الحواشي على
شرح اللمعة الدمشقية

للمحقق البارع

الآغا جمال الدين محمد بن حسين الخوانساري

من منشورات المدرسة الرضوية

قم

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

Khuwansari

التعليقات على

شرح اللمعة الدمشقية

للمحقق البارع

الاغا جمال الدين محمد بن حسين الخوانساري

قدس سره

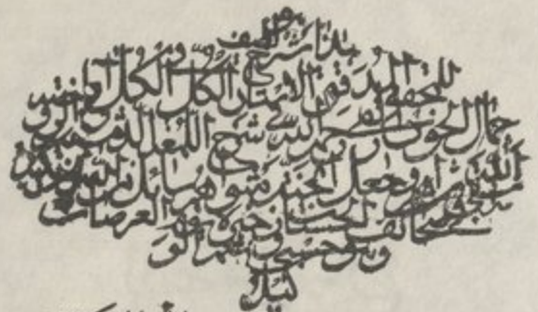
من منشورات المدرسة الرضوية

قم

2264
.1122
.757 q

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي شرح صدورنا بلمعة من شرايع الاسلام كافية في بيان الخطاب ونور قلوبنا من لوامع دروس الاحكام بما فيه تذكرة وذكرى لاولي الالباب
وكرمنا بقبول منتهى نهاية الارشاد وغاية المراد في المعاش والمآب والصلوة على من ارسله لتحرير قواعد الاحكام وتهذيب مدارك الصواب محمد الكامل في مقام الفخار الجامع من
سرائر الاستبصار للعجب والعجاب وعلى آله الائمة النجباء واصحابه الاجلة الاتقياء خير آل واصحاب ونسئلك اللهم ان تنور قلوبنا بانوار هدايتك وتلحظ وجود تابعين عنايتك
انك انت الوهاب فهذه تعليقة لطيفة وفوايد خفيفة اضفتها الى المختصر الشريف والمؤلف المنيف المشتمل على امهات الطالب الشرعية الموسوم باللمعة الدمشقية من مصنفات
شيخنا وامامنا المحقق البدل التحرير المدقق الجامع بين منقبة العلم والسعادة ومرتبة العلم والشهادة الامام السعيد ابي عبد الله الشهيد محمد بن مكي اعلى الله درجته كما
شرف خاتمته جعلتها جاية له مجرى الشرح الفاتح لمغلقه والمفيد لمطلقه والمتمم لفوايده والمهذب لقواعده ينتفع به المبتدي ويستمد منه المتوسط والمنتهي تقربت بوضعه الى رب الارباب
واجبت به ملتمس بعض الفضلاء الاصحاب ايدهم الله تعالى بمعونته ووفقهم لطاعته اقتصرت فيه على الجت الفوائد وجعلتها ككتاب واحد وسميته الروضة البهية في شرح لمعة الدمشقية
سائلا من الله جل اسمه ان يكتبه في صحايف الحسنات وان يجعله وسيلة الى رفيع الدرجات ويقرنه برضاه ويجعله خالصا من شوب سواه فهو حسبي ونعم الوكيل قال المصنف قدس
الله لطيفه واجزل تشريفه بسم الله الرحمن الرحيم الباء للملابسة والظرف مستقر حال من ضمير ابتدا الكتاب
كما في دخلت عليه بثياب السفر وللاستعانة والظرف لغو كما في كتبت
بالقلم والاول ادخل في التعظيم والثاني لتمام
الانقطاع لاشعاره بان
الفعل لا يتم
بدون

هذا شرح لطيف للمحقق المدقق الاستاذ الكل في الكل [illegible] جمال الحق [illegible] رحمه الله في شرح اللمعة الدمشقية [illegible] وجعل الجنة مثواهم [illegible] العرصات [illegible] وهو حسبي ونعم الوكيل



وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين قوله في الحاشية ما كان متعلقه عاما اي من الافعال
العامة التي لا يخ عنها فعل نحو كائن وحاصل قوله فيها واجب الحذف كالواقع خبرا آه فان المشهور بينهم ان متعلق الظرف في هذه
المواضع اذا كان عاما وجب الحذف لقيام القرينة على تعينه وسد الظرف مسده فلا يقال مثلا زيد كائن في الدار ونقل عن ابن جني انه
قال بجوازه وحكم نجم الائمة رض بانه لا شاهد له واما قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده فمعناه ساكنا غير متحرك وليس بمعنى كائنا واما
ما وقع في بعض خطب امير المؤمنين صلوات الله عليه في وصفه تعالى من قوله لم يحل في الاشياء فيقال هو فيها كائن فكان الكائن فيه من الكون
في الاشياء بمعنى الحلول فليس من الامور العامة حتى يجب حذفه واما اذا كان المتعلق في هذه المواضع امرا خاصا كما في قولنا زيد في الدار
اذا اريد انه اكل في الدار فلا يجوز حذفه الا مع قيام دليل عليه وكذا في غير المواضع الاربعة لا يتعلق الظرف الا بملفوظ موجود كما صرح
به نجم الائمة رض قوله فيها سمي بذلك لاستقرار الضمير فيه اعلم انهم اختلفوا في انه اذا حذف العامل الذي هو متعلق الظرف فهل حذف هو
مع ضميره او حذف هو وحده وانتقل ضميره الى الظرف واستتر فيه فذهب السيرافي الى الاول وابو علي ومن تابعه الى الثاني وهو المختار عندهم
وهذا الوجه مبني عليه هذا والاظهر ان يوجه التسمية ايضا بانه لما كان الظرف فيه دالا على المتعلق والمتعلق مفهوما منه بلا حاجة الى قرينة فكان
العامل مستقر في الظرف والظرف مستقر فيه فحذف فيه تخفيفا كما ذكره الشارح بخلاف ظرف اللغو اذ لا يفهم العامل منه اللهم الا بقرينة
خارجة فكانه لغو وملغى عنه فتامل قوله فيها او لتعلقه بالاستقرار العام فمعنى كونه مستقرا ان له تعلقا بالاستقرار كالمتمم قوله
فيها سواء ذكر او حذف يفهم منه ان نزاعهم في استقرار الضمير انما هو فيما اذا كان المتعلق عاما واجب الحذف واما اذا كان خاصا فلا
ضمير على القولين وان حذف المتعلق وكان وجهه ان في صورة كونه خاصا لا يفهم المتعلق من الظرف ولا يجوز حذفه الا مع قيام دليل عليه فهو
في حكم المذكور وضميره فيه لم ينتقل منه الى الظرف بخلاف ما اذا كان عاما واجب الحذف فان المتعلق لما كان يفهم من الظرف فكانه لم يذكر
على حدة اصلا فارتكبوا انتقال ضميره الى الظرف لوجوه دعتهم الى ذلك فافهم قوله فيها كذا ذكره جمع من النحاة وظهر من كلام نجم الائمة رض
انه لم يعتبر في الظرف المستقر الا تعلقه بمحذوف ومن كلام صاحب اللباب اعتبار كون متعلقه الاستقرار او الحصول وكونه مقدرا غير مذكور
لكنه لم يعتبر وجوب الحذف والظ كما حققه السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان الظرف المستقر عندهم ما لم يذكر متعلقه وفهم منه
فكان المتعلق مستقر فيه كما ذكرنا في وجه تسميته فان لم يفهم منه سوى الافعال العامة كان المقدر منها وان فهم معها شيء من خصوص الافعال
كان المقدر بحسب المعنى فعلا خاصا كما اذا قلت زيد على الفرس او من العلماء او في البصرة كان المقدر راكب ومعدود ومقيم وذلك لا يخرجها
عن كونها ظرفا مستقرا لان معنى ذلك الفعل الخاص استقر فيها ايضا وجاز تقدير الفعل العام لتوجيه الاعراب فقط ولما كان تقدير
الافعال العامة مطردا ضابطا اعتبره النحاة وفسروا المستقر بما متعلقه محذوف عام هكذا افاده س واما وجوب حذفه فالظ انه لم يعتبر في مفهوم
الظرف المستقر ومن اعتبر ذلك فيه فبناؤه على ان مذهبه ان كل ما كان المتعلق من الامور العامة وغير مذكور فكان واجب الحذف فان
غير المواضع الاربعة لا يجوز حذفه وفيها يجب الحذف عند محققيهم فوجوب الحذف وكونه مقدرا من الامور العامة عندهم متلازمان

اللهم

ويمكن

ارعيتهم

محققيهم

فلذا

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 017999069

اسمه تعم واضافة اسم الى الله تعم دون باقي اسمائه لانها معان وصفات وفي التبرك بالاسم والاستعانة به كمال التعظيم المسمى فلا بد على اتحادهما بل تتبادل الاضافة على تقابرهما والرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب والعليم من علم والاول ابلغ لان زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى ويختص به تعم لانه من الصفات العالية لانه يقتضي جواز استعمالها في غيره تعم بحسب الوضع وليس كذلك بل لان معناها المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وتعقيبه الرحيم من قبيل التتميم فانه لما دل على الجلائل النعم واصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها والتحميد والتحميد الاتيان بجزء من مفهوم الحمد او بالحمد على قضية الامر في امرني بالسباق فان الابتداء يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في المقصد فيقارن التسمية والتحميد نحوهما ولهذا يعد الفعل المحدث في اوائل التصانيف مبتدأ سواء اعتبر الظرف مستقرا ام لغوا لان فيه مثالا للحدث لفظا ومعنى وفي تقدير غيره معنى فقط وقدم التسمية اقتضاء لما نطق به الكتاب واتفق عليه اولوا الالباب وابدأ في اللفظ باسم الله لمناسبته مرتبة في الوجود

فلذا اعتبر وجوب الحذف واما من لم ير وجوب الحذف في المواضع الاربعة فاكتفى في الظرف المستقر بكونه من الامور العامة ومقدرا خاصا

قوله منها لان متعلق الاول عام اه لا يخفى ان الظرف وفي باء الاستعانة في نحو كتبت بالقلم لا يكون الا لغوا لان متعلقه اما الفعل المذكور او الثاني لا فائدة معنى الاستعانة اي كتبت باستعانة القلم ويقيد مستعينا في الكلام والباء متعلق به وعلى التقديرين فالظرف لغو اما على الاول ظاهر واما على الثاني فلان الاستعانة ليست من الافعال العامة واما اباء الملابسة وهي التي بمعنى مع نحو دخلت عليه بثياب السفر فان جعل متعلقها متلبسا المقدر فالظرف مستقر لكونه حالا من الامور العامة الواجبة الحذف واما تعين الحمل عليه وانه لا يمكن جعل متعلق الفعل المذكور كما يفهم من كلام الشارح فوجهه غير ظاهر اذ يمكن ان يجعل المتعلق هو دخلت وبقي ان الباء لا افادة معنى التلبس في المقارنة نظير كتبت بالقلم على الوجه الاول فلعله لهذا ترى نجم الائمة رضي الله عنه بعد ما ذكر ان الباء تكون بمعنى مع وهي التي يقع لها اباء المصاحبة نحو دخلوا بأكمهم واشتروا الدار بالاتها نقل انه قيل لا يكون بمعنى مع الا مستقرا اي كائنين بالكمر وكائنة بالاتها ثم قال والظاهر لا مانع من كونها لغوا انتهى

قوله والاول ادخل في التعظيم اذ التلبس باسمه تعالى يتمناوبر كا ادخل في التعظيم والادب من جعله الة للتسمية الا ترى ان ابتدأ لها

قوله فلا بد ل على اتحادهما كما نقل من ترجمان الاشاعرة

قوله وليس كذلك عدم جواز استعمال الرحمن في غيره تع بحسب الوضع اللغوي غير ظاهر اذ الظاهر ان معناه لغة ليس الا المتصف بالرحمة البالغة مع زيادة مبالغة فيه لبنائه على زيادة الاسم على زيادة المعنى واما كون معناه ما ذكره الشارح اي المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها فلا يظهر من اللغة بل الظاهر ان صار هذا المعنى بحسب العرف كما صرح به بعض المحققين ولعل مراد الشارح ره ان اختصاصه به تع ليس لانه من الصفات الغالبة التي لم يتعارف استعمالها في غيره تع لانه يقتضي جواز استعماله في غيره تع مع انه لا يجوز ذلك اتفاقا بل لان معناه هو ما ذكره فلا يصح استعماله في غيره تع بحسب هذا المعنى وما ان ذلك معناه بحسب اصل اللغة او بقي له ثانيا لغة او عرفا فلا يهمنا

قوله والبالغ في الرحمة غايتها اي الى مرتبة لا ينتهي اليها غيره ظاهر ان افادة اصول النعم وجلائلها يكفي لذلك ولا يلزم افادة الجميع فلذا اورد بالرحيم اشارة الى ما ذكره الشارح فافهم

قوله في كل امر ذي بال فانه قد ورد في كل من التسمية والتحميد ولا يخفى انه وان امكن الاكتفاء بكل منهما اذا اشتمل على الاخر لامتثال الحديثين لكنهم جمعوا بينهما رعاية للاحوط ولاقتفاء ما ولى الالباب هذا والبال ههنا كانه بمعنى الحال اي كل امر ذي حال وشان يعتد به او بمعنى القلب والخاطر فانه اذا كان الامر ذا شان فكأنه يملك بال صاحبه لاشتغاله به ويقبل بشبه الامر بذي بال على الاستعارة المكنية ويمكن ان يكون المراد كل امر ذي حال او خطر بالبال جليلا او حقيرا ويكون الوصف المتعمم نحو بطيء نجاحه والابتر بمعنى مقطوع الذنب او مطلق الاخر وكثيرا ما يجعل كناية عن الناقص مطلقا ولعله المراد في الحديث وقيل ان جعل الترك المذكور في الابتداء موجبا لنقص الفوز بالغرض سرمان النقصان من اول الامر الى اخره وللمناقشة فيه مجال

قوله لان خبرا مثالا للحديث وكانهم انما راعوا ذلك في التسمية دون التحميد بل اكتفوا فيه بمطلق الحمد من دون ذكر ما يدل على الابتداء به بل ولا ما يدل على الشركة او الاستعانة كما يفهم من الباء في التسمية اقتداء بالكتاب واما التزام ذكر الاسم في التسمية فلعله ايضا اما للاقتداء بالكتاب او رعاية الامثال لفظا ومعنى فافهم

قوله ونحوه كالكبتي

قوله وقدم ما هو الاهم لا يخفى انما ذكره سابقا من رعاية مناسبة مرتبة في الوجود العيني يكفي توجيها له وحمله على انه لبيان وجه اخر غير السابق لا يلائم السياق فلعله رض اراد لابيان النكتة للابتداء بلفظة الجلالة اي الاتيان ببسم الله وقعا وقولا من غير نظر الى خصوص العبارة المذكورة فذكر انها رعاية المناسبة المذكورة ثم تصدى لانها في هذه العبارة وقعت معمولة وكان من حقها التاخير فلا يناسب تقديمها توجيهها بما ذكر للتنبيه على افادة الحصر وكانه لا يحسن فيه الاكتفاء بما ذكره سابقا اذ الرعاية المذكورة لا توجب الاتيان بمثل تلك العبارة بل كان يمكن الاتيان بعبارة اخرى روعي فيها ذلك وكانت سالمة عن الخدشة المذكورة فلذا وجهها بالتنبيه المذكور اذ حينئذ لا يبقى خدشة اصلا ثم لا يخفى ان في قوله ما هو الاهم ايضا اشارة الى وجه اخر للتقديم المذكور لكنه ايضا مثل الوجه السابق بعيد حسن تقديمه في الجملة الا في مثل تلك العبارة التي من حقها التاخير فيها فلذا جعل الوجه الاصل هو التنبيه المذكور ولا يخفى انه لو جعل النكتة الاشعار بالرعاية المذكورة اذ لا اولوية ولا اهمية لاصل الرعاية او الاهمية لامكن الاكتفاء بكل منهما اذ الاشعار لا يحصل بالارتكاب خلاف ظاهر فافهم

قوله وقد اتجه عليه ولا يحمل عليه ولا يحمل على شيء منها واما قوله تع صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات والارض فالجر في الجلالة كما هو القرائن المشهور على انها عطف بيان للعزيز فافهم

قوله ونسبة الحمد الى الذات هذا من ثمة سابقه والمراد ان باقي اسمائه تع صفات ونسبة الحمد الى الذات باعتبار الوصف تنبيه عليه فلا حاجة الى ما قيل من ان عدم نسبة الحمد الى الصفة دون صفة يستدعي مرجحا لا بالصفات

قوله انشائية معنى فليس المراد الاخبار عن حمد اخر بل هي بعينها حمد فذلك لان حمده تع ليس الا الثناء عليه بصفات كماله ونعوت جلاله وما ذكر فرد من افراده فان اطلاق لفظ الله الدال على استجماع جميع صفات الكمال المبرائة عن كل نقص ورذيلة وكذا نسبة الحمد اليه تع الدال على كمال المحمود واختياره فرد من الثناء عليه فيكون حمدا بنفسه من غير حاجة الى حمد اخر فلا يرد انه لم يبتدء بالحمد بل بالاخبار عنه وهو لا يكفي في الامتثال فتدبر

قوله مختارا لهذا اشارة الى وجه اختيار المدح

قوله مستحقا للحمد على الاطلاق اي لا لخصوص ما يكون بازاء النعم اشارة الى وجه اختيار الحمد على الشكر

قوله والمراد به هنا الشكر اي اطلاق الحمد واراد به ما يكون شكرا ايضا لان الحمد راس الشكر واظهر افراده كما ورد في الخبر واذا كان شكرا ايضا صح جعل الاستمام غاية له على ما توهمه الشارح ره فافهم

لما استهر مرتبة في الوجود العيني لانه الاول فيه فناسب كون اللفظي ونحوه كذلك وقدم فاهو الاهم وان كان حقه التاخير باعتبار المحمود للتنبيه على افادة ما الحصر على طريق اياك نعبد فلذا نسب الحمد اليه تع باعتبار لفظ الله لانه اسم للذات المقدس مخلاف باقي اسمائه تع لانها صفات كما مر فلهذا تحمل عليه ولا يحمل على شيء منها ونسبة الحمد الى الذات باعتبار وصف يشعر بعلليته وجعل جلالة الحمد لعلية تجدده خلا لا حاجة الى تجدد المحمود عليه وهي خبرية لفظا انشائية معنى للثناء على الله تع بصفات كماله ونعوت جلاله وما ذكر فرد من افراده ولما كان المحمود مختارا استحقا للحمد على الاطلاق واختيار الحمد على المدح والشكر استئنافا لنعته بنصب على المفعول له تنبيها على كونه من غايات الحمد والمراد به هنا الشكر لانه راسه واظهر افراده

وهو ناظر الى قوله نعم ولئن شكرتم لازيدنكم لان الاستتمام طلب التمام وهو مستلزم للزيادة وذلك باعث على رجاء المزيد وهذه اللفظة ماخوذة من كلام علي ع في بعض خطبه والنعمة هي المنفعة الواصلة الى الغير على رجاء المزيد وهذه اللفظة ماخوذة من كلام علي ع في بعض خطبه والنعمة هي المنفعة الواصلة الى الغير على جهة الاحسان وهي موجبة للشكر المستلزم للمزيد وحمدها للتنبيه على ان نعم الله تعالى عظيم من ان تستتم على عبد فان فيضه غير متناه كما لا يخفى وفيها بصوب طلب التمام النعمة التي تصل الى القوابل بحسب استعدادهم والحمد فضله اشار الى البحر عن القطرات بحق النعمة لان الحمد او كان من جملة فضله فيستحق عليه حمدا وشكرا فلا ينقضي ما يستحقه من الحامد لعدم تناهي نعمه واللام في الحمد يجوز كونه للعهد الذكري وهو المحمود به اولا والذهني الصادر عنه وعن جميع الحامدين والاستغراق كانتهائه مطا اليه بواسطة او بدونها فيكون كلمة قطرة من قطرات بحار فضله ونعمه من بخار جوده والجنس وهو الجمع السابق باعتبار اياه اشكر على سبيل ما تقدم من التركيب المفيد

قوله وهو اي الشكر مستلزم للزيادة وذلك اي استلزامه للزيادة بل العلم به باعث على رجاء المزيد عند الاتيان بالشكر وهو معنى طلب التمام فيصح جعل الشكر سببا للاستتمام من غير بيان الحمد والاظهر ان يجعل المفعول له ههنا سببا لاغاية كما تقدم عن الحرب جينا اي الله احمد لانه في اطلبه تمام النعمة والشكر سبب لحصول مطلوبي فلا تغفل قوله وهي موجبة للشكر كان غرضه الاشارة الى ان في لفظة النعمة التي هي موجبة للشكر اشارة الى ما ذكره من ان المراد بالحمد ههنا هو الشكر وهو مستلزم للمزيد فيصح جعل الشكر سببا لاستتمام النعمة الذي هو رجاء المزيد على ما ذكره فافهم قوله وفيها بصوب فالمراد ههنا ايضا ذلك اي طلب تمام النعمة التي استعد لها في الجملة واما طلب تمام جميع نعمائه المستفاد من الكلام لو لم يوجد ها فلا ينبغي ان يصدر عن عاقل فافهم قوله واللام في الحمد يجوز كونه للعهد الذكري كان بناءه على اصطلاح بعض النحاة كصاحب المغني حيث قسم لام التعريف اولا الى قسمين عهدية وجنسية ثم قسم العهدية الى ثلاثة اقسام الاول ما يكون معهودا بها معهودا ذكريا نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول الثاني ما يكون معهودا حضوريا كقولك لشاتم رجل بحضرتك لا تشتم الرجل وكقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم والثالث ما يكون معهودا ذهنيا نحو ادخلها في العار وادبيا بعونك تحت الشجرة هذا وما ينوهم من ان احتمال الاشارة الى الصادر عن جميع الحامدين منافي للوحدة المعتبرة في العهد الذهني التي بها يفارق عن الاستغراق فمدفوع بمنع اعتبار الوحدة في العهد الذهني بهذا الاصطلاح والمفارقة عن الاستغراق باعتبار الملاحظة المعهودية وعدمها فلو اشير الى جميع الافراد باعتبار انه معهود في الذهن معلوم عنده فهو داخل في العهد الذهني وان لم يكن بهذا الاعتبار فهو الاستغراق ثم الظاهر ان العهدية الواقعة مقسما لهذا التقسيم هو العهد الخارجي على اصطلاح ارباب المعاني فيبقى في المقام احتمال العهد الذهني على اصطلاحهم لكن لما لم يكن له وقع في المقام لم يتعرض له مع احتمال شمول الجنسية على هذا الاصطلاح لفرد ما قوله وهو المحمود به لولا اي الحمد الذي حمده تعالى به ولا يخفى انه حينئذ في دلالة الكلام على الحصر عن الاتمام بحق النعمة على ما ذكره اولا تامل اذ يحتمل ان لا يكون حمده ثابتا من فضله الا ان يتمسك بعد ذلك بظهور عدم الفرق بين حمده اولا وحمده بعد ذلك وكذا الكلام على تقدير حمله على مطلق الصادر عنه او عن جميع الحامدين لو حمل على الصادر بالفعل لا ما يعم ما يمكن ان يصدر ومثله القول على تقدير الحمل على الاستغراق فافهم قوله لانتهائه مطا اليه بواسطة او بدونها الظاهر ان المراد بانتهاء الحمد مطا اليه تع كون جميع المحامد لتع بان يكون المحمود في الجميع هو تع اما بلا واسطة كما في حمد هو تعالى او بواسطة كما في حمد غيره تع لرجوعه بالواسطة اليه تع وفيه ان هذا المعنى لا يناسب المقام اذ ليس الكلام ههنا في المحمودية بل في فضل الحمد انه من فضله تع ويمكن حمل كلام الشارح على ما يوافق ذلك بان يكون المراد بانتهائه مطا اليه تع انتهاء هذا المعنى ويكون قوله بواسطة اشارة الى مذهب المعتزلة من ان افعال العباد مستندة اليهم وبدونها الى تع على مذهب الاشاعرة من استنادها الى الله تع او يكون الاول اشارة الى ما فعله العباد والثاني الى ما فعله تع في القرآن العزيز وغيره لكن الظاهر كما يشهد به الذوق لا سيما بعد ملاحظة وقوع الغفلة المذكورة منه في الحاشية كما سنشير اليه هو الاول فتدبر قوله في الحاشية وقد تقدم في كلامه ما يدل على آخره فيه تامل لان ما تقدم من كلامه بعد ما ذكر من الضمة انما يفيد انحصار المحمودية فيه تعالى والكلام ههنا في الحامدية فلو فرض ان بعض افرادها لم يكن من فضله تع ووجد الجنس معه ايضا لم يلزم ما بينا في ما تقدم اصلا وهو ظاهر ولو قيل انه لو كان فرد من افراد الحمد من فضل غيره تع لا يستحق ذلك الغير الحمد وهو بنا في اختصاص المحمودية المذكور سابقا فمع قطع النظر عن عدم تعرض الشارح له يرد عليه ان عدم كون الافراد من فضله تع لا يستلزم كونه من فضل غيره لجواز ان يكون من فعل الحامد من غير ان يكون من فضل غيره عليه الا ان يدعى انه حينئذ يستحق ذلك الحامد الحمد عليه من غيره فينافي الاختصاص المذكور هذا ثم بعد هذا كله لا يخفى ان ما ذكره الشارح سواء وقع منه الاشتباه المذكور ام لا تما لا وقع له جدا اذ لا دخل لقوله والحمد فضله بعد حمله على الجنس في افادة الاستغراق المذكور اصلا بل لو كان فرد ما من افراد الحمد من فضله تع لكان الحكم بان الجنس من فضله صحيحا اما ان الجميع من فضله تع فلو دل عليه الحكم السابق لكان دليلا مستقلا عليه ولا مدخل للحكم المذكور ههنا فيه اصلا فالحكم بان الجنس ههنا يرجع الى الاستغراق وبعينه مما لا يرجع الى محصل نعم الحكم السابق ربما كان دليلا على ان المراد ههنا هو الاستغراق اما الحمل على الجنس والحكم برجوعه الى الاستغراق بمعونة ما ذكره فلا وجه له كما يشهد به التامل والظاهر انه هكذا كان في خيال من ما ذكره صاحب الكشاف ان اللام في الحمد لله للجنس وقد حكموا برجوعه الى الاستغراق وافادته فافهم وتعجل مما ذكروه يتمشى في هذا الكلام ايضا وليس كذلك اذ افادة الجنس هناك للاستغراق باعتبار حمل اللام في لله على الاختصاص وقد ان اختصاص جنس الحمد لله تع يستلزم اختصاص جميع افراده به تع واما فيما نحن فيه فلا وجه لذلك وقد يقال ايضا ان لم نعرف بلام الجنس لا يتم في المقامات الخطابية بعد تصريح مدخوله على الخبر بحق التوكل على الله والتفويض الى امر الله والكرم في العرب والامام من قريش فالحمد لله ايضا من هذا القبيل فلو تمسك الشارح ره ايضا بمثل ذلك لكان له وجه فتامل قوله مع انه لا حاجة له اولا باعتبار ان مراده بالحمد هو الشكر بقرينة ما ذكره من التعليل كما اشار اليه الشارح ره قوله ولم تمام الاية فان ما سيذكره من التعليل ناظر الى تتمة الاية الكريمة كما سيشير اليه الشارح قوله يستعد بكمال الشكر لمعرفة المشكور اي لكمال معرفته والا فاصل المعرفة متقدم على الشكر بالبتة والاظهر ههنا ايضا ان يجعل الانقياد سببا للشكر لا غاية له فتدبر قوله بين ترتبتي الخوف والرجا لكن على توجيه الشارح يكون الغرض تحصيلهما وعلى ما ذكرنا

لا يخصص الشكر فيه برجوع النعم كلها اليه ان قيل لا بعد فضل اختياري لان الانبياء التي يقتدى بها على الفضل لا بد ان ينتهي اليهم فضل المجهول يجب افراد الشكر وان الحمد بالشكر مع انه لا حاجة له اولا للتنبيه عليه بالخصوصية ولحق تمام الايات استدلالا اما اي تنقيا الغرة وهي غير الحمد المشكور كما ان العبد يستبعد بكمال الشكر لغرة المشكور وهي مستلزمة للانقياد لغرته والمخصوص لعظمته هو ناظر الى قوله نعم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد لما تشتمل عليه الاية من المخوف بنا المانع من مقابلة نعم الله بالكفران فقد جمع صلتها ومجرها بين رتبتي الخوف والرجا وقدم الوجاء لانه سوط النفس الفاطمة الحر لها نحو الطامح المخوف زمامها العاطف بها عن اجماع والشكر طولا اي من جملة فضله الواسع منه السابع فان كلا منها نعاطاه مزاعما نا مستدلا لجوازه وقد تنا وانا نقتاد سائرا سباحركا وهو باسرها مستدل الجود ومستفاده من نعمه وكلا ما صدر عنا من الشكر وسائر العبادات نعمة منه فكيف نقابل نعمه بنعمة وقد روي ان هذا الخاطر خطر لداود ع وكلم موسى فقال يا رب كيف اشكرك وانا لا استطيع ان اشكرك الا بنعمة ثانية من نعمك فاوحى الله تعالى اليه اذا عرف هذا فقد شكرتني في خبر اذا عرفت ان النعم مني فقد رضيت منك بذلك شكرا مداوشكرا كما هو ظاهر يمكن كون ذلك الكاف في هذه التركيبة

مثلها في ليس كمثله شيء لما الغرض جملة بما هو هكذا لا يحيط بما للحمد الذي هو هكذا وما موصولة وهو اهله صلتها والعائد هاء او التقدير الحمد والشكر الذي هو اهله مع منافرة تنكيرهما لجعل الموصول صفة لهما او نكرة موصوفة بدلا من حمد وشكر لئلا يلزم التكرار وقد يجعل ايضا الكاف مثل لفظ بهما كما شكرا اهله ويمكن كون الكاف حرف تشبيه باعتبار ان الحمد الذي هو اهله لا يقدر عليه من المحامد ولا بعض بل لا يقدر عليه الا الله تعالى كما اشار اليه النبي عم بقوله لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وفي التشبيه حسن سؤال ان يلحقه الله تعالى بذلك الفرد الكامل الحمد تفضلا منه تعالى مثله في قولهم حمدا وشكرا ملاء السموات والارض وحمدا يفوق حمد الحامدين ونحو ذلك في اختيار الحمد لبعض الكلمات وفي معنى النبي عم من قال الحمد لله كما هو اهله وستحفظه شغل كتاب السماء فيقولون اللهم لا نعلم الغيب فيقول لهم اكتبوها كما قالها عبدي وعلي ثوابها او نسئله تسهيل لها اي الشيء وهو العلم الذي يلزم حمله وتعليمها لا ييسر اي لا يجوز جعله وهو

يكونان حاصلين بالفعل ولعل حمل الكلام على الثاني احسن فتفطن **قوله** مثلها في ليس كمثله شيء فان الغرض منه نفي المثل فالكاف زائدة ويمكن ان لا تجعل زائدة ويقال ان زيادتها لمجرد نفي المثل بطريق الكناية التي هي ابلغ من التصريح وذلك لان المفهوم من هذا الكلام عرفا وجوده ونفي مثل مثله ولا يكون ذلك لا بنفي المثل اذ لو كان له مثل فكان هو مثل مثله فلا يصح نفيه ويمكن ايضا جعل الكاف حرف تشبيه ويكون الغرض نفي ما يشبه ان يكون مثلا له فضلا عن مثله بالحقيقة فافهم **قوله** والتقدير اي يحتمل الكلام **قوله** مع منافرة تنكيرهما لجعل الموصول الخ ظاهره انه تزييف للتوجيه المذكور ومناقشة فيه وقد يجعل من تتمة التوجيه والمعنى انه اذا جعل ما موصولة يجب تقديره في الكلام هكذا حمدا وشكرا اكثر الحمد والشكر الذي هو اهله لمنافرة تنكير حمدا وشكرا المذكورين لجعل الموصول صفة لهما فيكون قوله مع منافرة متعلقا بقوله والتقدير اي التقدير هكذا مع ملاحظة المنافرة المذكورة والا فلا حاجة الى التقدير هنا ولا يخفى بعده ثم انه على هذا التقدير يكون قوله الحمد والشكر المقدرين اما منصوبا بدلا عن المذكورين او مرفوعا على ان يكون خبر مبتدأ محذوف كان سائلا يسئل اي حمد وشكر فيقول هو الحمد والشكر الذي هو اهله كما قيل في قوله تعالى يسبح له فيها بالغدو والاصال رجال على قراءة المجهول اي المسبح رجال وللثاني ان يجعل الموصول بدلا لا صفة ليسلم عن المنافرة المذكورة ولا يحتاج الى تقدير هنا وهنا كلام اخر وهو انه قد صرح نجم الائمة رض بانه لا يقع من الموصولات وصفا الا ما في اوله اللام نحو الذي والتي واللاتي وبابها المشابهة لفظا للصفة المشبهة في كونه على ثلاثة فصاعدا بخلاف من وما وعلى ما ذكره فلا مجال لاحتمال الوصفية اصلا **قوله** في الحاشية انما قال مع منافرة كانه اختار ما نقل عن الاخفش من جواز وصف النكرة الموصوفة بالمعرفة حيث قال الاوليان صفة الاخران بقوم ان مقامهما فان نجم الائمة والاولى انه بدل او خبر مبتدأ محذوف فتدبر **قوله** لئلا يلزم التكرار كانه متعلق بقوله بدلا اي يلزم جعله بدلا لا صفة لئلا يلزم التكرار وذلك لانه اذا جعل نكرة موصوفة يصير الكلام حمدا وشكرا اكثر اشيئا هو اهله وشيئا فيه بقرينة المقام عبارة عن الحمد والشكر فذكره بعدهما ووصفهما به تكرار لا طائل تحته بل ينبغي ان يقول حمدا وشكرا هو اهله واما اذا جعل بدلا فالتكرار وان كان بحاله لكنه لا باس به اذ التكرار في البدل من فوائده بل هو لازم لبدل الكل بل الاشتمال والبعض ايضا بوجه ما ويمكن ان يكون متعلقا بقوله او نكرة موصوفة اي يجعل هكذا لئلا يلزم التكرار كما لزم في الوجه الاول فيكون الغرض الاشارة الى ترجيح هذا الوجه على الوجه الاول وهذا بناء على ان يجعل الوجه الاول على ما ذكر في الوجه الاخير من ارتكاب التقدير حتى يلزم فيه التكرار فافهم **قوله** انت كما اثنيت على نفسك ظاهره كما حمله الشارح انه ابتداء جملة ويمكن ان يكون انت تاكيدا للضمير عليك نحو مررت بك انت وح فلا يبعد ما ذكره الشارح بل انما يبعد انه صم لا يحصي ثناء عليه تعالى مثل ما اثنى هو تع على نفسه فافهم **قوله** وفي التشبيه سؤال الخ والا فلا يناسب مدح حمده وان فرض كونه كذلك واما اذا لم يحمل على التشبيه فلا يناسب حمله على سؤال الالحاق ايضا لعدم قدرة العبد عليه اصلا وامتناعه منه واسا فيصير من قبيل المنع هذا ان حمل الكلام على سؤال الالحاق بمعنى ان يجعل حمده من هذا القبيل في نفس الامر بان يعطيه بلطفه وتفضله القدرة عليه واما ان حمل على ان يلحقه به في الاجر والثواب ويعده في عداده تفضلا منه تع وان لم يكن من هذا القبيل في الواقع فيمكن ان يقال ايضا ان في عدم سؤال الالحاق بذلك الفرد اشارة الى قصور وتنبه عن مثل هذا السؤال فان غاية ما يليق من العبد سؤال الحاق حمده بالفرد الشبيه بما هو اهله لا بما هو اهله وللثاني ان يجعل الفرد الكامل في كلام الشارح اشارة الى ما هو اهله لا ما هو شبيه به فيكون المراد سؤال ان يلحقه بذلك الفرد الكامل ويعده في عداده تفضلا منه تع فيصير شبيها به بذلك الاعتبار فذكر الكاف للاشارة الى هذا وعلى هذا فلا اشكال فتفطن **قوله** مثله في قولهم حمدا وشكرا ملاء السموات والارض اي نرجو منك ان تجعله بلطفك كذلك او تعده بفضلك من عداده كما اشرنا اليه فافهم **قوله** منطبقة على جميع مراتبه كانه اراد بمراتب التوحيد نفي استحقاق الاخر للعبادة ونفي وجوده ونفي امكانه فانه يستفاد منها الجميع لدفع ما سيورده الشارح من الاشكال بما ذكره من الوجهين على زعمه او بما سنذكره واما حمل مراتب التوحيد توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الافعال على ما يقوله الصوفية فهو على تقدير صحته كانه لا يمكن تطبيقها عليها فتدبر **قوله** ويضعف بانه لا ينفي يمكن ان يقال لعل نفي وجود الغير تع مرتبة من التوحيد يناطبها الاسلام يكتفى بها من اكثر العوام وان لم يعلموا نفي امكانه سيما مع الغفلة عنه وعدم الشعور به فلا يضر عدم دلالتها عليه ويمكن ان يقال ايضا ان نفي الوجود يستلزم نفي الامكان اذ لو اتصف غيره تع بوجوب الوجود لوجد ضرورة فاذا لم يوجد علم عدم اتصافه به وما لم يتصف بوجوب الوجود لم يمكن ان يتصف به لاستحالة الانقلاب بالضرورة **قوله** ويعيد انه لا يقتضي وجوده بالفعل فقد ظهر بما قررنا سابقا ان امكان اتصاف شيء بوجوب الوجود يستلزم اتصافه به بالفعل وهو مستلزم لوجوده بالفعل بالضرورة فاذا استفيد منها امكانه تع يستفاد وجوده ايضا اذ كل ما لم يوجد يستحيل ان يكون واجب الوجود فافهم **قوله** وقيل انه لا يدل على نفي التعدد مطلقا اي لا بالامكان ولا بالفعل لجواز وجود الغير تع لا يستحق العبادة على انه يمكن ان يقال ايضا ان المراد اما نفي اله مستحق للعبادة غيره تع بالفعل او بالامكان فعلى الاول لا ينفي امكان اله مستحق للعبادة ايضا غيره تع وعلى الثاني لا يدل على استحقاقه تعالى للعبادة بالفعل ولا على وجوده تع بالفعل هذا وانت خبير بان وجوب الوجود مبدء جميع الكمالات ولذا فرع المحقق الطوسي قدس سره العزيز القدوسي في التجريد كثيرا منها عليه وعلى هذا لا يعتبر بوجيه تحقاق التعظيم والتبجيل الا بمعنى لاستحقاق العبادة الا ذلك فاذا لم يستحق غيره تع للعبادة فلم يوجد واجب وجود غيره تع والا لاستحق العبادة قطعا واذا لم يوجد لم يمكن ممكنا ايضا على ما اشرنا اليه فعلم ان نفي

العلم الشرعي الواجب ويستغنيه على القياس بما يبقى اجره على الدوام لان ثوابه في الجنة كلها دائم وعيش في الملاء الاعلى ذكره في الملاء الاشراف والرؤساء الذين يرجع الى قولهم ومنه قوله تعالى الم تر الى الملاء من بني اسرائيل قيل لهم ذلك لانهم ملاء بالرأي والغناء او انهم يملأون العين والقلب والمراد بالملاء الاعلى الملائكة وترجو مثوبته وذخره في كل ذلك هكذا اشارة الى الترغيب فيما هو متصل من تصنيف العلم الشرعي وتحقيقه وبذل الجهد في تعليمه واشهد ان لا اله الا الله تفريع على ما قدمه لعلية الحمد السابق بالالتزام من التوحيد وخص هذه الكلمة لانها اعلى كلمة واشرف لفظة نطق بها في التوحيد منطبقة على جميع مراتبه ولا فيها النافية للجنس والا اسمها قيل والخبر محذوف وتقديره موجود ويضعف بانه لا ينفي امكان المعبود بحق غيره لان الامكان اعم من الوجود وقيل ممكن وفيه انه لا يقتضي وجوده بالفعل وقيل مستحق العبادة وفيه انه لا يدل على نفي التعدد مطلقا ذهب المحققون الى عدم الاحتياج الى الخبر لان الا الله مبتدأ وخبره لا اله اذ كان الاصل الله اله فلما اريد الحصر زيد لا والا

ومعنا الله الله ومعبود بالحق لا غيره وانما نقلت شرعا لان نفي الامكان والوجود عن الله سوى الله مع الدلالة على وجوده تع وان لم تدل عليه لغة وحده لا شريك له تاكيد لما قد استفيد من التحيا الخالص حسن ذكره في هذا المقام لمزيد الاهتمام واشهد ان محمدا بتشديد الباء ورسله قرن الشهادة بالرسالة بشهادة التوحيد لانها بمنزلة الباب لها وقد شرف الله نبينا ﷺ بكونه لا يذكر الا ويذكر معه وذكر الشهادتين في الخطبة لما روي عنه ﷺ من انه كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجزماء ومحمد علم منقول من اسم مفعول المضعف سمي به نبينا ﷺ الماحي الله تع وثقافا لانه بكثرة حمد الخلق له لكثرة خصاله الحميدة وقد قيل لمحمد عبد المطلب انقد سماه في يوم سابع ولادته لما سميته ابنك محمدا وليس من اسمائه اباك ولا فوقك فقال رجوت ان يحمد في السماء والارض وقد حقق الله رجاءه والمهيمن من اسمائه تع وهو من البناء والنبي بالهمز من النبأ وهو الخبر لان النبي مخبر عن الله تع وبلا همز وهو الاكثر اما تخفيفا من الهمز او بقلب همزته ياء او ان اصله من النبوة بفتح النون وسكون الباء اي الرفعة لان النبي مرفوع الرتبة على غيره من الخلق ومنه بقولة ارسله على جعله بين النبوة والرسالة والاول اعم مطلقا

لانه الانسان اوحي اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه فان امر بذلك فرسول ايضا او مع تبليغه فان لم يكن له كتاب ولا نسخ بعض شرع من قبله كموسى فان كان له ذلك فرسول ايضا وقيل هما بمعنى وهو معنى الرسول على الاول وعلى العالمين جمع العالم وهو اسم لما يعلم به كالخاتم والقالب غلب فيما يعلم به الصانع وهو كل ما سوى الله من الجواهر والاعراض فانها لامكانها وافتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده وجمعه لشمول ما تحته من الاجناس المختلفة وغلب العقلاء منهم بجمعه بالياء والنون كسابقيه وقيل اسم وضع للذوي العلم من الملائكة والثقلين وتناوله لهم على سبيل الاستتباع وقيل المراد به الناس فيهما فان كل واحد منهم عالم اصغر من حيث انه يشتمل على نظائر ما في العالم الاكبر من الجواهر والاعراض التي يعلم بها الصانع كما يعلم بما في عالمه الاكبر صفاته اي اختار وفضله عليها بجمعهن صلى الله عليه من الصلوة المأمور بها في قوله صلوا عليه وسلموا تسليما واصلها الدعاء لكنها منه تع بمعنى ارادة الرحمة وعناية السؤال بها عاد في المصلي لان الله تع قد اعظم بنبيه من المنزلة والزلفى لديه ما لا يوثر فيه صلوة مصل كما نطقت به الاخبار وصرح العلماء الاحبار وكان ينبغي اتباعا بالتسليم على ظاهر الامر هنا لتركه التنبيه على عدم تحتم الزيادة من الامة مع جواز ان يكون المراد به الانقياد بخلاف الصلوة وعلى الرسل عندنا على ما اظهر واحوط والحسنى وطلق تغليبا على نبينا في الامة ونبه على اختصاصهم بهذه الامم بقوله الذين حفظوا ما حملوه بالتخفيف من احكام الدين وعقلوا عنه ما عن جبريل عقله ولا يتوهم مساواتهم له بدليل ان هذا لفضيلة لا اختصاص

كل من الامكان والوجود واستحقاق العبادة من لا لانه يستلزم نفي الاخرين واثباته يستلزم اثباتها فلك حملها على اي منهما شئت لكن يشكل ان هذه الاستلزامات لا تخفى على ذوي الاحلام فكيف يحتاج الى بيان وبرهان وعلم اكثر من يلفظ بها بذلك غير ظن لا سيما في صدر الاسلام فلو اعتبر في التوحيد الاعتراف بوجود الواجب تع وامتناع اله غيره فيجزء اعتراف احد منهم بهذه الكلمة الطيبة الحكم باسلامه مشكل جدا فالظاهر ما ذكرنا او لا من الاكتفاء في التوحيد بالنسبة الى اكثر من الناس خصوصا في ذلك الامر بالاعتراف بوجوده تعالى ونفي وجود اله غيره كما هو ظاهر الكلمة الطيبة وان لم يظهر منهم الاعتراف بنفي امكان اله غيره خصوصا اذا كان ما اعترفوا به مستلزما لذلك ايضا وان لم يشعروا به فكأنهم قد اعترفوا به في ضمنه وبالجملة فكان لهم العلم الاجمالي بما هو الحق من الدين وان غفلوا من تفاصيله ولا استبعاد في كفاية ذلك بالنسبة اليهم فتدبر قوله ومعناه الله اه لا يخفى ان حمل التركيب على هذا الوجه كما ذكره المحققون وان كان ليس ببعيد بل المستفاد من امثال هذا التركيب الا هذا وما يرجع اليه اذا المفهوم من قولنا لا كاتب الا زيد ليس الا حصر الكاتب في زيد بمعنى عدم اتصاف احد بالكاتب الا زيدا وملخصه كما ذكروه ان زيدا كاتب لا غيره وليس مفهومه انه لا كاتب سوى زيد وان امكن او ما اشبه هذا الا زيد وان كان بعضها لا زما لذلك لكنه لا يجدي في دفع الاشكال الذي اوردوه فانه ان اريد بالاله المعبود بالحق كما هو ظاهر كلام الشارح فلا ينفي تعدد الواجب وان اريد به واجب الوجود فان اريد حمله على انه دون غيره فلا يدل الا على الوهيته تع ونفي وجود اله غيره تع بالفعل ولا يدل على نفي امكانه وان اريد حمله بالامكان عليه تع دون غيره فلا يدل على وجوده تع بالفعل فالتعويل في دفع الاشكال على هذا ايضا على ما قررنا فتذكر

قوله انها نقلت شرعا هذا مع بعده يتوجه عليه انه على هذا يجوز الاتيان به لا يمكن الحكم بالاسلام ما لم يعلم ارادة المعنى الشرعي وظاهر انهم كانوا يحكمون باسلام الكفار اذا اتوا بها من غير تفتيش عما قصدوه بها مع بعد اطلاعهم على الاصطلاح الشرعي وقصدهم له الا ان يقال ان نفي وجود اله غيره تع كما هو ظاهرها لغة يكفي في الاسلام كما اشرنا اليه سابقا ثم نقل شرعا الى هذا المعنى ليقصد بها الموحدون الكاملون ويترتب عليها لهم المرتبة العليا من الاجر والثواب فتدبر قوله لموت ابيه قبلها تعليل لوقوع التحير او السؤال من الجد لا من الاب كما هو الغالب قوله كان النبي مرفوع الرتبة الاولى ان يقول رفيع الرتبة لان الرفعة التي هي معنى النبوة لازم لا متعد قال في القاموس رفع رفعة بالكسر شرف في علا قدره فهو رفيع قوله وان لم يؤمر يتبلغه هذا لا يلائم كون النبي بالهمز بمعنى المخبر الا ان يكون التحير باعتبار اكثر الافراد قوله وجمعه ليشمل ما تحته من الاجناس فان المفرد المعرف ايضا وان افاد العموم عند عدم العهد بل بناء كما قرر عموما شموليا من الجمع كما ذهب اليه بعضهم لكن لما كان منه مجال احتمال العهد وحمله ههنا على بعض اجناسه لظاهره وحمل اللام على انها كافة العموم في افراده جمعه لبضعف هذه التوهمات فافهم قوله في عدل عن التعريف المشعر بمكن حمل المشي على انه بيان للمراد بالصلوة اذ استدل الله تع وان كان معنى مجازيا فلا يرد عليه فافهم قوله منها ومن الملائكة الاستغفار لا يخفى ان التفرقة بين صلوة الملائكة والمؤمنين وحكم بانها من الملائكة خصوص الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء الذي بعته وعزم مما لا يظهر له شاهد فتامل قوله منها لان التصريح بالحقيقة اي بما يدل حقيقة على المعنى المجازي المراد قوله منها مع ان العطف لا يدل منه اشار الى ما استاء اليه او لا من سهولة الامر في هذا الاشكال وانه يمكن دفعه عن الجميع وان كان على ما ذكره اسهل فتامل قوله فيها ليلتئي امر الغائب من الولي بمعنى القرباي ليقربني في الصلوة ذو العقول فان الاحلام جمع الحلم بالكسر بمعنى العقل والنهى جمع نهية بالضم منها بمعناه ايضا قوله ما لا يوثر فيه صلوة اه على انه لا استبعاد في التاثير اصلا فان مراتب القرب لديه تع والزلفى لديه عز شانه يجوز ان يوجب كل صلوة عليه حتى ترقيه من مرتبة الى مرتبة فوقها فتصير قوله وبطلق تغليبا في كون ذلك على سبيل التغليب تامل فتامل قوله ونبه على اختصاصهم اه فان عزهم صلوات الله عليهم لم يتصفوا بما وصفهم به من الانفاق قوله ثم نبه على ما اوجب اه اي على مزيد تاكيد لذلك والا فهما ذكره اولا ايضا تنبيه على ما في تبيينه فتنبه قوله لانهم المتفعون بالعبر كانه نزل حمل العقول على العقول الكاملة والمراد ان جعلهم قدوة والتكليف بالامتثال بهم لا يصلح الا لذوي العقول لانهم المتفعون بالتكاليف دون غيرهم فافهم قوله نص عليه الجوهري في القاموس الحقب بالضم وبضمتين ثمانون سنة او اكثر والدهر والسنة والسنون جمع احقاب وحقب قال في الكشاف في تفسير قوله تع او امضي حقبا او اسير دهرا طويلا والحقب ثمانون سنة وظاهره ان الاصل في معنى الحقب هو ثمانون سنة ثم استعمل في الزمان الطويل وهذا لا يوافق ما ذكره الجوهري او المراد تفسير الحقب بضمتين على ما هو القراءة المشهورة بالزمان الطويل وقوله والحقب بالسكون على ما وقع في بعض القراءات وعلى هذا ينطبق ما ذكره في تفسير قوله تع احقابا قال حقبا بعد حقب كلما مضى حقب تبعه اخر ثم قال وقيل الحقب ثمانون سنة وهو يشعر بتفسيره واحد الاحقاب بالزمان الطويل ثم بسنة تفسيرا بشيء سنة الى القلل وهو لا يلائم شيئا من الاحتمالين المذكورين وكيف ما كان فلا يخفى على عدم موافقته لكلام الجوهري وقال القاضي في الاية الاولى الحقب الدهر وقيل ثمانون سنة وقيل سبعون وقال في الثانية احقابا هو دهرا متتابعة وليس فيه ما يدل على خروجهم منها اذ لو صح ان الحقب ثمانون سنة وسبعون الف سنة فليس فيه ما يقتضي تناهي تلك الاحقاب الى اخرها كما ذكره وانت خبير بان كلامه في الموضعين لا يوافق ما ذكره الجوهري ثم قال لا يخفى ما في الاختلاف بين كلامه في المعنى الثالث حيث جعله اولا سبعين سنة واخرا لسبعين الف سنة ولا بعد ان يكون كل منهما كان هو الاحد فافهم قوله فلزمها الصوق الاسم يعني ان المبتدا بلوغه الاسمية ولما تخلف ذلك عن القائم مقامه فالتزموا الصوق اسمه ابقاء للازم بعد زوال الامكان قوله وصف له هذا الكتاب ظاهره ان الضمير راجع الى السلطان علي ابن مؤيد

كتابه

فان الجاعل ذلك هو الله تعم مع جواز ان يكون ابو البقاء اراد بالنبي صلى الله عليه وسلم الاتباب المغفور لهم خصوصهم لانهم المنتفعون بالعبر المتفوق لسد بدا الا تصلوا ولتهتدوا الا ان جمع حفصة بضم الحاء والفاء وهو الدهر ومنه قوله نعم لو امضى حفصا اى ذاته بل دام الدهور واما الحفص بضم الحاء وسكون الفاء فهو ثوب ثمانون سنة جمعه حقاب بالكسر مثل هقعة فاقف مضى عليه بجوهري اما الحمد لله تصلو واما كلمة فيها معنى الشرط ولهذا كانت الفاء لازمة في جوابها ولتقدم منها بكن من شئ بعد الحمد والصلوة فهو كذا ونوقعت كلمة اما موقع اسم هو المبتداء وفعل هو الشرط وتضمنت معناها لزم الفصل بين الاسم اللازم للاول للابتداء لبقاء له بحسب الامكان ولزوم الفاء للثاني وبعد ظرف ما في وكثيرا ما يحذف منه المضاف اليه وينوى معناه ويبنى على الضم هذه اشارة على العباد الى الذهنية التي بها يكتابتها ان كان وضع الخطبة قبل التصنيف وكتبها ان كان بعده فنزلها منزلة الشخص الشاهد المحسوس فاشار اليها بهذا الموضوع للمشار اليه المحسوس اللغة بضم اللام وهي لغة البقعة

كتابة فلعل ملتمس بعض الذيابنين على ما ذكره او لا كان ان يصنف كتابا ويرسله الى السلطان في مقابلة تلطفه لا لنفسه كما هو ظاهره ويمكن ان يكون حكاية السلطان قد تمت عند قوله واعتد اليه ويكون قوله وصنفه من تتمة ما حكاه او لا من التماس شمس الدين محمد الاوي ويكون الضمير راجعا اليه ولعل هذا اوفق بقوله واخذ شمس الدين محمد الاوي لنسخة الاصل اه وعلى هذا فلا اشكال فافهم قوله وهي في يد الرسول اى الرسول كان ياخذها بيده وينسخها الكاتب ولم يعطها الكاتب لينسخها ولم يضعها من يده تعظيما لها او المراد انه استعجل بعض الطلبة ونسخها في الزمان الذي كانت هي عند الرسول مع ضيق تعظيما لها ولكمال عظمها عنده والاول اظهر بحسب العبارة فافهم

قوله اى مقول في حقه هذا ما يوجبه المبتدء ليرتبط به الجملة الانشائية فيصير التقدير وهو مقول في حقه نعم المعين فيكون من عطف الجزئية على الجزئية قوله او بتقدير المعطوف عليها انشائية بان يحمل على الدعاء فيكون بمعنى اللهم احسنا او على انشاء المدح قوله فيكون عطف مفرد متعلقة اه فان تقديره كما ذكر سابقا ومقول في حقه نعم المعين فقد عطف المفرد الذي متعلقه جملة انشائية وهو مقول على مفرد وهو الخبر السابق اعني حسبنا فلا يرد انه وان لم يلزم عطف الانشاء على الخبر لكن يلزم عطف المفرد على الجملة وهو ليس اولى بالجواز من الاول فتامل قوله او بقي ان الجملة التي لها محل من الاعراب لا حرج في عطفها كذا ي على المفرد وكذا في عطف لانشائية منها على الجزئية وبالعكس على ما حققه الشهاب الخفاجي في حواشي شرح التلخيص ونقله عن صاحب الكشاف وفصل القول فيه وبحث فاذا عطفت الجملة الانشائية على خبر المعطوف عليها كان لها محل من الاعراب فلا حرج في عطفها على المفرد ولا حاجة في تصحيح العطف الى تقدير المفرد المذكور وان احتيج اليه في تصحيح خبريتها على ما هو المشهور او هاؤل خبر للمعطوف عليها الى معنى الفعل اى يحسبنا ويكفينا فيكون من عطف الجملة على الجملة ولا يضر الاختلاف في الخبرية والانشائية اذا كان لهما محل من الاعراب وقصد العطف لتركيبهما في حكم ذلك الاعراب نعم في تصحيح خبريتها بحثا الى تاويل على ما هو المشهور وهذا غاية توجيه كلامه ولا يبعد ان يظن انه كان في خياله انهم ذكروا هذا الوجه لدفع الاشكال عن قولهم تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل بناء على ان الواو من الحكاية لا من المحكي فاجراه ههنا ايضا وغفل عن ان اجراءه ههنا انما هو على تقدير جعلها عاطفة على خبر المعطوف عليها وقد جعل ذلك وجها على حدة وليس في هذا الوجه زيادة فائدة بخلاف ذلك في الآية الكريمة فتامل قوله في الحاشية وبشر الذين امنوا في سورة البقرة فان سابقه فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فان وجه الاستدلال ان جملة اعدت للكافرين عطفا على الجملة الشرطية وهي خبرية والمعطوف انشائية والجواب كما اشار اليه في الكشاف انه ليس الغرض عطف خصوص الامر حتى يطلب له مشاكل بل قصد الى عطف كلام فيه ثواب المؤمنين على كلام فيه ثواب الكافرين وشرط المناسبة بين الغرضين لا بين اجزاء الكلامين بل يكفي فيها تضمنهما ما يصلح للعطف كقولك بدا بعاقب بالعقد وبشر فلانا بالاطلاق وماء ل الكلام ههنا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات فبشرهم بذلك وجوزا يضا عطفه على فاتقوا وفيه ان عطف الامر المخاطب اخر من غير تصريح بالنداء مما منعه النحاة وليس لهم الجواز من عطف الخبر على الانشاء واورد عليه ايضا انه لا يصح ان يكون جوابا للشرط اذ ليس الامر بالتبشير مشروطا بكفر الكافرين عن الاتيان بمثل القران ودفع ذلك بانه قد علم ان الكافرين غير المؤمنين من مكانة قيل فان لم يفعلوا فبشر غيرهم بالجنات ومعنى هذا فبشر هؤلاء المعاندين بانه لا حظ لهم في الجنة وتعليقه على الشرط باعتبار انه اذا عجزوا واولم يؤمنوا مع ذلك ظهر تعصبهم وعنادهم ولجاجهم في الكفر بلا عذر فحق استحقوا الخلود من الجنان فلذا علق الامر بيأس غيرهم المتضمن لحرمانهم على الشرط المذكور كما في امرهم بالانقياد فان تعليقه ايضا ليس الا باعتبار ما ذكر فافهم وقد يقال بانهم اذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدي ظهر عجزهم واذا ظهر ذلك فمن كفر به استوجب العقاب ومن امن به استحق الثواب وذلك يستدعي ان يخوف هؤلاء ويبشر هؤلاء فافهم وذكر الدماميني في شرح المغني ان بناء الاستدلال بهذه الآية على ان الانشاء لا يقبل التعليق ما دام باقيا على الانشائية فاذا وقع مصلحا احتيج الى تاويله بما يكون خبرا في المعنى فكان التقدير في الآية فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار المطلوة منكم فال الامر الى كون الجملة الشرطية في المعنى خبرا وقد عطفت الثانية عليه وهي انشائية لفظا ومعنى فجاء ما قالوه انتهى وكان هذا على ما ذهب اليه المنطقيون من ان الارتباط في القضية الشرطية انما هو بين المقدم والتالي لا حكم في شئ من الطرفين بالفعل وهو المحكوم عليه بوجه في الشرطيات ومال الشرطية الى ان هذا ملزوم لذاك اذ الظاهر انه لا بد من تاويل الانشاء الى الاخبار ليمكن الارتباط بينهما واما على ما ذهب اليه اهل العربية من رجوع الشرطية الى الحملية وان الخبر والقضية هو التالي والشرط بمنزلة الحال او الظرف فلا يتم ما ذكره اذ كما يمكن تقييد الحكم الخبري بشرط كذلك يمكن تقييد الحكم الانشائي به فقولك ان جاءك زيد فاضربه بمعنى اضرب زيدا في وقت مجيئه هذا ويمكن ان يقال ان اضرب زيدا في وقت مجيئه انما يصح بلا تاويل بجعل الظرف ظرفا للضرب المستفاد من اضرب لا لاضرب فيصير الامر مطلقا بالضرب المقيد والامر المشروط ليس كذلك بل مفاده اشتراط الامر بشئ وحينئذ فلا بد من تاويله الى الخبرية كما ذكره وبنى على تقدير تسليم ان التاويل ههنا بارجاعه الى الامر بالمقيد ليس بما بعده من التاويل بارجاعه الى الخبرية فلا يصح الاستدلال به على العطف المذكور فتدبر ثم بناء ما ذكره على ان المعطوفة لا يمكن دخول الشرط عليه فهي انشائية لفظا ومعنى وبما ذكرنا من الوجهين في دفع الايراد عن الجواب الثاني ظهر لك فساده فانه ملتزم من الجوابين يتاتى على هذا الوجه لانه اذا بنى الكلام على ان الشرط لا يمكن ادخاله على المعطوفة فهم كيف يتاتى الدليل اذ لا يمكن العطف حينئذ على الجزاء ضرورة انه مع العطف لا بد ان يدخل على المعطوف ما دخل على المعطوف عليه لانا نقول انه لا يجعل العطف على الجزاء بل على مجموع الشرط والجزاء كما ينادي به اخر كلامه فلا يلزم ما ذكرت وح فاثبات خبرية الجزاء انما هو لاثبات خبرية

من الكلام الذي يبتدئ به وضعا لها بانها من اصله من اللغات وهو الاضاءة والبرق لان البغية من الارض ذات الكلا المذكور كما انها تضيء دون سائر البقاع وعلى ذلك الى محاسن الكلام وبليغه شائع الاذهان بل لتميز من بين الكلام فكانه في نفسه وضيا ونور الدمشقية بكسر الدال وفتح الميم نسبتها الى دمشق لشدة المعرفة لانه صنفها فيها في بيته بعضهم واصلها دماشقة فاسقطت منه الهاء في فقد الامامية الاثنى عشرية ايدهم الله تعالى اجابة منصوب على المفعول لاجله والعامل محذوف اى صنفها اجابة لانه امر وهو طلب الساوي من مثله ولو بالادعاء كما في قوله الخطابية بعض الذيابنين الى الطبرسي فقد في ايام وضعف وهذا البعض هو الشمس الدين محمد الاوي من اصطاب السلطان على موتيد ملك خراسان وما والاها فاذ ذلك الوقت الى ان استولى على بلاده بهتور لنك وما رعه فترا الى ان توفي في حدود سنة خمس وتسعين وسبعمائة بعد ان شهد المصنف قدس الله سره بتبريز سنة كان بينه وبين المصنف قدس الله سره موتة ومكاتبة على البعد الا العراق ثم الى الشام وطلب منه خبر التوجه الى بلاده في مكاتبة شريفة اكثرها من التلطف والتعظيم والحث للهمة على ذلك فابى واعتذر عليه صنف له هذا الكتاب حين شتو في سبعة ايام لا غير على ما نقله عنه ولده المبرور ابو طالب محمد اخذ شمس الاوي نسخة الاصل ولم يتمكن احد من نسخها منه للضبط لها وانما نسخها بعض الطلبة وهي في يد الرسول يتعجل لها وسافر بها قبل المقابلة توقع فيها لسبب ذلك خلل لم يصحه المصنف بعد ذلك بما يناسب المقام وربما كان مغايرا للاصل بحسب اللفظ وذلك في سنة اثنين وثمانين وسبعمائة

حسنا الله ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير

اما على تقدير المعطوف عليها

على تقدير المعطوف عليها

اى وفق في عقد ذلك

انشائية او على المعطوف

عليها فانها منه فتدبر

عطف مفرد متعلقة

الانشائية خبرية فتدبر

الجملة التي لها محل من الاعراب لا حرج في عطفها كذا ويجعل الواو معترضة لا عاطفة مع ان جماعة من النحاة اجازوا عطف الانشائية على الخبرية والعكس واستشهد عليه بآيات بايمان قرنه بشواهد شتى وهل وما هو اعم من الترتيب على كتب بضم التاء وسكونها جمع كتاب وهو فعال من الكتب بالفتح وهو الجمع سمي به المكتوب المخصوص لجمعه المسائل المتكثرة والكتاب ايضا مصدر مزيد مشتق من المجرد لموافقته له في حروفه الاصلية ومعناه كتاب الطهارة مصدر طهر مجرد ثلاثي مبوب بضم العين وفتحها

المجموع حتى يثبت عطف الانشاء على الخبر اذ لو جعل الخبر انشائية فالمجموع ايضا انشائي فتفطن قوله فيها وبشر المؤمنين في سورة الصف بعد قوله تع ذلك الفوز العظيم واخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب واجيب بانه عطف على تؤمنون مثل ذلك لانه بمعنى امنوا وعلى يا ايها الذين امنوا قبل ذلك بتقدير قل قبله او على امر محذوف تقديره فاذكر وبشر وتفصيل القول فيه في المغني قوله فيها ونقله عن ابن عصفور قال في المغني عطفا الخبر على الانشاء وبالعكس منعا لبيانيون وابن مالك في شرح باب المفعول معه من كتاب التسهيل وابن عصفور في شرح الايضاح ونقله عن الاكثرين واجازه الصفار وجماعة مستدلين بقوله تع وبشر الذين وفي سورة البقرة وبشر المؤمنين في سورة الصف ولا يخفى ان نقل ابن هشام عن ابن عصفور الاستدلال على الجواز بالايتين كما ذكره الشارح لا يظهر من كلام المغني فافهم قوله فيها على ان يكون العاقلان خبر المحذوف دون ان يكون صفة لزيد وعمرو هكذا نقله ابو حيان وذكر في المغني انه غلط في النقل عن سيبويه توضيح ما ذكره ان سيبويه انما قال لما علم انه لا يجوز من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين رفعا ونصبا لانك لا تثني الاعلى من اثبته وعلمته ولا يجوز ان تخلط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلهما بمنزلة واحدة وقال الصفار لما منعها سيبويه من جهة النعت علم ان زوال النعت تصحيحها فصرف ابو حيان في كلام الصفار فوهم فيه وحمل النعت على النعت الاصطلاحي وما استنبطه من كلام سيبويه لنسبة البصريين فانت الى سيبويه انه لم يجوز ذلك اذا جعل العاقلان صفة واجازه اذا جعل خبر المحذوف وهو سهو فان مراد سيبويه عدم صحة السؤال مع الاتيان بالوصف المقطوع سواء كان ذلك على سبيل النعت الاصطلاحي او غيره كان يجعل خبر المحذوف فالصواب ان يحمل كلام الصفار على ان سيبويه لما منع ذلك من جهة النعت فعلم انه اذا لم يات بالنعت اصح كان يقول من بعد وهذا عمر وكان جايزا عنده وهو يكفي وجها في المقام والجواب انه لا يجوز في ذلك اذ قد يكون للشئ مانعان ويقتصر على ذكر احدهما لانه الذي اقتضاه المقام فتامل قوله فيها وبوبه قوله وان شفائي آه هذا البيت من معلقة امرء القيس والعبرة بفتح العين المهملة وسكون الموحدة الدمع ومهراقه مراقه بزيادة الهاء على غير قياس والرسم الاثر والدارس المنمحي والمعول مصدر ميمي او اسم مكان من عوّل الرجل اذا بكى رافعا صوته او اسم مفعول محذوف الصلة من عوّلت على فلان اعتمدت عليه كذا ذكره الشمني واجاب عن التمسك به في المغني بان هل فيه نافية مثلها في هل يهلك الا القوم الفاسقون وح فالمعطوف فعلية خبرية قوله فيها وقوله تناغي خ الا ح قال في الصحاح المرء تناغي الصبي اي تكلمه بما يعجبه وبسرها المآقي جمع مؤق وهو طرف العين مما يلي الانف واللحاظ طرفها مما يلي الاذن ويجمع ايضا على آماق وأماق مثل آبار وأبار والاثمد حجر الكحل المعروف وذكر في المغني ان الاستدلال بهذا موقوف على النظر فيما قبله من الابيات وعدم وجود ما يصلح للعطف فيها فربما كان فيها ما يصلح لذلك فقد يكون معطوفا على امر مقدر يدل عليه المعنى اي وافعل كذا وكحل كما قيل في والهجر اي ملنا ان التقدير واحدث في الهجر فيه قوله فيها وقائلة خولان الخ اي رب قايلة وخولان اسم قبيلة واجاب في المغني بان هذه خولان بمعنى تنبه لخولان والفاء فيه ليس للعطف بل للجزاء السببية كما وقع في جواب الشرط وتمام البيت واكرومة الحيين خلو كما هيا الاكرومة من الكرم كالاعجوبة من العجب خلوا اي بعد خالية عن الزوج عذراء كما كانت جعل هذه القبيلة اشرفها وحسبها موجبة لنكاح فتاتهم وزاد ترغيب الخاطب بان كريمة الطرفين من هذه القبيلة بعد على حالها فالموجب كله موجود ويحتمل ان يكون الغرض ذكر المانع بان كريمة الحيين من مثيبته وهي لم تتزوج اولى بان يتزوجها من الاجانب قوله فيها واوضح من ذلك لا الخ وجه الاوضحية انه لا يجري فيه ما نقلنا من الجواب الاول عن المغني فالجواب الثاني قوله فيها وناهيك بقوله تع ان اراد ان ناهيك به في تجويز ذلك العطف قطعا كما هو ظاهر السياق فيه ان جميع ما ذكر في الاصل في توجيه العطف المذكور يجري في الاية الكريمة فكيف تكفي الاية شاهدا للتجويز ذلك مطلقا وان اراد انه يكفيك ذلك شاهدا الصحة ما ذكر من التركيب فقد اعترض عنه فيما بعد عن الثاني بتوجه عليه ان في الاية الكريمة يمكن ان يكون الواو من الحكاية لا من المحكي وح فيدخل فيها على كل من الجملتين ولا نزاع في صحة العطف ح على ما نقلنا عن السيد فالاية الكريمة لا تكفي ظاهرا شاهدا لصحة تركيب المتن ما لم يبين انه يمكن مثله في هذا التركيب ايضا بجعله عطفا على خبر المعطوف عليها كما هو احد الاحتمالات التي ذكرها في الاصل وفيه مثل هذا المقام لا يتم لانه يكفيك ذلك شاهدا الا ان يقال المراد انه يكفيك ذلك شاهدا لصحة التركيب المذكور ولو بعد التامل فان ما يتوقف في توجيهه يمكن اجراءه فيه ايضا بعد التامل فتامل قوله فيها وباب التاويل من الجانبين اي في كل من طرفي المعطوفة والمعطوف عليها في الامثلة المذكورة وتظاهرها بان تاول المعطوفة الى ما يوافق ظاهر المعطوف عليها وقد يعكس او المراد التاويل في الشواهد المذكورة من جانب المعطوف عليها والتاويل في كلام من حكم بالمنع من جانب المجوزين يحمل كلامهم على عدم حسنه ما لم ينضم اليه اعتبار لطيف وانما احتيج الى هذا التاويل لان كلام ائمتهم في هذه الابواب حجة وفي شرح التلخيص لبهاء الدين السبكي ان اهل هذا الفن يعني اهل البيان متفقون على منع نظم كثير من النحاة جوازه ولا خلاف بين الفريقين لانه عند من جوزه يجوز لغة ولا يجوز بلاغة انتهى ولعل تكلف حمل كلام الشارح على هذا اي يمكن التاويل في كلام كل من الفريقين لرفع الاختلاف بينهما لكن استشهاد المجوزين بالايات القرانية واشعار البلغاء يابى عن هذا التوجيه الا ان لا يكون الاشتباه من ائمتهم بل من غيرهم من جانبهم غفلة عن حقيقة الامر هذا ولا يخفى ان ما ذكره هذا المحقق لا يكفيك مؤنة توجيه اكثر الشواهد المذكورة مع بلاغتها نعم لو ثبت عدم جواز بلاغة بما اشرنا اليه من عدم انضمام اعتبار لطيف اليه يمكن الزام كون العطف فيها من هذا القبيل اذ ابين ما ردّ عليه فيه من الاعتبار ولعل ما نقلنا من الكشاف في توجيه اية البقرة يرجع الى هذا فتفطن قوله اوما هو اعم من الترتيب بناء على اعتبار وضع كل شئ موضعه في الترتيب دون البناء قوله والكتاب ايضا اي كما انه سمي به المكتوب المخصوص فيستعمل ايضا مصدرا لانه مصدر زيد

مشتق

والاسم الطهر بالضم وهي لغة النظافة والنزاهة من الادناس وشرعا بناء على ثبوت الحقايق الشرعية استعمال طهور مشروط بالنية فالاستعمال بمنزلة الجنس والطهور مبالغة في الظ
والمراد منه ههنا الطاهر في نفسه المطهر لغيره جعل بحسب الاستعمال متعديا وان كان بحسب الوضع اللغوي لازما كالاكول وخرج بقوله مشروط بالنية ازالة النجاسة
عن الثوب والبدن وغيرهما فان النية ليست شرطا في تحققه وان اشترطت في كماله وترتب الثواب على فعله وبقيت الطهارات الثلث مندرجة في التعريف واجبة
ومندوبة مبيحة وغير مبيحة ان اريد بالطهور مطلق الماء والارض كما هو الظ وح ففيه اختيار ان المراد منها ما هو اعم من المبيح للصلوة وهو خلاف اصطلاح الاكثرين ومنهم المص ره
في غير الكتاب او ينتقض في طرده بالغسل المندوب والوضوء غير الرافع منه

مشتق من المجرد لموافقته له في حروف الاصول ومعناه وهو معنى الاشتقاق وما عرفوه به فافهم قوله والاسم الطهر بالضم ضابط المصدر واسمه على
ما ذكره ابن هشام في التوضيح لالفية بن مالك ان الاسم الدال على مجرد الحدث ان كان علما كفجار وحماد علمين للفجرة والمحمدة بفتح الميم الاولى وكسر الثانية
او كان مبدوا بميم زائدة لغير المفاعلة كمضرب ومقتل بفتح اولهما وثالثهما او كان متجاوزا فعله الثلثة وهو بزنة اسم حدث الثلاثي كغسل ووضوء
بضم اولهما في قولك اغتسل غسلا واتوضأ وضوءا فانهما بزنة القرب والدخول في قولك قرب قربا ودخل دخولا فهو اسم مصدر والا فهو مصدر وذكر
في شرح الشذور ان المبدو بميم زائدة لغير المفاعلة مصدر ويسمى المصدر الميمي وانما سموه احيانا اسم مصدر تجوزا وقال الازهري في التصريح شرح التوضيح
ان الفرق بين المصدر واسمه ان المصدر يدل على الحدث بنفسه واسم المصدر يدل على الحدث بواسطة المصدر فمدلول المصدر معنى ومدلول اسم
المصدر لفظ المصدر انتهى وهو بعيد وقد يق ان المصدر يدل على الحدث واسمه على الهيئة الحاصلة بسببه كما يق في الفارسية رفتن ورفتار
وربما يق ان اسم المصدر ما ليس على اوزان مصدر فعله ولكن بمعناه نظير ما هو الظ من المذاهب في اسماء الافعال من انها بمعنى الافعال ولكن ليس
على اوزانها والتفاوت بينهما يظهر في احكام لفظية كما لعمل على ما فصل في كتب النحو والاظهر عندي ان المصدر موضوع لفعل الامر او الا نفعال
به واسم المصدر موضوع لاصل ذلك الامر فالاغتسال مثلا عبارة عن ايجاد امور مخصوصة هي افعال تدريجية مخصوصة والغسل عبارة عن
نفس تلك الامور ثم قد يتسامح ويطلق اسم المصدر على الهيئة العارضة بسبب ذلك الامر وعلى غيرها مما هو معلول له كما يظهر بالتتبع هذا ثم
كون الطهر اسم مصدر لا يوافق ما نقلنا من الضابط عن ابن هشام لعدم دخوله فيما عده من الاقسام الا ان يلتزم دخوله في القسم الاول وهو بعيد
ولو جعل الضابط في المصدر واسم المصدر وهو ما ذكرنا اخيرا في بيان الفرق بينهما لم يبعد ويتجه ح دخول الطهر في اسم المصدر بان يكون
الطهر بمعنى پاكي والطهارة بمعنى پاك بودن اي الاتصاف بپاكي فيكون الثاني مصدرا والاول اسمه فتامل وبعد ما كتبت الحاشية رايت
انه ذكر بعض المحققين ان الفرق بين المصدر واسم المصدر ان المصدر موضوع للحدث من حيث اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه على وجه الابهام ولذا
يقتضي الفاعل والمفعول ويحتاج الى تعيينهما في استعماله واسم المصدر موضوع لنفس الحدث من حيث هو بلا اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه وان كان له
تعلق في الواقع ولذا لا يقتضي الفاعل والمفعول وتعيينهما واما الفرق بين الفعل واسم الفعل فهو ان الفعل موضوع لحدث ولمن يقوم به ذلك
الحدث على وجه الابهام في زمان معين ونسبة تامة بينهما على وجه كونها مرآة لملاحظتهما وكل من هذه الامور جزء من مفهوم الفعل ملحوظ
فيه على وجه التفصيل واسم الفعل موضوع لهذه الامور ملحوظة على وجه الاجمال وتعلق الحدث بالمنسوب اليه على وجه الابهام معتبر في مفهومه
ايض ولذا يقتضي الفاعل والمفعول وتعينهما ولك ان تفرق بين المصدر واسم المصدر بهذا الفرق وقال بعض المقاربة ان الفرق بين المصدر واسم
المصدر هو ان المعنى الذي يعبر عنه بالفعل الحقيقي ومبدء الفعل الصناعي ان اعتبر فيه تلبس الفاعل به وصدوره منه وتجدده فاللفظ
الموضوع بازائه مقيدا بهذا القيد يسمى مصدرا وان لم يعتبر فيه ذلك فاللفظ الموضوع بازائه مطلقا عن هذا القيد المذكور هو اسم المصدر
كذا ذكره شهاب الدين الطيبي في حواشي الكشاف انتهى وانت خبير بان ما ذكره في الفرق اولا هو ما نقله عن بعض المقاربة وهو قريب من الوجه
الاظهر الذي ذكرنا واما ما احتمله اخرا من الفرق باعتبار الملاحظة اجمالا وتفصيلا ففيه تامل اذ المشهور بينهم ان اللفظ المفرد لا يستفاد منه
التفصيل وقيل الفرق بين المصدر واسم المصدر هو ان المصدر له معنى مفعول نسبي لا يكون الخارج ظرفا لوجوده واسم المصدر له معنى حاصل
فيمن قام به المصدر ليس بامر نسبي يكون الخارج ظرفا لوجوده يق له الحاصل بالمصدر كذا في بعض حواشي الكشاف في سورة الزلزال وفيه تامل فان
الظ ان المصدر عبارة عن الفعل او الانفعال وهما عندهم مقولتان من العرض وقد اعتبر فيه الوجود الخارجي وايض لا ريب ان الحاصل بالمصدر قد لا
يكون موجودا خارجيا فتدبر قوله بناء على ثبوت الحقايق الشرعية يمكن ان يكون المراد بقوله شرعا هو بيان معنى الشرعي سواء كان حقيقة
شرعية او مجازا شايعا او المعنى الحقيقي عند المتشرعة ولا ريب في ثبوته فلا يلزم جعل بنائه على ثبوت الحقايق الشرعية فتدبر قوله كالاكول
كان التمثيل باعتبار اختلاف الوضع والاستعمال في الاكول ايض لكن على عكس الطهور فان الطهور بحسب الوضع لازم فانه بمعنى البالغ في
الطهارة وجعل بحسب الاستعمال بمعنى المطهر لغيره فصار متعديا والاكول بحسب الوضع متعد لتعدية الاكل لكن صار بحسب الاستعمال لازما
فانه يستعمل بمعنى كثير الاكل من غير ملاحظة المفعول وهو الماكول ورايت في كتاب من بعض الاسمعيلية انه نقل فيه التشاجر بين العلماء في ان
الطهور صيغة مبالغة كالاكول والضروب واسم آلة كالقطوع والسحور واطال الكلام فيه وفي ادلة الطرفين وعلى هذا فلا يبعد ان يحمل التمثيل في
كلام الشارح ايض على مجرد ان الطهور صيغة مبالغة كالاكول فتم قوله ان اريد بالطهور مطلق الماء والارض وان اريد به مفهومه الاشتقاقي
اي ما هو سبب للطهارة واريد بها الشرعية فيندفع جميع ما سيورده عليه وكذا ما سنورده لكن يصير التعريف دوريا قوله كما هو الظ بقرينة
ما يذكره من التفسير ولئلا يلزم الدور قوله وح ففيه اختيار ان المراد منها اي الطهارة المعرفة ويرد ايض ح انتقاض طرده بالمضمضة والاستنشاق
والشرب من زمزم ورمي الجمار واستلام الحجر والسجود على الارض والاستشفاء بالتربة المباركة ويمكن دفع ما سوى الاول باعتبار حيثية الطهورية
في التعريف لكن لا بمعناها الشرعي حتى يلزم الدور بل بمعناها اللغوي اي استعمال الطهور باعتبار الطهارة والنظافة وظ ان استعمال الطهور في النقوض
المذكورة ليس من حيث النظافة فتامل قوله او ينتقض في طرده ان اختير ان الطهارة المعرفة هي الطهارة المبيحة للصلوة لا ما هو اعم والحاصل انه قد
ظهر صدق الحد على جميع ضروب الطهارات وح فاما ان يجعل المحدود ايض المعنى الاعم فلا انتقاض لكن يلزم مخالفة اصطلاح الاكثرين ومنهم المص
في غير الكتاب او يجعل المحدود الطهارة المبيحة وح فينتقض في طرده بما ذكره قوله والوضوء غير الرافع منه اي من جملة الوضوء كوضوء الحايض للذكر

والجنب

والتيمم بدلا منهما ان قيل به وينتقض في طرده ايضا بانجاس كل واحد من الثلاثة مع انه لا يبقى طهارة وبما لو نذر تطهير الثوب ونحوه من النجاسة تاديا فانه لا ينذر منعقدا لرجحانه ومع ذلك هو لوجود التعريفات لكن الظاهر عليها من النقوض في هذا الباب والطهور بفتح الطاء هو الماء والتراب قال الله تعالى وانزلنا من السما ماء طهورا وهو دليل طهورية الماء والمراد بالسماء هنا جهة العلو وقال النبي صلى الله عليه وسلم جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وهو دليل طهورية التراب كان الاولى ايراد اللفظ الارض كما يقتضيه الخبر خصوصا على مذهبه من جواز التيمم بغير التراب من اصناف الارض

والجنابة بالنوم والجماع قوله والتيمم بدلا منهما ان قيل به اي بجواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب في الوضوء غير الرافع بناء على القول ببدلية التيمم عن الوضوء والغسل مطلقا واما القول بعدم جواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب واما مطلقا او على القول بعدم كونه رافعا وكذا عدم جواز التيمم بدلا عن الوضوء غير الرافع فلا انتقاض به وهو ظ قوله وينتقض في طرده ايضا هذا الانتقاض وارد على كلا التقديرين وينتقض عطف على قوله فانه اختار وقوله ايضا اشار الى انه كما ان احد الامرين لازم على التعريف كذلك يلزم هذا الانتقاض او الى انه كما يلزم الانتقاض المذكور على احد التقديرين كذلك يلزم هذا الانتقاض لكنه على كلا التقديرين او الى انه كما ان الانتقاض المذكور في طرده كذلك هذا الانتقاض ايضا وذلك ان يحمل قوله مطهر اشارة الى ما ذكرنا اي ان هذا الانتقاض يرد مطهر على كلا التقديرين لكنه بعيد والظاهر ان متعلق الثلاثة وتعميمها بالنسبة الى المبيح وغيرها هنا ويمكن دفع هذا النقض بان الظاهر من المشروطية بالنية اشتراط بنيته متعلقة بها اصالة والابعاض تبعا لانه ولا اشتراط منها حقيقة بل انما يشترط النية في الكل وتعلقت تلك النية بالابعاض فتدبر قوله ويما لو نذر تطهير الثوب يمكن ان يقال ان المتبادر من الاشتراط هو الاشتراط بحسب اصل الشرع لا ما يشمل ما هو بفعل المكلف فافهم قوله وهو دليل طهورية الماء هذا الاستدلال مبني على كون الطهور بالمعنى الذي ذكره بحسب اللغة او الشرع وقد ادعوا ثبوت ذلك لغة قال الشيخ في التهذيب الطهور هو المطهر في لغة العرب وليس لاحد ان يقول ان الطهور لا يعقل في كلام العرب كونه مطهرا لان هذا خلاف على اهل اللغة لانهم لا يفرقون بين قول القائل هذا ماء طهور وهذا ماء مطهر انتهى واذا ثبت ذلك فلا عبرة بانكار ابي حنيفة ذلك ودعوى كونه بمعنى الطاهر فقط صحيحا بان المبالغة في صيغة فعول انما هي بزيادة المعنى الصدري وشدته فيه كاكول وضروب فيكون الماء مطهرا للغير امرا خارجا عن اصل الطهارة التي هي المعنى المصدري فلا يعتبر فيه وذلك لان كونه مطهرا انما ينشأ من زيادة الطهارة وشدتها فلا يخرج في اعتبار ذلك في صيغة المبالغة منها بعد ما ثبت ذلك لغة لكن التحقيق ان استعمال الطهور بمعنى المطهر على انه صيغة مبالغة لا يظهر من كتب اللغة المتداولة نعم قد صرحوا بانه بمعنى ما يطهر به وهو يستلزم ان يكون مطهرا لكن لم يكون لفظ الا صيغة مبالغة قال في الجمهرة والطهور بفتح الطاء الماء الذي يتطهر به كالوضوء والوضوء والتوضوء المحدود وقال الجوهري الطهور ما يتطهر به كالغسول والسحور والوقود قال الله تعالى وانزلنا من السما ماء طهورا وقال في القاموس الطهور المصدر واسم ما يتطهر به ولا يخفى ان كلامهم متطابقة فما ذكرنا واما مجيئه صيغة مبالغة بمعنى المطهر الزائد في الطهارة فلا يظهر من كتب اللغة والقياس يقتضي الثاني الا ان يظهر بالتتبع خلافه كما ادعاه الشيخ وبعد ذلك يشكل ان الطهارة لغة ليست بمعنى الشرعي بل بمعنى النظافة والنزاهة فعلى تقدير كون الطهور بمعنى المطهر لغة لا يفيد الا كونه موجبا لنزاهة الغير ونظافته لا كونه مطهرا بالمعنى الشرعي وهو المراد ههنا الا ان يثبت كون الطهور بمعنى المطهر لغة ثم يثبت كون الطهارة حقيقة شرعية في المعنى المصطلح ليلزم منها كون الطهور حقيقة شرعية في المطهر بالمعنى المصطلح تدبر واما ما ذكره الشيخ من عدم الخلاف بين اهل النحو في ان اسم فعول للمبالغة وتكرر الصفة وكون الماء طاهرا ليس مما يتكرر ويزيد فينبغي ان يعتبر في اطلاق الطهور عرفا لك ليس الا انه مطهر فلا يخفى ضعفه اذ يمكن اعتبار زيادة الطهارة باعتبار عدم النجاسة بالاتفاق النجاسة ونحوه ولو سلم فهذا انما يسلم في المعنى المصطلح واما الطهارة اللغوية فلا سلمنا قبولها الزيادة ونحو لا يثبت كون الطهور بمعنى المطهر لغة ولو اريد بعد نقل الطهارة الى المعنى الشرعي ينبغي ان يكون الطهور بمعنى المطهر لا يمكن حمله على معناه اللغوي وهو الزائد في الطهارة لامتناعه فقول بعد نقل الطهارة اذا امتنع حمل الطهور على المعنى الزائد الذي هو مقتضى الصيغة فلا يتعين ان يكون بمعنى المطهر اذ ربما بقي على معناه اللغوي ولم يستعمل في معنى آخر ولا ضرر كون استعماله فيه بعد النقل مجازا اذا استعمال بمعنى المطهر ايضا مجاز اذ لم يكن مقتضى القياس كونه مجازا ولو جوز وضع خصوص صيغة المبالغة لذلك فليجوز وضعها لمعناه اللغوي ايضا وربما استعمل ولو مجازا بمعنى الطاهر بدون هذا الزائد ذكر صاحب المدارك ان الطهور في العربية على وجهين صفة كقولك ماء طهور اي طاهر واسم غير صفة ومعناه ما يتطهر به كالوضوء والوقود واراد بالمعنى الثاني اي في الآية الكريمة اولا لان الآية مسوقة في معرض الانعام محمل الوصف فيها على الفرد الاكمل او الاتم ولا يخفى ان الحكم بان صفة بمعنى الطاهر بعيد ما نقلناه عن الشيخ من انه في لغة العرب بمعنى المطهر لا يخلو عن اشكال وما ذكره من انه لو حمل الآية على الثاني يتجه بعد ما ثبت مطهرية الماء بدليل خارج كالاجماع او آية وينزل عليكم من السما ماء ليطهركم به واما في مقام الاستدلال عليه بهذه الآية فلا اذ الحمل على الفرد الاكمل في معرض الامتنان انما يكون اذا علم وقوع الانعام بالفرد الاكمل ايضا والكلام بعد فيه فتامل ثم هذه الآية الكريمة وكذا الآية الاخرى التي اشرنا اليها لا تدلان الا على ان الماء طهور من السما لا على طهوريته كل ما ويدفع هذا بانه تقع في معرض الامتنان واظهار الانعام فيجب طهوريته كل ما وكون اصله من السما اذ لو وجد ما غير طهور فلا امتنان بانزال الماء طهورا مما علم بذلك وبين لنا وبما يفعل ذلك فتامل قوله والمراد بالسما هنا جهة العلو فان كل ما علا يطلق عليه السما لغة ولذلك يسمون سقف البيت سما ويمكن الحمل على الغلبة ايضا اذ لا عهد لنا بفتوا عد الطبيعيين وقد يقال ان المراد بانزاله من السما انه حصل ما سبب سماوية تصعد اجزاء رطبة من اعماق الارض الى الجو فينعقد سحابا ما طرا فتدبر قوله وقد جعلت لي الارض مسجدا وكان سائر الانبياء لا يجوز لهم الصلوة الا في محاريبهم قوله وهو دليل طهورية التراب استدل بعض المحققين بهذا الخبر على كون الطهور بمعنى المطهر اذ لو حمل على الطاهر فلا مزية وكذا بقوله وقد سئل عن الوضوء بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته ولو لم يرد كونه مطهرا لم يستقم الجواب بما رواه العامة من قوله ص طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا ومعلوم ان المراد المطهر ولا يخفى انه يمكن حمل الطهور فيها كلها على اسم الآلة فلا يمكن الاستدلال بها على انها اذا كانت صيغة مبالغة ايضا بمعنى المطهر وما لم يثبت ذلك لا يمكن الاستدلال على مطهرية شئ باطلاق الطهور عليه شرعا لاحتمال ان يكون

فالماء بقول مطلق مطهر من الحدث وهو لا ثر الحاصل للمكلف شبهه عند عروض احد اسبابه الوضوء والغسل المانع من الصلوة الموقف رفعه على النية والخبث وهو النجس بفتح الجيم مصدر قولك نجس الشئ بالكسر نجس هو نجس بالكسر ويجوز الماء مطلقا بالتغير بالنجاسة فى احد اوصافه الثلثة اللون والطعم والريح دون غيرها من الاوصاف طاهر بتغيره بالنجاسة عما لو تغير بالمتنجس خاصة فانه لا يتنجس بذلك كما لو تغير طعمه لدبس النجس من غير ان تؤثر نجاسته فيه والمعتبر من التغير الحسى لا التقديرى على الاقوى يطهر بزواله اى بزوال التغير ولو بنفسه او بعلاج ان كان الماء جاريا وهو النابع من الارض مطلقا غير البئر على الاصح واعتبر المصنف فى الدوس فيه دوام نبعه وجعله العلامة وجماعة كغيره فى انفعاله بمجرد

الملاقاة مع قلته والدليل ينفى بعضه وعدم طهره بزوال التغير مطلقا بما يقوله اولا وفى كونه اولا والمراد ان غير الجارى لا يطهره مع زوال التغير من ملاقاته كما هو ظاهر بعد زوال التغير لو معه وان كان طلاق الغائط وتحديثا ولما ليس بمراد وهو طهره مع زوال التغير وملاقاته الكر كيف اتفق

فنه صيغة مبالغة فتدبر **قوله** والماء بقول مطلق اى الماء المطلق وبهذا ذكره اشارة الى تعريفه وهو انه ما يتبق عليه الماء مطلقا بلا تقييد وان قيد ايضا فى بعض الاحيان كما يتبق ماء النهر وماء البئر ونحوه بخلاف المضاف فانه لا يتبق عليه الماء بالاطلاق اصلا واما حمل الماء على الاعم وجعل قوله بقول مطلق بمعنى فى الجملة اى بعض افراده وهو المطلق اى على المطلق وحمل فى الجملة على بعض افراده كالنحو وحمل الماء على المطلق وجعل قوله بقول مطلق على انه لبيان كلية الحكم اى جميع افراده بمعنى صلاحية كل فرد لذلك فى نفسه لا يطرء عليه ما يخرجه عنها فلا يخفى بعد الجميع **قوله** المانع من الصلوة احتراز عن مثل الخضرة والحرارة او البرودة ونحوها من الآثار العارضة له عند عروض احد الاسباب المذكورة لكن لا ربط لها بالمنع من الصلوة وقوله المتوقف رفعه على النية احتراز عن النجاسة الخبثية الحاصلة له عند عروض احد الاسباب المذكورة فانها لا تتمحى حدثا **قوله** بالتغير بالنجاسة فى احد اوصافه الثلثة اى كسبه بالملاقاة بالنجاسة احد اوصافها سواء كان له قبل الملاقاة وصف مخالف لذلك ام لم يكن كما اذا لم يكن للماء رائحة اصلا ثم حصل له بملاقاة النجاسة رائحتها وانما اشترطنا ان يكون التغير بالملاقاة احترازا عما اذا تغير فى احد اوصافه الثلثة بالمجاورة ومرور الرائحة على الماء كما اذا القى جيفة على الشط فتغيرت بها الماء فانه لا ينجس بذلك **قوله** فانه لا ينجس بذلك اى لا ينجس به الماء مطلقا كما فى الصون الاول وهذا لا ينافى تنجس بعض افراده به وهو غير الكر الجارى على المش وغير الكر على قول العلامة فافهم **قوله** وهو النابع من الارض مطلقا اى سواء اجرى على وجه الارض ام لا واطلاق الجارى عليه اما حقيقة شرعية او عرفية او تغليب لبعض افراده على الجميع كما صرح به الشارح رح فى شرح الارشاد وانما اعتبر التغير والجريان كما هو ظاهره لان حكمهم بانفصاله عن المياه الاخرى وعدم انفعاله بالملاقاة انما يجرى عليه فى الاخبار معلقا على هذا الوصف حتى يعتبر ذلك بل مستند حكمهم فيه العمومات الدالة على طهارة كل ما لم يتغير خرج منه القليل الواقف بالدليل فيبقى الباقى وصحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا عليه السلام ماء البئر واسع لا يفسده شئ الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة حيث جعل العلة فى عدم فساده بدون التغير وفى طهارته بزواله وجود المادة والعلة المنصوصة حجة فيجرى فى الجارى لوجود المادة فيه ايضا ولا يخفى ان مناط الحكم فى الوجهين هو النبع لا الجريان فلذا لم يعتبروا واعتبروا النابع مطلقا غير البئر لاختصاص البئر بما ورد فيها فتدبر **قوله** على المشهور متعلق بما اطلق من الحكم لا بالتغير اى يطهر بزواله ان كان الماء جاريا مطلقا على المش ومقابل المش ما نقله من المنتهى من اعتبار دوام النبع فيه فى هذا الحكم وما نقله من العلامة من جعله كغيره ويحتمل ان يجعل ما نقله من المنتهى تقييدا للتعريف الجارى وعلى هذا يكون قوله على المش متعلقا بالتعريف اى هذا التعريف على المش وزاد فيه المنتهى قيدا اخر ويمكن على هذا ان يجعل قوله مطلقا اشارة الى هذا التعميم اى سواء دام نبعه ام لا واما نقل قول العلامة فهو اشارة الى الخلاف فى اصل الحكم ولا تعلق له بالتعريف كما هو شديد السباق كلامه ايضا فتفطن **قوله** واعتبر المصنف فى سر دوام نبعه قال فى المدارك وكلامه يحتمل امرين احدهما وهو الظاهر ان يريد بدوام النبع استمراره حال ملاقاته للنجاسة ومرجعه الى حصول المادة ح وهو لا يزيد على اعتبار اصل النبع والثانى ان يريد به عدم انقطاعه فى اثناء الزمان لكثير من المياه التى تخرج فى زمن الشتاء وتختفى فى الصيف وقد حمل جل من تاخر عنه كلامه على هذا المعنى وهو ما يقطع بفساده لانه مخالف للمنصوص والاجماع فيجب تنزيه كلام مثل هذا المحقق عنه انتهى والظاهر ان مراده بدوام النبع هو ان لا يكون على سبيل الرشح مع عروق الارض شيئا فشيئا فى آن بعد آن كما يرى فى بعض العيون الضعيفة بل يكون متصلا فى زمان يعتد به ولعله انما اعتبر ذلك بناء على انه جعل مناط الحكم فى الجارى وجود المادة له وفى مثل ذلك العيون الضعيفة لا ظهور لوجود مادة لها تعتد بها هذا ويمكن ايضا ان يكون ذلك احترازا عما ينبع فى بعض الوهاد القريب القعر من وجه الارض بحيث لا يطلق عليها البئر ولكن لا يتعدى الماء الى وجه الارض بل ينبع الى ان يصل الى مرتبة لا يمكنه ان يتجاوزها ويعلو عليها ثم يقف الى ان يوخذ منه شئ فاذا اخذ منه شئ نبع بقدر ما اخذ فاحترز بدوام النبع عنها لكن فيه انه لا يظهر وجه للاحتراز عنها اذ كان نبعه قويا وليس على سبيل الرشح على ما ذكرنا الا لو جعل الاوان اعدم تقديره الى وجه الارض ح لا بد لا على عدم علو مادته لا على عدمها بل قوة نبعه يدل على وجود مادة له ح فلا وجه للاحتراز عنه فتدبر **قوله** وان كان اطلاق العبارة قد يتناول اه يعنى ان اطلاق العبارة يدل على انه يطهر بزوال التغير بشرط ان يكون جاريا او لا فى كر امطلقا وهو اعم من ان يكون زواله قبل الملاقاة او معها او بعدها وليس كذلك فمن صور ما يكون زوالها بعد الملاقاة ان يتغير بعض الكر ايضا ثم يزول التغير بالاختلاط بالاجزاء الباقية او بنفسه اى بسبب من خارج كصقيل الرياح مثلا وظاهر انه لا يطهر بهذا الصورة ح زوج المطهر تغير بعضه عن المطهرية فلا بد ان يشترط ملاقاة الكر بعد زوال التغير او معه هكذا فهم سلطان العلماء على ما يظهر من بعض قيوده ولا يخفى ان فى صون المتن ايضا يمكن ان يتغير بعض الكر او لا يعتد ان يزول عنه التغير بالملاقاة وان تغير بعض الكر بها ح ايضا لا يطهر الماء فالظاهر ان يشترط فى الملاقاة عدم تغير الكر ح بكون زوال التغير عنه مع الملاقاة وان كان زواله بعد الملاقاة نعم يمكن فرض اخر لعدم الطهر بزوال التغير بعد الملاقاة وان لم يتغير الكر بان يفرض ان الماء المتغير لاقى الكر بان دخل بين اجزائه وفصل بعض اجزائه عن بعض بحيث لا يبقى اتصال بينهما اصلا ثم زال التغير بعد ذلك فانه يطهر بذلك مع صدق زوال التغير والملاقاة للكر وعند اشتراط زوال التغير قبل الملاقاة او معها لا يرد ذلك ويرد على الوجهين ان هذا التقييد انما هو لصحة الحكم بالطهارة معه لكن يتوجه انه لا يصح الحكم بانه لا يتنجس طهره من ملاقاته كرا طاهرا بعد زوال التغير او معه كما حكم به الشارح اذ كثيرا ما يطهر وان زال التغير بعده كما اذا لم يتغير الكر وبقى اتصاله بين اجزائه والظاهر ان مراد الشارح بالمعية ليس حصول الزوال والملاقاة كما هو مبنى التوجيه المذكور بل حصوله فى زمان الملاقاة قبل زوالها واحترز به عما اذا زال التغير بعد زوال الملاقاة كما اذا اتصل كر وما يزيل تغيره به ثم فصل بينهما بوضع حائط بينهما ثم زال التغير بعده لذلك بنفسه او بعلاج غير مطهر اذ يصدق ح زوال التغير وانه لا يتنجس كرا مع انه لا يطهر بذلك فلا بد من اضافة كون زواله

وكذا الجاري على القول الاخر ولو تغير بعض الماء وكان الباقي كرا طهر المتغير بزواله ايضا كالجاري عنده ويمكن دخوله في قوله ولا في كر الصندقي ملاقاة للباقي ونبه بقوله لا في كر انه لا يشترط في وقوعه عليه دفعة كما هو المشهور بين المتاخرين بل يكفي ملاقاته له مطلقا لصدق ورودها احدا وكان الدفعة لا يتحقق الا بمعنى لقدر الحقيقة وعدم الدليل على العرفية وكذا لا يعتبر بمازجته له بل يكفي مطلق الملاقاة لان بمازجته جميع الاجزاء لا يتفق واعتبار بعضها دون بعض تحكم والاتحاد مع الملاقاة حاصل ويشمل اطلاق الملاقاة ما لو تساوى سطحاهما واختلف مع علو المطهر على النجس وعدمه والمص الاخرى الاجزاء بالاطلاق في باقي كتبه بل يعتبر الدفعة والمازجة وعلو المطهر ومساواته اعتبار الاخير فقط دون الاولين لان مع عدم صدق الوحدة عرفا والكر المعتبر في الطهارة وعدم الانفعال بالملاقاة هو الفدهاشار بكسر الراء على الاصح فتحها على قلة بالعراقي وقدره ماءة وثلثون درهما

على المتن فيهما وبالمساحة ما يبلغ مكسرا ثلثين وازيد شبرا وسبعة اثمان شبر مستوى على الشكل المختار عند المصنف وفي الاكتفا بسبعة وعشرين نوع قوى

وينجس الماء القليل

مثل الملاقات او معها اي في زمانها قبل زوالها لبعد دفع ذلك لكن لا بد من جعل الملاقات للكر على ملاقاة مع بقاء اتصال بين اجزائه كما هو ظاهره لئلا يرد ما اوردناه في الفرض الثاني فافهم **قوله** وكذا الجاري على القول الاخر وهو قول العلامة من اعتبار الكرية فيه في عدم نجاسة بالملاقات ظنه اذ التغير بها هو اقل من الكر منه لم يطهر الا بملاقاة الكر ولا يطهر زواله بنفسه وان كان باتصاله بالمادة وبنضمان الماء عنها عليه اذ كان القابض اقل من الكر واما اذا كان الماء المتغير من الجاري بعد الكر او اكثر فهل يطهر بزوال التغير بنضمان الماء الغير المتغير من المادة وان لم يكن بعد الكر او لا بد من نضمان ما يكون بعد الكر او ملاقات كر من خارج وجهان ولعل الثاني اشبه بمذهبه لانه لم يكتف بالاتصال بالمادة والنضمان منها عليه اذا كان القابض اقل من الكر في عدم نجاسة بالملاقات فلان لا يكتفي بذلك في تطهيره اولى بتحمل الاول بناء على ان بلوغه الكرية بدل على قوة مادته فيمكن ان يكتفي بالاتصاف بها بخلاف ما اذا لم يبلغ الكر فانه يدل على ضعف المادة فيحتمل ان يكون عدم الاكتفاء بالاتصال فيه لذلك ولا يخفى ما في الحكم بكل منهما كليا هذا واما على مذهب المصنف فحكم الجاري مع عدم دوام النبع ايضا حكم غيره في انه يعتبر الملاقات بالكر في زوال التغير واما مع دوام النبع فيكفي فيه زوال التغير بطلوعها فافهم **قوله** لصيرورتهما بالملاقاة ماء واحدا فلا بد من اتحاد حكمهما فاما ان يحكم بنجاسة الطاهر وهو باطل للاتفاق على عدم نجاسة الكر بملاقات النجس او بطهارة النجس وهو المطلوب فانه ان اراد بصيرورتهما ماء واحدا انهما يصيران بالملاقات متصلا واحدا قائما لكن لا يلزم من ذلك اتحاد حكمهما اذ كثيرا ما يختلف حكم اجزاء المتصل الواحد كالماء المتغير المتصل بالكر الجاري الغير المتغير فلم لا يجوز ان يكون ههنا ايضا كذلك وان اريد انهما يصيران ماء واحدا لا يمتاز احدهما عن الاخر فمن اين اتحاد حكمهما فنقول ان مجرد الملاقات لا يصير ان كذلك ما لم يتحقق بينهما الامتزاج التام وما ذكروه من الدفعة يستلزم حصوله فلعلهم اعتبروها لذلك نعم يرد ح انه اذا كان نظرهم الى ذلك فلا ينبغي اعتبار الدفعة البتة اذ يمكن حصول الامتزاج بدونها بل ينبغي اعتبار الممازجة سواء حصل بالدفعة او بغيرها وكيف ما كان فالاكثر يطلق الملاقات على ما ترجمه الشارح فيه ما فيه واعلم انه لا دليل من النصوص على طريق تطهير الماء النجس سواء ما ورد في خصوص بعض الموارد بل في بعض الاخبار ان الماء يطهر ولا يطهر وظاهر عدم امكان تطهير الماء وان امكن حمله على انه لا يطهر بغيره والعمومات الدالة على طهورية الماء لا بد لنا الا على طهوريته في الجملة لا لكل شئ وكيف اتفق وعلى هذا فلا بد في الحكم بتطهيره من طريق قاطع يقطع ما ثبت من نجاسته بالاخر اذا ثبت ذلك وليس ذلك الا ما ثبت الاجماع طهارة بئر بكا في القاء الكر عليه دفعة كما ادعوه او الممازجة التامة ان ثبت الاجماع فيه ايضا واما بدون ذلك فالحكم لا يخرج عن اشكال فتامل **قوله** لتعذر الحقيقة الخ كانه اراد ابطال كل منهما بدليل على حدته والا فالثاني يجامعهما والمراد انه لو لم يمتنع الحقيقة لكان لاعتبارها وجه كما قيل انه اذا لم تعتبر الدفعة فوصول اول جزء من النجس اليه يقتضي تنجسه ونضمانه الباقي عن الكر فلا يطهر وفيه ان هذا التوهم انما يندفع باعتبار الدفعة الحقيقية لا مع الدفعة العرفية ههنا الوجه باق بحاله ولما امتنع الحقيقة ظهر سقوط هذا الوجه ولم يرد نقض على اعتبار الدفعة حتى يحتاج بعدا متناع الحقيقة على العرفية فلا وجه لاعتبارها اصلا وفيه انه وان لم يكن لنا نقض على اعتبار الدفعة يكون ما اخذ الحكم به نكن تحقق الاجماع على التطهير بالالقاء دفعة كما ادعوه وعدم تحققه في مطلق الملاقات يكفي لنا في الحكم باعتبارها غاية الامر انا لم نظهر لنا امتناع الحقيقة فلتحمل على العرفية فافهم **قوله** وكذا لا يعتبر بمازجته لا يخفى ان في صورة القاء الكر عليه دفعة يتحقق الممازجة فالخلاف في اشتراط الممازجة وعدمه انما هو فيما لم يلق عليه دفعة وهو ظ **قوله** لان ممازجة جميع الاجزاء لا يتفق بل لا يمكن لاستحالة النفوذ الا ان يعتبر الاجزاء العرفية وح فدعوى عدم الانفعال ايضا ممنوعة وكذا لا يلزم الحكم فينبغي النظر في الجميع على اعتبار الممازجة ويمكن ان يكون نظرهم الى ما اشرنا اليه من عدم حصول الاتحاد بدونها وح يندفع ما يقال ايضا انه اذا كفى ملاقات بعضها فلم يكن المطهر للبعض الاخر وصول الماء اليه بل مجرد اتصاله بما وصل الى الماء ولا يخفى ان عند مجرد اتصاله بالكثير ايضا هذا المعنى حاصل لان بعضه متصل بالكثير والبعض الاخر متصل بذلك البعض فيجب ان يكون كافيا في التطهير ودجر الدفع انه لا يلزم من الحكم بالتطهير مع الممازجة العرفية الحكم به بدونها ايضا وان اشتركا في كون طهارة البعض بمجرد الاتصال لوجود الفارق بينهما وهو حصول الاتحاد الذي هو مناط الحكم بالتطهير في الاول دون الثاني على انه يمكن ان يكون لهم مستند على اعتبار الممازجة العرفية لامتناع الحقيقة كالاجماع وح لا يمكن الالزام عليهم بهذا الوجه اذ لعل الشارح جعل مناط التطهير الاتصال بالكثير او بما وصل اليه مع الممازجة العرفية لا مطلقا واما نحن فيكفي لنا دليلا على اعتبارها ذهاب جمع من الاصحاب الى اعتبارها وعدم دليل لنا على التطهير بدونها فتامل **قوله** بل يعتبر الدفعة اه اي انما يكتفي بالاطلاق في باقي كتبه بل اعتبر في كل منها شيئا مما ذكر لانه اعتبر في كل منها جميع ما ذكره فانه في الذكرى لم يعتبر الدفعة بل اكتفى بالقاء كر عليه متصل نعم في الدروس حيث اعتبر القاء الكر عليه دفعة كانه اعتبر الجميع اذ القاء الكر عليه كذلك يستلزم الممازجة وعلو المطهر فافهم **قوله** الا مع عدم تعدد الوحدة عرفا اشارة الى ان الحكم بطهارة النجس بعد الملاقاة ليس الا باعتبار اتحاده مع الكر الطاهر عرفا لعدم ورود نص في هذا الباب فلو قيل بحصول الاتحاد بدون الدفعة والممازجة فلا كلام في عدم اعتبارهما ولو قيل بعدم حصوله الا بعد امتزاج بينهما فلا بد من الامتزاج الموجب لذلك وكذا في الدفعة اذا قيل انه مع التدريج اذا طال زمانه جدا لا يحكم في العرف ببقاء الكر واتحاده مع النجس على الحكم باستهلاكه وانضمامه الى الكر بشرط قلة ما بين النقطة الاخيرة من النقطة الاولى من حكم بذلك مع اتصال الملاقات وعدم انقطاعها وان طال زمانها فلا وجه لاعتبار الدفعة فافهم **قوله** ثم لا يخفى انه اذا كان مناط التطهير على ما استفيد من كلامه هو صدق الاتحاد وعدمه وظ ان صدق الاتحاد لا يختلف بعلو المطهر او النجس فالحكم بظهور اعتبار علو المطهر او المساواة لا يخرج عن شئ

وهو ما دون الكر والبئر وهو مجمع ماء نابع من الارض لا يتعداها غالبا ولا يخرج عن مسماها عرفا بالملاقات على المش فيهما بل كاد يكون اجماعا ويطهر القليل بما ذكر وهو
ملاقاته الكر على الوجه السابق وكذا يطهر بملاقات الجاري مساويا له او عاليا عليه وان لم يكن كرا عند المص ره ومن يقول بمقالته فيه وبوقوع الغيث عليه اجماعا ويطهر البئر
بمطهر غيره مطلقا وبنزح الجميع للبعير وهو من الابل بمنزلة الانسان يشمل الذكر والانثى الصغير والكبير والمراد من نجاسة المستند الى موته وكذا الثور قيل هو ذكر البقر والاولى اعتبار اطلاق
اسمه عرفا مع ذلك والخمر قليله وكثيره والمسكر المايع بالاصالة ودم الحدث وهو الدماء الثلثة على المش والفقاع بضم الفاء والحق به المص ره في الذكرى العصير العنبي بعد اشتداده
بالغليان قبل ذهاب ثلثيه وهو بعيد ولم يذكر هنا المني مما له نفس والمشهور فيه ذلك وبه قطع المص ره في المختصرين ونسبه في الذكرى الى المش معترفا فيه بعدم النص ولعله السبب في
تركه هنا لكن دم الحدث كذلك ولا وجه لافراده

اذ مع علو المطهر ان صدق الاتحاد فليصدق مع علو النجس ايض وان لم يصدق فلا يكفي علو المطهر فكانه لم ير مجرد الاتحاد كافيا بل يعتبر مع ذلك ان
لا يكون من قبيل ورود النجاسة على الماء لضعف المطهر ح والحق ان الاتحاد عرفا ليس بظاهر الا مع الامتزاج التام فالحكم بالتطهير بدونه
مشكل ومع حصوله فلا فرق بين ان يتساوى سطحاهما اولا ثم وقع الامتزاج بينهما او كان احدهما فوق الاخر ففتح بينهما طريق فدخل من كل
منهما في الاخر ووقع بينهما الامتزاج التام واما اذا لم يقع بينهما الامتزاج كك بل مجرد الاتصال فالحكم بالتطهير مشكل سواء تساوى سطحاهما او كان
احدهما اعلى خصوصا اذا كان الاعلى هو النجس نعم اذا ورد عليه الماء من المطهر بقدر الكر بقوة وفور ان يمنع الماء النجس عن تقطيع بعض اجزائه عن الباقي
بالكلية فالظ انه يكفي في التطهير وان كان المطهر اعلى او ينبع من تحت النجس اذ الحكم بنجاسة الماء الوارد لا بد له من دليل ولا دليل لنا هنا على النجاسة
مع اتصاله بالباقي وعدم انقطاعه واذا لم يحكم بنجاسته الى ان يبلغ الكر فيطهر ما خالطه ح لحصول الاتحاد بينهما وبهذا يمكن ان يتمسك لمن لم
يشترط الدفعة في القاء الكر واكتفى بالاتصال على ما نقلنا من الذكرى لكن كان ينبغي عليه ان يشترط فيه ما ذكرنا فتامل **قوله** وهو ما دون الكر
اي من غير الجاري والبئر كما هو مصطلح الفقهاء في الدليل فلا يرد ان هذا الاطلاق انما يصح على مذهب العلامة لا المش كما هو مختار المص فافهم **قوله**
وهو مجمع ماء نابع من الارض تذكير الضمير مع تانيث البئر كما يرشد اليه قوله مسماها باعتبار التاويل بالمذكور او باعتبار تذكير الخبر **قوله**
ولا يخرج عن مسماها لا يق لما جعل المناط اطلاق البئر عرفا فاي حاجة الى قوله مجمع ماء نابع الى اخره اذ ربما يكون للتوضيح وبيان ان ما يطلق عليه
البئر عرفا من اي جنس هو وايض كانه لا يجعل المناط الاطلاق في العرف مط بل يعد تحقق الصفة المذكورة لاطلاق البئر عرفا على ابار القناة
مع انها ليست البئر التي الكلام فيها ههنا فلا بد مما ذكره اولا لاخراجها واما عدم الاكتفاء به واشتراط عدم الخروج عن مسماها عرفا فكانه لاخراج
ما لو تعدى بعض الابار في وقت بحيث لا يطلق عليه البئر في ذلك الوقت مع عدم التعدي غالبا وانما لم يشترط عدم التعدي اصلا حتى يستغني
عن القيد الاخير ليدخل تلك البئر في حال عدم التعدي واطلاق البئر عليها وايض ربما لا يخرجها التعدي في بعض الاوقات قليلا عن اسم البئر و
حكمه ويمكن ايض ان يكون الاشتراط المذكور لاخراج بعض المياه النابعة التي لا يتعدى غالبا ولا يطلق عليه اسم البئر عرفا باعتبار قربه من وجه
الارض مثلا سواء لم يتعد اصلا او تعدى في بعض الاوقات وح فالمراد بعدم الخروج عن مسماها هو الدخول فيه ومنه يظهر وجه اخر لعدم الاكتفاء
باشتراط عدم التعدي اصلا فافهم هذا ويبقى الاشكال فيما يطلق عليه البئر وكان متعديا غالبا ومنع الاطلاق مشكل لا سيما حال عدم التعدي
الا ان يق العبرة بعرف زمان النبي ص واطلاق البئر على مثل ذلك في زمانه ص غير معلوم فالاصل عدم دخوله في البئر بخلاف ما لم يتعد غالبا ولم يخرج
عن مسماها عرفا فان اطلاق البئر عليه في عرفهم معلوم ولعل للمنع مجالا اذا لم يتعد غالبا ويطلق عليه اسم البئر في حال تعديه فان اطلاق البئر عليه في هذا
الحال في عرفهم غير معلوم الا ان يمنع تحقق ذلك الفرض وان اضمحل ح ما ذكرنا ثانيا في وجه عدم اشتراط عدم التعدي اصلا والامر فيه هين
فتامل **قوله** وكذا يطهر بملاقات الجاري من دون اعتبار امتزاج على راي الشارح ومعه على ما ذكرنا **قوله** مساويا له او عاليا عليه فلا يطهر
اذا كان النجس عاليا عليه كما ذكره سابقا في غير الجاري والظاهر على ما ذكرنا من اعتبار الامتزاج عدم الفرق بين ما اذا كان الجاري مساويا او اعلى
او ينبع من تحت ويخالطه بحيث يرفع الامتياز بينهما عرفا اذ الجاري لا ينجس بالملاقات فاذا رفع الامتياز بينهما فيكون حكم الكل واحدا على قياس
ما ذكرنا سابقا ولا يشترط ح كون ما يخالطه من الجاري بقدر الكر بناء على عدم اشتراط الكرية في الجاري بخلاف ذلك فيما سبق كما اشرنا اليه
فتدبر **قوله** ويطهر البئر اي من نجاسة بالملاقات بمطهر غيره منها مطلقا بقرينة ان الكلام ههنا كان في نجاسة القليل والبئر بالملاقات وذكر مطهر
القليل اولا ثم تصدى لبيان مطهر البئر واما نجاسته بالتغير فسيجيء حكمه عليحدة وسبق ايض في ضمن قوله ويطهر بزواله ان كان جاريا او لاقى كرا وعلى
هذا فلا يرد ان زوال التغير ولو بنفسه مطهر في الجاري وليس بمطهر في البئر على القول بنجاسته فلا يصح ما ذكره كليا ثم هذا الحكم قد ذكره جماعة
منهم المص ره في البيان وظ كلام المعتبر انحصار طريق تطهيره في النزح وقال المص في الذكرى امتزاجه بالجاري وكذا بالكثير لو وردا من فوق عليها مطهر به
فالاقوى انه لا يكفي لعدم الاتحاد في المسمى ومثله في الدروس **قوله** وهو من الابل بمنزلة الانسان اه قال في النهاية البعير يطلق على الذكر و
الانثى من الابل وظاهره كما ذكره الشارح عدم تخصيص فيه لكن قال في الصحاح البعير من الابل بمنزلة الانسان من الناس يق للجمل بعير وللناقة
بعير وانما يق اذا اجذع وقال في القاموس البعير الجمل البازل او الجذع وقد يكون للانثى وانت خبير بان مع وجود هذا الاختلاف بينهم في تفسيره
جزم الشارح بما فسره مشكل جدا فالاولى الاقتصار في الحكم على ما علم دخوله تحته وان كان العمل بما ذكره من التعميم احوط **قوله** والاولى
اعتبار اطلاق اسمه اشارة الى ما يق انه في العرف لا يطلق على مطلق ذكر البقر بل على الكبير منه وقد ايد ذلك بقول بعض اهل اللغة ان الثور
سمي به لاثارته الارض ولعل الش ههنا وكذا في البعير رجح المعنى العرفي حيث ثبت عنده ان البعير في العرف عام والثور مخصوص ولعل هذا
في البعير وان كان لا يخ عن وجه حيث ان المعنى العرفي مطابق لما ذكره بعض اهل اللغة والتخصيصات التي ذكرها بعضهم لم يثبت فالاصل عدمها واما
في الثور فلا لانه اذا كان المعروف بين اهل اللغة تعميمه فتخصيصه نظرا الى عرفنا مشكل جدا اذ العبرة بعرف زمان الائمة عليهم السلم والتمسك
باصالة عدم التغير معارض باصالة عدم التغير في عرفهم ع عن معناه اللغوي وكانه اقوى عند الاعتبار وما ذكر من وجه التسمية لا يصلح شاهدا
على اختصاصه بالكبير لغة اذ يكفي في وجه التسمية تحقق المعنى فيه في الجملة فتامل **قوله** وهو بعيد اذ لو سلم نجاسة العصير فلا دليل على الحاقه
بالفقاع في هذا الحكم نعم لا بد في ايجاب الجميع فيه على القول بالنجاسة باعتبار انه مما لا نص فيه لو قيل بوجوب الجميع فيه وليس الكلام فيه بل في عده
في جملة المنصوص بالخصوص باعتبار الحاقه بالفقاع الملحق بالخمر باعتبار اطلاق الخمر عليه في الاخبار فتدبر **قوله** والمشهور فيه ذلك وقيل انه مما لا نص

والبغل الجميع لما لا نص فيه لشمولها والظاهر انها حصر المنصوص والخصوص ونزح كر للدابة وهي الفرس والحمار والبقرة وزاد في كتبه الثلثة البغل والمراد من نجاستها المستندة الى موتها هذا هو المتن والمنصوص منها مع ضعف طريقة الحمار والبغل وغايته ان يجبر ضعفه بعمل الاصحاب فيبقى الحاق الدابة والبقرة بما لا نص فيه اولى ونزح سبعين دلوا معتادة على تلك البئر فان اختلف في الاغلب للانسان اي نجاسته المستندة الى موته سواء في ذلك الذكر والانثى والصغير والكبير والمسلم والكافر ان لوجوب الجميع لما لا نص فيه والا اختص بالمسلم وحسبين دلوا للدلو الكبيرة في نفسه عادة كدم الشاة المذبوحة عبر الدماء الثلثة لما تقدم وفي الحاق دم عنز العين بها وجه مخرج والعذرة الرطبة وهي فضلة الانسان والمراد اعتبار دوابها وهو تقريبي اجتهادي وشيوعها في الماء اما الواقع فلا نص على اعتبارها لكن ذكرها الشيخ وتبعه المصنف وجماعة والكفي في الدروس بكل منهما وكلك قفين الحميرة

طلرو محلربعون او خمسون

لا نص فيه لعدم ورود النص فيه ويحتمل الاكتفاء فيه بسبع دلاء لورودها في الاخبار لدخول الجنب او فوعا ونزوله او اغتساله مع ان الغالب عدم خلوه بدنه عنه ويحتمل على هذا اختصاص الحكم بمتولي الانسان وعدم عبره مما لا نص فيه والله تعالى اعلم قوله ويجاب الجميع لما لا نص فيه يشملهما ان بنا في كون المتن مما لا نص فيه باعتبار ما ذكرناه من الاحتمال في الحاشية السابقة لكن في ادخال مطلق دم الحدث بعضه فيما لا نص فيه تامل فان قطرات الدم في صحيحة محمد بن اسمعيل عن بزيع قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر يكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات بول او دم او يسقط فيها شئ من عذرة كالبعرة ونحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فوقع عليه السلام في كتابي يخلط بنزح منها دلاء باطلاقها يشمل دم الحدث ايضا بل يمكن هذا نفي القول بالجميع في كثير مما نص في شمول مثل هذه الاطلاقات للافراد الغير السابقة المتعارفة لكن منصوصية المتن ايضا بالوجه الذي ذكرناه اقوى من هذا فتامل قوله والمنصوص الخ اه اشارة الى ما رواه الشيخ في التهذيب عن عمرو بن سعيد بن هلال قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة فقال ان ذلك يقول سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار والجمل فقال كثر من ماء ورواه الشيخ في التهذيب مرة ثانية ايضا وفي بعض نسخه اضافة البغل بينهما الى ما بين في المعتبر باضافة البغل وفيه مع ضعف السند مخالفة العمل لاصحاب السنور والشاة والجمل مع ما في البغل من الشك فتامل قوله فبقي الحاق الدابة والبقرة بما لا نص فيه اولى قد ورد في الدابة صحيحة ذرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي عبد الله وابي جعفر في البئر يقع فيها الدابة والفار والكلب والطير فيموت قال ينزح ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب منه وتوضأ ومثلها رواية ابي العباس الفضل البقباق عن ابي عبد الله عليه السلام ولا ريب في دخول الفرس في الدابة ويمكن ادخال البقرة ايضا بل يمكن ادخال البغل ايضا بل دخولها فيها اظهر من دخول البقرة اذ كان بمعنى ما يركب على ما في الصحاح ويمكن الحاق البقرة بالثور في وجوب نزح الجميع لصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام على ما في التهذيب قال وان مات فيها ثور ونحوه او صب فيها خمر ينزح الماء كله لدخولها ونحوه بل يمكن ادخال الحمار والبغل بل الفرس ايضا فيه لكن لين في الاستبصار او نحوه وهو ربما يورث الشك فيه وفي صحيح محمد بن مسلم نزح عشرين للبعرة ان كان لها ريح فمد فيه بكفي العشرين بطريق اولى وفي رواية زرارة ايضا نزح عشرين للبعر بعمومها فيمكن ادخال الدابة والبقرة بل الحمار والبغل ايضا فيها وبالجملة مع وجود هذه الروايات الحكم باولوية ادخال الدابة والبقرة فيما لا نص فيه لا يخلو عن عزة فتامل قوله معتادة على تلك البئر ظاهره اعتبار اعتياد اهل تلك البئر ويحتمل اعتبار الاعتياد لتلك البئر بحسب المتعارف قال صاحب المدارك عند قول مصنفه والدلو التي ينزح بها ما جرت العادة باستعمالها ينبغي ان يكون المرجع في الدلو الى العرف العام فانه الحكم فيما لم يثبت فيه وضع من الشارع ولا عبرة بما جرت العادة باستعماله في تلك البئر اذا كان مخالفا له ولا يخفى ان العرف يختلف بالنسبة الى الابار فليعمل مراده ثم ما ذكرنا والله تعالى يعلم ولو كان المعتاد عليها غير الدلو كالجرة مثلا فيحتمل الاكتفاء به لما سيأتي مقام الدلو عدم تسميته دلوا فيكون حكمه حكم ما لم يكن لها معتاد اصلا وسيشير اليه قبيل المراد بالدلو هو الجرة ودونها ثلثون رطلا وقيل اربعون وعلى هذا فيجب عاية هذا القدر مطلقا قوله فان اختلف فالاغلب فان تساوت فالاصغر مجزيا والاكبر افضل ولو لم يكن لها دلو معتاد قيل اجزاء اقل ما يعتاد الانسان كذا في شرح الارشاد للشارح ثم قال في شرح ع فان لم يكن لتلك البئر دلو معتاد رجع الى المعتاد في بلده ومع التعدد كما مر ولو لم يكن في بلده دلو اعتبر اقرب البلدان اليه فالاقرب قوله ان لم توجب الجميع لما لا نص فيه هذا اذا لم نقل بضعف النزح مع تعدد النجاسة اصلا كما هو مذهب العلامة ثم ظاهر وامثا لو قلنا بضعفه مع تخالف انواعها كما هو راي بعضهم او مطلقا كما هو راي المصنف وكذا الشارح في شرح ع فلا لان الحكم في الكافر ايضا بوجوب لسبعين لنجاسة موته لا ينافي وجوب الثلثين او الاربعين لنجاسة كفره ايضا ثم ان المتن شمول الحكم للمسلم والكافر وقد ذكروا ان بنائه على شمول الانسان الوارد في النص لهما وح لا يبقى الحكم على مسئلة ما لا نص فيه وابراد بعض خص الحكم بالمسلم واخذه الشارح ولعله اظهر بناء على ان الظاهر وجوب لسبعين لموت الانسان في البئر وجوبه لنجاسة المستندة الى موته لا مطروح نجاسة الكفر خارجة عن المنصوص وعلى هذا فيبتني هذه المسئلة على مسئلة ما لا نص فيه وتفصيل القول بمقتضى مقاما اخر فتدبر قوله والا اختص بالمسلم اذ ح يجب نزح الجميع في الكافر باعتبار كفره فلا يمكن الحكم بنزح السبعين فيه لاستقرار هبوط دلاء مع نزح الجميع اذ لا نضاعف مع نزح الجميع وان قيل بمرعى عبره فافهم ثم ان مورد النص هو وقوع الانسان في البئر وموته فيها لكن الحق به وقوعه ميتا اذا كان قبل التطهير وهل يفرق بين المسلم والكافر فيه ايضا الوجهان في شرح ع مع قوله بالفرق هنا لكن بعد الفرق ههنا وكان بنائه على ما ذكره بعضهم من منع بقاء نجاسة الكفر بعد الموت لزوال الاعتقاد الذي هو سبب النجاسة والعجب انه في شرح الارشاد منع ذلك المنع لان احكام الكفر باقية بعد الموت ومن ثم لا يغسل ولا يدفن في مقابر المسلمين ومع ذلك حكم بان كلام ابن ادريس اوجه نعم لو وقع في الماء مبينا التجه ما قالوه مع ظهور ان الفرق بين المسلمين لا وجه له بعد ابطال المنع المذكور فتدبر قوله الكثير في نفسه عادة ونقل عن العلامة الطباطبائي انه قال الاعتبار في ذلك بما البئر في الغزارة والنزاح فربما كان دم الطير كثيرا في بئر يسيرا في اخرى وهذا انما يتجه لو ورد الدم الكثير والقليل في النص وليس كذلك بل في صحيحة علي بن جعفر عليه السلام الفرق بين شاة ذبحت فاضطربت فوقعت في بئر فماتت او اجهضت جنينا وما دجاجة او حمامة ذبحت فوقعت في بئر وكذا رجل يستقي من بئر فوقع فيها حيث حكم في الاول بنزح ما بين الثلثين الى الاربعين دلوا وفي الاخير بنزح عشرين دلاء يسيرة وعلى هذا فلا وجه لاعتبار القلة والكثرة بالنسبة الى البئر كما لا يخفى بل يجب ان يعتبر ذلك في نفسه ويرجع في تحديدهما الى ما يستفاد من الخبر المذكور كما فعله الشارح هذا ولقد احسن الصدوق ثم حيث تبع الصحيح المذكور وقال بوجوب الثلثين الى الاربعين في الكثير وبوجوب لا عشرين في القليل ولما

وهو يقتضي التخيير وان كان اعتبار الاكثر احوط وافضل واربعين دلوا للثعلب والارنب والشاة والخنزير والكلب والهر وشبه ذلك والمراد من نجاسته بالموت وكمامه
والمستند ضعيف والشهرة جابرة على ما زعموا وكذا في بول الرجل سندا وشهرة

اليه في المعتبر وحسنه المص في الذكرى واما ما هو المش واختاره المص ههنا من وجوب الخمسين في الكثير والعشرة في القليل ففيه ما فيه وتفصيل القول في هذه
المباحث في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه **قوله** في الحاشية وفيه منع كل من الحكمين الظ انه اراد بالحكمين الحكمين اللذين يستفاد من قوله فاذا
استثنى آه وهما استثناء الدماء الثلاثة هنا من مطلق الدم ووجوب استثناء دم نجس العين ايض على تقدير استثنائها ووجه منع الاول ان الدم في
النص الوارد بخمسين دلوا للدم مطلق واخراج الدماء الثلاثة عنه في محل النظر حيث لا نص وقوله ايض يعني به انه كما ان اخراج دم نجس العين في محل
النظر كذلك الدماء الثلاثة فكيف يجعل هذا امرا ثابتا ويقاس عليه ذلك ووجه منع الثاني انه لو سلم اخراج الدماء الثلثة فالحاق غيرها بها قياس
مم ويحتمل ان يراد بالحكمين كون دم نجس العين ملحقا بالدماء الثلاثة في الصلوة ووجوب استثناء دم نجس العين هنا بناء على استثناء الدماء الثلاثة
اما منع الاول فلان الدم في النص الوارد بعفو قليله مطلق واخراج الدماء الثلاثة عنه للنص او دليل اخر واما دم نجس العين فلا دليل فيه فالظ
دخوله في الاطلاق واما منع الثاني فلوجهين احدهما ان اخراج الدماء الثلثة ايض هنا في محل النظر حيث لا نص فكيف يسلم ذلك ويقاس
عليه غيره فلو سلم فالحاق غيرها بها قياس مم وانت خبير بان ايراد الممنوع على هذا الوجه متوجه جدا لكن الظ من العبارة هو الوجه الاول
وههنا احتمال اخر وهو ان يجعل الحكمان هما ما ذكرنا في الوجه الثاني ويجعل قوله فان الدم في النص مطلق الى قوله وايضا جاريا في كل من
المسئلتين اما في مسئلة نزح الخمسين فقد استفيد بيانه مما ذكرنا واما في مسئلة عفو القليل فلاطلاق النصوص فيها واخراج الدماء
الثلثة ايض في محل النظر حيث لا نص اذ لم يظهر فيه نص سوى ما روى ضعيفا في خصوص الحيض عن ابي بصير موقوفا عليه وليس قوله حجة فيصح القول بعدم
النص فيها ولو سلم فالحاق غيرها بها مم وهو ظ لكن لا يخفى ان الحكم باستثناء دم الحيض كانه مقطوع به في كلام الاصحاب وان كان النص الوارد فيه على
ما ذكرنا فيشكل القول بكونه محل النظر الا ان يكون النظر باعتبار الاخرين فانظر ثم ههنا كلام اخر وهو انه فيما راينا لم يوجد في الدم الكثير نص
على وجوب الخمسين لا مطلقا ولا مقيدا وانما الموجود صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلم في رجل ذبح شاة فوقعت في بئر واوداجها تشخب
دما قال ينزح منها ما بين ثلثين الى اربعين ثم يتوضأ منها وهي كما ترى لا توافق الخمسين ومع ذلك مخصوصة بالشاة والحاق نجس العين بها
مشكل جدا بل يمكن الاستشكال في غير الشاة مط فالظ الحاق دم نجس العين بغير المنصوص وكذا الكلام في دم الحدث وعند هذا يظهر لك ما في
كلام الشارح ره فتامل نعم قطرات الدم الواقعة في صحيحة محمد بن اسمعيل التي نقلناها سابقا تشمل باطلاقها دم الحدث كما اشرنا اليه هناك مع ما
فيه من المناقشة وكذا دم نجس العين ايض وقد عرفت انه بعد نفي القول بالجميع في القليل يمكن نفيه في الكثير ايض بعدم القول بالفصل وجعل بناء
كلام الشارح ره ههنا عليه بعيد فتدبر **قوله** فيها ولو سلم فالحاق غيرها بها ممنوع انت خبير بان من يقول بالحاق دم نجس العين بها هنا يقول
بوجوب نزح الجميع له البتة اذ لو جعله مما لا نص فيه وقال بالثلثين او الاربعين فيه فيلزم من اخراجه من الحكم بالخمسين كون النزح له اقل من
سائر الدماء وهو ظ الفساد كما يظهر مما ذكره من وجه التخريج وح فقول الشارح وايض فانهم لم يلحقوه بها في نزح الجميع مع وجود العلة فالاولى ان
لا يلحق هنا مما لا وجه له اصلا نعم لو علم انهم لم يقولوا بنزح الجميع فيه فعليه ان يحكم بفساد الالحاق بناء على ذلك لا ان يق انهم لم يلحقوه بها هناك
مع وجود العلة فالاولى ان لا يلحق هنا كما ذكره الا ان يق المراد انهم لم يذكروا دم نجس العين هناك ولم يحكموا بالحاقه بالدماء الثلاثة فالظ انهم
لم يلحقوه بها هنا ايض والا لكان عليهم ان يذكروه هناك وفيه بعد جدا او يق المراد ان الظ ان الحكم بوجوب الجميع في الدماء الثلاثة هناك لكونها
منصوصة بخصوصها لا لكونها مما لا نص فيه وح نقول انهم لم يلحقوا دم نجس العين بها هناك مع وجود العلة فالاولى ان لا يلحق هنا اي لا يقال
بالحاقه بالدماء الثلثة في الخروج عن الحكم بالخمسين ووجوب نزح الجميع وان لم يكن باعتبار انه منصوص بخصوصه بل لكونه مما لا نص فيه وفيه ايض بعد
او يق المراد بما ذكره في الشرح من الالحاق الحاقه بها في الاستثناء من هذا الحكم باعتبار وجوب الخمسين لمطلقه بلا تفرقة بين قليله وكثيره كما في الصلوة
وفيه ايض بعد لكن يتوجه ح ما ذكره في الحاشية هذا وقوله شك في شك مقول قول المص في الذكرى وسيجيء عن قريب كلام متعلق بهذا المقام فانتظر
قوله وهو يقتضي التخيير هذا اذا كان الترديد من الامام عليه السلم ويحتمل ان يكون من الراوي وح يحتمل القول بوجوب الاكثر تحصيلا ليقين البراءة
والاكتفاء بالاقل اقتصارا على ما هو المتيقن **قوله** احوط او افضل كان احتمال احوطية الاكثر لرعاية الخروج عن خلاف من اوجبه اذ على تقدير كون
الترديد من الامام كما هو مقتضى كلامه كما اشرنا اليه حمله على احوطية الاكثر بعيد جدا لندور مثل ذلك في كلامهم ع بل الظ هو احتمال
الافضلية فافهم **قوله** والمراد من نجاسته بالموت كان المراد بنزح الاربعين للمذكورات نزحه اذا مات فيها احدها باعتبار موته مع قطع
النظر عن نجاسة خارجة والا فلا نجاسة في بعضها فلا نزح وما نجس منها كالكلب والخنزير فانما يجب فيه الاربعون اذا مات فيها واما اذا
خرج حيا فسيجيء حكمه واما اذا كان مع احدهما نجاسة خارجة فلها حكمها ويتداخل الاقل في الاكثر على القول به ويتضاعف على القول
الاخر لان الاربعين لمجرد نجاسة موته حتى ان ما نجس منها يجب مع الاربعين مقدار نجاسته ايض اذا كان منصوصا كالكلب لورود النص
بسبع بخروجه حيا ومقدار ما لا نص فيه اذا لم يكن منصوصا كالخنزير على القول بالتضاعف واكثر الامرين من الاربعين ومقدره او مقدر ما لا نص
فيه على القول بالتداخل كما ذكره المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد لظهور ضعفه فان ظ النصوص ما اذا وقع احد هذه في البئر ثم مات فيها
لانه المتعارف ولو لم تكن ظاهرة فيه فلا ريب في شمولها له ولا ريب ان الاربعين ح انما يجب فيها باعتبار نجاسته ونجاسة الموت جميعا ولا
معنى للقول باكثر الامرين او التضاعف ح نعم لو كان الاربعون في وقوعه ميتا لاحتمل ما ذكره فيما اذا وقع فيها حيا ثم مات بناء على جواز ان لا
يبقى نجاسته الاصلية بعد الموت فتدبر **قوله** والمستند ضعيف كانه اشارة الى ما نقله في شرح الارشاد من رواية علي بن ابي حمزة عن الصادق ع

قال

واطلاق الرجل يشمل المسلم والكافر ويخرج المرأة والخنثى فيلحق بولهما بما لا نص فيه وكذا بول الصبية وأما الصبي فسيأتي ولو قيل فيما لا نص فيه ينزح ثلثين أو أربعين وجب في بول الخنثى أكثر الأمرين منه ومن بول الرجل مع احتمال الاجزاء بالأقل للأصل وينزح ثلثين دلوا لماء المطر المخالط للبول والعذرة وحوض الكلاء في الم والمستند رواية مجهول الراوي ولعلها خمسين للعذرة وأربعين لبعض الأبوال والجميع للبعض كالأخير منفردا لامتناع وجوب ثلثين لمجتمعا مخالطا للماء الآن مبنى حكم البئر على جمع المختلف وتفريق المتفق فجاز اضعافها ماء المطر لحكم

قال سئلته عن الثنور فقال اربعون دلوا والكلب بشبهه وهذه الرواية رواها المحقق في المعتبر عن كتاب الحسين بن سعيد عن القسم عن علي عنه عليه السلام ولم اجدها في كتب الاخبار المشهورة نعم هذا الوجه رواها في ب والاستبصار بهذا السند بعينه هكذا قال سئلت ابا عبد الله عن الفأر تقع في البئر قال يسبع دلاء والثنور عشرون او ثلثون او اربعون دلوا والكلب شبهه وروى ايضا فيها في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها وان كانت ثنورا او اكبر نزح منها ثلثين دلوا او اربعين دلوا والمشهور بينهم الاستدلال بهاتين الروايتين كما فعله الشيخ وغيره ولا يخفى عدم دلالتهما على يقين الاربعين مع ورود روايات صحيحة بخلافهما بعضها بنزح دلاء وبعضها خمس دلاء بعضها بنزحها الكل في نزح كلها واعتذر الشيخ في ب عن ذلك بما حاصله ان القول بالاربعين لرعاية الاحتياط فتامل قوله والطلاق الرجل يشمل المسلم والكافر ويحتمل اختصاص الحكم بالمسلم اذ الظاهر من الرواية ان هذا للبول نفسه فلو ضمه اليه بنجاسة اخرى لا يلزم منه جواز الاقتصار عليه كما سبق في مبحث موت الكافر في البئر لكن اكثر القائلين بالفرق هناك لم يفرقوا بينهما هنا وانما احتمله ههنا بعض المتأخرين ولعل وجهه ان تحقق زيادة نجاسة في بول الكافر غير معلوم لعدم العلم بوصوله الى ظاهر بدنه وتنجس باطن لبوله زيادة عن نجاسة اخرى لا يلزم منه ولو سلم فهو متنجس وحكم المتنجس اذا وقع في البئر مما لم يظهر لي منقحا في كلام الاصحاب ومثله القول في عذرة والذي ظهر لي في شرح الارشاد مع حكمه في البول بعدم الفرق بين بول المسلم والكافر لشمول الرجل لهما احتمل في العذرة اختصاص الحكم بالمسلم لزيادة النجاسة في الكافر مجاورته ومنه يظهر انه يمكن تخصيص بغير بول الرجل فتدبر قوله اكثر الامرين منه ومن بول الرجل اي من مقدر بول الرجل ولا يخفى ان مثل هذه العبارة انما يحسن فيما يحتمل في كل منهما ان يصير اكثر من الاخر كما بين لو تغير البئر بما له مقدر وجب اكثر الامرين من زيادة التغير والمقدر واما ههنا فمعلوم ان مقدر بول الرجل اما مساو لمقدر ما لا نص فيه او اقل منه على المذهبين فكان ينبغي ان يقول وجب في بول الخنثى الاربعون مع احتمال الاجزاء بالثلثين على الاول ثم ان الحكم بالاكثر بناء على احتمال كون الخنثى رجلا فيجب ما يجب لبوله وكونه امرءة او منهما ثالث ان جوزناه فيكون مما لا نص فيه فيجب ما يجب فيه وهو الاكثر ليقين البراءة واحتمال الاجزاء بالاقل لانه المتيقن والاصل عدم وجوب الزائد ثم لا يخفى ان الاحتمالين جاريان في الخنثى على القول بنزح الجميع فيما لا نص فيه ايضا اذ يحتمل القول بوجوب نزح الجميع تحصيلا ليقين البراءة ويحتمل الاكتفاء بالاربعين لانه المتيقن والاصل عدم وجوب الزائد فتخصيص الاحتمالين بالقولين مما لا وجه له وجعل قوله مع احتمال الاجتزاء بالاقل متعلقا بالسابق ايضا اي على جميع المذاهب بعيد جدا فالاجود في العبارة ما ذكره في شرح يع حيث قال لا يلحق به بول المرءة بل هو منها لا نص فيه والاجود في بول الخنثى وجوب اكثر الامرين من الاربعين وموجب ما لا نص فيه لسلامته عما اورد نا من الخدشتين فتأمل قوله والجميع للبعض آه كان تقرير الاشكال على هذا الوجه انما هو على الاصحاب حيث حكموا بوجوب الثلثين لذلك مع حكمهم بوجوب الخمسين لبعض افراد احد اقسامه وهو العذرة الرطبة او الذابة او الاربعين لبعض افراد اخر كبول الرجل والجميع لبعض اخر كبول المرءة بناء على انه مما لا نص فيه عندهم وكذا الاشكال وهو جزء الكلب واما على الرواية فلا يتوجه الاشكال على هذا الوجه لان الحكم بنزح الجميع لما لا نص فيه انما هو منا لعدم العلم بالمقدر واما الامام فهو عالم بالاحكام فلعله عليه السلام علم ان مقدر بعض ما لا نص فيه من الابوال جزء الكلب او بعض الثلثين فتأمل في تقرير الاشكال على الرواية ان يقال ان ترك الاستفصال يدل على ان الحكم في جميع افراد هذه النجاسات كذلك مع وجوب الخمسين في بعض افراد العذرة والاربعين في بعض افراد البول فكيف يكتفى بالثلثين في الجميع فتامل قوله فجاز اضعاف ما للمطر آه لا يخفى ان التمسك بجواز اضعاف ماء المطر لحكم لدفع الاشكال لا حاجة فيه الى التمسك بكون مبنى حكم البئر على ما ذكره نعم ربما امكن ايضا دفع الاشكال به من غير حاجة الى الجواز المذكور بان يقال مبنى حكم البئر على جميع المختلف وتفريق المتفق اذ لا سبيل للعقل الى درك مبنى الاحكام التي ورد فيها فيجوز ان يكون لكل واحد منهما منفردا لحكم ومجتمعا حكم اخر فيجوز ان يكون مقدار ما نقله الشارح من غير الهمة انما اطلق ان الحكم مطلق بالجميع فيجب لغير مقدر او الجميع مبني على هذا او مؤول بما اورده العلامة على ان ايراد بس حيث جعل خروج الكلب حيا مما لا نص فيه على طريقة مع ذلك حكم بانه يكفي فيه نزح اربعين دلوا للشوته عنده مع المون فتح الجيم بطريق اولى وهو ان الحكم بالاولوية في البئر ممنوع وهذا وجه في الفارة مع تفسخها وتقطع اجزائها وانفصالها بالكلية نزح سبع دلاء واوجب نزح الجميع في البعرة منه لعدم ورود النص هنا وشوته هناك مع ان الاولية ثابتة هنا لاشتمال الفارة على البعرة مع زيادة لكن هذا الاحتمال مستبعد جدا بل لا يبعد ان يقال كما ادعاه والدي قدس سره في شرح ستر ان عدم نفصان تعدد النزح بسبب حصول نجاسة اخرى مما وقع الاجماع عليه بل كاد ان يكون من الضروريات وما ذكروه العلامة من مثال الفارة ومثلها الكلب ونحوها فيه ان التفسخ لا يستلزم وقوع البعرة منها لجواز ان لا يكون في جوفها بعرة ومجرد الظن لا يكفي في الحكم على ان البعرة قبل خروجها يمكن ان

وان لم تذهب اعيان هذه الاشياء ولو خالط احدها فاكثف الثلثون ان لم يكن له مقدر وكان وهو اكثر او مساو ولو كان اقل اقتضر عليه واطلق المصنف حكم بعضها كالكل وغيره بان
الحكم معلق بالجمع فيجب لغيره مقدره او الجمع للتفصيل ابو حنيفة وتسع عشرة لانا لبس العشرة وهو غير زايتها او وطيها او هما على الاقوال وقليل الدم كدم الدجاجة المذبوحة في
الماء والمروي لا يسيره وضرب بالعشرة لانه اكثر عدد يضاف الى هذا الجمع او لانه اقل جمع الكثرة وفيها نظر ونزح سبع دلاء للطير وهو الحمامة فما فوقها اي لنجاسة موته والقارة
مع فتحها في الماء والمروي وان ضعف اعتبار نفسها وبول الصبي وهو الذكر الذي لم يستبن عن مولين ولم يبلغ الحلم وفي حكمه الوضع الذي يغلب اكله على رضاعه ولبنا ويبرز

لا يحل الماء وان فرض وصول الماء اليها وانفصالها انما البئر بعد نفخ الحيوان واضمحلاله لعلها انقلبت واستحالت الى غيرها فلا يمكن الحكم بوجود
مقدرها بمجرد العلم بوجودها في الحيوان الذي وقع فيها بخلاف ما اذا وقعت فيها منفردة هذا ويمكن توجيه كلام الشارح بان نظره الى
ان احتمال الاضعاف المذكور مع ملاحظة ان مبنى حكم البئر على ما ذكره يصير ظهر جدا ويرتفع عنه الاستبعاد بالكلية بخلاف ما اذا لم يلاحظ
ذلك فانه ليس بذلك الظهور فتدبر **قوله** وان لم تذهب اعيان هذه الاشياء اشار الى ذم ما ذكره المحقق الشيخ علي في دفع الاشكال
بتنزيل الرواية على ما اذا المطر المخالط لهذه النجاسات مع استهلاك اعيانها اذ لا بعد في ان يكون ما النجاسة اخف منها ووجه الزراية انه احتاج
الى التقييد باستهلاك اعيانها لصحة احتمال اضعاف ماء المطر بدون ذلك بضعوان كان مع الاستهلاك اظهر ويرتفع عنه الاستبعاد بالكلية
لكن يشكل تقييد الرواية بمجرد ذلك بل الكل من الرواية بقاء اعيان النجاسات واورد بانه على شرح الارشاد انه لو كان الحكم في ماء المطر المتنجس
بهذه الاشياء من غير ان تكون اعيانها موجودة لم يبق فرق بين ما المطر وغيره ويرد بانه لا فرق اذ لا نسلم عدم الفرق بين ما المطر وغيره على تقدير
الاستهلاك ولو سلم فالتقييد في كلام الراوي ولعل البئر التي تعلق غرضه السؤال عنها كانت كذلك فالاضبر لو لم يختلف الحكم باعتبار بعض
القيود وهو ظاهر الا ان يكون نظره الى الرواية بل الى كلام الاصحاب اي انهم يفرقون في هذا الحكم بين ما المطر وغيره فلا يمكن تنزيل قولهم على ما
ذكره فتامل **قوله** لكفت الثلثون نظرا الى القياس بالطريق الاولى **قوله** ان لم يكن له مقدر اراد بالمقدر ما يشمل المقدر بعينه الذي لا ينقص فيه
بالاربعين او الثلثين فما لم يكن له مقدر هو ما لا ينقص فيه كجزء الكلب وبول الخنثى والمرأة على القول بالجمع فيه وما كان له مقدر وكان المقدر
اكثر كالعدد في الوطية وبول الرجل وكذا بول الخنثى والمرأة والجرء على القول بالاربعين فيما لا ينقص فيه وكان له مقدر ساواه او كان ما لا ينقص فيه
على القول بالثلثين فيه وما كان مقدره اقل كبول الصبي والوضيع والعذرة البابسة **قوله** ان حكم بعضها كالكل ولا وجه لما كان مقدره
اقل ينبغي اخراج ذلك كما فعله الشارح **قوله** في الحاشية القول بان العشرة اكثر ما يضاف الى هذا الجمع اه كان حمل قوله يضاف الى هذا
الجمع على ان يراد بهذا الجمع والظاهر ان مراد الشيخ ان اكثر عدد يصير هذا الجمع ممتازا له ومضافا اليه له فان ما فوق العشرة ممتاز ومغاير لا بهذا
الاعتبار الاول كذا افاده سلطان العلماء ره ولا يخفى ان قول الشيخ هذا الجمع بالحمام هذا لا يلائم الحمل على ما حمله س على ان يرد عليه ح ان هذا
انما هو مع وجوده الاضافة واما اذا جرد عنها فلم يقل احد ان حاله كذا فانه لا يعلم من قوله عندي دراهم ان ما اخبر به لم يزد على عشرة ولا اذا
قال اعطه دراهم لم يعلم ان المامور به لا يزيد عليها كما صرحوا به **قوله** فيها خصوصا مع وصفه بالبئرة فانه يؤيد الحمل على الاقل ان لا يجعل وصفا الام
بيانيا وهو بعيد واعلم ان الشيخ والعلامة انما ذكرا ما نقل عنهما في الاحتجاج بصحيح محمد بن اسمعيل المتقدمة المتضمنة للنزح دلاء في قطرات الدم
صحيح علي بن جعفر المتضمنة لنزح دلاء ببئر لذبح الدجاجة والحمامة والزعاف وهي التي اشار اليها الشارح ههنا ويوجه كلام الشارح ان حمل الرواية
الاولى على انه وجه من الوجهين يستلزم حمل الرواية الثانية ايضا عليه فما ذكراه في الرواية الاولى كما نه ذكراه في الرواية الثانية ايضا ويتجه ان الوصف
بالبئرة انما يلائم الحمل على الاقل لا الاكثر فتدبر **قوله** فيها وقد تبتنيه في المختلف قال في المختلف بعد ذكر ما نقله عن الشيخ ويمكن ان يحتج من
وجه اخر وهو ان بين هذا جمع كثرة واقله ما زاد على العشرة بواحد فيحمل عليه عملا بالبراءة الاصلية ويمكن ان يجعل كلامه على انه يمكن ان يحتج بهذا
الخبر على وجوب احد عشر لا العشر كما ذكره الشيخ وفيه تكلف لكن حمله على ما ذكره الشارح ايضا مع ظهوره وفساده لا يخ عن تكلف فان الظاهر على ما حمله عليه
يدل عليه فافهم **قوله** وهو الحمامة وما فوقها المراد بالحمامة ما يعم مماثلها في الجثة اذ الغرض من التخصيص بالحمامة ما فوقها الخرج العصفور الذي
يجب فيه دلو واحد كما سيجئ وسيفسره بما دون الحمامة فالمراد بالحمامة ههنا ما يشمل جميع ما في جثتها وان لم يكن مماثلا للحمام فافهم **قوله** اعتبارا
نفسها اي تغرقا جزائها وفي بعض نسخ بعض الاخبار التفتح بدل النفخ واعلم ان الروايات الواردة بالتسبع في الغالب كثيرة بعضها صحيح وحسن وموثق
الطلاق نزح الثلث فيها كصحيح معوية بن عمار وصحيحه بن سنان وقد جمع بينهما في المتن بحمل التسبع على الانتفاخ او النفخ والثلث على ما اذا لم يحمل
ذلك واستشهد بالجمع ببعض الروايات الدالة على اعتبار النفخ في وجوب التسبع وكلها تصلح شاهدا للجمع وان ضعف سندها كما اشار
اليه الشارح واما صحيح الفضلاء وصحيح علي بن يقطين وروايته بقيا في المتضمنة لنزح دلاء في الفارة فامرها سهل اذ يحمل الدلاء على الثلثة وبعد
بعدم النفخ او على التسعة وتقييدها او يحمل شاملة لكل منهما ويمكن ايضا الجمع بينهما بالقول بالاكتفاء بالثلث وحمل التسبع على الاستحباب مع التغير
او مطلقا مع زيادة تاكيد معه لكن ما ذكرون احوط **قوله** وهو الذكر الذي لم يستبن اه هذا تفسير للصبي الذي حكم بالتسبع له في المتن حيث جعلوه
مقابلا للرضيع وحكموا في بول الرضيع بدلو واحد الا ان الصبي لغة اعم من الرضيع ويمتنع حمله في كلام المصنف ههنا حيث لم يقيد الرضيع على المعنى الذكر
اللغوي وهو الغير البالغ مطلقا ومستند الحكم بالتسبع صحيح منصور عن عدة من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ينزح سبع دلاء اذا بال فيها
الصبي او وقع فيها فارة او نحوها وهي مع ارسالها معارضة بصحيح معوية بن عمار المتضمنة لنزح الجميع لبول الصبي لكن لم يظهر قائل بها من الاصحاب
واما استثناء الرضيع والحكم بدلو واحد بوله فلا شاهد له كما سيشير اليه الشارح لكن في رواية علي بن ابي حمزة نزح دلو واحد لبول الصبي العظيم
فلعلهم حملوه على الرضيع ولا يخفى ما فيه مع العظم اذ استدلوا بالمفهوم ويشكل بانه انما يحجر مع صحة المنطوق وههنا ليس كذلك عندهم الا ان يحمل الشرح
العظيم على المشرف على العظم ثم ان الرضيع كما يفهم من كلام الشيخ الذي ياكل الطعام وقيده بعضهم بكونه غالبا على اللبن لا مساويا له
فسره ابن ادريس بمن كان له دون حولين سواء اكل ام لا وسواء عظم ام لا وفسره الشارح بما فسره وانما جعل الغالب اكلها والمساوي في حكم الصبي
من افراده حقيقة بناء على ما اشرنا اليه من ان مرادهم بالصبي ههنا مقابل الرضيع ومن كان رضيعا في الحولين فهو رضيع لغة وشرعا لكن اذا كان
اكله غالبا

وغسل الجنب الخالي بدنه من نجاسة ، وهو مقتضى النص بخلاف الماء بذلك لاسلب الطهورية وعلى هذا فانما اغتسل مرتين طهر بدنه من الحدث وبخر بالجنب وان اغتسل مرتبا ففي نجاسة الماء بعد غسل الجزء الاول مع اتصاله ووصول الماء اليه وتوقفه على اكمال الغسل وجهان ولا يلحق بالجنب غيره ممن يجب عليه الغسل على الاصل مع احتمال الخروج الكلب من ماء البئر حيا ولا يلحق به الخنزير بل بما لا نص فيه ونزح خمس الدلو في الفأرة كالنص عليه ظاهر المتن قيد بالجلال كما صنع المصنف في البيان ليكون نجسا ويحتمل نزح وجوب نزح الجميع الحاقا له بما لا نص فيه ان لم يثبت الاجماع على خلافه وعشرة دخالا في العدة وهي والخمس

اكله غالبا او مساويا فهو في حكم الصيد هنا على هذا القول وبقي منها خواص ذكره وهو ما نظم في نحو لبن والظاهر داخل في الصيد عندهم ويمكن حمل الرضيع في كلامه على مطلق من كان في الحولين الذي هو سن الرضاع شرعا ومحل الغلبة على ما يشمل الذي انتفى فيه الرضاع بالكلية تخفيفا لكن لا يخفى ما فيه من التكلف وقد عرفت عدم ورود نص في الرضيع فلا حاجة بنا الى تحقيق القول في ذلك لترجيح احد التقديرين فتأمل

قوله وغسل الجنب قال ابن ادريس لا نعلم للنجاس وهو ظاهر مطلق الاصحاب وان لم يكن للغسل وهل لوقوع الجنب فيها او اكثر الاخبار يرشد الى الثاني وبعضها الاول واما الثاني فلا شاهد له منها ولكن ابن ادريس ادعى الاجماع عليه **قوله** الخالي بدنه من نجاسة عينية واما مع النجاسة فالكل نجاسة حكمها واحتمل العلامة تركون الحكم باعتبار المتن لعدم انفكاك الجنب عنه غالبا ومال اليه المحقق والشهيد وعلى هذا يجب ان يقيد بوجود نجاسة المتن ويحمل اطلاق الاخبار على خروجها على الغالب **قوله** ومقتضى النص بخاسة الماء بذلك لتنص في النصوص الا الامر بنزح سبع دلاء لوقوع الجنب فيها او دخوله او نزوله او اغتساله على اختلاف الاخبار واما ان ذلك لنجاسة الماء والجنب سلب الطهورية من دون نجاسة فلا يظهر منها بل كل منها محتمل لا ان يقال ان الحكم بالنزح وعدم التعرض لان ذلك لسلب الطهورية فقط ما يرشد الى انه للنجاسة كما في سائر ما ورد فيه الامر بالنزح للنجاسة هذا ثم ان النجاسة بناء على الاحتمال الذي نقلناه عن العلامة ظاهرا واما على ما هو المشهور من اشتراط الخلو فلعلها بسبب ما يحدث فيه من النجاسة الحكمية باعتبار الاغتسال على القول بالتقييد بها وبمباشرة بدن الجنب له عند الوقوع والنزول او بعيد بالاغتسال لا امتناع في ان يصير النجاسة الحكمية في بعض الموارد سببا للنجاسة العينية ولا عبرة باستبعاده كما لا عبرة باستبعاد ان يكون ماء البئر اسوء حالا من القليل بل من المضاف ايضا لو لم يعتد الحكم بالاغتسال واما احتمال سلب الطهورية فكان بناء على التقييد بالاغتسال لانه يوجب سلب الطهورية اذ لو لم يعتد بذلك فلا يظهر للتخصيص بسلب الطهورية وجه ثم ههنا احتمال ثالث يلوح من كلام جماعة وهو ان يكون النزح تعبدا محضا وكانه اظهر الاحتمالات واظهر منه ان يقال ان لمجرد التطهير من قذارات الخباثة بسبب نزوله ونزوال النقرة الحاصلة للطباع بنزوله او الاغتسال فيه تأمل **قوله** وعلى هذا فان اغتسل مرتبا تقرع على الحكم بنجاسة الماء بسبب غسل الجنب فيه قال في المدارك اعلم انه قد ذكر جماعة من الاصحاب تفريعا على القول بالنجاسة ان الجنب اذا اغتسل مرتبا طهر بدنه من الحدث وبخر بالجنب وان اغتسل مرتبا اجزأه غسل ما غسله قبل وصول الماء الى البشرة خاصة والنظر فيه مجال لتعلق الحكم عندهم على الاغتسال وهو لا يتحقق الا بالاكمال انتهى وكانهم نظروا الى تحقق الغسل في الجملة عند بعضهم خصوصا ان الرواية التي هي مستند بعضهم الحكم بالاغتسال وهي رواية ابي بصير هكذا قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنب يدخل البئر فيغتسل فيها قال ينزح منها سبع دلاء وبول في العرف في اثناء الفعل اذا بعمل كذا كما يقال في اثناء الصلوة انه يصلي لكن الحكم بمجرد هذا لا يخلو عن اشكال والامر القصر الكلي على ذكر الاحتمالين ولا يخفى جريان الاحتمالين في الغسل الارتماسي ايضا اذا كان خارجا عن الماء اذ الدفعة فيه غير عرفية لا حقيقية فعند ارتماس بعض الاعضاء يحتمل الحكم بنجاسة الماء لتحقق الغسل في الجملة ولا يبعد عرفا انه يغتسل نعم لو كان جميع البدن في الماء ونوى الغسل هناك قلنا بصحة هذا الحكم اتجه الجزم بما ذكروه والقائل على تقدير القول بنجاسة الماء بذلك انها بسبب الغسل ما اختاره صاحب المدارك من تعلق الحكم بالاكمال والاحتمال المذكور في المرتب بعيد وفي الارتماسي كانه بعيد الاستبعاد نقض الحكم ببقاء الطهارة الى ان يثبت خلافها ولا يثبت ذلك بمجرد الاحتمال ستمام بعده والله يعلم **قوله** مع اتصاله به لوروده الماء اليه اي باتصال الجزء الاول بالماء او بالعكس او وصول الماء اي ماء الغسل البدني الى ماء البئر لو كان العضو خارجا عنه ويحتمل بعيدا ان يحكم بنجاسة الماء الى الجزء الاول وان لم يتصل بماء البئر ولم يصل اليه ماء الغسل اي اذا قام في البئر بان اتصل بعض اعضائه بالماء وشرع في الغسل حكم بنجاسة الماء بمحض وصول الماء الى الجزء الاول لو كان خارجا عن الماء ولم يرجع اليه عناية لتحقق الغسل فيه في الجملة فتأمل **قوله** بل بما لا نص فيه هذا على القول بالثلثين والاربعين فيما لا نص فيه منجسة واما على القول بنزح الجميع فيشكل بانه اذا حكم بالاربعين لموت الخنزير فيه وهو مستلزم لدخوله حيا فكيف يحكم بالجميع مع خروجه حيا نظهور ان موته فيه لا يخفف نجاسته واخراجه حيا لا يزيدها فالظاهر الاقتصار منه ايضا على الاربعين نعم لو قيل احد بوجوب الخمسين في موته ولم يدخله في شبه الكلب والكبير من السنور على ما ورد في الروايتين هناك بل داخلا في نحو الثور وقال بنزح الجميع لصحيحة عبد الله بن سنان الواردة بنزح الجميع في الثور ونحوه على ما في التهذيب بان لم يكن ونحوه في الاستبصار لامكن ههنا الحاقه بغير المنصوص وفي موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن بئر يقع فيها كلب او فأرة او خنزير قال ينزح كلها فيمكن العمل بهذه الرواية في الخنزير وجعلها شاملة لموته وجوده معا او خصها بالموت ويحمل خروجه حيا من غير المنصوص على ما ذكره الشيخ لكن المشهور بين الاصحاب هو ما سبق ولم اقف على القول بوجوب نزح الجميع في موته من احد منهم فتأمل **قوله** فيجب تقييده بالجلال اي بعيد لو كان نص على وجوب الخمس فيه لا تبعناه من غير حاجة الى التقييد اما تقييدا ان كان خلاف ظاهر عبارة المصنف فان ظاهرها ان النزح في جميع المذكورين لتطهير البئر او بناء على احتمال ان يكون مطلقه منجسا في البئر وان لم يكن منجسا غيرها كما في غسل الجنب على بعض الاقوال على ما سبق واما احكاما بنجاسة بدنه مطلقا مستندا الى ذلك النص واما اذا لم يظهر نص فاحدات القول بوجوب النزح له يتوقف على الحكم بنجاسة يجب تقييده بالجلال ليكون نجسا لكن الكلام في تقديره فيحتمل ما ذكره من الوجوه فتدبر **قوله** ليكون نجسا اي عند المصنف فان نجاسة بدن الجلال انما عرفه فقد ذهب بعضهم كالشيخ في غير كتابي الاخبار الى نجاسة بدن الدجاج مطلقا لا يلزم عليهم التقييد والمعتمد مع انه نقل عنه القول بالنجاسة مطلقا فتدبر **قوله** وعشرة دخالا في العدة هذا الاحتمال ذكره المحقق في المعتبر وصرح بان العشرة في غير الدجاج ذات بيوض وخمسون وممكن تأييده بان نجاسة الجلال باعتبار اكله العذرة فالظاهر

للاجماع على عدم الزائد ان تم وفي الدروس صرح بارادة العموم كما هنا وجعل التخصيص بالجلال قولا وثلث دلاء للفارة مع عدم الوصف والحية على المشهور والماخذ فيها ضعيف
وعلل بان لها نفسا فيكون ميتتها نجسة وفيه مع الشك في ذلك عدم استلزامه للمدعى والحق به الوزغة بالتحريك ولا شاهد له كما اعترف به المص في غير البيان وقطع بالحكم فيه كما
هنا والحق بها العقرب وربما قيل بالاستحباب لعدم النجاسة ولعله لدفع وهم السم ودلو للعصفور بضم عينه وهو ما دون الحمامة سواء كان ماكول اللحم ام لا والحق به المص في الثلثة
بول الرضيع قبل اغتذائه بالطعام في الحولين وقيده في البيان بابن المسلم وانما تركه هنا لعدم النص مع انه في الشهرة كغيره مما سبق واعلم ان اكثر مستند هذه المقدرات ضعيف لكن
العمل به مشهور بل لا قائل بغيره على تقدير القول بالنجاسة فان اللازم من اطراحه كونه مما لا نص فيه ويجب التراوح باربعة وحال كل اثنين منها يريحان الاخرين يوما كاملا من اول

النهار الى الليل سواء في ذلك الطويل والقصير عند تعذر نزح الجميع بسبب القرارة المانعة من نزحه ووجوب نزح الجميع لاحد الاسباب المتقدمة ولا بد من ادخال جزء من الليل متقدما ومتاخرا من باب المقدمة وتهيئة الاسباب قبل ذلك

ان لا يزيد نجاسة عليها ورده في شرح الارشاد وغيره بان العذرة مخصوصة بفضلة الانسان وقد سبق من الشارح تفسيرها في هذا الكتاب ايضا لكن لم يثبت
ذلك عندي مما رايناه في كتب اللغة وان لم يثبت خلافه ايضا وهو يكفي وجها لما فعله في هذا الكتاب من التفسير اقتصارا في الحكم على المتيقن واما
رد ما ذكره المحقق من الاحتمال فلا ويدل على عدم اختصاصها بفضلة الانسان ما سبق من مكاتبة محمد بن اسمعيل المتضمنة لنزح دلاء لسقوط
شيء فيها من عذرة كالبعرة ونحوها ومنه يظهر احتمال الاكتفاء فيه بالدلاء مستندا الى هذه الصحيحة الا ان ثبت الاجماع على عدم جواز النقصان
عن الخمس فح نقول بالخمس ويتمسك في نفي الزائد بهذه الصحيحة ويدل ايضا على عدم اختصاصها بفضلة الانسان ما في صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله
قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب الحديث ثم لا يخفى انه على ما ذكر من الاحتمالين لا اختصاص
للحكم بذرق الدجاج بل يجري في كل جلال بل في مطلق وجميع ما لا يؤكل لحمه فالتخصيص به بناء على الخمس لان الاصحاب انما ذكروا الخمس فيه فتدبر **قوله**
للاجماع على عدم الزائد ان تم وكذا على عدم الناقص ان تم او يتمسك في الناقص بعدم تيقن البراءة به ثم لا يخفى انه يشكل دعوى الاجماع على عدم
الزائد بما نقل عن ابي الصلاح انه قال جزء ما لا يؤكل لحمه يوجب نزح الماء وان كان بعد ثبوت الاجماع لا اعتداد بمخالفته او يحمل كلامه على ما لا يؤكل
لحمه اصالة فتامل **قوله** والماخذ فيها ضعيف كانه اراد به ما نقله بعده من التعليل وزيفه ولا يخفى ح استدراك هذا الكلام ويمكن ان يكون اشارة
الى ماخذ اخر غير ذلك كاحتجاج العلامة بموثقة عمار المتضمنة لان ما يقع في بئر الماء فيموت فيه اكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله
العصفور ينزح منها دلو واحد وما سوى ذلك فيما بين هذين وجه الاستدلال ان الحية يجب فيها اكثر من العصفور والا لم يختص القلة
بالعصفور وانما اوجب الثلث لمساواتها الفارة في قدر الجسم تقريبا او برواية اسحق بن عمار المتضمنة لان الدجاجة ومثلها تموت في البئر ينزح
منها دلوان وثلثة وجه الاستدلال ان الحية لا تزيد على قدر الدجاجة في الجسم ولا يخفى ضعف الماخذين مع ابتنائهما ايضا على ما ذكره من التعليل
اذ لو لم يكن لهما نفس فلا توجب نزحا لما ورد انه لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة وان كلما ليس له دم فلا باس به واستدل في المعتبر بصحيحة
الحلبي قال اذا سقط في البئر حيوان صغير فمات فيها فانزح منها دلاء فينزل على الثلث لانه اقل محتملاته وفيه مع بنائه ايضا على ثبوت النفس انها
مطلقة فيجب تقييدها بصحيحة ابن سنان المتضمنة لنزح سبع دلاء ان سقط في البئر دابة صغيرة الا ان يمنع وجوب حمل المطلق على المقيد ويق انه ليس
باولى من حمل المقيد على الاستحباب فتامل **قوله** عدم استلزامه للمدعى وهي الثلث الا ان يتمسك بانحصار القول فيها على تقدير النجاسة ان تم ويشكل
ذلك بما نقله العلامة في لف عن علي بن بابويه في رسالته انه قال اذا وقعت فيها حية او عقرب او خنافس او بنات وردان فاستق منها للحية سبع
دلاء وليس عليك فيما سواها شيء ونقل المحقق في المعتبر عبارة الرسالة وفيها موضع سبع دلاء دلوا واحدا وعلى الوجهين فيشكل دعوى
الانحصار المذكور وان كان على الثاني يمكن حملها على ما اذا خرجت حية لكن ذكر صاحب المعالم ان فيما عندنا من نسخة الرسالة القديمة التي عليها
اثار الصحة دلاء بدون السبع وح ينطبق على الثلث فتامل **قوله** ولا شاهد له كما اعترف به المص ره اه هذا من الشارح ره غريب جدا فان الشيخ
ره قد روى في التهذيب والاستبصار في الصحيح عن معوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الفارة والوزغة تقع في البئر قال ينزح منها ثلاث
دلاء وفي الصحيح ايضا عن ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام مثله ومع وجودهما بين الروايتين كيف يحكم بانه لا شاهد له واعجب منه نسبة الاعتراف
بذلك الى المص في غير البيان مع انه قال في الذكرى وثلث للوزغة عند الصدوق والشيخين واتباعهما لقول الصادق عليه السلام وقال في س و
ثلث للوزغة والعقرب وقيل يستحب لهما وكانه وقع سهو في الكتابة وكان من قصده ان يكتب ذلك في العقرب فسهى وكتب في الوزغة وذلك
لان المص ره قال في الذكرى بعد ما نقلنا وللعقرب عند الشيخ واتباعه ولا نص صريحا فيه وقيل فيهما بالاستحباب لعدم النجاسة وجواز ان يكون
لضرر السم انتهى فقد اعترف في الذكرى في العقرب بما نقل لكن يبقى انه ره في س لم يعترف بذلك في العقرب ايضا بل عبارته هي ما نقلنا **قوله** وربما
قيل بالاستحباب انما في الوزغة والعقرب لعدم النجاسة لعدم النفس ولعله اي الاستحباب لدفع وهم السم **قوله** وهو ما دون الحمامة لا يخفى ان
هذه ليس معنى العصفور لغة ولا عرفا اذ ذكر بعضهم انه نوع من الطير وذكر جماعة انه الاهلي الذي يسكن الدور فلعله تفسير لمرادهم بالعصفور
ههنا فانهم ارادوا العصفور وشبهه كما صرح به اكثرهم لكن فيه ان النص مخصوص بالعصفور والتعدي منه الى ما يشبهه في القدر والجثة لا بد له
من دليل والشهرة بمجردها لا تكفي دليلا فلا يبعد ان يق باختصاص الحكم بالعصفور وادخال ما شابهه في الطير او في الشيء الصغير وقد ورد في
كل منهما نزح الدلاء وقد ورد ايضا في الطير تحديدها بالسبع والخمس ثم على تقدير التعدي الى ما شابهه في الجثة بحسب النوع لا باعتبار صغره ونقل
عن الشيخ نظام الدين الصيمري شارح النهاية التعدي الى صغير كل طائر اذا كان بقدر جثة العصفور **قوله** وقيده في البيان بابن المسلم والا فلا يكفي
الواحدة لنجاسة كفره ومبناه على ما ذكرنا من الاحتمال في بول الرجل فتذكر **قوله** فان اللازم من اطراحه كونه مما لا نص فيه هذا على تقدير اطراح
جميع ما ورد في بعضها لكن في الباب ربما ورد مقدر اخر يكون العمل به ارجح مما عليه المش فينبغي النظر في ذلك والتامل فتامل **قوله** كل اثنين منها
يستريحان الاخرين بان ينزح اثنان في وقت بان يكون احدهما فوق البئر والاخر في البئر ويملأ الدلو وينزح الاخر ثم يستريحان فيقوم الاخران
مقامهما هكذا ذكره بعض الاصحاب وذكر والدي طاب ثراه في شرح س انه لا دليل على لزوم كون احدهما فوق البئر والاخر فيها ولا يبعد ان يتحقق
بكونهما فوق البئر يتشاركان في النزح سواء تشاركا في اخراج الدلو او يخرج احدهما دلوا ويتناولها الاخر للافراغ **قوله** من اول النهار الى الليل
اي يوم الصوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس كما صرح به المص في الذكرى مستندا بانه المفهوم من اليوم مع تحديده بالليل وفي المعتبر جعل ذلك
احوط قال صاحب المعالم وما ذكره المحقق من الاحوطية حسن واما كلام الشهيد ففي موضع النظر لان الحمل على يوم الصوم يقتضي عدم الاجتزاء

فانما يتعدى ما شابهه

باليوم

ولا يجزي مقدار اليوم من الليل والملفق منهما ويجزي ما زاد عن الاربعة دون ما نقص وان نهض بعملها ويجوز لهم الصلوة جماعة لا جميعا بدونها ولا الاكل كك ونبه بالحاق التاء للاربعة على عدم اجزاء غير المذكور ولكن لم يدل على اعتبار الرجال وقد صرح المص في غير الكتاب باعتباره وهو حسن عملا بمفهوم القوم في النص خلافا للمحقق حيث اجتزاء بالنساء والصبيان ولو تغير ماء البئر بوقوع نجاسة لها مقدر جمع بين المقدر وزوال التغير بمعنى وجوب اكثر الامرين جمعا بين المنصوص وزوال التغير المعتبر في طهارة ما لا ينفعل كثيره فهنا اولى ولو لم يكن لها مقدر ففي الاكتفاء بمزيل التغير او وجوب نزح الجميع والتراوح مع تعذره قولان اجودهما الثاني

باليوم الذي يفوت من اوله جزء وان قل وعباراتهم لا يدل عليه بل ظاهرها ما هو اوسع من ذلك ولفظ الرواية محتمل ايضا لصدق اسم اليوم وان فات منه بعض الاجزاء اذا كانت قليلة وبالجملة هذا التدقيق اللازم من جعله يوم صوم مستبعد وقد تبعه على ذلك المتاخرون فاوجبوا تفريعا على القول بالوجوب ادخال جزء من الليل اولا واخرا من باب مقدمة الواجب وجعله في الذكرى اولى لتحقق حفظ النهار وربما اوجب بعضهم تقديم التاهب بتهيئة الالات قبل الجزء المجعول مقدمة وهذه الفروع كلها غير واضحة كالاصل انتهى وهو احسن **قوله** ولا يجزي مقدار اليوم اه بخروجها من النص وعدم العبرة بالقياس **قوله** ويجزي ما زاد على الاربعة قال في الذكرى الظ اجزاء ما فوق الاربعة لانه من باب مفهوم الموافقة ما لم يتصور بطؤ بالكثرة انتهى وانت خبير بانه لا حاجة الى التمسك بالمفهوم اذ ليس حديث الاربعة في الرواية التي هي مستند الحكم بل فيها هكذا فان غلب عليها الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت و استنباطها من اثنين اثنين كما ترى هذا اذا حمل الكلام على ما هو الظ من الزيادة على الاربعة مع تراوحهم اثنين اثنين ويمكن حمله على الزيادة على الاربعة بمعنى الزيادة على الاثنين في كل نوبة او في بعض النوبات وح يتجه ما ذكره من التمسك بمفهوم الموافقة لانه اذا كفى الاثنان فالزائد عليهما بطريق اولى هذا واما ما ذكره من التقييد بعدم تصور بطؤ فكانه لا يخ عن وجه اذا كان زائدا زيادة يعتد بها واحتمال تصور البطؤ بالكثرة على الوجه الاول باعتبار ان قطع كل اثنين منه وذهابهما واشتغال اخرين بدلهما يستلزم فصلا يخ عن النزح فاذا تكرر هذا التبديل باعتبار كثرة الجماعة كثر الفصل المذكور وزاد البطؤ وعلى الوجه الثاني باعتبار ان كثرة المباشرين قد يمنعهم عن العمل وتوجب البطؤ فتامل **قوله** دون ما نقص هذا هو الوجه عملا بظ الرواية وفي شرح س واستقرب في التذكرة الاجتزاء بالاثنين القويين اللذين ينهضان بعمل الاربعة وفيه اشكال وكان كلام المص في الذكرى ايضا ناظر اليه حيث قال واما الاثنان الدائبان فالاولى المنع للمخالفة حيث قيد الاثنين بالدائبين انتهى وكانه ره حمل الدائبين على اثنين يقومان بعمل الاربعة بلا تعب فجعله ناظرا الى جواز الاكتفاء بالاثنين اذا نهضا بعمل الاربعة بلا تعب والظ انه اراد بالدائبين المجدين اللذين اعتادا بالتعب ومزاولة الاعمال فينهضان بعمل الاربعة من غير تعب وح فليس فيه نظر الى ما في التذكرة نعم لم يحكم بذلك الا على سبيل الاولوية فتامل **قوله** ويجوز لهم الصلوة جماعة فان الفضيلة الخاصة لا تحصل الا بها واما الصلوة جميعا فلا وجه لتجويزها فيأتي كل منهما بها في وقت راحته ومنع بعضهم من الاول ايضا وهو احوط **قوله** ولا الاكل كك وفي الذكرى جوز ذلك ايضا وعلله باقتضاء العرف له وفيه اشكال اللهم الا على ما ذكره صاحب المعالم من التوسعة في باب التقدير لليوم فتامل **قوله** وهو حسن عملا بمفهوم القوم اه الظ انه تحسين لما صرح به المص في غير الكتاب من اعتبار الرجال اي اشتراط الذكورة والبلوغ جميعا والتمسك بمفهوم القوم اي مدلوله في كل منهما اذ قالوا انه لا يتبادر منه في العرف الا الرجال ولنص جماعة من اهل اللغة على ذلك قال في الصحاح القوم الرجال دون النساء وربما دخل النساء فيه على سبيل التبع وقال في يه القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال دون النساء ولذلك قابلهن به يعني في قوله تع لا يسخر قوم من قوم ولا نساء من نساء وقد قابلهن الشاعر ايضا في قوله اقوم ال حصن ام نساء وقال المحقق في المعتبر ان علمنا بالخبر المتضمن لتراوح القوم اجزاء النساء والصبيان وكانه اعتقد اطلاق القوم على النساء والصبيان ايضا اما الاول فلاختلاف اهل اللغة في ذلك قال في القاموس القوم الجماعة من الرجال والنساء معا او الرجال خاصة او يدخله النساء على التبعية واما الثاني فلانه وان لم يظهر من اهل اللغة تصريح بذلك لكن ما ذكروه لا يابى عنه ايضا اذ يمكن ان يكون مرادهم بالرجال هو الذكور بقرينة المقابلة بالنساء فلعله ظهر له ما دل على دخول الصبيان ايضا والاحوط اعتبار الرجال واجتزاء بعض الاصحاب بالنساء مع عدم تصور نزحهن عن نزح الرجال وكذا الصبيان والخناثى وكانه نظر الى اشتراك العلة وفيه اشكال **قوله** ولو تغير ماء البئر اه في المسئلة اقوال منتشرة جدا والتفصيل في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه **قوله** جمع بين المقدر وزوال التغير ظاهره الاتيان بكل منهما على حدة بان ينزح حتى يزول التغير ثم ينزح المقدر كما هو احد الاقوال في المسئلة لكن الش ره كانه راى القول بوجوب اكثر الامرين اقوى فحمله عليه وربما يؤيد ذلك تقديم المقدر في العبارة على زوال التغير اذ لو كان المراد الجمع بينهما على ظاهره لكان الانسب تقديم زوال التغير اشارة الى طريق الجمع فافهم **قوله** ففي الاكتفاء بمزيل التغير اه هذا القول اختاره صاحب المعالم وصاحب المدارك ووالدي طاب ثراهم نظرا الى صحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا عليه السلم قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة وصحيحة ابي اسامة وفيها وان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح وموثقة سماعة وفيها وان انتن حتى يوجد الريح النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن في الماء ورواية زرارة وفيها فان غلب الريح نزحت حتى تطيب وجه الاستدلال ان ظ هذه الاخبار طهارتها بعد زوال التغير مط لكن فيما له مقدر اذا دل الدليل على وجوب نزح المقدر بمجرد الملاقات فيدل على وجوب نزحه مع التغير ايضا بطريق اولى فيحكم بالجمع بينهما بمعنى اكثر الامرين فان حصل المقدر وبقي التغير ينزح ايضا حتى يزول التغير بالكلية وان زال التغير ولم يتم المقدر نزح ما بقي من المقدر فيخصص عموم تلك الاخبار فيما له مقدر بما عدا هذه الصورة واما فيما لا مقدر له فيبقى عموم تلك الاخبار سالما عن المعارض فيحكم بطهارتها بزوال التغير بها والظ ان مرادهم بالمقدر ما يشمل نزح الجميع ايضا فيما قدر له ذلك كالخمر ففيه ايضا لا يكتفى بزوال التغير بل يجب نزح الجميع وان زال التغير قبله وذلك يجري ما ذكر له فيما مقدر فيه ايضا فانه اذا وجب فيه نزح الجميع بمجرد الملاقات فمع التغير بطريق اولى فما لا مقدر له هو ما لا نص فيه على القول بوجوب نزح الجميع له فان ذلك عندهم ليس مستندا الى تقدير شرعي حتى يجري فيه ايضا ما ذكر من الدليل بل باعتبار العلم بنجاسة البئر على القول بها وعدم العلم بمطهرها فينزح الجميع ليحصل اليقين وعلى هذا فمع التغير لما وجد الدليل الشرعي على طهارتها بالنزح الموجب لزوال التغير وهو ظ الاخبار المذكورة فيعمل به ولا حاجة الى نزح الجميع

وذهابهما

بلام

فيما له مقدر بما عدا هذه الصورة واما فيما لا مقدر له فيبقى عموم تلك الاخبار

ولو اوجبنا فيه ثلثين او اربعين اعتبر اكثر الامرين ايضا **مسائل الاولى** الماء المضاف ما اى الشئ الذى لا يصدق عليه اسم الماء باطلاق مع صدقه عليه مع القيد كالمعتصر من
الاجسام والممتزج بها مزجا يسلبه الاطلاق كالامراق دون الممتزج على وجه لا يسلبه الاسم وان يعتز لونه كالممتزج بالتراب او طعمه كالممتزج بالملح وان اضيف اليهما وهو اى الماء
المضاف طاهر فى ذاته بحسب الاصل غير مطهر لغيره مطلقا من حدث ولا خبث اختيارا او اضطرارا على القول الاصح ومقابله قول الصدوق ره بجواز الوضوء وغسل الجنابة بماء الورد
استنادا الى رواية مردودة وقول المرتضى ره برفعه مطلقا المطلق الخبث وبنجس المضاف وان كثر بالاتصال بنجس اجماعا وطهره اذا صار ماء مطلقا مع اتصاله بالكثير المطلق
لا مطلقا على القول الاصح ومقابل طهره باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه وطهره بمطلق الاتصال به وان بقى الاسم ويدفعهما مع اصالة بقاء النجاسة ان المطهر لغير الماء

بتحصيل
اليقين لكنه يلزم ح كون امر التغير اهون من الملاقات فى هذه الصورة اذ مع التغير ربما زال التغير بنزح دلاء ومع الملاقات لا بد من نزح الجميع البتة فيكون
امر الملاقات اشكل لكن كانه لا محذور فيه اذ الحكم بوجوب نزح الجميع مع الملاقات ليس حكما شرعيا اصليا حتى يستبعد من زيادته على حكم التغير بل
انما نشاء من عدم علمنا بالمطهر فلا ضير فى زيادته على ما علم شرعا من حكمه مع التغير اذ عدم العلم كثيرا ما يوجب صعوبة الامر نعم يتجه ان يق ان فى
صورة الملاقات بنجاسة اذا قدر تغيرها بها ونزحت حتى يعلم زوال التغير به على تقدير وجوده فح ينبغى ان يحكم بالطهارة بذلك وعدم الاحتياج
الى نزح جميع الماء بناء على انه اذا كان هذا مطهرا على تقدير التغير فبدونه بطريق اولى وكانهم لا يتحاشون عنه لو فرض حصول هذا العلم
هذا وظنى ان الروايات المذكورة سوى رواية محمد بن اسمعيل لا ظهور لها فى حصول الطهارة بعد زوال التغير مط بل لا يبعد حملها على انه مع
التغير لا بد من النزح حتى يزول التغير ولا يكفى حصول ما ذكر من النزح المقدر والحاصل انه لا بد باعتبار التغير من النزح حتى يزول التغير من النزح مط
وهذا لا ينافى وجوب شئ اخر ايضا بعده كما اذا زاد مقدره على ما يوجب زوال التغير فح فيبقى الاخبار المذكورة على عمومها فى الجميع ولا يستفاد
منها فيما لا نص فيه بعد النزح المزيل للتغير الا حصول ما وجب بسبب التغير لا طهارة البئر مطلقا فيتوقف الحكم بالطهارة على حصول ما هو
مقتضى احد الاقوال فيما لا نص فيه واما رواية محمد بن اسمعيل فهى وان كان ظاهرها دفع الفساد وحصول الطهارة بعد زوال التغير لكن ذلك
باعتبار دلالة صدر الخبر على عدم نجاسته الا بالتغير والكلام ههنا على القول بنجاسة البئر بالملاقات وح فيجب تاويل تلك الرواية وبعد تاويلها
كانه لا يبقى ظهورها فيما ذكرنا وبما قررنا ظهر ان القول الثانى ههنا كما اختاره الش على تقدير القول بوجوب نزح الجميع فيما لا نص فيه لا يخ
عن وجه فتم **قوله** ولو اوجبنا فيه ثلثين او اربعين اه وذلك لان القول باحدهما لا بد ان يكون عن مستند شرعى اذ عدم العلم بالمطهر لا يوجب
الحكم بتعيين الثلثين او الاربعين وح فحكمه حكم ما له مقدر شرعا فيعتبر فى التطهير اكثر الامرين وح فيختص عموم الاخبار المذكورة فى الجميع
بما اذا زال التغير بعد حصول المقدر او معه ولا يخ عن بعد والاظهر حملها على ما ذكرنا من توقف حصول الطهارة بعد التغير على زوال التغير لاكتفائه
ذلك فى حصولها حتى لا يحتاج الى هذا التخصيص فتم **قوله** مع صدقه عليه مع القيد يستفاد هذا من مفهوم عبارة المص بناء على ما هو المش
من ان نفى المقيد يرجع الى القيد ويفيد اثبات الاصل فلا يتوهم فساد تعريفه بدون القيد لصدقه على كل ما لا يصدق عليه الماء اصلا ولا حاجة
الى الاعتذار بان التعريف لفظى ولا يضر فيه كون المعرف اعم كما ذكره المحقق الشيخ على ره ولا الى جعل ما عبارة عن الماء بقرينة ان الكلام فى الماء
ويراد به ما يصدق عليه الماء فى الجملة لما فيه من التكلف **قوله** اختيارا او اضطرارا ويلوح من كلام ابن ابى عقيل جواز استعماله فى رفع الحدث والخبث
مع الاضطرار **قوله** برفعه مطلقا اى مطلق المضاف لا خصوص ماء الورد الذى ذكره الصدوق **قوله** مع اتصاله بالكثير المطلق اى على الوجه
السابق فى تطهير المياه مع زيادة هى امتزاجه بحيث يصل الماء الى جميع اجزائه عرفا لتوقف صيرورته ماء مطلقا عليه كما سيشير اليه الش فى دفع القولين
فافهم **قوله** ومقابله طهره باغلبية الكثير المطلق اه قال المص ره فى الذكرى وطهره فى ط باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه لزوال التسمية
التى هى متعلق النجاسة والعلامة ره تارة بزوال الاسم وان بقى الوصف لانه تغير بجسم طاهر بالاصالة وتارة بمجرد الاتصال وان بقى الاسم لانه
لا سبيل الى نجاسة الكثير لو تغير بغير النجاسة وقد حصل والثانى اشبه انتهى وقال العلامة ره فى لف قال الشيخ المضاف اذا وقعت فيه نجاسة
نجس قليلا كان او كثيرا على ما قدمناه ولا يطهر الا بان يختلط بما زاد عن الكر من المطلق ثم ينظر فان سلبه اطلاق اسم الماء لم يجز استعماله بحال وان
لم يسلبه اطلاق اسم الماء وغير احد اوصافه اما لونه او طعمه او ريحه لم يجز ايضا استعماله والحق عندى خلاف ذلك فى موضعين احدهما انا لا
نشترط امتزاجه بما زاد عن الكر بل لو مزج بالكر وبقى اطلاقه جاز استعماله الثانى ان تغير احد اوصاف المطلق مع بقاء الاسم باحد اوصاف المضاف
لا يخرج المطلق عن الطهورية لان المضاف انما نجس بالمجاورة لا بالاصالة فهو فى اصله طاهر وتغير المطلق باوصاف المضاف ليس تغيرا بالنجاسة
وان كان تغيرا بالنجس واحدهما غير الاخر والمقتضى لرفع الطهارة انما هو الاول لا الثانى انتهى ولا يذهب عليك ان فى مذهب الشيخ ره على ما
صرح به يشترط ان لا يسلب اطلاق اسم الماء عن الكثير الوارد وكذا عدم تغير شئ من اوصافه واما المضاف فيمكن ان يكتفى باختلاطه بكثير كك فى
الجملة وان بقى اسمه ووصفه او انه يعتبر فيه ايضا ما اعتبر فى الكثير ويكون مراده من الاختلاط هو الاختلاط على وجه لا يبقى الامتياز بينهما هذا هو
الظ اذا عرفت هذا علمت ان ما نقله الش من القول الاول لا يحتمل مذهبا من المذاهب المنقولة سوى هذا المذهب ولا ينطبق عليه ايضا
اما على الوجه الثانى الذى هو الظ فلانه وان امكن حمل ما نقل عليه بان يحمل قوله وزوال اوصافه على زوال اوصاف المضاف ويدعى ان زوال
اوصافه يستلزم زوال التسمية ايضا وان زوالهما عن المضاف يستلزم عدم اتصاف المطلق بهما بالطريق الاولى وبناء على ان المراد الاختلاط بينهما
بحيث لا يبقى الامتياز بينهما لكن ح لا يتوجه عليه ما اورده اصلا بل شرايط هذا المذهب ح اكثر من شرايط مذهب المص كما لا يخفى واما على الوجه
الاول فلانه بعد التكلف فى حمل المنقول على ذلك بان يحمل قوله وزوال اوصافه على زوال اوصاف المضاف عن المطلق اى عدم اتصافه بها ويدعى
ان ذلك يستلزم عدم سلب الاسم عنه يتوجه عليه ايضا انه ح لا يتوجه ما اورده عليه من اصالة بقاء النجاسة اذ على هذا بين شرايط مذهب
المص ومذهب الشيخ عموم وخصوص من وجه كما لا يخفى ولا يمكن لاحد منهما ان يتمسك باصالة بقاء النجاسة الا ان يتكلف ويق مراده الرد
على الشيخ فى صورة بقاء المضاف على حاله واما ان فى صورة صيرورته مطلقا وتغير المطلق باحد اوصافه يلزم على مذهب المص الحكم بالطهارة
وعلى مذهب الشيخ عدمه والاصل معه فلعله تمسك فى رد مذهب الشيخ ح والخروج عن الاصل بشئ اخر وليس كلامه هنا فيه بل فى المطلب
الاول وهو بعيد جدا والظ ان مراده بزوال اوصافه هو اوصاف المضاف وظن ان هذا المذهب هو انه يكفى اغلبية الكثير المطلق وزوال

اوصاف

شرطه وصول الماء الى كل جزء من النجس وما دام مضافا فلا يتصور وصول الماء الى جميع اجزائه النجسة والا لما بقي كذلك وسيأتي له تحقيق آخر في باب الاطعمة والسؤر وهو الماء القليل الذي باشره جسم حيوان تابع للحيوان الذي باشره في الطهارة والنجاسة والكراهة ويكره سؤر الجلال وهو المغتذي بعذرة الانسان محضا الى ان ينبت عليها لحمه واشتد عظمه او سمي في العرف جلالا قبل ان يستبرئ بما يزيل الجلل واكل الجيف مع الخلو اي خلو موضع الملاقات للماء عن النجاسة وسؤر الحائض المتهمة بعدم التنزه عن النجاسة والحق بها المص في البيان كل متهم بها

اوصاف المضاف وان بقي الاسم بناء على ان زوال الاوصاف لا يستلزم زوال الاسم والاظهر ح ان يكون قوله وان بقي الاسم متعلقا بكلا المذهبين وكانه ظن ايضا ان زوال الاسم يستلزم زوال الاوصاف وعلى هذا فما اورده متوجه عليه لكن يرد عليه ان هذا المذهب لا ينطبق على شيء من المذاهب المنقولة في هذه المسئلة كما لا يخفى هذا ويمكن توجيه كلام المبسوط بوجه ينطبق على مذهب المص وهو ان يحمل الاختلاط فيه على ما ذكرنا من الاختلاط الرافع للامتياز بينهما ويحمل تغير احد اوصافه على تغير المضاف بما فيه من النجاسة احد اوصاف المطلق والحاصل انه يشترط عدم سلب اسم الماء عن هذا المختلط وعدم تغير احد اوصافه بما في المضاف من النجاسة اذ مع تغيره كذلك لا ريب في نجاسته ويمكن ان يقرء سلبه ويسلبه وغيره على المجهول فيكون المعنى ثم ينظر بعد الاختلاط في المضاف فان سلب عنه بعد ذلك ايضا اسم الماء او تغير احد اوصافه بما وقع فيه من النجاسة لم يجز استعماله وان لم يتغير احد اوصافه به ولا سلب عنه اسم الماء جاز استعماله وح فينطبق على مذهب المص الظاهر ان المص وغيره ممن لا يشترط عدم تغيره كذلك احاله على الظهور وح يندفع عنه ما اورده العلامة من الوجه الثاني ويمكن ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتوجه لو حمل الاختلاط على الاختلاط الرافع للامتياز واما لو حمل على الاختلاط الغير الرافع وجعل ضمير استعماله راجعا الى المضاف لا الى المطلق فلا اتجاه له كما لا يخفى واما ما اورده اولا فالامر فيه هين اذ اعتبار الزيادة يمكن ان يكون لرعاية الاحتياط وانه ما لم يزد على الكر لا يحصل اليقين بكريته غالبا فتدبر ثم ان في تطبيق ما نقله المص ايضا في الذكرى عن الشيخ على ما ذكره اشكالا وكانه حمل كلام الشيخ على الوجه الثاني الذي ذكرنا ومراده انه طهره باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه اي اوصاف المضاف لنزول تسميته التي هي متعلق النجاسة فقد اشترط زوال الاسم والوصف معا لكن اشار الى ان ضابط زوال الاسم هو زوال الاوصاف وبناء الكلام على ما اشرنا اليه من ان زوالهما عن المضاف يستلزم عدم اتصاف المطلق بهما بالطريق الاولى وان المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وهو اظهر وح فينطبق على ما ذكرنا في الوجه الثاني لكن فيه ان جعل مناط زوال الاسم هو زوال الاوصاف مما لم يذكره الشيخ وليس بمسلم ايضا بل الظاهر انه يمكن زوال الاسم بدون زوال بعض الاوصاف كما يستفاد من كلامه ايضا فلا وجه لجعل بناء كلام الشيخ عليه ولو قيل انه توجيه لاشتراط زوال الاوصاف بقدر الامكان اذ ليس له وجه آخر ففيه انه ليس كذلك بل الشيخ استدل على ذلك الاشتراط بوجه آخر كما يظهر بالمراجعة فتامل هذا وفي تطبيق ما نقله عن العلامة ايضا على ما ذكره اشكال والاظهر في توجيهه ايضا ما اشرنا اليه من جعل بناء الكلام على ان المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وح فالمراد انه طهره بزوال اسم المضاف عن هذا الماء المختلط وان بقي الوصف ثم فيما استدل به على ما نقله عن العلامة ثانيا ايضا تامل فان غاية ما يدل عليه عدم تنجس الكثير واما طهارة المضاف المتصل به فلا وكان هذا المذهب من العلامة ره كما يظهر من كتب التي اختاره فيها كالمنتهى والقواعد هو اشتراط اختلاطه بالكثير بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وان بقي الوصف والاسم اي اتصف هذا الماء المختلط بهما وح فلعل لما استدل به عليه وجها ولك ان تحمل عبارة الذكرى ايضا على هذا بان تحمل الاتصال على الاختلاط والامتزاج كما صرح في عبارة المنتهى والقواعد فتامل واعلم انه على المذهب الثاني للعلامة لا يحصل الا طهارة المضاف لا طهوريته كما صرح به العلامة واما على القولين الاخرين فيصير مطهرا ايضا وهو ظ وايضا ذكر المحقق الشيخ علي ره انه على المذهب الثاني انما يحصل الطهارة اذا القي المضاف النجس في الكر لا بالعكس لنجاسة مكانه من الاناء ونحوه بالمضاف النجس ومنع المضاف من وصول الماء اليه فكيف يطهر المضاف مع نجاسة مكانه لكن ظ كلام العلامة ره في هي صريح في خلافه فانه قال وطريق تطهيره ح القاء كر فما زاد عليه من الماء المطلق الى آخر ما ذكره فلعله حكم بطهارة المكان ايضا تبعا فتدبر قوله شرطه وصول الماء الى كل جزء من النجس اي من الاجزاء التي يمكن فرضها فيه عرفا واما وصوله الى كل جزء يمكن فرضه فيه بحسب نفس الامر فلا يتصور لاستحالة التداخل فافهم قوله وهو الماء القليل الذي باشره اه كانه ليس المراد ان هذا معنى السؤر لغة بل انه المراد بالسؤر ههنا اذ السؤر في اللغة بمعنى البقية كما في القاموس والنهاية وما ذكره في المعالم من ان السؤر في اللغة ما يبقى بعد الشرب قاله الجوهري كانه توهم منه قال في الصحاح سؤر الفارة وغيرها والجمع الاسآر وقد اسار ويقال اذا اشربت فاسار اي يقال شيئا من شراب في قعر الاناء ولا يخفى ان هذا الكلام منه لا يدل على تخصيص السؤر لغة ببقية الشراب هذا ثم في تخصيص المراد ههنا بالماء ايضا تامل بل لا يبعد تعميمه بحيث يشمل المضاف ايضا والمراد بالقليل ما يقابل الكر والجاري والبئر كما هو مصطلح الفقهاء لا ما يقابل الاول فقط نعم على مذهب العلامة ليس الجاري قسما على حدة فتامل قوله الذي باشره جسم حيوان وفي المعالم بعد ما ذكر المعنى اللغوي قال وهو المبحوث عنه هنا ما يكون من الماء القليل مع مباشرة فم الحيوان له وكان هذا هو الشايع المتعارف وقد يكون بحثهم عاما شاملا لما باشره جسم الحيوان مطلقا ونظر الشارح انما هو اليه فافهم قوله في الطهارة والنجاسة والمراد بهما ظ والكراهة بمعنى انه اذا كان الحيوان يكره لحمه فسؤره مكروه اي يكره استعماله في الطهارة والاكل والشرب وهذا الاطلاق ذكره جماعة من الاصحاب وخص بعضهم كراهة السؤر بالبغال والحمير مما يكره لحمه والحق بعضهم الخيل ايضا قال في المعالم وعلل على التقديرين بان فضلات الفم التي لا ينفك عنها تابعة للحم ولم يقل في ذلك حديث انتهى ولا يخفى انه لو تم دليلهم افاد العموم واختص بالسؤر بمعنى ما لاقاه فمه على ما ذكره في المعالم لا ما لاقاه بجسمه مط على ما ذكره الش وفي الذكرى خص التبعية بالطهارة والنجاسة ثم عد في مكروه السؤر سؤر الدجاج والدواب والبغال والحمير لكراهة لحمها والتعليل يفيد التبعية في الكراهة ايضا مطلقا لكن لا يظهر له مستند صالح نعم يمكن الاستدلال لمن خصها بالبغال والحمير والخيل برواية سماعة قال سئلته هل يشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضأ منه قال اما الابل والبقر فلا باس كذا في يب وفي الكافي زاد الغنم ايضا بعد البقر فتدبر قوله ويكره سؤر الجلال وحكم جماعة من الاصحاب بتحريمه مع ان بعضا منهم حكم بعدم حرمة لحمه والمش كراهة السؤر وحرمة اللحم قوله او سمي العرف جلالا هذا هو الظ اذ التعويل فيما لا تقدير فيه شرعا على العرف واما ما ذكره اولا فلا دليل عليه الا ان يجعل بناءه ايضا على العرف فافهم قوله مع الخلو متعلق بالجلال واكل الجيف جميعا قوله وسؤر الحائض المتهمة

وهو حسن وسور البغل والحمار وهما داخلان في تبعيته للحيوان في الكراهة وانما خصهما لتأكد الكراهة فيهما وسور الفارة والحية وكل ما لا يؤكل لحمه الا الهرة ولولد الزنا
قبل بلوغه او بعده مع اظهاره الاسلام **الثانية** يستحب التباعد بين البئر والبالوعة التي يرمى فيها ماء النزح بخمس اذرع في الارض الصلبة بضم الصاد وسكون اللام
او تحتية قرار البالوعة من قرار البئر والا يكن كذلك بان كانت الارض رخوة والبالوعة مساوية للبئر قرارا او مرتفعة عنه فسبع اذرع وصور المسئلة على هذا التقدير
ست يستحب التباعد في اربع منها بخمس وهي الصلبة مطلقا والرخوة مع تحتية البالوعة وبسبع في صورتين وهو مساواتهما او ارتفاع البالوعة في الارض الرخوة وفي حكم
الفوقية المحسوسة الفوقية بالجهة بان يكون البئر في جهة الشمال فيكفي الخمس مع رخاوة الارض وان استوى القراران لما ورد من ان مجاري العيون مع مهب الشمال ولا ينجس البئر بها

اي بالبالوعة وان تقاربتا الا مع العلم بالاتصال

واطلق جماعة من الاصحاب كراهة سور الحائض من غير تقييد والاخبار لا تدل الا على كراهة التوضأ من فضلها اما مطلقا كما في اكثرها او اذا لم تكن مأمونة
كما في بعضها لا على كراهة سورها مط ومنه يظهر ان من قيدها كان الاولى ان يقيدها بغير المأمونة كما في الخبر ليشمل مجهولة الحال ايضا الا ان تحمل المتهمة
ايضا على ما يشملها فافهم **قوله** وهو حسن استظهارا واحتياطا وفيه تأمل بل المناسب للشريعة الحنيفية السمحة السهلة خلافه وفي الفقيه وسئل علي
ايتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية
السمحة السهلة والله يعلم **قوله** لتأكد الكراهة فيهما اي لتأكد كراهة لحمها فيترتب عليها تأكد كراهة السور ايضا او تأكد كراهة سورهما باعتبار ما
يدل على كراهة سورهما مع قطع النظر عن الكلية المذكورة وقد عرفت حال الكلية المذكورة فيمكن ان يكون المص ههنا لم يذهب اليها ويكون غرضه
بالتبعية هو التبعية في الطهارة والنجاسة كما هو ظاهرها وصرح به في الذكرى وح فلا حاجة الى اعتذار فتدبر **قوله** وسور الفارة الحكم بكراهة
سور الفارة هو المش وظ المعتبر عدم كراهته وقال الشيخ في موضع من النهاية واذا وقعت الفارة والحية في الانية وشربتا منها ثم خرجتا منها لم يكن به
باس والافضل ترك استعماله على كل حال وقال في موضع اخر واذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب او فارة او وزغة وكان رطبا
وجب غسل الموضع الذي اصابه فان لم يتعين الموضع وجب غسل الثوب كله وان كان يابسا وجب ان يرش الموضع بعينه وان لم يتعين رش
الثوب كله وكذا ان مس الانسان بيده احد ما ذكرناه **قوله** وكل ما لا يؤكل لحمه وذهب الشيخ في ط الى عدم جواز استعمال سور ما لا يؤكل لحمه
من الحيوان الانسي سوى ما لا يمكن التحرز عنه كالفارة والحية والهرة وغير ذلك وجواز استعمال سور الطاهر من الحيوان الوحشي وسور الطير مطلقا
قوله وولد الزنا قبل بلوغه يفهم منه نجاسة سوره بعد بلوغه اذا لم يظهر الاسلام سواء اظهر الكفر ام لا فكانه يحكم بكفره ما لم يظهر الاسلام
وذهب السيد المرتضى وابن ادريس الى كفر ولد الزنا مط وادعى ابن ادريس عليه الاجماع ويتبعه نجاسة سوره ايضا كذلك وظ كلام الصدوق ايضا نجاسة
سوره مطلقا **قوله** التي يرمى فيها ماء النزح الاولى ما في شرح الشرايع ان المراد بالبالوعة ما يرمى فيها ماء النزح او غيره من النجاسات المائعة واما
التخصيص بماء النزح كما فعله ههنا فوجهه غير ظ كما اشار اليه سلطان العلماء ره **قوله** او تحتية قرار البالوعة بان يكون البالوعة اعمق منها كذا في
ورواية ابن رباط عن ابي عبد الله عليه السلام التي هي مستند الحكم هكذا قال سئلته البالوعة يكون فوق البئر قال اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع عن م
وان كانت فوق البئر فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك كثير وانت خبير بان الفوقية والتحتية ظ انهما ليستا باعتبار راس البئر والبالوعة على وجه الارض
لعدم مدخلية ذلك في الحكم فاما باعتبار القعر او باعتبار سطح الماء او باعتبار مجموع ما يستقر فيه الماء بان كان جميع ما استقر فيه الماء من احدهما
فوق سطح الماء من الاخر ولا ريب في اعتبار الفوقية بمعنى الاخير لكن حمل الرواية عليه بعيد بل الظ منها احد الاولين ولعل الحمل على الثاني اولى لان
ما كان سطح الماء فيه فوق سطح الماء في الاخر فهو مسلط على الاخر والظ انه لو دخل شيء فانما يدخل فيه الى الاخر لا من الاخر اليه واما فوقية القعر
بالنسبة الى القعر فلا يظهر لها اثر بين في الحكم وكان لفظ القرار في كلام الاصحاب يحتمل الوجوه المذكورة وما ذكرنا عن المدارك يحتمل للوجهين الاولين
قوله والبالوعة مساوية للبئر قرارا لا يخفى ان حكم صورة المساوات لا يظهر من الرواية المذكورة لتعارض المفهومين فيه لكن المش اعتبار السبع فيها و
كلام العلامة ره في الارشاد يدل على اعتبار الخمس فيها والاول احوط ويمكن ان يستدل ايضا بان مرسلة قدامة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته كم
ادنى ما يكون بين البئر والبالوعة فقال ان كان سهلا فسبعة اذرع وان كان جبلا فخمسة اذرع تدل على اعتبار السبع في السهل مط لكن خص منها
صورة تحتية البالوعة برواية ابن رباط فتبقى في الباقي على حالها فتأمل **قوله** وان استوى القراران فيه اشارة الى انه لا يكفي للاكتفاء فوقية البئر بالخمس
بحسب الجهة مع فوقية البالوعة حسا والا لكان هو اولى بالتنبيه عليه لكن ذلك يحتمل ان يكون باعتبار ترجيح الفوقية الحسية على الحكمية لكونها
اقوى وان يكون باعتبار تعارضهما وتساقطهما فيرجع الى تساوي القرارين فعلى الاول يحكم بالخمس في عكس الفرض المذكور بان يكون البالوعة فوق
البئر بحسب الجهة والبئر فوقها حسا مع رخاوة الارض ترجيحا للفوقية الحسية وعلى الثاني يحكم بالسبع لانه اذا تعارض الفوقيتان وصارت
بمنزلة التساوي فيعتبر السبع لرخاوة الارض قال والدي طاب ثراه في شرح س واعلم انه على اعتبار فوقية الجهة يتحصل في المسئلة اربع وعشرون
صورة باعتبار وقوع البئر مع البالوعة في الشمال او الجنوب او المشرق او المغرب وصلابة الارض ورخاوتها وتساوي القرارين وعلو احدهما وعليك
بالتأمل في استخراج الجميع واستنباط احكامها وفي كلام جمع من الاصحاب ههنا تأمل ظ اذ ذكروا ان التباعد بسبع في سبع وبخمس في الباقي و
الاعتبار يقتضي ان يكون التباعد بسبع في ثمان او ست لان فوقية القرار اما ان يعارض فوقية الجهة فيصير بمنزلة التساوي او لا فعلى الاول وعلى الاول
الثاني الثاني واما اعتبار الجهة في البئر دون البالوعة فتحكم انتهى وتوضيحه ان جمعا من الاصحاب منهم المحقق الثاني ره في شرح القواعد حكموا
بان في سبع عشرة منها يكفي الخمس وهي كل صورة يوجد فيها صلابة الارض او فوقية البئر باحد الاعتبارين والسبع في الباقي وهي كل صورة ينتفي
فيها الامران وحاصل ايراد والدي طاب ثراه ان مع اجتماع الفوقية بحسب الجهة والفوقية الحسية اما ان يحكم بتساقطهما والرجوع الى المساوات وح
فالخمس مع صلابة الارض او فوقية البئر باحد الاعتبارين اذا لم يتعارضهما فوقية البالوعة بالاعتبار الاخر فصورها ست عشرة صورة اثنى عشر
صور الصلابة ومع الرخاوة فيما اذا وقعت في الشمال مع علوها حسا او مساواتها وكذا اذا وقعت في المشرق مع العلو او المغرب كذلك وفي الباقي وهي
ثمان سبع وان لم يعتبر المعارضة بل يحكم بالخمس مع علو البئر باحد الاعتبارين وان عارضه علو البالوعة بالاعتبار الاخر فح صور الخمس ثمان عشرة
باضافة صورة اخرى من صور الوقوع في الشمال وهي علو البالوعة حسا لثبوت الخمس حينئذ في صور الوقوع في الشمال مطلقا واضافة صورة ايضا
من صور الوقوع في الجنوب وهي علو البئر حسا اذ الفرض عدم معارضة علو البالوعة بحسب الجهة له فيبقى صور السبع ستا واما اعتبار الجهة في البئر

دون البالوعة

اي اتصال ما بها من النجس بماء البئر لاصالة الطهارة وعدم الاتصال **الثالثة** النجاسة اي جنسها عشرة البول والغائط من غير الماكول لحمه بالاصل او العار من ذي النفس اي الدم القوي الذي يخرج من العرق عند قطعه والدم والمني من ذي النفس ادميا كان او غيره بريا او بحريا وان اكل لحمه والميتة منه اي من ذي النفس وان اكل والكلب والخنزير البريان واجزائهما وان لم تحلها الحيوة وما تولد منهما وان باينهما في الاسم اما المتولد من احدهما وطاهر فانه يتبع في الحكم الاسم ولو لغيرهما وان انتفى المماثل فالاقوى طهارته وان حرم لحمه للاصل فيهما والكافر اصليا او مرتدا وان انتحل الاسلام مع جحده لبعض ضرورياته وضابطه من انكر الالهية او الرسالة او بعض ما علم ثبوته من الدين ضرورة والمسكر المايع بالاصالة والفقاع بضم الفاء

دون البالوعة فيحكم وذلك بان يق يحكم بالخمس مع علو البئر بحسب الجهة مطلقا وعدم قوة فوقية قرار البالوعة لمعارضتها ولم يحكم بعلو البالوعة مط باعتبار علوها بحسب الجهة بل يحكم مع علو البئر حسا بالتساقط وح يزيد في صور الخمس صورة اخرى ويستقيم ما ذكروه او يق يحكم بمعارضة علو البئر جهة لعلو قرار البالوعة والتساقط بينهما حتى يثبت السبع ولم يحكم بمعارضة علو البالوعة جهة لعلو قرار البئر بل يحكم بعدم اعتبار علو البالوعة ح اصلا وان الاعتبار بعلو قرار البئر فيثبت الخمس وتزيد صورة على صور الخمس وهي ما اذا وقعت البئر في الجنوب مع علو قرارها فان فيها الخمس ايض لعدم قوة علو البالوعة جهة لمعارضة علوها قرارا وكان بناء كلام هذا الجمع من الاصحاب على الاحتمال الاول الذي ذكرنا وهو ترجيح الفوقية الحسية وان الفوقية بحسب الجهة في حكمها فيؤثر اثرها اذا لم يعارضها فلا حكم لها وح يستقيم ما ذكروه اذ يحكم بالخمس في جميع صور الصلابة وهي اثنا عشر ومع الرخاوة فيما اذا وقعت البئر في الشمال مع تساوي القرارين او فوقية قرار البئر او وقعت في الجنوب مع فوقية قرارها او وقعت في المشرق كك او في المغرب كك فهذه سبع عشرة صورة يحكم بالسبع من صور الرخاوة فيما اذا وقعت البئر في الشمال مع فوقية قرار البالوعة بناء على ترجيح الفوقية الحسية او وقعت في الجنوب مع فوقية قرار البالوعة او تساوي القرارين او في المشرق كك او في المغرب كك فهذه سبع صور ومما يؤيد حمل كلامهم على ما ذكرنا ان المحقق الثاني بعد نقل حديث الفوقية بحسب الجهة ذكر انه انما يظهر اثر ذلك مع التساوي في القرار وظاهره ما ذكرنا من ان اعتبار الفوقية بحسب الجهة انما هو فيما اذا لم يعارضها الفوقية حسا والا فهي اقوى اذ ح لا يظهر اثر اعتبار الفوقية بحسب الجهة الا مع التساوي بحسب القرار اذ مع فوقية حسا ايض تكفي تلك الفوقية ومع فوقية الاخر حسا لا اعتبار لتلك الفوقية فانحصر فائدة اعتبارها في صورة تساويهما في القرار ولعل والدي ره حمله على انه اشارة الى التعارض والتساقط بين الفوقيتين مع تعارضهما فلا يظهر فائدة اعتبارها الا مع التساوي في القرار فحصول ايراده انه ان اعتبر التعارض والتساقط كما ذكرته اولا فصور السبع ثمان وان قطعنا النظر عنه واعتبرنا في الخمس احد العلوين مطلقا فالصور ست وحاصل ما ذكرنا انه يعتبر شيئا منهما بل اعتبار الفوقية بحسب الجهة فيما لم يعارضها الفوقية الحسية والا فهي اقوى فالمعتبر في الخمس اما الصلابة او فوقية البئر حسا او فوقيتها جهة مع عدم فوقية البالوعة حسا وح يستقيم ما ذكروه ولا يخفى انه لو اعتبر الفوقية بحسب الجهة ورجحت على الفوقية الحسية مع تعارضهما فيستقيم ايض ما ذكروه من السبع لثبوت الخمس ح في اثني عشر صور الصلابة وفي صور وقوع البئر في الشمال مط وهي ثلث وفيما اذا وقعت في المشرق مع العلو او المغرب فهي سبع عشرة وفي الباقي لا بد من السبع وهي سبع فصح ما ذكروه لكن ترجيح الفوقية بحسب الجهة لا يخ عن اشكال وايض ما نقلنا عن المحقق الثاني يابى عنه وبما قررنا يظهر ان ما ذكره والدي طاب ثراه من ان اعتبار الجهة في البئر دون البالوعة تحكم محل مناقشة اما على الوجه الاول فلان من اعتبر الجهة في البئر مطلقا وان عارضها فوقية قرار البالوعة في تصحيح حكمهم بالسبع في السبع الى ان يقول مع فوقية قرار البالوعة بالتعارض بين الفوقيتين ليحكم بالسبع حتى يلزم عليه التحكم بل له ان يقول في صورة فوقية البالوعة ايض بحسب الجهة باعتبار الجهة وعدم معارضة فوقية قرار البئر لها فيحكم بالسبع لذلك وح فلا تحكم واما على الوجه الثاني فلان من اعتبر علو قرار البئر بمعارضة علو جهة البالوعة له لا يحتاج في تصحيح الحكم بالسبع الى ان يقول في صورة علو قرار البالوعة بمعارضة البئر له حتى يثبت السبع بل لو لم يعارضه ايض وحكم باعتبار علو قرار البالوعة فيلزم السبع ويستقيم حكمهم في السبع به هذا ولعل نظر والدي ره حيث لم يبين كلامهم على ما ذكرنا من ترجيح احد الفوقيتين الى ان ترجيح كل منهما مع ضعف سند كل منهما لا يخ عن تحكم بل الذي يشهد به الاعتبار لو عمل بهما الان اذ يحكم اما بسقوطهما مع التعارض او يحكم بكفاية كل منهما في الحكم بالخمس كما انه يكفي فيه الصلابة ايض على الوجهين فلا يستقيم ما ذكروه من السبع في السبع فتامل **قوله** اي اتصال ما بها اي الذي في البالوعة ويمكن ان يقرء ما بها بالمد وعلى التقديرين قوله من النجس بيان له **قوله** اي جنسها واما اشخاصها واصنافها فاكثر من ان يحصى ومرادهم بالجنس في هذا المواضع ما يشمل النوع لا مصطلح المنطق ويمكن ان يكون غرض الش مع الاشارة الى ما ذكرنا الاشارة ايض الى ان حقيقة النجاسة لا يحمل عليه المتعدد كالعشرة بل المتعدد انما هو افراده فلا بد من الحمل على الافراد وقد اشار الى هذا في شرح الالفية حيث قال عند قول مصنفها ثم واجب الوضوء اثنى عشر اي جنس الواجب ليصح تعدده فتدبر **قوله** البريان واما المائي منهما فذهب اكثر الاصحاب الى طهارته وعزي في كره الى ابن ادريس المخالفة في ذلك والظ ما هو المش اذ المتبادر من الكلب والخنزير الواردين في الروايات هو البري منهما والاجماع ايض ليس الا عليه فيبقى مائيهما على اصالة الطهارة والتفصيل في شرح س **قوله** وان لم تحلها الحيوة هذا هو المش بين الاصحاب وذهب السيد المرتضى ره الى طهارة ما لا تحله الحيوة منهما **قوله** وما تولد منهما وان باينهما في الاسم هذا على فرض وجوده الحكم بنجاسته لا يخ عن اشكال لعدم دليل صالح عليه وما استدلوا به عليه من انه بعض منهما فيه ما فيه اذ لا اثر للبعضية بعد فقده وانقلاب الاسم اليس كل حيوان طاهر من المني النجس وقال العلامة في النهاية المتولد منهما يعني الكلب والخنزير نجس لانه بعضهما وان لم يقع عليه اسم احدهما على اشكال منشاه الاصالة السالمة عن معارضة النص وقال في كره الحيوان المتولد منهما يحتمل نجاسته مطلقا واعتبار اسم احدهما قال صاحب المعالم ولا يخفى قوة وجه الاشكال والتوقف في محله غير ان الخطب سهل اذ البحث فيه بمجرد الفرض انتهى وبما قررنا ظهر ضعف الاشكال وان التوقف ليس في محله **قوله** ولو لغيرهما اي ولو كان اسما ثابتا لغيرهما وانما يتبع الاسم اذا كان اطلاقه عليه باعتبار تماثله لمسماه لغة ودخوله تحت افراده فلا عبرة باطلاق اسم عليه اقتراحا واليه اشار بقوله فان انتفى المماثل اي مماثل صح اطلاق اسمه عليه فافهم **قوله** من انكر الالهية اراد بالانكار عدم الاقرار ليشمل الشاك وخالي الذهن **قوله** او بعض ما علم بثبوته من الدين اي صدقه وحقيته فيشمل من كان كفره باعتبار اثبات ما علم من الدين ضرورة نفيه كركعة زائدة في احد الصلوات ثم بعض ما علم ثبوته من الدين ضرورة انما يكون انكاره كفرا اذا لم يكن ذلك بشبهة كان يكون مثلا قريب العهد بالدين ولم ينشأ بين اهله فلو كان لشبهة لا يحكم بكفره وذلك لان الحكم بكفر منكر الضروري كالصلوة انما هو باعتبار ان كل من نشأ بين المسلمين وعاشرهم

نتيجة تام

بمعارضة علو قرار البالوعة بمعارضة علو جهة البالوعة لا يحتاج في تصحيح الحكم بالسبع الا ان يقول فما صورة علو قرار البالوعة

يعلم بديهة

والاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير لكن لما ورد الحكم فيه معلقا على التسمية ثبت لما اطلق عليه اسمه مع حصول خاصيته او اشتباها ولم يذكر المص هنا من النجاسات العصير
العنبي اذا غلا واشتد ولم يذهب ثلثاه لعدم وقوفه على دليل يقتضي نجاسته كما اعترف به في الذكرى والبيان ولكن بعد ان ذهاب ثلثيه شرطه موبد على حكمه بنجاسته فلا في عدة وكونه
في حكم المسكر كما ذكره في بعض كتبه لا يقتضي دخوله فيه حيث يطلق وان دخل في حكمه حيث يذكر وهذه النجاسات العشر يجب ازالتها لاجل الصلوة عن الثوب والبدن ومسجد الجبهة
وعن الاواني لاستعمالها فيما يتوقف على طهارتها وعن المساجد والضرائح المقدسة والمصاحف المشرفة وعفي في الثوب والبدن عن دم الجرح والقرح مع السيلان دائما او في وقت
لا يسع من فواتر الصلوة اما لو انقطع وقتا يسعها فقد استقرب المص ره في الذكرى وجوب الازالة لانتفاء الضرر والذي يستفاد من الاخبار عدم الوجوب مطلقا حتى تبرئ وهو قوي

بعلم بديهة وجوب الصلوة في شرعنا واخبار نبينا به فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار ايتان النبي صلى الله عليه واله به بل ليس منشاؤه الاعدم
الايمان بالنبي وعدم التصديق به وان كان يظهر الايمان ويقول يحتمل الخطأ ان النبي لم يحكم بوجوبه فان ذلك منه لتقية او نحوها وآمن في الباطن فلم
يؤمن وليس منشأ الانكار الا ذلك وظاهر ان هذا انما يتمشى مع عدم الشبهة كما ذكرنا اذ من كان قريب العهد بالصحبة بالاسلام والمسلمين ونشأ
في بلاد الكفر بلا اطلاع منه على عقائد المسلمين وربما خفي عليه بعض ضروريات الاسلام واخبار النبي به فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار النبي فيقطع
قوله والاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير اي الغالب الشايع فيه ان يتخذ من ماء الشعير وان ابتدله حديثه كان كذلك مع احتمال ان يكون معناه
لغة اعم منه لا انه حقيقة فيه لغة والا لم يستقم بعد ذلك الحكم بثبوت الحكم لما اطلق عليه اسمه اي في عرفنا كما هو الظ لتقديم الحقيقة اللغوية على
عرفنا وان حمل على ما ثبت اطلاقه عليه في عرف الائمة عليهم السلم لم يبعد ترجيح العرف على اللغة لكن حمل الكلام عليه بعيد جدا كما لا يخفى على المتامل
نقل السيد المرتضى رض عن عمر انه قال الغبيراء التي نهى عنها هي الفقاع قال وعن ابي هاشم الواسطي ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر و
قال وعن زيد بن اسلم الغبيراء هي الاسكركة وعن ابي موسى انه قال الاسكركة خمر الحبشة وظ ما نقله عن ابي هاشم ان الفقاع حقيقة في المتخذ من الشعير
وظ كلام السيد في الانتصار ايضا تقبله في ذلك كما نقله عن عمر ان الغبيراء هي الفقاع لكن في النهاية الغبيراء ضرب من الشراب يتخذه الحبش
من الذرة وتسمى السكركة وقال ثعلب هي خمر تعمل من الغبيراء هذا التمر المعروف انتهى وبالجملة فحقيقة الفقاع لم يظهر لنا **قوله** مع حصول خاصيته
وهو النشيش والغليان على ما نقلوه او اشتباه حاله واما اذا علم عدم ثبوت خاصيته فيعلم انه ليس بالفقاع الذي ورد الاحكام فيه فلا عبرة بما اطلق
الفقاع عليه عرفا ولا يذهب عليك ان مع الاشتباه ايضا ثبوت الحكم بمجرد الاطلاق عرفا لا يخلو عن اشكال للعلم بتغير العرف فيه وعدم اطلاع اهله
في زماننا حقيقته ومعناه فكما اصطلحوا على اطلاق الفقاع على شيء كان ذلك اصطلاحا جديدا لا عبرة به وليس مما يصح ان يقال فيه ان الاصل عدم
تغير العرف ليكون حجة فافهم **قوله** لعدم وقوفه على دليل يقتضي نجاسته يمكن الاستدلال عليه على وفق ما نقلوه في الفقاع باطلاق الخمر عليه
في موثقة معوية بن عمار وصحيحة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعرفه
انه يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه الحديث ويؤيده ايضا رواية عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلم الرجل يهدي الي البختج من غير اصحابنا
فقال ان كان مما يستحل المسكر فلا تشربه وان كان ممن لا يستحل فاشربه فانه يستفاد منهما ان حكمه حكم المسكر فتدبر **قوله** وان دخل في حكمه
حيث يذكر اي وان كان ممن يذكر العصير يذكره على انه في حكم المسكر لانه مورد الحكم اصالة اذ لا يعلم منه دخوله في المسكر في كلام من اطلق ولم يذكره
اذ لعله لا يقول هو بكونه في حكمه او المراد وان دخل في حكمه حيث يذكر في حكمه كان نوع المسكر وما في حكمه فان دخوله ح لا يدل على دخوله مع الاطلاق
بدون هذا التعميم ويمكن ان يقال ان ما سبق عنه قرينة على انه جعله ههنا في حكم المسكر كما فعله في بعض كتبه فهو الغفلة منه **قوله** لاجل
الصلوة وكذا الطواف ودخول المساجد مع التعدي وطلقا على ما فصل في موضعه ثم المراد بالوجوب في الثلثة الاخيرة هو الوجوب الشرعي وفيما ذكر قبلها
هو الوجوب الشرطي او ما يعمه اذ لا بد في تصحيح الوجوب الشرعي فيه من اضافة من يقيد بان لم يترك بها الا ان يحمل على انها اجالها على الظهور فافهم **قوله**
وعن الاواني وكذا المأكولات والمنجسة القابلة للتطهير وكذا كل ما يتوقف استعماله على التطهير **قوله** والقرح جمع قرح وهو القبر **قوله** وعن دون الدرهم
البغلي يجب ازالة ما كان بقدر الدرهم فما فوقه كما هو المشهور وقال السيد المرتضى وسلار بالعفو عن قدر الدرهم ايضا واختصاص الزائد بوجوب الازالة **قوله**
ومقتضى الاصل يقتضي دخوله في العفو الا ان يتمسك بما اشرنا اليه سابقا من ان ما يدل على استثناء هذا القدر لا يدل الا على استثنائه من حيث النجاسة
الدموية لا مطلقا ولذا لو يعف عن هذا القدر اذا خالطه نجاسة اخرى كالبول مثلا فنجاسة نجس العين اذا نجس الدم بها نجاسة اخرى وللتامل فيه مجال
وبالجملة فاستثناء دم نجس العين ليس باضعف من استثناء الدماء الثلثة لعدم النص فيها ايضا كما اشرنا اليه سابقا سوى موثقة ابي بصير في خصوص الحيض
وقول البعض به ولهو ليس منها دليل اخر ايضا يمكن التمسك به لكن استثناء دم الحيض مشهور بين الاصحاب مقطوع به في كلامهم والحق به الشيخ وجمع ممن تبعه
الدمين الاخرين واما استثناء دم نجس العين فليس بتلك الشهرة وان ذكره جمع ايضا كالراوندي وابن حمزة والعلامة فتدبر **قوله** والعفو عن
هذا المقدار مع اجتماعه اه لا يخفى على من نظر في كلام الاصحاب ان العفو عن هذا المقدار اي ما دون الدرهم موضع وفاق سواء كان مجتمعا او
متفرقا وانما الخلاف في قدر الدرهم كما اشرنا اليه ايضا فيما اذا تفرق الدم وكان بكل واحد دون الدرهم على القول ولا يزيد عليه على القول الاخر وان
مجموعه على القدر المعفو فقال بعضهم بالعفو مطلقا وبعضهم بعدمه مطلقا وبعضهم بالعفو الا مع التفاحش وقدره بعضهم بقدر شبر وبعضهم بربع
الثوب وبعضهم بما يفحش في القلب وبعضهم جعل المرجع فيه الى العرف وبما ذكرنا يظهر ما في كلام الشارح ره اذ لو حمل قوله ومع تفرقه على تفرق المقدار
المخصوص كما هو ظاهره ففيه انه لا اقوال فيه بل لا خلاف في عفوه وان حمل على تفرق الدم مطلقا من غير تقييد بالقدر المخصوص فح صح ان فيه اقوالا لا
اجودها الحاقه بالمجتمع بمعنى انه يعتد مجتمعا فان زاد على القدر المعفو لم يكن معفوا والا كان معفوا وقيل بعفوه مطلقا بالشرط المذكور
وقيل بعفوه كذلك الا مع التفاحش على ما ذكرنا لكن ح يختل نظم الكلام كما لا يخفى على من له روية باساليبه فتامل **قوله** اجودهما الاول لاصالة
البرائة من وجوب ازالته ولان المتنجس بشيء لا يزيد حكمه عنه بل غايته ان يساويه اذ الفرع لا يزيد على اصله واستقرب العلامة ره في النهاية وجوب ازالته
لانه ليس بدم فيوجب ازالته بالاصل السالم عن المعارض ولان الاعتبار بالمشقة المستندة الى كثرة الوقوع وذلك غير موجود في صورة النزاع
لندوره وضعف الوجهين ظ كذا في المدارك ولا يخفى انه لو وجد دليل دل على وجوب ازالة كل نجس لا ما ذكره في في اعفو عن الاصل
يستلزم العفو عن الفرع لجواز ان يكون عفو الاصل باعتبار المشقة في الاحتراز عنه وهي موجودة في الاصل كما ذكره العلامة في الوجه الثاني وان

وعن دون الدرهم البغلي
سعة وقد قدر بسعة الخنصر
الراحة وبعقد الابهام
العليا وبعقد السبابة
ولا منافاة لان مثل
هذا الاختلاف يتفق
في الدراهم المضروبة
بضرب واحد
هذا المقدار من غير
الدماء الثلثة واخواتها
بعض الاصحاب دم نجس العين
لتضاعف النجاسة ولا
نص فيه وقضية الاصل
تقتضي دخوله في العفو
والعفو عن هذا القدر
مع اجتماعه موضع وفاق
ومع تفرقه اقوال اجودها
الحاقه بالمجتمع ويكفي في
الزائد عن المعفو عنه
ازالة الزائد خاصة و
الثوب والبدن يضم
بعضهما الى بعض على
اصح القولين ولو اصاب
الدم وجهي الثوب فان
تفشى من جانب الى اخر
فواحد والا فاثنان واعتبر
المص في الذكرى في الوحدة
مع التفشي رقة الثوب
والا تعدد ولو اصابه مايع
طاهر ففي بقائه على العفو
وعدمه قولان للمص في
الذكرى والبيان اجودهما
الاول

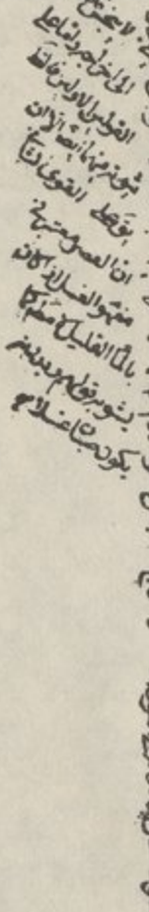
ولان الوجه

نعم يعتبر التقدير بهما ونفى ما يعفى عن نجاسة شيئان احدهما ثوب المربية للولد والثاني ما لا يتم صلوة الرجل فيه وحده لكونه لا يستر عورته وسيأتي حكم الاول في لباس المصلي
واما الثاني فلم يذكره لانه لا يتعلق ببدن المصلي ولا ثوبه الذي هو شرط في الصلوة مع مراعات الاختصار ويغسل الثوب مرتين بينهما عصر وهو كبس الثوب بالمعتاد لاخراج
الماء المغسول به وكذا يعتبر العصر بعدهما ولا وجه لتركه والتثنية منصوصة في البول وحمل المص غيره عليه من باب مفهوم الموافقة لان غيره اشد نجاسة وهو مم بل هي اما مساوية
او اضعف حكما ومن ثم عفي عن قليل الدم دونه فالاكتفاء بالمرة في غير البول اقوى عملا باطلاق الامر وهو اختيار المص في البيان جزما وفي الذكرى والدروس بضرب من التردد

لم يوجد ما يدل على ذلك فالاظهر ما اختاره في المدارك ولم يحضرني الآن ما يدل على هذا العموم فتبصر **قوله** نعم يعتبر التقدير بهما فان بلغ مجموعهما
قدر الدرهم او زاد عليه على القولين وجب ازالته والا فلا **قوله** ولا ثوبه الذي هو شرط في الصلوة لا يخفى ما فيه من التمحل لان عدم تعلقه ببدن
المصلي وثوبه الذي هو شرط في الصلوة لا يوجب اهمال حكمه مع انه حكم بوجوب ازالتها عن الثوب والبدن والثوب شامل لما لا يتم فيه الصلوة ايضا
من الملابس لانه لغة بمعنى اللباس فلا بد من استثناء ما يستثنى منه لكن يظهر من كلام جمع منهم كصاحب المدارك انهم تمسكوا في جواز الصلوة فيما لا
يتم فيه الصلوة مع النجاسة بعدم دخوله في الثوب عرفا وغاية ما يستفاد من الاخبار اشتراط طهارة الثوب والبدن بل جعل في المدارك الاصل في
الاستدلال ذلك وايده بالاخبار الواردة فيه لعدم صحة سندها فيمكن ان يكون نظر الشارح ههنا على هذا اي ان المص حكم بوجوب ازالته عن البدن و
الثوب والمتبادر من الثوب عرفا هو الذي هو شرط في الصلوة اي ما يمكن به ستر العورة كما قالوه في الاخبار فلا حاجة الى استثناء ما لا يتم عنه لكن
مع بعد حمل العبارة عليه فيه ما فيه فالاظهر الاكتفاء في الاعتذار برعاية الاختصار التي هي الوجه في ترك كثير من الاحكام في هذه الرسالة ولعله
كان له ره باعث عليه كالاستعجال وضيق المجال على ما نقل سابقا والله تعالى يعلم **قوله** وكذا يعتبر العصر بعدهما ولا وجه لتركه اعلم انه ليس في
الروايات على ما رأينا حديث العصر سوى ما في رواية الحسين بن ابي العلاء في بول الصبي انه يصب عليه الماء قليلا ثم تعصره والظ حمل الصبي فيها
على الرضيع بقرينة الاكتفاء بصب الماء القليل فيه اذ من اعتبر من الاصحاب المرتين في البول كما تضمنه صدر الخبر لم يكتف بالمرة الواحدة الا في بول
الرضيع ولا عصر فيه عندهم الا ان يحمل على استحباب وح فلا دلالة فيه على وجوب العصر في غيره نعم لا يبعد القول بالاستحباب في غيره ايضا بناء على
القياس بطريق الاولى وانما استند الاصحاب في الحكم بوجوب العصر تارة بادعاء انه معتبر في مفهوم الغسل وبدونه يكون صبا لا غسلا وتارة
بان النجاسة ترسخ في الثوب فلا تزول الا بالعصر يعني ان العصر يحتاج اليه لاخراج اجزاء عين النجاسة التي رسخت في المحل وتارة بان الماء ينجس بملاقاة
الثوب فيجب ازالته بقدر الامكان وفي كلام الشارح ههنا اشعار بهذا ولا يخفى ما في الوجوه وعلى تقدير العمل بها فلعل مقتضاها لا يخ عن اختلاف اذ
الاول يقتضي اعتباره في كل ما يجب غسله في كل مرة والثاني يقتضي الافتقار اليه فيما علم دخول شيء من اجزاء النجاسة وتوقف اخراجه على العصر و
الاكتفاء به في الغسلة الاولى خاصة اذا علم خروجها به والثالث تقتضي الاكتفاء بعصر واحد بعد الغسلتين لحصول الغرض به وعدم الفائدة في
فعله قبل الغسلة الثانية لبقاء النجاسة مع العصر وبدونه كذا في المدارك وفيه تامل اذ يمكن ان يق ان على القول باعتبار الغسل مرتين يحصل
باعتبار الغسلة الاولى تخفيف في نجاسة المحل وباعتبار الغسلة الثانية تزول نجاسته بالكلية وح فعلى تقدير القول بنجاسة الماء بملاقات النجاسة لا
يحصل التخفيف في نجاسة المحل ما دام الماء فيه ساريا فيه لتنجسه بمثل تلك النجاسة فاذا ازيل الماء بالعصر يحصل التخفيف المذكور وينجس الماء ثانيا
بما بقي فيه من النجاسة ولا بد من ازالته ايضا حتى يطهر المحل بالكلية وعلى هذا فلا يحصل الغرض بالعصر بعد المرتين فالظ على الوجه الثالث ان يق
باعتباره في كل مرة على القول بنجاسة الغسالة في المرة الثانية ايضا والاكتفاء بالعصر بعد الاولى على القول بطهارتها اذا عرفت هذا علمت ان
حكم المص بعصر واحد بينهما يمكن ان يكون مذهبا منه كما نقله عنه في المدارك بناء على ان اعتماده على ظاهر الوجه الثاني او على الثالث مع عدم
قوله هنا بنجاسة الغسالة في المرة الثانية اذ لا يظهر اجماع في المسئلة حتى لا يمكن فيه الخلاف ولذا ترى الصدوقين جعلا العصر بعدهما وجعل
صاحب المدارك بناء على الوجه الثالث على ما ذكروه وعلى هذا فلا ايراد على المص في تركه العصر بعدهما وقال المص ره في الذكرى ولا يجب العصر
في غير القليل من الماء وفيه يجب لوجوب اخراج النجاسة والاولى الشرطية لظن انفصال النجاسة مع الماء بخلاف الجفاف المجرد انتهى وانت خبير بانه يمكن
حمل ما ذكره من التعليل على ما نقلنا من الوجه الثاني وفسرناه اي مع العصر يصير خروج اجزاء النجاسة مع الماء مظنونا او معلوما مجمل الظن في كلامه
على العلم بخلاف ذلك في الغسل والجفاف المجرد ويمكن ان يحمل على وجه آخر غير الوجوه المذكورة من نفسه او يحمل ما نقلنا من الوجه الثاني عليه وهو ان يكون
بناؤه على التخييل اي يخيل لنا ان النجاسة اي معناها واثرها تخرج مع الماء بخلاف الجفاف المجرد ولعل هذا اقرب بعبارته لكن لا يخفى سخافته نعم
بعد ما دل دليل على اعتبار العصر يمكن ان يجعل هذا سيرا لاعتباره ولعل مراده ره ايضا لو حمل كلامه عليه هو هذا والا فهو ره اجل من ان يبني
الحكم على مثل هذا والله تعالى يعلم ثم على تقدير البناء عليه يمكن ان يق بكفاية العصر في المرة الاولى لحصول التخييل المذكور به ويمكن ان يق
باعتباره في كل مرة بناء على ان الغسلة الثانية ايضا لازالة بقية من النجاسة فلا بد فيها ايضا من تخييل خروج تلك البقية وليس ذلك الا بالعصر فتدبر
قوله بل هي اما مساوية او اضعف حكما هذا في مقام السند فيكفيه الاحتمال ولا يلزمه البيان وما ذكره من حكم الدم مؤيد للاحتمال الثاني في خصوص
الدم وهو يكفي لتقوية السند لكن يمكن التمسك في دفع المنع والسند بما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام انه ذكر المني فشدده و
جعله اشد من البول فان قيل الغرض منع الاشدية في غير البول مط كما ادعاه المص ويكفي فيه احتمال المساواة والاضعفية في بعض افراد فلا يضر
اشدية بعضها كالمني نقول انه لا يلزم على المص دعوى اشدية غيره مط بل يكفي له اشدية بعض افراده كالمني ح يثبت الحكم فيه بمفهوم الموافقة و
يتمسك في الباقي بعدم القول بالفصل ولا يتوهمن انه يمكن اجراء مثل هذا الوجه من قبل الشارح لانه اذا ابطل الحكم في بعضها كالدم بطل في الباقي
لعدم القول بالفصل اما اولا فلانه يمكن الاستدلال باشدية النجاسة على اعتبار المرتين في مطهره اذا اعتبرنا في الاخف لمفهوم الموافقة ولا يمكن
الاستدلال بالاخفية على عدم اعتبار ذلك لجواز اشتراك الاخف والاشد في حكم او لا ترى ان المص يعتبر المرتين في غير البول باعتبار الاشدية
فلو لم يجز تساوي الاشد والاضعف في الحكم لما ساغ له ذلك بل كان عليه ان يعتبر في غيره اكثر من المرتين وهو ظاهر واما ثانيا فلان ما ذكره من
حكم الدم لا يدل على اخفية نجاسته اذ ربما كان العفو عن قليله باعتبار عسر التجنب عنه عادة ولزوم الحرج فيه بخلاف غيره وان تساويا في النجاسة

او كان الدم

ويستثنى من ذلك بول الرضيع فلا يجب عصره ولا تعدد غسله وهما ثابتان في غيره الا في الكثير والجاري بناء على عدم اعتبار كثرته فيسقطان فيهما ويكتفى بمجرد منعه
فيهما مع اصابة الماء لمحل النجاسة وزوال عينها ويصب على البدن مرتين في غيرهما بناء على اعتبار التعدد مطلقا وكذا ما اشبه البدن مما تنفصل الغسالة عنه بسهولة
كالحجر والخشب وكذا الاناء ويزيد انه يكفي صب الماء فيه بحيث يصيب النجس وافراغه منه ولو بالة لا تعود اليه ثانيا الا طاهرة سواء في ذلك المثبت وغيره وما يشق قلعه
وغيره فان ولغ فيه اي في الاناء كلب بان شرب مما فيه بلسانه قدم عليهما اي على الغسلتين بالماء مسحه بالتراب الطاهر دون غيره مما اشبه وان تعذر او خيف فساد المحل



او كان الدم اشد نجاسة وما ورد في المني صريح في اشديته وفيه ان الرواية ايضا لا تدل على اشدية نجاسته بل ربما كان اشديته باعتبار احتياج ازالته
الى عمل لا يحتاج اليه في البول وان كان اضعف نجاسة منه ولو سلم دلالتها على انه اشد نجاسة فنقول كونه اشد نجاسة لا يدل الا على التشديد في
وجوب ازالته وبطلان الصلوة مثلا مع الاخلال به لا في كيفية غسله فتامل قوله ويستثنى من ذلك بول الرضيع لا يظهر فيه مخالف ويدل عليه
حسنة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا والظ ان المراد باكل الطعام
الاكل المستند الى شهوته وارادته كما ذكره في المنتهى لا مطلق الاكل فلا عبرة بلعقة دواء او غذاء في المندرة كما صرح به في المعتبر وينبغي ان يحمل الرضيع
في كلام الاصحاب ايضا على هذا اي الرضيع الذي لم يغتذ الاكل لا مطلقا ولا من كان رضيعا في الحولين اذ لم يتعلق الحكم في الرواية على الرضيع وقيد
جماعة من المتاخرين منهم المحقق الثاني في شرح القواعد الرضيع بالذي لم يغتذ بغير اللبن كثيرا بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز سن
الرضاعة وفيه تامل فان الظ صدق الرضيع على كل من كان في سن الرضاعة ولم يفطم عنها وان ساوى اكله او رضاعه او زاد عليه لكن قد عرفت
ان الحكم في النص لم يعلق على الرضيع بل عدم الاكل والظ منه ما ذكرنا لا زيادة رضاعه على اكله فتدبر ثم المشهور اختصاص الحكم بالرضيع فلا يشمل
الرضيعة ونقل عن علي بن بابويه انه ساوى بين بول الصبي والصبية في ذلك وهو ظاهر قوله ع في الحسنة التي نقلناها والغلام والجارية شرع
سواء الا ان يحمل ذلك على التسوية بينهما بعد الاكل ولا يخ عن بعد فتامل قوله ولا تعدد غسله اي تعدد صب الماء عليه اذ الغسل هو
الصب مع العصر على ما سبق وقد نفى العصر فيه اولا فالمراد نفي تعدد الصب وذكر العلامة في الفرق بين الغسل والصب بانه لا بد في الغسل من جريان
الماء على المغسول بخلاف الصب اذ يكفي فيه غلبة الماء على النجاسة واما اصابة الماء بدون الغلبة ايضا فهو النزح وعلى هذا ايضا فليس فيه تعدد
الغسل ولا الغسل بل يكفي صب الماء عليه مرة كما استفيد من حسنة الحلبي المنقولة انفا فتامل قوله وهما ثابتان في غيره ابتداء كلام اورده
ليرتبط به كلام المص بكلامه مع الاشارة الى ان الاستثناء من التعدد والعصر جميعا ثم استثناء الكثير والجاري هو المش بين المتاخرين وظ كلام ص
في هي اعتبار التعدد في الكثير والجاري ايضا الا انه اكتفى في تحقق المرتين في الجاري بتعاقب الجريتين عليه وفي الكثير الراكد بالخضخضة والتحريك بحيث
يمر عليه اجزاء غير الاجزاء التي كانت ملاقية له اولا ونقل عن الشيخ نجيب الدين في الجامع اعتبار التعدد في الراكد دون الجاري وعبارة الصدوق
في القضية ايضا تدل عليه وحكم المص في الذكرى بانه لا ريب في عدم اعتبار العدد في الجاري والكثير في غير الولوغ وحمل الراكد في كلام الصدوق
على الناقص عن الكر او الندب وفي صحيحة محمد بن مسلم في الثوب اذا اصابه البول اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة تصريح
بسقوط التعدد في الجاري واما في الراكد الكثير ففيه مفهومان متعارضان قوله بناء على عدم اعتبار كثرته واما على القول باعتبار كثرته فحكم الجاري
مع القلة حكم ساير المياه القليلة فيعتبر فيه ايضا ما يعتبر فيها قوله مما تنفصل عنه الغسالة بسهولة وان لا ينفصل عنه الغسالة بسهولة كالعجين
والطين فلا يكفي الصب فيه لعدم انفصال الغسالة عنه الا بالعصر كالثياب فلا بد من صب الماء عليه حتى علم وصوله الى جميع اجزائه عرفا ثم
العصر ان امكن وان لم يكن فلا يطهر بالقليل بل يتوقف طهارته على غسله في الكثير وهذا من فروع القول بوجوب العصر لاخراج الغسالة
فتامل قوله وكذا الاناء اي يصب عليه مرتين في غير الكثير والجاري بناء على القول بالمرتين في البول وغيره كما اختاره المص لكن في تعدي الحكم
الى الاناء اشكال لاختصاص الصحيحة من الاخبار الدالة على المرتين في البول بالثوب وورد بعض الاخبار غير الصحيحة في البدن ايضا فقياس الاناء
عليهما لا يخ عن اشكال وقد ورد في الاناء اطلاق رواية عمار بالاكتفاء بالمرة الواحدة واختاره المحقق والعلامة ورواية اخرى ايضا عنه باطلاق
الغسل ثلاث مرات واختاره الشيخ في ف قوله ولو بالة لا تعود اليه اه جعل صاحب المعالم هذا الاشتراط مبنيا على نجاسة الغسالة وكان
مراده انه على القول بنجاسة الغسالة وهي الماء المنفصل عن المحل يحكم بنجاسة الماء بعد افراغه من الاناء قبلها فينجس الالة ايضا كك فلا ينبغي ان يعاد
الى الاناء الذي قد غسل مرة وحصل تخفيف في نجاسته الا لتنجس بالالة كما كان اولا واما ما بقي من الماء في الاناء فليس كك لعدم نجاسته عندهم ما
لم ينفصل بقرينة ان ما بقي منه بعد الافراغ في الاناء والعصر في الثوب يحكم بطهارته ويحتمل بعيدا حمل الكلام على عدم عود الالة اليه في الغسلة
الثانية الا بعد غسلها ما اصابها من ماء الغسلة الاولى وح فوجهه بعد بنائه على نجاسة الغسالة ظ فتدبر قوله سواء في ذلك المثبت وغيره و
اشترط بعضهم في جواز التطهير على هذا الوجه كونه مثبتا بحيث يشق قلعه وحكم صاحب المعالم بانه لا وجه له قوله بان شرب مما فيه بلسانه
هذا معنى الولوغ لغة كما نص عليه الجوهري وغيره وقال بعضهم انه ادخال لسانه فيه وتحريكه له وهو اعم والاولى اعتباره قوله قدم عليهما هذا
هو المطابق لصحيحة ابي العباس عن الصادق عليه السلام وذهب الشيخ المفيد الى توسيط التعفير بينهما ومستنده غير ظاهر قوله مسحه بالتراب الطاهر
ظاهره عدم اشتراط مزجه بالماء وان جاز ذلك بشرط ان لا يخرج التراب بذلك عن اسمه كما صرح به الشارح في شرح يع وظ كلام العلامة في عد طلاق
المنع عن المزج ونقل عن الراوندي وابن ادريس اشتراط المزج ومال اليه العلامة ره في هي واما اشتراط الطهارة في التراب فمما ذكره جمع من الاصحاب
منهم العلامة ره في هي معللا بان المطلوب منه التطهير وهو غير مناسب بالنجس واحتمل في النهاية اجزاء النجس ايضا لان المقصود من التراب الاستعانة
به على القلع وهو يحصل بالنجس ايضا ولا يخفى ضعف الوجهين والحق ان الاشتراط يحتاج الى دليل فمتى لم يقم دليل عليه فالظ عدم الاشتراط لاطلاق
النص ودعوى ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق هو الطاهر على ما قيل لا يخ عن اشكال فتامل قوله وان تعذر او خيف فساد المحل فعلى التقديرين
يبقى المحل على النجاسة الا ان يرضى بالفساد على الثاني وذهب الشيخ الى انه لو لم يوجد التراب ووجد ما يشبهه كالاشنان والصابون والجص
ونظائرها اجزأ ومنهم من الحق بفقد التراب خوف فساد المحل به وربما حكم بعضهم باجزاء الاشنان ونحوه بطريق اولى لانه ابلغ في الابقاء فلا يشترط

في اجزائه

والحق بالولوغ اطعمة الاناء دون مباشرته له بسائر اعضائه ولو تكرر الولوغ تداخل كغيره من النجاسات المجتمعة وفي الاثناء استانف ولو غسله في الكثير كفت المرة بعد التعفير ويستحب
السبع في الفارة والخنزير للامر بها في بعض الاخبار التي لم تنهض حجة على الوجوب ومقتضى اطلاق العبارة الاجتزاء فيهما بالمرتين كغيرهما والاقوى في ولوغ الخنزير وجوب السبع بالماء
لصحة روايته وعليه المص في باقي كتبه ويستحب الثلث في الباقي من النجاسات للامر به في بعض الاخبار والغسالة وهي الماء المنفصل عن المحل المغسول بنفسه او بالعصر كالمحل قبلها اي قبل
خروج تلك الغسالة فان كانت من الغسلة الاولى وجب غسل ما اصابته تمام العدد او من الثانية فتنقص واحدة وهكذا وهذا يتم فيما يغسل مرتين لا لخصوص النجاسة اما المخصوص
كالولوغ فلا فلان الغسالة لا تسمى ولوغا ومن ثم لو وقع لعابه في الاناء بغير ما يوجب حكمه وما ذكره المص ره اجود الاقوال في المسئلة وقيل ان الغسالة كالمحل قبل الغسل مطلقا وقيل

بعده فتكون طاهرة مطلقا وقيل بعدها ويستثنى من ذلك ماء الاستنجاء فغسالته طاهرة مطلقا

في اجزائه فقد التراب وخوف فساد المحل به وحكم الشيخ وجماعة من الاصحاب بانه لو تعذر التراب سقط اعتباره واقتصر على الماء اي على المرتين او باضافة
مرة اخرى بدلا عن التراب والاقوى ما ذكره الشارح ره قوله والحق بالولوغ اطعمة الاناء في شرح يع جزم بهذا الالحاق وانه بطريق اولى وفي شرح عد
حكم بظهوره لذلك ولا ريب انه احوط ولا يلحق به وقوع لعابه فيه بل هو كسائر النجاسات على المش وقال العلامة في النهاية لو حصل اللعاب بغير
الولوغ فالاقوى الحاقه به اذ المقصود قلع اللعاب من غير اعتبار السبب والحق المفيد ومن تبعه مطلق المباشرة بالولوغ قوله ولو غسله في الكثير و
كذا الجاري على المش كفت المرة بعد التعفير والشيخ ره في ف وط اعتبر التعدد في الكثير ايضا وبه قطع المحقق في المعتبر واكتفى في تحقق التعدد في الجاري بتعاقب
الجريتين عليه قوله خروجا من خلاف من اوجبها وهو ابن الجنيد فانه نقل عنه انه حكم في ولوغ الكلب بانه يغسل سبعا احداهن بالتراب قوله في الفارة
والخنزير اي موت الفارة وولوغ الخنزير وكانه ره سامح في العبارة اعتمادا على ما هو المش في كتب القوم وفي الكلام مسامحة اخرى وهو ان السبع في
الفارة والخنزير بالماء بدون التراب والسبع المستحب في الولوغ ينبغي ان يحمل على ان احدهما بالتراب لما ظهر مما نقلنا من الموجب وهو ابن الجنيد
ولانه لا دليل على الطهارة بالسبع بالماء ولا على السبعين بدون التراب مع ورود الامر بالتراب ايضا فضلا عن ان يحكم باستحبابه مع ان ظ العبارة
يوهم كون السبع فيهما على نهج واحد ويؤكد هذا الايهام اضافة قوله بالماء هناك فانه يوهم ان السبع كلها بالماء بدون تراب كما في قوله والاقوى
في ولوغ الخنزير وجوب السبع بالماء فليحمل كلامه هناك على ان الزائد على الثلث المذكورة بالماء حتى لا يتوهم كون الزائد على السبع هو المسح بالتراب
فتامل قوله للامر بها في بعض الاخبار اشارة الى ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اغسل الاناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتا
سبع مرات وعدم انتهاضه حجة على الوجوب لعدم صحة سنده باشتماله على جماعة من الفطحية واما الرواية التي وردت في الخنزير فهي صحيحة كما سيشير اليه
فانه ره اجمل في الكلام اولا ليوهم كون الامر في كليهما كك ليصلح وجها لعدم القول بالوجوب فيهما ثم حقق الامر واشار الى ان الامر في الفارة على ما ذكر
واما رواية الخنزير فهي صحيحة تصلح حجة للوجوب ولا يخفى ما فيه من الحزازة ثم لا يخفى ان مورد الرواية هو الجرذ وهو بضم الجيم وفتح الراء والذال المعجمة
كبيرة الفارة فينبغي قصر الحكم على موردها كما اشار اليه المحقق ره الا ان جمعا من الاصحاب اطلقوا الحكم في الفارة كما هنا وقال المحقق الثاني ره في شرح عد
الظ عدم التفاوت نظرا الى اطلاق اسم الفارة على الجميع وهذا منه ره غريب جدا فان اشتراك الجميع في اطلاق اسم الفارة عليها لا يقتضي اشتراكها
في الحكم لجواز اختلافها بالنوع واختلاف الحكم بسببه ولو سلم اتحادها نوعا فاختلافها صنفا وبالعوارض يكفي لجواز اختلاف الحكم نعم لو علق الحكم
على الفارة فاطلاق الفارة على الجميع يقتضي اشتراك الجميع في الحكم وليس كك بل علق على الجرذ فتدبر قوله ومقتضى اطلاق العبارة الخ وهذا هو الظ
فانه اذا لم يثبت لهما حكم خاص فيكون حكمهما حكم سائر النجاسات في وجوب المرتين على راي المص ومن وافقه والمرة على راي غيرهم وذهب بعضهم الى
وجوب الثلث في الفارة ولا يظهر له وجه الا ان يق بوجوبها في سائر النجاسات كما سننقله من الشيخ وذهب الشيخ الى ان ولوغ الخنزير حكمه حكم
ولوغ الكلب تمسكا بان الخنزير يسمى كلبا في اللغة وبان الاناء يغسل ثلث مرات من سائر النجاسات والخنزير من جملتها واجيب عن الاول بمنع اطلاق اسم
الكلب على الخنزير حقيقة وعن الثاني بمنع وجوب الثلث في السائر على انه على مقتضى الوجه الثاني يجب الاكتفاء بالثلث بالماء وعلى الوجه الاول
يجب اعتبار التراب فيها كالكلب فبينهما تناف فتامل قوله لصحة روايته وهي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن خنزير
شرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات ولا يبعد حملها على الاستحباب كما فعله المص لعدم ظهور قائل بمضمونها من متقدمي الاصحاب
مع انه ليس بلفظ الامر والحكم بالوجوب بمثل هذه الاخبار بناء على انها بمعنى الامر لا يخ عن اشكال فتامل قوله وهذا يتم فيما يغسل مرتين الخ
كان المراد هذا انما يتم فيما يغسل مرتين مثلا لا لخصوصية في النجاسة واما اذا كان غسله متعددا لخصوصية في النجاسة لا لتلك النجاسة نفسها
كالولوغ فلا اذ لا ريب ان النجاسة فيه ليست الا نجاسة الكلب او الخنزير مع انه لا يجب السبع فيها اذا لم تصبه بطريق الولوغ فعلم ان وجوب السبع في
الولوغ كما هو المش بين المتاخرين في الخنزير ونقلناه عن ابن الجنيد في الكلب انما هو لخصوصية فيه وان لم تكن معلومة لنا فح الحكم بوجوب السبع في غسالته
مشكل اذ غاية الامر ان يسلم نجاستها بنجاسة الكلب او الخنزير فيجب فيها ما يجب في اصابة نجاستهما واما كون حكمهما حكم الولوغ فلا اذ الغسالة لا
تسمى ولوغا والسبع انما ورد فيه وعلى هذا فلا يرد ان يق ان الامر في الغسالة مط كك ولا اختصاص له بالولوغ اذ غسالة الدم ايضا مثلا لا تسمى
دما وذلك لان كلام الشارح بناء على تسليم ان الغسالة ايضا نجسة بنجاسة ما كانت الغسالة غسالة له لكن يقول انه اذا اعتبرت فيه خصوصية زائدة
على اصل النجاسة وعلق عليها حكم فلا وجه للحكم بتعدي الحكم الى الغسالة لعدم وجود الخصوصية فيها هذا وليس بناء الكلام على خصوص مذهب المص
فان الحكم في الغسالة بما ذكره لا اختصاص له بمذهب المص فلا يرد ان على مذهبه لا يتحقق ما يغسل متعددا لخصوصية النجاسة لوجوب الغسل عنده في
الجميع حتى الولوغ مرتين نعم في الولوغ يغسل عنه متعددا لخصوص النجاسة على بعض المذاهب على انه لو بني الكلام على مذهب المص ايضا يمكن ان يق انه
عد المسح بالتراب ايضا غسلا فجعل الغسل فيه ثلثا كما هو المشهور بينهم انه يغسل في الولوغ ثلثا احدها بالتراب وح فالمراد ان في غسالة الولوغ لا
يمكن الحكم بوجوب الغسل بالتراب لانه لخصوص الولوغ وغسالة الولوغ ليست ولوغا او يق المراد انه لا يمكن الحكم باستحباب السبع في غسالة الولوغ
لاختصاصها بالولوغ فتدبر واعلم ان هذا التحقيق ليس من متفردات الشارح ره بل ماخوذ مما ذكره جمع من الاصحاب كالشيخ ره في الخلاف والمحقق
في المعتبر والعلامة في هي فانهم حكموا بعدم تعدي حكم الولوغ الى غسالته لاختصاص النص بالولوغ فحمله على الولوغ قياس لا نقول به وحكموا القول
بالتعدي عن بعض العامة وانت خبير باتجاه ما ذكروه على ما اشرنا الى سره وان مناقشة المحقق الثاني معهم وحكمه بان الظ اعتبار ما يعتبر في الولوغ في
غسالته لانها نجاسة الولوغ وكذا ما استقربه العلامة في يه من الحاقها بالولوغ لوجود الرطوبة اللعابية فيها ليس بشيء ولك ان تحمل كلام الشارح

اضيف لخصوص النجاسة مسح بالتراب ايضا وذلك لانه اذا لم يبين الكلام على خصوص مذهب المص فلا ريب ان الولوغ

على ان

ما لا تعتبر النجاسة أو تضيف نجاسة خارجة عن حقيقة الحدث المستحي منه وعلة الثاني بعد المطهر عشرة الماء وهو مطهر مطلقا من سائر النجاسات التي تقبل التطهير بالطهور الغسل وهو اسفله الملاصق للارض واسفل القدم مع زوال العين النجاسة عنها بمشي ودلك وغيرهما والحجر والرمل من اصناف الارض ولو لم يكن للنجاسة جرم ولا رطوبة كفى مسحه لاساس لا فرق في الارض بين الجافة والرطبة فالمخرج عن اسم الارض وهل يشترط طهارتها وجهان واطلاق النص والفتوى يقتضي عدمه والمراد بالغسل ما يجعل اسفل الرجل للمشي وقايته من الارض ونحوها ولو من خشب وخشبة الاقطع كالنعل والتراب الولوغ فانه رخص علة للتطهير فهو مطهر في الجملة والجسم الطاهر غير المزج ولا الصقيل في غير المتعلق من الغابط والبقع ما خفقته رياح تلقيها على ذلك من المحل اليابس عنه من المحل اليابس والمنقول وما لا ينفصل عادة مطلقا من الارض واجزائها والنبات والاشجار والابواب والاوتاد الداخلة والاشجار والفواكه الباقية عليها وان خاف وان قطافها ولا يكفي تجفيف بحرارة لانها لا تبقي شيئا ولا الهواء المفرد بطريقها والنعم لا يضر انضمام الهباء يكفي في طهر الباطن

على ان هذا التفصيل الفرق بين الغسلة الاولى والثانية على ما ذكر انما يتم على مذهب المتم فيما يغسل مرتين لخصوص النجاسة بل لوجوب المرتين عنده في جميع النجاسات اذ حجة القول بوجوب المرتين في المرة الاولى لوجوبها عنده في كل نجاسة والاكتفاء بالمرة في الثانية لحكم العقل بعدم زيادة نجاسة الغرض على الاصل امّا المخصوص الذي يجب فيه الزائد على المرتين كالولوغ فلان غسلة الولوغ لا يسمى ولوغا فاذا ورد في خصوص الولوغ ما زاد على المرتين لا يمكن الحكم بوجوب ذلك في غسلاته ايضا وفي هذا الكلام اشارة ايضا الى انه على مذهب من جعل المرتين بعض النجاسات الكثيفة في الباقي بالمرة لا يمكن اجراء هذا الحكم اصلا بل ينبغي عنده الاكتفاء بالمرة في الغسلة مطلقا تأمل **قوله** ما لم تتغير بالنجاسة الخ اي ما لم يتحقق شيء من جزئي هذه المنفصلة فاذا تحقق واحد منهما فليت طاهرة **قوله** من سائر النجاسات التي ذكرها في الجملة وان احتاج في بعضها الى شيء اخر فلا يرد النقض بالولوغ لاحتياجه الى التراب فيه بعد ان بدننا الكافر قبل التطهير بالاسلام مع ان الماء غير مطهر له كما ذكره سلطان العلماء وكذا الكلب والخنزير وسائر الاعيان النجسة فانها تطهر بالاستحالة زمادا على المش بل ادعى الشيخ في ذلك الاجماع عليه وكذا بالاستحالة ملحا كما هو الاظهر وهب البهية المصنف والشارح وجمع من محققة الاصحاب ان الماء غير مطهر لها ولو قيل لدفع ما اوردنا ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقائه بحقيقته بالانتقال كما ذكر في مس وغيره مع ان الماء غير مطهر لكلب وكذا العصير بالانتقاض على القول بنجاسته كما هو المصنف هنا وفي الدروس الان يمنع بقاء الحقيقة في الحالين اما في الاول فلانهم جعلوا الطهارة بالانتقال باعتبار الاستحالة فان الذكرى يطهر الدم بانتقاله الى البعوضة والبرغوث سرعة استحالته الى دمها واما في الثاني فلان الدبس كانه حقيقة اخرى غير العصير ويمكن ان يؤيد المراد ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقائه على اسمه الذي كان عليه حال النجاسة وظاهر ان الكافر وكذا سائرها اوردنا لا يبقى اسمه بعد التطهير انما في غير الدم فظاهر واما فيه فلانه وان بقي فيه اسم الدم ولكن كان اولاد دم انسان مثلا وصار بعد التطهير دم بق او برغوث مثلا وهو يكفي لعدم بقاء الاسم فتأمل وقد يؤيد المراد ان الماء مطهر لجميع الاشياء من سائر النجاسات لا لاعيان النجاسات ح فلا يضر عدم تطهيره لبدن الكافر ونحوه فانه عين النجاسة واما قوله التي تقبل التطهير فهو احتراز عما اذا لم تقبل التطهير كالمائعات النجسة التي لا تقبل التطهير الا اذا صارت مائعا فان المراد بقبولها التطهير باعتبار المحل اي لو لم تكن في المائعات واراد بكونه مطهرا من سائر النجاسات كونه مطهرا منها مع بقاء المحل على حقيقته فاحتج الى التقييد المذكور ولا يخفى بعده فتأمل **قوله** مع زوال عين النجاسة عنها بها بمشي الخ ظاهره انه اذا كان للنجاسة عين يجب ازالتها بالارض بمشي ودلك ونحوهما الا ان يجف وطوبة بحيث لو وضع عليها اوبع السكون عليها ساعة ولو لم يكن بها جرم ولا رطوبة يكفي مسمى الامساس والظاهر ان مع وجود العين ايضا لا يجب ازالتها بالارض بل لو ازيلت بغير الارض كفى الامساس بها بعدها وفي بعض النسخ عنها بمشي بهما ودلك وغيرها وح يمكن ان يحمل غيرها على ما يشمل الازالة بغير الارض فافهم **قوله** ما لم يخرج عن اسم الارض نقل في شرح الارشاد عن مصنفه العلامة انه اكتفى بالوحل ما لم يصدق عليها اسم الوحل واستحسنه فكان خروجه عن اسم الارض يتحقق عنده باطلاق اسم الوحل عليه فافهم **قوله** واطلاق النص والفتوى الخ صرح المص في الذكرى باشتراط طهارتها ويوسنها ونفى عنه في المدارك البأس فالمراد باطلاق الفتوى هو اطلاق فتوى الاكثر فتدبر **قوله** وخشبة الاقطع كالنعل في الحكم اشكال الا ان تثبت تبعيتها نعلا بالنسبة اليه وهو غير ظاهر بل عبارته تشعر بخلافها واضعف منه الحاقها باعتبار دخولها في رجل هذا ولا يخفى بعد اسفل العصا وراس الرمح وما شاكل ذلك كما صرح به في شرح كتاب الطهارة عدم اطلاق النعل عليها حقيقة ولا مجازا **قوله** ونفض البراد به ما يشمل نزح الجميع لانه نقص بالنسبة الى ما يتجدد بعده ايضا فافهم **قوله** وتطهر العين الخ الظاهر على صيغة التفعيل وباطنها مفعوله بكون العين واخواتها ايضا احكاما المطهرات ولا يخفى ما في جعلها مطهرة البواطن من التحمل بل الاولى ان يجعل المطهر فيها زوال العين ويمكن ان يقرء على صيغة المجرد ويكون باطنها بدلا من الفاعل ويجعل المطهر زوال العين كما ذكرنا او يبنى انه ليس الغرض منه بيان مطهر اخر بل بيان الحكم فيها من غير اعتبار مطهر فيها ثم لا يخفى انه ان اعتبر مطهر فيها فالمطهر ان على ما عدها اثنا عشر وان لم يعتبر فاحد عشر وعلى التقديرين فلا ينطبق على العشرة التي ذكرها اولا الا ان لا يجعل التراب في الولوغ مطهرا بل داخلا في الارض يحتمل ذلك في النار ايضا بان يجعل المطهر مطلق الاستحالة الشاملة لما كان بسبب النار ويمكن جعل الانقلاب ايضا داخلا في الاستحالة ومما يؤيد هذا ان المص في البيان جعل الاستحالة شاملا لها فانه قال عند حصر المطهرات والاستحالة بالنار بحيث يصير رمادا او يصير قتر الخمر خلا بالانتقال الى الحيوان الذي لا نفس له كدم البراغيث والبق ومن هذا يظهر وجه عدم ذكره الانتقال ههنا لكن حمل عبارة المص هنا على الاخير عن بعيد ويمكن ايضا ان يجعل احد المطهرات النقص مطلقا بحيث يشمل نقص البرد وذهاب ثلثي العصير ويجعل عدهما اثنين على انه للتفصيل والا فالمطهر الذي عد من العشرة ما يشملهما ويؤيد هذا ان في بعض النسخ ليس علامة المتن على لفظ الذهاب فيكون المتن هكذا ونقص البرد وثلثي العصير فتأمل **قوله** بالمضمضة مرتين هذا مع العلم بوصول الماء بالمضمضة الى ما وصل اليه النجاسة كان بطرء الدم على الفم بعد دخول شيء في الاسنان واما اذا دخل شيء بحس منها فلا يطهر بمجرد المضمضة مرة او مرتين ما لم يعلم وصول الماء اليه بتمامه وبعده ذلك ايضا كانه انما يكفي ذلك فيما يقبل التطهير كالجلد واما منها لا يقبل الا بالاستحالة مثلا كالمائعات النجسة فيعتبر فيها ذلك وكذا اذا لم يحتج الى العصر فلو احتاج اليه كالخرق فالظاهر عدم طهره بدونه ذلك والله تعالى يعلم **قوله** وضله من الوضاءة اي النوضوء والوضوء بمعنى الشرعي مأخوذ من الوضاءة التي هي في اللغة بمعنى النظافة والنضارة **قوله** والنسيان اعم منها مطلقا فان المراد بالنسيان ما لم يدخل في وجود مسببه سواء كان سببا تاما او لا والمراد بالموجب هو السبب التام على الحد في غير وقت وجوب مشروطه سببه بهذا المعنى ليس بموجب منه بظهر اعمية من الموجب اما اعمية من الناقض فكانه ربما اوان المراد بعدم خلية السبب ههنا صلاحيته لها وان لم يكن له مدخل في وجود الحدث سبب ليس بناقض بناء على ان الناقض بالفعل لا ما يصلح لذلك ويمكن ان يؤيد ايضا

انه ليس بالفعل

الاشراف على الطبخ جفافا لجميع بخلاف المتعدد المتلاصق اذا اشرق على بعضه والنار ما داما او وخامتا لا خرفلو اجرا في اصح القولين وعليه المصنف في غير البيان وفيه قوى قول الشيخ بالطهارة فيهما ونقض لبئر بنزح المقدمة منه وكما تطهر البئر بذلك فكذا ما فاته والا لتنزح طلبا شر وما بعصير خالته وذهاب ثلثي العصير مطهر الثلث الاخر على القول بنجاسته والا لاث والمزاولة والاسحاق كالمبتة والعذرة نصيرتا بادودا والنطفة والعلقة نصيرا حيوانا غير الثلثة والماء النجس يرى لا لحيوان ما كولا لبنا ونحو ذلك انقلاب الخمر خلا وكذا العصير بعد غليانه واشتداده والاسلام حطهر لبدن المسلم عن نجاسة الكفر وما يتصل به من شعر ونحوه لا لغيره كثيابه وتطهر العين والانف والفم باطنها وكل باطن كالاذن والفرج بزوال العين وكما يطهر بذلك ما فيه من الاجسام الخارجة عنه كالطعام والكحل اما الرطوبة الحادثة فيه كالريق والدمع فحكمها وظهرها يتخطف في الفم من بقايا الطعام ونحوه بالمضمضة مرتين على ما اختاره المصنف من العدد مرة في غير نجاسة

انه ليس المراد بحلية الاسبا بها هو الناشر على ما هو مصطلح ارباب المعقول بل ما يتناول كون الشئ معرفا وعلامة روح فالحدث سبب وان لم يعتبر المدخلية بالفعل ولم يكتف بالصلاحية على ما ذكرنا او لا ومن ههنا جوز في علل الشرع تواردها على معلول واحد وبه رد على الوجهين مع ما في الفرق بين الناقض والسبب في اعتبار الصلاحية او المعرفية في احدهما دون الاخر من التعسف ان هذا انما يفيد اعتبار السبب من الناقض بوجه واما اعتبره منه مطلقا فلا يثبت بذلك ما لم يثبت كون كل ناقض سببا ولا دليل عليه بل لو كان الكلام في السبب فالناقض مطلقا وفي خصوص الوضوء فدعوى تلك الكلية ظاهرة الفساد اذ الجنابة ناقضة للوضوء وليست بسبب له وكذا وجود الماء بالنسبة الى التيمم نعم لو اعتبر السبب والناقض بالنسبة الى الطهارة لم يتوجه التعقض وكانت الكلية ظاهرة لكن الكلام ههنا في موجب الوضوء لا الطهارة فاعتبارهما بالنسبة اليها لا يجدي نفعا وان امكن ان يوجه عرضه اعتبار النسبة بين الثلثة بالنسبة الى الوضوء باعتبار هذه الاسبا السنة لا مطلقا فلا يرد النقض فتامل **قوله** كما ان بينها عموما من وجه وذلك لاجتماعها في الحدث الواقع بعد الطهارة في وقت وجوب المشروط ووجود الناقض بدون الموجب في ذلك الحدث قبل الوقت وكذا الجنابة العارضة للطهارة بالنسبة الى الوضوء لكن ليس نظر الشارح اليها والا لما حكم باعمية السبب من الناقض كما اشرنا اليه ووجود الموجب بدون الناقض في الحدث الواقع بعد الحدث في الوقت بناء على ان المراد بالموجب ما يصلح ان يكون موجبا وان علل الشرع علامات ومعرفات فكل منها موجب بالفعل على ما سيذكر ما من الوجهين في السبب يمكن ايضا ان يجعل الموجب بدون الناقض نحو دخول وقت المشروط ونحوه كالبلوغ بالسن لكن يخدش ذلك عدم امتثال ذلك من الموجبات فتامل **قوله** فكان التعبير بالسبب اولى اذ لا منافاة في كون هذه الامور اسبابا للوضوء على الاطلاق بخلاف كونها موجبات اذ لابد من التقييد بكون عروضها في وقت وجوب مشروط واشار بقوله اولى الى انه لا ضير في اطلاق الموجب عليها باعتبار ايجابها في بعض الاوقات وان يكفي ذلك في وجه التسمية ولا يلزم في صحة التسمية ثبوته لكل فرد منها فتامل **قوله** على وجه ما في تفصيله لما كان المراد ههنا حصر ما يوجب الوضوء خاصة لا ما يوجبه ان كان مع الغسل ولهذا لم يذكر الحيض والنفاس وظاهر ان مطلق الاستحاضة ليس مما يوجب الوضوء خاصة فلذا قيده الشارح بالوجه الذي ياتي اشارة الى القليلة او ما يشمل الاخرين ايضا بالنسبة الى وقت لا يوجبان فيه الا الوضوء كما عد الصبي في المتوسطة والعصر والعشاء في الكثيرة

قوله المعتبر شرعا وهو اول جزء الخ كان غرضه دفع ما يتوهم على عبارة المصنف انها تقتضي صحة النية المقارنة لابتداء غسل الوجه مطلقا وان كان الابتداء من اسفل الوجه وليس كذلك بناء على ما هو المشهور ومختار المصنف في سائر كتبه من وجوب الابتداء بالاعلى فدفع ذلك بان المراد بغسل الوجه الذي يجب مقارنة النية له هو الذي ابتدئ به من اول جزء من اعلاه اما بناء على حمل الغسل على الغسل الشرعي او الغسل الشرعي للوجه هو ذلك بناء على ظهوره ان النية لابد من مقارنتها لاول افعال الوضوء وغسل الوجه لا على ذلك لوجه ليس من افعال الوضوء ولا يخفى سخافة التشنيع وعدم الحاجة الى دفعه في مثل هذا الكتاب فظ ان المراد بغسل الوجه ههنا ما كان مجزيا شرعا مبنيا على المجرى منه واما الايراد على المصنف بانه لم يتعرض ههنا لوجوب الابتداء بالاعلى مع ان مذهبه ذلك كما يشهد به سائر كتبه فيندفع بانه اكتفى عنه بذكره او في تحديد الوجه كما اكتفى عن ذكر البدين كما سيشير اليه الشارح فافهم **قوله** لانه خارج عن الفرض بالفاء اي عما هو المفروض من عدا لواجبا اذ لابد فيه من تخصيص الوضوء بالواجب فلا يتصور فيه الندب ويمكن ان يجعل الفرض بمعنى الواجب ان يكون بالعين المجزء وما ال الجميع واحد فافهم **قوله** او موافقا لطاعة او لكونه تعالى اهلا للعبادة او لان العبادة شكر النعمة **قوله** او طلبا للرفعة عنده وينال المدير من الثواب في حكم فعله خوفا من عقابه على تركه ونقل المصنف في قواعده بطلان العبادة بهاتين الغايتين اي طلب الثواب والخوف من العقاب به قطع السيد رضي الدين بن طاوس ايضا محتجا بان قاصد ذلك انما قصد الرشوة والبرطيل ولم يقصد وجه الرب الجليل وهو ان على ان عمله سقيم وانه عبد لئيم والظاهر اختيار المصنف في القواعد وكذا صحة العبادة على هذا الوجه اتم لدلالة الآي والاخبار عليه واشعار ترغيب الكتاب والسنة به وان كان فعلها لامتثال امره وموافقة رضاه اولى واعلى رتبة والتفضل شرح الدروس لو الذي طابت سراه **قوله** تشبيها بالقرب المكاني كانه جعل القرب حقيقة في المكاني فاشار الى ان اطلاق التقرب بالفضل كذلك على احد الوجوه باعتبار تشبيه ما يترتب عليه من القرب المعنوي بالقرب المكاني ويمكن ان يجعل ذلك متعلقا بالاخير فقط كما هو ظاهر عبارة كرى بناء على جعل الرفعة حقيقة فيما يكون بالقرب المكاني فاطلاقها ههنا باعتبار التشبيه فافهم **قوله** او مجزيا عن ذلك فانه تع غاية كل مقصد كما يقصد فعله لله بجعل الغاية ذات الله تع مجزيا عن مقصد ما ذكر من امتثال امره وغيره بناء على انه تع غاية كل مقصد وانت خبير بان قول الحكماء انه تع غاية الغايات وغاية كل مقصد باعتبار ان مرادهم بالغاية ما يكون سببا لفاعلية الفاعل وظ ان سببية فاعلية كل فاعل تنتهي اليه تع كسببية وجوده فظ ان الغاية التي يعتبر قصدها في العبادات لا يكفي فيها مجرد ذلك فالصواب انه لا بد من قصد فعله لله تع على احد الوجوه التي ذكرها او لا فتامل

قوله والاستباحة مطلقا اي في جميع افراد الوضوء وذلك لما ان الكلام في الوضوء الواجب لاجل اصل الشرع وكل وضوء كذلك فهو مبيح وانما قيدنا بالواجب لئلا ينتقض بنحو وضوء الحائض للذكر وقت الصلوة اذا وجب لنذر مثلا واما الاتي الكلام في الوضوء الذي هو من اقسام الطهارة والاباحة تغاير الطهارة على اصطلاح المصنف والمشهور والمراد الاباحة في الجملة اعم من الناشئة والناقصة ليشمل وضوء الحائض للصلوة لانه لم يدخل في الاباحة فتامل **قوله** او الرفع حيث يمكن كما في غير دائم الحدث من المستحاضة والمبطون والسلس واعلم انهم قالوا ان المراد بالحدث هو الحالة التي لا يباح معها الدخول في الصلوة ونحوها مما يتوقف على الطهارة فان اريد انه يباح معها الدخول فيها اصلا فالحدث في دائم الحدث يرتفع بالطهارة لاستباحة الدخول في الصلوة لربها في استباحة الصلوة تستلزم رفع الحدث ايضا وان اريد انه لا يباح معها الدخول فيها الا لضرورة ورفع رخصة فيمكن ان يقال في دائم الحدث وكذا المتيمم انه لا يرتفع عنه وان استباح الصلوة لوجود حالة تبيحه لا يمكنه معها

والمراد رفع حكم الحدث والا فالحدث اذا وقع لا يرتفع ولا شبهة في اجزاء النية المشتملة على جميع ذلك وان كان في وجوب ما عدا القربة نظر لعدم نهوض دليل عليه اما القربة فلا شبهة في اعتبارها في كل عبادة وكذا تميز العبادة من غيرها حيث يكون الفعل مشتركا الا انه لا اشتراك في الوضوء حتى في الوجوب والندب لانه وقت العبادة الواجبة المشروطة به لا يكون الا واجبا وبدونه ينتفي وجري الماء بان ينتقل كل جزء من الماء عن محله الى غيره بنفسه او بمعين

الدخول في الصلوة الا باعتبار عدمه من كونه دائم الحدث او انه لا يجد الماء فرخص في التيمم معه وعلى هذا فاستباحة الصلوة لا تستلزم رفع الحدث وكلام الشارح ره مبني على هذا الوجه وكذا ما حكم به المص ره في س من ان المبطون والمستحاضة والسلس ينوون الاستباحة او رفع ما نوى من وتجويزه منه رفع ما مضى كانه باعتبار ان الحدث الماضي يرتفع عنه بالطهارة بعده بالكلية بحيث لو لم يكن الحدث الحالي ولم يكن فيه مانع من الصلوة اصلا واما الحدث الحالي فلم يرتفع عنه بالكلية وانما ابيح له الدخول في الصلوة معه للضرورة فلا يجوز له نية رفعه بل مدخلية الطهارة السابقة في رفع الحدث اللاحق غير ظاهر اصلا لجواز اغتفاره من غير مدخلية لها في تخفيفه ورفعه في الجملة وانما المعلوم دخلها في رفع السابق فلا يمكن نية الرفع الا بالنسبة اليه هذا ولما كان القول بوجوب التعرض في النية لرفع الحدث بل الاستباحة ايضا ضعيفا ليس عليه دليل صالح فلا حاجة الى تفصيل الكلام في هذه المباحث فتدبر **قوله** والمراد رفع حكم الحدث كانه ره حمل الحدث على ما صدر عنه من موجبات الطهارة فحكم بانه بعد وقوعه لا يرتفع فيجب ان يحمل على رفع حكمه وقد عرفت ان مرادهم به هو الحالة المذكورة وح فرفعه محمول على ظاهره لا بمعنى انه تزول تلك الحالة بعد الطهارة وينقطع استمرارها فتدبر **قوله** حيث يكون الفعل مشتركا اي جاز وقوعه منه في ذلك الوقت في الواقع على وجهين كمن عليه صلوة ظهر اداء وقضاء فعليه تعيين ان ما يفعله هو الاداء والقضاء واما اذا لم يكن عليه الا اداء وقضاء فيكفي قصد صلوة ظهر من دون تعرض الى الاداء والقضاء فح فلما لم يكن في الوضوء اشتراك حتى في الوجوب او الندب على ما ذكره الشارح فيكفي فيه قصد الوضوء قربة الى الله ولا حاجة الى تعيين انه واجب او ندب وما ذكره سلطان العلماء ره من التامل فيه وان الظ لزوم التعيين في نظر المكلف في حال النية فيه تامل اذ لا دليل على لزوم تعيين المكلف تلك الخصوصيات اذا لم يكن اشتراك في الواقع لانه اذا قصد ذلك الفعل قربة الى الله تع ولم يقع الا على وجه واحد فقد نوى ذلك الفعل ولا دليل على وجوب ان يعين ويلاحظه انه اداء او قضاء واجب او ندب كما لا دليل على تعيين سائر الخصوصيات الاخرى مما يتصف به الفعل سلمنا عدم كفاية التعيين في نفس الامر ولزوم التعيين في نظر المكلف لكن نقول ان ذلك انما هو مع عدم علمه بالتعيين وتجويزه الاشتراك كمن احتمل كون الغد من رمضان وعدمه وان كان من رمضان مثلا في الواقع فح سلمنا لزوم التعيين عليه واما اذا لم يكن عنده ايضا اشتباه واحتمال اشتراك كما في الوضوء لمن علم ما ذكره الشارح من عدم الاشتراك فيه فاي دليل على عدم كفاية قصد ذلك الفعل مطلقا ولزوم قصد انه اداء او قضاء واجب او ندب فتدبر **قوله** حتى في الوجوب والندب لما كان عدم الاشتراك في الوضوء بين الافراد المختلفة في الكمية او الكيفية او هما معا امرا ظاهرا بخلاف غيره من العبادات كالصلوة وانما الاشتراك الذي يتوهم في الوضوء هو اشتراكه بين الواجب والندب جعل ذلك فردا خفيا واستدل على نفيه بما ذكره **قوله** لانه في وقت العبادة الواجبة الخ وكذا مع وجوبه بنذر او شبهه وقال سلطان العلماء ره فيه نظر لانا لا نسلم ان في وقت العبادة الواجبة لا يكون الا الوضوء الواجب لان الوضوء في كل وقت مستحب ولا يخفى ما فيه لانه اذا وجب عليه الوضوء لوجوب الصلوة مثلا فكيف يكون مستحبا ولعل مراده ان الوضوء في كل وقت غاية يستحب الوضوء لها كالكون على الطهارة مثلا فح يجوز للمكلف الاتيان بالوضوء المندوب لها وان وجب ايضا عليه لغاية اخرى وح فقصد الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوبا في نفسه مطلقا حتى يكون فاسدا باعتبار كونه واجبا بل بمعنى كونه مندوبا لتلك الغاية والحاصل انه يقصد الوضوء ندبا للكون على الطهارة مثلا لكون الوضوء مندوبا له من غير قصد الى كونه واجبا عليه من جهة اخرى ولا دليل على عدم جواز الوضوء على هذا الوجه وح يحصل الاشتراك في الوضوء ايضا واعلم ان القول بان الوضوء لا يكون في حال واحد واجبا وندبا معا بل مع اشتغال الذمة بمشروط به واجب وبدونه ندب مش بين الاصحاب وظاهرهم ان مرادهم انه لا يجوز الوضوء بقصد الندب مع اشتغال الذمة بمشروط به ويتوجه عليه ما اشرنا اليه الا ان يق ان بناء كلامهم على اشتراط قصد الوجوب والندب في النية بمعنى وجوب قصد حال الفعل في نفسه مط من غير نظر الى خصوص غاية غاية اذ ح لا شك في وجوب الوضوء عليه عند اشتغال ذمته بمشروط به فاذا وجب عليه قصد ذلك فلو لم يقصد ذلك وقصد الندب باعتبار خصوص بعض الغايات لم يصح وضوءه لكن اثبات اشتراط قصد الوجوب او الندب على هذا الوجه دونه خرط القتاد وكيف ما كان فكلام الشارح ره ههنا ليس مبنيا عليه اذ غرضه عدم اشتراط قصد الوجوب والندب في النية وانه لا يشترط فيها الا القربة والتميز حيث يقع فيه الاشتراك لكن لا يتصور الاشتراك في الوضوء حتى بين الواجب والندب فيتوجه عليه ما ذكرنا من انه يتصور الاشتراك فيه ايضا بان ينوي الندب بقصد غاية يندب لها الوضوء ولا دليل على عدم جواز الوضوء ندبا على هذا الوجه فاثبات عدم الجواز بناء على اشتراط قصد الوجوب والندب في النية مما لا يفيد في توجيه كلامه هذا وقد تصدى والدي طاب ثراه لابداء وجوه من الاستدلال على عدم جواز الوضوء المندوب مع وجوبه بسبب من الاسباب وزيف كلا منها ثم حكم بان هذا الحكم مما يشكل اثباته فالظ جواز الوضوء ندبا حال اشتغال الذمة بموجب الوضوء فان جوزنا التداخل كما هو الظ يكون كافيا عن الواجب ايضا والا فلا بد من وضوء اخر للواجب فمن اراد الاطلاع على الوجوه المذكورة وما اورد عليها فليرجع الى شرح س واما ما ذكره سلطان العلماء في الحاشية الاخرى ان الظ ان بناء ما يقول الشارح على مذهب من يقول ان في وقت العبادة الواجبة لا يصح الاتيان بالمستحب منها ففيه ان هذا التحقيق ذكره الشارح وغيره في خصوص الوضوء ولو جعل بناءه على ما ذكره فلا اختصاص له بالوضوء وهو ظاهر **قوله** وبدونه ينتفي اورد عليه سلطان العلماء ره منع انه في غير وقت الوجوب لا يكون واجبا لجواز تحقق الوجوب بالنذر وشبهه ليس ان يق الوجوب بالنذر وشبهه ايضا داخل في الشق الاول اي وقته يكون وقت العبادة الواجبة ففيه ان الشق الاول ليس وقت العبادة الواجبة مط بل وقت العبادة الواجبة المشروطة به وفي صورة النذر وشبهه ليس عبادة واجبة مشروطة به الا ان يحمل كلامه ره ايضا على ما ذكرنا من ان حكمه ايضا حكم ما ذكر اذ لا يصح ايضا الوضوء المندوب فتدبر **قوله** بان ينتقل كل جزء من الماء الخ اي يصلح كل جزء من الماء لان ينتقل من محله الى غيره بنفسه او بمعين اذ في الغسل كذلك واما في المسح فما في كل جزء من الرطوبة

لا يصلح

على ما دار عليه الابهام بكسر الهمزة والوسطى من الوجه عرضا وما بين القصاص مثلث القاف وهي منتهى منبت شعر الراس الى اخر الذقن بالذال المعجمة والقاف المفتوحة منه طولا
مراعيا في ذلك مستوى الخلقة في الوجه واليدين ويدخل في الحد مواضع التحذيف وهي ما بين منتهى العذار والنزعة المتصل بشعر الراس والعذار والعارض لا النزعتان
بالتحريك وهما البياضان المكتنفان للناصية وتخليل خفيف الشعر وهو ما ترى البشرة من خلاله في مجلس التخاطب دون الكثيف وهو خلافه والمراد بتخليله ادخال
الماء خلاله لغسل البشرة المستورة اما الظاهرة خلاله فلا بد من غسلها كما يجب غسل جزء اخر مما جاورها من المستورة من باب المقدمة والاقوى عدم وجوب تخليل الشعر مطلقا
وفاقا للمص في الذكرى والدروس وللمعظم ويستوي في ذلك شعر اللحية والشارب والخد والعذار والحاجب والعنفقة والهدب ثم غسل اليد اليمنى من المرفق بكسر الميم وفتح الفاء

او بالعكس وهو مجمع عظمي الذراع والعضد لا نفس المفصل الى اطراف الاصابع ثم غسل اليسرى كك وغسل ما اشتملت عليه الحدود من لحم زائد وشعر ويد واصبع دون ما خرج

لا يصلح لان ينتقل الى جزء اخر وقال سلطان العلماء لا يخفى عدم حسن العبارة فان الواجب جريان الماء على كل جزء من المغسول لا اجراء كل جزء من الماء
ومراده ان انتقال كل جزء من الماء انما يعتبر اذا قصد اجراء كل جزء من الماء وليس ذلك بواجب بل الواجب هو جريان الماء على كل جزء من المغسول وظ
انه لا يلزم فيه انتقال الماء من كل جزء الى اخر وهذا بناء على انه حمل الانتقال على الانتقال بالفعل واما اذا حمل على الانتقال بالامكان كما
اشرنا اليه فيندفع ذلك كما لا يخفى **قوله** على ما دار عليه الابهام والوسطى اي احاطاه ووقع بينهما حين تفريجهما واعلم ان مستند الحكم
صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الوجه الذي قال الله عز وجل وامر الله عز وجل بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه
ان زاد عليه لم يوجر وان نقص منه اثم ما دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص شعر الراس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من
الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه فقال له الصدغ من الوجه قال لا ومعنى الرواية على ما فهمه الاصحاب ويستفاد من تحديدهم للوجه ان قوله عليه السلام
ما دارت عليه الابهام والوسطى بيان لعرض الوجه وقوله من قصاص شعر الراس الى الذقن لطوله وقوله عليه السلام وما جرت عليه الاصبعان الخ كانه
تاكيد لبيان العرض وقد دقق المحقق البهائي ره فيه وحمله على وجه اخر وهو ان كلا من طول الوجه وعرضه ما اشتمل عليه الابهام والوسطى بمعنى
ان الخط الواصل من القصاص الى طرف الذقن وهو مقدار ما بين الاصبعين غالبا اذا فرض ثبات وسطه وادير على نفسه ليحصل شبه دائرة فذلك
القدر هو الوجه الذي يجب غسله قال في الحبل المتين وذلك لان الجار والمجرور في قوله عليه السلام من قصاص شعر الراس اما متعلق بقوله دارت
او صفة مصدر محذوف والمعنى ان الدور ان يبتدئ من القصاص منتهيا الى الذقن واما حال من الموصول الواقع خبرا عن الوجه وهو لفظة ما ان
جوزنا الحال عن الخبر والمعنى ان الوجه هو القدر الذي دارت عليه الاصبعان حال كونه من القصاص الى الذقن فاذا وضع طرف الوسطى مثلا
على قصاص الناصية وطرف الابهام على اخر الذقن ثم اثبت وسط انفراجهما ودار طرف الوسطى مثلا على الجانب الايسر الى اسفل دار طرف الابهام
على الجانب الايمن الى فوق وتمت الدائرة المستفادة من قوله عليه السلام مستديرا وتحقق ما تعلق به قوله عليه السلام وما جرت عليه الاصبعان مستديرا
فهو من الوجه انتهى وانت خبير بان هذا المعنى وان كان اوفق بلفظي دارت ومستديرا لكن مع ذلك كان حمل الرواية عليه بعيد جدا واما ما استدل
به على عدم صحة توجيه القوم للرواية من انه يقتضي خروج بعض الاجزاء عن حد الوجه مع دخوله في التحديد الذي عينه عليه السلام فيها ودخول البعض
فيه مع خروجه عن التحديد المذكور وكيف يصدر مثل هذا التحديد الظاهر القصور الموجب لهذا الاختلاف عن الامام عليه السلام فتفصيل القول
فيه وفيما فيه في شرح س لوالدي طاب ثراه **قوله** مواضع التحذيف سميت بذلك لحذف النساء والمترفين عنها ما ينبت عليها من الشعر الخفيف
قوله والعذار فالعارض العذار على ما ذكره المص ره في س ما حاذى الاذن بين الصدغ والعارض والصدغ هو المنخفض الذي ما بين اعلى الاذن
وطرف الحاجب والعارض على ما فسره ايضا في س هو الشعر المنحط عن القدر المحاذي للاذن الى الذقن والمراد ههنا محله ثم في دخول العذار والعارض في
الوجه ووجوب غسلهما خلاف بين الاصحاب وتفصيل القول فيه في شرح س **قوله** والمراد بتخليله الخ اي النزاع بين الاصحاب حيث حكم بعضهم بوجوب
التخليل في الخفيف وبعضهم نفى وجوبه مطلقا انما هو في غسل البشرة المستورة بالخفيف اما الظاهرة خلاله فلا بد من غسلها بلا خلاف فيه ولا يخفى انه
على هذا يصير النزاع قليل الجدوى لانه اذا وجب غسل الظاهرة في الخفيف ولا شك ان عند ايصال الماء اليها يصل الى البشرة المستورة ايضا
غالبا ويعتذر ان لا يصل اليها فحصول العلم او الظن بالوصول الى الظاهرة فلما ينفك عادة عن حصول العلم او الظن بالوصول الى المستورة والذي
يظهر بالتامل في كلام الاصحاب ان النزاع في وجوب ايصال الماء الى البشرة الظاهرة خلال الشعر في الخفيف واما المستور تحت الشعر فالظ انه لا نزاع
لاحد في عدم وجوب غسله وان كان في الخفيف والتفصيل في شرح س فليرجع اليه **قوله** وهو مجمع عظمي الذراع الخ اي الموضع الذي يجتمع فيه عظما
الذراع والعضد فيتداخل كل منهما في الاخر اي مجموع العظمين والظ من كلام جمع من الاصحاب انه نفس المفصل حيث حكموا بانه ان قطعت اليد من دون المرفق
وجب غسل ما بقي وان قطعت من المرفق او من فوقه سقط غسلها لفوات المحل لكن المص ره في كرى صرح بانه مجموع العظمين فانه قال ولو قطعت من مفصل
المرفق فالاقرب وجوب غسل الباقي لان المرفق مجموع عظم العضد وعظم الذراع فاذا فقد بعضه غسل الباقي وتبعه على ذلك الشارح ره في شرح د
فانه حكم بانه ان جعل المرفق داخلا في الحدود اصالة فاذا قطعت من المرفق لم يسقط غسل موضع القطع لان المرفق هو العظمان المتداخلان فاذا ذهب
احدهما وجب غسل الاخر والعلامة ره ايضا في التذكرة كما فعل هنا حيث فسره بالمجمع واراد به المجموع فانه قال وان قطعت من المرفق فقد بقي من محل الفرض
بقية وهو طرف عظم العضد لانه من جملة المرفق فان المرفق مجمع عظم العضد وعظم الذراع ثم المراد بمجموع العظمين اما المسمى من راس كل منهما او مجموع ما تلاقى من
كل منهما من الاخر ولعله اقرب بعبارة شرح الارشاد وكذا حمل المجمع عليه كانه اقرب من حمله على المجموع بالمعنى الاول هذا والمعروف بين اللغويين انه الموصل
فانه فسره في المغرب بموصل العضد بالساعد وفي الصحاح بموصل الذراع في العضد وفي القاموس بموصل العضد في الذراع ولا يخفى انه لا دلالة لكلامهم
على انه المجموع اذ الموصل يحتمل المفصل احتمالا ظاهرا لو لم يكن حمله عليه اقرب لكن وقوع الخلاف بين العلماء في دخول المرفق في الغسل وعدم دخوله ربما
يؤكد كونه بمعنى المجموع لانه اذا كان هو الحد المشترك وكان داخلا فيلزم ان يكون فوقه حد اخر يكون هو حدا مشتركا خارجا عن الطرفين فيلزم تتالي
الحدين الا ان يكون بناء كلامهم على القول بالجزء الذي لا يتجزى كما هو المش بينهم او يق انما يلزم تتالي الحدين لو وجب الابتداء بغسل الحد ولم يجز غسل
ما فوقه واما اذا جاز ذلك بل وجب من باب المقدمة فلا يلزم ذلك لجواز الابتداء بغسل جزء فوقه فيكون بين الحدين فاصلة ولا يلزم تتاليهما غاية الامر
ان يكون غسل جزء من العضد مقدمة عقلية لغسل اليد الى المرفق لا مقدمة عادية فقط كما يتوهم نعم يمكن ان يق ان الحد بمعنى الخط لا يصلح للغسل الا
بالعرض بمعنى غسل السطحين المحيطين به فكونه داخلا في المحدود يرجع الى لزوم غسل المجموع لكن هذا انما يتوجه اذا اريد بالمجموع مجموع المسمى من راس كل

منهما

وان كان يدا الا ان تشتبه الاصلية فيغسلان معا من باب المقدمة ثم مسح مقدم الراس او شعره الذي لا يخرج بمده عن حده واكتفى المص بالراس تغليبا لاسمه على ما نبت عليه بمسماه اي مسمى المسح ولو بجزء من الاصبع ممرا له على الممسوح ليتحقق اسمه لا بمجرد وضعه لاحد لاكثره نعم يكره الاستيعاب الا ان يعتقد شرعيته فيحرم وان كان الفضل في مقدار ثلث اصابع

منهما لا مجموع العظمين المتداخلين اذ يكفي في غسل الخط غسل المسمى من طرفيه فلا يلزم غسل مجموع القدر المتلاقي اللهم الا اذا كان لازما لغسل المسمى عادة و كذا ما ذكرنا من الوجه الاول فان التتالي يرتفع بادخال جزء من العضد فلا يلزم ادخال كل القدر الملاقي الا ان يفرض اللزوم المذكور فتفطن **قوله** وان كان يدا وحكم في المختلف بوجوب غسل اليد الزائدة مط تمسكا بصدق اليد عليها وهو ضعيف اذ المتبادر منها هو الاصلية **قوله** من باب المقدمة هذا اذا علم كون احدهما اصلية والاخرى زائدة ووقع الاشتباه بينهما كما هو الظ وفرضه الشارح ولو احتمل كونهما اصليين فالامر اظهر لصدق اليد عليهما فيشمل الامر بغسل الايدي لهما **قوله** لا يخرج بمده عن حده ومع الخروج لا يجزي على القدر الخارج اما اصله الذي لا يخرج بالمد فحكمه حكم الغير الخارج **قوله** ولو بجزء من اصبع هذا هو الاظهر وظ جمع من الاصحاب منهم المص ره في س بل في كرى ايض عدم الاجتزاء باقل من اصبع **قوله** نعم يكره الاستيعاب اي استيعاب جميع الراس كما يفعله العامة اذ المشهور كراهته بل نقل عن ابن حمزة حرمته لا استيعاب المقدم اذ لم يعتقد مكروها الا ان يعتقد شرعيته اي وجوبه او استحبابه فيحرم فعله بهذه النية لحرمة كل عبادة لم تكن متلقاة من الشارع او يحرم ذلك الاعتقاد ومنهما تامل اما في الثاني فلان الاعتقاد لا بد ان يكون ناشيا من اجتهاد او تقليد واذا كان كذلك فلا وجه لحرمته غاية الامر ان يكون خطاء ولا اثم على الخطاء عندهم الا ان يجعل هذا الحكم من قبيل الضروريات وفيه مع انه ليس كذلك انه يلزم ح الحكم بكفر معتقده لا بتاثيمه فقط مع ان الظ انه لا يقول به احد واما في الاول فلعدم ظهور حرمة العبادة الغير المتلقاة مع اعتقاد شرعيتها باجتهاد او تقليد وان فسد الاعتقاد الا ان يعلم خلافه ضرورة من الدين والا لاشكل الحكم في كثير من الاجتهاديات ويمكن ان يق ان اعتقاد شرعية امثال هذه الامور ان كان بناءه على فساد اصل الدين والابتناء على الطريقة الفاسدة فيه كما اذا اعتقدها العامة فكما يحرم عليه ما اعتقده من اصل الدين لظهور تقصيره فيه فيجوز حرمة اعتقاد ما يتفرع عليه من الفروع وفعله ايض لتقصيره في الاصل وان كان مع صحة اصل الدين كما اذا اعتقدها الامامي فهي من ظهور الفساد على طريقة بحيث لا يعتقدها الا من قصر حق التقصير في التامل والاجتهاد واذا كان كذلك فلا بد من الحكم بحرمة اعتقادها وفعلها عبادة وحكمهم بعدم الاثم على الخطاء انما هو اذا لم يكن بهذه المرتبة من الفساد وهذا تجويز لحكمهم بالحرمة ودفع للاشكال عنهم واما مستندهم فيه فيمكن ان يكون ما ورد من الاخبار في باب البدع وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار اذ الظ شمول البدعة لاعتقاد شرعية مثل هذه الامور وكذا فعلها عبادة سواء كان مع فساد اصل الدين او بدونه فتامل ثم مع الاستيعاب مع اعتقاد شرعيته هل يجزي يحتمل ذلك لاشتماله على الواجب ولا ينافي حرمة الزائد ويحتمل عدم الاجزاء لانه فعل المجموع بنية واحدة امتثالا للامر وقد حرم ذلك فبلغوا ما فعله ويحتاج الى اعادة المسح والله تع يعلم **قوله** وان كان الفضل في مقدار ثلث اصابع بل ظاهر كلام الصدوق في الفقيه والشيخ في النهاية وجوب ذلك ونسب ذلك الى السيد المرتضى ايض واعلم ان والدي ره في شرح س جعل النزاع بين الاصحاب في تحديد المسح على ما اشرنا اليه بالنسبة الى عرض مقدم الراس قال واما بالنسبة الى طوله فالظ فيه الاكتفاء بامرار اليد في الجملة بما يسمى مسحا نعم لا يكفي وضع الاصبع من دون امرار لعدم صدق المسح عليه كما اشار اليه الشارح ره ايض ههنا ولعل هذا ظاهر عبارات الاكثر لكن الش ره في شرح يع قال عند قول مصنفه مقدار ثلث اصابع عرضا من حال الاصابع والمراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار وان كان باصبع لا كون آلة المسح ثلث اصابع مع مرورها اقل من مقدار ثلث ومعنى استحباب مسحه هذا المقدار كونه افضل الفردين الواجبين ان اوقعه دفعة وان كان ذلك نادرا ولو كان على التدريج كما هو الغالب فالظ ان الزائد على المسمى موصوف بالاستحباب انتهى ويفهم منه انه جعل استحباب ثلث اصابع بالنسبة الى طول الراس ولهذا قال المراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار اي ان يمسح مقدم الراس طولا قدر ثلث اصابع وان كان باصبع لا كون آلة المسح ثلث اصابع مع مرورها اقل من مقدار ثلث واما على ما هو الظاهر من كلام الاكثر فينبغي ان يكون آلة المسح ثلث اصابع او قدرها من اصبع واحدة لو قيل بكفاية المقدار وعلى التقديرين فيكفي مسمى المرور هذا وقال ره في شرح النفلية بعد ما عدا المص من المستحبات المسح بثلث اصابع مضمومة عرضا اي في عرض الراس خروجا من خلاف من اوجبها وظاهر الخبر ان المعتبر في الثلث كونها في طول الراس بان يمر منه على مقدار ثلث اصابع وان كان باصبع انتهى وما وجدنا من الروايات في هذا الباب روايتان احدهما رواية زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلم المرءة يجزيها من مسح الراس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا تلقي عنها خمارها والثانية رواية معمر بن عمر عن ابي جعفر عليه السلم قال يجزي من المسح على الراس موضع ثلث اصابع وكذلك الرجل وانت خبير بان الظ منهما وان كان كفاية المقدار لكن كون ذلك في طول الراس مما لا ظهور له اصلا بل يحتمل الطول والعرض جميعا بل الظ من الرواية الثانية هو العرض بقرينة التشبيه بالرجل فافهم واما احتمال كون ذلك دفعة فلعله بان يضع ثلث اصابع على الراس بان يقع عرض اصابعه على طول الراس وطولها على عرضه وتحقق المرور في الجملة فانه ح يقع مسح ثلاث اصابع من الراس دفعة فان في كل ان يفرض من زمان المرور وقع مسح ثلث اصابع جميعا ولا تقدم لاحدها على الاخرى وكذا اذا وقع طول الاصابع او الاصبع على الراس بقدر ثلث اصابع عرضا وامرها في الجملة فانه ح يتحقق في كل ان مسح ثلث اصابع جميعا ووقوعه على التدريج بان يضع من الاصابع او الاصبع ما لا يبلغ عرض ثلث اصابع على طول الراس سواء وقع عرض الاصابع على عرض الراس وطولها على طوله كما هو المتعارف او بالعكس وامرها حتى مسح بقدر ثلث اصابع من طول الراس اذ لا شك ان حصوله ح على سبيل التدريج ولعله حكمه بكون الاول نادرا والثاني غالبا بناء على ان المتعارف في مسح الراس انما هو الطريق الثاني ثم ما رجحه من كون الزائد عن المسمى مستحبا لا يخ عن اشكال فان المسمى لا حد له فكل ما فرض واجبا تحقق المسمى باقل منه الا ان يبنى الكلام على القول بالجزء الذي لا يتجزى وهو كما ترى نعم هذا الاحتمال انما يتوجه فيما لو تميز الزائد عن المزيد عليه كما في مواضع التخيير بين القصر والاتمام وتكرار التسبيحات الاربع في الركعتين الاخيرتين على القول بكفاية المرة وكذا تكرار التسبيح في الركوع والسجود واما ههنا فالظ الحكم بكون الجميع فردا من الواجب المخير فهو مخير بين ايقاع المسح بقدر اصبع مثلا او ازيد فكل ما فعله

فهو فرد

ثم مسح بشرة ظهر الرجل المنتهي مزدوس الاصابع الى الكعبين

هو وزد من الواجب المخير نعم لعل لهذا الاثنا ان يحتد بشرة الندب ولو مثل هذا الوجه في سائر المواضع المذكورة فلا يخفى عن وجه ويمكن ان يقال انه ان قصد الامتثال بالاقل ولم يقصد شيئا وقلنا بكفاية الاتيان بالمأمور به في الامتثال وان لم يقصد انه امتثال لذلك الامر فالواجب هو الاقل والزائد مستحب والا فالواجب هو المجموع ثم ان المصنف قال في ذكرى لو مسح بثلث اصابع فالاقرب ان الزائد موصوف بالاستحباب لجواز تركه ويمكن الوجوب لانه احد اجزاء البيان الكلي هذا اذا وقعت دفعة ولو اوقعه تدريجا فالزائد مستحب قطعا والظاهر ان بناء كلامه على ما هو الظاهر من كون الكلام في عرض الراس وحينئذ احتمال الدفعة ظاهر واما التدريج فهو بان يمسح باصبع ثم باخرى ثم ان بناء كلامه كانه على ما اختاره من وجوب الاصبع فلا يتوجه عليه ما اختاره من استحباب الزائد في الصورتين ما اوردناه على الشارح ثمة وههنا كما لا يخفى لكن فيه ان ما جعله اقرب في صورة الدفعة محل كلام بل الاقرب خلافه لان الامتثال انما يتحقق بهذا المجموع فيكون من افراد الواجب جواز تركه مع الاتيان بفرد اخر يقبح في كونه من افراد الواجب المخير واما حكمه بالقطع باستحباب الزائد في صورة التدريج فظهر امكان المناقشة فيه مما ذكرنا ويتوجه ايضا فيما نحن فيه ان الحكم باستحباب الزائد لا يخلو عن اشكال للزوم التكرار في المسح والحكم باستثناء ذلك عنه بالامر الوارد بالمسح بثلث اصابع مشكل جدا لان ظاهره المسح دفعة فالظاهر ان رجحان في الزائد لصدق

قوله ثم مسح بشرة ظهر الخ قال في شرح بع عند قول مصنفه ويجب المسح على بشرة القدم بعلم من قوله بشرة القدم مع قوله في الراس مسح الشعر او البشرة عدم اجزاء المسح على الشعر المختص بالقدم اذا قطع الخط الذي يحصل به مسمى المسح وهذا هو الحق والفارق النص ولا يشترط في خط المسح المتصل الاستقامة فلو حصل مع المسح على الشعر اتصال ولو بالاعوجاج كفى انتهى وذكر في شرح الارشاد ايضا انه يستفاد من قوله بشرة الرجلين مع قوله في الراس كذلك او شعره المختص انه لا يجزي المسح على الشعر في الرجلين بل يجب البشرة والامر فيه كذلك انتهى ولو اقتصر في كلام غيره على تصريحه بذلك والظاهر صدق الامتثال بالمسح على الشعر ايضا لصدق المسح بالرجل بدل على الشعر فانا لا اذا كان طويلا اجتماريا عرفا بالعناد لا سيما ولم يعرف فيه لنا الدالة على الاصالة كذا في شرح بس ولعل بناءه على قراءة النصب لوجوب تقديرها في قراءة الجر والمقدر في حكم المذكور وكان نظره طاب ثراه الى ان الظاهر من قراءة النصب صدق الامتثال بالمسح على الارجل مطلقا وان لم يكن بالصاق ولا يلزم حمله على ما كان بالصاق بناء على ان المطلق ينصرف الى الفرد الشائع وحينئذ يكون قراءة الجر بيانا لاحد فردي الواجب وربما كان افضل وهو ان لم يكن اولى من التقييد على قراءة النصب فليس لقيد بالولي منه فتامل ويؤيد ذلك ايضا عدم التعرض لذلك في الاخبار مع ان الرجل قلما ينفك عن الشعر ولا يبعد ان نظن كفاية المسح على الشعر حين اطلاق الامر بالمسح على الرجل بحيث لا واسع لعدم تعرضهم عن كفاية ذلك مما يؤيد كفايته ولا يتوهم ان الاستيعاب لعرض غير لازم فيقع الفعل المفروض من المسح على البشرة غالبا فلهذا لم يتعرضوا له لان الاستيعاب الطولي لازم ووقوع خط طولي غالبا على البشرة معلوم الانتفاء بل انما يتحقق ذلك مع الملاحظة والالتفات التام كذا في شرح بس ولا يتوهم ايضا انما يتجه لو وضع المسمى وما في حكمه واما اذا وضع الكف او القدر المعتد به منه فكان وصول المسمى الى البشرة في كل الطول مما لا يحتاج الى ملاحظة والتفات تام اذ لم يعتبر فيه الاستقامة واكتفي بحصول الخط الطولي ولو بالاعوجاج كما نقلنا عن شرح بع وح فكانه لا ثابت عدم التعرض لذلك في الاخبار اذ اكتفي بوضع المسمى وما في حكمه غير ظاهر لانا نقول لما كان ظاهر اوامرهم كفاية مسمى المسح الى الكعبين والرجل لا ينفك غالبا عن الشعر فالظاهر منه كفاية المسمى ولو على الشعر وكلا اقل من احتمال ذلك احتمالا مساويا فلو لم يكف المسح على الشعر لكان عليهم ان ينبهوا على ذلك وبقولهم انه يجب مسمى المسح على البشرة فلما لم يتعرضوا لذلك علم كفاية ذلك لهم الا اذا كان مسمى المسح على اي وجه كان مستلزما لحصول المسمى على البشرة وقد علم انه ليس كذلك فاشكل الامر في وضع الكف او القدر المعتد به منه لذلك لا يدفع ما ذكره من الثابت بعد تم لو كان الثابت باعتبار انهم كانوا يمسحون على الرجل مع وجود الشعر عليه بحكم الغالب ولم ينقل منهم رعاية وصول المسح على البشرة وازالة الشعر فذلك يدل على كفاية المسح على الشعر لتوجه ما ذكرنا اذ لعل مسحهم كان بوضع الكف او ما يقرب منه وهو مستلزم لحصول المسمى على البشرة فلا حاجة الى الملاحظة والالتفات هذا كله على تقدير كفاية مسمى المسح عرضا كما هو المتردد قبل بوجوب اصبع او ثلث اصابع فالامر اظهر لظهور ان حصول ذلك مع عدم خلو الرجل عن الشعر يحتاج الى ملاحظة والتفات تام لا سيما على الثاني ولو قيل بوجوب المسح بالكف كما يدل عليه صحيحة البزنطي فلا يخفى ما في القول بعدم كفاية المسح على الشعر معه من العسر والحرج لكن يمكن ان يقال ان الامر في صحيحة البزنطي ربما كان بوضع الكف كله لتضمنه وصول المسمى على البشرة بقينا لا لوجوب المسح بكل الكف في نفسه ويمكن الجمع بينهما وبين الاخبار الدالة على كفاية مسمى المسح عرضا وح يضعف ما ذكرنا من الثابت بعد التعرض في الاخبار اذ الصحيح المذكور تكفي تعرضا لكنه بعيد الظاهر حمل الصحيح على الاستحباب والله تعالى يعلم هذا واما اقحام لفظ البشرة في كلام جمع من الاصحاب فلا ظهور له فيما ذكره بل يمكن ان يكون للاحتراز عن المسح على الخف ونحوه ردا على العامة كما يشهد به استثنائهم بعده صوت التقية واما التعرض في الراس للشعر المختص دون الرجلين فيمكن ان يكون باعتبار وجود الفرق بين في الراس غالبا بخلاف الرجل فاشاروا بالتقييد بالمختص لعدم جواز المسح على غير المختص من الشعر واما الرجل فلما لم يوجد عادة فيه شعر غير مختص والشعر المختص اذا كان حكمه حكم البشرة كما ذكروه في الراس فلا حاجة الى التعرض له واما ما اشار اليه في شرح بع من الفرق الفارق فلم اقف عليه بل الظاهر ان مبنى تجويزهم المسح على الشعر المختص في الراس ايضا ليس الا صدق المسح بالراس بذلك وايضا العلم بالضرورة من دين النبي والائمة صلى الله عليهم كان على رؤسهم الشعر ويمسحون عليه ولم ينقل رعايتهم ايصال المسح الى البشرة مع ما فيه من العسر والحرج المنفيين فيعلم منه كفاية المسح على الشعر المختص ايضا ولم يجوز ذلك في غير المختص لعدم جريان ما ذكرنا فيه واما النص الوارد بجواز المسح على الشعر في الراس دون الرجلين ادبدون ذلك حتى يتمسك لعدم الجواز في الرجلين بعدم وروده فلم اطلع عليه والله تعالى يعلم **قوله الى الكعبين** قد تبع جمعا الاية الشريفة حيث ثنى فيها الكعب باعتبار الرجلين في كل مكلف فان وقع فيها الارجل باعتبار المكلفين والا ففي كل رجل ليس الا كعب واحد عندنا نعم على

وهما ابنا القدمين على الاصح وقيل الى اصل الساق وهو مختاره في الالفية ثم مسح ظهر البشرى كذلك بيمناه في جانب العرض ببقية البلل الكائن على العضلة الوضوء من مائه فيهما اى في المحبس وفهم من اطلاقه المسح انه لا تجب فيهما في نفس العضو فيجوز التكرير فيه دون الغسل للدلالة عليه بمن والى وهو كذلك فيهما على اصح القولين

مذهب العامة وهو ان الكعبين هما العظمان الثابتان عند مفصل الساق والقدم عن الجنبين اللذان بوكلها اللتحمان والزهر هنان في كل رجل كعبان فالاولى هنا الافراد او ذكر التحديد بعد ذكر البشرى ابهة قوله وهما ابنا القدمين على الاصح هذا هو المشهور والقول الاخر للعلامة ن وتفصيل القول فيه بما لامزيد عليه في شرح س لوالدى طاب ثراه قوله بيمناه في جانب العرض متعلق بكل من الرجلين والاكتفاء فيهما بالمسمى عرضا هو المشهور بين الاصحاب قال المحقق في المعتبر ولا يجب استيعاب الرجلين بل يكفي المسح من رؤوس الاصابع الى الكعبين ولو باصبع واحدة وهو اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام وكذا قال العلامة ن في كره لكن قال بعد ذلك باسطر وينبغي ان يكون بثلاث اصابع مضمومة وقال بعض علمائنا يجب وهو ظاهره مناف لساقه الا ان يقال ان الاجماع الذي ادعاه انما هو على مجرد عدم وجوب الاستيعاب لا على كفاية اصبع واحدة ولا يخفى ما في كلاهما من الاشعار بان اقل ما يتحقق به الواجب هو الاصبع ويمكن ان يحمل على انه من قبيل التمثيل بالفرد الشائع في صحيح البرنطي قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن المسح على القدمين كيف هو فوضع يكفه على الاصابع ثم مسحهما الى الكعبين فقلت له لو ان رجلا مال باصبعين من اصابعه هكذا الى الكعبين قال لا لا بكفه كله وظاهره وجوب المسح بكل الكف ولم ينقل القول به ويمكن حمله على الاستحباب وامر الاحتياط واضح قوله ببقية البلل الكائن على اعضاء الوضوء ذكر جمع من الاصحاب انه يمسح ببقية بلل البدان لم يكن في يده بلل فليأخذ من اللحية والحاجب والاشفار وذكر الشارح ن في شرح يع والارشاد انه لا اختصاص لجواز الاخذ بهذه المواضع بل يجوز منها ومن غيرها من اعضاء الوضوء مطلقا والتخصيص بها لكونها مظنة الرطوبة غالبا وكذا لا اختصاص لذلك بصورة جفاف البديل مع بلة البدايضا يجوز الاخذ من بلة غيرها والمسح بها للاشتراك الجميع في كونها من بلة الوضوء واستدل ايضا في شرح الارشاد على الثاني برواية مالك بن عامر عن الصادق عليه السلام من بنى مسح راسه ثم ذكر انه لم يمسح راسه فان كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح به فيجوز الاخذ من اللحية من غير تقييد بجفاف البدفي كلامه ن ههنا ايضا اشارة الى ما ذكر من التعميمين وفيما ذكره من التعميم الثاني اشكال فانه قد استدل في يع ويجوز كون المسح بالبقية بوصف وضوء رسول الله صلى الله عليه واله ومنه ثم مسح ببقية ما بقي في يديه راسه ورجليه وعلل بطلان الوضوء مع الاستيناف بعدم مماثلته للوضوء المحكوم عليه بانه لا يقبل الابعد ولا يخفى ان الاخبار الواردة في الوضوء البياني ورود المسح ببلة البد فكما يستدل بها على عدم جواز الاستيناف يمكن ان يستدل بها على عدم جواز الاخذ من غيرها الا ما اخرجه الدليل وهو الاخذ حال جفاف البد فاشتراك الجميع في كونها من بلة الوضوء مما لا يجدي بعد دلالة تلك الاخبار على وجوب كونه ببلة البد وعدم دليل صالح على كفاية المسح ببلة الوضوء مطلقا وما ذكره من اطلاق رواية مالك لا يخفى ضعفه اذ الظاهر منها جفاف البد لان النبات مظنة جفاف البد غالبا كيف ولا اقل من عدم الجزم بل الامر به فلا بد من الحمل على صورة جفاف البد واما ما اورده والدي طاب ثراه من معارضة بما رواه في الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلام ان شئت مسحت راسك فامسح على رجليك من بلة وضوئك فان لم يكن بقي في يدك من بلل وضوئك شئ فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به راسك ورجليك فان لم يبق من بلة وضوئك شئ اعدت الوضوء فيمكن ان يقال ان قوله ع فان لم يكن الخ وان كان يلوح منه اشتراط جواز الاخذ من اللحية بعدم بقاء شئ من النداوة في اليد لكن قوله عليه السلام اولا فامسح عليه على رجليك من بلة وضوئك يدل على كفاية المسح ببلة الوضوء مطلقا فلا اشتراط المذكور كانه باعتبار عدم الحاجة الى اخذ ما بقي في اللحية مع عدم جفاف البد لا لعدم جواز بدونه هذا ويقرب ظاهر ان المرسلة المذكورة يمكن ان يجعل حجة لما ذكر من الاكتفاء بالمسح ببلة الوضوء مطلقا لكنها لا ارسالها لا يمكن الاستناد اليها مع الاغضاء بتمامية ما نقلناه عنه من التمسك بالوضوء البياني نعم لو لم يقبل احد بتمامية الدليل المذكور بناء على اطلاق الامر بالمسح في الاية الغير بغير وان مسحهم ع بالتقيد بجواز ان يكون باعتبار انه احد افراد الواجب المخير مع كونه اخف مؤنة فلا يدل على عدم جواز غيره واستند في عدم جواز الاستيناف بالاجماع او الشهرة العظيمة لتوجه منعه هذا التعميم هنا لانتفاء الاجماع او الشهرة هنا مع اطلاق الامر وح تصلح المرسلة المذكورة ايضا للمناقشة فتامل ثم ان المعروف بين الاصحاب انه ان لم يبق ندى يمكن المسح بها فان كان ذلك لامر حدث في ذلك الوضوء اعاد الوضوء ولا يجوز استيناف ماء جديد وان كان لقرط الحر ونحوه بحيث كلما توضأ جف بحوز جمع منهم استيناف الماء الجديد نظرا للحرج ومنه تامل الاحتمال الانتقال الى التيمم ورفع الحرج به وذكر العلامة في كره انه لو جف ماء الوضوء للحر او الهواء المفرطين استانف الوضوء ولو تعذر ابقى جزء من يده اليسرى ثم اخذ كفا غسله به وعجل المسح على الراس والرجلين ولم يذكر استيناف الماء الجديد عند عدم امكان ذلك المعنى وتبعه المصنف ايضا في كرى والاحوط مع عدم امكان ذلك استيناف الماء الجديد تحصيلا للتيمم ايضا ولو كان رجاء ان ينكسر الحر مثلا الى اخر الوقت فالاحوط ان يؤخر الوضوء اليه لامكنة المسح ببداوة الوضوء قوله من مائه فلو ابتل بعض منها بما خارج وبقي تلك البلة فلا يجوز المسح بها قوله اى في المسحين اى مسح الراس والرجلين لظهور جريان الحكم في الراس ايضا ولو كان لا يمكن ارجاعه الى الرجلين ايضا وامكن ح جعله ايضا متعلقا بكل من الحكمين اى بمناه وبقية البلل يظهر من العبارة كفاية المسح في كل من الرجلين وان كان بدونه ايضا يمكن جعله متعلقا بكل منهما كما اشرنا اليه سابقا وبما قررنا يظهر انه لو اسقط المصنف قوله بمناه في الراس لكفى بجعل قوله فيهما على ما حمله الشارح متعلقا بكل من الحكمين وان كان ما فعله اظهر في البيان لكن عند رعاية ذلك كان الاولى التصريح بمرجع الضمير ليندفع ما ذكر من احتمال ارجاعه الى الرجلين فافهم قوله للدلالة عليه بمن والى يعني ان من والى في الغسل دون المسح يدل على ان مذهبه جواز الترتيب في الغسل لظهورهما في ذلك اذ الوجه في دليل على خلافه وليس كذلك في عبارة المتن فلا يرد وجود الواو في الامر الشريف في الرجل مع اخبار عدم وجوب الترتيب في شئ من المسحين وذلك لوجود ما يعارضه من الاخبار فيحمل اليهما على انه لتحديد المسوح لا المسح ولم يجر عادة المصنفين باجراء كلام مثلهم على الاخبار بخلاف ذلك في الايات والروايات فافهم قوله وهو كذلك فيهما اى في المسحين على اصح القولين والقول الاخر الفرق بين الراس والرجلين وهو ايضا يشعب الى قولين كما نقله ومع ذلك لو قال على اصح الاقوال لكان اظهر اذ القائل بوجوب الترتيب فيهما ايضا وهو صريح كلام بعض

في الرئيس

وفاقا للدروس وجمع منع النكس في الرأس ورد الرجلين وفي البيان عكسه ومثله في الالفية مرتبا بين اعضاء الغسل والمسح بان يبتدئ بغسل الوجه ثم باليد اليمنى ثم اليسرى ثم بمسح الرأس ثم الرجل اليمنى ثم اليسرى فلو عكس اعتد على ما يحصل معه الترتيب مع بقاء الموالات واسقط المصنف في غير الكتاب الترتيب بين الرجلين والموالاة في غسله بحيث لا يجف السابق من الاعضاء على العضو الذي هو فيه مطلقا على اشهر الاقوال والمعتبر في الجفاف الحسي لا التقديري ولا فرق فيه بين العامد والناسي والجاهل وسنة السواك وهو دلك الاسنان بعود وخرقة واصبع ونحوها وافضلها القضم الاخضر واكمله الاراك ومحله قبل غسل الوضوء الواجب والندب كالمضمضة ولو اخره عنه اجزاه واعلم ان السواك سنة مطلقا ولكنه يتاكد في موضع منها الوضوء والصلوة وقراءة القران واضطرابا الاسنان وغيره والتسمية وصورتها بسم الله وبالله ويستحب ان يقول اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين

في الرأس وظاهره في الرجلين ويحتمل ان يكون المراد ان الحكم كما ذكر في الغسل والمسح منعا وجوازا والاربب ان الاولى ترجيح بدل القولين بالاقوال التشعب الاقوال فيه جدا **قوله** وفي ترجيح منع النكس الخ فيه ان ترجيحه فيه منع النكس في الرأس غير ظاهر فانه قال في الرأس ولا يجوز استقبال الشعر فيه على المشهور فمع نسبته الحكم الى المشهور ترجيحه له غير ظاهر وقال في الرجلين ولا يجزي النكس على الاولى فان حمل الاولوية على الاحوطية والا فالامر كما نسبه اليه الشارح وان حمل على انه اقوى واظهر فيدل على ترجيح المنع فيهما وربما كان فتواه في الكتابين مؤيدا للثاني كما ان ظاهره في هذا الكتاب مؤيدا للاول فتدبر **قوله** مرتبا تاكيد لما دل عليه سابقا بلفظه ثم لظهوره في الترتيب **قوله** بحيث لا يجف السابق من الاعضاء الخلاف بين الاصحاب في اشتراط الموالاة في الوضوء وانما الخلاف في معناها فذهب جماعة منهم المصنف الى انها مراعاة الجفاف ثم اختلفوا فاكثرهم اعتبار عدم جفاف السابق من الاعضاء على العضو الذي هو فيه بتمامه فيكفي رطوبة البشرة ونقل عن ابن الجنيد انه اعتبر عدم جفاف شئ من الاعضاء السابقة بحيث يطوبة الكل وذهب المرتضى وابن ادريس الى اعتبار رطوبة العضو السابق على ما هو فيه بلا فصل فلا اعتبار بجفاف ما سبق عليه مع رطوبته ولا يخفى ان عبارات الكتاب بدون قوله مطلقا تنطبق على كل من المذاهب المذكورة واما قوله مطلقا فيمكن حمله على معنى جميعها وتمامها منصرفا بحاثي القول المشهور ويحتمل حمله على التعميم في السابق اي لا يجف شئ من الاعضاء السابقة اصلا وحينئذ ينطبق على مذهب ابن الجنيد ولا يصح الحكم عليه بالاشهرية ويمكن ان يحمل على التعميم في صوت العذر وحده اي يعتبر عدم جفاف السابق ويبطل الوضوء معه سواء كان لعذر دائم كالاوحل او لعارض يزول بعد كما مر من المذاهب ويجب حملها على القول المقرر بقرينة ما ذكره من الاشهرية وذهب جماعة الى ان الموالاة هي ان يتابع بين الاعضاء ولا يفرق بينهما ثم اختلفوا فظاهر كلام الشيخ في ط ان مجرد الاخلال بهذا المعنى مبطل للوضوء وان لم يجف حال الاختيار ومع الاضطرار راعى الجفاف وذهب المحقق والعلامة الى ان الاخلال بالموالاة بهذا المعنى لا يبطل الوضوء وان كان حراما مع الاختيار ما لم يجف الاعضاء ثم مع رعاية الموالاة بالمعنى الثاني هل يبطل الوضوء ان حصل الجفاف ظاهر كلام علي بن بابويه عدم وانه المتابعة مع الجفاف اذا لم يطل بهذا المعنى سواء كان لضرورة ام لا والاظهر موافقة ابنه له حيث نقل كلام ابيه في الفقيه ولم ينكره وذهب المصنف في كرى وس الى بطلان الوضوء مع الجفاف وان حصل الموالاة بمعنى المتابعة الا مع افراط الحر وشبهه والظاهر ان مع رعاية المتابعة لا يتفق جفاف الجميع الا مع افراط الحر ونحوه ومعه لا نزاع بينهم والظاهر عدم وجوب المتابعة ولا اشتراطها لكن مع حصولها لا يضر الجفاف على اي وجه كان واما بدونها فالمعتبر الجفاف على القول الاشهر فلا يبطل الوضوء الا بجفاف جميع الاجزاء السابقة ومع جفاف جميعها يبطل سواء كان لعذر دائم او لا وتفصيل القول فيه في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه **قوله** والمعتبر في الجفاف الحسي لا التقديري فلو كان الهواء رطبا جدا بحيث لو لم تعتد البلل لم يضر لوجود البلل حسا وفي كلام جمع من الاصحاب ان مراتب الجفاف انما هو بالقياس الى الهواء المعتدل وظاهره ان تاخر الجفاف في الهواء الرطب جدا لا ينفع كما ان تعجيله في الهواء الحار جدا لا يضر لكن المصنف في كرى حكم بان وجود البلل حسا كفى ولم يضر الجفاف على تقدير اعتدال الهواء وحمل كلامهم على ارادتهم من التقدير اخراج طرفي الافراط في الحرارة وصرح ايضا بانه لو اسبغ الماء بحيث لو لم تعتد البلل لم يضر وكان ما افاده متجها منهما والله تعالى يعلم **قوله** وسنة السواك بكسر هو المسواك وهو ما تدلك به الاسنان من العيدان كذا في النهاية وغيرها وعلى هذا فتفسير الشارح له بالدلك يقتضي لما هو المراد بالسواك ههنا واما تعبيره لغير العود ايضا مما ذكره فكانه استفاده من الاخبار كما روي في حديث عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لتوشك يا علي ان تدلك بالابهام والمسبحة عند الوضوء سواك وما روي في حديث مرسلا اذا في السواك ان تدلك باصبعك والاولى عدم الاكتفاء بغير العود الا للضرورة وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام في الرجل يستاك بيده اذا قام الى الصلوة وهو يقدر على السواك قال اذا خاف لصبح فلا باس به **قوله** وافضله الخضر الرطب بما دل على افضلية الخضرة لا في الروايات ولا في كلام الاصحاب نعم ذكروا استحبابه كونه بقضيب الاشجار كما قال في كرى لكن بقضيب الاشجار على الافضل ويدل عليه ما رواه في الفقيه ان الكعبة شكت الى الله تعالى ما تلقى من انفاس الناس فاوحى الله تعالى اليها قري تقنة فاني مبتلهم قوما يتنظفون بقضبان الشجر فلما بعث الله نبيه نزل عليه الروح الامين بالسواك والظاهر انه لا دلالة فيه على اعتبار الخضرة واما اكملية الاراك فعللها في كرى بفعل السلف **قوله** ومحله قبل غسل الوضوء الواجب والندب كالمضمضة اي قبل الغسلات الواجبة والمندوبة للوضوء والمضمضة تمثيل للغسل المندوب وعلى هذا فالظاهر تقديمه على غسل اليدين ايضا قال في كرى والظاهر انه يقدم على غسل اليدين لرواية المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام الاستياك قبل ان يتوضأ ولو فعله عند المضمضة جاز وكذا لو تذكره بعد الوضوء لقول الصادق عليه السلام في ناسيه قبل الوضوء يستاك ثم يتمضمض ثلثا انتهى ولا يخفى انه اذا كان قبل الوضوء اي اغاله الوجوب والندب كما هو ظاهر الرواية ومنهم من يتبعه على التسمية ايضا لانها من اغاله وبما قررنا ظاهر انه لو حكم بتقدمه على سائر اغاله الوضوء كما يفهم من المتن لكان اولى وبعد ما حكم بتقدمه على الغسلات فلو مثل الفضل المندوب بغسل اليدين لكان اولى لانه قبل المضمضة الا ان يقال ان التمثيل بالمضمضة لتاكده عندهما كما يلوح مما نقلناه من كرى ايضا ويحتمل القول بتقديم غسل اليدين على سائر الافعال حتى السواك بناء على انه لرفع النجاسة الوهمية كما يفهم من الرواية على ما سيجئ في الاولى البدء به لئلا تشرب النجاسة المذكورة فتدبر **قوله** وصورتها بسم الله وبالله ظاهره افضلية ادخال خصوص وبالله عند التسمية اما مطلقا او خصوص ما تخرج فيه ولم اقف على ما يدل على شئ منهما وقد ردد فيهما هنا وثبتا تضمن كل منهما وبالله لكن مع شئ اخر احدهما صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا وضعت يدك في الماء فقل بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين واذا فرغت فقل الحمد لله رب العالمين والثانية ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان يقول بسم الله ولا حول ولا قوة الا بالله

ولو اقتصر على بسم الله اجزء ولو نسيها ابتداء تداركها حيث ذكر قبل الفراغ كالاكل وكذا لو تركها عمدا وغسل اليدين من الزندين مرتين من حدث النوم والبول والغائط لا من مطلق الحدث كالريح على المشهور وقيل من الاولين مرة وبه قطع في الذكرى او قيل مرة في الجميع واختاره في النفلية ونسب التفصيل الى المشهور وهو الاقوى ولو اجتمعت الاسباب تداخلت ان تساوت والا دخل الاقل تحت الاكثر وليكن الغسل قبل ادخالهما الاناء الذي يمكن الاغتراف منه لدفع النجاسة الوهمية او تعبدا ولا يعتبر كون الماء قليلا لاطلاق النص خلافا للعلامة حيث اعتبره والمضمضة وهي ادخال الماء في الفم وادارته فيه والاستنشاق وهو جذبه الى داخل الانف وتنشيفهما بان يفعل كل واحد منهما ثلثا ولو بغرفة وبثلث افضل وكذا يستحب تقديم المضمضة اجمع على الاستنشاق والعطف بالواو لا يقتضيه وتثنية الغسلات الثلاث بعد تمام الغسلة الاولى في المشهور وانكرها الصدوق والدعاء عند كل فعل من الافعال الواجبة والمستحبة المتقدمة بالماثور

وخير الاسماء لله واكبر الاسماء لله وقاهر لمن في السماء وقاهر لمن في الارض الحمد لله الذي جعل من الماء كل شيء حي واحيى قلبي بالايمان اللهم تب علي وطهرني واقض لي بالحسنى وارني كل الذي احب وافتح لي بالخيرات من عندك يا سميع الدعاء فكانه ره لما راه داخلا في كل من العبادتين الواردتين بها فجعله داخلا في صورة التسمية هنا وهو ترى فتامل **قوله** ولو اقتصر على بسم الله اجزء لاطلاق التسمية في روايات اخرى والظ تاديتها بمجرد ذلك **قوله** ولو نسيها ابتداء تداركها الخ قال في الذكرى ولو نسيها في الابتداء فالاقرب التدارك في الاثناء اذ لا يسقط الميسور بالمعسور كما في الاكل ولو تعمد تركها فالاقرب انه كك لما فيه من القرب الى المشروع انتهى ولا يخفى ضعف الوجوه التي ذكرها نعم ذكر الله حسن على كل حال اما لو اريد ازيد من ذلك كما هو ظ كلامهم ففيه ما فيه فتامل **قوله** من الزندين هذا مع عدم تحديد اليد في الروايات على ما سيجيء للاقتصار على المتيقن كما اشار اليه في الذكرى **قوله** على المشهور الظ ان المراد ان التقييد بما ذكر من الاحداث الثلثة هو المشهور وان وقع بعض عباراتهم كعبارة المتن مطلقة واما التصريح بتعميم الحكم فلم اقف عليه في كلام احد وليس المراد ما يوهمه العبارة ان الغسل مرتين على ما ذكر هو المشهور ليكون مقابل المشهور ما ينقله من القولين اذ لا شهرة في الغسل مرتين في الثلثة بل المشهور كما نقله عن النفلية ما نقله من التفصيل الذي قطع به في الذكرى بل قال في المعتبر انه مذهب فقهائنا واكثر اهل العلم فلا تغفل **قوله** وهو الاقوى اي ما نسبه في النفلية من التفصيل الى المشهور هو الاقوى اما في البول والغائط فلصحيحة الحلبي في التهذيب وحسنة ابراهيم بن هاشم في في قال سئلته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها في الاناء قال واحدة من حدث البول واثنتان من الغائط وثلث من الجنابة واما في النوم فلما رواه الكليني في الكافي عن عبد الكريم بن عتبة قال سئلت الشيخ عن الرجل يستيقظ من النوم ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري اين كانت يده فليغسلها فان ظاهرها كفاية مطلق الغسل فيحصل بالمرة وهذه الرواية في التهذيب ايضا في الموثق عن عبد الكريم هكذا قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء ايدخلها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري حيث باتت يده فليغسلها ولا يخفى انها لا تدل على كفاية مطلق الغسل في البول ايضا ويدل على حكم النوم ايضا ما رواه في يب عن الحريز عن ابي جعفر عليه السلام قال يغسل الرجل يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ومن الجنابة ثلثا لكنها تدل على المرتين في البول ايضا ويمكن الجمع بين الاخبار بحمل المرتين في البول ايضا على الاستحباب في الجملة والمرة على تاكد الاستحباب هذا واما القولان الاخران فلم اقف لهما على ماخذ وكان المص قاس النجاسة الوهمية على العينية فتارة اكتفى فيها بالمرة مطلقا وتارة اعتبر المرتين مطلقا كما اختلف فتواه في العينية ولا يخفى ضعفه فتامل **قوله** وليكن الغسل قبل ادخالهما الاناء الخ هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون اشارة الى تخصيص الحكم بما اذا توضأ من اناء يمكنه الاغتراف منه فلو توضأ من نهر او مصنع او اناء لا يمكنه الاغتراف منه لم يستحب كما ذكره جماعة من الاصحاب ووجهه الاقتصار على مورد الرواية الاولى والثانية على ما في الكافي والا فالرواية الثانية على ما في يب وكذا الرواية الثالثة لا اختصاص لهما بما ذكر وكون علة الغسل توهم التنجيس لو سلم باعتبار الرواية الثانية فلا دليل على انحصار العلة في تنجيس الماء بل يحتمل ان تكون هي توهم تنجيس الاعضاء فيستحب الغسل لذلك وان كان من الكثير والجاري الا ان يفرض انه اذا توضأ بهما غمس يده فيهما للاغتراف الى الزند لئلا يبقى ذلك التوهم ولا يحتاج الى غسل اخر ثم بعد تسليم هذا كله ينبغي التخصيص بالقليل الذي يمكن الاغتراف منه سواء كان في الاناء او غيره دون الجاري والكثير وان كان في الاناء ولا وجه للتخصيص بما في الاناء وثانيهما ان لا يكون الفرض التخصيص بما ذكر بل المراد انه اذا كان وضوئه مما يمكن الاغتراف منه فينبغي ان يكون غسل اليدين قبل ادخالهما فيه ويكون ذكر الاناء على سبيل التمثيل وعلى هذا لا ايراد عليه **قوله** ولا يعتبر كون الماء قليلا لو حمل سابقه على الاحتمال الاول الذي ذكرنا فالمراد بهذا انه يختص الحكم بما اذا توضأ من الاناء الذي يمكن الاغتراف منه لانه مورد الخبرين كما ذكرنا لكن لا يعتبر كون الماء الذي في الاناء قليلا فلو كان كثيرا ايضا استحب الغسل لاطلاق النص خلافا للعلامة حيث اعتبره لان المتعارف في الاناء ان لا يسع الكر والظ حمل الالفاظ على الافراد المتعارفة لمدلولاتها ولو حمل على الوجه الثاني فالمراد ان في استحباب الغسل لا يعتبر كون الماء قليلا بل يستحب في الكثير ايضا لاطلاق النص خلافا للعلامة ره اما لظاهر مورد الخبرين او بناء على جعل العلة هي توهم تنجيس الماء ولا يجري في الكثير فتامل **قوله** بعد تمام الغسلة الاولى فلو صب على عضو غرفتين ثم غسله بهما او صب غرفة وغسل بعضه ثم صب غرفة اخرى لتتميم غسله فليس ذلك من التثنية اما لو غسل نصفه مرتين ثم غسل الاخر كك فلا يبعد ان يكون من التثنية فتامل **قوله** والموجود في النصوص هو ما رواه في الكافي في يب عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدأن بباطن ازرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع وروى مثله في الفقيه ايضا مرسلا عنه ع **قوله** من غير فرق فيهما بين الغسلتين ظاهره استحباب بداءة الرجل بالظهر والمرأة بالبطن في كل من الغسلتين وبه صرح في شرح الارشاد حيث قال وليس في الرواية تفصيل الغسلتين بل هي شاملة للغسلتين وفيه تامل فان الرواية لا تدل الا على رجحان بداءته بالظ وبداءتها بالباطن وعند الابتداء بهما كك في الغسلة الاولى يتحقق هذا المعنى فالحكم برجحان ذلك في الغسلة الثانية ايضا لا بد له من دليل اخر اذ لا دلالة لهما على رجحان ذلك في كل غسلة نعم لا يبعد ان يق باولوية الابتداء في كل غسلة كك بمجرد احتمال العموم في الرواية والله تعالى يعلم **قوله** ومع ذلك لا يعتد بما وقع من الافعال بدونها فالشك في النية يرجع الى انه شرع في الوضوء ام لا وبهذا صدق الشك اي الشك المذكور وهو الشك فيه في اثنائه اما لو لم يحمل الشك فيه على الشك في النية بل على ظاهره مما اشار اليه الشارح من المعنيين فلا يتصور وقوعه في الاثناء كما ذكره **قوله** والشاك فيه بالمعنى المذكور فيه اشارة الى وجوب حمل هذا الكلام ايضا على الشك في النية اذ لو حمل على الشك في انه هل توضأ او هل شرع فيه فمع قطع النظر عن عدم امكانه مع فرض انه بعد الفراغ والعلم به كما هو ظ العبارة كما اشار اليه الشارح في الاثناء لا يصح الحكم بعدم الالتفات اذ من شك انه هل توضأ ام لا او شرع في الوضوء ام لا

فالاصل

كما لو شك في غيرها من الافعال والشك في البعض يأتي به اي بذلك البعض المشكوك فيه اذا وقع الشك على حاله اي حال الوضوء بحيث لم يكن فرغ منه وان كان
قد تجاوز ذلك البعض الا مع الجفاف للاعضاء السابقة عليه فيعيده لفوات الموالات ولو شك في بعضه بعد انتقاله عنه وفراغه منه لا يلتفت والحكم منصوص
متفق عليه والشك في الطهارة مع تيقن الحدث محدث لاصالة عدم الطهارة والشك في الحدث مع تيقن الطهارة متطهر اخذا بالمتيقن والشك فيهما اي في المتأخر منهما
مع تيقن وقوعهما محدث لتكافؤ الاحتمالين ان لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما اخر هذا هو الاقوى والمشهور

فالاصل عدمه ويجب عليه ابتداء الوضوء فافهم **قوله** كما لو شك في غيرها من الافعال فيه اشارة الى انه لا وجه لتخصيص الشك في النية بالذكر
بل حكمها حكم الشك في سائر افعاله من انه في اثناء الوضوء يأتي به وبما بعده وبعد الفراغ لا يلتفت اليه كما يذكره بعد ذلك لكن النية لما كانت
اول الافعال فالاتيان بها وبما بعدها في صورة الشك في الاثناء هو استيناف الوضوء بخلاف سائر الافعال فيتوهم فرق بينهما ولا فرق في
الحقيقة فتدبر **قوله** يأتي به وكذا بما بعده لئلا يفوت الترتيب وكان عليه ان يذكره او ان لا يتعرض لما ذكر من حكم الجفاف ايضا اعتمادا على ما ذكره سابقا
من وجوب الترتيب والموالات فتفطن **قوله** بعد انتقاله عنه وفراغه منه ظاهره انه يعتبر للانتقال عنه بمجرد الفراغ منه فلا يعتبر فيه شيء اخر ويؤيده الحكم
في الشك في النية بعدم الالتفات بعده اذ الظاهر صدق البعدية بمجرد الفراغ لكن كلامه في س وكرى يدل على اعتبار امر زائد على الفراغ حيث قال في س
لو شك في فعل او في النية وهو بحاله اتى به ولو انتقل عن محله ولو تقديرا لم يلتفت وقال في كرى لو شك في الوضوء وهو على حاله تلافى المشكوك فيه
مراعيا للترتيب والولاء لاصالة عدم فعله ولرواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام اذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعك ام لا فاعد
عليها وعلى جميع ما شككت فيه فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت الى حالة اخرى في الصلوة او غيرها وشككت في شيء مما سمى الله عليك وضوءه
فلا شيء عليك وهذه كما تدل على المطلوب تدل على عدم اعتبار الشك بعد الانصراف وذكر القيام والقعود يبين الحال نعم لو طال القعود فالظاهر
التحاقه بالقيام لمفهوم قوله وفرغت منه وصرت الى حالة اخرى انتهى ويمكن الاحتجاج للاكتفاء بمجرد الفراغ ببعض الروايات كموثقة محمد بن مسلم عن ابي
جعفر عليه السلام قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو ورواية بكير بن اعين قال قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين يتوضأ
اذكر منه حين يشك ورواية زرارة وان كانت صحيحة وهاتان الروايتان لا تصلحان لمعارضتها من حيث السند لكنها لا تخلو عن احتمال ان يكون القيام و
الفراغ والصيرورة الى حالة اخرى كل منها مفسرا للاخر ويكون المراد التعبير عن الفراغ بعبارات مختلفة والله تعالى يعلم **قوله** والحكم اي اصل حكم الشك في
الاثناء وبعده منصوص متفق عليه وان كان في معنى البعد ما اشرنا اليه من الكلام وحكم في المدارك بان عدم الالتفات الى الشك في شيء من افعال الوضوء
بعد الانصراف من افعاله وان لم ينتقل عن محله اجماعي ويدل عليه روايات منها صحيحة زرارة وصحيحة اخيه بكير وحكم بان صحيحة بكير اوضح دلالة فانها
صريحة في عدم الالتفات الى الشك بعد اكمال الوضوء وان لم يحصل الانتقال الى حالة اخرى ولعل ما نقلناه عن المص في س وكرى يخدشه والله تعالى يعلم
قوله والشاك في الطهارة فيه تنبيه على عدم اختصاص الحكم بالوضوء وجريانه في مطلق الطهارة ثم الظاهر من كلامهم ان حكم الظن في المسئلتين
حكم الشك فظان الطهارة مع تيقن الحدث محدث وبالعكس وقد اورد على هذا المقام اشكال وهو ان الشك باحد النقيضين بها في اليقين بالنقيض
الاخر فكيف يمكن اجتماع الشك في الطهارة مع تيقن الحدث وبالعكس والجواب كما افاده والدي طاب ثراه في شرح س ان المراد بيقين الحدث اليقين
في الحال بوقوع حدث في زمان سابق كالغداة وبالشك في الطهارة الشك في الحال ايضا بحدوث طهارة بعد ذلك الزمان وكذا في العكس ولا ريب ان
اجتماع اليقين والشك بهذا المعنى مما لا شك في امكانه لعدم تناقض متعلقيهما لاختلاف الزمان وقال المص ره في كرى قولنا اليقين لا يرفعه الشك
لا نعني به اجتماع اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين الذي
كان في الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما
هو مطرد في العبارات انتهى ولا يخفى ما فيه فان الشك باحد النقيضين كما ينافي اليقين بالنقيض الاخر كذلك ينافي الظن به ايضا فكيف يمكن اجتماع الظن
والشك في زمان واحد ولعل مراده بالشك الوهم وغرضه ان اليقين في زمان والشك بعده وبهذا يندفع الاشكال لكن مع ذلك اشار الى وجه ترجيح
حكم اليقين السابق على الشك اللاحق وهو ان الاصل بقاء ما كان ففي الحال مقتضى اليقين السابق مظنون ومقتضى الشك اللاحق موهوم فيرجح
الظن على الوهم وفيه انه اذا وقع الشك بالنقيض الاخر في الزمان اللاحق بمعنى احتمال وقوعه وعدم وقوعه على السواء فبعد ذلك لا يبقى لنا ظن في الحال
ببقاء النقيض الاول الذي هو متعلق اليقين في الزمان الاول بل يصير بقاؤه وعدم بقائه مشكوكا متساوي الطرفين فترجح اليقين على الشك ليس
باعتبار انه يستقر الامر بعدهما على الظن والوهم بل باعتبار الاخبار كقوله عليه السلام في صحيحة زرارة لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين
اخر ويظهر مما ذكرنا كل الظهور اذا اجرى الكلام في مسئلة اليقين باحدهما مع الظن بالاخر فان حكمها عندهم حكم اليقين والشك كما اشرنا اليه هنا
وقال صاحب المدارك ره في دفع الاشكال المذكور ان المراد بالحدث ههنا ما يترتب عليه الطهارة اعني نفس السبب لا الاثر الحاصل من ذلك وتيقن حصوله
بهذا المعنى لا ينافي الشك في وقوع الطهارة بعده وان اتحد وقتهما انتهى وفيه تامل لانه اما ان يجعل وقت الحدث والطهارة واحدا كما جعل وقت
اليقين ووقت الشك واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين والشك البتة سواء جعل الحدث والطهارة عبارة عن الفعلين او الاثرين وان لم يجعل وقتهما
واحدا فهو الجواب على ما ذكرنا سواء جعلا عبارة عن الفعلين او الاثرين فالاتكال في الجواب على ان المراد بالحدث السبب لا الاثر لا اثر له فتأمل **قوله**
لتكافؤ الاحتمالين ومع تكافؤهما لا يقين بالطهارة فلا يجوز له الدخول في الصلوة ولا غيرها مما هو مشروط بالطهارة اذ مع الاشتراط لا بد في الدخول في
المشروط من العلم بحصول الشرط ولذلك ترى من خالف في هذه المسئلة وحكم بالبناء على الحالة السابقة او ضدها يثبت كونهما متطهرا في كل صورة لم
يحكم فيها بالحدث ولم يجوز احد منهم الاكتفاء باحتمال الطهارة فالمراد بالحكم بكونه محدثا ان حكمه حكم المحدث في عدم جواز دخوله في المشروط بالطهارة
او توسع في اطلاق الحدث على تلك الحالة التي فيه المانعة شرعا له من الدخول في الصلوة ونحوها فتامل **قوله** ان لم يستفد من الاتحاد والتعاقب
الخ يعني ما ذكرنا من الحكم بكونه محدثا لتكافؤ الاحتمالين انما هو اذا لم يستفد من القرائن الخارجة كالاتحاد والتعاقب مع العلم بالحالة السابقة
حكما اخر والا فيتبع ما يستفيده ولكنه يخرج عن مسئلة الشك الا بحسب ابتدائه واراد بالاتحاد استوائهما في العدد واتحادهما فيه كحدث وطهارة او حدثين

ولا فرق بين ان يعلم حالة قبلهما بالطهارة او بالحدث او يشك ويدل عليه ما اختاره مع علمه لانه ان كان متطهرا فقد علم نقض تلك الحالة وشك في ارتفاع الناقض لجواز
تعاقب الاحداث ويشكل بان المتيقن ح ارتفاع الحدث السابق واما اللاحق المتيقن وقوعه فلا جواز تعاقبه لمثله مكان تاخره عن الطهارة ولا مرجح ولو كان المتحقق
طهارة رافعة وقلنا بان المجدد لا يرفع او قطع بعدمه توجه الحكم بالطهارة في الاول كما انه لو علم عدم تعاقب الحدثين بحسب عادته او في هذه الصورة تحقق الحكم بالحدث في الثاني
الا انه خارج عن موضع النزاع بل ليس من حقيقة الشك في شيء لا بحسب ابتدائه وبهذا يظهر ضعف القول باستصحاب الحالة السابقة بل بطلانه مسائل يجب على المتخلي
ستر العورة قبلا ودبرا عن ناظر محترم وترك استقبال القبلة بمقاديم بدنه ودبرها كذلك في البناء وغيره وغسل البول بالماء مرتين كما مر وكذا يجب غسل الغايط بالماء مع

التعدي للمخرج بان تجاوز حواشيه وان لم يبلغ الالية ولا يتعدى الغايط المخرج فثلثة احجار طاهرة جائز

وطهارتين وبالتعاقب كون الطهارة عقيب الحدث رافعة له لا مجددة والحدث عقيب الطهارة ناقضا لها لا حدثا بعد حدث فلا شك انه مع العلم بهما
مع العلم بالحالة السابقة يحصل له اليقين بمثل الحالة السابقة من الطهارة او الحدث **قوله** ولا فرق بين ان يعلم حاله اي في موضع النزاع
وهو ما اذا لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما اخر واما معه فلا ينبغي الفرق بين الصور الثلث **قوله** وان كان محدثا فقد علم انتقاله عنه
الخ اورد عليه انه يمكن اجراء مثله في الصورة الاولى ايضا فيلزم ان يحكم فيها ايضا بالطهارة وذلك لانه يعلم ان الطهارة المفروضة رافعة للاحداث
السابقة على الطهارة والحدث المفروضين قطعا بمعنى ان ارتفاعها بعدها معلوم قطعا لانها اما تجديدية او رافعة على التقديرين لا يبقى
تلك الاحداث اثر بعدها او شك في انتقاضها بالحدث لجواز تعاقب الاحداث فيلزم الحكم بالطهارة وكذا يمكن اجراء مثله في صورة عدم العلم بالحالة
السابقة ايضا فيلزم الحكم بالطهارة فيها ايضا بعين ما ذكرنا فتامل **قوله** اما اللاحق المتيقن وقوعه فلا لانه يحتمل ان اللاحق وان كان وقوعه متيقنا
لكن تاثيره غير متيقن لجواز ان يكون عقيب الحدث والحدث بدون تيقن التاثير لا اثر له ولا يحتاج الى رافع يقينا الا ان يقال الحدث المذكور وان كان
موثرا فلا كلام وان لم يكن موثرا فذلك بان يكون عقيب الحدث وح فالحدث السابق موثر وعلى التقديرين فحصول اثر الحدث عند صدور
الحدث الثاني متيقن فلا بد له من رافع يقينا وليس الا الطهارة المفروضة يجوز توسطها بين الحدثين الا انه لا يعتبر وامثل هذا اليقين المتعلق
بالامر المردد فيه بل انما المعتبر تعلق اليقين بامر متشخص كالحدث في الصورة الاولى والطهارة في الصورة الثانية لكن التفرقة لا تخلو عن اشكال
فان صح تمام الدليل يندفع جميع ما اورد عليه هذا وقد اورد نظير هذا الاشكال على الشق الاول ايضا فان الطهارة السابقة وان انتقضت
بالحدث المفروض الا ان الطهارة المفروضة مع الحدث متيقنة الوقوع فلا بد من العلم بناقضها وهو غير معلوم لجواز تقدم الحدث عليها ولعل
الشارح ره لم يتعرض لهذا الايراد لان المدعا في الشق الاول حق على المختار ولا يهتم بيان فساد دليله واما لانه يمكن تتميم ما ذكره في الشق الاول
بما ذكره الشارح ره من الدليل على المختار بان يقال ان الطهارة المفروضة وان كانت متيقنة الوقوع لكن الحدث ايضا متيقن الوقوع فيرجع الى تكافؤ
الاحتمالين ومعه لا يصح الحكم بالطهارة كما ذكرنا وظاهر انه لا يجري مثل هذا في الشق الثاني فتدبر **قوله** ولو كان المتحقق طهارة رافعة اي علم ان الواقع
منه طهارة رافعة اي من شانها الرفع ولذا اضاف اليه القول بان المجدد لا يرفع اي ان الطهارة الواقعة بقصد التجديد لا يرفع اذ الظاهر كونه محدثا
قبلها بناء على اعتبار قصد الوجوب وعدم كفاية قصد القربة واما اذا علم انها كانت رافعة للحدث بالفعل فلا حاجة الى ضم القول المذكور وان يعلم
منه وقوعها بعد الحدث وانما لم يفرض العلم بكونها رافعة بالفعل لئلا يحتاج الى ضم القول المذكور وليظهر فرق بينه وبين ما ذكره بعده بقوله او قطع
بعدمه اي عدم كونه مجددا اذ لا تفاوت بين القطع بكونها رافعة للحدث بالفعل او عدم كونها مجددة الا بالعبارة وهذا بيان لما اشار اليه اولا
بقوله ان لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما اخر فان في الفرضين يعلم التعاقب لانه من ضم العلم بالاتحاد ايضا فيلزم منهما مع العلم بكون الحالة
السابقة الطهارة كونه متطهرا وانما لم يشترط العلم بالاتحاد اعتمادا على ما ذكره سابقا او لانه فرض المسئلة ههنا في العلم بطهارة واحدة وحدث
واحد كما هو ظاهر فلا حاجة الى فرض الاتحاد ايضا فتامل **قوله** وقلنا بان المجدد لا يرفع هذا اذا كان الشك منا واما اذا كان من غيرنا فيعتبر
قوله ومذهبه لا قولنا فتفطن **قوله** وبهذا يظهر ضعف القول باستصحاب الحالة السابقة متمسكا بان الطهارة والحدث المعلومين قد تعارضا
وتساقطا فرجع الى الحالة السابقة اذ كانت معلومة ووجه ضعفه بل بطلانه انه قد تبين بما نقله عن القائل بالقول الثاني حصول العلم بانتقاله
عن الحالة السابقة قطعا فلا معنى للحكم باستصحابها وهذا القول اختاره العلامة في التذكرة وحققه لكن فرض العلم بالاتحاد والتعاقب ومعه
يتم ما ذكره لكن في الحكم بالاستصحاب مسامحة والمراد انه يحكم عليه بمثل الحالة السابقة واما ما اورد عليه من انه على ما فرضه لا يبقى الشك بل يؤول
الى اليقين فامر سهل اذ يكفي في ايراده في مسئلة الشك وقوع الشك ابتداء كما اشار اليه الشارح ره وان كان بعد التامل يحصل اليقين كما
يوردون في مسئلة الشك في مبدا السعي فرض علم الزوجية او الفردية وهو على الصفا او المروة مع عدم بقاء الشك هناك ايضا بعد التامل فتامل
قوله بمقاديم بدنه اذ الظاهر من الاستقبال والاستدبار الواقع في الروايات هو ذلك ربما حمله بعضهم على الاستقبال بالعورة فيزول المنع
بتحريفهما وليس بشيء وعبارة المصنف في الالفية ايضا توهم ذلك حيث قال يجب على المتخلي ستر العورة وانحرافه عن القبلة بها وقد تصدى الشارح ره
لتوجيهها وتصحيحها فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح الشارح ره **قوله** مع التعدي للمخرج عنه واعلم انه ليس في اخبارنا الواردة بجواز
الاستنجاء بالاحجار ما يدل على التقييد بعدم التعدي لكن العلامة ره في التذكرة ادعى ان مع التعدي عن المخرج لا بد من الماء اجماعا وكذا المحقق في
المعتبر واستدل عليه ايضا بما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انكم كنتم تبعرون بعرا وانتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار والثلط
البعر اذا القي بعره رقيقا كذا في الصحاح وبقوله صلى الله عليه وآله تكفي احدكم ثلثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة قال صاحب المدارك ينبغي
ان يراد بالتعدي وصول النجاسة الى محل لا يعتاد وصولها اليه ولا يصدق عليه ازالتها اسم الاستنجاء وذكر جماعة من الاصحاب ان المراد به
تجاوز النجاسة عن المخرج وان لم يتفاحش وهو بعيد انتهى ولا يخفى انه لما كان مستند الحكم هو الاجماع فلا يبعد حمل التعدي على ما ذكره صاحب
المدارك اذ تحقق الاجماع في غيره غير معلوم ويؤيده الرواية الثانية من الجمهور ايضا واما الرواية الاولى فحملها على التعدي بهذا المعنى بعيد لكنه
ليس فيها الامر بالماء اليوم بل بالجميع فلا بد من حملها على الاستحباب مع فضل في معنى حملها لا حجة فيها في هذه المسئلة هذا واما ما ذكره الشارح
في تفسير التعدي فيمكن حمله على ما ذكره صاحب المدارك بان يحمل التجاوز عن الحواشي على التجاوز عنها بما لا يعتاد ويمكن ان يحمل على واسطة بين
ما ذكره صاحب المدارك وما نقله عن الجماعة بان يحمل كلامهم على التجاوز عن نفس المخرج في الجملة وتوالي الحواشي يمكن حمل كلامهم ايضا على التجاوز

عن حواشي

فالعين النجاسة ابكارا ليستنج بها بحيث تنجست بها او بعد طهارتها ان لم تكن ابكارا وتنجست ولو لم تتجسم كالمكلة العذرة بعد نقاء المحل كفت من غير اعتبار الثلث فصاعدا عن الثلثة ان لم تبق المحل
بها او شبهها لمن ثلث حزقا وحزقان او اعوادا ونحو ذلك من الاجسام القالعة للنجاسة غير المحترمة ويعتبر العدد في ظاهر النص وهو الذي يقتضيه اطلاق العبارة فلا يجزي ذو الجهات الثلث
وقطع المص في غير الكتاب بالاجزاء ويمكن ارجاعه على مذهبه في شبهها واعلم ان الماء مجزي مطلقا بل هو افضل من الاحجار على تقدير اجزائها ولم ار في عبارتهم ما يدل على اجزاء الماء
في غير المتعدي نعم يمكن استفادته من قوله سابقا الماء مطلقا ولعله اجزء بعبر ويستحب التباعد عن الناس بحيث لا يرى تاسيا بالنبي فانه لم يرتقط على بول ولا غائط والجمع بين الحكمة
الماء والاحجار مقدما للاحجار في المتعدي وغيره مبالغة في التنزيه ولا ازالة العين والاثر على تقدير اجزاء الحجر وبظهر من اطلاق المص استحباب عدده من الاحجار بطهر

عن حواشي المخرج فينطبق على الواسطة المذكور فتامل قوله فالعين للنجاسة فلا يجزي ما لا يقلعها كالصقيل والوجه وكالنجم قوله ابكارا لا حاجة
لكر قوله ذكره بعد قوله طاهرة كانه اضافه عن الشارح فليس في المتن الا اهماله اشتراط الطهارة وعلى تقدير ان يكون ظاهرة من المتن كما رسم عليه
في بعض النسخ فلعل ذكر الابكار بعده لوروده في النص بخصوصه واما الطاهرة فلم يرد بها نص ولكنهم ادعوا الاجماع على اعتبار الطهارة
قوله او بعد طهارتها اي اذا استعملها غير الاول او هو مرة اخرى واما الوجل على العموم فياتي ما يذكره من اعتبار العدد في طاهر النقا الا
ان يحمل على مذهب من لم يعتبر العدد ويكفي بذي الجهات الثلث فتدبر قوله ولو لم تنجس كالمكلة للعذرة وعلى هذا بعد نقاء المحل بواحدة
يكفي تكرار الثانية ان لم تقل باعتبار العدد والا فيجب ثالثة ولو مثلها من مكملة للعدد لغيره اولة في وقت اخر وقوله من غير اعتبار الطهر الى الطهر
والا فهي طاهرة فافهم قوله ان لم تبق المحل بها ظاهرة كما فعله في شرح الالفية انه بيان للشرط المحذوف المستفاد من قوله فصاعدا حيث قال
اي فاصعدوا عن الثلث صاعدا الى لم يحصل النقاء بها فانتصابه بالمصدرية لفعل محذوف والفاء هي الداخلة على جواب الشرط مثلها في قولهم فقط
انتهى ويمكن ان يحمل قوله فثلثة احجار فصاعدا على الاطلاق اي وان شئت فاصعد او امسح ساعدا عنها او انه اذا بلغ الثلثة فصعدا ويمسح
صاعدا لعنها اي يجوز ذلك فيكون قوله ان لم تبق المحل بها اشارة الى وجوب التصاعد على التقدير المذكور وقال في النهاية وفيه لا صلوة من
لم يقرء بام الكتاب فصاعدا اي فما زاد عليها كقولهم اشتريته بدرهم فصاعدا وهو منصوب على الحال تقديره فزاد الثمن صاعدا وظاهره انه
لا حاجة الى تقدير شرط لكن كان تقدير الشرط في اكثر الموارد اظهر واولى ومنه الحديث الذي نقله اي ان شاء فصعد صاعدا ثم يحتمل
انه على اتى تقدير جعل نصبه على الحالية كما فعل في النهاية اظهر من المصدرية التي ذكرها الشارح هذا ثم بعد استعمال الثلثة وعدم
النقاء بها لا يعتبر عدد بل ما يحصل به النقاء كما صرح به في شرح الالفية قوله غير المحترمة كالمطعوم وكذا العظم والروث للنهي عنهن
الاستنجاء بهما معللا بانهما زاد اخوانكم من الجن والاستثناء باعتبار حرمة الاستنجاء بهما وان افاد التطهير فيما يتصور فيه قلع النجاسة كما اختاره
في شرح الارشاد والالفية اذ لا منافاة بينهما وهو جمع مر لا صحيحا الى انه لا يفيد التطهير ومن المحترم ما يوجب استعماله عدم افادة الكفر والارتداد
كما يكتب عليه شيء من اسماء الله تع والانبياء او الائمة او شيء من القرآن والحديث ونحوه وكذا التربة الحسينية على مشرفها السلام فما كان هذا
القسم فظاهر ان استعماله لا يفيد التطهير كيف وهو موجب للكفر والتنجيس الا اذا وقع جهلا باصله وصرح جماعة بافادته التطهير واختاره
الشارح في شرح الارشاد والالفية واطلق بعضهم عدم طهر المستجمر بها وبعضهم اجزاءها وفي شرح الالفية حكم بعدم جودة شيء منها ويمكن
توجيه الاطلاق الثاني بان افادتها التطهير من هذه النجاسة لا ينافي تنجيسها بنجاسة الكفر فتامل قوله ويستحب التباعد هذا اذا كان في
الصحراء وانما في البنيان فالظاهر انه يكفي دخوله في بناء لا يرى منه كما صرح به في كرى ويمكن حمل التباعد على ما يعم التباعد عن النظر فيمكن جعل قول
الشارح بحيث لا يرى ايضا اشارة اليه فافهم قوله مقدما للاحجار لما فيه من الاحتراز عن مباشرة اليد للنجاسة وللتصريح به في الرواية التي هي
مستند الجمع وهي مرفوعة احمد بن محمد عن ابي عبد الله عليه السلام قال جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار ويتبع بالماء قوله مبالغة
في التنزيه اي تنزيه المحل اذ التنزيه مع المطهر ان بلغ من احدهما ويمكن ان يجعل المبالغة في التنزيه باعتبار رعاية تنزيه اليد عن مباشرة النجاسة لكن
هذا يحصل باستعمال الاحجار فقط ايضا كما ان ما ذكره ثانيا من ازالة العين والاثر يحصل بالماء وحده ايضا فهو في الحقيقة تعليل للابتداء بالحجر
وعدم الاكتفاء بالماء كما ان الثاني تعليل للاتباع بالماء وعدم الاكتفاء بالحجر فيما يجزي فيه ذلك هو غير المتعدي فعلى هذا اللف تجعل العلة
مجموع الامرين لسلم عن المناقشة والتمسك بمثل هذه التعليلات من غير تعرض للاخبار مع وجودها مما لا يعتنى لكن الشارح ترك كثيرا ما يفعل
ذلك وهو اعلم قوله وازالة العين والاثر اشارة الى ما ذكرون من انه يكفي في الاستجمار ازالة العين وان بقي الاثر ومع التعدي لا بد من الغسل
المزيل للعين والاثر والمراد بالعين ظاهر واما الاثر فقد اختلف كلامهم في تفسيره فقال بعضهم المراد منه ما يتخلف على المحل بعد مسح النجاسة
وتنشيفها وذكروا انه غير الرطوبة لانها من العين وهذا المعنى لا وضوح له وعلى تقدير تحققه لا دليل على الحكم بوجوب ازالته الا ان لا يصدق
النقاء والذهاب في الغسل الوارد في الروايات قبل زوال الريح بشكل الحكم بالاكتفاء بزوال العين في الاستجمار لوجوب النقاء والذهاب الا
ان يقال ان النقاء والذهاب في العرف مختلف بالنسبة الى المسح والغسل ففي المسح يطلق النقاء والذهاب بما لا يطلق به في الغسل وبعضهم فسر الاثر
باللون وتمسك في وجوب ازالته بانه عرض لا يقوم بنفسه فلا بد له من محل جوهري يقوم به والانتقال على الاعراض محال فوجوده دليل على بقاء
العين فيجب ازالته وفيه اولا النقض بالرائحة لجريان الدليل فيها مع انه لا يجب ازالتها عندهم الا ان يقال انها خرجت بدليل خارج من الاجماع و
الاخبار ولا يلزم منه خروج ما لا دليل فيه كاللون وثانيا ان امتناع انتقال الاعراض لا يدل على وجود العين مع وجود اللون لجواز ان لا
يكون هذا اللون هو اللون القائم بالعين بل يكون لونا اخر مثله حدث بالمجاورة بل الظاهر ذلك لبعد ان يبقى في الحناء مثلا بعد غسله
مرارا كثيرة والمبالغة في ازالة عينه ما احاط بجميع سطح اليد مثلا احاطة اللون وثالثا ان الظاهر من الانقاء والذهاب الوارد في الروايات
هو الانقاء والذهاب عرفا وظاهر ان الانقاء والذهاب عرفا قد يتحقق مع بقاء اللون فيكفي ذلك لا بضرر وجود الدليل على بقاء العين اذ المعتبر
زوال العين عرفا لا زوال كل ما قام الدليل على وجوده منها ورابعا انه لو وجب ازالة اللون لكونه دليلا على بقاء العين فوجب ازالته في
صورة القيء والغسل قال المص في كرى في بحث الاستنجاء بالاحجار وكما عبر بالاثر كالرائحة بخلاف الرطوبة وهو يوهم ان الرائحة من الاثر
مع ان كلامه في من صرح في غير هذا الموضع بانه يجب غسل مخرج الغائط مع التعدي حتى يزول العين والاثر وانه لو لم يتعد اجزء ثلث مسحات بحجم

انتهى الان بقي الكلام فيما ذكره من الفرق بين الاثر والرائحة في الازالة الذي لم نجد له وجها

طاهر

ويمكن تأديه بدونه لحصول الغرض وترك استقبال جرم النيرين الشمس والقمر بالفرج اما جهتهما فلا بأس وترك استقبال الريح واستدبارها بالبول والغائط لاطلاق الخبر ومن ثم اطلق المص وان قيد في غيره بالبول وتغطية الرأس ان كان مكشوفا فاحذرا من وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وروى التقنع معها والدخول بالرجل اليسرى ان كان بيتا والا جعلها اخر ما يقدمه والخروج بالرجل اليمنى كما وصفناه عكس المسجد والدعاء في احواله التي ورد استحباب الدعاء فيها وهي عند الدخول وعند الفعل

طاهر مزيل للعين لا الاثر ثم قال ولا اعتبار بالريح فيهما فالظ ان مراده في كرى انه لا عبرة بالاثر كما لا عبرة بالرائحة وما ذكره الشارح ره في شرح س والارشاد من بعد هذا التوجيه لما عرفت من عدم اشتراط زوال الرائحة بما هو اقوى من الاحجار مما لا يظهر له توجيه وكان مراده ان بعد ما عرفت عدم اعتبار الرائحة في الماء الذي هو اقوى فلا حاجة الى ذكر عدم اعتبارها في الاحجار التي هي اضعف فيبعد حمل الكلام عليه ولا يخفى ان الامر فيه سهل سيما ان عدم اعتبار الرائحة في الماء انما ذكر في كرى بعد هذه العبارة على انه يمكن ان يق ان في نفس العبارة باعتبار التشبيه اشارة الى اظهرية عدم اعتبار الرائحة فيها وذلك لما ذكر من عدم اعتبارها في الماء الذي هو اقوى ومع هذا فلا استبعاد في ذكره وايض لا يجب حمل الكلام على انه لا عبرة بالاثر في الاحجار كما لا عبرة بالرائحة فيهما على ما حمله حتى يستبعد بما ذكره بل يمكن حمله على انه لا عبرة بالاثر في الاحجار كما لا عبرة بالرائحة اصلا اي لا فيها ولا في الماء وح لا استبعاد اصلا فتامل **قوله** ويمكن تأديه بدونه اي بما يحصل به ازالة العين وان لم يبلغ الثلثة لحصول الغرض وهو ما ذكر من التنزيه وازالة العين والاثر ولا يخفى ان ما يستفاد من عبارة المص وفق بما نقلنا من الرواية حيث يستفاد منها الاتباع بالماء بعد ثلثة احجار التي هي المطهر غالبا نعم اذا لم ينق المحل بها ففي دلالة الرواية على استحباب القدر المطهر مع الاتباع بالماء مناقشة لكن في هذه الصورة كانه لا مناقشة للشارح مع المص رحمهما الله تعالى وهل المستحب الاتباع بالماء مط وبما يزول به الاثر بعد زوال العين بالحجر او بما يكفي لازالة العين والاثر جميعا وان لم يضم معه الحجر الرواية لا تدل الا على الاول وعلى ما ذكره الشارح من الغرض لا بد من الثاني وظ عبارة المص هو الثالث فتامل **قوله** وترك استقبال جرم النيرين خص الحكم بالاستقبال لاختصاص النصوص به وصرح العلامة في النهاية بعدم كراهة الاستدبار وقال الشارح في شرح الارشاد لا يكره استدبارهما مع احتماله لمساواتهما في الاحترام انتهى وفي الفقيه نقل خبرا مرسلا في المنع عن استقبال الهلال واستدباره **قوله** الشمس والقمر بالفرج فلا كراهة مع تحريف الفرج وان استقبلهما بوجهه ومقاديم بدنه بخلاف ذلك في القبلة على ما سبق ولا يبعد اختصاص الكراهة بما اذا لم يكن حائل من سحاب او ستر ونحوه **قوله** لاطلاق الخبر وهو مرفوعة عبد الحميد ابي العلاء وغيره قال سئل الحسن بن علي عليه السلام ما حد الغائط فقال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها وظ انه لا اطلاق فيها بل صريح موردها الغائط نعم يمكن ان يق بشمول الحكم للبول ايض بناء على ان المفسدة فيه اشد ويحمل الخبر على انه من باب الاكتفاء الا ان يحمل الغائط على معناه اللغوي اي المكان المنخفض ويراد به ما يرتاده المحدث وح ما ذكره الشارح من الاطلاق متجه وكيف ما كان فتخصيص جماعة من الاصحاب منهم الشيخ والمحقق ومة الحكم بالبول نظرا الى اختصاص العلة وهي خوف الرؤية مع عدم ذكر العلة في الرواية واستنباطها بمجرد المناسبة والاعتبار غريب جدا وكذا تخصيصهم الكراهة بالاستقبال نظرا الى العلة مع ورود الاستدبار ايض في الرواية والمص ره هنا وان اطلق الحكم بالنسبة الى البول والغائط لكنه خص بالاستقبال كما في النيرين فاضاف الشارح الاستدبار ردا عليه **قوله** وان قيد في غيره هذا التقييد في كلام جماعة من الاصحاب كما اشرنا اليه وكذا في كلام المص في البيان واما في كرى وس فاطلق كما هنا واضاف الاستدبار ايض **قوله** حذرا من وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه هذا ما يشاهد من الناس فانهم يكشفون الرأس في الروائح المنتنة ثم لو صح التعليل فينبغي ان يحمل على انه بيان لبعض علل الحكم بعد العلم به من خارج والا فالحكم بالاستحباب الشرعي بمجرد هذا التعليل كما ترى على ان الحذر المذكور لا يتوقف على خصوص التغطية بل يحصل بسد الفم والانف باللثام ونحوه بوجه اقوى وقال المفيد ره في المقنعة وليغط رأسه ان كان مكشوفا ليأمن بذلك من عمل الشيطان ومن وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وهو سنة من سنن النبي صلى الله عليه وآله وفيه اظهار الحياء من الله تع لكثرة نعمه على العبد وقلة الشكر منه انتهى وفيه تصريح بكونه سنة من سنن النبي وح لا تضر المناقشة في بعض ما ذكره من العلل وما ذكره من الامن بذلك من عمل الشيطان كانه مضمون حديث والا فليس له وجه استنباط عقلي وهذا ظ كلام الشيخ ره في يب انه حمل تغطية الرأس على التقنع حيث قال بعد ما نقلنا من عبارة المقنعة فاما ما ذكره من تغطية الرأس فاخبرني الشيخ ره واورد الاسناد الى علي بن اسباط عمن رواه عن ابي عبد الله انه كان يعمله اذا دخل الكنيف يقنع رأسه ويقول في نفسه بسم الله وبالله الحديث وقد تبعه في ذلك استدلال جماعة من الاصحاب ايض وعلى هذا فلا يبعد ان يراد بالتقنع القاء ثوب كالقناع على الرأس والوجه على وجه يترتب عليه ما ذكره من الحذر من وصول الرائحة ولا يكون خلاف متعارف الناس ولعل ما ذكره ايض من اظهار الحياء فيه ح اتم منه في مجرد التغطية لكن الشارح ره جعل التقنع غير التغطية حيث قال ههنا وروى التقنع معها وقال في شرح الارشاد بعد ما ذكر استحباب تغطية الرأس عند التخلي اذا كان مكشوفا وروى التقنع فوق العمامة ايض وهو الظ من كلام الصدوق ره ايض في الفقيه حيث ذكر اولا انه كان الصادق عليه السلام اذا دخل الخلاء يقنع رأسه ويقول في نفسه بسم الله الخ ثم ذكر بعده بلا فصل وينبغي للرجل اذا دخل الخلاء ان يغطي رأسه اقرارا بانه غير متبرئ نفسه من العيوب لكن لا يخفى ان ما ذكره من التعليل للتغطية لو جعله علة للتقنع لكان اتم كما اشرنا اليه في عبارة المفيد فهذا ربما يؤيد حمل التغطية في كلامه ايض على التقنع وتاكيد ما سبق كما احتمله بعضهم وربما حمل بعضهم التقنع على مطلق التغطية وهو بعيد فتامل **قوله** ان كان بيتا والا جعله الخ حمل الدخول على الدخول في بيت الخلاء كما هو الظ فاضاف ما ذكره ويمكن ان يحمل على الدخول في موضع يجلس فيه للحدث وح فلا حاجة الى ما ذكر كما قال في المقنعة فاذا انتهى الى المكان الذي يتخلى فيه قدم رجله اليسرى قبل اليمنى لكن لا يخفى انه على هذا لا يفهم استحباب تقديم اليسرى في الدخول في البيت كما انه للفرق بينه وبين دخول المسجد فان المسجد لما ان كان من المواضع الشريفة استحب ان يوضع فيها اولا بالعضو الشريف وهو الرجل اليمنى والخلاء بضد ذلك فاختير لها ادخال الرجل اليسرى واذا كانت العلة ما ذكر فيمكن اعتبارها في البيت وفي اصل الموضع فتامل **قوله** وعند الفعل يدل عليه ما في الفقيه من انه ص اذا تزحر قال اللهم كما اطعمتنيه طيبا في عافية فاخرجه مني خبيثا في عافية فان الزحير هو استطلاق البطن

بشدة

ورؤية الماء والاستنجاء وعند مسح بطنه اذا قام من موضعه وعند الخروج بالماثور والاعتماد على الرجل اليسرى وفتح اليمنى والاستبراء وهو طلب براءة المحل من البول بالاجتهاد
الذي هو مسح ما بين المقعدة واصل القضيب ثلثا ثم نتره ثلثا ثم عصر الحشفة ثلثا والتنحنح ثلثا حالة الاستبراء لنسبة المص في الذكرى الى سلار لعدم وقوفه على ماخذه والاستنجاء باليسار

بشدة وعلى هذا فكانه اخص من المدعى **قوله** ورؤية الماء بما تقدم وجعله الشارح في شرحه اشارة الى هذا الدعاء ومستند هذا الدعاء على
ما وقفنا عليه ليس الا رواية عبد الرحمن بن كثير عن ابي عبد الله عليه السلام قال بينا امير المؤمنين عليه السلام ذات يوم جالس مع ابن الحنفية اذ
قال له يا محمد ائتني باناء من ماء اتوضأ للصلوة فاتاه محمد فاكفأ بيده اليسرى على يده اليمنى ثم قال بسم الله والحمد لله الذي جعل الماء طهورا ولم
يجعله نجسا قال ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجي واعفه واستر عورتي وحرمني على النار قال ثم تمضمض الحديث قوله فاكفاه بيده اليسرى على
يده اليمنى كذا في اكثر نسخ يب اي اماله بيده اليسرى لينصب الماء منه على يده اليمنى وفي الفقيه وبعض نسخ يب بالعكس وكذا في الكافي وفيه بدل
فاكفاه فصبه وانت خبير بانه يمكن ان يكون المراد انه ع اكفاء الاناء باحدى يديه وصب الماء على الاخرى ثم غسل بين اليدين جميعا فكانه ع
بال اولا ولم يذكره الراوي ثم غسل يديه قبل ادخالهما الاناء وكان هذا هو الغسل المستحب قبل الوضوء ولعله لا يضره تخلل الاستنجاء
بينه وبين الوضوء ولذا استنجى ع بعده ثم شرع في افعال الوضوء ولم يعد غسل اليد وذلك لان الغرض من ذلك تنظيف اليد من النجاسة الوهمية
لئلا تسري الى الماء وقد حصل ذلك بالغسل بعد البول فلا حاجة الى غسل اخر اذ لا يحصل من الاستنجاء توهم نجاسة ولو كان الغسل تعبدا ايضا فربما
حصل التعبد بالغسل قبل الاستنجاء ولا حاجة الى غسل اخر بعده وربما كان غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء للاستنجاء مستحبا وللوضوء مستحبا
اخر ولم ينقل الراوي الثاني او تركه ع لعدم وجوبه وربما كان مصلحة ايضا في تركه في ذلك الوقت ويمكن ان يكون الاكفاء لاخذ الماء للاستنجاء وترك
ذكر الغسل المستحب للوضوء على ما ذكرنا من الوجهين واخذه بهذا الوجه دون ان يدخل يده في الاناء وياخذه ربما كان لعدم امكان ادخال اليد فيه
لكن الظ ح تقديم اليمنى على اليسرى كما في كي والفقيه لاستحباب الاستنجاء باليسرى اذا عرفت هذا فمفاد هذه الرواية انما هو استحباب هذا الدعاء
عند اخذ الماء لغسل اليد على احد الوجهين او للاستنجاء لا عند رؤية الماء كما ذكره المص ايضا لا دلالة فيه على استحبابه عند كل من الاستنجاء و
الوضوء على ما ذكره والشيخ المفيد ره ذكر استحباب ما ذكره في ابتداء الوضوء حين ينظر الى الماء قبل ادخال يده فيه ولا يخفى ان حمد الله عند رؤية
كل نعمة عليها حسن مط فمع ذلك ورود هذا الحمد منه ع في الجملة كانه يصلح سندا للحكم باستحبابه في الحالين على انه ربما كان مستند اخر لم يصل الينا
فتامل **قوله** وعند مسح بطنه اذا قام من موضعه الخ ظاهره ان هذا قبل الخروج ولم اقف له على مستند من الاخبار سوى ما ذكره في الفقيه بقوله
وكان ع اي امير المؤمنين صلوات الله عليه بقرينة ان في سابقه نقل فعله ع اذا اراد الحاجة اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدي فاذا
خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه وابقى في قوته فيا لها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها ولا يخفى انه صريح في انه بعد الخروج
ح فيحصل به دعاء الخروج ايضا وان ورد في الخروج دعاء اخر ايضا كما سننقله لكن عبارة المفيد في المقنعة توافق ما هنا حيث قال واذا فرغ من الاستنجاء
فليقم وليمسح بيده اليمنى بطنه وليقل الحمد لله الذي اماط عني الاذى وهناني معيشة طعامي وعافاني من البلوى الحمد لله الذي رزقني ما
اغتذيت به وعرفني لذته وابقى في جسدي قوته واخرج عني اذاه يا لها نعمة يا لها نعمة يا لها نعمة لا يقدر القادرون قدرها كذا فيما عندنا من نسخ
المقنعة ولا يخفى ان قول المفيد يكفي سندا لما ذكره الشارح لكن لم اقف على مستند ما ذكره الشيخ المفيد من الاخبار والشيخ ره في يب ذكر عبارة
المفيد الى قوله وليقل ثم قال وذكر الدعائين اولهما قد تقدم الخبر فيه والثاني اخبرني به الشيخ واورد السند الى عبد الله بن ميمون القداح عن ابي
عبد الله عن ابائه عن علي عليهم السلام انه كان اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى قوته في جسدي واخرج عني اذاه يا لها نعمة
ثلثا والخبر الاول كانه اشارة الى ما رواه سابقا عن معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم
اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله والحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث واماط عني الاذى
الحديث اذ لم يسبق خبر اخر يصلح ان يكون اشارة اليه اقرب من هذا الى المقصود ولا يخفى ما فيه فلا حاجة له الى بيان فتامل **قوله** والاعتماد على
الرجل اليسرى علله في كرى بالخبر عن النبي صلى الله عليه واله وقال في النهاية لانه ع علم اصحابه الاتكاء على اليسرى وكانه اشارة الى ما رواه الجمهور
عن سراقة بن مالك انه قال علمنا رسول الله صلى الله عليه واله اذا اتينا الخلاء ان نتوكأ على اليسرى وننصب اليمنى اذ لم اقف في اخبارنا على ما يدل
على ذلك **قوله** والاستبراء استحباب الاستبراء هو الظ المشهور بين الاصحاب وظ الشيخ في الاستبصار وجوبه وقد اختلف كلام الاصحاب في كيفيته اختلافا
كثيرا وما ذكره ههنا من نتره ثلثا الظ ان المراد به نتر القضيب والنتر هو الجذب بجفوة وشدة فهو قريب مما ذكره في س من انه يمسح من المقعدة الى
اصل القضيب ثم الى راسه ثم عصر الحشفة ثلثا وهو موافق لما ذكره العلامة في هي وكره وية وما ذكره في كرى من انه ولكن بالتتبع المشهور لعله ايضا
اشارة الى هذا وما وجدنا من الروايات في هذا الباب ثلث روايات احدها صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول قال
ينتره ثلثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي وثانيها حسنة محمد بن مسلم بابرهيم بن هاشم قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل بال ولم يكن معه ماء
قال يعصر اصل ذكره الى ذكره ثلث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول ولكنه من الحبائل كذا في يب وفي في بدل الى ذكره الى طرفه
وهو اظهر والثالثة رواية عبد الملك بن عمرو عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين
المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي والظ ان المراد بالنتر في الرواية الاولى هو نتر اصل
القضيب الى طرفه ويمكن حمله على النتر من اصل المقعدة الى طرفه فعلى الثاني يكون قريبا مما هنا والتفاوت بينهما في اعتبار النتر الدال على شدة
الجذب في الرواية والاكتفاء بمطلق المسح هنا ويمكن حمل المسح هنا على ما كان بشدة ليوافق الرواية وايضا قد اعتبر هنا تقطيعه بان يمسح اولا من
اصل المقعدة الى اصل القضيب ثلثا ثم من اصل القضيب الى راسه ثلثا ولم يعتبر ذلك في الرواية بل ظاهرها كفاية النتر من اصل المقعدة الى طرف القضيب

انما هذا ما ذكره المص في النفلية حيث قال وعند رؤية الماء الحمد لله الذي جعل الماء طهورا ولم يجعله نجسا وذكر في مبحث الوضوء ايضا الدعاء عند رؤية الماء

ثلثا

لانها موضوعة للادنى كما ان اليمين للاعلى كالاكل والوضوء ويكره باليمين مع الاختيار لانه من الجفاء ويكره البول قائما حذرا من تخبيل الشيطان ومطمحا به في الهواء للنهي عنه
وفي الماء جاريا وراكدا للتعليل في اخبار النهي بان للماء اهلا فلا تؤذوهم بذلك والحدث في الشارع

اي الى الحشفة

ثلثا بان يكون كل منها منه اليه من غير تقطيع وايضا ان حمل راسه هنا على الحشفة فيشمل ما هنا على تقطيع اخر بخلاف الرواية وان حمل على منتهى
الذكر فما ذكر هنا من عصر الحشفة ثلثا امر زائد على ما في الرواية اذ ح يمسح الحشفة ثلثا في ضمن المسح الثاني ثم يعصرها ثلثا بخلاف ما في الرواية
اذ ليس فيها عصرها ثلثا ثانيا وعلى الاول فليس في الرواية المسح ثلثا الاول اصلا بل النتر من اصل القضيب الى طرفه ثلثا وههنا اعتبر ذلك
مع تقطيع في الثاني لم يعتبر في الرواية او مع زيادة عصر الحشفة ايضا ثلثا على الاحتمالين والامر في الفرق بين النتر والمسح على ما ذكر في الاحتمال
السابق وكلام المرتضى ره موافق لظ هذه الرواية حيث قال ويستحب عند البول نتر الذكر من اصله الى طرفه ثلث مرات واما الرواية الثانية فان
حمل العصر من اصل الذكر الى الذكر او الى الطرف فيها على العصر من المقعدة الى منتهى الذكر او الى الحشفة فيوافق ما هنا الا في اعتبار ما ذكر من التقطيع
الاول هنا دون الرواية ولعل العلامة ره حملها على هذا المعنى حيث استدل بها على مختاره وان حمل العصر من ابتداء القضيب كما هو الظ
الى اخره او الى الحشفة فليس فيها الثلث الاول المذكور هنا واما في الباقي فيتوافقان اذ نتر الطرف هو عصر الحشفة المذكور هنا هذا ان
حمل نتر الطرف ايضا على الثلاث بقرينة سابقة وان حمل على الاطلاق فبينهما الفرق من هذا الوجه ايضا واما الرواية الثالثة فصريحة في
الثلث الاول المذكور هنا واما غمز ما بينهما المذكور فيها فان حمل الى غمز ما بين المقعدة والانثيين ايضا بعد خرطه كما هو ظاهرها اما ثلثا
او مط فهو شيء لم يذكر هنا ولم يذكر ما ذكر هنا من الثلثين الاخيرين فيها اصلا وان حمل على غمز ما بين طرفي الذكر اكتفاء بقرينة المقام واستهجانا
بذكره فيوافق ما هنا الا في اعتبار التقطيع الثاني وعدمه او في اعتبار مسح الحشفة ثلثا هنا ثانيا بخلاف ذلك في الرواية على ما ذكرنا من الاحتمالين سابقا
فيما ذكر هنا هذا والظ ان الغرض من الاستبراء الاستظهار لاخراج بقية البول وعلى هذا فيمكن الجمع بالقول بحصوله بكل مما ورد في الروايات
لكن ينبغي في العمل حمل كل منها على الاحتمال الذي هو ابلغ في ذلك من الاحتمالات التي ذكرنا فيها والوجه الذي ذكر ههنا كانه جامع لما في الروايات
سوى غمز ما بينهما المذكور في الرواية الثالثة على الاحتمال الاول الذي ذكرنا فيه وهو وان كان ظ اللفظ لكن اعتباره بدون اعتبار
مسح القضيب اصلا كما هو مقتضى هذا الاحتمال بعيد جدا عن الاعتبار ويمكن حمل النتر المذكور هنا على نتر ما بين المقعدة واصل القضيب ثلثا
بعد مسحه ح فيطابق الرواية الثالثة على الاحتمال الاول المذكور فيها مع زيادة هي اعتبار عصر الحشفة ثلثا هنا بخلاف الرواية وهي ماخوذة
من نتر الطرف المذكور في الرواية الثانية لكن عدم اعتبار مسح اصل القضيب اصلا ايضا بعيد عن الاعتبار والله تع يعلم بقي الكلام في وجه
السؤال الوارد في الرواية الثانية فانه لا يخ عن خفاء فنقول قد تعرض والدي طاب ثراه في شرح س لتوجيهه فقال كان مراد السائل انه اذا بال
ولم يكن الماء كيف يصنع لقطعه ليمكنه الوضوء ولم ينتقض بخروجه وليس مراده السؤال عن تطهير المحل فاجابه ع بانه يستبرئ فاذا خرج بعد الاستبراء
شيء فليس من البول ولا ينتقض الوضوء لا انه طاهر فان قلت اي خصوصية لهذا السؤال بعدم الماء اذ مع وجود الماء ايضا يجري السؤال قلت كان
السائل كان عالما بان مع وجود الماء اذا استبرئ وغسل المحل فلا باس بما يخرج بعده ولكن لا يعلم الحال في حال العدم او يكون بناء على ما يق ان
الماء يقطع البول كما ذكره العلامة في هي اذ على هذا وجه الاختصاص ظاهر انتهى ويمكن ان يق ان السائل لم يعرف حكم الاستبراء وكان زعمه انه اذا
وجد رطوبة بعد البول والغسل يجب غسلها فسئله ع عن رجل بال ولم يكن معه ماء اي بقدر ان يفي بالغسل كلما وجد رطوبة فكيف يصنع فاجابه
بتعليم حكم الاستبراء ليعلم ان ما وجد بعدها وبعد الغسل فهو طاهر ولا حاجة الى غسله فتامل **قوله** لانها موضوعة للادنى ورد هذا في
روايات العامة كما نقله العلامة في هي **قوله** لانه من الجفاء كذا في الخبر والجفاء ممدودا خلاف البر كذا في النهاية والصحاح **قوله** حذرا من
تخبيل الشيطان كذا في الخبر وخبله الحزن خبته وافسد عقله او عضوه كذا في القاموس **قوله** ومطمحا به في الهواء للنهي عنه ففي رواية مسمع
عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه واله يكره للرجل او نهى الرجل ان يطمح ببوله من السطح
في الهواء وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال نهى النبي ان يطمح الرجل ببوله من السطح او من الشيء المرتفع في الهواء وفي الفقيه ونهى
رسول الله ان يطمح الرجل ببوله في الهواء من السطح او من الشيء المرتفع وذكر والدي طاب ثراه في شرح س ان التطميح بالبول يحتمل وجهين الاول البول
الى فوق وهو مناسب لما ذكره اهل اللغة في الصحاح طمح بصره الى الشيء ارتفع وطمح ببوله اذا رماه في الهواء ويناسبه ايضا التعليل الذي ذكره
في النهاية والمحقق الثاني في شرح عد من خوف الرد لكنه لا يناسب ما ورد من التطميح من السطح او من الشيء المرتفع لان هذا المعنى لا دخل فيه لكونه
من السطح او من الشيء المرتفع كما هو الظ والثاني الرمي به في الهواء من موضع مرتفع وهذا وان لم يكن مناسبا لكلام اهل اللغة والتعليل المذكور
لكنه اظهر نظرا الى الروايات ثم على الوجه الثاني يتراءى اي يرتفع التنافي بينه وبين ما ورد من استحباب ارتياد موضع مرتفع للبول وان رسول الله
اذا اراد البول عمد الى مكان مرتفع من الارض ويمكن دفعه بحمل المستحب على ارتفاع يسير يؤمن معه من النضح والترشش والمكروه على ما زاد عليه من
الارتفاع الفاحش ثم على الاحتمال الثاني هل البول في البلاليع العميقة من التطميح في الهواء وقال طاب ثراه لا يبعد القول بعدمه لعدم الظن بدخوله
عرفا في التطميح من الشيء المرتفع والله تع يعلم **قوله** وفي الماء جاريا وراكدا اما الراكد فلصحيحة الفضيل عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بان يبول
الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الماء الراكد وما ذكر في الفقيه انه قد روي ان البول في الماء الراكد يورث النسيان واما الجاري فلرواية مسمع
عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام انه نهى ان يبول الرجل في الماء الجاري الا من ضرورة وقال ان للماء اهلا وفي
رواية مرسلة عن ابي عبد الله عليه السلام فقلت يبول الرجل في الماء فقال نعم ولكن يتخوف عليه من الشيطان وهي تشمل الراكد والجاري وعلى
هذا يحمل نفي الباس في الجاري كما في الرواية الاولى وفي عدة روايات اخر على خفة الكراهة فيه مط بخلاف الراكد والروايات مختصة بالبول فلا يتعدى

الى الغائط

وهو الطريق المسلوك والمشرع وهو طريق الماء الموردة والفناء بكسر الفاء وهو ما امتد من جوانب الدار وهو موضع مرور الناس منها وخارج المملوك منها والمقعد وهو مجمع الناس اومنزلهم او قارعة الطريق او ابواب الدور وتحت الشجرة المثمرة وهي ما من شانها ان تكون مثمرة وان لم يكن كذلك بالفعل ومحل الكراهة ما يمكن ان تبلغه الثمار عادة وان لم تكن تحتها وفي الزلال وهو موضع الظل المعد لنزولهم او ما هو اعم منه كالمحل الذي يرجعون اليه وينزلون به من فاء بفيء اذا رجع

الى الغائط ولهذا قيد الشارح ح الحدث بعد هذا اشارة الى تعميم الحكم فيه واخصاص ما سبقه بالبول لكن بعض الاصحاب كالمصنف في كرى عمم الحكم في الغائط بطريق الاولى وفيه ضعف نعم ربما يمكن التمسك فيه بالتعليل الوارد في خبر مسمع فتامل قوله وهو الطريق المسلوك فسره في الصحاح بالطريق الاعظم وهو اخص مما ذكره الشارح ح لكن لم اقف في هذا الباب على نص ورد بلفظ الطرق النافذة وهو صحيح عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل لعلي بن الحسين صلوات الله عليهما ابن يتوضأ الغرباء قال يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له واين هو اضع اللعن قال ابواب الدور فلعله لهذا فسره الشارح ههنا بالطريق المسلوك ليوافق الرواية وفي بعض الاخبار على ما في الفقيه لعن الله المتغوط في ظل النزال والمانع الماء المنتاب والسادّ الطريق المسلوك ويمكن ان يجعل سادّ الطريق على ما يعم المتغوط فيه وبما كان تفسير الشارح بناء عليه هذا ثم ان المراد بالطريق النافذ او المسلوك اما الطريق العام الذي يسلكه كل احد كما قال في الاساس طريق نافذ عام يسلكه كل احد ومقابل المهجور والمتروك كما هو الظاهر من المسلوك فعلى الاول التقييد بالنافذة كانه للاحتراز عن الطرق المختصة بواحد او جماعة لكونها ملكا للاربابها فيحرم الحدث فيها بدون اذنهم وعلى الثاني كانه لعدم الكراهة في المتروك باعتبار ان علة الكراهة هي اذى المترددين فلا كراهة مع الترك والهجر فتامل قوله وهو طريق الماء الموارده اي المواضع التي يأتيها الواردون لاخذ الماء من شطوط الانهار ورؤس الآبار وقد ذكر الانتفاء من شطوط الانهار في الرواية السابقة وسيجيء ايضا في مرفوعة علي بن ابراهيم وفي رواية السكوني نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب منها او نهر يستعذب بها وتحت شجرة مثمرة فتامل وحلل الحكم في شرح بيع ودر بما فيه من اذى الواردين قوله وهو ما امتد من جوانب الدار كذا في الصحاح في الغاموس والنهاية هو المتسع امام الدار وعلى الاول فلم اقف على ما يدل على الكراهة في فناء الدار مطلقا بل انما ورد الاجتناب عن افنية المساجد في مرفوعة علي بن ابراهيم عن ابي الحسن موسى عليه السلام ادفها اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال وعلى الثاني فهو قريب من ابواب الدور التي فسرها مواضع اللعن في الرواية السابقة وتفسير الشارح بحريمها خارج المملوك منها كانه باعتبار ان المملوك منها يحرم الحدث فيه بدون اذن صاحبه فالكراهة انما هي في الخارج عنه فتدبر قوله وهو مجمع الناس الخ الظاهر تفسيره بالاخير كما ورد في الرواية المتقدمة او التعميم لكل ما يوجب الحدث فيه اللعن عادة بحمل التفسير في الرواية المذكورة على التمثيل وتعليل الحكم بالكراهة مطلقا بما يوجبه من اللعن والذم واما التخصيص باحد الثلاثة الاول فلا وجه له على ان نحسن بتفسيره بالثاني مع ما سيذكره من في النزال وكلا بالثالث مع ما ذكره من الشارع فانه قال في النهاية فيه نهى عن الصلوة على قارعة الطريق وهي وسطه وقيل اعلاه والمراد به ههنا نفس الطريق وجمعها انتهى اللهم الا على ما نقله عن العقل فافهم قوله وتحت الشجرة المثمرة يدل عليه الروايات المتقدمة وقوله وهي ما من شانها ان تكون مثمرة ظاهره كفاية ان يكون من شانها الاثمار وان لم يثمر في الحال ولا في الماضي وفيه تامل فان اطلاق المشتق على ما قام به المبدأ في المستقبل مجاز اتفاقا على ما تقرر في الاصول ولا قرينة ههنا على ارادته واما شموله لما اثمر في الماضي وان لم يثمر في الحال فهو مبني على كون اطلاق المشتق على من قام به المبدأ في الماضي حقيقة وفيه خلاف بينهم وعلى تقدير تسليم القول به يمكن ان يقال ههنا ان الظاهر حملها على المثمرة في الحال بقرينة ما تقدم من رواية السكوني حيث قيد شجرة فيها ثمرها ولكنا ما رواه في الفقيه مرسلا عن ابي جعفر عليه السلام وانما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يضرب احد من المسلمين خلاء تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملئكة الموكلين بها الا ان يقال ان هذا لا يدل على تخصيص الحكم بحال الاثمار اذ يجوز ان يكون رعاية الملئكة الموكلين بها حال الاثمار وما سببا لكراهة ذلك فيها بعد الاثمار ايضا وايضا يحتمل ان يكون الملئكة موكلة بالشجرة او النخلة التي قد اثمرت لا بثمرها وح فيجوز ان تكون موكلة بها وان اثمرا فلا دلالة فيها على التخصيص لكن قال في الفقيه بعد ذلك قال لذلك تكون الشجرة والنخلة انسا اذا كان فيه حملا لان الملئكة تحضره وفيه دلالة على ان حضور الملئكة يختص بوقت الحمل فيندفع المنافاة الاخيرة هذا وايضا لا يلزم حمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون التقييد في رواية السكوني لاجل شدة الكراهة في حال انتهاء ثمرها فلا ينافي الكراهة مطلقا على ما هو مقتضى صحيح عاصم بن حميد المتقدمة مع صحتها وضعف المقيد لكن لما ثبت القول بكونه حقيقة في الماضي والروايتان تصلحان قرينة في الجملة للتقييد والاصل العدم حق يثبت فالاولى الاقتصار في الحكم بالكراهة على القدر المتيقن هذا وقال في الغاموس ثمر الشجر واثمر صار فيه الثمر والثمر ما بلغ ان يجنى انتهى وعلى ما ذكره فمقتضى رواية عاصم بن حميد تخصيص الكراهة بما بلغ ان يجنى ثمرها ومقتضى مرسلة الفقيه الكراهة في كل ما خرج ثمرها واما ما ساط الثمار الواقعة في المرفوعة المتقدمة فظاهرها على ما في كل ما يكون مسقطا للماعون ان يسقط من الثمار وان لم يتحقق السقوط عليه بالفعل لكن الظاهر انه لا بد من وجود الثمرة التي امكن سقوطها عليه بالفعل وان لم يدرك لعدم اعتبار الادراك في مفهوم الثمرة ولعل انه هل يعتبر كونه مسقطا كذلك في الحال او يكفي صدقه على الماضي فينبغي على القولين في المشتق فتامل من دلالة هذه الرواية ايضا على التقييد بحال وجود الثمرة فيه ما فيه ثم قوله وهو موضع الظل المعد لنزولهم يدل عليه ما في الخبر الذي نقلناه عن الفقيه لعن الله المتغوط في ظل النزال ويمكن ان يحمل الخبر ايضا على منازلهم مطلقا كما احتمل في عبارة المصنف ويكون التعبير عنها بالظل بناء على الغالب ويمكن توجيه كلام المصنف ايضا على تقدير الحمل على الاعم بهذا الوجه ايضا وبوئيد التعميم ما سبق في مرفوعة علي بن ابراهيم ومنازل النزال فتدبر قوله يرجعون اليه وينزلون به كان فيه اشارة الى ان المراد بالرجوع اليه ههنا هو النزول به والا لبقاء البلاء الرجوع اليه بعد النزول به ابتداء كما هو ظاهر لفظ الرجوع ويمكن الحمل عليه ايضا والتنزيل على الغالب وقوله من فاء بفيء اذا رجع اشارة الى ان اطلاق لفظ الفيء على المعنى الثاني انما هو باعتبار معنى الرجوع من غير ملاحظة الظل بخلاف الاول لانه باعتبار معنى الظل وان كان اطلاق الفيء على الظل ايضا باعتبار

والحجرة بكسر الجيم وفتح الحاء والراء المهملتين جمع حجزة بالضم والسكون وهي بيوت الحشار والسواك حالته روي انه يورث البخر والكلام الا بذكر الله تعالى والاكل والشرب لما فيه من المهانة وللخبر ويجوز حكاية الاذان اذا سمعه على المشهور وذكر الله لا يشمله اجمع لخروج الحيعلات منه ومن ثم حكاه المص في الذكرى بقوله وقيل وقراءة اية الكرسي وكذا مطلق حمد الله وشكره وذكره لانه حسن على كل حال وللضرورة لحاجة يخاف فوتها لو اخره الى ان يفرغ ويستثنى ايضا الصلوة على النبي ص عند سماع ذكره والحمد له عند العطاس منه ومن غيره وهو من الذكر وربما قيل باستحباب التسمية منه ايضا ولا يخفى وجوب رد السلام وان كره السلام عليه وفي كراهة رده مع تادي الواجب برد غيره وجهان واعلم ان المراد بالجواز في حكاية الاذان

ملاحظة معنى الرجوع كما سيشير اليه في بحث وقت النوافل فتفطن **قوله** والحجرة مستندة على ما ذكره العلامة في هي ما ورد في الروايات العامية ان النبي صلى الله عليه وآله نهى ان يبال في الحجر وانه لا يؤمن ان يخرج حيوان يلسعه فقد حكي ان سعد بن عبادة بال في حجر بالشام فاستلقى ميتا فسمعت الجن ينوح عليه بالمدينة وتقول نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ورميناه بسهمين فلم تخط فؤاده ولا يخفى ان الرواية مع ما عرفت من حالها مخصوصة بالبول ولا يشمل الغائط كما هو مقتضى كلامهم والاستناد بالوجه الثاني في الحكم الشرعي لا يخ عن اشكال وحال ما نقل من الحكاية معروفة فتامل **قوله** والكلام الا بذكر الله تع الخ الاولى تاخيره عن الاكل والشرب ليتصل بما يرتبط به مما ذكره بعد ذلك من جواز حكاية الاذان الخ واستدل على كراهة الكلام برواية صفوان عن ابي الحسن الرضا انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يجيب الرجل اخر وهو على غائط او يكلمه حتى يفرغ وفيه انه انما يدل على كراهة الكلام مع الغير لا مط وقال في الفقيه ولا يجوز الكلام على الخلاء لنهي النبي عن ذلك وروي انه من تكلم على الخلاء لم تقض حاجته واستدل ايضا في شرح س بما سيجيء في استثناء اية الكرسي من رواية عمر بن يزيد لم يرخص في الكنيف الخ وهو انما يتم لو حمل على انه لم يرخص في الكلام مط سوى ما ذكره واما لو حمل على انه لم يرخص فيما سئله السائل من التسبيح وقراءة القران الا فيما ذكره فلا دلالة فيه على المنع من الكلام مط فتامل **قوله** وللخبر وهو ما رواه في الفقيه انه دخل ابو جعفر الباقر عليه السلام الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر فاخذها وغسلها ودفعها الى مملوك كان معه فقال تكون معك لاكلها اذا خرجت فلما خرج عليه السلام قال للمملوك اين اللقمة قال اكلتها يا ابن رسول الله فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب فانت حر فاني اكره ان استخدم رجل وذلك لان تاخيره عليه السلام لاكل تلك اللقمة مع ما فيه من الثواب العظيم وتعليقه على الخروج يدل على مرجوحية اكلها في تلك الحال ففي غيرها بطريق اولى واليه اشار المص في كرى حيث قال بفحوى رواية اللقمة عن الباقر عليه السلام ويمكن المناقشة في دلالتها على كراهة الاكل والشرب مط لاحتمال اختصاصها بالخبز لما فيه من الحرمة بل بمثل هذا الخبز الذي في اكله ما ذكر من الشرف فلا يدل على الحكم في الشرب ولا في الاكل مط فتامل **قوله** وذكر الله لا يشمله اجمع يعني الحكم بكراهة الكلام في الخلاء عام يشمل الاذان ولم يرد ما يدل على استثنائه الا ما ورد من استثناء ذكر الله وانه حسن على كل حال وهو لا يشمله اجمع لخروج الحيعلات عنه ولذلك لم يحكم المص في كرى باستثنائه ونسبه الى القيل واستدل في المدارك على استثناء الاذان بما رواه ابن بابويه في كتاب علل الشرايع في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال يا ابن مسلم لا تدعن ذكر الله عز وجل على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل وقل كما يقول ثم قال ومن هنا يظهر ان ما ذكره جده في شرح د حيث قال واستثنى المص ايضا حكاية الاذان وهو حسن في فصل ذكر فيه دون الحيعلات لعدم النص عليه على الخصوص الا ان تبدل بالحولقة كما ذكر في حكايته في الصلوة ليس بجيد ولا يخفى ان هذه الرواية رواها في الفقيه ايضا عن محمد بن مسلم وسنده اليه صحيح لكن يمكن المناقشة في دلالتها فان قوله ع وقل كما يقول وان كان مط في الفصول لكن قوله ع اولا لا تدعن ذكر الله عز وجل على كل حال وكذا قوله ع فاذكر الله عز وجل كانه قرينة على تخصيصه بما هو ذكر ويمكن ان يق انه لا دلالة فيه على تخصيصه بالذكر بل فيه اشعار بدخول تمام الاذان في الذكر وجواز حكايته على الخلاء وروى ايضا في كتاب العلل عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان سمعت الاذان وانت على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله عز وجل في تلك الحال لان ذكر الله حسن على كل حال ثم قال عليه السلام لما ناجى الله عز وجل موسى بن عمران عليه السلام قال موسى يا رب ابعيد انت مني فاناديك ام قريب فاناجيك فاوحى الله عز وجل اليه يا موسى انا جليس من ذكرني فقال موسى يا رب اني اجلك ان اذكرك فيها قال يا موسى اذكرني على كل حال وقد ذكر مضمون هذه الرواية بتمامها في الفقيه ايضا في باب ارتياد المكان للحدث لكن لم ينسبه الى الرواية والكلام في دلالتها ايضا كالكلام في الرواية السابقة وروى ايضا في كتاب العلل في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع ما اقول اذا سمعت الاذان قال اذكر الله مع كل ذاكر والكلام في دلالتها ايضا كما في الروايتين السابقتين وروى ايضا عن سليمن بن مقبل المديني قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر ع لاي علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط قال ان ذلك يزيد في الرزق ولا يخفى ظهور دلالته على حكاية كل الاذان وعدم قرينة فيه على التخصيص بل هو قرينة على عدم التخصيص في الروايات السابقة ايضا والله تع يعلم **قوله** وقراءة اية الكرسي يدل عليه صحيحة الفقيه عن عمر بن يزيد انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في المخرج وقراءة القران فقال لم يرخص في الكنيف اكثر من اية الكرسي ويحمد الله او اية الحمد لله رب العالمين وهذه الرواية في يب ايضا من دون الحمد لله رب العالمين وح يمكن الحكم باستثناء كل اية وعلى هذا فتخصيص اية الكرسي اولا يمكن ان يكون باعتبار الاهتمام بقراءتها في كل حال لكن يشكل ذلك مع وجود الزيادة في الفقيه واما ما رواه في يب في الصحيح عن عبد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته اتقرء النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط القران فقال يقرؤن ما شاؤا فيحمل بقرينة رواية عمر بن يزيد على نفي الحرمة ويمكن على رواية يب حمل رواية عمر بن يزيد على الرخصة في اية الكرسي وكل اية لا تفيد الوحدة بل بان يكون المراد انه لم يرخص في الكلام مط لا فيما سئله السائل غير اية الكرسي وحمد الله والمراد به ما يشمل الذكر مط وكل اية فيشمل جميع القران وح فلا حاجة الى تاويل في رواية الحلبي فتامل **قوله** وكذا مطلق حمد الله تاكيدا لما ذكره سابقا بقوله الا بذكر الله تع وتفصيل له ويدل عليه الروايات السابقة وغيرها **قوله** وللضرورة لما في الامتناع معها من الضرر والحرج المنفيين **قوله** كالتكلم لحاجة الخ وينبغي ان يقيد بان لا تقتضي تغيير الكلام من التصفيق باليد ونحوه **قوله** ويستثنى ايضا الصلوة على النبي نظرا الى عموم ما يدل على وجوبها عند سماع ذكره صلى الله عليه وآله مع دخولها في مطلق الذكر ايضا **قوله** وربما قيل باستحباب التسمية منه ايضا اي كما يستحب الحمد له والتسمية بالسين والشين

هو الدعاء

وما في معناه معناه الاعم لانه مستحب لا يستوي طرفاه والمراد منه هنا الاستحباب لانه عبادة لا تقع الا راجحة وان وقعت مكروهة فكيف اذا انتفت الكراهة الفصل الثاني
في الغسل وموجبه ستة الجنابة بفتح الجيم والحيض والاستحاضة مع غمس القطنة سواء سال عنها ام لا لانه موجب ح في الجملة والنفاس ومس الميت النجس في حالة كونه آدميا
فخرج الشهيد والمعصوم ومن ثم غسله الصحيح وان كان متقدما على الموت كمن قدمه ليقتل فقتل بالسبب الذي اغتسل له وخرج بالآدمي غيره من الميتات الحيوانية فانها وان
كانت نجسة الا ان مسها لا يوجب غسلا بل هي كغيرها من النجاسات في اصح القولين وقيل يجب غسل ما مسها وان لم يكن برطوبة والموت المعهود شرعا وهو موت المسلم

هو الدعاء للعاطس كان يقول له يرحمك الله ونظر القائل الى دخوله في مطلق الذكر وقد منع بعضهم ذلك وكلام الشارح ايضا يشعر بتوقف فيه فافهم قوله
وما في معناه اي في معنى الحكاية بتاويل المذكور وهو قراءة آية الكرسي وساير ما ذكر بعدها في الشرح واما ما للضرورة فربما كان بعضه مباحا
وبعضه راجحا واجبا او مندوبا وعليك التفصيل فتأمل قوله معناه الاعم اي ما لا يمتنع شرعا الشامل لما عدا الحرام لا معناه الاخص اعني المباح
الذي هو متساوي الطرفين لانه مستحب بل بعضه واجب كما اشرنا اليه في ما للضرورة وكالصلوة ورد السلام فلا يجوز حمل الجواز ههنا على
المعنى الاخص بل يجب ان يحمل على المعنى الاعم ويكون تحققه فيما كان مستحبا في ضمن الاستحباب وفيما كان واجبا في ضمن الوجوب وفيه تامل فان
الغرض من الحكم بالجواز فيها عدم كراهتها واذا حمل على المعنى الاعم فلا يدل على ذلك فالظاهر ان يقال انه تسامح فيه واطلقه على مقابل المرجوح وان لم
يكن من معانيه لغة واصطلاحا فتامل قوله لانه عبادة لا تقع الا راجحة وان وقعت مكروهة فمعنى الكراهة فيها هو قلة ثوابها كما صرح به جمع
من المحققين وسيجيء من كلام الشارح ايضا في بحث القران في الطواف وفيه تامل سنشير اليه هناك ان شاء الله وتفصيل القول في معنى الكراهة
في العبادات وتحقيقه فيما علقناه على شرح مختصر الاصول فليرجع اليه قوله فكيف اذا انتفت الكراهة كما في المذكورات اذ لا ريب انهم لا
يقولون بكراهتها والعبادة ان لم تكن مكروهة فلا ريب في رجحانها فلا يمكن حمل الجواز فيها على تساوي الطرفين فيجب ان يحمل على معناه
الاعم على ما ذكره او على مقابل المرجوح توسعا على ما ذكرنا فتامل قوله ولمس الميت النجس هذا هو المشهور والاقوى وذهب السيد المرتضى ره
الى استحباب غسل المس والاخبار المتظافرة دالة على الوجوب ولا يشترط فيه الرطوبة بل يجب الغسل بالمس مع اليبوسة ايضا لعموم الروايات وقد صرح
به في هي وغيره وفي حكم مس الميت عندهم مس قطعة فيها عظم سواء ابينت من الميت قبل غسله او من الحي كما سيجيء تفصيله وكذا العظم المجرد على ما رجحه المص
في كرى كما سيجيء والمراد مس الميت النجس في الجملة وان لم يكن الممسوس نجسا فيشمل ما لو مس عظمه المجرد اذا اوضح وطهر في حال حيوته ثم مات فان الظاهر
عدم نجاسته ح لكونه مما لا تحله الحيوة ووجوب الغسل بمسه كما سيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله تعالى قوله فخرج الشهيد والمعصوم استثناء
الشهيد من الحكم بوجوب الغسل بمسه مما ذكره جمع من الاصحاب منهم المحقق ره في المعتبر والعلامة في هي وصاحب المدارك معللا بان ظاهر الروايات
ان الغسل بالمس انما يجب في الصورة التي يجب فيها تغسيل الميت اذا وقع قبل الغسل ولا غسل في الشهيد واما استثناء المعصوم فلم ار في كلام
غيره التصريح به ولا يجري فيه الوجه المذكور مع ما فيه من الكلام كما سنشير اليه في بيان حكم مس الكافر لكن تقييدهم وجوب غسل مس الميت
بما اذا كان قبل تطهيره يشعر بعدم وجوب الغسل فيه لعدم التطهير فيه كما يدل عليه الرواية الآتية في النبي صلى الله عليه وآله الا ان يحمل
التطهير على التغسيل وفي رواية الحسين بن عبيد قال كتبت الى الصادق عليه السلام هل اغتسل امير المؤمنين حين غسل رسول الله صلى الله
عليه وآله عند موته قال كان رسول الله طاهرا مطهرا ولكن فعل امير المؤمنين عليه السلام ذلك وجرت به السنة ومثله مكاتبة القاسم الصيقل
ايضا وظاهرهما وجوب غسل المس في المعصوم ايضا والمسئلة قليلة الجدوى والله تع يعلم قوله ومن ثم غسله الصحيح فيه اشارة الى انه لا بد
في سقوط غسل المس من كونه بعد تمام غسل الجميع ولا يكفي وقوعه بعد تمام غسل ما مسه كما اختاره المص على ما سيجيء واراد بالصحيح ما يعم الصحيح اختيارا
واضطرارا كفائت الخليطين او احدهما فيكفي اتمام الاغسال بدونهما فافهم قوله كمن قدمه ليقتل وهذا فيمن وجب عليه الرجم والقود فانه يؤمر
بالاغتسال والتحنيط ثم يقام عليه الحد فلا يغسل بعد ذلك ويعتبر في غسله مواجب غسل الميت قال في كرى والظاهر الحاق كل من وجب عليه القتل
بهم للمشاركة في السبب قوله فقتل بالسبب الذي اغتسل له فلو مات حتف انفه او قتل بسبب آخر فلا يكفي غسله السابق ويجب تغسيله ثانيا
ويجب الغسل بمسه كغيره سواء سقط حكم الاول ام لا كما صرح به المص في كرى قال ولو عفي عنه ثم اريد قتله بسبب شرعي آخر فالظاهر التجديد ايضا و
خرج ايضا بقيد النجس مسه قبل البرد فلا يجب الغسل به لعدم نجاسته قبل البرد كما اختاره المص في كرى مدعيا عدم القطع بالموت قبل البرد وعلى
هذا فيمكن خروجه بالميت ايضا وقيل بنجاسته قبل البرد ايضا واختاره الشارح مع عدم وجوب الغسل بمسه ح وعلى هذا فلا يفيد قيد النجس
لاخراجه الا ان يحمل النجس على المشرف على النجاسة او يقال انه اجمل الكلام هذا اعتمادا على ما سيجيء حيث قطع هناك بعدم الغسل قبل البرد
مع نقله الخلاف في نجاسته وترجيحه القول بالنجاسة قوله قيل ويجب غسل ما مسها وان لم يكن برطوبة هذا هو المقابل للاصح ذهب اليه
العلامة ره في اكثر كتبه واعلم ان نجاسة الملاقي للميتة برطوبة نجاسة عينية يتعدى منه الى الملاقي برطوبة وهكذا ولا يتعدى منه الى ما يلاقيه
بيبوسته كسائر النجاسات العينية واما الملاقي لها بيبوسته على القول بنجاسته فلا ريب ايضا انه لا يتعدى منه الى غيره مما لا يلاقيه بيبوسته واما
اذا لاقى غيره برطوبة فهل نجاسة عينية تتعدى منه اليه او حكمية لا يتعدى وجهان قال في هي الاقرب الثاني فلو لامس رطبا قبل غسل يده
لم يحكم بنجاسته على اشكال انتهى ومثله القول في الملاقي للميت من الانسان فانه اذا كان برطوبة فالمعروف بين الاصحاب انه ينجس بنجاسة عينية
يتعدى منه الى غيره مما يلاقيه برطوبة لا بيبوسة واما اذا كان بيبوسة فقيل انه لا ينجس بذلك وقيل انه ينجس وعلى القول بنجاسته لا شك
انه لا يتعدى منه الى ما يلاقيه بيبوسة وفي التعدي الى ما يلاقيه برطوبة وجهان اختار الشارح في شرح الارشاد الاول والعلامة ره في هي الثاني
فانه قال الوجه ان النجاسة حكمية فلو لاقى ببدنه بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه لعدم دليل التنجيس وثبوت الاصل الدال على
الطهارة ولا يخفى ان عبارته بان ترجيحه لكونها حكمية هنا اظهر منه في غير الانسان وكانه لا وجه له وظ كلام ابن ادريس ان ما يلاقي جسد
الميت وان كان برطوبة لا يحكم بنجاسته وانما يجب غسله تعبدا وهو متروك هذا في النجاسة المخصوصة بالعضو الملاقي واما النجاسة السارية
في كل البدن باعتبار ملاقات عضو منه للميت رطبا او يابسا فهي نجاسة حكمية موجبة للغسل وليست نجاسة عينية فلو لاقى غير العضو

بالمستخرج

اللامس

ومن بحكمه غير الشهيد وموجب الجنابة شيئان احدهما الانزال للمني يقظة ونوما والثاني غيبوبة الحشفة وما في حكمها كقدرها من مقطوعها قبلا او دبرا من ادمي حي او ميت او غيرهما فاعلا او قابلا انزل الماء او لا ومتى حصلت الجنابة لمكلف باحد الامرين تعلقت الاحكام المذكورة فيحرم عليه قراءة العزائم الاربع وابعاضها حتى البسملة وبعضها اذا قصدها لاحدها واللبث في المساجد مطلقا والجواز في المسجدين الاعظمين بمكة والمدينة ووضع شيء فيها اي في المساجد مطلقا وان لم يستلزم الوضع اللبث بل لو طرحه من خارج ويجوز الاخذ منها ومس خط المصحف وهو كلماته وحروفه المفردة وما قام مقامها كالشدة والمدة بجزء من بدنه تحله الحياة واسم الله تع مطلقا او اسم النبي او احد من الائمة عليهم السلام المقصود بالكتابة ولو على درهم او دينار في المشهور ويكره له الاكل والشرب حتى يتمضمض ويستنشق او يتوضأ فان اكل قبل ذلك خيف عليه البرص

الا مس شيئا بيبوسة او رطوبة فلا يتحريك لك هكذا حقق المقام قوله ومن بحكمه كاطفال المسلمين والكفار ايضا اذا كانوا في يد المسلم على راي قوله غير الشهيد واما المعصوم فيجب غسله قوله كقدرها من مقطوعها قال في كري لو قطع بعض الحشفة كفى الباقي الا ان يذهب المعظم فيعتبر بقدرها قوله وابعاضها حتى البسملة ظاهره انه حمل قراءة العزائم في المتن على قراءة كلها فاضاف الابعاض ايضا اشارة الى اتحاد هما في الحكم ويمكن حمل المتن على ما يعم قراءتها كلا او بعضا فلا حاجة الى تتميم فلو قال الشارح بدل قوله وابعاضها كلا او بعضا لكان اولى فافهم قوله اذا قصدها اي البسملة وبعضها لا مطلق ابعاضها اذ لا يشترط القصد في مطلق الابعاض وانما اشترط في المشترك بين احدها وغيرها كالبسملة وابعاضها قوله وهو كلماته وحروفه الخ فلا عبرة بالاعراب لانه ليس جزءا من القران ولذا لم يكتب في المصاحف القديمة قوله بجزء من بدنه ولا اختصاص له بخصوص باطن الكف على ما احتمله في كره لعدم اختصاص المتن الذي هو مورد الحكم به لا لغة ولا عرفا واما التخصيص بما تحله الحياة فقد علله في شرح د بان الحدث من توابع الحياة ومن ثمة يسقط بالموت فلا يتعلق بما لا يكون محلا لها وكذا لا يجب الغسل بمس الميت بره وان يجز كما لا يجب بمسه من الميت والتعليل ضعيف لانه اذا صدق المس على المس بذلك الجزء فالظ دخوله تحت التحريم وعدم حلول الحياة مما لا اثر له لان الحدث ليس مما يتعلق بجزء من البدن بل هو معنى قائم بالشخص بمجموعه نعم يترتب الحكم عليه متوقف على حيوة محله فلعله موته يسقط حكمه ومما يؤيد هذا وجوب غسل الظفر في الوضوء والغسل وان لم يصدق المس عرفا بمس ذلك فهو يكفي وجها للتخصيص فلا حاجة الى التمسك بما ذكره وكذا الحكم فيما ذكره من الفرعين الاخيرين فتامل قوله او اسم الله تع مطلقا وان لم يكن مقصودا بالكتابة لعدم الاشتراك فيه بخلاف اسماء المعصومين عليهم السلام وهذا انما يتم في الاسماء المختصة به تع واما سائر الاوصاف المشتركة كالكريم والرحيم ونحوهما فالظ ان حكمها حكم اسماء المعصومين عليهم السلام من اعتبار القصد فيها ايضا والمراد بالنبي الجنس فيشمل جميع الانبياء عليهم السلام قوله في المشهور متعلق بما على الشق بن اشارة الى تردد فيه باعتبار اطلاق ما ورد من نفي الباس بمس الجنب والحائض بايديهما الدراهم البيض مع شيوع كتابة اسم الله واسم النبي عليها وخصوص رواية ابي الربيع عن ابي عبد الله عليه السلام في الجنب يمس الدراهم وفيها اسم الله واسم رسوله قال لا باس ربما فعلت ذلك ولا يخفى انه وان امكن الجواب عنهما بحمل الاول على الدراهم البيض التي لم يكتب عليها شيء من ذلك او على غير موضع الكتابة وكذا الاخير على الاخير لكنه لا يخ عن بعد سيما الاخير ولذا نقل في شرح الارشاد تاويلا للرواية وقال انها انما تدل على جواز مس الدراهم المكتوب عليها فلعل ذلك خاصة فلا يتعدى الى غيرها ويجاز اختصاصها بالحكم لعموم البلوى ودفع الحرج ويمكن ان يكون متعلقا باسماء الانبياء والائمة عليهم السلام مط لعدم ورود نص فيها لكن الحكم بين الاصحاب قال المحقق في المعتبر قاله الشيخان ولا اعرف المستند ولعل الوجه دفع اسمائهم ع عن ملاقات ما ليس بطاهر وليس حجة موجبة للتحريم والقول بالكراهة انسب ويحتمل تعلقه باسم الله تع ايضا اذ ليس مستند فيه ايضا الا التعظيم لشعائر الله تع وموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله تع ولا يخفى انه يمكن المناقشة في كل من الدليلين سيما بعد ما اشرنا اليه من المعارض فتامل قوله فان اكل قبل ذلك خيف عليه البرص كذا اتفق في الروايات على ما يدل عليه رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها لا يذوق الجنب شيئا حتى يغسل يديه ويتمضمض فانه يخاف منه الوضح فان كان نظره الى هذه الرواية فكان عليه اضافة الشرب ايضا في الشرط لشمول قوله ع لا يذوق المشرب ايضا الا ان يقال اكتفى بالاكل عنه بقرينة ذكره في المتن وايضا كان عليه اضافة غسل اليدين في الغاية لذكره في الرواية وترك الاستنشاق لعدمه الا ان يقال ان ما ذكره تبعا للمتن بناء على احتمال ان يكون المراد بالمضمضة هي مع الاستنشاق كما هو الشائع تغليبا على انه كثيرا ما يكتفي في ذكر امرين يتعارف اقترانهما باحدهما فقط واما الحكم بعدها بالوضوء عنهما فلعله لم يستند فيه الى هذه الرواية بل الى رواية اخرى مثل صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها قلت ايأكل الجنب قبل ان يتوضأ قال انا لنكسل ولكن ليغسل يده والوضوء افضل فلو بقي الخوف المذكور مع الوضوء لما كان ينبغي منه ع الاكتفاء به مع الحكم بكونه افضل من غيره بعليه ما يوجب دفع الخوف المذكور ايضا ويؤيده ما رواه في الفقيه ايضا عن ابي جعفر عن ابيه عليهما السلام انه قال اذا كان الرجل جنبا لم ياكل ولم يشرب حتى يتوضأ ويمكن ان يكون نظره الى ما ذكره في الفقيه ان الرجل اذا اراد ان ياكل او يشرب قبل الغسل لم يجز له الا ان يغسل يديه ويتمضمض ويستنشق فانه ان اكل او شرب قبل ان يفعل ذلك خيف عليه البرص فان ظاهره انه مضمون خبر وصل اليه لكن لا يخ ايضا عن توجيه على كلامه ما ذكرنا كله سيما حيث ترك الاستنشاق لذكره في عبارة الفقيه ايضا فتامل قوله وروى انه يورث الفقر كانه اشارة الى ما ذكره في الفقيه انه روى ان الاكل على الجنابة يورث الفقر وروى ايضا في باب ذكر جمل من مناهي رسول الله عن امير المؤمنين عليهما السلام قال نهى رسول الله عن الاكل على الجنابة وقال انه يورث الفقر ولا يخفى انه ليس في الخبرين بيان ما يمنع الايراث المذكور فكلام الشارح لا يخ عن شيء فافهم قوله ويتعدد بتعدد الاكل والشرب ويحتمل الاكتفاء بالمرة الواحدة مط او اذا لم يتخلل فصل كثير عرفا فلا يضر تعدده عرفا وعدم تصالهما مما يبلغ الفصل الى ذلك الحد من الكثرة ويحتمل في الوضوء الاكتفاء بالمرة الواحدة ما لم يتخلل الحدث ولعل الاحتمال الاول اظهر وان كان ما ذكره الشارح احوط واحوط منه رعاية عدم تخلل الحدث ايضا في الوضوء مع ما ذكره من عدم التعدد عرفا ولو راعى مع ذلك عدم وقوع تراخ كثير بين الاكل والشرب وغسل الكراهة بحيث لا يبقى بينهما ارتباط عادة لكان احوط فافهم قوله وغايته هاهنا ايقاع النوم على الوجه الكامل كانه مراده انه يجوز الوضوء لهذه الغاية من دون قصد غاية اخرى فيصح انه يتوضأ لايقاع النوم على الوجه الكامل لعدم توقف جوازه عليه فالموقوف عليه ليس الا فضله وكماله فيه اشارة الى ما ذكره المص في كري فهو انه لا يلزم من استحباب النوم

وروى انه يورث الفقر ويتعدد بتعدد الاكل والشرب مع التراخي عادة لا مع الاتصال والنوم الا بعد الوضوء وغايته هنا ايقاع النوم على الوجه الكامل وهو غير مبيح

على

اما لان غايته الحدث او لان المبيح للجنب هو الغسل خاصة والخضاب بحناء او غيره وكذا يكره له ان يجنب وهو مختضب وقراءة ما زاد على سبع آيات في جميع اوقات جنابته وهل يصدق العدد بالآية المكررة سبعا وجهان

على الطهارة صحة الطهارة للنوم اذ يجوز ان يكون المراد انه يستحب وقوعه بعد الطهارة اي طهارة من الطهارات الواقعة في الشرع مما علم كونها رافعة للحدث او مبيحة لما هو مشروط برفعه لا ما هو مناف له وهو النوم ثم قال والتحقيق ان جعل النوم غاية مجاز اذ الغاية هي الطهارة في ان قبل النوم بحيث يقع النوم عليها فيكون من باب الكون على الطهارة وهي غاية صحيحة وقطع في ط بانه ينوي استباحة ما يشترط فيه الطهارة فلا يصح الوضوء بنية غيره لانه مباح من دونه قلنا الاباحة لا كلام فيها وانما الخلاف في وقوع ذلك المنوي على الوجه الاكمل وذلك غير حاصل من دون الطهارة ولانهم جعلوا العلة في فضيلة تلك الافعال الطهارة فكيف لا يحصل ذلك ان تجيب بما مر انتهى وجه الرد ان الظ من الروايات الواردة في باب الوضوء للنوم مط لقول الصادق عليه السلم من تطهر ثم اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده على ما في الفقيه وقوله ع من توضأ ثم اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده على ما في ثواب الاعمال او في خصوص نوم الجنب كصحيحة الحلبي انه سئل ابو عبد الله عن الرجل ينبغي له ان ينام وهو جنب قال يكره ذلك حتى يتوضأ وموثقة سماعة قال سئلته عن الجنب ثم يريد النوم قال ان احب ان يتوضأ فليفعل الحديث جواز الوضوء بقصد انه للنوم بل ربما يق بوجوب هذا القصد في النية كما استدل بقوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا على وجوب نية الاستباحة في وضوء الصلوة بناء على ان المفهوم منه عرفا ان الوضوء لاجل الصلوة كما في قولهم اذا لقيت الامير فخذ اهبتك واذا لقيت العدو فخذ سلاحك ان اخذ الاهبة والسلاح لاجل لقاء الامير والعدو ولا معنى لكون الوضوء للصلوة الا انه لاستباحتها وهذا وان كان محل تامل لان كون هذا المعنى مفهوما من الآية والروايات بحسب العرف مسلم الا ان كون الوضوء لاجل الصلوة او لغيرها لا يستلزم ان يقصد في الوضوء انه لاجلها او لاجله الا يرى انه في المثالين المذكورين لا يلزم في امتثالهما ان يقصد حين اخذ الاهبة والسلاح انه لاجل الامير والعدو ولكن لا ريب في انه يفهم منه جواز فعل الطهارة او الوضوء بهذا القصد من دون قصد غاية اخرى كما في المثالين المذكورين وليس غرضنا الا ذلك فتأمل قوله اما لان غايته الحدث لا يوجب ان لا يكون مبيحا اذ ليس معنى كونه غايته معنى يجامع النوم حتى يق انه ليس رفع الحدث بل شيء آخر اذ رفع الحدث لا يجامع النوم بل معناه كما اشار اليه المحقق في المعتبر ان غايته وقوع النوم على الوجه الاكمل اي وقوعه بعد الطهارة وعلى هذا فلا مانع من كونه رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه ولو قيل انه وان جاز ان يكون رافعا للحدث لكن لا دليل على ذلك اذ يجوز ان يكون الحاصل به معنى غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل النوم وكماله وح فلا يكون مبيحا لما هو مشروط برفع الحدث ففيه ان هذا انما يتوجه اذا لم يعتبر في الطهارة رفع الحدث واما اذا اعتبر ذلك كما هو المش فلا لانه اذا دلت الرواية على ما نقلنا عن الفقيه على جواز الطهارة للنوم فهو طهارة على مقتضى الرواية فيكون رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه على ان هذا الاحتمال يجري في الغايات الاخرى ايض غير الحدث كدخول المسجد اذ يجوز ان يكون الغاية فيه ايض معنى آخر غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل دخول المسجد مع انهم لم يذكروا هذا الاحتمال فيها وجزموا بكون الوضوء لها رافعا مبيحا فكانهم يدعون ان الامر بالوضوء او الطهارة لما يتوقف صحته وجوازه عليها وكذا لما يتوقف فضيلته وكماله عليها انما هو لاجل ان يرتفع الحدث ليمكن وقوع الغايات صحيحا او كاملا الا فيما لا يمكن ارتفاع ذلك المعنى فيه كنوم الجنب وجماع المحتلم وعلى هذا فينبغي ان يحكم بذلك فيما كان غايته الحدث ايض كالنوم في غير الجنب فالظ على طريقتهم ان يق انه ان لم يشترط قصد الاستباحة في النية فالوضوء لجميع الغايات التي ذكروها رافع مبيح سوى ما يجامع الحدث كوضوء الحائض ونوم الجنب وجماع المحتلم وان كان غايته الحدث كالوضوء للنوم في غير الجنب وان اشترط الاستباحة فان اكتفينا فيها بقصد ما يتوقف جوازه او فضله على النية فالحكم ايض كما في السابق وان اشترط قصد استباحة ما يتوقف اباحته على الطهارة فح يجب ان يحكم بعدم اباحة كل طهارة لا يكون كك سواء كان غايته الحدث ام غيره فتامل قوله والخضاب بحناء الخ مستند الحكمين اخبار لا تنهض حجة الا على الكراهة لضعفها مع معارضتها لاخبار اخرى مع صحة بعضها وقد علل الشيخ المفيد كراهة الخضاب بمنعه من وصول الماء الى ظ الجوارح التي عليها الخضاب ولما كان هذا بظاهره تقتضي الحرمة لا الكراهة وجهه المحقق في المعتبر بان اللون عرض لا ينتقل فيلزم حصول اجزاء من الخضاب في محل اللون فيكون وجود اللون بوجودها لكنها خفيفة لا تمنع الماء منعا تاما فكرهت لذلك ولا يخفى ضعف التمسك بمثل هذه الوجوه في الاحكام الشرعية الا ان يجعل ذلك سرا بعد ورود الروايات لكن من الروايات ما ظاهره ينافي ذلك وهو رواية ابي سعيد قال قلت لابي ابرهيم عليه السلام ايختضب الرجل وهو جنب قال لا قلت فيجنب وهو مختضب قال لا ثم سكت قليلا ثم قال يا ابا سعيد الا ادلك على شيء تفعله قلت بلى قال اذا اختضب بالحناء واخذ الحناء ماخذه وبلغ فح فجامع فانه لو كان الوجه ما ذكره لم يتفاوت الحال بين ان ياخذ الحناء ماخذه ام لم يبلغ وايض قد حكم المفيد بعدم كراهة ان يجنب بعده وما ذكره من الوجه جار فيه ايض مع ورود الروايات ايض في كل منهما ويمكن ان يق انه بعد ما اخذ الحناء ماخذه لعله تصير الاجزاء الخفيفة الملتصقة بالبدن التي لا تزول بالغسل في حكم البشرة يكفي وصول الماء اليها فلا يضر توهم عدم وصوله الى البشرة بخلاف ما اذا اجنب قبل ذلك فان عليه ح ايصال الماء الى البشرة والحناء بعده وربما يمنع من ذلك فكره لذلك واما حكمه بعدم كراهة ان يجنب بعد الخضاب فلعله ايض محمول على هذا اي بعد ان يبلغ الخضاب ماخذه وح فلا ايراد عليه فتأمل قوله في جميع اوقات جنابته يعني ان المكروه قراءة ما زاد على السبع في جميع اوقات جنابة واحدة وان كان متفرقا ولا يختص الكراهة بما اذا كان متواليا فلا يكون الزائد مع التفريق ولا يبعد عندي هذا الاحتمال للاصل ولورود اطلاق الاذن في القراءة في روايات كثيرة بل في بعضها التصريح بما شاء كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته ايقرأ النفساء والحائض والرجل يتغوط القرآن فقال يقرؤن ما شاؤا وليس بازائها الا موثقة سماعة قال سئلته عن الجنب هل يقرأ القرآن

فلينو رفع الحدث او استباحة مشروط به

فلا يا بينه

والجواز في المسجد غير المسجدين بان يكون المسجد بابان يدخل من احدهما ويخرج من الآخر وفي صدقة بالواحد من غير مكث وجه لهم الجواز ونحوه بحيث يخرج عن الجنابة وبعبور النهر وهي القصد الى فعله متقربا في اعتبار الوجوب والاستباحة والرفع عامر مقارنة جزء من الراس ومنه الرقبة ان كان مرسلا ويجزء من البدن ان كان من محل بحيث يتبعه الماء بغير حلة وغسل الراس والرقبة اولا ولا يترتب بينهما لانهما بمنزلة عضو واحد ولا ترتيب بين نفس اعضاء الغسل بل بينها وبين اعضاء مسح الوضوء بخلاف اعضاء غسله فانه فيها وبينها ثم غسل الجانب الايمن ثم الايسر

قال ما بينه وبين سبع اباءات وفي رواية زرعة عن سماعة سبعين اباءة ولا يخفى ان بمجرد هذه الرواية يشكل الحكم بالكراهة فيما زاد مع ظهور تلك الرواية في خلافها وعلى تقدير الحكم فالاقتصار على ما ذكر من الاحتمال الاول وابقاء تلك الروايات على ظاهرها بعيد الامكان هذا بالنظر الى مقتضى الروايات لكن لما نقل عن سلار تحريم القراءة مطلقا وعن ابن البراج تحريم ما زاد على سبع او سبعين فالعمل بما ذكره احوط فتامل قوله والجواز في المساجد الخ هذا مما لا خلاف فيه على نقل ولم يذكره كثير من الاصحاب ومنهم المصنف في س وعلله في ذكرى باثبات الحكم بما لا يخ عن اشكال مع ورود روايات كثيرة بجواز الجواز في غير المسجدين من غير اشعار بالكراهة كحسنة جميل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنب يجلس في المساجد قال لا ولكن يمر فيها كلها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وحسنة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر عليه السلام الجنب والحائض يغتسلان في المسجد ان توضا قبل ان يغتسلا ويقرءان القرآن ما شاءا الا التجدة ويدخلان المسجد مجتازين ولا يقعدان فيه ولا يمران في المسجدين الحرمين وفي رواية جميل عن ابي عبد الله عليه السلام قال للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول وفي رواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الجنب يجلس في المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد الحرام مسجد المدينة وقد وصف في هذه الرواية بالصحة وفيه تامل فان محمد بن حمران فيها الظاهر انه ابن حمران بن اعين بقرينة رواية عبد الرحمن بن الحجاج عنه ولم يوثقوه بل لم يذكروا في مدحه الا انه لكتابا نغاية ان تكون حسنة قوله وفي صدقة بالواحد من غير مكث وجه يعني يحمل دخول في الجواز فيجوز على كراهة على ما ذكره ويحتمل ان يبقى باختصاص الجواز بما يكون له بابان كما ذكره فيندفع المكث والحرم ويؤيد الاحتمال الاول رواية جميل السابقة للجنب ان يمشي في المساجد كلها الظهور المشي في العموم وكذا ما ورد من اطلاق جواز الاخذ منها كما سبق كصحيحة عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه قال نعم ولكن لا يضعان في المسجد شيئا وما رواه في علل الشرائع في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد قال لا فقال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا واخذان من المسجد لا يضعان فيه شيئا قال زرارة قلت له فما بالهما ياخذان منه ولا يضعان فيه قال لانهما لا يقدران على اخذ ما فيه الا منه ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره ولا يخفى ان التعليل المذكور ايضا مما يؤيد الوجه المذكور فتدبر قوله ومنه الرقبة هذا مما ذكره المفيد وجماعة ولا يظهر لهم مستند سوى ما في حسنة زرارة المتضمنة لبيان كيفية الغسل ثم صب على راسه ثلث اكف ثم صب على منكبه الايمن مرتين وعلى منكبه الايسر مرتين فاجرى عليه الماء فقد اجزاه فان الصب على المنكب لبعد الراس ظاهر في ادخال الرقبة في الراس ومثله موثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام ومنها ثم صببت على راسك ثلث مرات ملا كفيك ثم ضرب بكفك منثما على صدره وكفيه بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كله ومنه انه لو لم يكن داخلة في الراس لكانت داخلة في الجانبين يجب غسل بعضها مع كل جانب لعدم الترتيب بين بعض اعضاء الغسل فيجب غسل كل جانب من اعلاه الى الصدر ثم غسل كل جانب من الرقبة وغيرها ولعله لهذا ذكر والد البهائي في شرح الاستبصار ما وجدنا في الروايات ما يدل على ضم الرقبة الى الراس سوى مضمرة زرارة وموثقة سماعة فان لهما ادنى اشعار به فمقتضى الاحتياط ان يغسل الراس بتمامه اولا ثم يلصقه بغسل العنق تماما ثم يدخل بعضه في غسل الميامن وبعضه الاخر في غسل المياسر انتهى ولا يخفى انه لو غسل الراس اولا ثم الرقبة ثم الجانبين يدخل من غسل الرقبة معها ايضا فالظاهر انه كاف في الاحتياط انما الاحتياط هو وجوب تقديم الراس بدلالة ثم في الرواية الاولى وكذا حسنة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اغتسل من جنابة ولم يغسل راسه ثم بدا له ان يغسل راسه لم يجد بدا من اعادة الغسل واما الترتيب بين الجانبين فلا يستفاد منها اصلا بل ظاهر كثير منها عدم وجوبه فستدهم في وجوب الترتيب بينها ليس سوى الاجماع او الشهرة وعلى هذا فالغسل على ما وصفنا لا خلاف فيه من حيث الاخبار وهو ظاهر ولا من حيث الاجماع او الشهرة اذ لا اجماع ولا شهرة في وجوب الترتيب بين جانب الرقبة بل الشهرة او الاجماع في خلافه فتامل قوله ان كان مرتبا الاولى ان يقرء على صيغة اسم الفاعل ليوافق ترتيبه قوله لانهما بمنزلة عضو واحد قد عرفت انه لا دليل عليه من الروايات وفي كثير من الروايات التوقف في بيان كيفية الغسل وقع الابتداء بالصب على الراس وغاية ما يستفاد من الروايتين الباقيتين اللتين يحتمل ان تكونا مستندهم هي ادخال الرقبة في الراس وغسلها قبل الجانبين واما الابتداء بها فلا فالاحوط الابتداء بالصب على الراس وان غسل بعده الراس والرقبة بدون ملاحظة ترتيب بينهما اذ لا يظهر ايضا دليل على وجوب الترتيب بينهما فافهم قوله بل بينهما قد ذكرنا انه لا يظهر من الاخبار وجوب الترتيب بين الجانبين اصلا وان ظاهر كثير منها عدم الترتيب فمنها صحيحة احمد بن محمد قال سئلت ابا الحسن عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفق الى اصابعك تبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض على راسك وجسدك ولا وضوء فيه ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن غسل الجنابة فقال تبدء بكفيك فتغسلهما ثم تغسل فرجك ثم تصب على راسك ثلثا ثم تصب على سائر جسدك مرتين فاجرى عليه الماء فقد طهر ومنها موثقة ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال تصب على يديك الماء فتغسل كفيك ثم تدخل يدك فتغسل فرجك ثم تمضمض واستنشق وصب الماء على راسك ثلث مرات وتغسل وجهك وتفيض على جسدك الماء ومنها موثقة سماعة المتقدمة الى غير ذلك من الروايات واما مضمرة زرارة التي هي عطف منها المنكب الايسر على الايمن بالواو وهو لا دلالة فيه على الترتيب لكن المشهور بين الاصحاب وجوب الترتيب بينهما ايضا وادعى عليه الشيخ في والمرتضى في الانتصار الاجماع وادعاه ابن زهرة وابن ادريس ايضا وقال المحقق في المعتبر واعلم ان الروايات لم تدل على وجوب تقديم الراس على الجسد اما

كما وصفناه والعورة تابعة للجانبين ويجب ادخال جزء من حدود كل عضو من باب المقدمة كالوضوء وتخليل مانع وصول الماء الى البشرة بان يدخل الماء خلال الى البشرة على
وجه الغسل ويستحب الاستبراء للمنزل لا المطلق الجنب بالبول ليزيل اثر المني الخارج ثم بالاجتهاد بما تقدم من الاستبراء وفي استحبابه للمرأة قول فتستبرئ عرضا اما البول فلا لاختلاف
المخرجين والمضمضة والاستنشاق كما مر بعد غسل اليدين ثلثا من الزندين وعليه المص في الذكرى وقيل من المرفقين واختاره في النفلية واطلق في غيرهما كما هنا وكلاهما مؤد
للسنة وان كان الثاني اولى والموالات بين الاعضاء بحيث كلما فرغ من عضو شرع في الاخر وفي غسل نفس العضو لما فيه من المسارعة الى الخير والتحفظ من طريان المفسد ولا
يجب في المش الا لعارض كضيق وقت العبادة المشروطة به وخوف فجاءة الحدث للمستحاضة ونحوها وقد يجب بالنذر لانه راجح ونقض المرأة الضفائر جمع ضفيرة وهي العقيصة المجدولة
من الشعر وخص المرأة لانها مورد النص والا فالرجل كك

اما اليمين على الشمال فغير صريحة بذلك لكن فقهائنا اليوم باجمعهم يفتون بتقديم اليمين على الشمال ويجعلونه شرطا في صحة الغسل وقد افتى بذلك
الثلثة واتباعهم انتهى لكن الصدوقان لم يصرحا بالترتيب بين الجسد ولا بنفيه لكن كان ايضا انهما لا يوجبانه والا لاشعرا به كما صرح في الفقيه
بالترتيب بين الراس والجسد وظ كلام ابن الجنيد وابن ابي عقيل ايضا عدم الترتيب وح فلا يبقى ظن بالاجماع المذكور فلا يبعد القول بعدم وجوب
الترتيب بين الجانبين للاصل واطلاق الاية وظ الروايات المذكورة لكن الاحتياط في متابعة الاصحاب قوله كما وصفنا اي من دون لزوم ترتيب في
نفس الاعضاء بل يجوز الابتداء في كل منها باي جزء شاء قوله والعورة تابعة للجانبين فيغسل نصفها مع الجانب الايمن ونصفها مع الايسر
لشمول الجانبين لها فلا حاجة الى ذكرها على حدة وقال في كرى لا مفصل محسوس في الجانبين فالاول غسل الحد المشترك معهما وكذا العورة ولو غسلها
مع احدهما فالظ الاجزاء لعدم الفصل المحسوس وامتناع ايجاب غسلها مرتين انتهى ويمكن حمل عبارة الشارح ايضا على ما ذكر من الاحتمالين اي تابعة
للجانبين فتغسل مع كل منهما او مع ايهما شاء ثم لا يخفى ما في كلام كرى من تفريع اولوية غسل الحد المشترك معهما على عدم المفصل المحسوس اذ لا بد
من غسل الحد المشترك معهما البتة سواء كان محسوسا ام لا اذ لا يمكن عادة في كل جانب الغسل الى الحد المشترك الا بادخال شيء من الجانب الاخر فيلزم
غسل الحد المشترك معهما وايضا العورة عضو محسوس فمن اين حكم باولوية غسلها معهما وايضا ان صح التفريع المذكور فكيف يصح ثانيا جعل عدم
المفصل المحسوس جزء من تعليل الحكم بجواز غسلها مع احدهما وايضا ما ذكره اخرا من امتناع ايجاب غسلها مرتين يتوجه عليه انه لا امتناع فيه لما
اشرنا اليه من وجوب غسل المفصل مرتين لا محالة ولو من باب المقدمة الا ان يحمل كلامه عن الغسل اصالة ويجعل بناءه على القول بالجزء
الذي لا يتجزى ويفرض اجزاء عرض البدن فردا فتفطن فالظ ان مراده بالمفصل المحسوس مفصل يكون له عرض ومراده ان الحد المشترك لو كان له عرض
ووجب غسل كل جانب اليه فلا يلزم غسل الحد المشترك اما ههنا فلما لم يكن كك ولم يعين غسله مع احد الجانبين فالاولى غسله معهما وكذا العورة
حيث لم يعين غسلها مع احدهما وح يندفع جميع ما اوردنا سوى الايراد الاخير ويتوجه عليه ايضا في العورة ما اشرنا اليه من انها قابلة للتشطير فالظ
غسل كل شطر منها مع جانب نعم لا يبعد ان يبنى غسل الجانبين على العرف وفيه توسعة فلا يلزم رعاية الحد المشترك الحقيقي بينهما بل لو ادخل ذلك
في احد الجانبين بان يزاد فيه على النصف الحقيقي بقدر يسير يقال عرفا انه فرق بين الجانبين ومنه يظهر انه يمكن ادخال العورة في احد الجانبين
فتامل قوله ويستحب الاستبراء وذهب جمع كثير من الاصحاب الى وجوبه والاحوط متابعتهم وان كان القول بالاستحباب اقوى واما التخصيص
بالمنزل فلعدم سببه في غير المنزل كما ذكره المص ره في كرى وذكر ان هذا مع تيقن عدم الانزال ولو جوزه امكن استحباب الاستبراء اخذا بالاحتياط
اما وجوب الغسل بالبلل لان اليقين لا يرفع الشك انتهى وربما قيل باطلاق الاستحباب نظرا الى اطلاق الروايات ولاحتمال خروج المني عن محله ولا باس
به واما الوجوب على القول به فانما هو في المنزل ثم الظ ان الاستبراء الذي يذكرونه في بحث الغسل هو الاستبراء بالبول مع تيسره والا فبالاجتهاد
واما الاجتهاد بعد البول كما ذكره بعضهم كالمص في س والشارح ههنا فلا تعلق له بالغسل وبما يتفرع به من حكم البلل المشتبه وانه هل يوجب الغسل
ام لا بل هو الاستبراء المستحب بعد البول ويتفرع عليه وجوب الوضوء وعدمه لو وجد بللا مشتبها بعده كما ذكروه في بحث الوضوء وسيجيء في كلام الش
ايضا فتدبر قوله وفي استحبابه اي بالاجتهاد للمرأة قول لم يستبعده الشارح بخلاف استبرائها بالبول فانه وان قيل باستحبابه ايضا بل القائل
باستحبابه اكثر من القائل باستحباب الاجتهاد فيها لكن الشارح قطع بعدمه لاختلاف المخرجين وفيه تامل لان المخرجين وان تغايرا لكن يؤثر خروج
البول في خروج ما تخلف في المخرج وخصوصا مع الاجتهاد كما ذكره في كرى وهذا كما يشاهد عند دفع الغائط انه يدفع البول ايضا وان اجتهد في
حفظه بل الحال في الرجل ايضا كما في المرأة لان مخرج منيه غير مخرج بوله وان كانا فيه اشد تقاربا من مخرجي المرأة فتدبر قوله والمضمضة
والاستنشاق كما مر في الوضوء تفسيرهما او ثلثا ثلثا كما صرح به المفيد في المقنعة والمص في كرى وعلى هذا فيمكن جعل ثلثا في المتن قيدا
للجميع واستدل المص في كرى لصحيحة زرارة قال سئلت ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال تبدء فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل
فرجك ثم تمضمض وتستنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك الحديث وبموثقة ابي بصير المتقدمة آنفا ولا يخفى انه ليس في شيء منهما
حديث التثليث الا ان يق التثليث معتبر في مفهومهما شرعا قوله بعد غسل اليدين ثلثا كان هذا هو الافضل وان استحب مطلق الغسل اما
الاول فلصحيحة الحلبي ورواية حريز المتقدمتين في بحث الوضوء واما الثاني فلاطلاق الروايات المتقدمة آنفا في بيان كيفية الغسل قوله وكلاهما
مؤد للسنة فقد ورد الاول في صحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وموثقة ابي بصير والثاني في صحيحة احمد بن محمد المتقدمة جميعا آنفا قوله في المش
ظاهره وجود قول بالوجوب او عدم وضوح مستند المشهور ولم ينقل فيما رايناه من الكتب قول بالوجوب بل صرح كثير منهم بعدم وجوب الموالاة
وظ الشيخ في يب والعلامة في هي والمص في كرى الاجماع على ذلك نعم لم يتعرض لها المحقق نفيا ولا اثباتا وهو لا يدل على قوله وجوبها بل عدم تعرضه
لوجوبها يكفي دليلا لعدم قوله بالوجوب واما مستنده فواضح وهو الاصل واطلاق الاوامر بالغسل وخصوص بعض الاخبار كصحيحة هشام بن سالم
المتضمنة لقصة ام اسمعيل وحسنة ابرهيم بن عمر اليماني عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا عليه السلام لم ير باسا ان يغسل الجنب راسه غدوة
ويغسل سائر جسده عند الصلوة قوله لانها مورد النص لم اقف على نص في نقض المرأة الضفائر بل ورد النص بخلافه كصحيحة الحلبي عن رجل عن
ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه عن علي عليه السلام قال لا تنقض المرأة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة وحسنته ايضا عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام
مثله وموثقة غياث بن ابرهيم عن ابي عبد الله عن ابيه عن علي عليه السلام مثله فلعله اشار به الى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال حدثتني سلمى
خادمة رسول الله صلى الله عليه وآله قالت كان اشعار نساء رسول الله قرون رؤسهن مقدم رؤسهن فكان يكفيهن من الماء شيء قليل فاما النساء

الآن فقد

لان الواجب غسل البشرة دون الشعر وانما استحب النقض للاستظهار والنص وتثليث الغسل لكل عضو من اعضاء البدن الثلثة بان يغسله ثلث مرات وفعله اي الغسل بجميع
سننه الذي من جملته تثليثه بصاع لا ازيد وقد روي عن النبي ص انه قال الوضوء بمد والغسل بصاع وسياتي اقوام يستقلون ذلك فاولئك على خلاف سنتي والثابت على سنتي
معي في حظيرة القدس ولو وجد الجنب بالانزال بللا مشتبها بعد الاستبراء بالبول والاجتهاد مع تعذره لم يلتفت وبدونه اي بدون الاستبراء باحد الامرين يغتسل ولو
وجده بعد البول من دون الاستبراء بعده وجب الوضوء خاصة اما الاجتهاد بدون البول مع امكانه فلا حكم له والصلوة السابقة على خروج البلل المذكور صحيحة لارتفاع الحكم السابق
والخارج حدث جديد وان كان قد خرج عن محله الى محل اخر وفي حكمه ما لو احس بخروجه فامسك عليه وصلى ثم اطلقه ويسقط الترتيب بين الاعضاء الثلثة بالارتماس وهو غسل البدن

اجمع دفعة واحدة عرفية وكذا ما اشبهه كالوقوف تحت المجرى والمطر الغزيرين لان البدن يصير به عضوا واحدا ويعاد غسل الجنابة

الآن فقد ينبغي لهن ان يبالغن في الماء ومثله حسنة جميل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عما تصنع النساء في الشعر والقرون فقال لم تكن هذه المشطة انما
كن يجمعنه ثم وصف اربعة امكنة ثم قال يبالغن في الغسل قال في كرى بعد نقل الرواية الاولى ومنه يعلم استحباب نقض المرأة الضفائر وكذا في خبر جميل يبالغن
في الغسل وكان نظره الى ان المبالغة المرغب فيها في الروايتين اما في ايصال الماء الى البشرة التي احاط به الشعر والى الشعر ايضا بناء على استحباب غسل
الشعر وعلى التقديرين لا تتم الا بنقض الضفائر فاستحب نقضها لتمام المبالغة المذكورة والاحتياط فيها فتامل قوله لان الواجب غسل البشرة الخ
كانه دليل على اصل المسئلة فما بطل اولا توهم وجوبه ثم اثبت الرجحان والاستحباب بانه للاستظهار والنص واحال وجه كون الرجل كذلك على الظهور لظهور
ان المبالغة والنقض انما هو للاستظهار في ايصال الماء الى البشرة او الشعر على ما ذكرنا فالظ عدم اختصاصه بالمرأة وليس تخصيص الحكم بالمرأة
في الخبرين بظاهر في اختصاصه بها حتى لا يعتبر الاعتبار العقلي اذ الظ ان التخصيص بها باعتبار كثرة الشعر في راسها غالبا بخلاف الرجل على ان
في الخبر الاخير انما سال السائل عن النساء واجاب ع على وفق سؤاله فلا ظهور له في الاختصاص اصلا ويحتمل ان يكون دليلا على اصل المسئلة و
قوله والا فالرجل كذلك جميعا اما اصل المسئلة فعلى ما ذكرنا واما مساواة الرجل للمرأة فلجريان ما ذكره في الوجه الاول في الرجل ايضا فتامل واما ان
الواجب غسل البشرة دون الشعر فهو المشهور بين الاصحاب بل ظ المعتبر وكرى الاجماع عليه ويدل عليه ايضا مع الاصل ان الروايات وردت بغسل الراس
والجسد والشعر لا يسمى راسا ولا جسدا ويؤيده ايضا ما تقدم من الروايات في عدم نقض المرأة شعرها واما صحيحة حجر بن زائدة عن ابي عبد الله ع
قال من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار فلا يظهر منه وجوب غسل الشعر اذ لا يبعد ان يكون المراد من الشعر ما هو بقدرها من الجسد كما
ذكره والدي طاب ثراه لشيوع ذلك في المحاورات وحمله في كرى على توقف التخليل على غسله او على استحباب غسله ولا يخفى بعدهما وقال في موضع
اخر من كرى الاقرب استحباب غسل المسترسل من الشعر لدلالة فحوى من ترك شعرة من الجنابة عليه واعترض عليه والدي طاب ثراه بانها لو حملت
على الحقيقة فيدل على وجوب الغسل ولو حملت على المجاز فلا يدل على الاستحباب ويمكن الجواب بانه ره غافل عن المجاز الذي نقلنا عنه طاب ثراه
بل حمل على الحقيقة والوجوب لما كان مخالفا لاجماع الاصحاب كما يظهر من كلامه حمله على الاستحباب واما الاخبار عن النار فقد ورد مثله في بعض
المندوبات الاخرى كفرق الشعر فما هو الجواب فيها فهو الجواب ههنا ايضا بلا فرق فتامل قوله وتثليث الغسل قال في كرى قاله جماعة من الاصحاب
لما فيه من الاسباغ ولدلالة الصاع عليه وكذا ثلث الاكف ولا ينافيه ذكر المرتين لامكان ارادة المستحب غير المؤكد في المرتين انتهى ولا يخفى ضعف
الوجهين الاولين فان الاسباغ واستعمال الصاع يحصل باكثار الماء في غسلة واحدة والمبالغة في ايصاله الى جميع البدن وتخليل الشعر ونحوه
ولا دلالة لشيء منهما على تكرار الغسل ثلث مرات وهو ظ واما الوجه الثالث فهو اشارة الى ما ورد في مضمرة زرارة المتقدمة ثم صب على راسه ثلث
اكف ولا يخفى ما فيه ايضا فان صب ثلث اكف لا يدل على غسله ثلاث مرات مع اختصاصه بالراس وذكر المرتين في المنكبين وما اجاب ره عن هذا
انما يتجه مع الدليل على استحباب الثلث فيهما ايضا ولا دليل الا ان يتمسك فيهما بالدليلين الاولين فقط فقد عرفت حالهما والحق ان التمسك في
الاحكام الشرعية بمثل هذه الوجوه غريب جدا والاولى حذف لفظ الغير في غير المؤكد بان يحمل الاقتصار على المرتين باعتبار تاكيد الاستحباب
فيهما بخلاف الثالث اذ ليس التاكيد فيه بهذه المرتبة فلا ينافي الاستحباب في الجملة واما جعل المرتين غير مؤكد فلا وجه له ولعله اراد بالاستحباب
المؤكد ما بلغ غاية الفضل وعلى هذا فالمرتان ليس كذلك لان الثلث افضل منهما عندهم فتامل قوله لا ازيد يعني ليس المراد ان اقل مراتب حصول
الاستحباب هو الصاع فلا ينافيه الزيادة بل المستحب انما هو الغسل بصاع بدون الزيادة عليه اذ الظ من الروايات ذلك خصوصا الرواية التي ذكرها
الشارح لكن صرح جماعة منهم باستحباب الصاع فما زاد قال المحقق في المعتبر والغسل بصاع فما زاد لا خلاف بين علمائنا في استحبابه وقال
العلامة في هي الغسل بصاع فما زاد مستحب عند علمائنا اجمع قال المص في كرى والشيخ وجماعة ذكروا استحباب صاع فما زاد والظ انه مقيد بعدم
ادائه الى السرف المنهي عنه انتهى ولا يخفى انه بعدم ما ذكره من التقييد ايضا محل كلام اذ لا دليل على استحباب الزائد بل الظ من الروايات عدم
استحبابه كما اشرنا اليه الا ان يثبت اجماع عليه على ما ادعاه المحقق والعلامة وكلام الشيخ في كتبه المعروفة ليس على ما نسبه اليه في كرى فانه في ط و ف
ذكر ان الاسباغ يكون بتسعة ارطال وقال في يه المستحب ان يكون الغسل بتسعة ارطال ولم يتعرض لما زاد في شيء هنا فظاهرها موافق لما
ذكره الشارح ويقتضيه ظ الاخبار فتامل قوله ولو وجد المجنب بالانزال احترز به عن الجنب بالايلاج فانه لا يجب عليه اعادة الغسل بالبلل مط
وان جوز الانزال واحتمل حركة المني عن محله وخروجه الان لان اليقين لا يرفع بالشك على ما نقلنا عن كرى ويشكل باطلاق الروايات في اعادة
الجنب الغسل برؤية البلل قبل البول الا ان العدول عن الاصل والاستصحاب بمجرد هذا الاطلاق مع جواز تنزيله على المتعارف وهو ما كان مع
الانزال مشكل جدا فلذا لم يحكموا بالاعادة في غير المنزل لكن الاحتياط في الاعادة خصوصا مع احد الاحتمالين المذكورين فتامل قوله والصلوة
السابقة الخ ونقل عن بعض الاصحاب القول بوجوب اعادتها لصحيحة محمد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج من احليله بعد ما
اغتسل شيء قال يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله ويمكن حملها على الاستحباب او على ما اذا صلى بعد
وجدان البلل لكن الاحتياط في الاعادة قوله ويسقط الترتيب بالارتماس هذا هو المش بين الاصحاب ونقل عن بعض الاصحاب انه يترتب حكما
كذا في ط بصيغة اللازم وفي المعتبر يرتب بصيغة المتعدي وحمله بعضهم على انه يعتقد الترتيب اي يجب عليه نية الترتيب وبعض على ان الغسل
الارتماسي في حكم الترتيبي فلو وجد لمعة مغفلة في الجانب الايسر كفى غسلها وفي الايمن ياتي بها وبما بعدها وعلى الوجهين فلا حجة له والظ
ان هذا قسم اخر من الغسل ويسقط معه الترتيب راسا فتدبر قوله وكذا ما اشبهه كالوقوف تحت المجرى والمطر الغزيرين اي الكثيرين ومستند

الحكم

بالحدث الاصغر في اثنائه على الاقوى عند المص وجماعة وقيل لا اثر له مطلقا وفي ثالث يوجب الوضوء خاصة وهو الاقرب وقد حققنا القول في ذلك برسالة مفردة
اما غير الغسل الجنابة من الاغسال فيكفي اتمامه مع الوضوء قطعا وربما خرج بعضهم بطلانه كالجنابة وهو ضعيف جدا واما الحيض فهو ما اي الدم الذي تراه المراة بعد اكمال
تسع سنين هلالية قبل اكمال ستين سنة ان كانت المراة قرشية وهي المنتسبة بالاب الى النضر بن كنانة وهي اعم من الهاشمية فمن علم انتسابها الى القريش بالاب لزمها حكم والا
فالاصل عدم كونها منها او نبطية منسوبة الى النبط وهم على ما ذكره الجوهري قوم ينزلون البطائح بين العراقين والحكم فيها مشهور ومستنده غير معلوم

الحكم في المطر صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلم قال سئلته عن الرجل يجنب هل يجزيه عن غسل الجنابة ان يقوم في القطر حتى يغسل راسه
وجسده وهو يقدر على ماء سوى ذلك قال ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزءه ذلك ورواية محمد بن ابي حمزة عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم
في رجل اصابته جنابة فقام في المطر حتى سال من جسده ايجزيه ذلك من الغسل قال نعم وظ الخبر الثاني كفاية السيلان من جسده مط سواء كان دفعة
ام لا وسواء راعى الترتيب ولو بالقصد ام لا ولا يبعد القول به نظرا الى اطلاق الاية والروايات المطلقة ولا ينافيه الروايات الواردة بالترتيب
لاختصاصها بصورة الصب ولا روايات الدفعة لاختصاصها بصورة الارتماس فيجوز في المطر ان لا يعتبر شيء منهما لكنها قاصرة من حيث السند
واما الرواية الاولى فان كان الضمير في يغسل ويغسله راجعا الى القطر كما قيل انه الظاهر فظاهره موافق للرواية الاولى اذ الغسل الذي يتصور
من القطر ليس الا الجريان والسيلان وان كان راجعا الى الرجل فلا يدل على كفاية السيلان مط بل اذا كان يغسله بالمطر كاغتساله بالماء
فح اذا راعى الترتيب فلا كلام واما اذا لم يراع الترتيب بل اكتفى بقصده او بشمول الماء لجميع بدنه دفعة عرفية فالحكم بالاجزاء نظرا الى هذه
الرواية لا يخ عن اشكال اذ ظاهرها الكفاية اذا غسله مثل اغتساله بالماء وظاهره المماثلة من جميع الوجوه والاغتسال بالماء الذي ثبت
صحته هو الاغتسال بالماء مع الترتيب او بالارتماس دفعة فاذا لم يكن في المطر شيء منهما فلا دلالة في الرواية على اجزائه والقول بان المتبادر من
المساواة المطلقة المساوات في كل ما يمكن التساوي فيه واغتساله بالماء شامل للترتيبي والارتماسي جميعا لعدم المخصص والمساوات للارتماسي
لا يمكن الا في الجريان وشمول البدن دفعة عرفية فيكفي ذلك يتجه عليه ان حمل المساوات على هذا المعنى انما يتجه اذا لم يمكن فيه المساوات من
جميع الوجوه اصلا واما اذا لم يمكن ذلك في ضمن بعض الافراد فالحكم بكفاية هذه المساوات مما لا وجه له وههنا يتصور المساوات من جميع الوجوه
اذا غسله في القطر مرتبا فالحكم بكفاية ما سوى ذلك مشكل جدا على ان في شمول مثل هذه الاحكام للافراد النادرة الغير المتعارفة تامل
فالاحوط مع تيسر الغسل بوجه اخر عدم الاجتزاء به خصوصا مع انكار جماعة من الاصحاب كابن ادريس والمص في س صحته وتخصيصهم الحكم
بالارتماس واليه ينظر كلام المحقق ره ايض في المعتبر ثم ان العلامة ره في كره طرد الحكم في ماء الميزاب وشبهه وكذا الشيخ في الاقتصاد بل ظ ط ايض
ذلك فانه وان ذكر المجرى والمطر كما ذكره الشارح لكن الظ انهما على سبيل التمثيل كما فعله الشارح ونسب في كرى الى بعض الاصحاب الحاق صب
الاناء الشامل للبدن والظ دخوله ايض في شبهه في كلام من ذكرناه والكل مشكل لاختصاص الروايتين بالمطر الا ان يستنبط من قوله عليه السلم
ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزءه اذ المماثلة للاغتسال بالماء في الجريان وشمول البدن علة للاجزاء فيجري في المطر وكل ما جرى مجراه لكن
للكلام فيه مجال والاولى الوقوف على المطر كما قاله والدي طاب ثراه فتامل قوله بالحدث الاصغر في اثنائه واما الاكبر فقيل ان الاعادة
فيه اجماعي فان ثبت والا فوجوب الاعادة في الجنابة ظ واما في غيرها فلا خفاء ايض في وجوب غسل كامل واما نقض ما تقدم ففيه خفاء فيحتمل
ان يكفي اتمامه في رفع حدث الجنابة وارتفاع احكامها لكن يكون الحدث الاخر باقيا الى ان ياتي بغسل اخر لرفعه فافهم قوله وقيل لا اثر له مط
وربما يؤيد هذا القول بعض ما ورد في جواز الفصل بين اجزاء الغسل بمدة يبعد فيها عدم تخلل الحدث من غير تعرض للاعادة على تقدير التخلل
او الوضوء ولا يخفى ان هذا في عدم الاعادة اظهر فتدبر قوله اما غير غسل الجنابة من الاغسال الخ وجه الفرق ان عمدة مستندهم في وجوب
الاعادة في غسل الجنابة ان الحدث المتخلل لا بد له من رافع ورافعه اما الغسل بتمامه او الوضوء ولا وضوء مع غسل الجنابة للاخبار فلا بد من اعادة
الغسل وهذا على تقدير تمامه لا يجري في غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة والمندوبة بناء على ما هو المشهور من عدم اجزائها عن الوضوء اذ
الوضوء فيها يكفي لرفع الحدث المتخلل واما على القول بعدم افتقارها ايض الى الوضوء واجزائها عنه كما ذهب اليه السيد المرتضى رض فحكمها
حكم غسل الجنابة فافهم ووجه التخريج الذي فعله بعضهم كالمص ره في ن تخيل ان الرافع للحدث فيها هو مجموع الغسل والوضوء فكل منهما علة
ناقصة في رفعه للحدث فالحدث المتخلل ايض لا بد له من رافع والوضوء منفردا او مع بعض الغسل لا يكفي في رفعه فلا بد من اعادة الغسل وفيه ما فيه
ثم لا يخفى انه على هذا الوجه يلزم الحكم بالاعادة فيما اذا وقع الحدث بعد الغسل وقبل الوضوء ايض وربما التزمه بعضهم فتدبر وتفصيل
القول في هذه المسئلة بما لا مزيد عليه في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه فمن اراد الاطلاع فليرجع اليه قوله اي الدم الذي تراه
المرءة اي الدم المعهود المتعارف الذي تراه المرءة بين الستين فلا يرد صدق التعريف على كل دم تراه بينهما ويمكن ان يجعل قوله واقله ثلثة
ايام ايض من تتمة التعريف وح يمكن ان يكون المعنى هو الجنس من الدم الذي تراه المرءة بين الستين ولا يمكن رؤيته في غيره فيخرج ما عدا النفاس
ويخرج النفاس بقوله واقله ثلثة ايام قوله وهي المنتسبة بالاب واحتمل في شرح الارشاد والمدارك الاكتفاء بالام هنا لان لها مدخلا في
ذلك بسبب تقارب الامزجة ومن ثم اعتبرت الخالات وبناتهن في المبتدءة كما سياتي قوله والا فالاصل عدم كونها منها بناء على غلبة
غيرهم والظن تابع للاغلب وباعتبار ان الاصل عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن المسقط وكذا عدم وجوب العدة ويشكل ذلك مع استقرار
العادة وكون الدم بصفات الحيض وبقاء اسم الحيض عليه عرفا اذ الظن الحاصل بذلك ليس باضعف من الظن الحاصل بالتبعية للاغلب ويكفي
للخروج من الاصل والعمومات الدالة على سقوط العبادة برؤية الدم كحسنة حفص بن البختري بابرهيم بن هاشم عن الصادق ع اذا كان للدم حرارة
ورفع وسواد فلتدع الصلوة مع معاضدتها باصالة البرائة واصالة عدم وجوب العدة معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة ما لم يتيقن
الياس وباصالة عدم حصول الياس كما رجح به المحقق الشيخ علي ره القول بالستين في النبطية ويمكن ان يق ان استقرار العادة وكون الدم على
صفات الحيض وبقاء الاسم عرفا انما توجب الظن بكونه حيضا اذا قلنا انه مع الياس لا يكون الدم كك وهو غير معلوم بل المعلوم ان بعد الياس

واعترف المص بعدم وقوفه فيها على نص والاصل يقتضي كونها كغيرها والا تكن كذلك فالخمسون سنة مطلقا غاية امكان حيضها واقلها ثلثة ايام متوالية

ما تراه المرأة ليس بحيض شرعا فيجوز ان لا يكون حيضا شرعا بسبب يأسها من الحمل او غير ذلك وان كان بصفاته كما في الحامل عند بعضهم وغيرها
وعلى هذا فلا عبرة بالظن الحاصل بالصفات فتامل فيه فالعمومات الدالة على السقوط كانها لا تقاوم العمومات الدالة على التكاليف فالحكم
بالسقوط فيما لم يتيقن او يظهر جدا باعتبار تلك العمومات لا يخ عن اشكال مع عدم ظهور اكثرها في العموم كالحسنة المذكورة لان اذا للاهمال
ولذا جعلها المنطقيون سور الموجبة الجزئية فلا بعد في تنزيلها على ما كان في الخمسين هذا واصالة البرائة لا عبرة بها بعد ثبوت التكاليف بالادلة
العامة والحكم باصالة عدم البينونة لا يخ عن اشكال اذ لا يبعد ان يق ان المعتبر من الاستصحاب هو استصحاب الحكم الثابت اذا امكن ثبوته بعينه
واما اذا علم ارتفاعه فالحكم باصالة بقاء بعض لوازمه التي تثبت عنده لا يخ عن اشكال وما نحن فيه كك اذ الثابت اولا هو الزوجية وقد ارتفعت
بالطلاق فالحكم باستصحاب عدم البينونة على نحو اخر غير الوجه الذي كان زمن الزوجية وبقاء حكم الزوجية وبعض لوازمها مما لا قوة له واصالة
عدم حصول الياس مما لا عبرة به اذ الاستصحاب انما يعتبر في الاحكام الشرعية لا في الامور الخارجة كوجود زيد في بيته اذا رايناه وقتا ما فيه
وكان الحكم باصالة عدم الياس من قبيل الثاني فاندفع ما ذكر من وجوه الاشكال لكن يبقى ان اصالة عدم وجوب العدة قد سقطت بالعمومات
الدالة على وجوبها كاصالة برائة الذمة في العبادات فلا يصح التمسك بها بل يمكن ان يق ح ان اصالة عدم سقوط العبادات معارضة باصالة
عدم سقوط العدة فلا يصح التمسك بها ايض الا ان يق ان العمومات في وجوب العدة ليس ظهورها في العموم بمرتبة ظهور العمومات الواردة في
العبادات فمع تعارضهما الاولى ترجيح جانب عمومات العبادات هذا كله مع ان مستند الحكم في القرشية كما سيجيء لا يخ عن ضعف فغاية العمل
به مع العلم واما بمجرد الاحتمال ففي غاية الاشكال ومع ذلك لو روعي الاحتياط في العدة في مثل هذه المرأة بان تعتد المرأة ولم يرجع الزوج
فيها وكذا في ساير الاحكام المتعلقة بالعدة لكان اولى فتامل **قوله** واعترف المص بعدم وقوفه فيها على نص اي نص وصل اليه متنا وسندا
والا فقد ذكر المفيد ذلك بعنوان الرواية كما صرح به في كرى فانه قال واما النبطية فقد ذكره المفيد رواية ومن تبعه ولم اجد به خبرا وفي بعض النسخ
بزيادة مسندا واشار بقوله رواية الى انه نسب ذلك الى الرواية من غير فتوى به فانه قال في المقنعة في بحث العدة وان كان قد استوفت خمسين سنة
وارتفع عنها الحيض وايست منه لم يكن عليها عدة من طلاق وقد روي ان القرشية من النساء والنبطية تريان الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك
فعليها العدة حتى تجاوز الستين **قوله** فالخمسون سنة مطلقا اي من اي طائفة كانت غير الطائفتين المذكورتين ويحتمل ان يكون المراد التعميم
بالنسبة الى العبادة والعدة جميعا ردا على ما نقله في شرح الارشاد انه يوجد في بعض القيود الحكم بالياس بالخمسين بالنسبة الى العبادة مط
وبالستين بالنسبة الى العدة مط وقال انه ليس له مرجع يجوز الاعتماد عليه ولا فقيه يقول على مثله يستند اليه واشتماله على نوع من الاحتياط
غير كاف في الذهاب اليه وربما استلزم نقض الاحتياط في بعض موارده لكن لو كان المراد ذلك لكان ينبغي ان يشير الى هذا التعميم في الستين
ايض ولو اكتفى بذكره في احدهما لكان الاول اولى كما لا يخفى ثم ان الفرق بين القرشية وغيرها على ما ذكره هو المش بين الاصحاب ومستندهم
صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش وهي مرسلة
لكن مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عندهم وفي دلالتها قصور فانها لا تدل الا على ان القرشية ترى الحمرة بعد الخمسين ولا تدل على ان الحمرة التي
تراها حيض وقد عرفت انه يجوز ان يكون الدم بصفات الحيض ولا يكون حيضا شرعا ولا ينافي ما ورد من تحديد الياس بالخمسين مط وايضا
ليس فيها تعيين الحد للقرشية لكن يمكن التمسك بعدم قول اخر فيها على تقدير الفرق فيها غير الستين وايض في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله
عليه السلام في زيارات نكاح يب التحديد بالستين مط فما ذكروه وجه الجمع بينهما وليس فيها ما ذكرناه من قصور الدلالة اولا ايض فانها هكذا قال
سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ثلث يتزوجن على كل حال التي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قلت ومتى يكون كك قال اذا بلغت ستين سنة
فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض الحديث لكن في سندها ضعف وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام قال حد التي يئست
من المحيض خمسون سنة ومثلها رواية ابن ابي نصر عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام وحملهما المفصلون على غير القرشية جمعا وبعضهم كالمحقق
في طلاق يع والشيخ في النهاية وقف على النص الصحيح وحكم بالخمسين مط ولا يخ عن قوة لكن القول المشهور ايض لا يخ عن وجه واما القول بالستين مط
كما اختاره المحقق في هذا المبحث من الشرايع والعلامة في هي على ما نقله الشارح في شرح الارشاد فهو بحسب ظ النظر ضعيف جدا لكن يمكن تقريبه بان
القائلين به اعتمدوا على ما يدل وجوب ترك الصلوة اذا كان الدم بصفات الحيض كحسنة حفص بن البختري فحكموا بكون الدم الذي وجد بصفات الحيض
حيضا مط وان كان بعد الخمسين وحملوا روايات الخمسين على انها خرجت مخرج الغالب واما بعد الستين فلعلها لا يوجد الدم بتلك الصفات كما
قيل ولو فرض وجوده فهو خارج بالاجماع وعلى هذا فلا يخ عن وجه وبالجملة المسئلة محل اشكال والاولى بعد الخمسين الى الستين اذا وجد الدم
بصفات الحيض خصوصا مع استقرار العادة السابقة رعاية الاحتياط بان تعمل عمل المستحاضة ولا تترك العبادة وتقضي الصوم ولا يقربها الزوج
وتعتد عدة الطلاق وينفق عليها الزوج فيها ولا يرجع وقس عليه فعلل وتفعلل فتامل **قوله** واقله ثلثة ايام متوالية لا خلاف بينهم في ذلك
والنصوص به متضافرة وكانه لا خلاف بينهم ايض على ما نقل في شرح الارشاد عن هي في ان الليالي معتبرة في الايام اما لكونها داخلة في مسماها
او تغليبا وقد صرح بدخولها في بعض الاخبار من العامة والمراد ان مبدء الثلثة من حين الشروع في الحيض الى ان يتم ثلثة ايام وثلث ليال وهل
يعتبر وجود الدم فيها على الاتصال او يكفي وجوده في كل يوم بليلته في الجملة قال المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد لا نعرف الان في كلام احد
من المعتبرين تعيينا له والمتبادر الى الافهام من كون الدم ثلثة ايام حصوله فيها على الاتصال بحيث متى وضعت الكرسف تلون به وقد يوجد في بعض

الحواشي

فلا يكفي كونها في جملة عشرة على الاصح واكثر عشرة ايام فما زاد عنها ليس بحيض اجماعا وهو اسود او احمر حار له دفع وقوة عند خروجه غالبا فيه بالغالب ليندرج فيه ما امكن كونه حيضا فانه يحكم به وان لم يكن كك كما نبه عليه بقوله

الحواشي الاكتفاء بحصوله فيها في الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى وقال في المدارك ظ الاكثر الاكتفاء فيه برؤية الدم في كل يوم من الايام الثلثة وقتا ما عملا بالعموم وقيل يشترط اتصاله في مجموع الايام الثلثة ورجح بعض المتاخرين اعتبار حصوله في اول الاول واخر الاخر وفي اي جزء كان من الوسط وهو بعيد انتهى ولا يخفى ان ما نسبه المحقق الى بعض الحواشي هو الذي جعله صاحب المدارك ظ الاكثر ولعل مراده بقوله عملا بالعموم ان الرؤية ثلثة ايام التي تدل على اعتبارها النصوص الدالة على ان اقل الحيض ثلثة تعم الرؤية في كل منهما في الجملة ولا يظهر منها وجوب الرؤية فيها على الاتصال فيجب العمل بالعموم وكان هذا اظهر لا ما ادعاه المحقق من تبادر الاتصال ولا يبعد الرجوع فيه الى معتاد النساء في عادتهن فان كان المتعارف الرؤية في الثلثة على الاتصال او في اكثر اوقاتها او فيها في الجملة فلا اشكال في اعتبارها اذا كانت كك او قريبة منه واما اذا كان المتعارف هو الرؤية على الاتصال او في اكثر الاوقات فمن رأتها لا على هذا الوجه بل في كل منهما في الجملة وكان بصفة الحيض فيحتمل الحكم بكونه حيضا نظرا الى حسنة حفص ونظائرها وان اشترط الثلثة التي يستفاد من الاخبار لا يدل الا على وجوب رؤيته فيها في الجملة ويحتمل الاقتصار في الحكم بسقوط العبادات والعدة على موضع اليقين وهو الثلثة التي كانت الرؤية فيها على الوجه المتعارف والاولى رعاية الاحتياط والله تع يعلم **قوله** فلا يكفي كونها في جملة عشرة على الاصح هذا مذهب الاكثر ومستندهم ان المتبادر من قولهم ع ادنى الحيض او اقله ثلثة انما هو التوالي وان التكاليف اليقينية لا تسقط الا مع تيقن سبب السقوط ولا يقين مع انتفاء التوالي واعترض عليه بمنع تبادر التوالي ولذا من نذر صوم ثلثة لا يجب عليه التتالي وعموم التكاليف تسقط بالعمومات الدالة على سقوطها مع رؤية الدم بصفة الحيض وفيه تامل فان عدم اعتبار التتالي في مثال النذر باعتبار ان المتبادر من الثلثة هو الثلثة مط ولو في تمام ايام العمر واما اذا لم يكن المراد ذلك كما فيما نحن فيه لظهور انه لا يكفي الثلثة مط فلا ريب ان المتبادر هو الثلثة المتوالية اذا لم يتعين بوجه اخر كيف وحمل اطلاق الثلثة على الثلثة في ضمن العشرة كما هو مذهب الاخر بعيد جدا واما معارضة العمومات من الجانبين فقد عرفت ان عمومات السقوط كانها لا تقاوم عمومات التكاليف فتذكر ومقابل الاصح قول الشيخ في النهاية انه يكفي اتمام الثلثة في جملة العشرة فلو رأت يوما او يومين ثم رأت قبل انقضاء العشرة ما تتم ثلثة فهو حيض وان لم تر حتى تمضي عشرة فليس بحيض واحتج عليه برواية يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها ولا يكون اقل من ثلثة ايام فان رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض وان انقطع الدم بعد ما رأته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رأت الدم الى عشرة ايام فان رأت في تلك العشرة ايام من يوم رأت الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة هو من الحيض وان مر بها من يوم رأت عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة الحديث وهي لضعفها وارسالها لا تصلح حجة ثم انه على هذا القول هل ايام النقاء المتخلل بين ايام الحيض طهر او حيض حكم الشارح في شرح الارشاد بالاول فانه قال وعلى هذا القول لو رأت الاول والخامس والعاشر فالثلثة حيض لا غير فاذا رأت الدم يوما وانقطع فان كان يغمس القطنة وجب الغسل لانه ان كان حيضا فقد وجب الغسل للحكم بان ايام النقاء طهر وان لم يكن حيضا فهو استحاضة والغامس منها يوجب الغسل وان لم يغمسها وجب الوضوء خاصة لاحتمال كونه استحاضة فان رأته مرة ثانية يوما مثلا وانقطع فكك فاذا رأته ثالثة في العشرة ثبت ان الاولين حيض وتبين بطلان ما فعلت بالوضوء اذ قد ثبت ان دم الحيض يوجب انقطاعه الغسل فلا يجزي عنه الوضوء ولو اغتسلت للاولين احتياطا ففي اجزائه نظر انتهى واستشكل صاحب المدارك بان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام اجماعا وايضا فقد صرح المص في المعتبر والعلامة في هي وغيرهما من الاصحاب بانها لو رأت ثلثة ثم رأت العاشر كانت الايام الاربعة وما بينهما من ايام النقاء حيضا والحكم في المسئلتين واحد ويمكن دفع الاول بان الاجماع لعله يكون في الطهر المتخلل بين الحيضتين لا بين ايام حيضة واحدة والثاني بان قول جماعة من الاصحاب بما نقله لا ينافي قول الشيخ بخلافه كيف واصل المسئلة وهو الاكتفاء بالثلثة في جملة العشرة ايضا كك فلم لا يجوز مخالفته لهم في الفرع ايضا لكن يبقى انه من اين حكم الشارح بذلك فان كلام الشيخ لا دلالة له على ما ذكره والرواية المنقولة ايضا كك فان حكمه ع بان الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة هو من الحيض لا يدل على ان الحيض انما هو ذلك وايام النقاء ليس بحيض بل يمكن ان يق ان قوله ع هو من الحيض بزيادة من ربما يكون مشعرا بانه من جملة الحيض باعتبار ان ايام النقاء ايضا منه وعلى هذا فحمل ما نقل من الاجماع على خلاف ظاهره وكذا تخصيص الاخبار الواردة بان ادنى الطهر عشرة ايام ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام كما وقع في هذه المرسلة وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع لا يكون القرء في اقل من عشرة ايام فما زاد اقل ما يكون عشرة ايام من حين يطهر الى ان ترى الدم بما ذكر من الطهر بين الحيضتين المستقلتين بدون شاهد ودليل عليه مما لا وجه له ثم ان ظ الرواية انه كلما انقطع الدم اغتسلت وصلت من دون تفصيل بالغامس وغيره على ما ذكره الشارح ولعله لا بعد فيه مع احتمال الحيض والله تع يعلم **قوله** وهو اسود او احمر يدل على الاول ما في حسنة حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد رقيق فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة والعبيط هو الطري وعلى الثاني ما في رواية يونس عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام اذا رأيت الدم البحراني فلتدع الصلوة فان البحراني على ما في الصحاح وق هو الخالص الحمرة وفي النهاية شديد الحمرة وفي المعتبر الاحمر الشديد الحمرة والسواد ونقل ذلك عن ابن الاعرابي **قوله** قيد بالغالب ليندرج فيه الخ الاظهر ان يق ان التقييد بالغالب لانه قد يحكم بكونه حيضا وان لم يكن بالصفات كما يوجد في ايام العادة فانه حيض وان كان اصفر او اكدر باردا بغير دفع واما انه لاندراج ما امكن كونه حيضا وتنبيه المص عليه ففيه خفاء اذ بعد اعتبار الصفات كيف نعلم امكانه بدونها لم لا يجوز ان لا يمكن ذلك كما في الاقل من الاقل والاكثر من الاكثر

الا ان يق

ومتى امكن كونه اى الدم حيضا بحسب حال المراة بان يكون بالغة عزباً بسيرة ونحوه بان لا ينقص عن ثلثة ولا يزيد عن عشرة وهو واسم كوانى الثلثة ووصفه كالسوى
التميز ومحله كالجانب ان اعتبرناه ونحو ذلك حكم به وانما يعتبر الامكان بعد استقراره فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه حيضا الا ان الحكم
به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول فى اول دورته مع انقطاعه قبل الثلثة ولو تجاوز الدم لعشرة فذات العادة الحاصلة باستواء الدم مرتين اخذا وانقطاعا
سواء كان فى وقت واحد بان رات فى اول شهرين سبعة مثلا ام فى وقتين كان رات فى اول شهر واحد فان السبعة تصير عادة وقتية وعددية فى الاول وعددية فى الثانى

الا ان يقال انه يعلم الامكان من المقيد بالغالب بفهم منه انه قد يكون حيضا بدونه الا ان فيه نظر فانه يمكن ان يفهم منه تعسف اخر هذا حقيقة ما يفهم من
الغالب والكلام فى فايدة التقييد به وظن ان ما ذكره المص ليس تنبيها على فائدة وكان المراد ان ما ذكره المص تنبيه على الواقع لمن عرض الحكم من خارج
لا ان مجرد كلامه تنبيه عليه فتنبه قوله ومتى امكن كونه اى الدم حيضا قال فى شرح عند هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك وتكرر فى كلامهم يظهر انه
مما اجمعوا عليه ولو لاه لكان الحكم به مشكلا من حيث ترك المعلوم بثبوته فى الذمة تعويلا على مجرد الامكان وقد يستانس له بظاهر الاخبار الدالة على
تعلق احكام الحيض بمجرد لون الدم مع امكان ان لا يكون حيضا ومنه اعتبار التميز قوله ومحله كالجانب ان اعتبرناه اشارة الى ما نقلناه عن ابن
الجنيد انه قال دم الحيض اسود عبيط تعلوه حمرة يخرج من الجانب الايمن وتحت المرؤة بحر وجه ودم الاستحاضة بارد رقيق يخرج من الجانب الايسر
والصديدى فى العقبة والشيخ فى نهايته ومن تبعه افتوا فى الجانب بعكس ذلك ومستند الحكم ما رواه محمد بن يحيى مرفوعا عن ابان قال قلت لابى
عبد الله عليه السلام فتاة منا يبهاء فرحة فى جوفها والدم سائل لا تدرى من دم الحيض ومن دم الفرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها
ثم لتستدخل الاصبع الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من جانب الايسر فهو من الفرحة كذا فى ح وفى نسخ على عكس ذلك
وذكر فى كرى ان كثيرا من نسخ نسخ بياض موافق للكافى ونقل عن ابن طاوس انه انما وقع العكس فى بعض النسخ الجديدة وانه قطع بانه قد لبس وانه تخير
بان فتوى الصدوق والشيخ على العكس قرينة كون الخبر عندهما كذلك مع ان نسخ نسخ الان متفقة على العكس والعجب منه ح مع ما نقلناه عنه فى كتابه
هم فى لبس افتى على وفق الصدوق والشيخ ثم ان الرواية انما تدل على الرجوع الى الجانب عند اشتباه دم الحيض بالفرحة وكثير من الاصحاب ايضا
منهم الشيخ فرضوه كذلك لكن جمع اخر اعتبروه مطلقا وكانهم نظروا الى ان الجانب ان كان له مدخلا فى حقيقة الحيض وجب اطراده والا فلا لكن الاول اطرح
الرواية مطلقا كما فعله المحقق فى المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها للاعتبار لان الفرحة يحتمل كونها من كلا الجانبين وهو ظاهر وكذا الحيض
لان دم الحيض يخرج من الرحم وقد ذكر اهل التشريح بان فم الرحم تارة يميل الى الايسر وتارة الى الايمن ويحتمل ايضا ان يكون الفرحة فى جوف الرحم وح
فيجب ان لا يعتبر عن الحيض وقول الشارح ان اعتبرناه كانه اشاح الى ضعف اعتباره ولم يعين الجانب المعتبر ليتم على القولين فتامل قوله ونحو
ذلك كمضى اقل الطهر من الحيضة السابقة وكونها حاملا على راى من لم يجوز حيض الحامل وكونه فى ايام العادة مع تجاوز العشرة قوله وانما يعتبر
الامكان بعد استقراره الخ فيما يتوقف الحكم على الاستقرار يحمل الامكان على الاحتمال ولو فى اول الامر فيفيد ما ذكره ولو حمل على الامكان
فى نفس الامر على مقتضى القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره اذ الامكان فى ايام الاستظهار وكذا فى اول دورة الدم مخبر احتمالا وبعد التجاوز
عن العشرة او انقطاعه قبل الثلثة يظهر انه لم يكن امكان نفس الامر ويمكن ان يقال ان ليس غرض الشارح ان كلام المص يحتاج الى التقييد بل ان المعتبر
ليس هو مجرد الاحتمال الذى قد يتسامح فيه الامكان بل هو بعد استقرار الذى مآله الامكان النفس الامرى فيجب حمل كلام المص عليه فافهم قوله
كايام الاستظهار وذكر الاصحاب ان المعتاد عددا ووقتا او عددا اذا انقضت ايام عادتها تستظهر وجوبا او استحبابا يومين او يوما واحدا او ثلثة
ايام او الى تمام العشرة على اختلاف هذا بهم بنا على اختلاف الاخبار اى ترك العبادة طلبا لظهور الحال فى كون الدم حيضا او طهرا فان انقطع على العشرة
يظهر الاول وان تجاوز يظهر الثانى ومقتضى الصوم على التقديرين ذلك لا قضاء للصلوة على الاول فقضيها على الثانى ومنهم من حكم بعدم قضائها ايضا
على التقديرين فعلى ايام الاستظهار يحتمل كون الدم حيضا لكن لا يستقر ذلك الا بعد تجاوز العشرة ثم على القول بان ايام الاستظهار هو جميع
ما يجاوز عن العادة الى العشرة لاحد شقى فى التمثيل اصلا وعلى الاقوال الاخر التمثيل بها مع كون جميع ما تجاوز العادة الى العشرة حكمه كذلك
مما لا يقدح فى صحة التمثيل وهو ظاهر ولا فى حسنه اذ يمكن ان يكون الغرض منه مع التمثيل دفع توهم ان الحكم بترك العبادة فيها للحكم بكونه حيضا
نصرح بانه ليس كذلك بل بناء الحكم على مجرد الاحتمال وانما يتبين الحال بعد تجاوز العشرة فتامل قوله مع انقطاعه قبل الثلثة الاولى حذف
هذا القيد ليكون ايضا مثالا لما امكن كونه حيضا بدون استقرار ويكون الحكم موقوفا على عدم انقطاعه قبل الثلثة نظير المثال الاول
اما مع هذا القيد فهو مثال لما امكن كونه حيضا ثم ظهر خلافه وح فكان الاولى فى المثال الاول ايضا ان يمثل بايام العادة مع تجاوز العشرة
ليكون مثالا لما ذكر ان اكثر عشرة وانه متى امكن ان يكون حيضا فهو حيض فعلم منه حال ما لو لم يتجاوز العشرة انه حيض فبقى حكم ما لو تجاوزها مبينة قوله
مرتين اخذا وانقطاعا ذكر جماعة من الاصحاب ان العادة كما تحصل بالاخذ والانقطاع كذا تحصل بالتميز فلو رات شهرا مع التميز سواء اختلف
الدم فى باقى الاشهر وحصلت عادتها فى الشهرين وقال فى الذكرى لو انقطعت ايام التميز عددا ووقتا وصفة مرتين استقرت العادة للحكم بها اقوله ولو
اختلف الصفة امكن ذلك اذا حكمنا بكونه حيضا كما لا يخفى والاحوط عدم العادة هنا انتهى والظاهر عدم الانقاض فى الوقت والعدد انما هو فى
جعل عادتها عادة وقتية وعددية والا فالانقاض فى العدد فقط تصير عادة عددية فى الوقت فقط وقتية فافهم قوله سواء كان مختلفا او متحدا الظاهر
من الشارح اخذا وانقطاعا فى كلام الاصحاب هو ان يكون شروع الثانى فى وقت شروع الاول وانقطاعه فى وقت انقطاعه وهذا فهم حاصل من كلام
شهيد انى يحصل بمرتين مع الانقاض فيهما فى شهرين متواليين كان راى فى اول كل منهما مثلا ولو زادت عادتها عن الشهر او نقصت لا يحصل بالمرتين بل
انما يحصل بمرتين كذلك بعد ثالث كان يكون حيضة الثانى بعد عشرة ايام مثلا من انقطاع الحيض الاول وبعد شهرين وكذا الحيض الثالث بالنسبة الى
الثانى وعلى هذا فالتعريف لا يصدق الا على العادة الوقتية والعددية معا ولا يصدق على العددية فقط واما الشارح فجعل شاملا للقسمين
العددية ايضا فكانه حمل الاستواء اخذا وانقطاعا على ان يكون الحيض الثانى مرة قبل الى اخره مساويا بالاول اى على انقاضهما فى العدد ولا يخفى ما فيه من التكلف

فاذا تجاوز عشرة تاخذها اى العادة فتجعلها حيضا والفرق بين العادتين الاتفاق على تحيض الاولى برؤية الدم والخلاف فى الثانية فقيل انها فيه كالمضطربة لا تتحيض الا بعد ثلثة ايام والاقوى انها كالاولى ولو اعتادت وقتا خاصة بان رات فى اول شهر سبعة وفى اول اخر ثمانية فهى مضطربة العدد لا ترجع اليه عند التجاوز وان اتفق الوقت تحيضها برؤيته فيه بعد ذلك كالاولى ان لم تجز ذلك للمضطربة وذات التميز وهى التى ترى الدم نوعين او انواعا تاخذه بان تجعل القوى حيضا والضعيف استحاضة بشرط عدم تجاوز حديه قلة وكثرة وعدم قصور الضعيف وما يضاف اليه من ايام النقاء عن اقل الطهر

التكلف فتامل قوله فاذا تجاوز عشرة هذا تكرار لقوله ولو تجاوز اعاده لطول الفصل بين اجزاء المتن وليرتبط كلامه بالمتن قوله الاتفاق على تحيض الاولى برؤية الدم سنفصل القول فيه انشاء الله ثم ان هذا الفرق انما هو فى ابتداء رؤية الدم وبينهما فرق اخر وهو ان الاولى مع استمرار الدم تتحيض وقت عادتها والثانية تتحيض فى وضع ايامها حيث شاءت من ايام الدم وسيشير اليه الشارح فانتظر قوله فقيل انها فيه كالمضطربة اى الناسية للوقت والعدد جميعا او للوقت فقط واما الناسية للعدد فقط فانها ايضا تتحيض برؤية الدم وهو ظ قوله والاقوى انها كالاولى ظاهره ان الاقوى انها كالاولى وان لم نقل بذلك فى المضطربة ولا وجه له لان انضباط العدد فقط مما لا تاثير له فى الحكم بالتحيض برؤية الدم نعم امكن القول به فى الجميع كما ذهب اليه الشيخ للعمومات الدالة على ترك العبادة برؤية الدم اما مط او اذا كان بصفة الحيض ولعل مراد الشارح ايضا هو هذا كما يرشد اليه كلامه فيما سيجئ فتامل قوله لا ترجع اليه عند التجاوز لاختلاف العدد فيهما فلا يصدق العادة على شئ منهما لعدم عوده وفى مقطوعة سماعة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها وعن الباقر عليه السلام وقد سئل عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال تنظر الايام التى تحيض فيها وحيضها مستقيمة فلا يقربها فى عدة تلك الايام وفى الرواية الطويلة ليونس عن غير واحد عن ابى عبد الله عليه السلام فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالت عليه حيضتان او ثلث فقد علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا ولا خفاء ان مع الاختلاف لا استواء ولا استقامة ولا انقطاع لوقته من الشهر الاول واحتمل فى كرى بل رجح اعتبار اقل العددين لتكرره ولعموم خبر الاقراء اى ما روى عن النبى صلى الله عليه واله دعى الصلوة ايام اقرائك ومثله رواية زرارة عن احدهما ع المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وكذا ما فى صحيحة محمد بن عمرو بن سعيد عن الرضا عليه السلام تنتظر عدة ما كانت تحيض وصحيحة يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله عليه السلام تنظر عدتها التى كانت تجلس وما فى حسنة محمد بن مسلم بل صحيحته لا تصلى حتى تنقضى ايامها وحسنة معاوية بن عمار عن ابى عبد الله عليه السلام المستحاضة تنظر ايامها فلا تصل ايامها والله تع يعلم قوله ان لم تجز ذلك اى التحيض برؤية الدم للمضطربة بل وجب عليها وعلى المبتدئة التعبد ثلثة ايام لتيقن كونه حيضا كما ذهب اليه السيد المرتضى وابن الجنيد والمحقق فى المعتبر واما اذا جاز ذلك للمضطربة والمبتدئة ايضا كما ذهب اليه الشيخ فليس فى ذلك امر افاده لها ضبط الوقت اذ مطلق المبتدئة وكذا المضطربة على هذا القول كك فافهم قوله نوعين او انواعا وكان بعض النوعين او الانواع اقوى من بعض كما قيده به فى شرح الارشاد لجواز الاختلاف النوعى مع التساوى بين النوعين فى القوة والضعف ولا تميز معه وايضا يجوز ان يكون احد النوعين اقوى من جهة والاخر اقوى من جهة اخرى كالاسود الرقيق والاحمر الثخين ولا تميز ح ايضا كما سيشير اليه وكانه لم يشترط ذلك ههنا احالة على الظهور وتعويلا على انه يستفاد من باقى كلماته فى تفصيل الحكم او اراد بالنوعين النوعين باعتبار القوة والضعف لا مط لكن هذا لا يدفع الخدشة عن التعريف اذ التقييد فيه مع اطلاق اللفظ بدون اشعار اليه لا يخرجه عن القصور فتدبر قوله بان تجعل القوى حيضا اى القوى بالنسبة الى تمام ما رات من النوعين او الانواع ففى الانواع اذا وجد القوى والاقوى فالمعتبر هو الاقوى كما فى المعتبر وكرى قوله بشرط عدم تجاوز حديه اى حدى الحيض قلة وكثرة فلا يقصر عن ثلثة متوالية ولا يزيد على عشرة وهل يشترط وجود الوصف فى تمام الثلثة بحيث لا يتخلل فيها الضعيف اصلا او يكفى وجود القوى فى كل من الثلثة ولو لحظة يبنى على ما سلف من تفسير التوالى كما صرح به فى شرح الارشاد ثم ان ظاهره انه مع تجاوز احد حديه يسقط التميز راسا لعدم امكان كون ما بصفة الحيض حيضا مع انه يمكن مع القصور ان تجعله حيضا وتضم اليه متقدما او متاخرا ما يكمله على احدى الروايات على تقدير الرجوع اليها وكذا على تقدير الزيادة يمكنها ان تجعل الحيض على وفق احدى الروايات من جملة القوى ولعله لو روعى ذلك كان احوط ثم على تقدير الانواع واعتبار الاقوى على ما اشرنا اليه لو قصر الاقوى عن اقل الحيض فيسقط اعتباره على ما ذكره لكن الظ ح ان يجعل الاقوى والوسط حيضا سواء اتصل به او تخلل بينهما الضعيف فالكل حيض اذا لم يزد المجموع عن اكثر الحيض واما اذا تجاوز ولم يكن الوسط ايضا بقدر اقل الحيض فلا تميز وان كان الوسط بقدر اقل الحيض فيحتمل ان يعتبر فالحيض ح هو الوسط لوجود شرائط التميز فيه فى الجملة وان يسقط اعتبار التميز لان ما هو اقوى اقل من الحيض وما كان بقدره ليس بشرط التميز لان المعتبر فى الانواع كونه اقوى ولو تجاوز الاقوى عن اكثر الحيض فالظ على ما ذكره سقوط التميز مط لكن ح لو جعل الحيض على احدى الروايات من جملته كان احوط كما ذكرنا ولو كان الوسط ح مما لم يتجاوز حديه احتمل اعتباره كما فى السابق ولم اقف فى كلامهم على التعرض لهذه الفروع فتامل قوله وعدم قصور الضعيف الخ قد جزم بهذه الاشتراط العلامة ره فى النهاية وهو ظ المعتبر واحتمل المص فى كرى عدم اشتراطه لعموم قول النبى صلى الله عليه واله دم الحيض اسود يعرف فلو رات خمسة اسود ثم تسعة اصفر ثم عاد الاسود ثلثة فصاعدا فعلى الاشتراط لا تميز وعلى الاحتمال حيضها خمسة وظ ط ان الحيض العائد لان الصفرة لما خرجت عن الحيض خرج ما قبلها وفى رواية يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله عليه السلام فى امرءة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ثم الطهر ثلثة او اربعة ثم الدم ثم الطهر كك ثم الدم كك مكررا انه عليه السلام اجاب بترك الصلوة مع الدم وفعلها مع الطهر ما بينها وبين الشهر فان انقطع عنها والا فهى بمنزلة المستحاضة ومثله فى رواية يونس بن يعقوب ايضا عن ابى بصير عنه ع وحملها الشيخ فى الاستبصار على من اختلطت عادتها وتغيرت عن اوقاتها ولم يتميز لها دم الحيض عن غيره ففرضها ح اذا رات الدم ان ترك الصلوة واذا رات الطهر ان تصلى الى ان تستقر على عادة او يمضى شهر او على مستحاضة استمر بها الدم واشتبهت عادتها ففرضها ح ان تترك الصلوة كما رات ما يشبه دم الحيض وتصلى كلما رات ما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة بحكم الطهر وهذا صريح فى عدم اشتراط بلوغ الضعيف اقل الطهر فى هذا الشهر وكذا النقاء على الاحتمال الاول وفى ط افتى بمضمون الخبرين فى المبتدئة التى لا تميز لها ولكن لم يقيد بالشهر فحكم بانها تترك الصوم والصلوة اذا رات الدم وتصوم وتصلى اذا رات الطهر الى ان تستقر على عادة قال وانما

الى شهر فيعمل بعد ذلك ما تعمله المستحاضة وح يكون الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة

وتعتبر القوة بثلثة اللون فالاسود قوى الاحمر وهو قوى الاشقر وهو قوى الاصفر وهو قوى الاكدر والرائحة فذو الرائحة الكريهة قوى فالرائحة لا ترجح ولا تعارض والقوام فالثخين قوى الرقيق وذو المثلث قوى ذو الاثنين وهو قوى ذو الواحدة وهو قوى العادم ولو استوى العددان كان مختلفا فالتمييز ثابت في المبتدئة بكسر الدال وفتحها وهي من لم تستقر لها عادة اما لابتدائها او بعد مع اختلافه عددا ووقتا والمضطربة وهي من ثبت عادتها وقتا او عددا او معهودية اطلق على ذلك وعلى من تكررلها الدم مع عدم استقرار العادة وتخص المبتدئة على هذا من ذات اولادة والا فالمبتدئة

قلنا ذلك لما روى عنهم عليهم السلام من قولهم كلما رأت الطهر صلت فكلما رأت الدم تركت الصلوة الى ان تستقر لها عادة فان كانت لها عادة تجعل ايام عادتها كلها حيضا سواء ران دما اسود او احمر ورقاء وما بعد ذلك يكون طهرا وان تبدلت العادة وكان لها تمييز تركت الصلوة كلما رأت دم الحيض واغتسلت كلما رأت دم الطهر وتداعي بين الحيضتين للطهر عشرة ايام ووجهه المحققون في المعتبرة بانه لحصول الاشباه وعدد يتقن الحيض او الطهر فيعمل به بالاحتياط ولا يكون هنا ان حيض يقينين لان اقل الطهر عشرة وحمل في لف كلام الشيخ على من رأت اربعة اسود اول الشهر ثم حمرة طهرا نقاء وبقية الشهر او ثمانية عشر بصفة دم الاستحاضة فانها تحيض بما هو بصفة دم الحيض قال ولا يحمل ذلك على ظاهره ولا يخفى ما فيه من البعد والاظهر تنزيله على ما ذكره المحقق فتامل قوله وتعتبر القوة ثلثة ظاهره حصر اسبابها القوة في الثلثة ولا وجه له فان من علامات الحيض الحرارة كما ذكره المصنف وغيره وورد به الاخبار المتكثرة فالاولى اعتبارها القوة وكذا الدفع على ما سبق في المتروورد في رواية حفص البختري بل هي اقوى من الرائحة اذ لم يعد الرائحة الكريهة من علامات الحيض فيما وقف عليه من اخبارنا وان شهد به الاعتبار وورد في بعض الاخبار العامية فتامل قوله والقوام فالثخين الخ كان بناءه على الاعتبار وتؤيده ايضا اعتبار صحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي عليه السلام في القضاء تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رأت وكانت صفرة اغتسلت وصلت وفي المعتبر وقد روى عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال دم الحيض حار عبيط غليظ اسود ولم اقف عليها في كتب الاخبار وقد سبق حسنة حفص بن البختري بهذه العبارة بدون لفظة الغليظ قوله وذو الثلثة قوي ذي الاثنين هذا اذا كان الاثنان الموجودان منها في مرتبة واحدة من القوة والضعف واما مع الاختلاف فيحوز ان يكون الاثنان في ذي الاثنين اقوى بحيث تعارض قوتهما اضافة الثالث في الاخير بل ترجح بها على الثلثة وكذا القول في ذي الاثنين وذي الواحد مع اشتراك الواحد بعينه فيهما بل وفي بعض كلام اخر ايضا سنشير اليه قوله ولو استوى العددان كان مختلفا اراد بالعدد ما يشمل الواحد فيشمل ما كان في كل منهما اثنان متفقان او كون واحد منهما مختلفا وما يكون في كل منهما واحد متفقا او مختلفا وهو ما اشرنا اليه سابقا ان هذا انما يتم لو كان دلالة كل من الثلثة على الحيض في مرتبة واحدة واما اذا كان بعضها اقوى دلالة كالاسود مثلا لكثرة الاخبار بتعريف الحيض به والتصريح باعتبار التمييز به في رواية السنن التي رددت في باب التمييز دون الاخرين فيمكن الحكم بالتمييز دون الحكم بحيض ما اختص بالسواد سواء كان كل منهما ذا الاثنين او ذا الواحد منه بظهر مما اشرنا اليه من الكلام الاخر في ترجيح ذي الاثنين على ذي الواحد مطلقا وهو ان ترجيح ذي الاثنين اللذين يكونان ضعفا ولا لكثير السواد على ذي الواحد الذي هو اقوى كالسواد غير ظاهر قوله ثابت في المبتدئة واما المعتادة فالمشهور ان لعادة اقوى ولا اعتبار للتمييز مع معارضة العادة كان قوي في ايام العادة الكدرة او الصفرة وقبلها او بعدها بلا تخلل عشرة دما اسود ويتجاوز المجموع عن العشرة فانما تعتبر حينئذ بالعادة دون التمييز للاخبار الكثيرة الدالة على اعتبار العادة مطلقا من غير تعبد بانتفاء التمييز بالخصوص رواية السنن وحسنة محمد بن مسلم بل صحيحته قال سئلت اباعبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة والكدرة في ايامها قال لا تصلي حتى ينقضي ايامها قال قلت ان الصفرة في غير ايامها توضأ وتصلي وذهب الشيخ في النهاية الى تقديم التمييز والاعتبار بدون العادة عند تعارضهما وبه قال في الخلاف وقد يمكن الاستدلال له ببعض الاخبار كحسنة حفص بن البختري المتقدمة فاذا كان للدم حران ودفع وسواد فلتدع الصلوة وغيرذلك من الاخبار المتضمنة لبيان الاوصاف لكن الاقوى ما هو المشهور والعجب انه احتج على ذي في باجاء الفرقة والحق منه انه قال مع ذلك غير وفي ط ايضا ان قلنا بالرجوع الى العادة كان قويا واما اذا لم يكن بينهما معارضة بل امكن الجمع بينهما كما فيما فرضنا من المثالين اذ لم يتجاوز المجموع عن العشرة فالجميع حيض على ما ذكره في المعتبر وغيره لكن الظاهر انه لا دخل للتمييز في هذا بل مع عدم تجاوز العشرة الحكم كذلك وان لم يكن ما بعد العادة او ما قبلها بصفة دم الحيض بل كان بصفة دم الاستحاضة كما ظهر مما ذكروه ان كل ما امكن ان يكون حيضا حكم به هذا كله في العادة المستفادة من الاخذ بالاقطاع واما المستفادة من التمييز فحكم بعضهم بتقديم التمييز عليها لانه اصلها والفرع لا يعارض اصله وحكم صاحب المدارك بضعفه وفيه تقديم العادة مطلقا فتامل قوله بكسر الدال على انه اسم فاعل اي الذي ابتدأت الحيض وبفتحها على انه اسم مفعول اي التي ابتدأها الحيض قوله اما لابتدائه وذلك في المرة الاولى والثانية او بعد الابتداء مع اختلاف الدم في المرتين او المرة السابقة لعدم استقرار العادة مع الاختلاف في بعضهم من اعتبار الاختلاف عددا ووقتا او عددا فقط او وقتا فقط لا رجوع الى التمييز لاستقرار العادة في الجملة مع انه حكم في المضطربة اي المناسبة باسمها بالرجوع الى التمييز ولا يظهر وجه فرق بينهما فان الذاكرة لاحدها انما يرجع الى التمييز في الطرف الاخر لا بهما ذكرته ايضا وهذا يجري مع استقرار احدهما ايضا ولا دليل يوجب تخصيص الحكم بصورة الثبات لكن رجوع كل منهما في الطرف الاخر الى التمييز لا يصح على اطلاقه بناء على ما هو المشهور من ترجيح العادة لان ذاكرة العدد الناسية للوقت انما ترجع في الوقت الى التمييز لو وافق تمييزها ما ذكرته من العدد واما مع عدم موافقتهما كان يكون العدد الذاكرة له سبعة مثلا وما استفيد من التمييز ثلثة مثلا فلا ذكر ذاكرة الوقت الناسية للعدد انما ترجع في العدد الى التمييز لو وافق تمييزها ما ذكرته من الوقت واما مع اختلافهما رأسا فالوقت تميزها في وقت اخر فلا ومثل القول بما ذكرنا من المستقرة عددا او وقتا بل لا يصح الحكم بالرجوع الى التمييز على الاطلاق في الناسية لهما ايضا فانه اذا نسيت كلا منهما لكن علمت عدد كل منهما كان بعد ما تراه من الدم القوي فلا يصح رجوعها الى التمييز وهل يجري مثل هذا فيمن لم تستقر لها شئ من الوقت والعدد بان لم تكن لها مع عدم استقرار العدد في كل مرة ما زاد على ما تراه من الدم القوي يحتمله بناء على استقرار ما زاد وان لم يعين قدره فلا يصح افتضاها على ما تراه من الدم القوي يحتمل عدمه بناء على عدم اعتبار مثل هذه العادة وهو اظهر فتدبر قوله وربما اطلقت على ذلك الخ قد عرف المحققون في المعتبر المبتدئة بانها التي راى الدم اول مرة والمضطربة بانها التي لم تستقر لها عادة وزاد في موضع اخر عددا او وقتا وحكم في كل

وتظهر فائدة الخلاف في رجوع ذات القسم الثاني من المبتدئة الى عادة اهلها او عدمه ومع فقدها اي فقد التمييز بها اذا تحد الدم المتجاوز لونا وصفة او اختلف ولم تحصل شروطها تاخذ المبتدئة عادة اهلها واقاربها

منها بالرجوع الى التمييز ولا ريب في ان جعل القسم الثاني من المبتدئة على تقدير الشارح مضطربة وانما انه هل خص المضطربة بهذا وجعل المضطربة بتفسير الشارح فيما للمبتدئة والمضطربة كما نقله صاحب المدارك وان كان حكمها حكمها في الرجوع الى التمييز او انه جعل المضطربة شاملا لها بناء على انه اراد بعدم استقرار العادة عدم استقرارها في حكمها سواء لم تستقر في الواقع اصلا او استقرت في الواقع ولم تكن في اكثر له فلا يعلم من كلامه وعلى التقديرين لما كان لمناسبة باقسامها اما ضعفه كما سيجيء ولا اشتباه عينه في كلامهم وله يتعلق غرض بتحقيق نحولها في تقريرها ذكره وعدل بعد ما صح ادخالها في تعريفها وانما الغرض هو تحقيق القسم الثاني من المبتدئة وانه او خل في هذا التعريف في المضطربة ويتفرع عليه ما ذكره من الفائدة فلذا قال الشارح وربما الطلق باضافة ربما ومن دون ذكر فاعله اي المضطربة اي بما الطلق المضطربة على ذلك اي على ما ذكرنا وعلى تكرر الدم مع عدم استقرار العادة فيكون المضطربة على هذا التفسير من الاول والثاني القسم الثاني من المبتدئة ويمكن حمل الكلام على انه ربما الطلق على المعنى الذي ذكرنا وعلى معنى اخر غيره وهو من تكرر لها الدم الخ روح بخلق المعنى الاخر على ظاهرها نقلنا من المعتبر لكن لا يخفى بانه من التكلف والركاكة ثم لا يخفى ايضا ان ما اعتبره الشارح من تكرر الدم ليس في كلام المحقق وكانه من مدارك اي صدف تعريف المضطربة على ما ذكره على المبتدئة ايضا فاضاف اعتبار التكرر اما استنباطا من تعريفها او من قبل بعض التعريف وبسلما اوردنا من النقض فتامل وانما اركبنا مع احتمال ان يكون هذا الاطلاق من غيره ويكون على وفق ما نقلناه اذ لم يقف على اطلاق اخر في كلامهم غير ما نقلنا من المحقق او من والده وايضا كلامه ره في شرح الارشاد يرشد الى ان نظره الى تعريف المحقق مع بعد عدم تعرضه لما ذكره المحقق واشتغاله بما ذكر بعض من غير المعروف فتدبر فقوله وتظهر فائدة الاختلاف الخ لما كان هذا الاختلاف يجب ان لا يظهر الا اطائل نحته اذ الرجوع الى التمييز ثابت في كل من المبتدئة والمضطربة فبادخال هذا القسم في المبتدئة والمضطربة لا يتفاوت الحكم ذكر ان فائدة الاختلاف تظهر في حكم اخر وهو انهم حكموا برجوع المبتدئة مع عدم التمييز الى عادة اهلها كما سياتي بعد ذلك الى الروايات وحكموا في المضطربة مع عدم التمييز بالرجوع الى الروايات بدون توسط الرجوع الى الاهل وعلى هذا فتظهر فائدة الخلاف المذكور لان من فسر المبتدئة بما يشمل القسم الثاني يعلم ان مذهبه فيه بعد التمييز الرجوع الى الاهل ومن فسرها على الاصطلاح الثاني يعلم ان مذهبه فيه بعد التمييز الرجوع الى الروايات وعدم الرجوع الى الاهل وبما قررنا يندفع ما ذكره صاحب المدارك من ان الاختلاف في ذلك لفظي وما قيل في فائدته ونقل ما ذكره الشارح ضعيف جدا لان الحكم في المنصوص من الرواية بذلك ليس منوطا بالمبتدئة فيرجع الى تفسيرها ويختلف الحكم باختلافه وذلك لان نظر الشارح ليس الى ما ذكره من ورود النص برجوع المبتدئة الى الاهل حتى يرد عليه ما ذكره من عدم ورود نص بذلك بل الى ما ذكرنا من ان باختلاف التفسير يظهر مذهب كل فريق في حكمهم برجوع ذات القسم الثاني الى عادة اهلها وعدم رجوعه وانما مستند كل فريق الباعث له على الحكم بالرجوع او عدمه يظهر انه نقم فانظر قوله واما خذ المبتدئة عادة اهلها هذا هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم مقطوعة سماعة قال سئلته عن جارية حاضت اول حيضها قدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقرائها مثل اقراء نسائها فان كان نسائها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام نسائها اقله ثلثة والرواية مع وجود ذرعة وسماعة الواقفيان فيها مقطوعة مضمرة لكن ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع على صحتها وموثقة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال يجب المستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقدر بايامها ثم تستظهر على ذلك يوما فوقها ثم تستظهر على ذلك بيوم قال المحقق وهي في المعتبر وهي تتضمن الرجوع الى بعض نسائها وهو خلاف الفتوى ولان الافتراق في الرجوع الى واحدة من النساء مع امكان مخالفة البواقي بان معارض للرواية الاولى فتحمل المضمرة على ما ذكرنا انها يمكن حملها على غير المتمكنة من معرفة عادات جميع نسائها فتكتفي بالبعض الممكن ولان تتبع جميع نسائها فيه عسر غالبا انتهى ويمكن ايضا حملها على انه تنظر بعض نسائها اي تتامل في نسائها فمن وجدها اقرب اليها بحسب السن والمزاج وتخوذ لك تقتدي بافرائها ويمكن ايضا بقرء اقرائها بالنون لا بالميم كما وقع فيما عندنا من نسخة مصححة جدا من التهذيب ويكون المعنى تنظر الى طائفة من نسائها فتقتدي من بينهن باقرائها وعلى الوجهين يمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى بحمل الاولى على ما اذا لم تكن بين المختلفات من هي اقرب اليها على الاول ولم تكن بينها الاقران او اختلف الاقران ايضا على الثاني لكن يوبد هذا الرواية من الرجوع الى البعض نسائها ما رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في النفساء انها ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فانها تجلس جلسة بمثل ايام انها او اختها او خالتها ويمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى بالقول بكفاية الرجوع الى البعض اذا لم تظهر لها مخالفة البعض الاخر واما مع ظهورها مخالفة فيكون حكمها ما في الرواية الاولى فتامل ووجوه يمكن بها الجمع بين الروايات ولا يبعد الذهاب اليها لو لم يثبت اجماع على خلافها هذا واعتمد المحقق في الاستدلال على ان الحيض يعلم فيه بالعادة وبالاعادة كما يرجع الى صفة الدم ومع اتفاقهن يغلب انها كاحدهن اذ من النادر ان تشذ واحدة من جميع الاهل وعلى اتفاق الاعتبار من فضلنا على الفتوى بذلك وحمل الروايتين على موجبه ومع ذلك اظهر تردد فيه ثم لا يخفى ان الرواية الاولى تختص بالمبتدئة على الاصطلاح الثاني والرواية الثانية في مطلق المستحاضة من غير تخصيص بالمبتدئة اصلا وهو ايضا خلاف الفتوى لكن الامر فيه هين لامكان التخصيص والاعتبار الذي اعتمد عليه في المعتبر ايضا الظاهر انه يجري في مطلق المستحاضة ولا اختصاص له بابتداء الحيض وبغير المستقرة منه اذ الظن في المناسبة ايضا ان يكون عادتها المتشبثة بها عادة اهلها لتقاربهن بشد واحدة منهن وعلى هذا فمن حكم بذلك في المبتدئة بالمعنى الاعم يمكن ان يكون اعتماده على الرواية الثانية او ذلك الاعتبار ولا يقدح فيه خروجها في مطلق المستحاضة لعل خروج غيرها عن الاجماع ولم يظهر لهم اجماع فيما سوى المضطربة المناسبة ومنه يظهر انام النقض على من خص حكم بالمبتدئة بالمعنى الثاني لو تمسك بهذين الوجهين اشكل ولا يقدح فيما ذكرنا ما نقل عن ابي الصلاح

من الطرفين واحدها كالاخت والعمة والخالة وبناتهن فان اختلفن في العادة وان غلب بعضهن فاقرانها وهن من قارنها في السن عادة واعتبار الصغر في كتب الثلثة فهن وفي الاهل اتحاد البلد لاختلاف الامزجة باختلاف المواضع والمعتبر في الذكرى انهن الرجوع الى الاكثر عند الاختلاف وهو وجود وانما اعتبر في الاقران الفقدان دون الاهل لامكانه فيهن وهن ادنى من الام لكن قد يتفق الفقدان بموتهن وعدم العلم بعادتهن فلذا عبر في غيره بالفقدان والاختلاف فيهما فان فقدت الاقران او اختلفن فكالمضطربة في الرجوع الى الروايات وهي اخذه عشرة ايام

من حكمه برجوع المضطربة ايضا الى نسائها مقدما على التميز لبعدون وكونه معلوم النسب لا بنافي ظهور الاجماع عندهم على خلافه هذا وفي شرح الارشاد رجح التفصيل الاول بان الحكم في رجوع المبتدئة الى النساء موجود فيمن لم تستقر لها عادة دون المضطربة التاسية وهي ان الاولى لم تستقر لها عادة ترجع اليها بخلاف التاسية التي قد سبق لها عادة ولا يخفى ضعفه قوله من الطرفين واحدها كالاخت الخ هذا ان الطبيعة جارية من الطرفين كذا في شرح الارشاد اخذا من كرى ويؤيده ايضا ما نقلنا من رواية ابي بصير في النفاس وذكر ايضا في شرح الارشاد انه لا فرق بين الحية من الاهل او الميتة المعلومة عادتها والا بين المتساوية في السن للمبتدئة والمخالفة وفيه ايضا انه يخير في وضع الايام حيث ضاع من الشهر لعدم الاولوية وان كان وضعها في اول الشهر ولا وهذا يدل على انه حمل الرجوع الى الاهل على الرجوع الهن في العدد فقط لا في الوقت ولا يبعد الحمل على ما يعمهما وان بعد اتفاقهن في الوقت لبعد ذلك في العدد مع كثرتهن ومع قلتهن فلا بعد فيهما ومع وحدة الاهل فالامر اظهر لكن اخر الرواية انما تشعر بان المراد الرجوع في العدد وكيفما كان فالرجوع الى الاهل في الوقت ايضا مع الاتفاق ووحدته لا ريب انه احوط فتامل قوله فاقرانها قال في المعتبر الرجوع الى الاقران في المرتبة الثالثة شئ اختص به الشيخ ثم ذكر ذلك الجمل ط ونحن نطالب بدليله فانه لم يثبت لو قال كما يغلب في الظن انها كنسائها مع اتفاقهن يغلب في الاقران منعنا ذلك فان ذوات القرابة بينهما وبينهن مشاكلة في الطباع الخفية والاصل يقوي الظن مع اتفاقهن في عاداتهن ولا كذا الاقران اذ لا مناسبة مقتضية لا تاثري النسب يعطي شبها ولا تري المقارنة لها اثرا بينا انتهى ولا يخفى ان اتفاق جميع الاقران نادر بورث الظن بكونها مثلها لكن هذا انما هو مع كثرتهن والاتفاق ح نادر وقوعه وايضا بنا الحكم على مجرد هذا الظن بدون نص لا يخ عن اشكال وذكر المصنف في كرى ان لفظ نسائها دال عليه فان الاضافة تصدق بادنى ملابسة ولا شك انها في السن في البلد صادق عليهن النساء وهن مع بعده انح يلزم ان لا يعتبر الترتيب بين الاهل والاقران بل يكون المعتبر اتفاق جميعها عند وجودها على مقتضى الرواية الاولى الاكتفاء ببعض من كل منهما على مقتضى الرواية الثانية وكلاهما خلاف فتوى الاصحاب على انه على تقدير الاكتفاء بادنى الملابسة بشكل اشتراط الاتحاد في السن في البلد لتحقق الملابسة باحدهما بل بغيرهما من الملابسات غاية الامر ان يخرج ما ثبت الاجماع على عدم الرجوع فيه ولا اجماع على اعتبار الاتحاد في البلد بل الاكثر لم يعتبروه مع انه ان لم نعتبره وتخصيص النص بمجرد ما ذكره من ان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة لا يخ عن اشكال نعم لو لم يكن بنا الحكم على النص بل على الاعتبار ورعاية الظن بالمشاكلة اتجه ما ذكره وكان ح اعتبار ذلك وحمل النص عليه فح تم لا يخفى ان مرادهم بالاهل اعم من المقارنة في السن وغيره بدليل انهم حكموا مع اختلافهن بالرجوع الى الاقران مع اتفاقهن فلو اشترط كون الاهل ايضا من الاقران كيف يتصور اختلافهن واتفاق الاقران ولو حمل الاقران على الاقران من غير الاهل وان امكن ذلك لكان الحكم بالظن ملحوقها بالاقران من غير اهلها مع ما ترى من مخالفة اقرانها من اهلها لهن كما ترى انت وايضا كيف يحكم بزوال هذا الظن لخروج واحدة او اثنتين من اقران غير الاهل ولا يحكم بزواله لخروج جماعة من اقران الاهل هو ظاهر وعلى هذا فلا يرد عليهم انه مع اختلاف الاقارب كيف حكموا ببقاء الظن بانه كاحد الاقران وذلك لانه لا بعد فيه لان اختلاف السن اثر بينا في ذلك فلا بعد في الحاقها بالاقران دون الاقارب مع عدم تقاربهما وسنهن لكن يبقى ح ان الحكم بتقديم الرجوع الى الاهل على الاقران على هذا لو كان بناءه على الاعتبار لا يخ عن اشكال اما لو كان بناء الحكم بالرجوع الى الاهل على النص فلا اشكال اذ النص يتبع مظنه ولا ينظر معه الى الاعتبار فاعتبر قوله وهن من قاربها في السن الظاهر ان المراد بالرجوع الى من قاربها في السن وقت الرجوع لا الى من اخبرت عادتها كانت كذا حين كونها في سن المبتدئة المفروضة وان كانت في ذلك الوقت على سنا بكثير على ما قيل لاختلاف العادات باختلاف الازمنة وايضا لو اعتبر ذلك لكان ينبغي ان يعتبر ذلك في الاهل ايضا مع وجود هن وح فمع اختلافهن كيف يحكم بالرجوع الى اتفاق الاقران اما مطلقا او من غير الاهل على قياس ما ذكرنا في الحاشية السابقة فتامل قوله واعتبر المصنف في كتبه الثلثة قال في س وان فقد التميز جعلت عادتها ان تفقد او اقرانها من بلدها حيضا وان فقدن رجعت الى الروايات ومثله في البيان ولا يخفى ان ظاهره العبارة لشك اعتبار البلد في الاقران كما فعله الشهيد في ط نعم كلامه في كرى صريح في ان الظاهر اعتبار اتحاد البلد فيهما فلعل الشارح جعل ما في كرى قرينة على تعلق قوله من بلدها بالطائفتين جميعا ولعل التقييد بالبلد في الاقران دون الاهل على ما في ط باعتبار تعذر العلم بحال جميع الاقران فقيدهن بمن في البلد ولا يخفى تعذر ذلك في كثير من البلاد ايضا بتعذر استعلام حال من ليست من اهل البلد اما بحضورها في البلد او بسؤال اخر فلم لا يعتبر وفاقها وحالها وبمكن جعل اقرانها من بلدها شاملا لكل من حضر البلد وان لم يكن من اهل البلد وكيف كان فلو اجبر الاقتداء باتفاق من يتعذر لها استعلام حالها من الاقران بلا كلفة لامكن ان يكون لحكمهم اثر والا فلا ثمرة له فاما فتدبر قوله لاختلاف الامزجة باختلاف قال في شرح الارشاد وفي معارضته لعموم النص نظر كنا في شرح الارشاد ولعل بناء ما ذكره المصنف على ما اشرنا من التعويل في الحكم على النص والاعتبار جميعا قوله وهو اجود هذا لو كان التعويل في الحكم على الاعتبار واتباع الظن ومع ذلك فالحكم الكلي لا يخ عن اشكال بل بما كان الظن في طرف القلة ما اعتبارا تقارب المزاج ونحوه مما يعتمد في الحكم الاول على النص بل في الثاني ايضا على ما نقلنا عن كرى فالاجود ما ذكره اذ الرواية الاولى صريحة في اعتبار الجميع والثانية بظاهرها مطلقة في النظر الى البعض والاقتداء باقرانها فاعتبار الاكثر اولى وجه الاان يقال كما ذكره في شرح الارشاد ان الروايتين الثانية حجة في الاغلب فخروج ما دونه بالاجماع فيكون كالعام المخصص في كونه حجة في الباقي لكن يشكل الحكم به مع مخالفته للرواية الاولى الا ان يخص قوله فان اختلفن فيها بما اذا لم يكن فيهن اغلب جمعا بين الخبرين فتامل قوله بموتهن وعدم العلم فرض الموت باعتبار انه غالبا لعدم العلم بحالهن والا فالمناط هو عدم العلم فافهم قوله وهي اخذ عشرة ايام الرواية التي استدلوا بها على ذلك هي ما تقدم من مقطوعة

سماعة

من شهر وثلثة من شهرا خر مخيرة في الابتداء بما شاءت منهما وسبعة سبعة من كل شهر او ستة ستة مخيرة في ذلك وان كان الافضل لها اختيار ما يوافق مزاجها منهما
ذات المزاج الحار السبعة والبارد الستة والمتوسط الثلثة او العشرة ويخير في وضع ما اختارته من الروايات حيث شاءت من ايام الدم وان كان الاولى الاول

سماعة وموثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام قال المرأة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم
تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما وروايته اخرى عن عبد الله بن بكير هنا
المضمون من غير استثنا الى احد الائمة عليهم السلام ولا يخفى ان مقطوعة سماعة ليست بظاهرة فيما ذكروه بل ظاهرها التخيير من الثلثة الى العشرة في كل
شهر كما هو مذهب السيد المرتضى وظاهر الصدوق واما رواية ابن بكير فظاهرها التحيض العشرة في الشهر الاول والثلثة في باقي الشهور كما ذكره
ثقة عن ابن الجنيد لا ما ذكر من العشرة ومن الثلثة في كل شهر وروايتان تختصان بالمبتدئة فالحكم في المضطربة ايضا على ما ذكر من الاجمال الا
ان يثبت عدم القول بالفصل بينهما في ذلك الشيخ في فذكر هذا الطريق في المبتدئة مع رواية الستة او السبعة واستدل بهما بين الروايتين وفي المضطر
اقتصر على التحيض بالسبعة وظاهره الفرق بينهما وتفطن لما ذكرنا فتدبر **قوله** من شهر وثلثة من آخر الظاهر ان مرادهم بالشهر هنا هو الهلالي كما
صرح به الشارح في شرح الارشاد والمحقق الشيخ علي في عرج عدد معللا بالرجوع الى الجملة فان الغالب حصول الحيض في كل شهر مرة وعلى هذا فان
كان رؤية الدم اول الشهر فالامر واضح وان كان في اثنائه فانما ابتدء الشهر الثاني بعد ما مضى من اول الهلال الثاني بقدر ما مضى من الاول قبل الدم
قوله وهكذا ويحتمل ان يعتبر الشهر ثلثين يوما لا الهلالي وظاهر رواية ابن بكير السابقة اعتبار ثلثين يوما مطلقا ويحمل بعيدا على اعتبار الهلال
بجعل ما بعد الهلال الاخير داخلا في الشهر الثاني اذا مضى من ايام تحيضها اقل الطهر فيحتمل حينئذ ابتدا التحيض ثانيا بمجرد ذلك ان لم يتم شهرها الاول
لاثلثين يوما وكلا هما لنا فتدبر **قوله** مخيرة في الابتداء بما شاءت منهما واعتبر بعضهم كالشيخ في الابتداء بالثلثة وبعضهم بالعشرة وهو
اقوى نظرا الى ما نقلنا من الروايتين فتدبر **قوله** او سبعة سبعة الخ مستنده رواية السنن التي رواها محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد عن ابي
عبد الله عليه السلام فان فيها ان النبي صلى الله عليه وآله قال لحمنة بنت جحش حين رات الدم اول مرة واستمر بها تحيضي في كل شهر في علم الله ستة ايام
او سبعة وفي اخر الرواية ما ظاهره ان الثانية التي اختلطت عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ايضا مع عدم التمييز بينهما
السبع لان نقصها فتره حمنة ومع التمييز بفتره حمنة بعلم جريان الست ايضا فيها والتردد بين الستة والسبعة يمكن ان يكون للتخيير وتكون مخيرة
في التحيض سبعة سبعة او ستة ستة كما هو المشهور بين الاصحاب بل ربما جاز على هذا التحيض ايضا في بعض الشهور بالستة وفي بعضها بالسبعة ولا محذور
في التخيير بين فعل الواجب وتركه كما في مواضع التخيير بين القصر والاتمام والتسبيحات بدل الحمد وكايام الاستظهار على القول باستحبابها ويمكن ان يكون جائزا
الى اجتهادها واخذ ما هو الاليق والاولى بها منهما كما اختاره ثم في فهمي وفي به حذاقا عما ذكرنا من الحمل ورد في التخيير الذي اشرنا الى فقد ذلك
اما باختيار ما هو اوفق بمزاجها كما ذكره الشارح او باعتبار رجوعها الى اهلها واقرانها واخذها هو عادتهن منها ومع الاختلاف اخذ عادة من تراه
اقرب اليها منها بحسب الجهات المؤثرة في هذا الباب وغير ذلك من وجوه الترجيح وح فالتخصيص بهما باعتبار ان الغالب في النساء احدهما واحتمل
كرى الاخذ بالستة عند موافقة عادتهن او نقصان عادتهن عنها والسبعة مع موافقتها لها او زيادة عليها عملا بالاقرب الى عادتهن في الموضعين
واما قوله عليه السلام في علم الله فمعناه اختصاص علمه بالله اذ لا حيض لها معلوم عندها او فيما علمك الله من عادات النساء فانه الغالب عليهن كذ
في كرى وقال الطيبي في حاشية المشكوة اي فيما اعلمك الله او في علمه الذي يتبنه للناس وشرعهم هذا والرواية مرسلة وقد يقال ان الصدوق
عن ابن الوليد انه لا يعمل بما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس وبعد صحة الروايات قال المحقق في المعتبر الوجه عندي ان تحيض كل واحدة منهما
ثلثة ايام لانه اليقين في الحيض وتصلي وتصوم بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة وقال المصنف في كرى في خبر يونس ان الشهور
في النقل والاضاء بمضمونه حتى عد اجماعا بقسميها اي ما ذكر من وجوب الصغيرة قال الصدوق ان حكمة الباري جل جلاله ان يدع امرا يمتحن به البلوى
في كل زمان ومكان ولم يبينه في لسان صاحب الشرع انتهى ولا يخفى ايضا ان ضعفها بالارسال يجبر ايضا بانه رواها غير واحد فبعد عن الكذب على
ان من تامل فيها بطولها مع ما فيها من الفوايد والاحكام يحكم جدا بعدم وضع مثلها لكن مع ذلك الاحوط التحيض ثلثة على ما ذكره المحقق والجمع في
بقية الستة او السبعة بين التكليفات وظهر في الحاضن والمستحاضة والله تع يعلم **قوله** وان كان الافضل الخ وجه الافضلية ان تخرج عن خلاف من
اوجب الاجتهاد كما نقلنا عن النهاية وتحصيل البراءة على كل من احتمالي الرواية في او وهذا بنا على جعل الاجتهاد منحصرا فيما ذكره كما يظهر من شرح
الارشاد حيث قال وهل اخذها باحد الاعداد الثلثة على جهة التخيير او الاجتهاد بمعنى انه ان كان الغالب عليها الحيض اخذت السبعة او البرودة
فالستة وان كان معتدلا فالثلثة والعشرة وجهان اختار ثانيهما المصنف في به واما على ما اشرنا اليه من عدم انحصار الاجتهاد في غاية ذلك فيجوز ذلك
ما لم تراع الجهات الاخرى كما تخرج من الخلاف ولا يحصل اليقين بالبراءة على كل من الاحتمالين وان كان مع ذلك افضل من العمل باطلاق التخيير كما
لا يخفى **قوله** وان كان الاولى الاول وذلك لان الغالب عادات النساء العود الى الحيض في وقت الاول فهذه المرأة لما تحيضت عند رؤية
الدم بالاول اما بمجرد رؤية الدم او بعد ثلثة ايام على القولين فضت الدم الاول حيضا لها شرعا فالاول لها عند حلول الشهر الثاني اي ينقضي
هلالي او ثلثين يوما من ابتداء رؤية الدم على ما ذكرنا سابقا من الوجهين الاولين من الوجوه المذكورة هناك فتحيضها ايضا بالاول لكون
على وفق الغالب من عادات النساء فالمراد بالاول هو ما ذكرنا لا اول الشهر الهلالي مطلقا اذ لا يظهر وجه الاولوية وايضا وجه الاولوية يختلل بين اول الهلال
الثاني وحيضة السابق اقل الطهر الا ان يشترط في الاولوية تخلل ذلك كما اشرنا اليه في احتمال الابتدا منه في الوجه الاخير من الوجوه المذكورة
سابقا في تحيض الشهر وبقي انه تركه اعتمادا على الظهور وقال المحقق الشيخ علي في شرح عدد لا شك في اولوية اول الشهر الهلالي لغلبة الغالب ولعل مراده
ما ذكرنا فاراد باول الشهر اول الشهر الثاني الذي تحيضت لبنايه وان اتفق في وسط الشهر الهلالي لا اول الشهر الهلالي اذ مع الحاجة الى

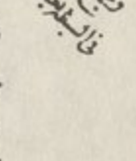
ولا اعتراض للزوج في ذلك هذا في الشهر الاول فاما ما بعده فتاخذ ما يوافقه وقتا وهذا اذا نسيت المضطربة الوقت والعدد معا اما لو نسيت احدهما خاصة فان كان الوقت اخذت العدد كالروايات او العدد جعلت ما تيقن من الوقت حيضا اولا او اخرا او ما بينهما واكملته باحدى الروايات على وجه يطابق بان ذكرت اوله اكملته ثلاثة متيقنة واكملته بعدد مروي او اخره تحيضت بيومين قبله متيقنة وقبلهما تمام الرواية او وسطه المحفوف بمتساويين وانه يوم خفته بيومين واختارت رواية السبعة لتطابق الوسط او يومان خفتهما بمثلهما فتيقنت اربعة واختارت رواية الستة فتجعل قبل المتيقن يوما وبعده يوما او الوسط بمعنى الاثناء مطلقا خفته بيومين متيقنة واكملت باحدى الروايات متقدمة او متاخرة او بالتفريق ولا فرق هنا بين تيقن يوم وازيد ولو ذكرت عددا في الجملة فهو المتيقن خاصة واكملته باحدى الروايات قبله او بعده او بالتفريق

ما اشرنا اليه من اشتراط تخلل اقل الطهر وليس في كلامه كون الغالب رؤية الدم في اول الشهر الهلالي غير ظ وعلى تقدير كونه غالبا فانما يعتبر الظن الحاصل بتلك الغلبة فيمن كان حيضه اولا ايضا اول الشهر واما اذا كان حيضه الاول في وسط الشهر فلا ريب انه ليس الغالب فيها تحيضها في الشهر الثاني في اول الشهر فعند ما فرض ان رؤيتها الدم كانت اولا في وسط الشهر وقد تحيضت به شرعا لا وجه لتحيضها في الشهر الثاني اول الشهر الهلالي بناء على الغلبة المذكورة في غيرها والعلامة ره في هي بعد ما حكم بالتخيير قال وقيل انها تتحيض في اول الشهر لقوله عليه السلم وتصلي عشرين يوما ثم قال وتصلي سبعة وعشرين ولا دلالة فيه اذ مع اعتبارها للثلثة الاخيرة مثلا تصلي سبعة وعشرين يوما وكذا لو اختارت الوسطى انتهى ولعل مراد القائل ان حكمه عم في رواية ابن بكير السابقة بالصلوة عشرين يوما وسبعة وعشرين يوما بعد التحيض يدل على تقديم التحيض في المرتين وفيه ان دلالة مجرد التقديم الذكري على وجوب التقديم لا يخ عن ضعف وكذا بمجرد توافق العبارة في المرتين مع وجوب التقديم في المرة الاولى الحكم بوجوبه في الثانية ايضا ضعيف على ان عبارة الرواية في المرتين في التهذيب ليست بالواو على ما نقله بل في الاولى ثم كما نقلنا سابقا وح يسقط الوجه الثاني راسا وكذا الاول اذ التقديم الذكري معارض بتغيير الاسلوب وايراد ثم في الاول والواو في الثاني هذا واما ما اورده العلامة ره عليه ففيه خفا ولو حمل كلامه على ان الصلوة سبعة وعشرين يدل على تقديم التحيض مع عدم ظهور وجه له لكان ينبغي ان يورد عليه انه لا دلالة فيه اذ التحيض ثلثة يستلزم الصلوة سبعة وعشرين ولا دلالة له على وجوب تقديم التحيض فتعرضه لخصوص الثلثة الاخيرة او الوسطى لو اريد بها الحقيقية لا وجه له ولو اريد بها الاعم فلا وجه للتفصيل وان حمل كلامه على ان الظ من السبعة وعشرين هو المتصلة فكان ينبغي ان يقول ان مع اختيارها الثلثة الاخيرة ايضا تصلي سبعة وعشرين متصلة فلا يصح ح قوله وكذا لو اختارت الوسطى على ان للقائل ح ان يتمسك بعدم القائل بالفصل لانه اذا بطل التخيير مط بما ذكره فانحصر القول في وجوب تقديم التحيض فالاظهر مع ظهور سبعة وعشرين في المتصلة فتد **قوله** ولا اعتراض للزوج في ذلك علله في شرح القواعد بان ثبوت الحيض لها باصل الشرع والتخيير لم يثبت باصالة بل لان جهلها بالحال اقتضى تساوي جميع ايام الشهر بالنسبة اليها فامتنع تخصيصها بشيء معلوم فكما لم يكن ذلك منوطا باختيارها اصالة لم يكن للزوج في ذلك اعتراض ويحتمل ان يكون كالواجبات الموسعة انتهى ولا يخفى ضعف التعليل وقوة ما ذكره من الاحتمال هذا في الابتداء واما بعد تحيضها وتركها صلوة مضت وقتها فعدم جواز الاعتراض اظهر اذ بعد اختيارها كذلك يثبت الحيض في حقها شرعا فتدبر **قوله** اما ما بعده فتاخذ ما يوافقه لبعد اختلاف مرات الحيض ولان ذلك قائم مقام العادة في المعتادة مع احتمال بقاء التخيير للعموم ولان العادة تتقدم وتتاخر وكذا القول في التخيير في الاعداد بالنسبة الى الدور الثاني مع بقاء شرائط الرجوع اليها كذا في شرح الارشاد وما ذكره من الاحتمال لا يخ عن قوة في الموضعين فتدبر **قوله** وهذا اي العمل باحدى الروايات والتخيير في وضع العدد حيث شائت اذا نسيت المضطربة الوقت والعدد معا ولعل مراده بالنسيان ما يشمل الجهل باعتبار عدم الاستقرار فان ما ذكره من احكام الناسية باقسامها يجري في غير المستقرة ايضا باقسامها فافهم **قوله** اخذت العدد كالروايات اي مع التخيير في وضع العدد الذاكرة له حيث شائت من ايام الدم كتخيير الناسية لهما في وضع عدد الرواية حيث شائت منها وكذا سائر ما ذكر فيها من اولوية الاول وعدم اعتراض الزوج وحكم ما بعد الشهر الاول وقد ذكر المص في كرى عدم اعتراض الزوج واولوية اهل الشهر هنا فقال الاولى ذكرت العدد ونسيت الوقت فتخصص بالاجتهاد ايامها ولا اعتراض للزوج ومع عدم الامارة تتخير واول الشهر اولى لامكان الحيض فيه مع سبقه ولقول الصادق عليه السلام تترك الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما انتهى ولقد احسن حيث خص عدم اعتراض الزوج بصورة الاجتهاد لكن استدلاله على اولوية اول الشهر بما نقله من الرواية كما ترى لانها مع ورودها في ناسيتهما في ناسية الوقت خاصة الحكم فيها بما نقله انما هو في ابتداء رؤية الدم وكانه لا خلاف عندهم في الابتداء في وجوب التحيض باول الدم اما بمجرد رؤيته او بعد ثلثة فحكمهم باولوية انما هو بعد استمراره في المرة الثانية وعلى هذا فما نقله من الرواية لا شاهد على ما ذكره من الاولوية فافهم ثم ان التخيير في وضع العدد حيث شائت من ايام الدم هنا وكذا في السابق انما هو مع نسيان الوقت مط واما مع تذكره في الجملة كان تذكرت انه كان حيضها في النصف الاول والثاني من الشهر فالتخيير ح في وضع العدد انما هو بالنسبة الى ذلك الوقت لا مط وهو ظ ويتفرع على هذا انه قد يحصل اليقين بالحيض في بعض ذلك الوقت كما اذا زاد العدد الذاكرة له عن نصف ذلك الوقت الذي قد ضل فيه العدد فان الزائد وضعفه حيض بيقين فلو كان العدد ستة والوقت الذي ضل فيه العدد عشرة فالخامس والسادس حيض بيقين ويجب اكمالها ستة متقدما او متاخرا ولو كان العدد سبعة فيها فالاربعة المتوسطة حيض بيقين ووجب اضافة ثلثة اليها وتتخير في تقديمها او تاخيرها وقس على ذلك سائر ما ورد عليك من فروع هذا الباب واما اذا كان العدد مساويا للنصف او ناقصا عنه فلا حيض بيقين وتتخير في وضعه حيث شائت من ذلك الوقت مط فتامل **قوله** ولا فرق هنا بين تيقن يوم اي ما ذكرنا من الفرق سابقا في الوسط الحقيقي من ان الوسط ان كان يوما وجب اخذ العدد سبعة وان كان يومين وجب اخذه ستة لا يجري ههنا اذ الوسط بمعنى الاثناء مط سواء كان فردا او زوجا يكون في العدد الزوج والفرد ولا يعلم من فرديته او زوجيته بخلاف الوسط الحقيقي وهذا لا ينافي ظهور فرق بين اليوم واليومين من وجه اخر وهو ان الوسط بهذا المعنى اذا كان يوما يطابق جميع الروايات واذا كان يومين لا يطابق رواية الثلثة لتيقن الاربعة ح واذا كان ازيد فقد لا يطابق الستة ايضا كما اذا كان خمسة فتتعين رواية السبعة لتيقنها ح كما انه اذا كان زائدا عن الخمسة لا يطابق شيئا من الروايات لتيقن الثمانية اذا كان ستة والتسعة اذا كان سبعة والعشرة اذا كان ثمانية فيجب العمل في هذه الصور بالمتيقن فتد **قوله** ولو ذكرت عددا في الجملة اي من غير ان تعلم كونه اولا واخرا او وسطا واكماله باحدى الروايات انما هو اذا كان اقل من كل منها كما اذا انقص عن الستة واما اذا كان ستة فيتعين عليه العمل برواية الستة او السبعة

واذا كان

ولا احتياط لها بالجمع بين التكليفات عندنا وان جاز فعله ويحرم عليها اى على الحائض مطلقا الصلوة واجبة ومندوبة والصوم وتقضيه دونها والفارق النص لا مشتقها بتكررها ولا غير ذلك والطواف الواجب والمندوب

واذا كان سبعة فيتعين السبعة كما انه اذا زاد عليها تعين ما تيقنه هذا واعلم ان الحكم بالرجوع الى الروايات فى ناسية الوقت والعدد فقط على ما ذكره الشارح هو المشهور بين الاصحاب لكن يشكل بان الروايات على ما نقلنا سابقا لا يظهر منها حكم الناسية اصلا بل روايات الثلثة والعشرة مخصوصة بالمبتدئة ورواية السبعة والستة وان ذكر فى اولها ان رسول الله صلى الله عليه وآله سن فى الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد مقالا فيه بالرأى لكن لا يظهر مما فصل فيها على ما فهمنا حكم الناسية والحكم بالستة والسبعة فيها كما سبق انما هو فى المبتدئة والمرأة التى اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد وظاهرها المضطربة التى تغير حيضها واضطرب ولم يبق لها عادة مستقرة فشئ منها لا يشمل الناسية وما ذكره الشارح فى شرح الارشاد من ان المراد باختلاط الايام نسيان العادة لانه موضح للسنن المتقدمة فى اول الحديث التى من جملتها الناسية التى قد كان لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر ففيه ان العبادة السابقة ايضا ليست ظاهرة فى الناسية بل ظاهرها ايضا هو ما ذكرنا وقوله ع حتى اغفلت الظ انه بمعنى تركت لا بمعنى نسيت فلا تغفل وما نقلنا من اول الرواية من حصر الاحوال فيما ذكر فيها يمكن ان يحمل على حصر احوال المرأة بحسب خلقتها الا ما يشمل حالها بحسب ما يعرض لها من النسيان ايضا وبالجملة فالرواية مع ما عرفت من حالها شمولها للناسية غير ظ بل لا يبعد عندى ان يحمل اخر الرواية على انه تكرار للنسبة الثالثة التى فى المبتدئة مع الاشعار بان ما ذكر من ان سننها السبع انما هو مع عدم التمييز كما ان فيما قبله وقع تكرار السنة الثانية ايضا وح فلا يظهر منها الحكم بالسبع فى غير المبتدئة اصلا وعلى هذا فلا يبعد القول فى المتحيرة بما نقلنا سابقا عن المحقق فى المعتبر فى المبتدئة والمضطربة من انها تتحيض ثلثة ايام وتعمل فى الباقى عمل المستحاضة استظهارا او عملا بالاصل فى لزوم العبادة لكن المحقق فى المعتبر مع ترجيحه لذلك فى المبتدئة والمضطربة على ما نقلنا لم يذهب الى ذلك فى مسئلة المتحيرة بل ذهب الى ما سينقل عن الشيخ من الاحتياط والجمع بين التكليفات لكن صاحب المدارك نسب الى المعتبر هذا القول فى المتحيرة ايضا وبالجملة فهذا القول فيها لو كان به قائل لا يخلو عن قوة لكن لو روعى مع ذلك فى بقية ما يكملها باحدى الروايات اجتناب ما تجتنبه الحائض وقضاء الصوم حذرا من مخالفة المشهور لكان احوط وح تتحير فى وضع الثلثة حيث شائت من ايام الدم او يتعين الاول كالقولين فى العدد المروى واما الناسية للعدد فلا يبعد القول فيها ايضا بما ذكره المحقق من الاقتصار على الثلثة الا ان يستلزم ما علمته زيادة عليها فتقتصر على القدر المتيقن منها كما لو علمت وسطه وانه يومان فتقتصر على الاربعة او ذكرت اربعة او خمسة ولم تعلم زيادته عليها ولا عدمها فتقتصر على ما علمته والحاصل انها تقتصر على المتيقن من الثلثة او ما زاد عليها من غير وجوب الاكمال باحدى الروايات وتعمل فى الباقى عمل المستحاضة لكن لو علمت الاحتياط فى البقية المكملة لاحديها على ما ذكرنا لكان اولى ثم لو تعين وقت الثلثة او ما زاد مما علمته كان علمت اوله او اخره او وسطه وانه يوم او يومان فالامر واضح واما اذا لم يتعين كما لو علمت يوما او يومين انه من جملة حيضها ولم تعلم انه اوله او اخره او وسطه فتتحير فى وضع المكمل للثلثة قبله او بعده او بالتفريق وكذا القول فى المكمل لاحدى الروايات للاحتياط والله يعلم **قوله** ولا احتياط لها بالجمع بين التكليفات اشارة الى رد ما ذهب اليه الشيخ فى ط من جمع الناسية مط بين تكليف الحائض والمستحاضة وغسل الحيض فى كل وقت يمكن انقطاع الحيض فيه عملا بالاحتياط فالمتحيرة وناسية الوقت الذاكرة للعدد تجمع بين التكليفات فى جميع ايام الدم وتغتسل للحيض بعد ثلثة ايام فى كل صلوة لاحتمال انقطاع الحيض عندها وتجتنب فى الجميع ما يجتنب عنه الحائض وتفعل ما تفعله المستحاضة لعدم تعين وقت الحيض مع انه ادعى فى الخلاف اجماع الفرقة على الاخذ بالسبعة هذا مع نسيان الوقت بالكلية واما مع تذكره فى الجملة كان تضل العدد فى زمان يقصر نصفه عن العدد فحكمه حكم القسم الاتى فان الزائد من العدد على نصف الزمان وضعفه حيض بيقين وتجمع فى الباقى الى العشرة بين التكليفات والاغسال فافهم واما الذاكرة للوقت الناسية للعدد فما يتيقن لها كونه من الحيض فتقتصر فيه على تكليف الحائض وتجمع فيما زاد عليه الى العشرة بين التكليفات فاذا علمت اوله فالثلثة حيض بيقين وتغتسل بعدها للحيض وكذا فى وقت كل صلوة بعدها وكذا اذا تيقنت اخره فالثلثة حيض بيقين وتجمع بين الوظيفتين فى السبعة قبلها لكن لا غسل للحيض فى هذه الصورة فى السبعة لعدم احتمال الانقطاع وان علمت حيضها فى يوم او يومين لكن لم تعلم كونه اوله او اخره او وسطه جعلت ذلك اليوم او اليومين حيضا بيقين ولا تجعل ما قبله حيضا لجواز ان يكون ذلك اول الحيض ولا ما بعده لجواز ان يكون اخره فينبغى على مذهبه ان تجمع بين التكليفات بقية العشرة قبله وكذا بعده وقس على ما ذكرنا سائر الفروض وعليها وعلى المتحيرة قضاء الصوم عشرة ايام وعلى الناسية للوقت خاصة قضاء العدد ووافقه على هذا القول العلامة ره فى بعض كتبه فى غير المتحيرة هذا وقوله عندنا اى عند المشهورين من اصحابنا الذين حكموا فى الناسية بما فصله او اراد عند اصحابنا كما هو الظ منه فى كلامهم اشارة الى ان الجمع مذهب العامة ولم يبال ح بموافقة الشيخ لهم لندور قوله واستلزامه للحرج والعسر وهما منفيان بالآى والاخبار وغير مناسبين للشريعة السمحة السهلة كما ذكره المص فى كرى لكنه بمجرد ذلك الحكم بما هو المش ايضا مع ضعف الروايات وعدم ظهور حكم الناسية منها مشكل جدا والله تع يعلم **قوله** وان جاز فعله كانه ينافى ظ حكمه بعده بتحريم الصلوة على الحائض مط اى بجميع اقسامها فلا تغفل **قوله** لو علمت المضطربة حصول الحيض فى الشهر مرتين ولم يعلم الوقت ولا العدد او احدهما اما لعدم الاستقرار او للنسيان فلا تصريح للاصحاب فيه كما ذكره فى شرح عد والظ كما ذكر فيه جلوسها مرتين فى الشهر على قياس ما فصلوه مع رعاية اقل الطهر بينهما لكن الاكتفاء ح فى كل من المرتين بالمتيقن من اقل الحيض او ما زاد اذا تيقنه اقوى جدا من الرجوع الى احدى الروايات مرتين اذ الروايات على تقدير صحتها شمولها لهذه الصورة غير ظ ويحتمل بعيد الاكتفاء بالعمل باحدى الروايات مرة نظرا الى اطلاق كلام الاصحاب والروايات على ما فهموه وفيما يجمع فيه بين التكليفات على القول به لا يتفاوت الحكم فى هذا الفرع الا فى قضاء الصوم فالظ ح قضاء عشرين يوما فتامل **قوله** اى على



الحائض

وان لم يشترط فيه الطهارة لتحريم دخولها المسجد مطلقا عليها ومس كتابة القرآن وفي معناه اسم الله تعالى واسماء الانبياء والائمة كما تقدم ويكره حمله ولوبا العلاقة ولمس هامشه وبين سطوره كالجنب ويحرم عليها اللبث في المساجد غير الحرمين وفيهما يحرم الدخول مطلقا كما مر وكذا يحرم عليها وضع شئ فيها

الحائض منبئة بالاطلاق على دفع توهم رجوع الضمير الى المضطربة والتي ترجع الى الروايات لم يرها ثم الظاهر ان الحائض انما يطلق عليها حقيقة عند عدم انقطاع دمها بعد الانقطاع لا يطلق عليها حقيقة وان لم تغتسل فلا يرد على ما اطلقه من تحريم وطئها جوازه بعد الانقطاع قبل الغسل على ما مر وكذا جواز الطلاق وهذا لا ينافي تعلق بعض الاحكام المذكورة بها قبل الغسل مطلقا مثل قوله والفارق النص مشكل ظاهره ان الحكم غير معلل بل مجرد تعبد به صرح في شرح الارشاد فانه بعد ما ادعى الاجماع قال وفي عدة من الاخبار تصريح بعدم تعليل ذلك وانه محض تعبد وفي بعضها اشعار بل دليل على بطلان القياس لان الصلوة افضل من الصوم وروى الحسين بن راشد عن ابي عبد الله عليه السلام حيث سئله عن الوجه في ذلك فقال ان اول من قاس ابليس وقد يحمل الفرق بعضهم باشياء مدفوعة بما اوردناه انتهى وتبعه على ذلك صاحب المدارك فقال الحكم اجماعي منصوص في عدة اخبار والفارق النص وفي بعض الاخبار تصريح بعدم التعليل وبطلان القياس انتهى واقول هذا لا يتمشى على قاعدة الحسن والقبح العقليين كما هو الحق على ما حققناه في الاصول وبيناه عليه ما تظافر من الاخبار في باب العلل الشرائع والاحكام من عرضها على التعبد واما ما اشار اليه الشارح من الاخبار فلم يحضرني الآن ما اخذها حتى ننظر فيها سوى رواية الحسين بن راشد التي نقلها قائما مذكورة في باب وهي فيه هكذا قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الحائض تقضي الصلوة قال قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال ان اول من قاس ابليس ويمكن حملها على ان السائل توهم عدم صحة الفرق بناء على القياس فرد توهمه بعدم صحة القياس وان اول من قاس ابليس لان احكام الشرع منوطة بعلل خفية لا تنتهي الينا انظارنا وحكم ومصالح نجهل عقولنا عن ادراكها وبعض تساوي شبهين في نظرنا لا يمكن الحكم بتساويهما في الحكم بل لا يمكن وان كان احدهما اولى بنظر في الاعتبار كما نحن فيه باعتبار افضلية الصلوة اذ لعلي بينهما فرقا من جهة لا يطلع عليها الا علام الغيوب لا ان الحكم محض التعبد وليس بمعلل اصلا كما فهمه الشارح حتى بنى على ما ذكرناه من القاعدة ولعل عدم تعرضه عليه السلام لبيان الحكمة فيه للسائل لعدم اقتضاء المقام له فاكتفى معه بالحكم الكلي وما يؤيد ما ذكرناه ما ورد في بيان علة الحكم فيه كما رواه الصدوق في كتاب علل الشرايع عن ابي بصير قال سئلت اباعبد الله عليه السلام ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قال لان الصوم انما هو في السنة شهر والصلوة في كل يوم وليلة فاذا سقط قضاؤه ما كان اكثر منه فالمناسب لحكمة التسهيل بعدم القضاء ايضا الاجحاف به بخلاف الصلوة فانها وجبت كل يوم وليلة فاذا سقط قضاؤها في بعض الايام لا يلوم الاجحاف بها وما رواه ايضا فيه وفي عيون الاخبار عن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري قال الفضل بن شاذان النيسابوري انه ان سئل سائل فقال اخبرني هل يجوز ان يكلف الحكيم عبده فعلا من الافاعيل لغير علة ولا معنى فقيل له لا يجوز ذلك لانه حكيم غير عابث ولا جاهل ثم سئل عن علل كثير من الاحكام واجاب ببيانها وفيها فان قال فلم صارت ايام الحائض تقضي الصيام قيل لعلل شتى فيها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها ولا من خدمة زوجها واصلاح بيتها والقيام بامورها والاشتغال بتربية معيشتها والصلوة يمنعها من ذلك كله لان الصلوة قد تكون في اليوم والليلة مرارا فلا تقوى على ذلك الصوم ليس كذلك ومنها ان الصلوة فيها عناء وتعب واشتغال للاركان وليس في الصوم شئ من ذلك انما هو ترك الطعام والشراب وليس فيه اشتغال الاركان ومنها انه ليس من وقت يجئ الا ويحدث عليها فيه صلوة جديدة في يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث عليها يوم وجب عليها الصوم وكلما حدث وقت الصلوة وجبت عليها الصلوة وفي اخر الرواية قلت للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه العلل عن هذه العلل التي ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج او هي من نتايج الاوضاع وهي مما سمعته ورويته فقال لي ما كنت اعلم مراد الله من هذا الخلق ولا مراد رسوله صلى الله عليه وآله بما شرع وسن ولا اعلل من ان نفسي قد سمعتها من مولاي ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام مرة بعد اخرى بعد التي تجمعها فحفظتها فحدثت بها عنه عن الرضا عليه السلام فقال نعم ثم انه لا خلاف في سقوط قضاء اليومية واما الموقتة غيرها عند اسباب عروضها وقت الحيض كالكسوفين فاحتمل الشارح في شرح الارشاد فيها وجهين وقال الاقرب السقوط وفي شرح عدة حكم بان عدم وجوب قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار ثم قال ولا فرق في الموقتة بين اليومية وغيرها كالايات وقد صرح بذلك في البيان انتهى وكلامه كما ترى بالجملة فالظاهر سقوط الموقتة مطلقا ولا حاجة الى استثناء صلوة الطواف اذا عرض الحيض قبلها كما فعله مرارا في عدم وجوب قضائها بعد الحيض ليس قضاء وكذا المنذورة غير المقدرة كالزلزلة بناء على ما هو المشهور من ان وقتها تمام العمر سواء قيل بالتوسعة كما هو ظاهر العبارة او قيل بما ذكره المصنف في كتبه من انهم لم يريدوا بالتوسعة فان الظاهر كون الامر هنا للفور بل يحتمل ان يكون انها تفعل بنية الاداء وان اخل بالفورية لعذر وغيره كالحيض وقال في شرح عد الظاهر ان الزلزلة لا يجب قضاؤها كغيرها لانها موقتة وهذا بناء على ما هو مذهبه من ان وقتها عند حصولها كوقت الموسع فيها الذي يجوز توسيعه بادخال شئ مما بعده فيه ليسع الجميع لها حذرا من التكليف بالمحال واما المنذورة في وقت معين اتفق الحيض فيه ففي وجوب قضائها قولان مضى القول بوجوب القضاء يجب استثناؤها فتامل قوله وان لم يشترط فيه اي في الطواف المندوب الطهارة على ما اشار اليه الشارح والمصنف وغيرهما لكنه لا خلاف في اشتراط الطهارة فيه وحمل الكلام على الفرض والتقدير بعيد جدا فتامل قوله لتحريم دخول المسجد الحرام مطلقا اي ولو بالجواز بدون اللبث على هذا فلو كان دخوله ناسيا او للضرورة لا يحكم بحرمة الطواف ومتى حرم الطواف كان طافا لا تعتد به بلا خلاف كما ادعاه العلامة في هي قوله ويكره حمله ولو بالعلاقة قال في شرح الارشاد بعد قول مصنفه ويكره لها حمل المصحف بغير علاقة اما بها فنفى نص المصنف بنفي الكراهة فيه عن الجنب والحق لكن ظ النص والفتوى بها ولها الخ وما نقله عن العلامة من نفي الكراهة عن حمله بالعلاقة كانه اشارة الى ما ذكره في هي بعد حكما ولا كراهة حمل المصحف انه يجوز حمله بعلاقة او اخلفها

في تقرير

كما يجب في قراءة القرآن بعاضها وطلاقها مع حضور الزوج او حكمه ودخوله بها وكونها حائلا في الاصح وانما اطلق لتحريمه في الجملة ومحل التفصيل في باب الطلاق

وان اعتبدها ابدا او وطئها قبلا فاعتدا عالما فيجب الكفارة لو فعلا حيضا لا

ذهب الص مضروب في الثلث الاول نصفه في الثلث الثاني ربعه في الثلث الاخير و

قالا ان الاولين للذات للشئ الوسطان وسط والاخيران اخر وهكذا ومصرفها مستحق

لا وجوبا على الاقوى ولا كفارة عليها مطلقا والكفارة بدينار اي مثقال يختلف ذلك باختلاف العادة وما في حكمها من النهر والروايات

الكفارة ولا يعتبر فيه التعدد ويكره لها قراءة باقي القرآن غير الغرائم

من غير استثناء للسبع وكفا يكره له الاستظلال

بغير القمل

في تقبيل الغلاف فقال بعض الحنفية المراد به الجلد الذي عليه وقال اخرون منهم لو منسلخا بالكم جاز وقال اخرون منهم الغلاف شئ غير الجلد والكرتون كالخريطة وغيرها لان الجلد تبع للمصحف والكم تبع للحامل والاصح الاول انتهى ومنه يظهر ان مرادهم بالعلاقة هو الغلاف ثم ما ذكره من اطلاق لفظ النص فلا يخفى على متن في كراهة حمل المصحف من غير طهر فانهم رووا عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا يحمل القرآن ولا تمسه الا طاهر ولا يبعد ان يكون النص الذي ذكره اشارة اليه بناء على انهم يكتفون في الكراهة بامثال هذه النصوص وما رواه عبد الحميد عن ابي الحسن عليه السلام قال المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خطه ولا تعلقه ان الله يقول لا يمسه الا المطهرون فلا يدل الا على المنع من التعليق على غير طهر لا مطلق الحمل الا ان يقال ان الظاهر ان الاشتهار بالاية يجمع ما ذكر لا الخصوص مسه وعلى هذا فينبغي ان يكون المراد من المس فيها ما يشمل اول مسه ولو بوسط او وسط وح فيشمل الحمل ايضا ولعل الحكم بالكراهة يكفي مثل هذا الاستدلال وقوله ولا تمس خطه لعل المراد به الخط الذي خط به اوراق للجمع او التجليد او ما يتعارف تعليقه على الخريطة التي هي وعاء لشدها وفي بعض نسخ به بخط وفي المعتبر بدله ولا تمس حائض وهو ظاهر ولكن لم يذكر ما خذ الرواية من كتب الاخبار حتى نرجع اليه واما ما رواه في في الحسن بابراهيم بن هاشم عن داود بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن التعويذ يعلق على الحائض قال نعم لا باس قال وقال مقرؤه او تكتبه ولا تصيبه يدها لا تمسه فلا ينافي ما ذكرنا باعتبار ان التعويذ قلما ينفك عن القرآن لاحتمال ان يخالف حكم الجملة والابعاض على انه يمكن حمل نفي البأس على عدم الحرمة ويمكن الاستدلال للعلامة بحسنة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن التعويذ يعلق على الحائض قال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة حديد لكن على هذا كان عليه ترجيح المعنى الاخير للغلاف لا الاول ويرد عليه ما اشرنا اليه ان بجواز التعليق على هذا الوجه في التعويذ وان قل خلوه عن القرآن لا يدل على تجويزه في جملة القرآن اذ يجوز ان يكون لجملة القرآن حرمة لا تكون لبعض الايات هذا والمحقق في المعتبر بعد ما حكم بكراهة قرائة ما عدا العزائم وحمل المصحف للحائض بفضل القول في القرائة قال واما المصحف فان كان بعلاقة فاجماع الاصحاب على الكراهة ولا يخفى ان قول العلامة يخالف ما ادعاه من الاجماع لكن عبارته كما ترى فان الشرط فيه ان كان باعتبار عدم الكراهة ايضا بغير العلاقة نهوظ القسم الاول وان كان باعتبار حرمته بدونها فلم يقولوا بحرمة الحمل بدونها ايضا وهو مع تفصيله للاقوال في هذه المباحث لم ينقل منهم قولا بحرمة الحمل اصلا الا ان يكون الحرمة بدون العلاقة قولا لبعض منهم غير معروف فلم ينقله صريحا ويستفاد من بعض عبارات المنتهى نسبة القول بحرمة مس المصحف وحمله الى السيد المرتضى لكن ليس فيما نقله من عبارته الا حرمة المس وفي المعتبر ايضا لم ينقل منه الا ذلك ولا بعد في وقوع سهو في العبارة وكان الصحيح فان كان بغير علاقة وح يرتفع الاشكال بمخالفة قول العلامة لما ادعاه من الاجماع ايضا فتامل

قوله كما يجب لما لم يذكر هنا الحكم سابقا في الجنب استدركه ههنا بتشبيهها به فافهم **قوله** او حكمه اي حكم الحضور وهو قريب منها بحيث يمكنه استعلام حالها او غيبته من وطن يعلم انتقالها من الطهر الذي فارقها فيه الى غيره بحسب عادتها الغالبة كذا في شرح الارشاد **قوله** وكونها حائضا فلو كانت حاملا جاز طلاقها مع الحيض على القول بجواز حيض الحامل **قوله** عالما عامدا فلو جهل الحيض او التحريم او فيهما فلا شئ عليه لرفع حكم الخطاء والنسيان كذا في شرح الارشاد والمراد بقوله او فيهما ما يشمل ما لو جهل احدهما وهو ظاهر **قوله** لا وجوبا على الاقوى في الحكم بالوجوب بناءه على الاحتياط للقول به وشهرته بين قدماء الاصحاب حتى ادعى في ان الاجماع لا وجوبا بحكمه به لقوة دليله لضعف روايات الكفارة وصالة البراءة مع دلالة روايات على عدم وجوبها كصحيحة عيص بن القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام قلت فان فعل عليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله هذا مع اختلاف روايات الكفارة ففي بعضها اطلاق التبارو في بعضها اطلاق نصفه وفي بعضها انه يتصدق على عشرة مساكين بقدر شبعهم وفي بعضها انه يستغفر ربه ثم بعد ما قال السائل ان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار قال فليتصدق على عشرة مساكين وفي بعضها ما هو المشهور ذكره المصدوق وهو مرسلة داود بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلام في كفارة الوطئ انه يتصدق باذا كان في اوله بدينار وفي وسطه نصف دينار وفي آخره بربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد الا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة وانت خبير بان مثل هذا الاختلاف ظاهر في الاستحباب هذا ولو تكرر الوطئ فهل تتكرر الكفارة مطلقا وعدمه مطلقا او تكررها مع اختلاف الزمان او سبق التكفير لا بد من احد هذه الاقوال اختار اولها الشارح في شرح الارشاد والمصنف في المختصر وذهب ابن ادريس الى الثاني وفي قواه الشيخ في ط فانه قال اذا تكرر منه الوطئ فلا نص لاصحابنا فيه وعموم الاخبار يقتضي ان عليه بكل دفعة كفارة وان قلنا انه لا تتكرر لانه لا دليل عليه والاصل برائة الذمة كان قويا انتهى وكلامه كما ترى وذهب العلامة والمصنف في كرتي الى الثالث لما ضعف الدليل على الوجوب في الاصل كما اشرنا اليه هنا بطريق اولى

قوله اي مثقال ذهب خالص مضروب المثقال الشرعي الذي قيمته عشرة دراهم جيادا واشتراط الضرب بناء على ان الظاهر منه هو المضروب وقال في هي لا فرق في الاخراج بين المضروب والتبر لتناول الاسم لهما وهو ممنوع وفي جواز اخراج القيمة نظر اوجه كما ذكر في هي عدم الاجزاء لان الكفارات قد تختص ببعض انواع المال فقط في جملة من كتبه بعدم الاجزاء كما في سائر الكفارات واستحسنه صاحب المدارك **قوله** وبخلاف ذلك باختلاف العادة هذا هو المشهور وط رواية ابن فرقد التي نقلنا ونقل عن سلار انه قال الوسط ما بين الحمصة الى السبعة وعلى الرواية الاخيرة ذلك بالنسبة الى اكثر الحيض اعني العشرة فضعفها قد يخص بعض الافراد عن الوسط والاخر ولا يظهر لهما مستند ولو تجاوز العادة ولم يتجاوز عن العشرة فالمعتبر ثلاث المجموع فملاك الامر ثلاث ما حكم بكونه حيضا شرعا مطلقا فافهم **قوله** من غير استثناء للتسع المستثناة في الجنب لانتفاء النص المقتضي للتخصيص فيها كذا في شرح الشرائع وفيه تامل بان هذا انما يتجه لو وجد دليل عام على الكراهة فيها اذ ح استثناء التسع يحتاج الى دليل واذا انتفى دليل الاستثناء بالجنب فبقي الحكم في الحائض عاما وليس كذلك لانتفاء ما يدل على الكراهة بطريق الاطلاق

الاتمم

ما بين السرة والركبة ويكره لها اعانته عليه الا ان يطلبه فتتقى الكراهة عنها لوجوب الاجابة ويظهر من العبارة كراهة الاستماع بغير القبل مطلقا والمعروف ما ذكرناه ويستحب لها الجلوس في مصلاها ان كان لها محل معد لها والا لم تحدث شيئا بعد الوضوء المنوي به التقرب دون الاستباحة وتذكر الله تعالى بقدر الصلوة لبقاء التمرين على العبادة فان لم تجز عادة ويكره لها الخضاب بالحناء ونحوه كالجنب وترك ذات العادة السترة وقتا وعددا او وقتا خاصة

او التعميم بالنسبة الى الحائض ورواية سماعة التي هي الاصل في كراهة ما زاد على السبع مختصة بالجنب فتبقى الاخبار الصحيحة المتضمنة للاباحة قوائر الحائض هامشات سالمة عن المعارض كذا اورده في المدارك وهو متجه نظرا الى الروايات لكن المحققون في المعتبر قالوا بكره لها قوائر ما عدا الوشم وذكر ان ذلك مذهب علمائنا لا يختلفون فيه وانت خبير بان ظاهر عدم استثنا السبع فنا مل قوله تمامين السرة والركبة هو المتن بين الاصحاب ونقل عن السيد المرتضى انه قال بحرمته والاقوى ما هو المشهور واما كراهة الاستماع بغير القبل فظاهر من عبارة المتن فلم ينقل من احد كما اشار اليه الشارح وكانه لجهالة فكانه ليس لامساحة في العبارة قوله ويستحب لها الجلوس في مصلاها المستند من الاخبار حسنة زيد الشحام قال سمعت اباعبد الله عليه السلام يقول ينبغي للحائض ان تتوضا عند وقت كل صلوة ثم تستقبل القبلة فتذكر الله عز وجل مقدار ما كانت تصلي وحسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا كانت المرة طامثا فلا تحل لها الصلوة وعليها ان تتوضا وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة ثم تقعد في موضع طاهر وتذكر الله عز وجل وتسبحه وتحمده وتهلله كمقدار صلوتها ثم تفرغ لحاجتها وانت تعلم ان لفظ ينبغي ظاهر في الاستحباب وعليه فالوجوب فذهب الاكثر الى الاول ونقل عن ابن بابويه القول بالثاني والاقوى ما هو المشهور لاصالة البرائة مالم يثبت خلافها وثبوت ذلك بمجرد لفظ عليها لا يخ عن اشكال خصوصا مع معارضتها بما ذكرنا على ان الشيخ في الخلاف حكم بالاستحباب وادعى عليه اجماع الفرقة واعلم انه ليس في الخبرين تعيين مصلاها والموضع الظاهر في الخبر الثاني هو مصلاها وليس في كلام جماعة من الاصحاب وانما ذكره الشيخان وتبعهما عليه جماعة فالظاهر عدم تعينه على انه يمكن حمل كلام من عينه على انه بناء على الغالب الشايع لا استحبابا بخصوصه لكن لو راعت ذلك تبعا الظاهر كلامهم بخصوصه مع ما نقلنا من قيام دعوى الاجماع مع تعيين المصلى في كلام بعض الاصحاب اولى وكان على المص والشارح تعيين الوقت وهو وقت كل صلوة كما ورد في الخبرين واتفق عليه الاصحاب كان تركه وقع غفلة وان كان بما ذكره الشارح من الوجه الملائم به فتدبر قوله دون الاستباحة فلو نوت الاستباحة لغت ويحتمل بطلان الوضوء ايضا بناء على ان لكل امرء ما نوى وانما الاعمال بالنيات فاذا بطل ما نوته بطل العمل ايضا فتامل قوله لبقاء التمرين على العبادة كان غرضه بيان حكمة الحكم والا فالتعويل فيه على الاخبار فافهم قوله وترك ذات العادة المستقرة الخ هذا اذا كانت في ايام العادة واما اذا انقطعت عليها فهي كرؤية المبتدئة والمضطربة ولو رات متاخرا احتمل كونه كذلك استظهارا والاختلاف والحاقه برؤيته في العادة لان تاخره عن بدء ابتعاثا هكذا ذكره الشارح في شرح الشرايع قال صاحب المدارك وهو يقتضي ثبوت الاحباط لذات العادة في غالب الاحوال لندرة الانفاق في الوقت وهو مع ما فيه من الحرج مخالف لظاهر الاخبار المستفيضة كما سنقف عليه انتهى ولا يخفى ان الاولى ان يقال ان الحكم بالاحباط لذات العادة انما يتوجه على الاحتمال الاول فقط ثم نقل عن الشيخ في ط انه قال اذا استقرت العادة ثم تقدمها او تاخر عنها الدم يوما او يومين الى العشرة حكم بانه حيض وان زاد على العشرة فلا قال وهو غير بعيد الا ان في التحديد بالعشرة نظر انتهى والمصنف ايضا في كر تبع نقل كلام الشيخ ههنا من غير تعرض لرد ولا قبول والظاهر انه ليس مراد الشيخ ره ما فهماه من كلامه بل انه اذا تقدم دمها على العادة او تاخر عنها يوما او يومين فالمجموع العادة وما تقدم عليها او تاخر عنها حيض الى العشرة اي الى ان يتم مجموع العادة والزائد عشرة فاذا زاد على ذلك فالحيض هو العادة فقط لان الحيض لا يزيد على عشرة وح فالتحديد بالعشرة في موضعه ولا ربط لكلامه بما نحن فيه ثم قال ويلوح من كلام المصنف في كتبه الثلثة على عدم وجوب الاحباط الذي العادة مطلقا وانت تعلم ان كلامه في بح وان كان ظاهره ذلك حيث قال وتصير المرة ذات عادة بان ترى الدم دفعة ثم ينقطع اقل الطهر فصاعدا ثم تراه ثانيا بتلك العدة وهذا يشمل العادة الوقتية والعددية معا والعددية فقط ثم قال مسائل الاولى ذات العادة تترك الصلوة والصوم برؤية الدم اجماعا وظاهره ترك ذات العادة مطلقا برؤية الدم مطلقا ودعوى الاجماع عليه لكن كلامه في المعتبر ليس كذلك فانه قال وتترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في اولها وهو مذهب اهل العلم الا ان المعتاد كالمتحقق لما رواه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام في المرة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت وكذا المتقدم والمتاخر مع كونه بصفة الحيض لعموم قوله في حسنة حفص البختري فاذا كان للدم دفع وجراح وسواد فلتدع الصلوة وتشهد ايضا صحيحة العيص القاسم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن امرة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها قال تترك الصلوة حتى تطهر وموثقة سماعة قال سئلته عن المرة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في المرة ترى الصفرة فظن ان كان قبل الحيض بيوم فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيوم فهو من الحيض انتهى ولا يخفى ما في استدلاله بالرواية الاخيرة اما اولا فلانها في الصفرة وهو ره قد اشترط في كون المتقدم والمتاخر حيضا كونه بصفة الحيض واما ثانيا فلانه ليس في الرواية ان ما كان قبل ايام الحيض بيوم فهو من الحيض ويمكن ان يكون المراد بالحيض الحيض الذي تراه في ايام العادة وح فالحكم بكونه حيضا انما يمكن بعد مجيء حيضها في ايام العادة فلا يدل على جواز ترك العادة بمجرد رؤية الدم لعلها لا يجيء حيضها في ايام العادة فلا يعلم كونه حيضا ثم في اخر الرواية على ما نقله سهو فان اخرها على ما في قرب وان كان بعد الحيض بيوم فليس من الحيض كما نقله على ما رايته من نسخ المدارك لكون ما نقله كانه اوفق بقواعدهم واما على ما في قرب فيشكل بان المتاخر بين الاصحاب على ما يفهم من كلمات الشارح ح ان المتقدم والمتاخر كليهما وان كان صفرة اذا لم يتجاوز مع ما تراه في ايام العادة عن العشرة حيض مع التجاوز لا يكون شيء منهما حيضا فالفرق بين المتقدم والمتاخر وحمل الاول على عدم التجاوز دون الثاني على التجاوز كما ترى لكن لو لم يثبت اجماع على ما ذكروه فلا يبعد العمل بالرواية والحكم بكون الصفرة قبل الحيض حيضا لا بعده وان لم يتجاوز العشرة بورود ذلك في روايات اخرى ايضا كرواية علي بن جعفر قال سئل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر عن المرة ترى الصفرة فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس منه و

العبادة المشروطة بالطهارة بروئية الدم ازامات العادة العدة بتة خاصة فهي كالمضطربة في ذلك كما سلف وغيرها من المبتدأة والمضطربة بعد ثلثة احتياطا والاقوى جوا
تركهما بروئية ايام حضوصا اذا طهنت حيضا وهو اختياره في الذكرى واقتصر في الكابين على الجواز مع ظنه خاصة ويكره وطيها قبلا بعد الانقطاع قبل الغسل على الاظهر

منه وروايته اسمعيل الجعفي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رأت المرأة الصفرة قبل ان تحيض ايام عادتها لم تصل وان كانت صفرة بعد ما تحيض ايام قرئها صلت وروايته معوية بن حكيم قال الصفرة قبل الحيض هو من الحيض وبعد ايام الحيض ليس من الحيض في ايام الحيض حيض ومرسلة يونس عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها وقال كلما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وهذه الروايات وان كانت ضعيفة لكن الحكم بان كل ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض ايضا ليس عليه دليل صالح الا ان يكون اجماعا والاجماع بل الشهرة ايضا في الصفرة غير ظاهر هنا مع ان ظاهر رواية محمد بن مسلم التي نقلها السيد ره انها ايضا معارضة لتلك الروايات في الجزء الاخير وهي ان لم تكن صحيحة على ما حكم به السيد فلم تقصر عنها فتدبر وبدل ايضا على ما جعله السيد اظهر مضافا الى ما نقلناه الروايات الاولة موثقة اسحق بن حريز عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها قال له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس بخفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد وبدل ايضا في خصوص النفساء صحيحة حسين بن نعيم الصحاف عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم قبل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة الحديث لكن يتدبيها بالقليل والحكم في المتقدم بقليل قوي جدا الصحة الرواية وصراحتها فتامل قوله العبادة المشروطة بالطهارة واما سائر الاحكام كحرمة الوطي فيتعلقها بطريق اولى والتخصيص بترك العبادة كانه باعتبار ان الحكم بالاحتياط في الصفرة ثلثة ايام في غيرها انما يتوجه في ترك العبادة اذ الاحتياط في غير العبادة تركه مجرد الروية كما هو الاقوى فافهم قوله وهي كالمضطربة في ذلك الخ هذا كلامه الذي ذكرنا سابقا انه يرشد الى ان مراده سابقا بقوله والاقوى انها كالاولى ان الاقوى ذلك ايضا كونه اقوى في المضطربة ايضا لان الاقوى فيها ذلك وان لم يحكم بذلك في المضطربة لعدم ظهوره وجه له ووجه الارشاد ظ قوله والاقوى جواز تركهما ايضا بروئية للعمومات الدالة عليه كصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اي ساعة رات الدم فهي تقطر الصائمة اذا طهرت الحديث وموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وفيها وفي المرأة ترى الدم من اول النهار في شهر رمضان اترى الدم انقطع ام تصوم قال تقطر انما فطرها من الدم ولجاب المحقق في المعتبر بان الحكم بالافطار عند الدم مطلقا غير مراد فيصرف الى المعهود وهو دم الحيض ولا يحكم بانه حيض الا اذا كان في العادة فيحمل على ذلك واما الاخبار التي تضمنت ذكر الطهث فلا يتناول موضع النزاع لانا لا نحكم بانه طهث الا اذا كان في زمان العادة او باستمرار ثلثة بليلها انتهى وما ذكره متجه سيما ما اورده على الاستدلال باخبار الطهث ويمكن الاستدلال ايضا في خصوص المبتدئة بما سبق من موثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام قال المرأة اذا رات الدم اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما ولا يتوجه عليه ما اورده المحقق على الاستدلال برواية محمد بن مسلم كما لا يخفى وقال صاحب المدارك ان موضع الخلاف ما اذا كان المرئي بصفة دم الحيض كما صرح به العلامة في لف وغيره انتهى ولم اجد في لف تصريحا بما ذكره نعم ربما يستنبط ذلك من انه اختار الترك بمجرد الرؤية كما هو مذهب الشيخ واستدل برواية معوية بن عمار وحفص بن البختري الدالتين على ان صفة الحيض وجه الاستدلال بانه وصف الحيض بما ذكر ليعلم به الحيض عن غيره ويحكم فيما اتصف به بانه حيض وقد بينا تحريم الصلوة والصوم على الحائض فان هذا الاستدلال انما يتوجه اذا اعتبر كون المرئي بصفة الحيض لكن المصنف في كرى ذهب اليه وقال ظ الخبرين في المسامحة مع الاشياء سلمنا لكن الدليل اخص من الدعوى فانه ان سلم كان المصير الى الحيض اذا حصل الشرط والمدعى اعم منه ولا يخفى ان هذا الكلام من المصنف صريح في خلاف ما ذكره صاحب المدارك ومع تصريح المصنف بذلك لا عبرة بما ذكر من الاستنباط لجواز الغفلة او يكون بناء استدلاله على عدم القول بالفصل وكلام المحقق في المعتبر ايضا بناء على ما ذكر حيث اختار مذهب المرتضى ان المبتدئة لا تترك الصلوة حتى تستمر بها ثلثة ايام واستدل عليه بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن الخلاف او الظن المقارب له بعد استمراره ثلثة قال ولو قيل لو لزم ما ذكرته قبل ثلثة لزم بعده الجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا الا الثلثة قلت الفرق ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى تتكمل الثلثة والاصل بدم النفاسة حتى يتحقق انتهى ولا خفاء في دلالته على ما اورده من السؤال على ما ذكرنا والعجب من صاحب المدارك انه نقل هذا الكلام من المحقق وحكم بانه جيد الا ان اصالة العدم لا يكفي في حصول اليقين الذي اعتبرناه ولم يتفطن بمخالفته لما حققه هو من موضع الخلاف فافهم وبما ذكرنا علم ان ما ذكره المحقق من ان الاقوى ترك العبادة بمجرد الرؤية مما لا قوة لنا حصوصا اذا لم يكن بصفة الحيض والقائلون بذلك ايضا لم يصرحوا بوجوب الترك بل الشيخ في ط حكم بانه ينبغي تركها وظ كلام بعضهم كالشارح ره ههنا مجرد جواز وعلى هذا فالاحوط الصبر ثلثة ايام هذا وقد اورد على من حكم بقوة قول الشيخ مع كون الصبر احوط كما ذكر ههنا في عدد كرى ان قوة قول الشيخ انما يكون بقوة الحكم بكون الدم المذكور حيضا وح يكون العبادة مظنونة الحرمة اذ لا ريب في حرمتها على الحائض واذا كانت مظنونة الحرمة تكليفا يكون فعلها احوط ويمكن دفعه بان حرمة العبادة على الحائض انما هي مع علمها بالحيض مع الظن لا تكون العبادة مظنونة الحرمة بل انما المظنون وصف لو حصل العلم به كانت العبادة محرمة وابن هذا من ذلك لكن الحق ان دلائل قول الشيخ لو تمت لدلت على وجوب ترك العبادة لا جوازه فالحكم بالجواز وكون الصبر احوط تما لا وجه له وكان نظرهم الى ان ظاهر الدلائل المذكورة وان كان هو وجوب الترك بمجرد الرؤية لكن الجزء على ترك العبادة بمجرد هذا الظن لا ينجبر عن اشكال فالصبر احوط بناء على ان به تحصل البراءة من العبادات بيقين واذا كان الامر كذلك فكان احتمال الايتان بعبادة محرمة اهون من احتمال ترك الفرائض وان كان الاول احد الثاني مرجوحا والله تعالى يعلم قوله وهو اي كون الاقوى جواز تركهما مطلقا احتمال في كرى فانه قال لا ريب في قوة قول الشيخ وان كان الاستظهار احوط قوله على الموضع

طهرت

خلافا للصدوق ره حيث حرمه ومستند القولين الاخبار المختلفة ظاهرا والحمل على الكراهة طريق الجمع والاية ظاهرة في التحريم قابلة للتاويل وتقضي كل صلوة تمكنت من فعلها قبله بان مضى من اول الوقت مقدار فعلها وفعل ما يعتبر فيها مما ليس بحاصل لها ظاهرة او فعل ركعة مع الطهارة وغيرها من الشرائط المفقودة بعده

ظنه خاصة لكن بالمضطربة وهذه عبارته في الدروس والمبتدئة والمضطربة تمضي ثلثة على الاقرب الا ان تظن المضطربة الحيض فتعمل عليه ووجه التخصيص غير ظاهر الا ان يكون باعتبار بعد حصول الظن بذلك في المبتدئة بخلاف المضطربة بناء على ان يكون مراده بالظن الزائد على الظن الحاصل بسبب وجود الاوصاف والا فلا بعد في حصول ذلك في المبتدئة ايضا فافهم **قوله** خلافا للصدوق ره حيث حرمه قد اشتهر نقل هذا القول عن الصدوق ره وماخذه كما صرح به في المعتبر انه قال في كتابه ولا يجوز مجامعة المرءة في حيضها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني بذلك الغسل من الحيض ولا يخفى ان مثل هذه العبارة وان وقع في الفقيه لكن فيه بعده فان كان الرجل شبقا وقد طهرت المرءة واراد زوجها ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى وهو صريح في ان مذهبه ليس حرمة الوطي قبل الغسل مط لتصريحه بالجواز مع الشبق فيحتمل ان يكون مذهبه بعد الانقطاع وقبل الغسل التفصيل بالشبق وعدمه او الجواز مط كما هو المشهور ويكون اشتراط الشبق باعتبار ان بدونه لا يقدم احد عليه لتنفر الطبع عنه مع كراهته شرعا وعلى الوجهين فلا بد من ارتكاب تخصيص في كلامه الاول فتامل **قوله** والاية ظاهرة في التحريم اي على قرائة التشديد لدلالة الغاية منطوقا والشرط مفهوما واما على قرائة التخفيف فلا تدل الا على الحرمة قبل الانقطاع لسقوط دلالة الاول وهو ظ وكذا الثاني لانه معارض ح بمفهوم الاول ومفهوم الغاية لو لم يكن اقوى من مفهوم الشرط كما ذكره الاصوليون فليس باضعف منه ولو قيل على الاستدلال بالاية ح ان يتعارض القرائتين بسقط دلالتها نقول ان دلالة قرائة التشديد على التحريم قبل الغسل دلالة منطوق ودلالة قراءة التخفيف على عدمه دلالة مفهوم ومع ذلك معارض بالمفهوم الاخر فلا يصلح معارضا للمنطوق على انه يمكن الجمع بحمل الطهر على التطهر قال في القاموس طهرت انقطع دمها واغتسلت من الحيض ونحوه كتطهرت **قوله** قابلة للتاويل اما بحمل النهي على ما يعم الكراهة والشرط على الاستحباب او بحمل التطهر في الموضعين على الطهر لان التفعل قد يجيء بمعنى الفعل كقولهم تبين وتبسم وتطعم بمعنى بان وبسم وطعم قيل ومن هذا القبيل المتكبر في اسماء الله تعالى بمعنى الكبير او على التطهر من الدم بغسل الفرج لو قيل باشتراطه في حل الوطي كما هو ظ ما نقلناه عن الفقيه وكذا عبارة المفيد في المقنعة وان كان خلاف مذهب الاكثر حيث لم يشترطوه ولا يخفى ان التاويل في قرائة التخفيف على ما ذكرنا من جانب الصدوق وان كان ارجح باعتبار انه في لفظ واحد بخلاف التاويل على قرائة التشديد اذ لا بد من ارتكابه في الموضعين لكن الثاني ارجح لاعتضاده باصالة البرائة وبالشهرة بين الاصحاب وبان به يمكن الجمع بين الاخبار بخلاف ذلك على الوجه الاول اذ ح يلزم طرح اخبار الجواز مع صحة بعضها وعدم وجود الصحيح في اخبار المنع واما ما ذكره الشارح في شرح الارشاد من قوة ما ذهب اليه الصدوق لدلالة ظ الاية عليه وورود الاخبار الصحيحة به وان عارضها ما لا يساويها فهو اعلم به هذا كله مع عدم ظهور قائل بالمنع مط لانه انما نسب الى الصدوق وقد عرفت انه خلاف صريح كلامه في الفقيه فتامل **قوله** تمكنت من فعلها اي من فعلها بتمامها وهذا هو المش ونقل عليه في ف الاجماع ونقل عن ط المرتضى وابن بابويه وابن الجنيد اعتبار التمكن من فعل اكثرها والروايات التي استدلوا بها على المش منها حسنة ابي عبيدة بابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها واذا طهرت في وقت فاخرت الصلوة حتى يدخل وقت صلوة اخرى ثم رات دما كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وموثقة فضل بن يونس عن ابي الحسن الاول عليه السلام وفيها قال واذا رات المرءة الدم بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلتمسك عن الصلوة فاذا طهرت من الدم فلتقض الظهر لان وقت الظهر دخل عليها وهي طاهر وخرج عنها وقت الظهر وهي طاهر فضيعت صلوة الظهر فوجب عليها قضاءها وهاتان الروايتان انما تدلان على وجوب القضاء اذا كانت طاهرا في تمام الوقت واخرت لكن الوقت في الاولى مطلق وفي الثانية مفسر باربعة اقدام ولا دلالة لهما على وجوب القضاء بمجرد التمكن من فعلها كما هو المش وذكر العلامة ره في هي انهما من حيث المنطوق دلا على وجوب القضاء مع الخروج بالكلية ومن حيث المفهوم على الوجوب مع خروج وقت الامكان لان الثاني رتب الحكم فيه على الضياع والاول على التفريط وذلك يتحقق في صورة النزاع وفيه تامل فان تحقق التفريط والضياع بمجرد ترك الصلوة في اول الوقت الامكان انما يترتب على تركها الى ان يخرج الوقت بالكلية فافهم ومنها موثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال في امرءة اذا دخل وقت الصلوة وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلته عن المرءة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم وهاتان الروايتان مطلقتان في وجوب القضاء اذا طمثت بعد ما دخل الوقت فاخرت الصلوة حتى حاضت من غير تقييد بالتمكن من ادائها بتمامها مع الشرائط كما هو المش لكن وجوب القضاء مع التمكن من فعلها بتمامها مع الشرائط كانه مما لا خلاف فيه فيجب الحكم به وان كان الحيض في اثناء الوقت واما بدونه فليس على وجوب القضاء فيه دليل صالح ومجرد اطلاق الروايتين لا يصلح دليلا مع عدم صحة سندهما لمنع ما هو المش ويمكن تاييده ايضا بموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن امرءة صلت من الظهر ركعتين ثم انها طمثت وهي جالسة فقال تقوم من مسجدها ولا تقضي تلك الركعتين واما اعتبار الاكثر في وجوب القضاء فلا يظهر له مستند وفي رواية ابي الورد عن ابي جعفر عليه السلام ان المرءة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وان رات الدم وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا طهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب وبمضمونها افتى الصدوق في الفقيه وربما يمكن تنزيلها على اعتبار الاكثر وحمل قضاء الركعة على قضاء كل الصلوة والجزء الاول منها يوافق موثقة سماعة ويمكن تاييد المش به ايضا لكنها ضعيفة بجهالة الراوي فتامل **قوله** طاهرة متعلقة بالفعلين اي تمكنت منهما طاهرة قبل مجيء حيضها **قوله** او فعل ركعة هذا حكم من طهرت في اثناء الوقت وتخصيص الطهارة بالذكر هنا من بين الشرائط للعلم بانتفائها هنا بخلاف باقي الشرائط وبخلاف المسئلة السابقة

فافهم

فافهم هذا وانما يتحقق الركعة برفع الرأس من السجدة الثانية كما صرح به في كره او بتمام ذكرها كما هو ظ كلام الشارح في بحث الشك واحتمل المص في كرى
الاجتزاء بالركوع لتسميته لغة وعرفا ولانه المعظم واستبعده صاحب المدارك ثم ان حكم المسئلة على ما ذكره هو المش بين الاصحاب وبناءه على ان بادراك
الركعة تدرك الصلوة ولا خلاف فيه بين اهل العلم كما ادعاه العلامة ره في هي ويدل عليه الاخبار ايضا من العامة والخاصة وان كانت غير
نقية السند واذا امكنها ادراك الصلوة فلا ريب في وجوبها عليها للعمومات وكذا في وجوب القضاء اذا فاتتها للعمومات ايضا ثم ان على المش من تقسيم
الاوقات الى وقت الفضيلة والاجزاء فالمعتبر هو وقت الاجزاء قطعا واما على ما فعله الشيخ ومن وافقه من تقسيمها للمختارين وذوي الاعذار و
المضطرين فالظ ايضا اعتبار الوقت الثاني لان الحيض ايضا من الاعذار كما صرح به الشيخ في ط فاذا طهرت في الوقت الثاني بقي الوقت لها
فيجب عليها الاداء ومع فواتها القضاء ويحتمل ان يق ان الوقت الثاني انما هو لمن كلف بالصلوة في الوقت الاول وكان له عذر تعذر او تعسر معه
اقامتها فرخص لهما التاخير الى الوقت الثاني فمن لم يكلف بها في الوقت الاول اصلا حتى خرج الوقت فلا يجب عليه في الوقت الثاني ادائها ولا
قضائها مع فواتها هذا وقد اختلف الاخبار في هذا الباب فمنها ما يدل على كفاية الطهر في الوقت الثاني كرواية ابي عبيد الله الحلبي وسناها
موثق حسن عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها وعن ابيه قال كانت المرأة من اهله تطهر من حيضها فتغتسل حين يقول القائل قد كادت
الشمس تصفر بقدر ما انك لو رأيت انسانا يصلي العصر تلك الساعة قلت قد افرط فكان يامرها ان تصلي العصر وموثقة عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من اخر الليل فلتصل المغرب والعشاء
ورواية ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس
صلت الظهر والعصر ومثلهما روايتا داود الزجاجي وعمر بن حنظلة ولا يخفى ان هذه الاخبار تدل على وجوب الصلوتين بالطهر قبل المغرب او
الفجر وليس فيها تقييد بما ذكروه في المشهور من ادراك الركعة وايضا تدل على امتداد وقت العشائين الى الفجر الا ان يق ان القضاء لا يجب ان يكون
على وفق الاداء فتدبر ومنها موثقة فضل بن يونس قال سئلت ابا الحسن الاول عليه السلام قلت المرأة ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع
بالصلوة فقال اذا رأت الطهر بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلا تصلي الا العصر لان وقت الظهر قد دخل عليها وهي في الدم و
خرج عنها الوقت وهي في الدم فلم يجب عليها ان تصلي الظهر وما طرح الله عنها من الصلوة وهي في الدم اكثر وهذه الرواية تدل على اعتبار الوقت
الاول كما ذكرنا في الاحتمال الثاني على راي الشيخ ومن وافقه ومنها رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طهرت الحائض قبل العصر
صلت الظهر والعصر وان طهرت في اخر وقت العصر صلت العصر قوله ع قبل العصر اي قبل اخر وقت العصر بقرينة مقابلة وح فيوافق ما هو المش
او المراد قبل دخول وقت العصر اي قبل ان ينقضي اربعة اقدام واقحام الاخر في قوله ع في اخر وقت العصر يمكن ان يكون للاشارة الى انه يكفي طهرها ولو
في اخر الوقت كما ان في التعبير عن وقت الظهر بقبل العصر ايضا اشارة اليه وعلى هذا فيوافق موثقة فضل بن يونس ومنها صحيحة معمر بن يحيى قال سألت
ابا جعفر عليه السلام عن الحائض تطهر عند العصر تصلي الاولى قال لا انما تصلي الصلوة التي تطهر عندها وظاهرها موافق لرواية فضل بن يونس و
يمكن حمل قوله ع عند العصر على معنى عند اخر وقت العصر فيوافق المش ومثلها موثقة محمد بن مسلم عن احدهما قال قلت المرأة ترى الطهر عند الظهر
فتشتغل في شانها حتى يدخل وقت العصر قال تصلي العصر وحدها فان ضيعت فعليها صلوتان فان ظاهرها ايضا على وفق موثقة فضل ويمكن
حمل وقت العصر على الوقت المختص بالعصر اي بقدر اربع ركعات فيوافق المش ومثلها حسنة ابي عبيدة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رأت
المرأة الطهر وهي في وقت الصلوة ثم اخرت الغسل حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وصحيحة عبيد بن زرارة
عن ابي عبد الله عليه السلام قال ايما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على ان تغتسل وقت صلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها
قضاء الصلوة التي فرطت فيها وقال الشيخ ره في يب الذي اعول عليه في الجمع بينها ان المرأة اذا طهرت بعد زوال الشمس الى ان يمضي منه اربعة اقدام
فانه يجب عليها قضاء الظهر والعصر معا واذا طهرت بعد ان يمضي اربعة اقدام فانه يجب عليها قضاء العصر لا غير ويستحب عليها قضاء الظهر اذا كان
طهرها الى مغيب الشمس ولا يخفى ان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يخ عن وجه واما ما ذكره ره في ط من انه ان طهرت بعد زوال الشمس الى بعد
دخول وقت العصر قضت الصلوتين وجوبا معا ويستحب لها قضائهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس بمقدار ما تصلي خمس ركعات واذا طهرت بعد
مغيب الشمس الى نصف الليل لزمها قضاء العشائين ويستحب لها قضائهما اذا طهرت قبل الفجر بمقدار ما تصلي خمس ركعات ومثله في يه ايضا لكن لم
يقيد فيها الاستحباب في الصورتين بادراك خمس ركعات بل اطلق في الاولى استحباب قضائهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس وفي الثانية اذا طهرت
قبل الفجر ففيه تامل لانه ان كان بناؤه على ما ذكرنا من الاحتمال الثاني على مذهبه في تقسيم الاوقات فلا يستقيم ما ذكره في العشائين لان الوقت
الاختياري لهما عنده لا يمتد الى النصف بل عنده الوقت الاختياري للمغرب الى سقوط الشفق والاضطراري الى ربع الليل والاختياري للعشاء
الى ثلث الليل والاضطراري الى نصفها فلا وجه للحكم بوجوب قضائهما اذا طهرت الى نصف الليل وان كان بناؤه على الجمع بين الاخبار فاخبار
اعتبار الطهر قبل الفجر فيهما لا معارض لهما صريحا حتى يجب حملهما على الاستحباب غاية الامر انه اذا ثبت فيهما ايضا وقتان كالظهرين فيستفاد
من اطلاق بعض تلك الاخبار او عمومها خصوصا مع قرينة ما ورد في الظهرين انه اذا لم تطهر حتى دخل الوقت الثاني فلا قضاء واذا لم تطهر الى اخر وقت
الثاني فلا قضاء للاولى واذا انتهى وقت الثانية ولم يبق منه شيء اصلا فلا قضاء للثانية ايضا وح فيجب ان يبنى الحكم فيهما على تحقق وقتهما ورعاية
الوقت الاول او الثاني في كل منهما وحمل القضاء بعده على الاستحباب فمن راى امتداد الوقت الاول والثاني للعشاء الى نصف الليل وللمغرب الى ان يبقى

منه

بعده واما الاستحاضة فهي ما اي الدم الخارج من الرحم الذي زاد على العشرة مطلقا او العادة مستمرا الى ان تجاوز العشرة فيكون تجاوزها كاشفا عن كون السابق
بعد العادة استحاضة او بعد الياس ببلوغ الخمسين او الستين على التفصيل او بعد الياس ببلوغ الخمسين او الستين على التفصيل او بعد النفاس كالموجود بعد العـ
او فيها بعد ايام العادة مع تجاوز العشرة اذا لم يتخلله نقاء اقل الطهر او يصادف ايام العادة في الحيض

منه مقدار ان تصلي اربع ركعات فليعتبر ذلك ومن اعتبر الربع او الثلث كما هو مذهب الشيخ فليعتبر ذلك فاعتبار النصف على مذهبه فيهما مما لا وجه
له لان وقت المغرب عنده لا يمتد الى النصف لا اختيارية ولا اضطرارية فتدبر **قوله** بعده اي بعد الحيض فاذا تمكنت من اداء ركعة قبل الغروب
وجب عليه العصر ومع اهمالها القضاء واذا تمكنت من اداء خمس وجب اداء الظهرين ومع اهمالهما قضاؤهما وكذا في العشائين قبل نصف الليل على
مختار المص ره ولا يكفي فيهما التمكن من اداء اربع كما يتوهم ظاهرا لان الوقت بقدر الاربع مخصوص بالعشاء فلا يتمكن من اداء شيء من المغرب في وقته
واما ما ذكره ره في هي من انه اذا طهرت قبل الغروب بمقدار خمس فقد بينا انه يجب الفرضان وهل الاربع للظهر او العصر فيه احتمال وتظهر الفائدة
لو ادركت قبل الانتصاف مقدار اربع ركعات فان قلنا الاربعة للظهر وجب هذا الفرضان وان قلنا للعصر وجب العشاء خاصة والروايات
تدل على الثاني ففيه تامل اذ على القول باختصاص الوقت بمقدار اربع ركعات بالاخيرة كما هو المش يختص مقدار الاربع بها الا اذا ادرك
ركعة من الظهر في وقتها اذ ح على القول بكون الاربع للظهر على ما اشار اليه من الاحتمال يتسع وقت الظهر ويصير مقدار الثلثة ايضا لها ويختص
العصر بمقدار ركعة وعلى الاخر بكون الاربع للعصر كما كان ولكن زاحمها الظهر في قدر ثلث كما يزاحم العصر المغرب بثلث لو ادرك من وقتها
مقدار ركعة وهذا ينسحب في العشائين ايضا على تقدير ادراك ركعة من المغرب في الوقت بان بقي الى النصف مقدار خمس ركعات واما اذا بقي مقدار
اربع ركعات فلا يبقى من وقت المغرب شيء اصلا فيختص الوقت بالعشاء ولا يتغير وقت المغرب ولا يتوسع على القولين واما على القول باشتراك
تمام الوقت بين الفرضين فلا خلاف ايضا في وجوب اداء الفريضة في الاخر اذا بقي بقدرها لكن يجب على هذا القول قضاء الاولى ايضا ويستوي
فيه الظهران والعشاءان كما صرح به العلامة نفسه ايضا في هي ولا يتغير هذا الحكم ايضا بالخلاف في كون الاربع للظهر او العصر في الصورة المذكورة
اذ الاربع وقت لهما على هذا القول مط لكن اذا بقي الوقت للاولى مقدار ركعة يجب تقديم الاولى واخراج العصر من وقته بقدر ثلث واذا
لم يبق يجب الاتيان بالعصر في وقته وقضاء الظهر ومثله الحكم في العشائين على تقدير بقاء مقدار الخمس واما على تقدير بقاء الاربع فهي للعشاء
بلا خلاف فتم ثم انه اذا ادرك ركعة من الصلوة في الوقت فهل الصلوة اداء وقضاء او بعضه قضاء مذاهب اشهرها الاول بل ادعي عليه في الخلاف
الاجماع ولا ثمرة مهمة للخلاف الا في النية ولما كان الظ عدم وجوب التعرض للاداء والقضاء في امثال هذه المواضع فلا حاجة بنا الى تحقيق القول
في ذلك واما ما ذكره المص في كرى من انه يترتب على الخلاف الحكم بالترتيب على الفائتة السابقة فعلى القضاء يترتب دون الاداء ففيه تامل بل الظ
انه لا خلاف في وجوب الاتيان بالصلوة التي بقي من وقتها مقدار ركعة مع الشرائط في ذلك الوقت وتقديمها على غيرها من الفوائت لو كان
والله تع يعلم **قوله** فهي ما ظاهره ان المراد تعريفها او حصر اقسامها وعلى الوجهين يتوجه خروج بعض الاقسام كالناقص على الثلثة وما
كان قبل التسع او بعد الحيض مع تخلل النقاء دون اقل الطهر وحمله على مجرد التمثيل لا يخ من ركاكة فتم **قوله** عن كون السابق عليها
اي على التجاوز والتانيث باعتبار المجاوزة على ان الامر في التذكير والتانيث سهل سيما في المصادر على ما قيل وللمتكلف جعل الضمير راجعا
الى العشرة فان كل جزء سابق عليها اي على تمامها بل على نفسها ولو بالذات فتامل **قوله** او فيها بعد ايام العادة اي ايام عادتها في الحيض فان مع التجاوز
عن العشرة ترجع الى عادتها في الحيض لا عادتها في النفاس **قوله** اذا لم يتخلله نقاء اقل الطهر قيد لبعد النفاس او للموجود بعد العشرة وقوله او
يصادف عطف على يتخلل وكذا قوله او يحصل والنفي وارد على المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة ونفيها انما هو بنفي الجميع والمراد ان الموجود بعد النفاس
او بعد العشرة استحاضة اذا لم يحصل احد الامور الثلثة واما اذا تحقق واحد منها فهو حيض اما اذا تخلل عشرة فصاعدا بيض لم تر فيها دما اصلا فلما
ذكروا ان كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وهذا منه واما اذا صادف ايام العادة بعد مضي عشرة ايام فصاعدا من ايام النفاس ان استمر الدم
فلان ما يرى في ايام العادة فهو حيض اذا تخلل اقل الطهر وكذا اذا حصل فيه التميز بشرائطه واما اذا لم يوجد شيء منها فهو استحاضة وهو ظ واما
ما ذكره سلطان العلماء ره في توجيه هذه العبارة حيث كتب على قوله او يصادف انه عطف على المنفي فتقدير الكلام انه او لم يصادف ايام العادة والمراد
ان الموجود بعد العشرة باحد الشرطين استحاضة اما بان لا يتخلل اقل الطهر واما بعدم مصادفة ايام العادة من الحيض على تقدير التخلل فما كان
بعد تخلل اقل الطهر ايضا اذا لم يصادف العادة استحاضة ايضا كما كان قبل التخلل استحاضة فالحيض في ذات العادة بما كان بعد التخلل وصادف العادة
وغيره استحاضة انتهى فمع ما فيه من التكلف اما اولا فلان ظ لفظ النقاء هو ما ذكرنا وعلى ما ذكره يجب صرفه عن ظاهره مع انه لا فائدة في اقحامه ح
لاغناء اقل الطهر عنه واما ثانيا فلانه على ما ذكره يكون قوله او يصادف عطفا على المنفي بتقدير او لم يصادف وقوله او يحصل لا يمكن حمله على هذا
الوجه وهو ظ بل يجب حمله على انه اذا لم يحصل التخلل او لم يحصل شيء من المصادفة وحصول التميز فيخرج الكلام عن الانتظام او يق ان تقدير
الكلام هكذا او لم يصادف في ذات العادة او لم يحصل في ذات التميز فالمنفصلة حقيقة مركبة في الجزئين لكن الجزء الثاني منهما في ذات العادة امر
وفي ذات التميز امر اخر وفيه بعد واما ثالثا فلان على ما ذكره يكون قوله بعد مضي عشرة ايام فصاعدا من ايام النفاس مما لا طائل تحته بل ينبغي
الاكتفاء بما قبله بخلاف ذلك على التوجيه الذي ذكرنا كما لا يخفى على المتامل يتوجه عليه ان الحكم بكونه استحاضة اذا لم يصادف ايام العادة وان
تخلل اقل الطهر مط مشكل بل في صورة النقاء الظ على ما يستفاد من كلماتهم انه حيض الا ان يتصل بايام العادة ويتجاوز معها عن العشرة اذ ح
يحكم بان ما صادف ايام العادة اي وقع فيها حيض والباقي استحاضة واما اذا لم يتصل بها او اتصل ولم يتجاوز معها عن العشرة فمقتضى فتاويهم
كونه حيضا وحمل الكلام على ان مع عدم المصادفة استحاضة في الجملة وهو ما اذا كان مع الاتصال والتجاوز بعيد جدا وخلاف الظ ايضا فتم
هذا ما كتبته في سالف الزمان عند اشتغالي بقراءة هذا الكتاب على الوالد العلامة ره مع بعض زيادات سنح لي في اثناء نقله فاضفته اليه

بعد مضي عشرة فصاعدا من ايام النفاس ويحصل فيه تمييز بشرائطه ودمها اي دم الاستحاضة اصفر بارد رقيق فاتر اي يخرج بتثاقل وفتور لا يدفع غالبا ومقابل الغالب
ما يجده في الوقت المذكور فانه يحكم بكونه استحاضة وان كان بصفة دم الحيض لعدم امكانه ثم الاستحاضة تنقسم الى قليلة وكثيرة ومتوسطة لانها اما ان لا تغمس
القطنة اجمع ظاهرا وباطنا او تغمسها كك ولا تسيل عنها بنفسه الى غيرها او تسيل عنها الى الخرقة فان لم تغمس القطنة تتوضأ لكل صلوة مع تغييرها القطنة لعدم العفو
عن هذا الدم مطلقا وغسل ما ظهر من الفرج عند الجلوس على القدمين وانما تركه لانه ازالة خبث قد علم مما سلف وما تغمسها بغير سبيل تزيد

وقد عرضت ما ذكرته في توجيه العبارة عليه طاب ثراه فاستحسنه وكان مطابقا لرأيه في حلها والان لي فيه تامل فان الظ انه من فتاويهم لا يجب في الحكم بكون ما يوجد
بعد العشرة حيضا تخلل عشرة بيض بل يكفي انقطاع الدم ثم عوده مع تخلل اقل الطهر بناء على ما ذكروا ان كل ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ولم
يستثنوا منه الا ما اذا اتصل الدم فانه ح حكموا بان ما صادف العادة حيض والباقي استحاضة وان مضى اقل الطهر وعلى هذا فالظ في حل العبارة
ان يق المراد بنقاء اقل الطهر النقاء الحاصل في اقل الطهر فصاعدا وان لم يكن في تمام زمانه فعدم تخلل نقاء اقل الطهر اما بان لا يحصل النقاء اصلا
او حصل ولم يكن في جملة عشرة فصاعدا بل فيما دونها اي لا يكون زمن النقاء مع ما سبق عليه من ايام حكم فيها على الدم بالاستحاضة بقدر اقل الطهر
اذ على الوجهين يحكم على الموجود بعده بالاستحاضة الا ان يصادف ايام العادة بعد مضي عشرة او يحصل تمييز بشرائطه فالمعتبر في كونه استحاضة
عدم تخلل النقاء على الوجه الذي ذكرنا وكذا عدم المصادفة وعدم حصول التمييز فمتى انتفى شيء منها يكون حيضا وحمل نقاء اقل الطهر على هذا المعنى
وان كان لا يخ عن تكلف لكن الظ ان الكلام على مقتضى قواعدهم لا يستقيم بدونه فتامل **قوله** بعد مضي عشرة فصاعدا الخ هذا بناء
على اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس لحكمهم بان النفاس كالحيض ولانه حيض محتبس وقد تردد فيه في شرح الارشاد واحتمل عدم الاشتراط
لعدم كونه حيضا حقيقيا وعدم استلزام المشابهة اتحاد الحقيقة وعموم الاحكام ونقل عن العلامة ره في النهاية انه استقرب الاشتراط ثم ذكر ان
في الاخبار الصحيحة دلالة على الاشتراط في الحيض المتعقب للنفاس فيحكم به ويلزم مثله في السابق ايضا اذ لا قائل بالفرق مع ان في رواية عمار الساباطي
ما يدل على الاشتراط فيه ايضا وقال الشيخ في الخلاف اما اعتبار الطهر بين الحيض والنفاس فلا خلاف فيه والاخبار التي وردت بان اقل الطهر
عشرة ايام يتناول هذا الموضع لانها عامة في الطهر عقيب الحيض وعقيب النفاس وايضا روى عبد الله بن المغيرة عن ابي الحسن الاول عليه السلام في
امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم تطهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس
فاثبت كما ترى ايام الطهر بعد ايام النفاس وهذا نص **قوله** او يحصل فيه تمييز بشرائطه بقي شرط اخر لا بد منه وهو ان لا يكون فرضها الاخذ
باحدى الروايات والا كان ما تختاره منها مستثنى ايضا وكانه تركه احالة على ما علم سابقا من حكم من هذا شانه كذا في الحاشية في بعض النسخ ولا
يخفى انه لا بد ايضا من اشتراط ان لا يكون فرضها الرجوع الى عادة الاهل والاقران والا فما تراه في ذلك الوقت ايضا مستثنى ويمكن حمل العادة في كلام الشرح
على ما يشمل عادة الاهل والاقران ايضا وح فلا حاجة الى هذا الاشتراط ثم لا يخفى ظهور سياق هذه الحاشية في الحل الذي ذكرنا لكلام الشارح
دون ما ذكره سلطان العلماء لا فافهم **قوله** في الوقت المذكور اي الاوقات المذكورة في المتن التي حكم بكون الدم فيها استحاضة وهي ما اذا زاد
على العشرة الخ وقد ذكرنا بعض الاوقات الاخرى ايضا ففيها ايضا يحكم بالاستحاضة وان كان بصفة الحيض لعدم امكانه **قوله** اما ان لا تغمس القطنة اجمع
ظاهرا وباطنا ظاهره ان الاعتبار بغمس تمام القطنة اي جميع باطنه وجميع ظاهره فمع الغمس كك بدون السيلان متوسطة ومعه كثيرة وبدون الغمس كك
قليلة وان ثقب القطنة الى ظاهرها ما لم يغمس جميع الظاهر وكلامه في شرح يع اظهر فيه حيث كتب على قول مصنفه اما ان لا يثقب الكرسف المراد
بثقب الدم الكرسف غمسه له ظاهرا وباطنا فمتى بقي منه شيء من خارج وان قل فالاستحاضة قليلة انتهى لكن الظ من كلام الاكثر والمستفاد من الاخبار
ان الاعتبار بالثقب بمعنى خروج الدم من الباطن الى الظاهر وظهوره عليه وان لم يغمس جميع الظ فمع الثقب كك متوسطة او كثيرة وبدونه قليلة ويمكن
حمل كلامه ههنا على هذا المعنى بان يجعل قوله ظاهرا وباطنا بيانا للمراد بغمس القطنة اجمع اي المراد منه وصوله الى الظاهر والباطن وان لم يستوعبهما
لكن حمل كلامه في شرح يع عليه بعيد جدا ثم انهم لم يتعرضوا التحديد لقدر القطنة وزمان اعتبار الدم فالظ الرجوع فيهما الى العرف والعادة كما
ذكره صاحب المدارك ره فتامل **قوله** تتوضأ لكل صلوة هذا هو المش بين الاصحاب ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال ما لم يظهر على القطنة فلا
غسل عليها ولا وضوء وعن ابن الجنيد انه ان ثقب فالاغسال الثلثة والا فغسل في اليوم والليلة والظ انه لا فرق في الصلوة بين الفريضة والنافلة لعموم
صحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وصحيحة زرارة تصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ
الدم وجوز الشيخ صلوة ما شاءت من النافلة بوضوء الفريضة وكانه حمل الصلوة على المعهودة وهي اليومية او الفريضة ولو جوزنا لها فعل القضاء
ينسحب الخلاف كما ذكره المص ره في كرى **قوله** لعدم العفو عن هذا الدم مطلقا اي وان كان اقل من الدراهم وللكلام فيه مجال كما اشرنا اليه سابقا
ومع ذلك فهي مما لا تتم فيه الصلوة وظاهرهم جواز الصلوة في النجس منه مط وان كان بنجاسة لم يعف عنها في غيره كما صرح به المحقق في يع مع انها ليست
من الملابس وادلة عدم جواز الصلوة في النجس مخصوصة بها وكان نظره ليس الى نجاستها في نفسها بل الى تنجس المحل بها باعتبار رطوبته ورطوبتها غالبا
وح فلا يرد ما اوردنا بعد الكلام الاول هذا والاولى التمسك بالاجماع كما ادعاه العلامة ره في هي وفي بعض الاخبار ايضا الحكم بتغيير القطنة في غير القليلة
والظ عدم الفرق بين القليلة وغيرها في ذلك وفي حكم تغييرها تطهيرها كما سيذكره في الخرقة ثم ان الشيخ ره في ط وية حكم بتغيير الخرقة في هذا القسم
ايضا وكانه للاستحباب والاحتياط دفعا لاحتمال وصول رطوبة اليها ولو كان المعتبر في المتوسطة غمس جميع الظاهر والباطن كما هو ظ كلام الشارح كما
اشرنا اليه ففي القليلة ربما خرجت الدم وتنجست الخرقة وان لم يسل فحكمه بتغيير الخرقة يمكن ان يحمل على الوجوب في هذه الصورة فتدبر **قوله** وغسل
ما ظهر من الفرج عند الجلوس اما مطلقا على القول بعدم العفو عن هذا الدم مطلقا كما ذكروا اما مع زيادته عن القدر المعفو على الاحتمال الذي ذكرنا
من التسمية بين الدماء في العفو عما عفي عنه فتامل **قوله** قد علم مما سلف من وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن وانما ذكر تغيير القطنة والخرقة لعدم
شمول الثوب لهما **قوله** ومما يغمسها بغير سيل الخ اثبات المتوسطة على هذا الوجه هو المش بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل انهما
سويا بينهما وبين الثالثة في وجوب ثلثة اغسال مع ما نقل عنهما من الخلاف في الاولى ايضا كما اشرنا اليه سابقا ووافقهما في هذه التسمية المحقق ره

ايضا في

على ما ذكر في الحالة الأولى الغسل للصبح ان كان الغسل قبلها ولو كانت صائمة فقضته على الفجر واخرانيه للصلوة ولو تاخر الغسل عن الصلوة كالاول وما يسيل الى الفرج ما دخل
الحالتين ويزيد عنهما انها تغتسل بعد للظهرين بجمع بينهما ثم العشائين كذلك وقيل اخرة فيهما كالاولى في الحالتين الوسطى والاخيرة لان الغسل وجب لحرمة
من القطنة وان لم تسيل اليها فتجمع مع السيلان واضح في حكم تغيرها ظهرها وانما يجب الغسل في هذه الاحوال مع وجود الدم الموجب قبل فعل المعلول وان كان في فرجها
اقام لم تكن قد اغتسلت له بعد كما يدل عليه خبر الضحاك وربما قيل باعتبار وقت الصلوة ولا شاهد له واما النفاس بكسر النون فدم الولادة سمي بذلك لان خروج جزء ان كان
منفصلا اما بعد تمامها او مبدء تشوار تحوان كان مضغة مع البقين اما العلقة وهي القطعة من الدم الغليظ

ايضا في المعتبر فقال والذي ظهر لي انه ان ظهر الدم على الكرسف وجب ثلثة اغسال وان لم يظهر لم يكن عليها غسل وكان عليها الوضوء لكل صلوة
ورجحه العلامة في ايضا في هي وجماعة من محققي المتاخرين وماذهبوا اليه لا يخلو عن قوة والكلام في كفاية الاغسال الثلثة او وجوب الوضوء بعدها
او لكل صلوة كالكلام في القسم الثالث على ما سيجيء والله تع يعلم قوله على ما ذكر في الحالة الاولى من تغير القطنة وانوضوء لكل صلوة والذي
صرح به اكثرهم هو الغسل للغداة والوضوء للصلوات الاربع والنظر ان ايجاب الوضوء للغداة مبني على الخلاف في وجوب نوضوء في الاغسال غير
الجنابة فتوا وجيه كالشيخ ومن تبعه او جب ههنا ايضا كما ذكر ههنا ومن لم يوجبه كالسيد المرتضى رضه فلا وضوء عنده الا للصلوات اليومية فافهم
قوله ولو كانت صائمة قدمته على الفجر كذا ذكره المصنف في كرى وسر وظاهره وجوب التقديم ولذا تنبه في شرح الارشاد الى المعارضة بوجوب
التقديم لكن لا يظهر له مستند صالح فانهم تمسكوا في توقف صحة صوم المستحاضة بغسلها على الغسل بصحيحة علي بن مهزيار قال كتبت اليه
امراة طهرت من حيضها اودم نفاسها في اول شهر رمضان استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل
لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا فقال يقضي صومها ولا يقضي صلوتها لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يامر فاطمة والمؤمنات من
نسائه بذلك وهذه الرواية مع عدم ذكر المكتوبة فيها مخالفتها لما عليه الاصحاب بالفرق بين الصوم والصلوة غاية ما يستفاد منها توقف صحة الصوم على
كل غسل وجب عليها للصلوة وح يكفي في صحة فعلها الاغسال للصلوات ولا دليل على ما ذكرن من التقديم نعم بعد القول بوجوب الاحوط لها
ذلك خروجا من الخلاف لكن بشرط رعاية تضيق الوقت واما احتمال عدم اعتبارها كما يشعر به حكمهم بتقديمه من غير تقييد فهو ضعيف جدا فان
وفي شرح الارشاد ذكر ان اطلاقهم الحكم بتوقف الصوم على الاغسال المعهودة يشعر بعدم تقديم غسل الفجر عليه للصوم لان المعتبر منه للصلوة
ما كان بعد الفجر فليكن للصوم كذلك لجعلهم الاخلال بطلا للصوم ولا بعد في ذلك ان كان دم الاستحاضة حدثا في الجملة لمغايرته لغيره من الاحداث
ويحتمل وجوب تقديمه على الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم فيجب تقديم غسله عليه كالجنابة والحيض المنقطع ولان جعل الصوم غاية لوجوب غسل
الاستحاضة مع الغض يدل عليه لان ما كان غايته منه الفعل يقدم عليه ولا بعد عنه فاره في بعض الاحيان بالنسبة الى العبادة للمشقة لا يوجب القول
انه بعد ما ظهر لك مستند الحكم تعلم قوة ما ذكره اولا وضعف ما ذكره من الاحتمال وما ذكر له من الوجوه والعلامة توقف في ذلك توقف ذلك
وهذه عبارته وهل يشترط في الصوم غسل الغداة بان او الظهرين او تقديم غسل الغداة على الفجر اشكال قوله ولو تاخر الغسل عن الصلوة فكالاول
في انه لا يجب عليها للصلوات الباقية الا الوضوء لكل صلوة واما تغير الخرقة فلا يختلف بكون الغسل قبل الصبح او بعده وهو ظاهر ولو كانت صائمة
فهل يجب عليها الغسل للصوم بحضوري الان تصريح منهم بذلك وجعلهم الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع الغض يدل عليه لان ما كان غايته منه الفعل يقدم عليه ولا بعد عنه فاره في بعض الاحيان بالنسبة الى العبادة للمشقة لا يوجب القول
انه بعد ما ظهر لك مستند الحكم تعلم قوة ما ذكره اولا وضعف ما ذكره من الاحتمال وما ذكر له من الوجوه والعلامة توقف في ذلك توقف ذلك
وهذه عبارته وهل يشترط في الصوم غسل الغداة بان او الظهرين او تقديم غسل الغداة على الفجر اشكال قوله ولو تاخر الغسل عن الصلوة فكالاول
في انه لا يجب عليها للصلوات الباقية الا الوضوء لكل صلوة واما تغير الخرقة فلا يختلف بكون الغسل قبل الصبح او بعده وهو ظاهر ولو كانت صائمة
فهل يجب عليها الغسل للصوم بحضوري الان تصريح منهم بذلك وجعلهم الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع الغض يدل عليه لان ما كان غايته منه الفعل يقدم عليه ولا بعد عنه فاره في بعض الاحيان بالنسبة الى العبادة للمشقة لا يوجب القول
انه بعد ما ظهر لك مستند الحكم تعلم قوة ما ذكره اولا وضعف ما ذكره من الاحتمال وما ذكر له من الوجوه والعلامة توقف في ذلك توقف ذلك
وهذه عبارته وهل يشترط في الصوم غسل الغداة بان او الظهرين او تقديم غسل الغداة على الفجر اشكال قوله ولو تاخر الغسل عن الصلوة فكالاول
في انه لا يجب عليها للصلوات الباقية الا الوضوء لكل صلوة واما تغير الخرقة فلا يختلف بكون الغسل قبل الصبح او بعده وهو ظاهر ولو كانت صائمة
فهل يجب عليها الغسل للصوم بحضوري الان تصريح منهم بذلك وجعلهم الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع الغض يدل عليه لان ما كان غايته منه الفعل يقدم عليه ولا بعد عنه فاره في بعض الاحيان بالنسبة الى العبادة للمشقة لا يوجب القول
انه بعد ما ظهر لك مستند الحكم تعلم قوة ما ذكره اولا وضعف ما ذكره من الاحتمال وما ذكر له من الوجوه والعلامة توقف في ذلك توقف ذلك
وهذه عبارته وهل يشترط في الصوم غسل الغداة بان او الظهرين او تقديم غسل الغداة على الفجر اشكال قوله ولو تاخر الغسل عن الصلوة فكالاول
في انه لا يجب عليها للصلوات الباقية الا الوضوء لكل صلوة واما تغير الخرقة فلا يختلف بكون الغسل قبل الصبح او بعده وهو ظاهر ولو كانت صائمة
فهل يجب عليها الغسل للصوم بحضوري الان تصريح منهم بذلك وجعلهم الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع الغض يدل عليه لان ما كان غايته منه الفعل يقدم عليه ولا بعد عنه فاره في بعض الاحيان بالنسبة الى العبادة للمشقة لا يوجب القول

يشعر بالوجوب لكن لا يظهر له مستند فان مستند الحكم من الاخبار هو صحيحة علي بن مهزيار كما اشرنا اليه وهو كما ترى لا تدل الا على قضاء الصوم
بل لجميع الاغسال المعتبرة لكل صلوتين مع ان الوسطى على القول المشهور ليست كذلك لا غسل عليها في الصوم المذكور للصلوة فالحكم متوقف
صومها على الغسل لما لا وجه له فتامل قوله وما يسيل يجب لجميع الخ لا خلاف بين الاصحاب في وجوب الاغسال الثلثة في هذا القسم وانما
الخلاف في الوضوء فاقتصر جماعة منهم على الاغسال الثلثة واثبت الوضوء للظهرين وكذا العشائين وكذا صلوة الليل والغداة كالاغسال
واوجب ابن ادريس مع الاغسال الثلثة الوضوء لكل صلوة كما ذكره ههنا وتبعه عامة المتاخرين وقد بالغ المحقق في المعتبر في انكار هذا القول و
التشنيع على قائله فقال وظن غالط من المتاخرين انه يجب على هذه مع هذه الاغسال وضوء مع كل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا
وربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ في طوق ان المستحاضة لا يجمع بين فريضتين بوضوء فظن انحبابه على مواضعها وليس على ما ظن بل ذلك محض
بالموضع الذي يقتضيه على الوضوء وظاهر الاخبار هنا وكذا في المتوسطة الاقتصار على الاغسال فالظاهر هو القول الاول الا ان يثبت وجوب
الوضوء مع كل غسل سوى الجنابة كما وقع في بعض الاخبار ح فالقول قول المعتبر واما المتاخرون فليس لهم مستند صالح وذكر الشارح في شرح
الارشاد ان الاخبار الصحيحة دليل على المشهور من مذهب المتاخرين وهو اعلم بما قال لما الاحوط في القسمين الاتيان بالاغسال الثلثة مع الوضوء
لكل صلوة والله تع يعلم قوله تغتسل ايضا للظهرين وهذا على سبيل الرخصة فيجوز التفريق مع تعدد الغسل كما صرح به في شرح الارشاد و
قال بل يمكن افضل وفي هي جزم به استحبابا ولو لم يكن الجواز اجماعيا امكن المناقشة فيه بناء على ظاهر الروايات فتدبر قوله وتغير الخرقة فيها
الظم انه ايضا اجماعي كتغير القطنة ولا فاذا كانت مما لا يتم فيه الصلوة اشكل الحكم بوجوب تغيرها باعتبار نجاستها كما ذكرنا في القطنة فتذكر
قوله وانما يجب الغسل في هذه الاحوال الخ اعلم ان ههنا مسائل لا بد من تحقيق القول فيها الاولى انه اذا انقطع دم الاستحاضة في غير وقت الصلوة بعده اغتسل موجبه وقت الصلوة فما حكمه فقول المصنف في كرى عن الشيخ انه حكم بان
انقطاع دمها بعد الوضوء يوجب الوضوء ولم يذكر البرء وقد بعض الاصحاب بالبرء ثم حقق ان دم الاستحاضة في حكم الحدث يوجب الوضوء
وحده تاره والغسل اخرى فاذا امتثل فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها اغتسلت موجبه وان خرج بعدها
او في اثنائها دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعده فان كان انقطاع عشرة فلا اثر له لانه يعود كالمزيود وانما دان كان انقطاع برء فالاجود وجوب
ما يوجبه كان الدم لان الشارح علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم الاستحاضة والظهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا
يلزم من صحة الصلوة مع الدم عدم تاثيره في الحدث وهذه المسئلة لم تظفر فيها بنص من قبل اهل البيت عليهم السلام ولكن ما افتى به الشيخ هو قول
العامة بناء منهم على ان دم الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي ما كان عليه لما كان الاصحاب يوجبون فيه الغسل فليكن متمما هذا

كلامه وفيما ذكرنا تأمل اذ كون دم الاستحاضة حدثا مطلقا ممنوع لعدم الدليل على ايجاب الوضوء او الغسل مطلقا في الاوقات المخصوصة والوقت الذي وجد فيه ههنا ليس منها بعد دخول الوقت انقطع الدم مع سقوط اعتباره شرعا بعد فعل ما اوجب عليها من الغسل او الوضوء واستباحة الصلوة فالاصل بقاؤها وعدم ايجاب شئ اصلا ولو سلم كونه حدثا فلا نسلم الا وجوب لوضوء لثبوته في الاستحاضة مطلقا بخلاف الغسل اذ لم يرد الا في مواضع مخصوصة الا ترى عدم وجوبه في المتوسطة لغير الصبح وفي الكثيرة للصلوة الثانية مع الجمع والغسولية الوضوء يخرج بدليل كالمتطهر غير المستحاضة لخروجه بالاجماع فبقي الباقي ولعدم ظهوره قائل بعدم وجوب ايجابه شيئا اصلا على ما ذكرنا من الاحتمال الاول وعدم انتهاض دليل على وجوب غير الوضوء فيحكم بالوضوء حدا من خرق الاجماع ومن ههنا ظهر ان ما نقله عن الشيخ لا يجب ان يكون بناءه على مذهب العامة كما حكم به المصنف واستحسنه الشارح في شرح الارشاد وحكم بانه في غاية الوضوح وظاهر اخبار الواردة في هذا الباب وجوب ظيفة كل حالة عند وجودها في وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة لا مطلقا كما يظهر بالتامل منها لكن صحيحة الصحاف من بينها كما سيجيء ربما يشعر بوجوب الغسل بالتيلان في الجملة فيما بين الظهرين والمغرب بعد حصول الظهرين وهو باطلاقه يشمل ما اذا انقطع وقت المغرب ايضا كما هو مؤيدة لما رجحه ثانيا انه اذا ثبت احد الاحوال الثلثة في وقت الصلوة فهل يستصحب حكمها في جميع الصلوات ما استمر الدم وان انتقلت من حالة الى اخرى ام لا بد في وقت كل صلوة من اعتبار الدم فيه ولا يبعد ان الظاهر اعتبار في وقت كل صلوة اما اذا انتقلت من القلة الى الكثرة ولصدق الكثرة حقيقة فيثبت حكمها واما في العكس فلان الحالة الثانية لم تاح هي الحالة اللاحقة فيثبت لها حكمها بمقتضى الاخبار واما الحالة السابقة عنها وثبوت وظيفتها بعد الانقطاع ما استمر الدم في الجملة يحتاج الى دليل ولا دليل يدل عليه لكن الشيخ انه في الصوم الاخيرة وهي الانتقال من الكثرة الى القلة او التوسط على المشهور يجب عليها بانقطاع الحالة السابقة شئ مضافا الى الحكم بحكم الحالة اللاحقة ام لا نقول الكل على وفق ما ذكر وفي مسئلة الانقطاع بالكلية انه على راي الشيخ لا يجب عليها بانقطاع الحالة السابقة الا الوضوء وتاتي به في ضمن الوظيفة اللاحقة فلا يجب عليها بالانقطاع سوى الوظيفة اللاحقة واما على راي المصنف فالظاهر انه لا بد لها من غسل للدم الكثيرة السابق اذا لم يقع الغسل بعده ثم تاتي بوظيفة القليلة اذا انتقلت الى القلة وكذا اذا انتقلت الى التوسط على المشهور في غير الصبح واما فيه فالغسل للصبح يكفي للوظيفتين جميعا وصحيحة الصحاف تشعر بما ذهب اليه المصنف لان مفهومها الغسل يتحقق لكثرة في الجملة فيما بين الظهرين والمغرب وهو يشمل ما اذا انتقلت وقت المغرب منها الى حالة اخرى ايضا هذا واذ قد احطت خبرا بهذه الفروع فنقول عبارة الشارح ربما اوهمت ثبوت وظيفة الكثرة مطلقا مع وجود الدم الموجب له قبل فعل الصلوة وان كان في غير وقتها اذا لم يكن قد اغتسلت له بعده في الوقت السابق لكن هذا مما لا وجه له كما اشرنا اليه في المسئلة الثانية فالصواب حمله على ثبوت غسل واحد فقط بدل لكما ذكرنا في المسئلة الثالثة لا مع الجمع بين الصلوتين ولا مع غسل اخر لصلوتين اخريين بل يصدق على فعل الوقت الثاني انه قد اغتسلت له بعده فيخرج بما شرطوا القرينة على ان مراده ذلك استنهاده بخبر الصحاف فانه لا يفهم منه الا ثبوت الغسل بكثرة الدم وان كان قبل وقت العشائين ولا دلالة له على ابعد من ذلك اصلا واما ما نقله من القول باعتبار اوقات الصلوات وحكمه بانه لا شاهد له فنفي ان ثبوت الحكم عند وجود الحالة وقت الحكم ظ الاجناد وتما الاخلاف فيه واما ثبوته مع وجودها قبل ذلك فيحتاج الى دليل ولا شاهد فالشاهد على العكس لا على القائل فلا ينبغي التعرض على هذا القائل بنفي الشاهد له بل اذا كان خبر الصحاف شاهدا على ما ذكره ينبغي ان يجعله حجة على القائل هذا واما ما نقله في الحاشية عن المصنف في سر وكري فيما نقله من قوله ره قال في سر والاعتبار بكثرة باوقات الصلوة في ظ خبر الصحاف وذكر ثم نقل ان الصحاف روى عن الصادق عليه السلام فلتغتسل وتصلي الظهرين ثم لتنظر فان كان الدم لا يسيل بينهما وبين المغرب فلتتوضا ولا غسل عليها وان كان اذا امسكت الكرسف يسيل من خلفه صبيا عليها الغسل ثم قال هذا مشعر بان الاعتبار بوقت الصلوة فلا اثر لما قبله انتهى فمحله الشارح بما قبله المحقق الثاني في شرح القواعد وبعده صاحب المدارك على ان مراده انه لا اثر لما قبله اصلا وانه لا يثبت عليها في صوت الانتقال من الكثرة الى القلة كما ذكره في وظيفة القليلة فاورد عليه ان خبر الصحاف لا يدل على ما ذكره بل على خلافه على ما فهموه الا مر كما ذكروه لكن يمكن حمل كلام المصنف على ما ذكرنا في المسئلة الثانية من ان الاعتبار بوقت كل صلوة وليس اذا ثبت احدى الاحوال في وقت صلوة فيستصحب حكمها في جميع الصلوات ما استمر الدم وان انتقلت الى حالة اخرى ويشعر فاشعار خبر الصحاف بما ذكره بل ظهوره كما عبر به في سر ظ فان ظاهر قوله ره ما لم يطرح الكرسف الخ ان الحكم الاول ثابت ما لم يطرح الكرسف وان طرحت الكرسف وسال الدم بعد ذلك انتقل حكمها ووجب الغسل وانما لم يجعله صريحا لاحتمال ان يحمل على ان الحكم ذلك ما لم يطرح الكرسف واما اذا طرحت الكرسف وسال الدم فوجب عليها الغسل وح فلا يدل على انتقال الحكم بل هو ثبات الحكم كل صوت اذا وقعت بدلا عن الاخر فتدبر والقرينة على ان مراده ذلك ما ذكرنا ما نقلناه عنه في مسئلة الانقطاع حيث قال فان انقطع دم الاستحاضة انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان بوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم استحاضة لجريانه بعينه في هذه الصفة فالظاهر انه ليس مراده نفي الغسل لانقطاع الحالة السابقة بل ما ذكرنا من عدم بقاء الحالة السابقة مطلقا والانتقال الى حكم الحالة اللاحقة ويويد ايضا ما ذكرنا انه قال في موضع اخر بعد مسئلة الانقطاع باسطر فيما لا اعتبار في الكثرة والقلة باوقات الصلوات فلو سبقت القلة وطرات الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين الى اخر ما ذكره فالظاهر ان مراده هنا ايضا هو ما اشار اليه ههنا من انتقال الحكم لعدم الاعتبار بالدم السابق على الوقت اصلا فتامل قوله اذا لم يكن قد اغتسلت له بعده فلو اغتسلت له بعده انقطع عنها حكم الحالة السابقة فلو تجدد بعده دم فله حكمه فلو كان قليلا فلا يجب له الا الوضوء واما ما كتبه سلطان العلماء هنا من قوله فلو اغتسلت بعد الدم لا يجب الغسل وان رات الدم بعد الغسل فتامل ما فيه حيث اطلق الدم بل يجب تقييده بالقليل او بغير الكثيرة اذا كان في غير الصبح على المشهور تامل قوله في الحاشية على عدم اعتبارها صريحا

فان فرض العلم بكونها مبدء لشوان كان دمها نفاسا الا انه بعيد او بعدها بان يخرج الدم بعد حز وجراجع

دعوى الصراحة ايخ عن شئ والاولى دعوى الظهور فان قوله فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب ظاهر فيما ذكره لانه اعتبر عدم السيلان ما بين الظهرين الى المغرب الذى فى وقت المغرب فقط ومفهومه انه اذا سال فيما بين الوقتين بالجملة فليس الحكم الوضوء بل الغسل ودلالة المفهوم ليست صريحة على ان النص فى بعضها مختلفة وفى بعضها بضمير التثنية على ما نقلناه وح فالامر كما ذكرنا وفى بعضها بضمير التانيث وح فالظاهر ان مراده ما بين المرة وبين المغرب اى الصلوة وعلى هذا فلا يدل على ما ذكره فالاولى الاكتفاء بدعوى الظهور بعد تدبر ثم ان رواية الصحاح ما كانت من المشكلات فلا باس بنقلها هنا بتمامها وننبه على ما فيها منها ومما فيها من الاشكالات وان خرجنا بذلك عما هو دابنا فى هذه الحواشى من عليه الاختصار وترك الاطناب مخافة الاسئام وملالة الاصحاب فنقول متن الرواية هكذا قال قلت لابى عبد الله عليه السلام ان ام ولدى ترى الدم وهى حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال اذا دار ان الحامل الدم بعد ما يمضى عشرون يوما من الوقت الذى كانت ترى فيه الدم من الشهر الذى كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الدم ولا من الطمث فلتتوضا وتحتشى بكرسف وتصلى فاذا دار ان الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل او فى الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التى كانت تقعد فى حيضتها فان انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع عنها الدم الا بعد ان يمضى الايام التى كانت ترى الدم فيها يوم او يومين فلتغتسل ولتحتش ولتستثفر وتصلى الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضا ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم يطرح الكرسف فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف عنها ولم يسل الدم فلتتوضا ولتصل ولا غسل عليها وان كان الدم امسك الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيا لا يرتاب فان عليها ان تغتسل فى كل يوم وليلة ثلاث مرات وتحتشى وتصلى وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب وتصلى الا ان يسيل الدم قال وكل تفعل المستحاضة فانها انما فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها هذا تمام الرواية وهى من الروايات التى تدل على حيض الحامل وقوله عليه السلام ليس من الرحم ولا من الطمث وظاهره بقرينة ما اطلق فيه من الحكم ان المراد بنفى كونه من الرحم نفى كونه استحاضة اما بتخصيص ما من الرحم بالاستحاضة او بتعميمه بحيث يشمل الحيض والاستحاضة جميعا فيكون نفى الطمث بعده نفيا للخاص بعد العام والمعنى على هذا ان هذا الدم ليس باستحاضة ولا حيض فهو حكم ثالث وهو انما تتوضا له وتحتشى وتصلى مطلقا ولم يذكر هذا الدم فيما اراه من كلام الاصحاب والاولى ان يجعل نفى كونه من الرحم بمنزلة التعليل لنفى كونه طمثا اشارة الى ان الطمث هو الذى من الرحم اى بقذفه الرحم بالطبع والاستحاضة ليس كذلك بل من علة فيكون المراد الحكم بانه ليس بحيض بل استحاضة ويكون الاكتفاء فيه بالوضوء انما هو فى بعض افراده ولم يفصل فيه بقوله الا على ما فصل بعد ذلك على التقدير بن فى الفرق بين مضى عشرين يوما وعدمه مما يظهر وجهه ولا يبعد على الوجه الثانى ان يكون التاخير من العادة عشرين يوما مناطا لتبين المحل والحكم بعد كونه حيضا بناء على عدم امكان حيض الحامل المستبان حملها كما ذهب اليه الشيخ هذا والشيخ فى تهذيبه حمل ما فى الرواية وكانه حملها على الوجه الثانى فانه قال المجمل اذا دار ان الدم فى الايام التى كانت تعتاد فيها الحيض فلتعمل ما تعمله الحايض فان تاخر عنها الدم بمقدار عشرين يوما ثم رات فان ذلك ليس برحم الحيض فلتعمل ما تعمله المستحاضة انتهى وقوله فلتغتسل ولتحتش الخ اى لتغتسل للحيض بعد مضى ايام العادة ولتعمل ما تعمله المستحاضة فى ذلك اليوم او اليومين الذى لم ينقطع فيه الدم وهذا تمام دليل على عدم وجوب الاستظهار كما هو مذهب عامة المتاخرين فافهم ثم مقتضى ظاهر هذه الرواية على ما افهم ان الاستحاضة اذا لم يسل معها مع الكرسف اذا تخللته فليس عليها الا الوضوء لكل صلوة وليس عليها طرح الكرسف لكن ان اتفق طرحها فان لم يسل الدم بعد الطرح ايضا فحكمها حكم الاول وان سال الدم بعد الطرح فعليها الغسل فى اى وقت اتفق وان سال مع امساك الكرسف فعليها الاغسال وهذا لا ينطبق على شئ من المذاهب المنقولة من الاصحاب فى الاستحاضة فاستدلالهم بها على المذهب المشهور من تقسيم الاستحاضة الى الاقسام الثلثة واختلاف احكامها على ما ذكروه كما ترى لان هذه المتوسطة التى ذكروها وهى ما يجاوز الدم الكرسف ولم يسل عنه يلزمها جمع الدم مع امساك الكرسف بحيث اذا طرحت الكرسف سال وتحمل الرواية على وجوب الغسل على من كانت بهذه الحقيقة وان لم تطرح الكرسف بالفعل ويحمل الغسل على الغسل المخصوص الصبح بناء على كون ذلك معلوما عندهم وح فينطبق على ما ذكروه ويمكن ان يتحمل ايضا الغسل على الجنس ويكون المراد فى هذا الشق ايضا وجوب الاغسال الثلثة كالشق الاخير فينطبق على مذهب المحقق ومن تابعه من وجوب الاغسال فيما عدا الغليلة ولا يخفى ما فى الوجهين من التكلف والتعسف ومع ذلك فما يظهر منها من عدم وجوب طرح الكرسف عند كل صلوة خلاف المعروف بين الاصحاب من وجوب تغييره عند كل صلوة بل الاجماع عليه على ما نقله فى فقه والجملة فتطبيق هذا الخبر على مذاهب الاصحاب مشكل جدا فتكيف بالاستدلال به والله تع يعلم مباحث النفاس

قدم الولادة ماخوذ من النفس التى هى الولد لخروج الدم عقيبه او معه او من النفس التى هى الدم او من تنفس الرحم بالدم يقال نفست المراة على المعلوم والمجهول بكسر الفاء فيهما وقد يطلق النفاس على الحيض ولم يستعمل الا على المعلوم والولد منفوس والمراة نفساء بضم الفاء وفتح العين والجمع نفاس ايضا بكسر النون مثل عشراء وعشار وثالث لهما ويجمع ايضا على نفاء ان كذا فى كره وشرح الارشاد والظاهر انه نقل الى معنى الدم فى اصطلاح الفقهاء او الاقتصار لغة على ما ذكره الهروى فى الغريبين هو ولادة المراة ثم ادخال الخارج معها فى النفاس هو المتيقن بين الاصحاب لحصول المعنى المشتق منه فيه فيتناوله اطلاق النصوص ونقل عن السيد المرتضى رحمه انه خصه بالخارج عقيب الولادة وكذا الشيخ فى الجمل وبما يمكن الاستدلال به موثقة عمار عن ابى عبد الله عليه السلام فى المراة يصيبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما فقال تصلى ما لم تلد فيه انه لا بد الا على نفى الامكان قبل الولادة لا معها ايضا الا ترى انه يقال لا يتحرك المفتاح ما لم يتحرك البدن مع ان حركته مع حركتها فافهم قوله فان فرض العلم بكونها مبتدئة شوافان وزاد فى كرى بقولها ربع من القوابل ولعل الشارح اسقطه بناء على انه مع فرض العلم لا وجه لاعتبار كونه بقولها ربع من القوابل

فى الرواية ما لم يطرح الكرسف

ولو تعدد الجزء منفصلا او الولد فلكل نفاس وان اتصلا ويتداخل منه ما اتفقا فيه واحترز بالقيدين عما يخرج قبل الولادة فلا يكون نفاسا بل استحاضة الا مع امكان كونه حيضا واقله مسماه وهو وجوده في لحظة فيجب الغسل بانقطاعه بعدها ولو لم تر دما فلا نفاس عندنا واكثره قدر العادة في الحيض

من القوابل بل يكفي العلم مطلقا نعم يمكن الاعتبار بقول اربع من القوابل ايضا وان لم يحصل به العلم ولعل المراد بالعلم في كرى هو العلم الذي كان حجة شرعا وان لم يحصل اليقين فاشار بالتقييد الى انه انما يحصل بقول اربع من القوابل ويؤيد ما ذكرنا انه في س وتكفي المضغة لا العلقة الا ان تشهد اربع نساء عدول بانها مبدأ الولد فاعتبر شهادتهن من غير اعتبار العلم ثم انه لم يشترط اليقين في المضغة واشترط الشارح هنا تبعا للذكرى ولعل بناء ما في س على حصول اليقين في المضغة غالبا فلا حاجة الى اشتراطه وبناء ما في كرى على ما ربما حصل الاشتباه فيه ايضا فيحتاج الى ذلك ثم مع الاشتباه اذا كفى شهادة الاربع في العلقة فلتكف في المضغة بطريق اولى فعلى ما حملنا كلام كرى من تعميم العلم في العلقة ينبغي تعميم ما اشترطه من اليقين ايضا في المضغة فافهم ثم ان المحقق الثاني ره في شرح القواعد توقف في هذا الحكم لانتفاء التسمية واعترض عليه في شرح الارشاد بانه لا وجه بعد فرض العلم وفيه ان توقفه باعتبار عدم صدق الولادة عرفا وان علم كونه علقة وانه مبدأ نشو آدمي اذ لا دليل على صدق النفاس بمجرد ذلك ما لم يصدق الولادة فالتوقف في محله بل ربما امكن التوقف في صورة كونه مضغة ايضا للتوقف في صدق الولادة معه ايضا الا ان يثبت فيه اجماع فتأمل

قوله ولو تعدد الجزء منفصلا او الولد المشهور بين الاصحاب ان مع تعدد الولد يكون ابتداء نفاسها من الاول وعدد ايامها من وضع الاخير ولو زاد المجموع عن اكثر النفاس لكن هل يكون لكل نفاس على حدة ويتداخلان فيما اتفقا فيه او المجموع نفاس واحد صرح جمع منهم كالشارح ره بالاول وظ كلام بعضهم كالعلامة ره هو الثاني وهو مبني على الغالب من عدم تراخي الثاني عن الاول بما زاد عن اكثر النفاس او العادة والا وجب القطع بتعدد النفاس ويظهر فائدة الخلاف فيما لو تخلل النقاء بينهما فانه على الاول يحكم بكونه طهرا مطلقا وان لم يزد من وضع الاول الى انقطاع الدم من وضع الاخير على اكثر النفاس وعلى الثاني يحكم عليه بالنفاس فان النقاء المتخلل بين ايام النفاس نفاس كما في الحيض ولعل الاول اظهر وتردد المحقق ره في المعتبر في كون الدم الخارج قبل ولادة الثاني نفاسا من حيث انها حامل ولا حيض ولا نفاس في الحبل ثم رجح كونه نفاسا لحصول مسمى النفاس فيه فهو تنفس الرحم به بعد الولادة فيكون لها نفاسان هذا واما اذا تعدد الجزء منفصلا فقد ساوى الشارح بينه وبين تعدد الولد وكان احتمال كون الجميع ح نفاسا واحدا ههنا اظهر منه هناك بل يحتمل ح الحكم بكون ما زاد عن الاكثر او العادة بالنسبة الى ما يخرج مع الجزء الاول استحاضة وان لم يزد عن ذلك بالنسبة الى جزء اخر ويحتمل ان يق ان الاعتبار فيه بالجزء الذي يصدق معه الولادة عرفا دون الاجزاء الاخرى لكن يشكل فيما اذا انقطع بحيث لا يبقى جزء كذلك الا ان يعتبر حينئذ خروج الجزء الذي يصدق به الولادة عرفا بعد ملاحظة خروج الاجزاء السابقة وان بقي بعض الاجزاء بعد وهذه الاحتمالات وان لم يذكر في كلام الاصحاب لكن لما كانت المسئلة مما لم يتعرض له الاكثر ولم يظهر فيه نص ولا اجماع فكانه لا منع فيها من تجويز احتمال اخر لم يذكره من تعرض لها وقال المص ره في كرى لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي فالدم نفاس على الاقرب ولو وضعت الباقي بعد العشرة امكن جعله نفاسا اخر كالتوأمين وعلى هذا لو تقطع بفترات تعدد النفاس ولم اقف فيه على كلام سابق انتهى وظاهره ان ما خرجت من الاعضاء المتفرقة في العشرة يجعل للجميع نفاس واحد وما خرج بعد العشرة احتمل فيه ان يكون له نفاس اخر وقوله كالتوأمين الظ بقرينة ما سبق منه في مسئلة التوأمين انه تشبيه في الحكم الثاني اي كما ان في التوأمين لكل منهما نفاس على حدة وان كان الحكم فيهما مط وذلك لانه قال في مسئلة التوأمين ذات التوأمين فصاعدا بتعدد نفاسها عملا بالعلة فلكل نفاس حكم نفسه وان تجاوز العشرة فالباقي طهر حسب ما مر وقوله وان تجاوز العشرة اي كل واحد لا المجموع اذ مع الحكم بتعدد النفاس لا وجه للحكم بكون الباقي طهرا لمجرد تجاوز المجموع ويمكن ان يحمل كلامه ههنا على تعدد النفاس بتعدد الجزء الخارج مط ويكون قوله ولو وضعت الباقي بعد العشرة على سبيل المثال وفيه بعد لكن التشبيه بالتوأمين ح يحمل على ظاهره فتأمل قوله عما يخرج قبل الولادة وكانه لا خلاف فيه كما يظهر من الخلاف بين الخاصة ولا العامة ايضا ويدل عليه ايضا مضافا الى اصالة عدم سقوط العبادات ما تقدم من رواية عمار فتذكر قوله الا مع امكان كونه حيضا هذا مبني على القول بامكان حيض الحامل كما هو الاصح عند المص والشارح لكن الشيخ في الخلاف ادعى اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وانما اختلفوا في حيضها قبل ان يستبين الحمل وهذا بعد الاستبانة هذا ومن شرائط امكانه ح ان يتخلل بينه وبين النفاس اقل الطهر كما هو راي المص واختاره الشارح وادعى في الخلاف عدم الخلاف فيه كما نقلنا منه سابقا فتذكر قوله فلا نفاس عندنا وخالف فيه بعض العامة فاوجب الغسل لمجرد خروج الولد ومنهم من جعله حدثا اصغر قوله واكثره قدر العادة في الحيض اختلف الاصحاب في اكثر النفاس فالمش بينهم ان اكثره عشرة ايام لكن منهم من اطلق كما فعله الشيخ في ف وط وية ومنهم من فصل وحكم بان المعتادة ترجع الى عادتها وفي غيرها اكثره عشرة كما ذكره المص هنا ومنهم من اطلق ان اكثره ثمانية عشر يوما ومنهم المرتضى وابن الجنيد وابو الصلاح والصدوق وسلار وادعى المرتضى عليه الاجماع وذكر الشيخ في يب انه قال الشيخ واكثر ايام النفاس ثمانية عشر يوما فان رات الدم النفساء يوم التاسع عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة فلتعمل بما رسمنا للمستحاضة وتصلي وتصوم وقد جاءت الاخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس هو عشرة ايام وعليها اعمل لوضوحها عندي وقد وضع في النسخ علامة المتن على جميع ذلك وعلى هذا ففيه رجوع المفيد ره من القول بثمانية عشر الى القول بالعشرة كما نقله عنه في المدارك ويحتمل ان يكون قوله وقد جاءت الاخبار ابتداء كلام الشيخ الطوسي ره وعلى هذا فيكون مذهب المفيد هو الاول وهذا اظهر بحسب السياق ويرشد اليه كلام المص في كرى حيث نقل هذه العبارة عن الشيخ في يب وتبعه الشارح في شرح الارشاد وفي عبارة الشيخ بعد ذلك ما يؤيد كلا من الاحتمالين وما عندنا من نسخ المقنعة مختلفة ففي بعضها كما نقله الشيخ بدون قوله وقد جاءت الاخبار الخ وفي بعضها معه وفي بعضها العبارة هكذا واكثر ايام النفاس عشرة ايام وان رات النفساء الدم يوم الحادي عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس فتفعل ما رسمنا في المستحاضة وتصلي وتصوم انتهى وذهب ره في لف

الى ان ذات العادة ترجع الى عادتها والمبتدئة تتحيّر ثمانية عشر يوما والظاهر ان ذكره المبتدئة على سبيل المثال وحكمها في غير ذات العادة مطلقا فيشمل المضطربة ايضا ونقل عن ابن بابويه في فقه الرضا قال في كتابه المقنع اذا رأت المرأة اول ما رأت الدم عند اول الرؤية ثلاثة ايام حيضها واكثره احد وعشرون يوما فان انقطع دمها في تمام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما ثم استظهرت بيوم او بيومين وان كانت كثيرة الدم صبرت ثلثة ايام ثم اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت ولا يخفى ما في هذا الكلام من التشويش والروايات فيها مضطربة جدا ففي كثير منها الحكم برجوعها الى عادتها في الحيض كصحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلم قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل كما تغتسل المستحاضة وصحيحته وزرارة ايضا قال قلت له النفساء متى تصلي قال لا تقعد قدر حيضها وتستظهر بيوم او بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت فالحايض قال مثل ذلك سواء الحديث وهذه الرواية وان كانت مضمرة في بب عند نقلها اولا استأنفت بعد بقليل اليها ونسبها الى ابي جعفر عليه السلم وصحيحة يونس بن يعقوب قال سمعت اباعبد الله عليه السلام يقول النفساء تجلس ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي وصحيحة يونس قال سئلت اباعبد الله عليه السلام عن امرأة ولدت فرأت الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رأت صفرة فلتتوضأ ثم لتصل قال في بب قوله ع تستظهر بعشرة ايام يعني الى عشرة ايام لان حروف الصفات تقوم بعضها مقام بعض انتهى اي المراد تستظهر بقية عشرة ايام وحسنة فضيل بن يسار وزرارة بابرهيم بن هاشم عن احدهما عليهما السلم قال النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل عمل المستحاضة ورواية اخرى ايضا قريبة منها عن زرارة وفضيل عن احدهما ع وموثقة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيوم او يومين وفي رواية مالك بن اعين قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها زوجها بامرها فتغتسل ثم يغشاها ان احب قال الشيخ وهذا الحديث يدل على ان اكثر ايام النفاس مثل اكثر ايام الحيض لانه لو كان زائدا على ذلك لما وسع لزوجها وطؤها لما قدمنا ان النفساء لا يجوز وطئها ايام نفاسها ورواية عبد الرحمن بن اعين في قال قلت له ان امرأة عبد الملك ولدت فمكثت ايام حيضها ثم امرها فاغتسلت واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها بالصلوة فقال له لا تطيب نفسي ان ادخل المسجد فدعى اقوم خارجا منه واسجد فيه فقال قد امر بذا رسول الله صلى الله عليه وآله قال انقطع الدم عن المرأة ورات الطهر وامر علي ع بهذا تلكم فانقطع الدم عن المرأة ورأت الطهر فما فعلت صاحبتكم قلت ما ادري في قدا ورد الشيخ في بب في عداد تلك الروايات صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت اباالحسن موسى ع عن امرأة نفست في بيت ثلثين ليلة او اكثر ثم طهرت وصلت ثم رأت دما او صفرة فقال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة وان كان دما لين بصفرة فلتمسك عن الصلوة ايام اقرائها ثم لتغتسل ولتصل وكانه حمل جوابه ع على انه جواب بيان حال نطلق المستحاضة من اول الامر من غير التفات الى الخصوص ما سئله السائل وح يكون دلالته على الرجوع الى عادتها في الحيض مثل الروايات الاخرى ويمكن ان يكون حكمه ع في خصوص ما سئله السائل انه ان كان الدم الذي رأته اخيرا صفرة فلا تمسك عن الصلوة اذ هو استحاضة مطلقا وان كان دما لين بصفرة فلتمسك عن الصلوة اذا بلغت ايام اقرائها وتعمل عمل المستحاضة في غيرها وح فلا دلالة له على الرجوع الى عادتها في الحيض مثل الروايات الاخرى ويمكن ان يكون حكمه ع في خصوص ما سئله السائل انه ان كان الدم الذي رأته اخيرا صفرة فلا تمسك عن الصلوة اذ هو استحاضة مطلقا وان كان دما لين بصفرة فلتمسك عن الصلوة اذا بلغت ايام اقرائها وتعمل عمل المستحاضة في غيرها وح فلا دلالة له على ما هو المراد ههنا لكن الحمل على هذا انما يتوجه على القول بتقديم التميز على العادة كما نقلنا سابقا عن الشيخ واما على ما هو المشهور من تقديم العادة فعلى تقدير كونه صفرة تمسك عن الصلوة في ايام العادة وتعمل عمل المستحاضة في غيرها هذا وفي صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كم تقعد النفساء حتى تصلي قال ثمان عشرة سبع عشرة ثم تغتسل وتحتشي وتصلي وفي صحيحة اخرى عن محمد بن مسلم قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله صلى الله عليه وآله ان تغتسل لثماني عشرة ولا باس بان تستظهر بيوم او يومين ومثلها رواية اخرى ابي بصير ويونس بن موثق وحسن عن محمد بن مسلم عنه ع وقال في الفقيه وقد روي انه ربما احد تقعد النفساء عن الصلوة ثمانية عشر يوما لان اقل ايام الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام واوسطها خمسة ايام بفعل الله عز وجل للنفساء اقل الحيض واوسطه واكثره وفي رواية ابن سنان وحكم في كري صحيحها وكانه لقربه عنده على انه عبد الله قال سمعت اباعبد الله عليه السلام يقول تقعد النفساء سبع عشرة ليلة فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة قال الشيخ وقد روينا عن ابن سنان ما يبتني على هذا الخبر وان ايام نفاسها مثل ايام الحيض فتعارض الخبران وما نقل عن ابن سنان رواية بهذا المضمون مبتلة ولا بعده فلعل مراده انه وصل البنا عن ابن سنان رواية بهذا المضمون ولم يقلها ولا يخ عن بعد والظاهر انه كانت عنده رواية عنه ما نقلناها فهي وظن انه نقلها وقد وقفت روايات اخرى بمضمونها اريد من ذلك صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال تقعد النفساء اذا لم ينقطع عنها الدم ثلثين او اربعين يوما الى خمسين وصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي عليه السلام انها تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رأت دكانت صفرة اغتسلت وصلت انشاء الله ورواية حفص بن غياث انها تقعد اربعين يوما ورواية محمد بن يحيى الخثعمي بالرجوع الى عادتها فيما مضى من ايامها فان لم تلد فيما مضى فبين الاربعين والخمسين هذا ما ورد في هذا الباب ومن نظر فيما علم ان القول برجوع المعتادة الى عادتها قوي متين لتظافر اخبارها واما غيرها فالاسعد القول فيها بالعشرة كما اختاره المصنف في ترك العبادات على ما هو المتيقن وهو العشرة لعدم الخلاف فيها وكان الحكم بالرجوع الى العادة لا يبعد ايضا لان النفاس من اطول العبادات التي هي العشرة ويمكن ان يقع بعض النفساء بقدر حيضها مطلقا سواء كان تحيضها بالعادة او

بالرجوع

بالرجوع الى الاهل والاقران او بالروايات فان قدر حيضها في الصحيحة الثانية لزرارة وكذا ايامها وايام حيضها او قرئها او اقرائها في الروايات
الاخرى لا يبعد شمولها للجميع لكن لا يظهر قائل به من الاصحاب ويحتمل القول بثمانية عشر كما اختاره في لف عملا باخبارها وجمعا بينها وبين الاخبار
الاولة بحملها على غير المعتادة واما القول بالعشرة مطلقا وهو ضعيف لمنافاتها للاخبار المستفيضة وفي التهذيب وان ادعى عليه الاجماع حيث
قال بعد ما نقلنا عنه من قوله لوضوحها عندي المعتمد في هذا انه قد ثبت ان ذمة المرأة مرتهنة بالصلوة والصيام قبل نفاسها بلا خلاف فاذا
طرء عليها النفاس يجب ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت المرأة الدم من النفاس وما زاد على ذلك
مختلف فيه فينبغي ان لا تصير اليه الا بما يقطع العذر وكلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهي اخبار احاد لا تقطع العذر او خبر
خرج على سبب او للتقية لكن قال بعد ذلك متصلا به ويدل على ما ذكرناه من ان اقصى ايام النفاس عشرة ايام واورد روايات زرارة و
يونس وعبد الرحمن بن الحجاج ومالك بن اعين التي نقلناها وظاهر انه لا دلالة فيها على الاخذ بالعشرة مط لصراحتها في رجوع المعتادة الى
عادتها فالظ ان حكمه بكون اقصى عشرة باعتبار ان اقصى عادة الحيض عشرة او في غير المعتادة لا ان مع استمرار الدم يحكم بالنفاس عشرة مطلقا
وعلى هذا فيجب حمل ما نقله من الاجماع ايض على ما يوافق ما ذكره الا ان يق ان الاخذ بالعشرة مع ايام الاستظهار كما اشير اليها في بعض تلك الاخبار
لكن الظ ح القول بجواز الاستظهار الى عشرة لا وجوبه كما يظهر بالتامل فيما اوردناه من الاخبار واما ما اشير اليه من الاخبار المعتمدة في ان اقصى
مدة النفاس عشرة ايام فقد عرفت ان كونه من كلام المفيد ره غير ظاهر وعلى تقدير كونه من كلام الشيخ فالظ كما يشهد به سياق كلامه انها هي الاخبار
التي نقلها الشيخ لبعد عدم اطلاع الشيخ على مثلها من الاخبار المعتمدة او اطلاعه عليها والاعراض عن نقلها والتعرض لايراد ما اورده من الاخبار
وعلى تقدير وجود اخبار مطلقة في ذلك فينبغي حملها على احد ما ذكر من الوجهين في توجيه كلام الشيخ جمعا بينها وبين الاخبار المستفيضة التي نقلناها
هذا وبما نقلناها ظهر حجة من اطلق القول بالثمانية عشر فانها ما نقلنا من الروايات على وفقه وكذا القول بالاحد والعشرين فان متمسكه ايض هو
روايات الثمانية عشر مع تجويزه الاستظهار الى ثلثة ايام على ما فصلنا ورواية التسعة عشر ايض تصلح حجة له مع الاستظهار يومين وفي المعتبر بعد ما
نقل كلام ابن ابي عقيل قال وقد روى ذلك البزنطي عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ثم قال في اخر البحث واما ما ذكره ابن ابي
عقيل فانه متروك والرواية نادرة وبما نقلنا ايض ظهر ضعف القولين لمنافاتهما للاخبار المستفيضة نعم يمكن الجمع بين الاخبار بحمل اخبار الثمانية عشر
او السبعة عشر او التسعة عشر على غير المعتادة مخيرا بينها او لجواز الاستظهار بعد ايام العادة الى الثمانية عشر او اختيها وعلى هذا لا يجب تاويل قوله ع
في رواية يونس ثم تستظهر بعشرة ايام الى ما نقلنا عن الشيخ او ما ذكرنا بل يمكن حمله على ظاهره كما لا يخفى وقد جمع بعض المحققين بين الاخبار بحمل الاخبار
الاولة على ما اذا كان الدم بعد العادة بصفة دم الاستحاضة والاخبار الاخرى على ما اذا كان بصفة الحيض الى السبعة عشر او الثمانية عشر او
غيرهما مما ورد في الاخبار الا اذا كان بعضها مخالفا للاجماع فيطرح ذلك ويجمع بين الباقية بهذا الوجه وايده بما ورد في الاخبار في وصف دم
الحيض والاستحاضة فان فائدة التعريف معرفة المعرف ليترتب عليه احكامه وبما في صحيحة علي بن يقطين تدع الصلوة ما دامت ترى دما عبيطا
الى ثلثين يوما الخ وبما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وبقيت ثلثين ليلة وبما في صحيحة محمد بن مسلم اذا انقطع عنها الدم قال ويؤيده ايض وجود
الدم فوق العشرة على ما رايناه في كل من رايناه من النساء بتلك الصفة ولزوم الضيق والحرج بتكليف عمل المستحاضة كل يوم الى زمان الانقطاع
ولا يخفى بعده وضعف ما ذكره من وجوه التاييد واما الاخبار الواردة بالثلثين وما فوقه فلا يظهر قائل بها من الاصحاب فلتحمل على التقية لو وافقت
مذاهب العامة كما قال في الفقيه والاخبار التي رويت في قعودها اربعين يوما فما زاد الى ان تطهر معلولة كلها وردت للتقية لا يفتى بها الا اهل
الخلاف انتهى واما حمل روايات الثمانية عشر واختيها ايض على التقية كما احتمله في يب فلا يخ عن اشكال لعدم ظهور قائل بها من العامة ايض فان
المعروف من اقوالهم هو القول بالاربعين كما هو مذهب ابي حنيفة والثوري واسحق واحدى الروايتين عن احمد والستين كما هو مذهب الشافعي ومالك
وعطا والشعبي وابي ثور وداود واحدى الروايتين عن احمد ونقل ايض انه قال اكثره سبعون يوما وحكى ابن المنذر عن الحسن البصري انه قال خمسون يوما
الا ان يوجه الحمل على التقية فيها بانهم ع لم يحكموا بما هو الحق من ان اكثر عشرة تقية لكنهم لم يحكموا ايض بما يوافق احد اقوالهم وانما حكموا بالثمانية عشر
لشهرة حديث اسماء بنت عميس بينهم ايض فيمكن التمسك به عند معارضتهم ولا يمكنهم انكاره بخلاف العشرة اذ لا يمكن الانكار بمستند له مقبول عندهم
او يق انهم عرفوا مذهب الخاصة وقولهم بان اكثره عشرة فمتى سمعوا من احد ذلك حكموا برفضه بخلاف ما اذا قال ما زاد عليه فانهم لا يحكمون ح برفضه
ولم يتعرضوا له لتجويزهم ان يكون اجتهادا منه سيما مع موافقته لخبر اسماء فتدبر وقد اجاب ايض في يب عن التمسك بصحيحة محمد بن مسلم المتضمنة لحديث
اسماء بان قوله ع ان اسماء بنت عميس الخ لا يدل على ان ايام النفاس ثماني عشرة وانما يدل على انه امرها بعد الثماني عشرة بالاغتسال وانما كان فيه حجة
لو قال ان ايام النفاس ثماني عشرة يوما وليس هذا في الخبر وايده بمرفوعة علي بن ابرهيم عن ابيه قال سئلت امرأة ابا عبد الله عليه السلام فقالت اني
كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثماني عشرة يوما فقال ع ولم افتوك بثمانية عشرة يوما فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله
انه قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ع ان اسماء سئلت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد اتى لها ثمانية عشر يوما وقد سئلته
قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة وبروايتين اخريين ايض احديهما صحيحة والاخرى بسنده موثق وحسن تدلان على ان سؤال
اسماء انما كان حين اتت عليها ثماني عشرة يوما ولا يخفى ان الجواب عن التمسك بحديث اسماء بهذا الوجه لكن حمل روايتي محمد بن مسلم عليه بعيد جدا
فان ذكر هذا الحديث في جواب السائل عن قدر قعود النفساء ظاهر في انه بيان له سيما مع اضافة قوله ع بعده ولا باس ان تستظهر بيوم او يومين نعم

ولا دلالة فيها على اطلاق القول بالعشرة وعلى تقدير ان يكون كلام المفيد ايض فالظ انها هي الاخبار التي نقلها

بعد حمل

على تقدير تجاوز العشرة والا فالجميع نفاس وان تجاوزها كالحيض فان لم يكن لها عادة فالعشرة اكثره على المشهور وانما حكم بنفاسها في ايام العادة وفي مجموع العشرة مع وجوه فيها اوفي طرفيها اما الثوانه في احد الطرفين خاصة اوفيه وفي الوسط فلا نفاس لها في الخالي عنه متقدما ومتاخرا بل انه وقت الدم او الدمين فصاعدا ومابينهما فلو رات اوله لحظة واخر السبعة لعادتها فالجميع نفاس ولو رات اخره خاصة فهو النفاس ومثله في المبتدأة والمضطربة في العشرة بل العادة على تقدير انقطاعه عليها ولو تجاوز فاوجد منه في العادة وما قبله الى اقل زمان الرؤية نفاس خاصة كالوراى رابع الولادة مثلا وسابعها العادتها واستمر الى ان تجاوز العشرة فنفاسها الاربعة الاخيرة من الستة خاصة ولو راته في السابع خاصة وتجاوزها فهو النفاس خاصة ولو راته من اول الولادة الى السابع وتجاوز العشرة سواء كان بعد انقطاع دم لا فالعادة خاصة نفاس ولو راته ولا بعد العادة

بعد حمل الروايتين على النقية يمكن ان يقال انه لم يحكم له بالقعود ثماني عشرة بل اعرض عنه واكتفى بما اوهم انه جوابه مع انه ليس كذلك على انه لا باس ان نستظهر الخ لم يرد به ظاهره من الاستظهار بعد الثماني عشرة بل انما هو حكمها في الواقع من القعود بقدر العادة كذا قيل للتقية والله تع يعلم قوله على تقدير تجاوز العشرة هكذا قيده المصنف ره والنصوص على ما نقلناها خالية عن التقييد صريحا لكن يمكن استفادته منها فان المستفاد منها كون حكم النفاس حكم الحيض كما صرح به في الصحيحة الثانية لزرارة بقوله قلت فالحائض مثل ذلك سواء وفي الحيض اذا لم يتجاوز العشرة يحكم بكون الجميع حيضا وان تجاوز العادة فلحكم النفاس ايضا كذلك فتدبر قوله في ايام العادة وفي مجموع العشرة وكذا ايضا لو على العادة اذا لم يتجاوز العشرة فعادة السبعة اذا وان في مجموع الثمانية او في طرفيها فالجميع نفاس اتفاقا لورات في التاسع خاصة او فيه وفي يوم من الوسط فالنفاس انما هو في وقت الدم او ما بين الدمين فافهم قوله وحكمها كالحائض لا يظهر فيه خلاف بين الاصحاب قال في المعتبر انه مذهب اهل العلم لا اعلم فيه خلافا وهو يكفي حجة قوله والاكثر الخلاف في اكثره بخلاف الحيض قوله لسبوق دلالة النفاس بالحمل اي دلالة النفاس على البلوغ مسبوق بدلالة الحمل قال في شرح الارشاد وهذا الوجه ذكره العلامة في نهيه وتبعه عليه في كرى وفيه نظر لان دلالة الحمل عليه لا تمنع من دلالة النفاس ايضا لامكان اجتماع دلالات كثيرة فان هذه الامور معرفات شرعية لا علل عقلية فلا يمتنع اجتماعها كما ان الحيض غالبا يوجد الا بعد سبق البلوغ بغيره انتهى وفيه تامل اذ ليس مرادهم انه لا دلالة للنفاس على البلوغ بل ان دلالته غير مفيدة لاستفادة البلوغ من الحمل قبله فلا لتة لا تقيد اصلا بخلاف الحيض اذ قلا يعلم البلوغ الا به وان سبق بغيره وهو ظاهر قوله وانقضاء العدة بالحيض دون النفاس لان عدة الحامل تقضي بوضع الحمل الا بالاقراء فلا اثر للنفاس فيها والتقييد بالغالب للاشارة الى ان يكون اجنبيا فوضع انقضائه بالنفاس ايضا كما لو طلقت الحامل من الزنا او حملت منه بعد الطلاق ودرات قرءين في زمان الحمل بناء على امكان حيض الحامل فيحتسب النفاس بعدهما قرءا اخر وتقضي العدة بظهور او انقطاعه على القولين في الاقراء اي انقضاء العدة بالاقراء لا بوضع الحمل لان تقضي العدة بوضع الحمل انما هو اذا كان الحمل ممن له العدة او يحتمل كونه منه كولد الملاعنة كما صرح به في القواعد فاذا علم انتفاؤه منه كان مضي زمن يطهر فيه من وطيه المقتضي للحمل فلا اثر لوضع الحمل في انقضاء عدته وكذا اذا فرض انها ذات قرءين بعد الطلاق ثم حملت من زنا فيحتسب النفاس حينئذ قرءا اخر وتقضي العدة به وكذا لو كان حملها في هذه الصورة من الشبهة لكن بشرط ان يتاخر الدم عن الولادة ولو بلحظة حتى يكون بعد انقضاء عدة الشبهة وامثاني الصورة الاولى فلو كان الحمل من الشبهة فالمحتسب القرءان في زمن الحمل من العدة لان زمن الحمل من عدة الشبهة سواء كان وطوها متقدما على الطلاق ومتاخرا عنه وانما يجب ابتداء عدة الطلاق او تتمتها بعدها بخلاف الزنا فانه لا عدة له فافهم واما ما ذكره سلطان العلماء من الوجهين للتقييد بالغالب فغير تكلف اذ الظاهر من انقضاء العدة بالنفاس ارادة الغالب هو ان يحتسب في العدة كما هو مقتضى ما ذكره من الوجهين فتدبر قوله ورجوع الحائض لعادتها الخ بخلاف النفساء فانها لا ترجع الى عادتها في النفاس ولا الى عادة نسائها بنه قال في شرح الارشاد الا على رواية شاذة واشار به الى موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكث مثل ايامها التي كانت تجلس ثم تغتسل واستظهرت بمثل تلك ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتضع كما تصنع المستحاضة وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بمثل ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة وكذا لا ترجع الى عادة نسائها لانها لا تحيض الى الروايات على ما هو المعروف بين الاصحاب لكن قد ذكرنا سابقا احتمال الرجوع الى حيضها ان رجعت في الحيض اليها بناء على ظاهر بعض الروايات فتذكر قوله ويخص النفاس بعدم اشتراط اقل الطهر بين النفاسين واما بينه وبين الحيض فالمش اشتراطه وقيل بعدم اشتراطه كما اشرنا اليه سابقا فتذكر قوله ويجب لوضوء مع غسلين اتفق الاصحاب كما نقله في بعض على عدم وجوب الوضوء في غسل الجنابة ويدل عليه الاخبار المتظافرة ايضا واما سائر الاغسال الواجبة والمندوبة غير غسل الميت لانه سيفصل القول فيه على حدة ان شاء الله تعالى فالمش بينهم وجوبه فيها وذهب السيد المرتضى الى عدم وجوبه في غسل منها ونقل ذلك عن ابن الجنيد ايضا وقواه جمع من محققي المتاخرين وكلامهم دائر بين وجوبه لتحقق غاية الغسل او وجوبه للعبادة المشروطة به كالصلوة والطواف ومقتضى بعض ادلتهم هو الثاني والمصرح في كرى احتمل الوجهين في كلام صاحب المدارك حمله على الوجه الثاني ولا يخفى انه على الاول يجب حمل الوجوب في الاغسال المندوبة على المعنى الشرطي اجمع الاولون بعموم الاية الشريفة فانه شامل لان اغتسل وعبر فخرج منه ما اغتسل للجنابة بالنص والاجماع فبقي تحت الباقي العموم ومثله القول في الروايات المطلقة في وجوب الوضوء للصلوة ونحوها وهذا هو الدليل الذي اشرنا الى انه يقتضي حمل كلامهم على الوجه الاخير ولا يخفى وجهه وبصحيحة ابن ابي عمير عن جماعة من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة وبصحيحة ابن ابي عمير ايضا عن حماد بن عثمان او غيره عن ابي عبد الله عليه السلام قال في كل غسل وضوء الا الجنابة وفي لفظ ذكر عدة هذه الرواية من الحسن لا وجه له واما ما اورده صاحب المدارك على المخالف من ان الموجود في نسب رواية ابن ابي عمير بطريقين احدهما عن رجل والاخرى عن حماد بن عثمان او غيره ففي الحقيقة رواية واحدة مرسلة فلا ينبغي عدهما روايتين فلا يخفى ما فيه لاحتمال ان المبهم نفسه ربما كان فيها احتمال ان يكون واحدا ويكون الاختلاف من تعبير احد الراويين لكن يجوز ذلك لا يمكن الحكم بكونهما واحدة مع ان الشيخ اورد هما روايتين فتطرق وروايته على بن يقطين عن ابي الحسن الاول عليه السلام قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضا واغتسل وبانه قبل الغسل ممنوع عن الدخول في الصلوة وكذا بعده عملا بالاستصحاب وهذا يتم مثل الدليل الاول لمقتضى الوجه الاخير ويمكن الجواب عن التمسك بالاية الكريمة بمنع العموم لان كلمة اذا التي من ادوات الشرط للاعم الا لو سلم فليخصص بما سننقله من الروايات في حجة القول الاخر ومنه يظهر الجواب عن التمسك بالاخبار المطلقة ايضا واما الروايتان

عن ابن يقطين

متقدما عليه او متاخرا او يستحب قبله وتخير فيه بين نية الاستباحة والرفع مطلقا على اصح القولين

عن ابن ابي عمير فمع ما فيهما من الارسال وان كان من ابن ابي عمير فان ما اشتهر من قبول مراسيله قد نوقش فيه في محله يمكن حملهما على الاستحباب
لعدم ظهورهما في الوجوب على ان الرواية الاولى لا بد من حملها على الاستحباب على راي كثير منهم ايضا للحكم فيها بقبلية الوضوء مع انهم جوزوا تقديم
الوضوء وتاخيره لو لم يكن ذلك اجماعا منهم كما سننقله عن ابن ادريس الا ان يحملوها على الوجوب التخييري ولا يخفى بعده واما الرواية الاخيرة
فمع ضعف سندها محمولة على الاستحباب جمعا مع اختصاصها بغسل الجمعة فلا تفيد الكلية الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل لا يق قد ورد الامر
بالوضوء في بعض الروايات في غسل الجنابة ايضا كحسنة ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته قلت كيف اصنع اذا اجنبت قال اغسل كفك
وفرجك وتوضأ وضوء الصلوة ثم اغتسل وحسنة محمد بن ميسر قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل عن الجنب ينتهي الى الماء القليل في
الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء يغترف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ويغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من
حرج ولا اقل من حمله على الاستحباب مع انه على ما ذكرت من حمل الروايات على الاستحباب مقتضى روايتي ابن ابي عمير نفي استحباب الوضوء في غسل الجنابة
فكيف يجمع بينهما لانا نقول يمكن حمل الامر بالوضوء في غسل الجنابة على التقية اذ الظ من بعض الروايات انهم كانوا قائلين بوجوب الوضوء في غسل الجنابة
كما هو احد قولي الشافعي وروي عن احمد وداود وابي ثور ايضا ويؤيده اشتهار القول بعدم الاستحباب بين الاصحاب فانه لم يقل به الا الشيخ في يب لمكان
هاتين الروايتين وانه يجوز ان يكون للاستحباب مراتب بعضها اكد من بعض ويكون استحباب الوضوء في غير غسل الجنابة اكد منه فيه وبهذا يجمع ايضا
بين هذه الروايات وبين ما ذكر في الكافي انه روي انه ليس في شيء من الغسل وضوء الا غسل يوم الجمعة فان قبله وضوء بان يق ان استحباب الوضوء
في غسل الجمعة لعله اكد من الجميع ثم في سائر الاغسال غير الجنابة ثم في غسل الجنابة على ان الظاهر ان التوضؤ في الرواية الاخيرة ليس بالمعنى الشرعي كما
يشعر به السياق فافهم واما الحجة الاخيرة فيجاب عنها بان منعه من الدخول في الصلوة قبل الغسل اما بالاجماع او بالاية والروايات فان كان بالاجماع
فلا نم انه اذا انعقد الاجماع على حكم في وقت مخصوص او حال خاص يستصحب ذلك الحكم في وقت اخر او حال اخر لم يتحقق فيه الاجماع لا بد له من دليل وان كان
بالاية والروايات باعتبار عمومها فيرجع الى الدليل السابق ويستدرك هذا الاستصحاب وقد ذكر الجواب عنه هذا ثم لو كان مرادهم هو الوجه الاول من
الوجهين المذكورين فيرد على التمسك بالروايات انه يجوز ان يكون الوضوء فيها هو الوضوء للعبادة المشروطة بها لا لتحقق غاية الاغسال وعدم تماميتها
بدونها مع اطلاق الاوامر الكثيرة بها من دون تقييده بالوضوء وظهور عدم دخول الوضوء في مفهوم الغسل فالظ صدق الامتثال بمجرد الغسل الا ان يق
ان الحكم بتقديمه على الغسل وجوبا او استحبابا مما يشعر بكونه لصحة الغسل اذ لو كان للعبادة المشروطة فلا يظهر وجه لذلك التقديم سيما في الاغسال المندوبة و
خصوصا اذا وقعت خارج الوقت ويؤيده ايضا وروده في الاخبار في غسل الميت على ما سيجيء ان شاء الله تعالى حجة القول الاخر الاصل وصحيحة محمد بن مسلم في يب
عن ابي جعفر عليه السلام قال الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل وفي الكافي ايضا وروي اي وضوء اطهر من الغسل وجعل اللام للعهد الخارجي
اشارة الى غسل الجنابة باعتبار انه اشهر الاغسال مع انه لا يخ عن بعد يابى عنه ما ذكر من التعليل فانه ظاهر في العموم ولا خصوصية لغسل الجنابة في هذا الوصف
بالنسبة الى غيره من الاغسال ويؤكد ذلك ورود هذا التعليل في غسل الجمعة وغيره ايضا كما سننقله وابعد منه جعله للعهد الذهني وجعل تحققه في ضمن غسل
الجنابة لخروج الكلام عن الفائدة المعتد بها وقد يجاب بان المراد عدم الاحتياج الى الوضوء لتحقق الغسل وان احتاج اليه لاجل الصلوة مثلا وانت خبير
بان اباء لفظة يجزي عنه وكذا التعليل فتدبر وصحيحة حكم بن حكيم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال افض وساق الحديث الى ان الناس
يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ والسؤال وان اختص بغسل الجنابة لكن الجواب عام وخصوص السؤال
لا يوجب تخصيص الجواب والكلام فيه ايضا مثل ما في سابقه وموثقة عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل اذا اغتسل من جنابة او يوم
جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزءه الغسل والمرءة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك
فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد اجزءها الغسل وقد يجاب عنه ايضا بالحمل على عدم الوضوء لتحقق الغسل ولا يخفى بعده سيما مع انضمام هذه الاغسال بغسل
الجنابة والتسوية بينهما في الحكم مع انه يجزي عن الوضوء للصلوة اجماعا ورواية ابرهيم بن محمد بن عبد الرحمن الهمداني كتب الى ابي الحسن الثالث عليه السلام
يسئله عن الوضوء للصلوة في غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة في غسل يوم الجمعة ولا غيره وفيه تصريح بنفي الوضوء للصلوة فلا يجري فيه الجواب المذكور
الا ان يحمل الوضوء للصلوة على معنى الوضوء الشرعي ويكون الغرض من التقييد تعيين معنى الوضوء وح فيجري فيه ايضا التاويل المذكور فيصير ابعد فتدبر
ورواية حماد بن عثمان عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزيه عن الوضوء فقال ابو عبد الله عليه السلام اي وضوء
اطهر من الغسل وقد مضى يجاب عنه ايضا بالجواب المذكور سابقا والجواب الجواب وحمل الشيخ في يب الروايات الثلثة الاخيرة على ما اذا اجتمعت هذه الاغسال
مع غسل الجنابة فانه يسقط الوضوء فاذا انفردت هذه الاغسال او شيء منها عن غسل الجنابة فان الوضوء واجب قبلها ولا يخفى بعده بل فساده ويشهد لهذا
القول ايضا ما روي من الاخبار المتظافرة ان غسل الجنابة والحيض واحد وانه اذا حاضت المرءة وهي جنب اجزءها غسل واحد وما في معناهما وما ورد ايضا
من الروايات في بيان حكم الحائض والمستحاضة والنفساء من الامر بالغسل ثم الصلوة بدون تعرض للوضوء مع وقوع الغسل مقابل الوضوء في بعضها ويؤيده ايضا
ما يدل من الروايات على ان غسل الحائض مثل غسل الجنب هذا ما يتعلق بادلة الطرفين وقد ظهر به قوة القول الثاني وظهوره لكن الشهرة مع القول الاول
بل قال في كرى ويكاد يكون اجماعا فلا يترك الاحتياط والله تعالى يعلم **قوله** متقدما عليه او متاخرا هذا هو المش بين الاصحاب بل يستفاد من كلام
ابن ادريس اتفاق القائلين بوجوب ضم الوضوء عليه حيث قال وقد توجد في بعض كتب اصحابنا في كيفية غسل الحائض مثل كيفية غسل الجنابة ويزيد
بوجوب تقديم الوضوء على الغسل وهذا غير واضح من قائله بل الزيادة على غسل الجنابة ان لا تستبيح الحائض اذا طهرت بغسل حيضها بمجرده الصلوة

كما يستبيح

اذا وقع بعد الانقطاع واما غسل المس للميت الادمي النجس فبعد البرد وقبل التطهير بتمام الغسل فلا غسل بمسه قبل البرد وبعد الموت وفي وجوب غسل العضو اللامس قولان اجودهما ذلك

كما يستبيح الجنب سواء قدمت الوضوء او اخرت فان اراد يجب تقديم الوضوء على الغسل فغير صحيح بلا خلاف انتهى وظ انه لا فرق في هذا المعنى بين غسل الحائض الحيض وسائر الاغسال الواجبة والمندوبة لكن ظ كلام الشيخ في يب وجوب تقديم الوضوء لما نقلنا عنه انفا ولقوله في موضع اخر فاما سائر الاغسال فيجب تقديم الطهارة عليها وقال في ط في بحث الحائض وكيفية غسلها مثل غسل الجنابة سواء ويلزمها تقديم الوضوء ليسوغ لها استباحة الصلوة على الاظهر من الروايات فان لم تتوضأ قبله فلا بد منه بعده وفي اصحابنا من قال يجزيه الغسل والاول احوط وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده باللزوم بقرينة ما بعده هو تاكد الاستحباب وعلى هذا يمكن حمل الوجوب في كلامه في يب ايضا عليه وثانيهما ان يرى وجوب التقديم لكن يرى انها اذا اخلت به واغتسلت بدون تقديم الوضوء لا بد من الوضوء بعده ويكفيها ذلك بلا حاجة الى اعادة الغسل مع تقديم الوضوء هذا ولا ريب في كون التقديم افضل بل احوط اما اولا فللرواية الاولى المتقدمة عن ابن ابي عمير واما ثانيا فللموثقة سليمان بن خالد عن ابي جعفر عليه السلام قال الوضوء بعد الغسل بدعة ورواية عبد الله بن سليمن قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الوضوء بعد الغسل بدعة ويمكن حمل الخبرين على غسل الجنابة ويكون التخصيص بالبعد باعتبار ان العامة القائلين بالوضوء فيه لعلهم قالوا به بعد الغسل والشيخ في يب لما قال باستحباب الوضوء مع غسل الجنابة باعتبار ما تقدم من رواية ابي بكر الحضرمي حمل هاتين الروايتين اولا على غسل الجنابة واولهما بانه اذا اعتقد ان الغسل لا يجزيه يكون مبدعا ثم احتمل ان يكونا مخصوصين بما عدا غسل الجنابة وقال لان من المسنون في هذه الاغسال ان يكون الوضوء فيها قبلها فاذا اخره الى بعد الغسل كان مبدعا وكانه لم يرد بالمسنون المستحب بل الذي ثبت عليه سنة النبي صلى الله عليه واله فيكون مذهبه وجوب التقديم كما هو ظ ما نقلنا عنه من العبارتين او اراد بالمبدع ما يشمل الاتي بالمرجوح ثم لا يخفى انه على تقدير حمله على غسل الجنابة ايضا وعلى ما يعمه يجري ما ذكره من الوجه الثاني لان ما ورد بالوضوء فيه ايضا ورد قبله فيمكن ان يكون بعده بدعة فتدبر واما مرسلة محمد بن احمد بن يحيى ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة فيحتمل ان تخص بغسل الجنابة ويحمل ما ورد بالوضوء فيه على التقية كما ذكرنا سابقا وفي يب انه خبر مرسل لم يسنده الى امام ولو صح لكان معناه انه اذا اعتقد انه فرض قبل الغسل فيكون مبدعا فاما اذا توضأ ندبا واستحبابا فليس بمبدع ولا يخفى بعده ثم الاولى ترك قوله قبل الغسل او تبديله بمع اذ في الرواية ذكر البعد ايضا وحكم بالبدعة على كل منهما فلا بد من التاويل فيهما الا ان يكون اشارة الى ما ذكرنا انفا من انه يمكن ابقاء الحكم بكون البعد بدعة على ظاهره وانما وجب التاويل في القبل فافهم والاظهر ان يحمل الرواية على غير غسل الجنابة او على ما يعمه ويجعل قوله قبل الغسل خبر المبتداء وبعده بدعة كلاما مستانفا فتطابق الروايتين السابقتين فتامل واعلم ان القول بوجوب تقديم الوضوء على الغسل مع القول بكونه للصلوة بعيد لانه اذا كان للصلوة ولا مدخل له في الغسل اصلا فلا وجه لظاهر الوجوب تقديمه على الغسل خصوصا في الاغسال المندوبة وفيما اذا وقع خارج الوقت والله يعلم قوله وتخير فيه بين نية الاستباحة والرفع مط اي سواء قدم او اخر خلافا لابن ادريس حيث منع ان تنوي فيه الرفع في الحالتين وعين لها نية الاستباحة نظرا الى ان الرفع انما يتحقق برفع الحدث الاكبر فان تقدم الوضوء فهو باق وان تاخر فقد زال وظهور ضعفه يغني عن رده كذا في شرح القواعد واعلم ان على القول بوجوب الوضوء مع هذه الاغسال فهل هنا حدث واحد لا يرتفع الا بهما او حدثان اكبر واصغر وح فهل الوضوء ينصرف الى الاصغر والغسل الى الاكبر او يشتركان في رفع الحدثين ولا يرتفع شيء منهما الا بهما احتمالات والظاهر على ما هو المشهور من ان الوضوء مع الغسل انما هو لفعل مشروط به كالصلوة لا لتحقق غاية الغسل هو الاحتمال الثاني وعلى القول بان يكون لتحقق غاية الغسل هو احد الاحتمالين الاخرين كما يظهر بالتامل وفي شرح عد بني الكلام على تحقق الحدثين وذكر ما اوردنا من الاحتمالين ونقل عن كرى انه استبعد لاحتمال الاول ورجح التشريك واورد عليه انه لا ريب في ضعف القول بالتشريك والا لكان موجب الطهارة الصغرى موجب للكبرى وهو باطل اجماعا ولم يحل الصوم واللبث في المسجد والوطء للحائض قبل الغسل على القول بحرمة الوطي قبله ولعل مراده انه اذا لم يرتفع الحدث الاصغر بالوضوء ولا بد في رفعه من الغسل ايضا كما هو مقتضى القول بالتشريك فيلزم ان يكون كل موجب للطهارة الصغرى موجبا للكبرى ايضا وفيه ان القول بالتشريك انما هو في الحدث الاصغر المجامع للاكبر الحاصل بحصوله على القول بتحقق الحدثين فيه ولا يلزم من القول بالتشريك فيه وعدم رفعه الا بهما ان يكون الحدث الاصغر مط كك حتى يلزم ما ذكره واما ما اورده ثانيا فكان في عبارته سهوا والصواب بدل قوله قبل الغسل بعد الغسل اي بعد الغسل وقبل الوضوء ويرد عليه بعد الاصلاح ان على القول بعدم تحقق غاية الغسل الا بالوضوء ويلتزم ما ذكره من عدم حل الصوم وغيره للحائض قبل الوضوء نعم على القول بان الوضوء لفعل مشروط به لا يمكن التزام ذلك وقد عرفت ان القول بالتشريك انما يتوجه على القول الاول فتامل ثم على الاحتمالات فضعف ما ذكره ابن ادريس ظاهر اما على الثاني فلان لكل حدث رافعا يمكن ان ينوي به رفع حدثه به فلا اشكال واما على الاول فلان كلا منهما علة ناقصة لرفع الحدث الواحد او الحدثين فلها في كل منهما نية الرفع في الجملة به لا الرفع بالكلية لعدم صحته في شيء منهما على الاحتمالين اللهم الا في المتاخر منهما ولو نوت الاستباحة فعلى الوجوه يلزم ايضا ان تقصد بكل منهما الاستباحة في الجملة اذ الاستباحة التامة لا تحصل الا بهما او تنوي في المتقدم الاستباحة في الجملة وفي المتاخر الاستباحة التامة وعلى التقادير فتخصيص الرفع بالغسل والاستباحة بالوضوء على ما ذكره ابن ادريس مما لا وجه له فتفطن قوله اذا وقع بعد الانقطاع واما اذا وقع قبل الانقطاع الدم كما في المستحاضة او الحائض والنفساء اذا استمر بهما الدم وحكم عليهما بالاستحاضة فلا ينوي الرفع لبقاء الحدث فيتعين الاستباحة وقد اشرنا سابقا الى ما هو التحقيق في هذا المقام فتذكر قوله وقبل التطهير ولو كان كافرا لا يقبل التطهير احتمل في المنتهى عدم وجوب الغسل بمسه لان قولهم قبل تطهيره بالغسل انما يتحقق في ميت يقبل التطهير وجعل الاقرب وجوبه لان الكافر في حيوته نجس وبالموت لا يزول عنه ذلك الحكم وفيه تامل اذ بعد تسليم بقاء نجاسته بعد الموت لا يفيد ذلك في الحكم بوجوب الغسل بمسه بل انما يفيد غسل العضو اللامس نعم ما جعله اقرب اقرب كما اختاره المص في كرى للاخبار العامة بوجوب

ايضا اذ مع ايجاب الصغرى يتحقق الحدث الاصغر والمفروض انه لا يرتفع بالصغرى فقط فلا بد رفعه من الكبرى ايضا فيكون موجبا للكبرى

لغسل

خلافا للمصرة وكذا الاغسل بمسه بعد الغسل وفي وجوبه بمس عضو كل غسله قولان لنهار المره

الغسل بمس الميت بعد ما يبرد او مس الانسان وقد برد وقولهم قبل تطهيره لا يصلي للتخصيص لاصل القبلية فيما لا تطهير فيه ايضا اذ لا ريب في وجوب الغسل بمس الميت المسلم وان لم يقع بعده تطهير فليس المراد بالقبلية ما يستلزم وقوع التطهير بعده وعلى هذا فكما يمكن حمله على معنى ما اذا لم يطهر وكان قابلا للتطهير كذلك يمكن حمله على ما اذا لم يطهر مطلقا ولو لم يكن الثاني اظهر فلا اقل من المساواة على انه لا بعد ايضا ان يكون هذا القول انما خرج فيما هو الشائع بين المسلمين من كون الميت المسوس مسلما فتخصيص لاخبار بمجرد هذا القول مشكل جدا على ان هذا القيد انما اشتهر في كلام الاصحاب ولم اجده في الاخبار الا في مكاتبة الصفار الصحيحة قال كتبت اليه رجل اصاب يده او بدنه ثوب الميت الذي يلي جلده قبل ان يغسل هل يجب عليه غسل يده او بدنه فوقع اذا اصاب يدك جلد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل وانما الموجود في غيرها انه لا باس ان يمس الميت بعد الغسل وان مس الميت عند موته وبعد غسله ليس به باس وهذا لا دلالة له على خروج الكافر بوجه ينبغي حمل الرواية الاولى ايضا على ان يقتل الغسل لمجرد الاحتراز عما اذا وقع بعد الغسل موافقا لها بتلك العبارة ثم على ما اخترناه لا فرق في وجوب الغسل بمس الكافر بين ان يقع قبل الغسل او بعده كما صرح به في كرى لان غسله لا يفيد طهارة والمراد بالغسل في الاخبار هو الغسل الشرعي الذي يفيد الطهارة فما قيل قوله بتمام الغسل اي تمام الاغسال الثلثة اذ الظاهر من بعد الغسل الوارد في الروايات هو ذلك كما تمام غسل الاعضاء جميعا كما سيشير اليه من بيان حكمه وبالتقييد بالغسل كانه اشاره الى انه لا يكفي التطهير بالتيمم في سقوط غسل المس كما صرح به في شرح الارشاد والمدارك لورود الغسل في الاخبار والتيمم ليس غسلا وان كان بدلا منه اذ البدلية لا تقتضي المساواة من جميع الوجوه وظاهر المصنف حيث اطلق التطهير الاكتفاء به قوله وفي وجوب غسل العضو اللامس اي في صورة المس قبل البرد قولان اجودهما ذلك واستدل عليه في شرح الارشاد بحسنة الحلبي بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن الرجل يصيب ثوبه على جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب وفي رواية ابراهيم بن ميمون قال سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل الميت فاغسل ما اصاب ثوبك منه فانهما يدلان على نجاسة الميت مطلقا من غير تقييد بالبرد وبدلالة ايضا على نجاسة الميت تتعدى مع الرطوبة والبيوسة للحكم بهما من غير استفصال وان جبر بانه تعارض الروايتين صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في من الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس به باس وحمل عند موته على قبل الموت بحمل الميت على المشرف على الموت بعيد جدا وكذا حمل نفي الباس على مجرد عدم وجوب الغسل فالاظهر تقييد الروايتين بما بعد البرد وحمل هذه على ما قبله في الغسل يمكن تاييد ذلك بمكاتبة الصفار المتقدمة اضافا ان ظاهرها ان وجوب غسل اليد انما هو عند وجوب الغسل لينطبق الجواب على السؤال الا ان يقال ان الغسل فيها يمكن ان يكون بالفتح لا بالضم وح يصير بعيدا ودليلا اخر للشارح فافهم ولما الاطلاق بالنسبة الى الرطوبة والبيوسة فمعارض بقوله عليه السلام في موثقة عبد الله بن بكير كل ما يبس من كري او تكاب التخصيص فيها كانه لهين بادلى من جملهما على ما اذا كان مع الرطوبة بل الثاني اولى لاصالة الطهارة والبراءة مع ان متن الروايتين على ظاهره لا يخلو من شيء فان الظاهر في الرواية الاولى ما اصاب من الثوب في الرواية الثانية ما اصاب من ثوبك فلابد من تقدير اي ما اصاب ثوبك ثوب ويدل على ما ذكره وكما يحتمل ذلك يحتمل ايضا ان يجعل الثوب كذا ثوبك مفعولا لاصاب فيكون المراد غسل ما اصاب الثوب اي علقه من اثره من بطوبة ونحوها وح فلا دلالة له على ما ذكره اذ مع البيوسة لا يعلق الثوب شيء منه ولو حمل على غسل ما اصاب الثوب من نجاسة فلا يجب الغسل الا اذا علم اصابة نجاسة الثوب ولا يعلم ذلك الا مع الرطوبة فافهم والله تعالى يعلم قوله خلافا للمصنف فانه حكم في كرى بان الاوجب عدم وجوبه لعدم القطع بنجاسة واصالة البراءة وكان نجاسة ووجوب الغسل مثلازمان اذ الغسل المتن النجس وان قلنا ان وجوبه تعبد محض فبطريق الاولى سقوط غسل اليد قال ويلوح ذلك من كلام ابن ابي عقيل الا انه مخالف للجماعة وقد دعوى الشيخ الاجماع عليه الفاضل اوجب غسل يده بمسه قبل البرد محتجا بان الميت نجس وجوابه انا انما نقطع بالموت بعد البرد انتهى ولا يخفى ان دعوى التلازم بعد النجاسة ووجوب الغسل غير ظاهرة اذ لا دليل على استلزام وجوب الغسل للنجاسة ايضا بل ينتقض ذلك بوجوب غسل المعصوم بدون النجاسة لكن دعوى التلازم من الجانب الاخر لا بعد في كفى دعوى الاستلزام الاول ايضا بعد جزمه اولا بالتلازم المذكور قوله وان قلنا ان وجوبه تعبد محض كما ترى ولعل مراده انه ان كان وجوب غسل الميت ان كان كذا لاجل نجاسة فوجوب الغسل لازم للنجاسة قبل البرد لما لم يجب الغسل فلم يكن نجسا وان كان تعبدا محضا فبطريق الاولى لا يحكم بوجوب غسل اليد قبل البرد اذ ح لا يمكن الحكم بوجوبه بعد البرد الذي يجب فيه الغسل فضلا عن قبله وح يندفع التدافع بين الكلامين لكن لا يبقى ان يجوز ان يكون وجوب الغسل المخصوص بنجاسة بعد البرد لا مطلقا او يكون بعد البرد تعبدا محضا لا لاجل نجاسة فلا يبقى في نجاسة قبله ايضا فالاظهر الاكتفاء بما ذكره قبله من التمسك باصالة البراءة وعدم القطع بنجاسة قبل البرد مضافا الى عموم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر واما ما ذكره اخرا من عدم القطع بالموت قبل البرد لجواز بقاء قدر من الحرارة ما بقي من الحرارة فيه نحن نخالف لظم الاخبار الكثيرة كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال قلت الرجل يغمض الميت اعليه غسل فقال اذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل وصحيحة اسمعيل بن جابر قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام حين مات ابنه اسمعيل الاكبر فجعل يقبله وهو ميت فقلت جعلت فداك اليس ينبغي ان يمس الميت بعد ما يموت ومن مسه فعليه الغسل فقال انما تجارة فلا باس انما ذلك اذا برد وهذه الرواية ايضا لا يخلو عن تاييد لصحيحة محمد بن مسلم المنقولة في المحاكمة السابقة وصحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الذي يغسل الميت عليه غسل قال نعم قلت فاذا مسه وهو سخن قال لا غسل عليه فاذا برد فعليه الغسل وحسنة حريز بابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال من غسل ميتا فليغتسل قال ان مشه ما دام حارا فلا غسل عليه فاذا برد ثم مسه فليغتسل تلك

وكذا لا غسل بمسه بعد الغسل وفي وجوبه بمس عضو كل غسله قولان اختار المص رحمه الله عدمه وفي حكم الميت جزؤه المشتمل على عظم والمبان منه من حي والعظم المجرد عند المص استنادا الى دوران الغسل معه وجودا وعدما وهو ضعيف ويجب فيه اي في غسل المس الوضوء قبله او بعده

ادخله القبر قال لا غسل عليه انما يمس الثياب ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال يغتسل الذي غسل الميت وان قبل الميت انسان بعد موته وهو حار فليس عليه غسل ولكن اذا مسه وقبله وقد برد فعليه الغسل ولا باس ان يمسه بعد الغسل ويقبله وفي كرى وشرح القواعد وشرح الارشاد نقل هذه الرواية وفيها بدل وان قبل وان غسل ولذا قال في شرح الارشاد وهذا الحديث كما يدل على صدق الموت قبل البرد كذلك يدل على جواز تغسيله قبله ايض وكانه سهو فان في في ويب على ما نقلنا **قوله** وكذا لا غسل بمسه بعد الغسل كانه لا خلاف فيه ويدل عليه الاخبار ايض كما سبق بعضها واما موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال يغتسل الذي غسل الميت وكل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل فيمكن حملها على الاستحباب كما فعله الشيخ ره وكذا مفهوم انما يمس الثياب في حسنة حريز السابقة ان اعتبرناه فافهم **قوله** اختار المص عدمه قال في كرى ولو مس ما تم غسله منه فالاقرب سقوط الغسل للحكم بطهارته ولو غلبنا النجاسة الحكمية وقلنا ان زوالها عن جزء مشروط بزوالها عن اخر امكن الوجوب ولانه يصدق عليه انه ميت لم يغتسل اما على القول بالنجاسة العينية كما هو ظ الاصحاب فلا اشكال في عدم الوجوب انتهى وكان في نسبة اختيار العدم الى المص ايما الى ضعفه فان الظ ان نجاسة الميت وان كانت عينية بدليل التعدي ليست عينية محضة بقرينة وجوب الغسل المعصوم لتوقف زوالها على الغسل على الترتيب في غير الارتماس بلا خلاف وبالنية على ما هو المش وادعى الشيخ في الخلاف عليه اجماع الفرقة ووجوب الغسل بمسه ايض ليس بمجرد نجاسة العينية اذ لو كان كذلك لما وجب بمس المعصوم ولما تعدت النجاسة من العضو الملاقي الى غيره كما هو شان سائر النجاسات العينية ولما وجب الغسل بمس العظم المجرد لانه مما لا تحله الحيوة مع ان المص قائل بوجوبه كما سيجيء عن قريب وايض لما وجب الغسل بالمس بغير رطوبة كما هو المعهود من النجاسات العينية فالظ انه لنجاسة الحكمية او تعبد محض وعلى هذا فلما وردت الاخبار بوجوب الغسل بمسه الا اذا كان بعد الغسل والظ منه الغسل بتمامه لا تمام غسل العضو الممسوس فالظ وجوب الغسل ما لم يتم الغسل كملا وان تم غسل العضو الممسوس وطهر العضو بتمام غسله من النجاسة العينية فتامل **قوله** وفي حكم الميت جزؤه المشتمل على عظم وجوب الغسل بمس قطعة فيها عظم سواء ابينت من ميت او حي مما ذكره الشيخ في كتبه واستدل عليه في الخلاف باجماع الفرقة وللاحتياط ويدل عليه صحيحة ايوب بن نوح على ما في يب عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا قطع عن الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل فاذا لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه قال في شرح الارشاد وهذه الرواية تدل باطلاقها على حكم المبانة من الحي والميت وان كان الاصحاب قد ذكروها في الميت خاصة انتهى ولا يبعد ان يدعى ظهورها في المبانة من الحي وقال المحقق في المعتبر والذي اراه التوقف في ذلك فان الرواية مقطوعة والعمل بها قليل ودعوى الشيخ في ف الاجماع لم يثبت على انا بينا ان علم الهدى ره انكر وجوب الغسل في كتاب المصباح والشرح وذكر انه سنة فكيف يدعي الاجماع في هذه فاذن الاصل عدم الوجوب وان قلنا بالاستحباب كان تقضينا من اطراح قول الشيخ والرواية انتهى قوله والعمل بها قليل اي العمل بالرواية المقطوعة او بخصوص هذه الرواية باعتبار عدم ظهور عمل الاكثر عنده لا ظهور عملهم على خلافه لعدم ظهوره وايض لو كان كذلك لما حسن منه الاكتفاء في الرد على دعوى الشيخ الاجماع بعدم الثبوت وذكر مخالفة السيد وهو ظ ثم ما ذكره من التوقف وان كان لا يخ عن وجه لكن الاولى العمل بالخبر للاحتياط ولشهرته بين الاصحاب ودعوى الشيخ الاجماع ولا يقدح فيه خلاف المرتضى لامكان حصول العلم له بانعقاد الاجماع على خلاف مذهبه ويمكن ايض ان يكون مراده وجوب الاجماع من القائلين بوجوب غسل المس فمن اوجبه في الجملة فعليه ان يوجبه في القطعة ايض للاجماع المركب واما ما ذكره المص في كرى من ان هذه القطعة نجسة قطعا لوجوب غسلها كما مر وهي بعض من جملة يجب الغسل بمسها وخصوصا في الميت فكل دليل دل على وجوب الغسل بمس الميت فهو دال عليها ولان الغسل يجب بمسها متصلة فما الذي اخرجه عن الوجوب بانفصالها ولانه يلزم عدم الغسل لو مس جميع الميت ممزقا فلا يخفى ضعفه لان النصوص وردت بوجوب الغسل لمس الميت والمتبادر منه هو الجملة ولا دليل على كون حكم ابعاضها حكمها وهذا هو الفارق بين صورة الاتصال والانفصال فاندفع الوجهان الاولان على انهما لو تما لدلا على وجوب الغسل بمس القطعة غير ذات العظم ايض ولم يقولوا به واما الثالث فبطلان اللازم فيه مم اذ لا دليل عليه سوى مجرد استبعاد ثم لا يمكن اجراء الوجوه في المبانة من الحي الا بزيادة تعسف كما لا يخفى على المتامل فتامل وذكر الشارح في شرح الارشاد ان هذه القطعة من شانها الحيوة فاذا قطعت صدق اسم الميت عليها لان الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فكل ما دل على حكم الميت دل عليها وقد ظهر ضعفه ايض بما اشرنا اليه فان المتبادر من الميت الوارد في النصوص هو الجملة لا كل ما عدم فيه الحيوة وكان من شانه ان يكون حيا على انه ايضا لو تم لجرى في غير ذات العظم ايض فتدبر **قوله** والمبان منه اي من المشتمل على العظم والظرف حال او صفة وقوله من الحي صلة للابانة اي وكذا الجزء المشتمل على العظم المبان من الحي **قوله** والعظم المجرد عند المص سواء كان متصلا او منفصلا كما صرح به في كرى **قوله** وهو ضعيف ويشكل مع ضعف العمل بالدوران كما حقق في الاصول بان العظم مما لا تحله الحيوة فلا ينجس بالموت فلا يفيد غيره نجاسة وهذا انما يتوجه لو قلنا ان غسل المس لنجاسة الممسوس نجاسة عينية واما اذا كان لنجاسة الحكمية او تعبدا فلا اما على الثاني فظ واما على الاول فلان المعلوم ان ما لا تحله الحيوة لا ينجس بالموت نجاسة عينية واما الحكمية فلا واجاب المص في كرى بمنع طهارته قبل الغسل الشرعي لانه ينجس بالاتصال اي بما عليه من اللحم والجلد نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة وطهر ثم مات فمسه يتوجه الاشكال ولا يخفى انه اذا كانت نجاسة عرضية باعتبار الاتصال بما عليه من اللحم والجلد فيمكن غسله ايض بعد ازالة ما عليه فينبغي ان يطهر بذلك ويتوجه ح ايض الاشكال في الحكم بوجوب الغسل بمسه ثم دفع الاشكال على القول باعتبار النجاسة العينية بانه يمكن القول بنجاسته تبعا للميت عينا وفيه ان ظ ما نقلوا من الاتفاق على عدم نجاسة ما لا

تحله الحيوة

كعهدة من اعتاد الاحتى غير الجنابة وفى فى قوله فيه للمصاحبة كقوله تعالى ادخلوا فى امم وخرج على قوله مر فى نيته ان عاد ضميره الى الغسل وان طاف الى المس فسيجىء القول فى احكام الاموات وهى خمسة الاول الاحتضار

قلت اللبن يكون فى ضرع الشاة وقد مات قال لا باس به

تحلة الجنوب بالموت وكذا ما يدل عليه من الاخبار كصحيح حلبى عن ابى عبد الله عليه السلام لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح لكنه لا تعليل على شمول الحكم لكل ما لا روح فيه وصحيح زرارة عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الانفحة تخرج من الجدى الميت قال لا باس به قلت فى الصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة قال كل هذا لا باس به ومن الظاهر بقرينة المقام ان المراد بالصوف وغيره ما تضمنه السؤال ما كان من الميتة الى غير ذلك من الاخبار انما هو عدم نجاسته مطلقا لا عدم نجاسته اصالة والا لامر بغسله ولو ازال النجاسة المتبعة على انه لا يمكن ذلك فى بعضه كاللبن فلا فائدة فيه لنفى نجاسته اصالة اصلا وان اراد ان عدم نجاسة ما لا تحله الحيوة فى خصوص الانسان غير معلوم فيمكن القول فيه بنجاسته تبعا للميت ففيه بعد المساعدة عليه انه اذا لم يكن شمول الادلة للانسان ظاهرا فيمكن القول بالنجاسة فيه اصالة ايضا فلا حاجة الى التمسك بالتبعية الا ان يقال ان حديث التبعية باعتبار التبعية فى الموت اذ الموت فيما لا تحله الحيوة بالتبعية فالمراد انه يمكن القول بالنجاسة العينية فى العظم فى خصوص الانسان اذا عرض له الموت بتبعية سائر الاجزاء لعدم شمول الروايات له وكذا عدم ظهور تناول الاجماع له هذا لا يخفى ان ما ذكره من امكان القول بالنجاسة لو صح انما يصح فى العظم حيث لا اتصال او لا انفصال اذا كان بعد الموت واما فى العظم المجرد المنفصل عن الحى بدون مصاحبة شئ من لحم وغيره فالحكم بنجاسته مع دون عروض موت له ولو بالتبع تعسف جدا ثم ذكر فى كرى بعد حكم العظم اما السن والضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بتبعهما لانهما فى حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال مع الاتصال يمكن المساواة لعدم نجاستهما بالموت والوجوب لانهما فى جملة يجب الغسل بتبعها انتهى ولا يخفى ان القطع بعدم وجوب الغسل بمثل السن والضرس حالة الانفصال والحاقهما بالشعر والظفر مع حكمه بدوران الغسل مع العظم واعتباره لا يخلو عن اشكال لان الانسان ايضا من العظام كما صرح به الشيخ الرئيس فى غير موضع من القانون فيحتمل ان يكون حكمها حكم العظم الا ان يقال المتبادر عرفا من العظم هو ما سوى الانسان لكن مع ذلك القطع بما ذكره على مذهبه لا يخلو عن اشكال فالاولى ما فى شرح الارشاد حيث قال بعد ما نقله من المصنف من حكم العظم المجرد وحكمه بضعفه هذا فى غير السن والضرس اما فيهما فالقول بالوجوب لضعف انهما فى حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال اما مع الاتصال فيمكن المناقشة والوجوب لا لتوجه من جملة يجب الغسل بتبعها انتهى فجعل الاشكال فيهما اضعف ولم يحكم برفع الاشكال بالكلية ولعل وجه الاضعفية هو ما اشرنا اليه من ظهور العظم عرفا فيما سوى ذلك فلا وجه للحكم بالوجوب ان حصل الظن بالوجوب تمسكا بما دل على وجوب الغسل بعين الميت اذ قد عرفت انه لا عبرة بنجاسة الملموس فالمقصد فى المس بمس شعره كانه لا يعد عرفا من جملة اجزائه لكن قد حكموا فى بحث ما لا تحله الحيوة من نجس العين بانه من اجزاء شعر فاوان الحكم على الكلب والخنزير بالنجاسة يشمل الشعر وقد صرح العلامة فى هذى بصدد من الميتة بمس صوف المتصل بها او الشعر او الوبر وعلى هذا فلا يبعد صدق مس الميت بمس شعره ايضا لكن عبارة كرى تشعر بالقطع بعدم الوجوب فى الشعر والظفر ايضا وفيه تامل كما ظهر مما قررناه قد ظهر مما قدمناه ان ضعف ما ذكره المصنف من حكم العظم انما هو مع الانفصال واما مع الاتصال فهو قوى جدا لما ذكره من الدوران لضعف بل اشرنا اليه من شروط ان الظن صادق من الميت بمس عظمه وان كان مجردا فتامل وقال الشارح القمى فى شرح الارشاد واعلم ان كل ما حكم فيه بوجوب الغسل مشروط بمس ما لا تحله الحيوة من الملموس والا لمس لما تحله الحيوة من الملموس فلو انتفى احد الامرين لم يجب الغسل فان كان تخلف الحكم لانتفاء الاول اعنى وجب غسل اللامس خاصة وان كان لانتفاء الثانى فالغسل لكل منهما خاصة فلا غسل مع البوسة وكذا ان كان لانتفاء الامرين معا هذا كله فى غير العظم المجرد كالشعر والظفر ونحوهما اما العظم فقد تقدم الاشكال فيه وهو فى السن اقوى ويمكن جريان الاشكال فى الظفر ايضا لهما وانه العظم فى ذلك ولا فرق فى الاشكال بين كون العظم والظفر من اللامس او الملموس انتهى ولا يخفى انه لو لم يكن اجماع على ما ذكره فالظاهر التعويل على ما ذكرنا من رعاية صدق مس الميت وعدمه سواء كان فى جزء اللامس او الملموس ثم قوله ولا غسل مع البوسة يفهم منه وجوب الغسل مع الرطوبة ولا وجه له لانه اذا كان المجزء الملموس مما لا تحله الحيوة كالشعر فلا يكون نجسا فلا وجه لغسل اللامس مع الرطوبة ايضا الا ان تفرض رطوبة اتصلت ببدن الميت وتنجست فتجب غسل اللامس لذلك واما قوله وهو فى السن اقوى فيما فى ظاهره مما نقلنا من كرى فى شرح الارشاد اذ الاشكال الذى اشار اليه هو ما نقله عن كرى من الحكم بوجوب الغسل بمس العظم المجرد وقد ظهر مما نقلنا ان هذا الاشكال فى السن والضرس اضعف مع الانفصال الحكم فيهما بالوجهين من غير ترجيح مع ترجيح الوجوب العظم ومع الانفصال الاشكال فيهما اصلا كما نقلنا عن كرى واضعف من الاشكال فى العظم على ما نقلنا من شرح الارشاد فكيف صار الاشكال ههنا فى السن اقوى والجواب ان الحكم بعدم الاشكال او ضعفه هناك مع الانفصال وقوة الاشكال هنا مع الاتصال فلا منافاة بينهما ولعل وجه قوة الاشكال مع الاتصال فى الاسنان ما اعتيد ان كونها مما لا تحله الحيوة غير ظاهر فان الشيخ الرئيس صرح فى القانون فى بحث امراض الاسنان بان الاسنان من جملة العظام التى لها حس وقال ايضا فى بحث تشريح الاسنان وكما فى موضع اخر ليس شئ من العظام احس البتة الا الاسنان فان جالينوس قال بل التجربة تشهد ان لها حسا اعتيد به بقوة تابعة من الدماغ ليميز ايضا بين الحار والبارد وعلى هذا زالت ريب فى قوة الاشكال فيهما مع الانفصال ايضا اذ مع الانفصال لا عبرة بحلول الحيوة بل لا عبرة بها عندهم بالعظم ولذا لم يحكموا بوجوب الغسل بمس طعم من اللحم لم يكن فيه اعظم مع حلول الحيوة فى اللحم قطعا واذا كان دخول الاسنان عرفا فى العظم غير ظاهر كما اشرنا اليه لاشكال فيهما باعتبار الدوران ايضا ما اعتبر فى المصنف تمسك به قوله وفى كرى كعبره من اغسال الحى وقد سبق تفصيل القول فيه فى بحث وجوب الوضوء مع غسل الحائض واخواتها فارجع اليه قوله وفى قوله فيه للمصاحبة الاخ اى فى معنى الظرفية وذكر بعض الائمة رضى انها اعم من التحقيقية والتقديرية ثم ذكر بعض الامثلة التى يظن انها فيها بمعنى اخر كمعنى مع او على او الباء الى اخر للسببية وجعل الاولى ابقاءها فيها على اصلها او تصدى لتصحيح الظرفية فيها وانت خبير بانه يمكن تصحيح الظرفية

قلت الاسنان وان كانت عظاما لكن لا يعد ما يحلها من اللحم عظما عرفا فلا يجب غسل من مس لحما فيه سن

وهو السوق اعاننا الله عليه وثبتنا بالقول الثابت لدبره سمي به لحضور الموتى والملائكة الموكلين به واخوانه واهله عنده ويجب كفاية بتوجيهه اى المحتضر المدلول عليه بالمصدر الى القبلة في المشهور بان يجعل على ظهره ويجعل باطن قدميه اليها بحيث لو جلس استقبل ولا فرق في ذلك بين الصغير والكبير ولا يختص الوجوب بوليه بل يجب على كل من علم باحتضاره وان تأكد فيه وفي الحاضرين ويستحب نقله الى مصلاه وهو ما كان اعده للصلوة فيه او عليه ان تعسر عليه الموت واشتد به النزع

ان لم يوجد الا في بعض اجزاء المحل

هيهنا ايضا بان بقي ان الوضوء لما كان من متممات الغسل خصوصا على راى من جعله شرطا لتحقق غاية الغسل فكانه من اجزائه ومستقر فيه استقرار الجزء في الكل وكذا في الاربعين اى داخلون في جملة امم داخلين فيهم وخرج محاطا بينه متمكنا فيها وكذا الوعاء الى المتن فان المتن لما كان سببا للغسل فهو متضمن له تضمن الظرف للمظروف كما في قوله في النفل المؤمنة مأة من الابل في مثلها فاثبت الذي هو الغسل متضمن للذبة تضمن الظرف للمظروف فتامل **قوله** وهو السوق اى الشروع في نزع الروح على ما في القاموس **قوله** وثبتنا بالقول الثابت اى يسببه خرج منه او بعوضه وفي مقابله او مثل كتابه او معه ومصاحبا له والمراد به كلمة الايمان الثابت بالحجة والبرهان والمتمكن الراسخ في القلب الثابت عند الله المكتوب في الحسنا وعلى الاخير يمكن ان يكون لضميره راجعا الى الله تعالى لا الى الاحتضار وهو اقتباس من قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة ولعل المراد والله يعلم انه يثبتهم في الحيوة الدنيا فلا يزلون ولا يضلون بما يعرض لهم من الفتن وفي الاخرة اى في القبر عند السؤال فلا يتلعثمون اذا استلوا عن معتقدهم ولا يدهشهم اهواله او في الجنة او بعد الموت مطمئنا بما يجدون ويرضون ولعله يمكن استنباط كل من الوجهين مما روي في عن امير المؤمنين عليه السلام في حديث طويل فاذا دخل الى من كان لله وليا المذكور سابقا قبره يجران اشعارهما ويخدان الارض ما قدامهما اصواتهما كالرعد العاصف وابصارهما كالبرق الخاطف فيقولان له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول الله ربي وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه واله فيقولان له ثبتك الله فيما تحب وترضى وهو قوله سبحانه يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة ثم يفتح له بابا الى الجنة ثم يقولان له نم قرير العين نوم الشاب الناعم فان الله عز وجل يقول اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا الحديث جعلنا الله وسائر المؤمنين من هذا الصنف بمنه وفضله ولا يعاملنا بما نستحقه من عدله انه رؤف رحيم يغفر الذنوب جميعا وروي في الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلام ان الشيطان ليأتي الرجل من وليائنا عند موته عن يمينه وعن شماله ليضله عما هو عليه فيأبى الله عز وجل له ذلك وذلك قول الله عز وجل يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة وكان ذلك من افراد التثبيت في الاخرة ويحتمل ان يكون من افراده في الدنيا والله تعالى يعلم **قوله** او اخوانه ولعله لاستحسان عقله عنده كما ورد في الخبر **قوله** الى القبلة في المشهور ذكره المفيد سلار وجمع ممن تأخر عنهما واستدلوا عليه بحسنة سليمان بن خالد بابراهيم بن هاشم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا مات احدكم مبت فجوه نحاه القبلة وكان اذا غسل حفر له موضع المغتسل نحاه القبلة فيكون مستقبلا ببباطن قدميه ووجهه الى القبلة وفي رواية معوية بن عمار قال سئلت اباعبد الله عليه السلام عن الميت فقال يقبل ببباطن قدميه القبلة وفي بعض النسخ يستقبل وفي رواية ابراهيم الشعيري عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام في توجيه القبلة الميت قال يستقبل بوجهه القبلة ويجعل قدميه مما يلي القبلة وانت خبير بان هذه الروايات ودرون في توجيه الميت وشمولها لحالة الاحتضار غير بعيد وفي الصدوق في الفقيه مرسلا وفي العلل بسند ضعيف عن امير المؤمنين عليه السلام قال دخل رسول الله صلى الله عليه واله على رجل من ولد عبد المطلب هو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة واقبل الله عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض وهذه الرواية رواها مرسلا في المعتبر ايضا الى قوله اقبلت عليه الملائكة وظاهر سياقه انها عامية وكيفما كان فهي لضعفها لا تصلح دليلا على الوجوب مع اشعار التعليل بالاستحباب وذهب المرتضى والشيخ في ف وابو ادريس على استحبابه واختاره المحقق في المعتبر لضعف سند الروايات اقول البيت وهو اظهر لان الاستحباب كاف يكفي فيه رعاية الاحتياط ومتابعة الاصحاب فيما نقل من الرواية وان كان ضعيفا او عاميا واعترض الشهيد في شرح الارشاد على المحقق بسلامة رواية سليمان دلالة وسندا وقد عرفت ما في دلالتها من القصور لكن لعل نظر المحقق اليها اذا لم تعترض للقدح في دلالة اخبار ما بل حكم بضعف اسنادها ولعله اراد بالضعف عدم الصحة فرواية سليمان ايضا ليست بصحيحة لوجود ابراهيم بن هاشم وان كانت حسنة لا تخلو عن اعتبار على ان في سليمان بن خالد ايضا كلاما فانهم نقلوا انه خرج مع زيد وقطعت اصبعه معه ولم يخرج من اصحاب ابي جعفر عليه السلام غيره وان نقلوا توثيقه ايضا وانه رضي ابو عبد الله عنه بعد سخطه وتوجع لموته ولم يوثقه الشيخ ولا البخاشي نعم روى الكشي عن ايوب بن نوح توثيقه فاثبات الوجوب بمثل هذه الرواية لا يخلو عن اشكال ثم ان المصنف قال في كر يظهر من الاخبار سقوط الاستقبال بموته وان الواجب ان يموت على القبلة وفي بعضها احتمال وام الاستقبال فينبغي عليه ذكره حال الغسل ووجوبه حال الصلوة والدفن وان اختلف الهيئة عندنا انتهى وهذا منه غريب فان الاخبار على وفق ما نقلناه وهو ايضا لم يذكر غيرها وظهورها فيما ذكره كما ترى وكيفما كان فلا ريب ان الاولى والاحوط الاستقبال وقال ايضا في كر يسقط الاستقبال مع اشتباه القبلة ولا يجب ان يستقبل به الاربع مع احتماله **قوله** ولا فرق في ذلك بين الصغير والكبير نعم يشترط اسلام او كونه في حكمه وذكر في شرح الارشاد انه ينبغي اختصاص الحكم بوجوب الاستقبال بمن يعتقد وجوبه فلا يجب توجيه المخالف لرأيه بمذهبه كما يغسل غسله ويقتضي الصلوة عليه على اربع تكبيرات انتهى والظاهر اختصاص ما ذكره بالمخالف اما في اصحابنا فالظاهر ان المناط راي الحاكم لا الميت فتدبر **قوله** ولا يختص الوجوب بوليه وظاهر كلام العلامة في نهج اختصاصه به فانه قال الاقوى انه اذا تيقن الولي نزول الموت بالمريض ان يوجهه الى القبلة واجبا واستدل بحديث دخول رسول الله صلى الله عليه واله على رجل من ولد عبد المطلب فان الامر للوجوب ولا يخفى ان ظاهر الخبر المذكور وكذا الاخبار الاخرى هو الامر العام لا الخصوص الولي فالظاهر ما ذكره الشارح فتدبر **قوله** للصلوة عليه او عليه اى على الموضع الذي كان يكبر الصلوة عليها وهذا الترديد ورد في حسنة زرارة بابراهيم فان اذا اشتد عليه النزع وضعته على مصلاه الذي كان يصلي فيه او عليه وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انما ذكر الاول قال اذا عسر على الميت موته ونزعه قوب الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فالنقل اليه في

اعلم ان تكبير الصلوة عليه ان كان بكبر فيه الصلوة عليه في المحل ونحوها الذي كان

كما ورد به النص وقد يلحق بها التهليلتين والاقرار بالائمة عليهم السلام والمراد التلقين التفهيم يقال لغلام لقن اى سريع الفهم فيعتبر انهاء ذلك وينبغي للمريض مثابرة باللسان والقلب فان تعذر اللسان اقتصر على القلب بكلمات الفرج وهي لا اله الا الله الحليم الكريم الى قوله وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وينبغي ان يجعل خاتمة تلقينه لا اله الا الله فمن كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وقرائة القران عنده قبل خروج روحه وبعده للبركة والاستدفاع خصوصا يس والصافات قبله لتسهيل راحته والمصباح ان مات ليلا في الشهور الاشاهلة بخصوصه وتضعيفه دوام الاسراج ولتغمض عيناه بعد موته مجملا للاتيح منظره

قوله كما ورد به النص فان النصوص مقيدة بذلك كما نقلنا بعضها ونقل بعض المحققين ورود رواية مطلقة ايضا ولم اقف عليها وعلل الحكم في المعتبر بان مواطن الصلوة مظنة الرحمة وهو مقام سرجام وعلى هذا لا يبعد حمل ما اطلقه المصنف هنا على حاله قوله الى قوله وسلام على المرسلين الرواية في ذكر كلمات الفرج لا تخرج عن اختلاف واوضحها حسنة زرارة بابراهيم بن هاشم في ب وفي عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا دركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين وحسنة الحلبي وابراهيم ايضا في عن ابي عبد الله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه واله دخل على رجل من بني هاشم وهو يقضي فقال له رسول الله قل لا اله الا الله الى اخر ما نقلنا عن ب في الرواية السابقة فقالها فقال رسول الله الحمد لله الذي استنقذه من النار واما قوله وسلام على المرسلين الذي ذكره الشارح فلم اذكره المعبد فيها وكذا الشيخ في ط وكانه مستنده مرسلة الفقيه فانه نقل فيه مضمون ما نقلنا من رواية الحلبي هكذا قال الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه واله دخل على رجل من بني هاشم وهو في النزع فقال له قل لا اله الا الله الى اخر ما نقلنا الا ان فيه اضافة وما تحتهن بعده ما بينهن وسلام على المرسلين قبل والحمد لله رب العالمين ثم قال بعد تمام الخبر وهذه الكلمات هي كلمات الفرج قوله للبركة والاستدفاع العذا او الشياطين المضلين المشككين او كليهما والظان كلا منهما تعليل لكل من قراءته قبل خروج روحه وبعده وقال المحقق في المعتبر واعلم ان تلاوة القران مستحبة قبل خروج روحه لقول الله عليه الموت وبعد خروجه استدفاعا عنه وله اقف على ما اخذه ولكن على هذا يمكن ان يحمل التعليل الاول على انه تعليل لكل منهما والثاني على انه تعليل للاخير ويجعل الاول للاول والثاني للثاني وظاهر كلام العلامة ايضا في نهاية في ان الاستدفاع انما هو بالقراءة بعده فانه بعد ما قال انه يستحب ان يقرء عنده شيء من القران ونقل ما سيجيء من الرواية في الصافات قال كما يستحب قراءة القران قبل خروج روحه فكذا بعده استدفاعا ومثل هذه العبارة في كتابه ايضا قوله خصوصا يس والصافات لورود النص فيهما بالخصوص بخلاف مطلق قراءة القران اذ لم اقف على نص منها في خصوص هذه الحال وانما استند فيهما بما سمعت من التعليل اما يس فلما فصل في كتابه انه روى عن النبي صلى الله عليه واله اقرؤا يس على موتاكم وفي بعض النسخ عند موتاكم وفي رواية ابي بن كعب عن النبي صلى الله عليه واله على ما في مجمع البيان وايما مريض قرئ عنده سورة يس نزل عليه بعدد كل حرف منها عشرة املاك يقومون بين يديه صفوفا ويشهدون دفنه وايما مريض قرئ هاء وهو في سكرات الموت وقرئت عنده جاءه رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة فسقاه اياه وهو على فراشه فيشرب فيموت ريان ويبعث ريان ولا يحتاج الى حوض من حياض الانبياء حتى يدخل الجنة وهو ريان واما الصافات فلما رواه سليم الجعفي قال رايت ابا الحسن عليه السلام يقول لابنه القائم قم يا بني فاقرا عند راسي ابيك الصافات صفا حتى تختمها فقرء فلما بلغ اهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى فلما سجي وخرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به يقرء عنده يس والقران الحكيم فصرت تامرنا بالصافات فقال يا بني لم اقرء عند مكروب من موت قط الا عجل الله راحته وهذا الخبر يصلح سند القرائة ايضا وبما نقلنا من الروايات يظهر ان الظان قول الشارح قبله لتعجيل راحته متعلق بالصافات فقط وعلى ما نقلنا من العبر من ان مطلق تلاوة القران قبله لتسهيل الموت يكون متعلقه بكل من السور نعم يرجح كون وجه التخصيص بهما ورود الخبر بقرائتهما بالخصوص فافهم قوله وروى ضعيفا دوام الاسراج اشارة الى ما استند به الشيخ في ب على ما هو المشهور وذكر المعبد من رواية سهل بن زياد عن عثمان بن عيسى عن عدة من اصحابنا قال لما قبض ابو جعفر عليه السلام امر ابو عبد الله عليه السلام بالسراج في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض ابو عبد الله عليه السلام ثم امر ابو الحسن موسى عليه السلام بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادري ما كان وجهه مع ضعف السند بسهل وان كان سهلا للتسامح في ادلة السنن ان ما دل عليه الخبر غير المدعى كما اورده المحقق الشيخ علي ثم قال في المدارك وقد يقوى ان ما تضمنه الحديث يندرج فيه المدعى ايضا ويقوى ان استحباب ذلك يقتضي استحباب الاسراج عند الميت بطريق اولى انتهى وفي كلام الشارح ايضا اشارة الى ما ذكره اولا وجه ان اندراج المدعى فيه كلما تم فان ما هو المشهور استحباب الاسراج عند الميت ايما مات وما يدل عليه الحديث استحباب الاسراج في البيت الذي كان يسكنه وربما لم يمت فيه بل صريح بعض عباراتهم كعبارة المحقق في بع استحباب ان يكون عنده مصباح ان مات ليلا وهو يشمل ما اذا نقل من مسكنه الى غيره ولو بعد الموت وح فاستحباب الاسراج عنده لا يندرج في الحديث نعم عبارة المعبد انه ان مات ليلا في بيت اسرج فيه مصباح الى الصباح وهو وان لم يتجه عليها ما اوردناه ثانيا ولا ما ذكرناه اولا ايضا اذ ما ذكر في غير البيت لكن يبقى ان ظاهر الخبر البيت الذي كان يسكنه لا البيت الذي مات فيه فاذكره ايضا لا يندرج في الخبر كليا هذا واما ما ادعاه ثانيا من الاولوية فممنوع اذ على الشرع لا سبيل للعقل اليها هذا كله مع احتمال اختصاص الحكم بالامام فالحكم الكلي لا يخرج عن اشكال فضلا عن اشكال خصوص على ما هو مفاد الحديث من دوام الاسراج لاحتمال الاسراف اذا لم يكن مسكونا ثم اشتراط الموت ليلا كما هو المشهور كانه بناء على الغالب واشارة الى ان ذلك انما هو مع الموت ليلا اذ مع الموت نهارا فلا بد من تجهيزه الى الليل مبالغة في التجهيز والا فلا وجه لذلك الاشتراط والظان مراد الشارح بدوام الاسراج هو الاسراج كل ليلة دون خصوص تلك الليلة عند الميت لا دوامه ليلا ونهارا مطلقا بعده وان احتمله ثم ذكر هذا واكثر ما ذكر بعده في احكام الاحتضار كانه بالتبع وتطفلا فامل قوله وتغمض عيناه لذلك عليه كذا على شد اللحيين موثقة زرارة اذ فيها امر ما ابن الجعفر فامر به ابو جعفر عليه السلام فغمض وشد لحياه ورواية ابي بكير قال حضر موت اسمعيل وابو عبد الله عليه السلام جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطى عليه الملحفة واما ما ذكره الشارح من التعليل فكان مراده به بيان ثمرة الحكمين بعد ثبوتهما بالخبر والا فمع التمسك بمجرده ما ترى كما اشرنا اليه في نظائره ايضا واما تطبيق فيه فلم اقف على نص ولا بعد ان يكون شد اللحيين مغنيا عنه بل ان يكون الغرض

ويطبق فوه كذلك وكذا يستحب شد لحييه بعصابة لئلا يسترخي وتمديداه الى جنبيه وساقاه ان كانتا منقبضتين ليكون اطوع للغسل واسهل للدرج في الكفن ويغطى بثوب
للتاسي ولما فيه من الستر والصيانة ويعجل تجهيزه فانه من كرامة الا مع الاشتباه فلا يجوز التعجيل فضلا عن رجحانه فيصبر عليه ثلاثة ايام الا ان يعلم قبلها لتغير وغيره من امارات
الموت كانخساف صدغيه وميل انفه وامتداد جلدة وجهه وانخلاع كفه من ذراعه واسترخاء قدميه وتقلص انثييه الى فوق مع تدلي الجلدة ويكره حضور الجنب و
الحائض عنده لتاذي الملائكة بهما وغاية الكراهة تحقق الموت وانصراف الملائكة وطرح حديد على بطنه في المشهور ولا شاهد له من الاخبار ولا كراهة في وضع غيره
للاصل وقيل يكره ايضا الثاني الغسل ويجب تغسيل كل ميت مسلم او بحكمه كالطفل والمجنون المتولدين من مسلم ولقيط دار الاسلام او دار الكفر وفيها مسلم يمكن تولده

منه ذلك لعله لهذا اكتفى الاكثر كالمحقق والعلامة في بعض كتبه والمص بالتطبيق ولم يذكروا الشد ولعل العكس كان اولى فتم **قوله** ويطبق فوه كذلك
اي بعد موته معجلا لئلا يقبح منظره قوله لئلا يسترخي فيفتح فوه ويقبح منظره وتمديداه الى جنبيه وساقاه قال في المعتبر ذكر ذلك الشيخان وابن الجنيد ولم
اعلم في ذلك نقلا عن اهل البيت عليهم السلام ثم احتمل كون العلة ما ذكره الشارح **قوله** ان كانتا منقبضتين ولم يمنعا من ذلك كما قيده في المعتبر
قوله للتاسي لما روي من طرق الجمهور ان النبي صلى الله عليه وآله سجي بحبرة ولما سبق في رواية ابي كهمش **قوله** فانه من اكرامه اشارة الى ما
رواه الصدوق مرسلا عن النبي ص انه قال كرامة الميت تعجيله وقد ورد في استحباب التعجيل روايات اخرى ايضا وعليه اجماع اهل العلم كما نقله في المعتبر
قوله فيصبر عليه ثلاثة ايام التحديد بها ورد في الروايات في المصعوق والغريق كحسنة هشام بن الحكم بابرهيم عن ابي الحسن عليه السلام في المصعوق
والغريق ينتظر به ثلاثة ايام الا ان يتغير قبل ذلك وكانهم حكموا به مع مطلق الاشتباه بناء على عدم الفرق وفيه تامل وقال في هي ولا ينتظر به
اكثر من ذلك للعلم بانه اذا لم يحصل منه افعال الحيوة من الحس والحركة في هذه المدة فانه يكون ميتا انتهى وليس لنا ما ادعاه من العلم لكن
يؤيده ما نقل في كرى عن جالينوس انه مع الاشتباه منع الدفن قبل يوم وليلة الى ثلاثة فان ظاهره ان الثلاثة منتهى ما يمكن معه الاشتباه لكن
الشيخ الرئيس قال في بحث السكتة من القانون وقد يعرض ان يسكت الانسان فلا يفرق بينه وبين الميت ولا يظهر منه تنفس ولا شيء ثم انه يعيش و
يسلم وقد راينا منهم خلقا كثيرا كانت هذه حالهم واولئك فان النفس لا يظهر فيهم والنبض يسقط تمام السقوط منهم ويشبه ان يكون الحار
الغريزي فيهم ليس بشديد الافتقار في الترويح ونقص البخار الدخاني عنه الى نفس كثير لما عرض له من البرد ولذلك يستحب ان يؤخر دفن المشكل
من الموتى الى ان يستبرء حاله ولا اقل من اثنين وسبعين ساعة انتهى وظاهره يشعر بخلاف ما فهم من كلام جالينوس وانا ربما بقي الاشتباه
بعد ثلاثة ايام فتم **قوله** كانخساف صدغيه الخ هذه علامات نقل في كرى بقيل انه يستبرئ بها والتعويل عليها لا يخ عن اشكال لكن
اذا حصل العلم كما فرضه الشارح فلا كلام انما الكلام في حصول العلم بها والله تعالى يعلم **قوله** لتاذي الملائكة بهما كانه اشارة الى ما رواه
الصدوق في العلل عن ابيه مرفوعا الى الصادق عليه السلام قال لا تحضر الحائض والجنب عند التلقين لان الملائكة تتاذى بهما وقد ورد ذلك
في الحائض في رواية علي بن حمزة ايضا قال قلت لابي الحسن عليه السلام المرأة تقعد عند راس المريض وهي حائض في حد الموت فقال لا باس ان تمرضه
واذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتنحي عنه وعن قربه فان الملائكة تتاذى بذلك وفي رواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تحضر الحائض الميت
ولا الجنب عند التلقين ولا باس ان يليا غسله **قوله** ولا شاهد له من الاخبار وقال الشيخ ره في يب سمعنا ذلك مذاكرة من الشيوخ ره وفي ف ادعى
اجماع الفرقة على الكراهة ولا ريب ان القول باستحبابه كما هو راي الجمهور تشريع كما اشار اليه العلامة في هي لعدم دليل شرعي عليه وقد عللوه بانه
لا يؤمن من علو بطنه وفيه ما فيه **قوله** ولا كراهة في وضع غيره للاصل ولكن لا يستحب ايضا ونقل في كرى عن ابن الجنيد انه قال يضع على بطنه شيئا
يمنع ربوه وهو شاذ **قوله** وقيل يكره ايضا كان القائل هو العلامة ره فانه قال في هي ولا يترك على بطنه حديد ولا شيء ثقيل خلافا للجمهور واستدل
بان الرفق بالميت مامور به وذلك مناف لما قالوه **قوله** كالطفل والمجنون اي من بلغ مجنونا واما اذا طرء جنونه بعد بلوغه واظهاره الاسلام
فهو مسلم ولا يشترط في وجوب غسله تولده من مسلم والمسلم المتولد منه اعم من الاب والام فيكفي اسلام احدهما **قوله** وفيها مسلم يمكن تولده منه اعتبر
الامرين فلا يكفي مجرد امكان تولده منه اذا لم يكن فيها مسلم بان احتمل حمل امها به من مسلم في بلاد الاسلام ثم انتقالها اليها لبعد الاحتمال لكن بعده
كليا بخلاف ما اذا كان فيها مسلم محل تامل ويمكن ان يكون غرضه مجرد اعتبار الامكان ويكون ذكره كون المسلم فيها على سبيل التمثيل بالفرد الظ
لتحقق الامكان والا فالمعتبر هو مجرد الامكان كما وقع في عبارة بعضهم وكيف ما كان فللنظر في اصل الحكم مجال كما اشار اليه صاحب المدارك ره
اذ مستند الحكم بعموم وجوب غسل الميت من الاخبار كرواية ابي خالد قال اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين فان كان
به رمق غسل والا فلا وموثقة سماعة غسل الميت واجب مما لا يصلح مستندا للحكم بالوجوب لضعف السند او الدلالة فالتعويل فيه على الاجماع و
تحقق الاجماع فيما نحن فيه غير ظ وقال المص في كرى ولو وجد الميت في دار الاسلام غسل وجهز قضاء للظ وان لم يكن فيه علامة الاسلام ولو كان في
دار الحرب اعتبرت العلامة المفيدة للظن كالختان ومع عدمها يسقط للاصل انتهى ولا يبعد ان يحكم في اللقيط ايضا بذلك لكن كلامه في بحث الصلوة
يدل على انه اكتفى فيه بمجرد الامكان فانه قال لقيط دار الاسلام لو مات طفلا فبحكم المسلم تغليبا للدار وكذا لقيط دار الحرب اذا كان فيها مسلم
تغليبا للاسلام ولعل وجه الفرق ان في الكبير اذا لم يوجد علامة الاسلام كالختان فيقوى ظن كفره بخلاف الصغير فلا يعتبر فيه ذلك لكن اذا اعتبر
غلبة الظن فينبغي ان يعتبر مط فلا يحكم في اللقيط ايضا في الوجوب مع غلبة الظن بقوله بكونه من الكافر الا ان يفرق بين الحالين بان الاصل في المولود
فطرة الاسلام للحديث المش فيترتب عليه احكامه الا ان يعلم خلافه كان يعلم كونه من كافرين بخلاف الكبير لاصالة عدم اسلامه وللتامل فيه مجال
فتامل **قوله** على القول بتبعيته في الاسلام واما على القول بتبعيته في الطهارة فقط او بعدم تبعيته اصلا فلا يكون من حكم المسلم في وجوب
الغسل وكذا الصلوة **قوله** وان كان المسبي ولد زنا كان هذا بناء على القول بعدم كفر ولد الزنا مط واما على القول به فيلزم المنع من تغسيله
والصلوة عليه كما صرح به في المعتبر الا ان يكون القول بكفر ولد الزنا مط مخصوصا بكون الزنا من المسلم ولم اقف على تصريح منهم بذلك **قوله** و
يستثنى من المسلم من حكم بكفره الخ واما اهل الخلاف فظ جماعة وجوب تغسيلهم كما هو ظ الكتاب وبه صرح في شرح الارشاد وقال المحقق في يع
كل مظهر للشهادتين وان لم يكن معتقدا للحق يجوز تغسيله عدا الخوارج وهو لا يدل الا على جواز تغسيلهم وقال المفيد في المقنعة ولا يجوز لاحد
من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في الولاية ولا يصلي عليه الا ان يدعوه ضرورة الى ذلك من جهة التقية وقال ابن البراج لا يغسل المخالف

بهما

الا لتقية

مفرد والمسبي بها المسلم على القول بتبعيته في الاسلام كما هو مختار المصنف وان كان المسبي ولد زنا وفي المحلوم من ملاعنة الزاني المسلم نظر من استقلاء التبعية مرجحا ومن قوله منه حقيقة وكونه ولد الغة فتبعيته في الاسلام كما يحرم نكاحه ويستثنى من المسلم من حكم بكفره ومن الفرق كالخارجي والناصبي والمجسم وامثاله لدلالة استثنائه المحرز به عن الاسلام حقيقة وان اطلق عليه ظاهرا ويدخل في حكم المسلم الطفل ولو سقطا اذا كان لاربعة اشهر ولو كان ولد زنا في خرقة ودفن بغير غسل بالسدر في بناء مصانع الشوك من السدر ونحوه

الالفية وقال الشيخ في طهارته لا ينبغي للمؤمن ان يغسل اهل الخلاف فان اضطر غسله غسل اهل الخلاف وذكر في ذكرى ان المشهور كراهته واستدل الشيخ في بئر على ما ذكره المفيد بان المخالف لاهل الحق كافر والاماميون بالدليل والكافر لا يجوز غسله باجماع الامة فيجب ان يكون غسل المخالف باطلا كذا وبظاهر من الشارح رح في شرح الارشاد انه حمل الكراهة في كلام الاصحاب على ما اذا لم يتعين علينا غسله كان وجد منهم من يغسله واما اذا لم يوجد فيجب علينا تغسيله من غير كراهة وبصريح المحقق الشيخ علي ايضا ويمكن حمل الكراهة هنا ايضا على ما تحمل عليه في سائر العبادات المكروهة من قلة الثواب وهو تعسف والاظهر على تقدير كون مذهبهم وجوب تغسيلهم حمل الكراهة في كلامهم على ما ذكره الشارح ثم على تقدير تغسيله فالذي صرح به جماعة منهم كما نقلنا عن بعضهم انه يغسل غسلهم ولا نعرف لاحد منهم بخلافه ولعل مستندهم ما نقل من قولهم عليهم السلام الزموهم بما الزموا به انفسهم وذكر الشارح في شرح الارشاد انه لو لم يعرف كيفية الغسل عندهم جاز تغسيله غسل اهل الحق وتردد فيه في شرح القواعد مع فرض عدم امكان استعلامه وان خبر بانه على القول بكفرهم فالمتجه الحرمة كما ذكره المفيد واما على القول باسلامهم فالمسئلة لا يخلو عن اشكال والاظهر عدم وجوب تغسيلهم لضعف التمسك بالعموم على ما اشرنا اليه فالحكم بالوجوب في غير موضع الاجماع مشكل ولا يظهر من المخالف اجماع حتى من القائلين باسلامهم وح فلو لم نقل بالحرمة فلا اقل من الكراهة بتبعا للاصحاب على انه لو عمل بالعموم ما قلناه وجوب الغسل الشرعي وهو غسل اهل الحق وهو خلاف ما صرحوا به فتامل قوله اذا كان له اربعة اشهر ذكر في المعتبر ان ذلك مذهب علمائنا واستدل عليه برواية احمد بن محمد عمن ذكره قال اذا تم للسقط اربعة اشهر غسل ورواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن السقط اذا استوت خلقته يجب عليه الغسل والتحنيط الكفن قال نعم كل ذلك يجب عليه اذا استوى قال ولا مطعن على الروايتين بانقطاع سند الاولى وضعف سماعة في سند الثانية لانه لا معارض لهما مع قبول الاصحاب لهما انتهى ومثله ذكرى وشرح الارشاد ايضا وعن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل وكفن عنه وصلي عليه وان لم يستهل ولم يصح ولم يعرف له خلق الا انه لا يورث حتى يستهل صارخا وان كان ضعيفة لكنها اقوى من رواية احمد بن محمد لانها مع قطعها لم يتعرض لها امام ثم الاستدلال بالرواية الثانية كانه بناء على استلزام استكمال اربعة اشهر لاستواء الخلقة وهو غير بين الا ان لا يكون غرضهم من الاستدلال بها اثبات الحكم الكلي بها بل تقوية الحكم فيما اذا تحقق الاستواء ايضا كما هو الغالب فيكون معتمدهم فيما فرض فيه الاشكال بدون الاستواء هو الرواية الاولى فافهم والظاهر من الكفن في الرواية الثانية هو الكفن على النحو المعهود اي بالقطع الثلث وهو الظاهر من كلام المفيد ايضا وكذا الشيخ في ط واضاف التحنيط ايضا وصرح جماعة من المتاخرين بوجوب تكفينه بالقطع الثلث وتحنيطه ايضا وذهب بعض الاصحاب كالمحقق في نج الى وجوب تغسيله ولفه في خرقة ودفنه والاول اظهر واحوط قوله ولو كان دون ذلك لف في خرقة الخ قال في المعتبر ولو كان السقط اقل من اربعة اشهر لم يغسل ولم يكفن ولم يصل عليه بل يلف في خرقة ويدفن ذكر ذلك الشيخان وهو مذهب العلماء خلا ابن سيرين ولا عبرة بخلافه ذكر ان المعتبر للغسل هو الموت وهو مفقود هنا وبدل عليه من طريق الاصحاب رواية محمد بن الحسن قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام سئلته عن السقط كيف يصنع قال السقط يدفن بدمه في موضعه انتهى وكان بناء دليله على توقف الجنوح على استكمال اربعة اشهر والا فلا يدل على الحكم الكلي ويرشد اليه كلام الشيخ ايضا في ف بل يفهم منه التلازم بينهما فانه جعل تاريخ مناط وجوب الغسل الجنوح وقال اربع اشهر واشار في ذكرى الى اخبار ايضا تدل على ان الاربعة مظنتها او يشير اليه لكن نقل ابن ادريس في جريدته عن الشيباني عن الصادق عليه السلام اذا مضت خمسة اشهر فقد صار فيه الجنوح وظاهرها ان ابتداء الجنوح من مضي خمسة اشهر ويمكن الجمع بينهما بما خلاف الاجنة في ذلك بان يكون استكمال اربعة اشهر مظنة الجنوح ومضي خمسة اشهر موجبا للقطع به كما هو ظاهر جريدته فان ظاهر حصول القطع بالجنوح بمضي خمسة اشهر لكن يبقى انه لا كان الجنوح مع استكمال اربعة اشهر وكان الاستواء قبلها كما يظهر مما ذكره الاصحاب في بحث دية الجنين فانهم حكموا ان ديته مع استواء الصورة عاقد بشيء وبعد ولوج الروح دية كاملة وهذا يطابق ايضا تقدم التصور على الجنوح كما سنقله فيكون الاستواء قبل الاستكمال وعلى هذا فحكمهم كلهم بعدم الغسل قبل الاستكمال بناء على ما سبق من رواية سماعة فلا بد من ارتكاب تخصيص فيها بان نخصص بما اذا استكمل اربعة اشهر ايضا نظرا الى مفهوم الرواية الاولى لا يخفى ضعفه فالظاهر ان بناء كلام الاصحاب ليس على تلازم الجنوح واستكمال اربعة اشهر بل هو غير بين وما اشار اليه في ذكرى هو كالة الروايات التي اشار اليها واشارتها اليه لم يظهر لي سوى دلالة ما نقله من الرواية النبوية والظاهر انها عامية وعلى هذا يجوز كون الجنوح بعد الاستكمال ولا يلزم منه الحكم بوجوب الغسل الشرعي في الجملة قبل الجنوح ولا محذور فيه لانهم استندوا فيه الى النص نعم بناء كلامهم على عدم تحقق الاستواء قبل الاستكمال وتشهد له الاخبار فانها تدل على ان استكمال اربعة اشهر حد المضغة فلا يتحقق الاستواء قبله هذا لكن قد صرح الاطباء بتقدم الجنوح على اربعة اشهر وتقدم استواء الصور على الجنوح ايضا خصوصا في الذكور وفي المولود لسبعة اشهر ولا يخفى منافاته لما ذكره الاصحاب والظاهر ان استواء الصور الذي ذكره الاطباء قبل اربعة اشهر وكذا قبل الجنوح هو التصور بصور الانسان في الجملة واستواء بعض اعضائه كما نقل في الشفاء عن المعلم الاول ان السقط بعد اربعين اذا شق عنه التلاوضع في الماء البارد ظهر شيء صغير متميز الاطراف واستواء الصور الذي في كلام الاصحاب والاخبار لعله هو الاستواء التام الكامل الذي تم جميع الاعضاء والجوارح واما ازيد بعضها عن بعض وشق عنده السمع والبصر ولعل هذا لا يكون الا مع استكمال اربعة اشهر او بعده وكذا ما ذكره الاطباء من حلول الجنوح قبل اربعة اشهر يمكن ان يكون جنوحا خفيا لانكاد تحس وما يلوح من الاخبار وكلام الاصحاب من كونها مع استكمال اربعة عشر اشهر او بعده كون الجنوح المنتهية الظاهرة التي عليها بناء الشرع في احكام الحي والميت لكن كلام بعض الحكماء ينافي عن ذلك حتى ان الحكيم ابا الحامد الغرنوي ادعى في كتاب الكفاية في النجوم ان جميع التشابه في

اقله ما يطلق عليه اسمه واكثره ان لا يخرج به الماء عن الاطلاق في الغسلة الاولى ثم بماء مصاحب لشيء من الكافور كذلك ثم يغسل ثالثا بالماء القراح وهو المطلق الخالص من الخليط بمعنى كونه غير معتبر فيه لا ان سلبه عنه معتبر وانما المعتبر كونه ماء مطلقا

لانه اذا اتى على النطفة ثلثة اشهر صارت متحركة هذا ويمكن حمل الحيوة وولوج الروح في كلام الاصحاب والاخبار على تعلق النفس الناطقة ولكن يكون ذلك مع استكمال اربعة اشهر او بعده لا الحيوة التي تعم افراد الحيوان وعلى هذا فلا ينافي كلام الاطباء فانه ليس في كلامهم الا حركة الجنين قبل ذلك فتدبر ثم ان ظاهرهم وجوب اللف في الخرقة ولم اقف على دليل عليه ظ رواية محمد بن فضيل كفاية دفنه بدمه مط فلو لم يكن اجماعيا فالظ عدم وجوبه وفي المدارك نسب الى المعتبر انه اختار عدم وجوبه ولم ار ذلك في كلامنا فيما عندنا من نسخة المعتبر ما نقلنا نعم الشيخ في ف وط وية لم يذكر ذلك قال في ف اذا ولد لدون اربعة اشهر لا يجب غسله ويدفن بدمه وان كان لاربعة فصاعدا غسل وقال في ط وان كان الصبي سقطا وقد بلغ اربعة اشهر فصاعدا وجب غسله وتحنيطه وتكفينه وان كان لاقل من ذلك دفن كما هو بدمه ومثله في النهاية فالظ عدم وجوبه عنده ومن هنا ظهر ان قول المعتبر ذكر ذلك الشيخان اشارة الى ما ذكره اولا من عدم وجوب التغسيل والكفن والصلوة لا ما ذكره بعد الاضراب من اللف في الخرقة ايضا اذ لم يذكره الشيخ في كتبه المعروفة كما نقلنا وانما ذكره منهما المفيد فلا تغفل **قوله** اقله ما يطلق عليه اسمه ظ كلامه هنا وفي شرح الارشاد انه يكفي مصاحبة شيء يطلق عليه اسم السدر وكذا في الكافور ويدل عليه قوله ع في صحيحة يعقوب بن يقطين ويجعل في الماء شيء من سدر وشيء من كافور وكذا في روايات اخرى بماء سدر وبماء وكافور والاولى رعاية ما ذكره صاحب المدارك من اعتبار ان يطلق عليه في العرف ماء السدر او ماء الكافور فلو كان السدر او الكافور قليلا بحيث لا يطلق عرفا على الماء السدر او الكافور لم يكف ذلك وان صدق عليه لغة وعرفا اسم السدر او الكافور لما ورد في روايات اخرى من الغسل بالسدر او بماء السدر وفي بعضها بماء الكافور اذ الظ منها هو ما ذكرنا وفي رواية يونس الق فيه جنات وفي موثقة عمار يجعل في الجرة من الكافور ونصف جنة يفت فيها فتا ونقل عن المفيد ره تقدير السدر برطل ونحوه عن ابن البراج برطل ولعل مرادهما بيان القدر الافضل وان لم اقف على نص عليه ايضا وقيل ان اقله سبع ورقات وفي شرح الارشاد جعل ذلك مستحبا وكذا في شرح القواعد وزاد فيه ولا يتعين وان قدر بذلك في بعض الاخبار ولعله اشار به الى رواية عبد الله بن عبيد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت قال يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضأ وضوء الصلوة ثم يغسل راسه بالسدر والاشنان ثم الماء والكافور ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات صحاح في الماء ورواية معوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله عليه السلام ان اعصر بطنه ثم اوضئه ثم اغسله بالاشنان ثم اغسل راسه بالسدر ولحيته ثم افيض على جسده منه ثم ادلك به جسده ثم افيض عليه ثلاثا ثم اغسله بالماء القراح ثم افيض عليه الماء بالكافور وبالماء القراح واطرح فيه سبع ورقات سدر فحمل طرح سبع ورقات فيهما على انه في الغسلة التي بالسدر وظاهرهما انه في الغسلة الاخيرة التي بالقراح وح فيجب حمله على الاستحباب وينبغي على هذا ان يكون السدر في الغسلة الاولى ازيد من ذلك هذا ثم انه في شرح القواعد اوجب كونه مطحونا او ممروسا بناء على ان الغرض منه التنظيف ولا يتحقق بدونه وفي شرح الارشاد جعل ذلك مستحبا وتنظر في وجوبه وهو في موقعه للشك في الغرض وعموم الاخبار واصالة البرائة **قوله** واكثره ما لا يخرج به الماء عن الاطلاق كذا ذكره العلامة ره واستدل عليه في شرح الارشاد تبعا لشارح القواعد بدلالة قول الصادق عليه السلام في خبر سليمان بن خالد يغسل بماء وسدر ثم بماء وكافور ثم بماء عليه وبان المقصود التطهير والمضاف غير مطهر وما نقله من رواية سليمان بن خالد ورد في صحيحة ابن مسكان ايضا وجه الدلالة ان الظ من الغسل بماء وسدر صدق الماء عليه بالاطلاق وقت الغسل لا ما كان ما قبله واذا صار مضافا لم يكن كك لكن في كثير من الاخبار وقع الامر بالغسل بالسدر مط وظاهره كفاية الغسل بالسدر مط وان خرجه ما خلطه من الماء عن الاطلاق فلا يبعد بقرينة تلك الروايات ان يحمل الماء في الروايتين السابقتين على مطلق الماء او على الماء المطلق وان كان في الماضي او على انه بيان لبعض افراد الواجب اما ما ذكره من الدليل الثاني فيرد عليه ان الغسل بماء السدر والكافور يجوز ان يكون للتنظيف كما في تراب الولوغ ويكون المطهر التام هو الغسل الاخير فلا يلزم اطلاق الماء فيهما نعم ما ذكره الشارح احوط اذ مع بقاء الماء على الاطلاق مع الخلط على الوجه الذي نقلنا عن المدارك يتحقق الامتثال على مقتضى ظاهر جميع الروايات ولا يشكل بما ذكره المص في كرى من ان تقدير المفيد السدر برطل او نحوه وابن البراج برطل ونصف واتفاق الاصحاب على ترغيته يوهمان الاضافة لان ما ذكراه من اضافة التقديرين مما لا دليل عليه ومع ذلك فقد ذكر المفيد في المقنعة في بيان كيفية غسل الميت انه يغسل راسه ولحيته بمقدار تسعة ارطال من ماء السدر ثم يغسل جانبه الايمن كك ثم يغسل جانبه الايسر من ماء السدر كما غسل راسه بنحو التسعة الارطال من ماء السدر الى اكثر من ذلك والظ ان رطلا من سدر او رطلا ونصفا لا يخرج مثل هذا الماء عن الاطلاق وكذا الظ ان الترغية لا يخرج اصل الماء عن الاطلاق بل هو يجري مجرى المياه المطلقة التي تعلوها الزبد وليس ايضا فيما رايناه من كلامهم ما يدل على وقوع الغسل الاول بالرغوة حتى يقال ان الرغوة خرجت عن اطلاق الماء بل ترغيته انما هو لغسل راسه بالرغوة كما صرحوا به وكانهم لا يكتفون في غسله بذلك بل يغسل بعده بما يهيأ له ايضا وح فلا يضر اضافة الرغوة ويشهد بما ذكرنا كلام المحقق في يع حيث عد من المستحبات غسل راسه برغوة السدر امام الغسل واما ما ذكره صاحب المدارك ان المستفاد من الاخبار ان تغسيل الراس برغوة السدر محسوب من الغسل الواجب لا انه مستحب متقدم عليه واستشهد برواية الحلبي والكاهلي ليس فيهما حديث الرغوة اصلا واما رواية يونس فهو وان وقع فيها حكاية الرغوة لكن ظاهرها هو ما ذكرنا لا ما ذكره كما يظهر بالتامل فيها فتامل **قوله** ثم بماء مصاحب لشيء من الكافور الترتيب بين الاغسال كما يستفاد من ثم هو المش بين الاصحاب ويستفاد من الاخبار الواقعة الواردة في هذا الباب ويلوح من كلام ابن حمزة استحبابه وهو ضعيف **قوله** وهو المطلق الخالص من الخليط قد وقع في كثير من الروايات التقييد في الغسلة الثالثة بالماء القراح وهو على ما ذكره اهل اللغة الخالص الذي لا يشوبه شيء فحمله بعضهم على ظاهره وحكم باعتبار عدم شوبه بشيء اصلا حتى انه لم يجوز تغسيل الميت بالماء المشوب بالطين كماء السيل ونحوه وان جاز التطهير به في غيره لانهم اعتبروا في تطهير غير الميت المطلق لا القراح وحكم الشارح في شرح الارشاد والمحقق

ويؤيده ان رواية الحلبي والكاهلي

الشيخ

الشيخ على بعناده لان اسم القراح فى هذا الماء باعتبار قسميه حيث اعتبر فيهما المزج لا مطلقا وجعلا قوله ع فى خبر سليمان بن خالد ثم يمنيها على ذلك حيث اطلق فيه الماء وزاد الشارح ههنا وصرح بان الوصف بالقراح باعتبار عدم اعتبار الخليط مع ان سليما عنه معتبر فيجوز بالخليط ايضا وما نقل من رواية سليمان بن خالد يصلح شاهدا لهذا ايضا وانت خبير بان حمل الاخبار على ما ذكره وان كان ليس ببعيد جدا لكن الحكم به لا يخلو عن اشكال فالاولى العمل بظاهرها من اعتبار الخلوص وعدم الممازجة بشئ عرفا لاحتمال ان يكون فى غسل الميت خصوصية اعتبرت لاجلها ذلك وصرف جميع تلك الاخبار المتكثرة من ظاهرها بمجرد اطلاق رواية سليمان بن خالد لا يخلو عن اشكال اذ لا بعد فى حمل المطلق على المقيد واشكل منه ما ذكره هنا من تجويز الخلط بالسدر والكافور ايضا اذ على تقدير حمل القراح على مقابل الخليط الذى وقع فى قيمته فالظاهر منه غير الخليط بالسدر والكافور لاعدم اعتبار الخليط بهما ودعوى العلم بعدم ضرر الخاط بهما فى التطهير بل انه ابلغ فيه ممنوعة لا يسمع لجواز ان يكون فى تطهير المرة الثالثة خصوصية اعتبرت لاجلها عدم الخاط بهما وايضا ربما لا يكون تلك الخصوصية متعلقة بالتطهير بل يكون عدم الخلط بهما لغرض اخر نعم يمكن ما ذكره الشارح بما سبق من رواية عبد الله بن بحيد ومعوية بن عمار بناء على ما ذكرنا من ان ظاهرهما طرح سدر ورقات سدر فى الماء القراح ويمكن ايضا تاييده بصحيحة يعقوب بن يقطين قال سئلت العبد الصالح عن غسل الميت انه فرض وضوء الصلوة ام لا فقال غسل الميت ابدا بمرافقه فيغسل بالحرض ثم يغسل رجمه ورأسه بالسدر ثم يفاض عليه الماء ثلث مرات ولا يفصل الا فى بيت يدخل جل بدنه ويصب عليه من فوقه ويجعل فى الماء شئ من سدر وشئ من كافور ولا يعصر بطنه الا ان يخاف شيئا فيسيل فيمسح مسحا رفيقا من غير ان يعصر ثم يغسل الذى غسله يده قبل ان يدخلها فى المكيين ثلاث مرات ثم اذا كفنه اعتنى فان ظاهره ان ما ذكر اولا من غسل الوجه والراس بالسدر هو شئ استحب للتنظيف لا يكون من الغسلات الواجبة بل اشير الى الغسلات بقوله ع ثم يفاض عليه الماء ثلث مرات وقوله ويجعل فى الماء ظاهره الماء الذى يستعمل فى الغسلات فيعلم منه جواز الخلط بالسدر والكافور معا فى جميع الغسلات وحمل الكلام على ادخال شئ من السدر فى غسلة ومن الكافور فى غسلة اخرى قد اجمل فى الكلام اعتمادا على ما هو المعروف لا يخلو عن بعد هذا وفى نهاية ابن الاثير الماء القراح بالفتح الذى لم يخالطه شئ يطيب به كالعسل والتمر والزبيب وعلى هذا فاعتبار عدم الخلط بما يطيب به كالسدر والكافور ونحوهما فلا يضر الخلط بغيره اذ لو سلب الاطلاق فلم اتامل ان القول بوجوب ثلث غسلات هو المشهور بين الاصحاب وقد تظافرت الاخبار الدالة عليه وقد نقل عن سلار انه قال بوجوب الغسل بالقراح فقط وحمل الزائد على الاستحباب تمسكا بالاصل وبرواية على عن الكاظم عليه السلام فى الميت يموت وهو جنب ان عليه غسل واحد مثله اخبار اخر ايضا غير قوى وذكر ان ضعف الاول لوجود السدر والكافور فيه فيكفى الغسلة الثالثة والاول احوط والثانى اقوى اذ الامر بالمجموع لا يدل الا على وجوب كل جزء فى ضمن الكل لا على جواز تعلق غرض بالمجموع من حيث المجموع فعند عدم امكان الاتيان باحد الجزئين لا يمكن الحكم بوجوب الاتيان بالجزء الاخر مع ان الاصل برائة الذمة ومثله القول فيما اذا عدم احدهما فعلى الثانى يكتفى بالاخرين وعلى الاول يغسل بما وجد من الخليط بالقراح مرتين ثم الثالثة لو وجد السدر والكافور ولكن لا يبقى الماء الا بغسل واحد فالظاهر وجوب الغسل بالسدر لوجوب البدئة به مع امكانه واختار فى ذكرى القراح لانها اقوى فى التطهير ولعدم احتياجه الى جزء اخر ولا يخفى ضعفه بل الظاهر تساوى ما مع السدر اقوى ايضا اذ لم يخرج الماء عن الاطلاق ولو وجد الماء لغسلتين فالظاهر على ما ذكرنا تقديم السدر والكافور وعلى ما اختاره المصنف قال بتقديم السدر لوجوب البدئة به واحتمل تقديم الكافور لكثرة منفعته وعلى التقديرين فالظاهر عند القراح الثالثة هل يجب التيمم بعد الغسلتين بدلا عن الغسلة الثالثة او لا يجب التيمم بدلا عن شئ منه وعدم اجزاء احد اقسامه او القسمين عنه يوجب عدم اجزائهما او احدهما عن بدله وهو اختيار المصنف فى البيان والظاهر انه اذا فات غسل الميت عن واحد تعذر به تعبدا كبقية فالظاهر عدم وجوب التيمم هنا لان التيمم انما هو بدل عن الغسل لا عن بعضه وههنا لم يتعذر الغسل بل انما تعذر ببعضه بجواز الاتيان بالباقى فصدق الباقى غسلا فى حقه فلا وجه للحكم بوجوب بدله وان قيل انه ثلثة اغسال صدق الغسل على كل واحد منها فان قلنا ان فى كل واحد منها قصد التطهير بالماء والخليط الاولين زيادة للتنظيف حتى انه لو تعذر الخليط يجب ايضا تعدد الغسل بالقراح كما هو احد المذهبين عليها ذكرنا فالظاهر هنا وجوب التيمم بدلا عن كل ثالث واحد قلنا ان المطهر بالحقيقة هو الثالث والاولان انما وجبا فى وجد الخليط لغرض يتعلق به من التنظيف او غيره وقد تعذر ذلك لا يجب الغسل بالقراح بدله فالظاهر هنا سقوط التيمم بدلا عن الفائت لانه اذا كان الفائت هو الغسل بالقراح لان الذى ثبت هو ان التيمم بدل عن الغسل بالماء الذى وقع التطهير فيه بمجرد الماء لا باعتبار ضم امر خارج وههنا ليس كذلك لاشتراط السدر والكافور وتاثير التيمم اثر السدر والكافور غير ظاهر ومع قيام الاحتمال لان فالاصل برائة الذمة فتامل واعلم انهم اختلفوا فى انه اذا تعذر غسل الميت لعدم الماء او فقد امكان استعماله فهل يجب التيمم بدله مرة واحدة او يتعدد بتعدد الاغسال فاختار المصنف فى ذكرى الاول العلامة فى غيره والشارح فى شرح الارشاد الثانى ويبقى هنا ايضا على ما ذكرنا فالاظهر هو الاول وان كان الثانى احوط فلو تعذر بعض الاغسال واكتفى بالباقى مع التيمم بدلا عما فات او بدونه على القولين ثم تيسر ذلك قبل الدفن فهل يجب اعادته بحمل ذلك لا لانا لا نكلفه بما هو المفروض وقد فات وبه جزم فى شرح الارشاد ويحتمل عدمها لتحقق الامتثال والاصل عدم وجوبه مرة اخرى الخامس اذا تعذر بعض الاغسال واتى بالباقى ومات احد بعده فما حكمه فقولان ان قلنا بكفاية الباقى من غير حاجة الى التيمم فالظاهر حصول التطهير به ويحل الغسل الشرعى بمسه فالمس بعده لا يوجب الغسل ويحتمل وجوبه بناء على ان الظاهر من الغسل الذى لا باس بالمس بعده هو الغسل التام والغسل ههنا ليس بتام بل الكفى به للضرورة فلا يسقط بما يوجبه المس

وكل واحد من هذه الاغسال كالجنابة يبدء بغسل رأسه ورغبته اولا ثم بميامنه ثم بمياسره او يغمسه في الماء دفعة واحدة عرفية مقترنا في اوله بالنية وظاهر العبارة وهو الذي صرح به في غيره الاكتفاء بنية واحدة للاغسال الثلاثة

من الغسل وان قلنا بوجوب التيمم بدلا عن الفائت فالظ عدم سقوط غسل الميت وان كان بعد التيمم لان الاخبار لا يدل الا على سقوط الغسل اذا كان المس بعد الغسل والظ منه هو الغسل بتمامه وههنا لم يتحقق الغسل بتمامه بل انما تحقق بعضه وبدل بعضه الاخر ولا دليل على السقوط به بناء على ان البدل حكمه حكم المبدل لكن في الحكم الكلي به تامل فتامل **قوله** وكل واحد من هذه الاغسال كالجنابة يدل عليه رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال غسل الميت مثل غسل الجنب وان كان كثير الشعر فزد عليه وفي طريقها ابرهيم بن مهزيار ولم يوثقوه بل ما زادوا في مدحه على ان له كتاب الثارات وما في من انه ممدوح لا تعويل عليه لكن حكم العلامة ره حكم بصحة طريق الصدوق الى بحر السقاء وهو فيه وفي ربيع الشيعة عد ابرهيم من السفراء للصاحب ع والابواب المعروفين الذين لا يختلف فيهم الامامية القائلين بامامة الحسن بن علي ع وقد استدل بها على ما هو المش من عدم الوضوء مع غسل الميت ونقل عن ظ ابي الصلاح وجوبه والشيخ في يه جعله احوط وفي المقنعة ذكر يوضئه من غير تصريح بالوجوب او الاستحباب وذهب جمع من الاصحاب منهم الشيخ في الاستبصار والمحقق والعلامة ره الى استحبابه وجعله المص في كرى اقرب اي من القول بالوجوب وانت خبير بان الاستدلال بهذه الرواية لا يخ عن ضعف اذ المماثلة لا يلزم ان تكون من جميع الوجوه بل يكفي فيها المشابهة للاصل كيفية الغسل واما ما ذكره العلامة في لف من منع المماثلة من كل وجه والا لزم الاتحاد ونفي المماثلة وكل حكم يؤدي ثبوته الى نفيه يكون محالا واذا وجب حملها على البعض لم يتم الاستدلال لانا نمنع تماثلهما في اسقاط الوضوء ولا يخفى ما فيه هنا وقد سبق في بحث الوضوء مع غسل الحائض واختيها ما يصلح دليلا للجانبين والظ نظر الى تلك الادلة عدم الوجوب ههنا ايض ومما يختص بهذا الموضع من جانب القائل بعدم الوجوب ما ورد من الاخبار المستفيضة في كيفية غسل الميت والابتداء فيها من تليين اصابعه وغسل يديه الى غسل رأسه وجسده ثم الانتقال بعد تمامه الى تكفينه من غير ذكر الوضوء وربما يؤيده ايض ما ورد من الاخبار في ان علة غسل الميت الجنابة وهي خروج النطفة التي خلق منها منه عند خروج الروح ومن جانب القائلين بالوجوب الاخبار الواردة هنا بالوضوء كصحيحة حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال الميت يبدء بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلوة الحديث ورواية ابي خيثمة عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان ابي امرني ان اغسله وساق الحديث الى ان قال تبدء فتغسل يديه ثم توضئه وضوء الصلوة الحديث وما سبق في بحث تقدير السدر من روايتي عبد الله ابن عبيد ومعوية بن عمار ولا يبعد حملها على الاستحباب جمعا بين الادلة سيما ان الامر في الاوليين واما الثالثة فقوله ع فيها ثم اوضئه ليس بظاهر في الوضوء الشرعي بل الظ منه تنظيفه من النجاسة بقرينة ذكره بعد عصر البطن وامر الاحتياط واضح وقال الشيخ في ط وقد روي انه يوضأ الميت قبل غسله فمن عمل بها كان جائزا غير ان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنابة ولا وضوء في غسل الجنابة ولعل مراده انه ان عمل بها اي قيل بوجوبه كان جائزا اي محتملا له وجه لكن عمل الطائفة على ترك العمل به اي عدم وجوبه لما ذكره من الوجه وح يندفع عليه ما اورده ابن ادريس في السرائر من انه اذا كان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك فاذن لا يجوز العمل بذلك بالرواية لان العامل بذلك يكون مخالفا للطائفة وفيه ما فيه انتهى ثم على تقدير الوضوء قالوا انه لا مضمضة فيه ولا استنشاق واستدل عليه في المعتبر بان ذلك لا يتيسر الا بقلب الميت على وجهه ليخرج الماء من فيه وانفه وفيه اهانة لم يعتبرها الشارع وربما وصل الى جوفه فيخرج الى اكفانه وهو اذى فاجتنابه اولى ويؤيده ايض ما في رواية يونس واجهد ان لا يدخل الماء منخريه ومسامعه ثم ان العلامة في هي صرح بكراهتهما والشيخ في ف ادعى عدم الخلاف في انه لا يجوز المضمضة والاستنشاق فيه فتدبر **قوله** او يغمسه في الماء دفعة واحدة الاكتفاء في غسل الميت بالغسل الارتماسي ذكره جماعة من المتاخرين منهم المص في س وكرى لكنه في كرى لم يقطع به بل حكم بظهوره ومستندهم رواية محمد بن مسلم المتقدمة انفا المتضمنة لان غسل الميت مثل غسل الجنابة وهي مع عدم صحة سندها تقصر عن اثبات الحكم بها لما اشرنا اليه من ان المماثلة لا يلزم ان تكون من جميع الوجوه لا سيما ان الشايع في زمانهم ع كان هو الغسل الترتيبي فيمكن ان يكون المماثلة معه فالخروج بها عن مقتضى الاخبار المتظافرة الواردة في كيفية غسل الميت بعنوان الترتيب مشكل جدا وما اشرنا اليه من الروايات في علة غسل الميت وان كان لا يخ عن تاييد لها لكن مع ذلك ايض لا تقوم حجة في مقابلة تلك الاخبار المتظافرة والعلامة في يه حكم بالاشكال ولم يرجح والله تعالى يعلم **قوله** بالنية وجوب النية فيه مذهب اكثر الاصحاب وادعى الشيخ في ف عليه الاجماع ونقل عن السيد المرتضى ره انه قال بعدم وجوبها لان غسل الميت لتطهيره من نجاسة الموت فكان كغسل الثوب وتردد المحقق في المعتبر لذلك واستدل في كرى على وجوبها بانه مثل غسل الجنابة وتجب فيه النية قطعا وبانه عبادة وقد عرفت ضعف الاول والثاني كانه غير مسلم عند الخصم والظ ان العمومات الدالة على وجوب النية لو دلت لدلت على وجوبها في جميع الاعمال الا ما خرج بالدليل ولا دليل ههنا على اخراجه وايض وجوب الترتيب بين الاعضاء يشهد بكونه غسلا حقيقيا لا مجرد ازالة النجاسة وعلى قول المرتضى يتفرع الاجزاء بالماء المغصوب وفي المكان المغصوب كما ذكره في كرى فتدبر **قوله** وظاهر العبارة حيث اكتفى بالنية ولم يشر الى تعددها وان امكن ان يق ان قوله كالجنابة تمثيل لكل واحد من الاغسال لا المجموع كما صرح به الشارح فهو يصلح قرينة على ان يجعل قوله بالنية ايضا متعلقا بكل واحد فتعدد **قوله** وهو الذي صرح به غيره فانه في الرسالة الالفية صرح باجزاء الواحدة وكذا في كرى في ذيل بحث المحترق والمجدور **قوله** الاكتفاء بنية واحدة قال في المدارك ينبغي القطع بالاكتفاء بنية واحدة للاغسال الثلثة لانه في الحقيقة فعل واحد مركب منها ولا يخفى ان كونه فعلا واحدا محل نظر لا بد له من دليل ولم يتعرض له نعم التعبير عنه في اكثر الروايات بغسل الميت وما في بعضها بغسل الميت ثلث غسلات دون ثلثة اغسال يشعر ظاهرا بوحدته واستدل في شرح الالفية على تعدد الاغسال باختلافها اسما ومعنى ومن ثم لو تعذر بعض اغساله يمم عنه مع ان بعض الغسل لا يتيمم عنه ولو كان الجميع غسلا واحدا لم يجب ايض تغسيله لو وجد من الماء ما يغسله مرة واحدة منها لان الغسل الواحد لا يتبعض والاتفاق على وجوبه وانت خبير بان اختلافها اسما ومعنى لا ينافي صيرورة المجموع عبادة واحدة تكون بنية واحدة واما ما ذكره من انه لو تعذر

ويحتمل سقوطه

هي غسل الميت كاختلاف اجزاء الصلوة من القراءة والركوع والسجود وغيرها لاختلافها اسما ومعنى مع صيرورة الجميع عبادة واحدة

بعض

والاجود التعدد بتعددها ثم ان اتحد الغاسل تولى هو النية ولا يجزي من غيره وان تعدد واشتركوا في الصب نووا جميعا ولو كان البعض يصب والاخر يقلب نوى الصاب لانه الغاسل حقيقة واستحب من الاخر واكتفى المص في الذكرى بها منه ايضا ولو ترتبوا بان غسل كل واحد منهم بعضا اعتبرت من كل واحد عند ابتداء فعله والاولى بميراثه اولى باحكامه

بعض اقسامه يجب بدله التيمم ولا تيمم عن بعض الغسل فقد ظهر لك بما سبق آنفا ان وجوب التيمم بدله محل كلام وانه انما يتجه على القول بتعدد الاغسال لا على القول بالوحدة فاثبات التعدد به دور على انه لو ثبت دليل على وجوب التيمم بدل كل غسل تعذر فهو وان كان مرجحا للتعدد في الجملة لكن يشكل الحكم به اذ يمكن مع ذلك صيرورة المجموع فعلا واحدا وعبادة واحدة هي غسل الميت كما يشعر به الاخبار ولانه لا استبعاد في وجوب التيمم بدلا عن بعض الغسل اذا كان البعض غسلا تاما واما انه لو كان غسلا واحدا لما وجب تغسيله مرة او مرتين اذا لم يف الماء الا بذلك فهو وان كان له ظهور في الجملة في التعدد لكن ليس بمرتبة يصلح لبناء الحكم عليه اذ لا استبعاد جدا في وجوب عبادة واحدة ووجوب بعض اجزائها ايضا عند تعذر الكل كما في صوم شهر رمضان على القول بانه عبادة واحدة كما هو المش على ما سيجيء ويمكن الاستشهاد ايضا لتعدد بالتشبيه في النص والفتاوى بغسل الجنابة فانه في كل غسلة فالظ منه كون كل غسلة غسلا مستقلا كالجنابة وهو ايضا ضعيف لما اشرنا اليه من ان التشبيه لا يلزم ان يكون في المماثلة من جميع الوجوه بل يكفي فيه ان يكون في مجرد وجوب الترتيب والحق ان الحكم بوحدته او تعدده لا يخ عن اشكال فالاحوط الاتيان اولا بنية واحدة للكل ثم بنية للاخرين بل لكل واحدة من الغسلات مع استحضار النية الاولى ايضا في الاولى واما ما يشعر به قول الشارح الاكتفاء بنية واحدة وكذا قول المص في الالفية وتجزي نية واحدة لها من جواز تعددها ايضا على القول بجواز الواحدة ففيه تامل لان جواز النية الواحدة انما هو على تقدير كونه عبادة واحدة وجواز تفريق النية على اجزاء عبادة واحدة غير ظاهر وقطع بعضهم بعدمه والمص ره في كرى في بحث الوضوء ذكر له صورا واحتمل البطلان في الجميع ورجحه في بعضها فكيف يحكم هنا بجواز الواحدة الا ان لا يكون تجويزه الواحدة باعتبار الحكم بوحدته بل يكون بناؤه على ما ذكر في شرح الارشاد انه وبما قيل بالتخيير بين الواحدة والثلث لانه في المعنى عبادة واحدة وغسل واحد مركب من غسلات ثلث فيجوز مراعاة الوجهين وهو بعيد كون نظر المص اليه بعد فتدبر **قوله** والاجود التعدد بتعددها لما نقلنا عنه في شرح الالفية وفصلنا القول فيه **قوله** واشتركوا في الصب كذا لو كان بعضهم صابا وبعضهم موصلا لما صبه الى سائر الاجزاء غير ما صب عليه اذ الغسل ح بفعل الجميع **قوله** واستحب من الاخر كذا في شرح القواعد ايضا ولعل وجهه الاحتياط لصدق الغاسل عليه ايضا في الجملة او لان فعله اعانة على فعل الواجب فيثاب به مع النية فافهم **قوله** واكتفى المص في كرى بها منه اي بالنية الواقعة من الاخر والضمير الاول راجع الى نية الاخير والثاني الى الصب والظرف متعلق باكتفاء بنية الاخر من الصاب اي من نيته قال في كرى ولو اشترك في غسله جماعة نووا ولو نوى الصاب وحده اجزء لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الاخر فالاقرب الاجزاء لان الصاب كالالة ولا يخفى ما فيه من التدافع ثم ان كان فعل الاخر مجرد التغليب فالظ ان الغاسل هو الصاب على ما ذكره اولا ويحتمل ان يكون هو المقلب لان وصول الماء الى اجزائه بفعله حتى انه لو جرى الماء من ميزاب وما جرى مجراه فوضع الميت تحته وقلبه مرارا بحيث وصل الماء الى جميع اجزائه بالترتيب فلا يبعد صدق الغسل بذلك عرفا وان كان فعله هو ايصال المصبوب الى الاجزاء بامرار اليد ونحوه فالظ انه الغاسل حقيقة فالصاب كالالة كما ذكره اخرا بشرط ان يراد ذلك في غسل جميع بدنه عرفا ولا يكتفي في قطعة معتد بها منه بصب الماء عليه حتى انه لو كان الانصباب ح من الميزاب ونحوه ايضا فالظ صدق الغسل بذلك والله تعالى يعلم **قوله** والاولى بميراثه اولى باحكامه هذا الحكم مشهور بين الاصحاب وفي شرح القواعد ان الظ انه مجمع عليه والمراد بالاولوية على ما ذكره جمع من المتاخرين انه لا يجوز لاحد توليها الا باذنه فاستدلوا عليه في البين بعموم اية اولى الارحام وفي خصوص الزوج بما سيأتي من موثقة اسحق بن عمار وفي الكل برواية غياث بن ابرهيم الرزامي عن جعفر عن ابيه عن علي قال يغسل الميت اولى الناس به ولا يخفى ان عموم الاية الشريفة في ظرف الاولوية غير ظاهر ولو سلم ولا تفيد الا اولويته لو اراد المباشرة واما اذا لم يردها فالتوقف على اذنه كانه لا يظهر منها واما الرواية فهي مع ضعف سندها قاصرة على الدلالة ايضا لعدم تصريح او اشعار فيها بان ظرف الاولوية هو ما ذكروه من الميراث وايضا يمكن ان يحمل على استحباب تغسيل الاولى او اولويته اذا اراد المباشرة فلا تدل على توقف تغسيل الغير على اذنه هذا مع اختصاصها بالغسل وقد ورد في الصلوة ايضا حسنة ابن ابي عمير بابرهيم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحب وظاهرها ما ذكروه من اعتبار اذن الولي في تولي غيره لكنها مخصوصة بالصلوة وفي هي ذكر مثل هذه الرواية في الغسل ونسبها الى ابن بابويه انه روى عن امير المؤمنين عليه السلام قال يغسل الميت اولى الناس به او من يامره الولي بذلك لكنه لم اره في الفقيه ولعله في سائر كتبه لو لم يحسر عنه النظر فتدبر واما ما ذكره بعض المحققين من منافات هذا الحكم لكونه واجبا كفائيا مع نقلهم الاجماع عليه ففيه ان الوجوب على الجميع كفاية لا ينافي توقف فعل بعض على اذن بعض فيجب على الجميع القيام به وان كان في غير الولي بعد الاذن ويسقط بفعل البعض فتامل وذكر في شرح الارشاد انه اذا امتنع الولي من الاذن او فقد سقط اعتبار اذنه فباذن الامام ثم الحاكم قيل ثم المسلمون ولعل وجهه في صورة الامتناع ان ذلك اذا كان حق الولي ووجب عليه فعله بنفسه او اذنه لغيره فاذا لم يفعل احدهما فلا يجوز لاحد التصرف في حقه الا للامام فان له امثال هذه التصرفات كما في بيع مال المديون لاداء دينه مع امتناعه منه وحاكمه خاصا او عاما بحكمه ومع عدم حضور الامام وحاكمه والحكم بتوقفه على اذن المسلمين على ما قيل مما لا يظهر له دليل صالح ولا يبعد ح سقوط حقه وجواز مباشرة كل من اراده من المؤمنين واما مع فقد الولي فالامام وليه وحاكمه في حكمه ومع عدم حضورهما فالامر كما في سابقه وقال في كرى لو لم يكن ولي فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته الحاكم للولي ومع عدمه المسلمون ولو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشك في ان الولاية هل هي نظر له او للميت وسيأتي تسليمه الى غيره ولا يبعد حمل قوله مع عدم المسلمون على ما ذكرنا من ان لكل مسلم ان يتولى امره من غير اذن ولعل مراده بما ذكره من وجه النظر هو الشك في ان الولاية هل هي نظر للولي واثبات مزية له او للميت وسيأتي تسليمه الى غيره ولا يبعد حمل قوله او مع عدم المسلمون على ما ذكرنا من ان لكل مسلم ان يتولى امره

باعتبار

يعني ان الوارث اولى ممن ليس بوارث وان كان قريبا ثم ان اتحد الوارث اختص وان تعدد فالذكر اولى من الانثى والمكلف من غيره والاب من الولد والجد والزوج اولى بزوجته مطلقا في جميع احكام الميت ولا فرق بين الدائم والمنقطع ويجب المساواة بين الغاسل والميت في الرجولية والانوثية فاذا كان الولي مخالفا للميت اذن للمماثل لا ان ولايته تسقط اذ لا منافاة بين الاولوية وعدم المباشرة وقيد بالرجولية لئلا يخرج تغسيل كل من الرجل والمراة ابن ثلث سنين وبنته لانتفاء وصف الرجولية في المغسل الصغير ومع ذلك لا يخ من القصور كما لا يخفى وانما يعتبر المماثلة في غير الزوجين

باعتبار ان تولي الولي اصلح له فعلى الاول لا يجب الاجبار مع امتناع الولي واسقاط لحقه وعلى الثاني يجب وقوله وسيأتي تسليمه الى غيره واشار به الى ما ذكره بعد ذلك بقوله ولو سلم الاولى الى غيره جاز الا في تسليم الرجال الى النساء في الرجل وبالعكس في المرأة كانه الى ان المراد باجباره واجباره على فعله بنفسه او تسليمه الى غيره لانه اذا جاز له تسليمه الى غيره فلا يصح اجباره على مباشرته بنفسه فحاصل كلامه انه هل يصح اجباره على احد الامرين من مباشرته بنفسه او تسليمه الى من يختاره او يسقط حقه بامتناعه وتكون الولاية للامام او المسلمين على ما نقلنا من شرح الارشاد فتأمل **قوله** بمعنى ان الوارث اولى قد صرح بهذا المعنى العلامة ره ايضا في هي واحتمل صاحب المدارك ره ان يكون المراد بالاولوية في الميراث كثرة النصيب فيه او يصدق على الاكثر نصيبا انه اولى بالميراث ولا يخفى على انه ما ذكره لا بد من امكان ارتكاب تخصيص في الحكم باعتبار تقدم الزوج والاب على الولد كما سيذكر وان كانا اقل نصيبا منه واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى تخصيص فافهم **قوله** وان كان قريبا وذلك اذا لم يكن من مرتبته او كان له حاجب عن الارث كالقتل او الكفر او الرق اذ ح يسقط اولويته وان كان في مرتبة الوارث او اقرب منه كما صرح به في كرى **قوله** فالذكر اولى من الانثى الحكم مشهور بين الاصحاب ومستنده غير ظاهر الا ان يكون اجماع او حمل الاولوية في الرواية السابقة على كثرة النصيب وقد صرح في شرح الارشاد بانه لا فرق في ذلك بين كون الميت رجلا او امراة فلو كان امراة لا يمكن للذكر تغسيلها اذن للمماثل فلا يصح فعله بدون اذنه قال وربما قيل ان ذلك مخصوص بالرجل واما النساء فالنساء اولى بغسلهن ولم يثبت وامتناع المباشرة لا يستلزم انتفاء الولاية انتهى وما نقله من القيل كانه اشارة الى ما ذكره المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد حيث كتب على قول العلامة الرجال اولى من النساء المراد بالرجل وظ كلام الشيخ في ط ايضا ذلك فانه ذكر في تفصيل حكم الاولى بالميت انه ان كان الميت امرأة واجتمع رجال ونساء من القربات فالنساء اولى من الرجال لانهن اعرف واوسع في باب النظر اليهن ولم يشترط الاستيذان فظاهره اولوية النساء من غير اعتبار استيذان بل ظ كلامه اعتبار الاولوية مع جواز مباشرته لا بدونها حيث حكم بان الاجتناب ايضا اولى بغسل المرأة ممن له الولاية ولم يتعرض لاشتراط الاستيذان اصلا وكذا في الرجل حكم بانه متى كان هناك رجال اباعد ونساء اقارب ليس فيهن رحم محرم فالرجال اولى بتولي غسله ولم يشترط الاستيذان وانت خبير بان ما ذكره لا يخ عن وجه فان رواية غياث السابقة التي هي الاصل لهم في هذا الباب لا يدل الا على اولوية الاولى في تولي الغسل فاذا لم يجز له التولي يسقط حكمها وقد ادعوا الاجماع على الوجوب الكفائي فلكل من جاز له توليه مباشرته واشتراط استيذانه من الولي يحتاج الى دليل وليس عليه دليل صالح فتأمل **قوله** والمكلف من غيره لا يظهر فيه خلاف بينهم وكان وجهه عدم الوجوب على غير المكلف فيجب تقديم من وجب عليه او انه لا ولاية للصبي في نفسه ففي غيره اولى كما ذكره في هي في الصلوة وللمناقشة في الوجهين مجال وصرح في المدارك في بحث الصلوة بان غير المكلف بمنزلة المعدوم وانه ينتقل الولاية الى غيره من الورثة وعلى هذا فلو تولى الاجنبي اعتبر اذن الوارث الغير البالغ فقط ولو انحصر الوارث في غير البالغ فهل هو بمنزلة من لا وارث له من الاقارب او ينتقل الولاية الى ولي الوارث او الى من هو اقرب الى الميت وان لم يرثه في الحال اوجه ولم اقف على كلام من الاصحاب في ذلك **قوله** حكم العلامة في هي بانه يجوز للصبي المميز تغسيل الميت واختار المص ايضا في كرى معللا بصحة طهارته وامره بالعبادة ثم احتمل المنع لان فعله تمرين والنية معتبرة وتردد فيه في المعتبر ثم جعل الجواز اشبه لانه يصح منه الطهارة للصلوة المندوبة فتأمل **قوله** والاب من الولد والجد لا يخفى ان الجد لا يرث مع الاب فلا يدخل فيما ذكروه من القاعدة حتى يحتاج الى بيان النسبة بينه وبين الاب ذكره تطفلا للتصريح على منع مذهب ابن الجنيد حيث حكم بتقديم الجد لصلاحيته لولاية الاب ولتقديمه في النكاح هذا مع امكان ادخاله في الوارث توسعا باعتبار ما يستحب له من الطعمة بل ذهب ابن الجنيد الى ارثه في بعض الموارد فانه نقل عنه انه جعل الفاضل عن سهام البنت والابوين للجدين او الجدتين هذا وبما قررنا ظهر حجة المشهور فانه مبني على ما اسسوه من القاعدة مع قولهم بعدم ارثه وبعده فلا عبرة بما ذكره ابن الجنيد من الوجهين ومع ذلك فقد عارضه في كرى بقرب الاب وبتقدمه في الحضانة هذا واما تقدم الاب على الولد فقد ذكره الشيخ في الصلوة من تبعه وعللوه كما في هي بان الاب احق على الولد واشفق ودعاؤه اقرب الى الاجابة وشفاعته اقرب الى القبول فكان اولى بالصلوة واثبات الحكم بمثل هذه الوجوه لا يخ عن اشكال كذا اجراء هذا الوجه في الغسل ليحكم بتقديمه فيه كما ذكر ههنا فتدبر ثم على تقدير تعدد الورثة بغير اولوية وتشاحهم اقرع بينهم على ما صرح به في هي **قوله** والزوج اولى بزوجته مطلقا اي حتى من اقاربها الوارثين والحكم كما ذكره في المعتبر متفق عليه ويؤيده ايضا موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال الزوج احق بالمرأة حتى يضعها في قبرها ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له المرأة تموت من احق الناس بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج احق من الاب والاخ والولد فقال ويغسلها لكن في صحيحة حفص بن البختري تقديم الاخ على الزوج في الصلوة وكذا في رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عنه ع وحملها الشيخ على التقية لموافقتها لمذهب العامة وهو متجه ولا عبرة بكونهما اوضح سندا من الاولين لما اشرنا اليه من الاتفاق ولا فرق بين الدائم والمنقطع لشمول الزوج والزوجة للقسمين كما في قوله تع الا على ازواجهم والا لحرمه بقوله فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وللتأمل فيه مجال اذ المتبادر منه عرفا هو الدائم ويحمل عليه في كثير من الموارد كما في المواريث وغيرها فالحكم بشموله ههنا للمنقطع محل مناقشة فتأمل **قوله** لئلا يخرج تغسيل كل الخ اراد انه لو لم يقيد بالرجولية بل اطلق الذكورية او اطلق المساوات وكان الظ منها المساوات بينهما في الذكورية والانوثية فيخرج تغسيل كل من الرجل والمرأة ابن ثلث سنين وبنته فلذا قيده بها واراد بالمساوات فيهما عدم الاختلاف فيهما اي انه لا يجوز ان يكون احدهما رجلا والاخر انثى وح لا يخرج تغسيل المرأة ابن ثلث سنين لانتفاء الرجولية فيه لكن يبقى خروج غسل الرجل بنت ثلث سنين وقول الشارح ومع ذلك لا يخ عن القصور اشارة اليه واما ما كتبه سلطان العلماء ره في وجه القصور من انه لا ينتفي الانوثية عن المغسلة الصغيرة فيلزم

اشارة

نية القربة كما في

فلعله

وتبعه

ان يكون

فيجوز لكل منهما تغسيل صاحبه اختيارا فالزوج بالولاية

ان يكون تغسيل الرجل لها منافيا للحكم بوجوب المساواة وكذا غسل الانثى للصغير فيفهم من قوله وكذا غسل الانثى للصغير انه حمل المساواة بعد التقييد
على انه ان كان احدهما رجلا فيجب ان يكون الاخر ايضا كك اذ ح يلزم خروج الانثى الصغير ايضا ولا يخفى انه ح لا يظهر توجيه لكلام الشارح لانه اذا كان بعد
التقييد ايضا يخرج كل منهما فما فائدة التقييد اصلا ويبقى القصور بحاله مع ان كلام الشارح صريح في ان له فائدة لكن معه ايضا لا يخ عن قصور بل نقول
التقييد على ما ذكره يزيد القصور اذ يفهم منه عدم جواز تغسيل الرجل الذكر الغير البالغ ايضا فالصواب حمل الكلام بعد التقييد على ما ذكرنا
لتظهر له فائدة في الجملة وان بقي معه بعض القصور وبما قررنا ظهر وجه اخر للقصور الذي اشار اليه الشارح وهو انه بعد التقييد يمكن ان يحمل على
ما فهمه سلطان العلماء وح لا يفيد التقييد اصلا بل يزيد الضرر هذا ويمكن ايضا ان يوجه القصور بانه بعد التقييد يفهم منه جواز غسل المرأة و
الذكر غير الرجل مط وان زاد على ثلث سنين لكن الامر فيه سهل اذ لا يلزم من الحكم بعدم الجواز مع المخالفة فيهما الجواز بدونها مط خصوصا بعد
ما استدركه بقوله ويجوز تغسيل الرجل ابنة ثلث سنين وكذا المرأة حيث يفهم منه عدم الجواز فيهما فيما زاد والظ انه ليس غرض المص ما ذكره الش
بل اراد بالرجولية الذكورية اما توسعا بقرينة مقابلته بالانوثية او بدون التوسع كما احتمل في القاموس ولا يضر خروج تغسيل كل من الرجل و
المرأة ابن ثلاث سنين وبنته لانه استدركه اخرا فقوله فيجوز تغسيل الخ بمنزلة الاستثناء من هذا الحكم وح فلا قصور فتامل قوله فيجوز
لكل منهما تغسيل صاحبه اختيارا هذا هو المش بين متاخري الاصحاب وهو قول ابن الجنيد والجعفي صاحب الفاخر والمرتضى وظ الشيخ في ف وفي كتاب
الاخبار وظ النهاية خص ذلك بحالة الاضطرار وعدم المماثل واما مع الاختيار فلا يجوز غسل احدهما صاحبه ونقل ذلك عن ابن زهرة ايضا
وظ كلام ط في الزوج موافق المشهور انه يجوز له تغسيل زوجته مع الاختيار وفي الزوجة ما في كتابي الاخبار انه لا تغسل زوجها الا مع الاضطرار
وقال في كرى ويظهر من كلام اكثر الاصحاب انهما كالمحارم وهم الذين يحرم التناكح بينهم نسبا او رضاعا او مصاهرة انتهى وسيذكر حكمهم
حجة المش اطلاق روايات كصحيحة محمد بن مسلم قال سئلته عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثوب ورواية محمد بن مسلم عن غير الامام بعيد و
حسنة محمد بن مسلم ايضا بابرهيم قال سئلته عن الرجل يغسل امرأته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا وحسنة الحلبي بل صحيحة على ما في شرح القواعد
والمدارك وشرح الارشاد المحقق الاردبيلي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها
ولا الى شيء منها والمرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها وعن المرأة تموت في سفر وليس معها ذو محرم
ولا نساء قال تدفن كما هي بثيابها وعن الرجل يموت وليس معه ذو محرم ولا رجال قال يدفن كما في ثيابه وموثقة سماعة قال سئلته عن المرأة اذا ماتت فقال
يدخل زوجها يده تحت قميصها الى المرافق فيغسلها وما يمكن ان يحتج به للشيخ حسنة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام اذا مات الرجل
مع النساء غسلته امرأته فان لم تكن امرأته مع غسلته اولاهن به وتلف على يدها خرقة وجه الدلالة تقييد تغسيل امرأته له بموته مع النساء فلا يجوز مع وجود
الرجال ويمكن الجواب بان المعلق على الشرط لعله وجوب تغسيل امرأته له بموته لا جوازه ويمكن ان يكون الشرط بناء على الغالب من تغسيل الرجال
للرجل مع وجودهم وعدم مباشرة النساء له فالمراد انه اذا مات الرجل مع النساء غسلته ولا تظنن عدم جوازه على انه يمكن حمله على استحباب عدم مباشرتها
بدون الشرط ورواية ابو بصير قال ابو عبد الله عليه السلام يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن معهم رجل وجه الدلالة التقييد
بالسفر في كل من الزوجين لانه مظنة الضرورة ولولا ذلك لم يظهر للتقييد وجه ويؤكده ايضا في المرأة مفهوم قوله ع اذا لم يكن معهم رجل وقد ظهر جوابه مما
سبق ورواية ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة والرجل فيها عام يشمل الزوج ايضا والجواب انه لا بعد في التخصيص
بغير الزوج بعد معارضة اطلاق الاخبار السابقة ولعله اظهر من تقييد تلك الاخبار بحال الضرورة خصوصا مع ضعف سندها ويمكن حملها ايضا
على التقية كما سيظهر وههنا روايات اخرى وجد التقييد بالضرورة فيها في كلام الراوي دون الامام عليه السلام لا باس ان ننقلها ونتكلم عليها لصحيحة
عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ايصلح له ان ينظر الى امرأته حين تموت او يغسلها ان لم تكن عندها من تغسلها وعن امرأة
هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال لا باس بذلك انما يفعل ذلك اهل المرأة كراهة ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه وانت خبير
بان التقييد وان وجد في السؤال لكن ظاهر سياق الجواب عدم التقييد حيث نفى الباس وذكر انه لا مانع منه الا كراهة اهل المرأة ان ينظر زوجها
الى شيء يكرهونه ولو كان جوازه مقيدا بالضرورة لكان الظ ان يقال لا باس بذلك مع الضرورة وحمل الكلام على انه لا باس بذلك مع
الضرورة وانما يفعل المنع معها اهل المرأة للكراهة المذكورة كانه بعيد جدا وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت وليس معه الا
نساء قال تغسله امرأته لانها منه في عدة واذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها في عدة وهذه الرواية ايضا وان وجد التقييد في كلام الراوي لكن
الظ حمل قوله ع تغسله امرأته على ما يعم حال الاختيار ايضا بقرينة المنع من العكس اذ لا يظهر خلاف بين الاصحاب في جواز العكس ايضا مع الاضطرار
لكن يبقى تخصيص الجواز فيها بتغسيلها له والمنع من تغسيله لها وهو مع منافاته للاخبار السابقة لا يظهر قائل به ويمكن حمله على الكراهة او
على التقية فان عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد والثوري والاوزاعي وفي رواية عن احمد انه لا يجوز للرجل ان يغسل امرأته مع اطباقهم على
تجويز العكس الا في رواية عن احمد فان احدى الروايتين عنه عدم الجواز فيهما والاخرى الجواز فيهما وفي يب حمل منع العكس على المنع من تغسيلها مجردة عن الثياب
وظاهره القول بجواز تغسيلها له مجردا دون تغسيله اذ على القول بالمنع مجردا فيهما حمل الجواز فيهما على الجواز مع الثياب والمنع فيه على المنع مجردا
بعيد جدا ومناف لما ذكر من التعليل لكن لم ينقل القول بالتفصيل وحسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يموت
وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرأته او ذو قرابة ان كانت له وتصب النساء عليه الماء صبا وفي المرأة اذا ماتت يدخل زوجها يده تحت

امرأته صح

قميصها

والزوجة معها او باذن الولي والمشهور انه من وراء الثياب

قميصها فيغسلها وهذه الرواية وان لم يظهر منها جواز تغسيلها له في غير الضرورة للتقييد في السؤال بقرينة قوله ع او ذو قرابة على القول بان جواز
تغسيل ذات القرابة له انما هو في حال الضرورة لكن الحكم الاخير ظاهره الاطلاق لعدم تقييد فيه وحمله فيه ايضا على التقييد بعدم النساء
بقرينة تقييد السائل في عكسه بعكسه بعيد واذا ظهر منها جواز تغسيل الزوج بدون الضرورة فيمكن ان يثبت في الزوجة بطريق الاولى بقرينة ما
ذكر من الفرق والتعليل في صحيحة زرارة وحسنة الحلبي وكصحيحة ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال في الرجل يموت في السفر في
ارض ليس معه الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرأة يكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق
الدرع ويسكب الماء عليها سكبا ولا ينظر الى عورتها وتغسله امرأته ان مات والمرأة ليست بمنزلة الرجال المرأة الا سوء منظرا اذا ماتت و
رواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام مثلها وانت خبير بانه يمكن حمل الجواز فيهما في هذه الرواية على الاطلاق لعدم تقييد في كلامه ع
فيهما وعلى التقييد بقرينة الفرض السابق والفرق بين الزوج والزوجة فيها ظاهره انه في الحاجة الى الدرع في تغسيله لها دون العكس بعلة ما
ذكر من ان من المرأة بعد الموت اسوء منظرا وصحيحة منصور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته يغسلها قال
نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة ولا يفهم منها الا الجواز في حال الضرورة بقرينة تقييد السائل بالسفر الذي هو مظنتها وبقرينة
اختها على القول بان جواز غسلها مقيدا بالضرورة ورواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في المرأة اذا ماتت وليس معها امرأة تغسلها قال
يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها الى المرافق ولا يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع
عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء هل تغسله النساء فقال تغسله امرأته او ذات محرمه وتصب عليه النساء الماء صبا من فوق الثياب
ولا يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة للتقييد في السؤال وبقرينة اضافة ذات المحرم على القول بالتقييد فيها ورواية زيد الشحام قال سألته عن
امرأة ماتت وهي في موضع وليس معهم امرأة غيرها قال ان لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم
زوجها او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها قال وسألته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل فقال ان لم يكن له فيهن
امرأة فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امرأة فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته وهذه الرواية ايضا لا تدل الا على الجواز فيهما
في حال التقييد في السؤال مع اضافة ذي رحم في المرأة وههنا رواية اخرى عن مفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك
من غسل فاطمة عليها السلام قال ذاك امير المؤمنين عليه السلام قال فكاني استعظمت ذلك من قوله قال فكانك ضقت بما اخبرتك به قلت قد كان ذلك
جعلت فداك قال لا تضيقن فانها صديقة لم يكن يغسلها الا صديق اما علمت ان مريم لم يغسلها الا عيسى عليه السلام وانت خبير بان عد السائل
ذلك عظيما وتقريره عليه السلام والعذر بانها صديقة لم يكن يغسلها الا صديق يدل على ان تغسيل الرجل للمرأة لا يخ عن شيء وكون ذلك
بمجرد انه يعاب عرفا لا يخ عن بعد وان كان ما في في من استفظعت بدل استعظمت على ما في يب بما يشعر به ويمكن ان يكون استعظام السائل باعتبار
ما سمعه من العامة من عدم جوازه وتقريره ع للتقية هذا مع ضعف سند الرواية والله تعالى يعلم **قوله** والزوجة معها اي مع الولاية بان تكون وارثة
لا حاجب لها عن الارث من رق ونحوه ولا يكون بين الورثة من قدم عليها من وارث ذكر بناء على ما سبق من تقديم الذكر على الانثى او باذن الولي
مع فقد احد الشرطين اذا قلنا باشتراك الولاية بين جميع الورثة كما اعتبره الشارح ولو قلنا باختصاص الولاية بمن هو اكثر نصيبا الا فيما استثني
على ما نقلنا سابقا عن صاحب المدارك فتسقط ولايتها بوجود من هو اكثر نصيبا ايضا فيحتاج ح ايضا الى الاذن ويحتمل ان يكون الترديد باعتبار التردد
في ولايتها وعدمه باعتبار التردد في حمل الاولى على مطلق الوارث فيثبت لها الولاية او على الوارث النسبي باعتبار تبادره فيخرج الزوجية ويحتاج الى
الاذن وح يكون ولاية الزوج باعتبار النص الخاص به وان لم يدخل في الاولى الوارد في الخبر على انه لا يبعد ايضا ادخال الزوج في الاولى دون الزوجة
والمص في كرى حكم بان الظ ان الزوجة تقدم كما يقدم الزوج قال ولم يذكرها الشيخ مع دلالة خبر زرارة المتقدم على قوة جانب الزوجة على الزوج و
تقديمهما على تقدير التجريد فيكون اولى من الغسل لا معه انتهى وكان مراده ان تقديم الزوج والزوجة على تقدير جواز تغسيل كل منهما الاخر مجردا
ظ لما ورد من اولوية الزوج فاذا جاز له المباشرة مجردا كغيره فهو اولى بالمباشرة ايضا ثم يقاس عليه الزوجة بطريق اولى واما على تقدير عدم جوازه
فيحتمل ايضا لاطلاق ما ورد في اولويته ويحتمل عدم التمكن التام مع التجريد لا بدونه فالاولى تقديم من يجوز له التجريد دون الزوج والزوجة هذا على
تقدير كون تقديمهما بضمير التثنية على ما في ظ بعض النسخ وفي بعضها بضمير التانيث الراجع الى الزوجة وح يكون المعنى ان تقديم الزوجة على تقدير
جواز تغسيلها مجردا ظ للرواية المذكورة واما على تقدير عدم جوازه فيحتمل ايضا لظ الرواية ويحتمل عدمه لما ذكر من التمكن فالاولى تقديم من يجوز له
التجريد دون الزوجة وفيه انه اذا ثبت قوة جانب الزوجة فلا يضر عدم جواز التجريد على القول به لاشتراكه بينها وبين الزوج مع ثبوت التقديم
فيه فالظ هو النسخة الاولى ثم لا يخفى ان ظ كلامه كما يستفاد من التشبيه بالزوج الزوجة مط حتى على باقي الورثة وفيه تامل لان تقديم الزوج كك
انما هو بالنص الوارد على اولويته كما سبق ولم يرد نص في الزوجة وقوة جانبها في جواز مباشرتها الغسل بالنسبة الى الزوج لا تفيد اولويتها بالنسبة
الى غير الورثة كما ذكرنا واما بالنسبة الى باقي الورثة فلا وجه له **قوله** والمشهور انه من وراء الثياب قال به كل من منع من مباشرتها حال الاختيار
وجمع ممن جوزه ايضا كابن ادريس في ئر والمص في س والشيخ في ط في كل من الزوج والزوجة لكن مع ذلك بلوغه الى حد الشهرة غير ظ وقال في كرى
والمش في الاخبار انه من وراء الثياب وفي شرح الارشاد صرح بالشهرة في الاخبار والفتوى جميعا وسيظهر لك ان الشهرة الاخبار فيه ايضا انما هو في
تغسيل الزوج لزوجته واما في العكس فبالعكس وكيف ما كان فمذهب كثير من الاصحاب كابن الجنيد والجعفي والمرتضى والمحقق والعلامة وظ الخلاف

فان كان زوجها معها

عبد الله ع

ظ واما على عدمه كما هو ظ مذهبه فيحتمل التمكن التام مع التجريد

تقديم

مجردا

وان جاز النظر ويغتفر العصر هنا في الثوب كما يغتفر في الخرقة الساترة للعورة مطلقا اجراء لهما مجرى ما لا يمكن عصره ولا فرق في الزوجة بين الحرة والامة والمدخول بها وغيرها والمطلقة رجعية زوجة بخلاف البائن ولا يقدح انقضاء العدة في جواز التغسيل عندنا بل تزوجت جاز لها تغسيله وان بعد الفرض

مجردا وقد ظهر بما سبق من الروايات حجة القولين اما القول بالاشتراط فيدل عليه في الزوج لزوجته صحيحة محمد بن مسلم وحسنة الحلبي وموثقة سماعة وحسنة الحلبي الثانية وصحيحة ابي الصباح الكناني ورواية الحلبي في الزوجة لزوجها ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلام في وجه ورواية زيد الشحام واما على القول بعدم الاشتراط فيدل عليه في الزوج لزوجته اطلاق حسنة عبد الله بن سنان واطلاق حسنة الحلبي بل ظهورها نظرا الى ظ التعليل وحسنة الحلبي الثانية بل ظهورها في عدم التقييد بقرينة المقابلة وصحيحة ابي الصباح بل ظهورها ايضا في عدم التقييد للمقابلة والتعليل وصحيحة منصور وانما زاد عليه بل هي كالصريح في عدم التقييد حيث اكتفى فيها بالقاء الخرقة على عورتها غاية الامر انه ان كان متعلقا بالجميع فعلى الزوج ايضا وان جاز له النظر اليها حال الحيوة وان كان مخصوصا بغير الزوجة من المحارم كما احتمله العبارة فليس على الزوج ذلك ايضا ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله في وجه ويدل على عدم الاشتراط فيهما جميعا اطلاق رواية ابي بصير ويمكن الجمع بين الروايات اما بحمل المطلق على المقيد او بحمل المقيد على الاستحباب ولعل الثاني اولى لاصالة عدم الاشتراط ولندور ما يدل على الاشتراط في جانب الزوجة وظهور كثير من الروايات في عدم الاشتراط فيها كما اشرنا اليه واذا ثبت عدم الاشتراط فيها فلا قائل بالفصل فليحمل ما يدل على الاشتراط على الاستحباب ولما في الاخبار المقيدة من الاختلاف حيث ان في بعضها من وراء الثوب مع زيادة عدم النظر الى شعرها ولا الى شيء منها وفي بعضها تحت قميصها وفي بعضها من فوق الدرع وعدم النظر الى عورتها فظ الاخيرين عدم وجوب ستر الكل بل بقدر ما يستره الدرع والقميص وظاهر الثانية وجوب ستر الكل والاولى لا يخ عن اجمال ومثل هذه الاختلاف ظاهره الاستحباب وايضا المنع من النظر الى شعرها والى شيء منها على ما في الرواية الثانية معارض بما في صحيحة عبد الله بن سنان فان ظاهرها نفي الباس عن جميع ما ذكر في السؤال ومنه النظر وايضا في صحيحة ابي الصباح حمل المنع بالنظر الى عورتها وكذا في رواية زيد الشحام وح فينبغي ان يحمل المنع عن النظر مط في الرواية الثانية على الكراهة وهو مرجح لحمل الحكم بكونه من وراء الثوب ايضا على ذلك ويؤكد ذلك ايضا ما ورد من الاخبار الدالة على تغسيله في القميص وعدم تغسيله الا فيه مط من غير تخصيص بالزوج والزوجة كما سنذكره ان شاء الله تعالى **قوله** وان جاز النظر اشارة الى ان ما في صحيحة عبد الله بن سنان من اطلاق نفي الباس عن النظر لا ينافي اشتراط كون الغسل من وراء الثياب لجواز ان لا يكون ذلك باعتبار حرمة النظر بل لحكمة اخرى كما يرشد اليه صحيحة ابي الصباح ورواية الشحام حيث حكم الاولى تغسيلها من فوق الدرع مع تخصيص المنع بالنظر الى عورتها وفي الثانية بتغسيله في قميص مع تخصيص المنع بالنظر الى عورته ومنه يعلم انه حمل المنع عن النظر في حسنة الحلبي على الكراهة وقد عرفت ان الاظهر ح حمل كونه من وراء الثياب على الاستحباب فتذكر **قوله** في الخرقة الساترة للعورة مط اي وان تماثل الغاسل والمغسول اذ لا بد من ستر العورة في المتماثلين ايضا ويغتفر العصر في ساترها نعم على القول بعدم وجوب تغسيل الزوجين من وراء الثياب احتمل عدم وجوب ستر العورة ايضا لمكان الزوجية كما اشرنا اليه وفي كرى حكم بانه ان جوزنا تغسيلهما مجردا لا يجب فيهما ستر العورة ايضا لاباحة النظر وفيه نظر يظهر من بعض الاخبار السابقة فانظر **قوله** ولا يقدح في انقضاء العدة اي بعد الموت في جواز التغسيل بل يكفي كونها زوجة في العدة الرجعية حين الموت وان خرجت عنها عند التغسيل وقوله عندنا اشارة الى خلاف بعض العامة حيث منع من تغسيلها له بعد انقضاء عدتها ولو بعد الموت ويؤيد ما ذكره بعض الاصحاب مضافا الى اجماعهم ان الظاهر من الزوجة في الاخبار الواردة بجواز تغسيل الزوجة هو الزوجة حين الموت لان من كانت زوجة حينه يطلق عليها انها زوجته وان خرجت من العدة بعده ومضت ما مضت لكن ما سبق في صحيحة زرارة وحسنة الحلبي من انه تغسله امرأته لانها منه في عدة ظاهره اعتبار العدة فلو لم يثبت الاجماع فللتوقف في الحكم مجال ويمكن حمل الخبرين على التقية كما اشرنا اليه سابقا فتذكر **قوله** وان بعد الفرض قيده في كرى بقوله عندنا ووجهه ان عدة الحامل وغيرها عندنا ابعد الاجلين ففرض عدم تغسيل الزوج الى ان ينقضي اربعة اشهر وعشرا التي هي اقل عدة الوفاة عندنا ثم تزويج امرأته وتغسيلها له بعد ذلك فرض نادر جدا واما على مذاهب العامة فيكفي وضع الحمل في انقضاء عدتها وح فيمكن وضع حملها قريبا من موت زوجها ثم تزوجها ثم تغسيلها لزوجها الميت ولا بعد فيه كثيرا فرع هل يجوز لاحد الزوجين لمس الاخر عند تغسيله قال الشارح في شرح الارشاد ويختص اللمس بما جاز له نظره من الاعضاء سواء جوز التجريد ام لا انتهى وعلى هذا فالظ جواز اللمس من الزوجة لغير العورة اذ لم يرد فيما رأينا منع نظرها الا الى العورة في رواية زيد الشحام واما الزوج فقد سبق في حسنة الحلبي المنع من نظره الى شيء منها وفي صحيحة الكناني المنع من النظر الى عورتها وكذا في رواية زيد الشحام وعلى الوجهين فيكون اللمس ايضا كك والظ حمل الاولى على الكراهة ولا يبعد حمل الاخيرتين ايضا عليها وكذا في الزوجة الاخيرة استصحابا للجواز الثابت حال الحيوة هذا وقال المص في كرى والظ جواز اللمس للزوجين لجواز النظر ولو قلنا بالتجريد زال الاشكال انتهى والقطع بجواز النظر وتعليل جواز اللمس به كما ترى لورود المنع عن النظر ولو لم يعتد به وحمله على الكراهة تمسكا بالاستصحاب واصالة الجواز فالاولى ان يتمسك بهما ابتداء في اللمس لعدم ورود منع فيه فكانه اراد جواز النظر الى غير العورة وتمسك فيه بمفهوم صحيحة الكناني ورواية الشحام فجعل اللمس تابعا له وقوله ولو قلنا بالتجريد زال الاشكال كان زوال الاشكال عدم الشبهة على هذا القول في جواز النظر وانما الاشكال على القول بعدمه حيث ان المراد بالتغسيل من وراء الثوب يحتمل ان يكون لحرمة النظر فيتبعه اللمس ويحتمل ان يكون تعبدا فيجوز كلاهما وان كان الثاني راجحا عنده كما يستفاد من حكمه لاول فتأمل واعلم ان في الحكم بتبعية اللمس في الميت للنظر نظرا اذ يمكن ان يكون المنع عن النظر بعد الموت باعتبار سوء كما يشعر به صحيحة الكناني المتقدمة في تغسيل المرأة او الاطلاع على بعض العيوب لا يكون ذلك في اللمس فالظ جواز لمس ما جاز لمسه في حال الحيوة وان منع من النظر اليه بعد الموت ويؤيده ما في حسنة الحلبي ورواية المتقدمتين من انه يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها من غير امر بلف خرقة على يده واما قوله ع في حسنة عبد الله بن سنان المتقدمة وتلف على خرقة فالظ

تعلقه

وكذا يجوز للرجل تغسيل مملوكته غير المزوجة وان كانت ام ولد دون المكاتبة وان كانت مشروطة دون العكس لو زال ملكه عنها نعم لو كانت ام ولد غير منكوحة لغيره عند الموت جاز مع التعدد للمساوي في الذكورة والانوثة فالمحرم وهو من يحرم منكاحه وجه ابد بالنسب او رضاع او مصاهرة يغسل محرمه

تعلقه بالاولى فقط لا بالاولى ايضا ولعل الاولى كتابة للاحتراز عن ليس العون وعلى تقدير تعلقه بها فلا ظهور له في الوجوب فيمكن حمله على الاستحباب ويؤيده ما في صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام اذ فيها بعد نقل كيفية غسل الميت ان يلف على يده الخرقة حتى يغسل فرجها ويمكن حمل جواز النظر في كلام المصنف على جواز النظر في حال الجموة فيجوز اللمس ايضا بعد الموت اشارة الى رواية ابي سعيد قال سمعت اباعبد الله يقول المرءة اذا ماتت مع قوم ليس لها فيهم محرم يصبون الماء عليها صبا ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم قال ابو حنيفة يصبن الماء عليه صبا فقال ابو عبد الله عليه السلام بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه البه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه ولامسته فهو حي صببنا الماء عليه صبا وعلى هذا فيندفع عنه ما اوردنا عليه ويمكن حمل كلام شرح الارشاد ايضا على هذا بان يحمل على انه حكم مطلق لا يختص بالزوجين وان كان كلامه فيهما ثم ان هذه الرواية تدل على ما ذهب اليه جمع من الاصحاب كالشيخ من تخصيص المنع من النظر الى الاجنبي والاجنبية بما عدا الوجه والكفين اذ على القول بالمنع مطلقا لا يبقى ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي كما لا يخفى لكن يبقى في الرواية اشكال من حيث انه اطلق الحكم في المرءة اذا ماتت مع عدم المحرم بصب الماء في الرجل فعلى هذا التفصيل لا يظهر للتفصيل وجه الا ان يكون ذلك وجوبا اذا استحبابا لرعاية زيادة الاحتياط في المرءة بعد موتها ويحتمل ان يكون الحكم في الاول ايضا هو التفصيل لكنه لم يتعرض له اعتمادا على ما يذكره اخرا واظهار الجهل ابو حنيفة مسببة الحكم بين ان الحكم المذكور ليس مطلقا بل فيما لا يحل النظر اليه حال الجموة والله تعالى يعلم **قوله** وكذا يجوز للرجل تغسيل مملوكته هذا مقطوع به في كلامهم لا يظهر فيه مخالف وعلله في شرح الارشاد بانها في معنى الزوجة وبعد ما ذكرنا فلا يجدي المناقشة في التعليل ولا شك في شمول المحرم اوذي محرم الوارد في الروايات له وانما المناقشة فيما اذا ثبت له وللزوج موبر لم يكن لمطلق المحرم فافهم **قوله** وان كانت ام ولد وجه الحكم بالجواز في خصوصها على ما ذكره في شرح الارشاد انه فرد خفي للمملوكة التي يجوز تغسيلها ذلك لتشبثها بالحرية الموهم لعدم جواز تغسيل المولى لها ويمكن حمل كلامه ههنا على انه فرد المنفي وفرد خفي للزوجة التي لا يجوز تغسيلها اي لا يجوز تغسيل الزوجة وان كانت ام ولد للمولاة لها وظهر زيادة علاقة به فافهم **قوله** دون المكاتبة وان كانت مشروطة لتحررها عليه بعقد الكتابة مطلقا **قوله** دون العكس لزوال ملكه عنها واحتمل ذكري الجواز فيه ايضا استصحابا بالحكم الملك ولانها في معنى الزوجة في اباحة اللمس والنظر وقطع به العلامة وفي المعتبر استقرب ما هنا والاقرب ادخالها في المحرم والتوقف فيما زاد هذا اذا لم تكن منزوجة او معتدة او مكاتبة او معتقا بعضها والا فلا يجوز كما صرح به **قوله** نعم لو كانت ام ولد وجه الحكم بالجواز في خصوصها على ما ذكره في شرح الارشاد بقاء علاقة الملك فيها من وجوب الكفن والمؤنة والعدة ورواية اسحق بن عمار ان علي بن الحسين عليهما السلام اوصى ان تغسله ام ولده اذا مات فضعفه والاول لا يخرج عن ضعف الرواية مع عدم صحتها معارضتها ورد من الاخبار ان المعصوم لا يغسله الا المعصوم نعم يمكن ان يكون اصل الوصية لصلحة كان يقع تغسيلة خفية ولا يحضره العامة لكن مجرد الوصية ايضا يصلح شاهدا للجواز اذ لو صحت الرواية يمكن حملها على انه اوصى ان يجعل رجلا في ذلك كاعداد الماء ونحوه والمباشر له هو الباقر عليه السلام لا تنافي تلك الاخبار روح فلا شاهد فيها واما ما نقل عن السيد المرتضى من وجوب تاويل تلك الاخبار بالحمل على الاغلب الاكثر او بالتقييد بحال الامكان والقدرة لما شاهدنا ما جرى على خلافه في ذلك فلوسي بعض بعدية السلام وكون علي بن موسى الرضا عليه السلام بوسن بالمدينة وكذا موت الرضا بطوس وابنه الجواد عليه السلام ايضا بالمدينة ورده بما قيل في الجواب انه لا امتناع في ان ينقل الله تعالى الاجسام المكان الثاني في اقرب الاوقات ويطوي له البعد فيجوز ان ينقل من المدينة الى بغداد وطوس في الوقت بانا لا نمنع من اظهار المعجزات وخرق العادة للائمة عليهم السلام ان الخرق انما هو في ايجاد المقدور دون المستحيل الجسم لا يجوز ان يكون منتقلا الى الاماكن البعيدة الا في ازمنة مخصوصة فاما ان ينتقل الى البعد من غير زمان فمحال وما بين المدينة وبغداد او طوس من المسافة ما لا يقطعها الجسم الا في زمان لا يمكن معه ان يتولى من هو بالمدينة غسل من هو ببغداد او طوس وطول الكلام في ذلك ثم اكد ما ذكرنا ان الامام لو انتقل من المدينة ببغداد وطوس لغسل المتوفى الصلوة عليه لشوهد في موضع الغسل والصلوة لان جسمه والجسم لا يكون في مكانين وجسمه بمكان يراه صحيح العين ولو شهدلهم لنقل حاله ولم يخف على الحاضرين وكيف يجوز وقد ينقل في التواريخ من تولى غسل هذين الامامين عليهما السلام وستر عورتهما وصلى عليهما ونحو ذلك مما ذكره كله لان المحال هو حركة الجسم لا في زمان واما الزمان المخصوص لكل حركة فانما هو في مجرى العادة فمع خرقها على سبيل المعجزة لا استحالة ولا وقوع كل حركة في اقصر زمان يراد كما يشهد به حكاية عرش بلقيس وما ذكره من ان الجسم لا يكون في مكانين يراه صحيح العين انما هو بحسب العادة وقد مع خرقها فلا دليل على الوجوب ودعوى البداهة ممنوعة على ان غسل الامام وصلوته بعد حضور من ربما وقع خفية ثم غسل وصلي عليه علانية على ما نقل في واقعة الرضا روح فلا بحث في عدم مشاهدة من حضر الغسل والصلوة ولا فيما نقل من تعيين الغاسل والمصلي لتميته وقد روي ايضا في واقعة الكاظم عليه السلام حضور الرضا عليه السلام وانه باشر التغسيل والتغطية والتكفين على وجه لا يشتبه بغيره بنحو له وهو يظهر المعاونة لهم لا يعرفونه واما الصلوة فامرها اسهل لانه اذا جاز حضور من لا يعرفونه فيكفي صلوته فجملة الحاضرين وان صلى عليه غيره ايضا وقد روي ايضا امر الرضا بتغسيله وتكفينه والصلوة عليه وهو حي بالمدينة قبل الخروج وفيما يكفي منهم ذلك والله تعالى يعلم وبما قررنا ظهر ان الفرق بين ام الولد وغيرها لا يخرج عن ضعف الاظهر احتمال المملوكة مطلقا مع الشرايط في الحرم والتوقف فيما زاد وصاحب المدارك لما جعل الاظهر عدم جواز العكس ممكنا بانتقالها الى غير محرم عليه النظر اليه ثم نقل القول بالفرق بين ام الولد وغيرها تمسكا بالرواية المذكورة وحكم بان في الطريق ضعفا فتامل **قوله** ومع التعدد للمساوي في الذكورة والانوثة اي فيما يجب فيه المساواة وهو غير الزوجين او الكافر منه وعلى هذا فلا حاجة

الى العدد

قال المصنف في شرح الارشاد يجوز تغسيل المملوكة مطلقا مع الشرايط في الحرم والتوقف فيما زاد

قال الشيخ يجوز للرجل تغسيل مملوكته غير المزوجة

قال ابو حنيفة يصب الماء صبا على المرءة اذا ماتت مع الرجال

قال المصنف في شرح الارشاد ابو حنيفة مسببة الحكم بين ان الحكم المذكور ليس مطلقا بل فيما لا يحل النظر اليه حال الجموة

هذا ويزيد سنه عن ثلث سنين من وراء الثوب فان تعذر المحرم والمماثل فالكافر يغسل المسلم والكافرة تغسل المسلمة بتعليم المسلم على المشهور والمراد هنا صورة الغسل ولا يعتبر هنا النية ويمكن اعتبارها فيهما الكافر كما يعتبر نيته في العتق

الى تعذر اشتراط تعذر الزوج والزوجة ايضا هنا ولا يخفى ما يرد عليه من الكافر ثم ان اشترط تعذر المساوي في جواز تغسيل المحرم بل يجوز ذلك مع الاختيار ووجود المماثل ايضا من وراء الثياب كما ذكره المصنف وقوى في المدارك عدم اشتراط الثياب ايضا تمسكا بالاصل وصحيحة منصور بن حازم الآتية قال والعجب ان العلامة في المختلف استدل بهذا الخبر على جواز الغسل من فوق الثياب مع صراحته في جواز التغسيل مجردا مع ستر العورة وانت خبير بما في هذه الرواية وان دلت على الجواز مجردا مع ستر العورة كما ذكره لكن دلالتها على الجواز في حال الاختيار على ما ذكره هو وكذا العلامة غير ظاهرة لتقييد السائل بالسفر الذي هو مظنة الضرورة فشمول الجواب لغيرها فرضه غير ظاهر ويمكن ايضا تأييد الجواز مجردا باطلاق حسنة عبد الله ابن سنان وكذا حسنة الحلبي الثانية وكذا رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله المتقدمة على احتمال في الاخيرة لكنها ايضا لا تدل الا على الجواز في حال الضرورة وانما دلالة رواية زيد الشحام فظاهرها الاطلاق في تغسيلها والتقييد في تغسيله الا ان يقال انه كفى في التقييد بما اعتمادا على انها اولى بالستر هذا ان حمل المرأة فيها على ما يعم الزوجة وان حمل على الزوجة كما هو ظاهرها فالتقييد فيها بخصوص تغسيل الزوجة لزوجها لكن لا يظهر جواز تغسيل المحرم للمحرم بل ظاهرها خلافه وكيفما كان فلا دلالة لها ايضا على الجواز الا في حال الضرورة واستدل المصنف في كرة على اشتراط كونه من وراء الثوب بانه للمحافظة على العورة ومثله في شرح الارشاد والمحقق في المعتبر بانه يحرم النظر الى العورة وقد اجيب مع الضرورة الغسل من وراء الثياب جمعا بين الظهور والستر بهم كما انها ان مرادهم بالثوب الثياب ما يشمل الخرقة الساترة للعورة وح فلا شبهة في اعتباره وبندفع ايضا باعتبار صاحب المدارك عن العلامة لكن كلامه من الاكثر كما نبه عليه كاشف اللثام لا يجدي عن الحمل عليه كيف ولا مجال للنزاع فيه ولا اختصاص له بالمحرم بل يعتبر ذلك في المماثل ايضا ويمكن حمل كلامهما على ان ذلك للاستظهار ومن وقوع النظر الى العورة اذ الخرقة ربما تنقدم او تتأخر فتبدو العورة فاعتبر الثوب للامن من ذلك لعل في لفظة المحافظة في عبارة كرى اشعارا بذلك لكن الحكم بالوجوب بذلك كما نوى غاية الاستحباب ثم ان في المعتبر مذهب حسنة عبد الله بن سنان ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله المتقدمتين ولا يخفى انه ليس في الحسنة الا لفظ الخرقة على يد هما ولا شاهد فيه لاعتبار كون الغسل من وراء الثياب في امار واية عبد الرحمن فان شاهدها انما هو اذا كان قوله من فوق الثياب متعلقا بتمام ما سبق وانما اذا كان متعلقا بما اذا اتصل به من نصب الناظر ويكون المراد ان النساء الاجنبيات اذا اردن معاونة الزوجة تغسيلها عند فقد هما فانما يصبن المأمن فوق الثياب ولا يجوز لهن النظر واللمس فلا شاهد فيه لما ذكره وجعل الشاهد مجرد الاحتمال اذا لم يكن ظهور في الجملة لا يتبع عن شيء ويمكن ان يكون غرضه شاهد اصل الحكم وهو تغسيل المحرم الذي هو محل النزاع بيننا وبين الجمهور لا خصوص كونه من وراء الثياب وح لا خدشة في الشاهد بل في الدلالة لاحتمال الحكم بالشاهد كما ذكره اعتبارا وعدم صحة الروايتين والاولى الاستدلال على الثياب بموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله عن رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله امرأته ان كان محرما منه وتصب النساء عليها الماء ولا تغلغ ثوبه وان كانت امرأة ولا محرم لها فلتغسلها كما هي في ثيابها وان كان معها ذو محرم لها غسلها من فوق ثيابها او يتحى عنها بقرب من موثقة عمار ويمكن حملها على الاستحباب جمعا بينها وبين صحيحة منصور ما يؤيدها ويؤيده استحباب ذلك في المماثل ايضا على ما سيجيء هذا ويمكن الاحتجاج لما هو المشهور من تخصيص الحكم بعد المساوي بحسنة عبد الله بن سنان المذكورة بتقريب ما سبق ويمكن الجواب ايضا بمثل ما سبق وكذا برواية ابي حمزة المتقدمة بتقريب ما سبق ايضا والجواب هنا بتخصيص الرجل بغير المحارم ضعيف لعدم معارض صالح يوجب ذلك التخصيص نعم يبقى ضعف السند وامكان الحمل على التقية وعلى هذا فيمكن القول بالجواز اختيارا تمسكا بعموم ما الامر بغسل الميت واصالة عدم اشتراط التساوي ههنا ويمكن القول ايضا بالمنع بدون التقية بناء على ما نقلوا من الاتفاق على اشتراط المماثلة الا فيما استثني واذ لم يثبت الاستثناء هنا فيحكم بمقتضى الاتفاق والمماثل فيه مجال فتأمل قوله الذي يزيد سنه عن ثلث سنين واما مع عدم الزيادة فيجوز تغسيله المحرم وكذا الاجنبي من غير اعتبار تعذر المماثل ولا الثوب كما سيذكره قوله بتعليم المسلم على المشهور وموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل المسلم يموت في السفر وليس معه رجل مسلم ومعه رجال نصارى ومعه عتته وخالته مسلمات كيف يصنع بغسله قال تغسله عتته وخالته قال يغسلها ولا تقربها النصرانية ثم تغسلها وموثقة عمار عن رجل مسلم مات في جزيرة من جزائر البحر ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات ليس معهن رجل مسلم كيف يصنعن به قال يغسلنه ويكفنه ويحنطنه ويصلين عليه ويدفنه وهو طاهر قد طهر بالماء كما تغسل المرأة المسلمة اذا ماتت في السفر وليس معها امرأة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوي قرابتها ومعها نصرانية ويهودية ومجوسية قال تغسل النصرانية ثم تغسلها ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن علي عليه السلام قال اتى رسول الله صلى الله عليه وآله نفر فقال لو ان امرأة توفيت معنا وليس معها محرم فقال كيف صنعتم فقالوا صببنا الماء عليها صبا فقال ما وجدتم لها من اهل الكتاب تغسلها قالوا لا قال فلا يمتهنوها ولا يخفى انه بعد العمل بالروايتين ينبغي تخصيص الحكم باهل الكتاب كما فعله الشيخ في النهاية لكن الاكثر اطلقوا الكافر وظاهره التعميم الى غير اهل الكتاب ايضا وفيه ما فيه وينبغي التعرض لاغسال الكافر كما وقع في الرواية الاولى قد تعرض له المفيد جماعة وتركه بعض كالمصنف هنا وفي البيان وكرى ويمكن ان يكون نظر الى الرواية الثانية وهل يشترط كون ذلك من الكافر بامر المسلم وتعليمه كما وقع في عبارة الشيخين او تعليمه كما وقع في هذا الكتاب ويكفي وقوعه منه اذا علمه بدون امر المسلم وتعليمه لعل الثاني للاصل وخلو الرواية عما توهم من الشرط فالظاهر ان غرضهم من ذلك تحصيل هذا الفعل لا اشتراطه واحتمل في كرى الاشتراط بناء على ان فعل الكافر ضائع على المسلم لانه له وله ويكون المسلم بمثابة الفاعل فيجب النية منه فتأمل قوله ويمكن اعتبار نية الكافر وهذا اذا امكن ان يقصد الكافر بفعله التقرب الى الله تعالى كما هو الظاهر من الكتاب ويشكل مع ذلك بانهم لا يقولون بشرعية الغسل على نهج الاسلام فكيف يتصور منهم نية القربة فيه بخلاف العتق فالاظهر ما ذكره

بشبر ما بين السرة والركبة ويستحب أن يبلغ ما بين صدره وقدمه وقميص يصل إلى نصف الساق وإلى القدم أفضل ويجزئ مكانه ثوب ساتر لجميع البدن على الأقوى

لفافتان احديهما حبرة عبرية مطرزة بالذهب أو بشئ من الحرير المحض وقميص وإزار وخرقة فهذه الخمسة جملة الكفن ويضاف إليها العمامة وليس من جملة الكفن لكنها سنة مؤكدة لا ينبغي تركها هذا إذا كان رجلا فإن كان امرأة زيدت لفافتين فتكمل لها سبعة أثواب ولا يزدن على ذلك والاقتصار على مثل ما للرجل جائز ثم قال فإذا حملت الأكفان فرش الحبرة على موضع نظيف وينثر عليها شئ من الذريرة المعروفة بالفتح ويفرش فوقها الإزار وينثر عليه شئ من الذريرة ويفرش فوق الإزار قميص ثم ذكر في بيان تكفين الميت أنه يأخذ الخرقة ويكون طولها ثلثة أذرع ونصفا في عرض شبر أو أقل أو أكثر فيشقها في حقويه ويضم فخذيه ضما شديدا ويلفها في فخذيه ثم يخرج رأسها من تحت رجله إلى الجانب الأيمن ويفرجها في الموضع الذي شق فيه الخرقة ويلف فخذيه من حقويه إلى ركبتيه لفا شديدا ثم يأخذ الإزار فيؤزره به ويكون عريضا يبلغ من صدره إلى الجليدين بان ينقص عنه لم يكن به بأس ثم يرد القميص عليه ثم يعممه ثم يلفه باللفافة فيطوي جانبه الأيسر ثم يضع الحبرة أيضا مثل ذلك بقعد طرفها ما يلي رأسه ورجليه المعقد رأسه لم يعتبر المفروض بل كان الكفن قميص ومئزر وخرقة يشد بها أسفله إلى ركبته ولفافة وحبرة وعمامة وصرح بان المئزر خرقة يلفها عليه من سرته إلى حيث تبلغ من يساره كما يأتي الحق فوق الخرقة التي ذكرها أولا وعلى هذا فالمئزر هو الإزار المعروف لذا لم يذكر الإزار على حدة والصدوق تبع الفقيه فذكر أن غاسل الميت قبل أن يلبسه القميص يأخذ شيئا من القطن وينثر عليه ذريرة ويجعل شيئا من القطن على قبله ويضم على جليه ويشد على فخذيه إلى وركيه بالمئزر شدا جيدا لئلا يخرج منه شئ ومقتضاه أن المئزر هو الخرقة التي يشد بها الفخذان لكنه لم يجعل المئزر من الكفن المفروض فإنه قال بعد ذلك الكفن المفروض ثلثة قميص وإزار ولفافة فأسقط العمامة والخرقة فلا بعد أن من الكفن وعلى هذا فالمئزر في كلام الشيخ إن حمل على ما ذكره المفيد يكون هو الإزار المعروف والإزار أيضا ظاهر ذلك فيفهم منه وجوب تعدد الإزار المعروف وعدم وجوب الثوب الشامل لجميع البدن مع أنه لا بد من وجوبه كما سبق في صحيحة زرارة وإن حمل على ما ذكره الصدوق فبعد جعله من الكفن المفروض مع ما ورد من أنه ليس من الكفن ويلزم أيضا ما لزم في سابقه من خلو الكفن عن الثوب التام فالظاهر أن يحمل واحد من المئزر والإزار على الإزار المتعارف وهو غير الشامل والآخر على الثوب الشامل لجميع البدن نظرا إلى المعنى اللغوي لما قلنا كما فعله الشارح لكنه فسر المئزر بغير الشامل ليكون على ترتيب ما يلبس الميت فإنه يلبس أولا الإزار الغير الشامل ثم القميص ثم الثوب الشامل هذا وأما الاخبار فلم أقف في شئ منها على ذكر المئزر وإنما ذكر الإزار في موثقة عمار ورواية معوية بن وهب في رواية يونس المتقدمة وحيث حملنا المئزر على الإزار فهي مستند الحكم فيه وقد عرفت أن في صحيحة عبد الله بن سنان أيضا إشعارا به وصحيحة زرارة المتقدمة أيضا لا يخلو عن تأييد لذلك حيث يظهر منه جواز كون ما سوى الواحد غير تام والظاهر أن مراد الاصحاب من تعيين الأقل هو بيان أقل الواجب فلو كان بدل الإزار أيضا ثوب شامل لأجزأ بل بما كان أفضل كما يظهر من صحيحة زرارة المتقدمة وأما القميص والإزار بمعنى الثوب الشامل فقد مر بعض ما يدل عليهما من الاخبار وسيجئ في قميص بعض اخر فانتظر قوله ويستر ما بين السرة والركبة بناء هذا التحديد كما أشار إليه في شرح الإرشاد على العرف الشايع في الإزار واحتمل فيه الاكتفاء بما يستر العورتين لانه وضع ابتداء لسترها ولا يخلو عن ضعف وقد سبق في موثقة عمار تحديده بما يغطي الصدر في الرجل ولعله نظر إليها حكم هنا وفي شرح الإرشاد باستحباب أن يكون بحيث يستر ما بين صدره وقدميه لكن مفاده خروج الصدر ومفاد الرواية دخوله فالعمل بها أولى قوله يصل إلى نصف الساق اتفق في الروايات على ما يدل على تحديد القميص فالظاهر بناؤه على العرف وهو يعطي ما ذكره أولا وأما افضليته وصوله إلى القدم فلا يظهر لها وجه إلا أن يستنبط من صحيحة زرارة باعتبار ما فهم منها من افضلية التمام فيما زاد على الواحد أيضا أو يكون باعتبار شيوع القميص على هذا الوجه في بلاد العرب قوله ويجزئ مكانه ثوب ساتر الخ هذا مذهب ابن الجنيد واختاره المحقق في المعتبر وذهب الشيخان والمرتضى والصدوق إلى تعين القميص حجة القول الثاني ما تقدم من موثقة عمار وحسنة حريز ورواية معوية بن وهب في رواية يونس وصحيحة عبد الله بن سنان وأيضا حسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال كتب إلي في رسالته أن اكفنه في ثلاث أثواب أحدها رداء له حبرة كان يصلي فيه يوم الجمعة وثوب اخر وقميص فقلت له أبى لم تكتب هذا فقال أخاف أن يغلبك الناس فإن قالوا كفنه في أربعة أو خمسة فلا تفعل قال وعممه بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن لما يعد مما يلف به الجسد وحسنة جميل بن درّاج قال قال الحرة قد يشبر فيوضع من عند الترقوة إلى ما يبلغ من فوق القميص حجة القول الأول ظاهر روايات أخرى كصحيحة زرارة وغيرها مما تقدم وكما يمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد كذلك يمكن بحمل المقيد على الاستحباب والثاني أولى للاصل ولرواية محمد بن سهل عن أبيه قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن الثياب التي يصلي الرجل فيها ويصوب أيكفن فيها قال أحب ذلك الكفن بعضه قميص قلت يدرج في ثلثة أثواب قال لا بأس به والقميص أحب إلي وهذا القول لا يخلو عن قوة لكن لا ينبغي ترك الاحتياط مع شهرة القول الأول أما ما ذكره المصنف من أنه يمكن حمل القميص في رواية محمد بن سهل على المعهود وهو ما كان يصلي فيه ولقول الباقر عليه السلام إن استطعت أن يكون كفنه ثوبا كان يصلي فيه فجاز أن يكون في الثلثة الأثواب قميص غير فلا يخفى بعده فإن الظاهر من الخبر أنه بعد ما سئل عن جواز التكفين في الثياب التي صلي فيها وأجاب عليه بقوله أحب علل صيغة المتكلم لذلك الكفن أي الذي كان بما صلي فيه وقوله يعني قميصا بيان لان ذلك الثوب الذي صلي فيه الذي أحب لتكفين فيه ينبغي أن يكون قميصا سئل سؤلا اخر لا تعلق له بحديث الثوب الذي صلي فيه وهو أنه هل يجوز إدراجه في ثلثة أثواب مطلقا لا بد من القميص فأجاب بأنه لا بأس به ولكن القميص أحب إلي وأما ما ذكره المصنف ينبغي حمل السؤال على أنه هل يجوز إدراجه في ثلثة أثواب من غير أن يكون ثوب صلي فيه أو قميص صلي فيه فأجاب بأنه لا بأس به ولكن القميص الذي صلي فيه أحب إلي وهذا لا ينافي أن يعتبر القميص في الثلثة الأثواب مطلقا ولا يخفى ما فيه من كمال التكلف ويدل أيضا في الفقيه أنه سئل موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يموت يكفن في ثلثة أثواب بغير قميص قال لا بأس بذلك والقميص أحب إلي وذكر المصنف في كري أنها هي الرواية

الاولى

على ما ينبغي الاستعانة بالله

وازار بكسر الهمزة وهو ثوب شامل لجميع البدن ويستحب زيادته على ذلك طولا بما يمكن شده من قبل فاسفله وجانبه وعرضا بحيث يمكن جعل احد جانبيه على الاخر وهو اعلى في حقهما لقصد تجسيم حال الميت ولا يجب الاقتصار على الاقوى وان ما كل الوارث او كان غير مكلف ويعتبر في كل واحد منهما ان يستر البدن بحيث لا يحكى ما تحته

الاول بعينها ولكن حذف صدرها وهو ابعد لما فيها من الزيادات والتغيير واذا كانت رواية مستقلة فظاهرها انه لا يمكن تاويلها بما ذكره المصنف قوله وازار والمشهور بين الاصحاب ترتيب لباسها الميت بانه على الترتيب المذكور من تقديم المئزر على القميص والقميص على الازار كما اشرنا سابقا اما تاخير الثالث فلا كلام فيه وقد ورد في موثقة عمار ورواية يونس واما تقديم الاول على الثاني فلم اقف على ما يدل عليه سوى اعتبار وضع المئزر فانه لستر العورة كما نقلنا على شرح الارشاد ولا يخفى ضعفه وفي الرواية الاولى قدم القميص على الازار وهو ظاهر الثانية ايضا ونقل ذلك عن ابن ابي عقيل قوله ويستحب زيادته على ذلك طولا وظاهر كلامه في شرح الارشاد وكذا في شرح القواعد وجوب ما ذكر من الزيادة الطولية ولم اقف في الاخبار على ما يدل عليه صلا وفي ما ذكره في اللفافة وكذا الخرقة ما يلي راسه ورجليه من غير تصريح بالوجوب ولا استحباب لكن ذكره بعد امور هي مستحبة ظاهره استحبابه ايضا قوله عرضا بحيث يمكن جعل الاخر اقي في شرح الارشاد وشرح القواعد شهادة الاخبار به وزاد في شرح القواعد انه يشعر به كونها لفافة وفوق الجميع وانا لم اقف على ما اشار اليه من الاخبار وما ذكره من الاشعار وان ابعد غير ظاهر نعم كونها لفافة يشعر بشمولها للجميع ويكفي فيه الشمول لو بضم طرفها بحاطة ونحوها الا ان يقال ان الشائع في اللفافة خصوصا اذا لف فيها اشياء ان تفضل بحيث يمكن جعل احد طرفيها على الاخر والمعروف بين الاصحاب وادعى عليه في الخلاف اجماع الفرقة انه يبدئ ويطوى الجانب الايسر من اللفافة وكذا الخرقة على الجانب الايمن من الميت ثم يطوى الجانب الايمن منها على الجانب الايسر وهو مقتضى استحباب زيادة كل جانب بحيث يطوى على الاخر قال في المدارك لم اقف في هذا الحكم على اثر ولعل وجهه التيمن باليمين انتهى وكانه طوى الكشي عن تعليل اصل الحكم وتصدى لخصوصية النحو المذكور وان وجهه التيمن باليمين حيث يقع فيه الابتداء بالقطع على ايمن الميت وايضا يصير فيه الجانب الايمن من الميت ما على عينه والجانب الذي يقع على الجانب الاخر وبتوسط ذلك بعينه وبين الميت على يساره بخلاف ما لو عكس ان يصير الامر بالعكس في الوجهين ولا يخفى مثل هذه التعليلات على انه لو عكس امكن توجيهه ايضا بانه للتيمن باليمين حيث يقع فيه الابتداء بطي جانب اليمين وايضا يقع فيه مقتضى الكفن على اليمين بخلاف العكس ان الامر فيه بالعكس في الوجهين فتامل قوله وبراعى في جنسها القصد ذلك لعدم ورود تحديد في الشرع لذلك وما كان كذلك فالاعتبار فيه بالعرف والعرف يحكم بذلك فالولي مرخص من الشارع في ذلك فلا عبرة بما كفنه الوارث او كونه غير مكلف وهل يجب على الولي مراعاة القصد ويجوز له الاقتصار على الادون فيجوز له ذلك سواء باشره بنفسه او بمن يصلح لذلك وجهان اصحهما كما يجب عليه المباشرة وجوبا كفائيا كذلك ماذون في مراعاة القصد نعم مبنى بعضهم موقوف على اذن الولي فاذا اذن له فيها جاز له المباشرة على الوجه الماذون فيه شرعا في غاية الاشكال والظاهر انه لما جعل الولي اولى باحكامه فلا يجوز التجاوز عن اذنه مالم يخالف الشرع بل الحكم في الولي بالضمان محل تامل لانه اذا جاز له الاقتصار على الادون فيمكن ان يقال ان الاصل عدم جواز تصرف بدون اذن باقي الورثة او وليه الا فيما خرج بيقين ولا يقين هنا فيما زاد على الادون خصوصا اذا لزم الاجحاف بهم والضرر الكثير عليهم نعم الظاهر انه يكفي مراعاة الادون عرفا ولا يجب تتبع ما دون منه عادة للزوم الحرج والمشقة فتامل قوله ويعتبر في كل واحد منهما ان يستر البدن قال في شرح القواعد هل يشترط ان يكون كل واحد من هذه الاثواب بحيث يستر العورة في الصلوة ام يكفي حصول الستر بالمجموع الظاهر الاول لانه المتبادر من الاثواب لانه احوط والى الان لم اظفر في كلام الاصحاب بشئ نفيا ولا اثباتا وقال الشهيد في شرح الارشاد المفهوم من خبر زرارة المتقدم الاكتفاء بمواراة البدن بالثلثة فلو كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر العورة ويحكي البدن لم يضر مع حصول الستر بالمجموع والاجود اعتبار الستر في كل ثوب لانه المتبادر وليس في كلامهم ما يدل عليه نفيا ولا اثباتا انتهى ولا يخفى ما في كلامهما اما الاول فلانه ان حمل على ظاهره وهو التردد في اشتراط كل واحد منها ما يتم به وحده ستر العورة او كفاية حصول سترها بالمجموع ورجح الاول بالتبادر ردا على ما ذكره بعضهم ان المتبادر من الثوب عرفا ما يتم به ستر العورة كما نقلنا سابقا فمنوع الفساد الان ما عينوه من المئزر والقميص والازار او ثوب شامل للبدن بدل القميص على ما ذكره الشارح وكذا بدل المئزر على ما ذكرنا كل منها ساتر للعورة وحده تارة ولا مجال للتردد فيها فيما ذكره وان حمل على التردد في اشتراط ان يكون كل منها غليظا قدر ما يستر البدن او كفاية كون المجموع ساترا للبدن وان كان كل واحد رقيقا يحكي ما تحته فكان عليه ان يعتبر ستر البدن كما ذكره الشارح ره ههنا وتخصيص العورة تماما لا وجه له وكذا حديث الصلوة واما الثاني فلانه وان كان صحيحا في المعنى الثاني ولا اشتباه فيه لكن تخصيص العورة فيما يتم في قوله بحيث لا يستر العورة كما ترى فلعل المراد الاشارة الى ان المعتبرة من الستر بحيث هو الحد الذي اعتبر في ستر العورة في الصلوة بان لا يحكي الا ان عرفهم هو المشهور من عدم العبرة بالحجم فلو حصل بالمجموع كفى وان كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر العورة ستر امعتبرا في الصلوة بان يحكي لون ما تحته والجواز يحمل كلام شرح القواعد ايضا على هذا المعنى وقوله في الصلوة للاشارة الى ما ذكرنا وما ادعيناه من البناء على ان الثوب في اللغة هو اللباس والظاهر ان اللباس كونه ساترا لما تحته بحيث لا يحكي لونه هذا واما ما ذكره الشارح من المفهوم من خبر زرارة فغير تام اذ المفهوم من خبر زرارة مواراة البدن بالتمام لا بالثلثة اذ الظاهر ان ضمير يواري فيه راجع الى التمام لا الى الثلثة والا لوجب تاويله وارجاعه الى الكفن المفروض الذي هو الثلثة بعيد الا ان يقال ان المواراة في التمام اعم من ان يكون باعتبار ستره بانفراده ومع ما تحته والاظهر

جواز الاقتصاد في جنسها على الجواز

ان يكون

علم اعتباره

وكونه من جنس ما يصلي فيه الرجل وافضله القطن الابيض وفي الجلد وجه بالمنع مال اليه المص في البيان وقطع به في الذكرى لعدم فهمه من اطلاق الثوب ولنزعه عن الشهيد
وفي الدروس اكتفى بجواز الصلوة فيه للرجل كما ذكرناه هذا كله مع القدرة اما مع العجز فيجزي من العدد ما امكن ولو ثوبا واحدا وفي الجنس يجزي كل مباح لكن يقدم
الجلد على الحرير وهو على غير الماكول من وبر وشعر وجلد ثم النجس ويحتمل تقديمه على الحرير وما بعده وعلى غير الماكول خاصة والمنع من غير الجلد الماكول مطلقا ويستحب
ان يزاد للميت الحبرة

عدم اعتبار ستر كل واحد للاصل وضعف دلالة الثوب لاطلاقه عرفا على الجميع بل لغة ايضا بل يمكن المناقشة في الوجوب ستر الجميع ايضا وكان عدم تعرض
الاصحاب له دليل على عدم وجوبه عندهم فتامل **قوله** وكونه من جنس ما يصلي فيه الرجل كذا ذكره جماعة من الاصحاب قاطعين به ولم يظهر لهم مستند
نعم ادعوا الاجماع على عدم جواز الكفن بالحرير المحض للرجل والمرأة على ما في المعتبر وكرى مع انه قال العلامة في يه يحتمل عندي كراهة ذلك لاباحته لها في
الحيوة واستدلوا عليه ايضا بان احدا من الصحابة والتابعين لم يفعله ولو كان سائغا لفعلوه لانهم كانوا يفتخرون بجودة الاكفان وقد استحب الشارع تجويدها
وبرواية الحسن بن راشد قال سالته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني من قز وقطن هل تصلح ان يكفن فيها الموتى قال اذا كان القطن اكثر من القز
فلا باس والعصب بالعين والصاد المهملتين على ما في كرى ضرب من برود اليمن سمي به لانه يصنع بالعصب وهو نبت باليمن كذا في المعتبر وفي نهاية ابن الاثير
العصب برد يمنية يعصب غزلها اي يجمع ويشد ثم يصبغ وينسج بها وجه الدلالة انه ع شرط في رفع الباس ان يكون القطن اكثر فعلم انه لو كان القز صرفا لم
يجز كذا قالوا وفيه نظر فان مفهوم الرواية هو الباس مع عدم اكثرية القطن مع ان المش بينهم جوازه مع عدم صرافة الحرير او غلبته غلبة يستهلك فيه
القطن وعلى هذا فلا بد ان يحمل الباس على ما يعم الكراهة وح فيمكن ان يحمل على الكراهة مط فالاستدلال به على الحرمة مشكل هذا مع ضعف الرواية
واضمارها وفي الفقيه ارسلها عن ابي الحسن الثالث ع وبما ورد من الاخبار من منع التكفين بكسوة الكعبة مع التصريح في بعضها بجواز بيعها وهبتها والاستنفاع
بها وطلب بركتها فالظ ان المنع عن التكفين باعتبار كونها حريرا فيه انه يمكن ان يكون لاحترامها ويمكن الاستدلال ايضا بموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع
قال الكفن يكون بردا فان لم يكن بردا فاجعله كله قطنا فان لم تجد عمامة قطن فاجعل العمامة سابريا ويتوجه عليه ايضا انه لا بد من حمل الامر فيه على الاستحباب
لعدم وجوب كون كله قطنا عندهم وبعد حمله على الاستحباب لا دلالة فيه على حرمة غيره واما غير الحرير فالجلد ايضا سيذكر انه لا يجوز الكفن فيه مط لكن
يبقى المنسوج من شعر او وبر ما لا يؤكل لحمه لعدم جواز الصلوة فيه فلا يجوز الكفن ايضا على مقتضى قاعدتهم مع انهم لا يظهر دليل عليه اصلا ونقل عن ابن الجنيد
عدم تجويز الكفن في المنسوج من الشعر او الوبر مط ولو من الماكول ولم ينقلوا له سندا والاستدلال بموثقة عمار ياتي في الجميع لكن فيه ما اشرنا اليه فتدبر
قوله وافضله القطن الابيض ذكر في المعتبر انه مذهب كافة العلماء ويدل ايضا على استحباب القطن ما سبق انفا من موثقة عمار ورواية ابي خديجة عن ابي
عبد الله عليه السلام قال الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد صلى الله عليه واله وفي رواية يعقوب بن يزيد عن ابي عبد الله ع
المنع على التكفين في الكتان والمش بين الاصحاب كراهة وظ كلام الصدوق عدم جوازه والاول اظهر لاطلاق الاخبار وضعف سند المخصص ويدل على
استحباب البياض رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله ليس من لباسكم شيء احسن من البياض فالبسوه وكفنوا فيه موتاكم وفي رواية
الحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع المنع على التكفين في السواد وفي الثوب الاسود وفي كرى حكم بالكراهة في السواد وفي كل صبغ وعليه حمل الرواية
ونقل عن ابن البراج المنع عن المصبوغ هذا في غير الحبرة والا فيستحب الحمراء منها على ما سيجيء **قوله** لعدم فهمه من اطلاق الثوب بناء على ان المتبادر
منه المنسوج وفيه تامل لعدم ظهور التبادر المذكور ويؤيده تجويزهم له في الكفارة واما الحكم بنزعه عن الشهيد فلا يدل على عدم جواز الكفن به
اذ ربما كان ذلك تخفيفا فيما حكم بتضييعه فلا يدل على عدم اجزائه في الكفن نعم لو ورد الحكم بنزعه في الشهيد مع انحصار ثيابه فيه والحكم بتكفينه
لدل على ذلك ولم اقف على مثل ذلك فتامل **قوله** يجزي كل مباح اراد به مقابل المغصوب لعدم جواز التكفين بالمغصوب اجماعا كما نقله في كرى وللنهي
عن اتلاف مال الغير ثم ان المص في كرى ذكر مع الاضطرار ثلثة اوجه المنع من التكفين بها لاطلاق النهي والجواز لئلا يدفن عاريا مع وجوب ستره ولو
بالحجر ووجوب ستر العورة لا غير حالة الصلوة ثم ينزع بعد ثم فرع رعاية الترتيب على الاحتمالين الاخيرين ولا يخفى قوة الوجه الاول فيما ثبت فيه المنع لاطلاق
المنع وعدم الدليل على وجوب التكفين ح حتى يقيد المنع بحالة الاختيار بل المانع الشرعي كالعقلي فيدفن عاريا وما ذكره في الوجه الثاني من وجوب
ستره ولو بالحجر ففيه انا لا نم ح وجوب ستره بمعنى تكفينه بل انما يجب ستر عورته عن نظر المحترم فلا يلزم الا وجوب ستر العورة بها عند عدم غيرها
حال الصلوة كما ذكره في الاحتمال الاخير لكن ينبغي ان يقيد بتعذر غيرها مط حتى الحشيش والحجر ونحوهما اذ لا دليل على وجوب الستر بالثوب فاذا
امكن ستره بما لم يرد عنه نهي من غيره يقدم ذلك مع تعذره يستر باحدها على حد ما ذكر من وجوب الترتيب هذا على مقتضى ما ذكروه من وجوب
الترتيب ولي فيه تامل لاختصاص المنع عنها بالتكفين واما ستر العورة بها فلم يرد منع عنه فالاصل جوازه في الميت بكل منها من غير ترتيب بينها
وبين غيرها واحتمل في شرح القواعد جواز وضعه ح في القبر على وجه لا يرى عورته ثم يصلى عليه من دون حاجة الى ستر فتامل **قوله** لكن يقدم الجلد
على الحرير الخ كان تقديم الجلد على الحرير لعدم نص في المنع عنه بخلاف الحرير وتقديم الحرير على غير الماكول لجواز الصلوة في الحرير في الجملة كما للنساء
دون غير الماكول وتقديم غير الماكول على النجس كانه باعتبار ما اشرنا اليه من عدم نص على المنع من التكفين به مع كمال المبالغة في تطهير الميت واحتمال
تقديم النجس على الحرير وما بعده لعروض المانع فيه دونها فانه ذاتي فيها واما احتمال تقديم النجس على غير الماكول خاصة فتقديمه عليه لما ذكرنا
من الذاتية والعرضية واما تقديم الحرير على النجس مع جريان الوجه فيهما فلما ذكرنا مع عدم المنع عن الصلوة في الحرير مط لجوازها في النساء بخلاف
النجس هذا ولا يبعد تقديم غير الماكول على الحرير خصوصا في الرجال لحرمة لبس الحرير على الرجال دون غير الماكول ولعدم ظهور نص ولا اجماع فيه
بخلاف الحرير ولا يخفى ضعف اكثر هذه الوجوه فتامل واعترض في شرح القواعد على تقديم الجلد بان الامر بنزعه عن الشهيد يدل على المنع بمفهوم
الموافقة وهو اقوى من التصريح وجعل وبر غير الماكول ابعد من الجميع قال واما النجس فيدل على جوازه مع الضرورة عدم وجوب نزعه عن الميت لو
استوعبته النجاسة وتعذر غسلها وقرضه وانه ائل الى النجاسة من قريب فامره اخف وفيه ان يكون مفهوم الموافقة اقوى من التصريح لو سلم فانما
هو مع القطع بعلة الحكم وثبوتها فيما يجري منه الحكم بطريق اولى واني ذلك فيما نحن فيه بل لا ظن ايضا كما اشرنا اليه واما جعل وبر غير

بذلك

الماكول

بكسر الحاء وفتح الباء الموحدة وهو ثوب يمنى وكونها عبرية بكسر العين نسبة الى البلد باليمن حمراء ولو تعذرنا أو أضافا وبعضها سقطت واقتصرت على الباقي ولو لفافة بدلها

الماكول بعد فما اخره عن البحث على ما ذكره وكذا من الحرير بما ذكرنا من جواز الصلوة في الحرير في الجملة دونه واما تاخيره عن الجلد مع ما ذكره من كون الدلالة بالمفهوم اقوى فغير ظاهر مع انا قد اشرنا الى ضعف سند المنع عن التكفين فيه وغير الماكول لعدم ظهور النص ولا اجماع فيه فالحكم بكونه ابعد من الجميع لا وجه له وما استدل به على الجواز في البحث مع الضرورة لا ينتج عن ضعف اكثر ما ذكر من وجوه الترجيح في هذا الباب فتامل قوله والمنع عن غير الجلد الماكول مطلقا اي يحتمل المنع عن غير الجلد الماكول مطلقا حتى في حال الضرورة لاطلاق المنع فيدفن عاريا وهذا هو الاحتمال الاول الذي نقلنا عن كرى لكن خص الحكم بغير الجلد الماكول وكانه لما اشرنا اليه من عدم نص عليه بالمنع وان المانع عنه هو ان المتبادر من الثوب لا يشمله وانه ينزع عن الشهيد وقد اشرنا الى ما فيهما فيقتصر في المنع عنه على حال الاختيار نعم من قطع بعدم شمول الثوب له فالظاهر على مذهبه المنع ايضا اذ لا وجه للتكفين به مع عدم كونه من افراد التكفين المامور به شرعا اما لو اوجبنا ستر العورة فلا وجه للمنع عن الجلد اصلا والظهور اقوى باقي المذكورات ايضا غير البحث مع التعدي وفي شرح القواعد جعل الاظهر هذا الاحتمال اي المنع عن التكفين بها مطلقا لكن استثنى عوض الجلد الماكول البحث بناء على ما نقلنا عنه من عدم المنع عن البحث حالة الاضطرار قوله بكسر الحاء وفتح الباء من التحبير وهو التحسين والتزيين ثم انهم استدلوا على استحباب زيادتها بموثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال كفن رسول الله صلى الله عليه واله في ثلثة اثواب ثوبين صحاريين وثوب يمنة عبري واظفار قال الشيخ والصحيح عندنا ظفار وهما بلدان وفي بعض النسخ من ظفار بزيادة من وكانه اظهر وذكر في كرى ان اليمنة بضم الباء البردة من برود اليمن وصحيح ابي مريم الانصاري عن ابي جعفر عليه السلام كفن رسول الله في ثلثة اثواب برد احمر حبرة وثوبين ابيضين صحاريين وبرواية ابي مريم ايضا عن ابي جعفر عليه السلام كفن اسامة بن زيد ببرد احمر حبرة وان عليا عليه السلام كفن سهل بن حنيف ببرد احمر حبرة وحسنة الحلبي المتقدمة في بحث القميص دالة خبرا بانه ليس في هذه الروايات زيادة الحبرة على الثلثة بل في اكثرها تصريح بانتهائها من حلها وحسنة الحلبي السابقة وبما تدل على عدم استحباب الزيادة بل كراهتها نعم يمكن الاستدلال على استحباب زيادة البرد برواية يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول عليه السلام انا كفنا ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه في عمامة كانت لعلي بن الحسين عليهما السلام وفي برد اشتريته بثمانية دنانير لو كان اليوم يساوي اربعمائة دينار قال في كرى الشطوي بفتح الشين المعجمة وفتح الطاء المهملة منسوب الى الشتا قرية بمصر قاله الجوهري لكن بشكل عنانها بالقول بما ذهب اليه بعض الاصحاب من استحباب الخمسة لدلالة هذه الاخبار على استحباب الزيادة على الثلثة وبما دل على ان الخمسة هي السنة كصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال البرد ان البرد لا يلف لكن يطرح عليه طرحا فاذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه متمسكا بصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال البرد لا يلف لكن يطرح عليه طرحا واذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه اذ على هذا يمكن ان لا يعد ذلك من الكفن ويقال ان الكفن هو ما يلف به ويمكن ان يقال ايضا انه اذا جعل الحبرة او البرد من احدى الثلثة فيكون حكمها اللف ان كان زائدا على الثلثة فلا يلف بل يطرح على هذا فلما كان البرد في تكفين الصادق عليه السلام زائدا على الثلثة فربما طرح ولم يلف به فلا بنافي المنع عن الزيادة في الكفن هذا وبما نقلنا عن الاخبار ظهر ان الاولى جعل الحبرة من احدى الثلثة كما وقع في عبارة ابن ابي عقيل على ما نقل عنه حيث قال السنة في اللفافة ان تكون حبرة يمانية فان اعوزهم فثوب بياض وان اريد الكفن على الثلثة وان زيد ففي وجه الطرح لكن المتن بين الاصحاب استحبابا ان يراد الحبرة فيكون مع الخرقة خمسة وذكر الشيخ في بيان ان هذا نهاية في الرجال الصدوق في الفقيه ما ذكر الثلث الواجبة وحكم بان العمامة والخرقة لا يعدان من الكفن قال من احب ان يتقدم زاد لفافتين حتى يبلغ العدد خمسة اثواب فلا باس وصرح ابن البراج في الكامل باستحباب لفافتين زيادة على الثلثة المفروضة احدهما حبرة يمنية وان كانت المتاعرة كانت احدى اللفافتين تمطا قال فهذه الخمس هي الكفن ولا يجوز الزيادة عليها ويتبع ذلك الشان لم يكن من الكفن خرقة وعمامة وللمرء خرقة للعذرين وظاهر كلام ابي الصلاح ايضا استحباب الخمسة فانه قال تكفينه في درع ومئزر ولفافة ونمط وتعمم ان الافضل ان يكون الملاف ثلثا احدهن حبرة يمنية وتجزئ واحدة فان ظاهر ما ذكره من افضلية الثلثة زيادة لفافة على ما ذكره اولا من اللفافة والنمط فقوله وتجزئ واحدة اشارة الى عدم وجوب اللفافة والنمط بل تكفن واحدة كل ذلك مع الدرع والمئزر الذين ذكرهما اولا وكانه اراد بالدرع القميص وبالمئزر الازار وحمل المئزر على الخرقة التي لا تعد من الكفن فيصير الافضل عنده ثلث لفائف مع القميص وتجزئ واحدة مع القميص صاحب المدارك نقل عنه قوله والافضل الخ بدون سابقة فحكم بانه قريب من عبارة ابن ابي عقيل في الدلالة على ان الحبرة احدى الثلثة بدون زيادة عليها ويمكن الاحتجاج لاستحباب الخمسة بما سبق من صحيحة زرارة المشتملة على حديث الثوب التام لقوله فما زاد فهو سنة الى ان تبلغ خمسة لكن فيه انه يمكن ان يكون الاثنان المستحبان هما العمامة التي ذكرها اخيرا والخرقة لشانها في الظهر وصيرورة ابي جعفر ويمكن ان يحملها على الخرقة وزيادة لفافة على الثلث كما هو المتبادر فيكون ما ذكر من العمامة سادسا مستحبا ونقل عن الجعفي انه بعد ما ذكر الخمسة لفافتين وقميصا وعمامة ومئزرا كما هو المشهور قال قد روي سبع مئزر وعمامة وقميصا ولفافتان ويمنة وليس بعد الخرقة التي على فرجه من الكفن قال وروي ليس العمامة من الكفن المفروض ولم اقف على ما اشار اليه من الرواية والله تعالى يعلم قوله ولو تعذرت الاوصاف الخ كذا في كرى الظاهر انه اذا تعذرت الحمراء او العبرية سقوطهما والاكتفاء بمطلق الحبرة لا يخفى عن وجه لاطلاق الحبرة في بعض الاخبار السابقة بدون تقييدهما واما تبعد الحبرة عطفا زيادة لفافة بدلها على الثلثة فما لا وجه له اذ قد عرفت

والعمامة للرجل وقدرها مما يؤدي هيئتها المطلوبة شرعا بان تشتمل على حنك وذوابتين من الجانبين يلقيهما ان شاء صدره على خلاف الجانب الذي خرجتا منه هذا بحسب الطول واما العرض فيعتبر فيه اطلاق اسمها والخامسة وهي خرقة طولها ثلث ذراع ونصف في عرض نصف ذراع يشتهر بها الميت ذكرا او انثى ويلف بالباقي في حقويه ويخرقه الى حيث ينتهي ثم يدخل طرفها تحت الخرقة الذي ينتهي اليه

ان الاخبار السابقة لا تدل على زيادة الخرقة على الثلثة فضلا عن لفافة اخرى بدلها الا ان يتمسك بصحيحة زرارة الدالة على استحباب الخمسة فيه مع ما اشرنا اليه من المنافشة انه لا وجه لخصوص الرابعة بل ينبغي ضم الخامسة ايضا فتدبر **قوله** والعمامة للرجل بل المطلق الذكر لاطلاق اكثر روايتها نعم خرجت عنها المرأة فيبقى الباقي واستحبابها متفق عليه بين الاصحاب كما ذكره في المعتبر وقد مر من الروايات الدالة على استحبابها في الخرقة الاثواب الثلثة صحيحة زرارة وفيها بعد ما نقلنا من قوله والعمامة سنة قال المر النبي صلى الله عليه وآله وبعثنا ابو عبد الله ونحن بالمدينة ومات ابو عبد الله وبعث معنا بدنانير فامرنا ان نشتري حنوطا وعمامة فعلنا مرورواية عبد الله بن سنان ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وصحيح عبد الله بن سنان وفي بحث العقيص حسنة الحلبي ومنها كفاية فلا حاجة بنا الى استقصاء الاخبار واستحبابها العمامة مطلقا فلا يبعد ان يحمل مطلقها ستة ويعتبر فيها اطلاق الاسم عرفا ويحمل الهيئة ستة براسها فافهم **قوله** بان يشتمل على حنك الخ استحباب التحنك عليه الاصحاب على ما ذكره في المعتبر وبدل عليه ايضا رواية ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في العمامة للميت قال حنكه واما ما ذكره من باقي الهيئة فقد دلت عليها في مرسلة يونس عنهم عليهم السلام ثم يعتم يؤخذ وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقي فضل الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم يرد على صدره وقد ورد في ذلك هيئة اخرى منها ما سبق في رواية معوية بن وهب وعمامة يعتم بها ويلقي فضلها على وجهه في موثقة عمار ثم عنه والى على وجهه ذريرة ولكن طرف العمامة مما يلي جانبه الايسر قد يشهر بها على وجهه ومنها ايضا ثم العمامة وتطرح فضل العمامة على وجهه ومنها ما سبق في صحيحة عبد الله بن سنان وعمامة يعصب بها راسه ويرخي فضلها على وجهه ومنها ما في رواية عثمان النوفلي عن ابي عبد الله عليه السلام واذا عممته فلا تعمه عمة الاعرابي قلت كيف يصنع قال خذ العمامة من وسطها وانشرها على راسه ثم ردها على خلفه والطرح طرفها على صدره وقال المفيد في المقنعة ويعتم كما يعم الحي ويحنك بها ويطرح طرفها جميعا على صدره ولا يعتم عمة الاعرابي بلا تحنك وهي مأخوذة من هذه الرواية ورواية يونس ويفهم منها ان عمة الاعرابي هي ما لا تحنك له وبعيد القول باستحباب كل من هذه الهيئات وربما كان العمل بالصحيحة اولى لكن لم نقف في كلام الاصحاب على ما يوافقها وحكي عن المشهور بين الاصحاب هو مضمون رواية يونس فتامل **قوله** والخامسة وهي خرقة الخ استحباب الخرقة مقطوع به في كلام الاصحاب ويدل عليه ما سبق من رواية الكاهلي في بحث مسح البطن في حكاية القطن ورواية يونس المتقدمة هنا ايضا اذ فيها بعد ما نقلنا من حكاية حنوط القطن وخذ خرقة طولها عرضها شبر فشقها من حقويه وضم فخذيه ضما شديدا ولفها في فخذيه ثم اخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن وانعرها في الموضع الذي لفف فيه الخرقة وتكون الخرقة طويلة تلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا وما سبق في بحث الاثواب الثلثة في موثقة عمار ورواية عبد الله بن سنان ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وما ذكره الشارح من تحديد الطول ماخوذ من موثقة عمار فان فيها ويجعل طول الخرقة ثلثة ازرع ونصفا وعرضها شبر ونصف واما العرض فقد وقع تحديده كما نقلنا في رواية يونس بشبر ونصف وقول الشارح نصف ذراع قريب من الاول قوله الى ذراع بزيادة الثاني ولم اقف على خبر اخر يطابقه ولم اجد ما ذكره في كلام الاصحاب ايضا بل فيهم من اطلق ومنهم من قال في عرض شبر تقريبا وفي طي في عرض شبر او اقل او اكثر ومنهم من قال في عرض شبر الى شبر ونصف جامعا بين الخبرين بذلك ما ذكره الشارح ايضا وان كان لا باس به لكن الكلام في تحديده بخصوصه فتامل **قوله** يثفر بها الميت الخ الثفر بالتحريك الشبر في موخر السرج وقد يسكن وانثفره عمل له ثفرا او شده به والاستثفار ان يدخل ازاره بين فخذيه ملويا واوخال الكلب في شبرين فخذ به حتى يلصقه ببطنه كذا في القاموس وذكر العلامة في نهيه في كيفية استثفار المستحاضة انها تشد خرقة على وسطها كالتكة وتاخذ خرقة اخرى مشقوقة الراسين وتجعل احدهما من قدامها والاخر من ورائها وتشدهما بتلك الخرقة وكان شق راسيها لتسهل شدهما بتلك الخرقة ولا يشق ذلك الا قليلا ثم تشد راسها بالخرقة الاولى من قدام وتدخلها بين فخذيها وترمي بها الى ان تشد راسها الاخر من خلفها بالاولى ويمكن هذا مع طول الخرقة بعد راسيها من كل جانب بالاخر بدون شق كما لا يخفى ولا يخفى ايضا ان فرض الخرق بين المشقوقة والا لكفى خرقة واحدة طويلة تشد بعضها على وسطها كالتكة وتعقد راسها من احد الجانبين الى ما وصل اليه منها من الجانب الاخر ثم يجعل ما فضل منها بعد العقد بمنزلة الخرقة الثانية وتشده على الموضع وتخرج راسه الاخر من خلفها وتشده هناك وقال الشارح في شرح الارشاد ههنا اعلم انا لم نظفر بخبر شاف ولا فتوى معتمد عليها في كيفية شدها على التفصيل انما الاخبار وقد تقدم في حديث عبد الله الكاهلي انه يذفر بها اذفارا قال في كرى هكذا وجدنا في الرواية والمعروف ثفرها اثفارا من اثفر الدابة ثم تشد فخذيه بالخرقة شدا شديدا وفي خبر يونس خذ خرقة طويلة الى اخر ما نقلنا انفا وعبارات الاصحاب اكثرها مشتملة على انه يلف بها فخذاه من غير تفصيل والذي يمكن استفادته من الرواية الاولى ان كان المراد من الاذفار هو الاثفار كما ذكره الشهيد ان يربط احد طرفي الخرقة على وسطه اما بشق راسها او بان يجعل فيها خيط ونحوه لشدها ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا ويخرجها من الجانب الاخر ويدخلها تحت الشد الذي على وسطه وهذا هو المراد من الاثفار كما تقدم في المستحاضة ثم يلف حقويه وفخذيه بما بقي منها لفا شديدا فاذا انتهى الى حل طرفها تحت الخرقة الذي انتهى عنده منها وهذا هو الذي ينبغي العمل عليه وان كان ظاهر يونس بانا في بعضه وهو قوله بعد لفه فخذيه ثم اخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن الخ ويمكن الجمع بينهما بنوع تكلف لو شد بها فخذيه على غير هذا الوجه باتي وجه التوفيق امكن الاجزاء كما في خبر معوية بن وهب بتصيب بها وسطه ولفظ الفتوى انتهى وقد عرفت ان الاستثفار على ما ذكره يمكن بدون ما ذكره من شق الراس او الخيط بما ذكرنا من العقد التكلف في رواية يونس كان يحمل قوله ثم من تحت رجليه ثم من فخذيه الى الجانب الايمن من الخلف والتخصيص بما كان لاستحباب على هذا الوجه ثم يغيرها في الموضع الذي لفف فيه الخرقة اي في موضع الشد ثم يلف بما بقي من الخرقة بعد الاخراج من موضع الشد ادمن حقويه الى ركبتيه

نصيب خامسة نظرا الى انها منتهى عدد الكفن الواجب وهو الثلث والندب وهو الحبرة والخامسة واما العمامة فلا تعد من اجزاء الكفن اصطلاحا وان استحبت وللمرأة
القناع يستر به راسها بدلا عن العمامة وتزاد عنه النمط وهو ثوب من صوف فيه خطط تخالف لونه شامل لجميع البدن فوق الجميع وكذا تزاد عنه خرقة اخرى تلف
بها ثدياها وتشد الى ظهرها على المشهور ولم يذكرها المص هنا ولا في البيان ولعله لضعف المستند فانه خبر مرسل مقطوع ورواية سهل بن زياد ويجب امساس
مساجده السبعة بالكافور

ركبتيه لفا شديدا وح فينطبق على ما ذكره او بحمله على اخراج راسها عند الانتهاء من تحت الرجلين اى من تحت ما يلي منها الارض الى الجانب الايمن
وعمن طرفها في ذلك الجانب في الموضع الذي لف فيه الخرقة الذي انتهى عنده منها كما ذكره الشارح وح يكون قوله تلف فخذيه من حقويه
الخ اشارة الى تمام ما يفعله من الابتداء الى الانتهاء لا الى لف ما بقي على ما ذكرنا في الوجه الاول ولعل هذا اظهر فتدبر **قوله** سميت خامسة
نظرا الى انها الخ كان هذا بناء على ما في حسنة الحلبي المتقدمة في بحث القميص من قوله ع وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد
لكن يخدشه ما سبق في صحيحة عبد الله بن سنان المنقولة في بحث الاثواب الثلثة من عد العمامة من الكفن دون الخرقة وكذا ما ذكر في الرواية الاخرى
من عبد الله بن سنان المتقدمة هناك من ان الخرقة والعمامة ليستا من الكفن الظ في ان شيئا منهما ليس من الكفن وسبق نقل ذلك عن الصدوق
ايض وكذا ما في رواية معوية بن وهب المتقدمة هناك من عد الخرقة والعمامة كلتيهما من الكفن وكذا ذكره المص في كرى حيث جمع بين هذين الخبرين
بحمل الاول على الكفن الواجب والثاني على ما يشمل المندوب ويمكن حمل كلام الشارح على ان اصطلاح الفقهاء على ذلك اى عد الخرقة من الكفن
دون العمامة واطلاق الخامسة بهذا الاعتبار وهذا لا ينافي وقوع خلافه في الروايات والاولى ان يق ان عدها خامسة باعتبار انها على
المش خامسة الكفن المشترك بين الرجل والمرأة وان زيد في الرجل العمامة وفي المرأة القناع والنمط او باعتبار انها خامسة ما يجتمع عندها
من قطع الكفن والكفن في الوجهين ما يعم الكفن حقيقة او على سبيل التوسع فلا يخدشهما عدم كونهما من الكفن في الروايتين فتفطن **قوله**
وللمرأة القناع يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم الاتية ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام في كم تكفن المرأة
قال تكفن في خمسة اثواب احدها الخمار **قوله** وتزاد عنه النمط ضرب من البسط معروف وبمعنى الطريقة ايض وما فسره به الشارح ومثله في
المعتبر الا انه ليس فيه التقييد بكونه من صوف ماخوذ من الثاني لما فيه من الانماط اى الطرايق والمش انه غير الحبرة ونسب ابن ادريس في السرائر زيادة
نمط للمرأة الى رواية وانكرها مستندا بان النمط هو الحبرة وقد زيدت في الرجل والمرأة قال لان الحبرة مشتقة من التزيين والتحسين وكذلك
النمط هو الطريقة وحقيقة الاكسية والفرش ذات الطرايق ومنه سوق الانماط بالكوفة انتهى وما نقله من الرواية لم اطلع عليه والمش
الاستدلال على استحبابه بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق
وخمار ولفافتين ولا يخفى انه ليس فيه حديث النمط اصلا والظ ان المراد بالدرع هو القميص كما ذكره في كرى والمنطق بكسر الميم وفتح الطاء ما
يشد به الوسط وكان المراد هنا المئزر كما ذكره في كرى وخرقة الثديين كما ذكره في المدارك واللفافتان على الاول هما اللفافة المفروضة في
جملة الثلثة ولفافة اخرى حبرة او نمط او غيرهما وقد قالوا باستحباب الحبرة بل مطلق لفافة اخرى كما سبق من الشارح في الرجل ايض فيمكن ان يكون
تخصيص المرأة بها في هذه الرواية باعتبار تاكد استحبابها فيها ويمكن ان يق باختصاص استحباب الزيادة في الرجل بالحبرة مع وجودها بخلاف المرأة
لاستحباب زيادة لفافة اخرى فيها مط وعلى ما ذكرنا سابقا من عدم دلالة الاخبار على زيادة الحبرة على الثلثة بل انها من جملتها فالامر اظهر لاختصاص
المرأة ح بزيادة لفافة على الثلثة واما على الثاني فالظ ان اللفافتين هما الثوبان المفروضان في الرجل والمرأة بقية الثلثة سوى الدرع اذ قد
عرفت ان الظ عدم وجوب خصوص المئزر وانه يجوز بدله لفافة اخرى شاملة بل ربما كانت افضل فالثوبان الزائدان في المرأة ح هما المنطق والخمار
وقد ظهر من الاخبار السابقة استحباب العمامة في الرجل بدل الخمار فلعل المستفاد من هذه الرواية ان التاكيد في خمار المرأة اكثر من عمامة الرجل ثم
قد قيد الخمسة فيها بما اذا كانت عظيمة والظ ان المراد بها كونها جسيمة ويمكن الحمل على عظم القدر والمرتبة ولم ار التعرض لهذا القيد في كلام
الاصحاب والله تعالى يعلم **قوله** فوق الجميع قال في شرح الارشاد ومع عدمه تجعل له لفافة اخرى كما يجعل بدل الحبرة عند جماعة فيكون للمرأة
ثلث لفائف وفي كلام جماعة من الاصحاب استحباب النمط للرجل ايض انتهى وقد عرفت عدم ظهور المستند للاصل فكيف بالفرع **قوله** ورواية
سهل بن زياد رواه عن بعض اصحابنا رفعه قال سئلته كيف تكفن المرأة قال كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة تضم الثدي الى
الصدر وتشد الى ظهرها ويضع لها القطن اكثر مما يضع للرجل ويحشى القبل والدبر بالقطن والحنوط ثم يشد عليها الخرقة شدا شديدا ولا
يخفى ان ضعف السند لا يمنع من الحكم بالاستحباب عندهم الا ان يق ان ذلك مع الاستناد الى احد الائمة ع لا مط وههنا ليس كذلك ويق ان مراده
ان عدم اهتمام المص بذكره لمكانه من الضعف لكن فيه على الوجهين انه لا ترجيح لما ذكره من النمط عليه بل كان ينبغي طيه على غره بالطريق الاولى لما
ظهر من عدم ظهور مستند له اصلا والتمسك بالشهرة العظيمة بين الاصحاب ايضا فيهما فتامل ثم ان هذا الخبر ربما كان مرجحا لحمل المنطق في الصحيحة السابقة
على ما ذكره صاحب المدارك ليكون كفن المرأة مثل الرجل في غير تلك الخرقة كما هو مفاد هذا الخبر فتدبر **قوله** ويجب امساس مساجده السبعة
الخ نقل عليه في شرح الارشاد وغيره الاجماع وزاد المفيد في المقنعة طرف انفه الذي كان يرغم به في السجود ونقل ذلك عن ابن ابي عقيل ايضا وقال
الصدوق ويجعل الكافور على بصره وانفه وفي مسامعه ويديه وركبتيه وفي مفاصله كلها وعلى اثر السجود منه وان بقي منه شيء جعل على صدره
وقال في ف يوضع الكافور على مساجد الميت ولا يترك على انفه ولا اذنيه ولا عينيه ولا فيه شيء من ذلك وقال الشافعي يوضع على هذه المواضع
كلها شيء من القطن مع الحنوط والكافور ودليلنا اجماع الفرقة وعملهم انتهى وقد اختلف الاخبار ايض ففي حسنة عبد الله بن سنان او صحيحته على
ما في المدارك وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي عن ابي عبد الله عليه السلام كيف اصنع بالحنوط قال تضع في فمه ومسامعه واثار السجود من وجهه
ويديه وركبتيه وفي حسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تحنط الميت فاعمل الى الكافور فامسح به اثار السجود منه ومفاصله
كلها وراسه ولحيته وعلى صدره من الحنوط وقال الحنوط للرجل والمرأة سواء وفي موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع اذا كفنت الميت فذر على كل

واقله مسماه على مسماها ويستحب كونه ثلثة عشر درهما وثلثا ودونه في الفضل اربعة دراهم ودونه مثقال وثلث ودونه مثقال ووضع الفاضل منه عن المساجد على صدره لانه مسجد في بعض الاحوال وكتابة اسمه وانه يشهد الشهادتين واسماء الائمة عليهم السلم بالتربة الحسينية ثم بالتراب الابيض على العمامة والقميص والازار والحبرة

ثوب شيئا من زريرة وكافور ويجعل شيئا من الحنوط على مسامعه ومساجده شيئا على ظهر الكفن وفي رواية يونس عنهم ع ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مساجده من اليدين والرجلين ومن وسط راحتيه كذا في يب وفي في وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفي راسه وعنقه ومنكبه ومرافقه وفي كل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين ومن وسط راحته وفي بعض النسخ في بدل من الاخيرة وفيها ايضا في في ويب جميعا ولا تجعل في منخريه ولا في بصره ومسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا وفي موثقة عمار واجعل الكافور في مسامعه واثر سجوده منه وفيه واقل من الكافور وفي بعض نسخ يب بدل وفيه وقية وهي بالضم وفتح المثناة التحتانية مثاقيل واربعون درهما كما في القاموس وفي رواية الكاهلي والحسين بن المختار عن ابي عبد الله عليه السلام قال يوضع الكافور من الميت على موضع المساجد وعلى اللبة وباطن القدمين وموضع الشراك من القدمين وعلى الركبتين والراحتين والجبهة واللبة واللبة على ما في الصحاح هو المنحر وهو موضع القلادة وذكرها مكررا اما تاكيدا او زيادة من احد الرواة وفي رواية زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم قال اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به اثار السجود ومفاصله كلها واجعل في فيه ومسامعه وراسه ولحيته من الحنوط وعلى صدره وفرجه وقال حنوط الرجل والمرأة سواء وفي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال لا تجعل في مسامع الميت حنوطا كذا في اكثر نسخ يب والاستبصار ولذا عدها في كرى مقطوعة وفي بعض نسخ يب باضافة عن ابي عبد الله ع وفي المدارك حكم بصحة الرواية وقطعها وفي الاول تامل فان الشيخ رواها عن فضالة عن ابان عن عبد الرحمن وطريق الشيخ الى فضالة غير معلوم وابان فيه اشتراك والظ انه ابان بن عثمان وقد قيل انه ناووسي وان كان ممن اجمعت العصابة وفي رواية عثمان النوى عن ابي عبد الله عليه السلام ولا تمس مسامعه بكافور كذا في في وفي يب ولا تقربن شيئا من مسامعه بكافور وفي حسنة حمران بن اعين ولا تقربوا اذنيه شيئا من الكافور ولا يخفى ما في هذه الاخبار من الاختلاف والتنافي في حكم المسامع حيث امر في طرف منها بالوضع فيها ونهى عنه في شطر منها والشيخ تعرض للجمع بين روايتي عبد الله بن سنان وعبد الرحمن فقال الوجه ان تحمل قوله ع في فيه في الرواية الاولى على انه ليس من السنة ان يجعل الحنوط في الفم ومراده انه اذا حمل في فيه على معنى فيكون التقدير فيما بعده وعلى مسامعه وعلى هذا فلا ينافي ما في الاخيرة من جعله في مسامعه ولا يخفى ان ظ ما نقلنا من روايتي عثمان وحمران النهي عن وضعه على مسامعه ايضا فالاولى الجمع بين الروايات بحمل الامر فيها على التقية هذا واما غير المسامع فيحمل الامر في المساجد على الوجوب لما نقلنا من الاجماع وفي غيرهما مما اشتمل عليه بعض الروايات على الندب لعدم انتهاضه دليلا على الوجوب خصوصا مع شهرة عدم الوجوب بين الاصحاب في بعض منها واتفاقهم عليه في بعض اخر على ما هو الظ ولو لم يكن الاجماع في المساجد لكان الحمل في الجميع على الاستحباب اظهر فتدبر **قوله** واقله مسماه على مسماها لاطلاق الروايات السابقة وصدق الامتثال بذلك **قوله** ويستحب كونه ثلثة عشر درهما وثلثا مستنده مرفوعة علي بن ابرهيم قال السنة في الحنوط ثلثة عشر درهما وثلث اكثره وقال ان جبرئيل نزل على رسول الله صلى الله عليه واله بحنوط وكان وزنه اربعين درهما فقسمها رسول الله ثلثة اجزاء جزء له وجزء لعلي عليه السلم وجزء لفاطمة عليها السلم **قوله** ودونه في الفضل اربعة دراهم كذا ذكره المفيد حيث جعل اوسط اقداره اربعة دراهم ولعله كان له خبر لم يصل الينا وفي خبر الكاهلي والحسين بن المختار عن ابي عبد الله عليه السلم قال القصد في الكافور اربعة مثاقيل وعمل به الشيخ فجعل اوسطه اربعة مثاقيل وقال ابن ادريس والمراد بها الدرهم ههنا وتبعه العلامة ره في هي ففسر المثقال في الروايات الواردة في هذا البحث بالدرهم ولم يظهر لهما مستند وقال في س وهذا التفسير تحكم ونقل في كرى عن ابن طاوس انه طالب ابن ادريس بالمستند **قوله** دونه مثقال وثلث لم اقف على خبر يدل عليه نعم نقل في كرى عن الجعفي ان اقله مثقال وثلث فلعل نظر الشارح الى الخروج من خلافه وفي رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عن بعض رجاله عن ابي عبد الله اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال ونصف فكان ينبغي ان يذكر في المراتب **قوله** ودونه مثقال وفي المقنعة جعل ذلك اقله الا ان يتعذر ذلك وظاهره وجوبه مع عدم التعرض وهو ظ ما نقل عن ابن الجنيد ايضا ويدل عليه رواية ابن ابي نجران عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال وهي لضعفها وارسالها لا تنهض حجة للوجوب فما ذكره الشارح وغيره من المحققين من الحمل على اقل مراتب الاستحباب حسن وفي ط بعد ما جعل اوسطه اربعة مثاقيل قال فان لم يجدها فمقدار درهم ولم يظهر له مستند على الخصوص الا ان يكون المراد بالمثقال الدرهم على ما هنا نقلنا عن ابن ادريس والعلامة ره قال في كرى ولا يشارك الغسل في هذه المقادير قطع به الاكثر وقال في هي اختلف اصحابنا في الكافور الذي يجعل في الماء للغسلة الثانية هل هو من هذا المقدار ام لا الاقرب انه غيره **قوله** ووضع الفاضل منه على صدره هذا هو المش بين الاصحاب واستدل عليه في ف باجماع الفرقة وعملهم وقد يستدل عليه بحسنة الحلبي المتقدمة انفا المتضمنة لقوله ع وعلى صدره من الحنوط ولا يخفى انها انما تدل على وضع شيء من الكافور على الصدر لا تخصيص الحكم بصورة الفضل ولا على اختصاصه بتمام الفاضل على ما ذكره وقد يقال ايضا ان الظ ان المراد باللبة في الرواية المتقدمة هو هذا وهو ايضا كسابقه واما ما ذكره الشارح من التعليل وهو انه مسجد في بعض الاحوال كما في سجدة الشكر ففيه انه ان جعله داخلا في اثار السجود الواردة في الروايات فيجب الحكم بوجوب مسحه والا فالحكم باستحباب وضع الفاضل عليه بمجرد هذه المناسبة مشكل جدا على انه يتوجه عليه انه يقتضي حصول الاستحباب بجعل الفاضل على البطن او صفحة الوجه لانهما ايضا مسجدان في سجدة الشكر وكانهم لا يقولون به فتدبر **قوله** واسماء الائمة ع اي بعنوان انه يشهد بانهم ائمته كما صرح به الشيخ لا مجرد كتابة اسمائهم ع كما هو ظ العبارة **قوله** بالتربة الحسينية لم يذكر في الخبر المكتوب به كما سيشير اليه الشارح وفي المعتبر ويكتب ذلك بالطين والماء وقال الشيخان بتربة الحسين عليه السلام فان تعذر فبالاصبع وذكر هنا التراب الابيض والوجه فيما ذكروه انهم يكرهون الكتابة على الكفن بالسواد وان لم يذكروا له دليلا صالحا فالمحقق في المعتبر نسبه الى الشيخ وقال وهو حسن

لان في ذلك

والجريدتين المعمولتين من سعف النخل او من السدر او من الخلاف او من الرمان او من شجر رطب مرتبا في الفضل كما ذكر

لان في ذلك نوع استبشاع ولان وظائف الميت متلقاة توقيفا فيتوقف على الدلالة ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ثم بعد ذلك فلا
ريب في افضلية التربة المباركة فان تعذر فالظ ان الكتابة بالطين خصوصا الابيض اولى من الكتابة بالاصبع لان الظ من الكتابة في المكتوب عليه
يبقى بعدها ثم ما نسبه في المعتبر الى الشيخين موافق لما ذكره الشيخ قال في ط ويكتب ذلك بتربة الحسين فان لم يوجد كتب بالاصبع ولا يكتب ذلك
بالسواد واما المفيد فعبارته في المقنعة هكذا ويستحب ان يكتب على قميصه وحبرته او اللفافة التي تقوم مقامها والجريدتين باصبعه فلان يشهد
ان لا اله الا الله وان كتب ذلك بتربة الحسين عليه السلم كان فيه فضل كثير ولا يكتبه بسواد ولا بصبغ من الاصباغ انتهى وهو ليست بصريحة فيما ذكره
بل يحتمل ان يكون الاصبع مكان القلم ويكون مراده ان الكتابة بالتربة المباركة فيه فضل كثير وان لم يوجد فيما لا يكون فيه سواد ولا صبغ من الاصباغ
وفي الرسالة القرية منه بالتربة او غيرها من الطين فتدبر **قوله** والجريدتين المعمولتين من سعف النخل الجريدة واحدة الجريد وهي غصن النخلة اذا
جرد عنه الخوص اي الورق وما دام عليه الخوص فهو السعف بالتحريك او السعف مطلق ومنهم من فسر الجريدة بالسعفة والسعفة بغصن النخل فتكونان
مطلقتين واستحباب الجريدتين من متفردات اصحابنا واخبارهم به متظافرة وقد وردت به روايات العامة ايضا لكنهم انكروها ومنه قال النبي صلى الله
عليه وآله على ما حكاه عنه ابو جعفر ع في رواية يحيى بن عبادة المكي خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة **قوله** او من السدر قد عرفت ان الجريدة
لغة مخصوصة بالنخل فالاخبار الواردة بها تختص به لكن ذهب الشيخ في ط ويه ومن تابعه الى انه ان لم يوجد النخل فيؤخذ من السدر وان لم يوجد فمن
الخلاف فان لم يوجد فمن غيره من شجر رطب والمفيد قدم الخلاف على السدر ولم يتعرضوا للرمان وقال المص في س ويستحب جريدتان من النخل فالسدر
فالخلاف فالرمان فالرطب فاضاف الرمان ايضا لكن كلامه دائر بين ان يكون كل لاحق مع تعذر سابقه او يكون الترتيب بينها في الفضيلة وكلام
الشارح ههنا ظ في الثاني وقال الشيخ في ف ويستحب ان يوضع مع الميت جريدتان خضراوان من النخل او غيرها من الاشجار ونحوه قال ابن ادريس
وظاهره التخيير بين النخل وغيره مع الجزم بافضلية النخل وقال المص في كرى والاجود انه مع التعذر اي تعذر النخل شجر رطب وهو اختيار بابويه والجعفي
والشيخ في الخلاف وقد عرفت ان ظ الخلاف خلاف ما ذكره من التقييد بالتعذر واما الروايات التي وقفنا عليها في هذا الباب فرواية الفقيه عن
علي بن بلال وسنده اليه على ما ذكره العلامة ره في الخلاصة حسن قال كتب علي بن بلال الى ابي الحسن الثالث عليه السلم الرجل يموت في بلاد ليس
فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة شيء من الشجر غير النخل فانه قد جاء عن ابائكم عليهم السلام انه تتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين وانهما تنفع
المؤمن والكافر فاجاب ع يجوز من شجر اخر رطب وروى في ف عن سهل بن زياد عن غير واحد من اصحابنا قالوا قلنا له جعلنا فداك ان لم نقدر على الجريدة
فقال عود السدر قيل فان لم نقدر على السدر فقال عود الخلاف وروى ايضا عن علي بن بلال انه كتب اليه يسئله عن الجريدة اذا لم نجد نجعل بدلها
غيرها في موضع لا يمكن فيه النخل فكتب يجوز اذا اعوزت الجريدة والجريدة افضل وبه جاءت الرواية قال روى علي بن ابرهيم في رواية اخرى قال يجعل
بدلها عود الرمان ولا يخفى ان حسنة الفقيه تصلح حجة لاخذها مع تعذر النخل من شجر رطب مط كما ذكره في كرى لا مع وجود النخل كما هو ظ الخلاف
ولا باس ايضا بالعمل بما ذكره الشيخ ومن تابعه من تقديم السدر ثم الخلاف للرواية الاولى من في فان فيه عملا بالروايتين لكن الحكم بوجوب الترتيب
بينها على ما ذكروه مشكل جدا لضعف رواية في وقطعها واما الحكم بالترتيب بينها في الافضلية على ما ذكره الشارح فيمكن ان يكون مستنده في
جواز الجميع مع تعذر النخل هو الحسنة المذكورة والرواية الدالة على الترتيب قد عرفت انها لا تصلح حجة لوجوب رعايته وفي ترتيب الافضلية هو
تلك الرواية لانها ربما تصلح حجة له لكن يشكل حكمه بجواز الغير مع وجود النخل ايضا فان الحسنة المذكورة لا تدل عليه وكذا الروايات الضعيفة لما في
الجميع من التقييد بتعذر النخل الا ان يق انه حمل قوله ع في الرواية الثانية من الكافي والجريدة افضل على جواز غيرها مط مع وجود الجريدة ايضا وان
كانت الجريدة افضل فحكم بالترتيب بينها في الفضل على ما ذكره لكن فيه تامل فان ظ قوله ع فيها اولا يجوز اذا اعوزت الجريدة هو تخصيص جواز الغير
بصورة اعواز الجريدة وقوله ع والجريدة افضل لا يابى عن الحمل عليه اي الجريدة اذا وجدت افضل وانفع من غيرها اذا لم توجد هذا مع ضعف الرواية
وقطعها ومخالفتها لما في الفقيه واما تقديم الخلاف على السدر على ما ذكره المفيد فلم اقف على ماخذه ولعله وصل اليه رواية تدل عليه لم تصل الينا
بل لم تصل الى الشيخ ايضا حيث اقتصر في شرح كلامه في يب على نقل ما نقلنا من الروايات عن في ولم يزد عليها ما يدل على تقديم الخلاف بقي الكلام في الرمان
فنقول مستند الحكم فيه هو الرواية الثالثة من في وهي لارسالها وقطعها لا تصلح حجة لاشتراط الترتيب بينه وبين غيره لكنها ربما تصلح حجة الافضلية
تقديمه على غيره كما ذكرناه في السدر والخلاف لكن فيما جعل له من الترتيب ما ظ بدلية عود الرمان من الجريدة بدلية بلا واسطة فظاهرها ان يكون مع
السدر في مرتبة واحدة ولا اقل من ان يكون مع الخلاف ويمكن ان يكون نظرا الى ان الترتيب بين الثلثة الاول على ما ذكروه مما لا اشتباه فيه بخلاف
الرمان لعدم ذكر صدر الرواية فربما كان فيه ما يدل على تاخيره عن الثلثة ويؤيده انه ع في الرواية الاولى ذكر بعد تعذر السدر عود الخلاف فلو كان
عود الرمان في مرتبته لكان اولى بالذكر فالاولى جعله بعد الثلثة لما فيه من الاشتباه وتقديمه على مطلق الشجر الرطب لورود النص فيه بخصوصه
فتد والمحقق ره في المعتبر نسب القول باخذها من السدر مع تعذر النخل ومع تعذرهما من الخلاف الى القيل ثم نقل عن المفيد تقديم الخلاف ثم نقل
الرواية الاولى من في وحكم بسقوطها بضعف سهل وجهالة المقول له ثم نقل الرواية الثانية وقدح فيها ايضا بجهالة القائل ثم قال وفي رواية عود رمان
وفي اخرى عود رطب وكل ذلك لم يثبت ولهذا اسند الفتوى الى قول الذاهب اليها لعدم العلم بالمستند انتهى والظ ان ما نقله من الرواية الاخيرة
هي غير حسنة الفقيه وهو ره نقل عنها والا فهي رواية معتبرة الاسناد ليس من دابه ره طرح مثلها وقد غفل عنها المحقق الاردبيلي ايضا في شرح
حيث تمسك في اشتراط الرطب بما في بعض الروايات من الخضراء وللعلة المذكورة فيها من ان الميت لا يعذب ما داما رطبين ولم يتعرض للحسنة المذكورة ثم

مماثل

تجعل احديهما من جانبه الايمن والاخرى من الايسر فالتي عند الترقوة واحدة الترائبي وهي لعظام المكتنفة لثغرة النحر بين القبض وشبريه والاخرى بين القبض والازار من جانبه الايسر فوق الترقوة ولتكونا خضراوين ليستدفع عنهما العذاب ما دامتا كذلك لما ان قد كل واحدة طول عظم ذراع الميت ثم قدر شبر ثم اربع اصابع واعلم ان الوارد في الخبر من الكتابة ما روي ان الصادق عليه السلام كتب على حلمة ثدي ابنه اسمعيل اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله وحده لا اضحا الباقي كتابة ومكتوبا عليه مكتوبا به للتبرك ولا نه خبر محض مع ثبوت اصل الشرعية عليه وبهذا اختلف عبارات تهم فيما يكتب عليه من قطاع الكفن وعلى ما ذكرنا لا يختص الحكم بالمذكور بل جميع اقطاع الكفن وفي ذلك سواء بل هي اولى من الجريدتين لدخولها في اطلاق النص فجلدهما وليحط الكفن ان احتاج الى الخياطة بحوطة مسجاة لا بتل بالريق على الشق هو فيها ولم نقف فيها على اثر وبكره الاكمام المبتداة للقميص احترازا به عما لو كفن به في قميصه فانه لا كراهة في مكة بل يقطع ضمه

احتمل جواز الياباس لان الاطلاق ما ان كان الرطب الى ان نقل عن هنا انه ذكر رواية تدل على عدم جواز الياباس وهي ما نقله عن الشيخ انه روى عن محمد بن علي بن عيسى قال سئلت ابا الحسن عن الحنوطة اليابسة اذا قطعها بيده هل يجوز للميت بوضع معروف فقال لا يجوز اليابس وهي في زيادات باب اوائل باب تلقين المحتضرين والله تعالى يعلم **قوله** تجعل احديهما من جانب الايمن الخ استحبابا تثنية الجريدة ووضع احديهما من اليمين والاخرى من اليسار هو المعروف بين الاصحاب وينقل عن ابن ابي عقيل انه قال واحدة تحت ابطه الايمن ويدل على المشروعيات كحسنة جميل بن دراج قال قال ان الجريدة قدر شبر توضع واحدة من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الاخرى في الايسر من عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القبض وحسنة الحسين بن زياد الصيقل عن ابي عبد الله عليه السلام قال توضع للميت جريدتان واحدة في اليمين والاخرى في الايسر قال الجريدة تنفع المؤمن والكافر ورواية الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله عليه السلام قال توضع للميت جريدتان واحدة في الايمن والاخرى في الايسر واما قول ابن ابي عقيل فلا يظهر له شاهد نعم في حسنة اخرى عن جميل قال سئلت عن الجريدة توضع مع الميت دون الثياب او من فوقها قال فوق القميص دون الخاصرة فسئلته فلجا الايمن وهي تدل على واحدة الجريدة من دون الخاصرة ان حمل على انه من تحت الخاصرة كما هو ظاهرهم فوضعها لا يوافق ما ذكره ويمكن حمله على وضعها بتمامها فوقها او ورائها او بحيث تنتهي الى اماميها فتوضعها على ما ذكره يوافق ذلك ويقاربه لكن لا دلالة فيه على تقيد ولا بعد القول باستحباب وضع الواحدة او باي وضع من الاوضاع الواردة في الروايات ومطلقا وان كانت الاثنتان وعلى الاوضاع المخصوصة خصوصا ما هو المشهور افضل ثم **قوله** فوق الترقوة قلت الظاهر ان المراد انه يوضع فوق الترقوة اي اعلى منها ولم يوجد ذلك في كلام الاصحاب بل المنع بينهم على ما ورد في حسنة جميل بن دراج ان كلا منهما توضع من عند الترقوة لكن اليمنى من تحت القميص تماما يلي الجلد واليسرى من فوق القميص فيه اقوال اخرى لم يعثر لذلك في شئ منها وحمل قوله فوق الترقوة على الوضع عليها لكن فوق القميص الذي هو فوقها اي عليها بعيد جدا ومع ذلك ففيه ما فيه فتامل واما الاقوال الاخرى فقول الصدوقين بجعل اليمنى مع ترقوته ملصقة بجلده واليسرى عند وركه بين القميص والازار ولا يظهر له شاهد وقول الجعفي احداهما تحت ابطه الايمن والاخرى نصفها على الساق ونصفها على الفخذ كما ورد في رواية يونس عنهم وقول ابن ابي عقيل وهو الاكتفاء بالواحدة تحت ابطه الايمن كما نقلنا في الحاشية السابقة فهو يوافق الجعفي فيها لكنه لم يذكر الثانية بخلاف الجعفي وفي رواية يحيى بن عباد عن ابي جعفر عليه السلام توضع من اصل اليابس الى الترقوة وفي رواية اخرى عنه عن ابي عبد الله عليه السلام توخذ جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع واشار بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه قد عرفت وجه الجمع بين الاخبار وقال المحقق في المعتبر ومع اختلاف الروايات والاقوال يجب الجزم بالقدر المشترك بينها وهو استحبابا وضعها مع الميت في كفنه او في قبره باي هذه الصور شئت وقد نقله عنه جماعة كالمصنف في كرى صاحب المدارك ساكتين عليه ظني انه لا يخلو عن تشويش فتامل **قوله** طول عظم ذراع الميت الذي ذكره الشيخان ومن تبعهما طول كل واحد منهما قدر عظم الذراع والظاهر ان الذراع المسوى لا خصوص ذراع الميت كما ذكره الشارح وقوله ثم قدر شبر ليس من جملة المتن لعدم شهرته وانما ذكره بعضهم كالصدوق اربع اصابع بعد ذلك بضم ليس بمشهور بل انما نقل عن ابن ابي عقيل انه قال مقدار كل واحدة اربع اصابع الى ما فوقها فلعل الشارح اختار ان الافضل ما هو المتن ثم مقدار شبر ثم اربع اصابع جمعا بين الاقوال واعلم ان التحديد بالشبر الوارد في رواية جميل المتقدمة وان اعظم الذراع واربع اصابع فلم اقف على ما يعضدهما وقد ورد التحديد بالذراع في رواية يونس وكذا في حديث رواية يحيى بن عباد فلو جعل الذراع اولى المراتب لكان للتشبث له ولا بعد ان يقال ان في المتن حلوا الذراع على عظم الذراع لتقارب الشبر الوارد في رواية جميل وكانه لا حاجة اليه اذ الفضلية والافضلية تحمل فتدبر ثم انهم ذكروا انه يجعل على الجريدتين قطنا وكانه لحفظ رطوبتهما مع ما فيه من احترام بدن الميت كاحترام الحي والله تعالى يعلم **قوله** وانه تخبر محض مع ثبوت اصل الشرعية وبمانا قدمنا مرارا مثل هذه الاحكام لا بد من تلقيها من الشارع ولا يمكن التعدي مما ثبت شرعيته لاختلاف الحكم والمصالح وعدم سبيل للعقل اليها كما في صوم شهر رمضان والعيد وغيره من الموارد وبهذا توقف الصدوق في كرى احتمل الجواز تقضيا للاصل والمنع لانه تصرف لم يعلم اباحة الشرع له **قوله** وعلى ما ذكرناه من تعليل الحكم بالتبرك **قوله** بل جميع اقطاع الكفن في ذلك سواء ويمكن ان يقال ان الاولى الكتابة على جميع اقطاع الكفن ليحصل الناس بما فعله الصادق عليه السلام بعقب ان ذكر في الرواية المذكورة وهي رواية ابي بصير لم يتعين القطعة المكتوب عليها لكن روى في كتاب الاحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميري انه سئل صاحب الزمان صلوات الله عليه فقال روى لنا عن الصادق عليه السلام انه كتب على اكفان اسمعيل اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز لنا ان نكتب مثل ذلك بخطوط القراء عنه فاجابت يجوز ذلك هي تشهد بان المكتوب عليه كان هو الازار هذا ويمكن ان يقال ان تخصيص الصادق بما ذكره بناء على ان كلام في اوائل واحوال المرء على المقايسة ولم يبق من اقطاع كفن الرجل التي ذكرها ولم يعدها هنا سوى المئزر والخرقة وهما في اسافل البدن فالاولى التحرز عن كتابة فيهما لما فيها من سوء الادب فتدبر **قوله** وبكره الاكمام المبتداة للقميص بدلالة رواية محمد بن سنان عمن اخبره عن ابي عبد الله قال قلت لرجل يكون له القميص ايكفن فيه فقال اقطع ازرار قلت كمه قال لا انما ذلك اذا قطع له وهو جديد ثم يجعل له كما فاما اذا كان ثوبا لبيسا فلا يقطع منه الا الازرار **قوله** واحترز به عما لو كفن في قميص بل عما اذا لم يقطع لجديد مطلقا سواء كان قميصا او قميص غيره لان قوله في الرواية السابقة انما ذلك اذا قطع له وهو جديد يدل على احتمال حكم بدل لك فهم لو اعتبر في رفع الكراهة سواء كان منه او من غيره كونه ملبوسا ايضا بقرينة مفهوم اخر الرواية لكان اولى ويؤيده ما ذكرنا من عدم التخصيص بقميص صحيح محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سئلت ابا جعفر عليه السلام ان ابا مرلي يقتصد عندنا لكفني فيعثر الى فقلت كيف اصنع فقال انزع ازراره **قوله** خلافا للصدوق حيث استحبه قد نقلنا سابقا عبارة الصدوق في الفقيه وظاهرها وجوب جعله في صوبه ومعه سائر ما ذكره لا استحبابا كما ذكره الشارح بقرينة انضمامها مع الوجوب الذي لا خلاف فيه بينهم

في الورق

ويستحب اغتسال الغاسل قبل تكفينه غسل المس ان اراد هو التكفين او الوضوء الذي يجامع غسل المس للصلوة فينوي فيه الاستباحة او الرفع او ايقاع التكفين على الوجه الاكمل فانه من جملة الغايات المتوقفة على الطهارة غسل يديه من المنكبين ثلثا ثم كفنه ولو كفنه غير الغاسل فالاقرب استحباب كونه متطهرا لفحوى اغتسال الغاسل او وضوءه و لو اضطر لخوف على الميت او تعذرت الطهارة الرابع الصلوة عليه ويجب الصلوة على كل من بلغ اي اكمل ستا ممن له حكم الاسلام من الاقسام المذكورة في غسله عدا الفرق المحكوم بكفرها من المسلمين وواجبها القيام مع القدرة فلو عجز عنه صلى بحسب المكنة كاليومية وهل يسقط فرض الكفاية عن القادر بصلوة العاجز نظر من صدق الصلوة الصحيحة عليه ومن نقصها مع القدرة عن الكاملة وتوقف في الذكر لذلك واستقبال المصلي القبلة وجعل راس الميت الى يمين المصلي مستلقيا على ظهره

بين يديه الا ان يكون ماموما فيكفي كونه بين يدي الامام و مشاهدته له

في الوجوب فيه وقد ظهر بما فصلنا هناك ان ما يصلح مستندا له روايات كثيرة لا رواية واحدة كما يفهم من كلام الشارح لكن يعارضها روايات اخرى ايضا وقد ظهر ايضا ان المعارضات ليست باصح منها كما ادعاه الشارح بل فيها رواية صحيحة على ما حكم به جماعة من العدول المحققين وليس ببعيد ايضا عن التحقيق ليس مثلها في المعارضات لكن شهرة خلافها بين الاصحاب بل الاجماع عليه على ما نقلنا من الخلاف وامكان حمل المعارضات على التقية دونها مما يرجح العمل بالمعارضات ويؤيدها ايضا الاخبار التي فصل فيها مصانف الكافور ولم يذكر ذلك فيها فانها تؤيد عدم الوجوب بل ربما تؤيد عدم الاستحباب ايضا فتامل **قوله** ويستحب اغتسال الغاسل الخ هذا هو المشهور بين الاصحاب ذكره الشيخ في ط وتبعه ولم اظفر برواية تدل على ذلك لا في الغسل ولا في الوضوء واستدل المحقق في المعتبر بان الاغتسال والوضوء على من غسل ميتا واجب او مستحب وكيفما كان فان الامر به على الفور فيكون التعجيل به افضل وفيه ان ظ كلامه انه بنى الكلام على ان الامر للفور وح يتوجه عليه ان اللازم ح على ما هو المعروف من وجوب الغسل وجوب تقديمه وكذا الوضوء على القول بوجوبه كما هو راي الاكثر مع اتفاق كلمتهم هنا في استحباب التقديم فالظ ان لا يبنى الكلام على ذلك بل يتمسك بما يدل على افضلية المسابقة الى المغفرة واستباق الخيرات وكيفما كان يتوجه ان اللازم ح الحكم بتقديم الغسل تبة اما مع الوضوء على القول بوجوبه او استحبابه معه او بدونه ان لم نقل باحدهما الاستحباب تقديم احدهما على ما ذكروه وايضا الظ من كلامهم ان تقديم احدهما امر يتوقف عليه فضيلة تكفين الميت كما صرح به الشارح هنا وعلى ما ذكره من الدليل لا يلزم ذلك كما لا يخفى ثم بعد اللتيا والتي بفورية الغسل او الوضوء تعارض بفورية تجهيز الميت مع ما ورد فيها من المبالغة فمن اين علم هنا ترجيح رعاية الفورية الاولى فتدبر وقال المص في كرى وليكن ذلك اي التكفين بعد غسل الغاسل من المس او بعد وضوئه الذي يجامع الغسل فان خيف على الميت فليغسل الغاسل يديه الى المنكبين كما رواه يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح عليه السلام وفي خبر محمد بن مسلم عن احدهما ع وقد سئله هل يغتسل الغاسل قبل تكفينه فقال ع يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل وفيه دلالة على تاخير الغسل ويمكن حمله على الضرورة وفي خبر عمار عن الصادق عليه السلام تغسل يديك الى المرافق ورجليك الى الركبتين ثم تكفنه انتهى وفي رواية يعقوب بن يقطين التي اشار اليها وهي صحيحة بين اولا كيفية تغسيل الميت ثم قال ع ثم يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل وانت خبير بان ظاهرها تاخير غسل المس عن التكفين مط من غير اختصاص بحال الخوف فتخصيص ذلك بهذه الصورة من غير استدلال على ما ذكره من تقديم الغسل او الوضوء لا يخ عن غرابة ثم خبر محمد بن مسلم وهو ايضا صحيح اظهر دلالة على ما ذكرنا فان جوابه ع بعد ما نقله من السؤال صريح في افضلية تاخير الاغتسال اما وجوبا او استحبابا وهو مطلق وليس فيه مقيد فحمله على الضرورة مع كمال بعده لا ضرورة تحمل عليه هذا على ما نقله لكن الرواية في في ويب ليست على ما نقله بل هكذا قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم قلت فيغسله ثم تلبسه اكفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل ولا يخفى ان الرواية على هذا الوجه ليس ظهورها في افضلية تاخير الغسل بمرتبة ظهورها على الوجه الذي نقله في كرى فان الظ ان السؤال على اي وجه سؤال عن جواز ما سئله فعلى الاول سؤال عن جواز اغتسال الغاسل قبل تكفينه وح فمفاد الجواب المنع منه واما على الثاني فسؤال عن جواز التكفين قبل الاغتسال وح فلا بعد كثيرا في ان يحمل جوابه ع على جواز ذلك بعد غسل يديه من العاتق لا افضلية ذلك وجوبا او استحبابا لكن مع ذلك الوقوف على صريح الخبر ما لم يدل دليل على خلافه اولى وبالجملة فالاولى العمل بهاتين الروايتين وغسل اليدين على ما ذكر فيهما ثم الغسل ورواية عمار الموثقة ايضا مؤيدة لهما لكن بين الروايات اختلاف في كيفية غسل اليد المتقدمة ففي الاولى قيد بالثلث دون الثانية مع موافقتهما في تحديد اليد والثالثة مخالفة لهما في التحديد وللاولى في التقييد واضيف ايضا فيها غسل الرجلين وليس فيهما ويمكن الجمع بين الاوليين بحمل الثلث على الافضلية وبينهما وبين الثالثة بالقول بالتخيير بين الوجهين وليكن العمل بالاولى فتامل **قوله** ولو اضطر لخوف على الميت الخ قد عرفت ان الظ استحباب ما ذكره من غسل اليدين مط من غير تخصيص بحال الخوف وان ظ الاخبار تاخير الغسل واما الوضوء فليس منه هنا اثر في الاخبار اصلا فتثبت **قوله** لفحوى اغتسال الغاسل او وضوئه قلت فيه تامل فان الغاسل باعتبار ملاقات الميت فيه نجاسة حكمية ليست في غيره فاستحباب الغسل او الوضوء له للتكفين لا يدل على استحبابه لغيره فكيف بالطريق الاولى الذي هو ظ الفحوى بل ربما دل بالمفهوم على عدمه نعم لو كان محدثا بحدث اقوى من المس كالجنابة فلا يبعد القول باستحباب كونه متطهرا للفحوى المذكور وتخصيص كلام الشارح بذلك بعيد جدا مع انه ايضا محل تامل هذا مع ما عرفت من حال الاصل فكيف بما يفهم منه فافهم **قوله** ويجب الصلوة على كل من بلغ الخ هذا هو المشهور والمعتمد ونقل عن ابن الجنيد انه قال يجب على المستهل وعن ابن ابي عقيل انه لا يجب قبل البلوغ ثم المشهور استحبابها قبل الست اذا ولد حيا فلو ولد سقطا لم تصل عليه ولو ولجته الروح ونقل عن بعض متقدمي الاصحاب المنع عن الصلوة على الصبي الى ان يعقل الصلوة وظ بعض الاخبار المعتبرة عدم الوجوب والاستحباب قبل ذلك محمول على التقية وبالجملة فالقول بوجوبه قبل ذلك ضعيف جدا والاستحباب لو كان فليس على وجه زيادة اهتمام والله تع يعلم **قوله** عدا الفرق المحكوم بكفرها من المسلمين لا شبهة في عدم وجوب الصلوة بل عدم جوازها على الكفار وكذا في وجوبها على الفرقة وصرح المفيد ره بعدم جواز الصلوة عليهم الا للتقية وعلله الشيخ في يب بكفرهم كما نقل عنه سابقا في الغسل وهو مذهب ابي الصلاح وابن ادريس ايضا حجة المشهور عموم بعض الروايات كقول النبي ص في رواية السكوني لا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة وقول الصادق ع في رواية طلحة بن زيد صل على من مات من اهل القبلة وهي لضعفها لا تنهض حجة على الوجوب في غير موضع الاجماع لكن الظ من كلام جملة الاخبار جواز الصلوة عليهم بدعائهم فالاحوط الاتيان بها كك والله تعالى يعلم **قوله** وهل يسقط فرض الكفاية الخ والاولى ان لا يكتفي القادر بها عن العاجز لاصالة عدم السقوط الا بما هو المتيقن وهو صلوة الكامل مع ما فيه من الاحتياط **قوله** واستقبال المصلي القبلة هذا ايضا مع القدرة والا سقط

وتغتفر الجهالة بما موم مثله وعدم تباعده عنه بالمتعارف وفي اعتبار ستر عورة المصلي وطهارته من الخبث في ثوبه وبدنه وجهان نعم الجهالة المستلزمة على قصد الفعل وهو الصلوة على الميت المحدد والمتعدد وان لم يعرف حتى لو جهل ذكوريته او نوبته حاز تذكيل الضمير وتأنيثه حاز ذلك بالميت والجنازة مستقر بادوفي اعتبار الوجه من وجوب قلب كفنه ما من العبادات فوكان للمصنف في الذكرى مقارنة للتكبير مستدلا الحكم الى اخره لو تكبيرات حتى احدها تكبيرة الاحرام في غير الخائف يشهد الشهادتين عقيب الاولى ويصلي على النبي عقيب الثانية

عن العاجز وفي سقوطها عن الفاقد وايضا ما ذكر من الوجهين والاولى ما هو الاولى فتذكر **قوله** ويغتفر الجهالة بما موم مثله اي بأن يذلك الاما وانما مع حائل يمنع مشاهدة الامام او ما موما بما شاهده ولو بوسائط فلا يضر الاتمام وكان هذا في غير الرمة لما سيجيء في بحث الجماعة انه لا باس فيها بالحائل مع علمها بافعاله التي يجب فيها المتابعة وقد ذكروا ايضا هناك انه لا باس بالحائل ايضا مع مشاهدة لما موم مثله وان كان الحائل غير امام فانهم قالوا لو وقف الما موم خارج المسجد بحذاء الباب وهو مفتوح بحيث يشاهد الامام او بعض الما مومين صحت صلوته وصلوة من على يمينه ويساره ووراءه لانهم يرون من يرى الامام مع وجود الحائل بالنسبة الى من على جانبه فعلم اغتفار مثل هذا الحائل ايضا والظاهر انه لا اختصاص للجماعة في صلوة الميت بحكم على حدة فلو قال الشارح بدل ما ذكره ومشاهدته له او لما موم مثله لكان اولى واخصر فتدبر **قوله** وعدم تباعده عنه عطف على قوله بجعل راس الميت وكان هذا اذا لم يكن تباعده بتخلل الصفوف والا فلا باس به **قوله** وفي اعتبار ستر عورة المصلي الخ منشأ الوجهين انها صلوة فيعتبر فيها ما يعتبر في سائر الصلوات الا ما استثني كرفع الحدث وان اطلاق الصلوة عليه مجاز وانما هو دعا فلا يعتبر فيه شرائط الصلوة الا ما ثبت بدليل خارج وفكر في جعل الاقرب الستر وجوبه مع الامكان لحاقها بسائر الصلوات بحكم التاسي ونقل عن العلامة انه ليس الستر شرطا فيها لانها دعا واجاب بانه لا ريب انها تسمى صلوة وان اشتملت على الدعاء فيدخل تحت عموم الصلوة وعارضه بوجوب الاستقبال والقيام فيها وتوقف في اشتراط الطهارة من الخبث للاصل وانها دعا واخبثية المخبث بالنسبة الى الحدث ومن ثم صحت الصلوة مع الخبث لا مع بقاء حكم الحدث لاطلاق التسمية بالصلوة التي يشترط فيها ذلك والاحتياط قال ولم اقف في هذا على نص ولا فتوى ثم حكم بعد المسئلتين كليتا بان الاجود ترك ما يترك في ذات الركوع والابطال بما يبطل به خلا ما يتعلق بالحدث والخبث على ما تقدم وانت خبير بان الذي هو منشأ توقفه في اشتراط الطهارة من الخبث وعدم ترجيحه للاشتراط حقيقة هو الوجه الثالث الذي ذكره والا فالوجهان الاولان يابيان في سائر الشروط ايضا بل ترجيح عدم الاشتراط في الكل الا ما ثبت اشتراطه بدليل كالاستقبال والقيام حيث نقل على اشتراطها الاجماع وذلك لان كون اطلاق الصلوة عليها حقيقة شرعية غير ظاهر بل الظاهر انها امجاز او باعتبار المعنى اللغوي اذ المتبادر منها شرعا هو ذات الركوع كما يشهد به لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صلوة الا بطهور الصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود تحليل الصلوة التسليم الى غير ذلك في صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلم لا باس بالصلوة على الجنائز حين تغيب الشمس وحين تطلع انما هو استغفار وفي موثقة يونس بن يعقوب قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الجنائز اصلي عليها على غير الوضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك على غير وضوء ووجوب التاسي لو سلم انما هو فيما علم فعله لاجلها وعدم ثبوت ذلك في الشرط لا ستره به وبما ذكرناه ظهر انه لو اشار الشارح الى جزئية الوجهين في سائر الشروط ايضا عوضا استثنى لكان اولى فتدبر **قوله** ما قالا بالميت والجنائز اي بان يقصد اجاعة الى الستر مع الميت فتذكر او الى الجنائز نبوت قال في القاموس الجنائز الميت وبفتح او بالكسر الميت وبالفتح الستر او عكسه وبالكسر الستر مع الميت وانت خبير بانه بكسر الفاء والثاني مع قصد الرجوع الى الجنازة ايضا باعتبار اللفظ والمعنى وانه يمكن الارجاع الى الجنائز سواء كانت بمعنى الميت او الستر الها على الاول فظاهر واما على الثاني فبان يقصد به الميت مجازا وقد وقع نظيره لذلك مع رعاية الوجهين جميعا في قوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون هذا ويمكن ان يذكر والثاني ايضا باعتبار لفظي الميت والنعش فافهم **قوله** قولان للمصنف في ذكرى اشار اليهما في بحث الوضوء ولعل بنى الكلام ههنا على الاعتبار يصرح بوجوب قصد الفعل على وجهه تقربا الى الله تعالى **قوله** احدها تكبيرة الاحرام كذا في شرح القواعد ايضا والمراد بها هو الاولى كما قال في شرح الارشاد وبكر تكبيرة الاحرام مقارنة للنية ثم يتشهد ولعل الغرض من ذلك ان لا يتوهم فيها تكبيرة خارجة عن الخمس والاشعار به يصدق تحريمها التكبير فيها لانها اركن لانه سيصرح بركنية جميع الخمس ومقارنة النية لاول كل عباده امر ظاهر سواء كان هو تكبيرة الاحرام او غيرها ولا يظهر له فائدة اخرى اما ما في رواية يونس عن ابي عبد الله عليه السلم الصلوة على الجنائز التكبيرة الاولى استفتاح الصلوة والثانية يتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله والثالثة الصلوة على النبي وعلى اهل بيته والرابعة على الله والخامسة يسلم ويفصل بين كل تكبيرتين ولا يبرح حتى يجل الستر من بين يديه فظاهره ان الاولى لمجرد استفتاح الصلوة ولا دعاء لها وهم لا يقولون به فاتمل **قوله** يتشهد الشهادتين الخ لا خلاف في وجوب التكبيرات واما الادعية بينها فالمشهور وجوبها بل ذكر في الذكرى ان الاصحاب اجمعهم يذكرون ذلك في كيفية الصلوة ولم يصرح احد منهم بندب الاذكار والمذكور في بيان الواجب ظاهره الوجوب وذهب المحقق في نع الى عدم لزوم الدعاء بينهن ثم على المشهل يتعين دعا خاص او لا ذهب جماعة الى الثاني للاصل واختلاف الاخبار في الادعية اختلافا عظيما وحسنة محمد بن مسلم وزرارة ومعمر بن يحيى واسمعيل الجعفي عن ابي جعفر عليه السلم قال يبشر الصلوة على الميت قراءة ولا دعا موقت تدعو بما بدا لك واحق الموتى ان يدعى له المؤمن وان يبدا بالصلوة على رسول الله كذا في فقه الرضا عليه السلم وهي حسنة بابراهيم بن هاشم ورواها في ثب في الصحيح عن لا زلبن بزيادة الا ان قبل تدعو واسقاط المؤمن مع الواو وقبل ان يبدا ورواها في موضع اخر ايضا عن ثب في موثقته ايضا باسقاط المذكور وذهب جماعة الى تعيين ما ذكره المصنف من التفصيل وادعى في ن عليه اجماع الفرقة واخبارهم وظاهرهم ان مع هذا التعيين لا يجوز ان يخل في كل منها عبارة خاصة بل يجوز ان يخل بكل عبارة دلت على ما ذكره وذكر في شرح القواعد ان الالفاظ التي اشترك في تعيينها الروايات مثل لفظ الشهادة والصلوة على النبي واله متعينة ونقل عن ابن الجعفي انهما ورد الاذكار الاربعة عقيب كل تكبيرة حجة المصنف وموافقيه من الاخبار حسنة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول كان رسول الله صلى الله عليه واله اذا صلى على ميت كبر وتشهد ثم كبر فصلى على الانبياء ودعا ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة ودعا للميت ثم كبر وانصرف فلما نهاه الله عز وجل عن الصلوة

ويستحب ان يضيف اليها الصلوة على نبي الانبياء ويدعو للمؤمنين والمؤمنات باي دعاء اتفق وان كان المنقول افضل عقيب الثالثة ويدعو للمكلف المؤمن عقيب
الرابعة وفي المستضعف وهو الذي لا يعرف الحق ولا يعاند فيه ولا يوالي احدا بعينه بدعائه وهو اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ويدعو
في الصلوة على الطفل المتولد من المؤمنين لا بوبر او من مؤمن له ولو كانا غير مؤمنين بدعائه بما احب والظاهر عدم وجوبه اصلا والمراد بالطفل غير البالغ و
ان وجبت الصلوة عليه والمنافق

على المنافقين كبر وتشهد ثم كبر وصلى على النبيين ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة وانصرف ولم يدع للميت وحسنه اسماعيل بن همام عن ابي الحسن
قال قال ابو عبد الله ع صلى رسول الله على جنازة فكبر عليه خمسا وصلى على اخرى فكبر عليها اربعا فاما الذي كبر عليه خمسا فحمد الله ومجده في التكبيرة الاولى
ودعا في الثانية للنبي ودعا في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات ودعا في الرابعة للميت وانصرف واما الذي كبر عليه اربعا فحمد الله ومجده في التكبيرة
الاولى ودعا لنفسه واهل بيته في الثانية ودعا للمؤمنين والمؤمنات في الثالثة وانصرف في الرابعة فلم يدع له لانه كان منافقا وانت خبير بان في
الروايتين الاوليين مواظبة النبي ع على ذلك فلذا ذهب هولاء الى تعينه وبعضهم كالمحقق في يه الى انه افضل لان الفعل مرات مواظبة النبي في ذلك لكن
مقتضاها وجوب الصلوة على الانبياء ووجوب دعاء ايهم معها والقرائن للميت بقرينة عدم ذكره في المنافق وعدم وجوب الصلوة على الآل و
ظاهرهما جواز الاقتصار على شهادة التوحيد وعدم وجوب اللعن على المنافق وهم لم يقولوا بشئ من ذلك الا الاخيرين فان الاولين وافق فيهما
صاحب الشفاء في المصباح في المقنعة والثاني لما تحبه المقنعة في كرمي وس كما سيظهر للشارح وفي الغنية وهذه الروايات مرسلا هكذا وكان رسول الله
اذا صلى الخ وفيه بدل الانبياء النبي واله وكذا بدل النبيين واله وزادوا المؤمنات بعد المؤمنين في الموضعين وح يندفع بعض ما ذكرنا لكن في قوله
الذين وقع فيهما الرواية مسندا على ما نقلنا واما الرواية الثانية فتدل على الاكتفاء في التكبيرة الاولى بمطلق الحمد والتمجيد من غير لحاظ الشهادة
وهم لا يقولون بذلك ظاهرها انهم عدم وجوب الصلوة على الآل حيث لم يذكر في تفصيل الخمس كذا عدم وجوب اللعن وبالجملة فالروايتان مع عدم صحتهما
وضعف سند الاولى منهما التام سلمنا لا غلواء عن قصور في المتن انهما على رايهم وهما روايتان اخريان معتبرة الاسناد تدلان على عدم تعين ما ذكر
منها جميعها الى ولا واحسنه المشتملة على شهادة التوحيد والصلوة على النبي والدعاء للميت في كل تكبيرة وظاهره الشمول للخامسة ايضا فليس
فيها شهادة الرسالة ولا دعاء المؤمنين والمؤمنات وحسنة الحلبي المشتملة على الشهادة والدعاء المخصوص عقيب كل تكبيرة حتى يفرغ من الخمس
والدعاء المذكور وان اشتمل الصلوة على النبي واهل بيته ودعا للميت ودعا المؤمنين ايضا لكن اتم من الشهادة هو شهادة التوحيد فقط و
حسنة زرارة المشتملة على الصلوة على النبي ودعا خاص للميت عقيب الاولى ودعا اخر له عقيب الثانية ودعا لنا عقيب الثالثة ودعا اخر له عقيب
الرابعة وفيها روايات اخر ايضا غير ظاهرة الاسناد ومختلفة وفي رواية سماعة التي صححها الباقي في ذكر دعا مشتمل على الشهادتين والصلوة على النبي
واله ودعا المؤمنين والمؤمنات ودعا للميت عقيب كل تكبيرة حتى يفرغ من الخمس وهو موافق لما نقل عن ابن ابي عقيل والحنفي فتأمل في المدارك من عدم
وقوفه على رواية تدل عليه غفلة منه وفي مقابلة ما ذكره في شرح القواعد انه استشهد في الاخبار جميع الاربعة عقيب كل تكبيرة وبالجملة فظاهر
الروايات عدم تعين دعاء مخصوص لكن دعا للميت مما اشترك فيه الروايات المشتملة على الذكر فلا ينبغي تركه مع ان الظاهر ان وضع الصلوة له واما
مغايرة ذلك فالحكم بوجوبه نظرا الى الروايات لا يخلو عن اشكال لكن الاولى العمل بما هو المشهور جامعا من خلافهم مع اجرائه على ما هو مقتضى الظاهر من
الروايات ايضا وان لم نحكم بتعينه قوله ويستحب ان يضيف اليها الصلوة الخ مستنده ما مر في رواية محمد بن مسلم من الصلوة على الانبياء فلعله
حملها في غير النبي على الاستحباب خلوا باقي الاخبار عنه قوله وهو الذي لا يعرف الحق الخ كذا عرفه المحقق في كرى وربما اخذه متأخرو حسنة فضيل
بسكون المثقلة فان كان واقفا مستضعفا حيث فسره بالواقف وفسره المفيد في الرسالة الغريبة انه من يعترف بالولاية ويتوقف عن البراءة وعرفه
ابن ادريس في باب اشتراط السرائر بانه من لا يعرف اختلاف الناس في المذاهب ولا يبغض اهل الحق على اعتقادهم وقيل انه الذي لا يعرف دلائل اعتقاد
الحق وان اعتقده وردته في شرح القواعد بانه لا خلاف بين الامامية في ان من اعتقد معتقد الشيعة الامامية فهو من علم ذلك من كلامهم في الزكوة
والنكاح والكفارات والظهر من الاختبار المتأخر ان المستضعف هو الذي لا يهتدي سبيلا الى الايمان ولا يستطيع حيلة الى الكفر وانهم الصبيان
ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان او من لا يعرف اختلافات الناس يمكن حمل الواقفة في الحسنة المذكورة انهم على هذا وعلى بعد
فالعارف بالمذاهب الثالث منها ليس بمستضعف وتفسير الشارح وكرى بثالثها وله فلا ينقل قوله وهو اللهم اغفر الخ مستنده حسنة فضيل
بن يسار ابا ابراهيم ع عن ابي جعفر ع قال اذا صليت على الميت فارع له واجتهد في الدعاء وان كان واقفا مستضعفا فكبر وقل اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا
سبيلك وقهم عذاب الجحيم وتمام هذا في حسنة الحلبي انهم ابا ابراهيم ع ابا عبد الله ع وكذا حسنة محمد بن مسلم ابا ابراهيم انهم عن احدهما ع وزيد فيهما الى
اخر الآيتين وذكر فيهما هذا في الصلوة على من لا يعرف انهم في حسنة الحلبي المذكورة واذا كنت لا تدري ما حاله فقل اللهم ان كان يحب الخير واصله
فاغفر له وارحمه وتجاوز عنه فالظاهر انهما لو قرء من لا يعرف على المجهول كما هو الظاهر وظاهر رواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام
انهم قرائة الآية للمجهول فاعرف قوله المتولد من مؤمنين او بوبر كان مستنده رواية زيد بن علي عن ابائه عن علي عليهم السلام في الصلوة على الطفل
انه كان يقول اللهم اجعله لابوبه ولنا سلفا وفرطا واجرا ولا يخفى ان مجرد هذه الرواية لا ينهض سندا للوجوب خصوصا مع ضعف سندها بابرهيم
من اولاد يزيد بن ثم ان فيها دعاء خاصا لنا ولابوبه فلا ينبغي الاقتصار على مطلق الدعاء محضا ابوبه كما ذكره في المقنعة وان كانت الميت تقل بعد
التكبيرة الرابعة اللهم هذا الطفل كما خلقته فاد واقبضه طاهرا فاجعله لابوبه نورا وارزقه اجرا ولا تفتنا بعده ولم اقف على مستنده قوله
او من هو من لم يظهر الايمان يمكن حمله شاملا للام انهم بتقدير الانسان الوالد وتغليبا يحمل الحواله على المقابلة ايضا وعلى التقدير فلا
لمستنده من الاخبار الا ان يستنبط من الرواية السابقة مع نوع الاعتبار قوله والظاهر اي في الصورة الاخيرة عدم وجوبه اصلا لعدم شاهد لها من
الاخبار ولا استنباط منها اصلا ويمكن حمله على مطلق مسئلة الطفل لما عرف من ضعف مستند الوجوب فيها فقط ولا بعد في انه دعا المستضعف
في الطفل لشموله له على ما ظهر من الاختبار كما اشرنا اليه مذكر قوله والمراد بالطفل غير البالغ لاخصوص من لم يجب الصلوة عليه منه كما ذكروه

وهو المخالف مطلقا نقتصر في الصلوة عليه على اربع تكبيرات ويلعنه عقيب الرابعة وفي وجوبه وجهان وظاهره هنا وفي البيان الوجوب ورجح في الذكرى والدروس عدمه والاركان من هذه الواجبات سبعة

في مسئلة ترتيب الجنائز حيث قالوا انه يجعل الرجل مما يلي الامام والمرأة من ورائه والطفل من ورائها وقيل بالعكس في الاخيرين فانه صرح في المعتبر فيها بان المراد بالطفل هنا من لا تجب الصلوة عليه **قوله** وهو هنا المخالف مطلقا كان الظ من المنافق هو المنافق الحقيقي وهو الذي يبطن الكفر ويظهر الاسلام وهو المراد فيما نقل من صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله على المنافقين ولعنهم كعبد الله بن ابي وامثاله في كلام الاصحاب هنا فالظ انه لا يختص بهم فحمله في شرح القواعد على الناصب ويشهد له انه في ق عنون الباب بالصلوة على الناصب وذكر فيه رواية الحلبي في حكاية صلوة رسول الله على عبد الله بن ابي بن سلول وروايتي عامر بن السمط وصفوان الجمال في حكاية صلوة الحسين بن علي ع على رجل من المنافقين وفيهما كان تعليل دعائه عليه بانه كان يتولى اعداءك ويعادي اولياءك ويبغض اهل بيت نبيك وظ ان هذا التعليل لا يجري في غير الناصب ويعم كل ناصب ثم اورد حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا صليت على عدو لله فقل وعلل فيه ايضا الدعاء عليه بالتعليل السابق فظاهره ايضا انه في الناصب وقريب منه رواية احمد بن محمد بن ابي نصر ايضا لكن روى ايضا حسنة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال ان كان جاحدا للحق فقل اللهم املأ جوفه نارا وقبره نارا وسلط عليه الحيات والعقارب وهذا يشمل كل مخالف للحق وكان وجه تعميم الشارح هو هذه الرواية وكذا ما ذكره في شرح الارشاد حيث اورد حسنة فضيل بن يسار السابقة انفا وفيها بدل ما نقلنا من قوله ع واقفا منافقا موافقا للذكرى ثم قال وفي هذا الخبر دلالة على ان المنافق هو المخالف مطلقا لوصفه بكونه قد يكون مستضعفا فكيف يخص بالناصب وكان هذا سهو في نسخة المص من اخذ الرواية فان في ق ويب على ما نقلنا وفي المدارك المراد بالمنافق هنا المخالف كما يدل عليه ذكره في مقابلة المؤمن في الاخبار وكلام الاصحاب ولم اقف على وقوعه في الروايات في مقابل المؤمن الا في صحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا ع قال سئلته عن الصلوة على الميت قال اما المؤمن فخمس تكبيرات واما المنافق فاربع ولا سلام فيها فالظ ان المراد بالمنافق فيها هو المنافقون الذين نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الصلوة عليهم كما اشير اليه في رواية محمد بن مهاجر والظ ان المراد به المنافق الحقيقي لا المخالف على ان المقابل للمؤمن لا يلزم ان يكون مطلق مخالفة بل يصح مقابلته مع كل قسم منه كما وقع في مقابلة في حسنة فضيل بن يسار المتقدمة خصوص المستضعف نعم لو وقع المنافق في مقابلة المؤمن في مقام حصر الاقسام ولم يرد به المنافق الحقيقي لدل ذلك على ان المراد به مطلق المخالف لا خصوص قسم منه كالناصب ولم يحضرني الان رواية او عبارة من الاصحاب وقع فيها كك هذا ثم ان الناصب خارج عن فرق الاسلام كما سبق فلا تجب الصلوة عليه بل لا يجوز ولا ينافي هذا حمل المنافق على الناصب والحكم بالصلوة عليه لان الصلوة التي لا تجوز عليه هو ما اشتمل على الدعاء له او ما لا يشتمل على الدعاء عليه واما اذا صلى للدعاء عليه فلا منع منها اذ ليس من الصلوة حقيقة بل هو مجرد لعن ودعاء عليه ولا منع منه بل رغب فيه ومثله القول في صلوة النبي ص على ابن ابي وامثاله مع انه قد نهاه الله عز وجل عن الصلوة عليهم بقوله تع ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره وقد اشير الى هذا في رواية الحلبي في حكاية رسول الله على ابن ابي واعتراض عمر عليه ص بقوله الم ينهك الله ان تقوم على قبره وسكوته ص ثم اعادته الاعتراض وقوله ص له بعد ذلك ويلك ما يدريك ما قلت اني قلت اللهم احش جوفه نارا واصله نارا فابدى من رسول الله ما كان يكره اي من اظهار امر ابن ابي وكيفية صلوته عليه هذا واما المخالفون غير الناصب فقد اشرنا الى الخلاف في جواز الصلوة عليهم فعلى القول بعدم جوازها فالقول مثل الناصب سواء وعلى القول بجوازها ووجوبها فلا اشكال اصلا بقي الكلام في الاكتفاء باربع تكبيرات فنقول ان الحكم به في المنافق الحقيقي مما يدل عليه الاخبار كروايتي محمد بن مهاجر واسمعيل بن همام السابقتين وصحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري المتقدمة انفا وكذا صحيحة حماد بن عثمان وهشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله يكبر على قوم خمسا وعلى اخرين اربعا فاذا كبر على رجل اربعا اتهم يعني بالنفاق واما في خصوص الناصب او المخالف مطلقا فلم اقف على رواية تدل على الاقتصار فيه باربع تكبيرات لكن الناصب لما لم تجب الصلوة عليه لا دعاء عليه فالظ جواز الاقتصار فيه بالاربع وما دونها ايضا انما الكلام في جواز الخمس وعدمه والامر فيه هين بعد جواز الاقتصار واما المخالف غير الناصب على ما هو المش عن وجوب الصلوة عليه ففيه اشكال لعدم دليل على الاقتصار فيه مع عموم الروايات الدالة على الخمس في غير المنافق وعدم ظهور دخوله في المنافق وقال في المدارك وانما وجب الاقتصار في الصلوة عليه على اربع تكبيرات ادانة له بمقتضى مذهبه وفيه ان هذا لا يجري في مطلق المخالف لعدم ظهور اطباق الكل على القول بالاربع نعم المعروف بين العامة القول بذلك على ان الحكم بالوجوب بمجرد ذلك لا يخ عن اشكال لكن لو ثبت الجواز فالامر في الوجوب هين كما اشرنا اليه انفا فتأمل **قوله** ويلعنه عقيب الرابعة اراد باللعن مطلق الدعاء عليه وان لم يكن بلفظ اللعن لخلو اكثر الروايات عنه وكون ظاهره هنا الوجوب باعتبار الاتيان بلفظ المضارع الشائع استعماله بمعنى الامر وكلامه في س ايضا كانه موافق لما هنا فانه وان ذكر اولا وينصرف عن المنافق بالرابعة ولم يذكر اللعن لكن بعد ما ذكر انه يدعو للمستضعف وللطفل وللمجهول بكذا وكذا وكذا قال وللمنافق الجاحد للحق اللهم املأ جوفه الى اخر الدعاء وهو موافق لما هنا نعم رجح في كرى عدم وجوبه بناء على ان التكبير عليه اربع وبها يخرج عن الصلوة واورد عليه في المدارك ان الدعاء للميت او عليه لا يتعين وقوعه بعد الرابعة وقد ورد الامر بالدعاء على المنافق في روايات وهو ظ في الوجوب وهو متجه كيف ولو تم ما ذكره لزم عدم استحبابه ايضا ولو قيل انه على تقدير الاستحباب يجوز ان ياتي به في باقي التكبيرات او بعد الرابعة وان خرج بها عن الصلوة فنقول على القول بالوجوب ايضا كك لكن يمكن تاييد عدم الوجوب مضافا الى الاصل بحسنتي محمد بن مهاجر واسمعيل بن همام المتقدمتين بل بحسنة الفضلاء المتقدمة هناك ايضا فلا يبعد حمل الامر الوارد في الروايات على الاستحباب على ان ذلك ان على القول بالوجوب ايضا لعدم وجوب لفظ خاص عندهم مع ورود الامر بالفاظ مخصوصة الا ان يق الوجوب الذي هو حقيقة الامر اعم من التخيري فتأمل **قوله** والاركان من هذه الواجبات الخ ان حمل الركن على ما يوجب تركه عمدا وسهوا وكذا زيادته البطلان على ما ذكروه في اركان الصلوة فلم يظهر ما يدل على ركنيتها بهذا المعنى وان اكتفى فيه بالبطلان بتركه عمدا وسهوا فلا يبعد القول به لعدم تحقق الامتثال لكن الكلام

به المنافق م

ليست م

في التخصيص

او ستة النية والقيام للقادر والتكبيرات ولا يشترط فيها الطهارة من الحدث اجماعا ولا التسليم عندنا اجماعا بل لا يشرع بخصوصه الا مع التقية فيجب لو توقفت عليه ويستحب اعلام المؤمنين به اي بموته ليتوفروا على تشييعه وتجهيزه فيكتب لهم الاجر وله المغفرة بدعائهم وليجمع فيه بين وظيفتي التعجيل والاعلام فيعلم منهم من لا ينافي التعجيل عرفا ولو استلزم المثلة حرم

في التخصيص بها فان الاذكار ايضا على القول بوجوبها كما هو المش ينبغي ان تكون كك لعدم تحقق الامتثال مع تركها واغتفار تركها سهوا دون هذه السبعة او الستة او عدم بطلان الصلوة بتركها عمدا ايضا وان اوجب الاثم دونها لا بد له من دليل وليس وذكر في الذكرى ان الشاك في عدد تكبيراتها يبني على الاقل لانه المتيقن فلو فعله ثم ذكر سبعة فالاقرب الصحة بناء على ان التكبير ذكر حسن في نفسه ويحتمل البطلان لانه ركن زيد اما زيادة الدعوات فلا يضر قطعا ولو صلى قاعدا ناسيا فالاولى البطلان ايضا لركنية القيام وكذا لو قعد في بعضها ناسيا ان اتى بالتكبير فيه وذكر في موضع اخر انه لو سبق المأموم بتكبيرة فصاعدا اثم واجزء ولو كان ناسيا او ظانا فلا اثم واعادها معه ليدرك فضيلة الجماعة وفي اعادة العامد ولانها اركان زيادتها كنقصانها ومن انها ذكر الله تعالى فلا تبطل الصلوة بتكرره وفي موضع اخر لو زاد في التكبير متعمدا لم تبطل لانه خرج بالخامسة من الصلوة وكانت زيادة خارجة عن الصلوة ولو قلنا باستحباب التسليم فكك لانه لا يعد جزءا منها ثم ان اعتقد شرعيته فهو اثم والا فلا ولو زاد في الاثناء معتقدا شرعيته اثم ايضا والاقرب عدم البطلان لما سبق في المأموم انتهى وقد ظهر لك مما نقلنا ان الحكم بالبطلان بزيادة التكبير سهوا بل عمدا ايضا غير ظ نعم في صورة النقيصة على وجه لا يمكن تداركه كان يتحقق الفصل الكثير فالظ البطلان لما ذكرنا من عدم تحقق الامتثال وفي شرح القواعد نقل عن كرى ما نقلنا من عبارته الاخيرة الى قوله لا يعد جزءا منها ثم قال ويشكل كلامه بما لو كبر عند بعض الادعية تكبيرتين فان كون الزيادة خارجة عن الصلوة هنا غير واضح غفلة عما ذكره بعده فان مراد المص انه لو زاد اخر الصلوة متعمدا فلا تبطل قطعا لان الصلوة تتم بالخامسة فالزيادة خارجة عنها ولو زاد في الاثناء فالاقرب عدم البطلان لما ذكرنا في المأموم من انها ذكر فلا تبطل الصلوة بتكرره اي مع عدم دليل على البطلان به فلا يرد النقض بزيادة تكبيرة الاحرام في الصلوة عندهم وعلى هذا فما اورده من الاشكال على كلامه غير متجه ومع قطع النظر عن كلامه الاخير ايضا يمكن ان يقال ان الزيادة في الاثناء لا يوجب الحكم بالبطلان الا اذا زادت التكبيرات على الخمس وبعد ما زادت عليها فيتوجه ما ذكره من وقوع الزيادة خارجة عن الصلوة غاية الامر اذا كبر عند بعض الادعية تكبيرتين واتى بدعاء واحد انه ترك دعاء واحدة منها لا زيادة التكبير فان كان ترك الدعاء موجبا للبطلان كما لو كان عمدا ولو كان بوجوب الدعوات لاحتمال البطلان ح لما ذكرنا من عدم تحقق الامتثال فالبطلان ح باعتبار ترك الدعاء لا زيادة التكبير والا فلا بطلان اصلا والقول بانه اذا كبر عند بعض الادعية تكبيرتين فلا يحتسب التكبيرة الزائدة مكان التكبيرة التي بعدها لعدم قصدها بل تقع زائدة في الاثناء ويجب الاتيان بما بعدها لا يخ عن اشكال فان الظ كفاية الاتيان بالخمس من غير اعتبار قصد ان هذه تكبيرة اولى وثانية فتم والله تعالى يعلم **قوله** سبعة او ستة الترديد باعتبار اختلاف المنافق وغيره في التكبيرة الخامسة وسيجيء الكلام في ركنية النية وكون زيادتها موجبة للبطلان في نية الصلوة فبعد الاطلاع عليه ان شاء الله فقس عليها ههنا ايضا **قوله** من الحدث اجماعا وتدل عليه الروايات ايضا كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن الرجل تفجأه الجنازة وهو على غير طهر قال فليكبر معهم وموثقة يونس بن يعقوب المتقدمة في حاشية اعتبار ستر العورة وغيرهما من الاخبار **قوله** بل لا يشرع بخصوصه قال في كرى اجمع الاصحاب على سقوط التسليم وظاهرهم عدم مشروعيته فضلا عن استحبابه وقال في الخلاف ليس فيها تسليم واحتج عليه باجماع الفرقة ونقل عن العامة التسليم على اختلافهم في كونه فرضا او سنة وهو يفهم كونه عنده غير سنة وقال ابن الجنيد ولا استحب التسليم فيها فان سلم الامام فواحدة عن يمينه وهذا يدل على شرعيته للامام وعدم استحبابه لغيره او على جوازه للامام من غير استحباب بخلاف غيره انتهى ولا يخفى ان مراده من نفي مشروعيته بقرينة قوله فضلا عن استحبابه ما يتناول الاباحة ايضا وان كانت الشرعية في كلامه اخرا بمعنى الراجح واما في كلام الشارح فيحتمل الوجهين لكن قوله بخصوصه يشعر بالمعنى الاخير اي لا رجحان له في خصوص هذا الموضع وان كان التسليم على المؤمنين والصالحين امرا مرغوبا اليه في نفسه مط ولم يدع الاجماع على نفي الشرعية لما ذكره المص في كرى ان الاجماع المعلوم انما هو على عدم وجوبه وقد عرفت ان كلام ابن الجنيد يدل على جوازه للامام بل يحتمل استحبابه ايضا له هذا وفي بعض النسخ ولا التسليم عندنا اجماعا وقد ضرب على لفظ عندنا في نسخة الاصل التي بخطه ره وكانه باعتبار انه يوهم ان الاجماع السابق من العامة والخاصة وليس كك اذ الطهارة شرط فيها عند اكثر الجمهور فهي ايضا اجماع منا فافهم ويدل ايضا على عدم وجوب التسليم مضافا الى الاجماع ما ورد من الروايات المتظافرة في بيان كيفية صلوة الجنازة وانه ينصرف بالخامسة من غير ذكر تسليم وقد وردت الاخبار بنفيه صريحا ايضا كصحيحة اسمعيل بن سعد المتقدمة وحسنة الحلبي وزرارة بابرهيم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم قالا ليس في الصلوة على الميت تسليم ومثله رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع وقد ورد التسليم في روايات ايضا كموثقة سماعة وفي اخرها فاذا فرغت اي من الخمس تكبيرات سلمت عن يمينك وفي بعض النسخ على بدل عن كذا في يب وهذه الرواية في في ايضا عن سماعة بسند اخر وليس فيها هذه الزيادة وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع وفي اخرها اخر الدعاء الخامسة اللهم عفوك وتسلم وموثقة عمار ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام سئل عن ميت صلى عليه فلما سلم الامام فاذا الميت مقلوب رجليه وفي بعض النسخ رجلاه الى موضع راسه قال يسوى وتعاد الصلوة عليه ورواية يونس عن ابي عبد الله عليه السلم وفي اخرها والخامسة يسلم ويقف مقدار ما بين التكبيرتين ولا يبرح حتى يحمل السرير من بين يديه وهذه الروايات مع كونها غير نقية الاسناد وقطع الاولى محمولة على التقية ويشكل ذلك فيما تضمن التكبيرة الخامسة الا ان يق ان التقية فيها ليست في مرتبة التقية في ترك السلام لوجود التكبيرة الخامسة في رواياتهم ايضا فانهم قد رووا في صحاحهم عن زيد بن ارقم انه كبر على جنازة خمسا وقال كان رسول الله صلى الله عليه واله يكبرها ولفظ كان تشعر بالمحافظة الى غير ذلك من رواياتهم ولكنهم لم يعملوا بها وعملوا بما رووه من الاربع وما في كلام بعض شراح مسلم انه انما ترك القول بالخمس لانه صار علما للتشيع ويمكن ان يكون ذلك في اواخر الامر لا في عصر ورود تلك الروايات فلا ينافي ما ذكرنا ويمكن حملها ايضا على الاستحباب لو لم يثبت الاجماع على نفي الاستحباب على ان الروايتين الاخيرتين تختصان بالامام وقد عرفت احتمال كلام ابن الجنيد للاستحباب في تسليمه اما الاولى منهما فظاهر مع ان التسليم فيها في كلام الراوي وليس فيها الا تقرير الامام والامر فيه سهل واما الثانية منهما فلقوله ع ولا يبرح الخ فان استحباب

ذلك مخصوص

ومشى المشيع خلفه او الى احد جانبيه ويكره ان يتقدمه لغير تقية

ذلك مخصوص بالامام ولا يستحب لغيره كما صرح به المص في كرى فتدبر **قوله** ومشى المشيع خلفه كان فيه اشارة الى انه يستحب للمشيع المشي وترك الركوب
قال في هي يستحب المشي مع الجنازة ويكره الركوب وهو قول العلماء كافة واستدل عليه من اخبارنا برواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام من مشى مع جنازة
حتى يصلى عليها ثم رجع كان له قيراط والمشي حقيقة في غير الركوب وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال مات رجل من الانصار
من اصحاب رسول الله فخرج رسول الله في جنازته يمشي فقال له بعض اصحابه الا تركب يا رسول الله فقال اني لاكره ان اركب والملئكة يمشون وبانها طاعة
وعبادة والمشي فيها اشق فيكون افضل لقوله ع افضل الاعمال احمزها ولا يخفى ان ظ عبارته في الدعوى هو كراهة الركوب لكن دليله الاول والاخير لا
يدلان الا على افضلية المشي واما الصحيحة فظاهرها الكراهة لكن في اثبات الحكم الكلي بها اشكال لعدم ظهور مشي الملئكة مع كل جنازة ويدل ايضا
بظاهره حسنة ابن ابي عمير بابرهيم عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال راى رسول الله قوما خلف جنازة ركبانا فقال ما استحيى هؤلاء ان
يتبعوا صاحبهم ركبانا وقد اسلموه على هذه الحالة وكذا رواية غياث بن ابرهيم عن ابي عبد الله عن ابيه عن علي عليهم السلام انه كره ان يركب الرجل مع
الجنازة في بدئه الا من عذر وقال يركب اذا رجع ولا يبعد حمل الكراهة في كلامهم وكذا الروايات على مرجوحية الركوب بالنسبة الى المشي وان كان راجحا
على ترك التشييع بالكلية لعموم اكثر روايات التشييع وما ورد فيها من الاجر كحسنة جابر بابرهيم عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا دخل المؤمن قبره
نودي الا اول حباءك الجنة الا واول حباء من تبعك المغفرة ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال اول ما يتحف به المؤمن يغفر لمن تبع جنازته
ورواية جابر عن ابي جعفر ع قال من شيع ميتا حتى يصلى عليه كان له قيراط من الاجر ومن بلغ معه الى قبره حتى يدفن كان له قيراطان من الاجر و
القيراط مثل جبل احد الى غير ذلك من الاخبار والله تعالى يعلم ويحتمل ان يكون اشارة الى ان استحباب ان يكون خلفه او الى احد جانبيه انما هو
للماشي واما الراكب فقالوا انه يتاكد عليه المضي خلفه لما روي عن النبي ص الراكب يسير خلف الجنازة والماشي يمشي خلفها واما معها وعن يمينها
ويسارها قريبا منها واما افضلية المشي باحد الوجهين فلرواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان المشي خلف الجنازة افضل من المشي بين
يديها ولا باس ان يمشي بين يديها كذا في يب وليس في في قوله ولا باس الخ ورواية السكوني عن جعفر عن علي عليه السلام قال سمعت النبي يقول اتبعوا
الجنازة ولا تتبعوا خالفوا اهل الكتاب ورواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال مشى النبي ص خلف جنازة فقيل له يا رسول الله ما لك تمشي خلفها فق تتبعكم
ان الملئكة رايتهم يمشون امامها ونحن تبع لهم ورواية سدير عن ابي جعفر ع قال من احب ان يمشي ممشى الكرام الكاتبين فليمش جنبي السرير واما ما ذكره
الشارح من كراهة ان يتقدمه فنسبه في كرى الى كثير من الاصحاب قال وفي يه جعل تركه افضل وهو اولى ووجه الاولوية ان خبر اسحق على ما في يب صريح
في افضلية المشي خلفها وظ في عدم كراهة المشي بين يديها ورواية جابر ايض لا تدل على ازيد من الافضلية مع انها لا تدل ايض على الحكم الكلي بها
كما اشرنا اليه في نظيرها فينبغي حمل رواية السكوني ايض على ذلك هذا مع ضعف سندها ومعارضتها بصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سالته عن
المشي مع الجنازة فقال بين يديها وعن يمينها وعن شمالها وخلفها ورواية محمد بن مسلم ايض عن ابي جعفر ع قال امش بين يدي الجنازة وخلفها ويمكن
حمل الكراهة في كلام كثير من الاصحاب ايض على المرجوحية بالنسبة الى المشي على احد الوجهين الاخرين لا الكراهة بالمعنى المتعارف اي مرجوحية فعلها
بالنسبة الى تركها مط ومن هذا يظهر ان ما نقله عن النهاية ايض لا يخ عن شيء فان ظاهره ان تركه افضل من فعله مط ولا يستفاد ذلك من الاخبار بل
الظ انه ليس ذلك الا الكراهة التي ذكرها كثير من الاصحاب ايض فالاظهر ما ذكره المص وعبارة النهاية ايض ليست كما نقله بل هكذا وافضل ما يمشي المشيع
للجنازة خلفها وعن يمينها وعن شمائلها وان تقدمها لعارض او ضرورة لم يكن عليه حرج وان كان لغير ضرورة يكون قد ترك الافضل انتهى وهي جيدة
وقال المحقق في المعتبر مشي المشيع وراء الجنازة او مع جانبها افضل من تقدمها وهو مذهب فقهائنا غير اني لا اكره المشي امامها بل هو مباح وكانه اراد
بالاباحة نفي الحرمة والكراهة فيتناول المندوب وان كان مرجوحا بالنسبة الى مندوب اخر لا الاباحة بالمعنى المعروف اي المتساوي الطرفين اذ لم يظهر ذلك من الاخبار
فتامل هذا كله في جنازة المؤمن واما المخالف فيكره المشي امامه لرواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام كيف اصنع اذا خرجت مع الجنازة امشي امامها
او خلفها او عن يمينها او عن شمائلها قال ان كان مخالفا فلا تمش امامه فان ملائكة العذاب يستقبلونه بانواع العذاب ومسئلة رواية السكوني عن ابي عبد الله ع
وهذا ايض مما يؤيد نفي الكراهة في غيره ويدل صريحا على الحكمين رواية يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله عليه السلام قال امش امام جنازة المسلم العارف ولا
تمش امام جنازة الجاحد فان امام جنازة المسلم ملئكة يسرعون به الى الجنة وان امام جنازة الكافر ملئكة يسرعون به الى النار ولا يخفى ان ظ هذا الخبر افضلية
المشي امام جنازة المسلم لكن يمكن حمله جمعا بين الاخبار وبقرينة المقابلة مع الشق الاخر على الجواز فافهم **قوله** لغير تقية فان المعروف بين الحنفية منهم ان المشي
امامها افضل لما رووه عن ابن عمر انه قال رايت رسول الله صلى الله عليه واله وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة مع انهم رووا عن علي عليه السلام انه قال فضل
الماشي خلف الجنازة على الماشي امامها كفضل المكتوبة على التطوع سمعته من رسول الله ص واما الحنفية فوافقونا في ذلك هذا ثم ان الشارح في شرح الارشاد قيد
المشيع في مثل هذا العبادة بالماشي مع الجنازة الى موضع الدفن او الصلوة وظاهره ان التشييع المستحب هو ما يكون الى احدهما ولا يحصل باقل منه والظ
صدق التشييع والتبعية الواردة في الاخبار بالتشييع والمتابعة في الجملة وان لم يكن الى احدهما والظ ان الشارح استنبطه من روايتي ابي بصير واسحق بن عمار المتقدمتين
انفا حيث جعل المرتبة الاولى فيهما المشي او التشييع الى الصلوة وجعل له قيراط ولا يخفى ضعفه فان غاية ما يدلان عليه عدم حصول القيراط قبل ذلك لا
عدم حصول الاجر والثواب ايض وما روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من تبع جنازة كتب الله له اربعة قراريط قيراط باتباعه اياها وقيراط بالصلوة
عليها وقيراط بالانتظار حتى يفرغ من دفنه وقيراط بالتعزية وان كان يشعر بان التبعية هو ما يكون الى الفراغ من الدفن حيث جعل هذه القراريط لمطلق
من تبع لكن يمكن حمله على التبعية الكاملة فتخصيص العمومات بمجرد هذه الرواية مشكل جدا وفي حسنة زرارة في حكاية حضور ابي جعفر ع جنازة رجل من قريش

تكاسف

والتربيع وهو حمله باربعة رجال من جوانب السرير الاربعة كيف اتفق والافضل التناوب وافضله ان يبدء فى الحمل بجانب السرير الايمن وهو الذى يلى يسار الميت فيحمله بكتفه الايمن ثم ينتقل الى مؤخره الايمن فيحمله بالايمن كذلك ثم ينتقل الى مؤخره الايسر فيحمله بالكتف الايسر ثم ينتقل الى مقدمه الايسر فيحمله بالكتف الايسر كذلك والدعاء حال الحمل

تكليفه فى ليتها الله تعالى بالرجوع مادبها بوثيد ما ذكرنا حيث قال عليه السلام بعد ما قال له مرن داره وقد اذن لك فى الرجوع ولى حاجة اوبد ان اسئلك عنها امضه فليس باذنه جئنا ولا باذنه نرجع انما هو فضل واجر طلبنا فبقدر ما يتبع الجنازة الرجل يوجر على ذلك وقال العلامة فى التذكرة ادنى مراتب التشييع ان يتبعها الى المصلى فيصلى عليها ثم ينصرف واوسطها ان يتبع الجنازة الى القبر ثم يقف حتى يدفن واكمله الوقوف بعد الدفن يستغفر له ويسئل الله تعالى له الثبات على الاعتقاد عند سؤال الملكين انتهى ولعل مراده ادنى المراتب الكاملة التى ورد فيها اجر بالخصوص فتدبر **قوله** والتربيع وهو حمله الخ اعلم ان التربيع المستحب فى حمل الجنائز يطلق على معنيين الاول حملها من جوانبها الاربعة باربعة رجال وفيه رد على الشافعية حيث جعلوا حملها بين العمودين افضل من حملها من الجوانب الاربعة وكان ذلك بان يخرج خشبتين من جهة الرجل فيدخل الرجل بين العمودين يحملها وقال العلامة فى التذكرة ولا يمكن مثل ذلك فى الموخر لانه يكون وجهه الى الميت لا يبصر طريقه فيحمل العمودين رجلان يجعل كل واحد منهما احد العمودين على عاتقه كما يفعل فى التربيع ثم ان الافضل مع زيادة المشيعين على الاربعة حملها على التناوب ليشترك الجميع فى الاجر والثانى انه يستحب لكل رجل حملها بجوانبها الاربعة كيف ما اتفق ثم افضل ذلك حملها على الترتيب المخصوص الذى ذكره اما استحبابه كيفما اتفق فلحسنة جابر وفى حسنة ابراهيم بن هاشم وفى خبر ابراهيم بن مهزيار عن ابى جعفر عليه السلام قال من حمل جنازة من اربع جوانبها غفر الله له اربعين كبيرة ومرسلة سليمان بن خالد عن ابى عبد الله عليه السلام قال من اخذ بقائمة السرير غفر الله له خمسا وعشرين كبيرة فاذا ربع خرج من الذنوب ومرسلة عيسى بن راشد عن ابى عبد الله عليه السلام من اخذ بجوانب السرير الاربعة غفر الله له اربعين كبيرة ومرسلة الفقيه عن ابى جعفر عليه السلام من حمل اخاه الميت بجوانب السرير الاربعة محى الله عنه اربعين كبيرة من الكبائر ومرسلته ايضا انه قال لاسحق بن عمار اذا حملت جوانب سرير الميت خرجت من الذنوب كما ولدتك امك ومن هذه الروايات يظهر استحباب التربيع بالمعنى الاول ايضا واما افضلية الترتيب المخصوص فلما سيجيئ **قوله** وافضله ان يبدء فى الحمل الخ قال الشيخ فى يه ويستحب لمن شيع جنازة المؤمن ان يحمله من اربع جوانبه يبدء بمقدم السرير الايمن ثم يمر عليه ويدور من خلفه الى الجانب الايسر ثم يمر عليه حتى يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى فهذا تربيع وعبارته فى ط ايضا كما سينقله وهذا هو المشهور بين الاصحاب وقال فى ف صفة التربيع ان يبدء بمقدم الجنازة وياخذ بيمينه ويتركها على عاتقه ويربع الجنازة يمشى الى رجلها ويدور دور الرحى الى ان يرجع الى يمنة الجنازة فياخذ ميامن الجنازة بمياسره ثم استدل باجماع الفرقة وعملهم ولا يخفى ما بين ظ الكلامين من التعاكس ويدل على الاول رواية العلا بن سيابة عن ابى عبد الله عليه السلام قال تبدء فى حمل السرير من الجانب الايمن ثم تمر عليه من خلفه الى الجانب الاخر حتى ترجع الى المقدم كذلك دوران الرحى عليه ورواية الفضل بن يونس قال سئلت ابا ابرهيم عن تربيع الجنازة قال اذا كنت فى موضع تقية فابدا باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم ارجع من مكانك الى ميامن الميت لا تمر خلف رجليه البتة حتى تستقبل الجنازة فتاخذ يده اليسرى ثم رجله اليسرى ثم ارجع من مكانك لا تمر خلف الجنازة البتة حتى تستقبلها تفعل كما فعلت اولا وان لم تكن تتقى فيه فان تربيع الجنازة الذى جرت به السنة ان تبدء باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها ويدل على الثانى رواية على بن يقطين عن ابى الحسن موسى عليه السلام قال السنة فى حمل الجنازة ان تستقبل جانب السرير بشقك الايمن ثم تمر عليه الى الجانب الاخر وتدور من خلفه الى الجانب الثالث من السرير ثم تمر عليه الى الجانب الرابع مما يلى يسارك كذا فى يب وفى نسخ يب بعينه اختلاف لكن مفاد الكل واحد والمص ره فى كرى بعد ما ذكر ان الشيخ فى ف عمل على رواية على بن يقطين قال ويمكن حمله على التربيع المشهور لان الشيخ ادعى عليه الاجماع وهو فى ط ويه وباقى الاصحاب على التفسير الاول فكيف يخالف دعواه ولانه قال فيه يدور دور الرحى كما فى الرواية وهو لا يتصور الا على البدائة بمقدم السرير الايمن والختم بمقدمه الايسر والاضافة هنا قد تتعاكس والراوندى حكى كلام ف وقال معناهما لا يتغير انتهى واراد بقوله لان الشيخ الخ ان الشيخ فى ف ادعى الاجماع على ما ذكره مع انه فى ط ويه وباقى الاصحاب على التفسير الاول فينبغى حمل كلامه فى ف على ما يرجع الى التفسير الاول ليستقيم دعواه واما صاحب المدارك حيث ذكر التفسير المشهور ثم قال ذكر ذلك الشيخ فى ط ويه وادعى عليه الاجماع ثم نقل قول الخلاف بلا دعوى اجماع فكانه سهو منه ره اذ الشيخ ما ادعى الاجماع على ما ذكره فى ط ويه بل انما ادعى الاجماع على ما ذكره فى ف وظنى انه لم يراجع كتب الشيخ وانما استفاد ما ذكره من عدم التامل فيما نقلناه من عبارة كرى فحمله على دعوى الشيخ الاجماع على التربيع المشهور وانه فى ط ويه وهو كما ترى هذا ثم نقل عن المص ما ذكرنا من امكان الجمع بينهما وقال ما ذكره من امكان الجمع بين الكلامين مشكل جدا وقلت فيما علقناه عليه لا يخفى ان الظ ان السرير يعتبر بمنزلة دابة تمشى واستلقى عليها انسان بحيث وضع راسه على راسها وعلى هذا يكون يمين السرير على يسار الميت وبالعكس فالشهيد ره جعل اول المشهور المستفاد من الروايتين الاولتين وكلام الشيخ هو الابتداء بيمين السرير والقول الاخر المستفاد من الخلاف ورواية على بن يقطين ايضا اما الاول فيحمل الجنازة فيها على الميت ولا بعد فيه بل هو الظ منها على بعض الاحتمالات على ما سبق واما الثانى فبان يحمل الايسر فى الرواية على ايسر الميت لا ايسر السرير كما هو ظاهرها فينطبقان على ما هو المشهور من الابتداء بيمين السرير فان قلت كيف يمكن حمل رواية على بن يقطين على هذا المعنى مع ان منتهاها الى الجانب الرابع مما يلى يسارك واذا كان الابتداء بيمين السرير الذى هو ايسر الميت يكون الجانب الرابع مما يلى يمين الحامل لا على يساره وانما يلى الجانب الرابع يساره اذا كان الابتداء من ايسر السرير وهو يمين الميت وفى بعض نسخ يب مما يلى يساره والامر فيه ايضا كذلك انما هو على تقدير رجوع الضمير الى الحامل فقط واما على تقدير رجوعه الى الميت كما هو الظ فلان الجانب الرابع انما هو يلى يسار الميت اذا وقع الابتداء من ايسر السرير لا من يمينه قلت هذا اذا حمل قوله مما يلى يسارك على المعنى الجانب الرابع الذى يلى يسارك ولك ان تحمله على ان المراد ان الجانب الرابع بالنسبة الى ما يلى يسارك اولا اى الرابع بالجانب الذى ابتدات به وكان يلى يسارك وكذا الكلام على النسخة الاخرى فح فينطبق على ما ذكر فى الكتابين نعم ما ذكر فى اول الرواية من لزوم

فتربيع الايسر كخلف الايمن وتقدم

[illegible]

الايمن

الايسر بالكتف الايمن ظاهره ايسر السرير فان حمله بالايمن ايسر واما حمل ايمن السرير الذي هو ايسر الميت بالايمن فلا يخ عن عسر لكن ليس مما لا يمكن
الحمل عليه خصوصا بعد اخراج الخشبتين على النحو المعهود الان ولا يخفى انه لو حمل عبارة الخلاف على ما يوافق الكتابين يلزم ما ذكرنا من العسر في صورة
الرجوع ايضا فان حمل ميامن الميت بمياسره عسير كالعكس مع انه لا شاهد عليه في الروايات الا ان يستنبط ذلك بالمقايسة والمقابلة والاظهر حمل
عبارة الخلاف على ظ الرواية الثالثة وحمل ما ذكر في الكتابين عليه بان يحمل الايمن فيهما على ايمن الميت لا السرير وح فيأخذ في كل من الجانبين بما هو اخف
وايسر ويمكن حمل الروايتين ايضا على هذا بل ربما كان حمل رواية الفضل عليه اظهر حيث عبر فيها باليد والرجل وايضا ذكر في اول الخبر الى ميامن الميت
والعجب ان الشهيد الثاني ره في شرح الارشاد نقل رواية العلاء ثم قال ومثله روى فضل بن يونس عن الكاظم عليه السلام الا انه صرح فيه بان المبدأ
ايمن السرير لا الميت مع انه لا اشعار فيها بذلك اصلا بل الظ منها انه الميت على ما ذكرنا نعم رواية العلاء حيث قال يبدأ في حمل السرير من الجانب الايمن ربما
توهم ظهورها في جانب السرير لكن الامر فيه هين كما لا يخفى واما ما تمسك به في كرى من حديث دور الرحى فكانه لا يدور على ما يسمن او يغني من جوع اذ
الظ ان الغرض من التشبيه بها انما هو مجرد انه لا بد من الدوران وعدم الرجوع كما يفعله العامة واشير اليه في رواية الفضل على ان الارح سيدا على
ما اظن ما كان منها يدار باليد تتحرك من اليمين الى الشمال وعلى هذا فالتشبيه بها لعله يؤيد حمل عبارة الخلاف على الابتداء بيسار السرير الذي يلي
يمين الميت فان الرحى اذا تحرك على ما ذكرنا فالجزء الذي توهم على يسارها بمنزلة يدها اليسرى يتحرك من موضعه الى موضع رجلها اليسرى ثم الى موضع
رجلها اليمنى ثم الى موضع يدها اليمنى فدوران المربع على الوجه المذكور موافق لدورانها واما الجزء الذي هو بمنزلة يمينها فيتحرك من موضع يدها
اليمنى الى موضع يدها اليسرى ثم رجلها اليسرى وهكذا فالتشبيه بالرحى لا يناسب طريقة الكتابين واما غيرها من الارحاء فلا يتميز لها يمين ولا يسار الا
بالاعتبار فاذا استقبلها احد بحيث يكون يمينه الى الموضع الذي يتحرك اليه ويساره الى الموضع الذي يتحرك منه فيمين الرحى ح يعتبر على قياس ما
ذكر في السابق ويكون دورانها مثله وان استقبلها في مقابل تلك الجهة بحيث تتحرك الرحى اولا الى يمينه فينعكس اعتبار يمين الرحى وشمالها ح فيتحرك
الجزء الذي على شمالها ح بمنزلة يده اليسرى من موضعه الى موضع رجلها اليسرى ثم الى موضع رجلها اليمنى ثم الى موضع يدها اليمنى ح فالتشبيه بالرحى
خلاف ظ الخلاف فاذا دار الامر فيها على ما ذكر من الاعتبار فالتشبيه بدورانها لا يصلح مؤيدا لشيء من الاحتمالين بل الظ في الجميع جعل يمينها ويسارها على
قياس ما ترحى منها باليد وقد عرفت ان دورانها على وفق الخلاف على ما حملنا والشهيد الثاني ره في شرح الارشاد بعد ما ذكر ان افضل هيئاته ما رواه
العلاء بن سيابة والفضل بن يونس وان في خبر علي بن يقطين حمل الجانب الاول بايمن الحامل قال فيتحرز من ذلك ان افضل هيئاته ان يبدأ بمقدم السرير الايمن
وهو الذي يلي يسار الميت فيحمل بكتفه الايمن ثم ينتقل الى مؤخر السرير الايمن فيحمله بالايمن ثم ينتقل الى مؤخر الايسر فيحمله بالكتف الايسر ثم ينتقل
الى مقدمه الايسر فيحمله بكتفه الايسر وهذا هو المشهور وكيفيته لا تخ عن اجمال في عباراتهم واشتباه ومحصلها ما ذكرناه وممن صرح بهذه الهيئة المصنف في
والشيخ في ط وكثير من الجماعة انتهى وانت خبير بان ما هو المش هو الابتداء بيمين السرير واما حكمه بالحمل بالكتف الايمن اولا ثم بالايسر فلم يذكر في كلام الاكثر
وانما وقع في بعض العبارات كالتحرير وس وقد عرفت ما فيه من العسر ولا شاهد عليه من الروايات الا ان يحمل رواية علي بن يقطين على ما يوافقه فتدل على
الاول ويستفاد الثاني بالمقابلة والمقايسة كما اشرنا اليه ولعل نقله لخبر علي بن يقطين في المتفرع عليه للاشارة الى هذا وفيه ضعف والاظهر على ما
هو المش الحمل من الجانبين بما هو ايسر لا سيما في الايسر فتدبر ويمكن ان يق ايضا ان المشهور عندهم هو الابتداء بيمين السرير واما ان يمين السرير هو
الذي يلي يسار الميت فغير ظ من كلامهم وعلى هذا فلك ان تحمل كلام كرى على مثل ما ذكرنا من الاحتمال الاخير بان يق انه اولا اعتبر السرير بمنزلة انسان
استلقى على ظهره كالميت وح فيكون بيمينه يمين الميت ويساره يساره او يق انه لم يعتبر للسرير يمينا ولا يسارا الا باعتبار الميت وعلى هذا فالمستفاد
من الروايتين وكتابي الشيخ هو الابتداء بيمين السرير والميت والقول ظ والقول الاخر المستفاد من الخلاف ورواية علي بن يقطين هو الابتداء بيسارهما
ثم اشار الى انه يمكن حمل عبارة ف وكذا الرواية الثالثة على التربيع المش بان يق انه جعل السرير بمنزلة دابة على ما ذكرنا فيكون يساره على يمين الميت
فلذا عبر بالايسر فيوافق ما هو المش من الابتداء بيمين الميت واما قوله وهو لا يتصور الا على البدأة بمقدم السرير الايمن والختم بمقدم الايسر اي على
الاعتبار الذي عليه بناء كلامه اولا وهو ان يكون يمين السرير ويساره هو يمين الميت ويساره هذا وعلى هذا يظهر لما ذكره من التأييد بحديث
الرحى وجه كما ظهر مما سبق ويؤيد هذا ان العلامة ره في هي بعد ما ذكر ان التربيع المستحب عندنا ان يبدأ الحامل بمقدم السرير الايمن ثم يمر معه ويدور
من خلفه الى الجانب الايسر فيأخذ رجله اليسرى ويمر معه الى ان يرجع الى المقدم كك دور الرحى قال وحاصل ما ذكرناه ان يبدأ فيضع قائمة السرير
التي تلي اليد اليمنى للميت فيضعها على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي رجله اليمنى على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي
رجله اليسرى على كتفه الايمن ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي يده اليسرى على كتفه الايمن وهكذا انتهى وهذا تصريح منه ره بان المراد بيمين السرير هو التي
تلي اليد اليمنى للميت على ما ذكرنا في الوجه الاخير لكن قوله فيضعها على كتفه الايسر كما ترى لما فيه من العسر ولا شاهد عليه في الروايات بل لو حمل
رواية علي بن يقطين على ما يوافقه فهي تدل على وضعها على الايمن فالاظهر تبديل الايسر في الموضعين بالايمن وبالعكس نعم لو قيل ان تقديم
اليمنى في الموضعين على اليسرى فيهما وقع سهوا والصواب العكس امكن ان يكون هذا في موضعه اذ عند الابتداء بيمين السرير الوضع على الكتف
الايسر ثم عند الانتقال الى الجانب الاخر على الايمن اخف وايسر على ما اشرنا اليه وح يسقط التأييد الذي ذكرنا لكنه ره في التحرير مع قوله بالابتداء
بيمين السرير صرح بالوضع على الايمن اولا ثم على الايسر فالظ ان السهو في هذه العبارة لو وقع انما وقع في الايسر والايمن لا في اليمنى واليسرى وح
فيؤيد ما ذكرنا ومما يؤيد ايضا وقوع السهو في الايسر والايمن انه نسب اختيار ما ذكره الى بعض العامة ايضا كاسحق وسعيد بن جبير مع ان الشيخ في ف ايضا

نسب اختيار

بقوله بسم الله اللهم صل على محمد وآل محمد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات وعند مشاهدته بقوله الله اكبر هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله اللهم زدنا ايمانا وتسليما الحمد لله الذي تعزز بالقدرة وقهر العباد بالموت الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد المخترم وهو الهالك من الناس على غير بصيرة او مطلقا اشارة الى الرضا بالواقع كيف كان والتفويض الى الله تعالى بحسب الامكان والطهارة ولو تيمما مع القدرة على المائية مع خوف الفوت وكذا بدونه على المشهور والوقوف اي وقوف الامام او المصلي وحده

نسب اختيار ما ذكره اليهما وفيما ذكره الوضع على الايمن في الاولين وعلى الايسر في الاخرين فيعلم منه ان السهو في عبارة هي انما وقع في الايسر والايمن لا في اليمنى واليسرى ومن هذا يعلم انه ينبغي حمل عبارة ف على ما ذكرنا اخيرا من الابتداء بايسر السرير حتى يكون ما اختاره مذهب ابن جبير واسحق اذ لو حمل على ايسر الميت لم يوافق مذهبهما على ما نقله في هي فافهم وقد ظهر مما تلونا عليك ان ما ذكره الشهيد الثاني ره من انه ممن صرح بهذه الهيئة المص في هي فيه ما فيه اذ فيه غفلة عما ذكره ره في الحاصل لانه لا ينطبق عما ذكره اصلا سواء صحت العبارة او وقع فيها سهو في الايمن والايسر او في اليمنى واليسرى وانما ينطبق على ما ذكره لو وقع السهو فيهما جميعا ومع تجويز ذلك من اين يحكم به فكيف يكون كلامه صريحا فيما ذكره هذا واما نسبته الى الشيخ في ط ففيه ايضا ما فيه بل عبارة ط هكذا ويستحب لمن تشيع الجنازة ان يحمله من اربع جوانبه يبدأ بمقدم السرير الايمن يمر معه ويدور من خلفه الى الجانب الايسر فيأخذ رجله اليسرى ويمر معه الى ان يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى انتهى وليس فيه الا التصريح بالابتداء باليمين واما ان يمين السرير فلا يفهم من كلامه فكما احتمل ما ذكره يحتمل ايضا ما ذكرنا بل بقرينة ما ذكره في الخلاف ينبغي حمله على ما ذكرنا ولعل نسبته الى كثير من الجماعة ايضا خلاف ما يظهر بالتصفح والتصريح بل كلام الاكثر على ما رأينا موافق لما في ط من الابتداء بيمين السرير وقد عرفت حاله او ابعد دلالة منه على ما ذكره ره مثل عبارة س حيث قال وافضله التربيع فيحمل اليد اليمنى بالكتف اليمنى ثم الرجل اليمنى كذلك ثم الرجل اليسرى بالكتف اليسرى ثم اليد اليسرى كذلك حيث عبر باليد والرجل اللتين ربما يدعى ظهورهما في انهما من الميت والله تعالى يعلم انتهى ما كتبته على المدارك وقد ظهر بما فصلنا ان الاولى الابتداء بيسار الميت اخذا في الجانبين بما هو ايسر اذ به يسهل الجمع بين الروايات بحمل الاوليين على الثلثة سواء وافق المش ام لا وما ذكره الشارح ره ههنا موافق لما نقلنا عنه في شرح الارشاد وقد عرفت حاله وانما بسطنا الكلام القول فيه تشحيذا للاذهان وتحديدا للافهام والا فالخطب سهل لان المقام مقام الاستحباب ومع ذلك كانه ليس من المستحبات التي بها زيادة اهتمام كما يظهر مما رواه في الفقيه عن الحسين بن سعيد وطريقه اليه صحيح انه كتب الى ابي الحسن الرضا يسئله عن سرير الميت يحمل الجانب يبدأ به في الحمل من جوانبه الاربع او ما خف على الرجل يحمل من اي الجوانب شاء فكتب من ايها شاء وفي رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام السنة ان يحمل السرير من جوانبه الاربع وما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوع وهو يحتمل وجهين الاول ان السنة الاكيدة هي حمل السرير من الجوانب الاربعة مرة وما كان بعد ذلك من تكرار الحمل فهو تطوع ثم على هذا ايضا يحتمل وجهين الاول ان يكون المراد بالحمل من الجوانب الاربعة هو التربيع باربعة رجال لا كما يفعله العامة من الحمل بين العمودين والثاني ان يكون المراد به التربيع المستحب للحامل من الاخذ بالجوانب الاربعة كيفما اتفق هذا اذا كان يحمل السرير بالياء المثناة من تحت ولو كان بالمثناة من فوق فالظ منه بناء على المعنى الاخير هو الوجه الاخير فافهم قوله بقوله بسم الله الخ مستند كما صرح به في كرى موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام لكن فيها على ما في يب بسم الله وبالله صلى الله على محمد وآل محمد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات قوله هذا ما وعدنا الله في في ويب وعدنا قوله الحمد لله الذي لم يجعلني الخ هذا ليس من تتمة الدعاء السابق كما هو ظاهر العبارة بل هو دعاء اخر مستقل وقد ورد الاول في رواية عتبة بن مصعب عن ابي عبد الله ع والثاني في مرسلة الفقيه ورواية ابان على ما في في ويب قال لا اعلم الا ذكره عن ابي حمزة قال كان علي بن الحسين ع اذا رأى جنازة قد اقبلت قال الحمد لله الخ قوله من السواد المخترم قال في ق السواد الشخص ومن البلدة قراها ومن الناس عامتهم وقال فيه واخترمته المنية اخذته والقوم استأصلهم فالشارح ره كانه حمل السواد على الشخص واريد به الجنس والمخترم على الهالك اما على غير بصيرة فانه الهلاك الحقيقي او مط فيكون حمدا على الحيوة وقوله اشارة الى الرضا بالواقع دفع لما يتوهم على الاحتمال الاخير من انه كيف يصح الحمد على الحيوة مع ما ورد من فضل حب لقاء الله تع فاجاب ان ذلك انما هو في وقته المقدر من جانب الله تعالى لا قبله بل ينبغي للمؤمن الشكر على الحيوة في زمانها وعلى الموت عند اوانه وكذلك على الصحة والمرض والغنى والفقر وسائر الاحوال وبالجملة الرضا بما وقع من الله تعالى كيف كان كما يرشد اليه الاخبار ويمكن ان يق ايضا ان من احب لقاء الله تعالى ينبغي له طلب ما يوجب الاستعداد لا ينافي حب لقاء الله تعالى بل يؤكده فافهم وقال في كرى في دفع المنافاة ان حب لقاء الله تعالى غير مقيد بوقت فيحمل على حال الاحتضار ومعاينة ما يحب كما روينا عن الصادق عليه السلام ورووه في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من احب لقاء الله احب الله لقائه ومن كره لقاء الله كره الله لقائه فقيل له ع انا لنكره الموت فقال ليس ذلك ولكن المؤمن اذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته فليس شيء احب اليه مما امامه فاحب لقاء الله واحب الله لقائه وان الكافر اذا احضر بشر بعذاب الله فليس شيء اكره اليه مما امامه كره لقاء الله فكره الله لقائه وبقية عمر المؤمن نفيسة كما اشار اليه النبي في الصحاح لا يتمن احدكم الموت ولا يدع به من قبل ان يأتيه انه اذا مات انقطع عمله وانه لا يزيد المؤمن عمره الا خيرا وقال علي عليه السلام بقية عمر المؤمن لا ثمن لها يدرك بما فات ويحيى بها ما مات انتهى ويمكن حمل المخترم على المستأصل ايضا فان الميت على غير بصيرة كانه مستأصل لعدم رجوعه الى حظ ونصيب بخلاف المؤمن وعلى الوجهين يمكن حمل السواد على المعنى الثاني ايضا اي من القرية الهالك او المستأصل اهلها هلاكا او استيصالا ظاهريا او حقيقيا وكذا على المعنى الثالث اي من عامة الناس الهالكين او المستأصلين حيث لم يجوزوا فضل الايمان وانهم يموتون بغير استعداد وتهيئة يعتد بها للموت وعلى الاخير لا يبعد ان يق باختصاص الدعاء به بمثله والله يعلم قوله والطهارة ولو تيمما لا خلاف بين الاصحاب على ما ذكره في هي وشرح الارشاد في عدم اشتراط صلوة الجنازة بالطهارة ويدل عليه الاخبار ايضا كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن الرجل تفجأه الجنازة وهو على غير طهر قال فليكبر معهم وموثقة يونس بن يعقوب قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنازة اصلي عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك على

وزيادة فضل والثاني ان السنة الاكيدة هي حمل السرير من الجوانب الاربعة وما كان بعد ذلك من كيفية الحمل فهو تطوع

وانما قال له وكلما زاد ذلك وقوي كان اولى لحب الحيوة والحمل عليها اذا كان للاتيان بما يوجب ذلك الاستعداد

غير وضوء

عند وسط الرجل وصدر المرأة على الاشهر ومقابل المشهور قول الشيخ ره في الخلاف انه يقف عند راس الرجل وصدر المرأة وقوله في الاستبصار انه عند راسها و
صدره والخنثى هنا كالمرأة والصلوة في المواضع المعتاد لها للتبرك بها بكثرة من صلى فيها ولان السامع بموته يقصدها ورفع اليدين بالتكبير كله على الاقوى والاكثر
على اختصاصه بالاولى وكلاهما مروي ولا منافاة فان المندوب قد يترك احيانا وبذلك يظهر وجه القوة ومن فاته بعض التكبير مع الامام اتم الباقي بعد فراغه
ولاء من غير دعاء ولو على القبر على تقدير رفعها ووضعها فيه وان بعد الفرض وقد اطلق المص وجماعة جواز الولاء ح

غير وضوء وغير هذا من الاخبار واما الاستحباب الطهارة فكانه لا خلاف فيه ايضا ويدل عليه ايضا رواية عبد الحميد بن سعد او سعيد على اختلاف
النسخ قال قلت لابي الحسن عليه السلام الجنازة يخرج بها ولست على وضوء فان ذهبت اتوضأ فاتتني الصلوة الى ان اصلي عليها وانا على غير وضوء
قال تكون على طهر احب الي واما جواز التيمم مع خوف فوت الصلوة وان قدر على المائية فلحسنة الحلبي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام
عن الرجل تدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضأ فاتته الصلوة عليها قال يتيمم ويصلي واما الجواز مطلقا كما هو المش فلموثقة سماعة
قال سئلته عن رجل مرت به جنازة وهو على غير وضوء كيف يصنع قال يضرب بيده على حائط اللبن فيتيمم ولما في الفقيه بعد ما نقلنا
من رواية يونس بن يعقوب حيث قال وفي خبر اخر انه يتيمم ان احب والتقييد في الحسنة في كلام الراوي فلا ينافي اطلاق الروايتين لكنهما ضعيفتان
بالقطع ووقف زرعة وسماعة في الاولى والارسال في الثانية الا ان يق ينجبر ضعفهما بالشهرة بين الاصحاب حتى انه في هي وكره نسبه الى علمائنا هذا
مع التسامح في ادلة السنن ويؤيده ايضا ما في صحيحة حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله ع الجنب يتيمم ويصلي على الجنازة وفي موثقة سماعة عن ابي عبد الله
الطامث اذا حضرت الجنازة تيمم وتصلي عليها فتأمل **قوله** عند وسط الرجل وصدر المرأة يدل عليه حسنة عبد الله بن المغيرة بابرهيم عن بعض
اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من صلى على امرأة فلا يقوم في وسطها ويكون مما يلي صدرها واذا صلى
على الرجل فليقم في وسطه ورواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله ص يقوم من الرجل بحيال السرة ومن النساء وفي بعض النسخ المرأة
ادون من ذلك قبل الصدر وما نقله من ف نقله عنه العلامة في لف وتبعه فيه المحقق الثاني في شرح القواعد والشارح هنا ونقل عنه في هي انه
يقف عند راس المرأة والرجل وكلا النقلين خلاف ما رأينا فانه قال السنة ان يقف الامام عند وسط الرجل وصدر المرأة وهو موافق للمش ثم
استدل باجماع الفرقة واما ما نقله عن الاستبصار فيدل عليه رواية موسى بن بكر عن ابي الحسن ع قال اذا صليت على المرأة فقم عند راسها
واذا صليت على الرجل فقم عند صدره وحمله الشيخ في يب على انه اراد بالصدر الوسط لانه يعبر عن الشيء باسم ما يجاوره وكك في قوله عند
راسها لان الراس يقرب من الصدر فجاز ان يعبر عنه به والاظهر في الجمع القول باستحباب كل منهما اذ الظ كما يظهر من هي انه لا خلاف عندنا في
عدم وجوب ما ذكره من الكيفية واستحبابها لا ينافي استحباب كيفية اخرى ايضا والتخيير بينهما فتأمل **قوله** والخنثى هنا كالمرأة قال في شرح القواعد
ولا يبعد ان يق ان الخنثى كالمرأة تباعدا من موضع الشهوة انتهى وعلى ما ذكره من التعليل لا يبعد ان الصبية ايضا كالمرأة لكن الحكم بمثل هذه
التعليلات المستنبطة ضعيف جدا خصوصا على نحو ما حكم به الشارح من الجزم فالظ الاقتصار فيه على مورد النص نعم الصبية يحتمل دخولها في
النساء الواردة في رواية جابر كما هو في اكثر النسخ ثم على مقتضى التعليل يلزم تعاكس الحكم عند كون المصلي امرأة وكانهم لا يقولون به وايضا
التعليل المذكور لا يستقيم على القول الذي نقل من ف مع ان ظ كلام الشارح ان الخنثى هنا كالمرأة على جميع الاقوال فتأمل **قوله** وكلاهما
مروي اما ما يدل على الاول فصحيحة عبد الرحمن العرزمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال صليت خلف ابي عبد الله ع على جنازة فكبر خمسا يرفع يده في
كل تكبيرة ورواية يونس قال سئلت الرضا عليه السلام قلت جعلت فداك ان الناس يرفعون ايديهم في التكبير على الميت في التكبيرة الاولى ولا
يرفعون فيما بعد ذلك فاقتصر على التكبيرة الاولى كما يفعلون او ارفع يدي في كل تكبيرة فقال ارفع يديك في كل تكبيرة ورواية محمد بن عبد الله بن
خالد انه صلى خلف جعفر بن محمد ع على جنازة فرآه يرفع يديه في كل تكبيرة واما ما يدل على الثاني فموثقة غياث بن ابرهيم التبري عن ابي عبد الله ع
انه كان لا يرفع يده في الجنازة الا مرة واحدة يعني في التكبير ورواية اسمعيل بن اسحق عن جعفر عن ابيه ع قال كان امير المؤمنين ع يرفع يده في اول
التكبير على الجنازة ثم لا يعود حتى ينصرف وهاتان الروايتان مع عدم صحة الاولى وضعف الثانية موافقتان لمذاهب العامة فيوشك ان تكونا
خرجتا مخرج التقية كما ذكره الشيخ في يب وايضا يجوز ان لا يكون الاهتمام بالرفع في البواقي بمنزلة الاولى فلذا قد اقتصر فيه على الاول بخلاف ما لو
قلنا بعدم استحبابه في البواقي اذ لا بد ح من طرح الروايات الاولة وبالجملة فقوة ما اختاره المص ظاهرة وان كان الاكثر على خلافه وادعى
ابن ادريس ان الاقتصار في الرفع على الاولى اشهر الروايات وانه مذهب السيد المرتضى وشيخنا المفيد وشيخنا ابي جعفر الطوسي في نهايته قال
وذهب في استبصاره الى ان الافضل رفع اليدين في جميع التكبيرات الخمس والصحيح ما قدمناه لان الاجماع عليه وكان مراده ان استحباب الرفع في الاولى
اجماعي بخلاف البواقي فالصحيح الاقتصار عليه بناء على طريقته من عدم العمل باخبار الاحاد واما ما ادعاه من كونه اشهر الروايات فكانه ليس شيئا
زايدا على ذهاب الاكثر الى العمل بالرواية الدالة عليه وفي لف استشكل صحة رواية العرزمي باحتمال ان يكون ابو عبد الله الذي روى عنه العرزمي
غير الامام بقرينة ظ سياق العبارة وهو بعيد خصوصا مع وجوده في اكثر النسخ بل الظ ان قوله اولا عن ابي عبد الله ع خرج مخرج ما هو
الغالب في الروايات من اسنادها اولا الى الامام وقوله قال صليت بيان كيفية اسناده بانه صلى خلفه ع ورأى فعله ومثل هذا في الروايات
كثيرة ولا يخفى انه يمكن التشكيك في الثاني ايضا باحتمال ان يكون عبر المعصوم من احد الحكام خصوصا مع عدم وجوده فيه في اكثر النسخ ولا
يخفى بعده ايضا والله تعالى يعلم **قوله** فان المندوب قد يترك احيانا وظ كان في الروايتين وان كان هو المحافظة عليه لا انه كان احيانا
الا انه لا يابى عن الحمل عليه فليحمل عليه جمعا بين الاخبار فافهم **قوله** ولو على القبر على تقدير الخ استدلوا عليه برواية خالد القلانسي عن رجل
عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول في الرجل يدرك مع الامام في الجنازة تكبيرة او تكبيرتين قال يتم التكبير وهو يمشي معها فاذا لم يدرك التكبير
كبر عند القبر فان كان ادركهم وقد دفن كبر على القبر قال في كرى وهذا يشعر بالاشتغال بالدعاء اذ لو والى لم يبلغ الحال الى الدفن واستحسنه
الشارح في شرح الارشاد قال لكن يجب تقييده بما لو كان لا يخرج عن سمت القبلة ولا يفوت به شرط الصلوة من البعد ولا تعين موالاة التكبير

انتهى وفيه

عملا باطلاق النص وفي الذكرى لو دعا كان جائزا اذ هو نفي وجوب لا نفي جواز وقيده بعضهم بخوف الفوت على تقدير الدعاء والا وجب ما امكن منه وهو
اجود ويصلى على من لم يصل عليه يوما وليلة على اشهر القولين او دائما على القول الاخر وهو الاقوى

انتهى وفيه تامل لعدم ظهور اشتراط القبلة وعدم البعد في مثل هذه الصورة لجواز الاغتفار في بقية الصلوة مع تعذر رعايتهما هنا
وظني ان حمل قوله ع فاذا لم يدرك التكبير الخ على ما حملوه لا يخ عن تكلف وتعسف وان الظ منه ان يحمل على ان سابقه حكم من ادرك من الصلوة بعض
التكبيرات وهذا حكم من لم يدرك منها شيئا اصلا فحكم بانه يكبر عند القبر اي يصلي بانفراده عند القبر فان ادركهم وقد دفن صلى على القبر وعلى هذا
تاخر الخبر مما يتعلق بالمسئلة الاتية لكن لا يخفى ان قوله ع يتمم التكبير وهو يمشي معها بدون التتمة ايضا لا يخ عن اشعار بالدعاء والله تعالى يعلم
قوله عملا باطلاق النص وهو صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا ادرك الرجل التكبيرتين من الصلوة على الميت فليقض ما بقي
متتابعا وحملها المص في كرى على جواز التتابع لا وجوبه بقرينة ما استنبطه من خبر القلانسي كما نقلنا عنه ويؤيده ايضا اطلاق صحيحة عيص بن القاسم
قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدرك من الصلوة على الميت تكبيرة قال يتم ما بقي وكذا رواية جابر عن ابي جعفر ع قال قلت له ارايت
ان فاتتني تكبيرة او اكثر قال تقضي ما فاتك قلت استقبل القبلة قال بلى وانت تتبع الجنازة بل الظ ان هذه الرواية ايضا كخبر القلانسي لا يخ
من اشعار بالدعاء والحكم بالاستقبال فيها يمكن ان يكون مع الامكان فلا يدل على ما نقلنا عن الشارح من التقييد بان لا يخرج عن سمت القبلة
وقوله ع وانت تتبع الجنازة ايضا لا يدل الا على التقييد لا على ما نقلنا عن الشارح من اشتراط عدم حصول البعد المفرط فافهم وكذا رواية زيد
الشحام قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة على الجنائز اذا فات الرجل منها التكبيرة او الثنتان او الثلث قال يكبر ما فاته على ان قوله متتابعا في
الحسنة المذكورة ليس بصريح فيما فهموه بل يمكن حمله على انه يقضي ما بقي متتابعا اي من غير فصل بينه وبين ما اتى به يخل بالتتابع بينهما عرفا وح
فلا دلالة فيه على ما ذكروه من ترك الدعاء اصلا فتم **قوله** وقيده بعضهم بخوف الفوت هذا في مقابل قوله وقد اطلق المص ره وجماعة واما
قوله وفي الذكرى ولو دعا الخ فهو ليس في مقابل الاطلاق المذكور بل هو بيان لما اشار اليه من ان مرادهم من الولاء جوازه لا وجوبه وهذا اشارة الى
ان بعضهم لم يطلق الولاء بل قيده بخوف الفوت على تقدير الدعاء والا وجب الدعاء ولا يخفى ان كون المراد بالولاء في كلام كل من اطلقه هو الجواز
على ما يفهم من كلام الشارح غير ظ نعم المص صرح به كما نقلنا بل ظ كلام جمع منهم كالعلامة ره في هي وجوبه وعلى هذا فكان الظ ان يق ان المص وجماعة
اطلقوا الولاء وهو اما على الجواز كما صرح به المص في كرى او على الوجوب كما هو ظ بعضهم وقيده بعضهم اي الولاء جوازا او وجوبا على الاحتمالين
بخوف الفوت والا وجب ما امكن من الدعاء فتم **قوله** وهو اجود ومال اليه المص في كرى فانه بعد ما حكم بان المراد نفي وجوب الدعاء لا نفي جوازه
بقرينة رواية القلانسي قال بل يمكن وجوبه مع الاختيار لعموم ادلة الوجوب وعموم قول النبي ص وما فاتكم فاقضوا وما نقله من الرواية وان كان الظ
انها عامية لكن يعضدها ما نقلنا من صحيحة العيص وان لم يكن بلفظ الامر فالاحوط على القول بوجوب الدعاء كما هو المش في صورة عدم الخوف
اتمام الصلوة باقل ما يجزي من الدعاء ومع الخوف ايضا لا يبعد ان يكون الاحوط ذلك لما عرفت من ضعف دليل التتابع ويؤيد ايضا القول بالوجوب
خصوصا مع عدم الخوف انه شرع في فرض فيجب عليه اكماله كما كان ما لم يدل دليل على خلافه وقد عرفت ضعف الدليل على سقوط الدعاء وهاهنا
رواية اخرى عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع ان عليا ع كان يقول لا يقضي ما سبق من تكبير الجنائز وحملها الشيخ في يب على انه لا يقضي كما
كان يبتدئ به من الفصل بينها بالدعاء وانما يقضي متتابعا كما فصل في رواية الحلبي فالمراد على ما ذكره المص عدم وجوب قضائها مع الدعاء
ومن قيد ذلك بالخوف فليقيد هنا ايضا كما اشار اليه في كرى فافهم ويمكن ايضا حمل هذه الرواية على عدم اعادة ما سبق به من التكبير على الامام
اي عدم وجوبها كما ذكره جماعة من الاصحاب حيث صرحوا باستحباب الاعادة العامة واستشكله المحقق الشيخ علي ايضا لما اشرنا اليه من الركنية
وفي شرح يع حكم بعدم اعادتها مع العمد وانه يستمر متابعا حتى يلحقه الامام فلا تغفل **قوله** ويصلى على من لم يصل عليه الخ ههنا مسائل
الاولى انه اذا صلى على ميت فهل يجوز لمن لم يصل عليه ان يصلي عليه بعد الدفن فنقول ظ الاكثر ذلك فانهم قالوا ان من لم يدرك الصلوة على الميت
صلى على القبر وهو بظاهره يشمل ما اذا صلى على الميت بل ظاهره ذلك لكن منهم من حدد ذلك بيوم وليلة فان زاد على ذلك لم يجز الصلوة
عليه وهو مختار اكثرهم كالشيخين وابن البراج وابن ادريس وابن حمزة والكيدري وحدده سلار بثلثة ايام وجعله الشيخ في ف رواية وقال
ابن الجنيد يصلى عليه ما لم يعلم منه تغير صورته ولم يقدر ابن عقيل ولا علي بن بابويه وقتا بل قالا من لم يدرك الصلوة على الميت صلى على القبر
وذهب العلامة في لف الى المنع عن الصلوة عليه بعد الدفن الا اذا دفن بغير صلوة حجة المش اطلاق صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام
قال لا باس ان يصلي الرجل على الميت بعد ما يدفن ورواية مالك مولى الجهم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا فاتتك الصلوة على الميت
حتى يدفن فلا باس بالصلوة عليه وقد دفن ورواية عمرو بن جميع عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله اذا فاتته الصلوة على الميت صلى على القبر
وحكم في الفقيه بذلك فقال وكان رسول الله اذا فاتته الصلوة على الميت صلى على قبره وهذا ظ فيمن صلى عليه لبعد دفن احد في زمانه ص
بلا صلوة ومثله ما نقله في كرى انه روي ان النبي ص صلى على قبر سكينة دفنت ليلا وهي عامية احتج في لف برواية محمد بن اسلم عن رجل من
اهل الجزيرة قال قلت للرضا ع تصلي على المدفون بعد ما يدفن قال لا لو جاز لاحد لجاز لرسول الله ص قال بل لا يصلى على المدفون ولا على
العريان وحسنة حريز بابرهيم بن هاشم ونوح بن شعيب عن محمد بن مسلم او زرارة قال الصلوة على الميت بعد ما يدفن انما هو الدعاء قال قلت
فالنجاشي لم يصل عليه النبي ص فقال لا انما دعا له ولا يخفى ان هاتين الروايتين مع ضعف الاولى جدا وعدم صحة الثانية وقطعها ومعارضتها
لبعض الاخبار الظاهرة في صلوته ص بالمعنى المعهود لا تنهضان لمعارضة الاخبار الاولة لصحة الاولى منها وحملها على ما يستفاد من الرواية الاخيرة
من وجه جمع بينها وهو ان يحمل الصلوة في الاخبار الاولة على الدعاء كما احتمله الشيخ في يب بعيد جدا وكذا الجمع بينها بحمل الاخبار الاولة

على من لم يصل

على من لم يصل عليه على ما فصله في الف بعد خصوصا في غير الاولى لا سيما في الاخيرتين كما اشرنا اليه فلعل جوازها بعد الدفن اظهر خصوصا مع شهرته بين الاصحاب لكن ما نقل عنهم من الاخبار لا يظهر لها مستند سوى ما نقلنا من قرب الثلثة وما ذكره الشيخ في تهذيب من الجمع بين الاخبار بحمل الاخبار الاولة على الصلوة في اليوم والليلة والاخبار الاخيرة على ما بعد ذلك انما يتجه لو وجد سند للتفصيل المذكور ولم يذكره فتدبر وفيها من روايات اخرى لم يرد فيها في الف وهي موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع في قوم كانوا في سفر لهم يمشون على ساحل البحر فاذا هم بميت عريان قد لفظه البحر وهم عراة قال يحفر له ويوضع في لحده ويوضع اللبن على عورته فيستر عورته باللبن وبالحجر ثم يصلي عليه اذا دفن فصار لا يصلى على الميت بعد ما يدفن ومثله رواية محمد بن مسلم عن رجل من اهل الجزيرة عن الرضا ع وفي بعض نسخ تهذيب محمد بن اسلم والظاهر الصحيح ان ما نقل سابقا من رواية محمد بن اسلم هو من اجزاء هذه الرواية نقله زارة بدون الثلثة بعض التغييرات في الالفاظ وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع في ميت صلي عليه فاذا هو مقلوب جلاه الى الموضع زاسفل يسوى وتعاد الصلوة عليه ان كان قد حمل ما لم يدفن وان كان قد دفن فقد سقطت الصلوة ولا يصلى عليه وهو مدفون ورواية يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله ع عن ابيه قال نهى رسول الله ص ان يصلى على قبر او يقعد عليه او يبنى عليه وهذه الرواية انما تتم مع عدم صحتها بحمل الاولى بقرينة ظ السئوال على انه لا يجوز تاخير الصلوة الى بعد الدفن لا انه لا يصلى عليه بعد الدفن مطلقا ومثلها الثانية التي هي مثلها والثالثة على انه بعد الدفن كفت الصلوة التي صليت عليها ولا حاجة الى اعادتها والرابعة على المنع من الصلوات المكتوبة او المسنونة فانما على القبر ويمكن ايضا حمل جميع الروايات الواردة بالمنع على الكراهة جمعا بينها وبين الاخبار الاولة وفي رواية جعفر بن جعفر بن عيسى قال قدم ابو عبد الله ع مكة فسئل عن عبد الله بن اعين فقلت مات فقال مات فقلت انهم قالوا نطلوبا الى قبره حتى يصلي عليه قلت نعم فقال لا ولكن يصلي عليه منها فوضع يديه يدعو واجتهد في الدعاء ورجم عليه وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون عرضا ولا كان الصلوة عليه بالمعنى المعهود على القبر بل يدعو له والكنى بالدعاء وح فيكون دليلا على جواز الصلوة على القبر كالاخبار الاولة وثانيهما ان يكون مراده بالصلوة ولا انه هو الدعاء لكن اراد ولا الدعاء له عند قبره ثم يدعو له والكنى بالدعاء في مكانه فلا دلالة له على شئ من الطرفين غير انه ايضا كحسنة حريز مما يؤيد احتمال حمل الصلوة في الاخبار الاولة على الدعاء هذا ولا يخفى ان الاولى في هذه الصور في ترك الصلوة بعد الدفن ادعاء ترك سئلتي بخلاف الفعل لاحتمال الحرمة فيه فتدبر الثالثة الصورة بحالها وعدم دفن الميت بعد فلا يجوز لمن لم يدرك الصلوة عليها ان يصلي عليها فقول اذا جاز الصلوة عليها بعد الدفن فالظاهر انه يجوز قبله بطريق الاولى ان يقع تاخير الدفن لاجلها فيحرم مع الخوف ويكره بدونه لكن الشيخ في ط وجماعة ممن تبعه حكموا بكراهة ان يصلي على جنازة دفنين فاكثر كرى وظاهرهم خصوصا الكراهة ممن صلى على الميت الماتونا عنهم من جواز صلوة من فاتته على القبر او يريدون الكراهة قبل الدفن حتى ينتظم الكلام وفيه ان كلا ط والاكثر في المسئلة السابقة لا يفيد الا جواز الصلوة لمن فاتته على القبر كما عبر به المصنف نفسه ايضا هنا والجواز لا ينافي الكراهة فيمكن حمل كلامهم على الكراهة مطلقا ايضا لكن عبارة ف تشعر بما ذكره اولا من الاختصاص بمن صلى على الميت قال ابن ادريس يكره جماعة ويجوز فرادى لتكرار الصحابة الصلوة على النبي ص فرادى وقال ابن ابي عقيل لا باس بالصلوة على من صلي عليه مرة فقد صلى امير المؤمنين ع على سهل بن حنيف مرتين والعلامة ره في ف بعد ما ذكر مسئلة انه لو صلى على جنازة كره له ان يصلي عليها ثانيا قال فرع لو صلى على جنازة فحضر قوم لم يصلوا عليها لم يكره لهم الصلوة عليها اشكال وقد اختلف الروايات هنا ايضا فما يدل على الجواز موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال الميت يصلى عليه ما لم يوار بالتراب وان كان قد صلي عليه وموثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الجنازة لم ادركها حتى بلغت القبر اصلي عليها قال ان ادركتها قبل ان تدفن فان شئت فصل عليها وهذا يدل بالمفهوم على المنع في المسئلة السابقة وكان هذا ظاهر مفهوم الخبر الاول ايضا ورواية جابر عن الباقر ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله خرج على جنازة امراة فلما وضعت للصلوة عليها فوجد الحفر لم يمكنوا فوضعوا الجنازة فلم يجئ قوم الا قال لهم صلوا عليها وما ورد من الروايات في تكرار الصلوة على حمزة وسهل بن حنيف كرواية زرارة عن ابي جعفر ع ان رسول الله ص صلى على حمزة سبعين صلوة وحسنة الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله ع قال كبر امير المؤمنين ع على سهل بن حنيف كان بدريا خمس تكبيرات ثم مشى ساعة ثم وضع فكبر عليه خمسا اخرى فصنع ذلك حتى كبر عليه خمسا وعشرين تكبيرة ورواية ابي بصير عن ابي جعفر ع قال كبر رسول الله ص على حمزة سبعين تكبيرة وكبر علي ع عندكم على سهل بن حنيف خمسا وعشرين تكبيرة قال كبر خمسا خمسا كلما ادركه الناس قالوا يا امير المؤمنين لم تدرك الصلوة على سهل فيضعه فيكبر عليه خمسا حتى انتهى الى قبره خمس مرات وغيرها من الروايات وما يدل على المنع رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان رسول الله صلى على جنازة فلما فرغ جاء قوم فقالوا فاتتنا الصلوة عليها فقال ع ان الجنازة لا يصلى عليها مرتين ادعوا له وقولوا خيرا ورواية وهب بن وهب عن جعفر عن ابيه ع ان رسول الله صلى على جنازة فلما فرغ جاء ناس فقالوا يا رسول الله لم ندرك الصلوة عليها فقال لا يصلى على جنازة مرتين ولكن ادعوا لها وفي سند الاولى عثمان بن كلوب ولم يذكروا له غير ان له كتابا واسمى فطحي وهب والثانية ضعيف جدا فانهم قالوا انه كان كذابا فاضحا غاليا له احاديث عن جعفر بن محمد كلها لا يوثق بها وله احاديث مع الرشيد في الكذب فحملا الاتنفضان لمعارضة الروايات الاولة فالجمع بينها بحمل الاولى على الجواز والاخيرة على الكراهة بناء على حكاية حمزة وسهل فيمكن حمل الاولين على الجواز وان كان مع كراهة والظاهر ايضا الجمع بين الجميع ان يقال بالمنع كراهة او حرمة عن تكرار الصلوة ممن صلى عليه دون غيره الا مع مزايا خاصة كما كانت في حمزة وسهل بن حنيف فلا منع ح من تكرارها ممن يصلي ايضا امام مقام او من الامام اذا صلى مع قوم اخر لم يدركوا الصلوة عليه على هذا فلا اشكال في الروايات

الثالثة الاولى ان يقال ان من صلى على الميت ثم جاء اخر لم يدرك الصلوة عليه ان شاء صلى عليه ثانيا

ما اشرنا اليه من المزايا في حمزة وسهل كما اشير اليه في رواية عقبة عن جعفر ع اذ فيها ثم قال اما بلغكم ان رجلا صلى عليه علي ع فكبر عليه خمسا حتى
صلى عليه خمس صلوات يكبر في كل صلوة خمس تكبيرات قال ثم قال انه بدري عقبي احدي وكان من النقباء الذين اختارهم رسول الله ص من الاثني عشر فكانت
له خمس مناقب فصلى عليه لكل منقبة صلوة ويرشد ايضا الى ذلك كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة واما روايتا المنع فتحملان على انهم
سئلوا رسول الله اعادته الصلوة ولم يكن هناك ما يسوغ الاعادة من المزايا اجابهم ص بان الجنازة لا يصلى عليها مرتين اي من مصل واحد الا
بشرط خاص لم يتحقق ههنا وامرهم بان يدعوا له اي يصلوا عليه هم بانفسهم بدون رسول الله ص ويدعوا له وان لم يكن بكيفية الصلوة وليس
فيه الا عدم امرهم بالصلوة عليه بانفسهم ولا ضير فيه لعدم وجوبها مع انهم ربما لم يريدوا ذلك او يشق عليهم بدون متابعته ص لعدم حسن
المعرفة او غير ذلك فامرهم بمطلق الدعاء له واما المزية التي لا منع معها من الاعادة فلا يظهر لها من الاخبار تحديد غير ما في حمزة وسهل واني
في هذه الاعصار بمثلها فالاولى لنا عدم الاعادة ممن صلى مط والله تعالى يعلم وقد ظهر لك بما تلونا عليك ان الاظهر نظرا الى الاخبار استحباب
الصلوة لمن لم يدرك الصلوة قبل الدفن وعلى هذا فالظ حمل الكراهة في كلام الاصحاب على ما نقلنا من كري اولا من تخصيصها بمن صلى على الميت
واما ما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد من ان صلوة الجنازة واجبة كفاية فاذا فعلت سقطت من الكل بلا خلاف فلا بد لمشروعيتها ندبا
او واجبا من دليل وليس ههنا دليل صالح لذلك وعلى تقدير الفعل لا معنى للوجوب اذ لا وجوب اجماعا ولا للندب لعدم القائل به على الظ اللهم
الا ان يقول به المجوز والكراهة بالمعنى الحقيقي معلوم الانتفاء فما بقي الا التحريم ثم ايده بروايتي اسحق ووهب وقال لا معنى لحملهما على الكراهة بمعنى
اقلية الثواب بالنسبة الى الصلوة على الميت الذي لم يصل عليه اذ لا معنى لنهي النبي ص عن عبادة وتقويتها لقلة ثوابها وكثرة ثواب غيرها وان
اريد المعنى الحقيقي الاصولي فقيل ذلك لا يكون في العبادات ويلزم التحريم باعتقاد فعلها واجبا او ندبا وبقصد الثواب مع العلم بعدمه مشروعا
ومع ذلك لا يزيد من النفي والمنع الا هذه فنقول بها ففيه تامل لان ما نقلنا من الاخبار مع عدم صحتها تصلح سندا للاستحباب للتسامح في ادلته
كما هو المش على انه يمكن ان يق ايضا ان الثابت اولا هو الرجحان مع الذم على الترك في الجملة والساقط بفعل البعض اجماعا هو الذم المذكور فيبقى
الرجحان لاصالة استصحابه الى ان يثبت خلافه والقول بان الذم على الترك فصل له والفصل علة للجنس فبعدمه يعدم الجنس فبعد تسليم ذلك
في الفصل والجنس لا نسلم كون الذم فصلا لم لا يجوز ان يكون الراجح فعله حقيقة محصلة ويكون الذم على الترك عارضا ربما يعرض له فبعدمه لا يلزم
عدم رجحان الفعل هذا وما ذكره من عدم المعنى للندب لعدم القائل به على الظ ففيه ان من الظ ان مراد المجوزين هو الجواز مع الرجحان الذي هو معنى
الندب كما احتمله اذ لا يجوز العبادة بدون الرجحان على ما اعترف به هذا المحقق نفسه واما القائلون بالكراهة فعلى ما ذكرنا من ان الظ حمل حكمهم بالكراهة على
كراهة التكرار من المصلي الواحد فلا اشكال ايضا في الحكم بالندب في غيره واما على تقدير عموم الكراهة فلظهور ان من حكم بكراهة العبادة حكم ايضا بوجوبها
او ندبها اذ العبادة لا بد ان تكون كك والكراهة لا تنافي ذلك كما حققناه في الاصول كيف ولو صح ما ذكره لزم منه الحكم بحرمة كل عبادة مكروهة
ولا اقل من حرمة ما لا يرجع النهي فيه الى وصف منفك كصيام الايام المكروهة وظ انهم لا يقولون بها ومن تامل فيما حققنا في حواشي شرح مختصر الاصول
في بحث العبادة المكروهة ظهر له وجه اندفاع كلماته على التفصيل فليتامل ذلك فان تفصيله ههنا لا يناسب المقام والله الموفق للمرام والمحقق
الثاني في شرح القواعد حكم بالتخيير في المعادة بين نية الوجوب اعتبارا باصل الفعل والندب اعتبارا بسقوط الفرض وفيه انه لا كلام في صحة توصيف
فعل بالوجوب باعتبار اصل الفعل لكن الكلام ههنا في الامر المصحح لقصد القربة بالفعل انه وجوبه او ندبه وظ ان وجوب اصل الفعل بعد سقوطه
لا يصلح له لا بد من بقائه وقت الفعل فلعله ره جعل المصحح هو رجحان الفعل وغرضه انه يقصد التقرب بالفعل لرجحانه لكن له ح ان يجعله واجبا
باعتبار وجوب اصله او ندبا باعتبار ندبه في الحال فتامل **الثالث** الصلوة بعد الدفن على من لم يصل عليه اصلا فنقول ما نقلنا من الاصحاب
في المسئلة الاولى من ان من لم يدرك الصلوة على الميت صلى على القبر بما ذكروه من التحديدات او بدون تحديد يشمل بظاهره هذه الصورة ايضا
والعلامة ره في هي خص كلامهم بهذه الصورة وكذا الاخبار من الطرفين واختار هو رجحان الصلوة عليه بدون وجوب وجمع به بين الاخبار وفي لف لم يخص
كلامهم بهذه الصورة بل نقل اقوالهم واختار هو التفصيل بانه لو لم يصل عليه اصلا يصلى على القبر والا فلا وظاهره الوجوب في الصورة الاولى ونفي
الوجوب في الثانية مع المنع من غير تصريح بالحرمة او الكراهة وان كان ظاهره الاول واحتج على الاول بالعمومات الواردة بالامر بالصلوة على الميت وعدم
صلوح الدفن للمانعية بقرينة ما ورد من الاخبار في الصلوة بعد الدفن وعلى الثاني بما ورد من الاخبار بالمنع عن الصلوة بعد الدفن فكانه جمع بين
الاخبار بتخصيص ما يدل على الجواز بما اذا لم يصل عليه وحملها على الوجوب وما لا يدل على المنع بما اذا صلى عليه وحملها على الحرمة او الكراهة وكلام
المحقق ره في المعتبر لا يخ من اجمال فانه نقل عن المفيد انه اذا لم يصل على الميت صلى على قبره يوما وليلة وعن الشيخ انه يصلى عليه يوما وليلة واكثره
ثلثة ايام ثم نقل طرفا من اقوال العامة ثم قال والوجه عندي انها لا تجب ولا امنع الجواز ولم يبين ان الكلام فيمن صلى عليه او شامل لمن لم يصل عليه
او مخصوص بالاخير لكن ظاهره عدم الاختصاص بالاخير واستدل على مختاره بان المدفون خرج بدفنه عن اهل الدنيا فساوى من فني في قبره و
قد تمسك بهذا الدليل العلامة ره في هي على عدم وجوب الصلوة بعد الدفن كما نقلنا عنه وبانه لو جاز الصلوة بعد دفنه لصلى على الانبياء في
قبورهم والعلماء وان تقادم العهد ثم ايده ببعض الاخبار التي يفهم منها المنع بعد الدفن ثم قال وما روي من الصلوة على القبر فمحمول على احد امرين
اما الجواز واما الدعاء المحض لا على الصلوة المعتادة وفيه انه صرح بعدم المنع عن الجواز مع ان دليله الثاني صريح في نفي الجواز ولا يخفى ضعف
ما ذكره من الدليلين اما الاول فظ لمنع الخروج بالدفن عن صلاحية الصلوة عليه واما الثاني فلان عدم الصلوة على الانبياء والعلماء مع

تقادم العهد

والاولى قراءته يصلى في الفعلين مبنيا للمعلوم اى يصلى من اراد الصلوة على الميت اذا لم يكن هذا المريد قد صلى عليه ولو بعد الدفن المدة المذكورة او دائما سواء كان قد صلى على الميت ام لا هذا هو الذى اختاره المصنف في المسئلة ويمكن قراءته مبنيا للمجهول فيكون الحكم مختصا بميت لم يصل عليه اما من صلى عليه فلا يشرع الصلوة عليه بعد دفنه وهو قول لبعض الاصحاب جمعا بين الاخبار ومختار المص اقوى ولو حضرت جنازة في الاثناء اى في اثناء الصلوة على جنازة اخرى اتمها ثم استانف الصلوة عليها اى على الثانية وهو الافضل مع عدم الخوف على الثانية وربما قيل بتعينه اذا كانت الثانية مندوبة لاختلاف الوجه

تقادم العهد لعله باعتبار احد ما ذكر من التحديدات المفقودة هناك بل الظ ان وجوب الصلوة وجوازها بعد الدفن انما هو بالنسبة الى من كان في وقت موته من اهل الصلوة عليه ولم يدركها اذ لا يستفاد من الاخبار الواردة بالجواز الا ذلك وكذا التمسك بالعمومات على ما نقلنا عن لف لا يجرى الا فيه وح فلا يتجه الزام جواز الصلوة على الانبياء والعلماء مع تقادم العهد فتم واذ قد سمعت اقوالهم فنقول انك قد عرفت ان الجواز في المسئلة الاولى لا يخ عن رجحان فههنا بطريق اولى واما الوجوب فالحكم به لا يخ عن اشكال اذ الاخبار الواردة بالصلوة بعد الدفن لا تنهض حجة على الوجوب سيما مع معارضتها بالاخبار الاخرى واما ما تمسك به في لف من العمومات الواردة بالامر بالصلوة على الميت فلو كانت العمومات تصلح لاثبات الحكم بها لكان دليلا قويا لكن العمومات التى تمسكوا بها هى صحيحة هشام بن سالم انه سئل ابا عبد الله عن شارب الخمر والزانى والسارق يصلى عليهم اذا ماتوا فقال نعم ورواية السكونى عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله صلوا على المرجوم من امتى وعلى القتال نفسه من امتى لا تدعوا احدا من امتى بلا صلوة ورواية طلحة بن زيد عن الصادق ع صل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله وهذه الاخبار لا تخ عن ضعف في السند او قصور في الدلالة وانما العمدة فيه الاجماع وثبوت الاجماع بعد الدفن غير ظ نعم لو اطلع احد على موته قبل الدفن واخر الصلوة الى الدفن وح يمكن التمسك للوجوب بالاستصحاب لثبوت الوجوب عليه بالعمومات والاجماع فيستصحب الى ان يثبت خلافه ولم يثبت اذ لا دليل على كون الدفن مانعا منها وروايات المنع عنها بعد الدفن لعدم صحتها لا تصلح حجة للحكم بالسقوط مع معارضتها بما هو اقوى منها ويمكن ان يتمسك بعد ثبوت الوجوب في هذه الصورة للوجوب فيمن لم يطلع عليه ايض بعدم القائل بالفصل على الظ هذا وبما قررنا ظهر ان الاحوط في هذه الصورة الصلوة بعد الدفن في اليوم والليلة لعدم ظهور قول بالمنع فيها مع القول بالوجوب وعدم خلو دليله عن قوة واخبار المنع قد ظهر حالها واما بعد اليوم والليلة فالاحتياط لا يخ عن اشكال لتصريح الاكثر بالمنع بعدها مع احتمال كلامهم للشمول لهذه الصورة بل تخصيص العلامة في هى له بها لكن لعل الرجحان للاتيان بها خصوصا فيمن اطلع عليه قبل الدفن واخره والله تعالى يعلم **قوله** والاولى قراءته يصلى في الفعلين وجه الاولوية هو المطابقة لمختار المص ولما هو اقوى ولما هو المش بين الاصحاب اذ لا يظهر قول بالمنع في اليوم والليلة وان صلى عليه غيره وما نقلنا عن المحقق الاردبيلى في مطلق من صلى غيره عليه كما ظهر مما فصلنا ثم لا يخفى ان بقراءة الفعل الثانى معلوما ومجهولا يتفاوت الحكم ولا تاثير فيه لقراءة الفعل الاول معلوما او مجهولا لكن الاظهر على تقدير قراءة الثانى معلوما ان يقرء الاول ايضا معلوما واما على تقدير قراءة الثانى مجهولا فلك قراءة الاول معلوما ومجهولا من غير ترجيح فافهم **قوله** المدة المذكورة او دائما كانه اراد بالدوام عدم التحديد بمدة خاصة بل ما بقى الميت اذ الظ من الروايات الواردة بالجواز ليس الا ذلك ولا دليل على الجواز بعد انعدامه بالكلية ولعل مراد من لم يحدد ايض ذلك ولا يبعد حمل ما نقل عن ابن الجنيد من اعتبار عدم العلم بتغير صورته ايض على هذا المعنى والا فلا دليل على اعتباره وانما لم يذكر القول بالتحديد بثلثة ايام لعدم دليل على التحديد بها وعدم وجود الرواية التى اشار اليها في ف في الكتب المتداولة والتحديد باليوم والليلة ايض وان لم يوجب عليه دليل لكن لشهرته بين الاصحاب تعرض له وتردد بينه وبين الدوام فتدبر **قوله** اى يصلى من اراد الصلوة الخ لا يخفى انه على قراءة المعلوم ينبغى تخصيص كلامه بما بعد الدفن او بمن صلى عليه غيره اذ قبل الدفن فيمن لم يصل عليه اصلا لا وجه لاحتمال التحديد باليوم والليلة بل الظ هو التخصيص الاول وعلى الثانى يحمل نصلى على الندب وعلى الاول وهو الظ اذ التحديد المذكور في كلام الاكثر انما وقع في الصلوة على القبر يحمل يصلى على الاعم من الواجب والندب اذ ظ كرى ان مختاره فيمن لم يصل عليه اصلا الوجوب ولو بعد الدفن وفي غيره الندب ويمكن حمل كلامه هنا على الندب في الجميع بان يكون مذهبه عدم الوجوب بعد الدفن فيمن لم يصل عليه اصلا ايض كما نقلنا عن المعتبر فتدبر **قوله** ويمكن قراءته مبنيا للمجهول ولا بد ح من التخصيص بما بعد الدفن لما ذكره من التحديد كما اشرنا اليه ويحمل يصلى ح على الوجوب كما هو الظ موافقا للذكرى ولف او الندب على احتمال موافقا للمنتهى فافهم **قوله** وهو قول لبعض الاصحاب وهو العلامة في لف لكن لم يصرح بما ذكره الش من عدم المشروعية بل كلامه يحتمل الكراهة وان كان ظاهره ذلك كما اشرنا اليه فتذكر **قوله** وهو الافضل اى من التشريك بينهما فيما بقى لا من القطع اذ المص لا يقول بجوازه الا لضرورة ولهذا جعل قول العلامة والجماعة مقابلا لهذا القول ثم ينبغى تقييد ذلك ايض بعدم الخوف على الاول والا فيتعين ذلك كما لا يخفى ومع الخوف عليهما الظ تعين ما هو اقل ضررا ومع التساوى التخيير وافضلية الاتمام والاستيناف فمراده بعدم الخوف على الثانية الخوف عليها وحدها فافهم وجه الافضلية هو ما فيه من تعدد الصلوة وتكرار ذكر الله تعالى وايض ما فيه من تخصيص الدعاء الذى هو ابلغ من التعميم كما ذكره في كرى وفيه تامل فتم **قوله** وربما قيل بتعينه اذا كانت الثانية الخ ذهب مع في كره الى انه لو دخل في الواجبة فجاءه بعض من يستحب الصلوة عليه وجب الاكمال واستحب للثانية فلو انعكس الحال جاز الاتمام والاستيناف ومثله في يه ايض الا ان فيها في الصورة الاولى فالاقوى وجوب الاكمال والظ ان بناءه على عدم تجويز قطع الصلوة الواجبة لاستدراك المندوبة بخلاف العكس او توافقهما في الوجوب والندب ولعله لا يرى التشريك في الاثناء لعدم تعرضه لاحتماله في صورة مجيء الثانية في الاثناء اصلا وانما حكم بما نقله الشارح من التخيير بين اتمام الاولى وافراد الثانية او القطع والاستيناف عليهما وتمسك بصحيحة على بن جعفر ع على ما فهمه الشارح ره جعل بناءه على عدم جواز التشريك ح لاختلاف الوجه ولا يخفى ان بذلك لا يظهر الفرق بين الصورتين لجريان ما ذكر من الوجه لعدم صحة التشريك في العكس ايض على انه ره في كره في مسئلة تشريك الجنائز المتعددة في الصلوة ابتداء قال ولو كانوا مختلفين في الحكم بان يجب على احدهم الصلوة ويستحب على الاخر لم يجز جمعهم بنية متحدة الوجه ولو قيل باجزاء الواحدة المشتملة على الوجهين بالتقسيط امكن انتهى فمع تجويزه اجزاء الصلوة المشتملة على الوجهين لا ينبغى جعل بناء كلامه ههنا على القطع بعدم الاجزاء فالظ جعل بناء كلامه

على ما ذكرنا

وليس بالوجه وذهب العلامة وجماعة من المتقدمين والمتأخرين الى انه يتخير بين قطع الصلوة على الاولى والاتمام لكمال الاولى وافراد الثانية بصلوة وتأتي تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى وعن الشيخ في نهوض كبر واحدة على جنازة تكبيرة او تكبيرتين ووضعت معها اخرى قال انتظر وا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا التكبير على الاخيرة وكذلك ان كانت ثالثة ياسويه قال المعتمد في الذكرى في الرواية قاصرة عن افادة المدعى اذ ظاهرها ان ما بقي من تكبير الاولى يحتسب الجنازة بتين فاذا فرغ من تكبير الاولى تخير ما بين قطعها لتكبر على الاخيرة وبين رفعها من مكانها والاتمام على الاخيرة وليس في هذا دلالة على ابطال الصلوة على الاولى بوجه هذا مع تحريم قطع الصلوة الواجبة نعم لو خيف على الجنازة تقطعت الصلوة ثم استأنف عليها الا ان قطع لضرورة والى ذلك اشار هنا بقوله والحديث الذي رواه علي بن جعفر يحمل على احتساب ما بقي من التكبيرة على ما مر بالباقي المتابعة وقد حققناه في الذكرى بما حكيناه عنها ثم احتمل كل بعد ذلك احتمالا بعد تسليم تأويل الثانية والثالثة بالتكبيرات الباقية مع توقف العمل على الثنية واجابا بامكان حمله على احداث نية من الاول لتشريك ما في التكبير على احتمالين وهذا الجواب لا معدل عنه

على ما ذكرنا فتأمل **قوله** وليس بالوجه بعد تسليم قصد الوجوب والندب يمكن ان يقصد كل منهما ما هو وظيفته كما نقلنا عن كره واستشكله في كرى وتبعه صاحب المدارك بانه فعل واحد من مكلف واحد كيف يقع على الوجهين وحكم في كرى بانه يمكن الاكتفاء بنية الوجوب لزيادة التأكيد قال في المدارك وهو مشكل ايضا لان الوجوب مضاد للندب فلا يكون مؤكدا له والحق انه ان لم يثبت الاجزاء بالصلوة الواحدة هنا بنقل اجماع ونحوه لكان العبادة كيفية متلقاة من الشارع فيقف ثبوتها على النقل وان ثبت الاجزاء بذلك كان الاشكال مندفعا للنص كما ذكر ويأخذ الاعمال الواجبة والمستحبة وعلى هذا فيكون المراد ان الغرض المطلوب من الطفل يتأدى بالصلوة الواجبة على هذا الوجه كما انه تأدى بوظيفة غسل الجمعة بايقاع غسل الجنابة في ذلك اليوم انتهى ولا يخفى ضعفها اورداه من الاشكال على كره بجواز اتصاف محل واحد بوجهين متنافيين من جهتين وهنا كذلك لان الوجوب بالنسبة الى احد المتيمين والاستحباب بالنسبة الى الاخر فلا يمتنع اجتماعهما في صلوة واحدة وكذا الحكم في نظائره كالاغسال فان الغسل الواحد يجوز ان يكون واجبا باعتبار وانه يحصل به رفع الجنابة ومستحبا باعتبار انه يحصل به وظيفة الجمعة وما اورده في المدارك على كرى متجه لكن ما ذكره هو من التحقيق ايضا ليس بشيء لان اجزاء الصلوة الواحدة على الجنائز المتعددة في الجملة كما انه لا خلاف فيه ورد به النصوص الصحيحة مطلقة والكلام في انه هل يجوز ذلك مع اختلاف المتيمين ايضا كما هو المشكل اطلاق النصوص وخصوص بعضها ايضا وان كان تلقي السند اولا يجوز ذلك لمخالفته للقواعد لما ذكرنا من الاشكال يجب ان يخص الاجماع والنصوص بصورة عدم الاختلاف في الوجه ويطرح النص الخاص لو لم يمكن تأويله وعلى تقدير ثبوت الاجماع او النص في صورة الاختلاف ايضا فالغرض تخصيص الحكم بحيث يوافق اصولهم وقواعدهم وعلى هذا فما ذكره من التفصيل والترديد لا وقع له واما ما ذكره في دفع الاشكال فضعيف لانه ان اراد بتأدي الغرض من الطفل على الصلوة الواجبة على هذا الوجه تأديه بالصلوة الواجبة على البالغ من غير قصد الصلوة على الطفل فهو مع بعده وغرابته مما لم يقل به الاصحاب لانهم يشترطون قصد كل من الجنائز نعم لا بعد ما ذكره في الاغسال اذ يمكن ان يكون الغرض منها هو التنظيف فعند الاتيان بغسل الجنابة يوم الجمعة يحصل ما هو الغرض من التنظيف بها فتأدى به وظيفة غسل الجمعة ايضا واما تأدي وظيفة الصلوة على احدا بالصلوة على غيره يجوز حصوص عنده فهو غريب جدا وان اراد تأديه بالصلوة بقصد الوجوب على الطفل ايضا فيتجه عليه انه اذا لم تكن الصلوة عليه واجبة فكيف يمكن قصد الوجوب بالنسبة اليه وان تمحل لما في كرى من ان الوجوب تأكيد للندب فلا يخفى ما فيه هو نفسه وان اراد تأديه بقصد الطفل ايضا لكن لا في الوجوب بل في اصل الصلوة وانما الوجوب باعتبار البالغ فقط ففيه ان الكلام مبني على ما هو المشهور بينهم من وجوب قصد الوجه في كل عباده فعلى تقدير قصد الصلوة على الطفل لا بد على رايهم من قصد الوجه ايضا وهو الندب بالنسبة اليه فتأمل

قوله والرواية قاصرة عن افادة المدعى اذ ظاهرها الخ كانه اشار بقوله ظاهرها الى انه يمكن حملها على ما ذكره بتكلف بان تحمل على انه ان شاؤا تركوا الاولى اي قطعوا الصلوة عليها وتركوها بحالها او ابتدؤا الصلوة عليها فاذا رفعوا الاولى في رفعوها ثم اتموا التكبير على الاخيرة اي اتوا بالتكبير اي الصلوة عليها تماما ولا يخفى بعده وفيها احتمال اخر ايضا وهو ان تحمل على انه يتم الصلوة على الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة اي من الصلوة عليها الى ان يصلوا عليها وان شاؤا اتموا الصلوة على الاولى واستأنف للثانية كما هو الافضل والمراد انهم ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة اي حتى يصلوا عليها ايضا وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا التكبير على الاخيرة اي اتوا بصلوة تامة عليها ولعل الغرض من الاشارة الى عدم البأس بمثل هذا التأخير مع عدم الخوف بل بما كان افضل لنيل الاولى بركة الصلوة على الثانية وهو ايضا بعيد لما في حمل قوله واتموا التكبير على الاخيرة على ما ذكر من التكلف بل ظاهره ما فهمه الجماعة من التخيير بين اتمام الصلوة على الاولى بين تركها حتى يفرغوا من التكبير على الثانية ايضا وبين رفعها واتمام تكبير الاخيرة بعده على ان الرواية في قرب هكذا وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا ما بقي على الاخيرة ولا ريب في دلالته على التشريك حيث اظهر جدا وكان الشارح لم يحضره غيره ممن نقل الرواية على ما ذكره هنا بتعوا العادة حيث نقلها على هذا الوجه اما سهوا او نقلا بالمعنى الا فهو نقلها عن الشيخ والظاهر انه من قرب كما يقتضيه عنه وهي في قرب على ما نفسنا على انه على تقدير ورودها على ما ذكره ايضا فركة ورودها في قرب على ما نقلنا مع صحة سندها فتأمل **قوله** هذا مع تحريم قطع الصلوة الواجبة وفي كرى بدل الصلوة العبادة وتخصيص الشيء بالصلوة لان الكلام فيها ولزيادة احترازها فيكون دخل في الغرض هنا هذا وانت خبير بان العمدة في تحريم قطع الصلوة او مطلق العبادة الواجبة هو الاجماع وظاهر عدم ثبوته فيما نحن فيه والتقييد بالواجبة لعدم تحريم قطع العبادة المندوبة بتعمد الا الحج والعمرة لوجوبهما بالشروع وفي الاعتكاف ثلثة اوجه الوجوب بالشروع والوجوب بمضي يوم من دون الوجوب نعم يكره قطع العبادة المندوبة بالشروع فيها وتتأكد الكراهة في الصلوة وفي الصوم بعد الزوال كذا في قواعد المحقق **قوله** ما كانوا يتعرضون للنية لذلك اي لكونها امرا قلبيا هو القصد الى الفعل اذ لا يمكن فعل بدون القصد اليه فلا حاجة الى اشتراط النية فافهم **قوله** ان كان على الجميع على الاولى الخ لا يخفى انه يمكن فرض وقوع الخوف على الاولى فانه اذا فرض حضور الميت الثاني في التكبير الثاني في صوت القطع والاستيناف تكون الاربعة اربعا ومع ذلك في صوت التشريك تكون ستا ولو قيل انه في صوت الخوف على الاولى لا يلزم من اثبات التشريك جواز القطع بل انه يتم الاولى ويستأنف على الثاني فلا مقتضى لجواز القطع فيه فمقول يمكن فرض ان لا يتسع وقت الاولى الا لاربع بعد الفراغ من الثانية ايضا فلا ينفع اتمام الاولى والاستيناف للثانية بل يزيد الضرر فيكون القطع اخف قطعا هذا ولا يخفى انه في صوت الخوف على الجميع ايضا يتوجه ما ذكرنا ولا يجري فيه القول المذكور اصلا ولا يخفى ايضا انه مما ذكرنا من جواز فرض ان لا يتسع وقت الاولى الا بعد الفراغ من الثانية يظهر انه في التشريك في الصورتين فرضها يلزم مكث الاولى بعدد سبع ادعية وما ذكرنا من الستة انما هو مع تيسر الرفع ويظهر ايضا انه يجري فرض الخوف على الاولى في صوت حضور الميت الثاني في التكبير الثالث ايضا فانه لا بد من مكث الاولى في التشريك بقدر ستة ادعية بخلاف القطع

وان لم يصرح بالتشريك لرواية لانها ارجعت على الثانية الى آخرها بعبرتها وقد حقق المصنف في مواضع انا الصحيح الاول وما كانوا يتعرضون للثانية لذلك ولما احدث البحث عنها المتأخرون فتدفع الاشكال وقد ظهر من ذلك ان الدليل على جواز القطع وعدم تحريمه وما ذكره المصنف من جواز القطع على تقدير الخوف على الجنازة غير واضح لان الخوف ان كان على الجميع او على الاولى القطع بهما للضرر على الاولى ولا يجوز له لانهدام ما قد مضى من صلوتها الموجب لزيادة مكثها وان كان الخوف على الاخيرة فلا بد لها من المكث مقدار الصلوة عليها وهو يحصل مع التشريك الآن والاستيناف لم يكن مرخصا فيه بالخوف على الثانية بالنظر الى تعدد الدعاء مع اختلافهما فيجب ترديد ما يتكرر منه على ما مضى من الصلوة وحيث يختار التشريك بينهما فيما بقي يتوزع بقسطه على الثانية ويكون تكبير اشتركا بينهما كما لو حضرتا بالبداءة وعلى كل واحدة بوظيفتها من الدعاء فالمتقدم الى آخر يكمل الاولى ثم يكمل ما بقي من الثانية ومثله ما لو تقطع صلوة واحد على متعدد فانه يشترك بينهم فيما يجد لفظه ويراعى في المختلف كالدعاء ولو كان فيهم مؤمن ومجهول ومنافق وطفل وظيفة كل واحد ومع اتحاد الصنف يراعى تلهية الصغير وجمعه وتذكيرها وتأنيثه او يعتبر كل مطلقا مؤمنا بالميت او بوث مطلقا مولى بالجنازة

اذ منه اربع ادعية او خمس وكذا في التكبير الرابع مع الاتحاد اذ في التشريك لا بد من المكث بمقدار خمس ادعية وفي القطع اربع ادعية وفي جميع هذه الصور يجري الخوف على البعض فظهر بما قررنا ان حكم الشارح بالسند لا وجه له سوى ندرة وقوع الخوف بمقدار الاربعة وظاهر انه لا يتوجه ما يلوح منه من التعريض على المصنف ظهور ان من فرض الخوف على الجنائز باعتبار طول الصلوة ليس بغافل عن ندرة ذلك بل غرضه بيان الحكم على ذلك التقدير فتأمل وتدبر نعم لو كان ما ذكره لا يجري الا في فرض نادر ومن صور الخوف فلعل للتعريض وجها فتأمل قوله نعم يمكن فرضه نادرا الخ حاصله انه يمكن فرض الخوف على الثانية باعتبار تعدد الدعاء مع اختلاف الميتين في الدعاء بمعنى انه اذا اختلف الميتان في الدعاء بعد الدعاء لا بد من الاتيان بوظيفة كل منهما وفي التشريك في الاثناء يختلفان بحيث لا يحالة فلا بد من تعدد الدعاء وح ربما يحصل الخوف باعتبار مثلا اذا كبر على جنازتين مع دعائهما ثم حضرت جنازة اخرى فاذا شرك بينهما بتكبير الثالثة فيدعو للاولى دعاء المؤمنين وللثانية يشهد انها بنت ثم تكبر الرابعة ويدعو للاولى دعاء الميت وللثانية يصلي على النبي فيمكث الثانية بقدر ستة ادعية واذا استأنف الصلوة لا يمكث الا بقدر اربع ادعية او خمس فيمكن ان يحصل الخوف بهذا الاعتبار وقوله ثم بحيث يزيد ما يتكرر منه على ما مضى من الصلوة اي بحيث ينضاف ما يتكرر من الدعاء بعينه بعد حضور الميت الثاني الى ما مضى من الصلوة والمراد ان الخوف على الميت الثاني باعتبار تعدد الدعاء انما هو في صورة اضافة تكرار ما دعي به مرتين بعد حضور الى ما مضى من الصلوة الى العاشرة وذلك لان الجنائز الثانية لا بد من مكثها بمقدار ما بقي من الصلوة وكذا بمقدار ما مضى منها سواء قطع ام شرك وفي التشريك بما ينضاف الى ذلك تكرار ما يتكرر من الادعية الباقية بعينه بخلاف القطع او لا تكرار للباقية بعينها مع القطع وهذا كما اذا كان حضور الميت الثاني قبل التكبيرة الرابعة او عندها مع اتحاد الميتين في الجنس واما اذا حضر عند الرابعة مع اختلاف الميتين فلا يتفاوت الحال اذ لا يتكرر الدعاء الباقي الذي هو دعاء الميت بعينه بل يدعو لكل منهما وظيفته سواء قطع او شرك لا بد من خمس ادعية وكذا اذا حضر عند التكبيرة الخامسة مطلقا اذ لم يبق دعاء حتى يتكرر مع اتحاد الميتين في الجنس لا يتفاوت الحال اذ على المعتمد من لا بد من اربع ادعية ومع الاختلاف يكون التشريك اخف اذ مع القطع لا بد من خمس ادعية ومع التشريك اربع هذا ولعل انما اضاف اضافة ما يتكرر الى ما مضى دون ما مضى وما بقي جميعا مع اشتراك التشريك القطع منهما مع اضافة ما يتكرر في التشريك دون القطع باعتبار ان نظر الى المكث الذي يكون باعتبار حضور الميت الثاني والمكث بقدر ما بقي ليس كذلك اذ ما بقي باق سواء حضر الميت الثاني ام لا فالمكث الحاصل باعتبار حضور الميت الثاني في القطع انما هو بقدر تكرار ما مضى وفي التشريك هو ذلك مع تكرار ما يتكرر بعينه مما بقي ايضا ففي التشريك ينضاف ما يتكرر مما بقي الى ما مضى فربما يحصل الخوف باعتبار وبمكن ان يكون المراد باضافة ما يتكرر الى ما مضى اضافة مجموع مرتبة بعنى ان الخوف باعتبار التعدد انما هو اذا اضاف الى ما مضى اي الى اعادة دعاء يتكرر بعينه بعد حضور الميت الثاني واما اذا لم يضف اليه دعاء كذلك وذلك بان لم يبق دعا او بقي ولكن لا يتكرر بعينه فلا يكون التشريك اثقل بل قد يكون مثل القطع وقد يكون اخف منه كما فصلنا وعلى هذا فلا حاجة الى الاعتذار لاضافة ما يتكرر الى ما مضى دون ما مضى وما بقي جميعا على ما فعلنا في الوجه الاول هذا وانما حكم بندرة حصول الخوف باعتبار هذه القليلة هذا ما سنح لي في اوائل من الترعرع عند اشتغالي بقراءة هذا الكتاب على الوالد العلامة طاب ثراه ثم بعد ما لاحظ ما كتبه سلطان العلماء في حل هذه العبارة وبعد ما لاحظ انصف من نفسي بترجيح ما افاده على ذلك ولا باس ان ننقل ما كتبه زيد اكرامه وعلى هذا حاصل كلامه ان في صورة الخوف على الميت الثاني لا احتياج الى القطع والاستيناف بل التشريك بعمل عمله في الخفة وهذا على تقدير الاكتفاء بالتكبيرات من غير دعاء مطلقا نعم قد يتخلف باعتبار تعدد الدعاء واختلافه بمعونة قرائن دعائين مختلفين في التكبيرات للميتين وان كان الميتان من جنس واحد وهذا في صورة يزيد ما يتكرر من الدعاء اي ما يقرء للميت الثاني في حال التشريك بعد قراءته للميت الاول بعينه على ما مضى من الصلوة قبل الاستيناف او التشريك فانه في هذه الصورة يكون التشريك اثقل من الاستيناف اذ تمة الصلوة الاولى شركة بينهما وكذا ما قرء للميت الثاني في التشريك لم يقرء للميت الاول بعينه كدعاء الرابعة في صورة اختلاف الميتين في الجنس لو كان مشتركا بين التشريك والاستيناف فلم يبق التزايد بينهما الا باعتبار ما يتكرر الذي اشتمل عليه التشريك مما مضى الذي اشتمل عليه الاستيناف فلو زاد ما يتكرر على ما مضى كان التشريك اثقل من الاستيناف بخلاف ما لو لم يزد ما يتكرر على ما مضى كما اذا حضر الميت الثاني في حالة التكبيرة الرابعة مع اختلاف الميت فان المتكرر بعينه ح لا يكون الا ثلاثة ادعية للميت الثاني فان دعاء في الرابعة لا يتكرر بعينه فالمتكرر ح مساو لما مضى فانه يضم هذه الثلاثة بعينها ح يساوي التشريك للقطع فان في كل منهما خمس ادعية وح لا يكون التشريك اثقل فلا يحتاج الى القطع وكذا لو كان اخف الميت الثاني في حالة التكبيرة الخامسة فان المتكرر ح لا يكون زيدا مما مضى بل قد يكون مساويا وهو في صورة اتحاد الميت وقد يكون اقل وهو في صورة اختلاف الميت ح ايضا لا يكون التشريك اثقل فيحصر ثقل التشريك في جواز القطع في صورة الزيادة المذكورة وندرته باعتبار وقوع الخوف في عصرنا باعتبار هذه المدة القليلة الحاصلة بهذه الزيادة والفضل مخصوصا بالنسبة الى الميت الثاني فظهر ان في الاستيناف لا بد من الاتيان بما بقي وكذا تكرار ما مضى في التشريك لا بد مما بقي منهم ومن تكرار جميع الادعية فان زاد المتكرر على ما مضى بان يكون التشريك في التكبيرة الرابعة او قبله فالتشريك اثقل باعتبار زيادة تكرار ما بقي منهم وان لم يكن زائدا بان يكون حضور الميت الثاني بعد الاتيان بالاربع فلا يتفاوت الحال اذ في كل من التشريك والقطع لا بد من اربع ادعية هذا مع اتحاد الميتين في الجنس واما مع الاختلاف فان بقي من دعاء الميت فلا يتفاوت الحال باعتبار اذ في كل من التشريك والقطع لا بد من الاتيان بوظيفتهما فالاعتبار بالتكبيرات الباقية فان اتى في جميعها فلا يتفاوت الحال وان بقي بعضها فالقطع اخف وان اتى ببعضها فالتشريك اخف اذ مع القطع

والاول اولى الخامس فنه والوجب مواراة القبر في الارض على وجه يحرس جثته من السباع ويكنه رائحته عن الانتشار واحترازه الارض عن وضعه في بناء ونحوه وان حصل الوصفان مستقبل القبلة بوجهه ومقاديم بدنه على جانبه الايمن مع الامكان وليجب ان يكون عمقه اي الدفن بخلاء او القبر العلوم بالمقام نحو قامة معتدلة واقل الفضل الى الترقوة ووضع الجنازة عند قربه منها من القبر بذراعين او ثلث عند رجليه او لا وقل الرجل بعد ذلك في ثلث دفعات حتى يتاهب للقبر وانزاله في الثالثة

لابد من الاتيان بجميع ما مضى مع وظيفة البيت الثاني ومع التشريك يكفي الاتيان بالثلثة الاول مع وظيفته ويتلخص ما قررنا ان الخوف على الثانية في التشريك لا يكون الا في صوت زيادة ما يتكرر بعينه على ما مضى كما افاده فافهم هذا لو كان القطع مع الاستيناف عليهما كما هو ظاهر كلام كثير وقال العلامة والجماعة اما لو حمل كلامهم على الاعم منه ومن القطع واستيناف للصلوة على الاخيرة ثم على الاولى فيكون القطع في جميع الصور اخف من التشريك بالنسبة الى الثانية الابعد تمام الادعية للاولى وهو ظاهر ويمكن ان يتكلف ويقال ايضا انه ليس مراد المصنف ان على ما ذكره من احتمال التشريك بمجرد القطع مع الخوف بل مراده ترجيح توجههم للرواية على توجههم باستيناف توجههم مقطع الصلوة الواجبة بدون ضرورة كانه اذا جاز الاتمام والاستيناف على ما ذكره فلا وجه لجواز القطع ثم استدرك ذلك بانه الا ان يكون مع الخوف وظاهر انه حينئذ يصير ما ذكره باعتبار الخوف على الثانية فقط مطلقا اذ الخوف في الاستيناف يكون اخف على الثانية بالنسبة الى الاتمام والاستيناف مطلقا ولا حاجة الى ما ذكره الشارح من التقييدات فتامل ثم في قوله في اخر الحاشية وخصوصا بالنسبة الى البيت الثاني فقط مناقشة وهي ان وقوع الخوف باعتبار هذه المدة القليلة اذا كان نادرا مستبعدا جدا فليس بوقوعه بالنسبة الى الثاني فقط بابعد من وقوعه بالنسبة اليهما بل الامر بالعكس ويمكن توجيهه بان المراد ان وقوع الخوف المذكور نادر جدا ثم وقوعه حد اقسامه وهو ما اذا كان في الفرض المذكور على خصوص البيت الثاني لا الاول ولا الجميع اندر جدا وهو كذلك فتامل **قوله** والاول اولى اي رعاية التذكير والثانية اولى من التاويل الى التاويل بالبيت او بالجنازة **قوله** الخامس وفيه اجمع العلماء كافة على وجوب الدفن لامر النبي ﷺ به وكونه على الوجه المذكور مقطوع به في كلام الاصحاب وغيرهم وكان دليل الاجماع والتاسي **قوله** عن وضعه في بناء ونحوه اذا كان على وجه الارض واما البيوت المبنية في قعر الارض كالسراديات المتعارفة فلا بعد باجراء الوضع فيها لصدق المواراة في الارض لكن ينبغي فيها وفي القبر مطلقا اخراجه من التابوت لكراهة دفنه بالتابوت اجماعا على ما نقله في ط **قوله** مستقبل القبلة الخ وجوب استقبال القبلة على ما ذكره هو المعروف بين الاصحاب وعن ابن حمزة في الوسيلة ذلك مستحبا جرى الناس بالنبي ﷺ والائمة وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان البراء بن معرور التميمي الانصاري بالمدينة وكان رسول الله بمكة وانه حضره الموت وكان رسول الله والمسلمون يصلون الى بيت المقدس فاوصى البراء اذا دفن ان يجعل وجهه الى رسول الله الى القبلة فجرت بها السنة وانه اوصى بذلك ما فنزل به الكتاب بجرت به السنة والحكم ﷺ للناس لا يخرج عن اشكال كذا وكالة جرت بان السنة عن الوجوب كيف وفي الخبر جرت بان السنة في الوضع بالثلاث ايضا فتقول ابن حمزة لو لم يكن اجماع على خلافه لا يخرج عن قوته وفي اخر رواية العلا بن سيابة اذا دخلت في اللحد وجهك للقبلة ولبدن فيه الاصل التوجيه للقبلة لا كيفيته مع عدم ظهور الوجوب لعدم الامر فتامل **قوله** بنحو قامة معتدلة المستند صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله قال حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي وقال بعضهم قامة الرجل حتى عند الثوب على رأس من في القبر واما اللحد فقدر ما يمكن فيه الجلوس قال الماضر علي بن الحسين الوفاة اضجع عليه فبنى عليه ساعة ثم رفع عنه الثوب ثم قال الحمد لله الذي اورثنا الجنة نتبوء منها حيث نشاء فنعم اجر العاملين ثم قال احضروا الى حتى يبلغوا الرسغ قال ثم مد الثوب عليه فمات وفي رواية روى سهل بن زياد وقد روى اصحابنا ان حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي الى اخر الرواية الاولى قال صاحب المدارك ان الحكاية في الرواية الاولى من كلام ابن ابي عمير وفي الثانية عن سهل بن زياد لان الامام لا يحكي قول احد وانت خبير بان حكاية الامام قول احد وان كان غير متعارف لكن يقرب حكاية وفاة ابن العابد بن صلوات الله عليه ظاهرة انه من كلام الامام ﷺ فبعد توسيط الاجنبي بينهما فالظاهر ان يكون ذلك ايضا منه ﷺ ويكون المراد بالبعض هو بعض ابائه ﷺ وحكاية قول ابائهم في كلامهم ﷺ غير عزيز وعلى هذا فالمراد الاشارة الى استحباب كل من الطرق وعلى هذا ففي الرواية الثانية ايضا من تتمة الرواية المرسلة التي رواها سهل عن اصحابنا لا من كلام سهل ويؤيده ايضا ما في الفقيه حيث قال قال الصادق عليه السلام حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى قوله يمكن الجلوس فيه لكن الاولى مع ذلك العمل بالترقوة التي وقعت في الرواية بلا شبهة وروى السكوني عن ابي عبد الله ﷺ ان النبي ﷺ نهى ان يعمق القبر فوق ثلثة اذرع والظاهر ان لقامة المعتدلة تزيد على ثلثة اذرع وان الى الترقوة يقرب منها ثم على تقدير كون التحديد من الامام ﷺ يمكن ان يجعل القامة افضل المراتب ثم بعده الترقوة كما فعله الشارح او يجعل كلاهما فردا للمستحب كما فعله جماعة من الاصحاب وعلى الاول لا ينبغي جعل اقل الفضل الى الترقوة كما فعل الشهيد بل ينبغي جعل وسط المراتب في جعل اقل الثدي الا ان يكون مراده كونه اقل الفضل بالنسبة الى القامة لا مطلقا على الثاني لا ينبغي الاقتصار على القامة والترقوة كما فعله الجماعة بل ينبغي اضافة الثدي ايضا والظاهر من الخبر رعاية قامة من دخل القبر لا القامة المعتدلة كما ذكره الشهيد نعم ظاهر التحديد بالترقوة هو ذلك كما هو في ظاهره ويمكن ان يقال ان نظر من القامة هو المعتدلة ولا يخدشه قوله حتى يمد الثوب على راس من في القبر ايكم على المعتدل القامة فافهم واما ما في اخر الخبر من وصيته زين العابدين ﷺ من الحفر حتى يبلغوا الرسغ ففي بعض النسخ بالسين المهملة والغاء المعجمة ولعل المراد الترب لتاب الذي يتحرك في بعضها بالشين المعجمة والحاء المهملة الندي الذي فيه رشح الماء وعلى التقديرين فلا بعد ان يكون حكمة مختصا بما علم دفنه فيه فلا يمكن اثبات الحكم الكلي به مع ما فيه من الاشتباه فتامل **قوله** ووضع الجنازة عند قربها من القبر الخ استحبابا وضعها عند قرب القبر بذراعين او ثلث مشترك بين الرجل والمرة لاطلاق الروايات كرواية محمد بن عجلان عن ابي عبد الله عليه السلام اذا جئت بالميت الى قبره فلا تقدح بقبره ولكن ضعه اسفل منه بذراعين او ثلثة اذرع ودعه حتى يناهب للقبر ولا تقدح بقبر فاذا ادخلت القبر فليكن اولى الناس به عند راسه وليحسر عن خده ويلصق خده بالارض الحديث ومرسلة محمد بن عطية قال اذا اتيت بجنيك الى القبر فلا تقدحه ضعه اسفل من القبر بذراعين او ثلثة حتى ياخذ هيئته ثم ضعه في لحده وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ﷺ قال ينبغي ان يوضع الميت في

والسبق براسه حالة الانزال والمرأة توضع مما يلي القبلة وتنقل دفعة واحدة وتنزل عرضا هذا هو المشهور والاخبار خالية عن الدفعات ونزول الاجنبي معه لا الرحم وان كان ولدا الا فيها فان نزول الرحم معها افضل والزوج اولى به منه ومع تعذرهما فامرأة صالحة ثم اجنبي صالح وحل عقد الاكفان من قبل راسه ورجليه

القبر هنيئة ثم وارة واما استحباب وضعها عند رجليه فهو مخصوص بالرجل لما سيذكر ان المرأة توضع مما يلي القبلة وعلل ذلك بانه ايسر لفعل ما هو المستحب من ارسال الرجل سابقا براسه والمرأة عرضا واختيار خصوص جهة القبلة فيها لشرفها فتامل ونقل الرجل بعد ذلك في ثلاث دفعات اي الدفعات الثلث بعد وضعها قرب القبر كما هو ظ عبارات الاكثر وصريح بعضها كالمنتهى فلا يتوهم ان النقل ثلثا مع الوضع الاول ثم ظ جمع منهم اطلاق الحكم بالنسبة الى الرجل والمرأة كما في هي والفقيه وفي ط وية خصه بالرجل كما فعله هنا **قوله** والسبق براسه حالة الانزال مستندهم مرفوعة عبد الصمد بن هرون قال قال ابو عبد الله ع اذا ادخلت الميت القبر ان كان رجلا يسل سلا والمرأة تؤخذ عرضا لانه استر ورواية زيد بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن امير المؤمنين عليهم السلم قال يسل الرجل سلا وتستقبل المرأة استقبالا ويكون اولى الناس بالمرأة في مؤخرها وفي اكثر الاخبار اطلاق سل الميت من قبل رجلي القبر من غير تفصيل لكن الشيخ في فا ادعى الاجماع على ان المرأة تنزل عرضا من قدام القبر فليتبع **قوله** والاخبار خالية عن الدفعات بل ليس فيها الا وضعها قرب القبر ثم نقلها اليه كما نقلنا من صحيحة عبد الله بن سنان ورواية محمد بن عجلان ومحمد بن عطية لكن الصدوق في علل الشرايع نسبها الى الرواية حيث نقل رواية محمد بن عجلان ثم قال وروي في حديث اخر اذا اتيت بالميت القبر فلا تفدح به القبر فان للقبر اهوالا عظيمة وتعوذ من هول المطلع ولكن ضعه قرب شفير القبر واصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلا واصبر عليه ليأخذ اهبته ثم قدمه الى شفير القبر ولا يخفى ان ظاهر قوله ثم قدمه الى شفير القبر انه يقدم الى شفيره ويصبر عليه ثم ينزل الى القبر والا لكان الظ ان يق ثم ينزل الى القبر وعلى هذا فينطبق على ما ذكره الاصحاب من النقل ثلث دفعات بعد وضعه قرب القبر ويدل ايض على المكث شفير القبر ظاهر رواية يونس قال حديث سمعته عن ابي الحسن عليه السلم ما ذكرته وانا في بيت الاضاق علي يقول اذا اتيت بالميت شفير قبره فامهله ساعة فانه ياخذ اهبته للسؤال فتأ **قوله** ونزول الاجنبي معه لا الرحم يعني ليس المراد استحباب نزول الاجنبي بل استحباب ان لا ينزل الا الاجنبي وكراهة نزول الرحم واستدل في المعتبر على كراهة نزول الرحم في الرجل بان ذلك يقسي القلب والرحمة صفة مرادة من الله تعالى وعلى استحبابه في المرأة بانها عورة وبرواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين عليه السلم مضت السنة من رسول الله ص ان المرأة لا يدخل قبرها الا من كان يراها في حيوتها انتهى ولا يخفى ضعف التعليل الاول واستنباط ما ورد في رواية عبيد بن زرارة من منع ابي عبد الله ع من طرح التراب على ذوي الارحام معللا بان ذلك يورث القسوة في القلب ومن قسا قلبه بعد من ربه مشكل جدا اذ لعل ايراث طرح التراب للقسوة كان بالخاصية فلا يمكن قياس غيره عليه مما يتوهم فيه ذلك بل ربما صار مثل ذلك سببا لرقة القلب كيف والايراث المذكور يتوهم في غير النزول ايض من حضور جنازته وتولي تجهيزه وتكفينه وتلقينه وغير ذلك مما لم يقولوا بكراهته على انه قد ورد في رواية عبد الله بن محمد بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلم ان الوالد لا ينزل في قبر ولده والولد ينزل في قبر والده وفي رواية عبد الله بن العنبري قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يدفن ابنه فقال لا يدفنه في التراب قال قلت فالابن يدفن اباه قال نعم لا باس وفي رواية عبد الله بن راشد عن ابي عبد الله ع قال الرجل ينزل في قبر والده ولا ينزل الوالد في قبر ولده فالظ تخصيص الوالد الكراهة لا التعميم في سائر الارحام على ما ذكروه خصوصا في الولد كما اشار اليه الشارح ره هنا مع ما ورد فيه من الاخبار بعدم المنع واما حمل تلك الاخبار على خفة الكراهة في الولد كما اشار اليه في شرح يع فانما يتجه لو كان لهم دليل صالح على العموم وقد عرفت حال دليلهم ويؤيد ايض عدم عموم الكراهة بما هو المش من نزول امير المؤمنين ع والعباس الى قبر النبي ص وما روي في اخبارنا من امر النبي ص حين دفن ابنه امير المؤمنين ع بنزوله والحاده ابرهيم وانه نزل فالحده في لحده وفيه انه قال الناس عند ذلك انه لا ينبغي ان ينزل في قبر ولده اذ لم يفعل رسول الله فقال لهم رسول الله يا ايها الناس انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا في قبور اولادكم ولكن لست امن اذا حل احدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره هذا وبعد ما كتبت ما ذكرنا رايت ان العلامة ره في هي حكم اولا باستحباب ان ينزل الى القبر الولي او عن يامره الولي ان كان رجلا وان كان امرأة لا ينزل الا زوجها او ذو رحم لها وقال انه وفاق العلماء واستدل عليه برواية الجمهور عن علي ع انه قال انما يلي الرجل اهله وبرواية ابي داود انه لما توفي النبي ص الحده العباس وعلي واسامة وبما سبق في رواية محمد بن عجلان فليكن اولى الناس به عند راسه وبما نقلنا من رواية السكوني في المرأة وبانها حالة يطلب فيها الرفق بالميت فكان ذو الرحم اولى ثم ذكر بعد ورقتين تقريبا انه يكره للاب ان يهيل التراب على ولده وكذا ذو الرحم لرحمه واستدل بما نقلنا من رواية عبيد بن زرارة ثم قال يكره لما ذكرنا ان ينزل الى القبر ايض للعلة ولا يخفى ان الجمع بين الكلامين لا يخ عن اشكال وقد ظهر بما قررنا قوة كلامه الاول وضعف الاخير فتأ واما المرأة فما نقل من رواية السكوني فيها يفيد المنع عن نزول غير من يجوز له النظر من غير تخصيص بالرحم على ما ذكره فلا باس بالمحرم بالمصاهرة او الرضاع بل مط على ما هو الاقوى فيها وينبغي ايض تخصيص الرحم في كلامهم بالمحرم منه فيخرج نحو ابن العم والخال وعلى هذا فالمراد بالاجنبي في قوله ثم اجنبي صالح ما يتناول غير المحرم من الرحم فافهم **قوله** والزوج اولى بها منه لما سبق في بحث الغسل من موثقة اسحق ابن عمار الزوج احق بالمرأة حتى يضعها في قبرها فتذكره **قوله** فامرأة صالحة لعل التقييد بالصالحة لاستحباب اختيارها والا فمقتضى رواية السكوني تقديم غير الصالحة ايض على الاجنبي وفي هي ذكر ان الرجال اولى بدفن الرجال بلا خلاف بين العلماء لانه فعل يحتاج الى من يكون له بطش وقوة والنساء ليس كذلك ثم ذكر ان الرجال اولى بدفن النساء ايض واستدل ايض بالتعليل السابق وبان النبي ص لما ماتت ابنه امر ابا طلحة فنزل في قبرها وبعدم فعل النساء ذلك في عهد النبي ص ولا في عهد احد من اصحابه ولا يخفى ان ظاهره تعميم الحكم من غير تخصيص بصورة وجود الرحم من الرجال فتأ **قوله** وحل عقد الاكفان المستند مع الاجماع على ما نقله في المدارك صحيحة ابي حمزة قال قلت لاحدهما يحل كفن الميت قال نعم ويبرز وجهه وصحيحة علي بن الحكم عن رجل عن ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن عقد كفن الميت قال اذا ادخلته القبر فحله كذا في يب فما في هي في الصحيح عن ابي بصير كما ترى الا ان تكون قد نقلت في موضع اخر ايض على ما وصفه فليراجع وكما يستحب حل عقد الكفن يستحب ايض للمنزل حل ازراره كما قال المفيد وجماعة

ووضع خده الايمن على التراب خارج الكفن وجعل شيء من تربة الحسين ع معه تحت خده او في مطلق الكفن او تلقاء وجهه ولا يقدح في مصاحبته لها احتمال وصول نجاسة
اليها لاصالة عدمه مع ظهور طهارته الان وتلقينه الشهادتين والاقرار بالائمة عليهم السلام واحد بعد واحد ممن نزل معه ان كان وليا والا استاذنه مدينا فاه الى
اذنه قائلا له اسمع ثلاثا قبله والدعاء له بقوله بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله اللهم عبدك وابن عبدك نزل بك وانت خير منزول به اللهم افسح له في قبره والحقه بنبيه
اللهم انا لا نعلم منه الا خيرا وانت اعلم به منا والخروج من قبل الرجلين لانه باب القبر وفيه احترام للميت

للامر به في رواية ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله عليه السلام وما في رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع من انه راى ابا الحسن ع دخل القبر ولم يحل ازراره يمكن
ان يحمل على انه لبيان الجواز فتأمل **قوله** ووضع خده الايمن على التراب يدل عليه ما سبق في رواية محمد بن عجلان وليحسر عن خده ويلصق خده
بالارض ومثله رواية اخرى ايضا عن محمد بن عجلان وما في حسنة علي بن يقطين بابرهيم عن ابي الحسن ع وان قدر ان يحسر عن خده ويلصقه بالارض
فليفعل ورواية محفوظ الاسكاف عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن اعقل من ينزل في قبره عند راسه وليكشف عن خده
الايمن حتى يفضي به الى الارض واما شق الكفن فالمشهور بين الاصحاب كراهته وعلله في هي بما فيه من اضاعة المال من غير نفع وقد امر بتحسين الاكفان
وتجريدها تزول جمالها وحسنها وفي موثقة ابن ابي عمير لعلي بن حسن بن فضال عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال يشق الكفن من عند راس الميت
اذا ادخل قبره وفي الحسن بابرهيم عن ابن ابي عمير ايضا عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع قال يشق الكفن اذا ادخل الميت في قبره من عند راسه
ولا يخفى ظهورهما في استحباب الشق وما ذكروه من التعليل مما لا يصغى اليه مع معارضة الروايتين لكن لا يبعد جدا حمل الشق فيهما على الحل والفتح
ليبدو وجهه كما ذكره الاصحاب موافقا للروايات السابقة فالاولى عدم الشق فتأمل **قوله** تحت خده او في مطلق الكفن الخ استحباب وضع التربة المباركة
معه مشهور بين الاصحاب لكن اختلف كلامهم في موضعه وفي المقنعة تحت خده وفي اقتصاد الشيخ والرسالة الغرية في وجهه وقيل في لحده مقابل
وجهه وهذا القول ايضا مع قول الاقتصاد نقله في السرائر عن الشيخ وقيل في كفنه وقال في لف الكل جائز لان التبرك موجود في الجميع وقد صرح بذلك
المص في كرى ومن تاخر عنه من المحققين المتتبعين كالشهيد في شرح الارشاد والمحقق الاردبيلي فيه ايضا وصاحب المدارك والظاهر ان غرض الشهيد ههنا
ايضا ذلك والتخصيص باحد الثلثة ليوافق احد اقوال الاصحاب الذين عينوا لها موضعا والا فالتبرك يحصل بمجرد وضعها معه كيفما اتفق ولم
يتعرض لقول الاقتصاد وكانه زعم انه قول المفيد بعينه حيث نقل في شرح الارشاد عن الشهيد انه قال الافضل جعلها تحت خده كما قاله المفيد
في المقنعة والشيخ في الاقتصاد مع انه في كرى جعل الاحسن جعلها تحت خده كما قاله المفيد في المقنعة ثم نقل قول الاقتصاد على حده والقولين الاخرين
ولا يخفى ان الحكم بوحدة القولين كما ترى وفي هي علل الحكم بطلب البركة والاحتراز من العذاب والستر من العقاب ثم قال فقد روي ان امراة كانت
تزني وتضع اولادها فتحرقهم بالنار خوفا من اهلها ولم يعلم به غير امها فلما ماتت دفنت فانكشفت التراب عنها ولم تقبلها الارض فنقلت عن
ذلك الموضع الى غيره فجرى لها ذلك فجاء اهلها الى الصادق ع وحكوا له القصة فقال لامها ما كانت تصنع هذه في حيوتها من المعاصي فاخبرته
بباطن امرها فقال ع ان الارض لا تقبل هذه لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا في قبرها شيئا من تربة الحسين ع ففعل ذلك فسترها الله
تعالى ونقل في كرى عن الشيخ نجيب الدين في درسه ان هذا يصلح ان يكون متمسكا لحكم الاصحاب قال في المدارك وفيه ما فيه ولا يخفى ان التبرك وكذا الخبر
المذكور يصلح مستندا لمن اطلق استحباب وضع التربة معه كما فعله الشيخ في ط وجماعة ممن تبعه واما من خصه بموضع خاص فالظاهر انه كان له مستند لم
يصل الينا هذا وفي يب رواية هي مستند الحكم غفل عنها هؤلاء الاعلام وهي صحيحة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري قال كتبت الى الفقيه اسأله
عن طين قبر الحسين عليه السلام يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب وقرءت التوقيع ومنه نسخت يوضع مع الميت في قبره ويخلط
بحنوطه انتهى اوردها في كتاب المزار في باب حد حرم الحسين ع وفضل كربلا فلا تغفل **قوله** لاصالة عدمه مع عدم ظهور طهارته الان هذا مع
الرخصة عنهم ع على ما نقلنا من الرواية الصحيحة **قوله** وتلقينه الشهادتين الروايات في التلقين متظافرة بل قال في كرى تكاد ان تبلغ التواتر
وينبغي ان يضاف ايضا الى ما ذكره الشارح ان الاسلام دينه والقران كتابه لوروده في كثير منها ثم في بعض تلك الروايات وقع الامر مط من غير
تخصيص بالولي او غيره كرواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سللت الميت فقل بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله اللهم الى رحمتك
لا الى عذابك فاذا وضعته في اللحد فضع فمك على اذنه فقل الله ربك والاسلام دينك ومحمد نبيك والقران كتابك وعلي امامك وفي بعضها
توجه الى الولي كرواية محمد بن عجلان عن ابي عبد الله ع فاذا وضعته في لحده فليكن اولى الناس به مما يلي راسه ليذكر اسم الله ويصلي على النبي ص
الحديث وفي بعضها الى اعقل من ينزل في قبره كما سيجيء في رواية الاسكاف فالاولى مباشرة الولي ان كان اعقل والا فان ياذن للاعقل
فتأمل **قوله** قائلا له اسمع ثلثا قبله كان مستنده رواية محفوظ الاسكاف عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن
اعقل من ينزل في قبره عند راسه وليكشف عن خده الايمن حتى يفضي به الى الارض ويدني فمه الى سمعه ويقول اسمع افهم ثلث مرات الله ربك ومحمد
نبيك والاسلام دينك وفلان امامك اسمع وافهم واعدها عليه ثلاث مرات هذا التلقين فكان ينبغي له اضافة افهم وذكرها بعده ايضا
واحدة واعادتها ثلثا على ما في الرواية فافهم **قوله** والدعاء له بقوله الخ الاخبار بالدعاء له كثيرة وما ذكره الشارح من الدعاء قد ورد في حسنة
محمد بن مسلم بابرهيم عن احدهما ع بتغيير ما فالاولى اتباع الرواية وهي هكذا قال اذا وضع الميت في لحده فقل بسم الله وبالله وفي سبيل الله
وعلى ملة رسول الله عبدك وابن عبدك الى اخر ما ذكره الشارح بزيادة منه بعد لا نعلم في بعض النسخ وتتمة الرواية فاذا وضعت عليه اللبن فقل
اللهم صل وحدته وانس وحشته واسكن اليه من رحمتك رحمة تغنيه عن رحمة من سواك واذا خرجت من قبره فقل انا لله وانا اليه راجعون
والحمد لله رب العالمين اللهم ارفع درجته في اعلا عليين واخلف على عقبه في الغابرين يا رب العالمين وما ذكره المص من الدعاء كانه يشمل
جميع ما ورد في الرواية وغيرها من الادعية له **قوله** لانه باب القبر اشارة الى ما روي عن النبي ص انه قال ان لكل بيت بابا وان باب القبر من قبل
الرجلين وروى السكوني ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال من دخل القبر فلا يخرج الا من قبل الرجلين وظاهر الادلة عدم الفرق بين الرجل والمرءة
وهو ظاهر الاكثر ونقل عن ابن الجنيد انه قال في المرءة يخرج من عند راسها ولعله للبعد عن العورة والاول اولى ثم ظاهر الخبر الاول والتعليل بالاحترام

وجهه

من اطلق

اتباع

الذي ذكره

والاهالة من التراب من الحاضرين غير الرجم بظهور الاكف مسترجعين اي قائلين انا لله وانا اليه راجعون حالة الاهالة يقال رجع واسترجع اذا قال ذلك ورفع القبر عن وجه الارض مقدار اربع اصابع مفرجات تالى شبرا لا يبلغ فبر ارتفاعه بحرام ولو اختلف سطوح الارض لغفر بعضه عن اعلاها فتامل وتسنيمه ان يجعل له في ظهره سنام الابل من شعار الناصبة وهو مع الحدة مع اعترافهم بانه خلاف السنة مراغمة للفرقة المحقة وصب الماء عليه عطفه من قبل راسه الى رجليه ودورانه ان ينتهي الى الرجل ويصب الفاضل على وسطه ولكن الصاب مستقبلا ووضع اليد عليه بعد تربيعه بالماء موثرة في التراب مع رجحان الاصابع وظاهر الخبران الحكم مختص بهذه الحالة فلا يستحب تاثيرها بعده روى وزواره عن ابي جعفر ع قال اذا ثقل على قبره عند دفنه فضع كفك على قبره عند راسه وفرج اصابعك واغمز كفك عليه بعدما ينضح بالماء والاصل عدم الاستحباب في غيره واما تاثيرها

الذي ذكره الشارح استحبابا الدخول ايضا من قبل الرجلين لمراد دخوله للملقنين ونحوه بعد وضع الميت ولم يتعرضوا له وفي مرفوعة سهل بن زياد قال قال يدخل الرجل القبر من حيث شاء ولا يخرج الا من قبل رجليه **قوله والاهالة** اي اصب الروايات باستحبابها منظافرة وبنفي مثلها لحسنة داود بن النعمان عن ابي الحسن عليه السلام ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وان جهل بالكيفية لما ذكره من رواية محمد بن الاصبغ ولرواية محمد بن مسلم المذكورة على ما في ب فان فيها فحثا مما يلي راسه تلك بكفه لكن فيما عندنا من نسخه فلا دليل عليه وينبغي ان يقول عند ايمانا بانك وتصديقا بما جئت به على ما في ج وفي ب بنبيك هذا وصدقنا الله ورسوله ففي رواية السكوني ان امير المؤمنين ع قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله يقول من حثا على ميت فقال هذا القول اعطاه الله بكل ذرة حسنة واما كونها بظهور الاكف على ما ذكره الاصحاب فلرواية محمد بن الاصبغ عن بعض اصحابنا قال رايت ابا الحسن ع وهو في جنازة فحثا التراب على القبر بظهر كفيه وقد ذهل عنها صاحب المدارك فحكم بعدم وقوفه فيه على اثر نعم ما ذكره من الاسترجاع في هذه الحالة الواقع فيه على نص بالخصوص كما ذكره صاحب المدارك ايضا فكانه مما يعم العموم والله تعالى يعلم **قوله** غير الرجم قد مر في نزول يجب الاجنبي ما يدل على استثناء الرجم من رواية عبيد بن زرارة فتذكر **قوله** مقدار اربع اصابع مفرجات لروايات في بعضه اربع اصابع كثيرة لكن في بعضها مطلقة كحسنة حماد بن عثمان ما برهيم في حكاية وصية الباقر ع للصادق ع وفيها ان يرفع قبره اربع اصابع ويرشه بالماء وكذا رواية عبد الاعلى التي في اصول في تلك الحكاية بدون ذكر الرش ورواية ابان عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يدعا للميت حين يدخل حفرته ويرفع القبر فوق الارض اربع اصابع وفي بعضها مقيدة بالمفرجات كرواية عبيد الحلبي ومحمد بن مسلم بسند موثق حسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال مر بي ابي ان اجعل ارتفاع قبره اربع اصابع مفرجات وذكر ان الرش بالماء حسن ورواية محمد بن مسلم ايضا في الصحيح او الحسن عن احدهما ع وفيها وبلزق القبر بالارض الا قدر اربع اصابع مفرجات ويربع قبره وفي بعضها مقببة مضمومة وعليها ابن ابي عمير الموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع وفيها وبرفع قبره من الارض قدر اربع اصابع مضمومة وينضح عليه الماء ويجعل عنده ويمكن الجمع بالتخيير بين الاربع المضمومة والمفرجة كما جزم الشارح ح تبعا لابن فهد بين المفرجات الى شبر جمعا بين ما نقلنا وما روي ان قبر النبي ص رفع شبرا من الارض كما وقع في رواية ابرهيم بن علي عن جعفر عن ابيه ع في ب ومثله رواية الحسين بن علي الوافي في العلل ولا يخفى ان المفرجات اقوى سندا واقرب الى الشبر فالترجيح لها وظ المعبد وجماعة كراهة الزيادة على الاربع المفرجات فلعلهم جعلوا الشبر على تقدير صحته مخصوصا بقبر النبي ص **قوله** اغفر بعضه عن اعلاها الخ اي لما ربعه بالقدر المذكور عن اعلاها ويغفر ح زيادة بعضه عن اربعة اصابع ويناداي السنة ايضا برفعه عن اربعة اصابع بالقدر المذكور وان لم يرفع على اعلاها كذلك والمراد بغفر الرفع عن اعلاها اي يسقط استحبابا ذلك وانما المسنون الرفع عن اربعة اصابع كذلك والاول اولى لظاهر قوله **قوله** لانه من شعار الناصبة اي العامة فان جلهم بل كلهم ناصبة عند التحقيق والمراد اكثرهم والا فالشاذ غيته واظنوا في استحباب التسطيح مع اعترافهم بانه خلاف السنة نقلا في هي هذا الاعتراف عن ابن ابي هريرة منهم وكذا في الجهر بالبسملة **قوله** وصب الماء عليه لا خلاف في استحباب رش القبر بالماء بعد الفراغ منه وقد ورد به روايات منها حسنة حماد بن عثمان ورواية الحلبي ومحمد بن مسلم وموثقة سماعة المتقدمة انفا ومنها رواية ابرهيم بن علي والحسين بن علي المتقدمتان انفا ايضا فان في اخرهما وان النبي ع امر برش القبور ومنها حسنة زواره بابرهيم قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا فرغت من القبر فانضحه ثم ضع يدك عند راسه وتغمز كفك عليه بعد النضح ومنها حسنة ابن ابي عمير ايضا بابرهيم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع في رش الماء على القبر قال ينجا في عنه العذاب ما دام الندى في التراب الى غير ذلك من الروايات ولا يخفى اطلاق تلك الروايات ودلالتها على اجزاء النضح كيفما اتفق والذي يدل على استحباب ما ذكره من الكيفية هو رواية موسى بن اكيل النميري عن ابي عبد الله ع قال السنة في رش الماء على القبر ان يستقبل القبلة ويبدء من عند الراس الى عند الرجل ثم يدور على القبر من الجانب الاخر ثم يرش على وسط القبر فكان السنة فيه وان تعلم ان مفادها استحباب رش الوسط مع الصاب لا صب الفاضل ان فضل ولا صبه تماما كما هو ظ كلام الاصحاب فافهم **قوله** ولكن الصاب مستقبلا يدل عليه رواية السابقة وكان المراد بالاستقبال الاستقبال في اول الصب حتى يتم ما ذكر منها من الدور الا ان لا يحمل على دوران الصاب بل على ادارة الماء مع وقوف الصاب مستقبلا وكان هذا ظ كلام الاصحاب فافهم وتبعه ظ الاخبار ان الحكم اي وضع اليد على الكيفية المذكورة كما يشعر به قوله فلا يستحب تاثيرها بعدها اي لا يستحب وضع اليد موثرة بعد هذه الحالة واما اصل وضع اليد فيستحب بعد هذه الحالة ايضا كما زاره لصحيح علي بن بلال عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام من اتى قبر اخيه ثم وضع يده على القبر وقرء انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات امن من يوم الفزع الاكبر ويوم الفزع **قوله** واما تاثير البدء في غير التراب كالرمل فلبس بسنة مطلقا اي لا عند الفراغ من الدفن بعده ولا بعده اصلا لا يحسب ظ الرواية ولا يحسب لغير الظ بخلاف الاول فانه وان كان ظ الخبر اختصاص الاستحباب بهذه الحالة لكن يمكن على بعد الاستحباب وبعد حثو التراب في نضح الماء مطلقا في هذه الحالة وكلما زاده بخلاف ذلك في غير التراب لاختصاص الخبر بالتراب فلا وجه للحكم بالاستحباب في غيره اصلا ولا يخفى ان الصحيحة التي نقلها وان اختص بالتراب لكن ما نقلنا انفا من حسنة زواره يشمل بالطلاقه غير التراب ايضا فالظ الحكم بعموم الاستحباب وحمل التخصيص بالتراب في الصحيحة على انه ورد مورد الغالب نعم ظ تلك الحسنة ايضا ما ذكره او لا من التخصيص بهذه الحالة فتامل ثم لا يخفى ان ظ الخبر نا العموم بالنسبة الى من حضر تلك الحالة وكذا الميت ولكن حسنة زواره بابرهيم عن ابي جعفر ع قال كان رسول الله ص يضع لرجل من بني هاشم شيئا لا يضعه باحد من المسلمين كان اذا صلى على الهاشمي ونضح قبره بالماء وضع رسول الله ص كفه على القبر حتى ترى صابغة الطين وكان الغريب يقدم او المسافر من اهل المدينة فيرى القبر الجديد عليه فيركف رسول الله ص فيقول

الاحتمال

سنة بدعة

متهما عليه بما شاء من الالفاظ واضمن اللهم جاف الارض عن جنبيه واصعد اليك روحه ولقه منك رضوانا واسكن قبره من رحمتك ما تغنيه عن رحمة من سواك وكذا يقوله كلما زاره مستقبلا او تلقاء يمينا او من يساره بعد الانصراف بصوت عال الامع الغيبة ويخير الملقن في الاستقبال والاستدبار لعدم ورود معين ويستحب القرابة لاهل المصيبة وهي تفعلة من القراء وهو الصبر ومنه حسن سمرائي اي صبر وسلوك عميد بقية والمراد بها الحمل على الصبر والتسلية عن المصاب

منقول من مال محدث وظاهره اختصاص الحكم ببني هاشم ويمكن الجمع بان فعلة لعله كان مخصوصا ببعض بني هاشم لمصلحة رآها فلا ينافي عمومه استحبابا الوضع من غيرهم او بان الحكم لعله كان خاصا في زمانه لمصلحة فيه وعاما بعده ولعل هذا اولى فان الظاهر عدم وضع غيرهم على قبور بني هاشم ولا على قبور غيرهم ايضا مع اختلاط اثار الاكف بالقبور مطلقا وفي قبور بني هاشم بعد ما نقل في الخبر من معرفة الغريب والمسافر كف رسول الله فالظاهر ان بني هاشم خصائص الحكم في زمانه بدء وبالنسبة الى بني هاشم لما اشير اليه من الفائدة وبعموم بعد ذلك كما هو ظاهر الخبر وفي رواية اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن الاول اصحابنا يصنعون شيئا اذا حضروا الجنازة ودفن الميت ان يرجعوا حتى يمسحوا ايديهم على القبر فسئل ذلك ام بدعة فقال لا بل واجب على من لم يحضر الصلوة عليه وقريب منه رواية محمد بن اسحق قال قلت لابي الحسن الرضا شيء يصنعه الناس يضعون ايديهم على القبر اذا دفن الميت قال انما ذلك لمن لم يدرك الصلوة عليه فاما من ادرك الصلوة فلا وظاهرهما اختصاص الحكم بمن لم يدرك الصلوة ويمكن حملهما على تاكده بالنسبة اليه فلا ينافي عموم اصل الحكم ولعل في الخبر الاول اشعارا اليه فافهم **قوله** مترحما عليه بما شاء من الالفاظ لعمومها وورد في استحباب الترحم على الميت مطلقا من غير تعيين لفظ خاص وانما كان ما ذكره افضل لورود بخصوصه في رواية محمد بن مسلم قال كنت مع ابي جعفر في جنازة رجل من اصحابنا فلما ان دفنوه قام عند القبر فحث عليه قبالة راسه ثلثا بكفه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الارض الخ **قوله** وكذا يقوله كلما زاره مستقبلا هذا البحث في الزيارة وكان الشارح ذكره بناء على عموم استحباب الدعا للميت مطلقا وعند زيارته فلما ورد افضل خصوصا مع تناسب المورد والاولى ان يدعو وقت الزيارة بما في رواية محمد بن مسلم في الفقيه وطريقه اليه صحيح قال قلت لابي عبد الله الموتى يزورهم فقال نعم قلت فيعلمون بنا اذا اتيناهم فقال اي والله انهم ليعلمون بكم ويفرحون بكم ويستأنسون اليكم قلت فما شيء نقول اذا اتيناهم قال قل اللهم جاف الارض عن جنوبهم وصاعد اليك ارواحهم ولقهم منك رضوانا واسكن اليهم من رحمتك ما تصل به وحشتهم وتؤنس به وحشتهم انك على كل شيء قدير وروى ايضا مرسلا عن الرضا انه قال ما من عبد زار قبر مؤمن فقرء عنده انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات الا غفر الله له ولصاحب القبر وقد سبق صحيح علي بن هلال ايضا في قراءة انا انزلناه سبع مرات وفي رواية عمرو بن ابي المقدام قال مررت مع ابي جعفر بالبقيع فمر رنا بقبر رجل من اهل الكوفة من الشيعة فقلت لابي جعفر جعلت فداك هذا قبر رجل من الشيعة قال فوقف عليه ثم قال اللهم ارحم غربته وصل وحدته وانس وحشته واسكن اليه من رحمتك رحمة يستغني بها عن رحمة من سواك والحقه بمن كان يتولاه ثم قرء انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات واما ما ذكره من الاستقبال فيدل عليه رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت اباعبد الله كيف اضع يدي على قبور المسلمين فاشار بيده الى الارض فوضعها عليها وهو مقابل القبلة وهذه الرواية ايضا تدل على عموم استحباب وضع اليد على قبور المسلمين وعدم الاختصاص ببني هاشم فافهم **قوله** وتلقين الولي الخ لرواية جابر بن يزيد عن ابي جعفر قال ما على احدكم اذا دفن ميته وسوى عليه ان انصرف عن قبره ان يتخلف عند قبره ثم يقول يا فلان بن فلان انت على العهد الذي عهدنا عليك من شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان عليا امير المؤمنين امامك فلان وفلان وفلان حتى يأتي على آخرهم فانه اذا فعل ذلك قال احد الملكين لصاحبه قد كفينا الوصول اليه وسئلنا اياه فانه قد لقن فينصرف عنه ولا يدخلان اليه ورواية يحيى بن عبد الله قال سمعت اباعبد الله يقول ليلقن اهل الميت منكم ان يعدوا عن ميتهم لقاء منكر ونكير قال قلت كيف يصنع قال اذا اخرج الميت فليتخلف عنده اولى الناس به فيضع فمه عند اسه ثم ينادي باعلى صوته يا فلان بن فلان او يا فلانة بنت فلان هل انت على العهد الذي فارقتنا عليه من شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله سيد النبيين وان عليا امير المؤمنين وسيد الوصيين وان ما جاء به محمد حق وان الموت حق والبعث حق وان الله يبعث من في القبور فانه يقول منكر لنكير انصرف بنا عن هذا فقد لقن حجته وما رواه الصدوق في العلل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال وينبغي ان يتخلف عند قبر الميت اولى الناس به بعد انصراف الناس عنه ويقبض على التراب بكفه ويلقنه ويرفع صوته فاذا فعل ذلك كفى الميت المسئلة في قبره ولا يخفى ان الخبرين الاخيرين ظاهرهما اختصاص هذا التلقين بالولي ولا بعد استفادته من الاول ايضا فيحتمل هم لغيره ممن يامره الولي كما ذكره هنا او بعض المؤمنين ان لم يوجد الولي على ما في هي كانه بناء على ظهور الغرض كما يشعر به التعليل الوارد فيهما فالتخصيص بالولي كانه للاشعار بالولي وان الامر اليه وبؤيد ذلك ما في رواية الجهني عن ابي امامة الباهلي ان النبي صلى الله عليه وآله قال اذا مات احدكم فسويتم عليه التراب فليقم احدكم عند راس قبره ثم ليقل الخبر ثم ينصرف عنه والتهذيب والفقيه وقد ذكر في الخبر الثاني في المؤنث ايضا اسم ابيها كما تقدم وفي شرح الارشاد يلحق الاب او باسم ابيها فلانة بنت فلانة ثم قال فيهما دلالة على ذكر المؤنث باسمها واسم امها لا ابيها وفي رواية الجهني انما ذكر المذكر واضيف الى الام وفيها قال يا رسول الله فان لم يعرف امه قال فلينسبه الى حواء ثم لا يخفى دلالة الخبر الاول والاخير على اختصاص هذا التلقين بما بعد الدفن واما الخبر الثاني فيمكن تنزيله بحيث يشمل ما اذا اوذ الميت وانصرف الناس بعد الفراغ من الصلوة وان لم يدفن اراد نقله او نحوها الا ان يثبت عدم حضور منكر ونكير الا بعد الدفن والله تعالى يعلم **قوله** بصوت عال الظاهر ان مستند الرواية الثانية فينبغي تنزيله باعلى صوته موافقا لها نعم ما ذكره موافق لرواية العلل وقال في شرح الارشاد ولكن ذلك باعلى صوته قال للاصحاب وهو مشعر بعدم النص عليه ففيه غفلة فلا تغفل **قوله** الامع التقية لانكار الجمهور هذا التلقين مع وروده في رواياتهم الاجماعة من الشافعية فانهم استحبوه ويمكن ايضا ان يكون التقية باعتبار ذكر الائمة عليهم السلام لكن ينبغي تخصيص الترديد بذلك ان امكن **قوله** ويخير الملقن في الاستقبال والاستدبار بل في كل الجهات لعدم التعيين في النص لكن لما اعتبر اجماعة كابن ادريس والعلامة استقبال القبلة والقبر اجماعة كابن البراج وابي الصلاح استدبار القبلة خص التخيير بما وقع على القولين ويمكن ان يكون التخصيص

للاشارة

باستنا الامر الى حكمه الله تعالى وعدله وتذكيره بما وعد الله الصابرين وما فضله الا كابر من المصابين فمن غزى مصابا ظفر مثل اجره ومن غزى ثكلى كسى بردا في الجنة وهي مشروعة قبل الدفن اجماعا وبعده عندنا وكل احكامه احكام الميت من فروض الكفاية ان كانت واجبة او ندبها ان كانت مندوبة ومعنى الفرض الكفائي مخاطبة الكل به ابتداء على وجه يقتضي وقوعه مرارا بحيث لو سقط من هذه الكفاية فئة تلبس من يمكنه القيام به سقط عن غيره سقوطا مراعيا كما له ومتى لم يتفق ذلك اثم الجميع الناس عنه سواء في ذلك الاولى وغيره من علم بموته من المكلفين القادرين عليه الفصل الثالث في التيمم وشرطه عدم الماء بان لا يوجد مع طلبه على الوجه المعتبر او عدم الوصلة اليه مع كونه موجودا اما للعجز عن حركة المحتاج اليها في تحصيله لكبر او مرض او ضعف قوة ولم يجد معاونا ولو باجرة معتادة او لضيق الوقت بحيث لا يدرك منه معه بعد الطهارة

ركعة او لكونه في بئر بعيد القعر يتعذر الوصول اليه بدلائه وهو عاجز عن تحصيلها

للاشارة الى اولوية اختيار احد الجهتين لا طباق احد القولين والتخيير بينهما لعدم ترجيح لشئ منهما فافهم **قوله** باستنا الامر الى حكمه الله تعالى الغرض منه بيان طريق حسن لتسلية لا التخصيص بها بل يكفي في التعزية كل ما يوجب فرح المصاب وسلوه في الجملة ولو بدعاء على من اصاب على التسليم انتهى في تعزية قوم جبر الله مصابكم واحسن عزاءكم ورحم ميتكم وغفر لكم من التعزية ان يراد صاحب المصيبة **قوله** وبعده عندنا يعني ان شرعية التعزية قبل الدفن مما اجمع عليه الكل واما بعده فقد انعقد عليه اجماعنا لا اجماع الكل فان العامة وان قال اكثرهم بشرعيته بعد الدفن ايضا لكن نقل عن الثوري منهم انكارها ونقل ايضا الرافعي عن ابي حنيفة منع شرعيته بعد الدفن هذا وفي حسنة ابن ابي عمير بابراهيم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله التعزية لاهل المصيبة بعد ما يدفن وفي صحيحة محمد بن خالد عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام التعزية الواجبة بعد الدفن وينفي حملها على افضلية التعزية بعد الدفن وتاكدها كما يشعر به الرواية الثانية وفي حسنة هشام بن الحكم بابراهيم مع صحيحة محمد بن اسمعيل عن الفضل ايضا فلا يقصر عن الصحيح قال رايت موسى يعزي قبل الدفن وبعده اي مرتين في بعض المصاب قبل الدفن وفي بعضها بعده **قوله** فمن عزى مصابا رواه وهب عن ابي عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عزى مصابا كان له مثل اجره من غير ان ينقص من اجر المصاب شيئا **قوله** ومن عزى ثكلى الخ اذكر الان رواية ذلك نعم في غرر امير المؤمنين عليه السلام من عزى ثكلى اظله الله في ظل عرشه يوم لا ظل الا ظله وقريب منه رواية ابي الجارود عن ابي جعفر وفي رواية الكوفي من عزى حزينا كسي في الموقف حلة يحبر بها **قوله** وندبها ان كانت مندوبة هذا في اكثرها كما لكفن الستر ودفع القبر وصب الماء عليها ونحوها والا فبعضها ليس بكفائي كتربيع الجدث ووضع اليد على القبر والدفن اللبن ونحوها ومعنى الفرض الكفائي مخاطبته الكل به ابتداء الخ اي بعنوان الوجوب وانما تركه اعتمادا على الظهور بقرينة المعرف وما يذكره من التقريب هنا وبتعريف الكفائي بالمعنى المصدري بما ذكره يظهر تعريف الفرض الكفائي بالمعنى الصفتي وندب الكفائي على الوجهين فلا حاجة الى التعرض لها فافهم **قوله** وشرطه عدم الماء هذا في التيمم الذي هو بدل من الوضوء او الغسل كما هو الغالب فلا يشترط ذلك في التيمم على طهارة وكذا الصلوة الجنائز على الميت كما سبق ولا في خروج الجنب من احد المسجدين والمساجد على القول بعدم جواز الغسل وان امكن وساوى زمانه زمان التيمم او لم يستلزم تخصيل المسجد والقول بالتخيير بينهما مع وجود الشرطين اما لو قيل بتقديم الغسل مع وجود الشرطين فلا حاجة الى الاخراج عنه اذ يشترط فيه ايضا عدم الماء وعدم التمكن من استعماله لان عدم التمكن في كلامهم اعم من ان يكون لمانع عقلي او شرعي هذا ومن نظرهم ان ما سيجيء من الحصر من وجوب قصد البدلية ينفي تخصيصه ايضا بالتيمم الذي كان كلامه محمولا على الغسل كما احتمله الثاني هناك فافهم **قوله** بان لا يوجد مع طلبه على الوجه المعتبر فلا يكفي مجرد عدم وجوده عندنا وفي حوالة عرفا ولا يشترط عدم وجوده فيما زاد على ذلك فيه اشارة ايضا الى انه لا يشترط عدم الماء في نفس الامر كما توهمه العباس بل عدم وجدانه بعد الطلب على الوجه المعتبر فلو ظهر بعد ذلك وجوده لا يحكم ببطلان تيممه وما فعله بسببه من صلوة او طواف والتقييد بالطلب على الوجه المعتبر انما هو مع وجوبه فلو ضاق الوقت وسقط الطلب كما سيشير اليه يكفي عدم وجدانه والحاصل ان المعتبر عدم وجدانه بعد ما يجب عليه شرعا من الطلب والتفحص فافهم **قوله** بحيث لا يدرك منه معه زمن الوقت مع الماء ومع تحصيله مقدار ركعة والا كتفاء بادراك الركعة بناء على ما ذهب اليه من ان ادراك الركعة يدرك الصلوة ويدل عليه اخبارا يضا وجها مل فان ذلك لا يدل الا على ادراك الصلوة بادراك الركعة لو اتفق ذلك واما على جواز تاخيرها الى هذا الوقت لتحصيل الماء او نحوه فلا نظما عتبار ادراك كل الصلوة في الوقت فمتى لم يمكن ذلك سقط الطلب لاطلاق المنع عن تاخير الصلوة عن وقتها وعدم دليل صالح على جواز التاخير في هذه الصورة مع اطلاق ما يدل على بدلية التيمم مع ضعف المناقشة في هذا الظاهر العلامة في تذكرته اختيار ما ذكرنا فانه حكم بوجوب الطلب الى ان يتضيق الوقت فلا يبقى الا ما يسع للتلبس الصلوة ثم قال ويحتمل ان يبقى ما يسع الركعة ما مثل ثم اعلم انه اذا ضاق الوقت وكان الماء بعيدا فالخلاف عندهم في سقوط الطلب بخوف فوت الوقت على احد الوجهين بطلبه واما اذا كان قريبا منه ويخاف مع ذلك فوت الوقت بتحصيله او كان حاضرا ولا يتوقف على تحصيل اصلا ومع ذلك خاف فوت الوقت باستعماله ولم يخف من التيمم باعتبار زيادة زمان الطهارة المائية على التيمم فهل تجب عليه احد الفرضين الطهارة المائية وان فات الوقت ويجب الانتقال الى التيمم ظاهر اطلاق كلام اكثرهم ههنا هو الثاني في الفرض الاول بل في الثاني ايضا ان جعل قوله او لضيق الوقت عطفا على العجز عن الحركة كما في المعطوفات بعده وان جعل ذلك عطفا على الكبر او مرض فلا يستفاد منه حكم الفرض الثاني وقد اختلفوا في الفرضين فقال المحقق في المعتبر من كان الماء قريبا منه وتحصيله ممكن لكن مع فوات الوقت او كان عنده وباشتغاله يفوت لم يجز التيمم وسعى اليه لانه واجد وقال العلامة في نهايته العجز بسبب ضيق الوقت مبيح للتيمم كما لو خاف فوات الوقت لو اشتغل بتحصيل المنعة الماء فوجب لبدل انتهى والاقرب ما ذكره المحقق لعموم ادلة الطهارة المائية وعدم دليل صالح على بدلية التيمم في هذه الحال لوجود الماء والتمكن منه وسيجيء في بحث وجدان الماء بعد التيمم ما يؤيد هذا فانظر وما ذكره العلامة من تعذر الماء فيه انما لا وجه لتعذره سوى ان الاشتغال به يفوت الصلوة والكلام في ان بمجرد ذلك هل يسقط التكليف به وينتقل الى التيمم او لا فالتمسك بالتعذر مصادرة على المطلوب والتحقيق ان الوجدان في الاية الكريمة ان حمل على مقابل الفقدان فلا دلالة على جواز التيمم لوجود الماء وان حمل على التمكن مع فقده فان اريد به التمكن عرفا الذي يحصل بوجوده والقدرة على استعماله بلا مشقة عرفا فكذلك لتحقق الامرين ههنا وان حمل على التمكن مع ادراك ما قام اليه من الصلوة فلا تمكن لان بالاشتغال به خوف فوات الصلوة فيجوز التيمم ولا يخفى ان الحمل على المعنى الاخير وان كان ليس ببعيد لكن الحكم به لا يخلو عن اشكال لخصوصا في الفرض الاخير الذي هو المعتبر وهو ان يكون الماء حاضرا عنده ويا شتغاله يفوت الوقت بسبب زيادة زمان غسله او الوضوء على زمان التيمم اذ الظاهر المتبادر من عدم التمكن منه لما قام اليه على تقدير الحمل عليه هو عدم التمكن منه في وقته باعتبار فقده فيه او عدم التمكن من الوصول اليه او من استعماله الى آخر ما

ونحوه

ونحوه وحمل على ما يشمل عدم التمكن باعتبار فوت الوقت بالاشتغال به لا يخ عن بعد وفي هي فرض المسئلة في الفرض الاول وهو ان يكون الماء موجودا
الا انه ان اشتغل بتحصيله فاته الوقت وحكم بالتيمم واستدل عليه بان الصلوة قد تعين عليه فعلها وتحصيل الطهارة المائية متعذر فجاز التيمم القائم
مقامها وهو ما اشار اليه في يه وتبين حاله واستدل ايض بالاخبار كصحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الرجل لا يجد الماء
اتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء وانما يكون بمنزلته لو ساواه في الاحكام ولا ريب انه لو وجد الماء وتمكن من استعماله وجب عليه فكذا اذا
وجد ما ساواه وبصحيحة محمد بن حمران وجميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا والتشبيه يقتضي المساواة
في الاحكام الا ما اخرجه الدليل ولا يخفى انه يمكن التمسك بمثل هذه الاخبار في الفرض الاخير ايض لكن عموم المنزلة والتشبيه غير ظاهر مع انه لا ريب ان
التيمم بدل عن الطهارة المائية ومشروط بتعذر مبدله فالتشبيه والمنزلة فيه انما يعتبر بعد صحته وتحقق شرطه وهو فيما نحن فيه غير ظ الا ان يق ان
تلك الاخبار تفيد عموم شرعية التيمم الا فيما ثبت خلافها وعلى هذا فالاصل شرعيته الا فيما ثبت عدم تحقق شرطه وعدم تحقق شرطه فيما نحن فيه غير ظ
لاحتمال ان يكون شرط عدم التمكن من الماء لادراك ما قام اليه من الصلوة باي وجه كان ولو بسبب فواتها بالاشتغال بتحصيله وان كان قريبا كما في الفرض
الاول او بسبب زيادة زمان الطهارة المائية على الترابية كما في الفرض الاخير فتدبر والمحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد رجح ما اختاره العلامة فق
والظ ان خروج الوقت باستعمال الماء موجب للتيمم لانه احد الطهورين والصلوة في الوقت مطلوب شرعا ولولا ذلك للزم وجوب السعي بالوصول
الى الماء وان علم خروج الوقت به فتامل انتهى وفيه تامل لان التيمم احد الطهورين لكنه انما سوغ عند عدم التمكن من الاخر وههنا متمكن منه والصلوة
في الوقت كما انها مطلوبة شرعا كك الطهارة المائية فلا يمكن الحكم ببرائة الذمة بادائها الا بنص من الشارع وليس الا ان يتمسك بما ذكرنا انفا في ذيل
الا ان يق وقوله ولولا ذلك للزم الخ فيه ان وجوب الطهارة المائية مع التمكن منها بالفعل بحضور الماء او قربه وان خاف فوت الوقت لا يوجب السعي
الى الماء مع بعده ايض وان خرج الوقت لما في البين من البين بل نقول ان اصل وجوب السعي الى البعيد لا بد له من دليل فان ظ الاية الشريفة الامر
بالتيمم عند عدم وجدان الماء والظ صدق ذلك عرفا بعدم حضور الماء عنده وفي حواليه فالسعي ازيد من ذلك لا بد له من دليل فاذا كان لهم دليل
على وجوب السعي عند العلم بوجوده مع التمكن الى ان يخاف فوت الوقت كما سيجيء فليحكم به واما السعي زائدا عليه فلا يحكم به لعدم دليل عليه بل الاجماع
وظ الاية دليل على خلافه لدلالة فوت الوقت على عدمه واما عند حضور الماء او كونه في حكم الحضور عرفا فلا دليل على سقوط وجوب استعماله
وفوات الوقت لا يصلح دليلا له بدون نص من الشارع فتامل ثم لا يخفى ان الحكم بصحة الصلوة في التيمم في الفرضين وان كان لا يخ عن اشكال كما ظهر مما
فصلنا لكن الاحتياط مع العلم بخروج كل الوقت بالاشتغال بالطهارة المائية التيمم والصلوة ثم القضاء بالطهارة المائية خصوصا اذا كان تاخيره الى ذلك
وقع لا عن عذر فان الشيخ حكم بانه لو اخل بالطلب مع احتمال وجوده حتى ضاق الوقت لم يصح تيممه وتبعه المص ايض في س والبيان وصرح بوجوب اعادة الصلوة
لو صلى بتيمم كك فعدم الصحة ووجوب الاعادة على هذا القول مع الماء عنده او في حواليه بطريق اولى واما اذا فرض ان الاشتغال بالطهارة المائية
يوجب خروج بعض الوقت لا كله وعدم خروجه بالتيمم اصلا فامر الاحتياط مشكل والله تع يعلم ثم على تقدير القول بوجوب التيمم في الفرضين لا نقض
على المص به لدخوله في عدم الوصلة كما اشار اليه الشارح لانه اعم من ان يكون باعتبار المانع العقلي او الشرعي ويمكن ادخاله في الخوف من استعماله ايض بان
يجعل ايض اعم من ان يكون لمانع عقلي او شرعي ويمكن ادخال الفرض الاول في الاول والثاني في الثاني فتفطن **قوله** ولو بعوض وان كان زائدا لكن
ينبغي تقييده بعدم الحاجة اليه ولو في وقت مترقب كما ذكره في عوض الماء وكذا ما ذكره من شق الثوب ينبغي تقييده بما اذا لم يتضرر به كما قيده في شرح د
وبعد ذلك فللتامل فيه ايض مجال لما فيه من الاسراف واضاعة المال من غير صريح رخصة ووجوب شراء الماء بالمال الكثير لا يدل على وجوب ذلك ولا
على تجويزه وان فرض ان ما يبذل فيه زائدا عن ثمن المثل زائدا عن ضرر الشق بكثير اذ ليس هناك اضاعة المال بخلافه ههنا مع انهم حكموا بعدم وجوب
السعي مع الخوف على متاعه من الضياع بسبب مطر ونحوه وان كان ضررا قليلا كما سننقله ولا فرق ظاهرا بين ذلك وضرر الشق فالفرق بينهما مع عدم
النص مشكل جدا فتامل واما الاعارة فحكم جماعة من الاصحاب بوجوب قبولها في الالة دون قبول هبتها او هبة ثمنها وحكموا في الماء بوجوب قبوله من باذله
دون قبول ثمنه وتمسكوا في ذلك بعدم المنة في اعارة الالة وبذل الماء عادة فيجب قبولها لصدق الوجدان معها عرفا بخلاف اتهابها واتهاب
ثمنها او ثمن الماء لانه مما يمتن به عادة فربما كان فيه غضاضة وامتهان عليه فلا يجب عليه ولا يخفى ان الحكم بكل منهما لا يخ عن اشكال اذ ربما امتنعوا في
اعارة الالة او بذل الماء وربما لم يكن منة بوجه في هبة الالة او الماء او ثمنها فلو اعتبر المنة وعدمها فالظ القول بوجوب القبول مط فيما لم تكن
فيه غضاضة وامتهان عليه وعدم وجوبه كك فيما اذا كان بخلافه واحتمل في موضع من يه عدم وجوب قبول هبة الماء لانه نوع تكسب للطهارة فلا
يلزم كما لا يلزم اكتساب ثمن الماء وعلى تقدير وجوب القبول فهل يجب الاستيهاب ابتداء قال في هي ويحتمل وجوب الاتهاب في الماء كما نقلنا عنه وحكم بوجوب
اعارة الالة ولم يذكر احتمال عدمه هذا فقس عليها القول فيما اذا احتاج الى معاون اي لو علم مع قوم ما فعليه ان يطلبه منهم لانهم اذا بذلوه لزمه
قبوله منهم وقد يبذلونه عند طلبه فلزمه ذلك ويحتمل عدم الوجوب وكذا لا يجب ان يستوهب الماء نعم لو وهب وجب القبول ويحتمل وجوب الاستيهاب
لانه شروع في التحصيل فوجب كالطلب انتهى وظاهره ان الطلب الذي ذكره اولا غير ما ذكره من الاستيهاب بل هو اظهار الحاجة الى الماء وطلبه على وجه
مطلق وان وجوب الطلب بهذا المعنى راجح عنده بخلاف الاستيهاب فان الراجح فيه عدم وجوبه وقال في ط فان غلب على ظنه انه متى طلب من غيره
بذله له من غير ان يدخل عليه في ذلك ضرر وجب عليه الطلب ويمكن حمل الطلب في كلامه ايض على ما ذكره العلامة او على الاستيهاب ثم على تقدير وجوب
الطلب او الاستيهاب في الماء فالظ مثله في الالة ايض ويحتمل وجوب طلبها من غير تصريح بالاستعارة او مع التصريح بها بل هو اولى بالوجوب لشيوعها

يخاف من السعي اليه على نفس او طرف او مال محترم او بضع او عرض او ذهاب عقل او يحرم الجبن او لو جوده بعوض يعجز عن بذله لعدم او حاجة ولو في وقت مرتب ولا فرق في المال المخوف ذهابه والواجب بذله عرضا حيث يجب حفظ الاول وبذل الثاني بين القليل والكثير

وحقه المنة بها بالنسبة الى بذل الماء ولذا احتمل في به عدم وجوب الاتهاب كما نقلنا عنه وحكم بوجوب عارته الا لمنة ولم يذكر احتمال عدم هذا الشيخ في ط حكم بوجوب قوله ثمن الماء ايضا لو وهب له لصدق انه تمكن من الماء معه وتبعه في هج وكلا يخ عن بحر وان قد عرفت هذا الفرع نفى عليها القول بها اذا احتاج الى معاون لتحصيل الماء ولا يجد الا متبرعا بالاعانة فتدبر والله تعالى يعلم **قوله** يخاف من السعي اليه على نفس الخ اى من تلفها او من ضرر عليها كمرض او برد شديد يشق تحمله كما فصله في الخوف من استعماله والمراد بالطرف هنا مطلق العضو والمال اعم من ان يكون ماله او مال غيره كما صرح به في شرح الارشاد والمحترمة صفة للثلثة ولذا انتفى واحترز بها عما يجوز اتلافه كنفس الكافر الحربي او طرفه او ماله والظاهر ان المراد بالنفس هنا الانسانية وما يجري مجراه من الحيوان داخل في المال لعدم صحة الحكم بالسقوط بالخوف على الحيوان المحترم على اطلاقه بل لا بد من تقييده بالمملوك الا ان يدخل الحيوان غير المملوك مطلقا في غير المحترم لكنه خلاف ظاهر كلامهم كما سنذكره عن قريب الى بقوله لا خوف في غير المملوك من قتله ونحوه لجواز ذبحه شرعا بل انما يتحقق الخوف منه بخوف ضرر عليه وجب حفظه عنه شرعا كموته جوعا او حرا او برد او نحو يسقط السعي به فيمكن ادخال الحيوان مطلقا في النفس وح يبعد المحترم يخرج منه ايضا ما لا احترام له كالكلب العقور والخنزير والفار والحية واشباهها فافهم **قوله** او ذهاب عقل كأنه لا بد من التقييد به ايضا بالمحترم وقوله ولو بمجرد الجبن لظاهر انه متعلق بقوله يخاف من السعي اى لو كان الخوف بمجرد الجبن كما قاله العلامة في نهج ولو خاف جبنا لا عن سبب موجب للخوف فالاقرب انه كالخائف لسبب وجهه ما اشار اليه في شرح الارشاد من اشتراكهما في الضرر بل بما ادى الجبن الى ذهاب العقل الذي هو اقوى من كثير مما يسوغ التيمم لأجله ومنه يظهر احتمال تعلقه بما هو اقرب اليه وهو قوله او ذهاب عقل فافهم **قوله** لعدم او حاجة ولو في وقت مترقب اى يكون عجزه لعدم وجدانه العوض او لاحتياجه اليه تماما في الحال او في وقت ثان مترقب له يجد له اليه ما يدفع احتياجه عاده وفيه رد على ظاهر كلام الشيخ في به حيث خص الحكم بعدم وجوب الشراء بما اذا كان مضرا في الحال ولعل نظره الى تحقق القدح وعدم العبرة بالمآل اذ ربما يجد له بعد ذلك ما يدفع الحاجة ومن عدم الحكم نظرا الى تحقق الضرر عرفا في بذله مع علمه بالحاجة اليه في الوقت المترقب يمكن ان يحمل كلام الشيخ ايضا على هذا المعنى اى كان مضرا بحسب حاله واستطاعته لا الحال بمعنى الزمان الحاضر او يحمل الحال بهذا المعنى على ما يشمل الزمان القريب المترقب ايضا واعلم ان ما نقلناه من به نسبه الى المعتبر الى الشيخ في كتبه كلها وقال انه فتوى فضلائنا وفتوى فقهاء الجمهور وكلامه في طوق لبس على ما نقله بل ذكر فيه انه متى وجد الماء بالثمن وجب عليه شراءه اذا كان لا يضر به كائنا ما كان الثمن من غير تقييد بقوله في الحال نعم كلامه في به مقيد به كما ذكرنا هذا ولو امكن الاقتراض لثمن الماء او الشري نسيئة فالظاهر كما صرح به جماعة من الاصحاب انه مع يسار وقدرته على الاداء في وقت يجب عليه ذلك الاقلا ويما احتمل عدم وجوبه مطلقا لوجدانه معه وهو ايضا ضعيف فتدبر **قوله** ولا فرق في المال المخوف ذهابه الخ اعلم انه لا خلاف في جواز التيمم وسقوط وجوب طلب الماء عند الخوف من اللص في الجملة لكن هل يكفي فيه الخوف على المال في الجملة قليلا كان ام كثيرا ام يعتبر فيه كونه بقدر يضر بحاله صرح العلامة في به بالاول وتبعه الشارح هنا وفي شرح الارشاد واستدل عليه في به بقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج ولا يخفى ضعفه عن افادة ما ذكره من التعميم اذ لا حرج في فوات المال القليل وفي شرح الارشاد باطلاق الامر باصلاح الحال وفيه ضعف ايضا واما ما اشار اليه هنا من النقض فكأنه كما ذكره في المدارك رواية يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يكون معه ما ء والماء عن يمينه الطريق ويسار غلوتين او نحو ذلك قال لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع وفي رواية داود الرقي قال قلت لابي عبد الله ع اكون في السفر فيحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء لكن تيمم فاني خائف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع ولا يخفى ان الروايتين مع ضعف سندهما جدا الخبر الثانية حديث لا صوم صلوة الحامل المقرب الا ان الاولى فالظاهر منها الخوف من اللص على نفسه بقرينة سابقه ولاحقه فالتمسك باطلاقها على سقوط الطلب بالخوف على المال وان كان قليلا مشكل جدا والاجماع عليه كما يحتمل انه يشعر به عبارات في تشبث الثاني ان يخاف على نفسه لصا او سبعا او عدوا او مرضا او تخلفا عن الرفقة وما اشبهه فهو كالعادم لا نعرف فيه خلافا لانه عذر واجد المراد به لو جدان تمكن الاستعمال لاستحالة الامر بما لا يطاق ثم انه مما نقلنا من الروايتين ولا يخفى ان كلامه او كلا وان كان غير اطلاق لكن دليله قاصر عن افادة الاطلاق كما يخفى فالظاهر بقرينة دليله تخصيص ما اطلقه بما فيه ضرر زائد اقل وكلام المصنف في كرى يشعر بتخصيصه بما اذا كان الخوف من لص يخاف على ماله كما سنتعله وبالجملة فسقوط السعي وجواز التيمم مع الخوف على المال المتضرر بفواته كأنه ظاهر لا خلاف فيه واما في غيره فالحكم به لا يخلو عن اشكال لعموم ما دل على وجوب الوضوء والغسل وصدق الوجدان وعدم دليل صالح على السقوط ح هذا في ماله واما مال غيره فان كان معه وجب عليه حفظه فالظاهر سقوط السعي بالخوف عليه ولما اذا لم يكن كذلك فالحكم بسقوط السعي بالخوف عليه لم اقف على دليله وكلامه اكثر الاصحاب ايضا خال عما نقلنا من شرح الارشاد من التعميم بل في كلام بعضهم التقييد بماله كما في هج وكرى سر وكلام جماعة وقع المال معرفا او منكرا ولا بعد ايضا حمله على ماله وعلى تقدير القول بالتعميم فالظاهر ان حكمه حكم مال نفسه فاذا قلنا فيه باعتبار كون فواته مضرا بحاله فينبغي اعتبار ذلك في مال الغير ايضا هذا واما اذا لم يجد الماء الا بالشراء فان كان بمثل المثل او بزيادة يسيرة فلا خلاف عندنا في وجوب شرائه على ما نقله العلامة في هج وان كان بزيادة كثيرة فان الشيخ يجب عليه شراءه مع الامكنة وعدم التضرر وهو مذهب المرتضى والاكثر وينقل عن ابن الجنيد انه قال بعدم وجوبه والاول اظهر لنا الوجوب مع عدم التضرر فلصدق الوجدان معه ولصحيحة صفوان قال سألت ابا الحسن عن رجل احتاج الى الوضوء للصلوة وهو لا يقدر على الماء فوجد قدر ما يتوضأ به بمائة درهم او بالف درهم وهو واجد لها يشتري ويتوضأ او يتيمم قال لا بل يشتري ويتوضأ قد اصاب ثمن هذا فاشتري به وضوأ وما يشتري بذلك مال كثير كذا في ته وفي ما يبرئني اى يحفظه وترك الوضوء وفي بعض نسخه وما يسوئني اى يبذله في الوضوء وما في ته يظهر

اى ما يشتري

التيمم ز

والفارق النص لا ان الحاصل بالاول العوض على الغاصب وهو منقطع وفي الثاني الثواب وهو دائم التحقق الثواب فيهما مع بذلهما اختيارا طلبا للعبادة
لو ابيح ذلك بل قد يجتمع في الاول العوض والثواب بخلاف الثاني او الخوف من استعماله لمرض حاصل يخاف زيادته او بطوءه او عسر علاجه او متوقع او بر

١٣٧

اي ما يشتري بهذا المال ثواب عظيم يصلح لبذله له واما عدم وجوبه مع التضرر فلنفي الضرر والحرج واحتج لابن جنيد بنفي الضرر وزيادة الثمن ضرر
وبانه لو خاف لصا على ماله لو فارقه الى الوضوء لساغ له التيمم فلا يجب صرفه ثمنا والجواب عن الاول ان بذل المال في مقابلة عوض ينال به الثواب
العظيم ليس بضرر وما لا يتضرر بحاله ومعه لا خلاف في عدم الوجوب والا فالثمن المساوي ايضا نوع ضرر مع الاتفاق على عدم الالتفات اليه وعلى
الثاني بالنقض بصورة المساوي للاتفاق على وجوب بذل الثمن ح مع انهم لا يوجبون مفارقة متاعه لتحصيل الماء اذا خاف عليه الضرر من اللص
لو بقدر قيمة الماء او اقل منها وامكنه بالمفارقة تحصيل الماء المباح بلا قيمة او بقيمة اقل لا يزيد مع ما يتضرر به من اللص على الثمن المساوي للماء وثانيا
بالفرق لوجود النص هناك وعدمه ههنا بل ورد على خلافه كما نقلنا ولو نوقش في دلالة النص هناك على ما اشرنا اليه فيكفي وجود النص ههنا وعدمه
هناك مع اطلاق الامر باصلاح المال والنهي عن اضاعته ويمكن الفرق ايضا بان في تلف المال باخذ اللص وغيره غضاضة ومهانة على النفس ليس ذلك
في بذله اختيارا فعدم وجوب تحمل ذلك لا يوجب عدم وجوب البذل الذي لا غضاضة فيه هذا مع ما في الاول من تسليط الغير على المعصية وتمكينه منها
بخلاف ذلك في الثاني فلا يمكن القياس هذا كله بعد تسليم الحكم في الاصل على ما نقلنا من العلامة والش واما لو قيل بعدم سقوط الوجوب مع الخوف
من اللص ايضا مع عدم الضرر بحاله كما احتملنا فيسقط كلامه راسا واجاب العلامة في هي بالفرق بان في صورة الخوف يسوغ له التيمم لان عوض المال هناك
على اللص فلا يزيد عليه وفي صورة الشراء العوض فيه على الله تع فيحصل الثواب وهو زائد على المال فافترقا وهذا ما ذكره الش من الفرق بين الصورتين
مع قطع النظر عن النص وزيفه وهو كما قال وقال في كرى لو وجد الثمن وجب الشراء وان زاد عن ثمن المثل في الاشبه لانتفاء الضرر ونقل رواية صفوان
ثم قال هذا مع عدم الضرر الحالي او المتوقع في زمان لا يتجدد فيه مال عادة اما معه فلا وكذا لو اجحف بماله للجرح لسوغ التيمم عند خوف لص يجحف بماله
كما ياتي انتهى وهذا يدل على عدم وجوب الشراء في صورة الاجحاف وان لم يكن مضرا بحاله وكانه اراد به بذل مال كثير جدا وتحديده لا يخ عن اشكال و
التمسك بالجرح فيه ما فيه لعدم الجرح مع عدم الضرر فكانه دليل الاول فقط ودليل الثاني هو الثاني وهذا كلامه الذي قلنا ان فيه اشعارا بان
الخوف من اللص المسوغ للتيمم هو الخوف من لص يجحف بماله لكن مستنده في التقييد غير ظ وفي حكاية الخوف من اللص الذي احال عليه لم يزد على نقل
رواية يعقوب بن سالم فتم واعلم ان الخوف على المال وضياعه بالاشتغال بالسعي باي وجه كان حكمه حكم الخوف عليه من اللص فيجوز التيمم عنده كما
صرح به في شرح الارشاد فعلى ما اختاره لا فرق فيه بين القليل والكثير مط كما صرح به في شرح الارشاد معللا باطلاق الامر باصلاح المال
وعلى ما احتملناه ينبغي التقييد بالمضر في الجميع وعلى ما ذكروه يشكل الفرق بين الضرر اللازم لشق الثوب النفيس حيث حكموا بوجوب تحمله قليلا كان
ام كثيرا وبين الضرر اللازم لضياع متاعه عند مفارقته لتحصيل الماء بسبب من الاسباب غير اللص كمطر ونحوه حيث لم يحكموا بوجوب تحمله قليلا كان ام كثيرا
لعدم النص فيهما ولا يجري ايضا فيه ما ذكرنا من وجهي الفرق فالظ الحكم بوجوب التحمل فيهما مع عدم التضرر وعدمه معه لصدق الوجدان مع عدم التضرر
او عدم الوجوب فيهما مط لاطلاق النهي عن اضاعة المال والله تع يعلم **قوله** والفارق اي بين الصورتين حيث يجب حفظ الاول مط وبذل
الثاني كك الا مع الحاجة اليه في الحال او في وقت مترقب كما اشار اليه سابقا وغرضه من تحقيق هذا الفرق مع كونه مطلبا في نفسه الاشارة الى رد
ما نقلنا عن جهة ابن الجنيد وان الحق فيه التمسك بالنص لا بما ذكره العلامة من الفرق **قوله** بل قد يجتمع في الاول وهذا اذا اخذ العوض من الغاصب
على هذا فالخوف اولى بالبذل من الشراء لولا النص فافهم **قوله** لمرض حاصل يخاف زيادته الخ اذا كان المرض حاصلا وخاف المريض من استعمال الماء
التلف او زيادة المرض او بطوءه او عسر علاجه فلا خلاف بين الاصحاب في سقوط الطهارة المائية وجواز التيمم في الاول وكذا فيما بعده اذا خاف تاثيره
في الزيادة او البطوء او العسر تاثيرا معتدا به واما اذا خاف تاثيره فيها تاثيرا لا ينتهي الا الى ضرر قليل فظ اطلاق كلام جماعة ذلك ايضا وربما احتمل
بعض عباراتهم عدم جواز التيمم حينئذ واشتراط خوف الضرر المعتد به ويمكن ان يستدل على الاول باطلاق الاية الكريمة فانها مطلقة في التيمم مع
المرض غاية الامر وجوب تقييدها بمرض يخاف معه من استعمال الماء في الجملة للاجماع ظاهرا على عدم جواز التيمم فيما لا خوف معه اصلا كما في الصداع
الحار وبعض اوجاع الاسنان واما مع الخوف في الجملة فلا اجماع فليتمسك باطلاق الاية الى ان يثبت وجوب التقييد بما زاد على ما ذكر وعلى الثاني بعمومات
الطهارة المائية يخرج عنها ما ثبت فيها جواز التيمم وفيما نحن فيه لم يثبت ذلك لعدم دليل عام على جواز التيمم مع مطلق المرض لاختصاص الاخبار الواردة بذلك
بمثل القروح والجروح التي الغالب فيها انه يخاف من استعمال الماء الضرر البين واما الاية الكريمة فكما يحتمل الاطلاق على ما ذكر يحتمل التقييد ايضا بان يكون
قوله تعالى فلم تجدوا ماء قيدا للجميع بان يحمل عدم الوجدان على ما يعم عدم التمكن من استعماله مع وجوده ولا ريب انه لا بد في عدم التمكن عرفا من خوف
ضرر معتد به لا اقل ولا يكفي فيه الضرر القليل وحمل عدم الوجدان على هذا المعنى لو سلم ان فيه تكلفا فيعارض بان تخصيص فلم تجدوا بما سوى
المرضى مع ذكر الاربعة على نسق واحد ايضا لا يخ عن تكلف وعلى تقدير حمل الاية الشريفة على الاطلاق في المرضى يلزم ذلك بخلاف ما لو حمل على التقييد
في الجميع هذا مع ما في الحمل عليه من عموم الفائدة حيث يستفاد من الاية ح حكم جواز التيمم مع عدم التمكن ايضا بخلاف ذلك على التفسير الاول هذا وفي الكشاف
جعل فلم تجدوا متعلقا بالجميع كما ذكرنا لكن حمل عدم الوجدان على ظاهره ووجهه في المرضى بانهم اذا عدموا الماء بضعف حركتهم وعجزهم عن الوصول اليه فلهم ان
يتيمموا وعلى هذا ايضا يسقط التمسك باطلاق الاية الكريمة بل لا دلالة لها ح على جواز التيمم مع الضرر اصلا لكن حمل عدم الوجدان على ما ذكرنا من عدم
التمكن مط كما اختاره شيخنا الطبرسي في مجمع البيان كانه اولى ثم ان معنى الاية على ما ذكرنا والله تع يعلم انه ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط
والمراد به العذرة او ما يشمل البول ايضا اذ الغائط في الاصل المكان المنخفض وكانوا يقصدون للبول والعذرة مكانا منخفضا للستر عن الناظرين فكنى
عنهما به كما سمي العذرة به لذلك وحمله على مطلق الحدث الاصغر لا يخ عن بعد وان كان الحكم عاما في الجميع لتعرض لبعض الافراد مع عموم الحكم في الكتاب

العزيز غير

العزيز غير عزيز او جامعتم النساء والترديد الاخير على كل من شقي الترديد الاول وقوله تع فلم تجدوا اي لم تتمكنوا منه متعلق بالجميع هذا على تقدير او في
او جاء على معنى الواو كما هو الظ هنا واختاره في مجمع البيان ولو حمل على ظاهره فالظ ايض ان يكون فلم تجدوا بمعنى فلم تتمكنوا متعلقا بالجميع لكن ذكر
اولا المرض الذي هو مظنة عدم التمكن ثم السفر الذي قد يتفق فيه ذلك ثم عمم الحكم في المجيء من الغائط مط في المرض والسفر وغيرهما وكذا بعد
الجماع كك ثم حكم في الجميع بانه اذا لم يتمكنوا من الماء فتيمموا وربما يرجح هذا بكونه اعم فائدة فافهم والله تعالى يعلم واما المرض المتوقع باستعمال الماء فان
كان مرضا شديدا فكانه لا خلاف ايض في وجوب التيمم وان كان شيئا يسيرا لا يعتد به كصداع او وجع ضرس فظ كلام بعضهم كالمحقق في يع والعلامة في
النهاية والتحرير عدم العبرة به وعدم تجويز التيمم له حيث قيد المرض الذي يخافه باستعمال الماء بالشديد في الاول والثاني وبالمخوف في الثالث وقد
صرح بذلك المحقق في المعتبر واستشكله المص في كرى بالعسر والحرج وبقول النبي ص لا ضرر وبتجويزهم التيمم للشين وفيه ان دعوى العسر والحرج في مثل ذلك
مشكل جدا وكذا في شمول الضرر المنفي لمثله تامل والشين الفاحش الذي جوزوا التيمم بخوفه على ما قيده به في هي كانه ابلغ في الضرر واستلزامه
العسر والحرج خصوصا مع ما يلزمه غالبا من الشقاق واخراج الدم وتنجيس البدن والثياب فتجويز التيمم له لا يوجب تجويزه هنا وبالجملة فتجويز التيمم
هنا مما لا شاهد له سوى لزوم الحرج والضرر ودعوى ذلك مع سهولة ضرر ما يخافه مشكل جدا فالظ وجوب الطهارة المائية وقال في المدارك
بعد نقل ما نقلنا من المحقق والعلامة وربما كان الخلاف مرتفعا في المعنى فانه مع الضرورة والمشقة الشديدة يجوز التيمم عند الجميع لان المرض والحال
هذه لا يكون يسيرا ومع انتفاء المشقة وسهولة المرض لا يسوغ التيمم عند الجميع ايض انتهى وهو كما ترى واعلم ان عبارات اكثر محققي الاصحاب في هذه
المسئلة لا تخ عن تشويش واضطراب فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها وليتامل فيها واعلم انه لا فرق في المرض الحاصل او المتوقع بين ان يعم تمام البدن او
اختص ببعض الاعضاء كما صرح به جماعة من الاصحاب لكن ينبغي ان يعلم ان في كلامهم ههنا اشتباها فان كلامهم ههنا يقتضي التيمم بالقرح او الجرح بل
الكسر ايض في اعضاء الغسل او الوضوء اذا تضرر باستعمال الماء وقد صرح به بعضهم كالشيخ في ط فانه قال ومن كان في بعض جسده او في بعض اعضاء
طهارته ما لا ضرر عليه والباقي عليه جراح او عليه ضرر في ايصال الماء جاز له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة فان غسلها وتيمم كان احوط
سواء كان الاكثر صحيحا او عليلا واذا حصل على بعض اعضاء طهارته نجاسة ولا يقدر على غسلها لالم او قرح او جراح تيمم وصلى ولا اعادة عليه وفي بحث
الوضوء ذكروا ان الجبائر ان امكن نزعها او تكرار الماء عليها وجب والا اجزء المسح عليها سواء كان ما تحتها طاهرا او نجسا ومع نجاسة ظاهرها وجب عليها وضع م
شيئا طاهرا ومسح عليه وصرح جماعة منهم بانه لا فرق بين ان يكون الجبيرة مختصة بعضو او شاملة للجميع وحكموا بالحاق القروح والجروح بالجبيرة اذا كانت
عليها خرقة مشدودة وحكموا في القروح والجروح المجردة التي يتضرر بايصال الماء اليها بغسل ما حولها واحتملوا وجوب مسحها ايض ان لم يتضرر به ومع تعذره
احتملوا وجوب وضع شيء عليها والمسح عليه واحتمل المص في كرى وجوب الوضع والمسح عليه وان امكن المسح على نفس العضو لتحاذي الجبيرة وما عليه لصوق ابتداء وعلى
هذا فيشكل انه لا يبقى صورة للتيمم للقرح والجرح او الكسر الا ان يق ان التيمم في صورة التضرر بالمسح ايض مع وجوبه كما يشعر به عبارة المعتبر في الجبائر ولا
يخفى بعده وقد اختلف الاخبار ايض في هذا الباب فمنها الاخبار المتظافرة بتجويز التيمم للجنب لمكان القروح والجروح كما سننقلها في الحاشية الاتية ان شاء الله تع
ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن ع عن الكسير يكون عليه الجبائر او يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وعند غسل الجنابة وغسل الجمعة
قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ويعبث بجراحته وهذه الرواية بسند اخر
ايض صحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج بتغييرات لا تخل بالغرض وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن الجنب به الجرح فيتخوف الماء ان اصابه قال
فلا يغسله ان خشي على نفسه وظاهرها الاكتفاء بغسل الباقي وان احتمل العدول الى التيمم ايض وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يكون به
القرحة في ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة ويتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه
الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال وسئلته عن الجرح كيف يصنع به في غسله قال اغسل ما حوله وصحيحة عبد الله بن سنان وان كان فيها محمد بن عيسى عن يونس
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الجرح كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله وحسنة عبد الاعلى مولى ال سام قال قلت لابي عبد الله ع عثرت
فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل قال الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه
وحسنة كليب الاسدي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل اذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل وحسنة
حسن بن علي الوشا بل صحيحته قال سئلت ابا الحسن ع عن الدواء اذا كان على يدي الرجل ايجزيه ان يمسح على طلي الدواء فقال نعم يجزيه ان يمسح عليه وفيه اجمال اذ لا
يظهر منها ان ذلك في الوضوء والغسل او التيمم بل حسنة كليب ايض كك ويمكن الجمع بين الاخبار وكلمات الاصحاب بان التيمم انما مع التضرر باستعمال الماء ولو
في غير موضع القرح والجرح بحيث يتعذر او يتعسر ايصال الماء الى ما بينها من المواضع السليمة بدون التعدي الى بعضها واما اذا لم يتضرر باستعمال الماء في الاعضاء
الصحيحة وتيسر له ذلك فالحكم ما فصلوه في الجبائر والقروح والجروح على ما نقلنا لكن لا يخفى انه لا يستفاد من الاخبار المسح في القروح والجروح المجردة اصلا سوى ما
في حسنة الحلبي من احتمال ذلك اذ ربما كان ظ قوله فيها فيعصبها بالخرقة الخ ان تعصيبها باعتبار الوضوء ولاجل المسح عليها لا لضرورة اليه في نفسه وح فينبغي جوابه
على ذلك لكن سؤاله بعد ذلك عن الجرح كيف يصنع به وجوابه بغسل ما حوله يشعر بان تعصيب الخرقة في السؤال الاول للضرورة اليه مع قطع النظر عن الوضوء
ليكون السؤال الثاني سؤالا عن الجرح المجرد والا فبعد معرفة حكم القرح كانه لا وجه ثانيا للسؤال عن الجرح لظهور عدم الفرق بينهما الا ان يكون هذا
حكاية سؤاله في وقت اخر لا بعد السؤال الاول وح فالظ بقرينة السؤال الثاني وجوابه والاكتفاء فيه بغسل ما حوله حمل التعصيب في الاول والمسح عليها على
الاستحباب او على الضرورة اليه في نفسه وعلى هذا فالظ الاكتفاء في القروح والجروح المجردة بغسل ما حولها بل لا يبعد الاكتفاء بذلك في الجبائر وافي حكمها ايض

حكمها ايضا كظ صحيحة عبد الرحمن فيحمل المسح في الاخبار الاخرى على الاستحباب لكن لما لم يظهر خلاف بين الاصحاب فيها فليتتبع ما ذكروه ويمكن الجمع ايضا بالقول
بالتخيير في الجمع بين التيمم وغسل الباقي مع المسح او بدونه على ما فصلوه لكن ينبغي ان يخص ذلك بما اذا لم يكن المانع مانعا عن مسح نفس العضو في التيمم اذ مع
منعه عن ذلك والحاجة الى المسح على الحائل في التيمم ايضا فيشكل تجويز التيمم مع امكان الوضوء ايضا بهذا الوجه والله تع يعلم **قوله** او برد شديد يشق
تحمله وان فرض علمه بامن العاقبة ودليله ايضا نفي الحرج والضرر ولا يخفى ندور الفرض فان البرد الشديد الذي يشق تحمله لا ينفك غالبا عن خوف التلف
والضرر الا لمن له علم بعواقب الامور ولا حاجة بنا الى تحقيق المسئلة لهم واعلم ان ظ كلامه هنا جواز التيمم في هذه الصورة من غير فرق بين الجنب عمدا وغيره
وهو مذهب اكثر الاصحاب وذهب المفيد في المقنعة الى ان من اجنب نفسه مختارا وجب عليه الغسل وان خاف منه على نفسه ولم يجزه التيمم ووافقه الشيخ في ف فقال
من اجنب نفسه مختارا اغتسل على كل حال وان خاف التلف او الزيادة في المرض والاول اظهر لعموم قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تع ولا تقتلوا
انفسكم وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وعموم ما ورد في نفي الضرر بل رفع الضرر المظنون واجب
عقلا فيجب الاحتراز عنه ما لم يثبت خلافه من الشرع كالجهاد والتمكين من القصاص والحد وعموم صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل يكون به
القرح والجراحة يجنب قال لا باس بان لا يغتسل يتيمم كذا في ف وفي الفقيه سئل محمد بن مسلم ابا جعفر ع عن الرجل يكون به القرح والجراحات فيجنب فقال لا باس بان
يتيمم ولا يغتسل ولا يبعد دعوى ظهورها في الجنابة عمدا وصحيحة محمد بن مسلم ايضا او حسنته قال سئلت ابا جعفر ع عن الجنب يكون به القروح قال لا باس بان لا
يغتسل يتيمم وصحيحة داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يخاف على نفسه من البرد فقال لا يغتسل ويتيمم وصحيحة احمد بن محمد بن
ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يكون يخاف على نفسه البرد قال لا يغتسل ويتيمم وحسنة محمد بن سكين وغيره بابراهيم
ابن هاشم عن ابي عبد الله ع قال قيل له ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه الا سئلوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال قال
وروي ذلك في الكسير والمبطون يتيمم ولا يغتسل وموثقة محمد بن مسلم عن احدهما ع في الرجل يكون به القروح في جسده فتصيبه الجنابة قال يتيمم وصحيحة محمد بن
ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال يؤمم المجدور والكسير اذا اصابتهما الجنابة ورواية جعفر بن ابراهيم الجعفري عن ابي عبد الله ع قال ان النبي ص
ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فاغتسل فكز فمات فقال رسول الله ص قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال وصحيحة جعفر بن
بشير عمن رواه عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل اصابته الجنابة في ليلة باردة يخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم ويصلي فاذا امن البرد اغتسل و
اعاد الصلوة وصحيحة اخرى عن جعفر بن بشير عن عبد الله بن سنان او غيره عن ابي عبد الله ع مثلها وفي الفقيه سئل عبد الله بن سنان ابا عبد الله ع عن الرجل
تصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل فقال يتيمم ويصلي فاذا امن من البرد اغتسل واعاد الصلوة وطريقه الى عبد الله بن سنان
صحيح على ما في الخلاصة واستدل ايضا في المعتبر بان الجماع على هذا التقدير غير محرم اجماعا فلا يترتب على فاعله عقوبة وارتكاب التعزير بالنفس عقوبة
حجة القول الاخر اجماع الفرقة المحقة على ما ادعاه الشيخ في ف وصحيحة سليمن بن خالد وابي بصير وعبد الله بن سليمن عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل
كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع قال يغتسل وان اصابه ما اصابه قال وذكر انه كان وجعا شديد الوجع
فاصابته جنابة وهو في مكان بارد كانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني فاغسلوني فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس بد
فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا علي الماء فغسلوني وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولا يجد الماء وعسى ان
يكون الماء جامدا فقال يغتسل على ما كان حدثه رجل انه فعل ذلك فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل وذكر ابو عبد الله ع
انه اضطر اليه وهو مريض فاتوه به مسخنا فاغتسل وقال لا بد من الغسل ومرفوعة علي بن ابراهيم قال من اجنب نفسه فعليه ان يغتسل على ما كان منه وان احتلم
يتيمم ورواية علي بن احمد رفعه عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن مجدور اصابته جنابة قال ان كان اجنب هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيمم والجواب
منع الاجماع لذهاب اكثر الاصحاب الى خلافه ومنهم الشيخ نفسه فانه قال في ط ومتى تيمم وصلى لم يجب عليه اعادة الصلوة الا من خاف البرد في غسل الجنابة
وتعمدها على نفسه فانه يصلي ويتيمم ثم يعيد الصلوة وفي يب حكم باولوية الغسل للمتعمد على كل حال ومع ذلك فلا تعويل على ما نقله من الاجماع و
اما الروايات فالصحيحتان منها مطلقتان في العامد وغيره بل لا يبعد ان يدعى ان ظ الرواية الاولى كون جنابة الامام ع من غير اختيار والحكم بوجوب
الغسل على الاطلاق مما لم يقل به احد والروايتان المفصلتان مرفوعتان لا تصلحان للاعتماد في مقابلة ما اوردنا من الايات والروايات ويمكن حملها
على ما اذا خاف اي المشقة مع الامن من التلف بل من المرض الشديد ايضا او على ما لم يحصل له ظن التلف او المرض الشديد وان احتمله فلعله لا بد ح في العامد
من الغسل بخلاف غيره فيكفي فيه لجواز التيمم احتمال التلف او المرض الشديد والله تعالى يعلم ثم على المش من القول بالتيمم للجنب عمدا ايضا اذا خاف التلف
هل يجب عليه اعادة ما صلاه به الاكثر على عدمه والشيخ في ط حكم بوجوبها كما نقلنا عنه انفا والظ هو الاول لتحقق الامتثال فلا وجه للاعادة الا
ان يقوم عليه دليل صالح وليس بل ما سبق من الروايات المطلقة الواردة بالتيمم من غير تعرض للاعادة ظ في نفي وجوبها ويؤيده ايضا اطلاق بعض الروايات
الواردة بعدم الاعادة كصحيحة عيص قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل ياتي الماء وهو جنب وقد صلى قال يغتسل ولا يعيد الصلوة الا ان يق ان قوله ياتي
الماء يشعر بان تيممه كان باعتبار عدم الماء فليس مما نحن فيه وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد
الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وصحيحة ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا
فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته التي صلى وحسنة الحلبي بابراهيم مثلها ويمكن ان يق ان التاييد بها انما هو لو حمل
الوجدان فيها نفيا واثباتا على التمكن واما اذا حمل على الاصابة فلا تاييد لكن الظ ان قوله ع في الرواية الاولى ان رب الماء رب الصعيد يجري في كل

في زمان لا يحصل فيه الماء عادة او بقرائن الاحوال للنفس محترمة ولو حيوانا ويجب طلبه مع فقده في كل جانب من الجوانب الاربعة غلوة سهم بفتح الغين وهي مقدار رميه من الرامي بالة معتدل في الارض الحزنة بسكون الزاء المعجمة خلافا للتهذيب وهي المشتملة على نحو الاشجار والاحجار والعلو والهبوط

ما وقع فيه التيمم شرعا فيجري فيما نحن فيه على قول الاكثر فتدبر وجه الشيخ كانها ما نقلنا من رواية جعفر بن بشير تخصيصهما بالجنب عمدا اذا خاف التلف كما فصله في بابهما لانقطاع سندهما لاتصالهما بحجة للوجوب وما نقلنا من الفقيه ايضا بطريق ابه الشك في صحته بعد ملاحظة ما نقل من التردد في باب فلا يمكن الحكم بالوجوب به هذا مع عدم شاهد على ما ذكر من التخصيص بعضه لا بعد القول باستحباب الاعادة مستندا الى تلك الروايات اما مطلقا او في خصوص ما ذكره للتسامح في ادلة الاستحباب والخروج عن خلافه فيما ذكره فتامل قوله في زمان لا يحصل فيه الماء عادة او بقرائن الاحوال ظاهره انه قيد للنفي فاعتبر في جواز التيمم عند خوف العطش المتوقع ان تقضي العادة او قرائن الاحوال بعدم حصول الماء في الوقت الذي توقع حاجته الى الماء فيه فلا يجوز مع العلم بحصوله او ظنه او الشك فيه او احتماله احتمالا مرجوحا ايضا اذا كان مما لا يمكن به العادة وقرائن الاحوال ويمكن ان يجعل قيدا للنفي اي لا يحصل فيه حصوله لا يكون مقتضى العادة او قرائن الاحوال وعلى هذا فيجوز التيمم باحتمال عدم الحصول اذا لم تقض العادة او قرائن الاحوال بخلافه قال في هي لو لم يجد الا في بيوت لكن في غيبة فان ظن فقدانه في الغد تيمم وحفظه وان علم وجوده في الغد توضأ به وان ظن احتمل الحافة بالعالم وبالاول لان الاصل العدم ومثله في نيه واحتمال الاجر فانه قال لو كان يرجو وجوده في غد ولا يحتقبه فالوجه جواز التيمم لان الاصل عدمه وقد لا يجد فحاجته مقدمة على العبادة ولا يخفى ان ما ذكره اتم على الاول لا ينطبق على ما ذكره العلامة اصلا وعلى الثاني يوافق ما احتمال في كره مع تحقيق ان المعتبر في سقوط التيمم هو تحقيق وجوده في الوقت المتوقع على مقتضى العادة اما مطلقا او مع تلك القرائن لا تحقيقا قطعيا لا يطرق فيه احتمال الخلاف اصلا والذي يستفاد من الاخبار وهو الامر بالتيمم مع خوف العطش والظن يحقق الخوف لاحتمال عدم الحصول ولو احتمالا مرجوحا الا ان تقضي العادة او القرائن بخلافه فالاولى حمل الكلام على الوجه الثاني لموافقة للمذكور واما الاخبار فانها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل اصابته جنابة في السفر فليس معه الا ماء قليل يخاف ان هو اغتسل ان يعطش قال ان خاف عطشا فلا يهريقه فتيمم بالصعيد فان الصعيد احب الى وصحيحة محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف العطش يغتسل به او يتيمم قال بل يتيمم وكذا اذا اراد الوضوء وموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه الماء في السفر فخاف قلته قال يتيمم بالصعيد ويستبقي الماء فان الله عز وجل جعلهما طهورا الماء والصعيد قوله لنفس محترمة ولو حيوانا عرفت النفس المحترمة في شرح الارشاد بانها التي لا يهدر اتلافها اذا بتة ام حيوانية وقال هو انفا للذكر دون الاعتبار بعينها كالمرتد عن فطرة والحربي والكلب العقور والخنزير وكل ما يجوز قتله وجبكل لزاني المحصن ام لا كالحية والهرة الضارية قال العلامة في به وغير المحرم من الحيوان الحربي والكلب العقور والخنزير والفواسق الخمس وما في معناها انتهى والظاهر بقرينة ما ذكره من التمثيلات ان مراده بما لا يهدر اتلافه جنسه كلبا وعلى هذا فالحيوان غير المملوك مثل الظبي والبقر الوحشي الذي لم يملكا محترم بهذا المعنى ان هدر اتلافه بسبب عدم مملوكيته ثم ان ظاهر الاخبار كما نقلنا الامر بالتيمم مع خوف العطش والظمء منه عطش المالك لكن الحاق غيره ايضا من المؤمنين به متجه لان حرمة اجل المؤمن كحرمته واما غير المؤمن من سائر فرق المسلمين واهل الذمة فالحاقه لا يخلو عن اشكال وذكر في المعتبر انه لو وجد عطشانا يخاف تلفه بذل الماء له وتيمم لان حفظ الانسان في نظر الشرع من اعظم الواجبات بدليل انها تقطع لحفظ الانسان من الغرق والحرق وان ضاق وقتها خصوصا ان الطهارة المائية لها بدل والنفس لا استدراك لفائتها ولا يخفى انه لو ثبت ما ذكره في الانسان المحترم كليا امكن الحكم هنا ايضا كذلك لكن مع ذلك ينبغي تخصيص الحكم في غير المؤمن بالعطش المتلف كما فصله في المعتبر واما في المالك ومن هو بمنزلته من المؤمنين فالظاهر انه يكفي خوف العطش الذي يشق تحمله وان لم يكن متلفا لاطلاق الاخبار وفي الحرج والضرر هذا واما تعميم النفس بما يشمل الحيوان فكانه بناء على حرمة الروح مطلقا عندهم سوى ما استثني ولذا اشتهر بينهم وجوب نفقة البهائم دون سقي الزرع والشجر فان الاشهر عدم وجوبه مع اشتراك الجميع في المالية حتى صرح الشيخ في شرح به بانه يجوز غصب العلف للدابة اذا لم يوجد غيره ولم يبذل المالك ما لعوضه كما يجوز غصب لحفظ نفس الانسان او يلزم المثل او القيمة فان كان ذلك اجماعا منهم فذاك وليتتبع فيها يثبت فيه من مملوكه او مملوك غيره او غير المملوك ايضا والا فللنظر فيه مجال والمحقق في المعتبر حكم بانه لو خشي العطش على دابته استبقى وتيمم وعلله بان الخوف على الدواب خوف على المال ومعه يجوز التيمم ومثله في نهاية العلامة ايضا ولو كان مستندهم في الحيوان ما ذكراه فينبغي ان يفصل ويقال انه اما ان يتيسر له بيعه ونحوه او ذبحه ولم يكن فيه ضرر ام لا وعلى الثاني فاما ان يتضرر بذلك مع تيسره او عوته او لم يتضرر فالضرر ايضا يتصور بحالات فان امكن ان يتيسر من وجه او بيعه واستعمال المثل بلا اشكال وعلى الثاني ساغ له التيمم بلا اشكال ايضا وعلى الثالث يبنى الحكم على ما سبق في مسئلة ترك الاشتغال بالسعي بالخوف على المال فان كان المسوغ لذلك مطلق اضاعة المال كما احتمال الذكرى فالظاهر ههنا ايضا ذلك وان كان هو اضاعة مال يضر بحاله كما اخترناه فالظاهر ههنا ايضا ذلك يستوي على هذا خوف هلاكه او تضرر بالعطش بحيث يؤثر فيه وفي قيمته وما اذا لم يؤثر فيؤخذ للكلام هنا وحكمه واما الحيوان المملوك للغير فلا يجري فيه التعليل المذكور الا اذا ثبت وجوب دفع الضرر عن مال الغير ايضا ولم يظهر لي دليل عليه كما اشرنا اليه ولو ثبت فالظاهر ان حكمه حكم مملوك نفسه فيجري فيه ما ذكر ايضا من التفصيل العلامة ره ههنا قال في هي لو خاف على حيوان الغير التلف ففي وجوب سقيه اشكال فان اوجبنا فالاقرب وجوبه على المالك بالثمن وحكم بالاشكال المذكور في نيه واما الحيوان غير المملوك فلا يجري فيه التعليل المذكور اصلا وان كان محترما بنا على ما هو الظاهر مما نقلنا عنهم في تحديد المحترم وعلى هذا فلا ينبغي اطلاق العطش وكذا الحيوان على ما فعله الشهيد هذا ولا يخفى انه على الوجه الاول ايضا ينبغي بناء الحكم على حرمة ذي الروح وشكل الحكم فيما اذا امكن بيعه ونحوه او ذبحه اذ لا يجب عليه سقيه صرف الماء فلا خوف في استعماله للطهارة الا ان يكون فيه ضرر وح فيجري فيه ما ذكر ايضا من التفصيل المتقدم قوله ويجب طلبه مع فقده الخ وجوب الطلب لمن كان عنده عدم الماء مع سعة الوقت وبحيث الاصابة والا من مذهب فقهائنا على ما ذكره في المعتبر فلو اخل به لم يصح تيممه كما صرح به في هي وذكر انه مذهب علمائنا اجمع وبدل عليه الاية

الكوفية

المانع من رؤيته ما خلفه وغلوة سهمين في السهلة ولو اختلف فالمحزونة والسهلة توزع بحسبهما وانما يجب الطلب كذلك مع احتمال وجوده فيها فلو علم عدمه او في بعض الجهات سقط الطلب قطعا وفيما اذا لو علم وجوده في ارض لنشاب وجب قصده مع الامكان ما لم يخرج الوقت

الكريمة ايضا فان عدم الوجدان لا يصدق عرفا الا بعد الطلب وتبقى عدم الاصابة وانما اختلفوا في قدر الطلب فالمشهور بينهم ما ذكره المصنف والشيخ في فكم حكم بوجوب الطلب بقدر تضيق الوقت في رحله وعن يمينه وعن يساره وسائر جوانبه رمية سهم او سهمين اذا لم يكن هناك خوف وقال في مبسوطه لا يجوز له التيمم في اخر الوقت الا بعد طلب ثلثمائة في رحله وعن يمينه وعن يساره مقدار رمية او رميتين اذا لم يكن هناك خوف فاسقط سائر جوانبه ولم يتعرض لشيء منها للتفصيل الارض السهلة والحزنة والمعتدلة ابو الصلاح وابن حمزة فصلوا ذلك لكن اقتصر الاولان في الجهات على ذكر الامام واليمين والشمال والثالث على ذكر اليمين والشمال وقد يقدح التعدد المرتضى في الجمل والشيخ في ف والجمل الذي يدل على المشهور رواية السكوني عن جعفر عن محمد عن ابيه عن علي عليهم السلام انه قال يطلب الماء في السفر ان كانت الحزونة فغلوة وان كانت سهولة فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك ولم يذكر في الكتب المتقدمة ما يدل على غير هذه الرواية فالعجب من ابن ادريس كيف قال في السرائر وحدها وورد به الروايات وتواترت به النقل في طلبه اذا كانت الارض سهلة فغلوة سهمين وان كانت حزنة فغلوة سهم واحد ثم هذه الرواية مع ضعفها وقصورها لانها لعدم ظهورها في الوجوب ولا في الطلب من جميع الجهات فيمكن ان يكون الغلوة والغلوتان تحديدا لمجموع طلبه في الجهات معارضة بروايات منها حسنة زرارة بابراهيم عن احدهما عليه السلام قال اذا لم يجد الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل ومنها رواية علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ايتيمم ثم اصلي ثم اجد الماء وقد بقي على وقت فقال لا بل اصلي الصلوة فان رب الماء هو رب الصعيد فقال له داود بن كثير الرقي فاطلب الماء يمينا وشمالا او كما في بيان وجدته على الطريق فتوضأ وان لم تجده فامض وروايته داود الرقي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اكون في السفر فتحضر الصلوة وليس معي ما وبيني وبين الماء قريب منا فاطلب الماء يمينا وشمالا قال لا بل تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل وتأكل السبع ورواية يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يكون معه ماء وانما عن يمينه الطريق وبينه وبين الطريق غلوة او نحو ذلك قال لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لصلب وسبع ولا يخفى ان الروايات الاخيرة ضعيفة الاسناد ان قلنا بضعف داود كما ذكره البحاثي وابن الغضائري وان قلنا بتوثيقه كما فعله الشيخان وابن بابويه فروايته صحيحة يمكن حملها على صورة الخوف بل الاخيرتان ظاهرهما ذلك اما استدلال الشيخ في بيان بالرواية الاخيرة على وجوب الطلب مع عدم الخوف من اللص السبع فقد دميته سهمين فلا يخفى ضعفه فان غاية ما يفهم منها امره بالتيمم مع عدم الخوف فيما اذا وجد الماء واما في صورة احتماله فلا والمدعا هنا هو الثاني واما رواية زرارة فلا بأس بسندها لكن العمل بإطلاقها يوجب العسر والحرج في كثير من الموارد فلا بعد حمل قوله ثم فليطلب الخ على معنى فلينظر هل يسع الوقت عسى ان يوجد الماء فيتيمم عن الاستظار لو خاف وجدان الماء بطلبه وعلى ان الطلب الثابت عليه شرعا انما هو ما دام في الوقت فاذا خاف فوته فليتيمم له الطلب يمكن ايضا تخصيصه بما اذا لم يلحقه بالطلب فيه مشقة عادة اما لقصر وقت الطلب في الصبح او لان يكون وقت سير ويتحقق الطلب له او بالحمل على الطلب من وقت فيتأمل الى الصلوة وفرض عدم المشقة عليه بالطلب فيه الى ان يتضيق الوقت ويمكن ايضا تخصيصه بصورة العلم بوجود الماء على القول بالوجوب بعينه كما هو ظاهر كلام الشيخ وان كان فيه ايضا ما فيه كما سنذكره وحمله على الاستحباب مطلقا كما احتمله المحقق في المعتبر بقدر بالغلوة والغلوتين برواية السكوني وهو ضعيف عجبا ان الجماعة حملوا بها الوجوب بطلب من كل جهة برجوعها الاصالة لا يكلف الباعد بما يشق ورواية زرارة تدل على انه يطلب ما دام في الوقت حتى يخشى الفوات وهو حسن الرواية به واضح السند المعنى انتهى وحكمه هنا بضعف السكوني كما هو الحق لكونه عاميا غير موثق بنا في ما فعله في الرسالة الغرية حيث قال انه وان كان عاميا فهو من ثقات الرواة وقال شيخنا ابو جعفر في هو اضع من كتبه ان الامامية مجمعة على العمل بما يرويه السكوني وعمار ومن ماثلهما من الثقاة ولم يقدح بالمذهب في الرواية مع اشتهار الصدق وكتب جماعتنا مملوة من الفتاوى المستندة الى نقلهما انتهى وحمل الكلام على ضعف رواية السكوني فلعل ذلك بما يراه الموثق في سندها فانهم لم يوثقوه ونقل عن بعض من التميمين انه توقف في اخر عمره بل عن نظر لفظة الاولى ان يوثق حكمه بضعفه بناء على ما مذهب اليه ايضا في توثيقه والعمل برواياته عند عدم معارض اقوى كما في نكت النهاية في مسئلة الضبابا لحدات المباحث في الطريق قال الا لرواية للسكوني ولا اعمل على ما انفرد به هذا ثم ما استوجه حمله الخ عن وجه تعليق الحكم في الاية الكريمة على عدم الوجدان والظاهر تحققه عرفا بما ذكره من الطلب لا بعدان يقال ان التحديد بالنسبة في رواية السكوني قريب من ذلك وان التحديد بها بعد ذلك ايضا بناء على اعتبار العرف في امثاله رواية زرارة فقد اشرنا الى حالها على ان الشيخ روى مثل هذه الرواية بطريق اخر عن زرارة عن احدهما وفيها بدل فليطلب فليمسك والظاهر اتحاد الرواية وح يسقط دلالتها على الطلب ساير ضعف التعويل على هذا الطريق ايضا وان كانت اقوى منها كما سنشير اليه في بحث تضيق التيمم فتأمل قوله المانع من رؤيته ما خلفه ظاهره اعتباره ذلك في الحزونة ولا شاهد له فان الارض الصلبة الحجرية حزنة لغة وعرفا فان لم يكن فيها مانع من رؤيته ما خلفه حمله على مجرد بيان الواقع في صورة الاشتمال على العلو والهبوط لا يخرج عن تكلف فهم قوله فلو علم عدمه قطعا مراده بالعلم بحسب ما يعتبر به في المعتبر وغيره فالظن لا يوجب سقوط الطلب لاحتمال الخطاء كما صرح به في المدارك قوله سقط الطلب قطعا او فيه هذا هو المعروف بين الاصحاب وعللوه بانتفاء الفائدة فيه معه ونقل في المدارك عن بعض العامة انه قال يجب الطلب ان يتيقن عدم الماء الى هو خطأ لان الطلب مع عدم الماء عبث لا يقع الامر به من الشارع انتهى وظاهرهم عدم القول به من اصحابنا لكن المصرح مع مواظبته لما ذكر في كثير من كتبه قد دفع التفيد المحض في مواضع لا يكاد يهتدي فيه الى العلة وذكره امثاله منها وجوب طلب المتيمم وان علم عدم الماء وظاهر محكي به بل الاتفاق عليه او شهرته وهو عجيب في العجب من الشارح وبخاله عدم اطلاعهم على ذلك او عدم الاشارة اليه هذا والظاهر هو المعروف ولما نقلنا من التعليل فضعيف احلامنا عن ان تبلغ الى حكم الاحكام واستقصاء مصالحها بل لعدم الوجدان عرفا مع العلم بعدمه نفرضه التيمم بمقتضى ظاهر الاية الكريمة المحكي بوجوب الطلب يحتاج الى دليل ولم يدل عليه دليل صالح في هذه الصورة فتأمل قوله وجب قصده مع الامكان ظاهره وجوبه مع الامكان مطلقا

ويجوز الاستنابة فيه بل قد يجب ولو باجرة مع القدرة ويشترط عدالة النائب ان كانت اختيارية والا فمع امكانها ويحتسب لهما على التقديرين ويجب طلب التراب
كذلك لو تعذر مع وجوبه ويجب التيمم بالتراب الطاهر او الحجر لانه من جملة الارض اجماعا والصعيد المامور به هو وجهها

وان كان بمشقة وهو ظاهر كلامه في شرح الارشاد ايضا فانه قال كما انه لو علم الماء وقيل او ظنه في ازيد من النصاب كقرية ونحوها وجب قصده مطلقا ما لم
يخرج الوقت وفيه تامل لصدق عدم الوجدان المعتبر في الاية الكريمة بعدم وجوده عنده وفيما يقرب منه بحيث لا يكون في طلبه منه مشقة عادة
فوجوب طلبه ازيد من ذلك مما ينفيه ظ الاية خصوصا مع ما فيها من الامتنان بعدم ارادة الحرج مع سائر نظائرها مما ورد بذلك والتمسك بحسنة زرارة
السابقة انفا بتخصيصها بهذه الصورة مع ما فيها من الاحتمالات كما اشرنا اليها مشكل جدا فالاقرب تخصيص الحكم بما اذا لم يكن عليه في الطلب منه مشقة
كما فعله العلامة في يه وعد فانه قال في يه لو علم وجود الماء لزمه السعي اليه ما دام الوقت باقيا والمكنة حاضرة سواء كان قريبا او بعيدا مع انتفاء المشقة
تحصيلا للامتثال وقال في عد ولو علم قرب الماء منه وجب السعي اليه ما لم يخف ضررا او فوت الوقت وقال شارحه المحقق المراد بالقرب ما بعد قربا عادة
بحيث لا يحصل بالسعي اليه مشقة كثيرة انتهى وبعد هذا التخصيص لم يبعد القول بوجوب الطلب مع ظن وجوده في الزائد كما نقله في شرح عن القيل بناء على عدم
صدق عدم الوجدان معه عرفا والعلامة ايضا في يه حكم بوجوب الطلب مع ظن قرب الماء منه واما ما سبق في رواية السكوني من المنع عن الطلب ازيد من النصاب
فمع ضعفها يمكن حمله على غير صورة العلم او الظن فتامل ثم الظ انه لا فرق على القولين بين استلزام السعي فوات مطلوبه وعدمه اذ ملاك الامر هو القدرة
على المائية بلا مشقة او مط وعدمها وقال في المعتبر من تكرر خروجه من مصره كالحطاب والحشاش لو حضرته الصلوة ولا ماء فان امكنه العود ولما يفت مطلوبه
عاد ولو تيمم لم يجزه وان لم يمكنه الا بفوات مطلوبه ففي التيمم تردد اشبهه الجواز دفعا للضرر انتهى وفيه تامل اذ كون مطلق الضرر مسوغا للانتقال الى
التيمم مع القدرة على المائية محل تامل الا ان يكون مضرا بحاله كما قيده في المدارك وبعد ذلك التقييد ايضا فللتامل مجال اذا كان اضراره بمجرد
فوت عمله لا بفوات مال حاصل له فانه من قبيل الاخلال بجلب نفع وتحصيل مال وفي كونه مسوغا للتيمم تامل فتامل **قوله** ويجوز الاستنابة فيه فيه
تامل فان ظ اشتراط عدم الوجدان في الاية الكريمة يقتضي اعتبار العلم بعدمه والحكم بكفاية الظن فيه مشكل وعلى تقدير كفايته وصدق عدم الوجدان
معه عرفا فينبغي اعتبار الظن مطلقا من غير اعتبار عدالة النائب بل ربما كان الظن بدون الطلب وهم لا يقولون بكفايته وايضا ظ رواية السكوني التي هي مستندهم
للطلب على الوجه الذي ذكروه امر المسافر نفسه بالطلب فجواز الاستنابة لا بد له من دليل والتمسك في قبول قول العدل مط بمفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ لا يخ عن ضعف لان عموم المفهوم غير ظ مع معارضته بما دل على المنع من اتباع الظن من الايات والاخبار نعم لو كان النائب جماعة حصل من قولهم العلم فالوجه
جواز الاكتفاء بخبرهم من غير فرق ح بين العادل وغيره فتامل **قوله** بل قد يجب في ذلك مع عدم امكان الطلب بنفسه فيجب الاستنابة مع الامكان لان عدم الوجدان
لا يتحقق عرفا بدون طلب منه او من نائبه مع الامكان **قوله** والا فمع امكانها فمتى لم يمكن العدل يكفي غيره لكن ينبغي حينئذ استنابة جمع يحصل بقولهم
العلم ان امكن والا فبقدر ما تيسر فتدبر **قوله** ويحتسب لهما على التقديرين اي فيما صح النيابة يحتسب طلب واحد للمنوب عنه والنائب ايضا فلا يحتاج بعد الطلب
للمنوب عنه الى طلب اخر لنفسه وكذا بعد طلبه لنفسه يكفي اخباره لمن يريد الاستنابة ولا حاجة الى طلب اخر له والمراد بالتقديرين تقدير الاستنابة الاختيارية
والاضطرارية او عدالة النائب وعدمها فيما صح فيه استنابة غير العادل وهو في الاضطرار مع عدم امكان العادل **قوله** ويجب طلب التراب كذلك المراد
بالتراب مطلق ما يتيمم به من الارض والظ ان التشبيه في مجرد وجوب الطلب وجواز الاستنابة بل وجوبها في بعض الاوقات الى اخر ما ذكر هنا لا في تحديد مقدار
الطلب بالغلوة والغلوتين لعدم دليل عليه في التراب ولا يمكن القياس فالظ وجوب طلب التراب بقدر الامكان وما يتحمل عادة تحصيلا لمقدمة الواجب المطلق
فانه يجب طلبها كذلك فتدبر **قوله** ويجب التيمم بالتراب الطاهر كانه لا خلاف بين الاصحاب في اشتراط الطهارة فيما يتيمم به بل قال في هي انه لا يعرف فيه مخالفا
اي من المسلمين قال ويدل عليه قوله تعالى صعيدا طيبا والطيب هو الطاهر وفيه ان تفسير الطيب بالطاهر وان كان هو المش بين مفسري اصحابنا قد فسر ايضا
بالحلال وبالمنبت دون ما لا ينبت كالسبخة وايد الاخير بقوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه فالتعويل على الاجماع **قوله** لانه من جملة الارض
اجماعا نقله المحقق في المعتبر كما اشار اليه في الحاشية واما ان الصعيد هو وجه الارض فنسبه في الحاشية الى المفسرين ويلزم من المقدمتين كون الحجر من الصعيد
الذي امر بتيممه في الاية الكريمة والكلام انما هو في المقدمة الثانية فان تفسير الصعيد بوجه الارض وان كان هو المش بين المفسرين موافقا لما نقله الطبرسي
في مجمع البيان عن الزجاج انه قال لا اعلم خلافا بين اهل اللغة في ان الصعيد وجه الارض ونقل عنه ايضا انه قال الصعيد ليس هو التراب انما هو وجه الارض ترابا
كان او غيره سمي صعيدا اليه من باطن الارض وقريب منه ما نقله الجوهري عن ثعلب ونقله في المعتبر ايضا عن الخليل وثعلب عن ابن الاعرابي لكن جماعة من اهل
اللغة فسروه بالتراب كالجوهري في الصحاح وابن فارس في المجمل ووافقهم الشيخ المفيد في المقنعة فقال الصعيد هو التراب وانما سمي صعيدا لانه يصعد من الارض
واستدل عليه في يب بما ذكره ابن دريد في كتاب الجمهرة عن ابن عبيدة معمر بن المثنى ان الصعيد هو التراب الخالص الذي لا يخالطه سبخ ولا رمل قال وقوله حجة
في اللغة واشار في الحاشية الى ترجيح الاول بان المثبت للزيادة مقدم وكان وجهه على قياس ما ذكروا فيمن زاد في رواية شيئا ليس في رواية غيره ان اطلاع
بعضهم على اطلاق الصعيد على التراب وتفسيره به لا ينافي اطلاع الاخرين على اطلاقه على غيره ايضا من اجزاء الارض فلو حكم بكونه بالمعنى العام وان اطلاقه
على الخاص باعتبار انه من افراده حصل الجمع بين القولين بخلاف ما اذا حكم بان معناه الخاص اذ ح يلزم طرح القول الاخر لكن لا يخفى ان كلام ابن دريد
يابى عن هذا التوجيه لانه صريح في اعتبار خلوص التراب الذي يطلق عليه الصعيد من غيره من اجزاء الارض فتامل واستدل عليه ايضا بقوله تعالى فتصبح صعيدا
زلقا اي ارضا ملساء يزلق عليها باستيصال نباتها واشجارها وبقول النبي صلى الله عليه وآله يحشر الناس يوم القيمة حفاة عراة على صعيد واحد اي
ارض واحدة وبما يدل على جواز التيمم بمطلق الارض من الاخبار المستفيضة كصحيحة ابن سنان اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل ومثلها
حسنة الحلبي بابرهيم وصحيحة الحلبي ان رب الماء هو رب الارض فليتيمم ومثلها حسنة الحسين بن ابي العلاء على ما في في واكثر نسخ يب لكن في بعض نسخ يب بدل
الارض الصعيد وصحيحة محمد بن مسلم فان فاتك الماء لم يفتك الارض ومثلها موثقة عبد الله بن بكير وانما يكون وجدان الارض نافعا لو جاز التيمم بها

وكالاخبار

ولانه تراب اكتسب رطوبة لزجة وعملت فيه الحرارة فافادته استمساكا ولا فرق بين انواعه من رخام وبرام وغيرهما خلافا للشيخ ره حيث اشترط في جواز استعماله فقد التراب

وكالاخبار الواردة في صفة التيمم كصحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر ع كفيه في الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء وصحيحة ليث المرادي عن ابي عبد الله ع في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما الحديث وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض الحديث ورواية داود بن النعمان عن ابي عبد الله ع فقلنا له فكيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا وفي معناها اخبار كثيرة ولا يخفى ان هذه الاخبار تصلح حجة للحكم بجواز التيمم بمطلق الارض وان لم يكن الصعيد بمعناه بل اختص بالتراب والسيد المرتضى ره في المصباح على ما نقل عنه اختار التفسير الاول وفي شرح الرسالة اختار الثاني واستدل عليه بعد النقل عن اهل اللغة بقوله ع جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا ولو كان الارض طهورا وان لم يكن ترابا لكان ذكره لغوا وبقوله ع التراب طهور المسلم واجاب عنه في المعتبر بان التمسك بالخبرين تمسك بدلالة خطابهما وهي متروكة في معرض النص اجماعا وكانه اراد بدلالة الخطاب هنا مفهوم اللقب ولا يخفى ان دلالة الخبر الثاني وان كانت من هذا القبيل لكن التمسك بالاول ليس بهذا الاعتبار بل بناؤه على ان النبي ص في معرض بيان ما انعم الله عليه وعلى امته وامتن به من التسهيل والتخفيف فلو كان مطلق الارض من الحجر ونحوه طهورا لكان المناسب اجراء الحكم الثاني ايضا على مطلق الارض كسابقه وكان التخصيص بالتراب لغوا منافيا للغرض المسوق له الكلام فاقحام التراب دليل على الطهورية به ولا يخفى قوة هذا الدليل وليس من التمسك بدلالة مفهوم اللقب كيف والسيد المرتضى ره في كتبه الاصولية مصر على عدم حجيته لكن الرواية كانها عامية لا تصلح للتعويل خصوصا مع معارضة ما اوردناه من الاخبار المستفيضة هذا مع الاختلاف في نقلها فانها نقلت بدون لفظة ترابها ايضا كما يظهر من هي والمعتبر وصرح به المص في كري وح ينعكس الاحتجاج على انه يمكن ان يكون التخصيص لاولوية استعماله كما ذكره في كري هذا ويمكن تاييد التفسير الثاني بصحيحة زرارة وقوله ع فيها فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق عن ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها فان ظاهره ان من في قوله تعالى منه تبعيضية وان وجهه عدم علوق ما يتيمم به ببعض الكف بل يعلق ببعضها ولا يعلق ببعض فلذا اتى بمن التبعيضية ولا يخفى ان هذا انما يجري على تقدير كون الصعيد هو التراب اذ الحجر ربما لا يعلق منه شيء اصلا ويمكن ان يتكلف ويق انه ليس غرضه ع حمل من على التبعيضية وبيان النكتة له بل حمل من على ابتداء الغاية وبيان النكتة لايراده دون الامر بالمسح على الوجوه والايدي وح يق ان كلامه ع خرج على ما هو الغالب من التيمم بالتراب وغيره من الاحجار التي لا يعلق منها شيء اصلا امره اظهر فلذا لم يتعرض له لكن ذكر في الكشاف ان القول بان من فيها لابتداء الغاية قول متعسف ولا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت براسي من الدهن والماء ومن التراب الا معنى التبعيض وهذا منه مع كونه حنفي المذهب ومن مذهب امامه جواز التيمم بصخر لا تراب عليه كما نقله هو نفسه عنه مرجح جدا للتفسير الثاني لكن للتامل فيه مجال وما ذكره من عدم فهم العرب من الامثلة المذكورة الا التبعيض فمسلم لكن لعل الخ لعل ذلك انما هو في محاوراتهم باعتبار الامور الخارجة فذلك لا يقتضي ظهور حملها على التبعيض مط فتدبر ويمكن تاييده ايضا بصحيحة جميل ومحمد بن حمران عن ابي عبد الله ع ان الله تعالى جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وبرواية معوية بن ميسرة عن ابي عبد الله ع فيمن صلى بتيمم ثم اتى الماء وعليه شيء من الوقت يمضي على صلوته فان رب الماء رب التراب والكلام فيهما كما في خبر التراب طهور المسلم فانه لا دلالة فيهما ايضا الا باعتبار مفهوم اللقب ولا حجة فيه ويمكن ان يكون تخصيصه بالذكر باعتبار انه الفرد الشايع الغالب ويمكن تاييده ايضا بصحيحة رفاعة عن ابي عبد الله ع قال اذا كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم منه فان ذلك توسيع من الله عز وجل قال فان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او شيء مغبر وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس ان يتيمم منه فان امره ع بالنظر الى اجف موضع يجده اي من ثوب ولبد سرج ونحوه والتيمم بغباره عند فقد التراب دليل على اختصاص التيمم بالتراب والا فلا بد من اشتراط فقد مطلق الارض وكذا بمرسلة علي بن مطر عن بعض اصحابنا قال سئلت الرضا ع عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب ايتيمم بالطين فقال نعم صعيد طيب وماء طهور فان اشتراط عدم اصابة التراب فقط في السؤال يشعر باختصاص التيمم به وكذا جوابه ع ينادي بذلك اذ مع جواز التيمم بغير التراب من الحجر ونحوه اختيارا لا يجوز التيمم بالطين عندهم بمجرد فقد التراب بل لا بد من فرض فقد الحجر ونحوه ايضا ويمكن تنزيل الروايتين على من كان في الارض الترابية كما هو الغالب جمعا بين الاخبار لكن كما امكن الجمع بذلك امكن ايضا بحمل الارض في الروايات السابقة على الفرد الغالب فيها وهو التراب وكان الاول اظهر وان كان الثاني احوط والله تعالى يعلم **قوله** ولانه تراب اكتسب رطوبة الخ يعني انه باق على حقيقة الترابية وانما اكتسب استمساكا ولم يخرج به عن الحقيقة وهذا مما استدل به العلامة ره في هي لجواز التيمم بالارض وفي يه لجواز التيمم بالحجر كما هنا وفيه تامل لان بقاء حقيقة التراب في الحجر بعد صيرورته حجرا الممنوع لما طرء عليه من صورة نوعية اخرى كالمعادن ولذا لا يسمى ترابا بل نقول مدار الامر في الشرع على امثاله على التسمية فلا عبرة ببقاء الحقيقة نعم لو سلم ذلك في الارض على ما اورده في هي متجه اذ الظ ان الترابية منها باقية على حقيقة الترابية واسمها ولم يطرء عليها سوى كيفية زائدة هي الاستمساك فافهم **قوله** من رخام وبرام الرخام بالضم على ما ذكره الجوهري حجر ابيض رخو والبرام بالكسر على ما ذكره ايضا جمع برمة وهي القدر ومثله في يه ايضا لكن زاد فيها وهي في الاصل المتخذة من الحجر المعروف بالحجاز واليمن انتهى وكان المراد هنا اصل هذا القسم من الحجر **قوله** خلافا للشيخ ره حيث اشترط الخ هذا مذهب الشيخ في يه والمفيد في المقنعة وابن ادريس في السرائر والاكثر على جواز التيمم به مع الاختيار ايضا كما اختاره الش ومنهم الشيخ في ط وف والجمل وقد ظهر بما سبق حجة المش واما القول الاول فقال في المدارك لم اقف على حجة يعتد بها له فان الحجر ان صدق عليه اسم الارض جاز التيمم به مع وجود التراب وعدمه والا امتنع كك كما هو ظ عبارة ابن الجنيد فالتفصيل لا وجه له انتهى وربما ظهر لهم الاجماع على جواز التيمم به مع الاضطرار وان لم يدخل في الصعيد او يق انه كان الظ عندهم هو التفسير بالمعنى العام وتجويزهم في حالة الاضطرار بناء عليه

اختصاص

التراب

وتمامهم

اما المنع مطلقا فلا قائل به ومن جوازه بالحجر يستفاد جوازه بالخزف بطريق اولى لعدم خروجه بالطبخ عن اسم الارض وان خرج عن اسم التراب كما لم يخرج الحجر
مع انه اقوى استمساكا منه خلافا للمعتبر محتجا بخروجه مع اعترافه بجواز السجود عليه وما يخرج عنها بالاستحالة يمنع من السجود عليه وان كانت دائرة السجود اوسع
بالنسبة الى غيره لا بالمعادن كالكحل والزرنيخ وتراب الحديد ونحوه

واما منعهم في صورة الاختيار فلرعاية الاحتياط وربما امكن تنزيل صحيحة رفاعة المتقدمة انفا على مذهبهم بان يحمل على اختصاص التيمم بالتراب مع
تيسره كما هو ظاهرها على ما سبق ويجعل المعنى والله تعالى يعلم ان الارض اذا كانت جافة لا ينفك غالبا عن التراب ولو يسيرا فتيمم به واما اذا صارت
مبتلة ولا يوجد فيها التراب فتيمم باجف موضع تجده منها فتجويز التيمم بغير التراب من الارض مع تعذره توسيع من الله عز وجل فاذا ثبت ان الحجر من
جملة الارض بالاجماع كما سبق فيجوز التيمم به ايضا مع تعذر التراب فيظهر به جواز التيمم بالحجر مع الاضطرار دون الاختيار وعلى هذا فيمكن ان يجعل
هذا الخبر مؤيدا لتفسير الصعيد بالتراب فيكون الاية منزلة على حالة الاختيار ويظهر جواز غيره مع الاضطرار من الخبر ويمكن ان يكون الصعيد اعم
لكن يكون الخبر دليلا على ان التيمم بالصعيد مط لا يجزي على اطلاقه بل يجب خصوص التراب حالة الاختيار ويجزي غيره من افراده حالة الاضطرار
فتكون الاية مجملة والتفصيل موكولا الى بيانهم ع **قوله** اما المنع منه مط فلا قائل به ذكر في المدارك ان كلام ابن الجنيد ربما اشعر بالمنع من التيمم به مط
فانه قال ولا يجوز بالسبخ ولا بما احيل عن معنى الارض المخلوقة بالطبخ والتحجير خاصة وما نقلوا من عبارة السيد المرتضى في شرح الرسالة ايضا يدل على
المنع منه الا ان يكون في تتمة كلامه ما يدل على الجواز مع الاضطرار كما وقع في كلام المفيد وليس عندنا نسخة حتى يظهر حقيقة الحال **قوله** يستفاد جوازه
بالخزف بطريق اولى كانه زعم ان عدم خروج الحجر عن اسم الارض باعتبار كونه من جنس التراب وان خرج عن اسمه فحكم بانه اذا لم يخرج الحجر عن الارض لذلك
فعدم خروج الخزف بطريق اولى وبالجملة فلا ريب ان الخزف اقرب الى التراب من الحجر فاذا دخل الحجر في الارض باعتبار قربه من التراب وجاز السجود عليه
فليدخل الخزف بطريق اولى وجاز السجود عليه كك وفيه تامل لانا لا نم ان دخول الحجر في الارض بهذا الاعتبار بل الظ دخوله فيها اصالة وان كالتراب
الارض اسم لمجموعهما فان المتبادر من الارض ما يشملهما واما شمولها للخزف فلو سلم ظهوره كما هو الظ عندي كما سنشير اليه فليس بتلك المرتبة من
الظهور فضلا عن ان يكون اظهر فلذا اتفقوا على دخول الحجر واختلفوا في الخزف فت **قوله** مع اعترافه بجواز السجود عليه اعترافه بذلك مع انه لم يذكره
في بحث السجود مستفاد من كلامه ههنا فانه بعد ما تردد في التيمم بالخزف ثم حكم بان الاشبه المنع وهو قول ابن الجنيد لانه خرج بالطبخ عن اسم الارض قال
ولا يعارض بجواز السجود لانه قد يجوز السجود على ما ليس بالارض كالكاغذ وحاصل اعتراض الش ان دائرة السجود وان كانت اوسع لكن المحقق صرح
بالمنع عن السجود على ما خرج بالاستحالة عن اسم الارض بل قد اتفقوا على ذلك كما سيذكره الش في بحث السجود فبعد حكمه بعدم جواز التيمم بالخزف باعتبار
خروجه عن اسم الارض كيف يجوز السجود عليه ولا يخفى قوة الاعتراض لكن يمثل المحقق بالكاغذ دون ما ينبت من الارض مع ظهوره ما يشعر بان غرضه القدح
في كلية المقدمة المذكورة والتزام بعض التخصيصات فيها كما في الكاغذ لورود النص بجواز السجود عليه مع اشتماله على اجزاء النورة التي خرجت بالاستحالة عن
اسم الارض كما سيورده الش في بحث السجود فربما كان الخزف ايضا كك ولو قيل ان خروج الكاغذ بالنص الصحيح ولا نص هنا فمن اين حكم بجواز السجود على الخزف
قلنا يمكن ان يكون حكمه به باعتبار اطلاعه على الاجماع عليه ويؤيده ما ذكره صاحب المدارك انه قطع الاصحاب بجواز السجود على الخزف حتى ان العلامة ره
في كره استدل على عدم خروجه بالطبخ عن اسم الارض بجواز السجود عليه وعلى هذا فيندفع اعتراض الش لانه اذا كان الظ عنده خروج الخزف عن اسم
الارض فليحكم به واذا ثبت جواز السجود عليه فليحكم بتخصيص القاعدة ولا حجر فيه بعد شيوعه خصوصا بعد ما تطرق اليها التخصيص بالكاغذ
ان كان لنا فيه كلام سيجيء ان شاء الله تعالى لكن حكمه بالخروج محل تامل فان الظ ان بالطبخ لا يخرج عن صدق الارض عليه بمعنى ان جزء من الارض يصدق
عليه الارض عند اتصاله بباقي الاجزاء وان لم يصدق عليه حين الانفصال ولا يضر ذلك لعدم صدقها كك قبل الطبخ ايضا بل التراب ايضا اذا اخذ
من الارض وانفصل عنها لا يصدق عليه الارض عند الانفصال فالمعتبر في صدق الارض هو ما ذكرنا وخروجه بالطبخ عن ذلك غير ظ مع اصالة عدمه والله يعلم
قوله اوسع بالنسبة الى غيره اي غير السجود وهو التيمم او بالنسبة الى غير ما خرج بالاستحالة اي جواز السجود هنا يستلزم جواز التيمم للمنع عن السجود على
ما خرج بالاستحالة وان كان دائرة السجود اوسع في غير ما خرج بالاستحالة كالنباتات فافهم **قوله** لا بالمعادن هذا هو المش بين الاصحاب بل قال
في هي انه مذهب علمائنا اجمع لكن نقل في المعتبر عن ابي حنيفة وابن ابي عقيل منا انه يجوز بالارض وبكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ واستحسنه
اولا ثم استوجه مراعات اطلاق اسم الارض حجة المش ورود الامر في الاية والروايات بالتيمم بالتراب والارض والمعادن لا يطلق عليها اسم شيء منها
في عدم صدق الارض على بعضها مما هو من اجزائها المخلوقة عنها طبعا ولا يفتقر في صدق اسمه عليه الى علاج كالكحل والزرنيخ والفيروزج والعقيق
ونحوها تامل بل الظ صدق الارض عليها كالحجر نعم بعضها مما ليس من اجزائها بل يخرج منها ويتولد فيها كالملح والنفط ونحوهما لا يصدق عليه
الارض وكذا ما هو من اجزائها لكن يفتقر في صيرورته معدنا الى علاج كالذهب والفضة والحديد لا يطلق عليه الارض بعد العلاج فتخصيص المنع
بالقسمين الاخيرين وتجويز التيمم بالقسم الاول وتنزيل كلام ابن ابي عقيل عليه كما يظهر من مثاليه لا يخ عن وجه وقال المص في كرى ولا يجوز بالمعدن
لخروجه عن اسم الصعيد خلافا لابن ابي عقيل بناء على انه ارض وظاهره الاعتراف بصدق الارض عليه وان بناء المنع على اعتبار الصعيد بمعنى التراب
وليس كك فان كثيرا من المانعين ممن فسر الصعيد بوجه الارض ومنهم المص ره نفسه ونقل في المدارك من ابن ابي عقيل بناء انه قال بجواز التيمم بالارض
وبكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ لانه يخرج من الارض قال وهو ضعيف لان الجواز تعلق بما لا يسمى ارضا لا بما يخرج من الارض انتهى ولعل
المراد بالخروج من الارض خروج الجزء من الكل اي جزء من الارض انفصل عنها لا ما هو ظاهره حتى يرد ما اورده وكانه قد خرج هذا عن رواية السكوني
عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلم انه سئل عن التيمم بالجص فقال نعم فقيل بالنورة فقال نعم فقيل بالرماد فقال لا انه لا يخرج من الارض انما
يخرج من الشجر فان ظاهرها جواز التيمم بكل ما يخرج من الارض وينبغي حمله على ما ذكرنا لا يق هذه الرواية لا ينافي ما ذكرت من التفصيل فان
الجص والنورة وان كانا من اجزاء الارض لكن افتقرا في صدق اسمهما عليهما الى علاج فينبغي على ما ذكر من التفصيل عدم جواز التيمم لانا نقول

هما

ولا النورة والجص بعد خروجهما عن اسم الارض بالاحراق اما قبل فلا ويكره التيمم بالسبخة بالتحريك وكسر او التسكون وهي الارض المالحة النشاشة على اشهر الظاهر
ما ذهب بعلها ملح بمنع اصابة بعض الكف للارض فلا بد من ازالة الرمل لشبهها بالارض المعدن ووجه الجواز بقاء اسم الارض وتسحب من العوالي وهي ما ارتفع من الارض
للنقض لبعدها من المجاسة لان المهابط بقصد المحدوث منه سمي الغابط لان اصله المنخفض سمي الحال باسم محله وقوعه فيه كثيرا والواجب في التيمم النبشة وهي القصد الى
نعله وسيأتي بقيتها بعتبرفيها مقارنة الاولى اضافة الرد وهو الضرب على الارض بيديه معا وهو وضعها بحيث الاعتماد فلا يكفي مسكهما الوضع على الظهر خلافا للمصنف في
الذكرى فانه جعل الظاهر الاكتفاء بالوضع ومنشأ الاختلاف في تعبير النصوص بكل منهما وكذا عبارات الاصحاب فمن جوزهما

هما لا يفتقران الى علاج زائد يصير به نوعا لا يصدق عليه الارض بل قد صار نوعا جديدا من ما كان اجزاء من الارض وصدق عليها الارض ح
وانما افتقرا الى مجرد بطبخ لظهور اثارهما ومجرد الطبخ لا يخرج الشئ عن الاسم الذي كان عليه حقيقة وان صدق عليه باسم اخر لبقاء كما يقولون
في الطين اذا طبخ خزفا او اجرا بخلاف نحو الذهب والفضة فانهما ايضا يفتقران الى علاج زائد يصيران به حقيقة اخرى فتوجد نوعا اخر فتدبر
قوله ولا النورة والجص كان ذكرهما بالخصوص بعد المنع من مطلق المعادن مع انهما يعدان منها عندهم بناء على عدم ظهور ونحوهما
في المعادن عرفا ولوقوع الاختلاف في خصوصهما كما سنشير اليه فانهم **قوله** بعد خروجهما عن اسم الارض بالاحراق اذا قيل يخرجهما بالاحراق
عن اسم الارض فالامر كما ذكره لكن خروجهما عنه بمجرد ذلك واحتمال الخروج لا يضرهنا بعد صدق اسم الارض عليهما او لا اذ الاصل عدم
الخروج فما نقل عن السيد المرتضى وسلار من جواز التيمم بهما لا يخرج عن جواز وجه وبؤيده رواية التسكوني المتقدمة انفا وصحيحة حسن بن محبوب
قال سئلت ابا الحسن عن الجص يوقد عليه عظام الموتى ويجصص به المسجد يسجد عليه فكتب اني تخطه ان الماء والنار قد طهراه فان ظاهره
جواز السجود عليه وهو انما يتم بعدم خروجه عن اسم الارض بناء على ما سبق من القاعدة المشهورة وقال في المعتبر قال علم الهدى يجوز التيمم
بالجص والنورة وقال الشيخان يجوز بارض الجص والنورة وهو حسن ومنع الشافعي في ذلك لنا قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد وجه الارض وما
ذكره علم الهدى في المصباح وهو رواية التسكوني ونقلها ثم قال وهذا التسكوني ضعيف لكن روايته حسنة لانه ارض فالخروج بالكون الخاصية عن اسم
الارض كالا تخرج الارض الصفراء والحمراء انتهى وانا اظن انه حمل الجص والنورة في كلام السيد كذا في الرواية على ارضهما موافقا لكلام الشيخين فاستحسن كلامهم
قال ما قال ولا يخفى بعده بل الظاهر من الجص والنورة في كلام السيد والرواية هو نفسهما وحمل كلام المعتبر على تحسين الحكم في نفسهما ايضا والحكم بعدم
خروجهما عن اسم الارض كما يلوح من المدارك بناء في ما نقلنا عنه في الخزف من الحكم بخروجهما بالطبخ عن اسم الارض لا ان بين الطبخ في الخزف يوجب
الخروج عنده ومنها بناء على صدق التراب والجر عليهما بعد الطبخ ايضا وهو يكفي لصدق الارض بخلاف الخزف لعدم صدق شئ منهما عليه وعدم صدق
الارض على غيرهما على عكس ما الخان التحيث حكم بشمول الارض للخزف ودونها نظرا الى ما فيهما من الاستحالة بخلاف الخزف والاظهر عدم صدق
الارض عليهما او على الخزف جميعا لكن عليك واما الجص فهو اشباه فانه قال او لا يجوز التيمم الا بما يقع عليه اسم الارض اطلاقا سواء كان على تراب
او كان حجرا او حصا او غير ذلك ثم قال اذا اختلط التراب بالذريرة او الكحل او النورة وغير ذلك لم يجز التيمم به لانه ليس بتراب ولا ارض مطلق الا
ان يكون قد استهلكا وقال في موضع اخر والجص والنورة يجوز التيمم به وانت خبير بان ظاهر الجص في كلامه او لا هو نفس الجص وح يكون مذهبه جواز
التيمم به والفرق بينه وبين النورة ولا بعد في ذلك لان الاستحالة في النورة اظهر منها في الجص ويمكن حمله على الارض الجصية كما في كلام الاخر
وح لا يظهر فرق بينهما وفي منع من النورة ولم يتعرض للجص صريحا وفي بهما يتعرض لنفس الجص والنورة بل منع من التيمم بالمعادن كلها وجوز التيمم
بالاحجار وبالارض الجصية وبارض النورة اذا لم يعتد على التراب **قوله** اما قبله فلا لصدق اسم الارض عليها ح قطعا وان كان قد يقال
الى المعدن لعدم تناول المعدن لها قبله كذا في شرح الارشاد ونقل فيه عن ابن ادريس انه منع منها ح ايضا لكونها معدنا وضعفه وكلامه
في السرائر هكذا اما ما به يكون التيمم فالتراب الطاهر والارض الطاهرة وكل ما جرى مجراها مما يقع عليه اسم الارض بالاطلاق لا بتغير تغير يسلبه هذا
الاسم ولا يجوز التيمم بجميع المعادن وبعداد ذلك بطول وقد اجاز قوم من اصحابنا التيمم بالنورة والصحيح الاول انتهى وهو لا يدل على ما نقل عنه هنا
واعتبر الشيخ في ع في جواز التيمم بهما وبالجص فقد التراب ما عرض عليه صاحب المدارك ههنا ايضا بمثل ما تقدم عنه في الجص ولعل الوجه ههنا ايضا
ما ذكرناه هناك من احد الوجهين فتذكر **قوله** على اشهر القولين ونقل عن ابن الجنيد المنع من التيمم بالتبخ لشبهه بالملح ولا يخفى ضعفه قال في ذكرى
وروى بتيمم الشيخ من ارض المدينة والتبخ غالب عليها **قوله** لشبههما بارض المعدن لثبات الاحكام الشرعية بمثل هذه الوجوه كما مر في التعويل
هنا على ما انصاف في المعتبر فان ذكر ان جواز التيمم بهما اجماعي منا منه فيهما انا اجمع عن ابن الجنيد فانه منع من السبخ واحتمل في ذلك كون الوجه فيها
التقصي من احتمال الخروج عن الحقيقة بالارضية او الخروج من خلاف ابن الجنيد في السبخ ومن خلاف بعض العامة في الرمل وهو بعيد لا يخفى عن ضعفه سيما
الثاني في الثاني فتدبر **قوله** وهي ما ارتفع من الارض للنص كانه اشار بذلك الى رواية النوفلي عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال
امير المؤمنين عليه السلام لا رضوا من موطأ قال النوفلي يعني ما وطأ عليه برجلك ورواية سماعة بن ابراهيم ابن عن ابي عبد الله قال نهى امير المؤمنين ع
ان يتيمم الرجل بتراب من اثر الطريق **قوله** وهو الضرب على الارض ذلك الاجماع على ما نقله في شرح القواعد على وجوب الضرب بالوضع و
كلالة الاخبار المتظافرة به هو ازل بعالة المفروضة يجب مقارنة النية له لكن كلام العلامة في نهايته مضطرب فانه حكم بانه لو نقل التراب بالضرب
الضرب بالبدين على الارض ومع ذلك حكم بعدم تنوق النية عنده بل بجوز تاخيرها الى اثر المسح قال لا يجوز تاخيرها عن اول فعل وجب كالشرط
بقائها حقيقة بل حكما فلو قارنت النية اول الفعل ثم غربت قبل مسح شئ من الوجه فالاقوى الصحة ولو غربت بعد مسح بعض الجبهة او بعد مسحها وتابع حكم بان
الواجب في التيمم نقل التراب فلو تعرض لهب الريح فسقط على التراب فامر اليد عليه بحيث تعلق لم يجز النقل حينئذ بل يجب من التيمم بعد اخذ التراب قبل المسح
بطل ما فعله كالواحدث بعد اخذ الماء في كفه وح لو غربت النية بعد النقل قبل المسح وجب اعادته ولا يخفى ضعف ما ذكره كان مع الحكم بوجوب الضرب
او النقل وكلالة الاخبار المتظافرة على الاول بل الاجماع ايضا على ما نقلنا من ابن ادريس وجه من اعمال التيمم ح ان نظر الحال يمكن ان يكون اصالة الطهور
باطن الكفين ايضا مقصودة لنفسها وان الفرق بينه وبين اخذ الماء للطهارة المابتة لعدم ما يدل على وجوبه ولانهما يفعلان على الجملة نعم
لو توقف الفعل عليه تم ما يجب مقدمة على القول بوجوبها ولهذا لو عمل الاعضاء في الماء لم يكف كما صرح به في ذكرى شرح الارشاد بخلاف الغسل

جعلوا الاعلى ان المؤدى واحد من عين الضرب حمل المطلق على المقيد وانما تعتبر المباينة مع امكان الجمع بينهما وهو الوضع لقطع لو مرض او
ربط اقصر على المسكور ومسح الجبهة بوسقط مسح اليد ويحتمل قويا مسحها الارض كما تمسح الجبهة بها لو كانتا مقطوعتين ولعل ذلك لو كانتا بحدثين

ومن ثمة لو تعرض لهب الريح او وضع جبهته على الارض او يديه لم يجز اتفاقا على ما نقله في شرح الارشاد واما الفرق بينه بما ذكر من انه لو احدث بعد اخذ
الماء لم يضر بخلاف الضرب فيضر انه قد صرح العلامة كما نقلناه عنه بان الحدث بعد الضرب لا يضر هذا ولو تمسك كوطأ الافعال التي هو المسح
بظاهر الاية الكريمة اذ بعد الامر بقصد الصعيد وجب المسح فهو اول افعاله بعد القصد فتقول بعونه الاخبار يجب حمل قصد الصعيد اشارة الى الضرب
به او الوضع عليه لمجرد القصد ثم على تقدير صحة ما ذكره ينبغي ان يوجب مقارنتها للمسح لا بجوز الامرين الا ان يكتفي باستدامتها حين اول الافعال
ايضا فلا يضر ح نقدم بهما ثم حكم بوجوب الاعادة كما نقلنا ثانيا مناف لما نقلنا اولا من ان الاقوى الصحة الا ان يحمل الاول على الغرب بالكلية و
الثاني على غروبها مع استدامتها حكما كما يرشد اليه قوله ولو غربت في اثناء المسح صح قطعا هذا والاحتياط في تقديم النية على الضرب واستصحابها
عند اول المسح ايضا والله تعالى يعلم قوله جعله اي التعبير بكل منهما والا على ان المؤدى واحد قال المحقق الشيخ علي في شرح القواعد واختلف الاصحاب
وعبارات الاصحاب في التعبير بالضرب والوضع يدل على ان المراد بهما واحد فلا يشترط في حصول مسمى الضرب كونه بدفع واعتماد كما هو المتعارف والوارد
عليه الخبر ح في شرح الارشاد بان مجرد الاختلاف لا يدل على كونهما واحدا وانما يدل على الوحدة وجوب تقدير التضمين بهما امكن وحمل العام على
الخاص وكاشكال حمل الضرب على الوضع ليس بتام لما بيناه من المغايرة وانما يصح بضرب من التجوز بل حمل الوضع على الضرب صحيح لاستلزام الضرب
الوضع وزيادة وبالجملة فالدليل النقلي لا يساعد على الاكتفاء بالوضع على اشتراط الضرب بنحو ما كان المخفوق بعتقد ان الضرب ايضا معناه مطلق
الوضع لكن اشتهر في العرف فيما فيه دفع واعتماد او فرده المتعارف فلذلك استفاد من اختلاف الاخبار وكلام الاصحاب ان المراد منه ههنا هو اصل معناه
لا ما اشتهر فيه او فرده المتعارف او انه متردد في معناه لغة انه مطلق الوضع او ما اشتهر فيه او تعارف من الوضع مع الاعتماد فاستفاد من الاختلاف
المذكور كونه بمعنى الوضع المطلق والكل ح جزم بان معناه الوضع الخاص فاورد عليه ما اورده كلامه لا يخ عن تشويش وكان حاصله ان مجرد الاختلاف لا
يدل على كونهما واحدا لكن اذا وجب الجمع بين النصين وحمل العام على الخاص نظرا كون المراد بهما واحدا وهو الخاص وهو خلاف ما قصده وان دلالته
يمكن حمل الضرب على الوضع من دون تجوز بخلاف حمل العام على الخاص لانه بضرب من التجوز فالاولى في تضمنه نظرا كون المراد بهما واحدا هو المعنى
العام كما قصده فيه انه لا يمكن حمل الضرب على الوضع بلا تجوز لما بينهما من المغايرة بالعموم والخصوص من وجه ما امكن ادعاء ذلك العكس فان اطلاق العام
واراده الخاص بما كان على سبيل الحقيقة وذلك اذا استعمل فيه لا بخصوصه بل باعتبار انه فرد للعام وفهم الخصوصية من الخارج كما صرح به بخلاف
العكس اذ في استعمال الخاص في العام لابد من التجوز هذا ولا يخفى ان ما ذكره المحقق لا يخ عن وجه مغايرة معتبرة لغة غير فلا بعد ان يستفاد من
الاختلاف المذكور كونهما بمعنى واحد ويؤيده ذلك ملاحظة مرادف الضرب في اللغة الفارسية فانه كثيرا ما يستعمل بمعنى مطلق الوضع من غير
قرينة يجوز ثم بعد تسليم ظهور المغايرة بينهما فيمكن ترجيح حمل الضرب على مطلق الوضع باصالة البراءة وظاهر الاية الكريمة حيث لم يؤمر فيها
الا بتيمم الصعيد بضده وهو يحصل بمطلق الوضع وهذا هو مراد المصنف كما ذكرنا حيث علل ما اختاره من عدم الاشتراط الاعتماد بان الفرض قصد
الصعيد فانه عين المتنازع فيه وتبعه في ذلك صاحب المدارك ايضا وحكم بظهور ما ذكره المصنف لذلك ايضا يمكن حمل الضرب فيما اشتمل عليه على الاخبار
على ان الاخبار المشتملة على اتيانهم بالضرب لا يحتاج الى تاويل اصلا لان الضرب على تقدير كونه بالمعنى الخاص فرد من افراد الوضع فالاتيان
به يمكن ان يكون باعتبار انه اتيان باحد افراد الكلي الذي هو الواجب باعتبار وجوبه بخصوصه وانما يحتاج الى التاويل ما حكم فيه بالضرب
واكثر ما ورد من ذلك وقع بلفظ المصاع وما كان بلفظ الامر لو كان قليلا فحمل على الاستحباب ليس ببعيد على ان حمل الامر ايضا على الاستحباب
في مقام الجمع كما انه ليس ببعد من حمل المطلق على المقيد بل الترجيح معه بما اشرنا اليه من موافقة الاصل وظاهر الاية ويمكن ايضا حمل الامر بالضرب
او الخبر عنه بمعناه على انه خرج على سبيل التمثيل بالفرد الشائع المتعارف وهذا وان كان ايضا على خلاف ظاهر من التجوز لكن الغرض انه ايضا وجه لكن
ترجيح حمل المطلق على المقيد عليه بل الترجيح معه لما اشرنا اليه وبالجملة فما اختاره المصنف لا يخ عن قوة لكن امر الاحتياط واضح فتامل قوله
وسقط مسح اليد اي مسح ظهر اليد السليمة واما اليد الاخرى في صورة عدم القطع فان امكن مسح ظهره وجب قوله مسحها بالارض اي
مسح ظهرها بها بعد ضرب باطنها بالارض ومسح الجبهة بها قوله كما تمسح الجبهة بها لو كانتا مقطوعتين استدل عليه في شرح الارشاد
بعدم سقوط المبدل بالمعذور كما اشار اليه هنا في قول الكلام لا يفوت لو كان الميسور مما امر به كما في ضرب اليد السليمة فقد سقوطه لا يخ عن وجه لكن
دليل على اشتراط البعض بالبعض والاصل عدمه واما اذا كان شيئا اخر ولو من جنس ما امر به فالحكم بوجوبه مشكل لعدم الدليل عليه والاخبار في الفرضين
ههنا كانا ذا مأمور به مسح اليد باليد وكذا الجبهة فالحكم بوجوب مسحها بالارض مع تعذر المسح باليد لا بدله من دليل وليس لانا نقول الامر في
شطر من الاخبار وان كان على ما ذكرت من مسح اليد باليد وكذا الجبهة لكن في ظرف منها وقع الامر بمسح اليد بنى الجبهة مطلقا والاية الكريمة ايضا مطلقة
في مسح اليدين والجبهة بالصعيد ح فسقوط بعضها لا يدل على سقوط الباقي والاخبار المقيدة لها محمل ظاهر وهو ان يكون منزلا على ما هو الغالب
من صحة الاعضاء فلا يجب حمل المطلق على المقيد ويؤيد هذا حكم الاصحاب بوجوب الاستنابة عند الضرورة وظاهر المدارك اتفاقهم عليه فتضرب المعين
ببدي العليل انا ان امكن ما لا فيه نضه واذا شمل المسح النائب في نحو المسح بنفسه بالارض اولى الا ان لا يكون مستندهم
في الاستنابة شمول الاية والروايات بل يكون لهم مستند اخر وان لم ينقل الجماعة لا يخفى انه يقدح من هذا الحمال اخر في الفرضين وهو الاستنابة
ومسح النائب يده او جبهته بباطن كفه وهو باشرته بنفسه وان كان اولى من جهة انه مباشرة بنفسه لكن الاستنابة ايضا وجه ولو نية هو وقوع المسح
بباطن الكف كما في صوت الاخبار وقد احتمل صاحب المدارك هذا في صوت تعذر المسح بباطن الكف بحكم او لا باجراء المسح بالظاهر احتمل

بل يمسح بهما كذلك مع تعذر التطهير الا ان تكون متعدية او حائلة

وجوب التولية هناك فليحمل عليه هنا بقرينة تامل وتفكر في لفظ عن الشيخ في ط انه اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم قال وهذا على الاطلاق ليس بجيد فانه ان اراد سقوط فرض التيمم عن اليدين او سقوط جملة التيمم من حيث هو فهو حق وان عنى سقوط جميع اجزائه فليس بجيد لانه يجب عليه مسح الجبهة لانه ممكن من مسحها بوجوب او وجود المقتضي وانتفاء المانع ثم قال ولعل الشيخ بان الذراعين في الصلوة انما يسقط مع الطهارة المائية فان تعذرت تمم مسح الوجه والكفين لقوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه واذا كان المنع انما يزول بفعل المجموع ولم يتحقق بفعل البعض لم يزل المنع والجواب ان التكليف بالصلوة غير ساقط عنه هنا والا لسقطت عنه الطهارة المائية اذ انقطع عنه احد العضوين وليس كذلك اجماعا واذا كان التكليف ثابتا وجب فعل الطهارة ولا يمكن استيفاؤها لفوات البعض شرطا في الاخر فيجب الاتيان بما يمكن منه والظاهر ان مراد الشيخ ما قدناه انتهى وارود عليه في شرح الارشاد ان ما حكاه عنه من الدليل بناء في الثاني وهو كذلك لكن الاحتجاج لابن بط وكان ذكره من قبله ونسبه اليه كما هو ديدنه في لفقه لا بضر ابداءه من التاويل لعدم اباء كلام الشيخ عنه فانه قال واذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم ويستحب ان يمسح ما بقي لان ما امر الله سبحانه بمسحه قد عدم فوجب ان يسقط فرضه انتهى ولا يخفى انه لا يأبى عما ذكره من التاويل بل ظاهر تعليله ذلك وقوله ويستحب ان يمسح ما بقي الى ما بقي من الذراعين اي باسرهما او مجموع ما بقي وهذا ما ياتاس على الوضوء حيث ورد فيه في صحيحة زرارة عن احدهما ان مقطوع اليدين من المرفق يغسل ما بقي من عضده وفي حسنة زرارة ان الاقطع اليد او الرجل يغسل ذلك المكان الذي قطع عنه وبناء على استحباب مسح الذراع في التيمم فطريق بناء على حمل الروايات الواردة بذلك على الاستحباب كما سيجيء فعند قطع محل الفرض يسقط الاستحباب بالاولى يخفى انه على الوجهين لا بد من حمل كلام العلامة على ما ذكره من التاويل اذ مع الحكم بسقوط التيمم راسا الحكم باستحباب مسح الذراع بعيد جدا الا ان يحمل هذا على تقدير حمل كلامه على ظاهره من على استحباب مسح ما بقي من الاعضاء اي الجبهة فتامل قوله بل يمسح بهما كذلك اي مع النجاسة وكذلك يضرب بهما كذلك كما يرشد اليه قوله بعد ذلك فان تعذر ضرب تا بالظهر وكانه اكتفى بالمسح عنه هنا اعتمادا على ذلك والظاهر ان المسح بما هو المضروب به وبعد احتمال حصول النجاسة الغير المتعدية بعد الضرب قبل المسح فافهم قوله مع تعذر التطهير اما اذا لم يتعذر وجب تطهيره لما ذكره المصنف في كري من انه يشترط طهارة موضع المسح من النجاسة لان التراب يجفف بملاقاة النجاسة فلا يكون طهورا ولما ورد انه اعضاء الطهارة المائية والظاهر ان مراده بموضع المسح اعم من ان يكون ماسحا او ممسوحا فيشمل باطن الكفين بجريان دليله فيهما ولا يخفى ان الدليل الثاني قياس مخدوش بمعلومية ان الكلام في الاصل عما لا ازدكر الشيخ في ط انه اذا كان على بدنه نجاسة ازلها ثم اغتسل فان خالف واغتسل اولا فقدار تفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل بالغسل وان زالت بالغسل فقد اجزء عن غسلها وهو صحيح في عدم اشتراط طهارة اعضاء الغسل فقد يرد على الاول بعد تسليم كون الطيب بمعنى الطاهر ان ظ الاية الكريمة اشتراط طهارة الصعيد قبل التيمم فلا يضر نجاسته ثم لو سلم فلا يجري الامر في تعدي النجاسة وهو ظ وفي شرح الارشاد علل الحكم في النجاسة المتعدية بانه يجفف التراب فلا يفيد غيره طهارة وفيه تامل اذ لا مانع في افادته النجس غيره الطهارة من نجاسة اخرى بسبب مع تباين جنسهما وكون احدهما عينيا والاخرى حكميا فلو لم يكن الحكم اجماعيا فللتامل فيه مجال لضعف الوجوه المذكورة واصالة عدم الاشتراط والاجماع غير ظ وان لم يظهر الخلاف خصوصا ان المصرح به ذلك قليل من الاصحاب كما ذكره صاحب المدارك لكن امر الاحتياط واضح ثم ان الوجوه المذكورة تجري في صورتي تعذر التطهير ايضا لكن الاقطع بالجواز فيها على الشرط الذي ذكره وفي كري جعل الجواز فيهما مع الشرط المذكور اقرب لدفع الحرج وعموم شرعيته لان الاصحاب نصوا على جواز تيمم الجريح مع تعذر الماء ولا يخفى ان الحرج انما يلزم لو قيل بوجوب الازالة مع التعذر واما لو قيل ان حكمه حكم فاقد الطهورين لفقد التمكن من الماء فرضا وكذا من التراب للمنع عن استعماله شرعا بناء على الوجوه المذكورة فلا حرج حتى يدفع بجواز التيمم وعموم شرعيته ان في صورتي عدم التعدي ايضا فلا بد لتخصيصه فيهما من دليل يخصها ولا يجدي التخصيص في احدى الصورتين دون الاخرى مع اشتراك دليل التخصيص بينهما نعم ما ذكره ثانيا يصلح حجة للمعدل عن مقتضى الدليل لو افاد الاجماع هذا على تقدير تمامية الادلة المذكورة واما على ما ذكرناه من ضعفها فلحكمهم في صورة التعدي بعجزه لانتفاء احتمال الاجماع وعدم الاعتداد بجريان الادلة مع ضعفها فافهم هذا في اعضاء التيمم واما سائر الاعضاء فهل يشترط طهارتها ايضا في صحة التيمم فيه قولان احدهما نعم نقله المحقق في المعتبر عن بعض واستوجهه الثاني لا وهو منسوب الى الخلاف واحتج في المعتبر لهذا القول بان التيمم لا يصح قبل التضيق فلو تيمم قبل الازالة فان شرطه واعرض عليه ذكري بما حاصله انه يكفي في رعاية تضيق الوقت تاخير التيمم الى ان يبقى من الوقت ما يسع الصلوة ومقدماتها ولا يجب تقديم مقدماتها عليه فان الة النجاسة من مقدمات الصلوة فكما لا يجب تحصيل القبلة والساتر قبل التيمم فكذا لا يخفى ان كفاية ما ذكره في رعاية التضيق على القول به محل تامل لكن ظ كلامه كما ذكره في شرح الارشاد انه لا خلاف في عدم وجوب تحصيل القبلة والساتر قبل التيمم فان تم ذلك لم يكن بد من جواز تقديم التيمم على ازالة النجاسة لعدم الفرق بين مقدماتها الصلوة ثم لا يخفى انه على مقتضى هذا التعليل انما يلزم تقديم الازالة فيما يجب فيه رعاية تضيق الوقت كالتيمم للفرائض الموقتة فلو تيمم للقضا او النافلة غير موقتة على القول بجوازها فلا يشترط فيه تقديم الازالة الا ان يقع ان فيه ايضا بعيد عن الفصل بين التيمم وغايته من القضا او النافلة لكن لو جد تصريح بما من الاصحاب بذلك لم انزد كري في الجمع بين كلامي الشيخ ان الذي في بشرط وجوب تقديم الاستباحة على التيمم وفي ان يجوز تقديم التيمم ولعله اراد بالجواز الوقوع ولهذا احتج بان الامرين واجبان فكيف وقعا تحقق الامتثال وعلى هذا فلا منافاة بين كلاميه بجواز وجوب تقديم الازالة بدون اشتراط صحة التيمم فالملازم منه على تقدير المخالفة ثم لاعدم الاجزاء فاذا حمل كلامه في ض على الاجزاء فلا منافاة بينهما ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف اما الاول ظ واما الثاني فلان الحكم

يجب التخفيف وازالة الحائل مع الامكان فان تعذر ضرب بالظهر ان خلا منها والا ضرب بالجهة في الاولى وبالبدل الجبيرة في الثاني كالوكان عليها جبيرة والضرب مرة للوضوء اي لتيممه الذي هو بدل منه

بوجوب التقديم لا يظهر له وجه سوى ما ذكره المحقق من وجوب غاية التضيق ومن قال بهذا يقول بعدم صحة التيمم مع التعذر فعدم الجواز ههنا يستلزم عدم الاجزاء ومنه يظهر ان مراده رحمه الله في قوله ما هو ظاهره من الجواز لا مجرد الاجزاء وجعله ما نقله عنه شاهدا على ان مراده مجرد الاجزاء كما ترى بل ظاهر انه احتجاج على جواز تقديم كل منهما لا على مجرد الاجزاء وان كان على القول بالتضيق كما هو مذهبه ومنه ما في قوله يجب التخفيف لئلا يحمل التراب فلا يكون طهورا وفيه ما اشرنا اليه من المناقشة قوله فان تعذر ضرب بالظهر وهو صحيح ايضا وكانه اكتفى بالضرب لانه اول الافعال والظهر هو ان المسح بما هو المضروب به حقيقة واحتمال كون الضرب بالظهر والمسح بالبطن بناء على ان المانع في الضرب هو تحمل التراب هو منتف في المسح فان المسح يكفي بالمضروب في الجملة وانه لا باس بتحمل ما في الاعضاء عند الاضطرار بعد جداً ثم على الوجهين فيه تامل لان المراد من ضرب اليدين الوارد في الاخبار ان كان هو الضرب بباطنهما كما فهمه الاصحاب بناء على ما ورد منه فجعل الظهر بدلا اضطراريا لا بد له من دليل وليس وان كان هو الضرب باليد في الجملة فينبغي الحكم بجواز الضرب بالظهر مع الاختيار ايضا اللهم الا ان يكون منعهم مع الاختيار للدليل من خارج كالاجماع فتدبر وفي الدارك حكم بانه لو تعذر وقت الازالة سقط اعتبارها ووجب التيمم وان تعذرت النجاسة الى التراب ولا يخلو عن وجه ويحتمل ايضا وجوب التوبة والله تعالى يعلم قوله والا اي وان لم يخل الظهر ايضا منها ضرب بالجملة في الاولى اي النجاسة المتعدية وسقط الضرب باليد ومسحها راسا والاولى تبديل الضرب هنا بالمسح كما ذكره من قطوع اليدين اذ فريضة الجبهة هو المسح لا الضرب فافهم قوله وباليد النجسة في الثاني اي النجاسة الحايلة فيضرب ببطنها اذ لا تضر النجاسة الحائلة كما لو كان عليها جبيرة وفي شرح الارشاد نقل عن كرى مساواة حكم الحائل والمتعدية فيجب فيهما الضرب بالظهر ان خلا منهما والا فالجبهة ورده كما اشار اليه هنا بجواز الخ على الجبيرة وخصوصية النجاسة كاثرها في المنع الا ان تعدت ويشكل ذلك بان جواز المسح على الجبيرة في التيمم مما لا شاهد له من الاخبار فينبغي الاقتصار فيه على المتيقن ولا يتعين في النجاسة الحائلة بها بانها في حكم الجبيرة ويمكن ان يقال ان الضرب باليد الوارد في الاخبار يصدق مع الحائل ايضا لكن في صدق امكان ازالة الحكم بوجوبها بالاجماع واما اذا لم يمكن فيحكم بصحة التيمم بمقتضى الاخبار السالم عن المعارض واعلم ان كلامه في كرى لا يدل على الاكتفاء بمسح الجبهة في صورة تعذر المسح ببطن اليد وظاهرها لا في الحائلة ولا في المتعدية بل انما حكم بانه لو تعذرت الازالة ولم تكن النجاسة حائلة ولا متعدية فالاقرب جواز التيمم وبفهم منه عدم جواز التيمم مع احديهما واما الاكتفاء بمسح الجبهة فلا بل انما حكم بجواز الاستنابة في الافعال مع الضرورة فالظاهر ان مذهبه ههنا وجوب الاستنابة فتامل قوله مرة للوضوء الفرق بين الوضوء والغسل وجوب ضربة في الاول وضربتين في الثاني هو المشهور بين الاصحاب وقال السيد المرتضى في شرح الرسالة الواجب ضربة واحدة في الجميع هو مذهب ابن الجنيد ابن الجعفل والمفيد في الرسالة الغرية ونقل في كرى في ط كلامه في كتاب الاركان الضربتين منهما ونقله ايضا المحقق في المعتبر والعلامة في ه ونقل عن علي بن بابويه لكن كلامه في الرسالة على ما نقله في كرى هكذا فاذا اردت ذلك فاضرب بيديك على الارض مرة واحدة وانفضهما وامسح بهما وجهك ثم اضرب بيديك الارض فامسح بهما يمينك من المرفق الى اطراف الاصابع قال وقد روي ان يمسح جبينه حاجبيه في كرى يمسح على ظهر كفيه ولم يفرق بين الوضوء والغسل وهو لا يوافق اعتبار الضربتين على الوجه المشهور منه تفريق الضربة الثانية الى ضربتين وفي المعتبر بعد ما نقل عن علي بن بابويه المرتين في الجميع نقل القول بالضربات الثلث عن قوم مناخرا القول بالمرة في الجميع مضافا الى الاصل روايات منها صحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر عليه السلام كفيه على الارض ثم مسح وجهه بكفيه ولم يمسح الذراعين بشئ ومنها رواية زرارة في الفقيه بسنده اليه صحيح قال قال ابو جعفر عليه السلام ذات يوم لعمار في سفر له يا عمار بلغنا انك اجنبت فكيف صنعت قال تمرغت يا رسول الله في التراب قال فقال له كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا انما هو ان تضرب بيديك الى الارض فتضعهما على الصعيد ثم مسح جبينه باصابعه وكفيه احديهما بالاخرى ثم لم يعد ذلك ومنها صحيحة داود بن النعمان على ما في كف المدارك قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن التيمم قال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما تمعك الدابة فقال لرسول الله صلى الله عليه وآله هكذا يتمعك الدابة فقلنا له فكيف التيمم فوضع يديه على الارض ثم رفعهما ومسح جبهته وبعض الكف قليلا او في بعض النسخ بدليه ووضعهما ويمكن ان يناقش في صحة الرواية بان علي بن الحكم منها مشترك بين الكوفي الثقة والانباري غير الموثق ورواية احمد بن محمد بن عيسى عنه وان كان يرجح الاول بناء على انهم عدوه من الرواة عنه لكن رواية عنه عن داود بن النعمن يرجح كونه الانباري فان الانباري ابن اخت داود بن النعمن وعدهم احمد بن محمد بن عيسى من الرواة عن الكوفي لا يدفع احتمال رواية عن الانباري ايضا وكذا عدم ذكرهم رواية الانباري عن داود بن النعمن لا يدل على عدم روايته عنه مع انه ابن اخته والظاهر روايته عنه فانهم لم يحصروا من يروي الانباري عنهم في غير بل قالوا انه تلميذ ابن ابي عمير ولقي من اصحاب الصادق عليه السلام الكثير وهو مثل ابن فضال وابن بكير فيمكن ان يكون داود بن النعمن ايضا من جملتهم وبالجملة فالحكم بالصحة لا يخلو عن شئ ومنه يظهر امكان المناقشة في كل ما حكموا بصحته باعتبار رواية احمد بن محمد بن عيسى عنه نعم يمكن ان يقال ان الاحتمال وان لم يكن المروي عنه داود بن النعمن فيبقى ومنها صحيحة ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن التيمم فقال ان عمار بن ياسر اصابته جنابة فتمعك كما تمعك الدابة فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله يا عمار تمعك كما تمعك الدابة فقلت له كيف التيمم فوضع يديه على الارض ثم رفعهما فنفخ فيهما ثم مسح وجهه ثم مسح فوق الكف قليلا وهي وان كانت صحيحة على المشهور لكن فيها محمد بن عيسى عن يونس وفيه كلام مشهور ورواه في ف بسند اخر صحيح عن ابراهيم بن هاشم ليس فيه رفع النسيان بل المناقشة منها ومنها موثقة زرارة بان بكير قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن التيمم فضرب بيديه الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بهما جبهته وكفيه مرة واحدة وفي ف وصفها بانها صحيحة وكانه بناء على ان ابن بكير وان كان فطحيا اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومنها حسنة ابن بكير ابراهيم مع اعتضاده بسند اخر فيه سهل

من الاحتجاج

قوله فيجب التخفيف لئلا يحمل التراب فلا يكون طهورا

قوله فامسح بهما الارض ثم امسح احداهما بالاخرى ثم امسح بهما وجهك

عن الفقيه

عن زرارة

عن زرارة قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن التيمم فضرب بيده الارض ثم رفعها فنفضها ثم مسح بها جبينيه وكفيه مرة واحدة ومنها حسنة عمرو
ابن ابي المقدام عن ابي عبد الله ع انه وصف التيمم فضرب بيديه الى الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على جبينيه وكفيه مرة واحدة ومنها حسنة
الكاهلي وفي هي في الصحيح عن الكاهلي ولعل المراد صحته اليه والا فالكاهلي لم يوثقوه وان مدحوه قال سئلته عن التيمم فضرب بيديه على البساط
فمسح بهما وجهه ثم مسح كفيه احديهما على ظهر الاخرى كذا في ي وفي يب بيده ومنها موثقة سماعة قال سئلته كيف التيمم فوضع يده على
الارض فمسح بها وجهه وذراعيه الى المرفقين ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر ع في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح وجهك
ويديك وجه الاستدلال في الجميع هو الاكتفاء فيها بضربة واحدة مع انها وردت لبيان كيفية التيمم فيجب ان لا يجب فيه سوى ما اعتبر فيها
فيعلم منه عدم وجوب الضربة الثانية اذ لا يجوز الاخلال بها مع وجوبها في مقام البيان وعدم تعرض الرواة لها مع اتيان الامام بها بعيد جدا
وربما يظن صراحة قوله مرة واحدة في موثقة زرارة والخبرين بعدها في اكتفائه ع بضربة واحدة وفيه ان تعلقه بالضرب غير معلوم لجواز تعلقه
بالمسح فقط وكذا قوله في رواية الفقيه ثم لم يعد ذلك لعدم ظهوره في عدم اعادة الضرب لجواز ان يكون المراد عدم اعادة المسح ثانيا ويجوز ايضا
ان يقرء يعد بسكون العين وضم الميم اي لم يتجاوز عما ذكر من الكفين او الجبينين والكفين فالتعويل في الاستدلال في الجميع على ما ذكرنا حجة القول
بالضربتين في الجميع ايضا روايات منها صحيحة اسمعيل بن همام عن الرضا ع التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وفي لف وهي وكري عدها في الحسن
وكانه لا وجه له بعد توثيق العلامة نفسه لاسمعيل في الخلاصة وكذا النجاشي وان لم يوثقه الشيخ وان كان باعتبار احمد بن محمد الذي روى عنه
المفيد فانه اما ابن الوليد كما هو الظ او ابن يحيى العطار على احتمال وان لم يذكر الاول في كتب الرجال لبيان حاله وذكر الثاني مهملا ففيه انهما
من مشائخ الاجازة ولا يضر عدم توثيقهم كما سنذكره في ابن ابان ولذا اطبقوا على الحكم بصحة الروايات التي فيها احمد هذان ومن ذلك انه حكم
في هي وكذا في كري بصحة روايتي زرارة ومحمد بن مسلم اللتين استشهدوا بهما للتفصيل اذ في سندهما احمد هذا فتأمل وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع
قال سئلته عن التيمم فقال مرتين مرتين للوجه واليدين وربما يناقش في صحتها باعتبار ان فيها الحسين بن الحسن بن ابان ولم يوثقه المعتمدون من مصنفي
كتب الرجال وكان والدي طاب ثراه يقول ان عدم توثيقه لا يضر فانه كان من شيوخ الاجازة وكان الشيخ يروي من الكتب التي عنده ككتاب الحسين
سعيد ههنا وكان الغرض من ذكر السند الى صاحب الكتاب مجرد التيمن والتبرك فلا يضر عدم توثيق بعض شيوخ الاجازة على ان الشيخ في الاستبصار رواها عن
الحسين بن سعيد بحذف الاسناد وطريقه اليه صحيح وهذا ايضا يؤيد ما ذكرنا كما لا يخفى لكن متنها لا يخ عن قصور في الدلالة اذ لا تصريح فيها بالضرب
مرتين فيجوز ان يكون المراد المسح مرتين بجعل اليدين لاتحادهما نوعا في حكم واحد ولو سلم فظاهره الضرب مرتين لكل من الوجه واليدين و
لم يقولوا به فلا بد من حمل المرتين ثانيا على التاكيد او على التكرار باعتبار تعدد المواد او حمل احدهما على تعدد الضرب والاخرى على تعدد المسح ولا
يخفى بعد الجميع ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله ع في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك والمحقق
الاردبيلي في شرح الارشاد احتمل صحتها وان كان فيه ابن مسكان المشترك لنقل عبد الله الثقة عن ابي بصير كثيرا وفيه ان ابن مسكان وان كان
الظ انه عبد الله الثقة كما ذكره لكن في السند ابن سنان ايضا على ما في يب والظ بقرينة رواية الحسين بن سعيد عنه وروايته عن ابن مسكان انه محمد
لا عبد الله وهو ضعيف في المش وان وثقه الشيخ المفيد في ارشاده وكان نظره ره الى الاستبصار حيث لم يوجد فيه ابن سنان ولا عبرة به بعد وجوده
في يب موافقا لما هو المعروف من رواية الحسين بن سعيد عن ابن مسكان بواسطة محمد بن سنان هذا ولا يخفى ان متنها ايضا لا يخ من قصور فان ظاهرها
تقديم الضربتين على مسح الوجه والذراعين لا التلفيق كما هو مذهبهم هذا مع اشتماله على مسح الذراعين وهو خلاف المش كما سنذكره حجة القول
المش الجمع بين الروايات بما ذكروه بحمل الروايات الاولة على ما كان بدلا للوضوء والروايات الاخيرة على ما كان بدلا للغسل واستشهدوا لهذا الجمع
بصحيحة زرارة وان كان فيها في يب الحسين بن الحسن بن ابان عن ابي جعفر ع قال قلت له كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب
بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين الحديث وبصحيحة محمد بن مسلم وفيها ايضا في يب الحسين المذكور وفي الاستبصار رواهما ايضا عن
الحسين بن سعيد بحذف الاسناد اليه قال سئلت ابا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها
مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه
الغسل وفي الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين والقى ما كان عليه مسح الراس والقدمين فلا يؤمم بالصعيد قوله ع هذا التيمم على ما كان فيه الغسل
اي ياتي على الحدث الذي فيه الغسل او بسبب الحدث الذي فيه الغسل على ان يكون على تعليلية كما في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هديكم اي
لهدايته اياكم او مع الحال الذي فيه الغسل كقولهم فلان على جلالته يقول كذا اي مع جلالته وقوله ع وفي الوضوء الوجه واليدين اي تمسح وامسح
في الوضوء الوجه واليدين وقوله والقى ما كان عليه مسح بالتنوين اعني الراس والقدمين ويمكن ان يقرء القى على المعلوم ويكون فاعله هو الله تع
او الامام بان يكون من كلام الراوي معطوفا على قال ح فيمكن ان يكون الراس والقدمين بدلا عن ما كان فلا حاجة الى تقدير اعني واما قراءة
مسح بالاضافة اي القى ما كان عليه مسح الراس والقدمين وهو الراس والقدمان فلا يعجبني وان كانت اظهر لفظا نعم يمكن على قراءة الاضافة
حمل ما كان عليه على باقي ما كان عليه فيكون مسح الراس والقدمين بدلا منه او منصوبا بتقدير اعني فتأمل ولا يخفى ان الاستشهاد بالرواية الاولى
مبني على ان يجعل قوله ع هو ضرب واحد للوضوء كلاما تاما والغسل من الجنابة برفع الغسل كلاما اخر مستقلا اي وفي بدل الغسل من الجنابة
تضرب بيديك الخ ولا يخفى بعده والظ ان الغسل مجرور معطوف على الوضوء ومن تتمة الكلام السابق والمراد ان التيمم ضرب واحد للوضوء

والغسل

والغسل اى نوع واحد وعلى نحو واحد منهما ولعل التعبير بالضرب دون الضربة مما يؤيد ذلك او المراد ان الضرب منهما واحد اى على نحو واحد لا انه واحد بالعدد وعلى الاحتمالين تؤيده بيد بلغ الخ بيان كيفية التيمم سواء كان بدلا من الوضوء او الغسل وعلى هذا الخبر حجة للقول بالمرتين منهما لا للمفصلين ثم على الوجوه لا يخفى ما فيه من القصور اشرنا اليه وفى رواية ليث المرادى فان ظاهره ايضا ضربهما مرتين او لا ثم نفضهما نفضة للوجه ونفضة لليدين وضربهما مرتين ثم نفضهما نفضة للوجه ثم نفضهما مرة لليدين فيكون ثلث ضربات ولم يقولوا بشئ منها وعلى ما اعتبرنا من التغاير منهما او فى خصوص الغسل كان ينبغى بدل نفضة مرة واما الرواية الثانية ففى الاستشهاد بها ايضا اشكال فلانها لا توافق ما هو المشهور فى اعتبار التغاير من ضربهما معا وفى كل ضربة بل انما توافق ما فضلنا من على بن بابويه من تفريق الضربة الثانية الى ضربتين الا ان يقال بالتجزى فى الضربة الثانية بين ضربها معا والتفريق بينهما كما يرشد اليه كلام الشيخ فى الاستبصار واما ثانيا فلاشتمالها على ما لا يقولون به فى المسح من المرفق ظاهرا وباطنا وما ذكره الشيخ فى تاويله بعيد جدا كما سنشير اليه واما ثالثا فلعدم انتظام اجراء الكلام على ما حملوه انا الفرق بين بدلية الوضوء والغسل على ما ذكروه هو وحدة الضربة فى الاول وتعددها فى الثانى فعلى هذا كان ينبغى ان يذكر بعد قوله وفى الوضوء ما يدل على وحدة الضرب منه لاظهر الفرق ولم يدل ذلك ولا ما ذكر من ايجاب اليدين الى المرفقين مشتركا بين الوضوء والغسل وكذا القاء الراس والقدمين فالاظهر فى حمل الحديث ان يقال ان الضربتين على الوجه المذكور فى مطلق التيمم وقوله هذا التيمم على ما كان منه الغسل بفتح الغين فى الوضوء كان نسهو من احد الرواة يعنى ان هذا التيمم على ما يجب غسله فى الوضوء وعلى تقدير صحة الواو يمكن ان يكون المعنى وفى الوضوء اى على ما كان منه الغسل فى الوضوء لا مطلقا ان الغسل الغير شامل للجبيرة بدل وقوله الوجه واليدين على الوجهين بدل من ما كان ومنصوب بتقدير اعنى بوجه وقوله والفم كما كان عليه مسح وبما ذكرنا من الوجوه ينتظم الكلام غاية الانتظام ويكون ظاهر هذا الخبر ايضا قيدا للضربة فى التيمم كما مر من الشاهدين ينبغى القول بالتفصيل بلا استشهاد بالخبر امكان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يمكن المصير اليه بلا شاهد وما ذكره انما فى شرح الارشاد من ان الوضوء مخفف الحكم والغسل مثقل فيكون الضربة للوضوء لانه اخف بمجرده لا يصلح شاهدا لذلك على ان كلا من اخبار الطرفين ورد لبيان كيفية التيمم الشامل لما كان بدلا من الوضوء والغسل فحمل كل منهما على خصوص احدهما تخصيص عرى عن شاهد الا ان يحمل مطلق على بعض الافراد فالاظهر منه الفرد الغالب الذى هو ههنا ما كان بدلا للوضوء لا بدلا للغسل مع ان العدة فى الاخبار الاولة هى الاخبار الصحيحة المشتملة على كيفية تيمم عمار وهو كان بدلا عن الغسل فحمل التيمم الوارد فيها على ما كان بدلا للوضوء بعيد جدا بل لا مجال لهذا الاحتمال فيما فضلنا من صحيحة زرارة عن الفقيه ويدل ايضا على ما ذكرنا ان التيمم من موثقة عمار عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئلته عن التيمم من الوضوء والجنابة ومن الحيض للنفساء والنعم وظاهرها اطلاق الجواب فيجب التساوى فى الضربة او الضربتين ايضا فالظاهر الجمع بين الاخبار اما القول بوجوب المرتين مطلقا لصراحة بعض اخبارها وعدم صراحة الاخبار الاولة فى المرة وان كانت ظاهرة فى ما اشرنا اليه يرجح بتلك الصراحة فى الضربة الاخيرة بين ضرب لبدين معا او بالتفريق للجمع بينها بين ما اختلف من الاخبار الاخيرة ايضا او القول بالمرة كذلك وحمل المرتين على الاستحباب كما اختاره المرتضى فى شرح الرسالة واستوجهه صاحب المعتبر واستحسنه المحقق فى المعتبر واستوجهه صاحبنا او القول بالتخيير بينهما وفى كل منفى عنا البعد ان لم يكن منها احداث قول ويمكن ايضا حمل المرتين على التقية لان المرتين هو العامة الذى على الحنفية والشافعية والاكثرون من غيرهم هو القول بالضربتين فى مطلق التيمم وانما نطلق القول بالضربة الواحدة من على تصلوات الله عليه فى عمار وابن عباس وجمع من التابعين وهذا ايضا مما يؤيد القول بالضربة الواحدة مطلقا لكن مع ذلك الاحوط كما ذكره صاحب المدارك ان لا يترك المرتان لا فى الوضوء ولا فى الغسل ثم قيل مع احتمال توالى المرتين بالضربة الثانية لو قلنا بالمرة فضعيف جدا لان ذلك غير قادح فى تحققها لو ثبت اعتبارها انتهى ولو اتى بتيممين احدهما بالضربة والاخر بضربتين حذرا من هذا الاحتمال لكان احوط والله تعالى يعلم وقد يقال ههنا شئ لا باس بذكره وهو ان الشيخ فى باب بعد ان ورد الاخبار الدالة على المرة والمرتين وجمع بينهما بالتفصيل الذى ناقضنا الاخبار قال مع انا قد وردنا خبرين مقترنين لهذه الاخبار احدهما عن حريز عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام والاخر عن ابن ابى عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السلام ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان وان خبر ابان الراويتين اللتين اشار اليهما هما ما فضلنا شاهدا للمفصلين من رواية زرارة ومحمد بن مسلم اذ لم يرد الشيخ غير هما وقول الشيخ ان التيمم من الوضوء مرة الخ هو حاصل الروايتين على ما فهمه الشيخ لا ان هذا وارد اخر غيرهما او من محمد بن مسلم اذ لم يذكر الشيخ رواية بهذه العبارة ولا ذكرت فيما ارايناه من كتب الاخبار لكن العلامة قدس سره قد ورد فى جملة الاخبار الدالة على وحدة الضربة فى الوضوء صحيحة زرارة التى نقلنا اما للاستشهاد للتفصيل كما فضلنا وصحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبد الله ان التيمم للوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان ثم استدل بهما لما اختاره من التفصيل ثم فى جملة الروايات الدالة على المرتين مطلقا صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما وذكر صحيحة الخ اوردناها للاستشهاد للمفصلين الى قوله كما صنع بيمينه واجاب عنها بان من تمامها قال ثم هذا التيمم على ما كان منه الغسل ونحن نقول لم لا يخفى ان ظاهر وان الصحيحة التى اوردها الدلالة على التفصيل غير الصحيحة التى نقلنا عنه وانما العبارة التى اوردها اولا وعلى هذا فقد ما اشرنا اليه من عدم وجود تلك الصحيحة وان منشأ سوء التامل لكلام الشيخ ويمكن التكلف بحمل كلامه على اتحادها وانه لا نقلها بالمعنى على ما فهمه كما فعله الشيخ وعلى هذا فلا ايراد عليه قوله فيمسح بهما جبهته ظاهر فى وجوب مسح الجبهة باليدين معا كما صرح به الكرخى هو ان بين الاصحاب نقل عن بعضهم اجزاء مسح اليد اليمنى لصدق المسح فى كل منهما وضعفه بالشهرة وضعف مدارك الاخبار بالشهرة على الوضوء البيانى والاصل على المشهور لا يبعد ان الفعل على المشهور اولى والحاكم بوجوبه فلا يخرج عن اشكال التمسك بالوضوء البيانى فالاظهر ان الاخبار الواردة فى معرض البيان وان دل بعضها على كيفية فرد او فردين وورد ليث المرادى وصحيحة محمد بن مسلم المتفقة لكن اكثرها خال عن هذه الدلالة ومطلق فى مسح الجبهة او الوجه او الجبهة بين على

بادئا بالاعلى كما اشعر به من والى وان احتمل غيره وهذا القدر من الجبهة متفق عليه وزاد بعضهم مسح الحاجبين ونفى عنه المص ره في الذكرى الباس واخرون مسح الجبينين وهما المحيطان بالجبهة يتصلان بالصدغين وفي الثاني قوة لوروده في بعض الاخبار الصحيحة اما الاول فما يتوقف عليه منه من باب المقدمة لا اشكال فيه والا فلا دليل عليه ثم يمسح

اختلاف الاخبار على ما نقلناها وكما يجوز حمل المطلق على المقيد يجوز القول بكفاية المطلق وحمل المقيد على انه احد افراد الواجب وليس هذا تاويل بالنسبة الى الموثقة والصحيحة اذ ليس فيهما الا انه مسح بهما لا الامر به ومع وجوب المطلق لا بد في الاتيان به من الاتيان باحد افراده فحمل ما اتى به ع على ذلك مما لا بعد فيه اصلا نعم رواية ليث المرادي حيث فيها وتمسح بهما لا يخ عن ظهور في وجوب كون المسح بهما لكن لا يمكن الحكم بمجرد تلك الرواية مع ضعفها فالظ نظرا الى الاخبار كفاية المسح بهما او باحدهما ويعضده الاصل ايض لكن الاحوط متابعة المش والوقوف على ما هو المتيقن واما تخصيص ابن الجنيد باليد اليمنى فلا يلايمه ما ذكر من الوجه لانه يعطي الاعم وفي لف احتج بان في الوضوء يغسل باليد اليمنى فكذا في التيمم يمسح بها ولا يخفى ضعفه فافهم ثم الظ اجزاء المسح بهما سواء كان باصل الكفين او باصابعهما لاطلاق اكثر الاخبار وما ورد في صحيحة الفقيه من المسح بالاصابع كانه لاجزائه لا لتعينه وهل يجب ان يكون ببطن الكفين جعله في كرى اقرب لما ذكره سابقا من التبعية للوضوء البياني والاقتصار على المتيقن ولا يخفى انه لا دلالة للاخبار الواردة في البيان على كون المسح بالبطن لاطلاقها الا ان يق ان المسح بهما او بها الوارد في بعضها هو المسح بالبطن فتدبر

المتبادر من

قوله بادئا بالاعلى كما اشعر به من والى حكم في كرى بوجوب ذلك كما نقلنا على ابتدائه ع بالاعلى الا ان يق ان الاجماع على صحة البدءة بالاعلى يدل على ابتدائه ع به في التيمم البياني اذ لو نكس لوجب حكمهم بوجوب النكس او القول به لا اقل فتامل فيه واما ثانيا فلان وجوب اتباع ما فعله ع ببعض الوجه وهو الجبهة وفي معروض البيان انما هو فيما علم انه مقصود بالبيان ولا نسلم ان الابتداء بالاعلى هنا كك اذ مسح الوجه الواقع في الاية الكريمة مما لا اجمال فيه باعتبار الابتداء حتى يحتاج الى البيان اذ ظاهره جواز الابتداء باي جزء منه كان وح فيجوز ان يكون ابتدائه ع بالاعلى على تقدير صحته باعتبار انه احد جزئيات الواجب الكلي لا لوجوبه بخصوصه نعم لا ريب ان الاولى الابتداء بالاعلى وانه لو نكس فالاقرب المنع اما لمساواته الوضوء واما تبعا للوضوء البياني وتبعه الشارح ايض في شرح الارشاد لكنه حكم ببطلان النكس من غير ذكر الاقرب الذي يشعر بنوع تردد فيه ولا يخفى ما في الاول لمنع المساوات بعد تسليم الحكم في الاصل مع انه لا يجري في بدل الغسل الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل وكذا الثاني اما اولا فلعدم دلالة الاخبار الواردة في البيان اقتصارا على المتيقن واقتفاء بالمشهور فان ظ كلام المشايخ يقتضي وجوب ذلك كما حكم به العلامة في هي مقتصرا عليه فتدبر قوله وان احتمل غيره بان يكون تجديدا للممسوح ولا للمسح كما حمل عليه الى المرافق في اية الوضوء قوله وهذا القدر من الجبهة لا يخفى ان هذا القدر هو كل الجبهة فكان من بيانية والمراد ان مسح هذا القدر الذي هو الجبهة متفق عليه ودعوى هذا الاتفاق ذكره المص ره في كرى وتبعه الشارح وهو خلاف ظ عبارة الصدوق في الفقيه فان ظاهره مسح الجبينين والحاجبين فقط لكن لو ثبت ما ادعاه من الاتفاق وجب حمل كلامه على مسحهما زائدا على الجبهة وفيه تكلف فتدبر قوله وزاد بعضهم مسح الحاجبين نسب في كرى هذا القول الى الصدوق وتبعه الش في شرح الارشاد وكلامه في الفقيه على ما اشرنا اليه ظ في مسح الجبينين والحاجبين فقط وبعد لزوم تاويله بناء على ما ادعاه المص من الاتفاق يفيد زيادة الجبينين والحاجبين معا لا خصوص الحاجبين على ما نقلناه وقال في المقنع ما في النسخ التي عندنا ونقله عنه العلامة ايض في هي وامسح بهما بين عينيك الى اسفل حاجبيك وهو كما ترى لا يظهر منه المراد ويمكن ان يكون نظر الش ههنا الى ما ذكره الشيخ في يب فانه في بحث مسح الوضوء بعد تحقيق كون الباء للتبعيض اورد على نفسه انه على هذا ينبغي ان يكون المسح في التيمم ببعض الوجه وهو الجبهة والحاجبان ولا يخفى ظهوره في قوله بما ذكره الش بل وبما يشعر باتفاق الاصحاب عليه فافهم قوله واخرون مسح الجبينين اي مع الحاجبين او بدلا عنهما وعلى الاول هو مذهب الصدوق بعد التاويل وعلى الثاني لم اقف على قائله ثم على الاول يحمل الثاني والاول في كلام الشارح على المسحين لا القولين فافهم وههنا قول اخر لم يتعرض له الش وهو وجوب استيعاب الوجه وقد نقلوه عن علي بن بابويه قال في هي وهو يلوح من كلام ابن ابي عقيل فانه قال ولو مسح ببعض وجه اجزءه وكلام ابن ابي عقيل على ما نقله يعطي جواز الاستيعاب وجواز الاقتصار على مسح بعض الوجه فهما قولان لم يتعرض لهما الش والاخبار التي هي تلونا عليك وانت تعلم ان ما يدل منها على مسح الجبهة هو موثقة زرارة وما يدل على مسح الجبينين هي صحيحة زرارة في الفقيه وحسنة ابن بكير عن زرارة وحسنة عمرو بن ابي المقدام وظاهرها الاقتصار على مسح الجبينين لكن لو ثبت الاجماع على وجوب مسح الجبهة على ما ذكره المص والش يجب حملها على مسحهما زائدا على الجبهة واما مسح الوجه فيدل عليه صحيحة زرارة وصحيحة داود بن النعمن وصحيحة ابي ايوب وحسنة الكاهلي وموثقة سماعة ورواية زرارة وصحيحة اسمعيل بن همام ورواية صحيحة محمد بن مسلم ورواية ليث المرادي وصحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وظ اكثرها وان كان استيعاب مسح الوجه كما نقل عن علي بن بابويه لكن يمكن حملها بقرينة الروايات الاخرى على قدر ما يجب مسحه شرعا وهو الجبهة او الجبينان او هما معا ويمكن ايض حملها على الاستحباب او على التخيير بين مسح الوجه وبعضه كما نقلنا عن ابن ابي عقيل واختاره المحقق في المعتبر قال ولكن لا يقتصر على اقل من الجبهة ويمكن ايض حملها على التقية اذ المعروف بين الجمهور هو وجوب الاستيعاب وانما نقل عن ابي حنيفة جواز الاخلال بربع الوجه ويؤكد ايض وجوب التاويل في تلك الاخبار ان السيد المرتضى ره في المسائل الناصرية ادعى اجماع الاصحاب على عدم وجوب الاستيعاب وكذا صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الوجهين فضحك فقال يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه واله ونزل به الكتاب من الله تع لان الله تع يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي ان يغسلا ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله ص للناس فضيعوه ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بهما وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر

الرجلين

ظهر يده اليمنى ببطن اليسرى من الزند بفتح الزاء وهو موصل طرفى الزراع فى الكف الى اطراف الاصابع

على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف لا يعلق ببعضها فان هذا الحديث الشريف صريح فى عدم وجوب استيعاب مسح الراس والجلين فى الوضوء لكان الباء فيجرى مثله فى الوجوه والايدى لقيام العلة وبؤكد ذلك ايضا قوله ع اثبت بعض الفضل بما ذكرت ان استفادة التبعيض منه من الباء فى الاية الكريمة كما فهمه المحقق باعتبار كون الباء منها للتبعيض فانه من احد معانى مطلق الباء على ما قيل فى مثل هذه الاية قالوا وفى قوله كفاية فى ذلك ولا عبرة بمعرفة بقول ابن جنى ان اهل اللغة لا يعرفون هذا المعنى بل هو رده هذا الفقهاء وكذا الانكار سيبويه ذلك فى سبعة عشر موضعا من كتابه على انكارهما مع كونه شهادة على النفى معارض باصرار الاصمعى على اثباته وهو ان يكلام العرب واستكثارهم وافقه اثبته جماعة من النحويين كابى على وابن كيسان وابن مالك وابن هشام وقال ابن الاثير فى النهاية الباء عندنا للتبعيض بغير خلاف ايضا لظهر من كلام بعض الائمة رضى ان مجيئه بمعنى من انما هو الانكار عليه مثل له بقوله نشرب بها عباد الله وعلى هذا يمكن ان يكون افادته التبعيض بهذا الاعتبار ويمكن ان يكون استفادة التبعيض باعتبار تغير الاسلوب بالفصل بينه وبين عمل الوجه بزيادة الباء هنا ودونه لا بد له من نكتة ويمكن ان يكون هى الاشارة الى التبعيض ولو باستعمالها بمعنى من التبعيضية مجازا فان اقامة بعض حروف الجر مقام بعض غير عزيز كما هو المشتهر بينهم وليس الغرض الاستدلال من الاية الكريمة حتى يتوجه المناقشة بمنع كون النكتة ذلك بل نكتة اخرى لو امكن ومنع كون الباء فيها للتبعيض مع مجيئها لمعان اخرى بل بتعويله ع على علمه من خارج بان الباء فيها للتبعيض او ان تغير الاسلوب للاشارة الى ذلك على ما اشار اليه من تقرير رسول الله ص وبيانه فالغرض بيان ماخذ الحكم وما يشير اليه يوجه على انه على تقدير كون الباء للتبعيض او بتمام قرينة صالحة للحمل عليه يتوجه الاستدلال ايضا بان يقال ان الاية الكريمة حينئذ لا تدل الا على وجوب مسح البعض لا الاقل نفى الزائد هذا وعلى تقدير حمل الباء على الالصاق كما هو اصلها على ما نقل عن سيبويه يمكن ان يقال ان قوله امسحوا برؤسكم ظاهره استيعاب الراس واما بعد زيادة الباء فالباء تفيد ان الغرض انما هو الصاق المسح بالراس ويكفى فى هذا الصاق بعضه فلا يفيد الاستيعاب وقد صرح بما ذكرنا صاحب الكشاف حيث قال فى تفسيره وامسحوا برؤسكم المراد الصاق المسح بالراس وما سح بعضه ومسوعبه بالمسح كلاهما ملصق للمسح براسه فمن اخذ من الباء الالصاق فاوجب الاستيعاب اكثر على اختلاف الروايتين واخذ الشافعى بالايقين فاوجب اقل ما يقع عليه اسم المسح انتهى ويمكن تنزيل الرواية على هذا ايضا وعلى هذا فالمراد بقوله ع نعرفنا حيث قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لكان الباء انما عرفنا بالباء ان المسح ليس الا المسح بالبعض او عرفنا ان المراد خصوص البعض بالشاة الباء وضميمة تقرير النبى ص فتدبر وبما قررنا ظهر ان تشنيع المحقق البهائى قدس سره فى حواشيه بانه ترجح فى بعد الاصول على العلامة بانه رجح فى بعد مجئ الباء للتبعيض مجيئا بانكار سيبويه مجيئها له ولم يلتفت الى ما نطق به كلام الامام ع فى تلك الرواية الصحيحة المروية التى هى احد اصولهم الثلاثة المعروفة اعنى فى الفقيه فرب فان كان قد سمع الله وحده لم يطلع عليها فيجب وان اطلع ومع ذلك رجح كلام سيبويه عليها فاعجب انتهى ليس بشئ اذ بما نقلنا العلامة بامكان توجيه الحديث بما ذكرنا من الوجهين من دون حمل الباء على التبعيض وجعل التبعيض من معانيها الحقيقية نعم ما ذكره فى بعد مخالف لما حكم به فى فقهه من ان الباء للتبعيض والامر فيه هين اذ اختلافهم فى الرأى فى الكتابين بل فى موضعين من كتاب واحد ليس بعزيز ثم بعد تاويل اخبار الوجه القول بوجوب مسح الجهة والجبين جمعا بين الاخبار وعملا بما نقل من الاتفاق على وجوب مسح الجهة واما الحاجبين فليس منها عين ولا اثر فى الاخبار نعم كما ذكره المتم ولا باس بمسحهما كما ذكره فى ذكرى بل هو احوط وخروجا من خلاف من اوجبه خصوصا مع ما اشرنا اليه من استشعار عبارة الشيخ بالاتفاق عليه الله تعالى يعلم وبما قررنا ظهر تقييد بعضهم كما هنا طرف الانف بالاعلى وان مراد من اطلاقه وهم الاكثر فى ذلك انما هو تحديد ما فى الجملة حتى يحمل الطرف الاخر ايضا بل بناؤه على وجوب مسح الجهة فانه حد لها وظن ان حد الجهة هو الطرف الاعلى لا الاسفل فاهدر نقص فى خصوص الانف وروايات الوجه تشمله وغيره فلا وجه لتخصيص الانف من جملتها ومنه ظهر ان ما ذكره المصنف فى الفقيه من انه الى الطرف الاسفل اولى فيه ما فيه وفى الذكرى بعد ما ذكر انه يمسح بها وجهه من مقاصص شعر راسه الى طرف انفه الذى يرغم به فى سجوده قال وقد اشير على كثير من المتفقهة الطرف المذكور فيظن انه الطرف الذى هو المارن لاطلاق القول فى الكتب فلعل نظر المصنف الى الخروج من قولهم وفيه ما فيه فتامل

قوله ظهر يده اليمنى ببطن اليسرى يكون الممسوح انما هو ظهر الكفين هو المشتهر بين الاصحاب بل كاد ان لا خلاف فيه بين القائلين بالمسح من الزائد ويشهد له من الروايات حسنة الكاهلى المتقدمة واما كون المسح ببطن الكفين هو المعروف بينهم مع الاختيار قال فى ذكرى نعم لو تعذر المسح بالبطن لعارض من نجاسة او غيرها فالاقرب الاجزاء بالظهر فى المسح بعد الصدق فى المدارك حكم فى صورة التعذر باجزاء المسح بالظهر مع احتمال الوجوب التولية وقد سبق منا فى بحث الظهر مع التعذر كلام فى هذا المقام فتذكر **قوله** من الزند بفتح الزاى الخ هذا هو المشتهر بين الاصحاب ونقل عن على بن بابويه انه قال امسح يديك من المرفقين الى الاصابع ونقل فى الذكرى عن قوم من اصحابنا ان المسح على اليدين من اصول الاصابع الى رؤسها وقال الصدوق فى الفقيه فاذا تيممت الرجل الموضوء ضرب بيديه على الارض مرة واحدة ثم نفضهما امسح بهما جبينه حاجبيه ثم ضرب يديه على الارض مرة اخرى ومسح على ظهر يديه فوق الكف قليلا وبيد بمسح اليمنى قبل اليسرى وفى المقنع ذكر انه تدلك احدى يديك بالاخرى فوق الكف قليلا من غير تفضيل وفرق بين بدل الوضوء او الغسل ثم نسب المسح من المرفق الى اطراف الاصابع الى رواية والاظهر ما هو المشتهر للروايات الدالة عليه كصحيحة زرارة وموثقة حسنة الكاهلى وصحيحة عمر بن اذينة المتقدمة واستدل ايضا فى المدارك بالاية الكريمة فان لبا للتبعيض كما سبق وبان اليد حقيقة فى الكف الى الرسغ وما زاد لما ذكر الزند يدل عليه قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والاجماع منا ومن العامة منعقد على انها لا تقطع من فوق الرسغ وما ذلك الا لعدم تناول اليد له حقيقة وفيهما تامل اما فى الاول فلان كون لبا للتبعيض لا يدل الا على نفى وجوب المسح الى المنكب قاله الزهرى من العامة لصدق البعضية على تقدير وجوب المسح الى المرفق ايضا وكذا الى اصول الاصابع بل يمكن ان يجعل هذا حجة للقول

ثم مسح ظهر اليسرى ببطن اليمنى كذلك مبتديا بالزند الى الاخر كما اشعر به كلامه ومرتين للغسل احديهما يمسح بها جبهته والاخرى يديه وتيمم غير الجنب

للقول الاخير اذ مقتضى الاية الكريمة اجزاء المسح بالبعض مط لكن دل الاجماع على وجوبه الى اصول الاصابع ولا اجماع في الزائد فظ الاية عدم وجوبه
ويعضده الاصل ايض وايض يمكن ان يكون التبعيض باعتبار عدم وجوب مسح الباطن الا ان يكون مذهب ابن بابويه وجوب المسح الى المرفق ظاهرا او
باطنا كما هو مذهب ابي حنيفة والشافعي ويكون الغرض الرد عليه فلا يمكن له القول بكون التبعيض بذلك الاعتبار واما الثاني فلان عدم تناول
اليد لما فوق الرسغ حقيقة على تقدير تسليمه لا ينفي الا على مذهب علي بن بابويه ولا يثبت خصوص القول المش لمكان القول الاخر وهو المسح الى اصول
الاصابع الا ان يدعى ظهور نفي كونها حقيقة فيما دونه وان الاشتباه انما هو فيما فوقه فلذلك تصدى لنفيه قال في القاموس اليد الكف او من
اطراف الاصابع الى الكتف ثم لا يخفى ما في الدليلين من التنافر فانه اذا كانت اليد حقيقة الى الزند فلا وجه للبا التبعيضية مع وجوب المسح الى
الزند عندهم فالتمسك بهما انما يناسب القول بوجوب المسح الى اصول الاصابع لا القول المش فتدبر احتج لابن بابويه بقوله تع وايديكم منه فاحال
بالايدي على ما ذكره في الغسل اذ الكلام في الجملة الواحدة فيجب التناسب فيها ولانه لما بين في الاول لم يحتج في الثاني الى بيان وفيه منع الاحالة على اليد
السابقة فان تقييد المعطوف عليه لا يوجب تقييد المعطوف اجماعا هذا مع وجوب تقدير البا هنا ولم يوجد هناك وقد عرفت انه دليل المخالفة
بين الحكمين وانه يجب الاستيعاب هناك الى المرفقين بخلافه ههنا واحتج ايض بما تقدم من موثقة سماعة ورواية ليث المرادي وصحيحة محمد بن مسلم
فيه مع عدم صحة الاوليين واضمار الاول انه يمكن حملها على التقية لموافقتها لمذهب الحنفية ولما هو المعمول عند الشافعية وذهب اليه جماعة اخرى من العامة
كابن عمر والحسن والثوري ويمكن ايض حملها على الاستحباب جمعا بين الاخبار قال المحقق في المعتبر الحق عندي ان مسح ظ الكفين لازم ولو مسح الذراعين
جاز ايض عملا بالاخبار كلها لكن الكفان على الوجوب وما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن اي الاخذ على هذا الوجه اخذ بالمتيقن حصول البرائة
منه او القول بوجوب مسح الكفين فقط وحمل ما زاد على الجواز اخذ بالمتيقن وجوبه وحمل الشيخ هذه الاخبار على ان المراد بالمسح الى المرفق الحكم
لا الفعل لانه اذا مسح ظ الكف فكانه غسل ذراعيه في الوضوء فيحصل له بمسح الكفين في التيمم حكم غسل الذراعين في الوضوء ولا يخفى بعده جدا
واورد عليه ايض في المدارك بانه لا يجري في صحيحة محمد بن مسلم ونحوها مما كان فيه التيمم بدلا من الغسل كما لا يخفى وفيه ان عدم الاجزاء ممنوع نعم يصير
الحكم فيه ابعد فتم واما ما نقل في السرائر عن قوم من اصحابنا فيمكن الاحتجاج له بحسنة حماد بن عيسى بابرهيم عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع
انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال وامسح على كفيك من حيث
موضع القطع وقال وما كان ربك نسيا فان ظاهرها ان المراد من اليد حيثما اطلق بدون تحديد يجب ان تكون هي الى حد واحد اذ لا يصح ثانيا ارادة تحديد
مخالف للاول بدون قرينة تدل على ذلك اللهم الا لمن نسي الاطلاق الاول وما كان ربك نسيا فيجب المسح من موضع القطع والقطع عند اصحابنا من
اصول الاصابع فيجب المسح ايض منها لكن لا يخفى انها لعدم صحتها وارسالها لا تعارض الروايات الاولة ويمكن بعيدا حملها على ان ذكر الايتين لمجرد ان لليد
اطلاقات مختلفة وقوله ع وامسح على كفيك من حيث موضع القطع اي موضع القطع عند العامة او كان ذلك تقية منه ع في موضع القطع وقوله ع وما
كان ربك نسيا اي لم ينس بيان احكامه ولم يدعها مبهمة بل بينها لرسوله ص وهو بينها لاهل الذكر ع فيجب الاخذ منهم واما حملها على انه الرامي على العامة
وموضع القطع عندهم الزند على ما قيل فلا يظهر وجه لصحة الالزام فانه ان كان بناءه على انهم يجعلون اليد عند الاطلاق ظاهرة فيها الى الزند ولذا قالوا
بقطعها منه فيجب مسحها ايض منه فليس كك فان المعروف بينهم على ما في كتب الاصول ان اليد عند الاطلاق ظاهرة فيها الى المنكب فتحديد القطع من
الزند ليس بناءه على ما ذكر من الظهور ولو سلم فانهم تمسكوا في تحديدها في المسح من المرافق الى نصوصهم ولا ضير في العدول عن الظ بالنص وان كان بناءه
على انهم اذا حملوها عند الاطلاق في القطع عليها الى الزند فكيفما كان يجب حملها في المسح ايض على ذلك ففيه منع ذلك اذا كان مستندهم النص والا فيرد
ذلك علينا ايض فانا حملناها في اية القطع عليها الى اصول الاصابع وفي المسح عليها الى الزند فتامل وما يمكن ان يحتج به على ما نقلنا عن الصدوق
صحيحتا داود بن النعمان وابي ايوب الخزاز المتقدمتان وما فيهما من مسح اليدين فوق الكف قليلا وكانه لما كان الظ منهما ان التيمم بيان لبدل الغسل اقتصر
في الفقيه في الحكم عليه والروايات الاخرى التي اقتصر فيها على مسح ظهر الكف على غيره وفي المقنع عمل بهما من غير تفصيل وفيه ان مسحه ع فوق الكف قليلا
يمكن ان يكون من باب المقدمة ولذا لم يتعرض له في الروايات الاخرى فالحكم بوجوب ذلك اصالة بمجرد هاتين الروايتين لا يخ عن اشكال واجاب العلامة في لف
بانه يحتمل ان يكون الراوي راى الامام ع ماسحا من اصل الكف فتوهم المسح من بعض الذراع ويحتمل ان يكون قوله فمسح وجهه ويديه فوق الكف اشارة الى ان
المسح على الكفين وقوله قليلا يشير الى انه لا يجب ايصال الغبار الى جميع العضو وان وجب استيعابه ولا يخفى بعد الوجهين فتدبر **قوله** ثم مسح ظهر اليسرى
وجوب الترتيب على ما ذكره من الابتداء بالضرب ثم مسح وجهه ثم يده اليمنى ثم اليسرى كانه مجمع عليه بين الاصحاب على ما نقله في كرى وهي ويدل ايضا
تقديم الضرب كثير من الروايات المتقدمة وعلى تقديم الوجه صحيحة ابي ايوب وحسنة الكاهلي منها وعلى تقديم اليمنى صحيحة محمد بن مسلم فلاحظها
قوله مبتدء بالزند فلو نكس بطل كما قلنا في الوجه كذا في كرى والكلام فيه ايض كما قلنا في الوجه فتذكر **قوله** ويتيمم غير الجنب ممن عليه حدث
الخ قال في كرى ظ الاصحاب ان الاغسال سواء في كيفية التيمم قال في المقنعة وكك تضع الحائض والنفساء والمستحاضة بدلا من الغسل وابو بصير قال سئلته عن
تيمم الجنب والحائض سواء اذا لم يجدا ماء قال نعم وعن عمار بن موسى عن الصادق عليه السلم مثله وخرج بعض الاصحاب وجوب تيممين على غير الجنب بناء على
وجوب الوضوء هنالك ولا باس به والخبران غير مانعين عنه لجواز التسوية في الكيفية لا في الكمية انتهى وقد فصل المحقق في المعتبر فقال من وجب عليه
الوضوء والغسل لا يجزيه واحد ان شرطنا الضربتين في الغسل وان اجتزءنا بالضربة ففيه تردد ووجه الاجتزاء ان الغسل كالوضوء في صورة التيمم كما لو بال
وتغوطن فانه يجتزي بالمرة ووجه الافتقار الى التيممين اختلاف النية فان الاول يفتقر الى نية انه بدل عن الوضوء والاخر انه بدل عن الغسل ولا يجتمع

ممن عليه حدث يوجب الغسل عند تعذر استعمال الماء مطلقا مرتين احدهما بدلا من الغسل بضربتين والاخرى بدلا من الوضوء بضربة ولو قدر على الوضوء خاصة وجب وينبغي عن الغسل كالعكس مع انه يصدق عليه انه محدث غير جنب فلا بد في اخراجه من قيد وكانه تركه اعتمادا على ظهوره ويجب في النية قصد البدلية من الوضوء او الغسل ان كان لشيء بدلا عن احدهما كما هو الغالب فلو كان تيممه لصلوة الجنازة او الصوم على طهارة او لخروجه جنبا من احد المسجدين على القول باختصاص التيمم بذلك كما هو احد قولي المصنف لم يكن بدلا من احدهما مع احتمال بقاء العموم بجعله فيهما بدلا اختياريا

التثنية انتهى ولا يخفى ان الحكم بعدم الاجزاء على تقدير اشتراط الضربتين محل مناقشة اذ لو اتى بتيمم بضربتين فالبعد اجزائه عن الغسل والوضوء جميعا اما عن الغسل فظاهر واما عن الوضوء فلاشتماله على ما هو بدل منه واشتماله على مزية زائدة لا يصلح مانعا الا ان يثبت في ذلك بدليل كان يثبت خروجه بها عن الموالاة المعتبرة فيه شرعا واثبات ذلك ممنوع واما على القول بالاجزاء بضربة واحدة في الجميع كما هو ظاهر على ما سبق في الكلام على اوله واما ما ذكره في وجه عدم الاجزاء من اختلاف النية فغير ناهض لا دليل على اشتراط قصد البدلية وعلى تقدير تسليمه فلا يجوز قصد البدلية عنهما وايّ دليل على ما ذكره من عدم اجتماع النيتين وبالجملة فالتفاوت في الاعتبار اجزاء تيمم واحد في الجميع بنوته ايضا ما اشرنا اليه من الوجهين الموثقين وان تضمن الاول هذا كله مع ان النظر على ما سبق هو القول بعدم احتياج شيء من الاعضاء الى الوضوء كما ذهب اليه المرتضى ومعه يسقط هذا الفرع رأسا لكن لا باس بالاحتياط والله تعالى اعلم **قوله** ممن عليه حدث يوجب الغسل الخ كما صدر في غير الجنب على المحدث بالحدث الاصغر فقط مع عدم وجوب التيمم عليه فقيده الشيخ بقوله ممن عليه حدث يوجب الغسل مع قدرته على الغسل فقط او الوضوء فقط مع عدم وجوب التيمم عليه شيء منهما كما سيشير اليه الشارح فقيده لدفع ذلك بقوله عند تعذر استعمال الماء مطلقا في كل من الغسل والوضوء **قوله** مع انه يصدق عليه في كل منهما انه محدث غير جنب لا ينفع ايضا ما ذكره الشيخ من التقييد الاول الذي يباينه ما سبق من كلام المصنف لصدق ذلك ايضا عليه كما اشرنا اليه فلا بد في اخراجه من قيد اخر كما فعله الشيخ من التقييد بتعذر استعمال الماء مطلقا في كل من الوضوء والغسل كما اشرنا اليه فتأمل **قوله** ويجب في النية قصد البدلية الظاهر من كلام بعضهم كالشيخ في ف في القول بالمطلق وكرر ذلك بناء على هذا على اختلاف النية في التيمم باعتبار الضربة والضربتين فعلى القول بالضربة او الضربتين منها لا حاجة الى هذا القصد منهم من نفى اعتبار مطلقا اما القول الاول فلا يظهر له وجه اصلا واما الثاني فيستدل عليه بان مع اختلاف التيممين في الحقيقة لا بد من تميز هما بالنية وهذا انما يتم فيما لو اجتمع عليه الفسمان اما من عليه احدهما خاصة فلا نسلم وجوب التمييز عليه لم يكلف التيمم في المواقع ولو سلم وجوب التمييز يجري الاشارة التي في المفهوم منقول التمييز فيما اخر فيه لا يتوقف على قصد البدلية بل ربما يمكن بوجه اخر ايضا وهذا بناء على ان في صوت اجتماع التيممين ايضا وبالجملة فالقول باعتبار قصد اخر زائد على ما يتوقف عليه التمييز مما لا وجه له ومنه يظهر قوة القول الثاني فتأمل واعلم ان الشيخ في ف ذكر انه ينبغي ان يتيمم الجنب بنية انه يتيمم من الطهارة الصغرى وكان قد نسي الجنابة قال الشافعي يجوز له الدخول في الصلوة وهذه المسئلة لا نقول بها نحن ولا اصحابنا فيها على التعيين والذي يقتضيه المذهب انه لا يجوز له ان يدخل في الصلوة لان التيمم لا يحتاج الى نية تتميم انه بدل من الوضوء او بدل من الجنابة واذا لم يتوقف لك لم يصح التيمم وايضا فان كيفية التيمم تختلف على ما قدمناه من الضربة والضربتين وايضا طريقة الاحتياط وبقتضى عادة التيمم لانه يصير داخلا في صلوته بيقين وان قلنا انه متى نوى تيمم استباحة الصلوة عن حدث جاز له الدخول في الصلوة كان قويا والاول لا هو ط انتهى وانت خبير بانه على ما قررنا من عدم وجوب قصد البدلية يندفع ما ذكره الشيخ من التعليل الاول لعدم الجواز واما الثاني فانما يتم لو لم يتذكر الا بعد تمام التيمم واما لو فرض انه ذكر الجنابة بعد النية واتى بالضربة الثانية مثلا فوان محلها فلا مانع من صحة هذا التيمم باعتبار الوجه الثاني ايضا لكن يبقى انه في الفرض الذي ذكره ليس مجرد عدم قصد البدلية بل قصد غيرها عليه فلا يصح من هذه الجهة وفيه انه اذا قصد التيمم الواجب عليه بدلا عن الغسل فيقع له ذلك وايضا قصد بدلية الطهارة الصغرى بل يقع هذا القصد لغوا كما قيل يصح الوضوء بنية القربة بدون نية التعرض للوجوب والندب وقصد خلاف الواقع منهما نعم الاعادة احوط كما ذكره الشيخ والله تعالى يعلم **قوله** ان كان التيمم بدلا عن احدهما او القربة على التخصيص ما ذكره اولا من اشتراط عدم المثالة انما يستقيم منه كما اشار اليه سابقا فتذكر **قوله** على القول باختصاص التيمم بذلك قلت اي بجواز خصوص التيمم لذلك وعدم مشروعية الغسل كما هو المبني على القول الاخر وهو مشروعية الغسل اذا ساوى زمانه زمان التيمم ولم يستلزم تحمل المسجد فلو بدل بالتخيير بين التيمم والغسل فيشكل قصد البدلية فيه ايضا كما في نظيره اما لو قيل بتقديم الغسل عليه لان الانتقال الى التيمم انما هو مع فقد احد الشرطين كما اختاره المصنف في شرح الارشاد فيتجه قصد البدلية وعلى هذا يحمل الشارح ما ذكره مبنيا على القول بالاختصاص بناء على ظهور الحكم فيه دون القول الاخر لما فيه من الاحتمالين على ان الشيخ ربما يحمل الاحتمال الاول فانه لما تعرض لانه في شرح الارشاد اصلا فيكون الامر عنده مرددا بين القول بالاختصاص او تقديم الغسل عليه بشرطه نعم عبارة كرها كما يأتي عن اشعاره بما ذكرنا من ان لعل الشيخ لم يتصل الاول منهما وعلى هذا فوجه التخصيص بالقول بالاختصاص ظ وقد جعل سلطان العلماء ذلك اشارة الى احد المحتملين وح يكون المعنى ان ما ذكرنا من احد المحتملين انما هو بناء على القول باختصاص التيمم باحدهما واما على القول الاخر وهو عموم الحكم في كل المساجد فيتجه ايضا وعلى هذا يحمل بناء كلام الشيخ على القول الاول من القولين الذي نقلنا او الاحتمال الاول للقول الاخر لو تفطن له ولعل من له دربة بالكلام يشهد بان مراد الشيخ هو ما ذكرناه **قوله** مع احتمال بقاء العموم يجعله فيهما بدلا اختياريا قلت هذا كما ترى فانه على القول باختصاص التيمم بذلك لا يجوز الغسل اصلا فلا يمكن قصد البدلية الا اختيارية الا ان يقال المراد بالبدل الاختياري فيه هو ان الواجب الاصلي عليه هو الغسل الا انه مع اختياره والقدرة عليه وجب عليه بدله وهو التيمم لضرورة شرعية كانه بدل اختياري بمعنى انه يجوز له اختيار كل منهما كما في الضربتين الاولتين وفيه تكلف لو جعل بدلا اضطراريا بناء على الضرورة الشرعية لكان اظهر وكيفما كان فالحكم بوجوب قصد البدلية فيه كانه مما لا وجه له اصلا بل الحكم بوجوب قصد البدلية في غيره ايضا محل كلام ولو حمل الكلام على الوجه الذي حمله سلطان العلماء ح يمكن جعل بناء كلامه على القول بالتخيير بين التيمم والغسل كما هو احد الاحتمالين على ما ذكرنا وح لا اشكال عليه لكن فيه بعد كما لا يخفى ان ما ذكرنا من عدم وجه لوجوب قصد البدلية فيه انما هو على القول بوجوب قصدها مطلقا اذ لا دليل لهذا القول فيما هو بدل حقيقة كما اشرنا اليه فكيف بمثل هذا البدل الذي بدليته مجوز

لغيره

وكان الواجب عليه

حتما لين مع

اصطلا

ويجب فيه نية الاستباحة المشروط بها الطهارة والوجه من وجوب وندب والكلام فيهما كالماء والترتيب ولا ريب في اعتبارهما في كل عبادة مفتقرة الى النية ليتحقق الاخلاص المامور به في كل عبادة ويجب فيه الموالاة بمعنى المتابعة بين اعضائه للبحث الآتي عن قريب وظاهر الاصحاب الاتفاق على وجوبها وهل يبطل بالاخلال بها اوبها ثم خلاف وجهان وعلى القول بمراعاة الضيق فيه مطلقا يظهر قوة الاول والا فالاصل يقتضي العدم وليسح بفضل اليدين بعد كل ضربة بنفض ما عليهما من تراب الصعيد

اصطلاح منا واما على القول بان وجوب قصد البدلية بناء على اختلاف الهيئة في التيمم فالقصد المذكور انما هو لتميز ما يقصد كما قلنا نعم يمكن ان يقال ان وجوب قصد البدلية ههنا ايضا انما هو للتميز المذكور ولعل كون التيمم الذي يقصد فيه هو ضربتان فان الحدث الذي هو علة موجب للغسل لكن يتعدد في المسح شرعا انتقل الى التيمم الذي عليه هو ما كان بدلا للغسل وفيه ضربتان لكن لا يخفى ان وجوب الضربتين في بدل الغسل لو ثبت فشمول مثل هذا البدن محل تامل فيه **قوله** ويجب فيه نية الاستباحة ولا يجوز نية رفع الحدث لانه غير رافع باجماع علمائنا ومتى لم يرفع لم تصح نيته شرعا كذا ذكره العلامة ره في محكي عنه واوردوا بالحدث ما ذكرنا سابقا من الحالة المانعة عن الدخول في الصلوة الا لضرورة او رخصة وظاهر ان هذه الحالة لا ترفع بالتيمم اراد ورفع الحدث رفعه بالكلية بحيث يبيح له الدخول في الصلوة مثلا بعده الى ان يتجدد له حدث اخر وظاهر ان التيمم لا يرفع الحدث بهذا المعنى اذ لا يجوز له الدخول في الصلوة عند التمكن من الماء وما ذلك الا باعتبار الحدث السابق والا فالتمكن من الماء ليس بحدث اجماعا على ما نقله في المعتبر وكانه لو كان حدثا لزم استواء المتيمم بين عند وجود الماء في موجبية من الوضوء او الغسل وليس كذلك بوجوب الغسل عنده على الجنب والوضوء على المحدث بالحدث الاصغر وتامل فيه وجوز المصنف في قواعده نية الرفع فيه الى غاية معينة اما الحدث او وجود الماء وهو ان اراد بالحدث في الحال او اراد برفعه رفعه في الجملة وعلى هذا فلا منافاة بين الكلامين اذ ظاهر ان الاجماع انما هو على ان التيمم لا يرفع الحدث بالكلية بحيث لا يحتاج الى طهارة بعد وجود الماء ايضا لا انه لا يرفعه اصلا بل رفعه الى غاية على ما ذكرنا ليس الا الاستباحة التي ذكرها وجوز اقصدها وذكرنا انه لو نوى رفع المانع من الصلوة صح وكان في معنى الاستباحة ينبغي حمله ايضا على وفق ما ذكرنا اي رفع الحالة المانعة من الدخول في الصلوة في الحال الى ان يثبت حالة اخرى منعت منه عند التمكن من الماء ولك ان تحمل رفع المانع على رفع المنع فلا حاجة الى اعتبار تقدير الحالة وجوز في سر ان ينوي رفع الحدث الماضي كما جوز ذلك في دائم الحدث وقد مضى كلامه سابقا في دائم الحدث واما هنا فلا اوردوا له وجها فتامل **قوله** وظاهر الاصحاب الاتفاق على وجوبها العلامة ره في محكي عنه القول بوجوب الموالاة الى علمائنا واستدل عليه بقوله تعالى فامسحوا وجوب علينا التيمم عقيب ارادة القيام الى الصلوة بلا فصل بدلالة الفاء الموضوعة للتعقيب بلا مهلة ولا يتحقق التيمم الا بمجموع اجزائه فيجب فعلها عقيب الارادة بعدها الا لامكان بان ياتي باحدها ثم يعقبه بالباقي من غير فصل واورد عليه في المدارك بان من المعلوم ان المراد بالتيمم هنا المعنى اللغوي وهو القصد التيمم بالمعنى الشرعي ويمكن دفعه بان المراد بالتيمم فيها وان كان هو القصد لكن الظاهر ان المراد بقصد الصعيد فيها اما التيمم الشرعي بجميع اجزائه ويكون ما بعده تفضيلا له في الجملة او قصده بالضرب او الوضع عليه على الاول لا مر كما ذكره العلامة وعلى الثاني فيجب الاتيان بمسح الوجه بعد الضرب او الوضع بلا مهلة بدلالة الفاء الثانية وكذا بمسح الايدي بحكم العطف على انه اذا ثبت الموالاة في الاولين يثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فتم واستدل عليه ايضا في ذكرى بان التيمم انما ثبت عن النبي واهل بيته عليهم السلام توقيفا فيجب فيه ما نقلنا ولا فاعرفه والحق الواجب في الصحة وان لم تقصد التيمم مع عدمها كذا في ذكرى وشرح دروس في شرح الارشاد حكم بضعف الثاني وهو كما ترى بل الظاهر ضعف الاول اذ وجوب شيء في عبادة لا يدل على البطلان مع الاخلال به الا ان يثبت كونه من اجزاء تلك العبادة او هيئاتها التي لا تطلب بدونها ولم يثبت ذلك فيما نحن فيه فالاصل الصحة وان لم يقتض الوجوب فتدبر **قوله** وعلى القول بمراعاة الضيق فيه مطلقا اي مع امكان زوال العذر وبدونه نظر قوة الاول جعل العلامة في محكي وجوب الموالاة على هذا ظاهرا وزاد الشهيد عليه محكما بانه قوة البطلان مع الاخلال بها وفيهما تامل اما في الاول فلان وجوب مراعاة ضيق الوقت لا يستلزم وجوب الموالاة البتة لانهم اراد وا بها كما سيذكره القوم وجوب تاخيره الى ان يبقى مقدار فعله مع باقي الشرائط المفقودة والصلوة تامة الافعال عليها وظنا وعلى هذا فلا يجب تاخيره عن باقي الشرائط حتى فيجوز ان يشتغل بين اجزاء التيمم ببعض الشرائط المفقودة فلا تحصل الموالاة مع عدم الاخلال برعاية ضيق الوقت وايضا يمكن ان يظن اوله ضيق الوقت ويظهر بعد الشروع في التيمم سعته وعلى هذا فيمكن له الاخلال بالموالاة بتاخير باقي التيمم الا ان يتضيق الوقت فوجوب مراعاة ضيق الوقت لا يدل على وجوب الموالاة كليا وايضا الظاهر ان المعتبر ضيق الوقت بالنسبة الى ما يوديه من كيفية المشروطة طولا وقصرا ولا يجب مراعاة ضيق الوقت بحيث لا يبقى الا ما يسع اقل الواجب على هذا فيمكن ان يشرع في التيمم لضيق الوقت بالنسبة الى ما اراده من طول الصلوة مثلا ثم يبدو له فيه بسبب له القصر فيمكن له حينئذ الاخلال بالموالاة مع رعاية ضيق الوقت فافهم واما الثاني فلان بناءه على استلزام رعاية الموالاة فاوجب الاول ايضا جمع التيمم بدونها كما هو صريح كلام القائلين بوجوب رعاية الضيق فلم يصح مع الاخلال بالثاني بحكم الاستلزام بينهما ويرد عليه منع الاستلزام كما ظهر مما ذكرنا من الوجوه ولو سلم فمراعاة الضيق انما يستلزم رعاية الموالاة اذا روعي عدم خروج وقت المشروط الا مقدم وهو ظاهر وح فاذا شرع في التيمم مع الضيق في ترك الموالاة اما سهوا او عمدا وان اثم في الاخير فقد حصل رعاية الضيق بدون الموالاة فلا دليل على كون الاخلال بالموالاة على هذا الوجه مبطلا للتيمم فتفطن **قوله** وينبغي نقض اليدين بعد كل ضربة بنفض ما عليهما من تراب الصعيد وهو مذهب علمائنا وفي خلافه الى الجمهور وهو ظاهر في عدم خلاف فيه بين الاصحاب ويدل عليه من الروايات المتقدمة في كيفية التيمم موثقة زرارة بان بكير عن زرارة وحسنة ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام ورواية زرارة ورواية ابن بكير عن ابي جعفر عليه السلام وصحيحة زرارة ثم استحب النفض في الضربة الاولى لاغبائه عليه اما في الضربة الثانية ايضا على القول بها فمستند من الروايات هو رواية ليث وصحيحة زرارة وفي دلالتهما على ما فهموه خفاء كما اشرنا اليه هناك فتذكر **قوله** بنفض ما عليهما من تراب الصعيد قال في القاموس نفض الثوب حركه لينفض وعلى هذا فلما كان الوارد في الاخبار الامر بلفظ النفض فالظاهر اعتبار تحريك اليد وعدم الاكتفاء بنفض ما عليهما من الصعيد وان كان ظاهر الحال ان الغرض من النفض ازالة تلك الاثار والتخفيف فيها لئلا يوجب تشويه الخلقة على ما اشار اليه المصنف في ذكرى وبما يحصل ذلك بما ذكره من النفخ ايضا فلا عبرة بتلك

اللغة

وجوب الموالاة بمعنى المتابعة بين اعضائه

عدم تحقق التيمم الا بمجموع اجزائه

قوله ويجب فيه نية الاستباحة

الحالة المانعة

وجوب الموالاة

القول

وجوب النفض

اللغة

او مسحهما الوجه بباطنهما بالاخرى وليكن التيمم عند اخر الوقت بحيث يكون قد بقي منه مقدار ما يفعله مع باقي شرائط الصلوة المفقودة والصلوة تامة الافعال على الوجه الاولى ولا يؤثر فيه ظهور الخلاف وجوبا مع الطمع في الماء ورجاء حصوله ولو بالاحتمال البعيد والا استحبابا على اشهر الاقوال بين المتاخرين والثاني وهو الذي اختاره المص في الذكرى وادعى عليه المرتضى والشيخ ره الاجماع مراعات الضيق مطلقا والثالث جوازه مع السعة مطلقا وهو قول الصدوق قده والاخبار بعضها دال على اعتبار الضيق مط وبعضها عن هنا فتامل

الاعتبار لان المستنبطة فالاولى الوقوف على ظ النص قوله او مسحهما بخصوص المستحب بالمسح بدل الضرب تامل كما اشرنا اليه في النفخ وبعبارة لا يخ عن شيء اذ ربما كان المستحب هو النفض الذي ظاهره التحريك الذي يزول معه غالبا بعض اثار الصعيد ويبقى بعض لا المسح الذي يزول معه اثره بالاكثر او جمله واستحب الشيخ مسح احدى اليدين بالاخرى بعد النفض ولا يظهر مستنده قوله او ضرب احدهما بالاخرى هنا وان كان ضربا من النفض لكن الظاهر ان المراد هو التحريك الجزئي فلا وجه للاضراب عنه وايهام حصره في احد هذه الوجوه فتبصر وعد في الذكرى من مستحبات التيمم تفريج الاصابع عند الضرب قال نص عليه الاصحاب ليتمكن اليدين من الصعيد لا يستحب تخليلها في المسح للاصل انتهى قوله مع باقي شرائط الصلوة المفقودة كما يجوز تقديم التيمم على باقي الشرائط المفقودة كتطهير الثوب اذا كان نجسا وتحصيل مكان مباح ونحوهما ولم ار في كلام القائلين بالتضييق تصريحا بذلك لا اشعارا عليه بل حيث قالوا لا يجوز التيمم الا في اخر وقت الصلوة وعند تضيقها او غلبة الظن بفواتها فالظ منه وجوب تقديم باقي الشرائط المفقودة عليه مع الامكان وانتقالها بعد قوله ولا يؤثر فيه ظهور الخلاف فمتى ظن الضيق فتيمم وصلى ثم ظهر الخلاف فلا اعادة لتحقق الامتثال ونقل في المعتبر ان ظ كلام الشيخ في كتبه الاخبارية وجوب الاعادة ولم اظفر في كلام الشيخ على ما يكون صريحا او ظاهرا فيما ذكره نعم ربما امكن استنباطه من بعض ادلته كما سنشير اليه عنقريب لو ظهر الخلاف قبل الصلوة فالظ ايض وجوب الاعادة عليه لما ذكرنا وعلى قول الشيخ فالاعادة فيه اظهر فتدبر قوله والا استحبابا كون هذا ايضا اشهر الاقوال بين المتاخرين غير ظ بل الاشهر عندهم الجمع بين الاخبار بحمل الدالة على التضيق على صورة الطمع والرجاء والدالة على خلافه على عدمها واستحباب التاخير مع عدمه لا دخل له في الجمع ولم يتعرض له اكثرهم فربما كان مذهب بعضهم الافضلية في المعين عن ابن الجنيد لانه قال ان وقع اليقين بفوت الماء في اخر الوقت او غلب الظن فالتيمم في اول الوقت احب الي واستجوده المحقق في المعتبر والعلامة في اكثر كتبه نعم القول بالاستحباب وجه اخر للجمع بين الاخبار ذهب اليه القائلون بالتوسعة مط قوله والثاني وهو الذي اختاره المص هذا مذهب اكثر ذهب اليه الشيخ ره في كتبه والسيد المرتضى وابو الصلاح وسلار وابن حمزة وابن ادريس وابن البراج وجماعة ممن تبعهم وهو ظ كلام المفيد في المقنعة وادعى عليه المرتضى الاجماع في الانتصار والناصرية واما دعوى الاجماع عليه من الشيخ فلم ار في كتبه المعروفة وهي ط وف والتهذيبين والانتصار والجمل وكتابا الحديث وهو مع انه تمسك بالاجماع في اكثر المسائل لم يتعرض له ههنا فيبعد دعواه في موضع اخر ولم ار ايضا نسبة هذه الدعوى الى الشيخ ايض وكذا في شرح الارشاد واضاف فيه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد مقبول فضلا عن نقل هذين الامامين والعجب منه انه مع قوله هذا كيف طرح في رسالة الجمعة الاجماع الذي نقله هذان الامامان مع جم غفير من اعاظم الاصحاب على نفي الوجوب العيني وقال فيها قال مع شهرة من نقل الخلاف في هذه المسئلة في كتب الاصحاب الخلاف في مسئلة الجمعة فانه ليس من القول بالوجوب العيني من الغيبة اثر اصلا الى زمان تاليف تلك الرسالة والله تعالى يعلم وقد ادعى الاجماع ههنا ابن ادريس ايضا في السرائر فقال التيمم عند جميع اصحابنا الا من شذ ممن لا يعتقد بقوله لانه قد عرف باسمه ونسبه انما يجب في اخر الوقت عند خوف فوات الصلوة وخروج وقتها ولا يجوز ان يستعمل قبل اخره وتضيقه على وجه من الوجوه ولخوف الوقت من شرطه كما ان عدم الماء بعد طلبه من شرطه انتهى قوله وهو قول الصدوق قده وكذا الجعفي في ظ كلامه على ما نقله في الذكرى فتوى منه في ما ستقرؤه في الباب واعلم انه شاع بينهم هذا النقل عن الصدوق من غير تعيين كتابه وليس في كتابه الذي هو الفقيه فانه فيه لم يتعرض لهذه المسئلة اصلا وان كان ذلك لا يخ عن دلالة ما على ما نسبوا اليه من التجويز وفي المعتبر عين كتابه انه المقنع وما عندنا من نسخته يخالف ما نقله فانه قال فيه اعلم انه لا يتيمم الرجل حتى يكون في اخر الوقت فاذا تيمم اجزءه ان يصلي بتيممه صلوات الليل والنهار كلها ما لم يحدث او يصب ماء قوله والاخبار بعضها دال على اعتبار الضيق مط وهو صحيحة محمد بن مسلم قال سمعته يقول اذا لم تجد ماء واردت التيمم فاخر التيمم الى اخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض وموثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع وفيها فاذا تيمم الرجل فليكن ذلك في اخر الوقت فان فاته الماء فلن تفوته الارض وحسنة زرارة بابرهيم عن احدهما ع قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل ويؤيده ايض ما رواه الجمهور عن علي ع في الجنب يتلوم ما بينه وبين اخر الوقت فان وجد الماء والا يتيمم والتلوم الانتظار والمكث ولا يخفى ان في دلالتها على اعتبار الضيق مط تامل فان قوله ع في الرواية الاولى فان فاتك الماء يشعر برجائه ومثله في الرواية الثانية العامية وكذا قوله ع في الرواية الثالثة فليطلب ما دام في الوقت اذ لا معنى للطلب مع القطع بعدمه لكن روى الشيخ مثل هذه الرواية بسند اخر عن ابن بكير عن زرارة عن احدهما ع قال اذا لم يجد المسافر الماء فليمسك ما دام في الوقت فاذا تخوف ان يفوته فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وليس فيه ما ذكر من الاشعار فظاهره اعتبار الضيق مط لكن في سنده زائدا على ابن بكير ونظيره قاسم بن عروة ولم يوثقوه وما زاد في سنده على ان لنا كلاما ههنا مع ان الظاهر اتحاد الروايتين فمع الاختلاف فيهما لا يبقى التعويل عليهما خصوصا مع كون الطريق الاولى اقوى هذا واما الايراد بان هذه الروايات لا تدل الا على التاخير في صورة عدم وجدان الماء فلا يثبت بها وجوب رعاية الضيق مط فيمكن دفعه بعدم القول بالفصل على ان ظ موثقة ابن بكير اطلاق الحكم ولا ينافيه قوله فان فاته الماء اذ لا بعد في حمل فوات الماء على عدم التمكن من استعماله فلا يوجب تقييد ما اطلق اولا ولا يخفى ايض انه لا بعد في حمل عدم الوجدان في الروايات الاخرى على عدم التمكن حتى يثبت به عموم الحكم لكن لا يمكن ذلك في مقام الاستدلال لاحتمال المعنى الاخر منه وربما يستدل ايض للقول بالتضييق برواية زرارة عن احدهما ع قال قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب لا يمكنه النزول من خوف وليس على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوت الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد او البرذعة ويتيمم ويصلي وفيه ان شرط خوف الوقت ربما كان لتجويز مثل ما ذكر من التيمم لا مط هنا مع ضعف الرواية باحمد بن هلال قوله وبعضها عن هنا فانه اشار به الى ما استدلوا به من الاخبار للقول بالتوسعة وهي الاخبار المتضمنة

فنقل الاجماع في الالفية الفتوى قال
الشيخ والشهيد بالاجماع بعيد
الاستدلال بحكاية اطلاق الانتقال
منها بعد الكلام الشيخ على ما نقل
منها لكن كلام الشيخ
منه الكلام الشيخ

ما دام ع

الدالة

الدالة على ان المتيمم اذا صلى ثم وجد الماء في الوقت لا يجب عليه الاعادة كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام فان اصاب الماء وقد صلى بتيمم
وهو في وقت قال تمت صلوته ولا اعادة عليه وموثقة يعقوب بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل تيمم وصلى ثم اصاب الماء وهو في وقت قال
قد مضت صلوته وليتطهر وموثقة ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله عن رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت فقال ليس عليه اعادة الصلوة
ورواية معوية بن ميسرة والسند اليه صحيح لكن لم يوثقوه وما زادوا في مدحه على ان له كتابا قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل في السفر لا يجد الماء ثم صلى
ثم اتى الماء وعليه شيء من الوقت ايمضي على صلوته ام يتوضأ ويعيد الصلوة قال يمضي على صلوته فان رب الماء رب التراب ورواية علي بن سالم عن
ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اتيمم واصلي ثم اجد الماء وقد بقي علي وقت فقال لا تعد الصلوة فان رب الماء هو رب الصعيد وجه الاستدلال ظ
وما ذكره الشيخ من عدم منافاتها لاعتبار الضيق مط كانه اما لامكان حمل تلك الاخبار على ما اذا ظن ضيق الوقت وتيمم وصلى ثم ظهر فساد ظنه واصاب
الماء قبل خروج الوقت فلا اعادة عليه ح لتحقق الامتثال لانه مكلف برعاية الضيق بحسب ظنه وقد فعل او حملها على ما اذا تيمم اخر الوقت ثم صلى بتيممه
الصلوة الاخرى قبل اخرها بناء على القول بعدم الضيق في التيمم المستدام على ما سيذكره الشيخ فاصاب الماء بعد ذلك في الوقت فلا يجب عليه الاعادة
لتحقق الامتثال ولا يخفى ان حمل تلك الاخبار كلها على خصوص الفرضين بعيد جدا واما حملها على ما ذكره الشيخ من جعل قوله وهو في وقت متعلقا
بالصلوة لا باصابة الماء اي انه حين صلى بتيمم هو في الوقت لا انه حين اصاب الماء كان في الوقت لانه لو كان في وقت اصابته الماء الوقت باقيا لوجب
عليه اعادة الصلوة فهو في غاية البعد بل مما لا يحتمل خصوصا فيما سوى الاولى فيبعد ان يكون نظر الشيخ اليه فالظ ان يكون نظره الى احد ما ذكرنا من
الوجهين ولا يبعد ان يكون ما نقله المحقق منه من وجوب الاعادة مع ظهور خلاف ظنه كما نقلنا سابقا استنبطه من هنا حيث اطلق وجوب الاعادة
على تقدير اصابة الماء في الوقت وايضا اول الروايات بهذا الوجه البعيد ولم يتعرض لتاويلها بالوجه الاول الذي ذكرنا مع انه اظهر مما ذكره جدا فيظهر
منه وجوب الاعادة عنده في صورة وقوع التيمم قبل الاخر مط ولا يخفى ضعف الوجهين فتأمل وذكر الشيخ ايضا في تاويل خبر يعقوب بن سالم انه يجوز ان يكون
المراد انه اصاب الماء وهو في الوقت غير انه لم يفرغ من الصلوة على تمامها وانما صلى منها ركعة او ركعتين فقال مضت صلوته يعني ما صلى منها وليتطهر
لما يستانف من صلوة اخرى وذكر مثله في تاويل رواية معوية بن ميسرة ايضا ويمكن اجراؤه في الروايات الباقية ايضا لكنه ايضا في غاية البعد خصوصا بالنسبة الى
روايتي معوية وابي بصير وكان طرح الرواية اولى من تاويلها بمثل هذه التاويلات بقي ان من الاخبار ما يدل على وجوب الاعادة حين اصابة الماء في
الوقت فهي تعارض هذه الروايات وتشيد بناء القول بالضيق اذ لو لم يعتبر الضيق لم يتوجه الاعادة وهو صحيحة يعقوب بن يقطين قال سئلت ابا الحسن
عن رجل تيمم فصلى فاصاب بعد صلوته ماء ايتوضأ ويعيد الصلوة ام تجوز صلوته قال اذا وجد الماء قبل ان يمضي الوقت توضأ واعاد فان مضى الوقت
فلا اعادة عليه وموثقة منصور بن حازم عن ابي عبد الله في رجل تيمم فصلى ثم اصاب الماء فقال اما انا فكنت فاعلا اني كنت اتوضأ واعيد قال الشيخ معناه
انه اذا كان قد صلى معه في اول الوقت يجب عليه الاعادة فاما اذا كان قد صلى في اخر الوقت فليس عليه اعادة الصلوة واستشهد بالرواية الاولى
على اعتبار الضيق انما يتم بجعل الاعادة فيها باعتبار الاخلال برعاية الضيق وظ انه ح يجب الاعادة سواء وجد الماء قبل الوقت او بعده ام لم يجد اصلا مع
ان ظ الرواية ان الاعادة باعتبار وجدان الماء في الوقت وحمل الكلام على ان فرض وجدان الماء في الوقت سبب للحكم بالاعادة بناء على انه دليل
وقوع تيممه قبل الاخر واما اذا فرض وجدانه بعد مضي الوقت فلا يحكم عليه بالاعادة لجواز وقوع تيممه قبل الاخر واما اذا فرض وجدانه مع الضيق
كانه بعيد جدا على انه يمكن المناقشة في الحكم بالاعادة في الصورة الاولى ايضا لان وجدان الماء قبل مضي الوقت على القول بالتضيق لا يستلزم الاعادة
مط اذ ربما راعى التضيق بحسب ظنه ثم ظهر فساده فلا يجب عليه الاعادة وهذه المناقشة وان كان امرها هينا بناء على ان ما ذكر من الفرض فيها لا يخ
عن بعد فلا بعد في حمل الاطلاق في الرواية على ما هو الغالب لكن ما ذكرنا اولا لا يخ عن قوة فالاظهر حمل الرواية على جواز التيمم مع السعة وحمل
الاعادة في صورة بقاء الوقت على الاستحباب ومثله القول في الرواية الثانية على تقدير تنزيلها على القول بالضيق اذ الظ منها ان لاصابة الماء دخلا
في الاعادة وعلى القول بالتضيق لا دخل له فيها بل مناط وجوبها فعلها قبل اخر الوقت بدون ظن الضيق وهو ليس بمذكور في الرواية اصلا على ان
قوله ع اما انا فكنت فاعلا يابى عن الحمل عليه لانه ع اسند الاعادة الى نفسه وعلى القول بالتضيق الحكم بها عام بل نقول اسناده ع الى نفسه غير معقول
اذ على تقدير عدم جواز التيمم قبل الضيق كيف يمكن تيممه ع على هذا الوجه حتى يتاتى منه الاعادة ويمكن ان يكون ماخذ ما نقله المحقق من كتابي
الاخبار هو هذا الكلام من الشيخ فانه لا مضي لتيممه اول الوقت مع عدم جوازه فلا بد من حمل على ان مراده باول الوقت هو قبل الاخر بظن الضيق و
مع هذا فقد حكم بوجوب الاعادة فيعلم ان مذهبه وجوب الاعادة مع ظهور الخلاف ولا يخفى ضعفه اذ الغفلة من الانسان غير عزيز مع ان اسناد الظن
الفاسد ايضا اليه كانه فاسد فلا تغفل فالظ تنزيل هذه الرواية ايضا على القول بالسعة وحمل اعادته على الاستحباب اما في صورة وجدان الماء قبل
مضي الوقت موافقا للرواية الاولى او مط بحمل الرواية الاولى على تاكد الاستحباب قبل مضي الوقت وان استحب مط وبعد حمل الخبرين على استحباب
الاعادة يندفع ايضا التنافي بينهما وبين الاخبار الاولة واما القول بوجوب الاعادة بوجدان الماء في الوقت مع القول بجواز التيمم في السعة كما نسبه في ك
الى ابن الجنيد وابن ابي عقيل مستندا الى صحيحة ابن يقطين وربما كان ذلك ظ عبارة كرى ايضا فبعيد جدا ونسبة هذا القول اليهما ايضا يخالف بعض ما
نقل عنهما كما اشرنا اليه فيما علقناه على المدارك هذا ويمكن ايضا الجمع بين الاخبار بحمل اخر الوقت في الاخبار الاولة على اخر الوقت عرفا بحيث لا ينافي بقاء
شيء من الوقت بعد التيمم والصلوة في بعض الاحيان فلا ينافي الروايات الاخرى فتأمل وقد استدل ايضا المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد للقول
بالتوسعة بالروايات الدالة على ان المتيمم اذا اصاب الماء في الصلوة ينصرف منها ما لم يركع كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة

ولا يخفى ان الاستشهاد بالرواية الاولى

الليل والنهار

فلا وجه للجمع بينهما بالتفصيل هذا في التيمم المبتداء

الليل والنهار كلها فقال نعم ما لم يحدث او يصب ماء الى ان قال قلت فان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة قال فلينصرف وليتوضأ ما لم يركع فان كان
قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين ورواية عبد الله بن عاصم باسانيد مختلفة غير نقية اقربها الى الصحة الطريق الذي فيها الحسن بن الحسين
اللؤلؤي لتوثيق النجاشي له لكن ضعفه ابن بابويه وشيخه ابن الوليد قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم في الصلوة فجاء الغلام فقال هو ذا
الماء فقال ان كان لم يركع فلينصرف وليتوضأ وان كان قد ركع فليمض في صلوته وجه الاستدلال ان مع ضيق الوقت لا يجري التفصيل والحكم بالانصراف ما
لم يركع لاستلزامه فوت الوقت وفيه انا لا نم عدم جواز فوت قدر من الوقت لاستدراك الطهارة المائية كيف وقد اجمعوا على انه اذا اصاب الماء قبل
الشروع في الصلوة يتطهر ويصلي واطلاق كلامهم على ما ذكره في المدارك يقتضي انه لا فرق في ذلك بين ان يبقى من الوقت مقدار ما يسع الطهارة والصلوة و
عدمه فاذا جاز فوت قدر من الوقت هناك فليجز ههنا ايضا على انه لو حمل التضيق على التضيق العرفي لا يتاتى هذا ويمكن ايضا حمل رواية زرارة على ان الصلوة
التي شرع فيها هي بالتيمم المستدام لا المبتداء وعلى هذا الاستدلال الاستدلال بصحيحة زرارة او روايته عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن رجل صلى
ركعة على تيمم ثم جاء رجل ومعه قربتان من ماء قال يقطع الصلوة ويتوضأ ثم يبني على واحدة والجواب الجواب وحملها الشيخ على انه صلى ركعة ثم احدث
ما ينقض الوضوء ساهيا فح يتوضأ ويبني كما هو مذهبه ولا يخفى بعد تسليم مذهبه بعد حمل الرواية عليه فتأمل وقد استدل ايضا بالاخبار الصحيحة في جواز
صلوة الليل والنهار بتيمم واحد كما في صدر صحيحة زرارة المتقدمة انفا وكذا صحيحته عن ابي عبد الله ع الرجل يتيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء وغيرهما
من الاخبار الكثيرة وجه الدلالة انها تدل على جواز الصلوة في اول وقتها بالتيمم الواقع قبله لصلوة اخرى ولو كان تاخير التيمم الى اخر الوقت واجبا
لما حسن ذلك لان وجوب تاخير التيمم الى اخر الوقت انما هو لوقوع الصلوة في اخره كما هو الظ ويدل عليه الخبر الدال على التاخير حيث قال فليتيمم
وليصل في اخر الوقت واذا جاز الصلوة اول الوقت بالتيمم السابق لا يحصل هذا الغرض في غير الصلوة الاولى بل لا يحصل فيها ايضا اذ يجوز للانسان
ان يصلي النافلة دائما فيجوز ان يتيمم في اول الوقت بل قبل الوقت للنافلة او لصلوة نذر او لمس ما لا يجوز الا بالتيمم ثم يدخل الوقت فيصلي دائما
متيمما اول الوقت وفيه ان دلالة تلك الاخبار على جواز الصلوة اول وقتها بالتيمم الواقع قبله لصلوة اخرى مم لم لا يجوز ان يكون المراد مجرد جواز صلوة
الليل والنهار بتيمم واحد وان كان كل في اخر وقته ولو سلم فاغراض الشارع مما لا سبيل لعقولنا الى ادراكه فربما كان في المنع من الصلوة اول وقتها
بالتيمم المبتدء مصلحة لم توجد ذلك في المنع عنها بالتيمم المستدام فتامل واستدل ايضا بصحيحة داود الرقي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اكون في السفر و
تحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك
فتضل ويأكلك السبع وفيه انه لا دلالة للخبر على جواز التيمم في السعة لجواز ان يكون المراد النهي عن الطلب مع الخوف والامر بالتيمم في الوقت الذي
يسوغ له شرعا التيمم فيه وهو ظ واستدل ايضا بان الضيق منفي عقلا ونقلا وبهذا استدل المص على رد التضيق في القضاء وتقديمه على الاداء ما لم
يتضيق وايضا اظن ان الضيق المعتبر مما يتعذر او يتعسر مع ان شريعتنا سمحة سهلة وايضا جعل الاوقات بالنسبة الى التيمم شيئا وبالنسبة الى غيره شيئا
اخر بعيد ولا يخفى ان دعوى الضيق والحرج في وجوب اداء الصلوة احيانا في اخر وقتها مشكل جدا وهذا بخلاف ما استدل العلامة فيه فان القول بوجوب
الاشتغال بالقضاء وترك جميع الاشغال سوى ما لا بد منه حتى الصلوة الواجبة حتى يتضيق وقتها فيه من الضيق والحرج مع كثرة القضاء ما لا يخفى واما ما ذكره
ثانيا فانما يتجه لو بني الامر على التحقيق واما اذا بني على التخمين والظن فلا ولو حمل على اخر الوقت عرفا كما حملنا سابقا فالامر اوسع واما ما ذكره ثالثا من الاستبعاد
فضعفه ظاهر **قوله** فلا وجه للجمع بينهما بالتفصيل قد عرفت ان حمل الاخبار الدالة على التوسعة على ما لا ينافي الاخبار الدالة على الضيق مط بعيد جدا
فالجمع بينهما بما ذكروه من التفصيل لا يخ عن وجه لما عرفت من اشعار اكثر تلك الاخبار بالرجاء والطمع ولظ الحال من عدم الفائدة في التاخير بدونهما بل لا يبعد نظرا
الى تلك الاخبار القول بالتوسعة مط وحمل ما ينافيه من الاخبار على استحباب التاخير اما اولا فلانها لا ضمار الاولى وعدم صحة الباقية لا تخ من قصور عن
اثبات الوجوب بها هذا مع اشتمال الحسنة على قصور في المتن ايضا لما في العمل باطلاقها من العسر والحرج في كثير من الموارد ولعدم ظهور قائل به من الاصحاب
سوى ما يظهر عبارة من المعتبر من الميل اليه وبعد وجوب تاويلها يسقط دلالتها على اطلاق المضايقة لامكان وجوه من التاويل يسقط معها الدلالة على ذلك كل
ذلك يظهر بتذكر ما علقناه على هذه الرواية في بحث مقدار الطلب فتذكر واما ثانيا فلظ رواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام وفي اخرها
واعلم انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا في اخر الوقت لظهور لا ينبغي فيما ذكر من الاستحباب وفي المدارك عد الرواية صحيحة ولعل وجهه ان الشيخ رواها في يب بحذف
الاسناد عن احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي وهو ممن اجتمعت العصابة عن محمد بن سماعة عن محمد بن حمران ورواها في الاستبصار بسند صحيح الى البزنطي فلا كلام
فيه الى المحمدين واما هما فلم يذكر في جش وضه محمد بن سماعة ولا محمد بن حمران الا واحد موثقا بسند صحيح لكن قد ذكر في غيرهما غيرهما ايضا مهملا وح فيشكل الحكم
بالصحة للاشتراك الا لمن له قرينة على انهما الموثقان ومجرد شهرتهما كانه لا يكفي لذلك وفي المعتبر ذكر في مسئلة وجدان المتيمم الماء بعد الشروع في الصلوة
تعارض هذه الرواية باعتبار دلالة صدرها على المضي بعد الشروع مط مع الروايات الدالة على الرجوع ما لم يركع ثم ذكر ان تلك الروايات اصلها عبد الله
بن عاصم فهي في التحقيق رواية واحدة وروايتنا ارجح منها لوجوه احدها ان محمد بن حمران اشهر في العدالة والعلم من عبد الله بن عاصم والاعدل مقدم
ولا يخفى ان هذا شهادة على تعديل محمد بن سماعة ايضا اذ لا عبرة باعدلية محمد بن حمران مع عدم عدالة راويه خصوصا مع تعدد رواية الراوي الاخر فلا بد
ان يكون راويه هذا الراوي الواحد صالحا لمعارضة روايتهم ولا يخفى ايضا انه يستفاد من كلامهم ره تعديل عبد الله بن عاصم ايضا فلا تغفل منه فانه غير
مذكور في كتب الرجال واما ثالثا فلتاييد القول باطلاق التوسعة باطلاق الاية الكريمة الامرة بالتيمم عند ارادة القيام الى الصلوة عند عدم وجدان
الماء من غير تقييد باخر الوقت ومثلها الروايات العامة في التيمم كصحيحة ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا

فليمسح

اما المستدام كالوتيمم لعبادة عند ضيق وقتها ولو بندبة ركعتين في وقت معين بعد رفع الماء او عبادة راجحة بالطهارة ولو ذكر الجاز فعل غيرها معه مع السعة ولو تمكن من استعمال الماء انتقض تيممه عن الطهارة التي تمكن منها ولو تمكن من عليه غير غسل الجنابة من الوضوء خاصة انتقض تيممه خاصة وكذا الغسل والحكم بانتقاضه مجرد مبني على الظاهر واما انتقاضه مطلقا فشرطه بمضي زمان يسع فيه فعل المائية متمكنا منها فلو طرء بعد التمكن مانع قبله كشف عن عدم انتقاضه سواء شرع فيها ام لا كوجوب الصلوة باول الوقت والحج للمستطيع ليسير الفاقلة مع اشتراط استقرار الوجوب بمضي زمان يسع الفعل لاستحالة التكليف بعبادة في وقت لا يسعها مع احتمال انتقاضه مطلقا كما يقتضيه ظاهر الاخبار وكلام الاصحاب وحيث كان التمكن من الماء ناقضا

فليمم من الارض ويصلي فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزته صلوته التي صلى وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قال قلت لرجل اصبت الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصليت ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين اذا بقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لكان انه دخلها وهو على طهور بتيمم ولا بعد ان يقال ان قوله وحضرت الصلوة فتيمم ظاهر في وقوع التيمم اول الوقت فلا لان هذه الرواية ليست من حيث العموم بل بالخصوص فافهم وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور وعبيد بن مصعب عن ابي عبد الله ع قال اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل جنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فصل احد الطهورين الى غير ذلك من الاخبار البالغة حد التواتر ولا يخفى ايهام ما وقع في الخبرين الاخيرين من قوله ان رب الماء رب الصعيد بعد فعل احد الطهورين وقد ورد ذلك في روايات اخر ايضا وكذا ما روي عنهم ع من قولهم هو بمنزلة الماء وقولهم ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وكذا عموم ما اجاب الاوقات وفضل اول الوقت او وقتيته مما يوكد اطلاق الحكم بالتوسعة وبالجملة فالقول بالتوسعة المطلقة بالنظر الى الاية الكريمة والاخبار قوي جدا نعم لا يبعد استثناء صورة العلم بوجود الماء او الظن به وهذا يصح وجها للجمع بين الاخبار لكن يشكل بما نقلوه من الاجماع على الاحوط الناخير الى اخر الوقت مطلقا وخصوصا مع رجاء زوال العذر سيما اذا كان العذر عدم وجدان الماء كما هو مورد الاخبار ولو تيمم وصلى في اخر وقت الفضيلة ثم اعاد ها في اخر وقت الاجزاء لكان ابلغ في الاحتياط والله تعالى اعلم **قوله** اما المستدام كما لو تيمم الخ قال الشيخ في ط متى تيمم لصلوة نافلة في غير وقت فريضة او لقضاء فريضة في غير وقت صلوة جاز له ذلك ويجوز له ان يصلي به فريضة اذا دخل وقتها لعموم الاخبار التي وردت في جواز الصلوات الكثيرة بتيمم واحد انتهى هذا الكلام من الشيخ مع انه من القائلين بالتضيق يدل على انه لم يعتبر التضيق في المستدام وترد فيه التحقيق في المعتبر لقوله يتلوم ما بينه وبين اخر الوقت ولا يخفى ضعف تعليل الطرفين اما الاول فلما اشرنا اليه سابقا ان جواز الصلوات الكثيرة بتيمم واحد الذي هو مقتضى الاخبار يجوز ان يكون كل في اخر وقته الا ان يتمسك بجرد اطلاق الاخبار وفيه ضعف في المفهوم من سياق تلك الاخبار ليس الا كفاية تيمم واحد لصلوات كثيرة وعدم وجوب التيمم لكل صلوة لا جواز صلوات الليل والنهار بتيمم واحد كيف شاء واما الثاني فلان التلوم الوارد في الخبر العامي انما هو للتيمم لا للصلوة فلا ينافي جواز الصلوة براول وقتها بعد ما تلوم له الى اخر الوقت او لا هذا والظاهر ما اختاره في ط اذ الاخبار الدالة على المضايقة على تقدير تسليمها لا يدل الا على وجوب تاخير التيمم الى اخر الوقت لا على وجوب تاخير العبادة الواقعة به متى تيمم في اخر الوقت فهو متطهر ودخول وقت الصلوة سبب لوجوبها فلا وجه للمنع عنه بلا دليل وليس ما يدل عليه الا ان مظ الحال ان الحكمة الباعثة على تاخير التيمم هو احتمال رفع المانع وامكان وقوع العبادة بالطهارة المائية وهذا يجري في الصلوة الثانية وما بعدها ايضا وان خبر بضعف الاعتماد على مجرد هذا الظن خصوصا على راي من حكم بالتضيق مع العلم ببقاء العذر الى اخر الوقت واما ما ورد في بعض اخبار المضايقة من الامر بالصلوة في اخر الوقت مع ظهورها في تاخير كل صلوة لاحتمال ان يكون المراد الصلوة التي ابتدء التيمم لها ويكون الغرض مجرد ان التيمم المبتدا انما هو بعد ما ضاق الوقت بحيث تقع الصلوة بعده اخر الوقت فتا **قوله** ولو بندب ركعتين في وقت الخ قال في المدارك لا فائدة في النذر الا صيرورة التيمم واجبا وقد صرح هو وغيره بجواز الدخول في الفريضة بتيمم النافلة ونقل عليه في الاجماع الكلام الا ان يقال بمنع النافلة المبتدئة بالتيمم وصحة النذر وان تعلق متعلقه مشروعا قبل النذر او مع امكان شرعيته في ثاني الحال وهو بعيد انتهى ووجه البعد في المنع المذكور ان التيمم احد الطهورين وانه بمنزلة الماء وان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا فيباح به النافلة كما يباح بالماء لا خلاف بينهم في ذلك فلا يبقى الا احتمال المنع عن خصوص النافلة الغير الموقتة لاعتبار التضيق فيه وعدم امكان اعتبار ذلك فيها وفيه ان اعتبار التضيق لو تم فانما هو في التيمم الذي لعبادة موقتة لعدم ظهور الاجماع في غيره والاخبار ايضا يمكن تنزيلها على الغالب وهو التيمم للصلوات الموقتة ولو سلم فيكفي في غير الموقتة تاخير التيمم الى وقت فعلها اذ يستحب صلوة النافلة في كل جزء اراده من الوقت ووقتها عند التضيق خصوص ذلك الجزء فوقتها متعين حقيقة فيكفي تاخير التيمم الى ان يقارن الفراغ منه وقتها فافهم ثم على تقدير القول بالمنع عنه فلا يعيد النذر في صحة اذ متعلق النذر لا بد ان يكون مشروعا فلم يشرع النافلة المبتدئة بالتيمم لم يشرع بالنذر ايضا الا ان يقال ان متعلق النذر لا يجب ان يكون مشروعا قبل النذر بل يكفي صيرورته مشروعا بعد النذر وههنا كذلك اذ النافلة المبتدئة بالتيمم اذا لم يشرع قبل النذر لعدم توقيتها لكن تشرع بعد النذر لصيرورتها موقتة بعد النذر فصح بعد تضيق وقتها وهذا كما لو نذر احد ان لا يشتغل يوما بغير الواجب فلا يشرع اشتغاله بالنافلة فيه لا بنذرها او بقي ان شرعية النذر باعتبار امكان تبشر الماء في ثاني الحال وان لم يتيسر في الحال متى امكن لك ان تعقد النذر ثم ان لم تيسر ذلك فيجب فعلها بالتيمم ولا يخفى بعد الوجهين ايضا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الكلام اذا لم يشرع النافلة المبتدئة الا مع الطهارة المائية فصحة نذرها باعتبار امكان تبشر الماء بعد ذلك انما هي بعنوان صحته والمفاده على تقدير حصول الشرط وهو ههنا تبشر الماء لا مطلقا فالحكم ههنا بانعقاده مطلقا ووجوب وفائها بالتيمم بدون تبشر بعد جدا ثم على الوجه الثاني فيختص هذه الحيلة بصورة امكان دفع الخطر فتي لم يمكن ذلك لا يعقد ذلك الا ان يكفي بالامكان الذاتي ولم يشترط العادي وفيه ما فيه هذا واما القول بان تجويز التيمم على هذا الوجه والصلوة به اول الوقت يؤدي الى فوت ما هو الغرض من الحكم بتاخير التيمم فقد اشرنا الى دفعه سابقا فتذكر **قوله** واما انتقاضه مطلقا فلان الخ اعلم ان انتقاض التيمم مطلقا انما هو مع احتمال انتفاضه مطلقا اذ لا بعد في ان يكون وجود الماء والتمكن منه ظاهرا سببا لانتقاض التيمم وان لم يرفع التكليف بالطهارة المائية اعتبارا بعدم سعة الوقت وان خبر بانه لا كلام في نفي البعد المذكور ولكن الحكم بالانتقاض مجرد ذلك لا بد له من دليل وليس سوى ما ذكره من كون نظر الاخبار وكلام

فان اتفق قبل دخوله في الصلوة انتقض اجماعا على الوجه المذكور وان وجده بعد الفراغ صحت وانتقض بالنسبة الى غيرها ولو وجده في اثناء الصلوة ولو بعد التكبير
اتمها مطلقا على الاصح عملا باشهر الروايات وارجحها سندا واعتضادا بالنهي الوارد عن قطع الاعمال ولا فرق في ذلك بين الفريضة والنافلة وحيث حكم بالاتمام فهو بالوجوب
على تقدير وجوبها فيحرم قطعها والعدول بها الى النافلة لان ذلك مشروط باسباب مسوغة والحمل على ناسي الاذان قياس ولو ضاق الوقت فلا اشكال في التحريم وهل ينتقض
التيمم بالنسبة الى غير هذه الصلوة على تقدير عدم التمكن منه بعدها الاقرب العدم لما تقدم من انه مشروط بالتمكن ولم يحصل والمانع الشرعي كالعقلي ومقابل الاصح
اقوال منها الرجوع ما لم يركع ومنها الرجوع ما لم يقرء ومنها التفصيل بسعة الوقت وضيقه والاخيران لا شاهد لهما

الاصحاب وفيه تامل اما الاول فلان الاخبار الواردة في هذا الباب على ضربين منها ما امر فيه بالوضوء او الغسل بعد وجود الماء كصحيحة زرارة
المتقدمة فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وصحيحة ابن سنان المتقدمة
ايضا اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته التي صلى ولا يخفى انه ليس فيها الا
الامر بالوضوء او الغسل عند وجود الماء وظ ان التكليف بهما منوط ببقاء التمكن فمتى ظهر عدمه يسقط التكليف فليس فيه من التردد في شيء واما
انتقاض التيمم فلا يظهر منه وما يتوهم من ان بقاء التيمم ينافي الامر بالطهارة المائية مردود بمنع المنافاة فان التيمم لا يرفع الحدث وانما يبيح الصلوة
مع تعذر الطهارة المائية فاذا عرض القدرة عليها فلا يستباح الصلوة بالتيمم وان بقي ولم ينتقض فلذا وجب عليه الطهارة فظ الحال نقض التيمم
ووجوب الطهارة المائية فاذا تبين بعد ذلك عدم التمكن كشف ذلك عن عدم نقض التيمم وعدم وجوبها في الواقع فلا اشكال ولو قيل انه على
هذا لا يمكن الجزم بالوجوب في النية ففيه انه يكفي في النية الجزم بتعلق الوجوب به ظاهرا ولا حاجة الى الجزم بتعلقه واقعا والا لم يمكن ذلك في
شيء من العبادات لاشتراط الوجوب الواقعي ببقاء الحيوة لا اقل واني لنا العلم به فتدبر ومنها الاخبار الدالة على اجزاء التيمم الى ان يجد الماء
كما وقع في صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع او انه يصلي بتيمم واحد صلوة الليل والنهار ما لم يحدث او يصب ماء كما وقع في صحيحة اخرى منه ايضا عن ابي جعفر ع
ولا يخفى ان دلالتها على انتقاض التيمم بوجدان الماء او اصابته مط انما هو على تقدير عموم المفهوم وهو ضعيف جدا غاية الامر انه لا يمكن الحكم
بالاجزاء او صحة صلوة اخرى بهذا التيمم بعد الوجدان او الاصابة نظرا الى تلك الاخبار ولا يضر ذلك لوجود ادلة اخرى لكونه احد الطهورين
وانه بمنزلة الماء وقوله تعالى ليطهركم وما جرى مجراها لاقتضائها بقاء حكمه الى ان يتيقن نقضه واما ما في الصحيحة الثانية قلت فان اصاب الماء
ورجا ان يقدر على ماء اخر وظن انه يقدر عليه فلما اراده تعسر ذلك عليه قال ينقض ذلك تيممه وعليه ان يعيد التيمم فظاهره استقرار تمكنه من
التطهر بالماء الاول وتاخيره باعتبار رجاء الماء الاخر فلا يدل على الانتقاض مط ومثله رواية حسين العامري قال حدثني من سئله عن رجل اجنب
فلم يقدر على الماء وحضرت الصلوة فتيمم بالصعيد ثم مر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء اخر وراء ذلك فدخل وقت الصلوة ولم ينته الى الماء وخاف
فوت الصلوة قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل هذا واما كلام الاصحاب فلو فرض ايهام بعض عباراتهم ذلك فلا عبرة
به فالظ ما ذكره اولا فت **قوله** فان اتفق قبل دخوله في الصلوة انتقض فيجب عليه استعمال الماء ولو فقده بعد التمكن اعاد التيمم واطلاق كلامهم
يقتضي انه لا فرق في ذلك بين ان يبقى من الوقت مقدار الطهارة والصلوة ام لا وهذا يؤيد ما اختاره المحقق في الفرض الذي ذكرنا سابقا
في اوايل بحث التيمم من انه اذا ضاق الوقت من الطهارة المائية مع التمكن من الماء باعتبار اقتضائها زمانا زائدا على ما يقتضيه الترابية لا ينتقل فرضه
الى التيمم وهذا ما وعدناك هناك **قوله** اجماعا بل ادعى في المعتبر وهي عليه اجماع اهل العلم على الوجه المذكور من الاحتمالين اي نقضه بمجرد
وجود الماء والتمكن منه او مع مضي زمان يسع الفعل على هذا الوجه وعلى اي وجه ولو فقده بعد ذلك اعاد التيمم **قوله** وانتقض بالنسبة
الى غيرها وهو ايضا وفاق على ما نقله في المعتبر ففيه ايضا ما ذكر من الاحتمالين **قوله** ولو بعد التكبير اتمها مط بعد ما ذكر قوله ولو بعد التكبير ينبغي
ان يجعل هذا الاطلاق في مقابل التفصيل الذي يذكره في القول الاخير فقط وهو ظ **قوله** على الاصح وهو مختار المفيد والشيخ في ط وف و
المرتضى في شرح الرسالة وعلي بن بابويه في الرسالة على ما نقله في هي وابن البراج وابن ادريس والمحقق والعلامة **قوله** عملا باشهر الروايات وهو
رواية البزنطي المتقدمة عن محمد بن سماعة عن محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل يتيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر
عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضي في الصلوة واعلم انه الى اخر ما سبق **قوله** واعتضادا بالنهي وباصل البراءة والاستصحاب
قوله ولا فرق في ذلك بين الفريضة والنافلة لاطلاق الاخبار وبه جزم المص في البيان وقال في المدارك ويحتمل قويا انتقاض تيممه بوجود الماء
في النافلة لجواز قطع النافلة اختيارا فينتفي المانع عن استعماله عقلا وشرعا وعلى هذا فيحمل الاخبار على الفريضة فافهم **قوله** على تقدير وجوبها
لتحريم قطع الصلوة الواجبة مع الاختيار الا فيما استثني فاذا صح اتمامها فلا مقتضي للقطع فيجب الاتمام ويحرم القطع اللهم الا بدليل من خارج كما اذا جمع بين
الاخبار بحمل الرجوع قبل الركوع على الاستحباب فافهم **قوله** والعدول بها الى النافلة لتدارك فضيلة الجماعة والاذان وهذا اولى **قوله**
والحمل على ناسي الاذان وكذا مريد فضيلة الجماعة قياس ولو صح لجاز هنا الابطال بغير واسطة ايضا كما في الاصل وهو لا يقول به وهذه الايرادات
اوردها المص في كري وتبعه من تبعه كالشارح وصاحب المدارك وهي متجهة اذا كان بناء ما استقر به على مجرد القياس كما هو الظ من كلامه ويمكن ان
يكون بناؤه على حمل الروايات الدالة على الرجوع قبل الركوع كما سيجيء على الاستحباب ويكون ما ذكره من القياس مؤيدا لذلك لكن اختار مع ذلك بدل
القطع ابتداء الرجوع الى النافلة والقطع بعده احتياطا وصيانة للفريضة عن الابطال فح فلا يتجه عليه ما ذكروه فتدبر **قوله** الاقرب العدم لما تقدم
الخ هذا مختار المحقق في المعتبر وقال الشيخ في ط انه ينتقض تيممه بالنسبة الى غيرها من الصلوة وقواه العلامة ره في هي ومال اليه في كره لانه تمكن عقلا من استعمال
الماء والمنع الشرعي لا يرفع القدرة لانها صفة حقيقية والحكم معلق عليها ولا يخفى ضعفه اذ الظ تعليق الحكم على التمكن الذي لا مانع له فيشمل العقلي
والشرعي لا القدرة العقلية التي ذكرها هذا مع ما في التزام بقاء الطهارة بالنسبة الى صلوة ونقضها بالنسبة الى باقي الصلوات من التعسف فت **قوله**
منها الرجوع ما لم يركع وهو مذهب الشيخ في يه والصدوق وابن ابي عقيل والجعفي والسيد المرتضى في المصباح والجمل على ما نقل في هي والمذهب الثاني منسوب
الى سلار والثالث مختار ابن حمزة في الواسطة فانه قال اذا وجد الماء بعد الشروع وغلب على ظنه انه ان قطعها وتطهر بالماء لم تفته الصلوة وجب عليه قطعها
والتطهر بالماء وان لم يمكنه ذلك لم يقطعها اذا كبر وقال وقيل قطع ما لم يركع وهو محمول على الاستحباب ويمكن ان يكون بناء كلامه على القول بالتضييق كما هو

مذهبه

والاقوى مستندا الى روايته معارضته بما هو اقوى منها كتاب الصلوة وفصوله احد عشر الاول في اعدادها والواجب سبع صلوة اليومية الخمس الواقعة في اليوم والليلة

مذهبه على ما صرح به في الوسيلة فحكمه في الشق الاول الوجوب للقطع بناء على عدم رعاية التضيق وح يكون مذهبه بعينه هو مذهب العامة ولو حمل كلامه على انه تفصيل بعد فرض رعاية ما وجب عليه من رعاية الضيق وح فيكون الشق الاول اما بناء على ان المعتبر هو وطن الضيق وجاز ظهور خلافه او ان المعتبر هو الضيق العرفي ولا بناء به التوسعة في الجملة فيكون مذهبه مذهبا رابعا كما جعله الشهيد ويمكن ان يكون مستنده في الشق الاول هو ما تقدم من رواية يعقوب بن يقطين الدالة على الاعادة بعد وجدان الماء في الوقت فاستنبط منه قطعها ايضا بوجدانه في الاثناء واما الشق الثاني فمستنده ما هو مستند قول المصنف هنا واما حمل القطع قبل الركوع على الاستحباب فقد استشكله في ذكرى مع فرض ضيق الوقت والخطب فيه سهل بعد ورود النص الصحيح على ما سيجيء فانتظر ثم اعلم ان المراد بالركوع في الاقوال على ما صرح به في ذكرى في القول الاول هو استيناف الصلوة بالطهارة المائية لان الطهارة شرط وقد فات بيقين الا ان التيمم فلا تبقى الصلوة مع فوات شرطها ونقل عن بعض الجمهور انه يجوز البناء كما لو سبقه الحدث وظاهره عدم الخلاف فيه من اصحابنا ولولاه لامكن المناقشة فيما ذكره من التعليل فتدبر قوله والاول مستند الى رواية معارضته بما هو اقوى منها الظاهر على ما فهمه الشهيد وشرح الارشاد انه اراد بها ما تقدم من رواية عبد الله بن عاصم بالاسانيد المختلفة كما اشرنا اليه هناك وتعارضها مع رواية محمد بن حمران التي هي اقوى منها باعتبار ما نقلناه من المعتبر من اشتهار رواية محمد بن حمران في العدالة والعلم من عبد الله بن عاصم ورجح ايضا مع ذلك بموافقة روايته بانها اخف والبراءة اللتي تعم وبان مع العمل برايتنا يمكن العمل برواية ايضا بان تنزل على الاستحباب ومع العمل برايتنا فيكون روايتنا ارجح ويمكن ان يكون نظر الشهيد الى هذين الوجهين ايضا بان يكون المراد بكونها اقوى كونها اقوى باعتبار السند والدلالة جميعا لكن لا يخفى ضعف الوجه الاول واما الثاني فيرد عليه انه لا يمكن الجمع برواية عبد الله بن عاصم على الاستحباب ليمكن الجمع ايضا بحمل رواية محمد بن حمران على ارتياد الماء كان بعد الركوع حملا للمطلق على المقيد الا ان يقيد باعتبار منافرة ظاهر قوله حين يدخل في الصلوة له بخلاف حملها على الاستحباب والامر فيه هين ثم لا يخفى ان ههنا رواية اخرى غفل عنها المحقق ومن تبعه واستدل بها العلامة في ذكرى وهي ما تقدم من صحيحة زرارة عن ابي جعفر وفي اخرها قلت فان ظننت انه قد دخل في الصلوة قال فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين ولا يجري فيها ما ذكروه من ترجيح روايتهم من حيث السند بل لا ريب في رجحان تلك الرواية باعتبار السند نعم يمكن اجراء ما نقلناه من الوجهين الاخرين منها ايضا لكن قد عرفت حالها واجاب عنها في ذكرى بان المراد بالدخول في الصلوة الشروع في مقدماتها كالاذان وبقوله ما لم يركع ما لم يتلبس بالصلوة وبقوله ان كان قد ركع دخوله فيها اطلاقا لاسم الجزء على الكل وهذا يجري في رواية ابن عاصم ايضا كما اشار اليه وهي لكنه من التكلفات البعيدة التي لا يمكن الجزء عليها فانا وبل الاحاديث وانها ليست بلغة من طرحها والشيخ في باب حمل الاخبار الدالة على الانصراف ما لم يركع على ما اذا كان الوقت ممتدا لا ضرر فيه والتوضي بالماء فيجب عليه الانصراف لانه قد دخل في الصلوة في غير وقتها الان وقتها اخر الوقت وعند تضيق الزمان ولا يخفى انه على هذا الوجه التفصيل بقبل الركوع وبعده وحمل الانصراف قبل الركوع على ما ذكره وعدم الانصراف بعده على ما اذا ضاق الوقت بعد جدا ومن التأويلات التي اشرنا اليها فتدبر واستدلوا ايضا لهذا القول بصحيحة زرارة عن ابي عبد الله في رجل تيمم قال يجزيه ذلك الا ان يجد الماء ومثلها من الاخبار خرج بعد الركوع بالاتفاق بقي ما قبله وبناءه على عموم المفهوم وهو ضعيف على انه يمكن ان يكون المراد بالوجدان هو التمكن والتمكن شرعا بعد الدخول في الصلوة ثم ان للقول الاول ايضا رواية استدل بها في المدارك وهي ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم قال قلت لرجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعها ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهور بتيمم الحديث ووجه الاستدلال ان ما ذكر من التعليل يقتضي وجوب المضي في الصلوة مع الدخول فيها مطلقا وفي الفقيه صرح بروايتها عن ابي جعفر عليه السلام فلا يتم المناقشة باعتبار الاضمار لكن فيه انه يمكن جعل التعليل تعليلا للمنفي اي لا يجعل الدخول فيها بالطهور بالتيمم سببا للنقض باعتبار نقض التيمم وعلى تقدير جعله تعليلا للنفي يمكن ان يحمل على انه دخلها وهو على الطهور بالتيمم وحكمه ما ذكر من عدم النقض بعد ما صلى ركعتين وحاصله ان هذا فيمن هو على الطهور ومن حكمه عدم الرجوع في هذه الصورة فلا يلزم منه عدم الرجوع مطلقا وهذا كالتعليل الذي ذكر في الرواية السابقة حيث علل عدم الرجوع بعد الركوع بان التيمم احد الطهورين فالمراد به ايضا انه احد الطهورين في حكم ما ذكرنا فالتعليل المخرج عن صحة عدم الرجوع في الجملة باعتبار كونه طهورا ومن شانه الاكتفاء به احيانا لانه احد الطهورين فلا يرجع كما في الطهور الاخر والا لزم عدم الرجوع قبل الركوع ايضا وقد يجعل التعليل فيها ايضا مجاريا قبل الركوع وشاهدا على حمل الرجوع في الاول على الاستحباب وفيه تعسف ثم بعد حمل الرواية على احد الوجهين فلا دلالة لها على احد الاقوال اذ الفرض وقوع الرجوع في كلام السائل وحكمه بعدم الرجوع فيه يمكن ان يكون باعتبار عدم الرجوع بعد الشروع مطلقا كما هو القول الاول وبعد الركوع كما هو القول الثاني وبعد القراءة كما هو القول الثالث ونقل عن ابن الجنيد انه قال بالرجوع ما لم يركع في الثانية ويمكن ان يكون باعتبار هذه الرواية فتدبر وبما تلونا عليك ظهر ان القول بجواز الرجوع ورجحانه ما لم يركع لا يخلو عن وجه لصحة رواية زرارة وتأيدها بالرواية الاخرى فما ما ذكر من التأويل واما الحكم بالوجوب فلا شاهد فيه مجال هذا مع سعة الوقت كذلك واما مع ضيقه واستلزام الرجوع تخريج بعض الصلوة عن الوقت فجوازه ايضا محل تامل فتدبر ثم ههنا رواية اخرى لا يوافق شيئا من المذاهب هي ما رواه الشيخ في زيادات التهذيب من صحيح زرارة او رواية عن ابي جعفر قال سئلته عن رجل صلى ركعة على تيمم ثم جاء رجل ومعه قربتان من ماء قال يقطع الصلوة ويتوضأ ثم يبني على واحدة وظاهرها انه لا يوافق شيئا من المذاهب سوى مذهب ابن الجنيد ولا يوافقه ايضا فان الظاهر من كلام استيناف الصلوة بوجدان الماء قبل ركوع الثانية لا البناء كما في الرواية ويمكن حملها على الاستحباب فلا تأبى عن التنزيل على سائر المذاهب غير مذهب ابن الجنيد وعلى التنزيل بناء على ما نقلناه من تجويز بعض الجمهور البناء على ان كلام ابن الجنيد

نسبتا الى اليوم تغليبا او بناء على اطلاقه على ما يشمل الليل والجمعة والعيدان والايام والقوان والاموات والملزم بعدد وشبههم وهذه الاسماء اما خاصة عرفا او تقديرا بحذف المضاف فيها عدا الاولى والموصوف فيها وعدها سبعة اسدسها صنع من قبل حيث عدوها تسعة بجعل الايام ثلثا بالكسوفين وفي ادخال صلوات الاموات احتمالا طلاقها عليها بطريق الحقيقة الشرعية وهو الذي صرح المصنف باختياره في الذكرى وبغي الصلوة عما لا فاتحة فيها ولا طهور والحكم بتجليها بانا في الحقيقة وبغي من اقسام الصلوة الواجبة صلوة الاحتياط والقضاء فيمكن دخولها في الملزم وهو الذي استشكله المصنف في اليومية لان الاول يكمل لما يحتمل فواته منها والثاني ضلها في غيره فيها ودخول الاول في الملزم والثاني في اليومية وله وجه وجيه من المندوب من الصلوة لا حصر له فان الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر وافضلة الروايات اليومية الى هي ضعفها فاظهر ثمان ركعات قبلها وللعصر ثمان قبلها وللمغرب بعدها وللعشاء ركعتان جالسا اي الجلوس ثابت فيها بالاصل

ايضا ليس بصريح في الاستيناف فيمكن حمله على البناء وحملها الشيخ على انه صلى ركعة ثم احدث ما ينقض الوضوء وساها في توضأ وبنى كما هو مذهبه وبعد تسليم مذهبه لا يخفى بعد حمل هذه الرواية عليه في نفسه وردها الرواية في عداد ادلة الشيخين على مذهبهما في مسئلة الحدث واجاب بمنع صحة السند لعل وجهه ان فيه على بنا استكر وفيه احتمال اشتراك وعلى تقدير الاتحاد فيه كلام لكن الظاهر ان الخلاصة توثيقه وقول الرواية لتعدد بل الظاهر انه لم يرد ما رواه الكشي فيه مع ضعفه لا يدل على الطعن فيه فتأمل واما رواية الحسن الصيقل قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل يتيمم ثم قام يصلي فمر به نهر وقد صلى ركعة قال فليغتسل وليستقبل الصلوة قلت انه صلى صلوته كلها قال لا بعد فيمكن تنزيلها على مذهب ابن الجنيد وعلى سائر المذاهب يمكن حملها على الاستحباب فتدبر ثم ههنا مسئلة مهمة لم يذكرها في الكتاب وهي ما لو احدث المتيمم عن الحدث الاكبر بالجنابة حدثا اصغر هل يجب عليه اعادة التيمم بدلا عن الاكبر ويجب عليه موجب الحدث الاصغر من الوضوء مع التمكن منه او التيمم بدلا منه مع تعذر فالمشهور بيننا لا صحاهو الاول وفضل عن المرتضى رضه الثاني واجتج في خلف للمشهور بانه بعد التيمم جنب فلا يجب عليه الوضوء اما المقدمة الاولى فلان التيمم لا يرفع الحدث لانه اذا وجد الماء وجب عليه الغسل ولو كان حدث الجنابة قد ارتفع لما وجب عليه الغسل واما الثانية فظاهرة وفيه ان ظهور الثانية انما هو في ابتداء الجنابة واما بعد التيمم وظهور ان الحدث فلا ظهور لها واجتج في شرح الارشاد بان التيمم لا يرفع الحدث اجماعا وانما يبيح الاباحة فاذا بطل بالحدث اعاده بدلا من الغسل لبطلان التيمم بالحدث الطاري وحدث الجنابة باق فلا حكم للحدث الاصغر فيه قلت فانا لا نتم بطلان التيمم بالحدث الطاري فان التيمم وان لم يرفع الاكبر لكن استباح الصلوة وزال المنع عنها والمعلوم من حال الحدث الطاري ازالة الاستباحة واما ان ذلك باعتبار عود الحدث السابق على حاله فيجب التيمم بدلا عنه فغير ظاهر اذ يجوز ان يكون باعتبار تاثير جديد من الحدث اللاحق يوجب المنع عن الصلوة وان بقي الاستباحة بالغير الى الحدث الاول بحالها فيجب رفع موجبه بما هو مقتضاه من الوضوء او التيمم بدلا عنه ومع احتمال الامرين فالحكم بالاول لا بدل من دليل وفي المدارك بعد ما اثبت ان التيمم لا يرفع الحدث بالاجماع وغيره احتج للمشهور بان الجنابة باقية والاستباحة زالت بالاصغر فيجب التيمم بدلا من الغسل وبما ذكرنا ظهر حاله وقول ابي الصلاح في صحيحة زرارة ومتى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا والوضوان لم تكن جنبا ولعل وجهه ان الحصر في القسمين انما يتم على ما هو المشهور واما على مذهب السيد فيمكن ان يكون عليه الوضوء مع كونه جنبا بان احدث بعد تيممه حدثا اصغر وجد من الماء بقدر ما يكفي للوضوء دون الغسل واجتج ولف بصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما في رجل اجنب في سفر ومعه ما قدر ما يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ ولا يخفى ظهورها في ابتداء الجنابة فوجوب التيمم صريح دون الوضوء لا يدل على ان حكمه كذلك فيما بعد ايضا ومثله القول ايضا في الاستدلال بما في صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في سفر قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلوة اينوضأ بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم الا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء ومثله رواية الحسين ابن ابي العلاء عن ابي عبد الله وقال السيد في شرح الرسالة على ما نقل ان الجنب اذا تيمم ثم احدث حدثا اصغر وجد ما يكفيه للوضوء توضأ به لان حدثه الاول ارتفع وجاء ما يوجب الصغرى وقد وجد من الماء ما يكفيه لها فيجب عليه استعماله فعلى هذا لو لم يجد الا للوضوء لكان مذهبه التيمم بدلا منه وقد اعترض عليه الشهيد في شرح الارشاد بانه ضعيف للاجماع على عدم ارتفاع حدثه الاول ونقل عن المصنف قال في الذكرى يمكن ان يريد بارتفاع حدثه استباحة الصلوة وان الجنابة تمنع منها فلا يتنافى الاجماع وقال هذه الارادة لا تدفع الضعف لان الاستباحة اذا لم يستلزم الرفع فبظاهرها يحكم بالحدث يوجب تعلق حكم الحدث الاول اذ ما ذكر تخبر بان عرض المصنف يمكن ان يكون مجرد توجيه كلام يجب ان يدفع عنه مخالفة الاجماع لا يتمه بكل وجه فورود ما اورده الشهيد عليه على توجيهه لا يقدح في غرضه الان لا يكون غرض المصنف الاعتراض على المصنف بل بيان حال ما ذكره السيد بعد توجيهه فتدبر ما كان فيرد على الثاني حكمه بان بطلان الاستباحة بالحدث يوجب تعلق حكم الحدث الاول محل تامل لما اشرنا اليه من ان بطلان الاستباحة يحتمل وجهين فلا يمكن الحكم باحدهما بالدليل هذا ويمكن الاستدلال للسيد بالاية الكريمة اذ المستفاد منها عرفا وفي كلام الحكيم على ما هو المشهور وجوب الوضوء كلما اردنا القيام الى الصلوة يخرج ما خرج كالمتطهر بدليل يبقى الباقي ومنه ما نحن فيه فيجب الوضوء مع التمكن منه ومع تعذره فالاربع ثبوت التيمم بدلا منه ويشهد به الاية ايضا لكن هذا على تقدير ان يجعل ان كنتم جنبا عطفا على اذا قمتم الى الصلوة واما اذا جعل عطفا على ان كنتم محدثين المقدر في نظم الكلام ويكون اذا قمتم داخلا على كلا الشقين ويكون المعنى اذا قمتم الى الصلوة متوضئين وان كنتم محدثين بالحدث الاصغر واغتسلوا ان كنتم جنبا وان لم تتمكنوا من الماء وكنتم محدثين اما بالحدث الاصغر او الاكبر فتيمموا فينعكس الامر اذ الحدث المذكور جنبا كما ذكرنا فعليه الغسل ومع تعذر التيمم بدلا عنه وعلى هذا فترجيح احد التفسيرين ولا يبعد ترجيح الاخير كما يشهد به المتامل الخبر بل لا يبعد ايضا على التقدير الاول ان يقال ان الحدث المذكور كما يمكن الاستناد في وجوب الوضوء عليه التيمم بدلا منه عند تعذر بعود اذا قمتم كذلك يمكن الاستناد بوجوب الغسل عليه التيمم بدلا منه عند تعذر بعود وان كنتم جنبا اذ الظاهر منه ايضا عرفا وفي كلام الحكيم بهم كلما صدق عليهم انهم جنب لا بهم جنبا الجملة وهذا يمكن الاستدلال بها على وجوب الغسل عند كل جنابة وعلى هذا فقول المتيمم لما لم يرتفع حدثه وصدق عليه الجنب فمقتضى الاية وجوب الغسل عليه التيمم بدلا مع تعذر دائما لكن خرج عنه ما لو تعذر الغسل ولم يقع حدث منه بعد تيممه بالاجماع على كفاية التيمم الاول عدم وجوب تواتر التيمم عليه بلا تخلل حدث دائما بعد حدوث الحدث فالاجماع فيه كما يوجب التيمم عليه بدلا من الغسل لتعذر الغسل وعلى هذا فنفاد الاية الكريمة وجوب الوضوء او التيمم بدلا عليه مع الغسل او التيمم بدلا لكن اذا كان وجوب الوضوء او التيمم بدل الغسل او التيمم عليه في الاجماع فينبغي التامل في ترجيح احدهما فالاية على التفسير الاول لا يرجح قول السيد بل يحتمل الوجهين فلا يبعد ترجيح الاكتفاء بالتيمم بدل الغسل كما في مبدله اذ مقتضى الاية على التفسير الاول وجوب الوضوء والغسل على الجنب عند ارادته القيام الى الصلوة وقد ظهر بالاجماع سقوط الوضوء مع

لان غرضه لان الغرض منها واحد لكمال فيها ضعف الفريضة وهو يحصل بالجلوس فيهما لان الركعتين من جلوس ثوابهما ركعة من قيام وبجوز قائما بل هو افضل على الاقوى
تشبيه بحق بعض الاخبار وعدم دلالة ما دل على فضلها جالسا على افضليته بل غايته الدلالة على الجواز مضافا الى ما دل على افضلية القيام في النافلة مطلقا ومحلها بعدها
اى بعد العشاء والافضل جعلها بعد التعقيب بعد كل صلوة بريد فضلها بعدها واختلف كلام المصنف في تقديمها على نافلة شهر مضان لو اتفقا بعد العشاء وتاخيرها عنها
في النفلية قطع بالاول وفيما لو نذر في الثاني وظاهره هنا الاول نظرا الى البعدية وكلاهما حسن وثمان ركعات صلوة الليل وركعتا الشفع بعدها وركعة الوتر وركعتا
الصبح قبلها هذا هو المشهور رواية وفتوى وروى ثلث وثلثون باسقاط الوتيرة وتسع وعشرون وسبع عشرون بنقص العصر تيرة ربعا او وسنا مع الوتيرة وحمل على المؤكد منها الاعلى

انحضار السنة وقت السحر
الحزن الموجبين القصر
تنصف الوناعية وتسقط
والبتيرة المقصورة ولو قال الاشهر
كانا قصرا فالساقط نصف المرتبة
سبع عشر ركعة وهو في غير
الوتيرة موضع وفاق وفيها على
المشهور بل قيل انه اجماعي ايضا
ولكن روى الفضل بن شاذان
عن الرضا عدم سقوطها
معللا بانها زيادة في الخمسين
مقلوعا اليوم بها بدل كل ركعة من
الفريضة ركعتان من التطوع
قال المصنف في الذكرى وهذا
اقوى لانه خاص ومعلل الا ان
ينعقد الاجماع على خلافه ويمنع
الاستثناء على دعوى ابن
ادريس الاجماع عليه مع
الشيخ في النهاية صحيح بعدم
فاتواه في محله ولكل ركعتين من
الثانية تشهد ولعلهم هذا هو
الاغلب فقد خرج عنه مواضع
ذكرها المصنف منها موضعين
بقوله والوتر بافراده فتشهد
ولتسليم في الصلوة الاعرابي من
التشهد والتسليم ترتب الظهرين
بعد الثانية وفي عشر ركعات
يجمع تسعات وثلث تسليمات
كالصبح والظهرين وبقي صلوة
اخر ذكرها الشيخ وغيره في المصباح
والسيد رضي الدين بن طاوس
ره في نقلة يفعل منها بتسليم
واحد ازيد من ركعتين ترك
المصنف والجماعة استثناءها العدد
اشتهارها وجماعة طريقها
وصلوة الاعرابي هو انفها في
الثاني دون الاول والفصل

الثاني في شروطها

وهي سبعة الاول الوقت
والمراد هنا وقت اليومية
مع ان السبعة شروط المطلق
الصلوة غير الاموات في الجملة
فيجوز عود ضمير شروطها

كتاب الصلوة

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا اله العالمين ونصلي على رسولك سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين **قوله** والواجب سبع صلوات اليومية الخ المراد كون هذه السبع
واجبة في الجملة كما انها لا تكون الا واجبة فلا يرد ان بعضها قد يكون مندوبا ايضا كاليومية المعادة وصلوة الجمعة من الغيبة على القول باستحبابها وكذا التبتل
فيها والايات المعادة وصلوة الطواف المستحب والصلوة على الطفل الذي لم يبلغ الست على انه قد يقدر **قوله** تنسب الى اليوم تغليبا اما لان
معظمها في اليوم او لانه لكونه مذكرا اولى بالنسبة فافهم **قوله** او بتقدير حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه واجراء اعرابه عليه فلا يتوهم ان
تقدير حذف المضاف لا يستقيم في العبد بن قال سلطان العلماء الظرف الملتزم بصيغة المفعول ولا يخفى انه لا يناسب حذف المضاف في الصلوة
موصوفة بكونها ملتزمة لا مضاف اليه مع ان التوصيف ايضا لا يناسبه تذكير لفظ الملتزم وان جعل الملتزم بصيغة الفاعل يستقيم اضافة
الصلوة اليه لكن لا يستقيم كونه اسما غالبا كما ذكروا وانما نبهنا على انه قد يقال ان جعل الجمعة والعبد بن اداء الاموات والخوف
اسما للصلوات المخصوصة بالاعتبار كونها منها او ما يقرب اليه فلم لا يجوز جعل الملتزم بالكسر ايضا للصلوة باعتبار كون فاعلها ملتزما وهو ظاهر ويمكن
ايضا ان يكون ترديدا منه بناء على الاحتمالين في قرائة الملتزم وح لا اشكال يمكن ايضا ان لا يجعل الملتزم بالفتح اسم مفعول بل مصدرا ميميا او اسم مكان او
زمان وح فيناسب حذف المضاف وعلى تقدير جعله اسم مفعول ايضا يمكن ان يقال ان ما فعل لله من تقدير حذف المضاف فيه ايضا لكونه الموصوف باعتبار ما
اشار اليه هذا المحقق ظهر من عدم مناسبة التذكير للتوصيف واما على الاضافة فبصير المعنى الصلوة التي من جنس الملتزم ومن افراده فلا يجب المطابقة
فافهم **قوله** ونفي الصلوة عما لا فائت فيها الخ وتخصيص تلك الروايات وان امكن لكنه انما يحتاج بعد ثبوت طلاق الصلوة عليها لحقيقة او غيرها
فاذا لم يثبت ذلك فظاهر تلك الاخبار عدم دخولها في الصلوة حقيقة حتى يحتاج الى التخصيص وكذا ما جرى مجراها من الاخبار مثل الصلوة ثلثة اثلاث
ثلث ظهور وثلث ركوع وثلث سجود **قوله** صلوة الاحتياط والقضاء وكذا المتحمل عن الغير باستيجار ونحوه ويمكن ادخاله في الملتزم وادخال كل
نوع في اصله فافهم **قوله** فيمكن دخولها في الملتزم لا يخفى ان دخولها في الملتزم لا يتاتى عن بعد لا ستيما بعد تقييده بالنذر وشبهه لظهور المتبادر من
شبه النذر في عرفهم هو العهد واليمين وما يشمل التحمل عن الغير ايضا وحمله على ما يشمل الشك وتفويت الاداء ايضا بعيد جدا فالاظهر دخالتها
في اليومية فتدبر **قوله** لان الاول مكمل لما يحتمل فواته فيها فهو اما اجر منها او من توابعها وواردها فلا يعد في ادخالها فيها **قوله** ولترجيه
وجيه وهو ظهور دخول الثاني في اليومية بخلاف الاول فالاولى جعله داخلا في الملتزم وانت خبير بان دخول القضاء في اليومية وان كان ظهور من
دخول الاحتياط فيها لكن دخول الاحتياط ايضا فيها اظهر من دخوله في الملتزم كما اشرنا اليه فالاوجه ادخالهما في اليومية كما ذكرنا **قوله** و
للعصر ثمان قبلها هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد انه جعل ستا من الثمان بعد الظهر ايضا فاقلة الظهر ركعتين منها نافلة
العصر وكانه لا ثمرة مهمة لتحقق ذلك بعد ثبوت استحباب الثمان لعدم لزوم قصد ذلك في النية وعدم ظهور فائدة اخرى وما قيل من ظهورها

الخلاف

الى المطلق لكن لا يلائمه تخصيص الوقت باليومية الا ان يؤخذ كون مطلق الوقت شرطا وما بعده ذكره مجملا من التفصيل حكم اخر لليومية ولو عاد ضمير شروطها الى
اليومية لا يحسن لعدم المميز مع اشتراك الجميع في الشرائط بقول مطلق الا ان عوده الى اليومية اوفق لنظم الشروط بقرينة تفصيل الوقت وعدم اشتراطه للطواف و
الاموات والملتزم الا بتكلف وتجوز وعدم اشتراط الطهارة من الحدث والخبث في صلوة الاموات وهي احد السبعة واختصاص اليومية بالضمير مع اشتراكه لكونها الفرد
الاظهر من بينها والاكمل مع انضمام قرائن لفظية بعد ذلك فللظهر من الوقت زوال الشمس عن وسط السماء وميلها عن دائرة نصف النهار المعلوم بزيد الظل اي زيادته
مصدرا لزاد الشيء بعد نقصه وذلك في الظل المبسوط وهو الحادث من المقاييس القائمة على سطح الافق فان الشمس اذا طلعت وقع لكل شاخص قائم على سطح الارض

الخلاف في اعتبار ايقاع الست قبل القدمين او المثل ان جعلناها للظهر وفيما اذا نذر نافلة العصر فان الواجب الثمان على المشهور وركعتان على قول
ابن الجنيد ففيه تامل اما في الاول فلانه ليس في الروايات تخصيص نافلة بالظهر واخرى بالعصر وتعيين وقت لهما وانما المستفاد منها استحباب
ثمان ركعات قبل الظهر وثمان بعدها من غير اضافة الى الظهر والعصر وايقاع الثمان التي قبل الظهر قبل القدمين او المثل والثمان التي بعدها
قبل الاربعة او المثلين وعلى هذا فلا يتفاوت الحكم سواء جعلنا الست للظهر او العصر واما في الثاني فلان النذر تابع لقصد الناذر فان قصد
الثماني او الركعتين وجب عليه ذلك وان فرض ثبوت كون نافلة العصر على خلاف ما قصده اللهم الا ان يفرض قصد ما هو نافلة العصر شرعا مجملا
ولا يخفى ندور الفرض وعند هذا يمكن التوقف في انعقاده راسا لما قلنا من عدم ظهور الاختصاص من الاخبار اصلا الا ان يثبت الاجماع على
اختصاص الركعتين بالعصر فبنى الست على الخلاف كما ذكره فتدبر **قوله** ولو قال راتبتها كان الاقصر الخ لا يخفى لطفه ولا يبعد ان يكون غرض
المص الاشارة الى ما يظهر من بعض الاخبار ان العلة لسقوط النافلة هو العلة لقصر الفريضة وانه لو صلحت النافلة في السفر لتمت الفريضة ولا
يخفى انه لو قال فيسقط راتبتها بالفاء والضمير لكان اظهر في الدلالة على ذلك واقصر كما ذكره الش فافهم **قوله** لانه خاص ومعلل ويمكن تاييده ايضا
بما ذكره في الفقيه والظ انه مضمون الخبر ان الوتيرة بدل من الوتر لمن فاته وان من ادرك اخر الليل وصلى الوتر لم يعد الركعتين بعد العشاء شيئا فتفطن
قوله في تتماته التتمات اسم كتاب للسيد باعتبار انه يذكر فيه التتمات لمصباح الشيخ فيمكن ارجاع الضمير فيه الى السيد والى المصباح **قوله**
غير الاموات في الجملة اي بوجه ما لان الوقت ايضا بوجه الاطلاق شرط لمطلق الصلوة والسبعة في الجملة شرط لمطلق الصلوات غير الاموات هذا هو
الظ كما افاده سلطان العلماء ره ويمكن ايضا ان يكون متعلقا بقوله شروط فان السبعة شروط لمطلق الصلوة في الجملة لا دائما وفي جميع الاحوال لسقوط
بعضها في بعض الاحوال كالستر حال عدمه **قوله** عود ضمير شروطها الى المطلق ولا يضر عدم اشتراط بعضها في بعض كما اشار اليه باستثناء
الاموات لندوره بالنسبة الى البواقي فكانه غلبها عليه **قوله** وما بعده ذكره مجملا حال من ذكره ضمير ومن التفصيل بيان لما **قوله** بقول مطلق اي اذا
اخذ كل من الشرائط مط فان الوقت مثلا انما اشترط السبع بمطلقه لا بخصوص الاوقات التي ذكرها المص ههنا او في الجملة لا دائما كما ذكره ثانيا
في تفسير قوله في الجملة وربما قيل اي بقول مطلق لا خلاف فيه وهو بعيد **قوله** الا بتكلف وتجوز كما يق وقت الصلوة الطواف عند تمامه و
صلوة الاموات عند الفراغ من التغسيل والتكفين والملتزم بحسب ما التزمه ثم ما ذكره سابقا من كون السبعة شروطا لمطلق الصلوة فيجوز عود ضمير شروطها
الى المطلق مبني على هذا التكلف وهو يكفي للحكم بالجواز والغرض ههنا ترجيح العود الى اليومية بعدم الحاجة الى التكلف فلا منافاة بين الكلامين نعم
يرد عليه انه اذا احتاج جعلها شروطا لمطلق الصلوة الى تكلف ويكون هو المرجح لعود الضمير الى اليومية فلا وجه لجعل اشتراك الجميع في الشرائط بقول مطلق
وجها لعدم حسن العود الى اليومية كما ذكره سابقا الا ان يق ان ما ذكره سابقا وجه واحد لعدم الحسن لا وجهان وحاصله انه لا يحسن لعدم المميز مع اشتراك
الجميع فيها في الجملة واما لو لم يكن ذلك الاشتراك ولم يكن جعلها شروطا للجميع بوجه فهو قرينة للعود الى اليومية ومميز لها ولا يخفى بعده **قوله** وعدم
اشتراط الطهارة من الحدث والخبث الخ هذا ايضا مرجح اخر للعود الى اليومية ولا ينافي جواز عوده الى الجميع كما ذكره سابقا مع تصريحه باستثناء الاموات
لان بناءه على حمل الكلام على التجوز والتغليب كما اشرنا اليه فافهم **قوله** وهي اي الطهارة من الحدث والخبث احد الشروط السبعة **قوله** مع انضمام
قرائن لفظية بعد ذلك كتخصيص تفصيل الاوقات باليومية **قوله** وذلك في الظل المبسوط احترز به عن الظل المنكوس وهو الحادث عن المقاييس الموازية
للافق فان زيادته في اول النهار وتنتفي عند انتفاء نقص المبسوط مخالفا لميل الشمس في المقدار وكذا اذا كان مخالفا له في الجهة كما اشرنا اليه بقوله عند ميلها
بقدره وموافقته له في الجهة فافهم **قوله** تقريبا في مدينة الرسول صلى الله عليه واله وذلك لان عرضها خمسة وعشرون درجة وهي ان زادت على الميل
الاعظم لانه على اختلاف الارصاد لا يصل الى اربعة وعشرين بل قريب منه لكن الزيادة لقلتها لا تؤثر اثرا بينا للحس فيعدم الظل فيها تقريبا ولا يظهر للحس و
ان لم ينعدم بالكلية حقيقة وذلك في اطول ايام السنة وهو عند كون الشمس في اول السرطان **قوله** وفي مكة وذلك لان عرض مكة احد وعشرون درجة
واربعون دقيقة فيعدم الظل فيها عند كون الشمس في درجة يكون ميلها فيها بهذا القدر وهي الثامنة من الجوزاء والثالثة والعشرون من السرطان واطول
النهار عند كون الشمس في اول السرطان وبينه وبين تينك الدرجتين اثنتان وعشرون درجة ولما كان قطع الشمس لكل درجة من تلك الدرجات في ازيد
من يوم لقربها من الاوج يقع قطعها في قريب من ستة وعشرين يوما كما ذكره الش **قوله** فلا يعدم ظله من ذي العرض اي ذي العرض الشمالي مط سواء
كان بقدر الميل او انقص او ازيد من كون ذلك اي حدوث الظل بعد عدمه **قوله** فانه من اقبح الفساد اما في مكة فلما ظهر مما ذكرنا واما في صنعاء فلان
عرضها اربع عشرة درجة واربعون دقيقة فيكون انعدام الظل فيها عند مسامتة الشمس لرؤس اهلها في درجة يكون ميلها بهذا القدر وهي تاسعة
الثور ونظيرتها من الاسد في تاسعة الثور ينعدم الظل الشمالي ثم يحدث ظل جنوبي ويتزايد بتصاعدها حتى تنتهي الصعود في اطول ايام السنة في اول
السرطان فيكون لها ح ظل جنوبي مستطيل ثم ياخذ في النقصان ويتزايد في التناقص الى ان ينقص الميل بحيث يساوي عرض البلد وذلك في الثانية
والعشرين من الاسد فيعدم الظل فيها ايضا ثم يحدث ظل شمالي ويتزايد الى تاسعة الثور فيكون بين اطول ايام السنة وانعدام الظل من الجانبين قريب
من ثلثة وخمسين يوما فتوهم كون انعدام الظل فيها في اطول ايام السنة خطاء فاحش **قوله** وللعصر الفراغ منها بشرط وقوعها في زمان يحكم بصحتها
فيه شرعا فلا يكفي الفراغ منها اذا فعلت قبل الوقت الا اذا وقع خطاء بظن دخول الوقت ودخل عليه الوقت قبل تمامها فيكفي الفراغ منها ح فافهم
قوله بمضي مقدار فعله تامة الافعال والشروط باقل واجباتها كما صرح به في شرح الارشاد **قوله** بحسب حاله من قصر واتمام حتى لو فرض كونه
في حال شدة الخوف فوقت الاختصاص بالنسبة اليه مقدار صلوة ركعتين عوض كل ركعة اربع تسبيحات مع الشرائط **قوله** وخفة وبطوء في القراءة بحسب

بحيث يكون عمودا على
سطح الافق ظل طويل الى
جهة المغرب ثم لا يزال ينقص
كلما ارتفعت الشمس حتى
تبلغ وسط السماء فينتهي
النقصان ان كان عرض
المكان المنصوب فيه المقياس
مخالفا لميل الشمس في المقدار
ويعدم الظل اصلا ان كان
بقدره وذلك في كل مكان
يكون عرضه مساويا للميل
الاعظم للشمس او انقص عند
ميلها بقدره وموافقته
له في الجهة ويتفق في اطول ايام
السنة تقريبا في مدينة
الرسول ص وما قاربها في
العرض وفي مكة شرفها الله
تعالى قبل الانتهاء بستة و
عشرين يوما ثم يحدث
ظل جنوبي الى تمام الميل
وبعده الى ذلك المقدار
ثم يعدم يوما اخر والضابط
ان ما كان عرضه زائدا على
الميل الاعظم لا يعدم الظل
فيه اصلا بل يبقى عند زوال
الشمس منه بقية تختلف زيادة
ونقصانا ببعد الشمس من
مسامتة رؤس اهله وقربها
وما كان عرضه مساويا للميل
يعدم فيه يوما وهو اطول ايام
السنة وما كان عرضه انقص
منه كمكة وصنعاء يعدم فيه
يومين عند مسامتة الشمس
لرؤس اهله صاعدة وهابطة
كل ذلك مع موافقته له في
الجهة كما مر اما الميل الجنوبي
فلا يعدم ظله من ذي العرض
مط لا كما قاله المص في الذكرى
تبعا للعلامة من كون ذلك
بمكة وصنعاء في اطول ايام
السنة فانه من اقبح الفساد
واول من وقع فيه الرافعي

من الشاهد ثم قلده فنجا عنا ومنهم من عبر بتحقق الدخول وقد حررنا البحث في شرح الارشاد وانما لم يذكر المصنف هنا حكم حدوثه بعد عدم لانه قادر فافتقر على العلامة الغالبة ولو عبر بظهور الظل في جانب المشرق كما صنع في الرسالة لاغنى لشمل العلم بعبارة وجيزة والعصر الفراغ منها ولو تقدم ان يتقدم ان لا يكون قد صلاها فان وقت العصر يدخل بمضي مقدار فضلة الظهر بحسب ظنه من قصر وتمام وخفة وبطوء وحصول الشرائط وفقدها بحيث لو اشتغل بها لاتمها لا بمعنى جواز فعل العصر مطلقا بل تظهر الفائدة لو صلاها ناسيا قبل الظهر فانها تقع صحيحة ان وقعت بعد دخول وقتها المذكور وكذا لو دخل قبل ان يتمها و

تاخيرها اي العصر الى مصير الظل الحادث بعد الزوال مثله

طبعه ولو تيسر له الوجدان فيكفي ما يغني بالاخفى كما يرشد اليه ما نقلناه منه شرح الارشاد قوله وحصول الشرائط وفقدها فلو كانت الشرائط حاصلة له فيكفي مضي قدر ما يمكن فيه اداء نفس الصلوة ومع فقدها بان كان محدثا او عاريا او بخل الثوب او المكان فلا بد من مضي زمان يمكنه فيه تحصيل هذه من الشرائط واداء اصل الصلوة وهذا هو المتعين بين الاصحاب وذهب ابنا بابويه الى اشتراك الوقت من اوله الى اخره بين الفريضتين الا ان هذا قبل هذا ومقابله المرتضى في جواب المسائل التاصرية عن اصحابنا الظاهر في العموم والاكثر لكن حقق بعد ذلك الموضع فقيده بما هو المتن وعلى قوله يزول الخلاف لكن في الاخبار الصحيحة ما يدل على ظاهر هذا القول فلا بعد في ذهاب جماعة من الاصحاب الى ظاهره وذهب بعض الاصحاب الى اختصاص اخر الوقت بقدر بالظهر بمقدار اداتها قبل الوقت المختص بالعصر متصلا به وفرع عليه انه لو صلى العصر في هذا الوقت قبل الظهر ناسيا لم يصح بل يعيدها الآن ويقضي الظهر خرج وقتها وعلى المشهور صح العصر ويقضي الظهر الخ وعلى المشهور صح العصر ويقضي الظهر الخ ناداه وعلى المشهور صح العصر ويقضي الظهر الخ ولعل الاشتراك اوسطها كما ان الاول اضعفها والله تعالى يعلم قوله وتاخيرها اي العصر الى مصير الظل الحادث الخ لا خلاف في ان اول وقت العصر هو الفراغ عن الظهر وانه يجوز فعلها بعده بلا فصل ويدل عليه كثير من الاخبار ايضا لكن ذهب جماعة من الاصحاب الى استحبابا تاخيرها عن اول وقت الاول للظهر الذي هو وقت الفضيلة على المشهور وقت الاختيار وعلى راي الشيخ وهو صيرورة ظل الشئ مثله على ما ذكره الشيخ في النهاية والاقوى عدم تحديد للتاخير بل انما له التاخير بقدر النافلة على ما شاء من الطول والقصر الم يوجب تاخير الفريضة الى الوقت الثاني وبعد الفراغ منها فلا يستحب تاخير الصلوة لها الآيات الواردة بالامر بالاستباق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة والروايات المتضافرة الدالة على افضلية اول الوقت كصحيح محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا دخل وقت صلوة فتحت ابواب السماء وصعدت الاعمال فما احب ان يصعد عمل اول من عملي ولا يكتب في صحيفة احد اول منى وصحيح سعد بن ابي خلف عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال الصلوات المفروضات في اول وقتها اذا اوتيم حدودها اطيب بخار من قضيب الآس حين يؤخذ من شجرة في طيبة وبحر وطراوته فعليكم بالوقت الاول وصحيح زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام اصلحك الله وقت كل صلوة اول الوقت افضل او وسطه او اخره فقال الطفه قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله يحب من الخير ما يعجل ورواية زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام ان اول الوقت ابدا افضل فعجل الخير ما استطعت واحب الاعمال الى الله عز وجل ما داوم العبد عليه وان قل ورواية زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام احب الوقت الى الله عز وجل اوله حين يدخل وقت الصلوة فصل الفريضة فان لم تفعل فانك في وقت منها حتى تغيب الشمس ورواية ابي بصير قال ذكر ابو عبد الله عليه السلام اول الوقت وفضله فقلت كيف اصنع بالثماني ركعات قال خفف ما استطعت فانك حكم باستفاضة الروايات الدالة على افضلية اول الوقت وانما اوردنا منها صحيحة قتيبة الاعشى عن ابي عبد الله عليه السلام قال افضل الوقت الاول على الاطلاق الاولى كفضل الاخرة على الدنيا وفي الحكم بصحتها نظر فان في سندها على ما في وبين سلمة بن الخطاب ولم يوثقوه وضعف النخاشي وابن الغضائري والعلامة ودلالتها ايضا لا يخلو عن قصور فان ظاهرها افضل الوقت الاول على الثاني لا اول الوقت مطلقا ولو اورد بدل تلك لرواية صحيحة بكير بن محمد قال قال ابو عبد الله عليه السلام لفضل الوقت الاول على الاخر خير للمؤمن من ولده وماله او صحيحة معوية بن عمار وابن وهب قال قال ابو عبد الله عليه السلام لكل صلوة وقتان اول الوقت افضله وليس لاحد ان يجعل اخر الوقتين وقتا الا في عذر من غير علة لا تدفع المنافشة من حيث السند لكن يبقى المناقشة في الدلالة فالاولى ايراد احدى ما ذكرناه من الروايات الصحيحة اولا ولنا ايضا صحيح سليمان بن خالد قال قال لي ايضا يا فلان اذا دخل الوقت عليك فصل فانك لا تدري ما يكون وصحيحة محمد بن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى العبد الصالح عليه السلام روى عن ابائك القدماء الاربع والغاشية والقائمين وظل مثلك والذراع والذراعين فكتب لا القدم ولا القدمين اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين وبين يديها سبحة وهي ثمان ركعات فان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهي ثمان ركعات ان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل العصر وحسنة الكافي ابراهيم بن هاشم عن زرعة المحاربي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام متى صل الظهر فقال صل الزوال ثمانية ثم صل الظهر ثم صل سبحتك طالت او قصرت ثم صل العصر وصحيحة زرارة وحسنته قال قلت لابي جعفر عليه السلام بين الظهر والعصر حد معروف فقال لا وموثقة سماعة بن مهران قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا زالت الشمس فصل ثماني ركعات ثم صل الفريضة اربعا فاذا فرغت من سبحتك قصرت او طولت فصل العصر وموثقة زرعة المحاربي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل اباعبد الله عليه السلام الناس وانا حاضر فقال اذا زالت الشمس فهو وقت لا يحبسك منها الا سبحتك قطيلها او تقصرها فقال بعض القوم انا نصلي الاولى اذا كانت على قدمين في العصر على اربعة اقدام فقال ابو عبد الله عليه السلام النصف من ذلك احب الي وموثقة يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام سئل عن صلوة الظهر فقال اذا كان الفيء ذراعا فقلت في ذراعا من اي شئ قال في ذراعا من قبيك قلت فالعصر قال الشطر من ذلك قلت هذا شبر قال وليس بشبر كثير وموثقة زرعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى جبرئيل رسول الله صلى الله عليه وآله فاعلمه مواقيت الصلوة فقال صل الفجر حين ينشق الفجر وصل الاولى اذا زالت الشمس وصل العصر بعيدها وصل المغرب اذا سقط القرص وصل العتمة اذا غاب الشفق ثم اتاه من الغد فقال اسفر بالفجر فاسفر ثم اخر الظهر حتى كان الوقت الذي صلى فيه العصر وصل العصر بعيدها وصلى المغرب قبل سقوط الشفق وصلى العتمة حين ذهب ثلث الليل ثم قال ما بين هذين الوقتين وقت وافضل الوقت اوله ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله لولا اني اكره ان اشق على امتي لاخرتها الى نصف الليل الحديث ولعل المراد بقوله ما بين هذين الوقتين وقت ان ما بينهما وقت للفضيلة تدارك الفضيلة بفعلها من الوقت الاول الى الاخر فان كان الوقت الثاني في بعضها كالظهر افضل لمن يصلي النوافل وقوله وافضل الوقت اوله اي افضله اي الصلوة في هذا الوقت الاول الممتد من الوقت الاول الى الثاني المذكور وبين افضل من فعلها بعده الى اخر وقت الاجزاء لكل صلوة كما ان فعلها في اول هذين الوقتين افضل من الثاني اللهم الا ان يختص بمن لم يصل النوافل فلا ريب في افضلية الثاني للظهر ان يصليها وقوله لولا اني اكره ان اشق الخ كانه بمنزلة الاستثناء مما قبله او المستفاد منه ان الافضل في العشاء تاخيرها الى نصف الليل

فليس اول الوقت فيها افضل ويشكل هذا بمنافاته لما ورد في اخبار اخرى من ان اخر وقت العشاء ثلث الليل كرواية زرارة ومثلها رواية يزيد بن خليفة
ورواية الحلبي ان العتمة الى ثلث الليل او الى نصف الليل وذلك التضييع وكذا رواية ابي بصير عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص لولا اني اخاف
ان اشق على امتي لاخرت العتمة الى ثلث الليل وانت في رخصة الى نصف الليل وهو غسق الليل ولذلك نقل عن المحقق الاردبيلي ره انه كتب ههنا
ثلث الليل بدلا ظاهرا لنصف الليل وكتب حاشية نقل فيها رواية ابي بصير وحكم بانها تدل على ان نصف الليل ههنا غلط قال بل صدر الخبر ايضا
وكذا غيره انتهى ويمكن ان يق ان مفهوم هذه الرواية انما هو افضلية التاخير الى النصف لولا ملاحظة المشقة على الامة واما بعد ملاحظتها فربما صار
التاخير اليه مرجوحا فصار تضييعا فتدفع المنافاة الاولى ومنه يظهر انه لا يلزم جعله بمنزلة الاستثناء مما قبله على ما ذكرنا اولا لا يق ان الاخبار عن فضيلة
التاخير على تقدير غير واقع مع عدم بقاء فضيلة في نفس الامر مما لا فائدة فيه فلا يصح حمل كلام الحكيم عليه فلا بد من حمله على ظاهره من فضيلة التاخير
وعدم فعله ع لئلا يتخذه الامة واجبا ويشق الامر عليهم لانا نقول لا نسلم انحصار الفائدة مما ذكر بل يجوز ان تكون بيان بناء الدين على السهولة و
رفع بعض التكاليف منه مع ما فيه من الفضيلة لمجرد رفع المشقة والكلفة فافهم واما منافاتها لرواية ابي بصير حيث وقع فيها الى ثلث الليل فامرها
سهل لورود مثل ذلك في الاخبار كثيرا ولا ضير لعدم التناقض اذ افضلية التاخير الى الثلث على التقدير المذكور لا ينافي افضليته الى النصف وكذا العكس
غاية الامر ان التحديد الى الثلث يوهم نفيها الى الزائد ولا عبرة به بعد القيام المعارض اذ ربما كان لمصلحة اخرى كشدة الاهتمام به او غير ذلك على انه
يمكن ان يكون المقصود في رواية ابي بصير فضيلة التاخير الى الثلث في نفس الامر وعدم فعله ع لئلا يشق على الامة بناء على حمله على الوجوب او لكمال اهتمامهم
بالاقتداء به ص وان لم يكن على سبيل الوجوب وفي الرواية الاولى ليس الامر كذلك على ما ذكرنا بل مجرد الفضيلة على التقدير وعلى هذا فالاختلاف في التحديد
يمكن ان يكون لذلك واما تبديل النصف بالثلث على ما كتبه المحقق المذكور ره ففيه ان قوله ع وصلى العتمة حين ذهب ثلث الليل يابى عنه الا ان
يحمل قوله ع لاخرتها على معنى لامرت بتاخيرها واوجبت ذلك ولا يخفى ما فيه من التكلف فت ولنا ايضا رواية صفوان الجمال بسند كانه موثق عن ابي عبد الله
قال قلت العصر متى اصليها اذا كنت في غير سفر قال على قدر ثلثي قدم بعد الظهر ورواية الكافي عن مسمع بن عبد الملك قال اذا صليت الظهر فقد دخل
وقت العصر الا ان بين يديها سبحة فذلك اليك ان شئت طولت وان شئت قصرت حجة القول باستحباب التاخير الى المثل رواية يزيد بن خليفة قال
قلت لابي عبد الله ع ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال ابو عبد الله ع اذا لا يكذب علينا قلت ذكر انك قلت ان اول صلوة افترضها الله عز وجل على
نبيه ص الظهر وهو قول الله عز وجل اقم الصلوة لدلوك الشمس فاذا زالت الشمس لم يمنعك الا سبحتك ثم لا تزال في وقت الا ان يصير الظل قامة وهو اخر
الوقت فاذا صار الظل قامة دخل وقت العصر فلم تزل في وقت العصر حتى يصير الظل قامتين وذلك المساء قال صدق وفي سندها محمد بن عيسى عن يونس
وفيه كلام مش ويزيد بن خليفة واقفي غير موثق ويمكن حمل قوله ع فاذا صار الظل قامة دخل وقت العصر اي الوقت المختص بالعصر الذي لا ينبغي تاخير الظهر
اليه لا ان الافضل تاخير العصر الى القامة كما ذكروه وح فلا تفيد الا تحديد وقت فضيلة الظهر الى قامة وفضيلة العصر الى قامتين ورواية محمد بن حكيم قال
سمعت العبد الصالح وهو يقول ان اول وقت الظهر زوال الشمس واخر وقتها قامة من الزوال واول وقت العصر قامة واخر وقتها قامتان قلت في الشتاء والصيف
سواء قال نعم وفي سندها حسن بن محمد بن سماعة وهو واقفي وحماد مطلق ولا يخ عن اشتراك ومحمد بن حكيم ولم يوثقوه ويمكن حملها ايضا على ما حملنا الرواية
الاولى اي اول وقت العصر المختص به قامة لا ان الافضل تاخيره اليها ورواية معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع قال اتى جبرئيل رسول الله ص بمواقيت الصلوة
فاتاه حين زالت الشمس فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد الظل قامة فامره فصلى العصر ثم اتاه حين غربت الشمس فامره فصلى المغرب ثم اتاه حين سقط
الشفق فامره فصلى العشاء ثم اتاه حين طلع الفجر فامره فصلى الصبح ثم اتاه من الغد حين زاد في الظل قامة فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد من الظل قامتان
فامره فصلى العصر ثم اتاه حين غربت الشمس فامره فصلى المغرب ثم اتاه حين ذهب ثلث الليل فامره فصلى العشاء ثم اتاه حين نور الصبح فامره فصلى الصبح
ثم قال ما بينهما وقت وجه الاستدلال ان الظ ان مجيء جبرئيل ع لكل صلوة مرتين انما هو لتحديد اول وقتها واخره فيكون اول وقت العصر عند زيد
الظل قامة واخره عند زيد قامتين وليحمل ذلك على وقت الفضيلة جمعا بين الاخبار وفيه ان في سندها الحسن بن محمد بن سماعة وقد وقفت انفا انه
واقفي ومحمد بن ابي حمزة ومعوية بن وهب ربما لا يخ ان عن اشتراك بين الموثق وغيره وكيفما كان فلا تزيد الخبر عن الموثق ويمكن ان يكون التحديد لوقت فضيلة
العصر المختص به لا لاول وقت فضيلته مط ويكون الغرض من ذلك التسهيل في اول الامر على كون القامة وقت فضيلة العصر لا باس بتاخيره اليها
بالاشتغال بالنوافل والتعقيب او بدون ذلك ايضا وان كان الافضل عند عدم الاشتغال فعله قبل ذلك على ما ظهر من الاخبار التي استدللنا
بها على ان الشيخ روى عن معوية بن ميسرة عن ابي عبد الله ع مثلها الا انه قال بدل القامة والقامتين ذراع وذراعين وعن مفضل بن عمر عن ابي عبد الله
مثلها الا انه ذكر بدل القامة والقامتين قدمين واربعة اقدام ولا يخفى انه على ما في الروايتين يمكن ان يكون تاخير العصر الى الذراع والقدمين باعتبار
افضلية الاشتغال بالنوافل والتعقيب اليه وهذا لا ينافي ان يكون الافضل لمن لم يشتغل بهما تقديمه فرواية معوية بن وهب لو حملت على ظاهرها
فمعارضة بهاتين الروايتين فتضعف بذلك وان حملت القامة والقامتان فيها على الذراع والذراعين كما حمله الشيخ في يب واستشهد له بروايات
فيجري فيها ايضا ما ذكرنا في توجيهها على انه على تقدير الحمل على ظاهرها ايضا ربما امكن اجراء ما ذكرنا فيها بان يق ان التاخير الى القامة باعتبار افضلية
الاشتغال بالنوافل والتعقيبات اليها لا لافضليته مط هذا كله مع معارضتها بما نقلنا من رواية ذريح وهي اقوى سندا منها اذ ليس فيها ما يخدش
فيها الا اشتماله على الحسن بن محمد بن سماعة وهو مشترك بين الجميع مع اختصاص كل منها بزيادة اما رواية ابن وهب فلما اشرنا اليه من الاشتراكين
واما رواية ابن ميسرة فلعدم توثيقه ايضا ولان فيها احمد بن ابي بشر وهو واقفي واورد فيه الكشي ذموما كثيرة وان وثق في جش وست واما رواية

مفضل بن

مفضل بن عمر فلما هو المش من القدح فيه وان كان في ارشاد المفيد ما يدل على توثيقه ولاشتمالها ايضا على ابن رباط ولم يوثقوه هذا ولا يبعد الجمع بين
جميع تلك الروايات بعد حمل القامة على الذراع بان مع التاخير الى الذراع ايضا بعيدها فافهم واما موثقة زرارة قال سئلت ابا عبد الله ع عن وقت
صلوة الظهر في القيظ فلم يجبني فلما ان كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال ان زرارة سئلني عن وقت صلوة الظهر في القيظ فلم اخبره فخرجت
من ذلك فاقرأه مني السلام وقل له اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر واذا كان ظلك مثليك فصل العصر فالظ انه رخصة لتاخير كل من الصلوتين الى
انتهاء وقت فضيلته لمكان الحر والا فلا قائل باستحباب تاخير الظهر الى بعد المثل والعصر الى بعد المثلين وح فلا حجة فيها حجة القول باستحباب التاخير
اربعة اقدام صحيحة اسمعيل الجعفي عن ابي جعفر ع قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا كان في الجدار ذراعا صلى الظهر واذا كان ذراعين
صلى العصر قال قلت ان الجدار مختلف بعضها قصير وبعضها طويل فقال كان جدار مسجد رسول الله ص يومئذ قامة وانما جعل الذراع والذراعين
لئلا يكون تطوع في وقت فريضة وصحيحة فضيل وزرارة وبكير ومحمد بن مسلم وبريد العجلي قال قال ابو جعفر وابو عبد الله عليهما السلم وقت الظهر بعد الزوال
قدمان ووقت العصر بعد ذلك قدمان وهذا اول وقت الى ان يمضي اربعة اقدام للعصر ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال سئلته عن وقت الظهر فقال
ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراع من وقت الظهر فذلك اربعة اقدام من زوال الشمس وقال زرارة قال لي ابو جعفر ع حين سئلته من ذلك ان حائط
مسجد رسول الله ص كان قامة فكان اذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر واذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدري لم جعل الذراع والذراعان
قلت لم جعل ذلك قال لمكان الفريضة فان لك ان تتنفل من زوال الشمس الى ان يمضي الفيء ذراعا فاذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدئت بالفريضة و
تركت النافلة قال ابن مسكان وحدثني بالذراع والذراعين سليمان بن خالد وابو بصير المرادي وحسين صاحب القلانس وابن ابي يعفور ومن لا احصيه
منهم وهذه الرواية الى ما نقل عن ابن مسكان رواها في الفقيه ايضا عن زرارة وسنده اليه صحيح بتغييرات لا تخل بالمقصود ورواية ابرهيم الكرخي قال
سئلت ابا الحسن موسى ع متى يدخل وقت الظهر قال اذا زالت الشمس فقلت متى يخرج وقتها فقال من بعد ما يمضي من زوالها اربعة اقدام ان وقت
الظهر ضيق ليس كغيره فقلت فمتى يدخل وقت العصر فقال ان آخر وقت الظهر هو اول وقت العصر الحديث ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال كان
رسول الله ص يصلي الظهر على ذراع والعصر على نحو ذلك ورواية زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول كان حائط مسجد رسول الله ص قامة فاذا مضى من فيئه
ذراع صلى الظهر واذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدري لم جعل الذراع والذراعان قلت لا قال من اجل الفريضة اذا دخل وقت الذراع
والذراعين بدئت بالفريضة وتركت النافلة ورواية زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول كان رسول الله ص لا يصلي من النهار شيئا حتى تزول الشمس فاذا
زال النهار قدر نصف اصبع صلى ثماني ركعات فاذا فاء الفيء ذراعا صلى الظهر ثم صلى بعد الظهر ركعتين فيصلي قبل وقت العصر ركعتين فاذا فاء الفيء
ذراعين صلى العصر الحديث ومرفوعة سماعة عن ابي عبد الله ع قال ان الشمس اذا طلعت كان الفيء طويلا ثم لا يزال ينقص حتى تزول فاذا زالت زادت فاذا
استبنت الزيادة فصل الظهر ثم تمهل قدر ذراع وصل العصر والجواب انه بقرينة ما اوردنا من الاخبار يمكن ان يكون التاخير الوارد في هذه الاخبار باعتبار
الاشتغال بالنوافل والتعقيبات ويكون الغرض ان له الاشتغال بها الى الذراعين بل يستحب له ذلك واما بعد ذلك فعليه تركها والاشتغال بالفريضة
وح فلا دلالة لها على استحباب تاخير من لم يشتغل بها وبما قررنا يمكن الجمع بين اكثر ما نقلنا من الاخبار لكن يبقى بعد التدافع بين هذه الاخبار وبين ما سبق
في موثقة ذريح من قوله ع النصف من ذلك احب الي ويمكن دفعه بحمل تلك الرواية على ان تاخير السائل الى القدمين واربعة اقدام كان بدون الاشتغال
بالنافلة او التعقيب فحكم ع له بان النصف من ذلك احب الي اي الاولى ان لا يؤخر زائدا على نصف ذلك وح يكون تجويزه التاخير بقدر النصف للتوسعة
عليه لا لكونه احب او باعتبار علمه ع باشتغال السائل بالنافلة والتعقيب بقدر النصف دون ما زاد عليه ويمكن دفعه ايضا بحمل هذه الرواية على انها وردت
لضرب من التقية والاستصلاح بقرينة رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال سئل انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلي
العصر وبعضهم يصلي الظهر فقال انا امرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا فاخذوا برقابهم وكذا القول فيما سبق في موثقة يعقوب بن شعيب
الشطر من ذلك وما سبق في رواية صفوان الجمال من قوله ع على ثلثي قدمه بعد الظهر ويمكن حملها ايضا على ان يكون لمن لم يشتغل بالنوافل والتعقيب و
يكون التاخير بقدر الشطر او ثلثي للتجويز وتوسيع الامر لا لاستحبابه او لانه اقل مقدار ينبغي الاشتغال فيه بالنافلة والتعقيب او يحمل على ما ذكرنا
من الاستصلاح وكذا ما سبق من قوله ع في رواية ابي بصير خفف ما استطعت ويمكن حمله على التخفيف في الجملة وبقدر ما يفي به الذراع والذراعان
او على ما ذكرنا من الاستصلاح فتم وذكر المص في كرى انه لا خلاف عندنا في جواز الجمع بين الظهر والعصر سفرا وحضرا للمختار وغيره ورواه العامة عن
علي عليه السلم وابن عباس وابن عمر وابي موسى وجابر وسعد بن ابي وقاص وعائشة ثم ذكر بعض ما يدل عليه من روايات العامة والخاصة ثم قال نعم الاقرب
استحباب تاخير العصر الى ان يخرج وقت فضيلة الظهر اما المقدر بالنافلتين والظهر واما المقدر بما سلف من المثل والاقدام وغيرهما لانه معلوم من حال
النبي ص حتى ان رواية الجمع بين الصلوتين تشهد بذلك وقد صرح به المفيد في باب عمل الجمعة قال والفرق بين الصلوتين في سائر الايام مع الاختيار وعدم
العوارض افضل وقد ثبتت السنة به الا في يوم الجمعة فان الجمع بينهما افضل وكذا في ظهري عرفة وعشائي المزدلفة وابن الجنيد حيث قال لا يختار ان يأتي
الحاضر بالعصر عقيب الظهر التي صلاها مع الزوال الا مسافرا او عليلا او خائفا ما يقطعه عنها بل الاستحباب للحاضر ان يقدم بعد الزوال وقبل فريضة
الظهر شيئا من التطوع الى ان تزول الشمس قدمين او ذراعا من وقت زوالها ثم يأتي بالظهر ويعقبها بالتطوع من التسبيح او الصلوة نظرا ان يصير الفيء اربعة
اقدام او ذراعين ثم يصلي العصر وان اراد الجمع بينهما من غير صلوة ان يفصل بينهما بمائة تسبيحة والاصحاب في المعنى قائلون باستحباب التاخير وانما لم يصرح
بعضهم به اعتمادا على صلوة النافلة بين الفريضتين وقد رووا ذلك في احاديثهم كثيرا نقل حديث اتيان جبرئيل ع بمواقيت الصلوة رواها معوية بن وهب

ومعوية بن

ومعوية بن ميسرة وابو خديجة والفضل بن عمرو وذريح عن ابي عبد الله ع وقد نقلنا تلك الروايات سوى رواية ابي خديجة فاني لم اقف على رواية منه في هذا الباب
واظن ان في ذكرها سهوا فان الشيخ في يب نقل رواية ابي خديجة التي ذكرنا اخرا لاستشهاد على ورود بعض تلك الروايات بضرب من التقية والاستصلاح
ثم نقل رواية معوية بن وهب ثم نقل رواية معوية بن ميسرة وقال انه ذكر مثل حديث ابي خديجة الا انه قال بدل القامة والقامتين ذراع وذراعين وانت تعلم
ان القامة والقامتين ما كان في حديث ابي خديجة بل في حديث معوية فكان هذا سهو منه ره والمص ره ايضا نقل عنه وظن ورود رواية ايضا في هذا
الباب من ابي خديجة والله تعالى يعلم ثم نقل رواية الحلبي ورواية زرارة وصحيحة اسمعيل الجعفي التي نقلناها في حجة القول بالاقدام ثم نقل بعض الروايات الاخرى
التي لا يهمنا نقلها ثم قال وروى عبد الله بن سنان في كتابه عن ابي عبد الله ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان في السفر يجمع بين المغرب والعشاء وبين الظهر و
العصر وانما يفعل ذلك اذا كان مستعجلا قال ع وتفريقهما افضل قال المص وهذا نص في هذا الباب ولم اقف على ما ينافي التفريق من رواية الاصحاب سوى استحباب
ما رواه عباس الناقد قال تفرق ما كان في يدي وتفرق عني حرفائي فشكوت ذلك الى ابي عبد الله ع فقال اجمع بين الصلوتين الظهر والعصر ترما تحب
وفي الكافي فشكوت ذلك الى ابي محمد ع والذي هنا بخط الشيخ وقد نسبه الى الكافي وهو ان صح امكن تاويله بجمع لا يقتضي طول التفريق لامتناع ان
يكون ترك النافلة بينهما مستحبا او يحمل على ظهري الجمعة واما باقي الاخبار فمقصورة على جواز الجمع وهو لا ينافي استحباب التاخير قال الشيخ كل خبر
يدل على افضلية اول الوقت محمول على الوقت الذي يلي وقت النافلة وبالجملة كما علم من مذهب الامامية جواز الجمع بين الصلوتين مط علم منه
استحباب التفريق بينهما بشهادة النصوص والمصنفات بذلك انتهى وانت خبير بان الذي يعلم مما نقله من الاخبار وكلام الاصحاب ليس الا استحباب
التفريق في الجملة وهو يحصل مما ذكرنا من استحبابه للاشتغال بالنوافل والتعقيبات ولا يعلم استحبابه مط حتى لمن لم يشتغل بهما وينبغي حمل كلامه ره
ايضا على ذلك ورواية عبد الله بن سنان لا ينافي ذلك فان تفريق الظهرين في السفر بدون الاستعجال وان لم يتصور بالاشتغال بالنافلة
لسقوطها لكن يتصور بالاشتغال بالتعقيبات فلعل التفريق المستحب بدون الاستعجال فيهما هو ذلك وعلى ما قررنا فيسهل الخطب في توجيه رواية عباس الناقد
فانه يمكن حملها على ترك التفريق الذي كان بدون الاشتغال بالنوافل او بعد الفراغ منها فلا منافاة بين الاخبار وكان مراده ره ايضا مما ذكره في تاويلها
هو ذلك بقرينة ما ذكره من التعليل لا الحمل على ترك التفريق بما قدره الاصحاب مط سواء اشتغل بالنافلة والتعقيب ام لا ثم عبارته على الوجهين لا يخ
من شيء اذ لا اشكال في الخبر بتوهم جمع يقتضي طول التفريق مع عدم استحبابه حتى يدفع الاشكال بتخصيص الخبر بما سواه بل الاشكال باعتبار ان ظاهره استحباب
الجمع بينهما وترك التفريق مط مع انه ليس كذلك فالظ امكان تاويله بترك طول التفريق وان كان مع التفريق في الجملة بالاشتغال بالنافلة والتعقيب او مط
على الوجهين فافهم وما نقله من الشيخ من حمل اول الوقت في الاخبار على الوقت الذي يلي النافلة انما يسلم فيمن اشتغل بالنافلة لا مط فان قلت حمل
الوقت الافضل تارة على الذي يلي النافلة وتارة على الاول الحقيقي بدون تفصيل في الاخبار بعيد جدا فالظ حملها على الذي يلي وقت النافلة مط وهو
يفيد استحباب التاخير مط قلت على ما ذكرنا لا يجب حمل الاخبار على ما ذكر من التفصيل حتى يستبعد بل يحمل على افضلية الوقت من حيث هو اول مط لكن بقرينة ما
ورد في فضل النافلة والتعقيب يعلم ان الاشتغال بها الى القامتين او الاقدام افضل ولا باس بالتاخير له ففيه فضيلة يستدرك بها فضيلة التقديم مع
زيادة واما بدون ذلك فلا شاهد لنا نخص به عموم ذلك الاخبار او نقيد اطلاقها فتفطن ثم نقل في كرى انه اورد على المحقق نجم الدين تلميذه جمال الدين
يوسف بن حاتم المشغري الشامي وكان ايضا تلميذ السيد بن طاوس ان النبي صلى الله عليه وآله ان كان يجمع بين الصلوتين فلا حاجة الى الاذان للثانية اذ
هو للاعلام وللخبر المتضمن انه عند الجمع بين الصلوتين يسقط الاذان وان كان يفرق فلم ندبتم الى الجمع وجعلتموه افضل فاجابه المحقق ان النبي ص كان يجمع
تارة ويفرق اخرى ثم ذكر الروايات كما ذكرنا وقال انما استحببنا الجمع في الوقت الواحد اذا اتى بالنوافل والفرضين فيه لانه مبادرة الى تفريغ الذمة من الفرض
حيث ثبت دخول وقت الصلوتين ثم ذكر خبر عمرو بن حريث عن الصادق عليه السلام وسئله عن صلوة رسول الله ص فقال كان النبي ص يصلي ثمان ركعات
الزوال ثم يصلي اربعا الاولى وثماني بعدها واربعا للعصر وثلث المغرب واربعا بعدها والعشاء واربعا بعدها وثماني الليل وثلثا الوتر وركعتي الفجر و
الغداة ركعتين انتهى ولا يخفى ان المستفاد مما نقله هو شهرة استحباب الجمع عند الاصحاب لا التفريق ثم ما نقله عن المحقق قاصر عن تحقيق المقام فان الاشكال
ان كان هو مجرد انه ان كان النبي ص يجمع بين الصلوتين دائما فلا حاجة الى الاذان للثانية وان كان يفرق دائما فلم ندبتم الى الجمع فيندفع بما ذكره من
انه ص كان يجمع تارة ويفرق اخرى والاذان مع التفريق واستحباب الجمع لدليل خارج اما لو قرر بانه ان كان اكثر فعله ص الجمع فينبغي سقوط الاذان للثانية
في الاكثر مع انه ليس كذلك وان كان اكثر فعله ص التفريق فلم ندبتم الى الجمع فلم يتجه ما ذكره في دفعه لانه ان ادعى ان اكثر فعله ص الجمع فيتجه المحذور الاول ولا
مدفع له وان التزم ان اكثر فعله ص كان التفريق فيتجه الثاني والقول بان استحباب الجمع عندنا للمبادرة الى تفريغ الذمة مع كونه خلاف ما فعله ص في
الاكثر مما يشكل توجيهه فالظ في الجواب ان يق ان الجمع المستحب عندنا هو الجمع الذي لا ينافي التفريق وفعل كل منهما في وقت فضيلته وكان اكثر فعله ص ذلك
وح فلا يسقط الاذان او يق انما استحببنا الجمع في الوقت الواحد لما ذكر من العلة ولا نسلم سقوط الاذان وان كان اصله للاعلام لكن صار سنة متبعة
وانما يثبت سقوطه مع الجمع بين الصلوتين بترك النافلة بينهما بل التعقيب ايضا واما مع الفصل بينهما فلا نسلم سقوطه وان اتى بهما في وقت واحد ونحن لا
نقول باستحباب الجمع بمعنى ترك النافلة والتعقيب بل باستحبابه بمعنى الاتيان بهما في وقت واحد مع الاتيان بالنوافل والتعقيب فلا اشكال ولا يخفى ان
المطابق لما يستفاد من الاخبار في فعله ص هو الوجه الاول فتامل ثم ما نقله من خبر عمرو بن حريث كانه باعتبار انه استفاد منه فعل العصر بعد النافلة بلا
فصل وكذا العشاء والا فلا تعلق لنقله بغرضه ولا يخفى ضعفه ثم انه يمكن الاستدلال على استحباب التفريق وتاخير العصر الى الوقت الثاني مط وكذا العشاء
بما ذكروه في المستحاضة من انها تؤخر هذه وتعجل هذه والا فلا وجه للتاخير فيها وفيه ان اكثر الاخبار الواردة في ذلك الباب لا يفيد الا انها تجمع بين للصلوتين

اى مثل ذى الظل وهو المعتاس افضل من تقديمها على ذلك الوقت كما ان فعل الظهر قبل هذا المقدار افضل بل قيل بتعيينه بخلاف تاخير العصر والمغرب فى هاب الحمرة المشرقية وهى الكائنة فى جهة المشرق وحدة قمة الراس للعشاء الغراغ منها ولو بتقدير على نحو ما قدر للظهر الا انه هنا لو شرع فى العشاء تماما قامة الافقا لم يلزم من دخول المشترك وهو فيها فيصح مع النسيان بخلاف العصر وتاخيرها الى هاب الحمرة المغربية افضل بل قيل بتعيينه كتقديم المغرب عليها ما الشفق الاصفر والابيض فلا يجزء بهما عندنا والصبح طلوع الفجر الصادق وهو الثانى المعترض فى الافق وبمتد وقت الظهرين الى الغروب اختيارا وعلى اشهر القولين الا بمضى ازالظهر اسابقا لعصر جميع ذلك الوقت بل يختص العصر من اخره بمقدار اداتها كما يختص الظهر من اوله بمقدار اداتها باعتبار كونهما لفظا واحدا اذا امتد وقت مجموعهما من حيث هو مجموع الى الغروب

الصلوتين ولا نفرق بينهما واما انها تؤخر هذه على ما ذكرته فليس لا فى رواية معوية ابن عمار وفى سندها محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان وعلى تقدير صحته لما هو الظاهر عندى ان محمد بن اسمعيل هذا هو النيسابورى وكان من مشيوخ الاجازة فلا يضر عدم توثيقه نعم ان الوجه فى تاخير هذه بهما الى اخر وقت الفضيلة يمكن ان يكون لرجحان قطع الدم او تخفيفه فلا يدل على استحباب تاخير الثانية مطلقا قوله اى مثل ذى الظل وهو المعتاس هكذا ذكره الاكثر واعتبر الشيخ فى نهب والمحقق فى يع المماثلة بين الفئ الزائد والظل الاول الباقى عند الزوال المستفاد من الروايات وهو اولها الهبوط فاطلاق الامتداد الاول هذا مع عدم انضباط الثانى لاختلاف الظل الاول كل يوم بالزيادة والنقصان وقد يعدم بالكلية فلا يستقيم جعل الزيادة بعد ذهاب وقت الفضيلة الظهر ولتعينه على ما نقلوه انه يلزم التكليف بما فى بعض الاوقات فى غير وقتها وبما يقصر عنها فانهم قوله وحده قمة الراس احد الذهابين المعتبرهما هو ان يذهب الحمرة من طرف المشرق الى ان يبلغ قمة الراس فاذا بلغت اليها فقد دخل وقت المغرب بالقمة بالكسر على الراس والاعلى من كل شئ كذا فى القاموس والمراد بها هنا هو دائرة نصف النهار قوله بل قيل بتعينه وهو مذهب الشيخين وابن ابى عقيل وسلار قوله على اشهر القولين ومقابله القول بان الامتداد على هذا الوجه انما هو فى المضطرين واولى الاعذار واما فى حال الاختيار فوقت الظهر الى ان يصير ظل كل شئ مثله وللعصر الى ان يصير مثليه هو قول الشيخ فى اكثر كتبه قال فى يه اخر وقت الظهر لمن لا عذر له اذا صارت الشمس على اربعة اقدام وهى اربعة اسباع الشخص وذهب المرتضى فى بعض كتبه الى ان وقت العصر للمختار الى ان يصير الظل بعد الزيادة ستة اسباع والاظهر ما هو الاشهر قوله باعتبار كونهما لفظا واحدا يمكن ان يكون واحدا خبر المكون لفظا تمييزا ويحتمل ان يكون لفظا بمعنى ملفوظا خبر المكون ويكون واحدا صفة له قوله اذا امتد وقت مجموعهما الخ والحاصل ان المعتبر فى امتداد وقت شئ الى غاية جواز انتهاء جزئه الاخير اليها ولا يلزم جواز انتهاء كل جزء منه اليها وهو ولذا قيل بامتداد كل منهما اليها على الوجه المذكور الا ان يعتبر الفعلان واحدا فيكفى حينئذ انتهاء الجزء الاخير من الاخر وبهذا يمكن توجيه كلام المصنف فانه لما عبر عنهما بلفظ واحد هو الظهرين فكانه اعتبرهما فعلا واحدا وحينئذ صح الحكم بامتداد وقتهما الى الغروب جميعا باعتبار امتداد العصر اليه وانتهاء امتداد الظهر فيه قوله او نحو ذلك كان يوسع فى الغروب بحيث يشمل ما يقرب منه ويراد بامتداد الظهر امتداد بعض اجزائها الطلاقا لاسم الكل على الجزء قوله ووقت العشائين الى نصف الليل هذا هو المشهور بين الاصحاب وقال الشيخ فى اكثر كتبه اخر وقت المغرب غيبوبة الشفق المغربى للمختار وربع الليل مع الاضطرار وبه قال ابن حمزة وابو الصلاح وقال المفيد فى المقنعة والشيخ فى جملة من كتبه اخر وقت العشائين ثلث الليل وقال فى ط اخر وقت ثلث الليل للمختار ونصفها للمضطر الى طلوع الفجر وحكى ايضا فى طعن بعض علمائنا امتداد وقت المغرب والعشا الى طلوع الفجر والاقوى مع الاختيار ما هو المشهور مع الاضطرار لا بعد القول بامتداد وقتها الى طلوع الفجر والله تعالى يعلم قوله حتى يطلع الشمس هذا هو المشهور بين الاصحاب وقال الشيخ فى ف وقت المختار الى ان يسفر الصبح ووقت المضطر الى طلوع الشمس وجعل ابن ابى عقيل اخر المختار طلوع الحمرة المشرقية وللمضطر طلوع الشمس قوله وان لم تظهر للابصار ونحوه قوله اوائل وقتها فى هذا المقدار متعلق بقوله بعدم وقوله وتوخر الفريضة الخ مبنى على ما ذكره سابقا من افضلية تاخير العصر الى المثل مطلقا وقد تكلمنا عليه فتذكر قوله هذا هو المشهور وراويه وفتوى ما يدل عليه روايات الصحيح منها وراويه زرارة على ما فى الفقيه انه سئل ابا جعفر عن وقت الظهر فقال ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر فذلك اربعة اقدام من زوال الشمس ثم قال ان حائط مسجد رسول الله كان قامة وكان اذا مضى منه ذراع صلى الظهر واذا مضى منه ذراعان صلى العصر ثم قال انما نرى لم جعل الذراع والذراعان علما ان ذلك لمكان النافلة لكان تتقدم من زوال الشمس ان يمضى ذراع فاذا بلغ فيئك ذراعا بدا بالفريضة وترك النافلة واذا بلغ فيئك ذراعين بدا بالفريضة وتركت النافلة وانما الرواية الدالة على امتدادها بامتداد وقت فضل الفريضة فلا احدها ما يحتمل الآن نعم المحقق فى المعتبر استدل بما نقلناه من رواية زرارة على اعتبار المثل والمثلين لان التقدير ان الحائط ذراع قال ويدل عليه ما رواه على بن جعفر عن اخيه عبد الله قال فى كتاب على عليه السلام القامة ذراع وعشر فلكم القامة قال ذراع ان قامة رجل رسول الله كانت ذراعا وفيه ان ما ادعاه من كون التقدير ان الحائط ذراع ممنوع بل صريح اقوال الرواية وكذا موثقة اسمعيل الجعفى ان الحائط كان قامة وظاهر قامة الانسان واخر الرواية صريح فى ذلك حيث قال اذا بلغ فيئك فصل الفئ الى المحاجب فصلم ان الاعتبار بفئ الانسان وان الحائط كان بقامته ويدل عليه بعض موثقة يعقوب بن شعيب عن ابى عبد الله قال سئلته عن صلوة الظهر فقال اذا كان الفئ ذراعا فقلت ذراعا اى شئ قال ذراع امن فيئك الحديث ويدل عليه ايضا قوله فذلك اربعة اقدام من الشخص اذ عند الاعتبار بالحائط الذى هو بقدر الذراع يكون وقت العصر مثلين لا اربعة اقدام والحمل على انه بقدر او بعضه من اقدام الانسان وان كان مثلين بالنسبة الى فئ الظل تعسف جدا وايضا على ما ذكره يلزم استحبابا تاخير الظهر عن المثل والعصر عن المثلين لان ظاهر قوله وكان اذا مضى منه ذراع صلى الظهر الخ ان ذلك فعله فى الاكثر ولم يقل به احد هنا واما ما نقله من تقدير القامة بالذراع فى الروايات فمع ضعف رواياته وعدم صلاحيتها للاستناد انما يدل على ما ذكره اذا حمل على ان المراد تقدير القامة بالذراع وان ما ورد من التحديد بالذراع انما هو فيما اذا كان قامة ذى الظل ذراعا وفيه تامل اذ ربما كان المراد مجرد تقدير القامة بالذراع فيما ورد التحديد بها باعتبار ان تفاوت التحديد بقامة رجل رسول الله وانها كانت ذراعا وانه كان المعتبر ذى الظل حيث هو الانسان وحينئذ فلا يدل على ما ذكره بل الظاهر ان المراد هو ما ذكرنا اذ عند فرض ذى الظل ذراعا والاعتبار بذراع من ظله لا جدوى فى تقدير القامة بالذراع بل يصح حمل القامة على قامة الانسان بل ذى الظل مطلقا فالتقدير بالذراع انما يفيد عند اعتبار فرض ذى الظل قامة الانسان اذ حينئذ يتفاوت تقدير ظله بالقامة بالمعنى الظاهر بالذراع الذى هو قامة رجل رسول الله فلو سلم فيجوز ان يكون تقدير القامة والقامتين بالذراع والذراعين انما هو فى الروايات الواردة بتحديد كل وقت الظهر والعصر بالقامة والقامتين لا لكل ما ورد فيه القامة مثل هذا الخبر مع ابائه عن على ما ذكرنا فتامل هذا واما ما اعترض على المصنف فى ذكرى من ان

القامة

بمقداره ومثل الشخص للظهر ومثله للعصر وهذه قوية وبناسبه المنقول من فعل النبي ﷺ والائمة ع وغيرهم من السلف من صلوة نافلة العصر قبل الفريضة متصلة بها وعلى ما ذكروه من الاقدام لا يجتمعان اصلا الا ان اداء صلوة العصر في وقت الفضيلة والمروي ان النبي ﷺ كان يتبع الظهر بركعتين من سنة العصر وربما اتبعها باربع وست واخر الباقي وهو السر في اختلاف المسلمين فاعدادنا فلها ولكن اهل البيت ادرى بما فيه ولو اخر المتقدمة على الفرض عنه لا لعذر نقص الفضل وبقيت اداء ما بقي وقتها بحاله الا ان المتاخره فان وقتها لا يدخل بعد دخول فعله وللمغرب الى ذهاب الحمرة المغربية وللعشاء كوقتها فيبقى اداء الى ان ينتصف الليل وليس النوافل ما يمتد بامتداد وقت الفريضة على المشهور سواها وللليل بعد نصفه الاول الى طلوع الفجر الثاني الشفع والوتر من جملة صلوة الليل هنا وكذا بها كما في المراجعة بعد الفجر

لو ادرك من الوقت مقدار اربع كما يأتي مما فاته الظهرين

القامة المفسرة بالذراع ليست هي القامة الواردة في هذه الروايات بدليل قوله فاذا مضى من فيئه ذراع او ذراعان ولو كان الذراع نفس القامة لم يكن للفظ من هنا معنى بل كان للتقدير بالذراع والذراعين فلا اري لهم وجها بل غاية ما يمكن ان يقال انه لو كان القامة هنا هي الذراع لكان الاظهر ان يؤتى بدل الذراع والذراعين مثله ومثلاه لانه لا معنى حينئذ للتقدير بالذراع والذراعين وفيه نظر لجواز ان يكون الذراع نفس القامة بامتداد وقت النافلة بامتداد وقت الفريضة ولعل مستنده اطلاق بعض الروايات بفعل النافلة قبل الفريضة كصحيح محمد بن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابي الحسن ع روى عن ابائك القدمين والاربع والقامة والقامتين في ظل مثلك الذراع والذراعين فكتب لا القدم ولا القدمين اذا زالت الشمس فابدء بالفريضة ثم صل ما بدا لك فيما بين ذلك الى مثلك وبين ذلك سبحة وهي ثمان ركعات فان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهي ثمان ركعات ان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل العصر فقوله بعد امثل الشخص للظهر ومثليه للعصر ظاهره امتداد وقت النافلة بعد كل المثل او المثلين فلو بقي من المثل والمثلين بعد اداء النافلة خاصة اتى بها واخر الفريضة عن الوقت وصرح الشيخ في ط والجمل باستثناء قدر اداء الفريضة من المثل والمثلين فانه قال وقت نافلة الظهر بالزوال الى ان يبقى بصير قدمين الى مثل الشخص مقدار ما يصلي فيه فريضة الظهر والعصر بعد الفراغ من الظهر الى ان يبقى بصير قدمين الا مثليه مقدار ما يصلي العصر هكذا نقله صاحب المدارك وبناء عندنا من ط يصلي نوافل الزوال من بعد الزوال الى ان يبقى الى اخر الوقت مقدار ما يصلي فيه فريضة الظهر نوافل العصر ما بين الفراغ من فريضة الظهر الى خروج وقت المختار ومثله في الجمل بيض الا ان فيه بدل وقت المختار وقته ولا يخفى ان ما ذكره في نافلة العصر ليس بصريح فيما نقله صاحب المدارك بل يحتمل الحمل على امتداده بقدر كل المثلين ايضا كما هو كلام الكل الا ان يحمل قرينة ما ذكره في الظهر على ما ذكره ثم ان الناصر في كرى وصاحب المدارك حكما بعدم مساعدة الاخبار لما ذكره الشيخ من ان ظاهرها استيثار النافلة بجميع المثل والمثلين وانا لم اقف على رواية في المثل والمثلين كما اشرنا اليه سابقا حتى نظر فيه ونحكم بدلالتها على ما ذكره او على ما ذكره الشيخ ولو تمسك احد برواية زرارة على ما نقلناه عن المحقق فينبغي ان يقول بما ذكره لا ما ذكره الشيخ لكن قد اشرنا الى ما في هذا التمسك فقوله وبناسبه المنقول من فعل الخ هذا انما يجري على ما ذكره سابقا من فضيلة تاخير العصر الى المثل واما على ما ذكرناه من عدم تحديد له سوى فعل النافلة فلا اذ بعد فعل النافلة في اربعة اقدام لشخص فعل العصر متصلة بها ما يناسب في الفضل وكذا لا يتجه على القول بان وقت فضيلة العصر هو ما بعد اربعة اقدام وهو ظ بناء كلام الشيخ على ما هو المختار عنده فقوله لعدم ما ذكره في البيت هو مثل تصدير بابه هنا فقوله وللعشاء كوقتها قال في المعتبر عليه علمائنا لانها نافلة للعشاء فيكون مقدرا بوقتها ولا يخفى انه لولا الاجماع لكان لقائل ان يقول بقاء وقت النافلة اذا اتى بالعشا اخر وقتها ايضا فتامل فقوله في الحاشية وبه رواية لكنها معارضة بما هو اصح منها كما اشار بالرواية الى مرسلة علي بن الحكم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال في صلوة النهار ست عشرة ركعة اي النهار شتاء شئت في اوله وان شئت في وسطه وان شئت في اخره وهي مع ضعف سندها لا تخلو عن قصور في الدلالة ايضا فان ظاهرها اعم مما ذكره القائل وهو لا يقول به ويمكن الحمل على حصول الاستحباب المطلق باتيانها في النهار على اي وجه كان وان كان رعاية وقتها افضل وعلى هذا فيسقط الاحتجاج بها انما الكلام في الوقت المقدر لها الذي هو افضل انه هل هو وقت الفضيلة لو يمتد بامتداد وقت الفريضة ولا دلالة لها على تعيين ذلك وقد استدل ايضا لهذا القول بحسنة محمد بن عذافر قال قال ابو عبد الله ع صلوة النطوع بمنزلة الهدية متى ما اتى بها قبلت فقدم منها ما شئت واخر منها ما شئت ويمكن ايضا ان يكون نظر الشارح اليها وهي اعم كالاولى منها كما في الاولى مع احتمال الحمل على غير الراتبة واستدل ايضا باطلاق النصوص المتضمنة لاستحباب افضل هذه النوافل قبل الفرض وبالجواب عن الجميع بان هذه الروايات مطلقة وروايتنا مفصلة والمطلق يحمل على المفصل وانت خبير بان ما ذكره في النصوص المطلقة لا يخرج عن وجوه اما حمل الروايتين الاوليين على الفضل فلا يخفى ما فيه من التعسف فلا نطيل في الجواب عنها ما ذكرنا ويشهد له رواية القاسم بن الوليد عن ابي عبد الله ع قال قال علي ع ليجعل من صلوة النهار صلوة النوافل كم شئت من عشرة اي ساعات النهار شئت ان تصليها صليتها الا انك اذا صليتها في مواقيتها افضل فقوله الى طلوع الفجر الثاني هذا هو الاشهر ونقل عن المرتضى قولان وقتها بطلوع الفجر الاول المعتمد هو الاول فقوله وكذا يشاركها في المراجعة بعد الفجر يعني لو ادرك من الوقت مقدار اربع ركعات من صلوة الليل كما يزاحم الفريضة بالباقي منها كما يزاحم بالشفع والوتر ايضا فيقدم الجميع على الفريضة وهذا الحكم هو المشهور بين الاصحاب لا اعرف فيه مخالفا وسندهم رواية ابي جعفر الاحول قال قال ابو عبد الله ع اذا انت صليت اربع ركعات من صلوة الليل قبل طلوع الفجر فاتتك الصلوة طلع الفجر او لم يطلع وفي سندها ضعف لجهالة ابي المفضل النخعي الراوي لابي جعفر لكنه مجبور بالشهرة بين الاصحاب الا ان باذائها روايات على طرف النقيض منها رواية ابي بصير قال قلت له اقوم قبل الفجر بقليل فاصلي اربع ركعات ثم اتخوف ان ينجر الفجر ابدء بالوتر او اتم الركعات فقال بل اوتر واخر الركعات حتى تفصلها في صدر النهار وهي مضمرة وفي سندها محمد بن سنان مع جهالة يعقوب فلا اعبء بهما وحملها الشيخ على الافضلية ومنها صحيح اسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله ع اوتر بعد ما يطلع الفجر قال لا ويمكن حملها على ان السؤال لعله كان عن فعل ذلك بلا ضرورة وحمل الاول على الضرورة كما اذا قام من النوم قبل الفجر بحيث طلع بعد ما صلى اربعا فلا منافاة بينهما ويمكن ايضا تخصيصها بما اذا لم يصل الاربع قبل الفجر او حملها على الافضلية كما فعله الشيخ ولا يخفى منافاة هذه الصحيحة لرواية البزاز ايضا وامكان دفعها باحد الوجوه المذكورة ومنها صحيح عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن صلوة الليل والوتر بعد طلوع الفجر فقال صلها بعد الفجر حتى تكون في وقت تصلي الغداة في اخر وقتها ولا تعمل ذلك كل ليلة وقال اوتر ايضا بعد الفجر فاغفل منها وفي معناها رواية الخزاز عن عمر بن يزيد وصحيح سليمان بن خالد ورواية اسحق بن عمار وحملها الشيخ على الرخصة وعلى ما قررنا فلو اريد الجمع بين هذه الاخبار مع خبر ابي جعفر ويعقوب جميعا فليحمل هذه الاخبار على مجرد الرخصة اجمالا او عند الضرورة وان كان في بعض صور الفضل وكمال الفضل في تاخيرها الى بعد الفريضة ويحمل خبر ابي جعفر بعد التسليم بالاربع قبل الفجر اتمام الباقي بعده من غير نقص في الفضل بعيد بخلاف ما لو صلى الاربع قبل الفجر فانه لا يجزيه عن الفريضة

لو ادرك من وقتها ركعة واما المغربية فلا يزاحم بها مطلقا الا ان يتلبس منها بركعتين فيتمها مط وللصبح حتى تطلع الحمرة من قبل المشرق وهو اخر وقت فضيلة الفريضة
كالمثل والمثلين للظهرين والحمرة المغربية للمغرب وهو يناسب رواية المثل لا القدم وتكره النافلة المبتداة وهي التي يحدثها المصلي تبرعا فان الصلوة قربان كل تقي واحترز بها
عن ذات السبب كصلوة الطواف والاحرام وتحية المسجد عند دخوله والزيارة عند حصولها والحاجة والاستخارة والشكر وقضاء النوافل مط في هذه الاوقات الخمسة المتعلق
اثنان منها بالفعل بعد الصلوتين الصبح الى ان تطلع الشمس والعصر الى ان تغرب وثلثة بالزمان عند طلوع الشمس اي بعده حتى ترتفع ويستولي شعاعها وتذهب الحمرة وهنا يتصل
وقت الكراهتين الفعلي والزماني وعند غروبها اي ميلها الى الغروب واصفرارها حتى يكمل بذهاب الحمرة المشرقية ويجتمع هنا الكراهتان في وقت واحد وعند قيامها

على الفريضة ح كمال النقص ويحمل خبر يعقوب على ان منتهى مراتب الفضل التاخير عن الفريضة مط ولو طرحنا خبر يعقوب يمكن الجمع بالتخيير مع عدم التلبس
بالاربع بين فعل الجميع احيانا بعد الفجر قبل الفريضة مع عدم تضيق وقتها وبين تاخيرها عن الفريضة وافضلية التقديم بعد التلبس بالاربع لكن كل ذلك
مع الضرورة وبشرط ان لا يوخذ هذا عادة وكان هذا اظهر فتدبر **قوله** لو ادرك من وقتها ركعة هكذا ذكره الشيخ واتباعه وكان مستندهم موثقة
عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال للرجل ان يصلي الزوال ما بين زوال الشمس الى ان يمضي قدمان فان كان قد بقي من الزوال ركعة واحدة او قبل ان يمضي
قدمان اتم الصلوة حتى يصلي تمام الركعات وان مضى قدمان قبل ان يصلي ركعة بدء بالاولى ولم يصل الزوال الا بعد ذلك وللرجل ان يصلي من نوافل العصر
ما بين الاولى الى ان يمضي اربعة اقدام فان مضت اربعة اقدام ولم يصل من النوافل شيئا فلا يصلي النوافل وان كان قد صلى ركعة فليتم النوافل حتى يفرغ منها
ثم يصلي العصر ولا باس بتوضيح هذه الرواية من عمار فانها لا تخ عن تشويش ككثير من رواياته كما يشهد به التتبع فنقول الظ ان قوله ع فان كان قد بقي من الزوال
ركعة واحدة يمضي من وقت نافلة الزوال قدر ركعة وقوله ع او قبل ان يمضي قدمان كان لفظة او سهو من النساخ وح يكون قوله قبل ان يمضي قدمان بدلا
من قوله من الزوال وعلى تقدير وجودها يمكن ان يكون الترديد من الراوي ويكون شاكا انه قال ع فان قد بقي من الزوال ركعة واحدة او قال بدله فان كان
بقي قبل ان يمضي قدمان ركعة واحدة ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف وعدم الملائمة للحكم بعده باتمام الصلوة فان الظ منه الشروع فيها مع انه غير
مفروض في الوجهين وعدم الملائمة ايضا لما يذكر بعده من حكم نافلة العصر اذ جعل المناط فيه صلوة ركعة قبل مضي الوقت وعدمها لا بقاء الوقت قدر
ركعة وعدمه كما يلزم من الوجهين لكن الامر فيه هين ولا يبعد مع التزام كون او سهوا ان يكون بقي ايضا سهوا والصواب بدله صلى وح يتضح المعنى وينطبق
في الصلوتين على ما ذكره الاصحاب ولا غبار عليه اصلا ولو قطع النظر عما فهمه الاصحاب فيمكن ان يكون المعنى بدون التزام السهو اصلا فان كان قد بقي
من وقت نافلة الزوال قدر ركعة او كان قبل ان يمضي قدمان بتمامهما وان لم يبق منهما قدر ركعة لكن فيه ايضا انه لا يلائم الحكم بالاتمام بعده ولا ما
ذكر بعده من حكم العصر كما في الوجهين الاولين ولا يوافق ايضا قوله ع وان مضى قدمان قبل ان يصلي ركعة بدء بالاولى الا ان يخص بما اذا لم يات بشيء
من الركعة ايضا وهو تكلف جدا ثم لا يخفى ان بين مفهومي قوله ع في حكم العصر فان مضت الاربعة اقدام ولم يصل من النوافل شيئا فلا يصلي النوافل و
قوله ع وان كان قد صلى ركعة فليتم النوافل نوع تدافع والاول يوافق ما ذكرنا من التوجيه الاخير والثاني ما افتى به الاصحاب ولعل الجمع بينهما بحمل
الشيء على الركعة ليوافق ما ذكره الاصحاب اظهر منه بحمل الركعة على المثال ليوافق التوجيه الاخير فتدبر وههنا فوائد **الاولى** اعلم ان عبارة اكثرهم في صلوة
الليل انه لا يزاحم بها الفريضة الا اذا تلبس منها باربع ركعات اي صلى اربعا منها وكذا في نافلة الظهرين انه لا يزاحم بها الفريضة الا اذا تلبس منها بركعة والشارح
كانه بما فعله من تغيير عبارتهم اشار الى انه لا يعتبر التلبس قبل ظهور الضيق عليه كما ربما يتوهم مما ذكروه بل يكفي في الاول ادراك وقت يسع الاربع وان لم يتلبس
وفي الثاني ادراك وقت يسع الركعة وان لم يتلبس فيجوز له في الصورتين التلبس والمزاحمة بكل النافلة مع علمه بالحال وضيق الوقت اذ مع بقاء الوقت في الجملة
له التنفل لعدم دليل على المنع وبعد التلبس يصدق عليه انه صلى ركعة او الاربع فيجوز له الاتمام بمقتضى الروايتين فصح ان مع ادراك وقت الاربع او الركعة له
المزاحمة فتدبر **الثانية** هل ينوي في الصورتين الاداء او القضاء قال في كرى الاقرب الاول تنزيلا لها منزلة الصلوة الواحدة وقد ادرك منها ركعة ولظهور
التوسعة في وقت النافلة من الاخبار انتهى وعلى ما اخترنا من عدم لزوم التعرض للاداء او القضاء في النية الا عند المشاركة خصوصا مع اشتباه الحال لا حاجة
الى تحقيق ذلك وان كان الاقرب ما اختاره هذا **الثالثة** ذكر جمع من الاصحاب انه يتم الباقي في الصورتين مخففة وذكروا ان المراد بتخفيفها الاقتصار على اقل
ما يجزي فيها كقراءة الحمد وحدها وتسبيحة واحدة في الركوع والسجود حتى قال بعضهم انه لو تادى التخفيف بالصلوة جالسا اثره على القيام لاطلاق الامر
بالتخفيف ولم اقف على مستندهم في ذلك لكن لا باس بالمصير الى ما ذكروه عملا بقولهم ومحافظته على المسارعة الى الواجب وطلبا لفضل اول الوقت وربما امكن
تاييده ايضا بما نقلنا في روايات فضيلة اول الوقت من رواية ابي بصير والله تعالى يعلم **قوله** اما المغربية فلا يزاحم بها مط اي لا يزاحم فريضة العشاء بعد
دخول وقت فضيلتها بنافلة المغرب سواء ادرك اولا من الوقت قدر ركعة ام لا الا ان يتلبس بركعتين منها في الوقت فيتمهما مط اي سواء كانتا الاوليين
او الاخيرتين كما صرح به في كرى وشرحي الشرايع والارشاد ويمكن حمل الاطلاق الثاني ايضا على ما حملنا عليه الاطلاق الاول اي سواء تلبس بهما مع سعة الوقت
الركعة ام لا والاول اظهر خصوصا مع موافقته للذكرى وغيرها ثم هذا التفصيل الذي اختاره الشارح تبعا للمص اظهر من القول بالمنع عن المزاحمة فيها مط
كما هو ظ جماعة من الاصحاب واظهر منه ما ذهب اليه ابن ادريس من اتمام الاربع بالتلبس بشيء منها قبل ذهاب الشفق بل لا يبعد القول بامتداد وقتها
الى ان يتضيق وقت العشاء والله تعالى يعلم **قوله** وهو يناسب رواية المثل لا القدم ليتوافق الجميع في امتداد وقت النافلة الى اخر وقت
فضيلة الفريضة **قوله** وقضاء النوافل مط سواء الرواتب اليومية وغيرها كنافلة شهر رمضان ونقل عن المفيد انه ذهب الى المنع عن النافلة المبتدئة
وذوات الاسباب جميعا عند الطلوع والغروب وان من زار احد المشاهد عندهما اخر الصلوة حتى يذهب حمرة الشمس عند طلوعها وصفرتها عند غروبها
وفي المقنعة صرح بانه لا يجوز ابتداء النوافل ولا قضاء شيء منها عند الطلوع والغروب وبانه لا باس بقضائها بعد صلوة الغداة الى الطلوع وبعد صلوة العصر
الى تغير ضوء الشمس بالاصفرار والشيخ في ف صرح بتعميم الحكم فيما نهي عنه لاجل الوقت وهي المتعلقة بالشمس وتخصيص ما نهي عنه لاجل الفعل بالنوافل
المبتدئة دون ذوات الاسباب والمعتمد ما هو المش من التخصيص في الجميع والله تعالى يعلم **قوله** ولا يقدم النافلة الليلية الخ هذا مذهب اكثر الاصحاب ونقل
عن زرارة بن اعين المنع من تقديمها على الانتصاف مط واختاره ابن ادريس والعلامة في لف والمعتمد الاول لتضافر الاخبار الدالة عليه بل لا يبعد القول
بجواز التعميم مط لروايات الدالة عليه والله تعالى يعلم **قوله** والماء على القول الخ اي وكفاقد الماء للطهارة **قوله** ولازالة النجاسة اي وكفاقد الماء
لازالة النجاسة فكانه معطوف على قوله للطهارة المقدر سابقا **قوله** مع تعذر العلم اي في الحال وان امكنه الصبر الى ان يتيقن الوقت وجواز التعويل

في وسط السماء ووصولها الى
دائرة نصف النهار تقريبا الى
ان تزول الا يوم الجمعة فلا
يكره النافلة فيه عند قيامها
لاستحباب صلوة ركعتين من
نافلتها ح وفي الحقيقة هذا
الاستثناء منقطع لان
نافلة الجمعة من ذوات الاسباب
الا ان يق بعدم كراهة المبتداة
فيه ايضا عملا باطلاق النص
باستثنائه ولا تقدم النافلة
الليلية على الانتصاف الا
لعذر كتعب وبرد ورطوبة
راس وجنابة ولو اختيارية
يشق معها الغسل فيجوز تقديمها
ح من اولها بعد العشاء بنية
التقديم او الاداء ومنها الشفع
والوتر وقضاؤها افضل من
تقديمها في صورة جوازه و
اول الوقت افضل

على الظن

من عذره الا في مواضع يبقى الى خمسة وعشرين ذكرا كثيرها المعذور في النافلة وحررنا امامع الباقي في شرحها وقد ذكر منها هنا ثلثة مواضع لن يتوقع زوال عذره وصعد احدها كفاقد الساترا و وصفه والقيام وما بعده من المراتب الاخيرة على ما هو ببال اذا رجى القدرة في اخر الوقت على القول بجواز التيمم مع السعة ولازالة النجاسة غير المعفو عنها اذا يتوقع عجزه فطره ومثله من تأتى منه صلاة الاضطرار بحيث هنا في الامثال على الصلوة والمستائين للغيض من عذره الى المشعر وان تثلث الليل ويقول في الوقت على الظن المستند الى ورد بصنعة او درس ونحوهما مع تعذر العلم اما مع امكانه فلا يجوز الدخول بدونه فان صلى بالظن حيث تعذر العلم ثم انكشف وقوعها في الوقت اعاد على الاظهر فيهما لجزاء على الصحيح من القولين وان تقدمت على اجزائها اعاد وهو موضع وفاق الثاني القبلة وهي عين الكعبة للشاهد بها او حكمه وهو من يعتمد على التوجه اليها

على الظن في هذه الصور وعدم وجوب الصبر الى حصول اليقين هو المتين بين الاصحاب بل قيل انه اجماع ونقل عن ابن الجنيد انه قال ليس للشاك يوم الغيم ولا غيره ان يصلي الا عند يقينه بالوقت وصلوته في اخر الوقت مع اليقين خير من صلوته مع الشك وقوله لا يخلو عن قوة ويمكن حمل كلامه ههنا وكذا بعض عبارات الاصحاب على تعذر العلم بالكلية كما اذا خاف في الصبر الى حصول اليقين انقضاء الوقت ح فلا ريب في التعويل على الظن قوله اجزء على اصح القولين المحلل في الصور الثانية وهي ان دخل وهو منها فذهب الشيخ وجماعة من الاصحاب الى الاجزاء وذهب ابن ابي عقيل وابن الجنيد السيد المرتضى الى عدم الاجزاء ووجوب الاعادة كما لو وقعت بأسرها قبل دخول الوقت والاول اظهر لتحقق الامتثال حيث جوز التعويل على الظن والاعادة يحتاج الى دليل ليس عليه دليل صالح ووجوبها انما لو وقعت بأسرها قبل الوقت بالاجماع وصحيحة زرارة ولا اجماع ههنا ولا نص يعتد به وبتأيد رواية اسمعيل بن رباح عن ابي عبد الله قال اذا صليت وانت ترى انك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وانت في الصلوة فقد اجزأت عنك احتج ابن ادريس برواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال من صلى في غير وقت فلا صلوة له ورواية ماموريا بايقاع الصلوة في وقتها ولم يحصل الامتثال والجواب ان الرواية مع ضعفها بالمرسل والخطاب لاشراك ابي بصير وقوع كل الصلوة في غير الوقت على انه يمكن ان يكون ان الصلوة في الوقت المظنون على القول بجوازها كما هو المفروض ليس صلوة في غير الوقت والامر بايقاع الصلوة في وقتها على القول بجواز التعويل على الظن واما تعذر العلم مطلقا انما نصرف الى ايقاعها في الوقت المظنون فقد حصل الامتثال نعم الاحتياط في الاعادة هذا ولو تلبس بالصلوة قبل الوقت بلا علم او ظن بل علما عامدا او ناسيا او جاهلا فالظاهر البطلان ووجوب الاعادة مطلقا وقال الشيخ في يه من صلى الفرض قبل دخول الوقت عامدا او ناسيا ثم علم بعد ذلك وجب عليه اعادة الصلوة فان كان في الصلوة لم يخرج منها بعد ثم دخل وقتها فقد اجزء عنه انتهى وهو في الناسي ضعيف وفي العامد اضعف بيد انه نفسه صرح فيما بعد بما نقلنا بل الفضل بانه لا يجوز لاحد ان يدخل في الصلوة الا بعد حصول العلم بدخول وقتها او ان يغلب على ظنه ذلك وبما يحمل العامد في كلامه على الظان لانه لا يسمى متعمدا للصلوة ولا باس به جمعا بين الكلامين ولو اعتقد عدم دخول الوقت فصلى عامدا ثم ظهر دخوله فالظاهر ايضا البطلان اما لو صلى ناسيا او جاهلا فصادف تمامها الوقت ففي الاجزاء نظر لمطابقة نفس الامر وعدم دخول الشرع واختار في كرى الثاني وفي البيان الاول وهو الظاهر به قطع المحقق الاردبيلي واختاه صاحب المدارك والله تعالى يعلم قوله ولو بالصعود الى جبل او سطح وفي المدارك حكم بوجوب تحمل المشقة القليلة كالصعود الى السطح بخلاف الصعود الى الجبل وسبب القول بوجوب ذلك الى الشيخ والعلامة في بعض كتبه واستبعده ولا بخ عن وجه فان ظاهر الاية الكريمة كفاية التوجه الى الشطر مطلقا والشطر هو الجانب في النحو والجهة فلم يكلف به ما لم يعلم خلافه قوله وجهتها وهو السمت الذي الخ المراد بجهة القبلة الجهة التي يجزء بالصلوة الى اي جزء منها مع الاختيار ولا يجوز العدول عنها بالكلية اذ لا يعرف هذا فقول قوله يحتمل كونها فيه اي يحتمل ذلك كل جزء من اجزائه فلا يصدق على الخط الزائد على ما يتقن عدم خروج الكعبة عنه فانه وان قطع بعدم خروجها عنه لكن لا يحتمل ذلك كل جزء منه لعدم الاحتمال في العدد الزائد قوله ويقطع بعدم خروجها عنه اي عن كل هذا السمت لان خراج كل سمت من السمتين المجهولين الى احتمال كون الكعبة فيها ازالة قطع في شيء منها بعدم الخروج عنه فان قطع بعدم الخروج عن جميعها وانما احترز عنه مع جواز الصلوة اليه بل وجوبها فلا يجزء في صدق القبلة عليه في هذه الحالة لما اشرنا اليه من اعتبارهم في القبلة الاجزاء بها الصلوة اليها وعدم لزوم صلوة اخرى من هذه الجهة وكل سمت من السمتين المذكورين ليس كذلك يحتمل ايضا ان يكون لاخراج بعض السمت الذي احتمال ذلك كل جزء منه وقطع بعدم خروجها عنه اذ لولا القيد الثاني لصدق على كل بعض منها مع عدم صدق القبلة عليه وان كان جزء منها بناء على ما اشرنا اليه من اعتبارهم في القبلة عدم جواز الانحراف عنه مع الاختيار ولا ريب في جواز الانحراف عن الاعيان المذكورة واما قوله لامارة شرعية فهو على ما ذكره في شرح الارشاد وغيره لاخراج السمتين الاربعة او الثلثة او الاثنين للتحير فيها لصدق التعريف بدون القيد الاخير عليها مع عدم صدق القبلة عليها لما اشرنا اليه من اعتبارهم في القبلة الاجزاء بالصلوة الى كل جزء منها بجميع السمت المذكور ليس كذلك فاحترز عنه بقوله لامارة شرعية اي هذا الاحتمال القطع يكون مستندا الى امارة شرعية وظان الانحصار في مجموع السمتين المذكورة لا يستند الى امارة شرعية بل انما الى مجرد العقل او مع بعض الامارات الاخرى الا فالامارات الشرعية امارة سمت احد وكما يخفى ان هذا القيد ان امكن اغناء عن القيد الثاني في الاحتراز عما احترز به ولا وهو ظاهر بل عما ذكرناه ثانيا ايضا اذ الظاهر من كون الاحتمال في كل جزء منه لامارة شرعية ان يكون الامارة الشرعية لها اختصاص به وبعض السمت المذكور لا اختصاص للعلامة به انما هي لكله لكن اغنا القيد الاخير ما لا ضير فيه في المعرفات كما هو المشروح وان لم يكن ظاهرا بل احتاج الى عناية كما فيما نحن فيه بالنسبة الى الاحتراز الاخير ههنا لكن يبقى فيه انه ان اريد بالامارة الشرعية ما ورد من العلامات في الشرع فخروج السمت المشخص للقبلة بغير تلك العلامات بل بما ذكرنا في علم الهيئة ونحوه وان اريد به ما يجوز التعويل عليه الاستناد اليه شرعا ليدخل العلامات الواردة في الشرع وغيرها مما يجوز الاستناد اليه كما اختاره في شرح الارشاد بناء على ان العلامات المذكورة قليل من كثير فان البعض عن ائمة الهيئة انما ورد ببعض علامات العراق فما بالي اخذ من علم الهيئة كما نبه عليه في كرى فيه انه ح وان لم يصدق التعريف على مجموع الجهات الا انه بناء على ان الحكم بالانحصار فيها لا حاجة له الى امارة لكن الظاهر صدقه على الثلثة او الاثنين اذا كان حكمه بالانحصار فيها مستندا الى امارة يجوز التعويل عليها شرعا كان يكون مثلا ذكر انه في وقت ظهور العلامات لم يكن صلوة في هذا المكان الى خصوص جهة او جهتين مثلا وفي البال فحص وقطع في الثلثة او الاثنين بامارة شرعية مع عدم صدق القبلة عليها فالاولى ان يراد بالسمت السمت الواحد عرفا وهو ما لا يكون ازيد من ربع الدور ح فكل سمت كذلك احتمل كون الكعبة فيه وقطع بعدم خروجها عنه فهو قبلة بقي شيء اخر وهو انه اذا ظن الكعبة في سمت وقطع بعد خروجها عنه لكن كان وقوعها في بعض منه مظنونا وفي البعض الاخر محتملا ح لا يصدق التعريف لا على المجموع مع ان الظن وجوب الصلوة الى البعض المظنون

بعيره مشقة كثيرة لا تحمل عادة ولو بالصعود الى جبل او سطح وجهتها وهي السمت الذي يحتمل كونها فيه ويقطع بعدم خروجها عنه لامارة شرعية لغيره لان هذا هو المشاهد ومن بحكمه وليست الجهة للبعيد محصلة عين الكعبة وان كان البعد عن الجسم يوجب اتساع جهته مخاطبا انه لان ذلك لا يقتضي استقبال العين

ذلك اذا خرجت خطوط متوازية من مواقف البعيد المتباعدة المتفقة الجهة على وجه يزيد على جرم الكعبة لم يتصل الخطوط اجمع بالكعبة ضرورة والا لخرجت عن كونها متوازية وبهذا يظهر الفرق بين العين والجهة ويترتب عليه بطلان صلوة بعض الصف المستطيل زيادة عن قدر الكعبة لو اعتبر مقابلة العين والقول بان البعيد فرضه الجهة اصح القولين في المسئلة خلافا للاكثر حيث جعلوا المعتبر للخارج عن الحرم استقباله استنادا الى روايات ضعيفة ثم ان علم البعيد بالجهة بمحراب معصوم او اعتبار رصدي والاعول على العلامات المنصوبة لمعرفتها نصا او استنباطا وعلامة اهل العراق ومن في سمتهم كبعض اهل خراسان ممن يقاربهم في طول بلدهم جعل المغرب على الايمن والمشرق على الايسر

المظنون وعدم صحتها الى البعض الاخر فيكون القبلة هي البعض المظنون لا المجموع بناء على ما اعتبر في القبلة من جواز الصلوة الى اي جزء منها ويمكن ان يق انه اذا كان الاحتمال والقطع في كل السمت لامارة وردت في الشرع فالظ جواز الصلوة الى اي جزء منه وان كان بعضه مظنونا بامارة اخرى مما ذكره اهل الهيئة اذ اكتفاء الشارع بتلك الامارة يدل على جواز الصلوة مع رعايتها كيف ما اتفق وح فالقبلة هي كل السمت لا البعض المظنون وان كان امارة اخرى فعلى تقدير تسليم وجوب الصلوة الى الجزء المظنون وعدم كفاية اجزائها الى البعض الاخر نقول يمكن ان يق ان المراد بالاحتمال والقطع هو الاحتمال والقطع الشرعيين وح نقول اذا اعتبر الظن شرعا الا في البعض المظنون ومنه تظهر فائدة اخرى للقيد الاخير وهو الاشارة الى ما ذكرنا من ان المراد بالاحتمال والقطع هو الذي يكون مستندا الى امارة شرعية لا الاحتمال والقطع العقليين ولا يخفى ما فيه من التعسف فان الظ في الفرض المذكور بعد التسليم تعين الصلوة الى الجزء المفروض لا تعين كون الكعبة فيه شرعا وعدم احتماله في البعض الاخر بحسب الشرع كما هو مقتضى توجيه التعريف بما ذكر وفرقان بينهما فتأمل ولا تغفل **قوله** اذ لو اخرجت خطوط متوازية الخ يمكن ان يق ان الخطوط الخارجة من مواقف البعيد لعلها لا يكون متوازية بل تكون متقاربة ولا استحالة ح في اتصالها اجمع بنقطة واحدة فكيف بمثل الكعبة فتأمل **قوله** ويترتب عليه بطلان صلوة الخ قد ظهر بما قررنا في الحاشية السابقة ما فيه فان قيل انا نسوي سطح الارض ونفرض صلوة صف مستطيل بحيث يكون مقدار ما بين قدمي كل شخص والذي يليه مساويا لمقدار ما بين مسجديهما وهكذا ولا شك ح في توازي الخطوط فاذا اخرجت امتنع اتصالها بالكعبة مع زيادة الصف عن قدرها مع انا نعلم قطعا صحة صلوة مثل هذا الصف فنقول انه بناء على كروية الارض وان بولغ في تسويتها وتسطيحها اذا قام المصلون صفا واحدا على النحو المتعارف الذي لا يكون لاحد انحراف عن الاخر فلعله لا يمكن فرض انطباق الصف المذكور على خط مستقيم حتى يفرض على نحو يخرج الخطوط من مواقف المصلين متوازية بل يكون منطبقا على قوس دائرة على محيط كرة الارض بحيث تكون الخطوط الخارجة من مواقف المصلين متقاربة وح تتصل جميعا بنقطة واحدة هي قطبها فلا منع عن اتصالها بالكعبة او الحرم وح فرض كون الخطوط الخارجة متوازية لعله لا يمكن الا بانحراف من المصلي على النحو المتعارف ولا نسلم ح صحة صلوتهم على هذا الوجه نعم لو لم تكن الارض كروية لكان الظ صحة فرض الصف بحيث تكون الخطوط الخارجة منه متوازية فتأمل وبما قررنا يظهر ايضا حال ما استدلوا به على بطلان مذهب الاكثر الذين قالوا بان الحرم قبلة الخارج عنه من لزوم بطلان صلوة بعض الصف المستطيل الزائد عن قدر الحرم في البلاد النائية بل بطلان صلوة بعض من المصلين في البلاد المتسعة بعلامة واحدة كاهل العراق للقطع بخروج بعضهم عن حد الحرم على انه لو تنزل عما ذكرنا ايضا يمكن ان يق ان بطلان صلوة بعضهم في الصورة المفروضة مم لانا وان قطعنا بخروج بعضهم عن محاذات الكعبة او الحرم لكن لا نعلم خصوص ذلك البعض فيمكن صحة صلوة كل منهم كما لو اختلفوا في الاجتهاد في القبلة بحيث يعلم خروج بعضهم عن جهة الكعبة فانه يحكم بصحة صلوة الجميع نعم يمكن ان يستشكل بلزوم عدم صحة الجماعة على هذا الوجه للزوم بطلان صلوة المأموم اذا كان بينه وبين الامام ما يزيد عن قدر الحرم للقطع بان احدى الصلوتين غير متوجهة الى عين الكعبة او الحرم وفيه ايضا تامل لاحتمال صحة الجماعة مع عدم القطع ببطلان صلوة احدهما بالخصوص وان قطع ببطلان احدى الصلوتين بينهما كما قيل في نظائره كما لو لاقى احدهما برطوبة احد المشتبهين بالنجس والاخر الاخر فاحتمل صحة اقتداء احدهما بالاخر وكذا لو وجد منى في الثوب المشترك بينهما بحيث علم جنابة احدهما لا على التعيين ولم يعلم خصوص احدهما الى غير ذلك من النظائر الا ان يق ان هذا رجوع بالحقيقة الى القول بالجهة اذ ليس التعويل على هذا في صلوة كل واحد على القطع بعدم خروجه عن حد الكعبة او الحرم بل على صلوته الى سمت احتمل كونه فيه وقطع بعدم خروجه عنه وهو ليس الا اعتبار الجهة ولا نزاع فيه ويبقى الكلام على الاكثر الذين اعتبروا الحرم للخارج انه اذا اعتبر جهة الحرم فيمكن اعتبار جهة الكعبة ايضا فلا جهة للعدول لان جهة الحرم جهة الكعبة ايضا الا ان يق ان التوسعة في جهة الحرم ازيد من جهة الكعبة فالعدول الى جهة الحرم للاشارة الى زيادة التوسعة مع ما فيه من المحافظة على لفظ الروايات والاظهر ان يق ان اعتبار الحرم في الاخبار الواردة بذلك بل في كلام الاكثر ايضا ليس امرا مخالفا لاعتبار جهة الكعبة الذي ذكره الباقي بل هو اشارة الى اعتبار الجهة في البعيد تقريبا مع الافهام فان مع البعد اليسير لما اتسعت الجهة في الجملة جعل قبلتهم المسجد اشارة الى اتساع في الجملة ومع البعد التام لما اتسعت جدا عبر عن قبلتهم بالحرم ايذانا بكمال التوسعة بالنسبة اليهم والمرجع في الكل الى اعتبار جهة الكعبة والله تعالى يعلم **قوله** خلافا للاكثر وهم الشيخ وجماعة لكن في كونهم اكثر تامل فان السيد المرتضى وجماعة على الاول وعليه اكثر المتاخرين وبالجملة قالوا ان الكعبة قبلة اهل المسجد والمسجد قبلة اهل الحرم والحرم قبلة من مكان خارجا عنه فعلى ظ قولهم يكفي لمن في الحرم التوجه الى جزء من المسجد وان كان في غير جهة الكعبة وكذا للخارج عن الحرم التوجه الى جزء من الحرم وان كان خارجا عن جهة الكعبة والمسجد والاول وان لم يكن بعيدا كيف وظ الاية الكريمة الامر بالتوجه الى المسجد مط لكن الثاني بعيد جدا لضعف مستندهم مع مخالفة الاية الشريفة فتأمل **قوله** او اعتبار رصدي اي في خصوص الذي يصلي فيه كاستعمال الدائرة الهندية والا فاكثر العلامات المستنبطة ايضا بناؤها على اعتبارات رصدية فافهم **قوله** ممن يقاربهم في طول بلدهم اعلم انهم قسموا هذا الربع المسكون طولا وعرضا فالقسمة طولا للاقاليم السبعة فانهم قسموه بسبع قطع مستطيلة طول كل واحد منها ممتد فيما بين المشرق والمغرب وعرضه بقدر ما يوجب تفاضل نصف ساعة في النهار الاطول والجمهور جعلوا مبدأ الطول من المغرب فعند بطليموس واتباعه من جزائر الخالدات والسعداء لكونها مبدأ العمارة من طرف المغرب في زمانه وعند المتاخرين من ساحل البحر الغربي لاستيلاء الغرق على تلك الجزائر في زمانهم ومنتهاه من الجانب الشرقي كنك دز وهو مستقر الشياطين على زعمهم وهو مبدأ الطول عند من جعله من جانب المشرق وقسموا ما بين النهايتين على طريقة بطليموس الى مائة وثمانين جزءا اجزاء نصف دائرة عظمى من دوائر الفلك لانهم قسموا كل دائرة منها ثلثمائة وستين جزءا وسموا تلك الاجزاء درجات وعند من جعل المبدأ ساحل البحر جعل الاجزاء مائة وسبعين جزءا لانهم وجدوا من الجزائر اليه عشرة اجزاء والقسمة عرضا من خط الاستواء في جهة الجنوب الى منتهى الربع في جهة الشمال وذلك تسعون جزءا ربع دائرة عظمى فطول البلد عبارة عن بعده عن الجانب الغربي او الشرقي وهو قوس من معدل

النهار

والجدي حال غاية ارتفاعه او انخفاضه خلف المنكب الايمن وهذه العلامة ورد بها النص خاصة علامة للكوفة وما ناسبها وهي موافقة للقواعد المستنبطة من الهيئة
وغيرها فالعمل بها متعين في اوساط العراق مضافا الى الكوفة كبغداد والمشهدين والحلة واما العلامة الاولى فان اريد فيها بالمغرب والمشرق الاعتداليان كما صرح به المصنف
في البيان او الجهتان اصطلاحا وهما المتقاطعتان لجهتي الجنوب والشمال بخطين بحيث يحدث عنهما زوايا قوائم كانت مخالفة للثانية كثيرا لان الجدي حال استقامته يكون على
دائرة نصف النهار المارة بنقطتي الجنوب والشمال فجعل المشرق والمغرب على الوجه السابق على اليمين واليسار يوجب جعل الجدي بين الكتفين قضية للتقاطع فاذا اعتبر كون
الجدي خلف المنكب الايمن لزم الانحراف بالوجه عن نقطة الجنوب نحو المغرب كثيرا فينحرف بواسطته الايمن عن المغرب نحو الشمال والايسر عن المشرق نحو الجنوب فلا يصح جعلهما
معا علامة لجهة واحدة الا ان يدعى اغتفار هذا التفاوت وهو بعيد

النهار محصور بين دائرتي نصف نهار ذلك البلد ونصف نهار احد طرفي العمارة غربا او شرقا وعرض البلد عبارة عن بعده عن خط الاستواء وهو قوس
من دائرة نصف نهاره محصور بين معدل النهار وسمت رأسه وعلى هذا فالبلاد الواقعة على طرف المبدأ لا طول لها انما الطول لسائر البلاد مقيسة اليها
وما على خط الاستواء لا عرض له وما على احد جانبيه له عرض شمالي او جنوبي فاعرف **قوله** والجدي المشهور بين اهل اللغة انه مكبر قالوا وقد يصغر ليتميز عن
البرج وهو نجم مضيء معروف يدور مع الفرقدين حول القطب الشمالي كل يوم وليلة دورة كاملة وغاية ارتفاعه ان يكون الى جهة السماء والفرقدان
الى الارض وغاية انخفاضه عكسه وانما جعل علامة في احدى الحالتين دون ما اذا كان الى جهة المشرق والمغرب لان العلامة حقيقة هي القطب والجدي لكونه
في الحالتين على دائرة نصف النهار المارة بالقطبين اذا كان مسامتا لعضو من اعضاء المصلي كان القطب ايضا مسامتا له لكونهما على دائرة واحدة بخلاف ما لو
كان منحرفا نحو المشرق او المغرب نعم القطب علامة دائما لانه قريب من القطب جدا وهو نجم خفي في وسط الانجم التي هي بصورة السمكة لا يكاد يدركه الا
حديد البصر يسمى قطبا لكمال قربه منه فاشتهر اطلاقه عليه حتى لا يكاد يعرف غيره وان كان له ايضا حركة يتوهم بها دائرة لطيفة حول القطب لكنها مما لا يتبين
للحس ولا يؤثر في الجهة كذا افاده الشارح في شرح الارشاد موافقا لجماعة من الاصحاب وكتب بعض الفضلاء المعاصرين من المهرة في علم الهيئة حفظه الله تعالى حاشية
على هذا الموضع وهذه عبارته لا يخفى ان الجدي قريب من قطب الحركة الاولى فلا يظهر منه حركة بحسب الحس لكن لما كان متحركا بالحركة الثانية البطيئة وبتلك
الحركة يبعد عن القطب فيصير بعد سنين كثيرة بعيدا عن القطب فح يصير الحركة فيه ظاهرة بحسب الحس ويكون له طلوع وغروب في بعض البلاد فلذا قيد
الشارح بقوله غاية ارتفاعه وانخفاضه ليكون تلك العلامة ثابتة محفوظة على مر الدهور انتهى ومراده ان الجدي في هذه الاعصار لا يبعد في شيء من الحالات
عن القطب بعدا يظهر للحس ويؤثر في الجهة فلا حاجة فيها الى التقييد بحالة الارتفاع او الانخفاض وانما يكون ذلك بعد سنين كثيرة باعتبار حركته
البطيئة وفي تلك الاعصار يحتاج في جعله علامة الى التقييد بالحالتين فتقييد الاصحاب بالحالتين ليستقيم حكمهم بكونه علامة في جميع الازمنة والدهور
والا فهو في هذه الاعصار علامة في جميع الحالات وانت خبير بان كلام الاصحاب خصوصا الشارح في شرح الارشاد بعيد عن هذه التوجيه بل الظاهر ان
بناء حكمهم على هذه الاعصار لكنهم حاولوا البناء على التحقيق وانه في غير الحالتين ليس علامة حقيقية لبعده في الجملة عن القطب في غير الحالتين وان كان
بعدا يسيرا فلذا قيدوا بهما لكن الظاهر عدم الاحتياج الى التقييد في هذه الاعصار لسعة امر القبلة فلا يضر مثل هذا البعد اليسير ولذا لم يقيد في النص نعم
اذا اتى زمان يظهر له فيه بعد محسوس فربما احتيج الى التقييد فتأمل **قوله** خلف المنكب الايمن المنكب على ما في شرح الارشاد وغيره موافقا لكلام
اهل اللغة مجمع العضد والكتف ونقل المحقق الاردبيلي ره عن المحقق الشيخ علي ره انه اعتبر الكتف وجعل قبلة خراسان واكثر بلاد العجم على وضع الجدي خلف
الكتف وغيرها كان على غير ذلك اليه واستبعده ولا يخفى ان اعتبار الكتف وان كان اقرب الى العلامة الاولى وكذا الى رواية محمد بن مسلم الآتية وكذا الى الاعتبار
في بعض البلاد المائلة عن اوساط العراق الى الغرب لكن في اوساط العراق واطرافه الشرقية الاقرب الى الاعتبار هو اعتبار المنكب وكذا ما في سمتها من بلاد
خراسان بل الاقرب فيها لكونها مائلة الى الشرق جدا جعل الجدي على المنكب الايمن لا خلفه فكيف بخلف الكتف فاعتبر **قوله** وهذه العلامة ورد النص
بها خاصة ما وقفت عليه من النص في هذا الباب روايتان الاولى ما رواه في يب عن محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن القبلة قال ضع الجدي في قفاك
وصله والثانية ما ذكره في الفقيه قال وقال رجل للصادق ع اني اكون في السفر ولا اهتدي الى القبلة في الليل فقال اتعرف الكوكب الذي يقال له الجدي
قلت نعم قال اجعله على يمينك واذا كنت في طريق الحج فاجعله بين كتفيك ولا يخفى ان بين الروايتين مع ضعف سند الاولى وارسال الثانية نوع منافرة
وكذا بينهما وبين ما ذكره الاصحاب ويمكن الجمع بحمل القفا في الرواية الاولى على خلف المنكب الايمن كما ذكره الاصحاب لانه من القفا واما تخصيصه بموضع كان
حكمه ذلك كالاطراف الغربية من العراق فبعيد لان السائل هو محمد بن مسلم كوفي وكذا يمكن حمل اليمين في الرواية الثانية على المنكب الايمن وحمل جعله عليه على
جعله خلفه وحمل جعله في طريق الحج بين الكتفين على ان يكون طريقه من الاطراف للعراق او مما كان حكمه حكمه ولا يخفى ما فيه من التكلف والاظهر ان يق بسعة امر
القبلة وانه يكفي في العراق جعله على القفا مطلقا وح لا اشكال في اطلاق الرواية الاولى وكذا في الجزء الثاني من الرواية الثانية واما الجزء الاول منها فيمكن حمله على
ان بلد السائل كان حكمه ذلك بناء على انه كان شرقيا من اوساط العراق فتأمل **قوله** للقواعد المستنبطة من الهيئة وغيرها كانه اشار بذلك على ما ذكروه
من ان محراب مسجد الكوفة نصبه امير المؤمنين صلوات الله عليه ولم يتغير عن وضعه الى الآن وانه موافق لجعل الجدي خلف المنكب كما ذكره المحقق الاردبيلي ره
قوله الاعتداليان وهما نقطتا تقاطع الافق والمعدل فيما لم يكن الافق رحويا اي منطبقا على المعدل فان في غير الرحوي ينصف الافق المعدل بنقطتين
متقابلتين احديهما في جهة الشرق وتسمى نقطة المشرق ومطلع الاعتدال اما لان الاعتدالين يمران عليها ويطلعان منها ابدا او لان الشمس تطلع منها اذا حلت
احديهما والاخرى في جهة الغرب وتسمى نقطة المغرب ومغيب الاعتدال على قياس ما ذكروا الخط المستقيم الواصل بينهما يسمى خط المشرق والمغرب ونقطتا تقاطع
نصف النهار والافق تسميا نقطتي الشمال والجنوب والخط المستقيم الواصل بينهما يسمى خط نصف النهار وهو مقاطع للخط الاول على قوائم في سطح الافق كذا في
شرح كرة للعلامة الخفري ومنه يظهر ان الاعتدالين لا يغايران ما ذكره من الجهتين اصطلاحا كما هو ظ عبارته وكانه ره لم يرد بالاعتدالين ما هو مصطلحهم بل
اراد بهما مطلع الشمس ومغربها في احد الاعتدالين وح يظهر بينهما وبين الجهتين اصطلاحا تفاوت يسير فانه اذا كان مطلع الشمس في اول الربيع مثلا نقطة اول
الحمل كان مغربها في ذلك اليوم مائلا عن النقطة المقابلة لها التي هي نظيرتها بقدر ما يقتضيه حركتها الثانية في ذلك اليوم فالاعتداليان ح هما تلك النقطة
ونقطة اول الحمل والجهتان اصطلاحا هما نقطتا اول الحمل ونظيرتها فافهم **قوله** حال استقامته وهو غاية ارتفاعه او انخفاضه **قوله** الا ان يدعى
اغتفار هذا التفاوت وهو بعيد في شرح الارشاد حكم بانه فاسد لما تقدم في تحقيق الجهة من اعتبار يقين الكعبة واحتمالها وهذا القدر من التفاوت
لا يبقى معه شيء منهما فان من كان بالموصل مثلا وكان عارفا مجتهدا في القبلة يقطع بكونه اذا انحرف من نقطة الجنوب نحو المغرب بنحو ثلث ما بين الجنوب

ومغرب

خصوصا مع مخالفة العلامة للنص والاعتبار فهو اما فاسد الوضع او مختص ببعض جهات العراق وهي اطراف الغربية كالموصل وما والاها فان التحقيق ان جهتهم نقطة الجنوب
وهي مواضعة لما ذكر في العلامة ولو اعتبرت العلامة المذكورة عن معتدة بالاعتدال ولا بالمصطلح بل بالجهتين العرفيتين لانتشر العشاكثير السبب الزيادة فيهما والنقصان
المحوجها فادة بعلامة الشام واخرى بعلامة العراق والشبر زيادة عنهما وتخصيصهما حاح بما هو فوق الثانية يوجب سقوط فائدة العلامة واما اطراف العراق الشرقية كايصر
وما والاها من بلاد خراسان فيحتاجون الى زيادة انحراف نحو المغرب عن اوساطها قبلا وعلى هذا القياس في العلامات جعلك الجدي في تلك المحالة خلف الاكتاف
الظاهر من العبارة كون الاكتاف صفة للمنكب بقرينة ما قبله وبهذا صرح في البيان فعليه يكون انحراف الشامي عن نقطة الجنوب مشرقا بقدر انحراف العراقي عنها مغربا والذي صرح به
غيره وطائفة المصنفة في التدقيق ومغرب الاعتدال كان خارجا عن سمت الكعبة وكذا من باطراف العراق الشرقية اذا استقبل خط الجنوب وهذا امر لا يخفى على من تدبر قواعد القبلة وما
وعزها ان الشامي يجعل يتوقف عليه من المقدمات ومن طريق النص اذا كان جعل الجدي على الايمن يوجب مسامتة الكعبة في الكوفة التي هي بلد الراوي ونحوها كيف يوجب مسامتتها
الجدي خلف الكتف المنكب اذا كان بين الكتفين لبعده ما بينهما بالنسبة الى بعد المسافة فان الانحراف اليسير عن الشئ مع البعد عنه يقتضي انحرافا فاحشا عنه عند محاذاته فاذا
وهذا هو الحق بزيادة احرز خطين من نقطة الربا الابزدادان بعد كلما ازداد امتدادا كما لا يخفى وايضا فلو كان جعله بين الكتفين محصلا للجهة كان الاحرى جعله على اليمين
الموافق للموعد لانا نحراف الشامي اقل من انحراف العراقي المتوسط والتحرير التام يقتضي انحراف الشامي عنه جزءين من ستين جزء ما بين الجنوب والمشرق
او المغرب فجعل سهيل اول طلوعه وهو بروزه عن الافق بين العينين لا مطلق كونه ولا غاية ارتفاعه لانه في غاية ارتفاعه يكون مسامتا للجنوب
لان غاية ارتفاع كل كوكب يكون على دائرة نصف النهار المسامتة لك كما سلف في المغرب
والمراد به بعض المغرب كالحبشة والنوبة لا المغرب المشهور وجعل الثريا والعيوق عند طلوعهما على يمينه ويشمالة الثريا على اليمين والعيوق على اليسار
واما المغرب المشهور فقبلته تقرب من نقطة المشرق وبعضها يميل عنه نحو الجنوب

على ما ذكرنا من سهولة الخطب فيه واحالتها الى علم الهيئة مستبعد جدا لانه من العلوم الدقيقة وتحصيل عامة الناس له متعذر بل متعذر فكيف
كلفوا به في الشريعة السمحة السهلة ووجوب تقليد اهله ايضا مستبعد جدا لعدم التمكن منه في صدر الاسلام وبعده ايضا الغالب عدم تيسر ذلك
في الاسفار والبراري والقفار مع ان بناء هذا العلم ايضا على اقوال اهل الارصاد الذين لا يعلم عدالتهم ولا اسلام اكثرهم وايضا على التخمينات التي لا
تفيد في بناء الامر على الظن فالتحقيق كفاية التوجه الى السمت الذي فيه المسجد الحرام عرفا فان العلم بذلك مما يتيسر لاكثر الناس ويدل عليه ايضا من
الروايات صحيحة زرارة في الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لا صلوة الا الى القبلة قال قلت اين حد القبلة قال ما بين المشرق والمغرب قبلة كله
الحديث وصحيحة معوية بن عمار في باب حسنه عن ابي عبد الله قال قلت الرجل يقوم في الصلوة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة يميينا
شمالا قال قد مضت صلوته وما بين المشرق والمغرب قبلة وهذه الرواية في الفقيه ايضا وطريقه الى معوية صحيح على ما في ضمن زيادة وفي ان هذه
الاية في قبلة المتحير لله المشرق والمغرب فايما تولوا فثم وجه الله والظاهر انها من تتمة الخبر نعم الظاهر ان الاكتفاء بهذا القدر انما يجوز لمن تعسر عليه تعيين القبلة
زيادة عن ذلك اما من تيسر له ذلك كاهل زماننا المعصومين صلوات الله عليهم فيما نقل عنهم وقبلتهم وقبلتهم وكذا اهل المدينة المشرفة الان
المسامتة له كما سلف في المغرب
والتوبة لا المغرب المشهور وجعل
الثريا والعيوق عند طلوعهما
على يمينه ويشمالة الثريا على
اليمين والعيوق على اليسار
واما المغرب المشهور فقبلته
تقرب من نقطة المشرق و
بعضها يميل عنه نحو الجنوب

العقبلة فيعلم وهو في الصلوة قبل ان يفرغ من صلوته قال ان كان متوجها فيما بين المشرق والمغرب فليحول وجهه الى القبلة حين يعلم وان كان منوجها
الى دبر القبلة فليقطع ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتح الصلوة محمل على ما ذكرنا وبه يندفع المنافات بينها وبين ما نقلنا من الصحيحتين وعلى هذا فمن
حصل له علم بتعيين القبلة او ظن متاخم له من قواعد الهيئة ونحوها فلا يبعد ان يكون حكمه واما سائر الناس فالظاهر انهم في سعة وحرج فلا باس بتعيين
علامات متفاوتة لهم لاغتفار التفاوت عنهم فيكفي لهم بعلامة ما تبترهم من احدى العلامات مطلقا والله تعالى اعلم **قوله** خصوصا مع مخالفة العلامة للنص
لا يخفى ان النص هو ما نقلنا من الزوابين المشرق والمغرب والعلامة لا تخالف الاولى منهما ولا الجزء الثاني من الثانية بل تطابقهما وانما تخالف الجزء الاول من الثانية وقد
عرفت ان السائل فيه غير معلوم فلعله لم يكن عراقيا والعلامة اختصت باهله فلا مخالفة معتبرة فافهم **قوله** بين الجهتين العرفيتين اي تمام القوسين
الذي فيه مطالع الثمس في السنة وما بينهما مغاربها كذلك **قوله** يوجب سقوط فائدة العلامة فيه انه لا يجب ان يعتبر في التخصيص الموافقة للعلامة الا
حتى تنتفي فائدة العلامة بان يوخذ جعل جزء من المشرق على اليمين وجزء من المغرب على اليسار بحيث يكون الجدي معه خلف المنكب لا يمين بل يمكن التخصيص بما
يطابقها في الواقع وان لم يعتبر ذلك في مفهومها كما كان يوخذ المعتبر مشرق الشمس ومغربها في الايام القصيرة جدا فان جعل المشرق والمغرب في هذا الوقت على
اليمين واليسار يطابق ما ذكر في علامة الجدي ولا تنتفي فائدة العلامة بمثل هذا التخصيص مع اطلاق كلامهم لا يتجه عن تكلف فافهم **قوله** فان
ذلك يقتضي كون اليمن مقابلا للعراق اما بناء على العلامة الثانية اي كون التهيل غاشيا بين المنكبين فلان مغيب سهيل ينحرف عن نقطة الجنوب الى
المغرب فيكون مقابلا لاوساط العراق التي تنحرف قبلتها عن الجنوب الى المغرب واما بناء على العلامة الاولى فلانه حينئذ يكون مقابلا للاطراف الغربية
من العراق كالموصل وما والاها حيث حقق سابقا ان قبلتها نقطة الجنوب يجعل فيها الجدي بين الكتفين هذا اذا خص كلامهم بحالة استقامته كما
سيشير اليه والا فيحتمل ما ذكر من العلامة لما ظهر لك من الحركة الجدي في الجهات فلا بد من بيان ان جعله بين العينين في اية حالة الاان يدعى اغتفار
هذا التفاوت ويحتمل ايضا ان يستقيم مقابلته للعراق لاغتفار التفاوت فيه ايضا على هذا القول **قوله** فان جعل الجدي طالعا بين العينين لا يخفى ان
الجدي لا طلوع له بكل اغرب كلا بد في الظهور في هذه البلاد فالمراد بطلوعه استقامته كما صرح به المحقق الشيخ علي في شرح القواعد وجعله مجازا
او خصوص ارتفاعه كما فعله الشهيد في شرح الارشاد وكانه بناء على ان علامة التحرف فيه اظهر وان كان لا يخفى ان يصح حكمه وعلى الوجهين يظهر توجيه ما
اورده الشهيد لكن ينبغي ان التقييد بكونه طالعا ليس فيما نقله عن العلامة بل اطلق الجدي فيها فقيده به وايراد الاشكال عليه كما ترى والجواب ان ما
نقله عنها وان كان مطلقا لكن لا بد من تقييده بذلك اذ لا يصح ابقاءه على الاطلاق بناء على ما هو ظاهرهم من عدم اغتفار ما يمكن التفاوت ولا
قرينة على خصوص تقييد سوى ذلك اذ يمكن جعل القرينة عليه تقييدهم به في علامة العراق ان جماعة منهم صرح بالتقييد به هنا ايضا كما نقلنا عن عدة
والارشاد على انه لو قيل باغتفار التفاوت وجواز حمل كلامهم على الاطلاق فلا يفيد في دفع الاعتراض لانه اذا اصح جعله بين العينين بظهور ما من صور
جعله بينهما من صور غاية ارتفاعه فيستقبل نقطة الشمال ويكون نقطة الجنوب بين الكتفين وهي موانية لسهيل في غاية ارتفاعه غائبا فلا وجه
للتقييد به فينبغي جعل تلك ايضا علامة مطلقا نعم لو حمل كونه طالعا على ظاهره اي ابتداء طلوعه ونزل ذلك على ما يأتي من ظهر يكون فيه الجدي
طلوع كما اشرنا اليه سابقا لتفاوت ما بين العلامتين لان مطلع الجدي منحرف عن نقطة الشمال كما ان مغيب سهيل منحرف عن نقطة الجنوب لكن لا يخفى

يسيرا واليمن مقابل الشام ولازم المقابلة ان اهل اليمن يجعلون سهيلا طالعا بين الكتفين مقابل جعل الشامي له بين العينين وانهم يجعلون الجدي محاذيا لاذنهم اليسرى بحيث يكون مقابلا للمنكب الايسر فان مقابله يكون الى مقدم الايمن وهذا مخالف لما صرح به المصنف في كتب الثلثة وغيره من ان اليمني يجعل الجدي بين العينين وسهيلا غائبا بين الكتفين فان ذلك يقتضي كون اليمن مقابلا للعراق لا للشام ومع هذا الاختلاف فالعلامتان مختلفان ايضا فان جعل الجدي طالعا بين العينين يقتضي استقبال نقطة الشمال وح فيكون نقطة الجنوب بين الكتفين وهي موازية لسهيل في غاية ارتفاعه كما مر غائبا ومع هذا فالمقابلة للعراقي لا للشامي هذا بحسب ما يتعلق بعبادتهم واما الموافق للتحقيق فهو ان المقابل للشام من اليمن هو صنعاء وما ناصبها وهي لا تناسب شيئا من هذه العلامات وانما المناسب لها عدن وما والاها فتدبر ويجوز

ما فيه من التعسف مع ذلك فوائدها في الاخراف غير فقط فقوله لا يناسب شيئا من هذه العلامات اي العلامتين الاخريين اللتين نقلهما عن الشمس وغيره لا جميع ما ذكره لمناسبتها للعلامتين الاوليين وهو ظ قوله وانما المناسب لها عدن وما والاها وكان بعضها يناسبه الاولى وفي بعض النسخ فاختلفا فيها بهذا الاعتبار والمراد بمناسبتها لها الاطلاق فانها تطابق العلامة الاولى واما العلامة الثانية فلا تطابقها الا بتعديل كونه غائبا بكونه في غاية الارتفاع وحمله على ذلك بعناية كما فعله في شرح الارشاد بان يقال وصوله الى دائرة نصف النهار وميله عنها اشد اخذه في الغيب بالميل ليتم لما حان له الميل الى المغيب فكانه ابتدأ مغيبه ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله ويجوز ان يعول على قبلة البلد قال في المدارك جواز التعويل على قبلة المسلمين اجماع بين الاصحاب فلا ترد كراهة الخلاف وظاهر كلامهم يقتضي ان لا فرق في ذلك بين ما يفيد العلم بالجهة او الظن ولا بين ان يكون الحاصل متمكنا من معرفة القبلة بالعلامات المفيدة للعلم او الاجتهاد المفيد للظن او يتنفي الامران وبعض اظهر من قولهم فان جهلها عول على الامارات المفيدة للظن عند جواز التعويل للتمكن من العلم الا اذا افادت اليقين وهو كذلك لان الاستقبال على اليقين ممكن فيسقط اعتبار الظن بنحو وانت خبير بان كلامهم كما يستفاد منه اعتبار الجهة في قبلة بلاد المسلمين قطعي نعم ربما احتمل فيها التياسر ويدفعه هذا فلا بعد في جواز التعويل عليها لمن تمكن من العلم بها كما هو ظ اطلاق كلامهم بناء على سقوط امر القبلة وما ذكر من سقوط الظن مع امكان اليقين انما يتم في اصل الجهة واما بعد اليقين بذلك فالحكم بوجوب تحصيل اليقين في خصوصياتها مع الامكان وعدم جواز التعويل على الظن ممنوع لا بدليل من دليل خصوصا مع التعويل على قبلة المسلمين الذي اطلقوا الحكم بصحته ومن المعلوم ايضا انه كان لهم الكلام على تخير الاعصار والامصار فتدبر قوله الا مع علم الخطاء في الشمال وفي التياسر لا في اصل الجهة لانهم ادعوا امتناع الخطاء فيها كما ستقف على الفرق بين صور في العلم بالخطاء وعدمه انما هو في الوجوب والجواز وهو خلاف ظ سياق كلامهم هنا وفي شرح الارشاد بل كرر في شرحه ايضا ان الظن منها بجواز علم الخطاء فيها مطلقا حتى في اصل الجهة وح يشكل الجمع بينه وبين ما ذكره من الحكم بالامتناع في الشق الثاني فتدبر قوله وكذا يجوز الاجتهاد فيها اي العمل بما ادى اليه اجتهاده والا فالامتناع من اصل الاجتهاد مطلقا قوله ويامنا وبتياسر اي لا في اصل الجهة كما صرح به في الذكرى وغيره قال في ذكرى المحاب المنصوبة في مساجد المسلمين وفي الطرق التي هي جادتهم يتعين التوجه اليها ولا يجوز الاجتهاد في الجهة قطعا وهل يجوز في اليامن والتياسر الاقرب جوازه لان الخطاء في الجهة مع استمرار الخلق واتفاقهم نمسع امامي اليامن والتياسر فغير بعيد ثم قال ووجه المنع اي عن الاجتهاد في اليامن والتياسر الذي يفهم من جعله الجواز فيهما اقرب انا نحتمل اصابة الخلق الكثير اقرب من احتمال اصابة الواحد ونقيض بجواز ترك الخلق الكثير الاجتهاد في ذلك لعدم وجوبه عليهم وجواز التعويل على قبلة البلد وان كانت قرية صغيرة ونشأ فيها فرد من المسلمين فلا يبعد بمجرد صلوتهم على تحريم اجتهاد غيرهم ويقبل انه قد وقع في زماننا اجتهاد بعض علماء الهيئة في قبلة مسجد في مشق وان فيها تياسرا عن القبلة مع انطواء الاعصار الماضية على عدم ذلك لم يزد في تعليل ما جعله اقرب على ما نقلنا من دفع وجه المنع وجواز الخطاء فيها وكانه جعل الحكم بعدم ذلك ظاهرا ومثله في شرح الارشاد للشارح ره في المدارك استدل عليه بعموم الامر بالتحري فيها قال اما في الاول فلان عدم بعد الخطاء وجواز ترك الاجتهاد عليهم وان كان كذلك لكن مجرد ذلك الحكم بجواز الاجتهاد لنا لكن لا يخفى عن اشكال الا نراد وقع الاجماع على جواز التعويل على قبلة البلد كما ادعوه فالصلوة اليها بقينية والى ما ادى اليه الاجتهاد ظني فكيف يعدل عن اليقين الى الظن نعم لو ادى اجتهاد ايضا الى اليقين لا يمكن القول بجواز التعويل عليه واما الثاني فلان عمدة ما يدل على التحري من الروايات على ما نقلنا عليه هي صحيحة زرارة قال قال ابو جعفر يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة وموثقة سماعة بسند قال سئلته عن الصلوة بالليل والنهار اذا لم ير الشمس ولا القمر ولا النجوم قال اجتهد رايك وتعمد القبلة جهدك ولا يخفى ان الرواية الصحيحة لا دلالة لها على جواز التحري في هذه الصور لاختصاصها بما اذا لم يعلم اين وجه القبلة ووجود قبلة معلومة في هذه الصور واما الموثقة فهي وان وقع فيها الامر باجتهاد الراي وتعمد القبلة بعد الجهل في الصور المفروضة لكن يمكن ان يقال ان الاجتهاد الذام وبذل الجهد الاكمل انما هو في متابعة قبلة البلد ليتيقن البراءة بها فالعدول منها الى الاجتهاد بنحو آخر مع عدم حصول اليقين به ليس اجتهادا ولا بذل الجهد فتعد القبلة الا ان يقال ان المتبادر من القبلة في الروايتين هو القبلة في الواقع لا ما يجوز التوجه اليه شرعا وان لم يكن مطابقا لنفس الامر وللتامل فيه مجال ومع ذلك فيلزم بمقتضى الرواية الثانية وجوب الاجتهاد لا مجرد جوازه وهم لا يقولون به فتدبر قوله ونحوه كالتمس لذي علم توجه ربما تحير او موتاهم اليه ونحوها المحاريب المنصوبة في جوانب طرق المسلمين وفي شرح الارشاد والمدارك جعل قبلة البلد شاملا لها وكانه على التوسع قوله ولو فقد الامارات لا ريب ان من تمكن من العلم بالقبلة بالمعاينة او وجود محراب المصوا والشياع او الخبر المحفوف بالقرائن او العلامات المفيدة لذلك كالجدي وغيره لزمه العمل بالامارات المفيدة للعلم بالجهة فالواجب عليه بتباع ذلك واذا لم يتمكن من العلم فادعوا الاجماع على وجوب الاجتهاد والتعويل على الامارات المفيدة للظن قال المحقق في المعتبر فاقد العلم يجتهد فان غلب على ظنه امارة بنى عليها وهو اتفاق اهل العلم انتهى لكن كلامهم لا يخلو عن اجمال حيث لا يعلم منه ان المراد خصوص العلامات الكلية المذكورة لذلك في كتب الاصحاب وغيرها كما ذكره في كتب الهيئة او يشمل كل ما يفيد الظن بتعيين جهة القبلة في المكان الذي يصلي فيه من القرائن والامارات كما اذا ظن الصلوة اليها عند ظهور العلامات وظاهر بعضهم كصاحب المدارك ان مذهبهم الثاني وان التعويل عندهم على الظن فقط ويظهر من المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد انه فهم من كلام الاكثر الاول وان مذهبهم ان مع عدم التمكن من العلم عليه الاجتهاد بالقرائن المنصوبة لمعرفة القبلة ومع تعذرها لحكمه ما ذكر من عجزه عن الاجتهاد من الاقوال ح فلا اعتبار بالقرائن الجزئية المفيدة للظن في خصوص مكان وذلك لانه بنى اولا تقديم العلم بالقبلة بحق المشاهدة ومحاريب المصوا على العلامات وان مع عدم التمكن منه يجوز التعويل على العلامات المفيدة للعلم ثم الامارات المفيدة للظن وذكر طرقا منها كاعتبار العراقي بالقمر في الليلة الثانية عند المغرب وفي الليلة الرابعة عشرة نصف الليل وفي ليلة احد وعشرين عند الصبح فانها في هذه الاوقات تطابق قبلتهم تحقيقا وذكر ان قبور المسلمين وقبلتهم كالامارات مع عدم ظهور الغلط تحمل على المسلمين على

ان يعول على قبلة البلد من غير ان يجتهد الا مع علم الخطاء فيجب الاجتهاد وكذا يجوز الاجتهاد فيها ايضا وبتياسر وان لم يعلم الخطاء والمراد بقبلة البلد محراب مسجده وتوجه قبوره ونحوه ولا فرق بين الكبير والصغير والمراد به بلد المسلمين فلا عبرة بمحراب المجهول كقبور الكفار كما لا عبرة بمحل القبر والقبر المسلمين ولا بالمحراب المنصوب في طريق قليلة المارة منهم ولو فقد الامارات الدالة على الجهة المذكورة هنا وغيرها قلد

الصحة مع المسامحة في القبلة ثم قال ومع فقد الكل فعبارة اكثر الاصحاب يفيد وجوب الصلوة الى اربع جهات لان اليقين بل الظن بالبراءة انما يحصل بها
فيجب مع التعذر يكتفي بالممكن ثم قال ويحتمل التحري والاكتفاء باحدى الجهات ثم شرع في الاستدلال لما ذكره من الاحتمال ولا يخفى ان التحري بعد فقد العلامات
ليس الا بما ذكرنا من رعاية القرائن الجزئية فذكره لهذا الاحتمال بعد ما نقله عن الاكثر يدل على انه فهم من كلام الاكثر انهم لا يقولون بالتحري والتعويل على
الامارات الجزئية بل يحكمون بعد فقد العلامات الكلية بالصلوة الى اربع والظ عندي ان مع امكان تحصيل العلم بالعين او الجهة وجب على ذلك والا فالتعويل
عليه على غلبة الظن مط باي جهة كانت من غير فرق بين العلامات الكلية وغيرها ولو تعذر ذلك ايض وتساوت الجهات او المتعدد منها ففيه الخلاف
الاتي والظ ان مراد الاكثر ايض هو ذلك وذلك للروايات الدالة على التحري فان التحري هو طلب الحري واللائق وهو مطلق في كل ما غلب الظن به من
غير فرق بين اسبابه واما الروايات الدالة على التحري فمنها صحيحة زرارة وموثقة سماعة المتقدمة انفا ومنها صحيحة سليمن بن خالد بسند وفيه كلام قال
قلت لابي عبد الله الرجل يكون في قفر من الارض في يوم غيم فيصلي لغير القبلة ثم يصحى فيعلم انه صلى لغير القبلة كيف يصنع قال ان كان في وقت فليعد
صلوته وان كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده ورواية اخرى عن سليمان بن خالد مثله وصحيحة يعقوب بن يقطين قال سئلت عبدا صالحا عن رجل صلى
في يوم سحاب على غير القبلة ثم طلعت الشمس وهو في وقت ايعيد الصلوة اذا كان قد صلى على غير القبلة وان كان قد تحرى القبلة بجهده اتجزيه صلوته
فقال يعيد ما كان في وقت فاذا ذهب الوقت فلا اعادة عليه وحسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله في الاعمى يؤم القوم وهو على غير القبلة قال يعيد
ولا يعيدون فانهم تحروا وهي صريحة في ان التعويل على الامام نوع من التحري فالظ حصوله بكل ما يثمر الظن من دون اختصاص بالعلامات الكلية ويدل
على ما ذكرنا ايض ما سيجيء من الاخبار الدالة على جواز الاكتفاء بواحدة عند التحير وان اية فاينما تولوا نزلت فيه فانه اذا جاز ذلك عند التحير فعند التحري
بطريق اولى فهذه الاخبار كانها تصلح حجة للتعويل على التحري وعدم الحاجة معه الى اربع صلوات مع ما فيه من المشقة التي لا تناسب الشريعة السمحة
السهلة ولو لم يكتف بها وحكم بان التكليف اليقيني لا بد فيه من حصول اليقين بالامتثال ولا يحصل الا بالصلوة الى اربع كما نقله فيلزم ان لا يجوز
التعويل على الامارات المفيدة للظن اصلا فتجويز بعضها والمنع عن بعض تحكم بحت على ان حصول اليقين بالاربع ايض غير ظ اذ اغتفار هذا القدر من
الانحراف الذي بين صلوتين منها غير معلوم واخبار ما بين المشرق والمغرب ايض كانها في مرتبة هذه الاخبار فمن لم يكتف بها ينبغي ان لا يكتفي بها ايضا
مع احتمال اختصاصها بالمتحير الفاقد للظن مط وعلى هذا فينبغي له ان يحكم بوجوب تعدد الصلوة الى ان لا يبقى بين كل صلوتين الا انحراف يسير يغتفر
مع الاختيار ايض ولا يقول به احد الا ان يق ان ما زاد على الاربع منفي بالاجماع فيقتصر على الاربع لذلك وفيه ان الاجماع على اجتزاء الصلوة الى الاربع
ونفي الزائد انما يثبت مع فقد الامارات مط واما في هذه الصورة فلا لما اشرنا اليه من الاجمال والاشتباه في كلامهم فلا يمكن التمسك بالاجماع فيها
هذا والاولى الاحتياط بان يجعل الجهة المظنونة احدى الجهات الاربع ويضيف اليها ثلثة اخرى فانه ح يحصل اليقين بالبراءة بالاجماع فتدبر والمفيد
في المقنعة حكم بانه اذا اطبقت السماء بالغيم فلم يجد الانسان دليلا عليها بالشمس والنجوم فليصل الى اربع جهات وكذا المحبوس الذي لا يجد دليلا على
القبلة باحد ما ذكرنا صلى الى اربع جهات فان لم يقدر على ذلك بسبب من الاسباب المانعة من الصلوة اربع مرات فليصل الى اي جهة شاء وذلك كثير
مع الاضطرار ولم يتعرض للتحري اصلا والشيخ ره في يب اورد في مقام الاستدلال عليه روايتي خراش الاتيتين ثم نقل صحيحة زرارة وموثقتي سماعة الدالة
على التحري وحملها على الضرورة اي صورة عدم سعة الوقت للاربع وعلل وجوب الحمل عليها بانه لو لم يحمل على الضرورة لم يكن لما قدمنا من الخبرين بانه يصلي الى
اربع جهات معنى لان على مقتضى ظ هذه الاحاديث يجزي التحري ولا يحتاج في حال الى ان يصلي الى اربع جهات فيسقط متضمنها جملة واذا حملنا هذه الاخبار
على حال الضرورة وذينك الحديثين على حال الاختيار نكون قد جمعنا بينها على وجه لا تنافي بينها ولا يخفى ما فيه فان اخبار التحري انما تدل على الاخذ بالحري
والعمل به فعند تساوي الجهات او الجهتين وعدم غلبة الظن بشيء منها او منهما لا يمكن التحري فيمكن حمل روايتي خراش على هذه الصورة وبه يندفع المنافاة بين
الاخبار ولا يلزم حمل اخبار التحري على الضرورة مع ما فيه من البعد ولا طرح شيء منها وايض يمكن حمل الخبرين مع ضعف سندهما على الاستحباب ثم استدل ايض
على ان المراد بهذه الاخبار حال الاضطرار دون الاختيار وبه برواية عمرو بن يحيى قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبينت
له القبلة وقد دخل في وقت صلوة اخرى قال يعيدها قبل ان يصلي هذه التي قد دخل وقتها ورواية اخرى مثلها عن معمر بن يحيى الا ان فيها بدل يعيدها
يصليها ثم بين وجه الاستدلال بانه لو لم نحمل تلك الاحاديث على حال الاضطرار لم يكن لايجاب الاعادة بعد خروج الوقت حسب ما تضمنه هذان الخبران معنى
لان ظاهرها يقتضي انه متى تحرى القبلة وصلى ثم خرج الوقت فانه اجزءت صلوته وانت خبير بان الخبر الاول من اخبار التحري لا يخ عن ظهور فيما ذكره
فان ظ الاجزاء هو ذلك واما الخبران الاخران فليس فيهما الا الامر بالاجتهاد وتعمد القبلة وليس فيهما من سقوط الاعادة عين ولا اثر وكان بناء كلامه ره
على ان الامر بشيء يقتضي صحته اذا اتى به والصحة هو سقوط القضاء على ما هو المش بين الفقهاء وفيه تامل فان الظ ان الصحة التي يقتضيها الامر انما هو موافقة
الامر وتحقق الامتثال كما ذكره المتكلمون وهذا لا ينافي وجوب القضاء بظهور خلل فيه في نفس الامر وان كان ما اتى به موافقا لما امر به في ذلك الوقت
فان القضاء حكم اخر كما قالوا في الصلوة بظن الطهارة ومع نسيان النجاسة ويمكن حمل الاجزاء في الرواية الاولى ايض على مجرد ذلك والظ انه ليس بابعد
مما فعله من تخصيص اخبار التحري بحال الضرورة وضيق الوقت ثم من اين علم ان الخبرين فيمن راعى التحري لم لم يحمل وعلى من اكتفى بواحدة بدون رعاية
التحري مع امكانه او يحملا على من وجب عليه الصلوة الى اربع لتساوي الجهات عنده وعدم حصول ظن له بالتحري ومع ذلك اكتفى بواحدة فيجب عليه
الاعادة بعد تبين الخطاء اللهم الا ان يق ان الاكتفاء بواحدة بدون التحري مع امكانه او بدونه بعيد جدا من حال المكلف العارف في الجملة فالظ ممن اكتفى
بواحدة ان يكون ذلك باعتبار التحري فلو كفى التحري مط لم يستقم الحكم بالاعادة خارج الوقت فيجب ان يق بعدم كفايته مع سعة الوقت ويحمل الخبران

على هذه

العدالة لغا وفيها وجلا كان امرأة احرام عبدا ولا فرق بين فقدها المانع من رؤيتها كعمى ورؤيته كعمى بجامعها كالغاية مع ضيق الوقت عن التعلم على الجواب الاقوال
وهو الذي يقتضيه اطلاقا لعبارة والمصنف وغيره في ذلك اختلاف ولو فقد التقليد صلى الى اربع جهات

على هذا الصوت ويحمل اخبار التحري على صوت الاضطرار وضيق الوقت حتى يندفع المنافاة بينهما على ما ذكره وفيه انه لو سلم الاستبعاد المذكور فانما
يسلم في صوت امكان التحري والمتابدر منه ما سنذكره من وجود القول بجواز الاكتفاء فيه بواحد بل قوته ومتانته فعلى تقدير تسليم عدم جوازه
كما هو المشكوك فيه على استبعاد وقوع ذلك من احد حفظا لهذا مع ضعف سند الخبرين بل لا بعد ان يكونا خبرا واحد رواه تارة عن عمر وبن يحيى وتارة
عن معمر بن يحيى مع بعض التغيرات سمعوا والله تعالى يعلم **قوله** قد اختلف الاصحاب فيما اذا تعذر الاجتهاد في القبلة فمنهم من اطلق الحكم بالتقليد كما فعله
هنا موافقا للدروس وهو ظاهر العلامة في الف وعدة وفي ادراك ذنب هذا القول الى الشيخ في ط وفيما عندنا لم نقف عليه صريحا خلافا نعم الظاهر ان مذهب احد القولين
الاخيرين منهم من اطلق الحكم في الاعمى وغيره بالصلوة الى اربع مع السعة والتحزم مع الضيق وهذا القول نسبه في المدارك الى الخلاف وكانه كما ذكره ومنهم من
قصر الحكم بالتقليد الاعمى واطلق في غيره الصلوة الى اربع مع السعة والتحزم مع الضيق وهو ظاهر العلامة في بعض كتبه كالارشاد ومنهم من حكم بالتقليد الاعمى
والجاهل العاجز عن المعرفة مطلقا وفي احتمال ذبح في العالم الممنوع لعارض كغيم ونحوه الصلوة الى الاربع والتحزم وهو مختار المصنف في كتبه وانما اوردنا ظفر على
نص خاص في التقليد القبلة لكن الظاهر ان اطلاق الحكم بالتحري في صحيحة زرارة السابقة يشمله اذ احصل له الظن بقول من يقلده وحسنة الحلبي السابقة
ايضا تدل على حصول التحري بمتابعة الامام فالظاهر اطلاق الحكم بالتقليد كما هنا بشرط حصول الظن وسنذكر ايضا ان الظاهر التخيير جواز الاكتفاء بواحد
واذا حال ذلك عظم منع التقليد بطريق اولى احتج الشيخ في ف بان الصلوة الى ربع ذمة بها الاجماع وليس على براءتها بالصلوة الى احد الجهات دليل
وبما ذكرنا ظهر لك الدليل يمكن الاستدلال له ايضا برواية خراش وسنتكلم عليها واما القول الثالث فكانه احتج ايضا بعد بين الوجهين وتمسك في نفي
الاعمى بلزوم العسر والحرج فيه بالتكليف بالاربع في اكثر الاوقات واجيب في كثير بجواز التقليد لمثل المكفوف بانه كما تقدم في الاحكام اذا دارت القبلة
مرتبة ولا طريق له الى الوقوف بها فليظهر حجة ما في كثير التخيير التقليد لمن جوزه واحتج للمنع في العالم الممنوع لعارض بان القدرة على اصل الاجتهاد
حاصلة والعارض سريع الزوال واعترض عليه ايضا في شرح الارشاد بان في صلاحية للدلالة نظر لحصول التخيير في الحال الذي هو محل التكليف فيرجع الى
التقليد كالاعمى والقدرة على اصل الاجتهاد غير مفيد مع المانع وسرعة الزوال لو سلم غير صالحة للتعليل والظاهر ان مراد المصنف انه لا حرج فيه
بالتكليف بالاربع لندرته وقوعه فليكلف به تحصيلا ليقين البراءة بخلاف المكفوف ومن لا يتمكن من المعرفة للزوم العسر والحرج فيه بالتكليف بالاربع كثيرا ويرد
فيندفع عنه ما اورده لكن لا يخفى جريان ما ذكره في المتمكن من الاجتهاد الممنوع منه لضيق الوقت ايضا فلا وجه للتفرقة بينه وبين الممنوع لعارض من
الغيم ونحوه حيث رجح في الثاني ما رجحه ولم يرجح في الاول شيئا بل ذكر فيه انه امكن جواز التقليد كانه موضع ضرورة وظاهر الاصحاب وجوب الصلوة الى الاربع
اوالى ما وسعه الوقت لرسلة خراش وكانه ليس غرضه الفرق بينهما بل قصره هنا او كلا على ذكر الاحتمال وظاهر الاصحاب ثم بعد ما رجح في الثاني ما رجحه يعلم ترجيحه كذلك
في الاول ايضا وههنا فوائد **الاولى** على ما اخترناه من اطلاق الحكم بالتقليد لا ترتيب بينه وبين الاجتهاد المفيد للظن بل الاعتبار منهما على غلبة الظن بما يهما
حصلت فهو المتبع ولو تعارض الظن الحاصل باجتهاده والحاصل بالتقليد اتبع اقواهما وهو مختار المحقق في بع وذهب بعض الاصحاب الى تقديم الاجتهاد وعند
جواز التقليد لمن يتمكن من الاجتهاد واختلف في المعتبر وكانه لظهور ثقة سماعة السابقة اجتهد ثم اسال تعدل القبلة جهدك وفيه نامل **الثانية** المراد
بالتقليد ههنا التعويل على قول من يخبر بالقبلة سواء اخبر عن يقين او عن اجتهاد وان كان اطلاق التقليد على الاول مجازا في اصطلاحهم لكن يعبر في الاول
ان لا يكون قوله حجة شرعا والا فالظاهر كما يلوح من عبارة المصنف في قواعده انه لا خلاف في الرجوع اليهما لان اخباره حجة شرعا ويقبل بالاكتفاء بشهادة العدل
المخبر عن يقين وعدم لزوم الاجتهاد فيه وانما مكن الاجتهاد ولا يتم عن ضعف انهم يثبتون حجية قوله شرعا ومثله القول في الوقت **الثالثة** اذا كان المخبر مجتهدا
في الاحكام فاخباره كغيره بالنسبة الى مجتهد مثله واما بالنسبة الى المقلدين فان اخبر عن يقين فالظاهر على طريقتهم مقبول قوله وان اخبر عن ظن فلا
الا ان يفيد ظنا حصل به التحري كغيره لان المتبع ظنه في الاحكام لا في كل ما اخبر به هذا اذا اخبر بفصل القبلة واما اخباره عن علامة القبلة فان
كان عن دليل شرعي فهو حجة شرعا في حق المقلدين كغيره من الاحكام على طريقة الاجتهاد والتقليد وان كان عن غير كقواعد الهيئة فالظاهر انه كاخباره
عن نفس القبلة فان اخبر به عن القطع فالظاهر انه حجة على طريقتهم وان كان عن الظن فلا الا ان احصل به التحري فح **قوله** العدالة لعارفها ولو
امكنه تقليد العدلين فقيل يقدم على العدل الواحد واختاره الشهيد في شرح الارشاد ولو تعذر العدل ففي الرجوع الى المستور بل الى الفاسق مع ظن
صدقه بل الى الكافر مع تعذر المسلم وجهان من استلزام الجهل بالمشروط والامر بالتثبت عند اخبار الفاسق والنهي عن الركون الى الكافر ومن
صحة اخبار المسلم وقيام الظن الحاصل مقام العلم في العبادات وفي ط منع من قبول قول الفاسق والكافر وظاهره عدم اشتراط العدالة وانه يكفي
كونه على الاسلام اذا لم يعلم فسقه بل كفاية ذلك العدالة وقوى المصنف في كتبه الجواز في الاخبار بقطع به في المستور وجعل الشهيد في شرح الارشاد
الاولى العدالة في الجميع لعقد شرط الشهادة والاخبار وعدم جواز العمل بمطلق الظن فيصل الى الاربع وعلى ما قررنا من بناء الحكم على صدق التحري
فالمعتبر هو الظن الغالب وغاية بذل الجهد تحصيله وربما يقدم خبر المستور بل الفاسق بل الكافر على خبر العدل بل العدلين واولى منه جواز
تقديم خبر العدل الواحد على العدلين اذا كان الظن الحاصل بقوله اقوى نعم لو كان خبر العدلين عن قطع تبعين متابعتهما لكونه حجة شرعا
كما ذكرنا سابقا **قوله** رجلا كان امرأة ولا يكفي الصبي لتعذر قبول خبره كذا في شرح الارشاد وفي ط سوى بين الصبي والبالغ وهو اولى
على ما حققنا من اعتبار التحري وربما حصل بقول الصبي **قوله** مع ضيق الوقت عن التعلم او لعدم اهليته لمعرفة الادلة اما لو قدر
على التعلم ووسع الوقت فوجب عليه التعلم قطعا عينا لتوقف الواجب العيني عليه كما في شروط الصلوة ويحتمل كون الوجوب كفايا كما يتعلم
الفقه ويضعف بما قلناه وبعدم المشقة في تعلم الامارات المفيدة للمعلم للقبلة بخلاف الفقه بمنع وجوب كون التفقه مطلقا على الكفاية كذا في شرح

الارشاد

متقاطعة على زوايا قوائم مع الامكان فان عجز اكتفى بالممكن والحكم بالاربع ح مشهور ومستنده ضعيف واعتباره حسن لان الصلوة كذلك تستلزم اما القبلة او
الانحراف عنها بما لا يبلغ اليمين واليسار وهو موجب للصحة مط ويبقى الزائد عن الصلوة الواحدة واجبا من باب المقدمة لتوقف الصلوة الى القبلة او ما في حكمها الواجب عليه
كوجوب الصلوة الواحدة في الثياب المتعددة المشتبهة بالنجس ليحصل الصلوة في واحد طاهر ومثل هذا يجب بدون النص فيبقى النص له شاهدا وان كان مرسلا و
ذهب السيد رضي الدين بن طاوس هنا الى العمل بالقرعة استضعافا لسند الاربع مع ورودها لكل امر مشتبه وهذا منه وهو نادر ولو انكشف الخطاء

الارشاد **قوله** متقاطعة على زوايا قوائم وربما قيل بالاجتزاء بالاربع كيف اتفق واشترط المص ره في البيان التباعد بينهما بحيث لا يكون بين كل
واحدة وبين الاخرى ما يعد قبلة واحدة لقلة الانحراف وفيهما تامل يظهر مما ذكره الش من وجه حسن اعتبار الجهات الاربع وهو ان الصلوة اليها يستلزم
اما القبلة او الانحراف عنها بما لا يبلغ اليمين واليسار فان ذلك انما هو عند اعتبار الجهات على ما فرضه الش لا مط وهو ظ ولا على ما في البيان فانه
اذا كان بعد كل جهة عن الاخرى بقدر سدس الدور مثلا فلا يعد ان قبلة واحدة اذ لا يسع لمن كان قبلته احدهما الانحراف الى ان يبلغ الى
الاخرى واذا كان كك فيعد ان قبلتين فاذا صلى الى اربع جهات كك فيمكن ان يكون القبلة خارجة عنها منحرفة بما يبلغ اليمين واليسار كما اذا كانت
القبلة هي الجنوب واحدى الجهات التي صلى اليها المشرق ثم ينحرف عنه بقدر سدس الدور الى الشمال ثم هكذا الى ان يكون الرابعة هي المغرب فظ ان
اقرب الجهات الى قبلته ح هو المشرق والمغرب وانحرافهما عنها يبلغ اليمين واليسار فالصواب جعل الجهات كما فرضه الشارح وهو الظ منها حتى لا يلزم ذلك
هذا تحرير ما ذكره الش في شرح الارشاد والظ ان نظر المص الى اعتبار اهل العرف لا الشرع والظ ان في العرف كل سمت يكون اقل من ربع الدور يعد
جهة واحدة فاذا زاد على ذلك يعد جهة اخرى وح فما اعتبره ايض ينطبق على ما ذكره الش فتد **قوله** ومستنده ضعيف وهو ما رواه في يب بسندين
عن خراش عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له جعلت فداك ان هؤلاء المخالفين عليها يقولون اذا اطبقت علينا او اظلمت فلم تعرف
السماء كنا وانتم سواء في الاجتهاد فقال ليس كما يقولون اذا كان ذلك فليصل لاربع وجوه وضعفه بالارسال وجهالة خراش واسمعيل بن عباد الراوي
عنه في السند وفي في بعد ما نقل رواية زرارة ان المتحير يصلي حيث شاء كما سننقلها قال وروي ايض انه يصلي الى اربع جوانب وكانه اشار الى هذه
الرواية وعلى تقدير ان يكون غيرها ايض فلا عبرة بها كما لا يخفى **قوله** لان الصلوة كك يستلزم اما القبلة الخ اعترض عليه اما اولا فبان هذا
الغرض يحصل بالصلوة الى ثلث جهات بحيث يحصل مثلث متساوي الاضلاع فانه اذا صلى كك يكون البعد بين كل نقطتين صلى اليها مائة وعشرين
درجة من الدور فان وافق القبلة احديها فذاك وان كانت في وسط نقطتين منها يكون الانحراف عن القبلة بقدر ستين درجة وهو لا يبلغ اليمين
واليسار اذ لا بد فيه من الانحراف بقدر ربع الدور وهو تسعون درجة وان كان اقرب من الوسط الى احد النقطتين فالامر اظهر لانه يكون الانحراف
اقل واما ثانيا فلان هذا انما يصح لو جاز الانحراف عن القبلة بما لا يبلغ اليمين واليسار عمدا اختيارا وهم لا يقولون به نعم ذكروا انه اذا اجتهد وحصل
له الظن بجهة القبلة وصلى اليها ثم ظهر خلافه صحت صلوته اذا لم يكن الانحراف بما يبلغ اليمين او اليسار وهذا لا يوجب جواز الاكتفاء به مع العمد والاختيار
وعلى هذا فبالصلوة الى اربع كك لا يمكن الحكم بالصحة مط على ما ذكره ولا يخفى انهم وان لم يجوزوا الصلوة كك حالة العلم والاختيار لكن يجوزونه
في حالة الجهل والتحير كما صرح به المحقق في المعتبر والعلامة في كره بناء على النصوص الدالة على ان ما بين المشرق والمغرب قبلة كما نقلنا سابقا ولا
شك ان الصلوة كك يستلزم وقوع صلوة الى ما بينهما فيصح الاكتفاء به في حالة التحير فمراده بالصحة مط ليس الاطلاق بالنسبة الى المتحير وغيره مط
بل المراد وان لم يكن فاقدا الامارات مط بشرط التحير في تعيين القبلة كمن عرف المشرق والمغرب وكان فاقد الامارة تعيين القبلة فانه يكفيه الصلوة
الى ما بين المشرق والمغرب او المراد وان ظهر الانحراف المذكور خارج الوقت او فيه ايض على المش وعلى ضعفها حسن لصحة الصلوة معه باعتبار ما ذكره مع
عدم طرح الرواية بخلاف الاكتفاء بما دون ذلك وان حصل به الغرض المذكور اذ يشكل الجرءة عليه لمخالفته للرواية مع شهرة العمل بها بين الاصحاب
وتضمنها للاستظهار وزيادة القرب الى القبلة وحكمه بحسن اعتباره لا وجوبه ولزومه كانه اشارة الى ما ذكرنا من ان غرضه انما هو بيان صحة الاكتفاء
بالاربع والعمل به لا انه لا بد منه مع قطع النظر عن النص ايضا وما ذكره من توقف الواجب عليه ان مثل هذا يجب بدون النص انما هو لتصحيح اصل
الزائد عن الصلوة الواحدة لا لخصوص الاربع فلا يرد منع التوقف لحصول الغرض بالثلث على ما ذكر فلا يمكن الحكم بوجوبه بدون النص اذ الزائد عن
الواحدة موجود في الثلث ايض فلا بد من تصحيحه بما ذكره نعم من استدل بهذا الوجه على وجوب الصلوة الى الاربع كالمحقق في المعتبر والعلامة في
كره اتجه عليه هذا الايراد ويمكن دفعه عنه ايض بان القول بالثلث مما لم يقل به احد فلا يبقى الا القول بالاربع ولا ريب في اتجاه مثل هذا الاستدلال
منا بعد استقرار الاقوال نعم عند احداث المذاهب ان ذهبوا الى الاربع متمسكا بهذا الوجه اتجه عليهم الايراد وهو غير معلوم فتد **قوله**
او ما في حكمها وهو ما لم يبلغ الانحراف الى اليمين واليسار وقوله الواجب صفة لاحد الامرين وقوله عليه متعلق التوقف والضمير راجع الى الزائد
قوله وذهب السيد رضي الدين بن طاوس ره الظ ان القرعة بين الجهات الاربع لعدم انحصار الجهات التي يمكن الصلوة اليها ولو سلم امكان حصرها
فلا ريب فيما فيه من العسر والحرج المنفيين فلما لم ينقل عنه تعيين الجهات التي يقرع اليها فالظ ان مراده القرعة بين الجهات المعروفة وهي ما ذكرنا و
ههنا مذهب اخر نقل عن ابن ابي عقيل وهو الاكتفاء بالصلوة الواحدة الى حيث يشاء من الجهات من دون لزوم اعادة عليه اذا علم بعد ذهاب
وقتها انه صلى لغير القبلة وهو الظ من اختيار ابن بابويه ونفى عنه البعد في لف ومال اليه المص في كرى واختاره صاحب المدارك وهو اقوى عندي
لما سبق من صحيحة معوية بن عمار وفيها ما بين المشرق والمغرب قبلة وفيها على ما في الفقيه ان اية ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله
نزلت في قبلة المتحير وصحيحة الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انه قال يجزي المتحير ابدا اينما توجه اذا لم يعلم اين وجه القبلة وصحيحة الكافي عن
ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن زرارة قال سئلت ابا جعفر ع عن قبلة المتحير فقال يصلي حيث شاء وهي وان كانت مرسلة لكنها من مراسيل ابن
ابي عمير وهي معتبرة عندهم ويؤيده صحيحة يب في عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال اذا صليت وانت على غير القبلة واستبان لك انك صليت
على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد ورواية اخرى في يب عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله مثلها وروى الفقيه ايض عنه و
طريقه اليه صحيح انه سئل الصادق ع عن رجل اعمى صلى على غير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد وان كان قد مضى الوقت فلا يعد قال وسألته

عن رجل

بعد الصلوة بالاجتهاد او التقليد حيث يسوغ

عن رجل صلى وهي متغيمة ثم انجلت فعلم انه صلى الى غير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد وان كان الوقت قد مضى فلا يعد وجه التأييد ان الظ من السؤال
انه صلى صلوة واحدة وقد قرره ع وبين حكمه فالظ اجزاء الصلوة الواحدة وهذا وان امكن حمله على صورة التحري لكن ترك الاستفصال لا يخ عن ظهور
في الاجزاء مط ورواية محمد بن الحصين قال كتبت الى عبد صالح الرجل يصلي في يوم غيم في فلاة من الارض ولا يعرف القبلة فيصلي حتى اذا فرغ من صلوته
بدت له الشمس فاذا هو صلى لغير القبلة ايعتد بصلوته ام يعيدها فكتب يعيدها ما لم يفته الوقت او لم يعلم ان الله يقول وقوله الحق فاينما تولوا فثم
وجه الله وجه التأييد مثل ما ذكر في سابقها مع زيادة ان حملها على صورة التحري كانه لا يخ عن بعد وايضا زيادة ما يظهر منها من تفسير الاية الكريمة
موافقا لما في صحيحة معوية بن عمار وانت خبير بان رواية خراش مع ضعف سندها وامكان حملها على الاستحباب كما اشرنا اليه سابقا لا تصلح لمعارضة
هذه الاخبار حتى تطرح هذه الاخبار لاجلها او تحمل على التقية لموافقتها لمذهب بعض العامة كداود فانه ذهب الى ان الاعمى ومن لا يعرف امارة القبلة
يصليان الى اي جهة شاء او اما الوجه الاخر لهم وهو وجوب الاستقبال ما امكن وانه لا يحصل في هذا الفرض الا كك على ما نقلنا من المحقق والعلامة ففيه
انا لا نم وجوب الاستقبال مع الجهل فان الاخبار المذكورة كانها تصلح لتخصيص عموم الاية الكريمة خصوصا مع موافقتها لظ الاية الكريمة الاخرى
وما قيل من نسخها لم يثبت وامكان تخصيصها بما اذا لم يكن الاستقبال او بالنافلة مط او مع الضرورة او في السفر او على الراحلة في السفر لئلا تنافي
الاية الاولى ويمكن الاستدلال بها على وجوب الاستقبال فيما كك دخلت في ظ الاية الكريمة الثانية ويمكن الاستدلال بها على جواز التوجه حيث شاء
وتخصيص الثانية بالاولى ليس اولى من العكس بل العكس اولى بدلالة الروايات المذكورة واما حمل الاية الاخرى على ان البلاد والارض المنقسمة الى
المشرق اي النصف الذي فيها محل طلوعها والمغرب اي النصف الذي فيه محل غروبها كلها ملك لله ففي اي مكان فعلتم التولية اي الى المسجد الحرام
بقرينة الاية الاخرى فثم وجه الله اي جهته التي جعلها قبلة لكم وامركم ان تجعلوا وجوهكم اليها حيثما كنتم او فثم ذاته تعالى يعني عالم بما فعلتم فيه فيقبل
منكم ويثيبكم مثل ما اصابكم في المسجد الحرام والبيت المقصود انه جعلت لكم الارض مسجدا فصلوا في كل بقعة منها فان الكل لله لكن بشرط التولية
الى المسجد الحرام فكانه لا يخ عن بعد فلا يدفع الظهور الذي ذكرنا هذا ولا يخفى انه على هذا القول لو راعى القرعة ايضا وصلى الى الجهة التي خرجت بالقرعة
لكان اولى واحوط لكن الاولى والاحوط الصلوة على الاربع للشهرة العظيمة بين الاصحاب حتى انه في المعتبر وكره جعلها مذهب علمائنا المشعر بالاجماع ولسلامتها
عن احتمال مخالفة اية او خبر ولان بها يحصل اليقين بالبراءة على جميع الاقوال لما اشرنا اليه من ان القرعة على القول بها انما هي بين الجهات الاربع فاذا
صلى الى الجميع يحصل العلم بما يخرج ايضا فيتحقق الامتثال على جميع الاقوال الا ان يق ان على القول بالقرعة يتعين العمل بها فينوي الوجوب في الصلوة
الى الجهة التي خرجت بها من غير تردد بخلاف ما اذا صلى الى الاربع لما فيها من التردد في النية وللتردد في صحته مجال لكن لا يخفى انه لا يمكن هنا الاعتماد على
القرعة بحيث لا يبقى التردد وعند ما كان كك فالظ انه لا باس بالتردد في النية ومع ذلك فلو راعى كمال الاحتياط فالاولى استعمال القرعة فالصلوة
الى الجهة التي خرجت بها ثم الى الثلث الباقية احتياطا والله تعالى يعلم **فائدة** قال الش ره في شرح الارشاد عند قول مصنفه فان فقد الظن صلى
الى اربع جهات كل فريضة اراد بقوله كل فريضة انه لو اجتمع فرضان في وقت واحد كالظهرين لم يجز الشروع في الثاني منهما حتى يصلي الاولى الى الاربع
ليحصل يقين البراءة من الاول عند الشروع في الثاني كالصلوة في ثوبين احدهما نجس واشتبه بالاخر فيصير صلوة الفريضة اربع مرات الى الاربع
جهات بمنزلة فعلها مرة عند اتضاح القبلة ويتفرع على ذلك انه لو ادرك من اخر وقت الظهرين مقدار اربع رباعيات تعينت العصر لان الجميع
مقدار ادائها على تلك الحال انتهى والظ انه لا يجب الا تقديم الاولى الى كل جهة على الاخرى اليها واما تقديم اربع الاولى بتمامها على الشروع في
الثانية فليس بلازم لعدم دليل عليه وجعل الاربع بمنزلة الصلوة الواحدة على ما ذكره مما لا شاهد له ولا حجة عليه ومثله القول في الصلوة في
الثوبين المشتبهين وقول العلامة كل فريضة لا دلالة له على ما ذكره اصلا بل الظ انه لدفع توهم ان الصلوة الى الجهات بتوزيع الصلوة عليها
فصرح بان المراد فعل كل صلوة اليها وما ذكره من التفريع حق لكن لا يتفرع على ما ذكره بل يتفرع على اصل وجوب كل فريضة الى الاربع باي وجه كان
قوله بعد الصلوة ولو انكشف ذلك في اثناء الصلوة فقال في ط ان ظن القبلة عن يمينه او شماله بنى عليه واستقبل القبلة وتممها وان كان مستدبر
القبلة اعاد من اولها بلا خلاف وحكم جماعة منهم المحقق والعلامة بوجوب الاستيناف اذا كان انحرافه يسيرا الى ما بين المشرق والمغرب على ما فسره به في
شرح الارشاد والمدارك ولم ينقلوا فيه خلافا واستدل في المدارك على الثاني بقولهم ع ما بين المشرق والمغرب قبلة وادعى عليه الاجماع وعلى
الاول اي وجوب الاعادة في غير اليسير باخلاله بشرط الواجب مع بقاء وقته والاتيان به ممكن فيجب وبانه اذا تبين الخلل على هذا الوجه بعد الفراغ
استانف فكذا اذا علم في الاثناء لان ما يفسد الكل يفسد الجزء قال ويؤيده رواية القاسم بن الوليد قال سئلته عن رجل تبين له وهو في الصلوة
انه على غير القبلة قال يستقبلها اذا اثبت ذلك وان كان فرغ منها فلا يعيدها وفيما ذكره من الوجهين تامل لان شرط الواجب هو الاستقبال بحسب ظنه
وقد حصل والاعادة بعد ظهور الخلل حكم اخر لا بد له من دليل والحكم بها مع ظهور الخلل في الكل لا يقتضي الحكم بها لوقوع الخلل في بعض مع اصالة عدم
وجوبها واما الرواية فان حملت على اطلاقها يشكل قوله وان فرغ منها فلا يعيد الا ان يخص بما اذا كان التذكر بعد خروج الوقت ولا يخ عن بعد وعلى
هذا فيمكن حمله على ما اذا كان الانحراف يسيرا الى ما بين المشرق والمغرب ويجعل الضمير في قوله يستقبلها راجعا الى القبلة لا الى الصلوة او يحمل على
الاستحباب وح فلا تأييد له فيها هذا مع ما فيها من الاضمار وعدم توثيق القاسم ولا مدحه سوى ان له كتابا وعلى هذا فالحكم بوجوب الاعادة في غير المستدبر
لا يخ عن اشكال واما المستدبر فيدل على وجوب الاعادة عليه مع الاجماع كما ادعاه الشيخ موثقة عمار الاتية فانتظر هذا ان ظهر الانحراف في الاثناء
وقد بقي الوقت فان خرج فان كان الى ما بين المشرق والمغرب فيستقيم ويمضي فيها وان كان الى اليمين او اليسار او الاستدبار فالظ ايضا ذلك اذ الاعادة

المقدس ع
الاولى والاحوط ثم
الاولى والاحوط
بعده

لم تثبت

او ناسيا للمراعاة لم يعد ما كان بين اليمين واليسار اي ما كان دونهما الى جهة القبلة وان قل ويعيد ما كان اليهما محضا في وقته لا خارجه والمستدبر وهو الذي صلى ما يقابل سمت القبلة الذي يجوز الصلوة اليه اختيارا يعيد ولو خرج الوقت على المشهور جمعا بين الاخبار الدالة اكثرها على اطلاق الاعادة في الوقت وبعضها على تخصيصه بالمتيامن والمتياسر واعادة المستدبر مطلقا والاقوى الاعادة في الوقت مطلقا لضعف مستند التفصيل الموجب لتقييد الصحيح المتناول باطلاقه موضع النزاع وعلى المشهور كل ما خرج عن دبر القبلة الى ان يصل الى اليمين او اليسار

لم تثبت الا اذا تبين الخطاء في الوقت كما يظهر بالتامل في الروايات الاتية ويحتمل الاستيناف في المستدبر على المش لما ذكر من ان ما يفسد الكل يفسد الجزء ويحتمل الاستيناف مط اذا ادرك ركعة في الوقت لانه اذا ادرك ركعة في الوقت فيصير الباقي في حكم الوقت فيكون بحكم الذكر في الوقت ولا يخفى ضعفه فان الحكم بكونه في حكم الوقت مط مم على ان الحكم بوجوب الاستيناف فيما لو تذكر في اخر الوقت الحقيقي بحيث لا يسع الوقت الا تتمة الصلوة لا يخ عن اشكال والاحوط في الصورة الاولى اتمام الصلوة والقضاء بعدها وفي الثانية ايض الاولى وان لم يكن الاحتياط والله تعالى يعلم هذا كله في الظان واما الناسي فيمكن ايض ان يكون حكمه حكم الظان على القولين ويحتمل الحاقه بالعامد لتقصيره والقول بوجوب الاستيناف وان كان الى ما بين المشرق والمغرب وكذا وجوبه اذا ظهر الانحراف بعد خروج الوقت وان لم يكن مستدبرا ويحتمل الحاقه بالعامد في الثاني فقط بناء على ان ما بينهما قبلة مع العذر مط كما سيتضح كل ذلك بالتامل فيما سنذكره في الحاشية الاتية في تحقيق الحاق الناسي بالظان والظ هو الاول لكن ح على قول الشيخ لا يمكن استدلال المدارك بشرطية الاستقبال بما ذكرنا في الظان بل يجاب عنه بان المسلم من شرطيته ليس الا ان الاخلال به عمدا موجب للاعادة واما مع السهو مط ولو في بعض الصلوة فلا فتامل قوله او ناسيا للمراعات الحاق الناسي ههنا بالظان قول جماعة من الاصحاب ونقل في المعتبر عن الشيخ انه قال اذا صلى الى غير القبلة ناسيا او لشبهة اعاد ان كان الوقت باقيا ولو كان خرج لم يعد قال وكانه الحقه بالظان وفيما ذكره ره اشكال انتهى وقال العلامة ره في هـ هل يكون حكم الناسي والمصلي بشبهة حكم الظان قال في يه حتى انه ان كان الوقت باقيا اعاد وان خرج لم يعد وفيه تردد انتهى وقال في يه اما الناسي فقد الحقه الشيخ بالظان في وجوب الاعادة في الوقت لا خارجه والاقرب الحاقه بالعامد لتفريطه بالنسيان انتهى ولا يخفى ان مراد الشيخ من الاعادة في الوقت اما الاعادة فيه مط وان كان الى ما بين المشرق والمغرب كما هو ظ اطلاق كلامه وسيجيء في الظان ان ظ اطلاق كلامه كغيره من الاصحاب فيه ذلك او الاعادة فيه في غير ما كان الى ما بينهما فظ السياق ان يكون اخوه ايض كك واما اشكال المحقق وتردد المنتهى فهو ايض اما في الاعادة في الوقت لا خارجه مط باحتمال الاعادة مط في خصوص الناسي وان لم يكن الظان عندهما كك وهو ظ نهاية العلامة حيث جعل الاقرب الحاقه بالعامد فان العامد عليه الاعادة في الوقت وخارجه مط وان كان الى ما بينهما اذ الاشكال والتردد باحتمال الاعادة خارج الوقت ايض في خصوص الناسي اذا لم يكن الى ما بينهما وح يحمل ما جعله في يه اقرب ايض على ذلك اي انه يلحق بالعامد فيما اذا لم يكن الى ما بينهما بان يكون عدم الاعادة اذا كان الى ما بينهما مسلما عندهم في غير الظان ايض ممن له عذر في الجملة وان كان مقصرا ولا يخرج عنه الا المتعمد المحض ويؤيد هذا ما سننقله عن المص في الجاهل حيث جعل الاقرب فيه الاعادة الا لما كان الى ما بينهما وكيفما كان فالاقرب عندي ان الناسي ايض حكمه حكم الظان فيما سنذكره من عدم الاعادة فيما اذا صلى الى ما بينهما اصلا والاعادة في الوقت لا خارجه في غيره اما الاول فلشمول اطلاق ما استدلوا به في الظان من صحيحتي معوية بن عمار وزرارة كما سيجيء للناسي ايض فلا وجه للتفرقة بينهما وشرطية الاستقبال لم يثبت الا الى مطلق ما بينهما او بمعنى ان الاخلال به عمدا موجب للاعادة مط واما مع السهو فلا واما الثاني فلشمول بعض ما استدلوا به في الظان على ذلك للناسي ايضا كصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ورواية محمد بن الحصين وموثقة زرارة الاتية وشرطية الاستقبال على تقدير تسليمها مط لا يفيد الا الاعادة مع الاخلال بها في الوقت لا القضاء خارجه ايض كما سنذكره في الظان ويمكن ان يستدل ايض على عدم الاعادة في الصورة الاولى مط وفي خارج الوقت في الثانية بعموم رفع الخطاء والنسيان لكن فيه ما فيه اذ الظ منه ليس الا رفع جميع المواخذة فقط لا رفع جميع الاحكام واما ما استدل به في يه لما جعله اقرب من تفريطه بالنسيان ففيه ان تفريطه ان كان لا يوجب الحكم بوجوب الاعادة او القضاء عليه مط مع اطلاق الروايات الصحيحة وغيرها في خلافه هذا واما جاهل الحكم فقال المص في كري الاقرب انه يعيد مط الا ما كان بين المشرق والمغرب لانه ضم جهلا الى تقصيره ووجه المساوات الناس في سعة مما لم يعلموا انتهى والاقرب المساوات مط لما ذكر في الساهي بعينه لشمول الروايات المذكورة له ايض وتقصيره لا تصلح حجة لحكم بخلافها كيف ولو صلح لذلك فينبغي ان يقول بوجوب الاعادة عليه فيما كان الى ما بينهما ايض كالعامد ولم يقل فالتفرقة بين الموضعين مما لا وجه له الا ان يثبت عندهم اجماع على عدم الاعادة فيما اذا كان الى ما بينهما في غير المتعمد المحض كما احتملنا ذلك انفا فيكون حكمه بعدم الاعادة فيه بهذا الاعتبار لا باعتبار اطلاق الروايات فيه حتى لا يكون للتفرقة وجه لكن لم اجد في كلامهم تصريحا بذلك واما استدلاله للجانب الاخر بعموم الخبر المذكور ففيه ما فيه كما اشرنا اليه في الساهي ايض هذا كله في غير المستدبر واما هو فعلى القول بعدم الفرق كما هو المختار فلا كلام وعلى القول بالفرق فاذا وجب القضاء عليه في الظان ففيهما بطريق اولى على ان عدة ما استدل به على وجوب القضاء في المستدبر يشمل باطلاقه الناسي والجاهل ايض فلو تم لتم فيهما وانما احتمال الفرق بينهما وبين الظان في صورة عدم وجوب القضاء عليه حيث ان بعض الروايات الدالة عليه لا يشملها كصحيحة سليمان بن خالد وصحيحة يعقوب بن يقطين كما يظهر بالتامل فيهما فتم قوله على اطلاق الاعادة في الوقت وعدمها خارجه وكان الاولى التصريح به فانه مناط الحاجة الى الجمع بينها وبين ما يدل على اعادة المستدبر مط الذي هو محل الخلاف كما سنذكره اذ لولا ذلك لم يكن بينهما منافات ولم يحتج الى تقييد الاطلاق فلم يتوجه ما ذكره الش ان ضعف مستند التفصيل يمنع من تقييد الصحيح به فافهم قوله وبعضها على تخصيصه بالمتيامن الخ ظاهره ان بعضا متعينا منها يدل على التخصيص والاعادة المذكورين وليس كك بل بعض منها يدل على التخصيص المذكور وبعض اخر على الاعادة المذكورة ثم ان البعض الاول لا يدل على التخصيص بالمتيامن والمتياسر بل على عدم الاعادة اصلا على من صلى الى ما بين المشرق والمغرب فيلزم من تخصيصه عن الحكم الوارد في الروايات الاولى فتبقى مطلقة في غيره حتى المستدبر فالعبارة لا تخ عن قصور قوله والاقوى الاعادة في الوقت مط ظ السياق ان المراد الاطلاق بالنسبة الى من لم يبلغ حد المتيامن والمتياسر فيكون مذهبه الاعادة في الوقت في الجميع حتى من صلى الى ما بين المشرق والمغرب واعادة المستدبر مط حيث لم يقدح فيه او هو ساكت عنه او تخصيص الاعادة بالوقت دون خارجه في الجميع وقد حمله سلطان العلماء ره على ظاهره حيث كتب على قوله مط ولو كان بين

الجواب عن

ذلك

اليمين و

اليمين واليسار ولا يخفى على المتتبع انه لا يمكن الحمل عليه بناء على ما هو المعروف بين المتأخرين فانهم لم ينقلوا خلافا في عدم الاعادة على من صلى خطأ الى
ما بين المشرق والمغرب بل ادعوا الاجماع عليه كما سننقله وايضا مستند الحكم في تخصيصه ليس بضعيف كما ادعاه الشيخ فالصواب بناء على ما ذكروه حمل كلامه
على ان الاقوى الاعادة على من وجب عليه الاعادة في الوقت اي في خصوصه لا في خارجه مطلقا اي حتى في المستدبر وح فنزاعه مع المش انما هو في المستدبر
حيث ان المش اعادته خارج الوقت ايضا والاقوى عنده اختصاص اعادته ايضا بالوقت كالمتيامن والمتياسر واما عدم الاعادة فاصلا على من صلى
الى ما بين المشرق والمغرب فلا نزاع له فيه ثم ههنا مباحث الاولى عدم الاعادة فيما اذا كان بين المشرق والمغرب ولم ينقلوا فيه خلافا
وادعى جماعة من الاصحاب عليه الاجماع منهم المحقق في المعتبر والعلامة في هي وية وكره والشارح في شرح الارشاد لكن جماعة من الاصحاب على ما رأينا لم
يصرحوا بما بين المشرق والمغرب بل فصلوا بالانحراف اليسير والكثير فحكموا بعدم الاعادة في الثاني وشمول اليسير لما لا يبلغ اليمين واليسار مط غير ظ اذ
يمكن ان يكون المراد به ما جاز الانحراف به مع العلم والاختيار بناء على سعة الجهة وح فلا يدل على عدم الاعادة فيما زاد عليه لكن ذكر المص في كرى ان
ظ كلام الاصحاب ان الكثير ما كان الى سمت اليمين او اليسار او الاستدبار والمحقق الثاني ره في شرح القواعد وصاحب المدارك فسر الانحراف اليسير بما اذا
كان بين المشرق والمغرب من غير شائبة تردد وكلام جمع كثير منهم مطلق في وجوب الاعادة في الوقت من غير تفصيل اصلا قال المفيد في المقنعة ومن
اخطأ القبلة او سهى عنها ثم عرف ذلك والوقت باق اعاد فان عرفه بعد خروج الوقت لم يكن عليه اعادة الا ان يكون قد صلى مستدبر القبلة فيجب عليه
ح اعادة الصلوة كان الوقت باقيا او منقضيا وقال الشيخ في ط واذا صلى البصير الى بعض الجهات ثم تبين له انه صلى الى غير القبلة والوقت باق اعاد
الصلوة الى قوله فان انقضى الوقت فلا اعادة عليه الا ان يكون استدبر القبلة فانه يعيدها على الصحيح من المذهب وقال قوم من اصحابنا لا يعيد وقال
في ف من اجتهد في القبلة وصلى الى واحدة من الجهات ثم بان له انه صلى الى غيرها والوقت باق اعاد الصلوة على كل حال وان كان قد خرج الوقت فان كان
استدبر القبلة اعاد الصلوة وان كان صلى يمينا وشمالا فلا اعادة عليه وفي اصحابنا من يقول اذا صلى الى استدبار القبلة وخرج الوقت لم يعد
ايضا وقال في يه ومن صلى الى غير القبلة متعمدا وجب عليه اعادة الصلوة فان صلاها ناسيا او لشبهة ثم تبين انه صلى الى غير القبلة وكان الوقت باقيا
وجب عليه اعادة الصلوة وان كان الوقت خارجا لم يجب عليه اعادتها وقال ابن زهرة في الغنية ومن توجه مع الظن يظن ثم تبين له ان توجهه كان الى غير
القبلة اعاد الصلوة ان كان وقتها باقيا ولم يعد ان كان وقتها خرج الا ان يكون استدبر القبلة فانه يعيد على كل حال ومثله في الوسيلة لابن
حمزة فانه عد فيمن يجب عليه اعادة الصلوة من اشتبه عليه جهة القبلة فتحرى وصلى مستدبر القبلة ثم ظهر له ذلك وفيمن لا يجب عليه اعادتها من تحرى جهة
القبلة فصلى الى جهة ثم ظهر له انه قد صلى الى يمين القبلة ويساره وقد مضى الوقت قال فان علم ذلك وكان الوقت باقيا اعاد على كل حال وقال
سلار بن عبد العزيز الديلمي في كتاب المراسم من صلى صلوة الى جهة ثم ظهر له انه اخطأ القبلة فان كان الوقت باقيا اعاد على كل حال وان كان الوقت
قد خرج وظهر له انه كان استدبرها اعاد ايضا وان لم يكن استدبرها وقد خرج الوقت فلا يعيدن وقال ابن ادريس في السرائر فان اخطأ القبلة وظهر له
بعد صلوته اعاد في الوقت بغير خلاف فان كان قد خرج الوقت فلا اعادة عليه على الصحيح من المذهب انتهى وانت خبير بان دعوى الاجماع على التفصيل
المذكور مع اطلاق كلام هؤلاء الاجلاء من الاصحاب مشكل جدا لكن المدعين له اعرف مني فربما كان لهم قرينة على ان مرادهم بالقبلة ههنا ما يعم ما بين
المشرق والمغرب وانه يجزي عندهم الصلوة الى ما بينهما لكل من كان له عذر في الجملة وربما يؤيد ذلك ان الشيخ في يب في شرح ما نقلنا عن المقنعة اورد في
جملة من الاخبار رواية معوية بن عمار الاتية ولم يتعرض لتوجيهه او تاويل لها وكيفما كان فالاقوى ما ذكره من عدم الاعادة في هذه الصورة ويدل عليه مع
الاصل ما تقدم من صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت الرجل يقوم في الصلوة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة
يمينا وشمالا قال قد مضت صلوته ما بين المشرق والمغرب قبلة وصحيحة زرارة المتقدمة ايضا عن ابي جعفر ع انه قال لا صلوة الا الى القبلة قال قلت اين
حد القبلة قال ما بين المشرق والمغرب قبلة الثانية الاعادة في الوقت لما كان الى اليمين او اليسار وعدم الاعادة خارجه وحكم في المدارك بانه ايضا
اجماعي وكانه اخذه من العلامة في هي حيث قال انه ذهب اليه علماؤنا وظاهره الاجماع لكنه ره نفسه في كره ويه لم يجزم بالحكم بل احتمل مساواته للاستدبار في الاعادة
في الوقت وخارجه وبالجملة فلا ريب في شهرته بين الاصحاب شهرة عظيمة ويدل عليه ايضا اطلاق روايات كثيرة كصحيحة الكافي ويب عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله
قال اذا صليت وانت على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد وفي يب رواية اخرى عنه ايضا مثلها وفي الفقيه ايضا رواية اخرى
عنه موافقة لها في الحكم وطريقه اليه صحيح ومثلها رواية سليمان بن خالد المتقدمة باسناد ثلثة اثنان منها صحيحان قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون في قفر من الارض
في يوم غيم فيصلي لغير القبلة ثم يصحى فيعلم انه صلى لغير القبلة كيف يصنع قال ان كان في وقت فليعد صلوته وان كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده ومثلها
صحيحة يعقوب بن يقطين بسندين ورواية محمد بن الحصين المتقدمتين وموثقة زرارة بابان عن ابي جعفر ع قال اذا صليت على غير القبلة فاستبان لك قبل
ان تصبح انك صليت على غير القبلة فاعد صلوتك وهذه الروايات وان كانت مطلقة تشمل ما اذا صلى الى ما بين المشرق والمغرب ايضا لكن تخص بما عدا ذلك
بالاجماع على ما نقلوه وبالخبرين السابقين على انه يمكن ان يق ان ما بينهما قبلة بمقتضى الروايتين السابقتين فالروايات المذكورة لا تشمل الصلوة
اليه ولو فرض القول باطلاق وجوب الاعادة في الوقت كما هو ظ ما نقلنا عن المفيد وغيره فحجته اطلاق هذه الروايات ومنه يظهر انه يمكن حمل كلام الش
ههنا على ظاهره لكن يبعد جدا منه ره الفتوى بخلاف ما ادعى جماعة من الاصحاب الاجماع عليه ومنهم هو نفسه في شرح الارشاد من غير تعرض لذلك
واظهر دخلل له في تلك الدعوى ومع ذلك لا يستقيم حكمه بضعف مستند التفصيل كما اشرنا اليه فتامل والذي يمكن ان يحتج به للاحتمال الذي نقلنا
عن كره ويه هو ان الاستقبال بظنه مع امكانه وقد حصل في الظان ولو سلم فلا يلزم منه الاعادة في الوقت واما القضاء خارجه فلا لان القضاء

بلحق بهما وما خرج عنهما نحو القبلة بلحق بهما الثالث ستر العورة وهي القبل والدبر للرجل والمراد بالقبل القضيب والانثيان وبالدبر المخرج لا الالیان في المشهور
وجميع البدن عدا الوجه وهو ما يجب غسله منه في الوضوء اصالة والكفين ظاهرهما وباطنهما من الزندين وظاهر القدمين دون باطنهما وحدهما مفصل الساق
وقالت الكرخي والدردير الحق باطنهما بظاهرهما وفي البيان استقرب جانبها وهو موطوء المرأة ويجب ستر شيء من الوجه والكف والقدم من باب المقدمة وكذا في عورة الرجل
والمراد بالمرأة الانثى البالغة لانها تأنيث المرء وهو الرجل منه دخل فيها الامة البالغة وسيأتي جواز كشفها لها ويدخل الشعر فيما يجب ستره فيجب قطع المتمم في كتبه
وفي الالفية بعد اولى ويجب كون الساتر طاهرا فلو كان بخيلا تصح الصلوة وعفي عما مر من ثوب صاحب القروح والجروح بشرطه وما بقي من الدرهم من الدم

وعن هذا سقوط المرتبة المصبي بل لمطلق الولد

ونقض جديد لا بدله من دليل ويمكن ايضا ان يحتج له بروايتي عمر وبن يحيى ومعمر بن يحيى الآتيتين في البحث الثالث في حجج المكي بل الاحتجاج بهما لهذا الاحتمال
انسب من الاحتجاج للمش لاحتمال ان الواو بمعنى او وعدم تقييدهما بالاستدبار لكن سند كل منهما انهما بضعف سندهما الا يصلحان حجة للمقيد لذلك الاخبار فكيف
من طرحهما واسقاط بعضهما مع ما سنذكره من الوجوه في تاويلهما الثلاثة الآتية فقد بقي الثالثة هي اذا صلى على دبر القبلة فان ظاهرها لذلك
قبل خروج الوقت فلا يجب شيء وجوب الاعادة بالاجماع وباطلاق الروايات السابقة واما ان ظهر بعد خروج الوقت فالمش وجوب القضاء وقال السيد لا
بعدم وجوبها كما في الصورة السابقة واختاره جماعة من الاصحاب منهم المحقق في المعتبر والعلامة في نهى وكرة والمصنف في كرى وبس والشهيد هنا على ما حملنا كلامه
عليه حجة المش موثقة عمار السابقة عن ابي عبد الله في رجل صلى على غير القبلة فعلم وهو في الصلوة قبل ان يفرغ من صلوته قال ان كان متوجها فيما
بين المشرق والمغرب فليحول وجهه الى القبلة حين يعلم وان كان متوجها الى دبر القبلة فليقطع ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلوة ولا يخفى ان
هذه الرواية مع ما في سندها باشتماله على جماعة من الفطحية وما في متنها من القصور لعدم استيفاء الاحتمالات لا تنهض حجة للمطلوب لانها نص في محل النزاع
الخطاء في الصلوة والكلام منه بقاء الوقت والكلام فيما اذا ظهر ذلك بعد الصلوة وبعد خروج الوقت ولا يخفى انه على هذا يمكن رفع القصور عن المتن بان
فيه اشارة الى ان ما سكوا عما بين المشرق والمغرب في حكم الدبر وح يكون الحجة لمذهب المحقق والعلامة في المسئلتين الخطاء في الاشارة فتدبر ويمكن ايضا
الاستدلال لهم برواية عمر وبن يحيى المتقدمة قال سئلت اباعبد الله عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبينت له القبلة وقد مضى في وقت صلوة اخرى
قال يعيدها قبل ان يصلي هذه التي قد دخل وقتها ومثلها رواية معمر بن يحيى وهما وان كانا مطلقتين لكن يجب حملهما على صورة الاستدبار جمعا بين
الاخبار وهذا نهما لضعف سندهما لا تصلح حجة لتقييد الاخبار المطلقة مع كثرتها وصحة كثير منها وقد اشرنا ايضا سابقا انه لا يبعد ان يكون الخبر اذا وحد
رووه تارة عن عمر وبن يحيى وتارة عن معمر بن يحيى مع بعض التغيرات يسيرا فيمكن حملهما على الاشتباه وليس ابعد من تخصيصهما بصورة الاستدبار
بدون قرينة واضحة مع ما يلزم منه من تقييد الاخبار المتكثرة السابقة ويمكن ايضا حملها على من تصور في الاولى انها للوجوب التحري عليه واما الرضا لو كفى
بالواحدة مع وجوب الاربع عليه كما هو الش فيكون وجوب القضاء عليه لذلك لا للاستدبار على ما ذكرن فتدبر وحجة القول الثاني مع اصالة البراءة
الاطلاق الاخبار السابقة وعدم صلاحية ما جعل مقيدا لها لذلك فليحمل بها على الاطلاق ولا يخفى قوته ومتانته لكن التعويل على الاطلاق ما سكوا الرواية
الاخيرة واما الرواية الاخيرة فلا تدل على عدم الاعادة اذا استبان بعد الصبح انما هو بالمفهوم ودعوى عموم المفهوم ضعيف جدا بل يكفي لصحة التقييد افادته
عدم ثبوت الحكم في بعض ما اشتمله القيد فان ثبت في بعضه فيهما يكفي لفائدة المفهوم عدم وجوب الاعادة في بعض صور الاستبانة بعد الصبح وهو
ما لم يكن مستدبرا ولا يلزم عدم وجوبها مطلقا على انه يمكن المناقشة هنا في اصل دلالة المفهوم على ما ذكر اذ يمكن ان يكون المراد بالاعادة ما هو المصطلح وهو
الاعادة في الوقت لا ما يشمل القضاء ايضا وعلى هذا فمفهومه الكلام ليس الا عدم الاعادة اذا استبان بعد الصبح وهو كما تخرج الوقت ح ولا يدل على
عدم القضاء فيكون فائدة التقييد ح مجرد الاشارة الى امتداد وقتها الى الصبح ولنا توتين له الخلل فيه بعيدها بنية الاداء بخلاف وقت الفجر
فهما رواية اخرى وهي صحيحة زرارة المتقدمة في البحث الاول فان في آخرها بعد ما نقلنا اقال قلت فمن صلى لغير القبلة او في يوم غيم في غير الوقت قال
يعيد ولا يخفى انها مطلقة في الاعادة فيما لم يكن الى ما بين المشرق والمغرب لكن على ما اخترناه تحمل على الاعادة في الوقت جمعا بين الاخبار وعلى الش
يمكن ايضا حملها على اطلاقها بتخصيصها بالمستدبر ويمكن ايضا حملها على اطلاقها وتخصيصها بصورة التهو بناء على القول بوجوب الاعادة والقضاء
مطلقا كما نقلنا سابقا عن العلامة بناء على ما نقلنا عن المصنف في كرى وكان الاول اظهر واوفق بلفظ الاعادة فقوله بلحق بهما ما بعد الوقت خارج ولا
بلحق بالاستدبار وان كان قريبا لبعد قصارا في الاعادة مطلقا لغاية للروايات المطلقة المتكثرة على مدلول الرواية وهو ما كان على دبر القبلة واما ان
ما خرج عنهما نحو القبلة بلحق بالقبلة فهو صريح كلامهم لا حاجة الى التعرض له وانما خص هذا التفصيل بالقول المش اذ على ما اختاره في المستدبر على ما
حملنا كلامه عليه وهو قول المرتضى لا يتفاوت الحكم في الاول بالحاقها بهما او بالمستدبر اذ الحكم فيهما الاعادة في الوقت لا في خارجه ولو فرض نزاع مع المش فيمن
صلى الى ما بينهما وقوله فيه ايضا بالاعادة في الوقت كما احتملنا فيما بينهما الى القبلة بلحق بهما لا بالقبلة وهذا ربما يؤيد حمل كلامه على النزاع مع المشهور
في كل الحكم اذ تعرضهما على المش يشعر بذلك سيما ان الحكم الثاني مما لا اشتباه فيه على المش كما اشرنا اليه فلو لم يكن له نزاع معهم فيه لما احتاج الى التعرض
له الا ان يكون ذكره بعد الحكم الاول وقع بتقريبه استطرادا لارفع اشتباه او بيانا اختصاص بقولهم فقوله في المش قيد لقيد العود بالقبل
الدبر ومقابل المش قول ابن البراج ان العورة من الركبة الى السرة وقول ابي الصلاح انها من السرة الى نصف الساق والمعتمد ما هو المشهور قوله
وجميع البدن هذا هو المعروف بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد انه سوى بين الرجل والمرأة في ان الذي يجب ستره في الصلوة انما هو القبل والدبر منهما
قوله استقرب ما هنا وهو احوط وان كان ما في كرى وبس اقوى قوله وسبأتي جواز كشف ما سواها فهو بمنزلة الاستثناء من هذا فلا يتوهم
منه اعتراض كالاعتراض بعدم ظهور حكم الصبية اذ لا ضير فيه خصوصا على القول بعدم شرعية صلوتها مع انه يمكن استفادته مما سيجيء من
سقوط ستر الرأس عنها ويمكن بقرينة ما هناك جعل المرأة بمعنى الانثى مطلقا ولو على التوسع بل قال في القاموس المرأة مثلثة الميم الانسان او الرجل وهي ما
على الاول تشمل المرأة الصبية ايضا فيكون ما سيجيء من حكم الامة والصبية كليهما بمنزلة الاستثناء هنا فقوله ويدخل الشعر فيما يجب ستره لئن
شعري من اين علم ان دخوله في متن البدن غير ظاهر بل الظاهر خلافه قوله وبه قطع المصنف في كتبه قال في كرى الاقرب في وجوب ستر الاذنين من المرأة لرواية الفضل عن الباقر قال صلت فاطمة وخمارها على راسها ليس عليها اكثر منها وارخت بشعرها
ان بنيها فلعل مراد الش بالقطع هو الحكم به وترجيحه ثم لا يخفى ان لرواية على تقدير تسليم السند لا تنهض حجة للوجوب فما في الالفية اولى واكثر الاصحاب

لم يعترضوا

وهو مورد النص كان التعميم اولى ذات الثوب الواحد فلو قدرت على غيره ولو بشراء او استعارة لم يعف عنه والحق بها الدم في ذيل المتعدد ويشترط بخاسة بوله خاصة فلا يعفى عن غيره كما لا يعفى عن نجاسة البدن به وانما اطلق المصنف نجاسة المرئية من غير ان يقيدها بالثوب لان الكلام في الساتر واما التقييد بالبول فهو مورد النص لكن المصنف كما اطلق النجاسة في كتبه كلها ويجب غسله كل يوم مرة ويلحق كونها اخر النهار بصلوات متقاربة بطهارة او بخاسة خفيفة وكذا غيرها بتة نعم اذا التبس فيصلي فيه المفروضة ولا يتعين عليه الصلوة عاريا خلافا للشهيد والاقرب تخيره المختار وهو الذي لا يضطر الى لبسه لبرد وغيره بين ان يصلي فيه صلوة تامة الافعال وبين الصلوة عاريا فيومي للركوع والسجود كقوله من المراة قائما مع امن المطلع وجالسا مع عدمه والافضل الصلوة فيه مراعاة للتمامية ومقدما لم يتعرضوا للاصل **قوله** وهو مورد النص وهو رواية ابي حفص عن ابي عبد الله قال سئل عن امراة ليس لها الا قميص لها مولود فيبول عليها كيف تصنع قال تغسل القميص في اليوم مرة والتندر وان كان ضعيفا لكن ضعفه منجبر على طريقتهم بالشهرة العظيمة بين الاصحاب وتوقف فيه صاحب المدارك وجعل الحاقها بسائر النجاسات في وجوب الازالة مع الامكان اولى احوط وهو كذلك **قوله** فلو قدر على غيره لا يجب ان ظاهر الخبر يكفي في الحكم ان لا يكون لها الا قميص وان قدر على غيره فلا يجب عليها تحصيله نصوصا بالاستعارة لكن الاقتصار في مثل هذا الحكم المخالف للاصل مع ضعف سنده على ما ذكره اظهر **قوله** والحق بها المرئي كان الالحاق باعتبار ان الظاهر الحكم باعتبار رفع العسر والحرج وان تخصيص السائل بالمرئية باعتبار ما هو الغالب من ان مزبل الطفل هو المراة والا فالمقصود بالسؤال هو المرئي مطلقا ويمكن ان التخفيف عن المراة لا يقتضي التخفيف عن الرجل لضعف حالها بالنسبة الى الرجل فالاختصاص به لتحقق والقول بان السؤال عن المرئي مطلقا لا خصوصية للمراة ليس الا مجرد التظني والرجم بالغيب ولا يمكن الحكم به سيما في مثل هذا الحكم المخالف للاصل **قوله** وبه الولد المتعدد فالحاقه ايضا اشكال اذ شمول المولود للمتعدد غير ظاهر مع تضاعف النجاسة فيه غالبا فالعفو عن الاخف لا يوجب العفو عن الاثقل **قوله** يصلي فيه للضرورة الظاهر كما افاده سلطان العلماء ان مراد المصنف مع تعذر الازالة ان كان مضطرا في لبسه لبرد ونحوه يصلي اي يجب الصلوة فيه للضرورة وهو موضع وفاق واما اذا كان مختارا يمكنه الصلوة عاريا فالاقرب تخيره بين الامرين لا يتعين عليه الصلوة عاريا خلافا للشيخ وحمل قوله الاقرب على انه تفصيل لما سبقه ولما بقي حكم المضطر الى لبسه مما لم يتكلم به كلاما استدركه بقوله واما المضطر الخ ولا يخفى ما فيه من التعسف **قوله** قائما مع امن المطلع هذا مذهب الاكثر في صلوة العاري مطلقا وقال المرتضى يصلي جالسا موميا واما من ذهب الى انه يصلي قائما موميا في الحالين فلم نقف على مستنده وخلاف الروايات ايضا كاختلاف الاقوال في التفصيل كما هو مذهب الاكثر جامع بينهما فتامل **قوله** وتقديم الفوات الوصف الخ هذا انما يجيء لو ورد الشرع كما في الساتر عاريا وكذا كونه طاهرا الذي في صورة الاضطرار يمكن ان يقال بتقديم فوات الوصف على فوات الاصل وههنا ليس كذلك بل قد ورد الامر بالستر النجس عن الصلوة في النجس فح لا يتجه الحكم بالتقديم المذكور اذ ربما كان مفسدة فعلها في النجس اعظم من مفسدة فقد الساتر ولا استبعاد فيه مع كثرة ما ورد من الاخبار في المنع عنه والحكم فيها بالاعادة لو صلى فيه حتى في خارج الوقت فلا بد في ترجيح احد الطرفين من التعويل على الاخبار وما يظهر منها فتقول ما يدل على الصلوة عاريا على ما وقفت عليه روايتان الاولى رواية محمد بن علي الحلبي عن ابي عبد الله ع في رجل اصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه الا ثوب واحد او اصاب ثوبه منى قال يتيمم ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعا ويصلي موميا ايماء والثانية موثقة سماعة قال سئلته عن رجل يكون في فلاة من الارض ليس عليه الا ثوب واحد واجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعدا ويومي وفي سند الاولى محمد بن عبد الحميد وثوثقه غير معلوم الا ان العلامة قد يصف الخبر بالصحة مع وجوده فيه وان لم يصفه بها ههنا والثانية فيه زرعة وسماعة الواقفيان مع الاصح واما ما يدل على الصلوة في النجس في روايات منها ما في الفقيه انه سئل محمد بن علي الحلبي ابا عبد الله عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله قال يصلي فيه وطريقه اليه صحيح ومنها ما في الفقيه في باب من صحح علي بن جعفر عن اخيه ع قال سئلته عن رجل عريان وحضرت الصلوة فاصاب ثوبه نصف مدم او كله يصلي فيه او يصلي عريانا فقال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا ومنها ما فيها من رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله صحيح الفقيه وموثقة بابان في باب عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يجنب في ثوب ليس معه غيره ولا يقدر على غسله قال يصلي فيه روى في الفقيه في خبر اخر قال يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله واعاد الصلوة ومنها موثقة بابان عن محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع رجل اجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه فاذا وجد غسله ومنها حسنة محمد بن مسلم بابرهيم في باب قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رابك وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك الحديث وهذه الرواية في الفقيه بعض مع التصريح بان المسؤول ابو جعفر ع لكن في طريق الصدوق اليه كلام منها موثقة عمار في باب عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل ليس معه الا ثوب لا يحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي فاذا اصاب ماء غسلها واعاد الصلوة ومنها رواية بكير عن محمد الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب في الثوب ليس بصيب بول وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه اذا اضطر اليه ولا يخفى ان الروايتين الاوليين لا تصلح لمعارضة هذه الروايات فمن لا يعتني بالجمع بين الروايات مع عدم تكافؤها فله العمل بهذه الروايات وطرح الروايتين ومن التزم الجمع بينها مما امكن فله الجمع بينها بوجهين احدهما حمل هذه الروايات على الاضطرار وعدم امكان الصلوة عاريا لبرد ونحوه وحمل الروايتين على ما اذا امكن ذلك وربما يؤيده قوله ع في رواية محمد الحلبي اذا اضطر اليه ثم ان الشيخ وجماعة ممن يتبعه حكموا مع تخصيص الجواز في النجس بصورة الاضطرار بانه اذا صلى فيه للاضطرار يجب عليه الاعادة بعد ذلك متمسكا برواية عمار وبعضهم نفى وجوب الاعادة مطلقا بان المامور به هو يقتضي الاجزاء مع عدم صحة الرواية وعلى تقدير تسليمها فلا يدل الا على الاعادة مع التيمم والصلوة في النجس مطلقا كما ذكرون فيه وربما الحمل على التخيير وحمل قوله ع ولم يصل عريانا على نفي وجوبه او على الاستحباب لترجيح الصلوة في النجس كما سنقله عن ابن الجنيد لان يتجه الصلوة قاعدا بالايماء مع امكانها قائما لا يخفى بعد فلعله لهذا ذهب الاكثر الى تعين الصلوة عاريا وجمعوا بين الاخبار بالوجه الاول وكان بعضهم لم يعتد بهذا الاستبعاد فانه اذا جاز ان يكون الثوب سببا لعدم صحة الصلوة فيه اصلا ويتعين بها عاريا فلم لا يجوز ان يصير سببا لتساوي الصلوة فيه مع الصلوة عاريا والتخيير بينهما فذهبوا الى التخيير وجمعوا به بين الاخبار مع ترجيح الصلوة في النجس كما نقل عن ابن الجنيد او من غير ترجيح كما فعله المحقق في المعتبر والعلامة في بعض هذا والشيخ ره في باب زيادات اول هذه الاخبار بحمل الصلوة فيها على صلوة الجنازة ولا يخفى بعده وزيادة احتمال جواز الصلوة الا انه يجب عليه عند وجود الماء غسله واعادة الصلوة مستشهدا برواية عمار واحتمل في خصوص رواية علي بن جعفر ان يكون الدم المذكور دما طاهرا كدم السمك ويمكن اجراء هذا في حسنة محمد بن مسلم ايضا وح يحمل الامر بالطرح على الاستحباب لكن الشيخ لم يتعرض لهذه الرواية في هذا البحث اصلا والعجب منه ره انه يتعرض لما ذكره

لان الاضطرار الى لبسه فلا اشبهه في وجوب صلوته فيه

لفوات الوصف على فوات اصل الستر ولو لا الاجماع على جواز الصلوة فيه عاريا بل الشهرة بتعينه لكان القول بتعين الصلوة فيه متوجها اما الضطر الى لبسه فلا اشبهه في

ويجب كون الساتر غير مغصوب مع العلم بالغصب وغير جلد وصوف وشعر وحرير

لما ذكرنا من الحمل على الاضطرار مع انه اظهر جدا مما ذكره معنى الوجوه ويمكن ابتناء حمل رواية عبد الرحمن وموثقة الطبيعي على ان السؤال عن ثوب يجب منه الوجل من غير ان يصيب المتن اما باعتبار انه عرق منه او بداله منه ظنا من السائل حصول النجاسة او كراهة بتجرد ذلك فالامر بالصلوة فيه لا يحتاج الى تاويل والحكم بالغسل بعد جفاف الماء في الموثقة يحمل على الاستحباب فتدبر وبما ذكرنا عليك ظهر ان القول بجواز الصلوة في النجس وان كان اقوى نظرا الى الاخبار لكن الاحتياط كانه في الصلوة معارضا اذ لا يظهر منهم خلاف في تحريمه وظاهر عدم الخلاف انه في عدم وجوب الاعادة ح بخلاف الصلوة في النجس فانه منهم من الخلاف وانقطع بعلم

قوله ويجب كون الساتر غير مغصوب لا خلاف في عدم جواز الصلوة في الثوب المغصوب مع العلم به وهل يبطل به الصلوة مطلقا الاكثر ذلك سواء كان هو الساتر الواجب او غيره لان الحركات الواقعة فيه في الصلوة منهي عنها لانها تصرف في المغصوب والنهي عن الحركة نهي عن القعود والركوع والسجود وهي اجزاء الصلوة فتفسد لان النهي في العبادة يقتضي الفساد وفصل جماعة من المحققين منهم المحقق في المعتبر والشهيد في شرح الارشاد وصاحب المدارك بانه ان كان ستر به العورة او سجد عليه وقام فوقه كانت الصلوة باطلة لان جزء الصلوة منهي عنه وبتبطل الصلوة ببعضه اما لو لم يكن كذلك بطلت وكان النهي عن امر خارج عن الصلوة والتحقيق ان كون النهي في العبادة مقتضيا للفساد محل كلام كما فصلنا الكلام فيه في الاصول لان بثبت الاجماع عن اقتضائه شرعا كما هو ظاهر الاصحاب واذا ثبت ذلك قلنا الحكم بالبطلان مطلقا في الساتر وغيره اذ الستر شرط في صحة اجزاء الصلوة متصرفا جديدا في غير لبسه كالسجود عليه وقبضه وبسطه في الحالان واما اذا لم يستلزم ذلك كما اذا ستر مغصوبا على راسه بحصل بالصلوة فيما زائد على لبسه فالظاهر عدم البطلان اذ النهي انما تعلق باللبس وهو خارج عن الصلوة ولم يتعلق شيء من اجزاء الصلوة وبمجرد كونه ساترا كانه لا يوجب البطلان اذ الظاهر ان الستر ليس من اجزاء الصلوة بل من المقدمات الخارجة كطهارة

التجسيد

الثوب فكما ان تطهير الثوب والبدن بالماء المغصوب لا يقتضي بطلان الصلوة فامكن ان يكون الستر بالمغصوب ايضا كذلك هذا اذا ثبت كون النهي شرعا موجبا للبطلان مطلقا سواء كان نهيا صريحا بالاصالة او مستفادا من النهي عما هو لازم له واما لو ثبت في ذلك في خصوص النهي الصريح بالاصالة لامكن فليقتصر في الحكم بالبطلان على ما اتى بشيء من اجزاء الصلوة بما هو منهي عنه اصالة كالسجود على المغصوب او كالقيام عليه واما في غير مثل الركوع والسجود الموجب لقبض وبسط في الثوب فلا اذ النهي لم يتعلق اصالة بالركوع والسجود بل بما هو لازمه وبما قررنا ظهر ان التفرقة بين خاتم ذهب مغصوب وبين الحرير الذي ليس بساتر بالحكم بالبطلان فيه دونهما على ما فصله المحقق وارتضاه الشهيد في موقعه وليس مما يتعجب منه كما قاله المحقق الاردبيلي بل هذا انما يتعجب منه اذا النهي في الثالث تعلق بالصلوة وهو بعيد جدا على الفساد في الاول لم يتعلق بالصلوة فيهما بل بلبسهما وهو امر خارج عن الصلوة فلا يدل

وتردد فيه

على بطلان الصلوة نعم ورد رواية بالنهي عن الصلوة في الذهب لكنها لم يثبت صحتها كما مر فذا المحقق في خاتم الذهب وجعل الاقرب فيه عدم البطلان لما قاله في الخاتم المغصوب فهذا ما يتعلق بدليلهم على البطلان والكلام في شرح الارشاد ادعى الاجماع على المدعى وهو البطلان في الصور الثلث ولو ثبت ذلك فالكلام وعبارة هي شعر بالاجماع على البطلان مطلقا حيث ادعى اولا اجماع المسلمين على التحريم ثم قال الذي عليه علماؤنا بطلان الصلوة من غير تفصيل للصور في ذكري ذكر ان المغصوب يبطل الصلوة فيه مع العلم بالغصب عند جميع الاصحاب وان في المعتبر اسند التحريم الى جميع الاصحاب والبطلان الى الاكثر ونقل ايضا ان المحقق كما نقلناه ثم قال ولعل المحقق لم يتتبع عن قولهم وان كان الاحتياط للدين الابطال كيف كان وهو كما ترى فهذا كله في العالم بالغصب واما الجاهل فكانه لا خلاف في عذره اذ لا تحريم في حقه فالبطلان لمن علم بالحال في الوقت لتحقق الامتثال واما الناسي له فقيل انه كذلك اذ لا تحريم في حقه ايضا فالبطلان واختاره ابن ادريس وقيل بوجوب الاعادة عليه بعد تذكره مطلقا في الوقت وخارجه واختاره العلامة في القواعد كانه مفرط لقدرته على التذكر اللوجب للتذكر فالاخلال به تفريط ولانه لما علم كان حكمه المنع عن الصلوة فالاصل بقاءه وزواله بالنسيان يحتاج الى دليل وليس فليس بوجب الاعادة في الوقت لعدم التكليف حينئذ هو الوقت وعدم تيقن الخروج عن العهدة الا في الخارج لان القضاء يجب بامر جديد وتحققه ههنا غير ظاهر وهو مختار العلامة في المختلف في الاول وربما يؤيده ايضا عموم رفع النسيان لو لم نقل ان ظاهره رفع المؤاخذة فيه واما الثاني فلا يخفى ضعف ما ذكره له من الوجهين اذ كثيرا ما يعرض النسيان مع التذكر والتذكار ومع ذلك الحكم بالتفريط بمجرد ذلك مشكل واي دليل على وجوب التذكار في كل ثوب اتى قطعة ارض علمنا بغصبها حذرا من ان يقع الصلوة فيها في وقت من الاوقات ولو سلم لكون مثل هذا التفريط موجبا للاعادة مع تحقق الامتثال اولا فلا بد له من دليل وليس اما التمسك باصالة بقاء المنع الذي كان حكم بعد العلم فيه ان رفع المنع عنه بعد النسيان كانه مما لا ريب فيه ولا خلاف لا مستلزم تكليف الغافل انما الكلام في وجوب الاعادة والتمسك فيه بالاستصحاب ضعيف فان موجب الاعادة في الاول هو العلم بالغصب حال الصلوة وعدم صحتها لعدم تحقق الامتثال واما الثاني فيه منع كون الوقت سببا للوجوب بعد تحقق الامتثال ويكفي في الحكم بالخروج عن العهدة تحقق الامتثال ولا وعدم ظهور دليل على عدم صحة الكفاية به بعد التذكر ولو قيل بعدم تحقق الامتثال اولا وانه بعد التذكر يظهر ان ما اتى به او كان لغوا ظاهرا وتقصيره فيلزم القول بالقضاء ايضا لعموم من فاتته صلوة فليقضها كما فاتته فالفرق بين الاعادة والقضاء لا وجه لهذا ولا يبعد ان الاحتياط في مناط القول الثاني والاعادة في الوقت والقضاء خارجه واما الجاهل بالحكم الشرعي وهو ههنا تحريم الصلوة في المغصوب الوضعي وهو بطلانها فيه فالمشهور بين الاصحاب عدم عذره ووجوب الاعادة عليه في الوقت وخارجه لتقصيره في التعلم مع وجوبه عليه والكلام فيه محال لانه ما ذكر في جاهل الغصب فيه ايضا اذ لا فرق ولا تحريم فيه ابتداء ولا وضعي فيتحقق الامتثال بما فعله اولا والاعادة او القضاء يحتاج الى دليل وليس فنعم لو قيل بعدم صحة صلوة من لم يعرف جميع احكام الصلوة بالتفصيل ولم يجز الصلوة الا بعد تعلمها مع تعذره من تعرف خلال الهيا بالجهل بشيء منها التجه ما ذكروه لكنهم لا يقولون به كيف ولو التجه لزوم الاعادة والقضاء او ان لم يظهر منها خلل وهو بعيد لا يقوله احد وعلى هذا ينحمل عذر الجاهل ايضا كما مال اليه المحقق الاردبيلي وربما يؤيده ايضا عموم رفع ما لا يعلمون وان الناس في سعة منه لو لم يساعد عليه ايضا بيان الغاية منه رفع المؤاخذة وكونهم في سعة منها لكن هذا الاحتمال في جاهل الحكم الوضعي دون الشرعي كما يجيء عن قريب ان شاء الله تعالى

من غير الماكول الا الخز

صلوة البادرة اليها بقصد الامتثال من غير بحث وفحص تقصير بين فالحكم بتحقق الامتثال بها الى نوح لا يخفى اشكاله واما ناسي الحكم الشرعي او الوضع
فالظاهر انه بحكم الجاهل وربما كان عذره اوضح باعتبار عدم تقصيره في التعلم والتنبه لكن باعتباره وربما كان عذره اوضح بناء على ان التنبه بعد
العلم مستند الى تقصيره في التذكار لكن مثله في صورة الجهل بالغصب وقد حصلت بحمد الله هذه المباحث هنا نفس عليها القول في المكان ايضا والله تعالى يعلم
قوله من غير الماكول لعدم جواز الصلوة في الثوب الكائن من احد هذه المذكورات من غير الماكول هو المعروف بين الاصحاب ومستندهم رواية الكاهلي صدلما استغني م
ويتبعه في الحسن بابرهيم عن ابن بكير وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم مع انه راوي عن ابن ابي عمير وهو ايضا منهم قال سئل زرارة اباعبدالله
عن الصلوة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فاخرج كتابا زعم انه املاء رسول الله صلى الله عليه وآله ان الصلوة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلوة
في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله ثم قال يا زرارة هذا عن رسول الله
فاحفظ ذلك يا زرارة فان كان مما يوكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذبح وان كان غير
ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلوة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح او لم يذكه ورواية محمد الهمداني ابرهيم بن م
قال كتبت اليه يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما لا يوكل لحمه من غير تقية ولا ضرورة فكتب لا يجوز الصلوة فيه ومرسلة الحسن بن علي الوشا قال كان ابو عبدالله ع
يكره الصلوة في وبر كل شيء لا يوكل لحمه هذه هي الروايات العامة وفي رواية علي بن ابي حمزة التي سنوردها في بحث السنجاب ايضا دلالة على ذلك وفي رواية ابن
ابي حمزة ايضا الاتية هناك اشعار بذلك فتنظر وقد ورد في خصوص بعضها ايضا كالثعالب والارانب والسباع روايات لكنها لا تفيد الدعوى الكلية وعلى
صحة اسناد هذه الروايات منجبر بما ذكره المحقق في المعتبر من انا نقوى بهذا مشهور بين فقهاء اهل البيت ع اشتهارا ظاهرا العمل بها لازم وعلى هذا فلا
يلتفت الى المناقشة في دلالة بعضها ايضا كالرواية الاخيرة باعتبار لفظة الكراهة هذا واعلم ان هذا الحكم عام في كل ثوب لا اختصاص له بالساتر الا
ان فيما لا يتم فيه الصلوة منه خلاف سننقله فتخصيصه هنا بالساتر اما بناء على ان المراد به مطلق الثوب الذي يصلى فيه ولا ينافيه ما هو مختار في
الثوب المغصوب من عدم البطلان في غير الساتر لانه لم يتعرض هنا للبطلان في المغصوب بل انما حكم بوجوب كونه غير مغصوب وهو عام في الجميع مع احتمال
ان يكون مذهبه هنا في مسئلة المغصوب هو مذهب الاكثر من تعميم البطلان في كل ثوب ح فينبغي ان يدرج ما لا يتم من النجس فيما من المعفو عنه فعدم تعرض
له لظاهر وعدم حمل الكلام عليه بناء على ان المراد بوجوب كونه غير مغصوب هو عدم الصحة فيه فوجب تخصيصه بالساتر على ما هو المختار عند المص تخصص
ولما لم يتم منه من تخصيص الحكم الثاني ايضا بالساتر فلا يعول على ما هو المعروف في كتب الاصحاب ويمكن حمل الساتر اولا على الساتر للعورة بالفعل وثانيا
على ما يصلح لسترها بناء فيحمل في الثاني على الاول في الاول والثالث على الثاني ولا يخفى بعده على انه ح وان امكن تصحيح كلامه هيهنا بان يكون مذهبه عدم
المنع فيما لا يتم من غير الماكول ايضا لكنه لا يوافق ما اختاره في كره حيث عمم المنع في غير الماكول كما سنشير اليه فتنبه **فروع الاول** اختلف الاصحاب في التكة
والقلنسوة المعمولتين من وبر غير الماكول فذهب الاكثر ومنهم الشيخ في نه الى المنع وقال في ط بالكراهة واحتمله المحقق في المعتبر بعد ان رجح اولا المنع والاظهر ما
هو المش كما اختاره المص في كره لنا ان الروايات السابقة لا اختصاص لها بما يتم فيه الصلوة بل رواية ابن بكير ظاهرة في العموم كما سنشير اليه ويدل ايضا على خصوص
ما لا يتم صحيحة علي بن مهزيار قال كتبت اليه ابرهيم بن عقبة عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الارانب فهل يجوز الصلوة في وبر الارانب من غير ضرورة ولا تقية
فكتب لا يجوز الصلوة فيها ورواية احمد بن اسحق الابهري قال كتبت اليه جعلت فداك عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الارانب فهل يجوز الصلوة في
وبر الارانب من غير ضرورة ولا تقية فكتب لا يجوز الصلوة فيها وكانه لا قائل بالفرق بين وبر الارانب وغيرها واحتج الشيخ بالاصل وبصحيحة محمد بن عبد الجبار
قال كتبت الى ابي محمد ع اسئله هل يصلى في قلنسوة عليها وبر ما لا يوكل لحمه او تكة حرير او تكة من وبر الارانب فكتب لا تحل الصلوة في الحرير المحض وان كان
الوبر ذكيا حلت الصلوة فيه ان شاء الله تعالى والجواب ان الاصل يعدل عنه بالاخبار السالفة والرواية تحمل على التقية وكانه اظهر من حمل تلك الاخبار على الكراهة
وحمل رواية ابن بكير المشتملة على فساد الصلوة والمبالغة فيه على ما يعم الكراهة وتخصيصها بما يتم فيه الصلوة واجاب في كره بعد اللتيا بضعف المكاتبة وبانها
تضمنت قلنسوة عليها وبر فلا يلزم جوازها في المعمول من الوبر والكلام فيه وفيه تامل فانها تشتمل على تكة من وبر الارانب ايضا الا ان يكون مراده تخصيص الجواب
بالسؤال الاول ولا يخفى بعده واحتج ايضا للشيخ في لف بانه قد ثبت للتكة والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلوة فيهما وان كانتا نجستين او من
حرير محض فكذا يجوز لو كانتا من وبر غير الماكول وبان الملزوم للمدعى موجود او عدما ان كان ثابتا ثبت المطلوب وكذا ان كان منفيا والجواب عن الاول ان
احكام الشرع مما لا سبيل للعقل اليه فاستثناء ما لا يتم عن مطلق الثوب في النجس وكذا في الحرير لو سلم الدليل التام عليه لا يستلزم استثناءه في المعمول من وبر غير
الماكول مع عدم الدليل عليه بل قيام الدليل على خلافه وعن الثاني انه هو الشبهة المشهورة في الكتب العقلية بعنوان ان ما يستلزم وجوده وعدمه حمارية زيد فهل السكوني
هو موجود او معدوم وعلى التقديرين يلزم المحال وجوابها ان لزوم المحال انما هو على تقدير ان يتصف شيء في نفس الامر باستلزام وجوده وعدمه لها ثم يكون
موجودا او معدوما واما اذا لم يتصف شيء بذلك فلا يلزم محال فانا نختار ان الشيء المستلزم لها كان معدوما وعدمه بعدم الاستلزام لا بالعكس مع الاتصاف
بالاستلزام فلا يلزم المحال هذا ما اشار اليه في لف بقوله وعن الثاني بالمنع من استلزام نفي اللزوم حالتي وجوده وعدمه المط لجواز كون النفي راجعا
الى الذات لا الى وجودها مع فرض استلزامها وجودا وعدما انتهى ولو اعاد السائل ان الشيء الذي يستلزم وجوده حمارية زيد وكذا عدمه بان يجعل ان يكون
بعدم الاستلزام فهل هو موجود او معدوم فمعدوم ايضا ونقول ان المحال انما يلزم بعد اتصاف شيء في نفس الامر بهذا الاستلزام اذ ح يلزم المحال على التقادير
واما اذا لم يتصف به شيء في نفس الامر اصلا فلا يلزم من عدمه بعدم الاستلزام محال وهكذا كلما اعاد السائل نعود ايضا بمثله ثم لا يخفى ان هذه شبهة يمكن
اجراؤها في الزام اي محال اريد وكذا في اثبات كل حكم شرعي وكذا في نقيضه فلا تصلح للاستدلال بها فلعل العلامة اوردها هنا لادنى مناسبة لتشحيذ انها ن

وهو دابة ذات اربع تصاد من الماء ذكوتها كذكاة السمك

اذهان الناظرين وتحديد افهام المتعلمين ولتبيين المخلص منها حدبا على الطلاب كيلا تورد على احد منهم فلا يقدر على حلها والله الموفق للصواب هذا و
اما اذا عمل مثل التكة والقلنسوة من جلد غير الماكول فلم اقف على قائل صريحا بجواز الصلوة فيه لكن الشيخ في يب ذكر في تاويل رواية جميل عن ابي عبد الله ع
قال سئلته عن الصلوة في جلود الثعالب فقال اذا كانت ذكية فلا باس انه يحتمل ان يكون المراد به اذا كان على مثل القلنسوة او ما اشبهها مما لا يتم الصلوة فيه
واحتمل ايضا الحمل على التقية او ان يكون في بمعنى على فيكون المراد الوقوف عليه ولا يخفى ان بمجرد هذا لا يعلم منه ان ذلك مذهبه اذ كثيرا ما يورد في الجمع
بين الاخبار احتمالات لا توافق مذهبه وبالجملة فالاظهر المنع للروايات السابقة وتردد فيه المحقق في المعتبر **الثاني** قال في المدارك الظ اختصاص المنع
من الصلوة في هذه الاشياء بالملابس فلو كانت غيره كالشعرات الملقاة على الثوب لم يمنع الصلوة فيه وبه قطع الشهيد في الذكرى وجدي ره في جملة من كتبه ويدل
عليه مضافا الى الاصل السالم عما يصلح للمعارضة صحيحة محمد بن عبد الجبار السابقة وصحيحة علي بن الريان قال كتبت الى ابي الحسن ع هل تجوز الصلوة في
ثوب يكون فيه شعر من شعر الانسان واظفاره من قبل ان ينفضه ويلقيه عنه فوقع يجوز وربما ظهر من كلام بعض الاصحاب المنع عن ذلك لرواية ابرهيم بن
محمد الهمداني وهي ضعيفة جدا فلا يمكن التعويل عليها انتهى ولا يخفى ان رواية ابن بكير ايضا التي هي العمدة في روايات المنع تدل على المنع في الشعرات الملقاة
ايضا فان الصلوة فيه الواقع فيها يشمل كل ما يصحبه فان الصلوة فيه لا اختصاص له بالملابس بقرينة ذكر البول والروث وعلى هذا فسند المنع ليس مجرد
رواية ابرهيم بن محمد حتى يجاب بما ذكره من ضعفها وعدم التعويل عليها وسيجيء ايضا في بحث السنجاب ما يؤيد المنع منها واما ما ذكره من صحيحة محمد بن
عبد الجبار فقد عرفت انه يحمل على التقية جمعا بين الاخبار وان الجمع بهذا الوجه اظهر الوجوه التي يتراءى له على انه على تقدير تسليمه لا يتم الاستدلال بها
الا فيما لا يتم فمن فرق بين ما لا يتم وغيره لا يمكنه الاستدلال بها على جواز الصلوة في كل ثوب عليه شيء من ذلك فتأمل واما صحيحة علي بن الريان فلا يبعد
القول باختصاصها بشعر الانسان واظفاره كما هو مورد الرواية ويمكن ان يكون السر في استثنائهما لزوم العسر والحرج في المنع عنهما لا سيما في الشعر
بل ربما امكن ان يدعى ان الظ المتبادر مما لا يؤكل لحمه في اخبار المنع هو غير الانسان فلا حاجة الى استثنائه وعلى هذا فلا يبعد التعدي الى سائر فضلاته
الطاهرة كريقه وعرقه ثم لو قلنا بالاستثناء فيقتصر فيه على مورد النص وهو الشعر والظفر الملقيان على الثوب ولا يبعد التعدي الى الريق ونحوه نظرا
الى السر المذكور ولا يحكم بالتعدي الى مثل الثوب المنسوج من شعر الانسان اما لو قيل ان المتبادر مما لا يؤكل لحمه في اخبار المنع هو غير الانسان فلا
منع فيه ايضا ثم ان الرواية على ما نقله موافقا للتهذيب مطلقة في شعر الانسان واظفاره فالظ الحكم باستثنائها كك سواء كان امن المصلي نفسه او من غيره
لكنها في الفقيه هكذا وسئل علي بن الريان بن الصلت ابا الحسن الثالث ع عن الرجل ياخذ من شعره واظفاره ثم يقوم الى الصلوة من غير ان ينفضه من ثوبه
فقال لا باس وهذه مقيدة بشعر المصلي نفسه واظفاره فيشكل الحكم بهما في غيره لكن الظ تعدد الواقعة وح فيكفي للحكم بالاطلاق الرواية المطلقة ولا يضرها
تقييد السائل في رواية اخرى وفي هي مع انه اورد رواية يب ظاهر كلامه التخصيص بشعر نفسه واظفاره ولا وجه له والله تعالى يعلم **الثالث** ذكر في هي انه لو
شك في كون الشعر او الوبر او الصوف من ماكول اللحم لم تجز الصلوة فيه لانها مشروطة بستر العورة مما يؤكل لحمه والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط وفيه
تامل فانا لا نسلم اشتراط الصلوة بستر العورة بما يؤكل لحمه بل انما اشترطت بستر العورة والاصل فيه الاطلاق واخبار المنع انما دلت على فساد الصلوة او
عدم جوازها فيما لا يؤكل لحمه وبمقتضى تلك الاخبار لا يمكن الحكم بالفساد او عدم الجواز الا فيما علم انه مما لا يؤكل لحمه فيبقى الباقي على الاصل ولا يظهر
منها اشتراط ان يكون فيما يؤكل لحمه حتى يتم ما ذكره ويؤيد ما ذكرنا لزوم العسر والحرج على ما ذكره اذ اكثر الثياب المعمولة من الصوف والشعر والوبر من اين
لنا العلم بانها مما يؤكل لحمه صرفا ولم يختلط بما كان مما لا يؤكل لحمه اصلا وكذا في العظام والجلود المستعملة في اغمار السيوف والسكاكين وغير ذلك ولا يخفى
ما في الاجتناب عن جميع ذلك في الصلوة من الضيق والحرج ويؤيده ايضا ما ورد من الاخبار في ان كل ما اشتبه بالحرام فهو حلال كصحيحة عبد الله بن سنان قال قال
ابو عبد الله ع كل شيء يكون منه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وصحيحة ابي عبيدة او حسنته عن ابي جعفر ع قال سألته
عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة
والشعير وغير ذلك لا باس به حتى يعرف الحرام بعينه لكن بازاء هذه الروايات روايات اخرى ايضا تعارضها كقولهم ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقولهم ع
انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك والوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ومن ترك الشبهات
نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ويمكن حملها على افضلية التحرز فيكون المراد بالنجاة من المحرمات هو الخلاص
من المكروهات والاشياء القبيحة في نفس الامر وان لم يكن حراما علينا لمكان عدم العلم ومثله القول في الهلاك من حيث لا يعلم فيحمل على ما يترتب على احد
الامرين من نقص الفضيلة وحط المنزلة وان لم يبلغ درك العقاب او يخص ذلك بالقول والفتوى فلا يجوز الافتاء فيما اشتبه حكمه وان جاز لنا كل فعل
ان اشتبه بالحرام ما لم نعلم انه حرام بعينه والله تعالى يعلم **قوله** وهو دابة ذات اربع الخ هكذا ورد في رواية ابن ابي يعفور قال كنت عند ابي عبد الله ع
اذ دخل عليه رجل من الخزازين فقال له جعلت فداك ما تقول في الصلوة في الخز فقال لا باس بالصلوة فيه فقال له الرجل جعلت فداك انه ميت وهو
علاجي وانا اعرفه فقال له ابو عبد الله ع انا اعرف به منك فقال له الرجل انه علاجي وليس احد اعرف به مني فتبسم ابو عبد الله ع ثم قال له تقول انه دابة
تخرج من الماء او تصاد من الماء فتخرج فاذا فقد الماء مات فقال الرجل صدقت جعلت فداك هكذا هو فقال ابو عبد الله ع فانك تقول انه دابة
تمشي على اربع وليس هو في حد الحيتان فيكون ذكاته خروجه من الماء فقال الرجل اي والله هكذا اقول فقال له ابو عبد الله ع فان الله تعالى احله
وجعل ذكاته موته كما احل الحيتان وجعل ذكاتها موتها قوله ع فيكون ذكاته خروجه اي حتى يكون ذكاته خروجه من الماء وقوله ع وجعل ذكاته موته اي بعد
اخراجه او خروجه كما في السمك على القولين واذا كان ذكاته ذلك جاز استعماله بعد موته واندفع ما توهمه السائل من انه ميت لا تجوز الصلوة فيه وهذا

الخبر يصلح

الخبر يصلح دليلا على ان السمك لا يحل اكله حيا كما ذهب اليه الشيخ في ط استنادا الى ان ذكاته اخراجه من الماء حيا وموته خارجه فقبل موته لم
يحصل الذكاة قال المحقق في المعتبر وعندي في هذه الرواية توقف لضعف محمد بن سليمن من رواتها ومخالفتها لما اتفقوا عليه من انه لا يؤكل من حيوان
البحر الا السمك ولا من السمك الا ما له فلس وفيه انه يمكن حمل قوله ع احله على حل استعماله كلبس جلده لا حل اكله فلا يخالف ما نقله من الاتفاق ولا اشكال
في توقف حل استعماله على الذكاة ان قلنا بانه ذو نفس وان قلنا بانه لا نفس له فيمكن ان تعتبر الذكاة لجواز الصلوة فيه وان لم يحتج اليها في الطهارة فتأمل
وفي رواية اخرى عن ابن ابي يعفور انه كلب الماء قال سئلت ابا عبد الله ع عن اكل لحم الخز قال كلب الماء ان كان له ناب فلا تقربه والا فاقربه ولا يتوهمن
ايضا مخالفة هذا للاجماع المنقول عن المعتبر باعتبار قوله والا فاقربه اذ لعله لا يكون مصداق لهذا الشق ويكون غرضه ع من التفصيل المذكور تعليم
قاعدة كلية للسائل وهي تحريم كل ما له ناب حتى اذا نظر الى الخز ورأى ان فيه نابا علم حرمته بالدليل ويمكن ان يكون ذلك لنوع من التقية ومثله القول
في رواية زكريا بن ادم قال سئلت ابا الحسن ع فقلت ان اصحابنا يصطادون الخز فآكل من لحمه قال فقال ان كان له ناب فلا تأكله قال ثم مكث ساعة فلما
هممت بالقيام قال اما انت فاني اكره لك اكله فلا تأكله وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ايضا انه كلب الماء قال سئل ابو عبد الله ع رجل وانا عنده
عن جلود الخز فقال ليس بها باس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله ع فاذا خرجت من الماء تعيش خارجة
من الماء فقال الرجل لا فقال ع فلا باس ولعل مراده ع ان احكام الكلب الذي يعيش خارج الماء فهي اذا لم تعش خارج الماء فليس لها حكم الكلاب ويكون
حكمه ما ذكرنا من عدم البأس بها وفي رواية حمزة بن حمران عن ابي جعفر ع انه سبع يرعى في البر ويأوي في الماء وليس فيه ما ينافي كونه كلبا فان الكلب ايضا
سبع لكن ينافي بظاهره ما سبق في الخبر الاول انه اذا فقد الماء مات وكذا ما في الخبر الاخير انها لا تعيش خارجة من الماء الا ان يحمل على انه اذا فارق
الماء زمانا طويلا وانه لا يعيش خارج الماء كك وربما يظهر بهذا جواب اخر عن اشكال المحقق في الرواية الاولى بمخالفتها لما اتفقوا عليه غير ما ذكرنا
فتأمل هذا واعلم ان الروايات الدالة على جواز الصلوة في الخز وانهم ع كانوا يصلون فيه متظافرة وقد نقلوا ايضا الاجماع على جوازها في وبره قال في
المعتبر اما الجواز في الخالص فهو اجماع علمائنا مذكى كان او ميتا لانه طاهر في حال الحيوة ولا ينجس بالموت فيبقى على الطهارة وظ قوله مذكى او ميتا ثبوت ذكاة له
شرعا ويشكل بانه اذا كان طاهرا بعد الموت فالذكاة لاي شيء لانه ليس لتطهيره لحصوله بدونه ولا لحل اكله لما ادعاه من الاجماع على حرمته الا ان يكون
التذكية لحل اكله ويكون ذلك احتمالا ذكره بناء على ما استفيد من الرواية وان كان هو متوقفا فيه بناء على ما نقله من الاجماع ثم الظ كما ذكره المص في كرى
ان عدم نجاسته بالموت بناء على اعتقاد انه لا نفس له وهو على تقدير كونه كلب الماء بعيد جدا ويمكن حمل كلامه على ان المراد ان وبره طاهر في حال
الحيوة لانه ليس من نجس العين ولا ينجس بالموت لانه مما لا تحله الحيوة فيبقى على الطهارة ويزيد هذا ان كلامه هنا في وبره لا في جلده لان حكم الجلد سيذكره
بعد ذلك ويمكن ان يكون وجه عدم نجاسته بالموت هو كون الموت بعد الاخراج او الخروج ذكاة له كما تضمنته الرواية السابقة وعلى هذا يخص كلامه
بالميت بعد الاخراج او الخروج ثم على اي تقدير يرد عليه ان اثبات الطهارة لا يكفي في التعليل لجواز الصلوة فيه لانه مما لا يؤكل لحمه وكل ما كان كك
لا يجوز الصلوة فيه فلا بد من عذر لخروج الخز من تلك القاعدة ولم يتعرض له الا ان يق ان هذا ليس تعليلا لما نقل عليه الاجماع من الجواز بل لما اشار
اليه من التعميم في المذكى والميت والمراد ان الميت لا يتوهم فيه مانع سوى النجاسة بالموت وهو لا ينجس بالموت فلذا عمموا الحكم فيه بحيث يشمل الميت لكن
فيه انه ح لا حاجة الى انه طاهر في حال الحيوة بل يكفي ما بعده الا ان يكون توطئة لما بعده فتأمل واما جلده ففيه قولان فحكم في هي ان الرخصة وردت
في وبر الخز لا في جلده فيبقى على المنع المستفاد من العموم وفي كره جعل الاقرب الجواز ونسب المنع الى ابن ادريس وقال في المعتبر وهل تجوز الصلوة في جلده فيه
تردد اقربه الجواز وكانه اقوى لان اكثر الاخبار الواردة في الباب وان ورد في الثياب التي كانت معمولة من الخز وهي من وبره لكن ظ اطلاق بعضها شمول الحكم
للجلد ايضا كصحيحة معمر بن خلاد او موثقته قال سئلت ابا الحسن الرضا ع عن الصلوة في الخز قال صل فيه وكظاهر الرواية الاولى التي نقلناها ايضا كما يظهر بالتأمل
فيها ويؤيده ايضا صحيحة سعد بن سعد عن الرضا ع قال سئلته عن جلود الخز فقال هو ذا نحن نلبس فقلت ذاك الوبر جعلت فداك قال اذا حل وبره حل جلده
ولعل المراد انه اذا حل الوبر حل الجلد في الجملة وهو مع الذكاة لا مط فيشكل بحل وبر الميتة دون جلدها ووجه التأييد ان الظاهر منها ان بعد ما اعتبرنا
من التقييد يتوافق الجلد والوبر في الحل مط فيشمل حال الصلوة ايضا فافهم واعلم ان الظ ان الخز الشائع في زماننا ليس هو هذا الخز الذي ذكره الاصحاب
وورد به الروايات لان هذا الخز كانوا ينسجون الثياب من صوفه او وبره وكان ذلك شائعا متعارفا والخز المعروف الان كانه لا يصلح لذلك فكان اطلاق
الخز عليه اصطلاح جديد ح فلا يمكن اجراء الحكم المذكور عليه ولا على غيره لعدم تعينه من الاخبار بنوعه ولعله لهذا قال الش في كتاب الاطعمة انه قد
تقدم في باب الصلوة انه دويبة بحرية ذات قوائم اربع تشبه الثعلب وكانها اليوم مجهولة او مغيرة الاسم او موهومة وقد كانت في مبدأ الاسلام الى
وسطه كثيرة جدا انتهى والعجب ان اكثر اهل اللغة لم يذكروا دابة بهذا الاسم قال في القاموس الخز من الثياب م ج خزوز والخزز كصرد ذكر الارانب ج
خزوز واخزة وموضعه مخزة ومنه اشتق الخز وفي النهاية الاثيرية في حديث علي ع انه نهى عن ركوب الخز والجلوس عليه الخز المعروف اولا ثياب تنسج من صوف
وابريسم وهي مباحة قد لبسها الصحابة والتابعون فيكون النهي عنها لاجل التشبه بالعجم وزي المترفين وان اريد بالخز النوع الاخر وهو المعروف الان فهو حرام
لان جميعه معمول من الابريسم وعليه يحمل الحديث الاخر قوم يستحلون الخز والحرير انتهى والظ ان الثياب المذكورة كانت تنسج من صوف ودويبة خاصة تسمى
بالخز اما حقيقة او مجازا وكيفما كان فعليه ينزل اخبارنا وفي المغرب الخز اسم دابة ثم سمي الثوب المتخذ من وبره خزا وعلى هذا فلا التباس اصلا فتأمل وبما
فصلنا ظهر ان الحكم بجواز الصلوة في الخز مما لا يفيد في زماننا والله تعالى يعلم ثم ان في المش قيد الخز بالخالص واحترز به عما لو كان مخلوطا بما لا تصح
الصلوة فيه اصلا كوبر الثعالب والارانب اما الخلط بغيره فلا منع عنه حتى بالابريسم فان المنع عن الصلوة في الابريسم المحض فمع الخلط بما يصح فيه الصلوة

ومنه الخز

وهي معتبرة في جلده لا وبره اجماعا والسنجاب مع تذكيته لانه ذو نفس قال المص في الذكرى وقد اشتهر بين التجار والمسافرين انه غير مذكى ولا عبرة بذلك

ومنه الخز فلا منع لكن بشرط عدم الاستهلاك على ما ذكره الاصحاب وقد ورد بتجويز خصوص خلط الحرير بالخز رواية زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام
ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء الا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته او سداه او خز او كتان او قطن وانما يكره الحرير المحض للرجال والنساء وانما قيدوا
بذلك لان خلط الخز بوبر الثعالب والارانب كان شائعا فقيدوا بذلك لئلا يتوهم اطلاق الحكم والمص لم يبال بالتقييد للاختصار مع ضعف
التوهم المذكور بعد المنع عن غير الماكول مط واستثناء الخز منه اذ لا يفهم منه الا استثناؤه بنفسه لا مع خلطه بغيره مما منع عنه وهو ظ ويمكن ان يكون
ذلك ميلا الى الجواز مط وان كان مخلوطا بوبر الارانب وما يشبهه لاختلاف الروايات فيه ففي مرفوعة احمد بن محمد وايوب بن نوح المنع وفي رواية
داود الصرمي او روايتين منه الجواز فربما جوز العمل برواية الجواز كما ذهب اليه الصدوق في الفقيه حيث حملها على الرخصة او توقف فيه فلذا لم يتعرض
للخلط اصلا لكنه بعيد منه ره لاشتهار العمل بروايتي المنع بين الاصحاب بل ادعى جماعة الاجماع عليه فيبعد منه ره خلافه مع انه في كرى صرح بترجيح
روايتي المنع لما اشرنا اليه من الاشتهار ولامكان حمل رواية الجواز على التقية فتأمل **قوله** وهي اي الذكاة معتبرة في جلده لا وبره اجماعا اذ لا منع عن
وبر الميتة لكونه مما لا تحله الحيوة لكن بشرط الجز او غسل موضع الاتصال بعد ازالة ما يلاصقه من اجزائها واما اعتبارها في جلده فهو بناء على كونه ذا
نفس كما يشير اليه في السنجاب والا فلا يعتبر الذكاة فيه اصلا وربما اشترط التذكية فيه لجواز الصلوة في جلده وان قلنا بعدم النفس له لظ رواية ابن ابي
يعفور السابقة كما اشرنا اليه هناك نعم فيما لا نفس له لا حاجة الى التذكية في الطهارة فتأمل **قوله** والسنجاب مع تذكيته هذا مذهب الشيخ في ط وكتاب
الصلوة من يه وظاهره في ط دعوى الاجماع عليه فانه قال واما السنجاب والحواصل فلا باس بالصلوة فيهما بلا خلاف لكنه مع ذلك ذهب في كتاب الاطعمة من يه
الى المنع وهو مذهب السيد المرتضى وابن ادريس والعلامة في لف وابن حمزة في الوسيلة عده فيما يكره الصلوة فيه حجة القول الاول صحيحة ابي علي بن راشد
قال قلت لابي جعفر ع ما تقول في الفراء اي شيء يصلى فيه قال اي الفراء قلت الفنك والسنجاب والسمور قال فصل في الفنك والسنجاب فاما السمور فلا تصل
فيه قلت فالثعالب يصلى فيها قال لا ولكن يلبس بعد الصلوة قلت اصلي في ثوب الذي يليه قال لا وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الفراء
والسمور والسنجاب والثعالب واشباهه قال لا باس بالصلوة فيه ورواية مقاتل بن مقاتل قال سئلت ابا الحسن ع عن الصلوة في السمور والسنجاب و
الثعالب فقال لا خير في ذا كله ما خلا السنجاب فانه دابة لا تاكل اللحم ورواية الوليد بن ابان قال قلت للرضا ع اصلي في الفنك والسنجاب قال نعم فقلت
يصلى في الثعالب اذا كانت ذكية قال لا تصل فيها ورواية داود الصرمي قال حدثني بشير بن بشار قال سئلته عن الصلوة في الفنك والفراء والسمور والسنجاب
والحواصل التي تصاد ببلاد الشرك او بلاد الاسلام ان اصلي فيه لغير تقية قال فقال صل في السنجاب والحواصل الخوارزمية ولا تصل في الثعالب ولا
السمور ورواية علي بن ابي حمزة قال سئلت ابا عبد الله ع عن لباس الفراء والصلوة فيها فقال لا تصل فيها الا فيما كان منه ذكيا قال قلت اوليس الذكي
ما ذكي بالحديد فقال بلى اذا كان مما يؤكل لحمه فقلت وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم قال لا باس بالسنجاب فانه دابة لا تاكل اللحم وليس هو مما نهى عنه
رسول الله صلى الله عليه وآله اذ نهى عن كل ذي ناب او مخلب ورواية الفقيه عن يحيى بن ابي عمران انه قال كتبت الى ابي جعفر الثاني ع في السنجاب والفنك و
الخز وقلت جعلت فداك احب ان لا تجيبني بالتقية في ذلك فكتب بخطه الى صل فيها ويرد على الاستدلال بالصحيحتين اشتمالهما على ما لا يقولون به وهو الفنك
في الرواية الاولى والسمور والثعالب واشباهه في الرواية الثانية فان وجهتا فيه بالحمل على التقية فليكن الحمل في السنجاب ايضا عليها اولى من طرح ما يعارضها
من الروايات او تاويلها واما الروايات الباقية فضعيفة الاسناد لا تصلح للاستناد واحتمال التقية آت في الجميع ولا ينافيه سؤاله في الرابعة ان لا
يجيبه بالتقية وهو ظ ولا المنع في بعضها عن بعض ما يجوزه العامة وهو ينافي التقية لان للتقية ضروبا فربما حصلت بتجويز البعض وان منع عن البعض
على ان التقية ربما كانت على السائل بان يكون المنع عما جوز له مضرا في وقت فلذا جوز له ذلك وما منع عنه ربما لم يتفق له ضرورة الى لبسه تقية فلا
يضره المنع عنه فافهم ثم ظ رواية علي بن ابي حمزة اعتبار كونه مما يؤكل لحمه في التذكية وهم لا يقولون به الا ان يق ان الذكي ههنا في كلامه ع ليس من التذكية
بالمعنى المصطلح عليه بين الاصحاب بل اعتبر فيه زائدا عليها كونه مما يؤكل لحمه وان لم يعتبر ذلك في التذكية او يق ان مراده ع ان الحكم بان الذكي ما ذكي
بالحديد انما يستقيم كليا فيما يؤكل لحمه واما في غيره فربما يذكى بالحديد ولا يكون ذكيا هذا وقوله فقلت وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم في بعض نسخ يب
مع وجود لا في بعضها وفي في بدونه وكل منهما لا يخ عن شيء فاما الاول فلان التوصيف بغير الغنم كما ترى اذ ما يؤكل لحمه لا يختص بالغنم واما الثاني فلانه
لا يظهر للسؤال توجيه ايضا اذا كان السؤال عما يؤكل لحمه من غير الغنم فالجواب بعدم الباس في السنجاب كما ترى فانه مما لا يؤكل لحمه الا ان يحمل ما على
الاستفهامية ويق ان حاصل السؤال انه هل شيء يؤكل لحمه يتخذ منه الفراء غير الغنم فاجيب بان السنجاب كذلك فيحمل الجواب على تقدير ثبوت الاجماع على
حرمة اكله على التقية فافهم واما ما استدل به ايضا في هي من صحيحة علي بن يقطين قال سئلت ابا الحسن ع عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع
الجلود قال لا باس بذلك وصحيحة ريان بن الصلت قال سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس الفراء والسمور والسنجاب والحواصل وما اشبهها والمناطق
والكيمخت والمحشو بالقز والخفاف من اصناف الجلود فقال لا باس بهذا كله الا الثعالب ففيه انه لا دلالة فيهما على جواز اللبس في الصلوة كما هو المدعى هاهنا
والتمسك باطلاقهما ليس بشيء بل اطلاق نفي الباس في الاول وفيما عدا الثعالب في الثاني دليل على مذهبهم على انه ليس المراد جواز اللبس في الصلوة
واستثناء الثعالب في الثاني دليل على كون المراد ذلك لاحتمال المنع عن مطلق اللبس فيها ولو على الكراهة ولو تنزل عن ذلك فما ذكرنا في الاخبار السابقة
من وجوب الحمل على التقية وان بعد ذلك لا يبقى ظن في السنجاب ايضا انه ليس كذلك آت فيهما ايضا فتامل حجة القول بالمنع مما سبق من الروايات الدالة
على عدم جواز الصلوة في غير الماكول فانها بعمومها تشمل السنجاب ايضا بل رواية ابن بكير التي هي عمدتها بمنزلة النص في السنجاب حيث وقع السؤال عنه
بخصوصه فما ذكر في الجواب كالصريح في شمول الحكم له وعلى هذا يندفع عنه ما اورده في المعتبر من ان خبر ابي علي بن راشد خاص والخاص مقدم على

العام وقد

حملا لتصرف المسلمين على ما هو الاغلب

العام وقد اورد ايضا ان ابن ابي بكير مطعون فيه وليس كذلك ابو علي بن راشد فهو وان كان كذلك لكن ابن بكير مع كونه مطعونا بفساد المذهب ممن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وقد تلقى الاصحاب روايته هذه بالقبول وقد قدح اكثرهم رواية ابي علي في الفنك وبعد حمله على التقية لا يبقى ظن بان
الحكم في السنجاب ليس كذلك فيشكل معارضتها لرواية ابن بكير خصوصا مع كثرة الروايات في باب الجلود التي يجب في المشهور حملها على التقية وفيما نقلناه من رواية
الفقيه كانه ما يؤيد ذلك فتفطن وبالجملة فالمسئلة محل توقف والاصل مع القول بالجواز كما ان الاحتياط مع القول بالمنع هذا وفي باب الاطعمة روايات
اخرى لم يتعرضوا لها ههنا وهي رواية ابي حمزة قال سئل ابو خالد الكابلي علي بن الحسين عليه السلام عن اكل لحم السنجاب والفنك والصلوة فيهما قال ابو
خالد ان السنجاب يأوي الاشجار قال فقال ان كان له سبلة كسبلة السنور والفار فلا يؤكل لحمه ولا يجوز الصلوة فيه ثم قال اما انا فلا آكله ولا
احرمه وانا اوردتها عسى ان يجد بها احد بعد اعتبار السبلة سبيلا الى ترجيح احد القولين مع ما فيها من الاشعار بتقارن عدم حل اللحم وعدم
جواز الصلوة فيه فتصير مؤيدة لرواية ابن بكير وما وافقها واما قوله ع في آخر الخبر اما انا فلا آكله ولا احرمه فالظ انه محمول على التقية اذ الظ انه لا خلاف
في تحريمه **فائدة** ما ورد في صحيحة ابن راشد المتقدمة من النهي عن الصلوة في الثوب الذي يلي جلد الثعلب الظ انه باعتبار ما يلصق به غالبا من شعره و
وبره ان كان فوقه وما ينفصل من الاجزاء الصغيرة من جلده اذا كان تحته فيؤيد ما ذكرنا سابقا من المنع عن الشعرات الملقاة على الثوب ولا بعد ح في تعدي
الحكم في جميع اصناف غير المأكول وان اختصت الرواية بالثعالب وقال الشيخ في ط ولا تجوز الصلوة في الثوب الذي يكون تحت وبر الثعالب ولا الذي فوقه على
ما وردت به الرواية وعندي ان هذه الرواية محمولة على الكراهة او على انه اذا كان احدهما رطبا لان ما هو النجس اذا كان يابسا لا يتعدى منه النجاسة
الى غيره انتهى وهو ره في ط لا يقول بنجاسة الثعلب كما يظهر بالتأمل في كلامه قبيل ما نقلنا وكذا في باب الاسئار فلعل مراده ان الثعلب لو كان نجسا
لا يتعدى نجاسته مع اليبوسة فكيف انه ليس بنجس فمع اليبوسة لا يتعدى حاله الى الذي يليه فلا بد من الحمل على الكراهة او التخصيص بحال الرطوبة او اراد
بالنجس ههنا ما لا يجوز الصلوة فيه كان عدم جواز الصلوة فيه ضرب خفيف من النجاسة والمراد ان نجاسته اي عدم جواز الصلوة فيه لا يتعدى مع اليبوسة
الى غيره وفيه ما اشرنا اليه من ان المنع يمكن ان يكون باعتبار ما يلاصقه منه غالبا وح لا بعد في الحمل على الحرمة ولولا ذلك لاشكل الحكم بالمنع مع الرطوبة ايضا
اذ تعدي حكم شيء الى ما يلاقيه بالرطوبة مما لم يرد في الشرع في غير النجاسة فالحكم بتعدي عدم جواز الصلوة فيه من شيء الى آخر باعتبار ملاقاته له بالرطوبة
لا يخ عن غرابة وان صح التجوز عن هذه الحالة بالنجاسة لان التعدي مع الرطوبة انما ورد في الشرع في النجاسة الحقيقية لا يمكن التجوز بها ولو لم يعتد بهذا
الاستبعاد لعدم العبرة بامثاله في الشرع وجوز التعدي في هذه الحالة ايضا فيمكن تجويزه فيها مع اليبوسة ايضا وان لم يتعد النجاسة معها لان احكام الشرع
مما لا سبيل لافهامنا اليه ويمكن ان يحمل كلامه على ان التوجيه الاخير بناء على القول بنجاسة الثعلب كما اختاره في يه فالمراد او يحمل على ما اذا كان احدهما
رطبا وح لا بد من القول بنجاسته وقال المحقق في المعتبر والكلام في الثوب الذي يلي وبر الثعالب وفي الذي تحت جلده يبنى على القولين فان قلنا
بالطهارة فلا بحث وان قلنا بالنجاسة فلا يتعدى نجاسته الا مع رطوبته لا مع يبسه وقد اطلق المنع في يه فقال بما فصلناه في ط والخبر بالمنع مقطوع السند
شاذ فيسقط اعتباره انتهى وما ذكره من عدم الاعتبار بالرواية جيد لكنه ره غفل عن هذه الرواية فانها ليست على ما وصفه بل هي صحيحة ليس فيها شائبة
القطع قطعا وانما نظره الى رواية اخرى وهي ما في ي وب من صحيحة علي بن مهزيار عن رجل سئل الماضي ع عن الصلوة في جلود الثعالب فنهى عن الصلوة فيها
وفي الثوب الذي يليه فلم ادر اي الثوبين الذي يلصق بالوبر او الذي يلصق بالجلد فوقع بخطه الثوب الذي يلصق بالجلد قال وذكر ابو الحسن ع انه سئله
عن هذه المسئلة فقال لا تصل في الثوب الذي فوقه ولا في الذي تحته ولا بأس بتوضيح هذا الخبر فانه مما خفي على الافهام فنقول كان حاصله ان الرجل
نقل لعلي بن مهزيار انه سئل الماضي ع عن كذا فنهى عن كذا فلم ادر اي الثوبين اراده ثم كتبت ذلك وهو مقدر في نظم الكلام او ساقط فوقع ع كذا ونقل
ايضا انه ذكر ابو الحسن ع اي الثاني انه سئل الماضي عنها فاجاب بكذا فالماضي هو الكاظم ع وابو الحسن هو الرضا ع كما وقع التصريح به في بعض نسخ يب و
حمل ابي الحسن ع على الثالث لانه لم يدرك الرضا ع ولا يخفى انه على هذا يكون الخبر بتمامه مسندا الى رجل مجهول فلا عبرة به وكان العلامة ره في لف
حمله على هذا الوجه حيث قدح فيه بان الرجل مجهول فجاز ان يكون غير عدل ويمكن حمل القطع في كلام المحقق ايضا على هذا ويمكن ان يكون ناقل
حكاية ابي الحسن ع هو علي بن مهزيار نفسه ويكون المعنى ما ذكرنا او يكون ضميرانه والمرفوع في سئله راجعا الى الرجل والمنصوب الى ابي الحسن ع فيكون الحاصل
ان علي بن مهزيار يروي عن ابي الحسن ع ان الرجل سئله عن كذا واجاب بكذا مخالفا لما ذكر الرجل انه وقع بخطه وح يدفع طعن القطع لكنه مجرد احتمال و
ما لم يبلغ الى الظهور او القطع لا يكفي في رفع القدح وكيفما كان فلا يخفى بعد هذا التوجيه وظني ان عليه السلام بعد ابو الحسن سهو عن النساخ و
يؤيده انه ليس في هي ولف بل في بعض نسخ يب ايضا وابو الحسن هذا هو علي بن مهزيار فان كنيته ابو الحسن كما نقل في كتب الرجال فيحتمل الخبر وجهين احدهما
الراوي عن علي بن مهزيار نقل عنه انه اولا عن الرجل ما نقلنا في التوجيه الاول الى قوله وذكر ابو الحسن سواء ثم ذكر انه هو نفسه سئله اي امام عصره
وهو الرضا ع او الجواد او العسكري لادراكه لهم عليهم السلام فاجاب بكذا وثانيهما ان علي بن مهزيار كتب اليه اي الى احد من الائمة الثلثة الذين صحبهم
علي ان رجلا سئل الماضي ع عن كذا فنهى عن كذا واذا لم ادر اي الثوبين مراده ع فوقع المكتوب اليه كذا وذكر ايضا علي بن مهزيار انه سئله دفعة
اخرى عن هذه المسئلة مشافهة فاجاب بكذا وكان هذا اظهر الوجوه وعلى الوجهين فحكم المحقق بالقطع محمول على ظاهره اذ المكتوب اليه الذي
وقع والمسئول ثانيا غير مذكور فلعله غير الامام ع لكن لا يخفى ان علي بن مهزيار اجل شأنا من ان يروي على غير الامام واما حكمه بشذوذ الخبر
فانا لا اعرفه بقي الكلام في التدافع الذي بين التوقيع وبين الجواب عن السؤال ثانيا فنقول على تقدير صحة اسناد كل منهما الى الامام يمكن حمل
الاول على الحرمة او الكراهة الشديدة وحمل ما اضيف في الجواب الآخر على الكراهة او الكراهة الخفيفة فلا منافات فتأمل **قوله** حملا لتصرف

المسلمين

المسلمين على ما هو الاغلب في الاغلب انهم يذكون الحيوانات وفيه تامل فان الاغلبية لا تفيد الا ظن الالحاق وهو هنا منتف بعد ما نقل من الشهرة بين التجار
والمسافرين ان كانوا معتمدين والا فظ انه لا عبرة بشهادتهم ولا حاجة الى عذر الا ان يكون المراد ان اخبار هؤلاء لا يعارض الظن الحاصل من الاغلبية وفيه
بعد والاظهر ان يعلل عدم العبرة بان الشهادة اذا كان متعلقها غير محصور لا تسمع بشهادتهم لا تسمع الا في الاكثر وما شاهدوه لا في الجميع مع احتمال
وجود المذكى فيها يصح استعمال جميع ما في ايدي المسلمين بناء على حمل تصرفاتهم على الصحيح نعم لو علم عدم وجود المذكى اصلا لما صح ذلك واني يعلم ذلك فت
واعلم ان الاقتصار في الاستثناء على الخز والسنجاب والمنع عن غيرهما مط كما فعله المص هو المش بين الاصحاب لكن الظ انه ليس باتفاق فان الشيخ في ط
بعد ما ذكر ان ما لا يؤكل لحمه لا يجوز الصلوة في جلده وان ذكي ودبغ وانه يجوز استعماله ولبسه في غير الصلوة اذا ذكي ودبغ الا الكلب والخنزير فانهما
لا يطهران بالذكاة والدباغ قال وعلى هذا لا يجوز الصلوة في جلد الثعلب والارنب والدب وسائر السباع والسنور وغيرهما مما لا يحل اكله وروت
رخصة في جواز الصلوة في الفنك والسمور والاصل ما قدمناه فاما السنجاب والحواصل فلا خلاف انه يجوز الصلوة فيهما وقال في ف بعد ما اطلق الحكم
بعدم الجواز وروت رخصة في جواز الصلوة في الفنك والسمور والسنجاب والاحوط ما قلناه وقال في الفقيه نقلا عن رسالة ابيه لا باس بالصلوة في شعر
ووبر كل ما اكلت لحمه وان كان عليك غيره من سنجاب او سمور او فنك وان اردت الصلوة فانزعه وقد روي في ذلك رخص واياك ان تصلي في ثعلب ولا في الثوب
تلبسه من تحته وفوقه وفي مراسم سلار بعد عد ما يجوز الصلوة فيه وما يكره قال واما الثالث اي ما حرم الصلوة فيه فكل ما عدا ذلك الا انه ورد رخصة
في جواز الصلوة في السمور والفنك والسنجاب وفي المقنع للصدوق ره لا باس بالصلوة في السنجاب والسمور والفنك لما روي في ذلك من الرخص فظهر بما نقلنا
ان عدم الجواز في السمور والفنك ليس باجماعي وقال المحقق في يع وفي الثعالب والارانب روايتان اصحهما المنع ومثله في النافع لكن فيه بدل اصحهما اشهرهما
ولا يخفى ما في دلالته على عدم الاجماع فيهما على المنع واحتمال القول بالجواز وان كان رواية المنع اصح واشهر بل يظهر من المعتبر عدم ثبوت الاجماع في المنع
عن غير الماكول اصلا حيث قال واعلم ان المش في فتوى الاصحاب المنع مما عدا السنجاب ووبر الخز والعمل به احتياط في الدين وقد روى الحلبي عن ابي عبد الله ع
قال سئلته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب واشباهه قال لا باس بالصلوة فيه وعلي بن يقطين قال سئلت ابا الحسن ع عن لباس الفراء السمور والفنك و
الثعالب وجميع الجلود قال لا باس بذلك وطريق هذين الخبرين اقوى من تلك الطرق ولو عمل بهما عامل جاز لكن على الاول عمل الظاهرين من الاصحاب
منضما الى الاحتياط للعبادة انتهى ولا يخفى ان الرواية الثانية عامة في جميع الجلود وظاهره تجويز العمل بهما كك الا بخس العين اذ لا ريب في المنع فيه
واما تجويزه في خصوص ما ذكر في الروايتين بخصوصه فلا اشتباه فيه فدعوى جماعة من متاخري الاصحاب الاجماع على المنع الا في الخز والسنجاب مما لا
يعتد به والعجب من الش ره انه ايض في شرح الارشاد ادعى اجماع علمائنا على ذلك ونقله عن المعتبر ومنشا ذلك انه راى في المعتبر انه قال او لا كل ما يحرم اكله
يحرم الصلوة في شعره وصوفه ووبره الا ما استثنيه وهو قول علمائنا وغفل عما ذكره اخر البحث وهو ما نقلنا فنسب اليه دعوى اجماع علمائنا
ومن تامل في تمام كلامه علم ان مراده انه قول علمائنا المشهورين او الظاهرين لا اجماعهم بالمعنى المصطلح في غير ما نقل الخلاف واختلاف الروايات فيه
بالخصوص وعلى هذا فيدخل الثعالب والارانب والسمور والفنك ايض فيما يستثنيه وليس المراد به خصوص الخز والسنجاب اللذين اشتهر استثناؤهما كما
فهمه الش واضرابه وكلام العلامة ره ايض في هي موافق لما نقلنا من المعتبر في اول البحث بل زاد فيه انه اجماع علمائنا وتوجيهه ايض ما ذكرنا من التعميم فيما
يستثنيه وان كان المختار عنده ليس الا استثناء الخز والسنجاب واما في غيرهما فتفصيل القول واستقصاء الاخبار الواردة فيه الدالة على المنع او الجواز
مما يطول به الكلام جدا فالاولى الاقتصار على ما اوردنا وجملة الكلام ان الاخبار متعارضة جدا ولولا اشتهار المنع بين الاصحاب شهرة تكاد ان تبلغ
حد الاجماع وان التقية مجمل ظاهر لاخبار الجواز لامكن الجمع بينها بحمل اخبار المنع على الكراهة لكن مع ما ذكر من الامرين لا يمكن الجرءة عليه فالاولى والاحوط
متابعة الاصحاب والله اعلم بالصواب **قوله** وغير ميتة وهذا مما لا خلاف فيه ويدل عليه مع الاجماع روايات كصحيحة ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي
عبد الله ع في الميتة قال لا تصل في شيء منها ولا شسع ورواية محمد بن مسلم بطريقين صحيحين قال سئلته عن الجلد الميتة ايلبس في الصلوة اذا دبغ فقال لا ولو
دبغ سبعين مرة وصحيحة علي بن مغيرة وهو وان لم يوثق لكن الظ انه وابن ابي المغيرة الموثق واحد ويؤيده وجود ابي في بعض نسخ في فالخبر صحيح كما وصفه بهامة
في هي قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك الميتة ينتفع بشيء منها قال لا الحديث وهل يخص ذلك بما له نفس او عام في الجميع يحتمل الاول لان المتبادر
من الاخبار هو ذلك لانه الفرد الغالب الشائع فشمولها لما لا نفس له غير ظاهر فيبقى على الاصل وهو ظ جماعة من الاصحاب كالمحقق في المعتبر والعلامة
في كره وهي والمص في كري حيث استدلوا على عدم جواز الصلوة في الميتة بانها نجسة والدباغ غير مطهر وذكر ايض في كري ان السنجاب انما يجوز الصلوة فيه
مع تذكيته لانه ذو نفس قطعا فيفهم منه ان غير ذي النفس لا حاجة فيه الى التذكية فيجوز الصلوة في ميتته ويحتمل الثاني لعموم الاخبار واليه مال بعض
متاخري اصحابنا ونقل المحقق الثاني في شرح القواعد عن المعتبر الاجماع على ان ما لا نفس له مما يؤكل لحمه يجوز الصلوة فيه وان كان ميتة معللا
بانه كان طاهرا في حال الحيوة ولم ينجس بالموت ونقل في حواشي الالفية عن المص في كري انه نقل ذلك عن المعتبر وفيه تامل اذ ما نقله عن المعتبر ونقله عنه في
كري انما ذكره في الخز على ما نقلنا عنه سابقا ولا يدل على الحكم الكلي في كل ما لا نفس له وان استفاد ذلك من تعليله بناء على انه حمله على ما حمله في
كري من ان عدم نجاسته بالموت باعتبار اعتقاده انه مما لا نفس له وح فالتعليل يجري في الجميع ففيه ان كون التعليل داخلا في الجميع علية غير ظاهر فربما كان
استنباطا منه ره ولو سلم فقد عرفت ان ما ذكره في تعليله يحتمل وجوها فلا يتعين حمله على ما ذكره المص ولو سلم تعين حمله فهذا ليس الا دعوى الاجماع
على طهارة ما لا نفس له بعد الموت ولا كلام فيه انما الكلام في جواز الصلوة فيه وهو غير مذكور في التعليل الا ان يق ان حاصل تعليله لو اريد
تتميمه كما اشرنا اليه سابقا انه لا يتفاوت الحال فيه بين المذكى والميت لكونه مما لا نفس له فلا ينجس بالموت والفرق بين المذكى والميت فيما يتحقق فيه

الفرق ليس الا ان المذكى لا ينجس والميت ينجس فاذا لم يتحقق هذا الفرق هنا وجاز الصلوة فيه مع التذكية فيجوز مع الموت ايضا لعدم الفرق وهذا دليل
على ان ما لا نفس له مط لا حاجة الى التذكية لجريانه في الجميع كيف واذا لم يحتج اليها فيما لا يؤكل لحمه ففيما يؤكل لحمه بطريق اولى فتأمل ثم الظ انه لا فرق في المنع
بين ما جعله ساترا وغيره وبين ما يتم فيه الصلوة وما لا يتم لعموم الاخبار بل الظ تحريم استصحاب شيء منه ولو من غير الملابس لعموم الخبر الاول وبما قررنا
ظهر فائدة ذكر المص الميتة بخصوصها بعد اشتراط طهارته اما اولا فلورود الاخبار فيها بخصوصها فيمكن ان يكون ذلك وجها لتخصيصها بالذكر واما
ثانيا فلاحتمال ان يكون مذهبه هنا عموم المنع بحيث يشمل ميتة غير ذي النفس ايضا فاشتراط الطهارة لا يفيد ذلك لكن هذا خلاف ما نقلنا عنه في كرى
واما ثالثا فلما ظهر من استثناء ما لا يتم عن الحكم باشتراط الطهارة دون الميتة فلذا افردها بالذكر لكن هذا انما يستقيم لو حمل الساتر في كلامه على
مطلق الثوب الذي يصلي فيه كما احتملنا سابقا اما لو حمل على الساتر بالفعل او ما يصلح لذلك كما هو ظاهره فلا يتجه ذلك كما لا يخفى وجعل الشارح في شرح
الالفية فائدة ذلك التنبيه على عدم جوازها في الميتة وان قيل بطهارتها بالدباغ كما هو مذهب ابن الجنيد فانه وان طهر جلد الميتة بالدبغ لكن منع من
الصلوة فيه فاشار لتخصيصها الى ان عدم جواز الصلوة فيها موضع وفاق **فائدة** لا يشترط العلم بكونه غير ميتة بل يكفي احتمال التذكية وعدم العلم
بكونه ميتة اذا وجد في يد مسلم او في سوق المسلمين او في بلد الغالب فيه المسلمون كذا في المعتبر والظ ان المراد انه يكفي في الصورتين الاخذ عن السوق وان لم
يعلم اسلام من اخذ عنه اذ لو اشترط العلم بكونه مسلما فيدخل في الاول ولو علم كفره فلا يجوز الاخذ عنه قطعا ولو في سوق المسلمين وينبغي ان يقيد في
الصور الثلث بما اذا لم يخبر ذو اليد بكونه ميتة سواء اخبر بالتذكية ام سكت فانه اذا اخبر بذلك فالظ انه لا خلاف في انه يحكم عليه بالميتة وان لم يعلم صدقه
ثم مقتضى اطلاق كلامه عدم الفرق بين ما اذا كان المسلم ذو اليد او مسلموا السوق او البلد الغالب ممن يستحل الميتة بالدبغ او يجوز ذباحة اهل الكتاب
او يتهم باستعمال الميتة ام لا والعلامة ره في هي بعد ما ذكر موافقا للمعتبر انه يكفي بالعلم في التذكية وجوده في يد مسلم او في سوق المسلمين او في بلد الغالب
فيه الاسلام وعدم العلم بالموت لان الاصل في المسلم العدالة وهي تمنع من الاقدام على المحرمات قال في فرع اخر لو وجد الجلد مع من يستحل الميتة لم يحكم
بالتذكية وان اخبر بها لانه غير موثوق به ولا يصح فيه الصلوة لان الشرط وهو التذكية غير معلوم والاصل عدمها وكذا لو وجد مع من يتهم باستعمال
الميتة وقريب منه في كره حيث قال يكفي في الحكم بالتذكية انتفاء العلم بموته ووجوده في يد مسلم لا يستبيح جلد الميتة او في سوق المسلمين او في بلد الغالب
فيه المسلمون ثم قال وانما اعتبرنا في المسلم انتفاء استباحته للميتة ليحصل الظن بالتذكية اذ لا فرق في انتفاء الظن بين المستبيح من المسلم والكافر اذ الاصل
الموت ولو جهل اسلامه لم يجز استباحته وذكر المص في كرى ان المستحل لو اخبر بعدم التذكية فيجب الاجتناب لاعتضاده باصالة عدم الطهارة ولو اخبر بالتذكية
فالاقرب القبول لانه الاغلب ولكونه ذا يد عليه فيقبل قوله فيه كما يقبل في تطهير الثوب النجس واحتمل المنع لعموم فتبينوا ولشغل الذمة بالصلوة اتية في غير
المستحل ايض والقبول اذا اخبر بالذكاة اقوى منه في الاول وان كان فاسقا واذا سكت فالاولى ايض قال اما ما يشترى من سوق الاسلام ويكفي فيه اغلبية
المسلمين فيحكم عليه بالذكاة اذا لم يعلم كون البائع مستحلا عملا بالظ ونفي الحرج ولا يخفى ضعف الفرق بين الشراء من السوق وغيره وان كان ظ كلام العلامة
ايض ذلك قال الشيخ في ط من اشترى جلدا على انه مذكى جاز ان يصلي فيه وان لم يكن كذلك اذا اشترى ذلك من اسواق المسلمين ممن لا يستحل الميتة ولا يجوز
شراءه ممن يستحل ذلك اذا كان متهما فيه انتهى وظاهره اشتراط الاخذ على انه مذكى اي اخبار البائع بذلك وايضا اعتبار الاشتراء من مسلم لا يستحل الميتة
ولا يكون متهما فيه وح فحديث اسواق المسلمين كانه محمول على ما هو الشائع اذ مع اعتبار العلم بحال البائع لا مدخل للسوق اصلا والظ ما نقلنا عن المعتبر
على الوجه الذي فصلنا لنا ان النهي عن الصلوة في الميتة او عن استعمالها لا يقتضي الا الانتهاء عما علم كونه ميتة واما اذا لم يعلم ذلك فالاصل صحة استعماله
وكذا جواز الصلوة فيه الا ما خرج بالاجماع كالموجود في يد الكافر او ما اخبر ذو اليد بعدم تذكيته ولو اعتبرنا الشرط التذكية وقلنا بوجوب العلم بها
كما ينادي به بعض عبارات العلامة فيلزم ان لا يكتفي بوجوده في يد المسلم الغير المستبيح ايض لان كون الاصل في المسلم العدالة مع انه محل مناقشة لا يفيد
العلم وهو ظ وايض لو صح ذلك فيلزم مثله في المسلم المستبيح ايض اذا اخبر بالتذكية لان الاصل فيه ايض العدالة وهي تمنع من الاقدام على الكذب في
تخصيص ذلك بالمسلم المؤمن كانه مما لا شاهد له ولو اريد بالعلم العلم الشرعي الشامل للظن فينبغي ان يجعل المناط الظن لا ما ذكره العلامة من التفصيل
اذ كثيرا ما يحصل الظن بقول المستبيح اذا اخبر بالتذكية وكان موثوقا به في اخباره وربما لا يحصل الظن في المسلم الغير المستبيح اذا كان فاسقا لا يبالي بالدين
واما ما نقلنا من ظ ط من اشتراط اخبار البائع بالتذكية فكان مستنده ما سيجيء من رواية محمد بن الحسين الاشعري وسنتكلم عليها ويدل ايض على
ما ذكرنا من الاخبار صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا قال سئلته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف لا يدري اذكي هو ام لا ما تقول في الصلوة فيه
وهو لا يدري ايصلي فيه قال نعم انا اشتري الخف من السوق ويصنع لي واصلي فيه وليس عليكم المسئلة وصحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر ايض قال سئلته عن الرجل
يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها فقال نعم ليس عليكم المسئلة ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم
بجهالتهم ان الدين اوسع من ذلك ومثله صحيحة سليمن بن جعفر الجعفري عن الكاظم عليه السلم وصحيحة الحلبي على الظاهر قال قلت لابي عبد الله ع الخفاف عندنا في السوق
نشتريها فما ترى في الصلوة فيها فقال صل فيها حتى يقال لك انها ميتة بعينها والظ ان المراد قول صاحب اليد وح فيجتنب وان كان واحدا غير عدل وموثقة
اسحق بن عمار عن العبد الصالح انه قال لا باس بالصلوة في الفرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان
الغالب عليها المسلمون فلا باس وموثقة اسمعيل بن الفضل بابان قال سئلت ابا عبد الله ع عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلوة فيها اذا لم يكن من
ارض المصلين فقال اما النعال والخفاف فلا باس بها وكان نفي الباس بناء على ان كونها من غير ارض المصلين اي المسلمين وان كان مظنة ان تكون ميتة
او من ذبائح غير المسلمين لكن لا يمكن الحكم به لاحتمال ان يكون هناك مسلم ويكون ذلك من ذبيحته ومجرد الاحتمال وان بعد يكفي في الحكم بالطهارة اذا وجدت

في ايدي

اما ما لا يقبلها بحرا كالشعر والصوف فتصح الصلوة فيه من ميت

في ايدي المسلمين ويمكن ان يكون بناءه على حل ذبائح اهل الكتاب كما ذهب اليه بعض الاصحاب فيختص الحكم بهم وعلى التقديرين فالفرق بين الخفاف والنعال
وبين الجلود على ما يستفاد من الرواية يمكن ان يكون باعتبار كراهة الصلوة في تلك الجلود باعتبار المظنة المذكورة او لكونها من ذبائح اهل الكتاب دون
الخفاف والنعال فانهما مما لا يتم فيه الصلوة دون الجلود فيمكن اختصاص الجلود بالكراهة دونهما فافهم وصحيحة عبد الله بن مسكان قال حدثني علي بن ابي
حمزة وهو مشترك ان رجلا سئل ابا عبد الله ع وانا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم فقال الرجل ان فيه الكيمخت فقال وما الكيمخت فقال
جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه ورواية اسمعيل بن عيسى قال سئلت ابا الحسن ع عن جلود الفراء
يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل ايسئل عن ذكاته اذا كان البائع مسلما غير عارف قال عليكم انتم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك
واذا رايتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه وظاهره انه بمجرد كونه بيد المشرك لا يحكم بكونه في حكم الميتة فاذا سئل عنه وفتش عن حاله وظهر كونه مذكى فلا
باس به والظ انه اذا علمنا انه اخذه من مسلم يكون بحكمه لكن اسمعيل بن عيسى وسعد الراوي عنه مجهولان وحمله بعض فضلائنا ممن عاصرناه على انه اذا كان
البائع مشركا يسئل البائع عنه فاذا اخبر بانه من ذبيحة المسلمين يصير مشكوكا فيه وجاز لبسه ولا باس به وان لم يثبت الاجماع على خلافه فتم ورواية الحسن بن
الجهم قال قلت لابي الحسن ع اعترض السوق فاشتري خفا لا ادري اذكي هو ام لا قال صل فيه قلت فالنعل قال مثل ذلك قلت اني اضيق من هذا قال اترغب
عما كان ابو الحسن ع يفعله ورواية سماعة انه سئل ابا عبد الله عن تقليد السيف في الصلوة فيه الفراء والكيمخت فقال لا باس ما لم تعلم انه ميتة ورواية
جعفر بن محمد بن يونس ان اباه كتب الى ابي الحسن ع يسئله عن الفرو والخف البسه واصلي فيه ولا اعلم انه ذكي فكتب لا باس به هذه هي الاخبار التي يستفاد من جملتها
ما ذكرنا من كفاية عدم العلم بكونه ميتة واما ما سبق في رواية ابن بكير في المنع عن الصلوة في غير الماكول من قوله ع فان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره
وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذبح فلا عبرة بمفهومه مع معارضته لتلك الاخبار المتضافرة ويمكن حمله
على الاستحباب وروى ابو بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة في الفراء فقال كان علي بن الحسين رجلا صردا فلا تدفنه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ
وكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقى القميص الذي يليه فكان يسئل عن ذلك فيقول ان اهل العراق
يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون ان ذكاته دباغه وكان القاؤه وقت الصلوة محمول ايضا على الاستحباب والاحتياط والا فمع عدم العلم بكونه ميتة
على الخصوص تجوز الصلوة فيه على ما ظهر من الروايات السابقة ومع العلم بكونه ميتة لا يجوز لبسه في غير الصلوة ايضا فلا بد من حمله على ما ذكرنا من الاستحباب
ويؤيد ايضا ما ذكرنا حسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال تكره الصلوة في الفراء الا ما صنع في ارض الحجاز او ما علمت منه ذكاة هذا مع ضعف سند
الرواية جدا وفي رواية محمد بن الحسين الاشعري انه كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع ما تقول في الفرو نشتري من السوق فقال اذا كان مضمونا
فلا باس وكان المراد ان يضمن بائعه ذكاته واخبر عنها وهذا ايضا محمول على الاستحباب لئلا ينافي الاخبار السابقة ومثله القول في قوله ع في رواية علي
ابن ابي حمزة المتقدمة لا تصل فيها اي الفراء الا فيما كان منه ذكيا فانه يحمل على الاستحباب او يحمل الذكي على ما يحكم عليه به شرعا وما اخذ من المسلم او من سوق
المسلمين بحكم الذكي شرعا وان لم يكن ذكيا في نفس الامر وروى عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله ع انا ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين
يدعون الاسلام فاشتري منه الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا باس ان تبيعها
تقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلد الميتة ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا
في ذلك الا على رسول الله ص ولا يخفى ان هذا الخبر مع ضعفه بجهالة عدة من رواته لا يدل الا على المنع من بيع ما اخبر مستحل الميتة بذكاته على انه ذكي ولا
كلام فيه ولا يدل على تحريم استعماله فلا ينافي ما ذكرنا فتم هذا كله في الماخوذ من المسلم او من اسواق بلد المسلمين واما لو وجد مطروحا في بلادهم فيمكن
ايضا ان يحكم بكونه ذكيا لاطلاق بعض الروايات السابقة كرواية علي بن ابي حمزة وسماعة وجعفر بن محمد بن يونس ولانه اذا كان الماخوذ في البلاد المسلمين في حكم
الذكي وان لم يخبر الماخوذ منه بذكاته ولم يعلم ايضا انه مسلم ام لا كما يستفاد من كلامهم فليس ذلك الا باعتبار ان الظن تابع للاعم الاغلب ولما كان الغالب في البلد
المسلمون فالظ كون الاخذ منهم فيكون ذكيا وهذا يجري في المطروح في بلدهم ايضا اذا كان مثل الفرو او الخف مما عمل فيه عمل فان الظ وقوعه من مسلم بناء
على تبعية الظن للاعم الاغلب نعم اذا لم يعمل فيه عمل بل كان جلدا مسلوخا مجردا عن اثار عمل فيمكن ان لا يحكم عليه بذلك ويمكن ان لا يحكم في المطروح بذلك
مط لاصالة عدم التذكية والاقتصار فيما يخالفها على موضع النص والنصوص المعتبرة الاسناد انما هي في الماخوذ على انه يمكن التفرقة بينهما فان الماخوذ لما
وقع عليه معاملة بيع وهبة ونحوهما والاصل فيها الصحة فيحكم بكونه ذكيا لتصح المعاملة ولا يجري ذلك في المطروح وهذا احوط وبه صرح العلامة في التحرير وعلله
في هي بان الاصل عدم التذكية وبان طهارة الثوب شرط فلا يكتفى بعدم العلم بانتفاءه كغيره من الشروط وقد ظهر لك بما قررنا ضعف الثاني فتذكر ويؤيد
الاول رواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين قال امير المؤمنين ع
يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها غرموا له الثمن قيل له يا امير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم او سفرة مجوسي قال هم في سعة حتى لا
يعلموا بل ظ هذا الحديث جواز الاستعمال والحكم بالتذكية بمجرد الاحتمال وعدم العلم بخلافها وان لم يوجد في بلاد الاسلام واسواقهم او طرقهم لوجود
الاحتمال وعدم العلم في الموجود في بلاد الكفر ايضا اذا وجد فيها مسلم يمكن ان يكون ذلك منه وعلى هذا فيمكن ان يكون اشتراط غلبة المسلمين في الموثقة على
الاستحباب لكن ضعف الخبر يمنع من الجرءة على العمل به الا ان يؤيد بالعمومات كصحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة كل شيء يكون منه حلال وحرام فهو لك حلال
ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه والله تعالى يعلم **قوله** اما ما لا يقبلها كالشعر الخ هذا اجماعي على ما نقله جماعة ويدل عليه ايضا روايات
كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا ع وفي اخرها ولا

اشترطه

التحرير

باس بالصلوة

باس بالصلوة فی صوف المیتة لان الصوف لیس فیه روح والتعلیل یجری فی کل ما لا یقبل الحیوة **قوله** اذا اخذ جزا ومثله ما لو قلع ثم قطع موضع الاتصال **قوله** او غسل موضع الاتصال کان هذا للاضافة للمیتة برطوبة ولا یخفی انه محیوط لکن الحکم باشتراط احد الامرین کلیا لا یخلو عن اشکال اذ ربما تکون رطوبة وعلی تقدیر وجودها فیمکن القول بعفوها نظرا لاطلاق الاخبار بجواز الصلوة کیف والمتطهان اللبن فی ضرع المیتة لورود الاخبار بها مع کونه نجسا ملاقیا للنجس فاذا قیل بالعفو هناك فههنا اولی الا ان یقال العفو هناك لما لا بد منه فی طهارة اللبن واما ههنا فالجواز حمل الاخبار علی طهارة بعمل فی نفسها مع قطع النظر عن العارض واما باعتبار العارض فیکون لها حکم غیرها فالحکم بعفو النجاسة العرضیة ایضا نظرا الی اطلاق الاخبار مشکل جدا فالاظهر العمل بعمومات النجاسة علی انه قد وقع الامر بالغسل ایضا فی بعض الروایات کصحیحة حریز وابن بهیم قال قال ابو عبد الله علیه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللبا والبیضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وکل شئ ینفصل من الشاة والدابة فهو ذکی وان اخذته منه بعد ان یموت فاغسله وصل هذا کله اذا لم ینفصل معه شئ من اجزاء المیتة واما مع استصحاب شیا منها فیجب غسله بعد ازالته وکیفما کان فلا وجه لما نقل عن الشیخ انه اشترط فی جواز استعمال الماخوذ عن المیتة الجزاز لا یظهر له وجه سوی ما اشرنا الیه من تحلل نجاسة اصله فی ضوء القطع فلا یصح استعماله لذلك ولا یخفی انه علی تقدیر تسلیمه فالغسل علی ما فصلنا یکفی لقلع مادة هذا الفساد فی الوسیلة لا بن حمزة عد مما لا یجوز الصلوة فیه الصوف والشعر والوبر اذا انتف من الحی او المیتة وان کانت مما یؤکل لحمه وهو بعید مما نقل من الشیخ اذ المنتوف من الحی لا یتوهم فیه نجاسة الا اذا استصحب شیا یصدق علیه المیتة بتقدیر وظن النتف لا یستلزم ذلك کلیا وعلی تقدیره فیمکن رفع المانع بالازالة والغسل فتدبر **قوله** وغیر الحریر المحض حرمة لبس الحریر المحض للرجال سواء کان فی الصلوة او غیره مما علیه علمائنا الاسلام واما بطلان الصلوة فیه فلا یظهر فیه خلاف بین الاصحاب سواء کان هو الثوب الذی جعله ساترا او غیره قال الشیخ فی ف من صلی فی حریر محض من الرجال من غیر ضرورة کانت صلوته باطلة وجب علیه اعادتها وخالف جمیع الفقهاء فی ذلك مع قولهم ان الصلوة فیه ولبسه محرم غیر انه لا یجب علیه الاعادة ثم استدل باجماع الفرقة وفی المعتبر اطلق اولا ان بطلان الصلوة فیه مذهب علمائنا ثم فی تضاعیف البحث جعل بطلان الصلوة فیه اذا کانت العورة مستورة بغیره مما اتفق علیه الثلثة واتباعهم وکیفما کان فلا ریب فیما ذکرنا من عدم ظهور المخالفة وقد تضافرت الاخبار بالمنع عن الصلوة فیه کصحیحة محمد بن عبد الجبار قال کتبت الی ابی محمد ع اسئله هل یصلی فی قلنسوة حریر محض او قلنسوة دیباج فکتب لا تحل الصلوة فی حریر محض وصحیحة اخری له ایضا عن محمد بن عبد الجبار قد تقدمت فی الفرع الاول من فروع بحث الصلوة فی غیر المأکول وصحیحة اسمعیل بن سعد الاحوص قال سألت ابا الحسن الرضا علیه السلام عن الصلوة فی جلود السباع فقال انظر ان تصلی فیها الا ما کان من ثعلب او فنك وصحیحة اخری عن اسمعیل بن سعد ایضا قال سألته عن الثوب الابریسم هل یصلی فیه الرجال قال لا وروایة ابی الحارث قال سألت الرضا ع هل یصلی الرجل فی ثوب ابریسم قال لا فان ثبت الاجماع علی البطلان وثبت ان التنهی للعبادة یوجب الفساد والا فللمناقشة فی البطلان مجال **قوله** علی وجه یستهلك الخلیط الصدق الحریر المحض عرفا مع الاستهلاك والمرجع فیه الی العرف واما ما یفهم من کلام المعتبر انه ان کان فی ما ینفع من الخلیط ان یکون بقدر العشر فلا مستند له الا ان یکون مستنبطا من العرف وهل یکفی مطلق الخلط او یعتبر کون الخلیط بعض الحمة او سداه وجهان منشأهما الاشباه فی صدق الحریر المحض مع خلط لا یکون کذلك والاصل یقتضی الاکتفاء بالاول والاحتیاط فی الثانی ویؤیده ما تقدم من روایة زرارة قال سمعت ابا جعفر ع ینهی عن لباس الحریر للرجال النسا الا ما کان من حریر مخلوط بغیره الحمة او سداه او کتان او قطن وانما یکره الحریر المحض للرجال والنسا فان ظاهره اعتبار کون الخلیط الحمة او سداه لکنه ضعیف بموسی بن بکر الواقفی الغیر الموثوق مع ان ظاهره اعتبار ان یکون تمام الحمة او سداه احد المذکورات ولم یقولوا به وحصره الخلیط فیما ذکر ایضا کما تری وبعدها وبله بما دفع المسافتین بتدافع ظهوره الاعتبار الاول ایضا وهذا الفرع مما لم اجده فی کلام الاصحاب وعلیه یتفرع حکم الثیاب المتداولة فی زماننا المنسوجة بالابریسم ممزوجة بالقطن والله اعلم بالصواب **قوله** للرجال الخنثی والحاق الخنثی بالرجل للاحتیاط لاحتمال ذکوریته وقبل بعدم الالحاق لاختصاص التحریم بالرجال والخنثی لیست برجل علی الیقین وفیه ان وجوب الاحتیاط ممنوع وفی التعبیر بلفظ الرجل اشارة الی عدم شمول الحکم للصبی والاخفاء فی عدم تحریم لبس الحریر علیه لانه من خطاب الشرع المشروط بالتکلیف لکن هل یحرم علی الولی ان یمکنه منه فالذی اختاره المصنف فی کرة وتبعه المحقق فی المعتبر والعلامة فی کرة عدم ذلك لان الصبی لیس محلا للتکلیف وتکلیف الولی به ابتداء من دلیل ولیس فی یده روایة عبد الملك بن عتبة قال سألت ابا عبد الله ع عما یصلح للصبیان من ثیاب الکعبة هل یصلح لنا ان نلبس شیا منها قال یصلح للصبیان والمصاحف والمحاة یبتغی بذلك البرکة انشاء الله ویمکن حمله علی لبسه حراما علی ذکور اهله وقول جابر کنا نترعه عن الصبیان ونترکه علی الجواری یمکن ان یکون لبس الصبی لیس بمکلف فلا یفید تناوله الحرمة وفعل جابر لا یدل علی الوجوب فانه یمکن ان یکون للمبالغة فی التنزه والتورع بل یمکن حمله علی التورع عنهم بعد ورود الحکم وبالجملة فالظاهر هو القول الاول لکن یجرد عدم المنع عن لبس الصبی لا یمکن الحکم بجواز صلوته فیه اذ الصلوة لها شرائط یستوی فیه الرجل والصبی مع عدم التکلیف علیه فیمکن ان یکون عدم لبس الحریر فیها ایضا من جملتها فینبغی النظر الی الروایات الواردة فی الصلوة وما یستفاد منها فنقول انها کما نقلناها مختلفة فصحیحا محمد بن عبد الجبار باطلاقهما تدلان ان الصبی واما صحیحا اسمعیل بن سعد وروایة ابی الحرث فهی مخصوصة بالرجل لکن لما کان التقیید فی کلام السائل لا یصیر قرینة علی تقیید الروایتین المطلقتین فالاولی منع الصبی عن الصلوة فیه واما النسا فلا خلاف بین العلماء فی جواز لبسهن له فی غیر الصلوة کما نقله فی المعتبر واما جواز صلوتهن فیه فهو قول الاکثر لاطلاق الاوامر بالصلوة فلا تقیید بدلیل ولا دلیل علی التقیید فیهن وقال الصدوق فی الفقیه وقد ورد الاخبار بالنهی عن لبس الدیباج والحریر والابریسم المحض والصلوة فیه للرجال وردت الرخص فی لبس ذلك للنسا ولم ترد بجواز صلوتهن فیه فالنهی عن الصلوة فی الابریسم المحض علی العموم للرجال والنسا حتی یخصهن خبر والاطلاق یخص بالصلوة فیه کما خصهن بلبسه وکان بناء کلامه علی اشتراك النسا للرجال فی الاحکام وان ورود الرجال لانهم الاصل ولا یخفی ان ذکر النسا الا ان یدل دلیل علی

ضعیف

التخصیص

واستثنى منه ما لا يتم الصلوة فيه كالتكة والقلنسوة وما يجعل منه في اطراف الثوب ونحوها

التخصيص بالرجال وعدم شمولها للنساء وههنا لا دليل على جواز صلوتهن فيه وانما دل الدليل على جواز لبسهن فيبقى المنع عن الصلوة فيه على العموم وفيه تامل فانا لا نسلم شمول الاحكام الواردة في خصوص الرجال للنساء الا ان يدل دليل على ذلك من اجماع او غيره خصوصا ما كان فيه مظنة الفرق كما نحن فيه حيث جوز لبس الحرير للنساء دون الرجال وهو مظنة الفرق بينهما في الصلوة ايضا مع اطلاق ما دل على جواز لبسهن ومثله رواية اسمعيل بن الفضل قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يصلي لها ان تلبس خمارا حريرا وهي محرمة قال لا وظاهرها ان تلبسه غير لابسها بل عمو بعضها كموثقة عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال النساء تلبس الحرير والديباج الا في الاحرام الحرير ويمكن ان يستدل له ايضا بعموم بعض الاخبار الواردة بالنهي عن الصلوة فيه كمكاتبة محمد بن عبد الجبار المتقدمتين فانهما بعمومهما يشملان الرجال والنساء فلا بد لاخراج النساء من دليل تدل على جواز خصوص الصلوة لهن ولا يكفي ما يدل على جواز مطلق لبسهن ويمكن القدح في الاستدلال بالمكاتبة الثانية بان الجواب وان كان عاما لكن لما وقع في جواب السؤال عن القلنسوة الخ هي من ملابس الرجال فيضعف ظهورها في تناول النساء لكن كانه لا يمكن هذه الدعوى في المكاتبة الاولى بان السؤال فيها عن تكة الحرير وجعل محرم اشتمالها على السؤال عن القلنسوة ايضا قرينة التخصيص ضعيف جدا ويمكن ان يستدل له ايضا بموثقة زرارة الق نقلت في الحاشية السابقة فان النهي فيها وان كانت عن لباس الحرير للرجال النساء لكن لا بد من حملها على الصلوة للاجماع على جواز لبسه للنساء في غير الصلوة لكن قد اشرنا الى ضعف سندها ويمكن ايضا حمل النهي العام على ما يعم الكراهة بقرينة اخر الخبر وانما يكره الحرير المحض للرجال النساء وح فلا حاجة الى الحمل على الصلوة والمسئلة لا تخلو عن اشكال بسبب مع اصالة عدم المنع وربما يؤيده ايضا تعلق السؤال في اكثر الروايات بصلوة الرجال اذ يستفاد منها ان جوازها للنساء كان امرا معلوما والا لكان ولي السؤال عن جواز لبسهن له في غير الصلوة لكن الاحتياط في متابعة القول الثاني والله تعالى اعلم **قوله** واستثنى منه ما لا يتم الصلوة فيه هذا الاستثناء ذكره الشيخ في نهايته وابن ادريس وابو الصلاح فحكموا بكراهة الصلوة فيه دون الحرمة ونقل عن المفيد وابن الجنيد وابن بابويه انهم لم يستثنوا شيئا فالظاهر من مذهبهم عموم المنع وقد بالغ الصدوق في الفقيه فقال لا يجوز الصلوة في تكة ابريسم محجة الا ولبن اصالة عدم التحريم ورواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل ما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس بالصلوة فيه مثل التكة الابريسم والقلنسوة والخف والزنار يكون في السراويل يصلي فيه وحجة الاخرين عموم الروايات الواردة بالمنع وخصوص صحيحي محمد بن عبد الجبار منها فان المنع عن الصلوة في الحرير فيها ايضا وان وقع عاما لكنه لما كان في جواب السؤال عن تكة الحرير في الاولى وفي قلنسوة الحرير في الثانية فهو بمنزلة التصريح بالخصوص وهما الصحيحتان ان كانتا من المكاتبة اقوى من الرواية الاولى لان في سندها احمد بن هلال وقالوا انه غال متهم في دينه ووردت فيه ذم كثير عن مولانا ابي محمد العسكري عليه السلام ومع ذلك لا تعويل على ما نقل عن ابن الغضايري من قوله لرواياته عن الحسن بن محبوب وابن ابي عمير وهذه الرواية من الثاني على انه انما قال ذلك فيما رواه من كتاب نوادر ابن ابي عمير فيكون هذه الرواية منه غير ظاهر وموافقتها للاصل لا تصلح سندا لترجيحها او صلاحيتها لتعارض الروايتين حتى تحمل لاجلها الصحيحتان على الكراهة كما فعلوه بل الروايات العامة والخاصتان تنهض حجة للعدول عن الاصل ايضا على ان منها ايضا لا يخلو عن ضعف تاليف يوجب توقيفا فيها كما يشهد به التامل فالاقوى والاحوط هو القول الثاني والله تعالى اعلم **قوله** وما يجعل منه في اطراف الثوب يعبرون عنه بالكفة كما يجعل في رؤس الاكمام واطراف الازياء وحول الزيق وهو بالكسر ما احاط من القميص ونحوه بالعنق وهذا الحكم مقطوع به في كلامهم واستدل عليه في المعتبر بما رواه العامة عن عمران النبي صلى الله عليه وآله نهى عن الحرير الا في موضع اصبعين او ثلث او اربع ومن طريق الخاصة ما رواه جراح المدايني عن ابي عبد الله انه كان يكره ان يلبس القميص المكفوف بالديباج انتهى قال في شرح الارشاد وكذا يجوز اللبنة من الحرير وهو الجيب لما اشار هنا بقوله ونحوها واستدل عليه بما روى ايضا من طرق العامة ان النبي كان له جبة كسروانية لها لبنة من ديباج وفرجاها مكفوفان بالديباج ولا يخفى ضعف التمسك باجبار العامة وان كان الحكم موافقا للاصل لورود الروايات المتضافرة العامة المقتضية للعدول عن الاصل فيخصص بها لا بد له من دليل يصلح لمعارضتها ومثله القول بخبر جراح ايضا لعدم توثيق جراح ولا القاسم بن سليمان الراوي عنه على ان الكراهة في الاخبار كثيرا ما تستعمل بمعنى الحرمة خصوصا ان من عادته الخبر بعد ما نقله وذكر لباس الحرير على ان كون الديباج منحصرا في الحرير المحض غير ظاهر وان ذكر ابن الاثير ان الديباج هو الثياب المتخذة من الابريسم وقال في المغرب الديباج الثوب الذي سداه ولحمته من ابريسم وعندهم اسم للمنقش انتهى وكان ظ العطف في مكاتبة محمد بن عبد الجبار السابقة هل يصلي في قلنسوة حرير محض او قلنسوة ديباج وكذا ما سئل عن جعفر لابنه وسئلته عن فراش حرير ومثله من الديباج ومصلى حرير ومثله من الديباج ان لا يكون الديباج حريرا محضا او لا ينصرف فيه وح فيمكن حمله في هذا الخبر على ما لا يكون حريرا محضا مع انه ليس في تلك الاخبار حديث جواز الصلوة ايضا فيمكن ان يكون المجوز منه هو مجرد اللبس لا الصلوة ايضا كما ذكرنا ولا يظهر ايضا اجماع في المسئلة ولم يتعرض قال في المدارك وربما ظهر من عبارة ابن البراج المنع من ذلك وكانه اشار بذلك الى ما نقله عنه في المختلف قال ان الثوب اذا كان له زيق ديباج او حرير محض لم يجز الصلوة فيه فان الظاهر ان مراده بالزيق هو ما يجعل حول الزيق اما ان يكون مولدا من الزيق او يكون معربا زه وفي القاموس انه خيط البناء معرب ويمكن ان يكون مستعارا منه ايضا ونقل ايضا في المختلف عن ابن الجنيد انه قال لا يختار للرجل خاصة الصلوة في الحرير المحض ولا الثوب الذي علمه حرير محض فلو قال بالحرمة في العلم كان اشعر بالاقتران بالحرير المحض فيبعد منه تجويز المكفوف على ما ذكرنا وبالجملة فلو الاجماع فالحكم به مشكل جدا وكذا الكلام فيما الحق بالكفة وهو الجيب بل الامر فيه اشكل لانه ليس في الشهرة بمرتبة الكفة ولا ريب ان الاولى والاحوط الكف عنها نعم الظاهر انه لا باس بالعلم لعدم مصادمة الحرير المحض على ما يكون على ركن وبه يؤيد ايضا رواية يوسف بن ابرهيم على ما في الفقيه ويوسف بن محمد بن ابرهيم على ما في الفقيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بالثوب ان يكون سداه وزيقه حريرا انما كره الحرير المبهم للرجال وهي تدل ايضا على تجويز الزيق من الحرير ولا يبعد ذلك للاصل وعدم ظهور شمول ما يدل على تحريم لبس الحرير ومثله واما ما في موثقة عمار عن ابي عبد الله

مما لا يزيد عن اربع اصابع مضمومة اما الافتراش له فلا يعد لبسا كالتدثر به والتوسد والركوب عليه ويسقط ستر الراس وهو الرقبة فما فوقها

وعن الثوب يكون علمه ديباجا قال لا يصلى فيه وهو مستند ما نقلنا عن ابن الجنيد فيمكن حمله على الاستحباب **قوله** مما لا يزيد على اربع اصابع مضمومة
لا يظهر مستند لهم في هذا التحديد سوى الرواية العامية التي نقلناها او العرف لو شهد له وبالجملة فللتوقف فيه مجال **فرع** اذا كان الظهارة
حريرا فلا ينفع كون البطانة من غيره وكذا العكس وكذا لا ينفع خياطة الحرير بغيره اما الحشو بالابريسم فقد حكم المحقق في المعتبر بتحريمه لعموم المنع وفي كرى
نفي البعد عن جوازه وهو اظهر لعدم ظهور شمول العمومات له لتعلق النهي في اكثرها بثوب الابريسم او ما في معناه وهو لا يصدق على الابريسم المحشو ويؤيده
صحيحة الحسين بن سعيد قال قرأت في كتاب محمد بن ابرهيم الى ابي الحسن الرضا يسئله عن الصلوة في ثوب حشوه قز فكتب قرأته ولا باس بالصلوة فيه ومثله
في رواية سفيان بن السمط ايضا وما ذكره في الفقيه انه كتب ابرهيم بن مهزيار الى ابي محمد الحسن ع في الرجل يجعل في جيبه بدل القطن قزا هل يصلى فيه فكتب
نعم لا باس به وما سبق ايضا في رواية ريان بن الصلت فان فيه نفي الباس عن الفراء المحشو وجه التاييد ان حكم القز عندهم حكم الابريسم كانهم يجعلونهما
جنسا واحدا او لدلالة بعض الاخبار عليه كرواية عباس بن موسى عن ابيه قال سئلته عن الابريسم والقز قال هما سواء ورواية عبيد بن زرارة عن ابي
عبد الله ع قال لا باس بلباس اذا كان سداه او لحمته مع قطن او كتان وربما يشعر ايضا بذلك صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر قال سئل الحسين بن قياما ابا الحسن ع
عن الثوب الملحم بالقز والقطن القز اكثر من النصف ايصلى فيه قال لا باس وقد كان لابي الحسن ع منه جياب وعلى هذا فالتجويز ليس الا باعتبار ما ذكرنا من
عدم الباس بالابريسم المحشو وحمله الصدوق على قز الماعز دون قز الابريسم ونقل الشيخ عنه في يب ساكتا عليه ومنه يظهر ان مذهبهما ايضا المنع من
الابريسم المحشو كما نقلنا عن المحقق **قوله** اما الافتراش له فلا يعد لبسا فلا منع عنه ويدل ايضا على جوازه ما في صحيحة علي بن جعفر عن اخيه وسئلته
عن فراش حرير ومثله من الديباج ومصلى حرير ومثله من الديباج يصلح للرجل النوم عليه والتكاة والصلوة قال يفرشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه
قوله كالتدثر به وكذا الالتحاف وفي المدارك الحق التوسد والالتحاف بالافتراش وقال اما التدثر فالاظهر تحريمه لصدق اسم اللبس عليه والمحقق الاردبيلي ره
احتمل التحريم في التدثر والالتحاف كليهما لصدق اللبس على لبس اللحاف ونحوه ولا يخفى انه على تقدير شمول اللبس له يمكن ان يقال ان المتبادر من اللبس الوارد
في الروايات هو الفرد الشائع منه وهو لبس الثياب على الوجه المعروف فالحكم [illegible] افراده لا يخلو عن اشكال خصوصا في الالتحاف لكن لا ريب ان الاحوط
الاجتناب عن كليهما فتدبر ومما يجب التعرض له حكم الذهب وقد اهمل ههنا وفي كثير من كتبهم وممن ذكره المصنف ره فانه في الالفية جعل من شرائط الساتر ان لا يكون
ذهبا لهما اي للرجل والخنثى وزاد الشارح في شرحه اشتراط ذلك في الملبوس مط وقال ولا فرق في ذلك بين الخالص والمموه به وان قل نعم لو تقادم عهده حتى اندرس
وزال مسماه جاز لبسه كما ذكره المصنف في كرى وقال في س ولا يجوز في الذهب للرجل ولو خاتما على الاقرب ولو مموها به وقول ابي الصلاح بكراهة الذهب ضعيف و
الخنثى كالرجل وقال في كرى يجوز الصلوة في كل ما يستر العورة عدا امور وجعل رابعها الذهب قال والصلوة فيه حرام على الرجال فان موه به ثوبا فصلى فيه
بطلت بل لو لبس خاتما منه فصلى فيه بطلت صلوته قال الفاضل لقوله ع جعل الله الذهب حلية لاهل الجنة فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه رواه
موسى بن اكيل النميري عنه وفعل المنهي عنه مفسد للعبادة وقوى في المعتبر عدم الابطال بلبس خاتم من ذهب لاجرائه مجرى لبس خاتم مغصوب والنهي ليس عن
فعل من افعال الصلوة ولا عن شرط من شروطها **فرع** لو موه الخاتم بذهب فالظ تحريمه لصدق اسم الذهب عليه نعم لو تقادم عهده حتى اندرس وزال
مسماه جاز ومثله الاعلام على الثياب من الذهب والمموه به في المنع من لبسه والصلوة فيه وقال ابو الصلاح وتكره الصلوة في الثوب المصبوغ واكده كراهية
الاسود ثم الاحمر المشبع والمذهب والموشح والملحم بالحرير والذهب انتهى وكذا العلامة ره فانه في كره نقل رواية العامة عن رسول الله ص حرم لباس الحرير
والذهب على ذكور امتي واحل لاناثهم ثم ذكر في فروعه ان الثوب المموه بالذهب لا تجوز الصلوة فيه للرجال وكذا الخاتم المموه به للنهي عن لبسه وانه لا فرق في
التحريم بين كونه ساترا للعورة او لا لان الصلوة فيه محرمة على التقدير الثاني وفاقد الشرط على الاول وانه لو كان في يده خاتم من ذهب او مموه به بطلت
صلوته للنهي عن الكون فيه ولقول الصادق ع جعل الله الذهب حلية اهل الجنة فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه وقال في هي مسئلة وفي بطلان الصلوة
لمن لبس خاتم ذهب تردد اقربه البطلان خلافا لبعض الجمهور لنا ان الصلوة فيه استعمال له وهو محرم وقد عرفت ان النهي في العبادات يدل على الفساد
ثم ايده برواية موسى بن اكيل ثم ذكر له فروعا **الاول** حكم المنطقة حكم الخاتم في البطلان على التردد **الثاني** الثوب المنسوج بالذهب والمموه به
تحرم الصلوة فيه مط على التردد في غير الساتر **الثالث** هل يجوز افتراش الثوب المنسوج بالذهب او المموه به تردد واقربه الجواز وقال في التحرير
يبطل الصلوة في خاتم ذهب على اشكال وكذا المنطقة وثوب المنسوج بالذهب والمموه به للرجال خاصة وهل يجوز افتراشه فيه اشكال اقربه التحريم
وكذا المحقق ره فانه قال في المعتبر لو صلى وفي يده خاتم من ذهب ففي فساد الصلوة تردد اقربه انه لا يبطل لما قلناه في الخاتم المغصوب ومنشأ التردد رواية
موسى بن اكيل النميري عن ابي عبد الله ع قال جعل الله الذهب حلية اهل الجنة فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه هذا ما اوردنا نقله من كلام
الاصحاب واما الروايات التي وقفنا عليها في هذا الباب فهي رواية موسى بن اكيل التي اشاروا اليها وهي ضعيفة بالارسال وجهالة بعض رواته وهو ابو
حسن بن علي فان الظ انه ابن فضال ولم يذكروا حاله ومنها هكذا عن ابي عبد الله عليه السلام في الحديد انه حلية اهل النار والذهب حلية اهل الجنة وجعل
الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه وجعل الله الحديد في الدنيا زينة الجن والشياطين فحرم على الرجل ان يلبسه في الصلوة الا
ان يكون قتال عدو فلا باس به الحديث وموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع في الرجل يصلي وعليه خاتم حديد قال لا ولا يتختم به الرجل فانه من لباس
اهل النار وقال لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه انه من لباس اهل الجنة وما رواه في الفقيه عن ابي الجارود وهو زيدي مذموم مع جهالة طريقه اليه
عن ابي جعفر عليه السلام قال ان النبي صلى الله عليه وآله قال لعلي عليه السلام اني احب لك ما احب لنفسي واكره لك ما اكره لنفسي ولا تتختم بخاتم ذهب فانه
زينتك في الآخرة ولا تلبس العزيز فانه من اردية ابليس ولا تركب ميسرة حمراء فانها من مراكب ابليس ولا تلبس الحرير فيحرق الله جلدك يوم تلقاه وموثقة

ههنا م

روح بن

عن الامة المحضة التي لم ينعتق منها شيء وان كانت مدبرة او مكاتبة مشروطة او مطلقة لم تؤد شيئا او ام ولد ولو انعتق منها شيء فكالحرة

روح بن عبد الرحيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين صلوات الله عليه لا تختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة
ورواية جراح المدائني عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تجعل في يدك خاتما من ذهب ولا يذهب عليك ان هذه الاخبار لعدم صحتها واشتمال اكثرها على النهي
عما ليس بمحرم عند الاكثر او الجميع لا تنهض حجة لاثبات التحريم فالتعويل فيه على الاجماع ما ثبت فيه الاجماع على تحريم لبسه فبذاك وما لم يثبت فيه فالحكم
بالتحريم بمجرد هذه الروايات لا يخ عن اشكال والاصل وعمومات اطلاق كل شيء وخصوص الزينة يقتضي جوازه واما بطلان الصلوة فيه فبنائه
اما على ورود النهي عن الصلوة فيه وان النهي عن العبادة يوجب الفساد ولا يخفى ان النهي عن الصلوة فيه ليس الا في الروايتين الاوليين وقد عرفت ان
جميع الروايات المذكورة لا تنهض حجة في اثبات حكم مخالف للاصل فكيف باثنتين منها مع اشتمالهما على النهي عن الصلوة في الحديد ايضا والمشهور جوازها
فلا بد من حمله على الكراهة وبعد حمله عليها يضعف دلالة النهي الآخر ايضا على الحرمة لكن بعد التمسك في البطلان بهذا لا فرق في الثوب بين ما وقع الستر به
وغيره بل يمكن تعميم الحكم فيما اذا استحب شيئا من الذهب وان لم يكن لباسا بناء على ما اشرنا اليه في حديث ابن بكير الوارد في غير المأكول من صدق الصلوة
فيه مع مطلق الاستصحاب وان لم يكن لباسا واما على وقوع الاجماع على حرمة لبسه فيكون منهيا عنه وهو يوجب الفساد كما ذكر وقد ظهر بما نقلنا عن ابي
الصلاح ان الاجماع في الذهب غير ظ وكذا في الملحم فلو كان اجماع فانما هو في الثوب الذي يكون سداه ولحمته كلاهما من الذهب وبعد تخصيص الكلام به
فكون النهي موجبا للفساد لو سلم فانما يسلم فيما لو وقع الستر به فيكون النهي عن لبسه نهيا في العبادة واما اذا وقع الستر بغيره فالنهي لا يرجع الى العبادة
فلا يوجب فسادها ومن هذا يظهر ان كلام المحقق ره ههنا اقرب الى التحقيق مما نقلناه عن غيره واما غير اللباس مما يستصحبه فلا مجال لاحتمال البطلان
فيه ح اصلا فتدبر ثم على تقدير العمل بالروايتين فهل الظ شمول الحكم للمذهب ام لا الظ شموله لصدق اسم الذهب عليه عرفا وكان ما نقلنا عن كري
مبني عليه ويمكن منع صدق الذهب عليه حقيقة بل انما فيه ماء الذهب وربما يؤيد ذلك رواية الفضيل بن يسار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن السرير فيه
الذهب ايصلح امساكه في البيت فقال ان كان ذهبا فلا وان كان ماء الذهب فلا باس هذا وعليك بالاحتياط في كل ما احتمل الحرمة او البطلان
والله الموفق والمستعان ثم حكم الخنثى ههنا على قياس ما ذكر في الحرير من احتمال المنع للاحتياط وعدمه لاصالة البرائة واما الصبي فلم يتعرضوا ههنا لما
ذكروه في الحرير من احتمال ان يحرم على الولي تمكينه منه ولعله لعدم ما يدل عليه ههنا بل ورد على خلافه صحيحة داود بن سرحان قال سئلت ابا عبد الله
عن الذهب يحلى به الصبيان فقال ان كان ابي يحلي ولده ونساءه بالذهب والفضة فلا باس وصحيحة ابي الصباح قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن
الذهب يحلى به الصبيان قال كان علي بن الحسين عليه السلام يحلي ولده ونساءه بالذهب والفضة وهذا ربما يؤيد ما اخترناه هناك من عدم حرمة التمكين
ولا اشكال ههنا في صلوته ايضا لاختصاص الروايتين الواردتين بالمنع بالرجل فلا يشمل الصبي فتأمل واما افتراش الثوب المنسوج بالذهب او المموه به فلم اقف على
دليل يقتضي تحريمه والاصل والعمومات يقتضي جوازه والله تعالى يعلم **فرع** قالوا انه لا باس بتحلية السيف بالذهب ودليله مع الاصل والعمومات
حسنة عبد الله بن سنان بابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس بتحلية السيف بالذهب والفضة ورواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ليس بتحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة باس وهل يجوز الصلوة في السيف المحلى به يحتمل عدمه عملا بعموم الروايتين وعدم دلالة ما يدل على
استثناء السيف على جواز الصلوة فيه فيمكن ان يكون عدم الباس فيه عن لبسه فقط لا عن الصلوة فيه ايضا فيبقى المنع عن الصلوة على عمومه والاظهر الجواز
لضعف الروايتين فيشكل التمسك بهما خصوصا في السيف الذي يجوز لبسه فتواهم هنا بالمنع غير ظاهر فضلا عن الاجماع فالاصل والعمومات يقتضي
جوازه والله تعالى يعلم **قوله** عن الامة المحضة سقوط ستر الراس عن الامة والصبية عليه اجماع علماء الاسلام عدا الحسن البصري فانه اوجب لها الخمار
اذا تزوجت او اتخذها لنفسه كذا في المعتبر ويدل عليه ايضا في الامة صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع قال ليس على الاماء ان يتقنعن في الصلوة ولا
ينبغي للمرأة ان تصلي الا في ثوبين وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وفي آخرها قلت رحمك الله الامة تغطي راسها اذا صلت فقال ليس على الامة قناع ولا
يخفى ان المتبادر من نفي وجوب القناع هو ما ذكره الش من سقوط ستر الرقبة ايضا مع ما في سترها بدون ستر الراس عن العسر واحتمل في شرح الارشاد وجوب
سترها اقتصارا على المتيقن **قوله** وان كانت مدبرة او مكاتبة لشمول الامة للجميع يدل على خصوص الاوليين ايضا ما رواه في الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع
قال ليس على الامة قناع في الصلوة ولا على المكاتبة اذا اشترط عليها مولاها قناع من الصلوة وهي مملوكة حتى تؤدي جميع مكاتبتها ويجري عليها ما
يجري على الملوك في الحدود كلها قال وسئلته عن الامة اذا ولدت عليها الخمار قال لو كان عليها اذا هي حاضت وليس عليها التقنع في الصلوة واحتمل في
المدارك الحاق ام الولد مع حيوته بالحرة لصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قلت له الامة تغطي راسها فقال لا ولا على ام الولد ان تغطي راسها اذا
لم يكن لها ولد فانه يدل بمفهومه على وجوب تغطية الراس مع الولد ومفهوم الشرط حجة كما حقق في محله ويمكن حمله على الاستحباب الا انه يتوقف على
وجود المعارض انتهى ولا يخفى ان الشرط لا بد له من فائدة وكفى لفائدته هنا الاستحباب او تأكده مع الولد ويكفي للحمل عليه اصالة البرائة مع العمومات الواردة
في الامة وخصوص رواية محمد بن مسلم المتقدمة فيما اذا ولدت الامة فان حمل هذا المفهوم على الاستحباب ليس بابعد من تخصيص الروايات العامة بغيرها
وكذا تخصيص رواية محمد بن مسلم بولادتها من غير المولى او بما اذا مات ولدها عنه بل ربما يكون ذلك اقرب هذا مع عدم ظهور قائل بهذا الاحتمال
ولا محتمل له غيره فتدبر **قوله** ولو انعتق منها شيء فكالحرة تغليبا لجانب الحرية كذا في كري وشرح الارشاد والاولى ان يعلل بعدم صدق الامة عليها
فيبقى فيها الروايات المطلقة في وجوب ستر الراس على المرأة سالمة عن المعارض وايضا يشعر بذلك رواية محمد بن مسلم المتقدمة للتخصيص بالمشروط ثم
فيما سقط فيه الوجوب هل يستحب لها ذلك قال في المعتبر قال به عطاء ولم يستحبه الباقون لما رووا ان عمر كان ينهى الاماء عن التقنع وقال انما القناع
للحرائر وضرب امة لآل انس رآها بمقنعة وقال اكشفي ولا تشبهي بالحرائر وما قاله عطاء حسن لان الستر انسب بالخضر والحياء وهو مراد من الحرة والامة وما

ولا على المدبرة قناع في الصلوة

والصبية التي لم تبلغ فتصح صلوتها تمرينا مكشوفة الرأس ولا يجوز الصلوة فيما يستر ظهر القدم الا مع الساق بحيث يغطي شيئا منه فوق المفصل على المشهور ومستند المنع ضعيف جدا والقول بالجواز قوي متين

ذكروه من فعل عمر جاز ان يكون رأيا رآه انتهى والاستحباب بما ذكره لا يخ عن اشكال وفي المدارك جعل الاظهر العدم لعدم ثبوت ما يقتضيه ولما رواه احمد بن محمد بن خالد البرقي في كتاب المحاسن باسناده الى حماد اللحام قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن المملوكة تقنع راسها اذا صلت قال لا قد كان ابي اذا راى الخادم تصلي مقنعة ضربها لتعرف الحرة من الامة ولا يخفى ان المستفاد من الرواية وجوب عدم القناع او تاكد استحبابه وكانه لا يقول به احد فالرواية مع ضعفها بجهالة حماد اللحام وان صح باقي السند يشبه ان تكون محمولة على التقية لما رووه عن عمر والشارح ره في شرح الارشاد نقل هذه الرواية عن البزنطي عن الصادق عليه السلام ثم قال وهو يدل على عدم استحباب التقنع لها ايض وليس عندنا كتاب البزنطي لكن روايته عن الصادق ع بغير واسطة غير معهودة فكانه سقط الواسطة اما سهوا او اقتصارا مخلا وفي كرى نقلها عن البزنطي باسناده الى حماد اللحام عن الصادق عليه السلام وفي علل الشرايع رواها بسند صحيح اصح من سند المحاسن عن البزنطي عن حماد بن عثمن عن حماد اللحام فيظهر منهما وجود حماد اللحام وفي رواية البزنطي ايض ومع وجوده فحال السند ما اشرنا اليه من ضعفه بجهالته وفي العلل برواية اخرى ايض بهذا المضمون فانه روى بسند صحيح عن حماد الخادم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الخادم تقنع راسها في الصلوة قال اضربوها حتى تعرف الحرة من المملوكة وحماد الخادم غير مذكور في كتب الرجال ولا يبعد ان يكون هو اللحام او يكون سهوا بدلا عنه وكيفما كان فالكلام فيه كما في الرواية الاولى وذكر في كرى انه روى اسمعيل بن علي الميثمي في كتابه عن ابي خالد القماط قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الامة اتقنع فقال ان شائت فعلت سمعت ابي يقول كن يضربن فقال لا تشبهن بالحرائر وهذه الرواية تشهد بما ذكرنا من حمل رواية اللحام على التقية وظاهره في عدم استحباب التقنع ايض فتدبر **قوله** والصبية التي لم تبلغ قد سبق نقل الاجماع على ذلك ولم اقف الروايات على ما يدل عليه بخصوصه نعم في موثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بالمرأة المسلمة الحرة ان تصلي وهي مكشوفة الراس فيمكن حملها على الصبية وان كان الظ من المسلمة البالغة ويمكن ايض حملها على حالة الاضطرار وعدم القدرة على القناع ومثله القول في رواية اخرى عن عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع قال لا باس ان تصلي المرأة المسلمة وليس على راسها قناع ويمكن ايض حمل هذه على الامة او على ما اذا ستر راسها بغير القناع كان يكون عليها ثوب يسترها من راسها الى قدميها هذا وبظاهرهما عمل ابن الجنيد حيث قال ولا باس ان تصلي المرأة الحرة وغيرها وهي مكشوفة الراس بحيث لا يراها غير ذي محرم لها وقد نقلنا ايض عنه في اول بحث الستر ان الذي يجب ستره في الصلوة في المرأة ايض ليس الا القبل والدبر وعلى هذا يمكن الجمع بين الاخبار بحمل ما دل على ستر الراس على الاستحباب لكنهما لعدم صحتهما لا تنهض لمعارضة الاخبار الصحيحة التي اشتهر العمل بها بين الاصحاب حتى يرتكب التاويل فيها لاجلهما فتدبر واما التعليل بعدم التكليف عليها كما قيل فهو محل تامل اذ الصلوة لها شرائط يستوي فيها البالغ وغيره مع عدم التكليف عليه فيمكن ان يكون ستر المرأة راسها فيها من هذا القبيل نعم يمكن ان يق ان الروايات العامة لا ظهور لشمولها للصبية فانها وردت في المرأة وهي تانيث المرء وهو الرجل على ما سبق من الش اول البحث او يحتمله على ما نقلنا هناك عن القاموس فعلى تقدير ان يكون بمعنى الرجل اختص المرأة ايضا بالبالغة فلا تشمل الصبية فافهم **قوله** فيما يستر ظهر القدم اي كله كما يظهر من تمثيلهم بالنعل السندي والشمشك وصرح به في المدارك فلا يرد ان استحباب الصلوة في النعل العربي يخالف ما ذكروه لان له سيورا ربما تكثر وتستر كثيرا من ظهر القدم فافهم **قوله** ومستند المنع ضعيف جدا نقل في كرى عن المعتبر ان المستند فعل النبي ص وعمل الصحابة والتابعين والائمة الصالحين والمعتمد ضعيف فانه شهادة على النفي غير المحصور ومن الذي احاط علما بانهم كانوا لا يصلون فيما هو كك وقال في شرح الارشاد واستندوا في ذلك الى فعل النبي ص وعمل الصحابة والتابعين والائمة الصالحين فانهم لم يصلوا في هذا النوع ولا نقله عنهم ناقل ولو وقع لنقل مع عموم البلوى به ولا يخفى عليك ضعف هذا المستند فانه شهادة على النفي غير المحصور فلا تسمع ومن الذي احاط علما بانهم كانوا لا يصلون فيما هو كك ولو سلم ذلك لم يكن دليلا على عدم الجواز لامكان كونه غير معتاد لهم بل الظ هو ذلك فانه ليس لباس العرب ولو علم انهم كانوا يلبسونه ثم ينزعونه في وقت الصلوة لم يكن ايض دليلا على تحريم الصلوة فيه لان نزعهم له اعم من كونه على وجه التحريم والاستحباب ولان ذلك لو تم لزم تحريم الصلوة في كل شيء لم يصل فيه النبي والائمة عليهم السلام انتهى ولا يخفى انه بعد ما تمسك بانه لو وقع لنقل مع عموم البلوى لم يتوجه عليه ما ذكره قبل ولو سلم وانما يتجه ذلك لو اكتفى بما قرره في كرى كما فعله المص بل الظ في الجواب على ما قرره منع عموم البلوى في مثله قال بعد تقنين الاحكام الكلية فيما يجوز الصلوة فيه وما لا يجوز لا جدوى في نقل وقوع الصلوة في كل فرد فرد مما يجوز الصلوة فيه ولو سلم فوجوب النقل فيما يعم به البلوى انما هو اذا وقع في مشهد جمع عظيم شهدت العادة بنقل بعضهم له تبة وهكذا الى ان يصل الينا واما اذا لم يكن كك فلا يجب نقله او وصوله الينا ثم قوله ولو علم انهم كانوا الخ ايض لا يلايم تقريره الاول فانه لا يمكن حمله عليه نعم تقرير المعتبر وكرى يمكن حمله عليه فكان مراده ايراد تقرير اخر لمستندهم والجواب عنه ولك تقريره ح بما يندفع عنه جوابه بان يق انه علم من امتناعهم عن الصلوة فيه راسا واجتنابهم عنه بالكلية وكمال محافظتهم على نزعه عند الصلوة وعدم تسامحهم فيه اصلا حرمة الصلوة فيه اذ لا يتفق ذلك في المكروهات بل تشهد العادة بوقوع المسامحة فيها ولو نادرا لكن الكلام ح في اثبات ذلك واني لهم ذلك وقوله ولان ذلك لا اتجاه له في مقابلة تقريره الاخير كما لا يخفى فكانه ليس عطفا على قوله لان نزعهم بل هو عطف على قوله فانه شهادة على النفي وجواب اخر على التقرير الاول فلو قدمه على قوله ولو علم الخ لكان اولى فتدبر **قوله** والقول بالجواز قوي متين وهو مختار اكثر المتاخرين ونسب الى الشيخ في ط وابن حمزة وكلام الشيخ في ط لا يخ عن تشويش فانه قال ويكره الصلوة في الشمشك والنعل السندي ويستحب في النعل العربي ويجوز الصلوة في الخفين والجرموقين اذا كان لهما ساق فان ظ الكراهة هو معناه المصطلح وظ اخر كلامه عدم الجواز بدون الساق فلا بد من تاويل في احدهما ولعله في الاخير اظهر وان كان في الاول اوفق لظ النهاية فانه قال فيها ولا يصلي الرجل في الشمشك ولا النعل السندي ويستحب الصلوة في النعل العربي ولا باس بالصلوة في الخفين والجرموقين اذا كان لهما ساق واما ابن حمزة فقد صرح في الوسيلة

بكراهة

ويستحب الصلوة في النعل العربية للتاسي وترك السود عدا العمامة والكساء والخف فلا تكره الصلوة فيها سودا وان كان البياض

بكراهة الصلوة في الشمشك والنعل السندية وبعدم كراهتها في الخفين والجرموقين اذا كان لهما ساق فلا تشويش في كلامه لكن قال وروي ان
الصلوة محظورة في النعل السندية والشمشك وليس حديث الرواية فيما رايناه من كلام غيره وعلى ما ذكره فالظ انه منشأ القول المش كان هو
الرواية ولم تصل الى المتاخرين لكن وصول رواية اليه لم تصل الى الشيخ بعيد ومع وصولها اليه عدم تعرضه لها في يب في شرح ما نقله عن المفيد انه لا
يجوز ان يصلي في النعل السندي حتى ينزعها ولا تجوز الصلوة في الشمشك والاعراض عن الدليل عليه بالكلية واشتغاله بنقل ما ورد من الصلوة في
النعلين لا يخ ايضا عن غرابة هذا ولا يخفى ان الحكم بالكراهة ايضا لا يخ عن اشكال لعدم مستند له ايضا الا ان في تركه احترازا عن مخالفة اجلاء الاصحاب
والرواية ايضا على ما ادعاه ابن حمزة فيكون اولى فيمكن القول ههنا بالكراهة بهذا المعنى فتدبر **قوله** ويستحب الصلوة في النعل العربية للتاسي لصحيحة
معوية بن عمار قال رايت ابا عبد الله عليه السلام يصلي في نعليه غير مرة ولم اره ينزعهما قط وصحيحة علي بن مهزيار قال رايت ابا جعفر ع صلى حين زالت
الشمس يوم التروية ست ركعات خلف المقام وعليه نعلاه لم ينزعهما ورواية محمد بن اسمعيل قال رايته يصلي في نعليهما لم يخلعهما واحسبه قال ركعتي الطواف
ولا يخفى ان التمسك للاستحباب ههنا بالتاسي لا يخ عن اشكال اذ ربما كان عدم نزعهما عنه عليه السلم لعدم رجحان النزع لا لرجحان الصلوة فيه
ولو سلم فغاية ما يلزم منه رجحان عدم نزعه اذا كان المصلي لابساله واراد الصلوة واما رجحان لبسه والصلوة فيه كما هو مقتضى حكمهم باستحباب الصلوة
فيها فلا فالظ الاستدلال لهم بصحيحة عبد الله بن المغيرة قال اذا صليت فصل في نعليك اذا كانت طاهرة فان ذلك من السنة قال في هي وعبد الله ثقة
فاخباره بانه من السنة يدل على الثبوت وموثقة يب بابان عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت فصل في نعليك اذا كانت طاهرة فانه يق ذلك من السنة
رواية في في باب النوادر عن بعض الطالبيين يلقب براس المدري قال سمعت الرضا ع يقول افضل موضع القدمين للصلوة النعلان يقي ان قوله ع في الرواية الثانية
فانه يق لا يخ عن اشعار بتردد فيه وهم ع منزهون عن شوائب التردد في الاحكام او بان الامر على خلاف ما يق وح ينعكس الاستدلال ويعلم ان الحكم الاول
ليس بحق فيكون بضرب من التقية فنقول لا يمكن حمل الكلام ههنا على ذلك فان استحباب الصلوة في النعل العربي مذهب علمائنا كما نقله في هي لا المخالفين
فلا يمكن حمل الكلام على انه يقوله المخالفون بل لا بد من حمله على انه يقوله الائمة واهل الحق لكن اجراء هذه السياق يمكن ان يكون لضرب من التقية حيث
لم يسند الحكم الى نفسه كما هو داب الائمة عليهم السلم بل ذكر انه هكذا يق تبعيدا لنفسه عن مرتبة الامامة للتقية او لانه لما لم يكن مذهب المخالفين وكان
مذهب الامامية فلم يسند الحكم به الى نفسه بل ذكر انه يق ذلك لضرب من التقية ويمكن ان يكون المعنى فانه يق ذلك اي ما قلته ماخوذا عن السنة لا عن الراي
فيجب اتباعه ولا عبرة بانكار من انكره برايه وتعبير الشخص عن كلام نفسه بهذا الوجه في مقام مدحه وترويجه كانه اسلوب في الكلام شائع ولا يجب ح ان
يكون القائل غيره ويمكن ايضا ان يكون الراوي سمع ذلك اي استحباب الصلوة في النعل من بعض الاصحاب كما نقل في الرواية الاولى عن عبد الله بن المغيرة وكان
مترددا فيه فاشار عليه السلام بانه يق ذلك اي يقوله من يقوله ماخوذا عن السنة لا عن رايهم فاعمل بقولهم وذكر المحقق البهائي ره في دفع الاشكال انه
لعل الغرض من قوله ع يق اني انا اقول ذلك ولا يخفى ان حمل يق على هذا الوجه من دون التعرض لنكتة توجب ذلك او تصحيحه لا يدفع الاشكال ثم قال
ههنا وجه اخر وهو ان عبد الرحمن بن ابي عبد الله لما كان من اجلاء الثقات المعروفين بكثرة الرواية عن الصادق عليه السلام كان مظنة ان يقتدي
به اصحابه من الائمة رضوان الله عليهم في اعماله تنزيلا لما يفعله منزلة ما يرويه فيمكن ان يكون غرضه عليه السلم انك اذا صليت في نعليك وراك الناس
تصلي فيهما قالوا ان ذلك من السنة وسلكوا على منوالك من الصلوة في نعالهم انتهى ولا يخ عن بعد وهذه الرواية في الفقيه ايضا وفيه فان ذلك من السنة
ولا غبار عليه اصلا هذا ثم التقييد في الروايتين الاوليين بما اذا كانت طاهرة يمكن ان يكون باعتبار عدم استحباب الصلوة فيهما اذا كانت نجسة اي متنجسة
لا لعدم صحة الصلوة فيهما اذا كانت نجسة فلا يشكل بانهما مما لا يتم ولا يشترط فيه الطهارة فتامل ثم ظ ما نقلنا من الروايات اطلاق استحباب الصلوة في
النعل وان لم يكن عربيا وكون المتعارف عندهم هو النعل العربي كانه لا يوجب تخصيص الحكم به نعم الروايات المشتملة على فعل الائمة عليهم السلام كانها
لا تنهض حجة في غير العربي بناء على ان نعالهم ع كانت عربية فيمكن اختصاص الحكم بها واما تلك الروايات فظاهرها الاطلاق الا ان يثبت عدم جواز
الصلوة في بعض اقسامها كالساتر غير ذي الساق فيجب ح التخصيص بغيره وقد ظهر لك عدم ثبوته فتدبر **قوله** وترك السواد عدا العمامة الخ
استدلوا عليه بصحيحة يب في عن احمد بن محمد رفعه عن ابي عبد الله ع قال يكره السواد الا في ثلثة الخف والعمامة والكساء وفي في ايضا عن احمد بن ابي عبد الله
عن بعض اصحابه رفعه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكره السواد الا في ثلثة الخف والعمامة والكساء وقال في الفقيه وقال امير المؤمنين عليه السلم فيما
علم اصحابه لا تلبسوا السواد فانه لباس فرعون وكان رسول الله ص يكره السواد الا في ثلثة الخف والعمامة والكساء وفي الفقيه ايضا بعد ما ذكر هذه الرواية
اخرى فيها ان القباء الاسود زي ولد العباس روى عن اسمعيل بن مسلم عن الصادق ع انه قال اوحى الله عز وجل الى نبي من انبيائه قل للمؤمنين لا تلبسوا
لباس اعدائي ولا تطعموا مطاعم اعدائي ولا تسلكوا مسالك اعدائي فتكونوا اعدائي ولا يخفى دلالته على كراهة لبس السواد وقد ورد في خصوص الممطر
رواية في والفقيه عن حذيفة بن منصور قال كنت عند ابي عبد الله ع بالحيرة فاتاه رسول ابي العباس الخليفة يدعوه فدعا بممطر احد وجهيه اسود
والاخر ابيض فلبسه ثم قال ع اما اني البسه وانا اعلم انه لباس اهل النار وقد ورد ايضا النهي عن النعل السوداء في روايات لكن هذه الاخبار مطلقة
في كراهة اللبس وليس فيها حديث الصلوة وانما يدل على خصوص كراهة الصلوة ما في في انه روي لا تصل في ثوب اسود فاما الخف او الكساء او العمامة
فلا باس ويدل ايضا على كراهة الصلوة في خصوص القلنسوة السوداء رواية محسن بن احمد عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال قلت له اصلي في القلنسوة
السوداء قال لا تصل فيها فانها لباس اهل النار وهذه الاخبار وان ضعف اسنادها تصلح حجة في مقام الكراهة خصوصا مع جبر ضعفها
بالشهرة بين الاصحاب **قوله** فلا تكره الصلوة فيها اشارة الى ان استثناء الثلثة باعتبار عدم كراهة الصلوة في السود منها لا استحبابها اذ المستفاد

عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله

الامامية

كما هم اعدائي

من الاخبار

من الاخبار ليس الا ذلك واما ما في رواية داود الرقي عن ابي عبد الله ع من اتخاذ الخف الاحمر في السفر لانه ابقى على الطين والمطر واجمل له واما في الحضر فلا
تعدلن بالسواد شيئا وفي رواية زياد بن المنذر عن ابي جعفر ع ان الخف الاسود من لباس بني هاشم وسنته فلا يدل على استحباب الصلوة في الخف الاسود والكلام
فيها لا في مطلق اللبس على انه لو سلم استحبابها فيه فلا يقدح فيما ذكره الش اذ يكفي له عدم ظهور استحبابها في السود في باقي الثلثة فتدبر **قوله**
وان كان البياض افضل مطلقا يدل عليه موثقة ابن القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله البسوا البياض فانه
اطيب واطهر وكفنوا فيه موتاكم ومثله رواية مثنى الحناط عنه ع وفي رواية العامة عن النبي ص انه قال البسوا من ثيابكم البياض فانها من خير ثيابكم
واستدل به في المعتبر وتبعه في كرى على كراهة السود فان امره ع بهذا السود يدل على اختصاصه بالمصطلحة الراجحة فيكون ما يضاده غير مشارك له
في المصلحة واشد الالوان مضادة للبياض السواد وفيه انه على تقدير تمامه لا يدل الا على عدم حصول الفضل في السواد لا على كراهته بالمعنى
المصطلح فتم **قوله** قال في المعتبر ويكره للرجال المزعفر والمعصفر واستدل له من طريق الاصحاب برواية عبد الله بن المغيرة عمن حدثه عن يزيد بن خليفة
عن ابي عبد الله عليه السلام انه كره الصلوة في المشبع بالعصفر والمضرج بالزعفران ولا يخفى انه مطلق في الرجال والنساء نعم ما استدل به من طرق العامة
مخصوص بالرجل قال ويكره في الاحمر لرواية حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال يكره الصلوة في الثوب المصبوغ المشبع المفدم والمفدم بسكون الفاء المصبوغ
بالحمرة انتهى وما ذكره من تخصيص المفدم بالمصبوغ بالحمرة هو المش بين اهل اللغة لكن ظ كلام الشيخ انه المشبع من كل لون قال في ط يكره لبس الثياب المفدمة
بلون من الالوان وتبعه عليه جماعة من الاصحاب كابي الصلاح وابن ادريس ونقل ذلك عن ابن الجنيد ايضا ويدل على استعمال المفدم في غير الاحمر ايضا ما
في النهاية الاثيرية من حديث علي عليه السلام نهاني رسول الله ص عن لبس ثياب الشهرة ولا اقول نهاكم عن لباس المعصفر المفدم لكن على تقدير كونه
بالمعنى الاعم ايضا حقيقة اثبات الكراهة في المعنى العام لا يخ عن اشكال لاحتمال الرواية للمعنى الاخص واصالة عدمها في غيره وروى مالك بن اعين قال
دخلت على ابي جعفر ع وعليه ملحفة حمراء شديدة الحمرة فتبسمت حين دخلت فقال كاني اعلم لم ضحكت من هذا الثوب الذي هو علي ان التقية اكرهتني
عليه وانا احبها فاكرهتني على لبسها ثم قال انا لا نصلي في هذا ولا تصلوا في المشبع المضرج الحديث والمضرج ايضا على ما في القاموس هو المصبوغ بالحمرة
وظ الخبر السابق عدم اختصاصه بها لكن على تقدير ان يكون في الاعم ايضا حقيقة اثبات الكراهة فيه مشكل لاحتمال الخبر للاخص كما ذكرنا في المفدم
فافهم وقال الش في شرح الارشاد واعلم ان حديث السواد دل باطلاقه على كراهة لبسه في الصلوة وغيرها وحديث حماد دل على كراهة الصلوة وكذا
رواية يزيد بن خليفة ومفهومهما عدم كراهة لبسه في غيرها وطريق الجمع تاكد الكراهة في حال الصلوة فان العمل بالمفهوم ضعيف ويمكن حمل المطلق على المقيد
وحمل المحقق حديث حماد على المصبوغ المشبع بالحمرة اخذا من ظ كلام الجوهري في تفسير المفدم انه المصبوغ بالحمرة مشبعا ولا منافاة ح بين كراهة الاسود
مط وغيره في حال الصلوة ولا يخفى ما فيه فانه على تقدير حمل المفدم على المشبع مط ايضا لا منافاة بين حديث حماد وحديث السواد حتى يحتاج
الى الجمع اذ مفهوم حديث حماد ح ليس الا عدم الكراهة في مطلق المفدم في غير الصلوة لا في شيء من افراده حتى ينافي كراهة لبس السواد مط فتم **قوله**
وترك الثوب الرقيق المش كراهة الصلوة في الثوب الواحد الرقيق والمص ترك قيد الوحدة اما اختصارا او لاعتقاده الكراهة في المتعدد ايضا اذا
كانا مجتمعين رقيقا واما اذا كان كل واحد منهما رقيقا لكن كانا مجتمعين صفيقا فلا ريب في عدم كراهته وعللوا الكراهة في الرقيق بانها لتحصيل كمال
الستر ولصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وفيها فقلت له ما ترى للرجل يصلي في قميص واحد فقال اذا كان كثيفا فلا باس والمرءة تصلي في
الدرع والمقنعة اذا كان الدرع كثيفا يعني اذا كان ستيرا ولا يخفى ان التعليل الاول يدل على ما ذكرنا من اطلاق الكراهة واما الرواية فلا يدل
بمفهومها الا على الباس في الثوب الرقيق الواحد فنظر المقيدين اليها ونظر المص لو كان غرضه ما ذكرنا من الاطلاق يمكن ان يكون الى التعليل الاول والرواية
وان لم تدل عليه لا تنافيه ايضا بل لا يبعد ان يستفاد منها اعتبار كون الثوب ستيرا سواء كان واحدا او متعددا ومثلها صحيحة اخرى عن محمد بن مسلم
عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل يصلي في قميص واحد او قباء طاق او قباء محشو وليس عليه ازار فقال اذا كان القميص صفيقا والقباء ليس بطويل
الفرج والثوب الواحد اذا كان يتوشح به والسراويل بتلك المنزلة كل ذلك لا باس به ولكن اذا لبس السراويل جعل على عاتقه شيئا ولو حبلا ولعل
المراد بالقباء الطاق ما لا يكون محشوا او لا بطانة له او الواحد والاول اوفق بمقابلة المحشو والصفيق خلاف السخيف وهو قليل الغزل والمراد بالفرج
الشقوق وتوشح بسيفه وثوبه تقلد وكان المراد بقوله ع والثوب الواحد الخ ان الثوب الواحد اذا تقلده ومع سراويل بتلك المنزلة اي صفيق فكل
ذلك لا باس به وكان اعتبار تقلد الثوب مع وجود سراويل الصفيق اما لاستحباب ستر المنكبين كيف كان كما ذكره في هي وقال ولو لم يجد ثوبا يطرحه على
عاتقه طرح عليه مهما كان استحبابا ولو حبلا واستشهد له باخبار منها ما في اخر هذا الخبر ويمكن ان يكون المراد ان كلا من الثوب المتوشح به والسراويل
اذا كانا بتلك المنزلة اي صفيقين لا باس بايهما كان وح يحمل الثوب الواحد على ما اذا ستر العورة ايضا وعلى الاول يكون قوله ولكن اذا لبس
السراويل تاكيدا لما ذكر اولا من اعتبار ثوب اخر مع السراويل مع تعميم فيه وعلى الثاني يكون تاسيسا محضا وفي في وسراويل بدون اللام وهو اظهر
في المعنى الاول وليس فيه قوله بتلك المنزلة ولعل مفاده ح ان التوشح بالثوب الواحد مع سراويل يكفي مط وكانه لحصول كمال الستر بهما غالبا هذا و
قد استشكل على من قيد الكراهة بالثوب الواحد الرقيق وعلى الصحيحتين بالاتفاق على استحباب العمامة والسراويل وعلى كراهة الامامة بغير رداء فيكون
ترك ذلك مكروها ايضا فكيف خص الكراهة بالثوب الواحد الرقيق واجاب الش في شرح الارشاد بان المراد بالمكروه ما نص على رجحان تركه عينا فترك
المستحب لا يعد مكروها بل هو خلاف الاولى فيندفع الايراد باستحباب العمامة والسراويل وكراهة ترك الرداء انما هي للامام كما سيجيء فيخص عدم الكراهة
في الثوب الواحد الصفيق بغير الامام فلا يبقى اشكال اصلا ولا يخفى انه لو لم يحمل عبارة المص على الاطلاق وقيد بالواحد لا يجري في هذا الجواب من قبله

فرع

لانه لم يعتبر

الذي لا يحكي البدن والا لم يصح واشتمال الصماء والمشهور انه الالتحاف بالازار وادخال طرفيه تحت يده وجمعهما على منكب واحد ويكره ترك الحنك
وهو ارادة جزء من العمامة تحت الحنك مطلقا للامام وغيره بقرينة القيد في الرداء ويمكن ان يريد بالاطلاق تركه في اي حال كان وان لم يكن مصليا لاطلاق
النصوص باستحبابه والتحذير من تركه

لانه لم يعتبر بالكراهة بل باستحباب الترك وهو عام في الثوب الواحد فافهم وقد يدفع اشكال العمامة بتخصيص الكلام بما على البدن والعمامة ليست منه
بل ربما لا تعد من الثوب اصلا واجاب المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد بانه اذا لم يكن رقيقا يرتفع الكراهة التي باعتبار الثوب الواحد فلا تضر الكراهة
من جهة عدم العمامة وعدم الرداء وعدم السراويل ولا يخفى ان ما ذكره في دفع الاشكال عن كلام الاصحاب لا يخ عن وجه واما عن الروايتين فلا اذ السائل
سأل عن الصلوة في الثوب الواحد فاذا اجيب بانه اذا كان كثيفا او صفيقا فلا باس فالظ منه نفي الباس مطلقا لا نفي باس خاص اذا لم يعهد باس خاص
حتى يحمل على نفيه في الكثيف او الصفيق نعم يمكن دفع الاشكال على الروايتين بانه لا يجب حملهما على ما حملوه بل يمكن حمل الكثيف والصفيق فيهما على
ما كان كذلك على الحد الواجب بان يكون ساترا للبشرة وح يحمل نفي الباس على مطلق الجواز ويندفع الاشكال راسا وان سقط الاستدلال ايضا فتامل
وروى في يب عن احمد بن حماد رفعه الى ابي عبد الله ع قال لا تصل فيما شف او صف يعني الثوب المصقل قال في القاموس شف الثوب يشف شفوفا
وشفيفا رق فحكى ما تحته وعلى هذا فيمكن حمل ما شف على الحاكي للبشرة فيحرم او الحاكي للحجم فيكره في المش وعلى التقديرين يشمل الواحد والمتعدد واما
صف فقد فسره الراوي لكن ماخذه من كلام اهل اللغة غير ظ والنهي فيه للكراهة وفي كرى نقل الرواية هكذا فيما شف او وصف بواوين ثم قال
معنى شف لاحت منه البشرة ووصف حكى الحجم وفي خط الشيخ ابي جعفر في يب او صف بواو واحدة والمعروف بواوين من الوصف وعلى ما ذكره من النهي في
الاول للحرمة وفي الثاني للكراهة على المش ولا يخفى ان التفسير المذكور في الرواية لا يلائم ما ذكره وروى في يب وفي عن محمد بن يحيى رفعه قال قال ابو عبد الله ع
لا تصل فيما شف او سف يعني الثوب الصقيل وتفسير سف بالسين ايضا بما ذكره لا يظهر ماخذه من كتب اللغة وفي هي نقل عن الشيخ رواية احمد بن حماد
هكذا قال لا تصل فيما شف او يشف يعني الثوب المصقل قال وعن محمد بن يحيى مثله وعلى هذا فالترديد من الراوي والله تعالى يعلم **قوله**
الذي لا يحكي البدن يعني ان استحباب ترك الرقيق انما هو اذا لم يكن حاكيا للبدن اي للونه على ما صرح به في المعتبر وهي والا لم يصح لان ستر العورة شرط
للصلوة ومع حكاية اللون لم يحصل الستر عرفا قال في المعتبر ولو حكى القميص ما تحته لم تجز الصلوة لان ستر العورة شرط الصلوة ولم يحصل هذا اذا حكى
لون العورة فان حكى الخلقة جاز لتحقق الستر ولان ذلك يحصل مع الصفيق ومثله في هي ايضا ويدل ايضا على عدم الحرمة مع حكاية الشكل والخلقة حديث
النورة وانها سترة وهو وان لم يرد في الصلوة لكن الستر الواجب في الصلوة ليس الا ما يجب في غيرها ولا فرق الا في ان في غير الصلوة انما يجب الستر عن الناظر
وفي الصلوة لا يتقيد بذلك وفي المدارك نقل قولا باشتراط كونه ساترا للحجم ايضا تمسكا بمرفوعتي احمد بن حماد ومحمد بن يحيى المتقدمتين وهما مع ضعف سندهما
وقصور متنهما كما ظهر مما تقدم لا تنهضان حجة لذلك هذا ولم يذكروا تحديدا للرقة المكروهة فالظ جعل بناءه على العرف وربما يشعر عبارة كرى
بتحديده بما يحكي الحجم فانه قال ويكره في الرقيق الذي لا يحكي تباعدا من حكاية الحجم وتحصيلا لكمال الستر وما نقلنا من المعتبر وهي صريح في خلافه حيث صرحا
بان حكاية الخلقة قد يحصل في الصفيق ايضا وبما قررنا ظهر ان الاعتبار بالرقة والكثافة انما هو فيما هو ساتر العورة واما في غيرها فلا باس برقته ومن
ذكر من الاصحاب استحباب ستر الرجل جميع جسده في الصلوة كالعلامة في الارشاد وفسره الش بما يعتاد تغطيته غالبا لئلا يدخل فيه الوجه ونحوه امكن ان يكون
مذهبه استحباب ترك الرقيق في الجميع وكذا من ذكر كراهة صلوته في غير الثوب الساتر لما يعتاد ستره من الجسد كصاحب المدارك امكن ان يكون مذهبه
الكراهة في الرقيق في الجميع لكن العلامة في هي صرح في بحث ستر المنكبين انه لا يجب ستر المنكبين اجماعا بل يكتفي في الاستحباب عندنا وفي الوجوب عند المخالف
بوضع ثوب وان حكى ما تحته هذا والعجب من صاحب المدارك انه استدل على ما ادعاه بصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال ادنى ما يجزيك ان
تصلي فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحي الخطاف وصحيحة عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل ليس معه الا سراويل فقال يحل
التكة فيضعها على عاتقه ويصلي وظ ان الروايتين لا تدلان الا على استحباب وضع شيء على المنكبين والعاتق لا على استحباب ستر جميع ما يعتاد ستره او كراهة
عدم ستره كذلك فتامل **قوله** والمش انه الالتحاف بالازار المراد بالالتحاف ستر المنكبين به كذا في شرح الارشاد وهذا التفسير مش بين الاصحاب وقد
اخذوه من حسنة زرارة بابرهيم عن ابي جعفر ع انه قال اياك والتحاف الصماء قلت وما التحاف الصماء قال ان تدخل الثوب من تحت جناحك فتجعله
على منكب واحد وقد اختلف اهل اللغة في تفسيره فقال في الصحاح نقلا عن ابي عبيد اشتمال الصماء هو ان تجلل جسدك بثوبك نحو شملة الاعراب باكسيتهم
وهو ان يرد الكساء من قبل يمينه على يده اليسرى وعاتقه الايسر ثم يرده ثانية من خلفه على يده اليمنى وعاتقه الايمن فيغطيهما جميعا ونقل ايضا عن ابي عبيد
انه ذكر ان الفقهاء يقولون هو ان يشتمل بثوب واحد ليس له غيره ثم يرفعه من احد جانبيه فيضعه على منكبه فيبدو منه فرجه فاذا قلت اشتمل على فلان
الصماء كانك قلت اشتمل الشملة التي تعرف بهذا الاسم لان الصماء ضرب من الاشتمال انتهى وفسره الهروي في الغريبين نقلا عن الاصمعي بان يشتمل الثوب
حتى يجلل به جسده لا يرفع منه جانبا فيكون فيه فرجة حتى يخرج منها يده ثم نقل عن ابي عبيد ما نقله من تفسير الفقهاء ثم حكم بان من فسره بهذا التفسير
فكراهة للتكشف وابداء العورة ومن فسره تفسير اهل اللغة فانه كره ان يتزمل به شاملا جسده مخافة ان يدفع منها الى حالة سادة لنفسه فيهلك ونقل
عن القتيبي انه قال انما قيل له الصماء لانه اذا اشتمل به سد على يديه ورجليه المنافذ كلها كالصخرة الصماء وقال المطرزي في المغرب لبسة الصماء عند العرب
ان يشتمل بثوبه فيجلل جسده كله به ولا يرفع جانبا يخرج منه يده وهو موافق لما نقل عن الهروي ثم قال وقيل ان يشتمل بثوب واحد وليس عليه ازار انتهى
لما كان مستند الحكم عندنا ليس الا الرواية التي نقلناها فينبغي الرجوع في التفسير ايضا اليها كما فعله الاصحاب فتامل **قوله** وادخال طرفيه تحت يده
في عبارة الاكثر ومنهم الشيخ في ط وية اللذين هما الاصل في هذا التفسير بافراد اليد كما هنا وهو الموافق لما في الرواية من تحت جناحك بافراد الجناح كما هو
في عامة النسخ وظاهره ادخالها تحت يد واحدة وفي بعض عباراتهم تصريح بذلك كما في الوسيلة لابن حمزة لكن في هي وكره مع انه نقل التفسير عن
الشيخ يديه بالتثنية وح يفيد ادخال كل طرف تحت يد ثم جمعهما على منكب واحد ويمكن حمل اليد في العبارات الاخرى والجناح ايضا على هذا الوجه

لكن لا يخ

كقول الصادق من تعمم ولم يتحنك فاصابه رداء لا دواء له فلا يلومن الا نفسه حتى ذهب الصدوق الى عدم جواز تركه في الصلوة وترك الرداء وهو ثوب او ما يقوم مقامه يجعل على المنكبين

لكن لا يخ عن بعد وفي بعض نسخ بب جناحيك وهو الموافق لما في مكارم الاخلاق وكذا في الكافي لكنه منها نقل الرواية بافراد الجناح فتدبر قوله كقول الصادق من تعمم رواه الشيخ في الحسن بابراهيم عن ابي عمير عمن ذكره عنه عليه السلام ومثله رواية عيسى بن حمزة عن ابي عبد الله قال من اعتم ولم يدل العمامة تحت حنكه فاصابه الم لا دواء له فلا يلومن الا نفسه وربما احتمل الخبران ضمة الكاف بالاداة تحت الحنك عند ما تعتم في الجملة وان لم يبق عليها دائما فافهم قوله حتى ذهب الصدوق اي ان النصوص ورد باستحباب التحنك من تركه حتى ذهب الصدوق الى عدم جواز الترك واما مع ان طائفة النصوص لم تخص الحكم بحال الصلوة فهو كلام على الصدوق لا على الشيخ ولا اختصاص له بالصدوق بل يرد على القائلين بالكراهة ايضا وفي كلام الشيخ اشارة الى هذا الكلام المتوجه على الجميع فلا حاجة الى التصريح به لكن لا يخفى انه يكفي للحكم بالكراهة على الخصوص فتوى اعاظم علمائنا بذلك خصوصا المتقدمين منهم كالشيخ المفيد قبل قال في المعتبر ان عليه علمائنا وهو مشعر بالاجماع نعم الحكم بالتحريم على الخصوص لا بد له من دليل خاص ليس فيما وصل الينا هذا ثم ان عبارة الصدوق به في الفقيه لا تدل على ان هذا مذهبه فانه قال سمعت مشائخنا رضي الله عنهم يقولون لا يجوز الصلوة في الطيلسان ولا يجوز للمعتم ان يصلي الا وهو محتنك وروى عمار الساباطي عن ابي عبد الله انه قال من خرج في سفر ولم يدل العمامة تحت حنكه فاصابه الم لا دواء له فلا يلومن الا نفسه قال الصادق عليه السلام ضمنت لمن خرج من بيته معتما تحت حنكه ان يرجع اليهم سالما وقال عليه السلام اني لا عجب ممن يأخذ في حاجة وهو على وضوء كيف لا تأخذ حاجته واني لا عجب ممن يأخذ في حاجة وهو معتم تحت حنكه كيف لا تقضى حاجته وقال النبي فرق بين المسلمين والمشركين التلحي بالعمائم وذلك في اول الاسلام وابتدائه وقد نقل عنه اهل الخلاف انه امر بالتلحي ونهى عن الاقعاط انتهى ولا يخفى ان ظاهر هذا الكلام ان قوله ولا يجوز للمعتم الخ مما سمعه من مشائخه وليس فتوى نفسه لانه يعبر له تقدير ما سبقه الذي سمعه منهم وليس كلاما اخر حتى يقال ان المسموع منهم هو الاول والثاني فتوى نفسه ثم ما نقله من الاخبار قائد بعد الامكان لما سمعه منهم بذكره او وصل اليه من الاخبار التي تناسب تلك الجملة فتنبه هذا المذهب ليه على البيت كما فعله العلامة ره في كف من تاخر عنه لا يخ عن اشكال هذا وفي الصحاح التلحي تطويق العمامة تحت الحنك والاقعاط شد العمامة على الرأس من غير ادارة تحت الحنك وذكر في الحديث ان نهيا نهى عن الاقعاط وامر بالتلحي وفي الغريبين في الحديث نهى عن الاقعاط هو ان جاء الرجل مقنعطا اذا جاء معتما طابقيا لا يجعلها تحت ذقنه وفي الغريب في الحديث امر بالتلحي ونهى عن الاقعاط هو ادارة العمامة تحت الحنك فالاقعاط ترك ذلك ومن تامل فيما نقلنا من الاخبار وكلام اهل اللغة يظهر له ان المعتبر في التحنك هو ادارة جزء من العمامة تحت الحنك كما ذكره الكل سواء كان طرفها ام لا ولا يكفي ادارة شيء غيرها وقد ترد المصنف في كري نظرا الى مخالفة المعهود والى احتمال ان يكون الغرض حفظ العمامة من السقوط وهو حاصل قال ولكن خبر الفرق بين المسلمين والمشركين مشعر باعتبار التحنك بالمعهود ولا يذهب عليك ان المستفاد من الروايات المنقولة وكلام اهل اللغة كما اشرنا اليه اعتبار كون بعض منها فاحتمال الاكتفاء بغيرها بناء على احتمال ان يكون الغرض كذا من غير شاهد عليه من الاخبار والآثار ضعيف جدا ثم خبر الفرق بعد الاخبار دلالة على ما ذكره لصراحة الاخبار الاخرى بوقوع الادارة بالعمامة بخلاف هذا الخبر لانه ليس بصريح فيه لاحتمال الحمل على ان عمائمهم كان مع التلحي دون ذلك فالتلحي فيه مطلق ولعل من يعتد بوقوعه يخبر من العمامة وان تمسك باعتبار ذلك في مفهوم التلحي كما ظهر مما نقلنا عن اهل اللغة فلا وجه لتخصيصه بها فتدبر قوله وهو ثوب وما يقوم مقامه نظم اختصاص الرداء لغة بالثوب قال الجوهري الرداء الذي يلبس في القاموس ملحفة معروفة وفيه هو الثوب او البرد الذي يضعه الانسان على عاتقيه بين كتفيه فوق ثيابه ثم انه اشترك عبارات من حدد ومن الاصحاب وغيرهم في انه الثوب الذي يوضع على المنكبين او الكتفين على اختلاف عباراتهم فمنهم من اكتفى به قال في المعتبر هو الثوب الذي يجعل على المنكبين ومثله في كره وبه وفي نهج بدل المنكبين الكتفين ومنهم من زاد عليه كما فعله الكل هنا والظاهر انهم يعبرون في مفهومه سوى العدد المشترك والخصوصية لو عبرت بدليل من خارج كما سنشير اليه واما جعل الرداء شاملا لما يقوم مقام الثوب كما فعله الكل هنا فبناء على ان التعريف للرداء الشرعي فلما ورد الخبر باقامة غير الرداء مقامه وحصول الاستحباب به كما سنذكره فكانه داخل في الرداء الشرعي فلذا دخل في تعريفه اما ما يدل على كراهة ترك الرداء للامام فهو صحيحة سليمان بن خالد وان كان فيه كلام قال سئلت اباعبد الله في رجل امّ قوما في قميص ليس عليه رداء قال لا ينبغي الا ان يكون عليه رداء او عمامة يرتدي بها قال في المدارك وانما تدل على كراهة الامامة بدون الرداء في القميص وحده لا مطلقا ويؤكد هذا الاختصاص قول ابي جعفر ما اتم اصحابه في قميص يعني رداء ان في قميص كثيف فهو يجزي ان لا يكون على ازار ولا رداء او منه يظهر عدم الكراهة مع القميص الكثيف ايضا واما ما يدل على استحبابه مطلقا فهو يتعلق الحكم على مطلق المصلي في عدة اخبار كصحيحة زرارة عن ابي جعفر انه قال ادنى ما يجزي ان تصلي فيه بقدر ما يكون على منكبك مثل ما حاكى خطاف وصحيحة عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل لبس معه الاسراويل هل يحل التكة منه فيطرحها على عاتقه ويصلي قال ان كان معه سيف وليس معه ثوب فليتقلد السيف ويصلي قائما وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما انه قال اذا لبس السراويل فليجعل على عاتقه شيئا ولو حبلا كذا في شرح الارشاد وفيه انها لا تدل على اطلاق استحباب الرداء لاختصاص الروايتين الاخيرتين بمن ليس معه الا السراويل ومن ليس السراويل اي لم يلبس سواه واما الرواية الاولى فلا تدل الا على استحباب ستر المنكبين ولو بمثل جناحي الخطاف سواء كان بعنوان الرداء ام بغيره ولا يدل على استحباب خصوص الرداء فلو لبس قباء او قميصا ستر المنكبين اجزء على مقتضى الرواية مع عدم تحقق الرداء فتدبر واما ما يقوم مقام الثوب للرداء فهو على ما اشار اليه في شرح الارشاد ما اشار اليه ايضا في هذه الاخبار من نحو التكة والحبل قال في المدارك وانما تقوم التكة ونحوها مقامه مع الضرورة كما تدل عليه رواية ابن سنان واما ما اشتهر في زماننا من اقامة غيره مقامه فلا بعد ان يكون تشريعا انتهى ولا يخفى ان صحيحة ابن سنان وان لم يدل الا على حال الضرورة لكن الصحيحتين الاخريين لا اختصاص لهما بحال الضرورة فالظاهر منهما تعميم الحكم وان كان مراده ان صحيحة ابن سنان تدل على اختصاص حكم حال الضرورة

فتنبه

ثم يرد ما على الايسر على الايمن للامام اما غيره من المصلين فيستحب له الرداء ولكن لا يكره تركه بل يكون خلاف الاولى والنقاب للمرأة واللثام لهما
اي للرجل والمرأة وانما يكرهان اذا لم يمنعا شيئا من واجبات القراءة فان منعا القراءة حرما وفي حكمها الاذكار الواجبة

فينبغي حمل الاخيرتين ايضا عليه وان كانتا مطلقتين ففيه انه لا دلالة لها على الاختصاص بل ليس فيها الا ان السائل فرض انه ليس معه الا سراويل وحكم
عليه السلام بانه يحل التكة الخ وهذا لا يدل على اختصاص الحكم بهذه الصورة نعم لا يدل على الحكم الا في هذه الصورة وفرقان بينهما نعم ما ذكر في
اخر الرواية من تقليد السيف قد اشترط فيه ان لا يكون معه ثوب لظ ان هذا ليس لعدم كفايته للرداء في غير الضرورة بل باعتبار ان المراد الاكتفاء
بتقليد السيف والصلوة فيه وحده بدون ثوب اخر كما هو ظ سياق الخبر ولا ريب في اشتراط الضرورة وعدم التمكن من ثوب اخر ح على انه لو سلم اشتراط
الضرورة في التردي بالسيف بمقتضى هذا الخبر فلا يلزم منه اشتراطها في غيره من الحبل ونحوه مع عدم دليل عليه فتأمل **قوله** ثم يرد ما على
الايسر على الايمن ذكر في شرح الارشاد انه ليس في الاخبار واكثر عبارات الاصحاب بيان كيفية الرداء بل هي مشتركة في انه يوضع على المنكبين فيصدق
اصل السنة بوضعه على المنكبين كيف اتفق لكن لما روي كراهة سدله وهو ان لا يرفع احد طرفيه على المنكب وانه من فعل اليهود وروى علي بن
جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الرجل هل يصلح له ان يجمع طرفي ردائه على يساره قال لا يصلح جمعهما على اليسار ولكن اجمعهما على
يمينك او دعهما تعين ان الكيفية الخالية عن الكراهة هي وضعه على المنكبين ثم رد ما على الايسر على الايمن وبهذه الهيئة فسره بعض الاصحاب انتهى
ولا يذهب عليك ان ما نقله من صحيحة علي بن جعفر صريح في التخيير بين جمعهما على اليمين او تركهما اي ارسالهما ويدل ايضا على نفي الباس عن الارسال
موثقة ابي بصير في في عن ابي عبد الله ع قال لا باس بان يصلي الرجل وثوبه على ظهره ومنكبيه فيسبله الى الارض ولا يلتحف به فاخبرني من رآه يفعل ذلك
والاسبال الارسال وموثقة عبد الله بن بكير في الفقيه انه سئل ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي ويرسل جانبي ثوبه قال لا باس واما ما روي في كراهة
السدل من طرق العامة ومن طرقنا ايضا كصحيحة زرارة في الفقيه عن ابي جعفر ع انه قال خرج امير المؤمنين ع على قوم فرآهم يصلون في المسجد قد سدلوا ارديتهم
فقال ما لكم قد سدلتم ثيابكم كانكم يهود قد خرجوا من نهرهم يعني بيعهم اياكم وسدل ثيابكم فالسدل فيه وان امكن ان يكون بالمعنى الذي ذكره الش
فانه قال في القاموس سدل الشعر يسدله ويسدله واسدله ارخاه وارسله وقال في المغرب سدل الثوب سدلا من باب طلب اذا ارسله من غير ان
يضم جانبيه وقال في الغريبين في حديث علي عليه السلام ان قوما يصلون قد سدلوا ثيابهم اي اسبلوها من غير ان يضموا جوانبها ومنه حديث عائشة
انها اسدلت قناعها اي ارسلته وهي محرمة لكنه غير معلوم فانه قال في ية نهى عن السدل في الصلوة هو ان يلتحف بثوبه ويدخل يديه من داخل فيركع و
يسجد وهو كك وكانت اليهود يفعله فنهوا وهذا مطرد في القميص وغيره من الثياب وقيل هو ان يضع وسط الازار على راسه ويرسل طرفيه عن يمينه
وشماله من غير ان يجعلهما على كتفيه ومنه حديث علي عليه السلام انه راى قوما يصلون قد سدلوا ثيابهم فقال كانهم اليهود ومنه حديث عائشة انها سدلت
قناعها وهي محرمة اي اسبلته انتهى والمعنى الاخير قد ذكر في المغرب ايضا فان فيه بعد ما نقلنا وقيل هو ان يلقيه على منكبيه انتهى وعلى هذا فالحكم بكراهة
المعنى الذي ذكره الش لا يخ عن اشكال خصوصا مع ما اشرنا اليه من الروايات الدالة على خلافها وقال ابن ادريس في السرائر ويكره السدل في الصلوة كما
يفعله اليهود وهو ان يتلفف بالازار ولا يرفعه على كتفيه وهذا تفسير اهل اللغة في اشتمال الصماء وهو اختيار السيد المرتضى انتهى والعلامة ره في هي نقل عنه
هذا الكلام واستدل بصحيحة زرارة المتقدمة ولا يخفى ان ظ هذا الكلام معنى اخر للسدل وهو ان يتلفف بالازار من تحت الكفين ولا يرفعه على كتفيه اي
اي لا يشده من فوقهما بحيث يشملهما الازار ولو لم يكن هذا معنى اخر للسدل فيمكن التجوز فيه من السدل بمعنى الارسال وللمتكلف حمله على ما ذكره الش اي لا
يرفع شيئا من طرفيه على كتفيه بل القاهما من الجانبين موافقا لما في كره حيث قال فيها يكره السدل وهو ان يلقي طرفي الرداء من الجانبين ولا يرد احد طرفيه
على الكتف الاخر ولا يضم طرفيه بيده والمصنف ره في كري نقل ما في كره ثم قال وبه قطع ابن ادريس ونسبه الى اليهود وذكر انه هو اشتمال الصماء عند اهل اللغة و
انه قول المرتضى فيظهر منه انه حمل كلام ابن ادريس على ما ذكرنا اخيرا ثم على اي وجه حمل من الوجهين فكونه هو اشتمال الصماء بتفسير اهل اللغة غير ظ فلعل
بعض اهل اللغة فسر اشتمال الصماء بهذا الوجه ايضا فانا اقتصرنا فيه على نقل تفاسير جمع من المشهورين منهم وما استقصينا ما قيل فيه لكثرة الاختلاف فيه
وعدم زيادة مبالاة به والحق ان كلامهم في كل من السدل واشتمال الصماء غير منقح جدا فتأمل **قوله** فان منعا القراءة حرما وجه حرمتهما مع المنع من القراءة
الواجبة او ما في حكمها ظ واما كراهتهما بدونه فاستدلوا لها بموثقة سماعة قال سئلته عن الرجل يصلي فيتلو القرآن فهو متلثم فقال لا باس به وان كشف
عن فيه فهو افضل قال وسئلته عن المرأة تصلي متنقبة قال اذا كشفت عن موضع السجود فلا باس به واذا سفرت فهو افضل وفي دلالته على الكراهة بالمعنى المش
تامل الا ان يحمل كلامهم ايضا على الكراهة بالمعنى الاعم اي ما رجح تركه مع عدم المنع من نقيضه وح تصلح الرواية دليلا لها ويدل ايضا على كراهة اللثام صحيحة
محمد بن مسلم على الظ وان كان فيه كلام باعتبار محمد بن اسمعيل الراوي عن الفضل بن شاذان عن ابي جعفر ع قال قلت له ايصلي الرجل وهو متلثم فقال
اما على الارض فلا واما على الدابة فلا باس ولا يخفى ان فيه تقييدا اهمل في كلامهم والمفيد ره في المقنعة حكم بانه لا يجوز للرجل ان يصلي وعليه لثام حتى
يكشف عن جبهته ويكشف عن فيه لقراءة القرآن والظ كما يشعر به اخر كلامه ان مراده المنع من اللثام المانع للقراءة وفي المعتبر حمل عدم الجواز في كلامه على
الكراهة وما ذكرناه اظهر وبالجملة فالحكم باطلاق الحرمة مما لا وجه له لاصالة الجواز وعدم انتهاض الصحة المذكورة حجة على خلافها لاحتمالها الكراهة خصوصا
ان موثقة سماعة المتقدمة وكذا موثقة اخرى عنه قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي ويقرأ القرآن وهو متلثم فقال لا باس وكذا رواية حسين بن
علي عمن ذكره من اصحابنا عن احدهما ع انه قال لا باس بان يقرأ الرجل في الصلوة وثوبه على فيه الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع هل يقرأ الرجل في صلوته
وثوبه على فيه فقال لا باس بذلك اذا سمع الهمهمة لكن المفهوم منه المنع مع عدم السماع هل هو لعدم الجواز او الكراهة اختار المحقق في المعتبر و
العلامة في هي وكره الاول فحكما بعدم الجواز مع المنع من سماع القراءة واستحسنه صاحب المدارك وزاد الش في شرح الارشاد فحكم بحرمته لو منع القراءة
او شيئا من الاذكار الواجبة او سماعها والاظهر هو الثاني لاصالة الجواز وعدم انتهاض المفهوم المذكور حجة على ازيد من الكراهة ولانهم لم يحكموا بوجوب

سماع القراءة فلا يظهر وجه للحكم بتحريم ما يوجب المنع من السماع وكلام العلامة ره في تذكرة هنا ظ في وجوب سماع القراءة فانه قال لا يجوز ان يصلي الرجل وعليه
لثام يمنعه من القراءة او سماعها وكذا النقاب للمرأة ان منعها من شيء من ذلك لما فيه من ترك واجب ولو لم يمنع شيئا من الواجبات كره ولم يحرم انتهى لكن لم اقف
على تصريح منهم في بحث القراءة بوجوب السماع والله تعالى يعلم **قوله** وتكره الصلوة في ثوب المتهم بالنجاسة او الغصب عللوا الكراهة فيهما بان فيه احتياطا
للعبادة وبقوله صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفي خصوص الاول بصحيحة العيص بن القاسم وبرواية محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يصلي في ثوب المرأة وفي ازارها ويعتم بخمارها قال نعم اذا كانت مامونة وبصحيحة عبد الله بن سنان قال سأل ابي ابا عبد الله ع
عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم انه يأكل الجري ويشرب الخمر فيرده ااصلي فيه قبل ان يغسله قال لا يصلي فيه حتى يغسله وبرواية ابي بصير المتقدمة في بحث
اشتراط كون غير ميتة المشتملة على القاء علي بن الحسين ع ما كان يليه من فراء العراق وقت الصلوة معللا بان اهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة
ويزعمون ان ذكاته دباغه ويؤيده ايضا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه قال لا باس ولا يصلي في
ثيابهما قال وسألته عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس لا يدري لمن كان هل تصلح الصلوة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان اشتراه
من نصراني فلا يصلي فيه حتى يغسله وكذا موثقة ابي بصير عن ابي جعفر ع قال قلت الطيلسان يعمله المجوس اصلي فيه قال اليس يغسل بالماء قلت بلى
قال لا باس قلت الثوب الجديد يعمله الحائك اصلي فيه قال نعم وكذا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الصلوة على بواري النصارى
واليهود الذين يقعدون عليها في بيوتهم ايصلح قال لا تصل عليها وانما حمل المنع فيها على الكراهة للاصل ولما يعارض الرواية العامة كصحيحة عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله ع كل شيء يكون منه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وكذا ما يعارض الروايات الخاصة كصحيحة
عبد الله بن سنان قال سأل ابي ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان
اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه وصحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا
عبد الله ع عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم اجناب وهم يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال البسها ولا اغسلها واصلي فيها قال نعم قال معوية
فقطعت له قميصا وخطته وفتلت له ازرارا ورداء من السابري ثم بعثت بها اليه في يوم جمعة حين ارتفع النهار فكانه عرف ما اريد فخرج فيها الى الجمعة وموثقة
الحلبي وابان بن عثمان قال سألت ابا عبد الله ع عن الصلوة في ثوب المجوسي فقال يرش بالماء والرش فيه كانه ايضا محمول على الاستحباب ورواية معلى
بن خنيس قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لا باس بالصلوة في الثياب التي يعملها المجوس والنصارى واليهود ورواية عبد الله بن جميل قال اخبرني ابي قال جعفر بن
محمد ع عن الثوب يعمله اهل الكتاب اصلي فيه من قبل ان يغسل قال لا باس وان يغسل احب الي وقد مر ايضا في البحث المذكور انفا ما يعارض رواية ابي بصير
ويوجب حمله على الاستحباب فتذكر وقال الشيخ في ط واذا عمل كافر لمسلم فلا يصلي فيه الا بعد غسله وكذا اذا صبغه لان الكافر نجس سواء كان كافر اصل
او كافر ردة او كافر ملة واذا استعار ثوبا من مستحل شيء من النجاسات او المسكرات فلا يصلي فيه حتى يغسله انتهى وظاهره التحريم والاقوى فيما لا يعلم ملاقاته
برطوبة الكراهة كما هو المش وعليه الشيخ ايضا في ير فانه قال فيها واذا عمل مجوسي لمسلم يستحب ان لا يصلي فيه الا بعد غسله وقال ابن ادريس ره بعد نقل هذا
الكلام من النهاية هذا خبر من اخبار الاحاد اورده ايراد الاعتقاد لا اعتقاده وفتواه ما ذكر في مبسوطه انه لا يجوز الصلوة فيه الا بعد تطهيره وايضا
باجماع اصحابنا منعقد على ان اسئار جميع الكفار نجسة بغير خلاف بينهم انتهى ولا يخفى ما فيه فان نجاسة الاسئار باعتبار الملاقاة وهيهنا لا علم بالملاقاة
برطوبة فلا وجه للحكم بالنجاسة كيف وهو نفسه قد ذكر قبيل ما نقلنا عنه انه ذهب بعض اصحابنا الى انه لا يجوز الصلوة في ثوب اصابته نجاسة مع العلم
بذلك او غلبة الظن فمن صلى فيه والحال ما وصفناه وجب عليه الاعادة واعترض عليه بان هذا مع العلم صحيح واما مع غلبة الظن فغير واضح لان الاشياء
على اصل الطهارة فلا يرجع عن هذا الاصل الا بعلم فاما بغلبة ظن فلا يرجع عن المعلوم بالمظنون انتهى وكان مراده فرض المسئلة العلم بالملاقاة برطوبة
وح فما ذكره متجه لكن لا وجه لحمل عبارته عليه حتى يحتاج الى الاعتذار بل ينبغي حملها على عدم العلم فانه يستحب التنزه عنه الا بعد غسله لكونه
مظنة الملاقاة فتدبر **قوله** وفي الثوب ذي التماثيل استدلوا عليه بصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع انه سأل الرضا ع عن الصلوة في الثوب المعلم فكره
ما فيه من التماثيل وموثقة عمار بن موسى انه سأل ابا عبد الله ع عن الصلوة في ثوب يكون في علمه مثال طير او غير ذلك قال لا وعن الرجل يلبس الخاتم فيه
نقش مثال الطير او غير ذلك قال لا يجوز الصلوة فيه والظ من الكراهة في الصحيحة هو معناها المتعارف ومن عدم الجواز في الموثقة هو الحرمة والاولى ان يأول
في الثانية بحملها على الكراهة لصحة الاولى واعتضادها بالاصل وقال الشيخ في ط والثوب اذا كان فيه تمثال وصورة لا يجوز الصلوة فيه ويجوز في هي
ان يكون مراده الكراهة فانه كثيرا ما يستعمل هذه الصيغة في هذا المعنى وقال في موضع اخر منه ولا يصلي في ثوب فيه تماثيل ولا في خاتم كذلك ولعل
حمله على الكراهة اهون ثم لا يخفى ان الرواية الاولى لا تدل الا على كراهة ما فيه التماثيل من المعلم وكذا الثانية لا تدل الا على المنع عن الصلوة في ثوب
علمه بتقديم اللام على الميم على ما رايناه في النسخ المصححة من يب وكذا في الكافي وشرح الارشاد والمدارك فتعميم الحكم في مطلق الثوب ذي التماثيل
مسندا الى هاتين الروايتين لا يخلو عن اشكال نعم في اكثر نسخ الفقيه عمله بتقديم الميم وفيما عندنا من التهذيب ايضا كذلك وعليه يتجه التعميم هذا وهيهنا
رواية اخرى لم يتعرضوا لها ولو استدلوا بها لم يتأت عليه هذه المناقشة وهي صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع انه كره ان يصلي وعليه ثوب
فيه تماثيل ويمكن الاستدلال ايضا بمفهوم صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سألت ابا الحسن ع عن الصلوة في ثوب ديباج فقال ما لم يكن فيه التماثيل فلا
باس ويمكن المناقشة فيه ايضا بانه لا يدل الا على الباس فيما فيه التماثيل من الديباج لا مط لكن لا يخفى ان بملاحظة كلا الخبرين ربما يقوي الظن بكون
الكراهة والباس باعتبار مطلق التماثيل من غير اختصاص بالعلم او الديباج وبضعف المناقشة في كل منهما فتأمل واستدل ايضا في هي برواية عمرو بن

فلا يلائم ان يتصل بقوله فيه
بل يتعين ان يتخير

خالد

اعم من كونها مثال حيوان وغيره او خاتم فيه صورة حيوان ويمكن ان يريد بها ما يعم المثال وغاير بينهما تفننا والاول اوفق للمغايرة قباء او مشدود في غير الحرب على المشهور
قال الشيخ ذكره علي ابن بابويه وسمعناه من الشيوخ مذاكرة ولم اجد به خبرا مستندا قال المص في الذكرى بعد حكاية قول الشيخ قلت قد روى العامة ان النبي ص قال لا يصلي احدكم
وهو محزم وهو كناية عن شد الوسط ظاهر استدراكه لذكر الحديث جعله دليلا على كراهية القباء المشدود وهو بعيد ونقل في البيان عن الشيخ كراهة شد الوسط ويمكن
الاكتفاء في دليل الكراهة بمثل هذه الرواية **الرابع** المكان الذي يصلي فيه والمراد به هنا ما يشغله من الحيز او يعتمد عليه

خالد عن ابي جعفر الباقر ع ومحمد بن مروان عن ابي عبد الله الصادق ع قالا قال رسول الله ص ان جبرئيل ع اتاني فقال انا معاشر الملئكة لا ندخل بيتا فيه كلب
ولا تمثال جسد ولا اناء يبال فيه ونفور الملئكة تؤذن بالكراهية انتهى وفي يب وفي رواية محمد بن مروان على ما نقله واما رواية عمرو بن خالد ففيهما
انا لا ندخل بيتا فيه صورة انسان ولا بيتا يبال فيه ولا بيتا فيه كلب هذا وروى في الفقيه مرسلا عن الصادق ع انه قال لا تصل في دار فيها كلب
الا ان يكون كلب الصيد واغلقت دونه بابا فلا باس فان الملئكة لا تدخل بيتا فيه تماثيل ولا بيتا فيه بول مجموع في انية ولا يخفى ان دلالتها
على كراهة الصلوة اظهر مما اورده من الروايتين فلا تغفل **قوله** اعم من كونها مثال حيوان وغيره لعموم التماثيل والمثال وعدم اختصاصها
بالحيوان وخص ابن ادريس في السرائر الكراهة بالثوب الذي عليه الصور والتماثيل من الحيوان قال فاما صور غير الحيوان فلا باس ولا كراهة في ذلك
كصور الاشجار ولا وجه له الا ان يدعى ان المتبادر من التماثيل والمثال عرفا هو ذلك وكانه ليس ببعيد او يكون مستنده في الحكم بالكراهة
هو ما سبق من رواية محمد بن مروان فان الظ من تمثال الجسد هو صورة الحيوان لكن لا وجه للاستناد اليه دون الاخبار الاخرى نعم لو ادعى ما
اشرنا اليه من التبادر عرفا يمكن ان يجعل هذا الخبر ايض مؤيدا لذلك وفي شرح الارشاد استدل بالاذن في صورة الاشجار بقوله تعالى يعملون
له ما يشاء من محاريب وتماثيل فعن اهل البيت عليهم السلم انها كصور الاشجار وما رووا عن ابن عباس انه قال للمصور سمعت رسول الله ص
يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفسا فيعذبه في جهنم وقال ان كنت ولا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس له ثم قال والحق
انه لا يلزم من جواز عملها عدم كراهة الصلوة فيها فيستفاد الكراهة من عموم الاخبار كما اختاره الاكثر وذكر ايض تبعا للمنتهى انه متى غيرت
الصورة زالت الكراهة لانتفاء المقتضي ولصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع لا باس ان يكون التماثيل في الثوب اذا غيرت الصورة منه ومع وجود
الرواية الصحيحة لا حاجة الى الوجه الاول ولا يجدي التامل فيه وربما يستفاد من هذه الرواية تخصيص التماثيل بصورة الحيوان بناء على القول
بظهور الصورة فيما يختص بالحيوان وكذا يستفاد منها تخصيصها بما له مصداق في الخارج فلو كان صورة شجر مخترع او حيوان مخترع فلا باس به
الا ان يق انه ليس المراد بتغيير الصورة تغيرها عن هيئتها في الخارج بل تغيرها عن هيئتها التي صنعه عليها المصور وح لا يستفاد منه الاختصاص بما
تحقق الممثل في الخارج فتد وذكر في المدارك انه لو كانت الصورة مستورة خفت الكراهة لما رواه حماد بن عثمان في الصحيح قال سئلت ابا عبد الله ع
عن الدراهم السود فيها التماثيل ايصلي الرجل وهي معه فقال لا باس بذلك اذا كانت مواراة انتهى وفيه تامل لاحتمال اختصاص الحكم بالدراهم
لعموم البلوى باستصحابها فالحكم بالتعدي منها الى غيرها مشكل ثم قال من اين علم ان ذلك يوجب خفة الكراهة لا ارتفاعها راسا مع ان ظ نفي
الباس في الرواية هو ذلك الا ان يق مراده تخفيف الكراهة بالستر في غير الدراهم واستفاد ذلك من حكمه ع بعدم الباس في الدراهم مع كونها مواراة
فيعلم منه الفرق بين الموارات وعدمها فليكن في غير الدراهم ايض كك ولما لم يكن الحكم بمجرد ذلك يرفع الكراهة بالموارات في غيرها فلم يحكم بذلك
بل اقتصر على الحكم بتخفيفها وفيه بعد تامل لاحتمال اختصاص الفرق بين صورتي الموارات وعدمها بالدراهم واما في غيرها فلعله لا يتفاوت الامر لان
احكام الشرع مما لا يقاس ويمكن ان يق ان حكمه بتخفيف الكراهة مع الموارات لا يرفعها بالكلية باعتبار ظهور روايتي عدم دخول الملائكة في العموم فحكم
بالتخفيف لئلا يحتاج الى ارتكاب تخصيص فيهما ايض فتد **قوله** فيه صورة حيوان التخصيص باعتبار ان الظ من الصورة عنده كما يفهم من كلامه في
بحث المكان وبحث التجارة هي مثال ذي الروح او باعتبار ما يذكره من قوله والاول اوفق للمغايرة وعلى الاول يحمل ما ذكره على انه ترجيح للاول بما ذكره
مع قطع النظر من ترجيحه باعتبار ظ اللفظ فتد **قوله** ويمكن ان يريد بها ما يعم المثال اي يشمل جميع افراده بان يحمل الصورة على مطلق المثال من غير
تخصيص بالحيوان ولا يخفى ان الظ هو هذا او التخصيص في كل منهما وان كان ما فعله اولا اوفق للمغايرة لان مستند الحكم في المسئلتين ما نقلنا ومن
تامل فيه يظهر له انه لا وجه للفرق بينهما بتعميم الاولى وتخصيص الثانية بصورة الحيوان بل ينبغي التعميم فيهما او التخصيص كك فتد **قوله** على المشهور
بين الاصحاب هو المنع عن الصلوة في القباء المشدود في غير الحرب لكن يظهر منهم اختلاف في ذلك فظ كلام المفيد ره الحرمة فانه قال في المقنعة ولا يجوز لاحد
ان يصلي وعليه قباء مشدود الا ان يكون في الحرب فلا يمكن ان يحله فيجوز ذلك للاضطرار وما نقله الش عن الشيخ من نسبته الى علي بن بابويه وسماعة
من الشيوخ ذكره بعد هذا الكلام فالظ منهم ايض الحرمة فقال في ط ولا يصلي الرجل وعليه قباء مشدود الا بعد ان يحله الا في حال الحرب وظاهره
ايض الحرمة وكلام ابن حمزة في الوسيلة صريح في التحريم والمش بين من تاخر عنهم هو الكراهة فكلام الش ههنا وكذا في شرح الارشاد لا يخ عن اخلال الا ان
يظهر له ان مراد الثلاثة وسائر الشيوخ الذين سمع منهم ذلك هو الكراهة وهو بعيد جدا **قوله** وهو محزم قال في القاموس حزم الفرس شد
حزامه واحزمه جعل له حزاما وقد تحزم واحتزم **قوله** وهو بعيد لكونه على تقدير تسليمه غير المدعى كذا في شرح الارشاد وهذا بناء على ان الظ من القباء
المشدود هو ما شد ازراره او ما يقوم مقامها وحمله على ما شد الوسط عليه لا يخ عن بعد ويمكن ايض حمل القباء المشدود على الضيق لا يخ عن بعد **قوله** لكنه
نقل في البيان عن الشيخ كراهة شد الوسط ذكر الشيخ ذلك في الخلاف فانه قال فيه يكره ان يصلي مشدود الوسط ولم يكره ذلك احد من الفقهاء دليلنا
اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط انتهى وانت خبير بان مع هذا الكلام من الشيخ لا بعد في حمل القباء المشدود في كلامهم على ذلك كما اشار اليه في كرى
فاستبعاد الش له ليس بشيء والعجب من صاحب المدارك انه لم يكتف بالاستبعاد بل حكم بفساد ما حاوله الشهيد لان شد القباء غير المتحزم فافهم **قوله**
ويمكن الاكتفاء في دليل الخ لا حاجة له الى التمسك به لما نقلنا عنه من التمسك بالاجماع والاحتياط **قوله** والمراد به هنا اي في بحث مكان
المصلي احترازا عن بحث المكان في الحكمة والكلام او في بحث اشتراط اباحة مكان المصلي احترازا عن بحث اشتراط صلوته فان من اشترط طهارة جميع مكان
المصلي على ما نقل عن المرتضى رض الظ انه لم يرد بالمكان هذا المعنى بل ما يلاقي بدن المصلي او ثوبه فافهم **قوله** ما يشغله من الحيز او يعتمد عليه اي

الاعم منهما

ولو بواسطة او وسائط ويجب كونه غير مغصوب للمصلي ولو جاهلا بحكمه الشرعي او الوضعي لا باصله او ناسيا له او لاصله على ما يقتضيه اطلاق العبارة وفي الاخيرين للمص قول اخر بالصحة وثالث بها في خارج الوقت خاصة ومثله القول في اللباس واحترزنا بكون المصلي هو الغاصب عما لو كان غيره فان الصلوة فيه باذن المالك صحيحة في المشهور كل ذلك مع الاختيار اما مع الاضطرار كالمحبوس فيه فلا منع خاليا من نجاسة متعدية الى المصلي او محموله الذي يشترط على طهارته على وجه يمنع من الصلوة فلو لم تتعد

اي الاعم منهما **قوله** ولو بواسطة او وسائط لا يق اذا كان البيت الفوقاني غير مغصوب فيجوز الصلوة فيه وان كان التحتاني مغصوبا فكيف يصح اشتراط كون المكان بالمعنى الذي ذكره غير مغصوب اذ المراد به كما سيشير اليه كونه غير مغصوب للمصلي من حيث انه مصل ففي الفرض المذكور لا ضير اذا كان التحتاني مغصوبا لغير المصلي وكذا اذا كان مغصوبا له فانه من حيث هو مصل في البيت الفوقاني ليس بغاصب للتحتاني بل تصرفه فيه واعتماده عليه قد ساغ له باعتبار ملكه للفوقاني فغصبه للتحتاني لو فرض كغصبه ملكا اخر لا تعلق له بصلوته فلا يضر بصلوته فافهم ثم ان صاحب المدارك ره استجود هذا التعريف ونقل عن المحقق الشيخ فخر الدين في الايضاح انه عرفه بما يستقر عليه المصلي ولو بوسائط وما يلاقي بدنه وثيابه وما يتخلل بين مواضع الملاقاة من موضع الصلوة مما يلاقي مساجده ويحاذي بطنه وصدره قال ويشكل بانه يقتضي بطلان صلوة ملاصق الحائط المغصوب وكذا واضع الثوب المغصوب الذي لا هواء له بين الركبتين والجبهة وهو غير واضح انتهى قلت فيما علقناه على المدارك على قوله وكذا واضع الثوب المغصوب الخ وقد كتبته في اوائل زمن الترعرع يعني ان هذا التعريف يقتضي بطلان صلوة من وضع بين الركبتين والجبهة اعني محاذي صدره او بطنه مثلا شيئا مغصوبا من الاشياء التي لا يتبعها هواء اي غير الارض كالثوب مثلا وذلك لانه حكم بان ما يتخلل بين مواضع الملاقات مما يحاذي بطنه او صدره من جملة المكان الذي يجب اباحته وهو غير واضح وتوضيحه انه لا ريب في ان الشيء الذي يستقر عليه احد اعضاء المصلي مكان اعتبروا اباحته سواء كان ارضا او لا وكذا لا ريب في ان الفراغ الذي يشغله المصلي مكان اعتبروا اباحته ويلزم منه وجوب اباحة الارض التي لا يستقر عليها شيء من اعضاء المصلي لكن يحاذي احدها كالصدر مثلا لان الارض يتبعها الفراغ الذي من سطحها الى السماء في الاحكام فاذا كانت الارض مغصوبة يكون فراغها ايضا مغصوبا فلا تجوز الصلوة فيه على ما بينا واما غير الارض مثل الثوب فلا يتبعه الفراغ وهو ظ وح فاذا فرض ثوب ولم يستقر عليه احد اعضاء المصلي لكن وضع محاذيا للصدر مثلا وقت السجود فيظهر من التعريف وجوب اباحته لانه حكم بان ما يحاذي الصدر مثلا مكان وهو يشمل الارض وغيرها وهذا الحكم في الارض واضح كما بينا وفي غيرها غير واضح اذ لا فراغ يتبعه حتى يلزم اباحته بذلك الاعتبار ولا دليل غيره فقوله الذي لا هواء له للتوضيح والتبيين اعني الثوب المغصوب الذي ليس الهواء تابعا له في الحكم وفائدة هذا التقييد التنبيه على ان مادة النقض ما كان كك اي لا يتبعه الهواء فيخرج الارض فان الحكم بوجوب اباحتها صحيح كما قررنا والمراد بالهواء هو الفراغ لا العنصر المعروف اذ لا يتعلق به تبعية وحرمة الا بالعرض ما دام في ملك احد فتأمل **قوله** ويجب كونه غير مغصوب تحريم الصلوة في المكان المغصوب مما اطبق عليه العامة والخاصة واما بطلانها فيه فقال في هي انه ذهب اليه علمائنا وفي كري انه قول الاصحاب وفي المدارك انه اطبق عليه علمائنا وفي المعتبر انه مذهب الثلثة واتباعهم لكن لم ينقل فيه خلافا الا من العامة وبالجملة فلم ار فيما رايناه من الكتب نقل خلاف من الاصحاب في هذه المسئلة لكن نقل ثقة الاسلام ره في ف عن الفضل بن شاذان كلاما في تحقيق بعض مسائل الطلاق وقال في تضاعيف ذلك انه لو دخل رجل دار قوم بغير اذنهم فصلى فيه فهو عاص في دخوله الدار وصلوته جائزة لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى او لم يصل وكك لو ان رجلا غصب ثوبا او اخذه فلبسه بغير اذنه فصلى فيه لكانت صلوته جائزة وكان عاصيا في لبسه ذلك الثوب لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى او لم يصل ولو انه لبس ثوبا غير طاهر او لم يطهر نفسه او لم يتوجه نحو القبلة لكانت صلوته فاسدة غير جائزة لان ذلك من شرائط الصلوة وحدودها لا تجب الا للصلوة وكك لو كذب في شهر رمضان وهو صائم بعد ان لا يخرجه كذبه عن الايمان لكان عاصيا في كذبه ذلك وكان صومه جائزا لانه منهي عن الكذب صام او افطر وكذا لو ترك العزم على الصوم او جامع لكان صومه فاسدا باطلا لان ذلك من شرائط الصوم وحدوده لا يجب الا مع الصوم وكك لو حج وهو عاق لوالديه او لم يخرج لغرمائه من حقوقهم لكان عاصيا في ذلك وكانت حجته جائزة لانه منهي عن ذلك حج او لم يحج ولو ترك الاحرام او جامع في احرامه قبل الوقوف لكانت حجته فاسدة غير جائزة لان ذلك من شرائط الحج وحدوده ولا يجب الا مع الحج ومن اجل الحج فكلما كان واجبا قبل الفرض وبعده فليس ذلك من شرائط الفرض لان ذلك اتى على حدة والفرض جائز معه وكلما لم يجب الا مع الفرض ومن اجل الفرض فان ذلك من شرائطه لا يجوز الفرض الا بذلك انتهى وهو كما ترى صريح في ف وهو من اعاظم قدماء الاصحاب رض هذا ثم انه لم يوجد نص في هذا الباب ومعتمد الاصحاب في حكمهم بالبطلان هو ما ذهبوا اليه من امتناع كون الواحد مامورا به ومنهيا عنه اذ لا شك ان الحركات والسكنات الواقعة في المكان المغصوب منهي عنها لحرمة الغصب فلو صحت الصلوة فيه لكانت مامورا بها ايضا هف وليس ذلك نهيا عما هو خارج عن العبادة حتى لا يلزم منه تعلق النهي بالعبادة لان الحركات والسكنات من اجزاء الصلوة بخلاف ذلك في الصوم في المكان المغصوب اذ كون في المكان ليس جزءا منه ولا شرطا فيه فالنهي عنه لا تعلق فيه بالعبادة وللتامل فيما ذهبوا اليه من الامتناع المذكور مجال كما فصلنا القول فيه في الاصول لكن لا محيد عما عليه اعاظم الاصحاب والله تعالى اعلم بالصواب **قوله** ولو جاهلا بحكمه الشرعي اي بحرمة الصلوة في المكان المغصوب او الوضعي وهو بطلانها فيه لا باصل الغصب او ناسيا للحكم الشرعي او الوضعي او لاصل الغصب وقد سبق تحقيق هذه الفروع في بحث اللباس فقس عليها القول ههنا ايضا كما اشرنا اليه هناك فتذكر وتبصر **قوله** واحترزنا بكون المصلي هو الغاصب الخ وينبغي ان يراد المصلي من حيث هو مصل فلو اذن للغاصب ايضا في خصوص الصلوة كانت صلوته صحيحة وان كانت في المغصوب للمصلي لانه لا يكون من حيث انه مصل غاصبا فافهم **قوله** فان الصلوة فيه باذن المالك وكذا صلوة المالك فيه صحيحة بلا خلاف الا من الزيدية فلا بد من التقييد المذكور **قوله** في المش ومقابل المش قول الشيخ ره في ط حيث قال فان صلى في مكان مغصوب مع الاختيار لم تجز الصلوة فيه ولا فرق بين ان يكون هو الغاصب او غيره ممن اذن له في الصلوة فيه لانه اذا كان الاصل مغصوبا لم تجز الصلوة فيه انتهى وفيه انه لم يرد نص بعدم جواز الصلوة في المغصوب حتى يتجه وقوف احد على ظاهر اطلاقه ويمنع منه مط بل المنع عن الصلوة فيه باعتبار حرمة التصرف في ملك الغير بدون اذنه فيكون حراما فلا يمكن تحقق الامتثال به على قاعدتهم وظ ان هذا لا يجري مع اذن المالك ووجهه المص في كري بان المالك لما لم يكن متمكنا من التصرف فيه لم يعد

اذنه الاباحة

او تعذرت على وجه يعفى عنه كقليل الدم او الحمأ لا تتم الصلوة فيه لم يضر ظاهر المتنجد بفتح الجيم وهو القدر المعتبر منه في التجويد ومقره والافضل المسجد لغير المرأة

اذنه الاباحة كما لو باعه فانه باطل لا يملك المشتري التصرف فيه قال في المدارك وهو كما قال لا ريب في بطلان هذا التوجيه لمنع الاصل وبطلان القياس هذا كله اذا كان مراده بالاذن هو المالك كما فهمه المحقق في المعتبر حيث قال بعد نقل هذا الكلام من الشيخ والوجه الجواز لمن اذن له المالك ولو اذن للغاصب العلامة رحمه في نهج جعل الاذن هو الغاصب فقال بعد نقل كلام وهو حق لان يقوت الغاصب لا يصح فيه مباشرة فلا يتم اذنه وعلى هذا لا مخالفة للشيخ واعترض عليه في ذكرى بانه لا يذهب الوهم الى احتمال جواز اذن الغاصب فكيف يمنعه الشيخ معللا له بما لا يطابق هذا الحكم وفيه انه لا يجب حمل الكلام على ان غرضه دفع احتمال جواز الاذن بل كانه حمله على انه لا فرق بين ان يكون هو الغاصب او غيره ممن اذن له الغاصب اعتمادا على اذن المالك وذلك لان هذا الغير وان لم يكن غاصبا لكن اذا كان الاصل مغصوبا لم يجز الصلوة فيه اي بدون اذن المالك وان لم يكن المصلي غاصبا وقد اجمل الكلام في التعليل وتفصيله ما ذكرناه سابقا فاتضح بذلك ما اورده لكن لا يخفى ما فيه من التكلف قال في ذكرى ويجوز ان يريد بقوله اذن بصيغة المجهول ويراد به الاذن المطلق المستند الى شاهد الحال فان طريان الغصب يمنع من استصحابه كما صرح به ابن ادريس ويكون فيه التنبيه على مخالفة المرتضى وتعليل الشيخ مشعر بهذا انتهى ولا يخفى ان التعليل على هذا الوجه عليل فان مذهب المرتضى جواز الصلوة في المغصوب استصحابا لما كانت عليه قبل الغصب فمقام الرد على هذا القول دعوى انه اذا كان الاصل مغصوبا لم تجز الصلوة فيه بدون دليل عليه او شاهد له كما مر فلا بد من فارق في الاستصحاب المذكور وبيان فارق بين المغصوب وغيره وليس في كلام منعين ولا اثر وما يقال للفارق فيه ان جواز الصلوة قبل الغصب باعتبار شهادة الحال برضا المالك فهو بمنزلة الاذن الصريح وبعد الغصب لا شهادة للحال بذلك لان الملاك اكثر ما يتركون بعد غصب اراضيهم انا لا نرضى بصلوة احد فيها حتى يكون ذلك كله على الغاصب ومع ذلك فلا يبقى شاهد الحال بعد الغصب في هذا الفرد دعوى لم يظهر لنا صحتها وما اختاره المرتضى لا يخلو عن وجه وهو مختار العلامة رحمه في النهج الكرامي ان الفرق الكرامي لكن كان لا يحوط التجنب عنه فالله يتولى وهو يتولى الصالحين واو تعذرت على وجه يعفى عنه هذا هو الظاهر كما صرح به المصنف في ذكرى حيث قال ولو كان المكان نجسا بما يعفى عنه كدون الدرهم دما وشبهه فالظاهر انه لا عفو لانه لا يزيد على ما هو على المصلي انتهى لكن نقل فخر المحققين رحمه في الايضاح عن والده رحمه انه قال الاجماع واقع على اشتراط خلو المكان من نجاسته متعدية وان كان معفوا عنها في الثوب والبدن ولا يظهر له وجه الان يثبت الاجماع فيكفي دليلا ولم يظهر لنا ولا كلام والده رحمه في ذلك لا في هذا الاشتراط الخلو عن النجاسة المتعدية الغير المعفو فانه ادعى اجماع علمائنا على انه يشترط في المكان ان يكون خاليا من نجاسته متعدية الى ثوب المصلي او بدنه وعلله بان طهارة الثوب والبدن شرط في الصلوة ومع النجاسة المتعدية يفقد الشرط وظاهر التعليل لا يفيد الا ما ذكرناه وظاهر كلامه مرة في ذكرى خلاف ما نقله فانه قال يشترط طهارة المكان من النجاسات المتعدية البول ما لم يعف عنها اجماعا منا وبه اكثر العلماء ثم لم يتعرض للمعفو عنها اصلا فالله منه المختص اجماعنا بغير المعفو عنها كما مر قوله وهو القدر المعتبر منه في التجويد اي القدر الذي اعتبر منه وضع الجبهة عليه وهذا هو المشار اليه في الصلاح اشتراط طهارة مواضع المساجد السبعة وعن المرتضى اشتراط طهارة جميع مكان المصلي مقره والمعتمد ما هو المشار اليه اعتبار طهارة ما يعتبر من موضع الجبهة فلعدم الخلاف فيه ظاهرا والا لامكن المناقشة فيه ايضا لانه لم اقف في الاخبار على ما يدل على اعتبار طهارة خصوص سجود من مسألة الفقيه انه سئل الصادق عليه السلام عن الصلوة في بيوت المجوس وهي ترش بالماء فقال لا باس به ثم قال وراينه في طريق مكة احيانا يرش موضع جبهته ثم يسجد عليه رطبا كما هو ورب ما يرش الموضع الذي يريد ان يضع فيه جبهته الخ مذكور في الفقيه وفي بعض نسخه الحلبي بالراء المهملة على ما حكاه شيخنا البهائي قدس سره وفيه بدل تضع رطب الظاهر ان الفقيه واما عدم اعتبار طهارة ما زاد عليه فللاصل وعدم ما يدل على ذلك ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن الشاذكونة تكون عليه الجنابة اصلي عليها في المحمل فقال لا باس بالصلوة عليها ومثلها رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت لابي عبد الله اصلي على الشاذكونة وقد اصابتها الجنابة قال لا باس والشاذكونة على ما في شرح الارشاد للشارح والمحقق الاردبيلي حصير صغير وحملهما على جواز الصلوة عليها بالقاء مصلى آخر عليها بكون سقوط المصلي مقره ومساجده السبعة عليه بعيد جدا مخالف لاركان تلك الصلاة في خصوص موضع الجبهة بعد ما فعلناه من تفسير الشاذكونة لكن قال المطرزي في المغرب الشاذكونة بالفارسية الذي يبام عليه ولا يخفى انه على هذا المعنى وكانه اظهر في الخبرين خصوصا في رواية الحمل الحمل على الصلوة عليها بالقاء مصلى عليها لانه ليس بعيدا جدا وقال في القاموس الشاذكونة بفتح الذال سجاد غلاظ مصرية تعمل باليمن وهو لا يناسب ما في الخبرين ثم رايته رحمه في صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه سئل عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس يصيبهما البول ويغسل منهما من الجنابة اصلي فيها او اجففا قال نعم والحكم بالنجاسة لاحتمال ان يحمل على جواز الصلوة فيه وان كان بالقاء مصلى يصلي عليه وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن البواري يصيبها البول هل تصلح الصلوة عليها اذا جففت من غير ان تغسل قال نعم لا باس وحمله ايضا باعتبار احتمال الحمل على ما كان جفافها بالشمس فيطهر بذلك ويؤيده ان ترك الاحتياط الى التخصيص بما شوهد موضع الجبهة بعد ما ذاق من حمل الصلوة عليها مع نجاستها فانه لا بد من استثنا موضع الجبهة وحملها على ان السجود ليس عليها بل على ما يظهر ويحوه وبانى الاعضاء عليه رواية عمار بن موسى انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن البارية يبل قصبها انما قذر هل يجوز الصلوة عليها فقال اذا جففت فلا باس بالصلوة عليها والكلام فيه كما في سابقه مع احتمال حمل القذر على غير النجس وحمل اشتراط الجفاف على الاستحباب واما القولان الاخيران فلم اقف في الاخبار على ما يدل على واحد منهما بخصوصه بل الذي يستفاد من الاخبار اعتبار طهارة في مكان المصلي اعم من ان يكون في جميعه او في المساجد السبعة او في موضع الجبهة الا ان يكون بقي انه اذا استفيد ذلك ولم يعف عما يعتبر فيه الطهارة فالظاهر اعتبارها في جميع مكانه فتكون مجد للمرتضى وذلك لاخبار مثل ما ورد في الصلوة في البيع والكنائس وبيوت المجوس حيث امر بالرش والصلوة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الصلوة على بواري النصارى واليهود الذين يتعبدون عليها في بيوتهم اتصلح قال لا تصل عليها وصحيحة زرارة وصدقا

ومطلقا على اطلاق المسجد على بيتها المسجد بالنسبة اليها كما ينبه عليه وتتفاوت المساجد في الفضيلة بحسب تفاوتها في ذاتها او عوارضها ككثرة الجماعة فالمسجد الحرام بمائة الف صلوة ومنه الكعبة وزوايدها الحادثة وان كان غيرهما افضل فان القدر المشترك بينها فضلة بذلك العدد وان اختص الافضل بامر اخر لا تقدير فيه كما يختص بعض المساجد المشتركة

قلنا لابي عبد الله ع السطح يصيبه البول ويبال عليه ايصلى في ذلك المكان فقال ان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا فلا باس به الا ان يكون يتخذ مبالا وموثقة عبد الله بن بكير قال سئلت ابا عبد الله ع عن الشاذكونة تصيبه الاحتلام ايصلى عليها فقال لا لكن للجمع بين هذه الرواية وما سبق من صحيحة زرارة ورواية محمد بن ابي عمير يجب حمل هذه الرواية على المنع باعتبار خصوص موضع الجبهة او حمل تينك على الصلوة عليها بالقاء مصلى عليها ويمكن ايضا حمل هذه على بقاء الرطوبة وح يسقط الاستدلال بها راسا فتامل ورواية عامر بن نعيم القمي انه سئل ابا عبد الله عن المنازل التي ينزلها الناس وفيها ابوال الدواب والسرجين ويدخلها اليهود والنصارى كيف يصنع بالصلوة فيها فقال صل على ثوبك وظاهرها ان المنع ليس باعتبار خصوص موضع الجبهة اذ الصلوة على الثوب لا يجدي فيه لعدم جواز السجود على الثوب واذا القي عليه تراب ونحوه فامر بالقاء ثوب والصلوة عليه لذلك وان كان لا بد معه من وضع شيء عليه يصح السجود فتدبر ونقل عن المرتضى رض الاحتجاج بقوله تع والرجز فاهجر والرجز هو النجس والهجر هو الاجتناب بالكلية فيجب في جميع الاحوال والازمان الا ما خرج بالدليل ومكان الصلوة مما لم يقم دليل على اخراجه فيبقى داخلا تحت عموم الاية بل هو اولى الاحوال باشتراط الطهارة وانسبها وبما روي عن النبي ص انه لا تجوز الصلوة في سبعة مواطن المجزرة والمقبرة لاجل النجاسة والمعبرة والمزبلة ومعاطن الابل والحمام وقارعة الطريق وفوق بيت الله فذكر المزبلة والمجزرة والمعبرة والمزبلة لاجل النجاسة فكانت الطهارة مشترطة وبالاجماع على وجوب تجنب المساجد عن النجاسة وما ذلك الا لكونها مواضع الصلوة وانما شرفت بذلك فيجب الاجتناب في مواضع الصلوة مط ولا يخفى ضعف الوجوه اما الاول فلان الرجز مشترك بين ما ذكر وبين العقاب والغضب فمن اين علم ان المراد في الاية الكريمة هو الاول مع ان عملها عليهما اولى لامكان حملها ح على العموم بلا ارتكاب تخصيص فيه واما الثاني فلان الرواية مع كونها عامية محمولة في باقي السبعة على الكراهة فمن اين علم ان الثلثة على التحريم ولو حمل فيها ايضا على الكراهة فيسقط الاستدلال على ما ذكره الا ان يق ان الكراهة باعتبار كونها مظان النجاسة ويستفاد منها اعتبار الطهارة وفيه منع كون علة الكراهة ذلك فربما كان غيره كزيادة الاستقذار والاستخباث فيها التي توجب تنفر النفوس عنها ولا يجري ذلك في كل نجس وايضا يمكن ان يكون النهي في المجزرة والمزبلة سواء كان للتحريم او الكراهة لتعدي النجاسة فيهما غالبا واما المقبرة فالقول بكون المنع فيها لاجل النجاسة ليس الا الرجم بالغيب ولا عبرة به واما الثالث فلمنع كون العلة ما ذكر بل يجوز ان يكون ذلك لخصوصية المسجد كما ينبه عليه حرمة تنجيسها في غير حالة الصلوة وليس كل مكان للصلوة كك **قوله** مطلقا اي طاهر المسجد من النجاسة مط سواء كان متعدية ام لا **قوله** فالمسجد الحرام بمائة الف ماخوذ من رواية الفقيه عن خالد بن ماد القلانسي عن الصادق ع انه قال مكة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب ع الصلوة فيها بمائة الف صلوة والدرهم فيها بمائة الف درهم والمدينة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب ع الصلوة فيها بعشرة الاف صلوة والدرهم فيها بعشرة الاف درهم والكوفة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب ع الصلوة فيها بالف صلوة وسكت عن الدرهم ولا يخفى ان ظ الخبر ان هذه المراتب للصلوة في تلك البلدان لا بخصوص مساجدها المعروفة لكن الاصحاب حملوها على الثاني وليس ببعيد ويشهد لهم موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الصلوة في المدينة هل هي مثل الصلوة في مسجد رسول الله ص قال لان الصلوة في مسجد رسول الله ص الف صلوة والصلوة في المدينة مثل الصلوة في ساير البلدان لكن ما يبقى بين الخبرين من ضرب من التنافي حيث جعل في اول الصلوة في المدينة اي مسجد النبي ص بعشرة الاف الصلوة وجعل في الثاني الصلوة فيه الف صلوة موافق للكوفة على الرواية الاولى وهذا ايضا اشكال اخر للقطع بمزية المسجد النبوي على مسجد الكوفة وقد روي في يب في الصحيح عن معوية بن عمار عن الصادق ع قال قال رسول الله صلى الله عليه واله الصلوة في مسجدي كالف في غيره الا مسجد الحرام فان الصلوة فيه تعدل الف صلوة في مسجدي وهذه الرواية في الفقيه ايضا مرسلا عن رسول الله ص ولا يخفى ما بين هذه الرواية ايضا والرواية الاولى من التنافي المذكور وايضا بينهما تناف من وجه اخر فان مقتضى الرواية الاولى كون الصلوة في مسجد الحرام بعشرة صلوة في مسجد المدينة وقد صرح في الثاني بان الصلوة في مسجد الحرام تعدل الف صلوة في مسجد النبي وايضا قد صرح في الاول بان الصلوة فيها بمائة الف صلوة ومقتضى الثاني كونه بالف الف صلوة فانه جعلت فيه كالف صلوة في مسجد النبي ص وجعل الصلوة فيه كالف صلوة في غيره ويمكن دفع الاشكالات بحمل الرواية الاولى على تضاعف الصلوة فيها بتلك المراتب اي كما تضاعف فيه الحسنات مط بعشر امثالها تضاعف الصلوة بمكة بالف صلوة وحمل الخبرين الاخرين على ان الصلوة في مسجد المدينة كالف صلوة في غيره كما صرح به في الخبر الاخير وهذا معنى اخر غير ما ذكر من التضاعف في الخبر الاول وح يندفع الاشكال الاول وهو ظاهر وكذا الثاني فان ما ذكر فيه ان مقتضى الرواية الاولى كون الصلوة في المسجد الحرام بعشرة صلوة في مسجد المدينة مم بل مقتضاها ان تضاعف الصلوة فيه اكثر من التضاعف في مسجد المدينة بعشر وهذا لا ينافي كون الصلوة فيه تعدل الف صلوة في مسجد المدينة فانه معنى اخر وكذا الثالث فان ما صرح به في الاول تضاعف الصلوة فيها بمائة الف ومقتضى الثاني كون الصلوة فيها الف الف صلوة في غير المسجدين ولا منافاة بينهما وعلى تقدير حمل الخبر الاول ايضا على وفق الخبرين الاخرين على ان الصلوة فيها بمائة الف صلوة في غيرها وهكذا يمكن دفع التنافي الاول عن الروايتين بان الصلوة في المسجد النبوي يمكن ان يكون بالف صلوة في غيره فح ربما اخبر بذلك من غير اعتبار تضاعف فالخبران الاخيران تحملان على ذلك وما في الخبر الاول من انها بعشرة الاف يمكن ان يكون باعتبار ان كل صلوة في غيره بعشر امثالها كما في كل حسنة فاذا كانت الصلوة في المسجد النبوي بالف صلوة في غيره فتكون بعشرة الاف صلوة بعد اعتبار التضاعف وبهذا يمكن دفع الثالث ايضا بان يق ان الصلوة في المسجد الحرام بمائة الف صلوة غير مضاعفة وبالف الف صلوة مضاعفة لا يق انك دفعت المنافاة الاول بحمل الحكم بكون الصلوة في المسجد النبوي بالف صلوة على غير المضاعفة فكيف تحمل ههنا على المضاعفة لانا نحمل ههنا هذا الالف على المضاعفة بل نحمل كون الصلوة في المسجد الحرام بالف صلوة فيه في المسجد النبوي انما هو عند اعتبار تضاعف ما في المسجد النبوي وعدم تضاعف ما في المسجد الحرام واما اذا اعتبر تضاعف ما في المسجد الحرام وعدم تضاعف ما في المسجد النبوي فتصير الصلوة في المسجد الحرام التي هي بمائة الف صلوة على ما في الخبر الاول بالف

نقول انا لا نحمل

الف صلوة

الف صلوة ونصير الصلوة في المسجد النبوي التي هي بعشرة الاف على ما في الخبر بالف فتكون الصلوة في المسجد الحرام بالف صلوة في المسجد النبوي وظاهر ما في الروايتين الاخيرة هذا ما سبق الى ذهني في دفع الاشكال في خصوص هذه الاخبار ويمكن دفع امثال هذه الاشكالات ههنا عن هذه الاخبار وعن نظائرها بنزيل مثل هذه الاختلافات على اختلاف الاشخاص والاحوال الموارد والمواد فربما كان فضل شئ على اخر في مادة اخرى بان يزيد منها او ينقص وتنزيل ذلك على وقوع الاختلاف في الاخبار عن الحال المصلحة تقتضي ذلك فربما كان مثلا فضل شئ على اخر بالف مثلا وجاز اخبار جمع بذلك انهم الاذعان بما سمعوا وربما اقتضى المصلحة عدم اخبار جمع اخر بذلك لكونهم مثلا قاصرين عن مرتبة البعض الكامل فلو اخبروا بحقيقة الحال لحملوه على المبالغة والخبر الذي فاقتضى المصلحة الاخبار بما دون ذلك فيقال ان فضله بثمانية وربما كان جماعة قاصرين عن مرتبة هؤلاء ايضا فينبغي اخبارهم بما هو دون ما اخبر هؤلاء فيقال ان فضله بعشرة مثلا ولا محذور في ذلك لان الكل حق وليس في ذلك شائبة كذب واجراء الى غير ذلك من الحكم والمصالح هذا واجاب الشيخ في شرح الارشاد عن الاشكال الاخير بان الالف الف صلوة منها الف في مسجد النبي ﷺ والباقي في غيره كما يقتضيه الكلام والمائة الف المذكورة في الحديث الاخر ليس فيها تعيين موضع الصلوة فيمكن ان يقع في اماكن مختلفة الفضيلة بحيث يطابق العدد المذكور في الالف فان المائة الف مع اطلاقها كما يحتمل النقصان عن الالف الف كما هو الظاهر يمكن زيادتها عليه كما لو وقعت في مسجد النبي ﷺ لعدم تعيين مكانها فليحمل على وجه يساوي العدد الاخر توفيقا بين الاخبار بقدر الامكان وبمثله يمكن دفع الاشكال بين الاخبار ايضا ولا يخفى ما في قوله منها الف في مسجد النبي ﷺ والباقي في غيره فان الالف انما حصل بان الصلوة فيه تعدل الف صلوة وفي كل صلوة فيه تعدل بالف صلوة في غيره فالصلوة في المسجد الحرام تعدل الف الف صلوة ليس شئ منها في مسجد النبي ﷺ فكان الظاهر ان يقول ان الالف الف في غير مسجد النبي ﷺ والمائة الف الى اخره ما ذكر ثم لا يخفى ما في اصل الجواب من التكلف فتدبر **قوله** ومنه الكعبة لا يذهب عليك انا بينا ثبات تلك الفضيلة للصلوة في الكعبة بناء على كراهة الصلوة فيها كما هو المشهور او حرمتها كما ذهب اليه الشيخ في ف وابن البراج وادعى عليه في ف الاجماع الان بقي ان الكراهة انما هي للصلوة المكتوبة فيها دون النافلة كما هو المشهور ومراد المصنف ههنا اثبات تلك الفضيلة للصلوة في الكعبة في الجملة وهو في النافلة واما الفريضة فيها فمخصص بما ذكرون وفيه ان المشهور بينهم تخصيص ما ورد من الفضيلة في المساجد بصلوة الفريضة دون النافلة وحكموا بان صلوة النافلة في المنزل افضل من المسجد لكن المصنف يرجح في بعض فوائده رجحان عكسها ايضا في المسجد كما يظهر في الاخبار فلعل بناء كلامه ههنا عليه لكنه بعيد والاظهر ان بناء كلامه على ما هو المشهور من القول بالكراهة وحمل الكراهة منها على اقلية الثواب كما ذكره جمع في معنى الكراهة في العبادات يظهر مما تقدم بعض ما في مواضع وح فكراهة الصلوة فيها بمعنى اقلية ثوابها بالنسبة الى الخارج منها من المسجد هذا لا ينافي في ثبوت تلك الفضيلة لها كما اشار اليه المصنف ولعل غرض الشهيد ايضا الاشارة الى ما ذكرنا في دفع الاشكال اما ما ورد في الاخبار من المنع مثل قوله لا تصل المكتوبة في الكعبة ولا تصلح المكتوبة جوف الكعبة فكانه ايضا لذلك اي الغرض منه ترجيحها فيها وفضلها في الاجزاء الاخرى من المسجد لا سند ذلك الفضيلة الزائدة هذا لكن الظاهر ان حمل الكراهة على هذا المعنى وكذا تعليل النهي والمنع في الاخبار بمثل ذلك تعسف جدا كما فصلنا في الاصول ثم لو حملت الكراهة على اقلية الثواب فلا يدان يعتبر ذلك بالنسبة الى الافراد المتوسطة التي لا تشتمل على مزية زائدة كالصلوة في الحمام مثلا بالنسبة الى الصلوة في البيت وههنا يجب ان يعتبر بالنسبة الى الصلوة في باقي المسجد فيغير تعسف ههنا ولا يذهب عليك انه وان امكن تصحيح الكراهة بالمعنى المشهور في العبادات مع القول بترتب الثواب عليها على ما فصلنا في الاصول لكن الظاهر ههنا بعد تسليم تساوي المسجد للكعبة تخصيصه ههنا بما عداها بقرينة ما ورد من المنع منها فيرتفع الاشكال بلا بعد دعوى ان المتبادر منه هو ما عداها وح فلا حاجة الى التخصيص فتدبر هذا ما كتبته على هذا المقام في سالف الزمان ولم ابكر عني في تلك الاوقات شرح الارشاد للشارح ثم وفي هذا الوقت راجعت اليه فقد تعرض فيه لما اشرت اليه من الاشكال وقرر هكذا مسجد الحرام مشتمل على الكعبة وقد تقدم ان الفريضة فيها مكروهة فاضلوة فيها وفي باقي المسجد اما ان يتساويا في الفضل او يتفاوتا ويلزم من الاول مساواة المكروه لغيره ومن الثاني اختلاف جهات المسجد في الفضيلة وقد ورد الخبر بتعلق العدد المعين على الصلوة فيه من غير تخصيص بجزء واجاب بان مساواة الصلوة في الكعبة لباقي المسجد في عدد المضاعفة لا يستلزم المساواة في الافضلية لجواز ترتب الثواب على العدد الحاصل من الصلوة في الكعبة وهذا هو شان الصلوة المكروهة بالنسبة الى غيرها المساوي لها فان صلوة ركعتين مثلا في وقت او مكان مكروه هو اقل ثوابا من ركعتين في غيرهما مع تساويهما عددا او بعد اطلاق المسجد بما عدا الكعبة تخرجها بامر خاص فيكون كالعام المخصوص بمنفصل مع انه لا قاطع بكون الكعبة من جملة المسجد لجواز كونه حولها ويدل عليه اختصاصها باسم خاص وتميزها بحكم خاص والدليل على كونها من جملته والله اعلم انتهى وما ذكره من الجواب ولا هو ما اشرنا الى ان الاظهر ان بناء كلامه عليه وما ذكره اخرا بقوله او بعد هو الوجه الذي ذكرنا في دفع الاشكال فتامل **قوله** وزوائد الحادثة الحكم باشتراك زوائد الحادثة في هذا القدر من الفضيلة باعتبار ان الزوائد كانت في زمن الصادق فاخباره بتلك الفضيلة من غير تفصيل وتخصيص بالمسجد القديم ظاهر في شمولها للجميع ولا يخفى ان الحكم بمجرد ذلك لا يخلو عن اشكال فحمل كلام الصادق على ما هو المعهود في زمان النبي وان تقدم زوائد على زمانه ليس ببعيد بل لا ببعد دعوى انصراف الاطلاق اليه فان الزوائد بمنزلة مسجد مجدد وبؤيده ذلك ما في حسنة زرارة باب رهم عن الباقر عليه السلام انه كان ياخذ بيدي في بعض الليل فيمشي ناحية ثم يجلس فتحدث في المسجد الحرام فربما نام فظننت انه في ذلك فضال انما يكره ان ينام في المسجد الذي كان على عهد رسول الله فاما الذي في هذا الموضع فليس به باس واما ما استشكل ان القول بمساواة الزائد للاصل يستلزم الحاق كل ما يراد به حتى لو زيد في هذا الزمان به شئ لزم ان يكون توابه للاعرابي في ذلك الزمان مخصوصة به لبعد لغيره فاحكم بانحال تلك الزوائد في الفضيلة نظرا الى ظاهر الحديث لا يمكن الحكم بذلك فيما لا نص فيه باعتبار المشاركة في المعنى الاترى انا

وكل من مسجد الكوفة والاقصى سمي به لاضافته الى بعده عن المسجد الحرام بالف صلوة والمسجد الجامع في البلد للجمعة او الجماعة وان تعدد بمائة ومسجد القبيلة كالمحلة في البلد بخمس وعشرين ومسجد السوق باثنتي عشرة ومسجد المرأة بيتها بمعنى ان صلوتها فيه افضل من خروجها الى المسجد او بمعنى كون صلوتها فيه كالمسجد في الفضيلة فلا تفتقر الى طلبها بالخروج وهل هو كمسجد مطلق او كما تريد الخروج اليه فيختلف بحسبه الظاهر الثاني ويستحب اتخاذ المساجد استحبابا مؤكدا فمن بنى مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة وزيد في بعض الاخبار كمفحص قطاة وهو كمقعد الموضع الذي تكشفه القطاة وتلينه بجؤجؤها لتبيض فيه والتشبيه به مبالغة في الصغر بناء على الاكتفاء برسمه حيث يمكن الانتفاع به في اقل مراتبه وان لم يعمل له حائط ونحوه قال ابو عبيدة الحذاء راوي الحديث مر بي ابو عبد الله ع في طريق مكة وقد سويت احجار المسجد فقلت جعلت فداك

متعبدون في هذا الزمان بقراءة القرآن الذي بيننا بخلاف ما لو غير نظمه والف على نظم آخر مع عدم مزية للمؤلف الاول وايضا لا محذور في ترتب تلك الفضيلة على كل زائد الى يوم القيمة بحيث ما يطلق عليه المسجد الحرام عرفا وفضل الله اوسع من ان يستبعد من امثال ذلك منه تعالى **قوله** وان اختص الافضل بامر آخر اما بان يزيد فيه على ذلك العدد او يختص ما يشتمل عليه من العدد على مزية زائدة والموافق لما نقلنا عنه في شرح الارشاد من جواب الاشكال هو الثاني فتذكر **قوله** وكل من مسجد الكوفة والاقصى قد سبق ما يدل على ذلك في مسجد الكوفة من رواية خالد بن ماد القلانسي ويدل عليه ايضا رواية هرون بن خارجة عن ابي عبد الله ع في وصف مسجد الكوفة وفي آخره وان الصلوة المكتوبة فيه لتعدل بالف صلوة وان النافلة فيه لتعدل بخمسمائة صلوة وان الجلوس فيه بغير تلاوة ولا ذكر لعبادة ولو علم الناس ما فيه لاتوه ولو حبوا واما ما يدل عليه في الاقصى فما رواه في يب عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي صلوات الله عليه قال صلوة في البيت المقدس تعدل الف صلوة وصلوة في المسجد الاعظم مائة صلوة وصلوة في مسجد القبيلة خمسة وعشرون صلوة وصلوة في مسجد السوق اثنتا عشرة صلوة وصلوة الرجل في بيته وحده صلوة واحدة وفي الفقيه ايضا مثله مرسلا عن علي ع وفي بعض نسخه مائة الف صلوة وكانه سهو الا ان يحمل المسجد الاعظم على المسجد الحرام ولا يلائمه ذكره بعد المسجد الاقصى وليس في بعض نسخ الفقيه لفظ وحده وكان التقييد به للاشارة الى ان الصلوة في البيت تتضاعف باعتبار الجماعة كما سيجيء في بحث الجماعة وانما تكون واحدة اذا كان الرجل في البيت وحده والتخصيص بالرجل ايضا يمكن ان يكون للاشارة الى ان صلوة المرأة في البيت وحدها ليست كذلك لان بيتها مسجدها كما سيجيء فربما يتضاعف لها الصلوة فيه فلا تغفل **قوله** ومسجد المرأة بيتها يدل عليه رواية يب عن يونس بن ظبيان قال قال ابو عبد الله خير مساجد نسائكم البيوت ورواه في الفقيه ايضا مرسلا عنه ع وفي الفقيه ايضا روي ان خير مساجد النساء البيوت وصلوة المرأة في بيتها افضل من صلوتها في صحن دارها وصلوتها في صحن دارها افضل من صلوتها في سطح بيتها وتكره للمرأة الصلوة في بيت غير محجر وفي الفقيه ايضا روى هاشم بن سالم عن ابي عبد الله ع قال صلوة المرأة في مخدعها افضل من صلوتها في بيتها وصلوتها في بيتها افضل من صلوتها في الدار **قوله** بمعنى ان صلوتها فيه افضل من خروجها كانه يحتمل وجوها **الاول** ان يكون المراد ان صلوتها في بيتها تفضل على صلوتها في المسجد كما في الرجال ولا يكون لها فضل في الخروج الى المسجد بل لو خرجت اليها فلها فضل اصل الصلوة بدون مزية كما في صلوة الرجل في البيت والحاصل ان صلوة الرجل والمرأة في المسجد وفي البيت يتعاكسان في الفضيلة واما ان فضل صلوتها في البيت على صلوتها في المسجد بمرتبة فضل صلوة الرجل في المسجد على صلوته في البيت فغير معلوم بل ربما كان كذلك وربما كان ازيد او انقص وعلى اي تقدير فهل ترجيحه مط على مسجد في الجملة او على جميع المساجد او عند ما ارادت الخروج الى مسجد على الخروج اليه او على الجميع اوجه والذي يمكن الحكم به ترجيحه عند ما ارادت الخروج الى مسجد له فضيلة زائدة فترجيح صلوتها في البيت على الصلوة في المسجد في الجملة لا يوجب منعها عما ارادت الخروج اليه مع ان ظ الاخبار المنع عن الخروج مط واما ما سوى ذلك من الحكم عند عدم ارادة الخروج فترجيحه على مسجد في الجملة او على جميع المساجد وعند ارادته على جميع المساجد من غير تخصيص بما ارادت الخروج اليه فهو قول بمجرد الاحتمال والرجم بالغيب **قوله** والثاني ان يكون المعنى ان للصلوة في المسجد فيها ايضا فضلها كما في الرجال ومع ذلك صلوتها في بيتها افضل من صلوتها في مسجدها وهل هي ح افضل مط من الصلوة في المسجد في الجملة او من جميع المساجد او عند ما ارادت الخروج الى مسجد على الخروج اليه او على الجميع اوجه على قياس ما ذكرنا اولا **قوله** الثالث ان يكون المراد افضلية صلوتها في البيت باعتبار كراهة خروجها الى المسجد لا لمزية زائدة في الصلوة في البيت فالصلوة في البيت فيها وفي الرجل سواء في عدم فضيلة زائدة لها ولا يكون الفرق بينهما الا باستحباب الخروج الى المسجد له وكراهته لها فتأمل **قوله** او بمعنى كون صلوتها فيه كالمسجد في الفضيلة اي كالصلوة فيه وظاهره ان المراد ان المرأة تؤتى بصلوتها في البيت من الفضل ما تؤتى بصلوتها في المسجد فلا حاجة لها الى طلب الفضل بالخروج ولا يخفى ان ظ كلامهم موافقا لما نقلنا من الاخبار ترجيح صلوتها في البيت على الخروج لا مجرد عدم افتقارها الى الخروج فالظ هو ما ذكره اولا فتدبر **قوله** وهل هو كمسجد مطلق فيكون له فضيلة اصل المسجد من غير مزية زائدة اي فضيلة اقل المساجد فضلا وقد ظهر لك بما قررنا سابقا ان هذا الاحتمال لو اتجه انما يتجه عند عدم ارادتها الخروج الى مسجد او عند ارادة مسجد في الجملة واما عند ارادة مسجد له مزية زائدة فكون صلوتها في البيت كالصلوة في المسجد في الجملة لا يوجب عدم افتقارها الى الخروج الى ما ارادته مع ان الغرض ذلك على ما ذكره فافهم وقد ظهر ايضا ان عند عدم ارادة الخروج يحتمل عدم ثبوت الفضيلة اصلا ويحتمل ايضا في الصورتين ان يكون صلوتها في البيت كصلوتها في افضل المساجد لكنه لا يخ عن بعد **قوله** او كما تريد الخروج اليه فعند عدم ارادة الخروج لا يكون لصلوتها في بيتها مزية اصلا باعتبار ان فضيلتها باعتبار تركها الخروج وقصد الصيانة والتستر بذلك فاذا لم يكن ذلك فلا فضل ويمكن ان يكون غرضه او كما تريد الخروج اليه عند ارادتها الخروج واما عند فقدها فهو كمسجد مطلق فتأمل **قوله** فمن بنى مسجدا مأخوذ من حسنة ابي عبيدة الحذاء بابرهيم بن هاشم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من بنى مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة قال ابو عبيدة فمر بي ابو عبد الله ع في طريق مكة وقد سويت احجار المسجد فقلت له جعلت فداك نرجو ان يكون هذا من ذاك فقال نعم كذا في يب ومثله في في وقال في الفقيه وقال ابو جعفر ع من بنى مسجدا كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة قال ابو عبيدة الحذاء ومر بي وانا بين مكة والمدينة اصنع الاحجار فقلت هذا من ذاك فقال نعم **قوله** تكشفه القطاة اي تميزه عما حوله وتعده لان تبيض فيه او تكشف عنه ما تلبد عليه من التراب او وقع عليه او خالطه من غير التراب **قوله** ويستحب اتخاذها مكشوفة اي غير مسقفة كما يفهم من قول الش للاحتياج الى السقف ومستندهم مرسلة الفقيه عن ابي جعفر ع قال اولى ما يبدأ به قائمنا سقوف المساجد فيكسرها ويأمر بها فيجعلها عريشا كعريش موسى وفي حسنة عبد الله بن سنان بابرهيم عن ابي عبد الله ع ثم اشتد عليهم اي على المسلمين الحر فقالوا يا رسول الله لو امرت بالمسجد فظلل فقال نعم فامر به فاقيمت فيه سواري من جذوع النخل ثم طرحت عليه العوارض والخصف والاذخر فعاشوا

نرجوا ان يكون هذا من ذاك فقال نعم ويستحب اتخاذها مكشوفة ولو بعضها للاحتياج الى السقف في اكثر البلاد لدفع الحر والبرد

هشام

وتركه للتستر على ما ارادته الخروج اليه لانه لا يكفي ترجيحه على مسجد في الجملة اذ ربما ارادت الخروج الى مسجد له صح

فيه حتى

والمضاة وهي المطهرة للحدث والخبث على بابها الا في وسطها على تقدير سبق اعدادها على المسجدية والاحرام في الخنثية مطلقا والحدثية ان اضربت بها والمنارة مع حائطها لا في وسطها مع تقدمها على المسجدية كذلك والاحرام ويمكن شمول كونها مع الحائط استحبابا ان لا تعلو عليه فانها اذا فارقته بالعلو فقد خرجت عن المعية وهو مكروه والتقديم الداخل اليها يمينه والخارج منها يساره وعكس الحد الاشبه بها اليمنى فيهما وتعاهد غلمة وما يصير من عصا وشبهه وهو استعلام حاله عند باب المسجد احتياطا للطهارة والمتعهد افصح من المتعاهد لانه يكون بين اثنين والمصنع للغائبة والدعاء فيها لط للدخول والخروج بالمنقول وغيره

٢١١

فيه حتى اصابهم الامطار فجعل المسجد يكف عليهم فقالوا يا رسول الله لو امرت بالمسجد فطين فقال لهم رسول الله لا عريش كعريش موسى فلم يزل كذلك حتى قبض صلى الله عليه وآله وظاهر هذا الخبر يفيد انه لا باس بالتظليل بالعريش ونحوه وانما يكره التسقيف وان عند الحاجة ايضا لانزول كراهة التسقيف بل ينبغي الاقتصار فيما على التظليل فما ذكره الشهيد من عدم كراهة تسقيف البعض للحاجة الى استقف في اكثر البلاد محل تامل لان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يرض بالتسقيف مع الحاجة وهذا وان امكن ان يكون باعتبار عدم سعة المكان يومئذ لتسقيف البعض وكشف البعض يجب بسع كل منهما المصلين لكن لا شاهد على هذا التجويز من الاخبار وظاهر الروايات اطلاق المنع وعدم الحاجة اليه تندفع بالتظليل وما لا يندفع به كوكف المطر فالامر فيه سهل على ان عند المطر لا بد اكد استحباب التردد الى المسجد كما اشتهر الرواية عنه صلى الله عليه وآله اذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال والنعل منه على ما ذكره الهروي في الغريبين نقلا عن ابي منصور ما غلظ من الارض في صلابة ومثله في النهاية وزاد فيها وانما خشنها بالذكر لان في بلاد يندى بخلاف الرخوة فانها تنشف الماء واما صخور الجبل على ما في قال سئلته عن المساجد المظللة يكره القيام فيها قال نعم ولكن لا نظر كراهة الصلوة فيها البتة ولو قد كان العدل لرايتم انه كيف يضع في ذلك فينبغي ان يجعل التظليل فيها على خصوص المتسقف جمعا بين الاخبار فقوله والمضاة على بابها لما فيه من مصلحة المتردد بين اليها ولئلا يتاذى اهل المسجد برائحتها

الخنثى في الحدثية ولرواية ابو هيم بن عبد الحميد عن ابي ابراهيم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشرائكم واجعلوا مطاهركم على ابواب مساجدكم فقوله على تقدير سبق اعدادها على المسجدية وعدم اجراء صفة المسجدية عليها بعد ذلك الا لم ينفع السبق في الحدثية وهو ظاهر قال ابن ادريس في السرائر وينبغي ان تكون المضاة على ابوابها ولا يجوز ان تكون داخلها ولعل مراده بعدم الجواز الكراهة بقرينة قوله وينبغي او لا او محمول على احد الصورتين وهو سبق المسجدية او اجراء صفتها بعد ذلك على الجميع فيختص على الاخير بالحدثية فقط فقوله والحدثية ان اضربت بها وعلى تقدير عدم الضرر بهم التصرف في الوقف بما يوجب تغيير صورة وضعه وهيئته لا يخفى عن امثال الكشاف عليه ان شاء الله تعالى في كتاب الوقوف الا ان يكون قد اذن للمتولي في امثال ذلك في متن الصيغة ويخرج ملاحرجة ولكن يكره كما صرح به في شرح الارشاد لكراهة الوضوء من البول والغائط في المسجد كما ذكره الاصحاب ويدل عليه صحيحة زيد الشحام فاعه عن ابي عبد الله عليه السلام فلما ينقل المتوضئون منها وكان تتمته ان وضع الحدثية في المسجد اعانة على المكروه لما علم من عدم مبالاة اكثر الناس في المكروهات وعلى تقدير المبالاة تقل فائدتها جدا ويمكن ان يشمله ما ذكره بمفهوم رواية عبد الحميد السابقة ايضا لكن لا يخفى انه اذا كان على الباب بيضاة ففي الحاجة الناس فتدفع مفهوم الرواية ويشكل الحكم بكراهة خروج بعض التاس منها لانها لا يدل على فضل المكروه فتامل فقوله والاحرم قد اطلق الحكم بالحرمة هنا وفيه تامل والظاهر هنا تقييد الحرمة بالاضرار او بما اذا لم يكن ثمة دونها في الوقوف في امثال هذه التقريرات واما مع الاذن وعدم الاضرار فلا وجه للحرمة كما سبق في البيضاة الحدثية وقال الشيخ في يه لا يجوز المنارة وكلامه في وسطها وكانه اراد به الكراهة او يقيد باحد الوجهين فقوله ويمكن شمول كونها مع الحائط الخ والذي يدل على عدم استحبابها التعليل بما روى التكون عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام ان عليا امر على منارة طويلة فامر بهدمها ثم قال لا ترفع المنارة الا مع سطح المسجد وقد علل ايضا بانه لئلا يشرف على الجيران ولا يبعد حمل عبارات المصنف على مجرد هذا الا ما يشمل المعنى الاول ايضا اذا لم اقف على رواية تدل على استحباب ذلك وقد علله العلامة في يه بما فيه من التوسعة ورفع الحجاب عن المصلين لكن الصحيح في كتبه الثلثة صرح بالامرين جميعا ثم الظاهر استفادة من تعليلهم ان المراد من جعل المنارة مع الحائط جعلها بتمامها داخلة فيه وعبارات البيان تشعر بان المراد جعلها قريبة منه ومتصلة به ولو بادخال بعضها فيه لا جعل جميعها فيه حيث قال في هذا المكروهات المنارة وسطها بل مع حائطها مواجهة الداخل وبذلك لان المواجهة اذا حملت على ظاهرها لا تصدق مع دخول جميعها فيه فتدبر فقوله تشريفا للبيت فيهما ظاهر وكما في المعتبر وغيره انه اشارة الى مستند الحكم وكانهم عقلوا من رواية ورود به وهي ما رواه في يخ عن يونس عنهم قال الفضل في دخول المساجد ان تبدا برجلك اليمنى اذا دخلت بها الدرس اذا خرجت فقوله والمصنع الرواية فلعل الراوي سهما او نقل بالمعنى وغير التعهد الى المتعاهد هنا مع عدم صحة الرواية فيمكن القدح فيها لذلك ولا يقدح ذلك في حكمهم باستحبابه اذ يكفي فيه ما اشار اليه من الاحتياط للطهارة واما الوضوء وقوعه في كلام المعصوم فيكون هو اضعف لانهم اضبط الفصحا لا سيما النبيح الذي اسندت الرواية اليه ولا عبرة بنقص الجوهري بذلك بعد ما ذكرناه وهو ظاهر اللهم الا ان يجوز وقوع غير الافصح في كلامهم ومحاورتهم اما مطلقا او لعلة ونكتة وانما الممنوع منه وقوع غير الفصيح في التعاهد ليس كذلك ثم لا يخفى ان المفسرين كصاحب الكشاف والبيضاوي وغيرهما كثيرا ما يحملون فاعل على معنى فعل ويجعلون النكتة في العدول ان الزنة في اصلها للمغالبة والمبالغة والفعل قد يغلب فيه فاعله جاء بالغ واحكم منه اذا زاوله وحده من غير مغالب ولا مبالغ لزيادة قوة الداعي اليه ولا يخفى انه يمكن اجراء مثل هذه النكتة ههنا بان يكون العدول الى زنة التفاعل الذي اصلها ان يكون بين اثنين اشارة استحباب المبالغة في تعهده لان الشخص بالغ في الفعل بينه وبين غيره اشد مما اذا زاوله وحده هذا وكيفما كان ففي عبارة الشهيد من الخرازة ما ترى فلا تغفل فقوله بالمنقول وغيره لان لمساجد مظان الاجابة وفي رواية العلا بن الفضيل عن رواه عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا دخلت المسجد وانت تريد ان تجلس فلا تدخله الا طاهرا واذا دخلته فاستقبل القبلة ثم ادع الله واسئله وسم حين تدخله واحمد الله وصل على النبي صلى الله عليه وآله ومن المنقول ما في خصة الفقيه عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال من دخل سوقا او مسجد جماعة فقال مرة واحدة اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له والله اكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة واصيلا ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على محمد وآله اجمعين محت عنه عشر مرات وكتب له عشر حسنات وبنى له بيت في الجنة وفي رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا دخلت المسجد فصل على النبي واذا خرجت فافعل ذلك وفي موثقة سماعة قال اذا دخلت المسجد فقل بسم الله والسلام على رسول الله صلى الله وملائكته على محمد وآل محمد والسلام عليهم ورحمة الله وبركاته وقل اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب فضلك فاذا خرجت فقل مثل ذلك وفي بعض النسخ صلى الله

وصلوة التحية قبل جلوسه واقلها ركعتان ويتكرر بتكرر الدخول ولو عن قرب ويتادى بسنة غيرها وفريضة وان لم ينوها معها لان المقصود بالتحية ان لا ينهتك حرمة المسجد
بالجلوس بغير صلوة وقد حصل وان كان الافضل عدم التداخل ويكره اذا دخل والامام في مكتوبة او الصلوة فقام او قرب اقامتها بحيث لا يفرغ منها قبله فان لم
يكن متطهرا او كان له عذر مانع عنها فليذكر الله وتحية المسجد الحرام الطواف كما ان تحية الحرم الاحرام ومنى الرمي ويحرم زخرفتها وهو نقشها بالزخرف وهو الذهب او
مطلق النقش كما اختاره المص في الذكرى وفي الدروس اطلق الحكم بكراهة الزخرفة والتصوير ثم جعل تحريمهما قولا وفي البيان حرم النقش والزخرفة والتصوير بما فيه روح وظاهر
الزخرفة هنا النقش بالذهب فيصير اقوال المص ره بحسب كتبه وهو غريب منه وكذا يحرم نقشها بالصور ذوات الارواح دون غيرها وهو لازم من تحريم النقش مط لا من غيره وهو

عليه واله ان الله وملائكته يصلون على محمد وال محمد الخ وفي يب ايضا عن عبد الله بن الحسن قال اذا دخلت المسجد فقل اللهم اغفر لي وافتح لي ابواب فضلك
وهما مقطوعتان وفي كي عن ابي حفص العطار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول قال رسول الله ص اذا صلى احدكم المكتوبة وخرج من المسجد فليقف باب المسجد ثم
ليقل اللهم دعوتني فاجبت دعوتك وصليت مكتوبتك وانتشرت في ارضك كما امرتني فاسئلك من فضلك العمل بطاعتك واجتناب سخطك والكفاف
من الرزق برحمتك **قوله** وصلوة التحية قال في كري فاذا دخل فليصل ركعتين تحية المسجد لما رواه ابو قتادة عن النبي ص قال اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس
حتى يركع ركعتين وليدع الله عقيبهما وليصل على النبي وان لم يصل جلس مستقبل القبلة وحمد الله وصلى على النبي ص ودعا الله وسئل حاجته **قوله**
لان المقصود بالتحية ان لا ينهتك الخ الاولى ان يحتج بان الرواية على ما نقلنا لا يدل الا على النهي عن الجلوس قبل ان يركع ركعتين والركعتان فيهما مطلق
فيفعلهما على اي وجه كان يزول المنع **قوله** او مطلق النقش يعني او المراد بالزخرفة ههنا مطلق النقش فيطابق ما اختاره في كري من تحريم مطلق النقش
لا انه فيها استعمل الزخرفة بمعنى مطلق النقش وصحة هذا المعنى مع ان الزخرف لغة هو الذهب باعتبار انه وان كان اصله ذلك لكن قد يعمم فيه ويستعمل
المزخرف بمعنى المزين مط كما هو الشائع بين الناس ونص عليه بعض اهل اللغة ايضا كالجوهري في الصحاح **قوله** فتصير اقوال المص بحسب كتبه اي اربعة
بعدد كتبه وهو غريب منه لقلة الاختلافات في الفتاوى فكيف بمثل هذا الاختلاف وفيه تامل فانه اما ان يحمل ما ذكره في البيان على تحريم النقش
بما فيه لونان او ازيد كما ذكر في اللغة والتصوير اعم منه وكذا الزخرفة بناء على انها ليست بمعنى النقش بالزخرف كما ذكره الش بل بمعنى التزيين به مط
ولو لم يكن بعنوان النقش وح فيوافق ما نقل عن كري من تحريم النقش مط او يخص النقش فيه بالزخرفة والتصوير بما فيه روح بقرينة تخصيصهما وح
فيوافق ما ذكر في هذا الكتاب وعلى التقديرين فلا يصير اقواله ره الا ثلثة هذا على ما نقله الش ره وههنا وهو انه ره في كري عد في السنن ترك
تصوير المسجد لقول ابي عبد الله الخ ثم قال وترك زخرفتها والظ انه حرام وكذا نقشها لان ذلك لم يفعل في عهد النبي ص وعهد الصحابة فيكون بدعة كذا
قاله في المعتبر وحرم بعض الاصحاب التصوير ايضا ولا يخفى ان الظاهر منه عدم حرمة التصوير فلعله جعله اعم من النقش وعبارة البيان ايضا يدل على اعمية
التصوير من النقش حيث حكم بكراهة التصوير بمثل الشجر ثم قال والاقرب تحريم الزخرفة والنقش والتصوير بما فيه روح فلعله خص النقش بما ذكرنا كما
هو الظ الموافق للغة والظ ان الزخرفة ايضا ليست بمعنى النقش بالذهب بل مطلق التزيين به فتكون ايضا اعم من النقش وح فذكر النقش بعد الزخرفة في
عبارة كري محمول على ظاهره ولا يحتاج الى العناية بانه تعميم بعد التخصيص وكذا عبارة البيان جارية على ظاهرها ولا حاجة الى القول بان فيهما تعميما
بعد تخصيص او تخصيصا بعد تعميم مع بعده فيهما والا لكان المناسب في الاول تاخير العام عنهما وفي الثاني تقديمه عليهما كما لا يخفى لا التوسط كما
فعله اذا عرفت هذا فنقول ح اذا حمل الزخرفة على النقش بالذهب يصير اقوال المص اربعة بحسب كتبه فانه ههنا خص التحريم بالزخرفة والنقش بالتصوير
وفي البيان عمم النقش وحرم التصوير ايضا بما فيه روح مط وفي الذكرى حرم مطلق النقش والزخرفة كما في البيان فيخالف ما هنا لا التصوير اذا لم يكن فيه
نقش فيخالف ما في البيان ايضا ومخالفة ما في س لباقي كتبه ظاهر فصار اقوال المص اربعة بعدد كتبه هذا بناء على ظاهر قوله نقشها بالصور فان الظ
منه تخصيص التحريم بالنقش بها ولو قيل ان لفظ النقش مقحم والمراد تحريم مطلق التصوير بما فيه روح فمخالفة ما هنا لما في كري ظ فان اعتبر في مفهوم
الزخرفة هنا النقش فيخالف ما في البيان ايضا حيث خص هنا بالنقش بالزخرف وفي البيان عمم النقش بل اريد مطلق التزيين به فلا مخالفة الا باعتبار ذكر تحريم
النقش في البيان وعدم ذكره ههنا والامر فيه هين فتامل هذا ما كتبته في سالف الزمان والذي وقفت عليه من الاخبار هو رواية عمرو بن جميع قال
سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة في المساجد المصورة فقال اكره ذلك ولكن لا يضركم ذلك اليوم ولو قد قام العدل رايتم كيف يصنع في ذلك وهي مع ضعف
سندها لا تدل على ازيد من كراهة تصويرها ثم يبنى الحكم على تفسير الصورة فان كانت مختصة بذي الروح كما يظهر من الش اختص به وان قيل بتعميمها كما
حكم به في المدارك عم الجميع نعم اذا حرم التصوير بذي الروح مط كما ذكره الش ولم يختص ذلك بالمجسمة كما قيده بعض الاصحاب فيشمل الحكم المساجد ايضا بل يكون
فيها اولى واما ما استدل به في كري على حرمة الزخرفة والنقش من عدم فعل ذلك في عهد النبي ص وعهد الصحابة فلا يخفى ضعفه وعلى تقدير صحته فكانه
يجري في حرمة التصوير ايضا فالتفرقة التي تظهر من كري كانها لا وجه لها اللهم الا ان يكون قد ثبت عنده عدم فعل الاولين في زمانهم ولم يثبت الثالث
فتامل **قوله** دون غيرها كان ذلك لاعتقاده انه لا يطلق على غيرها الصور حقيقة لا لانه لا يحرم النقش به فانه لا يصح بعد الحكم بتحريم مطلق النقش
كما هو احد احتمالي كلام المص الذي ذكره الش ان هذا لازم منه فافهم **قوله** وهو لازم من تحريم النقش مط نعم لو لم يقيد بالنقش بل اطلق التصوير لم
يكن لازما من تحريم النقش كما ظهر مما ذكرنا في الحاشية السابقة ولعله لا يبعد ان يكون المراد ذلك ويكون النقش مقحما فتدبر **قوله** لا من غيره و
هو الاحتمال الاول للزخرفة اي النقش بالذهب اذ لا يلزم منه حرمة نقشها بالصور وهذا قرينة اخرى على ارادة المعنى الاول غير ما اشار اليه اولا ان
ظاهر الزخرفة هو ذلك اذ التاسيس خير من التاكيد ويحتمل ان يجعل القرينة الاخرى انه على المعنى الاخر يلزم تحريم النقش بالصور ذوات الارواح و
غيرها فتخصيصه بالصور الظاهر منها ذوات الارواح مخالف ظاهر الحكمة الاول فقوله وهو قوله ونقشها بالصور فتدبر **قوله** وتنجيسها وتنجيس
الاتها لا يظهر منهم خلاف في ذلك وقال في كري والظ ان المسئلة اجماعية واما ادخال النجاسة الغير المتعدية اليها ففيه خلاف فذهب العلامة
في اكثر كتبه الى تعميم التحريم في المتعدية وغيرها وهو الظ من كلام المحقق ره واختار جماعة من الاصحاب منهم المص عدم تحريم ادخال غير المتعدية وهو
الاقرب احتج الاولون بقوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام رتب النهي على النجاسة فيحرم تقريب مطلق النجاسة ومتى ثبت
التحريم في المسجد الحرام ثبت في غيره لعدم القائل بالفرق وفيه ان النجس لغة بمعنى المستقذر وكونه حقيقة شرعية في المعنى الذي اصطلح عليه الفقهاء
غير ظاهر وعلى هذا فيمكن ان يكون في الكفار استقذار يوجب منعهم عن قرب المسجد ليس ذلك في غيرهم من النجاسات ولو سلم فلا نسلم ترتب الحكم على

قرينة اخرى على ارادة الزخرفة بالمعنى الاول خاصة وهذا هو الاجود ولا ريب في تحريم تصوير ذي الروح في غير المساجد ففيها اولى اما تصوير غيره فلا وتنجيسها وتنجيس الاتها كفرشها لا مطلق ادخال النجاسة اليها في الاقوى واخراج الحصى منها

مجرد النجاسة

مجرد النجاسة لاحتمال ان يكون منزها على نجاسة المشرك فانه مع نجاسته لا يؤمر منه من تجنيب المسجد اذا دخله بالملاقاة بالرطوبة كما يفوق كثيرا والمعتا
ولا يجري ذلك في كل نجس ولو سلم فالنهي في الآية الكريمة وقع عن القرب عن القرب فلعل النجس كان ممنوعا عن القرب اليه بنفسه ولا يكون تقريب
النجاسة اليه كذلك ممكن تقريبه بما اشرنا اليه فان النجس الذي يمكنه القرب اليه بالاختيار لا يؤمر منه تجنيبه بالملاقاة بالرطوبة بخلاف ما لا يكون
كذلك او باستصحاق النجس الذي يمكنه القرب كذلك للمنع عن فضله والحرمة منه ولا يجري ذلك في كل نجس ولو سلم فعدم القائل بالفرق غير ظاهر نعم القائل
به ايضا غير ظاهر ومجرد ذلك لا يمكن الحكم بالتعميم في سائر المساجد واجمعوا ايضا بقول النبي ص جنبوا مساجدكم النجاسة وهذا لرواية عامية وكانها
من مراسيلهم حيث ادعى المصنف في كرى عدم وقوفه على اسناده وعلى تقدير صحتها فيمكن ان يقال انه يكفي في تجنيبها النجاسة منها من التعدي اليها فلا يمكن
التمسك بها في منع الزائد على ذلك هو مطلق الادخال واستدلوا ايضا بقوله تعالى وطهر بيتي للطائفين مع عدم القول بالفصل وفيه ان كون
التطهير فيه عن الانجاس غير معلوم لجواز ان يكون المراد التطهير برفع الاصنام وان يكون المراد اخلاصا بيتي لهم ولو سلم فيمكن في تطهيره تجنيبه عن تعدي
النجاسة اليه ولا يلزم المنع عن مطلق الادخال مع انه وقع شريعة اخرى في المختار في مثله عدم التعدي لبنا كما حقق في الاصول وقد عرفت ايضا ما في عد القول
بالفصل من الكرام واستدلوا ايضا بوجوب تعظيم شعائر الله تعالى والمساجد من شعائر الله وتجنيبها من ادخال النجاسة اليها تعظيم لها وفيه ان اعظم من تعظيم
شعائر الله تعالى الاهتمام بحفوظها التي وردت في الشرع وعدم المسامحة فيها وان يقام على احد هدمها التي وجدها الله تعالى ولا يرخص في التعدي والتفريط
فيها الا الايمان بكل ما تخيله تعظيما لها والله تعالى يعلم حجة الآخرين الاصل وعدم ثبوت ما يخالفه بل يعضد الاصل ويؤكده ما نقله الشيخ في قتم الاجماع
على جواز جواز الحيض من النساء في المساجد مع عدم انفكاكهن عن النجاسة غالبا وواقعة في هذه الدعوى المصرح بكرها ايضا فانه تمسك بالاجماع على جواز
دخول نضيا او الحيض من النساء مع عدم انفكاكهم عن النجاسة غالبا ومثله القول في الجنب ايضا لانه في الخلاف ادعى الاجماع فيه ايضا مع ورود في الاخبار
ايضا والغالب فيه ايضا عدم انفكاكه عن النجاسة ويؤكده ايضا ما ورد في صلوة المستحاضة في المسجد من صحيحة معوية عمار عن ابي عبد الله ع ومنها وان كان الدم
لا يثعب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وربما كان في هذا الخبر تلويح بعدم جواز ادخال النجاسة المتعدية والله تعالى يعلم ثم ان
جمعا من الاصحاب منهم المصنف والمحقق حكموا ايضا بعدم جواز ازالة النجاسة في المسجد عدلا الى المعتبر بان ذلك يعود اليها بالتجنيب ومثله في قتم ايضا وهذا انما يتم
فيما استلزم الازالة فيها تجنيبها فلو وقعت الازالة في اناء او في كثير فلا يجري فيه ذلك نعم انما يتجه اطلاق القول به على القول بالمنع من ادخال النجاسة اليها
مطلقا واستدلوا ايضا في المعتبر بما روى من كراهة الوضوء من البول والغائط فيها ولا يخفى ضعفه واستقرب المحقق الشيخ علي عدم المنع وان كانت الازالة
بغسلها في اناء او فيها لا ينفصل كالكثير لما فيه من الامتهان لما في لقوله ص جنبوا مساجدكم النجاسة ولا يخفى ما فيه فانه على تقدير حمل الحديث على وجوب
التجنيب عن مطلق ادخال النجاسة فلا ربط في المنع عن الازالة ايضا لاستلزامها الادخال ولا حاجة الى ما ذكره وعلى تقدير عدم العمل به او حمله على تجنيبها
التنجيس بها فلا يجري ما ذكره فرع ظاهر الاصحاب كما ذكره في المدارك القطع بوجوب ازالة النجاسة عن المساجد على الفور كفائيا
ولا يظهر لهم مستند سوى الحديث السابق وقد يظهر حالة فلو لم يكن الحكم اجماعيا فللتوقف فيه مجال وقال في كرى لو كان في المسجد نجاسة ملوثة وجب اخراجها كفائيا
ولو ادخلها مكلف وجب عليه عينا الاخراج انتهى وظاهره تحصيل الوجوب الكفائي بما ازالة به حملا مكلف فلا يجب الا ازالة الا عليه وله وجه لكن لا يبعد
ان يكون ذلك مراعى بامتثاله فلو فرض عدم ازالته لعسر او غيره ولا يمكن جبره عليها لعدم الوجوب كفاية والمستفاد من الحديث السابق كما ذكره الشهيد في شرح
هو وجوبها الكفائي فط لعموم الخطاب نعم ربما تاكد ذلك على من ادخلها فتدبر ثم اذا وجب على احد الازالة واخل بها وصلى فمع ضيق الوقت صحت
صلوته قطعا واما مع سعته ففيه قولان للبطلان بناء على ان الامر بالشئ نهي عن ضده الخاص والنهي موجب للفساد وعدم وان ثم يزل الواجب المضيق بناء
على عدم ثبوت المقدمتين كما حقق في الاصول هو الظاهر وان كان الاحوط رعاية القول الاول وعدم الاجزاء بمثل تلك الصلوة بل اعادتها بعد الازالة
ومع بقاء ضيق الوقت وقضائها مع خروجه فد وقال الشهيد في شرح الارشاد وهل بنافي ازالتها الصلوة مع سعة الوقت وامكان الازالة وجه اخذ من ان
الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده وان النهي في العبادة يقتضي الفساد في المقدمة الاولى منع ظاهر فان الذي يقتضي الامر بالازالة النهي عنه هو الضد
العام الذي هو النقيض لا الخاص كالصلوة فان المطلوب في النهي هو الكف عن الشئ والكف من الامر العام غير متوقف على الامور الخاصة حتى يكون شئ
منها متعلق النهي وان كان الضد العام لا يقوم الا بالاضداد الخاصة لامكان الكف عن الامر الكلي من حيث هو وحتى ان المحققين من الاصوليين على ان الامر
بالكلي ليس امرا بشئ من جزئياته وان توقف عليها من باب المقدمة ووجوه من هذا الباب ليس من فضل الامر انتهى قوله وهل بنافي ازالتها كذا فيما
رايناه من النسخ والصواب لولا ازالتها فتدبر سهوا او قوله فان المطلوب في النهي الى قوله وان كان الضد العام كلام مختل مشوش لا يظهر منه المراد اصلا
الصواب ان يسقط من البين وح فله وجه لكن لا بد من حمل قوله لا يقوم الا بالاضداد الخاصة على انه لا ينفك عنه لا امكان ان يكون الغرض الكف عن
الامر الكلي من حيث هو من غير نظر الى ما يقارنه من الخصوصيات ولا يكون لها جهة توجب المنع عنها اصلا ثم قال لا بقي وجوب ازالة على الفور
بنافي وجوب الصلوة مع سعة الوقت لان الوجوبين ان اجتمعا في وقت واحد مع بقاء الفورية في وجوب الازالة لزم تكليف ما لا يطاق والا خرج
الواجب الفوري عن كونه واجبا فوريا لا نا نقول لا منافاة بين وجوب تقديم بعض الواجبات على بعض وكونه غير مشروط في الصحة كما في مناسك حج التمتع فان الترتيب فيها واجب بالاصالة ولو خالف اجزا ولا امتناع في ان يقول الشارع اوجب عليك كلا الامرين مع تضيق احدهما وتوسعة الاخر
وانا ان قدمت المضيق امتثلت وسلمت من الاثم وان قدمت الموسع امتثلت واثمت بالمخالفة في التقديم فلزوم تكليف ما لا يطاق على هذا التقدير
ممنوع انتهى ولا يخفى انا لم نظم في جواب لا بقي ان بقي ان التكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان كلا الوجوبين فوريا والا خر موسعا فليس فيه شائبة التكليف

تحاذي الضد ما لا يكلف

اي عن احدهما لانه لا يتحقق الا في ضمنها او انه معلوم الصحة فظاهر ان النهي عنه لا يستلزم النهي عما لا ينفك عنه

اي فرض

واما لو كان احدهما فوري فتامل

ما لا يطاق

ما لا يطاق واما ما ذكره الش فليس في مقابله نعم لو اورد انه اذا كان احد الوجوبين مضيقا فقد امر حتما به في وقته المضيق فلا معنى لوجوب الاخر ايض فيه
ولو موسعا فالجواب ح ما ذكره الش وهو ان معنى الوجوب الاخر موسعا فيه انه لو فعله فيه اثم وخرج عن عهدة الواجب الاخر ولا محذور في وجوب شيء
مضيقا في وقت والحكم بانه ان لم يات به فيه واتى بواجب كذا كان ممتثلا له وخرج به عن عهدة ذلك الواجب وان اثم بترك هذا الواجب المضيق فكان
غرض الش ره تحقيق القول بحيث يندفع عنه الاشكال بالكلية فلذا ذكر ما ذكر فتدبر وقد اعترض المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد على الش بوجوه
وهذه عبارته وقد سلم الش هنا عدم امكان حصول الضد العام الا بالخاص فيلزم النهي عنه لان ما لا يتحقق الحرام الا في ضمنه حرام ولان النهي عن الكلي
لا يمكن الخروج عنه الا بترك جميع الخصوصيات ولهذا قيل النهي عن الكلي عام فقوله فان الذي يقتضي الى قوله لامكان الكف عن الامر الكلي من حيث هو
هو غير جيد لانه على تقدير الامكان ليس ذلك بمطلوب بل المطلوب الاجتناب عن الخصوصيات كما في سائر المنهيات كالزنا ومعلوم عدم التحقق الا في ضمن
الخواص وهو ظاهر ومفروض ومسلم فهي منهية ولو لم يكن من جهة الامر صريحا فتبطل العبادات الواقعة هو فيها انتهى وهذا كله انما يتوجه على ما يستفاد
من ظاهر قوله لا يتقوم الا بالاضداد الخاصة واما على ما قررنا المراد منه فلا اتجاه له اصلا ثم لا يخفى انه على تقدير امكان الكف عن الكلي من حيث هو من
اين علم ان ذلك ليس بمطلوب بل المطلوب الاجتناب عن الخصوصيات فالظ في الرد عليه ابطال ما ذكره من الامكان اذ قد ظهر مما ذكره ان الكف عن
الكلي لا يمكن بدون الكف عن جميع الخصوصيات فالامر بالكف عنه امر بالكف عنها اذ لا وجود له الا في ضمنها نعم امكن ان لا يكون للخصوصيات مدخل في
المنع وهو لا يضر بفرضه بعد ان ثبت ان النهي عن الكلي نهي عن جميع افراده ولو باعتبار تضمنها الكلي فتامل ثم قال وايضا سلم وجوب الازالة والخروج
منه فوريا حين وجوب الموسعة ايض ومعلوم ح عدم صحة الموسعة لانها انما تصح مع اتصافها بالوجوب وانه المجزي والمبرئ للذمة والمسقط للقضاء
ووجوبه في ذلك الوقت الذي وجب فيه الاخر الفوري المنافي له اما يستلزم التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه كك لان وقت فعله هل هو
مكلف بالاخر ايض معه في ذلك الوقت اولى والاول مستلزم للاول والثاني للثاني ودليلهم على ان ما يتوقف عليه الواجب واجب اضعف من هذا
مع انهم قائلون به وهو موجود هنا كما سلمه ايض انتهى وفيه ان وقت الفعل ايض حكمه حكم قبل الفعل فكما ان قبل الفعل يحكم بوجوب كل منهما وليس
فيه تكليف ما لا يطاق لتوسعة احدهما وانما يكون كك لو كان كل منهما مضيقا فبعد التلبس بالموسع ايض نقول انه والمضيق كلاهما واجبان احدهما
مضيق والاخر موسع فلو ترك هذا واشتغل بالمضيق فلا اثم عليه وان فعل هذا قبل المضيق خرج عن عهدة هذا التكليف وان اثم بتقديمه وليس فيه
شائبة تكليف ما لا يطاق على انه بعد الشروع ربما حرم قطعه ولم يجز تركه والتلبس بالمضيق كما في الصلوة وبمجرد ذلك لا يخرج الواجب عن كونه واجبا
كما فيما اذا تضيق وقت الصلوة فانه لا ريب ح في وجوب ما كان موسعا وعدم جواز الاتيان بالمضيق ولا محذور فيه ثم قال وقال ان المحققين من
الاصوليين على ان الامر بالكلي ليس امرا بشيء من جزئياته وان توقف عليها من باب المقدمة ووجوبه من هذا الباب ليس من نفس الامر ومعلوم ان ليس هنا
غرض متعلق بانه من نفس الامر فقط من دون انضمام شيء اخر وبالجملة ما يمكن القول به الا بارتكاب عدم الفورية حين فعل الواجب او بارتكاب التكليف
بما لا يطاق او جمع الواجب والحرام في شيء واحد شخصي باعتبارين ونحو ذلك ما يقول الاصحاب بها انتهى وفيه ان غرض بيان امكان ان يكون الغرض
الكف عن العام من حيث هو هو ولا يكون الكف عن الخصوصيات مطلوبا فذكر في توضيح ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان الامر بالعام ليس امرا بالخصوصيات
وان توقف عليها من باب المقدمة وظاهر ان بمجرد هذا يظهر امكان كون الغرض الكف عن العام دون الخصوصيات واما انه اذا وجب الخصوصيات فلا فرق
بين ان يكون وجوبها اصالة او من باب المقدمة فلا دخل له بما نحن فيه اذ فيما نحن فيه ليس العام واجبا بل حرام والغرض انه يجوز ان يكون الحرام هو اصل
العام لا الخصوصيات الا ان يق ان غرضه انه اذا كان العام حراما فيكون الكف عنه واجبا والكف عنه يتوقف على الكف عن الخصوصيات فيكون الكف عنها
ايض واجبا فيكون الخصوصيات محرمة اذ لا فرق بين الواجب باصل الامر او باعتبار المقدمة فاذا وجب ترك الخصوصيات باي وجه كان يلزم منه حرمتها و
فيه بعد ان عدم الفرق مم اذ كما يقال الواجب باصل الامر لا يمكن ان يكون حراما والواجب بالمقدمة يجوز ان يكون حراما فكذا ما وجب الكف عنه
باصل الامر ربما امكن ان يدعى فيه انه لا يمكن ان يكون واجبا واما ما وجب الكف عنه من باب المقدمة فربما لا يمتنع تحقق الواجب في ضمنه وان حرم لكونه
مستلزما لترك واجب واما انه لا بد من القول بعدم الفورية حين فعل الواجب او ارتكاب التكليف بما لا يطاق فقد عرفت جوابه واما الامر الثالث الذي
ذكره ره ههنا وهو جمع الواجب والحرام في شيء واحد شخصي فلا يستقيم جعله جزءا ثالثا للمنفصلة اذ احد الامرين الاولين لازم باعتقاده تبة كما ذكره
اولا وايضا ان اراد به الجمع بين الواجب والحرام في شيء واحد شخصي وان كان الجمع باختيار المكلف فهذا الجمع لازم البتة من دون حاجة الى ترديد بينه وبين
شيء اخر لكن لا نسلم استحالة مثل ذلك وان اراد به الجمع الذي كان من جهة الشارع بان اوجب شيئا بعينه باعتبار وحرمه ايض باعتبار اخر فاستحالته مسلم
لكونه تكليفا بما لا يطاق لكن لا مجال لتوهم لزومه فيما نحن فيه ثم قال واما النقض بمناسك يوم النحر وعدم المحذور في قول الشارع اوجبت عليك الامرين
مع ضيق احدهما ووسعة الاخر وانك ان قدمت المضيق امتثلت بغير اثم وبالعكس امتثلت معه فالجواب بعد التسليم انه محمول على عدم تحريم الموسع في
وقت فعله او بعدم المنافاة كما بين الحلق والذبح او لامكان توكيله في غيره وبالجملة لا نسلم ان احدا ذهب الى ضدية هذه المناسك وترك الواجب و
تحقق النهي بفعل المؤخر مع وجوبه ح بل لا نسلم ان ما يترتب على ترك ذلك مقدما ولو فرض ذلك فلا نسلم انهم لا يقولون بالصحة ح الا ان يق
ليس بعبارة محضة فالنهي لا يضره وح فلا يرد نقضا لو تم سلمنا صحة ذلك بعد تنصيصه به ولا يلزم منه الصحة على تقدير عدم التنصيص وامكان الخلاص
من المحذور وحمل الامر على وقت لا يجتمع مع النهي لظهوره مثل ان يقول اوجبت عليك الصلوة وحرمتها عليك في الدار المغصوبة ولكن ان فعلتها فيها
امتثلت مع الاثم وان فعلتها في غيرها امتثلت بدونه وبالجملة انما الكلام في البطلان مع ثبوت النهي عن ذلك العبارة حين فعلها ومع ذلك لا شك

ان كانت قرشا او جزء منها اما لو كانت قراية استحق اخراجها ومثلها التراب ومتى اخرجت على وجه التحريم فعاد وجوبا اليها او الى غيرها من المساجد حيث يجب نقل الاتها
البهموما لها الغناء الاول او الاولوية الثانى وتكره بقايتها بل يتوقى وسطها عرفا والبصاق فيها والتنخم ونحوه وكفاية دفنه ورفع الصوت المجاوز للمعتاد ولو فى قراءة القرآن

فى البطلان لكن النهى هنا غير لازم فلا قبل وبعد لاشك فى استلزام الامر للنهى عن الضد الخاص ولو فى الضمن كما قال المصنف قدس الله روحه وبينه فى الاصول وسلم
انكم انهى واست خبير بان نقض كم بمناسك منى بناء على ما ذهب اليه الشيخ فى ط وجمع كثير من الاصحاب من وجوب الترتيب بينها بتقديم الرمى ثم الذبح ثم الحلق
وانه لو غير الترتيب اثم وجزء ولا اعادة فيما ذكر من انه محمول على عدم تحريم الموسع فى وقت فعله ان اراد بالموسع المؤخر الذى قدم وبعد
تحريمه فى وقت فعله ان الترتيب بينها ليس بواجب بل مستحب كما ذهب اليه الشيخ فى ف وجماعة فغير مع بعده عن العبارة وان الظاهر ان هذا الابراد فى
ضمن قوله بعد التسليم وما بعده ابراد اخر انه يكفى سند الكم ما ذهب اليه هؤلاء اذ يظهر منه ان الحكم بعدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة ليس امرا
تطابق عليه العقول والاذهان ولا يلزم ان يكون ذلك جمعا عليه ان اراد به معنى اخر فليبين حتى ننظر فيه وما ذكروه من عدم المنافاة او امكان التوكل
فيه انه ليس بناء كلام الكم على حرمة العكس باعتبار المنافاة حتى يرد ما ذكره بل على انهم يقولون بحرمة العكس مع اجزائه فيعلم منه جواز اجتماع الوجوب
والحرمة عندهم وايضا كما امكن التوكيل هناك امكن ههنا ايضا مع زيادة امكان مباشرة الازالة ههنا غير مرة من دون توكيل وهذا لا يقدح فى الغرض
اذ المقصود بيان الحكم على تقدير وقوع الصلوة مع عدم الازالة وان امكنة الازالة ايضا بالتوكيل ونحوه لكنه لم يفعل وكذا الفرض ههنا انه عكس
الترتيب فخلق مثلا قبل الذبح فحكموا فيه بالاثم والاجزاء لعدم المنافاة بين الذبح والحلق او امكان التوكيل هما لا يصلح للاعتراض واما ما ذكره فى ذيل
فى الجملة من ترتب الاثم على ترك ذلك فمقدما لا على فعل الواجب ففيه ان هذا الاحتمال يجرى فيما نحن فيه ايضا اذ ربما كان الاثم بترك الازالة فقط
لا بفعل الصلوة من اين يحكم بالنهى عن الصلوة وفسادها واما قوله ره سلمنا صحة الخ ففيه ان ذلك يكفى الاحتمال والمانعة كما يجوز التنصيص بما ذكره ره
جاز بدون التنصيص ايضا فالايراد عليه بمنع الجواز مع عدم التنصيص مما لا وجه له بل لا بد من اقامة دليل عليه لا يجرى فى صورة التنصيص الا ان يتمسك
كما اشعر به بعض كلماته بان الكم من النهى عدم الصحة فلا بد من حمل الامر الوارد به مطلقا على غير الفرد المنهى عنه حذرا من مخالفة هذا الظاهر واما مع التنصيص بالصحة
فهو تصريح بكون المراد خلاف الكم ولا كلام مبنى للكلام فى دعوى الظهور المذكور بحال وقوله ره مثل ان يقول كانه اراد به ان فى الصلوة فى المكان
المغصوب ايضا لو ورد التنصيص بذلك لكنا حكمنا فيها بالصحة وانما نحكم بها لعدم التنصيص مع ظهور النهى الذى استفاد من حرمة الغصب فى البطلان
فكذا الكلام ههنا لا كلام مع التنصيص وانما نحكم بالبطلان بدونه ثم هذا الكلام منه ره يحقق الصحة والبطلان فى هذا المقام كانه خلط منه ره
اذ الكلام كان فى اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده لا فى اقتضاء النهى الفساد وقوله ره ومع ذلك فلا شك فى استلزام الامر للنهى عن الضد الخاص كما
نرى وهل الشك الا فيه كما صرح به الكم فى اول كلامه انما الذى لا شك فيه ويظهر مما بين فى الاصول وسلمه الكم هو تضمن النهى عن الضد العام وقول
العلامة بدل الضد الخاص على تقديره لا بصيرة له على الكم فيه ولما كان تحقيق هذا البحث مما ينفع فى كثير من المسائل الفقهية وتعرض له هناك
المصنفان فى هذا المقام اضفنا اثرهما وان كان محل تحقيق امثال ذلك هو الاصول **قوله** ان كانت قرشا او جزء منها المافية من اخراج الوقف
عن محله بل عن الوقفية ولا يجوز ذلك الا فى موارد مخصوصة **قوله** استحب اخراجها لانهم استحبوا كنس المساجد واخراج قمامتها المافية من تعظيم
شعائر الله وترتيب المترددين اليها والاحتياج اليهم واداء ذلك الى تعمير المساجد والامر مرجح بها خصوصا يوم الجمعة وليلة الجمعة لرواية عبد الحميد عن
ابى ابرهيم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كنس المسجد يوم الخميس ليلة الجمعة فاخرج من التراب مايدر فى العين غفر الله له والظاهر ان
الواو بمعنى او او المراد ان فعل ذلك يوم الخميس وكذا ليلة الجمعة موجب لكذا ويحتمل ان يكون ليلة بيانا لسابقه وعطفا تفسيريا وان تكون للجمع
منزلة عليهما ان كان مطلق الكنس موجبا للثواب فى الجملة وماذكر فيه من التقدير كانه مبالغة فى الحاظة على كنسه وان كان ظاهرا والغرض ان
مثل هذا الجزاء يترتب على كنسه ولو بمثل هذا القدر القليل فلا ينبغى اهماله ولا ان يترك قليله لتعذر الكثير بل الله يقبل اليسير ويعفو عن الكثير ثم ان
جمعا من الاصحاب كالمحقق فى المعتبر والعلامة فى ف حكموا بكراهة اخراج الحصى لرواية وهب عن جعفر عن ابيه قال اذا اخرج احدكم الحصاة من المسجد فليردها
مكانها او فى مسجد اخر فانها تسبح وينبغى حمل كلامهم على تجويز مثل هذا التصرف لبشير الوقف او يحمل الحصاة المكروهة اخراجها على ما لا يكون
من فرش المسجد ولعل انه بل ما يكفى فى المساجد بعد الوقف لدفع الوحل ونحوه او على ما اتفق القاءه فيه ويعتبر فيه العلم بذلك ويكفى ان يكون
ذلك او على ما كانت فى القمامة واستثنى من استحباب اخراج القمامة ما كان فيها من الحصاة والمدر فى كرى جعل ترك اخراج الحصى مستحبا للرواية ثم قال
ذا عدا بعض الاصحاب من المحرم لظاهر الامر بالزدفة **قوله** ومثلها اى الحصى والقمامة **قوله** فعاد وجوبا اليها كان فيه مضرة بالاستحقاق فان
مرجع الضمير هو المساجد باعتبار بعض افرادها وهو ما اخرج منه الحصى والمذكور بالاسم الظاهر جميعها ثم ما ذكره من التفصيل يتجه على القول بتحريم
الاخراج بناء على ما فرضه من كون الحصى نوعا او جزء منها واما على القول بكراهة الاخراج وحمله على توجهها باحد ما ذكرنا من الوجوه فيشكل الفرق
والظاهر يكفى فيه النقل الى مسجد اخر مطلقا كما هو ظاهر الرواية **قوله** او اولوية الثانى باعتبار كثرة المصلين فيه واستبلاء الخراب على الاول وتعذر
تعميره على ما صرح به **قوله** ويكره تعليتها على علوه بالاقتداء بالنبى صلى الله عليه وآله فقد روى ان مسجده كان قامة وبالتحرز عن الاطلاع على
عورات الجار ونحو له **قوله** والبصاق فيها والتنخم مسندة رواية حنان بن بهيم عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان عليا قال البصاق فى المسجد خطيئة و
كفارتها دفنه ورواية السكونى عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام قال من قوم بخامة المسجد لقى الله يوم القيمة ضاحكا قد اعطى كتابه بيمينه وفى رواية
عبد الله بن سنان قال سمعنا ابا عبد الله يقول من تنخع فى المسجد ثم ردها فى جوفه لم تمر بداء فى جوفه الا ابرأته وفى الفقيه ورأى بخامة فى المسجد فمشى اليه
بعرجون من عراجين ابن طاب فحكها ثم رجع القهقرى فبنى على صلوته وقال الصادق ره وهذا يفتح من الصلوة بابا كثيرة وابن طاب على ما فى بعض من
انواع تمر المدينة منسوب الى ابن طاب رجل من اهلها وفى بعض النسخ ارطاب على ان يكون جمع رطب كانه سهو وباذاء هذه الروايات روايات اخرى تدل

وقيل القمل مندوب لو فعل ويرى النبل وهو داخل في عمل الصنائع وحضر الذكر لتخصيصه في الخبر فتأكد بكراهته وتمكين المحاربين والصبيان منها عدم الوثوق بطهارتهم او كونهم غير مميزين اما الصبي المميز الموثوق بطهارته فالمحافظ على اداء الصلوة فلا يكره تمكينه بل ينبغي تمرينه كما يمرن على الصلوات وانفاذ الاحكام اما مطلقا وفعل علي بصبيان الكوفة خارج او مخصوص بما فيه جدال وخصومة او بالدائم لا ما يتفق نادرا او بما يكون الجلوس فيه لاجلها لا بها اذا كان لاجل العمامة فانتفت الدعوى لما في انفاذها من المشاغبة المأمور بها وعلى اصله فما يعمل فعل علي عم كوله بل لا اخبر انسب لا ان ذكر القضاء به لا يخلو من مناقشة للحامل وتعريف الفضول تسيدانا والانشاد والجمع بين وظيفتي تعريفها في المجامع كراهتها في المساجد فعله خارج الباب والانشاد لشعر نهي النبي عنه وامر بان يتقى للمنشد فض افقاه ودرئ نفي الباس عنه وهو غير منافي الكراهة

قال المصنف في الذكرى ليس ببعيد حمل اباحة انشاد الشعر

على عدم المنع كصحيحة علي بن مهزيار على ما في بعض نسخ بياض ومحمد بن علي بن مهزيار على ما في بعض نسخ بب قال لي ابا جعفر الثاني ع نقل في المسجد الحرام فيما بين الركن اليماني والحجر الاسود يدفنه وروى عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل يكون في المسجد في الصلوة فيريد ان يبصق فيقال عن يمينك وان كان في غير صلوة فلا يبصق هذا عن يمينه وشماله ودواية عبيد بن زرارة قال سمعت اباعبد الله ع يقول كان ابو جعفر ع يصلي في المسجد فيبصق امامه وعن شماله وخلفه على الحصى ولا يبطيه ولعل العمل بالروايات الاولى كما فعله الاصحاب احوط ويمكن حمل هذه على بيان الجواز لكن في رواية النخاعة على ما في رواية عبد الله بن سنان اشكال لعدم صحة الرواية باعتبار عدم توثيق ابي اسحق النهاوندي في سنده مع ما في الرد من احتمال الحرمة والاحوط فيهما الامر بدفنها والله تعالى يعلم ورفع الصوت لمنافاته الطلوب في المساجد والمنهي عنه في رسالة علي ابن اسباط عن بعض رجاله قال قال ابو عبد الله ع جنبوا مساجدكم الشراء والبيع والمجانين والصبيان والاحكام والضالة والحدود ورفع الصوت **قوله** وقيل القمل ينبغي ذكره في الملحقة قال في المدارك لا باس به لان هذه استقذار لا تكره النفس فينبغي تركه وتعظيمه بالتراب مع فعله **قوله** ورئ النبل النبل السهام العربية وهي مؤنثة لا واحد لها من لفظها وقد جمعوها على ينبال النبال كذا في الصحاح وبرئ بهما لغتان **قوله** وخصه لتخصيص الخبر وهي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال نهى رسول الله ص عن سل السيف في المسجد وعن بري النبل في المسجد قال انما بني لغير ذلك ويستفاد من التعليل كراهة جميع الصنائع وفي خصوص بري النبل ايضا هذا وفي صحيحة الحلبي او حسنته في التهذيب بان في سند محمد بن عيسى الذي احمد وحسنه بابراهيم بن هاشم في الكافي عن ابي عبد الله ع قال سئلته ايعلق الرجل السلاح في المسجد فقال نعم واما في المسجد الحرام فلا فان حبك نبي رجل يبري مشقصا في المسجد السلاح يؤتى كالة الحرب مطلقا والحديد بها وبخصوص التشقيف للقوس والاوتار وكان المراد بتعليقه تعليقه على جدار او خشب ونحوهما للعرض على البيع ونحوه او تعليقه على فضاء المنزل به ويحتمل ان يكون يعلق من باب الافعال من اعلق القوس جعل لها علاقة وهي الشقص كتبر بضم عرض وسهم فيه ذلك النصل والمراد هنا السهم الذي يعد له والمراد بالمسجد في اخر الخبر المسجد الحرام او المسجد الاعظم في كل بلد وكان بناء تعليله ع على ما علمه من ان النهي عن بري المشقص كان باعتبار كراهة التعرض فيه للسلاح مطلقا من غير اختصاص بري المشقص وعلى هذا فقد افاد هذا الخبر اختصاص كراهة بري النبل بالمسجد الاكبر وبمكن حمله على زيادة الكراهة فيه جمعا بينه وبين ظاهر الخبر الاول من عموم الحكم كما يستفاد من تعليله والله تعالى يعلم **قوله** وبمكن المحاربين والصبيان السند فيه رواية ابراهيم بن عبد الحميد المتقدمة في بحث المضاف وكذا مرسلة علي بن اسباط المتقدمة انفا **قوله** وانفاذ الاحكام مستنده ايضا المرسلة السابقة **قوله** بمسجد الكوفة خارج فيحمل الكراهة بما عدا المقصور لعل وجهها حامل الخطاء في الحكم في غير المقصور فالاولى التحفظ عنه في المساجد لشرفها بخلاف ذلك المقصور **قوله** او مخصوص بما فيه جدال نقل القول بهذا عن الراوندي **قوله** ولغله بالاخير انسب بناء على ما علم من طريقته صلوات الله عليه من الاشتغال بالعبادة في الاكثر لا سيما في المسجد **قوله** منافرة للحامل اي لثالثة الاخيرة اذ الظاهر من التعبير انها كانت معدة للقضاء لانه النفوذ فيها اما مطلقا كما ذكر في الوجه الثاني او بعد الجلوس فيها للعبادة كما في الوجه الثالث اللهم الا ان يكون قضاؤه فيها قضاء غريبا فاشتهر لذلك لكن الشهرة بالقضاء المطلق تنافر ذلك في قلما تنفك الدعاوى من الجدال والخصومة وهذا وجه منافرته للاول لا الاظهر هو التخصيص بغير المقصور كما ذكرناه وذهب الشيخ في ف وابو الصلاح الى عدم كراهته مطلقا واستقربه العلامة في ف واستدل عليه بان الحكم طاعة فلا باس بايقاعه في المساجد الموضوعة للطاعات وبفعل امير المؤمنين ع وقضائه في جامع الكوفة بين الناس حتى ان ذكر القضاء تهون الى الآن واجاب عن الاول بالمنع في السند واحتمال ان يكون متعلق النهي الاحكام كالحبس على الحقوق والملازمة عليها في المساجد استحضر صاحب المدارك وهو لا يخلو عن وجه لكن الرواية مع ضعفها كانها تنهض حجة على الكراهة وحملها على ما لا يخلو عن بعد فالاظهر حملها على اظهرها واستثنا المقصور جمعا بين الادلة ويمكن ان يكون الشرع كراهة في المسجد مع كونه طاعة ما اشرنا اليه من احتمال الخطاء فيه فلا يتحقق كراهة في المسجد واستحباب تركه فيه اظهر والله تعالى يعلم **قوله** انشادا وانشدانا قال في الصحاح انشدت الضالة انشدها انشادة وانشدانا اي طلبتها وانشدتها اي عرفتها وقال في الغريبين في الحديث لا تحل لقطتها الا لمنشد قال ابو عبيد الا لمعرف قال في الطراز ناشد يقال نشدت الضالة انشدها انشادا فاذا عرفتها قلت انشدتها وقال الشيخ في شرح الارشاد وتعريف الضوال هو انشادها وكذا يكون انشادها وهو طلبها والسؤال عنها انتهى ومنه يعلم ان المعروف من التعريف هو الانشاد لكن الانشدان لكن كانه يمكن حمله على ما يعمها كما فعلناه هنا اي تعريفها لطالب صاحبها او للاستعلام عنها العلة يجوز اخذها هذا والحكم بكراهة الامرين في المسجد للرسالة السابقة فان الضالة فيها يحتمل الوجهين وان كان الظاهر منها الانشاد وروى في الفقيه ان النبي صلى الله عليه وآله سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فقال قولوا لا ردا الله عليك فانها لغير هذا بنيت وهو صريح في الانشدان والتعليل فيه يجري في الانشاد ايضا **قوله** وانشاد الشعر قال في القاموس وانشد الشعر قرءه وقال في الغريبين وانما قيل للطالب لطلب الضالة ناشد لرفعه صوته بالمطلب الذي يرفع الصوت ومنه انشاد الشعر انما هو رفع الصوت به انتهى وظاهر كلام الاصحاب عدم اعتبارهم رفع الصوت فيه بل كراهته مطلق قرائنه **قوله** لنهي النبي صلى الله عليه وآله عما وقف عليه في هذا الباب هو صحيحة الكافي عن عبد الرحمن بن الحجاج عن جعفر بن ابراهيم كانه الجعفري الهاشمي المدني من اصحاب الصادق ع وحاله غير معلوم الا ان يكون هو جعفر بن ابراهيم بن محمد من اولاد جعفر الطيار الذي ذكره في اصحاب الصادق ع كما ظنه بعض اهل الرجال ويكون ثقة لكنه لا يخ عمن رواه عن علي بن الحسين عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سمع منكم رجلا ينشد الشعر في المساجد فليقل له فض الله فاك انما نصبت المساجد للقرآن فكان مراده ع بالنهي النهي المستفاد من الامر المذكور لا النهي عن المنكر كما هو ظاهر كلامه **قوله** فض الله فاه الفض بالفاء والضاد المعجمة الكسر بالتفريق وفك خاتم الكتاب كذا في القاموس **قوله** وروى نفي الباس عنه هو رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الشعر يصلح ان ينشد في المسجد فقال لا باس وسئلته عن الضالة ايصلح ان ينشد في المسجد قال

لا باس

على ما يقل منه وتكثر منفعة كبيت حكمة او شاهد على لغة في كتاب الله وسنة نبيه ص وشبهه لانه من المعلوم ان النبي ص كان ينشد بين يديه البيت والابيات من الشعر في المسجد ولم ينكر ذلك والحق به بعض الاصحاب ما كان منه موعظة او مدحا للنبي والائمة عليهم السلام او مرثية للحسين ع ونحو ذلك لانه عبادة لا ينافي الغرض المقصود من المساجد وليس ببعيد ونهي النبي ص محمول على الغالب من اشعار العرب الخارجة عن هذه الاساليب والكلام فيها باحاديث الدنيا للنهي عن ذلك ومنافاته لوضعها فانها وضعت للعبادة وتكره الصلوة في الحمام وهو البيت المخصوص الذي يغتسل فيه لا المسلخ وغيره من بيوته وسطحه نعم يكره في بيت ناره من جهة النار لا من حيث الحمام وبيوت الغائط للنهي عنه ولان الملائكة لا تدخل بيتا يبال فيه ولو في اناء فهذا اولى وبيوت النار وهي المعدة لاضرامها فيها

لا بأس **قوله** على ما يقل منه لا يخفى ان قوله صلى الله عليه وآله في رواية المنع من سمعتموه ينشد الشعر في المساجد لا يخ عن ظهور فيمن كان دأبه وديدنه ذلك كبعض المداحين الذين اتخذوا ذلك صنعة ويمكن اعتبار رفع الصوت ايضا فيه كما هو دأبهم وعلى هذا فلا يدل على كراهة مطلق انشاده سيما ما اشتمل على حكمة ومنفعة او استحب لكونه مدحا او مرثية او نحوهما وممن عاصرناه من الفضلاء من حمل الشعر على ما فيه تخييل وتغزل وتعشق لا الكلام الموزون ولا يخفى بعده **قوله** وليس ببعيد وفي شرح الارشاد لم يرتض بما نقله من كرى وبعض الاصحاب واعترض بان وقوعه لا ينافي الكراهة ومن سمعتموه في الخبر العام وحكمه صلى الله عليه وآله على من في عصره حكمه على غيرهم وكون كل عبادة لا تكره في المسجد في حيز المنع فان انفاذ الاحكام واقامة الحدود من افضل العبادات وتعريف الضالة اما واجب او مندوب وكثير من المكروهات في المسجد يمكن كونها عبادة واجبة او مندوبة على بعض الوجوه مع الاجماع على كراهتها وينبه على ذلك قوله ص انما نصبت المساجد للقرآن ولم يقل ص للعبادة انتهى وقد عرفت ان دلالة الحديث على العموم غير ظاهر وقوله ص انما نصبت المساجد للقرآن يمكن ان يكون التخصيص بالقرآن باعتبار ان الغرض ان اكثار القراءة على طريقة من ذكرناه من المداحين واضرابهم لا يصلح في المساجد الا للقرآن لا التخصيص به من جملة العبادات مط كيف واصل وضع المساجد للصلوة الا ان يجعل القرآن شاملا لها وبالجملة فما ذكره هنا من نفي البعد عن التخصيص كانه اقرب ويؤكد ذلك ويقويه جدا صحيحة علي بن يقطين في حج التهذيب قال سئلت ابا الحسن ع عن الكلام في الطواف وانشاد الشعر والضحك في الفريضة او غير الفريضة ايستقيم ذلك قال لا بأس به والشعر ما كان لا بأس به منه والله تعالى يعلم **قوله** للنهي عن ذلك كذا ذكره المص ايضا في كرى وانا لا اتذكر الان رواية مشتملة عليه ولكن كفى بهما شهيدين **قوله** وتكره الصلوة في الحمام المستند فيه رواية الكافي عن عبد الله بن الفضل عمن حدثه عن ابي عبد الله ع ورواه في الفقيه ايضا مرسلا عن ابي عبد الله ع قال عشرة مواضع لا يصلى فيها الطين والماء والحمام والقبور ومسان الطرقات وقرى النمل ومعاطن الابل ومجرى الماء والسبخ والثلج وقد ورد النهي عن الصلوة في الحمام في اخبار العامة ايضا وقد سبق وفي صحيحة الفقيه عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سئله عن الصلوة في بيت الحمام فقال اذا كان الموضع نظيفا فلا بأس ومثله موثقة عمار عن ابي عبد الله ع ووجه الجمع حمل الاولى على الكراهة والاخيرتين على الجواز كما فعله الاصحاب ويمكن تخصيص الاولى بما اذا لم يكن نظيفا كما يرشد به الاخيرتان واما حملهما على المسلخ كما فعله الصدوق فبعيد ونقل عن ابي الصلاح انه منع من الصلوة في الحمام وتردد في الفساد وهو ضعيف جدا **قوله** وهو البيت المخصوص الذي يغتسل فيه قلت الظ من الحمام جميع بيوته الحارة والتخصيص بالبيت الذي يغتسل فيه لا يظهر له وجه الا ان يكون غرض الش ايضا التخصيص به بل يكون بناء كلامه على ما لعله كان المتعارف في زمانه وبلاده من الحمامات التي لا يكون لها الا بيت حار واحد يغتسل فيه وح فغرضه انما هو اخراج المسلخ وغيره من البيوت الباردة هذا واما المسلخ ونحوه من البيوت ففيه اشكال والظ عدم الكراهة فيه وبه جزم ابن ادريس في السرائر وجزم العلامة ره في القواعد واحتمل في كره كراهة المسلخ ايضا وبنى الاحتمال على علة النهي فان كانت مظنة النجاسة لم يكره وان كانت كشف العورة فيكون مأوى للشياطين كره قال في المدارك وهو مبني ضعيف لجواز ان لا يكون الحكم معللا او تكون العلة غير ما ذكره انتهى ولا يخفى ما في التجويز الاول فلا تغفل واما سطح الحمام فالظ انه ليس منه وقد صرح به في المدارك ثم قلت بعد ما كتبت الحاشية رايت انه ذكر في شرح الارشاد ان المراد بالحمام موضع الاغتسال لان اشتقاقه من الحميم وهو الماء الحار الذي يغتسل به ولا تتعدى الكراهة الى مسلخه وقريب منه في شرح الشرايع ايضا ولا يخفى ان الحميم على ما ذكره في الصحاح وغيره هو الماء الحار والعرق ايضا واشتقاق الحمام من كل منهما ممكن وعلى التقديرين الظ شمول الحمام لجميع بيوته الداخلة الحارة كما في العرف لا خصوص موضع الاغتسال وكون الاستحمام في الاصل بمعنى الاغتسال بالماء الحار او مط على ما قالوا لا يقتضي تخصيص الحمام بموضع الاغتسال وهو ظ بل لو اختص به لغة ايضا فلا يبعد القول بالتعميم بناء على العرف والظ ان مراد الش ره ايضا بموضع الاغتسال هو البيوت الحارة الداخلة جميعا بناء على ما كان الشايع عندهم من الغسل الترتيبي في اي موضع اتفق منها من غير ان يعد بيت خاص له كما هو المتعارف في بلادنا ويؤيد هذا انه جعل مقابل ذلك المسلخ وحكم بعدم تعدي الحكم اليه لكن كلام ههنا خال عن هذا التأييد فلا تغفل **قوله** وبيوت الغائط وفي المقنعة ولا تجوز الصلوة في بيوت الغائط ويمكن حمله على الكراهة كما هو المش **قوله** ولان الملائكة لا تدخل بيتا ورد ذلك في رواية محمد بن شاذروان المتقدمة في بحث كراهة الصلوة في الثوب ذي التماثيل **قوله** فهذا اولى ان كان المراد ببيوت الغائط هي المعدة لذلك كما ذكر في المدارك فوجه الاولوية فيها ظ وان كان المراد كل بيت فيه غائط كما يظهر من شرح الارشاد فوجه الاولوية ان الغائط افحش من البول فاذا كره في بيت فيه بول ففي الغائط بطريق اولى وللمنع فيه مجال كيف وقد قيل بوجوب الغسل مرتين في البول دون غيره واختاره الش كما سبق نعم يمكن الاستدلال عليه بما رواه الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع اقوم في الصلوة فارى قدامي في القبلة العذرة فقال تنح عنها ما استطعت ولا تصل على الجواد ولعل الش اشار بقوله للنهي عنه ما يستفاد من هذا الخبر والا لم ينقل نهي عنه فيما رأينا من الكتب المتداولة ثم في استفادة عموم الكراهة منها مناقشة اذ الامر بالتنحي ربما كان عن العذرة التي كانت قدام المصلي في القبلة لا مط الا ان يق ان احتمال الخبر للاطلاق يكفي للحكم باطلاق الكراهة بمعنى اولوية الترك هذا وقال المص في كرى وخامسها اي المكروهات الى النجاسة الظاهرة كالعذرة لرواية الفضيل بن يسار تنح عنها ما استطعت وكذا الى حائط ينز من بالوعة البول لمرسلة احمد بن محمد بن ابي نصر وكذا في بيوت الغائط للمظنة وفحوى الخبر انتهى وظاهره ان المراد بفحوى الخبر هو احد الخبرين اللذين ذكرهما ودلالتهما بالفحوى اي القياس بطريق الاولى على ما هو مصطلحهم فيه على ما ذكره كما ترى ويمكن ان يكون الخبر هو ما اشار اليه الش من حديث الملائكة لا يبعد ان يكون غرض الش هنا الكشف عما في كرى ايضا وح فدعوى دلالته بالفحوى كدعوى الاولوية التي ادعاها الش ههنا وقد عرفت حالها والله تعالى يعلم **قوله** وفي بيوت النار لئلا يتشبه بعابديها قاله الاصحاب كذا في شرح الارشاد ولا يخفى ضعف التعليل ونقل عن ابي الصلاح عدم حل الصلوة فيها وتردده في الفساد وهو اضعف وزاد سلار فحكم بالفساد وزاد في الفساد **قوله** وهي المعدة لاضرامها فيها وان لم تكن

كالاتون والفرن لا ما وجد فيه نار مع عدم اعداد لها كالمسكن اذا وقدت فيه وان كثر وبيوت المجوس للحبز ولعدم انفكاكها عن النجاسة وتزول الكراهة برشة والمعاطن بكسر الطاء واحد المعاطن وهي مبارك الابل عند الماء للشرب ومجرى الماء وهو الكان المعد لجريانه وان لم يكن فيه ماء والسبخة بفتح الباء واحدة السباخ وهي الشئ الذي يعلو الارض كالملح او بكسرها وهي الارض ذات السباخ وقرى النمل جمع قرية وهي مجتمع ترابها حول جحرها وفي نفس الثلج اختيار مع تمكن الاعضاء اما بدونه فلا مع الاجتهاد وبين المقابر

بيوت عبادتها لجريان ما تمتلئ به من النجاسة في الجميع احتمل في المدارك اختصاص الكراهة بمواضع عبادة النيران لانها لبث موضع الزبلة فلا تصلح لعبادة الله تعالى ثم انه لم يعتبر في الكراهة وجود النار فيها حالة الصلوة بل يكره بمجرد كونها معدة لاضرامها فيها وان لم توجد وقت الصلوة كما صرح به في شرح الارشاد لجريانها التعليل **قوله** كالاتون والفرن الاتون كتنور وقد يخفف ذو الجتار والجصاص ونحوه والجبار مشددة الصاد وجيم والفرن بالضم المخبز يخبز فيه الفرن في خبز غليظ مسند بركل ذلك في القاموس **قوله** لا ما وجد فيه نار نعم انما يكره فيه اذا كانت النار في فيه كما سيجئ **قوله** وبيوت المجوس للخبز وهي صحيحة الهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الصلوة في البيع والكنائس وبيوت المجوس فقال وشر وصئلة وهذه الرواية في ج ايضا عن عبد الله بن سنان باسناد اخر لا باس به غير ان فيه محمد بن عيسى عن يونس وفيها هكذا سئلت اباعبد الله ع عن الصلوة في البيع والكنائس فقال وشر وصل قال سئلته عن بيوت المجوس فقال شها وصل وموثقة ابي بصير قال سئلت اباعبد الله ع عن الصلوة في بيوت المجوس فقال وشر وصل وعذ سلا في المراسم بيوت المجوس ثم لا يجوز الصلوة فيه بل لعله هو ضعيف **قوله** ولعدم انفكاكها عن النجاسة هذا انما تفيد الكراهة اذا سجد على ايضها او على ما فرش فيها من الحصر والبواري ومع مباشرة شئ منها برطوبة لا مطلقا فافهم **قوله** وتزول الكراهة برشة قد سبق فيما نقلنا من الاخبار ما يدل عليه الصحيحة زرارة في ط وبه اعتبر الجماعة في الاخبار وعلى ما يدل عليه سوى احتمال في بعض الاخبار سنشير اليه في بعض المواضع لكن لا باس بما اشتهر خصوصا مع ما فيه من التحرز عن تلطخ المسجد **قوله** وهي مبارك الابل عند الماء للشرب اي ثانية كما قال في الصحاح الاعطان والمعاطن مبارك الابل عند الماء للشرب حللا بعد نهل والعلل الشرب الثاني والنهل الشرب الاول وذكر في هي ان الفقهاء جعلوها اعم من ذلك هي مبارك الابل مطلقا الوفاق اليها ويدل عليه ما فهم من التعليل بكونها من الشياطين انتهى والتعليل في الرواية العامية كما سنذكره وكلام بعض اهل اللغة ايضا موافق ما ذكروه من التعميم قال في القاموس العطن محركة وطن الابل ومبركها حول الحوض ثم انه لا يشترط في الكراهة حضور الابل بل تكره وان كانت غائبة كما صرح به في شرح الارشاد لصدق المعطن مع الغيبة وان كانت الرواية قد تشعر بخلاف ذلك كذا في شرح الارشاد واراد بالرواية الرواية العامية التي ستقفها اولا فانه يقال رواية فيه غيرها وفي استشهاده بما ذكره تامل اذ ليس فيها الا التعليل بانها حتى من جن ولا اشعار فيه باختصاص الكراهة بحال حضورها اذ يكفي فيها كونه مأوى للجن وان لم يكن فيه بالفعل فتدبر ومستند الحكم صحيحة الحلبي في الفقيه وحسنة ابراهيم بن هاشم في ج وبب عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الصلوة في مرابض الغنم فقال صل فيها ولا تصل في اعطان الابل الا ان تخاف على متاعك الضيعة فاكنسه وانضحه بالماء وصل والحديث وصحيحة محمد بن مسلم في ج قال سئلت اباعبد الله ع عن الصلوة في اعطان الابل فقال ان تخوفت الضيعة على متاعك فاكنسه وانضحه وصل ولا باس بالصلوة في مرابض الغنم وروى عن عبد الله بن معقل عن النبي ص انه قال اذا ادركتكم الصلوة وانتم في اعطان الابل فاخرجوها وصلوا فانها جن من جن خلقت الا ترونها كيف لم تخر بانفها عن البراء قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تصلوا في مبارك الابل فانها من الشياطين ونقل عن الصدوق في الفقيه ذهب الى عدم جواز الصلوة فيه ولا يبعد ان يكون مراده التاكيد في الكراهة وكيفما كان فالمعتمد ما هو المشهور للعمومات الدالة على كون الارض مسجدا الا ما اخرجه الدليل والنهي الصريح في الرواية الاولى المفهوم من الثانية كانه لا تصلح حجة للمنع لشيوع النواهي التنزيهية في امثال هذا المقام مع ان التجويز على تقدير الخوف على المتاع ايضا ربما يشعر بها وايضا الرضوي في الروايتين مبني عن المنع باعتبار النجاسة ابوالها وارواثها فعلم ان المنع للكراهة للاستقذار والله تعالى يعلم **قوله** ومجرى الماء المسند فيه مرسلة عبد الله بن الفضل المتقدمة في بحث الحمام **قوله** وان لم يكن فيه ماء لصدق المجرى بمجرد كونه معدا لجريانه ولانه قد ذكر في الرواية الجري الماء بعد ان ذكر الماء ايضا فعلم ان المراد ما ذكرته ثم ان كون العلة سلب الخشوع باعتبار عدم الامن من مجئ الماء غير ظاهر وان كان مناسبا فالظاهر الكراهة وان امن حادثة فهو موضع فتدبر **قوله** والنجف المسند فيه مرسلة عبد الله بن الفضل المتقدمة وفي الفقيه الكافي في رواية الحلبي المتقدمة قال اكره الصلوة في السبخة الا ان يكون مكانا لبنا يقع على الجبهة مستوية وروى في ب الموثق ايضا عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الصلوة في السبخة لم اكرهه قال لانه لا يقع مستويا قلت ان كان فيها ارض مستوية فقال لا باس فالظاهر تقييد الكراهة بما في الروايتين من عدم استوائها اي الاستواء التام اذ لو لم تستو بقدر ما امكن اقل الواجب من وضع الجبهة فلا تقع الصلوة الا ان تحمل الكراهة في الاخبار على الحرمة هذا واما موثقة سماعة قال سئلته عن الصلوة في السباخ فقال لا باس بها على الجرز او على ما اذا كان موضع الجبهة مستويا **قوله** او بكسرها وهي الارض ان الذي ذكر الخليل في العين ان ارض السبخة بفتح الباء فاما اذا كانت نعتا للارض كقولك الارض السبخة فبكسر الباء وحجة ما اشار اليه الشهرة **قوله** وقرى النمل المسند فيه ايضا مرسلة عبد الله المتقدمة ولعدم انفكاكها المصلي من اذاها او قتل بعضها كذا في شرح الارشاد **قوله** وفي نفس الثلج مسندا ايضا المرسلة السابقة واجيب في المدارك برواية الفقيه الكافي عن زرارة الصريحة قال سئلت ابا الحسن ع قلت اني اخرج في هذا الوجه وربما لم يكن موضع اصلي فيه من الثلج فقال ان امكنك ان لا تسجد الثلج فافعل والا تسجد وان لم يمكنك فسوه واسجد عليه وفي حديث اخر اسجد على ثوبك هو انما يتم لو حمل السجود على الثلج على الصلوة عليه واما اذا حمل عليه كما على نفس المسجود عليه كما هو ظاهره وظاهر الحديث الاخر فلا يصلح سندا للمانع فيه بل يكون مفاده عدم جواز السجود على الثلج الا عند الضرورة ويكون مفاد الحديث الاخر انه عند الاضطرار ايضا يسجد على ثوبه لا على الثلج فتدبر **قوله** اما بدونها فلا اي لا يجوز كراهة لعدم جوازها حينئذ مع الاختيار **قوله** وبين المقابر المسند فيه مرسلة عبد الله بن الفضل السابقة وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يصلي بين القبور قال لا يجوز ذلك الا ان يجعل بينه وبين القبور اذا صلى عشرة اذرع من بين يديه وعشرة اذرع من خلفه وعشرة اذرع عن يمينه وعشرة اذرع عن يساره ثم يصلي ان شاء وانما حكموا بالكراهة دون عدم الجواز كما ورد في هذه الرواية لان هاتين الروايتين مع عدم صحة سندهما لا تصلحان حجة للقول بالتحريم وتخصيص العمومات على انه قد ورد بالخصوص ايضا صحيح علي بن يقطين في ب قال سئلت ابا الحسن ع عن الصلوة بين القبور هل يصلح قال لا باس وصحيح علي بن جعفر في الفقيه عن اخيه موسى ع قال

سئلته

والبها ولو قبرا الا بحائل ولو غرزة بالتحريك وهي العصا في اسفلها حديدة مركوزة او معترضة او بعد عشرة اذرع ولو كانت القبور خلفه او مع احد جانبيه فلا كراهة وفي الطريق سواء كانت مشغولة بالمارة او فارغة ان لم يعطلها والا حرم وفي بيت غير مجوسي وان لم يكن البيت له والى الفاء مضمرة اي موقدة ولو سراجا او قنديلا وفي الرواية تركره كراهة الصلوة

سئلته عن الصلوة بين القبور هل تصلح قال لا باس به فاني فرأيت سئلا ومن بعد المقابر ما لا يجوز فيه بل فسد ضعيف جدا قوله والبها ولو قبرا القول بكراهة الصلوة الى القبور او القبر هو المشهور بين الاصحاب وقال المفيد لا بأس بالصلوة في المقبرة ولا يجوز الصلوة الى شئ من القبور حتى يكون بين الانسان وبينه حائل ولو قدر لبنة او عنزة منصوبة او ثوب موضوع وقد روى انه لا باس بالصلوة الى قبلة فيها قبر امام والاصل ما قدمناه وظاهره على القول بالحرمة ويمكن حمله على تاكد الكراهة وقال في الفقيه واما القبور فلا يجوز ان تتخذ قبلة ولا مسجدا ولا باس بالصلوة بين خللها ما لم يتخذ شئ منها قبلة والمستحب ان يكون بين المصلي وبين القبور عشرة اذرع من كل جانب هو ايضا كلام المفيد نقل عن ابي الصلاح انه قال لا يجوز التوجه الى النساء والسلاح المشهور والنجاسة الظاهرة والمصحف الخ والقبور ولعله في غير الصلوة مع التوجه الى شئ من ذلك نظرا انتهى وهو صريح في التحريم ومستند المنع رواية معتبر بن خلاد عن الرضا قال لا باس بالصلوة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة وفي سندها معوية بن حكيم وهو وان ذكر الشيخ انه ثقة جليل القدر لكن قال الكشي انه فطحي قال في شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي لعله صحيح محل تامل ثم ان مفهومه ليس الا باس اذا اتخذ القبر قبلة والباس اعم من التحريم فالقول بالتحريم مستند البر ضعيف جدا ثم كون اتخاذ القبر قبلة بمعنى التوجه اليه مطلقا غير ظاهر بل يحتمل ان يكون المراد به ان يعتقد كونه قبلة يجب التوجه اليه ايما كان بدلا من الكعبة او مخيرا فيهما ولو سلم ففي دلالته على عموم الباس ايضا الى القبر تامل فان مفهوم

لهذا ولما ذكر

ليس الا الباس في الصلوة بين المقابر اذا اتخذ القبر قبلة لا في الصلوة الى القبر مطلقا لكن لا باس بالقول باطلاق الكراهة بنا على الاحتياط والاحتمال

لعله مراد الشيخ

ومع هذا فالرواية اشارا اليها المفيد ره في الصلوة الى قبر الامام وفي ما نقله الشيخ في باب من ولاية محمد بن عبد الله الحميري قال كتبت الى الفقيه اسئله عن الرجل يزور قبور الائمة عليهم السلم هل يجوز ان يسجد على القبر امام لا وهل يجوز لمن صلى عند قبورهم ان يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة ويقوم عند راس رجله وهل يجوز ان يتقدم القبر ويصلي ويجعله خلفه ام لا فاجاب وقرات التوقيع ومنه نسخت اما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة بل تصلي خلف الامام على القبر واما الصلوة فانها خلفه بجعله الامام ولا يجوز ان يصلي بين يديه كان الامام لا يتقدم ويصلي عن يمينه وشماله ولا يخفى ان هذه الرواية لمطابقتها للاصل والعمومات مع كونها اقوى سندا كما سيظهر اولى بالعمل وروايته معتضدة بخبر الجعل الاصل عدم جواز الصلوة الى القبر كما فعلوه واشار اليه المفيد بقوله والاصل ما قدمناه اي عدم الجواز الا ان يكون لهم عليه حجة اخرى او نقل الينا وقال المحقق ره في المعتبر بعد ما نقل عن المفيد انه روى انه لا باس لجعله خلفه قبر امام والاصل ما قدمناه ولا يبان اطراحه لهذه الرواية لضعفها وشذوذها واضطراب لفظها انتهى والرواية ان كانت هي ما في باب وفظناها فلم يظهر لي شئ مما ذكره اما الضعف فسندها في باب هكذا محمد بن احمد بن داود وعدة اصابنا قال حدثنا محمد بن عبد الله الحميري اما محمد فقال في الخلاصة انه شيخ هذه الطائفة وعالمها وشيخ القميين في وقته وفقيههم حكى ابو عبد الله الحسين ابن عبيد الله انه لم ير احدا اسخط منه ولا اتقه ولا اعرف بالحديث واما ابو احمد فقال النجاشي انه كان ثقة كثير الحديث صحيح على بن بابويه وله كتاب النوادر وفي الخلاصة كان ثقة كثير الحديث وصحب علي بن بابويه وزاد في الفهرست وله كتاب النوادر كثير الفوائد واما محمد بن عبد الله الحميري ففي الخلاصة انه كان ثقة فقيها كاتب صاحب الامر عليه السلم وسئله مسائل وابواب الحميرية بقي انه ما ينقل الشيخ في باب الاستبصاء سنده الى محمد بن احمد بن يحيى فلا يضر فيه اذ لا يبان كتابه كان عند الشيخ مع هذا فقد ذكر في الفهرست انه اخبرنا بكتبه وروياته جماعة منهم محمد بن محمد بن النعمان والحسين بن عبيد الله واحمد بن عبد الله بن احمد بن نوح عنه وبعد هذا فلا يظهر لي وجه للضعف نعم واما الشذوذ فلم اتحقق معناه حتى انظر فيه واما اضطراب لفظها فلم يظهر لي وقد نقلناها بلفظها فانظر فيها لعله يظهر لك شئ واما ما في الفقيه من انه قال النبي ص لا تتخذوا قبري قبلة ولا مسجدا فان الله عز وجل لعن اليهود لانهم اتخذوا قبور انبيائهم مساجد فيمكن حمله على اتخاذ القبر قبلة على ما اشرنا اليه سابقا من اتخاذه قبلة بتوجه اليه ايما كان فلا ينافي ذلك الرواية مع ضعفها بالارسال واما اتخاذه مسجدا فالظاهر ان المراد به ان يضع الجبهة عليه كما ورد النهي عنه في ذلك الرواية ايضا فتدبر قوله الا بحائل ولو غرزة ارتفاع الكراهة او التحريم بالحائل او البعد مقطوع به في كلام الاصحاب ولم اقف على مستندهم في الحائل وتحديده بما ذكروه نعم لو كان حائلا لا يقال معه عرفا الصلوة الى القبر فلا ينبغي انتفاء المنع وانما يبدونه كالغرزة ونحوها فيشكل الحكم برفعه بعد تحقق اصله نعم لا يبعد القول به بناء على ضعف احتجاجهم على الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين او الشهرة وهو فيما اذا كان بدن المصلي حائلا على ما ذكروه فتدبر قوله وهي العصا في اسفلها حديدة مركوزة الخ ذكر الجوهري ان العنزة اطول من العصا واقصر من الرمح وانت تعلم ان الاكتفاء بالغرزة ونحوها انما ورد في الروايات في السترة التي يستحب وضعها بين يدي المصلي واما ههنا فلم اقف على مستنده واستنباط هذا من ذلك الكلام فيه قوله مركوزة او معترضا صفة عنزة قال في الذكرى في بحث السترة يجزي لقاء العصا عرضا اذا لم يمكن نصبها الا ان الاولى من الخط انتهى وظاهر كلامه ههنا التخيير بدون ترتيب قوله او بعد عشرة اذرع المستند فيه موثقة عمار المتقدمة قوله ولو كانت القبور خلفه او مع احد جانبيه فلا دليل على كراهته وهذا لا ينافي انه اذا صلى بين القبور فلا بعد عشرة اذرع من جميع الجوانب كما ورد في الموثقة اذ لا بعد في اختصاص ذلك بحال البتة وعلى هذا فاندفع ما يتراءى من المخالفة بين كلامه هنا وفي شرح الشرايع ان البعد عشرة اذرع معتبر من جميع الجوانب فلا يكفي كون القبر خلف المصلي من وراء البعد انه يمكن تخصيص كلامه هناك بما اذا صلى بين القبور فلا ينافي ما ذكره ههنا لكن يبقى انه ههنا حكم بانه اذا كانت القبور مع احد الجانبين فلا كراهة وقال في شرح الشرايع بعد قول المصنف وبين المقابر كلا فروق في الكراهة بين الصلوة بينها واليها وبين القبر والقبرين وما زاد وان لم يصدق البينية في الاولى ولا يخفى ما بينهما من التدافع ومنه يظهر ان بناء ما نقل عنه اولا انه ليس على ما ذكرنا من التخصيص بل على ظاهره من الاطلاق وكيفما كان فالمتجه ما ذكره هنا كما ظهر لنا ولعلك نعم ما ذكره هناك من عدم الفرق بين القبر والقبرين فما زاد انما يتجه في صورة الصلوة الى القبر نظرا الى ما هو مستندهم في الحكم فتدبر قوله وفي الطريق

المستدبرة

الى المجمرة من غير اعتبار الاضرام وهو كذلك وبه عبر المص في غير الكتاب

المستند فيه مرسلة عبد الله بن الفضل المتقدمة المشتملة على المواضع العشرة التي لا يصلى فيها اذ احدها مسان الطرق ورواية الفضل بن يسار المتقدمة
في بحث بيوت الغائط اذ فيها ولا تصل على الجواد وحسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله عليه السلام المتقدمة في الاعطان اذ فيها على ما في يب وسئلته عن
الصلوة في ظهر الطريق فقال لا باس ان يصلى في الظواهر الذي بين الجواد فاما على الجواد فلا تصل فيها وليس هذا في الفقيه وفي وصحيحة معوية بن
عمار عن ابي عبد الله ع وفي اخرها وقال لا باس بان يصلى بين الظواهر وهي الجواد جواد الطرق ويكره ان يصلى في الجواد وصحيحة ايوب بن نوح عن ابي
الحسن الاخير ع قال قلت ايحضر الصلوة والرجل بالبيداء قال يتنحى عن الجواد يمنة ويسرة ويصلى ورواية الفضل بن يسار المتقدمة في بحث بيوت الغائط
اذ فيها ولا تصل على الجواد وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة في السفر فقال لا تصل على الجادة واعتزل على جانبيها ورواية محمد بن
الفضيل قال قال الرضا ع كل طريق يوطا ويتطرق وكانت فيه جادة او لم تكن فلا ينبغي الصلوة فيه فقلت اين اصلي قال يمنة ويسرة وموثقة الحسن بن
الجهم عن ابي الحسن الرضا ع قال كل طريق يوطا فلا تصل عليه قال قلت انه قد روي عن جدك ان الصلوة على الظواهر لا باس بها قال ذلك ربما سايرني عليه الرجل
قال قلت فان اخاف الرجل على متاعه الضيعة قال فان خاف فليصل ولا يخفى ان مفاد اكثر تلك الروايات اختصاص الكراهة بالجواد اي العظمى منها
وهي التي يكثر سلوكها على ما في شرح الارشاد والمدارك ومقتضى ذلك عدم الكراهة في طريق لا تعد جادة وايضا مفاد روايتي الحلبي ومعوية اختصاص
الكراهة في الجواد بما انخفض منها لا ما بقي مرتفعا في البين بل مفادهما عدم اطلاق الجواد على ما بقي في البين مرتفعا ومفاد الروايتين الاخيرتين سيما
الاخيرة شمول الكراهة للجميع ويمكن الجمع بينها بالقول بالكراهة في الجميع لكن تكون في الجواد اشد من غيرها والمفيد ره في المقنعة والصدوق ره في الفقيه
حكما بعدم جواز الصلوة على جواد الطرق وكانه لظ النهي في هذه الاخبار والمعتمد ما هو المش للاصل والعمومات والشهرة العظيمة بين الاصحاب ويؤيده
ايضا ظاهر لفظ الكراهة في صحيحة معوية بن عمار فلا عبرة بظ تلك النواهي لشيوع النواهي التنزيهية في هذا الباب ويمكن ان يكون مراد الصدوق والمفيد ايضا
تاكد الكراهة والله تعالى يعلم **قوله** والاحرم لاشتراط جواز التصرف في الطرق بغير السلوك بعدم الضرر بالسالك هل تفسد ح ظاهر الاصحاب
ذلك بناء على ما ذهبوا اليه من دلالة النهي على الفساد قال في المدارك ولو فرض تعطيل المارة بالصلوة وجب القول بفسادها اذا كان الطريق موقوفة
لاجل المرور ويحتمل عدم الفرق انتهى وكانه لا وجه لما ذكره اولا من الفرق بعد فرض صيرورتها محياة فافهم **قوله** وفي بيت فيه مجوسي المستند فيه رواية
الكافي عن ابي جميلة عن ابي عبد الله ع قال لا تصل في بيت فيه مجوسي فلا باس ان تصلي وفيه يهودي او نصراني وفي يب بسند غير ما في في عن ابي جميلة عن ابي عبد الله ع
مثله وانت تعلم ان بين بيوت المجوس التي ذكرت سابقا وبين بيت فيه مجوسي الذي ذكر ههنا عموما وخصوصا من وجه وقد ذكرنا من الروايات الحجة لكل
منها فلا ينبغي الخلط بينهما ويظهر من الش ره في شرح الارشاد والشرايع ضرب من الخلط فيه كما يظهر بالرجوع اليهما فارجع ولا تغفل **قوله** اي موقدة
وقود النار وسطوعها وارتفاع لهبها واوقدتها انا واستوقدتها ايضا كذا في تفسير النيشابوري **قوله** وفي الرواية كراهة الصلوة الى المجمرة الخ هي
موثقة عمار عن ابي عبد الله ع حيث فيها وقال لا يصلي الرجل وفي قبلته نار او حديد قلت اله ان يصلي وبين يديه مجمرة شبه قال نعم وان كان فيها نار فلا
يصل حتى ينحيها عن قبلته وعن الرجل يصلي وبين يديه قنديل معلق فيه نار الا انه بحياله قال اذا ارتفع كان شرا لا يصلي بحياله كذا في يب نقلا عن محمد
بن يعقوب لكن ليس فيما عندنا من نسخ الكافي قلت اله ان يصلي الى قوله وعن الرجل ولا ضير فيه فان الظ ان الشيخ نقله عن اصله لا عن الكافي والنسبة
الى محمد بن يعقوب لاتصال سنده الى صاحب الكتاب به مع انه قد روى في الفقيه هذه الزيادة بادنى تغيير في العبارة عن عمار وفي في ويب جميعا في الصحيح
عن علي بن جعفر عن ابي الحسن ع قال سئلته عن الرجل يصلي والسراج موضوع بين يديه في القبلة فقال لا يصلح له ان يستقبل النار وقريب منه في الفقيه ايضا
في اخر رواية عن علي بن جعفر وبما نقلنا ظهر انه لو بدل الش ره المجمرة بالنار لكان اولى واظهر فتدبر ثم انه في في ويب بعد نقل صحيحة علي بن جعفر قال
وروى ايضا انه لا باس لان الذي يصلي له اقرب اليه من ذلك وزاد في يب روى ذلك محمد بن احمد بن يحيى عن الحسن عن الحسين بن عمرو عن ابيه عمرو بن ابرهيم
الهمداني رفع الحديث قال قال ابو عبد الله ع لا باس ان يصلي الرجل والنار والسراج والصورة بين يديه ان الذي يصلي له اقرب اليه من الذي بين يديه
قال وهذه رواية شاذة ومع هذا ليست مسندة وما يجري هذا المجرى لا يعدل اليه عن اخبار كثيرة مسندة انتهى وفي الفقيه ايضا روى هذه
الرواية مرسلا عن ابي عبد الله ع ثم قال انه حديث يروى عن ثلثة يروى من المجهولين باسناد منقطع يرويه الحسن بن علي الكوفي وهو معروف عن الحسين
بن عمرو عن ابيه عن عمرو بن ابرهيم الهمداني يرفع الحديث ولكنها رخصة اقترنت بها علة صدرت عن ثقاة ثم اتصلت بالمجهولين والانقطاع فمن اخذ
بها لم يكن مخطئا بعد ان يعلم ان الاصل هو النهي وان الاطلاق هو رخصة والرخصة رحمة انتهى ولا يخفى ما بين كلامي التهذيب والفقيه من المخالفة
في بيان سندها حيث جعل في يب عمرو بن ابرهيم بيانا لابيه وفي الفقيه مرويا عنه له ويحتمل سقوط عن في يب ليوافق ما في الفقيه لكن الظ عدم سقوطه
وان الصحيح هو ما في يب وما في الفقيه سهو وقول الفقيه ولكنها رخصة لا يخ عن خفاء والظ انه كانت له قرينة على صحة الرواية وانه منهم ع فالمراد ان
الرواية وان كان في سندها جهالة وانقطاع لكنها وردت على سبيل الرخصة عن الثقات اي المعصومين ع وذكر فيها العلة ايضا وهو اشارة الى نوع
تقوية لها على ما هو المش من ترجيح الحديث المعلل ثم عرضها الاتصال بالمجهولين والانقطاع ولا ضير فيه فيجوز الاخذ بها على سبيل الرخصة اي
على سبيل التخفيف والترحم بعد ان يعلم ان الاصل اي الراجح والحكم الجاري اولا مع قطع النظر عن التخفيف والترحم هو المنع وبهذا يحصل الجمع بين
الروايات وقد حمله سلطان العلماء طاب ثراه في حواشي الفقيه على انها رخصة اقترنت بها علة اي مع وجود عذر وعلة ثم اتصلت بالمجهولين
فتركوا نقل العلة واهملوا فمن اخذ بها مع العلة والضرورة لم يكن مخطئا ولا يخفى بعده هذا وبما نقلنا من الروايات ظهر ضعف قول ابي الصلاح
بعدم جواز التوجه الى النار اذ الاصل والعمومات يقتضي الجواز مع تايده بالشهرة العظيمة بين الاصحاب وبالرواية المعللة وان ضعف سندها

وما يدل

او الى تصاوير ولو في الوسادة وتزول الكراهة بسترها بثوب ونحوه او مصحف او باب مفتوحين سواء في ذلك القاري وغيره نعم يشترط الابصار والحق به التوجه الى كل شاغل من نقش وكتابة ولا باس به او وجه انسان في المشهور وفيه وفي الباب المفتوح ولا نص عليهما ظاهرا وقد يعلل بحصول التشاغل به او حائط ينز من بالوعة يبال فيها ولو نز بالغائط فاولى وفي الحاق غيره من النجاسات وجه وفي مرابض الدواب جمع مربض وهو مأواها ومقرها

وما يدل على المنع ليس الا الروايتان وهما لا تنهضان حجة على التحريم لعدم صحة الاولى وقصور الثانية عن الدلالة على التحريم بل ظاهرها الكراهة ولكن الاحتياط في الاجتناب والله تعالى يعلم **قوله** او الى تصاوير المستند فيه صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر ع اصلي والتماثيل قدامي وانا انظر اليها قال لا اطرح عليها ثوبا ولا باس بها اذا كانت عن يمينك او شمالك او خلفك او تحت رجليك او فوق راسك وان كانت في القبلة فالق عليها ثوبا وصل كذا في يب وفي الكافي ايضا بسند اخر صحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع قريب منه وصحيحة الحلبي قال قال ابو عبد الله ع ربما قمت فاصلي وبين يدي الوسادة فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا وصحيحة الكافي عن علي بن جعفر عن ابي الحسن ع قال سئلته عن الدار والحجرة فيها التماثيل ايصلى فيها فقال لا تصل فيها وفيها شيء يستقبلك الا ان لا تجد مدا فقطع رؤسها والا فلا تصل فيها ورواية ليث المرادي في يب بسند فيه محمد بن سنان وفي الفقيه بحذف الاسناد قال قلت لابي عبد الله ع الوسائد تكون في البيت فيها تماثيل عن يمين او شمال فقال لا باس به ما لم يكن تجاه القبلة فان كان شيء منها بين يديك مما يلي القبلة فغطه وصل وزاد في يب واذا كان معك دراهم سود فيها تماثيل فلا تجعلها من بين يديك واجعلها من خلفك ورواية يب عن سعد بن اسمعيل عن ابيه قال سئلت ابا الحسن الرضا ع عن المصلى والبساط عليه تماثيل ايقوم عليه يصلي ام لا فقال والله اني لاكره وعن رجل دخل على رجل عنده بساط عليه تمثال اتجد ههنا مثالا فقال لا تجلس عليه ولا تصل عليه قوله ع اتجد بالجيم والدال المهملة وربما قرئ بالخاء والذال المعجمتين وعلى التقديرين استفهام للانكار والمراد انك لا تجد فيما عندنا وفي بيوتنا ذلك او لا اتخذ فبسطي ذلك ثم صرح بالانكار والمنع عن الجلوس والصلوة عليه والشيخ حمل النهي عن الجلوس عليه على الكراهة بدلالة ما ورد من الاخبار انه لا باس بالقعود عليه والوقوف ما لم يسجد عليها كصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة انفا ورواية ليث المرادي المذكورة انفا ايضا ودلالتها على ما ذكره باعتبار عموم قوله ع لا باس به مهما لم يكن تجاه القبلة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال لا باس ان تصلي على المثال اذا جعلته تحتك والظ بقرينة الحوالة الى الاخبار انه اراد بقوله ما لم يسجد عليها ما لم يكن في القبلة والظ انه ايضا مكروه وليس بحرام عنده فالفرق كانه باعتبار مراتب الكراهة وان كراهة السجود عليه كراهة شديدة بخلاف الوقوف والجلوس لخفة الكراهة فيهما فتأمل ثم انه قد سبق في بحث اللباس نقلا عن المنتهى اطلاق كراهة الصلوة في بيت فيه تماثيل مستندا الى رواية عمرو بن خالد ومحمد بن مروان وقد نقلنا ايضا هناك مرسلة الفقيه التي هي اظهر دلالة على ما ذكره من تلك الروايتين وعلى هذا فيحمل نفي الباس في هذه الروايات اذا كانت في غير القبلة او اذا لم يكن تجاه القبلة واذا جعلتها تحتك على خفة الكراهة فيه والله تعالى يعلم واعلم انهم لم يصرحوا ههنا بان المراد بالتصاوير هل هو ما يختص بالحيوان او يعم صور الشجر ونحوها وقد سبق ان الظ من الش انه يجعل الصور مختصة بالحيوان وجعل المثال اعم فلما عبروا ههنا بالصور فالظاهر الاختصاص بصور الحيوان ولما كان في الروايات بلفظ التمثال واطلق في غير رواية الحلبي فالظ عموم الكراهة ولا يبعد عندي تخصيص الحكم بصور الحيوان ودعوى انها المتبادر من التمثال عرفا كما اشرنا اليه في بحث اللباس ويؤيد ذلك حسنة الكافي بابرهيم عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع في التمثال يكون في البساط فيقع عينك عليه وانت تصلي قال ان كان بعين واحدة فلا باس وان كان له عينان فلا ورواها في يب ايضا بسند اخر عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه باختلاف في الفاظه ورواها في الفقيه ايضا مرسلا كك في روايتين فتأمل وههنا رواية اخرى رواها في كتاب المكاسب من التهذيب عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انما تبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل وتفترشها قال لا باس ان تبسطها وتفترش وتطأ انما يكره منها ما نصب على الحائط وعلى السرير وظاهرها كراهة ما نصب على الحائط وعلى السرير وان لم تصل اليه ولا يبعد ان يدعى ظهوره في المجسمة والله تعالى يعلم **قوله** او مصحف او باب مفتوحين المستند في الاول موثقة عمار عن ابي عبد الله ع في الرجل يصلي وبين يديه مصحف مفتوح في قبلته قال لا قلت فان كان في غلاف قال نعم ولا يخفى انها باطلاقها تشمل القاري والامي **قوله** نعم يشترط الابصار فلا كراهة مع المانع منه كالعمى والظلمة كما صرح به في شرح د وهذا بناء على ما استنبطوه من العلة في المنع وهو حصول التشاغل عن العبادة بالنظر اليه وللنظر فيه مجال فالاولى الاجتناب مط **قوله** والحق به التوجه الخ هذا ايضا بناء على ما ذكرنا من العلة المستنبطة وللمناقشة فيه مجال كما اشرنا اليه فالحكم بالكراهة بالمعنى المصطلح لا يخ عن اشكال نعم القول بمجرد اولوية الترك لا يخ عن وجه فتبصر **قوله** ولا نص عليهما ظاهرا وقال في المعتبر انه ذكر ذلك ابو الصلاح الحلبي ره وهو احد الاعيان ولا باس باتباع فتواه انتهى وفي موثقة عمار التي سيجيء في بحث صلوة الرجل مع المرأة ما يدل بعمومه على عدم كراهة مواجهة الانسان حيث فيها وان كانت المرأة قاعدة او قائمة في غير صلوة فلا باس حيث كانت **قوله** وقد يعلل بحصول التشاغل به هذا التعليل ذكروه في الانسان وربما امكن اجراؤه في الباب ايضا وعلل الاول ايضا بان فيه تشبها بالساجد لذلك الشخص والثاني باستحباب السترة بينه وبين ممر الطريق ولا يخفى ضعف الجميع **قوله** او حائط ينز من بالوعة النز بالفتح والكسر ما يتحلب من الارض من الماء وقد انزت الارض صارت ذات نز كذا في الصحاح ومستند الحكم رواية احمد بن محمد بن ابي نصر عمن سئل ابا عبد الله ع عن المسجد ينز حائط قبلته من بالوعة يبال فيها فقال ان كان نزه من البالوعة فلا تصل فيه وان كان من غير ذلك فلا باس ولا يخفى ان البالوعة في الجواب يحتمل الاطلاق والتي ذكرت اولا اي التي يبال فيها فترك التوجه الى ما ينز من البالوعة مط كما هو ظاهر عبارة المتن اولى نعم الحكم باطلاق الكراهة كما هو ظاهرها لا يخ عن اشكال وربما يستشكل الحمل على الاطلاق بان البالوعة ربما لا تدخلها النجاسة فلا يستقيم النهي فيما ينز منها والامر فيه هين لشيوع التخصيص فلا حجر في التخصيص بغيرها مع ان الشايع في البالوعة هو ان يدخلها المياه النجسة بل المتبادر منها عرفا هو ذلك ولذا اختلفوا في بحث البئر استحباب التباعد بين البئر والبالوعة بخمس او سبع فتأمل **قوله** ولو نز بالغائط فاولى لكونه افحش من البول وللمنع فيه مجال كما اشرنا اليه سابقا هذا مع ظهور اخر الخبر في عموم عدم الباس في غير ذلك فالاظهر الحاقه بباقي النجاسات وربما يستدل الالحاق ما ينز من الغائط بما سبق في بحث بيوت الغائط من رواية الفضيل بن يسار وفيه تامل فان الظ فيها الامر بالتنحي عن العذرة التي ترى في القبلة فلا تشمل حائطا ينز منها **قوله** وفي الحاق غيره من النجاسات وجه قال

فقال اتخذ

اصحابه

ويكره تقدم المرأة على الرجل ومحاذاتها له في حال صلوتهما من دون حائل او بعد عشرة اذرع على القول الاصح والقول الاخر التحريم

صحة صلوتهم ونصترقائهم الى ان يثبت خلافها والله تعالى يعلم **قوله** ويكره تقدم المرأة بمعنى تعلق الكراهة في الصورتين بالشرط المذكور بصلوتهما لا بخصوص المرأة كما توهمته العبارة لكن هل هو مطلق او مع الاقتران عند فيه تعلق بالمتابوة الظاهر الثاني كما سنشير اليه على القول بالتحريم فافهم **قوله** على القول الاصح وهو قول المرتضى في المصباح وابن ادريس في السرائر واكثر المتاخرين والقول الاخر للشيخين واتباعهما وادعى عليه في الانتصار الاجماع ونقل في ذكرى عن الجعفي انه قال لمن صلى وحياله امرأة وليس بينهما قدر عظم الذراع فسدت صلوته وظاهره اطلاق الحكم من غير تخصيص بحال صلوة المرأة ايضا وربما كان ذلك لعدم صلوتها فيشترط البعد ان بدا من ذلك وليس لنا كتاب حتى نظهر منه حقيقة مذهبه حجة الاول اطلاق الامر بالصلوة فلا يتقيد الا بدليل صحيح الفقيه عن جميل عن ابي عبد الله قال لا باس ان يصلي الرجل بحذاء المرأة وهي تصلي هكذا الحق في المدارك وانت تعلم ان لهذه الرواية في الفقيه تتمة وهي هذه فان النبي كان يصلي وعايشة مضطجعة بين يديه وهي حائض وكان اذا اراد ان يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتى يسجد ولا يخفى ان مع هذه الزيادة لا يمكن حمل الخبر على ما هو ظاهره الذي عليه بناء الاحتجاج بل يجب جعل قوله وهو يصلي عطفا على مدخول لا باس اي لا باس ايضا ان يصلي الرجل بحذاء المرأة او يجعل عطفا على لا باس اي وهو يصلي الرجل بحذاء المرأة اي يجوز له ذلك فيكون التعليل على التقديرين للجزء الاخير وح لا يتم الاحتجاج الا ان يتمسك بانا طلاق الحكم وترك الاستفصال دليل على جواز ذلك مطلقا وان كانت المرأة تصلي معه وح فالاحتجاج لا يخلو عن ضعف سيما مع اختصاص التعليل بحالة عدم صلوتها وكيفما كان فعدم ذكر صاحب المدارك للتتمة والتوجيه الاستدلال معها وابتدائه في الاحتجاج لهذه الرواية كالصريح في ان بناء احتجاجه على ما هو ظاهر الرواية بدون التتمة فلا بعد ان يكون في نسخته وان لم نجد بالواو فجعله حكاية لا تعلق له بسابقه فاسقط في النقل واحتج بما قبله وقد روى في باب الاستبصار مثل هذه الرواية بدون التتمة عن جميل عن ابي عبد الله هكذا في الرجل يصلي والمرأة تصلي بحذائه فقال لا باس لكن سنده موثق وفيه ارسال وحملها في باب على ما اذا كان بينهما وبينه اكثر من عشرة اذرع او حمل جمعا بين الاخبار وفي الاستبصار على ما اذا كان الرجل متقدما على المرأة بشئ يسير ويكون قوله بحذائه على ضرب من المجاز لقربها منه ولا يخفى بعدهما والله في شرح الارشاد واحتج برواية جميل عن الصادق في الرجل يصلي والمرأة بحذائه قال لا باس قال وترك الاستفصال من كون المرأة مصلية او غير مصلية دليل العموم ولم اقف على رواية كذا عن جميل فكانه اراد ما نقلنا عن باب الاستبصار وقد سقط من نسخته لفظة تصلي بعد المرأة فاحتاج الى التمسك بما ذكره وقد احتج ايضا بصحيحة الفقيه عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله انه سئل عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد فقال اذا كان بينهما قدر ما يتخطى او قدر عظم الذراع فصاعدا فلا باس صلت بحذائه او لم تصل وهو وحده ولا باس قال في رواية زرارة وطريقة البارع صحيح عن ابي جعفر اذا كان بينهما وبينه قدر ما يتخطى او قدر عظم الذراع فصاعدا فلا باس صلت بحذائه او لم تصل وهو وحده والتقييد بالوحدة في الروايتين كانه باعتبار ما ورد من اطلاق وقوف المرأة خلف الرجل اذا التمتت به فلا تصلي جماعة بحذاء وان تقيد وفي رواية في باب مع صحة سند الشهذيب عن محمد وهو ابن مسلم كما يشهد به تتبع الاسانيد ووقع التصريح به في رواية الكافي وبعض نسخ باب فلت اشتراها منه على ما في شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره مما لا وجه له عن احدهما قال سئلته عن الرجل يصلي في زاوية المخدة والمرأة في زاوية اخرى قال لا ينبغي ذلك فان كان بينهما شبر اجزءه قال في باب بعني اذا كان الرجل متقدما للمرأة بشبر ولا يخفى بعد التاويل فان ظاهره كفاية الشرع بالجواز او مطلقا وايضا التقدم بشبر ان اعتبر بالنسبة الى الموقفين فلا يكفي على ما سيجئ من اصبار تقدمه بحيث يحاذي بعضها قدمه على ما ذكره المصاد بحيث لا يحاذي جزء منها جزءا منه على ما ذكره الشهيد وان اعتبر من مسجديهما الى موقفه فلا يشترط الشبر بل يكفي احد ما نقلنا من المذهبين الا ان يحمل الشبر على الاجتماع هذا مع ظهوره لا ينبغي في الكراهة لكن ذكر المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد ان الظان الشبر بالشبر المعهد والبناء الموحدة على ما نقلنا تصحيف والظاهر الستر بالسبر المهملة والتاء المثناة لان كون كل واحد ذراعا من البيت بدلة على ان بينهما اكثر من شبر فلا يحتاج الى ذلك التقييد بل يصير لغوا ولا يخفى ان على تقدير الستر على ما ذكره يسقط وجه الاستدلال الا باعتبار لفظة لا ينبغي واورد عليه ان لفظ لا ينبغي لا يدل على ما فرضه السائل حتى يصير التقييد على تقدير الشبر بالشبر المعهد لغوا بل يمكن ان يجعل اشارة الى مطلق صلوتهما مع المحاذاة وح يستقيم التقييد لا بعد فيه كثيرا فاحتمال التصحيف فيه مع اتفاق نسخ الكافي وباب عليه وصراحة كلام الشيخ في انه على ما نطابق عليه النسخ ووجود هذا التحديد في روايات اخرى ايضا كما سبق وسيجئ ساقطا جدا والعجب من صاحب المدارك انه ايضا تبعه في ذلك وحكم بان الظان الستر بالسبر المهملة والتاء المثناة من فوق واقاما بينا فلان لا ينبغي وان كان يستعمل كثيرا في التحريم لكن ظاهره مع ذلك الكراهة وهو يكفي في المقام واما ما جعله مؤيدا لحمل لا ينبغي هنا على التحريم فانما يتم لو حمل قوله يجزيء على لم يجزء وقد كان فان مفهوم ح عدم اجزاء الصلوة بدونا بعدا بالشبر فالظاهر حمل لا ينبغي على التحريم اما الوحمل على انه اجزءه هذا البعد اليسير ويرتفع به ما ذكر من عدم الانتباع فلا نسلم لم يكن حمله على هذا المعنى اظهر فليس الاول اظهر فتدبر وصحيحة ابن بزيع عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ره وفيها وسئلته عن الرجل يصلي في مسجد جماعة وامرأته تصلي حياله بربراها وكانت قال لا باس الكوا ممدودا او مقصورا جمع الكوة والكوة وهي الخرق في الحائط او التذكير للكبير والتانيث للصغير ولم ار احدا احتج بهذه الرواية لهم مع صحة سندها ووضوح دلالتها الا ان يقال انه يمكن على القول بالمنع وجود حائط بينهما وان كان له كوى لا تمنع من النظر لكن الظاهر من كلامهم خلافه كما يظهر من تقييد الشهيد الحائل بالمانع من نظر احدهما الى الاخر اذ الظاهر منه المنع بالكلية لا في الجملة فتدبر وحسنة الكافي في باب باب هم عن حريز عن ابي عبد الله في المرأة تصلي الى جنب الرجل فربما منه فقال اذا كان بينهما موضع رحل فلا باس والرحل رحل البعير وهو كالسرج للفرس والظاهر انه ليس بقدر عشرة اذرع وفي رواية في باب بسند ابن مختلفين ومع حسن سند التهذيب بالحسن الصيقل عن ابي بصير والظاهر انه المرادي بقرينة رواية ابن مسكان عنه قال سئلته عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد المرأة عن يمين الرجل بحذاء قال لا الا ان يكون بينهما شبر او ذراع كذا في باب في عن ابي عبد الله في الرجل

قوله على ما نقلنا من تصحيف وفيما نقلنا لها الوجه **قوله** فان كان الظان وفيما نقلنا لا ينبغي

وبطلان صلوتهما معا او مع الاقتران والا المتاخرة عن تكبيرة الاحرام

الخ وروى مثله الشيخ في تهذيب باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال سئلته عن الرجل والمرأة يصليان جميعا في بيت المرأة عن يمين الرجل بحذائه قال لا حتى يكون بينهما شبر او ذراع ونحوه فهذه الروايات تدل على جواز صلوتهما معا بعد ما بعد الحائل او قدر الرجل ومنه يظهر وجه القول بالبطلان بدون احدهما لكن يحكم بالكراهة لتنزيل الروايات الآتية عليها جمعا بين الاخبار واما ما تضمنه هذه الروايات من اعتبار البعد بينهما بالشبر وقدر ما يحتفظ او قدر عظم الذراع او موضع الرجل والذراع على اختلاف الروايات فيحمل على الاستحباب لعدم القول بالفصل كذا قالوا ويشكل بما نقلنا عن الجعفي ويمكن ان يقال ان اعتبار عظم الذراع كما نسب الى الجعفي معارض بما يدل على كفاية الشبر فيجب حمله على الاستحباب جمعا والقائل بوجوب الشبر فقهنا المصير الى حمل الجميع على الاستحباب هذا وعلى هذا فمصير محصل مذهبهم القول بالجواز مطلقا لكن بكراهة شديدة تضعف بالبعد بشبر وذراع وغيرهما مما ذكر في الروايات على اختلاف مراتبها ونزول بالكلية باحد الثلثة التي اعتبرها القائلون بالتحريم حجة القول بالتحريم وبطلان الصلوة مطلقا او احد الثلثة صحيحة ابن مسلم عن احدهما قال سئلته عن المرأة تصلي عند الرجل فقال لا تصلي المرأة بحيال الرجل الا ان يكون قدامها والا بعد وصحيحة عن محمد بن مسلم في المرأة تصلي عند الرجل قال اذا كان بينهما حاجز فلا باس وهما وان كانا مطلقين في صلوة المرأة عند الرجل لكن يجب تقييدهما بما اذا صلى الرجل لعدم القول باطلاق المنع لكن لا يخفى ان دلالة الثاني انما هي بالمفهوم ومفهوم الباس بدون عدمها صحيح وكانه باعتبار اجماع العصابة في ابان قال قلت لابي عبد الله المرأة الحائض تصلي والمرأة الى جنبها وهي تصلي فقال لا الا ان تتقدم هي او انت ولا باس ان تصلي وهي بحذائك او خلفك وقائمة قوله الا ان تتقدم هي الخ اي الا ان يصلي احدكما قبل الاخر وفي المدارك جعل هذه الروايات من حجج القول الاول بناء على عدم اعتبار الحائل والبعد بالعشر فيها واذا انتفى ذلك ثبت الجواز مطلقا لانه قائل بالفصل ولا يخفى ما فيه لما مر وسنذكر جميع ما يتعلق بمسئلة في حديث بل الصحيح استنباط احكام المسئلة من اخبار مختلفة فيكفي ههنا اشتراك الاخبار الثلثة في المنع عن صلوتهما معا بالجملة ودلالة الاول على والمنع بتقدم الرجل والثاني على والمنع بالحائل اي الحاجز اي الحائل ويبقى الامر الثالث الى ان نأتي بدليله وصحيحة ابن ابي يعفور وابن سنان عن عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يصلي والمرأة نائمة على فراشها جنبه فقال لا ان كانت قاعدة فلا بأس وان كانت تصلي فلا كذا في التهذيب وفي الكافي بدل نائمة على فراشها جنبه قائمة جنب على فراشها وكان مراده بالقعود القعود عن الصلوة اي ان لا تصلي فلا اختلاف في المقابلة بين الشقين وصحيحة ابن مسلم عن احدهما قال سئلته عن المرأة تؤامل الرجل في المحمل يصليان جميعا فقال لا ولكن يصلي الرجل فاذا فرغ صلت المرأة وهو موجود في بعض نسخ الرواية التي نقلنا منها احتجاج القول الاول عن الكافي وابن بكير عن محمد عن احدهما وروى بعضهم عن ابي بصير عن ابي عبد الله مثله وصحيحة ابن ابي يعفور على ما في المدارك عن علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سئلته عن امام كان في الظهر فقامت امرأة بحياله تصلي معه وهي تحسب انها العصر هل يعتد ذلك على القوم وما حال المرأة في صلوتها معهم وقد كانت صلت الظهر فقال لا يعتد ذلك على القوم وتعيد المرأة صلوتها وقد نوقش في صحة الرواية باعتبار ان الشيخ نقلها عن العباس بحذف الاسناد الى ابن فضال وطريق الشيخ اليه غير مذكور في الكتابين وقد ذكره في الفهرست وليس بصحيح لكن الظاهر ان رواية الكافي من كتب العباسي وكانت مشهورة فلا حاجة فيها الى ملاحظة اعتبار سنده اليه ونوقش في دلالتها باعتبار ان الامر باعادة المرأة يمكن ان يكون بسبب الاتمام في العصر بالظهر وهي ايضا ضعيفة اذ المتيقن من الاخبار جواز الاتمام وان اختلف لفرضا بل قال في هداية نقل اجماعنا اجمع وانا ما نقلوا عنه خلافا الا ما نقل عن الصدوق انه قال لا باس ان يصلي الرجل الظهر خلف من يصلي العصر ولا يصلي العصر خلف من يصلي الظهر الا ان ينوي انها العصر فيصلي بنية العصر ثم يعلم انها كانت الظهر فيجزي عنه ولم يذكر والده حجة ومع ذلك فما في الرواية هو الذي استثناه وحكم بصحته وربما يحتمل عدم صحة الاتمام مع اختلاف الفرضين عند اعتقاد خلاف الواقع على ما في الرواية وان جاز مع العلم بالحال يحتمل ان تكون الاعادة باعتبار ما بحيالها لرأي المحاذاة مع ورود الاخبار بان المرأة اذا ائتمت بالرجل تقوم خلفه فيمكن ان يكون ذلك على الوجوب فيكون الاعادة لذلك وعلى تقدير ان تكون للاستحباب كما هو الظاهر عند القائلين بجواز صلوتهما معا مطلقا فيمكن ان تكون الاعادة ايضا على الاستحباب لذلك او تكون اعادتها مستحبا باعتبار تقدمها على الرجال مع ان المستحب لها ان تقف خلفهم والله تعالى يعلم وموثقة ابن بكير عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله انه سئل عن الرجل يستقبل ان يصلي وبين يديه امرأة تصلي قال لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها اكثر من عشرة اذرع وان كانت عن يمينه وعن يسار جعل بينه وبينها اكثر من عشرة اذرع مثل ذلك فان كانت تصلي خلفه فلا باس وان كانت نصب ثوبا وان كانت المرأة قاعدة او نائمة او هم قائمة في غير صلوة فلا باس حيث كانت في هذه الرواية مستند حكمهم بزوال الكراهة بعشرة اذرع اذ ليس ذلك الا في رواية اخرى وورد في شرح الارشاد بانها مع ضعفها بعمار وكذا جماعة اخرى من الفطحية يقتضي اعتبار ازيد من عشرة اذرع وهو خلاف الاجماع واحتمل المحقق الاردبيلي ان يكون ذلك من باب المقدمة فيندفع ذلك لكن ردها بضعف السند مع ركاكته في المتن من حيث التطويل وانت تعلم انه لا تطويل فيه بحيث يمكن الحكم بالركاكة باعتبارها ثم ورواية الكافي عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يصلي والمرأة بحذاه عن يمينه او يساره فقال لا باس به اذا كانت لا تصلي ورواية ابن بكير عن زرارة عن ابي عبد الله في الرجل يصلي والمرأة بحذاه او الى جانبه فقال اذا كان سجودها مع ركوعه فلا باس يعني يكون متقدما عليها بحيث يحاذي موضع سجودها موضع ركوعه وروى في بعض نسخ ابن فضال عن ابن جبل عن ابي عبد الله مثله هذا ما وقفت عليه من الاخبار من الطرفين وما ذكر في القول الاول من وجه الجمع بينها بحمل الاخبار المانعة على الكراهة واختلاف مراتبها وجه حسن متين بيد ان كثرتها على الدلالة على التحريم كما ترى والله تعالى يعلم **قوله** وبطلان صلوتهما معا ومع الاقتران الاحتمال الاول هو ظاهر كثير من القائلين بالتحريم حيث اطلقوا بطلان صلوتهما مع تقدم المرأة او محاذاتها بدون الحائل والبعد المذكور من غير تفصيل الثاني هو الذي صرح به جماعة من محققيهم فحكموا ببطلان صلوتهما مع اقترانهما بالتكبير والا بتطل المتاخرة خاصة ووجه الاول تحقق الاجتماع في الموقف المنهي عنه وهو مانع الصحة

معا

بناء

بناء على دلالة النهي في العبادات على الفساد فمتى تحقق ثبت البطلان كالحدث وضعفه في شرح الارشاد بعدم الدليل الدال على ذلك وعدم تقصير
السابق وانما ثبت تاثير الحدث منطوقا بالنص وهو مفقود هنا ورواية عمار التي هي مستند الحكم يشعر بتقدم المرأة فان الواو في قوله يصلي وبين يديه امرأة
تصلي للحال فقوله في الجواب لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها عشرة اذرع بدل على صلوتها قبل شروعه فالاجود اختصاص المنع بالمتاخر والمقترن وتؤيده
رواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام اذا صلت جنبك الامام وكان في الصلوة قبلها اعادت وحدها فانها صريحة في اختصاص الفساد بالطارئ فتعين
ولا يخفى ان الامر في صحيحة علي بن جعفر كما ذكره من صور احتمالها في اختصاص الفساد بالطارئ واما ما ذكره من اشعار رواية عمار فانما يتم لو كان قوله يصلي الخ
في ابتداء الصلوة وهو غير ظاهر اذ مع تاخر المرأة ايضا لا بعد ان يقال انه يصدق بعد شروعها انه يصلي وبين يديه امرأة تصلي وكذا لا قوله لا
يصلي حتى يجعل بينه وبينها الخ على ما ذكره غير ظاهر الا على تقدير ظهور يصلي في ابتداء الصلوة وهو غير ظاهر بل لا بعد شموله للاثناء ايضا وعلى
هذا فيمكن لهم التمسك باطلاق رواية عمار وكذا سائر الاخبار التي نقلنا في حجة القول بالتحريم سوى صحيحة علي بن جعفر فان بعد شروع الرجل معا
عن المرأة يصدق على المرأة في اثناء صلوتها انها تصلي بحيال الرجل وقد نهى عنها في صحيحة زرارة وهو مفهوم صحيحة محمد بن مسلم ايضا وكذا بعد شروع
المرأة متاخرا عن الرجل يصدق في حالة الاثناء انه يصلي والمرأة تصلي وقد نهى عنه في صحيحة ابن بزيع عن ابي عبد الله القوي موثقة ابان وما ذكره من عدم تقصير
السابق انما هو في حالة الشروع واما بعد شروع الاخر وعدم تقصيره بعد ما ذكرنا من اطلاق الاخبار ممنوع لكن قد عرفت ان القول بالحرمة متمسكا
بجميع تلك الاخبار لا يخلو عن ضعف فكيف بها في هذه الصورة متمسكا باطلاق ما سوى صحيحة علي بن جعفر مع عدم وضوح الاطلاق وظهوره
ولزوم قطع الصلوة مع شروعه فيها بصحيحة واصالة صحتها كل ذلك مع معارضة لصحيحة علي بن جعفر اللهم الا ان ينزل على هذه المسئلة بل يحمل الاخبار
فيها لفساد صلوتها بسبب اخر لا يسري الى غيرها ممن يصلي معها كما اشرنا اليه من بعض الوجوه وفرض مع ذلك علم القوم بفساد صلوتها انا لا نظن من يذهب
من يقول بالاعادة ههنا انه يقول بها لاجماع العلماء بفساد صلوة الاخر ولا يكفي في سقوطها بظهور فساد صلوة الاخر بعد الصلوة وان لم يعلم به حال
كما ستقف عليه

فوائد الاولى لا بد في الحكم بالكراهة او التحريم من اشتراط علمها بالحال لاستحالة تكليف الغافل ولو علم احدهما
دون الاخر اختص الحكم به وهل يعتبر العلم حال الشروع لم يكفي العلم في الاثناء ايضا لتعلق الكراهة او التحريم الاظهر هو الاول ويحتمل الثاني بناء
على ما ذكرنا في الفرع السابق من صدق يصلي في الاثناء ايضا وعلى المقدمين فمتى لم يعلم به الا ان تم صلوته الظاهر صحة صلوته وان علم بعد ذلك فهل تبطل
لصلوة الاخر او تاخرها عنه اذ لم تحرم للبطلان الا وقوع النهي في العبادات موجب للفساد واذا لم يتعلق به النهي مع عدم العلم فلا بطلان وفي شرح الارشاد
ان مقتضى اطلاق كثير من الاصحاب عدم الفرق ثم بين العلم بصاحب الحدث وعدمه وان وجهه ما ذكر في الفرع السابق من تحقق الاجتماع في الموقف المنهي عنه
وهو مانع العصمة فتحقق ثبت البطلان كالحدث ولا يخفى سقوط ما ذكره ههنا لعدم النهي مع عدم العلم ولم يرد نص باطلاق البطلان مع الاجتماع
حتى يكون كالحدث فالحكم باطلاق البطلان لا وجه له اصلا وكلام شرح الارشاد ههنا لا يخلو عن تشويش كما يظهر بالرجوع اليه وقال صاحب المدارك
لو لم يعلم احدهما بالاخر الا بعد الصلوة صحت الصلوتان وفي الاثناء يستمر على الاظهر وينبغي القطع بصحة الصلوة المتقدمة لسبق انعقادها
فساد المتاخرة ومع الاقتران تبطل الصلوتان لعدم الاولوية انتهى ومراده بقوله وفي الاثناء العلم في الاثناء بصلوة الاخر مع تقدمها او اقترانها
واما اذا علم في الاثناء مع تاخرها فهو مما ذكره انه ينبغي القطع فيه بصحة الصلوة المتقدمة لكن في القطع بما ذكره تامل نعم ما ذكره اظهر وربما كان اظهر من الحكم
بالصحة على تقدير العلم في الاثناء بصلوة الاخر متقدما او متاخرا ايضا لكن القطع لا يخلو عن اشكال كما ظهر مما قررنا في الفرع السابق

الثانية يشترط في تعلق الحكم بكل منهما كراهة وتحريما صحة صلوة الاخرى من غير كراهة فان الفاسدة كالا صلوة مع احتمال عدم الاشتراط لصدق الصلوة
على الفاسدة لانقسام مطلقها اليها والى الصحيح وح فالاجود رجوع كل منهما الى الاخر في ذلك وهي محمولة على الصحيح حتى يصرح بخلافها فاذا اصر حمل
لعموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكان من اخبر بفساد صلوته قبل منه قطعا وكان المفسد من فعله وربما كان خفيا لا يطلع عليه الا من قبله فتقبل
في بعض موارده بامور قلبية وافعال خفية لا يعلمها الا الله تعالى والمصلي فلو لم يقبل فيها قوله لزم اما عدم اشتراط صحة الصلوتين لولا المحاذاة او تكليف
ما لا يطاق وكلاهما باطل فالملزوم مثلهما في البطلان والملازمة ظاهرة كذا في شرح الارشاد والظاهر ما ذكره من الاشتراط كما حكم به في المدارك واحتمل
عدم الاشتراط على ما ذكره ضعيف جدا والظن كما ذكره صاحب المدارك لا بد من العلم بفسادها قبل الشروع فلو وقع بعد لم يعتد به للحكم ببطلان
الصلوة ظاهرا بالمحاذاة وان ظهر خلافه وظاهر عبارات شرح الارشاد كما يرى كغيره اجتزاء بفسادها بعدها وليس بشئ نعم لو قبل بالبطلان
بالمحاذاة وان لم يعلم بها المصلي الا بعد الصلوة كما نقلنا عن شرح الارشاد انه مقتضى اطلاق كثير من الاصحاب فاذا صلى احد ظهر له المحاذاة بعد
الصلوة اتجه له الرجوع الى قوله بعد الصلوة لكن قد عرفت ضعف هذا القول وسقوطه والشارح ايضا لا يقول به فيبعد تنزيل كلامه ثم اذا
اخبر بفساد صلوته قبل شروعه فيها كان مخبرا بانه يقصد فيها الرياء او اخبر بانه ليس متطهرا وشرع في الصلوة فهل تصح الصلوة مع المحاذاة بالعمامة
على اخبار يحتمل ذلك لما ذكره الشهيد من الوجوه ويحتمل عدمه لاصالة صحة صلوتها وعدم تمام دليل تام على جواز الاعتماد على اخبار وما ذكره الشهيد
من الوجوه محل تامل لان عموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز لا يفيد الا جواز عملهم على اقرارهم فلا يفيد في صحة صلوتنا والمسلم ليس الا قبول اخبار من
اخبر بفساد صلوته فيما يتعلق بجهة المعصوم المذكور ولا مطلق لعدم دليل عليه نعم لو كان المنع من المحاذاة باعتبار حق للاخر اتجه الحكم بسقوطه بالاقرار
لكن كون المنع لذلك مما لا شاهد له اصلا واما الوجه الثالث فلا يخفى ضعفه لانا لا نسلم اشتراط صحة الصلوتين في نفس الامر حتى يلزم من
عدم قبول قوله ما ذكره من احد الامرين بل المسلم اشتراط عدم العلم بالبطلان ومقتضاه عدم صحة المحاذاة لا مع العلم ببطلان صلوة الاخر

الاخر لو لا المحاذاة بان يكون ما بعد

نسخ

بجميع ما يطلق الحكم بالفساد بالنسبة

وظاهره انه

ولا فرق بين المحرم والاجنبية والمقتدية والمنفردة والصلوة الواجبة والمندوبة بل وقول المنع كراهة وصرح بها بالحائل المانع من نظر احدهما الاخر ولو ظلمة وفقد بصر في قول لا تقبض للصحيح عينه في الاصح او بعد عشرة اذرع بين موقفيهما ولو حاذى بسجودها قدمه فلا منع والمروي في الجواز كونه اتصل خلفه وظاهره تأخرها في جميع الاحوال عنه بحيث لا يحاذي جزء منه دبر جزء منه وعبر بعض الاصحاب بهو الجود وبراعى في مسجد الجبهة بفتح الجيم

وظاهر انه لا يلزم من عدم قبول قول المصلي يحاذيه صفة فاعل **قوله الثالث** هذا البحث كله انما هو في حال الاختيار اما مع الاضطرار كما لو ضاق المكان فلا كراهة ولا تحريم قاله الامام فخر الدين ولد المصنف وبما اشكل الحكم مطلقا بناء على ان التحاذي مانع من الصحة مطلقا والنصوص مطلقة فالتقييد بحالة الاختيار يحتاج الى الدليل كذا في شرح الارشاد ولا يخفى ان بجواز تأخرها مع الاضطرار الى ان يفوت الوقت وتقضي الصلوة بما سبق من اخبار المنع ضعيف جدا فالاولى صلوتهما بعد الوقت اذا تيسر فعلها بعده دون التحاذي **قوله** ولا فرق بين المحرم والاجنبية الخ وجه عدم الفرق في الجميع عموم الاخبار السابقة واطلاقها فتشمل الجميع وخصوص صحيحة علي بن جعفر في المقتدية **قوله** بالحائل المانع من نظر احدهما الخ وجه الحكم بزوالهما مع الحائل مع الاجماع على ما حكاه في المعتبر ان المبادر من الاخبار المانعة هو الاجتماع بدون الحائل فلا يشمل ما اذا كان بينهما حائل فيبقى على الاصل وصراحة صحيحة محمد بن مسلم في عدم البأس مع الحاجز وهو الحائل لكن الظاهر انه يعتبر في الحائل ان يكون جسما كالحائط والستر فلا اعتداد بالظلمة وفقد البصر ولا بتغميض الصحيح عينه بطريق اولى وفي شرح الارشاد جعل الظاهر كفاية الاولين وقال انه اخيرا المضي في التحرير دون الثالث مع احتماله والظاهر ما ذكرنا من عدم كفاية شئ منها **قوله** او بعد عشرة اذرع في بعض النسخ بدون الماء لكون الذراع مؤنثة سماعية وفي بعضها بها كما في رواية عمار وكأنه باعتبار ذراع البد فانه يجوز تذكيره وتأنيثه والذراع الشرعي مثله وسقوطها بالبعد المذكور ايضا اجماعي على ما حكاه في المعتبر بيد انه على بعض صوره غير صحيح مع مطابقتها للاصل والاجماع لكن قد عرفت انه اعتبر منها اكثر من عشرة اذرع ولم يقولوا به وانه يمكن ان يحمل الزائد على انه من باب المقدمة فتذكر **قوله** بين موقفيهما هذا واضح مع التحاذي اما مع التقدم والتأخر فالظاهر انه كذلك لانه المفهوم من المتباعدة عرفا وشرعا كما نبه عليه في تقديم الامام على المأموم ويحتمل اعتبار من موضع السجود لعدم صدق المتباعدين بدونه حالة السجود ولذلك لم يقيد بذلك في كلامهم تصريح في ذلك بشئ كذا في شرح الارشاد والظاهر ان مراده من الاحتمال اعتباره من موضع السجود عند اعتبار الموقفين فقد لا يتحقق بينهما التباعد بهذا القدر حالة السجود كما اذا كان المتقدم اطول قامة ولا يخفى ان عند اعتبار موضع السجود ايضا فقد لا يتحقق بينهما التباعد بهذا القدر من الموقفين كما اذا كان المتقدم اقصر قامة فالاولى اعتبار التباعد بينهما بهذا القدر في جميع الحالات بالنسبة الى جميع الاجزاء بان يتحقق ذلك بين الموقفين وكذا بين المحاذيين هكذا وههنا احتمال اخر وهو ان يعتبر التباعد القدر لجميع اجزاء المتقدم بالنسبة الى اقرب من المتأخر اليه في جميع الحالات بان يتحقق التباعد بهذا القدر حالة السجود بين راس المتأخر وعقب المتقدم وهذا احوط وان كان عند الموقفين اظهر فتدبر **قوله فرع** لو كان احدهما على مرتفع فهل يعتبر البعد الى ساس الحائط المرتفع او بضم اليه الحائط ايضا او يعتبر ضلع المثلث الخارج من احد الموقفين الى الاخر قال في شرح الارشاد الظاهر اعتبار الضلع المذكور خصوصا مع اباءة زاوية البعد تقدير التعريف الحادث منها ولو كانت قائمة فقيه لاحتمالات ولو كانت منفرجة ضعف الاحتمال الى الاساس لاعتبار زيادة المسافة بمازاد ومثله القول في التباعد بين الامام والمأموم انتهى ولا يخفى ان اعتبار اساس الحائط وقسيم الزاوية الى الاقسام الثلثة مما لا وجه له بل الظاهر عند ارتفاع احدهما ان يجعل احد الاحتمالات اعتبار ما يحاذيه من الارض بحيث يكونان طرفي خط مستقيم فيكون الضلع وتر زاوية قائمة البتة ولا يخفى ان الظاهر اعتبار الضلع لكن ظاهر كلامهم في بحث الجماعة الاعتبار بالموضع المحاذي عند العلو فانهم صنعوا من تباعد الامام عن المأموم بما يكون كثيرا عادة الامع تخلل الصفوف وقد ترى بعضهم يحاذي بالاخير ما لا يخطئ كما ورد في صحيحة زرارة مع تجويزهم كون المأموم على بناء عال اقل مراتبه عرفا ما لا يخطئ فيعلم منه ان الاعتبار بموقفه فينبغي ان يكون المعتبر هو ما يحاذيه من الارض فلا يبعد ان يكون ههنا ايضا كذلك واما الاعتبار الى الاساس والى الموضع المحاذي ثم الى المصلي ضعيف جدا واحتمال المدارك سقوط المنع مع عدم التساوي في الموقف لا يخفى عدم اختصاص اكثر الروايات الواردة بصورة التساوي فالفرق ضعيف فتأمل **قوله** والمرتفع في الجواز كونها تصلي خلفه هذا في موثقة عمار المتقدمة وقد ورد ايضا في خصوص المقتدية رواية ابي العباس قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يؤم المرأة في بيته قال نعم تقوم وراءه ورواية عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله في الرجل يؤم المرأة قال نعم تكون خلفه والمصرح كأنه استند الى صحيحة الفضل بن يسار قال قلت لابي عبد الله اصلي المكتوبة بإمام علي فقال نعم تكون عن يمينك بكون بحذوها بحذاء قدمك وهي اقوى سندا من تلك الروايات على انها لا تأبى عن الحمل عليه لانه اذا حاذى بحذوها بحذاء قدميه صدق عرفا انها تصلي خلفه وروايته ويؤيد ذلك ما في رواية الفقيه عن ابي جعفر قال وقال ايما امرأة صلت خلف امام وبينها وبينه ما لا يتخطى فليست لها تلك الصلوة قال قلت فان جاءت انسان يريد ان يصلي كيف يصنع قال يصنع الى جانب الرجل قال يدخل بينها وبين الرجل وتتخذ وهي شيئا فان ظاهرها كفاية مسمى التخذ وهو تأخرها في الجملة وبالجملة فما ذكره المصنف متين وان كان ما ذكرناه احوط والله تعالى اعلم **فائدة** قال المحقق في الشرايع لو صلى في مكان لا يتمكن من المتباعد صلى الرجل اولا وقال في المستند فيه صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة الدالة على النهي عن صلوتهما مجتمعين في المحمل قال ولو كان المكان ملك المرأة لم يجب عليها التأخر قطعا نعم يمكن القول باستحبابه لو ضاق سقط الوجوب والاستحباب انتهى وينبغي ان يعنون المسئلة بما اذا لم يمكنا من الصلوة مجتمعين بالبعد او الحائل او تقدم الرجل اصلا وهو ظاهر ثم ظاهرها من المدارك انه حمل التقديم الرجل على الوجوب مع انه في المعتبر صرح بانه مستحب عندنا وفي نسبة الوجوب الى الشيخ ومثله في الذكرى زاد فيها انه لو عكس فصلت المرأة اولا تم الرجل صحت صلوتهما اجماعا ولا يخفى ان اثبات الوجوب بتجرد تلك الرواية مشكل فالاولى الاستحباب وانه لولا ما نقلنا من الاجماع لكان القول بصحة صلوتهما في العكس على القول بالوجوب مشكل جدا بناء على ما هو المعروف بينهم من اقتضاء النهي في العبادات الفساد ما ذكر في المدارك من سقوط الوجوب والاستحباب مع الضيق بناء على ما اختاره من ترجيح المنع مع الاضطرار اما لو قيل ببقائه مع الاضطرار ايضا كما نقلنا سابقا احتماله عن شرح الارشاد فيمكن القول بالوجوب بتقريب ما مر في وجوب تقديم الرجل وان خرج الوقت للمرأة

بل في بعض نسخ المتن مع ما تأخر في الجملة

كما صح

وهو القدر المعتبر منه في التيمم لا محل جبهته أن يكون من الارض او نباتها

كما صرح به في شرح الارشاد قوله وهو القدر المعتبر منه في التيمم وسيجيء تحقيق القول فيه في بحث التيمم ان شاء الله تعالى قوله ان يكون من الارض او نباتها عدم جواز التيمم على ما ليس بارض ولا من نباتها مما وقع عليه اجماع الاصحاب ويدل عليه الاخبار المتضافرة بعضها واستثنى الماكول والملبوس من النبات الذي يجوز السجود عليه هو المعروف بينهم ويدل عليه الاخبار ايضا كصحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اخبرني عما يجوز السجود عليه وعما لا يجوز فقال السجود لا يجوز الا على الارض او ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس الحديث وصحيح حماد بن عثمان في الفقيه وحسنة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال السجود على ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس قوله فالاقوى عموم التحريم لمن علم باعتبار ذلك وفي المدارك احتمل قويا اختصاص كل قطر بمقتضى عادته وكان ما قواه انه اظهر لصدق ما اكل او لبس عرفا على ما اعتيد اكله او لبسه في بعض البلاد ولا يعتبر فيه عموم الاعتبار ينبغي ان يعتبر ذلك بما اذا لم يكن في ذلك نادرا بالنسبة الى سائر البلاد كما اشار اليه في اكل المخمصة والمقاثي فافهم قوله كاكل المخمصة وهي المجاعة اي عام الجدب والقحط قوله لخروجها عن اسم الارض بالاستحالة وفي صحيحة محمد بن الحسين ان بعض اصحابنا كتب الى ابي الحسن الماضي يسأله عن الصلوة على الزجاج قال فلما قرأت كتابه تفكرت وقلت هو مما انبتت الارض وما كان لي ان اسأل منه فكتب اليه لا تصل على الزجاج وان حدثتك نفسك انه مما انبتت الارض ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان ولعل المراد بكونهما ممسوخين استحالتهما وتغير صورتهما فيجري الحكم في كل ما خرج بالاستحالة لكن بشكل ان الملح وان كان كذلك لكن الرمل لبقاء اسم الارض عليه فلذا الاخلاف بيننا في جواز التيمم به وانما نسب المنع منه الى بعض العامة كما سبق الا ان بقاء مطلق الحكم هو استحالة الملح واما الرمل فانما ذكرناه لتأييد الحكم لما فيه ايضا من شائبة الاستحالة والشباهة بالمعدن ولذا حكموا بكراهة التيمم به وعللوها بالمشابهة بالمعدن كما سبق فالممسوخية في الاول حقيقة وفي الثاني على سبيل المجاز ولو حمل الكلام على انهما صارا ممسوخين في الزجاج فالمنع بلحاظ ما عرض من الاستحالة وتغير الصورة بعد الزجاجية بتوجيه انه بطبع يحتمل انه من الملح والزجاج بل يكفي في تعليل المنع بمنعه واستحالته الا ان يقال ان تحقق اصله اشارة ايضا الى ما عرض من الاستحالة لاجزائه قبل حقيقة في البعض ومجاز في البعض فانه ايضا مما يؤكد المنع فتأمل وقد ورد النهي ايضا في خصوص بعض المعادن كرواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله قال لا تسجد على الذهب ولا الفضة وحسنة زرارة ان المنقدة المشتملة على المنع عن السجود على الزفت يعني القير وحسنة محمد بن عمرو بن سعيد على الظاهر عن ابي الحسن الرضا قال لا تسجد على القفر ولا على القير ولا على الصاروج واما ما رواه التهذيب عن معوية بن عمار قال سئل المعلى بن خنيس ابا عبد الله وانا عنده عن السجود على القفر وعلى القير فقال لا بأس به وطريقه الى صحيح ما ذكره الشيخ من وجه الجمع جار فيها ايضا مع انهما بالبصر بحين في جواز التيمم وفيما كان السؤال عن مجرد القيام عليه في الصلوة وان لم يسجد عليه فتأمل وقد سبق منا في بحث التيمم تفضيل المعادن وان لظاهر جواز التيمم ببعضها دون بعض للتأييد لكن بالاحتياط تمسكا بتيقن البراءة ومثلها الرماد وان كان منها اي كان رمادا حاصلا من احتراق الارض لعدم صدق الارض عليه بعد ما صار رمادا كما لا يصدق البنان على رماد الحطب فاستقربا العلامة في النهاية جواز التيمم بالرماد الحاصل من احتراق التراب بخلاف رماد التبن والقطن ان السجود عليه مثله عنده فعرض الكل الرماد فافهم قوله للاتفاق على المنع مما خرج عنها بالاستحالة قد سبق في بحث التيمم ان المحقق في المعتبر حكم بخروج الزفت بالطبخ عن اسم الارض وحكم مع ذلك بجواز السجود عليه وان الظاهر من كلام القديح في كلية عدم جواز السجود على ما خرج بالاستحالة وان الظاهر ان جواز السجود عليه كان مسلما بينهم فلذا لم يقدح فيه بل في الكلية المذكورة فتدبر قوله لكن لما كان القول بالاستحالة بذلك ضعيفا الخ واستدل ايضا في المدارك على الجواز بصحيحة الحسن بن محبوب عن ابي الحسن انه سئله عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب اليه بخطه او املى والنار قد طهرها قال وجه الدلالة انها تضمنت جواز السجود على الجص والجر في معناه بحال المناقشة كما يظهر وجهها بالتأمل فيما نقلناه من المحقق في بحث التيمم بالنورة والجص فتدبر ولم يظهر فيه خلاف بين الاصحاب سوى ما نقل عن المرتضى رضي الله عنه انه قال في المسائل الموصلية يكره السجود على الثوب المنسوج من قطن او كتان كراهة تنزه وطلب فضل لا انه محظور ومحرم ومثله في المسائل المصرية الثانية منها مع انه في المسائل المصرية الثالثة والجمل والانتصار وافق الشيخ في المنع ونقل في الانتصار اجماع الطائفة عليه حجة الشيخ ما سبق انفا من الصحيحين وحسنة زرارة وبابرهيم مع اضافة محمد ابن اسمعيل عن الفضل فيما كما في الصحيح عن ابي جعفر قال قلت له اسجد على الزفت يعني القير قال لا ولا على الثوب الكرسف ولا على الصوف ولا على شيء من الحيوان ولا على طعام ولا على شيء من ثمار الارض الا القطن والكتان ويمكن تأييده ايضا بصحيحة زرارة عن احدهما قال قلت الرجل يسجد وعليه القلنسوة او عمامة فقال اذا مس جبهته الارض فيما بين حاجبيه فقد اجزء عنه وموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله يا بان قال سئلت اباعبد الله عن الرجل يسجد وعليه العمامة لا تصيب جبهته الارض قال لا يجزيه حتى تصل جبهته الى الارض ورواية طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام انه كان لا يسجد على الكمين ولا على العمامة فان ظاهرها اطلاق عدم جواز السجود على العمامة وما ذكر لا كونها ملبوسة ولو لا ذلك لجاز السجود على ما كان منها متخذا من النبات كالقطن والكتان على ما هو الغالب فيها فتأمل واستدل ايضا في المدارك بصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الاول انه قال لا بأس بالسجود على الثياب في حال التقية وقال لنا الرواية على ثبوت البأس في السجود على الثياب مع عدم التقية وهي تتناول المعمول من القطن والكتان انتهى ولا يخفى ضعف التمسك بعموم المفهوم ومع ذلك فلم اقف على ما اخذ الرواية التي نقلها سوى ما في الفقيه انه سئل علي بن يقطين ابا الحسن الاول عن الرجل يسجد على المسح والبطائف فقال لا بأس اذا كان في حال التقية ولا بأس بالسجود على الثياب في حال التقية وكون قوله ولا بأس بالسجود الخ من تتمة الرواية غير ظاهر بل لا يبعد ان يكون من كلام الفقيه كما يفعل مثل ذلك كثيرا ويؤيد ذلك وجود الرواية في ياء واو التهذيب وكذا في الاستبصار دون التتمة وقد وجدت الرواية في موضع اخر من التهذيب وغيره وتقدمها قبل ابواب الزيادات عن علي بن يقطين بحذف الاستثناء وفي عامة نسخة

فيها التتمة وقد نقلها كذلك عن ابن بابويه والشيخ العلامة في هو المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد وهذا وان كان يؤيد كونها من الرواية لا من كلام الفقيه لكن الحكم به لا يخلو عن اشكال سيما مع عدم وجودها في بعض النسخ هنا ايضا وان كان الظاهر سقوطها فيه من قلم الناسخ والله تعالى يعلم والصحيح ايضا في لف بالاجماع قال فانه قول علمائنا اجمع فلا يعتد بقول السيد المرتضى مع فتواه بالموافقة لان الخلاف انما صدر منه ان وقع قبل هو فقيه لانه يكون قد انعقد الاجماع بعد الخلاف وان وقع بعد الموافقة لم يعتد به لانه صدر بعد الاجماع وقول علمائنا حجة لانه اجماع لا يجوز مخالفته مع ان السيد المرتضى استدل في الانتصار على المنع بالاجماع فكيف يكون منه بعد ذلك المخالفة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من التفصيل انما يناسب طريقة العامة في الاجماع واما على طريقتنا فان ثبت انه قول علمائنا ما عدا السيد على ما ذكره فيكفي في ذلك عدم الاعتداد بخلافه ولا حاجة الى ما ذكره من التفصيل فتم احتج المرتضى رضه على ما نقل عنه بانه لو كان السجود على الثوب المنسوج من القطن والكتان محرما محظورا لجرى في الفرض وجوب اعادة الصلوة واستينافها لجرى السجود على النجاسة ومعلوم ان احدا لم ينته الى ذلك قال في المدارك ويتوجه عليه ولا منع الملازمة وقد ثبت انما منع بطلان اللازم وان ادعى ان احدا لم يذهب اليه انتهى ويمكن ان يستدل برواية ابي بكر رواية داود الصرمي قال سئلت ابا الحسن الثالث ع هل يجوز السجود على القطن والكتان من غير تقية ولا ضرورة فكتب الى في ذلك جائز ورواية الحسين بن علي بن يقطين قال كتبت الى ابي الحسن الثالث ع اسئله عن السجود على القطن والكتان من غير تقية ولا ضرورة فكتب الى في ذلك جائز ورواية منصور بن حازم عن غير واحد من اصحابنا قال قلت لابي جعفر ع انا نكون بارض باردة يكون فيها الثلج افيجد عليه فقال لا ولكن اجعل بينك وبينه قطنا او كتانا ورواية ياسر الخادم قال مر بي ابو الحسن ع وانا اصلي على البارية وقد القيت عليه شيئا اسجد عليه فقال لي ما لك لا تسجد على البسط هو من نبات الارض والشيخ في التهذيب حمل الثلثة الاول على حال الضرورة من حر او برد او ما اشبه ذلك وحمل الرواية الاخيرة على التقية والمكلف حمل الجميع على التقية ولا يناسبه التصريح في الاولين بنفي التقية لان نفي السائل لها لا ينافي انتفاءه على نفسه في الحكم بالمنع بل ربما احتمل التقية على المخالف ايضا بناء على علمه بانه لو اخبر بالمنع بدون التقية لاجزء على عدم السجود عليه في موضع التقية ايضا ولا منع عن السجود عليه لظنه عدم التقية خطأ فوصل اليه ضرر بذلك فانهم والمحققون في المعتبر استحسن قول المرتضى رضه لما فيه من الجمع بين الاخبار قال وتاويل الشيخ في الجمع بان الجواز محمول على التقية او الضرورة منفي برواية الصنعاني للتصريح فيها بنفي الضرورة والتقية بما نقلنا من كلام الشيخ ظهر لك دفع ايراده عليه وظهر ايضا انه يمكن حمل الجميع على التقية واما الجمع بين الاخبار بالحمل على الكراهة على ما استحسنه فهو انما يحسن مع صلاحية هذه الاخبار لمعارضة الاخبار السابقة من حيث السند واما بدونها كما هو الواقع فيشكل الجزء عليه خصوصا مع شهرة المنع بين الاصحاب شهرة عظيمة لولا الاجماع ومع امكان حمل تلك الاخبار على التقية فقد وقد استدل ايضا المرتضى رضه بما رواه ابراهيم ابن هاشم عن الفضل بن يسار وبزيد بن معوية عن احدهما ع قال لا باس بالقيام على المصلى من الشعر والصوف اذا كان يسجد على الارض فان كان من نبات الارض فلا باس بالقيام عليه السجود عليه وانت تعلم ان هذه الرواية مطلقة والاخبار السابقة مقيدة فطريق الجمع حمل المطلق على المقيد والكلام فيه مجال اذ كما امكن الجمع بذلك امكن بحمل المطلق على اطلاقه وحمل المقيد على الاستحباب وترجيح الاول على الثاني غير ظاهر بل الامر بالعكس اظهر وارجح والثاني ومثله القوي في حسنة حسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله ع قال ذكر ان رجلا اتى ابا جعفر ع وسئله عن السجود على البورياء والخصفة والنبات قال نعم ويمكن ايضا الاستدلال برواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال لا باس بالصلوة على البورياء والخصفة وكل نبات الا التمرة والاخدشة في سندها غير ان فيه ابرهيم الخزاز وقد ضعفه ابن الغضائري وقال انه يروي عن الضعفاء وفي مذهبه ضعف لكن وثقه الشيخ في البحاشي وقال العلامة انه يقوى عندي العمل بما يرويه والكلام فيه ايضا مثل ما في سابقيها لكن ان كتاب التخصيص فيها اهون منه في هذا كما لا يخفى واما صحيحة علي بن الريان قال كتب بعض اصحابنا يسئل ابرهيم ابن عقبة ليسئل ابا جعفر ع يسئله عن الصلوة على الخمرة المدينة فكتب صل عليها ما كان معمولا بخيوطة ولا تصل على ما كان بسيور قال فوقف اصحابنا فانشدهم بيت شعر لتابط شرا الفهمي كانها خيوطة ماري تعاور قلصا رايي بجل خبال فقل الخيوط فلا دلالة فيه على جواز السجود على الخيوط اذ الشائع في المعمول بالخيوط باطلة لا تمنع من اصابة الجهة للنبات بالقدر المعتبر للسجود واما المنع من المعمول بالسيور فهو اما لانه كان الشائع في المعمول بالسيور ان يكون السيور ظاهرة مانعة من اصابة القدر المعتبر من الجبهة للنبات او لانهم كانوا يتخذونها من الميتة لعدم مبالاتهم او لانهم يرعمون ان دباغها طهورها فالمنع تحريما لاستعمال الميتة مطلقا لا باعتبار السجود على ما لا يصح السجود عليه في كرى قبل الجواز في المعمول بالخيوط بما اذا كانت الخيوط من جنس ما يجوز السجود عليه والمنع في المعمول بالسيور ما اذا كانت السيور ظاهرة وعلى حمل الرواية ونقل عن المبسوط انه اطلق جواز السجود على المعمول بالخيوط هذا واما توقف اصحابنا فكانه باعتبار ادخال تاء التانيث على الجمع في لفظ الخيوطة والسيور فتوقفوا في صحته لكونه غير معارف فاستشهد بالشعر المزبور لصحته فتدبر هذه هي الروايات التي يمكن الاستدلال بها من الطرفين ولا يخفى على من نظر فيها انه لو خص احد المنع بالمنسوج من النبات وجواز السجود في غير المنسوج فهو اولى من عكسه المغزول ايضا وجواز ايضا في المنسوج الذي لا يصلح لباسا وقال ان الطبرسي لعله كان كذلك لكان وجها حسنا الجمع بين الاخبار لكن الشهرة بين الاصحاب على خلافه والاحتياط في مثلها بين الشيوع بل يمكن حمله على اطلاقه لكن اذا كانت الخيوط من القطن ونحو كما هو الغالب وكان مثل الغزل جعل في غاية الاقرب في المغزول المنع لانه عبر الملبوس والزيادة في الصفة وانتزع غير ملبوس هذا ولا يخفى انه على القول بما ذكرنا من الشيوع بل يمكن حمله على اطلاقه لكن اذا كانت الخيوط من القطن ونحو كما هو الغالب وكان ما نقلنا من كرى من تقييد الخيوط بما يجوز السجود عليه نابعة على هذا الاحتمال او على قول المرتضى بجواز السجود على القطن والكتان مطلقا والا فالخيوط من جنس ما يجوز السجود عليه لو كان نادرا جدا بعيد حمل الخبر عليه فهذا كله مع عدم التقية او الضرورة اما مع احدهما فلا منع كما نقلنا عن الشيخ وظاهرهم الاجماع عليه بل انه

على الاول

عن الماكول والملبوس عادة بالفعل او بالقوة القريبة منه بحيث يكون بعض جنسه فلا يقدح في المنع توقف الماكول على طحن وخبز وطبخ والملبوس على غزل ونسج وغيرهما ولو خرج عنه بعد ان كان منه كقشر اللوز ونحوه ارتفع المنع لخروجه عن الجنسية ولو اعتيد احدهما في بعض البلاد دون بعض فالاقوى عموم التحريم نعم لا يقدح الناد كاكل المخمصة والعقاقير المتخذة للدواء من نبات لا يغلب اكله ولا يجوز السجود على المعادن لخروجها عن اسم الارض لا استحالة ومثلها الرماد وان كان منها واما الخزف فيبنى على خروجه بالاستحالة عنها فمن حكم بطهره لزمه القول بالمنع من السجود عليه للاتفاق على المنع مما خرج عنها بالاستحالة وتعليل من حكم بطهره بها لكن لما كان القول بالاستحالة بذلك ضعيفا كان جواز السجود عليه قويا ويجوز السجود على القرطاس في الجملة اجماعا للنص الصحيح الدال عليه وبه خرج عن اصله المقتضي لعدم جواز السجود عليه لانه مركب من جزئين لا يصح السجود عليهما وهما النورة وما منها من القطن والكتان ونحوهما فلا مجال للتوقف فيه في الجملة ولكن هنا حصر في القرطاس المتخذ من النبات كالقطن والكتان والقنب خلو المتخذ من الحرير لعدم صحة السجود عليه وهذا انما يبنى على القول باشتراط كون هذه الاشياء مما لا يلبس بالفعل حتى يكون المتخذ منها غير ممنوع لو كونه غير مغزول اصلا ان نجوناه فيعاودون المغزول وكلاهما لا معول عليه واما اخراج الحرير فظاهر على هذا لانه لا يصح السجود عليه بحال وهذا الشرط على تقدير جواز السجود على هذه الاشياء لبس بواضح

على الاول الاخبار العامة في المتقين وكذا الخاصة بما يخرج منه وعلى الثاني ايضا روايات كرواية عيينة بياع القصب قال قلت لابي عبد الله ادخل المسجد في اليوم الشديد الحر اكره ان اصلي على الحصى فابسط ثوبي فاسجد عليه فقال نعم ليس به باس ورواية ابي بصير عن ابي جعفر قال قلت له اكون في السفر فتحضر الصلوة واخاف الرمضاء على وجهي كيف اصنع قال تسجد على بعض ثوبك قلت ليس علي ثوب يمكنني ان اسجد على طرفه ولا ذيله قال اسجد على ظهر كفك فانها احد المساجد ورواية القسم بن الفضيل قال قلت للرضا جعلت فداك الرجل يسجد على كمه من اذى الحر والبرد وعلى ردائه اذا كان تحته مسح او غيره مما لا يسجد عليه فقال لا باس به ورواية محمد بن القسم بن الفضيل بن يسار قال كتب رجل الى ابي الحسن هل يسجد الرجل على الثوب يتقي به وجهه من الحر والبرد ومن الشيء يكره السجود عليه فقال نعم لا باس به وهذه الاخبار اكثرها تصلح حجة وان ضعف اسنادها ولا يخفى ان الضرورة المستفادة من هذه الروايات اعم من الضرورة التي يسقط معها التكليف كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه فاستدلال العلامة في المنتهى على عدم المنع في حال الضرورة ثم بانه بعض من تلك الروايات لا يخلو عن قصور واعلم ايضا ان في صورة الضرورة يقدم الثوب المتخذ من النبات كالقطن والكتان على غيره من المتخذ من الصوف ونحوه كما ظهر وجهه مما تلونا عليك وكان في الروايتين الاخيرتين ما يرشدك اليه فافهم واما الثلج ونحوه مما ليس بارض ولا من نبات الارض فالذي يظهر تقديم القطن والكتان ونحوهما عليه كما يظهر وجهه ايضا من رواية منصور بن حازم المتقدمة واما ما ليس بارض ولا من نباتها كالصوف ونحوه فيحتمل ان يكون معه الثلج في مرتبة واحدة لاشتراك الجميع في انه ليس بارض ولا من نباتها فلا ترجيح ويحتمل تقديم غير الثلج عليه مطلقا لرواية داود الصرمي قال سئلت ابا الحسن قلت له اني اخرج في هذا الوجه وربما لم يكن موضع اصلي فيه من الثلج فكيف اصنع قال ان امكنك ان لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه وان لم يمكنك فسوه واسجد عليه فان ظاهرها تقديم غير الثلج عليه مطلقا هذا ان حملنا الرواية على ظاهرها من السجود على الثلج ويمكن حملها على السؤال عن القيام والصلوة عليه باعتبار عدم استقراره وح يكون معناها انه ان امكنك القيام على موضع اخر يكون له استقرار فلا تصل عليه والا فسوه حتى يحصل له استقرار وصل عليه فتدبر **قوله** عن الماكول والملبوس عادة حمل الماكول والملبوس على العاديين منهما لانه المتبادر منهما فلا منع فيما يؤكل او يلبس نادرا وهذا انما يعمل به لو لم يعمل بالفعل ظاهر واما اذا عمل ثوب من نبات الارض ولم يكن يجري العادة ملبوسا فقد تردد فيه العلامة في المنتهى وجعل الاقرب الجواز ولا يخ عن وجه واما التعميم بالنسبة الى الفعل وما بالقوة فقد علله الشارح في شرح الارشاد بانه لو اعتبر الفعل لزم جواز السجود على الثوب غير المخيط او المفصل على وجه لا يصلح للبس عادة وغير ذلك مما هو معلوم البطلان وفيه تامل فان الظاهر مما اكل او لبس المتصف بهما بالفعل فعلى تقدير العلم بعدم اختصاص المنع به يجب الاقتصار على التعميم بحيث يشمل على ما علم المنع منه ايضا واما التعميم ازيد من ذلك فلا وجه له ودعوى العلم بشمول المنع في الملبوس لنحو القطن والكتان غير ظ كما فصلنا القول فيه بل غاية ما علم ونحو المنسوج بحيث يصلح للباس ولو بعد قطعه وخياطته او المغزول ايضا كما اختاره فيتجه ينبغي الاقتصار على احدهما او اما مثل الغزل فلا وكذا في شمول المنع في الماكول لنحو الحنطة والشعير تامل بل يحتمل الاقتصار على غيرهما ونحوه او التعميم بحيث يشمل ما طحن منهما مطلقا واما الحكم بشموله لهما مطلقا مع عدم صدق الماكول العادي عليهما كما لغة وعرفا فمشكل جدا ولهذا ذهب العلامة في النهاية الى جواز السجود على الحنطة والشعير قبل الطحن وعلله بانهما غير ماكولين في تلك الحال وفي النهاية وكرره ايضا ذهب الى الجواز وعلله بان القشر حاجز بين الماكول والجبهة وهو غير ماكول وفيه تامل لجريان العادة باكلهما غير منخولين خصوصا الحنطة وسيما في الصدر الاول مع ان النخل لا يأتي على جميع الاجزاء فان الاجزاء الصغيرة تنزل مع الدقيق فتؤكل وان كان بالتبع فيصدق عليها الماكول عرفا فان كثيرا من الماكولات العادية لا يؤكل الا تبعا كما ذكره الشارح في شرح الارشاد **قوله** ويجوز السجود على القرطاس بضم القاف وكسرها في الجملة اجماعا ودعوى الاجماع مما ذكره الشارح هنا وفي شرح الشرايع ومثله المحقق الشيخ علي في شرح القواعد حيث ادعى الطباق الاصحاب ولم ارى في كلام غيرهما لكن لم اطلع على ما يخالفه ايضا سوى ما سينقله الشارح من الذكرى من ان في النفس من القرطاس شيئا لانه يشتمل بترده فيه واما النص ففي صحيحة علي بن مهزيار قال سئل داود بن يزيد وطريقه اليه صحيح على ما هو في الخلاصة وكانه الصواب فان داود بن يزيد غير مذكور في كتب الرجال واما المذكور فيها داود بن ابي يزيد الثقة وداود بن فرقد الثقة ايضا وذكروا ان ابن فرقد يكنى ابا يزيد فالظاهر اتحادهما فالسائل هو داود بن فرقد ولعله لهذا نقل الرواية في المعتبر والذكرى عن داود بن فرقد ومثله في شرح الارشاد للشارح وفي المنتهى نقل الرواية عن الشيخ ونسبها الى علي بن مهزيار مع ذلك فيه سئل داود بن فرقد ومثله في المدارك لكن ليس فيه التصريح بنسبتها الى الشيخ وكيف كان فلا مجال للمناقشة في صحة الرواية في الكتابين وان فرض صحة داود بن يزيد وجهالته فان الغير على ما في التهذيب على علي بن مهزيار لا بداود كما لا يخفى فهذه الرواية نص في الجواز ويؤكده ايضا صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله انه كره ان يسجد على قرطاس عليه كتاب فانه ظاهر في عدم الكراهة في غيره ايضا وصحيحة صفوان الجمال قال رايت ابا عبد الله في المحمل يسجد على قرطاس واكثر ذلك يومي ايماء فان سجوده على القرطاس يدل على جوازه في الجملة وايماءه في الاكثر فقال الشيخ في التهذيب يحتمل ان يكون لعدم تمكنه من السجود لكونه في المحمل ان يكون ذلك في النافلة او الفريضة مع الضرورة فتدبر **قوله** لانه مركب من جزئين لا يصح السجود عليهما هذا على ما هو المشهور بينهم والا فعدم جواز السجود على النورة محل كلام كما ظهر وجهه مما سبق في بحث التيمم وكذا عدم جوازه على القطن والكتان وما في حكمهما وقد فصلنا القول فيه فتذكر **قوله** والمتخذ منه بالقرطاس الخ ومثله العلامة في الذكرى حيث اعتبر فيه كونهما ماخوذا من غير الابريسم لانه ليس بارض ولا من نباتها **قوله** والقنب القنب كسكر نوع من الكتان كذا في القاموس وفي المغرب للمطرزي لا تقل القنب بالتحريك لانه نبات خشب يجب حبه وهو الشهدانج قال ابو حنيفة في كتاب النبات القنب فارسي وقد جرى في كلام العرب هو نبات يدق سوقه حتى تتقشر حتى اى يتم فيخلص لحاه ويقال لحاله القنب انتهى **قوله** وهذا انما يبني على القول باشتراط الخ قلنا اي تخصيص القرطاس بالمتخذ من النبات انما يبنى على القول باشتراط كون هذه الاشياء اي القطن والكتان والقنب التي يتخذ منها القرطاس غير ملبوسة بالفعل اي غير صالحة للبس بالفعل بان لم تنسج سواء كانت مغزولة ام لا حتى يصح السجود عليها فيخرج على ما اتخذ منها ايضا او على اشتراط كونه غير

لانه يقتضي لمطلق النقل وتخصيصه لعامة من عمر فانه بعد ان ذلك لا يزيله عن حكم مخالفة الاصل فان اجزاء النورة المنبثة فيه بحيث لا يتميز من جوهر الجليط جزء يتم عليه السجود كافية في المنع فلا يفيد ما يخالطها من الاجزاء التي يصح السجود عليها منفردة وفي الذكرى جواز السجود عليها اذا تخذ من القتب واستظهر المنع من المتخذ من الحرير وابقى المتخذ من القطن والكتان على جواز السجود عليها واشكل بجواز القتب على اصله لحكمه فيها بكونه ملبوسا في بعض البلاد وان ذلك يوجب عموم التحريم وقال فيها ايضا في النفس من القرطاس شئ

مقرونا اصح بناء على القول بجواز السجود على ما دون المغزول وعدم جوازه على المغزول وان لم ينسج وكلاهما لا يقول به المصنف شئ من الاشياء الثلثة بل يجوز السجود على المتخذ من النبات مطلقا وان اتخذ من القطن الملبوس مثل الروح فالتخصيص الذي ذكره لا وجه له لانه يجوز كون المتخذ منه مما لا يجوز السجود عليه مع جواز على المتخذ منه فلم يجوز ذلك في الحرير ويمكن دفعه بان الثوب اذا جعل قرطاسا قبل ان يصير قرطاسا يخلع عن الملبوسية ويخلع بالبسارة قبل الغزل النسج من خلقا القطنية الشاربة مثل الروح فلعله لا يتعاون الحال في كون المتخذ منه ملبوسا ام لا اذا كان من جنس النبات واما اذا كان من الحرير فلا يزيل بعد ان صار ابريسما وهو لا يجوز السجود عليه نعم التخصيص بالمتخذ من النبات انما يبنى على القول بجواز السجود على هذه الاشياء قبل النسج او الغزل واما اذا لم يجوز السجود عليها اصلا كما هو المشهور في القطن والكتان ولعله مخالف المصنف فكانها مع الحرير من واد واحد فلم يصح في شئ منها السجود على المتخذ منه اصلا فلم يصح على المتخذ منه ايضا فلا وجه للتفرقة وكان حمل كلام الشيخ على هذا اي التخصيص المذكور انما يبنى على القول باشتراط كون القطن والكتان والقتب مما لا يلبس بالفعل في جواز السجود عليها حتى يكون المتخذ منها ايضا غير ممنوع او كونه غير مغزول اصلا ان جوز فانه دون المغزول لم يجوز في المغزول كلاهما لا يقول به المصنف لا يقول بجواز السجود على ما دون الملبوس او المغزول بل منع من السجود عليهما مطلقا بعيد جدا نعم في قوله على تقدير جواز السجود على هذه الاشياء اشارة الى ما ذكرنا هذا وفيه بعد تامل فانه يمكن ان يقال ان هذه الاشياء اذا جعل قرطاسا يصير بحيث لا يصلح للملبوسية واتخاذ ملبوس منها عادة فيصح السجود عليها بخلاف ذلك قبله لاستعدادها للملبوسية في الجملة فالقول بعدم جواز السجود عليها اصلا انما هو اذا لم يطرا عليها ما يخرجها من استعداد اللبس وح فالفرق بين المتخذ منها والمتخذ من الحرير ظاهر لا سترة به فتدبر انتهى ثم قلت كتبت الحاشية راجعا الى المصنف قال في ذكرى الاكثر اتخاذ القرطاس من القتب فلو اتخذ من الابريسم فالاقرب المنع الا ان يؤمن ما اشتمل عليه من اخلاط النورة يجوز له وفيه بعد لاستحالتها عن اسم الارض ولو اتخذ من القطن والكتان امكن بناءه على جواز السجود عليهما وقد سلف وامكن ان المانع اللبس حملا للقطن والكتان الملتفين على المقنع لم يجز السجود على القرطاس وان كان منهما لعدم اعتبار لبسه عليه بخلاف جواز السجود على ما لم يصلح للملبس من القطن والكتان انتهى وعلى هذا يمكن ان يكون مختار ههنا حيث خص القرطاس بالمتخذ من النبات احد ما ذكر من الوجهين في ذكرى من جواز السجود على القطن والكتان مطلقا كما هو مذهب المرتضى وان الاعتبار باعتبار اللبس وعدمه وجعل القرطاس ملبوسا فمنع السجود عليه بخلاف اصل القطن والكتان حيث يصلحان للروح فلا اعتبار عليه فيه ولا يخفى ان الوجه الثاني الذي ذكره هو ما ذكرنا في وجه التامل في اخر الحاشية السابقة وربما يحمل ما لا يلبس بالفعل في كلام الشيخ على ما ذكر فيه اي ما لا يصلح للملبس او اتخاذ الملبوس منه عادة ويحمل الكلام على ان هذا الاشتراط مبني على تجويز السجود على هذه الاشياء اذا لم يصلح للملبس عادة حتى يكون المتخذ منها اي القرطاس غير ممنوع لكونه مما لا يصلح للملبس عادة والتعبير عن القرطاس بالمتخذ منها تبعا لعبارات المصنف للتفرج فيه على السجود في اصله كما ذكرنا في الوجهين السابقين ولا يخفى ما فيه من التعسف وايضا لا وجه لاقحام قوله اصح في قوله غير مغزول اصح كما لا يخفى وايضا عدم قول المصنف على هذا بالاحتمال الاول غير ظاهر تبعا لما نقلنا عنه في ذكرى من تجويز الاحتمال المذكور فلا يبعد ان يكون ذلك مذهبه في هذا الكتاب فتدبر **قوله** لانه تقييد لمطلق النص اشارة الى صحيحة علي بن مهزيار وما صحت صفوان فلا عموم فيه ولا اطلاق كما لا يخفى **قوله** فان اجزاء النورة المنبثة فيه الخ قلت نقل بعض الثقاة من الفضلاء انه لما كنت حضرت على سبيل الاتفاق الموضع الذي يصنعون فيه القرطاس وشاهدت انهم يلقون اجزاء في حوض كبير مملوء من الماء فكنت بخالج قلبي انه لا يبقى شئ من اجزاء النورة في اجزاء القرطاس حتى استفسرت ذلك عن الذين يصنعونه من مهرة الصناع فقالوا لا يبقى شئ النورة اصلا في القرطاس فانا اذا القينا اجزاء النورة في اجزاء القرطاس تغسل الاجزاء في الماء الجاري مرارا وتضرب بعضها على بعض حتى لا يبقى شئ من النورة فيها ثم نلقي الاجزاء في الحوض المملوء من الماء الكثير وتضرب الاجزاء بعضها على بعض فيه فكل ما يعلو الماء من الاجزاء نا خذه بالغالب ونضعه منه القرطاس قال وبرهانه لنا انا اذا القينا القراطيس الكثيرة المقطعة في الماء مدة مديدة بحيث نغذ الماء في جميع الاجزاء ثم عصرنا عصرا شديدا لا نشاهد في الماء اجزاء النورة ولا نشم منه رائحتها واذا دفناه لا يخدمه طعمها ولو فرض انه يبقى منه شئ لكان مستهلكا جدا لا يمنع من وصول البشرة الى جوهر القرطاس قال نعم الاشكال في القرطاس من وجه اخر وهو ان القرطاس يطلى عليه النشا غالبا بحيث يستوعب سطحه وهو غليظ يمنع من وصول البشرة الى جوهر القرطاس وهو ما كول عادة ولم يتعرضوا لذلك فلم يخصصوا لجواز السجود على القرطاس بما اذا كان خاليا عنه مع ندوره جدا سيما المكتوب منه انتهى ويمكن دفع اشكال النشا بانه بعد طليه على القرطاس وجموده يخرج عن الصلاحية للاكل فيرتفع المنع فتدبر **قوله** وفي ذكرى جواز السجود عليه الخ عبارة ذكرى ما نقلنا سابقا من قوله الاكثر اتخاذ القرطاس من القتب الى اخره ما نقلنا ولا يخفى دلالتها على التجويز المذكور **قوله** وبنى المتخذ من القطن والكتان الخ ظاهره الاقتصار على نقل الوجه الاول الذي ذكره ويمكن حمله على ما يشمل الوجهين اي بناءه على جواز السجود عليها اما مطلقا كما في الوجه الاول او بعد الخروج عن الصلاحية للملبس عادة كما في الوجه الثاني فيكون اشارة الى الوجهين لكن لم يفصلها لعدم تعلق غرضه بذلك فان غرضه ههنا ليس الا ايراد الاشكال على ما ذكره في القتب وانما اورد ما بعد للاشارة اجمالا الى تمام ما ذكره لئلا يبقى النقل ابتر فتدبر **قوله** ويشكل تجويزه القتب على اصله اي اصل المصنف وقاعدته فانه حكم في ذكرى بكون القتب معتادا للبس في بعض البلدان وان ذلك يوجب عموم التحريم فالمراد باصله هو ما ذكره من الحكم الكلي بان عتيا اللبس في بعض البلاد يوجب عموم التحريم ويمكن ان يكون المراد به ما اصله من انه جعل حكم القرطاس حكم ما اتخذ منه ولم يحكم بخروجه عنه بالنسخ او الاجماع وح فيشكل عليه ان الماخوذ من القتب ايضا ينبغي ان لا يجوز السجود عليه بناء على ما نقلنا عنه من الحكم وهذا اوفق بالعبارة كما لا يخفى وان ذلك يوجب عموم التحريم وايضا قولهم نقله قليلا اقل من التحريم في البلاد التي اعتيد لبسه فيها تكيف حكم باطلاق الجواز هذا والظاهر ان نظر المصنف الى ان الاعتبار فيما وقع النهي عنه باعتبار الاكل او اللبس

صحت بجعل ورجع اد تخصيص لعامة اشارة الى عم

من اجزاء م

من حيث اشتماله على النورة المستحيلة عن اسم الارض بالاخراق قال الا ان يقول الغالب جوهر القرطاس او يقول جمود النورة يرد اليها اسم الارض وهذا الاخير اوجه لولا خروج القرطاس بالنص الصحيح وعمل الاصحاب ما دفع به الاشكال اعني واضح فان غلبته المسوغ لا يكفي مع امتزاجه بغيره وانبثاث اجزائهما بحيث لا يتميز وكون جمود النورة يرد اليها اسم الارض في غاية الضعف وعلى قوله لو شك في جنس المتخذ منه كما هو الاغلب لم يصح التجويد عليه للشك في حصول شرط الصحة وهذا يهدم باب السجود عليه غالبا وهو غير مسموع في مقابل النص وعمل الاصحاب بكره السجود على المكتوب منه مع ملاقاة الجبهة لما يقع عليه اسم السجود خالصا من الكتابة وبعضهم لم يعتبر ذلك بناء على كون المداد عرضا لا يحول بين الجبهة وجوهر القرطاس وضعف ظاهر المخامرة البدن من الحدث والخبث وقد سبق بيان حكمها مفصلا السادس ترك الكلام في اثناء الصلوة وهو على ما اختاره المصنف واتما عند ما تركب من حرفين صناعة

او اللبس بكونه مأكولا او ملبوسا عادة بالفعل او بالقوة ولو في بعض البلاد فمتى خرج عن صلاحية ذلك بوجه فلا منع والقلب بعده ما يصير قرطاسا كذلك فالاوجه للمنع فيه واما القطن والكتان وقد ورد فيهما نادرا على روايات المنع عن المأكول والملبوس الرواية المطلقة في المنع وابى بعضهم تعليلها بمنع الجماع على المنع من غير تقييد فلذا اشكل عليه الامر فيهما ظهور ان المنع عن القطن والكتان لا يختص بهما ما داما كذلك سادجين بل يشمل جميع ما اتخذ منهما اذا بقي على حقيقة القطن والكتان وح فينبغي المنع من القرطاس المتخذ منهما ايضا فلذا بنى الجواز تارة على القول بالجواز فيهما وتارة على حمل المنع الوارد فيهما ايضا بالنص والاجماع على ما اذا اعيد لبسهما المذكور لما سبق امر القرطاس وح فيكون حكمهما حكم القطن من جواز السجود على القرطاس المتخذ منهما العدم خروجهما بالكلية للبس عادة وعلى هذا فيندفع عنه ما اورده اثم من الاشكال وكذا ما ذكرناه ثم **قوله** من حيث اشتماله على النورة قد عرفت حال الاشتمال المذكور وقد سبق ايضا ان عدم جواز التجويد على النورة محل كلام **قوله** وكون جمود النورة الخ كانه لم ير ان جمود النورة مطلقا يرد اليها اسم الارض بل القليلة منها بعد امتزاجها بغيرها والقائها مدة في الماء كما في القرطاس اذ ح لا يبقى خلطها صورتها النوعية وعودها الى الارضية المحضة فافهم **قوله** او شك في جنس المتخذ منه الخ كانه اراد بالشك مقابل القطع ولا يحالج للمناقشة في الحكم بغلبته واما الطلاق الحكم بعدم صحة التجويد عليه ح فكانه لعدم دليل على الاكتفاء بالظن فيه وفي امثاله وفوات بعض التجويد على المشبه بالبخر اذا كان غير محسوس لعسر باعتبار الاكتفاء بالظن في امثاله بل لاصالة الطهارة هناك بخلافه ههنا اذ لا يمكن دعوى اصالة اتخاذه مما يصح السجود عليه وهو ظاهر واما توجيه الشك على معنى الظن فيشكل الحكم بغلبته بما نقلنا عن الذكرى من ان الغالب اتخاذ القرطاس من القنب اذ الظن تابع للاعم الاغلب فالمظنون منها لا يعلم حاله اتخاذه من القنب فليس مشكوكا الا ان يوجد فيه قرينة تعارض الاكثرية وتوجب الشك فظاهر ان ذلك ليس بالاغلب كما ادعاه اثم الا ان لا يسلم ما ادعاه المصنف وحمل ذلك على انه كان الغالب في ذلك الوقت في بلاده كما مر فتدبر **قوله** ويكره السجود على المكتوب منه يدل عليه صحيح جميل المتقدم فان الظاهر من الكراهة معناها الحقيقي على انه لا بد من حملها فيها على جمع بينها وبين صحيح علي بن مهزيار السابق ثم ان المستفاد منها كراهة السجود على المكتوب مطلقا بدون تقييد بما ذكره اثم ولذا اشكل في ذكرى اولا في القرطاس مطلقا بما نقله اثم من قوله في النفل الخ وثانيا في خصوص المكتوب بقوله ويخص المكتوب بان اجزاء الحبر مشتملة غالبا على شيء من المعادن قال الا ان يكون هناك بياض يصدق عليه الاسم انتهى وظاهر الاكثر الحكم بالاطلاق ولا بعد فيه بعد ورود النص فيه كما ذكره اثم في اصل القرطاس لكن ما ذكره من التقييد احوط ويمكن ان يقال انه على اثم من الاكتفاء بوضع مسمى الجبهة على ما يصح السجود عليه بتحقق ذلك بالسجود على الكواغد المكتوبة عليها غالبا والذي كتب عليه بحيث لا يبقى منه بياض يحصل مسمى السجود بوضع الجبهة عليه نادر جدا وشمول النص له غير ظاهر فيشكل تخصيص الروايات العامة به نعم على القول بوجوب وضع مقدار الدرهم كما استقربه في الذكرى اتجه ما ذكرناه من اطلاق الحكم بالكراهة في الكواغد المكتوبة عليها وان لم يكن بياضها بقدر ذلك تمسكا باطلاق النص الصحيح فتأمل ثم ان الظاهر عدم الفرق في ذلك بين القارئ المبصر وغيره كما ذكره صاحب المدارك لاطلاق النص في ذكرى جعل علة الكراهة الاشتغال بقراءته وخص الكراهة بالقارئ الذي لا مانع له من البصر فلا يكره في حق الاعمى ولا القارئ اذا لم يكن مبصرا وكان في ظلمة ثم نسب ذلك الى الشيخ في طائفة اورد ليس هو ضعيف لما اشرنا اليه من اطلاق النص وعدم ظهور كون العلة ما ذكره وانحصارها فيه تأمل **قوله** وضعفه ظاهر فان المداد جسم وليس بعرض فيحول بين الجبهة وجوهر القرطاس نعم اذا لم يبق منه الا اللون فهو عرض ولم يكن حائلا ح لكن الغالب في الكواغد المكتوبة بقاء جسم المداد وبما ذكرنا يظهر حال الكل مصنوع مما يصح التجويد عليه اذا صنع بما لا يصح السجود عليه فلا يصح السجود عليه لا مع زوال الجسم وبقاء مجرد اللون في دعوى امتناع ذلك بناء على امتناع انتقال العرض كما يظهر من الذكرى ضعيف لان اللون قد يحدث بالمجاورة ويمكن ان يكون هذا وجه النظر الذي ذكره في آخر كلامه واعمال جمهم وكذا القول باغتفار الصبغ مطلقا يتأسا على المداد كما احتمله عبارة الذكرى ضعيف لانه قياس محض ويمكن ان يكون نظره ورده فيه تأمل **قوله** ترك الكلام في اثناء الصلوة الخ عبر بما استثنى من القرآن والذكر والدعاء المباح ولا خلاف على ما في شرح الارشاد وغيره في وجوب ترك الكلام على هذا الوجه وبطلان الصلوة بتعمده ويدل عليه بالمنطوق والمفهوم اخبار وروايات كصحيح الكاهلي في باب ما يقطع الصلوة من الفصول وغيره والتهذيب في باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يأخذ الرعاف في الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود في صلوته وان تكلم فليعد صلوته وزاد في ب وليس عليه وضوء وحسنة الكاهلي في باب احكام التهوع في الصلوة عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلوة فقال ان قدر على ما عنده يمينا او شمالا او بين يديه وهو مستقبل القبلة فليغسله عنه ثم ليصل ما بقي من صلوته وان لم يقدر على ما حوله صرف وجهه وتكلم فقد قطع صلوته وصحيحه ب في الباب الاول عن اسمعيل بن عبد الخالق قال سئلته عن الرجل يكون في جماعة من القوم يصلي المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج قال فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل الرعاف ثم ليعد فليبن على صلوته وصحيحه ب في الباب عن ضريس قال قلت لابي جعفر عليه السلام اكون في الصلوة فاجد غمزا في بطني واذى اضرط فقال انصرف ثم توضأ وابن على ما مضى من صلوتك ما لم تنقض الصلوة متعمدا فان تكلمت ناسيا فلا شيء عليك فهو بمنزلة من تكلم في الصلوة ناسيا قلت فان قلب وجهه عن القبلة قال نعم وان قلب وجهه عن القبلة وروايته ب في اخر باب احكام التهوع من الزيادات عن ابي سعيد القماط قال سمعت جلا سئل اباعبد الله عليه السلام عن رجل وجد غمزا في بطنه او اذى او عصر من البول وهو في صلوته المكتوبة في الركعة الاولى او الثانية او الثالثة او الرابعة قال يقال اذا اصاب شيئا من ذلك فلا باس بان يخرج لحاجته تلك فيتوضأ ثم ينصرف الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلوته من الموضع الذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلوة بكلام الحديث وروايته ب في الباب الاول عن اسمعيل بن ابي زياد عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام انه قال في رجل يصلي وهو في المسجد يجيء الى الدار او الشاة تدخل البيت لتفسد الشيء قال فليقصر في ركوعه ويخرج فيذهب ويرد ما يخاف ويبني على صلوته ما لم يتكلم وروايته الفقيه في باب صلوة المريض للغني

عليه عن ابي بصير عن ابي عبد الله انه ان تكلم او صرف وجهه عن القبلة فاعد الصلوة وما في الفقيه ايضا في باب احكام التهو في الصلوة انه روى ان من تكلم في صلوته ناسيا كبر تكبيرتين ومن تكلم في صلوته متعمدا فعليه اعادة الصلوة ومن ان في صلوته فقد تكلم وبوبه ما ورد ايضا من الروايات الكثيرة في سجدتي التهو انه يسجدهما قبل ان يتكلم او قبل الكلام وكذا ما ورد من الروايات المتضافرة في النهي عن التكلم اذا اقيمت الصلوة وفي الاقامة وانه اذا اقيمت الصلوة حرم الكلام على الامام واهل المسجد الا في تقديم امام ونحوه وانه اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة فقد حرم الكلام على اهل المسجد الا ان يكونوا قد اجتمعوا من شتى وليس لهم امام هذا واما ما استدلت به في هي من مفهوم ما سيجيء في بحث استثناء الدعاء من رواية الفقيه عن الصادق قال كلما اجبت به ربك في الصلوة ليس بكلام قال فاراد بذلك انه ليس بكلام مبطل وهو يدل على البطلان بما لا يناجي به الرب تعالى فيه تامل اذ كون المراد ذلك غير ظاهر لجواز ان يكون المراد فليس بكلام محرم فلا يفهم منه الا تحريم غيره والمحقق الاردبيلي في شرح الارشاد بعد ما نقل الاستدلال بهذه الرواية نقل ايضا ما سيجيء في البحث المذكور ايضا من رواية الفقيه عن ابي جعفر الثاني قال لا باس ان يتكلم الرجل في صلوة الفريضة بكل ما يناجي ربه قال ومثله صحيحة زرارة وكانه اشارة الى ما سيجيء ايضا من صحيحة علي بن مهزيار قال سئلت اباجعفر عن الرجل يتكلم في صلوة الفريضة بكل شيء يناجي ربه قال نعم ولا يخفى ان الاستدلال بهما اضعف مما في هي لان مفهوم الرواية الاولى ليس الا الباس في غير ما يناجي به ربه وهو لا يدل على البطلان ومثله القول في الصحيحة مع زيادة ان المفهوم منها لا يفهم من كلام السائل من كلامه نعم بمنزلة اعادة كلامه وتقريره له صلوة ومفهوما لا يجيء عن ضعف اكثر اما بصدق كلام الرجل باعتبار صحة منطوقه من غير اعتبار مفهومه نعم لو كان لكلامه كلام فلا بد من اعتبار مفهومه ايضا هذا واستدلاله ايضا في هي برواية الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن والفاضل الاردبيلي ان جعل تلك الرواية مؤيدة وكذا رواية الشيخ في الباب المذكور عن طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام انه قال من ان في صلوته فقد تكلم ثم قال في دلالتها على البطلان تامل خصوصا الاولى وهو كما قال ان الامر في الروايات السابقة ايضا كذلك كما في ذكرنا فليتامل شعري لم يورد ذلك ههنا ايضا فيه وانما قيد الحكم بالعمد لان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة لجماعا على ما ادعاه جماعة من الاصحاب منهم الشيخ في شرح الارشاد وذكر في هي وكرة ان عليه علماؤنا وفي موضع اخر من هي لو تكلم ساهيا لم يبطل وبسجود السهو وعليه علماؤنا اجمع ويدل عليه ايضا صحيحة فضيل بن يسار المتقدمة بن انفا وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في باب من تكلم في صلوته وفي باب باب احكام التهو في الصلوة قال سالت اباعبد الله عن الرجل يتكلم ناسيا في الصلوة اتموا صفوفكم قال ثم يتم صلوته ثم يسجد سجدتين يتشهد بعدهما التسليم هما او بعده قال بعد ما رواه الفقيه بانوار الصلوة اخر كتاب الصلوة عن عقبة بن خالد انه سئله اي اباعبد الله عن رجل دعاه رجل هو يصلي فمضى فاجابه بخلجة كيف يصنع قال يمضي على صلوته وهذه الرواية في بابا من باب احكام التهو من الزيادات وفي اخرها وبكبر تكبيرا كثيرا قوله وكرى في كرى انه ان طال الكلام ناسيا التحق بالفعل الكثير ومثله في شرح الارشاد ايضا فمن قال ببطلان الصلوة بالفعل الكثير ههنا فينبغي ان يقول بذلك هنه ايضا ومن لم يقل به ههنا لك ان لا يقول به ههنا ايضا وذكر في هي انه لا فرق بين قليل الكلام وكثيره في الابطال مع العمد وعدم مع التهو خلافا للشافعي فانه ابطل بالكلام الكثير وان صدر عن سهو لنا عموم رفع التهو وما رواه الشيخ عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله والرجل يذكر بعد ما قام وتكلم ومضى في حوائجه انما صلى ركعتين من الظهر او العصر او المغرب قال يبني على صلوته فيتمها ولو بلغ الصين ولا يعيد ولانه سهو فيكون معفوا عنه كالقليل احتج الشافعي بالقياس على الفعل الكثير والجواب منع الحكم في الاصل والفرق بان الفعل اكثر كما ان عمق المجنون لا ينفذ افعاله من الثبات نفذ وكان القليل من الفعل معفوا عنه مع العمد بخلاف الكلام وهو كان في بطلان القياس انهى ولا يخفى ان منع الحكم في الاصل متجه كما سنفصل القول فيه ان شاء الله تعالى واما الفرق فلا فان الحكم بالبطلان في الفعل الكثير انما قيل به ليس مستندا الى نص ورد فيه حتى يمكن ابداء الفرق بل الى انه يخرج عن كونه مصليا عرفا وانه يوجب انمحاء صورة الصلوة راسا ولو تم ذلك يجري في الكلام ايضا فالفرق تحكم منا نقلنا من كرى وشرح الارشاد من ان التحاق مجرد السهو ايضا على ما ذكره من الفرق ثانيا انه عليه لا له فانه يدل على كون الكلام لتوهي في الابطال فاذا قيل بالبطلان بالفعل الكثير ههنا وافينبغي ان يقول به بالكلام كذلك بطريق اولى فتامل قوله الاول قال في شرح الارشاد ولا فرق مع العمد بين كونه لمصلحة الصلوة وغيرها واشار بالى الرد على ما نقل عن مالك وبعض اخر من العامة من تجويز الكلام لمصلحة الصلوة وعن بعض اخر منهم كاحمد وبعض الشافعية من تجويزه لمصالح لا يتعلق بالصلوة كتنبيه الاعمى ومن يدرك الحرق او الغرق او الحية ونحوها وكان ناسيا او جاهلا لا يمكنه التنبيه بالتسبيح وجه الرد مضافا الى اجماع اصحابنا كما نقل في هي عموما يدل على الابطال وما ذكر من المصالح اذا فرض توقفها على الكلام لا يفيد ذلك الا جواز الكلام وقطع الصلوة به لا الحكم بعدم القطع به وهو ظاهر قال ايضا ولا بين الجاهل بالتحريم والعالم لوجوب العلم ومثله في الذكرى ايضا الا انه حكم بان لا فرق بين العالم والجاهل لانه مكلف بترك الحرام وجهله تقصير منه وكذا الكلام في جميع مناقضات الصلوة بخرجها الجهل بالحكم من المنافاة انتهى وظاهر عدم الخلاف بين اصحابنا في ذلك فانه لم ينسب الخلاف فيه الا الى الشافعي وهذه عبارته لو تكلم في الصلوة جاهلا بتحريم الكلام في الصلوة بطلت صلوته خلافا للشافعي انهى وبالجملة فالظاهر عدم الفرق لعموم ما يدل على الابطال واطلاقه مضافا الى الشهرة ويمكن تاييده ايضا بحسنة مشرقي في باب الباب الاول عن ابي جعفر عليه السلام قال شبان بصدقة الناس بها صلوتهم قول الرجل تبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وانما هو شيء تعالج به نفسك فلا يقطع صلوتك قول الرجل السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين في هذه الرواية الفقيه ايضا بالجماعة وفضلها هكذا وقال الصادق قال ابن مسعود على الناس صلوتهم يشبهون بقوله تبارك اسمك وتعالى جدك وهذا شيء تعالج به فكاه الله تعالى عنها وبقوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين يعني

ع التسهد

قال لا باس ان يتكلم الرجل بما يصلح به صلوته ولم يتكلم بشيء يفسد صلوته ان زرارة قال لابي جعفر الثاني الرجل يتكلم في صلوته بكل ما يناجي ربه قال نعم

في التشهد الاول فاما في التشهد الثاني بعد الشهادتين فلا باس لان المصلي اذا شهد الشهادتين فقد فرغ من الصلوة انتهى وجه التاييد ان الظ ان القولين
من الناس بجهالة ومع هذا حكم عليه السلام بفساد الصلوة بهما فتأ ووجه الفرق الاصل وعموم ما رووا في بعض الاخبار من وضع تسعة اشياء من تلك الامة
منها ما لا يعلمون وهو عام وفيه انه على تقدير تسليم عموم ما لا يعلمون لما لا يعلمونه من الاحكام الشرعية وعدم ظهوره فيما لا يعلمونه من الاحوال التي
تترتب عليها الاحكام كنجاسة شيء او غصبه نقول ان الظ من وضعه هو رفع الاثم عليه لا مطلق التلافي والتدارك وح فلا يفيد عدم البطلان ههنا
فتأ والشيخ ره في يب باب احكام السهو في الصلوة اورد صحيحة علي بن النعمان الرازي قال كنت مع اصحابي في سفر وانا امامهم فصليت بهم المغرب فسلمت في
الركعتين الاوليين فقال اصحابي انما صليت بنا ركعتين فكلمتهم وكلموني فقالوا انا نحن فنعيد فقلت لكني لا اعيد واتم بركعة واتممت بركعة ثم سرنا
فاتيت ابا عبد الله ع فذكرت الذي كان من امرنا فقال لي انت كنت اصوب منهم فعلا انما يعيد من لا يدري ما صلى ثم قال ان ما تضمنه هذا الحديث
من قوله فكلمتهم وكلموني لا يناقض ما نذكره من ان من تكلم في الصلوة عامدا وجب عليه اعادة الصلوة لشيئين احدهما انه ليس في الخبر انه قال كلمتهم
وكلموني عامدا او ناسيا واذا لم يكن ذلك فيه حملنا على السهو والثاني انه لو كان فيه تصريح بالعمد لجاز ان يكون المراد به من سلم في الصلوة ناسيا
ظن ان ذلك سبب لاستباحة الكلام كما انه سبب لاستباحته بعد الانصراف من الصلوة فلم يجب عليه اعادة الصلوة لجهله به ولارتفاع علمه بانه
لا يسوغ ذلك النهي ولا يخفى ان ما ذكره من الوجه الاخير مصير الى القول بكون الجاهل معذورا فيه وفي كرى حمل الرواية على انه اضمر ذلك في نفسه اي
اضمر انه لا يعيد وانه يتم ويكون القول عبارة عن ذلك انتهى وهذه التاويلات انما يحتاج اليها لما في الرواية من التكلم بعد العلم بالنقيص كما يظهر
من قوله فقلت لكني لا اعيد اه واما ما وقع فيه من التكلم قبل العلم بالنقيصة فالمش كما ذكره في كرى انه لو تكلم عمدا لظنه كمال الصلوة ثم تبين النقصان
لم يبطل وعلى هذا فلا حاجة الى تاويل فيه والاظهر ما هو المش للاصل ولصحيحة يب باب احكام السهو في الصلوة عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في رجل
صلى ركعتين من المكتوبة فسلم وهو يرى انه قد اتم الصلوة وتكلم ثم ذكر انه لم يصل غير ركعتين فقال يتم ما بقي من صلوته ولا شيء عليه وللروايات الواردة
في تسليم رسول الله ص في ركعتين وبناءه عليهما عند ما ظهر الحال بعد تكلمه لاستعلامها كصحيحة سعيد الاعرج وموثقة سماعة وغيرهما ولصحيحة يب باب
احكام السهو في الصلوة عن زرارة عن ابي جعفر ع في الرجل يسهو في الركعتين ويتكلم قال يتم ما بقي من صلوته تكلم او لم يتكلم ولا شيء عليه وجه الدلالة ان الظ
ان المراد منه انه يسهو في الركعتين ويسلم ظنا تمام الصلوة ويتكلم فاجاب ع بانه يتم ما بقي من صلوته سواء تكلم بعد السلام او لم يتكلم وح يكون دليلا
لما ذكرنا واما حمل السؤال على ما يتوهم من ظاهره من انه يتكلم سهوا في الركعتين وحمل الجواب على انه يتم ما بقي ولا لغير التكلم سهوا بل التكلم سهوا وعدم
التكلم سواء فكانه مما يابى عن الذوق السليم وظ المحقق ره في المعتبر حمل الخبر على الوجه الثاني فانه استدل به على ان الكلام سهوا لا يبطل الا ان يكون
مراده من المدعى ما يشمل السلم لظن التمام وما يتكلم بعده فالخبر على ما حملناه دليل على بعض مدعاه فافهم ولموثقة التهذيب الباب المذكور عن ابي عبد الله ع
فيها والرجل يذكر بعد ما قام وتكلم ومضى الى حوائجه انه انما صلى ركعتين فالظهر والعصر والعتمة والمغرب قال يبني على صلوته فيتمها ولو بلغ الصين ولا يعيد
الصلوة وحجة القول بوجوب الاعادة مط كانه عموم ما يدل على الاعادة بالكلام او اطلاقه وبعد ما تلونا عليك من الاخبار فلا يخفى عليك ضعفه وفي ط
افتى بما هو المش ثم نسب ما في يه الى رواية قال والاول احوط والرواية التي اشار اليها في لم نقف عليها كما حكم به المص ايض في كرى ثم في الحكم باحوطية
ما ذكره تامل الا ان يضاف الى الاتمام والبناء الاعادة والقضاء ايض فالاولى جعله اقوى كما فعله في الموضع الاخر واما حجة القول بالتفصيل فلم نقف عليها
وينبغي رعاية الاحتياط بما اشرنا اليه من الاتمام والاعادة او القضاء في كل ما لم يمكن الحكم بالصحة ولا البطلان فيه قطعيا فتأ **قوله** لو علم حرمة الكلام في
الصلوة لكن كان جاهلا بكونه مبطلا فهو اولى بعدم العذر من الجاهل بالتحريم واحتمال العذر فيه ايض مستند الى الحديث المذكور في غاية الضعف فتدبر
الثاني قال في كرى لو تكلم مكرها ففي الابطال وجهان نعم لصدق تعمد الكلام ولا لعموم ما استكرهوا عليه نعم لا ياثم قطعا وقال في كره يبطل لانه مناف للصلوة
فاستوى فيه الاختيار وعدمه كالحديث وهو قياس مع الفارق بان نسيان الحديث مبطل لا الكلام ناسيا قطعا انتهى وما نقله عن كره من البطلان لا
يخ عن قوة كما استقربه في هي ايض وليس بناؤه على القياس كما زعمه المص بل على ان ظ الاخبار بل ما نقل من اجماعهم ايض كون الكلام مبطلا للصلوة ناقضا
لها مط بغير ما استثني من النسيان فيستوي فيه الاختيار وعدمه كما في الحديث نعم لو استفيد منها مجرد المنع من الكلام في الصلوة اتجه الفرق اذ لا منع مع الاكراه
فالتمثيل بالحديث ليس للقياس بل لبيان ان من المنافيات ما هو مناف في صورة الاختيار والاكراه جميعا كالحديث وظ الادلة كون الكلام ايض كك
هذا والمحقق الاردبيلي جعل الاقرب البطلان كما قلنا لعموم الادلة وان الاكراه لا يخرج الكلام عن العمد ووصف الابطال كما في غيره من المبطلات مثل زيادة
الركوع ثم تامل فيه للاصل ولحديث عما استكرهوا ولان الظ انه اقرب الى الصحة من النسيان والاكراه يخرجه من التعمد فكانه من غير قصده بفعله فهو كلا فعله
وايض يلزم المحذور اذ قد يفعل به مرادا فيشق العود وبالجملة عمدة الادلة هو الاجماع هنا ولعل ما قاله احوط في الجملة انتهى ولا يخفى ان ما ذكرنا من عموم
الادلة كانه يصلح حجة للعدول عن الاصل واما حديث ما استكرهوا فقد عرفت ان الظ منه ليس الا عدم الاثم مع الاكراه لا عدم ترتب الاثر مط واما
الوجهان اللذان بعدهما فلا يخفى ضعفهما فان احكام الشرع مما لا سبيل للعقل اليه فكيف يحكم بانه اقرب الى الصحة من النسيان او ان فعله مع الاكراه كلا
فعله وكذا ما اورده اخر من المحذور اذ غايته ان يكون حكمه حكم من منع من الصلوة مط وايض ما ذكر من المحذور يلزم ايض في الصورة التي ذكرها من الاكراه
على زيادة الركوع فلا بعد في ان يكون حكم الصورتين واحدا واما ما ذكره من ان عمدة الادلة هي الاجماع ولا اجماع هنا ففيه انه ليس كك اذ الاخبار
ايض فيه كثيرة كما نقلنا فهي عمدة ايض وهي بعمومها او اطلاقها تشمل الاكراه ايض وايض عدم تحقق الاجماع هذا غير ظ بل ما نقل من الاجماع بظاهره
يشمل الاكراه ايض قال المحقق في المعتبر والكلام بحرفين فصاعدا يبطل الصلوة عمدا لا سهوا وعليه علماؤنا والعمدة بظاهره يشمل صورة الاكراه

حكم

ايض ولم يتعرض

ايضا ولم يتعرض بعد ذلك للفرق بين الاخبار والاكراه اصلا فظاهره وقوع الاجماع في الجميع وهذا الاباس في تردد بعضهم كالعلامة وبعض من تاخر عنه في صورة الاكراه لان الاجماع المنقول من العلماء الذين قبلهم فيجوز وقوع الاجماع في الجميع كما هو ظاهر ما نقله لكن لما لم يكن ما نقل نصا في الجميع احتمل المتردد ون وقوع الاجماع في خصوص صورة الاخبار دون الاكراه مستندا الى الحديث المذكور وبالجملة ما نقلوه من الاجماع ظاهر في عدم التفصيل ويصلح من مجالة واما ما ذكره من ان ما قاله لعله احوط فيه ان القول بالبطلان وقطع الصلوة مع احتمال صحتها ليس احوط بل الاحوط هو اتمامها والاعادة او القضا ايضا كما اشرنا اليه سابقا وكان قوله في الجملة اشارة الى ما ذكرنا ان العمل به احوط فيما اذا اتم الصلوة بان لا يعتد بها فيأتي بالاعادة او القضا او احوط في مجرد عدم الاعتداد بها لا في قطعها ايضا فتأمل الثالث ما استدل به من القرآن والذكر والدعا لا شك انا استثنا في الجملة وحكم العلامة في محكي بانه يجوز الدعا في احوال الصلوة قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا او متشهدا وفي جميع احوالها بما هو مباح سوا كان للدنيا او الدنيا بغير خلاف بين علمائنا انتهى والمحقق الاردبيلي في شرح الارشاد تامل في جواز في اثناء القرآة من غير ان يكون سوال الرحمة والاستعاذة من النقمة عند آيتهما والاحتياط يقتضي العدم والظاهر عند كجواز في اثنائها ايضا حيا نا اذا لم يبلغ الى حد يخرج به عن كونه قاريا اذ لا دليل على وجوب الموالاة في القرآة ابدا عما ذكرنا ويدل على جواز الدعا مطلقا مضافا الى العمومات الواردة فيه نحو قوله تعالى ادعوني استجب لكم وقوله عز وجل قل ما يعبؤ بكم ربي لولا دعاؤكم وصحيحة زرارة باب كيفية الصلوة من الزيادات عن علي بن مهزيار قال سئلت ابا جعفر عن الرجل يتكلم في صلوة الفريضة بكل شئ يناجي ربه قال نعم وقد اشار الى هذه الرواية في الفقيه بصحيح سندك بجواز الفتوت بالفارسية بقول ابي جعفر الثاني لا باس ان يتكلم الرجل في صلوة الفريضة بكل شئ يناجي ربه وصحيحة الكافي في باب التجوز والتسبيح في الدعا فيه والتهذيب الباب المذكور عن محمد بن مسلم قال صلى بنا ابو بصير في طريق مكة فقال وهو ساجد وقد كانت ضاعت ناقة لهم اللهم رد علي فلان ناقته قال محمد فدخلت على ابي عبد الله فاخبرته فقال افعل ذلك قلت نعم قال هنك قلت فاعيد الصلوة قال لا كذا في يب في تجاهد لهم وبعد قوله نعم قال افعل قلت نعم تكرار المتابقة وفاعيد بدون حرف الاستفهام وحسنة الكافي بابوهيم باب البكاء والدعاء في الصلوة والتهذيب الباب المذكور عن حماد بن عيسى عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله قال كلما كلمت الله به في الصلوة الفريضة فلا باس وزاد في يب وليس بكلام وحسنة الكافي ايضا بابوهيم في الباب المذكور عن الحلبي عن ابي عبد الله قال سئلته عن الرجل يكون مع الامام فيمر بالمسئلة او بآية فيها ذكر فوقف او ناد قال لا باس بان يسئل عند ذلك ويتعوذ من النار ويسئل الله الجنة ومرسلة الفقيه باب صفة الصلوة ومن فاتحتها الى خاتمتها قال قال الصادق كلما ناجيت به ربك في الصلوة فليس بكلام ورواية الفقيه ايضا في الباب المذكور عن منصور بن يونس بزرج وطريقه اليه صحيح لكن منصور واقتفى ثقة انه سئل الصادق عن الرجل يتبا كى في الصلوة المفروضة حتى يبكي قال قرة عين والله وقال اذا كان ذلك فاذكرني عند وموثقة الكافي بابان في الباب الاول والتهذيب الباب المذكور عن عبد الرحمن بن سيابة وهو على ما في الاسناد عنه قال قلت لابي عبد الله اعود واناساجد فقال نعم فادع للدنيا والاخرة ورواية الكافي في الباب الاول عن عبد الله هلال قال شكوت الى ابي عبد الله تعرقا موالنا وما دخل علينا فقال عليك بالدعاء وانت ساجد فان قرب ما يكون العبد الى الله عز وجل وهو ساجد قال قلت فادعو في الفقيه واسمي حاجتي فقال نعم قد فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا على قوم باسمائهم واسما ابائهم وفعله علي بعده واستدل ايضا في محكي شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي برواية الكافي في الباب الاول والتهذيب في الباب المذكور عن ابي حمزة الثمالي قال سمعت ابا الحسن موسى وهو يقول اللهم اني اسئلك الراحة عند الموت والعفو عند الحساب وذكرها وانت خبير بانه لا شاهد في الرواية على كون ذلك في الصلوة وفعلها في الكتابين في ابواب لا يصلح حجة لذلك فيشكل الاحتجاج بها هذا واما الذكر فالظاهر ان حكمه حكم الدعا لو لم يكن اقرب الى الجواز وكفى مبنيا عليه لصحيحة في الباب المذكور عن الحلبي قال ابو عبد الله كلما ذكرت الله عز وجل به والنبي فهو من الصلوة الحديث ومن الدعاء او الذكر اوهما الصلوة على النبي ويدل عليها بخصوصها صحيحة الحلبي المنقولة انفا وصحيحة في الباب المذكور عن عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يذكر النبي وهو في الصلوة المكتوبة اما راكعا واما ساجدا فيصلي عليه وهو على تلك الحال فقال نعم ان الصلوة على نبي الله كهيئة التكبير والتسبيح هي عشر حسنات يبدء بها ثمانية عشر ملكا انهم يبلغونها اياه وهذه الرواية في ايضا الباب الاول لكن فيه عن عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان وح يخرج الخبر عن الصحة لاشتراك عبد الله بن سليمان بين جماعة غير موثقين وموثقة التهذيب الباب المذكور عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله اصلي على النبي واناساجد فقال نعم هو مثل سبحان الله والله اكبر ومرسلة الكافي في الباب الاول عن محمد بن ابي حمزة عن ابيه قال قال ابو جعفر من قال في ركوعه وسجوده وقيامه صلى الله على محمد وآل محمد كتب الله له مثل الركوع والتجوز والعنام وروى يب في الباب المذكور بسند موثق حسن عن الحلبي قال قلت لابي عبد الله استمي الائمة في الصلوة قال اجلهم وهذه الرواية في الفقيه ايضا في الباب المذكور عن الحلبي بحذف الاسناد وسنده اليه صحيح ولعل المراد الامر بذكرهم اجمالا كان يقول آل محمد وائمة المؤمنين او المسلمين ولا يبعد ان يكون ذلك للتقية او المراد ذكرهم ذكرا جميلا بالتعظيم والتبجيل والله تعالى يعلم واما القرآن فذكر صاحب المدارك انه لا خلاف في جواز الفتوت ببعض الايات فاجابة المسلم بلفظ القرآن والاذن للمستاذن بقوله ادخلوها بسلام امنين ونحو ذلك يظهر من كلام المحقق الاردبيلي انهم يجوزون وضع قرآة القرآن في الصلوة سوى ما اختلفوا فيه من القرآن ويدل عليه ايضا كلام العلامة في محكي فانه قال في بحث انه اذا عرض للمصلي حاجة فله التنبيه عليها بالتسبيح والتكبير وان يتلو شيئا من القرآن يجيب لغيره او مبتدئا له بالخطاب قال ان التنبيه بالتسبيح وقرآة القرآن لا يخرجه من كونه قرآنا وتسبيحا فيكون سابقا القوله ان صلوتنا هذه تسبيح ودعاء وقرآن وانت خبير بضعف دلالة الرواية على ما ادعاه مع ان الظاهر انها عامية لكن ما بد لنا من الاجماع

والروايات

والروايات على النهي عن الكلام في الصلوة كانه لا يشمل القران اما الاجماع فظ لانه لو لم يكن على خلافه فليس عليه واما الروايات فلان ظ التكلم فيها لا
يشمل قرائة القران بل بعضها صريحا في غيرها وعلى هذا فالاصل يعطي جوازه الا ما ثبت فيه منع بخصوصه كالقران وسيجيء تحقيق القول فيه وتفصيله
ان شاء الله تعالى ولم اقف في هذا الباب على رواية سوى ما رواه العامة عن علي عليه السلام انه قال له رجل من الخوارج وهو في صلوة الغداة فناداه
لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين قال فانصت له حتى فهم فاجابه وهو في الصلوة فاصبر ان وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا
يوقنون ومن طريق الخاصة الحكاية المذكورة فقد روى الشيخ في يب باب احكام الجماعة من الزيادات في الصحيح عن معوية بن عمار وهو مشترك بين
الثقة وغيره عن ابي عبد الله ع انه قال كان علي ع كان في صلوة الصبح فقرء ابن الكواء وهو خلفه ولقد اوحي اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت
ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين فانصت علي ع تعظيما للقران حتى فرغ من الاية ثم عاد ع في قرائته ثم عاد ابن الكواء الاية فانصت علي ع ايضا ثم قال
فاصبر ان وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا يوقنون ثم اتم السورة ثم ركع وايضا من طريق الخاصة موثقة في الباب الثاني ويب الباب المذكور
سابقا عن عبيد بن زرارة قال سالت ابا عبد الله ع عن ذكر السورة من الكتاب تدعو بها في الصلوة مثل قل هو الله احد فقال اذا كنت تدعو بها فلا
باس وكان المراد بالدعاء فيه ما يشمل التمجيد ومنطوقه نفي الباس فيما دعي به ويفهم منه الباس في الجملة في غيره فلعل ذلك في القران فتدبر **قوله** قال في
كرى لو تكلم بالقران قاصدا افهام الغير والتلاوة جاز كقوله للمستاذنين ادخلوها بسلام امنين ولمن يريد التخطي على الفراش بنعله اخلع نعليك
انك بالواد المقدس طوى ولنهي من اسمه يوسف يوسف اعرض عن هذا الى غير ذلك ولو قصد مجرد الافهام ففيه وجهان البطلان والصحة بناء على
ان القران هل يخرج عن اسمه بمجرد القصد ام لا وقال الش في شرح الارشاد وعدم البطلان لا يخ عن وجه لان القران لا يخرج عن موضعه غيره به لان معجزه
في نظمه واسلوبه الخاص ولا مدخل للقصد في ذلك نعم لو اتى بكلمة واحدة منه بحيث يحصل الغرض ولا يتم النظم اتجه اعتبار القصد وعدمه انتهى وحكم المحقق
الاردبيلي ره باستثناء القران بقصده قال واما بغيره مع قصد غيره او لا يبعد الصحة خصوصا في الثاني بشرط كونه مما يسمى قرانا لان القران مستثنى و
للبطل هو كلام الانسان وليس هو كذلك انتهى ما ذكره من اعتبار كونه مما يسمى قرانا مع عدم قصده اظهر مما ذكره الش من التفصيل بكلمة واحدة وغيرها
لان ما زاد على كلمة واحدة ايضا كقوله اخلع نعليك اذا لم يقصد به القران ان اشكل الحكم بكونه قرانا خصوصا اذا لم يعلم ايضا كونه قرانا والله تعالى يعلم
الرابع اذا ظهر لك اطلاق الاذن والدعاء في الصلوة ظهر ايضا انه اذا عطس المصلي استحب له ان يحمد الله تعالى كما هو قول علمائنا واكثر العامة لعموم ما ورد فيه
وعدم منافاة وضع الصلوة له ويدل عليه ايضا خصوص صحيحة يب في الباب المذكور عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا عطس الرجل في الصلوة فليقل
الحمد لله ومثلها حسنة الكافي بابرهيم باب التسليم على المصلي والعاطس في الصلوة عن الحلبي عنه ع وكذا يستحب له الحمد والصلوة على النبي ص اذا عطس غيره
لخصوص رواية ابي بصير في يب في الباب المذكور عن ابي عبد الله ع قال قلت له اسمع العطسة فاحمد الله واصلي على النبي ص وانا في الصلوة قال نعم وان كان
بينك وبين حاجتك اليم ومثلها في في ايضا في الباب المذكور وفي الفقيه باب صلوة المريض والمغمى عليه وكذا اذا عطس غيره استحب له تسميته وهو بالسين و
الشين جميعا الدعاء له بقوله يرحمك الله كذا في شرح الارشاد للش ره كانه تفسير بالفرد الشائع الغالب والا فهو مطلق الدعاء للعاطس عندها وقال في
الصحاح كل داع لاحد بخير فهو مسمت ويظهر من المعتبر اطلاقه ايضا على الحمد والصلوة عند سماع العطاس وهو غير متعارف وكذا استحب له جواب التسمية اذا
كان هو العاطس وسمته غيره لعموم ما ورد فيهما وعدم منافاة الصلوة لهما كما ذكرنا وقد تردد المحقق في المعتبر في جواز التسمية وقال والجواز اشبه بالمذهب ولم
يتعرض لجوابه وكان وجه التردد عدم النص عليه بالخصوص ووجه الاشبهية ما اشرنا اليه من كفاية العمومات مع عدم ما يدل على المنع عنه في الصلوة وربما
احتمل في جواب التسمية وجوبه بناء على انه تحية لكن سنذكر ان شمول التحية لغير السلم غير ظ وعلى تقدير ثبوت معنى عام كون المراد في الاية الكريمة هو
ذلك العام لا الخاص غير ظ ايضا الا انه ينبغي رعاية الاحتياط بقي امور ينبغي التنبيه عليها اولها قيد في هي جواز تسميت المصلي للعاطس بما اذا كان مؤمنا
ومثله في المعتبر ايضا حيث جعل محل التردد وهو تسميته بالدعاء له اذا كان مؤمنا وكان بناؤه على اختصاص بعض روايات التسمية بالمؤمن او اعتقاد
منع الدعاء لغير المؤمن لظن دخوله في مودة من حاد الله وامثالها ويمكن تعميم الحكم لمطلق المسلم كما هو مورد بعض اخبار التسمية وربما احتمل تعميم بحيث يشمل
غير المسلم ايضا لورود بعض الروايات في مطلق الرجل وبعضها في الانسان بل وورد بعضها في غير المسلم بخصوصه وهو مرسلة ابو علي الاشعري في في باب
العطاس والتسمية في كتاب العشرة عن ابي عبد الله ع قال عطس رجل نصراني عند ابي عبد الله ع فقال له القوم هداك الله فقال ابو عبد الله ع يرحمك الله
فقالوا له انه نصراني فقال لا يهديه الله حتى يرحمه ولا ريب ان الاحوط هو الاقتصار على المؤمن وثانيها روى في في الباب المذكور في الحسن بابرهيم عن
ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال عطس رجل عند ابي جعفر ع فقال الحمد لله فلم يسمته ابو جعفر ع قال نقصنا حقنا ثم قال اذا عطس احدكم فليقل الحمد لله
رب العالمين وصلى الله على محمد واهل بيته قال فقال الرجل فسمته ابو جعفر ع وانت خبير بانه على هذه الرواية يمكن اختصاص استحباب التسمية بما
اذا حمد الله العاطس وصلى على النبي واله صلوات الله عليهم او بما اذا لم يحمد بدون الصلوة ويمكن القول بعموم الاستحباب كما هو مفاد اكثر الروايات
لكن يكون تاكده عند الحمد والصلوة او عند ما لم يؤت بالحمد بدون الصلوة ويحتمل ايضا تخصيص هذا الخبر بالائمة صلوات الله عليهم فلا يستحب لهم التسمية
اذا لم يصل العاطس عليهم اما مط او اذا حمد الله ولم يصل عليهم ويكون الحكم في غيرهم ع مط ولا يخفى انه على تقدير عدم عموم الاستحباب ايضا يمكن القول
باطلاق جوازه في الصلوة وان لم يكن من الموضع المستحب بناء على ما تمسك به العلامة في جواز اصل التسمية في الصلوة من انه دعاء فكان سائغا والله تعالى يعلم
وثالثها الروايات في جواب التسمية مختلفة ففي حسنة في بابرهيم الباب المذكور عن سعد بن ابي خلف قال كان ابو جعفر ع اذا عطس فقيل له يرحمك الله
قال يغفر الله لكم ويرحمكم واذا عطس عنده انسان قال يرحمك الله تعالى وفي موثقة بابان في الباب المذكور عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال اذا عطس

في الذكر

سعيد بن

الرجل

الرجل فليقل الحمد لله لا شريك له واذا ابتدأ الرجل فليقل يرحمك الله واذا اردت فليقل يغفر الله لك لنا وفي روايته في الباب المذكور عن
جراح المدايني عن ابي عبد الله يقول العاطس الحمد لله رب العالمين لا شريك له والمشمت يقول له يرحمك الله والمجيب يقول لهم يهديكم الله ويصلح
بالكم والكل حسن وان كان لشمت احد الاولين اولى ولا باس في التشميت ان يقول يرحمك الله بصيغة الجمع بل بما كان وفي الحسنة الكافي في باب التسليم عن
الكتاب المذكور عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله قال ثلثة يردون عليهم رد الجماعة وان كان واحدا عند العطاس يقول يرحمكم الله وان لم يكن معه
غيره والرجل يسلم على الرجل فيقول السلام عليكم والرجل يدعو للرجل يقول عافاكم الله وان كان واحدا فان معه غيره الخامس في رواية باب
احكام السهو من الزيادات عن ابي جرير عن ابي الحسن موسى قال قال ان الرجل اذا كان في الصلوة فدعاه الولد فليجبه فاذا دعته الوالدة فليقل
لبيك ولم ار في كلامهم التعرض لاستثناء ذلك من الكلام ويشكل ذلك بمجرد هذه الرواية يستماع جهالة بعض رواتها فان في سندها علي بن
ادريس بن محمد عن اخيه ابي جرير وفي بعض النسخ بدل ابن محمد عن محمد وعلي النقد بن علي مجهول الحال ومحمد ايضا على النسخة الثانية كذلك واما
ابو جرير فهو مشترك بين زكريا بن ادريس وزكريا بن عبد الصمد كلاهما معتمدان وقد صرح في الثاني بالتوثيق ايضا وربما يتوهم ان الظاهر صحة النسخة
الاولى بان يكون ابو جرير هو الاول فيكون علي بن ادريس هذا اخاه ولكن فيه ان المذكور في كتب الرجال هو زكريا بن ادريس بن عبد الله لا محمد
على ما يقتضيه النسخة الاولى فهذا وتيه وعلى النسخة الثانية فزيد جهالة السند كما ذكرنا وههنا شئ اخر وهو انه قد روى وضعه الكافي في بعض الاسناد
ابو جرير القرقساني وقد صرح فيه بانه هو محمد بن عبد الله وفي بعض النسخ عبد الله وهو غير ما ذكرنا من المعتمدين ومجهول الحال وعلى هذا فكلما اطلق فيه
ابو جرير فيحتمل ذلك المجهول ايضا ويزيد جهالة السند باعتبار ايضا بوجه ما فافهم والله تعالى يعلم السادس السلم في غير محله كلام خارج ولا كلام
في عدم البطلان بسهو ولا في البطلان بعد الدرن ظن تمام الصلوة واما اذا سلم لظن تمامها فكذلك لا خلاف ايضا في عدم البطلان بل لما
اوجبوا عليه سجدتي السهو كما سيجئ ويدل ايضا على عدم البطلان ما سبق من الروايات التي استدل بها في الفرع الاول المتمم فيدل عليه ايضا صحيحة ابن
باب احكام السهو عن ابي بكر الحضرمي قال صليت انا وابي الى جنب ابي جعفر في المغرب فلما ان صلينا ركعتين سلم فقال بعضهم انما صليت ركعتين فاحدث لنا خبرا
يا عبد الله فقال لعلك احدثت فقلت نعم فخلط ثم قال انما كان يجزيك ان تقوم وتركع ركعة ان رسول الله صلى سهى فسلم في ركعتين ثم ذكر
حديث ذي الشمالين فقال ثم قام فاضاف اليها ركعتين وصححه ايضا في الباب المذكور عن الحارث بن المغيرة النضري قال قلت لابي عبد الله انا
صلينا المغرب حتى الامام فسلم في الركعتين فاعدنا الصلوة فقال لم اصدتم البر قد انصرف رسول الله في ركعتين الا اعتم التابع فقلت فهل جاء
على انا على انه يجوز للمصلي رد السلم انا اسلم عليه وعلى هذا فيكون مستثنى من الكلام الممنوع عنه ولا يخفى انه يمكن جعله داخلا في المستثنيات الثلثة
لانه دعا للغير او كانه قول على القول بانه محتمل في رد سلام عليكم ولا ينافي ذلك المنع منه في الجملة كما في ابتداء السلام اذ ربما منع من بعض الدعاء
او القرآن لخصوصية فيهما ويمكن ان يقال انه غير المستثنيات السابقة لكنه قد سوغ ورد في الاخبار فيقتصر على استثنائها والمراد ما استثنى في موارده
هذا واستدلوا بجواز رد السلام مضافا الى الاجماع بقوله تعالى فحيوا باحسن منها او ردوها اذ الظاهر ان المراد بالتحية فيها هي السلم ولو لم يخص
به فلا ريب في شمولها له ويدل عليه ايضا في الاخبار صحيحة ابن باب كيفية الصلوة وصفها من الزيادات عن محمد بن مسلم قال دخلت على ابي جعفر
وهو في الصلوة فقلت السلام عليك فقال كيف اصبحت فلما انصرف قلت له ارد السلم وهو في الصلوة فقال نعم مثل ما قيل له وموثقة
باب التسليم على المصلي عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن ابي عبد الله قال سالته عن الرجل يسلم عليه وهو في الصلوة قال يرد يقول وعليكم السلام فان
رسول الله كان قائما يصلي فمر به عمار بن ياسر فسلم عليه فرد عليه النبي هكذا وهذه الرواية في باب المذكور بحذف سماعة عن السند
كانه سقط من العلم وموثقة باب المذكور عن عمار الساباطي قال سالته عن المصلي فقال اذا سلم عليك رجل من المسلمين وانت في الصلوة فرد عليه
فيما بينك وبين نفسك ولا ترفع صوتك هذه الرواية في الفقيه ايضا هكذا وسال عمار الساباطي ابا عبد الله عن التسليم على المصلي فقال لي اخرى وهو
اظهر ورواية منصور بن حازم في باب المذكور عن ابي عبد الله قال اذا سلم عليك الرجل وانت تصلي ترد عليه خفيا كما قال هكذا في كثير من نسخ
التهذيب موافقا لما نقله العلامة في محكي المختلف الاردبيلي في شرح الارشاد وبخط الشيخ على ما نقل وهو كما نرى وفي طرة من نسخ باب وانت
تصلي ولا غبار عليه لكن الظاهر من اصلاح الناظرين وهذه الرواية في الفقيه ايضا بحذف الاسناد عن منصور وطريقه اليه صحيح على ما في الخلاصة او موثق
على ما قيل وسيف بن عميرة وفيه هكذا وروى عنه منصور بن حازم انه قال اذا سلم على الرجل وهو يصلي رد عليه خفيا كما قال ولا غبار عليه ايضا ومنه
يعلم ان الشهود في باب بدل على يعليك كما انه بهو كما اصلح في النسخ الاخر في الفقيه ايضا وسال محمد بن مسلم ابا جعفر عن الرجل يسلم على القوم في
الصلوة فاسلم عليك سلم وانت في الصلوة فسلم عليه تقول السلام عليك واشر باصابعك طريقة البصر صحيح او مجهول فيه ايضا وقال ابو جعفر
سلم عمار على رسول الله وهو في الصلوة فرد عليه ثم قال ابو جعفر ان السلام من اسماء الله عز وجل هذه هي الاخبار الواردة في هذه الكتب الثلثة
في هذا الباب وبينفي التنافي بامور الاول قوله ثم في الرواية الاولى مثل ما قيل له وكذا قوله ثم كما قال في رواية منصور يحتمل وجوها احدها وجوب
الاتيان بالمماثل من كل وجه فلا يجوز التغاير ايضا وربما كان هذا لفظ المثل وما هو مثله ويشكل فيما اذا الى السلم باللحن هل يجب متابعته فيه
متابعة لفظ الخبر او يجاز ذلك نعم اذا اتى بالسلم بلحن ما معه فيقتصر في تغيره على اقل ما يمكن تصحيحه وربما احتمل في بعض المحكيات عدم جواز الرد
بناء على عدم صدق السلم عليه حقيقة وبالجملة فالامر مع اللحن لا يخلو عن شبهة خصوصا بعضها الذي اشرنا اليه وثانيها ان يكون المراد الافضل على ما في السلم وعدم الزيادة عليه بما بعد بحيث زائدة وهذا لا ينافي التفاوت بين الصابرين بما لا يبعد ذلك من اصلاح لحن او تقديم وتاخير وتعريف

وتنكير ثم على هذا الوجه يحتمل ايضا ان يكون المراد وجوب الاقتصار على المثل وعدم جواز التعدي الى الزائد وان يكون المراد وجوب اداء المثل بلا نقص
وهذا لا ينافي جواز الزيادة وبالجملة فيكون اشارة الى ما هو اقل الواجب المذكور في الاية من التحية بالاحسن او ردها ولعل الاول اظهر وقال في المدارك
وقد قطع الاصحاب بانه يجب الرد في الصلوة بالمثل لقوله ع في صحيحة محمد بن مسلم نعم مثل ما قيل له ولا يبعد جواز الرد بالاحسن ايضا لعموم الاية وعدم دلالة
الرواية على الحصر انتهى ومنه يعلم ان حمل الرواية على الوجه الثاني وما نفى عنه البعد كانه على الاحتمال الثاني الذي ذكرنا فيه والاول لا يخ عن وجه لكن
الاظهر بعد حمله على ذلك هو ما ذكرنا من الاحتمال الاول كما اشرنا اليه فالاحوط الاقتصار على المثل والثاني وان كان ما ذكره من جواز الرد بالاحسن
لا يخ عن قوة لما ذكره من عموم الاية وعدم صلاحية الخبرين للتخصيص سيما مع عدم صراحتهما او ظهورهما ظهورا بينا وفيه بعد تسليم عموم الاية نظرا
الى العرف وان كان اذا الاهمال لغة ان دلالتها على التخيير مط غير مسلم بل يمكن ان يكون المراد وجوب الرد باحد الوجهين حتما وان اختص بعض الموارد
باحدهما فتد وثالثها ان يكون المراد موافقا لما في موثقة سماعة ان لا يقول عليكم السلام بل يقول سلام عليكم كما قيل له بناء على ان الشائع في ابتداء
السلم هو سلام عليكم لا العكس قال الشيخ في ط واذا سلم عليه وهو في الصلوة ومثل ذلك فيقول سلام عليكم حكم اخر غير الرد بالمثل لا يخ عن بعد
وكلام الشارح ره ههنا في شرح الارشاد كما يظهر بالمراجعة اليه لا يخ عن تشويش حيث يظهر منه تارة المثل على هذا الوجه وتارة على الوجه الثاني الذي ذكرنا
هذا ثم لا يخفى انه بعد حمل المثل على هذا الوجه يمكن ان يحمل على اطلاق الحكم بانه يقول في الرد سلام عليكم لا عليكم السلم ويمكن ان يحمل على الحكم به فيما
اذا قال المسلم سلام عليكم وكانه لا ظهور له في الاطلاق لكن رواية سماعة واطلاق الحكم فيها يؤيد الحمل عليه فتد الثاني ما وقع في موثقة سماعة من انه يقول
سلام عليكم ولا يقول وعليكم السلام مما اعتبره اكثر الاصحاب للرواية المذكورة وخالف فيه ابن ادريس فحكم بانه اذا قيل له سلام عليكم او سلام
عليك او السلام عليكم او عليكم السلام فله ان يرد عليه باي هذه الالفاظ كان لانه رد سلام مامور وينوي به رد السلام لا قراءة القران قال
وان سلم بغير ما ذكر فلا يجوز للمصلي الرد عليه لانه ما تعلق بذمته الرد لانه غير سلام انتهى وما ذكره من تجويز مطلق الرد لا يخ عن وجه عملا باطلاق
الاية واكثر الروايات رواية سماعة مع عدم صحتها يمكن حملها على الاستحباب مع ان الخبر الواحد لا ينهض حجة عليه لكن الاحتياط في متابعة ما عليه
الاصحاب الا انه يشكل رعاية الاحتياط فيما اذا سلم المسلم بقوله عليكم السلام اذ لا يمكن العمل ح برواية سماعة مع الجواب بالمثل الذي ورد في صحيحة
محمد بن مسلم وبرواية منصور بن حازم اذا حملتها على الوجه الاول من الوجوه التي ذكرنا في توجيهها فتدبر الثالث يظهر من المعتبر وغيره ان السر فيما وقع
في موثقة سماعة من انه يقول سلام عليكم ولا يقول وعليكم السلام ان سلام عليكم من القران المرخص فيه في الصلوة بخلاف العكس ولا يخفى انه لو
كان الوجه ذلك فينبغي الاقتصار في الرد على سلام عليكم من دون تغيير اصلا حتى بتعريف السلم او افراد الضمير مع ان في صحيحة محمد بن مسلم وقع التغيير
بهما حيث اجاب ع بقوله السلام عليك فالظ حمل الخبر على الاستحباب اما مط او اذا سلم المسلم بقوله سلام عليكم او حمله على مجرد انه يقدم السلام لا
الظرف وعمل قوله بقول سلام عليكم على انه التمثيل بالفرد الشائع لا انه يعتبر خصوص هذه العبارة وح لا يكون السر مجرد ما ذكر وان امكن ان
يكون له دخل في الحكم فتد ثم الظ كما حكم به المص في كرى انه يكفي في الرد قوله سلام عليكم وان لم يقصد به القران قال في كرى ويظهر من الشيخ اعتباره
اي قصد القران وانا لم اقف في كلام الشيخ فيما رايناه من كتبه على ما يظهر منه ذلك لنا عموم الاية والروايات وما اشرنا اليه من ان صحيحة محمد بن
مسلم يدل على تجويز السلام عليك الذي ليس بلفظ القران كما هو بلفظه اولى بذلك وان لم يقصد به القران وما يمكن ان يحتج به لما يظهر من
الشيخ هو عموم المنع عن الكلام في الصلوة بغير ما استثني من القران والذكر والدعاء فاذا امكن رد السلام الواجب بما يكون من القران المستثنى
فلا يجوز بغيره مما يكون خارجا عن المستثنى وح لا بد من قصده ليتحقق كونه من القران وايضا موثقة سماعة وما ذكر من السر فيها وفيه ان الاية الكريمة
والاخبار تنهض باستثناء رد السلم ايضا من الكلام الممنوع عنه ولا حاجة الى رده الى احد المستثنيات المذكورة وايضا يمكن رده الى الدعاء لتجويزهم
الدعاء في الصلوة لنفسه ولغيره واما رواية سماعة وما ذكر من السر فيها فالظ بقرينة صحيحة محمد بن مسلم حملها على الاستحباب او حملها على مجرد اعتبار تقديم
السلم دون الطرف وح فلا يدل على اعتبار كونه من القران ولا يكون السر فيه ما ذكرنا كما اشرنا اليه وعلى تقدير حملها على اعتبار خصوص سلام عليكم
فيمكن ان يق انه لعله في تجويزه دون غيره انه بصورة القران دون غيره كما ذكره بعض الاصحاب ولا يلزم منه اعتبار قصد القران ايضا فتدبر الرابع الظ
من موثقة عمار ورواية منصور انه لا يلزم عليه استماع الجواب للمسلم ويمكن ان يكون الوجه فيما ورد في رواية الفقيه عن محمد بن مسلم من الاشارة
بالاصابع هو ذلك ايضا فيكون الاشارة لاعلام المسلم باتيانه بالجواب حيث لا يسمعه وكان هذا اظهر مما ذكره سلطان العلماء في حواشي الفقيه
الاشارة الى تعيين المسلم عليه حيث لا يمكن الالتفات اليه بالوجه ومما قيل انه لتدارك الاقبال عليه اي بملاطفة وتواضع ويمكن ان يكون غرضه
ما نقلنا عن سلطان العلماء ره بعينه وقد اختلف الاصحاب في وجوب اسماع رد السلم فقيل بوجوب اسماعه تحقيقا او تقديرا لعدم صدق التحية عرفا ولا
الرد بدونه وقيل لا وهو ظ اختيار المص في المعتبر وقواه شيخنا المعاصر كذا في المدارك وما نسبه الى المعتبر كانه استفاده من انه نقل فيه روايتي
عمار ومنصور وقال وهذه الروايات محمولة على الجواز لعدم الرجحان فيعلم منه تجويزه عدم الاسماع وانت خبير بان حمل الروايتين على مجرد
الجواز بعيد جدا وما ذكره من عدم الرجحان ان اراد به عدمه في غير الصلوة فهو مسلم ولا يلزم منه عدم رجحانه في خصوص الصلوة وان اراد به
عدم رجحانه مط حتى في الصلوة فهو مم واي دليل عليه ولم لا يجوز ان يجب اخفاؤه وكذا رفع الصوت به او يستحب ذلك باعتبار انه ليس عرفا
من جنس الكلام المط في الصلوة ولذا منع من الابتداء به في الصلوة نعم الحكم بالوجوب بمجرد هاتين الروايتين مع اطلاق الاية وباقي الروايات
لا يخ عن اشكال واما القول بالاستحباب فلا باس به لكن يخدشه احتمال ورودهما مورد التقية كما حملهما عليه العلامة ره في هي لان الحنفية منعوا من رد

السلام

السلام في الصلوة نطقا واشارة والشافعية منعوا منه نطقا وحكموا بانه يرده اشارة ببده او راسه ووافقهم المالكية والحنبلية ايضا فلا بعد
حمل الخبرين على التقية وذكر المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد ان المفهوم من كلام المصنف في هي وغيره هو وجوب اسماعه تحقيقا او تقديرا وكانه
انما قال ولعل دليله انه المتبادر من الجواب فان مقصود الشارع جبر خاطره والعوض له وانه تقصد المسلم وهو انما يتم مع الاسماع وهو معذور مع العذر
فيكفي بالتقدير فلا بعد بل وفيه قد يمنع المتبادر والمقصود فانه غير قاطع لاحتمال قصده دعاء وتحية والوجوب انما يكون لدليل شرعي لان مقصود
المسلم العوض والمصدق لما دل المفهوم من الاية والاخبار لغة وعرفا وما نعرف له شرعا معنى يكون الاسماع داخلا فيه والاصل نفيه وعدم الامر به
في الاية والخبر كذلك وبوبته رواية عمار وكذا صحيحة منصور وحملها في هي وغيره على التقية مع عدم ذكر دليل يدل على وجوب الاسماع جزما حتى يحتاج الى
هذا التاويل لعل عندهم دليل ما رايناه من اجماع ونحوه انتهى وما ذكره من المناقشة في دلالة الوجوب لا يخفى وجهه وبقوى المناقشة جدا في الحكم
بوجوب الاسماع التقديري كما لا يخفى لكن في تاييد الروايتين لما ذكرنا تامل لما ذكرنا من عدم الاستبعاد في الفرق بين الصلوة وغيرها في هذا الحكم
ولا يخفى الشاني بين ما ادعاه هذا المحقق من صدق الرد لغة وعرفا بدون الاسماع وبين ما نقلنا من صاحب المدارك من عدم صدق التحية والرد
بدونه عرفا وكان الصدق فاصدق هذا ثم ما جعله مفهوما من هي كانه باعتبار ما نقله من حمل الروايتين غيره على التقية اذ لم يذكر فيه شيء اخر
يفهم منه ذلك فيه ان حملهما على التقية يمكن ان يكون باعتبار ما اشرنا اليه من بعد الحمل على الجواز وظهور عدم الرجحان في ترك الاسماع وان قيد
بجوازه فلذا حملهما على التقية لكن فيه ما اشرنا اليه من احتمال الفرق بين الصلوة وغيرها ووجود رجحان في عدم الاسماع في خصوص الصلوة
فتدبر ثم وصفت رواية منصور بالصحة اما باعتبار سند الفقيه او ترجيح صحته كما نقلنا عن الخلاصة او تبعا للعلامة في هي حيث نقل الرواية
عن الشيخ ووصفها مع ذلك بالصحة لكن فيه ان في سندها في باب محمد بن عبد الحميد وهو ثقة شيخ وانما توثيقه في جش وصه وما في صه عبارة
جش يوهمها فانظم انه تبع ما في جش والعبارة هكذا محمد بن عبد الحميد ابن سالم العطار ابو جعفر روى عبد الحميد عن ابي الحسن موسى وكان ثقة
من اصحابنا الكوفيين انتهى وانت خبير بان ظاهر هذه العبارة توثيق عبد الحميد لا نه حتى يفيد صحة الخبر الا ان يقال ان وصف العلامة الخبر
بالصحة قرينة على ان الوصف وصف الابن لبعد الاشتباه منه وفيه تامل فان الاشتباه من الانسان ليس بغير ندرة وان صاحب الفقيه او شيخه قد يتبع
الخامس لو سلم عليه بغير قوله سلام عليكم مثلا لا يجوز اجابته الا ان يقصد الدعاء ويكون مستحقا كذا نقله في هي والقائل هو المحقق
في المعتبر وكان وجهه الاقتصار في جواز الرد على ما هو من القران وهو سلام عليكم وعدم امكان الرد هنا كذلك لو اجيب بمثل فلا يبقى الا عدم
جواز الرد ثم قال وعندي فيه تردد ينشا من قول الباقر ع يقول مثل ما قيل له وذلك عام الا ان مقصوده ع قوله سلام عليكم لانه منطوق
القران لا نا نمنع ذلك لان كيفية التسليم عليه في صلوته السلام عليك فيما اجاب ع وهو ليس من القران انتهى والاقرب عندي وجوب الرد
لعموم الاية الكريمة لكن في غيرها تقدم فيه الظرف لفرد الرد بالمثل عملا بالروايتين من كل وجه مع عدم صراحة وموثقة سماعة في خلافه اذ يمكن ان يكون
قوله ع فيها يقول سلام عليكم ورد على سبيل التمثيل بالفرد الشائع ويكون الغرض مجرد النهي عن تقديم الظرف كما هو صريح ما بعده لا يخص
خصوص هذه العبارة ويشهد بذلك ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم من رده ع بقوله السلام عليك وله الرد بقوله سلام عليكم لكونه من القران مع
وروده بخصوصه في موثقة سماعة مع ما في المثل من الاحتمالين الاخيرين كما ذكرنا وفي ما تقدم فيه الظرف بشكل الامر للتعارض فيه بين روايتي المثل
وموثقة سماعة والروايتان وان ترجحتا من حيث السند ومعاضدة احديهما بالاخرى لكن للموثقة ايضا ترجيح باعتبار الاحكام معناها بخلاف الروايتين
لامهما من الاشباه باعتبار ما ذكرنا من احتمالها لوجهين اخرين والاولى الاتيان بسلام عليكم ترجيحا للموثقة لاحكامها مع كونه من لفظ القران
ولو اقتصر مع ذلك على ادناه اقل الواجب كما هو احتمال الوجه الثاني لتوجيه المثل لكان اولى فتا مل قال في هي لو حياه بغير السلام فعندي فيه
تردد اقربه جواز رده لعموم الاية انتهى وانت خبير بانه اذا كان الاقرب فيه جواز الرد في المسئلة السابقة ايضا يكون الاقرب لذلك بطريق اولى فلا
ينفي الاقتصار هناك على ذكر التردد وكان كلامه ههنا اشارة الى ما هو الاقرب هناك ايضا هذا ثم ههنا جعله الاقرب ههنا لعله لان اكثيرا من
المفسرين واهل اللغة فسروا التحية بالسلام وعلى هذا فلا عموم للاية الكريمة بحيث يشمل ما نحن فيه نعم ذكر بعضهم انها مشتقة من الحيوة وحيث
الله بمعنى ابقاك الله على الاخبار عن الحيوة ثم استعملت في الدعاء بذلك ثم قيل لكل دعاء وغلبت في السلام فلو ثبت ذلك فان خصوص السلام ليس من
معانيها لغة بيتما ادعاه من العموم واتى ذلك ع ان يجرد غلبتها في السلام ايضا ليشكل الحكم بالعموم قول ابن ادريس بعدم جواز الرد في غير ما كان كلفظ
السلام كما نقلنا عنه في الامر الثاني لا يخفى عن قوة نعم يا تي هناك ايضا ما نقلنا من المعتبر في الامر السابق من تجويز قصد الدعاء به اذا كان مستحقا وبه
افتى العلامة ع ايضا في هي حيث قال لو سلم عليه بغير هذا اللفظ اي سلام عليكم فان سمعت تحية جاز ورده مثله لعموم فحيوا باحسن منها فان لم
يسمع تحية وتضمن الدعاء جاز مع قصده لا مجرد التحية ولا يخفى ان الحكم بما ذكره من الشرطين مبني على ان لفظ تحية ما يسمى تحية وما لا يسمى ولم
يفعل فيه التابع وجوب رد السلام كفائي كما ادعاه عليه الاجماع وورد به الاخبار ايضا يكون باذا سلم على جماعة اجزاهم ان يرد واحد منهم ولا
يكفي رد من لا يكون منهم وعلى هذا فلو اشترك المصلي مع غيره في كون السلام عليهما ورد الغير فلا ريب في سقوط تحتم الوجوب عن المصلي لكن هل
لها يضا ان يرده بعده قال في ذكرى لو رد بعد عنه به لم يضر لانه مشروع في الجملة وهل هو مستحب كما في غير الصلوة او تركه اولى فيه نظر من شرعيته
خارج الصلوة مستحبا ومن انه شاغل غير الصلوة مع عدم الحاجة وقال ك في شرح الارشاد بعد نقل مجمل ما في ذكرى والاجود جوازه واستحبابه
لعموم الاوامر اذ لا شك انه مسلم اليه مع دخوله في العموم فيخاطب بالرد استحبابا ان لم يكن واجبا وزوال الوجوب لكما في لا يقدح في بقاء الاستحباب
كما في غيره

كما في غير الصلوة فان استحباب الرد الثاني متفق عليه فانا ان لم نوصف بالوجوب معللا بالامر ولو اشرطنا في جواز الرد قصد القران كما يظهر من الشيخ
او علمنا جوازه في الصلوة بانه قران صوري وان لم يقصد به كما ذكره بعض المحققين فلا اشكال في جواز رد المصلي بعد سقوط الوجوب انتهى وذكر
المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد انه ان قيل يجوز الدعاء بالسلام للمسلم مع استحضاره فيجوز بعد رد الغير له من ذلك الباب وهو غير بعيد
مترمن جواز الدعاء بكل لفظ وان كل ما كلمت به الرب فليس بكلام مبطل وان قلنا بعدم جواز لغير الرد كما هو ظاهر عبارتهم لانه محلل الا ما
اخرج بدليل مثل الرد والسلام على الانبياء فالظاهر عدم جواز بعد رد الغير لان تجويزه كان باعتبار وجوبه وكونه مخاطبا به بمثل جواز وقد
سقط ذلك ولا نعلم خطابا اخر لا وجوبا ولا استحبابا اما الوجوب فقط لسقوطه وعدم امر اخر واما الاستحباب فلعدمه اولا نسلم صحة الاصل
ولان الكلام مع عدم وجوبه لعدم دال عليه معلوم عدم استلزم رفع الوجوب ثبوت الاستحباب والجواز ايضا نعم لو ثبت كون كل واجب كفائي
مستحبا عينيا بعد فعله ايضا بحيث الاستحباب هنا وليس ذلك لظهور الدليل وفي تامل في غير السلم في الصلوة ايضا وقد مر مثله في الصلوة على الميت
بعد فعلها ومعلوم عدم جواز غسله مرة اخرى انتهى كلامه ملفقا وانت خبير باتجاه ما اورده في مقابل ما نقلنا من المصنف والشهيد من الحكم بعد الفور
او الاستحباب لكن يحتمل عند تجويزه بقصد الوجوب الكفائي فان المسلم في الواجب الكفائي هو سقوط الذم بفعل احدهم وهذا لا يقتضي سقوط
الوجوب بعد فعل احدهم اذ الواجب عندهم ما يذم تاركه بوجه ما بعد فعل احدهم ايضا يمكن قصد الوجوب بهذا المعنى فانه يصدق عليه انه
يذم تاركه عند عدم اتيان احد المكلفين به فيذم تاركه بوجه ما لا بد لوجوب فعل في حاله من تعلق الذم بتركه في تلك الحالة اما مطلقا
ان كان واجبا عينيا او بوجه ما ان كان واجبا كفائيا ولا يكفي لوجوبه منها تعلق الذم بتركه في حالة اخرى غير الحالة التي يفعل فيها والا لزم جواز
ان يقصد الوجوب في حال حرمة الفعل باعتبار وجوبه في حالة اخرى لتعلق الذم بتركه في الجملة على ما ذكرت لانا نقول انا لا نكتفي في قصد الوجوب
بفعل في حالة ما تفعله بمجرد تعلق الذم بتركه في الجملة وان كان في غير تلك الحالة حتى يلزم ما ذكرت بل نقول انه لا بد من رجحان فعله في تلك
الحالة مع تعلق الذم بتركه في الجملة وان لم يكن في تلك الحالة وذلك لانه يكفي في الفعل رجحانه الذي هو مشترك بين الواجب والندب
وفي الواجب زيادة تاكد لذلك ففي العيني منه يتاكد ذلك بان رجحانه بحيث يذم تاركه مطلقا وفي الكفائي يتاكد ذلك بان رجحانه بحيث يذم تاركه
بوجه ما ولا يتاتى ذلك الوجه في تلك الحالة التي يفعله فيها بل يكفي لتاكده كونه مذموما في الجملة وان كان في غير تلك الحالة فان مجرد هذا يلزم ان
تاكيد فعله زائدا على ما يترجح فعله من غير تعلق الذم بتركه اصلا على انه لو سلم تاكد ذلك بالنسبة الى الندب فلا ضير فيه فانا نقول ان الواجب
باصطلاحهم اعم من العيني والكفائي والكفائي اذا حقق ليس الا ما يسقط الذم على تركه عند فعل البعض لا انه يسقط وجوبه بفعل البعض فيجوز
بقاء الوجوب بعد فعل البعض وان كان الوجوب في تلك الحالة لا مرية له عند المحقق على الندب فاعرف هذا فنقول فيما نحن فيه مثلا ان
الاية الكريمة تدل على اطلاق الوجوب الذي يستفاد من الخارج بالاجماع او النص ليس الا ان الوجوب ليس عينيا بل هو كفائي وقد عرفت انه لا يلزم
منه الا سقوط الذم بتركه بعد فعل البعض ولا يلزم منه سقوط الوجوب بعده فيمكن لنا قصد الوجوب بذلك الامر من غير حاجة الى امر اخر اجمالي
او تدبر حتى يقال ان الاصل والفرض عدمه كما ذكره هذا المحقق وعلى ما ذكرنا القول في سائر ما يقال انه واجب كفائي فان النظر من الجميع نظرا
الى الاوامر الواردة بها بقاء الوجوب بعد فعل البعض وهذا لا ينافي ان يعلم من خارج في بعضها سقوط الوجوب بل الجواز ايضا بعد اتيان البعض
كما ذكره هذا المحقق من مثال غسل الميت هذا لكن الاحوط فيما نحن فيه عدم الرد وفي هذه الصور خروجا من الخلاف سيما مع ما عرفت في
كيفية الرد في بعض الصور من الاشكال في تمام اذا كان ممن يقصد بالسلام مع المصلي صبي فان لم يكن مميزا فالظاهر انه لا عبرة به ويرده وان كان
مميزا فهل للمصلي ان يكتفي برده وجهان اظهرهما العدم اما على القول بان عبادة الصبي لبيت شرعية او مستندة الى امر من الشارع متوجه
اليه بل هي تمرينية وانما امر الشارع تعلق بوليه فلانه حينئذ لا يكون داخلا في الفرد الكفائي فلا يتحقق الامتثال بفعله ويشكل ذلك مع
حضور الولي وكون رده بامره اذ الامر برد السلام حينئذ اذا كان كفائيا يرجع الى امر المكلفين برده وولي المميز يامره برده فاذا رده المميز وكان
ذلك بامر الولي هذا يتحقق الامتثال فلا بعد في سقوط التكليف بل لا بعد سقوطه وان كان لم يحضر الولي اذا كان رد الصبي له بتاديب
الولي له على هذا الوجه اذ يكفي في امتثال لولي امر الصبي بكل ما يترتب به كليا بحيث يطمئن بانه يكل منها في قتله ولا يلزم امره بخصوص كل
منها في قتله واما على القول بكونها شرعية فلانه لا يستقيم القول بكونها بمعنى امر الشارع له بها على سبيل الوجوب لرفع القلم عنه فلا بد ان
يكون امره به لو كان على سبيل الندب وحينئذ لا يصح ادخاله في الواجب الكفائي الا ان يقال ان الوجوب الكفائي فيه يرجع الى وجوب شرطي بالنسبة الى
المكلفين اي انهم مكلفون بالرد حتما على تقدير عدم رد الصبي فيسقط عنهم بفعله وان لم يكن الصبي داخلا في المخاطبين بذلك الخطاب في
نفسه لكنه يتاتى ايضا على القول بكونها شرعية الظاهر تعلق الامر بالولي على سبيل الوجوب فقد عرفت انه يمكن تصحيح الوجوب الكفائي بادخاله و
الاظهر ان يقال ان ظاهر الاية الكريمة التكليف الحتمي بالرد فلا يبعد انصرافه عن ظاهرها وليس ذلك الا مع اشتراط البالغ العاقل
للاجماع على كون الوجوب بعد كفائيا واما الصبي المميز فلا اجماع فيه على ذلك فيحمل الاية ترجيحا على الظاهر على ان كون الصبي مكلفا بكل واجب تكليفا
شرعيا او تمرينيا غير ظاهر وما دل على التصريح به لا ينافي حمل الاية على ما ذكر خاصة كالصلوة والصوم وكون المسلم منها ايضا غير ظاهر فلا وجه لصرف الامر في الاية
عن ظاهره وجعل الوجوب فيه كفائيا باعتبار ادخاله هذا ما سنح في هذا الفرع وكلام صاحب المدارك فيه لا يخلو عن اجمال واختلال وكلمات الفقهاء
الاردبيلي في شرح الارشاد وباقي الاحكام عن ضعف وخلل كما يظهر بالتامل فيها فافهم التاسع لو كان المسلم صبيا ممن اتفق وجوب الرد عليه

وجهان اظهرهما ذلك تمسكا بظاهر الامر كذا في المدارك وفيه تامل فان اذا لغة للاهمال غاية الامر انه يؤتى بها للتنويع فاذا وقع فدعوى استفادة العموم منها عرفا بحيث يشمل ما اذا كان المجتمعون صبيانا بعيد لا يخلو عن اشكال واما الحكم بجواز الرد فعلى تقدير الصلوة مع القول بالمنع من التسليم فيها الان يثبت جوازه بدليل من خارج كما هو ظاهرهم كما سيتضح مشكل جدا فتدبر العاشر لا فرق في هذا الحكم وهو وجوب رد السلام بين ما اذا كان المسلم رجلا او امراة وكذا المسلم عليه مع جواز وقوعه احدهما للاخر واما اذا كان المسلم او المسلم عليه مراة لا يجوز رد بعضها للاخر فالظاهر ايضا وجوب رد سلامها وكذا رد هما سلام الاخر عملا بعموم الاية الكريمة وان قالوا ان صوت الاجنبية عورة يحرم عليها اسماعه للاجنبي الا لضرورة امكن ان يقال ان وجوب رد التحية ضروري وايضا لا منافاة بين حرمة تسليمها وبين وجوب رد جوابه على المسلم عليه ويحتمل بناء على ما نقلنا عدم وجوب رد السلام عليها حيث الاخفتا بحيث لا يسمعه الاجنبي وكذا عدم وجوب رد سلامها لكونه حراما فلا يكون تحية شرعية يستحق الجواب لكن فيما نقلنا عنهم من كون صوتها عورة نظر كما اشار اليه المحقق الاردبيلي بل المفهوم من تتبع الاخبار والآثار شيوع تكلم النساء مع الرجال في عهد النبي صلى الله عليه وآله وما قاربه كما نقل من تكلم فاطمة عليها السلام مع سلمان وغيره وغير ذلك من دون ضرورة تلجئ اليه ظاهرا وسيجئ تفصيل الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى في كتاب النكاح هذا في غير الصلوة واما فيها فلو كان المسلم امراة فيحتمل عدم وجوب الرد عليها وجواز امراة بناء على ما نقلنا من التعبير بالانفضاض في الرد على ما هو بلفظ القرآن وهو سلام عليكم وكذا على احتمال وجوب الرد بالمثل من كل وجه وكان لفظ المسلم هو ذلك اذ لا يضر خطابها به لكن الظاهر كما يظهر مما نقلوه عليك عدم وجوب الا مقتصرا على لفظ القرآن وكذا رعاية المثل من كل وجه فلا يفيد ورد الحكم بهذا الاعتبار فتامل الحادي عشر لو ترك الرد فيها يجب عليه الرد فلا كلام في اثمه وهل يبطل الصلوة به قيل نعم للنهي المقتضي للفساد وضعفه الشيخ في شرح الارشاد بان النهي عن امر خارج عن الصلوة فلا يؤثر فيها قال وربما قيل انه ان اتى بشئ من الاذكار في زمان الرد بطلت لتحقق النهي عنه وهو متم لان الامر لا يقتضي النهي عن الاضداد الخاصة بل عن مطلق النقيض وهو المنع من الترك وقد تقدم الكلام فيه فالمتجه عدم البطلان مطلقا انتهى والتخصيص بالاذكار لعدم المنافاة بين بقائها غير الذكر وبين الرد فهي ليست باضداد له فانحصر ضده في الاذكار فلو اقتضى الامر بالشئ النهي عن ضده الخاص لتم ما قيل بناء على النهي في العبادات موجب للفساد فيكون ذكره فاسدا مبطلا للصلوة لكن الحق كما يشهد به كثير من تحقق الاصول ما ذكره الشيخ من ان الامر لا يقتضي النهي عن الاضداد الخاصة بل عن الضد العام الذي هو الترك فلا يؤثر في بطلان الاذكار ولا الصلوة ثم الظاهر ان المراد بزمان الرد الذي امكنه الرد فيه واسماعه للمسلم لكونه حاضرا فيه فاما اذا غاب بحيث لا يمكنه اسماع الرد الا بترك الصلوة والذهاب عقيبه ليصل البرح يسقط وجوب الرد لمنافاته للصلوة وعدم دليل على جواز قطع الصلوة لرد السلام اذا الاخبار كما نقلنا لا يدل الا على تجويز رد السلام في الصلوة لا على تجويز قطعها للرد والامر في الاية الكريمة كما انه مطلق في وجوب الرد كذا الاجماع على ما نقلوه مطلق في تحريم قطع الصلوة الواجبة ولا ترجيح لقطع الصلوة على ترك الرد سيما ان توقف الرد على قطعها انما حصل بفعله تقصيره حيث لم يرده حيث يمكنه الرد بدون ابطال الصلوة فالظاهر ترجيح اتمام الصلوة الذي كان واجبا بالاصالة وعدم تجويز قطعها باعتبار انه صار مقدمة لواجب اخر بفعله وتقصيره هذا وعلى هذا فلو فرض ان المسلم ذهب عنه بعد ما كان المصلي في وقت حضوره ساكتا ولم يبلغ ذلك الى حد الكون الطويل المبطل للصلوة ثم شرع بالذكر بعد ما غاب المسلم بحيث لا يمكنه اسماع الرد بدون فعل المنافي فحينئذ الصلوة لا يؤثر تركه الرد في صحة صلوته اصلا الا ان وجوب الاسماع على القول به انما هو مع امكانه واما اذا لم يمكنه ذلك فينبغي ان يصل الرد ولا يسقط ذلك بعد كان الاسماع حينئذ يبطل صلوته بالاشتغال بالذكر وترك الرد بالكلية وان خير بانه حينئذ يكمل الامر في هذه الصورة في ترك الرد احتمال البطلان كما ذكرنا وكذا في فعله احتمال ان يكون جواز الرد انما هو مع امكان اسماعه فاذا لم يمكن ذلك يسقط وجوب الرد وجواز ان فيكون الرد كلاما منهيا عنه مبطلا للصلوة ثم لا يخفى انه على القول بانقضاء الامر النهي عن الضد الخاص لا اختصاص للفساد بالصلوة التي سلم عليه منها بل يسري الفساد ايضا الى كل صلوة يصليها بعد ذلك قبل ما وجب عليه من رد السلام واسماعه الا ان ينقضي وقت الصلوة ولا بعد في الفساد منها توقف الاسماع على الحركة والذهاب لعدم الامتناع عنه ههنا بخلاف ترك الصلوة التي سلم عليه منها كما ذكرنا نعم لو تعذر عليه الوصول اليه بالكلية حينئذ يسقط وجوب الاسماع لكن يبقى احتمال وجوب اصل الرد وكون الاحتمال به موجبا للفساد ما لم يعد ذلك ايضا الاحتياط في هذه الصور واضح بين الثالث عشر حكم العلامة في المنتهى بانه لا يكره لمن دخل على المصلي ان يسلم عليه محتجا بعموم ما يدل على استحباب مثل قوله تعالى اذا دخلتم بيوتا فسلموا على انفسكم اهل بيتكم او بعضكم على بعض وبقول الصادق بالكراهة عن جمع من العامة محتجين بانه غلط المصلي واجاب بانه قد كان ينبغي ان يكون له الدخول عليه لانه ربما اشتغل خاطره فغلط وذا لم يلحظ ذلك هنا فكذا ثم وانت خبير بانه لا يوجب مزيد اشتغال به بناء على الاقبال على الصلوة الا ان يكون المصلي من اهل الوسواس الذين يشوشهم اوهى شئ واما السلام فلا ريب انه يشوش اكثر الناس بقلقهم مع ما يطرق في اكثر الامر في رده وكيفيته من الاشكال والشبهات كما ظهر مما نقلنا عليك في الفروع السابقة فلا بعد ان يكون الاولى ترك السلام عليه الا اذا كان المصلي فيهما ويكون عباد السلام مما الاشبا في صحة رد هما بمثلها كسلام عليكم لكن الحكم بالكراهة شرعا بمثل هذه الوجوه لا يخلو عن اشكال قال في المدارك ويمكن القول بالكراهة لما رواه عبد الله جعفر الحميري في كتابه قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام انه قال كنت اسمع ابي يقول اذا دخلت المسجد والقوم يصلون فلا تسلم عليهم وصل على النبي صلى الله عليه وآله ثم اقبل على صلوتك واذا دخلت على قوم جلوس وهم يخوضون فسلم عليهم ولا يخفى ان تلك الرواية تصلح سندا للقول بالكراهة كما ذكره لكن مع الوقوف فيها على ما هو منطوق الرواية واما الحكم الكلي بها فلا يخلو عن اشكال لكن لرواية معارضة بما نقله في ذكرى عن البزنطي انه روى في سبب احاديث الباقر عليه السلام اذا دخلت المسجد والناس يصلون فسلم عليهم واذا سلم عليك فاردد فاني فعلته وان عمار بن ياسر مر على رسول الله وهو يصلي فقال السلام عليك

وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا وفي حكمه الحرف الواحد المفيد كالامر من الافعال المعتلة الطرفين مثل ق من الوقاية وع من الوعاية لاشتماله على مقصود الكلام

يا نبي الله ورحمة الله وبركاته فرد صلى الله عليه وآله ولا يخفى ان الجمع بينهما بحمل رواية البزنطي على مجرد الجواز فلا ينافي الكراهة التي حمل عليها رواية
الحميري لا يخ عن بعد لكن مع تعارض الروايتين لا يبعد القول بالاولوية التي اشرنا اليها والله تعالى يعلم **قوله** وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا
قلت ذكر نجم الائمة رض ان الكلام في اللغة موضوع جنس ما يتكلم به سواء كان كلمة على حرف كواو العطف او على اكثر او كان اكثر من كلمة وسواء كان
مهملا او مستعملا مفيدا او غير مفيد ثم قال وانتهى الكلام لغة اي في العرف اللغوي على ما ذكره بعض المحققين في المركب من حرفين فصاعدا وانت خبير
بانه ح لا يتحقق لمركب من حرفين لا يكون كلاما لغة اما بحسب اصل اللغة فظ واما بحسب عرفهم الطاري فلان الظ من اطلاق كلامه كما ترى انه اشتهر
في المركب من حرفين مط بلا تقييد كونه موضوعا او مهملا او غير ذلك فلا اعم منه هذا ومن هنا ظهر ان ما ذكره في الاشكال من ان النصوص خالية
عن هذا الاطلاق فلا بد فيه ان يرجع فيه الى الكلام لغة ليس على ما ينبغي اذ هذا الاطلاق مستند الى اللغة بل ينبغي ان يق ان مع الحكم بهذا
الاطلاق لا وجه لجعل حرف المد من الكلام لانه ليس حرفين بل حرفا واحدا الا ان يكون غرضه ان هذا الاطلاق ليس من هذا الشرع حتى يحتمل ثبوته
على وجه يتناول حرف المد ايض لكونه بمنزلة الحرفين بل لا بد ان نرجع فيه الى اللغة والاصطلاح وظ ان حرف المد لا يدخل فيه لغة ولا
اصطلاحا او يكون مراده بالاطلاق هو اطلاق الكلام على حرف المد او كون الكلام هو المركب من حرفين مط حقيقة او حكما فافهم وظهر ايض انه لا
تعجب منهم في جزمهم بالحكم الاول مط او بناؤه على اللغة الا ان يكون مراده بالاطلاق الشمول لحرف المد ايض ويرد عليه ح انه لا جزم لهم بذلك
بل منهم من لم يتعرض لذلك ومنهم من تردد فيه ومن حكم بكونه كلاما حكم في الحرف المفهم ايض فلا تعجب وظهر ايض ان جزمه بكون الحرف المفهم
كلاما لغة محل كلام فتد واما الكلام الاصطلاحي فكانه اراد به اصطلاح اهل العربية اي ما يشتمل على الاسناد وبعد ما كتبت الحاشية رايت كلام
الش ره في شرح الارشاد يظهر منه ان الكلام الاصطلاحي هو الكلمة وقد اعتبر فيها الوضع اصطلاحا وانه ليس في المعنى اللغوي ما يدل على خلاف
ذلك فالمصير اليه متعين وح فالمركب من حرفين اعم من وجه من الكلام اللغوي والاصطلاحي ويندفع عنه ما اوردنا من الوجوه لكن ما نقلنا عن
نجم الائمة مناقضة فتد انتهى ولا يخفى ان كون الكلام بمعنى الكلمة على ما ذكره في شرح الارشاد وان كان ليس ببعيد لكن الظ من الكلمة ايض لغة وعرفا
يشمل المهملات لا المعنى المصطلح الذي اعتبر فيه الوضع نعم اعتبار الوضع في الكلام ربما كان اصطلاح بعضهم كما نقل في الشرح العضدي لمختصر الحاجبي عن
ابي الحسين انه عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها احترازا عن المهملات ولا عبرة بتعريفه في مقابل ما نقله نجم الائمة وربما كان
ذلك اصطلاحا منه على ان القيد المذكور ليس في كلام ابي الحسين على ما نقل عنه في المش وانما زاده الش المذكور فكلام ابي الحسين ايض مؤيد لما
نقلنا عن نجم الائمة وما زاده الش المذكور فهو بمعزل عن الاعتبار في مقابل كلامهما سيما مع نسبته الى ابي الحسين وخلو كلامه عنه على ما هو المش على
انه يمكن ان يكون اضافية لبيان معنى المتميزة وتفسيرها بان يكون من الحروف الموضوعة لغرض التركيب لا مثل ما يخرج من التنحنح ونحوه وح فيشمل الموضوع
والمهمل وهذا وان كان لا يخ عن بعد لكن عدم صحة النقل على تقدير الحمل على ظاهره على ما نقل في المش بما يؤيد الحمل عليه فتد وقد يق ان من القاموس ما
يدل على تردده في ان معنى الكلام هو الاول مما ذكره الرضي او بعد اعتبار الوضع فيه فيكون مرادفا للكلمة في مصطلح النحو وما ذكره الش ره
ههنا وفي شرح الارشاد مبني عليه وفيه تامل فانه ذكر في القاموس ان الكلام القول او ما كان مكتفيا بنفسه وقال في القول الكلام او كل لفظ تدل
به اللسان تاما او ناقصا وانت خبير بان المعنى الثاني الذي ذكره للكلام لا يحتمل الاول الذي ذكره الرضي ولا ما ذكر من معنى الكلمة النحوية بل الظ انه
اراد بكونه مكتفيا بنفسه ان يشتمل على الاسناد كما هو المعنى الاصطلاحي ولعل ما ذكره اما لان غرضه الاقتصار على ذكر المعاني اللغوية فقط بل ذكر
بعض ما شاع من المعاني الاصطلاحية ايض او باعتبار ظنه او احتماله كون ذلك ايض معنى لغويا ويحتمل ان يريد به كونه دالا على معنى في نفسه فيكون
معنى ثالثا اخص من الكلمة النحوية لخروج الحرف منه دونها واما المعنى الاول الذي ذكره ففيه اشتباه فانه لما عرفت كلا من الكلام والقول الاخر وذكر
لكل منهما معنى اخر فظاهره ان المعنى الذي ترادفا عليه غير مذكور في كلامه وانما لم يتعرض لبيانه لكونه معروفا وح فالحكم بانه هو المعنى الاول الذي
ذكره الرضي رجم بالغيب لم لا يكون هو الثاني مما ذكره او غيرهما ان ثبت معنى غيرهما ويحتمل ان يكون غرضه مجيء كل من القول والكلام بكل من
المعنيين اللذين فسرهما فيهما فحيث فسر القول بالكلام ان اراد به المعنى الثاني الذي فسر الكلام به لا المعنى الاول الذي عبر عنه بالقول للزوم
الدور وكذا حيث فسر الكلام بالقول اراد به المعنى الثاني الذي فسر القول به لا المعنى الاول الذي عبر عنه بالكلام للدور وح فتردده في كل
منهما بين ما فصله من المعنيين وقد عرفت حال ما فصله في الكلام انه اما المعنى الاصطلاحي للكلام او معنى اخص من الكلمة النحوية واما المعنى
الذي فصله في القول فالظ مما يدل به اللسان اذا كان ما له من المهملة كما هو الظ الدلالة باعتبار الوضع فح ينطبق على ما ذكره الش من اعتبار
الوضع في الكلام لكن نص صاحب القاموس مما لا يصلح للتعويل بعد مناقضته لكلام نجم الائمة فكيف بما يحتمله عبارته احتمالا مع تردده فيما يحتمله
ويمكن ان يكون بالذال المعجمة كما وقع في بعض النسخ التي لا تخ عن صحة ويكون المراد بما يدل به اللسان ان يجري به فينطبق على المعنى الاول ذكره الرضي
لكن لا يلايمه الاقتصار على ما ذكره من التعميم بقوله تاما او ناقصا اي مشتملا على الاسناد ام لا او دالا على معنى في نفسه ام لا بل ينبغي ان يضاف احتمال
كونه مهملا ايض بل هو اولى بالذكر الا ان يجعل هذا التعميم منه قرينة على ان المراد جري اللسان به مع كونه موضوعا وح فيوافق نسخة الدال المهملة
وينطبق ايض على ما ذكره الش من اعتبار الوضع لكن قد عرفت انه لا يصلح للتعويل في مقابلة كلام الرضي وكيفما كان فلا يستقيم ما نقلنا من تردد
صاحب القاموس بين المعنى الاول الذي ذكره الرضي وبين كونه مرادفا للكلمة في مصطلح النحو وهو ظ فليت شعري على ما حمله كلام القاموس
فنقل منه ما نقل فتد **قوله** وفي حكمه الحرف الواحد المفيد يعني انه وان لم يصدق عليه الكلام بالمعنى الذي عرفوه به لكنه في حكمه في وجوب تركه

وقيل ان قيد المتواضع عليها

ليس

لاشتماله

وان اخطأ بحذف هاء السكت وحرف المد لاشتماله على حرفين فصاعدا ويشكل بان النصوص خالية عن هذا الاطلاق فلا اقل من ان يرجع فيه الى الكلام لغة واصطلاحا وحرف المد وان طال مده بحيث يكون بقدر احرف لا يخرج عن كونه حرفا واحدا في نفسه فان المد على ما حققوه ليس بحرف ولا حركة وانما هو زيادة في مط الحرف والنفس به وذلك لا يلحقه بالكلام والعجب انهم جزموا بالحكم الاول مط وتوقفوا في الحرف المفهم من حيث كون المبطل الحرفين فصاعدا مع انه كلام لغة واصطلاحا وفي اشتراط كون الحرفين موضوعين لمعنى وجهان وقطع

لاشتماله على مقصود الكلام وهو التعبير عما في الضمير باللفظ وفيه ان كون علة الحكم هي ذلك المقصود غير ظ فلعلها كانت امرا لا يتحقق في غير الكلام وان كان على مقصود وفي شرح الارشاد حكم بالحاقه بالكلام بالمعنى المذكور لصدق اسم الكلام عليه لغة وعرفا قال بل هو كلام عند اهل العربية فضلا عن الكلمة لتضمنه الاسناد المفيد فيدخل في مدلول الاخبار الواردة بابطال الكلام وربما احتمل عدم الابطال به بناء على ما اطلق من تقييد الكلام بتركيبه من حرفين فصاعدا والموجود منه صورة حرف لا غير ويضعف بما مر من وجود صورة الكلام المقتضي للبطلان والتقييد بالحرفين من كلام الفقهاء خرج فخرج الغالب او ان المحذوف في هذه الاوامر بمنزلة المذكور فيكون المجموع حرفين فصاعدا انتهى ولا يخفى ان بعد ثبوت صدق الكلام عليه لغة وعرفا واصطلاحا كما ادعاه هناك وفي هذا الكتاب ايضا بحذف الثاني الحق ما ذكره من الحكم بالبطلان به وينبغي توجيه تعريف الاصحاب باحد ما ذكر من الوجهين وعند ذلك يظهر انه داخل في الكلام حقيقة وليس ملحقا به فحكمه اولا بالالحاق باعتبار ظ تعريفهم لكن الكلام في ثبوت تلك الدعوى اذ ما نقلنا عن نجم الائمة من معناه لغة بظاهره ينادي بخلافه والتاويل في كلامه ايضا باحد ما ذكره الش من الوجهين من دون شاهد من كلام معتمدي اللغويين مما لا وجه له نعم ان ثبت صدق الكلام عليه عرفا تماما اتجه بناء الحكم على تقديم اللغة او العرف والاظهر تقديم العرف ان ثبت توافق عرفهم عليهم السلم لعرفنا والا الاصل تاخر تغيير العرف والحمل على اللغة ولا يخفى ان اثبات ذلك فيما نحن فيه مشكل جدا ويمكن ان يق ان بعد ثبوت شمول الكلام له عرفا ينبغي بناء الحكم عليه بناء على اصالة عدم التغيير وكلام نجم الائمة بمجرده مع قبوله لما ذكر من التاويلين لا يصير حجة للعدول عن الاصل وفيه ان الشاهد على كون المعنى اللغوي ما ذكر ليس مجرد كلام نجم الائمة بل كلام معظم الاصحاب ايضا شاهد له اذ الظ ان تقييدهم بالمركب من حرفين بناء على رعاية اللغة لعدم ظهور وجه اخر وما نقلنا عن نجم الائمة يحقق ذلك ويؤيده وح فالتاويل في الجميع بناء على اصالة عدم تغيير العرف مشكل جدا مع ان شموله له عرفا غير ظ ايضا عندنا والاولى رعاية الاحتياط في ذلك باتمام ما تكلم فيه كك ثم الاعادة او القضاء والله تعالى يعلم واما الحرف الواحد غير المفهم فلا يبطل الصلوة به اجماعا على ما نقله في هي وكري وغيرهما ولعدم انفكاك الصوت عنه غالبا فالحكم باجتنابه يؤدي على العسر والحرج المنفيين ولعدم صدق الكلام عليه بالمعنى المش ويضر صدقه عليه بالمعنى الذي نقلنا عن نجم الائمة لاصالة عدم البطلان واحتمال كون الكلام الوارد في الروايات بالمعنى الاخر فيقتصر فيما هو خلاف الاصل على ما هو المتيقن بل الظ حمله في الروايات على المعنى الاخر لشهرته والش ره في شرح الارشاد لما فسر الكلام بالكلمة استشكل بان الكلمة كما تطلق على ما تركب من حرفين مثل من وعن تطلق ايضا على الحرف الواحد كالباء او الكاف واللام الموصولة لمعان مخصوصة فانها احد اقسام الكلمة كما ان الاسم احد اقسامها واجاب ان الحرف الواحد خرج من ذلك بالاتفاق على عدم ابطاله الصلوة فلولا ذلك امكن القول بابطال الحروف الدالة على معنى في غيرها كما ذكر فتدبر **قوله** وان اخطأ بحذف هاء السكت فان الحاقها لازم في محاورات العرب فيق قه وهم واما مع الاتيان به فلا ريب في صدق الكلام عليه بلا اشكال ولا حاجة الى جعله في حكمه وهو ظ **قوله** وحرف المد عطف على الحرف الواحد المفيد اي وفي حكمه ايضا حرف المد اي الحرف الذي يمد باشباع ضمة او فتحة او كسرة بحيث يحصل بعده حرفا او اكثر والمش التعبير عنه بالحرف الذي بعده مده وهو اولى فان حرف المد في اصطلاحهم هو الالف او الواو او الياء الساكنة التي حركة مسبلها من جنسها ولا كلام فيه اذ لا بد في التكلم به من تحقق حرفين قطعا الا ان يكون الحرف الاول من الصلوة وح لا يبقى الا حرف واحد فلا وجه للابطال به وعلى التقديرين فلا اشتباه فيه فتدبر **قوله** لاشتماله على حرفين فصاعدا حتى يستقيم حكمه بانه في حكمه او المراد اشتماله على ذلك حقيقة الا انه جعل في حكمه باعتبار انه يعد عرفا حرفا واحدا ومن ان المدة اما واو او الف او ياء وتسميتها مدة لا تخل بكونها حرفا **قوله** فلا اقل من ان يرجع فيه اي في الكلام او في الاطلاق اي اطلاق الكلام او الاطلاق على ما ذكرنا سابقا في توجيه كلامه في حاشيته في قوله وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا **قوله** وحرف المد الظ انه من تتمة السابق وقد اشرنا سابقا الى ما فيه من الاشكال مع توجيهه واشرنا ايضا هنا في الحاشية الى ان يمكن جعله وجها اخر للاشكال غير ما سبقه والى انه ح لا كلام فيه وانما الكلام معه في الوجه الاول فتذكر **قوله** والعجب انهم جزموا بالحكم الاول مط مع انه كلام لغة واصطلاحا قد ذكرنا في الحواشي السابقة ما يتعلق بهذا كله فلا وجه لاعادته **قوله** وفي اشتراط كون الحرفين موضوعين لمعنى قلت الظ منه ان كلا من الوجهين يجري بعد ما ذكر من اطلاق الكلام على المركب من حرفين فصاعدا وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا وح فعلى القول باشتراط ان يكون الكلام هو ما تركب من حرفين موضوعين لمعنى وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا وليت شعري فالكلام اللغوي ما هو واي امر اعتبر فيه زيادة على الموضوعية وبالجملة فلا وجه لهذا الكلام بناء على ما نقلنا من شرح الارشاد ايضا وايضا فلا وجه لتخصيص ظهور الفائدة بصوت التنحنح ونحوه بل يظهر الفائدة في جميع صور التلفظ بحرفين مهملين الا ان يكون غرضه ان العمدة في هذه حيث يتفق التنحنح ونحوه كثيرا في الصلوة ولعله لم يرد به كون مجموع الحرفين موضوعا لمعنى بل اراد به كون كل منهما من الحروف الموضوعة لمعنى واراد به ما يتناول غرض التركيب اي هل يشترط كون الحرفين من حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب بان يكون متميزة في النطق بحيث يصلح لان يركب ويدل به على معنى ام لا يشمل الحروف الحادثة حال الانين والتاوه والنفخ والتنحنح ونحوها مما لا يتميز فيه الحروف وفي كلام المص في كري اشعار بما ذكرنا حيث قال لا يبطل بالنفخ الذي يتميز فيه الحروف وكذا التنحنح فانه لا يعد كلاما انتهى وح لا يتوجه عليه شيء من الايرادين لكن فيه مع بعده من العبارة جدا ان ما نقله من قطع المص بعدم اعتباره ح ليس بمطابق لما نقلنا من المص ولو نظر الى قوله في الدروس والكلام بحرفين ولو في النفخ والانين والتاوه فيقول يجب ان يختص ذلك بما اذا تميز فيهما الحرفان بقرينة انه في كري ايضا حكم اولا بانه لو نفخ بحرفين او تاوه بهما بطل ثم ما ذكر ما نقلنا بل ربما اشعر كلامه فيها بان التنحنح غير مبطل مط وغيره مقيد بما ذكر من التفصيل وفي البيان صرح بالتفصيل في الجميع وبالجملة فما

وقطع المصـ بعدم اعتباره وتظهر الفائدة في الحرفين الخارجين من التنحنح ونحوه وقطع العلامة بكونهما غير مبطلين مجيبا بانهما ليسا من جنس الكلام وهو
حسن واعلم ان هذه الشروط من الشرائط يجوز اظهارها فان

نقله من المصـ دليل على ان مراده بكونهما موضوعين لمعنى هو ظاهره وح فنقله عن المصـ مطابق لظاهر كلامه في شرح الارشاد ايضا هذا حيث يظهر منه ان عدم البطلان بالتنحنح ونحوه باعتبار ان الحرفين الخارجين ليسا موضوعين لمعنى ولا دالين عليه بل ان دلا على شيء فانما هو لا له طبيعية لا وضعية كدلالة اح اح على وجع الصدر مع ان الكلام بالمعنى المصطلح عليه يعتبر فيه الوضع وليس في المعنى اللغوي ما يدل على خلافه وعلى هذا فلا بد من حمل مهنا على ان ما ذكره اولا من التعليل انما هو بناء على احد الاحتمالين اللذين ذكرهما هاهنا وهو عدم الاشتراط وفيه من البعد ما لا يخفى فانه ثم قال في شرح الارشاد فان قيل يلزم من اعتبار الكلام الصناعي عدم بطلان الصلوة بالتلفظ بالكلمات المهملة المشتملة على عدة حروف كثيرة مثل لعك لتخلف الدلالة والوضع منها قلنا هذه الالفاظ تسمى كلاما في العرف العام وان لم يكن كلاما عند اهل الصناعة وهو العرف الخاص في اطلاق الكلام عليها في ذلك كاف في البطلان بها انتهى ولا يخفى ان فائدة اعتبار الوضع ح لا يظهر الا في التنحنح ونحوه مما لا يسمى كلاما في العرف وح يندفع عنه ما ذكرنا من الايراد الاخير لكن لا يخفى ما في اعتبار الوضع والمعنى الاصطلاحي ح من التعسف بل الظ ح بناء الكلام على العرف العام اذ الظ انه اعم مطلقا من المعنى الاصطلاحي لا من وجه حتى يعتبر الاعم منه ومن المعنى الاصطلاحي وايضا يتوجه ان ما نقله من المصـ غير مطابق ايضا اذ هو لم يحكم بالبطلان بالصلوة في صوت التنحنح ونحوه اذا امتاز فيه الحرفان وان كانا مهملين ولا نزاع فيه لصدق الكلام عليهما عرفا الا ان لا يسلم صدق الكلام عرفا على الحرفين الحادثين بالتنحنح ونحوه وان كانا متميزين او لا يسلم صدقه عرفا على الحرفين المهملين ايضا بل على ما زاد عليهما لكنه ح لا يندفع ما ذكرنا من الايراد الاخير وبعد هذا كله نقول عدم تعرضه في هذا الباب لكفاية صدق الكلام عرفا ايضا واكتفائه بما ذكره من تعريف الكلام مع احتمال اشتراط الوضع مختل جدا بل لا بد من الاشارة الى ان احد الوجهين اشتراط الوضع وصدق الكلام عرفا الا ان يقع على الاحتمال الاخير ان اشتراط الوضع الذي ذكره ههنا انما هو في المركب من حرفين فقط لا فيما زاد عليهما ايضا ويؤيده عدم ذكر قوله فصاعدا ههنا وح فما زاد على الحرفين داخل في التعريف مطلقا على الوجهين فلا اخلال وح يندفع ايضا ح الايراد الاول الذي اوردنا في اول الحاشية اذ ما لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا على احتمال اشتراط الوضع هو ما زاد على الحرفين اذا كان مهملا بناء على حمل المعنى اللغوي ما نقلنا عن شرح الارشاد وح لا يبقى عليه سوى ما اوردنا على تخصيص ظ قوله الفا بصوت التنحنح ونحوه والامر فيه هين كما اشرنا اليه لكن لا يخفى ان الفرق بين المركب من حرفين وما زاد كانه تعسف وكذا حمل الكلام على الاعم من اللغوي والعرفي على ما لزم في الوجه الثاني تعسف اذ الظ حمل الالفاظ فيما ادعى ظهوره فيه حقيقة شرعية كما في غيره على اللغوي او العرفي العام لا الاعم منهما هذا وقد ظهر مما تلونا عليك ان احتمال اشتراط الوضع مما لا وجه له بل الظ ما اطلقه الاصحاب من الابطال بالمركب من حرفين وان كان مهملا اذ المتبادر من الكلام عرفا كان ذلك وكذا في اللغة ايضا على ما نقلنا عن بعض الائمة نعم في صوت التنحنح ونحوه اذا امتاز فيه الحرفان اشتباه لصدق الكلام لغة على ما نقلنا من بعض الائمة وعدم صدقه عرفا فلذا اختلفوا فيه بناء على ترجيح اللغة او العرف **قوله** وقطع المصـ بعدم اعتباره قد ظهر مما نقلنا عن المصـ في الحاشية السابقة انه ليس في كلامه التعرض صريحا لعدم اعتبار الوضع وعدم اعتباره اصلا بل انما حكم ببطلان الصلوة بحرفين ولو في النفخ والانين والتاوه والحرفان فيها غير موضوعين فحكم الش بانه لم يعتبر الوضع فيهما واما العلامة فليس في كلامه ايضا حديث اعتبار الوضع كما يوهمه كلام الش بل صرح في نهـ ببطلان الصلوة بحرفين وان كان من المهملات وما نسبه الش اليه من قطعه بكونهما غير مبطلين ح انما هو بناء على ما اشار اليه الش من اعتقاده عدم صدق الكلام على الحرفين الحادثين في الصوت المذكور لكن ليس ذلك لاعتبار الوضع فيه كما يظهر من كلامه الذي لا منافاة بما نقلنا عن صريح النهاية بل كانه لعدم تميز الحرفين فيها فلا يصدق عليهما الكلام او لعدم صدق الكلام عليهما ح عرفا وان تميز الحرفان لكن هذا مذهبه في كره وفي نهـ قال في كره التنحنح جائز لانه لا يعد كلاما وهو يحتمل ما ذكرنا من الوجهين وقال في نهـ ولا باس بالتنحنح وان بان منه حرفان لانه ليس من جنس الكلام فلا يتبين منه حرف محقق فاشبه الصوت وهو يبادي بان نظره الى ما ذكرنا من الوجه الاول ومراده بقوله وان بان منه حرفان بينونة اصل الحرفين وان كان بدون الامتياز والتحقق اذ لا يتحقق ذلك بها عادة فلا يتوهم التنافي بين اول كلامه واخره واما في نهـ فظاهره خلاف ذلك حيث قال لو تنحنح بحرفين وسمي كلاما ابطل الصلوة والا فلا ونقل عن بعض الجمهور انه لا تبطل الصلوة به مط لان عليا عليه السلام قال كانت لي ساعة في السحر ادخل فيها على رسول الله صلى الله عليه وآله فان كان في الصلوة تنحنح وكان ذلك اذني وان لم يكن في الصلوة اذن لي ثم قال الوجه عندنا اعتبار اسم الكلام ولا يخفى ان ما اعتبره لا يخلو عن وجه لكن الظ عدم صدق اسم الكلام عليه لغة الا في تنحنح خارج عن المعتاد وما اختاره في الكتابين مبني على هذا الظ فلا منافاة بين مذهبه ويؤيده ايضا اطلاق القول بعدم البطلان بالتنحنح موثقة الفقيه باب المصلي يريد الحاجة عن عمار بن موسى انه سأله اي الصادق ع كما هو ظاهر سياقه عن الرجل يسمع صوتا بالباب وهو في الصلوة فيتنحنح ليسمع جاريته او اهله لتأتيه فيشير اليها بيده ليعلمها من بالباب لتنظر من هو فقال لا باس به مع ان الغالب في التنحنح ان يخرج عنه حرفان هذا ثم على ما ذكرنا من عدم صدق الكلام على الحرفين الخارجين منه غالبا لو فرض التنحنح على وجه خرج منه حرفان متميزان يصدق عليهما الكلام فلا وجه للحكم بالبطلان به ايضا بل الظ انه في حكم الكلام سهوا لانه عامد في اصل التنحنح وهو لا يستلزم الكلام غالبا بل انما خرج منه اتفاقا فيكون فيه بمنزلة الساهي وقد عرفت اجماعهم على عدم البطلان فالوجه الحكم فيه ايضا بما حكموا به في الكلام سهوا من سجدتي السهو نعم لو علم ان تنحنحه مستلزم لخروج الحرفين وكان عامدا في التنحنح فهو عامد فيهما ايضا ولا يخفى ندرة الفرض فتدبر واما نحو التنحنح الذي ذكره الش فالظ انه على ما ذكره الش من البناء على اشتراط الوضع وعدمه كل ما اوجب خروج حرفين غير موضوعين كالنفخ والانين فانه على القول بعدم الاشتراط يكون مبطلا بخلاف القول بالاشتراط وقال العلامة ره في النهاية بعد ما نقلنا عنه في التنحنح وكذا البكاء والنفخ اما الانين بحرف واحد فلا باس ولو كان بحرفين بطلت صلوته وفي كره بعد ما حكم في التنحنح

بالجواز

فان الشرط يعتبر كونه متقدما على المشروط ومقارنا له والامر هناك ليس كذلك
وترك الفعل الكثير عادة وهو

بالجواز كما ذكرنا قال في مسئلة اخرى النفخ بحرفين يوجب الاعادة وكذا الانين والتاوه ولو كان بحرف واحد لم يبطل وفي هي حكم ببطلان الصلوة بالنفخ
بحرفين معللا بانه كلام فكان مبطلا وكذا في التاوه والانين ولم ينقل خلافا فيهما الا عن بعض العامة والظ عندي ان النفخ كالتنحنح في عدم تميز
الحرفين فيه غالبا وعدم البطلان به لعدم صدق الكلام عليه ولو تميزهما بحيث يصدق الكلام عليهما فينبغي الحكم بالبطلان اذا كان عامدا فيه
من حيث هو كذلك واما اذا كان عامدا في اصل النفخ قاصدا اليه على الوجه المتعارف فاتفق تميز حرفين فيه فحكمه ما ذكره في التنحنح من الحاقه
بالكلام سهوا ويؤيد ما ذكرنا من عدم البطلان بما يظهر من الحرفين في النفخ رواية التهذيب باب كيفية الصلوة من الزيادات عن اسحق بن عمار عن
رجل من بني عجل قال سألت ابا عبد الله عن المكان يكون فيه الغبار انفخه اذا اردت السجود فقال لا باس وروايته ايضا فيه عن ابي بكر الحضرمي عن
ابي عبد الله قال لا باس بالنفخ في الصلوة في موضع السجود ما لم يؤذ احدا فان اطلاق عدم الباس مط او ما لم يؤذ احدا مع ظهور حرفين غالبا يشعر بعدم
الباس بهما وفي الفقيه ايضا باب ما يسجد عليه وباب ما لا يسجد عليه نقل الروايتين فانه قال وسأل رجل الصادق ع عن المكان يكون فيه الغبار
فانفخه اذا اردت السجود فقال لا باس وفي رسالة ابي رض الي ولا تنفخ موضع سجودك فاذا اردت النفخ فليكن قبل دخولك في الصلوة وروي عن
الصادق ع انه قال انما يكره ذلك خشية ان يؤذي من الى جانبيه انتهى واما ما رواه يب في الباب المذكور عن محمد بن مسلم بسند لا باس به غير ان فيه
محمد عن الفضل والظ انه محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان كما في الحديث السابق عليه وفيه كلام مشهور والظ صحته عن ابي عبد الله قال قلت له
الرجل ينفخ في الصلوة موضع جبهته فقال فيحمل على الكراهة كما حملها الشيخ اما مط كما اطلقه في يب او اذا اذى من الى جانبيه كما ذكره في الاستبصار
بقرينة رواية الحضرمي وفي الفقيه باب وصف الصلوة من فاتحتها الى خاتمتها ولا تنفخ موضع سجودك فاذا اردت النفخ فليكن قبل دخولك في الصلوة
فانه يكره ثلث نفخات في موضع السجود وعلى الرمي وعلى الطعام الحار وظاهره انه من تتمة رواية ارسلها قبله عن الصادق ع او مضمون رواية اخرى
هو ظ في الكراهة فيشيد ما ذكرنا ولا يحتاج الى تاويل فتأمل واما الانين والتاوه فالغالب تميز الحرفين فيهما وصدق الكلام فينبغي الحكم بالبطلان و
يؤيد ذلك في الانين ما سبق من رواية طلحة بن زيد ومرسلة الفقيه من ان في صلوته فقد تكلم وتحمل على ما خرج حرفان للاتفاق على عدم البطلان بالحرف
الواحد لكن هل الحكم فيهما مطلق كما اطلقه جماعة من الاصحاب او مقيد بما اذا كان للمتاوه او الانين لالم ونحوه او لشيء من امور الدنيا فلو كان للخشية
من الله تعالى عند ذكر المخوفات فلا باس به نقل ذلك في المعتبر عن ابي حنيفة واستحسنه قال وقد نقل عن كثير من الصلحاء التاوه في الصلوة ووصف ابرهيم
عليه السلام بذلك يؤذن بجوازه وفي هي ايضا نقل ذلك عنه ونقل انه احتج بان الله تعالى وصف ابرهيم ع بالاواه فكان ذكرا والذكر غير مبطل واجاب عنه
بان المدح لا يقتضي جواز فعله في الصلوة كالمدح على الافعال الكثيرة الحسنة المنافية للصلوة كالكلمة الطيبة ولا يخفى ان ما نقله عن ابي حنيفة وان كان
فاسد الظ لان مدحه عليه السلام به لا يقتضي كونه ذكرا جائزا في الصلوة كما ذكره في هي لكن ما فعله من التقييد لا يخ عن وجه لان التاوه والانين من خشية الله
لا يبعد دخولهما في ذكر الله ومناجاة الرب والتكلم مع الله المستثناة في الاخبار السابقة والله تعالى يعلم واما ما يخرج من الحرفين بالبكاء فقال مه
في يه البكاء ان كان لامر الاخرة فلا باس به وان ظهر منه حرفان وان كان لامور الدنيا بطلت صلوته وان لم ينطق بحرف ولا يخفى اتجاهه فانه اذا اطلق
جواز البكاء للاخرة بل فضله واستحبابه كما سيجيء وكان الغالب ان يخرج به حرفان كالتنحنح فالظ استثناؤهما ايضا هذا مع عدم صدق الكلام عليهما
لعدم تميزهما كما في التنحنح ومن هذا يظهر ان ما نقلنا عن النهاية سابقا من جعل البكاء والنفخ كالتنحنح لا بد ان يخص بما اذا كان البكاء للاخرة هذا مع
عدم تميز الحرفين واما اذا خرج منه حرفان متميزان محققان لا يدخل فيما استثني من الذكر ونحوه فالظ عدم استثنائه لانه كلام ليس مما لا ينفك
البكاء غالبا عنه فالمتجه فيه ح ما ذكرنا سابقا في مثلهما من الحرفين في التنحنح من انه ان كان قاصدا اليهما كان مبطلا والا فكالكلام سهوا غير مبطل
بل انما يوجب سجدتي السهو فتذكر **قوله** فان الشرط يعتبر كونه متقدما على المشروط الخ قلت وذلك كالطهارة والستر والاستقبال فانها متقدمة
على الصلوة ومقارنة لها والامر ههنا ليس كذلك اذ التروك المذكورة لا يتقدم على المشروط وانما يقارنه واعلم ان هذا اي اشتراط التقدم في الشرط مما
اعتبره بعضهم في تفسير الشرط وفي وجوب تقدم الاستقبال والستر تامل والاظهر كما ذكره بعضهم ان يفسر الجزء بما اشتمل عليه الماهية او تلتئم منه من الافعال
الوجودية المتلاحقة والشرط بما سواه مما اعتبر في الماهية سواء كانت متقدمة ام لا وح تدخل تلك التروك في الشروط من غير تجوز وقيل الشرط ما يساوق
جميع ما اعتبر في الصلوة والجزء ما يكون معتبرا فيها لا بمساوقة فان الطهارة والاستقبال تساوق الركوع والسجود وسائر افعال الصلوة بخلاف
الركوع مثلا فانه لا يصاحب جميع الافعال وعلى هذا ايضا فلا تجوز في ادخال التروك المذكورة في الشروط فتدبر **قوله** وترك الفعل الكثير عادة
ذكر في هي انه يجب عليه ترك الفعل الكثير الخارج عن افعال الصلوة فلو فعله عامدا بطلت صلوته وهو قول اهل العلم كافة لانه يخرج به عن كونه
مصليا والقليل لا يبطل الصلوة بالاجماع ثم نقل طرفاهما ورد من تجويز بعض الافعال القليلة في الصلوة ولم يحد الشارع القلة والكثرة فالمرجع في
ذلك الى العادة وكلما ثبت ان النبي ص والائمة ع فعلوه في الصلوة او امروا به فهو من غير القليل كقتل البرغوث والحية والعقرب كما روى الجمهور عن
النبي ص انه كان يحمل امامة بنت ابي العاص فكان اذا سجد وضعها واذا قام رفعها انتهى ولا يخفى ان الاجماع يكفي حجة للحكم واما ما علله به من انه يخرج به
عن كونه مصليا ففيه تامل لانه ان اريد به ان التوالي يعتبر عرفا في فعله كل شيء فمع تخلل الفعل الكثير بين اجزاء فعل لا يصدق عرفا انه فعل ذلك
الفعل بل ينسب اليه فعل كل جزء في وقته فالمنع عليه ظ بل الظ في اكثر الافعال صدق الفعل سواء وقع متواليا ام بفاصلة ام فواصل الا اذا انمحى
صورته بالكلية كما سنذكره وان اريد عدم اطلاق خصوص المصلي عرفا على من تخلل الفعل الكثير بين اجزاء صلوته ففيه ان حقيقة الصلوة مما لا يعرفه
اهل العرف انه هل يعتبر فيها التوالي ام لا فربما لم يعتبر فيها التوالي كالغسل فكيف يحكمون بخروجه عن كونه مصليا بتخلل الفعل الكثير بين اجزاء صلوته

فرض مه

يشتمل

بما سواه مما اعتبر في الماهية سواء كانت

فيما

وربما يقوى الاحتمال المذكور ما روى ان من سلم فى الركعتين ثم ذكر فليبن على صلوته ولو بلغ بالتشهد ولا اعادة عليه اذ مع ملاحظة التعبير المذكور
من ان لنا الحكم بوجوب التوالى فيها بلا دليل وان اريد به خروجه عن كونه مصليا عرفا حين اشتغاله بذلك الفعل فليلا بين اجزاء الصلوة بطلان عليه
المصلى عرفا حين اشتغاله بذلك الفعل ايضا بخلاف ما اذا كان كثيرا ففيه انه من اين علم ان عدم صدق المصلى عليه فى اثناء الصلوة يوجب بطلانها
لم لا يجوز ان يكون الصلوة ايضا مثل الغسل فى جواز تفريق اجزائه وعدم صدق الغاسل عليه فيما بينهما سيما اذا جاز فيها البناء ولو بلغ التشهد وايضا
الفعل الكثير يمكن ان يجتمع مع الاشتغال بالصلوة كان يشتغل فى اثناء قراءته واذكاره بفعل لا ينافى القراءة والذكر فى عدم صدق المصلى عليه عرفا
غير ظاهر مع ان ظاهرهم اختلافهم فى المنع عن الفعل الكثير عادة وبطلان الصلوة به يشمله فالتعليل لا يفى بتمام المدعى وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكره المحقق الاردبيلى
من ان دليل الحكم كانه الاجماع والفعل الدال على ان فى الصلوة اذا اشتغل بفعل يخرجه فى العرف عن كونه مصليا ولا يتوهم انه مصل يبطلها وفعل
بمثله فى القراءة والسكوت فى رفع الصوت وغيرها فيه ما فيه ويمكن ايضا ان يعلل الحكم مع الاجماع بان النبى صلى الله عليه واله صلى بدون اشتغاله بفعل
يعتد به خارج عنها والا العادة بفعله ثم قال صلى الله عليه واله صلوا كما رايتمونى اصلى فيجب علينا مثله الا ما ثبت جوازه الاشتغال به
بدليل خارج من نص او اجماع وفيه ايضا تامل والاولى الاكتفاء بالاجماع والله تعالى يعلم واما الروايات فلم اقف على شئ منها بصريح فى هذا
الباب لكن منها ما يناسب نقله كموثقة سماعة باب كيفية الصلوة ووصفها من الزيادات فى الفقيه باب المصلى يعرض له السباع والهوام عن عمار
الساباطى قال سئلت اباعبد الله عليه السلام عن الرجل يكون فى الصلوة فيرى حية بحياله يجوز له ان يتناول لها فيقتلها فقال ان كان بينه وبينها
خطوة واحدة فليخط ولياقتلها والا فلا ولا يخفى ان المنع فى صورة الزيادة عن الخطوة الواحدة يمكن ان يكون باعتبار استلزام الفعل الكثير بخلاف
ما اذا لم يزد لكن ينبغى ان يقيد بعدم الخوف كما قال فى المعتبر بعد نقل الرواية يعنى اذا لم يخف اذا لا منع مع الخوف وان وجب قطع الصلوة ويمكن ان
يحمل الخبر فى الصورتين على ما اذا استلزم قتلها الفعل الكثير وبقى ان مع قربها بما يتخطى يشتد الخوف غالبا فيجوز معه قتلها اما باعتبار تجويز
الفعل الكثير فى الصلوة واستثناء هذه الصورة من قاعدة المنع عن الفعل الكثير فيها او يحمل الكلام على انه فليقطع الصلوة ويخط ويقتلها وفيه
بعد واما مع بعدها بما لا يتخطى فلاشتد الخوف فلا يكون مجوزا لقتلها باحد الوجهين فلا يجوز قتلها اصلا ويمكن ايضا ان لا يخص الخبر بما اذا استلزم
القتل الفعل الكثير بل يقال مع قربها بما يتخطى له قتلها مطلقا اما مع ايجابه الفعل الكثير فظاهر واما مع ايجابه له فلشدة الخوف فله ذلك على احد
ما ذكرنا من الوجهين واما مع بعدها بما لا يتخطى فيحمل المنع على تعميم الكراهة فيكون فى صورة ايجابه للفعل الكثير محمولا على الحرمة لعدم شدة الخوف
الموجبة لتجويز احد ما ذكرنا من الوجهين وفى صورة عدم ايجابه له محمولا على الكراهة ولا بعد فى كراهة الاشتغال فى الصلوة مع بعدها كذلك وعدم
شدة الخوف وان لم يوجب الفعل الكثير وبما ذكرنا ظهر انه يمكن ايضا تنزيل الخبر فى الصورتين على ما اذا لم يستلزم قتلها الفعل الكثير وحمل المنع فى
الصورتين الثانية على الكراهة فتدبر ومنها صحيحة يحيى فى الباب المذكور على الظاهر وكذا الكافى فى باب المصلى يعرض له شئ من الهوام عن حريز عن اخبره عن
ابى عبد الله عليه السلام قال اذا كنت فى صلوة الفريضة فرايت غلاما لك قد ابق او غريما لك عليه مال فدعه وامض فى صلوتك فاقطع الصلوة واتبع الغلام
او غريمك فان افضل الحبة وهذه الرواية رواها فى الفقيه ايضا باب المصلى يعرض له السباع والهوام عن حريز بحذف السند عن ابى عبد الله عليه السلام بدون عين
اخبره وطريقه اليه صحيح فيه لكن كانه لا تعويل عليه مع وجود عن اخبره فى الكتابين ولا يخفى ان اطلاق الحكم بقطع الصلوة فى هذه الصورة الظاهر منها
استلزام الاشتغال باحد ما ذكر منها الفعل الكثير غالبا لكن يشكل الاستدلال اذ الاكثر انه لا ينفك عن بعض المنافيات الاخرى ايضا كالاستدبار والكلام
فيحتمل ان يكون بذلك الاعتبار ومنها ما فى صحيحة الفقيه باب ما يصلى فيه وما لا يصلى فيه وفى باب ما يجوز الصلوة فيه من الملابس والمكان من الزيادات
عن على بن جعفر عن اخيه موسى وسئله عن الرجل يكون فى صلوته فرماه رجل فشجه فسال الدم فانصرف فغسله ولم يتكلم حتى يرجع الى المجلس
هل يبنى بما صلى او يستقبل الصلوة قال يستقبل الصلوة ولا يعتد بشئ مما صلى والكلام فيه ايضا ان الاستقبال باعتبار الفعل الكثير او احتمال ان يكون
باعتبار بعض المنافيات الاخرى الذى يلزم فى الاكثر كما ذكرنا فى الحديث السابق وربما كان الاحتمال المذكور وههنا بعد اذ اكثرية اللزوم ههنا غير ظاهر
بخلافها هناك سيما مع التصريح هنا بعدم التكلم هذا فافهم ومنها موثقة سماعة ورواها فى الفقيه ايضا فى الباب المذكور
عن سماعة بحذف الاسناد واسناده اليه موثق حسن قال سئلته عن الرجل يكون قائما فى الصلوة الفريضة فينسى كيسه او متاعا يخاف ضيعته او هلاكه
قال يقطع صلوته ويحرز متاعه قال يستقبل الصلوة قلت فيكون فى الصلوة النافلة فيخاف ان تذهب او يصيب منها عناء فقال لا بأس
بان يقطع صلوته ولعل فى الفقيه قوله عليه السلام ثم يستقبل الصلوة وزاد فى اخر الحديث ويحرز ويعود الى صلوته ولا يخفى انه على ما فى الكتابين
الحكم بالقطع فيه ايضا كما ذكرنا فى الحديث السابق لكن ظاهر قوله فى الفقيه ويعود الى صلوته هو البناء لا القطع فلا بد من ان يكتب خلاف ظاهر اما فى
العود او فى القطع فعلى الاول يحمل القطع على ظاهره ويحمل القطع على قطعها بالاشتغال فى اثنائها بشئ خارج عنها وان لم يبطلها وحمل على ما
اذا لم يستلزم ما ينافى الصلوة من الفعل الكثير او الاستدبار او غيرهما فتدبر ومنها بعض الروايات المتقدمة فى بحث الكلام كصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت
اباجعفر عليه السلام عن الرجل ياخذه الرعاف والقئ فى الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود فى صلوته وان تكلم ورواية اسمعيل بن عبد الخالق
قال سئلته عن الرجل يكون فى جماعة من القوم يصلى المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل الرعاف ثم ليبن فليتم
على صلوته ومنها رواية السكونى عن جعفر عن ابيه عن على عليهم السلام انه قال فى رجل يصلى ويرى الصبى يجول الى النار او الشاة تدخل البيت لتفسد الشئ
قال فلينصرف فليحرز ما يخوف ثم يبنى على صلوته ما لم يتكلم ولا يخفى ان ظاهرها البناء وان وجب الفعل الكثير فاما ان يؤول باستثناء امثال هذه

وهو ما يخرج به فاعله عن كونه مصليا عرفا ولا عبرة بالعدد فقد يكون الكثير فيه قليلا كحركة الاصابع والقليل فيه كثيرا كالوثبة الفاحشة و
يعتبر فيه التوالي فلو تفرق بحيث حصلت الكثرة في جميع الصلوة ولم يتحقق الوصف

من قاعدة المنع عن الفعل الكثير او يخص بما اذا لم يوجب ذلك كما وجب تخصيصها بما اذا لم يحدث هنا في اخر ايضا كالاستدبار فتدبر ومنها الاخبار
الواردة بجواز المشي في الصلوة للحوق بالصف او فيما اذا وجد ضيقا في الصف كصحيحة يب باب احكام الجماعة واقل الجماعة عن محمد بن مسلم عن احدهما
انه سئل عن الرجل يدخل المسجد ويخاف ان تفوته الركعة فقال يركع قبل ان يبلغ القوم ويمشي وهو راكع حتى يبلغهم وموثقته بابان باب فعل
المساجد والصلوة فيها من الزيادات عن الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع قال اتموا الصفوف اذا وجدتم خللا ولا يضرك ان تتاخر اذا وجدت
ضيقا في الصف وتمشي منحرفا حتى يتم الصف ومثلها صحيحته عن الحلبي عن ابي عبد الله ع الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الواردة في هذا الباب و
منها رواية سعيد الاعرج الاتية في بحث جواز الشرب في الوتر لمريد الصيام وهو عطشان هذا وقد ظهر لك بما تلونا عليك ان ما نقلنا عن المنتهى
ان كلما ثبت ان النبي ص والائمة عليهم السلام فعلوه في الصلوة او امروا به فهو من حيز القليل محل تامل فان كثيرا منها يشمل بعمومها او اطلاقها ما اشتمل
على الفعل الكثير ايضا ومنها قتل الحية الذي ذكره هو ايضا في امثلته الا ان يحمل كلامه على انه يخص بما يكون في حيز القليل بقرينة الاجماع المذكور ولا
يخفى ان التخصيص في بعضها لا يخ عن بعد وقد عرفت انه يمكن القول بالاستثناء ايضا ولعل هذا هو الظ في بعضها كما نقلنا من روايات المشي ورواية
الوتر واما في بعضها فالقول باستثنائها مط مع وجود احتمال التخصيص وان كان بعيدا لا يخ عن اشكال خصوصا فيما قصر من حيث السند ايضا
عن معارضة الاجماع والاحوط فيها فيما لا يضطر اليه لا مفسدة في تركه شرعا تركه واما مع الاضطرار او المفسدة الشرعية كاحتمال ضرر بنفس محترمة
او مال يعتد به فالاحوط الاشتغال بما رخص فيه ثم اتمام الصلوة واعادتها بقي شيء وهو انه قد ورد اخبار فيمن احدث في اثناء الصلوة انه ينصرف و
يتوضأ ويبني على صلوته كصحيحة فضيل بن يسار ورواية ابي سعيد القماط المتقدمتين بحث الكلام وغيرهما والظ ان الوضوء يعد في العرف كثيرا وان
حضر الماء ولم يحتج الى خروج وعود فكيف مع الحاجة اليهما مع اطلاق تلك النصوص بل التصريح في بعضها بالخروج والانصراف فعلى تقدير العمل بذلك
الروايات كما اختاره الشيخ وابن ابي عقيل وقواه في المعتبر كانه لا بد من القول بكونه مستثنى من القاعدة لا حمل الكثير على ما زاد على امثال ذلك
والله تعالى يعلم **قوله** وهو ما يخرج به فاعله عن كونه مصليا عرفا فقد ظهر بما نقلنا في الحاشية السابقة عن هي ان الاجماع انما نقل على ترك
الفعل الكثير وانهم جعلوا بناء الكثرة على العرف والعادة لعدم تحديدها شرعا لكنها عللوا المنع بانه يخرج به عن كونه مصليا ويدل على ذلك كله
كلام المعتبر ايضا فانه قال الفعل الكثير الخارج عن افعال الصلوة يبطلها وعليه العلماء لانه يخرج به عن كونه مصليا وهي ما سمي في العادة كثيرا انتهى و
على هذا فتفسير الفعل الكثير بما ذكره ماخوذ من التعليل الذي ذكروه وقد عرفت ان مرادهم منه غير واضح فالظ اعتبار الكثرة العرفية من غير نظر
الى التعليل المذكور ثم الحكم بان ذلك يختلف باختلاف الافعال فان حركة الاصابع ونحوها وان كثرت لا تعد فعلا كثيرا عرفا الا اذا كانت
متفاحشة وفي كرى اعتبر الامران الكثرة مع الخروج فقال يحرم الكثير الخارج عن الصلوة اذا خرج به عن كونه مصليا لسلب اسم الصلوة فلا يبقى
حقيقتها وفيه ايضا ما اشرنا اليه من الاشتباه في الحد المخرج ثم ان الش ره لما راى جريان التعليل في بعض الافعال التي لا تعد كثيرا باعتبار انه يعد عرفا
منافيا لوضع الصلوة فيخرج به ايضا عن كونه مصليا كالوثبة الفاحشة فصرح بشمول الفعل الكثير بالمعنى الذي اراده وفسره به لتلك الافعال
ايضا وان لم تعد كثيرة عرفا ولا يخفى ان حكم العرف بذلك غير ظ لعدم معرفة لهم بما يعتبر في الصلوة وما ينافيها سوى ما بين وحدد في الشرع فما لم
يثبت منافاة شيء لها شرعا لا يحكمون بمنافاته لها ولا دليل على منافاة مثل تلك الافعال لعدم نص في هذا الباب والاجماع المنقول ايضا
لا يشمله لانه وقع في الفعل الكثير وهذا لا يدخل فيها وعلى تقدير حكم العرف بذلك فالاعتبار بحكمه في امثال هذه الامور غير ظ اذ الصلوة
حقيقة شرعية يجب ان يراعى فيها ما اعتبر فيها في الشرع ولا عبرة بحكم العرف واهله وانما يعتبر حكمهم فيما لم يبين حقيقته وحدوده شرعا ويؤيد ما
ذكرنا انه قد ورد في النصوص بتجويز بعض الافعال التي لولا النصوص لظن فيها ايضا كونها منافية لوضع الصلوة كالوثبة الفاحشة وذلك كما
نقله الشارح من حمل امامة وحسنة التهذيب باب كيفية الصلوة من الزيادات عن مسمع قال سالت ابا الحسن عليه السلام فقلت اكون اصلي فتمر بي الجارية فربما
ضممتها الي قال لا باس وكموثقته في الباب المذكور عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس ان تحمل المراة صبيتها وهي تصلي وترضعه وهي
تتشهد وبالجملة فعندي ان الاعتبار في امثال هذه بحكم العرف واهله مما لا وجه له والعلامة ره ايضا في يه حكم بما حكم به الش لكنه على اشكال فق والفعلة
الواحدة اذا فرطت ابطلت على اشكال كالوثبة الفاحشة وكذا المحقق الشيخ علي ره مع الاشارة الى تردد حيث قال وقد يفحش الفعل كالظفرة الفاحشة
فيكون كثيرا مبطلا على تردد اظهره الابطال لانتفاء صدق الصلوة معه وقد ظهر بما ذكرنا ان الاظهر عدمه لكن ينبغي رعاية الاحتياط في كل باب و
الله الموفق للصواب **قوله** ويعتبر فيه التوالي لا يخفى انه لا وجه لهذا التحقيق على ما ذكره من تفسير الفعل الكثير وهو ما خرج فاعله به عن كونه مصليا
عرفا فان كلما كان سببا للخروج المذكور يجب تركه سواء كان متواليا ام لا وما لم يكن كذلك فلا منع عنه وان كان متواليا نعم انما يتجه ذلك على اعتبار
الكثرة العرفية على ما نقلنا من هي والمعتبر اذ ح يمكن الاتيان بالفعل الكثير عرفا في جميع الصلوة من غير ان يكون منافيا لها كما نقل من حمل امامة فانه
اذا اعتبر جميع مرات حملها ووضعها فلا شك انه يعد كثيرا عرفا فلا بد من اعتبار التوالي ليحترز عنه ولا يخفى انه ح وان حصل الاحتراز المذكور لكن
يشكل بانه يمكن فرض الفعل الكثير بحيث يخرج به عن الصلوة مع عدم التوالي ايضا كان يكثر الافعال الخارجة كثرة بالغة بحيث لا يطلق عليه المصلي معها
عرفا وان تخلل بين كل اثنين او ثلثة منها شيء من افعال الصلوة فالظ انهم لا يجوزون مثل هذا الفعل مع عدم التوالي فعلى اعتبار التوالي لا يعلم
المنع منه من كلامهم بل يظهر منه تجويزه فالاولى ان ملاك الامر هو اطلاق الكثرة عرفا وينبه على ان ذلك قد يختلف باعتبار توالي الافعال و
تفريقها فربما تعد كثيرة عرفا مع التوالي ولا تعد كثيرة مع التفريق وهذا لا ينافي ان يعد بعضها كثيرة مع التفريق ايضا كما في الصورة التي فرضناها

ويمكن

في المجتمع منها لم يضر ومن هنا كان النبي ص يحمل امامة وهي ابنة ابنته ويضعها كلما سجد ثم يحملها اذا قام ولا يقدح القليل كلبس العمامة والرداء

ويمكن ان يحمل التوالي عرفا وح فكانه يرجع الى ما ذكرنا فان الافعال الكثيرة مع تواليها حقيقة او قربها من التوالي يعد في العرف متوالية ويطلق عليها
الكثير بخلاف ما اذا تخلل بينها فصل يعتد به من اجزاء الصلوة اذ لا تعد كثيرة لعدم تواليها عرفا فتفطن **قوله** ثم ان المص ره في كرى تردد في
اعتبار التوالي فانه قال لو كان الفعل الكثير متواليا ابطل قطعا ولو تفرق بحيث حصلت الكثرة باجتماع اجزائه وكل واحد منها لا يعد كثيرا ففي
ابطال الصلوة به وجهان من وجود ما ينافي الصلوة مجتمعا فكذا متفرقا ومن خروجه بالتفرق عن الكثرة عرفا وحديث حمل امامة يقوي اشتراط التوالي
انتهى ولا يخفى قوة الوجه الثاني وضعف الاول جدا والاظهر ان توجه الاول بان الاجماع وقع على المنع عن الفعل الكثير في الصلوة وهذا منه
وهذا وان كان لا يخ عن وجه لكن الثاني اقوى منه ايض ويمكن ان يق ايض انهم وان اطلقوا الفعل الكثير لكن يظهر من تعليلهم اعتبار الخروج به
عن الصلوة عرفا ومع التفرق لا يتحقق ذلك فتحقق الاجماع فيه غير ظ ولا دليل على المنع غيره فيبقى الاصل سالما عن المعارض فتأمل **قوله** في
المجتمع منها اي التوالي منها وما اجتمع منها في نفس الامر لا مع تقدير الاجماع فكلامه ليس على سياق ما نقلنا عن الذكرى فانه فرض بالاجماع اجزائه
اي على تقدير اجتماعها فافهم **قوله** ومن هنا كان النبي صلى الله عليه وآله هذه الرواية من طرق الجمهور كما نقلنا عن هي وكانه من هذا القبيل
ما رواه في الفقيه باب ما يصلى فيه عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه صلى الحسين بن علي عليهما السلم في ثوب قد قلص عن نصف ساقه وقارب
ركبتيه ليس على منكبيه منه الا قدر جناحي الخطاف وكان اذا ركع سقط عن منكبيه وكلما سجد يناله عنقه فرده على منكبيه بيده فلم يزل ذلك
دأبه مشتغلا به حتى انصرف **قوله** يحمل امامة وهي ابنة ابنته امامة بنت ابي العاص بن الربيع بن عبد العزى بن عبد الشمس امها زينب بنت رسول
الله ص لزوجها علي بن ابي طالب ع بعد فاطمة عليها السلم وهي بنت اختها امرته بذلك فاطمة ع زوجها منه الزبير بن العوام لان اباها اوصى بها اليه لها
ذكر في الصلوة كذا في جامع الاصول لابن الاثير **قوله** ولا يقدح القليل وذلك للاصل خرج منه الكثير بالاجماع فيبقى الباقي ويدل عليه ايضا
روايات وردت في افعال خاصة كحسنة الحلبي بابرهيم في في باب المصلي يتعرض له شيء من الهوام وفي يب باب كيفية الصلوة من الزيادات عن ابي عبد الله
في الرجل يقتل البقة والبرغوث والقملة والذباب في الصلوة اينقض صلوته ووضوئه قال لا ورواها في الفقيه ايض باب المصلي تعرض له السباع عن
الحلبي وطريقه اليه صحيح وصحيحة الكافي ايض في الباب المذكور وان كان فيه كلام باعتبار محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله
قال ان وجدت قملة وانت تصلي فادفنها في الحصى وروى مثله في يب الباب المذكور عن ابي حمزة مقطوعا قال ان وجدت قملة وانت تصلي فادفنها
في الحصى وفيه ايض حسنة الحسين بن ابي العلا او صحيحته قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يقوم في الصلوة فيرى القملة قال فليدفنها في الحصى فان عليا ع
كان يقول اذا رايتها فادفنها في البطحاء وفي الفقيه ايض الباب المذكور سأل محمد بن مسلم ابا جعفر ع عن الرجل تؤذيه الدابة وهو يصلي قال يلقيها عنه
ان شاء او يدفنها في الحصى وفيه ايض سأل الحلبي ابا عبد الله ع عن الرجل يحنك وهو في الصلوة قال لا باس وفيه ايض باب ما يصلى فيه وما لا يصلى فيه في
صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع وعن الرجل تحرك بعض اسنانه وهو في الصلوة هل ينزعه قال ان كان لا يدميه فلينزعه وان كان يدمي فلينصرف وفيها ايضا
وعن الرجل يكون به الثالول او الجرح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل
الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعله وفيها ايض عن الرجل يرى في ثوبه جزء الطير او غيره هل يحكه وهو في صلوته قال لا باس وفي الفقيه
ايض باب المصلي يريد الحاجة رواية زكريا الاعور قال رايت ابا الحسن ع يصلي قائما والى جانبه رجل كبير يريد ان يقوم ومعه عصا له فاراد ان يناوله
فالحظ ابو الحسن ع وهو قائم في صلوته فناول الرجل العصا ثم عاد الى موضعه الى صلوته وهذه الرواية في يب ايض الباب المذكور وفيه ايض رواية ابي
الوليد وكانه ذريح المحاربي الثقة فالخبر صحيح قال كنت جالسا عند ابي عبد الله ع فسأله ناحية ابو حبيب فقال له جعلني الله فداك ان لي رحالا اطحن فيها
فربما قمت في ساعة من الليل فاعرف من الرحا ان الغلام قد نام فاضرب الحائط لاوقظه فقال نعم انت في طاعة الله عز وجل تطلب رزقه وحكى في الفقيه
ايض مرسلا في الباب المذكور سؤال ابي حبيب وجوابه عليه السلم بهذا المضمون بعينه وان كان بينهما بعض الاختلافات في اللفظ وفيهما ايض في البابين
المذكورين رواية محمد بن بجيل قال رايت ابا عبد الله ع يصلي فمر به رجل وهو بين السجدتين فرماه ابو عبد الله ع بحصاة فاقبل اليه الرجل وفي يب في
الباب المذكور صحيحة معوية بن وهب البجلي قال سألت ابا عبد الله ع عن الرعاف اينقض الوضوء قال لو ان رجلا رعف في صلوته وكان عنده ماء
او من يشير اليه بماء فيناوله براسه فغسله فليبن على صلوته لا يقطعها ومثلها حسنة الحلبي بابرهيم المتقدمة بحث الكلام عن ابي عبد الله
قال سئلته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلوة فقال ان قدر على ماء عنده يمينا او شمالا بين يديه وهو مستقبل القبلة فليغسله عنه ثم
ليصل ما بقي من صلوته وان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته وكذا صحيحة عمر بن يزيد في الفقيه باب صلوة المريض والمغمى
عليه عن ابي عبد الله انه سئل عن الرجل يرعف وهو في الصلوة وقد صلى بعض صلوته فقال ان كان الماء عن يمينه او عن شماله او عن خلفه فليغسله من غير ان
يلتفت وليبن على صلوته فان لم يجد الماء حتى يلتفت فليعد الصلوة قال والقيء مثل ذلك وفي يب ايض الباب المذكور صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع
قال سألته عن الرجل يكون في صلوته فيستاذن انسان على باب فيسبح ويرفع صوته ويسمع جاريته فتاتيه فيريها بيده ان على الباب انسانا هل يقطع
ذلك صلوته وما عليه فقال لا باس لا يقطع ذلك صلوته وفيه ايض الباب المذكور وفي الكافي ايض باب ما يقطع حسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله ع
انه سئل عن الرجل يريد الحاجة وهو في الصلوة فقال يومي براسه ويشير بيده والمرأة اذا ارادت الحاجة وهي تصلي تصفق بيدها وزاد في في بعد قوله بيده
ويسبح وهذه الرواية في الفقيه ايض عن الحلبي باب المصلي يريد الحاجة مع قوله ويسبح وفيه ايض مثلها عن عبد الله بن ابي يعفور بدون ويسبح وطريقه اليهما
صحيح وفيه ايض بعد رواية الحلبي وسأله حنان بن سدير وطريقه اليه صحيح وموثقة واقفي ايومي الرجل في الصلوة فقال نعم قد ارما النبي ص في مسجد من مساجد

الانصار

مع الجهة وقتل الحية والعقرب وهما مسئلتان وترك السكوت الطويل الخارج عن كونه مصليا عادة ولو خرج به عن كونه قارئا بطلت القراءة خاصة دون البكاء بالمد

الانصاري مجمر كان معه قال خمان ولا اعلم الا مسحا ابن عبد الاشهل المجمر بتقديم الحاء المهملة على الجيم عصا معوج الراس كالصولجان وفيه ايضا بعد رواية حنان وسأله عمار بن موسى عن الرجل يسمع صوتا بالباب هو في الصلوة فلا يتخلى يسمع جاريته واهله لنائبه فيشير اليها بيده ليعلمها بالباب لينظر من هو فعلا لا باس به وعن الرجل والمراة يكونان في الصلوة فيريدان شيئا يجوز لهما ان يقوله لا سبحان الله فقال نعم وهو يبان الى ما يريدان والمراة اذا اردت شيئا صرت على فخذها وهي في الصلوة وفيه ايضا باب احكام السهو في الصلوة عن عبد الله بن المغيرة وطريقه البه حسن بابراهيم بن هاشم وبقوبه ايضا طريق اخر قال لا باس ان يعد الرجل صلوته بخاتمه او يحصي باخذ يده ويعقد به وفيه ايضا باب ثامنون لوتر عن عبد الله بن ابي يعفور وطريقه اليه صحيح عن ابي عبد الله قال استغفر الله في الوتر سبعين مرة وتضرب بذلك البسرة وتعقد باليمنى الاستغفار وفيه ايضا ما يسجد عليه وما لا يسجد عليه ورى عن علي بن يحيى انه قال رايت جعفر بن محمد عليهما السلام كلما سجد رفع راسه خذ الحصى من جبهته فوضعه على الارض وفيه ايضا قال يونس بن يعقوب لبيا بعبد الله يسوي الحصى في موضع سجوده بين التشهدين ورواه في باب ايضا الباب المذكور عن يونس بن يعقوب بسند موثق وفي باب وضع الجبهة على الارض ورواية عبد الملك بن عمرو قال رايت ابا عبد الله سوى الحصى حين اراد التسجود وفي باب احكام السهو من الزيادات رواية حبيب الخثعمي قال شكوت الى ابي عبد الله كثرة السهو في الصلوة فقال احص صلوتك بالحصى اقول حفظها بالحصى هذه هي الروايات التي وقع اليها نظري في هذا الباب في الكتب الثلثة وربما كان فيها غيرها ايضا ولكن كان فيما نقلناه كفاية ولا بعد ان نشترط من جملتها المنع عن الافعال الخارجة عن الصلوة فيها في الجملة وانه لا يجوز للمصلي ان يفعل فيها ما يشاء وهذا مما يشهد ما اجمعوا عليه من المنع عن افعال الكثيرة **قوله** ومع الجهة هذا ايضا من المنصوص ان اضطرها التراب فقوبه في الباب المذكور صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال سئلته ايمسح الرجل جبهته في الصلوة اذا صوبها تراب فقال نعم قد كان ابو جعفر يمسح جبهته في الصلوة اذا لصق بها التراب اما النصوص الواردة في قتل الحية والعقرب فقد تقدم نقلها اول البحث موثقة عمار في جواز قتل الحية اذا كان بينه وبينها خطوة ورسالة حريز المشتملة على قطع الصلوة وقتل الحية وقد تكلمنا عليها هناك ولا يخفى ان من اطلق جواز قتل الحية في الصلوة وحكم بكونه مقطوعا كالشيخ ليس نظره الى هذه الروايتين بل الى روايات اخرى كصحيحة في الباب المذكور وفي باب المصلي تعرض له شئ من الهوام عن محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عن الرجل يكون في الصلوة فيرى الحية او العقرب يقتلها ان اذاه قال نعم وحسن بابراهيم وصحيحة في الباب المذكور والفقيه باب المصلي تعرض له السباع والهوام عن الحسين بن ابي العلا قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يرى الحية والعقرب وهو يصلي المكتوبة قال يقتلها وفي الفقيه بضمير التثنية ورواية الفقيه باب ما يصلي فيه وما لا يصلي عن زرارة وطريقه البه صحيح عن ابي جعفر انه قال الرجل يرى العقرب والافعى والحية وهو يصلي ايقتلها قال نعم ان شاء فعل ولا يخفى انه ليس في شئ من تلك الروايات التصريح بعدم فساد الصلوة فربما كان المراد بجواز القتل ما يعرض له من الخوف ان لزم منه قطع الصلوة وعلى هذا فنبني فساد الصلوة وعدمه على ما يقتضيه حكم الشرع فيه وان اوجب فعلا كثيرا او غيره من المنافيات يبطل الصلوة والا فلا وكان في الروايتين المتقدمتين لا سيما الثانية ما يؤيد هذا واما اذا حملت على جواز ذلك مع صحة الصلوة وانه يبنى عليها كما هو مظنة الجماعة فالظاهر ان يقتصر باستثناء ذلك من قاعدة الفعل الكثير لا ادخال ذلك مطلقا في القليل كما هو ظاهرهم لما عرفت انهم جعلوا بناء القلة والكثرة على العرف وكلية لا يجدي ايضا عنه ولا شك ان قتل الحية قد يحتاج الى فعل كثير عرفا ويمكن حمل كلامهم على ان قتلها مرجبة هو قتلها اذا لم يحتج الى فعل كثير خارج لتحصيل آلة او نحوه فعل قليل وعلى هذا فينبغي ما ذكرن والاحوط بنا اذا احتاج قتلها الى فعل كثير مع عدم الخوف قتلها والبناء ثم الاعادة والله تعالى يعلم **قوله** وترك السكوت الطويل قد سكت الاكثر عنه وذكره جماعة قال العلامة في القواعد والسكوت ان خرج به عن كونه مصليا بطل الا قلا وقال في البيان وكذا ان الكلام مبطل وكذا السكوت الطويل اذا خرج به عن كونه مصليا وذكر المصنف في كرى ان ظاهر الاصحاب انه كالفعل الكثير وانت تعلم ان الاجماع فيه غير ظاهر فلا يمكن الاحتجاج به ههنا هو ما ذكرن هناك ايضا من التعليل وهو الخروج به عن كونه مصليا وقد عرفت ما فيه او ما ذكرنا في ايضا من حديث صلوة النبي وكونها مامورا بان نصلي مثله مع ظهور ان صلوته صلم يكن فيها سكوت طويل والا لنقل وفيه ايضا تامل كما اشرنا اليه هناك ايضا ولكن الاحتياط واضح مع عدم داع فيه الى خلافه غالبا **قوله** ولو خرج به عن كونه قارئا قال في كرى بعد ما حكم بوجوب الموالاة في القراءة ولو سكت في اثنائها بما يخرج عن العادة فان كان لانه اريح عليه فطلب التذكر ايضر الان يخرج عن كونه مصليا وان سكت عمدا لحاجة لم يخرج عن كونه قارئا استانف القراءة ولو خرج عن كونه مصليا بطلت انتهى وكلامها كما ترى يدل على ان للسكوت حدا يخرج به عن كونه مصليا وهذا يخرج به عن كونه قارئا ولا يخرج به عن كونه مصليا كما في ذلك مما لم يتضح لك وجهه بعد التامل فيما حققنا في الفعل الكثير ثم الحكم باستيناف الصلوة في الحد الاول والقراءة في الحد الاخير هل هو مبني على العمد كما قيد في الذكرى في الاخير او يجب الاستيناف مطلقا سواء كان عمدا او سهوا الكلام فيه كما في الفعل الكثير وسيجئ تحقيقه فانتظر **قوله** بطلت القراءة خاصة ويحتمل بطلان الصلوة ايضا مع التعمد على راي من حكم بجزء القران وكونه مفسدا للصلوة كالشيخ في ه لو عمم فيه بحيث يشمل زيادة بعض سورة على السورة الواحدة ولو كانت من تلك السورة او الفاتحة بدون غرض صحيح كالاصلاح كما فعله المحقق الشيخ علي وكذا الشهيد لتخلق القران بدون غرض صحيح وفيه ان القراءة ثانيا بعد السكوت المبطل للاولى لها غرض صحيح لوجوب القراءة عليه مع بطلان الاولى فلا بد من الاتيان بها ثانيا وان لم يكن لابطالها واعادتها غرض صحيح فانهم **قوله** وترك البكاء هذا الحكم اي وجوب ترك البكاء للامور الدنيوية في الصلوة وبطلان الصلوة بها ذكره الشيخ وجماعة من الاصحاب ولم ار فيهم مصرحا بالخلاف وقال في المدارك ظاهرهم انه مجمع عليه فان ثبت الاجماع فذاك والا فللنامل فيه مجال لانهم استدلوا عليه بانه ليس من افعال الصلوة فكان قاطعا كالكلام وبرواية ابي حنيفة الاتية رواها التهذيب باب كيفية الصلوة من الزيادات والاول قياس محض والرواية ضعيفة جدا باشتمالها على عدة

من الضعفا

وهو ما اشتمل منه على صوت لا مجرد خروج الدمع مع احتماله لانه البكاء مقصورا والشك في كون الوارد منه في النص مقصورا او ممدودا واصالة عدم المد معارض
باصالة صحة الصلوة فيبقى الشك في عروض المبطل مقتضيا لبقاء حكم الصحة وانما يشترط ترك البكاء للدنيا كذهاب مال وفقد محبوب ولز

من الضعفاء فيشكل التعويل في هذا الحكم المخالف للاصل عليهما وذكر في الفقيه ايضا باب وصف الصلوة من فاتحتها الى خاتمتها انه روي ان البكاء على
الميت يقطع الصلوة والبكاء لذكر الجنة والنار من افضل الاعمال والظ انه اشارة الى رواية ابي حنيفة وعلى تقدير ان يكون غيرها ايضا فلا يصلح للتعويل
ومع ذلك فالروايتان مخصوصتان بالبكاء على الميت فلا يدلان على تمام المدعى لكن ينبغي رعاية الاحتياط في كل باب والله الموفق للصواب **قوله** وهو
ما اشتمل منه على صوت قلت نقل في شرح الارشاد عن الجوهري انه قال البكاء تمد وتقصر فاذا مدت اريدت الصوت الذي يكون مع البكاء واذا
قصرت اريدت الدموع وخروجها قال الشاعر بكت عيني وحق لها بكاها وما يغني البكاء ولا التعويل انتهى ولا يخفى ان المستفاد من كلام الجوهري
ان البكاء بالمد هو الصوت الذي يكون مع البكاء البكاء المشتمل على الصوت كما ذكره الش الا ان يحمل كلام الش على بيان المراد بالبكاء لا اصل المعنى
اللغوي ثم لا يخفى ان ضمير منه في كلام الش ينبغي ان يرجع الى البكاء مقصورا ففيه نوع من الاستخدام فلا تغفل **قوله** مع احتماله لانه البكاء مقصورا فيحتمل
حمل النص عليه فهذا دليل لقوله مع احتماله وقوله والشك مبتداء وقوله واصالة عطف عليه وقوله معارض خبر المبتدا والمراد كما افاده سلطان العلماء
انه لو قيل من جانب الاحتمال المرجوح وهو حمل البكاء على المقصور ان الوارد في النص مشكوك فيه انه مقصور او ممدود والاصل عدم المد فيحكم بالمنع
والبطلان في المقصور ايضا قلنا هذا معارض باصالة صحة الصلوة الخ ويمكن ان يقرء الشك بالجر عطفا على المجرور في لانه ويكون من تتمة دليل
الاحتمال ويكون قوله واصالة بالرفع على الابتداء اه اشارة الى السؤال والجواب المذكورين وفيه بعد والاظهر على تقدير الجر ان يجعل قوله لانه دليل
على ما فسره اولا لا لقوله مع احتماله مهملا محالا على ما يستنبط من كلامه ويكون حاصل الدليل ان خروج الدمع هو البكاء مقصورا وما ورد منه
في النص مشكوك انه مقصور او ممدود فلا يحكم بالمنع والبطلان الا في الممدود اقتصارا على المتيقن ويكون قوله واصالة عدم المد اه اشارة الى
المعارضة من جانب الاحتمال المرجوح مع جوابها وعلى الوجوه قوله فيبقى الشك اه من تتمة جواب السؤال لكن يظهر منه على الاولين دليله على
تفسيره المختار فلذا لم يتعرض له قبله وعلى الثالث يظهر منه دليل اخر لان ما قبل السؤال والجواب بضميمة ما ذكرنا بقولنا فلا يحكم بالمنع والبطلان
الخ ودليل تام له وقوله فيبقى الشك اشارة الى دليل اخر له ويمكن على الوجه الاخير ان لا يجعل قوله فيبقى الشك من تتمة جواب السؤال بل يق ان جوابه
قد تم عند قوله معارض باصالة صحة الصلوة وقوله فيبقى الشك اه متفرعا على ما سبقه من الشك والسؤال والجواب تتمة الدليل وح فلا يحتاج في توجيه
كلامه الى الضميمة التي ذكرناها ولعل هذا التوجيه ادق واولى وان كان الاول اظهر فتدبر **قوله** والشك في كون الوارد منه في النص قلت النص
هو ما روي عن ابي حنيفة قال سئلت ابا عبد الله عن البكاء في الصلوة ايقطع الصلوة قال ان بكى لذكر جنة او نار فذلك هو افضل الاعمال في الصلوة
وان كان ذكر ميتا له فصلوته فاسدة ولا يخفى انه ليس في كلامه عليه السلم لفظ البكاء حتى يقال اصالة عدم المد الا ان يق ان وجوده في كلام السائل
كاف في المرام وذلك لان الظ انه مراد السائل او يق ان الاصل عدم ارادة الزائد عن خروج الدمع لكن لا يخفى ضعف التمسك بمثل هذا الاصل نعم يمكن
ان يق ان الظ من البكاء عرفا هو اخراج الدمع مط فحملها على خصوص ما كان من الصوت بعيد بل هذه التفرقة وحديث الصوت وعدمه لم يشتهر بين اللغويين
ايضا ولذا لم يتعرض لها في القاموس فالظ منها لغة ايضا هو الاطلاق الا انه لما كانت الرواية ضعيفة السند جدا فلا يبعد الاقتصار في البطلان المخالف
للاصل على موضع الاجماع او الشهرة العظيمة وهو ما كان مع الصوت لم يوجد الا في كلام الش ومن يحذو حذوه من المتاخرين لا في كلام القدماء الذين يعتد
بفتاواهم الا ان يق ان المتيقن من فتاواهم ايضا ليس الا ما كان مع الصوت لاحتمال المد في كلامهم ايضا وان بعد فيقتصر على المتيقن والاحوط التحرز عنه مط
في الصلوة ما امكن واذا وقع مقصورا ان يتم الصلوة ويعيدها ولو فعل ذلك في الممدود ايضا لكان احوط والله تعالى يعلم **قوله** فيبقى الشك في
عروض المبطل الخ قلت لا يخفى ان اصالة صحة الصلوة ليست الا باعتبار الشك في عروض المبطل وكون المقصور مبطلا وذلك لانه اذا اتى بافعال امر بها
الشارع ولم يتعرض ما يعلم كونه مبطلا بل ما يحتمل ذلك فالاصل صحتها وعدم كون ذلك الامر مبطلا واذا تعارض هذا الاصل مع اصالة عدم المد
تساقطا ولا يبقى اصل اخر يرجح جانب الصحة ويقتضي بقاء حكمها ولو وجه بما افاده سلطان العلماء من ان الاصل الاخر هو اصالة بقاء الصحة السابقة
على عروض البكاء فانما يتم في بعض الصور وهو ما اذا كان عروض البكاء بعد سبق بعض افعال الصلوة واما اذا عرض في اولها فلا وهو ظ بل يمكن ان
يق ح باصالة بقاء عدم الاتيان في الصلوة بعد فتدبر **قوله** وانما يشترط ترك البكاء للدنيا قد عرفت ان النص الذي جعلوه مستند الحكم مخصوص
بالبكاء لذكر ميت له لكنهم اطلقوا البكاء للدنيا فربما كان لهم في الابتداء مستند اخر لم يصل الينا او انهم زعموا امكان قياس غيره من الامور
الدنيوية عليه بطريق اولى وان كان فيه ما فيه وذكر المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد ان الظ ان البكاء لفقد الميت لا يطلق عليه الامر
الدنيوية الا ان يضم اليه شيء ويبعد كونه مط كك فانه نقل عنه صلى الله عليه واله البكاء على ابرهيم وكك عن الائمة ويبعد ارتكابهم عليهم السلم
امرا يكون محض دنيوي ولا يحصل عليه الثواب مع انا نجد ان الاخبار دالة على حصول الثواب للبكاء والا لم يفقد المحبوب خصوصا الولد فكونه مجرد امر
دنيوي مستبعد نعم لو ضم اليه امر دنيوي كما يوجد في كثير من الناس انه ما بقي له احد يعينه ويعاونه فلا يبعد والله يعلم انتهى ولا يخفى ان الاشكال
في دخوله في الامر الدنيوي مع صراحة مستند الحكم فيه بل اختصاصه به مما لا يجدي اصلا وكان نظره ره الى ضعف المستند وعدم صلاحيته
للحكم به واحتمال ان يكون الحكم اجماعيا او يكون هو المستند فح ينبغي تحقيق دخول ذلك في الامر الدنيوي اذ الاجماع لو وقع فقد وقع في البكاء
للامور الدنيوية او للدنيا كما وقع في عبارات الاصحاب فلا بد ح من تحقيق ما يدخل فيه ما ذكره من استبعاد كونه مط كك لما نقل عن النبي ص والائمة
من البكاء لذلك ولا يبعد ارتكابهم عليهم السلم امرا يكون محض دنيوي ولا يحصل عليه الثواب فيه تامل اذ يكفي في فعلهم عليهم السلم لذلك كون
ذلك امرا جبليا وانهم لم يؤمروا بالمنع عنه ولا حاجة فيه الى حصول ثواب بذلك وما ذكره ايضا من وجدان الاخبار دالة على حصول الثواب للبكاء والا

الثواب

لم يكن

وان وقع على وجه فهو حرام وحذر بها عن الآخرة فان البكاء لها كذكر الجنة والنار ودرجات المغفرة الى حضرته وهو ركن السعادة بل عن رحمته من افضل الاعمال
ولو خرج منه حرفان فكما سلف وذكره

لم نكونه مجردا مر به نبوي مستبعد محل تامل ايضا فان ما وجدنا من الاخبار في ذلك لا يدل على حصول الثواب بذلك باعتبار حسن صدوره وفعله حتى يستبعد كونه امرا به نبويا بل انما تدل على حصول الثواب بذلك باعتبار انه مصيبة وكسف ومشقة وصلت اليه فالله سبحانه يتفضل عليه بنداركها في الآخرة وهذا لا يفيد استبعاد كونه امرا به نبويا نعم لو منع على تقدير وقوع الاجماع في البكاء للدنيا او للامور الدنيوية كون مطلق البكاء للمولد بعض الاجزاء منه بناء على ان المتبادر منه ما يكون لفقد مال ونحوه ما الذي يغير بحبة النفس ونحاءة الهمة لامكان ان يحتمل عليه الطبع عند فقد الاحبة لكان له وجه واما الوجوه التي ذكرها فلا يصلح سندا لذلك ثم قال ره يعضد ذلك ايضا يدل على عدم كون البكاء لفقد المحبوب من الامور الدنيوية ما ذكر من الثواب للبكاء على رسول الله واهل بيته عليهم السلام مع عدم النظر الى الامور الاخروية بل لمجرد الفقد شفقة ومحبة لهم عليهم السلام انتهى والظاهر ان المحبوب الذي مثل البكاء لاجله بالبكاء عليه هو المحبوب الذي يكون حبه باعتبار قرابة او صداقة او ان نحوها ولو كان باعتبار وصول نفع دنيوي منه اليه او اعتقاد امكان وصوله فالامر اظهر واما ما كان حبه للدين بل عينه كرسول الله والائمة عليهم السلام فالبكاء عليه للدين لا للدنيا وان وقعت لمجرد حبهم عليهم السلام من غير التفات الى كونه مندوبا اليها ولو وقعت بسبب ذلك فالامر اظهر ولا يخفى ان مبتناله الوارد في رواية ابن ظاهر مما ذكرنا ولا يشمل الانبياء والائمة عليهم السلام وكل من كان من هذا القبيل واما بعد حمل البيت على ما ذكرنا فلا حاجة الى ضم شيء اخر كما ذكره او لا مستند الى ما ذكره من الوجوه لما ذكرنا من ضعفها وكان صاحب المدارك ره ايضا شعر به حيث مثل البكاء لغير من الامور الدنيا بذكر هيبته وذهاب مال ينفع بهما في بناء فقره **قوله** وان وقع على وجه فهو حرام قلت اي وان وقع البكاء على وجه القهر والغلبة بحيث يمكن دفعه وهذا على احتمال الاحتمال الاخر عدم البطلان اذا كان كذلك قال في الذكرى لو كان مغلوبا على البكاء لامور الدنيا فالظاهر انه ايضا لا طلاق النص وان زال الاثم قال ولو بكى ناسيا لم يبطل لعموم رفع الخطاء عن الناس انتهى وكان وجه الاحتمال الاخر توهم ان رفع الاثم يوجب عدم الفساد ايضا وهو كما ترى او انه يمكن ادخاله فيما اكرهوا عليه الوارد ايضا في رواية الرفع فيكون مرفوعا عنهم كالنسيان ولعله وجه لكن قد عرفت ان النظم من الرفع فيهما مورد رفع المؤاخذة والاثم لا رفع الاثر مطلقا فلا يدل على عدم الفساد فيهما الا ان الحكم لما كان على خلاف الاصل والنص لا يصلح للتعويل انما التعويل فيه على الاجماع او الشهرة فيقتصر فيه على ما تحقق قولهم بالفساد فيه ومع التنزل بل مع الغلبة ايضا ليس كذلك فالنظم بناء الحكم فيهما على الاصل والعمل بالاحتياط **قوله** واحذر بها عن الآخرة فان البكاء لها كذكر الجنة والنار اه وفي النص السابق التصريح به ويدل عليه ايضا رواية باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن سعد بياع السابري قال قلت لابي عبد الله ابتلى الرجل في الصلوة فقال اخ تخ ولو مثل راس الذباب ورواية الفقيه باب صفة الصلوة من فاتحتها الى خاتمتها عن منصور بن يونس بزرج وطريقه الى ابن منصور واقتصر بقية انه سئل الرضا ع عن الرجل يبتلى في الصلوة المفروضة حتى يبكي فقال قرة عين والله وقال اذا كان ذلك فاذكرني عنده وهو بيده ايضا مما رواه العامة عن مطرف عن ابيه قال رايت رسول الله ص وهو يصلي ويصدر ازيز كازيز المرجل من البكاء الازيز بالراء ابن هو الغليان ويقل صوته والمرجل قدر من نحاس وقيل كل قدر كذا في المغرب هذا مع الروايات العامة في البكاء بل قال في الفقيه في الباب المذكور وروي انه ما من شيء الا وله كيل او وزن الا البكاء من خشية الله عز وجل فان القطرة منه تطفي بحارا من النيران ولو ان باكيا في امة رحموا وكل عين باكية يوم القيمة الا ثلثة اعين عين بكت من خشية الله وعين غضت عن محارم الله وعين نامت ساهرة في سبيل الله قال في المدارك وقد صح عن النبي ص انه قال لامير المؤمنين ع في جملة وصيته له والرابعة كثرة البكاء لله يبني لك بكل دمعة الف بيت في الجنة **قوله** من افضل الاعمال بل يستحب البتة وهو تكليف لبكاء لمولا يقدر عليه كذا في شرح ع **قوله** ولو خرج منه حرفان فكما سلف بقوله وفي اشتراط كون الحرفين موضوعين لمعنى غفل ما تحقق انه اعتبر الوضع في الكلام فان كانا حرفا غير موضوعين فلا عبرة بهما وان كانا موضوعين بطلا الصلوة وان لم يعتبر الوضع فيه بطلا مطلقا وعلى ما حققنا سابقا لا عبرة بالوضع بل ان كانا غير متميزين فلا عبرة بهما وان كانا متميزين احتمل البطلان لانهما حرفان فيكون كلاما بناء على اطلاق تعبيره بالحرفين ويحتمل عدمه بناء على عدم صدق الكلام عليهما عرفا فتدبر ثم ان الشهرة في شرح الارشاد بعد ما ذكر جواز البكاء لامر الاخرة بل انه افضل الاعمال قال هذا ان لم يشتمل على كلام ليس بقران ولا دعاء او ذكر والا لابطل ايضا ولو خرج منه حرفان بحيث يصدق عليهما اسم الكلام فكما في التنجيح وقطع المصنف هنا ايضا بعدم البطلان بهما انتهى وذكر المحقق الاردبيلي ره انه يمكن ان يترتب على البكاء لامور الاخرة بالادلة العامة والاخبار كذلك عدم البطلان بهما ولو كان مع صدق الحرفين وهو كما ترى ايضا ينافي الاشعار في الاخبار مع ان ظاهرهم الاخبار العموم وانه مطلوب على اي وجه كان وايضا نقل عن اللغة انه قد يكون مع الصوت ولا شك انه مراد والتخصيص بالصوت غير ظاهر مع ادلة البطلان بل مجملا لاعاما بحيث يظن الشمول لما نحن فيه والعام الاجماع وهو غير ظاهر فيما نحن فيه لا بالعموم ولا بالخصوص فقول الشهيد اذا لم يشتمل على كلام ليس بقران ولا دعاء والا لابطل ايضا غير ظاهر الدليل لكانه خصص هذه الادلة بمثل هذا بقي الاشكال في فهم ليس بواو في من العكس بل الاصل برجحانه انتهى ولا يخفى ان كلام الشهيد يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده بقوله هذا اذا لم يشتمل الى قوله والا لابطل ايضا بيان ان تجويز البكاء وعدم بطلان الصلوة به انما هو اذا لم تكن مع كلام خارج عنها غير جائز في الصلوة واما اذا تكلم بكلام كما قد شاع في البكاء انه يتكلم معها بكلمات فتبطل الصلوة باعتبار ذلك الكلام ويكون مراده بقوله ولو خرج منه حرفان او بيان حكم الحرفين اللذين قد يظهر بسبب البكاء في الصوت الذي اشتملت البكاء عليه كما في التنجيح والظاهر حكمه الاوضح مما لا غبار عليه اذ تجويز البكاء لا يستلزم تجويز الكلام الممنوع عنه في الصلوة اذا لم يكن جزءا له بسبب البكاء ولا البكاء مستلزما له بوجه وان فرض شيوع مقارنته مع البكاء لكن حكمه بالابطال ينبغي ان يختص بصورة العمد واما مع السهو فلا يوجب الا سجدتي السهو نعم قد يظهر مما سبق منا انه يمكن ان يقول باستثنا الثاء والانين لامور الاخرة

وانلم

وترك القهقهة وهي الضحك المشتمل على الصوت وان لم يكن فيه ترجيع ولا شدة ويكفي فيها وفي البكاء مسماهما فمن ثم اطلق المص ولو وقعت على وجه لا يمكن دفعه ففيه وجهان واشتغل

وان لم يكونا مع البكاء باعتبار دخولها في ذكر الله ومناجاة الرب والتكلم مع الله المستثناة في الاخبار السابقة وهذا لا يصلح اعتراضا على الش ههنا لان كلامه كما صرح به في قوله انما هو فيما لا يدخل في الدعاء والذكر فاذا دخل التاوه او الانين في احدهما فلا كلام له فيه وعلى هذا فما اورده هذا المحقق عليه ان كان على هذا الحكم كما هو ظ سياقه حيث اكتفى في نقل كلام الش بهذا القدر فهو مما لا وجه له كما يظهر بالتامل فيما ذكره من الوجوه بعد ما حصلت خبرا بما حققنا لك فينبغي ح ان يحمل ايراده على انه ايراد على ما ذكره ثانيا من انه لو خرج منه حرفان بحيث لا يصدق عليهما اسم الكلام فكما مر في التنقيح بانه لا ينبغي التردد فيه بل ينبغي الحكم لجوازه بناء على ما ذكره من الوجوه وح فله وجه لان البكاء كثيرا ما توجب خروج حرفين كما في التنقيح فالترغيب فيهما ظ في تجويزهما والا لكان ينبغي الاشعار والثاني ان يكون كلامه في الموضعين فيما يصدر بسبب البكاء والتفصيل فيه بانه ان صدر بها ما يصدق عليه الكلام عرفا ولا يكون بقران ولا دعاء ولا ذكر فتبطل الصلوة باعتبار ذلك الكلام وان جوز البكاء الموجبة له وان صدر بها حرفان لا يصدق عليهما الكلام اما لعدم كونهما موضوعين على زعمه او لعدم تميزهما فكما مر في التنقيح وح يكون ايراد هذا المحقق على الموضع الاول ايض وعلى هذا ايض الاقرب عندي ما ذكره الش فان صدور حرفين متميزين يصدق عليهما الكلام عرفا بسبب البكاء ان فرض تحققه فلا شك انه يكون نادرا ومع ندرته يجعل تجويز البكاء بل الترغيب اليه دليلا لتجويزه واستثنائه عن المنع الكلي عنه بعيد جدا بل الظ ح ابقاء عموم المنع بحاله نعم لو كان استلزامه له غالبا او كان لا اقل شائعا كثيرا توجه ما ذكره هذا المحقق من ان المنع عن الكلام كما انه عام كك تجويز البكاء فتخصيص هذا بذاك ليس اولى من العكس بل العكس اولى لموافقته للاصل واما ما نقله عن اللغة عن انه قد يكون مع الصوت ففيه ان اشتمال البكاء على الصوت امر شائع لا مجال لانكاره لكن الصوت اللازم له لا يستلزم الكلام لا كليا ولا غالبا او شائعا فتخصيصه بما لا يكون كلاما بقرينة عموم المنع عن الكلام ليس امرا غير ظ وما ذكره من اجمال اوله البطلان لا عمومه فليس كك فان ما نقلوه من الاجماع ظ في غير ما استثنوه وكذا ظ الاخبار الكثيرة كما نقلنا العموم وليس عموم ما ورد في جواز البكاء للاخرة باظهر منها كما يظهر بالتامل في الجميع ثم انه ره ذكر في جملة الادلة على جواز البكاء ما رواه الصدوق في الفقيه قال الصادق ع كلما ناجيت به ربك فليس بكلام قال ولا شك ان البكاء مع اي كلام كان فهو افضل المناجاة ولا يظهر منه مراده فان المناجاة لا يعتبر فيها البكاء بوجه وكون البكاء مع اي كلام كان من افضل المناجاة انما يعلم بعد ما ثبت جواز البكاء للاخرة وحسنها فالتمسك به في مقام اثبات جوازها وورد ان كان غرضه منه اثبات جوازها في خصوص الصلوة بعد ما ثبت عموم فضلها بان المناجاة مع البكاء افضل المناجاة بالادلة العامة على فضل البكاء فاذا دل هذا الخبر على جواز المناجاة في الصلوة فيدل على جوازها مع البكاء ايض لانه افضل المناجاة فمع بعده عن سياق كلامه لانه ذكر في الادلة الاخبار الخاصة والعامة جميعا فيظهر منه انه لم يجعل في هذا المقام فضل البكاء امرا مسلما يتوجه عليه ان الصلوة حقيقة لا سبيل للعقل الى معرفة ما يصح فيها وما ينافيها فربما كان البكاء امرا منافيا لها بخلاف المناجاة فتجويز المناجاة فيها لا يدل على تجويز البكاء ايض وان كانت المناجاة مع البكاء افضل في غيرها وان اراد ان البكاء نفسها لذكر الاخرة مناجاة فيظهر من الخبر جوازها ففيه بعد تسليم كونها مناجاة ان ظ الخبر ان المناجاة التي من جنس الكلام ليست بكلام تم عنه في الصلوة ولا يدل على جواز كل مناجاة فيها حتى يستدل به على جواز البكاء ايض فيها باعتبار انها مناجاة على ان قوله مع اي كلام كان على هذا التوجيه لغو محض لا دخل له في المقصود اصلا كما لا يخفى وان كان غرضه رد اخر على الش حيث منع من الكلام مع البكاء بان البكاء مع اي كلام كان افضل المناجاة فلا وجه للمنع عنه ففيه انه ان اراد به اي كلام كان مط فلا يخفى فساده وان اراد به اي كلام كان فما شاع مع البكاء من التاوه والانين و ح كونه من المناجاة وافضلها مما لا استبعده لكن قد عرفت ان الظ ان كلام الش ليس في مثله فانه فرض الكلام مما ليس بقرائة ولا دعاء ولا ذكر فاذا كان الانين والتاوه داخلا في الذكر والمناجاة فلا كلام له فيه وان اراد به اي كلام كان الذي حدث بسبب البكاء والصوت المشتملة هي عليه ففيه ان البكاء لذكر الاخرة بنفسها هب انها مناجاة لكن الكلام الحادث بسببها اذا لم يكن من جملة الدعاء والذكر ليس بمناجاة وليس ايض للزومه للبكاء دائما او اكثريا او شائعا فتجويز المناجاة في الصلوة لا يدل بتجويزه ايض فتامل **قوله** وترك القهقهة قال في المعتبر القهقهة عمدا تبطل الصلوة وعليه الاتفاق وقال في هي ويجب عليه ترك الضحك في الصلوة لا التبسم فلو قهقه عمدا بطلت صلوته سواء بان حرفان او لا وهو مذهب اهل العلم كافة وكذا الاتفاق وقع على ان التبسم لا يبطل الصلوة عمدا وسهوا وفي كري وشرح الارشاد ايض ادعى الاجماع في الموضعين وفي المدارك بعد ما نقل الاتفاق في التبسم ولا ريب في كراهته لمنافاته الخشوع المط في العبادة وفي شرح الارشاد اقتصر على الحكم بكراهته وفي كري جعل الاقرب كراهته ويدل عليه ايض مع الاجماع روايات كموثقة الكافي باب ما يقطع الصلوة بطريقين عن سماعة ورواها في يب ايض باب كيفية الصلوة من الزيادات باحد الطريقين قال سالته عن الضحك هل يقطع الصلوة قال اما التبسم فلا يقطع الصلوة واما القهقهة فهي مقطوع الصلوة وحسنة الكافي ويب بابرهيم في البابين المذكورين عن زرارة عن ابي عبد الله ع قال القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلوة وصحيحة يب الباب الاول من كتاب الطهارة عن ابن ابي عمير عن رهط سمعوه يقول ان التبسم في الصلوة لا ينقض الصلوة ولا ينقض الوضوء انما يقطع الضحك الذي فيه القهقهة اي الصلوة دون الوضوء بقرينة ان القطع لا يق الا في الصلوة لانه لم تجر العادة بان يق انقطع وضوئي وانما يق انقطعت صلوتي كذا في يب ومرسلة الفقيه باب صلوة المريض والمغمى عليه قال قال الصادق ع لا يقطع التبسم الصلوة ويقطعها القهقهة ولا تنقض الوضوء وفي روايات العامة ايض عن النبي ص انه قال من قهقه فليعد صلوته وعن جابر بن عبد الله ان النبي ص قال القهقهة تنقض الصلوة **قوله** وان لم يكن فيه ترجيع ولا شدة قلت لما ذكر بعض اللغويين كصاحب القاموس ان القهقهة هي الترجيع في الضحك او شدة الضحك اشار الش الى ان المراد ههنا هو مطلق الضحك المشتمل على الصوت ولم يشترط فيه احد الامرين ولعله استفاد ذلك من وقوعها في الاخبار مقابل التبسم

وهو ما لا

واستقرب المصنف في الذكرى البطلان والتطبيق هو وضع احد الراحتين على الاخرى راكعا بين ركبتيه لما روى من النهي عنه والمسند ضعيف المنافاة به من حيث الفعل منتفية فالقول بالجواز اقوى وعليه المصنف في الذكرى والكف هو وضع احد اليدين على الاخرى بخلاف وغيره فوق السرة وتحتها بالكف عليه وعلى الزند لاطلاق النهي عن التكفير الشامل لجميع ذلك انتهى

وهو الاصوب له على ما فسره العلامة في نهاية والمصنف في كرى في شرح الارشاد بعد ما ذكر انها لغة هي الترجيع في الصلاة وشدة الضحك قال والمراد ههنا مطلق الضحك كما صرح به المصنف في غير هذا الكتاب انتهى ولعله اراد بالضحك هنه مقابل التبسم وافاد لما نقلنا عن كرى وههنا اطلق الضحك على ما يشمل التبسم ايضا كما وقع في كلام بعض الاخبار ايضا انتهى وعلى ما ذكرنا فيكون لفظ القهقهة في الخبر المتقدم حذرا بالكاف هو ظاهره ويمكن جعله وصفا كاشفا مطابقا لما في شرح الارشاد فتم ان لروايات التي اشرنا الى وقوع القهقهة فيها مقابل التبسم هي الرواية الاولى والثالثة والرابعة مما نقلنا ما والاولى منها اقوى دلالة على ما استفاده فان ظاهرها مع تلك المقابلة انحصار الضحك في القهقهة والتبسم وانت خبير بان القهقهة اذا كانت في اللغة اخص من الضحك الذي فيه الصوت كما نقلنا وفي العرف ايضا كذلك فانها انما تطلق عرفا على ما اشتمل على قرقرة موافقا للغة بعض اللغويين ايضا قال في الصحاح القهقهة ضحك معروف وهو ان يقول قه قه فالحكم بالبطلان في الصوت المشتمل على الصوت المجرد وقوع القهقهة في الاخبار مقابل التبسم مشكل جدا اذ اثبات حكم مخالف للاصل بمجرد تلك الاخبار على تقدير صراحتها لا يخلو عن اشكال لعدم صحة الاولى واضمارها واضمار الثالثة وان سال الرابعة مكيف مع عدم صراحتها فالتعويل فيه على الاجماع والاجماع انما ينقل في القهقهة فالحكم في غيرها مما لا يدخل في التبسم محل اشكال والاولى فيه رعاية الاحتياط باتمام الصلوة واعادتها والله تعالى يعلم ويكفي فيها وفي البكاء مستاهما اي لا يعبر فيهما الكثرة كما صرح به فيهما في كرى وشرح الارشاد لاطلاق النص **قوله** واستقرب المصنف في كرى البطلان قال في كرى لو وقع القهقهة على وجه لا يمكنه دفعه فالاقرب البطلان وان لم يأثم لعموم الخبر انتهى ووجه عدم البطلان ما اشرنا اليه في البكاء من الوجهين وهو توهم استلزام عدم الاثم لعدم البطلان او امكان دخولهما اكرههما عليه قد عرفت حالهما ويمكن ان يقال ان الحكم مخالف للاصل فيقتصر فيه على المتيقن ومع عدم امكان الدفع لا يتيقن لان شمول الاجماع له غير ظاهر والتمسك بعموم الاخبار مع عدم صحيح منها لا يخلو عن اشكال فتدبر ولو وقعت القهقهة ناسيا لحكم في كرى بانها لا تبطل اجماعا وكذا في شرح الارشاد وشرح القواعد ولو الاجماع لا يكون القول بالبطلان فيه ايضا لعموم النص وما في التمسك بخبر رفع النهو والنسيان من المناقشة التي مرت مرارا لكن قد عرفت ان اثبات مثل هذا الحكم المخالف بمجرد عموم تلك الاخبار مع عدم صحيح منها لا يخلو عن اشكال فالتعويل فيه على الاجماع وظاهر انه لا اجماع عليه مع النسيان لو لم يثبت ما نقلنا من الاجماع على خلافه فتدبر **قوله** لما روى من النهي عنه لم اقف على رواية في هذا الباب سوى ما رواه العامة عن مصعب سعد ابي وقاص قال صليت الى جنب ابي وطبقت بكفي وجعلتهما بين ركبتي فضرب في يدي فلما انصرف قال يا بني انا كنا نفعل ذلك فامرنا ان نضرب بالاكف على الركب في كلام الشيخ اشار الى هذه الرواية لا يخ عن شيء ثم انه لا هي منها الا النهي عن الفعل الذي فعله سعد ولا حجة فيه فان الظاهر ان سنده ليس الا ما نقله من الامر الالهي ورد عنه فان كان ذلك الامر للوجوب كان ذلك بعضا مما سوى الضرب المذكور ولا اختصاص له بخصوص التطبيق وان كان للندب كما هو المعروف بين اصحابنا بل عند العامة ايضا فلا يلزم منه الا كون التطبيق خلاف الافضل لا حرمته وكراهته بالمعنى المصطلح ولعل فعل سعد ايضا لا يدل على ازيد من ذلك فافهم **قوله** والمنافاة به من حيث الفعل منتفية قلت اي ليس فعله تماما في وضع الصلوة حتى يجيء ذلك الوجه على ما مر في الاكل والشرب على قول المصنف في كرى عند ذكر من مكروهات الركوع التطبيق قال لما روى ان سعدا ابي وقاص قال كنا نفعل ذلك فامرنا بضرب الاكف على الركب هو بعد تسعة عشر سنة ولعل ذلك خفي على ابن مسعود وجه والاسود بن يزيد وعبد الرحمن بن اسود فظنوا باستحبابه ولا يحرم على الاقوياء اذ ليس فيه اكثر من ترك وضعها على الركبتين الذي هو مستحب وهو قول ابي الصلاح والفاضلين وظاهر الخلاف وابن الجنيد التحريم وح يمكن البطلان للنهي عن العبادة كالكف ويمكن الصحة لان النهي عن وصف خارج لازم وفيه ما اشرنا اليه من انه اذا كان ليس فيه اكثر من ترك وضعها على الركبتين الذي هو مستحب في نفسه وجه للحكم بكراهته ايضا بالمعنى المصطلح بل لا يلزم منه الا كونه خلاف الافضل الا ان يحمل الكراهة في كلامهم ايضا على ذلك ويمكن ايضا تعليل كراهته بان في تركه خروجا من خلاف من وجه لكن الاظهر انه ايضا لا يفيد الا اولوية تركه وكونه احوط لا الكراهة بالمعنى المصطلح فتدبر ولقد احسن المحقق في المعتبر حيث لم يحكم بتحريم ولا كراهة بل اقتصر على ان من السنة وضع الكفين على عيني الركبتين مفرجات الاصابع وقال وهو اتفاق العلماء عدا ابن مسعود فانه قال يطبق احدى يديه على الاخرى ويجعلهما بين ركبتيه ثم استدل بالاخبار الواردة بما جعله من السنة من العامة والخاصة ثم قال ولان خلاف ابن مسعود منقرض فلا عبرة به وفي بعض نسخه اقتصر على انه جعل من السنة ان يضع يديه على ركبتيه منفرجات الاصابع ومنه يظهر ان نسبة المصنف القول بالكراهة اليه لا يخ عن شيء واما الفاضل الاخر وهو العلامة في كلامه في محل تريب مما نقلنا عن المعتبر وظاهره في نهاية التردد بين الحرمة والكراهة لانه بعد ما حكم باستحباب وضعهما حالة الركوع على عيني الركبتين مفرجات الاصابع لانه عليه السلام كذا فعل وركع قال ومنع بعض علمائنا من جواز التطبيق وفسره ثم قال فيحمل الكراهة فما نسبه اليه ايضا ان كان من الكتابين لا يخ عن شيء هذا والشيخ في الخلاف صرح بعدم جواز التطبيق وظاهره كما ذكر المصنف التحريم ثم قال وبه قال جميع الفقهاء وقال ابن مسعود ذلك منسوخ لنا اجماع الفرقة بل اجماع المسلمين فان هذا الخلاف قد انقرض وروى حماد بن عيسى وزرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في خبر كيفية الصلوة انتهى ولا يخفى ان دعوى الاجماع على التحريم مشكل جدا وايضا دلالة الروايتين عليه كما ترى فالاظهر حمل عدم الجواز على ما بعم الكراهة بل ما ذكرنا من كونه خلاف الافضل ايضا فتدبر لا لاستبعاد ما ادعاه من الاجماع ولا لمناقشة في دلالة الروايتين على ما ذكره ولعل مراده من الوجوب الذي نسبه الى ابن مسعود هو ما يعم الاستحباب فلا مناقاة بينه وبين ما نقله عنه في كرى من الاستحباب فتدبر **قوله** والكف كف شد بدنه الى ما خلف كانها من باب ضرب كذا في المغرب وجاء ايضا كما في الصحاح والقاموس بمعنى شد احد حوى الرجل اي جانبيه على الاخر والمراد هنا ما ذكره الشهيد كانه ماخوذ من المعنى الثاني

للملك ان يطأطأ راسه وينحني واضعا يده على صدره تعظيما له كذا في المغرب وقال في الصحاح التكفير ان يخضع الانسان لغيره وانت خبير بان التكفير
المنهي عنه ليس هو مطلق الخضوع فلا بد من تحقيقه وتوضيح ما هو المراد به فنقول الشارح ههنا جعل المنهي عنه هو وضع احدى اليدين على الاخرى
مطلقا على ما فصله ومثله في شرح الارشاد ايضا فانه قال هو لغة الخضوع ووضع اليد على الصدر متطامنا وشرعا وضع احدى اليدين على الاخرى
سواء كان بينهما حائل ام لا وسواء وضعهما مع ذلك فوق السرة كما يفعله العامة ام تحتها وسواء وضع اليمنى على الشمال واحدى الكفين على الاخرى ام لا
حتى لو وضع الكف على الزند ونحوه بطلت الصلوة مع التعمد انتهى وقريب منه كلام الشيخ في الخلاف فانه قال لا يجوز ان يضع اليمين على الشمال والشمال على
اليمين في الصلوة لا فوق السرة ولا تحتها ثم نقل عن الشافعي وابي حنيفة وسفيان واحمد واسحق وابي ثور وداود انهم جعلوا وضع اليمين على الشمال مستويا
مستحبا الا ان الشافعي قال بذلك فوق السرة وابو حنيفة قال به تحتها وهو مذهب ابي هريرة وبما نقلنا يظهر ان تخصيص الشارح فعل العامة بما فوق
السرة لا يخ عن شيء وقريب منهما ايضا كلام ابن ادريس في السرائر فانه قال ولا يجوز التكفير في الصلوة وهو ان يضع يمينه على يساره او يساره على يمينه
في حال قيامه فمن فعل ذلك مختارا في صلوته فلا صلوة له فان فعله للتقية والخوف لم يبطل صلوته وكذا العلامة في القواعد فانه قال والتكفير وهو
وضع اليمين على الشمال وبالعكس وكذا المص في كرى فانه قال لا يجوز للمصلي وضع اليمين على الشمال ولا بالعكس فوق السرة ولا تحتها فيبطل لو تعمد فعله
لكن جماعة من الاصحاب خصوا المنع بوضع اليمين على الشمال ومنهم الشيخ ره في المبسوط فانه قال لا يضع يمينه على شماله على حال الا من حال التقية فان استعمل
التقية وضعهما كيف شاء سواء كان فوق السرة او تحتها وقال المحقق في المعتبر في وضع اليمين على الشمال حال القراءة قولان احدهما حرام ويبطل
الصلوة وبه قال الشيخان وعلم الهدى وابنا بابويه واتباعهم وقال ابو الصلاح بالكراهية قال في يع الثاني ما لا يبطلها الا عمدا وهو وضع اليمين
على الشمال وفيه تردد قال العلامة في هي ويجب عليه ترك التكفير في الصلوة وهو وضع اليمين على الشمال حال القراءة فلو فعله بطلت صلوته و
ذهب اليه اكثر علمائنا وقال ابو الصلاح هو مكروه وهو قول مالك وابن الزبير والحسن البصري وقال الشافعي واحمد واصحاب الراي هو مستحب
ثم ذكر في الفروع انه لا فرق في التحريم بين وضعها فوق السرة وتحتها لعموم الادلة وان التحريم يتناول حال القراءة وغيرها لرواية محمد بن مسلم مع انه في
تفسيره كما نقلنا قيده بحال القراءة وانه لا فرق بين وضع الكف على الكف ووضع الكف على الذراع لتناول اسم اليد له وانه لا فرق بين ان يضعها
معتقدا للاستحباب وغير معتقد له ونقل عن الشيخ تحريم وضع الشمال على اليمين قال وعندي فيه تردد اذ رواية محمد بن مسلم تضمنت العكس ورواية حريز
تدل على المنع من التكفير وفي رواية محمد بن مسلم ان التكفير هو وضع اليمين على الشمال ونحن نطالب الشيخ بالمستند والقياس عنده باطل وفي ية ايضا
فسر التكفير الذي حكم بكونه مبطلا بوضع اليمين على الشمال ثم نقل عن الشيخ انه لا فرق بين وضع اليمين على الشمال وعكسه ساكتا عليه وقد ظهر بما نقلنا
ان دعوى الشارح ان التكفير شرعا هو وضع احدى اليدين على الاخرى مما لا يثبت بل المعلوم كونه من التكفير المنهي عنه هو وضع اليمين على الشمال
واما عكسه فكونه منه غير واضح فلنذكر دلائل الحكم عسى ان يظهر منها حقيقة الحال فنقول اما ما وقفت عليه من الروايات في هذا الباب فهو روايات
احدها صحيحة يب باب كيفية الصلوة وصفتها عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال قلت الرجل يضع يده في الصلوة وحكى اليمنى على اليسرى ففي
ذلك التكفير فلا تفعل بيان كان قوله وحكى اليمنى على اليسرى من كلام راوي محمد وهو العلاء اي وحكى محمد له عليه السلام في بيان مراده بوضع اليد
ما يفعله العامة من وضع اليمنى على اليسرى اي نقل له عليه السلام ذلك او فعل عنده عليه السلام مثل ما يفعلونه او حكى للراوي ان مراده كان
ذلك ويحتمل ان يكون حكى من حكيت العقدة شددتها اي شد محمد لبيان مراده عنده عليه السلام او عند الراوي اليمنى على اليسرى كما يفعله العامة
ويحتمل ان يكون من كلام محمد اي الرجل يضع يده في الصلوة ويحكي ما يفعله الناس من وضع اليمنى على اليسرى اي يفعل مثل فعلهم او يشد اليمنى على
اليسرى وفي بعض النسخ بدل حكى خلى ويحتمل ان يكون من خلا الامر ومنه رغبه اي تركه او من خلا عن الشيء ارسله وح ايضا يحتمل ان يكون من كلام
محمد او الراوي له كما يظهر بالتامل فيما ذكرنا من النسخة الاولى والشيخ ره في الخلاف نقل الرواية بدون هذه اللفظة وتبعه كل من نقلها من مصنفي الكتب
الاستدلال كالمعتبر والمنتهى وكرى وشرحي الارشاد والمدارك وشرح القواعد وعلى هذا فلا اشكال وثانيها صحيحة يب ايضا في الباب المذكور و
وفي في اخر باب القيام بالقعود في الصلوة عن حريز عن رجل عن ابي جعفر ع وفيها وقال لا تكفر فانما يصنع ذلك المجوس ولا تلثم ولا تحتفز ولا تقع
على قدميك ولا تفترش ذراعيك توضيح المجوس يمكن ان يكون محمولا على الحقيقة وان يكون كناية عن المخالفين وقوله لا تحتفز من احتفز بالحاء المهملة
والزاي المعجمة وهو كما في القاموس بمعنى تضام في جلوسه وسجوده او بمعنى استوفز وفيه ايضا استوفز في تعديته انتصب فيهما غير مطمئن او وضع ركبتيه ورفع
البقية او استقل على رجليه ولما يستو قائما وقد تهيأ للوثوب انتهى وفي بعض نسخ يب تحتقن بالقاف والنون من الاحتقان بمعنى الحبس فالمراد الذي عن
حبس البول او الغائط او الريح اي مدافعتها وثالثها رواية الكافي باب الخشوع في الصلوة في الحسن بابرهيم مع صحيحة محمد بن مسلم فهي صحيحة او لا تقصر عن
الصحيحة عن زرارة قال قال ابو جعفر ع اذا قمت الى الصلوة فعليك بالاقبال على صلوتك فانما يحسب لك منها ما اقبلت عليه ولا تعبث فيها بيدك ولا
براسك ولا بلحيتك ولا تحدث نفسك ولا تتثاءب ولا تتمطى ولا تكفر فانما يفعل ذلك المجوس ولا تلثم ولا تحتقن وتفرج كما يتفرج البعير ولا تقع على قدميك
ولا تفترش ذراعيك ولا تفرقع اصابعك فان ذلك كله نقصان من الصلوة الحديث والعجب ان فيما رأينا من كتب الاستدلال اقتصر على التمسك بالروايتين
الاوليين ولم يتعرضوا لتلك الرواية مع ترجيحها على الثانية المرسلة وكانهم غفلوا عنها واذ قد نقلنا الروايات فنقول ان في المسئلة مقامين
احدهما حرمة التكفير كما هو المشهور او كراهته كما نقل عن ابي الصلاح واستوجهه المحقق في المعتبر وقريب منه ما نقله في كرى عن ابن الجنيد انه جعل تركه مستحبا
والثاني انه على تقدير الحرمة هل يكون مبطلا للصلوة ام لا ولا يخفى انه يمكن الاستدلال على الحرمة بظاهر النهي في تلك الروايات وكذا يظهر الامر في صحيحة

التهذيب الباب المذكور والكافي القيام والقعود في الصلوة عن زرارة عن ابي جعفر ع وفيها وارسل يديك فان ظاهره وجوب الارسال المقابل للتكفير
ويمكن الاستدلال بها على المقام الثاني ايضا فانه اذا امر بالارسال في الصلوة ونهى عن التكفير فيهما فقد امر بالصلوة بالارسال ونهى عن الصلوة بالتكفير
فيكون الصلوة بالتكفير باطلة لانها خلاف المامور به والعبادة المنهي عنها وقد تقرر عندهم ان النهي في العبادات يوجب الفساد ومنه يظهر ضعف ما
اورده الش في شرح الارشاد من ان النهي ههنا عن وصف منفك عن اجزاء الصلوة فلا يلزم منه الابطال وذلك لانه على ما قررنا يكون النهي عن الصلوة
بالتكفير فلا يكون عن الخارج وانما يكون كك لو نهى عن التكفير مط من غير تقييد بالصلوة اذ ح لا يلزم من مخالفة النهي والتكفير في الصلوة بطلان الصلوة
لانه امر خارج عن الصلوة وايضا قد عرفت ان المامور به هو الصلوة بالارسال فالصلوة بالتكفير خلاف المامور به فلا يكون مجزئة وعلى ما قررنا فلا حاجة
الى ما ذكره الش في الجواب من التمسك بالاجماع المركب لان كل من قال بالتحريم قال بالابطال فاذا ثبت التحريم لزم القول بالابطال حذرا من احداث قول ثالث
على ان الاجماع المذكور مما لم يظهر لنا والمحقق الاردبيلي ره حكم بان الظ عدم البطلان للاصل والاستحباب وعدم دليل البطلان فان النهي لا يدل عليه
قال وهو ظ مع ان منع دلالة النهي على البطلان في العبادات ليس دابه ره فكان حكمه بعدم دلالته هنا على البطلان وورود ما نقلنا من سؤال
الش وعدم ثبوت ما نقل في جوابه من الاجماع المركب عنده وصاحب المدارك ايضا جعل المعتمد التحريم دون الابطال وكان نظره ره ايضا الى ما ذكرنا وانت
قد عرفت جواب السؤال فالقول بالبطلان لا يخ عن وجه ثم قال المحقق المذكور بعد ما نقلنا عنه بل قد يستدل بالرواية الدالة على النهي على الصحة
حيث ترك الامر بالاعادة والبطلان مع عدم جواز التاخير فتامل انتهى ولا يخفى ضعف الاستدلال فان عدم جواز تاخير البيان لو سلم انما هو عن وقت الحاجة
ولا يظهر من الروايات المذكورة صدور الفعل عن احد حتى يحتاج الى بيان الحكم ويلزم بيان بطلان صلوته وامره بالاعادة اما ما نقله من مرسلة حريز
وما نقلنا من الرواية الاخيرة فظ واما صحيحة محمد بن مسلم فانه يمكن ان يكون غرضه مجرد السؤال عن جواز وضع اليد لا عن حال من فعل ذلك وربما يؤيد
هذا التعبير فيها بيضع بصيغة المضارع لا الماضي وح فيكفي في الجواب النهي عنه ولا يلزم بيان انه لو وضع كان مبطلا اذ لا يلزم جواب في السؤال عن مسئلة
بيان جميع ما يتعلق بها وايضا ربما كان دلالة النهي في العبادات على الفساد امرا ظاهرا بينهم كما هو المش بين الاصحاب فلا حاجة له الى بيان ومنه يظهر ضعف
الدليل على تقدير حمل الخبر على السؤال عن حال من فعل ذلك ايضا على ان الرجل ربما كان جاهلا للحكم وكان معذورا فيما فعله فلا يلزم الا نهيه
عن الفعل بعد ذلك وقد فعل وكان قوله ره فتامل اشارة الى بعض ما ذكرنا او جميعه فتامل والشيخ ره في الخلاف استدل على عدم جواز التكفير بالمعنى الذي
ذكره وهو مطلق وضع اليدين على الاخرى كما نقلنا عنه سابقا باجماع الفرقة قال فانهم لا يختلفون في ان ذلك يقطع الصلوة وايضا افعال الصلوة
يحتاج ثبوتها الى الشرع وليس في الشرع ما يدل على كون ذلك مشروعا وطريقة الاحتياط يقتضي ذلك لانه لا خلاف في ان من ارسل يده في صلوته
ماضية بالاجماع واختلفوا اذا وضع احديهما على الاخرى فقال الامامية ان صلوته باطلة فوجب بذلك الاخذ بالجزم ثم نقل روايتي حريز ومحمد بن
مسلم ولا يخفى انه لو ثبت ما نقله من الاجماع لدل على المقامين وقد نقل في المعتبر وهي وغيرهما دعوى الاجماع المذكور عن السيد المرتضى ره ايضا في وضع
اليمنى على الشمال فعلى القول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد فلا كلام ولا يقدح عدم تعرض بعض الاصحاب له كابن ابي عقيل وسلار على ما نقله في
الذكرى وهو ظ ولا ظهور مخالف كما نقلنا لانه معلوم النسب فيمكن علمهم بانعقاد الاجماع قبله او مع مخالفته واما من لم يقل بحجيته فكانه يصلح عنده
مؤيدا ومؤكدا لما يدل عليه ظ الروايات واما ما ذكره المحقق الاردبيلي ره ان الاجماع المنقول عن السيد والشيخ مع وجود الخلاف غير ظ ويحتمل ارادة
معنى اخر ولا يفيد القول بان القائل نادر او معلوم النسب فان الندرة تضر وكذا المعلوم ففيه ان استدلال الشيخ به وكذا السيد على ما نقل في المعتبر يابى
عن حمله على معنى اخر كالشهرة وان وجه ما ذكره من ضرر المعلوم غير معلوم هذا واما ما ذكره الشيخ ثانيا فلا يخفى ضعفه لان المحتاج الى الثبوت انما
هو التحريم الذي قالوه او رجحان التكفير كما يقوله العامة واما مجرد الجواز فهو مقتضى الاصل لا حاجة له الى دليل بل من منع منه لا بد له من دليل فان تمسك
بالادلة الدالة على تحريم التكفير كما فعله في هي فهي على تقدير تمامها تكفي دليلا ويصير هذا الدليل لغوا محضا فتامل واما ما ذكره ثالثا من الاحتياط
ففيه ان بمجرد الاحتياط الحكم بالتحريم لا يخ عن اشكال نعم الاولى العمل بالاحتياط على ان الاحتياط ههنا اذا لم يفعل في عدم فعله واما اذا فرض
فعله عمدا فليس الاحتياط في الحكم ببطلان الصلوة وقطعها كما هو مقتضى قولهم سيما مع ضيق الوقت بل في اتمامها واعادتها او قضائها وهو ظ
واما ما ذكره في المعتبر من ان الاحتياط اذا لم يوجد ما يدل على الجواز لكن الاوامر المطلقة بالصلوة دالة باطلاقها على عدم المنع او انه نقول ان
الاحتياط اذا لم يعلم ضعف مستند المانع ومستند المانع ههنا معلوم الضعف وقوله عندنا يكون الصلوة باطلة قلنا لا عبرة بقول من يبطل الا
مع وجود ما يقتضي البطلان اما الاقتراح فلا يخفى ما فيه من الاحتياط مع تعارض دليل الجواز والحرمة اذ لو لم يكن دليل على الجواز اصلا تعين الحرمة
ولا احتياط فيه وان اراد ان الاوامر المطلقة دليل قطعي او قوي جدا على الجواز بحيث لا ينبغي الالتفات الى الاحتياط معه فظ انه ليس كك وكذا كون
مستند المانع معلوم الضعف ليس كك ومن اين علم ضعف الاجماع الذي نقله مثل السيد المرتضى والشيخ مع ظ النواهي الواردة في الروايات الثلثة
مع صحة اثنتين منها وكيف بعد القول بالبطلان مع ذلك اقتراحا فتامل واستدل ايضا العلامة في هي بانه فعل كثير ليس من افعال الصلوة فيكون مبطلا
وفي المعتبر نقل هذا الاستدلال عن السيد المرتضى وحكم بانه في غاية الضعف لان وضع اليدين في الركبتين ليس بواجب ولم يتناول النهي وضعهما في
موضع معين فكان للمكلف وضعهما كيف شاء وكان مراده ان هذا الدليل انما يتم لو كان وضعهما على الركبتين كما يقوله المانعون من التكفير
واجبا اذ ح يكون وضعهما بعنوان التكفير في تمام حال القراءة فعلا كثيرا خارجا عن الصلوة فيكون مبطلا وليس مذهبهم الوجوب بل انما قالوا
باستحبابه وح فلا نسلم كونه خارجا عن الصلوة اذ لا بد في الصلوة من وضع اليدين بوجه ولما لم يكن دليل على تعيين وضع خاص فهو مخير بين جميع

فلا عبرة به م

الاوضاع

الأوضاع ومن جملتها التكفير فليس التكفير فعلا اختياريا حتى يكون مبطلا بكثرته نعم فيه خلاف لان الافضل حينئذ الافضل وضعهما على الركبتين والت
خبر بانه اذا لم يثبت حرمة التكفير لامر ما ذكره من عدم اتجاه هذا الاستدلال اما لو ثبت حرمته بالروايات واريد بهذا الدليل اثبات كونه مبطلا
فعلا كثيرا خارجا لكان له وجه ولم يرد عليه ما اورده نعم يبقى ان الفعل الكثير الخارج عندهم هو ما يخرج به عرفا عن الصلوة وكون وضع اليد بعنوان خاص
كذلك غير ظاهر وان كان خلاف ما امر به وكان محرما فافهم واستدلاله بقوله في مجوسية انه سنة المجوس فيجب تركه لقوله عليه السلام خالفوهم والامر للوجوب وكونه
سنة المجوس غير ظاهر لنا الا باعتبار الحديث بين لما سبقين ومعهما لا حاجة الى تجشم هذا الدليل مع ان حديث الامر بالمخالفة ايضا تام بظهر الى الان ما
ولجمع المحقق في المعتبر بما احتمال من الكراهة بانها لمخالفته لما دلت عليه الاحاديث من استحباب وضعهما على الفخذين محاذيين للركبتين واستشكل التحريم
العلامة لان الامر بالصلوة تماما لا يتضمن حال الكفين فلا يتعلق بهما تحريم قال والاجماع غير معلوم لنا خصوصا وقد وجد من الاكابر الفضلاء من يخالف في ذلك
الرواية ظاهرها الكراهة لما تضمنه من قوله انه تشبه بالمجوس وامر النبي صلى الله عليه وآله بمخالفتهم ليس على الوجوب لانهم قد يفعلون الواجب من اعتقاد الالهية واتقه
وانه فاعل الخير فلا يمكن حمل الحديث على ظاهره ولا يخفى ان تعليله لا يفيد الا كونه خلاف الافضل الكراهة بالمعنى المصطلح نعم ما ذكره ثانيا من ان
الرواية ظاهرها الكراهة لو تم يصلح حجة له وقوله والروايات جواب عما نقله عن الشيخ في الخلاف من الاحتجاج برواية محمد بن مسلم وانه سنة المجوس
مكروه لقول النبي خالفوهم وانت خبير بان ما نقله لا يطابق ما في الخلاف على ما نقلنا فان الدليل الثاني على ما قرر ليس في الخلاف وانما هو في رواية
حريز المشتملة على حكاية المجوس ثم ما ذكره في الجواب لا يجري في رواية محمد بن مسلم وهو ظ وليس في باقي كلامه ما يصلح جوابا عنها فكان كونه سنة
المجوس اشارة الى رواية حريز المشتملة عليها وقوله فكره اي بجرمته اضافها لتقوية التمسك بالرواية وحمل النهي فيها على الحرمة والجواب جواب عن
الروايتين بحمل النهي فيهما على الكراهة بقرينة التعليل الوارد في الرواية الثانية ثم لا يخفى ان ما ذكره في تعليل عدم امكان حمل الامر المذكور على
الوجوب لو تم لدل على عدم امكان حمله على الندب بل على الجواز ايضا اذ لا يجوز مخالفتهم فيما هو واجب ولا مخصص الا بان يكاب تخصيص في الامر المذكور
بان يختص بما يثبت في جوبه او جحانه او جوان وبعد ان كاب التخصيص فيمكن حمل الامر على الوجوب الذي هو ظاهره بالتخصيص الاخير وح فالتكفير
لما لم يعلم جوازه فيكون داخلا في الحكم بوجوب مخالفتهم فيه نعم يبقى ان تعليل المنع لجواز ان جنسها تشبها بالمجوس ظاهره الكراهة كما هو البين في كثير
من نظائره لاستبعاد ان يكون مجرد التشبه بقوم سوء في فعل سببا لحرمة ذلك الفعل وفيه بعد تسليم ذلك لاستبعاد كلية انه لا ظهور للخبرين في ان علة
المنع هو الحذر عن التشبه بالمجوس بل يمكن حملهما على ان التكفير لا يفعله الا المجوس اي لا يشيع الا عندهم فلا تفعله وح فلا ظهور لهما في الكراهة نعم قرينة
في الخبرين بسائر ما نهي عنه من المكروهات بما كان ظاهرا في حمل النهي فيه ايضا على الكراهة لكن مجرد هذه القرينة صرف النهي عن ظاهره مع عدم وجود
القرينة في الرواية الاولى شهرة التحريم بين الاصحاب ولم يثبت الاجماع لا يخلو عن اشكال فكان القول بالتحريم لا يخلو عن قوة والبطلان لظهور والله تعالى يعلم بقي الكلام
في انه هل يعم الحكم وضع احد اليدين على الاخرى مطلقا ويحتمل وضع اليمنى على اليسرى فقول الاجماع على ما نقله الشيخ في الخلاف صريح في تعميم
الحكم في وضع كل من اليدين على الاخرى واما على ما نقله المرتضى فليس عندي كتابه حتى انظر منه حقيقة الحال وفي المعتبر وهي عنوان المسئلة بوضع اليمين
على الشمال ونقل فيه دعوى الاجماع عنه فلا يظهر منه الا دعوى الاجماع فيه وان امكن ان يكون كلامه عاما كما ان كلام الشيخ عام مع انه في موضع آخر نقل
منه دعوى الاجماع في خصوص ما عنون المسئلة به لكن نقل فيه عن الشيخ حرمة وضع الشمال على اليمين ايضا وتردد فيه كما نقلنا سابقا وظاهره عدم تعرض
السيد له والا لكان اللائق نقله عنهما واما الروايات ففي الروايتين الاخيرتين اطلاق النهي عن التكفير كما ذكره الشيخ ههنا لكن قد عرفت انه لا يمكن حمله على
معناه اللغوي لكونه حقيقة شرعية في مطلق وضع احد اليدين على الاخرى على ما ادعاه في شرح الارشاد غير ظاهر والذي يعلم من الرواية الاولى كون
وضع اليمين على الشمال تكفيرا فالروايات دليل على الحكم فيه وبقي غيره على الاصل وكانه لهذا حكم صاحب المدارك بانه ينبغي قصر التحريم على وضع
اليمين على الشمال لكونه مورد الخبر ولقائل ان يقول ان التكفير لغة شمل وضع كل من اليدين على الاخرى ويشمل غيرها ايضا فاطلاق النهي عن التكفير
في الروايتين يشمل الجميع غاية الامر انه يخرج عنه ما علم عدم تحريمه وهو ما يكون بغير وضع احد اليدين على الاخرى فما دل وضع الشمال على اليمين دل
دليل فيه على عدم تحريمه فالروايتان تتضمنان باثبات تحريمه فالرواية الاولى دالة لها على الاختصاص التكفير بوضع اليمين على الشمال كما يظهر مما
نقلنا عن المنتهى في وجه التردد الذي فعله في وضع اليمين على الشمال لان بناء ما على جعل قوله عليه السلام ذلك التكفير تقريرا للتكفير بذلك وهو
غير معلوم لجواز ان يكون المراد مجرد كونه تكفيرا وصدق التكفير عليه وهو لا ينافي صدقه على شئ آخر وانما على فهم الحصر من ذلك باعتبار تعريف الخبر
فقد يكون للحصر واما كونه دالا عليه كلية فلا كما يظهر من موضعه وبما ذكرنا يظهر انه يمكن الاستدلال بالرواية الاولى ايضا على المنع من وضع الشمال
على اليمين ايضا لان المستفاد منها ان المنع عن وضع اليمنى على اليسرى انما هو لكونه تكفيرا وكون التكفير منهيا عنه فاذا كان التكفير لغة عاما في الصورتين
ولا يظهر من الرواية تخصيصه شرعا باحدهما كما ذكرنا فيدل على المنع فيهما فافهم هذا اذا كان الرواية فلا تفعل بالفاء على ما في بعض واما على ما في
لا تفعله بدون الفاء كما في الخلاف فظاهر ايضا ما ذكرنا لكن يمكن حمله على النهي عن خصوص ذلك التكفير والاشارة الى ان التكفير والتضرع في الصلوة
وان كان حسنا لكن لا تفعل ذلك التكفير لكون خصوصه منهيا عنه وح فلا دلالة على المنع في غير الصورة المفروضة هذا وقد اضفنا تعليما في كلام
المحقق الاردبيلي حيث نقل عن هي المتردد فيما نقله عن الخلاف من تحريم وضع الشمال على اليمين حال القراءة اذ رواية محمد بن مسلم تتضمن العكس
رواية حريز تدل على المنع من التكفير ورواية محمد بن مسلم ان التكفير هو وضع اليمين على الشمال فحينئذ يطالب الشيخ بالمستند وقال فيهم من رواية
محمد الحصر وهو عجيب الظاهر كلا انتهى وانت تعلم ايضا ان طلب العلامة من الشيخ المستند مع صراحة كلامه في الصورتين لا يخلو عن غرابة لان الاجماع

الذى اعتمده يكفى مستندا له وما يذكره من سائر الأدلة انما يذكره استظهارا ويكفى فيه دلالة الخبرين على بعض ما ادعاه خصوصا اذا كان ذلك
البعض هو العمدة فى غرضه لكونه محل النزاع بينه وبين العامة هذا واما سائر ما ذكره الشيخ من التعليلات بناء على اطلاق النهى عن التكفير الشامل لجميع
ذلك فقد ظهر مما تلوناه عليك ان الامر كما ذكره وقال فى المدارك ولا يبعد اختصاص بوضع الكف على الكف لانه المتعارف ولا يخفى بعده ثم
لا يخفى ان التحريم والابطال انما هو مع العمد واما مع النسيان فلا لعدم التكليف معهما فلا يرد ان قد عرفت انه لا دليل على البطلان
فيه سوى دلالة النهى على الفساد او الاجماع على ما نقله من الخلاف واذ لا نهى مع النسيان فيتفى الاول ومحط انه لا اجماع معهما على البطلان ليتقيد
كثير من الاصحاب الحكم بالعمد فالظاهر ان مراده من اطلاق الشيخ فى الخلاف دعوى الاجماع على البطلان كما نقلنا عبارته سابقا ذلك وان لم ار تصريحا
منهم بالاجماع على التقييد واما التمسك فى التقييد برفع النسيان ووضعه كما فعله بعض الاصحاب فقد عرفت ما فيه مرارا فقد ذكر قوله لا
لتقية لاربع الجوان مع التقية للعموم ما الوارد فى التقية كما نقلناها فى اصول الكافى فى باب التقية من كتاب الايمان والكفر لكن هل يتقيد ذلك بما اذا
اضطر الى الصلوة فى تلك الحال او يعم اذا امكنه الصلوة فى وقت اخر لا تقية فيه الظاهر من اطلاقهم التجويز معها هو الثانى ولكن عموم ما التقية كانها لا تدل لا
على الاول ولم ار فى كلامهم التعرض لتحقيق ذلك ثم على تقدير التقييد لا ريب انه اذا احضر من يتقيه فى اثناء الصلوة فلا استعمال التقية ولا يجب عليه اعادة
وان امكنه الاعادة بدون التقية لصحة الصلوة الاولى عدم دليل على وجوب الاعادة وكذا فى جوازها اذا صلى معهم وان لم يضطر اليها للروايات الدالة
على فضيلة الصلوة معهم كصحيحة حماد بن عثمان عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال من صلى معهم فى الصف الاول كان كمن صلى مع رسول الله صلى الله عليه
الدرجة الصف الاول ولا يبعد ايضا اطلاق الحكم فى الصلوة فى مساجدهم وان لم يصل معهم لظاهر صحيحة زيد الشحام عن ابى عبد الله انه قال له ربما زيد خالفوا
الناس باخلافهم صلوتى فى مساجدهم وعهود وامر ضاهم واشهد جنائزهم الحديث واما فى غير ذلك فلا يحوط فعلها فى وقت لا يحتاج فيها الى التقية اذا امكنه
والله تعالى يعلم قوله يجوز منه ما اداؤه به فلو تأدت التقية بالتكفير فى كفة مثلا فلا يجوز له التكفير لانها وقال المصنف فى ذكرى لو وضع الايسرى
على اليمنى عند التقية احتمل البطلان لانه لم يات بالتقية على وجهها فيكون المحذور سليما من المعارض والصحيح اذا تأدت بها التقية اتى ولا يخفى ضعف الاول
وقوة الثانى فانا لم نوثر بفعل ما يعلونه عند التقية بل بالتقية فكل ما حصل به التقية يكفى الامتثال ويمكن حمل كلام الشيخ على هذا المعنى اى يجوز منه
ما تأدت به التقية وان لم يكن على ما يستحبونه من وضع اليمنى على اليسرى كما قال فى شرح الارشاد ويجب عليه معها فعله على وجه يتأدى به التقية سواء كان
على الهيئة المسنونة عندهم ام غيرها قوله عند ظن الضرر بتركها ظاهر عبارته هنا وفى شرح الارشاد ان الظرف متعلق بالوجوب انما هو عند ظن الضرر
بتركها واما الجواز فلا يتقيد به فكانه يكتفى هنا بالشك ايضا او يجوز لاحتمال الضرر عادة وان كان مرجوحا والحكم بالجواز فى غير صورتى القطع والظن لا يخ
عن اشكال خصوصا مع كون احتمال الضرر مرجوحا سيما اذا امكنه الصلوة فى وقت اخر بعد تها وظاهر كلام الفاضل الاردبيلى ان جواز التقية ووجوبها
ههنا مثلا زمان فانه قال على تقدير القول بالبطلان والتحريم لا شك فى استثناء صورتى التقية وانه يجب ذلك انتهى ولا يخ عن وجه يمكن حمل كلام الشيخ
ههنا على ذلك بان يجعل الظرف متعلقا بالجواز والوجوب جميعا لكن حمل عبارته فى شرح الارشاد على ذلك كانه بعيد جدا حيث قال بل قد يجب ايضا
قد الظم فى التعليل ثم وبعده اكتفى فى ذلك برابتا انه ثم قال فى شرح الارشاد فى بحث الوضوء واعلم ان الحالة الموجبة للتقية ان يحصل للمكلف العلم او الظن
بزوال الضرر بتركها به او ببعض المؤمنين ضررا او بعده اسواء كان ذلك فى واجب عندهم او مستحب او مباح ولو لم يخف ضررا عاجلا وتوهم ضررا آجلا او
ضررا سهلا استحب فكذا لو كانت التقية فى المستحب كغسل الوجه باليدين معا حيث لا ضرر معلوما ولا مظنونا ولا يبطل الفعل بتركها هنا طعا وقد
يكره كالتقية فى المستحب حيث لا ضرر عاجلا ولا آجلا مع خوف الالتباس على عوام المذهب وقد يحرم حيث لا يتحقق الامن من الضرر بفعل الواجب عاجلا
وآجلا ولا يتصور اباحتها فى العبادات لمكنة الجملة كالتقية فى بعض المباحات التى يرجحها العامة ولا يحصل بتركها ضرر فهى اذن مفتقرة انتفا الاحكام
الخمسة والاختصاص بها بهذا الباب ان امكن فرض الاربعة فيه انتهى ولا يخفى ان كلامه صريح فى استحباب التقية مع توهم ضرر المخالفة آجلا فمع الشك بطريق اولى
وكذا مع الشك فيه او توهمه عاجلا وعلى هذا يجب حمل كلامه ههنا وفى شرح الارشاد وهذا البحث على ما ذكرنا انه ظاهرهما ولكن لم اقف على ما اخذ
ذكره من التفصيل قوله بخلاف المخالفة فى غسل الوضوء بالمسح قال فى شرح الارشاد ولو ترك التكفير مع التقية قيل كان كترك الغسل فى مسح الوضوء فيبطل
الصلوة لتحقق النهى وفيه نظر لان النهى هنا عن وصف خارج عن افعال الصلوة بخلاف ما سبق فان النهى فيه متعلق بركن من اركان الوضوء فلا يبطل الصلوة
بتركه هنا وان بطل الوضوء وتوضيح ما ذكره من النظر موقوفا على ما ذكره هنا ان التكفير وان كان محرما لكنه وصف منفك عن اجزاء الصلوة كما نقلنا عنه
سابقا فى بحث عدم دلالة النهى هنا على الفساد فترك التكفير وارسال اليدين اجزاء الصلوة وافعالها فالنهى عنه حال التقية نهى عن امر خارج عن
افعال الصلوة فلا يقتضى الفساد بخلاف النهى عن المسح فى الوضوء فى صورة التقية فانه متعلق بركن من اركان الوضوء فيوجب البطلان وفيه ما اشرنا اليه
سابقا ان هذا انما يتم لو وقع النهى عن التكفير مطلقا غير مقيد بحال الصلوة وليس كذلك بل ما وقع النهى فى الروايات عن التكفير فى الصلوة ولا ريب انه تتحقق
بوجوب تركه فيها وقد نقلنا ايضا ورود الامر بارسال اليدين فيها فى صحيحة زرارة وعلى هذا فيكون ترك التكفير وارسال اليدين من اجزاء الصلوة واجزائها او
شرائطها فالنهى عنه فى حال التقية يوجب فساده لانه نهى فى العبادة ويلزمه منه فساد الصلوة لان فساد الجزء او الشرط يوجب فساد الكل او المشروط وعلى هذا
فما نقله عن العلامة لا يخ عن وجه والعجب من المصنف ذكرى حيث نقل فى بحث تحريم التكفير وكونه مبطلا عن المحقق فى المعتبر انه اجاب عن استدلال الشيخ بالاحتياط
بان الاحتياط معارض بان الاوامر المطلقة بالصلوة دالة باطلاقها على عدم المنع واعترض عليه بان الامر بالصلوة مقيد بعدم التكفير الثابت بالخبرين
المعتبرى الاسناد اللذين عمل بهما معظم الاصحاب وذكر ههنا انه لو ترك الوضع عند التقية فكترك الغسل فى مسح الوضوء وقد سلف واولى ههنا بالبعض

لانه

الا التقبة يجوز نصه وما ذكرته به بل يجب وان كان عندهم سنة مع ظن الضرر بتركها لكن لا يبطل الصلوة بتركها حاج كوخالف لتعلق النهي بامر خارج بخلاف المخالفة
في غسل الوضوء بالمسح والالتفات الى ما وراءه ان كان بدنه اجمع (كذا)

لانه خارج عن الصلوة بخلاف الغسل والمسح فان الجزئية محققة فيهما فتحقق النهي عن العبادة في الجملة والاقرب هنا الحرم بعدم البطلان انتهى وغفل
عن انه اذا كان الامر بالصلوة مقيدا بعدم التكفير فالمطلوب هو الصلوة كذلك فاذا فعل ذلك على وجه منهي عنه كما في حال التقبة كان فاسدا على قاعدتهم
الصلوة من فساد العبادة المنهي عنها فكيف حكم بان الاقوى بالجزم بعدم البطلان لا يتم عدم التكفير بمكن ان يكون شرطا للصلوة لا جزءا كما ذكرت بل هو بالشرط
اشبه ولعلهم لا يسلمون ان فساد الشرط يوجب فساد المشروط اذ يجوز ان يكون الشئ شرطا في شئ ويكفي في صحة حصوله وان حصل على وجه منهي عنه
كما يقولون في مقدمة الواجب نعم المسلم ان النهي عن فعل العبادة او جزئها يوجب فسادها لانا نقول حكمهم بفساد العبادة المنهي عنها باعتبار انهم
يحكمون بامتناع كون شئ واحد مامورا به ومنهيا عنه وقد لزم ذلك في الحكم الجزء والشرط فكما ان الامر بالاجزاء عندهم امر بها على وجه لا
يكون منهيا عنه فاذا فعل جزء يكون منهيا عنه لم يكن من افراد المامور به وكان باطلا فكذلك الحكم في الشرط الا ترى ان المحقق رحمه في المعتبر في بحث عدم
جواز الصلوة في الحرير المحض وبطلانها بما استدل لتعلق البطلان في صورة كون ساتر العورة بانه منهي عن الستر به والنهي يدل على فساد المنهي عنه يعرض
بان النهي عن الستر به لا يرتفع معه الستر لانه فعل حقيقي لا ينتفي بالنهي كالوقوف لا نقول فان النهي لا يرتفع اسم القيام مع تحققه فيكون شرط الصلوة حاصلا
لانا لا نسلم ان الستر ما او كيف كان بل الستر المامور به والا لزم كون الستر ماموريا به منهيا عنه باعتبار واحد وهو محال انتهى ومنه يظهر انه لا فرق عندهم
بين الجزء والشرط في كون النهي عنه موجبا للفساد فالظاهر ان يوجه الفرق ان شرطية عدم التكفير او جزئيته انما هو في حال عدم التقبة فمع التقبة ليس في ذلك
شرطا ولا جزء فحصوله على وجه منهي عنه لا يوجب فساد الصلوة ولا يلزم بغية كون التكفير حينئذ شرطا او جزءا حتى يبطل الصلوة بعدم تحقق شرطها او جزئها
بل التقبة وبما كانت واجبة عليه حينئذ لا خصوصية لها بالصلوة وغيرها فكان تاركها مطلقا اثما وان لم يضر بما تركها فيه كالصلوة هذا بخلاف الوضوء
اذ لا بد فيه من المسح والغسل فاذا مسح في حال التقبة لم يحصل شئ منهما اما الغسل فظاهر واما المسح فلبطلانه باعتبار كونه منهيا عنه ولعل احدهما كاف
في الفرق على ما ذكرناه وان كانت عبارتهم قاصرة وربما امكن المناقشة فيه ايضا بان جزئية المسح للوضوء انما هو مع عدم التقبة واما معها فيسقط
اعتباره وكما لم تجزئه الغسل بل هو واجب عليه حينئذ لا يضر تركها بالصلوة الا ان يثبت جزئية احد الامرين بالاجماع او بان التقبة لا توجب سقوط اعتبار المسح
فانها يحصل بالغسل ما يشمل على المسح مع امر زايد فوجوب المسح ثابت مطلقا فاذا فعل حال التقبة على وجه منهي عنه وهو المسح بدون الغسل كان باطلا هذا
وقال المحقق الاردبيلي رح بعد ما نقلنا في الحاشية السابقة في وجوب التقبة والظاهر عدم البطلان على تقدير تركها لان التكفير ليس بشرط ولا جزء للصلوة حتى
يفسد بتركه بخلاف ترك مثل غسل الرجل حال التقبة بالكلية فانه انتهى وكانه مراده ما ذكرناه في الوجه الظاهر وان كان ما ذكره لا يخ عن اجمال وتامل
ثم قال المحقق الشيخ علي في شرح القواعد اصل الوضوء واجب عليه لتكفير للتقبة مخالف ففي ابطال الصلوة بتركه نظر اما الى وجوب التقبة والاتيان بالواجب اصالة ومثله
ما لو وجب الغسل في الوضوء والمسح على الخفين بخوف الضرر فقد يمكن الفرق بين التكفير وما ذكر بانه فعل خارج عن الصلوة لا جزء او لا شرطا فلا يتعدى النهي
انتهى وكلامه ايضا موافق لكلام المصنف والكل في ان ظاهر ما ذكرنا في توجيه كلام الشيخ اولا وانه يمكن حمله على ما ذكرنا في الوجه الظاهر فتدبر يتبين لك ان ذكره في
شرح الارشاد في بحث الوضوء احتمال الصحة في الوضوء ايضا اذا مسح فيه مع التقبة معللا بان نهي الوصف خارج وكان نظره اما الى ما ذكرنا في المناقشة على ما ذكرنا
في الوجه الظاهر من عدم تسليم جزئية المسح فكذا الغسل مع التقبة او الى ان النهي في حال التقبة ليس عن ترك التقبة والمسح بل عن ترك التقبة والمسح ملزوم للترك
عنه وان المسلم ان النهي عن الشئ في العبادات يوجب فساده انما هو ملزوم او الى ان النهي عن العبادة انما يوجب فسادها انا تعلق بخصوصها
لا بامر عام يشملها وما نحن فيه ليس كذلك فان النهي وقع عن ترك التقبة مطلقا عن خصوص الصلوة بدنها والحاصل تخصيص الحكم بالفساد بما اذا كان بين جهة
الوجوب والحرمة عموم وخصوص مطلق لا من وجه كما ذكره بعض الاصوليين لكن الظاهر من اصحابنا انهم لا يقولون بهذا الفرق كما يظهر من استدلالهم في موارد
استعمال تلك المقدمة كما انهم يستدلون على فساد الصلوة في المكان المغصوب بالنهي مع ان النهي هناك عن الغصب وهو امر عام لا عن خصوص الصلوة الكائن
المغصوب وكذا في الستر بالثوب المغصوب كما نقلنا انفا عن المحقق في قوله والالتفات الى وراءه هكذا ذكره المصنف هنا وسيجئ منه ايضا انه يكره
بالصوت الالتفات بمنا وشما لا بالصدر في المدوس عنه من مبطلات الصلوة والالتفات بمرادفي البيان عدهما الاخران عن القبلة ولو يسيرا قال ولو
كان الى محض الجانبين او مستدبر ابطل وان كان سهوا الا ان يستمر السهو حتى يخرج الوقت فلا قضاء فيهما على الاقرب ثم عد من المكروهات الالتفات
وراءه بمنا وشما لا وان كان بوجهه ما لم يمار او قال في خبر زرارة عن الباقر ع يقطعها اذا كان بكله ولا يضر وفيه مار وراءه حال كونه عريانا وقال الكركي يحرم
الاخران عن القبلة ولو يسيرا فلو فعل عمدا ابطلها وان كان ناسيا وكان بين المشرق والمغرب فلا ابطال وان كان الى المشرق او المغرب اكان مستدبرا
فقد اجراه في المقنعة وتبعه مجرى الظان في الاعادة في الوقت اذ كان ابهما مستدبر وتوقف فيه الفاضلان ثم نقل عن الشيخ في ما بايدينا
على ذهابه الى كون استدبار القبلة سهوا مبطلا وعن المبسوط ما يدل على كونه غير مبطل ثم قال فلك ان تقول ان الصلوة الى دبر القبلة غير الاستدبار هو
في الصلوة لان الاستدبار سهوا يصدق على اللحظة التي لا يقع فيها شئ من افعال الصلوة وجاز ان يغتفر هذا القدر كما اغتفر انكشاف العورة في الاثناء
فلا يكون للشيخ في المسئلة قولان انتهى وفيه لانه ما نقله عن ع على ما ذكره تام فكذا في جمعه بين كلامي الشيخ لكن يتعلق لنا غرض بذلك في هذا
المقام وسنفصل القول فيه بعد ذلك ان شاء الله تعالى ثم قال فما علم ان الالتفات الى محض اليمين او اليسر بكله كالاستدبار بل هو بحكمه في الصلوة
مستدبر على اقوى القولين يجئ القول بالابطال لو فعله ناسيا اذا تذكر في الوقت ان عزمنا بين الالتفات وبين الصلوة الى اليمين واليسار
فلا ابطال انتهى ولما كان كلامه لا يخ عن اغلاق وتعقيد فلا باس بتوضيحه فنقول الظاهر انه اراد بالاخران عن القبلة الصلوة منحرفا لان الالتفات في
اثنائها فان ما نقله عن المقنعة وتبعه انما هو فيمن صلى ساهيا كذلك لا من التفت في اثناء الصلوة وتوقف الفاضلان ايضا منه ووجه توقفهما احتمال

ان يكون

ان يكون كالعامد كما سبق تفصيله في بحث القبلة ثم ما نقله عن يب بيان انه عد نفس الاستدبار في الاثناء من المبطلات ولو سهوا ثم ما ذكره بقوله
واعلم بيان حكم نفس الالتفات الى المشرق والمغرب في الاثناء وحاصله ان حكم الالتفات في الاثناء الى المشرق والمغرب حكم الاستدبار كما ان حكم
من صلى الى احدهما حكم من صلى مستدبرا على اقوى القولين وهو قول السيد المرتضى من تساوى حكم الصلوة مستدبرا والى المشرق والمغرب في وجوب
الاعادة فيهما مع التذكر في الوقت دون خارجه واما على القول الاشهر من الفرق بين من صلى مستدبرا ومن صلى الى احدهما فاوجبوا للاعادة و
القضاء في الاول والاعادة فقط في الثاني فليس حكمهما واحدا وعلى هذا اي على اقوى القولين يمكن القول بالابطال بالالتفات الى احدهما وان كان
سهوا اذا تذكر في الوقت بناء على القول بكون الاستدبار مبطلا مط كما قال الشيخ نعم لو قيل بالفرق بين الصلوة مستدبرا وبين الاستدبار في اثناء
الصلوة وان الموجب للبطلان سهوا هو الاول دون الثاني كما ذكره في توجيه كلام الشيخ فلا ابطال بالالتفات ولا يخفى انه على ما قررنا كان ينبغي ان
يقول وان فرقنا بين الالتفات الى الدبر وبين الصلوة مستدبرا فلا ابطال بالالتفات اي مع السهو واما مع قوله وان فرقنا بين الالتفات وبين
الصلوة الى اليمين واليسار فلا يظهر له وجه الا ان يق انه اشارة الى التردد فيما ذكره اولا من ان الالتفات الى اليمين واليسار كالاستدبار ولاحتمال
ان يق ان الصلوة الى اليمين واليسار كالصلوة مستدبرا واما الالتفات الى احدهما فلا نم انه كالاستدبار وح لا يلزم من الابطال بالاستدبار سهوا
الابطال بهما ايض كك فتم والمحقق ره في يع عد في مبطلات الصلوة التي لا يبطلها الا عمدا الالتفات الى ما وراءه وفي المكروهات الالتفات يمينا و
شمالا ومثله العلامة في القواعد وكذا في الارشاد بزيادة بالوجه بعد الالتفات المكروه وقال المحقق في المعتبر الالتفات يمينا وشمالا ينقص ثواب الصلوة
والالتفات الى ما وراءه يبطلها لان الاستقبال شرط صحة الصلوة والالتفات بكله تفويت لشرطها ويؤيد ذلك رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال
اذا استقبلت الى اخر الرواية التي سننقلها ثم قال واما كراهة الالتفات يمينا وشمالا بوجهه مع بقاء جسده مستقبلا فلرواية الحلبي عن ابي عبد الله ع
قال اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد فاذا كان الالتفات فاحشا وان كنت قد تشهدت فلا تعد وروى زرارة عن ابي جعفر ع قال
الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله وقال العلامة ره في هي الالتفات يمينا وشمالا ينقص ثواب الصلوة ولا يبطلها وعليه جمهور الفقهاء والالتفات
ما وراءه يبطلها اما الابطال بالالتفات بالكلية فلان الاستقبال شرط في صحة الصلوة ومع الالتفات بالكلية يفوت الشرط ويؤيد ما رواه الشيخ في
الصحيح عن زرارة انه سمع ابا جعفر ع يقول الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله وفي الحسن عن زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا استقبلت اه واما النقص
من الثواب في الالتفات الى احد الجانبين مع بقاء الجسد مستقبلا فلما رواه الجمهور عن ابي ذر قال قال رسول الله ص لا يزال الله مقبلا على احد وهو في صلوته
ما لم يلتفت فاذا التفت انصرف عنه وليس ذلك للتحريم لما رووه عن ابن عباس قال كان رسول الله ص يلتفت يمينا وشمالا ولا يلوي عنقه خلف ظهره
ومن طريق الخاصة ما رواه الشيخ عن عبد الملك قال سئلت ابا عبد الله ع عن الالتفات في الصلوة ايقطع الصلوة قال لا وما احب ان يفعل وانما اشار
بذلك الى الالتفات يمينا وشمالا وعن الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله ع قال اذا التفت اه انتهى وقال ره في يه الالتفات الى ما وراءه مبطل مع العمد دون النسيان
لان الاستقبال شرط والاستقبال بجملته مفوت له ولقول الباقر ع اذا استقبلت اه وقال الباقر ع الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله اما الالتفات
يمينا وشمالا فانه مكروه غير مبطل لدلالة مفهوم قوله اذا كان بكله عليه انتهى واذ قد وقفت على نبذ من عبارات الاصحاب التي يظهر منها مذاهبهم في هذه
المسئلة فبالحري هنا ان يذكر ما هو التحقيق فيها فنقول وبالله التوفيق ويستمد منه الالتفات ان الالتفات اما بكل جسده او بالوجه خاصة مع بقاء
جسده مستقبلا ففي الاول الظ بطلان الصلوة بادنى التفات عمدا عما يجوز الصلوة اليه من حد القبلة بدون العذر وان لم يبلغ حد الاستدبار
بل ولا اليمين واليسار بناء على ما هو المش من عدم سعة القبلة لما بين المشرق والمغرب الا لذوي الاعذار فانه لا خلاف في شرطية الاستقبال في الفريضة
ويدل عليه ايض الاية الكريمة والروايات فمتى التفت الى حد يخرج عن القبلة ولم يجز الصلوة اليه فقد انتفى الشرط وانتفى بانتفائه المشروط ويمكن
المناقشة فيه بان المسلم بالاجماع والروايات انما هو الاستقبال في جميع زمان الصلوة عما ياتي فيه بشيء من اجزائها واما جميع زمانها وان لم يقع فيه والاية م
شيء من اجزائها فلا وح فاذا التفت لحظة لم يات فيها بشيء من اجزاء الصلوة وليس لها طول بقدر ما ينافي المتابعة الواجبة في الصلوة فبطلان
الصلوة به غير ظ ويدل ايض على ذلك صحيحة يب باب احكام السهو في الصلوة في شرح قول المفيد ومن التفت في صلوته حتى يرى من خلفه وجب عليه
اعادة الصلوة عن زرارة انه سمع ابا جعفر ع قال سألته هل يلتفت الرجل في صلوته فقال لا ولا ينقض اصابعه وكون المنع في نقض الاصابع للكراهة
لا يوجب حمله في الاول ايض عليها مع ظهوره في التحريم لكن ليس ببعيد جدا حمل المنع على الكراهة بالقرينة المذكورة وحمل الالتفات على ما اذا لم يكن
بكله وبالجملة فهذه الرواية تصلح دليلا لاحد المسئلتين واما الثاني وهو الالتفات بالوجه خاصة فاما اذا ما رواه اولا بل يكون متيامنا
او متياسرا بحيث لا يبلغ اليمين واليسار او يبلغهما ولكن لا يتجاوز عنه الى ما وراءه فعلى الاول قد عرفت تصريح جماعة من الاصحاب ببطلان الصلوة
بتعمد الالتفات كك واستدلوا عليه بما في المعتبر وهي وية من شرطية الاستقبال ولا يخفى ما فيه فان الاستقبال الذي هو شرط الصلوة اما ان
يكون هو الاستقبال بالجسد او بالوجه ايض فعلى الاول لا يضر الالتفات بالوجه فقط مع بقاء الجسد مستقبلا وان بلغ ما بلغ وعلى الثاني فينبغي
ان يقولوا بالبطلان بانحراف الوجه عما يجوز استقباله من القبلة مط وان كان متيامنا او متياسرا بحيث لا يبلغ ما وراءه كما قالوا في الالتفات بتمام الجسد
ولم يقولوا به وبهذا يظهر ايض ضعف ما في هي وية من التأييد بصحيحة زرارة والاستدلال بها وفي يب ايض من الاستدلال بها على ما نقلنا من عبارة المفيد
فانه انما يفيد اطلاق قطع الصلوة بالالتفات بكله واين هو من الحكم بقطعها بالالتفات بالوجه خاصة الى ما وراءه بل هي بمفهومها تدل على خلاف
ذلك وكان بناء كلامهم على ان الانحراف بالوجه كك يستلزم الانحراف بكل البدن فالبطلان لذلك واما اذا لم يبلغ الى الحد المذكور فلا يكون

مبطلا

مبطلا اذا كان بالوجه خاصة ولا يخ عن تكلف مع ذلك فيه ما اشرنا اليه من المنافاة واما على ما ذكره ك من امكان الالتفات بالوجه خاصة
الى الحد المذكور مع استقبال القبلة بباقي الجسد وان كان بعيدا فلا اتجاه لما ذكره اصلا وسيجيء الكلام في تحقيق الاستلزام المذكور فانتظر
واما ملاق المعتبر وهي من الشاذ بحسنة زرارة باب ٣٠ في ان الاستدلال بها على ما في المقنعة عن ابي جعفر ع قال اذا استقبلت القبلة بوجهك
فلا تقلب وجهك عن القبلة فقد صليت فان الله تعالى قال في كتابه في الفريضة فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره
واخشع بصرك ولا ترفعه الى السماء ولكن هذا وجهك في موضع سجودك ورواها في ج ايضا باب الخشوع في الصلوة وذكر في الفقيه ايضا باب القبلة بعد
نقل رواية عن زرارة عن ابي جعفر ع قال وفي حديث اخر ذكره له ثم استقبل القبلة بوجهك لا تقلب وجهك عن القبلة فقد صليت فان الله عز
وجل يقول في كتابه في الفريضة فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وسند الفقيه الى زرارة صحيح على ما في الخلاصة
فهو وان كان اقوى من اصل القابل الذي في المعتبر وهي لكن يتوجه عليه ان الاستقبال والتقلب منها وان نسبا الى الوجه خاصة لكن لا يعقل حملهما
على استقبال تمام البدن وتقلبه كذلك بقرينة الاستشهاد في الاية اذ الامر فيها بتولية الوجه محمول على توليه بكل البدن وعلى هذا فلا تصلح دليلا كيف
ولو صلحت لذلك فالاية الكريمة اولى بذلك فلم يبق غرضها وايضا يتوجه عليه انها لو دلت على المنع من تقلب الوجه عن القبلة مطلقا وفاد الصلوة
به كذلك فلا وجه للتخصيص بصورة كونه الى ما وراءه وهذا ايضا مما تصلح مؤيدا لحملها على ما ذكرنا لا ما ذكره الا ان يقال ان التخصيص فيها للجمع بينها وبين
رواية عبد الملك الاتية الدالة على كراهة الالتفات وفيه ان لزوم ذلك مع عدم وضوح صحة سندها بل لانها ايضا كما سنشير اليه لا تصلح
لتخصيص تلك الرواية وكذا سائر الروايات الاتية الدالة على فساد الصلوة بالالتفات بالوجه مطلقا مع اعتضادها بظاهر الاية الكريمة فالوجه انما القول
بالبطلان بالالتفات بالوجه مطلقا كما ستقف عليه عن فخر المحققين او حمل الالتفات في الجميع على الالتفات بتمام البدن والخروج عن القبلة والثاني اولى
للاصل ومفهوم صحيحة زرارة ونذور القول المذكور وشهرة خلافه بين الاصحاب ولم يكن اجماعا واستدلالهم بحسنة الكاني في باب هيم باب ما يقطع
الصلوة وبب باب كيفية الصلوة وصفتها عن الحلبي عن ابي عبد الله ع وفيها وقال اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات
فاحشا وان كان قد تشهدت فلا تعد وجه الاستدلال ان الالتفات الى ما وراءه فاحش قطعا وفيه ان كون المراد بالالتفات فيه الالتفات بالوجه
وكون فاحشيته ما ذكر غير ظاهر لاحتمال ان يكون المراد به الالتفات بتمام الجسد الى ان يخرج عن سعة القبلة التي يجوز الصلوة الى كل جزء منها فيكون
التقييد بالفاحش للاشارة الى سعة القبلة وانه لا يخرج بالالتفات اليسير منها والظاهر انه لو لم يكن هذا الاحتمال اظهر من الاول فليس الاول اظهر منه
فالاصل يرجح حمله على ما ذكر كذا مفهوم صحيحة زرارة كما اشرنا اليه وبما يستدل لهم ايضا بصحيحة ب واخر باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن علي بن
جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الرجل يكون في صلوته فيظن ان ثوبه قد احترق او اصابه شيء هل يصلح له ان ينظر اليه او يمسه قال ان كان في مقدم
ثوبه او جانبه فلا باس وان كان في مؤخره فلا يلتفت فانه لا يصلح وجه ان ظاهر قوله ع فانه لا يصلح هو الكراهة لا الحرمة والابطال وكما يمكن ان تكون الشاة
فيه لحمله التحريم يمكن ان تكون في النهي او النفي بحمله على الكراهة وكون الاول اظهر من الثاني غير ظاهر بل الاصل يرجح الثاني ولو قبل انه يمكن حمله على الكراهة
اذ لا يستقيم تخصيص الكراهة بما اذا كان في مؤخره ونفي الباس فيما عداه لعموم كراهة الالتفات ولا اقل من شيوعها فيما اذا بلغ احد الجانبين كما سيظهر
فنقول ان المذكور في الخبر عدم الباس بالنظر او المس فيما اذا كان احترق او اصابه في مقدم ثوبه او جانبه واستلزام احدى الصورتين للالتفات بالوجه غير
ظاهر فلا تكرار في الخبر على تقدير كراهة الالتفات بالوجه خاصة الى ما وراءه كما هو المظنون فيما عدا هي الروايات التي وقفنا عليها وهذا الباب وقد يظهر لك
او ردنا ان الحكم بالحرمة والابطال في خصوص الصور المذكورة لجزء تلك الروايات لا يخ عن اشكال الا ان يثبت اجماع عليها ولم يتحقق ذلك فيما رايناه من كلامهم
لكن لما كان القول بما هو المشهور بين الاصحاب فالاولى بل الاحوط في تركه فلو فرض وقوعه فالاحوط اتمام الصلوة واعادتها والله تعالى يعلم واما الثاني وهو
ان لا يكون الالتفات بالوجه الى ما وراءه بل الى اليمين واليسار فالمتجه انه لا يحرم ذلك بل ظاهر ما نقلنا عن بعض عدم الخلاف فيه حيث لم ينقل فيه خلافا من الاصحاب
ونسبه الى جمهور الفقهاء ايضا لكن حكموا بكراهة الالتفات يمينا وشمالا وهو يحمل وجهين كراهة اذا بلغ حد اليمين والشمال خاصة فاذا لم يبلغ احدهما فلا
كراهة ايضا او كراهة الى احد الجانبين سواء بلغ احدهما ام لا وما استدلوا به على الكراهة يعطي الثاني ويظهر من كلام جماعة كما تحقق الثاني والثالث و

ح ي ع م

المحقق الاردبيلي ان المراد هو الاول ونقل في ذكرى عن بعض مشايخه المعاصرين ان الالتفات بالوجه يقطع الصلوة كما يقول به بعض الحنفية والثاني ايضا
نقل في شرح الارشاد في شرح قول مصنفه ويكره الالتفات بالوجه يمينا وشمالا عن والد المصنف حرمه وابطل الصلوة به والظاهر انه الشيخ المعاصر المتقدم وقوله
ايضا يحمل ما ذكرنا من الوجهين في الكراهة وما استدلوا به يعطي الثاني حجة ك على عدم الحرمة لا اصل ومفهوم صحيحة زرارة المتقدمة وعلى الكراهة برواية
التهذيب في الباب المذكور في شرح القول المذكور من المفيد عن عبد الملك فيهما اشتراك وفي الاستبصار عن عبد الحميد عن عبد الملك وعلى هذا فلا
يبعد ان يكون عبد الحميد ابا العلاء بن عبد الملك الثقة فيكون السند صحيحا قال سئلت ابا عبد الله ع عن الالتفات في الصلوة ايقطع الصلوة فقال وما
الحبان يفعل ولم يثبت عندهم الحرمة والابطال فيما اذا كان الى ما وراءه فيحمل ذلك على غيره وعلى ما ذكرنا لم يثبت ذلك الا في الانحراف بتمام البدن
يحمل هذا على غيره وهو الالتفات بخصوص الوجه مطلقا وهو وفق باطلاق الرواية لكن لا يخفى على الوجيه من وجه لانه على اطلاق الكراهة سواء بلغ الى
اليمين او اليسار الا واجيح للقول المنقول بحسنة زرارة المتقدمة لا تقلب وحمل عن القبلة منقد صلوتك برواية العامة عن النبي ص لا تلتفتوا في
صلوتكم فانه لا صلوة لملتفت ولا يخفى دلالة الرواية ايضا على ما ذكرنا من اطلاق الحكم من غير تقييد بما اذا بلغ احد الجانبين واجاب ك في شرح الارشاد
بانه يحمل القلب على بلوغه حد الاستدبار والالتفات على كونه بكله كما قيد في رواية زرارة السالفة جمعا بين الاخبار خصوصا مع ضعف هذه الرواية

سهو قلم

انتهى وانت خبير بان ضعف رواية العامة مما لا يضر اذ ورد في رواياتنا صحيحا ما يدل على اطلاق الحكم ببطلان الصلوة بالالتفات والمنع عنه كما سبق من صحيحة عمر بن اذينة وصحيحة محمد بن مسلم نعم حمل الجميع على ما اذا كان بكله كما ذكره لا يخلو عن وجه جمعا بين الاخبار واما المعتبرة الدالة على فساد الصلوة بتقليب الوجه فقد ورد مثلها روايات اخرى ايضا منها حسنة ابن ابي عمير في شرح القول المذكور عن الحلبي عن ابي عبد الله ع وفي اخرها فان لم يعقل على ماض بتصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته ومنها ما في المعتبرة متصلا بصحيحة عمر بن اذينة السالفة وان في رواية ابي بصير عنه ان تكلمت او صرفت وجهك عن القبلة فاعد الصلوة ومنها رواية في باب احكام السهو من الزيادات عن محمد بن مسلم عن احدهما قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلوته وقد سبقه بركعة فلما فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة يجوز له ذلك اذا لم يحول وجهه عن القبلة فعليه ان يستقبل الصلوة استقبالا وقد روى هذه الرواية بالسند المذكور بادنى اختلاف ايضا في باب احكام السهو من الاصل ايضا وفيه اذا حول وجهه بكليته بزيادة بكليته ولا يضر وجود هذه عن محمد في الباب المذكور من الزيادات بسند صحيح بدون قوله يجوز له ذلك اذ عدم ذكر بعض الرواة الزيادة لا يقدح في رواية من ذكرها ولا يخفى ان تخصيص جميع تلك الاخبار بما اذا بلغ حد الاستدبار للجمع بين الاخبار على ما ذكره مشكل جدا اذ ليس في الاخبار ما يشهد بذلك التخصيص والتفصيل سوى مفهوم حسنة الحلبي حيث قيد فيها الحكم باعادة الصلوة بالالتفات بما اذا كان الالتفات فاحشا ولا يخفى ضعف دلالته اذ يمكن ان يكون المراد بالفاحش ما اذا تجاوز عن سمت جهة القبلة وان الحكم بعد ذلك مطلقا كما نقلنا سابقا حيث حملناه على الالتفات بتمام البدن وح فليس فيها ما يدل على تخصيص تلك الاخبار اصلا واما رواية عبد الملك فعلى تقدير تسليم صلاحيتها لمعارضة تلك الاخبار ليس فيها ما يشعر بالاختصاص صح
بصورة الالتفات الى غير ما وراءه لحملها على ذلك وحمل تلك الاخبار على ما اذا كان الى ما وراءه للجمع بينهما انما هو بمجرد التشهي والتحكم بالغيب على انه يمكن ايضا حملها على الالتفات بالنظر وح فلا معارضة لها مع تلك الاخبار اصلا نعم الرواية العامية عن ابن عباس كما نقلنا سابقا عن المنتهى غير دالة على ذلك التخصيص ولا عبرة بها كما لا يخفى كما اشرنا اليه فالقول بعموم البطلان بالالتفات بالوجه كما نقل من القول المذكور وحمل تقليب الوجه او صرفه او تحويله في تلك الاخبار على تقليبه بتمام البدن وصرفه وتحويله لا خصوص الوجه هذا اظهر كما اشرنا اليه ويمكن ان يستدل ايضا بصحيحة زرارة في باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي جعفر ع اكون في الصلوة فاجد غمزا في بطني او اذى او ضربانا فقال انصرف ثم توضأ وابن على ما مضى من صلوتك ما لم تنقض الصلوة متعمدا فان تكلمت ناسيا فلا شئ عليك فهو بمنزلة من تكلم في الصلوة ناسيا قلت وان قلب وجهه عن القبلة قال نعم وان قلب وجهه عن القبلة فيحمل على ما ذكرنا على تقليب الوجه خاصة ولا حاجة الى تخصيصه بما اذا لم يكن الى ما وراءه وعلى المشهور لا بد من ذلك التخصيص لكن يمكن ايضا حمله على ما اذا وقع ذلك سهوا كما ذكره في الكلام وح يمكن حمله على اطلاق الحكم وان لم يجوز تقليبه عمدا مطلقا او الى ما وراءه بل وان حمل تقليب الوجه على تقليبه بتمام البدن فقط وبما تلونا عليك من الاخبار ظهر ضعف ما ذكره الشارح في شرح الارشاد في شرح قول المصنف والالتفات الى ما وراءه حيث نقل عن بعض الاصحاب انه ابطل الصلوة بالالتفات بالوجه خاصة وان كان على ما دون الاستدبار ثم قال وهو ضعيف لان الاخبار اما مطلقة في عدم الابطال او مقيدة بالالتفات بكله او بالفاحش ولا يتحقق بدون ذلك نعم هو مذهب بعض العامة محتجا بقول النبي ص لا تلتفتوا في صلوتكم فانه لا صلوة لملتفت والرواية ضعيفة عندهم لان راويها عبد الله بن سلام وهو ضعيف يمكن حملها على الالتفات بكله كما رواه زرارة انتهى وذلك لما سمعت من الاخبار الكثيرة التي يمكن ان يستدل بها على القول المذكور فان الاخبار تنحصر فيما نقله والقول المذكور ليس بمكانه من الضعف على ما ذكره والله تعالى يعلم هذا كله في الالتفات عمدا واما اذا وقع ذلك سهوا فان لم يبلغ الى حد اليمين واليسار فلا شئ عليه مطلقا ولا يظهر منهم خلاف في ذلك وان بلغ احدهما ففيه وجهان احدهما انه لا شئ عليه مطلقا سواء بلغ الاستدبار ايضا ام لا وسواء كان بكل البدن او بالوجه خاصة وسواء خرج الوقت عند تذكره ام لا وهذا هو الظاهر من كلام العلامة ره في المنتهى فانه قال بعدما نقلنا عنه من حكم الالتفات فرع لو التفت الى ما وراءه ناسيا لم يعد صلوته لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه انتهى وثانيهما وجوب الاعادة عند تذكره في الوقت لا القضاء اذا تذكر خارجه سواء بلغ حد الاستدبار ام لا كما هو المختار فيمن صلى ظانا او ناسيا الى غير القبلة كما سبق وهذا هو الذي ذهب اليه الشارح ره في شرح الارشاد لكنه انما حكم به فيما اذا كان الالتفات بالبدن فانه قال لو كان الالتفات بالبدن فان وقع عمدا ابطل الصلوة مطلقا لفوات الاستقبال الذي هو شرط وان كان سهوا وكان يسيرا لا يبلغ حد اليمين واليسار لم يضر وان بلغهما عاد في الوقت لا في خارجه كمن صلى جميع الصلوة كذلك انتهى نعم القول بحرمة الالتفات بالوجه خاصة ايضا الى ما وراءه يمكن ايضا ان يكون حكمه مع السهو ذلك من وجوب الاعادة في الوقت لا خارجه بل على قول العلامة من حرمة الالتفات بالوجه الى اليمين واليسار ايضا وعلى يمكن ان يكون حكمه ذلك اذا تجاوز ما بين المشرق والمغرب ثالثها وجوب الاعادة في الوقت والقضا خارجه الا مع الاستدبار فيجب مطلقا كما
هو المشهور فيمن صلى ظانا او ساهيا الى غير القبلة وهذا الوجه وان لم نظفر بقائل به صريحا لكن يحتمل ذلك بناء على القول بعدم الانحراف عن القبلة الفرق بين م
في الاثناء والصلوة متحدا واتحاد حكم الجزء والكل وهذا وان كان قد ذكر في الانحراف بكل البدن لكن على المشهور من حرمة الالتفات بالوجه الى ما وراءه ايضا يمكن ان يكون حكمه ذلك كما على مذهب العلامة يمكن ان يكون حكمه وجوب الاعادة في الوقت مطلقا بشرط التجاوز المذكور ووجوب القضاء ايضا مع الاستدبار هذا وفي الذكرى نقل عن ابن بابويه لما روى الحسين بن ابي العلاء عن الصادق ع فيمن سبقه الامام بركعة في الفجر فسلم معه ثم قام في مصلاه ذاكرا حتى طلعت الشمس يضيف اليها ركعة ان كان في مقامه وان كان قد انصرف عاد قال الشيخ يعني به اذا كان قد استدبر القبلة ثم هذا ذهاب منه الى ان استدبار القبلة يبطل اذا وقع سهوا واختاره المحقق في المعتبر وقال الشيخ في المبسوط بعد عدة تروك الصلوة وعد الاستدبار
منها والفعل الكثير والحدث وهذه التروك على ضربين احدهما متى حصل عمدا او سهوا ابطل فهو جميع ما ينقض الوضوء وقد روى انه اذا سبقه الحدث

الحدث جاز الوضوء والبناء والاحوط الاول والقسم الاخر متى حصل ساهيا او ناسيا او للتقية فانه لا يقطع الصلوة وهو كل ما عدا نواقض الوضوء
وهو تصريح منه بان الاستدبار سهوا لا يقطع ذلك ان نقول ان الصلوة الى دبر القبلة غير الاستدبار سهوا في الصلوة فان الاستدبار سهوا
يصدق على اللحظة التي لا يقع فيها شيء من افعال الصلوة وجاز ان يغتفر هذا القدر كما اغتفر انكشاف العورة في الاثناء فلا يكون للشيخ في المسئلة
قولان على هذا انتهى وفيه تامل اما اولا ففيما ذكره من ان هذا ذهاب منه الى ان استدبار القبلة يبطل اذا وقع سهوا فان الانصراف المذكور
في الخبر الذي حكم بوجوب الاعادة معه ظاهره وقوعه عمدا لكن مع ظن اتمام الصلوة فهو عمد مع شائبة سهو وللاصحاب فيه قولان احدهما ان
حكمه حكم العمد المحض والثاني الحاقه بالسهو المحض فبناء كلامه في يب على القول الاول وقد ذهب في يه الى مثل ذلك في الكلام كما نقلنا عنه في
بحث الكلام وما نقل عن المبسوط من عدم قطع الصلوة به مع السهو والنسيان انما هو اذا وقع سهوا محضا فلا منافاة بين كلاميه وقد صرح في المبسوط
بوجود القولين في المسئلة التي ذكرنا وقد حكم اولا بالاول ثم جعل الثاني اقوى فقال في فصل احكام السهو الذي هو بعد فصل تروك الصلوة
الذي نقل عنه ما نقل في كرى ومن نقص ركعة او ما زاد ولا يذكر حتى يتكلم او يستدبر القبلة اعاد وفي اصحابنا من قال انه اذا نقص ساهيا لم يكن
عليه اعادة الصلوة لان الفعل الذي يكون بعده في حكم السهو وهو الاقوى عندي انتهى واما ثانيا ففيما ذكره من وجه الجمع بين كلامي الشيخ
فان حمل كلام المبسوط على خصوص ما ذكره من الاستدبار سهوا مع بعده جدا كما يظهر لمن نظر في كلام المبسوط لا يجدي في الجمع بين كلامي الشيخ فان
فيما ذكره في ذيل الخبر في يب ايضا استدبار الصلوة سهوا الذي ذكره لا الصلوة الى دبر القبلة ومع ذلك قد حكم فيه بوجوب القضاء فلا يمكن الجمع
بين كلاميه بما ذكره فالصواب فيه ما ذكرنا وبه يندفع ايضا ما يتوهم من التناقض في كلام العلامة ره في الارشاد فانه جعل اولا الالتفات الى
ما وراءه من المبطلات عمدا لا سهوا ثم ذكره بعيده انه لو نقص الركعة او ما زاد سهوا اتم ان لم يتكلم او استدبر القبلة او احدث وكذا كلام ابن حمزة
في الوسيلة فانه ايضا قريب من كلام الارشاد الا انه ذكر بدل استدبار القبلة الانحراف عن القبلة وذلك لان ما ذكرنا من وجه الجمع بين كلامي
الشيخ يجري بعينه في كلامهما ايضا ويؤيد ذكرهما التكلم ايضا لنقلهم الاتفاق على انه لا يبطل الا عمدا فالبطلان به ليس الا باعتبار وقوعه عمدا
وان كان مع ظن الفراغ وقال الشهيد ره في شرح هذا الكلام ولو فعل احد هذه او غيرها من المنافيات بطلت لحصول المنافي في اثناء الصلوة وهذا
الحكم في المنافي عمدا وسهوا كالحدث والاستدبار ظ اما في المنافي عمدا لا غير فيشكل الحكم بالبطلان معه لان المفروض وقوعه سهوا فلا يزيد على
فعله في اثناء الصلوة اللهم الا ان يزيد بحيث يخرج به عن كونه مصليا فيتجه البطلان وقد مر مثله في الفعل الكثير انتهى وفيه تامل اما اولا ففي
جعله كون الاستدبار مبطلا عمدا وسهوا امرا مسلما مع ما فيه من الكلام الا ان يكون مختار العلامة ذلك كما هو ظ كلامه في يه وهذا لا ينافي
تقييد الالتفات الى ما وراءه بالعمد فانه على تقدير استلزامه للانحراف بكليته عن القبلة على ما يظهر من المنتهى ويه كما اشرنا اليه سابقا لا يستلزم استدبار القبلة
بالبدن فلا منافاة بين الحكم بكون الاستدبار اي بالبدن مبطلا عمدا وسهوا وكون الالتفات الى ما وراءه لا يبطل الا عمدا واما ثانيا ففي قوله لان المفروض
وقوعه سهوا فلا يزيد على فعله في اثناء الصلوة فان الظ ان المفروض وقوعه عمدا لا سهوا لكن مع ظن الفراغ فهو عمد مع شائبة سهو فلا استبعاد في جعل
حكمه حكم العمد والفرق بينه وبين السهو المحض في اثناء الصلوة كما قلنا في توجيه كلامي الشيخ فتم وقد وجد مثل التناقض المذكور في كلام العلامة ره
في هي ايضا ولا يمكن توجيهه بما ذكرنا فانه ذكر في بحث الالتفات ما نقلنا عنه من الفرع وقال في بحث الخلل لو سلم ثم تيقن النقيصة كمن سلم في الاوليين من
الثلاثيات او الرباعيات او صلى ركعة في الغداة وسلم ساهيا اتى بما نقص وتشهد وسلم وسجد سجدتي السهو الا ان يفعل ما ينافي الصلوة عمدا وسهوا كالحدث
والالتفات على ما وراءه فانه يبطل صلوته ح وان فعل ما يبطل الصلوة عمدا لا سهوا كالكلام ففيه خلاف بين علمائنا فبعضهم ابطل الصلوة واوجب
الاعادة وبعضهم لم يبطلها والقولان للشيخ وكان الاقرب الثاني لانه فعل صدر عن سهو فلا يكون مبطلا انتهى وقد فعل مثل ذلك في يه ايضا فانه بعد ما
حكم اولا في بحث الالتفات ان الالتفات الى ما وراءه يبطل مع العمد دون النسيان كما نقلنا عنه سابقا قال بعده بورقة ونصف تخمينا ولو نقص من عدد صلوته
ناسيا وسلم ثم ذكر تدارك اكمال صلوته وسجد للسهو سهوا فعل ما يبطلها عمدا كالكلام اولا اما لو فعل فعل المبطل عمدا وسهوا كالحدث والاستدبار
ان الحقنا به فانها تبطل لعدم امكان الاتيان بالغاية من غير خلل في هيئة الصلوة ولقول احدهما ع اذا حول وجهه عن القبلة استقبل الصلوة استقبالا انتهى
لكن قوله ان الحقنا به كانه اشارة الى تردد منه في المسئلة فقد رجع فيه من الجزم الى التردد مع نوع ترجيح لخلاف ما حكم به اولا بقرينة استدلاله بالخبر بخلاف
المنتهى فانه حكم فيه في الموضعين من غير تردد ويمكن توجيه ما في يه بالفرق بين الاستدبار والالتفات كما ذكرنا في توجيه كلام الشهيد في شرح الارشاد لكن
هذا التوجيه لا يجري في كلام هي حيث مثل بالالتفات دون الاستدبار الا ان يحمل الالتفات هنا على خصوص الاستدبار ولا يخ عن بعد ان كان
في علامة هناك بعد ما نقلنا ما يشعر به حيث ايد ايضا ما جعله اقرب من التعليل المذكور بروايات ثم قال وهذا كله يدل على وجوب الاعادة مع
الاستدبار والظ انه اشارة الى الدلالة على ما ذكره سابقا من البطلان بالالتفات عمدا وسهوا فالتعبير عنه بالاستدبار يشعر بانه المراد بالالتفات
الذي ذكره لكن لا يخفى ما فيه من التعسف والظ ان يحمل الاستدبار الذي ذكره على استدبار الوجه بناء على انه المراد بالالتفات الى ما وراءه كما
سننقله عن الشهيد ويؤيده ان من نظر في الروايات التي نقلها علم ان الدال منها على ما ذكره ليس سوى روايتين احدهما رواية محمد بن مسلم عن احدهما ع
قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلوته وقد سبقه بركعة فلما فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعة قال يعيد ركعة واحدة يجوز
له ذلك اذا لم يحول وجهه عن القبلة فاذا حول وجهه فعليه ان يستقبل الصلوة استقبالا وثانيتهما صحيحة جميل قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل صلى
ركعتين ثم قام قال يستقبل قلت فما يروي الناس فذكر له حديث ذي الشمالين فقال ان رسول الله ص لم يبرح من مكانه ولو برح استقبل ولا يخفى

ان الرواية

ان الرواية الاولى تدل على البطلان وبتحويل الوجه عن القبلة مط والوجه يحتمل ما ذكرنا سابقا من الوجهين وعلى الوجهين لا اختصاص له باستدبار
البدن بل يشمل استدبار الوجه ايض اما اذا حمل الوجه على ظاهره فظ واما اذا حمل على ما يواجه من بدنه فلاستلزام استدبار الوجه تحويل البدن
عن القبلة فالظ ان يحمل الاستدبار في كلامه على ما يشمل استدبار الوجه وهذا ربما يخدش توجيه كلام النهاية ايض بما ذكرنا من الفرق بين الاستدبار
والالتفات لانه فيها ايض تمسك بالرواية الثانية فلا يدل على البطلان اذا برح من مكانه ولا يظهر منها العلة فيمكن ان يكون هي استلزامه الاستدبار
غالبا او التحويل عن القبلة مط او الفعل الكثير فالاستدلال بها على خصوص احدها مشكل جدا واعلم انه في هي ههنا وقع سهو غريب فانه نقل فيه اخر
الرواية الثانية على ما في النسخ التي عندنا هكذا ثم قام قال يستقبل ما لم يبرح من مكانه مع ان الرواية في يب في باب كيفية الصلوة من الزيادات على ما
نقلنا وهذا هو الصحيح وعليه بناء كلامه ره ايض فلا تغفل ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول الظ من الوجوه المذكورة في هذا الفرع هو الوجه الاول
للاصل وعدم دليل صالح على خلافه ويمكن ايضا ان يحتج له بعموم رواية الكافي باب ما يقطع الصلوة ويب باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن
ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا لا يقطع الصلوة الا اربع الخلاء والبول والريح والصوت وربما يؤيده ايض عموم اية
فاينما تولوا فثم وجه الله واما الاستدلال عليه بحديث رفع الخطاء والنسيان على ما نقلنا في هي فقد عرفت مرارا ما فيه من المناقشة بامكان حمله على
رفع المؤاخذة وان ترتب عليهما بعض الاحكام الوضعية ويمكن تأييده ايض بصحيحة فضيل بن يسار المتقدمة وقوله عليه السلام فيها وان قلب وجهه عن القبلة
يحمله على التقليب سهوا كما ذكرنا واما الوجه الثاني فمما يمكن ان يستدل به عليه اما على عدم وجوب اذا تذكر خارج الوقت فالاصل ايض كما
ذكرنا لان القضاء فرض مستانف فلا بد له من دليل ولا دليل فينتفي بالاصل واما على وجوب الاعادة اذا تذكر في الوقت فقول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة
المتقدمة الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله فانه بعمومه يشمل العمد والسهو وكذا قول ابي عبد الله ع في حسنة الحلبي المتقدمة اذا التفت في صلوة
مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشا فانه بظاهره يشمل العمد والسهو ايض واما قوله ع في صحيحة عمر بن اذينة المتقدمة فان لم
يجد الماء حتى يلتفت فليعد الصلوة وفي حسنة الحلبي المتقدمة فان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته وفي رواية محمد بن
مسلم المتقدمة فاذا حول وجهه فعليه ان يستقبل الصلوة استقبالا ففي ظهور شمولها للسهو تامل بل الظ منها كما يظهر بالتامل فيها انما هو الالتفات
والانصراف والصرف والتعويل عمدا فلا يمكن الاستدلال بها ولا يخفى ان الرواية الاولى من الروايتين اللتين استدللنا بهما مقيدة بما اذا كان
بكله والثانية بما اذا كان فاحشا ولا يبعد بقرينة الرواية الاولى حمل الفاحش ايض على ما اذا كان بكله او تقييد الرواية الثانية ايض بما اذا كان بكله
بقرينة الرواية الاولى وحمل الفاحش على الالتفات يخرج به عن سعة جهة القبلة الى حد اليمين واليسار ليصح حمله على ما يشمل السهو ايض لما نقلنا
سابقا من عدم ظهور خلاف منهم في انه لا شيء في الالتفات سهوا اذا لم يبلغ الى احد الجانبين لكن على هذا يشكل الاستدلال بها على شمولها
للسهو لمن حكم بقطع الصلوة بما دونه عمدا كما هو المش اذ كما يمكن حمل الفاحش على ما ذكرنا يشمل الصورتين وان قطع الصلوة مع بما دونه يمكن ان يحمل
على ما اذا خرج به عن سعة جهة القبلة التي يجوز الصلوة اليها اختيارا ويخص بصورة العمد لئلا يحتاج الى العناية المذكورة وكون الاول اظهر من الثاني
غير ظ ومنه يظهر ان الاستدلال بالرواية الاولى ايض لا يخ عن اشكال اذ على تقدير حملها على ما يشمل السهو لا بد من تقييدها في صورة العمد بالخروج
عن سعة القبلة وفي السهو بما اذا بلغ احد الجانبين وهو لا يخ عن تكلف فلا يبعد تخصيصها بصورة العمد فقط وحمل الالتفات على الخروج المذكور
سابقا لئلا يحتاج الى التكلف المذكور وبالجملة فالحكم بوجوب الاعادة بهاتين الروايتين في صورة على المش من ان القبلة لا تسع ما بين المشرق والمغرب
الا مع العذر لا يخ عن اشكال وعلى تقديره فينبغي الاقتصار فيه على ما اذا كان بتمام البدن كما نقلنا سابقا عن الش واما جعله شاملا للالتفات بالوجه
ايض الى ما وراءه على القول بحرمة الالتفات بالوجه كك كما هو المش او الى اليمين واليسار ايض على قول ولد المص فضعيف جدا لعدم دلالتهما عليه ايض فتم
ويمكن ان يستدل ايض بانه اخل بشرط الواجب مع بقاء وقته والاتيان به على شرطه ممكن فيجب كما لو اخل بطهارة الثوب وفيه ان الشرطية مط غير
مسلم بل المسلم بالاجماع والاية والروايات ليس الا عدم صحة الصلوة مع الاخلال بالقبلة في شيء من اجزاء الصلوة فلا بد له من دليل بل قد اشرنا
سابقا الى ان بطلانها بذلك اي بالاخلال بها فيما لم يقع فيه شيء من اجزاء الصلوة مع التعمد ايض غير ظ هذا مع الالتفات بتمام البدن واما
في صورة الالتفات بالوجه خاصة الى ما وراءه مط فلو تمسك بهذا الدليل يصير في دائرة المنع فتم ويمكن ان يستدل ايض بصحيحة في باب وقت الصلوة
في يوم الغيم ويب باب القبلة وكذا باب تفصيل ما تقدم ذكره في الصلوة عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت وانت على
غير القبلة واستبان لك انك صليت وانت على غير القبلة فاعد وانك فاتك الوقت فلا تعد ورواها في يب في الباب الاول عن عبد الرحمن المذكور بسند
غير صحيح ايض بادنى تفاوت في المتن وجه الاستدلال انه تشمل باطلاقها الساهي فيجب عليه الاعادة مع التذكر في الوقت وعلى تقدير ان يكون الظ منه
هو الظان بناء على انه الغالب فنقول انه اذا وجب الاعادة في الظان ففي الساهي بطريق اولى لتقصيره بخلاف الظان ولهذا ذهب بعض الاصحاب في مسئلة من
صلى الى غير القبلة الى وجوب القضاء فيه على الساهي اذا تجاوز ما بين المشرق والمغرب ولم يبلغ الاستدبار مع اجماعهم على عدم وجوب القضاء على
الظان لغير المستدبر كما سبق تفصيله هناك وفيه ان الظ من الرواية وقوع كل الصلوة الى غير القبلة وشمولها لمن وقع بعض صلوته الى غيرها غير ظ
على ان اولوية الساهي بوجوب الاعادة من الظان غير مسلم بل لكل منهما اولوية بوجه كما يظهر بالتامل فتم واعلم ان في الفقيه روى عن عبد الرحمن بن
ابي عبد الله وطريقه اليه صحيح انه سئل الصادق ع عن رجل اعمى صلى على غير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد وان كان قد مضى الوقت فلا يعد قال
وسألته عن رجل وهي متغيمة ثم انجلت فعلم انه صلى الى غير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد وان كان الوقت قد مضى فلا يعد ولا يخفى ان الظ

من تخصيص السؤال بالأعمى وبالمتغيمة انه ليس ذلك على جهة السهو بل اما بالغلط في التحري او بالصلوة الى جهة واحدة من غير تحري فلا يمكن الاستدلال باطلاقها
فيما نحن فيه الا اذا ثبت اولوية الساهي بالنسبة الى الظان وقد عرفت حالها وربما امكن ان يجعل رواية هذه قرينة على روايته على ما في ك وب ايضا
على احد الصورتين فتأمل وبما قررنا يظهر ايضا حال الاستدلال بموثقة ب بابان في الباب الاول عن زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا صليت على غير القبلة
فاستبان لك قبل ان تصبح انك صليت على غير القبلة فاعد صلوتك فان الكلام عليه ايضا مثل ما في سابقها وظهر ايضا حال الاستدلال بالاخبار
الواردة مع تبين الخطاء في الوقت الظاهرة في الظان كصحيحة يعقوب بن يقطين وسليمان بن خالد المتقدمتين في ذلك البحث اذ لا يمكن الاستدلال
بها الا بدعوى الاولوية المذكورة وهي ممنوعة وعلى تقدير تسليمها فيتوجه عليه ان الظ منها وقوع كل الصلوة الى غير القبلة وشمولها لمن التفت
في بعض صلوته غير ظ ثم لا يخفى ان الظ من هذه الروايات ايضا هو الصلوة الى غير القبلة بتمام بدنه فلو تمسك بها في الالتفات بالوجه خاصة
ايضا الى ما وراءه او مط لكان فيه ضعف في ضعف فتأمل واما الوجه الثالث فلا يظهر دليل له سوى اجرائه مجرى الظان في الاعادة في الوقت اذا كان
الى اليمين واليسار مط مع الاستدبار وقد عرفت في بحث القبلة حجتهم على ذلك وقد عرفت ايضا ان الظ على القول به الحاق الساهي والجاهل ايضا
بالظان وان كان للمناقشة في الحكم به مجال كما يظهر بالتامل فيما ذكرنا لكن قد عرفت ضعف القول المذكور من اصله وان الظ عدم الفرق بين
المستدبر وغيره في عدم وجوب الاعادة الا في الوقت ولو سلم فهو اذا صلى ظانا او ساهيا جميع صلوته الى غير القبلة لانه مورد الروايات واما اذا
التفت ساهيا في اثناء الصلوة فيكون حكمه حكم الصلوة ذلك غير ظ خصوصا اذا لم يقع شيء من اجزاء صلوته وقت الالتفات ثم لو تنزلنا عن جميع
تلك المراتب فكانه لا يمكن الحكم بذلك الا في الالتفات بكل البدن واما في الالتفات بالوجه خاصة الى ما وراءه او مط فلا فان الروايات التي استدلوا
بها في الظان لو دلت فانما تدل على اعادة المستدبر بتمام بدنه ولا يشمل المستدبر بالوجه خاصة كما يظهر بالتامل فيها فتأمل ومن تضاعيف البحث يعلم
ان ههنا احتمال وجه رابع وان لم نجد له ذكرا في كلامهم ههنا وهو الاعادة في الوقت وخارجه مط اما بشرط التجاوز عما بين المشرق والمغرب او
مط الحاقا له عمن صلى الى غير القبلة ساهيا على القول بذلك فيه كما نقلنا عن العلامة في بحث القبلة وهو ضعيف في ضعف وربما يمكن ايضا الاستدلال
بقوله ع في حسنة الحلبي المتقدمة اذا التفت في صلوة مكتوبة فاعد الصلوة بناء على حمل الاعادة على ما يشمل القضاء وفيه ايضا ضعف في ضعف واما
صحيحة زرارة المطلقة في الاعادة لمن صلى الى غير ما بين المشرق والمغرب المتقدمة في بحث القبلة فقد ذكرنا هناك انه اما ان يحمل الاعادة فيها على الاعادة في
الوقت ويشمل ح المستدبر وغيره او يحمل الاعادة على ما يشمل القضاء ايضا ويخص بالمستدبر او بالساهي فعلى الاول يمكن التمسك بها ههنا ايضا لهذا
الوجه الثاني وعلى الثاني الوجه الثالث وعلى الثالث الوجه الرابع لكن مع التجاوز عما بين المشرق والمغرب وعلى التقادير فيظهر جوابه مما ذكرنا في نظائرها
من ان الظ منها وقوع كل الصلوة الى غير القبلة وشمولها لمن التفت الى بعض صلوته غير ظ وايضا الظ منها هو الصلوة الى غير القبلة بتمام بدنه
فلو تمسك بها في صورة الالتفات بالوجه خاصة ايضا الى ما وراءه او مط لكان ضعف في ضعف فتأمل هذا وقد ظهر بما تلونا عليك ان الوجه
الاول اقوى الوجوه بحسب الدليل لكن الاحتياط في الاعادة اذا استبان في الوقت مط وان كان الالتفات بالوجه وان لم يكن الى ما وراءه والقضاء اذا
استبان خارج الوقت مع الاستدبار بل مط وان كان بالوجه خاصة ولو تبين له الالتفات سهوا في اثناء الصلوة فان لم يقع فيه شيء من اجزاء
الصلوة فالاقوى انه يكفي اتمامها بدون اعادة ولو اعادها ايضا لكان احوط سيما اذا كان بتمام البدن وخصوصا اذا بلغ الاستدبار واما اذا كان
ركنا فلا يعيده بل يقتصر على اتمامها ثم يعيدها احتياطا ولو خرج الوقت بعد اتمامها في شيء من الصور المذكورة فالاحتياط في القضاء بدل الاعادة
والله تعالى يعلم **قوله** لو التفت مكرها احتمل القول بالصحة مط وهو الظ من كلام هي في الفرع الذي نقلنا عنه سابقا حيث استدل على عدم
الاعادة مع النسيان بالخبر المشتمل على ما استكرهوا ايضا فالظ حكمه به فيه ايضا وقد عرفت ان الخبر لا يدل الا على رفع المؤاخذة لا الى سقوط الحكم رسا
وصحة ما فعله لكن اذا ثبت ذلك فيمكن ان يستدل فيه ايضا بما ذكرنا في الساهي من الاصل وعدم دليل صالح على خلافه وعموم رواية ابي بكر الحضرمي
وعموم آية فاينما تولوا ويحتمل ايضا على قياس ما ذكرنا من الوجه الثاني في الساهي القول بوجوب الاعادة اذا زالت الاكراه مع بقاء الوقت مستدلا
بما ذكرنا في الساهي ايضا من صحيحة زرارة الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله وكذا حسنة الحلبي اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد اذا
كان الالتفات فاحشا فانهما بظاهرهما يشملان ما مع الاكراه ايضا لكن الرواية الاولى كما ذكرنا هناك مقيدة اذا كان بكله والثانية بما اذا كان فاحشا
وقد عرفت ان الظ حمل الفاحش ايضا على ما اذا كان بكله او تقييد الرواية الثانية ايضا بما اذا كان بكله بقرينة الرواية الاولى وحمل الفاحش على
التفات يخرج به عن سعة جهة القبلة فالحكم بالاعادة فيه اذا كان بكله الى ما يخرج عن سعة القبلة لا يخ عن قوة وما ذكرنا هناك من انه بعد حمل
الروايتين على ما ذكرنا لا يمكن الاستدلال بهما بشمولهما للسهو لما بينا هناك كانه لا يجري ههنا اذ بناء ما ذكرنا هناك على ما نقلنا من الاتفاق
على عدم وجوب الاعادة في الالتفات سهوا اذا لم يبلغ المشرق والمغرب وههنا الاتفاق على عدم دخولها فيما لم يبلغهما غير ظ واما اذا كان الالتفات
بالوجه خاصة فلا لعدم دلالتهما عليه اصلا وان كان الاحتياط في الاعادة فيه ايضا ويمكن الاستدلال ههنا ايضا بما ذكرنا هناك من شرطية الاستقبال
ويرد ههنا ايضا ان شرطية الاستقبال مط غير مسلم انما المسلم عدم صحة الصلوة مع الاخلال به اختيارا اما مع الاكراه فلا ولو سلم فانما هو مع وقوعه
جميع الصلوة او قدر معتد به منها الى غير القبلة واما في جزء يسير منها او في لحظة لم يقع فيها شيء من اجزاء الصلوة فلا بل البطلان في اللحظة المذكورة
مع الاختيار ايضا غير ظ واما الوجه الثالث الذي ذكرنا هناك وهو وجوب القضاء ايضا مع الاستدبار فلا يجري لان الروايات التي استدلوا
بها على الاعادة مع الاستدبار كما رأيت لا تشمل المكروه اصلا مع ما عرفت من ضعف التمسك بها من اصله واما الوجه الرابع الذي ذكرنا هناك

والمغرب

مؤكدا فيها ايضا فيما اكد فيه في الاعادة

وهو الاعادة

وهو الاعادة والقضاء مطلقا فيجري ههنا ايضا لكن قد عرفت ضعفه جدا والله تعالى يعلم ولو كان الالتفات جهلا فالقول فيه ايضا مثل المكروه لشمول
رواية الرفع له ايضا وباقي الكلام ايضا يجري فيه المثل فتدبر ثم بعد ما كتبت هذه التتمة رايت ان العلامة ره تردد في المكره فانه قال المصلي على القبلة
لو ماله انسان قهرا وطال الزمان احتمل البطلان لفقد الشرط والصحة لزوال التكليف عند الاكراه فاشبه الراكب وكذا الشهيد ره في شرح الارشاد
مع ترجيحه للصحة فانه قال وانما يبطل الالتفات في مواضعه لو وقع على وجه الاختيار اما لو وقع اضطرارا بهواء او غيره ففي ابطاله نظر من ان الاستقبال شرط
فيبطل المشروط بفواته ولا فرق فيه بين الحالين كالطهارة الا ما اخرجه النص من العفو كما استكره الناس عليه للخبر وهذا هو الظاهر انتهى ولا يخفى انه
على احتمال البطلان يكون الامر دائرا بين ما ذكرنا من الوجه الثاني والرابع اي الاعادة مع زوال الاكراه في الوقت فقط او الاعادة فيه والقضاء
مع زواله بعده ولا يظهر من كلامهما تعيين احدهما لكن قد عرفت قوة الاول وضعف الثاني فتذكر والمحقق الاردبيلي ره بعد ما فصل الكلام
في هذه المسئلة اي مسئلة الالتفات قال هذا كله في العمد والاختيار والعلم واما مع النسيان فالظاهر الصحة والاولى منه ولتوجه الخطاب بالنهي
الى العالم الذاكر المختار فقط ولصحة الصلوة الى غير القبلة في الجملة وللاصل وعموم الاوامر واما الجاهل المقصر فهو ملحق بالعامد ويمكن الصحة
في الكل مطلقا لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ويحتمل التفصيل بالعلم بها زوال الاكراه قبل خروج الوقت وبعده فيبطل ويعيد في الاول
دون الثاني لبقاء الوقت مع فوت الشرط وامكان الاستدراك مع عدم المحذور ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ونقل الصحيحة المتقدمة
ولو صلى ناسيا الى غير القبلة فيمكن الحاقه بمن صلى باجتهاده فظهر الغلط والبطلان مطلقا والظاهر التفصيل المقدم في صحيحة عبد الرحمن واينما تولوا
فثم وجه الله دليل الصحة في الجميع وبالجملة الذي يقتضيه النظر الصحة في المكروه وعدمها في غيره ومع ايقاع فعلها الى ما بين المشرق والمغرب والقبلة
مع بقاء الوقت والصحة بدونهما انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الوجوه الصحة مع النسيان والاكراه يجري كلها في الجاهل ايضا سوى ما ذكره من لزوم
التكليف الكثير الشاق في بعض الاوقات وذلك ان يقع الاكراه او النسيان مكررا ولا يخفى ان هذا الوجه ليس له زيادة وقع فمع جريان باقي الوجوه
في الجاهل ايضا التفرقة تحكم وايضا بعد حكمه بتوجه الخطاب بالنهي الى العالم الذاكر المختار فقط لا وجه لالحاق الجاهل بالعامد والحكم بكونه مقصرا
لعدم توجه خطاب اليه يكون مقصرا بمخالفته ولمجرد تقصيره في عدم تحصيل العلم يشكل الحكم بالحاقه بالعامد مع عدم توجه الخطاب اليه سيما
في وجوب القضاء عليه لان القضاء فرض مستانف ولا بد له من دليل اخر وليس على انه يمكن اجراء ما ذكره من لزوم التكليف الكثير الشاق في بعض
الاوقات ايضا فيه لانه اذا فرض ان الجاهل صلى لجهله صلوته مدة مديدة الى غير القبلة فايجاب القضاء عليه تكليف شاق جدا مع ان الناسي ايضا
قد يكون مقصرا والجاهل قد لا يكون مقصرا الا ان يخص الكلام بالجاهل المقصر ويكون الوصف في كلامه مقيدا لا كاشفا ثم ما ذكره ره من
دلالة صحيحة عبد الرحمن على ما ذكره يرد عليه ان الصحيحة المذكورة لا تشمل بظاهرها المكره ولا جاهل الحكم فلا وجه للتمسك بها فيهما الا ان يكون
تعويله على مجرد ما ذكره من الشرطية ويكون مراده دلالة الصحيحة على ما احتمله من التفصيل وان كان في غيرهما من الظان والناسي فيصير مؤيدا لاجرائه
فيهما ايضا بناء على ما ذكره من الشرطية لجريانه في الجميع او يكون مراده بما ذكره من التفصيل الحكم به في الجميع ويكون ذكر الجاهل والمكره على سبيل المثال
او بالعلم ما يتناول التذكر فيكون ذكر الصحيحة للدلالة في البعض وهو الناسي ثم لما كان ما ذكره من التفصيل على سبيل الاحتمال فلا يقدح فيه
ما اوردنا سابقا على حديث الشرطية لانه لا يدفع الاحتمال وهو ظ ولا يرد ايضا ان مورد الصحيحة هو من صلى الى غير القبلة وظاهره وقوع كل صلوته
الى غيرها لا الملتفت في اثنائها والكلام فيه ولا يلزم من عدم الصحة في الاول مع التذكر في الوقت عدم الصحة في الثاني ايضا وطرح ما ذكر من الوجوه
للصحة مطلقا فيه لان ما ذكر انما يقدح في الحكم بالتفصيل في الملتفت ايضا اما في احتماله فلا اذ يكفي فيه احتمال ان يكون حكم الجزء ايضا حكم الكل فافهم
ثم قوله ره ولو صلى ناسيا كلام مشوش مضطرب فانه ذكر اولا حكم الناسي وان الظاهر فيه الصحة وكذا ثانيا في احتمال التفصيل على تقدير شموله له ايضا
على ما ذكرنا اخيرا لاستيناف الكلام له ثانيا على وجه يظهر من سياقه عدم تعرضه له اصلا قبله كما ترى ولو اراد ذكر احتمال آخر غير ما ذكره اولا
فكان ينبغي ان يشعر بذلك الا ان يقال ان حكمه اولا في الالتفات سهوا وهذا فيمن صلى كل الصلوة سهوا الى غير القبلة وفرقان بينهما ولا يلزم من
الحكم بالصحة في الاولى الحكم بها في الثانية كما اشرنا اليه بل الظاهر انه لم يقل احد بالصحة فيها بمعنى عدم وجوب شيء من الاعادة والقضاء وهذا وان
كان ظ قوله ولو صلى ناسيا الى غير القبلة لكن يخدشه ان مسئلة فعل كل الصلوة ساهيا الى غير القبلة قد سبق في بحث القبلة فلا وجه لاعادة
الكلام فيها ههنا وكيفما كان فلا يخفى ان التفصيل المقدم في صحيحة عبد الرحمن هو حكم من صلى باجتهاده فظهر الغلط فجعل ذلك احتمالا ثالثا
للالحاق والبطلان كما ترى هل هو احتمال الالحاق بعينه الا ان يقال ان التفصيل المقدم عبارة اخرى للالحاق وقعت موقعه لكن انما غير الاسلوب
اشارة الى انه على تقدير الالحاق ينبغي ان يحكم في الملحق والملحق به بالصحيحة المذكورة مطلقا اي حتى في صورة الاستدبار كما هو المشهور من الحكم بالقضاء
ايضا في صورة الاستدبار كما سبق تفصيله ثم قوله وبالجملة الذي يقتضيه النظر الصحة في المكره الخ لا يظهر وجه جعله مجمل ما سبقه كما هو ظ نسيانا
اذ لم يظهر مما سبقه ما يقتضي ذلك بل ذكر اولا خلافه حيث حكم اولا بان الظاهر الصحة مع النسيان وذكر له ما ذكر من الوجوه فالظاهر ان يجعل هذا ايضا
مجمل القول في مسئلة من صلى الى غير القبلة الذي ذكره اخرا على ما ذكرنا في توجيه كلامه اخرا الا في مسئلة الالتفات الذي كان الكلام فيه وح فما
ذكره لا يخ عن وجه اذ شمول الصحيحة لحكم الالتفات غير ظ كما نقلنا القول فيه فيحكم فيه بالصحة مطلقا مع الاكراه والسهو لما ذكر من الوجوه واما
من صلى الى غير القبلة فمع ورود الصحيحة فيه لا يحكم فيه بمقتضى الوجوه المذكورة بل يقتضي النص لعدم صلاحية الوجوه المذكورة لمعارضة النص
الصحيح ولا يخفى ان الصحيحة تشمل باطلاقها الظان والساهي ايضا فيحكم فيهما بالتفصيل المذكور والجاهل ايضا كانه لم يقل احد بكونه اقوى في العذر

من الساهي فينبغي الحكم فيه ايضا بمثل الساهي فيبقى المكره غير داخل في الصحيحة فيحكم فيه بالصحة لمثل الوجوه التي ذكرها في الالتفات واما تخصيص الحكم
بالبطلان بما اذا لم يكن الى ما بين المشرق والمغرب فللروايات الدالة على ان ما بينهما قبلة فيعمل بها مع العذر مطلقا والتقييد ببقاء الوقت لان بعد
خروجه لا يحكم بالقضاء كما هو مقتضى الصحيحة فكانه يحكم ح بصحة ما فعله هذا غاية توجيه كلامه وفيه بعد انه اذا حكم في مسئلة الالتفات بالحاق
الجاهل المقصر بالعامد ففي هذه المسئلة بطريق اولى والصحيحة بظاهرها لا تشمله فلا وجه للحكم بالتفصيل فيه بل ينبغي ان يحكم فيه بالاعادة في
الوقت وخارجه ايضا وما ذكرنا من وجه الحاق الجاهل بالساهي لا يدل الا على الحاقه به في الاعادة في الوقت ولا كلام فيه انما الكلام في انه لم يحكم
فيه على مقتضى ما ذكره اولا في الالتفات بالاعادة خارجه ايضا ولا يظهر مما ذكرنا وجه ذلك الا ان يخص غير المكره في كلامه بغير الجاهل ايضا بقرينة
ما ذكره من حكم الجاهل اولا وبالجملة فكلامه ههنا غير منقح جدا فتامل ولما كان هذه المسئلة من مشكلات الفن كما ذكره بعض محققي الاصحاب
وكلامهم لا يخ فيها عن قصور او تشويش واضطراب طولنا فيها الكلام ولم تكثرت من الاطناب والاسهاب والله الموفق للصواب في كل باب وينبغي ان يعلم
بعد انه لا فرق فيها بين القول بالتضييق في امر القبلة او التوسعة اذ الاعتبار بالالتفات عن غرض ما يجوز الصلوة اليه مع الاختيار وح لا يتفاوت المال
بسعته وضيقه فما ذكره المحقق الاردبيلي ره في اخر تلك المسئلة بعد ما فصل القول فيها بقوله هذا كله بناء على فهم من كلامهم من التضييق في امر
القبلة واما على ما تقدم في بحث القبلة من الوسع فيها فلا كما ترى نعم لو قيل بالتوسعة في القبلة وانها ما بين المشرق والمغرب بدون العذر ايضا
فح يتضيق دائرة بحث الالتفات في الجملة ويسقط بعض الشقوق وهو الالتفات الى ما بينهما واما باقي الكلام فبحاله فتدبر بقي في المقام فرع اخر
قد اشرنا الى الخلاف فيه في تضاعيف الكلام سابقا ولا بد من تحقيق القول فيه لانه مسئلة مهمة وهو ما لو استدبر القبلة وانصرف عنها وان لم
يبلغ الاستدبار في اثناء الصلوة باعتبار انه ظن اتمام الصلوة فسلم واستدبر القبلة او انصرف عنها ثم ظهر نقصها فهل يبطل ذلك صلوته ولا يجوز
له البناء فنقول قد اختلف الاصحاب فيه فقال الشيخ في ط ومن نقص ركعة او ما زاد عليها ولا يذكر حتى يتكلم او يستدبر القبلة اعاد وفي اصحابنا من قال
انه اذا نقص ساهيا لم يمكن عليه اعادة الصلوة لان الفعل الذي يكون بعده في حكم السهو وهو الاقوى عندي وسواء كان ذلك في صلوة الغداة
او المغرب او صلوة السفر او غيرها من الرباعيات فانه متى تحقق ما نقص قضى ما نقص وبنى عليه وفي اصحابنا من يقول ان ذلك يوجب استيناف الصلوة في
هذه الصلوات التي ليست رباعيات انتهى ولا يخفى انه يظهر منه ان فيه ثلاثة اقوال الاعادة مطلقا وهو الذي حكم به اولا وعدمها مطلقا وهو الذي
قواه ثانيا والاعادة في غير الرباعيات وهو الذي نقله اخرا عن بعض اصحابنا وفي يه اختار القول الثالث فانه قال ومن صلى ركعة من صلوة الغداة
وجلس وتشهد وسلم ثم ذكر انه كان قد صلى ركعة قام فاضاف اليها ركعة اخرى ما لم يتكلم او يلتفت عن القبلة او يحدث ما ينقض الصلوة فان
فعل شيئا من ذلك وجب عليه الاعادة وكذا الحكم في المغرب فانه ان سلم في التشهد الاول ثم ذكر قام فاضاف اليه ركعة اخرى وسجد سجدتي السهو
انتهى وذلك لان تخصيصه الحكم بصلوة الغداة والمغرب يدل على ما ذكرنا فيما هو المش من نسبة القول بالاعادة مطلقا الى الشيخ في يه فيه ما فيه و
المش بين الاصحاب هو قطع الصلوة ووجوب الاعادة مع فعل ما يبطلها عمدا وسهوا كالحدث والاستدبار عند من عده من المبطلات عمدا وسهوا
لان فعله ح لا ينقص عن السهو فيكون مبطلا كما في السهو واما ما يكون مبطلا عمدا لا سهوا فذهب فيه على كل من وجوب الاعادة وعدمه جماعة من
الاصحاب نظرا الى انه وقع عمدا فيكون له حكمه والى انه انما وقع باعتبار سهوه وظنه تمام الصلوة فيكون حكمه حكم السهو وقد ظهر لك مما تلونا عليك
سابقا ان في الحكم بكون الاستدبار مما يقطع الصلوة عمدا وسهوا تاملا ثم على تقدير كونه كك ففي الحكم بان فعله ح لا يقصر عن السهو ايضا اشكال لجواز
ان يكون للسلام بظن اتمام الصلوة تاثير في عدم الابطال به لا يكون ذلك في صورة السهو المحض ولا استبعاد فيه عند العقل على انه لا سبيل له الى درك الاحكام
الشرعية ايضا فيما لا مبطل الا عمدا معتمد كل من الفريقين بمجرده لا يصلح للاعتماد فينبغي تفصيل القول في كل من تلك الاحكام حتى يظهر جلية الحال فنقول الظ
في الكلام على هذا الوجه هو عدم الابطال به كما حققنا لك في بحثه واورد ما يدل عليه من الاخبار واما الاستدبار او مطلق الانحراف عن القبلة بعد السلام
بهذا الظن قبل ظهور خلافه فالاظهر فيه ايضا عدم البطلان للاصل معتضدا بروايات منها صحيحة يب باب السهو من الزيادات عن زرارة عن ابي جعفر ع قال
سالته عن رجل صلى بالكوفة ركعتين ثم ذكر وهو بالمدينة او بالبصرة او ببلدة من البلدان انه صلى ركعتين وصحيحة ايضا الباب المذكور عن عبيد بن زرارة
قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل صلى ركعة من الغداة ثم انصرف وخرج في حوائجه ثم ذكر انه صلى ركعة قال فليتم ما بقي وصحيحة ايضا الباب المذكور عن محمد
والظ انه ابن مسلم كما صرح به في الفقيه عن ابي جعفر ع قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلوته وقد سبقه بركعة فلما فرغ الامام خرج مع الناس
ثم ذكر بعد ذلك انه فاتته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة وهذه الرواية الفقيه ايضا باب احكام السهو في الصلوة بحذف الاسناد عن محمد بن مسلم وفي طريقه
اليه كلام وفيه بدل يعيدها يعيد بدون الضمير وموثقته ايضا الباب المذكور بعبد الله بن بكير وهو ممن اجمعت العصابة عن عبد الله بن زرارة قال سالت
ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي الغداة ركعة ويتشهد ثم ينصرف ويذهب ويجيء ثم يذكر بعد انه انما صلى ركعة قال يضيف اليها ركعة وهذه الرواية في الفقيه
ايضا عنه بحذف الاسناد وطريقه اليه فيه الحكم بن مسكين ولم يوثق وروى يب مثلها في الباب المذكور من الاصل ايضا بسند اخر صحيح عن عبد الله عن
عبيد والظ بقرينة الرواية الاخرى انهما ابنا بكير وزرارة فيكون مثلها في السند ايضا ومنها موثقته ايضا الباب المذكور من الاصل عن عمار بن موسى عن
ابي عبد الله ع في اخرها والرجل يذكر بعد ما قام وتكلم ومضى في حوائجه انه انما صلى ركعتين في الظهر والعصر والعتمة والمغرب قال يبني على صلوته فيتمها
ولو بلغ الصين ولا يعيد الصلوة وفي الفقيه الباب المذكور هكذا وروى عنه عمار ان من سلم في ركعتين من الظهر او العصر او المغرب او العشاء الاخرة
ثم ذكر فليبن على صلوته ولو بلغ الصين ولا اعادة عليه وانت خبير بان نقل الصدوق هذه الروايات بدون تعرض لقدح فيها او تاويل ظاهرة العمل

بها خصوصا

وكذا بوجهه عند المصنف وان

بهما خصوصا مع ماذكر في اول الفصل انهم يقصدون به قصد المصنفين في ابراد جميع ما وقع بل قصد الى ايراد ما يفتى به ويحكم بصحته ويعتمد فيه
انه حجة فيما بينه وبين ربه تقدس ذكره ونقل ايضا في ذكري عنه انه قال ان صليت ركعتين من الفريضة ثم قمت فذهبت في حاجتك فاضف الى
صلوتك ما نقص منها ولو بلغت الصبين ولا تعد الصلوة فان اعادة الصلوة في هذه المسئلة مذهب ابن عبد الرحمن انهى ولكن ليس ذلك
فيما عندي من نسخة المقنعة بل فيه خلافه فانه قال فان صليت ركعتين ثم قمت فذهبت في حاجتك فاعد الصلوة ولا تبن على ركعتين وقال ابو عبد الله
ما بال رسول الله قام بعد من مجلسه انهى ولا يخفى ان الظاهر من هذه الروايات عدم ضرر تخلل المنافي مطلقا حتى الحدث فيتطهر ويبني ويحمل جواز البنا
حيث اذا كان متطهرا بان كان تطهر قبل التذكر بخلاف ما اذا كان محدثا لاستلزام التطهر الفعل الكثير بعد التذكر وهو قوي في حكم الصلوة بخلاف
ما قبله فافهم وبهذا يقيد ما يدل على تلك الروايات اطلاق روايات اخر كصحيحة زيد باب احكام السهو في الصلوة عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر
في رجل صلى ركعتين من المكتوبة فسلم وهو يرى انه قد اتم الصلوة وتكلم ثم ذكر انه لم يصل الا ركعتين فقال يتم ما بقي من صلوته ولا شئ عليه وهو موثقه
ايضا باب احكام السهو من الزيادات عن عمار عن ابي عبد الله وفيها وعن رجل صلى ثلث ركعات وهو يظن انها اربع فلما سلم ذكر انها ثلث قال يبني على
صلوته وهي ما ذكر ويصلي ركعة ويتشهد ويسلم ويسجد سجدتي السهو وقد جاز ت صلوته ورواية هذا الباب المذكور عن ابي سعيد القماط قال
سمعت رجلا يسئل ابا عبد الله عن رجل وجد غمزا في بطنه او اذى او عصر من البول وهو في صلوته المكتوبة في الركعة الاولى او الثانية او الثالثة او
الرابعة قال فقال اذا اصاب شيئا من ذلك فلا باس بان يخرج لحاجته ذلك فيتوضا ثم ينصرف الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلوته
من الموضع الذي خرج منه لحاجته مالم ينقض الصلوة بكلام قال قلت فان التفت يمينا وشمالا او ولى عن القبلة قال نعم كل ذلك واسع انما هو
بمنزلة رجل سهى فانصرف في ركعة او ركعتين او ثلث من المكتوبة فاتما على ان يبني على صلوته ثم ذكر سهو النبي والشاهد بهذا الخبر باعتبار
اطلاقه اخره وامّا قوله وان التفت الى قوله انما هو اه فيمكن توجيهه بان يحمل على ان الالتفات او التولي عن القبلة كان للضرورة حيث لا
يمكنه الوصول الى المحل المعلوم للوضوء ونحوه وبقي باعتقاده حكم المضرورة الشرعية فيكون حكمه حكم المكره على القول به فيه كما سبق وحينئذ يخص قوله ما ينقض
الصلوة بكلام بالكلام الخارج عن الذي يضطر اليه لتحصيل غرضه وبقي بالفرق بين الكلام وغيره فلا يغتفر الكلام عمدا وان اضطر اليه لذلك بخلاف
الالتفات والتولي فان لم يظهر لنا وجه الفرق واما حمل الالتفات والتولي على ما يكون نسيانا او على علم بلغ الاستدبار فمكابرة بعيدة جدا هذا واما اصل
الحكم بالانصراف والوضوء والبناء مع تخلل الحدث فيحتمل الكلام فيه في الفصل الخامس في القراءة ثم وجه القول ببطلان الصلوة به ووجوب الاعادة
ايضا روايات منها صحيحة زيد باب احكام السهو من الزيادات عن رجل قال سئلت ابا عبد الله عن رجل صلى ركعتين ثم قام قال يستقبل قلت فما روى الناس فيكم
لحديث ذي الشمالين فقال ان رسول الله قام بعد من مكانه ولو بعد من مكانه ولو بعد ركعتين وصحيحة اخرى له عن ابي بصير وموقف الاول واشتراك الثاني معروف
قال سئلت ابا عبد الله عن رجل صلى ركعتين ثم قام فذهب في حاجة قال يستقبل الصلوة فقلت ما بال رسول الله قام ولم يستقبل حين صلى ركعتين فقال
ان رسول الله ليس بمثل عن موضعه وصحيحة اخرى له وكذا الكافي في باب من تكلم في صلوته عن زرعة وسيف بن عميرة عن سماعة عن عثمان بن عيسى في عن سماعة والثلثة الاخيرة
عن ابي عبد الله وفي اخرها قال قلت ارايت من صلى ركعتين وظن انها اربع فسلم وانصرف ثم ذكر بعد ما ذهب انما صلى ركعتين قال يستقبل الصلوة من
اولها قال قلت فاين قول رسول الله اذا سها احدكم استقبل الصلوة وانما اتم لهم ما بقي من صلوته فقال ان رسول الله قام ولم يخرج من مجلسه فان كان لم يخرج من
مجلسه فليتم ما نقص عن صلوته اذا كان قد حفظ الركعتين الاوليين وهذه الروايات تدل على الاستقبال بخروج القيام عن مكانه او الانتقال عن موضعه
او البروج عن مجلسه لكن لم ار من يقول به احد الا ان يخص ما يحصل المنافي كالانصراف عن القبلة او الفعل الكثير ويدل على خصوص الاول رواية زيد
الباب المذكور من الزيادات وكذا من الاصل عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلوته وقد سبقه بركعة فقال
فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاته ركعة ركعة واحدة يجوز له ذلك اذا لم يحول وجهه عن القبلة فاذا حول وجهه فعليه ان يستقبل الصلوة
استقبالا لهذه الرواية مع زيادة قوله يجوز له ذلك اه فربما يسقط بها في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ويؤيد لا اقل القول الاول فيسقط الاستدلال بها لما ذكر
لكن هذا انما يتم لو صحت سند المشتمل على الزيادة ايضا مع صحة الاقل ودونه خرط القتاد بقيد الصحيح بل مع عدم صحته على انه يمكن حمله على اشتراط
عدم التحويل عن القبلة بعد التذكر فلا ينافي الروايات الاخر هذا وان خبر زيد ان الصحيح في الروايات الاولى اكثر منها في الروايات الاخيرة فالعمل
بها اولى ويمكن ايضا الجمع بينهما بحمل الروايات الاخيرة على استحباب الاعادة مع القيام او الانتقال مما في حكمها وحمل الروايات الاولى على جواز البنا
واما حمل الروايات الاولى على خصوص النافلة كما فعله الشيخ في تهذيب شيعة المصنف في ذكري فلا يخفى بعده وابعد منه حملها كما ذكره الشيخ ايضا في
على ما اذا لم يقع الاستدبار او على ما ذكره ايضا فيه من انه لم يذكر في تلك حالا يقينا او انما يذكر ظنا ويعتبر به مع ذلك شك وضعيف اليه نما
الصلوة ما تظهر الا وجوبا لما مر ان بعد الانصراف من الصلوة لا يلتفت الى الشك هذا والاحتياط واضح انه في البناء ثم الاعادة والله تعالى يعلم

قوله وكذا بوجهه عند المصنف اعلم ان الظاهر حمل الالتفات الى ما وراءه في كلام من ذكر ذلك على الالتفات بخصوص الوجه لغة وعلى ما يعمه والا
بتمام البدن كما فعله الشهيد هنا وان كان الغرض الاصلي هو الاول واما ما فعله في شرح الارشاد حيث قيد بقوله وان كان بكفه واستدل له
بصحيحة زرارة الدالة على التقييد بكونه بكله ثم نقل انه اخذ وجاعة من الاصحاب البطلان مع بلوغ الوجه حد الاستدبار وان كان الغرض بعدا واستدلالهم بمنة الحلبي المقيدة بالفاحش اذ لا التفات المخرج مما يصير الى حد الاستدبار فلا يخفى ما فيه مع التنبيه بما ذكره لم يستقم التقييد بقولنا الى ما
وراءه اذ الالتفات عمدا بكله موجب للبطلان مطلقا كما صرح به هو نفسه في آخر كلامه فينبغي حمله على احد ما ذكرنا من الوجهين وبالجملة فكلام العلامة

وان كان الفرض بعيدا اما الى ما دون ذلك كاليمين واليسار فيكره بالوجه ويبطل بالبدن عمدا من حيث الانحراف عن القبلة والاكل والشرب وان كان قليلا
كاللقمة اما لمنافاتهما وضع الصلوة اولان تناول المأكول والمشروب ووضعه في الفم وازدراده افعال كثيرة وكلاهما ضعيف اذ لا دليل على اصل المنافاة فالاقوى
اعتبار الكثرة فيهما عرفا فيرجعان الى الفعل الكثير وهو اختيار المص ره في كتبه الثلثة

ايضا موافق لما نقله من اختيار جماعة من الاصحاب وليس قولا اخر كما يظهر من شرحه فتأمل **قوله** وان كان الفرض بعيدا اعلم ان الش في شرح الارشاد وكذا
المحقق الثاني في شرح القواعد حملا الالتفات بالوجه المبطل عندهم على تحريفه الى ان يصير مستدبرا ولا ريب ان تحريف الوجه كك بدون تحريف
البدن ولو امكن لكان بعيدا كما ذكره الش لكن في المقنعة على ما نقلنا سابقا جعل المبطل هو الالتفات بالوجه الى ان يرى من خلفه ومثله ما نقلنا
عن البيان فان حملا على رؤية جميع ما وراءه او ما يكون خلف المنكبين فيوافق ما ذكره هذان الفاضلان من اعتبار جعل الوجه مستدبرا وان حملا على
رؤية ما وراءه في الجملة ولو بعضه مما يكون خلف احد منكبيه فهو لا يستلزم استدبار الوجه ولم يكن فرضه بدون تحريف البدن عن القبلة بعيد جدا وقد
ظهر بما نقلنا من ادلة الاقوال انه ليس لهم دليل على ابطال خصوص هذا الفرد سوى خبر الالتفات الفاحش ولا يظهر منه المراد اذ على تقدير الحمل على
ما ذكروه من الانحراف الفاحش عن القبلة ولو بالوجه خاصة يمكن ادعاء فحش كل من الوجهين وان كان الاول افحش لكن حكمهم بكون خصوص هذا
الفرد مبطلا وجعل ذلك مسئلة على حدة يؤيد كون المراد هو الثاني اذ على ما ذكروه الظ عدم امكان الالتفات بالوجه كك بدون تحريف الجسد عن
القبلة فيدخل في كليته بطلان الصلوة بفوات الاستقبال الذي جعلوه من شروطها فلا حاجة الى التعرض له بخصوصه الا ان يق كما اشرنا اليه سابقا
ان اشتراط الاستقبال لا يدل على عدم جواز الاستقبال اصلا ولو بلحظة لم يات فيها بشيء من افعال الصلوة فذكر هذه المسئلة لبيان عدم جواز
ذلك ايضا والدليل الذي نقلنا عن المعتبر وهي من فوات شرط الصلوة به يدل على ما ذكروه لانه على تقدير صحته انما يتم على تقدير استلزام ذلك
لتحريف البدن عن القبلة وهو انما يظهر على ما ذكروه لا على ما ذكرنا وكذا ما نقلنا عن هي من الرواية العامية عن ابن عباس هذا ثم على ما ذكروه
فالالتفات المكروه عندهم المتنازع فيه بينهم وبين ولد العلامة هو الانحراف بالوجه الغير البالغ حد الاستدبار وعلى ما ذكرنا الغير البالغ حدا
يمكن معه رؤية ما خلفه وعلى الوجهين فهل يختص بما اذا بلغ جانب اليمين واليسار على ما ذكروه او الى حد يمكن معه رؤية ما على احد الجانبين
على قياس ما ذكرنا في الالتفات الى ما وراءه او يعم الحكم الميل الى احد الجانبين في الجملة وجهان وكلام الش في شرح الارشاد وكذا المحقق الثاني
في شرح القواعد يدل على الاول وادلة القولين على الثاني كما اشرنا اليه سابقا وقول الش ههنا اما الى ما دون ذلك كاليمين واليسار اه يحتمل
الوجهين وربما كان الثاني اظهر فتدبر **قوله** فيكره بالوجه ويبطل بالبدن واما الالتفات بالنظر خاصة يمينا وشمالا بدون تحريف البدن او الوجه
فلا حرمة فيه قطعا وان بلغ ما بلغ وهل يكره قال في شرح الارشاد انه مبني على ان الخلاف المستحب هل هو مكروه ام لا والاولى كونه خلاف الاولى ولا
يختص بالالتفات بل بخروجه عن موضع سجوده انتهى والحق كما اختاره انه لا يلزم من كونه خلاف المستحب كونه مكروها بالمعنى المش كما يظهر لمن حقق الاصول لكن
قد اشرنا سابقا انه يمكن حمل رواية عبد الملك على الالتفات بالنظر جمعا بين الاخبار فلو حملت عليه لدلت على كراهته بل يمكن الاستدلال باطلاقها
ايضا على كراهته ومثلها بالقول فيما نقلنا سابقا عن هي من الرواية العامية عن ابي ذر وكذا رواية اخرى لهم عن النبي ص لا تلتفتوا في صلوتكم فانه لا
صلوة لملتفت ولو حمل المنع فيما نقلنا سابقا من صحيحة محمد بن مسلم على الكراهة وحمل الالتفات فيها على ما لم يكن بكله فيمكن الاستدلال باطلاقها ايضا
على كراهة الالتفات بالنظر ايضا فتدبر **قوله** والاكل والشرب ظ كلام الشيخ في الخلاف اطلاق المنع عن الاكل والشرب في الفريضة مستدلا عليه بالاجماع
وقال العلامة في هي وهو عندي مشكل والاولى ان مطلق الاكل والشرب غير مبطل ما لم يتناول بحيث يدخل تحت الفعل الكثير فيكون ابطاله مستندا
الى الكثرة لا الى كونه اكلا وشربا ومثله كلام المحقق ره في المعتبر فانه بعد ما نقل عن الشيخ انه قال في المبسوط والخلاف الاكل والشرب يفسدان الصلوة
وان به قال الشافعي وابو حنيفة ونقل احتجاجا منهما ورده قال فاذا الشيخ يطالب بالدلالة على ان مطلق الاكل والشرب يبطلها نعم لو تطاول فعله امكن
القول بالبطلان واعترض على الاجماع الذي ادعاه بانا لا نعلم اي اجماع اشار اليه وانت خبير بانه ان ثبت الاجماع على الاطلاق فليتبع والا فالظ
ما ذكره العلامة لعدم ظهور دليل اخر على المنع عنهما فالاصل جوازهما الا ان يشتملا على شيء اخر يكون ممنوعا كالفعل الكثير فيمنع عنهما لذلك و
الظ عدم ثبوته بمجرد قول الشيخ مع عدم صراحة كلامه في الاطلاق والعموم فالظ هو القول بالتفصيل واما تعليل اطلاق المنع بما ذكره الش من
الوجهين فلا يخفى ضعفه كما ذكره ايضا فتأمل **قوله** اما لمنافاتهما وضع الصلوة هذان الوجهان ذكرهما العلامة في يه حيث قال اما الاكل والشرب
فالاقرب الحاقهما بالافعال الكثيرة اذ تناول المأكول ومضغه وابتلاعه افعال متعددة وكذا المشروب ولانه ينافي هيئة الخشوع ويشعر بالاعراض
عن الصلوة انتهى **قوله** اذ لا دليل على اصل المنافاة هذا وجه ضعف الاول وكانه لم يتعرض لوجه ضعف الثاني لظهوره بعد ما حققه سابقا
من ان المعتبر من الفعل الكثير هو ما يخرج به فاعله عن كونه مصليا عرفا ولا عبرة بالعدد اذ من الظ بعد ذلك ان كل اكل وشرب ليس بكثير بذلك المعنى
المعتبر وان امكن تحليله الى ثلثة افعال بالعدد على ما نقله بل ربما كان قليلا بالنسبة الى كثير مما جوز نقله في الصلوة مما سبق تفصيله فافهم **قوله**
فالاقوى اعتبار الكثرة فيهما هذا هو الاقوى كما اشرنا اليه ويمكن تأييده ايضا برواية ابي بكر الحضرمي المتقدمة حيث حصر فيها قاطع الصلوة في
اربعة الخلاء والبول والريح والصوت فغيرها لا يكون قاطعا بمقتضى هذه الرواية المعتضدة بالاصل الا ما ثبت بدليل خارج وظ ان الاكل و
الشرب لا دليل فيهما الا مع اشتمالهما على الفعل الكثير عرفا فيجب تخصيص المنع بذلك وان كان ظ كلام من اطلق ذكرهما هو التعميم اذ بعد التخصيص يدخل
في الفعل الكثير الذي ذكروه فلا وجه لذكرهما على حدة واعلم انه ذكر العلامة في هي انه لو ترك في فيه شيئا يدرب كالسكر فذاب وابتلعه لم تفسد صلوته
عندنا وعند الجمهور تفسد لانه يسمى اكلا اما لو بقي بين اسنانه شيء من بقايا الغذاء فابتلعه في الصلوة لم يفسد صلوته قولا واحدا لانه لا يمكن التحرز عنه
وكذا لو كان في فيه لقمة ولم يبلعها الا في الصلوة لانه فعل قليل انتهى وظاهره اتفاق الاصحاب على عدم البطلان في الجميع واتفاق الكل في الثاني
لكن يشكل الحكم بعدم البطلان في الاول مع صدق الاكل عليه عند من اطلق المنع عن الاكل والشرب ولم يقيد بالكثرة كالشيخ واضرابه الا ان يثبت

بصير

الا في الوتر لمريد الصوم وهو عطشان فيشرب اذا لم يستدع منافيا غيره وخاف فجاءة الصبح قبل اكمال غرضه منه ولا

خروج هذا الفرد بالاجماع نعم ما ذكره على اعتبار صدق الفعل الكثير عليهما كما اختاره واضح وكذا التعليل الذي ذكره في الثالث انما يفيد عدم
المنع بناء على اعتبار الكثرة فيهما سواء اعتبر الكثرة عرفا او عددا واما على القول باطلاق المنع فلا اذ كونه فعلا قليلا لا يوجب تجويزه مع صدق
الاكل عليه نعم لو منع صدق الاكل عليه اتجه عدم المنع منه عند الجميع وقال الشارح في شرح الارشاد بعد قوله وتعمد الاكل والشرب وهو في الجملة
موضع وفاق لكن اختلف في السبب الموجب للبطلان فقيل كونه اكلا وشربا فيكفي فيه مسماهما واختاره الشيخ وفيه نظر لعدم الدليل الدال
على ذلك وقيل لكونه فعلا كثيرا فيتقيدان بالكثرة فلا يبطل ازدراد ما بين الاسنان ولا تذويب سكرة وضعها في فمه ونحوهما وهو اجود فلا
خصوصية للاكل والشرب بل للفعل الكثير انتهى وظاهره تفريع عدم المنع في ازدراد ما بين الاسنان وتذويب السكرة كليهما على القول الثاني
وانه على القول الاول يشملهما المنع ولا يخفى منافاته لظ ما نقلنا عن هي في الامرين سيما في الاول حيث ادعى فيه عدم فساد الصلوة به قولا واحدا
من العامة والخاصة جميعا هذا مع ما في التكليف بالتحرز عنه من العسر والحرج بل الظ ايضا عدم صدق الاكل عليه عرفا فكانه لا مجال للمناقشة
في تجويزه نعم في تجويز السكرة مجال للمناقشة فيه عند من اطلق المنع من الاكل الا ان يثبت اتفاق الكل فيه على عدمه كما هو ظ المنتهى وكلام العلامة
في ية قريب مما ذكره الشارح فانه قال بعد ما نقلنا عنه سابقا بلا فصل اما لو كان قليلا كما لو كان بين اسنانه شيء او نزلت نخامة من راسه فابتلعها فانه
غير مبطل ولو وصل شيء الى جوفه من غير ان يفعل فعلا من ابتلاع ومضغ بان يضع في فمه سكرة فتذوب وتسوغ مع الريق فالاقرب عدم البطلان لانه
لم يوجد منه مضغ ولا ازدراد انتهى فان كلامه في السكرة صريح في ان الاقرب عدم البطلان بناء على انه لم يوجد منه مضغ وازدراد فيطابق ما ذكره
الشارح فيهما وكلامه في ابتلاع ما بين الاسنان ايضا يشعر بان تجويزه بناء على كونه فعلا قليلا كما ذكره الشارح فتدبر ثم لا يخفى ما في نظر الشارح لعدم الدليل مع ما
نقلنا من الشيخ من دعوى الاجماع وان كان نظره الى عدم ثبوته او اطلاقه فكان ينبغي التعرض له والقدح فيه كما فعله المحقق لا الحكم بعدم الدليل
والاقتصار عليه فافهم ثم انه ذكر ايضا في هي انه لو اكل او شرب في الفريضة ناسيا لم تبطل صلوته قولا واحدا وبه قال الشافعي واحمد وعطا وقال
الاوزاعي تفسد صلوته لنا عموم رفع احكام النسيان احتج بانه فعل مبطل من غير جنس الصلوة فاستوى عمده وسهوه كالفعل الكثير والجواب المنع من
ثبوت الحكم في الاصل انتهى وانت خبير بان دليله على عدم البطلان وان كان فيه ما فيه كما اشرنا اليه غير مرة لكن يكفينا ما نقله من عدم الخلاف
فيه وما نقله من الاحتجاج للاوزاعي كان مراده به انه فعل مبطل من غير جنس الصلوة اي ليس كزيادة شيء من جنس الصلوة كزيادة ركعة وما كان كذلك
فيستوي فيه العمد والسهو كالفعل الكثير بخلاف ما كان من جنس الصلوة فانه لا يبطل الا مع العمد كما لو صلى الظهر خمسا والجواب المنع من مساواة العمد
والسهو في كل ما كان كذلك فان الكلام كذلك مع انهم اتفقوا على انه لا يبطل الا عمدا بل الفعل الكثير ايضا لا يبطل الا مع العمد وسيجيء تحقيقه ويمكن حمل
الاصل على خصوص الفعل الكثير بحمل الدليل على القياس والاول اوفق بعبارة الدليل والثاني بالجواب فافهم ولا يخفى انه على ما سيجيء من الشارح اختيار
البطلان بالفعل الكثير مع السهو ايضا اذا استلزم انمحاء صورة الصلوة راسا يتجه التقييد ههنا ايضا كما فعله في شرح الارشاد حيث قال لو فعل ذلك ناسيا
لم يبطل مط اجماعا ذكره في هي الا ان يوجب محو صورة الصلوة راسا فيجيء فيه ما مر في الفعل الكثير انتهى والمكره فيمكن الحاقه بالناسي وكذا الجاهل
لاشتمال الخبر الذي تمسكوا به في الناسي لهما ايضا ويحتمل عدمه فيهما بناء على ما ذكرنا من ان التعويل في الناسي على ما نقلنا من هي من عدم الخلاف فيه ولم اقف
على ما يدل عليه فيهما وجعل المحقق الاردبيلي ره الظ الحاق المكره بالناسي بالطريق الاولى للعقل ايضا دون الجاهل لكونه مقصرا وفيهما تامل فتدبر
وقال العلامة في ف ولو كان ناسيا او مغلوبا بان نزلت النخامة ولم يمكنه امساكها لم تبطل والجاهل بالتحريم عامد وهو مطابق لما نقلنا من المحقق
المذكور لكن لا يعلم من كلامه الحكم في المكره كليا بل في خصوص ما ذكره بان نزلت النخامة ولم يمكنه امساكها وعدم البطلان فيه كما ذكره متجه وان لم يكن
مغلوبا لعدم دخوله في الفعل الكثير فتدبر **قوله** الا في الوتر الدليل عليه مع اصالة الاباحة والصحة وعدم الدليل على المنع فيه لما عرفت من عدم دليل
على المنع من مطلق الاكل والشرب الا الاجماع الذي نقله الشيخ والظ انه لا اجماع ههنا بل الاجماع على خلافه رواية يب في اواخر باب كيفية الصلوة من
الزيادات عن سعيد الاعرج قال قلت لابي عبد الله ع اني اتيت واريد الصوم فاكون في الوتر فاعطش فاكره ان اقطع الدعاء واشرب واكره ان اصبح وانا عطشان
وانا في قلة فيه بيني وبينها خطوتان او ثلثة قال تسعى اليها وتشرب منها حاجتك وتعود في الدعاء نقل العلامة في هي عن الشيخ انه قال لا باس بشرب الماء
في النافلة وانه اصبح بالاصلية وبرواية سعيد الاعرج ونقل الرواية ثم قال والاقرب عندي مراعاة القلة فتصح الصلوة معها وتبطل بدونها ورواية
السعيد محمولة عليه على انها وردت في دافعة مقيدة بقيود ارادة الصوم وخوف العطش وكونه في دعاء الوتر ومع ذلك فهي واردة في صلوة الوتر انتهى
والظ ان مراده ان الاقرب مراعاة القلة في الجواز اي جواز الشرب ما لم يتضمن الفعل الكثير وح يستوي فيه الفريضة والنافلة ورواية سعيد محمولة
عليه وكانه لم يجعل ما فرض في الرواية من الحركة خطوتين او ثلثا والشرب وما يتوقف عليه والرجوع الى مصلاه فعلا كثيرا بناء على ان المعتبر عنده هو
الكثير عادة وكون ذلك كثيرا عادة غير ظاهر على انه يحتمل عدم الحاجة الى الرجوع وان كان امكنه اتمام الصلوة فيها انتقل اليه هذا وكان مراده من
العلامة انه لو لم يقيد الجواز بالقلة وقيل به مط بناء على عدم التقييد في الرواية ظاهرا فالرواية مقيدة بقيود فينتفي قصر الحكم على ما تحقق فيه
القيود فلا ينتفي ما فعله الشيخ من التعميم في النافلة مع كون الرواية في خصوص الوتر ومن اطلاقه الحكم من غير تقييد بارادة الصوم وخوف العطش مع
التقييد بهما في الرواية وبما قررنا يظهر ان قوله ومع ذلك فهي واردة لا مستدرك لان سابقه متضمن له ايضا فتدبر **قوله** اذا لم يستدع منافيا
غيره قال الشارح في شرح الارشاد واشترط بعض الاصحاب ان لا يفعل ما ينافي الصلوة غير الشرب اقتصارا في الرخصة على موردها فلا يستدبر ولا يفعل
فعلا كثيرا غير الشرب ولا يحمل النجاسة غير معفو عنها الى غير ذلك واكثره مستفاد من الرواية لكن تجويزه ثلاث خطوات قد ينافي منع الفعل

بكثير

ولا فرق فيه بين الواجب والندب واعلم ان هذه المذكورات اجمع انما تنافي الصلوة مع تعمدها عند المص مطلقا وبعضها اجماعا وانما لم يقيد هاهنا اكتفاء
باشتراط تركها فان ذلك يقتضي التكليف به المتوقف على الذكر لان الناسي غير مكلف ابتداء نعم الفعل الكثير ربما توقف المص ره في تقييده بالعمد لانه اخلقه
في البيان ونسب التقييد في الذكرى الى الاصحاب وفي الدروس الى المش وفي الرسالة الالفية جعله من قسم المنافي مطلقا ولا يخ اطلاقه هنا من دلالة على القيد
الحاقا له بالباقي نعم لو استلزم الفعل الكثير ناسيا انمحاء صورة الصلوة راسا توجه البطلان ايض لكن الاصحاب اطلقوا الحكم **السابع** الاسلام

الكثير الحاصل منها فان المص ره في كتبه عدها كثيرة فان سلم ذلك قال ايض مستثنى للرواية انتهى ولا يخفى ان ما نقله من العلامة من عد الخطوات
الثلاث الكثيرة ينافي ما نقلنا عن المنتهى وحمل رواية سعيد على ما لا يتضمن الفعل الكثير والحق ان تحديد الفعل الكثير بحسب العرف والعادة لا يخ عن
اشكال فالحكم بكون الخطوات الثلاث كثيرة محل تامل فالظ ان ما ذكره في هي مبني على عدم تسليم ذلك ويؤيد هذا انه لم يحكم بذلك في المنتهى نعم
قد صرح به في بعض كتبه الاخرى كما قال في النهاية فالفعلة الواحدة كالخطوة والضربة قليل وكذا الفعلتان واما الثلث فكثيرة وبالجملة فلا
ريب ان بناء الخبر على الترخص في الخطوات الثلاث لكن تجويز مناف اخر غير ظاهر فيبقى الاقتصار فيه على ما لا يستلزم ذلك فتد **قوله** ولا فرق
فيه بين الواجب والندب اي في الصوم الذي يريده وهو ظ ولا في الوتر بان يكون واجبا بنذر وشبهه وفي شرح الارشاد صرح بكلا التعميمين والوجه
فيهما اطلاق الرواية وعدم الاستفصال فيهما وهو دليل عموم الحكم وفي الثاني مناقشة فان ترك الاستفصال يمكن ان يكون بناء على ما هو الاصل في
الوتر من كونه نفلا فالحكم بمجرد ذلك بالجواز فيما كان منه واجبا لا يخ عن اشكال نعم يمكن ان يق ان الظ ان النذر او شبهه لا يفيد الا وجوب
الوتر عليه ولا يتغير به احكامه وشرائطه بل كلما ثبت له منها قبل النذر ثبت له بعده ايض الا ما علم خلافه بدليل فح لما جاز الشرب في الوتر قبل
النذر فالظ جوازه بعده ايض ومثله القول في جواز النافلة جالسا وماشيا وراكبا والى غير القبلة ونحوها بعد النذر ايض فتدبر ثم الظاهر
تخصيص الحكم بالوتر الذي هو مورد الرواية كما فعله الاكثر التعميم في النافلة مط كما فعله الشيخ لعدم دليل عليه بل قال الش في شرح الارشاد انه يبقى
للشيخ على حمله عنه تعديتهم لها الى صلوة الوتر مع تقييده في الرواية بكونه في دعائه ومن ثم قصرها بعض الاصحاب الى موردها لا غير وهو حسن
انتهى والتحقيق انه لا ان يعتبر في المنع عن الاكل والشرب صدق الفعل الكثير عليهما ام لا فان لم يعتبر ذلك فلا يبعد القول بالتعميم في النافلة
مط اذ النص وان اختص بالوتر لكن لا دليل على المنع عن الاكل والشرب اذا لم يشتمل على الفعل الكثير الا الاجماع الذي نقله الشيخ وهو
خص الدعوى بالفريضة ولا بعد في الفرق لوجود الفرق بينهما في كثير من الاخبار وان اعتبر في المنع صدق الفعل الكثير فاما ان يحمل ما ورد
في الوتر على ما لا يشتمل على الفعل الكثير كما نقلنا في هي فح لا اختصاص للحكم بالوتر ولا بالنافلة بل يعم ساير الصلوات الواجبة ايض وهو ظ و عن
ان قيل فيه بالجواز مط وان اشتمل على الفعل الكثير فالظ ح تخصيص الحكم بمورد الرواية اذ لا وجه لالحاق غيره به فان ما ذكروه من المنع عن
الفعل الكثير والاجماع عليه بظاهره يشمل بالواجب والندب وكذا التعليل الذي ذكروه له كما نقلنا في بحثه لو صح يجري في الكل فالحكم ههنا
بجواز الشرب في النافلة مط من غير سند له لا وجه له ومجرد اختلاف الفريضة والنافلة في بعض الاحكام لا يصلح شانه التخصيص الحكم هناك
بالفريضة فتد **قوله** انما ينافي الصلوة مع تعمدها اي يشترط التعمد في الجميع عند المص وفي بعضها اجماعا كالكلام والقهقهة والاكل والشرب
فقد ادعوا فيها الاجماع على التقييد كما نقلنا سابقا والظ ان البكاء والتطبيق والكتف ايض كك اذ لم ينقلوا خلافا فيها وان لم ار دعوى الاجماع
فيها **قوله** لان الناسي غير مكلف ابتداء وان كلف في بعض المواضع باستدراك ثانيا **قوله** نعم الفعل الكثير في حكمه السكوت الطويل
لما نقلنا سابقا عن الذكرى ان ظ الاصحاب انه كالفعل الكثير فيكون حكمه حكمه وقد تردد في كرى في تقييد الالتفات ايض كما يظهر مما نقلنا عنه
في بحثه وفي س نسب التقييد في الاستدبار والفعل الكثير الى المش وظاهره انه يقول بكونهما مبطلا مط خصوصا في الاول حيث عد ايض اولا في المبطلات
الالتفات دبرا ولم يقيده بالعمد فتد **قوله** ونسب التقييد في الذكرى الى الاصحاب قال فيه قال الاصحاب ان الفعل الكثير انما مبطل اذا وقع عمدا
اما مع النسيان فلا لعموم قول النبي صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان قال وربما يمكن ان يحتج بما رواه العامة ورواه الاصحاب ايض من
حكاية سلام النبي ص على اثنين وقول ذي اليدين ورده بانه متروك بين الامامية ولا يخفى على تقدير صحته تحقق الفعل الكثير فيه غير ظاهر اذ
لم ينقل فيه الا سؤال النبي بقوله اصدق ذو اليدين ومثل ذلك لا يعد فعلا كثيرا عرفا على ان ذلك ليس نسيانا بل عمد بعد السلم بظن التمام
وعدم الفرق بينه وبين النسيان او كون النسيان اولى منه بالعفو غير ظاهر وبالجملة هذا الاستدلال ساقط جدا واما التمسك بعموم حديث
الرفع ففيه ايض تامل اذ الظ من الرفع كما سبق مرارا هو رفع المؤاخذة فقط لا عدم التاثير وايجاب التلافي والتدارك راسا فلا يدل على عدم
بطلان الصلوة مع ان تعليلهم الحكم بالبطلان في صورة العمد لو تم يجري في النسيان ايض فالتفرقة تحكم نعم على ما ذكرنا من ضعف التعليل وان التعويل
انما هو على الاجماع اتجه الفرق اذ لو لم يكن اجماع على عدم البطلان مع النسيان فظ انه لا اجماع ايض على البطلان فتد ثم لا يخفى ان المكره على الفعل
الكثير ايض يمكن ان يكون حكمه حكم الناسي وكذا الجاهل بالتحريم بناء على ورودهما ايض في النص الدال على الرفع عن الناسي ويحتمل عدمه فيهما بناء
على ضعف دلالة النص وان التعويل في الناسي على اجماع الاصحاب او الشهرة بينهم ولم يوجد ذلك في المكره والجاهل بل لم اقف على من تعرض لهما في
الفعل الكثير وظ بعضهم في غيره الحاق المكره بالناسي دون الجاهل لتقصيره كما نقلنا في الاكل والشرب وفيهما تامل كما اشرنا اليه هناك واما الجاهل
بالابطال مع علمه بالتحريم فاحتمال الالحاق فيه اضعف من الجاهل بالتحريم كما لا يخفى **قوله** نعم لو استلزم الفعل الكثير كانه اراد بانمحاء صورة الصلوة
راسا امرا زائدا على الخروج عن الصلوة عرفا الذي اعتبروه في الفعل الكثير وذلك كان يفعل بعد قراءة كل كلمة فعلا يعتد به وهكذا يهوي
قليلا قليلا الى الركوع والسجود ويفعل فعلا كثيرا بين كل مرتين بحيث لا يصدق في العرف على قراءة القراءة ولا على ركوعه وسجوده الركوع والسجود
وقال المص في كرى السكوت الطويل الذي يخرج به عن كونه مصليا ظ الاصحاب انه كالفعل الكثير فح يشترط فيه التعمد فلو فعل نسيانا لم يبطل
ويبعد بقاء الصلوة على الصحة فيه وفي الفعل الكثير المخرجين عن اسم المصلي بحيث يؤدي الى انمحاء صورة الصلوة كمن يمضي عليه الساعة والساعتان
او معظم اليوم انتهى وفي بعض النسخ الساعتان والساعات او معظم اليوم وهذا الكلام منه ولم يمكن حمله موافقا لما حملنا عليه كلام الش على استبعاد

الحكم

فلا تصح العبادة مطلقا فتدخل الصلوة من الكافر مطلقا وان كان مرتدا مليا او فطريا وان وجبت عليه كما هو قول الاكثر خلافا لابي حنيفة حيث زعم انه غير مكلف بالفروع فلا يعاقب على تركها وتحقيق المسئلة في الاصول والتمييز بان يكون له قوة يمكنه بها معرفة افعال الصلوة لتمييز الشرط من الفعل ويقصد بسببه فعل العبادة فلا تصح من المجنون والمغمى عليه والصبي غير المميز لافعالها بحيث يفرق بين ما هو شرط فيها وغير شرط وما هو واجب وغير واجب اذا نبه عليه ويمرن الصبي على الصلوة لست وفي ن لسبع وكلاهما مروي ويضرب عليها لتسع وروي لعشر ويتخير بين نية الوجوب والندب والمراد بالتمرين التعويد على افعال المكلفين ليعتادها قبل البلوغ فلا تشق عليه بعده **الفصل الثالث** في كيفية الصلوة ويستحب قبل الشروع في الصلوة الاذان والاقامة وانما جعلهما من الكيفية خلافا للمش من جعلهما من المقدمات نظرا الى مقارنة الاقامة لها غالبا لبطلانها بالكلام ونحوه

بينها وبين الصلوة وكونها احد الجزئين فكانا كالجزء المقارن كما دخلت النية فيها مع انها خارجة عنها متقدمة عليها على التحقيق وكيفيتهما بان ينويهما اولا لانهما عبادة فيفتقر

الحكم في بعض صور السكوت الطويل والفعل الكثير المخرجين ويمكن ايضا حمله على استبعاد الحكم بالصحة مع النسيان فيهما مطلقا بناء على انه اذا خرج بهما عن اسم المصلي وادى الى انمحاء صورة الصلوة فالحكم بالصحة بعيد وان وقع ذلك نسيانا وقد ظهر لك بما حققنا سابقا حاله على الثاني ولا على الاول فالاستبعاد في بعض الصور وان كان لا يخ عن وجه كما ذكرنا لكن الظ بقرينة تمثيله انه ليس نظره الى مثل ما فرضنا من الصور بل الى مجرد طول الفصل كان يمضي عليه الساعة والساعتان او معظم اليوم او الساعتان والساعات وعندي الاستبعاد في الحكم بالصحة وان طال ما طال ناسيا الا اذا فرض ما ذكرنا من عدم صدق بعض اركان الصلوة عرفا على ما فعله وح اتجه البطلان لكن الظ ان كلام الاصحاب حيث حكموا بالصحة مع النسيان لا يشمل مثل تلك الصورة وقال صاحب المدارك ولم اقف على رواية تدل بمنطوقها على بطلان الصلوة بالفعل الكثير لكن ينبغي ان يراد ما ينمحي به صورة الصلوة بالكلية كما هو ظ اختيار المص في المعتبر اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع الوفاق وان لا يفرق في بطلان الصلوة به بين العمد والسهو انتهى والظ انه اراد بانمحاء الصورة الصلوة به هو كونه مخرجا عن الصلوة عرفا اذ لا يظهر من المعتبر كما نقلنا سابقا كلامه سوى اعتبار ذلك فالمراد ان الفعل الكثير وان اطلق في بعض عباراتهم كعبارته هي لكن ينبغي ان يراد به ما يكون مخرجا عن الصلوة عرفا كما يظهر من تعليل الحكم بالبطلان به في المعتبر هذا وما في حكمه بعدم الفرق ح بين العمد والسهو ما اشرنا اليه من انه انما يصح لو عول في الحكم على التعليل المذكور واما اذا عول على الاجماع فيتجه الفرق فت لكن الاصحاب اطلقوا الحكم اي التقييد بالعمد فيظهر منهم عدم البطلان مع النسيان مط وقد عرفت انه لو حمل انمحاء صورة الصلوة على ما ذكرنا في توجيه كلام الش فاستثناؤه متجه لكن الظ ان اطلاق الاصحاب لا يشمله وان حمل على ما يظهر من تمثيل الذكرى فاطلاق الاصحاب يشمله واستثناؤه كانه لا وجه له فت **قوله** فلا تصح العبادة مط هذا مما لا خلاف فيه وقال المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد ان دليل عدم الصحة منهم عدم القربة التي شرط في العبادة بحيث يمكن ترتب اثرها انتهى وكان التقييد بقوله بحيث يمكن ترتب اثرها لدفع سؤال هو ان عدم القربة منهم انما يسلم فيمن لا يعرف بالله تعالى كالدهرية واما من اعترف به تعالى وكان كفره بجحد النبي او بعض شرائع الاسلام فلا لامكان قصد القربة منه فاجاب بان المراد قصد القربة بحيث يمكن ترتب اثرها وهو الثواب عليها وهو لا يمكن في الكافر مع خلوده في النار بحكم الايات الكثيرة بل الضرورة من الدين ايضا وفيه تامل فان المسلم من اشتراط القدرة في العبادات هو ايقاعها طلبا للتقرب الى الله تعالى ونيل الثواب منه او ما يقرب من ذلك سواء حصل له ما نواه او يكون قابلا لذلك في نفس الامر ام لا ولا شك في امكان تحقق هذا القصد في بعض الكفار الذي ذكرنا واما اشتراط ايقاعها طلبا للتقرب اليه تعالى بحيث يستحق الثواب عليه او يكون قابلا له فهو مم لعدم دليل عليه كيف ولو اعتبر ذلك لزم عدم صحة عبادات المخالفين ايضا لانهم لا يستحقون الثواب عليها على ما هو المش عندنا من انهم مخلدون في النار كما ينادي به الاخبار الكثيرة المتضافرة بل قال الش في شرح الارشاد ان الايمان شرط دخول الجنة عندنا اجماعا مع انهم جزموا بصحة عباداتهم كالعتق وتاملوا في بعض اخر وان كان الاظهر فيها عندهم ايضا هو البطلان كما يدل عليه الاخبار وسنفصل القول فيه ان شاء الله في كتاب الحج ثم ان المحقق المذكور احتمل في الكفار حصول عوض له بسبب بعض افعاله الحسنة اما في الدنيا او في الاخرة بتخفيف عقابها وهو ليس ببعيد ولا ينافي الحكم كليا بعدم صحة عباداتهم فان المراد به نفي صحتها على وجه يستحق بها الثواب وهو العوض المقارن للتعظيم والتعجيل ولا يكون الا بدخول الجنة وهذا لا ينافي حصول عوض له في الجملة على ان ذلك ليس في العبادات المشهورة بل في مثل البذل على الفقراء واعانة المظلومين واغاثة الملهوفين وامثالها فيمكن حمل كلامهم على نفي ترتب الاثر اصلا بدون الاسلام بتخصيصه بالعبادات المعهودة ولا يشكل بالزكوة فان المنوي لها مع الكفر لا يحصل له اثر يترتب عليها من حيث هي هي ولا يسقط عنه العقاب الترتب على تركه اصلا نعم ربما يحصل له عوض بازاء اصل البذل للفقراء وهو شيء اخر فتدبر **قوله** والتمييز كان هذا ايضا مما لا خلاف فيه وكانه يشهد به من له ادنى تمييز ايضا **قوله** وكلاهما مروي اما الرواية الدالة على الست فهي صحيحة يب باب الصبيان متى تؤمرون بالصلوة من الزيادات عن محمد بن مسلم عن احدهما ع في الصبي متى يصلي فقال اذا عقل الصلوة قلت متى يعقل الصبي ويجب عليه فقال لست سنين قوله ويجب عليه يمكن ان يحمل على الوجوب التمريني فيكون اعادة لما سئل اولا بقوله متى يصلي ويمكن ان يحمل على انه سؤال اخرى متى تجب الصلوة عليه بعد موته ويمكن ان يكون الوجه في ضم هذا السؤال ايضا بهذه العبارة المشعرة بتقارنهما ما سمعه منهم ع من انه اذا عقل الصبي الصلوة صلى عليه كما ورد في الاخبار وحسنته ايضا بابرهيم باب الزيادات في صلوة الميت عن الحلبي عن زرارة عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الصلوة على الصبي متى يصلى عليه قال اذا عقل الصلوة قلت الصلوة يجب عليه فقال اذا كان ابن ست سنين والصيام اذا طاقه وهذه الرواية في الكافي ايضا هكذا في كل النسخ التي يراني والنسخة منه وقوبلت حتى النسخة التي من خط المير ويلاحظه

المص ره تمت

فيفتقر في الثواب عليها الى النية الا ما استثنى ويكبر اربعا في اول الاذان ثم الشهادتين بالتوحيد والرسالة ثم الحيعلة الثلث ثم التكبير ثم التهليل مثنى مثنى هذه ثمانية عشر فصلا والاقامة مثنى مثنى الا في ضم فصولها وهي فصول الاذان لامامه بحرجه ويزيد بعد حي على خير العمل قد قامت الصلوة مرتين ويعمل في احرفها مرة واحدة فصولها سبعة عشر فصولها في الاذان ثلثة ويزيد اثنين فهذه جملة الفصول المقولة شرعا لا يجوز اغفال شيء منها ولا شيء غيرها فالفصل في الاذان والاقامة كالتشهد بالولاية لعلي وان محمدا والخير البرية او خير البشر وان كان الواقع كذا فاكذا واضحا يجوز ادخاله في العبادات الموظفة شرعا المحدودة من الشارع فيكون ادخالا لذلك فيها بدعة وشرعا كالزيادة في الصلوة ركعة او تشهدا ونحو ذلك من العبادات وبالجملة فذلك مزاحم الايمان لا من فصول الاذان قال القصد في ان ادخال ذلك فيه من وضع للمفوضة وهم طائفة من الغلاة ولو فصل صدق الزيادة احدهما بنية انه منه اثم في اعتقاده ولا يبطل الاذان بفعله وبدون اعتقاد ذلك لا حرج وقد اطلق عدم الاثم بترك المصنف في واسقطها بما مر في ثابت في الخبر الزكي في غيرها من الصلوة وان كانت واجبة بل يقول المؤذن للواجب منها خاصة دون غيرها الصلوة ثلثا بنصب الاول وبنونه او رفعهما وبالتفريق اداء وقضاء للمنفرد والجامع ويعمل القائل به المرتضى والشيخان بجعل في الجماعة لا يعفو اثر احدهما في القصر بل لثواب الجماعة على ما صرح به الشيخ في ط وكذا فحوى ما به المصنف في ع منهم مكم وسيأتي

قوله فيفتقر في الثواب عليها الى النية الا ما استثنى وهو النظر المقرن لوجوب معرفة الله تعالى فانه عبادة ولا تفتقر فيه النية لعدم تحصيل المعرفة قبله وكذا ارادة الطاعة اعني النية فانها عبادة ولا تحتاج الى النية وان لا لتسلسل كما ذكره المصنف في قواعده وذكر بعض العامة ان كل عبادة لا تلتبس بعبادة لا تفتقر الى النية كالايمان بالله ورسوله واليوم الاخر والعظيم والاجلال لله والخوف والرجاء والتوكل والمحبة والمهابة فانها متميزة في انفسها بصورها التي لا يشاركها فيها غيرها والحوقلة وهي لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم والتسبيح والتحميد والتهليل والتكبير وسائر الاذكار كلها والثناء على الله عز وجل بما لا يشاركه فيه والاذان وقال في القواعد قال المصنف بالاعراض عنه حقيق فان اكثر هذا مما يمكن قصدها على وجه التقرب والعبث والتهور والنسيان فلا تختص للعبادة الا بالنية اما الايمان المذكور فانه لا يقع الا على وجه واحد فلم يجب فيه النية الا ان استحضارها اولا الايمان في كل وقت يمكن ان يتصور فيه النية وكذا في عقد القلب الاستدامة عليه وقد جاء في الحديث جددوا اسلامكم يقول لا اله الا الله انتهى وانت خبير بان الايمان لما ذكر يجب ان يحمل على مجرد التصديق بالجنان والا فالاقرار باللسان والعمل بالاركان مما يقع على وجوه متعددة وهو ظاهر وذلك التصديق ليس باختياري فالنية انما هي في الاعمال الاختيارية ومن هذا ظهر ما في قوله وكذا عقد القلب والاستدامة عليه فتدبر قوله بل وجهها انهما المحسن مطلقا بل حكم ببطلان الصلوتين بتركهما متعمدا قوله ما لم يركع في الاصح في بعض صلوته ان كان متعمدا وهذا هو الذي نقله الشهيد وهو قول الشيخ في نهيه واختاره ابن ادريس واطلق الشيخ في ط الاستيناف ما لم يركع قوله ويرجع ايضا في الاقامة وفي شرح نجم عكس الحكم فقال كما يرجع ناسي الاذان يرجع ناسيها بطريق اولى وبدون ناسي الاقامة لا غير على انه اقتصر في ابطال الصلوة على موضع الوفاق وفي النظم من الاخبار وهكذا كلام اكثر الاصحاب وما ذكره ههنا بل ادعى فخر المحققين الاجماع على عدم الرجوع مع الاتيان بالاقامة قول الشهيد وكذا اكثر الروايات الواردة في الباب لا تدل على ازيد منه وظاهر عبارة بعض الاصحاب كالمحقق هو الثانية ورواية ابي عبد الله تدل عليه حيث قال كنا عند ابي عبد الله اذ اتاه رجل فقال اني صليت في المسجد الفجر وانصرف بعضنا وبقي بعضنا في التسبيح فدخل علينا رجل المسجد فاذن فنهيناه ورفعناه عن ذلك فقال ابو عبد الله احسنتم ارفعه عن ذلك فلما منعتم اشد المنع فقلت فان دخل واراد ان يصلي فيه جماعة قال يقومون في ناحية المسجد ولا يبدؤهم اما بان يسبح منها ولو واحدا معنا واعتبر بعضهم كالمحقق العلامة عدم تفرق صفوف الاولى ولو تفرقت صفوفهم لم يسقط عن الثانية وفي بعض الاخبار بعض ما يدل عليها وفي بعضها ما يقرب الى ما اعتبره لكن قوله ولا يسقطان عن المنفرد بطريق اولى وذلك لانهما اذا سقطا في الجماعة مع تاكدهما فيها حتى قيل بوجوبهما كما سيقوى سقوطهما مع الانفراد بطريق اولى وفيه بعد ما اعترف به من الحكمة وظهورها من نحوي الاخبار اشكال لا يخفى على المتامل لكن رواية ابي بصير كذا حديث ابي علي التي هي الاصل هذا الباب يشمل المنفرد والجامع جميعا بل رواية ابي بصير ظاهرة بان في المنفرد وحديث ابي علي تدل معها على المنفرد والجامع جميعا على ما ذكره المصنف في كرى الشهيد في شرح الارشاد بل نقول يمكن المناقشة في دلالته على الجامع بخلاف المنفرد كما يظهر بالتامل فيه واستفاده ما ذكره من الحكمة عنها مشكل ويمكن ان يكون الحكمة هي رعاية الفريضة الاولى بالاعتداد باذانهم واقامتهم وبوجه اعتبار عدم تفرقهم لا بقاء الامام فالاولى التعميم وان كان رواية زيد بن علي لا تدل الا في الجامع لكن في بعض الاخبار ايضا ما يناسبه نحوها وروى عن ابي عبد الله انه سئل عن الرجل اذا ادرك الامام حين سلم قال عليه ان يؤذن ويقيم ويفتتح الصلوة وفي كرى نسب القول بعدم كراهة اذان المنفرد الى ابن حمزة وبما قوينا ظهر ان تخصيص المصنف السقوط بالجماعة الثانية لبيان الفرد الخفي كما حمله الشهيد الثاني لتردده في المنفرد او كان ظهور الحكم فيه عنده ليس كما في الجامع على ما يظهر من كرى قوله ويشترط اتحاد الصلوتين اداء لو فاتا او المكان عرفا مراده كما يظهر من شرح نجم انه يشترط امران احدهما اتحاد المكان عرفا وعلى هذا فلو صلت الجماعة الاولى العصر مثلا والاخرى المغرب فلا يسقطان عنهم ولو صلت الاولى الظهر والاخرى العصر فلا يسقطان ولو صلت الاولى في مسجد والاخرى في مسجد آخر مرتب منه فلا يسقطان قوله وظاهر الاطلاق عدم الاشتراط وفي شرح الارشاد والمدارك قوي اشتراط المسجد لكونه مورد الاخبار ويجوز ان يكون الحكمة هي رعاية جانب الامام الراتب للمسجد وانت خبير بانه وان كان مورد اكثر الاخبار ههنا هو المسجد لكن ما رواه الشيخ عن ابي بصير قال سئلته عن الرجل ينتهي الى الامام حين يسلم فقال ليس عليه ان يعيد الاذان فليدخل معهم في اذانهم فان وجدهم قد تفرقوا اعاد الاذان مطلقا لاختصاصها بالمسجد ولم ينقل في الكتابين قوله ويسقط الاذان في عصري عرفة لمن كان بها والجمعة سواء صلى الجمعة والظهر كما هو اكثر القائلين بالسقوط وقال ابن ادريس انما يسقط اذان العصر من صلى الجمعة دون من صلى الظهر ونقل عن ابن البراج والمفيد في الاركان استحبابا اذان العصر يوم الجمعة كسائر الايام قوله والحكمة فيه مع النص تسهيل الجمع بين الصلوتين اعلم ان كلام الشارح ان المراد بالجمع المسقط للاذان هو فعل الصلوتين في وقت فضيلة احداهما لا اعتبر فيه شيء اخر ويظهر من عبارة بعضهم كابن ابي عقيل انه يعتبر في الجمع عدم التنفل بين الفريضتين حيث قال في باب الجمعة فان خاف الامام بالتنفل اخر العصر عن وقت الظهر في سائر الايام صلى العصر بعد الفراغ من الجمعة وتنفل بعدها بست ركعات كما روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان يجمع بين صلوة الجمعة والعصر انتهى بل ظاهر هذا الكلام ان الجمع هو مطلق فعل الصلوتين متصلا احداهما بالاخرى من غير تنفل بينهما او كذا اعتبار عدم التنفل من عبارة المحقق في المعتبر حيث قال ويجمع يوم الجمعة بين الظهرين باذان واقامتين كذا قال الثلثة واتباعهم لان الجمعة تجمع بين الصلوتين ويسقط ما بينهما من النوافل وكذا العلامة في قوي به حيث قال قال علماؤنا تجمع بين الظهرين يوم الجمعة باذان واحد واقامتين لان يوم الجمعة تجمع بين الصلوتين ويسقط ما بينهما من النوافل فيكفي فيهما باذان واحد وقد تمسك ايضا في الارشاد بهذا التعليل في اثبات سقوط اذان عصر يوم الجمعة ثم قال كذا علله المصنف في ه وبه انتهى وفي عبارة ط ايضا تمام ما ذكر حيث قال ويستحب ان يصلي ست ركعات عند ابتداء التنفل وست عند ارتفاعها وست اذا قرب من الزوال وركعتين عند الزوال ثم تجمع بين الفريضتين باذان واحد واقامتين وان فصل بين الفريضتين بست ركعات على ما ورد به بعض الروايات

العلامة تحريمه في الثلثة الأول واطلق البائون سقوطه مع مطلق الجمع واختلف كلام المصنف في كراهته في الثلثة استناد الى عدم وقوفه فيه على نص ولا تقوم حكم بنفي الكراهة ومن ثم بالغ في التذكرة فحرمه فيها بقيا الاستحباب في الجمع بغيرها مؤولا الشائط بانه ان الاعلام وان لم يأت الذكر والاعظام وفي سرقة بين ذلك فانه قال بعد ما قبل بكراهته في الثلثة وبالغ من قال بالتحريم ان الاذان في الثلثة حرام مع اعتقاد شرعيته وتوقف في غيرها والظاهر التحريم فيها لاجماع منها على الماذكرناه واما تقسيم الاذان الى القسمين فاضعف من عبارة خاصة اصلها الاعلام وبعضها غير ذكر وتوقى في تلخيصه بايفاعه ستر اباني اعتبار اصله والجعلة ثنائي وكتبه بل قسم ثالث وسنة متبعة ولو يوقعها الشارع في هذه المواضع فتكون بدعة ثم قد يقال ان مطلق الاعلام ليس بذكر بل بما تضمنها بعضهم الى الاحكام المخصوصة ومع ذلك لا يثبت الجواز ويسحب بمنع الصغرى بما للمراد بالمطلق الذكر بما الاعتقد وكذا الفتوى والتوسل فيه بما ان حرفوه واطالوه وهو من غير شك والحذر وهو الاسراع فيها بتفسير الوقف على كل فصل لا تركه لكراهة اعرابها حتى لو ترك الوقف اصلا فالمسكين اولى من الاعراب فانه لغة عربية والاعراب عنه عربية شرعا ولو اعرب حرم ترك الافضل

والباقي على ما بيناه كان بصيرا واوان اخر جميع النوافل الى بعد العصر جاز ايضا عندنا لان الافضل ما فعلناه فان زالت الشمس ولم يكن قد صلى شيئا من النوافل اخرها كلها وجمع بين الفرضين فانه افضل انتهى وفي بعض الاخبار ايضا ما يدل على ذلك كرواية محمد بن حكيم عن ابي الحسن قال سألته يقول اذا اجتمعت صلوتان فلا تطوع بينهما وصحيحة منصور عن ابي عبد الله قال سألته عن صلوة المغرب والعشاء بجمع فقال باذان واقامتين لا تصل بينهما شيئا هكذا صلى رسول الله صلى الله عليه وآله ورواية صفوان الجمال قال صلى بنا ابو عبد الله الظهر والعصر عند ما زالت الشمس باذان واقامتين وقال اني على حاجة فتنفلوا قال ايضا في كرى وفي هذا الخبر فوائد منها جواز الجمع ومنها انه لحاجة ومنها سقوط الاذان والنافلة مع الجمع وبما يظهر فضل ابن فضلة مع سقوط الاذان من صحيحة ابي عبيدة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا كانت ليلة مظلمة وريح ومطر صلى المغرب ثم مكث قدر ما يصلي الناس ثم اقام مؤذنه ثم صلى العشاء واحتمل بعضهم سقوط اعتبار التعقيب ايضا في الجمع بناء على ان الاصل عدم سقوط الاذان ولين على السقوط الا مع حدوث النافلة والتعقيب ما ذكرناه من كون الاذان لصاحبة الوقت وانه اذا جمع في وقت الاولى كان الاذان لها وان جمع في وقت الثانية كان للثانية هو الذي بينهم لكن في عبارة بعضهم كالمحقق والعلامة ح انه اذا كان في وقت الاولى كان الاذان لوقتها وان كان في وقت الاخرى كان لوقتها الا لها على ما وقع في عبارة الذكرى وعبارة كرى كما هنا وكذا عبارة المحقق الثاني في جامع المقاصد على اني تقدير فالحكم لا يخلو عن اشكال اذ الاذان وان كان لصلاة الاعلام لكنه صار سنة مستقلة وعبادة مستبعدة لذاتها تؤطبيعتها صارت كما اعترف به الذكرى واستجبنا في الفضلة ايضا مع انه لا اعلام هنا كذا على هذا فالحكم بكونه لصاحبة الوقت مشكل بل يمكن ان يكون لكل منهما ويمكن ان يكون للاولى فقط وهو ظاهر عبارة الشيخ في كتابيه قال الجمع بين صلوتين اذان واقامة للاولى منهما ويقيم للاخرى سواء كان في وقت الاولى او الثانية واختاره صاحب المدارك ويؤيده صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله قال السنة في الاذان يوم عرفة ان يؤذن ويقيم للظهر ثم يصلي ثم يقوم فيقيم العصر بغير اذان وكذا في المغرب والعشاء بمزدلفة والاولى عدم التعرض في النية لذلك لما هنا ويتفرع على ما ذكره عدم استحباب الاذان اذا خرج وقت الفضيلة الصلوتين واما على ما ذكرنا فلا وعموما الاذان متصلا فان قال المحقق الاردبيلي بعد ما ذكران كون الاذان للوقت غير معلوم لهذا لو صلى بها في وقت واحدة منهما مع عدم الجمع بان يفصل بينهما بزمان كثير بشرط عدم خروج تلك الواحدة يؤذن لهما ويقيم الا ان يقال ان هذا داخل في الجمع لكنه غير معلوم ولا يقال الغرض الجمع ولا غرض شرعا غيره انتهى وفيه اظهر انه لا بد من عدم الفصل بما اخر ايضا في الجمع وعدم الفاصلة المعتد بها بين الصلوتين بل يحتمل ان يكون عدم الفصل كافيا في الجمع وسقوط الاذان وان كان من الصلوتين في وقت الفضيلة بان صلى الاولى في اخر وقتها والاخرى في اوله فتأمل وقال ابن ادريس في السرائر وحد الجمع ان لا يصلي بينهما نافلة فاما التسبيح الاربعة فيستحب ذلك ليس بمانع للجمع انتهى وكلام الاكثر خال عن التعرض لتحقيق معنى الجمع لذا قد اطلقنا في الكلام وخرجنا عما هو مقتضى المقام **قوله** واختلف كلام المصنف فالذي ذكره في الذكرى انما مسألة الجمع وانه يسقط فيه الاذان في الثانية وان سقوط الاذان بعرفة ومزدلفة ايضا مندرج في هذا الخصوصية النقيبة بل لكان الجمع ثم قال وهل يكره الاذان هنا وظاهر ان المراد به مطلق الجمع لا لخصوص الثلثة بل لم يذكر عصر الجمعة بعد العلم اتفاقه على نص ولا فتوى ولا ريب في استحباب ذكر الله على كل حال فلو اذن من حيث انه ذكر الله فلا كراهة ثم قال وفي كراهة الاذان لعصر يوم الجمعة نظر الشيخ في نهيه وكلا يجوز وفي ط وقال ابن ادريس انما يسقط اذان العصر عمن صلى الجمعة لا المصلي ظهرا فلا ونقله عن المفيد وابن البراج ثم قال واحتج الشيخ على الكراهة بما ذكرناه من جمع الشيخ وظ انه لا تصريح منه بالكراهة والاقرب الجزم بانتفاء التحريم وانه يكون في مواضع استحباب الجمع مع عدم استحبابه فانه يسقط اذان الاعلام ويبقى اذان الذكر والاعظام انتهى ولا يخفى ما في العبارة من الخلل فانه قال في ط ولم ينقل القول بالصوا بعد يوم بكر وكانه سقط من القلم وايضا قال لانه يكره والظاهر انه يكره ثم بما نقلنا يظهر ان ما ذكره الشيخ من قوله توقف في كراهة في الثلثة ليس كذلك بل توقفه وعدم وقوفه على نص وفتوى بالكراهة انما هو في مطلق الجمع كما ذكرنا لا في خصوص الثلثة كيف وقد نقل القول بالكراهة في عصر الجمعة عن الشيخ وايضا قد نقل القول بالحرمة ايضا بعينه عنه وقد قال جماعة منهم العلامة بالحرمة في الثلثة والمتبادر من مثل هذا القول عدم النص والفتوى بالحرمة ايضا كما لا يخفى على من له دربة باسالب الكلام وايضا اذا حمل على ما ذكرنا فلا ينافي ما ذكر في كرى بقوله ورد بما قبل بكراهة في الثلثة وبخصوصها الاخير بعني عصر الجمعة وايضا قوله ثم حكم بنفي الكراهة كان سهوا في النظر ثم حكم بالكراهة وجزم بانتفاء التحريم فيها كما ظهر مما ذكرنا فتأمل **قوله** نعم قد يقال ان مطلق البدعة ليس بمحرم ويكون الاستدلال على حرمة كل بدعة بما روي صحيحا او فلانه شهر مضمونا جماعة انها بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة مصيرها الى النار وما وافق كتاب عيون الاخبار من كتب الرضا عليه السلام للمؤمنين من شرائع الدين حيث فيه انه يجوز ان يصلي متطوعا في جماعة لان ذلك بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار وما رواه في اصول الكافي عن المفضل بن شاذان بدعة عن ابي جعفر وابي عبد الله قال لا كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وما رواه ايضا عن عبد الرحيم القصير عن ابي عبد الله قال قال رسول الله كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار واما ما تحتمل امورها بدعة وليست بحرام على ما وقع في كلام بعض العامة فمدفوع بان البدعة ليست مطلق المحدث بعد عهد النبي بل عباده لم يكن في زمانه ولا يستفاد من شريعته لا بالخصوص ولا من العمومات الواردة فيها اذ كل حكم يستفاد من الشريعة ليشمل نحو توريث الاباعد ومنع الاقارب مثلا وعلى الوجهين فلا نسلم تحقق البدعة بكون محرمة ولو سلم فيختص بغير العالم بدليل من خارج لا يخرج عن الحجية على ما حقق في الاصول نعم يمكن المناقشة بان عدم ايقاع الشارع لها في هذه المواضع لا يدل على كونها بدعة بل عموما الاذان نقلها بكفي للحكم بشرعيته مطلقا هنا والاولى ان يستغنى بقال ان ما يدل على البدعة مطلق المحدث بعد عهد النبي وعليه يبتني كلام ذلك البعض من العامة فكونها بدعة مسلمة لكن لا نسلم حرمة كل بدعة وان اريد البدعة باحد المعنيين اللذين ذكرناهما فلا نسلم كونها بدعة محرمة وعدم ايقاع الشارع لها فتدبر **قوله** وغيره يقتصر عنه اي يقف في مكان اسفل من مكان الواعظ ويجعل صلوته اخفض منه ويحتمل ان يكون المراد مجموع الامرين **قوله** ويلحق البدل الحكم المبدل منه في الكثرة

ابدا لها في غير هذا وقد حكاية الفصل بعد الفراغ المؤذن عنه ومعه ولا يقطع الكلام اذا سمع غير الحكاية وان كان فراغا ولو دخل المسجد اخر التحية الى الفراغ عنه ثم يجب الاتمام حالة التشهد والتكبير والقراءة وانما قدره على التشهد والتكبير مع انه لا يجب ضمهما لكونه شرطا فيهما والشرط مقدم على المشروط وقد اخرج المصنف منهما في كرى بس نظر الى ذلك وليتحصل حتى من الصلوة وفي الالفية اخر عن القراءة ليصلها واجبا في الثلثة ولكل وجه مستندا الى شيء بحيث لو ازيل السناد سقط مع الكثرة فان عجز عن الاستقلال في الجميع فقي البعض ليستند فيما يعجز

لم يقبل لما الحق في بطلانها ببرء وجهان وفيه البطلان لو ترك المخرج فصلى سهوا ثم تذكر لعدم المحلية بهو الشهوية لغة وان صدق ان لا يكفي صدق الصوت للتقطيع من لفظها والمؤذن الراتب يقف على مرتفع ليسمع الناس ابلغ في رفع الصوت وابلغ للصلين وغيرهم وتقصر عنه مجانبة حرفي كبرى سنة فيه ما لم يفرط بالتاخير فيسبقها الفضيلة في جميع الفصول وهو الافاضة ويكره الالتفات ببعض فصوله يمينا وشمالا وان نجا على المنارة عند تعدد الفضل بلالها بركبتين ولو فرق عن الرابية او سجد او جلس او تنحنح او رد بالجواب ويكن دخول المؤذنة فيها جلوسي زيادته مع لثتها الفاء على زيادته او خطوه ولم يعد بها المصنف في كرى على ما لكنها مشهورة وفي كنه وفي المغرب خاصة ونسبها في الكلام الى اصحابنا مع التصريح بالخطوة وقد ورد النص بها بشيء فلو ذكرها كان حسنا ويتخلص المغرب بالاخيرين بالخطوة والثلثة اما الثلثة فرقية منه واما الخطوة فكما تقدم وقد ورد في الجلسة بين السجدتين كان كالمتوسط تتدنى سبيل كان ذكرها اولى ولم يكره الكلام في خلالها لخصوص الافاضة في بعيد به مما لم يخرج عن المواالة ويعفى به عما فوقه على ما اشعر به المتن وغيره والنص وربما الكلام بعد صلاته يستحب الاقامة خالتها وفي الالفية لكن شرطها فيها عدم الحدث ثم لو ادعى الاكثر نفي المفسد للعبادة و الحكاية لغير المؤذن اذا سمع كما يقول المؤذن وان كان في الصلوة لا اعتقادا فيها بما تحولقه واحكامها اطلقت لانها ليست ذكرا وكذا يجوز

وزيادة

عنه فان عجز عن الاستقلال في الصلاة اعتمد على شيء مقدما على القعود فيجب تحصيل المكلف ما يعتمد عليه ولو باجرة مع الامكان فان عجز عنه ولو بالاعتماد او قدر عليه لكن عجز عن تحصيله قعد مستقلا
كما مر فان عجز اعتمد فان عجز اضطجع على جانبه الايمن فان عجز فعلى الايسر هذا هو الاقوى ويختاره في كتبه الثلثة ويفهم منه هنا التخيير وهو قول ويجب الاستقبال ح بوجهه فان عجز عنهما استلقى على
ظهره وجعل باطن قدميه الى القبلة ووجهه بحيث لو جلس كان مستقبلا كالمحتضر والمراد بالعجز في هذه المراتب حصول مشقة كثيرة لا تتحمل عادة سواء نشأ منها زيادة مرض او حدوثه او بطوء برئه
او مجرد المشقة البالغة لا العجز الكلي ويومي للركوع والسجود بالرأس ان عجز عنهما ويجب تقريب الجبهة الى ما يصح السجود عليه او تقريبه اليها والاعتماد بها عليه ووضع باقي المساجد معتمدا وبدونه
لو تعذر الاعتماد وهذه الاحكام آتية في جميع المراتب السابقة وحيث يومي لهما برأسه يزيد السجود انخفاضا مع الامكان فان عجز عن الايماء به غمض عينيه لهما مزيدا للسجود تغميضا وفتحهما بالفتح

زيادة ونقصانا مع القصد وبدونه مط قال سلطان العلماء اي سواء قصد البدلية اولا فلو زاد تغميضا بطل صلوته وان لم يقصد انه بدل عن الركوع او السجود
والحاصل انه على هذا القول يصير التغميض مط بمنزلة الركوع في السجود في هذه الصلوة فلو زاد ونقص بطل الصلوة مط كسائر الاذكار في الصلوة
انتهى ولا يخفى ان بطلان الصلوة بزيادة الركوع والسجود الحقيقي ليس بمجرد بدون قصد كونهما ركوعا او سجودا غير معلوم بل قال في الذكرى انه يجب ان يقصد بهويه
الركوع فلو هوى لسجدة العزيمة او غيرها في النافلة او هوى لقتل حية او لقضاء حاجة فلما انتهى الى حد الركوع **قوله** وان لم يجعله ركوعا لم يجز بل يجب
عليه الانتصاب ثم الهوي للركوع ولا يكون ذلك زيادة ركوع انتهى وفيه حكم بعدم البطلان بزيادة صورة الركوع بدون القصد وقال في بحث السجود يجب الهوي
للسجود فلو هوى لاخذ شيء او قتل حية وعقرب لم يجز الا ان يعود الى القيام والهوي ولو صار بصورة الساجد والحال هذه احتمل البطلان لزيادة صورة
السجود انتهى وفيه تردد فلعل بناء كلام القائل على زيادة صورة الركن مبطلا مط لما احتمله في الذكرى ثم جعل حكم البدل كحكم المبدل منه مط **قوله**
ولما كان القصد متوقفا على تعيينه الخ لا يخفى ان القصد لا يتوقف الا على تعيين المقصود بوجه ما لا بوجه يميزه عن جميع ما عداه فح لا يلزم قصد الاداء و
القضاء وكذا الوجوب او الندب ان اراد ان النية هي القصد الى الصلوة المعينة اي المعينة بالوجه المميز والقصد المذكور يتوقف على تعيين المقصود بوجه
يميزه عن جميع ما عداه فلانم الاول ان تكون النية هي القصد الى الصلوة المعينة بالوجه المذكور ولم لا يجوز ان يكون قصد الصلوة مط اعم من ان يكون
اداء وقضاء واجبة او مندوبة مجزيا وهذا الكلام الاجمالي بالجملة وجوب تعيين هذه الامور في النية مما لا دليل عليه عقلا ونقلا والاخبار خالية عنه
وكذا كلام متقدمي الاصحاب فلا يبعد الاكتفاء بتعيين الفعل بوجه القربة مع قصد الاخبار ولكن الاحتياط في التعيين **قوله** والظ ان المراد بالوجوب غايته
قال سلطان العلماء لا يخفى ان جعل الوجوب غاية لفعل الصلوة تجوز الظاهر ان غاية الفعل لابد ان يكون مرتبا عليه ومتأخرا عنه في الوجود والاشياء
ان الوجوب ليس مترتبا على فعل الصلوة بل كان مقدما عليه فالغاية الاتيان بما هو واجب لا اصل معنى الوجوب وهو مترتب على فعل الصلوة في الخارج
انه اصلي صلوة كذا ليحصل الاتيان بالواجب لفظ لوجوبه اشارة الى هذا المعنى وح ايض يصح تعليله بالقربة فان اصل الوجوب لا يعلل بالقربة ويظهر ان
قربة الى الله تعليل للتعليل لا لاصل الفعل ولا يحتاج الى ما ارتكبه الشهيد في الذكرى في وجه عدم حرف العطف على التعليل بناء على انه تعليل لاصل الفعل
فتم انتهى ولا يخفى ان من جعل الوجوب غاية لفعل الصلوة لم يجعله علة غائية حتى يرد الاشكال ويحتاج الى ارتكاب التجوز بل جعله مفعولا له من قبيل قعدت
عن الحرب جبنا ولا اشكال فيه ولا حاجة الى ما ارتكبه من التجوز البعيد جدا نعم في تصحيح التعليل الثاني بلا حرف العطف يحتاج الى توجيه وما افاده من كون
القربة تعليلا للتعليل نقله المص في الذكرى عن بعض النحاة من الاصحاب لكن لا يخفى فساده ظاهرا فان القربة لا تصلح غاية للوجوب وايض ليست فعلا لفاعله فلا
يصح نصبها وما افاده هذا الفاضل يصلح توجيها له لكنه بعيد جدا وما ذكره المص في الذكرى لدفع الاشكال مما لا يظهر له محصل كما يظهر بالمراجعة الآن
تكلف ويرجع حاصله الى ان العطف انما يجب اذا كان المفعولان لاجله من قسم واحد واما اذا كان من قسمين كما نحن فيه فلا وذكر الش في شرح ان الحق
منع تعدد المفعول لاجله هنا لان المجرور باللام ليس مفعولا لاجله كما لا يخفى ولو سلم منعنا وجوب توسط حرف العطف لفظا بل حذفه جائز كما صرح
كما نقله ابن هشام في المغني وذكر له شواهد هذا كله مع عدم وقوع الاشكال اصلا فانه لا تعلق لهما بالنسبة الشرعية التي هي القصد بل متعلقة بالالفاظ التي
لا مدخل لها في المقصد كما اشار اليه في الذكرى ومع هذا فالنفع في النسبة في هذا الوجه نص بل انما هي مما شاع في السنة الناس فلو خبر لورود عليه اشكال الا انه **قوله**
لان قصد الفرض لا يوجب ان قول المص معينة الفرض لابد ان يكون شاملا الى تعيين نوع الصلوة كما ذكره الش ايض اولا حيث قال من ظهر او عصر ولا يمكن حمله
على القصد قصد الفرض كما ذكره هنا والا لم يكن تعيين نوع الصلوة مذكورا في كلامه مع انه من المميزات المعتبرة عندهم لانا نقول ان الش حمل اولا قوله
المعينة الفرض على تعيين نوع الفرض بعنوان انه فرض كما يؤتى في النية فرض الظهر مثلا وحمل اخرى على مجرد تعيين نوع الصلوة بدون ملاحظة الفرض او النفل
وكل منهما يحتمل وح يستقيم جميع ما ذكره ولا ايراد عليه فتدبر **قوله** وعلى اعتبار الوجوب للعلل اي لو حمل الوجوب الذي ذكره المص على الوجوب
الغائي **قوله** ما نية الواجب ما قبل الوجوب الذي في عبارة المتن او لوجوبه الذي يذكر في النية **قوله** ويكون ضده اي قصد الواجب او المكلف
بالاضافة الى الفاعل او المفعول **قوله** وجوب في الامر عنه ح هذا انما يستقيم اذا تعين عليهم نية الوجه وليس كذلك بل قالوا بالتخيير بين الوجوب
والندب وجهها وح فالخطب سهل اذ يمكن للصبي اختيار الاول **قوله** ولو جعلها لله اي غاية الصلوة او الصلوة وعلى الاول فيه مسامحة وعلى بعض
المنافيات كلها اي ولو في بعض مميزات المنوي او ولو في ثلث الحالة قبله **قوله** او التسبيح بالاربع المشهور تسنده ما رواه الشيخ عن زرارة قال قلت
لابي جعفر ع ما يجزي من القول في الركعتين الاخيرتين قال تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وتكبر وتركع وقد وصف العلامة في هي هذه الرواية
بالصحة وتبعه الشهيد في شرح الارشاد والمحقق الاردبيلي ايض فيه وفي سنده محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان وفيه كلام مشهور وفيما رواه الفقيه حيله
افضلية التسبيح في الركعتين ايض ما يؤيد هذا القول **قوله** على ما دلت عليه رواية حريز ما رواه الصدوق في الصحيح عن حريز عن ابي جعفر ع انه قال لا
تقرء في الركعتين الاخيرتين من الاربع الركعات المفروضات شيئا اماما كنت او غير امام قلت فما اقول فيهما فقال ان كنت اماما او وحدك فقل سبحان الله
والحمد لله ولا اله الا الله ثلث مرات تكمله تسع تسبيحات ثم تكبر وتركع وفي السرائر نقل هذه الرواية من كتاب حريز وليس فيه لفظ او وحدك بعد قوله اماما
وكذا الفقيه تكمله تسع تسبيحات ومثله في المعتبر وقد نقل في الذكرى والارشاد ايض بهذا الوجه مأخوذا منهما ولعل الش بهذه الرواية على قول العشر وقال
وهذه الرواية اخص من المدعى فلا تدل عليه صريحا وكانه حمل قوله ثم تكبر على التكبير لعل الثالثة عشر تكبير الركوع فيصير عشرا والظ ان المراد به تكبير
الركوع فهي دليل على التسع كما ذكرنا ويؤيده ما نقل عن حريز في كتابه انه قال بالتسع والعجب في شرح الارشاد نقل قول التسع ايض وقال رواه الصدوق
في كتابه ولعله اشار الى ما نقلنا من كتاب حريز لكنه لم ينقل بعنوان انه مذهبه بل الرواية التي نقل عنه هي ما نقلناه **قوله** بتكرير الاربع ثلثا

او غمضهما وان لم يكن ببصير مع
امكان الفتح قاصدا بالابدال
تلك الافعال والاذكار الواجبة
على قلبه كل واحد في محله والاذكار
على لسانه والا اخطرها بالبال
ويلحق البدل حكم المبدل في
الركنية زيادة ونقصانا مع عطله
ونقل مط والنية وهي القصد
الى الصلوة المعينة ولما كان
القصد متوقفا على تعيين
المقصود بوجه ليمكن توجه
القصد اليه اعتبر فيها احضار
ذات الصلوة وصفاتها التي
لها حيث تكون مشتركة و
القصد لهذا المعين متقربا
ويلزم من ذلك كونها معينة
الفرض من ظهر او عصر او غيرهما
والاداء ان كان فعلها في وقتها
او القضاء ان كان فعلها خارجه
والوجوب والمراد به الجهل
غايتها ان قصد الفرض يستلزم
تمييز الواجب مع احتمال ان يريد
بالواجب المميز ويكون الفرض
مشارا الى نوع الصلوة لان
الفرض قد يراد به ما لا
انه غير مصطلح شرعا والقصد
اولى بناء على ان الوجوب الغائي
لا دليل على وجوبه كما نبه عليه
المص في الذكرى ولكنه مشهور
يجري عليه هنا او الندب
كان مندوبا اما بالعارض
كالمعادة لادراك الجماعة في الفرض الاول
او يكفي في الاطلاق الفرض عليه
ح كونه كذلك بالاصل او ما
اعم بان يراد بالفرض او لا
ما هو اعم من الواجب كما ذكر في
الاحتمال وهذه قرينة اخرى
على هذه الامور كلها متميزة
للفعل المنوي لاجل النية
امرا واحدا بسيطا وهو القصد
وانما التركيب في متعلقه ومعروضه

وهو الصلوة الواجبة او المندوبة المؤداة او المقضاة وعلى اعتبار الوجوب للعلل يكون الجزء المميز اما نية الواجب يكون ضده لوجوبه اشارة الى ما يقوله المتكلمون من انه يجب فعل الواجب
لوجوبه او ندبه او لوجههما من الشكر او اللطف او الامر او المركب منها او بعضها على اختلاف الآراء ووجوب ذلك امر مرغوب عنه اذ لم يحققه المحققون فكيف يكلف به غيرهم واختاره في
والقربة وهي غاية الفعل المتعبد به قرب الشرف لا الزمان والمكان لتنزهه تعالى عنهما واثرها لوروده كثيرا في الكتاب والسنة ولو جعلها لله تعالى كفى فقد تلخص من ذلك ان المعتبر في
النية ان يحضر بباله مثلا صلوة الظهر الواجبة المؤداة ويقصد فعلها لله تعالى وهذا امر سهل وتكليف يسير قل ان ينفك عنه ذهن المكلف عند ارادته الصلوة وكذا غيرها وتجشمها

زيادة على ذلك وسواس شيطاني قد امرنا بالاستعاذة منه والبعد عنه وتكبيرة الاحرام نسبت النية لان بها يحصل الدخول في الصلوة ويحرم بها ما كان محللا قبلها من الكلام وغيره ويجب التلفظ
بها باللفظ المذكور بالعربية تأسيا بصاحب الشرع صلى الله عليه وآله كما امرنا بالتأسي وكذا تعتبر العربية في ساير الاذكار الواجبة اما المندوبة فيصح بها وبغيرها في اشهر القولين هذا مع القدرة عليها اما
مع العجز فيضيق الوقت عن التعلم فيأتي بها حسب ما يعرفه من اللغات فان تعذر لخرس ونحوه اشار بها وعقد قلبه على ما اشتملت عليه من المعنى ومن الاصلية وتجب المقارنة للنية بحيث يكبر عند حضور القصد المذكور بالنية
من غير ان يتخلل بينهما زمان وان قل على الشهير والمعتبر حضور القصد عند اول جزء من التكبير وهو المفهوم من المقارنة بينهما في عبارة المص لكنه في غيره اعتبر استمراره الى آخره الا مع العسر والاول اقوى
وتستمر حكما بمعنى ان لا يحدث نية تنافيها ولو في بعض مميزات المنوي الى الفراغ فلو نوى الخروج منها ولو في ثاني الحال قبله او فعل بعض المنافيات كانت او الرياء ولو ببعض الافعال ونحو ذلك بطلت

وقراءة الحمد وسورة كاملة عليه في اشهر القولين الا مع الضرورة كضيق وقت وخاف ... نوطها وجهالة لعلها مع العجز عن التعلم فتسقط السورة من غير تعويض عنها هذا في الركعتين الاوليين سواء لم يكن غيرهما كالثنائية ام كان كغيرها ويجزي في غيرهما من الركعات الحمد وحدها او التسبيح بالاربع المشهورة اربعا بان يقولها مرة او تسعا باسقاط التكبير من الثلث على ما دلت عليه رواية حريز او عشرا باثباته في الثالثة خاصة او اثني عشر بتكرير الاربع ثلثا ووجه الاجزاء بها جميع وورود النص الصحيح بها ولا يقدح اسقاط التكبير في التسع لذلك والقيام غير مقامه وزيادة وحيث تكرر الواجب بالاربع جاز ترك الزائد لحصول كونه مستحبا نظرا الى ذلك وواجبا مخيرا التفاتا الى انه احد افراد الواجب فيجوز تركه الى بدل هو الاربع ان كان حرمة كالركعتين والاربع في مواضع التخيير وظاهر النص والفتوى التخيير وبه صرح المص في ذكرى وهو ظاهر العبارة هنا وعليه الفتوى فلو شرع في الزائد عن شيء منها يجب عليه البلوغ الى آخره ويجمله ضمنه للوجوب وان جاز تركه قبل الشروع والتخيير ثابت قبل الشروع فيوضع على وجه لو تركه حصل امتثال نية المشقة ووجهه العدم اصالة عدم وجوب الاكمال فينصرف الى ذكر الله تعالى ان لم يبلغ فيه آمرا والجهر في الاوليين او في صبح التسبيح مطلقا ولا تجهر حكم عن ابي الحسن ع وروي اضافته التسبيح مطلقا ولغير الامام

واختاره في شرح ئع والارشاد تبعا للمحقق الشافي اجزاء الجميع ما عدا التسع لسقوط التكبير فيه ويرد عليه ما اشار اليه هنا **قوله** ويرد النص بما لا يذهب عليك
انه لم يوجد في الكتب المتداولة نص دال على خصوص الثالث والرابع ايضا فضلا عن الصحيح وقد اعترف صاحب المدارك والمحقق الاردبيلي وغيرهما ايضا بعدم
الوقوف على مستند لهذا القول نعم رواية التسع صحيحة كما نقلنا واما رواية الاربع فلعل ما اشرنا اليه يمكن ان يكون منظور الش من نص الاربع بكفاية الاجزاء
بالعشر والاثني عشر ايضا لاشتمالها عليها مع زيادة ولا باس بها مع وجود القول بها وقد تردد المحقق الاردبيلي فيه بناء على انه لا دليل على حكم هذه
الزيادة الا ترى انه لو زاد في الفاتحة لاحتمل الضرر والبطلان وكذا لو زاد التسبيح على الثلث ويجزم وجود القائل لا يجعله راجحا نعم قال فنقول بعض الاصحاب
بانه احوط وبعضهم بانه مستحب يحتمل القائل ويستخبر بان الاخبار الواردة في التسبيح في الركعتين الاخيرتين من صحيح بعضها تدل على التوسعة فجيدا
والظ اجزاء كل واحد من هذه الطرق بل وغيرها ايضا مما وقع في النص الصحيح كما ذهب اليه المحقق في المعتبر ولا يجال لاحتمال ضرر الزيادة لاسيما مع ما ورد
من عموم الاذن في الكلام بالدعاء والذكر في الصلوة ويمكن ايضا التمسك في اضافة التكبيرة الواحدة او الثلث الى التسع بورود التكبير في بعض الروايات
وان لم يكن على هذا الطريق ما ورد في صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع في اكثر حديث وفي الاخيرتين لا تقرأ فيهما انما هو تسبيح وتكبير وتهليل ودعاء ليس فيهما
قراءة وما ورد فيما رواه ثقة الاسلام بطريق حسن بابرهيم بن هاشم عن فضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع في اثناء الحديث فاصاب النبي ص في الصلوة سبع ركعات
هي سنة ليس فيهن قراءة انما هو تسبيح وتهليل ودعاء ومثله في صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع واعلم انه قد روى الصدوق في كتاب عيون الاخبار في باب ذكر عبادة
الرضا ع انه كان يسبح في الاخيرتين يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثلث مرات فيوافق التسع والله تعالى يعلم **قوله** وفي البيان جعلهما سواء
وروي في كتاب الاحتجاج في جملة التوقيعات الواردة عن صاحب الامر ع انه سئل عن الركعتين الاخيرتين وقد كثرت فيهما الروايات فبعض يروي ان قراءة الحمد
فيهما افضل وبعض يروي ان التسبيح فيهما افضل فالفضل لايهما لنستعمله فاجاب قد نسخت قراءة ام الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح والذي نسخ التسبيح قول العالم
كل صلوة لا قراءة فيها فهي خداج وهذا حديث غريب في مقابلة الاخبار المتكثرة جدا والاجماع على ما ادعوه والله تعالى يعلم **قوله** والافضل التام
ثم الحسن ثم الكافي على ما هو مقرر في محله المش بينهم على ما ذكر في فتح الجزري انه ان لم يتم معنى الكلام الا بما بعده فالوقف عليه قبيح وان تم فان لم يكن له تعلق
بما بعده ايضا فالتام وان كان له تعلق بما بعده فاما ان يكون له تعلق به بحسب المعنى دون اللفظ فالكافي او من جهة اللفظ ايضا فالحسن واما احتمال ان
يكون له تعلق بما بعده لفظا لا معنى فكانه غير متصور ولا يخفى ان قول الش وهو ما تم لفظه ومعناه واحد منهما كانه لا ينطبق على هذا الاصطلاح وايضا على هذا
الاصطلاح ينبغي ان يكون الوقف على الكافي يفضل له الحسن فلهذا احكموا في الحسن بوجوب الاعادة والمنع من الابتداء بما بعده الا في رؤس الآي لورود
السنة بالوقف على العالمين والابتداء بالرحمن على ما ذكروا وههنا اصطلاح آخر ذكره السيد الشريف في شرح الكشاف وهو ان لو وقف على ما لا يفيد معنى
مستقلا فقبيح وعلى ما يفيده حسن فان استقل ما بعده ايضا يسمى تاما والا يسمى كافيا وحسنا غير تام فالوقف على بسم قبيح وعلى الله او الرحيم كاف وعلى الآخر
تام وعلى هذا فالحسن حسن لغير القبيح ولا يمكن حمل كلام الش عليه ولم اطلع على اصطلاح آخر يوافق ما ذكره والله يعلم **قوله** ولم يحصر المفصل بسور المفصل
كما هو المش فانه يخص المفصل طوالا لان المفصل وهي من سورة محمد ص الى عم ومتوسطة وهي من سورة عم الى الضحى وقصار وهي من الضحى الى آخر القرآن على
ما ذكروا **قوله** بخصوص عندنا وانما رواه الجمهور عن عمر بن الخطاب كما ذكر في المدارك **قوله** والمراد به ما بعد محمد صلى الله عليه وآله الظ حذف لفظ البعض
قبله فان المفصل كما ذكر في كتب الفقه واللغة من احد من هذه السور الى آخر القرآن لا من بعدها ولو وجه كلام الش فيما بعد الاول بان يجعل عطفا على ما بعد
الا على ما بعده فغير انه مع بصير ما بعد محمد ص هو ما بعده بعينه فيصير **قوله** وروي ان من تركهما اي في الجمعة يعني الصلوة او السورة على الاول
فالاستدلال بها في صلوة الجمعة ظ واما في ظهرها فكانه لشيوع اطلاق الجمعة على ما يشمله ايضا لكن الاستدلال بمجرد ذلك مشكل واما على الثاني فلا
يظهر اختصاصها بالصلوتين نعم احتمال الاختصاص بالجمعة وهو ظ واعلم ان الرواية على ما نقلنا في الذكرى وشرح الارشاد للش والمحقق الاردبيلي ليس
فيها لفظ فيهما وتمامها هكذا روى محمد بن مسلم عن الباقر ع قال ان الله تعالى اكرم بالجمعة المؤمنين فسنها رسول الله ص بشارة لهم والمنافقين توبيخا لهم فلا
ينبغي تركهما ومن تركهما متعمدا فلا صلوة له ولا يخفى انه لا يبعد ادعاء ان الظ ان يكون المراد منها في صلوة الجمعة واما ادخال الظهر ايضا فلا شاهد له بل
لو لم يحمل على خصوص الجمعة لكان الظ في جميع صلواتها او فيها في الجملة ولا فيها في الجمعة فبعيد هذا ثم لا يخفى ظهور لفظ ينبغي بل سنها ايضا في الاستحباب
فتذ **قوله** فلا منع من الاقتداء به اي بهذا القائل هنا من هذه الجهة اي من جهة فعل التجو كما في صورة الاقتداء بالمخالف فان هذا القائل لا يبطل
في الصلوة بل من جهة فعل ما يعتقد المأموم الابطال به وهو ترك قراءة السورة وهذا اذا كان المأموم مجتهدا معتقدا بطلان الصلوة بقراءة العزيمة
ان لم يسجد بغير اشكال فان الامام لما كان معتقدا الجواز قراءتها في الصلوة فصلوته صحيحة عنده وفي نفس الامر والمأموم هو نفسه لا يقرأ السورة ويجب اعتقادا
بطلان الصلوة بها لا يوجب بطلان هذه الصلوة فكانه لا دليل على منع الاقتداء به وبهذه المسألة نظائر كثيرة في حكم فيها بمثل هذا الحكم فعليه الاشكال
فلا تغفل ثم انه يظهر مما علقه سلطان المحققين على هذه العبارة انه حملها على معنى آخر غير ما ذكرنا وهو انه على مذهب هذا القائل لا منع من الاقتداء
بالمخالف من جهة القراءة بل من حيث فعله التجو الذي يعتقد المأموم الابطال به وهذا مع ان المتأمل يشهد بانه ليس غرض الش بل غرضه هو ما ذكرنا
مما لا يرجع الى محصل اذ لا منع من الاقتداء بالمخالف على مذهب غير هذا القائل ايضا من جهة القراءة واذ ليس هو اقتداء حقيقة بل هو صورة الاقتداء
وبقراءة المأموم فيه ظ لا منع من الاقتداء من جهة القراءة على شيء من المذاهب ايضا بل المانع منها هو التجو وهو ايضا ليس مانعا من الاقتداء كما هو ظ كلام الش
بل من الاعتداد بتلك الصلوة بخلاف ذلك على التوجيه الاول فان المانع فيه مانع من الاقتداء **قوله** وكذا يخفى في غيرها قال المحقق الشافي في فتح
عدة في ضابط الجهر والاخفات في الصلوة ان كل صلوة تختص بالنهار ولا نظير لها ليلا فالسنة فيها الجهر كالصبح وكل صلوة تختص بالليل لا نظير لها

[illegible]

بعينه وبين السر في موضعه اذا لم يسمعهما من بجرم اسماعه صوتها والسر افضل لها مطلقا وتجب الحقيقة بينهما في موضع الجهر ان لم يسمعها الحقيقي والا فبين الاخفات وبما قبل بوجوب الجهر عليها من اعتبر عدم سماع الاحقيقي مع الامكان والا وجب الاخفات وهو اولى ثم الترتيل للقراءة وهو لغة التمهل فيها والتبيين بغير بغي وشرعا قال في كرى وهو حفظ الوقوف واداء الحروف وهو المروي عن ابن عباس وقريب منه عن علي الا انه قال وبيان الحروف بدل ادائها والوقوف على مواضعه وهي مراتم لفظه ومعناه احداهما والافضل التام ثم الحسن ثم الكافي على ما هو مقرر في محله ولقد كان بعض عنه ذكر التي نيل على ما قرره المصنف فاجمع بينهما انا كيد نعم يحسن الجمع بينهما الوقف الترتيل لا ترتيب الحروف من غير مبالغة كما فسره به في المعتبر والمنتهى او بيان الحروف واظهارها من غير مد شبيه الغناء كما فسره به في نهج وهو الموافق لتعريف اهل اللغة وتعلم الاعراب اما باظهار حركاته وبيانها ناشئا بحيث لا يندمج بعضها في بعض الحد الا يبلغ المنع او بان لا يكثر الوقوف الموجب للسكون خصوصا في الوجوه ومثل حركة البناء

وسوال الرحمة والتعوذ من النقمة عند ليتهما مستحب التنزيل وما عطف عليه عطف تام الذال على ذا في لما بين الواجب والندب من التفاوت وكذا يستحب تطويل السورة في الصبح كل الى دعم لا مطلق التطويل وتوسطها في الظهر والعشا كهل الليل الا على الكل وقصرها في العصر والمغرب بما دون ذلك وانما اطلق ولم يفصل بسور المفصل لعدم النص على شيء بخصوصه عندنا وانما الوارد في نصوصنا هذه الثلاثة وامثالها لكن الظاهر وغيره قيدوا الاقسام بالمفصل والمراد به ما بعد حجرات او الفتح او الجرات او الصف او الصافات الى اخر القرآن وفي صدق الاول نظر لشهرتها الاول يسمى مفصلا لكثرة اوساطه بالبسملة بالاضافة الى الاواخر القرآن واوساطه من حم الى المفصل لعدم التكرر فيه ومنه كذا قصرها مع خوف السفر بل اذا يجب اختيار هل الى هل اتى في صبح الاثنين صبح الخميس من قرأها في الاولى وقيه الله شر ما وقى الجمعة والمنافقين في ظهرها وجمعتها على تقدير الاستحباب ورد ان من تركهما متعمدا فلا صلوة له حرى قبل بوجوب قراءتهما في الجمعة وظهرها للامر بهما وحملت الرواية على تأكد الاستحباب جمعا والجمعة والتوحيد في عشاء تهما المغرب والعشاء وقد تؤكد في المغرب الجمعة والتوحيد ولا مشاحة في الدلالة مقام استحبابا وتحرم قراءة العزيمة في الفريضة على المشهور القولين فيبطل بحرد الشروع

فيها عمدا لا سهوا على ما سيأتي وان تجاوز نصفها عالما عامدا في الاجهر ورفع الصوت فيها عالما عامدا في الاسر ويجب بترك سجدتها عالما عامدا في الفور ويسقط بالتجاوز عنها ناسيا او جاهلا او عاجزا او بالتجاوز عن محلها ناسيا او جاهلا او عاجزا ويجب قضاؤها فورا مع الذكر والقدرة ما لم يخش فوات وقت الفريضة او فضيلة الجماعة او الرفقة او ضررا يعتد به عرفا ويجب بالشروع في النافلة ويجوز قطعها اختيارا وتجب بالنذر وشبهه وتتأدى بكل ما يتأدى به الفريضة ويجب بالشروع في الفريضة على الاظهر القولين فيبطل بحرد الشروع

يستحب الجهر بالقراءة في نوافل الليل والسرّ في نوافل النهار وكذا قيل في غيرها من القراءة ويحتمل استحباب الجهر بالليل منها والسرّ في نظيرها نهارا كالكسوفين اما ما لا نظير له فالجهر مطلقا كالجمعة
والعيدين والكسوف الا نوع الكسوفين ذلك لعدم اختصاص الخسوف بالليل بعامل الجهر بيجب عليه التعلّم مع امكانه وسعة الوقت فان ضاق الوقت قرأ ما يحسن منها اي من الحمد هذا اذا سمّي قرآنا فان
لم يحسن الفاتحة ضمّ اليها ما يحسن ويعوض عن الفائت ظاهر العبارة الاول وفي الثاني وهو الاشهر نعم ان لم يعلم غيرها من القرآن كرّر ما يعلمه بقدر الفائت وان علم في التعويض
ومنه يحتمل ان ما اخذ منها كون الابعاض اقرب اليها وان الشيء الواحد لا يكون اصلا وبدلا على التقدير بين فيجب مسارات انه في الحروف وقيل في الآيات والاول اشهر ويجب مراعاة الترتيب بين البدل
والمبدل منه فان علم الاول اخّر البدل او اخره مع او الطرفين وسطه او الوسط حفّه به وهكذا ولو لم يمكنه الائتمام قدّم على ذلك لانه في حكم القراءة تامة ومثلها لو امكن متابعة قارئ او القراءة من المصحف

كلمة على التقدير التلفظ بها منفردة بالابتداء بها والوقف عليه وهو موافق ما ذكرنا من اعتبار المكتوبة فان القاعدة في كتبة كل كلمة هو كتبه على التلفظ
به منه على ذلك التقدير الا انه خولف في ذلك في بعض المواضع لنكتة كما ظهر مما تلونا عليك فاذا اعتبر المكتوبة على القاعدة المذكورة يساوي الملفوظة
على ذلك الوجه ضمّ التشديدات الخمسة وحرف المد يبلغ ما ذكره لكن اعتبار الملفوظة على هذا الوجه بعيد كانه بعيد والله تعالى يعلم **قوله** وعلى التقدير
في الاصح ونقل الشيخ في التبيان فيهما انهما في حكم سورة واحدة ولان لا شاهد على الوحدة اتصال المعنى والبسملة تنفيه وقال في المعتبر ان كانتا سورتين تجب البسملة
وان كانت واحدة فلا بسملة للاتفاق على انها ليست آية بين سورة واحدة سوى النمل قال في بع ولا يفتقر الى البسملة بينهما على الاظهر والاقوى ما ذكره
الشيخ **قوله** كالانحناء الاخفاض الناقص والمراد بهما كما ذكره في كري الراجع الى لوداء وتفويض الركبتين حتى يصل كفاه اليهما بل انحناء او مع ضم انحناء
ايضا لكن بحيث لولا الانحناء لم يبلغ الوصلان الى الركبتين **قوله** ومثله القول في التسبيح ان سلطان العلماء اي مثل القول المذكور في التخيير بين الكل
والجزء القول في التسبيحة الكبرى اي سبحان ربي العظيم وبحمده مع كون بعضها ذكرا تاما وهذا في صورة كفاية الاطلاق فانها مخيرة بين سبحان ربي
مثلا او سبحان ربي العظيم لكون كل منهما ذكرا تاما كافيا والغرض دفع الاستبعاد من التخيير بين الجزء والكل انتهى والاظهر ان تفسير التسبيحة الكبرى بها
سبحان ربي العظيم فقط وان كان خلاف المصطلح حتى يختلف المثل والممثل به ومع ذلك لا يخفى ما في العبارة من الحزازة والركاكة وكان الظاهر ان يقول ومثله
القول في سبحان ربي العظيم وكذا في التسبيحة المكررة على القول بعدم التعيين **قوله** ومعنى سبحان ربي العظيم تنزيها عن النقائص يمكن ان يكون المعنى
اسبح التسبيح ربي العظيم والغرض بيان ان التسبيح هو الرب العظيم او اسبح الله تسبيحا كذا اي تسبيحا هذا النوع الكامل من التسبيح يحتمل ان يكون اضافة التسبيح
من الاضافة الى المفعول والفاعل اي تسبيحا ينبغي لربي العظيم ويليق به او تسبيحا يسبّح ربي العظيم نفسه واما قوله وبحمده فهو على ما ذكره الشارح متعلق بالفعل
المحذوف اي مثله فان التقدير على ما ذكره سبحت الله تسبيحا كذا وسبحته بحمده وهذا ايضا يحتمل الاضافة الى الفاعل والمفعول اي سبحته بحمدي له او بالحمد
الذي حمد به نفسه ويحتمل ان يكون المعنى وسبحته متلبسا بحمده على الاضافة الى المفعول والفاعل او مستعينا بحمده على الاضافة الى الفاعل او المفعول
ويحتمل ان يكون التقدير وانا متلبس بحمده على ما وفقني له من تنزيهه وعبادته على ما قيل كان المصلي لما اسند التنزيه الى نفسه خاف ان يكون في هذا
الاسناد نوع توبيخ بانه مصدر لذلك الفعل فتداركه بقوله وانا متلبس بحمده على ان صيّرني اهلا للتسبيح والواو واو الحال او العاطفة لكن يصير من عطف
الجملة الاسمية على الفعلية ويحتمل ان يكون وبحمده عطفا على مقدر يعلم من نظم الكلام اي سبحت سبحان ربي العظيم بصفات عظمته وبحمده على ان يكون من
الاضافة الى الفاعل ويحمل على بعد الى المفعول ويحتمل ان يكون الواو زائدة كما قيل ويكون المعنى سبحته بحمدي له او بحمده نفسه او بمثله او متلبسا
بحمده على الوجهين او مستعينا به على الوجهين واما ما ذكره الشارح اخيرا من قوله او بمعنى والحمد لله في صلة ان يكون المعنى سبحته تسبيحا كذا بحمد الله اي والحمد لله
على ان وقع مني هذا كما يقال فعلت كذا وكذا هو الحمد لله كما ذكره بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى ما انت بنعمة ربك بمجنون ان معناه ما انت بمجنون و
النعمة لربك كما يقال سبحانك اللهم وبحمدك اي والحمد لك **قوله** وهو خبر معناه الدعاء لا ثناء على الحامد قال المحقق الثاني في شرح هذه هنا شيء
هو ان سمع الله لمن حمده دعاء بل هو او ثناء كل محتمل ولم اظفر في كلام احد بتصريح باحدهما انتهى والظاهر ان مراده بالثناء الثناء على الله تعالى لا على
الحامد كما ذكره الشارح هنا اذ لا يناسب المقام وهذا احتج في شرح بع والارشاد حيث اطلق الثناء كما في شرح عد ثم حكم الشارح بكونه دعاء لما رواه الكليني
في كتاب الدعاء باسناده الى المفضل قال قلت لابي عبد الله جعلت فداك علمني دعاء جامعا فقال لي احمد الله فانه لا يبقى احد يصلي الا دعا لك يقول
سمع الله لمن حمده وهو نص على الباب على انه دعاء لا ثناء كما ذكره في شرح الارشاد **قوله** او في كميه ظاهره انه عطف على بارزتين فلا كراهة في ادخالهما
الكمين ايضا وهذا هو الذي نقله في كرى عن الاصحاب وحكم الشيخ في ط باستحباب الكون بيداه بارزتين او في كمه ونقل عن ابي الصلاح انه قال يكره
ادخال اليدين في الكمين او تحت الثياب لو جعل قوله او في كميه عطفا على تحت ثيابه لا ينطبق على مذهب ابي الصلاح لكنه بعيد جدا ويخالف ما في كرى
وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال سألته عن الرجل لا يخرج يديه على ثوبه قال ان خرج يديه فحسن وان لم يخرج فلا باس فلا يبعد ظهورها في افضلية
الاخراج عن الثوب يمكن الاستدلال على كراهة الادخال تحت الثوب بناء على ما شاع بينهم من اطلاق المكروه على خلاف الاولى ولا يبعد ادخال الاكمام
في الكراهة على ما فعله ابو الصلاح واما استحباب كونهما في الكمين على ما ذكره الشيخ وعدم كراهة فلم اقف من النصوص على ما يدل عليه نعم روى عمار في
الموثق عن ابي عبد الله قال سألته عن الرجل يصلي فيدخل يده في ثوبه قال ان كان عليه ثوب آخر ازار او سراويل فلا باس وان لم يكن فلا يجوز له
ذلك وان ادخل يدا واحدا ولم يدخل الاخرى فلا باس ولا يخفى ان حمل الجواز على الكراهة في الروايات مما لا بعد فيه لكن يفهم منها اختصاص الكراهة بما
اذا لم يكن عليه ثوب آخر وعبارات اكثر الاصحاب مطلقة نعم نقل عن ابن الجنيد انه قال لو كان يداه تحت ثيابه جاز ذلك اذا كان عليه مئزر او سراويل ولا
يبعد ان يكون لفظ ثيابه في عباراتهم بلفظ الجمع المضاف المفيد للعموم اشارة الى هذا اي اختصاص الكراهة بما اذا كان تحت جميع الثياب ولم يكن تحتها
ثوب آخر لكنه بعيد ثم لا يخفى ما فيه لان الرواية على اختصاص الكراهة بادخال اليدين جميعا دون احدهما ولفظ يداه بصيغة التثنية في عبارات المصنف وكذا
في عبارات بعض آخر يوافقه لكن في عبارة بعضهم وقعت مفردة فلا تغفل ثم لا يخفى اطلاق الروايتين وعدم اختصاصهما بحال الركوع فلعلهم في خصوص
الركوع نص آخر لم يصل الينا والله تعالى يعلم **قوله** ولا بد مع ذلك من الانحناء الى ما يساوي موقفه المعتبر مساواته موضع جبهته لتوقفه على ما ذكره
الاكثر واعتبرها المصنف في جميع المساجد هو الظاهر من كلام الشارح ههنا حيث لم يخص بموضع الجبهة وفي شرح الارشاد حكم بان ما اعتبره الشهيد اولى وقال انه
فيه فلا فرق في ذلك بين ما لو كان الارتفاع والانخفاض بسبب البناء والفرش ونحوهما او من اصل الارض كالمنحدرة لاطلاق النصوص والفتاوى **قوله**
وليس هذا تخوية لان الصحاح خوى البعير تخوية اذا جافى بطنه عن الارض في بروكه وكذا الرجل في سجوده تخوية تجافي وفرج ما بين عضديه وجنبيه

بل قيل يلحق انه تخيبا او الاولى اختصاصه بالنافلة فان لم يحسن شيئا منها قرأ من غيرها بقدرها او ظاهر الحمد حروفا او حروف فتحاء ما ئة وخمسة وخمسين حرفا بالبسملة الا من قرأها الك فانها مائة وخمسة وعشرون ويجوز الاقتصار على الاول ثم قرأ السورة ان كان يحسن سورة تامة ولو بتكرار اي بعضها مراعيا في البدل المساواة فان تعذر ذلك كله فلم يحسن شيئا من القرآن ذكر الله تعالى بقدرها اي بقدر الحمد خاصة اما السورة فساقطة كما مرّ وهل يجزي مطلق الذكر ام يعتبر الواجب في الاخيرتين قولان اختار ثانيهما المصنف في كرى لثبوت بدليته عنها في الجملة وقيل يجزي مطلق الذكر وان لم يكن بقدرها عملا بمطلق الامر والاول اولى ولو لم يحسن الذكر قيل وقف بقدرها لانه كان يلزمه عند القدرة على القراءة قيامها وقراءة فاذا فات احدهما بقي الآخر وهو حسن والضحى والم نشرح سورة واحدة وكذا الفيل ولايلاف سورة على المشهور فلو قرأ احدهما في ركعة وجبت الاخرى على الترتيب والاخبار خالية من الدلالة على وحدتهما وانما دلت على عدم اجزاء احدهما وفي بعضها تصريح بالتعدد مع الحكم المذكور والحكم في حيث الصلاة واحد وانما تظهر الفائدة في غيرها وتجب البسملة بينهما على التقديرين في الاصح لثبوتها بينهما تواترا وكتبها في المصحف المجرد عن غير القرآن حتى النقط والاعراب ولا ينافي ذلك الوحدة كما في سورة النمل ثم يجب الركوع منحنيا الى ان تصل كفاه معا

كما مر في السلام التسليم التام الموموم والكلام فيه وفي الانبياء بالفتحة كالانبياء بموضع العين منها عند الدلالة عليه ظاهرا لكنه مشهور بين الاصحاب لا راد له ويقصد المصلي بصيغة الخطاب في تسليمه الانبياء والملئكة والائمة والمسلمين مرادين والانس بان يخصهم ببيانه وبخاطبهم به وان لم يكن تسليمه بصيغة الخطاب لغة وان كان مخرجا عن العهدة ويقصد المأموم مع ما ذكر الرد على الامام لانه داخل فيمن جاء بل يستحب للامام قصد المأمومين بعد على الخصوص مضافا الى غيرهم ولو كانت وظيفة المأموم التسليم مرتين فليقصد بالاولى الرد على الامام وبالثانية مقصده ويستحب التسليم قبل الولوج في هو السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم صل على محمد وآل محمد وبارك على محمد وآل محمد كما صليت وباركت على ابراهيم وآل ابراهيم انك حميد مجيد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الاحياء منهم والاموات وسهل مخارج اثنائه وادائه على الوجه الذي يرتضيه ويحبه ويثيب عليه انه سميع مجيب الدعوات وهو حسبنا ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

الفصل الرابع في باقي مستحباتها قد ذكرنا بعضها وقبلنا جملة منها وبقي جملة اخرى وهي قبل التكبير بثلثين جزء وفي اظهارها شائبة ريب

الاختلاف هذا لكن ما يمكن ان يحدث الاخلال ببعضها غير الجهة مدفوع بما قررنا من الفرق فمن **قوله** لمخالفته في مواضع كثيرة لا يبطل بزيادة سهوا كالنية يمكن ان يجاب عنه من قبل المتن بان النية التي هي ركن هل تستحضر جميع الصلوة وتقصد ما قبل العلم ولا يمكن بزيادة النية بهذا المعنى فانه متى شرع في الصلوة يمضي بعضها فالنية المتجددة لا تكون الا نية بعضها او بقي ان الركن هو النية المقارنة لتكبيرة الاحرام ولا يمكن ح الزيادة في النية فتطن فتدبر **قوله** فان زيادتها موكدة فيه مما لا يبطل بزيادتها عمدا ايضا لكن ان قيد بالنية هو يتتمم جميع ما ذكره **قوله** لبنائه الاستدامة الحكمية بعلل للتاكيد لا لجعله له **قوله** وهي مع التكبير يمكن ان يقال ان التكبير الذي هو ركن في كل صلوة وهو ما قصد به الدخول في اصل تلك الصلوة وتكبيره الاحتياط او صلوة اخرى لم يركن فزيادتها لا توجب زيادة الركن ولا زيادة النية فيه فظهر دفعها بما ذكرنا في سابقه فتدبر **قوله** والركوع فيما لو سبق به المأموم او سبق به الرفع منه فانه يركع ثم يرفع مع الامام وكذا الحال في السجود **قوله** وان كان التحقيق يقتضي كونها بالشرط اشبه قد استدلوا على الشرطية بان الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر او ما يتوقف عليه صحة الفعل او ما يكون مصداقا للفعل الى الفراغ منه ولو حكما وهذه المعاني موجودة وبان اول الصلوة التكبير لقولهم تحرمها التكبير والنية مقارنة او سابقة فلا يكون جزء او بانها لو كانت جزء لافتقرت الى نية اخرى وهي تسلسل وبانها معلولة للصلوة فلو كانت جزء التعلق الشئ بنفسه وبان قوله ص انما الاعمال بالنيات يدل على مغايرة العمل للنية وبان الاصل عدم دخولها في الهيئة وتوقف الصلوة عليها اعم من الجزئية واستدلوا على الجزئية بان الجزء ما لا ينفصل منه المهية وما يشتمل عليه المهية من الامور الوجودية المتلاحقة والنية مقارنة للتكبير الذي هو جزء فلا بعد انتظامها في الاجزاء خصوصا عند من اوجب بسطها على التكبير وحضورها من اوله الى اخره وبانه يشترط فيها ما يشترط في الصلوة من الطهارة والاستقبال والستر وغيرها والشئ من الشروط كذلك وبان قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين مشعر باعتبار العبادة حال الاخلاص وهو المراد بالنية ولا ينفي بالجزء الا ما كان منضما مع الشئ بحيث تشمل الكل حقيقة واحدة ولا يخفى ضعف هذه الوجوه وان الاشبه هو الشرطية وان ضعف اكثر دلائلها ايضا وكيفما كان فالنزاع قليل الجدوى على ما اشار اليه شيخنا ره للاجماع على توقف الصلوة عليها وبطلانها بتركها عمدا وسهوا فالثمرة في النزاع الاثار اكالوندة الصلوة في وقت معين فانها تفوته مقارنة التكبير لا فلا هو المتم واما عند من يقول ببسطها على التكبير فلا يتمشى هذه الفائدة وهو ظ وقد فرعوا عليه امورا اخر لا يسع المقام ذكرها وتحقيقها واعلم ان القول الثالث في المسئلة الذي اشار اليه المتن بقوله هو احد الاقوال كانه هو المرتدد بين الجزئية والشرطية بناء على تعارض دلائلهما كما فعله المحقق في النافع وان حكم بكون الشرطية اشبه واما الوكنية ففي من فروع الجزئية كما لا يخفى **قوله** كقبض غريمه في جعل هذه الصور من الضروري المقابلة للاختيار تعسف ان لا ضرورة عقلا في شئ منها والضرورة الشرعية ايضا منتفية في بعضها كما اعترف به فالظاهر ان يكون مرادهم اختيار الاتيان استثنى من الصور المذكورة ويمكن توجيه كلامه بان يخص الصور المذكورة بما اذا وجب فيه القطع شرعا فيكون المراد بالضرورة واما الضرورة الشرعية ولا بأبى عن ذلك قوله ولا بد بان النجاسة الى ثوبه وبدنه اذ يمكن ان يفرض ذلك ايضا مما يضر بحاله بحيث يجب شرعا قطعه لا يقال ان قوله فيجوز القطع المراد به الجواز المتحقق في ضمن الوجوب وانما عبر به لكونه في مقابلة التحريم او بقي المراد به القدر المشترك بين الوجوب والصحة فالمراد بجميع ح لجميع اجناس الصور المذكورة لانواعها التي فرضت انه لا يدخل فيه ما لا ضرورة فيه شرعا وكذا قوله يجب لكثير من هذه الاسباب ويباح لبعضها المراد بهذه الاسباب جنس الاسباب المذكورة وعلى هذا فيكون كلامه من قوله فيجوز الى قوله وقد يجب اشارة الى الجواز القطع في غير صور الضرورة ايضا ففيه نوع مؤاخذة على المصنف لا يخفى ما في امثال هذه التوجيهات من التخانة والركاكة **قوله** ويستحب لا يستدبر الاذان المعنى بذا ان كان مع نسيان الاقامة والا فلا قطع كما قطع به الشهيد هنا على ما اختاره في شرح ع بقطع الاذان واحدة ايضا على ما نقلنا فتذكر **قوله** والمراد تحويل وجهه قلبه يمكن حمله على ظاهره ايضا **قوله** هذا قيد في الاجزاء بالفقيه لظن ان هذا اشارة الى قوله مع امكان الاجماع في الغنية ولا يخفى ان الظرف ح حذف تولد حال الغنية الا ان يكون اشارة الى كونه مرادا هناك لا انه اكتفى عنها بالتقييد بالبعد فافهم ويحتمل ان يكون هذا اشارة الى قوله مع امكان الاجماع جعل قوله في الغنية متعلقا بقوله ولو كان فيها لا بالامكان او الاجماع وعلى هذا حال الغنية في محله لكن فيه من البعد ما لا يخفى وههنا وجه اخر وهو ان يكون هذا اشارة الى قوله في الغنية ويكون الفرض انه متعلق بقوله ولو كان لا بالامكان او الاجماع وعلى هذا ايضا حال الغنية كما في الوجه الاول بل لا وجه ح اصلا ويخدشه ايضا ان الجزم متعلق بدل للما لا وجه بل لا بعد تعلقه بالامكان او الاجماع ايضا بل هو اقرب لفظا وان كان الاول اقرب معنى ولعل هذا هو منظور الشهيد وقوله لانه تعليل للاجزاء بالفقيه ولكون الفقيه نائبا على ما ظهر من عبارة المصنف **قوله** من اطلاق الكريم بالبحث العظيم المؤكد بوجوه كثيرة منها تخصيص النداء بالمؤمنين وسوق الكلام على طريق الخطاب للاشعار بان ما يذكر فيه امر مهم عظيم الشان لا يليق ان يخاطب به غير المؤمنين الحاضرين ليبلغوا اليه لتسمع وليسمعوا له ولهذا اذا اخبر عن الذين تركوا استماع خطبة رسول الله وانفضوا الى اللهو والتجارة لم يخاطبهم وقال واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وعلله لذلك بعينه خاطب الاولين بقوله لذكر خير لكم ولم يكلم مع هؤلاء بل امر النبي صلى الله عليه وآله ان يكلمهم حيث قال قل ما عند الله خير من اللهو ومنها الامر بالسعي الدال بظاهره على وجوب المبادرة والاستباق مصدر ابقاء الجزاء الذي اصله فاء المعقب بلا مهملة ومنها التعبير عنها بذكر الله اشارة الى انها الفرد الكامل ومنها النهي عما يضادها حيث قال وذروا البيع لعل التخصيص بالبيع لانه الشايع المتعارف في يوم الجمعة حيث يجتمع من البوادي والنزي الى الامصار للبيع والشراء ولوقوع التفرق للبيع منهم على ما نقل في مثال نزول الآية ومنها قوله تعالى ذلكم خير لكم وقوله تعالى ان كنتم تعلمون حيث فسر بانه ان كنتم من اهل العلم فاعلموا ما امرتم به وانتهوا عما نهيتم عنه فهو مزيد تاكيد للسابق والله تعالى يعلم **قوله** لان ذلك لم يتفق كانه تعليل للتعبير بالامكان الاجماع وبيان فائدة التقييد به يعني ان التعبير بالامكان الاجماع والمراد به الاجماع على امام عدل الاشارة الى انه فلا يمكن الاجماع كما من ظهور الائمة غالبا وهو عدد

الكذب به الى هذا شيخنا ره ومنها تكبيرة الكوع ولقد كان ينبغي بيانه في تكبيرة الاحرام اولى منه فيه لانه اثنا ولها والقول بوجوبه فيه زيادة مستقبل القبلة ببطون اليدين حالة الرفع مجموعة الاصابع مبسوطة الابهامين على اشهر القولين وقيل باضافتها اليهما مبتدا به عند ابتداء الرفع وبالوضع عند انتهائه على احتمال والتوجه بست تكبيرات الصلوة قبل تكبيرة الاحرام وهو الافضل او بعدها او بالتفريق في كل صلوة فرض او نفل على الاقوى يستحب ان يكبر قائما متفرقا بقوله الله اكبر الله اكبر الله اكبر الحي القيوم الله اكبر الله اكبر الله اكبر الذي لا اله الا هو الى اخره والتفريق بين كل تكبيرتين وبين كل تكبيرة والتي بعدها بالقنوت بقوله اللهم لك الحمد على ما قضيت الخ وبعده بان يقول لبيك وسعديك الخير كله بيدك والشر ليس اليك الخ وبعده بقوله يا محسن قد اتاك المسيء وقد امرت المحسن ان يتجاوز عن المسيء وقد اتيتك يا رب بالاساءة وبظلم نفسي فاسالك ان تتوب علي وان تتجاوز عن قبيح ما تعلم مني انك انت علام الغيوب وروي انه قد يجعل هذا الدعاء قبل التكبيرات ولا بعد بعد السادسة وعليه الفقهاء كرضي الله عنهم نقله عنهم ابن ادريس وغيره وقيل بعد الكل كما هنا وابن الجنيد وروي جعلها الاولى من غير دعاء بينها والا فقصار على اخر خمس بتلك وبعده او بعد ما بعد الاولى وهو بعيد وهو حسن وجيه للذي يظن التصوان الارض اخ بعد الفريضة حيث افضلها وترتيب المصلي قاعدا يجزي ولكونها نافلة بان يجلس على الهيئة بنصب ساقيه ووركيه كما يجلس المرأة متشهدة حال قراءته وتثني رجليه حال الركوع جالسا بان يمد قدميه ويخرجهما من وراء اذنيه راضا بالهيئة عن عقبيه مجانبا لفخذيه عن جنبيه وكبتيه منحنيا قدر ما يحاذي وجهه ما قدام ركبتيه مع توركه حال التشهد بان يجلس على وركه الايسر كما تقدم فاستقبال القبلة بالمساجد السبعة وهي باطن اصابع الرجلين وباطن الكفين والركبتين وباطن الابهامين والجبهة مع الانف والنظر قائما الى مسجده بغير تغميض بل احتمل استحبابه ورواها للاعلمين

كما تقدم في الاصل ... الامكان

بعد الركعتين ويستحب القنوت استحبابا موكدا بل قيل بوجوبه عقيب قراءة الثانية في اليومية كلها وغيرها عدا الجمعة ففيها قنوتان احدهما في الاولى قبل الركوع والاخر في الثانية بعده والوتر ففيه قنوتان قبل الركوع وبعده وقيل بجواز نيته قبل الركوع وبعده وهو حسن للجمع وحمله على التقية ضعيف لان العامة لا يقولون بالتخيير ولكن القنوت بالمرسوم على الافضل ويجوز بغيره وافضله كلمات الفرج وبعدها اللهم اغفر لنا وارحمنا وعافنا واعف عنا في الدنيا والاخرة فانك على كل شيء قدير وافله سبحان الله ثلثا او خمسا ويستحب رفع اليدين به موازيا للوجه بطونهما الى السماء مضموم الاصابع الا الابهامين والجهر به للامام والمنفرد والسر للماموم ويفعله الناسي قبل الركوع بعده وان قلنا بتبعيته قبله اختيارا فان لم يذكره حتى ركع قضاه بعد الصلوة جالسا ثم في الطريق مستقبلا ويتابع الماموم امامه فيه وان كان مسبوقا ولا يبدع فيه وفي احوال الصلوة لدينه ودنياه من المباح والمراد به هنا مطلق الجائز وهو هنا غير الحرام و يبطل الصلوة لو سئل الحرام مع علمه بتحريمه وان جهل الحكم الوضعي وهو البطلان اما جاهل تحريمه ففي عذره وجهان اجودهما العدم صح تبرفي كرى وهو ظاهر الاطلاق ومنها والتعقيب وهو الاشتغال عقيب الصلوة بدعاء او ذكر وهو غير منحصر لكثرة ما ورد فيه عن اهل البيت عليهم السلام وافضله التكبير ثلثا رافعا بها يديه الى حذاء اذنيه واضعا لهما مستقبلا على ركبتيه وفخذيه قريبا منهما بباطنهما القبلة ثم التهليل بالمرسوم وهو لا اله الا الله الها واحدا الخ ثم تسبيح الزهراء عليها السلام وتعقيبها ثم من حيث الرتبة لا الفضيلة فانه في نفي افضل منه بل روي انها افضل من الف ركعة لا تسبيح فيها وكيفيتها ان يكبر اربعا وثلثين مرة ويحمد ثلثا وثلثين ويسبح ثلثا وثلثين ثم الدعاء بعدها بالمنقول ثم بسجدتي الشكر ويعفر بينهما جبينه وخديه الايمن منهما ثم الايسر مفترشا ذراعيه وصدره وبطنه واضعا جبهته مكانها حال الصلوة قائلا فيهما الحمد لله شكرا شكرا مائة مرة وفي كل عاشرة شكرا للمجيب ودونه شكرا مائة واقله شكرا ثلثا ويدعو فيهما ويعفر بينهما بالمرسوم

الفصل الخامس في التروك

يمكن ان يريد بها ما يجب تركه فيكون الالتفات الى اخر الفصل مذكورا بالتبع وان يريد بها ما يطلب تركه اعم من كون الطلب مانعا من النقيض فهي ما سلف في الشرط السادس والتامين ونحو احوال الصلوة وان كانت عقيب الحمد ودعاء

امكان الاجتماع على العدد لتحقق الازمنة هو الشيخ عدم اجتزاء الاصحاب بالجمعة عن الظهر مع ما نقل من تمام محافظتهم عليها اي المحافظة الفعلية بان كانوا يفعلون مع اهل الخلاف ولا يجتزؤن بها او القولية والمراد بعدم الاجتزاء هو تركها ولعل الاول اظهر ويرد للسري انه من عدم اجتزاء الاصحاب بها في زمان الائمة سرى لوهم بان في حال الغيبة لا يصح مطلقا فان مكن الاجتماع مع الغيبة بناء على توهم ان عدم اجتزائهم انما هو لعدم كون الفقيه لامامة الجمعة بل لا بد من الامام وليس كذلك بل عدم الاجتزاء انما هو لما ذكر من عدم امكان الاجتماع من تلك الازمان هذا ما سنح البال الموهوم في توجيه هذا الكلام ومنه ان ما ذكره انما يصلح منشأ للتوهم لو توهم ان في زمان الحضور لا يجوز الصلوة لغير الامام وليس كذلك بل ظاهرهم الاتفاق على ان في زمان الحضور يجوز للنائب الخاص امامة الجمعة وبعد ذلك فكيف يتوهم انه مختصة بالامام ع لا يقال المراد انهم توهموا من عدم الاجتزاء لا بد لامامة الامام او نائبه الخاص مما اتفقوا عليه وهذا هو منشأ التوهم على هذا التوجيه حيث توهموا ان في زمان الغيبة ايضا الامر كذلك ولا يخفى ان لا يدخل في ذلك التوهم لعدم تيسر الجمعة في زمان الحضور بل لو فرض انه كان شايعا سعارفا ايضا لكان منشأ التوهم باقيا لانه لم يكن لاحد ان يصلي الجمعة في تلك الزمان الا باذن الامام بخصوصه فوهموا ان في زمان الغيبة ايضا الامر كذلك الا ان يقال انهم اذا استدلوا بعدم الاجتزاء على اشتراط الامام او نائبه الخاص امكنهم توهم كلية الحكم والحكم بعدم جوازها في الغيبة فاما لو لم يكن كذلك بل كان حكمهم باشتراط الامام او نائبه الخاص في زمان الحضور لدليل اخر فلعله يمكنهم توهم كلية الحكم اذ لعل الدليل مما الاختصاص بزمان الحضور فافهم هذا غاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام نعم يمكن اجراء هذا الكلام في زمان الغيبة بلا كلفة بان يقال ان الفقهاء لا يمكنهم امامة الجمعة غالبا لكونهم في زمن المخالفين سبب الوهم من المتاخرين ان ذلك انما هو لعدم جواز الجمعة في الغيبة وليس كذلك بل الوجه هو ما ذكر من عدم الامكان وحمل كلام الشارح على هذا بان يرجع الضمير في اجزائهم ومحافظتهم الى الفقهاء بعيد كما يظهر على من له دربة باساليب الكلام والله اعلم بحقيقة المرام **قوله** لم يوجد جميع ما في الكتاب ترام ولذا كذا في اكثر النسخ ولعله من سهو الناسخين والصواب تركه كما في بعضها **قوله** او ما دون فرسخ قال في ق دون بالضم نقيض فوق ويمعنى امام ووراء ونوق ضد انتهى ولا يخفى انه يستقيم المعنى هنا على اي معنى حمل من المعاني المذكورة لكن يجب ان يعتبر ذلك بالنسبة الى الموضع الذي تنعقد الجمعة فيه الجمعة الذي بينه وبين تلك لبعد انه لا بد من فرسخين وانما اشترط ذلك لئلا يجتمع جمعتان في فرسخ فما حاصل كلام الشارح ان سقوط الجمعة المنعقدة اي في موضع بعيد عنها بفرسخ واما اذا تيسر ذلك فلا يسقط الجمعة عنه مطلقا بل يجب عليه اقامة الجمعة وان لم يجب الاتيان الى الجمعة المنعقدة لكن لا يخفى ان وجوب الاقامة ايضا انما هو اذا تيسر ذلك فيما بينه وبين فرسخين لا ازيد اذ الشارح لم يقيده لظهوره انه اذا لم يجب الذهاب الى الجمعة المنعقدة اذ ابعد عنها بازيد من فرسخين فلا يجب الاقامة ايضا بطريق اولى **قوله** في الحاشية الاولى انه يراد بالامام ويحتمل ان يراد به الامام المعصوم بل هذا اظهر لعدم الحاجة الى التخصيص باختصاص الامام باحد الاقوام واجماع العلماء عنده بخلاف ما لو حمل على ما حمله الشارح كما اشار اليه **قوله** ومن اقام بها عنده او هناك دون الفرسخ كما في الشق الاول **قوله** في الحاشية فيلزم تفويتها لا يخفى انه على هذه التقرير يحرم ايضا بلزوم الدور مع انه يصدق تباينه فالصواب اسقاط قوله فيجب الاتمام الى قوله دور حتى يوافق ما قصده نعم من رام ابراد شبهة في هذا المقام فتقريرها هكذا فافهم **قوله** باداء الخلفاء في جعل هذا من الاضطرار العقلي تامل بل الظاهر ان امثال هذا ايضا من الاضطرار الشرعي والاضطرار العقلي هو ان يذهب مدين خبيان في **قوله** عشرين كلها الجمعة يعني الجميع نافلة وظاهره ان المراد صلوة الجمعة وح فيدل انه من لم يصل الجمعة لم يصل النوافل على هذا النهج على ما في سائر الايام وبهذا يشعر عبارات العلامة ايضا في نهج حيث ذكر في وجه زيادة اربع ركعات في نوافل الجمعة على سائر الايام ان تسبب ذلك السقوط ركعتان فيستحب الاتيان ببدلهما والنافلة الراتبة ضعف الفرائض فان صاحب المدارك بعد نقل هذا الكلام من العلامة ومقتضى ذلك اختصاص استحباب الزيادة لمن صلى الجمعة والاخبار مطلقة وفيما ذكره من اطلاق الاخبار تامل وفي اكثر الاخبار الواردة في تعيين اوقات تلك الركعات ان بعضها قبل الجمعة وبعضها بعد الجمعة وفي بعضها قبل الفريضة وبعد الفريضة وكان الظاهر منها ايضا هي الجمعة ولكن الظاهر من كلام الاصحاب ان النافلة نافلة يوم الجمعة ولا ربط لها بالصلوة ويؤيده ايضا ما وقع في رواية مراد بن خارجة عن ابي عبد الله ع حيث قال ثم صليت الظهر ثم صليت بعدها ستا كذا بعض الاخبار الذي وقع مطلقا كرواية سعد بن سعد الاشعري والظاهر متابعة الشارح وما وقع في الاخبار من التقييد امره سهل وكذا اشتغال عبارة بما لا يخفى ويمكن حمل كلام الشارح على ان الجميع نافلة يوم الجمعة والفرض انها نافلة احكم صلى البدل لا لصلوتها فتم **قوله** محمول على العلة جمعا يمكن ايضا القول باستحباب كل منهما على البدل ولو اريد الجمع بينه وبين الاخبار الدالة على عدم جواز اكل الطين مطلقا او خصوص التربة الشريفة الا الاستشفاء فلا يبعد التخصيص ايضا كما في الافطار يوم عاشوراء الكن الرواية المذكورة لشذوذها لا تصلح سندا للتخصيص نعم لا باس للعمل بها مع العلة لعله وروايات اخرى ولعل نظر الشارح ايضا الى ذلك **قوله** في الحاشية وكذا بعدها فانه يكره اذا كان عند قيام الشمس وصولها الى دائرة نصف النهار او ما قاربها **قوله** نعم لو صليت كذا في الذكرى الفاضل انه يجوز صلوة التحية اذا صليت في مسجد لعموم الامر بالتحية قلنا الخصوص مقدم على العموم وفيه تامل يظهر بادنى تامل فتامل **قوله** استحب صلوة التحية والتحية وان كانت تتأدى بصلوة العيد ايضا لكن الافضل عدم التداخل كما سبق **قوله** علامات على احوال الساعة او على وقوع الافات والبلايا **قوله** واللام للعهد الذهني بناء على اصطلاح بعض النحويين كما نقلنا فيما يتعلق بقوله في الخطبة والحمد فضله فتذكر **قوله** واراد بالسماء هنا لا يبعد في دخال الزلزلة فيها الا ان يتمسك بالتغليب كما في الوجه الاول والحق فلعل التفاوت بين الوجهين باعتبار التفاوت في جهة التغليب فانه في الاول غلب البعض باعتبار الاشهرية او نحوها وفي الثاني غلب اكثر الافراد وكان في قول الشارح في الاول باعتبار كون بعضها فيه اشارة الى ما ذكرنا وح فيتم كلام من فرق الثاني يكون باعتبار كون اكثرها فيه فتدبر **قوله** والمنسوبة في العبارة مسامحة والمراد بالسماوية المنسوبة **قوله** ونحوه كجاعل السماء او فاطرها ولو ترك نحوه لكان اولى **قوله** لا طلاق نسبته هذا تعليل لصحة اطلاق المنسوب الى خالق السماء عليها مع ان

بد اعم من الحاضر وانما الوجه النهي بتركه ولا تبطل بتركه في موضع التشهد لانه خارج عنها والابطال في الفعل مع كونه كذلك لاشتماله على الكلام المنهي عنه وكذا ترك الواجب عمدا وكذا
كان اسم غيره وفي اطلاق الترك على ترك الفرد الذي هو فضل الصلاة والواجب نوع من الجواز او ترك احد الاركان الخمسة ولو سهوا وهي النية والقيام والتحريمة والركوع والسجود فان
معا اما احدهما فليست ركنا على المشهور ان الركن بهذا المعنى مركب وهو يستدعي فوات بفواتها واعتذر المصنف عنه في ذكره بان الركن هو سبب السجود ولا يتحقق الاخلال به الا بتركهما
معا اقول الركن وهو يستلزم الفوات باحدهما فكيف يدعي انه سببهما مع ذلك يستلزم بطلانها بزيادة واحدة لتحقق المسبب ولا قائل به وبان انتفاء الماهية هنا غير مؤثر مطلقا والا لكان
الاخلال بعضو من اعضاء السجود مبطلا بل المؤثر انتفاء اساسي ما تمر والفرق بين الاعضاء غير الجبهة وبينها بالهتها واجبات خارجة عن حقيقة كما لذكر وانتمانيته دونها و

بذكر المصنف حكم زيادة الركن مع كون المشهور ان يأتي
على احد نفسه تنبيها على فساد الكلية في طرف الزيادة
لمخالفة في مواضع كثيرة لا تبطل
بزيادته سهوا كالنية فان
زيادتها موكدة لنيابة
الاستدامة الحكمية عنها
تحقيقا فاذا حصلت كان
اولى وهي مع التكبير فيما
لو تبين المحاط الحاجة اليه
او سلم على نقص وشرع في
اخر مثل فعل المنافي في مقدم
القيام ان جعلناه مطلق ركنا
كما اطلقه والركوع فيما لو وقع
به المأموم اماما سهوا
ثم عاد الى المتابعة والتجود
فيما لو زاد ولعدة ان جعلنا
الركن مسماه وزيادة جملة
الاركان غير النية والتحريمة
فيما اذا زاد ركعة اخى الصلاة
وقد جلس بقدر واجب
التشهد او اتم المسافر
ناسيا الى ان خرج الوقت
واعلم ان الحكم بركنية النية
هو احد الاقوال فيها واوان
كان التحقيق يقتضي كونها
بالشرط اشبه واما القيام
فهو ركن في الجملة اجماعا على
ما نقله العلامة وغيره ولكن
لا يمكن القدح في كثيره
لان زيادته او نقصانه
لا يبطلان الا مع اقتران
بالركوع ومعه يستغرق
القيام لان الركوع كما في
البطلان وح فالركن منه
اما ما اتصل بالركوع ويكون
استناد الابطال اليه بسبب
كونه احد المعرضين له او
بجعل ركنا كيف اتفق وفي
موضع لا تبطل بزيادته
ونقصانه بكون مستلزم
كغيره وعلى الاول ليس
مجموع القيام المتصل بالركوع
ركنا بل الامر الكلي منه و
من ثم لو نوى القرانة او

لكل منهما ستبين علم الامكان يجاب بان ينبه اليها على ما فصل في الحكمة وحاصله انه يطلق بين الناس نسبة كل منهما الى الله تعالى كثيرا لغرابتها وكغيره لصحة النسبة
هنا ايضا وهذا مع انه لا يلزم طريقة المشترين على ما لا يخفى فما لا دفع له اذ لا يكفي لصحة النسبة الى الله تعالى انتهاء السلسلة اليه تعالى وان كان بينهما
سبب بعض ولا حاجة على التمثيل بالشيوع غرار ويحتمل ان يكون المراد بيان نكتة لتخصيص هذه الايات بكونها سماوية اي منسوبة الى خالق السماء مع ان جميع
الاشياء منسوبة اليه تعالى وحاصل النكتة انه وان كان كذلك لكن شاع بين الناس نسبة امثال هذه الايات الى الله تعالى لعظمتها وغرابتها بخلاف
بعض الاشياء الاخرى وههنا وجه اخر وهو ان يكون الغرض بيان نكتة للنسبة الى السماء دون النسبة الى شيء اخر من مخلوقاته
حاصل النكتة انه يطلق نسبة الى نسبة السماء بل الى الله تعالى كثيرا لعظمتها وكثرة ما فيها من لطائف الصنع وبدايع الحكمة بخلاف سائر مخلوقاته تعالى
فتم وقد يقال انه تعليل لصحة اطلاق السماوي وارادة المنسوب الى حالقها مع انه لا يتعارف النسبة الى المضاف اليه وارادة النسبة الى المضاف اي انما صح
ذلك لان نسبة الى السماء الى الله تعالى كثيرا اي يفهم في العرف السماوي الالهي كما هو هذا فانه سماوية اي الهية وهذا ايضا لم يرد فيه شيء
على المدعى ولم يظهر منه وجه الصحيح بل ليس فيه الا دعوى شيوع ذلك وهو غير مستحق للتبرير **قوله** وهو قريبة كونها غير ركعات هكذا في بعض النسخ والظاهر
غير ركعات على ما في بعضها ووجه كون ذلك قرينة على كونها غير ركعات ان في رفع الراس من الركوع الركعة لا يكبر بل يسمع فالتكبير بعد الرفع من الركوع عن
التمانية والتسع الباقين قرينة كون الصلوة ركعتين كما اشار اليه بعد ذلك ايضا بقوله تنزيلا للصلوة منزلة ركعتين **قوله** في الخامس والعاشر خاصة
اي من غير تكبير والا في البواقي فالاول اذا اشار الى الثاني اذا **قوله** على القول بانه الآخذ في الانحناء كما هو المتن **قوله** نعم لو جعلناه الى تمام
كما هو مذهب المصنف في بحر والمحقق في المعتبر **قوله** والاقوى بحسب القضا الاستناد فواتها الى قصر المتقدم ويحتمل في صورة تاخير الحاضرة عدم
القضا لاباحة التاخير كما ذكره في شرح بع وينبغي ان يقيد بعدم علمه بظنه لوقوع الاية اخر الوقت والا فهي اباحة تاخير الحاضرة اشكال واما اذا اخر
صلوة الايات الى ان تضيق وقت الحاضرة فيجب القضاء فلا مجال لاحتمال اباحة التاخير وعلى هذا فقول المتن فالاقوى اشارة الى ان الاقوى في
صورة التفريط جميعا هو القضا ومقابل الاقوى عدم القضا في احد صوريه فافهم **قوله** وهو التابع والعشرون من وجب على المتن اي الحكم باستحباب
الغسل فيه على المتن من غير الاطلاع على رواية فيه كما في نصف رجب لان البعث هو التابع والعشرون على المتن اذ لم ينقلوا خلافا فيه **قوله** انه يوم
تنزل الشمس الجمل وقيل انه عاشر اياته وقيل انه اول يوم من شهر فرودين القديم الفارسي **قوله** ونبه بالتسوية على خلاف المفيد ما نقل عن
المفيد رحمه ههنا انما هو التخصيص بالكبائر ليخرج الصغائر فانه لا يقول باستحباب الغسل للتوبة عنها والظاهر ان ما ذكره المصنف من المشهور بين الفسق والكفر
لا يصلح تنبيها على خلافه نعم ربما قال بعضهم من اطلاق الفسق في مثل عبارة المصنف الرد على قول المفيد حيث خصه بالكبائر وفيه ان لفظ كما اشار اليه
الشارح ايضا ان المراد بالفسق ليس مطلق الذنب بل ما يخرج به عن العدالة والصغيرة لا توجب ذلك مع الاصرار ومعه يلحق بالكبائر فظ الكلام موافق
لمذهب المفيد لا رد عليه واما استحباب الغسل للتوبة عن الكفر فلم ينقلوا عن المفيد فيه خلافا بل ظاهر بعضهم كالمحقق في المعتبر اتفاق الاصحاب عليه وانما نقلوا
الخلاف فيه عن مالك حيث يقول بالوجوب فلا تغفل **قوله** ولو جعل مع ذلك اعلاه اسفله لا يخفى ان جعل اليمين يسارا او بالعكس يستلزم البدء
اما جعل الاعلى الاسفل او الظاهر باطنا لا يجتمع معهما قطعا ففي ما ذكره المتن سهو ظاهر وقد وقع منه هذه الغفلة في شرح بع ايضا حيث قال بعد ذكر تحويل
ما على الايمن والايسر ولا يشترط تحويل الرداء باطنا وبالعكس ولا اسفل اعلى وبالعكس وان كان جائزا وحمل كلامه هناك على انه لا يشترط خصوص شيء من
الطرفين بعيد جدا وايضا لا حاجة الى قوله وان كان جائزا على ان بملاحظة كلامه ههنا لا يبقى ريب في ان بناء كلامه هناك ايضا على الغفلة ولا
تغفل **قوله** ولعل الترجيح تقديم ركعتي القيام اي ملاحظ مما ذكرنا من ان تقديم ركعتي القيام تحصل المطابقة في صورة تذكرها اثنتي وبتقدم ركعتي
الجلوس لا تحصل المطابقة اصلا هو الترجيح تقديم ركعتي القيام اذ لا ريب ان المطابقة مهما امكن اولى **قوله** وعلى ما اخترناه لا يظهر المخالفة قال السلطان
العلامة اي من وجوب تقديم الركعتين قائما على الركعتين جالسا لا يظهر المخالفة بين ما فعل والناقص في الفرائض الاول من فرض المخالفة وهو انه
ذكر انها ثلاث مع انه قدم في الاحتياط ركعتين قائما لان فرض المخالفة على ما ذكره الثلاثة الاول ما ذكرنا والثاني ما لو ذكر انها اثنتين وقد
قدم الركعتين جالسا والثالث ما لو ذكر انها اثنتين مع انه قدم الركعة قائما مقام الركعتين جالسا ان جوزناه والمخالفتان الاخيرتان لا يقع على تقدير
وجوب تقديم الركعتين قائما وهو ظاهر وفرض المطابقة واحدة وهي ما لو ذكر اثنتين مع انه قدم في الاحتياط ركعتي القيام ولا اشكال في هذه الصور انما
الاشكال في صور المخالفة وفرضها وقد علمت انه على ما اخترناه لا يتصور من صور المخالفة الا صورتان واحدة وامر المخالفة في هذه الصورتين سهل لانه
ليس فيها الا هدان التشهد والجلوس عقب الركعة الاولى التي يجب عوضا عن الفاتحة وهو اسهل من المخالفات التي بين الركعتين جالسا وبين ما
يكون عوضا عنه في جميع الصور من النية والتكبير والركوعان الزائدة وغيرها هذا ولا يخفى ان ظاهر ما نقل منه في الحاشية في بيان وجه الاسهلية
يشعر انه في هذه الصورة المخالفة باعتبار زيادة التشهد لا باعتبار نقصانه كما قررنا انتهى وهذا تما لا وجه له فليحمل كلامه على ان الجلوس للتشهد
ليس ركنا اجماعا وما يحتمل الزيادة في الاحتياط من الاركان اعظم من الجلوس فاغتفار زيادة تلك الاركان يوجب اغتفار نقص الفعل الذي ليس
بركن اجماعا بطريق اولى والا يخفى عن بعد **قوله** ان لا يذكر الا المتبين الاصحاب كما صرحوا به في اخر الكتاب **قوله** عدم الالتفات الى ما شك فيه
هذا مع عدم الحكم للشك مع الكثرة **قوله** نعم لو كان المتروك ركنا هذا استدراك عن اصل المسئلة وحاصله انه لو ترك ركنا سهوا لم تؤثر
الكثرة في عدم البطلان بل تبطل صلوته بترك الركن وان كان كثيرا لتهوكما انه لو ترك الفعل سهوا وذكر في محله استدركه ولا توجب الكثرة عدم
الالتفات اليه لكن لا يخفى ان هذه العبارة لا تناسب هذا الموقع بل كان ينبغي ان يقول بعد قوله تلافاه من غير سجود لو كان المتروك الى قوله وان

وسقوط السجود لو فعل ما يوجبه بعدها او ترك واجب ثلاثا في المرة بعد الصلوة ثلاثا فاه من غير سجود وتحقق الكثرة في الصلوة الواحدة بتخلل الذكر لا بالتهوع عن افعال متعددة مع استمرار الغفلة وحتى تثبت بالصلوة سقط الحكم في الرابع وسيتم الى ان تخلو من التهوع والشك فرابض يتحقق فيها الوصف فيتعلق به حكم التهوع الطارى وهكذا ولا للتهوع والتهوع اى في موجبه من صلوة وسجود لكنه ذكر او قرأ انه فانه لا سجود عليه نعم لو كان مما يتأتى في ثلاثا فاه من غير سجود ويمكن ان يريد بالتهوع في كل منهما الشك او ما يشمله على وجه الاشتراك ولو بين حقيقة الشئ ومجازه فان حكمه هنا صحيح فان استعمل في الاول فالمراد به الشك في موجب التهوع من فعل او عدد كهتى الاحتياط فانه يلزم على وقوعه الاتيان لسيتلزم الزيادة كما مر او في الثاني فالمراد به موجب الشك كما مر وان استعمل فيهما فالمراد به الشك في موجب الشك وقد ذكر ابهذا او الشك في حصوله وعلى كل حال الالتفات وان كان الظاهر في اللفظ على جميع ذلك بخلا

على الاكثر ويمكن ان يكون ذكره ههنا الاشارة الى انه بعد البناء على وقوعه لو ظهر تركه فان كان ركنا لم يؤثر الكثرة في عدم البطلان فتدبر **قوله** وسقوط سجود التهو هذا معنى عدم الحكم للتهو بمعناه الحقيقي مع الكثرة وربما يجرى في الشك ايضا **قوله** بتحقق الكثرة في الصلوة الواحدة قال سلطان العلماء من الفرض انه لا يكفي في كثرة التهو تهو عن افعال متعددة متصلة فقط كما لو سهى عن سجدتين مثلا بان يتوهم ان التهو عن اشياء متعددة سهوان متعددة متكثرة بل لا بد من المفاصلة بين التهوات بغير ما هو سهو وهو مراده من تخلل الذكر وانما قيد بقوله في الصلوة الواحدة لان تصل الافعال المنوي عنه في الصلوة المتعددة بعيد جدا انتهى وقال المصنف ذكري لو نسي القراءة مثلا لم يجب عليه لكل ركن منسي سجدتان وان كان لو انفرد لاوجب لذلك لان اسم القراءة يشملها ولو نسيها في الركعات نسيانا مستمرا لا تذكر فالظاهر انها سبب واحد فلو تذكر ثم عاد الى النسيان فالاقرب تعدد السبب كذا لو تكلم كلاما تاما متوالية او متفرقة ولم يقصد به التكلم بل نسيانا كلام واحد فلو تذكر تعدد انتهى ولا يخفى انه يظهر منه ان المناط في تعدد التهو تذكره فتى سهى وتذكر انه سهى ثم سهى ثانيا وتذكر انه سهى فهما واحد سواء تخلل بينهما فعل غير سهوي او لا فعلى هذا الكلام التم محمول على ذلك ظاهرا لا على ما ذكره هذا المحقق لكن ايضا ان الحكم بذلك على الاطلاق لا يخلو عن اشكال بل لو سهى عن الركوع في ركعة السجود في اخرى مثلا فالظاهر تعدد التهو وان لم تتخلل التذكر بينهما نعم لو كان بين التهوين جامع تعلق السهو به حقيقة كالسهو عن القراءة او الركوع مثلا في كل ركعة فلا بعد ان يكون الضابط فيه ما ذكر من تخلل التذكر وعدمه واما اذا لم يكن بينهما جامع كذلك فالظاهر ما ذكره هذا المحقق من تعدد التهو اذا تخلل بينهما فعل غير سهوي وواحدة اذا لم تتخلل ويمكن تخصيص كلام الذكرى ايضا بما ذكرنا فانما ذكر من المثالين يتحقق فيه الجامع لا مثال القراءة فظ واما امثال التكلم لكلمات متوالية او متفرقة فالظاهر رجوع حقيقة اى التهو عن كون الكلام محللا وكذا ما ذكره في فرع اخر حيث قال لو نسي اربع سجدات من اربع ركعات قضاها وسجد لكل واحد سجدتين ويحتمل الاجزاء بسجدتين اما على القول بالتداخل فظ واما على عدمه فلذهوله في خبر الكثرة ان تعدد التهو اما لو كان في سهو متصل فالظاهر لو يدخل في الكثرة انتهى وذلك لانه ايضا مما يتحقق فيه الجامع فانه راجع الى التهو عن احد السجدتين في الركعة هذا اذا كان المراد بقوله واما على عدمه انه انما يدخل في حين تكرر التهو اى صدور سهوين منه ان تعدد التهوان تخلل بينهما تذكر اما لو كان في التهو متصل بان لا يتخلل بينهما تذكر فالظاهر انه لم يتعدد منه التهو بل هو سهو واحد فلا يجب عليه الا سجدتان والحاصل ان كلا منهما اذا نسي الاربع ولم تتخلل التذكر بينهما فلذا اولا بوجوب اربع سجدات او التجوز لكل واحد بناء على تعدد التهو ظاهر التخلل غير التهو بينهما ثم لعمل الاجزاء بسجدتين اما على التداخل فظ واما على عدمه فلما مر من ان تعدد التهو انما هو مع تخلل التذكر واما اذا لم تتخلل فالتهو واحد هذا لكن في حكم اقول بوجوب التجوز لكل واحد منهما اشكل فانه يصير كثير التهو في الثالث والرابع على الخلاف وبعد الكثرة لا يجوز للتهو ويمكن حمل كلام الامام على سجدتين لكل واحدة الى تحقق الكثرة اى ثلاث مرات واثنين لكنه لم يقيد بذلك اعتمادا على ما ذكره في بحث كثرة التهو وعلى هذا لا اشكال عليه لكن ما نقله بعد ذلك من الخلاف حيث قال لا نص لاصحابنا فيها فقه المذهب بطلان الصلوة ان قلنا باشتراط سلامة الركعتين الاولتين والا فالى بما ركع وسجد للسهو اربع مرات يتوجه عليه ما ذكرنا من الاشكال بما قررنا ظاهر ان ما ذكره الشهيد في شرح الالفية من انه احتمل المصنف في ذكرى الاجزاء بسجدتين محمول بذهوله في حد الكثرة وليس بواضح لان اللازم هي الكثرة وجوب ستة او اربع ان قلنا بسقوط الحكم في الثالث كما ذهب اليه بعض وفيه مع ما فيه من البعد حيث لم يرجح في مسئلة الكثرة هذا القول بل ذكر كلا من الاحتمالين ولم يرجح احدهما فالحكم ههنا بناء على احد الاحتمالين وعدم التعرض للاخر امر بعيد جدا ان قوله اما على القول بالتداخل فظ يأبى عن هذا فان على القول بالتداخل انما يجب سجدتا السهو مرة لا مرتين وحمله على انه فظ اذ لا يجب عليه اكثر من مرة فضلا عن مرتين بعيد جدا وقد يجعل بناء كلامه على ان الكثرة تحصل بالثاني حيث نقل في بحث الكثرة حديث انه ليس على الاعادة اعادة وهنا يظهر منه ان السهو بكثير بالثانية الا ان يقال يخص بموضع وجوب الاعادة ولا يخفى ان هذا احتمال لم يذهب اليه احد من الاصحاب الا ان يخص بموضع وجوب الاعادة كما ذكره ومعه لا يفيد ههنا فتحمل بناء كلامه عليه كما مر على ان قوله اما لو كان في سهو متصل ان كان لا يأبى عن الحمل على التوجيه الذي ذكرناه يشهد به مزيد اولوية باسالب الكلام بل يبقى عليهما ان يقول واما اذا لم يتعدد فظ فافهم **قوله** فالمراد به الشك في موجب التهو والشك في حصوله اى الشك في انه هل صدر منه سهو ام لا فلا شئ **قوله** المصر والكفر الاصلي قال في المدارك يستفاد ان الكافر لا يخاطب بالفضا وان كان مخاطبا بغيره من التكليف لامتناع وقوعه منه في حال الكفر وسقوطه باسلامه وفيه تامل فانه ان اراد انه لا يصح تكليفه بالفضا لانه تكليف بما لا يطاق اذ لا يمكنه الاتيان به على الوجه الصحيح في حال الكفر وبعد اسلامه يسقط فلا يوجد حال يمكنه الاتيان بالمامور به فيه فانه لم يكلف بفضا الفائتة في زمان كفره بشرط كونها في زمان كفره بل انما كلف بفضا الفائتة مطلقا لكنه باختيار كفره فضا ما فاتته زمان كفره فلم يمكنه الاتيان بها ولو كان مسلما كان امكنه فضا جميع ما فاتته ولا استحالة في التكليف بما لا يطاق اذا صار ما لا يطاق باختيار المكلف وفعله كما في التكليف بالواجب عنه فوات معلقا لا يمكن الاتيان بها في وقتها الواجب اذا كان فوات الحقيقة باختيار المكلف كما في التكليف بالحج يوم النحر للناسي عن مكة على ما حقق في الاصول على انه ههنا وان لم يمكن الامتثال لكنه يمكنه اسقاط التكليف عنه بالاسلام ومع ذلك فلا محال لتوهم امتناع مثل هذا التكليف كما لا يخفى وان اراد انه لا فائدة بمثل هذا التكليف اذ لا يقبل منه في زمان الكفر ويسقط بعد اسلامه فلا فائدة لمتعلق هذا التكليف بالكافر فجوابه انه يمكن ان يكون فائدة تكليفه ترتب العقاب على تركه ولو لم يسلم هذا ويمكن ان يكون حكمه باشتراط الخالي من الكفر باعتبار سقوطه مع الكفر اذا اسلم لاعدم وجوبه معاقبة **قوله** وكذا ما صلاه فاسدا عنده اما لو كان صحيحا عنده فلا قضا عليه وان كان فاسدا عندنا كما صرح به في ذكرى ودل عليه بعض الاخبار وفي ذكرى حكم اولا بانه لا اعادة لما هو صحيح عنده وان كان فاسدا عنده ثم احتمل الاعادة لعدا عتقاد صحته فعلى الخمس عشرة ولو قضى خمسة ايام حصل الترتيب قطعا وان كان الفسد

الى الكلف ولا السهو الامام اى شكه وهو قرينة لما شهد مع حفظ المأموم وبالعكس فان الشاك من كل منهما يرجع الى حفظ الاخر ولو بالظن وكذا يرجع الظان الى المتيقن ولو انتفيا على الظن فاختلف محله بتعين الانفراد ويكفي في رجوعه تلبسه بتسبيح ونحوه ولا تشترط عدالة المأموم ولا تعديه الى غيره وان كان عدلا نعم لو افاده الظن رجع اليه لذلك لا لكونه مخبرا ولو اشتركا في الشك واختلف حكمه وان اتحد رجعا الى ما اتفقا عليه وتركا ما انفرد كل به فان لم يجمعهما رابطة يقتض الاتفق كما لو شك احدهما بين الاثنتين والثلث والاخر بين الاربع والخمس لم يحكم المأموم بحكم واختلفوا مع الامام فالحكم كالاول في رجوع الجميع الى الرابطة والانفراد بدونها ولو اشتركا بين الامام وبعض المأمومين رجع الاقل الى الاكثر منهم وان اتحد بالظن المأموم الى الامام ولو استعمل التهو في معناه امكن في العكس لا الظن بناء على ما اختاره جماعة منهم المصنف في ذكره من انه لا حكم لتهو المأموم مع سلامة الامام عنه فلا يجب عليه سجود التهو ولو فعل الواجب اذا كان فوات الحقيقة باختيار المكلف كما في التكليف بالحج يوم النحر للناسي عن مكة على ما حقق في الاصول على انه ههنا وان لم يمكن الامتثال لكنه يمكنه اسقاط التكليف عنه بالاسلام ومع ذلك فلا محال لتوهم امتناع مثل هذا التكليف كما لا يخفى وان اراد انه لا فائدة بمثل هذا التكليف اذ لا يقبل منه في زمان الكفر ويسقط بعد اسلامه فلا فائدة لمتعلق هذا التكليف بالكافر فجوابه انه يمكن ان يكون فائدة تكليفه ترتب العقاب على تركه ولو لم يسلم هذا ويمكن ان يكون حكمه باشتراط الخالي من الكفر باعتبار سقوطه مع الكفر اذا اسلم لاعدم وجوبه معاقبة **قوله** وكذا ما صلاه فاسدا عنده اما لو كان صحيحا عنده فلا قضا عليه وان كان فاسدا عندنا كما صرح به في ذكرى ودل عليه بعض الاخبار وفي ذكرى حكم اولا بانه لا اعادة لما هو صحيح عنده وان كان فاسدا عنده ثم احتمل الاعادة لعدا عتقاد صحته فعلى الخمس عشرة ولو قضى خمسة ايام حصل الترتيب قطعا وان كان الفسد

في وجوب قضا به المأموم له وان كان اسوط السقاط اوجب ابنا بابويه على

سعادت الشهوة على الفساد وان لم
منها والاصل العدم
وفي ذكرى الاجزاء
فلكل صلوة فاسدة
هذا الشك بحسبهم
الاربع وظن فيها على ثلاثة
وفي الوجوب نظر لان الامر
الصلوة واحتمال النقص
التهو فلا فائدة
اذا استقل على ما
النفس عن الثلاثة

لو اضيف اليها سادسة صارت الاحتمالات سبع مائة وعشرين وصحته على الاول من ثلث وستين فريضة وهكذا ويمكن صحتها من دون ذلك بان يصلي الفرائض جمع كيف شاء مكررة
عدد الا ينقص عنها بواحدة ثم يختم بما بدا به منها فيصح مما عدا الاولين من ثلث عشر في الثالث واحدى وعشرين في الرابع واحدى وثلثين في الخامس ويمكن في تجنبه ايام ولا ثم
بالفريضة الزائدة ولو جهل عين الفائتة من الخمس صلى صبحا ومغربا معينتين ورباعية مطلقة بين الرباعيات الثلاث ويخير فيها بين الجهر والاخفات وفي تقديمهما شاء
من الثلاث ولو كان في وقت العشاء ردد بين الاداء والقضاء والمسافر يصلي مغربا وثنائية مطلقة بين الثنائيات الاربع مخيرا كما سبق ولو اشتبه فيها القصر والتمام كا
ورباعية مطلقة ثلاثيا وثنائية مطلقة ورباعية ومغرب يحصل الترتيب عليهما ويقضي المرتد فطريا كان ام مليا اذا اسلم زمان ردته للامر بقضاء الفائت وخرج عنه الكافر الاصلي

قوله ولو اضيف اليها سادسة لا يخفى ان السادسة احدى الخمس وترتيبها على مثلها لا يزيد الاحتمال فلا يرتقي الاحتمالات الى سبعمائة وعشرين بل الظ ان الاحتمالات في هذه الصورة ثلثمائة وستون وذلك لان العشاء اذا كان ظهرين وعصرا والاحتمالات ثلثة واذا اضيف اليها مغرب صارت اثنا عشر وحاصلة من ضرب عدد الثلاث في الاربع فاذا اضيف العشاء اليها صارت ستين واذا اضيف صبح اليها صارت ثلثمائة وستين وعلى هذا فصحته على الاول من سبع واربعين فريضة وذلك لان في صورة كون الفائت ظهرين وعصرا مثلا صحته من خمسة ثم اذا اضيف رابع فصحته من احدى عشر حاصلة من نقل الخمس قبل الرابع وبعده ثم اذا اضيف خامس فمن ثلثة وعشرين فاذا اضيف سادس فمن سبع واربعين هذا وحمل كلامه ره على ان يكون المراد بالفريضة الزائدة غير اليومية كصلوة الكسوف مثلا بعيد جدا ومع ذلك يصرح ما ذكره بقوله ويمكن ضبط الفائت كما لا يخفى **قوله** ويمكن فيه بجنسه ايام هذا على اطلاقه محل تامل فانه اذا فرض ان الفريضة الزائدة هي العشاء مثلا وفرض من الفائت وكان في نفس الامر هو العشاء ثم العشاء ايضا ثم المغرب ثم العصر ثم الظهر ثم الصبح صلوة خمسة ايام كيف ختم بالفريضة الزائدة لا يحصل الترتيب كما لا يخفى الحصر في تلك من الصور نعم لو اشترط ذلك الابتداء بالفريضة الزائدة اي ان يبتدئ بها في كل يوم ثم ياتي بباقي صلوته فيصلي في المثال المفروض اولا العشاء ثم الصبح ثم الظهر ثم العصر ثم المغرب وهكذا في ساير الايام ثم يختم بالعشاء فكانه صحيح يحصل به الترتيب على جميع الاحتمالات كما يظهر بالتامل فيه **قوله** ولو كان في وقت العشاء وعلى هذا في لفظة الفائتة في صدد المسئلة توسع اي لو علم انه لم يصل واحدة من الخمس عينها وح فاذا بقي وقت العشاء ردد في الرباعية وبين الاداء والقضاء ولا يخفى انه يجري هذا الاحتمال في الظهرين ايضا فذكر العشاء لعله على سبيل التمثيل او حمل الخمس على ما هو المتعارف من صلوة يوم ولا يلزمه الكلام عنه وح لا يجري احتمال الاداء والترديد الا في العشاء نعم لو كان في وقت المغرب احتمل كونها الصلوة التي لم يصل فنوى الاداء بلا تردد بل ثم قد يستشكل في هذا الحكم بناء على انه اذا بقي الوقت فلا بد من فعل العشاء لان سقوطها بعد ثبوتها يتوقف على العلم بفعلها وفيه انا نتم وجوب العلم بالاتيان بها لكنه يحصل بفعل الفائتة على النحو المذكور واما وجوب الاتيان بها بخصوصها فغير مبين فيه **قوله** فان اهمل بما يمكنه القضاء قبله قضى وصح منه بناء على القول بقبول توبته باطنا وظاهرا وبدنه واجراء احكام الوجوب عليه ووجوب الغسل مما يتبعه واما على القول بعدم توبته باطنا ايضا فلا يصح منه وهل يجب عليه ظاهرهم ذلك وقد توقف في وجوب القضاء عليه ح بل في غيره من العبادات ايضا بناء على انه لا يمكنه الاتيان بها وفيه تامل **قوله** والاقوى قبول توبته مط لا يذهب عليك انه وان ادعى في كتاب الحدود من هذا الكتاب الاجماع على عدم قبول توبة المرتد الفطري ظاهرا لكن صرح في شرح شع بان الحكم بالفرقة بين المرتد الفطري والملي هو المش بين الاصحاب وانه يظهر من ابن الجنيد ان الارتداد قسم واحد وانه يستتاب فان تاب والا قتل وحكم بان عموم الادلة المعتبرة يدل عليه لا على ان المش بل المذهب هو التفصيل المذكور فقوله هنا على المش بهذا الاعتبار وما قواه هو مذهب ابن الجنيد ولهم توجيه عبارته هيهنا بحيث لا ينافي دعوى الاجماع المذكور ساقط جدا فتدبر **قوله** ولو رواية زرارة لا يخفى ان فاقد الطهورين لم يصل اصلا لانه لغير طهور فلا يشمله هذا الحديث اللهم الا ان يبني الكلام على مذهب من اوجب الصلوة على فاقد الطهور بغير طهور ثم الاعادة لكنه قول نادر بل قال في المدارك لا اعلم به قائلا ومع ذلك فلا ريب ان الظ فمن صلى بغير طهور صلى كذلك مع وجود الطهور عمدا او سهوا بل سهوا فقط بقرينة قوله اذا ذكرها الا ما اذا صلى كذلك مع فقده كيف ما كان فكيف يكون هذا الخبر دالا على الظ صريحا كما هو ظ قول الش وغيرهما من الاخبار الدالة عليه صريحا ولا يخفى ايضا ان ما اشار اليه في الدليل الاول من كلام بعض الفقهاء انما يتوجه على المذهب المش لا على القول الاخر فتدبر **قوله** لانفكاك كل منهما اي وجوب الاداء بدون القضاء كما في الكافر وبالعكس في النائم وكذا في صوم الحائض ويجب الاعادة كالمتيمم اذا وجد الماء وهو في الصلوة فيعيدها على راي وتيمم اول الوقت على القول بجوازه وصلى ثم وجد الماء في الوقت فيجب الاعادة على مذهب ابن الجنيد وابن ابي عقيل والظ ان التمثيل هيهنا انما هو بالاعتبار الثاني كما لا يخفى **قوله** لوقوع الصلوة ظاهره ان مذهب ابن الجنيد جواز الصلوة عاريا اول الوقت ولم يوجد الساتر لكنه اذا وجد في الوقت يجب عليه الاعادة وح فيما ذكره في الدليل في موقعه لكن سيجيء نقل القول بوجوب تاخير اولى العذر الى اخر الوقت عن ابن الجنيد وح فيمكن ان يكون حكمه بالاعادة هيهنا بناء على مذهب غيره فيكون مستحبا ولم يصل عليه ما ذكره نعم الكلام معه في تلك المسئلة وايضا ينبغي ح ان يحكم بوجوب الاعادة اخر الوقت وان لم يوجد الساتر ايضا ثم ان التمثيل بالمتيمم في كلامه على هذا لا يجب ان يجعل اشارة الى ما فرضناه في الصورتين بل يجوز ان يكون التمثيل بمتيمم تيمم اول الوقت من عدم جوازه ثم وجد الماء في الوقت بل يمكن ان يكون ما نقل عنه من اعادة التيمم في الوقت ايضا في صورة عدم جواز التيمم اول الوقت اللهم الا ان يوجد تصريح في كلامه بكون ذلك في صورة الجواز اول الوقت وذلك اذا غلب على ظنه عدم التمكن اخر الوقت ثم بان خلافه فان مذهبه على ما نقله عنه في لف وكري انه يعتبر في التاخير عدم الطمع في التمكن من الماء فان تيقن او ظن فوته الى اخر الوقت فان الواجب التيمم في اوله ولا يخفى انه يمكن ان يكون حكمه هيهنا ايضا بالاعادة في الوقت يكون فيه تصريح بان الكلام في صورة جواز الصلوة اول الوقت عاريا وذلك اذا ظن عدم وجدان الساتر اخر الوقت فان الظ ان مذهبهم وجوب تاخير اولي الاعذار مع رجاء الزوال على ما هو ظ عبارة كري وكما نقل عنه صريحا في التيمم لكن الظ انه لم يوجد فيه ذلك فالظ في الرد عليه هو التفصيل فتدبر **قوله** وفي الذكرى نقل عن المحقق الى ان الولد يجب عليه قضاء ما فات من الميت من صلوة وصيام لا قضاء ما فاته اياه من صلوة كما هو المذكور هيهنا وح فلا اشكال فيما ذكره وهو ظ عبارة المحقق على ما نقل من الذكرى هكذا الذي ظهر ان الولد يلزمه قضاء ما فات الميت من صلوة وصيام لعذر كالمرض والسفر والحيض لا ومن هنا حكم المص بان عبارة المحقق يؤذن بالقضاء عن المرء وتنفي عنه الباس كما نقله الش **قوله** ومن خالف حكمه اوله بان المراد بالنا الاستيناف قال سلطان العلماء قال العلامة في لف الجواب المنع من صحة السند فان في طريقه عبد الله بن بكير وهو فطحي سلمنا لكنه يحتمل انه لسى

وعلى الحكم مبني الباقي ثم ان قبلت توبته كالملي والملي قضا وان لم تقبل ظاهرا كالفطري على المش فان امهل بما يمكنه القضا قبل قتله قضى في ذمته والاقوى قبول توبته مطلقا وكذا يقضي فاقد الطهور من الماء والتراب عند التمكن على الاقوى لما في رواية زرارة عن الباقر ع فيمن صلى بغير طهور او نسي صلوات او لم يصلها او نام عنها قال يصليها اذا ذكرها في اي ساعة ذكرها ليلا او نهارا وغيرها من الاخبار الدالة عليه صريحا وقيل لا يجب لعدم وجوب الاداء واصالة البراءة وتوقف القضاء على امر جديد ودفع الاول بانه لا انفكاك كل منهما عن الاخر وجودا وعدما والاخير بما ذكر واوجب ابن الجنيد ره الاعادة على العاري اذا صلى كذلك لعدم الساتر ثم وجد الساتر في الوقت لا في خارجه محتجا بفوات شرط الصلوة وهو الستر فيجب الاعادة كالمتيمم وهو بعيد لوقوع الصلوة مجزية بامتثال الامر فلا يستعقب القضاء والستر شرط مع القدرة لا بدونها نعم روى عمار عن ابي عبد الله ع في رجل ليس عليه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ما يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي واذا اصاب ماء غسله واعاد الصلوة وهو مع ضعف سنده لا يدل على مطلوبه لجواز اسناد الحكم الى التيمم ويستحب قضاء النوافل الراتبة اليومية استحبابا مؤكدا وقد روي ان من تركها تشاغلا بالدنيا لقي الله مستخفا متهاونا

[illegible]

مع انهم لا يوجبون الاستيناف فلا وجه لعملهم عليه الا الاحتجاج بالاستدلال مصادرة وكيف يتحقق التلازم مع ورود النص الصحيح بخلافه والاخبار الدالة على قطع مطلق الحدث لها بخصوصها ما تحتها والتسلس ثقافا وهذا الفرد يشارك كما بالنفل الصحيح ومصر جميع النهر وهو كاف في التخصيص نعم هو غريب لكنه ليس بعادم للنظير فقد ورد نحو قطع الصلوة والبناء عليها في غيره مع ان الاستيناف غير مسموع **الثالث** يستحب تعجيل القضاء استحبابا مؤكدا سواء الفرض والنفل بل الاكثر على الفور لو فاتا الفرض فضاء يجوز الاشتغال عنه بغير الضروري من اكل المسلا الرمق ونوم يضطر اليه وتسغل يتوقف عليه ونحو ذلك وافراده بالتضعيف جماعة وفي كثير من الاخبار دلالة عليه الا ان حملها على الاستحباب اولى طريق الجمع بينها وبين ما دل على التوسعة ولو كان الفائت نافلة لم يقض ايضا فما مثل به من نوافلها من نحو الليل او النهار بل يقضي نافلة الليل نهارا وبالعكس لان الله تعالى جعل كلا منهما خلفة للاخر وللامر بالمسارعة الى اسباب المغفرة

بمقدمات الصلوة من الاذان والاقامة والتكبيرات والادعية بينها ولم يدخل في الصلوة فتجدد حدثه فانه توضاح وبيناتف انتهى والظاهر ان مراده بالاستيناف الابتداء بالصلوة والبناء على ما مضى من مقدمات الصلوة وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده من الاخيرين الا ان يكون كلامه على غير هذا التاويل انتهى اقول اما عدم ورود الاخير الاول فظاهر واما عدم ورود الاخير الثاني فلانه لم يحمل البناء على الاستيناف بمعناه الظاهر حتى يكون منافيا للمدعى بل حمله على الابتداء بالصلوة حين وقوع الحدث سابقا عليها ولا شبهة فيه وفيه انه وان لم يناف مذهبهم من حيث الحكم باستيناف اي الابتداء بها لكن يبقى المنافاة من حيث الحكم بالوفاء فانهم حكموا باعتبار ما يتجدد من الحدث بعد الوضوء سواء وقع في الصلوة ام قبلها على ما نقله الم فلا وجه للحكم بالوضوء عليه اللهم الا ان يحمل على الاستحباب او يقال انه حمل الخبر على صورة التمكن من حفظ النفس يجب الاستيناف فلعله يحمل البناء على استيناف حمل الخبر على هذه الصورة فتدبر **قوله** مع انهم لا يوجبون الاستيناف قد ذكروا ان في صورة التمكن من حفظ النفس يجب الاستيناف فلعله يحمل البناء على استيناف حمل الخبر على هذه الصورة فتدبر **قوله** مصادرة اذ لا نسلم استلزام نقض الطهارة نقض الصلوة بل هو عين المنازع فيه وفيه ان المستدل قد استدل عليه بان المشروط عند عدم شرطه وبعد الاستدلال عليه بالاجماع بانه مصادرة كما ترى نعم يمكن القدح في دليله بان المسلم هو كون الصلوة مشروطة بالطهارة مطلقا ولا اشتراطها بطهارة واحدة مستمرة فلا نوح نقول على القول بالبناء تتحقق شرط الصحة وهو الطهارة في كل شطر من الصلوة والحدث لم تبطل الطهارة السابقة بل انما ابطل حكمها فانها بعد زمان حدوثه وقد انى بطهارة اخرى لذلك فقد تحقق شرط الصحة في كل شطر فلا يلزم بطلان المشروط فافهم **قوله** والاخبار الدالة على قطع مطلق الحدث وفيه ان مراد المستدل ان ما صدر عن البطلان لو كان ناقضا للوضوء لكان حدثا لما روى انه لا ينقض الوضوء الا حدث واذا كان حدثا فكان قاطعا للصلوة للاخبار الدالة على ان الحدث يقطع الصلوة وعلى هذا فما ذكره الم من الاخبار المذكورة مخصوصة بالمستحاضة والتسلس اي مخصصة بهما وهذا الفرد يشارك كما في النفس الصحيح فلا بعد في القول بتخصيصها به ايضا كما ترى قال المستدل لا يسلم كون ما يصدر من المستحاضة والمتسلس بعد الطهارة حدثا كيف هو ولا يوجب نقض الطهارة عندهم فلا اشكال فيه فلا حاجة الى ارتكاب تخصيص كما في البطن نفسه على مذهبه فانه لا يجعله قاطعا للصلوة وليس ذلك الا لعدم تسليم كون ما صدر عنه بعد الوضوء حدثا على مذهبه فانه لا يجعله ناقضا للوضوء فيمكنه منع ذلك بخلاف ما لو جعل ناقضا للوضوء كما هو المذهب الحق هذا ولو حمل كلام الم على دعوى الاتفاق على ان الاستحاضة والتسلس لا ينقضان الصلوة مع كونهما حدثا بعد ما ذكرنا لكن الكلام حق في اثباته فتدبر **قوله** والنص محكم فيها اي في الفرد المجرد عن الخوف في الخوف فلما لم يعمل بظاهر الآية في الاول للنص كذا الابدان لا يعمل في الثاني ايضا للنص **قوله** والتكليف الثانية بالجلوس عطف على قوله تأسيا فيكون دليلا ثالثا على ما اختاره من الافضل وعلى قوله باستدعائه فيكون معارضا لما استدلوا به على افضلية تخصيص الاولى بالاولى وبيان حاصله انه اذا صلى مع الاولى كعتين فيكلف الفرقة الثانية بالجلوس للتشهد الاول لا مع الامام بخلاف ما لو صلى مع الفرقة الاولى كعتة فان الفرقة الثانية يجلس للتشهد الاول حين جلوس الامام للتشهد الثاني وهذا على مقتضى الكلام الاول نوع تخفيف كما ذكره المصنف في كرى والغرض ترجيح هذا الطريق باعتبار كثرة متابعة الامام فيه دون الطريق الاخر ولا يخفى ما فيه من النظر الواضح على ما اشار اليه سلطان المحققين فانه يجوز ان تدرك الفرقة الاولى مع الامام في التشهد الاول على التقدير الاخر بخلاف التقدير الاول بل تقول على التقدير الاخر تدرك الفرقة الاولى مع الامام كمال التشهد الاول هو ظاهر واما على تقدير الاول فتدرك الفرقة الثانية مع الامام قدر ايسر منه فان الامام يطول تشهده بقدر ما يتشهد دون ويصلون ركعة في التشهد ويلحقون به في السلام فيريد يكون من تشهده قدر ايسر او كفى به ترجيح للتقدير الاخر وفيه انه كما يجوز للامام اطالة التشهد كذلك يجوز له ان يقتصر في تشهده بقدر ما يتشهد به المصلي فحينئذ على التقدير الاول يمكن ان تدرك الفرقة الثانية كمال التشهد الاول مع الامام بل نقول على التقدير الاخر ايضا كما يمكن ان تدرك الفرقة الاولى مع الامام كمال التشهد الاول كما ذكرت بان ينتظر الامام الفرقة الثانية في قراءة الثالثة كذلك امكن ان لا تدركوا الا مقدار ايسر منه فانه يجوز للامام اطالة التشهد حتى تقوم الفرقة الاولى من الصلوة وتلحق الفرقة الثانية به كما حكم به العلامة فليس بين التقديرين فرق يعتد به في هذا المعنى هذا ويمكن الايراد على ما ذكره الشيخ بوجه اخر وهو انه اذا جاز سكوت الامام فلا بعد على التقدير الاخر جواز ان يسكت قبل التشهد حين تلحق به الفرقة الثانية في التشهد الاول والثاني ثم يتشهد معهم ويقوم فعلى الاول يكون التكليف الثانية بالجلوس للتشهد الاول مع الامام فلا يتمشى ما ذكره وعلى الثاني وان لم يتشهدهم الاول مع الامام لكن يكون تشهدهم الثاني معه فيعارض ذلك كون تشهدهم الاول مع الامام على التقدير الاول قدر ايسر **قوله** او بلدة التي لا يخرج عن حده ودوره عطف على مفعول استوطنه كما قال سلطان العلماء او على قوله ملكه لكن حينئذ يفوت التعرض للتعميم في الاستيطان وعلى الاول يفوت التعرض للتعميم في البرود على المنزل الظاهرة المرود على المنزل ولا يشمل المرود على موضع لا يكون في محله الترخص بالنسبة اليه فانهم ثم الظاهر على الوجه الاول عود الضمير في بلده الى العقار وعلى الثاني يحمل عوده اليه والى المناخ ايضا ولترجيح كل منهما وجه يظهر بالتامل فتدبر **قوله** او يمضي عليه بعون يوما وذلك لان مناط رفع كثرة السفر هو ان يتم الصلوة عشرة ايام في موضع يقصر فيه المسافة فاذا مضى عليه ثلثون مترددا يبدء بالتمام وبعد كمال الاربعين يتم التمام عشرة ايام فيرتفع كثرة السفر ومن هذا يظهر ان ما ذكره او لا من تعريف كثير السفر لا يخلو عن قصور وكان اكتفى به هناك اعتمادا على ما ذكره هنا فتدبر **قوله** وبشرط ح اي في صورة العكس وهو ان تزول قصد المعصية في الاثناء كون الباقي مسافة ولو بالعود اي ولو منضما الى العود لا بضم ما في الذهاب وهو ما مضى من الذهاب اليه الى الباقي المذكور والحاصل انه لا يكفي بلوغ المسافة بضم ثمن مما مضى من الذهاب بل لا بد من عود الباقي اليها اما منفردا او مع ضم العود وفيه رد

وللاخبار ونهب جماعة من الاصحاب الى استحباب المماثلة استنادا الى رواية اسمعيل الجعفي عن الباقر افضل قضاء النوافل قضاء صلوة الليل بالليل والصلوة النهار بالنهار وغيرها وجمع بينهما بالحمل على الافضل والفضيلة اذا عدم التظاهر مثل الوقت فيه مسارعة الى الخير وهو افضل كذا اختاره في الذكر وهو يوذن بافضلية المماثلة فلم يذكر الافضل الاتي في البقاء واطلق في باقي كتبه استحباب التعجيل والاخبار بذلك كثيرة الا انها خالية عن الدلالة على الافضلية وفي جواز التاخير لمن عليه وفيه قولان اقربهما الجواز للاخبار الكثيرة الدالة عليه وقد بقيت اشياء ورد في كتاب كرى باير اد ما فيه من الاخبار وحررنا نحن ما فيه من شرح الاثار واستند المانع ايضا الى اخبار دلت على النهي عن صلوة على الكراهة طريق الجمع بينها وبين ما دل على الجواز بتعدد اضدادها بالقرائن ولا فرق بين ذوات الاسباب وغيرها **الفصل الثاني** في صلوة الخوف وهي مقصورة سفرا اجماعا وخصر على الاداء للنص وحجة مشترط السفر بها الاية حيث اقتصت الجمع بالقصر للسفر الجرد عن الخوف والنص محكم فيهما اجماعا وفرادى على الاصح لاطلاق النص واستناد مشترطها الى فعل النبي ﷺ لها جماعة لا يدل على التظهر فيبقى ما دل على الاطلاق سالما وهي انواع كثيرة تبلغ العشرة اشهرها ما كان ذات الرقاع فلذا لم يذكر غيرها ولها شروط اشار

وان يتوارى عن جدران بلده بالصرف في الارض لا مطلق المواراة او يخفى عليه اذانه ولو تقديرا كالبلد المنخفض والمرتفع ومختلف الارض وعادم الجدار والاذان والسمع والبصر والمعتبر اخر البلد المتوسط وما دون ومحلته في المتسع وصورة الجدار والصوت لا الشبح والكلام والاكتفاء باحد الامرين مذهب جماعة والاقوى اعتبار خفائهما معا ذهابا وعودا وعليه المص ره في سائر كتبه ومع اجتماع الشرائط فيتعين القصر بحذف اخيرتي الرباعية الا في اربعة مواطن مسجدي مكة او المدينة المعمورين ومسجد الكوفة وحائر الحسين ع على مشرفه السلام وهو ما دار عليه سور حضرته الشريفة فيخير فيها بين القصر والاتمام افضل ومستند الحكم اخبار كثيرة وفي بعضها انه مخزون علم الله ومنبعه اي التخيير ابو جعفر محمد بن بابويه ره وحتم القصر فيها كغيرها والاخبار الصحيحة حجة عليه وطرد المرتضى وابن الجنيد رحمهم الله الحكم في مشاهد الائمة عليهم السلام ولم نقف على ماخذه وطرد الحكم في البلدان الاربع وثالث في بلدي المسجدين الحرمين

على المص في كرى حيث قال ولو قصد المعصية في اثناء السفر المباح لقطع ترخصه فلو عاد الى الطاعة فالظ انه يعود ترخصه ولا يشترط مسافة متجددة لان المانع كان المعصية وقد زالت ولا يخفى ان الظ من كلامه وان كان كفاية بلوغ المجموع من سفره اي ما قصد به المعصية او غير مسافة لكن الظ انه لم يقل به قبل مراره كفاية بلوغ المجموع من سفره اي ما قصد به المعصية او غيره مسافة لكن الظ انه لم يقل به قبل مراره كفاية بلوغ المجموع لا قصد به المباح اولا واخرا فانه حكم قبل ذلك متصلا به بانه لو رجع عن المعصية في اثناء السفر اعتبرت المسافة ح فلو قصر الباقي اتم انتهى وظ انه مع تجويز ضم ما قطع بعنوان المعصية لا وجه لما ذكره وتجويز ذلك في الفرض الثاني دون الاول مما لا وجه له اص فالظ ان مراده ما ذكرنا وكيف كان فالش ههنا لما حكم بعدم الضم لم يكن عليه ان يفيد باقي الذهاب بالمباح بل الحكم بالعموم اولى وان كان القائل بالضم يقول به في بعض الصور فتدبر هذا هو الظ من السياق ولا يخفى ان الحكم بضم العود ههنا لا ينافي ما سبق منه من عدم الضم لتخالف المسئلتين بانه في المسئلة الاولى لم يقصد المسافة في السابق فلم يصدق عليه المسافة اص وههنا تحقق المقصد وصدق السفر ولكن بعنوان المعصية فلا يبعد ان يحكم فيه لوجوب القصر اذا زال المانع مع بلوغ المنافي المسافة ذاهبا وآيبا بخلافه هناك فان ما بعد تحقق القصد هو اول السفر ولا نزاع في عدم تلفيق المسافة من الذهاب والعود في اول السفر لا لمريد الرجوع من اليوم بخلاف ذلك في الاثناء الا ترى انه قد حكم جماعة منهم العلامة بان المسافة اذا قام في غير بلده عشرة ايام ثم خرج ما دون المسافة عازما للعود بدون الاقامة يقصر ذاهبا وآيبا وانت خبير بانه ليس ذلك الا باعتبار ضم الذهاب الى العود هذا لكن الظ من فتاوى الش انه لا يقول بضم الذهاب الى العود اص وح فيجب ان يحمل قوله ولو بالعود على ان المراد ولو بعنوان العود اي ولو كان الباقي هو مسافة العود فانه يجب عليه التقصير فيه وح فلك ان يحمل قوله لا يضم اه على ما يتبادر اليه الافهام من ان المراد لا يضم باقي الذهاب الى العود ليكون المجموع مسافة بناء على ما ذكرنا من انه لا يقول بالتلفيق لكن كان الظ على هذا ان يقول ان لا يضمه اليه ولم يكن حاجة الى التصريح بباقي الذهاب فهذا ربما يؤيد حمله على هذا ايض على ما حملنا اولا هذا مع ان من المستبعد من دأب الش ويدنه ان لا يتعرض في هذا المقام للرد على ما ذكره المص او القبول له من المستبعد ايض ان يكتفي في الرد بما يمكن ان يستفاد من اشتراط كون الباقي مسافة بدون التصريح لانه لا يكفي ضم ما مضى اليه كما يشهد به المنع ولا مسئلة عدم ضم العود الى الذهاب فكانها ليس الاهتمام وبالتعرض لها في هذا المقام بتلك المثابة فتأمل **قوله** وان يتوارى عن جدران بلده مستند الحكم صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع رجل مريد السفر فيخرج متى يقصر قال اذا توارى من البيوت فظ الرواية وكذا عبارة المص هنا كما ترى اعتبار موارات الجدران اعتبارها عنه بان لا يراها بينهما من البون ما لا يخفى **قوله** ومستند الحكم اي الحكم بالتمام في هذه المواطن محلا على وجه يحتمل ان يكون على سبيل التخيير كما هو المش او التحتم كما هو ظ المرتضى ره واما اختيار كونه على سبيل التخيير فللجمع بين تلك الاخبار والاخبار الدالة على وجوب التقصير في بعض الاخبار ايض ما يدل على التخيير وافضلية الاتمام **قوله** وفي بعضها انها من مخزون علم الله هو رواية حماد بن عيسى عن عثمان عن ابي عبد الله ع انه قال من مخزون علم الله الاتمام في اربعة مواطن حرم الله وحرم رسوله وحرم امير المؤمنين وحرم حسين بن علي عليهم السلام وقد حكم العلامة في لف لصحة الرواية قال في المدارك وهو غير بعيد **قوله** في صلوة العيدين على نسخة العيدين يكون قياسا وعلى نسخة العيد لا يخ عن وجه لورود ما يدل على شرعية الجماعة في العيد على الاطلاق لكنه لم يحضرني الآن من الروايات ما يدل عليها نعم ورود ما يدل على شرعية الجماعة في النافلة على الاطلاق ونقل العلامة في لف وكره عن ابي الصلاح انه روى استحباب الجماعة في صلوة الغدير **قوله** لكن على وجه الكراهة اي لكن جعلها على وجه الكراهة والاظهر ان يق على الوجوب والاستحباب **قوله** للامر بالانصات لسامع القرآن قال سلطان العلماء ره لا يخفى انه لو تم لدل على حرمة القراءة في غير صورة الاتمام ايض لو سمع القرآن والحكم به بعيد الا ان يق انه خارج بالاجماع فيبقى الدليل فيما نحن فيه تماما فتأمل انتهى اقول وكذا الحديث الصحيح الدال على ان المراد بالآية الشريفة هو حال قراءة الامام فتدل الآية على ما نحن فيه بلا اشكال **قوله** او في الفريضة غير مقصورة وهذا على ما اختاره في البيان **قوله** بالمهاجر وهو المدني المقابل للاعرابي المش بين اهل اللغة ان المنسوب الى المدينة المعروفة مدني والى غيرها مدني وقيل الانسان مدني كالطائر ونحوه مدني ولعل بناء كلام الش على هذا **قوله** او على من عرف ذلك الظ حذف على كما لا يخفى **قوله** وهو الذي يبدل حرفا بغيره هكذا فسره الش في ط وفي كرى هو الذي لا ما يجعله قاله الفراء وفي المدارك هو الذي يجعل الراء غينا او لاما وفي القاموس بالضم محرك اللسان من السين الى التاء او من الراء الى الغين او اللام او الياء او من حرف الى حرف او ان لا يتم دفع لسانه وفيه ثغل ثغ كفرح فهو الثغ **قوله** وبالمثناة من تحت وهو الذي لا يبين الكلام وفرق او يرجع كلامه الى الياء وهو الذي لا يحسن تأدية الحرفين الى التاء والفاء وهذا التفسير من الشيخ ره في ط وقال في المعتبر واما التمتام والفاء فالاتمام بهما جائز لانه يكرر الحرف ولا يسقط وعلى هذا فالتمتام هو الذي يكرر الفاء اي لا يتيسر لهما التاء والفاء الا بترددهما ممر بين فصاعدا كما صرح به في كره وحكم فيه بكراهة الاتمام بهما لمكان هذه الزيادة وذكر في يع التمتام مثال لما يبدل الحرف وفي الصحاح ان التمتام الذي في لسانه تمتمة وهو الذي يرد في التاء وهو يوافق ما في كره وفي ق التمتمة رد الكلام الى التاء والميم او ان يسبق كلمة الى حنكه الاعلى فهو تمتام والمعنى الاول يوافق ما في يع وفي الصحاح رجل فافاء على وزن فعلال وفيه فافأة وهو ان يرد في الفاء اذا تكلم وهو ايض يوافق ما في كره وفرق الفافا كفدفد وبلبل مردد الفاء ويكثر في كلامه وهذا يحتمل الترديد والتبديل جميعا فلا تغفل **قوله** اولى منهم ومن الراتب لا يخفى ان اولوية صاحب المنزل في منزله والراتب في مسجده فلو صلى الراتب في المنزل فلا اولوية له فلو لم يتعرض لكون صاحب المنزل اولى من الراتب لكان اولى فافهم **قوله** واولوية هذه الثلثة اعترض بان هذا اجتهاد في مقابلة النص واشار الى النقل الذي هو مستند الحكم بالاولوية وهو قوله ع في رواية ابي عبيدة لا يقتدي احدكم الرجل في منزله ولا صاحب سلطان في سلطانه **قوله** وان اذن له المولى لتزلزله لاحتمال الرجوع ولا يخفى ضعف التمسك بمجرد امثال هذه التعليلات نعم يمكن التمسك بما رواه الفقيه في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال سئلته رجل وانا حاضر عن مال مملوك

دون الاخرين ورابع في البلدان الثلثة غير الحائر ومال اليه المص ره في كرى والاقتصار عليها موضع اليقين فيما خالف الاصل ولو دخل عليه الوقت حاضرا بحيث مضى منه قدر الصلوة بشرائطها المفقودة قبل مجاوزة الحدين او ادركه بعد انتهاء سفره بحيث ادرك منه ركعة فصاعدا اتم الصلوة فيهما على الاقوى عملا بالاصل ولدلالة بعض الاخبار عليه والقول الآخر للقصر فيهما وفي الثالث التخيير ورابع القصر في الاول والاتمام في الثاني والاخبار متعارضة والمحصل ما اختاره هنا ويستحب جبر كل مقصورة وقيل صلوة تصلى سفرا بالتسبيحات الاربع ثلثين مرة عقيبها والمروي التقييد وقد روي استحباب فعلها عقيب كل فريضة في جملة التعقيب فاستحبابها عقيب المقصورة يكون اكد وهل يتداخل الجبر والتعقيب ام يستحب تكرارها وجهان اجودهما الاول لتحقق الامتثال فيهما

الفصل الحادي عشر

في الجماعة وهي مستحبة في الفريضة مطلقا مؤكدة في اليومية حتى ان الصلوة الواحدة منها تعدل خمسا او سبعا وعشرين صلوة مع غير العالم ومعه الفا ولو وقعت في مسجد تضاعف بمضروب عدده في عددها ففي الجامع مع غير العالم الفان وسبعمائة ومعه الف مائة الف وروي ان ذلك مع اتحاد المأموم فلو تعدد تضاعف في كل واحد بقدر المجموع في سابقه الى العشرة ثم لا يحصيه الا الله

الله تعالى وواجبة في الجمعة والعيدين وجوبا وبدعة في النافلة مطلقا الا في الاستسقاء والعيدين المندوبة والغدير في قول لم يجزم به المص ره الا هنا ونسبه في غيره الى التقي ولعل ماخذه شرعيتها في صلوة العيد وانه عيد والاعادة من الامام او المأموم او هما وان ادركها على الاقوى ويدركها اي الركعة بادراك الركوع بان يجتمعا في حد الراكع ولو قبل ذكر المأموم اما ادراك الجماعة فسيأتي انه يحصل بدون الركوع ولو شك في ادراك حد الاجزاء لم يحتسب عليه ركعة لاصالة عدمه فيتبعه

وثانيتها اصنابا للتصريح بدل الناقة ومثلها الغنم بناء على التسامح وبدل الشاة ثم ستة وعشرون بزيادة واحدة ففيها بنت مخاض بفتح الميم اى بنت ما من شأنها ان يكون ماخضا اى حاملا وهى ما دخلت فى السنة الثانية ثم ستة وثلثون وفيها بنت لبون بفتح اللام اى بنت ذات لبن ولو بالقوة لانها حينئذ ثنية وستة واربعون وفيها حقة بكسر الحاء سميت بذلك لانها استحقت الحمل اى الفحل ثم احدى وستون فجذعة بفتح الجيم والذال سميت بذلك لانها تجذع مقدم اسنانها اى يسقط ثم ستة وسبعون فبنتا لبون ثم احدى وتسعون فيها حقتان ثم مائة واحد وعشرون ففى كل خمسين حقة وكل اربعين بنت لبون وفى اطلاق المصنف الحكم بذلك بعد الاحدى وتسعين نظر لتمامه ما دون ذلك لم يقل احد بالتخيير قبل ما ذكرناه من التصاب فان من جملته ما لو كانت مائة وعشرين فيها ثلاث بنات لبون وان لم تزد الواحدة ولم يقل بذلك

احد من اصحابنا والمصرح به فى قول فى شرح الوجيز اقوال ثلاثة نادرة وليس من جملتها ذلك بل المتفق كلى على ان التصاب بعد الاحدى وتسعين لا يكون اقل من مائة واحد وعشرين وانما الخلاف بعد ما زاد وهو المحامل له على الاطلاق ان الزائد على التصاب الحادى عشر بحسب كل خمسين كالمائة وما زاد عليها ومع ذلك فيه حقتان وهو صحيح وانما تخالف فى المائة وعشرين والمصرح به فى نون فى كون الواجب فى الزائدة جزء من اثنين وسبعين جزءا من بنت لبون او شرطا من حيث يجب فى العدد نقصا وهو ومن ان ايجاب بنت اللبون فى كل اربعين يخرجها فكون شرطا لاجزء او هو الاقوى فيجوز هنا واطلق عدم بما بعدها واعلم ان التخيير فى عدد واحد انما يتم بعد المطابقة بها كالمائتين والاربعين المطابق كالمائة واحدى وعشرين بالاربعين والمائة وثلثين بهما ولو لم يطابق احدهما عفوا مع احتمال التخيير معظم وفى البقر نصابان ثلثون فتبيع وهو ابن سنة الى ان يستكمل اثنتين فى تبيعة مخيرا فى ذلك سمى بذلك لانه يتبع قرنه او لانه يتبع امه فى المراح واربعون فمسنة اتى عليها اما بين سنتين الى ثلاث ولا يجزئ المسن وهكذا ابدا يعتبر بالمطابق من العددين

عليه زكوة قال الا ولو كان له الف درهم ولعل مراد الشيخ ذكر النكتة بعد ورود النص **قوله** وثانيتها هنا بنت لبون للنص حيث قال الخمس بدون التاء ومثلها فى الغنم حيث قال احدى واحدة وقد يجعل الثانية باعتبار لفظ الابل حيث ذكر الجوهرى انها مؤنثة لانها لا واحد لها من لفظها واسم الجمع الذى لا واحد لها من لفظها اذا كانت لغير الآدميين فالتانيث لازم لها وكذا فى الغنم باعتبار لفظ الغنم حيث ذكر الجوهرى انه اسم مؤنث موضوع للجنس حيث يقع على الذكور والاناث وهذا اقرب مما ذكره الشيخ كما لا يخفى **قوله** بزيادة واحدة قال بعض الفضلاء وقد يظن ان هذا لا حاجة اليه ضرورة ان السنة العشرين بزيادة واحدة ودفعه ان الغرض الرد على العامة حيث اكتفى فى الزيادة بالجزء من واحد كما نقله فى كرة بعد ان قال لو كانت الزيادة بجزء لم تتغير الغرض اهـ اقول وفيه ان هذا انما يتم لو قال المصنف فان زادت عن الخمس والعشرين بنت مخاض لان الزيادة يحتفى بالجزء الواحدة اما بعد قوله ست وعشرون فلا ودفعه ان هذا فى مع مجرد الوهم كاف ويقال ان العامة يعدون ستا وعشرين والامر سهل انتهى وفيه ان فى كرة وغيره نقل الاكتفاء فى الزيادة بالجزء من واحد عن بعض العامة وهو ان ابن سعيد الاصطخرى فى الزيادة على المائة والعشرين لانهما بلظ كلا يهما اتفاقهم على عدم كفاية زيادة الجزء فيما سواه من الفرض فجعل غرض الشيخ فى هذه الزيادة هنا الرد على العامة مما لا وجه له نعم لو جعل الغرض التصريح بما ظهر من المتن من اشتراط زيادة الواحدة والتكميل لم يحتج الى ما ذكر من كفاية زيادة الجزء من واحد كما وقع لبعض العامة فى مسئلة المذكور لكان له وجه وان بعد الامر هين **قوله** ولو لم يطابق واحدها اجزء اقلها عفوا قال سلطان العلماء اى لا يجزى غيره فيجب اعتبار اكثرها استيعابا بما مر اغاثا لحق الفقراء كما يفهم من كلامه فى شرح بع وغيره وان كان فى العبان تصور والاولى يجب بدله يجزى انتهى والظاهر ان لفظ يجزى تصحيف والصواب يجزى ح فلا تصور فى العبارة **قوله** اذ لا قائل بالوسطية بين الثلثماة وواحدة واربعمائة بان يوجب الاربع فيها او بين القول بالوجوب الاربع فى الثلثماة وواحدة فضاعدا الى ان يبلغ خمسمائة والقول بوجوب الثلث فيما بينهما الى ان يبلغ اربعمائة بان يوجب الاربع فيها ويوجب الثلث بعدها الى اربعمائة وبالجملة فلما حكم المصنف بوجوب الاربع فى الثلثماة وواحدة يظهر من ان بعدها ايضا يوجب الاربع الى خمسمائة لظهور انه لا قول بوجوب الاربع فيها والثلث فيما بعدها فافهم **قوله** ومنه يظهر فائدة التصاب قال سلطان العلماء اى تعدد النصابين انتهى وكانه حمل النصابين على ثلثماة واربعمائة على المشى او الاول مع مائتان وواحدة على القول الاخر ح فالمراد فائدة تعدد النصابين كما ذكر والاظهر ان المراد بهما النصاب الاخير فى كل قول اى الاربعماة على المشى والثلثماة وواحدة على القول الاخر ح فلا حاجة الى ما ذكره **قوله** فان وجوب الاربع واذا جعل اربعمائة نصابا اخر كما هو راى المصنف فلو تلف منها شئ يسقط من الزكوة بالنسبة وان بقى الثلثماة وواحدة بحالها واذا لم يجعل نصابا صالحا ح فلا يسقط شئ لبقاء النصاب وهو ثلثماة وواحدة بحاله والباقى ح عفو الى خمسمائة ومن هنا يظهر ان كثرة الغنم ربما يوجب نقصان المستحق لانه على راى المصنف اذا نقص من الاربعمائة وخلف شيئا لم يسقط من الزكوة شئ لبقاء النصاب واذا بلغ اليها وتلف شئ يسقط من الواجب بحسابه كما ذكرنا على هذا فقول القول الاخر فتدبر **قوله** وعلم القابض بالحال عطف على قوله بقائها وفى العبان تصور اذ مع عدم بقاء العين كيف يمكن له استرجاع وان فرض علم القابض بالحال لعل المراد انه ح طلب العين فاذا تحقق التلف فله المثل او القيمة **قوله** وعلى الاولين قال سلطان العلماء ح اما على المذهب الاول فلان النخاح فى نفسه مشتمل على الاربعين واما على المذهب الثانى فلان كمال النصاب الذى بعد نصاب الامهات لكن ح هل يجب ما يجب فى النصاب الثانى اى ثلثان وشاة واحدة عبارة الشيخ اعلى الله درجته دال على الثانى حيث قال يجب اخرون ووجهه ان على هذا المذهب بعض الحول مشترك بين الاولى والثانية وقد يجب واحدة عند تمام حول الاولى والحول الثانى يحول على شئ يزكى بعضه فى بعض الحول الاول وهو الامهات فلا يجب ما يجب لاجل النصاب الثانى بالتمام فيجب واحدة اخرى باداء ثلثة حول الامهات وكل حول النخاح فتدبر انتهى والظاهر ان الاحتمال الثانى فى كلام الشيخ هنا وفى شرح بع عليه والا لكان عليه ان يتعرض له ايضا هذا ولما كانت الاحتمالات المذكورة منها مخرجة فعليك بالنظر فى المقال الى من قال فانظر فتبصر **قوله** والدرهم نصف المثقال فخمسة ذلك لان الدرهم اذا كسر اسباعا فهو سبعة اسباع والمثقال زائد عليه بثلث اسباع كما فى المثقال عشرة اسباع درهم ونصفه خمسة اسباع وخمس سبعا والمجموع سبعة اسباع تمام الدرهم **قوله** وقد استفيد من محوى الشرط لعله لم يرد به المعنى المصطلح وهو المفهوم الموافق كما هو المفهوم من لفظ النحوى بل اراد بمحوى الشرط وهو مدلول الشرط وغرضه انه يستفاد من هذا الاشتراط ان تعليق الوجوب هو عين الانعقاد وذلك لان الشرط فى وجوب الزكوة انما هو التملك حين تعلق الوجوب فمن ذهب الى ان تعلق الوجوب هو حين الانعقاد فيشترط التملك قبله فاذا ملك قبله كان الزكوة على المشترى بعده على البايع ومن ذهب الى ان وقت الوجوب هو صيرورة احد الاربعة اشتراط التملك قبل ذلك الوقت فاذا ملك قبل الصيرورة كان الزكوة على المشترى بعده على البايع هذا ولو حمل محوى الشرط على المفهوم المخالف بقرينة لفظ الشرط لامكن توجيهه بان يقال قوله وبشرط التملك قبل انعقاد الثمرة يرجع الى قولنا ويجب الزكوة ان يملك قبل الانعقاد ومنطوق ذلك صحيح على المذهبين ولكن مفهوم المخالف وهو عدم الوجوب بعد ذلك انما يصح على ما ذكر من يقول معلق بوجوب ح فالانعقاد او من يجعل ح الوجوب هو عين الصيرورة فلو ملك بعد الانعقاد قبل الصيرورة فيجب الزكوة ايضا على المشترى عنده هذا ولا يخفى ما فيه من التعسف فان مفهوم الشرط اصطلاحا هو ما اذا كان بلفظ ان ونحوه واما اذا اخرج بلفظ

احد من اصحابنا والمصرح به فى قول فى شرح الوجيز اقوال ثلاثة نادرة وليس من جملتها ذلك بل المتفق كلى على ان التصاب بعد الاحدى وتسعين لا يكون اقل من مائة واحد وعشرين وانما الخلاف بعد ما زاد وهو المحامل له على الاطلاق ان الزائد على التصاب الحادى عشر بحسب كل خمسين كالمائة وما زاد عليها ومع ذلك فيه حقتان وهو صحيح وانما تخالف فى المائة وعشرين والمصرح به فى نون فى كون الواجب فى الزائدة جزء من اثنين وسبعين جزءا من بنت لبون او شرطا من حيث يجب فى العدد نقصا وهو ومن ان ايجاب بنت اللبون فى كل اربعين يخرجها فكون شرطا لاجزء او هو الاقوى فيجوز هنا واطلق عدم بما بعدها واعلم ان التخيير فى عدد واحد انما يتم بعد المطابقة بها كالمائتين والاربعين المطابق كالمائة واحدى وعشرين بالاربعين والمائة وثلثين بهما ولو لم يطابق احدهما عفوا مع احتمال التخيير معظم وفى البقر نصابان ثلثون فتبيع وهو ابن سنة الى ان يستكمل اثنتين فى تبيعة مخيرا فى ذلك سمى بذلك لانه يتبع قرنه او لانه يتبع امه فى المراح واربعون فمسنة اتى عليها اما بين سنتين الى ثلاث ولا يجزئ المسن وهكذا ابدا يعتبر بالمطابق من العددين

ومضروب ستين في خمسة ثم في تسعة يبلغ ذلك ويجب الزكوة في الزايد عن النصاب مقدوان قل ممن ان لبس له الا نصاب واحد ولا عفو فيه والمخرج من النصاب وما زاد بالعشران سقي سيحا بالماء الجاري على وجه الارض سواء كان قبل الزرع كالنيل ام بعده او بعلا وهو شربه بعروقه القريبة من الماء او عذيا بكسر العين وهو ان يسقي بالمطر ونصف العشر فيما بان يسقي بالدلو والنواضح والدالية ونحوها ولو سقي بهما فالاعلب عند مع سقيا في النفع او نفعا ونموا والوا اختلفا وفاقا فالمعتبر وهو المختار عند الشيخ رح ممتحنا بالاجماع عليه منا ومن العامة ولكن المشهور بعد الشيخ استثنافها وعليه المتاخرون في سائر كتبه وفتاويه والنصوص خالية من استثنافها نعم ورد استثناء جنسه السلطان وهو امر خارج عن المؤنة وان ذكرت ضمنا في بعض العبارات ويجوز والمراد بالمؤنة ما يغرمه المالك على العامل من ابتداء العمل لاجلها وان تقادم بعضه على عامها الى تمام التصفية وبيع الثمرة ومنها البذر ولو اشتري بعد اعتبار المثل او القيمة ويعتبر النصاب بعد ما تقدم منها على ما تقدم منها على تعلق الوجوب وما انا خر عنه فيستثنى ولو من نصيب ربي كما في الدباني وفي ان قول حصة السلطان كالدباني ولو اشترى الزرع او اثمرة فالثمن من المؤنة ولو اشتري بها مع الاصل وزع الثمن عليهما كما مر في المؤنة على الزكوي وغيره لوجوبها وبقيها ما عز منه بعد وبسقوطها قبله كما يسقط باعتبار المزرع وان كان على خلاف الاصل

الفصل الثاني انما يستحب زكوة التجارة مع مضي الحول السابق وتمام رأس المال نصابا عند اطلاع الحول فلو ظهر الخناء بالنقصان في بعض الحول فلا زكوة وفي نصاب الماشية وهي النقدان بانهما بلغ ان كان اصله عروضا او انقص فنصاب اصله وان نقص بالاخوة فيهم عن الخمس ان قصد الاكتساب عند التملك لا بشرط وهو قوي الخ

المؤنة وهو قول الشيخ رح

قوله ومضروب ستين قال سلطان العلماء لما كان المن المعمول الشاهي بدار السلطنة اصفهان في سنة ثلثين والف عبان عن الف ومائتي مثقال صيرفي كل واحد ضعف درهم شرعي يكون النصاب الف ومائة وستة وارابعين منا وربع من المن المذكور فتدبر انتهى ولا يخفى ما فيه فان عشرة دراهم سبعة مثاقيل بقرعينه كما هو المن المعروف والمثقال الشرعي ثلثة ارباع الصيرفي فزيد المثقال الصيرفي على درهمين الا لكان عشرة دراهم سبعة مثاقيل وثلثي مثقال شرعي فالصحيح على ما ذكروا من ان الصاع تسعة ارطال بالعراقي وما هو المشهور ان الرطل العراقي مائة وثلثون درهما فهو الف ومائة وسبعون درهما كما ورد في بعض الاخبار ان الصاع ثمانمائة وتسعة عشر مثقال شرعي وهو ستمائة واربعة عشر مثقال صيرفي وربع مثقال فزيد على نصف المن الشاهي اربعة مثقال وربع مثقال صيرفي وبصير النصاب ستمائة وثلثة وخمسين منا وستمائة وخمسة وسبعين مثقالا صيرفيا وهي نصف مزدة عشر بالمن المذكور فاعتبر فتبصر **قوله** والمخرج من النصاب وما زاد العشران سقي بالماء سيما الماء الجاري قال في شرح بع اعلم انه قد يورد على التفصيل سؤال وهو ان الزكوة لا يجب الا بعد اخراج المؤنة فاي فارق بين ما كثرت مؤنته وقلت واجيب بان ذلك مدافعة للنص فلا يسمع ويمكن بيان الحكمة بان ما احتاج الى مؤنة كثيرة فانها وان استثنيت الا ان اخراجها مجمل واستثنائها فلا يجره فناسب الحكم بالتخفيف على المالك لما عجله من الغرامة وان استعمال الاجراء على السقي والحفظ كلفة متعلقة بالمالك تابدة على بذل الاجرة فناسب الحكم بالتخفيف اتفاقي اقول ايضا منفعة المالك الدهي ما يبقى بعد اخراج المؤنة وقد علم انه اذا كثرت المؤنة يكون ما يبقى له بعد المؤنة اقل مما يبقى فيما قلت المؤنة فناسب ذلك التخفيف له على ان القلة فيما سقي بالدلو ونحوه اقل عادة مما سقي سيحا ونحوه فناسب ذلك التخفيف فيه ايضا فافهم **قوله** والزمان اي ويحتمل اعتبار الزمان وقوله مطلقا متعلق بكلا الاحتمالين في المسئلة ثلثة احتمالات فنضم الى كل منهما جماعة **قوله** وان نقص بالاخوة الاظهر ان يقال وان بلغ بالاخوة لظهر الفرق بين صورتي النقل والفرض الذي هو الفرض فافهم

قوله من الحصر وكالة الحصر المذكور على ما ذكره تامل نعم ربما يفهم ذلك من الاكتفاء بالشروط المذكورة وعدم التعرض لقصد الاكتساب **قوله** مع احتمال العدم لا يخفى ان النهي عن النقل على تقدير القول به خارج عن العبادة فلا يدل على الفساد وان قيل في غير هذا مع دعوى العلامة الاجماع على الاجزاء حيث قال في هي لو قلنا بتحريم النقل فعلها اجزاء اذ صلت الى الفقراء ذهب علمائنا اجمع والشافعي قولان وعن احمد روايتان انتهى وبعد ذلك فلا مجال لذلك الاحتمال **قوله** واما نقل قد الحق لا يتوهمن ان هذا تكرار لقوله والا فالذاهب من ما له الى الخوان الاول لبيان سقوط شئ من الواجب بتقدير النقل بقرينة العزل الثاني لبيان جواز النقل لما له حيث لم يتحقق العزل بينهما فرقان كذا قيل **قوله** واما نظهر الفائدة في امور نادرة قال في شرح بع كما لو نذر او وقف او وصى للاسوء حالا فان الاخر لا يدخل فيه وكذا العكس بخلاف العكس فافهم **قوله** في صحيحة البصير فيه مع قطع النظر عن اشتراك ابي بصير ان من جملة رواتها عبد الله بن بحر وكانه الكاهلي الغير الموثوق نعم قد روى الكليني هذا المضمون بسند صحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام **قوله** لانه قال الفقير الذي لا يسئل لعل المراد ان الفقير الذي احتياجه بمرتبة يحتاج الى السؤال والمسكين اجهد منه بان يضطر الى السؤال والله تعالى يعلم **قوله** ويحقق مناسبة الحال في الخادم بالعادة او الحاجة الظاهر ان المراد انه بعد العادة والحاجة جميعا فلو كفاه الواحد مثلا يجب عادة اعطائه لكنه يحتاج الى اكثر منه لكثرة خدمائه فالمحتاج اليه هو المؤنة وكذا في عكسه فافهم **قوله** ولو زاد احدهما قال سلطان العلماء ان الكمية والكيفية او الحاجة والعادة انتهى وفي الاحتمال الاخير تامل فتدبر **قوله** لعدا قتضاء ذلك الاسم يعني كون هؤلاء الفرق المستحقين للزكوة لا يقتضي اطلاق اسم المؤلفة فلو بهم للامكان وهذا ما عدا الاخير الى سبيل الله والاخير الى العالة فلا ينافي دخولهم في المؤلفة فلو سمي نسبة المصرف الى المبتدء هذا وكان هذا منزلا من الثلثة والا فالظاهر انه لا وجه لاطلاق المؤلفة على ما عدا الثانية منهم الا بتكلف وتعسف فتدبر **قوله** جعل الرقاب ظرفا للاستحقاق يريد ان في الاية الكريمة ادخال اللام الدال على الملكية او الاختصاص على الفقراء وما بعدهم تنبيه على انهم يستحقون نصيبهم على وجه الملك الاختصاصي المطلق بتصرف فيه ما شاء ولهذا قيل باشتراط التعامل لان العبد لا يملك ان كان فيه ما فيه وادخال في على الرقاب وما بعدهم مع ان الى انهم ليسوا الا موضوعا للصدقة ومحلا لها بحث يصلح صرفها اليهم في الجملة لا بان يصير ملكا لهم او مختصا بهم اختصاصا مطلقا بحيث يكون تصرفهم فيه كتصرف المالك في ملكه بل يجب صرفها في كل مقام يجب الصرف اليه خاص بفك الرقاب عن عنقهم وفي الغارمين في اداء دينهم وهكذا في سبيل الله كما قيل فلا يصير الصدقة فيه ملكا لاحد او مختصا به بل يصرف في مصارفه على نهج ما ذكر في المجلد في ابن السبيل فانه لا يصير ملكا لهم بل يأخذ منها ما يليق بحاله من المأكول والملبوس الى ان يصل بلده فان بقي شئ من الصدقة يجب عليه رده هذا فالمصرف تسع الاية الشريفة في المقام لقطع ههنا وفي سبيل الله اشار الى ما ذكر لكن لا يخفى ان ذلك انما يناسب مسلوب الاية الشريفة حيث سبق لسان استحقاق الصدقات واما عبارة المصنف فلا لانه وقف لبيان المستحق ولا يناسب ان يقال المستحق في الرقاب وفي سبيل الله فينبغي حذف حرف الجر كما صنع في بعض كتبه هذا ولا يبعد ان يقال المعتبر بهذه العبارة مع ان الكلام في بيان المستحق دخل في التنبيه على ما ذكر وادل عليه ليس ذلك قصورا في العبارة كما لا يخفى ولا يخفى ايضا انه بناء على ما ذكر كان على المصنف ان يقول الغارمين حتى يدخل عليه في الرقاب فكانه لم تنبه بما ذكر من التنبيه او ذهل عنه هنالك فتنبه **قوله** ومعه من سهم سبيل الله قال في شرح بع هذا التفصيل انما يتوجه عندنا في نادر بسط الزكوة على الاصناف او لمريد الاستحباب اذ اعين لنهم بالنية عند الدفع والا لم يتوجه انتهى وعلى هذا فلو لم يرد البسط فيجوز شراؤه وان لم يكن في سدة مطر وان وجد المستحق والظاهر من كلام المشترط عدم الاستحقاق للمستحق في جواز الشراء عند عدم الشدة انه اذا وجد المستحق لم يجز صرف الزكوة اليه ما ولا انه لا يجوز صرف جميعها اليه سواء اراد البسط او لم يرد ولبعض الروايات ايضا ما يدل على هذا التفصيل بل منها ما يدل على جواز شراء العبد من الزكوة مطلقا من غير تفصيل وتعرض لوجود المستحق وعدمه ومنها ما لو دل لدل على ما ذكرنا انه الظاهر من كلامهم لا ما ذكره الشهيد من التفصيل الاقوى كما ذهب اليه جمع من الاصحاب جواز شراء

وينبغي تقييده بما لا يكون فيه معونة لغزو لا يدخل في الاصناف وقيل يختص بالجهاد الشايع والمرتزقة الاول وابن السبيل وهو المنقطع به في غير بلده ولا يمنع غناه في بلده مع عدم تمكنه من الاعتياض عنه ببيع او اقتراض او غيرهما وحيث منع ما يليق بحاله من المأكول والملبوس المركوب الى ان يصل الى بلده بعد قضاء الوتر الى محل يمكنه الاعتياض فيه فيمنع حج وجب رد الموجود منه وان كان ماكولا على ما لكه او وكيله فان تعذر فالى الحاكم فان تعذر صرف بنفسه للمستحق الزكوة ومنشأ التسفير مع حاجته اليه ولا يقدر على مال يبلغه ابن سبيل على الاقوى ومنهم من ابن السبيل الضيف بل قيل باحضاره منه اذا كان مالكا عن بلده وان غنيا فيها مع حاجته الى الضيافة والتتمة عشر وعشر الاكل ولا يحتسب عليه وان كان بموطن اشترط العدالة فيمن بعد التوقف فلو بهم من اصناف المستحقين اما التوقف فلو بهم فلا لان كفرهم مانع من العدالة والفرض منهم حصل بدونها اما اعتبار عدالة العامل فوضع وفي

العبد من الزكوة مطلقا في مدة لم ار وجد المستحق لم يوجد لكن في صدق وجود المستحق وعدم الشدة نظر بكر مذ للامام مطلقا وصرف الجميع اليه والله تعالى اعلم **قوله** وينبغي تقييده فيشترط في الحاج والزائر مثلا الفقر وكونه ابن السبيل او ضعيفا والفرق بينهما ح وبين الفقير ان الفقير لا يعطى الزكوة ليحج بها مع جهة كونه فقيرا ويعطى لكونه في سبيل الله كذا افاده في شرح ير ولم اقف على ما خالف ما ذكره في سبيل الله في الاية والروايات عام ينبغي ابقاؤها على عمومها ولم ير تكب التخصيص بلا دليل على ما فعله مع ما فيه من التعسف كما ترى ثم **قوله** قال المص وهو المنقطع به قال في ق انقطع به بمجهولة يعجز عن سفره وعلى هذا فالسبيل لارجاع ضمير به في كلام المص الى المسبل كما راينه بخط بعض الاعاظم فتدبر **قوله** الى ان يصل الى بلده وبعد قضاء الوطر يشير الى انه لا يجتمع عليه لما مر ان الرجوع الى بلده بل بعد قضاء الوطر المطلوب من السفر **قوله** اشتراط العدالة فيه في ذلك قوله اخر كاظنه الفقر به ومع ذلك فلا دليل على اعتبار العدالة ايضا وبالجملة فلا وجه لهذا القول ثم **قوله** من حيث الفقر اذ استقر في وطنه واما اذا اراد السفر فيجوز لعطاء الواجد على نفقة الحضر من سهم الفقراء ايضا كما يشير اليه اخر **قوله** يستدل والايجاب عليهم اى على صاحب الاموال وهو ابتداء ثم وبعد الطلب لا يفيدها **قوله** وغيره مما يتعدد وكانه مرفوع عطف على احتيالها اى جاز الاحتيال وغير الاحتيال ايضا مما يتعدد والانتهاء عليه كان يعطى الفقير خفية فلا يعلم الامن قبله واما جعله مجرورا معطوفا على الدين فكانه توجيه يحتاج الى تحمل فتدبر **قوله** وقيل تعين لفظ الصلوة لان ذلك اى التبادر ودلالة الامر والتقاقا الاول اظهر **قوله** او اسلم الكافر في اثناء الكفر منها مناقشة اذ الكلام فيما لم يتحقق الشروط عند الهلال ثم حضرت بعده وفي حق الكافر لعدم تكليفه كما لا يخفى **قوله** وترجيحهم في سائر المراتب اى باقي مراتب الترجيح غير التخصيص المذكور بعضها كما يستحب الترجيح بالتخصيص كذلك يستحب في سائر المراتب من الكيفية والكيفية ان لم يختصوا ثم الظاهر ان الضمير راجع الى اهل الفضل ويحتمل عوده اليهم مع القرينة والجار هذا هو الظاهر في توجيهه لعبارة وربما يحتمل وجها اخر يظهر بالتامل فتدبر **قوله** من اموال اهل الحرب فيخرج بها لو لم يكن مالهم كان يكون غصبا من مسلم او معاهد او امانة من احدهما واموالهم تشمل ما حواه العسكر وما لم يحوه بخلاف مال البغاة على القول بوجوب الخمس فيه فانه يختص بما حواه العسكر كما مر فيه بالتامل **قوله** من منقول وغيره كالارض والعقارات كما صرح به في مجمع وغيره واعلم ان كلامهم في هذا البحث مطابقة في وجوب الخمس فيها من غير ارضين ارضا لكن الذكرى في بحث قسمة الاراضي في كتاب الجهاد واحيا الاموات كما سيجيء في هذا الكتاب اطلقوا ان الامام يصرف حاصل الارض المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح في مصالح المسلمين الغانمين وغيرهم ولم يتعرضوا الا لاستثنا الخمس منها فكانهم نسوا ما ذكروه ههنا او اعتمدوا عليه ثم ان اكثرهم ايضا قضوا عليه اهملوا حكم الخمس منها انه هل الامام يقره بيد ربابه او يبقيه مناعا ويصرف حاصله ونماؤه بينهم في كل سنة وكلام العلامة في التحرير في كتاب الاحياء يدل على الثاني فانه ذكر ان ما اخذ عنوة من الارضين اما عامر حال الفتح واما الاموال فالعامر للمسلمين قاطبة المقاتلة وغيرهم والامام يقطعها لمن يقوم بعمارتها باجراء من النصف او الثلث او غيرهما وعلى المقبل اخراج ما قبل بمخرج عنه الامام الخمس ثم ربابه والباقي يصنع فيه بحسب المال من المسلمين بصرف في مصالحهم من سد الثغور وتجهيز العساكر وبناء القناطر وغير ذلك من المصالح وكلام المسالك في بحث الخمس الارض التي هي احد اشراط الذمي من مسلم يدل على الاول كما ستقله هناك وهو الظاهر كما في الغنية الا ان يظهر دليل بدل بدل في خصوص الارض على ما ذكره ولم يظهر لنا ثم انه على الوجهين يتفرع فروع ستشير اليها في بحث تحليل المساكن من الغنية فانظر **قوله** عند الاكثر وقيل بوجوب دفعها الى مواليها واختاره المص في هذا الكتاب في كتاب الجهاد ولا حاجة بنا الى تحقيق القول فيه فان ذلك عند حضور الامام وهو اعلم بالحكم **قوله** وما اخرجناه من الغنيمة بغير اذن الامام اى بسبب ان يكون بغير اذن الامام او بان يكون بالسرقة والغيلة فيه الخمس ايضا فليس اخراجها لعدم وجوب الخمس فيها بل لانها لا تدخل في الغنيمة بالاصطلاح المشار بقرينة ما سيذكره في كتاب الجهاد من بيعها على ما مضى وما اخرج لا يعتمد على ما ذكرنا لان لباقي بعد الخمس في الاول للامام خاصة وفي الثاني لاخذه واعلم ان المشهور في الاول وهو ما لم يغنم بغير اذن الامام انه للامام واستدل عليه بموثقة ابي بصير والروايتين عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا باذن الامام فغنموا كان للامام الخمس وهي ضعيفة بالارسال وغيره وابن ادريس ادعى الاجماع عليه والمحقق شنع عليه بعدم ثبوته ويظهر منه في النافع التوقف فيه قال وقيل اذا غزا قوم بغير اذنه فغنيمتهم له والرواية مقطوعة قال في المدارك وهي في الحقيقة مساواة ما لم يغنم بغير اذن الامام لما يغنم باذنه وهو جيد لانه طلاق لاية الشريفة وخصوص حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل من اصحابنا يكون في ارضهم فيكون معهم منصب عنبة فقال يؤدي خمسا ويطيب له انتهى وما نقله عن العلامة كانه اخذه مما ذكره في كتاب الخمس فانه قال فيه واذا قاتل قوم من غير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة للامام ذهب اليه الشيخان والسيد المرتضى واتباعهم قال الشافعي حكمها حكم الغنيمة مع اذن الامام لكنه مكروه وقال احمد الاصح عندي ما رواه العباس الوراق في الرواية ثم قال واحتج الشافعي لعموم قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ الاية وهو بيننا وبالمأثور فيه وغيره ثم اجاب عنه بانه غير دال على المط اذ الاية تدل على اخراج الخمس في الغنيمة لا على المالك وان كان قول الشافعي فيه قوة انتهى وذلك لكنه ذكر في كتاب الجهاد من هي قال لو غزى جماعة من الكفار بانفرادهم فغنموا كانت الغنيمة للامام عندنا لان كل من غزا بغير اذن الامام اذا غنم كانت غنيمته للامام عندنا وظن قوله لعندنا اتفاقا اصحابنا عليه واعلم ان ظاهر كلام القائلين بان ما غنم بغير اذن الامام عليه السلام له ان كلمة له وعدم وجوب خمس فيه اصلا اكتفائهم فيه بما اطلقوه او لان من وجوب الخمس في الغنيمة بعد اذن وجوب الخمس فيه مع الحكم بكون كله للامام لا يخ عن غرابة فلو قالوا انهم لكان عليهم ان يتعرضوا له ولا يكتفوا باطلاق لتسابق على ان في كلام بعضهم اطلاقا في الاول كما في ير حيث قال في بحث سبعة الاول ما غنم من دار الحرب على الاطلاق الا ما غنم بغير اذن الامام فانه اوسر واخذ غيلة فلا خذه منهم كما تصريح في عدم وجوب الخمس فيه وكلام الشيخ في شرح ير ايضا يوافق ذلك فانه قال بعد قول المصنف عنا بهم او الحربي اذا دخل بامان فغنم بغير اذن النبي او الامام عليهم السلام والاكان المغنوم بأجمعه له كما سيأتي وهو اشارة الى ما ذكره بعد بصفحة

واما غيره فاشتراط عدالته احد الاقوال في المسئلة بل ادعى المرتضى ضده الاجماع ولو كان الشفر من ابن السبيل معصية منع كما منع الفاسق في غيره ولا تعتبر العدالة في المقطع لعدم امكانها فيه قيل ويقطع الطفل ولو كان ابواه فاسقين اتفاقا واورد قيل للغير في المستحق غير من استثنى باشتراط العدالة او بعدمها تجتنب الكبائر دون غيرها من الذنوب وان وجبت فيها لان النص رد على منع شارب الخمر وهو من الكبائر للمساواة وفيه نظر لمنع المساواة وبطلان القياس والصغائر ان اصر عليها لحقت بالكبائر والا لم تؤثر الفسق والمردة غير معتبر في العدالة هنا على ما صرح به المصنف في شرح الارشاد فلزم من اشتراط العدالة ومع ذلك لا دليل على اعتبارها والاجماع تم والمشهور لم يرجح اعتبارها الا في هذا الكتاب فلو اعتبرت لزم منع الطفل لتعذرها منه ونعدة الشرط غير كاف في سقوطه وخروجه بالاجماع وضعيف وبعيد المخالف الزكوة لو اعطاها مستحق بل غير المستحق مظنة ولا يبعد بأني العبارات التي وقفنا على وجهها بحسب معتقده والفرقان الزكوة دين وقد نصر الى غير مستحقه والعبادات حق الله وقد استطهاها عنه بخلاف الكافر اذا اسلم ولو كان الحاكم

والثاني لاخذه نعم هو غنيمة بقول مطلق فيصح اخراجه منها وانما يجب الخمس في الغنيمة بعد اخراج المؤن وهي ما انفق عليها بعد تحصيلها بحفظ وحمل ورعي ونحوها
وكذا تقدم عليه الجعائل على الاقوى والثاني المعدن بكسر الدال وما استخرج من الارض مما كانت اصله ثم اشتملت على خصوصية يعظم الانتفاع بها

بقوله وما يغنمه المقاتلون بغير اذنه فهو له وقال هذا هو المشهور بين الاصحاب وبه رواية مرسلة عن الصادق عليه السلام منجبرة بعمل الاصحاب انتهى
وبالجملة لم ار في كلامهم التصريح بوجوب الخمس فيها سوى ما ذكره الشارح لكن ما نقلناه عن هي في وجوب الشافعي كانه انما يتم على القول به اذ لو قالوا
بعدم وجوب الخمس فاتجه استدلال الشافعي بعموم الاية ولم يتجه ما ذكره العلامة في جوابه بل لا بد في الجواب من التزام تخفيفها بالخبر واجماع الاصحاب
لو كان لكن يبقى ح ما ذكره العلامة من قوة قول الشافعي ولا يظهر له وجه اذ لو قيل بوجوب الخمس فيه ايضا فلا يتجه الاستدلال في رده بعموم
الاية كما ذكره ولكن يظهر دليل اخر عليه وبهذا يظهر ان ما استدل به صاحب المدارك لما استجوده من اطلاق الاية الشريفة تدل على نفي ذلك
القول ثم ان القول بوجوب الخمس عليه ع مع كون كله له ع وان كان لا يخ عن غرابة لكن ليس مما لا يمكن القول به فانه يرجع الى القول بان اربعة
اخماسه له ع لوقوعه بغير اذنه وكون الخمس الباقي منقسما بينه ع وبين ساير الشركاء كساير الغنايم كانه لا خير فيه كما اذا فرض انه ع وجد كثيرا او
اخذ شيئا من معدن فان الظ ان الحكم فيها كما ذكرنا والرواية المرسلة التي استدلوا بها وان كان يتراءى مخالفة ظاهرها له حيث ان فيها كانت الغنيمة
كلها للامام لكن لا يبعد جدا حمل الكل على ما سوى حصة الشركاء جمعا بينها وبين الادلة الاخرى على انه يمكن ان يكون اطلاق الكل فيها باعتبار
ان الخمس ايضا وجب دفعه اليه وان كان عليه قسمه ويؤيد هذا قوله ع في اخر الرواية واذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس اذ ظاهره تمام
الخمس فلا بد من حمله على ما ذكرنا هذا واما الحسنة التي استدل صاحب المدارك فيمكن الجمع بينها وبين المرسلة المذكورة المعتضدة بعمل الاصحاب
بان اكتفاءه ع بالخمس يمكن ان يكون باعتبار عفوه عن حصة الخاص به وهو ما سوى الخمس فلا يلزم منه كون الباقي لهم فتدبر **قوله** والثاني لاخذه هذا
مما لا خلاف فيه ولكن ما ذكره من وجوب الخمس فيه ايضا قد اختلف فيه فكلام المص في س كما نقلنا يدل على عدم خمس فيه وكان وجهه عدم دخوله في
الغنيمة بمعناها الظاهر قال في المدارك وربما قيل بالوجوب ويدل عليه فحوى ما رواه الشيخ في الصحيح عن حفص البختري عن ابي عبد الله ع قال خذ
مال الناصب حيث ما وجدته واذا دفع الينا الخمس وعن ابي بكر الحضرمي على المصلي خذ مال الناصب حيثما وجدت وابعث الينا الخمس انتهى والمراد
بالفحوى هو المفهوم الموافق وفيه تامل فان الاولوية في غير الناصب من الكفار ممنوعة لعدم ظهور وجه لها على انه يمكن ان يكون ايجاب الخمس في مالهم
لاهل البيت واقاربهم وعمالهم باعتبار نصيبهم لهم ع ولا يمكن الحكم به في ساير الكفار وايضا يمكن ان يكون الناصب باعتبار كونهم اشد الكفار
لا يحل مالهم لاحد الا بعد اخراج الخمس منه كالمال المختلط بالحرام بخلاف مال غيرهم من الكفار بان لا يحتاج في حليته لاخذه الى تحليله بالخمس
وايضا كون المراد بالخمس في الروايتين الخمس فيه بخصوصه بمثل الغنيمة كما هو ظ القول المنقول غير ظ بل يمكن ان يكون المراد الخمس فيه باعتبار كونه من
الارباح فتامل **قوله** فيصح اخراجه منها اي من الغنيمة بالمعنى المشهور ههنا المراد **قوله** يقدم عليه الظ ان المراد ان الاقوى تقديم الجعائل على الخمس
فكان الظ تذكير الضمير وحمله على انه يقدم المؤن على الخمس كانه باعتبار ان الغنيمة في الحقيقة هي ما يبقى بعد اخراج المؤن وقيل بتقديم الخمس عليها
نظرا الى صدق الغنيمة على الكل ظاهرا واما الاحتمال الذي ذكرنا من تقديم الجعائل على المؤن فكانه انما يصح فيما اذا جعل الجعل شيئا معينا من اموالهم
فالظ ح وجوب اعطائه في الجعالة لا المؤن واما اذا جعل الجعل حصة معينة كالعشر مثلا فيجري فيه ايضا الاحتمالان اللذان ذكرنا في الخمس والمؤن فتفطن
قوله المعدن بكسر الدال كمجلس من عدن بالمكان اذا قام به في الارض ومنه جنات عدن كذا في شرح يع ولا يخفى ان المناسب على ما ذكره ان يكون
المعدن هو الارض التي هي منبت ما يخرج منها لا اقامته فيها لا ما استخرج كما فسره به ههنا وفي شرح يع والمناسب لذلك ان يق ان تسميته به لاقامة
اهله عنده دائما وفي القاموس فسره بمنبت الجوهر ووجه التسمية باحد الوجهين وهو الوجه **قوله** كالملح والجص وطين الغسل وحجارة الرحى
اعلم ان وجوب الخمس في المعادن وهو مما لا ريب فيه للاجماع والاخبار المستفيضة ولا ريب ايضا في صدق المعدن على البعض كمعادن الجواهر والذهب
والفضة والحديد والنحاس وامثالها ولكن في صدقه على بعض اخر كهذه الاربعة وامثالها تامل لكن الملح قد ورد بخصوصه في صحيحة محمد بن مسلم قال
سئلت ابا جعفر ع عن الملاحة فقال ولا الملاحة فقلت ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن فيه الخمس فقلت والكبريت
والنفط يخرج من الارض قال فقال هذا واشباهه فيه الخمس وكذا في يب وفي الفقيه نقل الرواية بعينها الا ان فيه بعد قوله فيصير ملحا فقال هذا
مثل المعدن فيه الخمس وانت خبير باختصاص هذه الرواية بهذا القسم من الملح واما الملح الذي يستحيل اليه الجر فالظ انه اقرب منه في صدق المعدن
اما الثلثة الاخرى التي ذكرها الشارح فقد جزم في س بكونها من المعدن وتوقف في المدارك فيها وفي امثالها للشك في اطلاق اسم المعدن عليها على
الحقيقة وانتفاء ما يدل على وجوب الخمس فيها على الخصوص وله وجه وامر الاحتياط واضح واعلم ان المعدن ان كان في ملك احد فهو ملكه لكن ما
اخرجه منه يجب فيه الخمس ولو اخرجه غيره فهو ايضا له وعليه الخمس وليس للمخرج شيء ولا يحتسب ح فعله من المؤنة الا ان يستاجره لذلك فاجرته من المؤنة وان كان
في ارض مباح فمن اخرج منه شيئا فهو له خمسه الا ان يكون استاجره احد لذلك فما اخرجه ح يكون لمن يستاجره والخمس عليه وربما توقف بعضهم في صحة تلك
الاجارة بناء على ان المباحات تصير بمجرد الحيازة ملكا للمحرز فلا تصير ملكا للموجود وهو ضعيف كما سنذكره في الكنز وكذا اذا كان مملوكا فان ما
اخرجه لمولاه لان منافعه له والخمس على المولى كذا اطلقه في كره وقال في هي اذا اخرجه على انه للسيد او للعبد وقلنا ان العبد لا يملك واما اذا اخرجه لنفسه
باذن المولى وقلنا ان العبد يملك فالصحيح انه كك خلافا للشافعي لنا العموم والمحقق الاردبيلي ره قال في قوله او للعبد وقلنا ان العبد لا يملك تامل و
كان وجهه انه اذا اخرجه لنفسه وقلنا انه لا يملك فالظ انه لا يملكه هو لعدم صلاحيته للملك فينبغي ان لا يملكه المولى ايضا لعدم قصده له وفيه ان
الظ ان منافع العبد للمولى من غير اعتبار قصد فيه لعدم دليل عليه ثم قال وفي قوله اما اذا قلنا انه يملك اه ايضا تامل لعدم تسليم العموم الشامل له
لصورة النزاع بل ظ العموم الدال على انه يخرج الخمس وكون الباقي للواجد نعم اذا اخرجه مط او باذن السيد بان يخرج له يكون للسيد لانه منفعة ماله

واما مع

كالملح والجص وطين الغسل وحجارة الرحى والجواهر من الزبرجد والعقيق والفيروزج وغيرها والثالث الغوص على ما اخرج به من اللؤلؤ والمرجان والذهب والفضة
التي ليس عليها سكة الاسلام والعنبر والمفهوم منه الاخراج من داخل الماء فلو اخذ شيء من ذلك من الساحل او عن وجه الماء لم يكن غوصا وفاقا للمتهى في بحث
اللبيان وحيث لا يجب الخمس هل يكون من المكاسب نظم الفائدة في الشرائط وفي الحاق سيد البحر بالغوص والكنايب وجهان

واما مع الاذن بالاخراج لنفسه مع القول بملكه على ما هو المفروض فالظاهر انه له وحكمه حكم التمليك وبدل على الابقاء له عموم المؤمنون عند شروطهم
وذم ترك العمل بالقول الا ان يقال ان الاذن باخراج ماله يخرج ماله ملكا له فتأمل قوله فان كونه للعبد مقتضى القوانين انتهى
ويمكن دفع ما ذكره في وجه المناقشة بكون المخرج بالحقيقة هو السيد والعبد بمنزلة الآلة فيكون لباني الخمس
على ما ذكره لكن ما ذكره من النظر على تقدير الاذن بالاخراج لتفسيخ القول بملكه بعيد وكانه لا بعيد حمل قول العلامة فالصحيح انه ركن على ان الصحيح انه
كما شرطه يكون للعبد ويجب الخمس ان الصحيح كونه للمولى في هذه الصور ايضا كما في الصورتين السابقتين وحينئذ فنوقوفه على جعله هذا الفاضل ظاهر
خلاف الشافعي كما نص في هذه الصورة على عدم وجوب الخمس على العبد كما نقله عنه في الفرع السابق عليه القول بعدم وجوبه على المكاتب فاجتمع
عليه الموضعين بالعموم وهو متجه قروع الاول قال الشيخ يمنع الذمي من العمل في المعدن لنفسه فان خالف واخرج شيئا ملك واخرج
خمسه لو اسلم على ما دل على ما ذكره من المنع والحكم في هذه الصورة ايضا كما في الصورتين السابقتين وحينئذ فنوقوفه على جعله هذا الفاضل ظاهر
المذكور فصل الخلاف فيه من الشافعي انه لا يؤخذ منه شيء ورد عليه بالعمومات الواردة لوجوب الاخراج من المعادن ونقل احتجاج الشافعي بان
المأخوذ ذكوة ولا زكوة على الذمي واجاب بمنع المقدمتين ومنع المقدمتين بناء على ما سلف منه من اثبات الخمس وان الزكوة تجب على الكافر
ايضا كما ثبت في الاصول من تكليفهم بالفروع ايضا كالاصول لكون الكفار مخاطبين بالعبادات وان لم تصح منهم لانها مشروطة بنية القربة وهي لا
تصح منهم واذا اسلموا اسقط عنهم لان الاسلام يجب ما قبله الثاني الظاهر وجوب اخراج الخمس من العنبر واخراج القيمة لابدليته من دليل ولم يظهر
ولم اقف في كلامهم ايضا على التصريح بجوازه بل صرح في ض بان الخمس متعلق بعين المعدن لا بقيمته ظاهره وجوب دفع العين وان احتمل ان يكون المراد
عدم تحتم دفع القيمة فافهم الثالث الظاهر ان اخراج الخمس بعد تصفيته من الخالص لو اخرج خمس التراب لم يجز لجواز الاختلاف في الجواهر الا ان يعلم التساوي
الرابع الغوص قال في هو كل ما يستخرج من البحر كاللؤلؤ والمرجان والعنبر وبذلك يجب فيه الخمس وهو قول علمائنا اجمع انتهى ومنه يظهر ما
في عبارة الكتاب من القصور لاحتمالها التخصيص بما عدد ومما ورد من الاخبار روايات منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن العنبر وغوص اللؤلؤ
قال عليه الخمس ومنها رواية محمد بن علي عن ابي عبد الله ع قال سئلت ابا الحسن ع عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة
هل فيه قال اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس كذا في ب في ي هكذا عن محمد بن علي عن ابي الحسن ع قال سئلته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والمرجان الياقوت و
الزبرجد وعن معادن الذهب والفضة ما فيه قال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس ومنها مرفوعة احمد بن محمد قال الخمس من خمسة اشياء الكنز والمعادن و
الغوص الحديث ومنها رواية حماد بن عيسى قال روى لي بعض اصحابنا ذكر عن العبد الصالح ابي الحسن الاول ع قال الخمس من خمسة اشياء من الغنائم ومنها الكنوز
ومن المعادن والملاحة وفي رواية يونس العنبر وما في بعض كتبه هذا الحرف وحده العنبر ولم اسمعه ولا يخفى اختصاص الصحيحة بالعنبر وغوص اللؤلؤ وضعف اسناد
الباقية مع اختصاص الاولى بقسم منها بالثلاثة المذكورة فيها فالتعويل في الحكم بالعموم على الاجماع والذهب والفضة التي ليس عليها اثر دوهم لم ار دوهم التنبيه في
كلام غيره ولم يذكره هو ايضا في المسالك كانه اخذه هنا مما ذكره في الكنز حيث شرط الاكثر فيه ان لا يكون عليه اثر الاسلام وحكموا بانه اذا كان عليه
اثر الاسلام فهو لقطة وسيظهر للنان هذا الاشتراط هناك لبس له دليل صالح فكيف به هنا اذ الظاهر عدم صدق اللقطة ما يخرج من البحر وصدق
الغوص عليه فان الظاهر من اللقطة هو ما يوجد من وجه الارض فلا يشمل ما يخرج من البحر واما الغوص فلا ريب في شموله لكل ما يخرج من البحر فالظاهر من كلام العلماء
الذين عدوا احد اقسام ما يجب فيه الخمس الغوص وادعوا الاجماع عليه اطلقوا ولم يتعرضوا لهذا القيد بشمول الحكم للذهب والفضة المذكورين ايضا وهما
كلام اخر وهو انه روى الشعري قال سئل ابو عبد الله ع عن سفينة انكسرت في البحر فاخرج بعضها بالغوص واخرج البحر بعض ما غرق منها فقال اما ما اخرجه البحر
فهو لاهله البتة اخرجه لهم واما ما اخرجه الغوص فلهم وهم احق بما وجدوا به وظاهر الشيخ في ط العمل بمضمونها فافتى به المحقق ايضا لكن قال بعد رواية فيه ضعيف
وذكر في المسالك ان وجه ضعف سندها ان في طريقها بشر بن عمرو هو واقفي والظاهر ان المراد به الشعري اسمعيل بن زياد والد محمد بالتكبير وهو عامي لكن ابلغ من حكم
المصنف ضعف سندها رد حكمها لانه كثيرا ما يجبر الضعف الشهرة وغيرها والامر كما قاله ويرد بعد الرواية على اصله وحكم بان ما اخرجه البحر لاصحابه وما كان
آبقا من عبده فهو لمولاه وجده وغاص عليه لانه بمنزلة المباح كالعنبر لمن جهد في عبر كالعنبر ولا ما قاله يكون لواجده وادعى الاجماع على ذلك والاصح ان جواز
اخذه ما يتخلف شروطه باعراض مالكه عنه قطعا ومعه يكون اباحة لاخذه ولا يحل اخذه بدونها لاعراض مطلعا بالاصل انتهى ولا يخفى انه على تقدير العمل
بالرواية فلا وجه لما ذكره الشهيد هنا اصلا ولو لم يعمل بها وقبل بما اختاره من التفصيل فالظاهر ان ذلك انما اذا علم صاحبه واما اذا لم يعلم صاحبه ولا
يظهر طالب فالحكم بوجوب التعريف على ان يظهر طالب محترم ولم يبلغ منوع ان الظاهر انه لو اعرض مشكل جدا لا سيما اذا لم يعلموا ان الخمس منه
للرواية المذكورة وانما قالوا به في غيرها اخرج بالغوص ولم يعلم انه متى وجد مواري حصل بحيث ان يؤدي عدم تعريفهم لبناء على ما ذكروه في باب الخمس
حكموا به فالغوص مطلقا ولو اراد احد الاحتياط في الذهب والفضة المذكورين بما ذكره الشهيد قال الاحتياط ان يعرفا سنة وان لم يظهر صاحبه جعله في ملك
الباقي الى انشاء وان ظهر صاحبه قبل الاحتياط ان يتفقا على اخراج الخمس ويتصالحا في الثمنة ومن بان كلها لصاحبه ولم يأخذ منها شيئا فهو له الحق والقائص
كانه اولى بذلك قوله والعنبر قد اجمع الاصحاب على وجوب الخمس في العنبر وهو منصوص بخصوصه في صحيحة الحلبي التي نقلناها في الحاشية السابقة واختلف
كلام اهل اللغة في حقيقته فقال في في العنبر من الطيب يوث دابة بحرية او نبع عين فيه ونقل ابن ادريس في ترجمة عن الجاحظ في كتاب الحيوان انه قال العنبر
يقذفه البحر الجزيرة فلا يوكل منه شيء الا مات ولا يقربه ضفادع وطائر الا يصل فيه منقاره واذا وضع رجله فيه فصلت اظفاره وحكى الحكم في البيان
عن اهل اللغة جامد يخرج من عين في البحر اكثرها ونزف الف مثقال فصاعدا وهي عن الشيخ انبات في البحر قوله والمفهوم منه الاخراج من داخل الماء

والتفصيل حسن الحاقا لكل بحقيقته **والرابع** ارباح المكاسب من تجارة وزراعة وغرس وغيرها مما يكتسب من غير الانواع المذكورة قسيمها ولو بنماء وتولد وارتفاع قيمة وغيرها خلافا للتحرير

وظاهره اخراجه بغوص المخرج في الماء لكن قال في لك وفي حكم الغوص ما يخرجه من داخل الماء بآلة مع عدم دخول المخرج في الماء فللتامل فيه مجال بل لا يبعد ادخال ذلك في المكاسب **قوله** والتفصيل حسن اي التفصيل بانه لو اخرج من داخل الماء وكان غوصا والا فمن المكاسب وقال الشيخ في ط الحيوان المصاد من البحر لا خمس فيه فان اخرج بالغوص او اخذ تعنا على وجه الخمس والظ ان المراد بالمصاد ان يصاده من وجه الماء بطعنه وضربه عليه او اخذه منه حيا او باخراجه من الماء بآلة حيا وبما اخرج بالغوص ان يخرج بدخول الماء واخراجه منه وما اخذ قضيا او مذبوحا فكان نظره الى ما يصاد منه على احد الوجوه المذكورة لا تسمى في العرف غوصا بل صيدا بخلاف ما دخل المخرج في الماء واخراجه بانه يسمى غوصا وكذا ما اخذ من وجه الماء مذبوحا بناء على ان ما يؤخذ من وجه الماء ايضا غوص اخرج منه ما صيد منه فيبقى الباقي وقال العلامة في هي بعد نقل كلام الشيخ وفيه بعد والاقرب الحاقه بالارباح والفوائد التي يعتبر فيها مؤنة السنة لا الغوص كيف كان ولا يخفى ان ما ذكره فيما اخذ مذبوحا على وجه الماء هو الوجه لان المط عدم صدق الغوص على ما اخذ من وجه الماء واما ما اخرج بالغوص من داخل الماء ففيه تامل لصدق الغوص عليه الا ان يق ان الغوص لا يطلق عرفا على الحيوان وان اخرج كك بل يطلق عليه الصيد مع انك قد عرفت انه لا نص صحيح في عموم الغوص وبعض الاخبار الذي ظاهره العموم ليس بصحيح وتحقيق الاجماع على وجه يشمل الحيوان غير ظاهر فكان الحكم بادخاله في الارباح اظهر وان كان ما ذكره الشيخ احوط ثم ان المحقق الاردبيلي ره بعد نقل ما نقلنا من ط وهي نقل عن هي ايضا انه قال السمك لا شيء عليه وهو قول اهل العلم كافة الا في رواية عن احمد بن عمرو بن عبد العزيز لنا انه صيد فلا شيء عليه كصيد البر ثم قال ويمكن ادخاله تحت الفوائد والمكاسب بل صيد البر ايضا خصوصا اذا كان على وجه الكسب والاكتساب ويدل عليه قوله قبل هذا والاقرب بالارباح والفوائد التي تعتبر فيها مؤنة السنة الا بالغوص كيف كان الا ان يستثنى بالاجماع فتد وسيجيء دليل الاكتساب ويمكن الوجوب من جهة الغوص ايضا على تقدير اخذه به كما دل عليه كلام المتقدم للشيخ الا ان يكون الاجماع اخرجه انتهى وكتبت عليه في سالف الزمان ان عندنا ثلث نسخ من هي وفي واحدة منها السمك كما نقله وفي اثنتين منها المسك وهو الصحيح موافقا لما عندنا من كره وكانه ذكر في قسم الغوص مع عدم دخوله فيه استطرادا للعنبر لا يشم منهما من رائحة المناسبة والمراد المسك الذي يؤخذ مع فارة بعيد الظبي الحامل له وقوله كصيد البر اي كسائر صيوده او المسك الذي يؤخذ في البر من اماكن الظبيات الحاملة له او مماتها وح فلا يحتاج الى التمحل المذكور وقال في كره لانه من الصيد فلا شيء عليه فيه وعلى هذا فلا ينافي ما نقله سابقا من الشيخ ولا حاجة الى التمسك بخروجه بالاجماع نعم فيه ايضا على الوجهين ويجوز في مطلق الصيد احتمال الالحاق بالفوائد لو قيل بالتعميم فيها لكل ما يستفاد ويمكن ان كلامه على وجه عدم وجوب الخمس فيه بخصوصه كما تعتبر فتدبر انتهى وفي هذه الاوان رايت ان الشيخ ذكر في الخلاف ان كل ما يخرج من البحر من لؤلؤ او مرجان او در او عنبر او ذهب او فضة فيها الخمس الا السمك وما يجري مجراه ونقل ذلك عن بعض العامة ونقل عن الشافعي ومالك وابي حنيفة ومحمد بن الحسن ان كل ذلك لا شيء فيه الا الذهب والفضة فان فيهما الزكوة وقال دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيه وايضا قوله تعالى واعلموا انما غنمتم وهذا غنيمة وعلى ما نقلنا فلا يبعد ان يكون استثناء السمك اجماعيا ويصح نسخة السمك ايضا ثم لا يبعد استثناؤه من باب وجوب الخمس فيه بالخصوص فلا ينافي دخوله في الارباح ووجوب خمسها فيه ايضا وقال المص في س وصيد البحر يلحق بالمكاسب على الاصح وفي قول لا خمس فيه وفي وجه من الغوص وقال في البيان الحيوان المصيد من البحر من الارباح وقال الشيخ لا خمس فيه والظ انه اراد نفي كونه من الغوص وكان بعض من عصرنا يجعله من الغوص ومنه يظهر انه لا اجماع في صيد البحر فيكون ما ذكره الشيخ ره في الخلاف فتوى منه وح فالصحيح في عبارة هي هو المسك كما ذكرنا لا السمك فتدبر **قوله** مما يكتسب من غير الانواع المذكورة قسيمها واما ما اكتسب من تلك الانواع فهو داخل فيها فلا حاجة الى جعله قسمة على حدة بل لا يصح لاختلاف هذه القسمة مع ساير الاقسام في الشرايط فلا يصح ادخال ما دخل فيها فيه وهو ظ وبعض اعاظم الفضلاء لما راى صدق ذلك على الميراث والصدقة والهبة مع انه سيجيء الخلاف فيها فلا يحسن الحكم بالجزم ههنا بالعموم جعل قوله قسيمها تخصيصا المكاسب بما جعلوه قسيما للانواع الستة المذكورة بان يكون منصوبا على الحال او مجرورا بالبدلية من غير الانواع ولا يخفى ان هذا مع ما فيه من التعسف فيه ما فيه اذ الغرض تعريف هذا القسم واذا عرف بهذا الوجه فلا يخرج عن الجهالة لانا لا نعرف بعد ان ما جعلوا لها قسيما ما هو بل ليس الكلام الا في تعينه وتميزه واما ما بعثه على ذلك فالامر فيه هين اذ يمكن ان يكون اجماله ههنا بناء على ما سيفعله بعد ذلك او يكون بناء على ان مختار الوجوب فيها ايضا او بناء على ان منشأ الخلاف هناك دخولها تحت الاكتساب وعدمه فمن قال بدخولها فيه اوجب الخمس فيها ومن لم يقل لم يوجبه ولهذا رجح هناك القول بالوجوب لظهور كونها من الاكتساب وعلى هذا فعلى القولين يصح ما ذكره من الكلية فافهم ثم ان العلامة في كره وهي نقل الاجماع على ذلك قال في كره الصنف الخامس اي مما يجب فيه الخمس ارباح التجارات والصناعات والزراعات وساير الاكتسابات بعد اخراج المؤنة السنة له ولعياله عن الاقتصار من غير اسراف ولا يقتصر عند علمائنا كافة خلافا للجمهور كافة وقال في هي الصنف الخامس ارباح التجارات والزراعات والصنايع وجميع انواع الاكتساب وفواصل الاقوات من الغلات والزراعات حسن مؤنة السنة على الاقتصاد فهو قول علمائنا اجمع وقد خالف فيه الجمهور كافة انتهى والشيخ ايضا ادعى الاجماع على ذلك في الخلاف وكذا ابن زهرة في الغنية ولكن المحقق في المعتبر نقل الخلاف فيه فانه قال الرابع ارباح التجارات والصنايع والزراعات وجميع الاكتسابات وقال كثير من الاصحاب فيها الخمس بعد المؤنة على ما ياتي وقيل ابن ابي عقيل وقد قيل الخمس في الاموال كلها حتى على الخياط والتجار وغلة الدار والبستان والصنايع في كسب جديدة لان ذلك من الله وغنيمة وقال ابن الجنيد واما ما استفيد من ميراث او كد بدن او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراجه لاختلاف الرواية في ذلك ولان لفظ قرضه يحتمل هذا المعنى ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك الزكوة التي لا خلاف فيها انتهى ولا يخفى ان ظاهر كلام ابن الجنيد وجود الخلاف فيه وصريح في عدم حكمه بالوجوب وكذا ظاهر كلام ابن ابي عقيل حيث نسب الحكم الى القيل ولهذا قال المص في البيان وظ ابن الجنيد وابن ابي عقيل العفو عن هذا النوع فانه لا خمس فيه وكان مراده بالعفو عفو الله تعالى عنه

وعدم ايجابه فيه فيكون قوله ع وانه لا خمس للتفسير لا ظاهره وهو عفو الائمة عنه بعد وجوبه من الله تعالى فانه لا ظهور لكلامهما فيه الا ان يبين ذلك
على عموم الاية الكريمة وشمولها للجميع فلا بد ان يكون اسقاطه فيه على تقدير القول به بعنوان العفو عنهم ع وح فيكون وانه لا خمس فيه اى بعد العفو لكن
فيه ان قولهما بعموم الاية غير ظ لاحتمال ان يجعلاها مختصة بغنيمة الجهاد ويعتقد اثبوت الخمس في غيرها بالاخبار ويعتقد عدم وجود اخبار ثبت لها الحكم
في هذا الصنف فلم يحكما بالوجوب فلا يلزم ان يكون ذلك بعنوان العفو وكيف ما كان فيظهر منهما الخلاف فلا ثمرة مهمة في تحقيق انه على اى وجه من الوجهين
المذكورين والعجب من العلامة انه مع نقله الاجماع كما نقلنا عنه نقل في هى عن بعض الفروع ما نقل من عبارة ابن الجنيد ولم يتعرض اصلا لمنافاته للاجماع
الذى نقله ودفعها ونقل ايضا عبارة ابن ابى عقيل ولكن بدون قوله وقد قيل على ما نقله لا ينافى الاجماع الذى نقله ثم انه قال بعد نقلها ويدل عليه
قوله ع في رواية عبد الله بن سنان حتى الخياطة ليخيط قميصا اه ولا يخفى انه لا وجه لنقلها ولا الاستدلال لها فانه موافق لما ذكره هو وادعى عليه
الاجماع واستدل عليه بالروايات فلا وجه لذكر عبارته بالخصوص والاستدلال لها فتأمل ثم انهم احتجوا لذلك تارة للاجماع وقد عرفت ما فيه وقد حكم
المص في البيان وتبعه صاحب المدارك بانعقاد الاجماع في الازمنة السابقة لزمانهما ولا ادرى انهما من اين حكما به وبالجملة فلم يظهر ذلك لنا وتارة بالكتاب
والاخبار اما الكتاب فباية الغنيمة وجه الاستدلال كما ذكره في هى ان الغنيمة اسم للفائدة فكما يتناول غنيمة دار الحرب باطلاقها تناول غيرها من الفوائد
وفيه ان الظ ان الغنيمة كما جائت بمعنى مطلق الفائدة كذلك جائت بمعنى خصوص ما اخذ بالحرب قال في ق الغنيمة والغنم بالضم الفئ والفوز بالشئ بلا
مشقة وقال في يه قد تكرر فيه ذكر الغنيمة والغنم والمغنم والغنائم وهو ما اصيب من اموال الحرب واوجف عليه المسلمون بالخيل والركاب وفي المغرب
للمطرزى عن عبيد ما نيل من الشرك عنوة والحرب قائمة وحكمها ان يخمس وسائرها بعد الخمس للغانمين والفئ ما نيل منهم بعد ما يضع الحرب اوزارها او يصير
الدار دار الاسلام وحكمه ان يكون لكافة المسلمين ولا يخمس والنفل ما ينفله الغازى ان يعطاه زائدا على سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قتل قتيلا
فله سلبه اى قال للسرية ما اصبتم فهو لكم او ربعه او نصفه ولا يخمس وعن على بن عيسى الغنيمة اعم من النفل والفئ اعم من الغنيمة لانه اسم لكل ما صار للمسلمين من
اموال اهل الشرك انتهى وقال في مجمع البيان الغنيمة ما اخذ من اموال اهل الحرب من الكفار بقتال والفئ ما اخذ بغير قتال وهو قول عطا ومذهب الشافعى
وابو سفيان وهو المروى عن ائمتنا وقال قوم الغنيمة والفئ واحد وادعوا ان هذه الاية ناسخة لاية الحشر ما افاء الله الاية انتهى وعلى هذا فلا يمكن الحكم
في المعنى العام بلا قرينة ولا قرينة ههنا بل الظ بقرينة الايات السابقة واللاحقة هو ارادة المعنى الخاص ولو سلم ان معناها الحقيقى هو العام فقط فالظ
منها في الاية هو خصوص ذلك الفرد بالقرينة المذكورة فيشكل الحكم بها في المعنى العام بعمومه ويؤيد ذلك ايضا عند الحمل على المعنى العام يحتاج الى تخصيصات
عند الاكثر وهو خلاف الظ بخلاف الحمل على المعنى الخاص فانه لا يحتاج الى مخصص ويؤيده ايضا ان الظ من الاية الكريمة ثبوت الخمس في كل شئ من الغنيمة قل او
كثر وعلى تقدير الحمل على غنيمة اهل الحرب يبقى ذلك على عمومه بخلاف ما اذا حمل على العموم فانه لا بد من التخصيص بما اذا بلغ حد النصاب في ثلثة اصناف
منها وربما يبقى بعد المؤنة في الارباح فالحمل على المعنى الخاص انسب بعموم الاية الكريمة على ان كون معناها العام هو مطلق الفائدة تستفاد بلا مشقة ولا
يتناول الارباح التى تحصل بالكسب والحمل والعجب من صاحب مجمع البيان انه بعد ما نقلنا عنه ذكر في المعنى انه قال اصحابنا ان الخمس واجب في كل فائدة تحصل
للانسان من المكاسب وارباح التجارات والكنوز والمعادن والغوص وغير ذلك مما هو مذكور في الكتب ويمكن ان يستدل بهذه الاية على ذلك فان في عرف
اللغة يطلق على جميع ذلك اسم الغنيمة والغنم انتهى وكانه مراده انها صارت في عرف اللغة ظاهرة في المعنى العام ويتبادر منها ذلك ولكنه محل تامل
وقد استدلوا من الكتاب باية يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخذيه
الا ان تغمضوا فيه فالاستدلال على ما ذكره في هى انه قد اتفق اكثر الفقهاء على ان المراد بالمخرج من الارض المعادن والكنوز والمنفق منها هو الخمس على ما تقدم
فكذا في المعطوف عليه انتهى وفيه تامل فان الظ مما اخرجنا هو الغلات والثمرات ايضا وهو حمله على المعادن والكنوز جدا وما ذكره من اتفاق ذكر الفقهاء اى
علماء التفسير على ان المراد به هو المعادن والكنوز كانه ليس كذلك قال في مجمع البيان انفقوا اى تصدقوا من طيبات ما كسبتم اى من حلال ما كسبتم بالتجارة عن ابن
مسعود ومجاهد وقيل من جيادة وجيادة ونظيره قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا في سبيل الله مما تحبون ثم بعد نقل كلام فاختلفوا في ذلك على
وجوه فقيل هذا امر بالنفقة في الزكوة عن ابن عبيدة والسليمانى والحسن وقيل هو في الصدقة المتطوع بها لان المفروض من الصدقة له مقدار من القسمة ان
قصر عنه كان دينا عليه الا ان يؤدى بتمامه واذا كان مال المزكى كله فجائز له ان يعطى منه عن ثواب الجبائى وقيل وهو الاصح انه يدخل فيه الفرائض
والنوافل المراد به الانفاق في سبيل الخير واعمال البر على العموم وفيه دلالة على ان ثواب الصدقة من الحلال المكتسب منه اعظم منه من الحلال الغير المكتسبة و
انما كان ذلك لانه يكون اشق عليه ومما اخرجنا لكم من الارض اى وانفقوا من الغلات والثمار مما يجب فيه الزكوة ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون اى لا تقصدوا
الردى من المال مما اكتسبوه واخرجه الله لكم من الارض فتنفقون منه وقيل المراد بالخبيث ههنا الحرام ويبقى القول الاول قوله ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه
لان الاغماض لا يكون الا في الشئ الردى دون ما هو حرام انتهى ومنه يظهر ان المعروف بينهم هو تفسير ما اخرجنا بالغلات والثمار لا بالمعادن والكنوز كما
ذكره نعم قد احتمل بعضهم حمل الانفاق المذكور على ما يعم الخمس ايضا وح يكون ما اخرجنا شاملا للكنوز والمعادن وفيه تكلف واما التخصيص بالخمس وحمل ما
اخرجنا على خصوص الكنوز والمعادن فلم اقف عليه في التفاسير المعروفة لا يق الامر حقيقة في الوجوب فالظ حمله عليه والظ ايضا ان حمل الكلام على ما اجمال فيه
اولى من حمله على المجمل وح فالظ وحمل الطيب على الحمل وحمل ما اخرجنا على ما ذكرنا وجوب الخمس في القسمين بلا اجمال فيه وهذا بخلاف ما اذا حمل على
الصدقة المندوبة او الاعم اذ ح لا يمكن حمل الامر على الوجوب وكذا اذا حمل على خصوص الصدقة للزوم الاجمال لانها ليست واجبة في جميع ما اكتسب ولا
في جميع ما اخرجنا فيكون مجملا لانا نقول حمل الانفاق على خصوص الخمس وحمل ما اخرجنا على خصوص المعادن والكنوز بعيد جدا ومحل الكلام عليه

لعين باظهر من حمله على الندب وما يقتضيه وحمله على الصدقة الواجبة وان كان فيه اجمال اذا مثال هذه الاجمال في الكتاب العزيز ليس بعزيز نحو اقيموا الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل مع ما فيه من كمال الاجمال بل في اطلاق الانفاق واراده الخمس وكذا اراده المعادن والكنوز من مطلق ما اخرجنا لكم من الارض ايضا الظاهر من سياق الاية الكريمة انه ليس الغرض الامر بالانفاق الواجب او المندوب بل يكون الانفاق اذا انفقوا بالطيبات لا بالخبيث اى الحرام او الرديء وح لا اجمال فيه غاية الامر انه اذا حمل الطيب على المجتهد يحتمل الامر على الاستحباب ولا ريب انه اظهر جدا من حمل الامر على الوجوب في حمل الانفاق على الخمس وحمل ما اخرجنا على ما ذكر مندفع واما الاخبار فاذ عنى فهي تواتر بها وقد ذكرنا انه روى الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله على كل امرء اغنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة ولمن يلي امرها من بعدها من ورثتها الحجج على الناس وذلك خاصة بضعواحيث شاؤا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط ليخيط قميصا بخمسة دوانيق قلنا منه وانى الامر اجللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة انه ليس عند الله يوم القيمة اعظم من الزنا انه يقدم صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما ابيحوا وكان وصفها بالصحة كما فعله فيه وفي لفظ سهو منه لان في سندها زيد والاسبط عبد الله بن هاشم الحضرمي وقال هو في الخلاصة واقفي وكان كذا ما روى من الغلات ولا خبر فيه ولا يعتد برواية وليس بشئ وفي جش كذا بغال الرقي عن الغلاء ولا خبر فيه ولا يعتد برواية وفي هي اشكال فانه تدل على ان لفاطمة وحدها في ما نها والائمة بعدها وهو غير معروف بين الاصحاب وليس من مذهب العلامة واضرابه قطعا وايضا مخالف للاية الغنيمة على تقدير حمل الغنيمة فيها على كل فائدة على ما نقلنا عنه وذكر المحقق الاردبيلي ره ان فيها دلالة ايضا على عدم اخراج المؤنة في الكسب ومعلوم انه ليس كذلك وعدم وجوبها على الشيعة وان عدم موجب للزنا وعدم وقوع نكاح حلال وهو في غيرها من الاخبار ايضا وفيه تامل واضح فتامل انتهى وجه تامل فانه استفاد دلالتها على عدم اخراج المؤنة من الحكم فيها بان المانع واقع من غير ذكر المؤنة واستثنائها فالامر هين اذ يمكن عدم التعرض له اعتمادا على ما ذكرهم في ذلك في احاديثهم الاخر اذ لا يجب في كل حديث ان يشتمل على حكم كان يذكر فيه جميع شرائطه خصوصا بانه وان استفاد مما ذكره من دلالتها على ان عدم تحليله موجب للزنا فانه انما يتم على تقدير عدم استثناء المؤنة اذ على تقدير استثنائها كل ما صرف في النكاح لكونه من المؤنة يكون مستثنى فيكون مباحا ولا يلزم وقوع زنا فيه ان استفاد منه ليس الا ان حد تحليلهم موجب لوقوع الزنا منهم في الجملة او كثير الا انه موجب للزنا كلها ولعدم وقوع نكاح صحيح اصلا كما ذكره وهو ظاهر ح انه يكفي في ذلك علمهم بان كثيرا من الشيعة لا يحتاطون في الخمس ولا يؤدونه وهذا موجب لوقوع الزنا منهم اذا صرفوا ما تحصل من مؤنة سنتهم في المتع واثمان الجواري في سنة اخرى واذا صرفوا فيها في السنة ايضا زائدة على الامتصاء الذي هو المستثنى في المؤنة كما يقول العلماء وايضا يمكن ان يكون المراد بالتحليل تحليل قدر المؤنة لا تحليل كل الخمس بان يكون الواجب عليهم بحسب اصل الشرع كل الخمس بدون استثناء المؤنة لكنهم حللوا للشيعة حتهم في قدر مؤنتهم حذرا من الزنا ممن علموا انهم لا يؤدونه وح فلا ريب في وقوعه منهم كثيرا ولا تحليل وايضا لا يبعد ان يكون اباحة المؤنة لهم مشروطا بان يكون ممن يؤدي الخمس من الفاضل واما من لا يؤدنه فيكون جميع تصرفاته حراما باعتبار ما خالطه من الحل الذي لا يؤدنه لعدم امتثاله في حقه فيكون عليهم ثم لعدم وقوع الزنا منهم واما ما ذكره من دلالته على عدم موجب الزنا وعدم وقوع نكاح حلال فان فيه تامل فان كان تامل في الاول فقد ظهر بعض ما قررناه من الوجوه وان كان تامل في لزوم عدم وقوع النكاح حلال اصلا فهو متجه بل لا ريب في عدم لزومه لكن قد عرفت ان المراد بالتحليل تحليل قدر المؤنة وكثيرا على عدم التحليل هذا واعلم ان ابن بابويه في اخر الرواية فيما رايناه من نسخ كذا في شرح الاستبصار للفاضل الاردبيلي فعل ماض مجهول من الايحاء فكان على الخلاف في الايصال اى ايجب لهم حقي وصرفه اى ايجب لهم النكاح وصرف حقي فيه وهو اوجب بما في الاستبصار وكانه فعل ماض معلوم من الانتاج اى بما ولد وانكحوا وحصلوا الولد بذلك ويؤيده ان في الاستبصار انكحوا فتكون السؤال عن الوالدين ويمكن ان يكون السؤال من الماضي المجهول ويكون السؤال عن المولودين وعلى التقدير بن فلعل التعبير بهذه اللفظة الشاذة في الكتاب لاشارة الى انهم كالدواب في نسخة عندنا من كثرة تنجوا بلا نقطة وهو ايضا يوافق ما نقلنا من نسخة هي بان يكون نجوا معلوما او مجهولا وقال في الصحاح نجت الناقة ما لها ينجت فاعله تنجيا فهي ناجية وقد نجبها اهلها وقال في ج نجت الناقة كعلى وانجت وقد نجبها اهلها واما انجا المعلوم فهو شايع ذايع كما يقال في الضرب وغيرها والظاهر انه على احد الوجهين وما في الاستبصار اظهر مما في نسخ بب وبعيد ان يكون ما فيه صحيفا من الناسخ لانجوا على ما نقلنا من نسخة هي والله يعلم قال في الصحاح عن محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع اخبرني عن الجميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى ايضاح وكيف كتب الكتب بخط الخمس بعد مؤنته وكانه اراد الصحاح الى محمد واما محمد بن الحسن الاشعري فهو غير معلوم والصفار ثقة وان كان كذلك لكن يبعد كونه في لتوا به لان الراوي عنه هو ابن مهزيار والصفار قد روى عنه واما ما رايته عنه فغير معهود وايضا لم يبعد التعبير عن الصفار بذلك بل انما يطلق له محمد بن الحسن او يقيد بالصفار او يطلق الصفار وعلى تقدير احتماله فلا يمكن الحكم به وكانه لهذا قال في لف وابن محمد ولم يصفها بالصحة وقال الفاضل الاردبيلي ره بعد الاعتراض على هذه السند بما ذكرنا والدلالة ايضا غير صريحة وهو ظاهر وفيه ان الاستدلال لا يتوقف على كونها صريحة بل يكفي فيه ظاهرة وكانها الاتي عن ظهور فلان السؤال كان عن الخمس هل هو على جميع ما يستفيده الرجل من ضروب الاكتساب من قليل وكثير او لوضع منه شئ ويشترط فيه نصابا خاصا فاجاب بعمومية السؤال بوجوبه في الجميع بعد المؤنة وانه لا يوضع منها الا المؤنة فيفهم الاستدلال بعموم المؤنة بحمل ان يكون مؤنة السنة او مؤنة الاستفادة وهو لا يضر بما هو الغرض من الوجوب في جميع الفوائد بل هو مقام اخر وبين فيه بقرينة الروايات ان المراد مؤنة السنة ايضا فتدبر ثم قال وعن علي بن مهزيار قال قال لي ابو علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلم موالي بذلك فقال لي بعضهم واي شئ حقهم فلم ار ما اجيد فقال يجب عليهم الخمس فقلت في اي شئ فقال في امتعتهم وضياعهم قلت فالذي يجب عليه

والصنائع بيده فقال اذا امكنهم بعد مؤنتهم انتهى قال الفاضل الاردبيلي ره ابو علي بن راشد غير مصرح بتوثيقه بل قيل انه وكيل ثم كونه وكيلا لذلك ما سمعته بالتصريح ويمكن كونه حسنا انتهى وما ذكره اخذه في الروضة في ترجمة ابي علي بن راشد فانه قال كان وكيلا مقاما على حسن بن عبد ربه مع ثناء وشكر له واقتصر عليه ولكن في كتاب الفهية للشيخ ورجال الكشي روايات تدل على عظم منزلته زائدا على التوثيق ومع ذلك فقد توقف في الخلاصة ورجال الشيخ عند ذكر اسمه وهو الحسن بن راشد وعلى هذا فالرواية صحيحة وعدم وصف العلامة لها بالصحة كانه وقع غفلة ويمكن ان قوله في الصحيح في الرواية السابقة يجب عليهما ايضا عطف على ما ذكرنا وذكر ان ابا علي لم يوثق صريحا وقوله ره في امتعتهم كانه لابد من حمله على امتعتهم التي يتجرون بها او ان الخمس في ربحها او على ما لو تقع قيمة امتعتهم فالخمس في ارتفاعها على القول به وقوله فالتاجر عليه اي عليه الخمس وقوله الصنائع بيده في اكثر نسخ بيده في الصنائع مع الواو وهو اظهر وغرضه من ذلك ان يؤكد قوله ره في امتعتهم وصنائعهم على الوجه الاول الذي ذكرنا لقوله ره في امتعتهم وعلى الوجه الثاني يكون قوله فالتاجر عليه تاسيسا وقوله والصانع تاكيدا وفي بعض نسخ بيده بل اكثرها بدل صنائعهم ضيعتهم وعلى هذا يكون الاول على الاول تاكيدا والثاني تاسيسا الثاني بكون كل منهما تاسيسا قوله ره اذا امكنهم وفي اكثر نسخ بيده لك اذا امكنهم اي امكن الايصال اليهما وقوله ره بعد مؤنتهم ظاهره مؤنة نفسه ومؤنة عياله كما يقوله الاصحاب ويحتمل مؤنة العمل وفي بعض نسخ بيده مؤنتهما وهو ظاهر في الثاني وفي نقل الرواية هكذا فالتاجر عليه في امتعتهم وصنائعهم والتاجر عليه الصانع بيده وذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم وظاهره انه كان في نسخة هكذا وما ذكرنا يظهر توجيهه لكن لم ار في نسخة بيده ما يوافقه وحكم صاحب المدارك بان هذه الرواية ايضا كالاولى في الدلالة اي تدل على اختصاص الحكم بالائمة ع وهو خلاف المعروف ولا يخفى ان قوله ع يجب عليهم الخمس يدل على كونه بيانا لجهة بانه هو الخمس بل يمكن ان يكون بيانا لجهة باعتبار ما هو المعلوم من جهة ع في الخمس وعلى تقدير ان يحمل على انه تفسير لجهة بالخمس فالامر فيه هين اذ يكفي فيه كون ضعفه وكون اختيار قسمة النصف الباقي اليه ع وهذا بخلاف الرواية الاولى لكونها كالصريح في كون الجميع لهم ع ثم قال في هي ومن علي بن مهزيار وقد اختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الصناع خمس بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل وعلى عياله فكتب ع اليه علي بن مهزيار عليه الخمس بعد مؤنة ومؤنة عياله وخراج السلطان انتهى وصدر الرواية في ج هكذا علي بن مهزيار قال كتب اليه ابراهيم بن محمد الهمداني اقرأني على كتاب ابيك فيما اوجبه على الاصحاب عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وخراج السلطان الصناع انه اوجب عليهم نصف السدس بعد المؤنة وانه ليس على من لم تقم ضيعته بمؤنته نصف السدس بعد ولا غير ذلك واختلف من قبلنا الى اخرها بفضله قال الفاضل الاردبيلي ره الطريق الى علي بن مهزيار صحيح مع توثيقه ولكن المكتوب اليه غير صريح وابراهيم مجهول لعله بضرر لان الظاهر انه يحكي انه كتب في قوم على ان كان صدر الرواية يدل على انه لابد من ثبوت حكم الحاكي هو على مع انه مناف لكتابة والمتن الا ان يعمل بهما مع انها مكاتبة انتهى ولا يخفى ان حكاية كتاب ابيه الى علي صريح في ان المكتوب اليه هذا والد ابي جعفر الثاني ع لان ذلك الكتاب لم يكن هو منه كما سبق فلا يحتمل سوى ابي الحسن الثالث او اخيه موسى واحتمل كونه موسى ونقل عن ابن مهزيار كتابه مع جلالة شانه وعظيم منزلته عند ابي جعفر ابي الحسن ع وتوكيلهما بعيد جدا فالظاهر بل المعلوم انه الامام ثم حكمه بكون ابراهيم مجهولا مطلقا كما هو ظاهر كلامه ره ليس بجيد لان العلامة ره وصفه بكونه وكيلا كان بحج اربعين حجة وانه روى الكشي عن ابي محمد الرازي قال كنت انا واحمد بن ابي عبد الله البرقي بالعسكر فورد علينا رسول من الرجل فقال لنا العامل اي العمري ثقة وابوب بن نوح وابراهيم بن محمد الهمداني وابن حمزة واحمد بن اسحق ثقات جميعا انتهى فكان عليه شان الى كونه ممدوحا مع كون ذلك مضرا وان الظاهر انه الحاكي لانه كتب وقراءه على ابن مهزيار كما ترى فالخبر لا ينتظم الرواية عن علي اصلا بل يجب ان يكون الحاكي هو علي بن مهزيار لكنه في قوله وقراءة علي بن مهزيار عن نفسه لعلي بن الحسين وقد يفعل ذلك الحاوران اوانه قال وقراءة غيره الراوي عنه الى قراءة علي بن مهزيار يشتبه على احد ان القارئ هو علي بن مهزيار وما كونه مناسبا لكتابة ابيه فكانه باعتبار انه قد حكم فيه بوجوب الخمس بعد المؤنة وفي كتاب ابيه اوجب نصف السدس في كل عام وهي مندفع بما سنذكره في توجيه ذلك الصحيح من ايجابه نصف السدس تخفيفا منه ع فيما وجب باصل الشرع من جميعه من الخمس وهو نصفه على ما هو الحق والا كتفا بنصف السدس او تخفيف في جميع على ان يكون لهم الاختيار في امثال ذلك وحينئذ يحمل على ما ذكره هنا من الخمس على انه بيان لما هو الواجب باصل الشرع فانه الخمس ان لم يستغرقها التخفيف منهم ع في نصف السدس في الكل وفي حقهم هذا اجعل التخفيف هناك عاما شاملا لسائر الازمان ان حمل على انه تخفيف منه ع في خصوص زمانه فلا يبعد حمله على وجوب الخمس كله في زمانه بان لم يرض ع بالتخفيف المذكور في زمانه هذا وما ذكره من عدم خلو المتن عن اجمال لا يظهر له وجه اذ لا اجمال فيه الا عدم التعرض في الكتاب لمؤنة الضيعة واستثنائها والامر فيه هين فان الظاهر انه لم يكن استثناءها محل خلاف بل كان الخلاف في مؤنة الرجل وعياله وربما كان خراج السلطان ايضا محل اشتباه عند بعض فصرح بان الخمس بعدهما واما كونه بعد مؤنة الضيعة ايضا فلما لم يكن محل الخلاف فلم يكن حاجة الى ما ذكره واما كونه مكاتبة وهو كذلك لكن المكاتبة وان تصدر عن الشافهة فهو حجة ايضا سيما اذا كان الراوي مثل علي بن مهزيار واعلم ان هذه في الكافي هكذا سهل عن ابراهيم بن محمد الهمداني قال كتبت الى ابي الحسن ع اقرأني علي بن مهزيار كتاب ابيك فيما اوجبه على اصحاب الضياع نصف السدس بعد المؤنة وانه ليس على من لم تقم ضيعته مؤنته نصف السدس ولا غير ذلك فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل وعياله فكتب بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان ولا يخفى ان فيه تصريحا بان المكتوب اليه هو ابو الحسن ع ولكن الراوي هو ابراهيم فجهالته تفرقه زائدا على سهل ضعفا لكن يصح الناء بدرواية ابن ابي نصر لرواية علي بن مهزيار كما ذكرنا فتدبر ثم قال في هي وعن حكيم بن مؤمن عن عيسى عن ابي عبد الله ع قال قلت له واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه للرسول كان هي لله لا فانه يوم بيوم الا ان ابا جعل شيعتنا من ذلك في حل

ليس كذلك انتهى وفي سنده علي بن الحسن بن فضال وهو معروف بالتوثيق والعظمة وحسن بن علي بن يوسف وهو غير مذكور في كتب الرجال ومحمد بن سنان وهو ايضا معروف بالضعف لكن قد وثقه الشيخ المفيد ره وعن الصدوق بشير وهو على ما في صحة عنه الله بحكم ذكرنا في اصحابنا الصحابة المدح وقد قال المحقق الاردبيلي السند ضعيف ليس بمعلوم ووثقه واحدة فيه وايضا الحصر في افادة يوما فيوما ليس بمذهب كذا العموم انتهى وضعف السند كما ذكره ولكن الثقة الواحدة موجودة فيه ذكرنا الا ان يكون رايه اشتراط تعديل اثنين وعدم الاكتفاء بتوثيق واحد وان وثق اثنين واما ما اورده في ذيل ايضا من الوجهين فكانه لا يتوجه احدهما فانه ان حمل الافادة يوما بيوم على الافادة اي الاستفادة في كل يوم بدل يوم اي الاستفادة المستمرة له في كل يوم كما في ارباب الصنايع فالحصر المستفاد من تعريف الخبر وتوسيط ضمير الفصل ليس بمذهب لثبوت الخمس في غير ذلك الاستفادة ايضا من الضروب الاخرى للخمس لكن ح لا يتوجه كون العموم ليس بمذهب لان ثبوت الخمس في كل استفادة كذلك مذهبهم وان كان نظره الى انه يمكن فرض استمرار الميراث والهبة والهدية لاحد مع ثبوت الخمس منها على المكلف فيه ان ذلك فرض نادر فيمكن حمل الخبر على الافراد الشايعة بذلك الاستفادة لو حملها على ما يكون من شانه الاستمرار عرفا كما في الصنايع وظاهر ان الميراث والهبة ليس من شانهما ذلك وان حمل الافادة يوما على الاستفادة مرة في كل يوم جاء بدل يوم اي كل استفادة وقعت تحمل يوم من الايام فالحصر هو المذهب ويكون مفاده بالخبر ان المراد بالغنيمة ليس هو غنيمة دار الحرب بل كل استفادة وح فلا خدشة في الحصر ولكن يتوجه ان عموم الخمس في كل استفادة ليس بالمذهب الا نعم لو وافق مذهب ابي الصلاح فان نظره ان مذهب عموم الخمس في كل فائدة وان كان المنقول منه التعميم بالنسبة الى الثلثة المذكورة فيما سيجيء او الاربعة باضافة الصدقة ايضا على ما نقله في شرح سر الظاهر ان مستنده في التعميم المذكور ليس الا عموم الفوائد في الاخبار لكن لما كان جعل الفوائد الخ لا يوجبون فيه الخمس في المتم هي هذه الثلثة او الاربعة فنقل عن التعميم بالنسبة اليها فتدبر ثم قال في هي والاحاديث في ذلك كثيرة تدل على المطلوب انتهى وكان الاحاديث التي اشار اليها منها ما رواه في في الحسن بن ابراهيم بن هاشم عن سماعة وهو ثقة واقفي قال سئلت ابا الحسن عن الخمس فقال في كلها افاد الناس من قليل او كثير ومنها ما رواه ايضا عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى بن يزيد قال كتبت جعلت فداك اقداء تعلمني ما الفائدة وما اعذها ما ترى ايلك فان تمن علي ببيان ذلك كي لا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صيام فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام وجائزة واحد هذا لم يذكر في كتب الرجال ولم يذكر المكتوب اليه لكن ظن السيد انه الامام والمراد بالغرام المؤنة لا مؤنة التجارة والحرث وح فالظاهر ان يكون وجائزة فردا اخر للفائدة التي يجب فيها الخمس فيوافق ما ستنقل من مذهب ابي الصلاح والمراد ما يلزم من مؤنة السنة وح فالجائزة يحمل ما ذكرنا ويحتمل ايضا ان يكون المراد وبعد جائزة اي وبعد عطاء ايضا يعطيها وان لم يكن من المؤنة الان منه فافهم ومنها رواية علي بن مهزيار قال حدثني محمد بن علي بن الشجاع النيشابوري انه سئل ابا الحسن الثالث عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ومائتي كر فاخذ منه لعشرة عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا اما الذي يجب لله من ذلك هل يجب لاصحابه من ذلك عليه شئ فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته وظاهر هذه الرواية اختصاص هذا الخمس بالامام وسندها الى محمد بن علي صحيح ولكنه غير مذكور في كتب الرجال الا ان رواية علي بن مهزيار عنه لا يخلو عن دلالة على اعتبار روايته ومنها رواية الزيان بن الصلت قال كتبت الى ابي محمد ما الذي يجب علي يا مولاي في غلة رحاي بصعلى في كل عام وروي وقصب ابيعه من احتبه هذا القطيفة فكتب يجب عليك الخمس ان شاء الله تعالى لكن القطيفة على ما ذكره في الصحاح طائفة من ارض الخراج وقال في وح محال ببغداد قطعه المنصور اناس من اعيان دولته ليعمروها ويسكنوها وقال ايضا واقطعها اقطعه طائفة اي طائفة من ارض الخراج وعلى هذا فيحتمل ان يكون الخمس منها باعتبار انها كانت من غنايم اهل الحرب فلم يخرج خمسها وبما ذكر يظهر وجه ضعف ما ذكره في هي حيث قال بعد نقل الحديث التقيد بالقطيفة لبيان الواقع لا الخصوصية في غلتها كما قد يتوهم ذلك انتهى هذا صدق انا مل فلا يخ للتشكيك في دلالة على ثبوت الخمس في الغلات ومن هذه الجهة انتهى ومنها صحيحة الحارث بن مغيرة النصري على ما في المدارك عن ابي عبد الله قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا فلم احللنا ذلك الا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى ابائهم فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد منكم الغائب فان حقه هو الخمس الذي ورد في الروايات الاخرى التي نقلناها او ان امكن ان يكون حقه في الغلات باعتبار كون الاراضي التي كانوا يزرعونها كانت مفتوحة عنوة ووجب الخمس منها كلها الامام وان يكون حقه في التجارات باعتبار كون راس مالها من الاموال التي يجب فيها الخمس وهذا بعيد جدا ومنها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير عن ابي جعفر قال قال امير المؤمنين هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك وابائهم في حل وجه الاستدلال بها ايضا هو ما ذكرنا من ظهور كون حقهم هو الخمس في الفوائد فانه الحق الذي وجب هلاك كل الناس بسبب عدم ادائه اما ساير ضروب الخمس فانه ليس بذلك العموم ومن هذا القبيل روايات اخرى ايضا ومنها صحيحة الصفار عن احمد بن محمد وعبد الله بن محمد عن علي بن مهزيار قال كتب الي ابو جعفر وقرات انا كتابه اليه في طريقة قال الذي اوجبت في سنتي هذه وهذه سنة عشرين مائتين فقط المعنى من المعاني اكثره ونفيره المعنى كله خوفا من الانتشار وسافر بعضه لمثل ذلك ان شاء الله تعالى ان مولاي اسئل الله صلاحهم او بعضهم تصدوا فيما يجب عليهم فعلمت ذلك فاجبت ان اطهرهم وازكيهم بما فعلت في عامي هذا من امر الخمس قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والله سميع عليم الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويا خذ الصدقات وان الله هو التواب الرحيم وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون وقد اوجب عليهم في كل عام لا اوجب عليهم الزكوة التي فرضها الله عليهم والخمس في سنتي هذه في التعب الفضة التي قد حال عليها الحول لم اوجب ذلك عليهم في متاع ولا اثبة

ولا دار ولا اثاث ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة الا ضيعة سافسر لك امرها تخفيفا مني عن موالي ومنا مني عليهم لما يغتال السلطان من اموالهم
ولما ينوبهم في ذاتهم فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى و
المساكين وابن السبيل ان كنتم امنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي
الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله
ومثل مال يوجد لا يعرف له صاحب من ضرب ما صار الى موالي من اموال الخرمية الفسقة فقد علمت ان اموالا عظاما صارت الى قوم من موالي فمن كان
عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله فاما الذي اوجب من
الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمؤونته ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك
ولما كان هذا الحديث الشريف من الاحاديث الصعبة المستصعبة كتبت في سالف الزمان حواشي ترفع عنه غبار الخفاء وتدفع الاشكالات التي توهمها
فيه المحققون من الفضلاء فلا باس بنقلها ههنا بعينها اذ بعد التامل فيها يظهر ايضا وجه الاستدلال الذي ذكرناه وهي هذه قال اليه ابو جعفر ع الظاهر ان
فاعل قال لكل واحد من احمد بن محمد وعبد الله بن محمد وكذا فاعل قرات وضمير اليه في الموضعين الى علي بن مهزيار ويحتمل ان يكون فاعل قال علي بن
مهزيار وهو قال الذي كتب نقله الراوي بالمنقول قال اليه واما قوله وقرات فالظاهر على هذا الوجه ايضا انه من كلام كل واحد من الراويين وعلى التوجيهين فلا
ريب ان المكتوب اليه هو علي بن مهزيار فما ذكره المحقق الاردبيلي من ان فيها بعد الامور المنافية للاصل مع عدم ظهور المكتوب اليه كما ترى وعلى تقدير
تسليمه فهو مما لا يؤثر بعد ظهور ان الكاتب هو الامام وهو ظ قوله ع سافسر لك بعضه كان شان الى ما سيفسره من علة تنفير الشيعة وانه احب
تطهيرهم وتزكيتهم بما اوجب عليهم وان ذلك تخفيف منه عنهم ومن عليهم لما يغتال السلطان من اموالهم ولما ينوبهم واما البعض الذي لم يفسره فلعل فيه شانا
فلا يبعد ان يكون علته بوفاته تلك السنة فلذا انهم لو وقع ذلك فيها او انه يعلم قوله ان موالي او بعضهم عسى ان يكون هذا التوبيخ منه لئلا يكسر
قلوب الشيعة قوله ع قال الله تعالى خذ من اموالهم الاية واشتهر بان الكلام في الخمس والاية الشريفة انما هي في الصدقة وهي الزكوة على ما هو راي الاكثر
او صدقة كفارة الذنب الذي صدر عن ابي لبابة واصحابه حيث تخلفوا عن الجهاد على ما نقل عن بعضهم كالحسن البصري ووجه مناسبة ذكرها فيه ان يوردها
بناء على علية شمول الاية للخمس ايضا ولو على سبيل التوسع او لانه بناء على مشاركتهما في بعض العلة كالتطهير والتزكية ثم انه قد اورد على ظاهر هذا الحديث
الاشكالات ولعله لاجلها توقف فيه بعض الاصحاب عليه حكم بعض الفحول في مخالفته للاصول الاول ان المعهود المعروف من احوال الائمة انهم خزنة العلم و
حفظة الشرع يحكمون بما استودعهم الرسول واطلعهم عليه انهم لا يغيرون الاحكام بعد انقطاع الوحي وانسداد باب النسخ فكيف يستقيم قوله ع اوجبت في
سنتي هذه ولم اوجب ذلك عليهم في كل عام الى غير ذلك من العبارات الدالة على انه يحكم في هذا الحق بما شاء واختار الثاني ان قوله ع ولا اوجب عليهم الا
الزكوة التي فرضها الله تعالى ينافيه قوله بعد ذلك فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام الثالث ان ايجاب الخمس في الذهب والفضة التي حال
عليها الحول مما لا يظهر له وجه اذ الحول انما اعتبر في الزكوة لا الخمس وكذا قوله ع ولم اوجب ذلك عليهم في متاع ولا انية ولا خدم فان تعليق الخمس بهذه الاشياء
غير معروف الرابع ان ايجاب نصف السدس في الضياع والغلات في كل عام لا يظهر له وجه بل الواجب هو الخمس وذكر بعض المحققين ان الاشكال الاول مبني
على ما اتفقت عليه كلمة المتاخرين من استواء جميع انواع الخمس في المعروف ولا دليل عليه بل في الاخبار ما يؤذن بخلافه وان خمس الغلات ونحوها من الارباح
مختص بالامام ويعزى الى جماعة من القدماء فلا يبعد ان يكون ناظرا الى ذلك فعلى هذا يندفع الاشكال الاول فان له ع التصرف في ماله باي وجه شاء
اخذا وتركا وبهذا يحل الاشكال الرابع وانما يتوجه السؤال على وجه الاقتصار من حقه على ما شاء قال واما الاشكال الثاني فمنشاؤه نوع اجمال في الكلام
اقتضاه تعلقه بدليل امر معهود بين المخاطب بعينه كما يدل عليه قوله ع بما فعلت من عامي هذا وسوق الكلام يشير الى البيان وبعينه على ان الحصر في الزكوة
اضافي مختص بنحو الغلات ومنه يعلم ان قوله ع والفوائد ليس على عمومه بحيث يتناول الغلات ونحوها بل هو مقصور على ما سواها ويقرب ان يكون قوله ع التي
وما عطف عليها الى اخر هذا الكلام تفسيرا للفائدة وتنبيها على نوعها لا تنبيه على مغايرته لنحو الغلات التي هي متعلق الحصر هناك ثم ان في هذا التفريع بمعونة
ملاحظة الاستشهاد بالاية وقوله بعد ذلك فليتعمد لايصاله ولو بعد حين لانه اوضح على ما قلناه من اختلاف حال انواع الخمس وان خمس الغنائم ونحوها
مما يتناوله الاية ليس للامام ان يرفع عنه ويضع على حد ماله في خمس نحو الغلات وما ذاك الا الاختصاص هناك والاشتراك هنا انتهى وكان محصله
ان جعل قوله ع ولا اوجب عليهم الا الزكوة مخصوصا بالغلات ونحوها من الارباح وهذا لا ينافي وجوب الخمس في ما بين الغنائم الذي هو المراد من قوله ع فاما
الغنائم والفوائد انما جعل الحصر اضافيا لانه حكم ع في اخر الخبر بوجوب نصف السدس في الضياع التي تقوم بمؤونته فلا يستقيم الحكم بعدم وجوب ما سوى
الزكوة في الغلات فجعل الحصر اضافيا بالنسبة الى الخمس فقوله ع ولا اوجب عليهم في الغلات الا الزكوة والا اوجب الا لا اوجب فيها الخمس وهذا لا ينافي وجوب
نصف السدس فيها في كل عام هذا ولا يخفى ما فيه من التكلف قال ره بقي الكلام على الاشكال الثالث ومحصله ان الاستغناء التي عددها في ايجاب الخمس فيه
اربابها ما يكون محصلا ثمالة من الخراج من نحو الغلات فاقتصر في الاخذ على ما حال عليه الحول من الذهب والفضة لان ذلك امارة الاستغناء عنه فطلب في
الاخذ منه نقل على من هو بيده وترك التعرض لهم في بقية الاشياء المعدودة طلبا للتخفيف كما صرح انتهى وعلى ما هو المشهور المعروف بين الاصحاب من استواء جميع اصحابهم
انواع الخمس في المصرف يمكن ان يدفع الاشكالات بان يحمل الكلام بنصف الخمس الذي هو حقه ع فله الحكم فيه بما شاء ولا يلزم منه تغيير الاحكام بعد
انقطاع الوحي بل لو قيل بتفويض في الجميع اليهم ع وان لهم الرخصة في التخفيف فيه بعد ما راوا من المصلحة امكن ذلك ولا استبعاد فيه سيما على ما هو
المقرر من انه مع الاعوان يجب العوز عليهم ع وح فيندفع الاشكال الاول وهو ظ وكذا الثالث والرابع فانه اذا كان له الحكم في حقه او في الجميع شاء ورای

ورأى المصلح فيه ضيقا انه رأى المصلحة في الاقتصار من السنة المذكورة على اخذ الخمس مما وجد عندهم من الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول الذي هو امارة الاستغناء عنه وترك ما سواه تخفيفا منه على رعاياهم كذا الاقتصار على بعض ما تدين في الغلات عوضا عن تمام الخمس منها او نصفه واما الاشكال الثاني فمقول في وجهه ان المراد انا اوجبنا في هذه السنة من الخمس من الذهب والفضة المذكورين والمراد وجب عليهم في السنوات الآتية الا الزكوة التي فرضها الله تعالى اذ لا يتعلق بها في اصل الشرع الا الزكوة وانما اوجب عليهم في هذه السنة خاصة عوضا عما بقي عندهم من الخمس في السنوات الماضية اذ ربما كان ذلك اقل من هذا بكثير لتكون تخفيفا عليهم وانت خبير بان ما حكم بنفي الخمس فيه من المتاع والأبنية انما يمكن ان يخص بما اذا كان محللا بما وجب فيه الخمس كما ذكره هذا المحقق ويمكن ان يحمل على العموم والاشكال بان تعلق الخمس بهذه الاشياء غير معروف على ما سبق مما الاوقع له كما لا يخفى لاسيما في هذا المقام فانه ليس من موارد الخمس المقرر في الشرع بل انما اقتصر عليه عوضا عما في اموالهم من حقوق فلو جعل ذلك في جميع اموالهم من النقود وغيرها كان له وجه لكن لم يجعل له ذلك بل جعل في الذهب والفضة المذكورين خاصة مناعليهم ولا يبعد ان يقال ان اخذ هذه الخمس من اموالهم عوضا عما عليهم من الحقوق مأخوذ من وجوه الخمس في الحلال المختلط بالحرام فلعله صانا موالهم كان بحيث لا يمكنهم التخريج فكان لنا اخذ الخمس من جميع اموالهم لكنه اقتصر على ما اقتصر تخفيفا عليهم هذا ولعله على هذا يحتمل ان يكون تقصير الشيعة او بعضهم كان في باب الخمس والزكوة جميعا وكان غرضه تطهير اموالهم من الجميع فاوجب ما اوجب لذلك ولا استبعاد في تفويض الامر في مثل ذلك كله اليهم وبهذا يظهر وجه الانتفاع ما اوردنا اولا من عدم مناسبة ذكر اية الصدقات في هذا المقام فتدبر ثم ان الظاهر ان قوله ولا ربح ربحوا في تجارة ايما هو بيان الحكم في السنة المذكورة اي انه في تلك السنة اقتصر من حقوق الماضية ومن حقوق تلك السنة على الخمس من الذهب والفضة المذكورين ولم يوجب في شيء اخر من اموالهم المذكور ولا ربحوا في تجارة تلك السنة وهذا لا ينافي وجوب الخمس في ارباح التجار ان على ما هو الحق ويستفاد من قوله فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام بناء على ما هو الظاهر من حمله على العموم واما قوله الا ضيعة سار لهم امرها فهو اشارة الى ما سيجيء بعينه من قوله فاما الذي اوجب من الضياع او الظاهر انه بقرينة ما ذكروه انه عام يشمل هذه السنة والسنوات الآتية ويمكن ان يجعل ذلك مخصصا بالسنوات ويجعل الاستثناء ههنا على الانقطاع اي لم اوجب في هذه السنة ضيعة الا ضيعة سار لهم امرها من وجوب نصف الخمس فيها في السنوات الآتية وهو بعيد واما قوله والغنائم والفوائد فكانه على عمومه بيان لما اوجب شرعا من الخمس في كل عام ولا بد لهم من اخراجهم في السنوات الآتية الا انه اقتصر منه مما بقي في السنوات الماضية وفي تلك السنة على ما اقتصر لما رآه من المصلحة وح فقوله فهي الغنيمة بعينها المراد به ما يكون عاما لكل استفادة والفائدة يفيدها اي يستفيدها عطفا تفسيريا عليه والجائزة وما بعدها من قبيل ذكر الخاص بعد العام ويمكن ان يخص الغنيمة بغنيمة الحرب ح يكون قوله والفائدة يفيدها تعميما بعد تخصيص وما بعد بالعكس ان ظهر ان تخصيص القضية بما ذكر ويحمل الفائدة تقييدها على الاكتسابات الشايعة من التجارات والزراعات والصناعات ويحمل على ما ذكر بعدها على شيء اخر لا تعد اكتسابا في العرف وفيه ان قضية الخمس لا يبعد ان يكون المجموع تفسير الغنيمة المذكور في الاية بناء على ان المراد بها المعنى العام وانه ما فصله فافهم وقوله ومثل عبد يضطلم لعل المراد به من كان اهل الحرب فان مال الحربي في حكم المباح من اخذ منه شيئا من غير قهر وغلبة فهو له وعليه الخمس فانه غنيمة والمراد انه اصطلم اي استأصل واهلك بسبب من الاسباب فيمكن اخذ من اخذه ماله فاخذه او المراد ما يعم كون الاخذ قهرا ايضا فان القتال الذي صدر عن احاد الناس كالدعوة الى الاسلام بل الاخذ المال وغيره مثل الليس من الجهاد والقتال الذي فصل حكم غنايمه فلو قتل احد احدا منهم واخذ ماله فالظاهر انه انما يجب فيه الخمس والباقي لاخذه ولو قيل ان حكمه ايضا حكم الجهاد الذي وقع بغير اذن الامام كما احتمله بعض الاعلام وقيل فيه ان الكل للامام كما هو الحق فلا خير كما سيظهر وجهه عن قريب في قوله ومثل مال يؤخذ لا يعرف له صاحب يمكن حمله على الكنز او اللقطة بعد التعريف والتملك واما ما اخذ من الغير حلالا او حراما ثم تنصل صاحبه فالمتهد به روايات كثيرة انه مع اليأس مصدق لها لكن لا يبعد حمل الرواية عليه ايضا بل هو ظاهره فيه فلا يحمل اجزاء التصدق على التصدق بالباقي بعد الخمس المعلوم لهم من خارج او على التصدق بالجميع ويكون ذلك اذنا منهم في تصدق الخمس الذي هو حقهم ايضا اما بناء على ان يكون هذا الخمس مختصا به وعلى ان يكون لهم الاختيار في صرف الشركاء ايضا لكن القول بالخمس في ذلك غير معروف بين الاصحاب الا اذا فرض اختلاطه بالحرام اما مطلقا كما وقع في عبارة جمع من الاصحاب او بحيث لا يمكن التمييز وحمل قدس كما حققه المحققون منهم ويمكن حمل الرواية على هذه الصورة هذا واما قوله فمن كان عنده شيء من ذلك فيحتمل ان يكون بيانا للحكم في السنوات الآتية لا في السنة المذكورة وما سبق عليها فانه اقتصر فيها على ما اقتصر ويحتمل ان يكون متعلقا بضرب ما صار اليهم من اموال الخمس فيه وبيانا لعدم تناول التخفيف انه وجب عليهم ايصال الخمس اليه ولو بعد حين ولعل هذا اظهر ثم لو قيل في مثله انه من الغنيمة بغير اذنهم وقيل فيها ان كلها لهم لا خمسها فالامر هين اذ بعد تسليم الامر بما لعل اقتصاره على الخمس من باب التخفيف ويحتمل ايضا ان يحمل الكلام على ان الغنائم والفوائد واجبة عليهم في كل عام لكن الواجب في بعضها الخمس وفي بعضها الجميع ولعل الاول اظهر والله تعالى يعلم ثم ان المحقق الاردبيلي بعد ما نقل عن ابي الصلاح الحلبي انه ذهب الى ان الميراث والهبة والهدية فيه الخمس ونقل عن ابن ادريس انه انكر ذلك وقال هذا شيء لم يذكره احد من اصحابنا عن ابي الصلاح قال ويمكن ان يخرج لابي الصلاح بما رواه الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار ونقل بعض هذه الرواية ثم قال وفي هذه مكاتبة طويلة وفيها احكام كثيرة مخالفة للمذهب مع اضطراب في متنه وغموض لا نتهاء على ما ذكره بعد ذكر الخمس صريحا ورجوع ضمير هو في الزكوة على الظاهر ودلالة صدر الخبر على سقوط الخمس عن الشيعة وقصرها في الذهب والفضة مع حول الحول والسقوط عن الربح والمتقيد ببعض الارث وبالجملة هذا الخبر مضطرب بحيث لا يمكن الاستدلال به على شيء انتهى ولا يخفى على المتأمل ان رجوع الضمير الى الزكوة مما لا يخرج له بعد ما نقل انه الخمس بعده ثم فضل الغنائم والفوائد بما فضل بل لا ريب ان

التعزير منه

الضمير راجع اما الى الخمس وامر التذكير والتانيث سهل كما هو المشهور او الى الغنايم والفوائد والمراد لوجوبها في كل عام وجوب اخراج الخمس منها والاعم
من الخمس والجميع على ما ذكرنا من الاحتمال واما ما ذكره من دلالة صدر الخبر الى قوله والسقوط فقد ظهر سقوطه بما تلونا عليك فلا حاجة الى اعادته و
كذا قوله والسقوط عن الربح فقد ظهر حاله في الاعادة واما ما افاده من التقييد ببعض الارث فهو كك لظهور تقييدها ببعض الارث وكذا الجائزة
فالاستدلال بها على ما نقل عن ابي الصلاح الظ في العموم لا يخ عن اشكال واما القدح فيها لهذا الاعتبار لعدم انطباقها على مذهب احد من الاصحاب
ولو سلم انحصار المذهب فيمكن دفعه بان التخصيص لعله على سبيل التخفيف منهم ع فينطبق على مذهب ابي الصلاح ومنه يظهر توجيه الاستدلال بها
على مذهبه كما لا يخفى او يحمل الخمس في بعض الموارد المذكورة على الاستحباب فينطبق على المشهور فتامل وقال صاحب المدارك واما رواية علي بن مهزيار فهي
معتبرة السند لكنها متروكة الظ من حيث اقتضائها وجوب الخمس فيما حال عليه الحول من الذهب والفضة ومع ذلك فمقتضاها انه رباح الجائزة الخطرة
والميراث ممن لا يحتسب والمال الذي لا يعرف صاحبه وما يحل تناوله من مال العدو في اسم الغنايم فيكون مصرف الخمس فيها مصرف خمس الغنايم واما مصرف
السهم المذكور في اخر الرواية وهو نصف السدس في الضياع والغلات فغير مذكور صريحا مع انا لا نعلم بوجوب ذلك على الخصوص قائلا انتهى وما ذكره
لبيان كونها متروكة الظ من قوله من حيث اقتضائها الى قوله ومع ذلك فقد ظهر حاله مما قررنا واما قوله ومع ذلك فمقتضاها فالظ انه ليس قدحا
في اخر الرواية بل المراد مجرد تحقيق ان المستفاد من الرواية ان التصرف فيما سوى القسم الاخير هو مصرف خمس الغنايم واما مصرف السهم الاخير فغير مذكور صريحا
فيمكن ان يكون موافقا لباقي الاقسام ويحتمل ان يكون مخصوصا بالامام ع واما قوله مع انا لا نعلم اه فالظ انه قدح في الرواية باعتبار القسم الاخير اي لا نعلم
بوجوب نصف السدس على الخصوص في الضياع قائلا وقد ظهر لك دفعه بما حققنا ويمكن ان يكون غرضه القدح في القسم الاول ايضا اما باعتبار تقييد
الجائزة والميراث كما ظهر وجهه مع وجه دفعه او باعتبار القسمين الاخيرين ايضا لكن قد عرفت انه يمكن توجيهها بحيث لا يكون مما لا يعلم القائل به فتذكر وتبصر
انتهى ما كتبت سالفا من الحواشي على هذا الحديث الشريف واذ قد سمعت ما تلوناه عليك من حجج القول المشهور فنقول ان كلا منها وان كان يمكن المناقشة فيه
في السند او المتن او الدلالة لكن من جميعها يحصل الظن القوي بوجوبه في الارباح في الجملة فهو قمع الشهرة العظيمة بين الاصحاب فيما قالوه كانه يصلح حجة للقول
المشهور وكانه يشهد به الاعتبار ايضا فانه تعالى لما حرم الزكوة على بني هاشم فلا بد ان يجعل لمستحقيهم عوضا عنها وقد عوض لهم كما يشهد به اخبار الخمس وظ انه لو لم
يجب الخمس في الارباح فالاقسام الباقية للخمس ليست الا نذرا يسيرا لا يفي بمؤنتهم فالظ وجوبه فيها على الوجه المشهور لا اقل هذا وقال المحقق الاردبيلي ره في المسئلة
من المشكلات لعدم صراحة الاية الشريفة وعدم صحته غير دال على المطلوب على انها اذا اخذت لعمومها تدل على اكثر مما قالوه وتجد في الايجاب مع كونه خلاف
الاصل وخلاف عموم بعض الايات مثل نساؤكم وغيرها وكذا الاخبار وعدم دليل صريح عسرا وضيقا ومثلهما منفي غالبا في الشريعة السهلة والاجماع
المدعى غير معلوم فان الظ ان ابن الجنيد مخالف كما نقل عنه في هي ولف انتهى وقد عرفت ان كلا من الادلة وان كان يمكن المناقشة فيه لكن من مجموعها يحصل
الظن القوي بما ذكروه وما ذكره من انه لو اخذت بعمومها تدل على اكثر مما قالوه اي الوجوب في كل فائدة انما يتجه في بعضها وهو بمجرده لا يكفي حجة بل مجموعها
على ما ذكرنا يصلح حجة لما قالوه وهو لا يدل على اكثر مما قالوه واما كونه خلاف عموم بعض الايات مثل نساؤكم وغيرها فكانه باعتبار ان نسائكم في امهات
نسائكم نعم نساء اهل الخلاف اللذين لا يخمسون مع عدم صحة انكحتهم باعتبار كون امورهم كلا او بعضا من مال الخمس ولذا حكم في الاخبار المذكورة بكونهم اولا
وارثا وكذا القول في مثلها من الايات والاخبار كما ورد منها في ميراث الازواج والاولاد وغيرها وفيه تامل فان كون ذلك خلاف عموم تلك الايات والاخبار
غير ظاهر اذ لا ريب ان نسائكم عامة في كل زوجة شرعية لهم ولا يشمل من ليست زوجة شرعا فاذا لم يكن زوجة احد منهم زوجة شرعا باعتبار فساد نكاحها
لم يدخل في عموم نسائكم ولا يضر هذا بعمومها وكذا القول في امثالها من الاولاد وغيرهم فان قيل لا ريب في حرمة نساء اهل الخلاف عليهم باعتبار دلالة
تلك الايات ولو قلنا بالايجاب المذكور فمن فصل منهن نكاحها لمكان الخمس لم تشملهما الاية فلا تعمها الحرمة التي تستفاد منها وهو المراد بكون الايجاب
المذكور خلاف ذلك بل يمكن ان يكون باعتبار اجراء الحكم على كل من قيدين بدين على مقتضى دينهم فيهم لما اعتقدوا صحة نكاحهم ودانوا بها فاجرى
عليهم احكام النكاح الصحيح فان فسد في الواقع وقد وقع في الشريعة كثيرا واما ما ذكره من حديث العسر والضيق فكانه ليس بحد يحكم بنفيه في الشريعة فانه
لما كان وجوب الخمس في الارباح فيما فصل من جملتها بعد اخراج مؤنة السنة فالظ انه لا عسر ولا ضيق فيه جدا اذ ليس في ضبط ارباح السنة اجمالا وانه ما
زاد ههنا على مؤنتها فيها وبقي له زائدا على ما صرفه في مؤنته فيها عسر وضيق زائد يمكن الحكم بنفيها في الشريعة السهلة نعم لو وجب الخمس في زائد كل
ربح ربح بخصوصه على التفصيل فربما كان فيه ما ذكره من العسر واما ما ذكره من عدم معلومية الاجماع فهو كك لكن الشهرة العظيمة بين الاصحاب تصلح
مؤيدا ومؤكدا لساير الادلة بحيث يصلح الجميع مناطا للحكم والله تعالى يعلم واعلم ان في مصرف الخمس تردد انه هل هو مصرف خمس الغنايم كما هو ظ
الاكثر او يختص بالامام ع كما هو ظ بعض الاخبار والتي تلونا عليك لكن الامر فيه سهل اذ الظ كما سيجيء ان حق الامام ع في زمان الغيبة يجوز صرفه في المستحقين
من الذرية الطاهرة فاذا صرف كل ذلك الخمس فمنهم جاز على الاحتمالين هذا واما ما نقل سابقا عن ابن الجنيد من اختلافات الروايات في هذا الخمس وانه
بسبب ذلك يكون اخراجه احوط فلم اقف على رواية تدل على عدم وجوبه فيها بالخصوص نعم كثيرا من الروايات لا تشملها وهذا ليس اختلافا للروايات فيه ويمكن
ان يكون نظره الى صحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ليس الخمس الا في الغنايم وفيه ان الغنايم لا بد ان يحمل على مطلق الفوائد والا لاشكل
بما اتفق على وجوبه فيه غير غنايم كالمعادن والكنوز وهو اولى من ارتكاب التخصيص فيه بغير ذلك ولا بعد ان يكون ذلك القول منه ع حين السؤال عن
الارباح ويكون محمولا على التقية لان العامة قاطبة متفقون الخمس فيها او يكون المراد ان الخمس بنص القران ليس الا في الغنايم بناء على ان الغنايم في
الاية ليست نصا في غنايم اهل الحرب فتدبر **قوله** حيث نفاه في الارتفاع وقال في هي لا فرق بين جميع انواع الاكتسابات في ذلك فلو زرع عن سافر

الايات و م

وهي الحرب

فرادت

الحلال المختلط بالحرام ولا يتميز ولا يعلم صاحبه ولا قدره بوجه فان اخراج خمسه يطهر المال من الحرام فلو تميز كان للحرام حكم المال المجهول المالك حيث لا يعلم ولو علم صاحبه ولو في جملة قوم منحصرين فلا بد من التخلص منه ولو بصلح ولا خمس فان ابى قال في التذكرة

فزادت قيمته لزيادة نمائه يجب عليه الخمس في الزيادة اما لو زادت قيمته السوقية من غير زيادة فيه ولم يبعه لم يجب عليه شيء ثم نقل صحيحة الريان بن الصلت التي نقلناها سابقا وكان نقلها للاحتجاج على ما ذكره اولا واما بالتفصيل الذي ذكره في الارتفاع فكانه اخذه من العرف اذ في العرف قد يطلق الاكتسابات والاستفادة بمجرد ارتفاع القيمة السوقية ما لم يبعه ويجعل فيه ربح بالفعل فتأمل **قوله** الحلال المختلط بالحرام قال في هي ذكر اكثر علمائنا لان منعه من التصرف فيه ضرر عظيم والتسويغ له بالكلية اباحة للحرام وكلاهما منفيان فلا بد من طريق الى التخلص وانه اخراج خمسه الى الذرية ويؤيده ما رواه الشيخ عن الحسن بن زياد عن ابي عبد الله قال ان امير المؤمنين ع اتاه رجل فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله تعالى قد رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعمل وروى السكوني عن ابي عبد الله ع قال ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال اني كسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه من الحرام وقد اختلط علي فقال امير المؤمنين ع تصدق بخمس مالك فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك انتهى وانما نسب القول به الى الاكثر لان جمع من القدماء لم يذكروا هذا القسم من اقسام الخمس كابن ابي عقيل وابن الجنيد وشيخنا المفيد على ما نقل عنهم في لف والظ انهم لم يقولوا به ثم لا يخفى ضعف ما استدل به واما الروايتان فلضعف سندهما يشكل اثبات الحكم بهما ولا دلالة ايضا على ان مصرف الخمس هو مصرف سائر الاقسام لاحتمال ان يكون المراد باخراج الخمس اخراجه صدقة الا ان يق ان الخمس الذي رضي الله به من المال هو الخمس المعهود فالظ ان المراد بهذا الخمس هو ذاك وان الرواية الثانية صريحة في التصدق فحمله على الخمس بالقرينة المذكورة مشكل جدا وقال في الفقيه جاء رجل الى امير المؤمنين ع فقال يا امير المؤمنين اصبت مالا اغمضت فيه افلي توبة قال ائتني بخمسه فاتاه بخمسه فقال هو لك ان الرجل اذا تاب طاب ماله ولم يذكر سند الرواية وليس فيما ذكروه من الخلط بل يحتمل ذلك ويحتمل ان يكون اغماضه باعتبار خصوص عدم اداء خمسه وح فلا دلالة فيه على ما ذكروه وقوله ع اذا تاب الرجل تاب ماله معه اي تطهر وتصير حلالا لان توبته لا يكون الا بادائه عليه واذا ادى ذلك فيصير الباقي له حلالا ولا يخفى ان امر المصرف فيه ايضا مثل الرواية الاولى من احتمال الصدقة ايضا لكن امره باتيانه به دون اخراجه كانه يؤيد الحمل على الخمس وكيف ما كان فالامر في ذلك الاحتمال هين لان الظ انه لا يجب في الدفع الى الخمس تعيين نية الخمس او الصدقة بل يكفي دفعه اليه بقصد القربة بنية ما يعم الخمس والصدقة اذا لم يعلم انه ايهما وايضا الظ جواز دفع مال الامام في زماننا الى المستحقين سيما السادات منهم وايضا الظ عدم حرمة هذه الصدقة على بني هاشم اذ لا دليل على حرمة الصدقة غير الزكوة عليهم وعلى هذا اذا اعطى الجميع مستحقي الصدقات من غير تعيين خمس او زكوة يحصل الامتثال سواء كان خمسا او صدقة نعم على قول من يقول بحرمة الصدقة الواجبة مط على بني هاشم كما هو ظ المص في البيان يشكل الامر والاحوط ان يعطى من تعذر كفايته من سائر اقسام الخمس لاجرائه على التقدير فتدبر ثم انه لو لم يعمل بالروايتين فالمطابق للاصول كما ذكره صاحب المدارك وجوب عزل ما يتفق انتفاؤه عنه والتفحص على مالكه الى ان يحصل اليأس من العلم به فيتصدق به على الفقراء كما في غيره من الاموال المجهولة المالك قال وقد ورد بالتصدق بما هذا شانه روايات كثيرة يؤيده بالاطلاقات المعلومة وادلة العقل فلا باس بالعمل بها انتهى ولا يخفى انه يحصل باعطاء الخمس ايضا على ما ذكر بالعمل بتلك الروايات ايضا فيما يعطيه فالاحوط دفعه على ذلك الوجه ولا يبقى الثمرة للنزاع الا اذا كان اقل من الخمس واحتمال زيادته الى الخمس فما زاد فانه على ما ذكر لا يجب ما زاد منه وعلى القول بوجوب الخمس يجب دفع الزائد الى الخمس ولا ريب ان الاحوط فيه دفع الخمس بل الاحوط دفع ما زاد ايضا ان يحصل الى اليقين بالبرائة واما اذا تيقن نقصانه او زيادته فيجب استثناؤه عن الحكم وانه لا يجب في الاول دفع الزائد ولا يكفي في الثاني دفع الخمس بل ما يجب عليه ما تيقن زيادته ايضا وعلى هذا فلا يظهر التفاوت الا فيما ذكر فتدبر ثم العلامة في المنتهى ذكر بعد ما نقلنا عنه فروعا الاول انه لو عرف مقدار الحرام وجب عليه اخراجه سواء قل من الخمس او كثر وكذا لو عرفه بعينه ولو جهله غير انه عرف انه اكثر من الخمس وجب عليه ما يغلب على الظن في الزائد الثاني لو عرف صاحبه وجب بالخروج اليه فان كان حيا دفعه اليه وان كان ميتا دفعه الى وارثه فان لم يجد له وارثا كان للامام الثالث لو ورث مالا مما لا يحترز في اكتسابه ويعلم انه حلال او حرام او لم يتميز اخرج منه الخمس ايضا الرابع روى الشيخ في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع في الرجل اصحابنا يكون في ادائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسا ويطيب له وهو دال على ما تقدم من الاحكام ايضا انتهى ولا يخفى ان الصحيحة لا تدل على شيء من الاحكام التي ذكرها لا على اصلها ولا على فروعها وانما تدل على وجوب الخمس في الغنيمة التي اصابها معهم مع كونها بغير اذن الامام وانه ليس له ع فيه تمامها الدال الا ان يحمل ذلك على انه يتبرع منه وقد سبق تفصيل القول في تلك المسئلة فتذكر **قوله** كان للحرام حكم مال المجهول المالك وهو ما نقلناها عن المدارك من وجوب الصدقة به للاخبار الكثيرة الدالة عليه مثل رواية علي بن حمزة في حكاية صديقه الذي كان من كتاب بني امية واصاب مالا كثيرا ويذم عن ذلك وسئل ابا عبد الله ع انه هل له مخرج منه فقال ع اخرج من جميع ما اكتسبت من ديوانهم ممن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف فتصدقت به له ورواية هشام بن سالم قال سئل خطاب الاعور الى ابرهيم وانا جالس فقال انه كان عند ابي اجير يعمل عنده بالاجرة ففقدناه وبقي له من اجرته شيء ولا نعرف له وارثا قال فاطلبوه قال فطلبناه فلم نجده قال فقال مساكين وحرك يديه مال فاعاد اليه قال اطلب واجهد فان قدرت عليه والا فهو كسبيل مالك حتى له طالب فان حدث بك او اوصى به الا جاء له طالب يدفعه اليه والظ ان مراده ع بقوله مساكين وتحرك يديه تجويز الدفع اليهم لا الامر به حتما فلذا اعاد السائل السؤال ليظهر له الاحتمال الاخر الذي يجوز له ع فذكر ع له ذلك وهو ان يكون كسبيل ماله او يحفظ كما يحفظ ماله وان حدث به حدث فيوصي به ان جاء الله طالب فيدفع اليه اي عينه ان قامت والا فعوضه والاول وفق باخر الكلام والاخر باوله فافهم ورواية فيض بن حبيب صاحب مال كتبت الى عبد صالح ع قد وقعت عندي مائتا درهم واربعون درهما وانا صاحب فندق ومات صاحبها ولم اعرف له ورثة فرايك في اعلامي حالها وما اصنع بها فقد صنعت بها زرعا فكتب اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى يخرج وكان امره بالعمل فيها واخراج الصدقة قليلا لعلمه ع بحاجته فامره بالعمل لينتفع به ويخرج الصدقة قليلا من منافعه حتى يخرج وموثقي اسحق بن عمار قال

سئلت

سئلت ابا ابرهيم ع عن رجل نزل في بعض بيوت فوجد فيها نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل عنها
اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفونها قال يتصدق بها وصحيحة يونس بن عبد الرحمن قال سئل ابو الحسن الرضا ع وانا حاضر فقال له السائل
جعلت فداك رفيق كان لنا بمكة فرحل عنا الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا الى الطريق اجبنا بعض متاعه معنا فاي شيء تصنع به قال
فقال يحملونه حتى تحملوه الى الكوفة قال لسنا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع قال اذا كان فبعه فتصدق بثمنه قال له على من جعلت فداك قال على
اهل الولاية ويؤيده هذه الروايات روايات وردت في اللقطة كرواية حسين بن الكثير عن ابيه قال سئل رجل امير المؤمنين ع عن اللقطة فقال
يعرفها فان جاء صاحبها دفعها اليه والا احبسها ولدا فان لم يجئ صاحبها او من يطلبه تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ما تصدق بها انشاء اغرمها
الذي كانت عنده وكان الاجر له وان كره ذلك احتبسها والاجر له وموثقة زرارة بن بكير وهي كالصحيحة قال سئلت ابا جعفر ع عن اللقطة قال ما رأى خاتما
في يده من فضة قال ان هذا مما جاء السبيل وانا اريد ان اتصدق به ورواية محمد بن رجاء الحناط قال كتبت اليه اني كنت في مسجد الحرام فرأيت دينارا
ما هويت اليه لآخذه فاذا انا حاضر ثم يحنث الحصر فاذا تنالت فاخذتها فعرفتها فلم يعرفها احد فما تأمرني في ذلك جعلت فداك فكتب الي فهمت
ما ذكرت من امر الدينارين تحت ذكرها موضع دينارين ثم كتب قصة الثالث فان كنت محتاجا فتصدق بالثالث وان كنت غنيا فتصدق لكل ولا
يخفى ان تقريره له وعدم انكاره عليه في اخذ لقطة الحرم ثم ظاهره جواز ذلك كما هو احد القولين بحمل اخبار النهي على الكراهة ثم الحكم بتصدق الثالث
فقط عند كونه محتاجا لا ينافي ما هو المشهور من عدم جواز تملك لقطة الحرم بعد تعريف الحول ايضا وجوب التصدق به اذ لعل ذلك عند عدم حاجة
الملتقط واما عند حاجته فيكون اخذه من حكم التصدق لكن ينبغي له التصدق بالثالث على غيره وجوبا او استحبابا ورواية علي بن ابي حمزة عن موسى
ابن جعفر ع قال سئلته عن رجل وجد دينارا في الحرم فاخذه قال بئس ما صنع ما كان ينبغي له ان يأخذه قال قلت قد ابتلي بذلك قال ستعرفه قلت
فانه قد عرفه فلم يجد له باغيا قال يرجع الى بلده فيتصدق به على اهل بيت من المسلمين فان جاء طالبه فهو له ضامن ورواية حفص بن قياس قال سألت
ابا عبد الله ع عن رجل من المسلمين اودعه رجل من اللصوص دراهم او متاعا واللص مسلم هل يرده عليه فقال لا يرده فان امكنه ان يرده على اصحابه فعل
والا كان في يديه بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا فان اصاب صاحبها ردها عليه والا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم
فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان الاجر له ورواية ابان بن تغلب قال اصبت يوما ثلثين دينارا فسئلت ابا عبد الله ع عن ذلك
فقال لي ابن امية قال فقلت له كنت منصرفا الى منزلي فاصبتها قال فقال صر الى المكان الذي اصبت فيه فعرفه فان جاء طالبه بعد ثلثة ايام فاعطه
والا تصدق به وكان الاكتفاء بالتعريف ثلثة ايام بناء على ان تعريف الحول انما يجب اذا اراد التملك واما اذا لم يرد التملك ويتصدق به فيجوز له
ذلك مع الضمان بدون تعريف السنة كما ذهب اليه جمع من الاصحاب فيكون ح التعريف ثلثة ايام او يحمل ذلك على الاستحباب ورواية ابن ابي يعفور
قال قال ابو عبد الله ع جاء رجل من اهل المدينة فسألني عن رجل اصاب شاة قال فامرته ان يحبسها عنده ثلثة ايام ويسئل عن صاحبها فان جاء صاحبها
والا باعها وتصدق بثمنها هذا ما التقطه من الروايات الدالة على ما ذكرنا ولكن في بعض الاخبار ما يخالف ذلك كرواية معوية بن وهب عن ابي
عبد الله ع في رجل كان له على رجل حق ففقد ولا يدري اين يطلبه ولا يدري احي هو ام ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسبا ولا ولدا قال اطلب قال
فان ذلك قد طال فتصدق به مال **قوله** ويمكن حمله على علمه ع في خصوص ذلك بانه اذا طلب يظفر بصاحبه او على ان طالبه لم يمكن بقدر ما ييأس منه
فامره بالطلب الى ان ييأس منه وكرواية الهيثم الى روح صاحب المال قال كتبت الى عبد صالح ع اني اتقبل الفتاوى فينزل عندي الرجل فجاءة لا اعرفه ولا
اعرف بلاده ولا ورثته فيبقى المال عندي كيف اصنع به ولمن ذلك المال فكتب اتركه على حاله وهذا ايضا يمكن حمله على تركه على حاله الى ان ييأس واما
الاحتمال الاول فهو بعيد فيه جدا ويمكن ايضا الجمع بين هذين الخبرين والاخبار الاولة بان التصدق انما سوغ له مال فيمن له ان جاء صاحبه واما من مال لمن كان
له فتعين له ان يتركه بحاله ويطلب صاحبه عسى ان يظفر به وروى الفقيه عن هشام بن سالم قال سئل حفص الاعور ابا عبد الله ع وانا حاضر فقال كان
لابي اجير وكان له عنده شيء وهلك الاجير فلم يدع وارثا ولا قرابة وقد صنعت بذلك كيف اصنع قال رأيك المساكين فقلت اني صنعت بذلك زرعا قال
هو كسبيل مالك فان جاء طالب اعطيته قال الصدوق ره وروى في خبر آخر انه ان لم تجد له وارثا وعرف الله منك الجهد فتصدق بها وقوله ع هو كسبيل
مالك يحتمل الوجهين اللذين ذكرناهما في مثله من رواية هشام بن سالم التي ذكرناها اولا وعلى الوجهين فيمكن ان يكون هذا تجويزا لذلك ايضا وان جاز له
التصدق فلا ينافي اخبار التصدق ولو حمل قوله ع كسبيل ماله على المعنى الاول وهو انه يحفظ كما يحفظ ماله فيمكن ايضا ان يكون منعا عن التصدق ايضا باعتبار
انه كان معسرا لا يمكنه اداء عوضه اذا جاز صاحبه بعد التصدق ولم يرض به هذا وصحيحة علي بن مهزيار الطويلة التي نقلناها سابقا ظاهرها ان المجهول المال
المالك ايضا ما يجب من جملة ما يجب فيه الخمس كما ذكرناه هناك ولما صحت الرواية فكانه لا يبعد القول به وحمل باقي تلك الاخبار من التصدق والتملك لو
قيل به التصدق او التملك في الباقي بعد الخمس وبحمل الضمان الوارد فيها ايضا على ضمان الباقي الذي تصدق به او يملكه واما الخمس فلا يكون فيه ضمان وان
ظهر صاحبه او كانه ح عليهم ع ويمكن ايضا حمل التصدق او التملك على التصدق بالجميع او تملك الجميع بان يكون ذلك في الخمس اذنا منهم ع في صرف حقهم فيه اما
بناء على ان يكون هذا الخمس مختصا بهم ع او على ان يكون لهم اختيار حق الشرط ايضا وح فيمكن حمل الضمان اذا ظهر صاحبه على ضمان الجميع سواء قيل
بضمان الخمس اذا ظهر صاحبه او لم يقل به لجواز ان يكون اذنهم ع في التصدق او التملك في الخمس بشرط الضمان لمصلحة رواها فيه وان كان لهم الاذن بدون
ذلك ايضا لكونه حقهم ع لكن القول بوجوب الخمس لم اظفر به في كلام الاصحاب وقد ذكرنا هناك لتأويل الصحة وجوها اخر فتذكر وروى محمد بن القاسم بن
فضيل بن يسار عن ابي الحسن ع في رجل صار في يده مال لرجل ميت لا يعرف له به وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعين نفسه وهذا يدل على

ان كله

وفي الثاني يخمسه ان لم يعلم زيادته ولا نقصانه وما يغلب على الظن ان علم زيادته او نقصانه ولو علم قدره كالربع والثلث وجب اخراجه اجمع صدقة لا خمسا ولو علم قدره جملة لا تفصيلا فان علم انه زائد عن الخمس خمسه وتصدق بالزائد ولو ظنا ويحتمل قويا كون الجميع صدقة وان علم نقصانه عنه اقتصر على ما يتيقن به البراءة صدقة على الظاهر وخمسا في وجه وهو الاحوط ولو كان الحلال الخليط مما فيه الخمس خمسه بعد ذلك بحسبه ولو تبين المالك بعد اخراج الخمس ففي الضمان له وجهان اجودهما ذلك والسادس الكنز وهو

انه كله للامام عليه السلام كما لا ينافيه وربما امكن حمل ما في الصحيحة على هذا كما اشرنا اليه هنالك ولو قيل به فيمكن الجمع بينه وبين الاخبار الدالة بما ذكرنا من كون ما ورد فيها اذنا منهم عليهم السلام في صرف حقهم كذلك ولا حاجة الى حمل الصحيح المتضمنة للشركاء بل لا يبعد ان يكون ما ورد فيها نفيه في اظهار كون ذلك حقهم عليهم السلام لئلا يشتهر ذلك فيبلغ الى من يخافون منه ولا يخفى ان ذكر المساكين في الرواية الاولى من هشام مهملا وفي الرواية الثانية نسبتهم الى ربه يمكن تنزيله على ذلك فيكون شاهد حقيقة الى ان التصدق الذي اشتهر عنهم في الاخبار ليس هو محل الحكم الشرعي فيه والله تعالى يعلم ويمكن حمل هذه الرواية على من يعلم وجود وارث له فيكون له بحكم الاصل ولو فرض ظهور وارث له بعد ذلك فلم مطالبته منه ح فلا ينافي الاخبار الاولة فانها فيما يعلم وجود مالك له وكان مجهولا والله يعلم **قوله** دفع اليه الخمس علله في ذكره بان هذا القدر جعله الله مطهرا فيعد اشكاله جعله مطهرا ربما اختص بمورده وهو ما لم يعلم صاحبه ولا قدره والاحوط ان يدفع اليه ما يتيقن به البراءة ويحتمل الاكتفاء بدفع ما يتيقن كونه منه كيفما كان فلو عرف صاحبه بعينه وابى من الصلح فالامر سهل اذ يمكن التخلص منه باحد الوجوه المذكورة واما اذا عرفه في جملة قوم محصورين وابوا عن الصلح فيشكل الامر لتوقف البراءة على دفع ما قلنا لا بد فيه الى كل واحد منهم وهو ضرر عظيم لكن لا بعد في انه عليه عقوبة لما صنع من خلط بالحرام **قوله** ان لم يعلم زيادته ولا نقصانه بقرينة قوله او نقصانه والمراد بالعلم ما يشمل الظن الغالب اذ الظاهر انه مع الظن الغالب بالزيادة عليه يدفع الزائد مع الظن الغالب بالنقصان يكفيه دفع ما غلب على ظنه ويمكن ان يكون مراده الاكتفاء بالخمس ما لم يعلم زيادته وكذا وجوب دفعه ما لم يعلم نقصانه واما اذا علم احدهما فلا يجب مع العلم بالزيادة دفع ما غلب على ظنه ثبوته عنده وربما امكن توجيهه بان فيه عملا باطلاق الروايتين ما لم يثبت خلافه ولم يثبت ذلك الا فيما علم زيادته او نقصانه لكن الظاهر من طريقتهم هو ما ذكرنا من البناء على من يغلب على ظنه مطلقا فتدبر **قوله** صدقة لاحتمال كان بناء على ما هو الظاهر عنده من كونه في غير مورد النص صدقة الا ان احتمال الخمس الذي ذكره في التفصيل الاتي بان يأتي ههنا ايضا لكنه ضعيف والجميع كان احوط **قوله** ويحتمل قويا كون الجميع صدقة واحتمل ايضا ذلك كون الجميع خمسا وهو ممكن من الضعيف فان كان احوط على ما سنذكره **قوله** وتصدق بالزائد ولو ظنا اي ولو كان الزائد ثابتا بحسب ظنه ولو يتعلق به اشارة الى ان المراد بالعلم الذي تقدم ذكره سابقا ما يشمل الظن والمراد ولو كان التصدق بحسب ظنه اي يكفي ذلك لا يجب التصدق بكل ما احتمل الزيادة وعلى هذا يمكن حمل العلم السابق على ظاهره كما ذكرنا من الاحتمال الثاني في عبارة السابقة فتذكر **قوله** اقتصر على ما يتيقن به البراءة ويحتمل جواز الاقتصار على دفع ما يتيقن انه ليس منه وما ذكره احوط **قوله** وهو الاحوط فان الاقوى عند الشهيد كما سبق منه في كتاب الزكوة ان هذه الصدقة يجوز دفعها الى مستحق الخمس وليست من قبيل الزكوة التي لا يجوز دفعها والظاهر ان نصب الامام انه فيجب دفعه في هذا الزمان الى مستحق السادات فلو دفع الجميع اليهم يحصل البراءة سواء كانت صدقة او خمسا وهكذا بخلاف ما اذا وقع صدقة الى غير مستحق الخمس وهو ظاهر على اي تجويز الصدقة الواجبة مطلقا على بني هاشم يشكل الامر والاحوط ما ذكرنا سابقا من اعطائه لمن يعطون كفايته من سائر اقسام الخمس واعلم ان ما ذكره الشهيد من التفصيل هو الذي يظهر من المحقق حيث قال بعد نقل اطلاق الروايتين ونزلهما على ما ذكره جمعا بينها وبين الاصول الشرعية وهو جيد و قال الشيخ في ط وان اختلط مال الحرام بالحلال حكم فيه بحكم الاغلب فان كان الغالب حراما احتاط في اخراج الحرام منه وان لم يتميز له اخرج الخمس وصار الباقي حلالا وكذلك ان ورث مالا يعلم ان صاحبه جمعه من جهات محظورة من غصب ربا وغير ذلك ولم يعلم مقدارا ما اخرج منه الخمس واستحل الباقي فان غلب على ظنه او علم ان الاكثر حرام احتاط في اخراج الحرام منه هذا اذا لم يتميز الحرام فان تميز له بعينه وجب اخراجه قليلا كان او كثيرا ورده الى اربابه اذا تميزوا فان كان لم يتميزوا تصدق به عنهم انتهى ومراده بقوله وان لم يتميز له عدم تميز قدره بالاغلبية وعدمها لا عدم تميزهما فان ما ذكره اولا انما هو في صورة تميز قدرهما بالاغلبية وعدمها الا في صورة تميز عينه اذ مع تميز العين يجب اخراجه مطلقا قليلا كان او كثيرا كما ذكره في اخر كلامه فهو في التفصيل الاخير موافق للشهيد واما تفصيله الاول وهو الفرق بين ما علم اغلبيته وعدمه فلم اقف على شاهد له فيتعين اما ان يصار على الروايتين و اطلاقهما او التفصيل بما هو الذي هو مقتضى الاصول الشرعية فتدبر **قوله** خمسه بعد ذلك بحسبه اي بحسب حكمه من الشرائط في القسم الذي كان منه **قوله** اجود ما ذكر منشأ الاحتمالين انه تصرف بغير اذن المالك فيضمن وانه بالاذن من الشارع فلا يستعقب الضمان وفي المدارك قوى الثاني فكان ما ذكره الشهيد اجود فيما سوى الخمس لان اذن الشارع في التصرف فيه ما لم يظهر صاحبه لا ينافي ضمانه اذا ظهر كما سبق التنبيه عليه من الروايات في الصدقة والتملك في المال المجهول المالك واما ضمان قدر الخمس مع الحكم بوجوبه شرعا فلا يخلو عن اشكال الا ان يجعل ذلك عقوبة لما وقع منه من الخلط او يتمسك بالروايتين لعدم صحة سنديهما الا انهما صالحة باثبات سقوط حق صاحبه اذا ظهر غاية الامر ان يتمسك بهما في جواز التصرف في الباقي بعد اداء الخمس وان استعقب ذلك ضمانه اذا ظهر صاحبه فمن لم يرض به فليحفظه الى ان يحصل الياس عن ظهوره بالكلية وكيفما كان فلا ريب ان الضمان احوط **قوله** وهو المال المذخور تحت الارض هذا كلامهم خال عن ذكر القصد بل في كلام بعضهم كالعلامة في هي انه المال المدفون في الارض وفي كلام بعضهم كالمحقق في يع انه المال المذخور تحت الارض لكن الظاهر منهما كون ذلك بالقصد ولذا قيده الشهيد ههنا وقال في ك يعتبر في الادخار كون ذلك مقصودا ليتحقق الكنز فلا عبرة باستتار المال بالارض بسبب الضياع بل يلحق باللقطة ويعلم ذلك بالقرائن الحالية كالوعاء انتهى ولا يخفى انه كما ان الظاهر عدم اطلاق الكنز على المال الضائع على ما ذكره كذلك الظاهر عدم اطلاق اللقطة ايضا عليه اذ الظاهر ان اللقطة هي ما يوخذ من وجه الارض فالحكم بكونه ملحقا باللقطة لا يخلو عن اشكال وكان الحاقه بالكنز اظهر الا ان يكون قريبا من وجه الارض جدا واستتر بتراب يسير فان الظاهر انه قد لحقه بعد ما كان ظاهرا على وجه الارض فالحاقه باللقطة اظهر ثم انه لا خلاف في وجوب الخمس في الكنز بين اهل العلم كافة كما ذكر في هي وغيره قال في المدارك والاصل فيه من طريق الاصحاب ما رواه الشيخ في الصحيح عن الحلبي قال سألت ابا عبد الله عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس قال وسألته

المال المدفون تحت الارض قصدا في دار الحرب مطلقا او دار الاسلام ولا اثر له عليه ولو كان عليه اثره فلقطة على الاقوى هذا اذا لم يكن في ملك لغيره ولو في وقت سابق فلو كان كذلك عرفه
المالك فان اعترف به فهو له بقوله مجردا والا عرفه من قبله من بايع وغيره فان اعترف به والا فمن قبله ممن يمكن فان

عن الكنز كم فيه قال الخمس وعلى المعادن كم فيها قال الخمس وفي الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سئلته عن المعادن كم فيها فقال كلما كان ركازا ففيه
الخمس والركاز على ما ذكره الله تعالى في المعادن اي احدثه ودفين اهل الجاهلية وقطع الذهب والفضة من المعدن قاله في ق وفي هي اقتصر في الاستدلال
من طريق الخاصة على الرواية الثانية وفيه تامل لان تتمة الرواية في يب هكذا وقال ما عالجته بمالك ففيه ما اخرج الله منه من حجارته مصفى الخمس ولا يخفى ان
الظ منه ان المراد بالركاز فيه هو المعنى الاول والثالث والمراد انما اخرج من المعادن مما كمل جوهره ولا يحتاج الى علاج ففيه الخمس من عينه وما يحتاج
الى علاج بان يخرج حجارة ويصفى ليخرج منه ذهب او فضة ففيه الخمس مما اخرج من حجارته مصفى فليس فيه حديث الكنز اصلا وحمل الركاز فيه على ما يشمل
دفين اهل الجاهلية بعيد جدا فلا استدلال به كما ترى لكن الجوهري في ص ذكر ان الركاز دفين اهل الجاهلية كانه ركز في الارض ركزا وفي الحديث في الركاز
الخمس وكان الحديث الذي ذكره من طريقهم وليس فيه التتمة المذكورة وح فيكون المراد منه ما ذكره نعم لو كان المعروف من الركاز ما ذكره وكان الفيان اللذان
ان ذكرا في ق نادر جدا كما يظهر من الصحاح حيث لم يتعرض لهما فلا يبعد حمل الركاز في الصحيحة ايضا عليه بان يكون غرضه بيان كيفية وجوب الخمس في معادن
الذهب والفضة فذكر توطئة له ان كل ذهب او فضة دفنت في الارض واخرجت منها ففيه الخمس من عينها وما يخرج الى علاج كتصفية الحجارة ليخرج منها
ذهب او فضة فالخمس من المصفى منه او يق ان المراد بالركاز فيه مطلق ما يركز في الارض او اخفى فيها سواء كان جعل الله تعالى او بفعل غيره ويكون المعنى
ان كل جوهر اخفى في الارض واخرج منه ففيه الخمس من عينه وما يحتاج الى علاج وتصفيته ففيه الخمس مما اخرج منه مصفى فتدبر وايضا صحيحة البزنطي الدالة
عليه فانتظر **قوله** في دار الحرب مط اي سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا قد قطع الاصحاب فيه بوجوب الخمس وكون الباقي لواجده اما الاول فلا
دلالة وجوب الخمس في الكنز والاخبار كما سبق واما الثاني فلان الاصل في الاشياء الاباحة وحرمة التصرف في مال الغير انما ثبت اذا ثبت كون المال المحترم
او ورد به نهي خصوصا او عموما والكل منتف ههنا قال في المدارك ويؤيده صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئلته عن الورق يوجد في دار فقال ان
كانت الدار معمورة فيها اهلها فهي لاهلها وان كانت خربة فانت احق بما وجدت وكان وجه التاييد ان الورق كما ذكره في الصحاح والقاموس هي الدراهم
المضروبة وهي تشمل ما عليه اثر الاسلام بل المعهود فيها هو ذلك وح فالرواية تدل على انه لا منع من التصرف فيها كليا واما الحكم فيها بكونها لا كليا فلا
ان يخص بغير الحربي لما ثبت من اباحة ما لهم لنا في دار الحرب باي وجه يمكننا اخذه هذا وقال في لك وفي حكم دار الحرب دار حربي معين في دار الاسلام وانت
خبير بانه يشكل ذلك مع الامان له او شبهه او الظ انهم لا يجوزون اخذ ماله بغير اذنه فاذا كان المدفون في داره من جملة ماله كما هو ظ الصحيحة المذكورة
ايضا فينبغي ان لا يجوز لنا اخذه بمجرد وجدانه بل يجب لنا تعريفه كغيره فلو لم يثبت الاتفاق على الالحاق المذكور لم يخل الحكم به عن اشكال نعم لو كانت الدار
الحربي معين لم يكن له زمان ولا شبهة او كان له ذلك لكنه حين وجدان الكنز في داره مات او انتقل من دار الامان اتجه الالحاق المذكور ونقل الفاضل
الاردبيلي ره عن هي انه لو وجد الكنز في ارض مملوكة لحربي معين كان ركزا وفيه الخمس وبه قال ابو يوسف وقال ولعله لعموم ادلة الخمس في الكنز ويظهر عدم
الخلاف وعندنا حيث ما نقل الا خلافهم وكانه يريد بالحربي من لا حرمة لماله وفيه تامل لان الظ من الكنز الذي يجب خمسه عدم كونه لشخص بعينه والا فهو
بمنزلة اخذ ماله قهرا وحقيقة من بيته مخصوصا اذا كان مدفونا في بيته او ملكه مع علمه نعم انه يمكن على مذهب من يحصل الخمس في كل مال مستفيد
انتهى وكانه ره اشار بقوله وكانه يريد بالحربي من لا حرمة لماله الا به يندفع الاشكال الذي اوردنا واما المتامل ذكره ففيه تامل لان المفروض من وجدان
الكنز في ملكه من غير علم بانه هو دافنه او غيره وح فلا اشكال في دخوله في عمومات الكنز وليس بمنزلة اخذ ماله قهرا وخفية نعم لو علم كونه من ماله واخذ
ذلك مع حضوره قهرا وخفية لكان من ذلك وكان مفروضهم لا يشمل ذلك فتد **قوله** ثم انه نقل ايضا عن هي انه اذا وجد في قبر من قبور الجاهلية فكذلك وقال
والبحث كما تقدم انتهى والظ ان الحاقه بالكنز صحيح ولا مجال للبحث فيه اذا كان قبرا جديدا وعلم دافنه فيه وكان موجودا فان في ادخاله في الكنز ح تامل
فتد **قوله** ولا اثر عليه اي ليس اثر الاسلام عليه كاسم النبي ص واحد ولده الاسلام **قوله** فلقطة على الاقوى هذا قال الشيخ في ط وتبعه اكثر المتاخرين
وذهب الشيخ في جملة من كتبه وابن ادريس وجماعة الى عدم الفرق بين ما عليه اثر الاسلام وعدمه فانه اذا وجد في ارض مباحة فهو لواجده بعد الخمس وهو
اظهر وذلك لان دليلهم فيما ليس عليه اثر الاسلام هو ما ذكرنا في الحربي من انتفاء دليل على حرمة التصرف في مثله وهو يجري فيما عليه اثر الاسلام
ايضا فان اثر الاسلام لا يدل على جريان يد مالك مسلم عليه البتة اذ يمكن صدوره من غير المسلم ايضا كما اعترفوا به فيما وجد في دار الحرب حيث حكموا بجواز
اخذه وان كان عليه اثر الاسلام ويؤيده ايضا عمومات وجوب الخمس في الكنز ويؤيده ايضا صحيحة محمد بن مسلم السابقة لانها باطلاقها تشمل الكنز ايضا وتشمل
ما عليه اثر الاسلام وما لم يكن ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سئلت عن الدار يوجد فيها الورق فقال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم و
ان كانت خربة قد جلد عنها اهلها فالذي وجد المال احق به وحملها فيما عليه اثر الاسلام على الاحقية بعد التعريف بعيد جدا وتخصيصهما ايضا بغير المدفون
بعدم ذكر المستحق الخمس فيهما بعيد اذ لا بعد في الاستغناء عنه بما ورد من عمومات الخمس في الكنز فبمجرد ذلك لا يمكن تخصيصها بغير المدفون على انه سيجيء من
الش في بحث اللقطة ان الموجود في الخربة لواجده سواء كان مدفونا فيها او وجد على وجه الارض لاطلاق النص والفتوى واراد بالنص هاتين الصحيحتين
فعلم انهم لم يخصوها بغير المدفون هذا واحتجوا للقول الاول اما على ما ليس عليه اثر الاسلام فنحو ما ذكرنا واما على ما كان عليه اثر الاسلام فبان ما عليه
اثر الاسلام يصدق عليه انه مال ضايع عليه اثر الملك انسان ووجد في دار الاسلام فيكون لقطة كغيره وبان الاثر يدل على ما سبق يد مسلم والاصل
بقاء الملك وبما رواه الشيخ في الموثق عن محمد بن قيس عن الباقر ع قال قضى علي ع في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع
بها والجواب عن الاول ان الظ من اللقطة هو ما يوجد على وجه الارض فلا تشمل المدفون على انه لو شمله يلزم عدم الفرق بين ما عليه اثر الاسلام و
غيره وهم لا يقولون به وعن الثاني بما ذكرنا من ان اثر الاسلام لا يدل على جريان يد مالك مسلم وعن الرواية بانها لا تدل على ما ذكروه من التفصيل

ولا يمكن الحكم بمجرد الجمع بينها وبين صحيحتين بمجرد الاحتمال من دون شاهد بل الظ في الجمع بينهما حملهما على ما يوجد على وجه الارض لموافق الاخبار
اللقطة وحمل الصحيحتين على ما وجب مدفونا فيها لئلا تنافيا تلك الاخبار وح فلا حاجة الى التقييد بما لا يكون عليه اثر الاسلام يدفن شاهد
على ذلك فان قلت عنده ان الموجود في الخربة واجده احق سواء وجد على وجه الارض او مدفونا فيها فالحكم في اخر الصحيحين عام فح فيبعد تخصيص
اولهما بالمدفون بل الظ حمله ايض على المشمول للمدفون وغيره فلا يمكن الجمع بينهما وبين الموثقة وما ذكرت من التخصيص فلذا جمعوا بينهما بالتفصيل
المذكور قلت لو كان ما ذكرت اجماعيا لكان كك لذلك وجه لكن الاجماع عليه غير ظ فالكلام عليهم انهم حملوا الصحيحتين على العموم حتى يلزم الجمع بينهما
وبين الموثقة بما ذكرت بلا شاهد له بل كان يبقى لهم حمل الصحيحتين على المدفون وحمل الموثقة على الموجود على وجه الارض ليطابق الاخبار العامة الواردة
في اللقطة على انه لا يبعد ان يق ان من عمم الحكم في الخربة بان الموجود فيه لواجده سواء مدفونا فيها او وجد على وجه الارض بما اراد بما وجه الارض
ما لم يكن مدفونا على نحو الكنز لكن كان المعلوم او الظ كونه من اهل الخربة اما انه سقط فيها حديثا بان كان عليه اثر قدمته اذ الحكم بكونه لواجده
متجه فيهما واما ما وجد على وجه الارض كان المعلوم او الظ سقوطه فيها حديثا فالحكم باخراجه عن الحكم العام اللقطة بانه لواجده باعتبار وجدانه في
الخربة ولا يظهر له وجه اعتبار اصلا وعلى هذا فيمكن حمل الموثقة على ما وجد على وجه الارض مع عدم العلم او الظن المذكورين وحمل الصحيحتين على المدفون
او الظ على الوجه الاخر لئلا تتنافيا فتأمل واعلم ان كلام الفاضل الاردبيلي ره في شرح الارشاد لا يخ عن تشويش واغلاق ويتراءى ظاهرا خلاف ما
نقلناه من المذهبين من العلماء فلا باس بنقله صحيحا وتوضيحه لئلا يتوهم منه متوهم ذلك فنقول انه ره ذكر في صورة علم الورثة او اعترافهم بانه
ليس من مورثهم انه ينقل الى المالك المقدم على المورث وحكمه حكم الثاني وهو انه يعرف المالك الاول فالاول حتى تنتهي فان عرفه مالك مط فهو
له بغير نية ولا يمين لانه تحت يده مع دعواه له بغير منازع ولكن ينبغي له عدم اخذه مع قرائن الخلاف وظنه وان لم يعرفه مالك او عدم المالك
ولا امارة فهو لقطة مع كونه في دار الاسلام واثره فيه قيل المراد به سكة الاسلام بنحو الشهادة واسم النبي ص والسلطان المسلم بل ما يدل على ملكيته
من ماله قرينة وكذا يجوز اخذه بدون اذنه مط مع عدم العلم بزوالها وظاهرهم عدم الخلاف فيه لصدق اللقطة وان صدق عليه الكنز ايض ولكن الظ
ان المعتبر في الكنز الذي يتملك بعد اخراج الخمس عدم العلم بكونه ملكا لمن لا يجوز اخذ ماله والظ انه يكفي ح الاثر الدال على ذلك مع عدم العلم
بالزوال واما ما لم تكن عليه العلامة ولم يعلم كونه مالا لمن لا يجوز التصرف في ماله فالظ كونه مط للواجد بعد الخمس لعموم ادلة الخمس مع عدم العلم
بملكيته لمن لماله حرمة وان مجرد الملك في الوجود لا يدل عليه وان كان في دار الاسلام لعدم ظهور مالك يصلح لذلك ولاحتمال كونه ملكا لمن يجوز
التصرف في ماله مستقلا او تبعا للارض خصوصا مع القرائن وظهور المالك الحي مع انكاره له وقيل انه لقطة لصدق تعريفها هذا مع ظن كون المال
او الارض لمن لماله حرمة غير بعيد فتأمل انتهى ويتراءى ظاهره ان قوله بل ما يدل على ملكيته اه انه تعميم بعد ما نقله من التخصيص والمراد انه لقطة مع وجود
الاثر الذي نقله وكذا مع كل ما هو مثله مما يدل على ملكيته من لماله حرمة وان ظاهرهم عدم الخلاف فيه وايض يتراءى اي من قوله وان مجرد الملك اه
ان مجرد علامة الملك في الوجود ولا يكفي وان كان في دار الاسلام بل لا بد من علامة لكونه لمن لماله حرمة ويتراءى ان القول الذي نقله من انه لقطة هو فيما
دل على مجرد كونه ملكا وان النزاع بينهم في كونه لقطة ام لا انما في هذه الصورة ولا فيما عليه اثر الاسلام الوجه الذي ذكره اولا فلا خلاف بينهم في كونه لقطة
كما ذكره اولا وهذا كله فاسد كما نقلنا من خلافهم فيما عليه اثر الاسلام بالمعنى الذي ذكره اولا وايض لا قول بكونه لقطة مع وجود علامة لمطلق الملكية بل
لا بد من علامة لكونه ملك مالك محترم والذين قالوا بكونه لقطة مع سكة الاسلام زعموا ان سكة الاسلام تدل على جريان ملك مسلم عليه فالظ ان مراده
بقوله بل ما يدل اه الاضراب عما نقل من القائل من معنى اثر الاسلام وانه لا يكفي ذلك في الحكم بكونه لقطة بل لا بد على ملكيته من لماله حرمة والاثر بالمعنى المذكور
لا يدل عليه ومراد بقوله وظاهرهم عدم الخلاف فيه عدم الخلاف في كونه لقطة فيما عليه اثر الاسلام بالمعنى الذي حققه اي ما وجد معه ما يدل على انه ملك
مالك محترم والظ ان قوله وان مجرد الملك في الوجود سهو والصحيح ان مجرد السكة في الوجود اي السكة الاسلامية لا يكفي ثم نقل القول بكفايتها وانها
لقطة معها وحكم برفع البعد عنها مع ظن كون المال او الارض لمن لماله حرمة فان لم يكن الجزم وعلى هذا فليس في كلامه ما يخالف ما نقلناه فتأمل قوله
ولو في وقت سابق كان المالك ملكا للواجد في الحال ولكن انتقل اليه ببيع او نحوه من غيره فيجب عليه اعلام المالك الذي انتقل منه اليه وذكر في
المدارك انه يمكن المناقشة في وجوب اعلام المالك سواء كان مالكا في الحال او مالكا سابقا اذا احتمل عدم جريان يده عليه لاصالة البراءة من هذا
التكليف مضافة الى اصالة عدم التقدم قال ولو علم انتفائه من بعض الملك فينبغي القطع بسقوطه تعريفه لانتفاء فائدته ولا يخفى انه لو كان اعلام
المالك لاحتمال ان يكون ملكه فاعترف دفع اليه والا اعلم المالك السابق عليه وهكذا على ما ذكره العلماء فما ذكره من المناقشة الاولى متجه لعدم
دليل تام على وجوب هذا الاعلام والاصل البراءة منه اذا احتمل عدم جريان يده وما اضاف اليها من اصالة عدم التقدم وضع الكنز ايض
على ملكه اذ الاصل في كل حادث تاخره الا ان يعلم اول ملكه فح الاصل تاخره على وضع الكنز فيه وكذا بناء على ما ذكره واذا علم انتفاؤه عن بعض
الملاك فينبغي القطع بسقوط اعلامه لكن ههنا شيء وهو ان ظ صحيحتين محمد بن مسلم السابقتين على تقدير حملهما على الكنز كما هو الظ على ما ذكرنا
او العموم كما يظهر مما نقلنا من العلماء انما وجد من الكنز في تلك معمور فيه اهله فهو له اي ملك له وان لم يعرفه ولا استبعاد فيه وانه اذا جاز بحكم الله تعالى
بكونه لواجده مجانا بلا تعريف او بعد التعريف فلم لا يجوز ان يحكم بكونه لمالك الملك الذي وجد فيه بان يكون ذلك من توابع الملك الذي ومنافعه
وح فمن وجد في ملك احد وجب عليه دفعه اليه او يصير ملكا له وان لم يعرفه ويسقط اعلام من سبقه على تقدير عدم معرفته وعمومات وجوب
الخمس لا ينافي ذلك اذ ليس فيها وجوب الخمس على الواجد فيجوز ان يجب فيما وجد من ملك احد عليه وفيما وجد في ارض مباحة على واجده ويؤيد ما ذكرنا

انهم اطلقوا الحكم بان ما وجد احد في ملكه الذي لا يشاركه فيه غيره حل للمالك الواجد كانه من توابع ملكه المحكوم له وقال الخ فيما سيجئ في كتاب اللقطة هذا اذا لم يقطع بانتفائه عنه والا اشكل الحكم بكونه له بل ينبغي ان يكون لقطة الا ان كلامهم ههنا مطلق كما ذكره المصنف وانت خبير بانه اذا حكم فيما وجد في وجه الارض بكونه له وان علم انتفائه منه كما هو ظاهر اطلاق كلامهم ووجه ذلك بانه لعله من توابع الملك فيجري مثله في الكنز الموجود في ملكه بالطريق الاولى يكفي ظاهر الصحيح بن حجة له لو لم يثبت الاجماع على خلافه وهو لم يثبت لنا ويمكن الاستدلال لما ذكره العلماء بموثقة اسحق بن عمار قال سئلت ابا ابراهيم عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال فيسئل الله عنها اهل المنزل لعلها لهم فوجها ان لم يعرفوها فان لم يعرفوها فان تيقن ان ظاهرها ما ذكره العلماء من ان اعلام المالك لاجل انه ادعاه دفع اليه لانه ملكه لكنه انما يدل على اعلام المالك في الحال فلا يدل على تتبع من سبقه من الملاك على ما ذكروه وحمل المنزل على كل من علم انها له هو بالترتيب على ما ذكره العلماء بعيد جدا وكانه لهذا حكم العلامة في عدة فيما لو وجد في ملك انتقل اليه من غير لوجوب اعلام المالك السابق وانه لو عرفه فهو احق به والا فهو لواجده واستشكل في وجوب تتبع من سبقه من الملاك وظاهر كلام الشيخ في نهايته هو كناية اعلام المالك الاول لكن هذه الرواية لعدم صحة سندها كما لا يقاوم بمعارضة ظاهر الصحيحين يمكن حملها على انه لو لم يعرفها اهل المنزل استحب لهم ان لا ياخذها الا انه يجوز لهم اخذها ان تملكها ويحمل الصحيحان على ان كل اهل الدار يملكه وهم احق به ان شاؤا وربما يؤيد هذا الحمل على ان الحكم بالتصدق الذي وقع في هذه الرواية لابد من حمله على الاستحباب فانه ان لم يكن جاهلية ثم الاسلام فلا خلاف في انه يجوز لواجده تملكه وان كان عليه ثم الاسلام فكذلك على القول الاظهر وعلى القول الاخر يجب تعريفه وبعد التعريف ان لم يظهر طالب يجوز له تملكه والتصدق به فالحكم بخصوص التصدق مطلقا لابد ان يحمل على الاستحباب واذا حمل ذلك على الاستحباب فلا بعد في حمل ما يظهر منه من عدم اخذ اهل المنزل له على تقدير عدم معرفتهم به ايضا على الاستحباب هذا واعلم انه يمكن الجمع بين الصحيحين وبين هذه الموثقة بحملهما على انهما في الموجود على وجه الارض والموثقة صريحة في المدفون فلا تنافي بينهما لجواز ان يكون الموجود على وجه الارض في ملك احد ما لكه والمدفون فيه يجب ان يعرف ما لكه فان عرف فهو له والا فلا لكن لما ذكرنا في وجه الجمع بين الصحيحين وبين الموثقة السابقة ان الوجه في تحمل المدفون وتحمل الموثقة على الموجود على وجه الارض موافقا للاحياء اللقطة فلا يتاتى في ههنا هذا الجمع لكن ههنا كلام اخر وهو انه يمكن الجمع بين الصحيحين وبين هذه الموثقة بانها لو فيها وجد فيه دار كان ملكا لاهلها كما هو الغالب في هذه الموثقة فيما وجد في بيت من بيوت مكة شرفها الله وهي ليست ملكا لاهلها ولا يجوز لهم بيعها او اجارتها سواء فيه العالم والجاهل لشمول المعمر لجميع الحرم بدلالة الاخبار الاتية وغيرها فيجوز ان يختلف حكمها بان يكون الموجود في ملك احد ملكا له بتبعية الملك الموجود في بيت مكة لا يكون ملكا لاهلها لعدم ما لكيتهم لها بل يكون من جهة ان يعرفوا فان عرفوه دفع اليهم والا فلا فتدبر وتفصيل حكم الكنز على ما ظهر لك مما تلوناه عليك انه ان وجد في دار الحرب فهو لواجده مطلقا وكذا ان وجد في دار الاسلام في ارض مباحة على القول الاظهر وعلى القول الاشهر بين المتاخرين فان لم يكن عليه اثر الاسلام فهو لقطة وكان حكمه حكمها وان وجد في ارض مملوكة فاما ان يكون مملوكا للواجد او لغيره فان كان مملوكا للواجد فاما ان يملكه بالاحياء او بالميراث او بالانتقال اليه من غيره ببيع ونحوه فان ملكه بالاحياء فحكمه حكم ما لو وجد الباحث ان ملكه بالميراث فان احتمل ان يكون لمورثه فالظاهر انه يكفي في جواز وان لم يحتمل ذلك فعلى المتامل فيما ذكرناه في المالك الى الاخر من يتمكن من معرفته فان اعاده واحد منهم دفعه اليه بلا حاجة الى بينة او يحلف منهما صاحبه وان ابوا جميعا فالاقوى انه يجوز تملكه انشاء وان لم يشاء يتصدق به سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وعليه الخمس ان كان بعد الفتح وعلى القول الاخر ان لم يكن عليه اثر الاسلام فكذلك وان كان عليه اثر الاسلام فيعرف سنة فان جاء طالب له بينة او شاهد عادل يمين يدفع اليه والا فهو مخير بين ان يتملكه او يتصدق به ولا خمس في الصورتين وعلى ما نقلناه عن عدة فيتحمل الاكتفاء باعلام المالك الذي قبله فقط فان ادعاه دفع اليه فان ايد عرفه ان يتملكه مطلقا على قوله وكذا على القول الاخر ان لم يكن عليه اثر الاسلام وان كان عليه اثر الاسلام فيعرف سنة الى اخر ما ذكرنا وان تعدد وارث ذلك المالك واتفقوا بتخيرهم او تعذر الامر واضر وان اختلفوا فلكل منهم حكم نفسه وان انتقل اليه من غيره ببيع ونحوه فعلى اعلام المالك السابق على التفصيل الذي ذكرنا في صورة عدم تخيره ان يكون لمورثه وعلى ما نقلناه عن المدارك يسقط من جميع الصور اعلام كل مالك قطع بانتفائه عنه ويحتمل سقوط اعلام مالك احتمل انتفائه عنه وعلى هذا فهو لواجده وعليه الخمس الا اذا علم كونه لمالك من ملاكه فيدفع اليه ولا خمس فيه على هذا ما ذكره العلماء من المذاهب واما على ما هو ظاهر الصحيحين اللذين نقلناهما فانه لا اعلام في جميع الصور لمالك الارض ولا اعلام عليه ولا تعريف حتى انه لو كان المالك لمورثه وكان لمورثه شريك واقتسموا المال ثم ظهر المال في حصة احدهم فانه اختصاصه به وعدم شركة باقي الورثة معه فيه الا ان يعلم ان ذلك كان لمورثهم فح لعل حكمه الكل وان وجد في ملك غيره فعليه اعلام ما لكه فان ادعاه دفع اليه بلا حاجة الى حجة وان لم يدعه فعليه اعلام المالك السابق عليه وهكذا الى اخر ما لك يمكن من معرفته فان لم يكن لواجده فلقطة تملكه مطلقا على الاظهر وكذا على القول الاخر فيما لم يكن عليه اثر الاسلام واما ما كان عليه اثر الاسلام فلقطة لا يتملك بعد تعريفه سنة فان ظهر طالب ظاهر حجة شرعية دفع اليه والا فله تملكه ان شاء وان لم يشاء تصدق به وعلى ما ذكره العلامة في نهايته يحمل كفاية اعلام ما لكه في الحال فقط فان ادعاه دفع اليه والا فله تملكه مطلقا على الاظهر او على التفصيل المذكور وعلى القول الاخر واما ما نقلناه عن المدارك يسقط اعلام من قطع بانتفائه عنه من المالك ويحتمل سقوط اعلام كل من احتمل انتفاءه عنه فيكون لواجده الا اذا علم لواحد منهم فيدفع اليه هذا على ما ذكره العلماء واما على ظاهر الصحيحين فيجب دفعه الى ما لكه في الحال وله تملكه مطلقا سواء عرفه او لم يعرفه وسواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وظاهرهما عدم خمس عليه حيث لم يذكر فيهما لكن الاحوط لما اخراج الخمس لعموم ما دل على الخمس في الكنز او اطلاقه وان لم يره تملكه فلما مر بتصدق به ولكن الاحوط طلما اخراج الخمس والتصدق به تبعا ان اراد وبما تلوناه عليك يظهر انه اذا وجد في ملك احد فهو له اعلامه قوي جدا وكذا وجوب الدفع اليه اذا ادعاه واما ان لم يدعه ولكن اراد تملكه باعتبار انه وجد في ملكه

فان تعددت الطبقة وادعوه اجمع قسم عليهم بحسب السبب ولو ادعاه بعضهم خاصة فان ذكر سببا يقتضي التشريك سلمت اليه حصته خاصة والا الجميع وحصة الباقي كما لو نفوه اجمع فيكون للواجد ان لم يكن عليه اثر الاسلام والا فلقطة ومثله الموجود في جوف دابة ولو سمكة مملوكة بغير الحيازة اما بها فلواجده لعدم قصد المحيز الى تملك ما في بطنها ولا يعلمه وهو شرط الملك على الاقوى وانما يجب في الكنز ان

وانه من توابع ملكه ففيه اشكال بظاهر الصحيحين ولفتوى العلماء بخلافهما والاحوط ان يقع صلح بينه وبين الواجد فان الظ على تقدير عدم كونه للمالك كونه للواجد وما ذكروه من اعلام المالك السابق وهكذا لا دليل عليه يصلح للتعويل ولكن الاحوط لهما الاتفاق على اخراج الخمس والصلح في الباقي وكمال الاحتياط ان لا يتنازعا في هذه الصورة ويتفقا على اعلام المالك بالترتيب الذي ذكروه فان ادعا احد منهم دفع اليه بلا حاجة الى حجة لكن عليه فيما بينه وبين الله تعالى ان لا يدعيه الا اذا علم كونه له وان لم يدعه احد منهم فان لم يكن عليه اثر الاسلام فالاحوط ان يتفقا على التعريف فان ظهر طالب واقام حجة دفع اليه والا اخرجا الخمس واصطلحا في الباقي والله تعالى يعلم **قوله** فان تعددت الطبقة اي كان من كان في الطبقة الواحدة متعددا **قوله** ومثله الموجود في جوف الدابة ظاهره انه مثله في تمام الحكم فيجب اعلام المالك السابق فان ادعاه فيدفع اليه بمجرد دعواه والا فالمالك السابق وهكذا الى اخر مالك يتمكن من معرفته فان ابوا جميعا فعليه الخمس وله الباقي ان لم يكن عليه اثر الاسلام والا ففيه الخلاف السابق والاقوى عندي كونه لقطة ومستندهم في ذلك صحيحة ابن عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل اسئله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحه وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جوهر لمن يكون ذلك قال فوقع عم عرفها البايع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه ولا يخفى ان ظاهرها كفاية اعلام البايع الذي باعه وعدم وجوب بيع الملاك قبله وحمل البايع على كل باب لك قبله بعيد جدا وهذا ربما يؤيد الاحتمال الذي نقلنا عن العلامة وقلنا انه ظاهرية من كفاية اعلام المالك السابق في المسئلة السابقة وكذا الظ فيه عدم الفرق بين ما كان عليه اثر الاسلام وعدمه لاطلاق الحكم بل الظ كون الدراهم في ذلك الوقت مسكوكة بسكة الاسلام وكانه لهذا ان بعضهم ممن فصل في المسئلة السابقة اطلق الحكم ههنا وقال الش فيما سيجيء من كتاب اللقطة ظاهر الفتوى والنص عدم الفرق بين وجود اثر الاسلام عليه وعدمه والاقوى الفرق واختصاص الحكم بما لا اثر له عليه والا فهو لقطة جمعا بين الادلة ولدلالة اثر الاسلام على يد المسلم سابقا ولم يظهر لي دليل على كونه لقطة سوى ما ذكره من دلالة اثر الاسلام على يد المسلم سابقا وقد عرفت ضعفه هذا والعجب من الفاضل الاردبيلي انه لم ينقل الصحيحة التي هي مستند حكمهم بكونه للمشتري على تقدير عدم معرفة البايع وناقش فيه باحتمال كونه لقطة الا ان يفيد بعدم العلاقة وقال ومع ذلك محل الش ايضا لظهور كونه للمسلمين على تقدير وجوده في دار الاسلام واثار تصرفهم انتهى واما وجوب الخمس فيه فلا يستفاد منها بل ظاهرها خلافه فيه ولكنهم قطعوا به وظاهرهم اندراجه في الكنز وهو بعيد نعم لا يبعد دخوله في الارباح فتدبر **قوله** وله سمكة مملوكة بغير الحيازة كان نشأت في ماء محصور مملوك للبايع وكانت فيه الى وقت البيع فانها ح كالدابة المعلوفة اما المملوكة بالحيازة فلواجده وليس عليه تعريف لعدم قصد البايع المحيز الى ما في بطنها اذ لا يعلمه وهو شرط الملك في حيازة المباحات ولا يخفى ان الحكم بعدم قصده مشكل وعدم علمه به لا يفيد ذلك لجواز ان يقصد الى تملك ما في بطنه ايضا ان كان في بطنه شيء وعدم كفاية ذلك القصد من تملكه واشتراط العلم به ليس بمط بل الظ كفايته فيه فالاظهر ان يق ان ذلك القصد من المحيز غير معلوم وانما المعلوم منه مجرد الحيازة للسمكة وهو لا يفيد الملك لما في جوفها بدون القصد اليه واذا لم يظهر قصده اليه فالاصل عدمه ويلوح من كلام العلامة في كرة الميل الى الحاق السمكة بالدابة لان القصد الى حيازتها يستلزم القصد الى حيازة جميع اجزائها وفيه ان ما في الجوف ليس من اجزائها ودعوى الاستلزام فيه ايضا غير ظاهر فالظ ان للواجد يملكه اما مط كما هو الظ اذا لم يكن اثر الاسلام والا فلقطة على ما هو المختار عند الش كما اشار اليه فيه ايضا في كتاب اللقطة ومن هذا يظهر انه لا بد من تقييد الدابة في كلامهم بالمعلوفة كما هو مورد الرواية واما اذا كانت وحشية كالظبي المصاد من البر فحكمها حكم السمكة المحازة ذلك ان تحمل قول الش مملوكة قيد المطلق لا لخصوص السمكة وح ففي كلامه اشارة الى التقييد في كل منهما واما من اطلق الحكم فيهما فكانه بنى كلامه على ما هو الغالب في كل منهما ثم ان الش ذكر في كتاب اللقطة انما ذكروه في الموجود في السمكة ايضا من انه لواجده انما هو اذا لم يكن عليه اثر الاسلام والا فلقطة كما اذا كان عليه اثر الاسلام مع عدم احتمال عدم الحكم له فيهما لاطلاق النص والفتوى وقد ظهر لك ان الاظهر هو الاحتمال الذي ذكره لعدم صدق اللقطة على الموجود في جوف الدابة او السمكة والا لوجب وان لم يكن عليه اثر الاسلام وهم لا يقولون به وكونه في حكمها باعتبار دلالة اثر الاسلام على سبق يد مسلم قد عرفت ضعفه هذا ما سمعت من ظهور صحيحة عبد الله بن جعفر في عدم الفرق وثم ههنا شيء اخر وهو ان اطلاق حكمهم في الموجود في السمك بانه لواجده يمكن ان يكون في السمكة التي اخذت من البحر او من الانهار التي لها طريق الى البحر ويكون بناء حكمهم بعدما ذكروه من شرط التملك بالحيازة على ان الموجود في جوف سمكة كك ان امكن حصوله في البحر كالدر والعنبر فلا يظهر كونه مملوكا لاحد اصلا فيجوز تملكه ولا وجه لاحتمال اللقطة فيه اصلا وان لم يكن كك بل علم كونه مملوكا كالدرة المثقوبة او المهمومة بالذهب فان لم يظهر كونه ملكا لمسلم فيجوز عندهم تملكه ايضا اذا لم يظهر كونه ملكا لمسلم كالدرهم والدينار اللذين عليهما اثر الاسلام فيمكن ان يكون حكمهم فيه ايضا بانه لواجده بناء على ان ما غرق في البحر يخرج عن ملك مالكه ويجوز لمن اخرجه بملكه كما هو احد القولين مستندا الى ما نقلناه سابقا من حديث الشعيري وعلى هذا فلا جوف السمك لا يمكن الحكم بوجوب تعريفه وان كان عليه اثر الاسلام فان غاية ذلك ان يدل الاثر على كونه مسلم ولا عبرة به بعد غرقه في البحر وابتلاع السمكة له من هناك لخروجه بذلك عن ملك احد مالكه الا بعد الاعراض عنه فيمكن ان يكون بناء حكمهم على ان الظ فيما غرق في البحر اعراض صاحبه ياسه منه وان ذلك يكفي في عدم وجوب تعريفه لاصالة البراءة الا ان يعلم خلافها واما السمكة الماخوذة من ساير الانهار التي لا طريق لها الى البحر فان كانت من الانهار العظيمة التي كان حكمها حكم البحر في حصول التي عما سقط فيمكن ان يعتقد واجريان حكم البحر فيها ايضا بناء على اتحاد الطريق واما ساير الانهار التي ليست كك وكان الظ شمول اللقطة للماخوذ منها فلا يبعد ان يخصص كلامهم بما سوى ذلك كما خصصه الش بالسمكة المملوكة بالحيازة فتدبر واعلم ان العلامة ره في عد قال في كتاب اللقطة ما يوخذ في المفاوز او خربة قد باد اهلها فهو لواجده من غير تعريف ان لم يكن عليه اثر الاسلام والا فلقطة على اشكال وكذا المدفون في ارض لا مالك لها ولو كان لها مالك فهو له ولو انتقلت عنه بالبيع اليه عرفه فهو احق به والا فهو لواجده وهل يجب تتبع من سبقه من الملاك اشكال وكذا التفصيل لو وجده في جوف دابة اما لو وجده في جوف سمكة فهو لواجده وتحته رقيقة انتهى ولا

يخفى ان ما ذكره من حكم ما عليه اثر الاسلام على اشكال يمكن ان يكون جار عنده في الدار والسكة به وانما يصح به فيما احاله على ما ذكره في بقية ما ويمكن ان لا يحكم به فيهما ويقول بعدم الحاجة الى التعريف لظاهر الصحيح المبين كون في الدابة ومثلها السكة بل اولى ويحتمل ان يقول بجريانه في الدابة بخلاف السكة لما ذكرنا من الفرق بينهما فيكون اطلاق فهو لواجده اشار الى هذا الكنز في كتاب الخمس حيث جعل الاقرب اشتراط عدم اثر الاسلام في الجميع ثم ان شارحه المحقق حكم بان عبارته غير محررة لان الموجودة في جوف السكة لا يكون لواجده وهو مشترك من الصناعي اطلاقه كما هو مقتضى اول الكلام وفي ذلك فضوله وتحته دقيقة لا يتطرق على ذلك لان الدقيقة هي ان يملك المباح يحتاج الى النية وهذا انما يكون في المخلوق فيكون مباحا بالاصالة فلا ينتظم مع اول الكلام انتهى وكان غرضه من الايراد الاول ان الموجود في جوف السكة لا يكون لواجده مطلقا بل يجب ان يريد بما اذا لم يؤخذ من محصوريه والامر فيه هين اذ لا بعد في تنزيل كلامه على ما هو الغالب ويمكن ان يحمل على عدم صحة الاطلاق بناء على ما نقل عنه في كتبه الاخرى حيث نقل عن كثير في الموجود في جوف السكة اذا كان درهما او دنانيرا او ودية مثقوبة بها او ذهبا او فضة او غير ذلك مما يكون اثر الاسلام انه لقطة ونفى عنه البأس ونقل عنه في التحرير انه حكم بوجود التعريف فيه سنة وجده المصيبا او المشتري ثم قال واطلق علمائنا القول في ذلك فوجود التعريف البائع فان عرفه فهو له والا اخرج الخمس وحل له الباقي ولم يجعلوه كاللقطة ونقل عن الفقهاء ان الموجود ان يكون عليه اثر الاسلام او لا فان كان وجب تعريفه من البائع وغيره لسبق ملك مسلم ويكون حكمه حكم اللقطة لان مال مسلم ضايع فوجب التعريف حولا والحيلولة هنا كالالة وان لم يكن عليه اثره فقال بعد كلام طويل وليس عندنا بعيدا من الصواب القول بوجوب التعريف لما يجده في بطن الدابة مطلقا سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وكذا ما يجده في بطن السكة مما ليس اصله البحر اما اذا كان اصله البحر فلا انتهى فما اطلقه هنا لا يطابق شيئا من اقوال المقولة فلا بد من تقييد كان يقيد بما كان اصله البحر ليطابق ح ما في لفظه لا يخفى ما فيه اذ لا بعد ان يكون مخالفا لمخالفه في الكتب الاقوى اذا كان له وجه قد عرفت ان لاطلاق الحكم بكونه للواجد في السكة في المال الغير المحصور وجها لا بعد الاستناد اليه على ان كلامه لا يابى عن التقييد بما لا يكون عليه اثر الاسلام وح يكون حكمه بالتملك فيه بناء على عدم ظهور مالك له فالاصل جواز تملكه بخلاف ما عليه اثر الاسلام فانه ربما امارات جريان يد المسلم عليه فيجب تعريفه لذلك ويكون الفرق بينه وبين الدابة الرجوع الى المالك في الدابة لظهور كونها وجدت في بطنه قد ابتلعه في ملكه بخلاف ذلك في السكة اذ الظاهر ان يكون قد ابتلعه في البحر او ما في حكمه فيسقط احتمال البايع فيه هذا واما ايراده الثاني فلا يخفى ما فيه اذ الدقيقة التي اشار ليست دليلا على الحكم حتى لا يطابق الدليل لعدم جريانها في غير المخلوق من البحر بل مراده من الدقيقة ان من الحكم في السكة بكونه لواجده تظهر دقيقة وهي ان المباح اما لا يملك بحيازة الاخذ بل لا بد فيه من نية التملك او العلم به على اقل اقواله كفى في حيازة الاخذ فينبغي ان يكون تملك الموجود في السكة من الدنانير ونحوها للصيبا الحائز لها فلا يستقيم اطلاق الحكم بكونه لواجده وعلى هذا فلا ايراد عليه ولا يخفى انه لو حمل كلام العلامة ح على الفرق بان الدابة والسكة فيما عليه اظهر الاسلام انه في وجوب التعريف فيما في الدابة دون السكة فيمكن ان يكون الدقيقة التي اشار الى ما ذكرناه من وجه الفرق بينهما فتدبر وكتب المحققين ح في الايضاح على قول والده ما لو وجده في جوف سمكة الى اخر الفرض ان ذلك الشيء الموجود في السكة مباح في الاصل والدقيقة هي انه بمجرد ان يملك المباح اياها الى النية لانه ان كان المباح يملك بمجرد حوله في يد من له اهلية تملك وكان لصيبا ملك الصيبا ذلك الشيء لكن الثاني باطل فلرواية فلتقدم مثله انتهى ولا ادري ما لرواية التي اشار اليها والله اعلم واعلم ان حكمهم بكونه للمشتري لا يخرج عن ظهور دليل على تملك المباح بمجرد الاخذ مع عدم الشعور بنية التملك فالاصل عدمه وح فالاصل جواز تملكه له وعدم حرمته تصرفه فيه فاذكره العاضل الاردبيلي ح من عدم دليل واضح على ما ذكروه وان الظاهر كون السكة وما معها ملكا للصايد للقيض ان كان فيه اثر الاسلام لان الظاهر انه وان كان للمسلم انه معرض عنه لوقوعه في البحر الا ان يظهر خلافه فيكون لقطة واحتمل كون المشتري ملتقطا لعدم شعور الصايد به وكونه ملتقطا لعدم اشتراط الشعور ليس بشيء وما ذكروه كان قريب يمكن حكمهم بوجوب الخمس فيه ايضا ولا يظهر له وجه وكانهم جعلوه مندرجا في الكنز كما ذكرنا في الموجود في الدابة ولا يخفى بعده كما ذكرنا هناك ويحتمل هنا الحاقه بالغوص ايضا وهو ايضا بعيد نعم لو قيل بعموم الارباح اتجه الحكم بوجوب خمسها فيه فتدبر واحفظ فروع في الكنز الاول قال هي لو استأجر البحر لها في الارض المباحة لطلب الكنز فوجده فهو للمستأجر لا للاجير لانه استأجره لذلك فصار بمنزلة ما لو استأجره للاصطياد او الاحتشاش وان استأجره لامر غير ذلك فالواجد هو الاجير والكنز له انتهى وقال الفاضل الاردبيلي ح وفي محل الاستبعاد بمثله تامل لعل تغير مقصده والحفر لما قيل من عدم جواز الاستيجار للمباحات لاحتمال دخولها في الملك بغير اختياره والظاهر الجواز وتوقف الملك بعدم قصد ملكية الغير وبعدم ملكية منفعة الغير على تقدير عدم احتياجه الى النية كما هو الظاهر وصحيح تحقيقه انتهى والظاهر ان قوله لعل مسموع تغير من النساخ الصواب لعدم تعيين ثم لا يخفى ما فيه اذ يمكن فرض تعيين مقدار يكون ظن المستأجر وجدانه فيه او تعيينه بحسب الزمان كيوم او يومين واما ما نقله عن الفضل فما قاله عليه من الظاهر حسن لكن في حكمه بكون الظاهر كذا حيث احتاجه الى النية تامل بل الظاهر خلافه لاصالة عدم ملكه ما لم يثبت خلافه ولم يثبت في ذلك بدون النية فتدبر الثاني قال هي ما يجده العبد من الكنز لمولاه يخرج منه الخمس والباقي له لانه اكتساب فاشبه الاحتشاش والاصطياد لا الاصطباغ لان قوله ع وفي الركاز الخمس يدل بعمومه على وجوب الخمس في كل ركاز بمفهومه على ان الباقي لواجده انتهى وفيه تامل فانه اذا قيل مفهومه ان الباقي لواجده وعمومه لا يشمل ذلك لان الباقي فيه على ما ذكره ليس لواجد بل لمولاه الا ان يقال ان الواجد حقيقة فيه هو المولى والعبد لعدم تملكه بمنزلة الالة ثم لا يخفى ان اطلاق كلامه ههنا يوهم ان مراده بما نقلنا عنه في المعدن ما فهمه الفاضل الاردبيلي ح من ان الصحيح انه مع الاذن القول بملك العبد بعيد بل يكون ما وجده لمولاه كما وعدنا هناك لكن الحكم به بعيد جدا فالظاهر حمل كلامه هناك على ما حملنا وتنزيل كلامه ههنا على التفصيل المذكور هناك احالة ما ذكره هناك نعم لو قيل بالفرق بين المباحات في الاصل كالاحتشاش والاحتطاب وبين اللقطة بانها ليست مباحة

في الاصل وانه للمولى في المملك انما يفيد تملكه في المباحات في الاصل فيما كان ملكا لاحد يخرج الحكم بانه للمولى وان اذن له السيد قلنا بملكه في الجملة لا في خصوص هذا ايضا لكن هذا لا يلائم كلام العلامة رح لانه حكم اولا بانه باشباه لاحتمال الاصطياد فتبر الثالث قال اذا استأجر دارا وجد فيها كنزا فهو للمالك وقال بعض المحققين وهو للمستأجر لنا ان المالك يد ثابتة على الدار فهي ثابتة على ما فيها فيقضي له بها وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وزفر واحد قولي الشافعي خالف بان الكنز لا يملك بملك الدار وهو قول ابو يوسف بطلانه واضح الوجه قال لو اختلف المستأجر والمالك في ملكه قال الشيخ القول قول المالك وبه قال المزني والشيخ قول الخ ذكره في الخلاف ان القول قول المستأجر وبه قال الشافعي وعن احمد روايتان كالقولين والاحتجاج تلا قول ان الدار المالك كيده فيقضي له به ولان الدفن مانع للارض والمثاني انه مال موضوع في الارض ليس منها فيكون القول قول من يده على الارض كما في الدار من الامتعة ولان المالك لا تكرى دارها دفينا الا نادرا اما لو اختلفا في مقدار فالقول قول المستأجر على القولين لانه منكر انتهى وقد ذكر في تكرة ايضا هذين الفرعين بالتفاوت الى في العبادات وانت خبير بان الظاهر منه انه فرعان مختلفان ولا يظهر له وجه الا ان يقال ان النزاع في الاول في دعوى كل واحد له باعتبار تبعية الملك او المستأجر مع اعتراف كل منهما بعدم معرفته له وعدم وضع يده فيها والنزاع في الثاني في ان كلا منهما يدعي انه وضع يده فيها ولا يخفى انه على هذا لا يتجه شئ مما للقولين في النزاع الاول على مقتضى ما فصله اصحابنا فانهم لم يحكموا بتبعية الكنز للدار حتى يقال انه هل المالك او المستأجر بل قالوا انه يعرف لبائع فان اعترف به فهو له والا يعرف المالك وهكذا فان لم يعترف به احدهم فهو لواجده اما مطلقا واذا لم يكن عليه ثوب الاسلام والا فلقطة او انه يكفي اعلام المالكين ويتخير باني هذا التفصيل وعلى هذا فاذا اعترف كل منهما بعدم معرفته لا يحكم لواجد باعتبار تبعية ملكه او لما استأجر وهو ظ نعم لو قيل بما قلنا انه ظاهر الصحيحين اللتين نقلناهما سابقا وهو ان الكنز لاهل الدار وان لم يعرفوه اتجه تحقيق ان اهل الدار هل هو ما لكها او يكتريها حين وجدان الكنز وكان الاول اظهر والله تعالى يعلم ولنا تعلم ان كلام العلامة رح لا يمكن حمله على هذا الخلاف اذ لم يسلف منه ما دل على بطلان ما ذكره المخالف وهذا الصوت هو ما سلف منه وهو بطلانه حين اذ فالمالك معرفة من غير نزاع للمكتري معه والفاضل الاردبيلي لم يذكر الا فرعا واحدا فانه قال لو استأجر دارا فوجد فيها كنزا فهو للمالك وقال بعض المحققين وهو بعيد فالمالك ذو اليد على المستأجر الاثبات لو اتيا انتهى وهو الفرع الثاني على ما ذكرنا ولم يتعرض للاول اما لعدم اتضاح المقصد منه او لجعلها فرعا واحدا بان يكون في الثاني زيادة تفصيل للاول يقبل الى الشيخ واجتماعهما ثم حكمه بعد القول الثاني مطلقا يخرج عن الاشكال بل يخرج عن جعلها فرعا واحدا ويؤيده ايضا اصالة عدم تقدم وضع الكنز على الاجارة اذا علم كما هو الغالب نعم ربما يبعد دعوى المكتري بالقرائن الموجودة فيما وجد الدالة على سبق وجوده على اكراه ولكن ربما وجدت تلك بالنسبة الى المالك ايضا فالحكم عند وجود القرائن لاحدهما الحكم بما والنزاع انما هو في المخرج عنها وح يكون القول قول المكتري وهذا اظهر كما اختاره الكركي في ملك وهو مثله القول في كل ما وقع النزاع بين ذي اليد السابقة واللاحقة كالمعير والمستعير مع سلب المالك عنهما ثم اني بعد لم ار ان العلامة رح في الارشاد في اخر البحث قال ما لفظه قول مالك الدار قال هذا الفاضل يعني لو تداعى مالك الدار ومستأجرها في كنز وجد فيه فالاكثر على ان القول قول المالك فالمستأجر خارج وعليه البينة وعلى المالك اليمين لان المالك له فهو واضع اليد عليه فكذا جميع ما فيه فهو تحت يده ونقل عن الشيخ ان القول قول المستأجر لانه واضع اليد على المالك بجعله الظرف والمنفعة له فيكون واضعا يده شرعا على ما فيه وهو بعيد لانه ما وضع الا بما اباح له المالك وهو منفعة البيت التي الكنز خارج عنها اجزاها قد ترا بط انتهى ولا يخفى ان هذا بعينه هو الفرع الذي ترکه هناك وما نقله من دليل الشيخ هو الدليل الاول الذي نقلنا له وحمله على ان الكنز من جملة المنافع فيكون يده شرعا عليه لتسليط المالك عليها فاعترض عليه بما ذكره وانت خبير بانه لبناء الدليل على ما ذكره بل على ان الدار بالفعل يده ويتبعها جميع ما فيها وهو ما وجد من الكنز فيها ويحتمل ان يكون الواضع له فيها فحكمه له بمقتضى اليد في الحال كما في الامتعة التي وجد فيها خاتم لابرد عليه اعتراضه فتذكر الخامس قال المكاتب عليه الكتر لانه اكتساب فكان كغيره من انواع الاكتسابات ان يخرج منه الخمس والباقي له لان تسلط سيده على مكتسباته منقطع بالكتابة السادس قال الصبي والمجنون يملكان اربعة اخماس الركاز والخمس في الباقي لمستحقيه يخرجه الولي عنهما عملا بالعموم وكذا المرأة وحكي عن الشافعي ان المرأة والصبية لا يملكان الكنز واجح لخبر ما تقدم من انه اكتساب وهما من اهله السابع قال يجب الخمس في الكنز على من وجده من مسلم او ذمي حر او عبد صغير او كبير ذكر او انثى عاقل او مجنون الا ان العبد اذا وجد الكنز فهو لسيده وهو قول اهل العلم فانهم اتفقوا على ان يجب على الذمي الا الشافعي وقال الفاضل الاردبيلي في الدليل نامل لعدم دليل العموم عموم الادلة ويكون المكلف بالاخراج الولي غير المكلف انتهى ووجه التامل ان اتفاقهم عدا الشافعي على وجوب الخمس على الذمي لا يصير دليلا على تمام العموم الذي ذكره ولا على اتفاقهم عليه كان مراد العلامة ان اتفاقهم على جميع ما ذكره الا الخلاف من الشافعي في وجوب الخمس على الذمي فلا عبرة به فصلح الدليل دليلا على اتفاقهم وكذا على الحكم لكن الظاهر ان مراد العلامة هو الدليل على اتفاقهم لا دليل الحكم فانه قال بعد ما نقلنا ونقله هذا الفاضل بعد قوله الا الشافعي فانه قال يجب الخمس الا على من يجب عليه الزكوة وله في ايجاب الزكوة على الذمي قولان سلفا عمومه قوله عدم وفي الركاز الخمس وقول الباقر رح وكلما كان ركازا ففيه الخمس وكانه مال مطهور عليه فيجب فيه الخمس كالمسلم والغنيمة واحتجاج الشافعي بانه زكوة ضعيف انتهى فعلى دليل الحكم هو ما ذكره العلامة من الاستدلال بعموم الحديثين واما دليل الاخير فهو استدلال بالقياس على الشافعي القائل به ثم قال هذا الفاضل ولعله يريد بالصبي والمجنون من فقد على التملك تميز ما ويحتمل الملك لهما بالاخذ وبالقبض وبالولاية والارث انتهى وظ كلام العلامة هو الاحتمال الثاني الذي ذكره وهو تملكهما بمجرد الاخذ والقبض ولو ضعيفا ولوجوب تتبع المالك في المباحات فليحمل على انه يجب على الولي ان ينوي تملكهما لهما واخراج الخمس لتخميسه واما الاحتمال الثالث الذي ذكره وهو تملكهما بالارث لوليهما اي اذا اخذها الولي بالولاية او لنفسه ثم مات فارثه لهما لانهما يمكان من الظهور لا يصلحان للذكر سيما الاخير

او بلغ عشرين دينارا عينا او قيمة والمراد بالدينار المثقال كغيره في الاكتفاء بمائتي درهم وعبر لاحتمال القصر في مع قطعه بالاكتفاء بها في المعدن وينبغي القطع بالاكتفاء بها هنا لان صحيح البزنطي في الزكوة منه في مثله فضة الخمس ان ما يجب الزكوة منه في اهل المعدن كل كثيره بلوغ عشرين دينارا وستبدل الى القول الدال على ان قدره بزمع جزء بزية غيره وصحيح البزنطي ذا ان عليه فالعمل به متعين وحكمها بلوغ مائتي درهم كما مر عند المصنف مع ان الواو بايه هنا لا تدل عليه قال الشيخ ره في الخلاف اصحابنا مجمعون على ان نصاب الذهب والفضة عشرون مثقالا والواو بايه حجة عليهم واعتبر ابو الصلاح ره الفي الخلوص فيه دينارا كالغوص استنادا الى الرواية قاصرة فيعتبر الدينار وقيمة الغوص قطعا والكفي المقدرة عن اشارة الطرفة بالشبر هنا ويعتبر الضارب الثلثة بعد المؤنة التي عرفتها على تحصيله من حفر وسبك المعدن والغوص او ارسالها واجرة الغواص الغوص او اجرة الحفر ونحوه في الكنز ويعتبر الضارب بعد ما

قوله ان بلغ عشرين دينارا هذا هو المعروف بين الاصحاب ولم يذكر وا فيه خلافا ومستندهم صحيحة البزنطي الاتية ومقتضاها كما ذكرنا كما سيجيء الا ان يبلغ احد النصابين ولكن اكثرهم اقتصروا على ذكر الذهب كما فعله المصنف والعلامة في قوله وكره صرح بان عشرين دينارا معتبر في الذهب والفضة يعتبر فيها ما يساوي درهم وما عداهما يعتبر فيه قيمته باحدهما قوله المثقال اي المثقال الشرعي الذي هو ثلثة ارباع المثقال الصيرفي كبيرة اي كما في غيرها المنع فانه كلما ورد في الدينار فهو المثقال قوله لان صحيح البزنطي رواه ابن بابويه عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا قال سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب الزكوة في مثله فيه الخمس ولا يخفى ان عبارة الجواب يحمل بعمومها المعدن ايضا لكن يحتمل بقرينة السؤال التخصيص بالكنز فالكنز اولى بالقطع به من المعدن كما اشار اليه المصنف هذا ولا يخفى انه يمكن ان يستفاد من الرواية اعتبار النصاب الثاني في الخمس ايضا لكن العلامة في محكي كره صرح بانه ليس كذلك هنا اخرا بل لا يجب الخمس فيه الا ان يكون عشرين مثقالا فاذا بلغها وجب الخمس فيه وفيما زاد قليلا كان او كثيرا ولم يذكر خلافا فيه والرواية لا تاتي لاجل الحمل قوله قيل والمعدن كذلك هذا قول الشيخ في نهايته واختاره ابن حمزة وعامة المتاخرين وهو المعتمد اشار اليه المصنف من صحيح البزنطي وهو ما رواه الشيخ عنه في التصحيح قال سئلته ابا الحسن عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما تكون في مثله الزكوة عشرين دينارا قوله مع ان الرواية ههنا لا تدل عليه لكن قد عرفت ان صحيحة الكنز يشمل ظاهرا المعدن ايضا لكن لا بعد تخصيصه بالكنز بقرينة السؤال وكان بناء كلام المصنف على هذا فلا تغفل وهو ظاهر الاكثر فانهم لم يتعرضوا لذكر النصاب له فالظاهر انهم لم يعتبروا فيه نصابا واما ابن ادريس فانه صرح بعدم اعتبار النصاب فيه وادعى اجماع الاصحاب عليه قال العلامة في محكي كره دعوى الاجماع في صدر الخلاف وظ البطلان نظرا الى الاسم اي صدق اسم المعدن القليل الكثير فعموم الادلة يشمل الجميع والرواية حجة عليهم لانها اصح ما تصلح مخصصة للعموم ما قوله استنادا الى رواية قاصرة وهي ما رواه الشيخ عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن محمد بن علي بن ابي عبد الله عن ابي الحسن قال سئلته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة هل فيه زكوة فقال اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس وفي سنده قصور يجبر بالشهرة ومحمد بن علي المذكور ولكن ابي نصر ممن اجمع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ورواه في الفقيه ايضا مرسلا عن الكاظم وهو ايضا قاصر بالارسال وقال الشيخ في ذيب ليس بين الخبرين تناف لان الخبر الاول تناول حكم المعادن والثاني حكم ما يخرج من البحر وليس احدهما هو الاخر بل لكل واحد منهما حكم على الانفراد انتهى وهو كما ترى فان السؤال في الثاني تناول المعادن ايضا فكان مراده انما الجمل الجواب في الثاني على ان الجواب عما يخرج من البحر خاصة ولا يخفى بعده وقال العلامة في محكي المختلف في الجواب عن الاحتجاج لقول ابي الصلاح في هذه الرواية والجواب يحتمل ان يكون المراد ما يخرج من البحر والاول تناول المعادن خاصة قال الشيخ وايضا فان ذلك لا يحدثنا على ما اعتبرناه من النصاب اقوى من ذلك لانه يحدثكم وايضا فحديثنا يتناول المعادن وهو لفظ عام وحديثكم تناول معادن الذهب والفضة خاصة واذا احتمل كان الاستدلال بحديثنا اولى على ان حديثنا معتضد بالاصل وهو براءة الذمة ونفي الضرر انتهى وايضا من قوله وايضا ليس نظره في كون ذلك لا يحدثنا اقوى الى احتمال حديثهم فان قوله فيه خمس يحتمل الاستحباب واما الوجه الثاني الذي ذكره العلامة فكانه اراد به ترجيح مذهبنا بان حديثنا يدل على تمام مذهبنا وحديثهم يدل على بعض مدعانا فيبقى البعض الاخر بلا دليل وقوله واذا احتمل كانه مبني على الوجه الذي نقله عن الشيخ والوجه الاول منه ودون الوجه الثاني الذي ذكره اذ لا يربط به الا ان يقرر انه اذا احتمل حديثكم الاختصاص ببعض المذكور فيه ولا يكون عاما فاستدلالنا بحديثنا اولى لكنه فاقد العموم بخلاف حديثكم وعلى ما قررنا يمكن ان يكون مراد الشيخ بعضوديها ما ذكرنا بحسب الدلالة فافهم واعلم ان الرواية رواها المفيد ايضا في المقنعة مرسلا وفيها بدل لؤلؤ اللؤلؤ كاللؤلؤ وح فلا اختصاص لها بالمعدن ولكن لا يمكن التعويل عليها مع مخالفة الكاتبين قوله نعم يعتبر الدينار او قيمته في الغوص قطعا كان دعوى القطع بذلك لثبوت الاجماع على ذلك كما يظهر من محكي ايضا حيث قال ذهب اليه علماؤنا واما ذكره في المدارك من ان اعتبار النصاب فيه موضع وفاق بينهم ولا قائل باعتباره دون ذلك فلولا الاجماع فلا يظهر وجه الاعتبار بحيث لذلك سكوت رواية محمد بن علي المتقدمة وهي لضعف سندها بامكان من افاده القطع شيء ما في عموم الغوص مع اختصاص الرواية على ما في الكاتبين بالبعض المذكور فيها هذا وسنتفل بعد ذلك عن المعتبر انه جعل نصابه عشرين دينارا وهو يخالف ما نقلناه عنه ولكن لم يظهر له مستندا ولو لم يثبت الاجماع على اعتبار الدينار لكان القول بعدم اعتباره قويا للعمومات التي لا يعتبر في الزائد عن النصاب اجماعا بل لو زاد قليلا او كثيرا وجب الخمس قوله واجرة الغوص في الغوص هذا اذا استاجر اجيرا للغوص له واما اذا غاص احد لنفسه فليس فيه وضع شيء للاجرة وهو ظ قوله واجرة الحفر ونحوه في الكنز هذا اذا احفر لوجدان الكنز اما لو حفر لغرض اخر فظهر كنز فلا يحتسب من المؤنة اجرة ما حفره وهو ظ قوله ولا يعتبر اتحاد الاخراج لعموم الادلة وعدم دليل على اعتباره قوله واعتبر العلامة عدم نيته الاعراض اي اعتبر في الوجوب مع اتحاد الاخراج عدم نيته الاعراض فلو اخرج من النصاب ونوى الاعراض ثم بدا له واخرج ما كمل به النصاب لم يجب على الاول شيء وكذا في الثاني اذا فصل وايضا منفردا عن النصاب ونوى الاعراض ثانيا وكانه لا بعد دعوى فهم ذلك في العرف من اخراج النصاب ويؤيده ايضا انه لو اخرج ما ينقص عن النصاب واعرض عنه فالظاهر انه يجوز له التملك الجميع وصرفه فيما شاء ولا يجب عليه اداء الخمس في اخر عمره لتلا يبقى واثانيا العود اليه رجع فاذا بدا له ثانيا واخرج ما كمل به النصاب فالحكم لضمانه واعتبار ما تلفه من الخمس مع اصالة عدم الاداء لا بد له من دليل ولو كان مجرد العزم ما لا يصلح دليلا لذلك لذلك وهذا مع ما في التكليف بضبط حتى ما اخرجه بحيث يمكن معرفته اذا افتقر له اخراج اخر الى اخر عمره من العسر والحرج هذا واما حمل الاعراض على نيته تركه بالكلية ولكن الظاهر من كلام العلامة ره في محكي كره انه لم يرد ذلك فانه ذكر اذا اشتغل بالعمل واما تركه بين الدفعات للاستراحة مثلا والاصطلاح الة او طلب الكل وما اشبهه فلا توجب الخمس اذا بلغ النصاب المتعددة النصاب واما اذا ترك العمل بها فان ترك اهمال فلا يضم بعض الدفعات الى بعض والظاهر منه انه اراد بترك الاهمال في مقابل ما ذكره او اراد ترك العمل بها بحيث يقال في العرف انه تارك له وان اراد العود اليه بعد حين او لم يخطر بباله شيء من العود وعدمه او كان متردد ابينهما والحاصل اراد الانفصال العرفي وعدمه وعلى

هنا

متفق في ظاهر الاصحاب ولا يعتبر اخراج في الثلثة بل يضم بعض العامل الى بعض وان طال الزمان او يقع الاعراض وفاقا للمصنف واعتبر العلامة نية الاعراض وفي اعتبار اتحاد النوع وجهان

اجودهما اعتباره في الكنز والمعدن دون الغوص وفاقا للعلامة ره ولو اشترك جماعة اعتبر بلوغ نصيب كل نصابا بعد مؤنته **والسابع** ارض الذمي المنتقلة اليه من مسلم سواء انتقلت اليه بشراء ام غيره وان تضمن بعض الاخبار لفظ الشراء وسواء كانت مما فيه الخمس كالمفتوحة عنوة حيث يصح بيعها ام لا وسواء اعدت للزراعة ام لغيرها حتى لو اشترى بستانا او دارا اخذ منه خمس الارض عملا بالاطلاق وخصها

هذا فكانه يسقط ما ذكرنا من التأييد بعدم الضم في صورة الاعراض ولكن لا يبعد ايضا دعوى فهم ما ذكره من اخراج النصاب عرفا فافهم **قوله** اجودهما اعتباره في الكنز والمعدن لا يظهر وجه يعتد به للتفرقة بينهما وبين الغوص والظ عدم اعتباره في شيء فيضم بعض الانواع الى بعض في الجميع الا ان يقع بينهما فصل يمنع ذلك من الحكم بالضم وفي س في بحث المعدن ولا فرق بين ان يكون الاخراج دفعة او دفعات كالكنز وان تعددت نوعهما او انواعهما واعلم انه ذكر العلامة ذكر ما نقلنا عنه من الكتابين في المعدن لا في الثلثة كما هو ظ كلام الش بل قال في هي في بحث الركاز لو وجد ركاز دون النصاب ثم وجد ركازا آخر دون النصاب فاجتمعا نصابا ففي وجوب الخمس اشكال اقربه عدم الوجوب لان الركاز لا يوجد شيئا بعد شيء فكانه بمنزلة ما التقط لقطا كثيرة كل واحدة اقل من درهم وكلامه في كرة ايضا قريب منه والظ ان مراده انه يكفي في وجدان الكنز وتعلق الخمس به وصول اليه بحيث يتيسر الاخذ منه وان لم ياخذ بالفعل وعلى هذا فاذا وجد كنزا فاذا كان بمقدار النصاب وجب عليه الخمس والا فلا فلو وجد كنزا فهو بمنزلة ما لو وجد لقطة بعد لقطة اخرى فانه لا يضم احدهما الى الاخرى وهذا بخلاف المعدن فانه لا يملك منه الا ما اخذه منه ولا يجب الخمس عليه الا مما اخذه فاذا اخذ شيئا فشيئا ياتي فيه ما ذكره من التفصيل في الكنز نعم الظ انه يجري في الغوص ايضا بان يجعل ما يخرج دفعات بالغوص بمنزلة الاخذ من المعدن دفعات هذا والظ ان ما ذكره في الكنز من انه لو وجد كنزا آخر فهو بمنزلة لقطة اخرى انما يتجه مع اختلاف مكانهما عرفا واما مع اتحادهما بان فرض حفر مكان الى ان يظهر فيه شيء ثم حفر قدرا آخر الى ان يظهر شيء وهكذا فهو وجدان الكنز دفعات ويتاتى فيه الحكم باعتبار النصاب في المجموع والتفصيل فيه باعتبار نية الاعراض وعدمه بل الظ ان ما ذكره من الحكم في اللقطة بتعددها ايضا انما هو مع اختلاف مكانها عرفا واما مع اتحاده عرفا بان وجد فيه شيئا ثم تفحص يوجد فيه شيئا آخر وهكذا فالظ ان الجميع لقطة واحدة وبلوغ الدرهم انما يعتبر في الجميع لا في كل واحد الا مع اختلاف الزمان عرفا واحتمال سقوطهما من شخصين فتد وما نسبه الش الى العلامة من موافقته له في التفصيل الذي ذكره لم اقف عليه بل كلامه في هي صريح في خلافه فانه قال ولو اشتمل المعدن على جنسين كالذهب والفضة مثلا ضم احدهما الى الاخر وكذا ما عداهما وقال بعض الجمهور لا يضم احدهما الى الاخر وقال آخرون لا يضم في الذهب والفضة ويضم فيما عداهما حملا على الزكوة ويكون المخرج خمس لا زكوة وهو معتبر بالقيمة فلا اعتبار باتحاد الجنس بخلاف الزكوة انتهى وهو صريح في خلاف ما ذكره الش في المعدن ودليله يجري في الكنز ايضا الا انه لا يتعرض لهذا الفرع ايضا فيه ولا في الغوص وفي كرة ايضا ذكر في المعدن مثل ما نقلنا عن هي من الحكم بالضم مط ونقل القولين عن الجمهور الا انه لم يتعرض لدليل مختاره ويبعده وجود التفصيل فيه في كتاب غيرهما والله تعالى يعلم **قوله** وان تضمن بعض الاخبار لفظ الشراء يفهم منه ان فيه اخبارا ايضا او خبرا لا اقل ليس فيه خصوص لفظ الشراء وليس كذلك فانهم لم يذكروا فيه الا رواية ابي عبيدة التي سيشير الش فانها هكذا قال سمعت ابا جعفر ع يقول ايما ذمي اشترى من مسلم ارض فان عليه الخمس واعلم ان الرواية في يب في باب الخمس والغنائم وسندها هكذا سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن ابي ايوب ابراهيم بن عثمن عن ابي عبيدة الحذاء ورواها في باب زيادات الخمس ايضا وفيه بدل احمد بن محمد ابي جعفر وهو ايضا احمد بن محمد فان احمد بن محمد بن عيسى على ما ذكروه في كتب الرجال مكنى ابي جعفر والعلامة ره في لف عدها موثقة وكانه سهو منه فان ما نقلناه من السند صحيح غاية الصحة وليس في احد منهم من يتوهم كونها موثقة باعتبار الا ان في ابي ايوب الخزاز في كتب الرجال اختلافا انه هل هو ابن عثمن او ابن عيسى وههنا تصريح بانه ابن عثمان وفي رواية صحيحة في قنوت الجمعة تصريح بانه ابن عيسى وعلى التقديرين فهو ثقة كريم المنزلة يروي عنه الحسن بن محبوب فالاختلاف المذكور لا يخرجها عن الصحة الى التوثيق والش ايضا فيما سيجيء عدها موثقة وكانها تبع لف من غير مراجعة الى يب وفي فوائد القواعد استضعفها وهو ايضا مبني على ذلك فان رايه ره استضعاف الموثقات **قوله** كالمفتوحة عنوة قال في لك يتصور بيع المفتوحة عنوة تبعا للاثار المتصرف ببناء وشجر وبهذا الاعتبار يخرج خمسها لا باعتبار نفس الارض ولا فرق في وجوب الخمس فيها بين ان يكون قد ضمنت اولا انتهى والظ انه اذا لم يخمسها اهل الغنيمة وجب على الذمي فيه خمسان باعتبار وجوبه في اصل الغنيمة وقد اهمله اربابها وخمس باعتبار شرائه من المسلم اذ لا دليل على سقوط الاول بازاء الخمس الذي يجب عليه بالشراء لكن ينبغي ان يكون الخمس الثاني من الباقي بعد اخراج الخمس الاول لا من كل ما اشتراه فتد وذكر في المدارك انه يتصور بيع الارض المفتوحة عنوة في مصالح العسكر ومن ارباب الخمس اذا اخذوا منها شيئا على هذا الوجه واما بيعها تبعا للاثار المتصرف كما ذكره جمع من المتاخرين فمشكل لعدم دخول الارض في ملك المتصرف بتلك الاثار قطعا ومن انتفى الحكم امتنع تعلق البيع بها كما هو واضح انتهى والظ ان من جوز بيعها يقول بتعلق ملكه بها تبعا ودعوى القطع بخلافه لا بد له من دليل نعم الكلام في دليلهم على التجوز المذكور واما ما ذكره في تصوير البيع المذكور فهو حق ولكنه ليس فيه مظنة فرق بينه وبين ساير الصور التي يحتاج الى التعميم المذكور اذ بعد اخذها على احد الوجهين المذكورين يصير ملكا لاخذه لساير الاملاك ولا يتخيل بينه وبين ساير الاراضي احتمال فرق حتى يصرح بالتعميم لدفعه فالظ ان نظر القسمين الى ما ذكر في لك ثم لا يخفى ان ظ كلام لك وصريح المدارك جواز اعطاء خمس ملك الاراضي الى اربابه بان يصير ملكا يتصرفون فيه تصرفهم في ساير الاملاك وهو الظ كما خمس في ساير الغنيمة لكن كلام العلامة ره في س كما نقلنا في اول هذا الكتاب يدل على ان الخمس فيها بازاء خمس نمائها في كل سنة الى اربابه وهو اعلم بما قال والفاضل الاردبيلي ره ايضا حكم بالتامل فيما ذكروه لعدم الملك المطلق بل لاثار المتصرف وتلك ليست بارض فوجوب الخمس فيها محل التامل وقال ولو قيل بالملكية بتبعية الاثار ايضا فيه تامل فان الظ انها تزول بزوالها ويلزم اخراج خمسها مرتين فتد وعلى تقدير الوجوب بالشرائط كساير الاراضي انتهى وما ذكره في وجه التامل اولا هو ما نقلناه عن المدارك وفيه ما فيه وما ذكره ثانيا ففيه ان كون الظ انها تزول بزوالها لا يصلح وجها للتامل في الحكم المذكور ولم لا يجوز ان يجب عليه اخراج الخمس بمجرد بيعه منه بالتبعية وان خرج عن ملكه بعد زوال الاثار وح فان اخراج الخمس من الارتفاع يخرجه ما بقي الاثار فان زالت يصير ملكا للمسلمين ويزول مالكيته ويسقط عنه الخمس وان اخرجه من العين فهو يملك الباقي ما بقي الاثار فان زالت عادت ملكا للمسلمين وكذا الخمس ملك لاربابه ما بقي الاثار وبعد الزوال يزول ملكهم ايضا ويصير ملكا للمسلمين ولا محذور في شيء من ذلك وما ذكره من لزوم اخراج خمسها مرتين فان اراد به بان المفتوحة عنوة يجب اخراج خمسها اولا فاذا وجب اخراج خمس ايضا

وخصها في المعتبر بالاولى وعلى ما اختاره ظاهر بقوة مرفقة الخمس ان تقوم مشغولة بما فيها باجرة المثل ويخير الحاكم بين اخذ خمس العين والارتفاع ولا حول هنا ولا نصاب ولا تنبه ويحتمل وجوبها عز الاخذ لاصحه وعليه المصنف في س والاولى ان لا يسقط بيع الذمي لها قبل الاخراج وان كان المسلم له في البيع الاول مع احتمال العدم بناء على انها فضاء لكن بلد كان من حينه ضعف هذه الارض لم يذكرها كثير من الاصحاب كابن ابي عقيل وابن الجنيد والمفيد وسلار والنفي والمتاخرون اجمع والشيخ ره من المتقدمين على وجوبه فيها ورواه

بعد شراء الذمي يلزم اخراج خمسها مرتين فيه ايضا انه لا محذور فيه واي محذور في وجوب اخراج الخمس اولا من الكل ثم وجوب اخراج خمس ايضا مما اشتراه بقي من الباقي وان اراد انه اذا وجب اخراج الخمس منه اذا اشتراه بعشرة فاذا فرض زوال اثمان وخروجها من ملكه بذلك فلو فرض تجدد الاثمان فيجب عليه اخراج خمس اخر بناء على ما مثل من وجوب الخمس في مطلق الانتقال اليه وان لم يكن بعنوان الشراء فيه ان وجوب الخمس في مثل ذلك الانتقال الذي يكون بتجدد الاثمان بعد نقلها غير ظ ولو سلم فلا محذور فيه ايضا فانه ان اخراج الخمس من الارتفاع فلا يلزم الا وجوب اخراج خمس الارتفاع بعد التجديد كما بعده وان اخرج من نفس الارض فيلزم ان يجب عليه حين اخراج خمس ما بقي له بعد اخراج الخمس وهكذا ابدا ولا محذور فيه ايضا ثم قوله بالشرايط بالباء كما في النسخ التي رايناها كانه بهو والقاء الشرايط والمراد ان الشرائط فيه ايضا مثل سائر الأراضي المنتقلة الى الذمي من مسلم فان شرط فيها ان تكون معدة للزراعة شرط في ملك الذمي اليها من المفتوحة عنوة ايضا وان لم يشرط فيها لم يشرط في تلك ايضا وكذا لو شرط فيها شرط اخر كعدم اقالة المسلم على القول به فتدبر **قوله** وخصها في المعتبر بالقاع فانه قال القاع ان مراد الاصحاب ارض الزراعة المساكن دخال العلاقة في هل هذا الحكم مختص بارض الزراعة او عام فيه وفي المساكن اطلاق الاصحاب يقتضي الثاني والاظهر ان مرادهم بالاطلاق الاول فانك بعد نقل ما نقلناه عن المعتبر وهو جيد لانه المتبادر وجزم الشهيد ره وله اطلق الارض سواء كان بياضا او مشغولة بغرس او بناء عملا بالاطلاق وهو ضعيف انتهى ولا يخفى انه على تقدير حمل الرواية على ما حمله الاصحاب الظاهر هو ما ذكره الشهيد فاطلاق الأرض فيها وما ادعاه من التبادر كانه بناء على ما ذكره المحقق الاردبيلي من ان المسكن لا يقال له عرفا الأرض بل المسكن وقد لا نفهم انه اشترى ارضا ليجعلها مسكنا بحيث لا يبعد الوجوب ولا يخفى ان ما ذكره يجري في البناء ونحوه ايضا ولا يبقى لمورد الحكم سوى الأرض التي تصلح للزراعة لكن فيه ان الواو والبناء ونحوهما اذا اخذ مع البناء والاشجار لا يطلق عليها الارض بل يقال لهما الدار والبستان واما اذا اخذ ارضها وحدها فانما يطلق عليها الأرض فهو ارض هذه الدار وهذه البستان وكذا جيبها او قعرها والحكم هنا على اصل الارض فتشمل باطلاقها ارض المساكن والبساتين جميعا **قوله** ان تقوم مشغولة بما فيها يعني ان الارض المشغولة كالأرض الخالية مثلا لا يقوم على انها ارض بياض فان ارض البياض لصاحبها الكل بتصرف دار المالك تزيد قيمتها عن مثل تلك الارض التي لا يبذل ان تكون مشغولة بها لصاحبها ولا تقوم ايضا على ان يكون مشغولة بما فيها مجانا بل باجرة فلمالك الارض اذا انتقل لهذا الوجه يحط غالبا بضميمة الارض اي يسقط قيمتها بالكلية ويوجبان لا يأخذ منه لعظمها بذلك عدم انتفاع مالكها بها اصلا فلا يبذل ان تقوم على انها مشغولة بما فيها باجرة لمالكها اي على ان يدفع صاحب البناء اجرة الارض الى مالكها فان لمثل هذه الارض قيمة بذل بها باعتبار تلك الاجرة وما لكها لا يسخو سوى تلك القيمة وان كانت ناقصة عن قيمتها لو كانت بياضا ضائم الحاجة الى هذا التقويم لو اخذ من الذمي قيمة الخمس كلها هو المعهود في زماننا نظرا لكن لم اقف على تصريح منهم بجواز ذلك لا منعه بعضا كما لم اقف على حكم بتخيير الحاكم بين اخذ خمس العين والارتفاع عدم جواز اخذ القيمة بعقد اخر كبيع او مصالحة وقع على الخمس لكن الظاهر ان يجب عليه خمس اخر من ذلك الخمس وهكذا واما اذا اخذ العين والارتفاع فعلى تقدير اخذ الارتفاع ايضا يحتاج الى التقويم المذكور فان الظاهر ان المراد بالارتفاع هو اجرة مثل الارض وما لم يعلم كيفية الارض وقيمتها لا يعلم اجرة مثلها حتى يؤخذ هذا من الذمي ولا انا اخذ العين فالحاجة الى التقويم المذكور كان من اخذ العين لا بد له اما ان يترك الارض للذمي وما اخذ منها اجرة مثلها يحتاج الى التقويم المذكور او يترك الذمي البناء له ويأخذ منه اجرة مثله او تراضيا بالدفع الى ثالث واخذ كل منهما اجرة مثل حقه وكل ذلك انما يتبين كما هو حقه بالتقويم المذكور واعلم انه اذا وقع الاشتراك بين اثنين في دار او بستان بان تكون الارض من احدهما والبناء والشجر من الاخر فحق كل واحد منهما من الاجرة بتلك النسبة التي ذكرناها بما يقتضي الاعتبار واما هنا حيث لا نعلم حكم الشارع بوجوب الخمس على الذمي اذا اشترى رضا من مسلم وحمل على حمل الارتفاع فيحتمل ان يكون المراد اجرة مثل الارض البياض فلا يبعد في بحث الشارع ذلك عليه بسبب شراء المذكور لكن لما كان الاصل البراءة لا يمكن الحكم به بل يقتصر على ما ذكرنا لانه المتيقن بناء على حمل الحديث على ما حملوه على ان هذا الاحتمال انما يتوجه اذا حمل على اخذ خصوص الاجرة واما اذا كان مخيرا بين اخذ خمس العين او الارتفاع والظاهر في صورة اخذ العين حصول الاشتراك على الوجه المذكور وفي اخذ الاجرة بتلك النسبة فالظاهر في صورة اخذ الاجرة ايضا اخذها بتلك النسبة فتدبر **قوله** وعليه الحكم في من فانه بعد ما حكم بسقوط النسخ الذي قال في وجوبها على الامام او الحاكم وكان قرينا الوجوب عنها لا عينه عند الاخذ والدفع اي اقوبهما الوجوب عنهما عند اخذها من الذمي او عند دفعها من المسخي وكان وجه اقوبيته وجوبهما عند الاخذ لئلا يكون اخذها لبان بعين وعند الدفع ليحصل امتثال الوجوب دفعة الى اهله وهذا بناء على ان متولي ذلك الامام او الحاكم واما اذا فرض عدم حضورهما فان جوزنا اخذ مسخي الخمس من الذمي وقد علمت في ذلك فالاقوب الوجوب عليه عند الاخذ لما ذكرنا ومن هذا يظهر ان مراد الشهيد من الاخذ هو الامام او الحاكم ليطابق ما في س والاعم بناء على ما ذكرنا **قوله** ولا يسقط بيع الذمي لها قبل الاخراج فيبطل معنى الخمس ويكون للمشتري الجهار في لباقي **قوله** ولا باقالة المسلم له في البيع الاول فلا يصح اقالته وكانه كان عليه الاشتراك لكن لما كان من جنبه **قوله** اي حين الاقالة والشهيد بحمل بعيد جدا لما كان الفسخ من حين الاقالة لا من الاصل ووجوب الخمس من حين البيع ضعف احتمال سقوطه **قوله** وهذه الارض لم يذكرها كثير من الاصحاب يمكن ان يكون عدم ذكرهم لها باعتبار عدم ظهور الرواية في وجوب الخمس بالمعنى المعروف لذهاب مالك وجمع من العامة الى ان الذمي يمنع من شراء ارض المسلم اذا كانت عشرية لانه يمنع الزكوة فان شراءها ضوعف عليه واخذ منه الخمس وظاهرهم انه توخذ زكوتها الخمس حينئذ يمكن ان يكون الرواية ورود على وفق مذهبهم ما نقيه لان المعروف بين العامة في زمان الباقر ع هو مذهب مالك او يكون ما ذكره حقا في الواقع ويظهر من صاحب المدارك كصاحب المدارك ظهور الرواية في ذلك بعدها عما حملها الاصحاب عليه ويمكن ان يقال ان هذا اختلاف ظاهر الرواية او ظاهرها عدم الخمس في كل ارض اشتراها ذمي من مسلم ولو حمل الخمس على هذا يجب تخصيصها بالاراضي العشرية وهو خلاف الظاهر فالظاهر حملها على ما حملها الاصحاب ولو قيل انه على هذا الاحتمال ايضا لا يجب التخصيص بالعشرية لجواز ان يكون الحكم في الواقع وجوب الخمس في زكوة كل ارض اشتراها

ذمي من مسلم وان لم يكن عشرية وكان زكوتها ضعف العشر غاية الامر ان يجعل زكوتها في العشرية ضعف الضعف ولا محذور ويق ان ذكر الخمس ربما كان على سبيل
التمثيل بما هو الفرد الشايع الغالب وهو الاراضي العشرية ويكون المراد صيرورة زكوتها الضعف ففي العشرية تصير الخمس وفيما فيه نصف العشر تصير العشر الا
انه اقتصر على التمثيل بالاول فنقول انه بعد ذلك ايضا لا يسلم العموم اذ يخرج الارض التي لم تزرع او لم يكن غلتها بقدر النصاب وهذا بخلاف ما حمله الاصحاب
اذ بناء عليه يعم الحكم الجميع ولقائل ان يقول انه يمكن حمل الرواية على وجوب الخمس في الزكوة لاهل الزكوة في كل ارض كك وان لم يكن عشرية او بقدر النصاب
او لم تزرع اصلا مكافات لما قصده من الاضرار باهل الزكوة حيث ضوعف بذلك قدر الزكوة او زاد على الضعف ايضا وعمم ايضا الوجوب عليه في الاراضي التي
لم تجب فيها الزكوة ايضا في غير هذه الصورة ويكون المراد بالخمس خمس القلة الزكوية في صاحبها وخمس اجرة المثل في غيرها او خمس اجرة المثل مط كما ذكرنا في خمس
الارتفاع على طريقة الاصحاب لكن هذا الاحتمال لما لم يذهب اليه احد من الاصحاب فلا يمكن المصير اليه وتعين حمل الرواية على ما حمله جم غفير منهم بل ظ
كلام العلامة في هي وكره اجماعهم عليه حيث نسب الحكم الى علمائنا الظ في العموم وما ذكر من كون ذلك مكافات لفعل الذمي يجري على ما حملوها ايضا فانه يكفي
في المكافات انه بسبب ما فعله اوجب عليه خسران زائد وان لم يصل نفع ذلك اما ملك المستحقين بل الى غيرهم لمصلحة اوجبت ذلك فانه لما صار مانعا
لزكوة مستحقيها فاوجب تعم عليه بازاء ما فعله الخمس لاهله الذي غلبوا كمال الغلبة ولم يكن ما اوجبه عليه لهم الصدقة التي فيها تذلل لهم بل جعله حقا لهم يأخذونه
بالقهر والغلبة فيحصل المكافات والتلافي على ابلغ وجه هذا ولما كان في نقل بعض عبارات اصحابنا في هذا القسم وتحقيق ما يظهر منها تاكيدا لما فصلنا
وثبت له فلا باس علينا بنقلها والتكلم فيها وان اوجب طول الكلام فنقول قال المحقق في المعتبر الخامس ان مما يجب فيه الخمس روى جماعة من الاصحاب ان الذمي
اذا اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ذكر ذلك الشيخان ومن تابعهما ورواه الحسن بن محبوب عن ابي ايوب ابرهيم بن عثمان عن ابي عبيدة الحذاء قال سمعت
ابا جعفر ع يقول ايما ذمي اشترى من مسلم ارضا فان عليه فيها الخمس وقال مالك يمنع الذمي من شراء الارض المسلم اذا كانت عشرية لانه يمنع الزكوة فان
اشتراها ضوعف عليهم العشر واخذ منهم الخمس وهو قول اهل البصرة وابي يوسف وروي عن عبد الله بن الحسن العنبري وظ هذه الاقوال يقتضي ان يكون
مصرف ذلك مصرف الزكوة عندهم له مصرف خمس الغنيمة وقال الشافعي واحمد يجوز بيعها من الذمي ولا خمس عليه ولا زكوة كما لو باع الساعة من الذمي
لان الذمي لا يؤخذ منه الزكوة والظ ان مراد الاصحاب الارض الزراعة لا المساكن انتهى ويظهر منه انه لم يثبت عنده اجماعا من اصحابنا وقوله وظ هذه
اي الاقوال التي نقلها عن العامة لا ما نقله من اصحابنا ايضا فانه لا ظهور فيما ذكره والظ انه حمل الحسن في كلام الاصحاب على ظاهره لكنه اقتصر على نقل قولهم
من غير حكم به ونقل ما نقله عن العامة مخالفا لهم ولا يبعد ان يكون فيه اشارة الى نوع تردد له فيه لامكان حمل الرواية التي هي مستندهم على ما يوافق ما
قالوه فلا يكون حجة لهم وقال العلامة ره في كره الضعف السابع الذمي اذا اشترى ارضا من مسلم وجب عليه الخمس عند علمائنا لقول الباقر ع ايما ذمي اشترى
من مسلم ارض فان عليه الخمس وقال مالك ان كانت الارض عشرية منع من شرائها وبه قال اهل المدينة واحمد في رواية فان اشتراها ضوعف العشر عليه ووجب
عليه الخمس وقال ابو حنيفة تصير ارض خراج وقال الشافعي والثوري واحمد في رواية اخرى تصح البيع ولا شيء عليه ولا عشر ايضا وقال محمد بن الحسن عليه العشر انتهى
وهو صريح في ان مذهب علمائنا وجوب الخمس بالمعنى المعهود لانهم حملوا الرواية عليه وما نقل عن العامة اقوال مخالفة لما ذكروه وقال في هي الضعف
السابع الذمي اذا اشترى ارضا من مسلم وجب عليه الخمس ذهب اليه علمائنا وقال مالك منع الذمي من الشراء اذا كانت عشرية وبه قال اهل المدينة واحمد
في رواية اخرى تصح البيع ولا شيء عليه ولا عشر ايضا وقال محمد بن الحسن عليه العشر لنا ان في اسقاط العشر اضرارا بالفقراء فاذا تعرضوا لذلك ضوعف عليهم
فاخرج الخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء نقل الرواية وهو ايضا صريح في ان مذهب علمائنا وجوب الخمس بالمعنى المعروف وان ما نقله عن العامة
اقوال مخالفة ولكن ما استدل به لهم كما ترى مجرد كون ما تعرض الذمي واضرار بالفقراء من اين لنا الحكم بوجوب المكافات تعيينها واما وجوب الخمس بالمعنى
المعهود ولم لا يجوز ان يكون هي ما قاله مالك وكان تعويله على اجماع اصحابنا وما ذكره تغريب للحكم وبيان لسره بعد ثبوته لانه استدلال به له وجعل
الرواية مؤيدة لا دليلا يمكن ان يكون باعتبار ما ذكرنا من احتمال حملها على ما يوافق قول مالك ويمكن ان يكون للاشارة الى ان اتفاقهم يكفي في ثبوت الحكم ولا
حاجة فيه الى دليل اخر فالرواية مؤيدة فتدبر **قوله** قد نقلنا سابقا عن العلامة ره انه صرح بوجوب الزكوة على الكفار وما ذكره ههنا من ان شراء الذمي
لها اضرار بالمستحقين يدل على عدم وجوبها عليهم والا فلا اضرار فانه اذا وجبت عليهم فلهم اخذها منهم كما يؤخذ ساير الحقوق والجواب ان هذا الكلام
يدل على عدم تكليفهم باداء الزكوة وهذا لا ينافي وجوبها عليهم او يكفي في ثمرة الوجوب ترتب عقاب على تركها ايضا لو ماتوا على مذهبهم ولعل عدم
تكليفهم باداءها كان معلوما عندهم من خارج كقوله ع من طرقهم فليدعهم الى الجزية فان اطاعوا فاقبل منهم وكف عنهم ومن طرقنا صحيحة محمد بن مسلم عن
ابي جعفر ع في اهل الجزية يؤخذ من اموالهم ومواشيهم شيء سوى الجزية قال لا وعلى هذا مخصوص الزكوة لو قيل باخذها منه كما قاله المالك واحتملنا حمل
الرواية عليه يكون مستثنى منه باعتبار انها مكافات لما قصده من الاضرار واما الخمس فكلام من قال بهذا الخمس صريح في وجوبه على الذمي وانه يؤخذ منه
وقد صرحوا بذلك في بعض الاقسام الاخرى ايضا وكان السر في الفرق الخمس في ان الحقيقة حق وضعه الله تعالى ابتداء لاهله ليس شيء يخرج من مال وجب عليه
الخمس بل يجب عليه ايصال ذلك الحق الى صاحبه بخلاف الزكوة فانها فضلة تخرج من ماله فلا بعد في ان لا تكليف به بعد التزام الجزية والله تعالى يعلم واعلم
انه يشكل الحكم بوجوب هذا الخمس لما رواه الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ليس الخمس الا في الغنائم خاصة واجاب عنه
في هي بانا ايضا نقول بموجب هذا الحديث اذ جميع الفوائد غنيمة تدخل تحت هذا الحديث ولا يخفى ضعفه فان الغنائم لو لم يحمل على ظاهرها وهي الغنائم
المكتسبة بالجهاد وحمله على مطلق الفوائد فالظ من الفائدة هي المنفعة المستفادة بلا عوض ولا يشمل ما يشتريه احد والا لما اختص الحكم بالارض المذكورة
بل ولزوم وجوب الخمس فيما يشتريه الذمي من غير المسلم ومن غير الارض ايضا بل في كل ما يشتريه المسلمون ولم يقل به احد نعم هذا الجواب انما يتاتى لورود

الاشكال

ورواه ابو عبيدة الحذاء في الموثق عن الباقر ع وابو الصلاح ره في الميراث الصدقة والهبة محتجا بانه نوع اكتساب فائدة فيدخل تحت العموم وانكره ابن ادريس للاصل والشك في السبب والاول احسن لظهور كونها غنيمة بالمعنى الاعم فتلحق بالمكاسب لا بشرط فيها حصوله اتفاقا بل المكاسب اعم واما العقود المتوقفة على القبول فان ظهر ان فوقها نوع من الاكتساب فمن ثم يجب حيث يجب كالاكتساب بالتقاط ونحوه حيث يتفق كالاكتساب بالحج وكثيرا ما يذكر الاصحاب ان قبول الصبر ونحوها اكتساب وفي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع ما يرشد الى الوجوب فيها والمصرح بالعدم لم يرجح هذا القول الا صاحبا المنتقى والمحدث الكاشاني على مجرد نقل الخلاف وهو شعر بالتوقف واعتبر المفيد ره في الغنيمة والغوص والصبر في الكنز بلوغ نصيب بعد التخميس او لكونه الخمس منه خرج به المكاتب تحصيله من المتاجر او عرض للتجارة فلا يكون عوضا كما سلف عشرين دينارا عينا او قيمة والمتهامة لا تصاب للغنيمة لعموم الادلة ولم نقف على ما اوجب اخراجها منه فانه ذكرها مجردة عن نخجة واما الغوص فقد عرفت ان مضاربة دينار الروياني عن الكاظم

الاشكال في ان المخرج غير الغنيمة بان الحديث المذكور يتوقف وجوبها بناء على حمل الغنائم الجهادية في الجواب بحمل الغنائم فيه على مطلق الفوائد فتشمل سائر الاقسام على هذا القسم نعم بعد حمل الغنائم فيه على مطلق الفوائد يمكن دفع الاشكال عن هذا القسم بتخصيص آية بن سنان بما يجب على المسلمين جمعا بين الصحيحين بحملها على الغنيمة لان وجوب الخمس بالمعنى المعهود في الارض المذكورة ليس من مذهب العامة والشيخ ره في نهايته وجه صحيح ابن سنان بان المراد بها العام الخمس ط القرآن الا في الغنائم خاصة لان ما عدا الغنائم او جبنا فيه الخمس بما ثبت في ذلك كله بالسنة ولم يرد عنه انه اوجب فيه الخمس على كل حال وفي الاستبصار ذكر هذا التوجيه وذكر ما نقلناه عن العلامة ايضا لكن قد عرفت ان ذلك في سائر اقسام الخمس غير هذا الارض متجرا واما فيها فالظاهر ان يتملك فيه بعد الحمل المذكور باحد الوجهين اللذين ذكرناهما **قوله** ورواه ابو عبيدة الحذاء في الموثق قد عرفت انه سهو والصحيح الصحيح **قوله** والصدقة والهبة في البيان بدل الصدقة الهدية وفي س جمع بينهما وهي نقل كما في المبسوط وفي لف كما هنا ثم ان ظاهر اختصاص الاضافة بجملة الثلاثة او الاربعة فلا يشمل بعض الفوائد الاخرى كعوض الخلع والصداق ولا يخفى ان ما ذكرناه من الحجة لا يلائم هذا الافراد فهو واجب في كل فائدة ويمكن ان يكون غرضه التعميم في كل فائدة ويكون ذكر هذه الاربعة لكونها عمدة الفوائد التي لا تدخل فيما ذكر في الحد وح فالجملة المذكورة بلا نية **قوله** محتجا بانه نوع اكتساب ظاهره ان هذا الاحتجاج من ابي الصلاح نفسه وظاهر هو هذا فانه قال بعد نقل مذهبه احتج بانه نوع اكتساب فدخل تحت عموم الآية فانظر انه لم ينقل عنه نفسه حجة وغرض العلامة ذكر حجة له من قبله وبوبه هذا انه في محل آخر نقل مذهبه ولم ينقل عنه حجة وقال يمكن ان يحمل له بصحيحة علي بن مهزيار ثم انه في الحاق اجاب عن الحجة بمنع المقدمة الاولى ولا يخفى ان المنع يتوجه في الميراث واما في غيره مما يتوقف على القبول فيتجه عليه ما ذكره الشهيد وكان الشهيد اضاف الفائدة ايضا لئلا في الميراث ايضا فلا تغفل واعلم انه روى في عن علي بن الحسين بن عبد ربه قال شرح الرضا بصله الى ابي فكتب اليه ابي هل علي فيما سرح الي الخمس فكتب اليه الخمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس ولا يخفى انه يفهم منه ثبوته في الجائزة اذا لم يكن من صاحب الخمس لكن في سنده سهل بن زياد وعلى هذا ايضا لم يذكر في كتب الرجال وكان هذه الرواية ايضا مما يؤيد كون هذا القسم من الخمس كله حق للامام والا فليس لعدم كون الخمس فيما صرح به صاحب الخمس وجه ظاهر وروى ايضا بسنده فيه سهل عن علي بن مهزيار قال كتب اليه يا سيدي رجل نفع الله قال يجب به هل عليه في ذلك المال حين يصير اليه الخمس او على ما فضل في يده بعد الحج فكتب ليس عليه الخمس الظاهر ان ما دفع اليه كان هبة اليه ليحج بها ولا اقل من سهولها فنفية الخمس فيه الظاهر في نفيه مطلقا حتى فيما فضل عنه عن الحج يدل على عدم الخمس الا ان بقي الظاهر منه نفي الخمس فيه بخصوصه وهو لا ينافي كونه من الارباح التي فيها الخمس بعد المؤنة فانه وقد نقلنا سابقا رواية احمد بن محمد بن عيسى المشتملة على الجائزة وما فيها من الاحتمال فتذكر **قوله** لظهوره وكونها بالمعنى الاعم كونها غنيمة بالمعنى الاعم ظ لكن كون المراد بها في الاية الكريمة المعنى الاعم غير ظاهر كما سبق تم ان بعد ظهور ذلك وثبوت ان المراد بها المعنى الاعم يكفي ذلك لا حاجة الا ان يفرع عليه لزومها بالمكاسب كما فعله بل ينبغي ان يجعل دخولها في المكاسب ايضا دليلا آخر فيكون استدلالا له بالاية والاخبار جميعا ثم انه قد ظهر لك مما تلونا عليك من الاخبار انه ليس الاكتساب الا في خبر عبيد الله بن سنان على كل المراد من الكنز المخمس هو ما اشتمل على غنم ايضا فيكفي ايضا دخولها في الغنيمة للاستدلال به ولا حاجة الى مؤنة اثبات دخولها في الاكتساب الا ان يقال ان الظاهر من العطف بالواو فيه مغايرة الاكتساب للغنيمة فيكون المراد بالغنيمة فيه معناها الاخص فلا بد من الاستدلال به من اثبات دخولها في الاكتساب ايضا ويمكن ان يقال لا يظهر دخولها في الافادة اي الاستفادة التي وقعت في رواية محمد بن عيسى وكذا ما يستفيد الذي وقع في رواية محمد بن الحسن الاشعري اذ غاية الامر في الاستفادة ان يعتبر فيها الاكتساب ثم لا يخفى ان اثبات الوجوب بها مع عدم صحة سندها وضعف دلالتها كما سبق مشكل جدا لا صالة البراءة خصوصا مع شهرة خلافه بين الاصحاب والله اعلم بالصواب **قوله** وفي صحيحة علي بن مهزيار ما يرشد الى الوجوب هي الصحيح الطويلة التي نقلناها ولا يخفى انه ان كان مذهبه عموم الوجوب في كل فائدة وارشادها الى الوجوب فيما يمكن ان يكون بعض قوله ع فيها والفائدة بعدها ولا ينافيه تخصيص الميراث بمن لا يحتسب بالجائزة بالحظيرة اذ يمكن ان يكون تخصيصها بعد التعميم لزيادة التاكيد فيها او للاشارة الى عفوه وتحقيقه في غير محل التخصيص يكون ذكرها فضلا ايضا لمزيد التاكيد فيها لا خصوصية الوجوب بها لمنافاة ذلك لعموم الفائدة المذكور وفيه انه كما احتمل حمل الفائدة على الاكتساب الشايعة المشهور وح يخص الوجوب بما ذكر في الرواية ويكون الاول اظهر من الثاني غير ظاهر الا ان يتمسك بعدم القائل بالفصل فاذا لم يمكن حملها على المنع فلا بد من حملها على المذهب الاخر وهو العفو في كل فائدة بناء على الفرض المذكور لكن ابقاء الاجماع في مسئلة لا يخ عن اشكال واما لو كان مذهبه الاختصاص في الاضافة على الثلاثة او الاربعة فيمكن ان يكون الارشاد بها الى مذهبه باعتبار دلالتها على الوجوب فيما ذكر فيها من الميراث والجائزة فلا ينطبق على المنع فلا من القول الاخر بناء على عدم القول بالفصل وح يحمل ما فيها من التخصيص في الميراث والجائزة على انه لمزيد التاكيد فيها او الاشارة الى العفو والتخفيف منه وغيرها ولكن يحمل الفائدة بعدها على الاكتساب الشايعة المشهور لا على كل فائدة كما ذكرنا في الوجه الاول لكن قد عرفت ما في ثبوت الاجماع المركب من الاشكال وما ريب في ذلك فالاظهر حمل الفائدة على ما ذكر من الاكتساب الشايعة وتخصيص الوجوب في غيرها بخصوص ما ورد في الرواية فلا تدخل الصدقة ولا الجائزة الغير الخطيرة ولا على الميراث الغير المحتسب فيبقى على اصالة البراءة ولا يبعد ان يكون هذا التفصيل منه ع لعلمه بكون المراد من الغنيمة في الاية الكريمة هو المعنى العام او الجائزة الغير الخطيرة لا تعد غنيمة وكذا الميراث المحتسب فالظاهر من الغنيمة بالمعنى العام ان يكون لها خطر وكذا ان لا يكون محتسبا وكذا الظاهر عدم الحاقها على الصدقة بما فهما من الذل والمهانة بهذا فيما ذكر في الوجهين السابقين من حمل التخصيص بالخطيرة وغير المحتسب على ان يكون التخفيف منه في غيرها كلام وهو انا نحمل ذلك على التخفيف منه ع في غير الخطيرة والمحتسب فينبغي ان يكون ذلك ابدا ولا يختص بزمانه لا لسنة المكاتبة على ما صرح به هي سنة عشرين ومائتين وهي سنة وفاته ع فبعد حمل قوله ع فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام ثم تفصيل الغنائم والفوائد بما فصل على ان يكون

للرواية عن الكاظم ع واما العنبر فان دخل فيه فبحكمه والا فبحكم المكاسب وكذا كل ما انتفى فيه الخمس من هذه المذكورات لفقد شرط ولو بالنقصان عن النصاب ويعتبر في وجوب الخمس في الارباح اخراج مؤنته ومؤنة عياله الواجبي النفقة وغيرهم حتى الضيف مقتصدا فيها اي متوسطا بحسب اللائق بحاله عادة ره

على ان يكون ذلك التفصيل في خصوص تلك السنة ولا يشمل الاعوام التي بعدها واذا كان التخفيف عاما فلا يمكن الحكم بالوجوب في غير الحظيرة والمحتسب ولا
ههنا تحقيق ان ذلك هل كان بحسب اصل الشرع او بتخفيف عنهم ع وبالجملة فالحكم بمذهب اهل الصلاح المخالف للاصل لتلك الصحيحة ايضا مع ما فيها من
الاشكالات بحسب الظاهر كما سمعته مشكل جدا خصوصا مع شهرة خلافه بين الاصحاب وفقنا الله واياكم للصواب وسيجيء في بحث التحليل رواية سالم بن مكرم
وظاهرها وجوب الخمس من الميراث والهبة والعفو عن الشيعة فانتظر فائدة قال المص في البيان في بحث الارباح العسل المأخوذ من الجبال والمن ذكره الشيخ وابن
ادريس وجماعة هل هو قسم بانفراده او قبيل المعادن او من قبيل الارباح ظاهر الفاضل انه من قبيل الارباح وقال السيد المرتضى ره لا خمس فيه فيحتمل نفي الكلية
ويحتمل نفي الخصوصية انتهى وكلام العلامة في لف صريح في اختياره انه من الاكتسابات فانه نقل عن السيد المرتضى انه نفى الخمس في العسل ثم قال وقال الشيخ في ط
العسل الذي يؤخذ من الجبال وكذا المن يؤخذ منه فيه الخمس واختاره ابن ادريس وابن حمزة وقطب الدين الكيدري وهو حسن لنا انه من الاكتسابات ونقل
روايتي عبد الله بن سنان ومحمد بن الاشعري المتقدمتين في جملة ادلة الخمس في الارباح ثم قال اذا عرفت هذا فلا وجه لتخصيص العسل والمن بل كل ما يجيء كذلك
كالترنجبين والشيرخشت والصمغ وغير ذلك لان ذلك اكتساب انتهى والظ ان اخذ كل واحد منها ومن امثالها ان اتخذ ضعفه فهو من الاكتسابات وتشمله ادلة
الخمس فيها واما اذا وقع ذلك اتفاقا احيانا ففي شمول تلك الادلة تامل وامر الاحتياط واضح واما جعل امثال ذلك من المعادن فبعيد جدا وجعلها قسما
على حدة يحتاج الى دليل وليس بظ **قوله** للرواية عن الكاظم ع قد عرفت ان الرواية مع ضعف سندها لا عموم لها وان صاحب المدارك ادعى الاتفاق على
اعتبار النصاب ولم يظهر قائل بما دون ذلك ولا باكثر من ذلك سوى ما نقل عن المفيد ولم يظهر له سند ايضا فتعين العمل بما هو المش **قوله** فان دخل فيه
وذلك بان اخرج من داخل الماء فبحكمه في ان نصابه دينار قال في المدارك ويشكل بانتفاء ما يدل على اعتبار الدينار في مطلق المخرج بالغوص انتهى و
ذلك لما عرفت من اختصاص الرواية بالمذكورات فيها ولا يدل على العموم في كل غوص وفيه انه قد وجه في بحث الغوص القول المش كما نقلنا عنه بان اعتبار النصاب
فيه موضع وفاق ولا قائل بما دون ذلك وهذا آت في العنبر ايضا على تقدير دخوله في الغوص فلا وجه لاستشكاله فيه **قوله** والا فان اخذ من الساحل او
من وجه الماء وما على ما قرأه الش من ان ما اخذ باحد الوجهين لا يدخل في الغوص فبحكم المكاسب اي حكمه حكمها لدخوله فيها ففيه الخمس بعد المؤنة بلا اعتبار
نصاب فيه وظ كلام الشيخ في يه ان العنبر ايضا نوع مما يجب فيه الخمس وانه لا يعتبر فيه نصاب ولا يخ عن وجه لورود الخمس فيه في صحيحة الحلبي المتقدمة من غير ما ذكر
نصاب له وعلى تقدير اخذه لغير الغوص فهذا فيه اظهر ونقل في المدارك عن الاكثر انه ان يجيء من وجه الماء او من الساحل كان له حكم المعادن و
استشكل بمنع اطلاق المعدن على ما يجيء من وجه الماء ولا يخفى ان المنع يتوجه على ما اخذ من الساحل ايضا الا اذا كان من موضع يتحلق فيه العنبر او يجمع
فيه غالبا فان كان كذلك فيتجه ادخاله في المعدن والا فبالمكاسب كما ذكره الش او يجعل قسما على حدة بلا اعتبار نصاب فيه كما نقلناه عن ظ النهاية وهو احوط
ولا يخفى انه لو كان على وجه الماء ايضا موضع كذلك فالظ دخوله في المعدن لا الارباح **قوله** وكذا كل ما انتفى فيه الخمس من هذه المذكورات اي انتفى
الخمس فيه بخصوصه مع كونه من احد اصناف المذكورة لفقد شرط من شرائطه الوجوب في ذلك الصنف فيدخل في المكاسب ويجب فيه الخمس بشروطها ولو بالنقصان
عن النصاب فان بلوغ النصاب انما هو شرط لوجوب الخمس فيه باعتبار كونه من الصنف الذي اشترط فيه ذلك لا لوجوب الخمس فيه مط فلا ينافي وجوب خمس الارباح
لكونه منها وهو ظ **قوله** اخراج مؤنته ومؤنة عياله اي مؤنة السنة وذكر في هي وكره انه قول علمائنا اجمع وقد نقلنا عبارتهما سابقا عند ذكر الارباح
وتدل عليه من الروايات رواية علي بن مهزيار المتقدمة الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان ورواية علي بن راشد المتقدمة اذا امكنهم
بعد مؤنتهم ورواية محمد بن الحسن الاشعري المتقدمة الخمس بعد المؤنة ورواية محمد بن علي بن شجاع لي منه الخمس عما يفضل من مؤنته ولا يخفى ان الاولى صريحة
في مؤنته ومؤنة عياله ولكن ليس فيما ذكر السنة ولا يبعد دعوى ان المتبادر منها هي مؤنة السنة كما ادعاه الفاضل الاردبيلي والرواية الثانية ظاهرها
ايضا ملك المؤنة لاضافتها اليهم ومثلها الرواية الرابعة واما الثالثة فيحتمل مؤنة العمل ايضا لكن بقرينة الاوليين تحمل على مؤنتهم والصحيحة الطويلة المتقدمة
من علي بن مهزيار ايضا تدل عليه لكن في خصوص الصيغة اذا لم تقم بمؤنته كما يظهر بالرجوع اليها وروى ايضا ان الفقيه ان في توقيعات الرضا ع الى ابرهيم بن
محمد الهمداني ان الخمس بعد المؤنة وهي كالرواية الثالثة ومثلها ما في في من صحيحة ابن ابي نصر قال كتبت الى ابي جعفر ع الخمس اخرجه قبل المؤنة فكتب بعد
المؤنة وتقييد المؤنة بالاقتصاد هو المعروف بينهم وقد وقع ذلك في عبارة هي وكره اللذين فيهما انه قول علمائنا اجمع فالظ عدم الخلاف في اعتباره ولا
يخفى ان المتبادر منه وسط يليق بحال كل شخص وزير بل المتبادر من مطلق المؤنة ايضا هو ذلك فما ذكره المحقق الاردبيلي ان الظ انه لا يشترط الاقتصاد الا ان
يريد به عدم الاسراف الذي هو خارج عن الحد وحرام فيه ما فيه واما ما يصرفه في الحرام فلا يجب من المؤنة وان كان ما يصرفه في امثاله واقرانه ايضا
اذ الذي لا يعتبر في الحرام وهو ظ ثم ان المحقق المذكور بعد نقل الرواية الاولى التي فيها بعد خراج السلطان قال والظ انه لم يسقط عن خراج الظالم
مثل العشور في التجارات بل هو مال مشترك بين المالك وصاحب الخمس فالاخذ مطالب به من جهتهما فكل ما حصل منه يكون فيه الخمس فمعنى كونه بعد خراج السلطان
اما خراج العادل الحق او عدم وجوب خمس ما اخذ من المالك عليه لا انه ما لا خمس فيه بالكلية ومثل الاخر معنى ما يدل على اجزاء الزكوة والخمس اذا اخذه
الظالم ان علمنا به وقد مر ومثله ما قال في الفقيه وسئل ابو عبد الله ع عن الرجل يأخذ منه هؤلاء زكوته او خمس غنيمته او خمس ما يخرج له من المعادن ايحسب
ذلك من زكوته وخمسه فقال نعم انتهى ومراده انه ليس المراد بكون الخمس بعد خراج السلطان اذا حمل السلطان على الجائز انه يسقط الخمس عما يأخذه السلطان
بالكلية مثل المؤنات التي يسقط عنها الخمس بالكلية بل ما يأخذ خمسه من ارباب الخمس والباقي من المالك فهو غاصب منهما ومشغول الذمة بحقهما فكل
ما حصل من الربح فيه الخمس لكن خمس ما اخذه السلطان عليه وهل يجب دفعه الى ارباب الخمس وخمس الباقي للمالك على المالك فاما ان يحمل السلطان
على العادل وح يحمل السقوط على السقوط بالكلية عن المالك وان الخمس لا يجب عليه انما هو بعد وضع الخراج اي ان الخراج الذي يؤخذ منه ليس خمسه

عليه

فان اسرف حسب عليه ما زاد وان قتر حسب له ما نقص ومن المؤنة هنا الهدية والصلة اللائقان بحاله وما يوضع في السنة فهرا وبضائع به الظالم اختيارا والحقوق اللازمة له بنذر وكفارة ومؤنة زوج وآبائه وامر وجب واجب استطاع عام الاكتساب والا وجب في الفضلات السابقة على عام الاستطاعة والكان ابتاع المندوب والزيارة وسفر الطاعة كذلك والدين المتقدم والمقارن يحول الاكتساب من المؤنة ولا يجبر المتالف من المال بالربح وان كان في عام وفي جبر خسران التجارة بربحها في الحول وجبر قطع صرة المصرة في ست ولو كان له مال آخر لا خمس فيه ففي اخذ المؤنة منه او من الكسب او منهما بالنسبة اوجه في الاول احتياط وفي الاخير عدل وفي الاوسط قوة ولو زاد بعد تخمينه زيادة متصلة او منفصلة وجب خمس الزائد كما يجب خمسه مما لا خمس في اصله

عليه بل على الاخذ ولا يخفى ان الظاهر هو الثاني وليس فيه تكلف في هذه الرواية واما ما ذكر من ان ما يدل على اجزاء الزكوة والخمس اذا اخذه الظالم يحمل على الاخر مثل الروايات التي وردت بذلك الزكوة وقد مر منه في بحث الزكوة ومثل ما نقله هنا عن الفقيه في الزكوة والخمس كليهما فمحمل عليها ذكره بعيد جدا بل الظاهر من الرواية التي نقلناها هناك انه اذا اخذ السلطان منه الخراج يسقط عنه الزكوة اما مطلق واذا اخذه بعنوان الزكوة والزيادة الواردة بذلك الزكوة كثيرة ولكن يعارضها روايات اخرى ولذا وقع الخلاف فيما بين العلماء ورجح احد الطرفين توضيحه هناك واما في الخمس فلم اقف على رواية بذلك نعم ربما نقله هناك عن الفقيه ولم اره فيه بذلك قوله من العلماء بل لم يذكروا الا كونه بعد المؤنة والخراج في هو كذا لما الا على سقوط خمس ما اخذ منه عنه فتدبر قوله فباقي اسرف حسب عليه ما زاد كما مر واما اذا اقتر حسب له ما نقص ففيه تامل اذ لا يبعد ان يكون المراد بالاستثناء قد الاقتصاد استثناء ما يبذله في مؤنته ما لم يتجاوز الاقتصاد الا ان يستثنى له قدر الاقتصاد حتما لا حوط موضع التقصير الاكتفاء باسقاطه ما يبذله فقط قوله لو يصانع به الظالم لاختبار المصانعة كما ذكره الجوهري لرشوته والمراد ما يبذل الى الظالم اختيارا ليعينه عند الحاجة اليه وان لم يقصد به ظلم قوله والحقوق اللازمة له بنذر وكذا كل غرم لزمه في ذلك اذا لم يكن بتقصير منه في موجبه اما لو كان بتقصير له فيه كما لو تلف مال احد عدوانا ولزم غرمه عليه فليس من المؤنة كما يصرح به في الحدائق كما ذكرنا الا اذا لم يكن ما يفي له عوض لها صار في جملة المؤنة ووضع من الارباح قبل الخمس كما قلنا في الحج الذي وجب قبل عام الارباح فتذكر قوله والاوجب في الفضلات السابقة على عام الاستطاعة اي لم يستطع عام الاكتساب فيجب الخمس في فضلات كل عام وكذا بسقط لان يجمع الى ان تحصل له الاستطاعة بل يؤدي خمس فاضل كل عام الى عام الاستطاعة وكان مؤنة الحج في ذلك العام من جملة مؤنة تلك السنة ثم انه في عام الاستطاعة لو لم يحج مع قدرته عليه فضل له وضع مؤنة الحج من الارباح يحتمل ذلك للزوم مباشرته عليه فلو وضعها من الارباح عند مرور الحج انما يوجب اثمه وهو لا يقدح في ذلك في حكم بذلك بما بعنوان انه الظاهر قال ان مع عدم التقصير فيه تامل الظاهر خلافه فان الظاهر من المؤنة ما وضع عليه كما لزم عليه اداء الدين فاذا لم يكن للتاجر فاقد من الارباح فاذا لم يؤده لا يعد في عرف تقصيرا في ذلك العدم استحقاقه الاداء فيه فتدبر واما لو استطاع للحج قبل عام الارباح وحج فالظاهر انه لو له وضع مؤنة من ارباح هذا العام بل لا بد من جعلها من ارباح الذي له تالد لكن الظاهر ان ذلك انما زاد من مؤنة الحج على مؤنة حضره فله وضعه من الارباح واما لو لم يكن تالد او لم يف بها فالظاهر انه ان وفى بها حصته منها بعد الخمس هي الاربعة الاخماس الباقية وله ايضا وضعها قبل الخمس بل عليه صرف حصته منها وان لم يف حصته بها فله وضع الزايد قبل الخمس كما سنذكره في الدين المتقدم قوله وسفر الطاعة كذلك بل الظاهر ان كل سفر مباح ايضا كذلك لكن بشرط في الجميع كذا في الحج الواجب غاية القصد منها فلو زاد على ذلك فالزايد لا يحتسب من المؤنة وان كان في الحج الواجب والظاهر ان كل ما بذله في سبيل الله كالصدقات في بناء الخانات ونحوها فله وضع جميعها من الارباح وانه لا يعتبر منها قصد فلو تصدق مثلا ما يزيد ان تصدق ما له فله وضع جميعه من الارباح اذ لم يعتبر القصد في مثله قوله والدين المتقدم والمقارن يحول الاكتساب الظاهر في الدين المتقدم انه انما يحتسب من المؤنة اذا لم يكن له مال تالد يمكنه اداء دينه منه واما اذا كان له ذلك فليس له ان يحتسب ما بقي به التالد من مؤنة هذا العام واما الدين المقارن فالظاهر انه انما يحتسب من مؤنة هذه السنة اذا اسند له المؤنة فيها اما اذا لم يكن له ذلك كان اسند انه لشراء ضيعة مثلا فالظاهر انه ليس من المؤنة التي تقدم على الخمس فتدبر قوله ولا يجبر المتالف من المال بالربح كان التالف لا يعتبر مؤنة نعم لو كان التالف مما يحتاج اليه واحتاج الى شراء بدله يجب فيه ذلك من المؤنة قوله وبه قطع المصنف في سر وكانه الوجه فان الظاهر من ربح التجارة في كل سنة هو ما يحصل له من الربح بجملة التجارة في تلك السنة زائدا على اصل المال اذا ربح في بعض وخسر في بعض فالباقي انما ربح التجارة في تلك السنة الا بعد وضع الخسران وحصول ربح له بعده وكذا الحال في خسران الصناعة والزراعة وبالجملة بجبر كل خسران لحقه في عام بسبب الارباح التي يحصل له في ذلك العام قوله ولو كان مال آخر لا خمس فيه اما لكونه مختا او لانتقاله اليه بسبب لا يوجب الخمس كالميراث والهبة والهدية والمهر وعوض الخلع كذا في لك والظاهر ان مراده بالخمس ما خمس في هذا العام كالكنز والمعدن والذي وجده في هذا العام وخمسه وعلى هذا فيظهر منه ان المراد بالمال الاخر هو المال الذي حصل له في تلك السنة لا ما يعم ماله الذي كان له من قبل السابق عليها والا لما احتاج الى التقييد بالمذكور لان لا خفاء في امكان وجود مال سابق له وكان وجه هذا الظاهر ان الظاهر من كون الخمس بعد المؤنة هو وضع المؤنة من تلك الفوائد التي يجب فيها الخمس ولو نزل عنه فالظاهر وضعها من مطلق منافع تلك السنة لا ما يشمل المال القديم ايضا لكن المصنف في سر قال المؤنة ما خوذة من تلك المال وجه ومن طارفه في وجه منها بالنسبة في وجه هو صريح في جعل المال الاخر هو التالد والبيان لوجوه الثلثة فيه ولا يخفى ان لقوله الوجه الاوسط ظهرا لما ذكرنا ويمكن حمل كلام ما بعد الطارف والتالد وحمل الخمس على الخمس السابق وما الاخمس فيه على الاعم من الطارف والتالد لكنه بعيد جدا فتدبر ثم على تقدير اجزاء الوجوه في المال التالد ايضا فالظاهر انه لا بد من تخصيصه بما لا يحتاج اليه التجار او زراعه وصناعه كان يكون له مقدار غلة يمكنه صرفه في مؤنته زائدا على ما يتجر به او يحتاج اليه في الزراعة او الصناعة فانه لا يجال لاحتمال جعل مؤنة السنة منه او التقسيط كان هذا من الفاضل الذي لا يرد حيث قال الظاهر ان اعتبار المؤنة من الارباح على تقدير عدمها ثم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظاهر عدم اعتبارها مما فيه الخمس بل يجب الخمس من الكل لانه احوط ولعموم ادلة الخمس وعدم وضوح صحة دليل المؤنة وشرائط اعتبار المؤنة على تقدير الاحتياج بالاجماع وفي الضرر وحمل الاخبار عليه لتبادر الاحتياج من بعد للمؤنة الواقع في الخبر لانه قد يقال الى عدم الخمس في اموال كثيرة مع عدم الاحتياج الى صرفها كما في مثل ارباح التجار التي للاطباء في ذواعاتهم والاكابر من التجار والزراع وهو مناف لحكمة شرع الخمس في الجملة ويحتمل التقسيط ولكنه غير معهود ولا يخفى الا انه احوط بالنسبة الى اخراجها من الارباح بالكلية وبالجملة التقسيط ليس بمعهود من الاخبار وليس باحوط بل الاحوط والاظهر اعتبارها كما للتالد وان

سواء اخرج الخمس من العين ام القيمة والمراد بالمؤنة ما مؤنة السنة وصيدوها ظهور الربح ويتخير بين تعجيل اخراج ما يعلم زيادته عليها والصبر به الى تمام الحول لا لان الحول معتبر فيه بل لاحتمال زيادة المؤنة ونقصانها فانها مع تعجيله تخمينية ولو حصل الربح في اثناء الحول اندرجا واعتبر لكل حادث حول بانفراده نعم توزع المؤنة في المدة المشتركة بينه وبين ما سبق عليه

الى التخمين في اول الامر اعتبارها من مال الخمس انتهى ولا ريب انما ذكره احوط لكن في جعل الاحتياط دليل الوجوب تامل وما ذكره من عموم ادلة الخمس فيه ايضا تامل اذ شمول الاية الكريمة لها غير ظاهر وليس في الاخبار دلالة على وجوب الخمس في الارباح رواية عامة لا تقبل المناقشة اما في المتن والسند على ما ذكره هو ون عند نقل الاخبار الدالة عليه وعمدة الادلة الاجماع الذي ادعوه وهو ان ثبت يدل على الوجوب مع استثناء المؤنة فان كان ظاهر الاستثناء هو الاستثناء من تلك الارباح كما ذكرنا فلا يثبت الوجوب لانا نمنع تحقق الاجماع في ذلك بحيث يحرز احتماله ايضا ولو سلم التساوي لا يثبت الا ذلك عدم وضوح صحة دليل المؤنة فان اللفظ كما ذكرنا سابقا صحيحة رواية علي بن مهزيار المشتملة على كتابة ابرهيم بن محمد وصحيحة الاخرى ايضا مشتملة عليها في الصناع لكن فيهما ما سبق من الاشكال التي يمكن دفعها كما عرفت وباقي الاخبار دالة على وجوب الخمس المشتمل على استثناء المؤنة لا يخلو عن قصور في السند او الدلالة او عمومها وبالجملة فلا دلالة استثناء المؤنة لا يقصر وجدانا عن ادلة عموم الخمس هذا مع اعتضادها باصالة البراءة وانتفائه الا فيما علم ثبوته على ما يعلم عدم استثنائه وانما يتبادر الاحتياج من بعد المؤنة فيه ايضا تامل بل اللفظ الاطلاقي واما ما ذكره من الاعتبار فهو مجرد لا يصلح مناطا للاحكام الشرعية سيما ان ذلك لا يوجب سقوطا بتاتا في الخمس بحيث يوجب فوات مصلحة شرع الخمس اذ ما يبقى وجوده بعد الاستثناء على فرض الوجه انه قد يخطر لو نعوه ولم يعفوه وكون الاعتبار الذي ذكره احوط واما كونه اظهر فغير ظاهر بل الاظهر هو ما قاله بعض المتبادر الى الذهن اقل الامر والعلم عند الله ورسوله وولي الامر واعلم انه اذا حمل كلام الاكثر على ظاهره كما حملنا يدل على ان مال الخمس يجب في بقية خمس الارباح والمتاجر فيه محال لانه اذا وقع الامر بالخمس الكثير في المعدن مثلا وليس وقع الامر به في اللغو بعد المؤنة فيحمل وجوب الخمس منها على المخصوص وخمس اخر من جملة الفوائد التي من جملتها ما استفاده من بقية ذلك المعدن والكنز بعد اخراج ذلك الخمس فان هذا الخمس نوع اخر غير الخمس الاول ومتعلقه شيء اخر غير متعلق الاول فلا بعد في اجتماعهما ولا يمكن الحكم بسقوط الثاني عما تعلق به الاول على القول بوجوب الخمس في جميع الفوائد بل الاظهر والاحوط جمعها وقال المحقق الاردبيلي واعلم انه يمكن اجتماع بعض هذه الاصناف خصوصا على ما تقدم من احتمال كون المراد بالمعدن ما كان من ذلك الجنس اخذ من معدنه ام لا فلو كان كنزا معدنيا وغنيمة بل الصدق على مثل الغنيمة بناء على ما مر انه لو اخذ بالغوص المعدة والغوص ففي وجوب الجميع او ترجيح ما هو مصلحة لاهل الخمس والخبر احتمالان والظاهر اعتبار الغنيمة مع اجتماع مطلق صدقها ووجوبها في الاية والوجوب بالاجماع وعدم القائل في المجموع وترجيح ما هو مصلحة لاهل الخمس والخبر احتمالان والظاهر اعتبار الغنيمة مع اجتماع مطلق صدقها ووجوبها في الاية والوجوب بالاجماع وعدم القائل في المجموع وسائر احكام الغنيمة فيها وكذا الغوص اذا اجتمع مع الغير والظاهر عدم اجتماع المعدن والكنز وعلى تقديره ينبغي اعتبار كونه معدنا لانه احوط مع اعتبار كون نصابه دينارا وعدم وصوله الى عشرين دينارا وقد مر ما يدل على عدم تعدد وجوب الخمس في بعض ما ذكروه من عدم وجوب خمسين في مال واحد فتذكر واما اجتماع المكاسب على غير فالظاهر انه يمكن بان يعمل في ارض كان يجد كنزا او معدنا فالظاهر الوجوب في الاخير انتهى وما ذكره من احتمال كون المراد بالمعدن ما كان من ذلك الجنس وقوله اخذ من المعدن لا يضعف جدا والظاهر ان المراد به ما اخذ من المعدن وعلى هذا فلا يمكن اجتماع الكنز والمعدن وكان قوله والظاهر عدم اجتماع المعدن والكنز اشارة الى ما ذكرنا فلا بناء على ما ذكره او لا من احتمال كنز معدني وغنيمة فانها بناء على الاحتمال المذكور وفي كلامه الاخير اشارة الى ضعف الاحتمال المذكور واما في اجتماع الكنز والمعدن مع الغنيمة فالظاهر انه ان وجد الكنز او ظهر انه عمل قبل قسمة ارض الغنيمة فهو ايضا من جملة الغنيمة ويكون خمسه لاربابها الخمس الباقي لاهل الغنيمة واحتمال وجوب خمس اخر بعنوانها باعتبار كونه معدنا او كنزا بعيد جدا وكذا التخيير فيه بين الخمسين ثم في المعدن اذا عمل كل منهما في حصة يجب عليه الخمس فيما حصل له ولا بعد في وجوب الخمس على الامام ايضا كما اشرنا اليه في اول هذا الكتاب واذا كان ظهور المعدن بعد القسمة ففي اي نصيب ظهر للشان تصييره ملكا لصاحبه عليه فيما اخذه منه وكذا الكنز فانه يصير ملكا له اذ لا حاجة هنا الى التعريف الحالل لتابوته ويحتمل فيهما اشتراك الصنفين فيه ايضا لان اصله كان من الغنيمة التي يشترك فيها الصنفان وان كان ظهوره بعد القسمة والاختصاص وعلى التقديرين فالظاهر انه لمن فيه الاخير واحد ولا يتجزء واما اجتماع الكنز والمعدن مع الغوص فالظاهر فيه وجوب خمسين فيه وعاية المستحق بعد جدا وكيف يحتمل ان يكون في المعدن او الكنز متى وجدا خارج المال خمس واحد وخمس يكون نصابه الكثير واذا وجدا في قعر البحر مع ما فيه من التعب والتصيد يجب فيه خمسا او خمس يكون نصابه اقل بقي اجتماع المعدن والكنز مع الفوائد وهو الفرض الذي ذكرناه اولا والظاهر فيه كما ذكرنا وجوب الخمسين ويحتمل الاكتفاء بخمس المعدن او الكنز واما احتمال التخيير بينه وبين الخمس لفوائد مناط ظنية جدا كما لا يخفى وجهه وهذا ما ذكره هذا في اخر كلامه بقوله فالظاهر الوجوب في الاخيرين يعني الوجوب في الاخيرين فقط وسقوط خمس الفوائد لما مر من عدم وجوب حقيقتين في مال واحد لكن لا اعتد كما مر منه شيئا بلا يلزم هذا سوى ما يدل على انه اذا اخرج الى السلطان فلربما عليه زكوة اخرى وان المال لا يبقى على هذا الدين كثيرا ولا يخفى انه ليس ذلك من الهموم الذي ذكره هنا وانه لا يمكن الاستدلال به على عدم وجوب الخمس ههنا وليس له مجال تفحص تام لسوابق كلامه فلذلك الرجوع والتفحص التام عسى ان يكون بهما شيء يدل على ما ذكره هذا واما قول هذا الفاضل بان بعمل في ارض فيجد فيه كنزا او معدنا كان فرضه كذلك ان يدخل ما وجده في المكاسب على جميع المذاهب انه لو وجده اتفاقا فوجوب خمس المكاسب فيه على المشهور لانهم خصوا وجوب الخمس بالتجارات والزراعات والصناعات وهو انما لم يفرض كون ذلك صفة له تدخل في شيء منها نعم لو قيل بوجوب الخمس في الفوائد مطلقا كما يظهر من ذليل الدارك في عموم الغنيمة في الاية المباركة لوجب خمس الارباح في هذا ايضا وان لم يصرح هو ايضا بدخوله فيها فتدبر قوله سواء اخرج الخمس الامر بالعين او القيمة فلا يتوهم انه في الصورة الاولى يخمس مرتين وذلك لان الخمس الاول كان من اصله وهذا من الزيادة فلا يخمس بخمس واحد مرتين قوله ما يعلم زيادته عليها اي بظن ذلك لما يلزم ما بعده قوله فانها مع تعجيله تخمينية وظن التخمين قد يحصل التفاوت بالزيادة والنقصان وبظهور من ذلك وجود قول بالمنع من التعجيل احتياطا للمستحق لاحتمال نقصان المؤنة ورد عليه بان تعجيل اخراج عن الزائد المعلوم لا يسقط الوجوب فيما يتجدد علما بازيادته لان التقديم مبني على التخمين والظن فوق فضل شيء عن المؤنة وجب اخراج خمسه سواء كان بسبب نقص النفقة ام لغير ذلك انتهى وعلى ما ذكرناه فيمكن حمل القول عنه ههنا اشارة الى دفع هذا القول ايضا ثم انه على تقدير نقصان المؤنة لا اشكال فانه يرفع

تحمس

عليها او يخص بالباقي وهكذا وكما لا يعتبر الحول هنا لا يعتبر النصاب بل يخص الفاضل ان قل وكذا غير ما ذكر لنصاب انما الحول فينتفي عن الجميع والوجوب في غير الارباح مضيق وبقسم الخمس ستة اقسام على المتعمل بظاهر الآية وسيجيء رواية ثلثه منها ٠

قيمة الخمس يعتبر النقصان كما ذكرنا وانما اذا ظهر ربادتها فالظاهر ان عليه بحصل الخمس ولا يبعد ان يحتسب ارباح السنة التي بعدها فلو اراد الفرار منه فلو دفعه الى ارباب الخمس بعنوان القرض ثم يجب عليه الخمس بقدر ما وجب عليه الآن يتم وهل له ان يسترده ممن دفعه اليه اذا امكنه الظن ذلك ومع بقاء العين او اعلامه بذلك اولا وانما مع انتفاء الامرين فلا قال في الذكرى في جواز رجوعه مع بقاء العين واعلامه بالحال نظر وقد تقدم مثله في الزكوة الا ان عدم الرجوع هنا مما متوجه ولم اجد بما يتعرض من التعرض في الجملة في كلامهم مثل النظر الذي ذكره وما وجدته انه قال مصنفه ولو اخرج عن ماله الغائب ان كان سالما فقد بان تالفا جاز نقلها الى غيره على الاشبه قال الشهيد وجد الجواز بتقييد الاخراج على وجه معين وقد ظهر خلافه فينبغي على ملكه فيضمنه الى ما شاء ووجه العدم فوات محل النية وهو حالة الدفع والاصح التفصيل وهو ان الشرط المذكور ان كان قد صرح به بحيث علم القابض جاز نقله الى ما شاء لتبين عدم انتقاله عن ملكه بتلف المال سواء كانت عين المدفوع باقية ام تالفة ومحل النية باق لما تقدم من جواز ها بعد الدفع على التفصيل وان نواه من غير اعلام القابض جاز النقل مع بقاء العين خاصة انتهى ولا يخفى ان النظر الذي ذكره هناك غير النظر الذي اشار اليه ههنا فان ما ذكره هناك جيد وباق في الاستدراد ايضا وما ذكره من ان عدم الرجوع هنا مما متوجه لم يظهر لي وجهه بل الظاهر ههنا ايضا جواز الرجوع مع احد الشرطين ولا يظهر لي فرق بين الزكوة والخمس او بين خصوص الصورتين وقد سبق من الشهيد في هذا الشرح في بحث الحصول وحصوله بمضي احد عشر شهرا انه هل يستقر الوجوب بذلك ام يتوقف على تمام قولان اجودهما الثاني فيكون الثاني عشر من الاول فله استرجاع العين لو اخل بالشرط فيه بقاءها او علم القابض بالحال كما في كل دفع متزلزل او مجمل او غير الصاحب للنية انتهى فاخراج الخمس المذكور من كلية التي ذكرها لا بد له من وجه وقد يظهر لي في ذلك ايضا ذكره انه على تقدير كون تمام الشهر الثاني عشر شرطا لاستقرار الوجوب انه لو كان قد دفع المالك الزكوة ثم تجدد السقوط فيه رجع على القابض مع علمه بالحال وبقاء العين ولم يتعرض لنظر في ذلك ٠ **قوله** عليهما اي على الربح ورأس المال وهو متعلق بتوزع ويختص اي يختص الربح بالمتجدد والباقي اي مؤنة الباقي في المدة بعد تمام المدة المشتركة الى تمام حول ربح الثاني وهكذا وفي ذلك ايضا حقوق استثنا المؤنة على هذا الوجه وعلله بان المراد بالنسبة هنا ما يتجدد بعد الربح لا بحسب اختيار المكلف وفي المدارك وفي استفادة ما ذكره من الاخبار نظر ولو قيل باعتبار الحول من حين ظهور شيء من الربح ثم احتسب الارباح الحاصلة بعد ذلك الى تمام الحول اخرج الخمس من الفاضل عن مؤنة ذلك الحول كان حسنا انتهى وكان نظره في تعيين الطريق الذي ذكره وانه يجوز اعتبار على الوجه الذي ذكره ايضا اما في جواز اعتبار على ذلك الوجه اذا لاربح عنده كاعتبار على ذلك الوجه بحصل الامتثال واعتبر الحول في كل ربح لكن فيه بعسر وحرج والطريق الذي ذكره هو الذي يحصل به العلم بالاخبار وهو سهل المؤنة جدا فلو قيل بجواز اعتبار على هذا الوجه ايضا كان حسنا وما ذكره من المراد بالنسبة ما يتجدد بعد الربح لا بحسب اختيار المكلف ولكن لا يظهر من الاخبار اعتبار ما يتجدد بعد كل ربح بل يكفي في العمل بها اعتبار ما يتجدد بعد ظهور الربح الاول الى تمام السنة و اعتبار مؤنتها وحسابها من كل ربح يتجدد فيها وليس هذا ايضا بحسب اختيار المكلف بل السنة فيه ايضا متعينة وهي ما يتجدد بعد الربح الاول فتامل ٠ **قوله** والوجوب في الارباح مضيق وينبغي بناء على ذلك ان يكون الوجوب في الارباح ايضا مضيقا بعد تمام الحول فيما يكون التوسعة فيها باعتبار جواز التاخير فيها الى تمام الحول لما ذكره من الاحتياط ولكن الاكثر لم يتعرضوا لما ذكره من التضييق في الخمس اصلا ولكن يستفاد من كلام جماعة منهم حيث منعوا من نقله من بلده مع وجود المستحق فيه معللا بانه منع للحق مع مطالبة المستحق بها هذا الحال فيكون حراما ويكون ضامنا للعود وانه ومع ذلك ذكر الشهيد في الذكرى ان الاصح جواز النقل مطلقا خصوص لطلب المساواة بين المستحقين وهو مبني في حكمه ههنا بالتضييق وقد حكم جماعة في الزكوة ايضا بحرمة النقل مع وجود المستحق للعلة المذكورة والشهيد جزم فيها بجواز تاخيرها شهرا وشهرين خصوصا للبسط او الذي لمزيد وجود الشهيد سوى تاخيرها الا لانتظار الاهل وزاد في البيان تاخيرها لمعتاد الطلب منه الى ما لا يؤدي الى الاهمال وقال ابن ادريس في تراخي حال الحول فعلى الانسان ان يخرج ما وجب عليه اذا حضر المستحق فاذا اخره لذلك بشاور ابه مستحقا عزم حضر فلا اثم عليه بغير خلاف الا ان هلك قبل وصوله الى من هو بايا عطاءه ايا ما يجب عليه في ذلك المال الضمان والاخبار الصحيحة تدل على جواز تاخيرها مطلقا شهرين وثلاثة بل ازيد ايضا وهو المعتمد بعلم منه فيما مر من الدليل المذكور فالظاهر ان يكون الخمس ايضا كذلك لا يظهر دليل فيه ايضا على ما ذكره وقد ظهر ضعفه نعم مع التاخير اذا هلك فالظاهر انه لا يكون لطالبه رجوع وينبغي ايضا فيها ان لا يؤدي التاخير الى الاهمال والله تعالى يعلم **قوله** ويقسم الخمس ستة اقسام على المشهور ومقابل المشهور انه يقسم خمسة اقسام كما هو مذهب اكثر العامة وقالوا ان سهم الله ورسوله واحد وانما اضيف الى الله تعالى تعظيما له والتبرك باسمه والمراد ان الخمس كله ينبغي ان يؤدي لله عز وجل وللتقرب اليه وما بعد ذلك تفضل لمستحقه والاظهر ان يقال انه للاشارة الى ان ما للرسول فهو لله تعظيما للرسول حثا على طاعته كما في قوله تعالى الانفال لله وللرسول وكذا كثير من الايات التي اضيف فيها ما اضيف الى الرسول الى الله تعالى للنكتة المذكورة نحو استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم لا تخونوا الله والرسول الى غير ذلك احجوا للعموم المستفاد من الآية الكريمة فان ظاهرها القسمة ستة اقسام فان اللام يفيد الملك والاختصاص وظاهر العطف الاشتراك الجميع على السواء اذا لم يصرح بتفاصيل وما ذكره من الوجوه لتصحيح الخمسة بعيد ولا يخفى ان الوجه الذي ذكرنا ليس ببعيد ثم ان الحمل على ما ذكرنا انما يتجه على القول بوجوب القسمة ستة اقسام ووجوب صرف كل ثلث من السهام الاخر الى صاحبه كما نقل عن ابي الصلاح واما على ما هو المشهور بين المتاخرين من عدم وجوب استيعاب الطوائف الثلاثة وعلى تقدير الاستيعاب عدم وجوب التساوي بينهم بل يجوز ان يعطى طائفة ازيد من ثلث ذلك السهم وطائفة اقل فالظاهر حمل الآية على بيان المصرف ونحو فلا تدل على كون الخمس ستة اسهم الى ستة او خمسة ولا بأس بتعيين ذلك من دليل اخر فقد ورد اخبار وروايات منها موثقة عبد الله بن بكير عن بعض اصحابه عن احدهما عليهما السلام في قول الله تعالى واعلموا الآية قال خمس الله عز وجل للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذي القربى لقرابة الرسول للامام واليتامى يتامى الرسول والمساكين منهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم وفي رواية احمد بن محمد بن ابي نصر في الحديث قال الخمس من خمسة اشياء الى

ان قال

ان قال واما الخمس فيقسم على ستة اسهم سهم لله وسهم للرسول وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فالذي لله فلرسوله
فرسول الله احق به فهو له والذي للرسول هو لذي القربى والحجة في زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين
لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله تعالى وكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده
كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان ومنها رواية حماد بن عيسى قال رواه الى بعض اصحابنا ذكره من العبد الصالح ابي الحسن الاول ع قال الخمس من خمسة اشياء الى ان
قال ويقسم بخمس على ستة اسهم سهم لله عز وجل وسهم لرسوله ص وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم
رسوله لرسول الله وسهم الله وسهم رسوله لاولي الامر بعد رسول الله وارثه فله ثلاثة اسهم وسهمان وارثه وسهم مقوم له من الله فله نصف الخمس كلا
ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته سهم لايتامهم وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل
عنهم شيء يستغنون عنه فهو للوالي وان عجز او نقص عن استغنائهم كان الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عنهم ان يموتهم لان له
ما فضل عنهم وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها لهم من الله تعالى لقرابتهم من
رسول الله ص وكرامة لهم عن اوساخ الناس فجعل خاصة من عنده ما يغنيهم به عن ان يصيرهم في موضع الذل والمسكنة الحديث هذه الروايات التي احتجوا بها
اي صريحة في المط ولكنها جميعا ضعيفة الاسناد كما ترى ويمكن ايضا الاحتجاج لهم برواية زكريا بن مالك الجعفي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن قول الله عز
وجل واعلموا انما غنمتم الاية فقال اما خمس الله عز وجل فللرسول ص يضعه في سبيل الله واما خمس الرسول ص فلاقاربه وخمس ذي القربى فهم اقرباؤه واليتامى
يتامى اهل بيته فجعل هذه الاربعة اسهم منهم واما المساكين وابن السبيل فقد عرفت انا لا ناكل الصدقة ولا تحل لنا فهي للمساكين وابناء السبيل والسند
الى زكريا صحيح واما هو فلم يذكروا له في كتب الرجال الا ان زكريا بن مالك الجعفي الكوفي قال وايضا صحيحة الكافي عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا ع قال
سئل عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين فقيل له فما كان لله فلمن هو فقال رسول الله وما
كان لرسول الله فهو للامام الحديث وهذه وان لم يكن صريحة في المط لكن لا يخفى ان ظاهرها مغايرة ما كان لله لما كان للرسول والا فكان ينبغي ان يق
في الجواب انه هو ما كان للرسول او مثله مما يفيد اتحادهما احتجوا للقول الثاني بظ الاية الكريمة بناء على ما ذكرنا من الوجوه وانت خبير بان ما ذكره من
الوجوه اي يفيد جواز حمل الاية ظاهرة فيهما والاحتمال الذي ذكرنا وحكمنا بعدم بعده ليس ايضا بحيث يحكم بكون احتمال من التقسيم الى الستة بل غرضنا ان
حمل عليه ايضا ليس ببعيد ولا يمكن الحكم بكون ظاهر الاية خلافه فافهم واحتجوا ايضا له بصحيحة ربعي بن عبد الله بن الجارود عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص
اذا اتاه الغنم اخذ صفوه وكان ذلك ثم تقسم ما بقي خمسة اقسام ويأخذ خمسه ثم تقسم اربعة اخماس بين الناس الذي قاتلوا عليه ثم قسم الخمس الذي اخذه
خمسة اخماس يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم تقسم الاربعة الاخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطى كل واحد منهم جميعا وكذا الامام
يأخذ كما اخذ الرسول ص واجاب عنها الشيخ في الاستبصار بانها انما تضمنت حكاية فعله وان يكون اخذ دون حقه توفيرا للباقي على المستحقين قال في المدارك
وهو بعيد جدا لان قوله ع وكذلك الامام يأخذ كما اخذ الرسول الله ص يأبى ذلك ولا يخفى ان الاباء غير مم لم لا يجوز ان يكون الامام ع ايضا يأخذ دون توفيرا
للباقي على المستحقين تأسيا بالنبي ص نعم حمل الحديث على هذا لا يخ عن بعد واحتمل ايضا المحقق الاردبيلي ره ان يكون ذلك للاعواز قال وهو ح متفق
عليه ولا يخفى ان قوله ع وكذلك الامام يبعد حمله عليه اذ ظاهره انا نأخذ كذلك دائما ويبعد جدا ان يكون الاعواز دائما على هذا الا ان يق المراد بانه كذلك
الامام يأخذ او يأخذ مثله وهو تحقيق الاعواز دائما على هذا ايضا لا يخ عن بعد لكن كانه لا باس للحمل احد الوجهين للجمع بين الاخبار فانه اولى من
اطراح تلك الروايات مع كثرتها وشهرة العمل بها بين الاصحاب والاظهر عندي حمل الصحيحة على التقية لان قسمة خمسة اقسام هو المعروف بين العامة كما
قلنا وكذلك ما هو ظاهره من كون المراد بذي القربى جميع اقرباء الرسول ص ولا ينافي ذلك قوله وكذلك الامام ع فان العامة اختلفوا في سهم الرسول ص بعد
رحلته فذهب ابو حنيفة الى انه يسقط بموته وقال الشافعي انه يصرف في المصالح كبناء القناطر وعمارة المساجد واهل العلم والقضاة واشبه ذلك وقال
بعضهم لولي الامر بعد فكانه ع في مقام التقية اختار المذهب الاخير الذي هو الميل للحق واميل اليه حكامهم وبالتعبير بالامام دون ولي الامر او الخليفة
او نحوهما الذي هو الشايع عندهم تلميح الى ان المراد بالحق مع امكان الحق على ما زعموه وكانه كان يكفي للتقية فافهم وعلى ما ذكرنا يظهر قوة قول المش
على ان ابن ادريس في ترادعي اجماع اصحابنا عليه وهو ظ كلام السيد المرتضى ايضا في الانتصار وابن زهرة وفي مجمع البيان نسبه الى اصحابنا قال وروى ذلك
الطبرسي عن علي بن الحسين زين العابدين ومحمد بن علي الباقر عليهم السلام حكم بشذوذ القول الاخر وعدم العلم بقائله لكن ههنا رواية اخرى يمكن الاحتجاج
بها للقول بالخمسة وهي موثقة محمد عن ابي جعفر ع بان فيها تفسير الفيء والانفال وان كلها للرسول ص وبعده للامام وان في الاية الاولى في سورة الحشر
هو هذا قال وما افاء الله على رسوله من اهل القرى فهو بمنزلة الغنم كان ابي يقول ذلك ليس لنا فيه غير سهمين سهم للرسول وسهم القربى ثم نحن شركاء
الناس فيما بقي ولا يخفى ظهوره في الغنم نصيب الامام وفي الغنم هو السهمان لا الثلثة كما هو المش فلا بد اما من القول بالقسمة الى الخمسة او القول بان سهم الله
ليس للرسول ص بل عليه ان يضعه من سبيل الله كما هو ظ رواية زكريا بن مالك السابقة ويكون ذلك على الامام ايضا ولما لم يظهر قول بالثاني تعين
الاول ويشكل الحمل على التقية ايضا لانه ح لا يتجه الحكم بالسهمين لهم اما اذا حمل لنا على خصوص الائمة كما هو ظ فظ واما لو حمل على جميع اقارب الرسول
فلان لهم سهما لا سهمين ثم لا يخفى ان ظاهر الموثقة يخالف ظاهر الصحيحة فان الموثقة ثبوت السهمين للامام وظاهر الصحيحة ثبوت سهم واحد له ويمكن الجمع
بحمل ذوي القربى في الصحيحة على الامام ع باعتبار الازمان وحمل قوله ع ثم قسم الاربعة اخماس على انه امر بذلك ولزم بذلك من قسمة لا انه قسم كذلك في
زمانه ص بالفعل وح فيمكن تطبيقها على ما في الموثقة بان يكون المراد بقوله وكذلك الامام ان الامام ع ايضا يقسمه خمسة اقسام كما فعله هو ص لكن يكون له

وفي لك

سهمان سهم القربى اصالة وسهم الرسول وراثة وعلى هذا فيحصل للقول بالخمسة لكن يمكن ان يق انه لا يتعين حمل الموثقة على ذلك بل يمكن حمل السهمين فيهما على
انه باعتبار ان سهم الله كان يضعه الرسول ص وكذا الامام ع في سبيل الله فالذي له الصرف في مؤنته ليس الا السهمان وكان حمله على هذا اظهر ليحصل الجمع
بينها وبين روايات الستة ويحتمل الصحيحة ايضا على احد الوجوه التي ذكرنا في تاويلها فيجتمع ذلك بين جميع الروايات وح يكون الترجيح للقول بالستة
كما هو المش فتدبر ثم انه لما كان في تفسير اية الحشر اختلاف بين المفسرين وكلام اكثرهم قاض عن تفصيل القول فيه وتحقيقه فلا باس ان نذكر الوجوه
المستفادة فيه من كلامهم ونشير الى ان الموثقة المذكورة تنطبق على اي منهما فنقول ان طائفة منهم حملوا الفيء فيهما على ما ياخذ من الكفار بغير قتال
فمنهم من جعل الاية الثانية بيانا للاولى وتفصيلا لحكمها وقالوا ان كل فيء بهذا المعنى فهو لله وللرسول وما كان لله فهو للرسول فكله للرسول
لكن ينبغي للرسول ان يقسم على الوجه الذي فصل في الاية الثانية اي الستة او الخمسة على اختلاف القولين فيه وربما قيل بوجوب القسمة عليه على احد
الوجهين وان هذا لا ينافي الحكم اولا يكون الجميع للرسول ص لجواز ان يوجب على احد صرف مال خاص له في مصرف خاص ومنهم من حكم بان الاولى في
خصوص ما اخذ من بني نظير وجعل ضمير منهم راجعا اليهم وحكم بان ذلك كله للرسول والثانية في سائر ما افاء الله بالمعنى المذكور وحكم بانه يجب او
ينبغي قسمته على الوجه المذكور فيهما وظ كلام الشيخ في التبيان ان هذا هو المعروف بين اصحابنا وطائفة من المفسرين حمل الفيء في الايتين على الغنيمة وحكم
بوجوب قسمتها على ما فصل في الاية الثانية اي الاقسام الخمسة كما هو المعروف بين العامة او الستة كما هو المش عندنا ولما كان ظاهرها وجوب القسمة كله على
الوجه المذكور وهو ينافي اية الغنيمة من تخصيص تلك القسمة بالخمس فجعلوا اية الفيء منسوخة باية الغنيمة وربما احتمل بعضهم تقدير خمسه بعد وفاته ويمكن ايضا
حمل ما افاء الله على خصوص الخمس فانه الراجع الى الرسول حقيقة والباقي للمقابلة فلا رجوع له اليه اصلا ومع هذا ينطبق اية الفيء ايضا على اية الغنيمة ايضا
هذا ولا يخفى ان ظ هذا الحديث هو ما نقلنا من المعروف بين اصحابنا ان الاية الاولى في بني نظير وان كله للرسول والثانية في سائر ما افاء الله وانه
يقسم على ما ذكر فيها وقوله ع بمنزلة الغنم اي بمنزلة الخمس في الغنم فكما ان ههنا يقسم الخمس بالقسمة المذكورة ههنا يقسم كل الفيء كك فلا تنافي بين الايتين ولا
حاجة الى القول بالنسخ فتامل ثم ان ههنا خلافا اخر وهو ان المش بين الاصحاب ان المراد بذي القربى هو خصوص الامام ونقل عن بعض اصحابنا ان المراد به
جمع قرابة النبي ص من بني هاشم وهو مذهب الشافعي وجماعة من العامة الا انهم اضافوا بني المطلب اخي هاشم ايضا لكنهم لم ينقلوا ان هذا البعض ما هو من القائلين
بالمش يقسم الخمس عنده ستة اقسام وكان اثنان منها لله ولرسوله وكلاهما للرسول في حيوته وينتقل عنه ص الى الامام بالولاية والسهم الثالث لجميع اقارب
النبي ص من بني هاشم والثلثة الباقية للاصناف المذكورة فيكون للامام ثلث الخمس وان كان قائلا بالثاني فيكون للنبي سهم واحد من الخمسة وينتقل منه بعد
رحلته ص الى الامام بالولاية والاربعة الباقية كما ذكر في الاول فيكون للامام خمس الخمس ولا يخفى انه على الوجهين لا بد اما من جعل الثلثة الاخماس عامة لاقاربه ص
وغيرهم من سائر الناس كما هو مذهب بعض الاصحاب لظ عموم الثلثة في الاية الكريمة او يجعل ايضا مختصة بهم ولكن يجعل سهم ذي القربى عاما للاغنياء منهم ايضا اذ لو
لم يقل باحد الوجهين لم يحصل التقابل بين الاقسام كما هو ظ عموم ذوي القربى وقال السيد الاجل المرتضى رض في الانتصار فان قيل فمن حمل ذوي القربى
في الاية على جميع ذوي القربات من بني هاشم يلزمه ان يكون ما عطف على ذلك من اليتامى والمساكين غير الاقارب لان الشيء لا يعطف على نفسه فقد تعطف صفة
على صفة اخرى والموصوف واحد لانهم يقولون جاءني زيد العاقل الظريف والشجاع والموصوف بهما واحد وقال الشاعر الى الملك القوم وابن الهمام وليث
الكتيبة في المزحوم والصفات كلها لموصوف واحد وكلام العرب مملو من نظائر ذلك انتهى ولا يخفى ان بما ذكره وان امكن تصحيح العطف لكن فيه انه ح لا يظهر من
الاية الكريمة تعدد السهام الاربعة الاخيرة بل الظ منها سهم واحد للموصوف بجميع الصفات الاربعة الا ان يق ان هذا القائل لعله لا يثبت تعدد السهام
من الاية بل بدليل اخر كالاجماع والاخبار ويثبت ايضا عدم اعتبار اجتماع جميع الاوصاف بدليل من خارج فلازم عنده ليس الا اجتماع صفة ذي القربى مع واحد
او اثنين من الاوصاف الثلثة الباقية ولا يلزم اجتماع الجميع وعلى ما ذكره في تصحيح العطف انما هو لتصحيح عطف ما ذي القربى مع كون الموصوف لكل من الثلثة لا بد
ان يكون هو ذي القربى فصحح ذلك بان عطف الثلثة عليه باعتبار تعدد الوصف وان اتحد الموصوف فحمل الاية على تعدد السهام بعدد الاوصاف وان اتحد
الموصوف في كل اثنين منها ولا يخفى ما فيه من التعسف والظ في توجيه مذهبه ما ذكرنا من احد الوجهين ثم اعلم ان العلامة ره بعد ما نقل عن السيد المرتضى ره
انه نقل عن بعض علمائنا ان سهم ذي القربى لا يختص بالامام بل هو لجميع قرابة رسول الله ص من بني هاشم قال ورواه ابن بابويه في المقنعة وكتاب من لا يحضره
الفقيه وهو اختيار ابن الجنيد فانه قال وهو مقسوم على ستة اقسام سهم لله يلي امره على امام المسلمين وسهم رسول الله لاولى الناس به رحما اليه واقربهم اليه
نسبا وسهم ذوي القربى لاقارب رسول الله ص من بني هاشم وبني المطلب بن عبد مناف ان كان من بلدان اهل العدل انتهى ولا يخفى ان ابن الجنيد غير
البعض الذي نقل عنه السيد فان ذلك البعض خص لقرابة بني هاشم وابن الجنيد اضاف بني المطلب ايضا موافقا للشافعي فمراده ان جعل القرابة اعم من الامام
وعدم التخصيص به اختيار ابن الجنيد ايضا وان اختلفا بعد ذلك فيما ذكرنا من انه لم يذكروا ان هذا البعض هو من القائلين بالستة او الخمسة انما هو في البعض
الاول واما ابن الجنيد فهو من القائلين بالستة كما هو صريح كلامه فلا يتوهمن منافاة ذلك لما ذكرنا لكن الظ البعض الذي نقل السيد ايضا من القائلين بالمش
فانه في الانتصار جعل مما انفرد به الامامية وجوب الخمس في الاشياء التي فصلها ولم يذكر في كيفية القسمة الا القسم ستة اقسام وان ثلثة منها السهمان الاولان
وسهم ذي القربى ثم قال وفيهم من لا يخص الامام بسهم ذي القربى ويجعله لجميع قرابة الرسول من بني هاشم وهو ظ فيما ذكرنا بل ظ كلامه بعد ذلك دعوى
الاجماع على التقسيم بالستة والظ ان القائل بالخمسة ايضا يقول بهذا القول لانه ظ الصحيحة التي هي حجته كما اشرنا اليه وكلام العلامة في هي في الخلاف السابق
ظاهره ذلك فانه قال وقال بعض اصحابنا يقسم خمسة اقسام سهم الله لرسوله ص وسهم ذي القربى لهم والثلثة الباقية للبواقي فان ظ قوله لهم دون لهم
وكك وكانه نظر الى هذا جعل الفاضل الاردبيلي المش بين الاصحاب قسمة ستة اقسام نصفه للرسول ص وبعده للامام ع ونصفه لباقي المذكورين

احدهم

فجعل مقابلة قول بعض الأقسام بانه مقسوم خمسة اقسام سهم له وللامام بعده والاربعة لغيرهم وذكر انه احتج بما في صحيحة ربعي فان ما نقله لم ينقل صريحا
من القايل بالخمسة وانما المنقول هو ما فصلنا من الخلاف في المقامين ولكن حجة القول بالخمسة وعبارة هي ظاهرها ما ذكره فتدبر ثم ان ظ كلام ابن الجنيد
هو عدم سهم للامام ع فان قوله سهم الله يلي امره الامام ظاهره ان يلي امره في صرفه في سبيل الله لا انه وكانه قال بذلك في زمان الرسول ايضا اخذا من رواية
زكريا المتقدمة اما خمس الله عز وجل فللرسول يضعه في سبيل الله فحكم في الامام ايضا لانه ولي الامر بعده واما سهم الرسول فجعله ميراثا وجعله لاقرب الناس
اليه نسبا فكانه حمل قوله ع في الرواية المذكورة واما خمس الرسول ع فلاقاربه على ذلك وعلى هذا التقدير يكون للامام وقد يكون لغيره واما الاربعة الباقية
فظ ولا يخفى انه لو كان مذهبه هذا الذي يظهر من كلامه فهو مذهب شاذ غاية الشذوذ ولا عبرة به فتدبر حجة القول المشهور المراسيل الثلثة المتقدمة فانها
صريحة في الظ ونقل في المعتبر وهي عن الشيخ دعوى الاجماع عليه واستدل ايضا في المعتبر على اختصاص سهم ذي القربى بالامام بانه لفظ مفرد فلا يتناول اكثر
من واحد فينصرف الى الامام لان القول بان المراد واحد مع انه غير الامام منفي بالاجماع لا يق اراد الجنس كما قال وابن السبيل لانا نقول تنزيل الموضوع الواحد على
الجنس محال وحقيقة ارادة الواحد فلا يعدل عن الحقيقة وليس كذلك قوله وابن السبيل لان ارادة الواحد هنا اخلال بمعنى اللفظ اذ ليس هناك واحد متعين
يمكن حمل اللفظ عليه ووافقه في هذا الاستدلال على الوجه المذكور العلامة ايضا في هي ولف واورد عليه في المدارك ان لفظ ذي القربى حقه ان الله يامر
بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وغير ذلك من الايات الكثيرة فيجب الحمل عليه الى ان يثبت المقتضي للعدول عنه ومع ذلك فارادة الواحد من هذا اللفظ
هنا يتوقف على قيام الحجة بذلك واما بدونه فيكون ممتنعا كما في ابن السبيل انتهى وكان قوله ومع ذلك تتمة السابق اي ومع ذكرنا من صلاحيته للجنس بل
كونه هو المتبادر فارادة الواحد منه اي حمله عليها يتوقف على قيام حجة وليس ولو حمل على ظاهره وهو ان يكون ايراد اخر بعد تسليم ان يكون موضوعا
للواحد وهو انه مع ذلك حمله على واحد معين يتوقف على قيام الحجة وليس فيرد عليهم انهم في الاستدلال تعرضوا لذلك وهو ان غير الامام منفي بالاجماع
في جعل الايتين شاهدا لعموم ذي القرابة تامل اذ يحتمل ان يكون المراد بذي القربى فيهما ايضا هو ذي القربى الرسول ويكون المراد به الامام بل فيهما ورد من احاديثنا
في تفسير الايتين ما يدل على ذلك هذا ثم لا يخفى انه يستفاد من دليلهم وكذا من الرد عليهم ان مراد هذا البعض من الاصحاب من جميع القرابة هو كون الجميع مصرف
هذا السهم لانه يجب استيعاب الجميع بذلك كما هو ظاهره اذ لو كان المراد ذلك فلا ريب انه كان ينبغي لفظ الجميع لا المفرد سواء اريد به الواحد او الجنس ولا
حاجة الى ابطال احتمال الجنس حتى يرد عليهم الرد المذكور وكانهم استفادوا ذلك عن ان استيعاب الجميع متعسر بل متعذر الا في اوايل زمن نزول الاية الكريمة
فكيف يحمل الحكم الدائم عليه الا ان يخفى بمن حضر ولما لم يتعرض للتخصيص فالظ ان مراده كون الجميع هو المصرف ثم لا يخفى ان حمل اللام على العهد ليس خلاف الظ
فاذا دلت الاخبار على كون المراد خصوص الامام فيمكن ان يكون باعتبار ان اللام في القربى كان للعهد فلا يمكن الحكم بكونه خلاف الظ بل يمكن ايضا ان يكون باعتبار
الاضافة فانهم قالوا ان الاضافة الى المعرفة تفيد تعريفا والى النكرة تخصيصا وقال نجم الائمة انما افادت تعريفا مع المعرفة لان وضعها يفيد ان لواحد مما
دل عليه المضاف مع المضاف اليه خصوصية ليست للباقي معه مثلا اذا قلت غلام زيد راكب ولزيد غلمان كثيرة فلا بد ان يشير به الى غلام من بين غلمانه له مزيد
خصوصية بزيد اما بكونه اعظم غلمانه او اشهر بكونه غلاما له معهودا بينك وبين المخاطب وبالجملة بحيث يرجع اطلاق اللفظ اليه دون ساير الغلمان وكذا
كان نحو ابن الزبير وابن عباس قبل العلمية هذا اصل وضعها ثم قد يق جاءني غلام زيد من غير اشارة الى واحد معين وذلك كما ان ذا اللام من اصل الوضع
لواحد معين ثم قد يستعمل بلا اشارة الى معين كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني وذلك خلاف وضعه فلا تظنن من اطلاق قولهم في مثل غلام زيد انه
بمعنى اللام ان معناه ومعنا غلام لزيد واحد من غلمانه غير معين ومعنا غلام لزيد الغلام المعين من غلمانه ان كان له غلمان جماعة او ذلك الغلام المعلوم
لزيد ان لم يكن الا واحدا وتخصيصا مع النكرة نحو قولك غلام رجل اذ تخصيص من غلام امراة انتهى وعلى هذا فالظ من ذي القربى معهود معين لا كل ذي القربى
وفيه تامل اذ الظ ان ما ذكروه في المضاف الى المعرفة انما هو في الاعلام نحو غلام زيد واما المعرف بلام الجنس فالظ انه في حكم النكرة وان غلام الرجل اذا اريد
به المعين لا يفيد الا تخصيصه من غلام المرءة وعلى هذا فاذا كان الظ من لام القربى الجنس فلا يفيد الاضافة اليه تعريفا انما يفيد تخصيصها من ذي غيرها وانما
يفيد التعريف اذا كان لواحد معين وح فلا بد من التمسك بالوجه الاول ويمكن ان يق انه لو حمل لام القربى على انه للجنس فيلزم استحقاق كل ذي قربى بالنسبة الى
احد فلا بد من التخصيص بذي القربى للرسول ع وح فجعل اللام في القربى عوضا عن المضاف اليه فيكون المعنى ذي قربى الرسول حتى لا يحتاج الى تخصيص او تقدير
كانه اظهر وح فتفيد الاضافة التعريف على خصوص اللام كما تدل عليه الروايات وليس فيه خلاف ظ بل هو مطابق لاصل وضعها ويكون اظهر من حمله على جنس ذي
القربى لاحتياجه الى التخصيص الذي هو خلاف الظ وهذا بخلاف ابن السبيل اذ حمله على الجنس لا يحتاج الى تخصيص حتى يكون خلاف الظ ولا يخفى ان حمل ذي
القربى على ما ذكرناه ايضا وان كان يحتاج الى قيام حجة كما ذكره لكن غرضنا انه لو كان ذلك خلاف الظ لاحتاج الى حجة تقاوم ظ الاية والاحاديث المذكورة
لضعفها ربما قيل بعدم صلاحيتها لذلك واما اذا لم يكن فيه خلاف ظ بل كان اظهر من الاحتمال الاخر فكان الروايات المذكورة تصلح شاهدا له بل نقول
تنزيل الاية مردد بين حمل ذوي القربى على الجنس والتخصيص بذي القربى او تقدير الرسول او حمله على ذي قربى الرسول وكون المراد منه خصوص الامام والثاني
اظهر لعدم حاجته الى التخصيص او التقدير فالحمل عليه اولى ثم لا يخفى انه بعد الحمل على جنس ذي القربى للرسول ايضا يمكن ان يتمسك في تخصيص الامام ع بذلك بالاحتياط
فانه يحصل به الامتثال سواء كان للواحد او الجنس بخلاف ما اذا صرف في غيره فانه لا يحصل به الامتثال على تقدير ارادة الواحد اذ على ذلك التقدير يتعين
الامام ع احتج ابن الجنيد على ما نقل في لف برواية زكريا بن مالك المتقدمة واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي القربى فهم اقرباؤه واجاب عنه بانا نقول
بموجبه فان الامام ع من الاقرباء بل هو اقرب اليه من غيره وفيه ان الامام ع من اقاربه كما ذكره لا اقاربه بلفظ الجمع كما ورد في الرواية ويمكن دفعه بان لفظ الجمع
يمكن ان يكون باعتبار تعدد الائمة بحسب الازمان وليس في الخبر كونه لاقاربه في زمان واحد وعلى تقدير هذا خلاف ايضا للجمع بينها وبين الروايات السابقة

وتلك

ثلاثة منها للامام عليه السلام وهي سهم الله وسهم رسوله وذو القربى وهذه الثلاثة السهم وهو نصف الخمس يصرف اليه عليه السلام ان كان حاضرا والى نوابه وهم الفقهاء العدول الاماميون الجامعين لشرائط الفتوى لانهم وكلائه ثم يجب عليهم فيه ما يقتضيه مذهبهم فتبين

وتلك الروايات وان كانت مرسلة لكن يجبر في المسألة العمل بها بين الاصحاب على ان ذكريا ايضا حاله غير معلوم انه لم يذكر له الا ان ذكريا بن مالك الجعفي الكوفي ثقة وايضا لو حملت على ظاهرها يلزم ان لا يكون ثمة سهم صاحبها في سهم الرسول ايضا انه لاقاربه حق في سهم الله انه للرسول يضعه في سبيل الله فيلزم ايضا ان لا يكون للرسول ايضا سهم لنفسه والاول احسن ان كان ظاهر كلام ابن الجنيد القول به كما ذكرنا سابقا فالثاني كانه لم يقل به احد وخلاف ما صرح به صحيحة ربعي المتقدمة وكلام ابن الجنيد بخلافه اذ جعل للاقارب الوارثين ايضا في قوله بانه للرسول نصفه حتى يقتضي عدا في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تشترك فيه وعلى تقدير بين الاقارب الاقرباء وحمل الاول على الوارثين والثاني على العموم بعيد جدا وكان حمل كل منهما على الائمة اظهر من ذلك والاظهر ان يحمل كون ذوي القربى هم الاقرباء على التقية لان مذهب العامة كانه وعلى هذا ان يحمل كون خمس الرسول لاقاربه ايضا على التقية وان يكون المراد انه لهم بعد رحلته ويكون ذلك في دوام المصالح الذي قال قوم منهم انه يصرف فيه بعد رحلته كما نقلنا عن الشافعي فيما تقدم ثم ان من قال بهذا القول غير ابن الجنيد ان كان من القائلين بالسنة وكان مذهبه كون الثلث للامام فالظاهر ان حجته ايضا هذه الروايات يستفاد منه عموم ذوي القربى لكن لا بد له في حمل قوله في سهم الله فللرسول يضعه في سبيل الله على ان ذلك تبرع منه وحمل الاقارب في سهم الرسول على الائمة وح يرد عليه ان التفرقة بين الاقارب في سهم الرسول على الائمة وبرد عليه ان التفرقة بين الاقارب والاقرباء كانه تحكم فاذ لحمل الاول على الائمة فالظاهر حمل الثاني ايضا وحمل كل منهما وحمل الكلام في كل منهما على التقية كما ذكرنا وان كان قائلا بالخمسة فيمكن الاحتجاج له بظاهر صحيحة ربعي عن عبد الله المتقدمة فان ظاهر قوله ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذوي القربى اشتراك الجميع فيه والجواب ما ذكرنا من امكان حمله على التقية جمعا بين الاخبار هذا وبما فصلنا ظهر ان ما نقله في المدارك حيث نقل عن السيد المرتضى انه نقل عن بعض علمائنا ان سهم ذوي القربى لا يختص بالامام بل هو لجميع قرابة الرسول من بني هاشم ونقل عن العلامة انه قال رواه ابن بابويه في كتاب المقنع وكتاب من لا يحضره الفقيه وهو اختيار ابن الجنيد قال ويدل عليه مضافا الى اطلاق الاية الشريفة قوله عليه السلام في صحيحة ربعي المتقدمة ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذوي القربى واليتامى الخ وما رواه ابن بابويه عن زكريا بن مالك الجعفي ونقل الرواية ليس على ما ينبغي فانه لا ينبغي الاستدلال بالروايتين معا بل ان كان من القائلين بالسنة فيحتج له الاستدلال بهما برواية زكريا بن مالك وان كان قائلا بالخمسة فيحتج له الاستدلال بالصحيحة واعلم ان ما ذكره من انه رواه ابن بابويه في الكتابين اشارة الى رواية زكريا بن مالك التي ذكر بعد ذلك انه اخرجها ابن الجنيد كما نقله عنه فان ابن بابويه في الكتابين لم ينقل فيما يتعلق بذلك رواية غيرها وهذه الرواية رواها الشيخ ايضا فكان غرضه بقوله وقد رواه ابن بابويه في الكتابين الاشارة الى ان الظاهر كون ما نقله السيد عن بعض العلماء مذهب ابن بابويه ايضا فان دابه العمل بما يرويه سيما اذا لم ينقل لها ما يعارضها على هذا فلا يتوهم ان في كلامه لف قصور حيث قال ورواه ابن بابويه في الكتابين مع ذلك اختار القول المشهور ولم يتعرض لنقل ما رواه في الكتابين والجواب عنه ومن هذا يظهر قصور آخر فيما نقلنا عن المدارك فافهم واما التمسك باطلاق الاية الشريفة فقد ظهر حاله مما فصلنا سابقا فتذكر وبما تلونا عليك ظهر ان القول المشهور في المقامين لا يخلو عن قوة للروايات المذكورة وجبر ضعفها بشهرة عمل الاصحاب بها وامكان التاويل فيما يعارضها بخلاف تلك الروايات اذ لا مجال للتاويل فيها ومع ذلك فالخطب فيه سهل اذ في زمن الامام عليه السلام هو اعلم بالحكم وفي زمان الغيبة الاظهر عندي جواز صرفه في مستحقي بني هاشم وعلى هذا فلو صرفنا الجميع فيهم جاز ذلك سواء كان سهم الامام النصف او الثلث من الخمس نعم على الاقوال الاخرى التي سنذكرها في المسألة الآتية لا بد من تحقيق سهمه فتدبر واعلم ان المحقق في المعتبر بعد ما حكم بالتنصيف بين الامام والثلاثة الباقية قال وفي رواية ربعي له خمس الخمس وفي اخرى له الثلث فكانه اراد بالرواية الاخرى رواية زكريا بن الحسن وبالروايات التي وردت ما يتوهم دلالته على الثلث سواها وقد عرفت انها بظاهرها لا ينطبق على الثلث وانما ينطبق عليه بعد التاويل ومعه يمكن تطبيقها على التنصيف ايضا واشار بها الى الموثقة المذكورة بناء على تاويلها بما ينطبق به على القول بالسنة كما ذكرنا فتدبر **قوله** ثلثه منها للامام عليه السلام المشهور بينهم ان هذه الثلاثة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في زمانه وبعده للامام وهذا في السهمين الاولين ظاهر واما السهم الثالث فالظاهر كونه لذي القربى في زمانه ايضا واذا كان ذوي القربى عندهم هو الامام فيكون هو امير المؤمنين الذي هو الامام بعده صلى الله عليه وآله وسلم ولا يلزم ان يكون استحقاقه للسهم المذكور ايضا بعده فكان لهم كانه ليل على ذلك لا ثمرة مهمة في تحقيق ذلك لكن على ما ذكرناه لا اشكال في اضافة السهم الى ذي القربى واما على ما ذكروه فلا يخلو عن اشكال فانه اذا كان هذا السهم ايضا في زمان الرسول له وانما ينتقل اليه عليه السلام بعده كسهم الرسول فانه ايضا مثله فيهما فلا وجه للتفرقة بينهما باضافة احدهما الى الرسول والآخر الى ذي القربى ويمكن ان يوجه بانهما للدلالة على ان الاول سهم الرسول اصالة وانما ينتقل الى الامام بعده لكونه خليفة وولي الامر بعده والثاني سهم الامام اصالة ولكن في حياة الرسول جعل لكونه الاصل وولي الامر قبله واو بعد بذي القربى كل من الرسول والامام عليه السلام كل في زمانه لكونه ذي القربى بالنسبة الى الآخر واريد به الرسول لكونه بالنسبة الى الآخر واريد به الرسول لكونه بالنسبة الى الامام فيكون له السهمان باعتبارين ثم ينتقل ذلك السهم ايضا الى الامام لكونه ولي الامر بعده كالسهمين الاولين ويحتمل ان يكون المراد بذي القربى هو هذا القرب الكاملة الى الله تعالى وهو في زمن الرسول هو وبعده هو الامام ففي كل زمان كان لصاحبها اولى السهمان الاولان في زمانه لاحدهما اصالة والآخر بالتبع وبعده كلاهما للامام بالتبع لكونه خليفة ولا يخفى ما في الوجوه من التكلف سيما الثاني والثالث **قوله** يصرف اليه ان كان حاضرا لا اشكال في وجوب صرف سهم الامام عليه السلام عند حضوره الا انه هل يجب ايصاله اليه كسائر الحقوق وانما الخلاف في السهام الاخرى فذهب بعضهم الى وجوب دفعها اليه ليصرفها في مستحقيها وجوز بعضهم ان يجب عليه صرفها الى مستحقيها بنفسه لا الى الغنائم فانه لا خلاف في عدم جواز صرفها في مصارفها الا الامام ولا ثمرة مهمة في تحقيق ذلك فانه مع حضوره امكن الرجوع فيه اليه **قوله** او الى نوابه وهم الفقهاء كون الفقهاء مذكورين هم نواب الامام عليه السلام هو المعروف بين الاصحاب ولا يظهر لهم مستند فيه سوى ما في مقبولة عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله حيث منع فيها من التحاكم الى السلطان والقضاة وفيها بعد ذلك قلت فكيف يصنعان اي المتخاصمان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله الحديث ورواية

فمن يذهب منهم الى جواز صرفه الى الاصناف على سبيل التهمة كما هو المشهور للمتاخرين منهم يصرفه على

الى حد بحيث قال قال ابو عبد الله ايانا كان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وفي مسند الاول في الكافي محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى وفي مسند الاولين في محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى وفي كتب الرجال محمد بن الحسين عن العزيز روى عن محمد بن الطلحي ولم يذكر لنا جرحا ولا تعديلا ولكن ذكر وفي محمد عيسى الطلحي انه له دعواه الايلم نسب اليه بقال ادعية الطلحي وبقرينة ذلك الظن ان ما سندها هو في كتاب محمد بن الحسين بن محمد بن الحسن بن شمعون وهو على ما في نسخة واقفي ثم غلا وكان ضعيفا جدا فاسد المذهب اضيف اليه احاديث من الوقف وهو لا يلتفت اليه ولا الى مصنفاته وسائر ما ينسب اليه ومثله في جش ابن محمد بن الحسين على هذا مشترك وفي السند داود بن حصين وثقه في نسخة عن الشيخ انه واقفي وكذا عن ابن عقدة ونقل عن البخاش انه ثقة قال والاقوى عندي التوقف في روايته واما عمر بن حنظلة نفسه فلم ينص الاصحاب عليه بجرح ولا تعديل ولكن الشيخ في شرح الدراية قال ولكنه قد حقق توثيقه من محل اخر ومسنده فيه على ما نقله عنه ولده المحقق صاحب المعالم هو رواية ابن ابي عمير عن يزيد خليفة قال قلت لابي عبد الله ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال اذا لا يكذب علينا ويزيد هذا لم يوثقوه وقالوا انه واقفي مع ذلك فلا بد لنا من الرواية على عدم كونه مطعنا بل يحتمل عدم كذبه في خصوص ما رواه من الوقت فلو كان مسند الشيخ هو تلك الرواية على ما نقله ولده فلا عبرة بها حقيقة وبالجملة فهذه الرواية مع ما بها من ضعف السند قد تلقاها الاصحاب بالقبول حتى انها اشتهرت بمقبولة عمر بن حنظلة فاعتقدوا ان ضعفها منجبر بذلك واما الرواية الثانية فهي ايضا ضعيفة السند جدا لان فيه معلى بن محمد وفي نسخة انه مضطرب الحديث والمذهب وانه قال ابن الغضائري تعرف حديثه وتنكر وتروي عن الضعفا ويجوز ان يخرج شاهدا وابو خديجة هو سالم بن مكرم وقال الشيخ في حقه انه ضعيف وفي جش انه ثقة وفي نسخة الوجه عندي التوقف فيما يرويه فتعارض الاقوال فيه وبالجملة فلا اعتماد على سند هذه الرواية ايضا لكن يجبر ذلك عندهم بشهرة عمل الاصحاب بها ثم ان غاية ما يدل عليه الروايتان وجوب العمل بحكم الفقهاء من اصحابنا في المنازعات والخصومات واما حكمهم وكلاء لهم في ضبط اموالهم وحقوقهم كما توهمه عبارات الشيخ فلا دلالة لهما عليه وكان غرض الشيخ ايضا ليس ذلك بل التعليل لتصحيح كونهم نوابا للامام وكلاء عنه في الحكم بين الناس اذ لو اعتقدوا كونهم وكلاء ايضا لبين في ضبط اموالهم وحقوقهم فينفي الحكم بوجوب دفعها اليهم مع انهم لم يحكموا به بل جوزوا واضبط من وجب عليه نفسه كما اشار اليه المصنف ايضا بقوله ويحفظ وشرحه الشهيد على هذا فجواز الدفع اليهم باعتبار ان الواجب حفظ نفسه وبدفعه الى ثقة يحفظ الامام فلو كان الثقة نفسها فهو اولى بجواز الدفع اليه واما بتجويز ان يعمل فيه الفقيه على رايه وعدم وجوب الحفظ البتة فلما اعتقدوا ان للفقيه العمل برايه في كل باب كانه اذا جعلوه حاكما على الناس فبذلك يجري على رضاهم بحكمه في اموالهم ايضا وان لا يرتدوا عليه حكمهم فيها والمناقشة فيها بحال والله يعلم **قوله** فمن يذهب منهم الى جواز صرفه الى الاصناف على سبيل التهمة اعلم ان الاصحاب في حكم الخمس في زمان الغيبة اختلفوا اختلافا كثيرا كما فصله شيخنا العلامة في المختلف وقال اختلف الاصحاب في حديث الخمس عند الغيبة فلكل فريق منهم الى مقال فمنهم من يسقط فرض الخمس اجمع في هذه الحالة ومنهم من يوجب صرفه الى مستحقيه بنفسه ومنهم من يوجب دفعه الى الامام عليه السلام ومنهم من يخص ذلك بالسادات ومنهم من يخص ذلك بالفقراء منهم ومنهم من يخص ذلك بالفقراء من السادات ومنهم من يخص ذلك بالفقراء من السادات الشيعة ومنهم من يخص ذلك بالفقراء من السادات الشيعة الذين هم من اهل الخمس ومنهم من يخص ذلك بالفقراء من السادات الشيعة الذين هم من اهل الخمس على طريق الاستحباب ولنا في دفع قوي هذا القول من الصواب وبعضهم يرى عزله لصاحب الامر عليه السلام فان خفي ادراك الموت قبل ظهوره وصى به الى من يثق به في عقله وديانته فيسلمه الى الامام عليه السلام وهذا القول واضح عندي موجه مما تقدم من ان الخمس حق واجب لصاحب لم يرسم منه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء اليه فوجب حفظه عليه الى وقت ايابه والتمكن من ايصاله اليه ووجود من ينقل بالحق اليه يجري في ذلك مجرى الزكوة التي يقدم عند حلولها مستحقها فلا يجب عند عدم ذلك سقوطها ولا يجعل التصرف فيها على حسب التصرف في الاملاك او يجب حفظها بالنفس او الوصية بها الى من يقوم بايصالها الى مستحقها من اهل الزكوة من الاصناف وان ذهب ذاهب الى ما ذكرناه في شطر الخمس الذي هو خالص للامام وجعل الشطر الاخر لايتام آل محمد وابناء سبيلهم ومساكينهم على ما جاء في القرآن لم يبعد اصابته الحق في ذلك بل كان على صواب وانما اختلف اصحابنا في هذا الباب بعدم التنبيه من صريح الالفاظ وانما عدم ذلك لوضع تغليظ المحنة مع اقامة الدليل بمقتضى العقل والاثر من لزوم الاصل في خطر في غير المملوك الا باذن المالك وحفظ الودايع لاهلها وقد الحقوق انتهى وحجة من قال بالسقوط هي الاخبار الدالة على الرخص كما اشار اليه وهي كثيرة وقد تقدم في كلام المصنف طرف منها وانا اذكر جميع ما وقفت عليه منها فمنها ما تقدم في صحيحة الحرث بن المغيرة النصري على ما في المدارك عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا الا لنطيب بذلك ولادتهم وكل من والى اباءك فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب ولا يخفى ان ظاهر هذا مع التعليل الذي للتحليل يدل على كون التحليل عاما جميع الائمة عليهم السلام وعدم الاختصاص بخصوصه لكن لا يعلم منه الا تحليلهم حقهم في الارباح ولا ظهور له في تحليل سائر اصناف الخمس ايضا ومن ظاهر ان ضبط خمس الارباح لا يخ عن عسر ينقل ايضا على اكثر الناس اداؤه فتبقى ذممهم مشغولة فامكن ان يصير ذلك سببا لتحليلهم حقهم للشيعة ولتطيب قلوبهم واما سائر الاصناف فلم يكن فيها ما ذكر من العسر والحرج فيبعد ان يحللوهم ايضا فلا ظهور لها الا في تحليل حقهم فان كان خمس الارباح مختصا بهم كما يستفاد من طرف من الاخبار كما اشرنا اليه سابقا فيكون التحليل في الكل وان كان حكمه حكم خمس الغنايم من وجوب قسمته على الامام وسائر المذكورين كما هو ظاهر الاكثر فلا كلام في دلالتها على حقهم منه واما سائر السهام فيمكن بقرينة التعليل كون التحليل شاملا ايضا بان يكون لهم عليهم السلام الاختيار في امثال هذا لكن لا يمكن الحكم ما ذكرتم ان ظاهره اطلاق التحليل لحقهم او نقطع لكن لا يمكن بقرينة التعليل تخصيصه بما يتعلق بالولد فالحكم باطلاق التحليل لا يخ عن اشكال هذا كله في قول الخبر واما قوله عليه السلام في اخره فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فيحتمل العموم ويحتمل ايضا ان يكون الاضافة فيه للعهد ويكون المعهود هو الحق المذكور في سابقه فلا يمكن الاستدلال به على العموم والله تعالى يعلم ومنها الصحيح المتقدم رواية هم عن زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك واباءهم في حل وهذا مطلق في حقهم عليهم السلام ولا ظهور له في خصوص الارباح لكن يمكن التخصيص بحقهم في الارباح بقرينة ما ذكرنا في العسر والثقل فيه دون غيره وليس

فيما ذكرنا

هنه ما ذكرنا من قرينة التخصيص بالمناكح بل ظاهره تحليل المناكح والمآكل لا بعد التخصيص بها بقرينة التعليل الوارد في الاخبار الاخر ويكون تحليل المآكل باعتبار ملحقاتها ايضا في طيب الخلقة هنا واما اختصاصه بحقهم او شموله لحق الشركاء ايضا فالكلام فيه كما في الحديث السابق ومنها رواية عبد الله بن سنان وحكم سودة بن عبيد المتقدم مناقد تكلمنا هناك فيما يستفاد منها فلا حاجة الى الاعادة ومنها صحيحة ابن عمر بن يزيد الكناسي قال قال ابو عبد الله عليه السلام اندري من ابن دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت لا شيعتنا الاطيبين فانه حلال لهم ولبلادهم وهذا ايضا ظاهر في مطلق الخمس ولكن يمكن التخصيص بالارباح كما ذكرنا في سابقه وفي عموم التحليل وتخصيصه بالمناكح مثل الحديث الاول بوجود قرينة التخصيص فيه ايضا في عموم التعليل بجميع الخمس لحكمهم مثل الاولين ومنها ما رواه الصدوق في الفقيه عن محمد بن مسلم وظن بعضهم تصحيح طريقه اليه لكن فيه كلام عن احدهما عليهما السلام قال ان اشد الناس يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا للطيب ولادتهم ولتزكو ولادتهم ورواها الشيخ ايضا في الصحيح ضعيفا وفيه بدل الطيب ولتزكو اولادتهم ولتزكو اولادهم والكلام فيه كما في سابقه ومنها ما رواه الشيخ في الحسن ولو شاذ عن ابي سلمة سالم بن مكرم وفي توثيقه وضعفه خلاف وفي صحته توقف فيهما ويؤيده لتعارض الاقوال فيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل وانا حاضر حلل لي الفروج فغرغر ابو عبد الله عليه السلام له رجل ايسئلك ان يعترض الطريق فيأخذ ما بشترى بها او امرأة تزوجها او مهر ابنة يصيبها او نجات او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحق وما بولدانهم الى يوم القيمة فهو لهم حلال ما والله لا يحل الا لمن احللنا له والله ما اعطينا احدا ذمة ولا عندنا لاحد عهد ولا لاحد عندنا ميثاق وظاهره وجوب الخمس في التجارات وكذا في الميراث والهبة فيؤيد مذهب الصدوق ثم ان ظاهره تحليل جميع ما مر في المناكح وكذا في الميراث والتجارات والهبة فيدل على التحليل في مطلق الارباح لعدم القول بالفصل بين التجارات وغيرها من الارباح لا تعرض فيه لباقي الاقسام في غير المناكح واما اختصاص التحليل بحقهم او شموله لجميع الخمس فمثل الروايات السابقة ومنها رواية يزيد بن كثير الزعفراني وفي سنده جهالة وفي راويه اختلاف ورواه الصدوق ايضا في العلل بسند كذلك وفي الفقيه ايضا بخلاف السند وفي طريقه ايضا جهالة كما ذكرنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك والظاهر ان المراد بفضل مظلمتهم هو مطلق الخمس او خمس الارباح الذي اشترك الناس في منع حقهم منه اكثر واظهر وعلى التقديرين على تحليل ذلك للشيعة ولا دلالة فيها على حق الشركاء ايضا ومنها رواية يزيد بن الحسن الوشاء عن ابي الفضيل عن ابي عبد الله عليه السلام قال من وجد ركازا في بيته او دابته فليعرف الله عز وجل فان لم يجد فلا شيء عليه قال قلت جعلت فداك ما الركاز قال الذهب والفضة قال قلت ما الذهب والفضة قال الله ما انا قلنا نعم قال طيب ولا ذمة ثم قال ابو عبد الله عليه السلام انا احللنا لهم ذلك فانه يشمل التحليل لشيعتنا لانهم شيعتنا لا بأنهم فانه يشمل التحليل لشيعة الاستدلال بما مر الحديث بما فيه من اطلاق تحليل الذهب والفضة لشيعتنا لانهم شيعتنا لا بأنهم فانه يشمل التحليل لشيعة الخمس لكنه يختص بالمناكح وفي اختصاصه بحقهم او شموله لحق الشركاء ايضا ما تقدم واما اول الخبر فيدل على الفيء والغنيمة بين اصحابنا كما ذكره الشيخ في التبيان غير الغنيمة الذي فيها الخمس وهو كل ما اخذ من الكفار من غير قتال اجلافي اهلها او كان ذلك كالمشترك لكن يضعف في المذكور بين في الآية الكريمة وهم ارباب الخمس ايضا فتحليله لا يدل على تحليل الخمس الا ان يتمسك بالتعليل المذكور ولكن فيه اشكال وهو انهم قالوا ان الفيء بعد الامير المؤمنين عليه السلام لفاطمة عليها السلام فلا وجه لتكليفها بالتحليل المذكور الا ان يقال ان ما ذكر من كونه بعده للائمة عليهم السلام انما هو بعدها عليها السلام لكن يبقى له ما تقدم ومنها صحيحة يزيد بن الفقيه عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لابي جعفر عليه السلام الى رجل يسئله ان يجعله في حل من مأكله ومشربه من الخمس فكتب بخطه من اعوزه شيء من حقي فهو في حل وهو عالم محقه من الخمس وغيره لكن يختص بمن اعوزه شيء من حقه اي يحتاج اليه ومنها رواية يزيد بن بعقوب قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من الفاطميين فقال جعلت فداك يقع في يدينا الارباح والاموال والتجارات نعرف ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله عليه السلام ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم في الفقيه ايضا عن يزيد ورواه في الفقيه ايضا عن يزيد بن بعقوب بحذف الاسناد وسنده اليه لم يذكر في المشيخة وذكر في فهرسه ان الصدوق رواية في كتابه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين ابي الخطاب عن الحكم بن مسكين عن يزيد بن بعقوب ثم نقل اسناده في الفقيه ايضا وجعل طريقه بالسند باعتبار ما ذكره في مشيخته لكن الظاهر ان ما ذكره في مشيخته هو الكتاب الذي نقله عنه وكانه سقط من قلمه او ليس هو الفقيه كما يظهر مما نقلنا وكذا المقنع اذ ليس فيه ذلك ولكن كتب الصدوق كثيرة وليس لي مجال تفحصها حتى اخذ انه في اي منها وما نقله من رجال السند لا باس بهم غير الحكم بن مسكين فانه لم يوثق في كتب الرجال لكن قالوا ان له اصلا ورواه ابن ابي عمير عن الحسن بن محبوب عنه هو يدل على اعتبار سيما مع ما ذكروا في ابن ابي عمير من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ثم ان عدم الاضافة في تكليفهم ذلك اليوم يمكن ان يكون باعتبار شدة التقية في زمانه والخوف على الشيعة في يصال المال اليهم او باعتبار كثرة ما يقع فيه من التحليل عليهم وقلة ما يصل اليهم من حقوقه وكان الثاني اظهر وكيفما كان فظاهره مخصوص بحقهم ولا يشمل باقي السهام او مخصوص بزمانه لشدة الخوف او زيادة التحليل عليهم وحرمانهم في حقوقهم بمرتبة لا يكون مثلها في بعض الازمان قبل قيام القائم عليه السلام فيشكل الحكم في سائر الازمان الى ظهوره لكنه ظاهر وهو ظاهر ومنها ما رواه الصدوق في كتاب العلل في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال ان امير المؤمنين عليه السلام حلل من الخمس يعني الشيعة لطيب مولدهم بظاهره تحليل كل الخمس مطلقا ويمكن التخصيص بالمناكح بقرينة التعليل ومنها رواية يزيد في الصحيح عن عمر بن يزيد قال باعت اباسيا مسمع بن عبد الملك بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله عليه السلام مالا في تلك السنة فرده عليه فقلت له لم رد عليك ابو عبد الله عليه السلام المال الذي حملته اليه فقال اني قلت له حين حملت اليه المال اني كنت وليت العوض فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئت بخمسها ثمانين الف درهم وكرهت ان اجيء بها عنك اني اعرض لها وهي حقك الذي جعله الله تعالى ذكره في اموالنا فقال ما مالنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا باسيا والارض كلها لنا فما اخرج الله منها في شيء فهو لنا قال قلت له انا احمل اليك المال كله فقال لي يا باسيا قد طيبناه لك وحللناك منه فضم اليك مالك وكلما كان في يدي من شيعتنا من الارض فهم فيه محللون تحلل لهم ذلك الى ان يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايديهم سوادهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الارض من ايديهم ويخرجهم عنها صغرة وسمع ممدوح ونقل عن الحسن بن علي بن فضال توثيقه ولا عبرة بتوثيقه لكن يؤكد مدحه فالحديث حسن وانت خبير بانه انما يدل

على تحليله

على تحليله لخصوص سمع ولا يدل على العموم ولكن يظهر منه ان الامام اختار تحليل كل الخمس كما احتملنا سابقا واخر يدل على تحليل خصوص الارض لكل الشيعة
فلا بعد في غيرها ثم ان قولهم فيجبهم طسوما كان في ايدي سواهم كما ترى قال في هي ينبغي ان يكون صرف الضمائر عنه مفصوما على انه من اجنبي زيادة الهمزة
لتعدية الفعل للتعدي الى مفعول ثان بمعنى تصيرهم جباة لخراج ما كان في ايدي غير شيعته ولا يرد على هذا التوجيه خلو ما يخطر من كلام اهل
اللغة عن ذكر استعمال اجبى في هذا المعنى بملاحظة ما نقرر نا محله من ان زيادة الهمزة في مثله لمعانيها المعهودة موقوف على السماع لانا نجيب بان
وقوعه في نحو هذا الحديث وجه من السماع واحتمال خلافه يخرج الكلام عن الافادة فتأمل ايضا اليه انتهى ولا يخفى انه على ما قرأه ايده بعد تسليم صحته لا
يظهر للكلام معنى يقبله الطبع كان في ظني ان فيه سقطا والصحيح فيجبهم طسوما كان في ايديهم وما كان في ايدي سواهم فان كسبهم او نحو ذلك
مما يؤدي هذا المعنى ثم بعد ذلك وجدت هذا الحديث في اصول الكافي في باب ان الارض كلها للامام عليه السلام في الصحيح ايضا والعياشي فيه هكذا وكل
ما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون حتى يقوم قائمنا فيجبهم طسوما كان في ايديهم ويترك الارض في ايديهم واما ما كان في ايدي
غيرهم فان كسبهم من الارض حرام انتهى فحدث الله تعالى على ما اراني من حسن ظني فانه لم يكن من بعض الظن ثم ان زاد في اخر الخبر قال عمر بن يزيد فقال لي
ابو سيار وما ارى احدا اصاب الضياع ولا من يلي الاعمال يأكل حلالا غيري لامن طيبوا له ذلك ومنها رواه في ذيب في الصحيح ورواه في المقنعة ايضا عن
الحكم بن علي الاسدي وقد ذكره في صدر واقتصر في حاله على نقل هذا الحديث عنه قال وليت البحرين فاملت عليها ما الا كثيرا فانفقت واشتريت ضياعا
كثيرة مقنعة واشتريت رقيقا وامهات اولاد وولدا ثم خرجت الى مكة فحملت عيالي وامهات اولادي وبناتي وحملت خمس ذلك المال فدخلت على
ابي جعفر عليه السلام فقال له وليت البحرين فاملت عليها ما الا كثيرا واشتريت متاعا واشتريت رقيقا واشتريت امهات اولاد وولدا وانفقت وهذا
خمس ذلك المال وهؤلاء امهات اولادي وبناتي قد اتيتك به فقال ما انه كله لنا وقد قبلت ما جئت به وقد حللناك من امهات اولادك وبناتك
وما انفقت وضمنت لك على ربي وعلى ابي الجنة ولا يخفى ان التحليل فيها يختص بالحكم وظاهرهم ان كل ذلك للخمس ويمكن ان يكون ذلك باعتبار
ان ما اصيب في اعمال الظالمين يكون كله للامام عليه السلام وح ليس فيه تحليل الخمس فتدبر وقريب من هذه الروايات ما رواه في ذيب بسند فيه ارسال عن
ابي حمزة ورواه في المقنعة بحذف الاسناد عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول من احللنا له شيئا اصابه من اعمال الظالمين فهو له حلال
وما حرمناه من ذلك فهو حرام ومنها رواية ذيب عن الحرث بن المغيرة النصري بسند ضعيف قال دخلت على ابي جعفر عليه السلام فجلست عنده فاذا نجية قد
جلبه فاذن له فدخل فجثى على ركبتيه ثم قال جعلت فداك اني اريد ان اسئلك عن مسئلة والله ما اريد بها الا فكاك رقبتي من النار فكانه
رق له فاستوى جالسا فقال يا نجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو الاموال منها والله اول من ظلمنا حقنا في كتاب الله
اول من حمل الناس على رقابنا وموالينا في اعناقهم الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت وان الناس ليتقلبون في حرام الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت
فقال نجية انا لله وانا اليه راجعون ثلث مرات ملكنا ورب الكعبة قال فرفع فخذه عن الوساده واستقبل القبلة فدعا بدعوات لا افهم منه شيئا الا
انا سمعناه في اخر دعائه وهو يقول اللهم انا قد احللنا ذلك لشيعتنا قال ثم اقبل البنا بوجهه فقال يا نجية ما على ظهر ابرهيم عليه السلام غيرنا وغير
شيعتنا وظاهره تحليل مطلق حقوقهم المذكورة ومنها رواية ذيب ايضا عن معاذ بن كثير بسند ضعيف عن ابي عبد الله عليه السلام قال موسع على شيعتنا
ان ينفقوا مما في ايديهم بالمعروف فاذا قام قائمنا حرم على كل ذي كنز كنزه حتى يأتوه بريئا منه ويستعين بهم ولا بعد فيه ولا له على تحليل الخمس وغيره من
حقوقهم عليهم السلام بل انما يظهر فيه تكلف اخر عليهم عند قيام القائم ليس عليهم ذلك بمثله وهو ان يأتي كل ذي كنز بكنزه اليه يستعين به والمراد
بالكنز يمكن ان يكون معناه المعروف ان المال المدفون وقد جاء بمعنى الذهب والفضة ويمكن حمله عليهما ايضا اظهر والظاهر ان يكون ذلك في اول
قيامه قبل تسلطه ومنها ما رواه الصدوق في كتاب اكمال الدين عن محمد بن عصام الكليني قال حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق بن يعقوب
قال سئلت محمد بن عثمان العمري رحمه ان يوصل لي كتابا قد سئلت فيه عن مسائل اشكلت علي ردها بالتوقيع بخط مولنا صاحب الزمان عليه السلام
اما ما سئلت عنه على ان قال واما التلبس فمن استحل منها شيئا فاكله فانما يأكل النيران واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا فيه في حل الى وقت
ظهور امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث وقد روى محمد بن محمد واسحق المذكوران لم يذكرا في كتب الرجال وظاهره اباحة كل الخمس ويحتمل التخصيص بحال الامن
فيه وتخصيصه بالمناكح بقرينة التعليل كما ذكرنا في بعض الروايات السابقة ومنها ما رواه في ذيب عن عبد العزيز بن ناصح وفي السند محمد بن سنان والمشهور
ضعفه ويونس بن يعقوب وفيه اختلاف وعبد العزيز المذكور لم يذكر في كتب الرجال الا ان عبد العزيز بن نافع الاموي مولاهم كوفي قال
طلبنا الاذن على ابي عبد الله عليه السلام وارسلنا اليه فارسل الينا ادخلوا الثنين الثنين فدخلت انا ورجل معي فقلت للرجل اجبان فاستاذن بالمسئلة
فقال نعم فقال له جعلت فداك اني كان ممن سبا بنو امية وقد علمت ان بني امية لم يكن لهم ان يحرموا ولا يحللوا ولم يكن لهم ما في ايديهم الا بالسيف
كثيرا وانما ذلك فاذا ذكرت الذي كنت فيه وخلي من ذلك ما يكاد يسعد على عقلي ما انا فيه فقال له انت في حل مما كان من ذلك وكل من كان في
مثل حالك من مواليك فهو في حل من ذلك ولا يخفى انه انما يدل على تحليله لنفسه وماله مع كونه مسبيا من بني امية ويلزمه ان يكون كله او بعضه للامام
عليه السلام ووجود خمس في ماله غير معلوم فعلى الاول لا دلالة فيه على تحليل الخمس اصلا وعلى الثاني فيدل على تحليل الخمس المتعلق بنفسه ولكن يختص به ومن
كان في مثل حاله ولا يدل على عموم تحليل الخمس مع ان في اخر الحديث قال فقمنا وخرجنا فسبقنا مئتا الى النصر لقوا الذين ينظرون ان يعبد
فقال لهم قد ظهر عبد العزيز بن نافع بشئ ما ظهر بمثله فاقبل له وما ذاك فقص لهم فقال الثنان فدخل على ابي عبد الله عليه السلام فقال احدهما
جعلت فداك ان ابي كان من سبا بني امية وقد علمت ان بني امية لم يكن سبهم من ذلك قليلا ولا كثيرا وانا احب ان تجعلني من ذلك في حل فقال

وذلك لينا ما ذلك لينا ما لنا ان نحل لكل ان نحرم فخرج الرجل وغضب ابو عبد الله فلم يدخل عليه حتى ذهب تلك الليلة الا يدله ابو عبد الله فقال
الا تعجبوا من فلان يجيئني فيحلفني مما صنعت بنواميته كانه يرى ان ذلك لنا ولم ينتفع احد تلك الليلة بقليل ولا كثير الا الاولين فانهما اغنيا
بحاجتهما ولا يخفى انه صريح في عدم عموم التحليل الا ان يقال انه علم عدم كونه من الشيعة في الباطن وان ما اظهره كان بمجرد اللسان ولا بعد في ان
ان التحليل على كان تخلص الشيعة لا لعامتهم والرجل الاخير لعله لم يكن من الخلص ومنها رواية ابي عن علي بن مهزيار وفي السند سهل بن زياد قال كتب اليه
بعض اصحابنا سيدك رجل دفع اليه مال يجب به هل عليه في ذلك المال حين يصير اليه الخمس وعلى ما فضل في يده بعد الحج فكتب ليس عليه الخمس ولا يخفى ان غاية ما يدل
عليه نفي الخمس في الهبة لا في الارباح مطلقا على انه يمكن ان يحمل على نفي الخمس فيما فضل بخصوصه وهو البساتين ونحوها في الارباح ووجوب الخمس في جميعها بعد
مؤونة السنة ومنها رواية حماد بن عيسى في الحسن بن ابراهيم بن هاشم في ج وبسند اخر ضعيف في ب وفي كليهما عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح قال الخمس عن جميع
الاشياء من الغنايم والغوص ومن الكنوز والمعادن والملاحة الحديث وكان وجه الاستدلال عدم ذكر الارباح فيه ولا يثبت وجوبها بادلة السابقة فلا يحمل عدم
ذكرها على انها للعفو عنها للشيعة ولا يخفى ضعفه اذ ربما كان الغرض حصر ما وجب فيه الخمس بخصوصه والارباح ليست كذلك ومنها ما سبق في رواية علي بن راشد
فان فيها فقال له اذا امكنهم بعد مؤونتهم اذ في زمان الغيبة لا امكان فان الظاهر ان المراد بالامكان هو امكان الايصال لا امكان فعه بان لا يضطر اليه
لان قوله بعد مؤونتهم يغني عنه فان مع الاضطرار اليه يكون من المؤونة الا ان يحمل الثاني على المراد بالامكان هو ان لا يحتاج الى المؤونة وفيه تكلف
وفيه ان الاضطرار اليه يمكن ان يكون بعد التسرح فاستثناء المؤونة لا يفيد السقوط اذ المراد بها مؤونة السنة وعلى هذا فلا يفيد الا العفو عند
الاضطرار اليه نظير رواية علي بن مهزيار المتقدمة من اعوزه شيء من حقي فهو في حل فلا يمكن عكسه سابقا كما ذكرنا سابقا حمل مؤونتهم على مؤونتهم في العمل
بقرينة مؤونتها في بعض النسخ بان نهايته اظهر وسح فلا يغني عنه لكن الاظهر من مؤونتهم هو مؤونة السنة ومؤونة العمل الاظهر ولا يكفي في الاستدلال لكن يبقى الخدشة
النسخ وفي تحرير بن دلالة هذا الحديث على السقوط في زمان الغيبة بان ظاهر سوق الحديث ارادة امكان الوصول الى الوكيل الخاص والموكل والى الحكم كما
لا يخفى بخلاف الوكيل العام وظاهره انه يقول بكون الفقيه وكيلا عاما في اخذ الخمس ايضا لكنه يقول ان الظاهر من الامكان امكان الوصول الى الوكيل عند
كفاية بطريق اولى بخلاف الوكيل العام الذي هو الفقيه فيه بعد ما عرفت من عدم ظهور وكالة الفقيه في ذلك وانه خلاف ما بايهم من كلامهم ايضا ان الظاهر من
امكانهم تقييد وجوب الخمس عليهم بامكان ايصالهم ولا يفهم منه خصوص الوكيل الخاص بل مطلق الايصال المعتبر شرعا في ايصال حق احد اليه ولو كان الفقيه
وكيلا عاما في ذلك كان امكان الايصال اليه ايضا امكان ما يدخل في اذا امكنهم فتدبر على انه لو سلم دلالة هذا التقييد على
السقوط بالكلية مع عدم الامكان وهذا لا يابى عن وجوب حفظه والتربص به الى تحقق الامكان كما في كل احد لا يمكن ايصاله اليه ويتوقع امكانه بعد
ذلك هذا جملة ما وقفت مما يمكن الاستدلال به على تحليل الخمس في زمان الغيبة وقد تعارض تلك الاخبار باخبار اخرى تدل على خلافها منها صحيحة علي بن
مهزيار الطويلة المتقدمة فانها تدل على وجوب الخمس في الغنايم والفوائد في كل عام واذا وجب فيها ففي غيرها بطريق اولى وحمل ذلك على كل عام من زمانه
وتخصيص ذلك بعموم التحليل مع التصريح في بعضها بثبوته الى يوم القيمة بعيد جدا ومنها رواية يهب المقنعة عن محمد بن زيد الطبري بحذف الاسناد
وهو غير مذكور في كتب الرجال قال كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي الى الجواد الرضا يسأله الاذن في الخمس فكتب اليه بسم الله الرحمن الرحيم
ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب على الخلاف العقاب لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا
ما نبذل ونشتري من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعاءنا ما قدرتم عليه فان اخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما
تمهدون لانفسكم يوم فاقتكم والمسلم من يفي الله بما عاهد عليه ليس المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب والسلام ورواه في ج بتغيير في بعض
الالفاظ لا يغير به المراد عن سهل عن احمد بن اشيم عن احمد بن زياد الطبري في بعض نسخ زيد بن زياد كما في الصواف ان في كتب الرجال ضعف سهل ويمكن
الجمع بينه وبين الاخبار المتقدمة بحمل هذا على علة بان الرجل لم يكن من الشيعة في الباطن وانما يظهر الموالاة باللسان او بانه لم يكن من خواص الشيعة بناء على
ما احتملنا من اختصاص التحليل بخلصهم او بان التحليل فيها مخصص ببعض الخمس كما يظهر من كثير منها وسؤال الرجل كان لتحليل كل الخمس فرده
سؤاله كان ذلك لان في القدر الذي حللوه لعموم الشيعة ويمكن ايضا ان يكون مع تحليلهم لهم بسنة مؤكدة عليهم وكان فيه خير دنياهم و
اخراهم فيحمل ما في هذا الخبر على ذلك ثم لا يخفى ان قوله ما قدرتم عليه ظهر قوله الخبر السابق اذا امكنهم فيمكن الاستدلال به ايضا على السقوط في زمان
الغيبة لعدم القدرة عليه بتقريب ما تقدم ويرد عليه ايضا ما اوردناه هناك ومنها ما رواه في ج عن ابي بصير وهو يحيى بن القاسم الواقفي الثقة بقرينة رواية علي بن ابي حمزة عنه
قال قلت له انه فائدة وهو واقفي ضعيف جدا عنه عن ابي جعفر قال كل شيء قوتل عليه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان لنا خمسه ولا
يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا واول الحديث في خمس الغنيمة ويمكن حمل اخره ايضا بقرينة السابق على ما مر ومنها ما رواه
يمكن ايضا تخصيص المنع فيه بغير المشاع او تخصيص المنع مطلقا بغير من حللوه لهم الشيعة او خلصهم ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي بصير عن ابي جعفر
عليه السلام يقول من اشترى شيئا من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحل له ومنها ما رواه الصدوق في كتاب اكمال الدين عن محمد بن احمد السناني

او ما لنا في الخمس كما نحن فيه

وعلي بن احمد بن محمد الدقاق والحسين بن ابو هيم بن احمد بن هشام المؤدب وعلي بن عبد الله الوراق رضه قالوا حدثنا ابو الحسين محمد بن جعفر الاسدي
قال كان فيما ورد علي من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه في جواب مسائلي الى صاحب الزمان عه واما ما سئلت عنه من الصلوة الى من
قال واما ما سئلت عنه من امر من يستحل ما في يده من اموالنا ليتصرف فيه تصرفه في ماله من غير اذنه فمن يفعل ذلك فهو ملعون ونحن خصماؤه وكتبت
لعنة الى يوم القيمة فقد قال النبي المستحل من عترتي ما حرم الله ملعون على لساني ولسان كل شئ فمن ظلمنا كان في جملة الظالمين ثم فيه بعد الجواب عن
سؤالين اخرين واما ما سئلت عنه من امر الضياع التي لناحبتنا هل يجوز القيام بعمارتها واداء الخراج منها وصرف ما يفعل من دخلها الى الناحية صابتها
احسنا بالابجو وفقنا برأينا لكم فلا يحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه فكيف يحل ذلك في مالنا من فعل شيئا من ذلك بغير اذننا فقد استحل منا ما حرم
عليه من اكل مال من اموالنا شيئا فانما يأكل في بطنه نارا وسيصلى سعيرا الحديث ولا خفاء في سند هذا الحديث لاما عند ابي الحسين الاسدي فان
ادعاء الصدوق كما ذكره يدل على حسن حاله عنده وقد ذكر الشيخ ايضا في كتاب الغيبة انه قد كان في ذمانا السفراء الممدوحون من اقوام ثقات رتبوا عليهم التوقيعات
من قبل المنسوبين للشفاء من الاصل منهم ابو الحسين محمد بن جعفر الاسدي ما روى بجري بكان على ذلك في قرب زمان الاسدي على ظاهر العدالة لم يتغير ولم
يطعن عليه في شهر ربيع الاخر سنة احدى عشرة وثلثمائة في محمد جعفر الاسدي يكنى ابا الحسين الرازي كان احد الابواب في سنة محمد بن جعفر الاسدي يكنى
ابا الحسين له كتاب الرد على اهل الاستطاعة قال العلامة في حقه محمد بن جعفر بن عون الاسدي ابو الحسين الكوفي ساكن الري كان ثقة صحيح الحديث الا
انه روى عن الضعفا كان يقول بالجبر والتشبيه فانا في حديثه من المتوقفين وكان ابوه وجها وروى عنه احمد بن محمد بن عيسى مثله في جش ايضا الى قوله
والتشبيه وكان ابوه وجها وروى عنه احمد بن محمد بن عيش له كتاب الجبر والاستطاعة انتهى وبالجملة فما قالوه فيه مضطربة ولا يخفى ان ما ذكر من التشديد في
المنع انما هو اذا لم يكن التصرف بامرهم فلا يكون مورد المنع ومنها ما رواه الصدوق ايضا في الكتاب المذكور في الصحيح عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير والتشد
اليها صحيح ولما ها فقد ذكرنا حالهما انفا قال قلت لابي جعفر اصلحك الله ما اشترط ما يدخل به العبد النار قال من اكل مال اليتيم درهما وظن انه لنا
قال قلت صدقت هذا الكتاب معنى اليتيم هو المنقطع القرنين في هذا تسمى التيتمة بهذا المعنى يتيما فكان كل امام بعده يتيم هذا المعنى والاية في اكل اموا
اليتامى ظلما فيهم نزلت وجرت من بعدهم في سائر الايتام والذرية اليتيمة انما سميت يتيمة لانها كانت منقطعة القرن وهذه الرواية في الفقيه ايضا عن
ابي بصير بحذف الاسناد وفيه السير بدل الشر وليس فيه ما نظلم انا عنه من المعنى انما هو انما كان بغيرا ذنهم فلو ثبت التحليل منهم عه فلا كلام عنه باذنهم فلا منع منه
ومنها ما رواه الصدوق ايضا في الكتاب المذكور عن ابي جعفر محمد بن محمد الخزاعي رضه قال حدثنا ابو علي بن ابي الحسين عن ابيه رضي الله عنهما وروى الطبرسي في
كتاب الاحتجاج عنه قال ورد على توقيع من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه ابتدأ لا بسم الله الرحمن الرحيم لعنة الله والملائكة
والناس اجمعين على من استحل من مالنا درهما قال ابو الحسين الاسدي فوقع في نفسي ان ذلك جميع من استحل محرما فاي فضل في ذلك الحجة على غيره قال في
الذي بعث محمدا بالحق بشيرا فعدنا نظرنا بعد ذلك في التوقيع فوجدنا قد انقلب الى ما وقع في نفسي بسم الله الرحمن الرحيم لعنة الله والملائكة والناس على
من اكل من مالنا درهما حراما قال ابو جعفر محمد بن محمد الخزاعي اخرج الينا ابو علي بن ابي الحسين الاسدي هذا التوقيع حتى نظرنا اليه وقرأناه ولا يخفى ان
ظاهرها الصدوق لكل من الثلثة بدل على حسن حالهم لكن الاول لم يذكر في كتب الرجال والثاني ذكر مهملا والثالث وهو ابو الحسين الاسدي قد نقلنا
انفا ما فيه من اضطراب الاقوال ثم انه صريح في تخصيص من اكل حراما فلو ثبت التحليل بالاخبار الاولة فكل ما ثبت التحليل فيه ليس من ذلك هذا وقد عد
في لف من المعاوضات رواية ابراهيم بن هاشم قال كنت عند ابي جعفر الثاني عه اذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل وكان يتولى الوقف بقم فقال يا سيدي
اجعلني من عشرة الاف درهم في حل فاني انفقتها فقال له انت في حل فلما خرج صالح قال ابو جعفر احدهم يثب على اموال آل محمد ايتامهم وفقرائهم
وفقرائهم وابناء سبيلهم فيأخذها ثم يجئ فيقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول لا افعل والله ليسئلنهم الله تعالى عن ذلك يوم القيمة سؤالا حثيثا ولا
يخفى ان الظاهر ان سؤاله كان لتحليل ما انفقه مما كان بيده من مال الوقف الذي وقف على التفضيل الذي اشير اليه في جملة ما فيه ضابطة لا عن الخمس
بالمنع فيه لا يدل على المنع في الخمس ايضا فالظاهر انه كان ممن يبقى عه منه بقرينة حكمه عه بالتحليل وجهة التصريح بخلافه بعد خروج فلا يعارض الاخبار
الدالة على التحليل الشيعة هذا وقد وقفت على ما نلوناه علينا من الاخبار من الطرفين بظهر لسان ملاك الامر في هذا المقام النظر في ثبوت التحليل بالاضافة
الاقلة وانه في اي شئ يثبت فنقول الظاهر ثبوته فيما يتعلق من الاولاد من الارباح بكثرة الاخبار الدالة عليه وما عثرنا لك فلا يمكن الحكم بالتحليل الظاهر عدم
تحليل حقوقهم فيه سواء كان باعتبار الخمس او باعتبار كون جميعه حقا لهم كما لغنيمة بغيرا ذن على قول من يقول بذلك واما ثبوته في سهم الشركاء ايضا
ففيه اشكال الظاهر التحليل الوارد في الروايات وكان الظاهر من تحليلهم حقوقهم ولا تحليل حقوق غيرهم ايضا واما في غيرا لك فليس الحكم بالتحليل ظاهرا بمجرد
عموم بعض الاخبار او اطلاقها فان ذلك لا ينهض لمعارضة عموم الاخبار الواردة بعد ذلك وكذا ظاهر الاخبار الواردة في المنع والتشديد فيه بل بعضها الاية
الكريمة المؤكدة بوجوه التأكيد ان فسر الغنيمة فيها بالمعنى العام كما هو ظاهر الاكثر واخبا في المشتق عموم التحليل في خمس الارباح لظهور عموم التحليل الوارد
في بعض الروايات السابقة وبقي ذلك على كون هذا الخمس كله للامام عه كما يستفاد من طرف من الاخبار كما اشرنا اليه في كل ما يستفاد منه ذلك ونقل عن بعض
القدماء ونهايتهم الى عدم وجوب اخراج هذا القسم بخصوصه في زمان الغيبة وجعل بناءه على ما حققه رئيس جبر بان ما ذكره وان كان ظاهر بعض الاخبار
لكن ليس ظهورها بمرتبة يمكن ان يكون باعتبا اذ بعضه حقوقهم واخبار الاخذ والاعطاء ايضا في الباقي لهم وايضا التحليل الوارد فيها وان كان الظاهر في بعضها
كونه للكل لكن لا يبعد ايضا حمله على تحليل ما هو حقهم فالذهاب الى ما ذكره بجر دما ذكر من الظهورين مع شهرة خلافه بين الاصحاب ظاهرا هي وكره الاتفاق على
ما روى الانواع في المصرف مشكل جدا وايضا صحيحة علي بن مهزيار الطويلة المتقدمة صريحة في وجوبه عليهم في الغنائم والفوائد في كل عام وهو من

الاما المتاخر فينبغي العمل عليه على انه بناء على الاخبار الدالة على التحليل الى يوم القيمة فهي بعد تحليل منها وايضا ما ذكرنا سابقا من شهادة الاعتبار بوجوب الخمس اولا رباح
يشهد بان الحكم بعد العفو عنه فيها بالكلية فانه مع العفو عنها بالكلية للشيعة لا يبقى لبني هاشم من الخمس الا سائر اقسامه فظاهر انه بمجرده لا يفي بمؤونات
سنتهم مع ان ذلك تشهد به الاخبار ان الخمس جعله الله تعالى لهم عوضا من الزكوة ليكفي في مؤونتهم ويستغنوا به عن الزكوة بل يحتمل كما اشرنا اليه سابقا
ان يكون العفو الوارد في الاخبار فيه هو باعتبار استثناء المؤونة وان يكون ذلك عفوا منهم عن الشيعة لتطييبهم ولادتهم ولا يكون ذلك
بالنص من الله تعالى ايضا فلا يمكن الحكم بعفو ما زاد على المؤونة المستثناة فلا ينبغي لاحد منهم شيء مما زاد عليها اذ لا يبعد ان يصير به ممن يشمله اللعن
الوارد في توقيع الاسدي ويكون الائمة خصماءه وينالهم ايضا لعنة الله والملائكة والناس اجمعين كما ورد في التوقيع الاخر نعوذ بالله منه هذا
ما يتعلق بالسقوط ولقد اطنبنا فيه ليظهر سقوطه وانه لعلى ما يد فلا يجوا اليه هوى من هو صاحب الخبر الشديد واما من ذهب الى كنزه فلا يظهر له
مستند يمكن اسناده اليه ومجردها مكان تاويل الخبر الذي ذكره به لا يصلح حجة عليه ما لم يكن الخبر صريحا او ظاهرا فيه نعم لو صح الخبر وعلم انه بالدفن يبقى
محفوظا الى زمان ظهوره عليه السلام امكن جعل ذلك في نصفه مع الحفظة وايصاله اليه ولكن من اين هذا العلم اذ المدفون كثيرا ما يفسد او يخرج واما القول
الذي اختاره المفيد فليس ببعيد لما قرر في توجيهه لكن بعد تخصيصه بما هو حق الامام واما حق الباقي فالظاهر وجوب ايصاله الى مستحقيه كما اشار اليه
في الوجه الصواب وذلك لانه لا دليل على وجوب ضبط سهامهم ايضا وجوازه مع كونها حقا لهم ووجود مستحقيها وامكان ايصاله اليهم مع شدة حاجتهم اليه
وتضررهم بتاخيرهم كمال الضرر وما ذكروا من استحباب دفع تمام الخمس الى الامام عليه السلام كما هو مذهب او وجوبه على قول انما يتم في حال الحضور لا في حال الغيبة
لعدم ما يدل عليه فيه والنفي الذي قال بالوكول اختاره هنا صرف النصف الاخر للامام عليه السلام فعل منه اختصاصا حكمه بحال الحضور هذا ولكن الاظهر والاحوط
عندي صرفه في مستحقيه بني هاشم من الشيعة لما يظهر من اخبارهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين كمال اهتمامهم ولطفهم على المؤمنين ورغبتهم في اعانة محتاجيهم
وكفاية مؤونتهم وترغيب الناس اليه وحثهم عليه حتى انه عقد صلتهم كالاخبار الدينية الظاهرة وما ورد من فضل صلتهم ومن كان عليه هذا الشان فظن من
حال الرضا بصرفه ماله الذي لا يمكن ايصاله اليه عند غيبته في هذا المصرف فانه احب اليهم من ضبطه على الوجه المذكور وعدم وصوله اليه وضياعه ولا يكون
له كثير حاجة اليه من انه بحكم الائمة الماضين وما ذاك احد من ابنائه مظنة التلف بل ما نعه في قصر زمان واقرب اوان فكيف عند تطاول القرون و
الاعصار وملاحق الدهور والادوار ويؤيده ايضا ما نقلنا من الروايات الدالة على التحليل فانه اذا احل للشيعة ان لا يؤدي الخمس فيحل لهم صرفه على هذا
الوجه بطريق اولى وايضا فقد نقلنا سابقا روايتي احمد بن محمد وحماد بن عيسى منهما ان الامام يعطيهم ما فيه كفايتهم في السنة فان فضل شيء فهو له
وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه من عنده وعلى هذا فاذا صرف كله بان يعطي من مستحقي بني هاشم ولا يصل اليه شيء من السهام الاخرى مؤونة سنته او يعطي من
لا يكفيه ما يصل اليه مؤونة سنته فتتمة مؤونة سنته فقد صرف في اداء ما هو لازم عليه فكيف لا يرضى به واما ما ذكره ابن ادريس من حمل قوله عليه السلام من عنده
منهما على من عنده اي من بيت المال فان بيت المال بعد عنده جميع مصالح المؤمنين فينفق منه على جميع المحتاجين سواء كانوا هاشميين او عاميين فحمل لا
دلالة لهما على جواز صرف حقه فيه فضعيف لان قوله في مرسلة حماد واغناهم البين بمؤونتهم لان له ما فضل عنهم وكذا ما في المرسلة الاخرى فان فضل شيء
فهو له وان نقص عنهم اتمه لهم من عنده كما صار اليه الفضل كذلك يلزمه النقصان يأبى عن الحمل على ما ذكره كما لا يخفى ثم ان هاتين الروايتين وان ضعف سندهما
لكن يستفاد عن المحقق في المعتبر ما يدل على توثيقهما على ان الحق ان مثل هذه الروايات وان لم يصلح لتاسيس الحكم به كما لا يعلم صحة اسناده من خارج
لكنه يصلح للتاييد والتاكيد ههنا كذلك لان التعويل على ما ذكرنا فيما ذكرنا من ظهوره وصلاته ههنا وكونه احوط من الدفن او الضبط وانما ذكرنا الروايتين
للتاييد فذلك تقويته لا لتاسيس الحكم بهما فلا ايراد بما ذكر يظهر ضعف ما ذكره ابن ادريس ثم حيث حكم بتحريم ذلك بالغ فيه مستندا ان مال الغير لا
يجوز تصرف الغير فيه بحكم العقل والشرع قال ولا يخفي مصنفا من اصحابنا بعد فيه كر بطن المسئلة الاولى بوضع في كتابه ويفتي ويقولان نصف الخمس يوصي به
لصاحبه ويحفظ لصاحبه او يودع لصاحبه على اختلاف العبارات فلو اراد انه يستغنى عنه مع بينة ويسلم الى من سواه لكانوا قد اضحى اقوالهم وذلك
لان ما ذكرنا من العلم برضا المالك يصرفه على هذا الوجه طريق شرعي لجواز ذلك ثم ما ذكره من انه لا يخفي مصنفا من اصحابنا الا وقد حكم فيه بما
ذكره فليس كذلك لان القول بجواز دفعه الى فقراء الشيعة سيما الذرية الطاهرة بل استحبابه وافضليته من جملة الاقوال في هذه المسئلة من القدما ايضا كما
يظهر مما نقلنا عن المقنعة حيث عده من مذاهب اصحابنا وقال الشيخ في نوبة هذا القول من الصواب وان رجح بعده ذلك القول الاخر على انه قد روي
الفقيه على ما نقل عنه في المعتبر ولقد ذهب الى هذا القول هذه عبارته على ما نقله في المعتبر ومتى فقد امام الحق ووصل الى انسان ما يجب فيه
الخمس فليخرجه الى يتامى ال محمد ومساكينهم وابناء سبيلهم وليوفر قسط ولد ابي طالب لعدول الجمهور عن صلتهم ولمجيء الرواية عن ائمة الهدى عليهم السلام بتوفير ما يستحقونه
من الخمس في هذا الوقت على فقراء اهلهم وايتامهم وابناء سبيلهم انتهى ولا يخفى ان كلامه ظاهر في [illegible] بتوفير نصيبهم من الخمس في ذلك الوقت
على فقراء اهلهم وايتامهم وابناء سبيلهم وكان المراد باهلهم آل ابي طالب ولا يخفى انه لو وردت رواية بهذا المضمون فهي ايضا مما يؤيد جواز دفعه في
زمان الغيبة ايضا اليهم لكن لم نقف على رواية كذلك فيها وابناء من الكتب [illegible] عبارة الرسالة على ما نقل في لفظ زيادات على ما نقلنا وفيها مضمون الرواية
منها لا يخلو عن اشكال لكن في لانها على مذهب المفيد متطابقان فارجع اليه هذا وابن حمزة ايضا اختار هذا القول فانه قال في الوسيلة واذا
لم يكن الامام حاضرا فقد ذكر فيه ثلثة اقوال والصحيح عندي انه يقسم نصيبه على مواليه العارفين بحقه من اهل الفقر والصلاح والسداد واما اصحابنا
المتاخرون فاكثرهم استجودوا هذا القول لكن ظاهر بعضهم وجوب الصرف في ذلك ومنهم المحقق فانه قال في المعتبر بعد ما نقل المفيد في الرسالة وما
ذكره المفيد رحمه الله احسن لما اسلفناه من تحتم اتمام ما يحتاجون اليه من حصته عند عدم وجوده واذا كان هذا لازما في حضوره كان لازما في غيبته لان

ما وجب

ما وجب بحق الله مطلقا لا يسقط بغيبة من يلزمه ذلك وبعضهم خير وابين في ذلك وبين الحفظ والايصاء ومنهم العلامة في اكثر كتبه قال في هدى وعا اختاره المصنف في الرسالة الجديدة ما يدل على وجوب الاتمام عليه في حال حضوره واذا وجب في حال حضوره وجب في حال غيبته لان الغيبة لا تسقط الحق لا يسقط عنه ولو عمل احد

اجهلوا اصحابنا امر ابداع حصته وقسمة الباقي في مستحقيه كان حسنا اما الاباحة والتسوية فيه على وجه التعليل كما ذهب اليه بعض اصحابنا فهو غلط سوف لف بعد ما حكم بكون القول بالسقوط بعيدا عن الصواب استضعف القول بالدفن ايضا وكذا القول بضبط الجميع والايصاء بل جعل الاقرب قسمة الخمس بقسميه وصرف النصف في مستحقيه وحفظ نصف الامام على الوجه الذي ذكره ثم قال وهذا يجوز قسمته في الحاويج من الذرية كما ذهب اليه جماعة من علمائنا الا ان الاقوى في ذلك لما ثبت بما تقدم من الاحاديث باباحة البعض للشيعة حال حضوره فانه يقتضي اولويته اباحة انصبائهم مع الحاجة حال غيبة الامام لاستغنائهم وحاجتهم وبما سبق من ان حصتهم لو صرفت عن حاجتهم لكان على الامام من نصيب حال ظهوره فان وجوب هذا حال ظهوره يقتضي وجوبه حال غيبته فان الواجب من الحقوق لا يسقط بغيبة من عليه الحق خصوصا اذا كان الحق لله تعالى ومنهم المصابيح في سهم الامام بين الدفن والايصاء على الاصناف مع الاعواز باول الذرية وفقها الامامية مستحبا او يوصي به والاقرب صرف نصيب الاصناف والتخيير في نصيب الامام بين الدفن والايصاء عليه الاصناف مع الاعواز باول نائب الغيبة وهو الفقيه العدل الامامي الجامع للشرائط الفتوى وكذا في البيان فانه قال ومع الغيبة اقوال اصحها صرف النصف الى الاصناف الثلثة وجوبا او استحبابا ولا يجب التسوية بينهم وحفظ نصيب الامام الى حين ظهوره ولو صرفه العلما الى من شاءوا من الاصناف كان جائزا الشرط استجماع صفات الحكم فيهم نعم الشيخ في طوبة نقل اخلالهم ولم ينقل هذا القول واقتصر على نقل الاقوال الباقية وهذه عبارته واما حال الغيبة فقد اختص الشيعة بالتصرف في حقوقهم فيما يتعلق بالاخماس وغيرها اما الابد من المناكح والمتاجر والمساكن واما ما عدا ذلك فلا يجوز له على حال واما ما يستحق من الاخماس في الكنوز والمعادن وغيرها في حال الغيبة فقد اختلف اقوال الشيعة في ذلك وليس فيه نص معين فقال بعضهم انه جائز في حال الاستنار بمجرى ما ابيح لنا من المناكح والمتاجر وهذا لا يجوز العمل عليه لانه ضد الاحتياط وتصرف في مال الغير بغير اذنه قاطع وقال قوم انه يجب حفظه ما دام الانسان حيا فاذا حضرته الوفاة اوصى به الى من يثق به من اخ او غيره ليسلم الى صاحب الامر ان ظهر او يوصي به كما وصى هو الى ان يصل الى صاحب الامر وقال قوم يجب دفنه لان الارض تخرج ما فيها عند ظهور القائم وقال قوم يجب ان يقسم الخمس ستة اقسام فثلثة اقسام للامام تدفن او تودع عند من يثق بامانته والثلثة الاقسام الاخر تفرق على ايتام آل محمد ومساكينهم وابناء سبيلهم لانهم المستحقون لها دهم ظاهرون وعلى هذا يجب ان يكون العمل لان مستحقها ظاهر وانما المتولي لقبضها وتفريقها ليس بشرط فهو مثل الزكوة في انه يجوز تفريقها وان كان الذي يجبي الصدقات ليس بشرط فان عمل عامل على واحد من القسمين الاولين من الدفن والوقاية لم يكن فيه بأس واما القول الاول فلا يجوز العمل به على حال وكلامه في نهايته موافق لما في خط الا انه حكم منها بان القول الاول ضد الاحتياط والاولى اجتنابه وقال في القول الاخير وهذا انما ينبغي ان يكون العمل عليه لانه على هذا يجب ان يكون العمل كما في خط وابن البراج ايضا على ما نقله في لف وافق المبسط فانه نقل عنه انه قال ينبغي لمن لم يجب عليه اخراج الخمس بقسمه ستة اقسام ثلثة منها الى من يستحقه من الاصناف المذكورين فيما سلف والثلثة الاخر للامام ويجب عليه ان يحفظها بها امامه حتى يدفع

حتى يدفع

ويدفعه الى من يستحقه ان ادرك ظهور الامام ودفعها اليه وان لم يدرك ذلك دفعها الى من يوثق بدينه وامانته من فقهائنا المذهب وصار يدفع ذلك الى الامام ان ادرك ظهوره وان لم يدرك ذلك وصى الحي بذلك وقد ذكر بعض اصحابنا انه ينبغي ان يدفن وعول في ذلك على الخبر الذي يتضمن ان الارض تظهر كنوزها عند ظهور القائم والذي ذكرناه هو الاحوط والاقوى في البرائة الذمة قال وذكر بعض اصحابنا انما يختص لغير المساكن والمناكح والمتاجر يجوز التصرف فيه وانه يجري مجرى ما يختص بالمساكن والمناكح والمتاجر وهذا لا يجوز التعويل عليه ولا العمل به انتهى وفيه زيادة على ما في خط يختص من يدفع اليه بالثقة من فقهاء اهل المذهب والاحوط في ترجيح ما ذكره على الدفن وهو كذلك وانت خبير بان عدم ذكر الشيخ وابن البراج القول المذكور ولا يدل على عدم القول به مع نقل مثل المفيد له وحكمه بانه لا يدفع قربة من الصواب واذهابه الى نحو الرسالة نعم القول بوجوب الحفظ والايصاء كان شهيرا في زمان الشيخين ومن تبعهما الى عصر المحقق والعلامة ثم صار ذلك القول شهيرا واما القول بالسقوط فلا نعم قائل على المتعين الا سلار بن عبد العزيز فان خط كلامه ذلك فان بعد ما ذكر كون الانفال له وعدها قال فليس لاحد ان يتصرف في شيء من ذلك الا باذنه فمن تصرف في شيء من ذلك باذنه فعليه اربعة اخماس لمستفاد وللامام الخمس وفي هذا الزمان قد احللونا ما تتصرف فيه من ذلك كرما وفضلا لنا خاصة ولا يخفى ان ظاهر عموم التحليل قد عرفت ان المحققين من اصحابنا وكذا اعلم صحيح من قال انه لا يجوز العمل به على حال ومنهم من حكم بكونه غلطا ومنهم من قال انه لا يجوز التعويل عليه ولا العمل به ومثل هذا يشكل مصيرا حد الى انه وان رجح دليله في نظره فكيف مع عدم ظهوره وجهانه كما ظهر لك مما نقلوناه عليك ثم ان عمدة تعويلنا فيما اخترناه من جواز دفعه الى الفقراء على شهادة الحال برضاء به وكونه احب اليه من حفظه له على ما ذكرنا واما حديث وجوب الاتمام عليه مع الاعواز فقد جعلناه مؤيدا له وليس الاعتماد التام عليه انما اولا فلضعف ما يدل عليه من الروايات وان تلقاها الاصحاب بالقبول فان ذلك لا يفيدها الا صلاحيتها للتأييد والتأكيد كما اشرنا اليه واما ثانيا فلان لزوم ذلك عليه يمكن ان يختص بزمان حضور باعيانها وان يجمع عنده الاخماس ويفرقها بين مستحقيها فاذا اعوز يكون من اعوز منعتبا وربما كان نذر ايسر افاد وجب اتمامه من عنده واما في حال الغيبة فلا يجتمع عند الفقيه ذلك فانا نقول اجمالا ان يدفع اليه خمس فالحكم بوجوب اداء حق الامام الى كل من علم انه لا يصل اليه من الخمس ما يكفيه لسنة لا يخرج عن اشكال فانه يوجب صرف حق الامام ابدا فيهم وان لا يبقى له عين شيء اصلا وظن ان ما لزم عليه في زمان حضور ليس كذلك على انه مع قطع النظر عن ذلك ايضا لا بعد في ان يكون الحكم المذكور مختصا بزمان حضور ولا يكون واجبا عليه مع ماله مطلقا لا ظهور في اول ابين المذكورين فيه وعلى هذا فلا مطلق جواز الدفع الى الفقراء عنها ثمنين ايضا كما يدل عليه كلام المنفعة والوسيلة لكن الاولى والاحوط الاقتصار على الهاشميين وفاما لوصفه له في الوجه الاخير فيختص بالهاشميين كان ما كان لازما على الامام انما هو للهاشميين لا لغيرهم فلا يجوز

على حسب ما يراه من بسط وغيره ومن لا يرى ذلك يجب عليه ان يستودعه له الى ظهوره فاذا

للفقيه الا اداء ذلك وعبارة الرسالة تفيد ذلك والظ من المعتبر وهي هذا فانه فيهما استحسن ما في الرسالة وعللا بذلك الوجه كما نقلنا لكن العلامة في لف بعد
ما استقرب جواز قسمته في المحاويج من الذرية للوجه التي نقلنا عنه قال وهل يجوز التفريق في فقراء الشيعة غير الهاشميين كلام المفيد وابن حمزة يقتضي
ذلك ونحن فيه من المتوقفين وكان توقفه لما اشرنا اليه فان وجهه الاول الذي ذكره يفيد الجواز في غيرهم ايض والوجه الثاني لا يفيد الا الجواز للهاشميين
فتوقف باعتبار توقفه في جواز التعويل على الوجه الاول فقط ولا ريب ان الاحوط هو الاقتصار على الهاشميين وايض الظ على ما ذكرنا من الوجه العمدة
جواز دفع المالك بنفسه الى المستحق وعدم اشتراط الدفع الى الفقيه لكن الاكثر لم يجوزوا قسمة حق الامام الا للفقيه وهو بناء على ان تعديلهم على لزوم
ذلك عليه في زمان الحضور فيجب في زمان الغيبة ايض فيكون ذلك من قبيل اداء دين على الغائب من ماله ولا يجوز ذلك لغير الفقيه يشهد بذلك كلام العلامة
في هي فانه قال فرع اذا قلنا تصرف حصته في الاصناف فانما يتولاه من اليه النيابة عنه في الاحكام وهو الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى والحكم على ما
يأتي تفاصيلها من فقهاء اهل البيت على جهة التتمة لم يقصر عنه ما يصل اليه عما يفطر اليه لانه نوع من الحكم على الغائب فلا يتولاه غير ما ذكرناه انتهى و
في عبارته سوء ادب جرى به القلم وينبغي فيها ما ذكرنا وفي لف ايض مع انه علل جواز قسمته في الذرية بما ذكرنا من الوجهين حكم بان المتولي لذلك من
اليه الحكم على الغائب لانه قضاء حق عليه كما يقضي على الغائب وهو الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى والحكم فان تولى ذلك غيره كان ضامنا ولا
يخفى ان بناء ما ذكره على الوجه الثاني الذي ذكره واما على الوجه الاول ففي عدم جواز تولي غير الفقيه تأمل غاية الامر ان يتوقف جواز ذلك له على
ان يسمع من المجتهد فتواه بجواز ذلك كما في ساير الاحكام ولكن لا ريب ان رعاية ما ذكروه اولى واحوط ولا يبعد ان يكفي اذنه للمالك بان يدفعه بنفسه ان
علم استحقاقه كما يدل عليه ما نقلنا سابقا عن س لكن الدفع اليه اولى حتى في حصة الاختلاف ايض لانه ابصر بمواقعه والظ كثير من عباراتهم كالتي نقلنا
عن هي انفا وعبارة الش ههنا وفي المسالك ايض **قوله** على حسب ما يراه من بسط وغيره اعلم انهم اختلفوا في وجوب حق الاصناف عليهم او جواز تخصيص
واحد من الاصناف به فالمش بينهم هو الثاني قالوا ظ الشيخ في ط بوجوب البسط فانه قال وعلى الامام ان يقسم هذه السهام بينهم على قدر كفايتهم ومؤنتهم
في السنة على الاقتصار ولا يخص فريقا بينهم بذلك دون فريق بل يعطي جميعهم على ما ذكرناه من قدر كفايتهم ثم قال في اخر البحث ومتى حضر الثلثة اصناف لا
يبقى ان يخص بها قوم دون قوم بل يفرق في جميعهم وان لم يحضرني في ذلك البلد الا فرقة منهم جاز ان يفرق ولا ينظر غيرهم ولا يحمل الى بلد اخر انتهى ولا
يخفى ان هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون تفصيلا لما ذكره اولا وان المنع الذي ذكره فيه انما هو مع حضور كل الاصناف في البلد واما ما لم يحضر
الجميع فيجوز الاقتصار على الحاضر منها وظ ان ظاهره لا ينبغي هو الكراهة فيحمل المنع الذي ذكره اولا ايض عليها فيكون مذهبه استحباب البسط لا وجوبه كما
قالوا ان ظ المبسوط وثانيهما ان يكون ما ذكره اولا مخصوصا بالامام ويكون الحكم فيه عدم جواز التخصيص وتتبع الحاضر الغائب جميعا وما ذكره ثانيا يكون حكم
غيره ويكون الحكم فيهم استحباب البسط وجواز الاقتصار على الحاضر وكانهم حملوه على الوجه الثاني ظ كلامه الاول عدم جواز تخصيص الامام جميع الاخماس
بالبعض بان لا يعطي احد الاصناف شيئا من الخمس اص ويفرق جميعه على بعض الاصناف لا انه يجب في كل خمس تفريقه على جميع الاصناف فان كان الكلام في الاول
فما ذكره يتجه لا سيما مع حضور الكل وما ذكره المتأخرون ليس بسديد وان كان في الثاني فالظ هو ما ذكره المتأخرون لكن كلام الشيخ لا يدل على خلافه
نعم نقل عن ابي الصلاح انه قال ويلزم من وجب عليه خمس اخراج شطره للامام والشطر الاخر للمساكين واليتامى وابناء السبيل كل صنف ثلث الشطر ولا يخفى
ان نزاع المتأخرين معه متجه احتجوا للشيخ بظ الاية فان اللام للملك او الاختصاص والعطف بالواو يقتضي التشريك في الحكم واجيب بان الاية مسوقة لبيان المصرف
كما في اية الزكوة واورد عليه ان الحمل عليه خلاف الظ فلا يصار اليه الا بدليل كذا في المدارك وشرح الارشاد ولخالي الفاضل المحقق السبزواري طاب
ثراه وفيه ما فيه والحق ان يبين الاحتجاج باية الكريمة على ان اللام حقيقة في الملكية كما في قولهم المال لزيد وح فبضميمة الواو تدل على اشتراك الجميع فيها
فلا يجوز التخصيص فيها ويدل عليه منع انحصار اللام فيها بل الاختصاص ايض من معانيها لقولهم الجنة للمؤمن والمفتاح للباب والجل للفرس بل جل موارده
من هذا القبيل واذا كان للاختصاص فلا يفيد بضميمة الواو الا اختصاصه بهذه الاصناف واشتراك الجميع فيه وعدم استحقاق غيرهم له وح فلا يفيد وجوب
البسط الا ان يثبت كون اللام حقيقة في الملكية ومجازا في غيرها وانى لهم باثبات ذلك او الاختصاص اذ الاختصاص ايض معنى شايع ذايع وليست الملكية
اظهر منه بل الظ من كلام محققي اهل العربية انها حقيقة في مطلق الاختصاص فقط وان استعمالها في الملكية باعتبار انها نوع من الاختصاص ومن
حمل الاية على بيان المصرف ليس مراده ان اللام يستعمل فيه حتى يق انه خلاف الظ ويتوقف على دليل بل مراده ان اللام يمكن ان يكون للاختصاص
وح فلا يفيد الا بيان المصرف وانحصاره فيهم ولا يفيد وجوب بسط عليهم وليس فيه ارتكاب خلاف ظ اص وكذا الكلام في اية الزكوة ومما يؤيد حمل
الايتين على بيان المصرف انه لو حملنا على الملكية لهم لزم وجوب القسمة على جميع افراد كل صنف وعدم جواز القسمة الا باذن الجميع وعدم جواز تصرف الملك
قبل القسمة فيه الا باذنهم ووجوب اداء العين وعدم اجزاء القيمة وكل ذلك خلاف مذهبهم ثم اورد في المدارك انه لو حمل على بيان المصرف يلزم ان يجوز
الصرف الجميع الى صنف واحد على اي وجه كان ولا ريب في عدم جواز صرف سهام الامام ايض الى البواقي ودفع سهامهم ايض الى الامام وفيه انه اذا حمل
على بيان المصرف لا يلزم ان لا تدل الاية على المنع وصرف الجميع في البعض على اي وجه كان لا ان تدل على جواز ذلك كيفما كان وح فلهم ان يلزموا عدم دلالة
الاية على ذلك وان اختصاص الامام بالنصف والبواقي بالباقي علم بدليل من خارج كالاجماع والاخبار نعم يرد عليهم انه لو حمل على بيان المصرف فلا يتجه حكمهم
بالتقسيم الى الستة مستندا بالاية الكريمة كما اشار اليه سابقا اذ على تقدير الحمل على بيان المصرف لا يستفاد منه ذلك وظنا ان حملها على بيان المصرف
متجه وان استدلالا لهم بها على التقسيم الى الستة ليس بشيء على انه لو حمل على ذلك لكان وجوب صرف كل ثلثين من النصف في طائفة كما نقلنا عن ابي
الصلاح وهو خلاف المش ثم انه في المدارك بعد تتميم الاستدلال بالاية الكريمة بزعمه بما نقلنا عنه قال نعم يمكن ان يق ان الاية الشريفة انما تدل على جعل

فاذا حضر نهُ الوفاة او عدم ثقته وهكذا ما دام غائبا او بسط اذ يبسط من يجب عليه بطريق الاستبداع كما ذكرناه في نائب الحبس له ان يتولى اخراجه بنفسه الى الاصناف لعذر الحاكم
التشرع فان تولاه غيره ضمن ويظهر من اطلاقه فيما مر في حضرة الى نوابه انه لا يحل منعه. الغيبة بشيء لغير فقيه ويظهر من الاصحاب منهم المصنف في باقي كتبه وفاقا به استثناء المناخ والمساكن
والمتاجر من ذلك في مناخ هذه الثلثة هو المراد من الاول لا من الثاني المستثنى حال الغيبة وتقدما

خمس جملة الغنائم لهذه الاصناف لسنة ولا يلزم ان يكون كل جزء من اجزائها كذلك واختصاص الامام بالنصف ان ثبت فبدليل من خارج وبفرض ان لفظها
عنهم هو كل غنيمة لا يجوز الغنائم على انك قد عرفت ان ظاهر كلام الشيخ انها هو وما سلم ولا دلالة عليه فلا يراد عليه الا ولى لاحتجاج ما ذكره
الشيخ على تقدير حمله على ما ذكرنا من ان ظاهر كلام سبرسلي احمد بن محمد وحماد بن عيسى المتقدمين فانهما تلقوا ذلك عن علماء ذكروه وهما اجل على الاكثر بالمذاهب
تلقوها بالقبول ان كانوا معارضين الشيخ ويشهد به الاعتبار ايضا فان فيه رعاية نظام العالم واما التسوية بينهم في الحصص كما نقلناه عن ابي الصلاح فلا
دليل عليه سوى دعوى ظهور الاية الكريمة فيه وقد عرفت انه ليس كذلك والاعتبار ايضا يشهد بخلافه فانه بعد حد تساوي سهام الفقراء مع سهم كل من
الاخرين مع كونهم اضعافا مضاعفة لكل منهما الا ان يؤل ان وجوب التسوية بينهم انما هو مع حاجة كل صنف الى سهمه سنة واما ازاد على حاجة سنة
فيجوز صرف الزائد الى الصنف الذي لا يفي سهمهم بمؤنة سنتهم هذا واحتج المرتضى برواية ابي بصير عن ابي الحسن عليه السلام انه سئل عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم
من شيء فان لله خمسه الى ان قال فقيل له افرايت ان كان صنف اكثر من صنف وصنف كيف يصنع به فقال اذا الى الامام رايت رسول الله كيف صنع
انما كان يعطي على ما يرى كذلك الامام ولا يخفى اهانة تصلح حجة لهم على رد قول الشيخ فانها لا دلالة فيها على جواز التخصيص ببعض الاصناف ودون بعض
انما تدل على عدم وجوب التسوية بينهم فهي انما تصلح لرد ما نقل عن ابي الصلاح هذا واما الطعن في سندها كما في المدارك لاشتماله على ابني فضال
وهما فطحيان فيه ان سند التهذيب فيه ان كان كذلك لكن الرواية في الفقيه وسندها فيه صحيح وسند التهذيب ايضا موثق فهو موثوق به موثوق جدا فلا طعن
فيها من جهة السند اصلا وبالجملة ان ظاهر ان الظاهر في الامام هو وجوب البسط على الاصناف لكن لا ثمرة في تحقيق ذلك واما في غيره فان كان فقيه في
بلد يدفع اليه هلم جميع اخماسهم فالظاهر ايضا وجوب بسطه على جميع الاصناف مع وجودهم فيه والا فعلى الموجودين واما من يدفع خمس ماله والفقيه
الذي قد يدفع اليه بعض الاخماس فالظاهر جواز التخصيص بالبعض لكن الاحوط رعاية البسط ما استطاع هذا في البسط على الاصناف واما الواحد
صنف واحد فهل يجب البسط على جميعهم او تخصيص بعضهم بالظاهر في الامام ووجوب البسط على جميع من حضر منهم للروايتين المذكورتين وكذا على غيره بقسم
جميع اخماس بلده بقدر ما امكن واما من يدفع اليه بعض الاخماس فالظاهر جواز التخصيص بل لا يمكن له البسط على الجميع في البلدان العظيمة لكن يبسط بقدر
ما يستطيع احوط والمصرف من بعده ما ينظر في اعتبار تعميم الاصناف قال اما الاشخاص فيعم الحاضر وظ وجوب البسط على الحاضرين وانت تعلم ان
هذا في البلاد العظيمة لا سيما في المساكين لا للامام عليه السلام وظاهر كلامه ان ما ذكره في عدد الامام فنذكر صوت وجود الامام بعد ذلك وحكم فيها بانه يصرف
الكل اليه فيعطي الجميع كفايتهم والفاضل له والعود عليهم لا يخفى ان اعتبار تعميم الاصناف الحاضرين انظم من اعتبار تعميم الحاضرين صنف فما يظهر من كلامه
من كون الامر بالعكس لين جدا وقال ط والظاهر بمقتضى انه يفرق في جميع من تناوله الاسم في بلد الخمس كان وفي غيره من البلاد قريبا كان او بعيدا الا ان
يشق وللاولى ان نقول يختص به من حضر البلد الذي فيه الخمس ولا يحمل الغيبة الا مع عدم مستحق ولو ان انسانا حمل ذلك الى بلد اخر ووصل الى مستحقه
لم يكن عليه شيء الا ان يكون ضامنا ان هلك مثل الزكوة انتهى وكان كلامه في غير الامام ومراده من الظاهر من الاية الكريمة تفريقه في جميع افراد الاصناف
الا ان ذلك يشق وكان نتيجة كلامه فالظاهر الاكتفاء بالبعض لا انهما بين كرلانه الظاهر حيث لم يعين وجها اخر وقوله والاولى مسئلة اخرى وهي ان الاولى ان
يختص به الحاضرين في البلد ولم ينقله ولكن لو نقله ووصل الى مستحقه في موضع اخر فليس عليه شيء الا ان كان بعضهم لو تلف وكان من هذا ايضا
ما هو تتمة كلامه السابق وانه هو ما ذكرناه فافهم ثم لا يخفى ان هذا كله في سهم الاصناف والكلام هنا في حق الامام على راي من جوز صرفه الى الاصناف وعلى
هذا فرد بذلك بتن وان يرى البسط غيره كان راعى ان اذا جاز صرفه الى سبيل الاصناف على سبيل التتمة واللازم عليه التقيم لكل من يقول بالتتمة
يحتمل ان يرى جواز صرفه في التتمة ولو للبعض لان وجوب اتمام الجميع عليه كان معقدا وله فاوجب عليه ذلك واما حصته من الخمس الذي يؤديه الفقيه
فالغالب فيما في بلاد العظيمة انه لا يفي بان ذلك فالظاهر انه يكفي صرفه في التتمة في الجملة غاية الامر ان يستحب البسط بقدر ما استطاع ورعاية المؤنة في
التخصيص باعتبار زيادة الاستحقاق وغيرها من المزايا وكان الثاني اظهر واما على ما ذكرنا من جواز التصرف لهم بناء على شهادة الحال برضائه عن ذلك الظاهر
جواز صرفه في كل مستحق من الذرية او مطلقا بقدر ما احتيج اليه في سنة بشهادة الحال بالرضا بذلك فلا وجه لاحتمال وجوب الاستيعاب نعم الظاهر رعاية البسط
او المزية بكون الاولى افضل فيه **قوله** فاذا حضرته الوفاة او على ما نقلنا من ابن البراج المعتبر كونه فقيها ايضا وهو احوط كما ذكرنا **قوله** وليس له
اخراجه بنفسه الى الاصناف مطلقا اي سواء وجد نائب الامام او لا فاذا لم يوجد يجب عليه الحفظ والايداع على ما ذكره وقد عرفت ان هذا انما هو اولى لا
بجواز الدفع لكونه اداء حتى لازم عليه واما انا فاميل بجواز دفعه بشهادة الحال برضا الظاهر جواز اخراجه بنفسه لكن الدفع الى الفقيه مع وجوده احوط
لشهرة الاشتراط بين المحققين كالمحقق والعلامة ومر تاخر عنهما **قوله** فان تولاه غيره ضمن فانه انما يجوز صرفه على ما اخذ فاذا لم يجز صرفه فيكون
ضامنا ويجب عليه اداء عوضه الى الامام او نائبه واما على احتمال جوازه على ما ذكرنا فلا ضمان وهو ظ لكن المشي في المسالك قال انه لو تولى ذلك غيره كان
ضامنا عند كافة من اوجب صرفه الى الاصناف واذا لا اعلم من ابن حكم بذلك مع ان حديث الفقيه هم كواحد في المقنعة التي نقل عنها هذا القول وكذا
في الوسيلة التي حكم منها بذلك ولا فيما نقل عن عبارة الرسالة الا ان تلك الرسالة ليست عندنا فلعل بما كان فلك في موضع اخر منها لكن المصنف في النهاية
افتى وكذا بجواز صرف العلم الى من يقصر حاصله من الاصناف بشرط استجماع صفات الحكم فيهم ثم قال بعد كلام وظ المفيد في الغيبة انه لا يشترط فيه الحاكم
انتهى ولا ريب ان الاحوط ان لا يتولاه غير الفقيه مع وجوده **قوله** محال الغيبة شيء لغير فقيه وهو الامام او من راى نائبه وجواز دفعه اليه
قوله مناخ هذه الثلثة مطلقا بدون التصريح بالنواب ودونهم او سواء كان مالهم الخمس او مما كان جميعه حقهم او لكل الشيعة الفقراء
منهم والاغنياء **قوله** الا مستثنى حال الغيبة مع ان جميعها للامام على المشي وبعضها على قول ولا يخفى انه على المشي وهو من الانفال والمشتركة منها

وثمنها ومهر الزوجة من الارباح ومن الثاني ثمن المسكن منها ايضا ومن الثالث الشراء ممن لا يعتقد الخمس او ممن لا يخمس ونحو ذلك وتركه هنا اما اختصارا او اختيارا لانه

على ما سيذكره الش اباحتها للشيعة مط سوى ميراث من لا وارث له فلا وجه لتخصيصها بالاباحة وذكر العلامة في هي انه قد اباح الائمة ع لشيعتهم المناكح في
حالتي ظهور الامام وغيبته وعليه علمائنا اجمع ثم قال والحق الشيخ بها المساكن والمتاجر وقال في كرة وقد اباح الائمة ع لشيعتهم المناكح والمساكن والمتاجر
في حال ظهور الامام وغيبته ولا يخفى انه على ما ذكره التخصيص بها تبعه اذ اباحة سائر الانفال على المش مختص بزمان الغيبة وعلى هذا يمكن حمل قول الش
مط على هذا التعميم اي سواء كان في حال الحضور او الغيبة ليوافق ما ذكره العلامة ولا يشكل امر التخصيص لكن المحقق في ع خص اباحة هذه الثلثة بزمان
الغيبة فانه قال ثبت اباحة المناكح والمساكن والمتاجر في حال الغيبة وان كان باجمعه للامام ع او بعضه فلا يجب اخراج حصة الموجودين منه لكنه لا يظهر منه
القول باباحة الانفال مط حال الغيبة فيمكن ان لا يقول به فلا اشكال في التخصيص في كلامه واما على القول الثاني فلا اشكال في الاستثناء فان المعروف
بينهم استثناء هذه الثلثة فقط في الخمس ثم ان مستندهم في استثناء المناكح مع الاجماع كما ادعاه العلامة هو ما سبق من الروايات الدالة على التحليل
للشيعة لتطيب ولادتهم ولا يخفى انه لا اختصاص لها بزمان الغيبة بل يشمل زمان الحضور ايضا ثم انه على المش الامر ظ واما على القول الاخر فهل يتعلق
التحليل بحقهم ع من الخمس فيها او يشمل حق البواقي ايضا ظ التعليل هو الثاني وقد عرفت انه لا بعد في ان يكون لهم ع الاختيار في امثال حقوق غيرهم
ايضا لكن الحكم به لا يخ عن اشكال لاحتمال ان يحمل التحليل في الاخبار على ما هو الظ في تحليل كل واحد وهو تحليل حقه لا حق شركائه ايضا لكن الظ من كلام
العلماء اباحة الجميع فلو ثبت الاجماع على ذلك فهو يدل على كون الجميع لهم ع وان لهم ع الاختيار في الجميع والله تعالى يعلم **قوله** وثمنها ومهرها من
الارباح قلت لا يخفى ان الثمن والمهر المذكورين داخلان في المؤنة وقد استثنوا مطلق المؤنة كما سبق فلا ينبغي حمل المناكح المستثناة على حده على ذلك
الا ان يق باستثنائها مط وان لم يكن في عام الربح او زاد اللائق بحاله وهو غير معلوم فتأمل انتهى والش على المالك فسر المناكح بالاول ثم ذكر هذا التفسير بعنوان
انه ربما يفسر به وقال هذا التفسير راجع الى المؤنة المستثناة وقد تقدم الكلام فيها وانه مشروط بحصول الشراء والتزويج في عام الربح وكون ذلك لائقا
بحاله ولا يخفى انه يظهر منه انه على التفسير يختص الاباحة بما اذا كان على الشرائط السابقة ولا يخفى انه على هذا يتجه عليه ما اوردنا لكن يمكن حمل كلام من فسر
بذلك على استثنائها مط وان لم يكن على الشرائط السابقة بناء على ظ التعليل الوارد في الاخبار فانه لولا ذلك لم يعم طيب الولادة جميع الشيعة وفيه
ان الاخبار المذكورة والتعليل الوارد وان كان لهما ظهور في الجملة في اطلاق الاباحة من غير اشتراط لشرائط المؤنة المستثناة لكن يشكل الحكم به اذ لا
يبعد جدا فتنزيلها على التحليل باستثناء المؤنة لهم لئلا يتعسر لهم طيب الولادة ولا يشيع الزنا فيهم لا التحليل لهم مط بحيث ابيح لهم صرف حقهم ع فيها
باي وجه اراد وان لم يكن حاجة اليه اذ ليس لتلك الاخبار صراحة ولا ظهور تامة في ذلك ويكفي للامتثال المستفاد منها استثناء المؤنة وتحليلها فانه
منة عظيمة ولا يقدح فيها عدم اطلاق التحليل وهو ظ وفي س بعد ما ذكر اقسام الخمس ذكر ان الانفال للامام ع وعدها ثم قال ولا يجوز التصرف في حقه بغير
اذنه وفي الغيبة تحل المناكح كالامة المسبية ولا يجب اخراج خمسها وليس من باب تبعيض التحليل بل تمليك للحقية او للجميع من الامام والاقرب ان مهور النساء من
المباح وان تعددن ورواية السالم ما لم يؤد الى الاسراف كاكثار التزويج والتفريق انتهى وانت تعلم ان ظاهره اباحة ذلك من جميع حقوقهم ع من غير
اختصاص كما ذكره الش ههنا وهذا ظ كلام العلامة ايضا في هي وكرة وعلى هذا فلا يرد عليهم ما اوردنا على تفسير الش ههنا ويظهر ايضا مما نقلنا عن س انه
لا اختصاص للمناكح المستثناة بما يكون بقدر المؤنة المعتضدة بل يشمل الزائد عليها ايضا ما لم يؤد الى الاسراف وبهذا ايضا يندفع الايراد المذكور عنه كذا
في احتجاجه على ذلك برواية سالم تامل فانها رواية ابي سلمة المتقدمة في بحث التحليل وهي كما ترى مما لا تدل الا على تحليل خادم يشتريها او امرأة يتزوجها
ولا ظهور لها في تحليل المتعددة ايضا فالاولى الاحتجاج له بالروايات المشتملة على التحليل المذكور خصوصا حسنة فضل المتقدمة لعموم قوله ع فيها انا
احللنا امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا فتدبر **قوله** ومن الثاني ثمن المسكن منها ايضا يرد عليه ايضا ما اوردنا على سابقه فان ثمن المسكن ايضا من المؤنة
المستثناة فلا وجه لاستثنائه على حدة الا ان يق فيه ايضا مثل ما قلنا هناك من عدم اشتراط شرائط المؤنة فيه او قيل بعدم الاختصاص بالارباح كما
ذكره الش فيه بل اباحته مما فيه الخمس من غيرها ايضا كما هو ظ كلام العلامة في هي وكرة حيث اطلق اباحة هذه الثلثة في حالتي ظهور الامام وغيبته ولم يقيد
بكونها من الارباح والش في المسالك فسر اولا المساكن مما يتخذه منها في الارض المختصة به ع كالمملوكة بغير قتال ورؤس الجبال قال وهو مبني على عدم اباحة
مطلق الانفال حالة الغيبة ثم ذكر هذا التفسير وقال وهو راجع الى المؤنة ايضا كما مر انتهى وعلى ما نقلنا عن العلامة من اباحة المساكن حالة الغيبة والحضور
جميعا لا حاجة الى بناء التفسير الاول على ما ذكره فان اباحة الانفال على القول بها انما هي في حال الغيبة ولا يشمل حالة الحضور فيصح استثناء المساكن
منها وقال في س بعد ما نقلنا عنه في المناكح ومحل المساكن اما من المختص بالامام ع كالتي انجلى منها الكفار او من الارباح بمعنى انه يستثنى من الارباح مسكن
فما زاد مع الحاجة ولا يخفى ان ظاهره تخصيص الاباحة بحالة الغيبة وصريحه تخصيصه بالارباح فلا بد من جعله بناء كل من التفسيرين على ما ذكره في المسالك
فكان نظر الش اليه هذا واما حجتهم على هذا الاستثناء فهي على ما في هي روايتا ابي خديجة سالم بن مكرم والحرث بن المغيرة البصري المتقدمتان وانت
خبير بان الاولى لو دلت لا تدل الا على اباحة الخمس من الارباح فتشمل ما يشتري به المسكن منها ولا اختصاص لها بالمساكن فلا حجة فيها للتفسير الاول وانما
تصلح حجة بعمومها للتفسير الثاني ولكن لا يظهر منها التقييد بمعنى الحاجة على ما نقلنا عن س بل اذا دل على اباحة الخمس منها مط فلا اختصاص لها بالمساكن فضلا
عما يحتاج اليها منها واما الرواية الثانية فهي تدل اما على اباحة خمس الارباح مط او خصوص المناكح او على اباحة مطلق حقوقهم ع للشيعة فلا يظهر منها
شيء لخصوص المساكن فالاستدلال بها لاباحة خصوص المساكن ليس بشيء وكذا سائر الروايات المتقدمة في بحث التحليل سوى رواية ابي سيار فان فيها وكلما
كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم محللون الى ان يقوم فانه يدل على تحليل ما في ايدي الشيعة من الارض حالة الحضور والغيبة الى قيام القائم ع لكن لا
اختصاص لها بالمساكن بل تشمل اراضي الزراعة وغيرها ايضا فتدبر **قوله** ومن الثالث الشراء ممن لا يعتقد الخمس كالمخالفين او ممن لا يخمس ونحو ذلك

كسائر

كسائر الانفال لان عبء الشراء وفي المسالك جعل اولا المهر بالمتاجر ما يشتري من الغنائم المأخوذ من اهل الحرب حالة الغيبة وان كانت بأسرها او بعضها الا ما
ثم ذكر بعد ما ذكره ههنا من الشراء ممن لا يعتقد الخمس ولا يخفى ان الاول على القول الاول من الانفال فلو حمل الاستثناء عليه فلا بد من جعل بنائه على راي من
لا يقول باباحة الانفال حالة الغيبة كما ذكرنا في تفسير الاول للمساكن واما على القول الثاني فيمكن استثنائه ويمكن جعل ما ذكره ههنا شاملا لما ايضا فان الشراء
من تلك الغنيمة الذي استثنى اقاما ممن لا يعتقد الخمس وممن لا يحلل ذلك لو كان ممن يعتقد الخمس فلا بد من الاستثناء اذ لا يحال لتوهم عدم صحة الشراء منه حتى يحتاج
الى الاستثناء كسائر ما يشتري منه مما اخذ من المعدن ونحوه هذا ثم ان جعلهم على هذا الاستثناء ايضا على ما في هي المنقذة من ان قوله في رواية
او نحاح يشمل ما يشتري من الغنائم المذكورة ما يشتري ممن لا يعتقد الخمس او لا يخمس جميعا وقوله او لا خاد ما يشتريها صريح في الخادم ويشمل القسمين وقوله
في رواية الحرث ونحاوات ايضا يشمل القسمين ثم قولهم فيه في حل ما في ايديهم من هذه الاعام وجميع حقوقهم لكن قد عرفنا انه يمكن تخصيص الاول بما يتعلق
بالولادة بقرينة التحليل حمل الحق المضاف على المعهود المذكور وبؤيده رواية ابي بصير المتقدمة من اشترى شيئا من الخمس لم يعذر انه اشترى ما لا يحل
بالجمع بينهما بتخصيص المذكور في الاول وحمل الثانية على غيرها ويمكن الاحتجاج ايضا لاستثنا المتاجر برواية يونس بن يعقوب المتقدمة لاشتمالها على
البطان صريحا لكن قد عرفت اختصاصها بكل زمان يكون مثل زماننا هم وهو غير معلوم لنا وكون كل زمان قبل ظهور القائم مثله غير ظاهر فتذكر وقال
الشهيد في المسالك وقد علل ايلما هذه الثلثة من الاخبار بطيب الولادة وصفو الصلوة وحمل المال وانا لم اقف فيها على التعليل بالاخيرين وهو اعلم بما قال
واعلم ان الظاهر ان مرادهم بالمناكح هو ما ذكره الشهيد اولا وبالمساكن ايضا هو ما نقلنا عن المسالك اولا وما ذكره من كونه مبنيا على عدم اباحة مطلق الانفال
كذلك لكن كون المنهي منها اباحة الانفال مطلقا كما انه ليس كذلك المنهي هو اباحة التصرف في خصوص الارض الموات وما يتعلق بها ونحوها من رؤس الجبال والبطون
الاودية وما يوجد فيها من الاشجار ونحوها واما الغنيمة بغير اذنه فليس المنهي عنه على تقدير كونه من الانفال هو كل بل المنهي منها اباحته منها هو المناكح و
المساكن اما الاول فلكثرة الروايات الدالة على التعليل الواردة فيها الظاهرة في انه لولد اباحتها ولم تحل المستبيه بدون اذنهم مع كونها بكلها او بعضها
حق الامام وبوجب ذلك شيوع الزنا فيهم اباحوا ذلك تفضلا على الشيعة وضمانهم عليهم واما الثاني فكان مستندهم فيه لزوم العسر والحرج لو كان الاباحة
اذ كثير من البلاد مما فتح بدون اذنهم فيكون كلها او بعضها لهم فلو لا اباحتهم المساكن يلزم ان لا يجوز سكناها ولا تصح الصلوة فيها والظاهر عسر وحرج
على اهلها اذ لا تتيسر لهم تركها وابتغاء منها وكذا على من غيرها ولو اما تفسيرها بما يرجع الى المؤنة فليس بشئ لاستثنائهم المؤنة على حدة وحمله على استثنا
ما زاد على الاقتصار ايضا فيها مع عدم الاشعار به بعيد ومع ذلك فلا دليل لهم على ذلك لا سيما في الثاني هذا واما المتاجر فالظاهر المراد بها هو ما
يشتري من الغنائم حالة الغيبة وكذا من لا يعتقد الخمس اذ لا تتم مستندهم فيه مع ما اشرنا اليه من الروايات لزوم العسر والحرج ايضا على تقدير عدم اباحة
الظهور ان في المنع من شراء هذه كلها وكذا ما حكم الشارع من الانفال لا شك حرجا عظيما فيها في الشريعة السهلة دليل على اباحتهم لها ثم ان استثنا
الاول ثم جدا ولا بعد ان يكون بحملها عليه كما نقلنا عن هي لشذوذ المخالف وندرته واما الاخيران فليس يتمشى بهما بتلك المرتبة بل ظاهر كلام المفيد هو
استثناء المناكح فقط نعم في المقنعة بعدما اورد طرفا من الروايات الدالة على التحليل والروايات المعارضة كما نقلنا قال فاعلم ارشدك الله ان ما
قدمته في هذا الباب من الرخصة في تناول الخمس والتصرف فيه انما ورد في المناكح خاصة للعلة التي سلف ذكرها في الاثار عن الائمة لطيب ولادة شيعتهم
ولهم فرق في الاموال وما اخرته عن المتقدمة مما جاء في التشديد في الخمس والاستبداد به فهو مختص بالاموال والشيخ اضاف المساكن والمتاجر ايضا فانه فرق بعدما
ذكر الانفال وعدها وانه يختص بالنبي وبعده للامام في كل عصر قال ولا يجوز التصرف في شئ من ذلك الا باذنه ثم قال هذا اذا كان في حال ظهور
الامام وابتسط يده واما في حال الغيبة فقد رخص الشيعة التصرف في حقوقهم فيما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد لهم من المناكح والمتاجر والمساكن
فاما ما عدا ذلك فلا يجوز التصرف فيه على حال وما يستحقونه من الاخماس في الكنوز والمعادن وغيرها في حال الغيبة فقد اختلف قول الشيعة فيه على
اخر ما نقلنا عنه عند نقل كلامهم في الخمس حال الغيبة ومثله في ايضا ولا يخفى انه صريح في اختصاص التحليل بالثلثة وانه ليس عاما في الانفال وكان في
قوله مما لا بد منه اشارة الى ما ذكرنا من ان التحليل في الثلثة لانها لا بد منها للانسان ولو لا اباحتهم لها للشيعة لزم عليهم العسر والحرج المنفيان وقال ابن
ادريس في سرائره وقد رخص الشيعة التصرف في حقوقهم مما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد لهم من المناكح والمتاجر والمراد بالمتاجر ان يشتري الانسان
ما فيه حظ قهم ويتجر في ذلك لا حتوقهم متوهم انه اذا ربح في ذلك المتجر شيئا لا يخرج منه الخمس فلا يحصل قلناه فربما اشبه انتهى وفيه تصريح بانه يكفي في
كونها ما لا بد منه حاجتهم اليه في النجاح وتحصيل الربح فان ذلك مما لا بد منه لكثير من الناس في هو جيد وقال المحقق في المعتبر وفي حال الغيبة لا باس بالمناكح
بدوقال المفيد والحق الشيخ المساكن والمتاجر اما المناكح فلانها مصلحة عامة بعيد المنصوص عنها فوجب في نظرهم الاذن في استباحة ذلك من دون اخراج
حقهم لا بمعنى ان الواطي يطأ الحصة المختصة بالاباحة بل ان الذي يجب عليه الخمس يجوز ان يخرج القيمة فكان الثابت في الذمة هو قيمة الحصة فاذا اعفى
الامام ملك الحصة مالك الامة ووطيها للملك التام ثم استدل بالروايات المتضمنة لاباحة المناكح ثم قال واما المساكن والمتاجر فربما يكون الشيخ قد
اعتمد على رواية مسمع بن عبد الملك دون رواية سالم بن مكرم ولا يخفى ان ظاهر هذا الكلام توقعه في المساكن والمتاجر واما اباحة الانفال مطلقا فليس في
كلامه اشعار وكلام العلامة في هي قريب من كلام المعتبر في المناكح الا انه اضاف اليه دعوى اجماع العلماء عليه ثم قال الحق الشيخ به المساكن والمتاجر ثم قال
الدليل على الاباحة رواية سالم بن مكرم ورواية الحرث بن المغيرة النصري يظهر منه ميل الى الحاق المساكن والمتاجر ايضا ولا يخفى ان الروايتين المذكورتين
تختصان بالمتاجر ولا دلالة فيهما على المساكن اصلا فينبغي ان يذكرهما رواية مسمع كما نقلنا عن المعتبر فان فيها البسط الارض ولكنها مطلقة والانصاف
لهما بالمساكن واما الحكم باباحة الانفال مطلقا حال الغيبة فليس فيه بعد وقال في كنز وقد اباح الائمة لشيعتهم المساكن والمناكح والمتاجر حال ظهور

الامام ع وغيبته لعدم امكان التخلص من الاثم بدون الاباحة وذلك من اعظم المواقع الحاجة ولقول الصادق عليه السلام ونقل رواية الفضيل المتقدمة ثم قال واما المتاجر فقال ابن ادريس المراد بها ان يشتري الانسان ما فيه حقوقهم ويتجر ذلك ولا يتوهم اذا ربح في ذلك المتجر شيئا لا يخرج منه الخمس ثم نقل رواية الحرث بن المغيرة المتقدمة ولا يخفى انه يظهر منه الفتوى بالثلثة وان اعتماده فيه على ما استدل به اولا ولذا لم ينقل من الرواية ما يدل على المساكن ثم انه ليس فيه ايضا حديث اباحة الانفال مطلقا حال الغيبة لنسيم معروف بينهم ولا مما ذهب اليه الاكثر نعم هو ظاهر المصنف في البيان فانه بعد ما عد الانفال قال ولا يجوز التصرف في شئ من ذلك بغير اذنه فلو تصرف متصرف اثم وضمن مع الغيبة فالظاهر اباحة ذلك لشيعته وهل يشترط في المباح له الفقر ذكره الاصحاب رحمهم الله فاقد الوارث اما غيره فلا ولا يخفى ان اباحة جميعها وكذا في من فانه قال والاشبه تعميم الاباحة حال الانفال حال الحضور في الارضين الموات والاجام وما يكون بها من معدن وشجر وبنات الخوص ورمادها ويؤخذ الحرث نعم لا يباح المبرات الا لفقراء بلد الميت فان ظاهره ايضا تعميم الاباحة حيث استند الى الروايتين في ظاهرهما عموم الاباحة لم يقيدها بقسم خاص ولكن ليست صريحة فيه قد يظن لقوله تعميم الاباحة فان الظاهر بقرينة الحركة انه ليس المراد تعميم الاباحة بالنسبة الى جميع اقسامها بل تعميمها فيما يباح بالنسبة الى الفقير والغني جميعا ثم على اني وجعل كلامه قاطعا انه ليس مراده بالنحوي ما هو المصطلح فيه اي المفهوم الموافق اذ ليس نحوي في الروايتين يدل على ما ذكره بل اراد به المفهوم الظاهر فان ظاهر الروايتين التعميم الى الغني والفقير وكذا بالنسبة الى جميع حقوقهم فقد ظهر مما تلونا عليك ان استثنا الثلاثة هو المشهور بينهم بخلاف تعميم اباحة الانفال فاستثناءها في كلام كل من ذكره لا باس بان يحمل على ما يخص بالانفال فان قال تعميم الاباحة فيها اذ يمكن ان يحمل ذلك على ثبوت ذلك الاستثنا مع قطع النظر عن مذهبه ايضا في من حكم باستثنا الثلاثة وفي المساكن بكل من التغيرين وكذا المساكن ثم ذكر بعد ذلك ما نقلنا عنه من كون الاشبه تعميم الاباحة مثله في البيان ايضا فتدبر **قوله** لانه قول جماعة من الاصحاب الذين وقفت على كلامهم من القائلين بعدم وجوب الصلح على ما نقل عنه وهو انه قال ويلزم من يعين عليه شئ من اموال الانفال ان يضع به ما يتهناه في سطر الخمس ليكون جميعها حقا للامام ع فان اخل المكلف بما يجب عليه من الخمس في حق الانفال كان عاصيا لله سبحانه ومستحقا العاجل اللعن المتوجه من كل مسلم الى ظالمي آل محمد ص واجل العقاب لكونه مخلا بالواجب عليه افضل مستحق ولا رخصة في ذلك بما ورد من الحديث فيها لان فرض الخمس في الانفال ثبت بنص القرآن والاجماع من الامة وان اختلف فهم يستحقه والاجماع الذي محققة على ثبوته وكيفية استحقاقه وحملهم اليهم وقبضهم اباح ومدح مؤديه وذم المخل به ولا يجوز الرجوع عن هذا المعلوم ثبوته بالاخبار انتهى ولا يخفى ان استثناء المناكح الروايات فيه مستفيضة ولو لم يثبت الاجماع عليه فلا اقل من الشهرة العظيمة فلا باس بالمصير اليه اباحتهم لها لا بنافي ما يدل على الوجوب من الكتاب والاجماع بل يؤكده وكيف يتمسك بالاجماع على المنع مع انه لو لم يثبت الاجماع على خلافه فلا ريب في عدم وجود الاجماع عليه بل الشهرة العظيمة في خلافه واما المتاجر والمساكن فاستثنائهما ايضا وان لم يكن ظهور في تلك المرتبة لكن قد ظهر لك ظهورهما ايضا وبقي في ايضا ما بنافي الكتاب والاجماع حتى لا يمكن الحكم بالظهور لكونه مخالفا لهما هذا ولعل في المعتبر عن ابن الجنيد انه قال لا يصلح التحليل الا لصاحب الخمس في زمانه ان لا يسوغ تحليل ما يملكه غيره وقال وهذا ليس بشئ لان الامام ع لا يحلل الا ما يعلم ان له الولاية في تحليله ولو لم يكن له ذلك اقتضى التحليل على زمانه ولم يتقيده بالدوام ويؤيد ذلك ما رواه ابو خالد الكابلي قال قال ان رأيت صاحب هذا الامر يعطي كل ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخلن قلبك شئ فانما نحن بمنزلة ما ترى انتهى ولا يخفى ان ظاهر ما نقله اختصاص التحليل بزمان امام نقل منه التحليل لا يشمل بعده كزمان الغيبة اذ لم ينقل تحليل عن ضا الامر فيه وما اورده ع متجه ولكن العلامة في المختلف نقل عن ابن الجنيد انه قال وتحليل من لا يملك جميعه عندي غير روي ومن جميع عليه حق منه لغير المحلل لان التحليل انما هو مما يملكه المحلل لا مما لا يملك وانما اليه ولاية قبضه وتفرقته في اهله الذي سماه الله لهم انتهى ولا يخفى ان ظاهر هذا الكلام غير ما نقله المحقق فان ظاهر هذا اختصاص التحليل منه بما هو حقهم وعدم شموله لنصيبهم البواقي ايضا لاختصاص زمان المحلل وعدم شموله لما بعده كما هو ظاهر ذلك الكلام فالظاهر ان كلا من الكلامين كان في كلام ابن الجنيد او ان في احد النقلين وقع خطا وكيفما كان فلا يتجه على هذا الكلام منه ما نقلنا عن المحقق وفي المختلف فقد عنه الاحتجاج بان التحليل يكون مما يختص بالمحلل ان لا يسوغ تحليل ما ليس مملوكا له وهو تصرف في ملك الغير بغير اذنه وأجاب بان الامام عندنا معصوم وقد ثبت بطلان ما اباحوا منه وهو لا يفعل غير السايغ فوجب ان يكون سايغا ولا نسلم ان باقي الاصناف يملكون التصف من الخمس ملكا مستقرا وانما الاباحة سبقت ليبنا المصرف فلعله التصرف فيه بحسب ما يراه من المصالح انتهى ولا يخفى انه لو ثبت بالروايات السابقة شمول التحليل للسهام الباقية ايضا فما ذكره العلامة مبني على ان الامام لا يفعل غير السايغ فيعلم منه ان في امثال ذلك لا يرفع التحليل لكن في ثبوت ذلك تامل اذ لا يبعد ان يقال ان الاخبار المذكورة لا يظهر منها الا تحليل حقهم ع اذ الظاهر من تحليلهم هو تحليل حق الشركاء ايضا لكن التحليل المذكور في المناكح ظاهرة الشمول للجميع فلا يبعد الحكم به فيها لاحتمال ما ذكرنا من الاخبار لهم او لان يكون ما وقع من التسويغ اذنهم كلهم للامام ع كما هو الظاهر فيكون تحليل الجميع تحليل حقهم ع واما المتاجر فشمول الاخبار المذكورة فيها للجميع لا يخلو عن ظهور لكن الحكم به لا يخلو عن اشكال لاحتوط اداء سهامهم فيما يتوى فيه الخمس ما لا يعتقد الخمس وعلم عدم اداء ذوه اما المساكن فلا يخفى ان ظاهره عدم حسنه مع وكلما كان في يد شيعتنا من الارض فهم فيه محللون عموم التحليل تحليل خصوص حقهم وما ذكرنا من لزوم العسر والحرج في خلافه كما انه ايضا جار في الجميع بمن استند اليهما استثنا المساكن فينبغي له استثنا الجميع على ان عامة الارضين كلها للامام ع اذ الموات من جميعها ع ورخصوا للشيعة حال الغيبة احيائها والتصرف فيها تصرف المالك وما سلم الى المسلمين وطوعا ايضا كلها للامام وما فتح عنوة بغير اذنه ع كما هو الظاهر في اكثر بلاد الاسلام فلملك فيها ايضا كما عرفت كون كلها للامام ع نعم على القول الاخر يكون له شركاء فيها فلا بعد ان يحمل الخمس المذكور على اخبار ع في مثل ذلك ويكون مؤيدة للقول الاول واما ما فتح عنوة في عهد النبي ص او بعده باذن المعصوم لو وقع ذلك الذي حكموا فيها بكونها للمسلمين بعد الخمس فقد عرفت ان فيها احتمالين احدهما ما نقلنا عن المسالك المدارك وهو ظاهر ان يضرب عنها الخمس لا رباب ويكون لبا في الجميع المسلمين اي يكون بعد

والقطع الاول لانه اذن في الطباق الامامية عليه فقط والى الشذوذ والخلاف في ثلثة اقسام وهو بقيمة السنة للبتامى وهم الاطفال الذين لا اب لهم والمساكين والمراد بهم صنفا يشمل الفقراء كما في كل موضع يذكرون منفردين وابناء السبيل على وجه المذكور في الزكوة من الهاشميين المنتسبين الى هاشم بالابوين الاعهود في المنتسبين الى المطلب اخي هاشم على اشهر القولين ويدل على الاول استعمال اهل اللغة وصاحا فقه محمل على المجاز لانه خير من الاشتراك وفي الرواية

الوالي ويصرف حصتها في مصالح المسلمين والثاني نقلناه عن التحرير ان يبقى الخمس فيها مشاعا ويقسم الوالي خمس غلاتها بين ارباب الخمس ويصرف الباقي في المصالح المذكورة وحمل الاول اشكال اذ الخمس قد افرز منها والباقي في مصرفها مصالح المسلمين فلعلهم راوا المصلحة في تحليل ما في ايدي الشيعة لهم اولما ورد في الروايات الاخرى من انه افاظهر الحق لاصابهم اكثر مما في ايديهم واما على الثاني فيكون الخمس في كل ارض منها فلا بد من جعل التحليل كلها كما في حظ الحنفية كما ذكرنا من اختيارهم ترفي مثل ذلك واعلم ان هذا كله حق ان علم كونها عامرة في حال الفتح واما فيما لم يعلم ذلك واحتمل كونها مواتا في ذلك الوقت واحياها بعد ذلك محي وكان في بلاد احد بعنوان الملك فالظاهر جواز بيعها وشرائها بمجرد الاحتمال المذكور وعلى هذا فلا اشكال في شيء من اراضي البلاد المفتوحة في الازمنة السابقة اذا كانت في يد احد وادعى ملكيتها لقيام ذلك الاحتمال فيها اذ في كل قطعة بناني احتمال ان يكون مواتا حال الفتح وان كانت في وسط البلاد المفتوحة كذلك واحياها محي بعد ذلك وصار ملكا الى ان انتقلت اليه وايضا في البلاد المفتوحة بالصلح احتمال ينافي على الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين ان يكون هذه القطعة من الجبل الموتى الى احد من ابائه وبقي ملكا الى ان انتقل اليه بمجرد الاحتمال كذا ذكرناه نعم لو فرض في زماننا فتح بلدة عنوة بناني الاشكال المذكور في تحليل حصة غير الامام لو قيل بذلك لا بد ان يمتنع بظاهر الحنفية كما ذكرناه والاولى رعاية الاحتياط والله تعالى يعلم **قوله** والظاهر الاول يمكن ان يقال ان عدم تعرضها لان تقدير الاولين بما يكون من الخمس جمع بها الى استثناء المؤنة وقد ذكره فلا حاجة الى التعرض واما في الثالث فلتقدير الذي ذكره الشهيد ايضا استثناء في كلام المصنف لان كلامه في الخمس الذي وجب على احد ابتداء وجواز الشراء ممن لا يعتقد الخمس او لا يخمس مسئلة اخرى وهو في هذا المختصر كثيرا ما يترك مثلها من الفروع واما تقديرها الاخوي فهي متعلقة بالانفال المهم فهنا اقتصر على عدها ولم يتعرض لحكمها اصلا فلبكر هذا ايضا من ذلك فانهم **قوله** لانه نقل في الباب الطباق الامامية ذكر هذا في الرد على ابن الجنيد فانه بعد ما ذكر انه رخص حال الغيبة الثلاثة قال وقول ابن الجنيد بان الاباحة انما هي من حصة الحوي في زماننا ضعيف لان الاخبار ظاهرها العموم وعليه طباق الامامية وظاهر ان مراده طباق الامامية على كونها للعموم في جميع الازمان اذ لم يظهر منهم مخالف في ذلك اذ من عمل منهم بها عمل بها في جميع الازمان ولكن حملوها على التحليل الشيعة مطلقا في خصوص الارباح وفي خصوص الثلثة ومن بعدها منهم ايضا حملها على العموم في جميع الازمان وبعضها بزعم منافاتها للقران والاجماع يخصصها بزمان الحمل كما نقله ابن الجنيد خلاف ما اطبقوا عليه وعلى هذا فكاد لا يحتاج الى الاعتذار الذي ذكره الا ان الاظهر مخالفة ما ذكره حتى يقال انهم يعبرون بالشذوذ عن مقابل المشهور ايضا الثالث ان الهاشمي من انتسب الى هاشم بالاب فلا يكفي الانتساب اليه بالام بل لا بد من تخصيص فيها وثانيها انها تخصيص بالهاشميين ولا يشركهم المطلبي ايضا الثالث ان الهاشمي من انتسب الى هاشم بالاب فلا يكفي الانتساب اليه بالام اما الاول فهو المعروف بين الاصحاب والجمهور قاطبة على خلافه وانه يشترك اليتامى والمساكين وابناء السبيل من كل الناس ولا اختصاص بطائفة خاصة ونقل عن ابن الجنيد من اصحابنا انه يقدم الهاشميون المطلبيون منهم على غيرهم لكن اذا فضل فيهم بصرف الى الاصناف الثلثة من غيرهم واحتج العلامة في هي لا صحابنا في مقابل قول الجمهور بان حق الخمس عوض عن الزكوة فيصرف الى من منع منها فبنو هاشم مشرفا على غيرهم فخصوا بالاشراف كما اختص غيرهم بالادون وبان اهتمام النبي صلى الله عليه وآله بحال بني هاشم اتم من اهتمامه لغيرهم لفقرهم وشرفهم فلو شاركهم غيرهم لكان الاهتمام بغيرهم اتم وقد اخلفوا بالزكوة وشاركوهم في الخمس ولا يخفى ضعف الوجوه وعدم صلاحيتها لتاسيس الحكم بها ثم قال ويؤيده ما رواه الشيخ عن زكريا بن مالك الجعفي عن ابي عبد الله عليه السلام وذكر الرواية المتقدمة عنه في بحث تقسيم الخمس الى الستة وكذا مرسلة عبد الله بن بكير ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمتين هناك ومثلها مرسلة حماد بن عيسى المتقدمة هناك ايضا لكنه لم يذكرها وذكر ايضا رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلام قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول كلاما كثيرا ثم قال وعصم من ذلك كله سهم ذوي القربى الذين قال الله تعالى ان كنتم امنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان فنحن والله عنى بذي القربى والذين قرنهم الله بنفسه ونبيه فقال فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل منا خاصة ولم يجعل لنا في سهم الصدقة نصيبا اكرمنا بذلك واكرم نبيه ان يطعمنا اوساخ ايدي الناس وهذه الروايات وان صح اسنادها لكنها مع الشهرة العظيمة بين الاصحاب القوكاد ان يكون اجماعا منهم كانها يكفي الاستناد بموردها ايضا رواية في عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه للرسول الذي القربى قال هم قرابة رسول الله والخمس فهو والرسول لنا مستند الجمهور عموم الاية الكريمة والجواب لنا ان تخصيصه ما نقلنا من الروايات وتلك الشهرة بين اصحابنا على انه يمكن ان يكون الام والاضافة فيها للعهد فيكون المعهود هو ما اخبر عنه في تلك الروايات ولا يخفى ان صحيح ربعي المتقدمة في الاحتجاج للتقسيم الخمسة ايضا لا يخرج عن ظهوره في العموم في الثلثة فالامر فيه اسهل مما في الاية الكريمة كما لا يخفى واما قول ابن الجنيد فلا يظهر لنا وجه لما ذكره التفصيل قال في هي بحلها في ابن الجنيد له بعد ذلك نعم لو لم نعرف لهم مواضا لنا واما المقامات الاخران وتفصيل القول فيهما **على اشهر القولين** متعلق بكلا الفرعين **لانه خير من الاشتراك** قلت هذا في الاشتراك اللفظي واما في المعنوي اذ في المشترك المعنوي فلا فلعل ما يكون فيه من قبيل الثاني الا ان يدعى ثبوت استعمال اهل اللغة لها ايضا في المنتسب بالاب بخصوصه فيكون حقيقة فيه بخصوصه وح فلا يحال للاشتراك المعنوي لم يكن اللفظ حقيقة لكن يتحقق في ضمن هذا الفرد لكن ابائي هذا الدعوى مشكل جدا فان الغالب نشاء من اشتراك اللفظ فافهم انتهى ثم لا يخفى انه ليس في شيء من الروايات التي يمكن الاحتجاج بها الاختصاص حديث المهما والاختصاص به سوى مرسلة حماد وهي مرجحة في النظر كما سنذكره فلا حاجة فيه الى التعهد معنى الهاشمي واما الروايات الاخوي فليس فيها حديث الهاشمي اصلا بل مرسلة ابن بكير ومرفوعة احمد بن محمد تدلان على الاختصاص بال الرسول فينبغي تحقيق ان الدم هل يختص بالمنتسبين الى الهاشم بالاب او يشمل المنتسب اليه بالام ايضا بناء على ما ورد في الروايات من الخاصة والعامة بمنع بني هاشم كما وقع في طرق منع بني عبد المطلب كما وقع في طرق اخر من الزكوة وكان معللا عندهم ان الخمس عوض الزكوة وعلى هذا فان اختص بنو هاشم او بنو عبد المطلب بالمنتسب اليهما بالاب اختص ايضا الخمس بهم وان شمل المنتسب اليهما بالام ايضا

مشكل

وفي الرواية عن الكاظم ع ما يدل عليه وعلى الثاني اصالة عدم الاستحقاق مضافا الى هاشم ولو بالام استنادا الى قوله عن الحسين ع هذان ابناي امامان والاصل
في الاطلاق الحقيقة وهو مم بل هو اعم منها ومن المجاز خصوصا مع وجود المعارض وقال

مشتركة في الخمس فلا بد من تحقيق الهاشمي ونحوه كما فعلوه وبعد تحقيق ذلك يظهر معنى الاول وما في معناه ايضا الواردة في الروايات المذكورة فتدبر **قوله**
وفي الرواية عن الكاظم ع ما يدل عليه وهي مرسلة طويلة من حماد بن عيسى وسندها الى حماد ضعيف جدا في يب ولكن في في حسن بابرهيم بن هاشم وعلى هذا
فلا باس بغير الارسال وعندهم يتخير ذلك باشتهار العمل بها بين الاصحاب على ان حمادا على ما ذكره الكشي ممن اجمعت العصابة وهذا ايضا يحتمل جبرا راساله به بناء
على ما هو ظاهره هذا ثم ان فيها بعد ما ذكر من ان ثلثة اسهم وهي نصف الخمس كملا للامام ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته سهم لايتامهم وسهم لمساكينهم و
سهم لابناء سبيلهم وانه يقسم على الكفاف والسعة على ما فصل فيها قال وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي ص الذين ذكر الله عز وجل قال الله تعالى
وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم ذكر الذكر والانثى منهم ليس فيهم من اهل بيوتات قريش ولا من العرب احد ولا فيهم ولا منهم في هذا الخمس
مواليهم وقد تحل صدقات الناس لمواليهم هم والناس سواء ومن كانت من بني هاشم ابوه من ساير قريش وان الصدقة تحل له وليس له من الخمس شيء لان الله يقول
ادعوهم لابائهم الحديث ولا يخفى صراحته في المط ولكن التوقف فيه باعتبار السند واما الاشتهار بالاية الكريمة لو لم يثبت كونه من الامام فليس بشيء يمكن التعويل
عليه كما لا يخفى على المتامل **قوله** وعلى الثاني اصالة عدم الاستحقاق فيه تامل فان ظ الاية الكريمة استحقاق جميع اليتامى وابناء السبيل فلا يختص الا بما
ثبت استحقاقه وهو غير الهاشمي والمطلبي للاجماع عليه فيبقى المطلق تحت العموم لعدم اجماع فيه فالاولى الاقتصار في الاحتجاج على ما دل على عدمه من الاخبار مثل
مرسلة بن حماد المتقدمة انفا فانها صريحة في الاختصاص ببني عبد المطلب فلا يدخل بنوا المطلب ومثل الروايات الواردة بمنع الزكوة فانها انما وردت
بمنع بني هاشم كما في بعضها او بني عبد المطلب كما في بعض اخر وعلى هذا ظاهرها اختصاص المنع بهم وعدم شموله لغيرهم اصلا فلا يشمل بني المطلب وبضميمة ما
ذكرنا انفا من ان الخمس انما هو عوض الزكوة يثبت اختصاصه بهم وعدم شموله للمطلبي **قوله** واستضعافا لما استدل به القايل منها اي من الاخبار فانه
استدل بما رواه الجمهور عن النبي ص انه قال انا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ومشبك بين اصابعه وبما رواه ايضا انه قال انما بنو هاشم وبنو المطلب
شيء واحد ووجه استضعافهما ظاهر وكذا قصورهما عن الدلالة اذ يمكن ان يكون عدم افتراقهما ووحدتهما في نصرة كل منهما للاخر ولا يلزم ان يكون من كل وجه
حتى في استحقاق الخمس وحرمان الزكوة وهذا ما استدل به الشافعي فانه وافق المفيد في استحقاق المطلبي واستدل المفيد برواية زرارة عن ابي عبد الله ع قال انه
لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعيهم وفي السند علي بن الحسين بن فضال وابرهيم بن هاشم فهي موثقة
حسنة واستضعافها بناء على ما هو راي الش من استضعاف الموثقات واما قصورها عن الدلالة فلانه يمكن ان لا يكون المراد بما جعل الله لهم في كتابه هو خصوص
الخمس بل ما يشمله ويشمل ما امر به من ايتاء ذي القربى حقه مط بان يكون المراد الامر بصلة الرحم مط فلو ظهر العدل لما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى الصدقة
باعتبار الى الامام يتكفل مؤنتهم ولو من ماله في بعضهم امتثالا لما امر الله تعالى به من ايتاء ذي القربى مط ولو سلم فهي لا تعارض ما ذكرنا من الروايات الواردة
في الزكوة ويمكن حملها على التقية للجمع بين الاخبار فالاقوى هو القول المش ولا ريب ايضا ان الاحتياج في العمل به **قوله** بل هو اعم منها ومن المجاز قلت كون الاصل
في الاطلاق الحقيقة مش بين الاصوليين والمنع عليه مع عدم المعارض غير مسموع عندهم لكن كانه لا يخ عن وجه كما اشرنا اليه فيما علقناه على شرح مختصر الاصول
واما في صورة وجود المعارض فلا ريب في الحاجة فتدبر انتهى ووجه توجه المنع الذي اشرنا اليه انهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واطبقوا على انه ابلغ من
الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له نعم اذا كان استعمال اللفظ في معنى قد شاع وذاع وتكثر وتكرر ربما يحصل الظن
بانه معنى حقيقي له وتحقيق ذلك في اكثر المواضع التي تمسكوا فيها بهذا الاصل معلوم الانتفاء وكان ما نحن فيه من ذلك اذ فيما نقل عن السيد في الاستدلال
باطلاق ابن رسول الله ص على الحسنين ع ليس فيه التمسك بكون الاصل في الاطلاق الحقيقة والكلام فيه على ما نقل عنه هكذا ومما يدل على ان ولد البنت
يطلق عليه اسم الولد على الحقيقة انه لا خلاف في تسمية الحسن والحسين بانهما ابنا رسول الله ص وانهما يفضلان بذلك ويمدحان ولا فضل ولا مدح في وصف مجاز
مستعار فثبت انه حقيقة انتهى ولا يخفى انه لم يتمسك فيه باصالة الحقيقة بل بانه انما كان يق ذلك في مقام تفضيلهما ومدحهما فوجب ان يكون ذلك على الحقيقة
اذ لا فضل ولا مدح في وصف مجازي وهو كما ترى فان الوصف المجازي ايضا يكفي في التفضيل والمدح للدلالة على انه بمنزلة الابن وفي حكمه وكفى به فضلا
ومنقبة كيف ولو لم يصلح الوصف المجازي للتفضيل والمدح لم يصح مدح احدهما الاسد او البحر او للسحاب مع شهرة المدح بهما وبامثالها نعم قد تمسك بذلك
الاصل بعد ذلك فانه قال على ما نقل عنه وما زالت العرب في الجاهلية تنسب الولد الى جده اما في موضع مدح او ذم ولا يتناكرون ذلك ولا يتحاشون
منه وقد كان ايضا ابو عبد الله يق له ابدا انت الصديق لان امه بنت القسم بن محمد بن ابي بكر ولا خلاف بين الامة في ان عيسى من بني ادم وولده وانما ينسب اليه
بالامومة دون الابوة ثم اعترض على نفسه فقال ان قيل اسم الولد يجري على ولد البنات مجازا وليس كل شيء يستعمل في غيره حقيقة قلنا الظ من استعمال
الحقيقة وعلى من ادعى المجاز الدلالة انتهى ولما كان التمسك بالاصل المذكور يجري في استدلاله الاول ايضا وكان اقوى مما يمسك بهناك فجعل الش بناء
ذلك الاستدلال عليه ما اورد عليه صاحب المدارك نقل كلام السيد كما نقلنا ثم قال ويتوجه عليه ان الاستعمال كما يوجد في الحقيقة كذا يوجد في
المجاز فلا دلالة على احدهما بخصوصه وقولهم ان الاصل في الاطلاق الحقيقة انما هو اذا لم يستلزم ذلك الاشتراك والا فالمجاز خير منه كما قرر في محله انتهى
ولا يخفى ما فيه فان وجود الاستعمال في الحقيقة والمجاز جميعا لا ينافي كون الاصل فيه الحقيقة ودلالته عليهما انما اذا ثبت خلافهما وما ذكره من ان ذلك
الاصل انما هو اذا لم يستلزم الاشتراك عليه يرد عليه مثل ما اوردنا على قول الش فيما سبق انفا لانه خير من الاشتراك لان الاشتراك الذي قرر
محله ان المجاز خير منه هو الاشتراك اللفظي لا المعنوي ولا نم لزوم الاشتراك اللفظي ههنا لم يجوز الاشتراك المعنوي بل الظ على تقدير القول بكونه
حقيقة في ولد البنت ايضا هو الاشتراك المعنوي لا اللفظي هذا وقد احتج المرتضى ايضا على ما نقل عنه بانه لا خلاف بين الامة في ان ظ قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وبناتكم حرم علينا بنات اولادنا فلو لم يكن بنت البنت بنتا على الحقيقة لما دخلت تحت هذه الاية ولا يخفى انه لو ثبت الاجماع على

ما ذكر

وقال المفيد وابن الجنيد يستحق المطلبي ايضا وقد بيناه ويشترط فقرهم كالامام امّا المساكين فظ واما البناء في فالمشهور اعتبار فقرهم لان الخمس عوض الزكوة ومصرفها الفقراء في غير من نص على عدم اعتبار فقره فلذا العوض ولان الامام يقسمه بينهم على قدر حاجتهم والفاضل له والمعوز عليه فاذا انتفت الحاجة انتفى النصيب فيه نظر بين ومن ثم

ما ذكره لكفى حجة لما ذكره لكن لم يثبت ذلك لنا وانما غاية ما ثبت لنا الاجماع على ان البنات في هذه الاية تشمل البنات بلا واسطة وبواسطة سواء كانت من الابن والبنت واما ان ذلك بنظ اللفظ فلا يظهر لنا اجماعهم عليه بل قد صرح كثير منهم بان الابناء والبنات لا يشمل ابناء الابناء وبناتهم حقيقة لكيف لا بناء البنات وبناتهن واحتجوا لذلك بوجود علامات المجاز في الولد بواسطة فانه يقال لابن ابن بنت ابن او بنت بنت وعلى هذا فغاية ما يثبت لنا اطلاق البنات في الاية الكريمة على ما يشمل بنات البنات وهو لا يفيد الا ان يتمسك فيه ايضا باصالة الحقيقة كما في سائر ادلته وح ففيه ايضا ما فيها وقد احتج لقول المرتضى لصحيح محمد بن مسلم عن احدهما عنه قال لو لم يحرم الناس ازواج النبي لقول الله عز وجل ما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا حرمه على الحسن والحسين لقول الله عز وجل لا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء لنا لرواية علي ان ابن حقيقة اذ لو كان لما انتفت الاية بحرمها تحريم زوجة الجد على ولد البنت فيكون ولد البنت ولد حقيقة للمتضايفين بهما كما هو واضح ولا يخفى قوة هذا الوجه ولكن يمكن المناقشة فيه بان الحديث المذكور يمكن ان يكون باعتبار ما علم من اطلاق الاب حقيقة شرعية على رسول الله بالنسبة الى الحسنين تعظيما لهما كما اطلق عليهما الابناء في اية المباهلة ولا يلزم من هذا ان يكون للاب حقيقة لغوية في الجد الادنى وكان يكون حقيقة شرعية فيه مطلقا بل هذا بوجد عدم كونه حقيقة لغوية فيه لما كان لهذه الافادة منه وقع فتدبر وقد يؤيد ايضا قول السيد بما رواه الطبرسي في كتاب الاحتجاج في حمل حديث طويل عن موسى بن جعفر في حكاية ما جرى بينه وبين الرشيد لما دخل عليه ثم قال يعني الرشيد كيف جوزتم للعامة والخاصة ان ينسبوكم الى رسول الله ويقولون لكم يا بني رسول الله وانتم بنو علي وانما ينسب المرء الى ابيه وفاطمة انما هي وعاء والنبي جدكم من قبل الام فقال يا امير المؤمنين لو ان النبي نشر فخطب اليك كريمتك هل كنت تجيبه فقال سبحان الله ولم لا اجيبه بل افتخر على العرب والعجم وقريش بذلك فقلت له لكنه لا يخطب الي ولا ازوجه فقال لم فقلت لانه ولدني ولم يلدك فقال احسنت يا موسى ثم قال كيف قلتم انما ذرية النبي والنبي لم يعقب انما العقب للذكر لا لبعضهم والانثى وانتم ولد الابنة ولا يكون لها عقب فقلت اسئلك بحق القرابة والصرفة الا اعفيتني عن هذه المسئلة فقال لا او تخبرني بحجتكم فيها يا ولد ما انت يا موسى امانا منهم كذا انى لست اعفيك في كل ما اسئلك عنه حتى تاتي فيه بحجة من كتاب الله وانتم تدعون ولد ولد على انه لا يسقط عنكم منه شئ الف ولد او لا تاويله عندكم وانا حجتي بقوله عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شئ واستغنيتم عن راي العلماء وقياسهم فقلت عما ذون في الجواب فقال هات فقلت اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين وزكريا ويحيى وعيسى ما ابو عيسى يا امير المؤمنين فقال ليس لعيسى اب فقلنا انما الحقناه بذراري الانبياء من طريق مريم وكذلك الحقناه بذراري النبي من قبل امنا فاطمة ان يدك يا امير المؤمنين قال فتلت هات قول الله عز وجل فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابنائنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ولم يدع احدا نزل النبي تحت الكساء عند مباهلة النصارى الا علي بن ابيطالب وفاطمة والحسن والحسين ونسائنا فاطمة وانفسنا علي بن ابيطالب الحديث ولا يخفى ان هذا الحديث الشريف ايضا لا يدل الا على حجة اطلاق الذراري عليهم كما وقع مثله في الذراري عليهم كما وقع مثله في القرآن المجيد في عيسى وانه لانه اطلق في الكتاب العزيز الابناء على الحسن والحسين ولا ريب في صحته فيلزم اطلاق الذراري عليهم واما ان له ذلك كان بطريق الحقيقة اللغوية فلا يدل عليه بل يحتمل صحته بالتجوز المقبول او الحقيقة الشرعية وبالجملة فالمسئلة لا يخلو عن اشكال فالاحتياط ان لا يدفع الى المنتسبين بالام الخمس ولا الزكوة والله تعالى يعلم

قوله وقال المفيد الخ وفي جعل ذلك قول ابن الجنيد واحد قولي المفيد **قوله** لان الخمس عوض الزكوة يدل عليه مرفوعة احمد بن محمد فان فيها قال نصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل مما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها لهم عن ذلك فان فضل شئ فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان ومرسلة حماد بن عيسى الطويلة عن الكاظم فان فيها فله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته سهم لايتامهم وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكفاف والتقدير ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شئ يستغنون عنه فهو للوالي وان عجز او نقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها لهما من الله تعالى لقرابتهم من رسول الله وكرامته لهم عن اوساخ الناس فجعل لهم خاصة من عنده ما يغنيهم به عن ان يصيرهم في موضع الذل والمسكنة الحديث **قوله** في غير من نص على عدم اعتبار فقره كالمؤلفة والعاملين **قوله** ولان الامام يقسمه بينهم والدليل عليه ايضا الرواية المتقدمة واعلم ان في اخر الرواية الثانية ما هو ظاهر في الدلالة على اعتبار الفقر هما ذكره فان في اخرها وليس في مال الخمس زكوة لان فقراء الناس جعلت ارزاقهم في اموالهم الناس على ثمانية ولم يبق منهم وجعل الفقراء قرابات النبي صلى الله عليه وآله بصنف الخمس وحمله على انه جعل لهم نصيب من نصف الخمس يكفيهم بعيد جدا فافهم

قوله والمعوز عليه كانه اسم فاعل من اعوزه الشئ اذا احتاج اليه فتدبر **قوله** نظر بين اما في الاول فلضعف الروايتين اللتين استندوا اليهما فانه اما الاولى فلان راويها مرفوعة والمرفوع اليه ليس بحجة مهما كان غير الامام واما الثانية فلارسالها واحتمال جبره بما نقلنا من اجماع العصابة في حماد لا يمكن التعويل عليه مع احتماله للمعنى الاخر ولو سلم تكون العوض في حكم العوض في اعتبار جميع ما اعتبر في المعوض منه ايضا ثم لا نسلم ان المعوض منه ليس على الاطلاق من يحل له الزكوة فما اعتبر فيه من اصناف مستحقها يدل على اعتباره في ذلك الصنف ايضا من ابواب الخمس والبناء ليس من اصناف مستحقها الزكوة فلا يكون الحكم فيه ايضا باعتبار الفقر لانه ان الامام ممن ادى به وعمله ولم يعتبر الفقر فيه ويؤيد هذا ان في الحديث الثاني قال وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وابناء سبيلهم فاقتصر فيه على ذكر الصنفين ولم يذكر معهما اليتامى وهو يؤذن بعدم كونه عوضا عن الزكوة فيهم والحديث

الأول لو كان ظاهره شمول الحكم للبناء على ما ذكر لكن يمكن تخريجه بذلك الحديث بجعل قوله الذين تحل لهم الصدقة الخ وصفا للاخيرين لا الثلثة وامّا
في الثاني فلما ذكرنا انه من ضعف الراوي بين الذال بين عليه وابقى في لزوم اتباعه التعجب بانتفاء الحاجة نظر سنشير اليه عند نقل قول الشيخ بعد
اعتبار الفقر في البتيم فانتظر واعلم ان المحقق في المعتبر بعد ما اعترف بضعف الراوي بين قال والذي ينبغي العمل به اتباع ما نقله الاصحاب وافتى
به الفضلاء ولم يعلم من بادي الفضلاء رد الماذكر من كون الامام يأخذ ما فضل ويتم ما اعوز واذا سلم النقل من المعارض ومن المنكر لم يقدح
ارسال الرواية الموافقة لفتواهم فانا نعلم مذهب ابي حنيفة والشافعي وان كان الناقل عنهم واحدا وربما لم نعلم الناقل عنه بل افضل وان علما بنقل
المتاخرين له وليس كلما اسند عن مجهول نعلم نسبته الى صاحب المقالة ولو قال الانسان كما اعلم مذهب ابي هاشم في الكلام وكما مذهب الشافعي
في الفقه لانه لم ينقل سندا كان متجها هذا وكذا مذهب اهل البيت عليهم السلام بحكاية بعض شيعتهم سواء ارسل او اسند اذا لم ينقل عنهم
ما يعارضه ولا رده الفضلاء منهم انتهى وحاصله ان نسبة قول الى شخص قد يعلم او يظن وان كان الناقل له عنه واحدا او ضعيفا بجهالة او بغيرها
شهرة ذلك بين اتباعه واصحابه وسايرها انضم اليه من القرائن مثل عدم تعلق غرض لاحد بجعل ذلك ونسبته البهم فهذا القبيل ما نظائره
من مذاهب ابي حنيفة والشافعي واخوانهما مع عدم عدالة الراوي عنهم بل جهالة الراوي عنهم بل افضل وذلك اشهر من نقل مذاهبهم بين اصحابهم و
عدم ظهور ادلة منهم وما تخرج فيه كلا الراويين وان ضعفنا الكثير قد اشتهر العمل بها بين اصحابنا وافتى بمضمونها المفيد والشيخ وجمعا
من فضلاء اصحابنا ولم يظهر ما انضم منها من قدماء اصحابنا الذين تقدموا على ابن ادريس والتعويل على عملهم ورد عدم استحقاق الذين لم
يظفروا بما ظفر به الآخرون من القرائن على صحة النقل ولا يخفى ان مثل هذه الشهرة ولم يبعد العلم بصحة مضمونها بتفيد الظن القوي بها استيما
مع ضميمة عدم ظهور فائدة في اختلاف في ذلك وجعله بما قررنا يظهر ضعف ما ذكره صاحب المدارك حيث قال بعد نقل كلام المعتبر وما ذكره من
ان النقل اذا سلم من المعارض وعن المنكر لم يقدح ارسال الرواية غير واضح فان انتفاء ذلك لا يقتضي قبول المرسل التي يحتمل كون المرسل عنه عدلا
وفاسقا مع ان الاصل في الاطلاقات يكفي في المعارضة هنا واذا كانت الرواية مطابقة لمقتضى الاصل العمومات يكون الحجة في ذلك لا في نقل الراوية
تمام امّا نعلم ما ذهب اليه ابو حنيفة والشافعي وان كان الناقل عنهم غير معتمد فجوابه ان ذلك من باب التواتر وهو يتحقق باخبار العدل وغيره ومثل ذلك
العلم بكون المسح للمتمتع ونحوهما مذهبا لاهل البيت الا ان ذلك يتفق في احاد المسائل لا في مثل هذه المسئلة كما يشهد به الوجدان انتهى وبعد
ما قررنا لك في بيان مراد المحقق يظهر لك ضعف كلماته زاده في تامل منها فلا حاجة الى تطويل الكلام بالتعرض له فضلا ثم ان خالف في هذا الحكم ابن
ادريس فقال لا يجوز للامام ان ياخذ فاضل نصيبهم ولا يجب عليه اكمال ما نقص لهم بل المراد نصيبهم عن سد خلتهم في السنة كان على الامام ايضا
عليه بحفظه الى ان يوجد مستحقه وحمل كلام من قال بان الفاضل له وكذا ما في الروايتين على تقدير العمل بهما على ذلك قال وقد يضاف الشهرة الى
العتبر بان يكون قائما عليه متوليا لحفظه فيؤتيه اياه كقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي فاضاف تعم الاموال لبنا لانا القوام عليها والحافظ
له ومثله في كلام العرب كثير وان نقص نصيبهم عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده اي من تحت يده اي بيت مال المسلمين بقدر ما
يستغنون به لانه موضوع بجميع مصالح المسلمين وهذا منها وحمل ما في الحديثين على تقدير العمل بهما ولا يخفى بعد كل من الحملين فضلا تقدير العمل
بالحديثين بجعل حملها على ظاهرهما الآن بقدم دليل على خلافه ونقل المحقق في المعتبر الاستدلال لقوله بوجوه ثلثة الاول ان مستحق الاصناف
يختص بهم فلا يجوز التسلط على مستحقهم من غير اذنهم لقوله لا تحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس عنه واجاب عنه بانا لا نسلم استحقاقهم له كيف
كان بل استحقاقهم له بسد خلتهم على وجه الكفاية وهذا يمنع الغنى عنهم واعترض عليه صاحب المدارك بان مقتضى الآية الشريفة والاخبار الكثيرة
استحقاق كل من الاصناف الثمانية قطعا وكون المنصف للاصناف الثلثة وما اعتبر من القيد غير منافي هذا الاطلاق فيتوقف على دليل صحيح
لذلك ومعنى الغنى في تلك الاصناف ان يثبت فهو دليل من خارج وفيه ان الملكية والاستحقاق الاعم منها كل منهما من معاني اللام وعلى هذا
يتعين دلالة الآية الكريمة الاعلى الثاني وهو استحقاق كل من الاصناف الثلثة واذا ثبت معنى الغنى فيثبت ان استحقاقهم انما هو بقدر غناهم في
السنة فاذا زاد نصيبهم على ذلك فلا يتعين له مصرف في الآية فاذا دلت الروايتان على انه للامام مع صلاحيتها للاستناد على ما نقلنا عن المحقق
فحكمه بوليس فيه مخالفة لظاهر الكريمة حتى يرد في العمل بهما لذلك نعم لو دلت الآية على الملكية للاصناف الثلثة لكان الحكم بكون الفاضل للامام
لا يخلو عن اشكال باعتبار مخالفته وظاهر اطلاق الآية على انه لا باس بايضا بناء على ما حققه المحقق من حجية الخبرين وكذا الكلام في الاخبار الكثيرة
على ما ذكره هذا واعترض عليه خال المحقق طاب ثراه في شرحه للارشاد بان مقتضى الآية الشريفة استحقاق كل من الاصناف الثلثة شيئا من الخمس
امّا استحقاق كل صنف لسد من منه فغير واضح من الآية وامّا الاخبار فلا اعلم فيها ما يدل على ذلك سوى اخبار ثلثة قد مرت في محله واثنان منها
والآن على التقييد الذي ذكره المحقق وغيره فاقتضاء الاخبار الكثيرة لما ذكره محل تامل وابراده الاول جيدا ولم يقل بوجوب القسمة ستة
اقسام كما هو المشهور واخمسه كما في القول الآخر واما الوجه الاول فلان مراد الآية استحقاق كل صنف لجميع سهمه لا شيء منه كما لا يخفى واما ما
افاده من الاحتمال الاخير في الثلثة التي ذكرها فغريب منه طاب ثراه لوجود اخبار مطلقة كرواية زكريا بن مالك الجعفي ورواية سليم بن قيس
الهلالي وصحيحة ربعي بن عبد الله الجارود وصحيحة علي بن مهزيار الطويلة وقد تقدم كلها في مع ورواية ابي بكر المطلقة التي هي احد الثلثة
روايات كثيرة كما ذكره والشافعي من الوجوه المذكورة ان الله سبحانه وتعالى جعل للامام قسطا وللباقين قسطا فلو اخذ الفاضل وانتم
الناصر لم يبق للتقدير فائدة واجاب عنه بانا لا نسلم ان تعداد الاصناف لبيان مقادير الاستحقاق بل كما انه يحتمل ان يكون لبيان

المستحقين

ومن ثم ذهب جماعة الى عدم اجزائه فيهم لان البهم قسيم المسكين في الاية وهو

المستحقين كما في اية الزكوة ولهذا لا يجب قسمته عليهم بالسوية بل يجوز ان يعطى صنفا اكثر من صنف نظرا الى سد الخلة وتحصيلا للكفاية وتدل على ذلك رواية احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن قيل له ارايت ان كان صنف اكثر من صنف او اكل من صنف كيف يصنع قال ذلك الى الامام رايت رسول الله كيف صنع اذا كان يعطي كما ترى ذلك الامام وهذا صريح بان التعداد لبيان ان نصيب كل صنف بحقه واحدا لا لشركة الاخر واعترض عليه في المدارك بان مقتضى اللام الاستحقاق وواو العطف الاشتراك في الاستحقاق وكون التعداد لبيان المصرف خاصة يتوقف على دليل من خارج كما وجد في اية الزكوة مع ان ذلك لو تم لاقتضى جواز صرف الخمس كله في احد الاصناف الستة وهم لا يقولون به وفيه تامل اذ قد يعرف انه على تقدير ورود اللام للاستحقاق ينطبق على كونه لتعداد لبيان المصرف وليس فيه مخالفة ظاهرة حتى يحتاج الى دليل من خارج وما ذكره من انه لو تم ذلك لاقتضى انه منه ان عدم جواز ذلك يمكن ان يكون بدليل من خارج كالاجماع ولا يلزم ان يكون بدلالة وقد تبعه في الايراد بن خالي المحقق ايضا لكن زاد بعد قوله وهم لا يقولون به الا ان يق قد ثبت فيه بالاجماع لا بمجرد الاية وهو جيد كما ذكرنا ثم قال الصواب في الجواب ان يقال المستفاد من الاية بمجردها استحقاق كل صنف لا استحقاق كل صنف بمقدار السدس ويمكن تنزيل كلام المحقق عليه انتهى وفيه تامل لانه ان كان في حمل الاية على اشتراك الجميع في اصل الاستحقاق وكون مصرف الخمس خلافا ظاهرا الاية بل هو اولى بذلك من راية الاولى ان لم يكن في الثاني خلاف ظاهر فلم يكن في الاول ايضا ظاهرا بل هو اولى بذلك من راية الاولى فالحكم بكون الصواب هذا ذلك كما ترى واما الايراد الثاني لصاحب المدارك فيرد مثله على ما ذكره ايضا لانه لو تم لاقتضى جواز صرف شئ قليل من سهما الاصناف الثلثة فيهم وبذل الباقي للامام مع حاجتهم الى تمام سهامهم وكذا بذل شئ من قليل من سهام الامام وصرف الباقي وان لم يحتاجوا اليه ولم يقل احد بشئ منهما ولو قيل ان عدم جواز هما ثبت بدليل من خارج كالاجماع فهو مجرى فيما ذكره المحقق ايضا فلا ترجيح لذلك لوجه الصواب على ما ذكره ايضا فتدبر قال المحقق بعد ما نقلنا عنه لا يق قد اجمعنا على وجوب قسمته ستة اقسام وان لكل صنف قسما وقد ذهب الى ذلك جماعة من الاصحاب قلنا لا ريب انه يقسم ستة لكن اذا فضل عن قوم نصيبهم جاز صرفه الى غيرهم انتهى وقوله اولا قد اجمعنا ثم قوله وقد ذهب الى ذلك جماعة من الاصحاب كما ترى يكاد ان يكون اراد بالاجماع معناه اللغوي لا الذي هو مرادنا عليه وذهبنا اليه واراد ان جماعة من الاصناف ذهبوا الى الاجماع المذكور اي اعتقدوه وادعوه ثم ان الظاهر ان نظره في الايراد الى انه اذا حمل الاية على بيان المصرف لا لبيان مقادير الاستحقاق وجاز تفاضل بعضهم الى بعض فلم يجز ايضا ان يختص به بعض الاصناف دون بعض وح لا معنى للقول بوجوب قسمته ستة اقسام او خمسة وحاصل ما ذكره في الجواب بعد المسامحة في لفظ قلنا انا لا نقول بكونها لبيان المصرف وانه يجوز التفاضل بينهم كيفما كان وانه يجوز ان يختص ببعض دون بعض بل نقول ان الاية لبيان المصرف لكن علم من خارج وجوب قسمته ستة اقسام لكن اذا فضل نصيب بعضهم عن مرتبتهم بصرف التفاضل الى غيرهم فلا يجوز التفاضل الى غيرهم فلا يجوز التفاضل لا لهذا الوجه والا يجوز تخصيص البعض بالكل لا مع عدم وجود البعض الاخر واما مع وجوده فلا بد من صرف نصيبه اليه بقدر حاجته في السنة وكانه حمل رواية ابن ابي نصر ايضا على اختيار الامام في التفاضل بينهم على هذا الوجه لا مطلقا وعلى هذا فما ذكره في الجواب يدفع ايراده لكن يبقى ايراد اخر وهو انه اذا حمل الاية على بيان المصرف وقيل بجواز التفاضل بينهم ولو على الوجه المذكور فلا فائدة ايضا في الحكم بوجوب قسمته ستة اقسام او خمسة اقسام بل كان ينبغي ان يحكم بوجوب اعطاء الاصناف الثلثة كفاية بينهم ويكون للباقي للامام ويمكن دفعه بانه ربما كان فائدة بيان شرف لكل من الاصناف بان السدس والخمس مستحق له من الله تعالى وان التفضل حينا بعد حين على بعض هؤلاء الاصناف دون بعض ربما يوهم خلاف ذلك فتدبر ثم ان ما ذكره في الجواب من ان الاية لبيان المصرف لكن علم من خارج وجوب قسمته ستة اقسام او خمسة اقسام بل كان ينبغي ان يحكم بوجوب اعطاء الاصناف الثلثة كفاية بينهم ويكون الباقي للامام ويمكن دفعه بانه ربما كان فائدة بيان شرف لكل من الاصناف بان السدس والخمس مستحق له من الله تعالى وان التفضل حينا بعد حين على بعض هؤلاء الاصناف دون بعض ربما يوهم خلاف ذلك فتدبر ثم ان ما ذكره في الجواب من ان الاية لبيان المصرف لكن علم من خارج وجوب قسمته ستة اقسام او خمسة اقسام بل كان ينبغي ان يحكم بوجوب اعطاء الاصناف الثلثة كفاية بينهم ويكون الباقي للامام ويمكن دفعه بانه ربما كان فائدة بيان شرف لكل من الاصناف بان السدس والخمس مستحق له من الله تعالى وان التفضل حينا بعد حين على بعض هؤلاء الاصناف دون بعض ربما يوهم خلاف ذلك فتدبر ثم ان ما ذكره في الجواب من ان الاية لبيان المصرف لكن علم من خارج وجوب قسمته ستة اقسام او خمسة اقسام بل كان ينبغي ان يحكم بوجوب اعطاء الاصناف الثلثة كفاية بينهم ويكون الباقي للامام ويمكن دفعه بانه ربما كان فائدة بيان شرف لكل من الاصناف بان السدس والخمس مستحق له من الله تعالى وان التفضل حينا بعد حين على بعض هؤلاء الاصناف دون بعض ربما يوهم خلاف ذلك فتدبر

وهو يقتضي المغايرة ولو سلم عدمه نظرا الى انها لا تقتضي المباينة فعند عدم المخصص يبقى العموم وتوقف المص ره في س يكفي في ابن السبيل الفقر في بلد التسليم وان كان
غنيا في بلده بشرط ان يتعذر وصوله الى المال على الوجه الذي قررناه في الزكوة وظاهرهم هنا عدم الخلاف فيه والا كان دليل اليتيم اتيا فيه ولا تعتبر العدالة
لاطلاق الادلة ويعتبر الايمان لاعتباره في المعوض بغير خلاف مع وجوده ولانه صلة وموادة والمخالف بعيد منها وفيهما نظر ولا ريب ان اعتباره اولى و

فيدفع اليه من الخمس بقدر مؤنته سنة يصرف فيها ويحفظ مال نفسه ويكون ذلك رعاية له من الله لمكان يتمه وجبرا له فافهم **قوله** وهو يقتضي المغايرة
قلت كان المراد بالمغايرة هو المباينة الكلية والضمير في عدمه راجع الى اقتضاء المغايرة وفي انها الى كونه قسيما وامر التذكير والتانيث سهلة لا سيما في المصادر
على ما هو المش وحاصله ان اليتيم قسيم المسكين في الاية وهو يقتضي المباينة فيجب ان يعتبر فيه عدم الفقر ولو سلم عدم ذلك الاقتضاء نظرا الى كونه قسيما
لا يقتضي المباينة بل انما يقتضي المغايرة في الجملة فعند عدم المخصص يدل على مخصص يحمل على عمومه ويحتمل ان يكون المراد ان عند عدم المخصص الذي
يدل على تخصيص اليتيم بمن كان فقيرا يبقى العموم اي لو سلم عدم اقتضاء المباينة نظرا الى ان كونه قسيما لا يقتضي المباينة فلا اقل من الحمل على العموم
عند عدم المخصص بالفقير ويحتمل ان يكون قوله عدم اعتباره على سبيل القلب والمراد اعتبار عدمه وح فضمير عدمه يمكن ان يكون راجعا الى اعتبار
عدم الفقر المقدر في نظم الكلام على ما قررنا وعلى الوجهين يمكن حمل المغايرة على اطلاقها واجمالها وح فهو اولا اثبت من المغايرة اعتبار عدم الفقر
ثم نزل عنه نظرا الى ان المغايرة لا يقتضي المغايرة وتمسك بظهور العموم عند عدم المخصص وعلى هذا فضمير انها راجع الى المغايرة كما هو الظ وعلى
الوجه الاول ايض يمكن ان يكون ضمير انها راجعا الى المغايرة على سبيل الاستخدام الى المغايرة اللازم للتقسيم لا يقتضي المباينة التي هي مراد كم من
المغايرة وهذا اما انه لا يمكن حمل المغايرة في كلامه على المباينة الكلية اذ لم يقل احد باعتبار عدم الفقر وهو يقتضي العموم من وجه على ما قيل ففيه
انه ان اراد ان احدا لم يحمل اليتيم في الاية على غير المسكين فهو مم ولا يجوز حمله عليه وان اراد ان اليتيم الفقير ايض مستحق للخمس ولم يقل احد بخروجه عن
مستحقيه فهو مم لكنه يجوز ان يكون ذلك باعتبار فقره لا يتمه ولو سلم فلعله بدليل اخر غير الاية هذا ولك ان تحمل المباينة في كلامه على المباينة
الجزئية وح فالاظهر ان يق المراد ان كونه قسيما له يقتضي المغايرة بينهما بان لا يدخل احدهما تحت الاخر مط ولو سلم عدم ذلك الاقتضاء نظرا الى انها
اي كونه قسيما بتقريب ما ذكرنا لا يقتضي المباينة بل يكفي له المغايرة في الجملة المتحققة في ضمن العموم والخصوص مط او نظرا الى انها اي المغايرة اللازمة
للتقسيم لا يقتضي المباينة بل هي المغايرة في الجملة المتحققة مع العموم المطلق ايض فعند عدم المخصص يبقى العموم والحاصل انه لو سلم عدم تمامية الدليل
المذكور لعموم اليتيم فلا ريب في عمومه لفظا وعدم ظهور مخصص له فيحمل على العموم هذا وانت خبير بان سياق التسليم والتنزل على الوجه الاول انس
منه على هذا الوجه لكن ادعاء ان كونه قسيما يقتضي المباينة الجزئية كما ذكر في هذا الوجه اظهر من ادعاء اقتضاء المباينة الكلية لما ذكر في الوجه الاول
على ان توجيه ادعاء ذلك من القايل لعدم اعتبار الفقر في اليتيم يحتاج الى غاية كما اشرنا اليه فلعل هذا الوجه اظهر فتدبر **قوله** وتوقف المص
في س وله وجه باعتبار اطلاق الاية الكريمة ومقابلته للمسكين ولظ الروايتين الدالتين على التقسيم بقدر الحاجة وجبر ضعفها بشهرة عمل الاصحاب
بهما وكما انه يمكن الجمع بينهما بتوجيه قدر الحاجة في اليتيم بما ذكرنا مؤنة سنة وما يحتاج اليه لها لو لم يكن له مال كذلك يمكن الجمع بحمل ذكر اليتيم في الاية
مقابل المسكين مع دخوله فيه بناء على اعتبار الفقر فيه على تخصيصه للتاكيد فيه كما في حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فلتوقف وجه
ولكن الاحتياط في اعتبار الفقر وعدم الدفع اليه مع الغنى والله تعالى يعلم **قوله** والا كان دليل اليتيم اتيا فيه قلت لا يخفى ان حديث كونه يتيما
وانه يقتضي المغايرة لا ياتي ههنا او كونه غنيا في بلده يكفي المغايرة وصحة التقسيم نعم لو كان فقيرا في بلده ايض يشكل اي التقسيم بناء على اشتراط المباينة
بين الاقسام كما هو ظ المستدل قبل التسليم ولعله ح لم يجعله داخلا في ابن السبيل بل في الفقراء ويجعل ابن السبيل مختصا بالغني في بلده هذا
فكان ما ذكر اخيرا من حديث العموم جار ههنا فان ابن السبيل في الاية عام لكل مسافر ولا دليل على تخصيصه بالفقير في السبيل بل الغني فيه ايضا
داخل في العموم فتامل فيه وقلت في الحاشية وجه التامل ان هذا انما يتم لو كان ابن السبيل بمعنى المسافر مط كما يستفاد من كلام بعض اهل اللغة
والتفسير قيل وانما سمي به لملازمة السبيل كما سمي القاطع ابن الطريق لكن المستفاد من كلام بعض اخر انه المنقطع به كما هو المش في تفسيره في كتب الفقهية
اي عجزه عن سفره قال في القاموس وابن السبيل ابن الطريق اي الذي قطع عليه الطريق انتهى وقيل انما سمي المسافر المنقطع به ابن السبيل لملازمته للطريق
وكونه فيه فكان الطريق ولدته ويوافقه ما روى علي بن ابرهيم في التفسير عن القائم عليه قال وابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله تعالى
فينقطع عليهم ويذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات ولا يخفى انه ح لا عموم فيه بل اعتبر في مفهومه العجز الا ان اعتبار العجز في
مفهومه لغة ايض لا يستلزم اعتبار الفقر فيه اذ يمكن ان يكون عجزه من وجه اخر وح فيجري ما ذكر من حديث العموم نعم لو صحت الرواية المذكورة لكانت
ظاهرة في اعتبار فقرهم فيه فتدبر هذا كله اذا كان كلام الش في وجوب اعتبار فقره في بلد التسليم الذي استفيد من قوله ويكفي ابن السبيل الفقر في
بلد التسليم وكذا من قوله بشرط ان يتعذر اه ويمكن ان يكون كلامه في عدم اعتبار فقره في بلده وح يكون غرضه ان ظاهرهم عدم الخلاف فيه والا لكان
ما ذكر من الدليل على اعتبار فقر اليتيم اتيا فيه اي في اثبات اعتبار فقره في بلده ولا يخفى سخافته جدا **قوله** بغير خلاف مع وجوده اي الاجماع على
اعتبار الايمان في الزكوة انما هو مع وجود المؤمن واما لو لم يوجد فيجوز دفعها الى غير المؤمن من المستضعفين ومخالفي الحق الذين لا يكونون نواصب
في احد القولين والقول الاخر المنع مط فينتظر وجوده وعلى هذا فاعتباره في الخمس ايض ينبغي ان يكون على هذا التفصيل فافهم **قوله** وفيهما
نظر اما في الاول فلان كون الخمس عوضا مم كما تقدم وعلى تقدير تسليمه بوجوب اشتراك العوض مع المعوض في جميع الاحكام مم واما في الثاني فلان
المخالف بعيد عن الصلوة والموادة من حيث انه مخالف واما من حيث كونه قريب النبي ص او من شانه الهداية فليس ببعيد واما قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون
بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله فقد فسر ايض بذلك اي الجلي عن الموالات في الدين فانها لا تجتمع مع الايمان والظ ان قوله
بعد ذلك ولو كان اباءهم او اخوانهم او عشيرتهم لا يلائمه فان الغالب في الفروض المذكورة موادتهم باعتبار النسب لا باعتبار الدين والظ ان يكون
المنع فيه ايض ويمكن ان يكون وجه النظر فيه منع كون الموادة وموالات بل هو من قبيل اداء مالهم فان المخالفين ايض على مقتضى ظ اطلاق الاية

شركاء

واما الانفال فهي المال الزائد للنبي والامام ع بعده على قبيلهما وقد كانت لرسول الله ص في حيوته بالاية الشريفة وهي بعده للامام القائم مقامه وقد اشار اليها بقوله
ونفل الامام ع الذي يزيد به عن قبيله ومنه سمي نفلا ارض انجلى عنها اهلها وتركوها او سلمت للمسلمين طوعا من غير قتال كبلاد

شركاء في خصوص غير الامام اذا كانوا من احد الاصناف المذكورة فاعطاء شيء فيهما اليهم اعطاء لحقهم اليهم وليس فيه موادة وللقائل فيه مجال ولا
ريب ان الاحوط اعتبار للايمان كما ذكره الشيخ خصوصا مع وجود المؤمن ويؤيده اعتباره رواية ابرهيم الاوسي عن الرضا ع قال سمعت ابي يقول كنت عند
ابي يوما فاتاه رجلا فقال اني رجل من اهل الري ولي زكوة قال من ادفعها فقال الينا فقال اليس الصدقة محرمة عليكم فقال بلى اذا دفعتها الى شيعتنا
فقد دفعتها الينا فقال اني لا اعرف لها احدا فقال ما تنتظر بها سنة قال فان لم اصب لها احدا قال انتظر بها سنتين حتى بلغ اربعين سنين ثم
قال له ان لم تصب لها احدا فصرها صريا واطرحها في البحر فان الله عز وجل حرم اموالنا واموال شيعتنا على عدونا ولا يخفى ان اخر الخبر عام يشمل
الخمس ايضا لكن سنده ضعيف جدا وانما يدل على حرمته على عدوهم ولا يشمل جميع المخالفين ان لم نقل بكون جميعهم عدوا واما الامر بالطرح في البحر
فحمله على من تيقن عدم امساك ادائه الى المؤمن ولو بعد حين والا فعليه حفظها الى ان يوجد المستحق ولا يتقدر بقدر ويمكن حمله على المبالغة في
المنع من اعطاء العدو حتى ان الالقاء في البحر خير منه لكنه بعيد عن سياق العبارة والله يعلم واعلم ان المحقق ره في الشرايع تردد في اعتبار الايمان
وقال المحقق الشيخ على ما ذا منشأ التردد من اطلاق الاية ومن ان المخالف بعيد جدا عن ذلك ومن العجائب هاشمي مخالف يرى راي بني امية فيشترط
الايمان لا محالة وكان مراده ان المخالف بعيد من ان الواجب لله شيئا ويحكم برعايته والاحسان اليه واراد بقوله ومن العجائب انه قد ظهر من الاخبار
تخصيص الاصناف في الاية بالهاشمي والهاشمي المخالف الذي يرى راي بني امية ويقدم على امير المؤمنين ع غيره ويقول بامامة معوية معه ع الى غير
ذلك من عقايد المخالفين عجيب جدا ويستبعد جدا وجود هاشمي كذلك فالظ المتبادر من الهاشمي هذا هو المؤمن من بني هاشم فالظ حمل الهاشمي الذي
خصص به الاصناف الثلاثة بمقتضى الاخبار على ما هو الظ المتبادر منه ويمكن ان يكون غرضه ان هذا دليل القدح في نسبه وانه ليس هاشميا فافهم
قوله والانفال جمع نفل بفتح الفاء وسكونه بمعنى الزيادة فيقال نفلتك كذا اذا زدته وقيل بمعنى العطية ونفلتك اي اعطيتك كذا في مجمع البيان
وفي القاموس فسره بالغنيمة والهبة وقال الازهري النفل ما كان زيادة عن الاصل سميت الغنائم بذلك لان المسلمين فضلوا بها على ساير الامم الذين
لم تحل لهم الغنائم وسميت صلوة التطوع نافلة لانها زائدة عن الفرض وقال تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة على ما سئل انتهى و
الظ ان اصل معناه لغة هو الزيادة والعطية كما نقلنا عن المجمع واطلاقه على الغنيمة باعتبار انها زيادة عن الاصل كما هو الظ وزائدة عن الاصل
كما نقلنا عن الازهري او عطية من الله تعالى لهم واطلاق النافلة على صلوة التطوع باعتبار معنى الاول انسب فانها زيادة على الاصل كما هو الظ و
زائدة عن الاصل كما نقلنا عن الازهري ويمكن ايضا جعله من المعنى الثاني فانها عطية من الله تعالى لمن وفق لها فافهم **قوله** هي المال الزائد للنبي ص
والامام بعده على قبيلهما اي مقابلهما من شركاء الخمس وكانه لا حاجة الى هذا التخصيص بل يمكن اعتبار زيادتها بالنسبة الى ساير الناس ولا يخفى انه
يمكن اخذها من المعنى الثاني ايضا فانها عطية من الله لهما **قوله** وقد كانت لرسول الله ص في حيوته بالاية الشريفة لم يرد ان كون الانفال له ص بالمعنى
الذي ذكره مستفاد من الاية الشريفة بل اراد ان للاية الشريفة تدل على كون الانفال له ص ويعلم باحاديثنا كون المراد بالانفال هو ما ذكره وعلى
هذا فما ذكره لا ينافي عليه اكثر المفسرين من ان المراد بالانفال منها هي الغنيمة وانها كانت في غنيمة بدر نزلت باختصاصها كلها بالله والرسول ثم
نسخت باية الغنيمة ومنهم من لا يقول بالنسخ بحمل الاولى على ان حكمها الى الله والرسول وهو ما فصل في الاية الغنيمة وعلى ما ذكره اصحابنا في تفسير الانفال
يمكن الجمع بينه وبين ما نقلنا عن المفسرين بان يكون غنيمة بدر ايضا وقت نزول الاية في اقسام الانفال بالمعنى الذي ذكروه وكانت مختصة بالله و
بالرسول ثم نسخت وعدم عدهم اياها من الانفال بناء على ان غرضهم عدما استقر كونه منهما وما هو منهما في زماننا فافهم **قوله** الذي يزيد
به عن قبيله غرضه الاشارة الى مناسبة المعنى الاصطلاحي المعناه اللغوي تاكيدا بما ذكره سابقا وقد عرفت انه لا حاجة الى جعل الزيادة بالنسبة الى
قبيله بل يمكن اعتبارها بالنسبة الى جميع الناس فتذكر **قوله** ارض انجلى عنها اهلها تدل على كونها من الانفال موثقة زرارة بعلي بن الحسين بن فضال
عن ابي عبد الله ع قال قلت له ما تقول الله يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول وهي كل ارض بلا اهلها من غير ان يحمل عليها بخيل ولا رجال
ولا ركاب فهي نفل لله وللرسول يدل عليه ايضا عموم بعض الاخبار الاتية واما رواية محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول وسئل عن الانفال فقال كل قرية
يهلك اهلها وفي بعض النسخ يهلكها اهلها ويجلون عنها فهي نفل الله عز وجل نصفها يقسم بين الناس ونصفها لرسول الله ص فهي ضعيفة باسمعيل بن
سهل فلا تعارض تلك الاخبار ولم ينقل قول عمومها فيمكن حمله على ان ذلك التقسيم تطوع منهم ع **قوله** او سلمت للمسلمين طوعا من غير قتال تدل عليه
موثقة محمد بن مسلم بابن فضال عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول الفيء والانفال ما كان من ارض لم يكن فيها حراقة الدماء وقوم صولحوا واعطوا بايديهم
وما كان من الارض خربة او بطون اودية وهو كله من الفيء فهذا لله ولرسوله فما كان لله فهو لرسوله يصنعه حيث شاء وهو الامام بعد الرسول ص
وقوله تعالى ما افاء الله على رسوله فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب الا ترى وهو هذا واما قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فهذا بمنزلة
الغنم كان ابي يقول ذلك وليس لنا فيه غير سهمين سهم الرسول وسهم القربى ثم نحن شركاء الناس فيما بقي وموثقته ايضا بابن فضال وفيها ابرهيم بن هاشم
ايضا عن ابي عبد الله ع انه سمعته يقول ان الانفال ما كان في ارض لم يكن فيها حراقة دم او قوم صولحوا واعطوا بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية
فهذا كله من الفيء والانفال لله وللرسول فما كان لله فهو للرسول ص يصنعه حيث يجب ورواية محمد بن علي الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الانفال
قال ما كان من الارضين باد اهلها وفي غير ذلك الانفال هو لنا وقال سورة الانفال فيها جداع الانف وقال ما افاء الله على رسوله من اهل القرى
فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء قال الفيء ما كان من انفال لم يكن فيها هراقة دم او قتل والانفال مثل ذلك
هو بمنزلته وكان في نقل الاية الكريمة سهوا من احد الرواة فان في القران العزيز في هذه الاية منهم لا من اهل القرى وانما هو في الاية التي بعدها مطابقا

كبلاد البحرين او باد اهلها اي اهلكوا مسلمين كانوا ام كفارا وكذا مطلق الارض الموات التي لا يعرف لها مالك والاجام

لما وقع في رواية محمد بن مسلم التي نقلناها انفا الا ان يكون بيان المرجع الضمير في منهم ويكون نقلا بالمعنى او يكون المنزل هكذا في هذه الاية ايضا ان
يجوز لنا امثال هذه التغييرات كما ورد في الاخبار الكثيرة وح تحمل رواية محمد بن مسلم على انها على طبق ما في المصاحف والله تعالى يعلم ومرفوعة احمد بن محمد
فان فيها وما كان لمن فتح لم يقاتل عليه ولم يوصف عليه بخيل ولا ركاب الا عن اصحابنا يأتونه فيعاملون عليه فكيف ما عاملتهم عليه النصف او الثلث
او الربع او ما كان لسهم خاصة وليس لاحد فيه شيء الا ما اعطاه هو منه وبطون الاودية ورؤس الجبال والموات كلها هي له وهو قوله يسئلونك
عن الانفال وما كان من فيء القرى وميراث من لا وارث له فهو له خاصة وهو قوله عز وجل ما افاء الله على رسوله من اهل القرى قوله وليس هو يسئلونك
عن الانفال اي المراد بقوله تعالى يسئلونك هو ما ذكرنا من سؤال ان يعطيهم منه الا ما هو ظاهره من السؤال عن انها ما هي او لم هي او ما حكمها لان سؤالهم
في الواقع كان كذلك لا على احد هذه الوجوه وذكر علي بن ابرهيم في تفسيره ان قراءة اهل البيت ع يسئلونك عن الانفال بدون لفظة ومثله في مجمع البيان وعلى
هذا فالظ ان يكون في هذه الرواية وقعت سهوا من الراوي والنسخ بناء على ما في المصاحف التي عندنا وح يكون ما نقل من التفسير مطابقا لظاهره ويكون
قوله ع وليس يسئلونك عن الانفال ظاهرا لا حاجة الى التكلف في توجيهه هذا والكلام في نقل من اهل القرى في هذه الرواية السابقة فلا حاجة الى الاعادة
ومرسلة حماد بن عيسى الطويلة فان فيها وله بعد الخمس الانفال والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجد عليها بخيل ولا ركاب ولكن
صولحوا عليها واعطوا بايديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوافي الملوك مما كان في ايديهم
من غير وجه الغصب لان المغصوب كله مردود وهو وارث من لا وارث له وعليه ينزل كل من لا حيلة له ثم فيها بعد كلام والانفال الى الوالي كل ارض في زمن
النبي ص الى اخر الاية ما كان افتتاح بدعوة النبي ص من اهل الجور واهل العدل لان ذمة رسول الله ص من اهل الجور في الاولين والاخرين ذمة واحدة فان
المسلمون اخوة يتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم ادناهم الحديث وكان فيه سقط الظ والانفال وغير الانفال الى الوالي اه والمراد ان الامر في كل الاراضي
المفتوحة الى الوالي الى اخر الابد ولا اختصاص لما تقرر من حكمها بزمان دون زمان فما كان من الانفال يكون للوالي في اي عصر فتحت وما كان
للمسلمين بعد الخمس يكون كذلك ويكون امرها الى الوالي واختيارها بيده متى فتحت الى اخر الابد ويمكن ان يكون للساقط لفظ فقط ويكون المراد ان
الانفال للوالي كما ذكرنا وغير الانفال مما فتحت على الوجه الذي ذكرنا يكون اختيارها الى الوالي الى اخر الابد ومنه يظهر ان الاولى ايضا يكون للوالي
الى اخر الابد ولو كان صحيحا فيحمل الى الوالي على الوالي وتحصل الارض بما ذكر سابقا وهو ما لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وبعد ما كتب ذلك رايت
ان ما في الكافي والانفال الى الوالي وكل ارض وهو ينطبق على ما ذكرنا من السقط الاول فتأمل وحسنة حفص البختري في الكافي بابرهيم بن هاشم عن ابي
عبد الله ع قال الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صالحوا او قوم اعطوا بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله ص وهو للامام
من بعده يضعه حيث يشاء **قوله** كبلاد البحرين تدل على كون البحرين من ذلك موثقة سماعة قال سئلته عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء كان للملوك
فهو خالص للامام ليس للناس فيها سهم قال ومنها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وهذا ينافي ما سيجيء من الش في كتاب الاحياء حيث جعل البحرين مما
اسلم عليها طوعا كالمدينة المشرفة فيكون لاهلها ولا يبعد ان يكون ما ذكره هناك مستندا الى نقل اهل التواريخ لكنه ليس في مجال الرجوع اليها عسى ان
يظفر منها بشيء **قوله** وباد اهلها قد مر ما يدل عليها في رواية الحلبي وكذا رواية محمد بن مسلم التي نقلناها فيما كتبنا على قول ارض انجلا وكذا المرسلة الطويلة
لحماد ولكن فيها كل ارض خربة قد باد اهلها فقد قيد بالخربة فلا يشمل مطلقها على ما ذكره الاصحاب **قوله** وكذا مطلق الارض الموات تدل عليه رواية
محمد بن مسلم على من يستحقه يهلكها اهلها وكذا موثقتاه المتقدمتان بعدها وكذا مرسلة حماد الطويلة وكذا حسنة حفص بن البختري **قوله** التي لا يعرف لها
مالك وفي هي قيدها بما لم يجر عليها ملك احد او باد اهلها اذا جرى عليها ملك احد او باد اهلها ويوافق ما هنا وقال بعض الاصحاب عموم الحكم لكل موات و
هو ظ العلامة والارشاد ولا يخفى ان الرواية الاولى على ما في النسخة ظاهرها العموم في كل ما ترك اهلها عمارتها حتى خربت والموثقتان ظاهرهما العموم في كل
خربة وكذا الحسنة واما مرسلة حماد فقوله ع فيها اولى والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها يدل على اشتراط هلاكة اهلها والظ انه فيما اذا جرى عليها ملك
مالك وح يكون حجة للتقييد وقوله ثانيا فيها وكل ارض ميتة لا رب لها فان حمل الرب فيه على المالك فهو يوافق القول الاول وان حمل على مالك يقوم
بتربة عمارتها فيشمل ما يعرف بها مالك ايضا اذا تركها ولم يقم بعمارتها اصلا ولا يخفى انه لا ثمرة لتحقيق القول في ذلك اذ لا يترتب عليه الا جواز الاحياء وعدمه في
زمان الغيبة فان ما ثبت كونه ملكه ع يجوز لنا احياؤه بعمومات ما يدل على تحليل على حقوقهم للشيعة وما لم يثبت فيه ذلك وقيل ببقائه بعد الخراب في
ملك مالكه فلا يمكن الحكم بجواز احيائنا له واصحابنا جعلوا ذلك الفرع اصلا وفصلوا القول فيه في كتاب الاحياء بما لا مزيد عليه ولا يحتاج معه الى تحقيق
ما ذكر هنا ويظهر مما ذكروه هناك ذهاب بعضهم الى انه بعد الخراب يجوز احياؤها ويملكها المحيي ويبطل حق السابق وهذا هو الذي قواه الش هناك لدلالة
اخبار كثيرة عليه وذهاب اخرين الى انه بالخراب لا يخرج عن ملك السابق بل هو له ولوارثه بعد ما حيي باد وبحيث لا يعرف منهم احد وعليه لا يجوز احياؤه
الا باذن المالك ما لم يبلغ الى ذلك الحد لكن صرح جمع منهم بانه يجوز احياؤها ويصير المحيي احق لها ما دام قائما بعمارتها وعليه طسقها لاربابها
مستندا ببعض الروايات والاقوى عند الش انه ان قيل بخروجها عن ملكه بالخراب جاز احياؤها بغير اجرة والا لم يجز التصرف فيها بدون اذنه و
ذكر ان موضع الخلاف ما اذا كان السابق قد ملكها بالاحياء بالشراء ونحوها لم يزل ملكه عنها اجماعا على ما نقله العلامة في كره عن جميع اهل
العلم وعلى هذا فالاخبار العامة ههنا في الخربة انها من الانفال يؤيد قول البعض اولا الذي قواه الش والقول الاول في المرسلة وكذا الثاني
بناء على احتمال الاول يؤيد مذهب الاخرين لكن على ما نقل عن التذكرة ينبغي تخصيص الاخبار العامة ههنا بما كان الاول ملكها بالاحياء ولا
يخفى بعده والاظهر حملها على الخربة التي لا يعرف لها مالك كما فعله المقيدون فتدبر ثم ان المص في كتاب الاحياء ذكر ان الموات هو كل ارض لا ينتفع

بها لمط

والاجام بكسر الهمزة وفتحها مع المد جمع اجمة بالتحريك المفتوح وهي الارض المملوءة من القصب ونحوه في غير الارض المملوكة ورؤس الجبال وبطون الاودية والمرجع فيهما الى العرف وما يكون بها من شجر ومعدن وغيرهما وذلك في غير ارضه المختصة به وصوا

بها لمعطلتها او لاستيحائها او لعدم الماء عنها او لاستيلاء الماء عنها وذكر الش هناك انه لا فرق بين ان يكون قد سبق لها احياء ثم ماتت وبين موتها ابتداء وانه لا يعتبر في تحقق موتها العارض ذهاب رسم العمارة راسا بل ضابطة العطلة وانما بقيت آثار الانهار ونحوها الصدقة معها عرفا خلافا لظ التذكرة والظ من الخربة ما هو ذكروه واما الموات فالظ فيها وظ كرة فتدبر **قوله** والاجام بكسر الهمزة تدل عليه مرسلة حماد الطويلة وما نقله في المعتبر من رواية الحسن بن راشد عن ابي الحسن الاول ع قال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام قال والراوي ضعيف **قوله** وهي الارض المملوءة من القصب ونحوه هذا هو المعروف في معناها وقال من معناها وقال في القاموس الاجمة محركة الشجر الكثير الملتف وكان سقط عنه ذات **قوله** في غير الارض المملوكة اي المراد بالاجام هي الاجام التي في غير الارض المملوكة واما ما كان منها في ارض مملوكة فهي تابعة لها فان كانت مملوكة لشخص معين فهي له وان كانت مملوكة للمسلمين قاطبة كالمفتوحة عنوة فهي لهم وكان المراد غيره احدثت في الارض المملوكة فما كانت مستاجمة قبل ملك الارض فهي له ع ولا يتبع الارض بعد ما صارت ملكا للمسلمين او لشخص معين يدل عليه كلام ابن ادريس في ئر فانه قال فيما عده من الانفال والاجام التي ليست في املاك المسلمين بل التي كانت مستاجمة قبل فتح الارض وعلى هذا فما ذكر من التقييد يتجه على راي من يقول ان ما جرى عليه ملك مسلم فهو له ولوارثه ولا ينتقل عنه بصيرورته مواتا واما على راي من يقول ببطلان حق مالكه بذلك وانه يصير ملكا لمن احياه بعد ذلك فيتجه ان يحكم بالعموم وانه بعد ما صار اجمة يصير ملكا له ع ومن جملة الانفال الا ان يق ان من قال بذلك يمكن ان يقول به فما صار خرابا لا ينتفع به واما الاجمة فينتفع بها بما يحدث فيها من القصب والاشجار فترك المالك عمارتها يمكن ان يكون اكتفاء منه بتلك المنفعة فلا يمكن الحكم بخروجها عن ملكه مع اصالة الاستحباب اذ الروايات الدالة على جواز الاحياء بعد ما صار مواتا لا يبعد حملها على الموات الذي صار بامر خربة ولا ينتفع به اصل هذا واما حمل كلام الش على تخصيص الاجمة مط بما كان في غير الارض المملوكة وان ما كانت فيها فهي تابعة للارض سواء كانت لشخص معين او لجميع المسلمين وان كانت اجمة قبل ان يجري عليه مسلم فهو وان كان ظ العبارة كانه لا يقول به احد او للاكثر اطلقوا كون الاجام من الانفال وابن ادريس الذي قيده كلامه ما ذكرنا وهو لا يدل على ذلك وايضا يصير عد الاجمة من الانفال لغوا محضا بل هي في كل ارض تابعة للارض ويكون ملكا لمالكها فلا اختصاص لها بالامام حتى تعد من الانفال فتد **قوله** ورؤس الجبال وبطون الاودية تدل عليهما مرفوعة احمد بن محمد ومرسلة حماد ورواية حسن بن راشد وتدل ايضا على الثاني موثقتا محمد بن مسلم وحسنة حفص بن البختري **قوله** والمرجع فيهما اي في الجبال والاودية كما ذكره في لك وكذا في الرؤس والبطون ولا يبعد حمل كلامه ههنا على ما يشملها **قوله** وما يكون بها من شجر ومعدن وغير هذا اذ الظ من كونهما من الانفال كونهما مع ما يكون بهما فيها **قوله** وذلك في غير ارضه المختصة به قلت كالمفتوحة عنوة واما في ارضه المختصة **قوله** كالارضين التي عدت في الانفال فظ انه له ع لكن ليس بمقصود ههنا بل الحكم على الارضين المذكورة بانها للامام يشمل جميع اجزائها وما يتعلق بها من جبل واد وما يكون بها فتعين ان يكون المراد ههنا ما يكون من الجبال والاودية في ساير الارضين سواء كانت مشتركة بين جميع المسلمين او مختصة بمالك كما يظهر من اطلاق العبارة هذا في الارض المختصة به ع من حيث انه امام واما في الارض المختصة به ع لا من حيث انه امام بل للبيع والهبة مثلا فيمكن ان يكون داخلا في الحكم المذكور هنا لعدم سبقه وح فيكون مراد الش بارضه المختصة من حيث انه امام ويمكن ان يكون خارجا عنه فيكون حكمه مهملا في الاية الا على الظهور انه اذا كان الجبال والاودية في ملك غيره له ع فبطريق اولى ما كان في ملكه ع وح فلا حاجة الى اخذ الحيثية في كلام الش لكن فيه انه لا وجه لاخراجه من الحكم المذكور والتمسك بالحوالة على الظهور بل لو حمل كلام المص على العموم بحيث يشمل جميع الاودية سواء كانت في ارضه ع اي ارض كانت او في ارض غيره لكان اولى او من شمول الحكم الارض للجبال والاودية التي فيها خفاء لا يخفى ويمكن ان يكون مراد الش هو بيان الفرد الخفي اي ذلك في غير ارض المختصة به ع ايضا واما فيها فظ فتد انتهى والظ ان مراد الش هو ما ذكرنا اخرا وغرضه الرد على ابن ادريس كما فعله المص في البيان فانه بعد ما عد من الانفال رؤس الجبال وبطون الاودية قال ومنع ابن ادريس من اختصاص الامام برؤس الجبال وبطون الاودية على الاطلاق بل قيد ذلك بما يكون في موات الارض او الارض المملوكة للامام وهذا القول يقتضي الى التداخل وعدم الفائدة في ذكر اختصاصه بين من النوعين انتهى فما ذكره الش ايضا اشارة الى ما ذكره وان ذلك في غير الارض المختصة به ع ايضا والا فلا فائدة في التخصيص وان عبارة ابن ادريس في ئر في تضاعيف عد الانفال هكذا ورؤس الجبال وبطون الاودية والاجام التي في ملاك المسلمين بل التي كانت مستاجمة قبل فتح الارض والمعادن التي في بطون الاودية التي هي ملكه وكذلك رؤس الجبال فاما ما كان من ذلك في ارض المسلمين ويد مسلم عليه فلا يستحق ع بل ذلك في الارض المفتوحة عنوة على المعادن التي في بطون الاودية التي هي ملكه وكذلك رؤس الجبال انتهى ولا يخفى ان ما نسبه المص اليه واعترض عليه لا يظهر من كلامه بل اولا مطلق في رؤس الجبال وبطون الاودية وقوله والمعادن التي في بطون التي هي ملكه وكذلك رؤس الجبال لا ينافي ذلك الاطلاق ولا يدل على تخصيص بطون الاودية ورؤس الجبال اللتين عدهما من الانفال بما كان منها في ملكه ع بل يجوز ان يكون ذلك صفة كاشفة وقوله في بطون الاودية مما هي له ايضا يمكن ان يكون مما هي له صفة موضحة اي الكائنة مما هي له ومن جملتها وعلى هذا فلا يدل عليه تخصيص في رؤس الجبال وبطون الاودية اصلا بل انما تدل على تخصيص المعادن بمكان في ملكه ع بخصوصه او في بطون الاودية ورؤس الجبال اللتين هما ملكه ع باعتبار الامامة او في الارض المفتوحة عنوة التي يشترك فيها المسلمون ويخرج المعادن التي كانت في ملك احد من المسلمين وكانت يده عليه وعلى تقدير ان يحمل مما هي له على التخصيص والتقييد فالظ فيه ايضا التخصيص بمثل ما ذكر في المعادن اي ما كان منها في الارض المختصة به ع بخصوصه او في الارض المفتوحة التي تشترك فيها المسلمون فلا يخرج منها الامام كان منها في الارض المختصة باحد المسلمين كما ظهر من كلامه في الاجام ايضا وعلى هذا فلا يرد عليه ما نقلنا عن البيان اذ يكفي في فائدة تخصيصها بالذكر او حال ما كان منهما في الارض المفتوحة عنوة على ابن ادريس لا يقول باخبار الاحاد فلعل ما ثبت عنده كونه من الانفال بالاجماع هو القدر الذي ذكره ولم يثبت ذلك فيما كان في ملك احد من المسلمين والروايات ووجوب حملها على العموم

حذرا من اللغوية لا تصير حجة عليه لعدم تواترها ويمكن دفع هذا بان مراد المص ليس الرد على ابن ادريس بمخالفة مذهبه لتلك الروايات حتى يرد عليه
بل مراده انه على طريقتهم من العمل باخبار الاحاد ولا يمكن الذهاب الى ما ذهب اليه ابن ادريس فانه ح يلغو التخصيص في الروايات المذكورة فلا يرد عليه الا
ما ذكر اولا من عدم لزوم اللغوية المذكورة في العموم وللاطلاق فعلى تقدير العمل باخبار الاحاد لا وجه للتخصيص المذكور سوى ان الظ والاصل فيما
كان في ملك احد من المسلمين بان كان في ملكه واسلم طوعا بقاؤه في ملكه كك وعدم انتقاله منه فالحكم بانتقاله اليه بمجرد عموم تلك الروايات او
اطلاقها لا يخ عن اشكال بل لا يبعد ترجيح الاصل والاستصحاب وفيه ان يكون رؤس الجبال وبطون الاودية تابعا للارض مط وكونهما ملكا لمن كان حجة فيه
فكان العمل بعموم الروايات المذكورة اولى لعدم ظهور معارض لها هذا هو الكلام في ايراد البيان على ابن ادريس واما الكلام الش فان حمل كلام ابن
ادريس ايض على العموم فيهما فليس فيه اشارة الى رد عليه بل غرضه مجرد عموم الحكم وعدم اختصاصه بما كانا في ملكه بخصوصه او بالامام وان حمل كلام ابن
ادريس على التخصيص الذي ذكرنا فان حمل كلام الش على ان ذلك في غير الارض المختصة به ع مط فيكون اشارة الى الرد على ابن ادريس حيث لم يقل بذلك
الاطلاق وان حمل على انه في غير الارض المختصة به ع ايض في الجملة لئلا يرى تنتفي فائدة تخصيصها بالذكر فهو ينطبق لا على القول باطلاق وعلى قول
ابن ادريس ايض فانه ايض يقول بشمولهما لما كان في الارض المفتوحة عنوة وهي ليست مختصة به ع ولكن ظ كلامه الاطلاق وفي هي وله رؤس الجبال
وبطون الاودية والاجام وكل ارض ميتة لا رب لها قال ابن ادريس المراد برؤس الجبال وبطون الاودية ما كان في ملكه ع والارض المختصة به ع فاما ما كان
من ذلك في ارض المسلمين ويد مسلم عليه فلا يستحقه ع فلا يخفى انه يفهم منه انه ايض حمل كلام ابن ادريس على ما حمله في البيان ومع ذلك فظاهره التردد فيه
حيث لم يصرح برد ولا قبول وقد عرفت ان كلام ابن ادريس لا يدل على التخصيص بما كان في ملكه ع بل كلامه في المعادن صريح في شمولها لما كان في الارض
المفتوحة عنوة ويبعد جدا ان يكون تخصيصها به ع ازيد من تخصيص الجبال والاودية نعم ما ذكره بقوله فاما ما كان لا يبعد ان يكون ظ كلامه ثم ان تردده
كانه ليس في موقعه خصوصا على ما حمل كلام ابن ادريس عليه لما عرفت من ظهور الروايات في العموم وعدم ظهور معارض لها يصلح لتخصيصها بما ذكره وهي
لا تقصر من العمومات التي عملوا بها في كثير من المسائل وقال المحقق في المعتبر قال الشيخان رؤس الجبال والاجام من الانفال وقيل المراد بها كان في الارض المختصة
به وظ كلامها الاطلاق ولعل مستند ذلك رواية الحسن بن راشد ونقل الرواية التي نقلناها عنه سابقا في الاجام والظ ان القيل اشارة الى ابن ادريس
لا يدل على ما فهمه لا هنا ولا في الاجام بل كلامه في الاجام ابعد مما فهمه من كلام هنا منه كما يظهر بالتامل فيما ذكرنا هناك فتذكر واما تردده فقد ظهر
حاله وقال صاحب المدارك عند قول مصنفه رؤس الجبال وما يكون بها وكذا بطون الاودية والاجام اطلاق النص وكلام اكثر الاصحاب يقتضي اختصاصه
بهذه الانواع الثلثة من اي ارض كانت ومنع ابن ادريس من اختصاص الامام بذلك على الاطلاق بل قيده بما يكون في موات الارض والارضين المملوكة
للامام ورده الشهيد في البيان بانه يقتضي الى التداخل وعدم الفائدة في ذكر اختصاصه بهذين النوعين وهو جيد لو كانت الاخبار المتضمنة لاختصاصه بذلك
على الاطلاق صالحة لاثبات هذا الحكم لكنها ضعيفة السند فيتجه المصير الى ما ذكره ابن ادريس قصرا لما خالف الاصل في موضع الوفاق انتهى وقد عرفت
ما في حمل كلام ابن ادريس على ما فهموه سيما في الاجام والمص ايض في البيان لم يتعرض لنقل خلاف عن ابن ادريس في الاجام ورد عليه بل انما فعل ذلك في رؤس
الجبال وبطون الاودية كما تنادي به عبارة ما نقله هو ايض حيث قال بهذين النوعين فنسبة ذلك في الثلاثة الى ابن ادريس ونسبة رده مع قوة اسناد
بعضها على ما لا فائدة فيه مشكل جدا وما ذكره من قصر الحكم المخالف للاصل على موضع الوفاق لا يخ عن خفاء فانه ان اراد انتقال هذه الثلاثة الى الامام مخالف
للاصل فيقتصر فيه موضع وفاق وما كان في الموات والارضين المملوكة للامام ففيه ان كون الاصل ذلك غير مم لما عرفت من احتمال ان يكون الجبال او الاودية
دائما للحجة في زمانه وهو ياتي في الاجام ايض اذا كانت مستاجمة في الاصل ولو سلم هذا فانما يتم فيما كان فيما اسلم عليه اهله طوعا واما في المفتوحة عنوة فكما ان
الانتقال الى الامام خلاف الاصل وكذا الانتقال الى المسلمين وليس شيء منهما موضع الوفاق فلا ترجيح للثاني على الاول وان اراد ان الاصل في هذه الثلاثة
ان تكون تابعة للارض التي هي فيها فالحكم بها لغير صاحب الارض مخالف للاصل فيقتصر فيه على موضع الوفاق ففيه بعد تسليم اصل المذكور انه ليس على هذا
موضع وفاق وقع فيه خلاف الاصل المذكور اذ على ما اختاره هذه الثلاثة تابعة للارض مط وكون لصاحبها فلم يقع فيه مخالفة لذلك الاصل اصلا ويمكن
اختيار الاول بناء على تسليم الاصل المذكور بان يق ان ذلك لترجيح قول ابن ادريس فيما اسلم عليه اهله طوعا بان فيه اقتصار الحكم المخالف للاصل وهو
اختصاص الامام على موضع الوفاق واما ترجيحه في المفتوحة عنوة فكانه باعتبار امر اخر وهو موافقة قوله الاصل بتبعيتها للاصل بخلاف القول المش
فانهم يحكمون فيهما بكونهما للامام مع كون الارض للمسلمين فتدبر وكلام خالي المحقق طاب ثراه في شرح الارشاد قريب منه مما نقلنا عن المدارك لكنه لم يرجح
قول ابن ادريس بل ذكر ان ظ كلام الاصح اختصاص هذه الثلثة بالامام من غير تقييد ثم نقل ما نقلنا عن ابن ادريس بعبارته ثم نقل رد الشهيد عليه ثم نقل
عبارة المعتبر ثم قال ويظهر منهما الميل الى قول ابن ادريس وقال ولا يخفى ان المستند غير منحصر في الرواية المذكورة بل مرسلة حماد ومرفوعة احمد بن محمد ايض
واللتان عليه والمسئلة محل تردد فيمكن ترجيح المش نظرا الى تكثر الروايات الواردة به وان لم يكن شيء منها ففي السند ويمكن ترجيح قول ابن ادريس قصرا للحكم
المخالف للاصل على القدر المتيقن انتهى ويظهر لك بما فصلنا حال ما ذكره وانه اقتصر على المنقول ولم يمعن النظر له ما وقع لهؤلاء الفحول من الغفول وقال
المحقق الاردبيلي ره يمكن ان يكون المراد برؤس الجبال وبطون الاودية والاجام كونها مط في اي موضع كان كما في املاك الناس المحترم ما لهم كما هو ظ الروايات
والعبارات لكنه بعيد الظ ان كان في ملكهم وايديهم لهم كساير اموالهم الا ان يق الارض لم تملك الا بالاحياء ولا احياء فيها غالبا وعلى تقدير الوجود المراد
الموات منها ويمكن ان يكون المراد ما لا يكون في ملك الغير وتحت يده وقيده به كالاموات منها وترك الظهور كما قال المص في هي قال ابن ادريس المراد برؤس
الجبال وبطون الاودية ما كان في ملكه والارض المختصة به ما كان من ذلك في ارض مسلم ويد مسلم عليه ما يكون في ملك من لما له حرمة ومع ذلك يلزم

ان يكون

وصوا في ملوك الحرب وقطايعهم وصنايدهم كل ما استصفاه ملك الكل لنفسه واختص به من الاموال المنقولة وغيرها غير المغصوبة من مسلم او معاهد وميراث فاقد الوارث الخاص وهو من عدا الامام والامام فهو وارث من يكون كذلك والغنيمة

ان يكون ذكر بطون الاودية ونحوها بعد ذكر الارض المختصة به لغوا ويمكن كونه لدفع توهم انها لا تملك قال في شرح نفع لا يخفى ان المراد بها ما كان بحضرة المنقدمة والمرجع في الجبال والاودية الى العرف فيعتبر قائل انتهى وما ذكره من البعد لا وجه له اذ لا دليل تام على ان كل ما ملكهم وايديهم لهم ولا على ان احيا الارض احيا لما بها من رؤس الجبال وبطون الاودية ايضا نعم ما قيل الاحياء منها بفتح وقع احياؤه ولا بعد ان يحكم بكونه له ويحصل الحكم بكونها فلا ملام بالموات كما ذكروه لانه هو الغالب فيها وح تخصيصها بالذكر كانه رعاية عدم ظهور شمول الموات لها ومنه يظهر ان الاحتمال الاخر الذي ذكره وهو التقييد بان يكون تركه للظهور فيه ما فيه لعدم ظهوره له وما ذكر من دفع اللغوية يجري عليه ايضا مع احتمال انها لا تملك لا يمكن الحكم بالظهور الذي ذكره لقطعها ورد بكونها للامام هو العفو والاطلاق لا التقييد الذي حكم بكون تركه للظهور وهو ظن وحينئذ لا مدلول فيها نقله عن ذلك انما حكم بعدم خفائه ليس كل ما ذكره من احتمال التقييد بما كان في ارضه وقد عرفت بعده لذلك الاحتمال انه يوجب لغوية ذلك التخصيص فتدبر **قوله** وصفوا في ملوك الحرب وقطايعهم في اكثر عباراتهم صفايا الملوك وقطايعهم والصفايا جمع صفية والظاهر منها كل ارض اختارها الملك لنفسه لنفاستها او مطلقا ويمكن ان يكون نعاما في كل عين كذلك من غير اختصاص بالارض والقطايع جمع قطيعة وقطعة والظاهر منها ايضا الارض التي لبانها الملك لنفسه ويمكن ايضا عمومها لكل عين كذلك ولا بعد عموم الاول لخصوص الثاني واما العكس فبعيد جدا كما يظهر بتتبع استعمالاتهم وعلى هذا فلو حمل كل منهما على العموم والخصوص يكون الثاني تاكيدا للاول لو عم في الاول وخصوص الثاني يكون الثاني ذكر الخاص بعد العام لزيادة تاكيد فيه ويكون المراد بالاول بقرينة المقابلة ما عدا الارض وقال في الدلك عند قول مصنفه من قطايع وصفايا الضابط ان كل ما كان لسلطان الكفر من مال غير مغصوب من مسلم او معاهد فهو لسلطان الاسلام وقد قيل ان الصفايا ما ينقل من المال والقطايع ما لا ينقل انتهى وكانه اخذ ما كان في كون كل منهما لغة للعموم والخصوص وبالتفريق يخفى ما لو يتعرض لتحقيق ذلك بل ذكر هنا بطالما هو مرادهم من مجموعهما وانه هو ما ذكره فيحمل عليه ما ينطبق على ذلك ثم نقل ما قيل من التفصيل الذي هو احد الوجوه التي ينطبق عليها ما هو مرادهم وسكت عليه اما لاستحبابه والعدة حاجة الى تحقيق الامر فيه بعد العلم بمرادهم والظاهر ان بناء ما قيل في تخصيص الاول مما ينقل على مرتبة مناسبة قلنا في ان الظاهر من الصفايا ما ينقل لان الظاهر من الصفايا ما سفر او هو خصوص ما ينقل فامنه لا يظهر ذلك من طلاقاتهم والمصاوغ وبدل الصفايا الصوافي وهي جمع الصافية وقال الازهري يقال لضياع التي يستحبها السلطان لخاصة الصوافي وعلى هذا فالظاهر من كل التخصيص بالارض ويمكن حملها على كل ملك خالص للدلك وحمل الثانية ايضا على العموم واحمل الثانية على العموم كما هو ظاهره وحمل الاولى على الخالص مما ينقل بقرينة المقابلة كما ذكرنا او قال المحقق في المعتبر ومن الانفال صفايا الملوك وقطايعهم ومعنى ذلك انه ان تحيف ارض من اهل الحرب وما كان يختص من ملكهم مما ليس بغصب من مسلم يكون للامام كما كان للنبي ص وقال في هي ومن الانفال صفايا الملوك وقطايعهم مما كان في ايديهم على غير جهة الغصب يعني ان كل ارض فتحت من اهل الحرب فما كان يختص بملكهم فهو للامام اذا لم يكن غصب عن مسلم او معاهد كان ذلك للنبي ص وقد ثبت ان جميع ما كان للنبي ص فهو للامام بعده ولا يخفى ان كلا ههنا في كرة تدل على الثاني فانه قال ومنه صفايا الملوك وقطايعهم التي كانت في ايديهم على وجه غير الغصب على معنى ان كل ارض فتحت من اهل الحرب وكانها لملكها مواضع مختصة به غير مغصوبة من مسلم او معاهد بان ملك المواضع للامام ان مار ابنا من الروايات في هذا الباب هو صحيح داود بن فرقد عن ابي عبد الله قال قطايع الملوك كلها للامام ليس للناس فيها شئ ومرسلة حماد الطويلة المتقدمة وان فيها وله صوافي الملوك ما كان في ايديهم غير وجه الغصب كان الغصب كله مردود ومضمرة سماعة الموثقة قال سئلت عن الانفال فقال كل ارض خربة او شئ كان للملوك وهو خالص للامام ليس للناس فيها سهم ولا يخفى ان الاولى لا تختص بالقطايع فلا بد من تحقيق معناها والثانية يحتمل وجهين احدهما ان يكون قوله ما كان في ايديهم من غير وجه الغصب تفسيرا للصوافي وح تدل على العموم والثاني اما ان يكون تخصيصها للعموم بما كان في غير الغصب لبعدهم على وجه غير الغصب وح لا بد من تحقيق معناه لفظ هذا على ما في وفي سب ما كان في ايديهم وهو ظني والثاني والثالثة ظاهرها ولا يخفى ان الحكم بالعموم كما فعله الشيخ بحرم تلك الرواية مع اضمارها وعدم صحتها مشكل جدا فالاظهر بناء الحكم على عموم القطايع والصوافي او خصوصهما اما ما ذكروا العلامة من ان ذلك كان للنبي ص فلم اقف على ما يدل عليه حتى ينظر في دلالته على العموم او الخصوص على انه لا ثمرة مفيدة لها وتحقق ذلك وبالتالي عليك ظهر لك ان التعبير بالصوافي كما فعله المصاوغ من الصفايا لورودها في الخبر بخلاف الصفايا فتدبر واعلم ان من الانفال ايضا ما يصطفيه النبي ص والامام ص من الغنيمة من الفرس الجواد والثوب المرتفع والجارية الحسناء والسيف العضب وما اشبه ذلك مما لم يحضرني الساعة لقائمين قال في هي ذهب اليه علمائنا واجمع ما استدل عليه رواية ابي الصباح الموثقة قال ابو عبد الله نحن نؤدي فضل الله عما لنا الانفال لنا صنعوا بها ما شاؤا الحديث ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال سئلت عن صفو المال مال للامام توخذ الجارية الروبة والمركب الفاره والسيف القاطع الذي قبل ان يقسم الغنيمة هنا صفو المال فيدل عليه ايضا صحيحة بعي التي قبلناها في بحث نفي الخمس فتذكر **قوله** وميراث فاقد الوارث هذا هو مذهب علمائنا اجمع على ما ذكره في هي وخالف فيه الجمهور كافة وقالوا انه للمسلمين اجمع ويدل على ما ذهب اليه الاصحاب من الروايات المتقدمة مرسلة حماد الطويلة فان فيها وهو وارث لمن لا وارث له وكالمولى عتاقه فيها جيدة مرسلة ابن ابي عمير في الانفال ورواية تغلب عن ابي عبد الله في الرجل يموت ولا وارث له ولا مولى هو من اهل هذه الآية يسئلونك عن الانفال ورواية اخرى عنه ورواية الحلبي قال يسئلونك عن الانفال قال من مات وليس له مولى فماله من الانفال ولا تعارض هذه الروايات ما روي مرفوعا الى امير المؤمنين ع عط والرجل يموت وترك مالا ولبيت له وارث فقال امير المؤمنين ع اعطه هشار بجده وما روي مرسلا عن ابي عبد الله قال مات رجل على عهد امير المؤمنين ع لم يكن له وارث فدفع امير المؤمنين ع ميراثه الى هشيم جر على انها بعد تسليم سندها يمكن حملها على ان ذلك كان عطية منه لهم فلا يلزم ان يكون حقا لهم شرعا ولا يخفى انه على هذا لو اتفق ذلك في زماننا وجوز الدفع للامام ع الى المستحقين بشهادة الحال كما هو الظاهر الاولى دفعه الى المستحقين من هشار بجد مع وجودهم وهو ظ

والغيبة بغير اذنه غائبا كان ام حاضرا على المشهور بين الاصحاب بل لم نر مخالفا الا انه لا قائل بحلها ظاهرا والمشهور ان هذه الانفال مباحة حال الغيبة فيجوز التصرف في الارض المذكورة بالاحياء واخذ ما فيها من شجر وغيره نعم يختص بمن يراه من الامام او وكيله بقصد ملك المتبت وجبر انه الزراية وقيل بالفقراء مع ضعف المختص وهو موتى وقيل مطلقا كغيره واما المعادن الظاهرة والباطنة في غير ارض مكة فالناس فيها شرع على الاصح لاصالة عدم الاختصاص وقيل هي من الانفال ايضا اما

ولا فرق في ذلك بين المسلم والكافر كما صرح به قوله والغيبة بغير اذنه قد فصلنا الكلام فيه في اول الكتاب فارجع اليه قوله والمشهور ان هذه الانفال مباحة حال الغيبة هذا يدل على ان المشهور يفرق بين الخمس والانفال وانهم يحكمون مما سبق من انه لا يحل منه شيء حال الغيبة بغير رخصة الا ما استثنى هناك من المناكح والمساكن والمتاجر والانفال مباحة على الغيبة مطلقا وقد نقلنا سابقا اكثر عباراتهم وظاهرها كما يظهر لك بالنظر فيها عدم الفرق بينهما وان مر قاصر في التحليل على الثلثة قال بدل الخمس وسائر حقوقه ومن عمم التحليل فقد عمه والجميع يعم المشكوك في خصوص الانفال جواز التصرف وحال الغيبة لكل من اراد اخبارها بل الظاهر انه لا خلاف فيه للروايات الواردة بان من اجيز له شيء فهو له لكن يظهر من بعضها ان ذلك له الى ان يظهر القائم ماذا ظهر فله اخذها منه واما سائر الانفال من الاراضي وغيرها فلا يظهر من كلام اكثرهم فرق بينها وبين الخمس نعم كلام المصنف في البيان والدروس يدل على الفرق بانه في البيان ذكر في اخر بحث الخمس انه رخص حال الغيبة لمناكح والمساكن والمتاجر وفسرها ثم انه ذكر انه يلحق بالخمس الانفال وعدها ثم قال ومع وجوده لا يجوز التصرف في شيء من ذلك بغير اذنه ولو تصرف متصرف فالظاهر اباحة ذلك لشيعته وهل يشترط في المباح له الفقر ذكره الاصحاب في ميراث فاقد الوارث ما عبرة فلا يخفى ان الله على ما ذكرنا وفي الدروس ذكر بعد بحث الخمس ان الانفال للامام ثم عدها ثم قال لا يجوز التصرف في حقه بغير اذنه وفي الغيبة تحل المناكح وفسرها ثم ذكر المساكن وفسرها ايضا ثم المتاجر كذلك وبعض التفسيرات التي ذكرها ينطبق على الخمس وبعضها عد الانفال ثم قال الاشبه تعميم اباحة الانفال حال الغيبة كالتصرف في الاراضين الموات للامام وما يكون بها من معدن وشجر وبنات الفحول ورؤوس الجبال ونحو لا يباح الميراث الا الفقراء بلد المتبت انتهى وظاهره انه رخص التحليل بالثلثة والخمس والانفال جميعا كما هو المشهور ثم اختار تعميم اباحة الانفال دون الخمس وانا واقف على ليل الدال على الفرق في غير الموات كما ذكرنا وما تمسك به من فحوى رواية يونس والحرث فغير صافية فان رواية يونس كما نقلنا سابقا هكذا قال كنت عند ابي عبد الله فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك يقع بايدينا الارباح والاموال وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم ولا يخفى انها ظاهرة في الخمس ايضا شاملة للانفال ايضا فادلالتك على التحليل في زمان الحضور وقلنا بدلالتها على غيره ايضا بالفحوى بما فيه من زيادة تعذر الايصال اليه وسلم ذلك جميع ما نقلنا في الغيبة فدل على ذلك اما في خصوص الخمس فالتحليل في الجميع بالانفال والخمس وجعله اصح ورواية الحرث كما نقلنا سابقا ايضا فقلت لهما كما قال قلت لهما ابي عبد الله ان لنا اموالا وغلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان ذلك منها حقا قال فلم احللنا اذا الا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى ابائهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب فالكلام منها ايضا مثل ما ذكرنا في الرواية الاولى فالاستشهاد بها للفقراء المذكور من مثل الكلام الذي هو علم في التحقيق والتدقيق غريب جدا وفي ذلك كون ظاهر عبارة المتن تحريم التصرف في الانفال حال الحضور وغيبة الامام يستثنى منه المناكح وقسيمه والاصح اباحة الانفال حال الغيبة واختصاص المنع بالخمس عدا ما استثنى وهو اولى بما ذكره ههنا حيث لم يذكر منه كونه مشهورا لكن في كونه اصح ايضا تامل بل لا تعد الفرق في الموات كما ذكرنا قوله بفقراء بلد المتبت في جبرانه للرواية الواردة هي ما نقلنا من الروايتين وليس في شيء منهما ذكر خصوص الجيران فالظاهر انهم ان كانوا من اهل البلد فداخل فيهم وليس فيهم ذكر في الرواية بالخصوص حتى يحمل ذلك على مزيتهم على سائر اهل البلد وان لم يدخل فيهم عرفا بان نزلوا في جوار من غير قصد الاستيطان في ذلك البلد فالظاهر انهم ليسوا الهمشاريح والهمشيرج مع احتمال صدق الجيران عليهم فلا يعطفون على مقتضى الرواية مع ان ذكرهم على الخصوص يدل على جواز اعطائهم ثم انه لا دلالة على اختصاص بالفقراء بالتمسك بها على اعتبار الفقراء لاحتمال ان يتمسك فيه بالعمومات الدالة على تحليل حقوقهم فالظاهر عدم اعتبار الفقر وان تمسك بشهادة المال بل رضاهم ينبغي اعتبار الفقر قوله وهو قوي لا وجه للحكم بقوله مع اعتضاد التصرف في الانفال حال الغيبة مطلقا لغير اي لغير الميراث كسائر الانفال بنا كلام هذا القائل ايضا على عدم اعتبار الفقر في سائر الانفال وقد عرفت انه على تقدير القول بها لقوة هذا القول لعدم امور مختص فيها بالفقر فتدبر قوله واما المعادن الظاهرة والباطنة كلامهم في تحقيق معادن الظاهرة والباطنة مشوش جدا والذي يظهر من التتبع في فتاويهم ان الظاهرة هي ما يبدو بوجودها من غير عمل اي لا يحتاج الى حفر شيء من الارض لظهوره ولا الى عمل ومعالجة لحصوله وان احتاج الى عمل وتعب في حفرة واخذه والباطنة هي التي تحتاج الى احدهما اما بان يكون في قعر الارض كالياقوت الكائن في الارض او يكون على وجه الارض لكن تحتاج الى عمل يظهر للجوهر كالذهب يظهر بعد اذابة حجره او ترابه وهذا الاختلاف للقسمين بالاحكام سيجيء في كتاب الاحياء قوله فالناس فيها شرع اي متساوون لا فضل لاحدهم منها على الارض وهو مصدر يفتح الراء وسكونها ويستوي فيه الواحد والاثنان والجمع والمذكر والمؤنث كذا في النهاية قوله وقيل هي من الانفال ايضا هذا القول نقله في المعتبر عن الشيخين وقال ان كانا يريدان ما يكون في الارض المختصة بها ممكن اما ما يكون في ارض لا يختص بالامام ما توجيه انه لا يختص به كانها اموال مباحة تستحق بالسبق اليها والاخراج لها والشيخان يطالبان بدليل ما اطلقاه انتهى وكان ما ذكره من انها اموال مباحة مبني على ما ذكرنا من اصالة عدم الاختصاص فلا يظهر دليل اخر له وفي المنتهى نقل غير المعادن من الانفال من الشيخين ونقل عن ابن ادريس انه منع الاطلاق في ذلك بل من المعادن ما كان في الارض المختصة للامام واما ما كان في الارض المشتركة بين المسلمين فهي مال معروف خلا اختصاص له بمقتضى الوجه ما قاله ابن ادريس ولم يقف الشيخين على حجة في ذلك وقال الفاضل المحقق في طائره لعل مستند الشيخين ما رواه علي بن ابرهيم بن هاشم في تفسيره عن اسحق بن عمار في الموثق انه سئل ابا عبد الله عن الانفال فقال بنو الفرات التي قد ضربت بالجبال اهلها فهي لله وللرسول فما كان للملوك فهو للامام وما كان في ارض خربة لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب فكل ارض لا رب لها او المعادن منها وميراث من لا وارث له فهو مولى فما له من الانفال والترجيح للعمل بهذا الخبر لانه معتبر قد عمل به جماعة من القدماء انتهى ولا يخفى ان التقييد بقوله قد ضربت بالجبال لا يخلو عن اشكال اذ الارض لا تبقى بالجبال اهلها من الانفال وان كانت عامرة الا ان يراد بخرابها خرابها عن اهلها عند بقائها بايديهم وكذا التقييد بالخربة

امّا الارض المختصّة بهم فانها من معدن تابع لها الا من جملتها واطلق جماعة كون المعادن للناس من غير تفصيل والتفصيل احسن هذا كله في غير المعادن المملوكة تبعا للارض او بالاحياء فانها مختصة بالكها **كتاب الصوم** وهو الكف نهارا كما سبق التنبيه عليه عن الاكل والشرب ومظم المفسد منهما وغيره واجماع كله قبلا ودبرا لادخى وغيره على اصح القولين والاستمناء وهو طلب المنى بغير الجماع مع حصوله لا مطلق طلبه ان كان محرما ايضا الا ان الاحكام الآتية لا تخرجه فيه وفي حكم النظر والاستمناء بغير الجماع والقبل المعتاده معه كما سبق وايصال الغبار المتعدي الى الحلق غليظا كان ام لا لحلل كدقيق وغبار كوى وتقييده بالغليظ في بعض العبارات ومنها سن لا وجه له وحد الحلق

بالحزة فيما لا يرهف بحيل ولا ركاب ولا يظهر له وجه فان ما كان كذلك من الانفال وان كانت عامرة ثم انه قد قيد المعادن فيه بقوله فيها فلا يصح جمعه لما اطلقه الشيخان بل يكون شاهدا لعدم الاطلاق وفي بعض النسخ المعتمدة المذكور منها بدل فيها وح يحمل التقييد بالحزة فلا يصلح ايضا للاحتجاج به للاطلاق الذي ذكره الشيخان القيام احتمال التقييد واعلم ان قوله وما كان للمملوك ظاهره العموم فيمكن الاحتجاج به الظاهر ما ذكره الشارح سابقا من المعمول لكن لا يبعد حمله على الارض بقرينة سابقه ولاحقه ويؤيد ايضا ضبطي منه ثم انه طاب ثراه قال وربما يتوهم ان الاخبار الواردة في وجوب الخمس في المعادن تدل على خلاف قول الشيخين اذ لا معنى لوجوب الخمس في مال الغير وجوابه انه يجوز ان يكون الحكم في المعادن من اخراج باذن الامام يكون خمسه للامام والباقي كما صرح به الكليني وسلار ومعنى كونه مالكا للجميع ان له التصرف في المجموع بالاذن والمنع فمعنى الاخبار الدالة على ان في المعادن ان من اخرجها على الوجه الشرعي كان عليه الخمس وهو انما يكون مع اذن الامام عليه وما ذكرته من تصريح الكليني هو كما ذكره فانه بعد ما ذكر انه مال لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فهو من الانفال قال وكذلك الاجام والمعادن والفيافي والمعادن هي للامام خاصة فان عمل فيها قوم باذن الامام ملتهم اربعة اخماس وللامام خمس لذي الامام يجري مجرى الخمس ومن عمل فيها بغير اذن الامام والامام باخذه كله وليس لاحد فيه شيء وكل من عمر شيئا او اجرى قناة او عمل في ارض خراب بغير اذن صاحب الارض فليس له ذلك فان شاء اخذها منه كلها وان شاء تركها في يده انتهى وظني ان ما ذكره تعسف والاظهر ان يقال انا اخذنا الخمس لا بدل الا وجوب الخمس في المعادن وليس فيما تعين من وجب عليه وانه غير الامام فاذا قلنا ان المعادن كلها للامام فلا يبعد القول بوجوب الخمس عليه وكون الباقي له ثم يقسم الخمس فيكون لهم سهمه ايضا ويكون سهم الباقين لهم وليس في العقل غضاضة على ذلك بل الظاهر كما اشرنا اليه في الكتاب فيما وجدناه لزم ان يكون حكمه كذلك وكذا فيما اذا اخذ شيء من المعادن على القول بكون الناس فيه شرعا سواء على هذا فلم لا يجوز ان يكون الامر على القول بكون نماءه ايضا كذلك وفيما عمل فيها احد بغير اذنه ان قال بكون الجميع له من غير خمس كما هو ظاهر كلامه فيحتمل ان يكون الخمس وان قال بكون الجميع له بعد اخراج الخمس فلم لم يجز القول به مطلقا واما من عمل فيها باذنه فان كان في زمان الحضور فينبغي في ذلك ايضا تقسيم اذنه ان كان في زمان الغيبة بناء على ما يأتي من الاخبار على عمومه تحليلهم حقوقهم لشيعتهم على القول به فيكون بحكم الجميع غير سهم الباقي من الخمس واما سهم الباقي فالظاهر وجوب صرفها فيهم والله تعالى يعلم **قوله** اما الارض المختصة به هذا اعم من ان يكون اختصاصا بانيا على الملكية المخصوص او باعتبار الامامة كما ظهر من قوله الا ما سبقا وما يأتي ويكون بها من شجر ومعدن **قوله** في غير المعادن الملكوة تبعا اي للمملوكة بل لمطلق الناس فيه شرعا سواء هو ما يكون في الارض المفتوحة عنوة تابعا لها بان يصرف حاصلها في مصالح المسلمين كسائر غلاتها وان لم يحكم به فيها فلا يحكم به في شيء منها فيكون الناس في الجميع شرعا سواء فالتفصيل الذي ذكره الشهيد فيه حسن متأمل **قوله** او بالاحياء اي باحياء خصوصي المعدن في الاراضي المباحة بدون احياء الارض بان يحفر الارض الى ان يبلغ بنيل الجوهر او يعمل عملا يحصل به الجوهر كان يساق الماء الى الارض المحفورة بعد الحفر هذا واعلم انه قد نقل عن المفيد انه جعل البحار ايضا من الانفال وكان ذلك فيما نقلناه عن الكليني ايضا ولم يظهر له مستند والله تعالى يعلم

كتاب الصوم

واما دخله من حيث جعله كفا وهو امر عدمي حمل التروك على الكف لانها كما هو معنى الصوم لغة فلذا حكم بانه امر عدمي فالمشهور بين الاصوليين ان الكف امر وجودي ولذا الحكم ذهبت الاشاعرة الذين لا يجوزون التكليف بالامر العدمي بان المطلوب في النهي هو الكف وح فيمكن جعل الكف ههنا ايضا لكن في تحصيل معنا اشكال كما يمكن حمله على ما ذكره الشارح من العزم والتوطين ثم الظاهر ان الاعتداد في التروك كونه امرا عدميا وجعل الصوم المأمور به عبارة عنه وكذا في التروك الحرمية ومنع عدم وقوع الاخلال الا بالفعل كما يظهر لمن حقق الاصول **قوله** في الماء دفعة واحدة عرفية المراد بالدفعة مقابل التعاقب بان يغمس في الماء مثلا ثم يخرجه ويغمس النصف الآخر لا مقابل التدريج اذ لا ريب في حصول الارتماس هنا وان وقع تدريجا في زمان طويل **قوله** يقع فاسدا كذا في الذكرى في الكتاب هذا انما يحسن ان وقع الغسل حال الاغماء اما لو وقع في حال الاخذ في دفع الرأس من الماء فانه يجب الحكم بصحته لان ذلك واجب يحصل به ما ينبغي الغسل فيه فقوله ولو نسي مبني على ان الجاهل عامدا كذا في شرح نجم التعليم على بعض الوجوه والكلام فيه مجال بل لا يبعد القول النهي الى الجاهل وعدم انحصاره في التقصير في التعلم وكانه ذهب الى ان تارك الواجب بترك المقدمة انما يأثم بترك المقدمة فقط وهو بعيد كما يظهر لمن حقق الاصول **قوله** والاولى كونه تمرينا الاشرعيا اختلف الاصحاب في عبادة الصبي هل هي شرعية بمعنى انها مستندة الى امر الشارع فيستحق عليها الثواب لا بل هي تمرينية فذهب الشيخ وجماعة الى الاول بناء على ان الامر بالشيء امر بذلك الشيء بمعنى ان الظن حال الامر كونه مريدا لذلك الشيء وقال بعضهم كالعلامة في نهجه انها تمرينية بناء على منع المقدمة المذكورة وتمسكا بان التكليف مشروط بالبلوغ ومع انتفائه ينتفي الشروط وقد نوقش في اعتبار هذا الشرط على اطلاقه فان العقل يأبى عن توجه الخطاب الى الصبي المميز والمعلوم من الشرع انما هو توقف التكليف الواجب والتحريم على البلوغ بحديث رفع القلم ونحوه واما التكليف بالمندوب ونحوه معناه فلا ثم انظاهرهم في عدوا على ذلك صف العبادة الصبي منه بالصحة وعدمها فان قيل بالشرعية جاز الوصف بالصحة ولو قيل بالتمرينية فلا يوصف بصحة ولا فساد ذكر الشارح ان الصحة من احكام الوضع فلا يقتضي الشرعية فيجوز القول بالتمرينية والصحة وفيه منع ان الصحة في العبادات عبارة اما عن موافقة الامر او سقوط القضاء وظاهر ان شيئا منها لا يعقل في فعل ما لم يتعلق به امر خطاب من الشارع نعم الصحة من المعاملات بمعنى ترتب الاثر وهو لا يقتضي الشرعية الا ان يمنع كون عبادة الصبي عبادة ويقال ان الصحة فيها ايضا بمعنى ترتب الاثر كخروج الولي عن العهدة مثلا وح فلا يقتضي الشرعية وفيه ما فيه واما الايراد على الشارح بان الصحة بمعنى موافقة الامر ليست من خطاب الوضع بل يعرف بحكم العقل كما يكون موقوفا بالصلوة وقاركها على ما صرح به ابن الحاجب وغيره كما اورده صاحب المدارك فلا وقع له ههنا اذ ليس ههنا مقام تحقيق هذه المسئلة ويكفي لحكم الشارح بكونها من خطاب الوضع ذهاب

الاستاذ اعاده الله تعالى ذلك
وهو احتمال كان من غاية ذلك
لم يكن من غاية ذلك
اول لفعل كما لفعل الصغار
عليها واما ان الفرع
الوقت فلا يتوقف
وان علم الفرع
والقضاء بالامر
بعض

ويدخل في غسل الصبح لو اجمعا ومن المسافر دم المتعة بالنسبة الى الثلثة لا السبعة وبدل البدنة وهو ثمانية عشر يوما للمفيض من عرفات قبل الغروب على مذاق المفيد براى ابيه بان نذره سفرا او سفرا وحضرا وان كان النذر في حال السفر لا الاطلاق بنينا اول السفر لا انه لا بد من تخصيصه بالقصد صفة او منضما خلافا للمرتضى حيث اكتفى بالاطلاق لذلك وللمفيد حيث جوز الصوم الواجب عليه عدا اشهر رمضان قبل وللقائل ببرائتها بالبدنة وجزاء الصيد وهو ضعيف لعموم النهي وعدم ما يصلح للتخصيص ويمكن الصوم وكذا الصيد على الصوم لسبع لتعاده فلا يشتغل عليه عند البلوغ واطلق ثمانية عشر بعد قبل التسع وجعلوه بعد التسع مشددة او قال ابن بابويه والشيخ في يمين التسع والا ولا جود ولكن يشدد للتسع ولو اطاق بعض الافطار خاصة فصل ويخير بين ثلثة الوجوب والندب لان العرض الثمرين على فعل الواجب ذكره المصنف وغيره وان كان النذر في حال السفر فلا يتوهم كفاية الاطلاق فيه والاولى ان يتوخر هذا عن قوله الا اذا اطلق او يذكر بعد قوله منفردا او منضما قوله بالاطلاق لذلك اى الشمول للسفر ايضا وصحة الصوم فيه ولما ذكرنا من ان الاطلاق تنزل السفر اى تمسكا بذلك وهذا اظهر قوله في غسل الاموات اى بناء على مذهب المصنف والاجزاء تنبيه في الثلثة لو اراد الغاسل الاحتياط بتعددها لكل غسل فانه لا يتم اه وقد يقال المراد انه يأتي مثله عند المصنف حيث اجزأ في الثلثة بنية وجعل التعدد اولى كما هنا لو اراد المصنف الاولوية الاحتياط بتعددها فانه لا يتم اه وفيه بعد ما ابعد ايضا تصريح المصنف باولوية التعدد في شئ من كتبه قوله لم يفرق بين التعدد وغيره فيه تامل فانه يمكن ان يجعل مناط الفرق هو افادة ذلك الظن وعدمه فان افاد فهو شياع وان كان من قول اثنين غير عادلين وان لم يفد ذلك فلا يقبل الا من عدلين فيه قوله ناصا مطلقا مبتدا من اى شهر كان كما هو مخصوص المحرم كما ذكر في الجدول ويظهر من شرح يع دخول التعدد في هذا المعنى ايضا في الجدول قوله والعلو وان تاخر عينيته بعد العشا وقال ابن بابويه واعلم ان الهلال اذا غاب قبل الشفق فهو لليلة وان غاب بعد الشفق فهو لليلتين وان راى فيه ظل الراس فهو لثلاث ليال ونقل عن المرتضى رضه في بعض مسائله انه قال اذا راى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية وقال في لف الاقرب اعتبارا لذلك في الصوم دون الفطر قوله قال المص والتطوق قال في المدارك بعد حكم مصنفه بعد اعتبار التطوق هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا قوله وما نوى فيه الا قبله اى قبل القدم اما لو نوى بعد القدم فيعتبر قدمه من حين النية فان كان قبل الزوال ولم يتناول شيئا وجب الصوم والا فلا فالمراد بالقبلية ما يتناول المقارنة بقرينة جعله مقابلا للبعد فانه لو نوى الاقامة مقارنا ايضا فحقق القدوم ح ويحتمل ايضا ارجاع الضمير الى كل من نوية الجدار وسماع الاذان والمعنى على التقديرين واحد واما ارجاع الضميرين الى الزوال كما فعله سلطان المحققين فهو كما ترى فتدبر قوله وان كان افضل اى الترتيب بتقديم الاول فالاول افضل وقال في سر هل يستحب نية الاول فالاول فيه اشكال وانت خبير بانه لم يوجد في الروايات ما يدل على استحباب ذلك فالاولى عدم التعرض في النية لذلك المص قوله وكذا الاترتيب نقل في سر عن ابن ابي عقيل انه لا يجوز صوم النذر والكفارة لمن عليه قضاء رمضان وقال في موضع اخر من سر وفي وجوب تقديم القضا على الكفارة اشكال قوله على ما عدا اليوم الاول الظاهر ان اليوم بالياء وح فالمعنى ظاهر ويمكن ان يكون بالنون كما وقع في بعض النسخ ويكون المراد ح انه يحمل الخبر الدال على وجوب القضا على ما عدا النوم الاول اى في صوم ذينك اليومين وقع ليلا بعد الانتباه من النوم الاول فلا ينافي حكمهم المذكور وفي حمل العبارة عليه تكلف لكنه لا بد منه وفي شرح يع تعرض لكلا الوجهين حيث قال واجيب بحملها ههنا على النائم ليلا بعد الانتباه او على ما عدا اليوم الاول على تقدير النسيان بعد فوات محل الغسل جمعا بين النصوص قوله لاشتراكهما في المعنى ثم فالاولوية بطريق اولى وفي هذا الحكم نوع عرج وجه ولعل وجه الاولوية التي تنزل عنها فهو قوله المشعر في قضا البعض ووجه المنع الذي اشرنا اليه بقولنا قوله اى يخرج المدة قال صلطان العلماء اى يخرج المكلف المدة بين المكلف حال حكمنا عليه بين الزوال وهذا حاصل المعنى المراد لا عين مفهوم العبارة اذ الضمير يعود على ما ذكره اذ لا عايد الى الزمان الذي هو ظرف المكلف المخبر لا الى المكلف حال حكمنا عليه لكن مفادهما واحد انتهى والظاهر ان هذا مفهوم العبارة وما ذكره او كما هو بيان حاصل المراد قوله كقضا النذر المعين وقد طرد بعض الاصحاب في قضا كل صوم واجب بناء على اطلاق بعض الروايات حيث جعل مناط الحكم فيه قضاء والفريضة الا قضاء رمضان الاولى حذف هذا الاستثنا كما لا يخفى قوله لجودهما وجوب الكفارة يعني ان الاجود وجوب الكفارة اى مع القضا مع التاخير لا لعذر بان لم يكن اصل سفره او استمرار ضرر فيه او وجوب القضا مع دوام العذر بان يكون سفره المستمر ضروريا كما لا يخفى انه في الصورة الاولى يلزم ان يكون الامر على المسافر اشد من غيره فان في غيره التفصيل بالتهاون وعدمه وفيه الحكم بالفدية والقضا جميعا مط وهو بعيد جدا الا ان يكون ذلك بنا على ما قواه بعد ذلك لا على ما اختاره المصنف لا يخفى انه ح يصير ما بعد الجود هو الحكم بعدم التعدي الذي هو احد الوجهين لكن مع زيادة هي بيان الفرق بين السفر الضروري وغيره وتفصيل حكم كل منهما على تقدير عدم الالحاق وهذا ما بدا لي بادي الراي والتحقيق ان المراد تعدي ما ذكر في هذه المسئلة اى مسئلة المرض المستمر وكذا فيما ذكر في المسئلة الاتية اى البرء بينهما في غير المرض مثلا لو استمر السفر فهل يتعدى الحكم المرض المستمر اما لا وان فاته رمضان بسبب سفر مثلا ثم قدر على القضا بين الشهرين فهل يتعدى الحكم من برء بينهما ام لا وما اختاره من الاجود هو التفصيل بالتعدي في المسئلة الاتية فانه اذا وجب القضا في المرض الذي هو اقوى الاعذار فغيره بطريق اولى وهذا بنا على ما قواه في تلك المسئلة واما على ما اختاره المصنف فيجب التفصيل ايضا بالتهاون وعدمه وعدم التعدي في هذه المسئلة لعموم ادلة القضا واختصاص ما دل من الاخبار على سقوطه والفدية بدله بالمرض وبطلان قياس الاضعف على ما ذكره الشهيد في شرح يع وح فما فصله من الجودة في موقعه لكن ينبغي اسقاط المستمر في قوله كالسفر المستمر على ما وقع في سر فان التقييد بالمستمر انما هو في احد المسئلتين دون الاخرى فالاولى اطلاق السفر حتى يجري منهما جميعا لكن ينبغي تقييد السفر بالضروري كما وقع في كلام بعضهم فان احتمال التعدي الى غير الضروري بعيد جدا ولعل لفظ المعين في كلام المصنف استعملها ذكرنا فتامل لا يبعد ادخال السفر الواجب شرعا ايضا في الضروري هذا وفي قوله اجودهما ايضا خزازة فان هنا وجهين احدهما الذي ذكرنا في المسئلتين وثانيهما عدم التعدي اصلا وما ذكره من الجود وجها ثالثا فالاجود بدله فالاجود الخ وعبارة سر وشرح يع خالية عن هذه الخزازة كما يظهر

بالمراجعة

وان كان الاصل متابعا كما يقتضيه اطلاق العبارة وهو قول قوي واستقرب نفي وجوب متابعته كالاصل وجزاء الصيد وان كان بدل النظائر على الاشهر والتسبعة في بدل الهدي على الاقوى وهل يشترط فيها المتابعة كالثلاثة ويبرد انها حسنة وكلها افضل بالمتابعة حيث يجب كعند خوف مرض وسفر فوض وعري بعد عند رفاله الا ان يكون الصوم ثلثة فيجب استنافها فيما مر هو كفارة اليمين وكفارة قضاء رمضان وثلاثة الاعتكاف وثلثة للتمتع حيث لم يكون الفاصل العيد بعد التهوم من دلالة اي لعدم يسانفا في ثلثة هو ضع الشهرين

كفارة ونذرها ... عن يوم من الثلثة ... عن يوم وقد ثلثة ... بعد هالم الاقران ... الاولى بعطف بيان ... ايام التشريق

بالمراجعة لكن كلامه ايضا في شرح يع في هذا المقام لا يخ عن شيء كما يظهر بالمراجعة وضممنا فيما علقنا عليه **قوله** والا اثم قال سلطان العلماء ان كان يجاوز الحد بين بعد الزوال اثم في الانظار وان كان قبل الخروج قبل الزوال فمحل الظاهر اثم تصحيف والاصح اثم من التمام اي وان لم يكن مجاوزا الحد قبل الزوال اتم الصلوة وان قصر الصلوة **قوله** من ان عجزهما عنه لا يرجى وانه هذا وان لم يكن كذلك كثيرا ما يمكن فرض وقد تمما على القضا اذا فرض شهر رمضان في التصيف فيمكن قد تمما على القضا في الشتا **قوله** الضا الماييوس من مزيده كذا استفاده من كتب اللغة ان ابرا لازم وح فلا يصح الماييوس ال الصحيح الايس الماسي او الماءس لكن قد وقع الماييوس في بعض خطب نهج البلاغة وكفاه حجة فكانه مفعول بمعنى الفاعل كما قيل في قوله تعالى انه كان وعده ماتيا وقوله عن وجل حجابا مستورا او بمعنى من اصابه البائس كالمسلول ان شذ والاظهر ان يقال ان تعديته بحرف الجر كالمردود انه وصف بحال المتعلق اي والعطاء الذي برئه ماييوس منه وعباد في البلاغة هكذا الحمد لله غير مقنوط من رحمته ولا محلوة من مغفرته ولا مستنكف عن عبادته ولعل توجيه الماييوس منه وكذا المقنوط وكذا المستنكف بالفتح هو احد الوجوه المذكورة فيكون على الاولين حالا عن الحامد وعلى هذا يمكن ايضا في المستنكف ان يقرا بالكسر لئلا يحتاج الى توجيه على الاخير وهو الاظهر يكون حالا عن المحمود والمعنى ان مغفرته ليس الماييوس منها ورحمته ليست بمقنوط وعبادته ليست بمستنكف عنها واما المخلوة فتعديته لا يحتاج الى توجيه اذا جعل حالا عن المحمود فهو ايضا وصف بحال المتعلق والمعنى ان حامده ليس بمخلو عن ثمرة **قوله** وان كان الاصل متابعا ذكر المصنف من ان كل الصور يلزم فيها التتابع الاخمسة فذكر منها قضاء رمضان وقضاء النذر المعين ثم قال ولو كان قد شرط فيه التتابع ففي وجوبه في قضائه وجهان اقربهما الوجوب نظرا مما قلنا ان قول الله وان كان الاصل متابعا انما متعلق بالنذر المعين فقط وبرمضان هذا ما نقله في شرحه محصورين بالنذر وكانا نقلنا بل القول بوجوب التتابع في قضاء رمضان لم ينقل فيما ابتناه من الكتب نعم المتن استحبابا كما سبق **قوله** بل ينبغي كذا في بعض النسخ التي رايناها وفي بعضها بالضاد المعجمة والظاهر ما يصوبا وبضم وكانه وقع سهوا من الناسخ **قوله** ويجوز للمحترف التناول قال سلطان المحققين حين كونه قاصدا دخوله الى بلده او بلدا لا اقامة اما في الخروج فلا يجوز التناول قبل محل الترخص انتهى واطلاق عباراتهم اما اعتماده على الظهور او على قوله وان علم بوصوله قبله فانه كما يصح التقييد به لا يطلق المسافر على من لم يبلغ حد الترخص **قوله** الصبي بغير اذن الولي والدين كما وقع في رواية هشام بن الحكم التي هي مستند الحكم **قوله** لما روى انث خبر ان هذه الرواية وهي رواية هشام بن الحكم تدل على كون هؤلاء موصوفين بتلك الصفات اذا صاموا بلد وان نهاهم لا مع نهيهم بجعل ذلك تعليلا لما ذكره المصنف من اصلوبة عدم الانعقاد مع النهي كما ترى **قوله** والعبد بغير اذن في بعض النسخ وفي الرواية في الفقيه على ما رايناها وكان العبد فاسدا وفي بعض النسخ ماضافة عاصيا في وكان العبد فاسقا عاصيا **قوله** وفي القدوس استقرب اه وفي المدارك ادعى الاجماع على عدم الصحة بدون الاذن في الزوجة والمملوك والذنب في ذلك منسحب الاولى الى المعتبر وعباد المعتبر على ما رايناه تدل على دعوى الاجماع فيهما وكذا في الضيف بدون اذن المضيف مع انه في يع حكم بالكراهة في الضيف وان الاظهر عدم الانعقاد مع النهي وقد اطلق الكراهة فيه جماعة منهم العلامة وظ بعض عبارتهم كعبارة هذا وسر عدم ثبوت الاجماع في شيء والله يعلم **قوله** ولا فرق بين كون الزوج والمولى حاضرين وغائبين وخص الشافعي اشتراط اذن الزوج بصورة حضوره **قوله** بما يناسبه متعلق بالراحلة واما الزاد فقد ذكر في شرح يع ان المعتبر فيه ما يليق بامثاله بحسب حاله من خفة وغيرها وكثر منهم ما زاد واعلى اعتبار الزاد انما تعرضوا لذلك لتفضيل الراحلة حسب بر **قوله** قوة وضعفا فلو كان قويا بحيث يمكنه الاستمساك على الراحلة من غير تحمل ولا يلحقه من ذلك مشقة ولا ضرر كفى في تحقق استطاعة وجدان الراحلة وان لم يمكنه ذلك الا بمشقة فيعتبر وجدان المحمل ايضا وهكذا لو وضع ان يشق عليه ركوب المحمل ايضا فضمنا الى الكيفية **قوله** لا شرافه وضعه وظهر من العلامة في كرة اعتبارهما ولعل الاقوى ما ذكره الشامل وعموم الادلة الدالة على وجوب الحج على من استطاع اليه سبيلا والظاهر صدق الاستطاعة لغة وعرفا على من وجد الزاد والراحلة وان لم يكن على ما يناسب حاله الذي يشترط في الاخبار ايضا لم يعتبر في تفسير الاستطاعة ان يجد من الزاد والراحلة مطلقا من غير تقييد بالمناسب بل في بعض الاخبار الصحيح والحسنة ان من عرض عليه الحج فهو ممن يستطيع ولو على حمار ابتر بل يظهر من الاخبار وجوب الحج على من اطاق المشي ايضا والتسبعلم **قوله** فاي فقر الى قطع المسافة هذا ايضا متعلق بالراحلة واحترز به من اهل مكة ومن في حكمهم ممن يمكنه السعي من غير راحلة حيث لا يشق عليه عادة فان الراحلة حينئذ غير شرط واما البعيد فيعتبر في حقه وجود الراحلة وان سهل عليه المشي لكن في تحقق القرب والبعد خفاء ولا بعد الرجوع الى العرف واما الزاد فيعتبر في الجميع فمن لم يجده لم يلزمه الحج كما صرح في شرح يع نعم في القرب يكفيه لعشيه من الزاد بنسبته حاجته كما ذكر في هي هذا لكن ينبغي جعل قوله وان سهل المشي امتعلقا بالزاد والراحلة لكن لهول قوله او لسؤل اشارة الى حكم الزاد فتدبر **قوله** او قع به صوت الوضوء ثم طاف به ولو في حال طوافه ان لم يمكنه المشي انتهى اقول كانه بمكن جعل كلامه ههنا علما يوافق ذلك اي حمل الولي ولو كان على المشي في طواف نفسه وفيه بعد **قوله** وبندفع باشتراطه بالموالاة على ما يليق بحاله قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم ولعل قول الشارح الا بان اشارة الى هذا والاستدلال باعتبار المفهوم ويمكن ان يكون اشارة الى نحو قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا وقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والله يعلم **قوله** والنصوص خالية من التعدي قوله الا ان يخالف به مط بنفسه في جعل هذا مما ابدل للاذن الصريح تامل **قوله** المصروح الافراد بمنزلة اي اذا كان حج الاسلام والا فيمكن حج الاقران لغير حاضري مكة فتبصر انتهى اقول الموقت الا ان يكون منزله بين مكة والميقات فيما تقدم ولا يخفى ان من كان كذلك فلو حج التمتع ايضا ندبا مثلا فيتفق لعود منزله وكذا اذا كان فرضه بان كان بعد منزله عن مكة مرحلتين او ازيد ومع ذلك وقع ما بين مكة والميقات كثير من القرى التي بين الحرم والميقات منزله ولا يلزم الخروج الى ذي الحليفة فالضابط ان من كان منزله خلف الميقات سواء كان عمرة التمتع او حج الافراد ومن كان منزله بين مكة والميقات فميقاته منزله فيهما فافهم **قوله** واشكل بان كان زيادة لا يخفى ان مراد المصنف ليس الا ان ميقات حج الافراد وقد يكون منزله كما سبق من قوله

ويشكل بامكان زيادة منزله بالنسبة الى عرفة والمساواة فيتعين الميقات فيهما وان لم يتفق ذلك بمكة وكل من حج على ميقات كالشامي يمر بذي الحليفة فهو له وان لم
يكن له من اهله ولو تعددت المواقيت في الطريق الواحد كذي الحليفة والجحفة والعقيق بطريق المدني احرم من اولها مع الاختيار ومن ثانيها مع الاضطرار كمرض يشق معه
التجريد وكشف الرأس وضعف او حر او برد بحيث لا يتحمل على ذلك عادة ولو عدل عنه جاز التأخير الى الآخر اختيارا ولو اخر الآخر عمدا اثم واجزأ على الاقوى ولو حج على
على غير ميقات كفته المحاذاة للميقات وهي مسامتته بالاضافة الى قاصد مكة عرفا ان اتفقت ولو لم يحاذ ميقاتا احرم من قدر يشترك فيه المواقيت وهو قدر بعد
واحرامه من الميقات او من دويرة اهله ان كانت اقرب الى ان ميقاته دائما منزله والا لكان منافيا لما سبق وح فلا اشكال بما ذكره الش وايضا لو حمل على ما
حمله لا بد ان يخص بحج الافراد الذي يكون حجة الاسلام حتى يصح اطلاق الحكم بكون ميقاته منزله كما ذكرنا في الحاشية السابقة وعلى ما ذكرنا فلا يحتاج الى
تخصيص فتأمل **قوله** ليكون منهيا عن العبادة به قال سلطان العلماء فيه بحث ان لا يلزم من تجويز المص ادخال غير الملوثة في المسجد تجويزه في الصواب فانه
عبادة براسه كالصلوة وربما اعتبر فيه ما لا يعتبر في الصلوة ولا يلزم ان يكون وجه المنع من ادخال النجاسة في المسجد تجويزه في الطواف ايضا وان لم يكن
بناء الحكم عليه فيه حتى يرد ما اورده وهو ظ **قوله** فالزيادة يستحق عليها ثواب في الجملة وان قال بناء على ما زعمه الش تبعا للمحقق الثاني من ان
الكراهة في العبادات بمعنى اقلية الثواب وفيه تامل بل الظ انها فيه بالمعنى الثاني المتعارف وقد فصلنا القول فيه حواشي شرح المختصر الاصول
قوله وظاهر العبارة ان المراد ظهور المخالفة فيها بعد الذبح توضيحه انه يفهم من قوله يكفي الظن الخ انه يكفي الظن بالسمن ولو ظهر الهزال بعده يجزي
ومن قوله بخلاف ما لو ظهر ناقصا انه لا يجزي الظن بالتمام بل يجب العلم به فلو ظهر ناقصا لا يجزي فح يجب ان يكون مراده كفاية الظن قبل الذبح واجزاء
المهزول بعده وكذا وجوب العلم بالتمام قبل الذبح وعدم اجزاء الناقص بعده اذ لو كان مراده قبل الشراء وبعده لم يصح في المسئلة الثانية اشتراط
العلم بالتمام قبل الشراء اذ لو لم يعلم التمام بل ظن النقص ايضا قبل الشراء ثم ظهر التمام بعد الشراء قبل الذبح اجزأ قطعا وبهذا التقريب ذكر ان الحكم
في المسئلة الاولى ايضا وهو انه لو ظن السمن قبل الشراء ثم ظهر الهزال بعده يجزي ليس متفقا عليه بل فيه قولان هذا ما تفطنت في حال هذه العبارة
في اوايل زمن السر بمدح وعبادي ايام التحصيل حين اشتغاله بمباحثة هذا الكتاب عند والدي العلامة ادام الله ظلال افاداته ثم بعد مدة رايت حاشية من
بعض اعاظم الفضلاء المعاصرين حفظهم الله تعالى كل هذه العبارة بما يرجع الى ما ذكرنا وانا اقول الآن فيه تامل اما اولا فلانه بما ذكرنا يظهر انه لا بد ان
يكون مراد المص كذا لا انه ظ عبارته كذا كما ذكره الش وقد تفطنت بهذا في ذلك الزمان ايضا لكن بنيت على المسامحة وجعلت الامر فيه ههنا وهو كك واما
ثانيا فلان قول المص بخلاف ما لو ظهر ناقصا يفهم منه كفاية الظن بالتمام مط واشتراط العلم فكان ينبغي ان يق بخلاف ذلك في التمام وح فالفرق
بين مسئلتي السمن والتمام فكانه الظن في الاول وان ظهرت المخالفة وعدم كفايته في الثاني لو ظهرت المخالفة وح فكما يمكن حمله على قبل الذبح وبعده
يمكن حمله على ما قبل الشراء وبعده ايضا نعم لو حمل على الثاني فما ذكره في المسئلة ولعله كان مختاره اما لو حمل على الوجه الاول فيكون كلا الحكمين متفقا عليه
واما ثالثا فلانه على ما قرر يكون مراد المص اشتراط العلم بالتمام قبل الذبح فح لو لم يحصل له العلم بالتمام بل اكتفى بالظن ثم ظهرت الموافقة فيلزم عدم
الاجزاء ولعل الظ من كلماتهم هو الاجزاء ومفهوم عبارة المص ايضا ينادي بذلك كما اشرنا ويمكن توجيه الكلام بحذف حديث اشتراط العلم بان يق الظ
المص بصدد بيان اقل ما يعتبر في السمن والتمام من العلم والظن وعلى هذا فقوله ويكفي فيه الظن بيان لاقل ما يعتبر في السمن وقوله بخلاف ما لو ظهر ناقصا
اي لا يكفي فيه الظن لو ظهر ناقصا نعم يكفي لو ظهرت الموافقة بيان لاقل ما يعتبر في التمام فاقل الواجب في الاول ظن السمن وفي الثاني ظن التمام مع ظهور
الموافقة فالمعتبر في الاول القدر المشترك بين العلم والظن وفي الثاني القدر المشترك بين العلم والظن مع ظهور الموافقة وعلى هذا فلا يمكن حمل الكلام
على قبل الشراء وبعده اذ لا يعتبر الظن بالتمام قبل الشراء اصلا بل لو ظن النقص ايضا ثم ظهر تاما فيجزي قطعا وهذا هو الذي ذكره الش وايضا لا يعتبر
الظن بالسمن بالشراء بل يكفي الظن بعده وان ظهر الهزال قبله وهذا مما لم يتعرض له الش ولو فعل بالعكس لكان اولى كما لا يخفى نعم لو حمل على انه
ليس بيانا لاقل القدر الواجب بل على مجرد كفاية الظن بالسمن قبل الشراء وان ظهرت المخالفة وعدم كفايته في مسئلة التمام لو ظهرت المخالفة
فيستقيم الكلام بناء على احد القولين لكن يبقى فيه اخلال جدا اذ لم يظهر منه تفصيل القدر المعتبر وهو ظ بخلاف ما لو حمل الكلام على بعد
الذبح وقبله اذ يحمل الكلام على ان اقل الواجب في مسئلة السمن هو الظن قبل الذبح وهو احد الاقوال فيمكن ان يكون مختار المص وفي مسئلة التمام
الظن مع ظهور الموافقة وح فلا اخلال اصلا ولعل الش ره راى حمل الكلام على ما يوجب الاخلال بعيدا فلم يتعرض له بل حمله على الوجه الاول واورد
ما اورد على حمل الكلام على قبل الشراء وبعده هذا غاية ما يمكن ان يق في هذا المقام ولنعم ما فعله سلطان المحققين حيث كتب العبارة لا يخ
عن قصور واقتصر فتدبر وههنا وجه آخر وهو ان يكون مراده انه لو كان المراد بعد الشراء وقبله لا يصح اطلاق الحكم بعدم الاجزاء لو ظهر ناقصا
او يجوز ان يظهر النقصان بعد الشراء ثم يظهر التمام بعده قبل الذبح وانه يجزي قطعا وقد خطر هذا ببالي في ذلك الزمن ولم ارتض به لسخافته
وركاكته ثم بعد ذلك كاني رايت ان الشيخ الاجل نجل الش رحمهما الله وجه الكلام على هذا الوجه ووجدته حاشية ايضا من بعض سادة الفضلاء
كتب كل هذه العبارة على هذا الوجه واقول الا ان الظ جريان مثل هذا الاحتمال في صورة الحمل على بعد الذبح ايضا اذ لو ذبحه على انه تام ثم ظهر
النقص بعد الذبح ثم ظهر التمام فالظ الاجزاء بهذا الايراد لو توجه فهو مشترك بين الاحتمالين نعم لو قيل بوجوب العلم بالتمام قبل الذبح فلعله
لا يتوجه ذلك ح لكنه مخالف لما يستفاد من كلماتهم كما اشرنا اليه ويمكن ان يحمل ظهور التمام على صيرورته تاما بعد ما ظهر ناقصا بان ظهر مثلا
بياض على عينه ثم زال قبل الذبح وصار تاما وح فلا يجزي مثل هذا الاحتمال في صورة الحمل على بعد الذبح ولعله ح ليس بتلك السخافة ايضا هذا
ولا يخفى **قوله** الاول مما اوردنا على الوجه السابق يرد على هذا الوجه ايضا على اي معنى حمل الظهور ولكن الامر فيه هين كما اشرنا اليه فتأمل **قوله**
المص بعد التلبس بالحج ولو بعمرة وقيل التلبس باصل الحج **قوله** ولو من اول ذي الحجة وقيل لا يجوز قبل السابع وعلى القولين فلا يجزي قبل ذي
الحجة وان يلبس بالحج **قوله** في الحاشية فينبغي ان يكون تجزئته بطريق اولى فيه تامل اما اولا فلان الاولوية على الوجه الذي ذكره ممنوعة بناء على
حقيقة من اشقية الارسال فيمكن ان يكون كفارته هي ذلك الا الاشق لا الاسهل وان كان اقوى حالته نعم يمكن ثبات الاولوية بوجه لا يرد عليه هذا
وهو ان الشاة يجزي مع تحرك القرح كما سبق فيجزي مع عدم التحرك بطريق اولى واما ثانيا فلان مما ذكره انما يظهر اجزاء الامرين الاخرين لكونهما

اقرب المواقيت من مكة وهو مرحلتان كما الخ

لو ظهر تاما والا فلو كان مراده عدم كفاية الظن بالتمام

بدله

فلا خلاف في وجوبها ولكن لو كان قبل طواف الزيارة اي قبل اكماله وان بقي منه خطوة وعجز عن البدنة تخير بينها وبين البدنة وغيرها بعد العجز عنها فكان
الاولى انه مع العجز عنها يجب بقرة او شاة وفي س اوجب فيه بدنة فان عجز فشاة وغيره تخير بين البقرة والشاة والنصوص خالية عن هذا التفصيل لكنه مش في الجملة
على اختلاف ترتيبه وانما اطلق في بعضها الجزور وفي بعضها الشاة ولو جامع امة المحرمة باذنه محلا فعليه بدنة او بقرة او شاة فان عجز عن البدنة والبقرة فشاة
او صيام ثلثة ايام هكذا وردت الرواية وافتى بها الاصحاب وهي شاملة باطلاقها اما لو اكرهها وطاوعته لكن مع مطاوعتها تجب عليها الكفارة ايضا بدنة

وصامت عوضها ثمانية عشر يوما مع علمها بالتحريم والا فلا شيء عليها والمراد باعساره الموجب للشاة او الصيام اعساره عن البدنة والبقرة ولم يقيد في الرواية والفتوى الجماع صح

بدلا عن الارسال باعتبار كونهما بدلا عن الشاة التي هي اقوى منه وكان الش تفطن بهذا افراد قوله وانما اوجبناهما اه لدفع ذلك وفيه انه اذا ثبت عدم
الخلاف في وجوبهما فهو الحجة فبلغوا جميع ما مهده لاثبات اجزائهما اللهم الا ان يكون غرضه بيان السر لحكمهم بوجوب الامرين مع عدم دليلهم فبين ان
وجهه انهم علموا وجوب بدل الارسال ولم يعلموا خصوصه فحكموا لوجوب الامرين لما ذكره من بدليتهما للشاة فيعلم صلاحيتهما لبدلية الارسال بطريق
اولى ولا يخفى ما فيه من التعسف اذ لو لم يظهر خلاف في ذلك فينبغي اتباعهم حذرا من مخالفة الاجماع ولا حاجة بناء الى اختلاف مثل هذه الحجة لهم
فتدبر **قوله** فلا خلاف في وجوبهما قال سلطان العلماء فلا ينتقل ح بالعجز من البدنة الى الصوم بل لا بد من البقرة او الشاة بخلاف ما لو بعد طواف الزيارة
فانه مع العجز عن البدنة ينتقل الى الصوم ولا حاجة الى البقرة او الشاة انتهى وكانه سهو اذ لم يذكر ههنا صوما بدلا عن البدنة اذا عجز عنها ولم ار ذلك
في كلام غيره ايضا فالفرق بين ما قبل طواف الزيارة وما بعد ان فيما قبله اذا عجز عن البدنة تجب عليه بقرة او شاة بالتخيير او الترتيب وفيما بعده لم
يحكم بانتقاله الى ذلك فالظ عدم وجوب شيء كما في كل عاجز عن شيء لم يجعل له بدلا عن العجز **قوله** وغيره خير بين البقرة والشاة موافقا لما جعله الش
اولى **قوله** على اختلاف ترتيبه حيث ان في س جعل الثلثة مترتبة وغيره حكم بالترتيب اولا ثم التخيير بين الاخيرتين **قوله** وانما اطلق في بعضها
الجزور اي وقع ذلك في مطلق من واقع قبل طواف **قوله** وفي بعضها الشاة لم اجد رواية بالشاة بخصوصها بل في بعضها مطلق الدم فيمن واقع قبل
ان يزور البيت وهم قد حملوا المطلق على المقيد واما التفصيل المش فلم ار ايضا رواية تدل عليها **قوله** وقيل سقوط القضاء على تقدير وجوبه بدون
هذه الفائدة كما ذكره صاحب المدارك ماخوذ مما ذكره الشيخ في يب نقل رواية داود البرقي قال كنت مع ابي عبد الله ع بمنى اذ دخل عليه رجل
فقال قدم اليوم قوم قد فاتهم الحج فقال ان شاء الله العافية **قوله** قال الا عليهم ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلق ويحج عليهم الحج من
قابل ان انصرفوا الى بلادهم وان اقاموا حتى يمضي ايام التشريق بمكة ثم خرجوا الى بعض مواقيت اهل مكة فاحرموا منه واعتمروا فليس عليهم
الحج من قابل وحملها اولا على ان يكون حجته حجة النوع فلا يلزمه الحج من قابل وانما يلزمه اذا كان حجته حجة الاسلام وحمل قوله ع في اول الخبر
عليهم الحج من قابل ان انصرفوا الى بلادهم على الاستحباب ثم قال ويحتمل ان يكون الخبر مختص بما اشترط في حال الاحرام فانه اذا كان اشترطه لم يلزمه الحج
من قابل وان لم يكن قد اشترط لزمه ذلك في العام المقبل واستشهد لذلك بصحيحة حريز بن اعين قال سئلت ابا جعفر ع عن رجل خرج متمتعا بالعمرة
الى الحج فلم يبلغ مكة الى يوم النحر فقال يقيم على احرامه ويقطع التلبية حتى يدخل مكة فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق راسه وينصرف الى اهله
ان شاء وقال هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل والعلامة في هي نقل القائلين واستحسن الاول واعترض على
الثاني بان الحج الفائت ان كان واجبا لم يسقط فرضه في العام المتصل بمجرد الاشتراط وان لم يكن واجبا لم يجب بترك الاشتراط وانت خبير بان عدم السقوط
الواجب بالاشتراط كانه لا ريب فيه بل لا خلاف فيه بين المسلمين كما هو ظ كلام العلامة في هي في موضع اخر واما عدم وجوب القضاء في المندوب مع
الاشتراط فهو وان اختاره العلامة واستدل بوجوه قبل ذلك الاعتراض لكن لم يظهر منه اجماع اصحابنا عليه نعم لم ينقل فيه خلافا منهم وانما نقله عن
ابن عباس وجمع من العامة ولا يظهر منه اجماع عليه بل قول اصحابنا ربما يرشد الى خلافه وادلته على ما اختاره ليست بشيء كما يظهر بالتامل فيهما وانما المسلم في
المندوب انه لا يمكن الحكم بالقضاء فيه اذا لم يدل عليه دليل فلا بعد فيه اذ الحج المندوب يصير واجبا بالشروع فيه فلا استبعاد فيه ان يوجب الشارع قضاءه
اذا فات بعد الشروع وح فلما كان ظ صحيحة حريز وجوب القضاء مع عدم الاشتراط فيه وسقوطه به فلا بعد فيه اذ الحج المندوب وينبغي حمل كلام الشيخ
عليه لا على الحج الواجب كما هو ظ كلامه بما نقلنا من الاجماع على خلافه وح فيكون حاصل كلامه انه اولا حمله على الحج المندوب ومط وثانيا حمله على الحج المندوب
بالتفصيل المذكور اي وجوب القضاء مع عدم الاشتراط وسقوطه معه ح يكون كل من التاويلين على سبيل الاحتمال لا الحكم بكل منهما ويكون بناء
الثاني على ظ قوله ع بالصحيحة عليه الحج من قابل لظهوره المذكور اذ لا يبعد احدا حمله على الاستحباب فالظ ان الشارع ايضا حمل كلام الشيخ ره عليه واشار
بقوله على تقدير وجوبه بدونه الاشتراط الى تردده فيه كما اشرنا اليه في توجيه كلام الشيخ واعلم ان المراد بالواجب هو الواجب المستقر واما غير المستقر فحكمه
حكم المندوب فتدبر **قوله** وهذه الفروض يمكن اه كان مراده ان هذه الفروض كلها يحتمل وقوعها في الحصر مط لظ ان الحصر لا ينفق ان يكون عاما
وان يكون خاصا وهذه الفروض انما يمكن في الخاص لا العام اذ لا ينفق عادة مثلا صد الجميع عن خصوص الطواف او السعي او طواف النساء في عمرة الافراد
وهو ظ **قوله** اما الاول فلانهما لطف لا يق اللطف اي فعل المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية لو وجب عقلا وانما يجب من امر بشيء او نهي لا على غيره
فلا يلزم الا وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه تع لا علينا كما هو المدعى لانا نقول بناؤه على قاعدة اللطف بالنسبة الى اوامر الله تع ونواهيه يلزم
منه وجوبهما عليها فافهم **قوله** اللازم فيه خلاف الواقع ان قام تع به يلزم ان لا يقع منكر ولا نزول معروف وهو خلاف ان لم يقم به فهو منافي حكمته تع
لما ذكر من وجوب اللطف على الحكيم وكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لطفا وحاصل الجواب ان قيامه تع علمهم على المعروف منه ومنعهم عن المنكر كك
يستلزم الالجاء وهو ممتنع في التكليف فلذا لا يجبان في حقه تعالى بخلاف ذلك في امرنا ونهينا فانه لا يوجب الالجاء فلا مانع منه فبقي وجوبهما عينا بمقتضى قاعدة
اللطف وفيه تامل فان هذا انما يدل على وجوبهما في حقه تعالى بعنوان يوجب الجاء المكلفين لكن يمكن في حقه تعالى ايضا امرهم ونهيهم بمراتب اخرى بقربهم الى فعل
المعروف وترك المنكر بحيث لا يوجب الالجاء كان ليسوق وجهه على ترك المعروف او فاعل المنكر او ينزل عليه بلاء شديد عند ذلك بحيث يعلم قطعا انه اثر ما فعله
او تركه ولا ريب ان ذلك بقربهم جدا الى فعل المعروف وترك المنكر فيكون لطفا مع عدم قيامه تع به فالحق ان مرتبة اللطف فيهما مما لا يتعين عقلا ولا
يمكن الحكم بوجوبهما عقلا بناء على تلك القاعدة بل التعويل في الحكم بوجوبهما على الشرع فتدبر **قوله** ظ الرواية اعتبار الكل لافادة الجمع ذكر المحقق
الدين منصور بن فلاح اليمني في كتابه المغني ان نحو تمر وتمرة قد اختلف فيه فذهب الكوفيون الى انه اي التمر جمع تكسير وذهب الى الاكثر الى انه اسم مفرد واقع

مع الجنس

وكفارة ضرب العبد فوق الحد الذي وجب عليه بسبب ما فعله من الذنب او مطلق عتقه مستحبا عند الاكثر وقيل وجوبا وتردد المص في س مقتصرا على نقل
الخلاف وقيل المعتبر تجاوز حد الحر لانه المتيقن والمتبادر عند الاطلاق ولو قتله فكفارته كغيره وكفارة الايلاء كفارة اليمين لانه يمين خاص ويتعين العتق
في المرتبة بوجدان الرقبة ملكا او تسبيبا كما لو ملك الثمن ووجد الباذل لها زيادة على داره وثيابه اللائقين بحاله وخادمه اللائق به والمحتاج اليه وقوت

على الجنس وليس بجمع تكسير ومنهم من قال انه اسم للجمع ثم يق حجة الكوفيين وردهما وقوى كونه مفردا لتصغيره على لفظه نحو تمر ولو كان مكسرا لرد في التصغير الى
واحدة فلعل الشارح اختار مذهب الكوفيين او اختصر في العبارة والمراد ان الجمع المعرف والمضاف وما يلحق بهما كاسم الجنس المعرف والمضاف يفيد العموم فافهم
قوله المص وكفارة ضرب العبد قال في شرح يع هذا الحكم ذكره الشيخ واتباعه والمستند صحيحة ابي بصير عن ابي جعفر ع قال من ضرب مملوكا حدا من الحدود
من غير حد اوجبه المملوك على نفسه لم يكن لضاربه كفارة الا عتقه انتهى وانت خبير بان ما ذكره في هذه المسئلة وبين ما يدل عليه هذه الرواية بعيد فلا
تغفل **قوله** فيما يجب عليه ذلك لا يخفى ان المص ذكر العتق في المرتبة بيقين هكذا وظ ان المراد انه فيما يجب فيه العتق تعيينا بيقين العتق هكذا ثم ذكر ان
مع العجز يصوم ستين يوما ومع العجز عنه يطعم ستين مسكينا وهذا صحيح على اطلاقه فان المرتبة التي ذكرها المص يجب فيه العتق تعيينا ليس الا كفارة
الظهار وقتل الخطاء والحكم فيها صحيح واما كفارة قضاء شهر رمضان وكفارة اليمين فلا يجب العتق في الاول اصلا واما الثاني فالمص لم يذكرها في المرتبة
ولم يجب فيه العتق تعيينا بل تخييرا فهو خارج اولا ولذلك صح قوله ومع العجز يصوم شهرين متتابعين واما بعد ذلك الحكم فالحكم باطعام ستين مسكينا
صحيح على اطلاقه وبالجملة فما ذكره الشارح من التقييد ههنا مما لا وجه له نعم لو تعرض لما ذكرنا من التقييد في اول الكلام لكان له وجه هذا ثم في التمثيل
لكفارة شهر رمضان والنذر ههنا نظر لان الكلام في المرتبة وهما من الخيرة في خيرة المص والمش الا ان يكون التمثيل بناء على مذهب من يقول بالترتيب فيهما
كما راى ابن عقيل في الاول وظ سلار والكراجكي في الثاني لكن الثاني كانه من الاقوال النادرة فيبعد جعل بناء الكلام عليه فتم **قوله** وعدم صحته
في الكفارة المخيرة وكذا في المرتبة فان صوم الستين في المرتبة ليس الا في بدل النعامة وفي كفارة الظهار وقتل الخطاء وما يشاركهما في الحكم وظ ان في
الاول صوم الستين انما هو بعد العجز عن اطعام الستين فلا يصح ما ذكره فيه واما الثاني فالظ ان من عجز عن صوم ستين اذا قدر على اطعام ستين
مسكينا لا يكفي له صيام ثمانية عشر بل يجب الاطعام المذكور نعم اذا عجز عنه ايض فلعله يصوم ثمانية عشر يوما فلم يصح ما ذكروه فيه ايض لكن في شمول
الحكم المذكور وفي هذه المسئلة لهذا القسم نظر اولم اجد صريحا تصريحا بذلك فلعله مختص بالمعينة والمخيرة دون المرتبة او يشمل ايض المرتبة التي
وقع فيها صوم الشهرين في المرتبة الاخيرة كبدل النعامة لا غير وعلى التقديرين يكون القسم الثاني المذكور من المرتبة خارجا في المرتبة بقرينة ان بدل
صوم الستين فيه موجود وايض لا يصح اطلاق المذكور ايض بل لا بد من التقييد بالعجز عن اطعام الستين ايض كما ظهر مما قررنا ولم يفعلوا ولعل عدم
التعرض المش ايض للمرتبة لذلك هذا ثم على اي تقدير فيخصص الش عدم صحة الحكم المذكور بالكفارة المخيرة كانه بالنسبة الى المعينة فانه يصح فيها لكن
كانه ليس في الكفارات ما وجب فيه صوم الستين تعيينا الا في كفارة الجمع فلعل نظر الش اليها او يق ان الحكم المذكور ليس مخصوصا بالكفارة على ما يشعر
به كلماتهم بل يعم النذر وشبهه ايض كما هو مقتضى اطلاق وح فيتحقق صوم السيف الواجب تعيينا ظ فتم **قوله** والكافر مط هذا فيمن اعترف بالله تعالى
وكان كغيره بجحد النبي ص او بعض شرايع الاسلام ثم لانه ان اراد بنية القربة المتعذرة في حقه نية انقطاع الفعل طلبا للتقرب الى الله او نيل الثواب منه او
ما يقرب من ذلك سواء حصل له ما نواه او يكون قابلا لذلك في نفس الامر لا فتعذرها في حق الكافر المذكور مم نعم يتعذر ذلك فيمن لا يعترف بالله تعالى
كالدهرية وهو ظ وان اراد بها ايقاعه طلبا للتقرب اليه تعالى بحيث يستحق الثواب عليه ان يكون قابلا له باعتبار مثل هذه القربة في النية لعدم الدليل
عليه ولو اعتبر ذلك لزم عدم صحة عبادة المخالف ايض لانه لا يستحق الثواب عليها عندهم مع انهم صرحوا بصحة بعض عباداته كالعتق وتاملوا في بعض اخر هذا
وعليك بمحافظة ما ذكرنا فانه ينفعك في كثير من المواضع **قوله** وعلى هذا لا وجه لاختصاص الحكم بالولد روى الصدوق في الفقيه في كتاب النكاح في باب حق
المرأة على الزوج عن عبد الله بن سنان وطريقه اليه صحيح عن ابي عبد الله ع قال ليس للمرأة مع زوجها امر في عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر في
مالها الا باذن زوجها الا في حج او زكوة او بر والديها او صلة قرابة وانت خبير بانه يمكن ان يكون مستندهم في اعتبار اذن الزوج في النذر وهذه
الرواية لكن لا يخفى ان ما تضمنت الرواية من اعتبار اذن الزوج في غير النذر ايض من الامور المذكورة مما لم يذهبوا اليه فلعلهم حملوها على الاستحباب فليحمل
عليه في الجميع ويمكن ان يق ان الحمل على الاستحباب في غير النذر لضرورة لا يوجب الحمل عليه فيه ايض لعدم المقتضي له اذ يمكن حمله على الاستحباب لكن لا يخفى ان
الظ ان الحمل على الاستحباب في الجمع كانه ليس ما بعد من ذلك فاثبات اشتراط الاذن وتخصيص العمومات بمجرد هذه الرواية مشكل وايض لا يخفى اختصاصها
بالنذر في المال وعدم عمومها على ما ذكروه الا ان يتمسك بعدم القائل بالفصل فتم **قوله** في الدين والدنيا هذا الكلام يدل على انه ليس المراد بالطاعة
ما يشمل كل راجح ديني والا فكان ينبغي ان يخص المباح الراجح بالراجح الدنيوي ليكون مقابلا لها وح فلعل المراد بها هو العبادات المعهودة لكن
كلامه في شرح قوله ولا بد من كون الجزء طاعة لا يخ عن تشويش وذلك لان قوله بان يجعله احد العبادات المعلومة يوافق ما ذكرنا ثم قوله فلو كان
مرجوحا او مباحا لم ينعقد يدل على شمول الطاعة لكل راجح والا فكان ينبغي ان يضم اليها الراجح الذي ليس بطاعة ايض بل هو الى التعرض اصرح
لكونه شقيا خفيا وكلامه في شرح يع ايض لا يخ عن هذا التشويش كما يظهر بالمراجعة **قوله** فعلا او قوة الظ انه لا حاجة الى هذا التعميم بل ينهض ما
سبق بافادة ما قصده **قوله** والبيع مباح الا ان الاظهر ان يق وعدم البيع مباح ليوافق ما في الرواية السابقة ثم ان كان المراد بالطاعة اخص من
الراجح الديني وكان الغرض الاستدلال به على عدم وجوب كون متعلقه الطاعة فلا يخ عن وجه واما اذا كان فرض الاستدلال به على جواز تعلقه بالمباح
المتساوي الطرفين كما هو صريح س يتوجه عليه اولا ان عدم بيع المملوك لعله كان راجحا دينا مط ولو سلم فيحتمل الاقتران بعوارض مرجحة كما اشار
اليه الش فلعله كان في الواقعة المذكورة في الحديث وعلمه الامام فاجاب على مقتضى علمه ثم الثاني عبارة س في النسخة التي راينا نقل عبارة الحديث
لله على ان ابيعها بدون لفظ لا وح فلا يتوجه عليه الايراد الاول نعم يرد عليه عدم مطابقة ما نقل لما نقل في الرواية على ما في يب والله يعلم **قوله**
وفي بيان استعماله لها كانه اشارة الى مثل ما نقل في الاصول مثلا ان اصل مقدمة الواجب يستعمل في مثله كذا وكذا وان الامر بالشيء نهي عن ضده

يوم وليلة له ولعياله الواجبي النفقة ووفاء دينه وان لم يطالب به نعم لو تكلف العام العتق اجزاه الا مع مطالبة الديان للنهي عن العتق وهو عبادة والعبرة بالقصد عند العتق لا لوجوب الخ

كتاب النذر وتوابعه

ينفع

لان الاستثناء هو المجموع لا الافراد واعلم ان قاضي التحكيم لا يتصور في حال الغيبة مطلقا لانه ان كان مجتهدا نفذ حكمه لغير تحكيم والا لم ينفذ حكمه مطلقا اجماعا
وانما يتحقق مع جمعه للشرائط حال حضوره وعدم نصبه كما بيناه وقد تحرر من ذلك ان الاجتهاد شرط في القاضي في جميع الازمان والاحوال وهو موضع وفاق
وهل يشترط في نفوذ حكم قاضي التحكيم تراضي الخصمين به بعده قولان اجودهما العدم عملا باطلاق النصوص ويجوز ارتزاق القاضي من بيت المال مع الحاجة الى
الارتزاق لعدم المال او الوصلة اليه سواء تعين القضاء عليه ام لا لان بيت المال معد للمصالح وهو من اعظمها وقيل لا يجوز مع تعينه عليه لوجوبه ويضعف بان
المنع ح من الاجرة ينفع في كتب وكتب وهكذا او الى ما يذكر في كتب الفقه المدللة من الاستدلالات اذ به يعرف طريق استعمال المقدمات فتأمل قوله لان الاستثناء هو المجموع لا الافراد
لا من الرزق ولا ولا يخفى التنافي في عبارة المص هو قاضي التحكيم والمستثنى منه هو القاضي مطلقا وح فلا وجه لعبارة الاصل لا وجه لما كتبه سلطان العلماء في الحاشية ايضا
يجوز الجعل ولا الاجرة وهو الظ يدل قوله الاستثناء او مستثنى منه او يدل قوله هو المجموع من المجموع انتهى بل الظ ان يق لان مخالفة المستثنى للمستثنى منه انما هو في اعتبار
من الخصوم ولا من مجموع الشرائط من حيث المجموع لا كل فرد نعم لو لم يحمل الاستثناء على معناه الاصطلاحي بل حمل على معنى التخصيص وما قرب لامكن توجيه العبارة بحمل الاستثناء
غيرهم لانه في معنى على المستثنى منه كما في الحاشية ويمكن حمله على المستثنى ايضا فتأمل قوله والانصاف لكل منهما اه كانه حمل الانصاف على التلافي والاعتذار وقع منه من زبر
الرشا والمرزقة الخ وانتهار فانه يجب التسوية بينهما فيه بمعنى انه لا يجوز له ان يفعل ذلك لاحدهما لو وقع منهما ما يقتضيه اليه بالنسبة اليه او حمل الانصاف على الزبر والمنع اذا
وقع من احدهما مثلا بالنسبة الى الاخر ما يقتضيه فانه يجب التسوية في ذلك ايضا على رايهم بالمعنى الذي ذكرنا فتأمل قوله لما فيه من الترجيح الذي اقل مراتبه
الكراهة لا يخفى انه على هذا يجب على المص ان يحرم ذلك لقوله بوجوب التسوية فتأمل قوله وعلى تقدير كون الدعوى لا يخفى ان قول المص ترك
جزاء لقوله فان ادعى الاعسار ترتب عليه على الصور الثلثة جميعا وعلى توجيه الش ره يختص بصورة كون الدعوى ليست مما لا يخرج عن الكلام عن الانتظام فلا
تغفل قوله فحلف ان لا حق له قبله على صيغة الماضي من القبول فيكون جزاء الشرط ويمكن ان يقرا قبله بمعنى عنده فيكون متعلقا بقوله لا حق ويكون
جزاء الشرط هو قوله فان ويكون قوله وان قام متعلقا به مقدما عليه هذا على ما نقلت الرواية ههنا واما على ما رايناه في الكتب فليست هكذا
بل في الفقيه الذي وقعت رواية فيه صحيحة هكذا قال اذا رضي صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف ان لا من له قبله ذهبت اليمين بحق المدعي ولا
قلت وان كان له بينة عادلة قال نعم وان اقام بعد ما استحلفه خمسين قسامة ما كان له حق فان اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه و
يقرب من هذا ايضا عبارة في ويب لكن السند فيهما ليس بصحيح وعلى هذا فالعبارة واضحة كما لا يخفى قوله وان اقام بعد ما استحلفه اه كان المراد وان
اقام الشهود بعد خمسين قسامة اي اقام خمسين شاهدا قوله وفي هذه الادلة نظر بين اما الاول فلانا لا نجعل النكول دليلا على ثبوت الحق بل لحكمه به
للرواية الصحيحة ولو لا حجة شرعية لم يكن الحكم بثبوت الحق بعد اليمين ايضا الى الاحتمال الكذب وبعد قيامها فالعمل على مقتضاه واما الثاني فمع عدم صحة
سنده لانه عام لعله باعتبار رد المنكر ولا نزاع فيه انما الكلام في صورة امتناعه عن الرد ومنه يظهر الجواب عن الثالث ايضا لحمل الاخبار على ما ذكرنا
جمعا بينها وبين الصحيحة المذكورة بل لعل ظاهرها هو ذلك كما يظهر بالرجوع اليها واما الرابع وهو حديث الاحتياط ولا يصغى اليه بعد ورود الصحيحة
على خلافه وبعد هذا كله ولا ريب ان العمل على الاول اولى فتأمل قوله فان اصر حكم بنكوله على قول من يقضي قال سلطان العلماء ره كان الش حمل كلام
المص على انه حكم على المدعى عليه بالحق بسبب النكول ولذلك جعله مبنيا على القول بالقضاء بمجرد النكول ولا يخفى عدم ملائمته لفتوى المص ره سابقا من
رجوع اليمين الى المدعي فالاولى جعل الباء في قوله بالنكول صلة للحكم اي يحكم عليه بانه ناكل من غير تعرض لحكم الناكل من انه هل يقضى عليه بالحق ام لا
لما مر انفا فتأمل انتهى ولا يخفى ان الحكم بالنكول جار على القولين ح فالعبارة كما ترى فينبغي ان يقدر بعد قوله حكم بنكوله قولا لنا وثبوت الحق او يق ان الباء
في قوله بنكوله للسببية لا صلة حكم والمعنى حكم بثبوت الحق بسبب النكول اي بمجرده هذا ثم ان تمام كلام الش كانه تفصيل لما ذكره المص من الحكم بالنكول
وبيان انه بعد الحكم بالنكول كيف الحكم لا انه حمل كلام المص على القول الاول حتى يرد عليه انه غير ملائم لفتوى المص سابقا من رجوع اليمين الى المدعي فتأمل
قوله من ظ النهي في الخبر لا يخفى ان الخبر الثاني المذكور ههنا مخصوص بالدعوى ولا الاول فيمكن ان يقرا لا يختلف فيه بالتشديد من باب التفعيل ليصير
مخصوصا بالدعوى فالاستدلال به على عموم الحكم لا يخ عن اشكال ثم بعد حمل الخبر على الكراهة كيف يمكن الاستدلال به على التحريم في الدعوى هذا ويمكن
ان يكون نظر الش الى خبر اخر غير ما ذكر هنا فان في بعض الاخبار ما يدل على ظاهره على عموم الحكم فتأمل قوله ثم الغائب على حجته لو حضر هكذا ورد في رواية
جميل بن دراج عن جماعة من اصحابنا عنهما قال الغائب يقضى عليه اذا قامت عليه البينة ويباع ماله ويقضى عنه دينه وهو غائب ويكون الغائب على
حجته اذا قدم وانت خبير بان هذا على تقدير عدم توجه اليمين على المدعي متوجه واما على القول بتوجه اليمين على المدعي مع البينة كما هو راي المص
ههنا فالظ كما يستفاد من غير كلمات الش في شرح يع انه لا يبقى للغائب بعد ذلك حجة لا سيما اذا لم يكن له بينة وعلى هذا فحكم الش بذلك في تضاعيف شرح
كلام المص كما ترى فتدبر والله تعالى يعلم قوله بناء على ترجيح بينة الخارج هذا هو الاشهر وقيل انما يقتسمانه نصفين بناء على ترجيح بينة الداخل فلكل
منهما مرجح باليد على نصفه تقدمت بينته على ما في يده وقيل انما يقسم كك بناء على تساقط البينتين بسبب التساوي وبقي الحكم كما لو لم يكن بينة و
تظهر الفائدة في اليمين على من قضي له فعلى الاخير يلزم كلا منهما اليمين لصاحبه لان تساقط البينتين يوجب الرجوع الى اليمين كما لو لم يكن بينة وعلى
الثاني لا يمين على احدهما لان ترجيح البينة بسبب اليد اوجب العمل بالراجح وترك الاخر كما لو تعارض خبران ويترجح احدهما وعلى الاول الظ ايضا عدم
اليمين لمثل ما ذكرنا في سابقه لكن العلامة في التحرير مع انه قوى القول بتقديم بينة الخارج والقضاء هنا لكل منهما في يد صاحبه قوى ثبوت اليمين على
كل منهما واحتمل عدمه كذا في شرح يع واعلم ان كون العين في يدهما يتصور على وجهين احدهما ان يكون يدهما على السواء كان يكون مثلا في ملك مشترك
بينهما والثاني ان يكون في يد كل منهما نصفه وانت خبير بان في الصورة الثانية للنزاع فائدة ظاهرة سوى ما ذكره الش فكانه حمل الكلام على الوجه الاول
فتصدى لبيان الفائدة بما ذكره لكنه في مسئلة اخرى عند قول المحقق لو ادعى كل منهما ان الذبيحة له وفي يد كل واحد بعضها واقام كل منهما بينة قضي
لكل واحد بما في يد الاخر قال انما يقضى لكل واحد بما في يد الاخر على تقدير كون البعض الذي في يد كل منهما منفصلا عن الاخر ليتحقق اختصاص اليد به
اما لو كان متصلا كان بينهما نصفين على الاشاعة كما لو اقام المدعيان بينتين والعين في يدهما انتهى وكلام العلامة ايضا في التحرير في تلك المسئلة
مطابق لما ذكره حيث قال لو تداعيا شاة مذبوحة وفي يد كل واحد منهما بعضها منفصلا ولا بينة قضي لكل واحد بما في يده بعد الاحلاف ولو اقاما

فذو اليد من صدقه من حيث يده مع اليمين وعلى المصدق اليمين للآخر فان امتنع حلف الآخر وان عزم له حلفهما ثم ينزع بينهما باقراره الاول ولو صدقهما فهي لهما بعد حلفهما او نكولهما ولهما احلافه ان ادعيا علمه ولو نكل احدهما قدم قوله بيمينه ولو كان لاحدهما بينة في جميع هذه الصور فهي للذي البينة مع يمينه ولو اقاما هاهنا رجح الاعدل شهودا فان تساووا في العدالة فالاكثر شهودا فان تساووا فيهما فالقرعة فمن خرج اسمه حلف واعطي الجميع فان نكل احلف الآخر واخذ وان امتنعا قسمت نصفين وكذا يجب اليمين على من رجحت بينته وظاهر العبارة عدم اليمين فيهما والاول مختاره في س وفي الثاني قطعا وفي الاول ميلا ولو تنشب احدهما اي تعلق بها بان كان زائد عليها فاليمين عليه ان لم يكن للآخر بينة سواء كان المتنشب ام لا ولا تكفي بينته عنها اي عن اليمين لانه منكر فيدخل في عموم اليمين على من انكر وان كان له بينة فلو نكل عنها بينته من حكم لكل واحد بما في يده الآخر اي ما ذكره لكن كلامه ههنا يحمل على نحو ما ذكر وهنا وانت خبير بانه على هذا يجب حمل هذه المسئلة على ما يكون عنها حلف الآخر في ما في يد كل واحد منفصلا عن الآخر ولا يخفى بعده والتعليل الذي ذكره بقوله لتحقق اختصاص اليد به يوجب عليه ان حكمهم بان لكل واحد منهما ما اخذ فان نكل اقرت في يد الآخر انما هو لتصحيح غايته انا البينة للخارج يكفي فيه تحقق نصفين على الاشاعة بكل واحد منهما على احدهما فيحكم لكل واحد منهما بما في يد المتنشب ولو اقاما الآخر بناء على القاعدة المرسومة وان لم يتفاوتا في الحال لوحكم لكل واحد منهما بما في يد الآخر من حيث الملكية وان تفاوتا في الحكم من حيث اليمين عند المتنشب ولو اقاما والقول بعدم التمايز بين النصفين المشاعين وانه بعد الحكم له بما في يد صاحبه لا يحكم له الا بالنصف المشاع وقد كان في يده مدفوع بانه يكفي الامتياز ان يكون احد النصفين ملكا له والآخر نصفا فيحكم بانتقال كل منهما الى الآخر بناء على الاصل المذكور ولزوم الامتياز الزائد على ما ذكر محل نظر ولو سلم الحكم بوجوب الانصاف لا وجه له بل لو كان في يد احدهما نصفه وبيد الآخر نصفه الآخر وان كان متصلا احدهما بالآخر تحقق الامتياز قطعا وجرى فيه الخلاف المذكور الا ان يحمل ما ذكره من الانصاف شاملا لذلك فتأمل **قوله** فذو اليد من صدقه اي يحكم له مع اليمين ولا فاليمين لا ثالثة لهما **قوله** ولو انكرهما قدم قوله ولو قال هي لاحدهما ولا اعرف فالاحتمال قويا القرعة فحلف من خرج له فان نكل حلف الآخر وان نكلا اقتسماها كذا في شرح ي ع **قوله** ولو كان لاحدهما بينة في جميع هذه الصور قال في س ولو كان لاحدهما بينة فهي له في الصور كلها ولو بيد كل اليمين وانت خبير بانه ينكشل ذلك في صورة احدهما خاصة فانه ذو اليد على ما ذكر ح فلو كانت البينة له فينبغي على القول بان البينة في الخارج وعدم اعتبارها اذا ليد في ظنه الاثبات ومثله الاشكال في صورة تصديقهما اذ ح يصير كل منهما ذا يد على النصف على القول بان البينة للخارج يشكل سماع بينته في النصف الذي بيده والجواب انه يظهر من كلامه في س انه اختار ان صاحب اليد اذا جاءت البينة لغيره بينته وكذا عن اليمين اذا لم يكن للمدعي بينة والظاهر انه ليس بينة بناء على القول بترجيح بينة الداخل في صورة تعارض بينتين بل مطلق ح فما ذكرنا مبني عليه هذا واما ما ذكره الشهيد من اضافة اليمين فغير اشكال في صورة تصديق احدهما وصيرورة ذي اليد ان كانت البينة من المصدق له فاما ان يتعين عليه اليمين بنكوله كما هو مختار في هذا الكتاب وتسمع بينته لدفع اليمين عنه على ما اختاره في س وكيف ما كان فلا وجه للجمع بين البينة واليمين وان كانت البينة من الآخر فوظيفة البينة ولا حاجة له الى اليمين الا ان يقال ان كلامه مبني على القول بان في صورة ترجح الداخل والخارج على القولين لا بد من الحلف ايضا على ما اشار اليه والتحرير يحتمل ان يراد ان البينة قدمناها ففي استحلاف صاحبها نظر يشأ من تساقط البينتين عند التعارض فيبقى كما لو لم تكن بينة وح عدم الشاطم مع رجحان احدهما فيحكم بالراجح كما لو تعارض خبران انتهى فلعل الشهيد اختار الاول لا يخفى ان الحكم بالحلف على القول بترجيح البينة الداخل لا يتجه عن وجه بناء على ان تحكم البينتين فيبقى كما لو لم تقم بينة فيحكم بيمين ذي اليد لما في رواية اسحق بن عمار عن الصادق عليه السلام وان كان في يد احدهما واقاما جميعا البينة فقال القضاء لها الحالف لذي يده واما على القول بترجيح الخارج فلا وجه له اذ ليس بناء على التعارض لو بني عليه حكم بسقوطهما فلا يبقى رجحان يحكم به للخارج لو سلم لزوم الحلف في الصور المفروضة فلا يتجه اختصاص صورة اقامة البينة من الطرفين ولا بما نحن فيه فلا وجه لما اصر وكل من ادعى ما لا في يد احدهما اختص باقامة البينة عليه يحكم له به من غير حلف ما نحن فيه ليس الا منها وايضا لا معنى لسماع بينة الداخل في صورة اختصاصه باقامة البينة مع الحلف اذ لا يتجه كفاية اليمين له فالبينة اقوى فعلم ان ما احتمله من ثبوت اليمين على القولين انما يختص باقامة البينة من الجانبين هذا ورد عليه الاشكال في صورة انكارهما فان كلا من الطرفين خارج فتكفي البينة له فلا وجه لليمين واما صورة تصديقهما فالظاهر انه يصير كل منهما ذا اليد على النصف فالبينة بالنسبة الى النصف الذي في يد صاحبه على القول ببينة الخارج فظاهر على القول الآخر فلا اظن النزاع في ترجيح الداخل انما هو في صورة اقامة البينة من الجانبين واما اذا اقام المدعي وحده البينة فتسمع بينته ولا في النصف الذي في يده فلو قيل بما اختاره في س من سماع بينة الداخل اذا لم يكن للمدعي بينة فتكفي البينة فيه ايضا كما اشرنا اليه اما لو لم نقل به بل حكم بان وظيفة اليمين كما اختاره في هذا الكتاب فلا بد من اليمين فالحكم بالبينة مع اليمين في هذه الصورة لا يتجه عن وجه ومثله القول في الصورة الثالثة فتدبر فيه او كما يقوله لو تداعيا ثم اقيمت بينة كما لا يخفى نظيرها قوينا ان ما احتملناه سلطانا لعلم من جعل هذه الصورة اشارة الى الصور الاخيرة من تصديقهما او انكارهما الخ مما لا يهم كما لا يخفى من جموع لورود الاشكال في صورة انكارهما ايضا على ما عرفت وايضا جعل صورة حلفهما وكذا نكولهما من الصور والحكم منهما ما ذكره كما ترى فالظاهر ان يجعل جميع الصور اشارة الى الصور الثلاثة الاخيرة من تصديق احدهما وتصديقهما وانكارهما لكن يتوجه عليه الاشكال في صورتين منها على ما قوينا واما صورة كونهما في يديهما التي اشار اليها اولا فهي وان صح ما ذكر فيها ايضا فكان الظاهر انها ايضا يعلم حكم الجميع ولا يلزم الاهمال في البيان لكن عبارة المصنف لا يحتمل الشمول لها وهو ظاهر ولو قطع النظر عنه وقيل ان الشهيد نظر الكتاب فينبغي النظر الى مجموع العبارة لا الى عبارة المتن وحدها فيتجه ان يجعل ذلك شاملا لها ثم تخصيص ما ذكره بعده بقوله ولو اقاما ها بالصور الاخيرة تعسف جدا فالظاهر جعل ذلك ايضا اشارة الى الصور الاخيرة خاصة وان لزم الاجمال المذكور فتأمل واما ما ذكره بعد ذلك بقوله ولو اقاما ها الخ ففيه ايضا اشكال اما اولا فلان في صورة تصديق احدهما وصيرورة ذي اليد ترجع المسئلة الى المسئلة الآتية من تنشب احدهما وباقي فيها الخلاف من ترجيح الداخل والخارج فلا وجه لتخصيص الحكم فيه وهذا يتوجه على قوله فيما سيجيء ولو اقاما بينة فلم يسبق بل ينبغي ان يحكم فيه بانه ان كان المصدق له هو مدعي النصف فالحكم هو الحكم بما في المسئلة السابقة عليه هو قوله ولو اقاما بينة فهي للخارج الخ وان كان هو مدعي الكل فالكل له على القول بترجيح بينة الداخل وعلى القول الآخر يقسم بينهما نصفين ويمكن ان يقال ان الحكم بصيرورة احدهما ذا اليد على تقدير تصديقه انما هو في صورة عدم اقامة البينة من الجانبين واما فيها فلا تتحقق الخلاف فيه قال في التحرير لو اقر الثالث بها لاحدهما مع تعارض البينتين المتساويتين عدالة وعددا هل ينزل اقراره منزلة اليد

حتى

بينة الداخل مطلقا عملا بظاهر الخبر المستفيض من ان القول قوله ذي اليد والبينة بينة المدعي الشامل لموضع النزاع وقبل تقديم بينة الخارج ان شهدا بالملك المطلق او المستند او بينة خاصة بالسبب ولو انفردت به بينته متن

الداخل عدم وقبل مع نسبتها تقدم بينة الداخل ايضا وتوقف المصنف هنا وفي متن ملتقى الحلاف وهو في موضعه لعدم دليل متبين من جميع الجهات وفي شرح الاشباه
والنظائر لابن نجيم ما يفيد ترجيح بينة الداخل وهو مذهب الخاصة ولا ترجيح من جهات ولا تشاؤ او العول الثالث
مشاعا ولا بينة اقساما فالمبين مدعي النصف للاخر من
بعد يمين مدعي النصف للاخر من
ومن الكل لها وقضية انا ما على
استحقاق النصف صيانة لحقوق الناس
المتنازع فيه بينهما بالسوية تحرزا
الخارج فيقسم العين بينهما نصفين
العين على قدر الملكين لان كل جزء من
الغرض بين الخارج والداخل
ذا لاتي في غير ما ليس للتجارة
ممنا تعلق حقهم بالعين كالمرتهن
الحكم في الكل خلافا والا فلا
من تلقى ولو اقاما بينة فهي للخارج
على القول بترجيح بينة ذي اليد وهو
مدعي الكل لان في يد مدعي النصف
النصف مشاع

حتى ترجح البينة ان قلنا بترجيح بينة ذي اليد او ترجح الاخر ان قلنا بترجيح بينة الخارج فيه نظر فان قلنا ان قول ليس كما لبد فهو مرجح بعضنا التصديق
الاقرب لعدم الان هذه يد مستحقة الازالة بالبينتين انتهى مع انه قد ذكر في المسئلة السابقة ساقطا علة انه لو كانت العين في يد ثالث حكم لها بالمرجحة
الثالث بعد الاحلاف من المدعى عليه على الثالث اليمين لو ادعى الخصم علما بالملك لفائدة الغرم مع الاعتراف لا القضاء بالعين ولا يخفى بعده فان النظر
قوله فيهما سيجئ صاحب اليد صيرورته ذا اليد فقط والله عند الاعتبار هو ذلك قد اختان في التحرير في مسئلة دعوى احدهما الكل والاخر النصف
فتم واما ثانيا فلان في صورة تصديقهما يصير كل واحد منهما ذا اليد فيرجع المسئلة الى ما كان في ايديهما واما ما بينة وقد حكم فيه بالقسمة نصفين و
الحكم لكل منهما بما في يده فلا وجه لتغير الحكم فيه ثم لا يخفى ان ما ذكر في المسئلة السابقة ان كان المراد بكونهما في ايديهما ما يشمل الوجهين فالامر ظاهر
كان على ما ينظم في شرح يع في مسئلة الذبيحة فان كانت العين في يد الثالث منفصلا احد نصفه عن الاخر وصدق لكل واحد منهما الاحد هما فالامر كذلك
ان لم يكن كل بل كان متصلا وصدق بها لهما على الاشاعة فينبغي الحكم ايضا بالعين نصفين على الاشاعة كما لو كان في ايديهما كل على ما ذكر في تلك
المسئلة حيث قال اما لو كان متصلا كان بينهما نصفين على الاشاعة وعلى اني وجد كان فلا وجه لتغير الحكم فيه والحكم بالترجيح فيه بما ذكر هذا الا
تخصيص الحكم بصورة عدم الصدق في اليد بصورة عدم اقامة البينة من الجانبين امر كما عرفت فتدبر ثم الظاهر ان ما ذكره الشارح في حل عبارة المصنف بقوله
والظاهر في علة ان يكون المراد بقوله ولو خرجا هو بيان حكم اذا خرجا بدون تصديق من في يده لاحدهما اما بان لا يكون في يد ثالث او كان ولم يصدق
احدهما في الحكم ما ذكره من انها للذي البينة مع اختصاصها باحدهما وما اضافه اليه من قوله مع يمينه بحيث تركه وقوله بعده لك سواء كانت في يد ثالث او
بينا ما اذا خرجا وصدق من في يده احدهما سواء ادعى كل منهما الكل او احدهما الكل والاخر النصف فحكم ان المصدق لو صاحب اليد فترتب عليه
ما فصل سابقا من انه لو اقام كل منهما البينة عليه لا يكفي بينة ولو اقاما فالبينة بينة الخارج في الحكم لا يهما خلاف فيه اذا ادعى كل منهما الكل فالامر ظاهر وان ادعى احدهما
النصف فالنزاع انما هو في النصف فيه صدق في يده فهو ذو اليد فاليمين عليه والبينة على صاحبه ولو اقاما بينة ففي الحكم خلاف على قياس سابقه واما ما
ذكره الشارح من قوله ولو اقاما بينة قلبس في محله وعليك بالتتبع في هذا المقام قوله المصنف لا يكفي بينة قال سلطان العلماء ذكر هذا الحكم بلا خلاف في كثير من الاصحاب مع انهم نقلوا الخلاف في مسئلة تعارض اليمينين في انه هل يرجح بينة الداخل وهو المتشبث او الخارج من غير ترجيح ولا يخفى انه من قال بترجيح
بينة المتشبث على تقدير تعارض بينة الاخر من غير يمين بمحض انه يرجح بينة بانه ذو اليد فلا بد له من الحكم باعتبار بينة على تقدير عدم معارض بطريق
اولى انتهى ولا يخفى ان الناس حكم بتقديم بينة الداخل باعتبار انه يرجع الى مساقط اليمينين فيرجع الى تقديم ذي اليد لا يرد عليه اشكال فان حكم فيه
ايضا باليمين وحكم له لاجلها واما على القول بترجيح بينة في نفسه بقدر يمين فيتراى ان يتوجه عليه ما ذكره من القياس بطريق الاولى لكن قد
ظهر مما ذكرنا في الحاشية السابقة انهم حكموا ايضا بسماع بينة الداخل لدفع اليمين عنه ما نقلنا عن بعض شراح العلامة فلا يراد على الحكم لو لم يقولوا
بعد الملك وقالوا بتعين البينة كما اختان في هذا الكتاب فيمكن ان يقال بينة الداخل خلاف الاصل فيقتصر فيه على مورد النص وهو صورة تعارض البينتين
على ما ورد في رواية عثمان بن ابراهيم جابر فلا اشكال قوله فلا يخفى من بعد ما ظهر لك انه ليس في الاخبار التي يدل على اعتبار الخروج او الدخول ما
يدل على رجحان هذا القول بل فيها ما يدل على رجحان الخارج اما مطلقا او مع تشبثها وهو رواية منصور ومنها ما يدل على رجحان الداخل مطلقا مع الحلف
وهو رواية اسحق بن عمار ومنها ما يدل على رجحان الداخل مع تشبثها وهو رواية عثمان ابراهيم ويمكن ان يقال برجحانه مع انفراده بالسبب بطريق اولى و
كما هو القول الرابع في المسئلة لتباين الاخبار كل هو افق شيئا من الاقوال المذكورة قوله والافلا يخفى من نظر قال سلطان العلماء لا يرد على الحكم على تقدير
اليمين ان النصف الاخر مخصوص بمدعي الكل بالكلام فالمدعى به هو النصف المعين على الشيوع فبقي هذا النصف بعد التحالف على تقدير دعوى النصف
المشاع فاحكم المصنف فيه محل نظر لعين الوجه المذكور في صورة التعيين لان النصف المشاع لمدعي الكل بلا كلام والنصف الاخر يضم نصفها اليه
بالتنصيف على سواء فلا وجه لاختصاص احدهما بالحلف لان الغرض اشاعة التنصيف فالنظر يقتضي في هذا التقدير ايضا التحالف وقسمة النصف كما في صورة
التعيين وما ذكر في بيان الفرق ان كل جزء على تقدير الاشاعة يدعي كل منهما تعلق حقه به ولا ترجيح ثم اذ المرجح موجود فان كل جزء مفروض يكون نصفه بالاشاعة
متعلقا بمدعي الكل بلا كلام والدعوى في نصفه الاخر فليس بسببها الى الكل على السوية حتى يقسم الكل بل الى النصف فيقسم لا انه قال الشارح بذكر والحال
في هذا الحكم وكان نظر الشارح الى ما قلناه فتدبر انتهى وانت خبير بانهم ذكروا في باب الصلح انه لو كان بيد هما دراهم فادعاها احدهما وادعى الاخر
احدهما خاصة فالثاني نصف درهم وللاول الباقي واستندوا في ذلك الى رواية عبد الله بن المغيرة عن الصادق ومثله ما رواه في باب من باب ميراث القضايا
والاحكام عن محمد بن ابي حمزة عمن ذكره عنه ولا يخفى انه لو كان الجمع بين ما ذكروه ههنا وما حكموا به هناك بحمل كلامهم ههنا على صورة الاشاعة
كما ذكره الشارح بخصص كلامهم بصورة كون احدهما المدعى به معينا كما هو الحال لكن ذكر المصنف هناك وفي متن سنقله الشارح انه لكل فلك اذا ادعى
الثاني النصف مشاعا فانه يقوى القسم نصفين ويحلف الثاني للاول وكذا في كل مشاع وانت تعلم ان لظاهر انه حمل كلامهم على صورة الاشاعة والتعين
جميعا فيكون منافيا لحكمهم ههنا وما قواه هو الموافق لما ذكره ههنا ويرد عليه ما اشير اليه من النظر ولا يمكن العذر عن قبله بعد ذكرهم الخلاف في
الحكم على ما ذكره الشارح فتدبر وانت خبير بما ذكرنا من النظر وان توجه على ما ذكره الشارح من الفرق لكن يمكن ان يقال المفروض في ما ذكروه ههنا في البدء على
سبيل الاشاعة وح يكون في يد كل واحد منهما نصف مشاع من العين ولذا حكموا بانه لو اقاما بينة فهي للخارج على القول ببينة ذي اليد وعلى القول الاخر
يقسم بينهما نصفين وح نقول مدعي النصف بينة على ما يدعيه من الكل يده خارجة عنه حتى لو لم يكن بينة فالبينة تتوجه على صاحب اليد الذي اليمين
فيحكم له بالنصف بينته كما ذكروه وهذا بخلاف صورة التعيين اذ لا نزاع في النصف الاخر والنصف المتنازع فيه يد هما عليه على السوء وقد سبق انه

بقي

فمدعي الكل خارج عنه وعلى القول الآخر يقسم بينهما نصفين كما لو لم تكن بينة لما ذكرناه من استقلال يد مدعي النصف عليه فاذا رجحت بينته به اخذه ولو اقام
احدهما خاصة بينة حكم بها ولو كانت في يد ثالث وصدق احدهما صار صاحب اليد فيترتب عليه ما فصل وللآخر احلافهما واقاما بينة فللمستوعب النصف وتعارضت
البينتان في الآخر فيحكم للاعدل فالاكثر فالقرعة ويقضى لمن خرج بيمينه فان امتنع حلف الآخر فان فكلا قسم بينهما فللمستوعب ثلثة ارباع وللآخر الربع وقيل
يقسم على ثلثة فلمدعي الكل اثنان ولمدعي النصف واحد لان المنازعة وقعت في اجزاء غير معينة فيقسم على طريق العول على حسب سهامهما وهي ثلاثة كضرب الديان
يقسم نصفين بعد حلف كل واحد منهما لصاحبه فتأمل ثم لا يخفى ان هذا كله انما هو اذا كان تشبثهما بالنسبة الى الكل على السواء واما لو كان في يد كل
واحد منهما نصف منه فان ادعى مدعي النصف ما في يده فلا ريب في توجه اليمين عليه والقضاء له بعدها وان ادعى ما في يد الآخر فيتوجه اليمين على الآخر
يحكم له بالكل بعدها وان ادعى النصف مشاعا فلا نزاع في ثبوت النصف مشاعا من كل منهما لصاحب الكل انما النزاع في النصف الآخر منهما فينبغي القول
بتوجه اليمين على كل منهما في نصف النصف الذي بيده فتدبر **قوله** لمدعي الكل خارج عنه هذا انما يفيد القضاء له بالنصف الذي في يد صاحبه ولا
النصف الذي في يده فلا وكانهم نظروا الى عدم التنازع فيه وفيه نظر وههنا احتمال آخر وهو ان يحكم على هذا القول ايضا بالقسمة بينهما نصفين بناء
على القضاء لكل منهما بما في يد صاحبه لترجيح بينة الخارج كما في صورة النزاع في كل اليمين هذا على ما هو الظاهر من كلامهم من كون حكمهم في تلك
المسئلة جاريا على الوجهين جميعا واما على ما نقلنا عن شرح يع فقد ظهر انهم لم يحكموا في صورة النزاع في الحمل اذا كان يدهما عليه على السواء
بان لكل واحد منهما ما في يد الآخر بل بالقسمة بينهما نصفين على الاشاعة لعدم الترجيح وح فيمكن ان يق فيما نحن فيه ايضا على قياس ما سبق ان ترجيح
الخارج يستدعي ان الحكم له بشيء لم يكن حاصله في يده واذا حكم له بالنصف المشاع الذي في يد صاحبه فقد كان ذلك في يده ولا تمايز بينهما فيجب ان
يحكم في هذه الصورة لمدعي الكل بالكل اذ ح النصف الآخر لم يكن بيده فحكم به للخارج لكن قد عرفت ما فيه ايضا وايضا يحصل في كلامهم ح التشويش
اذ الظاهر ان يكون الغرض في المسائل الثلثة على نحو واحد وعلى هذا لا بد ان يحمل تلك المسئلة وسابقها على ان يكون يد كل منهما على اليمين على
السواء والمسئلة السابقة على ان يكون في يد كل منهما النصف منفصلا هذا ويحتمل ثالث وهو ان يق لا نزاع فيحكم به لمدعي الكل وقد تعارضت
البيان في النصف الآخر فيحكم بتساقطهما ويقسم ذلك النصف بينهما نصفين بعد حلف كل واحد منهما لصاحبه كما في قبل في صورة النزاع في
الكل لكن لم اجد في كلامهم التعرض لهذين الاحتمالين وانما ذكروا ما ذكره المص من الاحتمالين ونقلوا عن ابن الجنيد قولا ثالثا وهو القسمة بينهما ثلاثا
سواء اقاما بينة او لم يقم شيء منهما نظرا الى القول ثم لا يخفى ان الظاهر ان ما ذكروه انما هو في واما لو كان النصف المتنازع فيه معينا فالحكم ما ذكرنا
في الاحتمال الثالث من قسمة النصف نصفين لكن يحتمل في وجهه ما ذكر من الاحتمالات في مسئلة التنازع في الكل مع اقامتها البينة من جعل بنائه على
ترجيح بينة كل منهما على ما في يده او يد صاحبه او الحكم بالتساقط والقسمة نصفين بعد حلف كل واحد منهما لصاحبه فتأمل هذا كله اذا كان يدهما على
الكل على السواء كما فرض في المسئلة السابقة واما لو كان في يد كل منهما نصف معين فان ادعى مدعي النصف ما في يده فالحكم ما ذكروه من انه على القول بترجيح
الخارج يحكم بالجميع لمدعي الكل وعلى القول الآخر يقسم نصفين وهو ظ وان ادعى النصف الذي بيد صاحبه فالامر بالعكس كما لا يخفى وان ادعى النصف مشاعا
فعلى القول بترجيح الخارج يحكم له بالنصف المشاع مما في يد صاحبه وعلى القول الآخر بالنصف المشاع مما في يده والباقي لمدعي الكل فتأمل **قوله**
وعلى القول الآخر يقسم بينهما نصفين اما بيمين مدعي النصف على مذهب من يقول بترجيح الداخل بناء على التساقط والرجوع الى اليمين او بدونها
على مذهب من يقول بترجيحه نفسه **قوله** ولو اقام احدهما خاصة بينة حكم بها لا يخفى انه لو كان اقامة البينة من مدعي الكل فلا ريب في سماع بينته
في النصف الذي بيد صاحبه بناء على ترجيح بينة الخارج ولا في النصف الذي بيده فلو قيل بما اختاره في س من سماع بينة الداخل اذا لم يكن للمدعي
بينة كما نقلنا سابقا فلا اشكال ايضا واما لو لم يقل به بل حكم بان وظيفة اليمين كما اختاره في هذا الكتاب فلا يخ عن اشكال الا ان ينظر الى
عدم النزاع فيه وفيه نظر والاولى اضافة اليمين لذلك واما على القول الآخر فالظاهر انه لا اشكال ايضا في النصف الذي بيد صاحبه اذ الظاهر ان النزاع
في ترجيح الداخل انما هي في صورة اقامة البينة من الجانبين واما اذا اقام المدعي وحده البينة فتسمع بينته على ما اشرنا اليه سابقا ولا في النصف الذي
بيده على ما نقلنا من س من سماع بينة الداخل لدفع اليمين عنه لا اشكال ايضا واما لو قيل بعدم سماع بينة الداخل ههنا وانما اقتصر فيه على
صورة الاقامة من الجانبين فلا يكفي البينة له بل لا بد من اضافة اليمين ايضا الا ان يبنى على النظر المذكور فتدبر واما لو كانت البينة لصاحب النصف فعلى
القول بسماع بينة الداخل فيه لا اشكال اما على الاحتمال الآخر فلا بد من اليمين الا ان يق بسماع بينته والحكم بالنصف الذي في يد صاحبه على ما ذكرنا
من الاحتمال في صورة الاقامة من الجانبين واما على القول بترجيح الخارج فلا اشكال ايضا على ما نقلنا عن س واما على ما اختاره في هذا الكتاب فيتوجه
ان وظيفته ح اليمين ولا يكفي البينة الا ان يق بسماع بينته للحكم له بل في يد صاحبه كما ذكر في الاحتمال المذكور وهذا كله اذا كان يدهما على الكل على
السواء وادعى مدعي النصف النصف المشاع واما اذا ادعى النصف المعين فلا نزاع في النصف وانما المتنازع فيه النصف الآخر وبيد كل منهما نصفه فعلى
القول بترجيح الخارج لا ريب في سماع بينة كل منهما في نصف النصف المذكور الذي بيد صاحبه واما في نصفه الآخر الذي بيده فيسمع ايضا على ما اختاره
في س وعلى مختار الكتاب لا بد من اليمين واما على القول الآخر فالظاهر ايضا ان الامر كما ذكرنا كما ظهر مما قررنا في سابقه ولو كان بيد كل منهما نصف معين
فان ادعى صاحب النصف النصف المشاع من كل منهما فهو محل النزاع وحكم بسماع البينة من الطرفين يظهر على قياس ما سبقه وان ادعى النصف المعين
فان ادعى ما في يده فلا ريب في سماع بينة الكل ح كما ذكرنا سابقا ولا بينة الآخر فتسمع على ما اختاره في س واما على مختار الكتاب فلا بد له من اليمين
وان ادعى النصف الآخر فالامر بالعكس فتأمل **قوله** ولو اقاما بينة فللمستوعب قد ظهر مما تلونا عليك ان هذا انما يتوجه على تقدير عدم تصديق
احدهما واما في صورة تصديق احدهما والحكم بانه ذو اليد ففي الحكم بسماع بينة او بينة الآخر الخلاف المذكور سابقا فتذكر **قوله** في اجزاء
غير معينة فكل واحد من اجزائها فلا يخ عن دعوى كل منهما باعتبار الاشاعة فلا يتم ما ذكروه من خلوص النصف لمدعي الكل بل كل جزء يدعي مدعي
النصف نصفه ومدعي الكل كله ونسبة احد الدعويين الى الاخرى بالثلث فيقسم العين اثلاثا وفيه ان مدعي الكل يسلم له نصف مشاع بغير
نزاع وهو كاف في الظ وان وقع النزاع في كل جزء معينا هذا ولا يخفى ان هذا القول تحرير في صورة كون العين في يدهما ايضا حيث لا بينة فعلى المش

مع قصور مال المفلس
كل موضع حكمنا بتكافؤ
متن

يقسم

وكل موضع حكمنا بتكافي البينات او ترجيحها باحدى الاسباب انما هو مع اطلاقها او اتحاد التاريخ ولو كان تاريخ احدى البينتين اقدم قدمت لثبوت الملك بها
سابقا فيستصحب هذا اذا شهدتا بالملك المطلق او المسبب او بالتفريق اما لو شهدت احديهما باليد والاخرى بالملك وان كان المتقدم هو اليد رجح الملك
لقوته وتحققه الان فان انعكس ففي ترجيح ايهما قولان للشيخ وتوقف المص في س مقتصرا على نقلهما القول في القسمة وهي تميز احد النصيبين فصاعدا عن الاخر
وليست بيعا عندنا وان كان فيها رد لانها لا تفتقر الى صيغة ويدخلها الاجبار ويلزمها ويتقدر احد النصيبين بقدر الاخر والبيع ليس فيه شيء من ذلك
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واشتراك كل جزء يفرض قبلها بينهما واختصاص كل واحد بجزء معين وازالة ملك الاخر عنه بعدها بعوض مقدر
بقسم نصفين وعلى هذا القول اثلاثا ونقل عن ابن الجنيد انه قال بالقسمة اثلاثا في صورة كونه بيدهما سواء اقاما بينة او لم يقيماها فتدبر **قوله** وكل موضع
حكمنا ظاهره ان الحكم بتقدم من كان تاريخ بينته اقدم في جميع الصور المذكورة سواء كان في يد واحد منهما او في يد ثالث وصدق احدهما ام لا ولا يبعد
ان يكون الحكم بذلك في صورة ان لا يكون في يد واحد منهما ولم يصدق من في يده احدهما واما اذا كان في يد واحد منهما فيكون الحكم ما فصل سابقا
من ترجيح الداخل او الخارج وكذا اذا كان في يد ثالث وصدق احدهما فان المصدق له صار صاحب اليد ويترتب عليه ما فصل بل الظاهر ان الدليل
الدال على تقديم بينة الخارج لو تم يدل على تقديم بينة مط وعدم سماع البينة صاحب اليد اصلا فعلى القول به ينبغي القول بتقديمه مط وعدم الاعتبار
بسبق التاريخ واما على القول بتقديم بينة الداخل فيمكن ان يجعل سبق التاريخ مرجحا على الاطلاق ويمكن ان يخص ذلك بما اذا لم يكن احدهما
صاحب اليد كما ان اعدلية الشهود واكثريتها ايضا من المرجحات عندهم في غير هذه الصورة واما فيها فالمدار على ترجيح الداخل والخارج ولا يبعد ان يقال
ان الحكم بترجيح الداخل بناؤه اما على تعارض البينتين وتساقطهما والرجوع الى تقديم ذي اليد او على ترجيح بينته في نفسه بناء على ما ورد في بعض
الاخبار من ترجيح بينة الداخل فعلى الاول كما لوحظ ترجيح صاحب اليد من جهة اليد ينبغي ان يلاحظ منها ترجيح الخارج ايضا باعتبار سبق الملك لو فرض
ذلك وقيل بكونه مرجحا فمن رجح الملك السابق على اليد في الحال بناء على قوة الملك بالنسبة الى اليد كما هو احد قولي الشيخ باختياره المحقق فينبغي ههنا
ايضا ان يرجح الخارج ومن رجح اليد عليه باعتبار تحققها الان وجواز زوال الملك السابق كما هو القول الاخر للشيخ فينبغي ان يرجح الداخل اما على الوجه
الثاني فيمكن ان يكون الحكم بتقديم الداخل تعبدا فترجيح الاخر من جهة سبق الملك لا عبرة به لكن لا يخفى ان ما دل من الاخبار على ترجيح بينة الداخل
لا دلالة له على ترجيحها في صورة سبق تاريخ الاخر كما يظهر بالرجوع اليه فالقول بترجيحها في هذه الصورة من جهة النص بمكان من الضعف فتدبر وقال في ح
يع المسئلة مفروضة فيما اذا كان المدعى في يد ثالث واما اذا كان في يد احدهما او قامت بينتان مختلفتان التاريخ فان كانت بينة الداخل
اسبق تاريخها فهو المقدم لا محالة وان كانت بينة الاخر اسبق تاريخها فان لم يجعل سبق التاريخ مرجحا وكذلك يقدم الداخل وان جعلناه مرجحا
ففي ترجيح ايهما وعدمه اوجه احدها ترجيح اليد لان البينتين متساويتان في اثبات الملك السابق واليد اقوى من الشهادة على الملك السابق ولهذا
لا يزال بها والثاني ترجيح السبق لان مع احدهما ترجيحا من جهة البينة ومع الاخرى ترجيحا من جهة اليد والثالث انهما متساويتان لتعارض البينتين
انتهى ولا يخفى ما فيه من الاخلال فان جميع ما ذكره انما يتوجه على القول بترجيح الداخل فلم يتعرض للحكم على تقدير ترجيح الخارج اصلا وهو ظ ثم قوله واليد
اقوى من الشهادة بالملك السابق انما يتوجه على القول احد قولي الشيخ واما على القول الاخر وهو الذي اختاره المحقق فالملك السابق اقوى من اليد
كما اشرنا اليه واما ما ذكره من الوجه الثاني فلا يخفى سخافته على تقدير صحته انما يتوجه على القول بترجيح بينة الداخل باعتبار تعارض البينتين وتساقطهما
والحكم بالترجيح باليد واما على القول بترجيح بينة الداخل في نفسها فلا اتجاه له اصلا فتدبر **قوله** وتحققه الان فيه انه لو كان التحقق في الان مرجحا وكان
ينبغي ان يرجح في المسئلة السابقة ايضا بينة من شهدت له بالملك في الان على بينة من شهدت له بالملك السابق ولا اقل من ان لا يقدم عليه بينة الاخر وهو
ظ ثم نقل القولين عن الشيخ في صورة تقدم الملك مع الجزم بترجيح الملك السابق على اللاحق من غير نقل خلاف لا يخ عن غرابة لانه اذا اقدم الملك
السابق على الملك اللاحق مع قوته فان يقدم على اليد التي هي اضعف من الملك اولى والحق ان في كلام الش في هذه المسئلة اخلالا جدا اذا علم ان ترجيح
الشهادة بالملك القديم على الملك في الحال ليس مجمعا عليه بل هو مشهور بينهم وفيه وجه اخر ذكره في شرح يع هو عدم الترجيح بذلك والحكم بالمساواة
بينهما ثم الظ على القول به انه انما هو في صورة شهادة البينة بالملك السابق وفي الحال ايضا ما لو شهد بذلك الملك السابق فقط ولم يتعرض للحال
فالحكم بتقدمه على ما يظهر من كلام بعضهم ضعيف جدا نعم المش انه يكفي ان تشهد البينة بالملك السابق مع اضافة اني لا اعلم له مزيلا ولا يلزم الشهادة
بالملك في الحال وهذا ايضا محل تامل وعلى هذا فلا يبعد ان يكون قول الشيخ ههنا بتقدم اليد المتاخرة على الملك السابق انما هو في صورة اكتفى البينة
بالشهادة على الملك السابق ولم تضف اليه ما اعتبر من الاضافة واما على القول بتقديم البينة بالملك القديم على البينة بالملك في الحال بدون اشتراط الاضافة
والقول بتقديم بينة اليد في الحال على بينة الملك السابق فغير معقول وكذا لا يبعد ان يكون ما ذكره من ترجيح بينة الملك لتحققه الان انما هو في صورة شهادة
البينة باليد السابق فقط لا مع اضافة اليد في الحال ايضا وحكمه سابقا بترجيح الملك السابق على الملك في الحال كانه انما هو مع الاضافة المذكورة
فاندفع الاشكال الاول فتدبر **قوله** ليس حد البيع الخ كان هذا بناء على القول بثبوت الشفعة مع زيادة الشركاء على اثنين كما هو مذهب العامة وبعض
الاصحاب ايضا كابن الجنيد اذ يمكن ح ان يفرض الشركاء اكثر من اثنين وفرض القسمة بين الاثنين منهما ولو برضى الثالث وح لو فرض كون القسمة معا فلا ثالث
دعوى الشبهة عليهما او فرض وقوع القسمة بين الجمع وفرض ان بعضهم اسقط من شفعة فلم لم يسقط ان يطلب الشفعة ح ولو فرض كون القسمة بيعا او يفرض
ان الشركاء اثنان لكن الثالث شركه في طريق الملك المشترك فيه او نهره فبعد قسمتها الملك له دعوى الشفعة عليهما او يفرض ان الثالث يميز حصته
وافراها سابقا وبقي حصة الشريكين مشاعا فبعد قسمتها له دعوى الشفعة عليهما بناء على القول بثبوت الشفعة في المقوم كما هو مذهب ابن ابي عقيل او
يفرض ان الثالث يدعي الشفعة باعتبار الجواز بناء على ثبوت الشفعة بالجواز كما هو مذهب بعض العامة هذا ولما كان القول بكون القسمة بيعا من العامة
فلا استبعاد في كون بناء بعض الاحتمالات التي ذكرنا على مذهبهم كما لا يخفى ولا يخفى ايضا ان جميع هذه الاحتمالات وان كان صحيحا في بيان ثمرة الخلاف باعتبار
الشفعة لكن عبارة الش حيث جعل ثبوت الشفعة فيها للشريك تابى عن بعضها فتدبر **قوله** عدا الثالث في السيف لا يخفى ان الجواهر ايضا مما ينفع بقسمته غالبا
ولو في المعاجين ونحوها نعم العضايد كانه يمكن فرضها صيغة جدا بحيث لا ينتفع بقسمتها اصلا **قوله** ولو اختلف قسم على اقل مثلا اذا كان ارض
بين ثلثة لاحدهم النصف وللاخر الثلث وللاخر السدس فيقسم الارض ستة اسداس ويجعل لهما اول وثان وهكذا الى الاخر ويكتب اسماء الشركاء في ثلث

بالتراضي ليس حد البيع حتى يدل عليه وتظهر الفائدة في عدم ثبوت الشفعة للشريك بها وعدم بطلانها بالتفرق قبل القبض فيما يعتبر فيه التقابض في البيع وعدم خيار المجلس وغير ذلك ويجبر الشريك على القسمة لو التمس شريكه القسمة ولا ضرر ولا رد والمراد بالضرر نقص قيمة الشقص بها عنه متضمنا نقصا فاحشا على ما اختاره المص في س وقيل مطلق نقص القيمة وقيل عدم الانتفاع به منفردا وقيل عدمه على الوجه الذي كان ينتفع به قبل القسمة والاجود الاول ولو تضمنت رد اي دفع عوض خارج عن المال المشترك من احد الجانبين لم يجبر الممتنع منهما لاستلزامه المعاوضة على جزء من مقابلة صوري او معنوي وهو غير لازم وكذا لا يجبر الممتنع لو كان فيها ضرر كالجواهر والعضايد الضيقة والسيف والضرر في هذه المذكورات يمكن اعتباره بجميع المعاني عدا الثالث في السيف فانه ينتفع بقسمته غالبا في غيره مع نقص فاحش فلو طلب احدهما المهاياة وهي قسمة المنفعة بالاجزاء او بالزمان

ان يجتمعوا على مباح وان لا يتفرقوا بعد الفعل المشهود به الا ان يؤدوا الشهادة والمراد ان شرط البلوغ ينتفي ويبقى ما عداه من الشرائط التي من جملتها العدد وهو اثنان في ذلك والذكورية ومطابقة الشهادة للدعوى وبعض الشهود لبعض وغيرها ولكن تركها هنا الاخذا بأول قولهم لو اختلف والتنبيه على الدعاء في غير محل الوفاق ليس بجيد واما العدالة فالظاهر انها غير متحققة لعدم التكليف الموجب للقيام بوظيفتها من جهة التقوى والمروة غير كافية واعتبار صورة الافعال والتروك لا دليل عليه وفي اشتراط اجتماعهم على المباح تنبيه على ان المباح ما لا تقبل شهادة المجنون حال جنونه فلو دار جنونه قبلت شهادته مفيضا بعد العلم بالاستكمال

رفاع فمن خرج اسمه اولا اعطي الاول واكمل نصيبه مما بعده ان احتاج الى ذلك وهكذا فلو خرج اسم صاحب النصف مثلا اعطي السهم الاول والثاني والثالث ثم يخرج رقعة اخرى فان خرج اسم صاحب الثلث اعطي سهم الرابع والخامس وبقي السادس لصاحب السدس ولو خرج اسم صاحب السدس اولا اعطي السهم الاول ويخرج رقعة اخرى فان خرج اسم صاحب الثلث اعطي الثاني والثالث وبقي الثاني لصاحب النصف هكذا في جميع الصور ولا يكتب اسماء السهام حذرا من التفريق فانه ربما خرج لصاحب السدس السهم الثاني او الخامس ففرق سهما احد الامرين لا يخفى وايضا اذا خرج سهم لصاحب النصف مثلا فاما ان بقي يخرج ويعين اخر بين وما خرج فيعطى له وح فكثيرا ما يحصل التفريق بان يخرج له الاول مثلا ثم الثالث ثم الخامس الى غير ذلك من الصور وبقي اذا خرج سهم فيكمل نصيبه متصلا به فلا حاجة الى اخراج وتعيين اخرين له بل يخرج وتعين اخرين الشريكين الاخرين ويلغى البواقي وح فربما يحصل النزاع اذ ربما خرج لصاحب النصف مثلا السهم الرابع فيقول اخذه وسهمين بعده ويقول الاخر بل خذه وسهمين قبله بهذا ولا يخفى ان المحذور التفريق الذي ذكرنا اولا يمكن التخلص منه بالقرعة ان لا يخرج اولا باسم صاحب السدس بل يخرج باسم الاخرين لكن ما ذكرنا اخيرا من لزوم التفريق والنازع مما لا مدفع له الا باعتبار ان لا دليل على اعتبار ما ذكرنا الا ان يوطن الشركاء فتدبر **قوله** قال المصنف يجتمعوا على مباح لعل المراد المباح بالنسبة الى غيرهم من المكلفين والا فلا تكليف في حقهم ولم اقف على الرواية على ما يدل على هذا الاشتراط ولكن روي ههنا فعلى مقتضى الرواية يسقط اعتبار عدم الرجوع الذي هو من جملة الشرائط كما سيجيء لكن التنبيه على الدعاء في غير محل الوفاق مشكل ففي صورة عدم رجوعهم لما كان الحكم بشهادتهم اجماعيا فلا اشكال فيه واما في صورة رجوعهم واختلاف قولهم فلما لم يقع الاتفاق فالحكم باخذ اول قولهم والحكم به مستندا الى الرواية لمن يجد هذا ولعل المراد بالوفاق هو الشهرة او وفاق القائلين بقبول شهادتهم الجمع مطلقا كما اختاره الشيخ فخر الدين في شرحه **قوله** شهادة اهل الذمة اي على ملتهم لا على المسلمين بدليل ح فلو اكتفى بقوله عليهم كان اولى لكن كانه نظر الى انه لو اكتفى به يتبادر منه قبول شهادتهم عليهم للمسلمين فقط ولا يشمل شهادتهم عليهم لهم فاضاف ذلك ليدل عليها صريحا فتدبر **قوله** ويظهر من العبارة عدم حبسهم بعد الاداء ما لم يكن لاحد ان يستفاد من قوله بعد ذلك ولو ظهر للحاكم سبق الفاسق بالشهادة على حكم نقض لعدم استمرار الشروط الى عين الحكم كما اختاره في س فلا تغفل **قوله** رجوعا شاملا لما لو قبل شهادته الظان ان المراد به الجحود بعد ومن هنا شوب من الجنون والبلاهة لاكثر المتهوكين فتدبر **قوله** المصنف ولا يشهد الاعلى من يعرفه الظاهر ان مراد المصنف انه لا يشهد اي لا يصير شاهدا الا على من يعرفه والمراد معرفته نسبته فلا يكفي انتسابه لجواز التردد ولكن ينبغي ان يخص ذلك اذا كان لغرض الاشهاد على منسوب اما لو كان الغرض الاشهاد على عينه فكفى معرفة عينه ليشهد عليه واما على ما ذكره الشيخ فيحمل الكلام على انه لا يشهد اي لا يؤدي بها الا على من يعرفه بنسبته الى العلم ان نسبته هو نسب من شاهد عليه وبعينه اي علم انه عين من شاهد عليه فلا تكفي انتسابه له في ذلك الوقت للشهادة على المنسوب بذلك النسب او لا يصير تحمله الا على من يعرفه بنسبته اذا كان الغرض الاشهاد على المنسوب وبعينه اذا كان الغرض الاشهاد على العين فلا تكفي انتسابه للاشهاد على المنسوب بذلك النسب وعلى الوجهين فيه من التكلف ما لا يخفى **قوله** لحصل الفرق منه تامل فانه يمكن ان يكون الفرق باعتبار اشتراط حصول الظن التام للعلم والعلم في الاستفاضة وعدم اشتراط في العدلين فلو حصل ذلك الظن او العلم من غير العدلين بحث ولو لم يحصل لم يثبت الا بالعدلين نعم من لم يكتف بمطلق الظن كانه اعتبر الظن الحاصل بالعدلين وبازيد منهما لم يعتبر مطلق الظن فيه **قوله** المصنف ويكفي في حكم الحاكم بها وكذا في ان يشهد الشاهد بها اذا استندت شهادته الى الاستفاضة وقول الشارح في تحقيق هذه الاسباب ظني الاخير وقوله حتى لو سمع من شاهدين عدلين صنا متحملا صريح فيه فافهم وعلى المختار لا يشترط العدالة الا وجه للتخصيص بالمختار بل الامر على المذهبين الاخرين ظاهر كما نعم على المذهب الاخر لو انحصر المخبر في الاثنين فكانهما اعتبر من الشاهدين واما اذا اراد عليهما فلا ويمكن ان يكون نظر الشارح والتخصيص في الفقه **قوله** وضابط هذا القسم كان غرضه الاشارة الى ما يستفاد منه الحاق المصنف هذه الاربعة بحقوق الله تعالى وذلك لان ضابط هذا القسم فيما كان من حقوق الادمي ما ليس ماله او المقصد منه المال وهذه الشطط لا يدخل تلك الحقوق الاربعة اذا حصلت من حقوق الادمي اذ لا يرجع الى المقصد منها المال فلا ان بقي ان ادخالها في هذا القسم بناء على الحاقها بحقوق الله كما ذكره فتدبر وهذا الضابط لا يدخل قال السلطان العلماء اي تعرض اصحابنا المذكور لا بعد هذه الاربعة في هذا القسم ان كان داخلا في هذا القسم بناء على ضابطه انتهى ولا يخفى ما فيه فتدبر **قوله** كانه من القسم الثالث اي الثاني والرابع الا ان يريد بالثالث هذا القسم فيه تكلف ويكون غرضه الاشارة الى دخوله في الثالث دون الرابع بناء على ما ذكر منهما الضابط ولا يخ عن تعسف **قوله** ولو افرده فتما اه ويشترك معه في الاحكام الاستهلال الذي هو داخل في الضابط ولذا لم يجعلها في قسم متماز والاوسط اوسط بحمل الاوسط بحسب تحرير الدعوى والدليل والظاهر من حكمه بالحاق الخنثى بالمرئة ان المراد هو الاول **قوله** وكذا القول فيما لا يثبت كما اذا كانت المرئة اثنين او ثلثة ومثله ما اذا لم يكن للمدعي اثبات الحق وبعلم القرار على الصلح فتودي الدعوى ليستقر الصلح على حقه **قوله** وهذا وما بعده ينفي ان يخص منه احد قسمي الوصية وهو الوصية لها فانه من الحقوق المالية ويمكن ان يحمل الخبر هو قوله وبينهما الامر اذ روح كلا حاجة الى تخصيص في الكلام فافهم **قوله** فثبت بشهادة اي يثبت شهادة احد الاصلين بشهادة الاصل الاخر مع اخر هو شهادة فرع اويثبت الحكم بهما **قوله** بشرط ذكر الاصل السبب ان يقول انا اشهد ان لفلان على فلان كذا من ثمن ثوب او غيره مثلا **قوله** لم يضمنا اذ لا يخفى ان الحكم بالضمان انما هو اذا كان قبل الدخول وقبل الدخول لا يتصور الطلاق فلا يحصل هذا التحقيق والفرق لا ان بقي المراد انه اذا شهد الشاهدان بالطلاق الرجعي اي ذكر الرجعة في الشهادة فح يمكن القول بعدم الضمان لانه لم يقصر بعد الرجوع فلو فرض انه لم يرجع وقصد لاثبات عدم الدخول فح يمكن القول بعدم الضمان بناء على انهما ما شهدا الا بالطلاق الرجعي ويمكن اظهار الرجوع فتركه تقصير منه هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام ولا يخفى انه انما شهد بطلاق يضر ويمكن التمسك بالرجوع فيحمل عدم القول بالضمان على ما اذا لم يمكنه التمسك به كما اذا كان عدم الدخول معلقا عند الحاكم

فح

نظره في التحمل والاداء وفي حكمه الابطال للغفل الذي لا يتفطن لمثل هذه الامور والاسلام لا يقبل شهادة الكافر ولو كان ذميا ولو كان المشهود عليه كافرا على الاصح لانه فاسق والظلم المانعين من قبول الشهادة خلافا للشيخ رح حيث قبل شهادة اهل الذمة للمثل وعليهم استنادا الى رواية ضعيفة والصدوق حيث قبل شهادتهم على مثلهم وان خالفهم في الملة كاليهود على النصارى ولا تقبل شهادة غير الذمي اجماعا ولا شهادة على المسلم اجماعا الا في الوصية عند عدم عدول المسلمين فتقبل شهادة الذمي فيها ويمكن ان يريد اشتراط فقد المسلمين من مطلق بناء على عدم المستورين والفاسقين الذين لا يستند فسقهما الى الكذب وهو قول العلامة في التذكرة وبضعف باستواء التعديل في غير محل الوفاق وفي اشتراط السفر قولان اظهرهما العدم وكذا الخلاف في احلافها بعد التصرف وجبره عملا بظاهر الآية والاشهر العدم فان قلنا به فلكن بصورة الآية بان يقول لا نشتري به الخ

فلو اعتبر لم يقع له ولا يلزم الوقف بعد تمام صيغته بدون القبض وان كان في جهة عامة قبضها الناظر فيها او الحاكم او القيم المنصوب من قبل الواقف بقبضه ويعتبر
وقوعه باذن الواقف كغيره لامتناع التصرف في مال الغير بغير اذنه والحال انه لم ينتقل الى الموقوف عليه بدونه فلو مات الواقف قبله اي قبل قبضه المستند الى اذنه بطل و
رواية عبيد بن زرارة صريحة فيه ومنه يظهر انه لا يعتبر القبض فوريته والظ ان موت الموقوف عليه كك مع احتمال قيام وارثه مقامه ويفهم من نفيه اللزوم بدونه
ان العقد صحيح قبله فينتقل الملك انتقالا متزلزلا يتم بالقبض وصرح غيره وهو ظاهره في س انه لصحة وتظهر الفائدة في النماء المتخلل بينه وبين العقد ويمكن

ان يريد هنا باللزوم الصحة بقرينة حكمه بالبطلان لو مات قبله فان ذلك من مقتضى عدم الصحة لا عدم اللزوم كما صرح في هبة س واحتمل ارادته من كلام بعض الاصحاب فيها ويدخل في وقف الحيوان لبنه وصوفه وما شاكله الموجود ان حال العقد ما لم يستثنهما كما يدخل ذلك في المبيع لانهما كالجزء من الموقوف بدلالة العرف وهو الفارق بينهما وبين الثمرة فانها لا تدخل ان كانت طلعا لم يؤبر واذ تم الوقف لم يجز الرجوع فيه لانه من العقود اللازمة وشرطه مضافا الى ما سلف التنجيز فلو علقه على شرط او صفة بطل الا ان يكون واقعا والواقف عالما بوقوعه كقوله وقفت ان كان اليوم الجمعة وكذا في غيره من العقود والدوام فلو قرنه بمدة او جعله على من ينقرض غالبا لم يكن وقفا والاقوى صحته حبسا يبطل بانقضائها وانقراضه فيرجع الى الواقف او وارثه حين انقراض الموقوف عليه كالولاء ويحتمل الى وارثه عند موته ويسترسل فيه الى ان يصادف امنه الانقراض ويسمى هذا منقطع الاخر ولو انقطع اوله او وسطه او طرفاه فالاقوى متن

فح يتوجه القول بالضمان فتأمل **قوله** فلو اعتبر لم يقع اي للبطن الثاني لان المعتبر من القبول هو المتصل بالايجاب ولم يتحقق ذلك بالنسبة اليه فيلزم ان لا يقع
له مع وقوعه اتفاقا فيعلم عدم اعتبار قبوله **قوله** مع احتمال قيام وارثه لا يخفى بعد اعتبار قيام وارث الموقوف عليه مقامه في القبض اذا لم يكن له حق فيه
كما اذا لم يكن هو من الموقوف عليهم ويحول قبل حصول نماء اوسط اذا قلنا بان القبض شرط الصحة كما هو المش بل المجمع عليه ما يظهر من شرح يع وههنا احتمال
اخر ظهر من هذا وهو قيام البطن الثاني مقامه في القبض وفي شرح ئع احتمل هذا ونقل عن مه في ئر انه يوقف في صحته اذا قبض البطن الثاني ولم يذكره في غيره
ولا غيره ولم يتعرض للاحتمال الذي ذكره ههنا ويمكن حمل الوارث ههنا على البطن الثاني لكنه بعيد فتأمل ثم الفرق من موت الواقف والموقوف عليه ان بموت
الواقف ينتقل المال الى وارثه وذلك يقتضي البطلان كما لو نقله في حيوته بخلاف موت الموقوف عليه فان المال بحاله ولم ينتقل الى غيره كذا في ح ئع
قوله وصرح غيره وهو ظاهره في س انه شرط الصحة المراد بكون القبض شرط الصحة ان انتقال الملك مشروط ولا يحصل بالعقد بدونه فهو جزء السبب
فيجوز نسخه قبله ويبطل بالموت قبله والنماء المتخلل بين العقد والقبض الواقف كما اشار اليه الش ره لا انه يبطل العقد في نفسه ولا يصح بدونه **قوله** فيرجع
الى الواقف وقيل يرجع الى ورثة الموقوف عليه وقيل يصرف في وجوه البر **قوله** حين انقراض الموقوف عليه متعلق بقوله وارثه لا بقوله فرجع بقرينة
قوله فيحتمل اه **قوله** وقد يغاير الاول في القبض لا يخفى ان ما ذكر سابقا هو القبض بالاذن لا الاذن في القبض في مغايرة ذلك الاقباض تامل كما قيل
الا ان يق انه يجوز ان ياذن في القبض ولم يرفع يده منه بل يكون الملك بعد في تصرف عماله فانتزعه القابض منه صبرا فح تحقق القبض بالاذن ولم
يتحقق الاقباض الذي هو تسليط الواقف القابض عليه ورفع يده عنه ولا يخفى ما فيه من التكليف والظ الاكتفاء بما سبق نعم لو ورد الاقباض قبل
القبض لكان له وجه فتأمل **قوله** فلا يصح وقف المنفعة الاشتراك **قوله** ويحتمل اعتباره كانه تطويل بلا نفع لاستفادته مما سبقه **قوله** لانه
عقد صدر من صحيح العبارة استدل القائلون بالصحة بان الوقف عقد صدر من صحيح العبارة ولا مانع فيه الا وقوعه بغير اذن المالك وقد زال
المانع باجازته واعتبار الشارع لها في البيع مع كون ساير العقود مساوية في المعنى فدخل تحت الامر العام بالوفاء بالعقود مع احتمال عدم الصحة تمسك
بان عبارته الفضولي لا اثر له من حيث عدم الملك وقبح التصرف في الغير وتاثير الاجازة غير معلوم في غير موضع النص وفرق بين البيع والوقف لان البيع سبب
لانتقال الملك والوقف فكك الملك في كثير من موارده فماهية من حيث هي مغايرة للبيع وان وافقه في بعض الافراد فلا يلزم من تاثير الاجازة في البيع تاثيرها
فيه هذا تفصيل ما احمله الش ههنا فتدبر **قوله** لعدم صحة التقريب كان للمنع فيه مجالا اذ ربما يظن وقفه فضولا سببا لاجازة المالك وانتفاع المستحقين
فنوى القربة بل لا يبعد الاكتفاء في ذلك بالاحتمال فتأمل **قوله** لعدم استلزام التخلية التصرف في ملك الغير القبض في غير المنقول ليس الا التخلية نعم تصرف الموقوف
عليه موقوف على اذن الشريك وهو امر اخر لا دخل له في تمامية القبض بخلاف ذلك في المنقول فان قبضه هو النقل فتوقف على اذن الشريك ايض **قوله**
ويشترط في المشروط له النظر في العدالة هذا اذا كان المشروط له غيره اما اذا شرط لنفسه فلا يعتبر عدالته كما صرح به في كره لانه انما نقل ملكه عن نفسه على
هذا الوجه فيتبع شرطه واحتمل في شرح ئع اشتراطها ايض لخروجه بالوقف عن الملك ومساواته لغيره فلا بد من اعتبار الثقة في التولية كما يعتبر في غيره
قوله بان يبدء به ويجعله من الطبقة الاولى لا يخفى ان الظ انه لا يصح الوقف على المعدوم ابتداء اي بان يجعله في الطبقة الاولى اص واما اذا جعله
بعد الطبقة الاولى او في الطبقة الاولى تبعا للموجود بان توقفه على زيد وجعل من يتجدد من ولده لو تجدد شريكا له في طبقة فالظ الصحة وعلى هذا فيمكن
حمل قول المص ابتداء على الطبقة الاولى وقوله تبعا على ما بعدها من المراتب لكن ح ينبغي التخصيص في الحكم الاول ويمكن حمل قوله ابتداء على اصالة وقوله
تبعا على مطابقة وينبغي ح التخصيص الكلام بالطبقة الاولى ويمكن حمل قوله ابتداء على ما يعم الامرين اي اصالة التي يكون في الطبقة الاولى وقوله تبعا
على ما يقابله وح لا حاجة الى تخصيص لكنه لا يخ من بعد واما كلام الش فلا يخ عن خلل اذ الظ من قوله بان يبدء به اه لا يصح جعل المعدوم في الطبقة الاولى
اص وقوله بان يوقف عليه وعلى من يتجدد من ولده ظاهره انه يصح جعله تابعا في الطبقة الاولى لكن بقرينة ما تقدم يمكن حمله على ان يكون ما يتجدد من
ولده طبقة ثانية وح ففيه ما فيه ولو لم يكن كلمة من في قوله من الطبقة الاولى الا كمن تطبيقه على ما ذكرنا كما لا يخفى **قوله** اما ما لا يمكن وجوده كك
كالميت لم يصح مط وهذا اذا جعل كلا من الموجود والمعدوم اص وقصد الشركة بينهما من الابتداء ظاهر والظ فيما يمكن وجوده ايض اذا جعله اص كك هو
ولك واما اذا جعله تبعا بان يوقف عليه وعلى ميت لو وجد بان يكون الكل له ما لم يوجد وانما يشركه لو وجد فيحتمل القول بالصحة في الجميع غايته
ان يكون الضميمة لغوا كما لو وقف عليه وعلى من يتجدد من ولده لو تجدد فرض عدم تجدد ولد له والله تعالى يعلم **قوله** على الاقوى كان مقابل الا قوى
هو احتمال البطلان في الجميع **قوله** ومن يجوز ان يتولد منهم المسلمون وان يسلمه انفسهم **قوله** المص اذا وقف على اولاده اشترك اولاد البنين و
البنات هذا يشتمل على حكمين دخول اولاد الاولاد في الاولاد وعدم الفرق بين اولاد الذكور والاناث في ذلك فقوله لاستعمال الى قوله والاجماع
دليل على الاول وقوله اه دليل على الحكمين كما اشار اليه بقوله وهذا الاستعمال اه وقد يتمسك بامثال قوله يا بني ادم ويا بني اسرائيل على الحكم الثاني
ايض بناء على شموله لمن ليس بمنسوب الا بالام كعيسى ع ويمكن حمل كلام الش ايض على ذلك فتأمل **قوله** المص ولو قال على من انتسب ذكره في شرح ئع ان
هذا هو الاظهر وقد تقدم خلاف المرتضى ره في ذلك وانه حكم بدخولهم في الاولاد حقيقة وهو يقتضي انتسابهم اليه بطريق اولى وانت خبير بانه لو صح
ما ذكره كما هو الظ ففيه اختاره المص في المسئلتين مناف لكن كان للمنع فيما ذكره مجالا الا ان الظ من كلماتهم التسليم له وعدم النزاع فيه كما يظهر من
تتبع ما ذكروه فيما يتعلق بهذه المسئلة في كتاب الخمس وهذا الكتاب واحتملنا بادي الراي ان يكون عبارته هناك كانت هكذا اذا وقف على
اولاد اولاده اشترك كما وقع في عبارة غيره فسقط لفظ الاولاد من القلم ومثله ليس بعزيز ولعل سياق العبارة ايض ينادي بذلك كما يحكم به من له
ادنى دربة باساليب الكلام وح فالكلام فيه لكن بعد المراجعة الى س ظهر عدم سقوط شيء حيث قال فيه ويدخل في ان له اولاد البنين والبنات

والذكر

ينقسم موضع التجارة وهو ما يكتسب به ويحترف فيها عن عوارضه اللاحقة له من حيث الحكم الشرعي الى محرم ومكروه ومباح ووجه الحصر في الثلثة ان المكتسب
اما ان يتعلق به هتى اولى او الثاني المباح والاول اما ان يكون هتى منه مانعا من القبض اولا والاول الحرام والثاني المكروه ولم يذكر الحكم الاخيرين وهما
الوجوب والاستحباب لانهما عن عوارض التجارة كما سيأتي في اقسامها فالمحرم الاعيان النجسة كالخمر المتخذ من العنب وغيرها من الانبذة كالبتع والمزر والجعة و
الفضيخ والنقيع وضابطها المسكر كالحشيشة ان لم يفرض لها نفع اخر وقصد ببيعها المنفعة المحللة والانتفاع وان لم يكن مسكرا لانه حرام استصغره الناس والمايع
وان لم يكن مائعا
والذكر كالانثى على الاظهر ولو قال على من ذهب الى اشتراطه الانتصاب بالذكر انثى وهو موافق لما ذكره ههنا على ما في الدنيء كما لا يخفى والعجب من الملهم
انه ذكر في شرح الارشاد عند قوله مصنفه ولو قال من ذهب الى خروج اولاد البنات على اي هذا مذهب الشيخ نجم الدين والمصنف لا قوله ونسب المرتضى
الى خول ابناء البنات لاستعماله فيه والاصل الاستعمال الحقيقة اما الصغير فلقول النبوة مشيرا الى الحسنين هذان ابناي اما ما اوصدا
ولقوله تقم ذرية داود الى قوله وعيسى ليس من اولاد الذرية حقيقة لا يستلزم صدقا لولد الذرية حقيقة مع ما ذهب اليه في سورة مريم قوله
المصنف يقتضي موضوع التجارة الظاهر ان المراد بالموضوع هنا هو المجال ما يتعلق به الشيء لا المعنى الذي يراد من موضوع العلوم كما يستفاد من كلام الشارح اذ
موضوع التجارة اي عملها هو اصل التجارة والتكسب اي بحث فيها عن عوارضها اللاحقة لها من حيث الحكم الشرعي كما يكتسب به اذ لا يخص البحث في التجارة به
بل لا يبحث عنها اصحابها اي بحثا عنه فيبحث حقيقة عن الاحوال العارضة للتجارة باعتباره فيه قوله وضابطها المسكر قال سلطان العلماء الظاهر
رجوع ضمير ضابطها الى الانبذة اذ لا يصح ارجاعه الى الاعيان النجسة لان الحشيشة ليست نجسة اجماعا ولا يخفى ان جعلها من الانبذة ايضا لا يخلو عن تعسف
مع ان الظاهر حينئذ ان الاعيان النجسة المنظور والضابط في هذا الكلام النجاسة وذكر الخمر والنبيذ من حيث نجاستها لا من حيث السكر وادخال الحشيشة في
هذا الكلام غير مناسب انتهى ولا يخفى انه على هذا لا بد من جعل التنبيذ عطفا على الخمر اذ التنبيذ بهذا المعنى اعم لا يدخل تحت اعيان النجسة وظاهر انه لا يصح
ايضا عطف على الاعيان النجسة اذ ح لا وجه لعد القفاع وباقي ما عده من الاعيان النجسة عليه وجعلها معطوفة عليها او على المعطوف عليها ثم لا يخفى ان على
كلام المصنف مع قطع النظر عن ذلك خللا وهو ان اراد بالاعيان النجسة ما هو الاعم منها اي النجس بالذات فلا يصح عد المايع النجس منها اذ كانت نجاسته عرضية
مع ان الغرض من افراده بالذكر ليس الا بيان حاله وان اريد الاعم فيدخل الجامد المتنجس منها مع جواز بيعه فكان ارادها مما لا يمكن تطهيرها الا بعد وجعلها عن
منها وفيه بعد لكنه ح يستقيم الكلام بان يكون التنبيذ مما يعطف عليه الى قوله والان اللهو عطفا على الخمر وقوله الان اللهو وما بعده عطف على
الاعيان النجسة فتدبر قوله وقصد بيعها للمنفعة الظاهر ان قصد فعل ماض مبني للمفعول ويصح عطفه على النفي اعني لم يفرض لفظا المعنى كذا على النفع
لفظا اللفظ والمعنى جميعا الا ان يكون لو او بمعنى او فتستقيم المعنى لكن يبقى الفساد في اللفظ فكانه عطف على نفع بتقدير ان او بان يكون قصد مصدرا
منونا مضافا بتوسط الجار والمجرور بين المضاف والمضاف اليه على ما جوزه الاظهر ان يكون الجملة حالية بتقدير قد اي لم يفرض لها نفع اخر محلل وقد قصد
ببيعها تلك المنفعة المحللة فالنفي ورد على المجموع من حيث المجموع وذلك اما بان لا تكون لها منفعة اخرى محللة او يكون لكن لم يقصد تلك المنفعة المحللة فافهم
قوله الهبة المشروط فيها مطلق الثواب اي مطلق العوض بان لا يعين عوضا معلوما في نفس العقد بان يقول وهبتك هذا على ان تعطيني بازائه شيئا او يعوض
ولم يعين في هذا وان انصرف الى المثل او القيمة كما سيجيء في بحث الهبة لكن ليس هذا التعيين في اصل العقد قوله ورد على تعريف اخذ اللفظ جنسا اذ بيع
الاخرس لا لفظ فيه فيخل عكس التعريف ومن هذا ظهر ان ما ذكره سابقا من ان اللفظ جنس بعيد للايجاب والقبول جنس قريب مسامحة اذ الجنس ما خوذ
في القريب فلا يتحقق القريب بدونه مع تحقق الايجاب والقبول بدون اللفظ كما ذكره ههنا فتدبر قوله لتعبيره بجواز فيهما الدال على وقوع امر بوجه اي
بوجب المضي اي الحاجة اليه وليس في تلك الا العقد اذ لو كان باحد بضعة فلا حاجة الى المضي قوله وكلها كانت حاصلة اه لا يخفى انه اذا اعترف بان رضا
المالك من الشرائط فاذا حصل عمل السبب التام اثره فيلزم ان لا يتخلف اثره وهو نقل الملك لا عند حصوله فهذا دليل على نقيض ما ادار وكانه زعم ان رضا
الشرط ما يتوقف عليه التاثير ولكن ليس جزء للمؤثر بل تحققه يوجب تحقق تاثير السبب في وقت تحققه وان كان قبل تحقق الشرط بخلاف الجزء فانه لا بد من وجوده
وعدم تخلفه في التاثير وهذا كما ترى نعم يمكن ان يقال ان سبب الناقل للملك هو العقد لعموم الامر بالوفاء بالعقود وما دل على اشتراط رضا المالك لا يدل
على اشتراطه في اللزوم لا في اصل العقد فاصل العقد يكفي للنقل نعم قبل الاجازة يجوز الفسخ فتدبر قوله ولو جعلناها ناقلة فهل المالك المجيز الظاهر على القول
بانتقال ثمن المشتري في نماء المبيع للبايع اذ على القول ببقاء قبل الاجازة كل على ملك صاحبه فيكون نماءه له فقوله فهل المالك المجيز كما ترى الا ان يفرض
كون العقد فضوليا من الطرفين ويكون المراد بكونها للمالك المجيز كون كل منهما للمالك اصله المجيز وفيه تكلف ويمكن ان المراد ان كل منهما للمالك المجيز ولو في
صورة من نماء المبيع للبايع عند كونه فضوليا من قبله ونماء الثمن للمشتري اذا كان فضوليا من قبله ولم يتعرض لنماء الطرف الاخر ظهورا بالمقايسة ولا يخفى
بعده ويمكن ان يقال في صورة كون احد الطرفين فضوليا انا لطرف لا خر قد يصير بحكم العقد فوقع الانتقال من ظرفه انما يبقى التزلزل من الطرف الاخر
فلا ينتقل منه الا بعد الاجازة ح فيكون نماء كل منهما قبل الاجازة للمالك المجيز وفيه اشكال الظاهر على القول بالنقل ان الانتقال لا يقع في شيء من
الطرفين الا بعد الاجازة كيف على الوجه المذكور يلزم في صورة عدم اجازة المالك بطلان ان يكون النماء المتخلل بين العقد والحكم بعدم الاجازة للطرف
الفضولي والظاهر انه لم يقل بها احد الا ان يقال الانتقال المذكور انتقال متزلزل يتوقف لزومه على الاجازة فعند عدم الاجازة يفسخ من اصله كما اصلة فافهم
قوله وهذا القيد وارد على ما اطلقه اه الظاهر ان المراد بحمل الثمن على المبيع الاول والثمن على عكسه ولو بواسطة فيصير حاصل ما ذكره من الضابطة انه ان ورد
البجاز على المبيع الاول صح وما بعده او على الثمن الاول صح ما قبله ولا يخفى انه يجب ان يكون تخصيص هذا بما اذا ورد جميع العقود على المبيع او الثمن اذ لو ورد بعضها
على المبيع وبعضها على الثمن فلا يشمل ما ذكره كما يظهر بالتامل ثم بعد هذا التخصيص يرد عليه ما اورده انه ان في صورة التي فرضها ورد جميع العقود على
الثمن مع ان اجازة الاخر لا يقتضي صحة ما سبقه هذا والظاهر ان مراد الاصحاب ان ما لعقود بحيث يرد على كل عقد على عين سابقا قرارا ومقتضى ح ما ورد ما اورده
انفا في الصورة التي فرضها ورد العقد الثاني على الثمن الاول والثالث على الثمن الثاني وكذا الرابع نعم يبقى ح انه لا يعلم من كلامهم حال ما اذا ورد بعض
العقود على الثمن وبعضها على المثمن ومثل ذلك يرد على ما حمله الشارح ايضا كما اشرنا اليه الا من هنا هتى ان لعلهم احالوه على ظهوره استنباطا مما ذكروه

متصلا كان ام منفصلا ايا كان ام هالكا فيرجع عليه بعوضه بعوض المبيع نفسه لو هلك في يده او بعضه مع تلف بعضه بتفريط وغيره والمعتبر في القيمي قيمته

مؤنة نقله من موضع الكسر لو كان مملوكا وطلبها لكن نقله اونماني حكمه لعكس الحكم وانجر كونه على البائع معكا بطلان البيع على التقديرين واسمان كونه على
المشتري لكونه من فعله ونزال المالية عنهما مشتركا بينهما بين الوجهين وكيفما كان فبناء حكمها على الوجهين الذين يوانح عديدة يتجلى بظهور الفائدة ايضا فيما لو بيع
البائع من عيبه بتجه كون تلفه من المشتري على الثاني دون الاول ولكل صحة الشرط على تقدير فساد الجميع لمنافاته لمقتضى العقد اذ لا شيء في مقابلة الثمن
فيكون اكل مال بالباطل وفيما لو رضي به المشتري بعد الكسر وهذا ايضا نظر لان الرضا بعد الحكم بالبطلان لا اثر له العاشرة يجوز بيع المسك في فارة بالجزم

كالفارة في غرة ٥
في الجلد المشتمل على
المسك فانه يتفق
بناء على اصل الملة
فانظر بعد فقهه
معيبا بحجة فقهه بانه
يفعل فيه خيط بارة
ثم يخرج ويدخل خيط
ثم يخرج ويدخل
ثم يخرج وهكذا
الخامسة عشر لا يجوز

ان المراد المنفرد سابه بالبين اي لا يكون فيه شريك كائن من كان وسيجيء شيء من الغفلة عن المسئلة المذكورة **قوله** مؤنة نقله من موضع الكسر لو كان مملوكا
وطلبها لكن نقله منه اوملغى حكم النقل كما فيه مثاله ح والمراد بمؤنة النقل اقتضاء حكمه او اللغو لو كان موضع الكسر مملوكا او تساوي حكم المملوك من المباحة
المشاهد مما لزم نقله منه وهذا اظهر وقد حمل بعضهم على ان يكون البيع مملوكا وطلبها لكن نقله فلا غرض عليه بالمفروض كون مكسوا لا قيمة له فكيف
يتوهم انه لو كان مملوكا قال ثم ماذكر من احتمال كونه على المشتري لانه من فعله وزوال المالية عنها بوجه الاعراض ويمكن الجواب بان المراد بعدم القيمة عدم
اعتبار البيع ولا يلزم من عدم اعتبار البيع الخروج عن الملكية كما في الجبة والخمرة فكلا عليتان هذا الجواب يدفع الاشكال لذكر الاحتمال المصرح بنفي
المالية عنهما فلا بد من زيادة تكلف في الجواب ظنه لا يهمي ولا يغني من جوع انتهى وعلى ما حملنا الاشكال اصفة **قوله** لو رضي المشتري بعد الكسر
فعلى القول بالفسخ مواصلة لا يفيد ذلك للملك المشتري على الثاني بعيد نظرا الى انه على القولين يحكم بالبطلان لكن الخلاف في وقته وكما اثر ذلك الرضا
والظاهر من جعل الغاية ذلك لا يسلم الحكم ببطلان بنا على القول الثاني بل حمله على اختيار المشتري الفسخ فاذا رضي سقط ذلك وكان الشيء لا يجوز ذلك
بناء على ما اشار اليه من انه مناف لمقتضى العقد واكل مال بالباطل فلا بد من القول بالبطلان على التقديرين ح فلا اثر للرضا **قوله** يجوز بيع المسك
قد يقال ان صحة البيع هنا محل اشكال لان اصالة السلامة انما يكفي مع المشاهدة مزدوجا لوصف والوصف هنا لا مشاهدة ولا وصف بل الاعتماد
لزم الشم من المشموم فالجهالة حاصلة اللهم الا ان يقال الاجماع ههنا هو للصحيح للبيع مضافا الى عموم الاخبار او يقال المشاهدة للفارة كافية ولا يخفى ما في
هذا وانت خبير بان ظاهر الاصحاب طهارة الجلالة مع انفصالها من الغزال ولم يشترط العلم بالتذكية وقد تقدم منا في كتاب الصلوة ذكر حديث في فارة
المسك هنا نوع فائدة فليراجع **قوله** لظاهر الاخبار قد تقدم ما ورد كتابة بالظاء المعجمة الذي يظهر من كتب اللغة انه بالضاد المعجمة قال في الصحاح ظاهروا
على الشيء تعاونوا عليه وفي القاموس ظاهروا على الشيء ظافروا **قوله** ويرد قال ولاء يمكن ارجاع الضمير الى المادون بتأويل ما ذكروه الاصحاب ويكون
الرد باعتبار الرد الى اصل الرقبة وان كان لمولى اخر **قوله** ولاشتمالها على مضي الحجة للعبد يكفي في الحكم بصحتها عدم منازع فيه لاعتراف وارث الدافع بصحتها
وعدم منازع على انه يحتمل مضيها في الواقع باعتبار علم بوقوعها بادن مولاه ولاعتراف الجميع به **قوله** مع ان ظاهر الامر حجة بنفسه لم يفعل يمكن ان يكون بيع
من باب الافعال فيطابق ما نقله **قوله** لو تنازع المادونان اعلم ان في المتن فرض المسئلة في المملوكين المادونين اذا ابتاع كل واحد منهما ما ضاع فيه من
حكم بمسح الطوق والحكم بالسبق ان كان له طريق قرب ومع التساوي ببطلان العقدين على ما ورد في رواية اخرى الى خذ بحجة بالشروط المستفادة منها
ومنهم من حكم بالقرعة مع التساوي على ما ورد في رواية على ما حكاها الشيخ في كتابي الحديث حيث روى انه عن ابي بصير عن ابي عبد الله في رجلين
مملوكين مفوض اليهما اشتريا ويبيعا باموالهما وكان بينهما كلام فخرج هذا بعد والى مولى هذا وهما في القوة سواء فاشترى هذا
من مولى هذا العبد الاخر والصرف الى مكانهما فثبت كل واحد منهما بصاحبه قال انت عبدك قد اشتريتك من سيدك قال الحكم بينهما من حيث افترقا فليرجع
الطريق فايهما كان اقرب فهو الذي سبق الذي هو ابعد وان كانا سواء منهما ورد على موالهما جميعا سواء وافترقا سواء الا ان يكون احدهما سبق صاحبه
فالسابق هو له ان شاء باع وان شاء امسك وليس له ان يضربه ثم قال في رواية اخرى اذا كانت المسافة سواء يقرع بينهما فايهما وقعت القرعة به كان
عبدا لاخر قال في الاستبصار وهذا عندي احوط لطابقة لما روي من ان كل مشكل يرد على القرعة فما اخرجه القرعة حكم له به وهذا من المشكلات ومن هب
الشيخ في ان البيع للسابق منهما فان اتفق ان يكون العقدان في حالة واحدة اقرع بينهما فمن خرج اسمه كان البيع له ويكون الاخر مملوكا قال قد روي
انه اذا اتفق العقدان في حالة واحدة كانا باطلين والاحوط ما قدمناه انتهى ولم يذكر حكم صور الاشباه وقال العلامة في الف والتحقيق ان بقي الاشتباه
السبق او السابق حكم بالقرعة وان علم التقارن وكان شراء كل منهما نفسه قلنا انه يملك بطل العقدان ان قلنا انه لا يملك او كان كل منهما اشترى المولى
فان كانا وكيلين صح العقد او كان كل منهما عبد المولى الاخر وان كانا ماذونين فالاقرب لفاق العقدين على الاجازة فان اجاز المولى ان صح العقد
وانتقل كل واحد منهما الى مولى الاخر ان كان كل واحد منهما قد بطل اذنه بيبع مولاه له فاذا اشترى الاخر لمولاه كان كالفضولي وان فسخ المولى ان بطلا
انتهى ولا يخفى ان في صور الشراء لنفسه اذا قلنا انه لا يملك ينبغي الحكم ببطلان العقدين ولا وجه للتفصيل بكونهما وكيلين او ماذونين ولعل مراده
تحقيق القول في المسئلة المشهورة التي وقع فيها الخلاف بينهم ح فلما رايناه اذا كان لنفسه قلنا انه لا يملك فبطلان العقدين ظاهر فلا يصح حمل المسئلة
المتنازع منها عليه فينبغي حملها على الشراء للسيد فعلى هذا وكذا على تقدير كون الشراء للسيد ان قلنا بملك العبد فالحكم فيه التفصيل بكونهما وكيلين
او ماذونين هذا ثم حكم بصحة العقدين على تقدير كونهما وكيلين والوقوف على الاجازة على تقدير كونهما ماذونين كانه مبني على عدم بطلان الوكالة
ببيع مولاه له كما هو مختار بخلاف الاذن اذ لا شك في بطلانه بالبيع لانه من بايع الملك فما على القول بالبطلان اي بطلان الوكالة بالبيع كالاذن كما
هو المشهور فلا فرق بين الوكالة والاذن لبطلان كل منهما بالبيع فينبغي انصاف العقدين على الاجازة وفيه ان البيع لا يتم الا بالقبول وعلى هذا فالانتقال
عن الملك بطلان الوكالة او الاذن انما هو بعد تمام الصيغة والعقدان وقعا ومن الملك قبل الانتقال فينبغي الحكم بصحتهما ولزومهما وانتقال كل
من العبدين الى مولى الاخر ويحتمل ان يكون بناء كلامه على الفرق بين الوكالة والاذن وان الوكالة لا تبطل الا بعد البيع بخلاف الاذن فانه يبطل بمجرد
شروع السيد في الايجاب اذ المتبادر منه اخراجه من كونه ماذونا في التصرفات بعد ذلك على ما قيل وفيه تامل اذ الظاهر انه لا دلالة للقصد اخر يخرج العبد
عن الملك على القصد الى منعه من التصرفات باحد الدلالات حتى لو شرع في العقد فصل مانع من اتمامه بقي الاذن وانما المزيل اخراج عن ملكه عكس
ما الاستصحاب وعكسا ببقاء المقتضي كما ذكره الشهيد في شرح ثع وعلى هذا فالظاهر انه لا تبطل الوكالة والاذن الا بعد تمام الصيغة وانتقاله من ملكه وح فالحكم
صحة العقدين ولزومهما على تقدير المغايرة سواء كانا وكيلين او ماذونين فينتقل كل منهما الى مولى الاخر والعجب من الشهيد في شرح ثع انه حكم بانه اذا

اذن

ولا بينة لهما ولا لاحدهما بالتقديم قبل بقرع والقائل بها مطعون معلوم والذى نقله المصنف وغيره عن الشيخ القول بها مع فتاوى الطرفين بعمل بروايته وقد تقدم ذلك
ومثل بها مع اشتباه السابق والتسبق وقبل يمين الطريق التى سلكها كل واحد منهما الى مولى الآخر وبحكم بالسبق لمن طريقه اقرب مع تساويهما فى المشى فان تساويا بطل السبق
فظهر الاقتران هذا اذا لم يجز الكونان ولو اجيز عقدهما فلا اشكال فى صحتهما ولو تقدم العقد من احدهما صح خاصة من غير توقف على اجازة الامع اجازة الآخر فيصح
العقدان ولو كانا وكيلين صح مع الفرق بين الاذن والوكالة مما ابحاث تعرف للمتأدون فيه مظنة والفارق بينهما مع اشتراكهما فى مطلق الاذن اما تصريح المولى
بالخصوصيتين او دلالة

اقترن العقدان بطلا اى لم يصلا بل يكونان موقوفين على الاجازة لاستحالة الترجيح ثم خطوا الاقتران انما يتحقق بالاتفاق فى القبول بان يكمل معا لان
اللفظ عن القرينة لا بهيم التسبب بحصل الانتقال عن الملك الموجب لبطلان المتأخر بالشروع فى العقد لعدم دلالة قصد الى آخر مما نقلناه عنه ثم الحكم بالقرعة فى صورة
احدهما فالظاهر حمله على اشتباه السبق والسابق ومحل تامل بل يجرى فيهما ايضا ما ذكره من التفصيل من كون الشراء لنفسه او لسيده فالتفصيل التام ان بق الشراء اما لنفسه او لسيده فعلى
الاول ان احلنا ملكه بطل العقدان مطلقا وان اخرناه فان علم السابق صح وبطل حق اللاحق وان علم السبق دون تساوى واشتباه السبق ايضا فالظاهر القرعة
ان علم الاقتران فيحتمل بطلان العقدين لاستحالة صحتهما وعدم المرجح ولرواية ابى خديجة ويحتمل القرعة للرواية الاخرى المعتضدة بالرواية المطلقة الواردة
فيها وعلى الثانى فان علم سبق احدهما فلا اشكال فى صحته ولزومه واما الاخر فمع الاذن فضولى وكذا مع الوكالة ان قلنا ببطلانها بابيع العبد الا فصح الآمر
ايضا وان اشتبه السبق او السابق فالظاهر القرعة وان علم الاقتران فمع الوكالة يبنى على القولين من بطلان الوكالة بالبيع وعدم فضولى الاول بحكم بوقوفهما وعلى
الثانى يلزمهما هذا على ما ذكره الشهيد فى شرح ق واما على ما حققنا فالظاهر على القولين لزومهما وانتقال الكل من العبد بن الى مولى الاخر واما مع الاذن فكل
لاظهار والمشتبه ولاشتباه ح واولى بالمنع تخصيصها بتبادر الاخراج عن الاذن بحر والشروع فى البيع فيحكم بالقاء العبدين اذ قبل بعدم بطلان الاذن لا بعدة ام الصيغة على ما حققنا فيحكم بلزوم
هذا واما فى هذا الكتاب فقد فرض المسئلة فى تنازع المأذونين فى دعوى السبق وهذا خروج عن مورد الروايتين وفتوى الاكثر انما لبس فيها
ولا فى كلامهم حديث دعوى السبق من كل منهما امر بل لبس الا التنازع بينهما باعتبار شراء كل منهما صاحبه فتخصيص المسئلة بما ذكره من التصوير و
القولين كما ترى نعم يمكن تعميم الحكم بحيث يشملها بان يجعل قرب الطريق دليلا اشرعيا على السبق والتساوى على الاقتران للنص بحكم مع التساوى
بالبطلان على الرواية الاولى والقرعة على الرواية الثانية لكن الحكم بهذا مشكل وشمول كلامهم لهذا الصور غير ظاهر بل الاظهر الرجوع فيها الى الاصول
الشرعية فيحكم بالتحالف مع حلفهما او نكولهما هذا اذا كان لشراء لانفسهما واحرز الملك على ما يظهر من الروايتين وان حلناه فيحكم بالبطلان من غير تحالف
ولو كان للمولى فاذا حكم بالتحالف فالحكم بين المولين اذا ادعى السبق او التاخر لا عين المغير ومع حلفهما او نكولهما فالظاهر القرعة ويحتمل الحكم بلزوم العقدين
على القولين فى صورة المقارنة اذا كان لشراء للسيد على ما حققناه او بايقافهما على الاجناح على القول به فيها كما ذكره العلامة ويحتمل الرجوع الى الروايتين
فى اعتبار الاقوية ومع التساوى الحكم بلزومهما او ايقافهما على الاجناح فذ **قوله** ولا بينة لهما اه الاولى رفع الايجاب الكلى والتالى للسبب الكلى ولا
يقرح صحة الاكتفاء بالاخير على انه لو اكتفى بسماع ما منهم منه رفع الايجاب الكلى فافهم **قوله** والقائل بها بارة بل بعض القائلين بها خصها بصورة تساوى الطرفين
كما نقلناه عن الشيخ فى الاستبصار وبعضهم خصها بصورة اشتباه السابق والسبق كما نقلنا عن العلامة وبعضهم خصها بصورة الاقتران كما فى ية فالقول بالقرعة مطلقا
من دون تقييد غير معلوم هذا لو كان الكلام فى المسئلة المشهورة واما على ما فرضها المصنف يمكن ان يقال انها من صور اشتباه السابق اذ كل منهما يدعى السبق و
بتنة فيشتبه السابق سواء علم السبق وصدق احدهما فلا اشتباه فى السبق او لا نعم يشتبه السبق ايضا الا ان يقال ان هذا اشتباه السابق عند الحاكم لا عند المتعاقدين
اذ كل منهما يدعى العلم بسبقه والقرعة انما هى اذا اشتبه السبق والسابق عند المدعيين وفيه ان عند الاشتباه عند الحاكم ايضا لا يبعد القول بالقرعة لا
لكل امر مشتبه فلا يبعد حمل الاشتباه المذكور فى كلام القائل على ما يشمله لكن الظاهر ان المراد بهذا القائل هو العلامة وقد عرفت ان كلامه فى المسئلة
المشهورة وليس فيها حديث دعوى السبق من كل منهما فتشمل الحكم بالقرعة التى ذكرها لهذه الصورة غير ظاهر لكن هذا لا يختص بهذا القول بل القول
الاخر ايضا شموله لهذه الصورة غير ظاهر كما اشرنا اليه فتذكر **قوله** ولو كانا وكيلين صحا معا هذا على القول بعدم بطلان الوكالة بالبيع اما على القول
بالبطلان كالمولى فلا فرق بين الوكالة والاذن اصلا فى هذه الصورة كما اشرنا اليه فتذكر **قوله** واعلم ان القول بالقرعة قد ظهر مما ذكر سابقا ان
هذا الكلام انما يلائم تحرير المسئلة على الوجه الذى فرضنا المصنف فلا احتمال للاقتران ولم يتعرض له اصلا **قوله** لانها لا اظهار والمشتبه لا اشتباه
هذا على تقدير كون الشراء للسيد كما هو ظاهر كلام الشيخ هنا فانه اما ان يبطل الاذن او الوكالة فى كل منهما فيقع كل منهما فضوليا او يبقى فى كل منهما
فيلزم كلاهما وينتقل كل منهما الى مولى الآخر على ما فصلناه وعلى الوجهين لا وجه للقرعة واما اذا كان لانفسهما اذا قلنا بملك العبد كما هو ظاهر الرواية
وكذا ظاهر كلام ية الذى خص القرعة بصورة الاقتران فلانه لا اشتباه ايضا بل يبطل العقدان لعدم الترجيح فى هذا الكلام اورده ابن ادريس على ما ذكره
الشيخ فى ير واجاب عنه المحقق فى لكنه يجوز الترجيح احدهما فى نظر الشرع فاستند الى القرعة الخارجة الى القرعة ما لعله يكون مرادا واستشكله المصنف
فى ير بان التكليف منوط بما يبدو الظاهر والالزم بالخ ولبس كالقرعة فى العبدة ان لو صح بل يقبل العتق بل للابهام بخلاف البيع وسائر
المعاوضات وفيه ان القرعة ايضا امرها من الاسباب الظاهرة لكنها كاشفة عما هو الواجح فى نظر الشرع وانما يلزم التكليف بالخ اذا كلف برعاية ما هو
الواجح فى نظر الشرع ولم يجعل دليل عليه وعدم قبول العتق ومثل هذا الابهام مما ذكر لا ابهام فى الثمن ولا فى المثمن بل جميع شرائط القرعة موجودة فى كل من
العقدين الا انهما اتفقا فى وقت واحد ولا يمكن وقوعهما جميعا ولا اولوية لاحدهما ظاهرا فامر بالقرعة لاستخراج ما هو الاولى فى نفس الامر وعدم قبول
العتق ومثل هذا الابهام مما لا اجماع عليه ولا دليل اخر والرواية الدالة على البطلان ههنا ضعيفة السند جدا لا يصلح للاعتماد لكن ما ذكرنا كله
استيناس للقول بالقرعة ورفع الاستبعاد عنه فينبغى النظر فى مستنده فلو صح ما اشتهر بينهم من رواية كل مشكل يرد الى القرعة على ما نقلناه عن
الشيخ فى الاستبصار وان القرعة لكل امر مشتبه على ما وقع فى كلام بعضهم فلا اشكال ولا اشتباه لكن لم يصل الينا هذه الرواية مسندة على وجه
يصلح للاعتماد نعم روى الشيخ فى ب عن محمد بن حكيم قال سئلت ابا الحسن عن شئ فقال كل مجهول ففيه القرعة لكن فى سنده من هو مجهول ومن مشتبه
وروى عن ابراهيم بن عمر عن ابى عبد الله فى رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلثة قال يقرع بينهم فمن صارت له القرعة اعتق والقرعة سنة
وسندها كما ترى لا بأس به الا ان عمر قوله والقرعة سنة غير ظاهره وروى بسند صحيح عن عاصم بن حميد عن بعض اصحابنا عن ابى جعفر انه قال
رسول الله لعلى ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا امرهم الى الله الا خرج بهم المحقق وروى ايضا فى تضاعيف ما روى من مكاتبة الطيار وزرارة

كما ان القول بوقوفه مع الاقتران كذلك ومع الاشتباه يتجه القرعة لكن مع اشتباه السابق يستخرج برقعتين لاخراجه ومع اشتباه اللاحق والاقتران ينبغي ثلث رقع في احدهما الاقتران ليحكم بالوقوف معه هذا اذا كان مستولدا لهما لو كان لاحدهما كما يظهر من الرواية فان اعتقنا ملك العبد بطلا واذا جز ثاه صح السابق وبطل المقارن واللاحق حتما الا بتصويب ملك العبد لسيدة لان امة المسروقة من ارض الصلح لا يجوز شراؤها لان مال اهلها محترم به فلو اشتراها احد من السارق جاهلا بالسرقة او الحكم ردها على ربها واستعادة منه ولو لم يوجد الثمن بان اعسر البائع او امتنع من رده ولم يمكن اجباره او يعسر ذلك من الاسباب ضاع على راضه وقيل تبقى الامة في يده لرواية مسكين الثمان عن الصادع وضعف بجهالة الراوي ومخالفة الحكم للاصل حيث انها ملك للغير وسيعها كذلك وما لكها لم يظلم في الثمن فكيف يشرع من سيعها مع ان ظاهر لا يستحقها ولا كسبها ومن ثم نسبه المصنف الى القول بمرجوحيته الا ان يحمل على ردها على ما لكها لا على البائع طرحا للرواية الدالة على ردها عليه وفي سن استقرب العمل بالرواية المشتملة على ردها على البائع واستعادها في ثمنها لو تعذر على المشتري اخذه من البائع وان شرع موته وتعذر عن الرد اليه بانه تكليف له ليس في وسعه الا ان يسارق في اداء ترتب يده عليه وعلى استعادتها بان فيها جمعا بين حق المشتري وحق صاحبها نظرا الى ان مال المحترم في الحقيقة وانما صاد محترما بالصلح اخيرا عرضيا فلا يعرض ذهاب مال المحترم في الحقيقة ولا يخفى ان مثل ذلك لا يصح التاسيس مثل هذا الحكم وتقريبه للنص انما يتم لو كانت الرواية مما يصلح للحجية وهي بعيدة عنه وتكليف البائع بالرد لا يقتضي جواز دفعها اليه في كل غاصب قدم يده كالاثر له في هذا الحكم والا لكان الغاصب من الغاصب يجب عليه الرد الخ

بين كون

انه قال له زوارة انما جاء الحديث بانه ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقوعوا الا اخرج سهم المحق والظاهر هما بين الروايتين جريان القرعة في كل منهما مع علم وجود المحق فيهما واما فيما لا يعلم كما في تحو فيه لاحتمال بطلان كل من العقدين فلا يظهر بينهما جريان القرعة فيه ولعل من قال بان القرعة للاخراج ما هو معلوم نفس الامر مشتبه ظاهرا وبعضها مما لا تعيين له في نفس الامر ايضا كالقرعة في العبد اذا اوصى لعتق ثلثهم او قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلثة او سبعة جميعا وهذا مورد مخصوص بشكل لتعدي كل منهما الى غيرها بقي الكلام في خصوص الرواية الواردة في هذه المسئلة فنقول ذكر المحقق في النكت معترضا على ما ذهب اليه الشيخ على ما نقلنا ان القرعة لا تستعمل الا في موضع الاشتباه قال وعلى ما ذكرناه من كلام الشيخ في باب ثم قال بعد نقل كلامه في نقل الروايتين وهذا يدل على ان القرعة انما يكون في موضع الاحتمال كان تساوي المسافة لا يدل على التساوي يبقاء فيه تامل اذ بما حصل العلم بالاقتران من اثنانية على ما نقلها الحكم بالقرعة في صورة تساوي المسافة وغيرها مما وضع في الرواية الاولى والقطع من الرواية الحكم بالقرعة في صورة تساوي المسافة مطلقا سواء استلزم علم الاقتران امارة نعم الظاهر التخصيص بصورة عدم علم سبق احدهما كما اشير اليه في الرواية الاولى والا فالحكم للسابق وبوجه ما ذكرنا ان في صورة تساوي المسافة لا ريب انه يحتمل الاقتران ايضا فلو لم يصح القرعة في صورة الاقتران لكان ينبغي بتقليث الرقاع كما اشير اليه الشيخ مع ان ظاهر الرواية الاكتفاء برقعتين كما اعترف به في شرح نع وبظهر مما قررنا ان الرواية الخاصة ههنا مؤيدة للرواية المطلقة وان القول بالقرعة في صورة الاقتران ليس بالقوي بل القول بالبطلان وان ما ذكره الشيخ في شرح نع من رواية ان الرواية بالقرعة ذكرها الشيخ وفرضها صورة تساوي المسافة اشتباه الحال فيه ما فيه **قوله** كما ان القول بوقوفه مع الاقتران كذلك قد عرفت ان مع الاقتران والشك للسيد ظاهرا لزوم كل منهما فتذكر **قوله** ليحكم بالوقوف هذا على ما ذكره واما على ما ذكرنا من لزوم العقدين مع الاقتران فالرقعة الثالثة ليحكم بلزوم كل منهما معرفتذكر **قوله** اما لو كان لاحدهما كما يظهر من الرواية حيث قال انت عبدي فهذه الرواية مما يدل على ملك العبد فاحلفنا ملك العبد هذا هو الصواب على ما اشرنا اليه واما ما ذكره في نع حيث قال وان احلفنا الملك لو كان شراؤه لسيده صح السابق وكان الثاني فضوليا بطلان اذ فيه تضعيف على اجازة من اشترى فهو كما ترى اذ ذكره انما يتجه في صورة الثانية اي الشراء لسيده واما في الصورة الاولى وهي الشراء لنفسه مع اصالة ملكه فالحكم بصحة السابق وجعل الشراء لسيده بعيد جدا وابعد منه جعل الثاني فضوليا لانه يعقد موقوفا حتى يتجه الحكم بالتوقف على اجازته مع انه خرج حين العقد عن ملكه وصار ملكا لغيره وبطل اذنه لربه فلا يرتبط بينهما حتى يحكم بال شرائه الذي قصد لنفسه يقع له ويتوقف على اجازته وهو ظاهر ويمكن توجيه كلامه بما اشرنا اليه توجيه كلام الخ وهو ان يكون غرضه تحقيق القول في المسئلة المشهورة التي وقع فيها الخلاف بينهم نح فالمراد انه ان كان الشراء لنفسه وقلنا بملكه فالحكم كذا وان احلفنا الملك لم نقل بالملك لم يقبل النزاع فلا بد من حملها على هذا القول على الشراء للسيد وعلى هذا كذا على تجويز الملك وغرضه ان الشراء كان للسيد الحكم كذا فافهم **قوله** اذ لا يتصور ملك العبد لسيده لا يخفى ان هذا مع اللحوق ظ واما مع المقارنة فانما يعقد عدم صحة العقد جميعا ولا يخفى ينفي احتمال صحة احدهما والاخراج بالقرعة وكانه لما لم يستقم عنده القول بالقرعة مع الاقتران لعدم الاشتباه على ما نقلنا عن ابن ادريس فلم يتعرض له واكتفى في الدليل بما ذكره بظهر ان الاولى ان يجعل ما ذكره من عدم تمامية القول بالقرعة شاملا لصورة الشراء للسيد ايضا ويجعل قوله هذا اذا كان شراؤه ما لمولاهما متعلقا بقوله والحكم للسابق له لا بما ذكره ايضا مما بعده اعلم لكن يظهر مما حققنا ان القول بالقرعة مع الاقتران في صورة الشراء لانفسهما ليس ببعيد فالحكم بتحكم البطلان على ما ذكره الشيخ مشكل جدا ثم انه لم يذكر حكم صورة الاشتباه على هذا التقدير لكن يمكن استفادته بالمقايسة الى ما ذكره في سابقه فيهما ايضا مع الاشتباه والقول بملك بتجه القرعة لكن مع اشتباه السابق يستخرج برقعتين ومع اشتباه اللاحق والاقتران لا بد من ثلث رقع يخرج احدها الاقتران فيحكم بالبطلان معه هذا على طريقة الشيخ من الحكم بالبطلان مع الاقتران واما على القول بالقرعة معه فيكفي الرقعتان فقط لكن لا يخرج الرقعة على السابق بل يكتب الرقعتان باسم العبدين ويخرج احدهما بينه صحة بيعه وعدم صحة حكم بمقتضاها او يكتب في احدهما صحة البيع وفي الاخرى عدم التصحة ويخرج احدهما بينة احد العبدين ويعمل بمقتضاها فافهم **قوله** المصنف للاولى لا يجوز بيع الثمرة الخ اعلم ان ههنا مسئلتين احداهما عدم جواز بيع الثمرة على اصولها وهذا هو الذي ذكره ههنا والنهي فيها مختص بالمزابنة وهي مختص بحكم الصحيحين المذكورين ونص اهل اللغة بالفضل بيع حملها بالتمر وح فلا وجه للمنع في غير النخل اصلا ولا فيما من بيع حملها بالرطب نعم بعضهم قد علل المنع بتطرق احتمال الزيادة في كل من العوضين الربويين ولوضح هذا التعليل يجري في النخلة وغيرها بالبابس والرطب جميعا لكن التعليل المذكور عليل كما ستقله عن شرح نع وثانيهما المنع من بيع الثمرة بالتمر وهو بظاهره يشمل ما كان على الاصول ايضا وسيجئ هذا وقد ورد المنع منه في روايات معللا بانتقاضه عند الجفاف لا يخفى انه لا بعد الحاق ما على الثمار ايضا نظرا الى العلة المنصوصة كما ذكره الشيخ واخوان المصنف فيما سيجئ ومن هذا يظهر ان ما ذكره الشهيد من الاجماع في الاول انما هو في اليابس واما في الرطب فلا اجماع بل ينقل بالمنع فيه الا من علل بالتعليل المذكور وقد عرفت حاله بل الشهيد وفي الثانية فيه ايضا غير ظاهر بل هو موضع التعليل وكون العلة مشهورا غير ظاهر ويظهر ايضا ان ما ذكره من النظر في الحاق الرطب عدم تعرضه للنظر في الاصل ايضا ليس على ما ينبغي اذ لا يظهر وجه المنع عن بيع الرطب بالرطب في النخل ايضا سوى ما ذكر من احتمال الزيادة في كل من العوضين الربويين وقد رد في شرح نع ولو لم يعتبر ههنا رده فلا وجه للنظر في الحاق الرطب ايضا ويظهر ايضا ان قول المصنف وفي النخل من انه لا يصح على الاطلاق بل انما يصح بها اذا بيع في التمر فتدبر **قوله** مع التساوي اي التساوي في القدر وكون كل منهما رطبا او تمرا اما بيع الرطب بالتمر او بالعكس فلا يجوز لا مع التساوي في القدر لما ذكره في المسئلة الاتية ولا مع التفاوت بحقوق الربا بالفعل **قوله** ونظرا لاحتمال هذا وجه بجري في بيع الرطب بالبابس جميعا بخلاف الاول لاختصاصه بالبيع بالبابس لكن قد رده في شرح نع بمنع كون التمر على التجفيف وان كانت من جنسه نعم لو كانت مكيلة ولا مورونة وانما تباع جزافا فهو متجه **قوله** ولا فرق بين في المنع

بخصها تمرا من غيرها مقدرا موصوفا حالا وان لم يقبض في المجلس وبلغت حنطة اوثق ولا يجوز بتمر منها لئلا يجد العوض ولا يعتبر مطابقة ثمرتها جافة لثمنها في الواقع بل يكفي المطابقة ظنا فلو زادت عند الجفاف عشرا او نقصت لم يفسخ في الصحة ولا عبرة في غير النخل فاذا الحقناه بالمزابنة والا لم يفتقد بعقودها الثانية يجوز بيع الزرع قائما على اصوله سواء احصدام لا قصد فصلام لا لانه قابل للعلم مملوك فتناوله الادلة خلافا للصدر حيث شرط كونه سنبلا او الفصل وحصيدا او محصودا وان لم يعلم مقدارها فيه لانه غير مكيل ولا موزون بل يكفي في معرفة المشاهدة وقصيلا اي مقطوعا ما لقوة بان مشرطعه قبل ان يحصد لعلف الدواب فاذا عاد كلأ وجب على المشتري فصله بحسب الشرط فلو لم يفصله المشتري فللبائع فصله وتفريغ ارضه عن مدة التي بقي فيها بعد امكان فصله مع الاطلاق وبعد المدة التي شرطا فصله فيها مع التعيين ولو كان شراهم قبل ان فصله وجب على البائع فصله الى اوان كما لو باع الثمرة والزرع للحصاد ومقتضى الاطلاق الجواز فله قطعه مع امتناع المشتري منه وان قدر على الحاكم وكذا الطلق جماعة والاقوى توقفه على اذنه حيث يمتنع المشتري مع امكانه فان تعذر جاز له رحمه باشرة القطع لتشبيهه في قوله وكذا من جعل له الخيار ولا نزح عبر المسئلة السابقة فاصغ اليه بان يكون المراد كل من جعل الخيار له سواء كان اجنبيا او احد طرفي العقد دفعا للنقض المنفي وله ابقاؤه مدة المطالبة باجرة الارض عن ذلك من العدد واوساط الارض ان نقصت بسببه اذا كان الناخير بغير رضاها الثالثة يجوز ان يقبل احد الشريكين بحصته صاحبه من الثمرة بحق معلوم وان كان منها ولا يكون ذلك بيعا ومن ثم لم يشترط فيه شروط البيع بل يعامله مستقلة وفي كل انه نوع من الصلح وشكل بانها نافع

ثمرها من غيرها كيلا او وزنا دون بل يكفي في معرفة المشاهدة وقصيلا اي مقطوعا ما لقوة بان مشرطعه قبل ان يحصد لعلف الدواب فاذا عاد كلأ وجب على المشتري فصله بحسب الشرط فلو لم يفصله المشتري فللبائع فصله وتفريغ ارضه عن مدة التي بقي فيها بعد امكان فصله مع الاطلاق وبعد المدة التي شرطا فصله فيها مع التعيين ولو كان شراهم قبل ان فصله وجب على البائع فصله الى اوان كما لو باع الثمرة والزرع للحصاد ومقتضى الاطلاق الجواز فله قطعه مع امتناع المشتري منه وان قدر على الحاكم وكذا الطلق جماعة والاقوى توقفه على اذنه حيث يمتنع المشتري مع امكانه فان تعذر جاز له رحمه باشرة القطع لتشبيهه في قوله وكذا من جعل له الخيار ولا نزح عبر المسئلة السابقة فاصغ اليه بان يكون المراد كل من جعل الخيار له سواء كان اجنبيا او احد طرفي العقد دفعا للنقض المنفي وله ابقاؤه مدة المطالبة باجرة الارض عن ذلك من العدد واوساط الارض ان نقصت بسببه اذا كان الناخير بغير رضاها الثالثة يجوز ان يقبل احد الشريكين بحصته صاحبه من الثمرة بحق معلوم وان كان منها ولا يكون ذلك بيعا ومن ثم لم يشترط فيه شروط البيع بل يعامله مستقلة وفي كل انه نوع من الصلح وشكل بانها نافع

بين كون الثمن منها ومن غيرها قال سلطان العلماء المراد بكون الثمن منها اي من الثمرة الموهى الثمن ان يدفع المشتري الى البائع المقدار الذي جعله ثمنا لما على الاصل من عين هذه الثمرة على اصل مال اقطعها من الاصل فدفع المذكور الى البائع سواء كان بقي له شئ ولا وهذا اظهر في المنع من ان يدفع الثمن من غيره لان هذا في الحقيقة بيع الشئ بنفسه وبجزئه انتهى وبعضهم قد فسر المزابنة ببيع حمل النخل بتمر منها فعلى ما ذكروه يختص المنع به وبهذا يظهر ان ما ذكره الشهيد من الاجماع في الاول غير ظاهر لما بين ايضا مطابق الاجماع انما هو في بيعه بتمر منها فقوله المصحح بها تمرا من غيرها ظاهره اشتراط كونه تمرا من غيرها ولا يظهر له وجه بل الظاهر انما هو عدم الجواز عند اشتراط كونه منها ثم ان المستثنى على ما ذكره هو بيع العرية بالتمر فيهما ما لو طلب بيعها على المنع لو قيل فيه بالمنع على ما عممه الشهيد في صدر المسئلة لكن قد عرفت ان التعميم المذكور لا يتجه الا على التعليل المذكور وهو على ما نقل فالمتجه عدم التخصيص في بيعها بالرطب وعلى هذا فيكون هذا التخصيص في غير محله بيعه بالتمر وصرح باستثنائها وانه يجوز ذلك فيها لا التخصيص بجواز بيعها فافهم قوله وان لم يقبض في المجلس رد على ما نقل عن الشيخ من اشتراط التقابض في المجلس تخلصا عن الربا وذكر في شرح نع ان الاقوى عدم الاشتراط والظاهر ان توهم الربا الذي اراد التخلص منه انما باعتبار انه اذا اخر التقابض فيما اخر مما حصل الزيادة المعنوية كالاجل فلا يجوز وفيه منع كون الثمرة على النخيرة ربويه كما نقلنا عن شرح نع ولو سلم فانما يسلم الزيادة المعنوية اذا اشترط التاخير لاما اذا وقع اتفاقا وقع فيكفي في التخلص عن الربا اشتراط كونها لا كما ذكره الشهيد ولو سلم فلا يلزم الا وجوب تقابضهما معا واما التقابض في المجلس فلا الا ان يقال ما في العرية مقبوض باعتبار كونه في ذمة او بدلا كما هو الظاهر عبر فصل الاخوان في المجلس ولا يخفى ان ما نقلنا عن شرح نع في رده من التمسك بالاصل انما يتجه بعد رد تمسك الشيخ فالتمسك به من غير تعرض لكر اقوى لا ان يقال انه يتوقف احالة على الظهور ولا يخفى ايضا ان اشتراط كونها لا الذي ذكره الشهيد لا يظهر له وجه سوى لزوم الربا على تقدير كونه موجلا وبما نقلنا عن شرح نع يظهر ما فيه ايضا فتدبر وقوله او بلغت خمسة اوسق اشارة الى ما ذكره ابن الاثير في نهايته حيث خص الرخصة بما اذا كانت دون خمسة اوسق وجه الرد اطلاق ما دل على الجواز من غير تقييد بقوله واعلم ان دخول المذكور ان كان المراد ان المذكور لا تدخل بمجرد ذكرها قبل الصيغة والاصل لم يدخل عند الصيغة اذ العبرة انما هي بالصيغة لا بما ذكر قبلها بل فائدة ذكرها اعلام المشتري بذلك ليمكن ادخالها في الصيغة فيدخل بذلك ان في قوله بعتك بما اشتريت تامل فانه لا يشمل غير الثمن الا ان يقال ذكرها قبل الصيغة واشتراط دخولها يكفي في صحة ادخالها فيما اشتريت وان كان مجازا والا فهو مجرد مثله من المجازات في الصيغة قوله المصنفان قال المسالك فسخ بعد امر الاجنبي المستشار بالفسخ فان فسخ البيع وان قال اجزت مطلقا فلزم ولا يلزم في لزوم البيع اختيار المستشار بالكسر اللزوم والاجازة بل ان سكت ولم يستمر اذا استمر امر بالفسخ والاجازة ولم يعمل بمقتضاه الاقوب اللزوم لان اللزوم مقتضى العقد وقوله ولا يلزم الاختيار وقوله وكذا كل من جعل له الخيار قرينة على ارادة هذا المعنى من العبارة لا المعنى الاول ولان اللزوم المنفي ليس الا عن جعل له الخيار وهو المشروط له الموامرة لغة وهو المستشار بالكسر انما المستشار بالفتح ليس له الاختيار وانما اليه الامر والرأي خاصة ولا المجهول له الخيار هو المشروط له الموامرة لان خطاب الخيار عند امر الاجنبي المستشار لان الغرض من الموامرة الانتهاء الى امره لا جعل الخيار له بل الظاهر انه يتعين على المشروط له الموامرة الفسخ انا مر المستشار بالفسخ بل جاز له الفسخ والالتزام لان الشرط مجرد استيمان لا التزام قوله بخلاف من جعل له الخيار كانه افتضى او اجاز بعقد فانه دفع اشكال الشهيد بناء على تحقيقه انتهى وقال السلطان العلماء لا يخفى انه اي المشروط له الموامرة هو المستشار بالكسر فلا يصح حتى يراد انه هو المستشار بالكسر فلا يصح التشبيه بما سيصير عليه المسئلة السابقة بل لما ذكر الشهيد ان قوله وكذا كل من جعل له الخيار يدل على ان المراد هو المستشار بالفتح اذ هذا التعليم انما يستقيم انا كان المستشار الذي ذكره او لا اخيرا حتى يكون حكمه او لا على فرد خاص ثم يكون غرض التعميم في كل من له الخيار والخيار ههنا على زعم الشهيد انما هو المستشار بالفتح فينبغي ان يقرا المستشار في كلام المصنف بالفتح حتى يتلائم اجزاء الكلام فغرض الشهيد انه ليس كان بل من جعل له الخيار ههنا هو المستشار بالكسر اذ لم يخاطب الخيار عند امر الاجنبي المستشار بالفتح واما المستشار بالفتح فانما الامر لا اخيار واذا كان كلام المصنف ههنا في المستشار بالكسر يستقيم ما ذكره من التعميم بعد التخصيص فقوله ولا ان المجعول له الخيار ههنا ان في المسئلة السابقة لا في قوله وكذا من جعل له الخيار فلا وجه لما اورد عليه ولده هذا ولكن يمكن ان يناقش على الشهيد مع قطع النظر عما ذكره والده انه ليس في كلام المصنف لفظ الكل فيمكن ان يكون حكمه او لا على المستشار بالكسر الذي ليس اخيرا ثم يكون غرض التشبيه لمن له الخيار فلا يضر قوله لما ذكره نعم لو وجد لفظ كل لكان مقتضاه ان يكون المذكور سابقا يعم لمن ليس له خيار وليس فليتامل واعلم انه ذكر استاد بقوله وكان الشهيد حمل قول المصنف ولا يلزم الاختيار الى ما لم يجعل قوله ولا يلزم الاختيار الخ بناء على هذا الحمل قرينة على قراءة الفسخ فانه اذا لم يتصور بالنسبة الى طرفي العقد فلا يصح قراءة المستشار بالكسر اذ المستشار بالكسر هو احد طرفي العقد هذا ولا يخفى انه اذا اراد بقبول الخيار قبوله بان يختار احد الشقين اي الفسخ او الالتزام فظاهر انه لا يجب بالنسبة الى طرفي العقد بل يجوز لهما الخيار بل يجوز لهما ان يسكتا الى ان ينقضي مدة الخيار لكن بعد ذلك يلزم العقد هو كذلك في صورة سكوت الاجنبي ايضا وان اراد بقبول ثبوت الخيار له فالظاهر انه اذا شرط الخيار لاحدهما كان اجنبيا ثبت له في نفس الامر الخيار سواء قبل ام لا واذا حكم بعده بوجوب القبول عليه لا طايل تحته وهو ظاهر فالظاهر ان الشهيد حمل قوله ولا يلزم الاختيار على النفي

لو سكت عن الاستيمار لزم العقد لان الاصل فيه اللزوم الا بما يخرج وهو منتف ويجيء اشتراط مدة المؤامرة بوجه مضبوط حذرا من الغرر وخلافا للشيخ حيث جوز الا طلاق
الرابع خيارا لتاخير له اخيار قبض الثمن والمثمن عن ثلثة ايام فيمن باع ولا قبض الثمن ولا اقبض المبيع ولا شرط التاخير الا قباض والقبض فللبايع والخيار بعد الثلثة
في القبض وقبض البعض كلا قبض لصدق عدم قبض الثمن والمثمن مجتمعا ومنفردا ولو قبض الجميع واقبضه فلا خيار وان عاد اليه بعد وشرط القبض المانع كونه
باذن المالك فلا اثر لما يقع بعد نهيه وكذا لو ظهر الثمن مستحقا او بعضه ولا يسقط بمطالبة البايع بالثمن بعد الثلثة وان كان قرينة الرضا بالعقد ولو بين للمشتري الثمن

الاول لكن لا يلزم على المستامر بالفتح اختيار احد الطرفين بل له السكوت وحكمه يكون هذا قرينة على قراءة الفتح باعتبار ان الخيار للمستامر بالفتح فالحكم بعدم
لزوم اختيار احد الطرفين انما يناسب له واراد ما الدهنا الفاضل عليه ان الخيار انما هو للمستامر بالكسر فالحكم بعدم لزوم الاختيار بناسب لكن لا يخفى ان
الظاهر ان المراد الخيار الذي للمستامر بالكسر وهو الخيار بعد اختيار المستامر بالفتح الفتح ليس بمذكور في كلام المصنف فيحمل الكلام عليه لا يخ عن بعد بل الظاهر
ان مراده هو اختيار المستامر بالفتح اي حكمه بترجيح احد الطرفين وامره به كما حمله الشهيد هذا لا يخفى انه يمكن على تقدير قراءة المستامر بالكسر ان لا يجعل
مفعول يلزم هو الذي بل المقدر المستامر بالفتح لكنه بعيد يمكن ان يقال ان مجمل قوله ولا يلزم الاختيار على انه لا يلزم على المستامر بالكسر اختيار ترك المستامر
بالفتح اي في صورة امره بالفتح بل له الالتزام بالبيع كما ذكره الشهيد لكن ابى عنه قوله وكذا كل من جعل له الخيار فان الظاهر انهم يقولون لوجوب اختيار ما
اختاره من له الخيار كما اشار اليه الشهيد فتدبر ثم ما ذكرنا من الاحتمالين بناء على ان يكون قوله ولا يلزم بالواو كما في كثير من النسخ وعلله الخ واما اذا كان بالفا
كما في بعض النسخ فلا يتاتى ذلك بل يكون تفريعا على قوله وان سكت لا قرب للزوم وتاكيدا فالاوجه ما ذكرنا من الاحتمالين كما لا يخفى **قوله** ولو سكت عن
الاستيمار او بعد الاستيمار كما ذكره سابقا **قوله** ونبه بالاطلاق على خلاف بعض الاصحاب وهو على ما ذكره المصنف في شرح الارشاد المفيد المرتضى وسلار
ومن تبعهم **قوله** لانتقال المبيع البراي انتقالا لازما لاختيار البايع فيه فهو ملك طلق للمشتري فيكون تلفه منه كالوديعة بخلاف ذلك بعد الثلثة
لثبوت الخيار بعدها للمشتري فليس ملكا طلقا له فيكون تلفه من البايع على مقتضى قاعدتهم ويرد على الاول ان قاعدتهم كون التلف قبل القبض من مال
البايع مطلقا فلا يسمع هذا التفصيل مقابلها ويرد على الثاني ان من قواعدهم ان التلف في زمان الخيار اذا اختص الخيار باحد الطرفين من مال الذي
خياره ولم يعهد ذلك انما قبض المبيع وعلى هذا يجب ان يكون التلف هنا من مال المشتري نعم لو قيل احد بثبوت الخيار بعد الثلثة كما هو
بل قال ببطلان البيع كما هو ظاهر ابن الجنيد والشيخ وهو ظاهر الاخبار ايضا تجه القول بكون التلف من البايع ولا يخفى ان ظاهرهم ان الحكم بكون التلف بعد
الثلثة من البايع مما لا خلاف فيه وقد صرح المصنف بالاجماع عليه ثم لا يجدي المناقشة فيه نعم ما نقلنا من القاعدة يصلح وجها لترجيح القول بالبطلان
على القول بالخيار الا ان يلتزموا التقييد الذي اشرنا اليه بقرينة ما ذكره ههنا فتدبر **قوله** وكون التاخير لصلاح المشتري مطلقا كما ترى نعم في المسئلة مذهب اخر ذهب اليه
ابن حمزة قال واذا هو ظ ابو الصلاح انه وهو ان البايع ان عرض على المشتري من مال المشتري الا من مال البايع فلو ذكر هذا الكلام في الاحتجاج لهذا المذهب
لكان له وجه لكن حمل ما نقله الشهيد عليه بعيد جدا لانه ان اطلق الحكم بكون التلف من المشتري فهو انما يطلق على ما نقلنا من المعتمد اضرابه لا على هذا
القول على ان تعرضه لهذا القول الشاذ وتركه لنقل ذلك القول الذي هو اشهر لا يخ عن بعد الا ان يكون اشارة الى ضعفه ذلك في شرح ثم نقل
الاقوال المفيدة من تبعه واستدل لهم بهذا الوجه كما مر فلا مجال فيه لما ذكر من التوجيه صه ويمكن ان يقال ان نظره في هذا الكلام الى خصوص رواية
التي تمسكوا بها في الجملة وهي رواية عقبة بن خالد عن اصادق في رجل اشترى متاعا من رجل واوجبه منه ان قال المتاع عنده ولم يقبضه قال ابتلك
هذا ان شاء الله نصرف المتاع من مال من يكون قال من مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتى يقبض المتاع ويقبضه من بيته فالمتاع ضامن لصاحبه حتى
يرد اليه ماله فان ظاهرها وقوع التاخير لصلاحة المشتري مع ذلك حكم منها بضمان البايع فاراد المستدل بهذا الكلام القدح في الرواية وضعف التمسك
لها لغفلتها للاعتبار مع ضعفها وبعد ذلك فتستند في عموم الحكم الجزء الاول لا يخفى ما فيه من التعسف **قوله** المصحار ما يعد لبوم هذا الضرار
للبايع فيما اذا باع ما يعد من يوم وترك المشتري عنده وذهب ليجيء بالثمن ولم يجيء الى الليل له فله الخيار في فسخ البيع والتصرف في المبيع كيف شاء لدفع الضرار
اذ ربما لم يجيء المشتري بالثمن في بعد متاعه عنده ولا يخفى انه يشكل بما ذكره الشهيد **قوله** في خيار التاخير في الثلثة لا يخفى انه اذا ثبت الخيار بمجرد
ظهور القضاء ولا يسقط الزيادة بعدها في الثلثة فزوال موجب الخيار عند ظهور القضاء وعدم توقفه على انقضاء الثلثة اذ لا يظهر وجه لذلك سوى انه ربما
يؤيد بعد ذلك الثلثة فزوال موجب الخيار فاذا لم يوجب ذلك سقوط الخيار فلا وجه لذلك التوقف فافهم **قوله** واحتمل تقديم صاحب الثمرة فان
سلطانا لعلما مشتريا كان او بايعا كما صرح به في موضع من بين الطرفين في موضع اخر لا يخفى ان الوجه الذي ذكره الشهيد هنا واسوقه لا يجري فيما اذا كان
المشتري صاحب الثمرة وهو ظ فالتعليل بما سبق كلام الشهيد فلا بد من جعل صاحب الثمرة في كلامه على البايع على ما صرح بلفظ البايع في شرحه على الخ وذكر
الوجه المذكور لكن في نسبة القول المذكور الى الاردبيلي نظر لما عرف انه لا يجري في صورة كون المشتري صاحب الثمرة بل بناء فيه او
سبق الحرج بمقتضى تقديم البايع مع ان الشهيد ذكر في هذا الاحتمال تقديم صاحب الثمرة مطلقا مصرحا بالتعميم وكانه وقع نظر الثمن على الموضع من بين الذي
ليس فيه التعميم بحيث يحمله على البايع وعلل بالوجه المذكور والذي يظهر من بين من ملاحظة كلا الموضعين ان مناط احد الاحتمالين ملاحظة جانب المشتري
مطلقا سواء كان صاحب الاصل او الثمرة من حيث انه اقدم البايع على ضرر نفسه ومناط الاحتمال الاخر ملاحظة جانب صاحب الثمرة بايعا كان او مشتريا
اشهر والظاهر ان يجعل مناط احد الاحتمالين هو تقديم المشتري مطلقا باعتبار ان البايع اقدم على ضرر نفسه ومناط الاحتمال الاخر هو تقديم البايع مطلقا
باعتبار كون حقه اسبق لعل الشهيد جعل جعله هكذا وتخصيصه هنا المشتري بصاحب الاصل وكذا البايع بصاحب الثمرة كانه بناء على ان المعوض في
المسئلة هكذا واما القول بتقديم صاحب الثمرة مطلقا كما نقل من بين فلا يظهر له وجه وله بحث في الآن عباراتهم حيث ينظر فيها فتدبر حيث يوجب نقصا في
الاصل يحيط بقيمة الثمرة وزيادة لا يخفى ان الاشكال المذكور على سلطان المحققين مما لا وقع له واي محذور في وضع مثل هذا الضرر العظيم
عن المشتري مجانا بعد تسلط البايع له عليه نعم لو قيل بترجيح مصلحة المشتري مطلقا سواء كان مالك الاصل او الثمرة بتحمل في صورة كونه مالك الثمرة
بما اذا وجب السقي فنصاب الاصل يحيط بقيمة الثمرة وزيادة اذ يمكن دفع الضرر عن المشتري بدون ان يصل الى البايع مثل هذا الضرر العظيم بان

قبل القبض في صورة الخيار وجهان
منشاهما الاستيمار
قول الغرر وتلفه له
البيع من البايع مطلقا
الثلثة وبعدها الا مع
عيب فيتخير بكل مبيع تلف
قبل قبضه هو من مال البايع
ونبه بالاطلاق على خلاف
بعض الاصحاب حيث زعم
ان تلفه في الثلثة من الثمن
لانتقال المبيع اليه وكون
التاخير لصلاحه وهو عنه
مسلوب في مقابلة القاعدة
الكلية الثابتة بالنص
والاجماع الخامس خيار ما
يعد لبوم وهو ثابت بعد
دخول الليل هذا هو المشهور
لدلول الروايات وكن يمكن
تاويلها بانا نختار الرفع الضرر ولذا
توقف بثبوته اعلم دخول
الليل مع كون القضاء عمل
في يومه لا يدفع الضرر
انما يدفع بالفسخ قبل القضاء
وفرض الحضور في خيار
ما بعد الليل بعيد
وان كان فيه خروج عن
النص للافيه عين الضرر
واستقرب تعميمه الى
كل ما يتاخر البيع الفوري
عنده حتى في

يقله

سواء كان الفائت مما يقسط عليه الثمن بالنسبة كعبد من عبدين ام لا كيد العبد لان مقتضى عقد المعاوضة عند فسخه رجوع كل عوض الى صاحبه وبه ظهر ما في قول بعض الفضلاء ان قضية انفسخ بفعل المفلس لا يظهر له نكتة لانه انما ساوى ما لم يحدث من الله تعم والاجنبي على تقدير الفرق او حكم الجميع سواء على القول القوي ولا يقبل اقراره في حال التفليس بعين لتعلق حق الغرماء باعيان ماله فيتهم في كون اقراره بها في قوة الاقرار بمال الغير والحجر عن التصرف المالي المانع من نفوذ الاقرار ويصح اقراره بدين لانه غافل فلا يتهم فيدخل في عموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز والمانع في العين منتف هنا لانه في العين منافٍ لحق الغرماء بيان المتعلق بها وهنا يتعلق بذمته فلا ايثار لبعض الغرماء جميعا بين الحقين وقوى الشيخ بقدم مصلحة البائع مع ضمانه لقيمة الثمرة فيندفع عنه القدر الزايد من الضرر عن قيمة الثمرة وكذا يرد هذا الاشكال على القول بتقديم صاحب الثمرة مطلقا سواء كان بائعا او مشتريا في صون كونه مشتريا ويرد مثله ايضا في صون كونه بائعا كما لا يخفى لكن لا يخفى انه لا يمكن حمل كلام الشهيد على ما ذكرنا حيث ذكر بعض كتبة المشاركة للغرماء والمشتري بصاحب الاصل حيث قال لبيع الاصل الا ان يحمل ذلك على التمثيل ويكون غرضه هنا ابراد الاشكال على الصون الاخير اي صون تكون لعموم الاذن في قبضه المشتري صاحب الثمرة كما مر ويرد ايضا بعد ورود ما مر من الاشكال هذا وعبارته وفي شرح تع ايضا في النسخة التي رأينا قبيل قوله من تلك العبارة على النسخة الاولى بالجملة فلم نتمكن من تقرير الاشكال هو ما ذكرنا لو كان المقول بتقديم المشتري مما لما كما هو الظاهر لكن حمل عبارة الشهيد عليه مشكل واما الاشكال الذي يستنبط من كلام الشهيد هنا وفي شرح تع فضعيف جدا فتدبر **قوله** سواء كان الفائت مما يقسط عليه الثمن وذهب اكثر الاصحاب الى انه ان لم يكن للفائت قسط من الثمن وكان الفوات ناشئا من قبل الله فليس للبايع الا الرضا بالموجود على ملك الحال او الضرب بالثمن وبالجملة القول بالفرق انما يبطل احد املاك المالك هو في الصون الاخير واما في الصون الاولى فلا خلاف عنه فاعلى ما صرح به تع في اطلاق الحكم فيه بتخيير البايع بين ان يأخذ الباقي بحصته من الثمن ولا نزكي البينة ومع قيامها ويضرب مع الغرماء بحصة التالف وبين ان يضرب بجميع الثمن فتدبر **قوله** لانه لا مساواة لا يخفى انه بعد ما حكم المصنف فيه والمحقق في الضرب فيما لم يحدث من الاجنبي لا من الله تعالى هذا الترديد مما لا يسمح جدا بل كان ينبغي ان يقول ان لنص الحاصل بفعل المفلس لا مساواة لما لم يحدث من الاجنبي اولا لما لم يحدث من الله تعالى فالتخصيص بهذا الوجه لا وجه له نعم لو كان القول بالفرق على عكس ما ذكره لكان هذا الترديد متوجها وبالجملة فليس في الامكان ان يقال ان هذا بالنسبة الى ما اختاره المصنف لكن فيما لو كان النقص بفعل المفلس قولا اخر من جمع من الاصحاب كما المحقق في شرح تع وهو ان يكون كالفوات من قبل الله تعالى فرض الشهيد الاشارة الى هذا المذهب حيث خصص النقص بفعل المفلس لا بظهر له وجه على شيء من المذاهب فانه على ما اختاره المصنف مما لم يحدث من الاجنبي وعلى المذهب الاخر مما لم يحدث من الله تعالى هذا على تقدير الفرق بين ما يحدث من الاجنبي واما على القول القوي من عدم الفرق فحكم الجميع سواء فلا يصح افراد بكون المفلس على شيء من المذاهب فافهم **قوله** ان وفى ليس مراده احتياج ما اطلق في المتن الى التقييد بالوفاء لصحة الحكم بالقسمة على تقدير عدم الوفاء كما يظهر بادنى تأمل في عرضه تفصيلا ما اجمله هنا وان وفى فذاك او طريق القسمة واضح والا فلا يبعد شيوعها في الاخرى وربما يؤيد هذا التوجيه انه قال الخصومة مع الضامن والمضمون عنه اذ لو كان مراده ما حملناه عليه لكان ينبغي ان يقول المضمون عنه بل المضمون له لكان الظاهر ان يقول بين الضامن والمضمون له فلا تغفل **قوله** لفسا الشرط ثم الشرط وكذا مخالفة المشروع ومقتضى الاجماع قال لتضمين بدون الشرط خبرا واما معه فلا تسلم عدم مشروعيته والاجازة ليست بمقتضية لعدم التضمين حتى بعد الشرط بما فات لمقتضى العقد والا لما في جميع الشروط التي لا يقتضيها العقد وكفاك شاهدا لما ذكرنا حكمهم في العارية وعدم ضمانها الا مع الشرط فالاظهر صحة الشرط ههنا انتهى هو المؤمنون عند شروطهم واما بعد تسليم بطلان الشرط فبطلان العقد بفساد الشرط وان اختلف فيه فتدبر بصحة العقد دون الشرط لكن الاظهر القول بفساد العقد ايضا كما اختاره المصنف لان الرضا لم يقع بالعقد الا بالشرط اللهم الا اذا علم ان الموجود ممن يذهب الى صحة العقد دون الشرط ومن البعد ان لا يطلع ان الشرط فاسد ويرجع الى ما ذكرنا ثم ان ظاهر اطلاق الشرط ههنا وفيما سبق وفي غيره ايضا ان الشرط الفاسد لا ينفك عن العقد مع حكمه بفساد الشرط ويدل على الرضا به مطلقا هذا وعلى القولين لو تلف عند المستأجر فلا ضمان عليه اما على القول بصحة العقد دون الشرط فظاهر واما على القول ببطلانهما فلاصالة البراءة ولما تقرر عندهم ان كل ما يضمن بصحيح لا يضمن بفاسده وروى موسى بن بكر عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته عن رجل استأجر سفينة من ملاح فحملها طعاما واشترط عليه ان نقص الطعام فعليه قال جايز قلت انه ربما زاد الطعام فقال يدعى الملاح ان زاد فيه شيء قلت فما قال هو لصاحب الطعام الزيادة وعليه النقصان ان كان فدل على اشتراط عليه الزيادة وقد ذكر المحقق الاردبيلي ان فيهما دلالة على صحة الشرط والضمان ولا يخفى ما فيه فان لرواية في العين المستأجر عليها وعدم الضمان فيها غير ظاهر الخلاف الاخبار فيها على ما سنفصل القول فيه والكلام في العين المستأجرة قد حكموا فيها قولا واحدا بعدم الضمان فيها الا ان يقول قوله اذا كان قد اشترط عليه ذلك يؤول بمفهوم الشرط على عدم الضمان مع عدم الاشتراط وح يصلح نظرا لما نحن فيه الا ان يحمل ذلك على تقدير اعتبار المفهوم على انحصار عدم التضمين بعدم الاشتراط والله يعلم **قوله** هو اشتراط الخيار لا يخفى انه لا ضرورة في اشتراط الوكيل او الوصي الخيار لنفسه او حمل عبارة المصنف على الاعم ينبغي ان يراد انه ليس لواحد منهما اشتراط الخيار للمستأجر وكذا لا نقسة بث بفسخ اذا اراد كما فعله الشهيد اي اشتراط خيارا لنفسه بعقبه لفسخ اذا اراد ويرجع حاصله الى انه ليس له الفسخ اذا اراد الا مع الاذن وظهور الغبطة في الفسخ هذا واما اذا اريد انه ليس لهما اشتراط الخيار للمستأجر فلا حاجة الى تكلف تصحيح الكلام لكن لا يخفى ان القيد ح محل الظهور الغبطة على ظهور الغبطة في الاشتراط بان لا يجد من مستأجره بدون الاشتراط مع اقتضاء المصلحة الاجارة او نحو ذلك لا ظهور الغبطة في الفسخ فلا يظهر له وجه محل الشهيد على الغبطة في الفسخ بعد الفسخ فيجوز اشتراط الخيار المستأنف بناء على ظهور الغبطة في الفسخ وعلى هذا يجري ما حمله الشهيد على كل من الاحتمالين ثم **قوله** بقرينة الاعتبار فانه قوله من اعتبارها يدل على ان الكلام فيما لا بد منه من الاعتبار في غيرها فاعتبر **قوله** وبثبت اجرة على الثبوت اجرة المثل على التقديرين كما هو الظاهر ههنا وفيما سبق من قوله بل اللازم عدم ثبوت شيء وان حمل المتاع الى المكان المعين في غير الزمان بناء على ما يشير اليه الشهيد من تنزيل الاصحاب المسئلة على انه جعل كلا التقديرين من تعلق الاجارة

المبتداء في الاعيان المالية لحق الغرماء لا عن مطلق التصرف واحترزنا بالمبتداء عن التصرف في ماله بمثل الفسخ بخيار لانه الخ

ان لم نقل باقتضاء مطلق الامر الفور واذا تسلم المستاجر العين ومضت مدة يمكن فيها الانتفاع بها فما استاجرها له استقرت الاجرة وان لم يستعملها وفي حكم
التسليم ما لو بذل الموجر العين فلم ياخذها المستاجر حتى انقضت المدة او مضت مدة يمكنه الاستيفاء فتستقر الاجرة ولا بد من كونها اي المنفعة مباحة فلو استاجره
لتعليم كفر او غناء ونحوه من المعلومات الباطلة او حمل مسكر بطل العقد ويستثنى من حمل المسكر الخمر بقصد الاراقة او التخليل فان الاجارة لهما جائزة وان كان مقدورا
على تسليمها فلا تصح اجارة الابق لاشتمالها فيه على الغرر وان ضم اليه شيء متمولا امكن الجواز كما يجوز في البيع لا بالقياس بل لدخولها في الحكم بطريق اولى لاحتمالها
لكن على ان لا يكون اجرة على احد التقديرين وح فاذا بطلت الاجارة تثبت له اجرة المثل على التقديرين واما على تقدير تنزيلها على ما ذكره المص وجعل
متعلق الاجارة احد التقديرين فكما يتجه ما اورده المص من انه لا وجه للحكم بالبطلان يتجه ايضا انه على تقدير التنزل والحكم بالبطلان لا وجه لثبوت اجرة
المثل على التقدير الاخر بل ينبغي الاقتصار على الحكم بثبوتها على التقدير الذي هو متعلق الاجارة الباطلة فتدبر **قوله** في الحاشية لان الثابت الخ
لا يخفى انه على تقدير بطلان الاجارة انما يثبت اجرة المثل اذا فعل ما تعلق به الاجارة الباطلة الا اذا فعل شيء اخر لم يكن متعلق الاجارة فاذا كان
متعلق الاجارة ههنا الموافاة في اليوم المعين ولم يفعلها فلم يستحق اجرة المثل وان وافاه في اليوم الاخر فالحمل على العلم ببطلان الاجارة لا يجري على
ما يوافق القواعد الشرعية نعم يمكن ان يق انه ع ربما علم ان غرض المستاجر تعلق بالموافاة مط وتخصيص الموافاة في اليوم المعين ايضا لمصلحة زائدة فيها
فايهما وقع كان يامره لكن الاجارة وقعت على خصوص الثانية فح ثبت عليه اجرة المثل على التقدير الاخر سواء كانت الاجارة المذكورة صحيحة او باطلة فتم
وح فتنزيله على شرط الى اخر كان المراد انه على ما ذكرنا من ان اسقاط الاجرة على التقدير الاخر قرينة عدم جعله موردا للاجارة سقط ما حكم به الاصحاب
من تنزيله على جعل التقديرين مورد الاجارة لكن يحتمل بعد ذلك ان يحمل كلامه على انه تاكيد للشرط قضية العقد وبيان ان متعلق الاجارة هو ذلك
التقدير فلا يستحق الاجرة على التقدير الاخر وح تصح الاجارة ويستقيم ما ذكره المص ويمكن ان يحمل على مجرد بيان الاجارة وقعت على كذا ولم يقع على
كذا وح يبطل العقد لتخلل امر اجنبي بين الايجاب والقبول كما لو قال بعتك هذا العبد ولم ابعك ذاك فقبل المشتري اذ لا يصح العقد بتخلل الاجنبي بين
الايجاب والقبول وعلى هذا فلا يصح ما ذكره المص ويتجه ايضا فتوى الاصحاب لكن الحمل على الاول اولى غاية لاصالة الصحة فيتوجه ما ذكره المص **قوله** ان
لم نقل باقتضاء المطلق الامر الفور واما لو قيل به فيمكن ان يستدل على ما ذكره بالامر بالوفاء بالعقود واعترض عليه في شرح ئع بعد تسليم ذلك بان الامر
بالشيء انما يقتضي ان نهي عن ضده العام وهو الامر الكلي لا الامر او الخاصة سلمنا لكن النهي عن العبادات لا يدل على الفساد عندهم ولا يخفى انه جعل بناء
الدليل على تقدير القول المذكور على ان الامر بالفور يقتضي النهي عن ضده دون النهي يقتضي الفساد فاورد ما اورد والاظهر في تقرير الدليل على
القول المذكور ان يق انه اذا وجب شرعا الفور بالوفاء بالعقود فالاجارة مع الاطلاق بضميمة حكم الشرع بمنزلة ما عين فيه المدة فكما لا يصح فيه الاجارة
الثانية باعتبار انه تصرف في ملك الغير فلا يصح بدون اذنه فكذا هنا كما في حج ولا يخفى ان هذا التقرير وان كان اظهر مما نخيله لكن للمناقشة فيه مجال
اذ حكم الشارع بوجوب الاجارة الفور لا يقتضي الاجارة اليه بل يمكن حمل الاجارة على الاطلاق كما هو ظاهره ويكون الفور واجبا على حدة فلا يترتب على
الاخلال به الا الاثم لا بطلان ما ينافيه ولا عدم صحة الاتيان بموجبها بعده ومجرد الحكم بذلك في الحج لا يصير حجة للحكم به مط اذ لعل لهم فيه حجة اخرى
اي كالاجماع فتم **قوله** والا فعليه من المسمى قال سلطان العلماء وهذا على القول بعدم الارش موجه لانه بقدر ما مضى من المدة كانه استوفى المنفعة
ورضي به فعليه بقدره من المسمى واما على القول بان له الارش على تقدير الرضا فلا يبعد ان يق ان عليه اجرة المثل لما مضى فتم انتهى والظ على تقدير
القول بالارش ان عليه من المسمى بنسبة ما مضى مع اسقاط الارش عنه بتلك النسبة ايضا واما ثبوت اجرة المثل مط فلا وجه له كيف واجرة المثل بما
زادت عن حصة المسمى بدون الارش فكيف معه فالقول بالارش لا يوجب الحكم بثبوتها الا ان يوافق ما ذكرنا فلم يحتمل على تقدير الفسخ ان يكون عليه
اجرة المثل مط سواء قيل بالارش على تقدير عدم الفسخ ام لا لابطاله الاجارة بالفسخ فيثبت عليه اجرة المثل لما مضى فتم **قوله** وان كان بعد
استيفاء شيء من المنفعة واما بعد استيفائها كلها فلا خيار على ما ذكروه لثبوت كل المسمى ح مع الفسخ فلا معنى للفسخ نعم على القول بالارش له مطالبة
الارش واسقاطه من المسمى واما على احتمال ثبوت اجرة المثل عليه في الكل فتم **قوله** وما لم يستوفيه منها لا يتحقق فيه التصرف انما حصل التصرف في المستوفى
كذا في شرح ئع وظاهره ان مراده ان تصرفه انما حصل في القدر المستوفى لا في الذي لم يستوفيه فلا يسقط خيار الفسخ اذ الفسخ حقيقة انما يتعلق بما بقي
ولم يتصرف فيه وما تصرف فيه لا فسخ فيه حقيقة لان على تقدير الفسخ عليه من المسمى بقدر ما مضى كما ذكره ولا يخفى ان الظ ان التصرف في بعض المبيع
ايضا سقط للخيار لاطلاقهم فيه القول بالسقوط خيار العيب مع التصرف ولان جواز الفسخ فيما لم يتصرف فيه مستلزم لتبعض الصفقة فهم لا
يجوزون الزامه فلعل ما ذكره مخصوص بالاجارة عندهم وانهم جوزوا الفسخ فيه فيما لم يتصرف فيه لدليل يخصه لكن لم اقف على نص منه في ذلك
قوله بناء على ضمان ليتلف بيده اي بفعله سواء كان بفعله او بغير فعله مع التعدي او التفريط او بدونهما كما هو احد الاقوال وقوله او مع قيام
البينة انما هي في صورة ما لم يكن بفعله بناء على القول بعدم ضمانه ح الا مع التفريط الشامل للتعدي كما اختاره المحقق في ئع فانه ح لا يضمن الا
مع قيام البينة على تفريطه او نكوله على اليمين واستثناء قوله الا مع التهمة على الاول بالوجهين متوجه واما على الثاني فلا وجه لانه استثناء مستوعب
اذ مع قيام البينة يتحقق التهمة البتة الا ان يمنع ذلك ويق انه ربما لم يمكن منهما عنده وان اقام البينة على تفريطه لكمال حسن ظنه به بحيث لا يعارضه قول
البينة او يحمل على التهمة بتقصيره عمدا فيكون مفاده فيما لم يكن بفعله مع تفريطه مط سواء **قوله** الا مع التهمة بتفريطه عمدا واما
الوجه الثالث وهو نكوله عن اليمين والاستثناء المذكور عنه فمتوجه ايضا فانه اذا ادعى تلفه ولم يكن له بينة يوجه عليه اليمين فاذا نكل يجوز
تضمينه لكن مع كراهته الا مع التهمة وكذا اذا ثبت تلفه ولكن لا يعلم عدم تفريطه يتوجه عليه اليمين على عدم تفريطه فاذا نكل يجوز تضمينه لكن مع
كراهته الا مع التهمة فافهم **قوله** فان انكر مع ذلك ظاهر كلامه ههنا وفي شرح ئع لزوم حلف اخر على عدم الاذن غير الحلف على نفي الاجارة اذا دخل
ايضا في الحلف الاول ووجهه ان نفي الاجارة لا يستلزم ثبوت اجرة المثل لاحتمال الاول في التصرف مجانا فلا بد له من حلفه على نفيه ايضا ويحتمل الاكتفاء
باليمين على نفي الاجارة لان المتصرف لم يدع الاجارة وقد انتفت بيمينه فيثبت اجرة المثل بالتصرف الا ان يدعي بعد ذلك الاذن في التصرف
مجانا وسمع منه فح يتوجه عليه اليمين لنفيه ايضا فتم **قوله** وان زادت عن المسمى ظاهره انه فرد خفي وغير خفي انه ليس كذلك بل الفرد الخفي هو ان يكون

من الغرر ما لا يحتمله وبهذا
الامكان افتى المص في
بعض فوائده ووجه
المنع فقد النص المجوز
هنا فيقتصر فيه على
مورده وهو البيع ومنع
الاولوية وعلى الجواز
هل يعتبر في الضميمة امكان
افرادها بالاجارة ام
بالبيع ام يكفي كل واحد
منهما في كل واحد منهما
اوجه من حصول المعنى
في كل منهما ومن ان
الظ ضميمة كل شيء
الى جنسه وقوى المص
الثاني ولو اجره ممن
يقدر على تحصيله
صح من غير ضميمة و
مثله المغصوب لو
اجره الغاصب او من
يتمكن على من قبضه
ولو طرا المنع من الانتفاع
بالعين الموجرة فيها
اوجرت له فان كان
المنع قبل القبض فله
الفسخ لان العين قبل
القبض مضمونة على
الموجر فللمستاجر
الفسخ عند تعذرها
ومطالبة الموجر بالمسمى
لفوات المنفعة وله
الرضى بها وانتظار
زوال المانع او مطالبة
المانع باجرة المثل
لو كان غاصبا بل
يحتمل مطالبة الموجر
بها ايضا لكون العين
مضمونة عليه
الخ
اجرة

وهو ينكر وان كان مغايرا له ولم يرض المالك به وجب عليه الدفع من الغالب ويبقى ذلك باجمعه مجهولا ويضمن العين بانكار الاذن ولو اعترف به فلا ضمان
وان كان المنكر المتصرف وحلف وجب عليه اجرة المثل فان كانت ازيد من المسمى بزعم المالك لم يكن له المطالبة به وان كان دفعه لاعترافه بانه لا يستحق ازيد من المسمى
اجرة المثل كان للمنكر المطالبة بالزائد ان كان دفعه وسقط ان لم يكن والعين ليست مضمونة عليه هنا لاعتراف المالك بكونها امانة بالاجارة ولو اختلفا في قدر الشيء المستاجر بفتح الجيم وهو العين المستاجر بان قال اجرتك البيت بمائة فقال بل الدار واجمع بها حلف النافي لاصالة عدم وقوع الاجارة على ما زاد عما اتفقا عليه وقيل يتحالفان ويبطل الاجارة لان كلا منهما مدع ومنكر وفي رد العين حلف المالك لاصالة عدم والمستاجر قبض لمصلحة نفسه فلا يقبل قوله فيه مع مخالفته للاصل وفي هلاك المتاع المستاجر عليه حلف الاجير لانه امين ولامكان صدقه فيه فلو لم يقبل قوله فيه لزم تخليده الحبس ولا فرق بين دعواه تلفه بامر ظاهر كالغرق او خفي كالسرق وفي كيفية الاذن في الفعل كالقباء والقميص بان قطعه الخياط قباء فقال المالك امرتك بقطعه قميصا حلف المالك لانه منكر لما يدعيه الخياط من التصرف في ماله والاصل عدم ما يدعيه الخياطة من الاذن ولقبول قول المالك في اصل الاذن فكذا في صفته لان مرجع هذا النزاع الى الاذن على وجه مخصوص وقيل يحلف الخياط

اجرة المثل اقل من المسمى بزعم الاخر وحكم بانه لا يستحق سواها فافهم **قوله** وهو ينكر وجوز بعضهم اخذ المالك اذا كذب نفسه **قوله** ويبقى ذلك
باجمعه مجهولا لكن للمتصرف مقاصة ما دفعه منه فان بقي يكون مجهول المالك **قوله** ولو اعترف به اي بالاذن في التصرف لكن لا مجانا فلا ضمان للعين
قوله وان كان المنكر المتصرف هذا اذا لم يدع الاذن في التصرف مجانا والا فله ايضا اليمين على المالك بعدم الاذن بغير عنوان الاجارة **قوله**
لم يكن له اي للمتصرف المطالبة به ان كان دفعه ويجب على المالك دفعه فان لم يمكنه لامتناع المتصرف منه فيبقى عنده مجهول المالك **قوله** ليس للمالك
قبضه فيبقى عند المتصرف مجهول المالك الا ان يكذب نفسه فيجوز ح قبضه على قول **قوله** وتبطل الاجارة فان كان قبل استيفاء المنفعة فلا
اشكال وان كان بعد استيفائها فلا يخ اما انه استوفى من القدر الذي ادعاه الموجر او المستاجر فعلى الاول يحتمل ثبوت اجرة المثل او اقل الامرين
منها ومن الاجرة المسماة والاخير اظهر وعلى الثاني يحتمل ايضا ثبوت اجرة المثل او اكثر الامرين منها ومن الاجرة المسماة والاخير اظهر وان كان في اثناء
المدة فيحتمل في الصورتين اجرة وفي الصورة الاولى اقل الامرين منها ومن الحصة والاول فيها فتامل **قوله** لان كلا منهما مدع ومنكر لا يخفى ضعفه وقوة
الدليل الاول نعم لو لم يكن بين دعويهما من مشترك كان يدعي اجارة عين والاخر اجارة عين اخرى فح احتمل التحالف مع ان فيه ايضا تاملا كما سنشير
اليه فانتظر **قوله** وفي هلاك العين المستاجر عليه حلف الاجير وقيل عليه البينة وهو المشهور بين الاصحاب بل ادعى عليه الاجماع كما ذكر في شرح ثع ويمكن
الاستدلال على الاولى بما رواه الشيخ في يب عن بكر بن حبيب قال قلت لابي عبد الله ع اعطيت جنبة الى القصار فذهبت بزعمه قال ان اتهمته فاستحلفه
وان لم تتهمه فليس عليه شيء وما رواه ايضا عن بكر بن حبيب عن ابي عبد الله ع قال لا يضمن القصار الا ما جنت يداه وان اتهمته احلفته ويمكن الاستدلال
على الثاني مضافا الى عموم البينة على المدعي بما رواه الشيخ في يب في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال في الصابغ والقصار ما سرق منهم شيء فلم يخرج
منه على امرين انه قد سرق فلكل قليل له او كثير فهو ضامن وان فعل فليس عليه وان لم يفعل ولم يقم البينة وزعم انه قد ذهب الذي ادعى عليه فقد
ضمنه الا يكون له على قول البينة وعن رجل استاجر اجيرا فاقعده على متاعه فسرقه قال هو مؤتمن لعل المراد به الرد على الراي حيث قال فرقه وبيان
ان مثل هذا ليس بسرقة لا يترتب عليه حكمها لعدم صدق الحرز بالنسبة اليه بل هو خيانة من الذي اؤتمن وما رواه في الحسن بابرهيم عن ابا عبد الله ع
قال سئل عن رجل استكرى منه ابل وبعث معه يترتب الى ارض وزعم ان بعض ارقاق الزيت انخرق فانما لزيت ما فيه فقال انه ان شاء اخذ الزيت وقال
انه انخرق ولكنه لا يصدق الا ببينة عادلة وما رواه في الصحيح عن ابي بصير وفيه اشتراك لكن الظ انه الراوي الثقة بقرينة رواية مسكان عنه قال سالته
عن قصار دفعت اليه ثوبا فزعم انه سرق من بين متاعه قال فعليه ان يقيم البينة انه سرق من بين متاعه وليس عليه وان سرق متاعه فليس عليه شيء
وهذه الرواية في الفقيه ايضا وفيه في اوله عن ابي عبد الله ع قال وفي اخره وان سرق مع متاعه بزيادة لفظ مع قوله وان سرق متاعه اي ان علم
انه سرق متاعه وكان الثوب فيه ليس عليه شيء واما اذا ادعى انه سرق متاعه وكان فليس عليه شيء اي بينة وان اجاز تحليفه ام يحمل على نفي الحلف
ايضا استحبابا وعلى الثاني لا يدل الا على جواز التكليف بالبينة مع التهمة والاول اظهر لظ قوله وان سرق ولانه على الثاني لا بد من ارتكاب تكليف
في قوله فليس عليه شيء كما اشرنا اليه وايضا لا بد من تخصيصه بما اذا لم يكن تهمة من وجه اخره والا فعدم من هذه المظنة لا يوجب انتفاؤها راسا
فتدبر وما رواه في الصحيح عن ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال لا يضمن الصانع ولا القصار ولا الحائك الا ان يكونوا متهمين فيخوف بالبينة
ويستحلف لعله يستخرج منه شيئا في رجل استاجر مما لا انكر الذي يحمل او يهريقه يق على نحو من العامل ان كان مامونا فليس عليه شيء وان كان
غرما مامون فهو ضامن من قوله ع فيخوف بالبينة ويستحلف لعل البينة لاثبات التلف والحلف على عدم التقصير او الاستحلاف يدل على البينة على
تقدير رضى المالك به او البينة في صورة دعوى التلف والاستحلاف في صورة النقص والعيب على عدم كونه بفعله او بتفريطه وعلى الوجوه فيختص الحكم
بما اذا لم يكن مامونا وهذه الرواية في الفقيه في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع في جمال يحمل معه الزيت فيقول قد ذهب او اهرق او قطع عليه الطريق
فان جاء عليه بينة عادلة ان قطع عليه او ذهب فليس عليه والا ضمن وقال ع والغسال والصواغ فاسرق منهم من شيء فلم يخرج بينة على امرين انه قد سرق و
كل قليل له او كثير فان فعل فليس عليه شيء وان لم يقم بينة وزعم انه قد ذهب الذي ادعى عليه فقد ضمنه ان لم يكن له على قول بينة وروي عن رجل جمال
اكترى منه ابل وبعث منه بزيت الى ارض فزعم ان بعض ارقاق الزيت انخرق واهراق الزيت قال انه ان شاء اخذ الزيت وقال انخرق ويمكن لا يصدق الا
ببينة عادلة ولا يذهب عليك ان الروايتين الاولين مع عدم صحة السند ولا تصلح لمعارضة هذه الروايات وحكم المحقق في يع باشهرية روايته ايضا غير
ظ فالاقوى ثبوت البينة على الاجير فان لم يكن له بينة ضمن الا ان يدعي علم المستاجر بالتلف فله احلافه على عدم علمه ويمكن حمل الروايتين على
تجويز احلافه اذا رضي بذلك وان جاز له ان يرضى ويطلب البينة مع انه يمكن حمل الاخير على حدوث النقص والعيب لا التلف فيكون احلافه على عدم
تفريطه لكن يبقى التعارض بين هذه الروايات باعتبار اطلاق بعضها في لزوم البينة ودلالة بعضها على اختصاص طلب البينة بل الحلف ايضا
بما اذا لم يكن مامونا ويمكن الجمع بحمل المجمل على المفصل او حمل المفصل على افضلية اسقاط البينة والحلف اذا كان مامونا واما ما استدل به الش
من الدليلين وفيه تامل لا الاول فلانه ان كان المراد بالامين انه اعتمد عليه ووقع اليه شيء ولم ياخذه تعديا وقهرا كالعاهب يكون الاجير امينا مسلم
لكن لا نم كلية قبول قول الامين اذا لم يظهر دليل على ذلك وان اريد بالامين ان المال عنده امانة شرعا وحكمه حكم الوديعة فلا نم كون الاجير
امينا بهذا المعنى لعدم ورود نص عليه ولو سلم فقبول قول الودعي الص بيمينه فحمل كلامه للخلاف بل المسلم ان الودعي اذا تلف عنده الوديعة
تعتبر بعدد تفريط لا يجوز تضمينه وتغريمه وهو لا يفيد فيما نحن فيه اذ الكلام ليس في تضمينه بعد الثبوت بل في عدم حاجته الى الاثبات
بالبينة وقبول قوله باليمين وبالجملة فما تكرر في كلامهم قبول قول اليمين باليمين مما لا يظهر معناه ولم اقف على دليل صالح عليه ولم احلفه

في الروايات

في الروايات على ما يتعلق به سوى حسنة الحلبي ابراهيم عن ابي عبد الله ع قال صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان وصحيحة قال ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن ورواية عنبات بن ابراهيم عن جعفر عن ابي عبد الله ع ان عليا ع اتى بصاحب حمام وضعت عنده الثياب فضاعت فلم يضمنه فقال انما هو امين والحق لا يخفى ان لرواية الاولى ليس فيها الحكم المؤتمن اصلا وظاهر الرواية الثانية بقرينة الاولى والخبر نفي الضمان عنه لا تمول قوله واما الرواية الثانية فمع ضعف سندها انما ورد في حمامي ضعت عنده الثياب الظاهر انه بالنسبة اليها ورد وعلى مع ذلك فليس فيها الا نفي الضمان عنه لا قبول قوله بالبين فالحكم بقبول قول الامين محل مستند الى هذه الروايات في غاية الضعف بل غاية ما تدل عليها نفي الضمان عنه لا قبول قوله بالبين ثم ان في كل ما ثبت شرعا انه مؤتمن او امين لعدم ظهور معناها نعم امكن القول بقبول قوله في خصوص الوديعة بما ذكرنا من انه محض حق المالك ولم يقبل قوله لادى الى عدم قبول احد الا ما شاء الله لعدم نفع فيه مع ادائه الى الضرر وفيه من الضرر والحرج ما لا يخفى وظاهر ان هذا الوجه لا يجري في المستاجر ونحوه لاستيجاب لانتفاع نفسه واما الدليل فيها ان عدم قبول قوله لا يستلزم تخليده في الحبس لجواز الامر بالبدل اما ابتداء او بعد مواخذته ومطالبته بالعين وان ادت الى الحبس للاستظهار الى ان يحصل اليأس من العين فيأخذ البدل ولا بد من التمسك بذلك في صورة دعوى الرد والا لزوم ما ذكره من التخليد ايضا لامكان صدقه في الرد اذا جاز ذلك فيه فيجر ههنا ايضا والقول بانه في صورة دعوى الرد انما يؤاخذ لعدم اشهاده عليه مع امكانه بخلاف التلف لانه ربما لم يكن الاشهاد عليه ففيه انه في صورة الرد ايضا ربما لم يمكنه الاشهاد ولو سلم فغاية الفرق بين الصورتين بالتقصير وعدمه وهو لا يقدح فيما ذكرنا اذ الفرض انه ان كان التخليد في الحبس غير مجوز فكيف يجوز في صورة دعوى الرد وان جاز ذلك في صورة الرد اورد فع لزومه بالرجوع الى البدل على احد الوجهين فلو لم يجز ههنا ايضا لم يدفع ههنا ايضا بذلك لا يجدي الفرق بالتقصير وعدمه اذ المجوز للمطالبة في الصورتين هو كونه مدعيا مع عدم البينة هي وظيفته وهو قائم في الصورتين ولا دليل على اعتبار ظهور التقصير وجواز المطالبة معه لا بد من فهم هذا ما يتعلق بقبول قوله في دعوى التلف واما ثبوته بالبينة او اليمين على الرابين او اعتراف المالك بدون مناقشة كان بفعل الاجير او بغيره او تفريط فهو ضامن اتفاقا على ما نقله جماعة من الاصحاب وكذا القول فيما اذا تلف او ادعى رده بفعله او تفريطه قال العلامة في عدد ما يضمن الصانع ما يحمله كالقصار يخرق الثوب والحال يسقط حمله على الراس او يتلف بعثره والجمال بضمن ما تلف بقوده وسوقه انقطاع حمله الذي هو به حمله والملاح بضمن ما يتلف من يده او حذفه لو ما يعالج به السفينة وقال المحقق في شرحه للنص والاجماع في ذلك كله سواء قصر او لا لان اتلاف مال الغير بغير حق ولا اذن لا يسقط وجوب ضمانه عدم التقصير في حقه ومثله قال في شرح نع ايضا ما سنتلوه ولا يخفى ان دعوى الضمان بمجرد كون الاتلاف من غير اذن مع كون التصرف باذن المالك بل بامره وعدم تعديه فيه ولا تفريط مشكل جدا سيما مع حذاقة القصار بل على الاجماع واطلاق الروايات كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع في الرجل يعطي الثوب ليصبغه فيفسده فقال كل عامل اعطيته اجرا على ان يصلح فيفسد فهو ضامن وحسنته ايضا بابراهيم عن ابي عبد الله ع قال سئل عن القصار يفسد قال الاجر يعطي الاجر على ان يصلح فيفسد فهو ضامن ورواية ابي الصباح عن ابي عبد الله ع قال سئلته ارفعه الى القصار فيخرقه قال اعرفه فانك انما دفعته اليه ليصلحه ولم تدفعه اليه ليفسده ورواية اسمعيل بن الصباح قال سئلت ابا عبد الله ع عن القصار يسلم اليه المتاع فيخرقه او يغرقه ايغرمه قال نعم غرمه ياخذ بدأه فانك انما اعطيته ليصلح لم يعط ليفسد واسمعيل الصباح غير مذكور في كتب الرجال الا بعد ان يكون سهوا وان توافق الفقيه ربما يؤيد بكون الصواب اسمعيل عن ابي الصباح كما في الرواية الاولى التقارب بين الروايتين مع ان الراوي عنهما علي بن الحكم عن اسمعيل والله يعلم ولي الفقيه بعد هذه الرواية وقال ابي ع كل من يدعي الاجر ليصلح فيفسد فهو ضامن القصار والصواغ ما افسدوا وكان علي بن الحلبي يصل عليهم ورواية ابي الصباح قال سئلت ابا عبد الله ع عن القصار هل عليه ضمان فقال نعم كل من يدعي الاجر ليصلح فيفسد فهو ضامن ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع دفع اليه رجل استاجر رجلا ليصلح له بابا فضرب المسمار فصدع الباب فضمنه امير المؤمنين ع ورواية عمر بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه ع انه راى بحمال كانت عليه قارورة من فكرها فضمنها اياه وكان يقول كل عامل مشترك اذا افسد فهو ضامن عن سالبه عن المشترك فقال الذي يعمل له ذلك لذا وانت خير بان المعروف بين الاصحاب انه لا فرق في الحكم بين العامل المشترك وغيره كما نقلنا عن شرح نع فالتخصيص بالمشترك في هذه الرواية كانه محمول على التقية لموافقته لمذهب جماعة من العامة حيث من قوابين المشترك وغيره وحكموا بالضمان في المشترك دون المنفرد ويمكن ان يقال ان الظاهر من العامل المشترك هنا على ما فسره هو من كان عمله وشغله ذلك كالجمال المكاري والملاح فتارة يعمل له وتارة لذا وكل منهم عامل مشترك وان اجر نفسه بدينار معلومة المباشرة عمل معلوم بنفسه بحيث لا يمكن ان يعمل لغيره فيها وعلى هذا فالعامل المشترك بهذا المعنى اعم من الاجير المشترك باصطلاح الاصحاب وهو الذي يستاجر لعمل مجرد عن المباشرة او عنها على ما سبق تفسيره في الشرح فتخصيص الحكم ههنا بالعامل المشترك بهذا المعنى لا ينافي ما هو المعروف بينهم من التعميم في المشترك او المنفرد على اصطلاحهم لكن تخصيص الحكم بالعامل المشترك بهذا المعنى ايضا مجرد هذه الرواية مع ضعف سندها لا يخرج عن اشكال لعموم الروايات المعتبرة في كل عامل يعطى الاجر وكل اجير كذلك الا ان يقال ان الحكم بالضمان مع اذن المالك على خلاف الاصل فلا بد من الاقتصار على مورد النص وهو الاجير المشترك ولا يبعد التخصيص بمجرد هذه الرواية اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين وحمل العموم على تلك الروايات على من كان شغله وعمله ذلك كما هو الشايع واما من لم يكن عاملا مشتركا ولم يعط الاجر فالحكم بضمانه مع اذن المالك عدم تفريطه كانه لا وجه له سيما مع حذاقته والله تعالى يعلم ثم لا يبعد ان يقال ان الظاهر من الاقتصاد الذي يظهر من هذه الروايات كونه موجبا للضمان هو ان يصدر عنه خطاء يوجب الفساد فالقول بالضمان فيما لم يصدر عنه خطاء اصلا وانما صار فعله سببا لفساده باعتبار هيئة واستعداده لذلك كما اذا رقق القصار الثوب فاخرقه وعصره فانفرق وكان وقع

ضل

وقوله

دق مثله وعصره عصر مثله كما يظهر من اطلاق كلامهم وصرح به الشيخ في ط لا يخ عن اشكال وشمول الاتفاق ايضا لذلك غير ظ قال في التحرير في الختان
ولو لم يتجاوز محل القطع مع حذقهم في الصفة فاتفق التلف فانهم لا يضمنون وقال في ط اذا استاجر من يخبز له في تنور او فرن فخبز له واحترق الخبز او
شيء منه فانه ينظر فان كان خبزه في حال لا يخبز في مثله لاستيعاب النار وشدة التهيب ضمن لانه مفرط وان كان خبزه في حال يخبز مثله فيه ينظر فان كان
في يد صاحب الخبز فلا ضمان على الاجير بلا خلاف وان لم يكن في يده فلا يضمن عندنا الا بتفريط ومنهم من قال يضمن وان لم يفرط ولا يخفى ان الظ من
كلامهما اطلاق الحكم بعدم الضمان بلا تفريط وان كان التلف مستندا الى فعلهما الا ان يق في المثالين المذكورين لا يمكن ان يصير الفعل سببا للتلف
الا مع تفريط وخطأ فالتلف بدونهما لم يكن بفعلهما فيكون مستندا الى امر اتفق ومن خارج ح فلا ضمان على ان الظ انه لا يحكم ههنا بالضمان ههنا الا
مع العلم بسببية الفعل للتلف وظ انه لا يمكن العلم بذلك في المثالين لا مع ظهور تفريطه او خطأ وانما يمكن سببية الفعل بدون الخطاء والتفريط للتلف والعلم
به في مثل مثال القصار الذي ذكرنا وقد صرح الشيخ فيه بالضمان كما اشرنا اليه وقال المحقق الثاني في شرح عد بعد نقل كلام التحرير وهذا صحيح ان لم
يكن التلف مستندا بفعلهم انتهى وبالجملة فلو لم يثبت عموم الاجماع فالظ تخصيص الحكم بالضمان بما اذا وقع منه خطأ ان لم يفرط فيه بل اتفق ذلك كما
اذا عثر الحال فتلف او عاب ونقص والله يعلم واعلم انه لا فرق في ضمان الاجير والصانع ما حدث بفعله بين ان يكون المال في يد مالكه وملكه ولا ان
يكون عمله في الصورة الاخيرة بين يدي مالكه وحضوره ام في غيبته لعموم الاخبار ونقل عن جمع من العامة انهم ذهبوا الى ان ضمانه انما هو اذا نقله الى
ملكه ولم يكن عمله بين يدي مالكه وحضوره وظ كلام الشيخ في ط ايضا ذلك لكن لم يتعرض الاصحاب لنقله منه نعم في صورة التلف لا بفعله يعتبر في
ضمانه بالتفريط نقله الى ملكه ولا يبعد ان يعتبر ايضا ان لا يكون بحضور المالك وربما امكن حمل كلام الشيخ ايضا عليه فتأمل واعلم ايضا ان جمعا من الاصحاب منهم
العلامة ره في جملة الصناع الذين حكموا بضمانهم ما حدث بفعلهم او تفريطهم الطبيب والبيطار والختان والحجام وان كان حاذقا واحتاطوا واجتهدوا
ولا يبعد المحقق ره في النكت والمص في شرح الارشاد ادعوا اتفاق الاصحاب على ان الطبيب يضمن ما يتلف بعلاجه مع ان ابن ادريس امكن ضمان الطبيب مع علمه
واجتهاده فلعل من ادعى الاجماع ظهر عنده وقوعه مخالفته وعلى هذا فلو ثبت الاجماع على الحكم مط فهو الحجة وقد روى السكوني عن ابي عبد الله ع
قال قال امير المؤمنين ع من يطبب او ينظر فليأخذ البراءة من وليه والا فهو ضامن لكنه لضعفه لا يصلح حجة وسيجيء تمام الكلام فيه في الديات ان شاء الله وذكر
بعض المحققين انه يكفي في ضمان الطبيب العلم بترتب التلف على سقي الدواء التي امر بها وان لم يباشر السقي بيده لا مجرد وصفه ان الشيء الفلاني نافع لمرض
كذا والمرض هذا واحتمل الضمان في الثاني ايضا اذ يق في العرف انه تلف بدوائه والمتعارف من عمله ذلك لا الالزام والسعي بل تعيين المرض ووصف دواء
نافع له وانت تعلم انه على هذا يحتمل الضمان في الاول ايضا مع تعيين المرض انه مرض كذا لكن لما كان الظ ان الحكم بالضمان مع الاذن في معالجته بل الامر بها
وحذاقته واحتياطه خلاف الاصل فينبغي الاقتصار فيه على موضع اليقين وهو المباشرة او الامر وربما استشكل في الطبيب بانه قد يجب عليه وكذا الختان فان
التضمين مع الايجاب بعيد وايضا فلا اجرة له ح اذ لا يصح الاجرة عندهم على فعل الواجب وان كان كفائيا على ما صرح به المحقق الثاني وشرح عد ولا
يخفى جريان هذا الاشكال في كثير من الامور التي الظ وجوبها كفاية فالظ ان مثل هذا الوجوب لا ينافي التضمين ولا الاجراء الا فيما نص عليه ويؤيده
ما حكموا من جواز الاستيجار للجهاد مع عدم اليقين على الموجر والمستاجر لشموله ما اذا وجب كفاية وتخصيصه بما اذا قام به من فيه كفاية بظنهما اذ
كان الموجر ممن لا يجب عليه اصلا بعيد والله تعالى يعلم ثم اعلم ان الظ من ضمان الحجام ضمانه بما حدث بفعله باعتبار خطائه في كيفية الحجامة وكونها مضمرة
له وانما ضمانها ح على الطبيب لو امره بها والا فلا ضمان فتأمل ثم اعلم ان ما ذكرنا من ضمان الاجير ما حدث بفعله في المستاجر عليه بتعد او تفريط لا
ريب في شموله لكل اجير كما في غيره واما ما حدث بفعله بدونهما فلا ريب فيه ايضا اذا كان صانعا مثل الصواغ والصاغ والقصار والنجار وامثالهم و
اما في المكاري والملاح ففيه اشتباه وقد صرح ابن ادريس في ئر لشمول الحكم لهما ايضا وادعى الاجماع فيه كما سننقله وقال العلامة في الارشاد ويضمن
الصانع كالقصار بخرق الثوب او بخرقه والطبيب والختان والحجام وان حاذقا واحتاط واجتهد ولو تلف زيده من غير سبب فلا ضمان ولا يضمن الملاح و
المكاري الا بالتفريط وظاهره الفرق بين الملاح والمكاري والصناع في انهما لا يضمنان بدون التفريط وان كان بفعلهما بخلافهم فانهم يضمنون ما
حدث بفعلهم مط ومثله ما سننقله عن المفيد ايضا والتحقيق انه ان ثبت الاجماع في الكل على ما ادعاه ابن ادريس فلا كلام وان لم يثبت فان استند في
الحكم بما نقلنا عن محقق الثاني والش من اتلافهم مال الغير يوجب الضمان مط وان لم يكن بتفريط فيجب ايضا تعميم الحكم وان لم يسلم ذلك اذا كان الفعل
باذن المالك بدون تعد او تفريط ولم يستند اليه بل الى الروايات فيحتمل الحكم بالتعميم لعموم صحيح الحلبي وحسنته وبعض الروايات الاخرى ايضا نظرا
الى ان كل عمل اعطي الاجرة عليه فالمقصود انه اصلاح في الجملة ويؤيده رواية زيد بن علي ع والحكم فيه بضمان الكمال لافساده مع انه مثل المكاري في الاعتبار
ويحتمل تخصيص الحكم بالصناع نظرا الى ان الظ من اعطاء الاجر لاصلاح شيء وهو ما يختص بالصناع لا مثل المكاري والملاح ورواية زيد لضعف
سندها لا يصلح حجة وعلى هذا فان قلنا بالفرق فيحتمل كلام العلامة واضرابه عليه وان لم نقل فيه فيمكن حمل كلامهم على ان غرضهم من تفصيل
المكاري والملاح الاشارة الى انهما باعتبار اجارة الدابة والسفينة لا يضمنان لكل ما تلف باعتبارهما وان لم يكن بفعلهما ولا تعد او تفريط منهما كما يدل
عليه اطلاق رواية الحسن بن صالح المتقدمة بل انما يضمنان بهذا الاعتبار لما كان بسبب تفريط منهما في الات الحمل والسفينة اما اذا غرقت السفينة
بسبب الريح من غير تفريط منه او غرقت الدابة فتلف ما حمله من غير ان يكون صارا بهما مباشرا للحمل والدفع والقود والسوق فلا ضمان عليه وهذا
لا ينافي ان المكاري والملاح ايضا اذا استوجرا لمباشرة ملك الاعمال فما تلف في ايديهما بفعلهما كانا ضامنين وكسائر العمال وان لم يظهر منه تفريط
او تعد فيه وقال المحقق في يع اذا فسد الصانع ضمن ولو كان حاذقا كالقصار يخرق او يحرق او الحمام يحني في حجامته او الختان يختن فيسبق موسا

الى الحشفة او يتجاوز حد الختان وكذا البيطار مثل ان يحيف على الحافر او يفصد فيقتل او يجني بما يضر الدابة ولو احتاط واجتهد اما لو تلف في يد الصانع
لا بسببه من غير تفريط ولا تعد لم يضمن على الاصح وقال الش في شرحه اما الضمان فيما تلف بيده فهو موضع وفاق ولا فرق في ذلك بين الحاذق وغيره
ولا بين المختص والمشترك ولا بين المفرط وغيره لان ضمان مال الغير بالاتلاف من غير اذن يعطي الضمان ولا يدفعه عدم التفريط واما عدم الضمان لو تلف
من غير تفريط بغير فعله فقيل انه كان وادعى عليه المرتضى الاجماع وما اختاره المص اقوى لاصالة البراءة ولانهم امناء فلا يضمنون بدون التفريط وفي كثير
من الاخبار دلالة عليه والاجماع مم انتهى **قوله** ولان ضمان مال الغير كما ترى والظ بدله ولان اتلاف مال الغير من غير اذن اه وقوله فقيل انه كك اي
يضمن ايض كما في الشق السابق والعبارة لا يخ عن حر والاولى حذف قوله عدم الضمان بالنسبة الى المرتضى سنتكلم عليه ان شاء الله تعالى ثم قال المحقق و
كذا الملاح والمكاري لا يضمنان الا ما يتلف عن تفريط على الاشهر وقال الش هذا هو الاقوى لما تقدم ولعدم دخولهما في اسم المصانع الذي وقع
عليه الاجماع والشيخ استند في ضمانهما الى رواية ضعيفة السند ولا يخفى انه ان حمل كلام المتن في المكاري والملاح على ان حكمهما حكم الصناع لا يضمنان
ما تلفت لا بفعلهما الا مع التعدي والتفريط كما يرشد اليه نسبة الخلاف الى الشيخ فقط اشارة الى ما ذكره في يه حيث قال واذا استقل البعير والدابة
بحملهما فصاحبهما ضامن لما عليهما من المتاع والظ انه اشد قية الى رواية الحسن بن صالح كما اشار اليه الش وصرح به العلامة في لف فترجيحه لعدم الضمان بما تقدم
من اصالة البراءة وانهم امناء متوجه لكن قوله ولعدم دخولهما في اسم الصانع الذي وقع عليه الاجماع مما لا يرتبط به فان الاجماع وقع على ضمان ما كان
بفعله وهما على هذا التوجيه مشتركان معه في ذلك وانما الغرض انه انهما لا يضمنان ايض ما لم يكن بفعلهما الا بالتفريط كسائر الصناع فعدم دخولهما في
الصانع الذي وقع عليه الاجماع لا نفع له في غرضه بل يضره على ان الاجماع كما ستنقله عن ابن ادريس في المكاري والملاح ايض وحمله على ان الاجماع الذي
ادعاه المرتضى انما هو في الصانع وهما غير داخلين فيه فلا يتوجه اطلاق الحكم بضمانهما مستندا اليه بعيد عن العبارة كما لا يخفى وان حمل كلام المتن على
الفرق بينهما وبين الصانع فانهما لا يضمنان ما كان بفعلهما ايض بدون التفريط بخلاف الصانع كما ذكرنا ظاهر عبارة الارشاد فح عدم دخولهما في الصانع
الذي وقع عليه الاجماع لو صح مما ينفعه لكن لا يستقيم حكمه بكونه اقوى لما تقدم لان ما تقدم من اصالة البراءة وكونهم امناء والامكنة به التمسك ههنا ايض
لكن ما تقدم منه من ان اتلاف مال الغير من غير اذن يقتضي الضمان ولا يدفعه عدم التفريط يجري فيهما ايض فيجب الحكم بضمان ما تلف بفعلهما ايض مط
على ان كون ما اختاره المص اشهر غير ظ بل لا يعلم القول به صريحا وان كان ظ بعض عباراتهم كما اشرنا اليه ولو سلم فلا يلائم نسبة الخلاف الى الشيخ
فقط استنادا الى رواية ضعيفة وكيفما كان فقول النهاية والرواية المذكورة لا يشمل الملاح اختصاصها بصاحب البعير والدابة فلا وجه لنسبة القول
بضمانه ايض الى الشيخ مستندا الى تلك الرواية اللهم الا ان يكون اشارة الى قول اخر من الشيخ لم اقف عليه ثم ان الشيخ في يه قال قيل ما نقلنا عنه وكل
من اعطى غيره شيئا ليصلحه فافسده وتعدى فيه كان ضامنا له وذلك مثل الصانع يعطي شيئا ليصلحه فيفسده او النجار يعطي بابا او غيره ليصلحه
فيفسده او القصار يعطي ثوبا ليغسله فيخرقه او يحرقه وما اشبه هؤلاء من الصناع فانه يلزمهم ما افسده هذا اذ لا فساد بشيء من جهتهم او تفريط منهم و
ما اشبه ذلك فان هلك من غير ذلك والملاح ضامن لما يحمله اذا غرق بتفريط من جهته فاذا غرقت السفينة بالريح او غير ذلك من غير تفريط منه لم
يكن عليه شيء او المكاري مثل الملاح يضمن ما يفرط فيه وما لا يفرط فيه لم يكن عليه شيء في هلاكه انتهى ولا يخفى ان ظاهره ايض عدم ضمان
المكاري والملاح الا بالتفريط فينافي ما ذكره اخره لو بل ظاهره عدم ضمان الصناع ايض الا بالتعدي او التفريط وهو ينافي ما ادعوا عليه الاجماع من
ضمانهم ما حدث بفعلهم مط الا ان يحمل التعدي في كلامهم على مطلق الفساد فيندفع الثاني واما الاول فيمكن دفعه اما بتخصيص المكاري فيه
بغير صاحب البعير والدابة اي الفرس بقرينة ما بعده او بان ما ذكره ثانيا رجوع عن الاول او بان غرضه منه نقل مضمون الرواية وان كان فتواه
على الاول وكانهم يفعلون ذلك كثيرا والله تعالى يعلم هذا كله اذا علم كون التلف او النقص بفعله او تعد منه او تفريط ولو تنازعا في انه
بفعله او في تعديه او تفريط فالظ ان القول قول الاجير بيمينه وانه منكر وربما قيل بوجوب البينة عليه على انه ليس بفعله ولا بتعد منه او تفريط
كما يظهر من تضاعيف ما نتلو عليك في الشق الثاني فانتظر وان تلف او عابت في يده ولكن لا بفعله ولا بتعد منه او تفريط فظ الاكثر انه لا ضمان عليه
ونقلوا عن بعضهم القول بضمان كل ما تلف او نقص في يده مط وان لم يكن بفعله ولا بتعد او تفريط منه ونقل في شرح ثع عن السيد المرتضى انه
ادعى عليه الاجماع وعبارته على ما نقل في لف هكذا مما انفردت به الامامية القول بان الصناع كالقصار والخياط ومن اشبههما ضامنون
للمتاع الذي يسلم اليهم الا ان يظهر هلاكه ويشتهر مما لا يمكن دفعه او تقوم بينة بذلك ايض وهم ايض ضامنون لما جنته ايديهم على المتاع بتعد
وغير تعد سواء كان الصانع مشتركا او غير مشترك انتهى قوله مما لا يمكن دفعه اي اشتهارا لا يمكن انكاره او هلاكه بما لا يمكن به دفعه والا
فيضمن بتفريطه في عدم دفعه فعلى الاول يجب ان يعيد حكمه بعدم الضمان مع الاشتهار او البينة بما لم يكن بتفريط منه وعلى الثاني فح كلامه
اشارة الى التقييد على الوجهين ولا يدل كلامه الا على الضمان مع عدم الاثبات اي ان عليه الس على التلف اما مط او بدون التفريط ليدفع
عنه الضمان ولا يكفي اليمين كما هو المش بين الاصحاب كما اشرنا اليه سابقا لا انه ضامن لكل ما تلف في يده وان لم يكن بفعله ولا بتفريط منه كما
فهم الش وعبارة ثر ايض في هذا المقام لا يخ عن تشويش وهي هكذا واختلف اصحابنا في تضمين الصانع والملاحين والمكاري بتخفيف اليا
فقال بعضهم هم ضامنون لجميع الامتعة وعليهم البينة الا ان يظهر هلاكه ويشتهر مما لا يمكن دفاعه مثل الحريق العام والغرق والنهب كك وما
ما تجنيه ايديهم على السلع فلا خلاف بين اصحابنا انهم ضامنون له وقال الفريق الاخرين من اصحابنا وهم الاكثرون المحصلون ان الصناع لا
يضمنون الا ما جنته ايديهم على الامتعة او فرطوا في شفاظه وكك الملاحون والمكارون والرعاة وهو الاظهر من المذهب والعمل عليه لانهم امناء

سواء

سواء كان الصانع منفردا او مشتركا انتهى قال الظ من كلامه ان الفريق الاول قالوا بتضمين ما تلف في ايديهم مط وان لم يكن بفعله ولا تفريط منه لكن ما نقله
منهم لا يدل الا على تضمينهم مع عدم البينة الا ان يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفاعه باحد المعنيين الذين ذكرنا في كلام المرتضى رض فتم وقد في لف
نقل اولا عن المفيد انه قال القصار والخياط والصباغ واشباههم من الصناع ضامنون لما جنته ايديهم على السلع ويضمنون ما يسلمونه من المتاع الا ان
يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفاعه او يقوم لهم بينة بذلك والملاح والمكاري والحمل ضامنون للامتعة الا ان يقوم لهم بينة بان الذي هلك بغير
تفريط منهم ولا تعد فيه ثم نقل عبارة المرتضى ثم نقل عن الشيخ في الخلاف وفي ط وية انه قال لا ضمان عليهم الا فيما يهلك بما افسده او يكون بشيء من جهتهم
او بتفريط منهم وما اشبه ذلك فان هلك من غير ذلك لم يمكن عليه شيء من ذلك وبه قال ابو الصلاح وسلار ثم نقل كلام ابن ادريس ثم قال والوجه اختيار
الشيخ انتهى وانت خبير بان كلام المفيد والمرتضى وابن ادريس موافق لما نقله من الشيخ من عدم ضمانهم الا لما افسدوه او يكون هلاكه لشيء من جهتهم ولا
مخالف فيه سوى ما نقله ابن ادريس عن الفريق الاول على ما فهمه فنقل هذه الاقوال جميعا واختيار ما ذكره الشيخ من بينها كما ترى وان كان غرضه ليس على
الاجير البينة كما ذكره المفيد والمرتضى بل يكفيه اليمين ففيه ان الشيخ لم يتعرض لحديث البينة اصلا لا نفيا ولا اثباتا فباختيار ما ذكره الشيخ لا يظهر ما قصده
ثم قال في لف لنا الاصل براءة الذمة وعدم الضمان فان ايديهم ليست عادية وهم امناء فلا يتعلق بهم ضمان الا مع تعد او تفريط كالمستودع وغيره وما
رواية معوية بن عمار في الصحيح عن الصادق ع قال سئلته عن الصباغ والقصار فقال ليس يضمنان ولا يخفى انه مدعاه عدم الضمان فيما لم يكن بفعله وما بتفريط
فما ذكره من التمسك بالاصل متجه فان الاصل عدم الضمان وبراءة الذمة ما لم يثبت خلافه بدليل واما اذا كان المدعي عدم الحاجة الى البينة لاثبات التلف
وكفاية اليمين ودفع الضمان بها وقد ظهر لك بما حققنا سابقا ضعفه فتذكر واما الاستدلال بالصحيح باعتبار اطلاق الحكم فيهما بعدم الضمان فانما
يتجه ايضا على التقدير الاول فان الظ من عدم الضمان هو عدم ثبوت الغرامة عليه بالتلف او النقص والعيب لا انه ليس عليه اثبات التلف وقبول قوله باليمين
لكن هذه الرواية معارضة بما يدل ايضا على اطلاق الحكم بالضمان كما سنشير اليه والى وجه الجمع بينهما ثم استدل برواية بكر بن حبيب التي نقلناها اول البحث
ووجه الاستدلال بها على التقدير الثاني ظ واما على التقدير الاول فوجه الاستدلال بالرواية الثانية ظ ايضا لقوله ع فيما لا يضمن القصار الا ما جنت يداه
واما بالرواية الاولى فلا فانها لا تدل الا على كفاية الحلف مع التهمة وعدم ثبوتها مع عدمها وليس فيها دلالة على عدم الضمان فيما تلف لا بفعله وتفريطه
الا ان يق ان اقتصاره ع على الحلف مع التهمة من غير الحكم عليه نعم بتغريم البدل بعدها وكذا حكمه ع بانه ان لم يتهمه فلا شيء الشامل للحلف وغرامة البدل
يدل على اطلاق الحكم بعدم الضمان وتغريم البدل فيحكم ما لم يثبت خلافه ولم يثبت ذلك فيما لم يكن بفعله ولا بتفريط ثم قال احتج المرتضى باجماع الفرقة
وان من خالفنا في هذه المسئلة على مبادئ اقوالهم يرجعون فيها الى ما يقتضي الظن من قياس او خبر واحد ونحن نرجع الى ما يقتضي العلم فقولنا اولى ومما
يمكن ان يعارضونه ما يروونه عن النبي ص من قوله على اليد ما اخذت حتى تؤديه وهذا يقتضي ضمان الصناع على كل حال واذا خصصوا احتاجوا الى دليل
ما رواه مسمع بن عبد الملك عن الصادق ع قال قال امير المؤمنين ع للاجير المشارك هو ضامن ان من سبع او غرق او حرق او لص مكابر وفي الحسن عن الحلبي
عن الصادق ع قال في رجل حمل مع رجل في سفينة طعاما فنقص قال هو ضامن قلت انه ربما زاد قال تعلم انه زاد فيه شيئا قلت لا قال هو لك وفي الصحيح عن ابي
بصير قال سئلته عن قصار وقد نقلنا تمام الرواية اول البحث ولا يخفى ان معارضته بالحديث النبوي وكذا الحسنة الحلبي سواء حمل كلامه على ما ذكرنا من
ان عليه اثبات التلف بالبينة او على ما ذكره الش من ضمان كل ما تلف في يده فان لم يكن بفعله ولا بتفريط منه فان الاستدلال بهما باعتبار ما يظهر
منهما باطلاق ضمانه فيصح الاستدلال على الوجهين واما المعارضة بحديث ابي بصير فانما ينطبق على ما ذكرنا لا على ما نقله الش كما لا يخفى واما الاستدلال
برواية مسمع فانما يتجه على ما نقله الش لو قال بالضمان مط فيما سوى السبع والغرق والحرق واللص المكابر واما لو قال بالضمان مط من غير استثناء كما نقله
الش فلا ينطبق الحديث المذكور على مذهبه واما على ما ذكرنا فلعل احتجاجه باعتبار اطلاق الحكم فيه بالضمان فيما سوى المذكورات واما استثناء هذه
المذكورات فلعله حمله على ما اذا اشتهر التلف بهذه اشتهارا لا يمكن دفعه كما ذكره فيما نقلنا من كلامه ثم ان الحكم في هذه الرواية ايضا مختص بالاجير
المشارك ههنا كما ذكرنا هناك اعم من المشترك باصطلاح الاصحاب فلا ما هو المعروف بينهم وصرح به السيد من عموم الحكم للمنفرد والمشترك كما نقلنا
ثم التخصيص بالمشارك بالمعنى الاعم اما باعتبار ان المراد بالضمان الضمان اذا لم يقم البينة كما حملنا عليه احتجاج السيد فيمكن ان يكفي من غير المشارك اليمين
او الضمان بمجرد احتمال التفريط كما هو محتمل كلام السيد ايضا فيمكن ان يعتبر في ضمان غير المشارك او ضمان ما تلف في يده مط وان لم يتعد او تفريط كما
حملوا عليه كلام السيد فيمكن القول في غير المشارك بعدم الضمان الا اذا كان بفعله او تفريطه لكن التخصيص بمجرد هذه مع ضعف سنده لا يخ عن اشكال
الا فيما كان الحكم بالضمان فيه على خلاف الاصل فح لا يبعد التخصيص بالمشارك بمجرد هذه اقتصارا في الحكم المخالف للاصل على موضع اليقين كما
ذكرنا سابقا فتدبر ثم قال والجواب منع الاجماع فانا قد ذكرنا الخلاف قوله ع على اليد ما اخذت حتى تؤدي مجاز واما اولا فلان اليد لا يثبت عليها
شيء واما ثانيا فلان الكلام لا يتم الا باضمار وهو اما يجب على اليد او ينتفي او يستحب فيبقى مجملا واما ثالثا فانا نقول بموجبه فان اليد يجب عليها رد
ما اخذت مع قيامه فيها وبقائه والاحاديث محمولة على التفريط والتعدي جمعا بين الادلة او على تاخير المتاع عن الوقت المشترط وان كان نوع تفريط
لما رواه الكاهلي في الحسن عن الصادق ع قال سئلته عن القصار يسلم اليه الثوب واشترط عليه يعطي في وقت قال اذا خالف وضاع الثوب بعد الوقت
فهو ضامن انتهى ولا يخفى ان منع الاجماع على ما نقله الش من مذهب السيد ويستفاد من كلام العلامة ظ لذهاب معظم الاصحاب الى خلافه واما
على ما ذكرنا من ان مذهبه وجوب الاثبات بالبينة وعدم كفاية اليمين فلم يظهر مما ذكره الخلاف فيه وما نشأ من المتاخرين كالمص ومة نفسه
كانه لا يقدح فيما نقله السيد من الاجماع واما ما ذكره في الجواب عن الاستدلال بالحديث النبوي فلا يخفى ضعف ما ذكره من الوجه الاول واما

الثاني فيحمل على الابقاء والاستحباب الآتي عن بعد والاستدلال بالنظر واما الثالث فانما يتوجه على ما فهمه من مذهب السيد واما على ما ذكرنا فاطلاق الحكم بوجوب الرد يكفي لتكليفه به ما لم يثبت تلفه بالبينة كما هو مدعى السيد نعم لصحيح الاحتجاج به في الجملة وان لم يثبت به ضمينة للبلد بعد ما لم يمكن تخصيص العين عنه الان بقي ان مراده ان المستفاد من الخبر وجوب الرد عليه في نفس الامر مع بقائه وهو لا يفيد جواز تكليفه بالرد مع عدم العلم بالحال لجواز التلف وسقوط الوجوب منه لكن لا يخفى ان حمل الخبر على وجوب الرد حتى تؤدي الآتي عن بعيد بل الظاهر منه ضمانه لو تلف حتى يؤدي وتخرج عن الضمان كما استدل به الاصحاب في غير موضع وقد عرفت ان الاستدلال بالنظر واما ما ذكره من الجواب عن الروايات الخاصة من الحمل على التفريط والتعدي او على آخر المتاع عن اول وقت المشرط جمعا بين الادلة فانما يتوجه على ما فهمه من مذهب السيد واما على ما ذكرنا فالتأويل في الاخبار الدالة على ثبوت البينة انما يتوجه لو صلح ما يدل على كفاية اليمين لمعارضتها وقد عرفت عدم صلاحية لها بنبغي اطراح الروايات الخاصة من اول الامر فلم نقف ظاهرا تلونا عليك حجة القول بعدم الضمان فيما تلف بغير تفريط كما هو المشهور اصالة البراءة واطلاق صحيحة معوية بن عمار وروايتي بكر بن حبيب كما نقلناه عن العلامة وايضا قوله في صحيح الحلبي المتقدمة وان نعل فليس عليه شئ ومثلها صحيحة ابي بصير الاتي نقلنا ما بعدها واما ما يدل على اطلاق الحكم بعدم ضمان ما لم يثبت بالبينة او على ما كان بفعله او بتفريطه منه ولو على الاحتمال على احتمال فروايات عدم الضمان على ما اذا ثبت ذلك اما بالبينة او باليمين على الرأي كما هو مورد بعضها او علم انه لم يكن بفعله ولا بتفريطه منه اذ حلف على نفيه بناء على كفاية اليمين فيه كما هو الاظهر على ما اشرنا اليه ومثله القول في روايات اخرى مطلقة في الحكم بالضمان مما نقلناه كرواية بونس قال سئلت الرضا عن القصار والصانع يضمنون قال لا يصلح الناس الا بعد ان يضمنوا وكان بونس يعمل به ويأخذ به ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن علي عليهم السلام قال اذا استبرك البعير فحمله فقد ضمن ما جر ورواية الحسن بن صالح عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا استبرك والدابة فحملها فاصابها ضامن ويمكن ان يحمل الروايتين الاخيرتين على ضمان ما يتلف بسبب ينقص اصابته كما وقع في صحيحة داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل حمل متاعا على راسه فاصابنا انسانا فمات او انكسر منه شئ ضامن اي لدية ذلك الانسان اولما انكسر منه والاظهر من كلام الشيخ في تهذيب وابن ادريس في سرائره انهما حملا قوله او انكسر منه شئ على ان انكسر من المتاع حيث قال ومن حمل متاعا على راسه فصدم انسانا فقتله او كسر المتاع كان ضامنا لدية المقتول ولما انكسر من المتاع والاظهر ان نظرهما الى هذه الرواية ومضمرة روايات اخرى تدل على عدم الضمان اذا كان مامونا كالصحيح الثاني لابي بصير والرواية الاولى لبكر بن حبيب المتقدمتين والبعيد صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام في الجمال يكسر الدن او غيره يقيمه قال ان كان هو مامونا فليس عليه شئ وان كان غير مامون فهو ضامن وصحيحة جعفر بن عيسى قال حملت له متاعا الى الشام مع جمال فذكر ان حملا منه ضاع فذكرت لابي عبد الله عليه السلام فقال اتتهمه قلت لا قال تضمنه وبرواية ابن خالد البرقي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الملاح اعمل الطعام ثم امتضمونه فنقص فقال ان كان مامونا فلا تضمنه وبرواية حذيفة عن منصور قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحمل المتاع بالاجر فيضع المتاع فينطيب فيسرقان يقربه اهله اياخذونه فقال لا امين هو قال قلت نعم قال فلا تاخذون منه شيئا وبعد الجمع بين الاخبار السابقة بما فصلنا يمكن الجمع بينها وبين ما دل على الضمان مطلقا بالحمل المجمل على المفصل كما حمله الشيخ في تهذيب ويحمل الروايات المفصلة على استحباب عدم الضمان اذا كان مامونا ويؤيد هذا صحيحة ابن بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال علي عليه السلام يضمن القصار والصانع احتياطا على اصول السيد كان ابو جعفر عليه السلام يفضل عليه اذا كان مامونا ثم لا يخفى ان الفرق بين المامون وغيره والحكم بعدم الضمان في المامون ما على الوجوب او الاستحباب انما يتوجه في صورة عدم الثبوت واحتمال ان يكون بفعله او بتقصيره منه واما اذا ثبت وعلم انه لم يكن بفعله ولا بتقصير منه كما فلناه عن السيد فلا يظهر وجه للفرق بين المامون وغيره وعلى هذا فخلاصة ما يستفاد من الجمع بين ملك الاخبار انه اذا ثبت التلف وعلم انه ليس بفعله ولا بتفريطه فلا ضمان ولو انتفى احد الامرين بحكم اما بالضمان مطلقا ويحمل الحكم بعدمه في المامون على الاستحباب او يحكم بالضمان اذا لم يكن مامونا وبعدمه اذا كان مامونا وقر عليه حال النقص واجب بضمنه ويبقى في المسئلة روايات اخرى منها صحيحة محمد بن الحسن الصفار قال كتبت الى الفقيه عليه السلام في رجل وقع ثوبا الى القصار ليقصره فدفعه القصار الى قصار غيره ليقصره فضاع الثوب هل يجب على القصار ان يرده اذا وقعه الى غيره وان كان القصار مامونا فوقع عنده ضاع من الان يكون ثقة مامونا انشاء الله تعالى وظاهرها كون القصار الثاني ثقة مامونا فلو حمل على ان القصار الاول لم يتعين عليه العمل بنفسه فهي من الروايات الدالة على الضمان ما لم يكن الصانع ثقة مامونا وان حمل على انه كان متعينا عليه بنفسه فالحكم بالضمان في غير المامون ظاهر لكن يبقى الحكم بنفي الضمان في المامون ايضا اذ دفعه الى غيره مع عدم الاذن يوجب الحكم بالضمان مطلقا الا ان يحمل عدم الضمان في المامون على الاستحباب والله تعالى يعلم ومنها صحيحة يعقوب بن شعيب قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يمنع للقوم بالاجرة وعليه ضمان ما لهم فقال اذا طابت نفسه فلا بأس انما هو من اجل انى اخشى ان يغرموه اكثر مما يصيب عليهم فاذا طابت نفسه فلا بأس بهذه الرواية تدل على كراهة التضمين بدون الاشتراط ويمكن القول بها مطلقا في كل ما يصح فيه التضمين ويخص بالمامون ويحمل الكراهة على ظاهرها او يحمل على الحرمة على ما سبق من الاحتمالين في المامون او يخص بما اذا لم يكن بفعله ولا بتفريطه ويحمل الكراهة على ظاهرها بناء على جواز التضمين حتى على ما نقلوه قولا ومنها رواية موسى بن بكر عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته عن رجل استاجر سفينة من ملاح فحملها طعاما واشتهر عليه ان نقص الطعام قال جايز قلت انه ربما زاد الطعام قال فقال ان الملاح انه زاد في شئ قلت فطاب لصاحب الطعام الزيادة وعليه النقصان اذا كان قد اشتهر عليه ذلك هذه الرواية تدل بالمفهوم على عدم كون النقصان لبيع مع عدم الاشتراط وعلى تقدير اعتبار يمكن تنصيصه بالمامون او بما ظاهره انه لم يكن بفعله ولا بتفريطه او يحمل على الاستحباب جمعا بين الاخبار افرع الاول ظاهر الخفوة والعلامة ان الحمامي لا يضمن الا ما اودع وفرط في حفظه او تعدى فيه فلو لم يودع فلا ضمان عليه

سواء

لدعوى المالك عليه ما يوجب الارش والاصل عدمه وعلى الخياط واذا حلف المالك ثبت على الخياط ارش الثوب ما بين كونه مقطوعا قبيصا وقباء ولا اجرة له

فقد لم يرفع على ما هو عليه ولم

من العمل ان كان للخيوط قيمة

اذ لا عين له يبين عما وعلى العمل بين

يعين وقد قصد عدوانا

فالاظهر لو كانت الخيوط للخياط

فالاظهر لو كان له قيمة عما تقصر

وفي جواز استئمار الغير

فان للمالك الغير لو طلب المالك

ان نشك في طرف كل خيط منها

اختلفا اذا صلها ايجابا

لم نقرف في مال الغير

عجز عليه بقول لو بذل له

يوقف على اذنه كما لا

الآخر حلف للمستأجر كما

عدم الابدال بقول بخلاف

كما لو تخالفا في قدر

لان كلا منها مدع

وهو منكر فلا تحالفا

على وقوع العقد

العين والمدة واما تخالفا

على القدر الذي يدعيه

يتفقان عليه

سواء فرط في حفظه او لم يفرط ما لم يتعد به فنقله من موضعه الى موضع اخر لا صالة برائه وعدم دليل على ضمانه ولا على وجوب الحفظ عليه

والفرق بينه وبين ان يظن صاحبه انه يحفظه لم لا يبل لا يضمن وان مره صاحب الثياب بحفظها وسكت للاصل وكان سكوته اعم من القبول واما اذا

ورد عنه وقيل ذلك تحكم حكم ساير مستودعين لا يضمن الا بتعد او تفريط وفي قبول قوله ايضا في التلف او عدم حكمه حكمهم قولان ومن خصوصيته

ما نقل سابقا من رواية غياث بن ابرهيم عن جعفر عن ابيه عليه السلام ان عليا عليه السلام اتى بصاحب حمام وضعت عنده الثياب فضاعت فلم يضمنه فانما

هو امين فان لفظ من قوله وضعت عنده الثياب ان وضع الثياب عنده بعنوان الوديعة لا مجرد وضعها حضوره وان صح الحكم بعدم الضمان على

ذلك التقدير ايضا وما قيل ان ظاهرها ان مطلق الحمامي امين لا يضمن الا بالتفريط او التعدي كما يرى ذلك ظاهرهم لها في ذلك بل يجوز ان يكون

الحكم على الحمامي المذكور وهو الذي وضع عنده الثياب او دعت عنده كما هو ظاهره على ما ذكرنا فلا دلالة لها على ضمان الحمامي مطلقا بالتفريط كما

هو ظاهر كلام هو القابل مع انه حكم لو بعدم ضمانه ما لم يودع بمنكرا بالاصل كما ذكرنا فلعله لم ير العمل بما هو ظاهر الخبر عنده لضعفه ويمكن ان يكون

مراده ان مطلق الحمامي امين لا يضمن الا بالتفريط او التعدي ان كان ضمانه بالتفريط في بعض الصور وهو ما اذا اودعت عنده على ما ذكره اولا

ولا يخفى بعده وقال ابن ادريس في وصاحب الحمام اذا ضاع عنده شيء من الثياب وغيرها لم يكن عليه ضمان الا ان يستحفظ صاحبها او يستاجره

على حفاظها وعلى دخولها معها فيلزم حفاظها ويجب عليه ضمانها اذا فرط في الحفاظ فاما اذا لم يستحفظه اياها ولم يستاجره على ذلك وضاعت

فلا شيء عليه سواء فرط او لم يفرط راعها او لم يرعها انتهى وكانه اساء باستحفاظه استحفاظه مع قبوله والا فبمجرد استحفاظه لا يجب عليه الحفظ ولا

الضمان كما ذكرنا فتدبر **قوله** لدعوى المالك عليه ما يوجب الارش يمكن معارضته بدعوى الخياط عليه ما يوجب الاجرة مع ثبوتها في جميع المواد بخلاف

الارش فانه تغير بما لا يوجب الارش وقال في شرح نج وجه تقديم قول الخياط ان المالك مدع عليه حقا وهو الارش فهو غارم فيقدم قوله ونفيه

وان لم يثبت له الاجرة انتهى وعلى ما ذكر يسقط ما ذكرناه من المعارضة لكن لا يخفى ان الحكم بحلف الخياط فقد كما هو كما نقلوه وعدم ثبوت الاجرة

لم يعرف جدا وكيف يمكن الحكم بسقوط الاجرة بمجرد دعوى المالك بلا يمين خصوصا مع يمين الخياط على خلافها فلو قبل بسقوط الارش وعدم ثبوت

الاجرة بنفي القول بالتحالف كما حلف الخياط فقط والعلامة نج في عدد بعد ما حكم بتقديم قول المالك على دعوى قول الخياط فيسقط عنه الغرم

وله اجرة مثله بعد يمينه اليمين كالمسمى ان زاد الا انه لا يثبت بقوله ولا يخفى انجاه المعارضة على ما ذكره ايضا ولا بعد حمل كلام شرح نج ايضا على ما

ذكره وح وان كان الحكم بسقوط الاجرة ليس بذلك البعد لكن لا يخ عن بعد اذ اسقاط المسمى ايضا بمجرد دعوى المالك من غير يمين خصوصا مع يمين

الخياط مما لا وجه له نعم انما يتجه ذلك مع التحالف والشيخ في ط فرع الحكم بسقوط الاجرة على القول الاول معللا بانه ثبت ان ذلك القطع غير ما اذن

له ولم يتعرض لسقوطها على القول الاخر فالظاهر على القول الاخر بقاء المسمى كما هو ظاهر كلام الشيخ ههنا وبما قررنا ظهر ان القول بالتحالف مع دعوى

الارش وحلف الارش فيهما لا ارش فيه ليس ببعيد الا ان يثبت الاجماع المركب على خلافه **قوله** ارش الثوب ما بين كونه مقطوعا قبيصا قبالا ارش

ما بين كونه مقطوعا قبيصا غير مقطوع لان نفرق القطع فالتفاوت باعتبار القطع ليس بفعل الخياط عدوانا بل الذي جعل بفعله هو التفاوت

بين كونه قباء وقبيصا وقيل يضمانه لذلك لان القطع على الوجه الذي بدعيه الخياط عدوان فعليه ما حصل من التفاوت بسببه لا يقدح فيه ان

قطعه على الوجه الذي امر به المالك ايضا يوجب ارشا لعدم حصوله الا ان يكون قدر من قطعه ولا مشتركا بين قطعه قبا قبيصا فح لا يجب ضمانه لاحد

من التفاوت بسببه بخلاف اجرة ذلك ايضا فافهم **قوله** والاقوى ان له نزعها لكن عليه ضمان ما يحدث من الارش بسببه ايضا كالثوب المغصوب اذا احدث فيه

الغاصب عيبا ان له نزعه اذا رده وعليه ارشه وبما قبل نجواز النزع وان كانت الخيوط للمالك لكن عليه ضمان ما يحدث من النقص في الخيوط ايضا فافهم

قوله ووجه المنع استدامة التصرف في مال الغير وان الخيوط بزعم الخياط للمالك لزعمه وقوع الاجماع على ما فعله واذا كان كذلك فالخيوط بعد الخياطة

للمالك بناء على ان الخيوط على الخياط وطء لا يستحق الاجرة وقد ظلم المالك بانكاره ويمكن دفع الاول بان منعه ايضا يستلزم التصرف في مال الغير

بغير اذنه ووقوعه اذا لا يوجب سقوط ما له وجواز التصرف فيه غاية الامر جواز نزعه وعدم الالتفات الى ما يحدث فيه من نقص او ضمان مع

ضمانه لما يحدث في الاصل من الارش جمعا بين الحقين ودفع الثاني بانه وان زعم ان الخيوط ح للمالك لكن مطالبته ظاهرا الزاما والتصرف فيها ما

بينه وبين الله تعالى من جهة فافهم **قوله** وفي قدر الاجرة وقال الشيخ في ح فاذا اختلف المكري والمكتري في قدر المنفعة او قدر الاجرة الذي يليق

بمذهبها انه يستعمل فيه القرعة فمن خرج اسمه حلف وحكم له لما الاجماع العترة على ان كل امر مشتبه يرد من القرعة ولا اشتباه في ضعفه لعدا الاشتباه

والاشكال بعد وضوح حكم المدعي والمنكر شرعا فتدبر **قوله** حلف المستاجر ويثبت ما ادعاه لا تفاقهما على العقد المشخص بالعوض المعين وانما

فيما ادعاها فاذا حلف المستاجر على نصف ما ادعاه المستاجر يثبت ما ادعاه لقضية الحصر كما ذهب اليه بناء في الجعالة حيث حكم بحلف المالك وثبوت

اجرة المثل بحلفه وثبوت اقل الامرين منها وما يدعيه المالك وهنا هو الذي حكم به المصنف هناك اولا ولا يخفى جريان هذا الاحتمال ان ههنا

ايضا الا انهم لم يذكروا ههنا ووجه الفرق غير ظ وان كان ما ذكره هنا اقوى ثم **قوله** قيل يتحالفان كما لو اختلفا في قدر الاجرة

فيحتمل البطلان كما ذكره في الصور السابقة بناء على انكار كل منهما وقوع الاجارة على النحو الذي مدعيه لاخر وحلفه عليه بطلان ساوح فان

كان قبل استيفاء المنفعة لا اشكال وان كان بعده فيحتمل اجرة المثل واقل الامرين منها ومما ادعاه الموجر من اكثر الامرين من الاجرة ومما ادعاه

المستاجر الاخر اظهر وان كان ذ لانا فيحتمل ثبوت اجرة المثل واقل الامرين منها ومن حصته مما ادعاه الموجر واقل الامرين من الحصة المذكورة و

من اكثر الامرين من الاجرة ومن حصته مما ادعاه المستاجر والاول اظهر ويحتمل بقاء الاجارة وانتفائهما على ثبوتهما وانما التنازع بينهما في قدر الاجرة

فحلف منكره **كتاب الوكالة** بفتح الواو وكسرها وهي استنابة في التصرف بالذات لتلا يرد الاستنابة في نحو القراض والمزارعة والمساقاة وخرج بقيد الاستنابة الوصية بالتصرف فانها احداث ولاية لا استنابة وبالتصرف الوديعة فانها استنابة في الحفظ خاصة ويفتقر الى ايجاب وقبول لانها من جملة العقود وان كانت جائزة وايجابها وكلتك واستنبتك اونحوهما من الالفاظ الدالة على الاستنابة في التصرف وان لم تكن على نهج الالفاظ المعتبر في العقود والاستيجاب والايجاب كقوله وكلني فيقول وكلتك والامر بالبيع والشراء كما دل عليه قول البيوع العروة البارقي اشتر لنا شاة وقولها قولي لكيلك

(او) بضم وفتحها لم يفعله فانعزل ولا يشترط فيه علمه في القبول الفورية بل يجوز تراخيه عن الايجاب وانتظار المدة فان الغائب وكل والقبول متاخر وكان جواز فوكل الغائب موضع نفوذ فلذا جعلناه شاهدا على الجواز ذا لا منهو فوع المدعى ويشترط فيها التنجيز فلو علقت على شرط موقع كقدوم المسافر او صفة مرجية كطلوع الشمس لم يصح ويصح التصرف بعد حصول الشرط او الصفة بالاذن الفحوى فلان منشأها كون الفاسد عمل ذلك انما هو المفسد اما الاذن الذي هو مجرد اباحة تصرف فغلا كما لو شرط في الوكالة عوضا مجهولا فالبيع كذلك الا ان لك العبد من ثمنه فقبل الوكالة دون الاذن ولان الوكالة اخص من مطلق الاذن وعدم الاخص اعم من عدم الاعم وان الوكالة لغير ما ذا يبقى على الاذن وما يحتمد عنه من مثل الجعل امر لا بد منه عليهما بعد عزله فلا يعقل فساد هما مع

قوله فحلف منكره ولو اختلفا في جنس الاجرة كان بدعي احدهما انها نقرير وانها الاخر انها بكتاب فالظاهر حلف المستاجر على نفي ما ادعاه الموجر كما سنذكره في الجعالة والخلع وذلك لاتفاقهما على الاجارة وصحتها وانما النزاع في الاجرة والمدعى فيه حقيقة ليس الا الموجر حيث يطلب الكتاب مثلا من المستاجر وهو منكر فيقبل قوله بيمينه واما دعوى المستاجر الكتابة فانكاره لها خلاف مقاصته ولا يتوجه على الموجر يمين بانكار ما ادعاه المستاجر لان فائدة اليمين اما سقوط الدعوى عنا وفيه لا يمكنه طلب شئ لو من المدعى وههنا وهو المستاجر اقرار في حق نفسه لا على الموجر وقد سقط دعوى الموجر ولم يسبق له مطالبة منه فحلفه على نفي ما ادعاه المستاجر مما لا وجه له اصلا والتحالف اختيار في الجعالة في صورة الاختلاف في الجنس المخالف والرجوع الى اجرة المثل لان كلا منهما منكر لما يدعيه الاخر وليس ههنا ما يتفقان عليه ويختلفان فيما زاد عليه محموع ما يدعيه كل منهما ينكره الاخر وهي قاعدة التحالف على هذا فالحكم ههنا ايضا يحكم بالتحالف بجريان دليله ولعله ما ذكرناه اقوى منهما ثم في حكمه بالرجوع الى اجرة المثل بعد التحالف تامل سنشير اليه في بحث الجعالة ان شاء الله تعالى ولو كان النزاع في جنس العين المستاجرة فالحكم ايضا على مناسب ما ذكرنا حلف الموجر بثبوت وجه الاجارة على المستاجر وجواز اخذه لما يدعيه الموجود لفاصلة حقه وعلى مناسب ما ذكرنا التحالف وبطلان الاجارة كل ذلك يظهر بالتامل

قوله اذ المراد بالشريك ههنا الخ كان المراد ان المعتبر شرعا في اطلاق الشريك وغيره من المشتقات هو الاتصاف بالمبدا بالفعل ان سلم كونه حقيقة لغة فيما اتصف به في الماضي ايضا على ما ذهب اليه بعض الاصوليين وجه دفع ان الاستحقاق المذكور يجب ان يكون للشريك بالفعل والامر في البيع كذلك على ما ذكره وانت خبير بانه لو كان بدل قوله حال شركته حال استحقاقه لكان توجيه العبارة ظاهرا واما على ما وقع في النسخ فيمكن ان يقال ان قوله المقتضي لكونه شريكا وقوله حال شركته اي كائنا في حال شركته اي لكونه شريكا بالفعل فقوله للشريك مع متعلقه صفة وقوله المقتضي خبر ان ويحتمل ان يكون كل منهما خبرا له والحاصل ان الاستحقاق المذكور هو الاستحقاق الملزوم لكونه شريكا انما هو حال شركته اي المراد بالاستحقاق هنا هو الاستحقاق الكذائي وهو انما في حال الشركة هذا ولا يخفى انه يمكن ان يجعل قول المصنف في شركته اي في حال شركته متعلقا بالاستحقاق ليفيد كون الاستحقاق في حال الشركة ويدفع الايراد المذكور بالحاجة الى مؤنة ما ارتكبناه مع ما فيه من خلل الكلام نعم يرد ايضا ما اورده بقوله ايضا نعم يمكن ورود ذلك الخ بل لا حاجة الى تخصيص الكلام بفرض تعدد الشركاء على ما فرضه بل ينتقض بطرده بشراء احد الشريكين حصة بعينه من غير مقاسمة وبما قررنا ظهر ان الم لم يجعل قوله في شركته متعلقا بالاستحقاق امكن جعله متعلقا بالمبيع ويرد نحو حمل على معنى في حال شركته فيزاي كلها او جعله على معنى فيما هو مشترك فيه لم يكن ح متعلقا بالحصة ويكون في بمعنى من او المراد دخول الجزء في الكل اي الحصة الكائنة فيما هو مشترك ح فيجب ان يخصص الايراد بالفرض المذكور ولعله لهذا لم يجعل الم متعلقا بالاستحقاق والاظهر ان يدفع النقض بان المراد استحقاق الشريك من حيث انه شريك ح فيندفع النقض وكذا الايراد الاخير لوجهه وهو ظ الا انه لم يكن ح لقوله في شركته فائدة احترازية والامر فيه هين بل لا بعد ان يجعل قوله في شركته على السببية ليفيد ما ذكرنا صريحا فتامل

قوله في الحاشية وضعف سندها بالحسن بن سماعة فانه واقفي هذا على رواية الشيخ ورواها في الفقيه عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب والسند صحيح

قوله في اشتراط القولين هو قول الشيخ واتباعه ونقل الشيخ فيه الخلاف في الاجماع

قوله وما روي انها كحل العقل اي كما كان عند حل العقل لا بد من اخذ البعير واما لا انفك منه بفوته وكذا عند علم بالشفعة يجب الاخذ بها والا انسقط حقه منها وبفوتها هكذا ايهم من سر يمكن ان يكون المراد زمانها قصير كزمان حل العقال الاول كانه اظهر واوفق لانها شرعت لدفع الضرر بقول في سر المرتضى الذي هو من اجلة القائلين بالتراخي ونقل فيه الاجماع انه قال بزوال الضرر بعرضه الشفعة وبذله فاما ان يسلم او يترك الشفعة قال وفي هذا المعام بالضرر لان غرضه في الحال اذا الترك بطلت

قوله ويدل على التراخي هو قول ابن بابويه وابن الجنيد والمرتضى وابن ادريس وادعى المرتضى الاجماع عليه

قوله وهو يؤذن بعدم التراخي اه فيه تامل اما اولا فلانه يمكن ان لا يدل فانه تدل على جواز التراخي ثلثة ايام ولا قائل بالفرق فيسقط جواز مط واما ثانيا فلان النزاع في فورية الاخذ بالشفعة وعدمها والرواية على جواز التراخي في دفع الثمن ثلثة ايام ولا دلالة فيه على شئ منهما اذ يمكن ان لا خذ فورا ويسقط مع التراخي مط لكن اذا اخذ كان له انتظار بالثمن ثلثة ايام وجاز له التراخي الى الخذ مط ولكن بعد الاخذ لم يجز له التراخي في دفع الثمن ثلثة ايام وهو ظ

قوله اما يجوز ان يكون سببا لثبات الشفيع ويمكن ان يقرا برضي بالنصب على المفعول برضي وفاعله المشتري ويجعل قوله يكون في متنه بدلا من الشفيع اي رضي المشتري الشفيع اي يكون الثمن ويمكن ان يقرا برضي من باب الافعال فيكون مفعوله المشتري

قوله وبشكل يمنع كون حكم المالك كذلك هذا اراد على الوجه الثاني واما على الوجه الاول فلم يتعرض له وكانه لظهوره وضعفه لمنع كون الاعرفية مرجحا للقبول قوله اذا امكن معرفة الاخر ولو باقراره ذلك عنده بل الظاهر الرجوع معها ايضا الى تقديم قول المنكر كما يدل عليه الخبر المستفيض وحاصل ايراده على الوجه الثاني منع كون حكم المالك تقديم قوله مط كيف الحال انه قد تقدم اي ذكر فيما سبق قبول قول المنكر في كثير من الموارد وان لم يكن مالكا وكان نزاعه مع المالك هذا كما اذا اختلف الموجر والمستاجر في قدر الاجرة فتقديم قول المستاجر لكونه منكرا للزيادة مع كون الموجر هو المالك وكذا اذا اختلف المتبايعان في تعجيل الثمن وتاجيله او قدر الاجل وكان البايع مدعيا للاجل او الزيادة تقديم قول المشتري للاصل مع ان البايع هو المالك وكذا اذا اختلف المتبايعان في قدر الثمن يقدم قول المشتري على مختار العلامة في كره وقوله خصوصا مع تلف العين اشارة الى ما قد يمكن ان يقال انه في الصورة الاخيرة يقدم قول البايع مع قيام العين وقول المشتري مع تلفها على ما قبل انه اجماع لروايته وردت فيه وتقديم قول المشتري هناك في صورة التلف مشكل بل ممنوع عليه مع انه ليس بمالك فكيف يحكم ههنا بتقديم قول المشتري مط لكونه مالكا وبما قيل ههنا ايضا يندفع

قوله

بدونه فلا يعقل فساد هما مع

صحة ويصح تعليق التصرف مع تنجيز

الوكالة بان يقول وكلتك

ولا منتهية لا بعد شهر لانه

صحة اشتراط ما ينافي زايد

على اصلها الجامع لشرائط

صحة التعليق لا العقود

ان كان

جائزة من الطرفين فكل

منهما ابطالها فخصوص

الاخير وعينه لكن ان

لانا نقول المعتبر في اخذه علمه بالقدر بحسب ما عنده لا على وجه يرضى الاخلاف فاذا عم العلم جدته جاز له الاخذ ووقع النزاع فيه بعد تملكه للشقص فيكون المشتري هو المدعي ويمكن ايضا ان يتملك الشقص برضى المشتري قبل دفع الثمن ثم يقع التنازع بعده فيصير المشتري مدعيا وتظهر الفائدة لو اقاما بينة فالحكم لبينة الشفيع على المشهور وبينة المشتري على الثاني ولو ادعى ان شريكه اشترى بعده وانه يستحق عليه الشفعة فانكر الشريك الشاخر حلف الشريك لانه منكر والاصل عدم الاستحقاق ويكفيه الحلف على نفي الشفعة وان اجاب بنفي التاخر لان الغرض هو الاستحقاق فيكفي اليمين لمفيده وربما كان مرادفا في نفي الاستحقاق وان كان الشراء متاخرا لسبب من الاسباب المسقطة للشفعة فلا يكلف الحلف على نفيه ويحتمل لزوم حلفه على نفي التاخر على تقدير انه ربما اجاب بردا او يمكنه الحلف عليه وقد تقدم مثله في القضاء ولو تداعيا السبق تحالفا لان كلا منهما مدع ومدعى عليه فاذا تحالفا استقر ملكهما فاندفع دعوى كل منهما بيمين الاخر ولا شفعة لانتفاء السبق

كتاب السبق والرهان

وهو عقد شرع لفائدة التمرن على مباشرة القتال والاستعداد له والحمل عليه قوله لانا نقول المعتبر في اخذه علمه بالقدر بحيث ما عنده انما يكفي في جواز دعوى الشفيع الشفعة لا في ثبوت اخذه بالشفعة عند المشتري ايضا بل في ثبوت ذلك يحتاج الى علمه بالثمن الواقع عند المشتري ما زعمه لم يثبت علمه به فليس له دعوى اخذه بالشفعة في الواقع وكذا ثبوت الثمن الواقع في ذمته وح لا يندفع ما ذكره لا يقال نختار ان الشفيع ح وان كان مطالبة الشقص بناء على اخذه بالشفعة وعلمه بالثمن على ما زعمه لكن المدعى فيه هو الشفيع والمشتري لو ترك الشفيع لتركه ابتداء ولا يمكن مطالبة الشفيع بحكم يستفيده المشتري فالصواب في الجواب ان يقال ان المعتبر في صحة اخذه عند كل منهما علم الشفيع بالثمن الواقع واخذه بعد وح فاذا ادعى الشفيع ان القدر الواقع هو ما زعمه وعلمه به واخذ بالشفعة بعد العلم وانكر المشتري اخذه بالشفعة لكن ادعى ان الثمن الواقع الذي علمه به واخذ بالشفعة بعد العلم هو ما ذكره لا ما زعمه يتقدم المتنازع ويصير المدعي بالحقيقة هو الشفيع لا بمجرد الاعتذار المذكور لتوجه الحلف عليه ولا يتوهم ان هذه الدعوى من المشتري مما لا يسمع لظهور بطلانه فافهم قوله ويمكن ايضا ان يتملك الشقص قال بسلطان العلماء لا يخفى تمام اندفاع ما ذكره لي وان بهذا اتضح حاصله انه لا يتصور الاختلاف في الثمن بعد الاخذ بناء على ان الاختلاف يقتضي الجهل بالثمن والاخذ لا يتصور شرعا الا بعد العلم فمدار على مناقاة العلم للاختلاف وكذا ان الاشتراط ابطل الثمن قبل الاخذ يقتضي تعيين الثمن قبله فنافى الاختلاف فيه بعده حتى يجاب بانه يمكن تاخير القبض عن الاخذ برضى المشتري فيتصور الاختلاف ثم لورود السؤال على هذا الوجه لكان هذا جوابا عنه بل يجاب ايضا بان اللازم قبض الثمن اللازم بزعم الشفيع كما مر بعيد لان بثبوت هذا الكلام انما يناسب عبارته في شرح ثم حيث لم يذكر فيه حديث اشتراط العلم ومناقاته للاختلاف بعد الاخذ بل اشار بهذا الكلام في اثناء الكلام الى دفع السؤال الثاني فتامل ولا يخفى ان السؤال على الوجه الثاني مما لا اتجاه له فافهم كما حققه الشارح بقولهم بل اشتراط قبض الثمن قبل الاخذ بالشفعة حتى يتوجه ذلك بل لو اباشتراط من تسليم المبيع الا ان يرضى المشتري ح لا يتوجه ذلك حتى يحتاج الى الجواب المذكور ثم تذكر في ح دفع التردد في ان الملك هل هو بمجرد الاخذ وجوب قبض الثمن وتسليم المبيع بعده حكم لازم بعده او ان ملك الشفيع لا يتم بدون تسليم الثمن يعني انه جزء السبب او انه كاشف من حصوله بالاخذ القولي ولا يخفى ان الاحتمال الثاني يحتمل وجهين احدهما ان يقال ان الاخذ بالشفعة كالاخذ بالملك لا يوجب ايضا اداء الثمن على الشفيع بل ان اداه بعده او رضي المشتري لتاخيره ملكه وان لم يؤده فلا يمكن شرعا الزامه بالاداء بل يكون المشتري ح اسقاط شفعته اذ لم يتركه له المهلة شرعا كما في الثلاثة الايام وثانيهما ان الملك ان توقف على تسليم الثمن لكن بالاخذ يجب تسليم الثمن الا ان يرضى المشتري بالتاخير ولو لم يرض المشتري فله الزامه شرعا بالاداء ان اراد ذلك واسقاط حقه ان لم يرد وهو لا يخفى انه على الاحتمال الاول هو الاحتمال الذي ذكرنا وكذا على الوجه الثاني من الاحتمال الثاني لا يتجه السؤال المذكور لعدم التنازع بينهما قبل الاخذ غير ان يرجع نزاعهما الى ما ذكره المعتذر واما على الوجه الاول من الاحتمال الثاني فيتوجه السؤال المذكور فانه ما لم يحصل القبض لم يكن للمشتري عليه دعوى اذ الدعوى للشفيع فيتجه الاعتذار ولا يصح كلام الشارح بعد القبض لعدم التنازع المذكور ح فليجب وهو ما ذكره الشارح من انه يمكن ان يكون التنازع بعد تملك الشريك بدون القبض برضى المشتري بالتاخير ح لا يتجه الاعتذار المذكور واما ما ذكره هذا الفاضل بقوله بل يجاب ايضا فلا اتجاه له فان قبض الثمن بزعم الشفيع لا يفيد الا صحة دعوى الشفيع لا صحة دعوى المشتري ايضا في طلب الزيادة فان ملك الشفيع يتوقف على قبض الثمن الواقع لا الثمن بزعم الشفيع والثمن الواقع عند المشتري هو ما ادعاه فان قبضه فلا يسقط دعوى عليه ان لم يقبضه فلم يصر ملكا له حتى يتوجه عليه دعوى المشتري للزيادة فالتنازع بينهما ليس الا باعتبار دعوى الشفيع عليه اذا كان كذلك فيتجه الاعتذار المذكور ولا يرد عليه ما اورده الشارح ولا يذهب عليك امكان حمل قوله الخ ويمكن ايضا على انه جواب عن السؤال الثاني لا الاخير وح لا يتوهم معنى قوله وايضا انه كما امكن دفع ما ذكرنا امكن دفع ما ذكره لي فتامل لشقص برضى المشتري فيندفع ما توهم من سؤال اخر وايضا وهو السؤال الثاني الذي ذكره هذا الفاضل على هذا فيندفع عنه ما اورده من عدم اندفاع ما ذكره لا بهذا الجواب فتامل قوله وتظهر الفائدة لا يخفى ان الشايع استعمال هذه العبارة فيما لا يظهر لاصل المسئلة فائدة وانما تظهر الفائدة فيما يترتب عليها وهيهنا ليس كذلك لظهور الفائدة في تعيين اليمين على المشتري او الشفيع فالاولى ان يقال ويترتب على هذا لو اقاما الخ ثم ان ما ذكره الشارح ههنا مبني على ما يستفاد من الخبر المشهور البينة على المدعي واليمين على من انكر فاذا حكم حلف المشتري كما هو الملك فيكون هو المنكر ويكون بينة الاخر التي هي الشفيع المشتري ولكن لم يحكم لها في هذه المسئلة على هذا الوجه بل لقائلين بالقول الثالث اختلفوا فيه فحكم جماعة كابن ادريس وغيره في بعض كتبه بتقديم بينة الشفيع لانه خارج وهو موافق لما ذكره الشارح وحكم جماعة كالشيخ في ف وط بتقديم بينة المشتري معللا بانه داخل وبان بينة بثبت زيادة الثمن والشفيع ينكرها ورجح المحقق في ع ولا يخفى على ابعد على الخلاف في ترجيح بينة الداخل والخارج ينبغي الخلاف ههنا بعض كما نعلوه لكن حكمهم في اصل المسئلة بالحلف على المشتري محل اشكال كما حققه الشارح بعد حكمهم فيه بعد ذلك فالمتجه الحكم ههنا على وفقه كما ذكره الشارح ولا يخفى ايضا على التعليل الثاني للقول الثاني ينبغي القول في اصل المسئلة بحلف المشتري كما ذكره ابن الجنيد فالقول هنا بتحالف الشريك وعدم العمل بالتعليل المذكور وههنا بتقديم بينة المشتري للتعليل المذكور كما ترى قوي في الغ

سواء كان مع بذل عوض ام لا فلو رد بغيره كان متبرعا لا عوض له مطلقا وكذا لو رد من لم يسمع الجعالة على قصد التبرع او بقصد يغاير ما بذله المالك جنسا او رد ما
ولو رد ببينة العوض مطلقا وكان ممن يدخل في عموم الصيغة او اطلاقها ففي استحقاقه قولان منشاهما فعله متعلق الجعل مطابقا لصدره ومن المالك على وجه يشمله انه
عمل محترم لم يقصد به فاعله التبرع وقد وقع باذن الجاعل فقد وجد المقتضي والمانع ليس الا عدم علمه بصدور الجعل ومثله يشك في مانعيته لعدم الدليل عليه فيعمل المقتضي
عمله ومن انه بالنسبة الى اعتقاده متبرع اذ لا عبرة بقصده من دون جعل المالك وعدم سماعه في قوة عدمه عنده وفصل ثالث ففرق بين من رد كك عالما بان العمل بدون

بترجيحه بينة المشتري لا لكونه داخلا بل لان تقديم قوله وهو مرجح سماع بينته وهذا بخلاف الداخل والخارج لان بينة الداخل يمكن ان يستند الى
اليد فلذا قدمنا بينة الخارج وفي صورة النزاع البينة يشهد على نفس العقد كشهادة بينة الشفيع واورد عليه الش في ح يع بانه يشكل بان تقديم بينة
الخارج عند القائل به ليس لذلك بل لقوله ع البينة على المدعي واليمين على من انكر والخارج مدع فيكون بينته مرجحة وفيه تامل فان القائلين
بتقديم بينة الخارج وان تمسكوا فيه بالخبر لكن العلامة ره ربما وافقهم في المدعي لما ذكره لكن لا في الدليل اذ لا يبعد حمل الخبر على ان المدعي لا بد من
البينة واليمين لا يسمع الا من المنكر او انه لا يمكن الزام المنكر بازيد من اليمين وهذا لا ينافي قبول بينة لو اتى به بل ربما كانت اولى بالقبول ثم انه لم
يذكر الش ههنا حكم ما لو اقام احدهما بينة ولا يخفى انه على وفق ما ذكره الش في صورة ما لو اقاما بينة ينبغي على المش ان يحكموا بسماع بينة الشفيع
وعدم سماع بينة المشتري وعلى مذهب ابن الجنيد بالعكس ولو قيل بسماع بينة المنكر ايضا بناء على حمل الخبر على عدم لزومها عليه لا عدم سماعها
منه فيقبل البينة من كل منهما مع انفرادها بها ولو جعل مبنى سماع البينة كونه خارجا او داخلا فعلى الاول بينة الشفيع لكونه خارجا ولا تسمع
بينة المشتري لكونه داخلا وعلى الثاني الامر بالعكس **قوله** سواء كان مع بذل اه فان مع الاستدعاء على الوجهين يستحق الاجرة لكن مع البذل
يستحق ما بذله ومع عدمه يستحق اجرة المثل لا عوض له مط اي سواء قصد التبرع او العوض ام لم يقصد شيئا منهما **قوله** ولو رد ببينة العوض مط
اي عوض مط من غير تعيين شيء خاص فيشمل ما بذله المالك **قوله** وكان ممن يدخل في عموم الصيغة بان لا يخص في الصيغة العامل بشخص خاص غيره
او من جماعة لا مدخل هو فيهم **قوله** وقد وقع باذن الجاعل اي في الواقع حيث اذن في ذلك وان لم يعلم به العامل **قوله** فقد وجد المقتضي كون
ما ذكره مقتضيا غير معلوم لعدم دليل عليه بل المعلوم ان ذلك مع سماع الصيغة وفعله له مقتضي للاستحقاق للاتفاق واما بدون ذلك فلا والاصل
براءة الذمة ذمة المالك ما لم يثبت المزيل ومثله يشك في مانعيته لا يخفى انه كما ان مانعيته مما يشك فيه كك كون ما ذكر مقتضيا بدون العلم مما يشك
فيه وانما المعلوم اقتضاء ذلك معه فالاصل براءة ذمة المالك وبالجملة لو دل دليل على كون ذلك مقتضيا اتجه ما ذكره فان الاصل اقتضاؤه ما لم يعلم
مانع ولا يقدح شك وجود مانع واما بدون ذلك فلا وما نحن فيه لا دليل على ذلك وانما علم بالاجماع اقتضاء ذلك مع السماع وفعله لاجله فلا يمكن
الحكم بالاقتضاء الا فيه ويمكن ان يكون بناء كلامه على كون الجعالة من الايقاعات فانه على القول به ينبغي القول بكونه مقتضيا الا ان يثبت مانع
كما سنذكره في فصل ثالث لا يخفى ان قصد العوض الذي ذكره يحتمل الوجهين احدهما قصد استحقاقه وثبوته له شرعا بسبب ما فعله وظ ان هذا
مع عدم سماع الصيغة لا يتصور الا باعتقاد الاستحقاق خطأ بمجرد الرد وان كان بدون جعل الجاعل اذ لو لم يزعم ذلك فكيف يفعل ذلك بالقصد المذكور
مع عدم سماع صيغته وح فالقول بالتفصيل لا يخ عن وجه اذ مع سماعه ذلك لا يمكنه قصد العوض على الوجه اذ مع سماعه ذلك ايضا ان لا يكون متبرعا
محضا بان يكون قصده استحقاق العوض تقدير جعله اي لو جعله الجاعل فح لا بد من المصير الى احد القولين الاخيرين نعم لو لم يقصده ذلك ايضا
يكون متبرعا محضا وثانيهما ان يكون مراده قصد العوض وان لم يكن بالاستحقاق الشرعي بل بمجرد جعل الفعل وسيلة لبذل المالك في مقابله شيئا على
سبيل مكافات الاحسان بالاحسان ويكون المراد ان بمجرد ذلك ايضا يخرج عن التبرع الذي حكموا فيه بعدم استحقاق العوض وان المراد به التبرع الذي
لم يقصد العوض بوجه اصلا وعلى هذا فلا وجه للقول بالتفصيل اصلا اذ مع سماع ذلك يجوز قصد العوض بالوجه المذكور وهو ظ واعلم انه قد اختلف
كلام الاصحاب وغيرهم في ان الجعالة هل هي من قسم الايقاعات او العقود فذهب الى كل منهما فريق ولا يخفى انه على الثاني ينبغي ان يحكم بعدم استحقاق من
لم يسمع الصيغة سواء قصد التبرع او العوض المغاير او المطلق اذ ح لا بد من القبول والقبول الفعلي وان كفى لكن فيه من فعله بسبب الاستدعاء ولاجل
الرغبة فيه والرضا كما قال الش سابقا يكفي فعل مقتضى الاستدعاء به اي بالاستدعاء وبسببه مع عدم سماعه لا يتصور ذلك وعلى الاول الظ استحقاق كل
من فعل الفعل على مقتضى استدعائه سواء قصد التبرع او العوض المغاير او المطلق لان المقتضي للاستحقاق على هذا القول هو الايجاب وقد حصل مانعية
عدم سماع الصيغة غير معلوم وكذا قصد التبرع او العوض المغاير الا ان يثبت اجماع على مانعيتها ومانعية بعضها كقصد التبرع ولم يثبت لنا ذلك
لكن لا يخفى انه لما لم يدل دليل على احد القولين فلا يمكن القول بالاستحقاق الا فيما علم الاجماع عليه وهو استحقاقه مع سماعه الصيغة وفعله
للاجرة بسببه والله يعلم والش في ح يع نقل القولين في اول الجعالة ثم قال ويظهر الفائدة فيما لو فعل العامل بغير قصد العوض ولا قصد التبرع بعد
الايجاب فعلى الاول يستحق العوض لوجود المقتضي له وهو الصيغة مع العمل وعلى الثاني لا وان كان قد عمل لان المعتبر من القبول الفعلي ليس هو مجرد
الفعل بل لا تدفعه من انضمام الرضا والرغبة فيه لاجله انتهى والظ ان مراده ببعدية الايجاب بعد سماع الايجاب وتخصيص ظهور الفائدة ح بما لو
فعل بغير قصد العوض ولا قصد التبرع باعتبار انه ح مع قصد العوض الاستحقاق ظ على القولين ومع قصد التبرع لا استحقاق وكانه كان
ذلك معلوما عندهم من مذهبهم كما سننقل عنه حكمه جزما بعدم الاستحقاق وان سمع الصيغة فيبقى ما ذكره ويبنى على القولين ثم قال واستقرب
في س استحقاق العوض لو رد من لم يسمع الصيغة بقصد العوض واذا كانت الصيغة يشمله وهذا وان كان محتملا للامرين الا انه بالاول اشبه لان
قصد العوض ممن لم يسمع الايجاب لا يعد قبولا مط وانما فايدة قصد العوض فيه الاحتراز عما لو قصد التبرع فانه لا يستحق وان سمع الصيغة لكن يبقى
ما خلا عن الامرين بفعل لا بقصد التبرع ولا بقصد العوض والذي يناسب الاكتفاء بالايجاب استحقاقه هنا لوجود المقتضي له انتهى والظ انه احتمل
اولا ان يكون ما استقربه في س جاريا على القولين اما على الاول فظ واما على الثاني فبان يكون بناؤه على زعم ان فعله مع قصد العوض فعلى هذا
فيكون وجه استقرابه هو كونه ح جاريا على القولين بخلاف ما اذا لم يقصد العوض فانه لا يستحق ح الا على القول الاول وترجيحه ويكون اشتراط
قصد العوض لا لكونه قبولا فعليا بل للاحتراز عن قصد التبرع فانه لا يستحق ح وان سمع الصيغة فهو مانع عن مقتضى الصيغة ثم ذكر انه يبقى ما لم

الجعل تبرع ومن قصد العامل العوض وبين غيره لان الاول متبرع محضا بخلاف الثاني واستقرب المص الاول والتفصيل متجه مسائل كلما لم يعين جعل اما لتركه اصلا بان استدعى الرد واطلق او لذكره بهما كما سلف فاجرة المثل لمن عمل مقتضا سامعا للصيغة غير متبرع بالعمل الا ان يصرح بالاستدعاء مجانا فلا شيء وقيل لا اجرة مع اطلاق الاستدعاء والاجود نعم لو كان العمل مما لا اجرة له عادة لقلته فلا شيء للعامل متن

يقصد

كس امر غيره بعمل من غير ان يذكر اجرة الا فوق الابق من المصر الذي فيه مالكه البعير فعليه دينار وفي رده من غيره سواء كان عن مصر حرام الا اربعة دنانير

في الكم ومستنده ضعيف لو قيل بثبوت اجرة المثل فيه كغيره كان حسنا والمراد بالدينار وعلى القول بالشرعي وهو المثقال الذي كان قيمته عشرة دراهم والبعير كذلك

كالابق في الحكم المذكور ولا نص عليه بخصوصه وانما ذكره الشيخان وتبعهما عليه جماعة ونظهر من المعتبرين به رواية لان قال بذلك ثقة الاسلام في المحاسن على

تقدير ثبوت الحكم في الابق اشكال وبقوى الاشكال لو قصرت قيمتهما عن الدينار والاربعة وينبغي ان يثبت على المثال اقل الامرين من قيمته والمعتبر

شرعا وبنبغي ان يقيد بما على الغالب من زيادة قيمته عن ذلك كثيرا ولو بذل جعلا لمن رده في البلد الذي هو فيه اكثر فرده جماعة استحقوه بينهم بالسوية ولو كان العمل عن

الرد من الاعمال يقصد العوض ولا التبرع فانه لا يعلم حكمها استقر به المصنف على هذا التوجيه المناسب للقول الاول الاستحقاق لوجود المقتضي وهو الصيغة وعدم

المانع يمكن وقوعها ثبوت كون العقد اية مانعا كقصد التبرع وكانه لهذا لم يحمل كلام من حكم على الاخبار عنها حتى لا يلزم اهمال في البيان قوله كغيره اي من غير

اجمع من كل واحد ان يذكر له اجرة فانهم لو اوا العمل الذي امر به ان كان ماله اجرة عادة يجب على الامر اجرة المثل وبعض الاصحاب لما الاكتفاء في وجوب اجرة المثل بالا

منهم كون دخول اداره اوكون العامل من عادته ان يستاجر لمثل ذلك العمل كالفصاد والحلاق والحكم بكل منهما لا يخلو عن اشكال لعدم دليل صالح مع اصالة براءة الذمة

مع الغرض الصحيح فلكل ما عين ولو نعم اذا اجتمع الامران بان كان العمل مما له اجرة عادة وكان العامل من عادته ان يستاجر لذلك فالظاهر وجوب الاجرة على الامر اقتضاء العرف لذلك

فلكل من الثلثة فالامر مع العرف بمنزلة ان يقول اعمل هذا ولك على الاجرة فيكون جعالة او اجارة بطريق المعاطاة مع العلم بالاجرة ولو لم العرف فالعادة او لجان

جعل لكل من الثلثة فاسدة يجب بفسادها اجرة المثل وما ادعوى اقتضاء العرف ذلك مطلق الامر مع احد الشرطين او خصوص الاول فلا يخلو عن اشكال هذا في الاول

جعلا مغايرا واما فيما نحن فيه وهو ان يستدعي الرد من غير امر شخص معين ولو بمخاطبة اشخاص معينين فلا يظهر له وجه امر والاصل براءة الذمة فالظاهر ما

للاخرين كان نقل عن القليل وامر الاحتياط واضح قوله في الكم بل الشيخان في عدة وبه اثبات ذلك مع استعداد الرواية نظرا الى اطلاق الرواية قوله ومستنده

جعل لاحدهما ضعيف والعجب من ابن ادريس حيث تابع المشهور ههنا مع عدم عمله باخبار الاحاد فكيف بمثل هذا الخبر الضعيف جدا كما اشار اليه المحاشي الا

دينارا وللاخر ان يثبت اجماع عنده عليه قوله ولو قيل بثبوت اجرة المثل واطراح الرواية لضعفها او حملها على الافضل كما فعله الشيخ في ط قوله وبقوى

دينارا ومن وللثالث الاشكال لو قصرت قيمتهما وصرح المحقق في الجد بثبوت الحكم وان قصرت قيمتهما وحكم في البعير بعدم الصغير فيه بمستند قوله وبنبغي ح

ثلثة ردوه فلكل ان يثبت لمثل ما يلزم الرام المالك بزيادة عن ماله لاجل تحمله وانت خبير بانه مع العدول عن مقتضى الرواية وحمل الرواية على ما حمله من

ثلث ما جعل له البناء على الغالب فلا ظهر في هذه الصورة الحكم باجرة المثل في غيره لا بما ذكره من قلة الامرين فتدبر قوله فلكل ثلث ما جعل له هذا ان اشار الى

ولو رده احدهم في العمل او على القول بقسمته على الرؤس الا فنسبته عليهم مثل اذا كان عمل احدهم بقدر النصف والاخر بقدر الثلث في الاخر بقدر السدس

فلا عين لراجع فالاول نصف ما سمي له والثاني ثلث ما سمي له والثالث سدس ما سمي له وكذا في نظائره قوله للاصل وهو براءة ذمة من حق للعمالة هذا

ولو رده اثنان مبني على ما قبل من انه اذا حصل في يده قبل العمل فلا يتحقق الجعل لرده لوجوبه عليه فيه اذ لا يجب عليه رده على المالك بل يمكنه منه ان كان قد علم

منهم فلكل منهما وصوله الى يده والعلامة ايضا ان لم يعلم كما سبق منه وعلى هذا فلو علق الجعل على رده وكان رده بعمل من العامل لا يجب عليه وان قل فالظاهر

نصف ما عين له ثبوت الجعل له باعتبار رده بعد العلم بالجعل وان كان حصوله في يده قبل الجعل وقبل العلم به نعم لو لم يرده بل اقتصر على اخباره بالحصول

ولو لم يسم لبعضهم في يده فلا يستحق العمل لوجوب الاعلام وكذا لو علق الجعل على السعي في تحصيله فلا يستحق الجعل اذا كان حصوله في يده قبل الجعل وقبل علمه سواء

جعلا بخصوصا كان بسعي ام لا لانه لا يستحق الجعل بسبب حصوله في يده وهو ظاهر ولا بسبب رده اذ لم يجعل له شيء فهو كالمتبرع وفعل العلامة في كره فقال اذا رده من

فله ثلث اجرة المثل كان المال في يده قبل الجعل نظر فان في رده من يده كلفة ومؤنة كالعبد الآبق استحق الجعل وان لم يكن كالدراهم والدنانير فلا فان لم الكلفة فيه

ولكل واحد من ولم تكن فيه كلفة بل ان لم تكن له اجرة عادة وكذا في كل ما عين جعلا او اجرة بازاء عمل كان عمله لغوا عند المتشرعة فضلا عن المؤمنين عند شروطهم والله تعالى يعلم قوله

الاخرين ثلث ما لو من غير سعي وان كان بعد صدور ما هذا ايضا مبني على ما اشرنا اليه فانه اذا كان حصوله في يده من غير سعي وان كان بعد الجعل والعلم به فلا يستحق

عين له ولو رده العمل باعتبار لعدم صدور عمل منه ولا لرده لوجوبه عليه فيه ايضا ما اشرنا اليه من انه والظاهر فيه ايضا ما ذكرنا من التفصيل فتذكر قوله ولان العمل

من لم يسم لم واحدهما مدع للزايد جعل هذا وجها اخر غير السابق كما نرى فتدبر قوله اقل الامرين من اجرة المثل وما عين له الشيخ وجماعة الى ثبوت اجرة بعد حلف المالك

فله نصف اجرة مثله لان يمينه على نفي ما يدعيه العامل الا على اثبات ما يدعيه فاذا انتفى ما يدعيه العامل ولم يثبت ما يدعيه هو ثبت اجرة المثل للاتفاق على وقوع

وللاخر نصف ما العمل بعوض واجرة المثل عوض ما لم يثبت فيه مقدر وذهب المحقق والعلامة الى انه بعد حلف المالك يثبت اقل الامرين من اجرة المثل وما ادعاه

سمي له وهكذا ذا العامل لان اجرة المثل ان كانت اقل منه فقد انتفى ما يدعيه العامل بيمين المالك فثبت اجرة المثل لما ذكر في قول الشيخ وان كان ما يدعيه اقل منها

لو كانوا اثنين فلا عبرة بعدم استحقاق الزيادة وبراءة المالك منها فكيف يثبت له ومنه يظهر ضعف القول الاول كما ان مما ذكره الشيخ مع قبل مذهب المصنف يظهر

ثلثة فعلى الثلثة ضعف هذا القول ايضا فالاقوى ما اختاره المصنف ثم الثاني اقرب من الاول وعلى جميع المذاهب حلف المالك على نفي ما يدعيه العامل لا على اثبات

لما ولو ردوه اجمع ما يدعيه العامل فلو قوله ان لم ينف بعضها بانكار بان كان ما يدعيه اقل منها قوله الا ان يزيد ما ادعاه المالك من اجرة المثل اما الزواد

فلكل واحد بنسبته عما ادعاه العامل فلا تثبت الزيادة وان اعترف استحقاق العامل باداعائه منكرها او محصل ما اختاره المصنف ثبوت اقل الامرين وما ادعاه العامل

من اكثر الامرين من اجرة المثل وما ادعاه المالك فانهم ولا يخفى ان في الحكم بيمين المالك نظر على ما اختاره المصنف وكذا على القول الاخير لاشكال

عليه الى المجموع من اجرة المثل او المسمى ولو وهو ان يمينه ليست لاثبات ما ادعاه لثبوته باعترافه بل انما هي لنفي ما ادعاه العامل فاذا كان ما يدعيه العامل بقدر اجرة المثل او ناقصا عنها فلا

الجهالة بان ادعى وجب لليمين ايضا يعطى العامل ما ادعاه فما فائدة اليمين ولاي شيء يرضى المالك باداء ما يدعيه لليمين ايضا لا يؤخذ منه ان يدعي ما شاء فنعم

علقنا عليه قوله لاصالة عدم هذا وجه اخر لحلف المالك فان الاصل عدم الزايد الذي يدعيه العامل فالمالك منكر فعليه اليمين وما يعتبر

العامل الجعل وانكره وجه لثبوت ما ادعاه المالك فيه ان الحصر في دعواهما وحلف المالك على نفي ما ادعاه العامل لا يوجب ثبوت ما ادعاه المالك ذكرا ان المالك

المالك وادعى الرد منكر لما ادعاه العامل فيحلف بنفي ما ادعاه كل العامل منكر لما ادعاه المالك فينبغي ان يحلف لنفي ما ادعاه ايضا ثم يحكم باحد المذاهب الثلثة

حلف

المالك انكر والعامل ادعى

العمل انكر حلف المالك لا ما

المالك لو اختلفا في عدم العمل

الاجتماع النفاء فيهما على

ان الرد ليس بعمل فلا

ادعاء العامل ما لم

بزيادة فيثبت مثل الاكثر

ولو اختلفا في العمل ما

بدعي العامل ما يستحقه

قال المالك لم يحصل بعد

قال الرد بعد العمل

المالك انما الاكثر

ولو اختلفا في عدم

ولو اختلفا في عدم

لان كلا منهما مدع ومدعى عليه فلا ترجيح لاحدهما فيحلف كل منهما على نفي ما يدعيه لاخر وبثبت الاقل كما مر والتحقيق ان اختلافهما في القدر ان كان تحرك عن التهمة بان قال العامل انك استحق ما زاد من جهة الجعل الفلاني فانكر المالك وادعى انه خصوص فالقول قول المالك لانه منكر محض والاصل براءته من الزايد كما يتقدم قوله لو انكر اصل الجعل وكالبتوجه اليمين هنا من طرف العامل اصلا وان قال جعلت لي ماءة فقال بل خمسين فيه الوجهان الماضيان في الاجارة والاقوى تقديم قول المالك ايضا لانفراده بما على صدور الفضل بموجز واختلافهما في مقداره خاصة فليس كل منهما مدعيا لما ينفيه الاخر وان كانا مختلفين في حكم المجموع

واقوى هما ذكره المص كما اشرنا اليه والاولى في الاستدلال على هذا القول ان يقال ان المدعى في هذا النزاع ليس الا العامل حيث يطالب شيئا من المالك والمالك منكر لما يطلبه فيتوجه عليه اليمين ويمينه يسقط دعواه ما ادعاه المالك هو اقرار على نفسه فلذا يحكم به من غير حاجة الى ثبات وانكار العامل له لا يوجب ثبوت يمين على المالك اذ هو ليس بشئ يطالبه المالك منه حتى توجه عليه اليمين بانكاله ولم يقل له مطالبة من المالك حتى تفيد اليمين فيها بل اذا كان منكرا هذا غاية الامر ان لا يؤخذ هذا بما حلفه على نفيه مع عدم دعوى عليه فيه سقوط دعواه على المالك فلا وجه لما اورد ويظهر اندفاع ما اورده المحقق على شيخنا ابن نما وتبعه الى الخطأ بسببه هو ان فايدة يمين المالك اسقاط دعوى العامل لا ثبوت ما يدعيه الحالف وذلك لما عرفت ان ثبوت ما يدعيه الحالف ليس باعتبار الحلف بل باعتبار انه اقرار على نفسه لان المدعى في مقابله ليس الا العامل وقد سقط دعواه فالحكم بثبوت شئ اخر على المالك من اقل الامرين على ما ذكره المحقق او على ما ذكره المص او اجرة المثل على ما ذكره الشيخ مع عدم مدع في مقابله والاشارة اليه ممتنعة على الزايد مما اعترف به لا وجه له خصوصا بالحلف الحاصل على نفيه ومن يظهر ان القول بالتخالف يرجع الى احد المذاهب اقل بعد ما ذكره المص طابت ثراه فتأمل **قوله** لان كلا منهما مدع فتظهر بما حققنا ان الدعوى حقيقة ليست الا من الجاعل وبانكار المالك وحلفه يسقط دعواه وانكار الجاعل ليس انكارا يتوجه به الحلف به فتدبر **قوله** وبثبت الاقل كما مر اي على التفصيل الذي ذكره المص وقبل ايضا بعد التحالف بالاقل على ما نقلنا عن المحقق سره وباجرة المثل كما ذهب اليه الشيخ هناك **قوله** فيه الوجهان الماضيان في الاجارة اي ما نقل عن ابن نما والتحالف والاقوى تقديم ما نقل عن ابن نما وعلى القول بالتحالف يحكم بعده باحد المذاهب كما اشرنا اليه **قوله** وان كان اختلافهما في جنس المجعول لا يذهب عليك ان ما ذكرنا من الدليل لمذهب ابن نما جار في صورة الاختلاف في الجنس سواء كان اختلافهما في القيام لا وذلك لان المطالبة والدعوى حقيقة ليست الا من الجاعل حيث يدعي شيئا على المالك واما المالك قد يطالب منه شيئا والجنس الذي يدعيه قد سقط بانكار المالك وحلفه واما دعوى المالك فليس الا اقرارا في حق نفسه فلذا يحكم بثبوته وانكار الجاعل له ليس انكارا الواجب بيمينه اذ هذه الدعوى لا يرجع الى مطالبة شئ من المالك حتى يلزم عليه اليمين بانكاله بل لا يعدو ذلك الا ان شاء الجاعل اخذ ذلك منه مقاصة لحقه بزعمه وان لم يشاء فتركه فحلفه على نفيه لا وجه له لسقوط المطالبة عن المالك بعدم مطالبة المالك منه نعم لو ادعى الجاعل بعد ذلك شيئا اخر وسمع منه الدعوى فان كان المالك منكرا له توجه عليه يمين اخرى فتدبر **قوله** وغاية ما يمكن ان يورد عليه اي قد يورد المالك بالجعل وانكار ما ادعاه الجاعل لو ادعاه الاخر يرجع الى الاقرار باجرة المثل بناء على ان الظاهر ان يكون بجعل باجرة المثل لكن لما ادعى ان الجعل شئ اخر فللجاعل الحلف على نفيه حتى يثبت ذلك ويستقر اجرة المثل ليمكنه اخذ حقه منه مقاصة واما انه بعد تحليفه المالك لا يمكنه التقاص بناء على ما هو المعروف بين الاصحاب من حرمة التقاص بعد اليمين فيمكن دفعه بان حرمة التقاص لعلها اذا كان لمنكر منكر المحض الحقه واما مع اعترافه به في الجملة فلعله يمكن التقاص مما اعترف به وههنا اعترف بثبوت شئ منه حيث اعترف بالجعل فللحالف على نفي ما ادعاه جعلا حق يثبت عليه ما هو مقتضى اقرار من اجرة المثل ليأخذ منه حقه مقاصة لكن لا يخفى ان الحكم باليمين بمجرد هذا لا يخلو عن اشكال خصوصا مع عموم النهي عن التقاص بعد اليمين وعدم تجويز مع البينة التي هي اقوى فالحكم بما ذكره ابن نما مطلقا حتى مع التحالف في الجنس لنوى الله تعالى اعلم **قوله** فالتحالف ههنا متعين وحكمه بعده الرجوع الى اجرة المثل على ما صرح في شرحه ولا يخفى ان ههنا بابا في مستقل عنه من التفصيل على نقيض الاكتفاء بحلف المالك وكذا ما ذكره من الاحتمال في حكمه بعده فانظر **قوله** وليس بواضح قد وضح مما قررنا ان التشريك بينهما في الحكم بما نقلنا عن ابن نما اقوى متين لكن الذي في شرح ع لم ينقل مذهب ابن نما لا في صورة الاختلاف في القدر مع ان الظاهر من كلام المحقق ثبوت هذا القول من ابن نما في الصورتين وايضا المعروف بين الاصحاب بحيث لم يظهر فيه مخالف على ما سيجئ حكمهم في الصورتين وكذا لا يظهر فرق بين الجعالة والجعالة فالحكم ههنا ايضا في الصورتين بمجرد على من فرق بين المسئلتين وحكم ههنا بغير ما حكم به هناك سؤال لا يجد الفرق فانه غير واضح كما سنشير اليه هناك ايضا انشاء الله واما التشريك بينهما على مذهب المص والمحقق والشيخ فليس ببعيد ايضا وان كان اصل مذهبهم لا يخلو عن ضعف على ما اشرنا اليه وذلك لان في صورة الاختلاف في الجنس ايضا قد اتفقا على وقوع جعالة صحيحة وانما الخلاف بينهما في الجعل فحكم بصحة الجعالة التي لا نزاع بينهما ونفي ما ادعاه العامل من الجعل يمين المالك ولما يثبت ما ادعاه المالك تحقق دعواه فلا بد من المصير الى احد المذاهب فتدبر واعلم ان الشهيد في شرح ع على القول بالاكتفاء بحلف الجاعل اختار في حكمه بعد حلفه ونفي ما ادعاه العامل تفصيلا غير المذاهب الثلثة وهو ثبوت اجرة المثل مطلقا على مغايرتها جنسا للمعاينا ومع موافقتها الدعوى العامل بان كان ما ادعاه من النقد الغالب الذي عليه بينا اجرة المثل اقل الامرين منها ومما يدعيه ومع موافقتها الدعوى المالك بان كان ما يدعيه من النقد الغالب اكثر الامرين منها ومما يدعيه قال اما اخذ كل من الدعويين باعتبار القيمة ونسبتها الى اجرة المثل واعتبار الاقل والاكثر فيفيد لعدم اتفاقهما على ما يوجب لزومهما بالزايد هنا ما حققه ولا يخفى ان اعتبار القيمة والاخذ بالاقل والاكثر وان كان بعيدا لكن لا يبعد احتمال اخر وهو ان يقال ان المالك على مذهب المحقق مخير بين اعطاء عين ما يدعيه العامل اجرة المثل سواء كان ما يدعيه من جنس اجرة ام لا وكذا على مذهب المص يكون المالك مخيرا بينهما لكن يكون للعامل ايضا الاباء عن اجرة المثل واعطاءها المالك ومطالبته بعين ما يعترف به المالك سواء كان من جنس اجرة المثل ام لا باخذ حقه مقاصة بتقريب مثل ما ذكر من ليل المذهبين فتأمل **قوله** وفي القول بالتخالف مطلقا اي سواء قبل بتحالف المتخالفين جنسا او قبل بتحالف المتفقين ايضا وفي القول به مطلقا سواء تساوت الاجرة وما يدعيه المالك او زاد ما يدعيه عينا او زادت الاجرة عليها اذ لا وجه لحلف العامل في الاولين مع ذلك لان العامل بعد تحليفه في الصورتين لا يعطى ان يدعي ممن اعترف به المالك بل اما ان يعطى ذلك او اقل منه ويكفي لاعطائه ذلك لو كان تحليفه على اثباته لامكان ان يؤتى انها مؤكدة لاعتراف المالك اما تحليفه على

باعترافه فكيف يصح ما ذكر

المالك به وعما يجب له

وزاد اجرة المثل عما يدعيه

المالك فتوقف اثبات

الزايد من الاجرة عما يدعيه

غير من المدعى فهو الفاعل

كتاب الوصايا

قدم فصول الفصل الاول

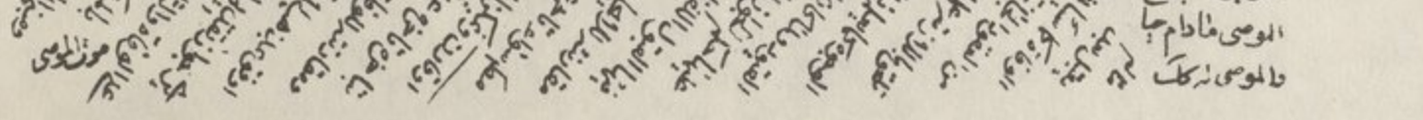
الوصية اخوذة من وصى

يصي اذا وصل ومنه

وهي من

واصلها الوصل وسببه هذا التصرف وسببه لما فيه من وصله التصرف في حال المجنون به بعد الوفاة او وصله القهر في تلك الحال بها في الحالة الاخرى مثل ما تملك عين او منفعة او تسلط على تصرف بعد الوفاة فالتملك بمنزلة الجنس يشمل سائر التصرفات الملكية من البيع والوقف والهبة وفي ذكر العين والمنفعة تنبيه على متعلقي الوصية ويندرج في العين الموجود منها بالفعل كالثمرة والنوق كالثمرة المجدودة وفي المنفعة المؤبدة والموقتة والمطلقة ويدخل في التسلط على التصرف الولاية الى الغير بانفاذ الوصية والولاية على من الموصى عليه وكلا بتروبخرج بعد بتر الموت الهبة وغيرها من التصرفات المنجزة في الحيوة المتعلقة باحدهما والوكالة لانها تسلط على التصرف

فيه لم يعط بعد الحلف لك ان تأخذ منه فلا معنى له وكاي شيء يقبل العامل ذلك وبالجملة اذا لو لم يحلف انه يثبت له ما اعترف به المالك الا ان يكون ازيد مما ادعاه فيقتصر على ما ادعاه وبعد الحلف انه ليس الحكم الا هذا فلا وجه لتحليفه ولا لقبوله الحلف هذا على قول المصنف وقد علمت ان الاكثر على القولين الآخرين اما على قول الشيخ فيقول بل اذا بعد الحلف الصورتين لا يعطى الا الاجرة وهي كما ساوية لما اعترف به المالك واقل منه فلا وجه لتحليفه على بقيه حتى يعطى الاجرة التي هي مساوية لما ادعاه او اقل منه وكذا على قول المحقق لا يعطى بعد الحلف الا اقل الامرين من الاجرة وما ادعاه العامل وفي الصورتين الاجرة لا مساوية لما ادعاه المالك او اقل منه فلا معنى لتحليفه على بقيه كما بيان ذلك اذ قبول دعواه لا يوجب اكثر مما يعطى بعد الحلف نعم حلفه على المذاهب انما يتجه في صورة زيادة اجرة المثل على ما ادعاه المالك لينفي ما ادعاه المالك فتثبت له اجرة المثل او الاقل منه وما ادعاه العامل فتأمل ولا يخفى ان على القول بالتحالف مطلقا بالاشكال السابق ايضا وهو انه لا وجه لحكم الحاكم بحلف المالك فقط بل ينبغي ان يحلف ايهما ادعى كان ما يدعيه العامل زايدا على اجرة المثل لما بيناه وهو ظاهر **قوله** واصلها الوصل ومنه ارض واصية اي متصلة النبات **قوله** وينتقض عكسه الخ منا على انه لو حمل التسلط على التصرف على خصوص الوصاية ويمكن ان يحمل على الاعم منها ومن بعض افراد الوصية فيشمل جميع ما ذكره الا من موارد النقض وهنا في غير التدبير ظاهرا واما فيه فلا يمكن ان يقال انه تسليط للعبد على التصرف كيف شاء ثم القول بكون التدبير وصية بالعتق كانه مبني على ان متعلق وصية المولى اما العتق بموت من غيره من الورثة او الحدوث لو قبل بصحته فكانه لا يخرج ادخاله في الوصية وان شاركها في الخروج من الثلث في بعض صوره وهو اذا مات ذلك الغير بعد موت المولى ومعه فلو فرض القول بادخال هذا القسم ايضا في الوصية فلا يتحمل ادخاله في التعريف بل فقد **قوله** فانه وصية عند الاكثر ويدل عليه بعض الاخبار قيل انه عتق معلق وهو مستثنى من عدم جواز التعليق في العتق ويظهر من كلام بعضهم كالمحقق في نذر كذا من بعض الاخبار انه يقع برأسه ناشرا الوصية بعض الاحكام وهو ظاهر **قوله** تأخره من الحيوة لو قال لا يمكن ان يوجد تأخره عن الوفاة ومقارنته لها كما هو الظاهر **قوله** كانه يرى جواز تقديم القبول على الوفاة لكنه في شرح ثع جعل اعتبار القبول في حال الحيوة ايضا مذهب الاكثر ولعل ما ذكره ههنا اظهر فان الشيخ ذهب الى الاول كما صرح في ط والاكثر تابع له في الاكثر لا بعد ان يكون اكثر المتأخرين على الثاني **قوله** ومبنى الوجهين الخ على الترتيب المبني والمبني عليه **قوله** لفوات احد ركني العقد حال اعتباره فانا لا نتم ان فوات ركني العقد بعض وقات اعتباره مع الاتيان به في البعض الاخر مما يؤثر في البطلان فكان المراد بفوات احد ركني اي القبول حال اعتباره تحققه وانافيه وهو الرد وهو موجب للبطلان لا بطلانه الايجاب السابق حتى يكون قوله بل يمكن الخ بيانا وتفصيلا لهذا الوجه انه وجاز فتدبر **قوله** مبني على الحكم الثابق اي عدم جواز تقديم القبول على الوفاة وفيه ان جمعا من القائلين بجواز التقديم غير المصنف صرحوا بهذا الحكم كالمحقق في نع والعلامة في ترك بعد غفلة الجميع عن المبنى فلا يصح الحكم بالبناء المذكور على اطلاقه نعم البناء المذكور في كلام من قال بعدم اعتبار القبول حال الحيوة متوجه **قوله** اذ لا اثر للقبض من دون القبول قد يسبق منه انه يكفي في القبول الفعل الدال عليه كالاخذ والتصرف فلعل مراده ههنا عدم تاثير القبض الذي يقترن بامارات القبول كقبض قبل الاطلاع على الوصية ووديعة او عارية فافهم **قوله** بناء على ان القبض شرط في صحة الملك الشيء فما متى وجدها بعد القبول قبل القبض فانه يجوز وفي الناس من قال لا يصح الرد لانه رد لما قبل ثبت ملكه اما بالموت والشرطين واذا حصل ملكه لم يكن له الرد والصحيح ان ذلك يصح لانه وان كان قد ملكه بالقبول لم يستقر ملكه عليه مالم يقبضه فصح منه الرد كما ان من وقف عليه شيء فانه متى رد صح ذلك وان كان قد ملك الرقبة والمنفعة او احدهما انتهى وهو صريح في انه لم يجعل القبض شرط صحة الملك كما ذكره ثم بل جعله شرط اللزوم فصح الرد قبله ويؤيد هذا انهم في مسئلة انتقال الملك نقلوا الاقوال الثلثة المشهورة كما سيشير اليه ايضا ولم يتعرض لتعيين ما اختاروه فالظاهر انه لا خلاف بينهم في عدم اشتراط القبض في اصل الملك هذا لكن لا يخفى ان التشبيه بالوقف في كلام الشيخ لا يخلو عن شيء اذ ظاهرهم الاتفاق على ان القبض في الوقف شرط الصحة اللزوم على ما صرح به ثم في شرح ثع وظاهر كلام الشيخ ايضا في بحث الوقف الذهاب الى الاول والتشبيه بالهبة بناء على كون القبض فيها شرط اللزوم كما هو مذهب في الصلاح والعلامة في لف جماعة ثم كيفما كان فالحكم بكون القبض في الوصية شرط الصحة او اللزوم لا بد له من دليل اذ الظاهر من الوصية التي حكم في الاية الشريفة باعتبارها وقفهما على الادلة هو مجرد الايجاب ولو نزل عنه بعد ضم القبول اليه اما على الخيرية او الكشف لما عدا شيء اخر لا بد له من دليل ولا دليل عليه على ما ايناسوى القياس على الهبة او الوقف وقد اشرنا الى ما فيهما مع اولوية الحكم في الوصية من حيث ان العطية من الهبة وما في معناها منجزة وفي الوصية موخرة والملك في المنجز اقوى منه في المؤخر بقرينة نفوذ المنجز الواقع من المريض من الاصل على قول بخلاف المؤخر وهو كما ترى لبطلان القياس الاولوية المذكورة لا بعدم الحكم المتنازع هذا مع وقوع القول المذكور في المؤخر ايضا وان تردد فتدبر **قوله** واصالة عدم الزوال بذلك واستصحاب حكم الملك ثابت هذا مع ما نقله من القائل من الذهاب الى كون القبض فيه شرط صحة الملك كما ترى اذ لم يثبت عنده في الصور المفروضة ملك حتى يتمسك باصالة عدم زواله بذلك واستصحاب حكم الملك نعم انما يتمشى هذا على القول بكونه شرط اللزوم على ما نقلنا من الشيخ فالصواب التمسك بالاية الشريفة على ما اشرنا اليه ويدعى الامر بالوفاء بالعقود ذلك الموضع النزاع على ما فعله في ثع **قوله** وينقدح حق القبول اعلم ان كلامهم في تجويز هذه المسئلة مشوش جدا فالمحقق في موضع من بحث الوصية



على ان الايجاب في الوصية انما يتعلق بما بعد الوفاة لانها تمليك وما في حكمه بعد الموت فلو قبل قبله لم يطابق القبول الايجاب لان التعلق بالوفاة تمام الملك على تقدير
القبول والقبض لاحداث سببه فان الايجاب جزء السبب فجاز ان يكون القبول كذلك وبالموت تم او بجعل الموت شرطا لحصول الملك بالعقد كالبيع على بعض الوجوه وهذا
اقوى وتعلق الايجاب بالتمليك بعد الموت لا ينافي قبوله قبله لانه مقوله هذه ايضا وانما يمنع القبول على التقديرين ما لم يرد الوصية فان رد لم يؤثر القبول لبطلان الايجاب
برده نعم لو رده في الحيوة الموصي جاز القبول بعد وفاته اذ لا اعتبار برده السابق حيث ان الملك لا يمكن تحققه حال الحيوة والمتأخر لم يقع بعد وهذا بمذهب من يعتبر تأخر
القبول عن الحيوة وفوقا اما على تقدير جواز تقدمه في حال الحيوة فينبغي ان يثبت الرد حالتها ايضا لفوات احد ركني العقد حالا لاعتباره بل يمكن القول بعدم جواز القبول بعد الرد

موت الموصى له قبل القبول وحكم بانتقال حق القبول الى ورثته ولم يشر الى الخلاف في مثله العلامة في عدده هكذا في التحرير ولكن فيه قبل القبول او الرد
بالرد باضافة الواو وفي موضع اخر من الشرايع جعل موت قبل الموصي ولم يتعرض للقبول ونقل عنه قولين احدهما بطلان الوصية والاخر انها ترجع الموصى
بطل الوصية سواء رجع قبل موت الموصى له او بعده وان لم يرجع كانت الوصية لورثة الموصى له وهو اشهر الروايتين وفي النكت ايضا جعل النزاع
ما اذا مات الموصى له قبل الموصي وفصل قول بعض الاصحاب بانتقال الوصية الى ورثة الموصى له ما لم يرجع الموصي ثم نقل رواية محمد بن مسلم وفقه هذا
انسب بالاصول لان الموصى له لا يملك الا بعد موت الموصي اجماعا فلا ينتقل الى وارثه ما لا يملكه فينبغي ان يكون العمل بهذه وذكر العلامة في ف
ان الشيخ ان الموصى له اذا مات قبل الموصي لم يرجع الموصي عن وصيته فان الوصية تنتقل الى ورثة الموصى له ثم نقل عن المفيد ما يوافقه ثم قال
رواه ابن بابويه في كتابه وهو مذهب شيخنا بين الاصحاب ثم نقل عن ابن الجنيد انه قال اذا كانت الوصية لاقوام بعينهم واذا مات احدهم قبل موت الموصي
بطل سهمه ثم قال والكل باس بهذا القول عندي لان الوصية عقد يفتقر الى الايجاب والقبول وقد بينا ان القبول المعتد به هو الذي يقع بعد الوفاة فقبل الموت
لا عبرة به ثم ايد بالروايتين ثم قال وباقي علمائنا احتجوا برواية محمد بن قيس قال ذكر لو مات الموصى له قبل الموصي وقبل القبول فالمال بين علمائنا
ان الموصي اذا مات بعد ذلك قبل رجوعه من الوصية فان الوصية تنتقل الى ورثة الموصى له قبل الموصي ولا باس وقال المقنع س ولو مات قبل القبول
فلورثته القبول سواء كان موته قبل الموصي او بعده وهو اختيار المعظم وقبل يبطل الوصية واختاره في ف وهو حق ان علم تعلق غرضه بالمورث لا
غير وبه يجمع بين الروايات وقال المحقق ان مات الموصى له قبل الموصي بطلت وان مات بعده فلورثته ولا يخفى ان كلام ف على ما نقلنا وان كان مخصوصا
بما اذا مات قبل الموصي لكن يمكن استفادة الحكم بالبطلان فيما اذا مات بعده ايضا قبل القبول مما ذكره من الدليل وان يجر فيه الشاهد بالروايتين فلعله
لذلك نسب الحكم بالبطلان مطلقا واما ما نسبه الى المحقق وكانه ماخوذ من النكت لكن قد عرفت ان الظاهر من كلامه على ما نقلنا انه لا نزاع فيما اذا مات بعده
بل النزاع فيما اذا مات قبله والمختار عنده البطلان وقال العلامة في الارشاد ولو مات الموصى له اولا فالاقرب البطلان وقيل ان لم يرجع الموصي فهو
لورثته الموصى له وقال المصنف في شرحه اقرب الى مذهب البطلان لان المنتقل الموصى به اليهم اما عن الموصى له او عن الموصي لا سبيل الى احدهما اما الاول
فلان المنتقل اليهم اما القبول او متعلقه والثاني باطل اجماعا ضرورة عدم دخوله في ملكه الا بالايجاب والقبول الوفاة ولم يحصل سوى الايجاب
الاول ايضا لان القبول في العقود لا يورث كقبول البيع والهبة وغيرهما ولا انه لا سبيل الى الثاني وهو انتقاله عن الموصي فلان الموصي لم يتملكه بالوصية
اذ المقصد انما هو موت ثم ايد برواية محمد بن مسلم وانت خبير بانه ينبغي جعل بناء كلامه على انه جعل محل النزاع الموت قبل الموصي وقبل القبول موافقا
للمذكر او على ان القبول قبل موت الموصى له عبرة به على ما هو مختار العلامة لكن ما ذكر من الدليل على البطلان فيما اذا مات بعد الموصى له وقبل القبول
وبالجملة فيما ذكره لو تم يدل سواء مات قبل الموصي او قبل القبول اذ قد سمعت ما تلونا عليك مقبولا لا يخ اما ان يكون موت الموصى له قبل الموصي او بعده
وعلى التقديرين اما ان يكون قبل القبول ايضا او بعده فهنا صور اربع الاولى الموت قبل الموصي وقبل القبول وكاشك في تحقق الخلاف فيه فالمتن هو القول بما
وذهب جماعة كابن الجنيد والعلامة في كرة وعدة المصنف في النكت الى البطلان والثانية الموت قبل الموصي وبعد القبول كاريب ان المتن فيه ايضا هو المتن والاظهر
لتحقق القبول البطلان فيه ايضا لاطلاق ما نقل ابن الجنيد كذا ما نقلنا عن النكت لجريان ما ذكره من وجه الا نسبة ايضا نعم كلام العلامة في كرة لا يشمل هذه
الصورة وكلامه في ف يشعر بان حكم ما مر فيما اذا مات قبل الموصي انما هو بناء على قوله بعدم اعتبار القبول حال الحيوة فلو قال احد باعتباره فلا ان
يخصص الحكم بالبطلان بما اذا مات قبل القبول ايضا ولا يخفى ان التمسك بالروايتين للقول بالبطلان يجري في الصورتين لاطلاقهما والثالثة الموت بعد الموصي
وقبل القبول والمتن فيها ايضا هو المتن وكلام سر ظاهر في وجود القول بالبطلان فيها ايضا لكن لم اقف على قائل به بخصوصه والروايتان لا يجري في هذه الصورة
لكن بعض الاقوام يجري فيها ايضا وهو ما نقلنا عن ف وكذا ما نقلنا عن الشرح ولكن باد في بعض نظهر بالتامل والرابعة الموت بعد الموصي وبعد القبول
كانه لا خلاف بينهم في انتقال الملك الى الموصى له ومنه الى ورثته اللهم الا على احتمال اشتراط الملك بالقبض على ما نقله المتن سابقا فانهم لا ينتقل الملك الى
الموصى له قبل القبض لكن لا اشك في ثبوت حق له بالقبول الموت وينتقل الى ورثته لكن حصول الملك لهم موقوف على قبضه واما اذا قبل ان القبض للاستقرار
لا لحصول الملك فتنقل الملك الى الورثة لكن لهم الخيار في الرد قبل القبض كورثتهم فتحط باطراف الكلام ولله التوفيق والمرام قوله ومستنده رواية تدل
هي رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر قال قضى امير المؤمنين في رجل اوصى لاخر والموصى له غائب هو في الذي اوصى له قبل الموصي قال الوصية لوارث الذي
اوصى له قال من اوصى لاحد شاهدا وغائبا فموتى الموصى له قبل الموصي فالوصية لوارث الذي اوصى له الا ان يرجع في وصيته قبل موته ولا يخفى ان هذه
الرواية مخصوصة بما اذا مات الموصى له قبل الموصي واذا ثبت الحكم فيه ثبت فيما اذا مات بعده بعدم القائل بالفصل لكن ليس فيها تصريح بكون ذلك قبل القبول
ولذا قال الشهيد بابطالها على ما لا يخفى ان الجزء الاول من الرواية تضمن في الواقعة فلا اطلاق فيه والجزء الاخر عام فلو ان الشيخ بعومها كان اظهر واقوى من هذا
ظهر ان ما ذكره في ج تبع من ان الرواية تضمن الباب فيه ما فيه تم وما وقع في الباب يمكن الجمع بين الروايات بتخصص تلك الرواية بما اذا مات الموصى له بعد القبول
بناء على اعتبار القبول حال الحيوة كما هو الاظهر فوض عينه في الرواية لابنائه في ذلك لكنه لا يخفى عن بعد كما لا يخفى واستدل ايضا على ان الوصية حق والارث
يشمل كل حق كما في الشفعة والخيار فيشمل الوصية ايضا وتفصيل القول فيهما علقناه على شرح نع قوله وقبل يبطل الوصية ظاهره على ما صرح به في نع
ان هذا القائل لقول ببطلان الوصية بموت الموصى له قبل القبول سواء مات في حيوة الموصي له ام بعد موته لكن قد اشرنا الى ان القول بالبطلان فيما اذا مات
بعد الموصي وان دل عليه عبارة سر لكن لم اقف على قائل به بخصوصه وان استنادهم بالروايتين لا يصلح في هذه الصورة للتصريح فيهما بموت الموصى له قبل الموصي
وانما يصح في الصورة الاولى لكن لا يخفى انه ليس فيها حديث الموت قبل القبول ايضا كما انه ليس في رواية محمد بن قيس ايضا وبالجملة فحق النظر الى الروايات ينبغي له ان يعنون

[illegible] الموصى له قبله
[illegible] بعدها على الميت
[illegible] وقبل يبطل الوصية
[illegible] عن

مطلقا لابطال الايجاب السابق ولم يحصل بعد ذلك ما يقتضيها كما لو رد المنهب الهبة ولو فرق بان المانع هنا انتفاء المقاد نه بين القبول والايجاب قلنا مثله في رد الوكيل الوكالة فانه ليس المتوقف بعد ذلك بالاذن السابق وان جاز تراخي القبول وفي سر نسب الحكم بجواز القبوح بعد الوفاة الى المتن مؤذنا بتمريضه ولعل المتن مبني على حكم السابق

وان رد بعد الوفاة قبل القبول بطلت وان قبض اتفاقا اذ لا اثر للقبض من دون القبول

وان رد بعد القبول لم يبطل وان لم يقبض لانتقال الحق الى الورثة

عد الجحود من المعقود الملك بعد تحققه فان زوال الملك بعد ثبوته يتوقف على وجود السبب الناقل ولم يتحقق والاصل عدمه وقيل يصح الرد بناء على ان القبض شرط في صحة الملك كالهبة فيبطل بالرد قبل ويضعف ببطلان القياس وبثوت حكمها بامر مخالف لا يقتضي المشاركة بمجرده واصالة عدم الزوال بذلك واستصحاب حكم الملك ثابت وينتقل حق القبول الى الوارث

وفصل ثالث فابطلها بموته في حيوته لا بعدها والاقوى البطلان مع تعلق غرضه بالمورث والا فلا وهو مختار المصنف في س ويمكن الجمع بينهما بين الاخبار لوجوب ثم ان كان موته قبل موت الموصي لم تدخل العين في ملكه وان كان بعده ففي دخولها وجهان مبنيان على ان القبول هل هو كاشف عن سبق الملك من حين الموت ام ناقل من حينه ام الملك يحصل للموصى له بالوفات متزلزلا ولم يستقر بالقبول وجه ثالث وتظهر الفائدة بما لو كان الموصى به ينعتق على الموصى له الميت لو ملكه وتصح الوصية مطلقة غير مقيدة بزمان او وصف مثل ما تقدم من قوله اوصيت او فعلوا كذا بعد وفاتي ومقيدة مثل اعطوا بعد وفاتي في سنة كذا او في سفر كذا

فيخصص بما خصصه من السنة والسفر ونحوهما فلو مات في غيرها او غزا بطلت الوصية لاختصاصها بمحل المعين فلا وصية به بدونه وتكفي الاشارة الدالة على المراد قطعا في ايجاب الوصية مع تعذر اللفظ لخرس او اعتقال لسان بمرض ونحوه وكذا تكفي الكتابة مع القرينة الدالة على قصد الوصية بها مع الاختيار وان شوهد كاتبا او علم خطه او عمل الورثة بعضها خلافا للشيخ في الاخير او قال لابنه او وهبت بخطي وانا عالم به وهذه وصيتي فاشهدوا على بها ونحو ذلك بل لا بد من تلفظه بها وقراءته عليها واعترافه بعد ذلك لان الشهادة مشروطة بالعلم وهو منتف هنا خلافا للاردبيلي حيث اكتفى به متن

المسئلة بما اذا مات الموصى له قبل الموصي وبذكر الروايات من الجانبين ذكر فيها حديث القبول ثم قال وفي شرح ع اجمع لهذا القول مع الروايتين بان الوصية عقد يفتقر الى ايجاب من الموجب له فيبطل بموته وهذا يجري في الصورتين لكن لا يخفى ما فيه فان كون الوصية عقدا الصيغة في ايجاب وقبول من الموجب له ممنوع بل غاية ما تسلم في الوصية افتقارها الى قبول في الجملة واما الى قبول الموجب له نفسه فلا دليل عليه نعم وح فلم يكف قبول وارثه والحاصل ان الظاهر من الادلة الشرعية تقديم الوصية على الميراث والظاهر منها هو مجرد الايجاب واعتبار القبول لا دليل عليه نعم علم بالاجماع اعتبار قبوله او قبول ورثته واستقرار الملك واصله فقبول واما اعتبار ما زاد على ذلك مما لا دليل عليه فلا وجه له نع **قوله** وفصل ثالث هذا هو القول الذي نسبه في س الى المحقق ثم لا يخفى انه قد تمسك هذا القائل في البطلان في الصورة الاولى بالروايتين وفي عدم البطلان في الصورة الثانية باصالة عدم البطلان وبشمول الادلة لكل حق هنا خلل في هذه الوصية ايضا كما اشرنا اليه وانما عدل عنها في الصورة الاولى للروايتين هذا وقد حمل الشيخ في بب الروايتين على ما اذا رجع الموصى وهو بعيد **قوله** والاقوى البطلان مع تعلق غرضه الخ مع قطع النظر عن الروايات فان علم تعلق غرض الموصي بخصوص الموصى له فالظاهر البطلان وان علم عدم تعلق غرضه بخصوصه فالظاهر انتقال الحق الى الوارث لما كان مشروطا بعدم تعلق غرضه بخصوص المورث فاذا لم يعلم انتفاء ذلك لا يحكم بالانتقال ويمكن ان يقال ان الاصل عند عدم العلم بتعلق غرض الميت الا على عمومه فالاصل عدم تعلق غرضه بخصوص المورث فيبقى الثاني تحت العموم ولعل هذا اظهر على طريقتهم وكانه لهذا اختار المصنف في س البطلان اذا علم تعلق غرضه بالمورث كغيره والصحة فيما عداه ويرجع بين الروايات ومن هذا يظهر ان كلام الشيخ لا يخلو عن اجمال واخلال فليحمل قوله مع تعلق غرضه بالمورث على ما اذا علم ذلك ليوافق ما في س فاطلق **قوله** في الحاشية وهو مشترك هذا ما ذكره العلامة في لف وقريب منه ما ذكره المحقق في النكت حيث قيد حاله مشبهة وفيه ان لفظ ان البعلي التفت بقرينة رواية عاصم بن حميد عنه وح فالظاهر انها حسنة بابراهيم بن هاشم وهي معتبرة **قوله** في الحاشية وما يدل من احتمال الصحيح الغير المطلق من الصحاري صحة الوصية بمعنى كما يحتمل حمل الروايتين على ان الوصية لا شيء يعتد به بمعنى بطلانها كذلك يحتمل حملها على صحة الوصية وان الموت ليس بشيء بنقضها وذكر في ح ع ان هذا الاحتمال وان كان انسب باسلوب الكلام وتذكير الضمير المستتر في الفعل وبه يندفع السؤال بعد الروايات فيكون اولى من احتمال خيبران كونه انسب باسلوب الكلام مما لا يظهر له وجه سوى ما ذكره من تذكير الضمير والامر فيه هين في الظاهر هما الاحتمال الاول كما ذكره ههنا واما ان بهذا يندفع السؤال بين الروايتين فغايته انه كما يندفع السؤال بذلك يندفع ايضا بما اشرنا اليه من تخصيص الرواية الاولى بما اذا مات الموصى له بعد القبول وحملها تبعا للروايتين على ما اذا مات قبله وكون الاول اظهر من الثاني غير ظاهر هذا مع رجحان الرواية الثانية من حيث الصحة وتائيدها بالموثقة لكن يمكن تائيد ما ذكره من الجمع بالشهرة بين الاصحاب وبان الظاهر من الادلة الشرعية تقدم الوصية على الميراث مطلقا والظاهر من الوصية كما اشرنا اليه هو الايجاب فالظاهر عدم انتقالها الى الوارث ما لم يثبت خلافه وبثبوته فيما نحن فيه ثم وبان الظاهر انتقال امثال تلك الحقوق الى الوارث ويمكن تائيده ايضا بما روي في الكتب الاربعة عن محمد بن عمران لسابا طه قال سئلت ابا جعفر ع عن رجل اوصى الي وامرني ان اعطي عما له في كل سنة نسمات فما ابقى فكتب اعط ورثته وبما روي فيها ايضا عن عبد الله بن عامر عن شيخ قال سئلته عن رجل اوصى له بوصية فان قبل ان يقضيها ولم يترك عقبا قال طالبه ورثته وان ماتوا وله مولى فارضها اليه قلت فان لم اعلم له ولبا قال اجهد على ان تقدر له على ولي فان تجده وعلم اليه منك الجهد فتصدق بها وليس في الكافي عن شيخ فالسند صحيح الا ان الظاهر سقوط طريقه الى الكتب الثلثة وانما حكمنا بالتائيد لعدم صحة سندها مع اضمار الثانية والاكمل منهما حكم في واقعة فلا يعدي ان يكون بعد الموت في القبول ولا نزاع هنا وبعد الموت محتمل كونه مرجحا لما ذهب اليه المفصل الثالث وقبل الموت بعد القبول كما خصصنا به الرواية الاولى على ان لرواية الثانية لو حمل على الموت قبل الموصى وقبل القبول اشكل الحكم بالمتصدق بها الا ان يقال ان حق القبول ينتقل الى الامام مع عدم الوارث الاخر كما هو راي ابن ادريس فحكمه بالتصدق بناء عليه لكن معظم الاصحاب على خلافه في س على انه لو لم يخلف الموصى له وارثا رجعت الوصية الى ورثة الموصي وح فيشكل الامر وقد ظهر لك مما فصلنا ان الاقوى في الصور الثلثة الاخيرة من الصور الاربع صحة الوصية وقيام الوارث مقام الموصى له واما الصورة الاولى فللتوقف فيها لاحتمال ان كان القبول بعد البطلان فيها ايضا لا يخلو عن قوة فتدبر **قوله** لم يدخل العين في ملكه لان انتقال الملك عن الموصي مشروط بموته **قوله** هل هو كاشف عن سبق الملك من حين الموت فيحكم بقبوله لانه خليفته وناب عنه فيكون كاشفا عن ملك مورثه من حين موت الموصي وبما قيل على القول بالكشف ان قبول الوارث كاشف عن ملكه من حين موت مورثه وح لا يدخل في ملك مورثه وهو ضعيف كما دللنا عليهم على القول بالكشف ولو تم بانا عنه كما فصل وح ع **قوله** ام ناقل له من حينه اي من حين القبول فيكون القبول جزء السبب كما ينتقل الملك فيه فلا يدخل في ملك مورثه بل انما ينتقل الى الوارث من حين القبول **قوله** ام الملك يحصل للموصى له بالوفاة هذا على القول بانتقال اصل الملك بالايجاب بالوفاة وكون القبول شرط الاستقرار فانه ح ينتقل بوفاة الموصي الى الموصى له بالوفاة لكن استقراره يتوقف على قبوله او قبول وارثه هذا ولا يخفى ما وقع منه من الغفلة حيث لم يذكر فيما يأتي هذا الوجه الثالث بل انما ذكر الوجهين الاولين في شرح ع نقل الاقوال الثلثة وفصل الكلام فيها ونحن ايضا علقنا عليه وقد فصلنا الكلام بما لا مزيد عليه **قوله** خلافا للشيخ فانه قال في مبسوطه واما وجدت وصيته بخط الميت ولم يكن اشهد عليها ولا اقر بها كان للورثة ان يعملوا بها وبين تركها وابطالها فان عملوا بشيء منها لزمهم العمل بجميعها قال المحقق في النكت من ان اذا عملوا ببعضها لزمهم العمل بجميعها الجواب بما يكون الشيخ نقل رواية ابرهيم بن محمد الهمداني قال كتب كتابا فيما اوصاه ان يوصي به هل يجب على ورثته القيام بما في الكتاب بخطه ولم يامرهم بذلك فكتب ان كان ولده ينفذون كل شيء يجدون في كتاب ابيهم في وجه البر وغيره واقول هذه الرواية مكاتبة لا يتحقق حالها والمسؤول عنها مجهول فلعل ان اجاز الورثة شيئا لوجه وجب اجازة الباقي كان للمجيز الخيار فيما يجري له الجواز ولعل اجازة اقوى بالجميع لو صح انه اوصى بالبعض فاذن العمل بها ضعيف مع ان لفظها لا يعطي ما ذكره الشيخ انتهى والرواية على ما نقله موثقة

مع حفظ الشاهد له عنده والاقوى الاكتفاء بقرائن المشاهد له مع نفسه مع اعتراف الموصى بمعرفة ما فيه وانه موصى به وكذا القول في المقر الوصية للجهة العامة مثل الفقراء والفقهاء وبني هاشم والمساجد والمدارس لا تحتاج الى القبول لتعذره ان اريد من الجميع واستلزام الترجيح من غير مرجح ان اريد من البعض ولا يفتقر الى قبول الحاكم او مصنوعه وان امكن الوقوف فيما قبل فيه بذلك ولكن لا قائل به هنا ولعل مجال الوصية اوسع ومن ثم لم يشترط فيها التنجيز ولا فورية القبول ولا صراحة الايجاب والايصاء به لغير مع القدرة والظاهر ان القبول كاشف عن سبق الملك للموصى له بالموت ولا ناقل من حينه اذ لولاه لزم بقاء الملك بعد الموت بغير مالك اذ الميت لا يملك لتحرجه من اهليته كالجماد وانتقال التركة عنه والوارث الظاهر قوله تم من بعد وصية يوصى بها فلو ينتقل الى الموصى له لزم خلوه للتهمة بتأخير القبض وحجر عدم اعطائها ما ذكره الشيخ ظ لكن العلامة في كرة نقل الرواية وفيها هكذا وكتب ان ولده ينفذون شيئا منه وجب عليهم ان ينفذوا كل شيء والظاهر ان العبارة كانت هكذا فتقطع عن بيت الفقيه وحمل على ما ذكره الشيخ لكن لم اقف على ما اخذ منه ما نقله من كتب الحديث وحملها العلامة على الهم اعتبر فوا بعض هذا الخطاب فيجب العمل بالجميع في لف نقل الرواية عن الفقيه موافقا له فقال لبث صريحة فيما قاله الشيخ ره قوله مع حفظ الشاهد له عنده اي حفظ الشاهد المكتوب المذكور عنده اياما من الزور قوله ولكن لا قائل به هنا يظهر من كلامه شرح نع وجود القول بذلك هنا اتضح فالكلام فيما تمسكوا به مجال وقد فصلنا القول فيما علقناه على شرح نع قوله لزم بقاء الملك بعد الموت وورد عليه النقض بالتركة اذا كان على الميت دين يحيط قال فانها بلا خلاف بيننا لا تدخل في ملك الغرماء ولا ملك الورثة والميت بعد ما ذكرتم فينبغي ان يكون موقوفة على قضاء الدين قال الشيخ الموصى به يبقى موقوفا على القبول لا يدخل في ملك احد مثل التركة سؤ قوله موقوفة لان الميت لا يملك لخروجه عن اهلية هذا لو سلم انما يسلم ابتداء واما اذا تملك في حال الحياة فلم لا يجوز ان يبقى على ملكه الى ان ينتقل الى الموصى له او الى الورثة بشرائطه وما ذكره من انتقال ماله عنه بالموت ثم ايضا اذا لا دليل عليه عقلا ولا شرعا نعم انتقاله بعد قبول الوصية وقضاء الدين معلوم بالضرورة من الدين او الاجماع واما قبل ذلك فلا نعلم ذلك فالقول ببقاء على ملكه او على حكم ملكه كما عبر المحقق في باب التفليس الى اداء الوصايا والديون لا كلوا عن حر قوله ووجه الثاني ان القبول معتبر في حصول الملك هذا ثم يجوز ان يكون لقبول شرط الاستقرار كما هو القول الثالث الذي لم يتعرض له الشهيد هنا الا ان يقال ان بناء الكلام ههنا على الاعراض عنه فعرض كل من الفريقين اتمام حجته على الاخر وهو بعيد لذلك ايضا لمنع مجال اذ لعل اعتبار كونه كاشفا فلا بد من التمسك بما ذكره من حكم العقد وهو ان يكون الوصية من العقود ما لا دليل عليه من اخبار وجمع وبحر وتعارف ايراد الوصية في باب العقود بين المتأخرين او تصريح بعضهم بذلك لا يظهر منه اجماع على ذلك حتى يكون حجة فتدبر قوله ويشكل بان هذا انما هو اشكال على ما ذكره من جعل الموت شرطا من قبيل اجازة المالك في البيع فينبغي ان يجعل شرطا في انتقال الملك كالقبول واما اصل ما ذكره من ان كونها من العقود يرشد الى ان القبول جزء السبب فكانه متوجه عنده قوله شرط في انتقال الملك بمعنى عدم تحقق الانتقال قبله لا بمعنى ان له دخلا في الجملة فيشمل الكشف على ما ذكره الموجه كما يدل عليه جعله من قبيل اجازة المالك الفضولي فلا يرد ان كونه مشروطا في الانتقال مما حكم به الموجه ايضا وانت خبير بانه يمكن جعل كلام الموجه ايضا على ما ذكره الشهيد بل ظاهر حكمه بكون الموت شرط الانتقال هو ذلك بجعل من قبيل اجازة المالك لا ينافي ذلك اذ لعل مذهبه في الاجازة ايضا ان يكون مؤثرة في النقل لا كاشفة غاية الامر انه لم يجعل الموت والاجازة جزء السبب بل شرط رعاية لما هو المعروف بينهم احضر اجزاء العقود في الايجاب والقبول فافهم هو لقائل وبالجملة هذا اجمال الكلام بعد ما ذكر من وجوه الطرفين وحاصله ان القول بالكشف متوجه لو لا ما ذكر في وجه ان كونها من العقود يرشد الى ان القبول جزء السبب فان من حكم العقد الانتقال الى الايجاب والقبول وقد عرفت ما فيه فتذكر قوله ورفع الحجر فلا يصح وصية العبد لو عتق وملك فيه اشكال على ما ذكره العلامة ولو علق الوصية على عتقه بان قال ان مت فانت حر فمت فثالث لفلان بجعل الاقرب للفوز واما المجوز عليه بالشفعة فحكم العلامة بفوز وصيته مطلقا تارة ومنعها اخرى وقطع ابن حمزة ايضا منعها مطلقا وذهب جماعة كالمفيد وسلار وابي الصلاح الى انه بمعنى وصيته في وجوه البر والمعروف خاصة واما المجوز عليه بالفسق فيصح وصيته اذ لا ضرر به على الغرماء كما صرح به المصنف في س قوله وسبيل الاحتياط لو راعى الصبي المذكور الاحتياط ولم يوص كان حسنا ولا بعد صدور الوصية منه فالتمسك بالاحتياط للقول بعدم صحة وصيته مشكل لا سيما مع النهي في القرآن عن تبديل الوصية بعد سماعها المتناول لغير الموضع النزاع قوله او قتل لعله بموت اي بسبب قتل ما يؤل اليه وهذا على ما في ب وفي بدل قتل لعل وهو ظاهر ويوافقه الفقيه بهم الا ان فيه بعد ما احدث في نفسه جراحة او فعل او قول لعله يموت اي احدث الامارة ان يموت والاول اظهر قوله ومن ثم لا يقع لا على الزكوة هذا بناء على القول باشتراط استقرار الحق في الذمة وسيجيء الكلام فيه قوله واما دلالة الفعل على سفهه فغير واضح ولو سلم فيجوز ان يفعل ذلك بفسخ لعارض فان الرد ثم يرجع اليه رشده ومن غير وصية اشترط تيقن رشده بعد الجرح كما صرح به العلامة في عدة على انك قد عرفت الخلاف في وصية السفيه فتذكر قوله فانه غير مانع من المتصرف مع تيقن رشده وقياسه على عدم حل المذبوح فاسد ولو سلم الحكم في الاصل فمن ثم وجبت الفدية على قاتله في تلك الحال ايضا لو صح ذلك يلزم عدم اعتبار وصية المريض ايضا اذا كان بهذه المثابة قوله حيث تصح الوصية لحملها بان كان مثلا ابوه مسلما وامه ذميا او كان ابوه ذميا بناء على ما هو المشهور من صحة الوصية للذمي ما مطلقا واذا كان حربيا ايضا بناء على القول بجواز الوصية للحربي قوله باستقامة بين الغايتين اي بعد السنة الى اقصى الحمل لا يخفى انه لو كانت المدة مدة بحكم العادة بعد تولده منها كما اذا كانت سبعة اشهر او ثمانية مثلا فهذا القول كالذي عزي وجه بناء على ترجيح الظاهر على الاصل لو قيل به واما اذا كانت قريبة من المدة المعتادة بحيث لا يسمى عادة تكون فيها كما اذا تولد في الشهر التاسع او العاشر فلا وجه له اذ الاصل في عدم تكونه حال الوصية والظاهر لا يعارضه اذ لا استبعاد في تكونه بعدها عادة ايضا ولعل القائل استحقها بين الغايتين بنى الجملة فليحمل على ما ذكرنا فتدبر وعلى كل تقدير فيشترط انفصاله حيا هذا شرط الاستقرار فمتى انفصل حيا تحقق من حين موت الموصي وان لم يكن في ذلك الوقت حيا فانما المتخلل بين الموت والولادة بمنزلة العين الموصى بها تبين بطلان الوصية وان كان حال الوصية في بطن امه حيا كذا في شرح نع قوله وقيل يعتبر قول ولي الحمل ان اعتبرنا القبول في الحمل ايضا فيقبل وليه قوله لان العبد لا يملك اذ قد يأبى انهم يجوزون وصية المولى له فيجوز ان يكون وصية الغير ايضا مثلها ولا يخفى ما فيه قوله قال لا وصية ذكر في نع انه يمكن ان يحمل على لوصول الملوك لمعنى ان لوصية اسم مصدر بمعنى اضافة الى الفاعل والمفعول معا فهي معنى قوله في الحاشية او لانها واقعة حال فلا يعم بجواز ان يكون حكمه بجواز الوصية له بحسبها وقد عرفت منها ان اجراء الاحتمال المذكور في الحاشية اما الاشتراك محمد بن قيس فبان الظاهر انه الجعلي الثقة بقرينة رواية عاصم بن حميد عنه كما اشرنا اليه سابقا ايضا فالرواية حسنة بابراهيم بن هاشم

يعني متذكر ووجه الثاني ان القبول معتبر فحصول الملك للموصى له يقف على القبول فهو اما جزء السبب او شرط كقبول البيع فيشترط تقدم الملك عليه وكونه تاما من جملة العقود والسبب انما هو العقد بمجموع الايجاب والقبول كما يستفاد من تعريفهم العقود بانها الالفاظ الدالة على التراضي بين الموجب والقابل وهو المعين في خبر علل الشرائع المتضمن لاجازة الامام ع نكاح العبد بغير اذن مولاه وفيه فاذا اجاز النكاح فهو جائز وانما يجوز ذلك فيكون الموت شرطا في انتقال الملك للسيد كما ان الملك للمبيع والعلم بالعوضين شرط في البيع فلذا اجمع الشراط قبل تمام العقد بان كان ما لكا للبيع عند العقد ثم تبين ان غائبا عند العقد فقد يحصل منه بطلانه كما لو باع ما يملكه بالعوضين وقد بقي موقوفا على ذلك الشرط فاذا حصل تحقق تأثير السبب الناقل وهو العقد كاجازة المالك في عقد الفضولي والموت في الوصية فالانتقال حصل بالعقد لكنه موقوف على الشرط المذكور فاذا تأخر قبول الوصية كان الملك موقوفا عليه والشرط وهو الموت حاصلا قبله فلا يتحقق الملك قبل القبول ويشكل بان هذا انما يقتضي ان قبول الوصية لو تقدم على الموت حصل الملك به حصولا موقتا على الشرط وهو الموت كاشفا عن حصوله بعد القبول كاجازة المالك لو يقبل لحصل الملك قبل الموت بحسبه وحينئذ فلو مات الموصى له قبل الموت انتقل الى ورثته بل لو تلف الموصى به قبل الموت كان من مال الموصى له لانتقاله اليه بالقبول السابق فان تقدم القبول على الموت لا يخرجه عن كونه ناقلا للملك عن الموصي بعد الموت فلا يتأخر عنه فتضح حكم العقد عديم التحقق

استنادا الى رواية ضعيفة وتصح الوصية المسقص وهو الذى عتق منه شقص بكسر الشين وهو الجزء بالنسبة الى ما فيه من الحرية والمراد به هنا المملوك غير السيد
اما هو فيصح فى الجميع بطريق اولى وفى كلام الولد اى ام ولد الموصى لانها فى حيوته من جملة ما يكسب وانما خصها بالترتب عليها قوله فتعتق من نصيبه اى نصيب ولدها
وداخل الوصية لصحيحة ابى عبيدة عن الامام ع وكان التركة تنتقل من حين الموت الى الوارث فيستقر ملك ولدها على جزء منها فيعتق عليه وتستحق الوصية و
الوصية للمملوك وان لم يتوقف على القبول فتنتقل الى ملك الموصى له بالموت الا ان تنفيذها يتوقف على معرفة القيمة ووصول التركة الى الوارث بخلاف
ملك الوارث وقيل تعتق
من الوصية فان ضاقت
فالباقى من نصيب
ولدها الثانى للارث
عن الوصية والدين
بمقتضى الآية والطـ
الرواية والوصية بجاعة
يقتضى التسوية بينهم
فيها ذكروا كانوا ام
اناثا ام مختلفين وسوء
كانت الوصية لاغامر
واحوالهم لغيرهم على
الاقوى الامع التفضيل
فيتبع شرطه سواء جعل
المفضل الذكر ام الانثى
ولو قال على كتاب الله
فللذكر ضعف الانثى
لان ذلك حكم الكتاب
فى الارث والمتبادر
منه هنا ذلك والقرابة
عن عرف بلا شبهة عادة
لان المرجع فى الاحكام
الى العرف حيث لا نص
وهو دال على ذلك
فلا يكفى مطلق العلم
بالنسب كما يتفق ذلك
فى الحاشيين ونحوهم
مما يعرف نسبهم بعد
الان مع انتفاء القرابة
عرفا ولا فرق بين الوارث
وغيره ولا بين الغنى و
الفقير ولا بين الصغير
والكبير ولا بين الذكر
والانثى وقيل يصرف
الا الى اقاربه الراجعين
الى اخر اب وام فى الاسلام
لا مطلق الانتساب استنا
الى قوله ع قطع الاسلام
ارحام الجاهلية فلا
يرتقى الى اباء الشرك
وان عرفوا بالنسب
وكنا لا يعطى الكافر

فى جميع القضايا المذكورة فى غاية البعد على هذا فلا ريب ان المستفاد منه صحة الوصية بجميع ما اعتق منه مطلقا وبهذا يظهر ان ما اعتق منه شئ ام لم يعتق منه شئ اصلا على ان عدم القول بالفصل كان فى اثبات ذلك فافهم قوله استنادا الى رواية ومع ضعفها لا دلالة لها على المطلوب كما فصل فى محله قوله
فيستقر ملك لدها استنادا الى جزئها فيعتق عليه يلزم منه اعتاق الجميع لعدم القول بالتبعيض فى غير الاخبارى وانما يتمشى فى غير هذه الصور ايضا بالاجماع او باطلاق النصوص قوله الا ان تنفيذها انما يتوقف على معرفة القيمة وجريان توقف تنفيذها على معرفة القيمة ووصول
التركة الى الوارث وخروجها من ثلثها لا يجوز على تقدم ملك الوارث اذ يجوز ان ذلك على سبيل الكشف بل هو الاظهر فان وصل الى الورثة ما
يخرج الوصية عن ثلثه تبين سبق ملك الموصى له من حين الموت والا فلا وما ذكره سلطان العلماء من ان استقرار ملك الوارث للتركة يكون مقدما على
استقرار ملك الموصى له للموصى به ظ الفساد اذ لا استقرار قبل الوفاء بالوصية قطعا الا ان يريد بالاستقرار اصل الملك فيوجه حينئذ ما اورد بناء على
اصل الشرح ثم قوله فى الحاشية فانه قال فيها يعتق ثلث المبت وجه الاستدلال ان الحكم بعتقها من الثلث يدل على انه من الوصية والا فلا وجه له وجه
الدلالة ان هذا يناقض الحكم باعطائها او صولها الا ان يحمل ذلك على ما اذا فضل من الوصية شئ ويدل على ذلك رواية الوارث على ان نصيب ولدها كان بعد
الثلث او على انها اعتقها المولى فى مرضه او اوصى لها بوصية بناء على اعتبار المنجزات من الثلث او على ان العتق بعضها كان بعنوان ولا يخفى بعدها ويقل الفحص
فى شرح الارشاد عن ابن بابويه انه ذهب الى انها تعتق من ثلث المبت تأخذ الوصية وح فظ والصحيح الذى يكون حجة له وكذا ما رواه فى تب وفى عن محمد بن يحيى
عمن ذكره عن ابى الحسن الرضا ع انه قال فى ام الولد اذا مات عنها مولاها وقد اوصى لها قال تعتق من الثلث ولها الوصية وروى فيها فى الصحيح عن البزنطى قال سئلت
من كتاب بخط ابى الحسن ع فى ام ولد اوصى لها بالف درهم فكتب تعتق من الثلث ولها الوصية ورواه فى الفقيه مرسلا بصحيح ابى عبيدة فان كان هذا
ايضا مذهبه فلا بعد القول برجحان رواية وان ثبت الاجماع على خلافه فيحمل على العتق واعطاء الفاضل وعلى هذا فهذا ربما يؤيد حمل صحيحة ابى عبيدة
على ذلك فتكون حجة لما ذهب اليه القائل بكذا الرواية الاخرى هذا واما قوله ولكن ورد بها اى بام الولد الموصى لها او فى الصحيح الذى يكون بها شاة
ما فى تب حيث ذكر بعد تمام الرواية وفى كتاب المقاسم يعتق من نصيب ولدها ويعطى من ثلثه ما اوصى لها به وانت خبير بان هذا نص فيما ذهب اليه ابن بابويه
ويمكن ان يكون قول الشيخ لصحيحة ابى عبيدة اشارة الى هذه التتمة والا فدلالة اصل الخبر عليه كما لا يخفى ان الاستدلال به يحتاج وجود فى كتاب المقاسم
ما لا بد له من الاعتماد وبهما مع مخالفته لظاهر الخبر مع صحة سنده ويمكن ان يكون نظره الى ما ذكره فى شرحه للشرائع من ان الحكم فيها باعطائها الوصية
كان فى المطلق اذ عتقها اتفاقا من نصيب ولدها ويشكل من اصله خارج صحيح وكانه اراد به اطلاق النصوص الواردة فى ان دم الولد يعتق من نصيب ولدها او
الاجماع على انعتاقها فافا لم تعتق من الوصية فتعتق من نصيب ولدها لكن لا يخفى انه لو لم يكن الجزء الاول من الرواية كان الامر اما ذكره اتما مع وجود الجزء
الاول الصريح فى عتقها من الثلث فلا افرح اعطاء تمام الوصية لا يظهر من الجزء اذ كما يحتمل حمل الجزء الثانى على ظاهره والتاويل فى الجزء الاخر كما ذكرنا
اولى بل هو اظهر كما لا يخفى واظهر منهما حمل الخبرين على ظاهرهما الذهاب الى مذهب ابن بابويه وبالجملة فالظاهر من الخبر عتقها بالوصية ومن الوصية فعلى
الوجهين فالتمسك بما ذكر فى الاجماع ظ الفساد واما اطلاق النصوص الواردة باعتاق ام الولد من نصيب ولدها فالظاهر انها مع ما فيها من الكلام لا ينهض معارضا
ظ ذلك الصحيح الخاص مع تاييدها بالرواية الاخرى واصالة عدم الجبر على الولد فتدبر قوله والوصية لجماعة هذا اذا كانت الجماعة محصورين كالقرابة و
الاعمام والاخوال فلو اوصى لقبيلة عظيمة كالهاشميين او العلويين لم يجب التسوية ولا الاستيعاب كما صرح به فى غير المصنف ثم قوله ودلالة لها على ذلك اما
الاول فلان المراد من قطع الاسلام او حال الجاهلية سقوط حق صلة ذوى الارحام الذين يخرجون عن القرابة مع صدق القرابة عليهم لغة وعرفا ولو سلم عدم ذلك اما
هو عند كفرهم واما بعد اسلامهم فلا شك فى صدق القرابة عليهم شرعا وان نهوا الى ارحم الجاهلية ولو سلم فمساوات باقى اقسام الكفر الجاهلية ثم بعد
هذا كله ان كان مراد اشتراط امر زائد على ما اعتبره الاكثر من صدق القرابة عرفا وهو الانتهاء الى اب وام مسلمين كما يشعر به ظ عبارات الاكثر عند نقل
هذا القول منهم الشيخ فى شرح ع فيتوجه عليه ما تاسلمنا اشتراط اسلام الاب والام بما ذكر من الدليل على كفاية الانتهاء الى اب وام فى الاسلام فى
بعد بحيث لا يصدق عليهم القرابة لغة ولا عرفا ولبطلان استدلاله بما ذكر على ذلك ظ واما الثانى فلانه لا يدل الا على انتفاء الاهلية عن ابن نوح ولا
نسلم انه يلزم منه انتفاء القرابة ايضا على مطلق الكافر مع صدقها لغة وعرفا ثم لا يخفى ان الشيخ هنا جعل الخبر دليلا على اشتراط الاسلام فى الاب و
الام اللذين لهما الانتساب بجعل حكاية ابن نوح دليلا على مدعى اخر هو انه لا يعطى الكافر وان انتسب الى مسلم وليس هذا الاشتراط فى كلام غيره ممن
نقل هذا القول وفى ح ثم استدل بهذه الآية ايضا على الدعوى الاولى توجيهه انها لما دلت على نفى الاهلية عن ابن نوح ويلزم منه نفى القرابة عنه
وعن كل كافر فيلزم منه نفى القرابة عن الاب والام الكافرين ايضا فينتفى عن يكون قرابته بسبب الانتهاء اليهما ايضا على مقتضى ما تخيله فى الدليل الاول وح فيتوجه
عليه بعض ما اوردناه على الاول ثم قوله المستند ضعيف ذكر فى ح ايضا انه لم اقف لهم على مستند خصوصا ابو درين الذى وافقهم منه مع انهم لم
يقولوا فى مثل ذلك على الاخبار الصحيحة ونحوها والعرف لا يدل عليه فكيف فيما لا مستند له ولعل عقولا فيما تخيله من الاجماع به كما انعقد لذلك مرارا
قوله استنادا الى رواية عامية هكذا ذكره جماعة من الاصحاب مع انه قد روى فى فى كتاب عشرة وفيه روايات تدل على ذلك قد نقلها فى ح ثم منها
ما رواها فى الحسن بابراهيم بن هاشم عن جميل وزرارة عن ابى جعفر ع قال حد الجلد اربعون دارا من كل جانب من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله
لو لا شذوذ هذا القول لكان القول به حسنا فتدبر قوله وغاصبها على الظ وفى ترجيح عدم استحقاق الغاصب توقف فى المسالك والمستمر قوله
وعلى اختيار فالفرق ما قال فى ح ويح والظ عدم الفرق بين صاحب الدار ومن حمله لمن لا يدخل داره وغيرها لتناول الاسم للجميع وان كان تناوله الاقوى
انتهى ولا بعد الاختصاص بصاحب الدار نظرا الى العرف فى هذا يجرى على القول باعتبار الاذن والدخول فلا تغفل قوله والمختص هذا الحال

ويدل

لصحيحة عبد الله بن سنان عن الصدوق ويمثل ايضا بالجبال هو مرجح اخر والسهم الثمن لحسنة صفوان عن الرضا ع ومثله روى السكوني عن الصادق ع فجعل الاباء اصناف
الزكوة الثمانية وان النبي ص قسمها على ثمانية اسهم ولا يخفى ان هذه التعليلات لا تصلح للعلية وانما ذكروها على وجه التقريب والتمثيل وقيل السهم العشر استنادا الى
رواية ضعيفة وقيل السدس لما روي عن النبي ص انه اعطاه لرجل اوصى له بسهم وقيل ان في كلام العرب ان السهم سدس ولم يثبت والشئ السدس ولا نعلم فيه خلافا وقيل
انه اجماع وبه نصوص غير معللة وحيث لم يشترط في الوصية كونه موجودا بالفعل تصح الوصية بما ستملكه الاثار او الثمرة اما دائما او في وقت مخصوص كالسنة المستقبلة
او بالمنفعة كالسكنى الدائمة او مدة معينة او دائما ومنفعة العبد كذلك وشهرة ان ستوعب ثمرة العين ولا تصح لو وصية بما لا يقبل النقل لحق القصاص وحد القذف و
ويدل عليه ايضا رواية عبد الله بن صلت الحسنة بابراهيم بن هاشم المنقولة في الكتب الاربعة اما لحقارة الفضلة الانسان اذا كان فضلة الانسان اما يقبل
الملك كما يظهر من كلامه فالظاهر صحة الوصية بها اذ قد تفضل لوثيقة الزرع وحمولة لو ثبت بدليل من خارج كالاجماع لا بناء في ذلك ومنه في عدة صرح بجواز الوصية
بالزبل قال ابن حمزة في الوسيلة ان جنس ما يوصى به هو كل ما يصح تملكه والانتفاع **قوله** لصحيحة عبد الله بن سنان الرواية هكذا قال ان امرئة وصت الى فلان
ثلثي بقضي به دينه وجرح منه لفلانة فسئل عن ذلك ابن ابي ليلى فقال ما ارى لها شيئا ما ادري ما الجرح فسئلت ابا عبد الله ع عنه بعد ذلك واخبرته كيف قالت
المرئة وبما قال ابن ابي ليلى فقال كذب ابن ابي ليلى لها عشر الثلث ان الله تعالى امر ابراهيم ع فقال اجعل على كل جبل منهن جزء او كانت الجبال يومئذ عشرة
فالجرح هو العشر من الشئ وانت خبير بان الجرح في الرواية وان كان مضافا الى جزء اخر هو الثلث لكن اسناده لا بحكاية ابراهيم وكذا قوله اخرا فالجرح هو
العشر من الشئ يعطي ان الجرح هو العشر بقطع النظر عن اضافته الى جزء اخر وغيره مستبعد جدا فالرواية دليل اخر لمذهب المصنف لكن
الشرعاية للاقتصاد على ما هو المتيقن من مورد النص جعل مورده ما اضيف الجرح الى جزء اخر ثم حكم بكونه مرجحا اخر لمذهب المصنف فكان ينبغي له
ان يخصص الجزء المضاف اليه بالثلث الذي هو صريح الرواية لا التعميم فيه والتمثيل بالثلث ثم ان ما ذكره الشيخ بناء على القول بالعشر هو الذي هو
عند المصنف ان الحكم على القولين كذلك كما يوهمه ظاهر العبارة لاستبعاد اختلاف المعنى باختلاف الاضافة على ما ذكرنا وان امكن تحمل وجه له بناء على تحمل
اختصاص الرواية عبد الله بن سنان بصون الاضافة الى جزء اخر مع صحتها بعنوان يمكن ان يفصل القائل باتسع بناء على العمل بالصحيح في الموضعين هنا
واعلم انه قد وصف لرواية ههنا بالصحة تبعا للمشهور بينهم في ذلك هو انما يصح بناء على ما ورد في الاستبصار حيث روى عن عبد الله بن سنان بلا واسطة
بينه وبين الامام لكنها على ما في كتب الرجال روت عن عبد الله بن سنان عن عبد الرحمن بن سيابة وهو مجهول فلا يكون صحيحا وبينه الشهيد في الاستبصار
ويؤيده ايضا ما ذكره في شرح ع انه سئل ابن ابي ليلى في ذلك ومن المستبعد جدا ان عبد الله بن سنان الفقيه الجليل الامامي يسئل ابن ابي ليلى في ذلك
بل الموجود في الاخبار ان ابن ابي ليلى كان يسئله ويسئل اصحابه مثل محمد بن مسلم وغيره من كثير من المسائل ثم انه يدل على القول بالعشر موثقة معوية عمار ورواية
ابي بصير ايضا وعلى القول باتسع صحيحة اسمعيل بن همام فالاولى ترجيح بالكثرة والثاني بالصحة فتأمل **قوله** لحسنة صفوان ومثله صحيحة ابن ابي نصر البزنطي المنقولة
في ب والاستبصار فالاولى التعرض ايضا لو لم يكف بما **قوله** وانما ذكروها على وجه التقريب بيانهم لم يستدلوا على الحكم بهذه التعليلات حتى يرد انها
لا تصلح للعلية بجواز ان يكون الجزء مثلا انما ذكروا من الوجوه التي علموا الحكم من خارج من الوجوه التي كان
عليهم ع وانما هذه التعليلات للتقريب الى افهام المخاطبين والتمثيل لهم فلا اشكال فيما علم انه لو وقع هذه الالفاظ كلام من كان عارفا بها وبأوضاع الشرع و
احكامها انما لها على المعاني المذكورة بحته لكن ربما وقع الخلاف فيه كما ينبغي ان يفصل بين ان علم مذهب القائل فينبغي الحمل عليه والا فيحتمل الحمل على الاقل
تمسكا بالاصل يحتمل وجوب الحمل على ما هو الراجح عند المباشر من الوصي او الوارث ومن يرجع الى قوله فيه بناء على وجوب حملها على هو الصحيح عنده
هو ذلك ولو كان القائل ممن لم يعرف ذلك لكن علم انه قصد الايمان بها على مقتضى الشرع فانه واضح فانه يرجح على المباشر حملها على ما هو الراجح عنده
او عند من يرجع الى قوله سواء لو لم يعلم منه ذلك القصد لحكم بوجوب حملها على هذه المعاني حتى عن اشكال اذا الجزء مثلا ما كان في العرف المعروف
من اللغة عاما يصلح لكل جزء فالظاهر من القائل ارادة ذلك المعنى فينبغي ان يكون لو ارث فيه بالخيار كما في الغسل والنصيب مشبهة لكن الاحتياط وكلام الاكثر
على ما رأيناه مطلقا وبالجملة فالمسئلة لا يخلو عن اشكال الاولى عاية الاحتياط مهما امكن والله يعلم **قوله** استنادا الى رواية في شرح ع مع فضل الرواية
وقال لا نعلم به قائلا وفيه نظر الشيخ الى هم الراوي انه سمع ضمن او صى بجزء من ماله فظنه بالسهم او ظن ان السهم والجزء واحد **قوله** وبه نصوص كان النص
ليس الا رواية عمر ابان عن علي بن الحسين ع لكن قد روى في ب بطريقين وروى في الفقيه ايضا وله الى ابان طريق اخر فاطلاق النصوص كانه يجذ الاقتباء
والكل ضعيف ان لم يرد واما اذا زاد فيعتق من المملوك ازيد من ثلثه بقدر الزيادة حتى لو زاد الفاضل على المملوك بحيث بقي ثلثه لكل المملوك فيعتق
كله فلا بد من التقييد المذكور ولا يخفى انه بعد ذلك التقييد ايضا يرد عليه انه يحمل بعضه الفاضل على المملوك ولا يصح ح الحكم بعتق ثلث المملوك
بل انما يعتق منه بعد ثلث الفاضل وكان ينبغي ان يقول ان ساوى الفاضل قيمة المملوك ويمكن ان يقرء ثلثه في كلام المصنف على ان يكون بدلا
من الفاضل فيكون المعنى انه يعتق المملوك من ثلث الفاضل ويحمل على انه يعتق منه بقدر ما بقي ثلثه كلا او بعضا لا انه يعتق كله من ثلثه وح فلا اخا
الى تقييده فافهم **قوله** والمعتبر صرفه الى الموجود بن قال في شرح ع عند قول صنفه مدفع الى الموجود بن في البلد لا يجب تتبع من غاب ويفهم منه
وجوب استيعاب من في البلد منهم وجعل الموصى لهم يستحقون على حصة الاشتراك كما على جهة بيان المصرف كالزكوة ثم اشار في شرح قوله وهل يجب ان يعطى
ثلثه فصاعدا قيل نعم وهو الاشبه الى ان المراد انه اذا لم توجد الثلثة في البلد وجب الاكمال من غير مراعاة للفظ الجمع والاقتصار على الموجود في البلد
يجب اعطاء الجميع بالغا ما بلغ ولا يخفى ما فيه من التعقد والتعسر في بعض البلاد العظيمة ويظهر من كلام الشيخ في ط جواز التخصيص ببعض الموجود بن في
البلد بشرط ان لا ينقص عن ثلثة وان استحب التعميم هذا هو الاظهر لا سيما في البلاد العظيمة لما اشرنا من التعسر او التعذر وفيها مع ان الكل من حال
الموصى فيها هو عدم القصد الى الاستيعاب ولا يلزم منه كونه لبيان المصرف حتى يجوز اعطاء الواحد بل ظاهر اللفظ اعطاء جمع من الفقراء وكذا الظاهر
من قصد الموصين في زماننا هذا ذلك فليحمل عليه ح **قوله** سواء الدائم والمنقطع وقال في لك هل يختص بالدائم او يعم وجهان احدهما الاول
وقوفا على موضع اليقين واقتصارا على من ثبت لها حق الزوجية انتهى ولعل نظره ههنا الى ان الخلاف الذي هو مستند الحكم يشمل المتعة ايضا
لكن ظ الاكثر تخصيص الحكم بالدائم كما يظهر في بحث وقوع الظهار بالمتعة فانتظر

بعبرة الجزء جواز التصرف فلو
عجزه باجازة الصبي
والمجنون
ولو كان بعد الوقوف فيحتمل
ولو كان التصرف فيحتمل
الوصي لهم او يكون الاجازة منقلا عن
كاشفة عن سبق ملك من
حين الموت فعلى الاول
لا ينفذ تصرفه قبل الاجازة وعلى
الثاني في تحمل الامرين وان كان
العقود الواقعة فيحتمل
بالتقويم قبل الاجازة وعلى
بالمنقول الى ما بعد الوفاة

ودعوى زوجية الاخت متعلق بها وهو اخر فيشكل تقديم قوله مع دخوله بالمدعية للنص على ان الدخول بها مرجح لها فيما سبق ويمكن ان يقوى هنا تعارض
الاصل والظاهر فيرجح الاصل وخلافه خرج بالنص وهو منتف هنا هذا اذا لم تقم بينة فان اقامت بينة فالمعتمد لها وان اقام بينة ولم تقم هي فالعقد على الاخت
له ويشكل ايضا مع معارضته دخوله بالمدعية لما سبأتي من انه مرجح على البينة ومع ذلك فهو مكذب بفعله لبينة الا ان يقال كما سبق ان تمسك على
خلاف الاصل ويمنع كونه تمسك بل هو اعم منه فيقتصر في ترجيح الظاهر على الاصل على مورد النص والاقرب توجه اليمين على الاخر وهو ذو البينة في
الموضعين وهما اقامته البينة فيحلف معها واقامتها فيحلف معها ولا يخفى منافرة لفظ الاخر لذلك وفي بعض النسخ الاخذ بالذال المعجمة والمراد به اخذ الحق
المدعى به وهو من مر انفا حكم لكل منهما بينة وهو قريب من الاخر في القرابة وانما حكم باليمين مع البينة لجواز صدق البينة الشاهدة لها بالعقد مع تقدم عقده

قوله ودعواه زوجية الاخت متعلق بها وهو اخر فيحكم في كل منهما بمقتضى القواعد فحلف على النفي المذكور فذاك ويحكم عليه
في دعواه بمقتضى القواعد بلا اشكال فان لم يحلف فلنا بثبوت الحكم بجواز النكول وبعد حلفه لم تثبت زوجية المدعية ولا يسمع دعواه
زوجية المرأة فان نكوله بمجرده او مع حلف المدعية بمنزلة اقرار بزوجيتها فلا يسمع منه دعوى زوجية اخرى ولو قبل ان ليكون بمجرده او مع حلفها بمنزلة
البينة فالظاهر سماع دعواه فيها لا يتعلق بحقها فيلزم على الاخرى اثبات مع اعترافها او بعد نكولها بمجرد ذلك او بعد حلفه فحق الزوجية ظاهر اقلا يمكن
من التزويج وتثبت عليها بمجرده وبالحلف لها ايضا ولكن لا يمكن من الاستمتاع بشيء منها ويجب منع الجمع على طلاق احدهما هذا اذا كان المدعي لزوجية المرأة
هو الرجل واما لو فرض ان المدعي لذلك هو المرأة فادعت الاخت ان عليه الزوجية فعليه اليمين لكل منهما ومع نكوله بمجرد ذلك او بعد حلفهما تثبت زوجية كل
منهما ظاهرا ويجب على طلاق احدهما ويعمل بما يقرع الله تعالى يعلم **قوله** للنص على ان الدخول بها مرجح لها فيما سبأتي فلم يمكن مرجحا
ههنا ايضا فقدم به قول المدعية بيمينها عملا بالظاهر وسيظهر لك ضعف هذا الاحتمال **قوله** وخلافه خرج بالنص قال سلطان العلماء اي خلاف ترجيح
الاصل حيث يأتي من تقديم بينة المدعي مع الدخول وان كانت دعواها خلاف الاصل خرج من قاعدة تقديم الاصل بالنص الوارد في ذلك الموضع الذي
لم نطلع الى الظاهر الذي خلاف الاصل البينة والنص منتف هنا فيمكن اختصاص حكم النص بتقديم الظاهر على الاصل بصورة تعارض البينتين وهنا بينة الاخت
انما هي لا يخفى ان فيما سبأتي حكم بتقديم بينة المدعية مع الدخول وليس فيه خلاف الاصل عندهم حيث جعلوا البينة على المدعي واليمين على المنكر ولا حاجة
الى الاعتذار واما ههنا فالحكم بتقديم قول المدعي خلاف الاصل فلا يصار اليه وان جوزنا تعدي الحكم من المنصوص وكان بناء كلام الشارح ههنا ايضا
كما سبأتي على انه حمل النص على تعارض البينتين وتساقطهما والحكم بتقديم قول المدعية مع الدخول بها عملا بالظاهر وان لم معرج فيجري مثله ههنا ايضا الا ان
يعتذر بما ذكره من الاقتصار في خلاف الاصل على مورد النص ويمكن ان يكون بناء كلامه على ان النص الاتي يدل على ان الاصل فيما نحن فيه هو بينة الزوج فقوله
بينة الزوج لكونه مدعيا للعقد ولذا حكم بتقديمها الا في الصورتين ورجح تقديم بينة المرأة مع الدخول ليس الا من ترجيح الظاهر على الاصل فيتجه ما ذكره
من الاشكال هذا وبما ذكرنا يظهر انه اشكال لا يمكن ان يكون باعتبار احتمال تقديم قول المدعية مع الدخول بدون يمين او مع اليمين بناء على ما ذكره
من الوجهين هناك لكنه في شرح نع لم يتعرض ههنا الا لاحتمال الرجوع الى يمينها كما ذكرنا في الحاشية السابقة فتدبر **قوله** ويشكل ايضا مع معارضة
دخوله بالمدعية لا يخفى ضعف هذا الاشكال فان ما سبأتي لا يدل على كون الدخول مرجحا على البينة بل على انه اذا تعارضت بينتان فالدخول مرجح
لبينتها ولا يلزم منه كونه مع عدم بينتها وانفراده بالبينة مرجحا على بينة وهو نعم يمكن ان يورد الاشكال هنا بناء على عدم العبرة ببينة المنكر بانه ههنا
منكر فكيف يعتبر بينة والجواب انه وان كان منكرا في دعوى الاخت لكنه مدع في الدعوى الاخرى وبقبول بينته انما هو في تلك الدعوى حيث يحكم بثبوت
عقده على اختها فلا يتأتى عن اشكال فيه واما في دعوى الاخت فان حكم مع ذلك باليمين عليه كما استقربه المصنف فلا اشكال فيها ايضا وان لم يحكم بذلك
واكتفى في سقوط دعوى الاخت بثبوت عقده على اختها فلا يتأتى عن اشكال ايضا حيث اكتفى في سقوط الدعوى بما يلزم ظاهرا من بينة المنكر فيمكن ان يجعل
هذا ايضا وجها اخر لما استقربه المصنف والاظهر ان قوة حكم المصنف في الصورتين بناء على ما تبعه النص فانه يستفاد منه في صورة اقامة البينة
من الحاضرين اعتبار اكمل من البينتين في ترجيحه بحيث ينتفي على وفقه في صورة الانفراد الحكم بالبينة في الصورتين وان لم يطابق القواعد
الشرعية في الرجل لكن تمام كلام المصنف ههنا وفي شرح نع ان بناء الحكم فيها على القواعد الشرعية فتدبر **قوله** ان ذلك على خلاف الاصل قد
عرفت ان تقديم بينتها مع الدخول ليس على خلاف الاصل بل على القول بكون بينة من المدعي فلا حاجة فيه الى الاعتذار وان بناء كلامه على ما ذكره
على حمل الخبر على تساقط البينتين ومعه يحتاج الى ما ذكره من الاعتذار لكن الحمل على التساقط ايضا لا ينفع في دفع ما اوردنا على الحاشية السابقة
اذ بعد الحمل على التساقط لا بد ان لا يكون الدخول مرجحا لها مع عدم البينة الا كونه مرجحا على البينة من الطرف الاخر وهو ظاهر وما ذكرنا ثانيا
في توجيه الاشكال السابق ايضا لا يجري ههنا كما لا يخفى **قوله** بل هو اعم منه لجواز كونه عن شبهة او زنا فلا بد ان يدل على زوجية المدعية وعدم
زوجية اختها **قوله** فيقتصر في ترجيح الظاهر هذا اما تفريع على ما ذكرنا في دفع الاول فتتمة له وح فلا يحتاج الى عناية او تفريع على الوجهين في
البينتين بان يقال ان ما ذكرناه من الوجهين لمنع كونه تمسكا بما ظاهره الاقطعا لامنع كونه تمسكا بما ظاهره بعد الوجهين لبعد الشبهة وبعد تقدم المسلم
على الزنا فكان الظاهر مع وجود الاحتمالين مع الزوجة فينفع تقديم قولها ترجيحا للظاهر لما في النص وح فيجاب بتمسك فيه ايضا بالاقتصار في ترجيح
الظاهر على الاصل على مورد النص فتدبر **قوله** توجه اليمين على الاخر يمكن ان يقال ان الظرف متعلق باليمين لا بالتوجه والمراد ان اليمين ثابت على الاخر
غير مذكور وهو ضائع البينة بقرينة المقام وفائدة ذكر متعلق اليمين الاشعار بما سيذكره من ان اليمين ليس على اثبات ما اثبت البينة بل على
نفي العقد الاخر والحاصل ان كلا من الطرفين محل بكلا من البينة على احد الكلامين واليمين على الاخر فتدبر **قوله** لجواز صدق البينة الشاهدة لها بالعقد نظرا الى ان شهدت البينة لها بالعقد الاصلي العقود الصحة فتثبت زوجيتها به ولا
يقدح فيه احتمال عدم صحة العقد لاحتمال عقد على اختها سابقا عليها او غيره من الاحتمالات اذ الاصل عدمها والا لما امكن الحكم بالبينة على
العقد مع انكار الزوج الزوجية في سائر المواضع لجريان مثل هذا الاحتمال في كل عقد نعم لو ادعى الزوج فسخ العقد السابق على العقد على اختها او عيبا
وادعى علم الزوجة توجه اليمين عليها على نفي علمها بل لعل الاصح حينئذ كما ذكروا اليمين وفي هذه المسئلة في مجرد انكار الزوج زوجية
وجوب زوجية اختها والحكم كما ذكروه ولا بأس في هذا بثبوت اليمين عليها على فرض ما ذكرنا لانه فرض نادر واما انها طلاق ما ذكره
في وجه توجه اليمين انما يجري فيما اذا شهدت البينة بمجرد العقد واما اذا شهدت بكونها زوجته في الحال فلا يجري ما ذكره من احتما

الا ان يقول

على من ادعاها والبينة لم تطلع عليه فلا بد من تحليفها لينتفي الاحتمال وليس حلفها على اثبات عقدها تأكيدا للبينة لان ذلك لا يدفع الاحتمال وانما
حلفها على نفي عقد اختها وهل تحلف على البت او على نحو العلم به مقتضى التعليل الاول لانه بدونه لا يزول الاحتمال ويشكل بجواز وقوعه مع عدم اطلاعها غالبا
يمكنها القطع بعدمه وبيان اليمين هنا يرجع الى نفي فعل الغير فيكفي فيه حلفها على نفي علمها بوقوع عقدها عملا بالقاعدة ووجه حلفه مع بينته على نفي عقده على
المدعية جواز صدق بينته بالعقد على الاخت مع تقدم عقده على من ادعته والبينة لا تقام بالحال فيحلف على نفيه لرفع الاحتمال والحلف هنا على القطع
لانه حلف على نفي فعله واليمين في هذه الا وضع لم ينبه عليها احد من الاصحاب والنص خال عنها فيحتمل عدم ثبوتها لذلك ولئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الخطاب والحاجة ولو اقام ما بينة فاما ان تكون مطلقتين او مورختين او احداهما مطلقة والاخرى مورخة وعلى تقدير كونهما مورختين اما ان تتفقا التاريخ او تتقدم تاريخ بينته او تأخر عنها وعلى التقادير السنة اما ان يكون قد دخل بالمدعية او لا فالصور اثنا عشر مضافة الى ستة سابقة وفي جميع هذه الصور الا تي فالحكم لبينته الا ان يكون معها مع الاخت المدعية مرجح بينها من دخول بها او تقدم تاريخ بينها على تاريخ بينته م

الا ان يؤاخذ على الشهادة على الزوجية انها غاية ما يمكن ان يحصل العلم به هو العقد عليها واما صحة العقد وكونها ذات زوج فلا يمكن العلم بها الا على
البناء على اصالة الصحة وعدم تجرد ان لمنافي وعند البناء على ذلك يأتي ما ذكره من الاحتمال وبه تأمل اذ قد يحصل العلم بالزوجية بالتفرق وغيره في
الاحوال وايضا يمكن استناده الى اقرار الزوج بها بل يمكن ان يكون بينة الاخت على اقرار الزوج بزوجيتها وح لا يبنى فيه على ما ذكره من الاحتمال فتأمل
قوله على من ادعاها اي المرأة التي ادعاها الزوج **قوله** وليس حلفها على اثبات عقدها لكن حلفها على صحة زوجيتها فانه يدفع الاحتمال بل
الظاهر انه يكفي حلفها على عدم علمها ببقاء عقدها **قوله** وانما حلفها على نفي عقد اختها لاوجه لتكليفها به لا على البت ولا على نفي العلم به لجواز ان يعلم
عقد اختها سابقا ووقوع التفريق بينهما ثم وقوع عقدها فلو حلفت على النفي لكفى حلفها على نفي زوجية الاخت اما على البت او نفي علمها بها **قوله**
او على نفي العلم به هذا هو الاقوى لانه يكفي طها ووقوع عقده عليها وعدم علمها ببقائه بوقوع عقده على اختها سابقا عليه ولا يضرها احتمال ذلك
ما لم يعلم ذلك كما لا يخفى **قوله** لان بدونه لا يرتفع الاحتمال اشرنا الى ان مجرد الاحتمال لا يضرها ما لم يكن احتمالا يمكن عليها بوقوعه فيكفي حلفها
على عدم العلم **قوله** على نفي عقده على المدعية متعلق بالحلف لا بالبينة **قوله** جواز صدق بينته بالعقد على الاخت وايضا عقدها على الاخت
لا ينافي عقده ثانيا على اختها وصحته لاحتمال وقوع التفريق بينه وبين الاخت فلا يبعد توجه اليمين لرفع هذا الاحتمال واصالة عدم وقوع التفريق
كما تنهى لا تنكفي في عدم سماع دعوى الزوجية مع تعارضها باصالة الصحة في العقد وكون الظاهر من حال المسلم عدم الاقدام على الجمع بين الاختين هذا اذا
لم يدع الزوجية ووقوع التفريق وكون العقد عليها بعد موتها مع دعواها ذلك فلا شك في توجه اليمين لكن لا يخفى ان ما ذكرنا انما يتجه اذا
شهدت البينة لمجرد العقد على الاخت في وقت اما اذا شهدت بزوجية الاخت في الحال فلا يجري هذا الاحتمال لكن يوضح ما ذكرناه في
السابقة من عدم امكان الشهادة بالزوجية فيرد انه ههنا ايضا لا يمكن الشهادة بها بل يجري انه ههنا اظهر لان ما ذكرنا هناك انما يتم في دفع احتمال
الاستناد الى اقرار الزوج لا يجدي ههنا لانه ههنا مدع فلا عبرة باقراره فان غاية ما يمكن الشهادة به هو مجرد العقد ومع هذا ذكرنا من احتمال التفريق
قوله مع تقدم عقده على من ادعته اي المرأة التي ادعت كونه زوجها وهي اخت من اقام البينة على عقده عليها والنص خال عنها لا يخفى
ان النص كما سبق انما هو في صورة اقامة البينة من الجانبين والصورتان لم تكونا من مورد النص كما اعترف به ايضا فخلو النص عن اليمين لا يقتضي
الحكم بسقوطها مع العمل فيهما بمقتضى القواعد كما ان النص وكون اليمين مقتضى القواعد على ما ذكره او كان ما ذكره من الوجهين في ثبوت اليمين يجري في
صورة اقامة البينة من الجانبين ايضا كما ستقف عليه عن سلطان العلماء ومع ذلك فالنص خال عنها فيظهر منه ثبوتها هناك فيحتمل عدم ثبوتها هنا
ايضا نظرا الى ضعف الوجه المذكور والا لثبت اليمين هناك ايضا وح فيوجه الاحتمال وان كان ضعيفا فان الخروج عن القواعد في مورد النص به لا يقتضي
الخروج عنها في غيره ايضا وفيه ما سنذكره من ان الوجه المذكور لا يجري بعينه فيما سيجيء بل الوجه لاحتمال اليمين فيه ما سنذكره ايضا ثم خلو النص عن اليمين لا يقتضي
بمقتضى عدم ثبوتها ههنا ايضا لتغاير الوجهين **قوله** فيحتمل عدم ثبوتها لذلك اي لما ذكره او لا من عدم تنبيه الاصحاب عليها ولئلا يلزم تأخير البيان
اي لما ذكرنا من خلو النص لئلا يلزم تأخير البيان فهو تفصيل لما ذكره او لا من الوجه الثاني وبيان الوجه الاستدلالي على ما ذكره من الاحتمال والوجه
ذلك اشارة الى كل من الوجهين السابقين كما هو ظاهر فجعل خلو النص وجها مستقلا مع قطع النظر عما ذكره من تأخير البيان كما نبه عليه لا محل له **قوله** اذ
عليها مطلقة او مورخة وهي اما بينة الرجل او المرأة فهذه صورتان **قوله** مضافة الى ستة سابقة وهي عدم بينتها او بينة الرجل وحده او
المرأة وحدها مع الدخول عليها فهي مع الصور الثانية عشر **قوله** وهل يفترق من قدمت بينته بغير سبق التاريخ واما من قدمت بينته بسبق التاريخ
فلا يحتاج الى يمين فان من حكم بتقديم بينته بالسبق في الرواية وكلام الاصحاب انما هو المرأة وظاهر انه مع سبق تاريخ بينتها تثبت زوجيتها بالبينة الخالية عن
المعارض في ذلك الوقت فلا حاجة الى يمين نعم لو ادعى التفريق والتزويج بعده باختها فعليه اثباته او تحليفها لو ادعى عليها به وهو فرض آخر ولا اثر فيه
لدعوى زوجية الاخت بل ترجع المسئلة الى التفريق بعد ثبوت النكاح وحكمه واضح وما اذا فرض سبق تاريخ بينته فالظاهر انه لا يمكن الحكم بتقدم قوله
بدون يمين بمجرد ذلك لان بينتها اذا شهدت بها بالعقد فالاصل فيه الصحة ومجرد ثبوت عقده على اختها سابقا عليه لا يوجب الحكم ببطلان العقد
اللاحق لما اشرنا اليه من احتمال وقوع التفريق وقوع العقد اللاحق بعده فلا بد من اليمين لنفيه ومجرد اصالة بقاء التزويج الاول لا يستصحبها كما انه لا
يكفي في الحكم ببطلان بينة اليمين مع معارضتها باصالة صحة العقد وكون الظاهر من حال المسلم ذلك كما اشرنا سابقا وبما ذكرنا يظهر ما في اطلاق الحكم
في الرواية وكلام الاصحاب بتقديم بينة المرأة مع الدخول عليها من دون تفصيل ما اذا تقدم بينته وقد صرح بذلك ههنا وفي شرح ع ايضا فاذا حكم بتقديم بينتها
مع سبق تاريخ بينة الرجل واصالة استصحاب ما شهدت به بينته بما ذكرنا ان لم تقم صدق المرأة ولا شك ان لم تقم العقد ايضا ذلك فالحكم بتقديم
بينته بمجرد السبق بلا يمين مع اصالة صحة عقدها وكون الظاهر ذلك لا يخلو عن اشكال فاذا حمل النص على التقديم فيما اذا قدم مع ضميمة اليمين لرفع الاحتمال فيما
يشبه ان احتمال بقائها في ذلك في صورة سبق تاريخ بينته ايضا لرفع ما ذكره من الاحتمال بين لكن الشهرة وشرح ع حكم بتقديم السابقة في الصورتين من غير ما بانة مع
سبق تاريخ احد البينتين تكون السابقة مثبتة للنكاح وقت لا يعارضها بينة احد فتعين الحكم بها وقد ظهر لك ما فيه في الصورة الثانية لكن المتبع ما ذكره ههنا
ذكره هناك حمل قوله بغير سبق التاريخ على استثنا السبق من الجانبين كما هو ظاهر وسيجيء ايضا منه ما هو ظاهر فيه كما سنذكره هناك انتهى **قوله** وجها منشأه
انه يمكن اثبات توجه اليمين بما ذكره للمصنف سابقا كذا افاده سلطان العلماء وفيه تأمل فان بنا الكلام في الصورتين اللتين ذكرها المصنف على ترجيح
البينة باعتبار اقامتها وخلو عنها فالحق توجه ما ذكره المصنف من ان مجرد البينة لا يفي احتمال صدق الاخر فلا بد من اليمين وما ههنا فقد قام كل منهما
البينة وبناء الحكم على ترجيح بينة احدهما فلا يكفي في توجيه توجه اليمين مجرد ما ذكره المصنف بل لا بد من بيان ما لوحظ فيه من وجه الترجيح لا يفي احتمال

حيث تكونان مورختين متقدم قولها في سبع صور من الاثنى عشر وهي ستة المجامعة للدخول مطلقا واحد من الستة الخالية عنه وهي ما لو تقدم تاريخها وقد تقدم من قولها وهل حيث تكونان متفقين بتاريخ يقرع من قولها حكم بتاريخ اليمين وجهان متأخرا فيما حكم بتاريخ البينة

صدقا لاخراج فلا بد من اليمين لنفيه وذلك لما ذكره الشمس ان المقدم ان كان هو المرأة فالمرجح لها غير صون التسوية لان الدخول لم يجر به كما يدل على الزوجية فلا بد من اليمين ايضا وان كان هو الزوج فالمرجح له عند الحكم بساقط اليمين لان الاصل معه ويجري ذلك كما يعلن الحكم لكن قول المرأة بدون يمين فيه قوله حيث تكونان متفقين اي في الاطلاق وفي التاريخ قوله نصوصا المرأة لانها مدعية محضة لا يخفى ان المرأة اذا كانت مدعية محضة فتقديم بينتها موافق للاصل فلا يدعو الحكم بالتقديم بدون اليمين وانما الاستبعاد في عدم اليمين على الزوج في صورة تقديم قوله مع انه منكر والمنكر انما يقدم قوله باليمين ولا يخفى عليك ان بينة اليمين ويمكن الجواب بان بناء كلام الشيخ على ان الرواية لا يمكن حملها على الاصل وهو ان بينة المدعي الخ يلزم في جميع الصور الحكم بتقديم بينتها الا مع سبق تاريخ بينة الرجل كما يشير اليه بمثل الامر والبنت بل ينبغي ترتيبها على الحكم بتساقط البينتين لتعارضهما كما اشار اليه ولا وجه لاندراج الحكم بجر في قول المدعي بدون بينة ويمين مستبعد جدا بخلاف تقديم قول المنكر لاعتضاده بالاصل قوله نصوصا اذا كان المرجح لها الدخول نصوصا مع سبق تاريخ بينته لان الاستصحاب يقتضي بطلان العقد اللاحق فالعقد اللاحق عند مجرد مرجح اللهم من دون يمين بمثل هذا لا يخفى نهوض ولا الكلام فيمن قدمت بينته بغير سبق تاريخ وجه فالمرجح للمرأة الا الدخول فالمراد ليس تخصيص الظهور بهذا الحكم بهذه الصور بالنسبة الى صور اخرى بل المعنى انه نصوصا ان المرجح لها الدخول هو يجر به لا بد على الزوجية فافهم قوله لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة كون الوقت الحاجة غريبا اذ السائل ربما كان سؤاله على سبيل فرض المسئلة من يجر حاجة اليها بالفعل فالنظم الوارم تاخير البيان عن وقت الحاجة او الخطاب كما فصله سابقا لكن يكون الثاني محذورا ناما قوله والاقوى هو الاول اي الافتقار الى اليمين لا يخفى ان اليمين ههنا على القول بها لا يصح على نفي وقوع العقد الاخر لانه خلاف ما شهد به البينة بل ان كان المقدم هو الرجل فعلى القول باليمين عليه كانه لا بد من يمينه على عدم وقوع عقد صحيح على المدعية وان كان هو المرأة فكانه لا بد من يمينها على عدم وقوع عقد صحيح على الاخت او على عدم علمها به على ما سيأتي ذكره سابقا من الوجهين في حلفها واما على ما ذكرنا هناك فان كان المقدم هو الرجل فلا بد من حلفه على نفي زوجية المدعية وان كان هو المرأة فلا بد من حلفها على صحة زوجيتها او على نفي علمها ببعد صحتها او على نفي زوجية الاخت اما على البت ومع عدم علمها بها والاقوى هو الثاني من الوجهين كما اشرنا اليه هناك هذا مع عدم سبق تاريخ بينة الرجل واما معه وتقديم المرأة بالدخول كما اشرنا اليه سابقا فكانه لا بد من يمينها على صحة عقدها او نفي زوجية الاخت على عدم علمها بفساد عقدها او نفي زوجية الاخت الاقوى كفاية احد الامرين وكانه يكفي في صحة يمينها على هذا الوجه عدم علمها في وقت عقدها بوقوع العقد على اختها سابقا واختارها في هذا الوقت ووقوع عقدها بعد التفريق على تقدير وقوع العقد على اختها او علمها بوقوع ذلك اما لو فرض علمها في ذلك الوقت بوقوع العقد السابق على اختها فكانه لا يصح تزويجها بمجرد احتمال ذلك فان امكنها اثبات دعواه فلا يمين والا حلف على عدم علمها بفساد عقدها والله تعالى يعلم قوله تقديم بينته مع انه مدع كذا فيما ابتنا من البنتين ولا يخفى فساده فان تقديم بينة المدعي ليس على خلاف الاصل عندهم فكان الصواب ان يقال لانه مدعي اثبات مدعية او بدل لانه مدعي منكر وعلى الوجهين يكون بناء الكلام فيها على ما هو مقتضى الاصل في الواقع مع قطع النظر عما نحن فيه من الرواية عليه فظ ان تقديم بينة الرجل فيما قدم فيه بينته مع كون المرأة مدعية وكونه منكرا خلاف الاصل هذا لا يناسب ما ذكره سابقا بقوله نصوصا المرأة لانها مدعية محضة لان بناء ذلك على ما نزل الرواية عليه كما اشرنا في توجيهه اما تبديل بينة اليمين مع ما ذكرناه اولا مع ما التبديل بينتها صاح بكون كلامه ههنا ايضا على نفي ما بعده وقوله الثاني يرجحها بالدخول على الثاني محمول على ظاهره فان الضمير فيه راجع الى بينتها المذكورة كما هو الواقع واما على الاول فينبغي ارجاعها الى بينة المرأة بقرينة المقام لا البينة المذكورة لا يخفى عن تكلف هذا واعلم انه على القول بتقديم بينة المدعي البدع التعارض مع كونه منكرا كما ذهب اليه جماعة من الاصحاب يمكن القول ههنا ايضا بتقديم بينة المنكر وكان هذا القول لا يخلو عن قوة لاعتضاد قول المنكر بالاصل فيرجح بينته بمرجح الحديث المستفيض الذي هو عمدة معتمدهم في تقديم بينة المدعي وهو البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه بكون جملة على احتياج المدعي الى البينة وكفاية اليمين للمنكر فلا يدل على عدم اعتبار بينة المنكر كما هو مطلوبهم وعلى هذا فيمكن تنزيل الرواية على هذا بان يقال بينة على عقد الاخت بمنزلة البينة على فساد مدعى اختها بناء على ما هو الظاهر من حال المسلم فيقدم على بينة المدعي الا ان يعضد بينة المدعي سبق التاريخ او الدخول كما ورد في الرواية ولا استبعاد في ترجيح بينة المدعي على الوجهين اما على الاول فظ واما على الثاني فلعلية الظن مع الدخول بصدق المدعي لبعد احتمال الشبهة وكون الظن من حال المسلم صادقا نعم ربما كفى في ترجيح البينة مجرد هذا القدر لا يحتاج الى نفي الاحتمال اساسا وعلى هذا فلا يتوجه القطع على الرواية بمخالفة الاصل اما ضعف سندها جدا فلانها على عدة من الصحاح فتجبر عندهم بشهرة العمل بها بين الاصحاب بحيث لا يظهر فيه خلاف بينهم كما ادعاه في شرح الفتح وقد نقل ادعى على حكمها الاجماع بعبارة ان من الرواية لا يخرج عن شيء فانه هكذا عن الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام في رجل ادعى على امرأة انه تزوجها بولي وشهود وانكرت المرأة ذلك واقامت احد هذه المرأة على هذا الرجل البينة انه تزوجها بولي وشهود وقت ان البينة بينة الزوج ولا بينة المرأة لان الزوج قد استوفى بضع هذه المرأة وتريد ان تفسخ النكاح فلا تصدق ولا تقبل بينتها الا بوقت قبل قولها او دخول بها ولا يخفى ان ما ذكر في تعليل عدم قبول بينة المرأة يمكن اجراؤه في العكس بان يقال ان المرأة قد استحقت الزوجية بينتها وبريد الزوج فسخ النكاح فلا يصدق ولا يقبل بينة الا بوقت قبل قولها او دخول بها الا ان يقال ان بينة الرجل لما ايتمت بلا معارضة بينة للطرف الاخر يحكم بها ولا يلتفت الى بينة الاخت لانها تريد فسخ العقد الثابت مع معارضة بينة الرجل فلا يلتفت اليها ولا يمكن اجراء مثله في بينة المرأة لعدم ثبوت عقدها بها لمعارضتها بينة الرجل وهذا بناء على ان المفروض في الخبرين البينة انما اقيمتا على المرأة المدعى عليها لا هي نفسها واما لو فرض ان المرأة نفسها اقامت البينة على تزويج المدعي اختها فكانه لا يتفاوت الحال في جريان التعليل المذكور من الجانبين فتأمل واعلم ان الرواية على ما نقلناه رواها الشيخ في باب من كتاب النكاح باسناده عن سليمان بن داود المنقري عن حمزة بن بونس عن الاوزاعي عن

ومن اشتراك المقتضى والاول اقوى فيقدم بينتها مع انفرادها واطلاقها او سبق تاريخها ومع عدمها يحلف هو لانه منكر الرابعة لو اشترى العبد زوجة لسيده فالنكاح باق فان شراءها لسيدها ليس مانعا منه وان اشتراها العبد لنفسه بإذنه او ملكها اياها بعد شرائها له فان قلنا بعدم ملكه فكالاول لبطلان الشراء والتمليك فبقيت كما كانت ولا على ملك البائع او السيد وان حكمنا بملكه بطل العقد كما لو اشترى الحر زوجته الامة واستباح بضعها بالملك اما البعض فانه يشتريه لنفسه وتمليكه يبطل العقد قطعا لان بعضه الحر قابل للتملك ومتى ملك ولو بعضها بطل العقد الخامسة لا يزوج الولي ولا الوالي بدون مهر المثل ولا بالحظ ولا بالحظ ولا بغيره من ابراء العيوب المجوزة للفسخ وكذا لا يزوج الولي الطفل بذات العيب

الزهري رواها ايضا في كتاب القضايا والاحكام بالاسناد الاول عن سليمان بن داود عن عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي عن ابي عبيد الله عليه السلام وفيها واقامت اخت هذه المرأة على رجل اخر البينة انه تزوجها الخ وكذا في الاستبصار وقد حملها الفضلاء الناظرون على السهو ويعملون الصحيح بدل رجل اخر هذا الرجل بكتبوا ذلك بدل ظاهم الخ وفي بعض النسخ المصححة بدل ظاهم نخ من بعد صحيحا جدا وفيها ايضا رجل اخر وفيها ايضا حاشية من المحقق الاردبيلي ان الصحيح عليه وعلى الرجل بخط ذلك كانهم ارجعوا الضمير تزوجها الى الاخت فكتبوا ما كتبوا ولا يخفى انه يمكن ارجاعه الى هذه المرأة التي هي اخت بتقيم المعنى ولا يمكن الحكم بكونه سهوا مع ظهر الخلاف في الرواية وبالضعف عن العمل بها مع ضعف اسنادين بينا الاول لكن يظهر من تحرير المسئلة بين الاصحاب على وفق الرواية الاولى فتأمل لو رواية كانت عندهم على ذلك الوجه وان احتمل ان يكون باعتبارهم في كتاب النكاح وحدة الرواية كما يحتمل ان يكون تحرير المسئلة كذلك عقلوها عن كتاب القضايا او انه لم يكن ذلك ايضا مخالفا لما حرروه في اصل الحكم بالبقاء اليه في تحرير المسئلة وبنوها على ما في كتاب النكاح ثم لا يخفى ان الاحتمال الذي ذكرنا من تنزيل الرواية على العلم من خارج بارادة الاخت فنكاح اختها على الوجه الثاني كانه اظهر منه على الوجه الاول فان عروض العلم من خارج مع عدم تعلق حق لها به يوشك ان يكون للارادة المذكورة وان احتمل ان يكون لمجرد الحسبة لله تعالى وهذا بخلاف الوجه الاول فانه يتعلق حقها بما ادعاه فليس للارادة المذكورة هنا ظهور لا يخفى ان وجه ترجيح سبق التاريخ لبينتها على الوجه الاول هو ان البينتين تعارضتا ومع سبق تاريخ بينتها تثبت في وجهها بالبينة الخالية من المعارض في ذلك الوقت فيحكم بالاستصحاب حكم بزوجيتها له ويجري مثل هذا في الوجه الثاني ايضا مع تعارض البينتين مع سبق تاريخ بينة الاخت يحكم بمقتضى الاستصحاب بزوجيتها للرجل الاخر وبرد بينة هذا الرجل واما وجه مرجحية الدخول على الوجه الاول فهو على ما ذكره في شرح نخ انه تكذيب البينة ظاهرا بترجيح البينة الاخرى كانه حمل النص على استثنائها اذا ثبت دخوله بالاخت من خارج وكان الظاهر من النص استثناء ما اشتملت بينتها على الدخول بها ويمكن ان يكون الوجه فيه ايضا ما ذكرنا مع ان اشتمال شهادة بينتها على الدخول يثبت الدخول بها بالبينة الخالية عن المعارض فيكون تكذيبا لبينته ويمكن ان يكون الوجه فيه ان الظن الحاصل بزوجية اختها التي شهدت البينة بمجرد عقدها اولم تشهد الدخول بها اضعف واما على الوجه الثاني فالمراد بالدخول هو دخول الرجل الاخر بالمرأة وترجيحه لبينة الاخت كانه ليس لانها اعتبرت الوجه الثاني فان الظن الحاصل من شهادة بينة الاخت عليه اقوى من الظن الحاصل من شهادة بينة الرجل التي شهدت بمجرد العقد ولم تشهد على الدخول ولم يثبت بعد من خارج هذا لو فرض على احد الوجهين ثبوت دخوله ايضا بهذه المرأة او اشتمال شهادة بينته ايضا على الدخول فيمكن ان يحكم بسقوط المرجح لمعارضة الظن من الجانب الاخر ايضا فيحكم بما هو الاصل على مقتضى النص وهو تقديم بينته ويمكن ان يقال ان ضعفه انما يصلح مرجحا لخلاف دعواه ولا يصلح مرجحا لدعواه فان فعل احد لا يصلح حجة له فينبغي المرجح بحاله فتدبر **قوله** ومن اشتراك المقتضى وهو امتناع الجمع بين المدعيين ومن تعاهما الرجل **قوله** فتقديم بينتها هذا هو الحكم على مقتضى القواعد بناء على القول بتقديم البينة المدعي ويجري مثله في مسئلة الاخت لو لم يعمل احد بالرواية كما قال في شرح نخ انه لو قطعنا النظر عن النص لكان التقديم لبينتها عند التعارض مطلقا **قوله** او سبق تاريخها وكذا مع اتفاق تاريخهما كما يظهر مما نقلنا عن شرح نخ واما مع تقدم تاريخ بينة او انفرادها بها فيقدم بينته فلا يشكل هنا تقديم بينتها بما ذكره من الصور في شرح نخ بعد التعارض للاخراج عنها بتلك الصور نعم ويشكل ذلك بان ما اعتمد عليه في حكمه بتقديم بينته يقتضي عدم العبرة ببينة المنكر اصلا ولذا حكموا بانه لا عبرة ببينة ذي اليد بانها على العين وان انفرد بها البينة وعلى هذا فينبغي الحكم بتقديم بينتها مطلقا والحكم بحلفه مع عدم بينتها وان اقام هو البينة فتدبر وكان بناء كلام الشهيد في صورة انفراده بالبينة على ما ذكره سابقا من انه مع اقامة البينة فالعقد على الاخت له واستقر به ذلك البهبن فالحكم ببينة في اثبات دعواه عقد المرأة بالبهبن لكونه منكرا لعقد الاخت وح لا يرد عليه نعم لو اكتفى في انكار عقد الاخت بمثل البينة لتوجه عليه الاشكال كما ذكرنا سابقا واما في صورة سبق تاريخ بينة فكان بناء كلامه على ما نقلنا عنه سابقا من شرح نخ بحكم تقديم من سبق تاريخ بينته سواء كان هو المرأة او الرجل لكن قد عرفت ان الحكم به في الرجل مشكل وانما يتجه ذلك في المرأة فقط كما هو مورد النص وكلام الاصحاب فتدبر **قوله** ومع عدمها اي عدم البينة راسا من تنى من الجانبين هو ظ ويمكن ارجاع الضمير الى الصور المذكورة فيكون المراد ان في غير هذه الصور يحلف هو وذلك بعدم البينة اصلا او بان ينفرد هو بالبينة او يكون تاريخ بينته سابقا وعلى هذا فلا يرد علينا ما ذكرناه من الاشكال لكن مع ما فيه من التكلف لا يطابق ما نقلنا عنه في شرح نخ من حكمه بتقديم من سبق تاريخ بينته سواء كان هو الرجل او المرأة وكذا حكمه فيه بتقديم كل منهما مع انفراده بالبينة بل ظاهر كلامه ههنا ايضا مطابق لذلك فيها فتدبر وانه يقال السيد الخفي جعل الله تعالى في تضاعيف شرح نخ عن جده في المسالك ما نقلنا عنه انه لو قطعنا النظر عن النص لكان لبينتها عند التعارض قطعا قال وجه ذلك في اول كلامه بان الزوج منكر يقدم قوله مع عدم البينة ومن كان القول قوله فالبينة بينة صاحبها قال واقوى ان ما ذكره من تقديم بينة الاخت انما هو لو قطعنا النظر عن النص وشكل لان كلا من الاخت والزوج مدع فلا وجه لتقديم بينتها على بينة والحق ان البينتين اما ان تتعارضا او تتكاذبا او لم تتعارضا او امكن صدقهما فان كانا انما يؤرخان بتاريخ واحد بان شهد بوقوع العقد بين فرض وقوع العقد بين مع الزوج ووكيله في وقت واحد بطل العقد وان تقدم تاريخ احدهما على الاخر حكم بصحة العقد السابق وبطلان اللاحق ومع الاشتباه يرجع الى القرعة كما اذا ادعى اثنان شراء عبد واقام كل منهما بينة على دعواه وان تعارضت البينتان بان شهدت بينة الزوج والاخت بوقوع العقد بين مع الزوج في وقت واحد يرجع الى القرعة ايضا كما قرب الاصحاب في تعارض البينتين والله تعالى يعلم انه لو ادعى الزوج ايضا على دعوى الاخت مدع باعتبار انه يدعي تزويج اختها فلا وجه لتقديم بينتها على بينته فان الزوج في هذه الدعوى منكر بحض فانه ينكر ما اعترفت الاخت وهو تزويج اختها وهو دعوى اخرى متعلق باختها وهذا لا يوجب سماع دعواه وقبول بينته في هذه الدعوى الاخرى انه على القول بتقديم بينة المدعي الذي عليه بناء كلام الشهيد اذا ادعى في البدائع بتباع شيئا وانه اتلفه في ملكه واقام عليه بينة فلا تسمع بينته مع بينة

وقيل والقائل الشيخ ره وجماعة منهم العلامة في الخ يقرع واحدة منهما المرسلة جبل بن دراج عن احدهما في رجل تزوج اختين في عقد واحد قال هو بالخيار ان يمسك ايتهما شاء
ويخلي سبيل الاخرى وهو مع ارسالها غير صحيحة في ذلك لامكان امساك احديهما بعقد جديد ومثله ما لو جمع بين خمس في عقد او بين اثنتين وعند ثلثا وبالعكس بضده ويجوز الجمع بين الاختين في الملك وكذا بين الام وابنتها فيه وانما يحرم الجمع بينهما في النكاح وتوابعه من الاستمتاع ولو وطئ احدى الاختين
الملوكتين حرمتا الاخرى حتى تخرج الاولى عن ملكه ببيع او هبة او غيرهما وهل يكفي مطلق العقد انا قائل الملك او يشترط لزومه فلا يكفي البيع بخيار والهبة التي يجوز الرجوع
فيها وجهان من اطلاق النص اشتراط خروج الاولى عن ملكه وهو حاصل بمطلقه ومن انها مع تسلطه على فسخ حكم الملوكة وبضعف بان غاية الفسخ اذا علقت على مطلق

الخارج بل يقدم عليها بينة الخارج باعتبار كونه مدعيا وكون ذي اليد منكرا او ان البينة بينة المدعي فلا تسمع بينة ذي اليد باعتبار كونه المنكر حقيقة
بالنسبة الى الخارج وان اشتمل قوله على الدعوى في المتنازع فيه بعد سماع قول الزوج ههنا بطريق اولى لان دعواه لبيع المتنازع فيه بل مر اخوله
ربطه بزوال الدعاوي الزوج بضع مدع فلا وجه لتقديم بينتها وعدم سماع بينته اصح حتى في دعواه مع اختها فتقول الظاهر ان مرادهم بتقديم بينتها تقديمها
في هذه الدعوى وعدم سماع دعوى الزوج وبينته فيها وانها لا تنتزع بدون عقد الاخت لا عدم سماعها اصلا بل يحكم عليه في الدعوى على اختها ايضا بمقتضى
القواعد كما اشار اليه الشارح ههنا في صدد الفصل بقوله ودعواه زوجية الاخت متعلق بها وهو امر اخر وشرحنا كلامه هناك فالحكم مع اقامة البينة من
الجانبين بضد كذلك تثبت زوجية الاخت بينته لو لم تعارضها الاخت فتعلق بكل منهما لكن لا يمكن من الاستمتاع منهما ويجبر على طلاق احديهما او يخرج
بالقرعة كما ذكرنا هناك هذا وما ذكرنا يظهر ما في الوجه الحق الذي ذكره فان قوله ومع الاشتباه يرجع الى القرعة ظاهره الرجوع اليها والحكم بزوجيتهما
اخر جملة القرعة وبطلان دعوى الاخرى اساسا كما في النظر الذي ذكره وقد عرفت ان الامر هنا على مقتضى قواعدهم ليس في ذلك بل بثبوتها ان عقد الاخت من اول
والنفقة وان قلنا باستعمال القرعة بعد ذلك للاحتراز عن الجمع وكذا الحكم في صورتي تعارض البينتين الى ذكرها ان نظر الرجوع الى القرعة على ما ذكره هو
الرجوع اليهما وبطلان زوجية الاخرى اساسا كما في نظائر مما حكم فيه الاصحاب بالقرعة عند تعارض البينتين وقد عرفت ان الحكم ههنا على مقتضى عدم
بفعل ما يقتضي تحريمها عليه ليس كذلك على ان الحكم بالقرعة بالاخرة بينة لا يخلو عن اشكال لاحتمال ما ذكرنا من الجبر على طلاق احديهما فقط والله تعالى اعلم واعلم انه على تقدير القرعة الظاهر
انه يكفي استعمال القرعة من واحد الى ثمانية لاحتمال البطلان في كل منها بناء على جواز وقوع العقدين في وقت واحد المقتضي لبطلانهما وفي ذلك ان الاصل
في العقود والصحة فيحكم باحدهما مقتضى الاصل وانما خرجنا عنه في الاخر فنبقى الباقي على اصله ولا يجوز الحكم باخراج الاخر بالقرعة ايضا لتجرد احتمال البطلان
فيه ايضا مع اصالة الصحة فتأمل ثم في حكمه او لا في الوجه الحق بان مع تقدم تاريخ احدهما على الاخر يحكم بصحة العقد السابق وبطلان اللاحق تأمل لما اشرنا
اليه من ان في صورة سبق تاريخ بينة الزوج لا يمكن الحكم ببطلان عقد الزوجة الا باليمين لاحتمال وقوع التفريق بينه وبين الاولى ووقوع العقد الثاني بعد
صحيحا فلا بد من اليمين لنفيه نعم في صورة سبق تاريخ بينة الزوجة يحكم لها بالزوجية بمجرد البينة الا ان يثبت التفريق ويدعي عليها به وهو فرض اخر فلا اثر
للبينة الاخرى في هذه الدعوى ومع ذلك فلا يحكم ببطلان العقد الاخر اساسا ازلو فرض وقوع الدعوى بينه وبين الاخت ايضا فلها اثبات زوجيتها
بهذه البينة وتوجيه اليمين عليه بعدم وقوع التفريق بينه وبين اختها السابقة بينتها كما قلنا في اختها فتأمل **قوله** وقيل والقائل هو الشيخ ره في ط
ذلك اي كل من المهر والنفقة في كسبه فانه قال في بحث المهر اذا تزوج العبد باذن سيده حرة وامهرها الف كان المهر في ذمة العبد يتبع به بعد العتق ومن كسبه لا يجب في ذمة
سيده شيء وذكر في بحث النفقة وان العبد ان كان مكتسبا فالنفقة في كسبه بكون اذن السيد في التزويج اذن في تعلق نفقة الزوجة بكسبه فان كان بقدر كسبه
فلا كلام وان كان ازيد كان لازما للمولى وان كان اقل نقص محكم ما ذاد من النفقة على كسبه حكم ما لو لم يكن العبد مكتسبا فذكر حكم ما لو لم يكن مكتسبا فتوقف فيه
بتعلق برقبته كان الوطي في النكاح بمنزلة الجناية ومنهم من قال تتعلق بذمته كان حق لزمه باختياره فيما لم يكن كذلك وكان في ذمته كالقرض قال والاول اقوى وبه افتى
على هذا فان امكن ان يباع منه في كل يوم بقدر ما يجب من النفقة فعل والا لم يكن بيع منه ما يمكن كالنصف والثلث مقتصر على ما يباع ويبقى الفرض الاقرب
فان لم يمكن في ذلك بيع كله كما قبل في الجناية ووقف ثمنه ينفق عليها منه وقد انتقل ملك سيده عنه الى سيده اخرو مر ان تعلق بذمة العبد كان حكمها حكم زوجة
المعسر وانت خبير بان ما ذكره من بيع العبد كله ووقوف ثمنه ينفق عليها منه وقد انتقل ملك سيده الى اخر لا يخ عن غرابة اذ لا وجه للحكم بوجوب الانفاق
من ماله مع انتقال الملك عنه فالظاهر على القول بانه اذا بيع الجميع يوفى من ثمنه قدر ما لزم من النفقة الى وقت البيع يكون ما فضل للبائع ثم ان المشتري ان
فسخ العقد فيها جاز له الفسخ والا كان حكمه حكم المالك الاول باعتبار امضاء العقد واشرائه مثل هذا العبد واذا فوض بيع البعض كالنصف والثلث
فالظاهر انه ينفق عليها من ثمنه مع بقاء العقد بقدر حصة الاخرابضا ويكون للاخر ايضا حكمه والعجب من العلامة ره في الف والثمن في خرج مع انهما
نقلا هذا الكلام من الشيخ ولم يتعرضا لذلك اصلا والله تعالى يعلم **قوله** لان الاذن في النكاح اذن في توابعه لا يخفى ضعفه فان النكاح لا يستلزم القدرة
على المهر والنفقة بالفعل والالم يصح نكاح المعسر وذمة العبد تصلح لتعلقها بها تبعا بعد العتق واليسار كما نقله الشيخ عن بعضهم في صوم علم الكب
او عدم وفائه وعلى هذا فالاذن في النكاح لا يقتضي الا عدم المنع من جهته لا التزام للنفقة او المهر في ماله مع اصالة براءة ذمته واما القول بثبوتهما في كسبه
فضلا عن شرح نع بان ذلك يجب في مقابلة عوض وهو منفعة البضع الحال والسيد لم يلتزم في ذمته ولا هو مستوفي بدله وفي شرح النافع بان المهر والنفقة
من لوازم النكاح ولا يخفى ضعفهما اما الاول فلانه لو تم لدل الا على عدم وجوبها على المولى لا على وجوبهما على العبد كما ان استيفاء العبد منافع النكاح لا
يوجب الحكم باستيفاء عوضها من كسبه مع انه من مال المولى وهو لم يلتزم بها واما الثاني فلان كون كسب العبد وقت شيء لا يستلزم الحكم بصرفه فيهما مع كونه
من مال المولى وعدم التزامه لها كما ذكرنا واما الظان نظر القائلين بالكسب ايضا الى ما ذكره انه من لوازم الاذن في النكاح اذن في توابعه لكنهم اعتقدوا انهم لا
منه التزام المولى لهما من خاصة ماله وتعلقهما بذمته بل انما يفهم منه تجويز صرف الكسب فيهما وقطع المولى حقه بعد ذلك لا بمعنى صرف خصوصه فيهما
البتة بل بمعنى انه ليس له التصرف فيه الا باعطاء بدله فان لم يتيسر له كسب لم يجب عليه بهما لم يجب على المولى شيء بل يتعلق بذمة العبد منهم من زعم انه فهم
مع ذلك تجويز صرف الرقبة فيهما مع عدم الكسب او عدمه فانه فلذا حكموا بانه مع عدم الوفاء يتعلق برقبته كما اختاره الشيخ وعلى القولين فلا يجب على
المولى شيء اذ يبعد من ذلك على هذا فهذا القول اوجه من القول الاول لكن يتوجه عليه ان دعوى فهم الاذن في صرف الكسب او الرقبة جميعا منهما
من الاذن في النكاح ثم بل لا يفهم من الاذن في النكاح الا ما ذكرنا من عدم المنع من جهته لا التزام المهر والنفقة بوجه والاصل براءة ذمة المولى حتى يثبت
خلافها فالنظر بالنظر الى هذه الادلة الحكم بثبوتهما في ذمة العبد ان يكون حكمها حكم زوجة المعسر الا ان يثبت اجماع على احد القولين ينفي هذا الاحتمال

فينبغي التصريح الى القول الثاني وبحجة ما نقلنا من الدليل عليه واما ما يقال ان الدين لا بد له من ذمة يتعلق بها وذمة العبد ليست اهلا لذلك فلا بد
من تعلقه بذمة المولى فيمكن دفعه بمنع كون ذمة العبد ليست اهلا لذلك اذ لا مانع مع ان المولى من تعلقها بذمته بان يتحمل منه من كسبه على ما نقلنا عن الشيخ
في ط في المهر لو سلم فلم لا يجوز ان يتعلق بذمة المولى لكن من خصوص الكسب او الرقبة لا مطلقا كما لو نذر احد ان يتصدق كل يوم بكذا مادام له الملك المعين من فيما
على انه يمكن منع وجوب تعلقه بذمة المولى لم لا يجوز ان يتعلق كسب العبد او كسبه ورقبته كما يتعلق ارش الجناية برقبته الجاني وليس على منعه دليل لا عقلا ولا
شرعا وقال العلامة في عدد على المولى مع انه مهر العبد نفقة زوجته ويحتمل ثبوت المهر والنفقة في كسب العبد وربحه تجارته ولا يضمن السيد بل يجب ان الاكثر
من الاكتساب فان استغرق يوما فاجر المثل كان كالاجنبي ويحتمل قلة الامر من كسبه نفقة يومه ويحتمل ثبوت النفقة في ذمته بان يباع كل يوم منه
بقدر نفقته ولو قصر الكسب لم يكن ذا كسب احتمل ثبوت النفقة في رقبته وفي ذمة المولى وان يخير بين الصبر الى الفتح ان جوز فاء مع العسر انتهى ولا يخفى ضعف احتمال
ثبوت النفقة في رقبته بالمعنى المذكور مع وفاء الكسب وما بعد وضعفه وما ذكره بعده فالظاهر ترك هذا الاحتمال ثم انه زاد في صورة عدم الكسب وعدم وفاء
احتمالا اخر غير ما نقلنا عن الشيخ من المذهب وهو التعلق بذمة المولى وعلى هذا فالتفاوت بينه وبين ما نقلنا عن الشيخ او كلا من القول بتعلقه بذمة المولى
مطلقا مع ظهور ان فيما يتعلق بالكسب لم يقل بوجوب صرف الكسب فيه بخصوصه بل يجوز للمولى اعطاء بدله فيتول الى التعلق بذمته ويخير المولى فيما بقي به الكسب
بين الاعطاء في الكسب او غيره وهو بعينه القول بتعلقها بذمته مطلقا فانه ايضا لا يمنع مولى الاعطاء من الكسب فيما بقي به من ان من يقول بالكسب يقول بتعين
الكسب لذلك باعتبار تجويز المولى وانه لا يجوز للمولى التصرف فيه بعد ذلك الا باعطاء بدله لكن ليس للزوجة مطالبة المولى بها اصلا فيما بقي الكسب بل انما
لها مطالبة العبد فلو فرض ان العبد مع قدرته على الكسب لم يكتسب ولم يعطها النفقة او المهر لم يجب على المولى شئ الا ما زاد منها على الكسب بخلاف
ذلك على مذهب من يقول بتعلقها بذمة المولى مطلقا فان لها مطالبة كليهما من المولى فافهم واما ما ذكره من التخيير فهو اشارة الى ما نقلنا من مذهب التعلق
بذمة العبد يتبع بعد العتق اليسار فانه يتفرع عليه تخيرها بين الصبر والفسخ على راي من يرى جواز الفسخ واما على راي من لم يجوز ذلك فلا تخيير بل
يجب الصبر الى ان ياتي الله بالفتح او امر من عنده ثم ان السيد المحقق في شرح النافع بعد ما نقل القولين قال احتمل العلامة في عدد ثبوتهما في ذمته والسئلة
قوية الاشكال لفقد النص فيهما على احد الوجوه والاصح بالنظر بذمة المولى من ذلك والاحوط ان يعين في العقد كون المهر في ذمة المولى او في كسب العبد او في
يتبع به بعد العتق واليسار ولو قلنا ان العبد يملك مطلقا او على بعض الوجوه يثبت المهر والنفقة في ذمته من غير اشكال انتهى ولا يذهب الظن ببعض كلماته
بوهم ان حمل ما نقلناه من ذمة واحتمال تعلقهما برقبة تعلقهما بذمة العبد بيتعانه بعد العتق واليسار وقد ظهر بما نقلنا ان كلامه لا يحتمل ذلك فتامل الا ان
تقيد بذلك ايضا ويحمل كلامه ايضا على ما هو الموافق لما نقلنا ولعل كلامه ايضا على ما هو الموافق ما يرشد اليه هذا واما ما ذكره من تعين احد الشقوق
الى ذكرها فانما يكون احوط اذا كان حكم الاصحاب وجوبهما على السيد في كسبه بناء على ظهور اطلاق الاذن في هذا وذلك الفتح مع التصريح كما يبقى الظهور واما
اذا كان بناؤه على عدم صحة التعلق بذمة العبد بالاجماع فكون التصريح بالتعيين على ذمة العبد احوط غير ظاهر اذ كلام الاصحاب في احد القولين مطلق و
كون ذلك في صورة الاطلاق مع التعيين فيما يظهر من كلامهم اصلا فالحكم بحصول الاحتياط بالتعيين في ذمة العبد لا يخلو عن اشكال بل يحتمل بطلان الاذن بناء على
منافاة الشرط او بطلان الشرط والحكم بمقتضى الاذن من غير التفات الى الشرط فيلغو التعيين وكذا اذا كان بناء على القول بلزومهما على السيد فان الاذن في النكاح
ملزوم لالتزام المولى بما يلزمه من المهر والنفقة وانه لا يصلح مع غير ذمة السيد لذلك كما هو ظاهر بل لهم فيما لو كسب بحيث يمكن للمولى
الاعطاء من غير ان لم يعط فيهما فانه لا يبعد عدم الاجزاء بالاعطاء بعد ذلك وان لم يتعين في ذمته ثم اما بطلان الاذن والشرط كما ذكرنا نعم لو كان
كسبه مما يفي بهما في بعض النساء يكون التعيين قرينة انه يلزم على العبد الا من بعد عن شمول الاذن بالجملة فالاحوط في هذه المسئلة ان يلتزم المولى
المهر والنفقة والا فلا باذن له واما ما ذكره من انه على القول بملك العبد لا اشكال في تعلقها بذمته وان كان قويا بحسب الدليل الذي ذكرناه حيث
فيه ان العبد لا يملك شيئا لكن ليس بحيث يكون فيه اشكال انما هو على تقدير القول بملكه ايضا اذا لم يكن ما لكا لما في يده بالفعل ولا بالقوة القريبة فلا ان يكون
مذهبهم وجوبهما على السيد في كسبه على ما ذكرنا من ان الاذن في التزويج اذن في توابعه والعبد غير قادر على ذلك فيجب على المولى وصلاحيته للمالكية لم يجد
اذا لم يكن قادرا والا فعلى القول المقابل يتصالح لذلك باعتبار صلاحيته للملك ويضاف اذا كان القول المعروف بين الاصحاب هو هذان القولان ثم بذكر قول
فالتخطي عنهما واعتبار القول الثالث على القول بملك العبد لا يخلو عن اشكال ما لم يصرحوا بان هذين القولين انما هو من القائلين بعدم ملك العبد فتامل هذا
ما يتعلق بكلام الاصحاب واعتبارهم واما الاخبار فلم يتعرض لاستدلال بها صريح بفقد النص كما نقلنا عن شرح ع ولو اظهر ايضا فيها الاعلى ترو
تصلح ان للمناقشة في الجملة احدها موثقة عمار عن ابي عبد الله قال سئلته عن رجل اذن لغلامه في امراة فزوجها ثم ان العبد الابق من مواليه فجاءت امراة العبد
تطلب نفقتها من مولى العبد فقال ليس على مولى العبد نفقة وقد بانت عصمتها لان اباق العبد طلاق امراته وهو بمنزلة المرتد على الاصل الحديث وهكذا الرواية
وما تؤيد القول الاول لذيل سئلته عن سؤال عمار كون المعلل في ذلك لزمان كون نفقة زوجة المملوك مع الاذن على المولى ممكن بما بيده ايضا بجوابه ايضا
لم يكن بعدم وجوب النفقة على المولى مطلقا بل على سقوطها بمنزلة عصمتها منه بالاباق وفيه تامل اذ لا يمكن ان لا يكون الحكم بالبينونة تعليلا بل يكون
حكمة بانه ليس لها على مولى العبد نفقة حكما مطلقا ويكون قوله وقد بانت عصمتها منه حكما اخر مؤكدا للحكم السابق فتدبر والاخرى ما رواه الشيخ في باب
زيادات النكاح وفي باب السراري وسهل الا ما عن علي بن حمزة عن ابي الحسن في رجل زوج مملوكا له امراة حرة على عامة دراهم ثم ان مولاه قبل ان يدخل عليها فاقام
لم يعطها شيئا عن بضع ما فرض لها انما هو بمنزلة دين له استدانه باذن سيده على ما في الباب الاول واستدل على ما في الباب الثاني ولا يخفى ان هذه الرواية
في المهر تؤيد احد القولين وترجح احتمال الثبوت في ذمة العبد بل ظاهرها انما هو بمنزلة دين الخ يؤيد القول الاول فان الدين باذن السيد في الشئ يتعلق

ولم يكن ثالثا لزم جعل ما بين المحرم محرما والحكم بالتحريم بدون طلاق موقوفا على التحليل وكلاهما بعيد وليس في المسألة شيء يعتمد عليه فالموقف فيها خالف المضر بحال
هذا كله حكم الحرة اما الامة فقد عرفت انها تحرم بعد كل طلقتين فلا يجتمع لها طلاق تسع للعدة مع نكاح رجلين وهما معتبران في التحريم بضا وفوق فيحتمل تحريمها بالست
لانها قائمة مقام التسع للحرة وينكحها بينهما رجلان ويحتمل باعتبار الشع كالحرة استصحابا للحل الى ان يثبت المحرم ولا يقدح نكاح اربع من رجلين لصدقها مع
الزائد وعلى التقديرين فيحتمل اعتبار العدد كله للعدة اقتصارا في الجار على المحقق ولا اكتفاء في كل اثنين لواحدة للعدة وهي الاولى لبقائها مقام الاثنين ولصدق المجاز
باطلاق العدة على الجميع بعلاقة المجاورة فيعتبر اثنا عشر تطليقة اذ وقعا الاولى من كل اثنين للعدة وعلى التسع فثماني عشرة وبقي الكلام في الثانية عشرة والثامنة

عشرة كما مر وعلى الثاني يكتفي بالست والتسع ويحتمل في الامة عدم تحريمها موقوفا مطلقا لان ظاهر النصوص ان مورده الحرة بقرينة نكاح الرجلين مع التسع فيتمسك في الامة باصالة بقاء الحل ولعدم اجتماع الشرطين فيها والمتوقف فيها العامة تحرم المدايعة ابدا وسيأتي الكلام في تحقيق حكمها وشرائطه وكذا تحرم الصماء والخرساء اذا قذفها زوجها بما يوجب اللعان لولا الاقرار بالزنا مع دعوى المشاهدة وعدم البينة فلو رجع عن المشاهدة حد ولم تحرم ولو اقام بينة بما قذفها سقط الحد عنه والتحريم كما يسقط اللعان لان ذلك هو مقتضى حكم القذف في ايجاب اللعان وعدمه ولا يسقط الحد بتحريمها عليه بل يجب منهما ان ثبت القذف عند الحاكم والا حرمت بينهما وبين الله تعالى ويجب الحد في ذمته على ما دلت عليه رواية ابي بصير الآتية هي الاصل في الحكم وان كان المستند لان الاجماع عليه كما ادعاه الشيخ ودلت الرواية ايضا على اعتبار الصمم والخرس معا فلو تصف باحدها خاصة تقتضي الرواية ودليل الاصل عدم التحريم ولكن اكثر الاصحاب عطفوا احد الوصفين على الآخر بالواو والمقتضي للاكتفاء باحدهما والعطف بالواو وهو قليل

المولى لا يكبه نعم نعت بعضهم تعلقه بذمة العبد يتبع به بعد العتق ولا يمكن تنزيل هذه الرواية عليه لكنها ضعيفة السند بابان بن تغلب الثابت لجده حمزة بين الثمالي الغير
والبطائني الواقفي الضعيف على انه يمكن الفرق بين ما اذا زوج ظاهر الرواية وبين ما اذا اذن في التزويج من دون مريد المال مباشرة بنفسه فيحمل الاول
بوجوب المهر على المولى دون الثاني تمسكا باستفادة الغرام لوازمه في الاول دون الثاني ثم ان الحكم في الرواية تنصيف المهر اقتصارا على القول بان العقد انما
يجب نصف المهر والنصف الآخر انما يجب بالدخول ومع فلم يقع في ملكه الا العقد الملزم عليه الا النصف فانه اوقع الدخول في ملك الثاني اما مع اصالة العقد
هو الثاني او بلا حاجة الى افتراضه بناء على ان ليس للمشتري الخيار في الفسخ اذا كانت الزوجة حرة كما ذهب اليه ابن ادريس فيجب النصف الآخر على المولى الثاني كما مضى
العقد والشراء مثل هذا العبد بناء على سقوط النصف الآخر بالطلاق قبل الدخول لوقوع الطلاق او فسخ المولى الثاني بناء على اخيار كما هو المشهور على القول
بالتنصيف بالفسخ ايضا مثل الطلاق كما ذهب اليه الشيخ وجماعة وان خالف ابن ادريس فيه ايضا وحكم باختصاص التنصيف بالطلاق هذا بقي شيء وهو نفي على
القول بوجوب كل المهر بالعقد اذا فسخ الثاني وهل يرجع نصف المهر اليه او الى المولى الاول وكذا على القول بتقدير وقوع الطلاق بعد البيع فقولان
فيما اذا طلق الصبي الذي زوجه ابوه اذا بلغ ولم يدخل بها انه هل يرجع النصف الى الولد او الى ابيه الذي زوجه والاقوى ان المهر لازم ما عليه كان الولد معسرا او قبل انه
يرجع الى الولد وقيل انه اذا لم يدفعه الوالد يلزم عليه الا دفع نصف الزوجة واذا دفعه يرجع النصف الى الولد اذا عرفت هذا فتقول هنا على القول بلزوم المهر في ذمة المولى الثاني ان حكم الطلاق بعد البيع او الفسخ على القول به وبالتنصيف به حكم طلاق الصبي بعد البلوغ فمحل هذه الرواية ان
التنصيف باعتبار فسخ المشتري الثاني انما يتوجه على القول الاخير واما على القول الاول فالظاهر عود النصف الى المولى الثاني الذي هو بمنزلة العبد هذا
الوطء فلا يمكن حمل الرواية على التنصيف باعتبار الفسخ كما فعله الشيخ ومن تبعه وكذا لو وقع الطلاق بعد البيع لكن على تقدير حمل الرواية على الطلاق
يلزم فوات الطلاق بعد البيع بل يجوز فرضه قبل فسخ على جميع الاقوال واما على تقدير القول بلزوم ذي كسب العبد فلا اشكال في سقوط النصف انما الاشكال
في لزوم النصف على المولى من ثمنه الا ان يحمل على ما اذا اخذه المولى قبل بيعه بقدر نصف المهر فلا حكم بوجوب دفعه عليه وبقي ان التنصيف انما هو
لو بيعه واما مع بيعه فمتعين عليه دفعه من ثمنه وح فلا بد من تعليل التنصيف باحد الوجوه التي ذكرنا اولا ولو قيل بثبوت المهر في رقبة العبد كما نقلنا من الاحتمال
عن العلامة في النفقة بل لعل فيه من البعد ما اشرنا اليه في النفقة فيمكن حمل الرواية عليه بل ربما كان ذلك اظهر من تنزيلها على احد القولين باعتبار الامر
بالاعطاء من حصول الثمن لكن ايضا لا بد من توجيه النصف باحد الوجوه التي ذكرنا اولا فافهم والله تعالى يعلم **قوله** وهي كل امرأة لا يخفى صدق التعريف
على بنيته فتاز لا لبنت ولا بن وكذا على بيت الاخ فتاز لا كذلك ولو كان يدل احدهما ان يكون الضميران راجعين الى الامرأتين المذكورين اي المتخذ
ولدها ابواها او احدهما لكان له وجه فافهم **قوله** واما الاخت الخ وجه الخ واما المتعة العدية وفي هذه الصوم بحر ذلك بل انما حرم الطلاق الذي بعدها وهو بعيد
قوله ولم يكن ثالثا لما ذكر ان العدة هي الاولى اذ يتحقق التسع بالخامسة عشر بعد الدخول بعدها فلو توقف التحريم على طلاق اخر بعده والبين ذلك
الطلاق ثالثا بل ثانيا لزم جعل ما بين محرم محرما فان المحرم موبدا هو التسع العدية وفي هذه الصوم بحر ذلك بل انما حرم الطلاق الذي بعدها وهو بعيد
ايضا لزم القول بالتحريم بدون طلاق موقوف على التحليل وهو الطلاق الثالث او جعل المحرم هو الطلاق الثاني وهو ايضا بعيد واما اذا كانت العدية هي
الثانية فعلى تقدير توقف التحريم على الطلاق الاخر يلزم ايضا الحذف والاول ازيد منها ايضا لم يحرم التسع بل الطلاق الذي بعدها ولا يلزم المحذور الثاني اذ
الطلاق بعدها وهو السابع عشر ثالث توقف على التحليل على هذا فقوله ثالثا لم يكن انما نظر فائدة في الحذف والاخير ويمكن ان يجعل جعل المحرم
محرما على ان المحرم هو الطلاق وههنا يلزم ان يكون المحرم هو الطلاق الثاني والحذف الثاني على ان طلاق المحرم يلزم ان يتوقف التحليل بعده على
الطلاق الثالث المحرم ههنا كذلك وح فائدة القيد نظرا الى الجميع جميعا لكن الحذف بين معا متقاربان جدا بحيث يجعلهما محذوفين والغفلة عن الحذف القوي الذي اشرنا
اليه الذي يلزم في الصورتين لا يخفى بعيد **قوله** وبقي الكلام في الثانية عشر والثامنة عشر كما مر فان لم تكن تتحقق بالحادية عشر والتسع بالسابع
عشر فيلزم القول بالتحريم بعد الدخول بغير طلاق او توقف على طلاق اخر بعده لزم جعل ما بين محرم محرما فان المحرم موبدا هو الثالث او التسع وقد جعل
ههنا الطلاق الذي بعده واما الحذف والاخر وهو الحكم بدون طلاق موقوف على التحليل فلا يلزم ههنا اذ الطلاق الاخر وهو الثاني عشر او الثامن عشر
يتوقف على التحليل هذا ولو جعل الحذف على الوجه الاخير فلا يرد شيء منها ههنا كما لا يخفى قوله وذهب جماعة الى عدم الخ كانه اشارة الى مرسلة بن فضال
عن الصادق لا يكون الظهار الا على مثل موضع الطلاق اذا وقف على ما نقل في كتب الاخبار شرحا للمتن ايضا وكذا في لفظه نقله **قوله** وكان
المصاهر يلزم واستدل ايضا في شرح ثم رفع بان امره باحد الامرين هو توقف على المرافقة المنفقة على وجوب الوطي والتمتع بها لا احدهما في الوطي واجاب عنه
في شرح ثم بمثل ما اجاب عن الدليل وهو ان الالزام باحد الامرين انما هو فيمن يمكن المرافقة ويكون ثالثهما في غيره وجوب اعزالها ما لم يكفر والمعوض
للجواب بتجويز المرافقة في التمتع بها ايضا بناء على وجوب الوطي فيها ايضا كما سبق منه ان وجوب الوطي في كل اربعة اعم في الدائم والمنقطع وظهر منه ان
الدليلين ويحتمل ايضا ان يكون اشارة الى الجواب الذي اشرنا اليه عن الدليل الثاني في كلامه **قوله** وروى حمزة لا يخفى ان هذا الاستدلال لا يتم
يصح من جانب المصنف لان مذهبه كما سيجيء في كتاب الطلاق ان عدة الامة طهران فلا تفعل **قوله** يحملها على الامر جمعا وذهب جماعة منهم المفيد
المرتضى الى عدة المتعة مطلقا شهران وخمسة ايام نظرا الى اطلاق هذه الرواية **قوله** ولا قائل به سينقل في بحث العدد القول بها وان عدة الحرة والامة
في الدوام وانها في كل منهما اربعة اشهر وعشرا والقائل به الصدوق وابن ادريس على ما صرح به في ذلك في بحث العدد فكيف يقول ههنا انه لا قائل

او موثل بقبول قول الزوج فی براءته من المهر لو تنازعا والدخول الموجب للمهر تاما هو الوطی المتحقق بغیبوبة الحشفة او قدرها من مقطوعها وضابطه ما اوجب
الغسل قبلا او دبرا لا مجرد الخلوة بالمراة وارخاء الستر علی وجه ینتفی معه المانع من الوطی علی اصح القولین والاخبار فی ذلک مختلفة ففی بعضها ان وجوبه اجمع
متوقف علی الدخول وفی اخری بالخلوة والاول ظاهرة فی الاول ومعه مع ذلک الشهرة بین الاصحاب وکثرة الاخبار الثالثة لو ابراته من الصداق ثم طلقها
قبل الدخول رجع علیها بنصفه لانها حین الابراء کانت مالکة لجمیع المهر ملکا تاما وما یرجع الیه بالطلاق ملک جدید ولهذا کان نماؤه لها فاذا طلقها
یرجع علیها بنصفه کما لو صادفها تالفة فان تصرفها فیه بالابراء بمنزلة الاتلاف فیرجع بنصفه وکذا لو کان عینا او وهبته ایاها ثم طلقها فانه یرجع علیها
بان عدة الامة فی الدائم کالحرة وهذا غریب منه والمحقق القائل بان عدة الامة فی المتعة اربعة اشهر وعشر جماعة من الاصحاب منهم ابن ادریس والعلامة
فی المختلف ما صرح به فی ذلک هؤلاء منهم من یقول بذلک فی الدائم ایضا کابن ادریس ومنهم من لا یقول به کالعلامة فی المختلف فانه فی بحث الدائم اختار ان
عدة الامة علی النصف فی غیر الولد وفی بحث المتعة قال ان قول الشیخ یعطی ان عدة الامة المتمتع بها شهران وخمسة ایام وابن ادریس قال عدتها یعنی المتمتع بها اربعة
ایام سواء کانت حرة او امة وحدیث زرارة عن الباقر علیه السلام یدل علیه ولا یخلو من قوة انتهی وعلی هذا فاشکال الشارح انما یتجه علی المحقق
لا یقول بعموم الروایة فی الدائم فکیف یستند الیها فی المتعة وعلی هذا فکان علیه ان یخص الاشکال بالمحقق ویقول لیس بقائل به الا ان یرد علی
کل القائلین بهذا القول کما هو ظ کلامه هنا وصرح به فی ذلک واما قوله فیهما ولا قائل به الظ فانه لا قائل به اصلا ومن هؤلاء القائلین هنا ویمکن
دفع الاشکال الاول عن المص بانه لا یطرح الروایة فی الدائم بل یخصها بام الولد المرجحة بعض الروایات الدالة علیه ولا یلزم من تخصیصها فی الدوام
لدلیل تخصیصها فی المتعة ایضا بل انما یمکن حملها علی الاطلاق فیها فلیحمل علیه ما اورده من المعارض بالاخبار الکثیرة فیمکن دفعها ایضا بالتخصیص بالدوام
جمعا فلا یبقی علیه الا ما ذکره من استبعاد کون العدة فی المتعة اکثر من الدائم هذا توجیه لکلام من قبله والاظهر ان یقال ان غرض العلامة فی بحث المتعة ان
قول ابن ادریس لا یخلو من قوة تمسکا بصحیحة زرارة ولیس فیه زیادة ضعف لحمل الاخ فی خصوص المتعة وان کان لا قوی عنده ما اختاره من التنصیف فی غیر ام الولد
کما هو مذهبه فی باب العدة وهو ایضا مط فی الدائم والمتعة انه لم یخص کلامه فیه بالدائم فت **قوله** وهذه مخالفة اخری یعنی ان الحکم بالمساواة بین الحرة
والامة مطلقا فی الدائم مخالف للاصول ومخالفة للاجماع اذ لا قائل به علی ما ذکره ثم بعد طرح العمل به فی الدائم واختصاص الحکم بالمساواة علی المتعة یلزم کون
العدة فی الدائم اضعف من المتعة وهو مخالفة منها للاصول فافهم **قوله** او موثل بقبول الزوج عطف علی قوله شاذ والمراد انه مؤول هذا حتی لا یکون شاذا
اذ ح یمکن توجیه قبول قوله بان المعهود فی تلک الزمان کان دفع المهر قبل الدخول او تطاول الزمان وح قول الزوج موافق للظ فیقدم بناء علی ترجیح الظ
علی الاصل وهو لیس بشاذ بل قد وقع فی موارد وهذا ولا یخفی ان فی صورة التنازع فی دعوی الزوجة المهر وانکار الزوج له فیما اذا ثبت الزوجیة دون المهر
وذهب ایضا جمع من الاصحاب الی قبول قوله تمسکا بالبراءة الاصلیة اذ مجرد الزوجیة لا یعلم اشتغال ذمته بالمهر لجواز ان یکون عند العقد **قوله** لا مغرا
کان المهر فی ذمة ابیه او کان صغیرا او جعله مولاه او جعل المهر عینا من الزوج او سلمه الیها قبل العقد او کانت عنده من له فلا یعلم اشتغال ذمته به حتی یحکم
ببقائه بالاستصحاب ولکن لیس نظر الشارح الی هذا فانه ح لا دخل للدخول وتطاول الزمان فان هذه الاحتمالات یجری بدون تطاول ایضا واذا لم یقع
الدخول تکون القول قوله یکون اظهر جدا فلا وجه للاشتراط الدخول فی قبوله فافهم وفی قول الشیخ ح الظ ان نسبة هذا القول الی الشیخ باعتبار ما ذکره
فی یه فانه قال فیها متی ادعت المراة المهر علی زوجها بعد الدخول بها لم یلتفت الی دعواها فان ادعت انه جعله دینا علیه کان علیها البینة وعلیه الیمین فکان
حمل قوله علیها البینة لتعیین ما جعله دینا علیه وعلیه الیمین علی عینیة لسقوطه عنه بالایفاء والابراء وح فیکون مذهبا شاذا اذ المعروف ان ما ثبت بحکم
باستصحابه الا ان یثبت سقوطه بالبینة ولا یکفی الیمین منه قال الشیخ فی ف اذا اختلف الزوجان فی قبض المهر فقال الزوج قد اقبضتك المهر وقالت لم اقبضه فالقول
قولها سواء کان قبل الزفاف او بعده او قبل الدخول بها او بعده ونقل الخلاف عن ق لک حیث قال ان کان بعد الدخول فالقول قوله وان کان قبل الدخول
فالقول قولها وعن جمع من العامة انهم قالوا ان کان بعد الزفاف فالقول قوله وان کان قبل الزفاف فالقول قولها ثم قال دلیلنا اجماع الفرقة واخبارهم وایضا
قول النبی صلی الله علیه واله البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه والزوج قد اعترف بالمهر وادعی انه قد اقبضها فعلیه البینة والا فعلیها الیمین انتهی ولا
یخفی انه مع ما نقلنا عنه یبعد جدا ان یکون مذهبه فی یه خلاف ذلک والظ ان مراده انه اذا ادعت المهر بمجرد ثبوت الزوجیة فلا یلتفت الی دعواها اذ بمجرد
ذلک لا یمکن الحکم بخصوص او قد یقال ایضا قد ذکر قبل ذلک انه ان لم یکن قد سمی لها مهرا او اعطاها شیئا ثم دخل بها لم یکن شیء لها سوی ما اخذته وان لم یسم المهر
ولم یعطها شیئا ودخل بها لزمه مهر المثل وح فیجوز ان یکون دعواها علی الوجه الاول ای بان یکون قد اعطاها شیئا قبل الدخول فلا یلزم علیه بالدعوی
مهر یمکن الحکم بشغل ذمته بالمهر حتی یحکم ببقائه بالاستصحاب فلا یسمع دعواها الا اذا ادعت انها جعلت المهر المعین دینا علیه فح علیها البینة لاثباتها
ذلک فان لم یکن لها بینة فعلیه الیمین کما فی سائر الدعاوی وعلی هذا فلیس فیه خلاف لما هو المعروف بین الاصحاب وکانه لم ار احدا نسب خلاف القول المعروف
هنا الی الشیخ حتی ان الشارح ایضا فی ذلک لم ینسب ذلک الیه وانما نسبه الی ابن الجنید فلعل فیه ایضا تامل کما بینا وجهه فیما علقنا علی لک فارجع الیه واما الروایة
التی اشار الیها الشارح فهی روایة حسن بن زیاد عن ابی عبد الله ع قال اذا دخل الرجل بامراته ثم ادعت المهر فقال قد اعطیتك فعلیها البینة وعلیه الیمین وانت
خبیر بانها ایضا یمکن حملها علیه عبارة یه بان یکون المراد بقول الزوج قد اعطیتك شیئا قبل الدخول ولم یسم مهرا فلیس لك مهر سوی ذلک وح فاذا ادعت
المراة مع ذلک فعلیها البینة لتعیین مهرها فی الذمة فان لم یکن لها بینة فعلیه الیمین لنفیه ففی کلام یه اشارة الی توجیه الروایة وتنزیلها علی ما لا ینافی
الاصول الشرعیة ویمکن ایضا حملها علی ما ذکره العلامة فی لف من ان العادة کانت فی الزمن الاول ان لا یدخل الرجل حتی یقدم المهر وح فیکون الروایة من ترجیح
الظ علی الاصل کما وقع فی موارد ویکون المراد علیها البینة لتعیین المهر وعلیه الیمین لعدم شغل ذمته بالابقاء او نحوه ویکون الحکم مخصوصا بما اذا کانت العادة
کک فاذا انتفت تلک العادة کما فی زماننا فی بلادنا لا یجری ذلک ویبنی علی الاصول الشرعیة فتدبر لعموم قول الص فی عوی العموم مع وجوده علی القول
بکونه للحصر ایضا بعینه والاول انه مفاده ح عموم الجزاء المنفی لا المثبت نعم علی القول انما مؤکدة کان ولا حصر فیه انجر ذلک بناء علی عموم اسم الجنس
المعرف حیث لا عهد فیشمل المذکورات ما فی المراة والرجل لکن هذه الروایة رویت تارة کک وتارة بزیادة فی سابقه لا حقه هکذا قال فی رجل
یزوج الی قوم فاذا امراته عوراء ولم یبینوا له قال لا ترد انما یرد النکاح من البرص والجذام والجنون والعفل قلت ارایت ان کان دخل بها کیف یصنع بمهرها
قال لها المهر بما استحل من فرجها ویغرم ولیها الذی انکحها مثل ما ساقه الیها والظ انهما روایة واحدة وقد اقتصر فی الاول علی نقل البعض فلا یحتج

صحیحا علی الحجب بنصفه والقیمة یحتمل خصوصه لعموم الابراء ولانها الحقیقة الا ولا نقلها
البر الصداق لان الابراء اسقاط الاملاک ولا النصف کما علیه الزوج
الشاهد لا یبدین فی الحاکم علیهم وبعد حکم ثم تبین
وکان قد ابرا المشهود علیه فانه لا یرجع علی الشاهد بشیء ولو کان الابراء
اتلافا علی من فی ذمته لغرما له والفرق ان
فی حق المهر ثابت حال الابراء فی ذمة الزوج
ظاهرا وباطنا فلنقل
الحق بعد ثبوته محقق بخلاف
مسئلة الشاهد فان
الحق لم یکن ثابتا کما علم
تصادقا البراءة حقا
یسقط بالابراء وکذا
یرجع علیها بنصفه
لو خلعها به اجمع قبل
الدخول لاستحقاقه له
بذلها عوضا مع الطلاق
فکان انتقاله عنها سابقا
علی استحقاقه النصف
بالطلاق فیرجع الی
المنتقل عنها حین
استحقاقه النصف
فیرجع علیها بنصفه
عینا او دینا ان ط
الرابعة یجوز اشتراطها ما
یوافق الشرع فی عقد النکاح
سواء کان من مقتضی عقد
النکاح کان تشترط علیها
العدلة بالقسمة والنفقة
او لا تشترط علیها ان تتزوج
علیها متحققا او بعده
او خارجا عنه کما یشترط تاجیل
المهر او بعضه الی اجل معین
فلو شرط ما خالف المشروع
کان یشترط ان لا یتزوج
او لا یتسری او لا یطأ زوجته
بطل الشرط دون العقد
والنکاح صحیح لان
الشرط والمهر خارجا
عن حقیقة النکاح
فلا یقدح بطلانه فیه
عند الاکثر للنص
الصحیح...

ومنشأ الخلاف من عدم النص ومساواتهما للقرء المنصوص في المعنى المقتضي لثبوت الخيار وهو المنع من الوطء وفيه قوة وفي بعض كلام أهل اللغة أن العقل هو القرء فيكون منصوصا وفي كلام آخرين أن الألفاظ الثلاثة مترادفة في كونها الحائلة في الفرج بمنع الوطء ولا أخبأ للزوج لو تجددت هذه العيوب بعد العقد وإن كان قبل الوطء

ان ظاهر ما في الرواية الثانية للحصر وان الكلام في عيوب المرأة وشمولها لما في الرجل غير ظاهر نعم لا بد من حمل الحصر فيها على الإضافي لما ثبت من عدم انحصار العيب فيها في الأربعة فتدبر **قوله** ومنشأ الخلاف من عدم النص هذا منه غريب فانه قد نقل انفا صحيحة الحلبي المتضمنة للعقل وعقل عنه فيها فلا تغفل ان العقل ورد في رواية عن الرحمن ابي عبد الله ورواية ابي عبيدة ايضا واما القرء فقد ورد في رواية ابي الصلاح الكناني وفي رواية اخرى عن عبد الرحمن ابي عبد الله وفسرا بالعقل وعلى هذا فالحكم بعدم النص في عقله ومساواته للقرء المنصوص في المعنى كما ترى وغاية توجيه كلام الشارح بحمل العقل بخصوصه المعنى الذي ذكره اذ العقل في الروايات المذكورة يحمل القرء بناء على ما نقله من بعض اهل اللغة لكن يمكن الحكم بإرجاعها للمساواة المذكورة ولو قيل انه كما يحمل ذلك يمكن ان يكون المراد بالقرء في رواية ابي الصباح هو العقل كما فسره في الرواية الاخرى عن عبد الرحمن وح فيكون المنصوص هو العقل دون القرء على خلاف ما ذكره الشارح فمقبول حمل القرء على خصوص العقل مع كون العظم اقوى منه بعيد جدا فالظاهر حمل العقل بالمعنى المذكور منصوصا بإعتبار النص الوارد في القرء ولكن لا يتمشى ما ذكرنا في غاية توجيه الشارح فافهم **قوله** وهو منتف فيهما انتفاء في الصغيرة غير ظاهر اذ المعتبر في التمكين عدم المنع من جانبها ولا خفاء في امكانه من الصغيرة ولا يعتبر فيه التمكن بالفعل وعدم مانع منه من شرع او غيره والالم تستحق الزفاف والقرار والحاصل والنفقة وقد حكم انفا باستحقاقهن وفي شرح ع ما علل الحكم في الصغيرة بانه لما كانت القسمة من جملة حقوق الزوجية وهي بمنزلة النفقة على الزوجة فمن لا يستحق النفقة لصغرها او نشوزها فلا قسمة لها ولا يخفى ضعفه ايضا **قوله** ولو لم يخف من المجنونة هذا بناء على كون الوجه في سقوط القسمة للجنونة عين ما ذكره من عدم التمكين فانه مع عدم الخوف لم ينتف التمكين واطلق جمع من الاصحاب سقوط القسمة المطيقة من غير تقييد بالخوف وعلله في شرح ع بانه لا عقل لها يدعوها الى الانس بالزوج والتمتع به ثم قال والاولى تقييدها بما اذا خاف اذاها ولم يكن شعور بالانس والالم يسقط حقها منها ولعل ما هنا من تقييد السقوط بالخوف احوط **قوله** وعلى المنصف يجب عليه الخروج كان هذا انما يسوغ له قسم او لم يكن لم قسمة تلك الليلة والا فله ان يبيت عندها من ذي شاء ويمكن ايضا ان يكون بناء كلامه على ما هو المختار عنده من عدم وجوب القسمة الا بعد الابتداء بها ويكون وجوب الخروج منتفيا على عدم جواز القسمة وقد مر على هذا القول ايضا كما صرح به في شرح ع اذ لو لم يخرج عليه القسمة بهن بعد تلك البقية لتحقق التسوية بينهن وبقدر عدم جواز ابتداء قسمة كذلك او يكون مراده وجوب القسمة بعدها او ارادا بتداء قسمة تامة فانه لا بد من الخروج والا لوجب عليه التسوية بينهن وبقدر ملك البقية ثم ابتداء القسمة ان شاء **قوله** فانه يبيت عند الباقيات اي ويجب عليه الخروج عندهن الى مكان خارج ليصح التشبيه وكان هذا بعد على ما هو المختار عنده فانه اذا كان ذلك في ابتداء القسمة يبيت عند الباقيات مثلها او بحسابه لتحقق التسوية ثم يستانف قسمة تامة ان شاء وان لم يشأ فلا شئ عليه في الخروج كما انه اذا لم يرد القسمة بعدها او اراد قسمة تامة فانه يخرج بلزوم الخروج اذ لو بات البقية عنده واحدة منهن لزمه التسوية بينهن فيها فلا يمكن ذلك ولعدم الجواز ابتداء بالقسمة بعض الليلة بلا عذر ويحتمل ايضا عدم جواز ابتداء قسمة اخرى قبل تحقق التسوية فيها ابتدأ بهن او ان كان في اثناء القسمة بان كان بيتوتة الليلة عند واحدة منهن فيجب عليه الاتيان بقسم الممنوعة وكذا الباقيات على وجهه باعتبار ما ابتدأ بهن من القسمة ويجب ايضا ان يبيت عند غير الممنوعة مثلها او بحسابه باعتبار ما مات عند الممنوعة من الليلة الناقصة لتحقق التسوية وعليه الخروج لاحد الوجوه المذكورة واما على القول بالوجوب المطلق فيمنع شمول ما ذكر من تبعض حق الباقيات بدون ضرورة بل الطرح سقوط حق القضاء اذا لم يكن لفاضل يمكنه القضاء فيه الى ان يمكنه ذلك فتأمل ولو سلم شمول ما ذكر لما نحن فيه من تبعض حق الباقيات على وجه يستانف القسمة ولكن لو جوز ذلك لوجه الخروج ظاهرا وقال في شرح ع والاولى ان يقال ان التبعض بغير الظلم لو كان يقسم بين نسائه فخرج في نوبة واحدة لضرورة ولم يعد ما عاد بعد وقت طويل فمقتضاها من الليلة التي بعدها مثل ما خرج ويخرج باقي الليل الى المسجد ونحوه انتهى ولا يخفى ان القضاء من ليلة البعد لا باس بها على القول المختار في ابتداء القسمة لكن الحكم بوجوبها لا يخلو من اشكال والظاهر التخيير بينها وبين ما ذكره ههنا ولعل القضاء اولى ثم القسمة تامة وان وقعت المسوغة ملفقة بخلاف ما هنا فان القضاء كان بقدر كل واحدة ح عن الليلة لكن كانه لا مانع منه اذا كان وقته بعد ذي الابتداء كما ان جواز التلفيق ايضا لذلك والحكم بالخروج على هذا الفرض فلعله اذا اراد القسمة بليلة كاملة بلا زيادة ونقصان ولم يرد استيناف قسمة اخرى اولم يرد هما ناقصة فانه يخرج لوبات البقية عند المقتضي لها بصبر كل واحدة ان يدعن ليلة تامة بعدها مع احتمال عدم جواز الزيادة كما هو احد القولين ولو باتها عند احد الباقيات يلزم عليه الاتيان بقسمة اخرى ايضا بعد تمام القسمة الاولى ولم يرد ذلك مع احتمال عدم جوازها لكونها ناقصة بلا عذر بل عدم جواز ابتداء قسمة اخرى قبل اتمام الاولى مطلقا واما اذا وقع التبعض في الاثناء اي بعد بيتوتة الليلة كاملة عند احدهن فيشكل القضاء من جهات ان ليلة البعد يصير حق احدى الباقيات فيجوز اخراجها عنها بحاجة الى ليلة ليس في العذر المفروض كانه لا يصلح دليلا عليه اذ كما يصح عذر القضاء يصح عذر التفويت حق من فات حقها الا ان يقال ان الشارع اذن من التفويت بخلاف ما نحن فيه ان صح عذر القضاء عليه ويجاب ان هذا معارض بان من اتفق العذر في نوبتها احق بقبول العذر من غيرها واما الحكم بالزوج على هذا التقدير فلا احد الوجوه المذكورة ايضا واما على القول المشهور فالحكم بالقضاء مشكل جدا ايضا كما ذكرنا لكنها اهون مما ذكره ههنا اذ لا يلزم فيه الا التأخير عن الحكم بالخروج على هذا الوجه بالقضاء فيها فوجه ظاهر ان بعض الفضلاء نقل ما نقلناه عن شرح ع وحكم بانه باق على المذهبين بخلاف ما ذكره ههنا فافهم

انطباقه على القول بالوجوب لشكل لانه لا يفي حق الزوجية التي منع من الاكمال عندها وهو الليلة الكاملة فقد ذكرانه لا يجوز جعل القسم اقل من ليلة للضرورة فتأمل انما الا ان عدم جواز جعل القسم الاقل من ليلة انما يسلم عند عدم عروض ما يوجبه واما عند عروضه فلعله لا مانع منه وههنا

كما ان

او مختص به على القول بعدم وجوبه ابتداء فان رضي بالهبة ووهبت لمعينة منهن بات عندها ليلتهما كل ليلة في وقتها
متصلتين كانتا ام منفصلتين وقيل يجوز وصلها تسهيلا عليه والمقدار لا يختلف ويضعف بان فيه تاخير حق من
الليلتين وبان الواهبة قد ترجع بينهما والموالاة تفوت حق الرجوع وان وهبتها لهن سوى بيتهن فيجعل الواهبة كالمعدومة ولو وهبتها له فله تخصيص نوبتها بمن يشاء ويأتي في الاتصال والانفصال ما سبق ولها الرجوع قبل تمام المبيت لان ذلك بمنزلة البذل لا هبة حقيقة ومن ثم لا يشترط رضاء الموهبة لا بعده لذهاب حقها من الليلة فلا يمكن الرجوع فيها ولا يجب قضاؤها الخ

كما ان تلفيق الليلة ايضا لا يجوز وعلى هذا ما ذكره في شرح ثع فلو كان ذلك مانعا من الانطباق على القول المش لكان مانعا من الانطباق على القول الاخر ايضا
فلا وجه لما ذكره من عدم تخصيص عدم الانطباق المذكور بالقول المش لكن للتامل فيما نقلنا من شرح ثع مجال واما ثالثا فلانه لا وجه لتخصيص عدم الوفاء
الذي ذكره بالممنوعة فانه يلزم عدم الوفاء بحق الباقيات ايضا مثلها وهو اشد محذورا واما رابعا فلما ذكرنا ان انطباق كل منهما على القول المش لا يخ عن
اشكال وان كان الامر فيما ذكره هناك اهون هذا ما سنح لي في هذا المقام **قوله** او مختص به لا يخفى ان اختصاصه به على القول بعدم وجوبه ابتداء
انما هو في الابتداء واما بعده فيصير مشتركا كما في القول بالوجوب المطلق **قوله** في الحاشية اي على واحدة منهن بعشر لعل وجهه ان الرابعة لا يستحق عليه
الا ثلث الاربعين التي لم يف بحقها منها فانه اذا قضى لها ثلثها وهو ثلث عشر وثلث فيصير المجموع ثلثة وخمسين وثلثا فقد استوفت منها حقها
الذي هو الربع كاملا ثم اذا اراد ان يفي بحق الباقيين غير المظلومة بها يجب ان ينظر الى ثلث ثلثة وخمسين وثلث فيوفيه لاحدهما حتى لها ربع
المجموع وثلث ذلك سبع عشرة وثلثين وثلث وقد قضى لها عشرا فيجب ان يوفي الباقي اذا اراد الوفاء للباقية ينظر الى ثلث المجموع الحاصل من اضافة
الباقي الى ثلاثة وخمسين وثلث المذكور وقد قضى لها عشرا فيوفي الباقي ثم ينظر الى ثلث المجموع الحاصل من ضم هذا الباقي الى ما قبله فيوفيه للمظلومة
بها اولا وقد قضى لها ثلث عشرة وثلثا فيوفي الباقي وهكذا حتى يتم لكل واحدة من الثلثة عشر ثم يدخل المظلومة بها ايضا في القسمة على هذا النهج الى
ان يتحقق تساوي الجميع فان اتفق ذلك التقسيم كيف شاء لكن لا يخفى ما في هذا الطريق من الكلفة ووقوع التفريق بين قسم كل واحدة من الثلثة وعدم ملاحظة
نوبة كل واحدة منها والظ ان يق انه يبيت عند الرابعة عشرا في نوبتها من الدورة الثانية وعشرا في نوبة المظلومة بها وعند كل من الباقيين عشرا في
نوبتها والظ ان نسبة هذه الحاشية الى الش غلط والمراد بما في الاصل العود عليهن جميعا **قوله** بالعشر كما هو ظاهره وعلى هذا فلا ريب في انه يقضي
للرابعة ثلثة عشرة وثلثا ولاء لاستيفاء كل واحدة منهن مثله ويمكن ان يحمل كلام الش على ما في الحاشية على انه يقضي للرابعة ثلثة عشرة وثلثا التي
هي ثلث الاربعين التي لم يف بحقها منه كما ذكرنا ثم ياتي لكل من الباقيين بعشر للنوبة الثانية ثم يتم العشرة الثانية للرابعة بان يبيت عندها
ستة وثلثين ثم يستانف التقسيم وح لا يخ عن وجه فت **قوله** قضى لها عشرا خاصة اي في الوقت الذي يمكنه ذلك فيه بطلاق او نشوز او نحوهما
كما ذكره بعض الفضلاء وهذا على المش واما على القول فيمكنه ذلك لانه قد وفى حق الثلث من الدورة الاولى ولا يثبت لهن حق الا بعد ابتداء دورة اخرى فيمكنه
القضاء قبل استيفائها **قوله** لان قضاء الظلم يستلزم الظلم للجديدة هذا على القول المش فانه ان جعل القضاء في نوبة الجديدة فيلزم الجور عليها وان اسقط
زمانها من الجميع يلزم الظلم على الجميع لكن لما كان الاحتمال الظ المتبادر الى الوهم القضاء الا انه ح يجب ان يوفي للجديدة في ايام القضاء ليلة من الاربع الا
ان يفرغ منها فلو كان الظلم بعشر فيقضي في كل اربع ثلثا للمظلومة ويفي بليلة بالجديدة فيقضي في ثلث دورات تسعا للمظلومة ويبقى لها واحدة فيقضيها
ويثبت بها ايضا للجديدة مثلها ثم لا يجب عليه شيء الا ان يستانف دورة اخرى باختياره فيجب عليه اتمامها للجميع فافهم **قوله** ولو كان الظلم بعض ليلة
لا يخفى انه ان كان الظلم بعض الليلة بيتوتة عند اخرى وجب عليه ايفاؤه في نوبة المظلومة بها واكمال باقي الليلة عندها لا خارجا عن الازواج وان
كان الظلم بيتوتة منفردا فلا يمكن القضاء مع الاربع الا بطلاق او نشوز ونحوهما كما ذكرنا سابقا ومعه لا وجه للخروج وكذا اذا انقص من الاربع فكان
ما ذكره مبني على القول المختار عنده فانه ح يمكنه القضاء واكمال باقي الليلة خارجا عن الزوجات كانه اذا لم يرد استيناف دورة او اراد استيناف
دورة تامة فانه ح يلزمه الخروج والا فلا بد له من استيناف دورة ببعض ليلة او لعدم جواز القسمة ببعض الليلة بدون عذر كما مر مرارا فت **قوله** لان
ذلك هو مقتضى التحكيم هذا في الحكم الاول ظ واما في الحكم الثاني فلا لان مقتضى التحكيم ظاهرا هو عدم التوقف على اذن الزوج والزوجة كما نقل عن
ظ ابن الجنيد **قوله** وقيل ما لم يتزوج الام لا يخفى ان اشتراط عدم تزويج الام معتبر في القولين الاخيرين ايضا فانهم اتفقوا على انه اذا تزوجت الام سقط
حقها من الحضانة كما صرحوا به وسيشير اليه ههنا ايضا ولم يظهر من كلام هذا القائل الا هذا الاشتراط واما مع وجود الشرط فغاية ثبوت الحكم
متى هي فلم يظهر منه فجعله قولا ثالثا مما لا وجه له ولو قيل انه لما لم يعين الغاية فظاهره ثبوت الحق الى زمان البلوغ للاجماع على سقوط بعده
فيرجع الى القول بالتسع لانه البلوغ في الانثى ويمكن ان يق الغرض من جعله قولا ثالثا نقل عبارتهم على ما فيها من الاجمال او يق ان في القولين الاخيرين
وان اشترط عدم تزوج الام الا ان ذلك الاشتراط يختص بصورة وجود كما اختاره الش واشار اليه ههنا لا مط كما هو ظ كلام القوم واما في هذا القول
فالاشتراط المذكور مط وبهذا يحصل الفرق بينه وبين القولين الاخيرين نعم انهم لم يعينوا ثبوت الحكم مع الاشتراط المذكور والظ انه البلوغ على ما ذكر
او يق ان في هذا القول لما لم يعين الغاية فالظ ثبوت الحكم متى تحقق الشرط المذكور وانما الا ان مع البلوغ والرشد لا خلاف في
سقوطه فقبله لا بد ان يثبت وح فالتفاوت بينه وبين القول بالتسع لا حضانة بعده اصلا واما على القول فقد ثبت بعد
التسع اذا لم يحصل الرشد وشيء من الوجوه لا يخ عن بعد فت **قوله** وطلقها ثلاثا لا حاجة الى انطلاق ثلثا بل
يكفي طلاق واحد فكان المراد طلقها طلاقا يتيقن به الثلث الذي شك فيه وهذا اذا تيقن الاثنين و
شك في وقوع الثالث كما هو الظ مما فرضه واما لو لم يتيقن ذلك بل شك فيه ايضا بل في الواحد
ايضا فيكفي طلاق اخر وان لم يتيقن به الثلث وكان الاظهر ان يقول مع وطلقها طلاقا
اخر ليصح مط **قوله** بل يكفي الاشارة مط اي سواء كانت باخذ القناع ام لا

في نوبة الجديدة باعتبار انها بدل من المظلومة بها التي وجب القضاء في نوبتها خصها بالذكر واما على القول الاخر فيمكنه القضاء

في العدد وجمع عدة وهي تتربص فيها المرأة لتعرف براءة رحمها من الحمل او تعبدا او لاعدة على من لم يدخل بها الزوج من الطلاق والفسخ الا في الوفاة فيجب على الزوجة
مطلقا الاعتداد اربعة اشهر وعشرة ايام ان كانت حرة وان كان زوجها عبدا ونصفها شهران وخمسة ايام ان كانت امة وان كان زوجها حرا على الاشهر ومستنده
صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال الامة وان كان زوجها حرا على الاشهر ومستنده صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال الامة اذا توفي عنها زوجها فعدتها شهران وخمسة
ايام وقيل كالحرة استنادا الى عموم الاية وبعض الروايات وتخصيصهما بغيرها طريق الجمع سواء دخل بها او لا صغيرة كان ام كبيرة ولو بائسة دائما كان النكاح
ام منقطعا وفي بلغة الاسباب الموجبة للفرقة تعتد ذات الاقراء جمع قرء بالفتح والضم وهو الطهر او الحيض المستقيمة الحيض بان تكون لها عادة مضبوطة
وقتا سواء انضبط

كتاب الطلاق

عددا ام لا مع الدخول دخل بها على ما هو المشهور بين الاصحاب وذهب السيد المرتضى وابن حمزة الى وجوب العدة عليها مع الدخول ثلثة اشهر والاول اقوى **قوله**
بها المتحقق بايلاج الحشفة ان كانت امة هذا اذا لم يكن ام الولد لمولاها واما ام الولد فالمختار عند الشيخ وجماعة منهم المصنف كما سيجيء ان عدتها عدة الحرة اربعة اشهر
واقراؤها من مقطوع بها عشرا وذهب اكثر القدماء الى ان عدة الامة حرة وفان زوجها نصف عدة الحرة مطلقا سواء كانت ام ولد ام لا فالمذهب ثلثة **قوله** ومستنده
قبلا ودبرا على الشك صحيحة محمد بن مسلم وفي معناها روايات اخر كثيرة **قوله** وتخصيصها بغيرها طريق الجمع لا يخفى ان من الاخبار ما لا يمكن تخصيصها بغير الامة
وان لم ينزل بمثلثة الطهر لورودها في خصوص الامة كرواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال عدة المملوكة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا والتصريح فيها بعدم
احدها ما بقي من طهر الحكم للحرة والامة كصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام اذا مات الزوج قبل النكاح اذا مات الزوج فعلى المرأة حرة كانت او امة او على اي وجه كان النكاح
الطلاق بعده وان قل منه متعة او تزويجا او ملك يمين فالعدة اربعة اشهر وعشرا وعدة المطلقة ثلثة اشهر والامة الطالقة عليها نصف ما على الحرة وكذا المتعة عليها ما
وغير مستقيمة الحيض على الامة وظاهر صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام الآتية سيجيء في بحث عدم العدة على الامة كما سنشير اليه فلا يمكن الجمع بما ذكره نعم بعضها ورد في خصوص امة
ترجع الى التمييز ثم الى الولد المزوجة كصحيحة حسين بن محبوب وحسنة عزرة عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل كانت له ام ولد فزوجها من رجل فولدها
عادة دنانيها ان كان غلاما ثم ان الرجل مات فرجعت الى سيدها الذي كان يطأها قال تعتد من الزوج اربعة اشهر وعشر ثم يطأها بالملك بغير نكاح وصحيحة سليمان بن
مبتدأة ثم تعتد بالشهور قال قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الامة اذا طلقت ما عدتها قال حيضتان وشهران قلت فان تزوجها فقال ان عليا عليه السلام قال في امهات الاولاد
وذات الشهور وهي الآية لا يئسن من المحيض ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر وعشرا وهن اما فاقدات الحيض او الصغيرات او اللاتي لم يأتهن الحيض بعد او اليائسات
الى لا يحضن لها اصلا او يحضن لكن لا يعتد بها لكبر او مرض او رضاع او غير ذلك وهي ايضا على قسمين لان اليائسة اما ان لا يعتد بحيضها اصلا او يعتد بها
العتاد وهي من لها عادة مستقرة في الحيض او في الطهر او مختلفة لكن يتكرر على نهج واحد في اكثر الاشهر او في بعضها وهي على اقسام ثلثة لان العادة اما ان تكون
الحيض العتادة وهي في الحيض او في الطهر او مختلفة لكن يتكرر على نهج واحد في اكثر الاشهر او في بعضها وهي على اقسام ثلثة لان العادة اما ان تكون
في سن الحيض في الحيض او في الطهر او مختلفة لكن يتكرر على نهج واحد في اكثر الاشهر او في بعضها وهي على اقسام ثلثة لان العادة اما ان تكون

واختلافهم فيها هو العادة الوقتية دون العددية كما يظهر بالتأمل فيها فمع عدم ضبط الوقت ووجود التمييز ينبغي ان يجعل ايام حيضها زمن التمييز لكن اذا
كان زمن التمييز انقص من عادة العدد المضبوطة فينبغي الحكم بالتخصيص بقية العادة ايضا واذا كان ازيد عليه فينبغي التحيض بعده ايضا اذا لم يتجاوز العشرة
واما مع تجاوزها فالاعتبار بالعادة واذا كان زمن التمييز في شهر مرتين او ثلثة وتخلل بينهما نقاء اقل الطهر فالظاهر تحيضها في كل مرة ان كان العدد المضبوط
منها في كل شهر مرة وهو ظاهر هذا ثم انه لم ار في كلامهم التصريح بتعيين عدة ذات العادة العددية لكن قد اشرنا الى ان الظاهر من كلام الشيخ ان عدتها هي
الاقراء التي لها مطلقا بناء على العمومات الدالة على ان العدة هي ثلثة قروء مع ما تقرر عندهم من انها الاقراء لها شرعا وفي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع
قال عدة المرأة التي لا تحيض والمستحاضة التي لا تطهر والجارية التي قد يئست ولم تدرك الحيض ثلثة اشهر وعدة التي لا يستقيم حيضها ثلث حيض متى ما حاضتها
فقد حلت للازواج وفي حسنة ابراهيم بن هاشم عنه ع قال عدة المرأة التي لا تحيض والمستحاضة التي لا تطهر ثلثة اشهر وعدة التي تحيض ويستقيم حيضها ثلثة
قروء وفي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال في التي تحيض في كل ثلثة اشهر مرة او في ستة اشهر او في سبعة اشهر والمستحاضة والتي لم تبلغ المحيض والتي تحيض مرة و
ترتفع مرة والتي لا تطمع في الولد والتي قد ارتفع حيضها وزعمت انها لم تيأس والتي ترى الصفرة من حيض ليس بمستقيم فذكر ان عدة هؤلاء كلهن ثلثة اشهر
وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال عدة التي لم تحض والمستحاضة التي لا تطهر ثلثة اشهر وعدة التي تحيض ويستقيم حيضها ثلثة قروء والقرء جمع الدم
بين الحيضتين وانت خبير بان الظاهر من هذه الاخبار ان المستحاضة التي لا تطهر عدتها ثلثة اشهر مطلقا من غير رجوع الى عادة او تمييز او اقران او روايات لكنهم
خصوها بمن لا عادة لها ولا تمييز ولا اقران في المبتدئة على ما ذكره الشيخ بناء على ما ثبت عندهم في بحث الحيض من الرجوع الى هذه في التحيض ولم يعتبروا الرجوع
الى الروايات ههنا مع اعتبارهم ايضا هناك اذ لا يبقى ح مستحاضة يعتد بثلثة قروء فلذا جعلوا ثلثة قروء ههنا بمنزلة الرجوع الى الروايات هناك لكن
يتوجه ح اما اذا جاز مخالفة حكم العدة لما ذكروه هناك فلم لا تحمل الروايات على ظاهرها من اعتدادها بثلثة اشهر مطلقا من غير رجوع الى شيء مما ذكروه هناك
اللهم الا ان يثبت اجماع على خلافه في الاخبار فلم ار ما يصلح لمعارضتها سوى ما نقله في يب انه سئل محمد بن مسلم عن عدة المستحاضة فقال تنتظر قدر
اقرائها او تنقص يوما فان لم تحض فلتنظر الى بعض نسائها فلتعتد باقرائها ومثله في الفقيه ايضا لكن فيه بعد اقرائها فتزيد يوما او تنقص يوما وهذه
الرواية تدل على الرجوع الى عادتها ومع كونها مبتدئة على الرجوع الى عادة نسائها لكنها لجهالة سندها وعدم ذكر المسؤول لا تصلح لمعارضة تلك الاخبار
الكثيرة هذا مع ما في متنها من الاشتباه فان قوله او تنقص يوما لا يظهر معناه فقيل اي من ابتداء الحيض من باب الاحتياط ولعله اراد ان ينقص يوما من ابتداء
الحيض الثالث ويضيفه الى ايام العدة من باب الاحتياط ولا يخفى بعده واما على ما في الفقيه فقيل ان هذه الزيادة والنقصان لاتمام ثلثة اشهر اذ الغالب
في العادات اختلافها مع ثلثة اشهر بشيء قليل ولعل هذا اذا وقع الطلاق في اول الطهر وكانت الاقراء هي الحيض واما اذا وقع الطلاق في اواخر الطهر او
كانت الاقراء هي الاطهار وهذا مع ما فيه من التعسف يرجع الى اعتبار الاشهر لا الاقراء وقيل المراد ان زيادة يوم ونقصانه سابقا لا يضر في حصول
الاقراء واعتبارها ولا يخفى ما في حمل العبارة عليه من التعسف وفي مرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما ع قال تعتد المستحاضة بالدم اذا كان في ايام
حيضها او بالشهور ان سبقت اليها فان اشتبه فلم تعرف ايام حيضها من غيرها فان ذلك لا يخفى لان دم الحيض عبيط حار ودم الاستحاضة دم اصفر بارد و
هذه الرواية تدل على اعتبار العادة والتمييز الا ان سندها مع قطع النظر عن الارسال ليس بشيء ويمكن ان يقال ان الاية الشريفة والاخبار العامة بان العدة
ثلثة قروء ويكفي مرجحا لحكمهم بانقضاء العدة بكل ما ثبت انه اقراء شرعا ولا وجه للعدول الا في موضع اليقين وليس ذلك الا عند الرجوع الى الروايات على
ما فعلوه ولكن مع ذلك الاحوط للمستحاضة التي لا تطهر التربص ثلثة اشهر مطلقا ثم في تفسير المستقيمة بما ذكره نظر اما اولا فلان الحكم بان من لها عادة مضبوطة
وقتا تعتد بالاطهار لا يستقيم على اطلاقه فان من اعتادت الحيض فيما زاد على الثلثة الاشهر وطلقت في وقت يبقى لها بعد الطلاق ثلثة اشهر لا تعتد
بالاطهار وان كان لها عادة مضبوطة وقتا وعددا واما ثانيا فلان من ترى الحيض وان لم ينضبط كما اذا رات الدم تارة في اول الشهر وتارة في وسطه وتارة
في اخره سواء اتفقت في العدد ام لا اذا لم يكن شيء منها اقل من الثلثة ولا يتجاوز العشرة يحكم بحيض الجميع وتعتد ايضا بالاقراء لا بالشهور من غير ان يرجع
الى تمييز مع انه على ما فسره غير مستقيمة الحيض فيلزم ان يرجع الى التمييز ثم تعتد بالشهور على ما ذكره فالظاهر على فتاويهم ان يقال المستقيمة الحيض وهي من
ترى الحيض في كل شهر على قياس عامة النساء على عادة مضبوطة تعتد بالاقراء وكذا من لم تكن لها عادة مضبوطة لكن وجد في كل ما تراه من دم شرائط الحيض و
تخلل بينهما نقاء اقل الطهر واما من استمر دمها فذات العادة الوقتية ترجع اليها وتعتد بالاقراء واما العددية فقد فصلنا القول فيها واما المبتدئة و
المضطربة فتعتدان ايضا بالاقراء اذا حكم بحيضهما بالتمييز فيهما او الرجوع الى عادة نسائها في الاولى واما مع استمرار الدم وفقد التمييز وكذا اختلاف عادة الاقران
في المبتدئة فتعتد بالشهور وكذا من لا ترى الدم وهي في سن من تحيض تعتد بالشهور ولو رات في الاشهر الثلثة مرة او مرتين فحكمها ما فصلوه ويمكن الاختصار
في الكلام بان العدة فيمن هي في سن من تحيض اما ثلثة اقراء باعتبار ثلثة حيض ثبت شرعا كونها حيضا في وقته لا باختيارها او ثلثة اشهر لا ترى فيها حيضا
على ذلك الوجه فايهما سبق تنقضي العدة به ولو انقضت ثلثة اشهر ولم يحصل شيء من الامرين فحكمها ما فصلوه من الصبر الى حصول تمام ثلثة اقراء كك او
انقضاء سنة على قول وخمسة عشر شهرا على قول اخر بقي الكلام في مسئلة اخرى وهي ان ما اشتهر بين القائلين بان العدة هي الاطهار في روايات الاقراء من
الحكم بانقضاء العدة برؤية الدم الثالث ليس بظاهر على اطلاقه بل انما هو في من لها عادة مضبوطة بحسب الزمان اذا وصل اليها واما في غيرها فقد صرح
بعضهم بانها مع الاختلاف تصبر الى انقضاء اقل الحيض اخذا بالاحتياط اما بناء على القول بعدم الحكم بحيضها ووجوب العبادات عليها الى ان يمضي اقل الحيض
كما اشرنا اليه سابقا او بناء على الفرق بين العبادات والعدة ووجوب زيادة الاحتياط في العدة بخلافها ولا يخفى انه على هذا يمكن الحكم في بعض فروض
ناسي العدد دون الوقت ايضا ان لا يحكم بانقضاء العدد بمجرد الحكم بتحيضها شرعا بل الى ما يصل الى ما يتيقن كونه وقت الحيض فلو علم انه اخره مثلا وتحيضت

عدد العادة م
الاقراء مع التمييز
بدونها ثلثة اشهر ويحتمل
ايضا ان يكون هي م

فلتفاوت ترتيبها على اليوم واليومين سيما اذا وقع الطلاق في اواخر الطهر وكانت الاقراء هي الاطهار م

الثلثة م

بتله

سواء كانت مستمرة كما عبر به كثير ام انقطع عنها الحيض لعارض من مرض وحمل ورضاع وغيرها تعتد بثلثة اشهر هلالية ان طلقها عند الهلال والا اكملت
المكسر ثلثين بعد الهلال بن على الاقوى والا مر تعتد بطهرين ان كانت مستقيمة حيض ثم عشرة واربعين يوما ان لم تكن ولورات الحمرة الدم خالا شهر ثلثة مرة او
مرتين ثم احتمل ان انقضت الاشهر انتظرت تمام الاقراء لان اقراءها استبرأت بالحمل غالبا فان تمت الاقراء قبل اقصى الحمل انقضت عدتها والا صبرت تسعة اشهر
على اشهر القولين او سنة على قول فان وضعت ولدا واجتمعت الاقراء الثلثة فذاك هو المطلوب وانقضاء العدة والا تفق احد الامرين اعتدت بعدها بعد
التسعة او السنة بثلثة اشهر لان تمام الاقراء قبلها فيكفي بها وقبل لا بد من وقوع الثلثة الاقراء بعد انتهاء الحمل كالثلثة الاشهر والاول اقوى والطلاق المض

وانفق يقتضي عدم الفرق قبله باحد الروايات فربما لا يحكم بانقضاء العدة الا بالدخول في الثلثة الاخيرة المتيقنة لا بما انحيضت قبلها بما يطابق احد الروايات عملا بالاحتياط والظم
بين استبرائها بالحمل ان حكمه بانقضاء العدة بمجرد رؤية الدم الثالث في المضبوطة ايضا انما هو بحسب الظم بمعنى انه يجوز لها التزويج مثلا بمجرده واما لو فرض انقطاع الدم قبل
عدم في وجوب التربص عند الثلثة فيتبين بقاء العدة وفيه الحكم الظاهري الذي اتم العدة بوجه اخر فتدبر **قوله** سواء كانت مستمرة المستمرة هي التي حصل فيها ريبة الحمل كما فيما اذا تأخر
يعني تسعة او سنة ثم الا حيضها عن عادتها واكثر ما يطلق في كلام الاصحاب على من لا تحيض وهي في سن من تحيض مطلقا سواء كانت مستمرة بالحمل او تيقنت حملها او عدمه ومن غير الايسة
بعدها حتى لو كان زوجها غائبا عنها فحكمها كذلك هيهنا بالمستمرة اراد بها المعنى الاعم فافهم **قوله** لعارض من مرض وحمل هذا اذا كان الحمل من الزنا فانها لا عدة عليها من الزنا سواء كان سابقا على
التزويج او بعده لكن علم كون الحمل من الزنا بعد الزوج فتي انما تعتد للزوج بالاشهر اذا لم تر الحيض واما اذا كانت حاملا من الشبهة بان وطئت بعد التزويج
بالشبهة والتحق الولد بالواطي بعد الزوج ثم طلقت فتعتد للواطي بها بوضع الحمل ثم تعتد للطلاق بعده بما هو حكمها من الاقراء او الاشهر على ما صرح
في شرح تع ولو كان الحمل من الزوج فالعدة انما هي وضع الحمل لا الاشهر كما سيجيء **قوله** ان طلقها عند الهلال بان يبتدئ باللفظ قبل الغروب من
ليلة الهلال بحيث يقترن الفراغ منه اول الشهر ابتدأ في اول الشهر لانه الى ان يتم لفظ بعض منه جزء من الشهر فينكسر كذا في شرح تع وفي هذا التحقيق في
بحث السلم منه وقد علم ان المعتبر في الاولية والاثنائية العرف واللغة فلا يقدح فيه اللحظة والساعة مع احتمال التهوية والاولى رعاية ما هو الاحوط في كل باب فتدبر
قوله بعد الهلال بن على الاقوى ويمثل بعد هلال بن بعد الشهر الذي وقع الطلاق في اثنائه وتأخذ من الثالث بقدر ما مضى من الشهر المذكور
قبل بانكسار الجميع فيسقط اعتبار الاهلة وهذا البحث في جميع الاجال كالسلم والدين المؤجل وغيرها وما الخيار الذي هو الملائم بين الاصحاب لا يخلو
عن قوة لكن الاولى رعاية ما هو الاحوط في كل باب هذا فيما قد دل الشهور شرعا كالعدة واما الاجال المشروطة بين الناس المعتبرة بالشهور فلو انقل
الغرض والضابط ان بكفاية التتميم بقدر الفائت فلا ريب في كفاية الاكمال ثلثين منها بناء على العرف ولا حاجة الى الاحتياط برعاية القول الثالث فتدبر **قوله** والفاضل
المعتدة المذكورة ان مضى عليها ثلثة اشهر قبل اقراء انقضت عدتها بها وان كانت لها عادة مستقيمة فيما زاد عليها بعني انها ازا مضى ثلثة اشهر بعض انقضت عدتها به سواء علم
انقضاء العدة المذكورة لو لغير الوفاة **قوله** وان كانت لها عادة مستقيمة فيما زاد عليها بعني انها ازا مضى ثلثة اشهر بعض انقضت عدتها به سواء علم
تكن لها عادة مستقيمة او كانت لها عادة مستقيمة فيما زاد عليها فالواو وصلية والظم من كلام الاصحاب ان الاعتداد بثلثة اشهر بعض انما هو في غير المستقيمة
واما المستقيمة فانما تعتد بالاقراء وان زاد عادتها على الثلثة وهو افق بالادلة الشرعية والروايات الواردة في هذا الباب لكن جماعة منهم كالمحقق و
العلامة حكموا بعد ذلك بان مرورك الدم في كل خمسة اشهر وسنة تعتد بالاشهر فعلم من ان حكمهم باعتداد المستقيمة بالاقراء انما هو فيما اذا كان عادتها
فيما دون ذلك كانهم لما رأوا ان الحكم باعتداد المستقيمة مطلقا بالاقراء يوجب فيما كانت العادة في كل خمسة اشهر ان تعتد العدة على السنة التي هي
مخالفة لهم في عدة المسترابة وهي اطول العدتين على ما هو المعروف بينهم فلذا حملوا اخبار الاقراء على الاشهر التي هي بدل لها او خصوا اعتبار الاقراء بما
اذا كانت العادة فيما دون ذلك وتفصيل الكلام في هذا المقام فيما علقناه على شرح تع **قوله** في الحاشية والمروي عنه خبر عمار الساباطي قال
سئل ابو عبد الله ع عن رجل اقراءه مشابة وهي تحيض في كل شهرين او ثلثة اشهر حيضة واحدة كيف يطلقها زوجها قال هذا الرجل شديد يطلق
طلاق السنة يطلقها واحدة على طهر من غير جماع بشهود ثم يتركها حتى تحيض ثلث حيض من حاضها فاذا انقضت عدتها قلت له فان مضت سنة ولم تحض
ثلث حيض قال يتربص بها بعد السنة ثلثة اشهر ثم قد انقضت عدتها قلت فان مات ومات زوجها قال فانها ما دامت في بيتها وبين خمسة
عشر شهرا او الرواية موثقة بعمار ومنها ايضا لا يخلو من قصور فان الاشتباه في امر هذه المرأة لو كان انما هو في عدتها الا في كيفية تطليقها كما يظهر من
السؤال وايضا لا يظهر وجه لتخصيصه طلاقها بطلاق السنة اذ لا منع من طلاق العدة ايضا فيها ويمكن حمل قوله كيف يطلقها على السؤال عن كيفية عدتها
وقوله ع طلاق السنة على السنة بالمعنى الاعم والتخصيص بالسنة باعتبار افضليتها مطلقا لا بسبب في خصوص هذه المرأة قبل التفاوت بين هذه المرأة و
غيرها بل الا باعتبار ما ذكر في عدتها فافهم **قوله** فيها واما التربص تسعة اه هذا منزل غريب فان القول بالتسعة مستند الى رواية سورة بن كليب و
وقد رواها الشيخ في ب بعد رواية عمار متصلة بها وهو ون في شرح تع نقل الرواية بن جميعا وهيهنا وقع منه هذه الغفلة والجملة فالرواية هكذا
عن سورة بن كليب قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل طلق امرأته تطليقة على طهر من جماع بشهود طلاق السنة وهي ممن تحيض فمضى ثلثة اشهر فلم تحض الا حيضة
واحدة ثم ارتفعت حيضها حتى مضت ثلثة اشهر اخرى ثم ندم ما رفع حيضها قال ان كانت شابة مستقيمة الطمث فلم تطمث ثلثة اشهر الا حيضة ثم رفع
طمثها فانها تتربص تسعة اشهر من يوم طلقها ثم تعتد بعد ذلك ثلثة اشهر ثم تزوج ان شاءت وسند الرواية الى سورة بن كليب صحيح واما هو فشترك بين
رجلين احدهما مجهول والاخر فيه مدح في الجملة وفي سند ما روى في مدحه حذيفة بن منصور وقد ضعفه ابن الغضائري وان وثقه النجاشي وفضل توثيقه
ومدحه من شيخنا المفيد بعض المحققين من ان هذه الرواية ضعيفة لا تعتد بها وهو سورة بن كليب لم يرد فيه مدح يعتد به وقد
ضعفه ابن الغضائري فكانه اشتبه امره ان الا ان يحمل كلامه على تضعيف مذهبه باعتبار تضعيف راويه ولا يخفى بعده ثم ان المحقق في النكت بعد ما
ذكر ان عمارا فطحي فلا اعمل على ما تفرد به لكن الشيخ لا يطرح روايته ويقول انه ثقة ذكر ان رواية سورة ارجح لسلامة طريقها وكانه اراد السلامة من قدح
المذهب هذا ثم انه يتشكل على الروايتين بان التربص تسعة اشهر او سنة من حين الطلاق او بطابق شيء من الاقوال الاتية الحمل ان مدته انما تعتبر
اخر وطئ وقع بها لا من حين الطلاق فلو فرض انه كان معتزلا لها ازيد من ثلثة اشهر بحاورت مدة التربص عن اقصى مدة الحمل على جميع الاقوال على
رواية التسعة فكيف على السنة وايضا بعد العلم ببرائتها عن الحمل بالتسعة كما هو احد الاقوال السنة على قول اخر اعتدادها بثلثة اشهر غير محجة لان مع
طروء الحيض قبل تمام الثلاثة انما تعتبر العدة بالاقراء وان طالت بالتسعة والثلثة ولا بالسنة والثلثة اذا لم يحصل الاقراء بها وان
اعتبر مضي ثلثة اشهر بعض بعد النقاء فالعبرة بعدم العلم بخلوها من الحمل حصول الثلثة كذلك ولو قبل العلم لان عدة الطلاق لا يعتبر القصد اليها

وعدم

م

وقد مضى

وقد مضى ثلاثة اشهر كذلك في التسعة فلا وجه للتربص ثلثة اخرى ولو فرض اعتبار القصد فلا يكفي ايضا البلوغ الى سنة او ثلثة بعدها ما لم يعتبر في الثلثة
الاخيرة كونها بيضا ولم يعتبر ذلك في الروايتين ولا في فتوى الاصحاب ولا يخفى انه لو صحت الرواية فالامر في مثل هذه الاشكالات هين اذ برائة الرحم
وان كانت من مصالح العدة لكن قد اعتبر فيها مصالح اخرى ايضا كما يظهر من عموم عدة الوفاة واختلاف الحرة والامة في العدة وعلى هذا فلا بعد في وجود
مصلحة الاعتبار في التربص تسعة اشهر او سنة من حين الطلاق وان ظهر برائة الرحم في بعض الموارد قبلها باعتبار مصلحة اخرى ولا يرى انه اوجب الاعتداد
بثلثة اشهر بيض بعد الطلاق وان ظهر البرائة من الحمل باعتبار مضي ثلثة اشهر كذلك فصاعدا من حين الوطي قبله على انه ليس في الروايتين ان ذلك
التربص لظهور برائة الرحم وانما وقع ذلك في كلام بعض الاصحاب كالمحقق ره حيث قال صبرت تسعة اشهر لاحتمال الحمل ولعل مراده الاشارة الى بعض
مصالح الحكم لا انها منحصرة فيه ولا انها ايضا جارية في جميع الموارد اذ الظ انهم يعمون الحكم فيمن لا يحتمل فيها الحمل ايضا كما صرح به الشارح ره ههنا فاندفع الاول
واما الثاني فيمكن دفعه ايضا بانا لا نسلم ان العدة لا بد ان يكون بالاقراء البتة ولا انه اذا لم يعتبر الاقراء حتما فيكفي مضي ثلثة اشهر بيض مط بل نقول
ان احدهما يكفي للعدة اذا كانت الاشهر المذكورة في ابتداء الطلاق واما اذا كانت بعد حيضة او حيضتين فلعلها لا تكفي في العدة بل لا بد من الاقراء او
مضي سنة او ثلثة بعدها كما تضمنت الروايتان وذكره الاصحاب على ان الحكم بوجوب التربص تسعة ثم ثلثة في الرواية الاخيرة لا يلزم ان يكون الاول للبرائة والثاني
للاعتداد بل يمكن ان تكون الجميع للبرائة بناء على ان اقصى الحمل سنة كما هو احد المذاهب لكن التفصيل للاشارة الى ان المدة الاولى مما لا بد منه لظهور
البرائة والثانية لرفع الاحتمال البعيد النادر الذي قد يتفق في بعض النساء هذا واعلم ان ههنا مسئلة اخرى وهي ما لو طلقت فادعت الحمل وقد ورد
فيها روايات فمنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت ابا ابرهيم ع يقول اذا طلق الرجل امراته فادعت حملا انتظر بها تسعة اشهر فان ولدت والا اعتدت ثلثة
اشهر ثم قد بانت منه ولا يخفى ان هذه الرواية مؤيدة جدا لرواية سورة لانه اذا اوجبت التربص تسعة ثم ثلثة لادعاء الحمل فلا بعد في وجوبه للاستبراء به ايضا
واما ما يق من انه يمكن حمل قوله والا اعتدت ثلثة اشهر الخ على انه جعلت عدتها ثلثة اشهر من التسعة ثم قد بانت منه بعد الثلثة من التسعة فلا يخفى بعده
جدا ومنها رواية محمد بن حكيم عن ابي الحسن ع قال قلت له المراة الشابة التي تحيض مثلها يطلقها زوجها فيرتفع حيضها كم عدتها قال ثلثة اشهر قلت فانها ادعت
الحمل بعد ثلثة اشهر قال عدتها تسعة اشهر قلت فانها ادعت الحمل بعد تسعة اشهر قال انما الحمل تسعة اشهر قلت تتزوج قال تحتاط بثلثة اشهر قلت فانها
ادعت الحمل بعد ثلثة اشهر قال لا ريبة عليها تتزوج ان شاءت وهذه الرواية تحتمل وجوها احدها ان يكون حكمه ع اولا بان العدة تسعة اشهر وقوله ع انما
الحمل تسعة اشهر محمولا على القدر الواجب من العدة وقوله ع تحتاط بثلثة اشهر محمولا على الاستحباب وربما يؤيد لفظ الاحتياط وعلى هذا فتحمل الثلثة في
رواية عبد الرحمن بن الحجاج ايضا على الاستحباب بل في رواية سورة ايضا يمكن الحمل على الاستحباب بناء على ما ذكرنا من تقارب المسئلتين من حيث الاعتبار وثانيها
ان يكون حكمه ع بوجوب التسعة بناء على صحة ما ادعته المراة من الحمل وان اقصى الحمل تسعة ثم لما سئل ثانيا انها ادعت الحمل بعد تسعة اشهر اشار ع الى فساد
دعويها بان الحمل ليس الا تسعة اشهر ثم لما سئل عن جواز تزويجها اجاب بعدم جواز التزويج ما لم تحتط بثلثة اشهر اخرى بناء على وجوب الاعتداد بثلثة
بعد اقصى الحمل ولفظ الاحتياط ليس بصريح في عدم الوجوب وعلى هذا فيوافق ظ رواية عبد الرحمن وثالثها ان يكون قوله ع عدتها تسعة اشهر بناء على ما
هو الشائع الغالب في الحمل وكذا قوله ع انما الحمل تسعة اشهر فالمراد ان الظ بعد تسعة اشهر كذب دعواها ثم لما سئل عن تزويجها اجاب بانها تحتاط بثلثة اشهر بناء
على ان اقصى الحمل سنة وان كان ذلك نادرا جدا وعلى هذا فيمكن ان يكون الاحتياط على سبيل الوجوب وهو ظاهر او على الاستحباب بناء على كفاية تربص المدة
التي هي اقصى الحمل في الغالب ولا يخفى ان قوله ع في اخر الخبر لا ريبة عليها تتزوج ان شاءت مما يؤيد الوجه الاخير اذ يفهم منه ان الحكم بتربص الثلثة لبقاء
ريبة في الجملة هذا وعلى الوجوه فهذه الرواية ايضا مؤيدة لرواية سورة في اعتبار التسعة وكذا الثلثة ايضا لكن اما على سبيل الوجوب او الاستحباب على ما
فصلنا وسندها وان لم يكن صحيحا لكن كانه موثق حسن ومنها رواية ابن حكيم ايضا عن ابي ابرهيم او ابيه انه قال في المطلقة يطلقها زوجها فتقول انا حبلى فتمكث
سنة قال ان جاءت به الاكثر من سنة لم تصدق ولو بساعة واحدة وهذه الرواية ظاهرة في ان اقصى الحمل سنة ولا تخ عن تاييد للروايتين الاوليين ولرواية سورة
كما لا يخفى ومنها رواية محمد بن حكيم ايضا بسند موثق حسن عن العبد الصالح عليه السلام قال قلت له المراة الشابة التي تحيض مثلها يطلقها زوجها فيرتفع طمثها ما عدتها
قال ثلثة اشهر قلت جعلت فداك فانها تزوجت بعد ثلثة اشهر فتبين لها بعد ما دخلت على زوجها انها حامل قال هيهات من ذلك يا ابن حكيم رفع
الطمث ضربان اما فساد من حيضة فقد حل لها الازواج وليس بحامل واما حامل فهو يستبين في ثلثة اشهر لان الله تعالى قد جعله وقتا يستبين فيه الحمل قال
قلت له فانها ارتابت قال عدتها تسعة اشهر قلت فانها ارتابت بعد تسعة اشهر قال انما الحمل تسعة اشهر قلت فتزوج قال تحتاط بثلثة اشهر قلت فانها
ارتابت بعد ثلثة اشهر قال ليس عليها ريبة تتزوج وهذه الرواية تحتمل وجهين احدهما ان يكون الغرض من قوله ع هيهات من ذلك الى قوله قال
قلت بيان فساد دعواها الحمل او عدم ظهوره الا بعد ثلثة فان الحمل لا بد ان يستبين في الثلثة ويكون المراد بقوله قلت فانها ارتابت انها ارتابت في
الواقع فما حكمها وان كانت كاذبة في دعوى عدم ظهوره في الثلثة او انها تدعي الريبة وان كانت كاذبة في احدى الدعويين فما حكمها فاجاب عليه السلام
بان عدتها تسعة اشهر بناء على تحقق الحمل في الواقع او على احتماله بان تكون كاذبة في الدعوى الاخرى وهذا الى اخره محمول على احد الوجوه التي ذكرنا في
الرواية الاولى منه وثانيهما ان يكون قوله قلت له فانها ارتابت لم يكن سؤالا عن المراة الاولى بل سؤال على حدة عن امراة يطلقها زوجها فارتفع طمثها
وارتابت بالحمل فاجاب ع بما اجاب وتحمل على احد الوجوه التي ذكرنا في الرواية الاولى وعلى الوجهين فهذه الرواية ايضا توافق الرواية الاولى منه ومنها
رواية محمد بن حكيم ايضا قال سئلت ابا الحسن ع فقلت المراة التي لا تحيض مثلها ولم تحض كم تعتد قال ثلثة اشهر قلت فانها ارتابت قال تعتد اخر
الاجلين تعتد تسعة اشهر قلت فانها ارتابت قال ليس عليها ارتياب لان الله عز وجل جعل للحبل وقتا فليس بعده ارتياب والظ ان لفظة لا في لا تحيض

وعدتها الحامل وضع الحمل جميع كيف وقع اذا علم انه استوادي وان كان علقة ووضعته بعد الطلاق بلحظة ولا عبرة باللحظة في غير الوفاة وفيها بعد الاجلين من وضعه
ومن الاشهر الاربعة والعشرة الايام في الحرة والشهرين والخمسة الايام في الامة ويجب الحداد على الزوجة المتوفى عنها زوجها في جميع مدة العدة وهو ترك الزينة
من الثياب الادهان والطيب والكحل الاسود والحناء وخضب الحاجبين بالسواد واستعمال الاسفيداج في الوجه وغير ذلك مما يعد زينة عرفا ولا يختص المنع بلون
خاص من الثياب بل يختلف ذلك باختلاف البلاد والازمان والعادات فكل لون تعد زينة عرفا حرم لبس الثوب المصبوغ به ولو لحاجت الى الاكتحال بالسواد
جاز فان ندرت الضرورة باستعماله ليلا ومسحه نهارا وجب والا اقتصرت على ما يتأدى به الغرض وره ولا يحوم عليها المتنصف ولا دخول الحمام ولا تسريح الشعر
ولا السواك ولا قلم الاظفار ولا السكنى في المساكن الغالية ولا استعمال الفرش الفاخرة ولا التزين اولا ذها وخدمها

سهو من النساخ الا ان يحمل على القول بوجوب العدة على الصغيرة وبقي ان قوله قلت فانها ان ثابت سؤال اخر عن المرأة التي ثابت لا عن المرأة المفروضة الا
ولا يخفى بعده ثم لا يخفى ان هذه الرواية اظهر ولا له على الاكتفاء بالتسعة مع الارتياب وان اضعى الحمل تسعة لكن ليس فيها حديث دعوى الحمل فيمكن ان
يخص ما يدل على التسعة بصورت دعوى الحمل وايضا بقرينة الروايتين الاخرتين منه بان يكون فيهما مضي الاكتفاء بنقل بعض الحيض وترك تتمته وهو
السؤال عن التزويج والجواب بالاحتياط بثلثة اشهر وهذا مما يضعف التمسك بهما بدونهما فقوله فيهما تابعين بالثلثة من غير تفصيل اي بين
الثلثة المتصلة بالطلاق وغيرها ظاهرهما كفاية مضي الثلاثة البيض مطلقا وان كان بعد حيضة او حيضتين وعلى هذا فيمكن الاستدلال بهما على الاكتفاء
بالتسعة بل بما دونها ايضا اذا مرت عليها ثلثة اشهر بيض وان كان الحيضة او الحيضتين لكنه لما كان ظاهر الاصحاب الاتفاق على عدم انقضاء العدة بما دون
التسعة فلا يمكن الجرأة على الحكم فيما دونها واما فيها فالحكم به لا يخلو عن قوة ولعل مراده بالاكتفاء بالتسعة هو الاكتفاء بالتسعة والثلثة كما هو القول
المشهور نظرا الى كلمات وان ظن الاصحاب كما يرشد اليه كلام الشهيد ايضا في اول الحاشية الاتفاق على احد القولين ولم ينقل القول بالاكتفاء بالتسعة
هو الاكتفاء بالتسعة عن احد نعم ذكر في شرح نجح ان طريق الروايتين قاصرة عن افادة مثل هذا الحكم لكن الشهرة مرجحة لجانبها على فاقدها ولو قيل بالاكتفا
بالتربص مدة تظهر فيها انتفاء الحمل كالتسعة من غير اعتبار مدة اخرى كان وجها ولعل ما ذكره احتمال استوجهه على تقدير القول به كما هو ظاهر كلامه انتهى
قول لاحد فالظاهر حمل كلامه ههنا على ما ذكرنا ويمكن حمله على ظاهره من الاكتفاء بالتسعة كما ذكره في شرح نجح بان يقال ان الاتفاق لم يظهر له الا على عدم الانقضاء
بما دون التسعة وهو وان لم يعلم مخالفا للقولين لكنه احتمل القول بالاكتفاء بالتسعة ولم يظهر له ترجيح القول فيهما والله تعالى يعلم واما الروايات التي
اشار اليها فخمسة رواه هي ما رواه في التهذيب في الحسن بابراهيم بن هاشم عن زرارة وهي كالصحيح وفي الفقيه رواها عن ابن ابي عمير والبزنطي جميعا عن جميل
عن زرارة وطريقه صحيح عن ابي جعفر عليه السلام قال اعرابيا سبق بيانه المطلقة المستراية تشرب الحيض ان مرت بها ثلثة اشهر بيض ليس فيها دم ان مرت بها
ثلثة حيض ليس بين الحيضتين ثلثة اشهر بانت بالحيض قال ابن ابي عمير قال جميل وغيره ذلك ان مرت بها ثلثة اشهر الا يوما فحاضت ثم مرت بها ثلثة اشهر الا
يوما فحاضت فهذه تعتد بالحيض على هذا الوجه ولا تعتد بالشهور وان مرت ثلثة اشهر بيض ليس فيها دم بانت به مطلقا ولا اختصاص لها بالثلثة الاولى
وبوجه اطلاق قوله فيه وان مرت بها ثلثة حيض ليس بين الحيضتين ثلثة اشهر بانت بالحيض فانه يدل على انه ان كانت بين الحيضتين ثلثة اشهر بانت بالاخير
ولا حاجة الى الاقراء والا فلا وجه للاشتراط المذكور ومثله ما نقل ايضا عن جميل في تفسيره فانه خص الاعتداد بالاقراء بمن مرت بها ثلثة اشهر الا يوما فحاضت ثم
هكذا في الثالثة والثانية ثم قال ان مرت بها ثلثة اشهر لم تحض فقد بانت اذ لا يخفى ظهور ان مضي ثلثة بيض يكفي في انقضاء العدة مطلقا وما رواه
الشيخ في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام بعينه بقول امران انهما سبق في المستراية لقضيته عليها ان مرت بها ثلثة اشهر بيض ليس فيها دم بالشهور وان
مرت بها ثلثة حيض ليس بين الحيض ثلثة اشهر انقضت عدتها بالحيض وصار وايضا في الموثق بن فضال وهو كالصحيح عن زرارة عن احدهما عليهما السلام قال اي الامرين
سبق اليها فقد انقضت عدتها ان مرت ثلثة اشهر لا ترى فيها دما فقد انقضت عدتها وان مرت ثلثة اقراء فقد انقضت عدتها لكن لا يخفى ان مورد تلك
الروايات سوى موثقة ابن فضال هو المستراية وهي على ما ظهر لك من معناها لا تشمل مستقيمة الحيض التي لم تخلف عادتها ولم تحصل فيها ريبة حمل واما
موثقة ابن فضال فضمير التثنية فيها وان امكن عوده الى المرأة مطلقا لكن الظاهر بقرينة الروايات الاخرى عود زرارة وجوعلى المستراية وعلى هذا فالروايات المذكورة
اوفق بما نقلنا من الاصحاب من اضابط وهو ان الاعتداد بثلثة اشهر انما هو في غير المستقيمة وان المستقيمة تعتد بالاقراء وان زاد عادتها على الثلثة
لما ذكره الا من جعل الضابط شاملا للمستقيمة التي زاد عادتها على الثلثة ايضا فتم واما صحيحة ابي بصير فلم اجد ذكرا في هذا الباب الا ما رواه الشيخ عن ابي بصير
عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في المرأة يطلقها زوجها وهي تحيض كل ثلثة اشهر حيضة فقال اذا انقضت ثلثة اشهر انقضت عدتها بحيضها كل شهر حيضة وهي
صحيحة الى ابي بصير واما ما هو فالظاهر انه يحيى بن القسم الموثق الواقفي بقرينة رواية شعيب ابن اخته فالرواية موثقة ولا يخفى عدم موافقتها لما نقلناه الا ان ظاهرها
كفاية ثلثة اشهر وان رأت فيها الحيض كما في ثلثة اشهر لا تحيض فيحمل على ما نقلناه ايضا ومثلها صحيحة محمد بن مسلم فانه روى عن احدهما عليهما السلام قال في التي تحيض
في كل ثلثة اشهر مرة او في سنة اشهر او في سبعة اشهر والمستحاضة وهي التي لم تبلغ المحيض والتي تحيض مرة وترتفع مرة والتي لا تطمع في الولد التي قد ارتفع
حيضها وزعمت انها لم تأيس والتي ترى الصفرة من حيض ليس بمستقيم فذكر ان عدة هؤلاء كلهن ثلثة اشهر اذ لا يستفاد منها ايضا التقيد بعدد الحيض في
الثلثة بل ظاهرها خلافه وكانه حمل الحيض في كل ثلثة في الروايتين على ورودهما بعد كل ثلثة على ما حمله الشيخ في الاستبصار جمعا بين الاخبار فقلها على
وفق ما حملها عليه وهو كما ترى هذا وبهذا رواية اخرى لم نشر اليها الا وهي صحيحة ابي مريم عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل كيف يطلق امرأته وهي تحيض في
كل ثلثة اشهر حيضة واحدة قال يطلقها تطليقة في غرة الشهر فاذا انقضت ثلثة اشهر من يوم طلقها فقد بانت منه وهو خاطب من الخطاب وهي ايضا مثل
الروايتين السابقتين واعلم ان ترك الاصحاب العمل بهذه الروايات واتباع رواية سورت او عمار اما لثبوت الاجماع المركب عندهم على احد القولين واما
لان روايات زرارة ان كانت اوجح سندا الا ان دلالتها على كفاية الثلثة البيض مطلقا لا يخلو عن ضعف فان استفاده ذلك اما باعتبار الاطلاق والمفهوم
كما اشرنا اليه ومن البين حمل المطلق على المقيد فاذا استفيد من الروايتين عدم كفاية الثلثة البيض مطلقا فيجب حمل روايات زرارة على الثلثة المتصلة
بالطلاق جمعا واما للمفهوم فلا يعارض المنطوق ويمكن ان يقال ان اشتراط ان لا يكون بين الحيضتين ثلثة اشهر ربما يكون لبيان استقلال ثلث حيض في
انقضاء العدة بها اذ لو كان بين الحيضتين ثلثة اشهر فربما يتوهم ان انقضاء العدة باعتبار الثلثة اشهر التي بينهما واما الروايات الاخيرة فظاهرها
متروك بالاجماع عندهم على عدم كفاية الثلثة غير البيض وكذا بروايات زرارة على اشتراط البيض وبعدتا وبلها بما نقلنا عن الاستبصار لا
تصلح لمعارضة الروايتين اذ ح لعل الحكم بكون عدتها ثلثة اشهر انما هو اذا كانت بيضا متصلة بالطلاق لئلا تخالف الروايتين على ان الظاهر ان مورد

ثلث الروايات

ولا فرق بين الزوجة الكبيرة والصغيرة الحامل والحائل اذا كانت حرة وفي الامة قولان المروي صحيحا عن الباقر ع انها لا تحد لانه قال ان الحرة والامة كليهما م

تلك الروايات هي من ترى الحيض في كل ثلثة اشهر بدون ريبة حمل وهي مستقيمة الحيض ومورد الروايتين وكذا روايات زرارة انما هي المسترابة فلا تعارض بينهما
ولا وجه للاعتراض بها في هذه المسئلة على ما نقلنا من الاصحاب وانما يعترض بها عليهم في مسئلة اخرى وهي وجوب رعاية الاقراء في المستقيمة مطلقا نعم على ما
ذكره الشارح من الضابط من تعميم الحكم في المستقيمة ايضا يتجه الاعتراض ههنا فافهم بقي التعارض بين الروايتين ولعل العمل برواية سورة ارجح لتأييدها بالشهرة
بين الاصحاب وللروايات الاخرى الواردة في المسئلة الاخرى على ما نقلنا ولانه يمكن حمل رواية عمار على ضرب من الفضل والاحتياط كما فعله الشيخ في
الاستبصار ثم ههنا رواية اخرى لا باس ان نوردها ونتكلم عليها لما فيها من الاشكال وهي حسنة الحلبي بابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال عدة المراة
التي لا تحيض والمستحاضة التي لا تطهر ثلثة اشهر وعدة التي تحيض ويستقيم حيضها ثلثة قروء قال وسئلته عن قول الله ان ارتبتم ما الريبة فقال ما زاد على
شهر فهو ريبة فلتعتد ثلثة اشهر ولتترك الحيض وما كان في الشهر لم تزد في الحيض عليه ثلث حيض فعدتها ثلث حيض هكذا في ف وفي يب والاستبصار
يدل عليه ثلاث حيض على ثلث حيض والظاهر ما في ف والمعنى انه ما كان حيضها في الشهر لم تزد المراة في الحيض على الشهر اي لم تؤخر حيضها عن الشهر ثلث حيض
اي الى ثلاث حيض واما على ما في الكتابين فالمعنى انه ما كان الحيض في الشهر لم يزد عليها فعدتها ثلث حيض لكن وقع في البين كلام اخر وهو انه لم تزد
المراة في الحيض على ثلاث حيض اشارة الى انه اذا وقع الحيض في الشهر فيكفي في العدة ثلاث حيض وان وقعت جميعا في شهر واحد والمراد انه ما كان في الشهر لم
تزد المراة في الحيض اي على الشهر على ثلاث حيض اي على توالي ثلاث حيض فعدتها ثلث حيض فيطابق ما في ف ولا يخفى بعد الوجهين وبالجملة فحاصل الخبر
ما ذكرنا وظاهره ان الاعتداد بالاقراء انما هو اذا رات المراة الحيض في كل شهر الى ثلثة اشهر واما اذا زادت على الشهر بان لم تر الحيض في شهر منها فالاعتداد
بثلاثة اشهر لا الاقراء وان رات فيها الحيض وهو يخالف ما هو المعروف بين الاصحاب ويستفاد من روايات زرارة وروايتي سورة وعمار جميعا ولا يمكن
الجمع بينهما بما اشرنا اليه في روايات محمد بن مسلم وغيره من اختصاصها بالمستقيمة الحيض بدون ريبة حمل وورود روايات زرارة والروايتين في المسترابة
للتصريح في هذا الخبر بوجود الريبة والاكتفاء بثلاثة اشهر معها الا ان يقال ان الريبة فيه ليست بمعنى الريبة التي ذكرنا من ظهور علامة الحمل بانقطاع
الدم عنها وتخلف عادتها بل بمعنى الشك في حال المراة بسبب ان عادتها ليست على قياس العادة المعهودة بين النساء في الحيض في كل شهر وان كان لها
عادة مستقرة فيما زاد على الشهر وحمل تلك على من تخلفت عادتها بلا استقرار على عادة اخرى ولا يخفى بعده والاظهر ما ذكره الشيخ في الاستبصار حيث
قال الوجه في هذا الخبر انه اذا تاخر الدم عن عادتها اقل من شهر فذلك ليس لريبة الحمل بل ربما كان لعلة فلتعتد بالاقراء بالغا ما بلغ فان تاخر عنها
الدم شهرا فما زاد فانه يجوز ان يكون للحمل وغيره فيحصل هناك ريبة فلتعتد ثلثة اشهر ما لم تر فيها دما فان رات قبل انقضاء الثلثة اشهر الدم كان حكمها
ما ذكرناه في الاخبار الاولة سواء وحاصله ان المراد انه متى ترى المراة الدم في الشهر فلا ريبة فيها واما اذا تاخر الدم عنها ازيد من شهر فهو ريبة فلتعتد بالشهور
وان وجب بعد ذلك رعاية ما يجب رعايته في الاعتداد بالشهور من عدم رؤية الحيض في الثلاثة بقرينة الروايات الاخرى فتدبر **قوله** ولا فرق بين الزوجة
الكبيرة والصغيرة هذا هو المشهور بين الاصحاب وفي ط نقل الخلاف فيه عن بعض العامة وهو يؤذن بعدم الخلاف فيه بين الخاصة وقال ابن ادريس ره في ئر
ولي في الصغيرة نظر لان لزوم الحداد حكم شرعي وتكليف سمعي والتكاليف لا يتوجه الا على العقلاء وانما ذهب شيخنا ابو جعفر ع في مسائل خلافه الى ان
الصغيرة يلزمها الحداد ولم يدل باجماع الفرقة ولا بالاخبار وهذه المسئلة لا نص لاصحابنا عليه ولا اجماع انتهى وانت خبير بان من قال بشمول الحكم للصغيرة
يقول بان التكليف فيها متعلق بالولي فيجب عليه حملها عليه كما في نظائره ويستند في ذلك بعموم الادلة فيندفع ما اورده من النظر لكن لا يخفى ان حمل الاخبار
الحاكمة بوجوب الحداد على الزوجة على العموم بمعنى وجوبها في الكبيرة عليها وفي الصغيرة على وليها كانه ليس باظهر من تخصيصها بالكبيرة فالحكم للصغيرة بالشمول
بمجرد ذلك العمومات لا يخلو عن اشكال ولا نص عليها بخصوصها ويمكن ان يكون نظر ابن ادريس ايضا الى ذلك فتدبر **قوله** الحامل والحائل وهل يجب
ذلك في الحامل تمام المدة وهو ابعد الاجلين او يكفي في اربعة اشهر وعشرا ظاهر بعض عبارات الاصحاب كعبارة هذا الكتاب هو الاول لكن الاخبار
مطلقة في وجوب الحداد من غير تعيين المدة وفي بعضها ان الحداد اربعة اشهر وعشرا كرواية زرارة عن ابي جعفر ع قال ان مات عنها وهو غائب فقامت البينة
على موته فعدتها من يوم ياتيه الخبر اربعة اشهر وعشرا لان عليها ان تحد في الموت اربعة اشهر وعشرا فتمسك عن الكحل والطيب والاصباغ ورواية زرارة ايضا
عن ابي جعفر ع قال عدة المتوفى عنها زوجها اخر الاجلين لان عليها ان تحد اربعة اشهر وعشرا وليس عليها في الطلاق ان تحد وانت خبير بان الروايتين وان
لم تدلا على نفي الحداد فيما زاد على ذلك انما تدلان على لزوم الحداد في هذه المدة وانه لذلك جعل عدتها ابعد الاجلين ومن حين بلوغ الخبر لكن
الفرض ان الروايات المصرحة بمدة الحداد هي هاتان الروايتان وهما لا تدلان على ازيد من ذلك فافهم واعلم انه لا فرق ايضا في الزوجة التي عليها الحداد
بين الدائمة والمتمتع بها لعموم الاخبار والفتاوى لكن لم يحضرني الان تصريح منهم بذلك وفي حسنة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا عبد الله ع
عن المراة يتزوجها الرجل متعة هل عليها العدة قال تعتد اربعة اشهر وعشرا اذا انقضت ايامها وهو حي فحيضة ونصف مثل ما يجب على الامة قال قلت
فتحد قال فقال نعم اذا مكثت عنده اياما فعليها العدة وتحد واذا كانت عنده يوما او يومين او ساعة من النهار فقد وجبت العدة كملا ولا تحد ثم انهم
اختلفوا في انه ان تركت الزوجة الحداد فقد اثمت لكن هل يجب عليها استيناف العدة ام لا بل يكفي انقضاء المدة الاشهر هو الثاني للاصل ولان ادلة الحداد
لا تدل الا على وجوبه ولا منافاة بين الاثم بتركه وانقضاء العدة فيدخل في عموم الادلة الدالة على انقضاء العدة بعد المدة المضروبة كقوله تعالى فاذا بلغن
اجلهن فلا جناح عليهن فيما فعلن في انفسهن بالمعروف ونقل عن ابي الصلاح والسيد الفاخر شرح الرسالة انه لا يحتسب من العدة ما لا يحصل فيها الحداد
من الزمان للاخلال بمراد الشارع فلم يحصل الامتثال ويجب الاستيناف وهو ضعيف ويمكن التمسك لهما ايضا بالاستصحاب ما لم يعلم انقضاء العدة ولم يعلم ذلك
بمجرد انقضاء المدة اذ لعل في الحداد ايضا خلافه وربما يؤيده ايضا الاخبار الدالة على ان العدة في الوفاة من حين بلوغ الخبر لانها تحد عليه وبالجملة فلا ريب

وعلى هذا فيمكن الجمع بينه وبين الروايات الاخرى بمثل ما ذكرنا من تخصيص ذلك بمن كانت لها عادة مستقرة فيما زاد على الشهر م

ان الاحوط

لانه قال ان الحرة والامة كليهما اذا مات عنهما زوجها سواء في العدة الا ان الحرة تعتد الامة لانقد وهذا هو الاقوى وذهب الشيخ في احد قوليه وجماعة الى وجوبه
الحداد عليها لعموم قوله الذي لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلث ليال الا على زوج اربعة اشهر وعشرا ومنع سلامة السند انه عام
وذاك خاص فيجب الوقوف بينهما بتخصيص العام والاجماع على غير الزوج مطلقا وفي الحديث دلالة عليه بل مقتضاه انه محرم والاولى حمله على المبالغة في النفي او
الكراهة والمفقود اذا جهل خبره وكان لزوجته من ينفق عليها وجب عليها التربص الى ان يحضر او يثبت وفاته او ما يقوم مقامها وان لم يكن له ولي ينفق عليها ولا متبرع
فان صبرت فلا كلام وان دفعت امرها الى الحاكم يبحث عن امره وطلبه اربع سنين من حين رفع امرها اليه في الجهة التي فقد فيها ان كانت معينة والا ففي الجهات الاربع
حيث لا يعلم الا بخبر

ان الاحوط رعاية ما ذكراه **قوله** لانه قال ان الحرة والامة سواء في العدة ظاهره مساواتهما في مقدار العدة كما هو مذهب البعض ولو اريد التطبيق على
مذهب المصنف فليحمل على المساواة في اصل وجوب العدة عليها او يخص بالامة التي تحيض ولو حملوها على القول الاخر فلضعفه على الاول لكن التاويل فيها
انما يتاتى على ما رواه الشيخ في بيب حيث روى ذلك بالاضمار سابقة واما على ما رواه الكليني من ارساله كلام سابق فلا يجري فيها التاويل كما سنقله
في مسئلة عدة الذمية فانتظر **قوله** ومنع من سلامة السند انه عام لا يخفى انه لا عموم فيه على ما نقله الشهيد فلعله سقط من قلمه او قلمك
النزل وفي بعض الروايات العامة على ما نقله في شرح ع لا يحد المراة فوق ثلث الا على زوج فانها تحد اربعة اشهر وعشرا ودعوى العموم فيه اقرب
من عواه فيما نقله والمصنف في شرح الارشاد استدل للشيخ وابن ادريس بالرواية على ما نقلته ههنا وقال في توجيه الاستدلال ان قتل هو عام للاستثنا
لانه وصف بصفة عامة وهي الايمان بالله واليوم الاخر لانه ظرف للامة فلو لم يكن حكمها الحداد لزم تاخير البيان عن وقت الخطاب واجاب بضعف التمسك به
اذ ليس من متصلنا خصوصا من ابن ادريس فانه لا يتمسك بالمتصل فكيف بالمرسل انتهى ولا يخفى ان الاستثناء انما يفيد كون الحكم بالمنع من الحداد على
الميت عاما ولبس الكلام فيه بل في الحداد على الزوج والاستثناء لا يرتبط له بها اصلا وكذا التوصيف بالصفة العامة يقتضي كون الحكم الاول عاما في كل
امراة ولبس الكلام فيه بل في الاعلى زوج والتوصيف المذكور لا يدل على عموم ذلك بوجه واما قوله او لانه ظاهر الخ فلان المراد به انه ظاهر في احتمال الا
البت لانها لو لم تكن عامة فظاهر انها مطلقة يحتمل الحرة والامة جميعا فلو لم يكن حكمها الحداد لزم التاخير البيان ولا يخفى ضعفه ايضا اذ بعد ما سلم عدم
جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب نقول الظاهر ان الغرض من الخطاب انما هو النهي عن حداد المراة الاعلى الزوج والحكم المستفاد لا يلزم ان يكون عاما بل تكفي
روح ظني في عدم عمومه والقول بانه انما يجب ان يكون عاما والا لزم تاخير البيان في غاية السخافة اذ ظاهر انه لا مانع في تاخير البيان في مثل هذا الحكم الذي
لم يقصد بالبيان ثم على الوجوه لا يلزم من الجبر الا الجواز على الزوج وتسليم عمومه لا يفيد في المقام اذ الغرض اثبات الوجوب على الامة لا الجواز والقائلون
بعدم الوجوب قالوا بالاستحباب عليها فلا يمكن التمسك بالاجماع المركب فتامل لا يذهب عليك انه يمكن الاستدلال لهم بعموم الروايات الخاصة الواردة
في هذا الباب كرواية ابراهيم بن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المتوفى عنها زوجها ان لها ان تكتحل لزينة وكانت تطيب ولا تلبس ثوبا مصبوغا
عن بيتها ولا تمتشط بغسله وتحج وان كانت في عدتها ورواية ابي العباس قال قلت لابي عبد الله ع عن المتوفى عنها زوجها قال لا تكتحل لزينة ولا تطيب ولا تلبس ثوبا مصبوغا
في الحديث الى غير ذلك من الاخبار وح فالجواب ما ذكره الشهيد فتدبر **قوله** وفي الحديث دلالة عليه ولكن نفوق ثلث ليال للتصريح فيه بذلك وفي كلام الشيخ
اذ ليس فيه ما يدل حكم شرعي مستند اليه وعلى الكراهة فوق ثلاث ليال للتشاح في ادلتها كما في الاستبصار فيمكن التمسك بها ايضا ومعارضة
الشيخ في بيب عن محمد بن مسلم قال ليس لاحد ان يحد اكثر من ثلث الا المراة على زوجها حتى تقضي عدتها **قوله** والمشهور الاصحاب انها تعتد عدة الوفاة
اما بدون الطلاق كما هو مذهب الشيخين والمحقق وجماعة اومع الطلاق كما ذهب اليه العلامة في عدد مقابل الشهرة احتمال ان تكون العدة عدة الطلاق
كما هو ظاهر الامر بالطلاق في الاخبار المعتبرة لكن لا يظهر قائل به صريحا **قوله** وفي حسنة زرارة بدل هذا على ما في ع واما على ما في الفقيه فهو صحيح **قوله**
لضعف مسنده فان سماعة واقفي والراوي عنه علي ما في بيب عن زرعة وهو بيض واقفي وفي ثقوهما وفي عثمان بن عيسى هو بيض واقفي كان بيض الواقفة
ووجهها ايضا ان يذكر فيه المسؤل عنه يحتمل من لا جهة في قوله لكن المحقق في النكت بعد ما ذكر ان زرعة وسماعة واقفيان وان الرواية مرسلة قال
لكن قد روينا من غير هذه الطريق ذكرها جماعة منهم البرنطي في كتاب الجامع فالعامل بها يتبع هذا النقل **قوله** والحداد والنفقة فلو كانت
عدة وفاة لم يجب النفقة ولو كانت عدة الطلاق وجب واما الحداد فلا يجب على الثاني واما على الاول فيحتمل وجوبه كما اشار اليه العلامة في القواعد
حيث قال هذه العدة كعدة الموت لا نفقة فيها على الغائب وعليها الحداد على اشكال هذا على القول بالاحتياج الى الطلاق واما على القول بالاعتداد
عدة الوفاة بدون طلاق بناء على ان الظاهر من حاله بعد البحث المذكور كونه قد مات فيحكم الحاكم بموته ويامرها بالاعتداد كما يحكم به بعض الشيوخ لان هذا
البحث في معناه كما يجيء الشهيد في شرح ع فالظاهر الحكم بالحداد فتدبر **قوله** فاذا جاء المفقود او ظهر حيوته وان لم يجيء ويحتمل تخصيص الحكم بصورة المجيء
الفقهاء مورد النص على ما فصل في شرح ع نعم املك بها ظاهره عود الزوجية له وقد يمكن حمله على انه للرجوع والنص انما هو على الثاني
لا الاول فالاولى حمله عليه واما ما ذكره الشهيد في شرح ع في توجيه الاول من انه لبيان بطلان الطلاق فالاعتذار بظهور حيوته لانهما مبنيان على الظن من
موته منوه عليه انه لو صح ذلك لزم ان لا يفرق في الحكم بين اثناء العدة وبعدها مع ان في جعل الطلاق مبنيا على الظن من موته تاملا فان مع الظن
لا وجه للطلاق فتدبر **قوله** وهو اصح القولين والبه ذهب الشيخ في ط واكثر المتقدمين والمتاخرين وهو الاقوى **قوله** وفي الرواية اشعار
دلالة عليه كذا في رواية سماعة لان فيها بعد ما نقله الشهيد ثم تحل للرجال فان قدم زوجها بعد ما انقضى عدتها فليس له عليها رجعة وان قدم وهي في
عدتها الاربعة اشهر وعشرا فهو املك برجعتها وتخصيصها بما اذا تزوجت بعيد جدا ولعل هذا الاحتمال لا يجري في الرواية السابقة اصلا فان قوله ع
فانقضت عدتها للازواج كالصريح في عدم تزوجها فافهم **قوله** ووجه الجواز هو القول الثاني والبه ذهب الشيخ في ط والخلاف والمفيد في المقنعة
ع وقال الشهيد في شرحه ولم نقف عليها بعد التتبع وكذا قال جماعة ممن سبقنا **قوله** وهو يشعر ان لم توجب طلاقها لا يخفى ان مستند القول الاول الاعتداد

ذلك هو فائدة الطلاق فاذا جاء المفقود فلها ان تتزوج ولا سبيل له عليها فقد تزوجت ولا سبيل له عليها فقد تزوجت ولا سبيل له عليها فقد تزوجت

ومدة البحث انه لم يصبر هذا اذا لم يكن له مال الا انفق الحاكم منه مقدما على بيت المال ولو اعتقت الامة في اثناء العدة اكملت عدة الحرة ان كان الطلاق رجعيا او عدة وفاة اما الاول فلانها في حكم الزوجة وقد اعتقت واما الثاني فلرواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع ولو كان بائنا اتمت عدة الامة للحكم بها ابتداء وصيرورتها بعد العتق اجنبية منه فلا يقدح عتقها في العدة والذمية كالحرة في الطلاق والوفاة على الاشهر بل لا نعلم القائل بخلافه نعم روى زرارة في الصحيح عن الباقر ع قال سألته عن نصرانية كانت تحت نصراني فطلقها هل عليها عدة مثل عدة المسلمة فقال لا الى قوله قلت فما عدتها ان اراد المسلم ان يتزوجها قال عدتها عدة الامة حيضتان او خمسة واربعون يوما الحديث والعمل على المش وانما تظهر فائدة الخلاف لو جعلنا عدة الامة في الوفاة نصف عدة الحرة كما سلف ولو جعلناها كالحرة بدون الطلاق هو رواية سماعة وقد عرفت ظهورها في ان لا رجوع له بعد انقضاء العدة مط فكيف يتجه القول بالجواز بناء عليه وايضا اذا قطع النظر عن الرواية وبنى الحكم على انه مبني على ظن الوفاة فاذا ابطل ابطل ما يترتب عليه ينبغي الحكم بالرد الى الزوج الاول بعد التزويج ايضا والحكم ببطلان التزويج الثاني الا ان يق ان مقتضى الدليل فيه ايضا ذلك لكن لم يعمل به فيه للاجماع واما فيما لا اجماع فيه فيتعين العمل به وفيه ان الاجماع المذكور دليل على ضعف ذلك المبنى فافهم ولعل اذ بعد الش بالطلاق ووقوع الطلاق الشرعي لا وجه للحكم ببطلانه بدون دليل شرعي لكن العلامة ره لف اختار هذا التفصيل وحكم بان العدة ان كانت بعد طلاق الولي فلا سبيل للزوج عليها وان كانت بامر الحاكم بالاعتداد من غير طلاق كان احلك بها ويتوجه عليه ما اشرنا اليه **قوله** واما الثاني فلرواية ابي بصير لم نظفر بهذه الرواية نعم روى ابو بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اعتق وليدته عند الموت فقال عدتها عدة الحرة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا ولا يخفى ان في وفاة سيدها لا زوجها كما هو المدعى هنا وليس نظر الش اليه اللهم الا ان يكون لغفلة لكن روى الصدوق في الصحيح عن جميل وهشام بن سالم عن ابي عبد الله ع في امة طلقت ثم اعتقت قبل ان تنقضي عدتها فقال تعتد بثلث حيض فان مات عنها زوجها ثم اعتقت قبل ان تنقضي عدتها فان عدتها اربعة اشهر وعشرا وهو نص في المط وفي شرح ثع عند قول مصنفه ولو مات زوج الامة ثم اعتقت اتمت عدة الحرة تغليبا لجانب الحرية قال هذا الحكم ذكره الشيخ واتباعه ومنهم المص وتوجيهه انها بعد العتق مامورة باكمال عدة الوفاة وقد صارت حرة فلا تكون مخاطبة بحكم الامة فيجب عليها اكمال عدة الحرة نظرا الى حالها حين الخطاب ولا ينظر الى ابتداء الخطاب بالعدة فانها كل يوم مخاطبة بحكمها وهو معنى قوله تغليبا لجانب الحرية انتهى ولم يتعرض للنص اصلا ولا يخفى ضعفه وجريانه في الطلاق البائن فتأمل **قوله** ولو كان بائنا اتمت عدة الامة وبهذا التفصيل الفرق بين الطلاق الرجعي والبائن يجمع بين الروايات فان صحيحة جميل عن ابي عبد الله ع في امة كانت تحت رجل فطلقها ثم اعتقت قال تعتد عدة الحرة ومثلها صحيحة جميل وهشام التي نقلنا في الحاشية السابقة وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال اذا طلق الرجل المملوكة فاعتدت بعض عدتها منه ثم اعتقت فانها تعتد عدة المملوكة فيحمل الاولان على الرجعي والثالث على البائن لمناسبة الاعتبار ولرواية مهزم عن ابي عبد الله ع الدالة على التفصيل المذكور **قوله** بعد العتق الاظهر عند العتق **قوله** بل لا نعلم القائل بخلافه والمستند عموم الادلة المتناولة للمسلمة وغيرها وايضا في الوفاة خصوص صحيحة يعقوب السراج المنقولة في في ويب عن ابي عبد الله ع قال قلت له النصرانية مات عنها زوجها وهو نصراني ما عدتها قال عدة الحرة المسلمة اربعة اشهر وعشرا وكذا تتمة رواية زرارة الاتية فان فيها بعد ما نقله الش قلت فان مات عنها وهي نصرانية وهو نصراني فاراد رجل من المسلمين يتزوجها قال لا يتزوجها المسلم حتى تعتد من النصراني اربعة اشهر وعشرا عدة المسلمة المتوفى عنها زوجها قلت له كيف جعلت عدتها اذا طلقت عدة الامة وجعلت عدتها اذا مات عنها عدة الحرة المسلمة وانت تذكر انهم مماليك الامام فقال ليس عدتها في الطلاق مثل عدتها اذا توفي عنها زوجها ثم قال ان الامة والحرة كلتاهما اذا مات عنهما زوجهما سواء في العدة الا ان الحرة تحد والامة لا تحد ولا يخفى ان الرواية على ما نقلت ههنا ظاهرة في مساواة الحرة والامة مط في مقدار العدة في الوفاة ولا يمكن الحمل على المساواة في اصل العدة ولا التخصيص بام الولد كما ذكرنا سابقا اذ ح لا يرتبط بسابقه اما على الاول فظ واما على الثاني فلان الذمية ليست بام ولد للمولى والقول بان قوله ع ان الامة والحرة اه لا يرتبط بسابقه بل جواب السؤال ثم بالكلام السابق وهو ان عدة الذمية في الطلاق ليس مثل عدتها في الوفاة بل عدتها في الوفاة عدة الحرة وان كانت من مماليك الامام بخلاف ذلك في الطلاق من غير بيان وجه لذلك وقوله ان الحرة والامة كلام مستانف فيتاتى فيه ما ذكر من التاويلين بعيد جدا بل الظ كما يشهد به من دربه باساليب الكلام ان محصول الجواب ان عدة الامة في الطلاق ليس مثل عدتها في الوفاة اذ عدتها في الوفاة مثل عدة الحرة وانما الاختلاف في عدة الطلاق ويمكن ان يق ان الذمية وان كانت مملوكة الامام لكن يمكن ان يكون ملكا ضعيفا يشبه بملك ام الولد ويكون حكمه حكمه وح فيمكن تخصيص الامة في الحديث بام الولد لان بمساواة ام الولد للحرة في الوفاة يلزم مساواة الذمية ايضا وهذا وان كان بعيدا لكن كثيرا ما نرتكب مثله في الجمع بين الاخبار فتأمل **قوله** نعم روى زرارة في الصحيح هذه الرواية على ما نقل ههنا ما وجدناها الا في بطريق حسن بابراهيم وهو كالصحيح وليس بصحيح نعم اخر الرواية وهو ما نقلنا من قوله ثم قال ان الامة والحرة اه روى في في وفي يب ايضا بهذا الطريق وبطريق اخر صحيح كما نقله الش سابقا وحكم بصحته فلا تغفل **قوله** والعمل على المش وحملت الرواية على انها مملوكة اذ لم ينص على انها حرة كذا في شرح ثع وكانه لم يتامل الرواية بتمامها فان بعد قوله قال لا هكذا لان اهل الكتاب مماليك الامام الا ترى انهم يؤدون الجزية كما يؤدي العبد الضريبة الى مواليه قال ومن اسلم منهم فهو حر يطرح عنه الجزية ثم بعد ما نقله الش بقوله قلت فما عدتها اه قال قلت له فان اسلمت بعد ما طلقها فقال اذا اسلمت بعد ما طلقها فان عدتها عدة المسلمة قلت فان مات عنها اه ما نقلنا في الحاشية السابقة ولا يخفى ان التعليل بان اهل الكتاب مماليك الامام يابى عن الحمل المذكور لا يتفاوت الحال على تقدير كفرها او اسلامها واللحوق بدار الاسلام قبل مولاها حتى تصير حرة ليكون فرقا بين الصورتين بعيد جدا فتأمل **قوله** وتظهر فائدة الخلاف الظ انه لو كان خلاف في المسئلة لكان في الطلاق واما في الوفاة فلا وجه للخلاف مع العمومات وخصوص صحيحة يعقوب التي نقلناها مع التصريح ايضا في هذا الخبر الذي هو منشأ الخلاف في الطلاق بعدم الفرق في الوفاة وعدم ظهور شيء اخر يصلح سندا للخلاف في الوفاة ايضا فالظ ان قول المص على الاشهر انما هو باعتبار الخلاف في الجزء الاول فتدبر **قوله** ويبقى الكلام في الطلاق والحكم فيه لا يخ عن اشكال والاحتياط رعاية المش **قوله** لرواية اسحق بن عمار هذا دليل المسئلة الثانية واما دليل المسئلة الاولى فهو ما فصلناه سابقا ولا يخفى ان الرواية لا تدل الا على ان عدتها لوفاة سيدها هي عدة المتوفى عنها زوجها واما التخصيص بالحرة فلا يظهر منها فيجوز ان تكون عدة الامة المتوفى عنها زوجها بل لعله اظهر باعتبار انها امة وعلى هذا فينبني على تحقيق المسئلة الامة المتوفى عنها زوجها فان كان ايضا اربعة اشهر وعشرا مط فلا كلام وان كان على النصف اما مط او في غير ام الولد فلا ينبغي بدل الخبر في صورة موت المولى ايضا على ازيد منه الا ان يتمسك بعدم القول بين الاصحاب فيجب الحمل على الحرة او من في حكمها فيكون الغرض

فلا اشكال هنا في ان القول به لو امكن فانا مراد الش ان القول به لو امكن فانا يمكن مع عدم ايجاب الطلاق واما مع القول به فلا اتجاه له اصلا

عدة الوفاة للذمية ويبقى الكلام مع الطلاق وتعتد ام الولد من وفاة زوجها لو كان مولاها قد زوجها من غيره بعد ان صارت ام ولده او من وفاة سيدها لو لم يكن حين وفاته مزوجا لها عدة الحرة لرواية اسحق ابن عمار عن الكاظم ع في الامة يموت سيدها قال تعتد عدة المتوفى عنها زوجها وقيل لا عدة عليها من وفاة سيدها لانها ليست زوجة م

مع ان ظ السؤال والجواب المذكور الفرق بينهما والحمل على اسلامها

من الاستدلال

كغيرها من امائه الموطوءات من غير ولد فان عدتهن من وفاة المولى الواطئ قرء واحد وهذا القول ليس ببعيد لمن لم يعمل بالخبر الموثق فان خبر اسحق كذلك والاجود القول
ولو مات سيدها وهي من زوجة من غير فلا عدة عليها قطعا ولا استبراء وكذا لو مات بعدها وقبل دخوله فتي اعتدت منه واستبرأها منه ثم راجعها فظن من اطلاق النص بانه عند
ام الولد من موت سيدها وانتفاء حكمة العدة والاستبراء لعدم الدخول وسقوط حكم السابق بتوسط التزويج ولو اعتق السيد امته الموطوءة سواء كانت ام ولد
ام لا فعليها اقراء لو طئ ان كانت من ذوات الحيض والا فثلثة اشهر ويجب الاستبراء للامة مجردة عن الملك على المتملك ورواه الحلبي ناقلا بانه جبر كان من وجوه
الملك ان كان قد وطئ بحيضة واحدة ان كانت تحيض واربعين يوما اذا كانت لا تحيض وهي في سن من تحيض والمراد بالاستبراء تركه وطيها قبلا ودبرا

في العدة المذكورة دون غيره من وجوه الاستمتاع وقد تقدم البحث في ذلك مستوفى

من الاستدلال بها الرد على ابن ادريس القائل بانه لا عدة عليها وانما عليها الاستبراء بقرء واحد كما فعله الشيخ بقوله وقيل ثم يتمثل بالاجماع المركب
هذا ويمكن الاستدلال ايضا بالاخبار الاخر الصريحة في كون العدة عدة الحرة كصحيحة زرارة التي نقلناها اول البحث فان قوله عليها او ملك يمين صريح في
ان عدة الوفاة في ملك اليمين اربعة اشهر وعشر اجماله ان الزوجة اذا كانت ملك يمين اي مملوكة بقرينة لفظ النكاح والزوج لا فينكون تاكيدا
لما ذكر اولا بقوله او امة بعد حر ابل لو ان تكتب تجوز فالظاهر تكاثر في لفظ النكاح والزوج لا فيه فقد ورد رواية زرارة ايضا عن ابي جعفر في الامة اذا

وما يسقط معه الاستبراء في باب البيع فلا حاجة الى الاعادة في الاقاد

عتها سيدها ثم اعتقها فان عدتها ثلث حيض فان مات عنها واربعة اشهر وعشر او حسنة الحلبي وابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله قال قلت له

الفصل الرابع في الاحكام

يكون الرجل تحت السرية فيعتقها فقال لا يصلح لها ان تتزوج حتى تقضي عدتها ثلثة اشهر فان توفي عنها مولاها فعدتها اربعة اشهر وعشر وجه
الاستدلال بها ان المراد بموته عنها بينه بكلا عن الاعتاق لا بعد الاعتاق لانه لا وجه للاعتداد باربعة اشهر وعشر وان كان الملحوظ في اثنا

يجب الانفاق على الزوجة في العدة ثلاث حيض او ثلاثة قروء من يوم تعتق سيدها لكن روى في الحسن بابرهيم عن جميل بن درّاج عن بعض اصحابه قال في رجل اعتق امة له ثم توفي عنها قبل ان تقضي عدتها قال تعتد عدة الحرة

العدة الان عدتها بائنة فليست في حكم الزوجة فيها فلا يلزم عليها عدة وفاة على اصولهم ويدل عليه بخصوصه ما رواه الزهري عن ابي عبد الله في المدبرة اذا مات
مولاها ان عدتها اربعة اشهر وعشر من يوم مات سيدها اذا كان سيدها بطاها قيل له فالرجل يعتق مملوكته قبل موته بساعة او يوم ثم يموت
قال فقال هذه تعتد بار بعة اشهر وعشر او ان كانت حبلى اعتدت بابعد الاجلين وهي صريحة في الاعتداد عدة الوفاة بعد العتق لكنها مضمرة لا تصلح

للاعتماد مع مخالفتها للاصول والرواية المعتبرة ويمكن حملها على الاستحباب وعلى هذا فان امكن حمل الخبر الاخير ايضا على ما ابوانفها ثم حملها على الاستحباب
مثلها لكن لما لم يكن فيها ضرورة تدعو اليه فالظاهر حملها على ما لا يحتاج الى تاويل وهو ما حملنا عليه على ان حملها على ما ابوانفها لا بعد عن بعد خبر ابي

الى التقييد بكون الوفاة في العدة بخلاف ذلك على ما حملنا فانه ثم لا يخفى ان في شيء من الروايات المذكورة ليس ما يدل على تخصيص الحكم بام الولد كما
هو مذهب اكثر الاصحاب بل ظاهرها عموم الحكم في مطلق السرية بل وابة اسحق تعم الامة الغير الموطوءة ايضا وعلى هذا فمن تمسك بهذه الروايات لاجل
تخصيص الحكم بام الولد بلا ينبغي القول بعرفي السرية مطلقا ولا يمكن التمسك في التخصيص بام الولد بالاجماع لعدم ظهوره بل ظاهر كلام الشيخ في كتابي الاخبار
البهي في الموطوءة بملك اليمين مطلقا نعم يمكن اخراج الامة الغير الموطوءة بالاجماع مع عدم ظهوره تناول الروايات ايضا لها الا رواية اسحق كما اشرنا اليه وهي
بخروجها كانها لا تنهض حجة هذا واما التمسك بصحيحة سليمان بن خالد على ما اشار اليه في الحاشية من انها عامة في فوت سيدها وزوجها فغير
الظاهر انه لا عموم لها بل يمكن ان يكون حكمه بعدم العدة في فوت سيدها ويمكن ان يكون في فوت زوجها فلا يمكن الاستدلال مع ان الظاهر من الرواية المذكورة
على ما نقلنا سابقا انها في فوت زوجها حتى يصلح جوابا لسؤال سليمان بقوله فان توفي عنها زوجها الا ان يقال ان الظاهر من قوله عليه في انها ثلث الاولاد وكذا
ان ذلك حكمها في فوت مولاها فيصلح للاحتجاج بها هنا ويكون جوابه هناك بناء على علمه ارادة العموم وانه لا فرق فيها بين وفاة المولى والزوج لكن لا يخفى ان

قوله فان خبر اسحق كذلك

بعد هذا الا دلالة في الرواية الا على ثبوت الحكم في ام الولد واما التخصيص بها دون سائر الامات الموطوءات فلا انه يجوز ان يكون حكمه بها بذلك بناء على
ان السؤال وقع عنها او احتاج الى الحكم بها لانحصار الحكم حليها فعلى هذا لا وجه لتخصيص الحكم بام الولد على ما ذكره الاكثر بل ينبغي تعميم الحكم في مطلق
الامات الموطوءات على ما يستفاد من الروايات الاخر التي نقلناها كما ذهب اليه الشيخ فيه قوله كغيرها من امائه الموطوءات هذا على ما مر انه بينهم وقد

قوله ان لم تعمل بالخبر الموثق

عرفت ان الظاهر في الجميع هو الحكم بكون عدتها عدة الحرة كما نقلنا عن الشيخ فيه قوله فان خبر اسحق كذلك
هو صحيح ومنه ما هو حسن كالصحيح والرواية الاخرى تصلح تائيدا لها وكذا الموثقة وطرح جميع تلك الاخبار مما لا يمكن الجراة عليه
فانه ثقة فاضل واعلم ان فيه اشتباها فان العلامة ذكر في الخلاصة ان اسحق بن عمار بن حيان كان شيخا من اصحابنا وكان فطحيا قال الشيخ الا انه ثقة واصله
معتمد عليه قال الشيخ في الفهرست اسحق بن عمار الساباطي له اصل وكان فطحيا الا انه ثقة واصله معتمد عليه وهذا يعطي ان اسحق هذا هو ابن عمار الساباطي
وهو ابن موسى لا حيان على ما ذكره العلامة الا ان يكون حيان ابو موسى جده لكن لم يذكروا في اسحق ولا في اخوته يوسف ويعقوب واسمعيل سوى ابن حيان
ولم يذكروا في عمار الساباطي والد اسحق صاحب الا ابن موسى ويحتمل ان يكون ابن حيان بعض اجداد عمار الساباطي لكن الظاهر ان الساباطي في كلام الشيخ وقع سهوا من
الناسخ والله تعالى يعلم قوله فلا عدة عليها قطعا كانه للاجماع عندهم وان دخل في العموم قوله باعتداد ام الولد هذا على ما ذكروه واما على ما

قد مر ما في الاطلاق

ذكرنا فباعتداد الامة لان ام الولد لم يذكر الا في رواية سليمان وقد عرفت انه لا اطلاق للموثقة وهي في الامة واما الروايات الاخر التي اوردناها فهي في
الامة الموطوءة لكن لا يخفى ان شمولها لما نحن فيه غير ظاهر فالظاهر الاكتفاء بالاستبراء بقرء واحد فقط قوله وهو المنزل الذي طلقت وهي فيه شان
الى انه ليس المراد بمنزل الطلاق المنزل الذي وقعت الطلاق فيه كما يوهمه اللفظ بل المنزل الذي طلقت وهي فيه والظاهر ان مرادهم به المنزل الذي هو مسكنها
ومسكنها وقت الطلاق لا ما اتفق كونها فيه وقته وان لم تتخذه منزلا ومسكنا فان الظاهر من بيوتهن في الاية الشريفة الناهية عن الاخراج والخروج منها
كذا بيتها في الاخبار الواردة بالمنع عن الاخراج والخروج منه هو ما ذكرنا لا البيت الذي كانت فيه وقت الطلاق مطلقا ومن هذا ظهر ان المراد بقوله وهي فيه
انها ساكنة فيه وقتئذ اي تتخذه منزلا ومسكنا وقته وان لم تكن فيه بالفعل في ذلك الوقت فافهم قوله وان لم يكن مسكنها الاول اي المنزل الذي
كانت تسكنه قبل الطلاق فان كان اي المنزل الذي طلقت وهي فيه دون حقها فللزوجة طلب المنزل اللائق بحالها او فوقه وللزوج اخراجها الى الادون
اللائق بها وان كانت راضية به من الزوجة في الاول واسكانها فيه برضاها الثاني فانه لا يلزم من الرضا بترك عارض من الزوجة الرضا بالطلاق فلها
طلب حقها في كل وقت وكذا لا يلزم من بذل الزوجة في ذلك الوقت بذلها في وقت اخر فله الامتناع عن الزائد عن الواجب عليه فيه ومن الاصحاب من قيد
فيه لعموم النهي عن اخراجهن من بيوتهن وعن خروجهن الشامل لموضع النزاع ولا يتضح الحكم فيه ما لم يتضح معنى الاية الشريفة وسنفصل القول فيه فانتظر
قوله وانما يجوز الخروج مع الاخبار والا فلا لحرج كما في ظاهره ويدل عليه ايضا مكاتبة محمد بن الحسن الصفار حيث كتب الى

ابي الحسن

الرجعية مع عدم نشوزها قبل الطلاق وفي زمن العدة كما كان في صلب النكاح شروطا وكمية وكيفية ويحرم عليها الخروج من منزل الطلاق وهو المنزل الذي
طلقت وهي فيه اذا كان مسكن امثالها وان لم يكن مسكنها الاول فان كان دون حقها فلها طلب المناسب او فوقه فلم ذلك وانما يحرم الخروج مع الاختيار
ولا فرق بين منزل الحضرية والبدوية البرية والبحرية ولو اضطرت اليه لحاجة خرجت بعد انتصاف الليل وعادت قبل الفجر مع تاديها بذلك والا خرجت
بحسب الضرورة ولا فرق في تحريم الخروج بين اتفاقهما عليه وعدمه على الاقوى لان ذلك حق الله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن بخلاف زمن
الزوجية فان الحق لهما واستقرب في ير جوازه باذنه وهو بعيد ولو لم تكن حال الطلاق في مسكن م وقد قال تعالى

ابي الحسن بن علي ع في امراة طلقها زوجها ولم يجر عليها النفقة للعدة وهي محتاجة هل يجوز لها ان تخرج وتبيت من منزلها للعمل والحاجة فوقع ع لا باس
بذلك اذا علم الله منها الصحة **قوله** ولا فرق بين منزل البدوية والحضرية فان منزل البدوية وبيتها من صوف وشعر كمنزل الحضرية من طين وحجر فاذا
لزمتها العدة اعتدت في بيتها كالحضرية فان اضطرت الى الخروج كان ارتحلوا جميعا ولا يمكن اقامتها منفردة ارتحلت معهم للضرورة كما اذا اضطرت الحضرية
فان ارتحل اهلها وبقي فيها جماعة يمكنها الاقامة فيه معهم فذكر فيه في شرح ثع وجهين احدهما وجوب الاقامة لعموم الاية والثاني ان تتخير بين ان تقيم وبين ان ترتحل
لان مفارقة الاهل عسرة موحشة فيكون ضررا يجوز معه مفارقة المنزل وحكم بان الثاني اصح ولعل فيه وجها اخر اوضح منهما وهو وجوب الانتقال مع الزوج
والاهل فان الظ من عدم الخروج عن بيوتهن في البدوية هو ذلك والله تعالى يعلم **قوله** البرية والبحرية فان من كان من سكان السفينة كالملاح فمنزله
السفينة فاذا كانت الزوجة منهم اعتدت في بيتها منها ان كان لها بيت منفرد من السفينة والا ففي السفينة كما كانت قبل العدة واما اذا ركبتها مسافرة
فطلقها فيها فهو كما لو طلقها مسافرة فيسكنها حيث شاء بعد القضاء الوطي من السفر فتدبر **قوله** ولو اضطرت اليه لحاجة اه هذا الحكم ذكره الشيخ ومن
تبعه من الاصحاب ويدل عليه موقوفة سماعة المنقولة في في ويب الموثقة او الحسنة قال سئلته عن المطلقة اين تعتد قال في بيتها لا تخرج فان ارادت
زيارة خرجت بعد نصف الليل ولا تخرج نهارا وليس لها ان تحج حتى تنقضي عدتها وسئلته عن المتوفى عنها زوجها كذلك هي قال نعم وتحج ان شاءت واثبات
الحكم بمجرد هذه الرواية مع عدم صحتها ووقفها مشكل جدا مع انها معارضة باطلاق موقوفة محمد بن مسلم مع صحة سندها قال المطلقة تحج وتشهد
الحقوق ثم لا يخفى اختصاصها بالزيارة وكونها مضطرة اليها غير ظ فالحكم به في صورة الضرورة مما لا وجه له فالظ جواز الخروج بمقدار الضرورة مط من
غير تقييد كما يرشد اليه اطلاق المكاتبة السابقة هذا وقوله ع وليس لها ان تحج محمول على الحج المندوب لما سيجيء من جواز خروجها في الواجب ثم الحكم
فيه بان المتوفى عنها زوجها ايض كك محمول على الاستحباب اذ الظ انه لا خلاف في اختصاص حرمة الخروج والاخراج بالمعتدة الرجعية وسنفصل القول فيه
ان شاء الله تعالى وقوله وتحج ان شاءت يحمل ايض بقرينة ما حمل عليه سابقه على الحج المندوب والغرض بيان فرق بين المطلقة والمتوفى عنها زوجها بان الثانية
تحج ان كان ندبا ان شاءت بخلاف الاولى وح فيكون الحج مستثنى من الحكم بان المتوفى عنها ايض كك هذا وهذه الرواية في الفقيه ايض هكذا وسئل سماعة ابا عبد الله
عن المطلقة الى قوله سئلته وح يخرج عن الوقف وفي بعض نسخه بعد قوله نصف الليل زيادة وهي قوله ورجعت بعد نصف الليل او قبل نصف الليل على
اختلاف النسخ وح لا يوافق ما ذكره الاصحاب من العود قبل الفجر ولا يخفى انه على ما في الكتابين ايض ليس بصريح فيما ذكره الاصحاب اذ ليس فيه حكم الرجوع اص
لكن ما ذكروه احوط الاحتمالات وسيجيء مثل هذه الرواية في المتوفى عنها زوجها ايض فيها قلت ارايت ان ارادت ان تخرج الى حق كيف تصنع قال تخرج بعد نصف
الليل وترجع عشاء وعلى هذا فيمكن ان يكون الحكم ههنا ايض كك خصوصا على ما تضمنته هذه الرواية من ان المتوفى عنها زوجها ايض كك لكن الاحتياط في متابعة
الاصحاب كما ذكرنا فتأمل **قوله** والا خرجت بحسب الضرورة للحرج والضيق المنفيين عقلا ونقلا **قوله** واستقرب في التحرير جوازه باذنه ونقل ذلك عن
ابي الصلاح ايض ويدل عليه ما رواه في في ويب في الحسن بابرهيم عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا ينبغي للمطلقة ان تخرج الا باذن زوجها حتى تنقضي عدتها
ثلثة قروء او ثلثة اشهر ان لم تحض وما رواه في في عن ابي العباس قال لا ينبغي الى اخر الحديث السابق ولا يخفى ان سند الرواية الاولى معتبر جدا ومؤيد
بالموقوفة ايض وحملها على البائنة وعلى كراهة الخروج فيها بدون الاذن بقرينة لفظة لا ينبغي بعيد لا يصار اليه الا لضرورة سيما ان الكراهة فيها غير
مذكور في كلام الاصحاب ولا عليها شاهد اخر واستعمال لا ينبغي في الحرمة في الاخبار غير عزيز فلو كانت الاية الشريفة نصا في عموم الحكم فتخصيصها بهذه
الرواية بعيد كما ذكره الش ره خصوصا مع الاحتمال المذكور واما اذا لم تكن نصا فيه فالعمل بها لا يخ عن وجه ويؤيده ايض ما سننقله من رواية معوية بن
عمار في بحث خروجها الحج وعلى هذا فينبغي النظر في ذلك فنقول الاية الكريمة كما يحتمل الحمل على العموم وكون ذلك حقا من حقوق الله تعالى كك يحتمل ان
يكون الغرض منها ان الطلاق الرجعي لا يخرجها عن الزوجية وحكمها حكم الزوجة فلا يجوز للزوج اخراجها ولا للزوجة خروجها كما كانت قبل الطلاق فلا يتوهم
جواز الاخراج او الخروج بعد الطلاق وح فيكون الغرض بقاء حقهما بعد الطلاق الرجعي الى انقضاء العدة لا اثبات حق له تعالى عليهما وعلى هذا فلا
منع عن الاخراج والخروج برضاهما كما في زمن النكاح ولعل هذا الاحتمال ليس ببعيد مع قطع النظر عن الرواية ومع ذلك فلا يمكن الحكم بوجوب حق الله تعالى
عليهما بمجرد الاحتمال مع اصالة البراءة فمع الرواية بطريق اولى وايض الاخراج والخروج عن البيت يطلق على معنيين احدهما الاخراج والخروج مط وثانيهما
الاخراج والخروج بقصد المفارقة عند عدم العود اليه كما يق خرج فلان عن هذه الدار ولا يق ذلك الا عند مفارقة لها والانتقال الى دار الاخرى
لا اذا خرج الى السوق مثلا او لحاجة مع قصد العود وكذا اذا خرجت الزوجة باذن زوجها لحاجة او في حق مع قصد المعاودة لا يق انه اخرجها من بيته وعلى
هذا فيمكن حمل الاية الشريفة على هذا المعنى والرواية على الخروج للحاجة وامثالها بقصد المعاودة فيكون منوطا بالاذن كما في زمن النكاح وح فلا
تنافي بينهما نعم يبقى ح انه اذا اخرجها بالكلية برضاها او خرجت كك برضاها فهل يجوز ذلك فالظ ح الحكم بعدم الجواز لو حمل الاية على العموم ولم تحمل
على الاحتمال الذي ذكرنا فتأمل وبعد ما كان يختلج ببالي هذان الاحتمالان في الاية الكريمة رايت في كلام الفضل بن شاذان ره ما يشيدهما حيث نقل
عنه في في انه نقل شبهة من اورد ان الطلاق على غير السنة كالطلاق في الحيض لم لا يكون محسوبا وان كان معصية كما ان المراة المطلقة اذا خرجت من بيته
اياما ان تلك الايام محسوبة لها في عدتها باجماع الامة وان كانت لله فيه عامية واجاب عنها بالفرق بان الاخراج والخروج ليس من شرائط الطلاق كالعدة
لان العدة من شرائط الطلاق ولا يحل للمراة ان تخرج من بيتها قبل الطلاق ولا بعد الطلاق ولا يحل للرجل ان يخرجها من بيتها قبل الطلاق ولا بعد الطلاق
فالطلاق وغير الطلاق في خطر ذلك ومنعه واحد والعدة لا تقع الا مع الطلاق ولا تجب الا بالطلاق ولا يكون الطلاق لمدخول بها ولا عدة كما قد يكون خروجا
واخراجا بل اطلاق ولا عدة فليس يشبه الخروج والاخراج العدة والطلاق في هذا الباب فكلما كان واجبا قبل الفرض وبعده فليس ذلك من شرائط الفرض

وكلما

وجب العود اليه على الفور الا ان تكون في واجب كحج قسمة كما يجوز لها ابتداؤه ولو كانت في سفر مباح او مندوب ففي وجوب العود ان امكن ادراكها جزءا من العدة او مطلقا او تخيير بينه وبين الاعتداد في السفر

وكلما لم يجب الا مع الفرض ومن اجل الفرض فان ذلك من شرائطه لا يجوز الفرض الا بذلك واما ترك الخروج والاخراج فواجب قبل العدة ومع العدة وقبل الطلاق وبعد الطلاق وليس هو من شرائط الطلاق ولا من شرائط العدة والعدة جائزة معه ولا تجب العدة الا مع الطلاق ومن اجل الطلاق فهي من حدود الطلاق وشرائطه ثم قال وبعد فيعلم ان معنى الخروج والاخراج ليس هو ان يخرج المراة الى ابيها او تخرج في حاجة لها او في حق باذن زوجها مثل ماتم او ما اشبه ذلك وانما الخروج والاخراج ان تخرج مراغمة او يخرجها زوجها مراغمة فهذا الذي نهى الله عز وجل عنه فلو ان امراة استاذنت ان تخرج الى ابويها او تخرج الى حق لم يقل انها خرجت من بيت زوجها ولا يق ان فلانا اخرج زوجه من بيتها انما يق ذلك اذا كان على الزعم والسخط وعلى انها لا تريد العود الى بيتها ثم ذكر انهم رخصوا لها في الخروج الذي ليس على الزعم والسخط واجمعوا على ذلك وذكر لذلك شواهد من اثارهم وفتاويهم ثم قال وهذا كله يدل على ان هذا غير الخروج الذي نهى الله عز وجل عنه وانما الخروج الذي نهى الله عز وجل عنه هو ما قلنا ان يكون خروجها على السخط والمراغمة وهو الذي يجوز في اللغة ان يق فلانة خرجت من بيت زوجها وان فلانا اخرج امراته من بيته ولا يجوز ان يق لسائر الخروج الذي ذكرنا ان فلانة خرجت من بيت زوجها وان فلانا اخرج امراته من بيته لان المستعمل في اللغة هذا الذي وصفنا وبالله التوفيق هذه كلماته ملفقة والظاهر موافقة ثقة الاسلام ره له فيها فانه عنون الباب بانه باب الفرق بين من طلق على غير السنة وبين المطلقة اذا خرجت وهي في عدتها او اخرجها زوجها واكتفى فيه بذكر كلام الفضل من غير رد عليه وبيان فرق اخر فالظ موافقته له فيه ولا يخفى ان ما ذكره اولا ينطبق على ما ذكرنا اولا من الاحتمال في الاية الشريفة وما ذكره ثانيا بقوله وبعد فليعلم ففيه اشارة الى ما ذكرنا ثانيا حيث قال وعلى انها لا تريد العود الى بيتها وفيه زيادة وجه ثالث ايض وهو ان الاخراج والخروج لغة انما هو اذا كان على الزعم والسخط لا من الرضا من الطرفين ولا يخفى ظهور الاخراج فيما ذكره واما في الخروج فدعوى ظهوره فيما ذكره محل تامل ثم كلماته في جواب الشبهة التي اوردها وان كانت محل مناقشات لكن لم يتعلق لنا غرض بذلك ههنا وانما الغرض من ذكرها تحقيق الحال في معنى الاية الكريمة الذي كنا فيه وقد حصل ذلك بما اوردنا ثم لا يخفى انه على الاحتمال الذي ذكرنا ينهدم كثير من الفروع المشهورة بين الاصحاب في هذا الباب كوجوب السكنى في خصوص بيت الطلاق وما يتفرع عليه بل يكون الواجب على الزوج ح اسكانها فيما شاء من المنازل اللائقة بحالها كما في زمن الزوجية وكذا الواجب على الزوجة عدم خروجها من المنزل الذي عينه الزوج لها اذا كان على الشرائط الا باذن زوجها كما في زمن النكاح وبالجملة فحكمها ما في العدة حكمها في ايام النكاح ويسقط باقي الفروع المش ولعله لا ضير فيه ما لم يثبت اجماع على شيء منها واما الاخبار على ما راينا فليس فيها منها اثر زيادة على ما في الاية الكريمة سوى ما نقلنا من موقوفة سماعة فان فيها بعض الاحكام زيادة عليها كما رايت فتامل **قوله** وجب العود اليه على الفور هذا على ما حملوا الاية الكريمة عليه واما على الاحتمالات الاخرى فيظهر حالها بالتامل فتامل **قوله** الا ان يكون في واجب اي واجب مضيق كحجة الاسلام واما الموسع كالنذر المطلق فحكمه حكم المندوب كما صرح به في شرح ثع ثم لا يخفى ان بين عمومات النهي عن الخروج والاخراج في العدة وبين عمومات وجوب الحج معارضة وليس الحكم بتخصيص الاولى بالثانية اولى من العكس بل ربما يكون الامر بالعكس فانها مقيدة بالاستطاعة والمانع الشرعي كالعقلي فمع منعها شرعا عن الخروج يمكن ان يكون ان يق انها لا تستطيع اليه سبيلا ويمكن ان يؤيده ذلك ايض باطلاق ما سبق في موقوفة سماعة وليس لها ان تحج حتى تنقضي عدتها فحكم الاصحاب بجواز خروجها في الحج الواجب وترجيح تخصيص العمومات الاولى كانه للاجماع عندهم ويؤيده ايض ما رواه في في ويب في الصحيح عن محمد بن مسلم قال المطلقة تحج وتشهد الحقوق وهي باطلاقها تشمل الرجعية بل الظ منها ذلك لانها محل توهم حرمة الخروج فيها دون البائنة وهي وان كانت موقوفة لكن رواية محمد بن مسلم عن غير الامام بعيد واحتمال ان يكون ذلك قول محمد بن مسلم نفسه رواه عنه العلا وان لم يكن بعيد جدا لكن مع ذلك لا يخ عن تاييد الحكم لظهور ان اقواله ماخوذة عنهم ع ثم ان الرواية وان كانت مطلقة تحمل على خصوص الواجب الذي وقع عليه الاجماع اذ لا يمكن تخصيص الاية بمجرد اطلاق هذه الرواية وليحصل الجمع بينها وبين موقوفة سماعة تحملها على المندوب هذا واما قوله وتشهد الحقوق فهو اما محمول على الواجبة او على الاعم وهو تخصيص لعموم النهي عن الخروج في الاية الكريمة على ما هو المش لكن الحكم به بمجرد هذه الرواية مشكل خصوصا لو حمل الحقوق على العموم كما هو ظاهرها ولعله لهذا لم يتعرض لها الاصحاب وخصوا الحكم بالضرورة والاضطرار لكن في كلام بعضهم ما يستفاد منه جواز الخروج لامتثال هذه ايض كما قال شيخنا المفيد ره في المقنعة ولا تبيت المطلقة عن بيتها الذي طلقت فيه ولا تخرج منه الا لحاجة صادقة ولا يخفى ظهوره فيما ذكرنا هذا نعم لو حملت الاية الشريفة على المنع من الخروج بدون اذن الزوج فيحمل هذا على الشهادة باذنه ولا اشكال ح في الحكم ويمكن ح حمل الحج على ما يشمل المندوب ايض باذنه وتحمل موقوفة سماعة المندوب بدون الاذن وكذا لو حملت على المنع عن الخروج بالكلية يحمل هذا على الشهادة التي لا يستلزم الخروج في تمام العدة كما هو الظ من شهادة الحقوق ولا اشكال ايضا لكن على الوجهين التخصيص بشهادة الحقوق كانه لرجحانها او ما يحمل على التمثيل وان ليس الغرض التخصيص بل المراد ان المنع عن الخروج ليس على اطلاقه فلا منع من مثل ذلك فافهم واما ما رواه في الموثق عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول المطلقة تحج في عدتها ان طابت نفس زوجها فهي وان كانت ايض مثل الرواية السابقة مطلقة تشمل الرجعية بل الظ منها ذلك بل التقييد بقوله ع ان طابت نفس زوجها يوجب الحمل على الرجعية البتة اذ في البائنة لا يقيد بذلك لكن لا يخفى انه يوجب ايض حمل الحج على المندوب اذ الخروج الى الحج الواجب لم يقيد بذلك عندهم فهذا يؤيد القول بجواز الخروج مع الاذن لكنها مخصوصة بالحج وهذا ما وعدناك هناك وعلى هذا فيحمل ما سبق في موقوفة سماعة من المنع عن الحج بعد الحمل على المندوب مع الاذن ففي الواجب معه بطريق اولى واما بدونه فلا اذ ربما كان المنع عن الخروج في العدة عن الخروج بدون الاذن مط فيجوز مع الاذن مط ولا يجوز معه مط فالتعويل في تجويز الحج الواجب مط كانه على الاجماع عندهم فتامل هذا على تقدير حمل الاية والاخبار على العموم على ما حملوه واما على الاحتمال الذي ذكرنا من ان المراد ان حكم زمن العدة حكم زمن الزوجية فالحكم بجواز الخروج الى الحج الواجب مط والمندوب مع الاذن كما في زمن الزوجية

الاول

الذي

اولى

كما اشرنا اليه على المنع منه بدون الاذن جمعا بين الاخبار هذا ولا يخفى انه اذا جاز الخروج الى المندوب

ظ لا حاجة له

اوجه من اطلاق النهي عن الخروج من بيتها فيجب عليها تحصيل الكون به ومن عدم صدق النهي هنا لانها غير مستوطنة والمشقة في العود وانتفاء الفائدة حيث لا تدرك جزء من العدة كل ذلك مع امكان الرجوع وعدم الضرورة الى عدمه وكما يجوز عليه الاخراج لتعلق النهي لهما في الاية الا ان تاتي بفاحشة مبينة ثم

ظ لا حاجة له الى شاهد اخر واما على الاحتمال الثاني الذي ذكرنا من كون المنع عن الخروج بدون قصد العود فالظاهر ان من كان بمكة او ماوالاها بحيث يمكنها الخروج الى بعض ايام العدة والعود الى بيتها في العدة فيجوز لها الخروج بدون حاجة الى ليل واما اذا كانت بعيدة بحيث يوجب الخروج اليه الخروج عن البيت بالكلية وعدم العود في العدة اصلا فالحكم بجواز خروجها ايضا يحتاج الى مرجح لتعارض العمومات فيهما من الطرفين فترجيح تخصيص احدهما يحتاج الى مرجح فلا بد فيهما من التمسك بالاجماع على ما ذكرنا قوله اوجه من اطلاق النهي لا يخفى ضعفه اولا لان النهي عن الخروج عنه يوجب تحصيل الكون به نعم لو نهي عن الكون خارجا عنه اتجه القول بوجوب تحصيل الكون به اذا امكن ودعوى انه يفهم عرفا من النهي عن الخروج عن البيت الامر بالعود اليه اذا كان خارجا لو سلم فانما يسلم فيما اذا كان خارجا لحاجة ونحوها لا بما اذا سافر فانها عنه ولو سلم نفيها اذ ربما امكن الكون فيه واما فيما لا يمكن ذلك فلا وبالجملة فالحكم بوجوب العود من السفر وان لم يمكنها ادراك جزء من العدة في البيت سخيف جدا ومع امكان ذلك ايضا بعيد هذا على ما حملوا الاية عليه في المتن او على الاحتمال الثاني الذي ذكرنا واما على الاحتمال الاول فحكمها حكم الزوجة ويجب عليها عدم الخروج عن اذن الزوج ويستوي لها البيت وغيره مع الاذن فتدبر ثم ان هذا الحكم مختص بالمطلقة الرجعية كما اشار اليه المصنف ولا يشمل المطلقة البائنة ولا المتوفى عنها زوجها وكانه لا خلاف بين الاصحاب فيها وبدل عليه ايضا وعلى الاول ما في ثقة وبيب من صحيح سعد ابي خلف قال سئلت ابا الحسن موسى عن شيء من الطلاق فقال اذا طلق الرجل امراته طلاقا لا يملك فيه الرجعة فقد بانت منه ساعة طلقها وملكت نفسها ولا سبيل له عليها وتبين حيث شاءت ولا نفقة لها عليه قال قلت لبني الله يقول لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن قال فقال انما عنى بذلك التي تطلق تطليقة بعد تطليقة فتلك التي لا تخرج ولا تخرج حتى تطلق الثالثة فاذا طلقت الثالثة فقد بانت منه ولا نفقة لها والمراة التي يطلقها الرجل تطليقة ثم يدعها حتى تحل او تحل لها فهذه ايضا تقعد في منزل زوجها ولها النفقة والسكنى حتى تقضي عدتها وموثقة ابي بصير عن احدهما ع في المطلقة ابن تعتد فقال في بيتها اذا كان طلاقا له عليها رجعة لبرله ان يخرجها ولا لها ان تخرج حتى تنقضي عدتها وما في الفقيه من رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال المطلقة ثلثا لبس لها نفقة على زوجها ولا سكنى انما ذلك للتي لزوجها عليها رجعة ويدل عليه ايضا في خصوص المطلقة ثلثا ما روى انه لا نفقة لها ولا سكنى كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله انه سئل عن المطلقة ثلثا لها النفقة والسكنى قال احلى هي قلت لا قال فلا ومثله رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع وموثقة ساعة مثلها وموثقة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المطلقة ثلثا على السنة هل لها سكنى او نفقة قال لا وفي خصوص المختلعة ما رواه موثق ابي بصير وموثقة رفاعة عن ابي عبد الله ع قال المختلعة لا سكنى لها ولا نفقة وفي الموثق عن اود بن سرحان عن ابي عبد الله ع قال في المختلعة قال عدتها عدة المطلقة وتعتد في بيتها والمختلعة بمنزلة المباراة وعن زرارة قال سئلت ابا جعفر ع عن عدة المختلعة كم هي قال عدة المطلقة وتعتد في بيتها والمباراة بمنزلة المختلعة ولا بد ان يذهب عليك انه وان امكن المناقشة في دلالة الخبرين الاخيرين بجوزهما لكن يندفع ذلك بملاحظة الخبر الاول ثم وعلى هذا فما ورد في بعض الاخبار كخبر الحلبي وموثقة سماعة المتقدمتين وغيرهما من اطلاق المطلقة يحمل على الرجعية واما الاية الكريمة فيفهم ما يرشد بانها في الرجعية وهو قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا حيث فسر بانه لعله ان يبدو لزوجها في الطلاق فيراجعها وقد ورد هذا التفسير في بعض الاخبار ايضا واما الثانية وهي المتوفى عنها زوجها ان تعتد في بيت زوجها او حيث شاءت قال حيث شاءت ثم قال ان عليا ع لما مات عمر اتى ام كلثوم فاخذ بيدها فانطلق بها الى بيته وموثقة عبد الله بن سنان ومعوية بن عمار عن ابي عبد الله ع مثله وفي رواية يونس عن رجل عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المتوفى عنها زوجها تعتد في بيت تمكث فيه شهرا او اقل ان شاءت ثم تحول منه الى غيره ثم تمكث في المنزل الذي تحولت اليه مثل ما مكثت في المنزل الذي تحولت منه كذا تضعها حتى تقضي عدتها قال يجوز ذلك لها ولا باس وما في موثقة عبد الله بن سليمان قال سئلت ابا عبد الله ع عن المتوفى عنها زوجها اتخرج الى بيت اهلها واهلها من بيتها ان شاءت تعتد فقال ان شاءت ان تعتد في بيت زوجها اعتدت وان شاءت اعتدت في اهلها ولا تكتحل ولا تلبس حليا وموثقة عبد الله بن زرارة عن ابي عبد الله ع في المتوفى عنها زوجها اتخ وتتهد الحقوق قال نعم وموثقة عبيد بن زرارة ايضا عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المتوفى عنها زوجها تخرج من بيت زوجها قال تخرج من بيت زوجها وتخ وتتنقل من منزل الى منزل وحسنة الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله ع قال سئل عن المراة يموت عنها زوجها اتصلي لها ان تخ او تقود مريضا قال نعم تخرج في سبيل الله ولا تكتحل ولا تطيب وموثقة ابن بكير قال سئلت ابا عبد الله ع عن المتوفى عنها زوجها اتخ قال نعم وتخرج وتتنقل من منزل الى منزل ما في الفقيه من رواية عمار الساباطي انه سئل ابا عبد الله ع عن المراة يموت عنها زوجها هل يحل لها ان تخرج من منزلها في عدتها قال نعم وتخضب وتمتشط وتصبغ وتلبس الصبغ وتضع ما شاءت بغير زينة لزوج وفيه بعده وفي خبر اخر قال لا باس بان تخ المتوفى عنها زوجها وهي في عدتها وتتنقل من منزل الى منزل وفيه ايضا في اخر رواية عبيد بن زرارة وليس للمتوفى عنها زوجها سكنى ولا نفقة هذا ما وجدنا من الروايات في هذا الباب ولا يخفى دلالتها على ما ذكرنا مع كثرتها وتضافرها لكن قد ورد روايات اخر ايضا تنافي تلك الروايات وتعارضها فيما مر على ان حكمها حكم المطلقة كموثقة سماعة المتقدمة على ما في ثقة وبيب اذ فيها انها سئلت عن المتوفى عنها زوجها اكذلك هي قال نعم ومثله رواية ابي العباس المنقولة في ثقة وبيب كانها موثقة قال قلت لابي عبد الله ع المتوفى عنها زوجها قال لا تكتحل لزينة ولا تطيب ولا تلبس ثوبا مصبوغا ولا تخرج نهارا ولا تبيت عن بيتها قلت ارايت ان اراد ان تخرج الى حق كيف تصنع قال تخرج بعد نصف الليل وترجع عشاء ولعل هذا بناء على ان يكفي للبيتوتة الكون فيه الى نصف الليل فيجوز الخروج بعده كما ورد في البيت بعض ايضا وعلى انه اذا خرج بعد النصف يجوز لها الكون خارجا عنه الى العشاء ولكن لا يجوز لها الخروج نهارا ابتداء او على ان الحق الذي تخرج اليه لا بد فيه من المكث بقدر هذه المدة وح فتتعين عليها اختيار هذا الطريق لا الخروج اول الليل او انتهاءه والله تعالى يعلم وما ورد في ثقة بسند حسن بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المراة المتوفى عنها زوجها وتكون في عدتها

فلا تنافيها الاية بعد ما مضى الاصل في الاخبار الواردة في عدة المتوفى عنها زوجها

عن ابي بصير

التخرج

يجب بها الحد او تؤذي اهله بالقول او الفعل فتخرج في الاول لاقامته ثم ترد اليه عاجلا وفي الثاني تخرج الى مسكن اخر يناسب حالها من غير عود ان لم
تتب والا فوجهان اجودهما جواز ابقائها في الثاني للاذن في الاخراج معها مطلقا ولعدم الوثوق بتوبتها لنقصان عقلها ودينها نعم يجوز الرد فان
استمرت عليها والا اخرجت وهكذا واعلم ان تفسير الفاحشة م

اتخرج في حق فقال ان بعض نساء النبي ص سئلته فقالت ان فلانة توفي عنها زوجها فتخرج في حق بنوبها فقال لها رسول الله اف لكن قد كنتن من قبل ان ابعث فيكن و
ان المراة منكن اذا توفي عنها زوجها اخذت بعرة فرمت بها خلف ظهرها ثم قال لا امتشط ولا اكتحل ولا اختضب حولا كاملا وانما امرتكن باربعة اشهر و
عشرا ثم لا تصبرن لا تمتشط ولا تكتحل ولا تختضب ولا تخرج من بيتها نهارا ولا تبيت عن بيتها فقالت يا رسول الله فكيف تصنع ان عرض لها حق فقال تخرج
بعد زوال الليل وترجع عند المساء فتكون لم تبت عن بيتها قلت له فتحج قال نعم وهذا الخبر صريح في تاكد البيتوتة وانها تتحقق بالكون الى نصف الليل
واما تجويز الكون خارجة الى العشاء فيحتمل الوجهين المذكورين في سابقه فتامل ومنها ما يدل على المنع من خصوص البيتوتة في غير بيتها مثل ما رواه في في
ويب في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئلته عن المتوفى عنها زوجها اين تعتد قال حيث شاءت ولا تبيت عن بيتها وما رواه في في ويب بسند كانه
موثق كالصحيح عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المتوفى عنها زوجها فقال لا تكتحل لزينة ولا تطيب ولا تلبس ثوبا مصبوغا ولا تبيت عن بيتها
الحديث وقد تقدم في بحث الحداد وما رواه في في بسند كانه موثق عن محمد بن مسلم قال جاءت امراة الى ابي عبد الله ع تستفتيه في المبيت في غير بيتها وقد مات
زوجها فقال ان اهل الجاهلية كانت اذا مات زوج المراة احدت عليه امراته اثني عشر شهرا فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وآله رحم ضعفهن فجعل
عدتهن اربعة اشهر وعشرا وانتن لا تصبرن على هذا والشيخ ره في يب بعد ما اورد طرفا من تلك الروايات على ما اشرنا اليه ذكر ان ما تضمن هذه
الاخبار من ان المتوفى عنها زوجها لا تبيت عن بيتها محمول على جهة الاستحباب والافضل وان كانت لو بانت في غير بيتها لم يكن في ذلك باس حسبما تضمنته
الروايات الاخرى وعلى هذا فيحمل ايضا المنع عن الخروج الا لضرورة او حق كما في بعض الاخبار التي نقلناها على الافضلية لكن ربما كان البيتوتة اكد
لكثرة رواياتها ويمكن ايضا الجمع بين الاخبار بحمل الاخبار الاخيرة على التقية لان مذهب بعض العامة وجوب السكنى في جميع العدد سواء الرجعية
او البائنة وعدة الوفاة ولم يخصوه بالرجعية كما هو مذهب اصحابنا ويمكن ايضا الجمع بينها بحمل تلك الاخبار على وجوب بيتوتتها في البيت التي تعتد فيه
وان لم يكن بيت زوجها او عدم الخروج عنه مطلقا الا لضرورة او حق او في سبيل الله وحمل الاخبار الدالة على عدم وجوب الاعتداد في بيت زوجها وانه
يجوز لها الانتقال من بيت الى بيت وان كانت كلما انتقلت الى بيت واتخذه مسكنا يلزمها فيه ما لزمها في البيت الاول من البيتوتة فيه او عدم
الخروج عنه مطلقا الا لضرورة او في سبيل الله ولعل شيئا من الاخبار المذكورة لا يابى عن هذا الجمع بل صحيحة محمد بن مسلم ظاهرة في ذلك وحملها على
انها تعتد حيث شاءت اي يجوز لها الخروج عن بيتها اي بيت زوجها نهارا ولكن لا تبيت الا بعيد جدا نعم موقوفة سماعة ربما يابى عن هذا الحمل اذا قيل
يمنع المطلقة عن الخروج عن بيت زوجها مطلقا فان ظاهرها تساويهما في الحكم والامر فيه سهل اذ يمكن حملها على ان المتوفى عنها زوجها ايضا كك في الجملة
اي انها تعتد في بيتها لا تخرج الى اخر ما ذكر فيها وان كان بينهما تفاوت في ان البيت فيها مبيت زوجها وفيها كل بيت تعتد فيه ولو قيل ان الواجب
في المطلقة ايضا باعتبار العدة ليس الا ما حكم به في المتوفى عنها زوجها ايضا وما زيد فيها من التكاليف انما هو باعتبار الزوجية ولو رضي الزوج جاز
لها ايضا الخروج والانتقال من بيت الى بيت اخر فلا يبقى اشكال اصلا لكن لما لم ينقل هذا التفصيل من الاصحاب فلا يمكن الجراة على القول به الا ان الاولى
لها مراعاة ذلك وعدم الخروج عن البيت الذي تعتد فيه الا لضرورة او في سبيل الله ورعاية البيتوتة ما امكنت لكثرة رواياتها وصحة بعضها واما
مع الاضطرار فلا حرج ويدل ايضا على جواز تركها مع الاضطرار ما نقله في الفقيه انه كتب محمد بن الحسن الصفار الى ابي محمد الحسن بن علي ع في امراة مات عنها
زوجها وهي في عدة منه وهي محتاجة لا تجد من ينفق عليها وهي تعمل للناس هل يجوز لها ان تخرج وتعمل وتبيت عن منزلها في عدتها قال فوقع ع
لا باس بذلك ان شاء الله تعالى وانت خبير بان هذا الخبر ايضا مما يؤيد ثبوت منع عن الخروج في المتوفى عنها زوجها فان سؤال الصفار عن حال الضرورة وجوابه ع بعدم
الباس بذلك من غير الدلالة على عدم المنع فيها مطلقا يستفاد منه ذلك والله تعالى يعلم **قوله** يجب بها الحد فسر بعضهم بخصوص الزنا وبعضهم بمطلق
المعصية وعلى الوجوه فهو استثناء من الاول وقيل انه مبالغة في النهي يعني لا يجوز لها الخروج ولا تقع منها الا ان تفعل فاحشة هي الخروج وعلى
هذا فهو استثناء من الثاني وتاكيد له **قوله** ثم يرد اليه عاجلا فيه انه لا دليل على وجوب الرد وان بني ذلك على ان تجويز الاخراج انما هو
لاقامة الحد وضرورتها فيجب العود بعد رفعها ففيه انا لا نم ذلك لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالفاحشة سببا لسقوط حقها وحرمتها فيجوز اخراجها
بعده بلا عود ولو قيل ان احتمال ذلك كاف في الحكم اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن فنقول ان هذا انما يتم لو كان النهي من الاخراج في معنى
الامر بامساكها في البيت اذ ح امكن ان يق ان وجوب الامساك عام لا يحكم باستثناء شيء منه ما لم يتيقن والاستثناء المذكور لما احتمل ان يكون لضرورة
اقامة الحد فيقتصر فيه على القدر المتيقن وهو ما كان لاقامة الحد اذ لا يقين فيما زاد عليه فبعد اقامة يجب ردها لعموم الامر بامساكها في البيت لكن الكلام
ح في هذا الارجاع فانا لا نفهم من الاية الا حرمة الاخراج الا مع الاتيان بالفاحشة لا وجوب الامساك الا معه فيجوز الاخراج معه وبعد ذلك فالحكم بوجوب
ردها يحتاج الى دليل سواء قلنا ان هذا التجويز لسقوط حرمتها او لضرورة اقامة الحد ولم يظهر لنا دليل على ذلك فالاظهر عدم وجوب الرد كما ذهب
اليه ابن ادريس وان كان ما اختاره الش احوط فتامل **قوله** وفي الثاني تخرج الى مسكن اخر اه هذا بناء على انه حمل الاية الكريمة على انه لاثبات حق
الله تعالى في زمن العدة زيادة على السكنى الواجب من الزوجية وان الايذاء المستثنى ليس بحيث يوجب النشوز اذ ح يتجه ما ذكره لان استثناء الاتيان
بالايذاء فيها لا يوجب الا سقوط حقه تعالى معه واما السكنى الواجب في العدة كما في زمن الزوجية فلا دليل على سقوطه فيحكم بوجوبه لاطلاق الامر
به كقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم لكن يكفي النقل الى مسكن مناسب كما ذكره ههنا ولا يلزم رعاية الاقرب الى مسكن العدة فالاقرب
كما حكم به الشيخ ره في ط وتبعه الش ره في شرح ئع اذ لا دليل عليه هذا واما لو حمل الايذاء على ما كان موجبا للنشوز فيسقط معه حق السكنى ايضا
اذ لا سكنى للناشزة وان كان نشوزها في اثناء العدة كما صرح به الش في شرح ئع وكذا لو حملت الاية على انها لبيان بقاء حكم الزوجية في زمن

لا تبيت

واعلم ان تفسير الفاحشة في العبارة الاولى وهو ظاهر الآية ومدلولها لغة ظاهر واعم منه واما الثاني ففيه روايتان مرسلتان والآية غير ظاهرة فيه تم

العدة وهو وجوب السكنى فيها ايضا كما في نص الزوجة ففهم من الاستثناء سقوطه معه سواء حمل الايذاء على ما اوجب النشوز ام لا وح فيجب ان يعتبر الادلة المطلقة ايضا بهذا التقييد لوجوب حمل المطلق على المقيد فتدبر واعلم ان البيضاوي ذكر او لا هذا التفسير وقال مستثنى من الاول والمعنى الا ان يتعدى على الزوج فانه كالنشوز في اسقاط حقها او الا ان ترتئى فتخرج كاقامة الحد عليها واعترض عليه المحقق الاردبيلي بقوله وفيه تامل لان فهم ان سبب سكناها كونها زوجة غير ناشزة والظاهر انه ليس كذلك بل سبب النص وان لم تكن مستحقة للنفقة لنشوزها بوجه لا يصدق عليه انه فاحشة ولهذا يجب ان يكون في البيت الذي طلقت به وهي فيه ولا يجب السكنى وان كانت بائنة مع عدم استحقاقها للنفقة والسكنى وهو ظاهر انتهى والظاهر ان مراد البيضاوي ان الايذان بالفاحشة على هذا التفسير سبب لسقوط الحق كما ان النشوز سبب لسقوط حقها من النفقة والسكنى بخلاف ذلك على التفسير الثاني فانه ليس سببا لسقوط الحق بالكلية بل يخرج لاقامة الحد عليها ثم ترد اليه وهذا متوجه سواء قيل ان السكنى وعدم الاخراج حق الله تعالى كما ذكره هذا المحقق تبعا للمتاخرين او قيل انه حق الزوجة بناء على الاحتمال الذي ذكرناه في تفسير الآية وقوله في اسقاط حقها اي الحق الثابت للزوجة سواء كان حقها او حق الله فيها اذ الاضافة يكفي فيها ادنى ملابسة على انه يمكن ان يقال ان قوله في اسقاط حقها متعلق بالنشوز فقط لا بما تحرر فيه ايضا والمعنى ان الايذان بالفاحشة سبب لسقوط الحق هنا سواء كان حق الله تعالى او حق الزوجة كما ان النشوز سبب لسقوط حقها من النفقة والسكنى في غير هذا الموضع وعلى هذا فلا توجيه عليه مما اورده اصلا ولا يخفى ايضا ان الظاهر من قول البيضاوي فانه كالنشوز انه لم يحمل الايذاء على ما كان سببا للنشوز فيكون حكمه بسقوط الحق باعتبار كونها ناشزة والحكم بسقوط الحق باعتبار كونها زوجة غير ناشزة كما حمل هذا المحقق كلامه عليه ارتكاب لا وجه للتشبيه بالنشوز بل كان ينبغي ان يقال فانه يسقط حقها حينئذ بالنشوز او حمل على ما اوجب النشوز يمكن توجيه كلامه بان النشوز الخاص ههنا حكمه حكم النشوز المطلق في غيره في انه سبب لسقاط الحق وفيه اشارة الى ان نشوزها لو كان بوجه اخر لا يحكم بسقوط الحق ههنا لخلوه عن ذلك الذنب من الزوجة ولا يخفى ان هذا على تقدير الحق حق الله تعالى وعلى تقدير كون الحق حق الزوجة ان عدم الاخراج باعتبار الزوجة فلا يخ ايضا عن وجه اقتصارا في تخصيص العموم على ما هو مورد النص عندنا وصريح التفسير عندهم لكن يمكن ان يقال ايضا ان هذا التفسير اشارة الى ان المراد بالايذان بالفاحشة هو نشوزها بالى وجه كان ولذا اختلف عبارات المفسرين بهذا التفسير ففي احكام الراوندي اذاها الاهل الرجل وسوء خلقها وفي الاخرى ان تؤذي اهل زوجها وفي عبارات سائر المفسرين ايضا اختلاف ونقل عن قتادة انه فسرها بالنشوز وكيفما كان فلا يرد عليه ما اورده المحقق ثم لا يخفى ان بناء كلام هذا المحقق على ما حمل الآية عليه على المعنى بين المتاخرين وقد عرفت ان للكلام فيه مجالا واما قوله وانه يجب السكنى وان كانت بائنة اه فهو غريب منه لان اختصاص الآية عندنا بالرجعية وعدم ظهور خلاف فيه بيننا مع انه ره ايضا اشار في اول تفسيره للآية الى ان موردها الرجعية ولو قبل ان كلامه على البيضاوي لعلهم لم يخصصوها بالرجعية فالكلام الوارد معهم فمقبول انهم ان لم يخصصوها بالرجعية فلم يخصصوا الحكم بالسكنى ايضا بها على ما هو الظاهر بينهم بل اثبتوها للبائنة فلا يصح قوله مع عدم استحقاقها للنفقة والسكنى فتدبر **قوله** واعلم ان تفسير الفاحشة في العبارة اه لعل المراد تفسير الفاحشة المطلقة في عبارات المصرح بها الاول اي التي يجب بها الحد فخرجت الآية الكريمة حيث قيدت فيها بالمبينة اي الظاهرة او المظهرة فان الظلم منها هو تلك الفواحش التي تظهر للناس بسبب اقامة الحد وتشهر صلحها وان كان مدلول الآية الفاحشة لغة اعم منها وذكر في شرح نخ ان الظلم من اطلاق الفاحشة عرفا هو المعنى الاول وعلى هذا يمكن ان يكون مراده ههنا ايضا ان تفسير الفاحشة بالمعنى الاول هو ظاهر الآية نظرا الى العرف وان كان مدلولها لغة ما هو اعم وفيه انه اذا كان مدلولها لغة اعم منه فكون المعنى الاول ظاهر الآية موقوف على ترجيح العرف على اللغة وهو في الفاظ الكتاب غير ظاهر واعلم انه قال في الفاحشة الزنا وما يشتد قبحه من الذنوب وكل ما نهى الله عز وجل عنه وقال في الصحاح الفحشاء وكل سوء جاوز حده فهو فاحش وقد فحش الامر بالضم وتفاحش وبنى الزنا فاحشة وعلى هذا فالمدلول اللغوي هو اعم من المعنى الاخير ان كان للاخير ان كان كذا في وكذا ما ذكر في الصحاح من انها من كل شيء جاوز حده هو قريب من المعنى الثاني للقاموس ولعله الاصل في معنى الفاحشة واما اطلاقها على خصوص الزنا فان كان باعتبار اشتهارها فيه فلا انها موضوعة لخصوصه لكن مع اشتهارها فيه او وضعها له بخصوصه الحكم في الآية الشريفة باستثنائها غير مشكل جدا اذ الاصل بقاء النهي على عمومه وعدم خروج شيء منه ما لم يتيقن والمتيقن بالنظر الى اللغة ليس الا الزنا لاحتمال الفاحشة له ان لم تكن ظاهرة فيه مطلقا فالظاهر فيه اذا نسبت الى النساء وعلى هذا فاستثناء غير من الذنوب التي توجب الحد او مطلق يحتاج الى دليل نعم اذا توقف اقامة الحد على الاخراج فيكون الاخراج لها للمصلحة لا باعتبار دلالة الآية مع ان فيه ايضا تاملا ستعرف اليه فانتظر **قوله** ففيه روايتان مرسلتان احدهما ما رواه في قرب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن بعض اصحابه عن الرضا في قول الله عز وجل لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة قال اذاها الاهل الرجل وسوء خلقها والاخرى ما روي فيها ايضا بسند فيه ارسال وضعف عن محمد بن علي بن جعفر قال سئل المامون الرضا عن هذه الآية قال يعني بالفاحشة المبينة ان تؤذي اهل زوجها فاذا فعلت فان شاء ان يخرجها من قبل ان تنقضي عدتها فعل وانت خبير بان الظاهر من الروايتين وكذا من كلام جمع ممن فسر الآية بهذا التفسير ان المراد بها في الآية خصوص ذلك ولا اشكال فيه بناء على ما تحقق له لكلام اللغويين فان ذلك خصوص موضوع له للفاحشة بل يجوز ان يكون باعتبار وضع الفاحشة المطلق الذنب الشديد المتاكد لكن يكون المراد في الآية خصوص هذا الفرد لا مطلقها وكان علم ذلك عنده عليه السلام ويمكن حملها كما وقع في كلام بعض اخر من المفسرين بهذا الوجه على ان المراد شمول الآية لذلك ايضا فيكون من قبيل بيان الفرد الخفي كما فعله علي بن ابراهيم ره في تفسيره فانه قال ومعنى الفاحشة ان تزنى او تسرق على الرجل او من الفاحشة ايضا التسلط على زوجها فان فعلت شيئا من ذلك حل له ان يخرجها وقال الشيخ في نهيه والفاحشة ان تفعل ما يجب عليها الحد فاذا فعلت ذلك اخرجت واقيمت عليها الحد وقد روي ان ادنى ما يجوز له معه اخراجها ان تؤذي اهل الرجل فانه متى فعلت ذلك جاز له اخراجها والظاهر ان الرواية التي اشار اليها هي هاتان الروايتان

فتدبر فيها

لكنه مشهور بين الاصحاب وتردد في المخ لما ذكرناه وله وجه ويجب الانفاق في العدة الرجعية على الامة كما يجب على الحرة اذا ارسلها مولاها ليلا ونهارا ليتحقق به
التمام التمكين كما يشترط ذلك في وجوب الانفاق عليها قبل الطلاق فلو منعها ليلا او نهارا او بعض واحد منهما فلا نفقة لها ولا سكنى لكن لا يحرم عليه امساكها
نهارا للخدمة وان توقفت عليه النفقة وانما يجب عليه ارسالها ليلا وكذا الحكم قبل الطلاق ولا نفقة للبائن طلاقها الا ان تكون حاملا فيجب لها النفقة والسكنى
حتى تضع لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن ولا شبهة في كون النفقة بسبب الحمل لكن هل هي له او لها قولان اشهرهما الاول م

فقد حملها على الوجه الثاني هذا لكن على الوجهين الروايتان باعتبار سندهما لا تصلحان للاعتماد والحكم بجبر ضعفهما بالشهرة بين الاصحاب ايضا لا يخ
عن اشكال مع ما عرفت من اصالة بقاء النهي على الاطلاق ما لم يتيقن خروج شيء منه وعلى هذا فالحكم بجواز الاخراج مع البذاء والايذاء باعتبار دلالة
الاية لا يخ عن اشكال نعم اذا قيل ان النهي عن الاخراج ليس باعتبار حق الله في العدة بل باعتبار بقاء الزوجية وان حكمها حكم الزوجة فمع البذاء
والايذاء بحيث تكونان ناشزة غير مستحقة للسكنى يجوز اخراجها بهذا الاعتبار ولعله يحتمل ان يكون تفسيره ع الاية بهذا الوجه باعتبار علمه ع بان جواز
الاخراج في هذه الصورة بهذا الاعتبار والله تعالى يعلم **قوله** لكنه مشهور بين الاصحاب بل ادعى الشيخ ره في الخلاف الاجماع عليه لكنه نفسه في يه فسره
بالوجه الاول ونسب ذلك الى الرواية كما نقلنا وعبارة الخلاف هكذا الفاحشة التي تحلل اخراج المطلقة من بيت زوجها ان تشتم اهل الرجل وتؤذيهم
وتبذو عليهم وبه قال ابن عباس واليه ذهب الشافعي وقال ابن مسعود الفاحشة ان تزني فتخرج وتحد ثم ترد الى موضعها وبه قال الحسن البصري دليلنا
عموم الاية واجماع الامة وايضا فان النبي ص اخرجت فاطمة بنت قيس لما بذت على بيت احمائها وشتمهم فثبت ان الاية واردة في هذا انتهى وكان مراده
بعموم الاية ان الفاحشة فيها عامة وتخصيصها بالزنا يحتاج الى دليل فيجب ان يحمل على العموم ليشمل ما ذكرنا وهذا مبني على انه ثبت عنده عموم الفاحشة
وانها ليس في خصوص الزنا حقيقة وعلى ان المراد بما فسره شمولها له لا تفسيرها بخصوصه كما ذكرنا ثانيا ونسبه في يه الى الرواية او ان النهي في الاية على ما نقلنا
عام لا يجوز تخصيصه ما لم يتيقن والاخراج للزنا ليس كذلك بخلاف ما ذكره لتيقن جواز الاخراج له باعتبار النشوز وهذا بناء على ان تحمل الاية
على الاحتمال الذي ذكرنا وكان هذا اوفق بقوله فثبت ان الاية واردة في هذا وفيه ان جواز الاخراج لاقامة الحد اذا قيل بالرد بعد اقامته على
ما نقله ايضا كانه متيقن لدخوله تحت الضرورة الا ان يق ان هذا على تقدير توقف اقامة الحد على الخروج وعدم امكان اقامته في البيت مع ان من
فسره بذلك لم يقيد بذلك وايضا الحكم بدخول ذلك تحت الضرورة محل تامل فانه بعد ما ورد النهي العام عن اخراجها يمكن القول بجواز تاخير اقامة الحد
الى انقضاء العدة كما جوز التاخير في موارد اخرى فافهم واما ما استدل به اخر من اخراج فاطمة بنت قيس فاورد عليه ان المروي ان زوجها قد بت
طلاقها ولم يكن رجعيا وبها احتج الجمهور على استحقاق البائن للسكنى كالرجعية مع انهم رووا ايضا عن الشعبي انه قال دخلت على فاطمة بنت قيس بالمدينة
وسئلتها عن قضاء رسول الله ص فيها فذكر انه طلقها زوجها طلاقا بتاتا وانها خاصمته الى رسول الله في السكنى والنفقة فلم يجعل لها سكنى ولا نفقة
وامرها ان تعتد في بيت ابن ام مكتوم وروى الزهري ايضا عن عبد الله ان طلاقها كانت ثالثة وانها اتت رسول الله لطلب السكنى والنفقة فلم يجعل
لها نفقة الا ان تكون حاملا واستاذنته في الانتقال فاذن لها فانتقلت الى بيت ابن ام مكتوم ولم تزل هناك حتى مضت عدتها فانكحها النبي ص اسامة
بن زيد قال فارسل اليها مروان بن الحكم قبيصة بن ذويب فسئلها عن هذا الحديث ثم قال مروان لم يسمع هذا الحديث الا من امراة وسناخذ بالعصمة التي
وجد الناس عليها فقالت فاطمة حين بلغها قول مروان بيني وبينكم القران قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك
امرا قال هذا لمن كانت له مراجعة واي امر يحدث بعد الثلث ونقل في الكشاف عن الحسن وحماد انهما قالا لا نفقة للمبتوتة ولا سكنى لحديث فاطمة
بنت قيس ان زوجها ابت طلاقها فقال لها رسول الله لا سكنى لك ولا نفقة قال وعن عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امراة لعلها نسيت او شبه لها
سمعت النبي ص يقول لها السكنى والنفقة وانت خبير بان مع وجود هذه الروايات استناد الشيخ بالرواية التي نقلها كما ترى وكان كلامه مع العامة
القائلين بهذه الرواية وترجيح تفسيره بناء عليها وان لم يطابق هذا بناء على انها كانت مبتوتة والنهي عن الاخراج عندنا مختص بالرجعية هذا وفي
مجمع البيان بعد ما نقل هذا التفسير عن ابن عباس قال وهو المروي عن ابي جعفر وابي عبد الله ع ومثله في مختصر التبيان المنسوب الى ابن ادريس ره
وانا لم اظفر بالرواية عنهما عليهما السلام في هذا الباب وليس عندنا اصل التبيان فمن كان عنده فليرجع اليه لعل الشيخ ره اوردها فيه **قوله** ولا نفقة
للبائن طلاقها وفي حكمها السكنى فلا سكنى لها ايضا وقوله تع اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم مع عمومها في الرجعية والمبتوتة مخصصة بالرجعية
بالاجماع وبالاخبار التي اوردناها في بحث تخصيص الاية السابقة الدالة على المنع عن الاخراج والخروج بالرجعية فان اكثرها تدل على وجوب تخصيص هذه
الاية ايضا كما يظهر بالتامل واما الشاهد الذي ذكرنا لتخصيص تلك الاية من نفسها وهو قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا فلا يصير شاهدا على
تخصيص هذه الاية ايضا للتفاوت بين مدلوليهما اما على المعنى المشهور للاية السابقة فظ واما على الاحتمال الذي ذكرنا من حملها على وجوب الاسكان مط
كما في زمن الزوجية فلان النهي عن عدم الاخراج فيها على هذا التفسير وان كان مفاده الامر بالاسكان المذكور في هذه الاية لكنها اشتملت على المنع
عن الخروج ايضا فيمكن ان يكون تخصيصها بالرجعية بهذا الاعتبار فيكون مفاد الاية الثانية ان الزوجة مط يجب اسكانها ولا يجوز اخراجها ومفاد الاية
الاولى ان الرجعية لا يجوز للزوج اخراجها اما مط او اذا طلبت السكنى ولا للزوجة خروجها اما مط او بلا اذن الزوج واما البائنة فلعله يجوز لها الخروج
لا الاخراج ايضا حتى يلزم تخصيص الاية الثانية ايضا فافهم **قوله** لقوله تعالى وان كن اولات حمل الخ فانه بعمومه شامل للرجعية والمبتوتة وتخصيص ما
سبقه وهو قوله تع اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم بالرجعية بالاخبار والاجماع على ما سبق لا يوجب تخصيص هذا مع عدم المخصص ويؤكد ايضا عموم الاية
الاخبار المتضافرة نحو ما في في ويب من صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع في الرجل يطلق امراته وهي حبلى قال اجلها ان تضع حملها وعليه نفقتها
حتى تضع حملها وحسنة محمد بن قيس بابرهيم بن هاشم عن ابي جعفر ع قال الحامل اجلها ان تضع حملها وعليه نفقتها بالمعروف حتى تضع حملها ورواية ابي الصباح
الكناني عن ابي عبد الله ع قال اذا طلق الرجل المراة الحبلى انفق عليها حتى تضع حملها الحديث وما في في عن حسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال
الحبلى المطلقة ينفق عليها حتى تضع حملها الحديث وما في الفقيه من رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول الحبلى المطلقة ينفق عليها حتى
تضع حملها الحديث ويؤكده ايضا خصوص مفهوم بعض الاخبار كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن المطلقة ثلثا الها النفقة والسكنى قال احبلى

للدوران وجودا وعدما كالزوجية ووجه الثاني انها لو كانت للولد لسقطت عن الاب بيساره كما لو ورث اخاه لابيه وابوه قاتل لا يرث ولا ادرى عن الحمل ولوجبت على الحمد مع فقر الاب لكن التالي فيهما باطل فالمقدم مثله واجيب بمنع بطلان فيهما وتظهر فائدة القولين في مواضع منها اذا تزوج الحرة شرط مولاها رق الولد وجوزناه وفي العبد اذا تزوج امرأة حرة وشرط مولاه الانفراد برق الولد فان جعلناها للحمل فلا نفقة على الزوج اما في الاول فلانه ملك العبد واما في الثاني فانا لعبد لا يجب عليه نفقة اقاربه وان جعلناها للحامل وجبت وهو في الاول اظهر

هي قلت كما قال فلا وجه لما وجه رواية ابي بصير عن ابي عبد الله وموثقة سماعة كما تقدمت هذا كله مع عدم ظهور خلاف فيها **قوله** للدوران وجودا وعدما هذا الدليل ذكره الشيخ في ط وهذه عبارته قد ثبت انه اذا طلقها طلاقا باتا فان كانت حائلا فلا نفقة لها وان كانت حاملا فلها النفقة لمن يجب النفقة قيل فيه قولان احدهما النفقة لها لاجل الحمل وهو اصحهما عند المخالف لثاني النفقة للحمل وهو اقواهما عندي بدليل انها لو كانت حائلا لا نفقة لها واذا كانت حاملا وجبت النفقة فلما وجبت بوجوده وسقطت بعدمه ثبت ان النفقة له كالزوجية لها النفقة ما دامت زوجة فاذا زالت الزوجية فلا نفقة لها وكانت النفقة لاجل الزوجية انتهى ولا يخفى ان الدوران لو تم لا يدل الا على سببية الحمل للانفاق لا على ان الانفاق للحمل ودعوى ان الدوران في الزوجية لاستحقاق الزوجية للنفقة فكذا ههنا يكون باعتبار استحقاق الحمل لها على ما افاده سلطان العلماء فيه ان الدوران على تقدير اعتباره لا يفيد شيئا منهما الا التسبيب واما كون محل الانفاق هو الزوجة او الحمل فلا لكن لما انحصر المحل في الدوران الثاني في الزوجة حكم بان الانفاق لها وفي الدوران الاول لما تعدد المحل اي تقابل وهو الحمل والحامل فكل منهما محتمل ولا دلالة للدوران على انه للحمل البتة فلا عبرة به فتدبر واستدل الشيخ في ط بانه لما كانت النفقة للولد اذا كان منفصلا فكذلك اذا كان متصلا ولا يخفى ضعفه وبان اصحابنا رووا انه ينفق عليها من مال الحمل فدل على انه لا يجب لها وكانه اشار الى ما رواه في المنتهى عن ابن ادريس في السرائر عن رواية ابي الصباح الكناني انه ينفق عليها من مال ولدها الذي في بطنها فان الظاهر ان الانفاق عليها من مال الولد باعتبار وجوب الانفاق على الولد من ماله ونوقش في ذلك على الانفاق عليها فلتنفق عليها من مالها فالكلام ههنا ايضا ان الانفاق عليها بهذا الاعتبار كما لها وسيجيء الكلام على هذه الرواية وانها مع ضعفها معارضة باخبار اخر لا تصلح هي لمعارضتها ثم على تقدير العمل بها فغايتها ما يلزم منه جواز كون الانفاق ههنا ايضا بهذا الاعتبار لا الحكم به البتة اذ لعل الانفاق ههنا باعتبار بقاء اثر الزوجية في الجملة واستغنى به عن الانفاق باعتبار القرابة فلذا لم يحكم بانفاق الولد مع جوده الزوج واما مع موته فلما وقعت البينونة التامة وسقطت الانفاق باعتبار الزوجية حكم بالانفاق عليها من مال الولد على انه لا يلزم من جواز كون الانفاق عليه من ماله وجوب الانفاق عليه من مال ابيه فهذا يصلح شاهدا لتجويز الاحتمال الاول لا لتعيينه ولو سلم انها تصلح مرجحا له فلا ريب انه ليس في مرتبة المرجحات التي سنشير اليها للقول الثاني فذ **قوله** كما لو ورث اخاه او اوصى له بشيء فقبل ابوه **قوله** ولا اولوية الحمل اولى ولم يكن اقرب منه وفيه ما فيه واجيب بمنع بطلانه فيهما لا يخفى ان تخصيص عموم الآية الدالة على وجوب انفاق الازواج عليهن حق بعض حلهن بعدم ثبوت الولد بلا دليل يجوز احتمال ان يكون الانفاق للحمل او بما استدل به عليه من الدوران مع ما علم من حاله مشكل جدا وكذا ايجاب النفقة على الجد في صورة فقر الاب مع اصالة البراءة يحرم ما ذكر في غاية الاشكال فالظاهر هو القول الثاني وقد استدلوا ايضا عليه بانه لو كانت النفقة للحمل لوجب نفقتها دون نفقتها ولما كانت نفقتها مقدرة بحال الزوج فيجب عليه بقدر نفقة الاقارب غير مقدرة وفيه على انها لا ان نفقة الاقارب على الكفاية ولا يخفى ان من منع بطلان الثاني في الدليلين السابقين يمنعه ههنا ايضا ويلزم وجوب الانفاق بقدر الكفاية من غير مراعاة حال الزوج فان التزامه هون من الالتزام بالسابقين كما لا يخفى لكن قوله في حسنة محمد بن قيس وعليه نفقتها بالمعروف كان ظاهره وعليه حال الزوج فيشكل الالتزام المذكور وهذا والشيخ ره في ط اوردا الادلة الثلثة ثم قال وعندنا يسقط بيسار ومقتضى المذهب استحباب ذلك على الجد فخالف في جميع ما قالوه ولعله اشار بقوله فخالف في جميع ما قالوه الى الالتزام ما الزم في الدليل الذي نقلنا ايضا لكن لم يصرح به ثم ما نقلنا واشار اليه الثاني ظهر ان ما فعله السيد المحقق في شرح النافع حيث استدل بالدليلين الذين نقلهما الشيخ على ما اختاره من القول الثاني وتمسك ببطلان الثاني فيهما بالاجماع ليس بشيء فتدبر ثم لا يخفى انه لو كانت النفقة للحمل يلزم الحكم بوجوب النفقة للزوجة الناشزة اذا كانت حاملا وكذا بوجوب نفقة الزوجة الحامل على ابيها الزوج مع فقره ولم ار في كلامهم التعرض لذلك بل حكموا بسقوط النفقة مع النشوز فط وكذا بعدم وجوب نفقة زوجة الولد على ابيه ان كان الولد معسرا مطلقا من غير تعرض لاستثناء الحامل فيها فتدبر واعلم ان السيد المحقق في شرح النافع حكم بان القول الثاني اصح لانه المستفاد من الآية فان الضمير في عليهن يرجع الى الحامل بغير اشكال اذ لم يجر بانه يجري مثله في التمسك بالاخبار ايضا فانه قد صرح فيها ايضا بانه ينفق عليها والضمير راجع الى الحامل لكن لا يخفى ان محصل النزاع ههنا يرجع الى ان الحكم بانفاق الحامل هل هو لاجل الحمل بمعنى انه يجب انفاق الحمل باعتبار القرابة ولا يمكن ذلك منفردا فالحكم بانفاق امه للذلك وهو لها باعتبار اثر زوجيته فيها باعتبار الحمل والانفاق باعتبار ذلك فيكون باعتبار الزوجية لا القرابة فالنزاع في تعيين المنفق عليه انما هو في تعيين المنفق عليه بالذات اي هل المقصد بالذات انفاق الحمل والحكم بانفاق الحامل باعتبار وتوقف ذلك عليه او المقصد بالذات انفاق الحامل باعتبارها فيحكم الزوجة مع الحمل كالزوجة وعلى هذا فرجوع الضمير في الآية او الاخبار الى الحامل مما لا يجدي ههنا اذ لا ريب ان الانفاق على الحامل لكن الخلاف فيما ذكرناه والقول بانه يستفاد من الحكم بالانفاق عليها انها المقصد بالذات دون الحمل كما انه ليس بظاهر فهو يصلح للاستشهاد عليه فالكلام ان كلا من الاحتمالين محتمل وترجيح احدهما يحتاج الى مرجح من خارج نعم لا يبعد ان يقوي قوله وعليه نفقتها في صحيحة عبد الله بن سنان وحسنة محمد بن قيس ظاهره ان النفقة نفقة الزوجة فهو مع المرجحات الاخرى التي اشرنا اليها كاف لصلاحه مرجحا للقول الثاني والله تعالى اعلم **قوله** وشرط مولاه الانفراد برق الولد هذا الشرط ذكره المحقق في شرح النافع وتبعه الشهيد ره ههنا ولا وجه له سواء تعلق بالفرضين كما يشعر به اتحاد الانفراد امام لا وذلك لان بيان ثمرة الخلاف على ما ذكر لا يتوقف شيء منهما على الاشتراط المذكور كما اشار اليه سلطان العلماء ره اذ على القول بان النفقة للحمل لا نفقة على الزوج في شيء من الفرضين سواء اشترط الشرط المذكور او لا اذ العبد لا يجب عليه نفقة اقاربه وانما الفرق بين الاشتراط وعدمه في شيء اخر وهو انه في الفرض الاول اذا اشترط مولاه الانفراد برق الولد يكون تمام النفقة عليه اذ لم يشترط الانفراد يكون مشتركا بين السيد وعلى المقدرين لا يكون على العبد وفي الفرض الثاني اذا شرط مولاه رق الولد لا تكون النفقة عليه لا على العبد لانه حر وابوه مملوك فالنفقة

وفي الاخرى كسب العبد او ذمة مولاه على الخلاف وتظهر الفائدة ايضا فيما لو كان النكاح فاسدا والزوج حرا فمن جعل النفقة للعدة لها نفاهما هنا اذ لا نفقة للمعتدة عن غير نكاح لحرمة ومن جعلها للحمل فعليه لانها نفقة ولده م

على الزوجة نفسها لكونها حرة فعلى التقديرين لا تجب على العبد واما على القول الثاني فلا يتفاوت الحال اصلا في صورة الاشتراط وعدمه في شيء من الفرضين فعلى التقادير تجب النفقة في كسب العبد او ذمة مولاه وهو ظ فالاولى عدم التعرض لهذا الاشتراط ههنا كما فعله الشيخ في ط لو قيد فالتقييد بعدم الاشتراط كانه اولى اذ ح يظهر ثمرة الخلاف على كلا مذهبي القول الثاني كما لا يخفى بخلاف ذلك في صورة الاشتراط اذ ح لا يظهر ثمرته على المذهب الثاني منهما اذ كلا القولين على هذا المذهب يكون تمام النفقة في ذمة المولى لكن على القول الاول باعتبار ملكه للحمل وعلى القول الثاني على هذا المذهب باعتبار اذنه للعبد في التزويج ووجوب تحمل ما يجب عليه فافهم **قوله** وفي الاخرى كسب العبد فان لم يكن للعبد كسب او لا يفي بها يتعلق الفاضل او الجميع برقبة العبد او ذمة مولاه على ما فصلنا سابقا فتذكر واعلم ان الظ في هذه الفروع مع القول الثاني ابقاء لعموم الاية والاخبار على حاله اما في الفرض الاول فظ اذ لا يلزم فيه تخصيص فيهما على القول الثاني بخلاف القول الاول اذ لا بد عليه من تخصيصهما بما اذا لم تكن الزوجة امة على الشرط المذكور واما في الفرضين الاخرين فلان الظ من الاية الكريمة وكثير من الاخبار وصريح بعضها وجوب الانفاق على الزوج وظ تمام الانفاق على القول الثاني كك فان انفاق المولى باعتبار انها في عدة عبده في حكم انفاق العبد كما في زمن الزوجية وان تعلق بكسبه فالامر اظهر فلا يلزم تخصيص في الاية والاخبار بخلاف ذلك على القول الاول اذ في بعض الصور لا نفقة على الزوج ولا على مولاه كما اذا تزوج بحرة ولم يشترط رق الولد وفي بعضها وهو ما اذا تزوج بالامة بدون الشرط لا يجب التمام على الزوج ولا على مولاه وانما يجب على المولى بعضه وفي بعضها وهو ما اذا تزوج بالحرة او الامة مع الشرط وان وجبت على المولى لكن ليس ذلك ولا في صورة الانفاق البعض من جانب العبد حتى يكون في حكم انفاقه بل باعتبار ملكه للحمل فيلزم تخصيص الاية والاخبار فتفطن ثم اعلم ان ما ذكروه في هذا الفروع مبني على انه اذا كانت النفقة للحمل ويكون الحمل مما يجب انفاقه يكون حكمه حكم المنفصل فاذا كان ملكا يجب الانفاق على مالكه لا على ابيه واذا كان ابوه مملوكا لا يجب عليه انفاقه كالمنفصل في الموضعين وفيه تامل اذ يجوز ان يختص الحمل بوجوب انفاقه على ابيه وان كان مملوكا كما هو مقتضى النصوص على هذا القول لا مالكه لعدم النص عليه وعلى هذا فما ذكروه في الموضع الاول من انه اذا شرط مولى الحرة رق الولد وجوزناه فالنفقة عليه لا على الزوج مم وكونه ملكا لغيره لا ينافي ذلك اذ لا نم وجوب نفقته على المالك ما لم ينفصل وكذا ما ذكروه في الفرع الثاني من انه ان جعلناها للحمل فلا نفقة على الزوج لان العبد لا يجب عليه نفقة اقاربه مم ايضا اذ المسلم ان العبد لا يجب عليه نفقة اقاربه بعد الانفصال واما الولد الذي لم ينفصل فلا نم عدم وجوب نفقته عليه اي على سيده او في كسبه كما هو مقتضى عموم الاية والاخبار ويؤيد ما ذكرنا ان الشيخ ره في ط مع قوله بان النفقة للحمل وتفريعه جميع هذه الفروع قال في موضع اخر منه العبد اذا تزوج بحرة ملك ثلث تطليقات واذا تزوج بامة ملك تطليقتين عندنا وقال قوم لا يملك الا تطليقتين مط فالحرة تبين بالثالثة والامة بالثانية عندنا وعند المخالف تبين بالثانية على كل حال فاذا بانت فاذا كانت حائلا فلا نفقة لها واذا كانت حاملا فمن قال ان النفقة لاجل الحمل لها قال هي لها عليه لان العبد ينفق على زوجته ومن قال للحمل قال لا نفقة عليه لان العبد لا يجب عليه نفقة ذوي ارحامه وقد مضى ان على مذهبنا ان النفقة للحمل فعلى هذا لا نفقة عليه وان قلنا ان عليه النفقة لعموم الاخبار في ان الحامل لها النفقة كان قويا انتهى وكذا ما ذكر من انه في الفرض الاول اذا شرط مولاه الانفراد او برق الولد يكون تمام النفقة عليه وان لم يشترط تكون مشتركا بين السيدين انما يتم على تقدير كون الحمل حكمه حكم الولد المنفصل وهو مم وكذا ما ذكر في الفرض الثاني من انه اذا شرط مولاه رق الولد يكون النفقة عليه مم والسند ما ذكرناه ولو قيل ان المراد من الخلاف في ان الانفاق للحامل او للحمل محصله ان الانفاق هل هو للحامل باعتبار خصوصيته فيها او للحمل بمعنى ان الحمل ايضا مما يجب انفاقه كالمنفصل وحكمه حكم المنفصل مط والحكم بوجوب الانفاق على الزوج مع البينونة بهذا الاعتبار وح فيتفرع عليه ما ذكروه وما ذكرت من الاحتمال ايضا من الاحتمالات كون الانفاق للحامل لا للحمل اذ المراد بكون الانفاق للحمل هو ما ذكرنا من كون الحمل حكمه حكم المنفصل مط فنقول ح القول بكون الانفاق للحمل ضعيف جدا اذ بمجرد الحكم بوجوب الانفاق الزوج على الحامل في الاية والاخبار كيف يمكن الحكم بانه للحمل وان حكم الحمل حكم المنفصل مط حتى انه اذا وجب انفاق الحمل ايضا عليه مع ما فيه من المنافاة لعموم الاية والاخبار نعم لو كان الخلاف في ان هذا الانفاق الذي هو مدلول الاية والاخبار هل هو للحامل او للحمل لكان كل منهما محتملا لكن ح لا يتم ما ذكر من الفروع نعم يتفرع عليه بعض الفروع الاخرى كما سيجيء فانتظر **قوله** وتظهر الفائدة ايضا اه هذا ايضا من الفروع الى ما ذكرها الشيخ ره في ط وحكم بان الاقوى فيه ثبوت النفقة عليه وقد ظهر مما قررنا سابقا ان قوله ومن خلعها للحمل فعليه انما يتم اذا استفيد من الاية والاخبار كون الانفاق للحمل وان حكمه حكم المنفصل مط وقد عرفت ضعفه جدا واما اذا لم يقل به فكون الانفاق للحمل في النكاح الصحيح كما حمل عليه الاية والاخبار لا يستلزم وجوب الانفاق على هذا الحمل وان وجب الانفاق عليه بعد الانفصال فافهم وقد ذكر في شرح ئع فروعا اخرى ايضا منها انه لو لم ينفق عليها حتى مضت مدة المدة او مجموع فمن قال بوجوبها للحمل لا يجب قضاؤها لان نفقة الاقارب لا تقضى ومن قال انها لها وجب القضاء لان نفقة الزوجة تقضى واورد عليه ان القضاء انما هو للزوجة وفيه منع ويمكن الجواب بان النفقة حق مالي والاصل فيه وجوب القضاء خرج القريب من ذلك بدليل من خارج لانه معونة لسد الخلة فيبقى الباقي على الاصل ومنها لو كانت ناشزا حال الطلاق او نشزت بعده فعلى القول بان النفقة لها تسقط لان المطلقة حيث تجب نفقتها يكون حكمها حكم الزوجة تسقط نفقتها حيث تسقط نفقة الزوجة وبه يجب وحيث تجب وعلى القول بانها للحمل لا تسقط ومنها لو ارتدت بعد الطلاق فتسقط نفقتها على الثاني دون الاول ومنها ضمان النفقة الماضية فيصح على الثاني دون الاول لاستقرارها في ذمة الزوج على الثاني فيصح الضمان عنه دون الاول ولا يخفى ان هذا من فروع ما ذكره من وجوب القضاء على الثاني دون الاول فلا يحسن جعله فرعا على حدة ومنها اذا مات الزوج وهي حامل فعلى الاول يسقط لان نفقة القريب تسقط بالموت وعلى

الحمل م

لكونها معارضة والزوجة ههنا منفية قطعا واجيب بان الوجوب لها على حد الوجوب للزوجة م

وفعل المراد انه اذا مضت مدة لم ينفق عليها الزوج فيصح ضمان احد لها عنه على الثاني دون الاول ع

الثاني

ولو انهدم المسكن الذي طلقت فيه او كان مستعارا فرجع مالكه في العارية او مستاجرا انقضت مدته اخرجه الى مسكن بناسبها ويجب تحري الاقرب الى المنتقل عنه فالاقرب قضاء على موضع الضرورة وظاهره كغيره انه لا يجب تجديدا ستيجاره ثانيا وانا مكن وليس ببعيد وجوبه مع امكانه تحصيلا للواجب بسبب الامكان وقد قطع في بحر بوجوب التحري الاقرب وهو الظاهر فتحصل نفسه على وكذا لو طلقت في مسكن لا بناسبها اخرجها الى مسكن اخر مناسب متحريا للاقرب فالاقرب كما ذكروا ولو مات فورث المسكن جماعة لم يكن لهم فسخه

الثاني لو كان بايتان وسنفصل القول في هذا الفرع والتفريع ان شاء الله تعالى ومنها لو ابرأته على النفقة الحاضرة وكما بعد طلوع الفجر من نفقة اليوم سقطت على الثاني دون الاول لما سياتي من بقائها للزوجة بذلك دون القريب هو اشار الى ما ذكره بعد ذلك من ان المقصد من نفقة الزوجة القيام بحاجتها وسد خلتها فالواجب منها ان يدفع اليها يوما فيوما اذ لا وثوق باجتماع الشرائط وبقاء الزمان والحاجة عند دفع بعض المقدار يجب دفعها في صبيحة كل يوم اذ طلع الفجر ولا يلزمها الصبر الى الليل ليستقر الوجوب لتحقق الحاجة قبله ولانها تحتاج الى الطحن والخبز والطبخ اذ الواجب عليه دفع الحب او مؤنة اصلاحه لا عين المأكول لهيئا عملا بالعادة فلو لم يسلم عليها اول النهار سئله عند الحاجة انتهى وفيه تامل اذ لا يلزم من عدم لزوم الصبر الى الليل لتحقق الحاجة قبله وجوب الدفع صبيحة كل يوم بل الظاهر انه لا يجب عليه دفع شئ منها الا وقت الحاجة اليه عادة لا صبيحة كل يوم فلو دفع عين المأكول يجب فيها في وقت الحاجة اليه عادة ولو دفع ما يحتاج الى الاصلاح وامكنها اصلاحه كان من اهله يجب دفعه قبله بقدر ما يتهيأ لها عادة اصلاحا لكن وجوب التقديم على ما ذكره بل الظاهر انه لا يلزم عليه دفع ذلك بل يمكنه دفع عين المأكول هنا وعلى هذا فالحكم بوجوب دفع النفقة عليه صبيحة كل يوم وجوبا شرعيا مما لا وجه له ولا يخفى ان نفقة الاقارب بعضها كذلك ولا فرق بينهما في هذا المعنى لكن ما ذكره من ثمرة الخلاف لا يتوقف على ما ذكره بل يكفي فيها ان يقال انه اذا ابرأته عنها وقت الوجوب هو وقت الحاجة على ما ذكرنا سقطت على الثاني كما انه ابراء ممن لم يحل الحق دون الاول لانه ابراء من غير من له الحق فتامل ومنها لو سلم اليها نفقة ليوم فخرج الولد ميتا في اوله لم يسترد وان قلنا بها ولا استرد وتحتمل استردادها على التقديرين والاحتمال الذي اشار اليه كانه باعتبار ان الانفاق على الحامل انما هو بسبب الحمل وعلى هذا فيمكن ان يقال وجوب الانفاق عليها صبيحة كل يوم انما هو بناء على الظاهر من بقاء الحمل فبعد خروجه يعلم عدم وجوبه في نفس الامر فيسترد ثم ما ذكره بناء على ما حققه واما على ما ذكرنا فينبغي ان يقال اذا سلم اليها نفقة وقت الحاجة اليها وخرج الولد عند جل صرفها لم يسترد اه وعلى الوجهين لا حاجة الى تخصيص الخروج بالخروج ميتا كما لا يخفى ثم الظاهر انه يتفرع ايضا على القول بجواز الاسترداد النفقة المدفوعة اليها اذا لم يصرفها وان انقضت مدتها المضروبة لها بان عاشت من مال نفسها او بنفقة ثالث على القول بانه للحمل وعدم جواز الاسترداد وعلى القول بانها فان لنفقة على الاقارب ليس على وجه التمليك بل للامتاع فاذا امتنع بنفقة اخرى يجوز له استرداد ما اعطاها بخلاف نفقة الزوجة فانها على وجه التمليك فلا يسترد الا اذا دفع اليها نفقة مدة وخرج عن الزوجية قبل انقضائها فيجوز استرداد ما زاد على المدة الباقية لا القوم ضت وان لم يصرفها فانه يسترد منها وجوبا فتطن ان قلنا انها للحامل دون الحمل ويحتمل الوجوب مطلقا لانها منفوق عليها حقيقة على القولين فكيف لا يجب ضمانها ولا يخفى قوة ما ذكره من الاحتمال ثم انها لو انفقها مناصف بعد قبضها وجب بدلها ان قلنا ان الحمل لم يفرط ولو قلنا انها لم يجب لا يخفى ان في صورة التفريط بل وفيما اذا تلفت نفسها ايضا يمكن وجوب البدل عليها اذا كانت للحمل لان الواجب عليه الانفاق عليه ولم يحصل بدفعه اليها فلا وجه لسقوطه عنه نعم عليها ضمان ما فرطت فيه او اتلفته فتدفع ابدالها يمكن اجبارها على الانفاق على نفسها الذي لم يسقط عنها اثبت في ذمتها الى ان ايسرت ويمكن ان يقال في الجميع انه لم يؤمر الا بالانفاق عليهن ولو للحمل وقد حصل الامتثال فلا يجب لبدل فتامل هذه هي الفروع التي ذكرها في شرح ع وقال الى غير ذلك من الفوائد المترتبة على القولين ولعل منها ما اذا عتق الحامل واستثنى الحمل فعلى الاول يجب على المالك الانفاق عليها للحمل وعلى الثاني لا يجب ومنها ما اذا بيع الحامل واستثنى الحمل اذا جوزناه كما هو الظاهر فلو كانت النفقة للحمل يجب على البائع الانفاق له ولو كانت لها لم يجب لكن رج كما يجب انفاق الحمل على البائع كذلك يجب انفاق الحامل على المشتري فهل يحكم بالسقوط عن احدهما او بالاشتراك بينهما لم اقف على كلام لهم على التعرض لذلك وهذا بناء على ما فرعوا عليه الفروع السابقة من انها اذا كانت للحمل كان حكم الحمل حكم المنفصل مطلقا واما على ما ذكرنا من انه على القول الاول ايضا لا يحكم الا بوجوب الانفاق على الحمل في هذه المدة لا مطلقا فيسقط الفرع عن

قوله ولو انهدم المسكن الخ هذا واكثر الفروع التي ذكرت بعده بناء على ما هو الظاهر من حمل الابنة والاجنبية على المنع عن الاخراج عن خصوص البيت الذي طلقت وهي فيه واما على تقدير الحمل على الوجوب لاسكان كما في ذمن الزوجة فيسقط كلها اذ لم يجز الاخراج الى مسكن بناسبها ان لم ينهدم ولم يكن مستعارا او استاجرا انقضت عليها وكذا لا يجب تجديده مع الامكان ولا تحري الاقرب فالاقرب كذا الاخراج الى مسكن اخر مناسب لا يتوقف على كون الاول غير مناسب ولا يجب تحري الاقرب فالاقرب فتدبر قوله ولو مات فورث المسكن جماعة اه هذا الحكم ذكره الشيخ ن في ط وهذه عبارته اذا طلق زوجته فاستحقت السكنى في منزل المملوك له ثم مات المطلق في اثناء العدة وورثه جماعة من الورثة فليس لهم ان يقتسموا الدار حتى تقضي عدة المطلقة لانها استحقت السكنى في الدار على الصفة التي هي عليها فاذا قسمت كان في قسمتها ضرر عليها فلم يجز ذلك كما لو اكترى جماعة دارا من رجل ثم اراد واقتسامها لم يكن لهم ذلك لان المستاجر استحق منفعتها على صفتها وفي قسمتها ضرر عليه انتهى مع انه قال فيه ايضا بعده بلا فصل ان الميت عنها زوجها لا تستحق النفقة بلا خلاف ولا تستحق عندنا السكنى وقال بعضهم اي بعض العامة تستحق ولما كان بين الحكمين منافاة حمل جماعة من الاصحاب كلامه ن ومثله المحقق والعلامة الحكم الاول على ما اذا كانت الزوجة حاملا وقبل السكنى طامع موتره كما ذهب اليه الشيخ ن في ب واورد عليه الشهيد في شرح ع بانه على القول بوجوب نفقتها اذا كانت حاملا كما ذهب اليه الشيخ فانما يجب من نصيب الحمل على ما صرح به الشيخ والوارث الحق هي مستند الحكم لا من مال الميت مطلقا والغرض في المسئلة تعذر الوارث رج فلا تقدم بحق السكنى على ارثهم من المسكن اذ لا حق لها في نصيبهم بل في نصيب الحمل منه فلا يتم تقديمها بالمسكن مطلقا ولا تفريع عدم جواز القسمة بل غاية ان تطالب السكنى من حق ولدها كما تطالب النفقة وذلك لا ينحصر في مسكن الطلاق وانما هذا حكم مختص بالمطلقة حيث تستحق ذلك على الزوج قال والاصل في هذه المسئلة ان مذهب بعض الشافعية وجوب السكنى في عدة الوفاة كما يجب في غيرها من العدد البائنة والرجعية ولا يخفى ان الرجعية كما يذهب اليه اصحابنا وجعلوا حق السكنى من التركة وعليه يتفرع ما ذكره هنا فانهم الشيخ

والعبارة

حيث تنافي القسمة سكناها لسبق حقها لا مع انقضاء عدتها هذا اذا كانت حاملا وقلنا لها السكنى مع موته كما هو احد القولين في المسئلة

في العبارة من غير تقييد بما يناسب مذهبه وقيدها المص العبارة بكونها حاملا وذلك يتم في استحقاق اصل السكنى لا في صفتها للفرق بين سكنى المطلقة والمتوفى عنها زوجها الحامل على ما رايت انتهى ولا يبعد ان يكون بناء حكم الشيخ على ان المطلقة الرجعية اذا مات عنها زوجها لم يسقط حقها من النفقة والسكنى استصحابا لما ثبت حتى يثبت خلافه وما ذكره من ان المتوفى عنها لا النفقة ولا سكنى لها عندنا يحمل على ما اذا لم تكن مطلقة رجعية وح فلا حاجة الى التقييد بالحامل ولا يتوجه عليه اشكال اللهم الا ان يثبت الاجماع على انه تسقط النفقة والسكنى للمطلقة ايض بعد الموت والله تعالى يعلم

قوله حيث تنافي القسمة سكناها اي على الوجه اللائق بحالها وان لم تناف سكناها مط واما اذا فرض المسكن زائدا عليها بحيث يمكنها السكنى في بعض الاقسام بلا تفويت شيء من حقها فلا منع من القسمة كما اشار اليه الش سابقا ان المنزل ان كان فوق حقها فللزوج اخراجها الى المناسب مع انه ههنا لا يلزم الاخراج بل يمكن ان تسكن في بعض الاقسام بلا اخراج ولا يبعد حمل ما اطلقه الشيخ ره ايض على هذا فانه كما نقلنا قيد بقوله فاستحقت السكنى في منزل المملوك له وفيما كان زائدا عليها لا يستحق السكنى فيه بل في بعضه هذا ويمكن ان يكون غرض الش الاشارة الى ما ذكره في شرح ثع من انه لا يمكن قسمتها اذا ترتب عليها تغيير صورتها باقامة الحدود والجدران اما لو ارادوا التمييز بخطوطه ترسم من غير نقص وبناء فلا منع منه **قوله** كما هو احد القولين في المسئلة المش بين متاخري الاصحاب انه لا نفقة للمتوفى عنها زوجها سواء كانت حاملا او حائلا وقال الشيخ في يه انها اذا كانت حاملا انفق عليها من نصيب ولدها الذي في بطنها ونقله العلامة في لف عن ابن الجنيد والصدوق في الفقيه والمقنع وابي الصلاح وابن البراج وابن حمزة ايضا وقال الشيخ في ط المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها حاملا كانت او حائلا بلا خلاف وقال بعض الصحابة انها اذا كانت حاملا كان لها النفقة وروى اصحابنا ان لها النفقة اذا كانت حاملا من نصيب ولدها الذي في بطنها وهذا يحتمل وجهين احدهما وهو الاظهر ان يكون مراده بما ذكره اولا وادعى عدم الخلاف فيه اي بين الاصحاب هو عدم ثبوت النفقة لها من اصل التركة فلا ينافي ما نسبه ثانيا الى الرواية ولا ان يكون مقتضى الرواية مذهبا له كما اختاره في يه وثانيهما ان يكون مراده عدم الخلاف بين الاصحاب في انه لا نفقة لها مط ومراده بذكر الرواية الاشارة الى ورود رواية بخلاف ما اتفقوا عليه وما اختاره في النهاية وذهاب بعض الاصحاب قبله اليه كانه لا ينافي ذلك اذ مثله في كتبه ره ليس بعزيز وكيفما كان فالسكنى في حكم النفقة هذا حجة القول الاول ما رواه في في ويب في الحسن بابرهيم عن الحلبي عن ابي عبد الله ع انه قال في الحبلى المتوفى عنها زوجها انه لا نفقة لها وما رواه فيهما عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع وما رواه في يب عن زيد ابي اسامة عنه ع وحجة القول الثاني ما رواه في في ويب والفقيه عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال المراة الحبلى المتوفى عنها زوجها ينفق عليها من مال ولدها الذي في بطنها ولا يخفى انه وان امكن الجمع بين الروايات بحمل الاولى على انه لا نفقة لها من اصل التركة فلا ينافي هذه الرواية لكن اثبات مثل هذا الحكم المخالف للاصل بهذه الرواية مع ان في سندها محمد بن الفضيل والظ انه الضعيف بل جزم به المحقق ره في النكت مشكل جدا خصوصا مع معارضتها لظ الروايات الاولى مع ان فيها ما هو ارجح سندا ومنها ما اتفق معها في السند وهو رواية ابي الصباح وروى في في ويب في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما قال المتوفى عنها زوجها ينفق عليها من ماله وهذه الرواية بظاهرها ينافي كلا من المذهبين وجميع الروايات وحملها الشيخ في كتابي الاخبار على انها ينفق عليها من مال الولد اذا كانت حاملا قال والولد وان لم يجر له ذكر جاز لنا ان نقدره لقيام الدليل عليه كما يقدر في مواضع كثيرة من القران ثم استشهد برواية ابي الصباح التي نقلناها اولا وهو ما رواه في الصحيح عن احدهما ع قال سئلته عن المتوفى عنها زوجها الها نفقة قال لا ينفق عليها من مالها ولا يخفى انه وان امكن الجمع بين الروايات بحمل الاولى على الحامل على ما ذكره الشيخ والثانية على غيرها لكن اثبات الحكم المخالف للاصل بمجرد احتمال هذا الجمع مع بعده جدا وضعف سند الرواية الشاهدة له في غاية الاشكال على انه لا يبعد ان يكون من مالها موافقا للرواية الاخرى فحرفت من احد من الرواة او الناسخين الى ماله ومثل هذه التحريفات وازيد منه في الاخبار اكثر من ان تحصى وايض يمكن حمل الصحيحة الاولى على التقية لموافقتها لمذاهب بعض العامة كما ظهر مما نقلنا عن ط ويمكن حملها ايض على المطلقة الرجعية التي توفي عنها زوجها بناء على الاحتمال الذي ذكرنا في توجيه كلام الشيخ من ثبوت النفقة وفيها من مال الزوج للاستصحاب واما ما رواه في الفقيه ويب عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلم قال في نفقة الحامل المتوفى عنها زوجها من المال جميع حتى تضع ومع ضعفها بالسكوني العامي كما هو المش تحمل اما على التقية وهو او على الاظهر المطلقة الرجعية التي توفي عنها زوجها على الاحتمال الذي ذكرنا في توجيه كلام ط وح تحمل على انه انفق منه هذا القول في الحامل لا ان للحمل وخلافه وتحمل ايض على مال الولد ويق ان ذكر الجميع للاشارة الى انها من جميع مال ولدها لا من خصوص نصيبه من ارث ابيه وحملها الشيخ في يب على ان يكون محمولا على الاستحباب اذا رضي الورثة بذلك او على ان يكون الوجه فيه ان ينفق عليها من جميع المال لان نصيب الحمل لم يتميز بعد وانما يتميز اذا وضعت فيعلم اذكر هو ام انثى فح يعزل ماله فاذا تميز اخذ منه ما انفق عليها ورد على الورثة وقال ابن ادريس ره في ئر ولا نفقة للمتوفى عنها زوجها اذا كانت حائلا بلا خلاف وان كانت حاملا انفق عليها عندنا خاصة من مال ولدها الذي يعزل له حتى تضع على ما روي في بعض الاخبار وذهب اليها شيخنا ابو جعفر في جميع كتبه والذي يقوى في نفسي ويقتضيه اصول مذهبنا ان لا ينفق عليها من المال المعزول لان الانفاق حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي والاصل ان لا انفاق وايض النفقة لا تجب للوالدة الموسرة وهذه الام لها مال فكيف تجب النفقة عليها فان كان على المسئلة اجماع منعقد من اصحابنا قلنا به والا بقينا على نفي الاحكام الشرعية الا بادلة شرعية وما اخترناه وحررناه مذهب شيخنا محمد بن محمد بن النعمان المفيد في كتابه التمهيد فانه قال ان الولد انما يكون له مال عند خروجه الى الارض حيا فاما فهو جنين فلا يعرف له موت من حيوة فلا ميراث له ولا مال على الايقان فكيف ينفق على الحبلى من مال من لا مال له لولا السهو في الرواية او الادخال فيها انتهى وما ذكره ابن ادريس ره من التمسك بالاصل متجه واما ما ذكره من ان النفقة لا تجب للوالدة الموسرة اه ففيه ان الانفاق ربما كان للحمل لا للحامل فيندفع ما ذكره واما ما نقله

من شيخنا

واشهر الروايتين انه لا نفقة للمتوفى عنها ولا سكنى مطلقا فيبطل حقها من المسكن وجمع في الخ بين الاخبار بوجوب نفقتها من مال الولد لا من مال المتوفى
والا لم تكن حاملا او قلنا لا سكنى للحامل المتوفى عنها لانقطاع العصمة لعدم المانع منها وتعتد زوجة الحاضر من حين السبب الموجب للعدة من طلاق او فسخ
وان لم تعلم به وزوجة الغائب من حين الوفاة من حين بلوغ الخبر لموته وان لم يثبت شرعا الكن م

من شيخنا المفيد من ان الجنين كالمال فيدفع بما اشار اليه ابن ادريس من ان المراد بمال الولد ما يغرم من نصيب اجماعا فانه ملك له منزل لا مشروطا
بوضعه حيا فان ولد حيا فذاك والا فيذهب مما انفق من الجميع كما لو انفق على الولد المنفصل ثم مات وبقي المال لبا في ورثته وبالجملة لو صحت الرواية
لكان الامر فيما ذكراه ههنا قليل الكلام الا ان ذلك وقال العلامة رح في لف بعد نقل ما نقلناه عن ابن ادريس رح والتحقيق ان نقول ان جعلنا النفقة
للحمل فالحق ما قاله الشيخ وان جعلناها للحامل فالحق ما قاله المفيد انتهى وكان مراده ان النزاع ههنا ينبغي ان يتفرع على الخلاف في الاية الشريفة ان الانفاق
فيها للحمل او للحامل فان كان للحمل والحمل مما يجب نفقة فالحق ما اختاره الشيخ في بر من وجوب الانفاق عليه من نصيبه فانه اذا وجب الانفاق عليه
كالمنفصل فليس شيء اولى به من نصيبه كما في المنفصل والرواية تصلح مؤيدا للحكم وان كان الحامل فالحق ما قاله المفيد اذ لا يمكن الحكم بوجوب الانفاق
على الام من مال الولد هنا مع عدم صحة سندها وهذا ايضا مثل من الفروع التي ذكرنا انها مبنية على حمل القول بانها للحمل على
ان الحمل حكمه حكم المنفصل مطلقا وقد عرفت ما فيه وانه لا يلزم من الحكم بوجوب انفاق الاب على الحمل الحكم بوجوب الانفاق عليه مطلقا حتى من
ماله كذا او من نصيبه على انا لو سلمنا ايضا مما يحتاج الى النفقة كالولد ونفقتها على نفسها فالحكم في الحامل بوجوب كل النفقة من مال الولد لسقوط
عن الام بلا دون مستند يصلح للاعتماد فما لا وجه له هذا واما ما ذكره السيد المحقق في شرح النافع من ان ما ذكروه بعيد عن التحقيق اذ ليس في
الروايات المتضمنة لهذا الحكم دلالة على ان النفقة للحمل بوجه وانما المستفاد منها انه ينفق على الحامل من نصيب الحمل فان وجب العمل بها
تعين المصير الى هذا الحكم مطلقا وان ترجح رد ذها اما لقصورها من حيث السند او الدلالة او لما ذكره المفيد رح من ان الحمل لا مال له وجب نفي هذا
الحكم راسا كما ذكره المفيد وابن ادريس واما التفصيل فلا وجه فلا يخفى عليك ما فيه بعد ما قررنا من مراد العلامة رح فان مراده كما ذكرنا انه ان
قيل في تلك المسئلة بان النفقة للحمل فهو يكفي للحكم بوجوب النفقة ههنا ايضا من نصيبه وان لم تكن رواية فكيف معها وان قيل انها للحامل فلا
يمكن الحكم بالوجوب ههنا اذ لا يستفاد ذلك من الاية الكريمة والرواية لعدم صحتها لا تنهض حجة وعلى هذا فالقول انه ليس في الروايات المتضمنة
هذا الحكم دلالة على ان النفقة للحمل بوجه لا يضر بالتفصيل الذي ذكره بل بعد ما حقق في تلك المسئلة ان النفقة للحمل حكم ههنا ايضا بانها
له ولا يلزم من استفادة ذلك من هذه الروايات وان ارادان الروايات لا يمكن حملها على ان النفقة للحمل المتصريح بها بانه ينفق على الحامل ضعيفة ظ
اذ الانفاق على الحامل يحتمل ان يكون لها لنفسها او لكونه بحيث لا يمكن الانفاق عليه بالاستقلال فلذا ينفق عليها له كما ذكرنا
سابقا فتذكر وبعد ما اطلعت خبرا بالاقوال في هذه المسئلة على ان تفريعها على نفقة الحامل على ما نقلنا من شرح نع في الفروع التي ذكرها من انه اذا
مات الزوج وهي حامل فلو كانت للحمل تسقط لسقوط نفقة القريب بالموت ولو كانت للحامل فلو لا ان محل تامل اذ القول بانها للحمل يوجب سقوط
النفقة من اصل التركة لا من نصيب الولد والقولان من الاصحاب اما السقوط وبثوتها من نصيب الولد فكونها للحمل لا يوجب الحكم بالسقوط ولذا ترى الشيخ
مع قوله بانها للحمل ذهب الى الثبوت فالظ في التفريع ما ذكرنا نعم على طريقة العامة وهي السقوط والثبوت من اصل التركة يمكن ان يقال انه مبني على القولين
فعلى الاول تسقط وعلى الثاني يحتمل الثبوت والسقوط ان يكون الخلاف في كل منهما قولان **قوله** واشهر الروايتين لا يخفى ما في كلامه ههنا
من الايجاز المخل حيث اشار الى احد القولين ولم يبين ان النفقة والسكنى هنا هل هي من اصل التركة او من مال الولد بل ظ كلامه انها من التركة مع انه ليس كذلك
ثم طوى ذكر القول الثاني وذكر اشهر الروايتين في المسئلة روايتين مع تعدد الروايات كما نقلنا واعرض عن الرواية الاخرى ثم نقل
عن لف الجمع بين الاخبار بما نقله ظ انه قول ثالث مع ان احد القولين هو الذي اشار اليه وليس ذلك ولم يشر الى التصريح في احدى الروايتين بما
نقله من كون النفقة من مال الولد مع انه العمدة في الباب لعل ما ذكرناه بعض ما فيه من القصور والعبارة تقصر عن بيانه كما هو ثم ما نسبه من الجمع الى المختلف
ليس الا ان في لف نقل عن الشيخ ما نقلنا عنه من تاويله لصحيح محمد بن مسلم وهو ايضا كما ترى فتفطن **قوله** ولا سكنى مطلقا ان الرواية تصريحا
بالاطلاق وليس كذلك بل العبارة بوهم ان الاطلاق بالنسبة الى الحامل وغيرها وليس كذلك بل المراد ان اشهر الروايتين اطلق انه لا نفقة للحامل المتوفى عنها
زوجها ولا سكنى اي وفي حكمها السكنى والا فالسكنى لم يذكر هنا بحال فافهم **قوله** وتعتد زوجة الحاضر الخ مقتضى العبارة وكذا بعض العبارات الفرق
من الاصحاب الفرق بين زوجة الحاضر والغائب بان الاولى تعتد من حين السبب مطلقا والثانية تعتد في الطلاق من حين التسبب وفي الوفاة من حين بلوغ الخبر وعلى
هذا فقوله الخ وان لم تعلم به ظاهره انه جار في الوفاة ايضا والحاضر تعتد من حين الوفاة لا من حين العلم بها وفيه اشكال لان العلة المنصوصة في
الغائب وهي الحداد تجري في الحاضر ايضا مع عدم العلم وليس في الاخبار ما يفيد تخصيصها بالغائب بالذكر فيها لا يفيد ذلك الا ان يمكن
ان يكون ذلك باعتبار ان في الحاضر فلما يتفق الفصل بين الموت والعلم به بخلاف ذلك في الغائب لانه لو فرض وقوع ذلك في الحاضر لم يكن حكمه حكم
الغائب ويمكن ان يكون نظر المصنف رح ايضا ههنا الى ان ذلك لو لم يكن لفرض الفرق بين الحاضر والغائب بل الفرق بين عدة الوفاة والطلاق كما يرشد اليه
بعض عبارات الاصحاب لكن في الحاضر لما تقارن الوفاة والعلم بها عادة فلذا حكم فيه بانها تعتد من حين التسبب بخلاف ذلك في الغائب فتفصل فيه هذا
في الوفاة واما في الطلاق والفسخ فكثيرا ما يقع في الحاضر ايضا الفصل بين وقوع التسبب والعلم به فلذلك استدرك الشيخ ذلك فيهما وقال ان لم تعلم
به ومما يؤيد هذا ان رح لم يذكر الوفاة مع الطلاق والفسخ مع انه لو كان حكمها حكمها لكان احرى بالذكر لظهر الفرق بين الحاضر والغائب والا
فلا فرق بينهما فيهما فافهم **قوله** وان لم يثبت شرعا وذلك لان في الاخبار علق اعتدادها ببلوغ الخبر وهو اعم مما يثبت به شرعا ويشكل
ذلك بانه اذا كانت العلة وجوب الاحداد فكيف تحقق بمجرد بلوغ الخبر وتقتضيه الوجوب ولو قبل ان وجوب الحداد ليس على احد الوجهين الاخرى
بل يكفي فيه وقوعه وان لم يكن بقصد الوجوب ويكفي في ابقاءه بلوغ الخبر فنقول لم يمكن ان يقع الحداد انفا قا من دون بلوغ الخبر ويمكن ايضا ان يحمل

محمد

لكن لا يجوز لها التزويج الا بعد ثبوته وفي الطلاق من حين الطلاق والفرق مع النص ثبوت الحداد على المتوفى ولا يتم الا مع بلوغها الخبر بموته
بخلاف الطلاق فعلى هذا لو لم يبلغها الطلاق الا بعد مضي مقدار العدة جاز لها التزويج بعد ثبوته بخلاف المتوفى عنها م

بمجرد الاحتمال من دون بلوغ الخبر حتى ان بلغها الخبر لم يجب عليها تربص ايام العدة فلم لا يحكم باعتدادها ح من حين وقوع السبب ويمكن دفعه بانه اذا
وقع النص باعتدادها من حين بلوغ الخبر فلا عبرة بما ذكر اذ يجوز ان يعتبر شرعا احدادها بعد بلوغ الخبر وان لم تقصد الوجوب دون ما اذا لم يبلغ
خبر اصلا ويجوز ايضا ان يجب عليها الحداد بمجرد بلوغ الخبر وان لم يثبت شرعا وح فلا اشكال لكن يبقى ان الاخبار كما سننقلها ليس بصريح في كفاية
بلوغ الخبر مط بل لا يبعد كثيرا حملها على بلوغ الخبر الذي يكون حجة شرعا وبالجملة فلا ريب ان الاحوط رعاية ذلك والاعتداد من حين بلوغ الخبر
الذي يكون حجة شرعا ثم على ما ذكروه لو ظهر صدق الخبر فذاك وان ظهر حيوته لغت تلك العدة فان ظهر موته بعد ذلك فعليها عدة اخرى
وان ظهر موته لكن بعد ذلك وبعد انقضاء ايام اعتدادها ففي الاكتفاء بتلك العدة او استيناف عدة اخرى وجهان وكذا الوجهان لو ظهر
موته في اثناء اعتدادها مع زيادة وجه اخر هو البناء على ما وقع من عدتها بعد الموت واتمامه تمام العدة والاحوط في الصورتين الاستيناف هنا
اذا كان وصول الخبر الثاني اليها بعد موته اربعة اشهر وعشرا والا فلا ريب في وجوب التربص بقية المدة ويحمل الاستيناف وهو احوط ولم اقف في
كلامهم على التعرض لهذا الفرع وهو يجري في بلوغ الخبر بالبينة الشرعية ايضا لجواز السهو والغلط بل الكذب فيها ايضا فتأمل والله تعالى يعلم **قوله**
لكن لا يجوز لها التزويج الا بعد ثبوته ولو بادرت بعد انقضاء العدة فنكحت بالخبر قبل ثبوته وقع العقد باطلا ظاهرا ثم ان تبين بعد ذلك
صحة الخبر او موته قبل العدة وان كذب الخبر ظهر صحة العقد في نفس الامر ولم يفتقر الى تجديده ولا فرق في ذلك بين كونه عالما بتحريم الفعل قبله و
عدمه وان اثم في الاول كذا في شرح نع وذكر السيد المحقق في شرح النافع انه اذا كان جاهلين بالتحريم لم يبعد الحكم بصحة العقد لقصدهما على هذا
التقدير الى ايقاع العقد واجتماع شرائط الصحة واما مع العلم بالتحريم فينبغي القطع بالفساد لانتفاء القصد الى العقد الصحيح وفيه ان العلم بالتحريم
لا يستلزم انتفاء القصد الى العقد الصحيح ما لم يعتقد البطلان نعم مع اعتقاد البطلان ايضا ينبغي القطع بما ذكروه واما اذا لم يعتقد البطلان لكونهما
جاهلين بالمسئلة او لتجويزهما صحة الخبر فبادرا الى العقد بقصد انه ان صح الخبر صح العقد والا فلا فالحكم ببطلانه لا يخ عن اشكال وهذا الفرع
يجري في صورة بلوغ الخبر بالطلاق ايضا بدون ثبوته اذا اعتدت ثم بادرت الى النكاح ثم ظهر صحة الخبر او لم تعتد لكن ظهر وقوع النكاح بعد
الموت وانقضاء العدة ولا يخفى انه لو صح العقد بمثل الاحتمال الذي ذكرنا يلزم تجويز صحة العقد قبل بلوغ الخبر ايضا اذا وقع بمجرد احتمال وقوع
الطلاق وانقضاء العدة ثم ظهر كون الامر كك وهو في غاية الاشكال ثم لو فرض دخول الزوج الثاني قبل العلم بالحال ثم ظهر ثبوت الخبر بالموت او الطلاق
على ما ذكر من الفرضين لم تحرم عليه بذلك وان كان قد سبق الحكم به ظاهرا لتبين انتفاء السبب المقتضي للتحريم والله تعالى يعلم **قوله** والفرق مع النص
النصوص الدالة على ذلك كثيرة اما ما يدل على ان في الطلاق تعتد من حين الطلاق فمنها ما رواه في في ويب في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع
اذا طلق الرجل وهو غائب فليشهد على ذلك فاذا مضى ثلاثة اقراء من ذلك اليوم فقد انقضت عدتها ومنها ما رواه فيها في الحسن بابرهيم عن
زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي جعفر ع انه قال في الغائب اذا طلق امراته انها تعتد من اليوم الذي طلقها ومنها ما رواه فيها في الحسن بابرهيم
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يطلق امراته وهو غائب عنها من اي يوم تعتد فقال ان قامت لها بينة عدل انها طلقت في يوم معلوم
وتيقنت فلتعتد من يوم طلقت وان لم تحفظ في اي يوم وفي اي شهر فلتعتد من يوم يبلغها ومنها ما رواه فيها في الموثق عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
انه سئل عن المطلقة يطلقها زوجها ولا تعلم الا بعد سنة فقال ان جاء شاهدا عدل فلا تعتد والا فلتعتد من يوم يبلغها ومنها ما رواه فيهما عن زرارة
قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل طلق امراته وهو غائب متى تعتد فقال اذا قامت لها بينة انها طلقت في يوم معلوم وشهر معلوم فلتعتد من يوم
طلقت وان لم تحفظ في اي يوم وفي اي شهر فلتعتد من يوم يبلغها ومنها ما رواه في في في الحسن بابرهيم عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع قال في المطلقة
اذا قامت البينة انه قد طلقها منذ كذا وكذا فكانت عدتها قد انقضت فقد بانت ومنها ما رواه فيه عن زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا طلق الرجل
امراته وهو قائم وقامت البينة على ذلك فعدتها من يوم طلق ومنها ما رواه فيه عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال اذا طلق الرجل و
هو غائب فقامت لها البينة انه طلقها في شهر كذا وكذا اعتدت من اليوم الذي كان من زوجها فيه الطلاق وان لم تحفظ ذلك اليوم اعتدت
من يوم علمت واما ما يدل على ان في الوفاة من حين بلوغ الخبر فما رواه في في في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع في الرجل يموت وتحته امراة
وهو قائم قال تعتد من يوم يبلغها وفاته وما رواه فيهما في الحسن بابرهيم عن زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي جعفر ع انه قال في الغائب
عنها زوجها اذا توفي قال المتوفى عنها تعتد من يوم ياتيها الخبر لانها تحد عليه وما رواه فيهما في الحسن بابرهيم عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع
قال المتوفى عنها زوجها تعتد حين يبلغها لانها تريد ان تحد عليه وفي يب له يدل عليه وما رواه فيهما عن زرارة عن ابي جعفر ع قال ان مات
عنها يعني وهو غائب فقامت البينة على موته فعدتها من يوم ياتيها الخبر اربعة اشهر وعشرا لان عليها ان تحد عليه في الموت اربعة اشهر وعشرا
فتمسك عن الكحل والطيب والاصباغ وما رواه فيهما عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال التي يموت عنها زوجها وهو غائب فعدتها
من يوم يبلغها ان قامت البينة او لم تقم وما رواه في في في الصحيح او الحسن عن الحسن بن زياد عن ابي عبد الله ع قال في المراة اذا بلغها نعي زوجها قال
تعتد من يوم يبلغها انها تريد ان تحد له وما رواه فيه عن رفاعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن المتوفى عنها زوجها وهو غائب متى تعتد فقال يوم
يبلغها الحديث ويدل على الحكمين جميعا ما رواه في يب في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال اذا طلق الرجل المراة وهو غائب فلا تعلم الا بعد
ذلك بسنة او اكثر او اقل فاذا علمت تزوجت ولم تعتد والمتوفى عنها زوجها وهو غائب تعتد يوم يبلغها ولو كان قد مات قبل ذلك بسنة او
سنتين واعلم ان جمعا من الاصحاب كالمحقق في نع اطلق الحكم بانه لو علمت وقت الطلاق اعتدت منه وان لم تعلم الوقت اعتدت عند البلوغ وقد سبق

في الاعتداد

وقيل يشتركان في الاعتداد من حين بلوغ الخبر وبه روايات والاشهر الاول ولو لم توجب الحداد على الامة

في الاخبار ما يدل عليه وذكر الشارح في شرح ثع انه انما تعتد من حين البلوغ حيث تجهل وقته على تقدير الجهل به بكل وجه فلو ثبت طلاقه في بلد ولم يعلم الوقت لكن علم ان وصول هذا الخبر من ذلك البلد لا يمكن في اقل من مدة كذا احتسب تلك المدة ويختلف ذلك بقرب البلاد وبعدها وسرعة حركة المخبر وبطؤها وبالجملة فكل وقت يعلم تقديم الطلاق عليه يحتسب من العدة وما ذكره وان كان خلاف ظاهر الاخبار لكنه قريب من حيث الاعتبار ولعله يمكن تنزيلها ايضا عليه بان تحمل اقامة البينة على انها طلقت في يوم معلوم على ما يعم كونها مطلقة في يوم معلوم بناء على شهادتهم وان لم يكن يوم وقوع الطلاق فتأمل **قوله** وقيل يشتركان في الاعتداد من حين بلوغ الخبر هذا قول ابي الصلاح على ما نقله عنه في لف وشرح يع محتجا بكون العدة من عبادات النساء وافتقار العبادة الى نية تتعلق بابتدائها وفيه مع اندفاعه بالاخبار المستفيضة على ما نقلنا منع كون العدة عبادة ثم كون كل عبادة مفتقرة الى نية واما ما ذكره الشارح من ان به روايات فكانه اشتباه منه ره اذ ليس في الروايات ما يدل عليه اصلا ولم يحتج له احد بالرواية نعم ههنا قول اخر ذهب اليه ابن الجنيد على ما نقله في شرح ثع وهو التسوية بينهما في الاعتداد من حين الموت والطلاق ان علمت الوقت والا فمن حين يبلغها فيهما ويدل عليه من الروايات ما رواه في يب عن الحسن بن زياد قال سئلت ابا عبد الله ع عن المطلقة يطلقها زوجها فلا تعلم الا بعد سنة والمتوفى عنها زوجها ولا تعلم بموته الا بعد سنة قال ان جاء شاهدان عدلان فلا تعتدان والا تعتدان وما رواه في الصحيح عن عبد الله عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قلت له امرأة بلغها نعي زوجها بعد سنة او نحو ذلك قال فقال ان كانت حبلى فاجلها ان تضع حملها وان كانت ليست بحبلى فقد مضت عدتها اذا قامت لها البينة انه قد مات في يوم كذا وكذا وان لم تكن لها بينة فلتعتد من يوم سمعت ولا يخفى انه يمكن الجمع بين الاخبار بحمل الاعتداد من حين البلوغ في الروايات السابقة في المتوفى عنها زوجها على الاستحباب وعلى هذا فقول ابن الجنيد لا يخ عن قوة لصحة الرواية الاولى خصوصا على ما هو المشهور بين الاصحاب من ان ترك الحداد عمدا وان حرم لا يخل بالعدة ولا يوجب استينافها لكن مع كثرة الروايات الاولى مع صحة بعضها وكونها معللة ومعاضدتها بالاحتياط وشهرة العمل بها بين الاصحاب شهرة عظيمة حتى ان ابن ادريس ره في ئر ادعى عدم الخلاف بين اصحابنا في ان عدة الوفاة من حين بلوغ الخبر ونقل ذهاب بعض اصحابنا الى ان حكم المطلقة ايضا كذلك لكن المشهور المعول عليه الفرق ويشكل الجرأة على خلاف ظاهرها وقال الشيخ ره في يب هذان الخبران شاذان نادران مخالفان للاحاديث كلها والتفصيل الذي تضمن الحديث الاخير يخالفه ايضا الخبر المتقدم ذكره عن ابي الصلاح الكناني لانه قال تعتد من يوم يبلغها قام لها البينة او لم تقم فلا يجوز العدول عن الاخبار الكثيرة الى هذين الخبرين على انه يجوز ان يكون الراوي وهم فسمع حكم المطلقة فظن انه حكم المتوفى عنها زوجها لان التفصيل الذي تضمنه الخبر الاخير اعتبار قيام البينة وانقضاء العدة عند وضع الحمل وغير ذلك كله معتبر فيهما وعلى هذا التأويل لا تنافي بين الاخبار انتهى وانت خبير بان مخالفة الخبرين للاخبار السابقة ليس الا باعتبار ما فيهما من التفصيل وانه اذا قامت البينة تعتد من يوم الوفاة فجعل التفصيل مخالفة اخرى لخبر ابي الصباح كما ترى وايضا لا اختصاص لذلك بالخبر الاخير اذ التفصيل موجود في الخبرين جميعا ويمكن ان يق ان حكمه اولا بمخالفة الخبرين للاخبار باعتبار مخالفتهما لها باعتبار ما فيهما من التفصيل واطلاق الاخبار السابقة من دون تفصيل فانها ظاهرة في عدم التفصيل خصوصا ما وجه فيه التعليل ومراده ثانيا الاشارة الى ان في خبر ابي الصباح تصريحا بنفي هذا التفصيل واما تخصيص التفصيل بالخبر الاخير مع وجوده فيهما فيمكن توجيهه بان المنافي لخبر ابي الصباح هو التفصيل الذي في الخبر الاخير حيث فصل فيه في المتوفى واما الخبر الاول ففيه التفصيل الذي في الخبر الاخير اه انه اذا جعل مورد الخبر المطلقة فيندفع الاشكال اذ التفصيل الذي ذكر فيه وما حكم به على كلا شقي التفصيل كله معتبر فيها ولا مخالفة فيها ح للاخبار اذ الحكم بان اجلها ان تضع حملها على اطلاقه انما يستقيم اما المتوفى عنها فاجلها ابعد الاجلين فتأمل واعلم ان من القائلين بالقول المشهور وهو ان الاعتداد في الوفاة من حين بلوغ الخبر فصل الشيخ في يب وقال انه اذا كانت المسافة قريبة من يوم او يومين وما اشبههما جاز لها ان تبني على يوم مات الزوج وان كان اكثر من ذلك لم يجز الا ان تبني على يوم يبلغها فهذا قول رابع في المسئلة واستدل على ذلك بما رواه عن منصور قال سمعت ابا عبد الله ع يقول في المرأة يموت زوجها او يطلقها وهو غائب قال ان كان مسيرة ايام فمن يوم يموت زوجها تعتد وان كان من بعد فمن يوم يأتيها الخبر لانها لا بد ان تحد له ولا يخفى ان هذه الرواية وان كانت مفصلة والروايات السابقة مجملة ومن قواعدهم حمل المجمل على المفصل لكن حمل اطلاق الاخبار الكثيرة على التفصيل باعتبار خبر واحد وان فرض صحته لا يخ عن اشكال نعم اختلاف هذه الاخبار ربما يؤيد القول بجواز الاكتفاء بالاعتداد من يوم الوفاة ثم حمل الاعتداد من يوم البلوغ مط على الاستحباب وفيما كان زائدا على مسيرة الايام على تأكد الاستحباب ليتلائم الجميع على ان هذا الخبر لما اشتمل سؤاله على حكم المطلقة ايضا فالظ ان الجواب ايضا في كل منهما وح لا يوافق مذهب الشيخ لانه خص الحكم بالمتوفى عنها لكن قوله ع لانها لا بد ان تحد له مخصوص بالمتوفى عنها فلعل الشيخ خص الجواب بالمتوفى عنها بقرينة القول المذكور او حمل الاعتداد في المطلقة من يوم البلوغ في البعيد على الاستحباب فتدبر ثم اعلم ان العلامة ره في لف نقل عن ابن الجنيد ما نقلنا عنه على وفق شرح ثع لكن فيه زيادة تفصيل وعبارته فيه سقيمة مختلة في النسخ التي رأيناها لا يظهر منه حق المراد لكن يلوح منها انه ايضا على مذهبه من اعتبار وقت الوقوع في الطلاق والوفاة فصل مثل ما فصله الشيخ واعتبر ذلك فيهما في القريب واما في البعيد فاعتبر وقت البلوغ فيهما فيكون موافقا للشيخ في الوفاة وانما الخلاف بينهما في الطلاق حيث اعتبر الشيخ فيه وقت الوقوع مط واعتبر ابن الجنيد ذلك في القريب واما في البعيد فاعتبر البلوغ ويؤيد استفادة هذا ان العلامة نقل في الاحتجاج له ما نقلنا من الروايتين وكذا رواية منصور فكانه حمل الرواية الثالثة على التفصيل فيهما وحمل اطلاق الروايتين عليهما لما اشرنا اليه من حمل المطلق على المقيد وح فينطبق الروايات الثلث على مذهبه هذا ومن هنا يظهر انه لو خص قول الشارح وقيل يشتركان اه بالبعيد لم يبعد حمله على مذهب ابن الجنيد على ما في لف وصح قوله وبه روايات لكن عدم تعرضه ره هنا الحديث القريب والبعيد

تنزيل الاخبار

في المطلقة والمتوفى عنها والتفصيل المطلقة لا ينافي خبر ابي الصباح وغيره فمراده بالتفصيل الذي في الخبر الاخير هو التفصيل المتوفى سواء كان فيه او في الخبر الاول هذا والمراد بقوله لان التفصيل

صح وكذا

فهي كالمطلقة علا بالعلة المنصوصة

كتاب الخلع والمبارات

وهو طلاق بعوض مقصود لازم بمحبة الزوج فيفتقر فان بامور تاتي والخلع بالضم اسم لذلك ماخوذ منه بالفتح استعارة من خلع الثوب ونحوه من لباس لكم وصيغة الخلع ان يقول الزوج خلعتك على كذا وانت مختلعة على كذا او خلعت فلانة وهي مختلعة على كذا ثم يتبعه بالطلاق على الفور فيقول بعد ذلك فانت طالق في القول الاقوى كما في روايتي موسى بن بكير عن الكاظم عليه السلام قال المختلعة يتبعها بالطلاق ما دامت في عدتها وقيل يقع بمجرده من غير اتباع به ذهب اليه المرتضى وابن الجنيد وتبعهما العلامة في الخ وبر والمقنعة في شرح الارشاد بصحة محمد بن اسمعيل بن بزيع انه قال للرضا عليه السلام في حديث عدد فيه انها الابينة حتى يتبع بالطلاق قال ليس ذلك اذا خلع فقلت تبين منه قال نعم وغيرها من الاخبار والحق السابق ضعيف السند مع امكان حمله على الافضلية

قوله فهي كالمطلقة علا بالعلة المنصوصة لا يخفى ان تخصيص عموم الاخبار الدالة اصلا وكذا في شرح نج في نقل مذهب ابن الجنيد كانه رضي عنه

للامة بمجرد ذلك مشكل جدا اذ كثيرا ما ورد في الشرع حكم كلي لعلة منصوصة مع اختصاص العلة ببعض الافراد كما ورد في غسل الجمعة وغيره وعلل بخصوصية بعض الافراد مع عموم الحكم وبه والشرف ان العلل المنصوصة في الشرع ليست الا حكما ومصالح روعيت في الاحكام ويجوز مع ذلك مصالح وحكم اخرى ايضا لم ينص عليها واذا كان كذلك فبمجرد خصوص العلة لا يمكن الحكم بتخصيص الحكم مع ظهور في العموم على ان من الم يقل بوجوب الجلد على الامة قال باستحبابها وهو كاف في الامر بالعدة من حين بلوغ الخبر فيها ايضا فتامل

كتاب الخلع

قوله كتاب الخلع وهو طلاق بعوض اه هذا انما هو على راي من يشترط في الخلع والمبارات ابتناءهما بالطلاق كما اختاره المص في الخلع والمش في المبارات او يقول بكونهما طلاقا وان لم يتبعا به كما هو القول الاظهر في الخلع ويحتمل في المبارات ايضا واما على القول بانهما فسخ كما رجحه الشيخ في الخلع ويحتمله مثله في المبارات ايضا فلا يصح التعريف بانه طلاق فافهم

قوله لرواية موسى بن بكر قد وجدته مكبرا في نسخ هذا الكتاب وشرح نج وشرح اقتاضع ولف ونشر في وب وفي الاستبصار مصغرا وهو الصحيح

قوله المختلعة يتبعها بالطلاق كذا في شرح الارشاد للمص وفي والكتابين يتبعها الطلاق بدون الف فعلى الاول من باب الافعال اي يتبعها الخالع بالطلاق وعلى الثاني منه بذلك المعنى ايضا ومن اتبع بمعنى لحق كما في قوله تعالى فاتبعهم فرعون ومن المجرد

قوله ليس ذلك اذن خلع بضم الخاء والعين قال المص في شرح الارشاد هكذا وجد في اكثر النسخ وبضعف بانه جعل النكرة اسم ليس الا ان يقال اسمها ضمير الشان ورايته مضبوطا في خط فاضل بفتح الخاء والعين واللام وهو حسن فرارا من التزام ما ذكروه من جعل ليس رابعة بعض نسخ من يب خلعا على القانون اللغوي وهو الاصح انتهى وذكر الشهيد في شرح نج ان جعل اسم ليس ضمير الشان لا يناسب التركيب لا يدفع الغثاء ان لا يصلح الباقي للخبرية لامفردا ولا جملة وذكر ايضا ان ما استحسنه ما وجده بخط الفاضل ايضا ليس بشئ لان المسؤل عنه هو الخلع وانه هل يتبع بطلاق ام لا يبقى التقدير ليس ذلك الخلع الذي يتبع بالطلاق اذن خلع وهو تركيب ردي ولا يخفى انه على تقدير جعل الاسم ضمير الشان يمكن ان يكون الترتيب هكذا ليس الشان ذلك الخلع اذن اي حين يتبع بالطلاق خلع اي ليس مثل ذلك الخلع خلعا وفيه بعد واما اذا جعل خلع فعلا ماضيا فالاظهر ان يجعل المعنى ليس ذلك اي عدم البينونة بدون الاتباع بالطلاق اذن خلع بل تبين به بدونه وليس ذلك الرجل اذن خلع وهو بعيد والاول كانه ليس ببعيد جدا هذا ثم انه على تقدير قراءة الضمير يمكن الحمل على القلب اي ليس الخلع ذلك الخلع اذن اي حين اتبع بالطلاق كما في قوله ولا يابى موقف منك لوداعا اي لا يابى الوداع موقفا منك على ما ذكر في شرح نج والتخصيص

قوله والخبر السابق ضعيف السند قال في شرح نج ومع ذلك فلا يدل عليه من جواز اتباعها الطلاق ما دامت في العدة لا يقولون به لانهم يعبرون باتباعه لا بغير فضل فلا يدل عليه لا يقولون به لا يدل عليه انتهى وافاد في هذا الاخير بحثه المحقق في شرح النافع وهو موافق لما ذكره هنا من اشتراط الفورية نكن لم ار هذا الاشتراط في كلام الشيخ في كتبه ولا في كلام غيره ممن تقدم على انه وان كان مقتضى قولهم الخلع بمجرده لا يقع ولا بد من التلفظ بالطلاق او من ان يتبع بالطلاق من غير تحديد وقت له هو ذلك الا انه لم يصرح فيه فلا يبعد ان يكون مذهبهم وجوب الاتباع بالطلاق ما دامت في العدة كما هو مقتضى الخبر الذي تمسكوا به فيكون الخلع منزلا فان اتبعه بالطلاق في اثناء العدة لزم والا بطل ويؤيده ما ذكرنا سابقا من رواية جعفر بن سماعة فانظر واعلم ان الشيخ في ذكر ان المختلعة لا يلحقها طلاق ومعناه ان الرجل اذا خالع زوجته خلعا صحيحا ملك بالعوض وسقط بره الرجعة ثم طلقها لم يلحقها طلاقه سواء كان بصريح اللفظ او بالكناية في العدة كان او بعدا نقضائها وانسب هذا القول الى جماعة من العامة ايضا ثم قال وذهب النخعي والثوري وابو حنيفة واصحابه الى انه يلحقها طلاقه قبل انقضاء العدة ولا يلحقها بعد انقضائها وانت خبير بانه على هذا يمكن حمل الخبر على التقية بان يحمل على لحوق الطلاق بالمختلعة في زمن العدة كما هو مذهب ابي حنيفة واصحابه بل يمكن حمله على المعنى بدون تقية ايضا بان يحمل على انه يمكن لحوق الطلاق بالمختلعة ما دامت في العدة بان ترجع في البذل فترجع الزوجة الهما ثم يطلقها فتدبر

قوله مع امكان حمله على الافضلية قال في شرح نج وينبغي على ان قوله ع في عدة اتباعا ولو كان الامر البينا لم يمكن الطلاق الا للعدة فان ذلك محمول على الاكملية للاجماع على جواز الطلاق لغير العدة انتهى وكان مراده انهم استدلوا على مختارهم بقوله في عدة اتباعا بعد بيان بعض احكام الخلع ولو كان الامر البينا لم يكن الطلاق للعدة بان يحمل ذلك على الطلاق الذي يتبع به الخلع ولا شك انه لا يخصص الاتباع بسطلاق العدة لجواز الطلاق لغير العدة وكفاية الاتباع به فلا بد ان يحمل ذلك على الافضلية وعلى هذا فيمكن ان يحمل اصل الاتباع ايضا على الافضلية ولا يخفى ان حمل طلاق العدة على الافضلية ايضا لا يخلو عن اشكال اذ لعل طلاق السنة افضل منه الا ان يكون المقصد افضليته في الجملة بالنسبة الى بعض الاقسام واعلم ان الشيخ في يب وكذا في الاستبصار اورد بعض الاخبار الدالة صريحا او ظاهرا على كفاية الخلع بدون الاتباع بالطلاق منها حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام فمتى اخرها قال لو كان الامر البينا لم يجز طلاقا الا للعدة ومنها رواية ابي بصير عنه ع ايضا فمتى اخرها قال لو كان الامر البينا لم يكن الطلاق الا للعدة وسنتكلم فيها بتمامها في بحث اشتراط الكراهة في الخلع ثم قال الذي اعتمده في هذا الباب وافتي به ان المختلعة لا بد فيها من ان يتبع بالطلاق وهو مذهب جعفر بن سماعة والحسن بن سماعة وعلي بن رباط وابن حمزة من المتقدمين ومذهب علي بن الحسين من المتاخرين فاما الباقون من فقهاء اصحابنا المتقدمين فلم اعرف لهم فتيا في العلم ولا نقل منهم اكثر من الروايات التي ذكرناها وامثالها ويجوز ان يكون رووها على الوجه الذي يذكر فيما بعد وان كان فتاواهم وعملهم على ما قدمناه ثم استدل على ما اختاره برواية موسى بن بكير ثم قال واستدل من ذهب من اصحابنا المتقدمين على صحة ما ذهبنا اليه بقول ابي عبد الله لو كان الامر البينا لم يجز الا طلاق السنة ولا يخفى ان تبديل العدة المذكورة في الخبرين السابقين بالسنة اخوا اما بناء على ان هذا اخبر اخر غير السابقين او وقع

ومخالفة لمذهب العامة ويكون ابعد عن التقية مع تسليمه لا يكفي مع المصير اليه وترك الاخبار الصحيحة وهو على ما وصفنا فالقول الثالث اصح ثم ان عثرنا اتباعه بالطلاق فلا شبهة في عدة طلاقا وعلى القول الاخر هل يكون فسخا او طلاقا قولان ثم

سهوا او اشارة الى تفسير الخبرين السابقين وان المراد بالطلاق للعدة فيهما هو الطلاق للسنة بالمعنى الاعم اى لطلاق المشروع وبان حمل الطلاق للعدة على ما يكون قبل العدة اى الوقت الذى يصح فيه العدة بان لا تكون حائضا ولا في طهر المواقعة كما في قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وانت خبير بانه على هذا يسقط ما اورده آنفا من البينة لكن يتوجه على استدلال الشيخ انه لا دلالة في الخبرين على ان المراد لحياء الرجع الى الطلاق وعدم تجويز الطلاق لا للعدة فيه بل لظهر انه حكم اخر بعد الاحكام السابقة فيهما وهو انه لو كان لامر البينا لم يجز طلاقا والمراد به ما يشمل الخلع ايضا فانه ايضا طلاق على ما صرح به في الخبرين الا ما كان في العدة بالمعنى الذى ذكرنا ولم يجز الطلاق والخلع اللذين وقعا في الحيض وفي طهر المواقعة على ما هو الشائع عند العامة وعلى هذا فلا دلالة فيه على ما ذكره الشيخ ثم انه ره اورد بعد ذلك فان قيل فما الوجه في الاحاديث التي ذكرتموها وما تضمنت من ان الخلع تطليقة باتة وانه اذا عقد عليها بعد ذلك كانت عنده على تطليقتين وانه لا يحتاج الى ان يتبع بطلاق وما جرى مجرى ذلك من الاحكام قيل له الوجه في هذه الاحاديث ان نحملها على ضرب من التقية لانها موافقة لمذاهب العامة وقد ذكرنا امثال ذلك في قولهم ولو كان الامر البينا لم يجز الا طلاق وقد قدمناه في رواية الحلبي وابي بصير انتهى فحذف قيد العدة فيه اما اختصارا او انه ايضا اشارة الى ما ذكرنا من ان المراد بالطلاق للعدة هو مطلق الطلاق المشروع وعلى الوجهين فقد علم حاله مما ذكرنا ثم قال ره ويدل على ذلك ايضا زائدا على ما قدمناه رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال لا يكون الخلع حتى تقول لا اطيع لك امرا ولا ابر لك قسما ولا اقيم لك حدا فاذا قالت ذلك فقد حل له ان يخلعها بما تراضيا عليه من قليل او كثير ولا يكون ذلك الا عند سلطان فاذا فعلت ذلك فهي املك ببضعها من غيرها ان يسمي طلاقا ولعل وجه الدلالة هو قوله ع ولا يكون ذلك الا عند سلطان فانه محمول على التقية لموافقته لمذهب بعض العامة كالحسن البصري وابن سيرين واما عندنا فلا يشترط الحاكم بالاجماع على ما ادعاه الشيخ في ف لكن نقل في لف عن ابن الجنيد اشتراط ذلك واحتجاجه بهذه الرواية ولو لم نقل به فيمكن حمله على الاستحباب ويؤيده ان المشهور بين العامة ايضا عدم اشتراط السلطان فلا تقية فالحكم به ثم حمل هذا الكلام على التقية لو وجب لا يوجب حمل باقي الحديث ايضا على التقية مع موافقتها للاخبار المستفيضة وعدم معارض صالح لها واما جعل وجه الدلالة هو قوله ع فيخذ منه طلقني فلا يخفى ضعفه بعد التصريح في اخره بقوله من غير ان يسمي طلاقا فليحمل هذا ايضا على ان الخلع ايضا طلاق كما يدل عليه تلك الاخبار ثم اورد ره رواية محمد بن اسمعيل التي نقلناها آنفا عن بعض اصحابنا واجاب بحملها على التقية وان المراد ليس ذلك اذن خلع عندهم وليس المراد ان ذلك ليس بخلع عندنا ثم استشهد بما رواه في الصحيح عن سليمان بن خالد قال قلت لابي عبد الله ع هو طلقها بعد ما خلعها يجوز عليها قال لم يطلقها وقد كفاه الخلع ولو كان الامر البينا لم يجز طلاقا وكان وجه الاستشهاد انه حمل قوله ع لم يجز الخلع طلاقا على انه لم يجز الخلع طلاقا بل يحكم بانه لا بد من الاتباع بالطلاق وفيه انه يمكن حمله على انه لو كان الامر البينا لم يجز طلاقا بعد الخلع على ان يكون طلاقا ثانيا كما نقلنا عن ابن ابي حنيفة واصحابه فحكم ع او لا بانه لم يطلقها وقد كفاها الخلع اشارة الى انه ان كان غرضه ان الخلع لا يقع طلاقا ولا بد معه من الطلاق فليس كذلك بل كفاه الخلع ثم قال ع ولو كان الامر البينا اما اشارة الى انه ان كان غرضه وقوع طلاق اخر بعد الخلع ليلحقها تطليقتان كما يكون العامة فليس له ذلك اذ لو كان الامر البينا لم يجز ذلك فيمكن حمله على انه حكم اخر بعد الحكم السابق وهو انه لو كان الامر البينا لم يجز طلاقا للعدة فتدبر **قوله** ومخالفته لمذهب العامة اه اشارة الى جواب ما نقله الشيخ في نهب من استدلال ابن سماعة بما رواه عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع قال ما سمعت مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه وزاد في الاستبصار والقول بان الخلع يقع به بينونة يشبه قول الناس فينبغي ان يكون محمولا على التقية فاجاب الشيخ بان مخالفته لمذهب العامة لا يكفي في المصير اليه وترك الاخبار الصحيحة لاجله فان ذلك انما هو مع تعارض الروايات وتكافوها من حيث السند وعدم امكان الجمع بحمل الخبر على الافضلية واما قوله مع تسليمه فالظاهر انه اشارة الى امكان منع المخالفة والابعدية لعلمنا بوجود القول بوجوب الاتباع بالطلاق بين العامة ايضا ولعدم علمه بعدم فتيا الكل على التسليم واما جعله اشارة الى ما ذكرنا من امكان حمل الخبر المذكور على التقية بحمله على المعنى الذى ذكرنا فبعيد اذ لو يكتف بهذه الاشارة بل بينه زيادة بيان اما ههنا او في محل الشرائع الذى مواضع هذا وما بعده من الكلمات التي نقلناها عن الشيخ ما ذكره من ان وجوب الاتباع بالطلاق مذهب الجماعة التي فضلناه وان لبعض من اصحابنا المتقدمين لم نعرف منهم فتيا في العمل به الى اخر ما ذكره وفيه انه ثقة الاسلام في ق روى عن حميد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن جعفر بن سماعة ان جميلا اشهد بعض اصحابنا وقد اراد ان يخلع امرأته عن بعض اصحابنا فقال اجميل للرجل رضيت بهذا الذى اخذت وتركتها فقال نعم فقال لهم جميل قوموا فقد قال قد فقالوا له اياما على ليس ترد بينهما طلاقا فقال لا قال كان جعفر بن سماعة يقول بينهما الطلاق في العدة ويحتج برواية موسى بن بكر عن العبد الصالح ع قال قال علي ع للمختلعة بينهما الطلاق ما دامت في العدة انتهى فان ما نقله يدل على ان مذهب جميل بن دراج ابي علي وهو من اعاظم اصحابنا المتقدمين وثقاتهم ووجوه اصحاب ابي عبد الله ع وابي الحسن ع عدم وجوب الاتباع بالطلاق وكان عمله عليه وحمل ما فعله ايضا على التقية بعيد جدا والله تعالى يعلم وبقي ايضا انه في نهب والاستبصار نقل استدلال الحسن بن سماعة وغيره بان قالوا قد اقر انه لا يقع الطلاق بشرط والخلع من شرطه ان يقول الرجل ان رجعت فيها بدل فانا املك ببضعك وهذا شرط فينبغي ان لا تقع به فرقة وفيه ان الشرط الذى قرر انه لا يقع معه الطلاق هو ان يعلق الطلاق عليه كان يقول ان جاء زيد او ان اعطيتني الف فانت طالق والخلع ليس كذلك بل بعد ما رضي بالبذل المعين يقول انت مختلعة على كذا بدون التعليق على شرط نعم من حكمه انه اذا رجعت في البذل فله ايضا الرجوع سواء صرح الزوج بذلك ام لا وهذا امر اختص به الخلع بالنص ليس من الشرط الذى منعوا منه في الطلاق ايضا لو منع من مثل هذا الشرط في الطلاق لزم عدم صحة الخلع مع الاتيان بالطلاق ايضا اذ لا ان من حكم

اصحهما الثاني لدلالة الاخبار الكثيرة عليه فيعد فيها ويفتقر الى المحلل بعد الثلث م

ان من حكم الخلع مط سواء اتبع بالطلاق ام لا جواز رجوع الزوج فيه اذا رجعت في البذل وايضا لو منع من ذلك في الطلاق لزم ان لا يصح الخلع
الذي هو بصريح الطلاق مع تصريح الشيخ في ط بانه طلاق بلا خلاف مع انهم جعلوا من حكم الخلع مط جواز الرجوع اذا رجعت ولو قيل ان المم
في الطلاق هو التصريح باشتراط شيء فيه وان لم يكن معلقا عليه لا ما يكون مقتضى الطلاق اذا لم يصرح به وفي الخلع لا بد من التصريح بالاشتراط
المذكور كما هو ظ ما نقل عن ابن سماعة او انه يجوز التصريح به كما هو المش فلا يكون طلاقا ولا نم جواز هذا التصريح في الطلاق التابع او في الخلع
بصريح الطلاق نعم ذلك مقتضاهما فنقول انه لا دليل على امتناع اشتراط شيء في الطلاق مط وان كان الشرط مقتضى الطلاق فانه اذا كان الشرط
هو مقتضى الطلاق سواء صرح به ام لا فلا منع من التصريح باشتراطه فيه كما صرح به المحقق ره في ئع والعلامة ره في عد فان التصريح به لا يفيد
الا تاكيد مقتضى العقد وكان ذلك بصورة الشرط لا معناه واي دليل على المنع منه هذا على ما هو الش من كون ذلك مقتضى الخلع مط واما
على ما سننقله من ابن حمزة من انه لم يقل بذلك الا مع الاشتراط فيكفي بمنع امتناع اشتراط شيء في الطلاق مط بل لو سلم فانما يسلم اذا لم يكن دليل
على جوازه وههنا وقع الاتفاق على جواز هذا الاشتراط في الخلع فلا منع منه وان كان طلاقا كما هو مقتضى النصوص فتم واجاب العلامة ره
في لف بان عدم وقوع الطلاق بشرط لا ينافي وقوع الخلع به الا عند من يجعله طلاقا وتوضيحه ان ما ذكره من الدليل انما يتوجه على راي من يجعل
الخلع بدون الاتباع طلاقا واما على راي من يجعله فسخا على ما رجحه الشيخ على القول بصحته فلا اذ عدم وقوع الطلاق بشرط لا يقتضي عدم وقوع
الفسخ ايضا بدونه ويمكن دفعه بان مراده بالطلاق في قوله لا يقع الطلاق بشرط ما يشمل الخلع فان الخلع ايضا لا يقع بشرط كما صرح به الشيخ في ط
والخلاف لكن ح يصير فساد دليله واضحا جدا لانهم اذا صرحوا بان الخلع لا يقع بشرط وهو قائل بان الخلع من شرطه ان يقول كذا فظ ان هذا
ليس من الشرط الذي ذكروه والا لزم بطلان الخلع راسا سواء وقع بلفظ الطلاق او الخلع واتبع بالطلاق ام لا كما ذكرنا فتم واستدل الشيخ
في الخلاف على وجوب الاتباع بالطلاق بان ما اعتبرناه مجمع على وقوع الفرقة به وما قالوه ليس عليه دليل وفيه ان الاخبار المستفيضة تكفي
دليلا وان لم يكن اجماع وهو ظ **قوله** اصحهما الثاني لدلالة الاخبار الكثيرة عليه كقوله ع في صحيحة الحلبي في الفقيه وخلعها طلاقها وهي تجري
من غير ان يسمى طلاقا وفي حسنة بابرهيم فاذا قالت المراة ذلك لزوجها حل له ما اخذ منها وكانت عنده على تطليقتين باقيتين وكان الخلع
تطليقة وفي حسنة محمد بن مسلم بابرهيم في الكافي قال الخلع والمباراة تطليقة بائن وهو خاطب من الخطاب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة ويؤيدها
اشتراطه بشروط الطلاق من الخلو من الحيض وطهر المواقعة بالاجماع منا وقال الشيخ في ف ومن لم يراع من اصحابنا التلفظ بالطلاق الاولى ان يقول
انه فسخ وليس بطلاق لانه ليس على كونه طلاقا دليل ويدل عليه قوله تبارك وتعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ثم ذكر
الفدية بعد هذا ثم ذكر الطلقة الثالثة فقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فذكر الطلاق ثلثا وذكر الفدية في اثنائه
فلو كان الطلاق اربعا وهذا باطل بالاجماع انتهى واما ما ذكره من عدم الدليل على كونه طلاقا فقد ظهر ما فيه واما استدلاله بالاية الكريمة
ففيه ان الخلع اذا كان طلاقا لا يجب ان يكون غير الثلث حتى يكون الطلاق اربعا بل يجوز ان يكون احدها وتوسيط حكم الخلع في البين يحتاج
الى نكتة سواء كان طلاقا او يتبع بالطلاق فما يقول في بيانها قلنا ايضا ان نقوله وتوضيحه ان الاية الكريمة تحتمل اوجها احدها ان يكون قوله
تعالى الطلاق مرتان بمعنى اثنتان اي الطلاق الرجعي اثنتان لا غير ثم بعد ذلك فاما رجعة وامساك بحسن المعاشرة او تسريح باحسان اي طلاق ثالث
لا رجوع فيه بل تسريح بالكلية ثم اشير الى حكم الخلع للاشارة الى ان كلا من الثلث يجوز ان يقع مجانا وبعوض ثم شرع في بيان الحكم الخاص في الثالث
وهو انه بعده يحتاج الى المحلل وظ انه على هذا اذا كان الخلع طلاقا او يتبع به وقع بعد الثلث لا بينها وكان في موقعه وثانيها ان يحمل المرتان
على ما ذكرنا لكن يحمل قوله تع فامساك بمعروف او تسريح باحسان على انه بعد الثاني او بعد كل منهما اما امساك بمعروف اي برجعة كما ذكرنا
او تسريح باحسان بان لا يراجعها حتى تبين ويكون قوله فان طلقها ابتداء لذكر الطلاق الثالث وحكمه وعلى هذا فاعتراض الخلع في البين
مع انه لا اختصاص له بالاولين بل يجري في كل من الثلث يحتاج الى نكتة سواء كان الخلع طلاقا او يتبع بالطلاق ويمكن ان يكون النكتة فيه الاشارة
الى كراهة الطلاق الثالث وانه لا ينبغي ان يتجاوز في الطلاق عن المرتين ولذا عقب ذكر الخلع بعدهما اشارة الى ان كلا منهما يمكن ان يقع مجانا وبعوض
وان تفصيل الحكم انما يليق بهما لا بالثالث بل الاولى الاعراض عنه ثم بعد تفصيل حكم المرتين اشير الى تجويز الطلاق الثالث ايضا وان كان
على كراهة وبيان حكمه وانه يحتاج الى المحلل وعلى هذا ايضا لا يتفاوت الحال في ان يكون الخلع طلاقا او يتبع به وثالثها ان يكون قوله تع الطلاق
مرتان بمعنى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة بلا رجوع كما يجوزه الشافعية فلم يرد بالمرتين التثنية بل التكرير
كقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرتين نظير لبيك وسعديك ويكون قوله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان تخييرا لهم بعد
ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بحقوقهن وبين ان يسرحوهن السراح الجميل اي يطلقوهن الطلاق الذي علمهم
وذكر الخلع بعد ذلك للاشارة ايضا الى ان السراح الذي علمهم يمكن ان يكون مجانا وان يكون بعوض ثم بعد ذلك اشير الى حكم المحلل فقال فان
طلقها اي فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار واستوفى نصابه فلا تحل له من بعد اه وعلى هذا ايضا لا اعتراض على اعتراض الخلع في
البين سواء كان طلاقا او يتبع به اذا لم يقع بعد الاثنين بل بعد بيان كيفية الطلاق الشرعي للاشارة الى انه يمكن ان يكون مجانا وبعوض ثم
اشير بعد ذلك الى انه بعد استيفاء النصاب بايهما كان يحتاج الى المحلل فتم واما الاحتجاج بما ذكره في شرح تع من انه ليس بلفظ الطلاق وهو
لا يقع عندنا بالكنايات وبما ذكر فيه وفي لف من انها فرقة خلت عن صريح الطلاق ونيته فكانت فسخا كسائر الفسوخ فلا يخفى ضعفهما اذ بعد ورود

فاذا فعلت ذلك من غير ان يعلمها حل له ما اخذ منها وكانت تطليقة بغير طلاق يتبعها وفي حسنة اخرى عنه بابرهيم

طلاقا كان م

كرة لام

الاخبار

وعلى القولين لا بد من قبول المرأة عقيبه بلا فصل معتد به او تقدم سؤلها قبل ذلك ولو اتى بالطلاق مع العوض فقال انت طالق على كذا مع سبق سؤلها له او مع قبولها بعده كذلك اغنى عن لفظ الخلع وافاد فائدته ولم يفتقر الى ما يفتقر اليه الخلع من كراهتها له خاصة لانه طلاق بعوض لا خلع وكما صح ان يكون مهرا من اموال المعلوم والمنفعة والتعليم وغيرها صح ان يكون فدية في الخلع ولا تقدير فيه اى في المجعول فدية في ظرفي الزيادة والنقصان بعد ان يكون متمولا فيجوز على ان يدها وصل اليها منه من مهر وغيره لان الكراهة منها فلا يتقدر عليها في جانب الزيادة ويصح بذل الفدية منها ومن وكيلها الباذل له من مالها ومن ضمنه في ذمته باذنها فيقول للزوج طلق زوجتك على مائة وعلي ضمانها والفرق بينه وبين الوكيل ان الوكيل يبذل من مالها باذنها وهنا

من ماله باذنها وقد يشكل هذا بانه ضمان ما لم يجب لكن وقع مثله صحيحا فيما لو قال داكب البحر لذي المتاع متاعك في البحر وعلي ضمانه وفي ضمان ما يحدث المشترى من بناء او غرس على قول م

الاخبا المنصافره لا استبعاد في وقوع الطلاق بمثل هذه الكتابة وان فرض خلوها عن نيته هذا مع ما احتمال الفسخ من البعد لعدم قبول النكاح للتقايل فافهم **قوله** بعد فيها اشاره الى فائدة الخلاف في كونه فسخا او طلاقا **قوله** وعلى القولين لا بد من قبول المرأة لانه على التقديرين من قبيل المعاوضات فيجب فيه ما يجب فيها من الايجاب والقبول متصلا احدهما بالاخر بلا فصل يعتد به **قوله** لانه طلاق بعوض لا خلع النظر من كلام الاصحاب ان الطلاق بعوض من اقسام الخلع قال الشيخ في ط بعد ما ذكر ان الخلع بمجرده لا يقع ولا بد من التلفظ بالطلاق على الصحيح من المذهب فاما ان كان الخلع بصريح الطلاق كان طلاقا بلا خلاف وقال في عد الصيغة ان يقول خلعتك على كذا او فلانة مختلعة على كذا ولا يقع بفاد بذلك مجردا عن لفظ الطلاق ولا فاسخك ولا بتتك ولا بالنفايل ويقع بلفظ الطلاق ويكون باستماع العدة وان تجرد عن لفظ الخلع ونحوه في قروا الارشاد وعلى هذا فالظاهر انه في جميع الاحكام تابع له فيفتقر الى ما يفتقر اليه الخلع من كراهتها له خاصة كيف كم يجعلوا من اقسامه ما يتعلق به شئ من احكامه لعدم تاثير الطلاق بالعوض على الخصوص واعلم انه ذكر المحقق في نع انه لو خالعها والاخلاق ملتئم لم يصح الخلع ولا يملك الفدية ولو طلقها والحال هذه بعوض لم يملك العوض وصح الطلاق وله الرجعة وافقه في ذلك العلامة في عد وتردد ابو فاطة ايضا مما سبحوى من المص بقوله فلو طلقها ولم تكره آه ولا يخفى ان حكمهم بعدم ملك العوض مع السيام الاخلاق مجتمعا ان ظ الاجبا للتكثرة انه لا يحل للزوج ان ياخذها من الزوجة شيئا الا ان تعتدي عليه في الكلام وينبغي حمل الآية الكريمة ايضا على ما يوافقها كما سنشير اليه لو تنزل عنه فالحكم بملكه للعوض يحتاج الى دليل ولبس الا ان يجعل من قبيل الجعالة واما الحكم بعدم بينونة بذلك منها الاخفاء فيه لعدم الدليل عليه صاذ النصوص الدالة على البينونة مطابقة في التصريح باشتراط الاعتداد في الكلام الذي هو مناط الكراهة التي ذكرها الاصحاب مع اختصاص اكثرها ايضا بالمختلعة واشتراط الكراهة فيها بالاتفاق ولو لا اتفاقهم على كون الطلاق بالعوض من اقسام الخلع اشكل الحكم بالبينونة وسائر الاحكام فيه مع الكراهة ايضا لما اشرنا اليه من اختصاص اكثر الادلة بالمختلعة وفي بعضها ان لم يصرح بها لكن الظ حمله عليها بقرينة ما صرح فيه بها هذا لكن حكمهم بوقوع الطلاق رجعيا على هذا التقدير لا يخ عن اشكال لعدم القصد اليه فالظ على هذا التقدير بطلان الطلاق اساسا وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الشه في شرح نع في شرح ما نقلنا من عبارة المحقق اما بطلان الخلع فلما تقدم من اشتراط صحته بكراهتها له فبعدمها يقع باطلا لفقد شرطه واما الطلاق بعوض فمقتضى كلام المص والجماعة كونه كذلك لاشتراكهما في المعنى بل عده في ط خلعا صريحا حيث قسم الى رافع بصريح الطلاق والى رافع بغيره وجعل الاول طلاقا وخلعا وجعل الخلاف في الثاني هل هو طلاق ام لا وهذا ان كان اجماعا فهو الحجة في حكمه والا فلا يخ عن اشكال لان النصوص انما دلت على توقف الخلع على الكراهة وظ حال الطلاق بعوض انه مغاير له وان شاركه في بعض الاحكام انتهى يجب عليه انه لو لم يكن اجماعا كان المتجه عدم لحوقها احكام الخلع بر اص لعدم الدليل عليه لا لحوقها بدون الكراهة كما هو مقتضى كلامه ثم لا يخفى ما في قوله فمقتضى كلام المص والجماعة كونه كذلك مع حكمهم بالبطلان في الخلع والوقوع رجعيا في الطلاق فكان المراد كونه كذلك في عدم ملك العوض وعدم البينونة به وان كان بينهما فرق من جهة اخرى ويمكن ان يكون اشاره الى ما ذكرنا ان الخلع من انه على مقتضى كلامهم ينبغي الحكم بالبطلان فيه ايضا لا الوقوع رجعيا فقط وبالجملة الحكم ههنا بوقوع الطلاق بالعوض ولحوق احكام الخلع به بدون الكراهة من دون تردد واشكال مع كونه خلاف مقتضى الادلة وفتوى الجماعة مع عدم وجود موافق له من الاصحاب ظاهر اغرب مبتدع هذا وبما قررنا ظهر ان الصواب في توجيه كلام المص ان يق كما نقله الشه في شرح نع اعني عن لفظ الخلع ولحقه احكامه وشرائطه بموافق ما نقلنا من كلام الاصحاب فتدبر **قوله** فيجوز على ان يدها وصل اليها وبدل عليه مع الاجماع عموم قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به وكذا عموم ما اخذ منها وما قد يعلى الاخبا المستفيضة ما سبحيئ في بحث اشتراط الكراهة وهو مما نص فيه ما رواه في نه في الحسن بابراهيم عن ورام عن ابي جعفر ع قال المباراة يوخذ منها ودون الصداق والمختلعة يوخذ منها ما شاءت وما تراضيا عليه من صداق واكثر وانما صارت المباراة يوخذ منها ودون المهر والمختلعة يوخذ منها ما شاءت لان المختلعة تعتدي في الكلام وتتكلم بما لا يحل لها هذا واما ما ذكره البيضا ومن ان ظ الاية يدل على ان الخلع لا يجوز بجميع ما ساق الزوج اليها فضلا عن الزائد ويؤيده ما روي انه قال الجملة ان زيدت عليه حديقته فقالت نزيدها وازيد عليها فقال ع اما الزائد فلا فالجمهور استكرهوه ولكن نقد ق فان المنع عن العقد لا يدل على فساده فضلا ان لا دلالة الاية على ما ذكره اص بل فيما افتدت به عام يشمل الزائد بقضاء عن الجميع كما ذكرنا وان نظر الى قوله تعالى مما اتيتموهن شيئا حيث انه بعض ما اتوهن ففيه ان ذلك لا يوجب تخصيص ما افتدت به ايضا انه يجوز ان يكون المنع من الاخذ بدون الشقاق ليجوز الاخذ مطلقا حتى زائدا مما اتوهن ولا دلالة في الكلام على تخصيص صوت الجواز ايضا بشئ مما اتوهن وهو ظ واما ما نقله من الرواية لو صحت ففيه ان الزائد يمكن ان يكون باعتبار عدم الحاجة الى الزائد لرضوخها بالحديقة كما ورد في بعض الروايات لا ان يكون نهيا عن الزائد لعله لهذا عده مؤيدا لا دليلا واما ما اورد عليه من ان الرواية تدل على نفي الزائد وجواز الخلع بما اخذت منه حيث افتدت بالحديقة لو كانت تمام صداقها على ظ ما نقل فكيف يجعلها مؤيدة للحكم بعدم جواز الخلع بالجميع فيمكن دفعه بان لم يقل بجميع الصداق بل بجميع ما ساق الزوج اليها والمنفي في الزائد عن الحديقة وكان من المستبعد ان لا يسوق اليها شيئا غير الصداق اص كما يشهد به العرف والعادة فظهر متنا يد بما ذكره لكن فيه ايضا ان النفي يمكن ان يكون لعدم الحاجة لا للنهي عن الافتداء بجميع ما ساق اليها فتدبر

مطلقا يجوز اخذ الزائد على الصداق في الشقاق م

قوله لان الكراهة منها هذا انسب بما قبله وبما ذكرنا **قوله** وهذا من ماله باذنها يرجع عليها بما بذل له بعد ذلك فهو في معنى الوكيل الذي يدفع العوض عن الموكل من ماله ليرجع به عليه فدفعه بمنزلة اقراضه لها وان كان بصورة الضمان كذا في شرح نع وعلى هذا كانه لا يتوجه ما اشار اليه ههنا من الاشكال فافهم **قوله** لكنه قد وقع مثله بمجرد وقوع سؤله صحيحا في بعض الموارد بدليل

من خارج

وفي اخذ الطيب البراءة قبل الفعل وفي صحته من المتبرع بالبذل من ماله قولان اقربهما المنع لان الخلع من عقود المعاوضات فلا يجوز لزوم العوض لغير صاحب المعوض

والمعاوضة هذا ليست حقيقة كما في البيع فلا يؤثر بطلان العوض المعين في بطلانه بل يتخير بضمانها المثل او القيمة ويشكل مع علمه باستحقاقه حالة الخلع لقدومه
على معاوضة فاسدة ان لم يتبعه بالطلاق ومطلقا من حيث ان العوض لازم لمهيته وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم والمتجه البطلان مطلقا ان لم يتبعه
بالطلاق والا وقع رجعيا ويصح البذل من الامة باذن المولى فان اذن في عين من اعيان ماله تعينت فان زادت عنها شيئا من ماله وقف على
اجازته فان رد بطل فيه وفي صحة الخلع ويلزمها مثله او قيمته يتبع به بعد العتق او بطلانه الوجهان وكذا لو بذلت شيئا من ماله ولم يجزه ولو اجاز
فكالاذن المبتداء وان اذن في بذلها في الذمة او من ماله من غير تعيين فان عين قدر العين وكان الحكم مع تخطيه ما سبق والا تعين قدرا انصرف

غاية ما في الباب انها اذا لم تجز ذلك يلزمه الضمان نظرا الى التزامه ذلك ويحتمل العدم لان مرجعه الى التبرع حيث لا تجيز بذل مالها ولان ضمانه لذلك
ضمان ما لم يجب فلا يصح انتهى والظ في هذه المسئلة ان يفصل ويق انه اما ان تجيز البذل او لا فان اجازته فلو قلنا بصحة الفضولي في العقود و
لزومه بعد الاجازة فالوجه الحكم بالصحة واللزوم ههنا ايض وان قلنا بالبطلان احتمل الصحة في خصوص ما نحن فيه باعتبار ضميمة الضمان الذي
اعتبر فيه لكن هذا انما يتوجه لو اعتبر هذا الضمان مع كونه ضمان ما لم يجب واما اذا لم يعتبر لذلك فالوجه تفريعه على مسئلة الفضولي واما
اذا لم تجز ذلك فالظ انه من اقسام بذل المتبرع وليس اولى بالتجويز من مسئلة المتبرع مط وكذا لم يتحقق ما هو مورد الاخبار من الاخذ منها او من
مالها فت **قوله** والمعاوضة ههنا ليست حقيقة اه اشارة الى وجه الفرق بين البيع ونحوه مع ظهور استحقاق الغير وبين ما نحن فيه حيث
حكموا هناك بالبطلان فيما نحن فيه بل حكم بضمانها المثل او القيمة فتبين الفرق بان البيع ونحوه معاوضة حقيقية والمقص الاصلي فيها
العوض فاذا ظهر استحقاق احد العوضين لم يحصل ما هو المقص منها فيحكم بالبطلان بخلاف ما نحن فيه اذ ليس حقيقته المعاوضة بل الاصل فيه
هو الطلاق او فسخ النكاح لكن قد اشتمل على ثبوت معاوضة فلا يلزم من بطلان العوض بطلان اصل العقد بل يتخير ذلك بضمان المثل او
القيمة ولا يخفى ضعف الفرق بمجرد هذا مع جريان اصالة الصحة وامكان الجبر بالمثل او القيمة في المعاوضة الحقيقية ايض والظ ان حكمهم
بالبطلان هناك باعتبار ان الرضا وقع بذلك فحيث ظهر استحقاقه للغير لا يبقى الا الحكم بالبطلان واما الحكم بضمان المثل او القيمة فانما يتوجه
لو دخل الاصل في ملكه ثم اتلف فيحكم على متلفه بذلك واما بدون ذلك فالحكم بلزوم المثل او القيمة مع عدم وقوع العقد عليه وعدم
الرضا به منهما ومع احتمال الاعسار بحيث لا يمكن استخلاص شيء من المثل او القيمة مما لا وجه له ولا يخفى ان هذا كله يجري فيما نحن فيه ايض فان الزوج
لعله انما رضي بالخلع لخصوص هذه العوض المعين ولو ضوعف له قيمته او مثله لم يرض به فلا يلزم من الرضا بذلك الرضا بالمثل او القيمة مع احتمال
اعسارها ايض على ما ذكر ولا يقدح في ذلك عدم كونه معاوضة حقيقية مع اشتماله على المعاوضة وجوب اعتبارها هو المقص والمراد فيها وكون الاصل
في العقود الصحة ووجوب الوفاء بشيء اخر قريب منه يحتاج الى دليل ولا يلزم من عموم الامر بالوفاء العقود وعلى هذا فالمتجه هو القول بالبطلان كما
اختاره الشيخ ره في ط وذكر انه الذي يقتضيه مذهبنا ولم ينقل قولا اخر من الاصحاب فت **قوله** ومط اي سواء علمه او جهله **قوله** من حيث ان
العوض لازم لمهية فيه ان لازم مهية الخلع هو العوض المطلق لا العوض الخاص فلا يلزم من بطلان العوض الخاص بطلان الخلع لقيام المثل او القيمة مقامه
فالظ التمسك بما ذكرنا **قوله** والا وقع رجعيا لا يخفى ما فيه من الاشكال على ما اشرنا اليه غير مرة اذ القصد بالطلاق الذي اوقعه هو الطلاق
البائن هو العوض على شروطه ولم يقع والطلاق الرجعي لم يقصده فلا وجه لوقوعه فالظ القول ببطلان الطلاق راسا **قوله** وان اذن في بذلها
في الذمة اي في ذمة المولى او من ماله من غير تعيين اي تعيين خصوص العين **قوله** لخلو الخلع من العوض الذي وقع عليه العقد والمثل او القيمة
لم يقع عليه العقد فالمتجه فيه الحكم بالبطلان كما اختاره سابقا **قوله** وانه كالمال من وجه وايض يجوز ان يتزوج باخر بمهر زائد عما تفتدي به
قوله لكن الشيخ ره في ط اه عبارة ط ههنا على ما في النسخة التي عندنا مشوشة مختلة لا يظهر منها المراد وظني انه قد وقع فيها سهو وتحريف فانه بعد
ما فصل حكم اختلاع الامة نفسها قال واما المكاتبة فاذا اختلعت نفسها بمال لم تخل من احد امرين اما ان يكون باذن سيدها او بغير اذنه فان كان
باذنه فالحكم فيها كالامة القن سواء فان اختلعت بغير اذنه فهل يصح بذل المال والهبة منها في هذا باذنه ام لا قيل فيه قولان احدهما يصح لان الحق
لها وهو الذي يقوى في نفسي والثاني بط فيها ومنهم من قال البذل في الخلع لا يصح والهبة على قولين والذي يقتضيه مذهبنا ان نقول ان كانت
مشروعا عليها فهي كالامة القن سواء وان لم تكن مشروطا عليها كان الخلع صحيحا فاذا ثبت هذا فكل موضع قلنا لا يصح فان كان باذن سيدها
فالحكم فيه كما لو اختلعت بغير اذنه وقد مضى وكل موضع قلنا يصح فالحكم فيه كما لو اختلعت الامة نفسها باذن سيدها وهو انه يصح وقد يقتضي
المثل انتهى ولا يخفى ما في قوله وان اختلعت بغير اذنه فهل يصح اه من الفساد ولو كان بدل قوله باذنه بغير اذنه زال الفساد وانطبق على ما نقله الش
من الاقوال لكن حكمه في القول الاول بان الحق لها مع قوله انه الذي يقوى في نفسي غريب منه ره جدا ومن اين علم ان الحق لها فقط وليس للمولى حق
ثم ما نقله من التفصيل وحكم بانه مقتضى مذهبنا فيه ما اشار اليه الش ثم قوله فاذا ثبت هذا فكل موضع اه لا يظهر منه المراد اصلا واظن ان
التحريف وقع في قوله فان كان باذنه وقوله وان اختلعت بغير اذنه وان الصواب في الاول بغير اذنه وفي الثاني باذنه وعلى هذا فالقول الاول هو الصحة
مع الاذن وهو الذي يقوى في نفسه وقوله لان الحق لها الصحيح بدل ضمير التانيث لهما بضمير التثنية والقول الثاني البطلان فيهما والظ فيه
ايض انه حرف ضمير التثنية الى ضمير التانيث اي في الخلع والهبة وقوله ومنهم من قال اشارة الى ان منهم من قال ان الخلع لا يصح قطعا وان كان باذنه
وجعل في الهبة باذنه قولين وعلى هذا فالحق من الاقوال هو ما قواه في نفسه ولا تستبعد من هذا التوجيه باعتبار ظهور فساد القول بعدم الصحة مع
الاذن اذ لا شك في وجود هذا القول بين العامة كما صرح به في باب المكاتب حيث قال وليس للمكاتب ان يهب شيئا من ماله ولا ان يبيعه بالمحاباة
ولا ان يقرضه بغير اذن سيده لان في هذه الامور اتلاف المال ولا حظ له فيها فان فعل ذلك باذن سيده او اختلعت من زوجها باذن سيدها
على عوض بذلته فعندنا يصح جميع ذلك ومنهم من قال لا يصح جميع ذلك والاول اصح لان المال لا يخ من بين السيد والعبد فاذا وهب احدهما
واذن الاخر صحت الهبة كالشريكين في المال اذا وهب احدهما باذن صاحبه انتهى واذا حمل الكلام على هذا الوجه فالمراد بقوله فاذا ثبت هذا
اه ان في كل موضع قلنا في المكاتبة لا يصح ومع ذلك كان باذن سيده كما في القول الثاني في اختلاع المكاتبة باذن سيدها على ما قررنا
فحكمه حكم ما لو اختلعت الامة بغير اذن سيده على ما مضى في كلامه فقط سقط لفظ الامة في كلامه ويمكن توجيهه بدون السقوط ايض بان يكون

دون ما نحن فيه

انه

فاعل

اطلاق الاذن الى بلد مهر المثل كما يصرف الاذن في البيع الى ثمن المثل نظرا الى انه في معنى المعاوضة وان لم تكن حقيقة ومهر المثل عوض البضع فيحتمل الاطلاق فيه ولو يأذن لها في البذل مطلقا صح الخلع في ذمتها دون كسبها وتبعت به بعد العتق كما لو عاملها بالقراض وغيره ولا اشكال هنا وان علم بالحال لان العوض صحيح متعلق بذمتها وان امتنع قبضه حالا لخصوصا مع علمه بالحكم لقدومه على عاجز وثبوت العوض في الجملة بخلاف بذل العين حيث لا يصح لتخلو الخلع عن عوض ولو بذلت مع الاطلاق ان بدت من مهر المثل فالزيادة للمبتاع بغير اذنه ومكاتبة المشروطة كالقن فيتعلق البذل بما في يدها مع الاذن وبدونها مع عدمه ان كان مطلقا وان كان معينا ولم يخرج المولى بطل وفي صحة خلع زوج المثل والقيمة يتبع به الوجهان اما المكاتبة المطلقة فلا اعتراض عليها للمنع مطلقا

هكذا اطلق الاصحاب تبعا للشيخ وفي الفرق بين القول الاول نظر لما تقرر من ان المكاتب مطلقا يتعلق بذمته ما استدانه بغير اذن سيده ما لم يتصرف المناف للاكتساب مسوغ فيه من غير فرق بينهما فلعله بنى على الغالب من كون الاكتساب كما هو الحكم لان الغالب ابقاء البضع وهو غير مال لم يصح فيها وان اعتبر كونه مقابله وانه كالمال من وجه وجب الحكم بالصحة فيهما والاصحاب لم ينقلوا في ذلك خلافا لكن الشيخ ره في ط حكى في المسئلة اقوالا الصحة مطلقا والمنع مطلقا واختار التفصيل وجعله الموافق لاصولنا وتبعه الجماعة والظاهر ان الاقوال التي نقلها للعامة كما هي عادته فان لم يكن المسئلة اجماعية فالمتجه عدم الصحة فيهما الا باذن المولى ولا يصح الخلع الامع كراهتها لرقه

فاصل اختلفت في هذا الشرط هو الكتابة لا الامة ويرجع الى الاول فان حكم اختلاع المكاتبة بغير الاذن هو حكم اختلاع الامة على ما ذكره اولا بناء على هذا التوجيه وكل موضع قلنا في المكاتبة يصح اختلاعها بالاذن على ما ذكرنا فالحكم فيه حكم ما لو اختلعت الامة نفسها باذن سيدها وهو ان يصح ان كان بقدر مهر المثل او دونه على ما فصله سابقا هذا واما ما فصله وحكم بانه الذي يقتضيه مذهبنا فانظر المراد به على هذا التوجيه ابقى على ما وقع فيه الاصحاب اي ان مقتضى المذهب ان لا يفصل في المكاتبة بين ما كان اختلاعها بالاذن وعدمه على ما ذكره او بل يحكم في المشروطة بانه كالقن في صور الاذن وعدمه ويحكم في المطلقة بالصحة مطلقا مع الاذن وعدمه وح يتوجه عليه ما استشكله الشهيد من ان المكاتب مطلقا يمكن حمله على ان مقتضى مذهبنا في اختلاع المكاتبة مع الاذن انه ان كانت مشروطا عليها الحكم حكم اختلاع الامة القن سواء وهو ما فصله اولا من انه بقتضى ان يكون بمهر المثل او اقل اي ان لم يعين السيد فاذا فعلت كذلك فان كانت ما دونها في البذل اعطت ما في يدها وان لم يكن تاجوة اعطت من كسبها وان لم يكن لها كسب ثبت في ذمتها وان اختلعت باكثر من مهر المثل كان ما زاد فاسدا ويقوى في نفسي ان يكون صحيحا يتعلق بذمتها وذلك لان المكاتب المشروط قن فحكمه حكمه وان لم يكن مشروطا عليها كان الخلع صحيحا على وجه اختلعت به واعطت من فاضلها وان زاد على قدر مهر المثل بلا اعتراض للسيد عليها لانه ليس بقن ولكن لا يجوز تصرفه بدون الاذن فيما لا يتعلق بالاكتساب وقد ذكرنا المنع بالاذن فهي كالحرة المختلعة وعلى هذا فما ذكره من ان في كل موضع قلنا يصح فيه فالحكم كما لو اختلعت الامة نفسها باذن سيدها يجب ان يخص ذكره اولا من اقوال العامة لا بما ذكره الذي يقتضيه مذهبنا اذ على ما ذكرنا حكمه يكون الخلع صحيحا غير المشروطة ليس بهذا المعنى الذي ذكره اخرا كما لا يخفى وعلى هذا التوجيه فيندفع ما استشكله من الشيخ ويكون مذهبه موافقا لما استوجهناه من عدم الصحة فيها الا بالاذن وانه كالمال من وجه وانما يبقى كلامه مع سائر الاصحاب لكن حمل الكلام عليه لا يخرج عن تكلف مع ذلك فالحكم بان الاذن في الامة يصرف الى ما كان بقدر مهر المثل كذا في المشروطة وفي المطلقة لا يقيد بذلك محل تامل منه **قوله** فالمتجه عدم الصحة فيها الا باذن المولى بل الظاهر لو لا الاتفاق ان بقي انه ان كان الخلع اصلح لها في الاكتساب كان تتزوج بعده باخر بازيد مما اعطته فلا يتقيد بالاذن والا فيتقيد به الا ان يكون الخلع محاباة بالفعل وكل ما كان كذلك فلم يجوزوه من المكاتب بدون الاذن وان امكن ان يكون وسيلة الى ما هو نفع لجواز ان يظهر خطاء الاعتقاد وان لا يتيسر ذلك والامر هذا الاحتمال يجري في غيره ايضا مثل البيع فتشبثه وكذا باقل من ثمن المثل اذ كان وسيلة الى شراء شئ اخر يكون اصلح للاكتساب مع انهم اطلقوا المنع عنها نظرا الى ما ذكرنا فتدبر **قوله** ولا تصح الخلع الامع كراهتها لرقه هذا مذهب الاصحاب لم يقفوا على مخالف وادعى عليه بعضهم الاتفاق وهو الحق ولا يحل لكم ان تاخذوا اتاموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله وبالاخبار المستفيضة كصحيحة الحلبي بابراهيم على ما في ج وب وصحيحة علي ما في الفقيه عن ابي عبد الله ع قال لا يحل خلعها حتى تقول لزوجها والله لا ابر لك قسما ولا اطيع لك امرا ولا اغتسل لك من جنابة ولا وطئن فراشك ولا ادخلن بيتك باذنك وقد كان الناس يرخصون فيما دون هذا فاذا قالت المرأة ذلك لزوجها حل له ما اخذ منها وكانت عند على تطليقتين باقيتين وكان الخلع تطليقة وقال يكون الكلام من عندها وزاد في ج وب قال لو كان الامر الينا لم نجز طلاقا الا للعدة وصحيحة يعقوب بن شعيب الثانية في الفقيه عن ابي عبد الله ع انه قال في الخلع اذا قالت لا اغتسل لك من جنابة ولا ابر لك قسما ولا وطئن فراشك من تكرهه فاذا قالت له هذا حل له ان يخلعها وحل له ما اخذ منها وحسنة محمد بن مسلم بابراهيم عن ابي عبد الله ع قال المختلعة التي تقول لزوجها اختلعني ولك ما اعطيتك ما اخذت منك فقال لا يحل له ان ياخذ منها شيئا حتى تقول والله لا ابر لك قسما ولا اطيع لك امرا ولا اذن في بيتك بغير اذنك ولا وطئن فراشك غيرك فاذا فعلت ذلك من غير ان يعلمها حل له ما اخذ منها وكانت تطليقة من غير طلاق بينها وكانت باشد ذلك وكان خاطبا من الخطاب وموثقة سماعة قال سئلته عن المختلعة فقال لا يحل لزوجها ان يخلعها حتى تقول لا ابر لك قسما ولا اقيم حدود الله فيك ولا اغتسل لك من جنابة ولا وطئن فراشك ولا دخلن بيتك من تكره من غير ان تعلم هذا ولا ينكلوهم فتكون هي الذي كذا تقول ذلك فاذا هي اختلعت بائن وله ان ياخذ من مالها ما قد علم ان له ان ياخذ من المبارئ وكل الذي اعطاها ورواية الكناني عن ابي عبد الله ع قال اذا اخلع الرجل امراته فهي واحدة بائن وهو خاطب من الخطاب لا يحل له ان يخلعها حتى تكون هي التي تطلب ذلك منه من غير ان يضربها وحتى تقول لا ابر لك قسما ولا اغتسل لك من جنابة ولا وطئن فراشك ولا دخلن بيتك من تكره ولا اقيم حدود الله فيك فاذا كان هذا منها فقد طاب له ما اخذ منها ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ليس يحل له خلعها حتى تقول لزوجها ثم ذكر مثل ما ذكر اصحابه ثم قال ابو عبد الله ع وقد كان يرخص للناس فيما هو دون هذا فاذا قالت لزوجها حل له خلعها وحل لزوجها ما اخذ منها وكانت على تطليقتين باقيتين وكان الخلع تطليقة ولا يكون الامر عند ثم قال لو كان الامر الينا لم يكن الطلاق الا للعدة ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال لا يكون حتى تقول لا اطيع لك امرا ولا ابر لك قسما ولا اقيم لك حدا فحينئذ يكون طلاقها فاذا قالت ذلك فقد حل له ان يظلمها بما ترا ضيا عليها من قليل او كثير ولا يكون ذلك الا عند سلطان فاذا فعلت ذلك فهي املك بنفسها من غير ان يسمي طلاقا وموثقة سماعة قال قلت لابي عبد الله ع لا يجوز للرجل ان ياخذ من المختلعة حتى تكلم بهذا الكلام كله فقال اذا قالت لا اطيع الله فيك حل له ان ياخذ منها ما وجد وحسنة محمد بن مسلم بابراهيم على ما في ج وصحيحة علي ما في الفقيه بسند اخر فيه محمد بن حمران والظاهر انه ابن اعين وقيل فيه ان له كتابا ولم يصرحوا بتوثيقه ومشترك بينه وبين الثقة الهندي الثقة عن ابي جعفر ع قال اذا قالت المرأة لزوجها جملة لا اطيع لك امرا مفسرا او غير مفسر حل له ما اخذ منها وليس له عليها رجعة كذا في ج والفقيه ويشبان باخذ منها ولا يذهب عليك انه ليس في شئ من الاية والاخبار حديث الكراهة بل على ظاهر الاية الكريمة نفي الجناح على خوف الا يقيما حدود الله تعالى وهو

فلو طلقها والاخلاق ملتئمة ولم تكره بطل البذل ووقع الطلاق رجعية من حيث البذل وقد يكون بائنا من جهة اخرى ككونها غير مدخول بها او كون الطلقة ثالثة ولو اكرهها على الفدية فعل حراما للاكراه بغير حق ولم يملكها بالبذل لبطلان تصرف المكره الا ما استثني م

يمكن ان يكون باعتبار كراهتها او لغيرها وكذا الكراهة لا يستلزم الخوف المذكور اما الاخبار فقد علق جواز اخذ الفدية فيها على اعتدائها في الكلام على اختلاف مراتب ما وقع منه فيها على ما رايت وليس في شيء منها حديث الكراهة نعم اذا قالت المراة ذلك يستفاد منه كراهتها فيلزم منها اشتراط اظهار الكراهة على الوجه المخصوص واما اشتراط الكراهة في نفس الامر فلا يستفاد من الاخبار فلعل مرادهم باشتراط الكراهة اشتراط اظهارها والاتيان بما يدل عليها كالاقوال المذكورة والا فالكراهة امر نفسي لا يمكن الاطلاع عليه الا باظهارها لكن يبقى بعد ان ظ كلام الاكثر كفاية كراهة الزوجة اي اظهارها بناء على هذا الحمل في صحة الخلع مط مع ان المستفاد من الروايات على ما عرفت اشتراط اظهارها بالاقوال المخصوصة فالظ اتباع الروايات واشتراط اعتدائها في الكلام اما باكثر ما وقع منه في الروايات وهو الاحوط او باقله وحمل ما زاد منه على المثال او افضلية ترك الخلع الى ان يصل الى هذه المرتبة وقال ابن ادريس ره في ئر فاما اذا كانت الحال عامرة والاخلاق ملتئمة واتفقا على الخلع فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل ذلك وكان محظورا لاجماع اصحابنا على انه لا يجوز له خلعها الا بان يسمع منها ما لا يحل ذكره من قولها لا اغتسل لك من جنابة ولا اقيم لك حدا ولا وطئن فراشك من تكرهه او يعلم ذلك منها فعلا وهذا مفقود ههنا فيجب ان لا يجوز الخلع انتهى ولقد احسن حيث لم يكتف بالكراهة مط بل اشترط الكراهة الى الحد الذي ذكره كما يستفاد من الاخبار واحسن منه انه ادعى عليه الاجماع لكنه اكتفى بالعلم بذلك منها فعلا ايض وهو خلاف ظ الاخبار الا ان يتمسك بالقياس بطريق الاولى وبدلالة الاية الكريمة هذا بقي الكلام في الاية الكريمة والجمع بينها وبين الاخبار وما اجمع عليه الاصحاب من اشتراط الكراهة فنقول اذا كان اشتراط الكراهة اجماعيا كما هو الظ فلا يمكن حمل الاية الشريفة على كفاية الخوف من ان لا يقيما حدود الله في صحة الخلع مط وان كان بدون اظهار الكراهة فلا بد ان يحمل على الخوف من عدم اقامتها حدود الله المتعلقة بالزوج عند البقاء على الزوجية بسبب كراهتها لها لكن ح يحتمل ان يكتفي بذلك مط ويحمل الاخبار الدالة على اشتراط قولها على سبيل المثال وانه بيان اقل مراتب الخوف والا فلو كان بالفعل لكفى بطريق اولى ويحتمل ان يشترط قولها كما هو ظ الاخبار ويحمل الاية على الخوف الحاصل بسبب اقوالها المذكورة وهذا احوط بقي ان الاية الكريمة يدل على اشتراط خوف عدم الاقامة من الجانبين فيكون الكراهة من الطرفين مع اختصاص الكراهة في الخلع بالزوجة فلتحمل الاية على المبارات لكن ما نقلوا في وجه نزولها لا يوافقها فانهم نقلوا انها نزلت في ثابت بن قيس وزوجته جميلة بنت عبد الله بن ابي وكان يحبها وتبغضه فاتت رسول الله فقالت يا رسول الله لا انا ولا ثابت لا يجمع راسي وراسه شيء والله ما اعتب عليه في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في الاسلام ما اطيقه بغضا اني رفعت جانب الخباء فرايته اقبل في عدة فاذا هو اشدهم سوادا واقصرهم قامة واقبحهم وجها فنزلت الاية وكان قد اصدقها حديقة فاختلعت منه بها ويمكن ان يحمل الخوف من جانب الزوج على انه ليس باعتبار كراهته لها بل باعتبار انه يخاف من انها لو خرجت من موجبات الزوجية والشرع عسى ان يخرج هو ايض الا ان هذا ايض ليس بشرط في الخلع الا ان يق ان الشرط هو الخوف من جانب الزوجة فقط وضم الخوف من جانب الزوج باعتبار حصوله غالبا لما ذكرنا وربما يق ان ذكر الزوج مع الزوجة لاقترانهما كما في نسيا حوتهما ويخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وانما هو من الملح دون العذب مجاز للاتساع فتأمل **قوله** فلو طلقها والاخلاق ملتئمة اه كان الش حمل الطلاق ههنا على الطلاق الذي يتبع به الخلع اي لا يصح الخلع بدون الكراهة لكن لو اتبعه ح بالطلاق بطل البذل ووقع الطلاق رجعيا وح لا ينافي ما ذكره سابقا من ان الطلاق العدي اغنى عن لفظ الخلع ولم يشترط بالكراهة لانه في الطلاق بالعوض لا الخلع الذي اتبع بالطلاق لكن لا حاجة الى حمل كلام المص على ذلك بل لو حمل على الطلاق بالعوض ايض كما هو ظاهره صح الحكم كما نقلناه عن المحقق والعلامة وفصلنا القول فيه نعم لا يبعد حمل كلامه على ما يشمل الطلاق التابع للخلع ايض فان الظ ان حكمه ايض عندهم حكم الطلاق بالعوض وانه بعد بطلان الخلع لفقد شرط الكراهة يقع الطلاق التابع لكن في وقوعه رجعيا في الصورتين ما اشرنا اليه من الاشكال فتذكر **قوله** ولو اكرهها على الفدية فعل حراما ويتحقق اكراهه عليها بتوعده اياها ان لم تبذلها بما لا تتحمله او لا يليق بحالها من ضرب وشتم ونحوه كذا في شرح ئع ولو منعها حقوقها الواجبة لها من القسم والنفقة او بعضها فاختلعت لذلك فهل هو اكراه نقل الشيخ في ط عن بعض المخالفين انه اكراه قال فاما عندنا فالذي يقتضيه المذهب ان نقول ان هذا ليس باكراه لانه لا دليل عليه وتبعه على ذلك المحقق في ئع والعلامة في الارشاد وفي ئر نسب القول الى الشيخ ساكتا عليه موذنا بضعفه او تردده فيه وفي عد قيد حقوقها بالمستحبة مشعرا بانه لو منع الواجبة كان اكراها والش ره في شرح ئع فصل وقال ان كان منعها لا لقصد ذلك بل لضعف دينه وحرصه على المال او ميله الى غيرها ونحو ذلك فليس باكراه كذا اذا كان لقصد ذلك ما لم يظهر لها ذلك اما لو اظهر لها ان منعها ذلك لاجل البذل كان اكراها لصدق تعريفه عليه واظهر منه لو عين مع ذلك عين البذل وحمل كلام من قال بانه ليس باكراه على الشق الاول ولا يخفى ان ما ذكره متجه لكن ينبغي ان يقيد في الشق الثاني الحق الذي منعها منه بما يكون الصبر على تركه مما لا تتحمله او لا يليق بحالها والا فلا اكراه ولعل مراده ره ايض ذلك ثم لا ريب في حرمة منعها شيئا من حقوقها الواجبة مط وانما الكلام في تحقق الاكراه بذلك وبطلان الخلع ام لا وان كان اثما وهو ظ واما ترك غير الحق الواجب كترك مقاربتها زيادة عن القدر الواجب والتسوية بينها وبين ضرتها فيها او في الانفاق ونحو ذلك ومثله التزويج او التسري عليها فليس باكراه قطعا وان اظهر ان ذلك لقصد البذل لانه امر سائغ واقترانه بارادة الفداء لا يوجب الاكراه كما لا يخفى ثم لا يخفى انه بعد ما علم عدم صحة الخلع والبذل الا بعد اظهار الزوجة الكراهة على الوجه المخصوص ينبغي ان يحمل هذه المسئلة على انه اذا اظهرت الزوجة الكراهة على الوجه المعتبر في الخلع لكن كان منشاؤها منعها حقوقها او انها اظهرت الكراهة على الوجه المعتبر لكن لم ترض بالفداء الا بعد منعها حقوقها فهل يصح البذل ح ام لا واما اذا رضيت بالفدية باعتبار منعها حقوقها الواجبة او اغارتها ونحوها لكن لم تظهر الكراهة على الوجه المعتبر فكانه لا ريب في عدم صحة البذل عندهم الا هم الا بعنوان الطلاق بالعوض على راي الش ره فتامل

حدودها

قوله

وطلاقها وجعي من هذه الجهة لبطلان الفدية فلا بأس في كونها بأينا من جهة أخرى إن تفقت نعم لو أتت بفاحشة مبينة وهي الزنا وقيل ما يوجب الحد مطلقا وقيل كل معصية جاز عضلها وهو منعها بعض حقوقها أو جميعها من غير أن يفارقها لتفتدي نفسها لقوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا أن يأتين بفاحشة مبينة والاستثناء من النهي أباحه ولأنها إذا زنت لم يأمن أن تلحق به ولدا من غيره فتفسد فراشه فلا يقيم حدود الله في حقه فيدخل في قول الله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وقيل لا يصح ذلك ولا يستبيح المبذول مع العضل لانتفاء المعنى لاكراه ولقوله تعالى فان طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا والمشروط عدم عند عدم شرطه وقيل الآية الاولى منسوخة بآية الحد لم يثبتا فلا منافاة بينهما والاصل عدم المنع وعلى الاول هل يتقيد جواز العضل ببذل البذل مع الاكراه ومع ذلك طلقها كذلك لم يبعد القول بوقوع الطلاق ويحتمل العدم لانه لم يقصد بالنظر إلى الظاهر وإنما بينه وبين الله تعالى فتابع لقصده فان قصد الطلاق مع علمه بعدم وقوع البائن فيقع رجعيا والا فلا لهذا إذا أتى بالطلاق وعزم فلا يجوز الزيادة عليه ام لا لانتقاد الابرضاه بالعوض واتبع الخلع بالطلاق أما الخلع المجرد فلا ريب في بطلانه واما ابطال البذل وان قلنا انه ظلم لان مهيته لا تتحقق بدونه محل البحث عندنا كما ذكره في شرح نع قوله وقيل كل معصية في البيان ومجمع البيان انه المروي عن ابي جعفر واختاره الطبرسي وقيل المراد بها النشوز واختاره المصنف الاول هو المروي عن ابن عباس فما في شرح نع حيث نقل الاقوال الثلثة كما هنا ثم قال الحكم على خلاف الاصل فينبغي معه الاقتصار على محل الوفاق وهو حذرا من الضرر العظيم واستنادا الى قول النبي صلى الله عليه وآله الاولى لانه ثابت على جميع الاقوال لبين شئ الا ان يثبت عنده انحصار الاقوال الاضافي الثلثة فتدبر قوله وهو منعها بعض حقوقها واضله الضيق والامتناع بان عضلت الدجاجة بيضها اذا عسر خروجه عليها وعضل الغضا بالجيش اذا ركب سلوكه لضيقه ومنها العضلة لصلابتها والداء العضال لجميلة بنت عبد الله بن اتى اذا كرهت زوجها ثانيا اذا لم يبرء قوله فلا جناح في قول الله تعالى اه لا يخفى ان المستفاد من الآية حل ما افتدت به مع خوف عدم اقامتها حدود الله فيه وكان الظاهر منه ابن فيروز قالها الزوج ما افتدت برضاها بلا شوب اكراه فلا يبعد جواز منعها بعض حقوقها لو سلم اطلاقه وشموله ما لو افتدت بالعضل عليه حد بقتل قالت و ايضا نقول ايضا ان حل الفداء مع العضل لا يستلزم حل العضل لجواز خروجه العضل وان حل الفداء بعد كما نقلناه عن الشيخ وغيره في المسئلة ان يده لاحد بقتله فقط السابقة كيف لو حملت الآية على جواز المنع ايضا حيث يصير محصل الآية حينئذ انه اذا خاف ان لا يقيم هو حدود الله فيه فلا جناح عليه ان لا يقيم هو حدود الله فيه ووجه الثاني اطلاق الاستثناء الشامل للرائد وعد الاصحاب مثل هذا خلطا وهو غير معتد به فيه نظر لان المستثنى منه صنف التمليك بهذا المفهوم اذ بكلمة لفائدة الشرط حرمة الاكل في بعض صور عدم الشرط وهو ما اذا تصرفت في المهر بدون هبته وافتداء اصلا اذهاب بعض ما اعطاها على ان النهي والامر على ما ذكره المفسرون كما نقوه جائز الاكل فيجوز انتفاؤهما عند عدم الشرط مطلقا وان جاز اكله في بعض الصور كما نحن فيه وايضا فالمستثنى هو ذلك البعض فيبقى المساوي والزائد على الاصل المنع سابق الآية وهو قوله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة قد يفسر بتفسيرين احدهما ان يكون الخطاب للازواج بان يعطوهن صدقاتهن نحلة اي من غير طلبة منهن ولا مؤاخذة ولا محاصة وثانيهما ان يكون الخطاب للاولياء فانهم كانوا اذا زوجوا من يأخذون صدقاتهن دونهن فنهاهم الله عز وجل عن ذلك ورواه ابو الجارود عن ابي جعفر عليه السلام وعلى هذا فالخطاب ايضا ظاهر انه معهم بالاولى وهبتها الكر يطيب نفسهن فكلوه وعلى هذا فلا وجه للاستدلال به فيما نحن فيه اصلا وهو ظاهر قوله منسوخة بآية الحد وقال فكان هذا قبل الحدود وكان لا خذهن على وجه العقوبة لهن ثم نسخ بآية الحد كما نسخ بها آية الحبس ايضا وهي قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت ويجعل الله لهن سبيلا قوله هذا من الضرر العظيم لو سلم نفي الضرر مطلقا حتى مع الاتيان بالفاحشة فينبغي الاعتبار بما يصل معه الاضرار وعدمه لا بما وصل اليها منه وما زاد عليه كما فصله وهو ظاهر قوله واستنادا الى قول النبي صلى الله عليه وآله لا يخفى ان هذا الحديث مع كونه عاما بظاهره لا ربط له بما نحن فيه اصلا فان جميله كما نقلنا سابقا لم يضاجعها زوجها وكان بغيضا واما كانت الكراهة واستنادا الخلع من قبلها من غير عضل ولا نشوز فتوجيه الحكم بعدم الزيادة فيه من التمسك بما ذكرنا من انها باعتبار رضا الزوج بها من غير طلب زيادة والا فيجوز الزيادة في الخلع الابتدائي بلا خلاف عندنا قوله فيبقى المساوي والزائد على اصل المنع لا اصل يقتضي المنع من اخذ شئ منها اذا رضيت به حتى يبقى المساوي والزائد بعد خروج البعض على اصل المنع فان كان هي الاخبار الواردة في الخلع فقد ظهر لك بما نقلنا سابقا ان الحكم اجمالا على عمومها وخصوص ما وردت فيها من المنع عن اخذ شئ الا بعد ان نقول في الكلام على المنع منه بعدم جواز الخلع الا بعد ذلك والا فعلى الطلاق بالعوض الكراهة والاعتداد في الكلام وح لا منع من الافتداء ولو مساويا او زائدا بعد الاذن بكون بناء كلام الشيخ على ما تحققه من عدم دخول هذا في الخلع ما ذكره من الدليل وان كان اصل المنع باعتبار ان البذل بعد العضل في حكم الاكراه فلا يكون معه فقد عرفت انه غير مسلم اصلا ومطلقا على ما اختاره الشيخ فكيف بحكمه ههنا بالطلاق المنع ويمكن ان يكون نظره في الآية فانها تدل على المنع من اخذ البعض العضل وبذل بمفهوم الموافقة على المنع من المساوي والزائد بعضه والاستثناء لا يدل الا على جواز البعض مع الاتيان بالفاحشة ولا يمكن التمسك بالمفهوم منه فيبقى الباقي والزائد فيه على اصل المنع وفيه ان ورود النهي في الآية على اخذ البعض غير مسلم فانه يمكن ان يكون النهي فيها عن العضل وكان التقييد باخذ البعض باعتبار انه كثيرا ما يصير ارادة اخذ شئ منها سببا للعضل فحكم عليهم بان لا يعضلوا لهذا فان العضل حرام ولا يصير سببا لجواز الاخذ وان يأتين بفاحشة فيرتفع حرمة العضل وعلى هذا فلا منع من اخذ شئ منهن في هذه الصورة مطلقا وانظر ان كلامك على ما يظهر من كلامك من جعل هذا اصلا على حدة غير داخل في الخلع والطلاق بالعوض وظ كون الاصل المنع من اخذ شئ من العبد دون احد من الصنع المتلفاة من الشارع وكذا وقوع الفرقة بين الزوجين به ولما ورد الآية في خصوص البعض فبقي المساوي والزائد على اصل المنع وعلى هذا ما ذكره من المنع عن الزائد والمساوي مع انه لكن الحكم بجعل هذا اصلا على حدة بمجرد هذه الآية مشكل جدا اما اولا فلان الآية لا تدل على ان العضل المنهي عنه هو العضل لغد

فان خرج المساوي بدليل اخر بقي الزائد واطلاق الخلع عليه محل نظر لانها ليست كارهة او الكراهة غير مختصة بها بحسب الظ وذكرها في باب الخلع لا يدل
على كونها منه واذا تم الخلع فلا رجعة للزوج قبل رجوعها في البذل وللزوجة الرجوع في البذل ما دامت في العدة ان كانت ذات عدة م

شيء منها تفتدي به لتخلص نفسها منها منه بل يجوز ان يكون هو العضل لاخذ شيء منها هبة مع اقرارها على الزوجية لترك العضل وح لا دلالة للاستثناء
الا على جواز ذلك واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان المراد ذلك فلا دلالة لها على ان التخليص بمجرد ذلك بل لعل العضل لان ترضى باعطاء شيء لترضيه
بالطلاق او الخلع مع شرائطه فنهى ذلك الا في صورة الاتيان بالفاحشة فتأمل **قوله** فان خرج المساوي اشارة الى توجيه حكم المص بالمنع عن الزائد و
تجويز المساوي مع انه على ما حققه الش ينبغي المنع عن المساوي ايضا فاشار الى انه يمكن خروج المساوي ايضا عنده بدليل اخر فيبقى الزائد ولا يخفى انه لو
قيل باصل المنع لا يظهر دليل على اخراج المساوي وان تمسك فيه بحديث جميلة حيث اختلعت بالحديقة التي هي تمام المهر على ظ ما نقل فمع انه
لا ربط له بما نحن فيه كما اشرنا اليه سابقا ان الحديقة كانت تمام المهر الى تمام ما ساق اليها فيجوز ان كان وصل منه اليها شيء غير المهر كما هو
المتعارف بين الناس الا ان يتمسك باصالة عدمه ولا يخفى ضعفه **قوله** لانها ليست كارهة بقي انه لم يفرض في المسئلة كراهتها فهي اما غير
كارهة او كارهة ولكن لم تخص الكراهة بها لان الظ من عضل الزوج كراهته فعلى التقديرين لا يدخل في الخلع فاما عقد مستقل او داخل في المباراة
وعلى الثاني لا ريب في المنع عن الزائد فيه كما سيجيء وعلى الاول فيجب الاقتصار فيه على مورد النص وهو البعض **قوله** وذكرها في باب الخلع لا
يخفى ان ذكرها في باب الخلع مع تصريح جمع من اعاظمهم بانه من افراد الخلع منهم الشيخ ره في ط والطبرسي ره في مجمع البيان مع عدم التعرض لتعيين لفظه
وصيغته كما هو دابهم في سائر العقود والايقاعات يدل على انهم جعلوها منه واما ما تمسك به الش من اعتبار الكراهة في الخلع دونها فيمكن ان
يجاب عنه بان هذا القسم من الخلع لعله لم يعتبر كراهتها فيه او انه لما اعتبروا الكراهة في الخلع مط فينبغي حمل هذا القسم ايضا على ما اذا ظهرت
الزوجة الكراهة واعتدت في الكلام وان كان سبب ذلك عضلها ومنعها حقوقها فالمعتبر مطلق الكراهة وان كان بسبب العضل وهذا اظهر
واما ان ظ حال الزوج ايضا الكراهة بدليل العضل مع الكراهة في الخلع بالزوجة فيمكن ان يق ان عضلها يمكن ان لا يكون لكراهتها بل للحرص على
المال ولو فرض وجود الكراهة منه ايضا فيلزم ح دخوله في المباراة وعدم جواز الزيادة فيه ونقول ان تجويز الزيادة في صورة اختصاص الكراهة
بالزوجة ويحمل حكمهم بانه من افراد الخلع على ان المراد الخلع لا يدل على جواز الزيادة فيه مع اختصاص النص بتجويز البعض على ما ذكره اذ ما ذكروه
من عدم تقييد الخلع بعدم الزيادة لعله في الخلع في الجملة لا في جميع افراده هذا والتحقيق ان الاية الشريفة مجملة لا يمكن بها اثبات قسم خاص من الفراق
ولا من الخلع ولا حلية اخذ شيء منها باعتبار العضل وح فان قلنا ان اعطائها معه في حكم الاكراه فلا يصح مط وان لم نقل به اما اصلا او على
التفصيل الذي نقلنا من الش فمتى لم يكن اكراها يصح ما تعطيه هبة لزوجة او تبذله للخلع اذا تمت وفيه شرائط الخلع من الاعتداء في الكلام
وغيره وح لا فرق بين الناقص والزائد والمساوي وانما بدونه يشكل الحكم بالصحة مط فتأمل **قوله** وتحريم الاخت والرابعة اي الرابعة بدونها على
زعم انها خرجت من الزوجية والحال انها بعد الرجوع في حكم الزوجة فاذا تزوجت بعده بدلا منها كانت الرابعة بزعمه خامسة محرمة **قوله**
فلا رجعة للزوج قد مر ما يدل عليه من الاخبار الكثيرة الدالة على ان المختلعة بائن وليس عليها رجعة وهو خاطب من الخطاب فلا حاجة الى اعادتها قوله
وللزوجة الرجوع في البذل ما دامت في العدة هذا هو المش بين الاصحاب قالوا من حكم الخلع ان للزوجة الرجوع في البذل ما دامت في العدة فاذا
رجعت هي فللزوج ايضا الرجوع في العقد سواء شرط ذلك في الخلع ام اطلق الحكم وقال ابن حمزة ره يجوز ان يطلق الخلع وان تقيد المرأة بالرجوع فيما
افتدت به والرجل بالرجوع في بضعها فان اطلقا لم يكن لاحدهما الرجوع بحال الا ان يرضى الاخر وان قيد لم يخل اما لزمتها العدة او لم تلزم
فان لزمتها جاز الرجوع ما لم تخرج من العدة فان خرجت عنها او لم تلزم العدة لم يكن لهما الرجوع بحال الا بعقد جديد وهذا صريح في انه مع
الاطلاق لا يجوز الرجوع الا برضى الطرفين لكن لا يعلم من كلامه انه مع التراضي يجوز الرجوع مط او على ما ذكره من الاصحاب من رجوعه بعد رجوعها
في البذل وصريح ايضا في ان مع الاشتراط يجوز الرجوع في العدة ولكن لا يعلم منه ايضا انه هل ذلك على ما فصله الاصحاب من جواز رجوعها
ثم رجوعه بعده او انه يجوز اشتراط الخيار في الرجوع لكل منهما وح فلكل منهما الرجوع في العدة وان كرهه الاخر والمفيد ره ذكر في جملة بيان
كيفية الخلع قول الرجل فان رجعت في شيء من ذلك فانا املك ببضعك ثم حكم بما حكم به الاصحاب من جواز رجوعها في العدة ورجوعه ايضا بعده
فلم يذكر جواز الرجوع الا مع الاشتراط فيمكن ان يكون الاشتراط عنده من شرائط الخلع كما يظهر ذلك مما نقلنا سابقا عن الحسن بن سماعة وغيره
حيث قالوا ان الخلع من شرطه ان يقول الرجل ان رجعت فيما بذلت فانا املك ببضعك او انه لا يرى جواز رجوعها الا مع الاشتراط كما نقلنا عن
ابن حمزة حجة الش صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع المتقدمة في بحث عدم وجوب الاتباع بالطلاق حيث ان في اوله على ما في يب قال سئلت ابا الحسن
الرضا ع عن المرأة تبارى زوجها او تختلع منه بشهادة شاهدين على طهر من غير جماع هل تبين منه بذلك او هي امرأته ما لم يتبعها بطلاق فقال
تبين منه وان شاءت ان ترد اليها ما اخذ منها وتكون امرأته فعلت ولا ريب انها باطلاقها ظاهرة فيما هو المش الا ان يجعل اخذ الاشتراط معتبرا
في مفهوم الخلع كما هو احد احتمالي كلام المفيد ره على ما ذكرنا وح فلهم مع خلو الاخبار الواردة في الخلع مع كثرتها عنه اصالة عدم الاشتراط ما لم
يثبت خلافه وقوله ع وتكون امرأته يعني انشاء الزوج بعده ذلك او انه يكون في حكم امرأته حيث يصير طلاقها رجعيا والرجعية بمنزلة الزوجة
للاجماع على انها لا تصير امرأته بمجرد رجوعها او المراد انه ان شاءت ان ترد اليها وان تكون امرأته ورضيت بهما فعلت اي رجعت والا فلا ترجع
لجواز رجوعه ايضا بعد رجوعها فتكون امرأته وان كرهت ذلك فافهم ويدل ايضا على المش موثقة ابي العباس عن ابي عبد الله ع قال المختلعة
ان رجعت في شيء من الصلح يقول لا رجعن في بضعك وجه الدلالة مثل ما سبق في الاولى والعلامة ره في لف بعد نقل ما هو المش وقول ابن
حمزة عبارة المفيد قال احتج الاصحاب بعموم قولهم ع وليس فيها رجعة واحتج ابن حمزة بانها معاوضة فيعتبر رضاهما ولا باس به وكان مراده باحتجاج

الاصحاب

فلو خرجت عدتها او لم يكن لها عدة كغير المدخول بها والصغيرة واليائسة فلا رجوع لها مطلقا فاذا رجعت هي حيث يجوز لها الرجوع صار الطلاق رجعيا يترتب عليه احكامه من النفقة وتحريم الاخت م

الاصحاب احتجاج كلهم على كون الخلع بائنا لا احتجاج المش على ما ذكره في كيفية الرجوع فان ما ذكره لا تدل الا على كون الخلع بائنا ولا دلالة فيه على جواز الرجوع اصلا لا على ما هو المش ولا على نحو اخر وكانه ره طوى عن حجة المش واحتج لقول ابن حمزة الذي نفى عنه الباس واما احتجاجه لابن حمزة فهو لما ذكره من حكم الخلع فاما حكم الخلع المشروط فلم يتعرض لدليله لظهوره وهو المؤمنون عند شروطهم ولا يذهب عليك انه ان كان غرضه من الاستدلال به في المطلق واثبات المنع عن الرجوع بدون التراضي ردا لما هو المش فلا يخ من وجه بل لا حاجة الى التمسك به ايضا فان الاخبار الدالة على انه بائن وانه لا رجعة له عليها تكفي في المنع ما لم يثبت جواز الرجوع بوجه وح فينبغي النظر في حجة المش وقد ذكرناها فمن قنع نفسه بهما فليتبعهم والا فليراع الاحتياط مهما امكن وان كان غرضه اثبات الرجوع ايضا مع التراضي فلا يخفى ضعفه فان الخلع وان كان فيه شائبة معاوضة فليس معاوضة حقيقية ولهذا لا يمكن فيه الرجوع بعد العدة اتفاقا فلا يمكن الحكم بجريان الفسخ مع التراضي فيه بمجرد ذلك خصوصا مع ورود الاخبار المطلقة على خلافه نعم لو كان مراده جواز الفسخ مع التراضي على ما فصله الاصحاب لا مط فكانه لا خلاف فيه على ما نقلنا من المذاهب نعم فيه احتمال البطلان راسا وعدم الاحتياج الى الرجوع واما بناء على صحته فيصح فيه رجوعه اذا رجعت اتفاقا منهم هذا واما ما استدللنا به قبل ابن حمزة في صورة الاشتراط فان اراد جواز الاشتراط على ما ذكره المش فهو متجه ومؤكد لادلة المش وان اراد جواز اشتراط اختيار الرجوع لكل منهما مط فالتمسك بالعموم المذكور مع معارضته لاستثنائها بالقصة المذكورة ومخالفته لما عليه معظم الاصحاب في غاية الاشكال جدا فتامل ثم ان السيد المحقق ره في شرح النافع بعد نقل ما ذكره ابن حمزة قال وهو جيد اما جواز رجوعهما مع الاطلاق اذا تراضيا على ذلك فيدل عليه قول ابي الحسن الرضا ع في صحيحة محمد بن اسمعيل في المختلعة تبين منه وان شاءت ان ترد اليها ما اخذ منها وتكون امراته فعلت واما ان لها الرجوع في العدة مط مع اشتراط ذلك في العقد فيدل عليه ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال المباراة ان تقول المراة لزوجها لك ما عليك واتركني فيتركها الا انه يقول لها وان ارتجعت في شيء منه فانا املك ببضعك وهذه الرواية وان كانت واردة في المباراة الا ان الظ تساوي المباراة او الخلع في هذا الحكم ومع ذلك فهو محل اشكال ولم اقف في هذا الباب على رواية يعتد بها سوى هاتين الروايتين فاثبات ما زاد على ما تضمنتا مشكل انتهى ولا يخفى ان الصحيحة الاولى كما ذكرناه ظاهرة في المذهب المش ولا دلالة فيها على اعتبار التراضي اصلا فاحتجاجه بها على ما ذكره كما ترى الا ان يق ان نظره ره وان كانت ظاهرة في المش لكنها ليست صريحة في جواز الفسخ الا في صورة التراضي فان قوله ع ويكون امراته لما احتاج الى تاويل كما ذكرنا وامكن ان يكون تاويله ما ذكرنا من تقدير انشاء الزوج ايضا وامكن ح ان يكون هذا الشرط شرطا في اصل الحكم اي ثبوت الرد وكونها امراته جميعا لا في الثاني فقط كما هو ظاهره فح لا يدل الا على جواز الفسخ مع التراضي فلذا استدل بها على جواز الفسخ مع التراضي لصراحتها فيه وكانه لم يعتبر ظهورها فيما هو المش لاعتقاده عدم كفاية هذا الظهور في الحكم بجواز فسخ العقد اللازم مع دلالة الاخبار الكثيرة على انها بائن ولا رجعة له عليها وعلى هذا فمراده بجواز الرجوع مع التراضي جوازه معه بالرجوع في البذل للتصريح في الرواية به لا مط كما هو احد الاحتمالين في كلام ابن حمزة على ما ذكرنا هذا واما احتجاجه بالصحيحة الثانية على الشق الثاني فيدل على انه حمل كلام ابن حمزة في صورة الاشتراط على ما يوافق المش اي رجوع الزوج ان رجعت لانه صريح الرواية لا على اشتراط اختيار الرجوع لكل منهما كما هو احد احتمالي كلام ابن حمزة على ما ذكرنا وح فاستدلاله بها متجه ان ثبت عدم الفرق بين المباراة والخلع في هذا الحكم بالاجماع او غيره ويؤكدها روايات اخرى منها ما رواه في في ويب بعدة طرق بعضها صحيح عن صفوان عن ابن مسكان عن ابي بصير وفيه اشتراك كما هو المش عن ابي عبد الله ع قال المباراة تقول المراة لزوجها لك ما عليك واتركني او تجعل له من قبلها شيئا فيتركها الا انه يقول فان ارتجعت في شيء فانا املك ببضعك ولا يحل لزوجها ان ياخذ منها الا المهر فما دونه ومنها ما رواه فيهما في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله ع وابي الحسن ع قال سئلته عن المباراة كيف هي قال يكون للمراة على زوجها شيء من صداقها او من غيره ويكون قد اعطاها بعضه ويكره كل واحد منهما صاحبه فتقول المراة ما اخذت منك فهو لي وما بقي عليك فهو لك وابارئك فيقول لها الرجل فان انت رجعت في شيء مما تركت فانا احق ببضعك ومنها ما رواه في في عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال المباراة تقول لزوجها لك ما عليك وبارئني فيتركها قال قلت فيقول لها فان ارتجعت في شيء فانا املك ببضعك قال نعم ولا يخفى ان المستفاد من هذه الروايات ان هذا الاشتراط اما معتبر في مفهوم المباراة وكذا الخلع لو ثبت عدم الفرق بينهما فيه كما ذكرنا من احد احتمالي كلام المفيد وان مقتضى المباراة وكذا الخلع بناء على عدم الفرق ذلك سواء اشترط ام لا كما هو المش بين الاصحاب فالتصريح به في الاخبار اشارة الى ان مقتضاها ذلك فينبغي له اعلامها بذلك اذ لو كان هذا شرطا جاز اشتراطه وان لم يشترط لم يكن الحكم ذلك لم يكن الحكم الجزم في تلك الاخبار بانه الا انه يقول لها او فيقول لها وجه كما يشهد به التامل والاولى رعاية هذا الشرط فيهما وعدم تركه والله تعالى يعلم **قوله** فلو خرجت عدتها او لم تكن لها عدة ولا خلاف فيهما وان كانت الروايتان اللتان هما مستند الحكم وكذا ما نقل من روايات المباراة خالية عن هذا التقييد **قوله** صار الطلاق رجعيا بمعنى انه يجوز للزوج ايضا الرجوع للاتفاق ولما نقلنا من الاخبار واما ترتب احكام الرجعية عليها مط على ما ذكره الش ههنا ففيه تامل بل فيه وجهان على ما ذكره في شرح يع احدهما ما ذكره بناء على انها اذا صارت رجعية فيترتب عليها احكامها وثانيهما الاقتصار على الحكم بجواز الرجوع بناء على بينونتها اولا وسقوط هذه الاحكام عنها فعودها بعد ذلك يحتاج الى دليل والاستصحاب يقتضي بقاء الحكم السابق ولا يلزم من جواز رجوعه ترتب جميع احكام الرجعية عليها وقوله ع في صحيحة محمد بن اسمعيل وتكون امراته وان كان ظاهره الاول لكن قد عرفت انه يحتاج الى تاويل فان اول بما ذكرنا ثانيا فظاهره ذلك وان اول بالوجه الاول والثالث فلا يفيد ذلك فافهم هذا بعد رجوعها واما قبله فلا شبهة في انتفاء احكام الرجعية عنها كما هو صرح به في شرح يع

الى انها

لزوجها

ويدل عليه

والرابعة ورجع هو لنشاء ما دامت العدة باقية ومن لم يمنع من رجوعه مانع كما لو تزوج باختها أو الرابعة قبل رجوعها ان جوزناه نعم لو طلقها باائنا في العدة حامدا للرجوع حرمتهما لزوال المانع ولو كان الطلاق باائنا مع وجود العدد كالطلقة الثالثة ففي حرمة رجوعه في البدل المشروط بامكان رجوعه في النكاح بالنظر الى المنع لا بسبب امر خارج يمكن زواله لكن يجب رجوعها بصير بالطلاق رجعيا وهذا لا يمكن ان يكون رجعيا ولا يخفى ان هذين مصادرة على المطلوب لكن الشك كالمنع والوجدان يابى فيما لو رجعت ولما يعلم حتى خرجت العدة حيث يمكنه الرجوع

ويدل عليه من الاخبار ما سبق ان المختلعة لا سكنى لها ولا نفقة وهل يدل ذلك على سقوطها بعد البصير قبل الرجوع يحتمل ذلك لصدق المختلعة عليها في الجملة وعدم الوضوح في الجملة فتدبر **قوله** والرابعة اى الرابعة بعد تسعة على زعم انها خرجت عن الزوجية فاذا تزوج بعد رجوعها بالرابعة بزعمه كانت خامسة محرمة **قوله** ان جوزناه اشارة الى ان في تزويج الاخت او الرابعة قبل رجوعها وجهان كما ذكر في شرح نع من يحق البينونة ح ومن انه بمنزلة زوجة في حكم الرجعي ولانه على تقدير تقدم ذلك ثم رجوعها صيرها معا بين الاختين او الاربع من العدد الشرعي والاول اقوى لما ذكر ولما رواه في ق في الصحيح عن ابي بصير وفيه اشارة الى ما عن ابي عبد الله ع قال سئل عن رجل اختلع امرأته ايحل له ان يخطب اختها من قبل ان تنقضي عدة المختلعة قال نعم قد بتت عصمتها منه وليس له عليها رجعة وهي وان لم تكن صريحة في جواز تزويجها بالفعل بل في جواز خطبتها لكن ظاهرها جواز التزويج ايضا كما يرشد اليه التعليل الذي فيها واما ما ذكره من الوجهين للاحتمال الثاني فلا يخفى ضعف الاول وكذا الثاني اذ لا تم جواز رجوعها اذ يمكن ان يكون الحكم بجواز رجوع المختلعة في العدة مخصوصا بما اذا لم يمنع منه مانع فلما تحقق المانع ههنا لم يجز لها الرجوع واما ما ادعاه المصنف في شرح ق في مسئلة رجوعها مع عدم التزويج اذ لا خلاف بيننا ان ليس لغير الزوج في نماء العدة فلعل المراد انه غير لازم من جهتها في نفسها مع حلر مانع عن الرجوع ايضا كما هنا او وجود مانع عنه في بعض افراده كما اذا كان الخلع ثالثة كما يذكر حكمه بعد ذلك بل كيف قد صرح العلامة بانه انما يصح له الرجعة في موضع يصح له الرجوع ولو سلم فلا تم لزوم الجمع بين الاختين او لزوم العدة الشرعي مالم يرجع الزوج ايضا لما عرفت ان طلاق كونها في حكم الزوجة بعد الرجوع غير مسلم انما المسلم ان له ايضا بعد ذلك الرجوع ولعل ذلك انما هو اذا لم يكن له مانع فاذا تحقق المانع ههنا لم يجز له الرجوع ولو سلم فهو اذا امكن الرجوع وههنا لم يمكن الرجوع والحكم بالتلازم بين جواز رجوعها وجواز رجوعهم كما سيشير اليه الشارح انما يتم اذا لم يكن له مانع من الرجوع واما معه فلا ولو سلم ذلك فربما امكن التخلص من الجمع بان يكون الاخيرة باائنة اول ما يدخل بها او بشرط على المختلعة ان تعلمه حين ارادة الرجوع حتى يطلقها باائنا ثم يرجع هي او بقي انه لا حاجة الى ذلك بل يكفي طلاقها باائنا اذا علم رجوعها اذ لا تكليف على الغافل فلا تم الكلام عن تزويجها مطلقا هذا والشارح في شرح نع بعد ما ذكر ان في ترتب احكام الزوجة عليها مطلقا بعد رجوعها كوجوب النفقة والاسكان وتجديد عدة الوفاة لو مات فيها ونحو ذلك وجهين كما نقلنا عنه سابقا قال ومما يتفرع على ذلك جواز تزويج اختها وروابعة فاما بعد رجوعها فهو منتف لانها صارت في حكم الزوجة كما صرح به في الجواهر الصحيح واما قبله فوجوان ووجهان وقد نقلناهما انفا ولا يخفى انه بعد ما ذكر الوجهين في ترتب احكام الزوجة عليها مطلقا بعد رجوعها وكذا ما ذكر من الوجهين ههنا في تحريم الاخت والرابعة قبل رجوعها لم يتم ههنا باائنا جواز تزويج الاخت والرابعة بعد رجوعها اما لا وجه له اذ على الوجه الاول من الوجهين لم نكن ههنا يمكن القول بجواز تزويج الاخت والرابعة بعد رجوعها ايضا لما ذكر من الوجه الثاني هناك من بينونتها او لا وسقوط حرمة الاخت والرابعة عنه فعود ما يحتاج الى دليل الى اخر ما ذكر هناك وما ذكره من تصريح الجواهر به غير ظاهر فانه ان اراد خبر محمد بن اسمعيل بناء على حمل قوله ع وتكون امرأته على الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرناها كما فعلناه في شرح نع فيه ان الخبر ليس بصريح فيه بل يحتمل ما ذكرنا من الوجهين ايضا وعلى تقدير حمله عليه فليس بصريح في ترتب جميع احكام الزوجة عليها اذ لعله يكفي في الحكم بكونها امرأته مجرد كونها زوجة بمعنى جواز رجوعه فيها وعلى تقدير تسليمه فليعمل به في ترتب الاحكام السابقة ايضا فلم اقتصر فيها على الوجهين ولم يبن الحكم على الخبر وان اراد به صحيحة ابي بصير فانه وصفها فيه بانها بعد اما بمعنى صيرها الى ابي بصير او لوجود قرينة له على انه المراد اي التي حرجت صرح فيها بانه ليس له عليها رجعة بعد حمل العبارة عليه فيه ان هذا ليس لا تصريحا بان مورد الخبر كان قبل رجوعها واما التصريح بانه لا يجوز ذلك بعد الرجوع او انها في حكم الزوجة فلا نعم فيه اشعارا بعد الجواز اذ كان عليها رجعة فالحكم بعدم الجواز بكون اظهر لا مقطوعا به ولا يبعد ان يكون خبر اخر لم نقف عليه والله تعالى يعلم **قوله** نعم لو طلقها اى الاخت او الرابعة باائنا في العدة اى قبل انقضاء مدة المختلعة **قوله** ولو كان الطلاق اى الخلع باائنا من جهة اخرى غير كونه خلعا كما لو كان ثالثا لما مع ثبوت العدة لكونها مدخولا بها غير يائسة ولا صغيرة ففي جواز رجوع المختلعة في البدل اشكال العدة وجهان **قوله** لا بسبب امر خارجي لا يظهر بدله وان امكن بسبب امر خارجي يمكن زواله فلا تنافي بين ما ذكره هنا وما ذكره في شرح نع من ان المراد ان جواز رجوعها مشروط بامكان رجوعه في الجملة ويكفي فيه امكانه بقطع النظر الى اصل الخلع كان يكون ثالثا فلا يمكنه الرجوع اصلا ويلزم منه عدم جواز رجوع المختلعة ايضا لكونه مشروطا بامكان رجوعه في الجملة فافهم **قوله** ولانه يرجعها بصير الطلاق رجعيا اى لانه ان بصير رجعيا وعلى هذا فالتفاوت بين الوجهين كالتفاوت بين الوجهين في الاول في ان جواز رجوعها مشروط بامكان رجوعه اي موقوف عليه كما هو ظاهر وفي الثاني لا يدعي التوقف بل انه يجب ان يصير الطلاق بعده رجعيا وهذا لا يمكن ان يصير رجعيا لا بوقوف كيف يمكن دعوى كون جواز رجوعها مشروطا بامكان رجوعه مع ان جواز رجوعه موقوف على رجوعها وجواز فان الخلع لا يصير رجعيا كما اشار اليه المصنف فيما بعد ولا نقول هذا نظير الدور الذي سيذكره الشارح بعد ذلك وما سيذكر من جوابه فانظر **قوله** ولا يخفى ان هذين مصادرة على المطلوب فان دعوى ان جواز رجوعها موقوف على امكان رجوعه ويجب امكان رجوعه بعد ما لا دليل عليه بل هو عين المسئلة لم يجز ان ترجع هي وان امكنه الرجوع فانما المسلم انه اذا رجعت هي فله ايضا الرجوع اذا امكنه واما اذا لم يمكنه اما بسبب خارجي او باعتبار عدم قبول خلعه للرجوع فلا نسلم انه يوجب عدم جواز رجوعها ايضا ويمكن ان يقال ان صحيحة ابن بزيع الدالة على جواز رجوعها ليست مطلقة في الاذن لها فانه بل انما تدل على جواز رجوعها حيث يمكنه الرجوع كما يظهر لمن تامل فيها واما رواية ابي العباس وكذا الروايات الواردة في المباراة ففيها وجهان احدهما ان يكون الحكم فيها بان المختلعة ان رجعت في

رجوعه

حيث يمكنه الرجوع لو علم من اطلاق الاذن لها في الرجوع ولزوم الاضرار به والاقوى الجواز هنا للاطلاق ولان جواز رجوعه مشروط بتقدم رجوعها فلا يكون شرطا فيه والا دار او الاضرار حصل باختياره م

رجوعه ايضا وثانيهما ان يكون جواز رجوعها مطلقا لكن يكون هذا الحكم او هذا القول فيما جاز له الرجوع ايضا ولعل الاول اظهر وان تنزلنا عنه فحيث لا دليل لنا من خارج على جواز رجوعها والاصل عدمه كما هو مقتضى الامر بالوفاء بالعقود فلا يمكن لنا اطلاق الحكم بجواز رجوعها نظرا الى هذه الاخبار بل الذي يعلم منها انما هو جوازه فيما جاز له الرجوع ايضا لانه القدر المشترك بين الاحتمالين هذا مع ان الاصل في عقود المعاوضات اذا كان الخلع منها على ما ذكروه ان لا يرجع احدهما في عوضه الا مع رجوع العوض الاخر الى صاحبه وبهذا يظهر ان المنع كما هو المشهور اظهر وان ما ادعاه في الوجه الاول من اطلاق الاذن المتناول له منظور فيه اذ ليس لنا اذن مطلق وان ما ذكر في الوجهين من ان جواز رجوعها مشروط بجواز رجوعه وان رجوعها لا بد ان يصير الطلاق رجعيا انما هو بالنظر الى جواز الرجوع المستفاد من الاخبار مطابقا لما هو الاصل في عقود المعاوضات فليس فيه مصادرة على المطلوب كما حكم به الشارح نعم دعوى المشروطية التوقف غير ظاهر لانه لا يستفاد من الاخبار والظاهر الاقتصار على الوجه الثاني فتأمل هذا كله على ما هو المشهور بين الاصحاب واما على قول ابن حمزة فقد عرفت انه مع الاطلاق يعتبر في صحة الرجوع التراضي ومع التراضي لا اشكال فانه اذا رضي الزوج ههنا برجوعها بدون رجوعه فيمكنه دفع البذل اليها بهبة او صلح بحيث لا يبقى شبهة اصلا واما مع الاشتراط فان كان مذهبه جواز اشتراط الرجوع لكل منهما مطلقا فلا اشكال ايضا ههنا اذ يتبع الشرط وان كان مذهبه جواز الرجوع مع الاشتراط على ما يقوله الاصحاب فالكلام على مذهبه ايضا يبنى على ما تحقق مذهب الاصحاب وهو على ما تحققه واما السيد المحقق التابع له فذكر انه ينبغي القطع بعدم جواز رجوعها في البذل اذا كان الطلاق مما لا يجوز فيه الرجوع كما لو كانت المطلقة ثالثة او كانت المرأة غير مدخول بها بل الاجود قصر الجواز على ما اذا اتفقا على ذلك وتراضيا عليه كما تضمنه صحيحة محمد بن اسمعيل قصرا لما خالف الاصل على مورد النقل انتهى وكانه اشار بقوله بل الاجود الى ان الاجود قصر جواز الرجوع على صورة التراضي كما هو مورد صحيحة محمد بن اسمعيل على معتقده كما نقلنا عنه ولا يحكم به مع الاشتراط ايضا على ما ذكره اولا لاختصاص رواية الاشتراط بالمباراة وعدم العلم بكون حكم الخلع فيه حكمها واذا كان الجواز عنده مقصورا على صورة التراضي فقد عرفت ان الحكم مع التراضي امر هين هذا ولا يخفى ما في تمثيله بغير المدخول بها فانه لا عدة عليها اجماعا كما هو صريح الكتاب والاخبار ولا نزاع لاحد في عدم صحة رجوع الزوجة في الخلع اذا لم تكن لها عدة فلا وجه للتمثيل بها في موضع النزاع فتأمل **قوله** حيث يمكنه الرجوع لو علم واما فيما لم يمكنه الرجوع مع العلم كالمطلقة الثالثة فحكمه ما فصل قبل ذلك ولا يتفاوت باعتبار عدم علم الزوج به الى انقضاء العدة اذ لا فائدة له في علمه وهو ظ **قوله** من اطلاق الاذن لها في الرجوع والحكم بالتلازم بين جواز رجوعها وجواز رجوعه لو سلم لا ينافي ذلك لثبوت الجواز ههنا ايضا غاية الامر انه لم يعلم به وهذا لا يخرجه عن الرجعية كما لو طلق رجعيا كما ذكره في شرح نع لكن لا يخفى ان اطلاق الروايات الواردة في الرجوع كما نقلناها غير ظ بل لا يبعد ان يق ان الظ منها خصوصا الرواية الثانية بل ما ورد في المباراة ايضا ان رجوعها لا بد ان يعلمه الزوج وبالجملة فالتمسك في مثل هذا الحكم المخالف للاصل بمثل هذا الاطلاق مشكل جدا فالاولى الاقتصار في الحكم على ما يكون مع العلم والله تعالى يعلم **قوله** ولزوم الاضرار به واستدل ايضا بانها معاوضة يعتبر فيها علم المتعاوضين كسائر المعاوضات وفيها منع كون الرجعة معاوضة والا لزم خلوها عن احد العوضين اذا لم يرجع الزوج وايضا لو كانت معاوضة لزم ان يعتبر فيها ان يقول رجعت في كذا بكذا كسائر المعاوضات وليس كذلك اجماعا كما ذكره المص في شرح الارشاد **قوله** ولان جواز رجوعه مشروط بتقدم رجوعها للاجماع ودلالة النصوص على انه لا رجعة للزوج في العدة الا اذا رجعت فرجعتها شرط في جواز رجعته فلا يكون جواز رجعته شرطا في رجعتها والا لدار ولا يخفى ما فيه اذ لم يجعل احد جواز رجوعه شرطا في رجوعها او في جوازه بل النزاع في انه هل يعتبر مع رجوعها علم الزوج به في اثناء العدة حتى يترتب عليه الاثر وهو وجوب رد البذل ام لا بل يكفي فيه مطلق رجوعها ومن قال باعتبار العلم استدل بلزوم الاضرار به لو لم يعلم فرجوعها عنده متزلزل الى ان تنقضي العدة فان علم به الزوج لزم والا بطل وح فاثبات عدم شرطية جواز رجوعه في رجوعها مما لا يسمن ولا يغني من جوع ولو وقع في بعض العبارات ان علم الزوج شرط في صحة رجوعها فالمراد بها ما ذكرنا اي انه شرط للزومه لا انه شرط في جوازه نعم هذا الدور انما يتوجه في المسئلة السابقة على من ادعى ان جواز رجوعها في البذل مشروط بامكان رجوعه كما اشرنا اليه سابقا ثم لو سلم انهم يقولون ان جواز رجوعه شرط لرجوعها فيمكن دفع الدور بانه ليس المراد به ان جواز رجوعه بالفعل شرط لرجوعها اي لجوازه وصحته بل الجواز بالقوة اي كونه بحيث يجوز له الرجوع بعد رجوعها شرط في صحة رجوعها ومتى لم يعلم برجوعها زمن العدة لم يتحقق الجواز بالقوة عند رجوعها فلا يصح وح لا دور لان صحة رجوعها يتوقف على الجواز بالقوة وهو لا يتوقف على صحة رجوعها بل جواز رجوعه بالفعل مشروط برجوعها سابقا وموقوف عليه فلا دور وهذا هو التحقيق في دفع الدور ويمكن دفعه ايضا بانا لا نقول بان رجوعها او جوازه مشروط بجواز رجوعه حتى يلزم الدور باعتبار ان جواز رجوعه مشروط برجوعها وصحته على ما ذكرت كيف وجواز رجوعه متحقق في صورة عدم علمه ايضا فلا ينفع اشتراطه في الحكم باشتراط العلم بل نقول انه مشروط بتمكن الزوج من الرجوع والتمكن من الرجوع غير جوازه شرعا ويرجع حاصله الى علم الزوج برجوعها فتوقف جواز رجوعه على رجوعها وجوازه لا يوجب الدور ولا يخفى ما فيه فان تمكنه من الرجوع وان كان غير جوازه لكنه ايضا موقوف على رجوعها وصحته اذ ما لم يتقدم رجوع صحيح من الزوجة لم يتمكن الزوج من الرجوع بعد ورجوع حاصل التمكن الى العلم المذكور لا يفيد في دفع الدور فان المعتبر هو العلم الصحيح برجوعها الشرعي والعلم الصحيح برجوعها الشرعي موقوف على رجوعها وجوازه فلا يندفع الدور بل لا بد فيه ايضا من التمسك بان جواز رجوعها موقوف على التمكن بالقوة اي كونه بحيث يعلم به بعد وقوعه وهو لا يتوقف على جواز رجوعها بل ما يتوقف عليه مشروط به هو التمكن بالفعل والعلم كذلك فيحتاج الى ما ذكرنا اولا نعم تبديل الجواز بالامكان او التمكن اولى كما لا يخفى هذا واما ما ذكره في شرح نع من ان الدور انما يلزم لو توقف رجوعها على رجوعه بالفعل اما اذا توقف على جوازه بالقوة

سواء فوض جواز الرجوع اليهما او الى احدهما فانه متى رجع في عوضه رجع العوض الاخر الى صاحبه

ولو علم جواز الرجوع الى ان انقضت العدة فان ذلك لا يخرج العدة عن كونها رجعية

بالتوقف

حيث اقدم على ذلك مع ان له طريقا الى الرجعة في الاوقات المحتملة الى اخر جزء من العدة ولو تنازعا في القدر اي قدر المتعة م

بالقوة بمعنى تمكنه من الرجوع بعد رجوعها فلا لان مرجع الشرط الى كون العدة رجعية والزوج عالما بالحال وهذا لا يقدح تقدمه في الوجود على صحة رجعتها ويجوز ان يجعلها مقارنين بالزمان فيكون دور معية وهو غير محال لما يخفى ما فيه من التعسف والتشويش وغاية توجيهه ان يقال ان قوله لو توقف رجوعها على رجوعه بالفعل قد سقط فيه شئ اذ ليس بناء عدم الدور على توقف رجوعها على رجوعه بالفعل لظهور فساده فكأنه سقط لفظ جواز اي على جواز رجوعه بالفعل وقوله بمعنى تمكنه ليرد به التمكن بالفعل فانه ايضا بعد جواز رجوعها فلا يكون شرطا فيه كما في بل التمكن بالقوة اي كونه بحيث يتمكن بعد ذلك فرع عليه قوله والزوج عالما بالحال اذ العلم بالفعل ايضا انما يتحقق بعد رجوعها فاراد به ايضا العلم بالقوة اي كونه بحيث يكون عالما بالحال بعد ذلك وقوله وهذا لا يقدح اي لا يمكن القدح في تقدم هذا المعنى على صحة رجوعها اذ لا يتوهم منه دورا اذ هذا المعنى ليس بشرط صحة رجوعها بل المشروط به هو جواز رجوعه بالفعل فلا دور وعلى هذا فنطوق كلامه الى هنا على ما ذكرنا بعد التسليم واما قوله ويجوز ان يجعلهما مقارنين فكانه جواب لخ عن الدور وحاصله انه يمكن ان يجعل الرجوعين مقارنين بالزمان بان يرجعا في زمان واحد بقي ان الحكم بان رجوعها مشروط برجوعها وكذا رجوعها مشروط برجوعه ليس بمعنى التوقف حتى يلزم الدور بل بمعنى الاستلزام فيكون دور معية وهو غير محال اذ لا منع من الطرفين وانما لم يكتف بمنع التوقف والحكم بالاستلزام مع اندفاع الدور به بل اعتبر جعلهما مقارنين بالزمان لانهما اذا لم يقترنا بالزمان فلا يمكن الاستلزام اذ لا يمكن تحقق اللازم بعد الملزوم الا ان يجعل اللازم بالحقيقة هو قوة اللازم فحينئذ يرجع الجواب الاول ولا ينفع الفرار من التوقف على الاستلزام وفيه انه لو يقبل احد بوجوب مقارنتهما بالزمان بل لو رجع الزوج بعد رجوعها بلحظة لم ينقض العدة ويمكن ان يقال بعد ما حمل جواز رجوعه على الجواز بالقوة حتى يندفع الدور اشار الى انه يمكن ان لا يقال احد يتوقف على جواز رجوعها على جواز رجوعه بالقوة بل يكفي بالاستلزام اي ان جواز رجوعها لا يكون الا مع جواز رجوعه بالقوة وكذا العكس وحينئذ يكون بين جواز رجوعها والجواز المذكور دور معية استلزام من الجانبين وهو غير محال فيندفع الدور بهذا الوجه ايضا ويمكن ان يقال انه لا يجب حمل الجواز بل يمكن حمله على الجواز بالفعل ايضا ويندفع الدور بمنع التوقف والحمل على الاستلزام ولو قيل ان جواز رجوعه بالفعل ليس مع رجوعها زمانا بل بعده فانه لا يجوز للزوج الرجوع الا بعد رجوعها فيمكن دفعه بمنع ذلك بتجويز مقارنة رجوعه لرجوعها زمانا كما ذكرنا او الكافي توجيهه كلامه فيكون جواز رجوعه ايضا مقارنا لرجوعها بطريق اولى فيكون الجواز مقارنا له دائما وان وقع رجوعه بعد رجوعها زمانا فتدبر وقد نقل ههنا حاشية منه رح وقد نقل انه كتب عليها بخطه لا تكتب لا باس بتوضيحها ببيان حالها **قوله** فيها ويمكن دفعه بان المشروط اي المشروط برجوعها الذي هو شرط ايضا لرجوعها على الاحتمال الثاني هو جواز رجعته لا رجوعها بالفعل فان رجوعها لا يتوقف على رجوعه بالفعل بل هو وطئ بل لو توقف فانما يتوقف على جواز رجوعه وح لا يلزم الدور لجواز مقارنة جواز رجوعه لرجوعها زمانا يعني ان جواز رجوعه يمكن ان يكون مقارنا لرجوعها زمانا وح يندفع الدور بانه نرد ونختار معية بان يراد باشتراط كل منهما بالاخر استلزامه له وانه لا يتحقق الا معه بلا توقف لا محذور فيه نعم لو كان الجواز بعده لم يمكن الاستلزام اجيب من الجانبين ولو اريد بالمشروط برجوعها هو وقوع رجعته فانه كما ان جواز رجوعه مشروط برجعتها كذا رجوعه اي جوعه الصحيح المعتبر مشروط برجوعها فلو لم يقع الدور اذ لا يمكن القول بمقارنته له بالزمان اذ قد يكون بعده زمانا مقبولا رجوعه ايضا وان كان مشروطا برجوعها لكنه ليس شرطا لرجوعها فانما يلزم من الاحتمال الثاني توقف رجوعها على امكان رجوعه فانه يكفي لاعتبار العلم لا على اصل رجوعه والحاصل ان المشروط الذي هو شرط ايضا بناء على الاحتمال الثاني هو امكان رجوعه وبه يندفع الدور بجعل المشروطية والشرطية على حد احدهما بدون الاخر وان كان معه فيكون دور معية محتملا الدفع هو ما نقلنا عن شرح تع اخيرا مما ذكرنا من توجيه الاخير رح فمراده بالجواز هو الجواز بالقوة او بالفعل على ما ذكرنا من الاحتمالين في توجيه كلامه ثم قد ذكروا امورا ما نقل انه كتب عليها لا تكتب فيمكن ان يكون لارادته تغييرها ودفع الدور بالوجه الاخير الذي هو التحقيق ورده على ما ذكرنا ثم يتبين له والله تعالى يعلم **قوله** حيث اقدم على ذلك اي الخلع الذي من حكمه جواز رجوعها على هذا الوجه **قوله** مع ان له طريقا الى الرجعة فله ان يرجع في كل وقت محتمل الى اخر جزء منه من العدة وان لم يعلم رجوعها بجزء احتمله فان وقع منها رجوع صح رجوعه ايضا والا لغا ولا يخفى انه كثيرا ما لا يعلم اخر جزء من العدة الا ان يحتاط ويمنع نفسه من النوم وكل ذكر وفكر وحصر همه في الرجوع في جميع الاوقات المحتملة البتة العدة الى ان يتيقن انقضاؤها هذا ولا بد هب عليك ان ما ذكرنا في هذا الفرع كله انما هو على ما هو ذاك واما على ما ذهب اليه ابن حمزة فلا ريب في بطلان رجوعها في صورة الاطلاق لانه لا يرى جواز رجوعها مع الاطلاق الا بالتراضي واذا لم يعلم بالزوج في العدة فلم يقع التراضي منها رضا بعد لو فرض لها اثر له وامتنع الاشتراط فلا يبعد جريان ما ذكر من الاحتمالين على مذهبه ايضا واما السيد المحقق فلم يتعرض لهذا الفرع اصلا لكن الظاهر على مذهبه عدم تجويز رجوعها بدون علمه مطلقا

فرع

قوله هل يصح رجوعها بعض البدل على تقدير صحة هل يصح رجوعه بعد هبة ثلثه او بعد ذكرها في شرح تع احدهما صحتها منها ومنه اما الاول فلان البدل غير لازم من جهتها فكما يصح رجوعها في كله يصح في بعضه لان الحق لها فلها اسقاط البعض كالها اسقاط الجميع فان عدم الرجوع في قوة الاسقاط اذ لا يلزم منه رجوع العوض الا خير بل جواز واما الثاني فلان رجوعه يؤثر على رجوعها وقد حصل ويدل عليهما رواية ابي العباس لانه قال المختلعة ان رجعت في شئ من الصلح يعود لا رجعة في بضع وكذا الروايات التي نقلناها في المباراة وثانيهما المنع فيهما لان جواز يقتضي صيرورة الطلاق رجعيا واذا يمكن لها ان تسامح على عوض العوض بالجملة والفرق فيه بين القليل والكثير ومن ثم لو جعل البدل ما دون الثلث والباقي على منكفي البينونة فلا يمكن الجمع بين كون الطلاق رجعيا وبقاء العوض في مقابله وفي صحيحة ابن بزيع ما يرشد اليه لانه قال في اثنائه ان يرد اليها ما اخذ منها وتكون امرأته فعلت وهي العدة في الباب لصحتها ظاهرها اعتبر وفي

الجمع

حلفت لاصالة عدم زيادتها عما تعترف به منها وكذا يقدم قولها مع اليمين لو تنازعا في الجنس مع اتفاقهما على القدر بان اتفقا على انها مائة لكن ادعى انها دنانير
وادعت انها دراهم لاصالة عدم استحقاق ما يدعيه ولانه مدع فعليه البينة فتحلف يمينا جامعة بين نفي ما يدعيه ولانه مدع فعليه البينة فتحلف يمينا
جامعة بين نفي ما يدعيه واثبات ما تدعيه فينتفي ما ادعاه وليس له اخذ ما تدعيه لاعترافه بانه لا يستحقه وينبغي جواز اخذه مقاصة لا اصلا ويحتمل تحالفهما
لان كلا منهما منكر لما يدعيه صاحبه وهي قاعدة التحالف وح فيسقط ما تداعيا بالفسخ او الانفساخ ويثبت مهر المثل الا ان اصحابنا اعرضوا عن هذا الاحتمال راسا
ومخالفونا جزموا به والارادة مع اتفاقهما عليها بان اتفقا على ذكر القدر وعدم ذكر الجنس لفظا وعلى ارادة الجنس معين ولكن اختلفا في الجنس
المراد وانما كان القول قولها فيها لان الاختلاف في ارادتها ولا يطلع عليها الا من قبلها

الجميع لان ما من صيغ العموم فلا يترتب الحكم بالبعض وثالثها جواز رجوعه دونه اما الاول فلما ذكر اولا في وجه الاول واما الثاني فلما ذكر في الثاني من ان بقاء شيء من
العوض مانع من رجوعه ولا يخفى ضعف الاخير اذ الظ من الروايات تلازم الامرين الا ان يكون المانع من قبله وههنا ليس كذلك وللزوم الاضرار به بان
ترجع في اكثره وتبقى منه شيئا يسيرا ليمنعه من الرجوع وحكم في شرح ئع بان الوسط لا يخ عن قوة وتبعه نجله المحقق ايضا في شرح النافع فانه قال الاظهر انه ليس
للمرأة الرجوع في بعض ما بذلته وعندي ان الاول اقوى لقوة ما ذكر في وجهه بخلاف ما ذكر في وجه الثاني اذ لا بعد في ان يصير الطلاق رجعيا اذا
رجعت فيما تراضيا عليه وان بقي شيء لو تراضيا عليه ابتداء لكفى في بينونته والعوض الذي علم منعه من صيرورة الطلاق رجعيا هو العوض الذي
وقع عليه العقد لا مط بل الباقي في الحقيقة ليس عوضا بل هو بمنزلة اسقاطها بعض حقها وصحيحة ابن بزيع وان كانت مخصوصة بالرجوع في الجميع لكن لا
دلالة لها على ان الرجوع في البعض ليس حكمها ذلك فلا تنافي الروايات الاخرى مع وجود الصحيحة فيها ايضا ولا يضر ورودها في المباراة اذ الظ انهم لا
يفرقون بينها وبين الخلع في هذا الحكم وههنا احتمالان اخران لم يذكرهما الش وهو ان يحكم بصحة رجوعها في البعض لكن يق انه مستلزم للرجوع
في الكل اما الاول فلما ذكر في وجه صحة رجوعها في البعض واما الثاني فلما ذكر من ان رجوعها يستلزم ان يكون الطلاق رجعيا ولا يمكن ذلك مع العوض
فيلزم الحكم ببطلان العوض بالكلية وقد ظهر بما ذكرنا ضعفه وثانيهما ان يحكم بالاستلزام المذكور اذا رجع الزوج ايضا لا بدونه بناء على ان البذل
كله عوض عن الطلاق فاذا انهدم لا وجه لتملك شيء منه وهذا وان كان اقوى من الاول لكنه ايضا لا يخ عن ضعف فان تملك العوض كله باراء الطلاق
الذي وقع لكن لما جاز لها الرجوع واختارت الرجوع في بعضه فيرجع البعض ويبقى الباقي على ملكه وقد عرفت ان الظ ان مجرد الرجوع في البعض كاف
في جواز رجوعه فبعد رجوعه لا يلزم ان يعود الباقي ايضا اليها مع عدم رجوعها فيه واسقاط حقها منه والله تعالى يعلم **قوله** حلفت اي على نفي
الزائد وظاهرهم هنا انه ح يثبت ما ادعته كما نقل سابقا في الجعالة عن ابن نما وقواه المص ره ووجهه على قياس ما ذكره الش هناك انحصار الدعوى
في دعويهما فاذا انتفى ما ادعاه بيمينها ثبت ما ادعته وقد اشرنا هناك الى ما فيه المناقشة والاولى في وجهه ههنا ايضا ان يق نظير ما ذكرنا هناك
ان المدعى حقيقة ليس الا الزوج لانه يطالب من الزوجة وجه الخلع واما الزوجة فلا تطالب شيئا من الزوج لاتفاقهما على وقوع الخلع وصحته فاذا
سقط ما ادعاه بيمينها فلا يبقى دعوى واما ما ادعته فهو اقرار على نفسها يثبت بمجرد اعترافها وانكار الزوج لا يوجب توجه يمين عليها اذ لا اثر لانكاره
بعد سقوط دعواه هذا وقد سبق هناك احتمال اخر حكم به المص اولا وهو حلف المالك وثبوت اقل الامرين من اجرة المثل او الاقل منها ومما يدعيه
المالك او منها ومن اكثر الامرين المذكورين ولا يخفى جريان هذه الاحتمالات كلها ههنا ايضا بتبديل اجرة المثل بمهر المثل والعامل بالزوج والمالك بالزوجة الا
انهم لم يتعرضوا لها ههنا ووجه الفرق غير واضح وان كان ما ذكروه ههنا اقوى فيهما فتأمل **قوله** لو تنازعا في الجنس قد سبق منا في بحث الجعالة قوة ما
ذهب اليه ابن نما في صورة الاختلاف في الجنس ايضا لجريان دليله على ما ذكرنا فيه ايضا فحكمهم به ههنا في الصورتين جيد لكن لا يظهر فرق بين الخلع
وبين الجعالة حيث حكموا به ههنا في الصورتين من غير ظهور مخالف واختلفوا فيها اختلافا كثيرا حيث ان لهم فيها سوى مذهب ابن نما مذاهب اربعة
القول بحلف المالك واجرة المثل او بحلفه واقل الامرين على المذهبين فيه او التحالف ثم النزاع في التشريك في الحكم بين الاختلاف في القدر او الجنس
او الفرق بين الصورتين والحكم قطعا في الصورة الثانية بالتحالف دون الصورة الاولى كما اختاره الش حتى انه في شرح ئع فصل الاقوال ولم يذكر
مذهب ابن نما الا في صورة الاختلاف في القدر ولم يعده في صورة الاختلاف في الجنس من المذاهب اصلا مع ان الظ من عبارة المحقق قول ابن نما به في
الصورتين فتدبر **قوله** مع اتفاقهما على القدر لم يظهر وجه هذا التقييد اذ مع الاختلاف في القدر ايضا كان يقول احدهما هو مائة درهم ويقول
الاخر هو خمسون دينارا ينبغي ان يكون الحكم ما ذكره لجريان دليله فيه ايضا فافهم **قوله** ولانه مدع جعله وجها اخر غير سابقه كما ترى **قوله** و
اثبات ما يدعيه كان هذا النفي احتمال ان يكون البذل غير ما ادعاه وغير ما ادعته ايضا ولا يخفى ضعفه بعد بناء الحكم على انحصار الدعوى كما ذكره الش
او على ما ذكرنا من ان المدعى حقيقة ليس الا الزوج فيكفي حلفها على نفي ما ادعاه وان ما ادعته يثبت باعترافها اذ على الوجهين لا حاجة الى اليمين لاثبات
ما ادعته كما في صورة اختلافهما في القدر مع انه فيها ايضا يمكن ان يكون قدره مخالفا لما ادعاه ولما ادعته ايضا ولو لم يبن الحكم على احد الوجهين اشكل
الحكم بثبوت ما ادعته باليمين بل ينبغي المصير الى احد المذاهب الاخرى التي اشرنا اليها في الجعالة ولم ار في كلام غيره ره ههنا ولا في بحث الجعالة التعرض
لهذا الاثبات في اليمين بل ظاهرهم الحلف على النفي فقط كما هو الظ على ما ذكرنا فتدبر **قوله** وينبغي جواز اخذه مقاصة يشكل هذا بما هو المعروف
بين الاصحاب لا يظهر فيه مخالف من حرمة المقاصة بعد التحليف كما سبق في باب القضاء الا ان يق ان حرمتها انما هو اذا لم يعترف المنكر له بشيء اصلا اما
اذا اعترف له بشيء بدل ما انكره فيجوز اخذه مقاصة وح فيجوز المقاصة بما اعترف به وكذا يجوز له المقاصة مما يحكم له من مهر المثل على القول بالتحالف
لو قيل به ههنا بناء على ان اعترافها بالخلع مع انكار ما ادعته وانكارها ما ادعاه بمنزلة الاعتراف بمهر المثل لترتبه على ذلك شرعا فيجوز المقاصة
نعم لا يجوز المقاصة من غيرهما فتأمل **قوله** لان كلا منهما منكر قد عرفت ان المنكر حقيقة ليس الا الزوجة واما الزوج فانكاره لا اثر له بعد سقوط
دعواه فيكفي حلفها ولا حاجة الى حلفه فحكمهم ههنا بحلفه واعراضهم عن التحالف متجه نعم يتوجه عليهم انهم لم يفعلوا ذلك في نظائره من الجعالة والاجارة
ايضا وما وجه الفرق بينه وبينها كما اشرنا اليه فتذكر **قوله** ويثبت مهر المثل على ما يدعيه كما قيده به في شرح ئع فيقتصر عليه ويحتمل مع
التحالف ثبوت مهر المثل مط كما هو ظ كلامه ره ههنا واحتمله في شرح ئع لتساقط الدعويين بالتحالف فيثبت مهر المثل وان زاد على ما ادعاه
خصوصا اذا كان ما ادعاه من غير جنس ما يجب بمهر المثل فلا يجب ملاحظة مساواة مهر المثل لقيمته او كونه اقل منها بل لا يبعد القول به وان زاد
عن قيمته لكن لا يخفى ان الحكم عليها بثبوت مهر المثل وان كان زائدا على ما ادعاه وان امكن توجيهه بما ذكرنا لكن مطالبة الزوج للزائد عما ادعاه

خصوصا

فيقدم قولها فيها ويشكل بان المعتبر ارادتهما خاصة وارادة كل منهما لا يطلع عليها الا من قبله ولو علل بان الارادة اذا كانت كافية عن ذكر الجنس المعين فتقديم قولها من هذه الحيثية لا من جهة تخصيص الارادة وقال الشيخ ره يبطل الخلع هنا مع موافقته على السابق وللقول بالتحالف هنا وجه كالسابق ولو كان اختلافهما في اصل الارادة مع اتفاقهما على عدم ذكر الجنس فقال احدهما اردنا جنسا معينا وقال الاخر انا لم نرد بل اطلقنا رجع النزاع الى دعوى الصحة والفساد ومقتضى القاعدة تقديم مدعيها منهما مع يمينه ويحتمل تقديم منكرها والبطلان لاصالة عدمها وهو ظ القواعد وتقديم قول المراة لرجوع النزاع الى ارادتها كما مر وهو ظ التحرير وفيه ما ذكر ولو قال خلعتك على الف في ذمتك فقال بل في ذمة زيد حلفت على الاقوى لانه مدع وهي منكرة لثبوت شيء في ذمتها فكانت اليمين عليها وقال ابن البراج خصوصا اذا كان مهر المثل من جنس ما ادعاه وكون ما ادعاه بعضا منه مما لا وجه له بل الظ انه ان كان ما ادعاه من جنس مهر المثل فليس له الا مطالبة ما ادعاه وان كان من غير جنسه فليس له الا مطالبة ما ادعاه وان كان من غير جنسه فليس له اخذ مهر المثل الا مقاصة وح فينبغي الاقتصار على اخذ ما يكون بقدر قيمة ما ادعاه هذا بالنظر الى الظ واما فيما بينه وبين الله تعالى فالامر واضح هذا واعلم ان في الحكم بالتحالف مع زيادة مهر المثل عما ادعاه الزوج او مساواته له اشكالا اذ ح لا وجه لتحليف الزوجة على نفي ما ادعاه بل يكفي اعترافها بنفيه وايض لا معنى لتحليفها على نفيه ليؤخذ منها مثل ذلك او ازيد منه على تقدير تكليفها به لاي شيء تقبله الزوجة وتحلف عليه نعم انما يتجه ذلك في صورة زيادة ما ادعاه على مهر المثل اذ لا بد ح من حلفها لنفي الزائد اللهم الا ان يكون ما ادعاه من غير النقد الغالب الذي عليه بناء مهر المثل اذ ح يتجه تحليفها على نفي ما ادعاه للفرار عن مهر المثل وان ساوى قيمة ما ادعاه او زاد عليها هذا وربما احتمل على القول بالتحالف بطلان الخلع بناء على انكار كل منهما وقوعه على الوجه الذي يدعيه الاخر وحلفه عليه فبطل راسا ولا يخفى ضعفه لاتفاقهما على وقوع الخلع وصحته انما الخلاف بينهما في قدر البذل فتدبر **قوله** فيقدم قولها جزاء الشرط **قوله** وقال الشيخ ره يبطل الخلع ههنا ولا وجه له لانه اذا كان ارادة الجنس في حكم التصريح به كما صرح في ط حيث حكم بالصحة فيما اذا لم يذكر الجنس لكن اتفقا على ارادة جنس معين حين الخلع واختلفا في انه ما هو فيكون حكمه حكم ما اتفقا على ذكر الجنس واختلفا في انه ما هو فالتفرقة بينهما والحكم بحلفها هناك والبطلان ههنا لا وجه له اصلا لكن كلام الشيخ على ما رايناه ليس بصريح في ان الحكم بالبطلان في هذه المسئلة فانه ذكر هذا فيما اذا لم يذكرا جنسا ولا نقدا واختلفا في الارادة فقال قال قوم لا يصح التناكر فيه لانهما اذا اختلفا فيه صار البذل مجهولا ووجب مهر المثل وقال الباقون يصح ويتحالفان وعلى القولين يجب مهر المثل وقد قلنا ان على مذهبنا لا يصح الخلع اصلا واشار بذلك الى ما قاله في مسئلة ما اذا اتفقا على الف واتفقا على انهما ما ارادا جنسا من الاجناس ولا كان لهما ارادة منه فانه نقل عنهم ان الخلع صحيح والعوض باطل والرجعة منقطعة ووجب مهر المثل ثم قال وعلى ما يقتضيه مذهبنا ان الخلع فاسد ولا يخفى ان ظ كلامه ما فهمه الش ولا وجه له كما ذكرنا وحكمه بالبطلان فيما سبقه لا يقتضي الحكم بالبطلان فيه لظهور الفرق بينهما لكن يمكن حمله على ما اذا اختلفا في الارادة اي ادعى احدهما ارادة جنس معين منهما وادعى الاخر عدم ارادته كك وهو الفرض الذي يذكره الش بعد ذلك ويحكم بانه يرجع النزاع الى دعوى الصحة والبطلان ح فيكون حكم الشيخ موافقا لما نقله عن العلامة ره في القواعد ويمكن حمله ايض على دعوى كل منهما ارادته جنسا غير ما يدعي الاخر ارادته من غير دعوى موافقة الاخرى له في الارادة وح فحكمه بالبطلان متجه لكن لا نعلم انه هل لهم قول بالتحالف فيه ليصح حمل الكلام عليه فتامل **قوله** وللقول بالتحالف هنا وجه كالسابق ويتجه عليه ههنا ايض ما اشرنا اليه في السابق فتذكر **قوله** لان الاصل في مال الخلع لعله اراد بالاصل الظ الشايع المتعارف فيكون بناء كلامه على اعتبار مخالفة الظ وموافقته في المدعى والمنكر **قوله** لاصالة عدم انتقاله اي الظ عدم العدول عن المتعارف والزام البذل على غير الزوجة ونقله منها الى غيرها الا ان الاصل عدم الانتقال عن الزوجة بعد ثبوته اذ ليس في هذا الفرض دعوى الانتقال منها الى غيرها وقال في شرح تع والقولان مط غير منقحين والتحقيق ان نقول دعواها وقوع المخالفة منها على الالف في ذمة زيد اما ان يكون بمعنى ان لها في ذمة زيد الفا فخالعته بها او بمعنى انها خالعته بالف يثبت له في ذمة زيد ابتداء من غير ان يكون لها عند زيد الف فان ارادت المعنى الاول فلا يخ اما ان يوافقها الزوج على ان لها في ذمة زيد الفا ام لا وعلى تقدير عدم موافقته اما ان يكون زيد مقرا بالالف او لا فان كان الزوج موافقا لها على ثبوت الالف في ذمة زيد او زيد مقرا بها بني قبول قولها على ان العقد على دين في ذمة الغير هل يجوز ام لا وكلامهم هنا قد يؤذن بجوازه لكن لم يبنوا عليه في الفدية وشرائطها وجوازه في البيع محل نظر واما هنا فلا يبعد الجواز للتوسع في هذا العقد بما لا يتوسع به في المعاوضات المحضة فان جوزنا ذلك فالقول قولها لاتفاقهما على خلع صحيح على التقديرين وهو مع ذلك يدعي شغل ذمتها بالعوض ومجرد الخلع اعم منه والاصل براءة ذمتها منه وان لم يجوز ذلك او لم يكن زيد مقرا بالحق ولم يعترف الزوج بثبوتها في ذمته فالنزاع يرجع الى صحة الخلع وفساده لان دعواها يقتضي فساده حيث لم يسلم فيه العوض وهو يدعي صحته ومقتضى القاعدة المستمرة تقديم قوله وان ارادت بكونها في ذمة زيد المعنى الثاني وهو انها خالعته بعوض لا يثبت في ذمتها بل في ذمة زيد ابتداء فان كان ذلك مع دعواها الوكالة عنه في الخلع ووافق الزوج بني على جواز خلع الاجنبي المتبرع وان لم تدع ذلك ولم يوافق فدعواها يرجع الى فساد الخلع وهو يدعي صحته فيكون قوله مقدما وقد ظهر بذلك ان تقديم قولها في هذه الصورة مط غير جيد والظ ان موضوع المسئلة ما اذا وقع الخلع بدين لها في ذمة زيد ليتصور بناء الصحة على التقديرين وربما يعارض على هذا التقدير الاصل والظ لان الاصل براءة ذمتها وعدم التزامها بالمال والظ من المخالعة التزام العوض وعلى كل حال فهذه الصورة مفروضة في اتفاقهما على وقوع العقد بينهما لا بينه وبين الاجنبي لان ذلك ياتي في الصورة الثانية انتهى وفيه تامل اما اولا فلان الظ انه لا يجب على الزوجة تفصيل الامر وبيان ان كونها على ذمة زيد لاي وجه كان بل يكفيها الاحتمال وانها ليست على ذمتها بل على ذمة زيد لوجود احتمال صحيح له نعم اذا لم يوجد احتمال صحيح له لم يسمع منها وهنا قد وجد له احتمال صحيح فلذا اثبتوا حكم دعواها على الاجمال اذ ليس للحاكم تكليفها بالتفصيل كما اذا ادعى احد على زيد انه استقرض منه الفا فاجاب بعدم شغل ذمته فليس للحاكم الزامه بان يبين انه هل استقرضها وردها او لم يستقرضها اصلا بل عليه ان يحكم بمقتضى الاصول من دون تفتيش واما الاحتمال الصحيح لكلامه فلعله ما ذكره من ثبوت الالف من مالها في ذمة زيد اذ الظ ح تجويز الخلع عليه كما احتج اليه هو ره ايض وهو يكفي لسماع دعواها مجملا واما ثانيا فلان ما ذكره من انه لم يكن زيد مقرا بالحق ولم يعترف الزوج بثبوتها في ذمته فالنزاع يرجع الى صحة الخلع وفساده محل نظر اذ يمكن ان يكون زيد في وقت الخلع مقرا بالحق او كان الزوج مقرا به وكان الخلع صحيحا فانكارهما في هذا الوقت لا يوجب رجوع دعواها الى دعوى فساد الخلع وهو ظاهر واما ثالثا فلانه على تقدير ارادة المعنى الثاني لا يلزم ان يكون بناؤه على جواز الخلع

الاجنبي

معا للجنس المعين ولا يكفي ارادتها صح

كان الاختلاف فيها اختلافا في الجنس المعين صح

عليه اليمين لان الاصل في مال الخلع ان يكون في ذمتها فاذا ادعت كونه في ذمة غيرها لم تسمع لاصالة عدم انتقاله عن ذمتها وعلى الاول لا عوض عليها ولا على زيد الا باعترافه وتبين فيه بمقتضى دعواه م

وههنا اتفقا على ارادة جنس معين صح

ومثله ما لو قال بل خالعك فلان والعوض عليه لرجوعه الى انكارها الخلع من قبلهم

الاجنبي المتبرع حتى يتوجه انه خلاف المشهور اكثر من حكم في هذه المسئلة بان البينة عليه لم تحكم بذلك فلا يمكن ان يكون بناء حكمهم عليه بل يمكن ان يكون بناؤه على ما سبق منهم انهم جوزوا بذل الاجنبي من ماله باذنها فيمكن ان يكون دعواها اياه عتبا او انه وقع الخلع بينهما على هذا الوجه فيكون حكمها ما ذكروه من المذهبين بقي الكلام في انه بعد البناء على ما ذكرنا هل يجب بناء الحكم على ما ذكره الشهيد من دعوى كالها عنهم لا معقول لو حمل جواز بذل الاجنبي له من ماله على ما نقلنا سابقا عن شرح ع من انه بمنزلة الوكيل في وقوع العوض ليكون قرضا في ذمته فالظاهر ان الخلع حينئذ يجب ان يقع مع الاجنبي حتى يلزم الخلع والعوض ويصير قرضا في ذمة الزوجة اذ لو وقع مع الزوجة لا يلزم على الغير بذله باتباع الصيغة من الزوجة الا ان يكون وكيلا من جانبه كما ذكره الشهيد واما اذا احمل على انه ضمان ما لم يجب كما سبق من الشهيد في هذا الكتاب فيحتمل ان يكون قول الاجنبي طلق زوجتك وعلي ضمانها بمنزلة القبول من الزوجة ولا يحتاج بعده الا على الايقاع من جانب الزوج موح فلا بد ههنا من دعوى كالها عن الاجنبي ويحتمل ان يكون قول الاجنبي ضمانا للمال يجب على الزوجة بعد ايقاع الزوج الخلع وقبول المرأة على تلك الوجه لانه اذا كان ضمانا للمال يجب فلا يمنع منه وعلى هذا فلا يجب ههنا دعوى كالها عنه فتدبر واما ما بعا فلان حكمه بانه ان لم يوافق فدعواها ترجع الى فسخ الخلع محل نظر كما اشرنا اليه في السابق اذ يمكن ان يكون في وقت الخلع موافقا ويكون في انكاره في هذا الوقت مبطلا فلا ترجع دعواها الى فسخ الخلع واما خامسا فلان قوله وعلى كل حال فهذه الصور الخ محل مناقشة اذ لا يجب حمل هذه الصور على وقوع المخالعة بينهما البتة لا بينه وبين الاجنبي بل يمكن حمل انكارها على ما يحتمل الصورتين ويكون التفاوت بين الصورتين باعتبار التصريح في الثانية بوقوع الخلع بينه وبين الاجنبي بخلاف هذه الصورة لاحتمالها الامرين **قوله** ومثله ما لو قال بل خالعك فلان الخ قد ظهر مما ذكرنا ان الفرق بين هذا الفرض وسابقه اما بانه في السابق يعترف الزوجة بوقوع الخلع معها لكن يدعي ان العوض لم يلزمها بل لزم غيرها وههنا تنكر وقوع الخلع معها ايضا او بان في الاول تنكر لزوم العوض لها من غير تصريح بوقوع الخلع معها وعدمه وههنا تنكر ذلك مع التصريح بعدم وقوع الخلع معها قال في شرح ع وهذا البحث انما يتم اذا قلنا بان الخلع للاجنبي المتبرع صحيح ليكونا متفقين على وقوع العقد صحيحا اما على ما يذهب اليه المصنف والشيخ بل الاكثر اشكل تقديم قولها لانها تدعي فساد الخلع وهو يدعي صحته فينبغي تقديم قوله الا ان يقال ان مرجع اختلافهما على وقوع عقد المعاوضة معها وهي تنكر ذلك فتقديم قولها لانها منكرة لزوم العوض لها ظاهر ذلك كما لو ادعى انه باعه شيئا فانكر واضاف الى ذلك دعوى بيعه من فلان فانه لا يسمع في حق الغير ويقدم قوله في نفيه عنه ولا يخفى ما بين وجه النظر والفرق بين المسئلتين انتهى ذلك من نظر ولا ما بين المسئلتين من الفرق انتهى وقوله ولا ما بين كانه سهو والصواب ما بين او لا يخفى ما بين وجه النظر والفرق بين المسئلتين انتهى لما اضاف الخلع الى الاجنبي قلنا بعدم صحته منه فهي يدعي بطلان العقد فلا تسمع قولها بل يحكم بفساد بناء على اصالة الصحة وههنا الصحة البيع الذي هو لا يقتضي بطلانه فلا مانع من تقديم قوله لكن لما كان اقرارا في حق الغير لا يسمع اي لا يحكم بتبعيضهما من البون ما لا يخفى والحق في دفع الاشكال ان يقال ان سماع قولها مبني على ما اشرنا اليه من جواز بذل الاجنبي باذنها اذ حينئذ لا مانع من وقوع الخلع معه وتعلق البذل بذمته فلا يرجع قولها الى دعوى البطلان فتسمع فيما يتعلق بحقها لكون الاصل معها ولا يسمع في حق الغير لذلك يمكن ايضا ان يكون مبنيا على ما ذكره الشهيد فالفرض السابق من كون الاجنبي مشغول الذمة بالعوض من مالها وهذا الاعتبار كان وكيلا لها في قبول المخالعة به اما مطلقا على ما ذكرنا او مع اعتراف الزوج او قبول الاجنبي على ما ذكره الشهيد هنالك وبالجملة كل ما يصحح دعواها هناك يصححها ههنا ايضا الا ان يقال ان حصول وقوع المخالعة من الاجنبي فرع القول بجواز بذل المتبرع واما اذا لم يجز ذلك فلا تقع المخالعة معه وبعنوان الوكالة عنها ولا وجه له ظاهر ثم انه ذكر في هذا الفرض انا لا نقول انه اقر بعقد انكرته المرأة وصدقنا ما بينهما فيلغو ويتم النكاح كما لو قال بعتك هذا العبد بكذا فانكر صاحبه وقلنا قوله بيمينه فان العين تبقى للمقر وذلك لان الخلع يتضمن اتلاف المعقود وهو البضع والبيع لا يتضمن اتلاف المعقود الا ترى ان البيع يفسخ بتعذر العوض والبينونة لا ترفع فاذا كان كذلك فاقرار بالخلع المتضمن للاتلاف اقرار بالاتلاف فلا يترد ونظيره في البيع ان يقول بعتك عبدي هذا بكذا فاعتقه فانه يصدق بيمينه ويحكم بعتق العبد باقراره انتهى والاوضح ان يقال ان مع اعتراف الزوج بوقوع الخلع لا وجه للحكم ببقاء النكاح وان انكرته الزوجة وفي البيع ايضا لا نحكم ببقاء العين بمجرد اقراره بل يحكم بزوال ملكه عليه بمقتضى اقراره وان لم نحكم له للمشتري المنكر الا ان يكون له حينئذ في الفسخ كان لم يقبض الثمن والمثمن بعد ثلثة ايام فح يجوز له الفسخ بالخيار وكذا يجوز له التصرف بعنوان المقاصة من حصة من الثمن ولا يجري مثل هذه الاحتمالات في الخلع فلذا نحكم ببقائه مطلقا على ان الزوج ههنا لا ينكر الخلع بل تقول انه وقع لكن مع غير هذا والعوض عليه فلا مجال فيه لتوهم الحكم برد البضع الى المقر باعتبار انكارها بخلاف مسئلة البيع لانه بانكاره لا يبقى له استحقاق المبيع فيحكم بنفيه عنه فيه محال توهم الرد الى البائع ولو فرض في البيع ايضا منع انكار البيع منه قال بل بعته من فلان والثمن عليه فالظاهر انه يحكم هناك ايضا بعد حلفه ببقاء المبيع له وعدم لزوم الثمن عليه على قياس ما نحن فيه فلا فرق بين المسئلتين في هذا فرقنا من ان الزوج ههنا منكرة لاصل الخلع بل لوقوعه معها يظهر سره انه لم نحكم ههنا ببقاء الزوجية بالنسبة الى الزوجة دون الزوج فلا يجوز لها التزويج وان لم يجز له ايضا الاستمتاع منها عملا في كل منهما بمقتضى اقراره كما ان في مسئلة البيع بحكم بعدم استحقاق المشتري المنكر له وان لم يحكم ببقائه في ملك البائع ودليل الكل ان هذا انما يتوجه في صورة انكار الزوجة اصل الخلع وكانهم يحكمون ههنا بعد حلفها وسقوط العوض عما ذكرنا من بقاء الزوجية بالنسبة اليها وان حكم بالبينونة بالنسبة اليه اما فيما نحن فيه فهي تنكر وقوع الخلع معها مع اقرارها باصله فلا وجه لبقاء الزوجية بالنسبة اليها لاعتراف الطرفين بوقوع الخلع وصحته والحكم في البيع بعد كل ان ما ذكرناه من صور انكاره البيع منه مطلقا واما اذا لم ينكر له مطلقا كما في الفرض الذي ذكرنا فيحكم هناك ايضا بملكية المبيع له كما اشرنا اليه فتدبر فيما نحن فيه لو لم نقل بسماع قولها بناء على انها تدعي البطلان على ما ذكره الشهيد الاشكال

امالو قال خالعتك على الف ضمنها فلان عني او دفعتها او ابرائي ونحو ذلك فعليها المال مع عدم البينة والمبارات واصلها المفارقة قال الجوهري يقول بارات شريكي اذا فارقته وبارئ الرجل امرته وهي كالخلع في الشرائط والاحكام الا انها تفارقه في امور منها انها تترتب على كراهة كل من الزوجين لصاحبه فلو كانت الكراهة من احدهما خاصة او خالية عنها لم تصح بلفظ المبارات وحيث كانت الكراهة منهما فلا يجوز له الزيادة في الفدية على ما اعطاها من المهر بخلاف الخلع حيث كانت الكراهة منها فجازت الزيادة وبنيه بالفاء على كون هذا الحكم مترتبا على الكراهة منهما وان كان حكما لمطلق حصول ابر الفرقة بينهما وبين الخلع ومنها انه لا بد فيها من الاتباع بالطلاق على المشهور لا نعلم فيه مخالفا وادعى جماعة انه اجماع ولو قلنا في الخلع لا يجب اتباعه بالطلاق ورد ولا تقرر هنا الى الاتباع وبما كان به قائل لان الشيخ نسب في كتابي الحديث القول بلزوم اتباعها بالطلاق الى المختلفة من اصحابنا وهو لا بد يمنعه من على مخالفة منهم غير محصل والحق في النافع نسبته الى الشهرة هـ م

تخرج بعد حلف الزوج الحكم عليها ببذل العوض مع بقاء الزوجية بالنسبة اليها ودونه فـ قوله اما لو قال خالعتك على الف ضمنها فلان عني الخ ينبغي ان يحمل هذا على ما اذا علم ان مراده وقوع الخلع معها ولزوم العوض ابتداء لها ثم اتى بالضمان لي فلان كما هو ظاهر لفظ عني اذ لا ربح في ثبوت المال عليها مع عدم البينة واما مجرد اقرارها بهذه العبارة خصوصا مع عدم لفظة عني فالحكم بلزوم العوض لها الخ عن اشكال بناء على ما سبق من جواز بذل الاجنبي وضمانه ضمنا ما لم يجب انه يمكن ان يكون اقرارها بضمان فلان على هذا الوجه اي سابقا على قبولها فلم يكن اقرارا بشغل ذمتها الا ان يقال ان في صوت ضمان المتبرع باذنها لا تكون المخالعة الا بين المتبرع والزوج ويسقط قبول الزوجة راسا كما احتملناه سابقا فمع التبرع بوقوع المخالعة معها لا يمكن حمل الضمان على هذا الوجه لا بد ان يكون ضمانا لما ثابت في ذمتها وفيه ان مع ذلك يمكن ان يكون وقوع الخلع معها باعتبار وكالتها عن الاجنبي كما سبق هناك فلا يتصور حينئذ لزوم العوض لها فينبغي جعل المسئلة اثنتي عشرة فتدبر فيما ذكرناه فتدبر قوله او بعضها او ابرائه لا شبهة فيهما في لزوم العوض قوله ونحو ذلك كان قال ابتدأت الخلع على ان يزول الالف عني فلان على ما اورده في شرح نع ولا بد فيه ايضا من فرض لعلم باراديها الاعراف بشغل ذمتها ابتداء كما في المثال الاول والا فهذه العبارة ليست بصريحة فيه اذ يمكن ان يكون اشتراط ان يزول الالف فلان عنها باعتبار شغل ذمتها من مالها او باعتبار ضمانها متبرعا على ما فصلنا في المثال الاول فلا تغفل

قوله نترتب على كراهة كل من الزوجين هذا الشرط في المباراة مقطوع به في كلام الاصحاب الا اني لم اقف الزوايان على ما يدل عليه سوى موثقة سماعة المتقدمة في بحث رجوع الزوج في البذل عن ابي عبد الله وابي الحسن قال سئلته عن المباراة كيف هي قال يكون للمرأة على زوجها من صداقها او من غيره ويكون قد اعطاها بعضه فيكره كل واحد منهما صاحبه فتقول المرأة ما اخذت منك فهو لك وما بقي عليك فهو لي وبارئك فيقول الرجل فان انت رجعت في شئ مما تركت فانا احق ببضعك ولا يخفى قصورها من حيث السند والدلالة لاحتمال ان يكون ذكر الكراهة من الجانبين على سبيل التمثيل بعض الافراد كما عبارة ان يكون للمرأة على زوجها شئ وكذا اعطاؤها بعضه وجعل البذل لما بقي لعدم الاشتراط بشئ منهما واما الاخبار الدالة على اشتراط اعتداد المختلعة في الكلام على ما سبق فهي مخصوصة بالخلع فلا تشمل المباراة بل في بعض الاخبار ما يدل على عدم اعتبار منها وهي حسنة زرارة بابراهيم عن ابي جعفر عليه السلام في الكافي قال المباراة توخذ منها دون الصداق والمختلعة توخذ منها ما شئت وما تراضيا عليه من صداق واكثر وانما صارت المباراة توخذ منها دون المهر والمختلعة توخذ منها ما شاءت لان المختلعة تعتدي في الكلام وتكلم بما لا يحل لها وعلى هذا فيكفي فيها مجرد الكراهة في الجانبين الذي قطعوا باعتبارها لكن الاية الشريفة مطلقة في عدم حل اخذ شئ منها الا مع خوفهما ان لا يقيما حدود الله فتشمل الخلع والمباراة جميعا وقد عرفت ان الكراهة لا تستلزم الخوف لمن كور كما لعكس فلو ثبت الاجماع على كفاية الكراهة في صحتها فيمكن حمل الاية الكريمة على ان المراد بالخوف هو الكراهة الملزومة له غالبا والاحوط الاقتصار فيهما على ما اذا تحقق الكراهة مع الخوف المذكور والله تعالى يعلم قوله فلا يجوز الزيادة في الفدية يجب ان تكون بعد المهر فما دونه كما هو الاشهر وذهب جماعة من الاصحاب كالصدوقين وابن ابي عقيل الى المنع فيما علم اخذ قدر المهر منه ووجوب الاقتصار على ما دونه حجة القول الاول ما تقدم في بحث الرجوع في البذل من صحيحة ابي بصير حيث نهى عن اخذ منها الا المهر فما دونه حجة القول الثاني حسنة زرارة المتقدمة انفا وحكم في شرح نع بقصورها عن افادة الحكم لقطعها ومعارضتها للصحيح وفيه تامل فانها في الكافي مسندة الى ابي جعفر فلا يضر قطعها في يب وامار واية ابي بصير فهي صحيحة اليه واما هو فاشار اليه مشكوك وعلى هذا فالرواية الحسنة بابراهيم بن هاشم كما انها وضح سندا منها خصوصا على ما هو راي الشيخ من تقديم الحسن على الموثق بل عدم الاعتداد بهذا مع اعتضاد الحسنة برواية موثقة البصري يجعلها اصح فضلا عنها ولما اشرنا اليه من عدم اعتداده بالموثقات وهي ما سبق في بحث اشتراط الخلع بالكراهة من موثقة سماعة وفي اخرها وله ان ياخذ منها الا المهر ما قد عليه ليس له ان ياخذ من المباراة كل الذي اعطاها ولعل هو موثقة سماعة المتقدمة انفا ايضا لا يخفى عن تاييدها كما يظهر بالتامل لكن يمكن الجمع بين الروايتين بحمل الاقتصار على اخذها دون المهر على الاستحباب وح فالترجيح للقول الاول ربما يمكن تاييده ايضا بما تقدم من صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال قال المباراة ان تقول المراة لزوجها لك ما عليك وتبرئ فيبرئها الحديث ومثله ما تقدم ايضا من رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال المباراة تقول لزوجها لك ما عليك وبارئني فيبرئها الحديث لان ما عليه يطلق ويشمل ما اذا كان عليه تمام المهر وبحسنة محمد بن مسلم قال سئلت اباعبد الله عن المراة قالت لزوجها لك كذا وكذا وخل سبيلي فان هذه المباراة لا طلاق كذا وكذا وبما سيجئ عن قريب من الرواية الثانية من جمران بمثل ما ذكرنا من التقريب كما سيظهر بعد النظر فيها فانتظر والله تعالى يعلم واعلم ان الظاهر من بعض عباراتهم ان الاعتبار بتمام ما اعطاها لا خصوص المهر منها عبارة المصنف حيث عبر بما اعطاها دون المهر وكذا المحقق حيث ذكر انه ياخذ في المباراة بقدر ما وصل اليها منه ولا تحل له الزيادة وبطابق ذلك ما في اخر موثقة سماعة النساء لكن في صحيحة ابي بصير وكذا حسنة زرارة اللتين هما العمدة في لباب حصر الاعتبار بالمهر وتخصيصها بما اذا كان المهر تمام ما وصل منه اليها لا يخفى عن بعد بل لو اجبنا الى تاويل قاربناه في رواية سماعة اولى فلذا جعل الشيخ الاعتبار بالمهر وبقدر ما اعطاها به ومن هذا يظهر وجه جمع اخر بين الروايات وهو تخصيص جواز اخذ تمام المهر بما اذا اعطاها شيئا غير المهر واخذ ما دونه بما اذا لم يعطها شيئا غير المهر وعلى هذا فلا يجوز الزيادة على المهر وان كانت دون تمام ما وصل منه اليها فليس الاعتبار بالمهر فقط ولا بتمام ما اعطاها كذلك بل بما زاد عليه من التفصيل وموثقة سماعة لا تابى عن ذلك ان عدم جواز اخذ كل ما اعطاها اذا حمل على العموم لا بأس في عدم جواز ما دونه ايضا في بعض الصور وهو ما اذا زاد على المهر غاية الامر عدم استفادة ذلك منها فتدبر قوله منزلا على الكراهة منهما فان الكراهة من الجانبين بناسب عدم الزيادة في العوض كما ان اختصاص الكراهة بها يناسب جواز الزيادة وكذا في شرح نع ولعل ما فصلنا من التعليل في حسنة زرارة محمول على ذلك وقريب منه من حيث الاعتبار فتدبر قوله نسبه الى الشهرة بل الى قول الاكثر

وكيف كان فالعمل به متعين وصيغتها باءانك بالحرف على كذا فانت طالق ومنها ان صيغتها لا تختص في لفظها بل تقع بالكنايات الدالة عليها كما سنحث على كذا و
ابنتك وثبت لانا البينونة تحصل بالطلاق وهو صريح بخلاف الخلع على القول المختار فيه وينبغي على القول بانتقاره الى الطلاق ان يكون كالمباراة ويشترط في
الخلع والمباراة شروط الطلاق من كمال الزوج وقصده واختياره وكون المراة طاهرا طهرا لم يقربها فيه بجماع ان كانت مدخولا بها حائلا غير ايسة والزوج
حاضرا او في حكمه وغيرها من الشروط كتاب الظهار وهو فعال من الظهر اختصوه بالاشتقاق لانه محل المركوب والمراد به هنا تشبيه المكلف من يملك
نكاحها بظهر محرم عليه ابدا بنسب او رضاع قبل او مصاهرة وهو محرم وان ترتبت عليه الاحكام لقوله تعم وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا لكن

قيل انه لا عقاب فيه لتعقبه بالعفو ويضعف بانه وصف مطلق ق

الاكثر وهو صريح في ضعف اشعار بمرجوحيته مع انه في مع مما ذهب الى ان الوقف الفرقة في المباراة على انتفاظ بالطلاق فلعله ظهر له الخلاف بعد
ذلك لنا اخر بضعفه للنافع **قوله** وكيف كان فالعمل به متعين هذا ان ثبت الاجماع والا فلا يظهر له دليل من الاخبار وما يدل منها على خلاف
رواية حمران قال سمعت ابا جعفر يتحدث قال المباراة تبين من ساعتها من غير طلاق ولا ميراث بينهما الا ان العصمة منها قد بانت ساعة كانت وذلك
منها ومن الزوج وما في رواية اخرى منه عن ابي عبد الله واما الخلع والمباراة فانه يلزمها اذا شهدت على نفسها بالرضا منها وبين زوجها
بما يفترقان عليه في ذلك المجلس فاذا افترقا على شئ ورضيا به كان ذلك عليها وكانت تطليقة بائنة لا رجعة له عليها سمي بذلك اولم يسم ورواية
جميل بن دراج عن ابي عبد الله قال المباراة تكون من غير ان يتبعها الطلاق وصحيح محمد بن اسمعيل بن بزيع السابقة في الشرح في بحث الخلع فان
تمامها هكذا قال سئلت ابا الحسن الرضا عن امراة يتاركها زوجها او تختلع منه بشاهدين على طهر من غير جماع هل تبين منه بذلك او
هي امراته ما لم يتبعها بطلاق فقال تبين منه وان شاءت ان يردها عليها ما اخذ منها وتكون امراته فعلت فقلت له انه قد روى لنا انه لا تبين منه
حتى يتبعها بطلاق قال ليس ذلك اذن خلع فقلت تبين منه فقال نعم كذا في ب في ج بعد قوله هل تبين منه هكذا فقال اذا كان ذلك على
ما ذكرت فنعم قال قلت له قد روى لنا الى اخره وح بضعف لدلالته على ما ذكرنا في المباراة فتدبر وربما امكن تاييده برواية اخرى ايضا كصحيح الحلبي
حسنة محمد بن مسلم وموثقة سماعة ورواية عبد الله بن سنان المتقدمة انفا حيث بين فيها كيفية المباراة من غير اعتبار اتباع الطلاق ومثلها
صحيحة ابي بصير الاتي اشارة اليها انفا وقد تقدمت في بحث الرجوع في البذل وربما لا يتحرر بالتدبر رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله
قال المباراة تطليقة بائنة وليس في شئ من ذلك بعجة وقال زرارة لا تكون الا على مثل موضع الطلاق اما ظاهرها واما حاملا بشهود ومع وجود
هذه الاخبار مع عدم ظهور معارض لا وجه لتعين العمل بالمشهور الا ان يثبت الاجماع عليه قال الشيخ في ب بعد نقل رواية جميل الذي اعمل عليه في المباراة
ما قدمناه ذكره في الخلعة وهو انه لا يقع بها فرقة ما لم يتبعها بطلاق وهو مذهب جميع اصحابنا المحصلين من تقدم منهم ومن تاخر وليس لذلك بمنافي
لهذا الخبر الذي ذكرناه لان قولها في المباراة تكون من غير ان يتبعها الطلاق واذا كانت المباراة من كنايات الطلاق والخلع عندهم فيحمل الخبر على انه يكون
طلاقا او خلعا من غير ان يتبعها الطلاق موافقا لمذهبهم والاخبار التي نقلناها ايضا صريح فيها بعدم الاحتياج الى الطلاق ليس منها حكم لا يجري
في الخلع ويختص بالمباراة حتى لا يمكن حملها على التقية اذ ليس فيها الا الحكم بالبينونة وهم قائلون بها في الخلع فكذا في المباراة اذا كانت من كنايا نه فلا
منع من حمل شئ منها على التقية فتدبر ثم كيفما كان فالاحتياط في اتباع المتن والاتباع بالطلاق منه ولا بعد ان يكون نظر الشيخ ايضا ههنا الى قلة
قوله لان البينونة تحصل بالطلاق هذا ما امل ان لا يحصل الا مطلق الفرقة لا البينونة المفصوبة بالخلع ووقوع البينونة بالكنايات غير ظاهر اذ
ريب لا يحصل الا باللفظ الصريح كسائر العقود والايقاعات اللازمة وان قيل ان الطلاق مع العوض يكفي لوقوع البينونة كما صرحوا به واذا اتبع الخلع
بالطلاق فقد يتحقق الامران باتي لفظ وقع الخلع فنقول هذا انما يتم اذا اتبع الطلاق وذكر العوض معه بان يقول بعده مثلا انت طالق على كذا
واما اذا ذكر العوض مع الخلع ثم اتبعه بالطلاق المجرد فلا اذ الطلاق المذكور لا يفيد البينونة ووقوعها باللفظ الغير الصريح السابق غير ظاهر وان اتبع
بعده بالطلاق فالاولى الاتيان باللفظ الصريح وذكر في شرح ع انه لو اخلصت الكراهة بهما لم يصح الطلاق بلفظ المباراة وانما تبعها بالطلاق لان الخلع
لا يقع بالكنايات ولو انعكس فكانت الكراهة منها وعبر عن المباراة بالخلع فالظاهر الجواز لان المباراة تقع بالكنايات والخلع كنايته واضح في الفرقة المفصوبة
من المباراة وانما صار بالطلاق بعجة انتهى وهذا يدل على انه الخلع لا يقع بالكنايات وان اتبع بالطلاق وهو لا يتم على وجه كما اشرنا اليه لكن يبقى الكلام في
الفرق بينه وبين المباراة والحكم بوقوعها بالكنايات دونه اذ لا يظهر له وجه صحيح وبالجملة الحكم في كل منهما بوقوعه بالكنايات لا يتم على اشكال وان اتبع
بالطلاق لا مع التصريح بالعوض في الطلاق فيه **قوله** شروط الطلاق والدليل عليه مع الاجماع النصوص الواردة في كل منهما انه تطليقة بائنة
فيفتقر فيه ما يعتبر فيها وروى في ق في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال لا طلاق ولا خلع ولا مباراة ولا ظهار الا على طهر من غير جماع وفي
الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر وعن عبيد بن زرارة وعن عبيد بن مصعب عن ابي عبد الله قال لا يكون طلاق ولا تخيير ولا مباراة الا على طهر من غير جماع بشهود
وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا عبد الله هل يكون خلع او مباراة الا بطهر قال لا يكون الا بطهر وفي الصحيح عن محمد بن اسمعيل قال سئلت
ابا الحسن الرضا عن المراة يتاركها زوجها او تختلع منه بشاهدين على طهر من غير جماع هل تبين منه فقال اذا كان ذلك على ما ذكرت فنعم لكن قد سبق ان
هذه الرواية في ب لبنت على هذا الوجه الذي ذكره وقد روى في ب عن زرارة في كل منهما انه لا يكون الا على مثل موضع الطلاق اما طاهرا واما حاملا
بشهود وهو مطابق لما ورد في الطلاق ايضا في عدة روايات صحيح جميل بالقرء على كل حال وعد منها الحامل المستبين حملها وفعل عن بعض الاصحاب القول
بعدم جواز الخلع الجاهل ان قلنا انها تحيض الا في طهر اخر غير طهر المواقعة بخلاف الطلاق وهو محمول لقائل الماخذ كما اشار اليه السيد المحقق
في شرح النافع **كتاب الظهار** **قوله** لانه محل الركوب والمركوب المراة مركوب لرجل فعنى تشبيهها بظهر الام ان ركوبها محرم عليه
ركوبها **قوله** لقوله تعالى ليل لحرمة الظهار باعتبار اطلاق المنكر والزور عليه في والحكم اجماعي والا فلم نا قشة في دلالة الاية مجال اذ المنكر
وان صدق في عرف المتشرعة بمعنى المحرم لكن كونه حقيقة شرعية فيه محل تامل ومعناه اللغوي كما نه لا يدل على الحرمة بل يجوز ان يكون منكرا باعتبار
انها ليست اما وكذا مثلها ان اريد الاخبار وكذا مثلها بهذا القول ان اريد الانشاء فهو قول منكر تنكره الحقيقة وتنكره الاحكام الشرعية
على ما في الكشاف واما الزور فهو وان كان بمعنى الشرك والكذب لكن كونه في الاية باحد المعنيين غير ظاهر لجواز ان يكون بمعنى الباطل الذي حرف
عن الحق والحكم بحرمة كل ما كان كذلك محل تامل اذ يكفي في الحكم عليه بذلك ان لا يترتب عليه ما قصد من التفريق والطلاق لانه كان طلاقا

في الجاهلية

فلا يتعين كونه عن هذا الذنب المعين وصيغته هي او انت او هذه او فلانة على نحوه او محذوف الصلة كطهر اخا او اختي او بنتي او غيرهن من المحرمات ولو من الرضاع على الاشهر في الامرين وهما وقوعه بتعليقه بغير الام من المحارم النسبيات ومحرمات الرضاع مطلقا ومستند عموم الحكم في الاول مع ان ظاهر الاية وسبب الحكم تعلقه بالام صحيحا زوارة وجميل عن الباقر ع والصحاح الدالتان عليه صريحا ولا شاهد للتخصيص بالام النسبية في قوله نعم ما هن امهاتهم لانه لا ينفي عن غير الام ومن ثبت عنها بالاخبار الصحيحة لا بالاية ولا صحيحة في سيف التمار وعن الصدوق قال قلت للرجل يعقل الامر ان انت على كظهر اختي او عمتي او خالتي فقال انما ذكر الله تعالى الامهات وان هذا الحرام لان عدم ذكره لغيرهن لا يدل على الاختصاص ولا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة او الخطاب لانه اجاب بالتحريم ولعل السائل استفتى

في الجاهلية لكن بعد الاجماع على انه محرم لا يبعد ان يستفاد منها الحرمة خصوصا مع قرينة تعقبه بالعفو والمغفرة فتامل **قوله** فلا يتعين كونه عن هذا الذنب يخفى ان وصفه تعالى بالوصفين بعد ذكر هذا الذنب في المعفو عنه والمغفرة له وتخصيصه باعداده بعيد فالظاهر ان الوجه عليه ان يقال ان هذا الوصف لا يفيد الا المنع عن الياس بالكلية بعده والبعث على الرجوع عنه في الجملة اما مع التوبة او لاحتمال العفو والمغفرة عنه بدونها ايضا في بعض الافراد فقط لا الحرمة بالعفو والمغفرة عنه مطلقا كيف ونظائر ذلك كثيرة مثل قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطاتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم وكان الله غفورا رحيما مع انه لم يقل احد بها بتحتم المغفرة عن الذنب المذكور واما ما قيل من ان الحرمة بالعفو عن شئ بنا في تحريمه كما هو واضح ويمكن دفعه بمنع وضوح المنافاة اذ يكفي في تحريم شئ كونه سببا لاستحقاق الذم والعقاب فان عفا عنه العفو الغفور فتدبر وروى في رواية طويلة عن جميل عن ابي جعفر ع وفيها ان رسول الله ص قال للرجل الذي ظاهر اولا انك قد قلت منكرا من القول وزورا وقد عفا الله عنك وغفر لك فلا تعد فانصرف الرجل وهو نادم على ما قال فاعاد الامر وكره الله ذلك للمؤمنين بعده فانزل الله عز وجل والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا الاية فقال الرجل الاول لا امرتها انت على حرام كظهر امي فقال فمن قالها بعد ما عفا الله وغفر للرجل الاول فان عليه تحرير رقبة الاية فجعل الله عفوه عن ظاهر بعد النهي دليلا على ان ما بعد النهي ليس بمطلق فلا تغفل **قوله** ونحوه كمثل وعندي او لدي او محذوف الصلة اي بدون لفظ على واشباهه وفي السرائر استشكل وقوعه مع حذف الصلة ولعل وجهه كما ذكره في شرح نع ان مع ترك الصلة يحتمل الحمل على انها المحرمة على غير محرم ظهارا عليه واستبعد السيد المحقق في شرح نع ظهورها في الحرمة عليه مجردا لاحتمال كونها في الظهور وفيه انه دليل على ترتب الاحكام بمجرد الظهور لكونها مخالفة للاصل فينبغي الاقتصار فيها على موضع القطع وهو مع صراحة الصيغة كما هو مورد النصوص فتامل **قوله** ومحرمات الرضاع مطلقا اي حتى الام **قوله** مع ان ظاهر الاية وسبب الحكم اما الاول فلقوله تعالى ما هن امهاتهم ان امهاتهم الا اللائي ولدنهم اذ الظاهر التخصيص بنفي كون من امهاتهم ان التشبيه في الظهار بظهر الام واما الثاني فلان نزول الاية على ما في الكشاف كان في خولة بنت ثعلبة امراة اوس بن الصامت اما وهي تصلي وكانت حسنة الجسم فلما سلمت اراد وطيها فابت فغضب فكان بها فاتت رسول الله ص فقالت ان اوسا تزوجني وانا شابة مرغوب في فلما خلا سني ونثرت بطني اي كثر ولدي جعلني عليه كامه وقد روي نحو ذلك في القصة بطريق اخر وان في القصة بطريقها على اختلاف مع اتفاقها على انه اتى بالظهار بالتشبيه بظهر امه وتركا ذكر الروايتين لطولها من اراد الوقوف عليها فليرجع اليهما **قوله** صحيحا اذ ان في رجال رواية زرارة وروايها في الحسن بابراهيم بن هاشم عن ابن محبوب وفي الفقيه قد يجب عن الحسن بن محبوب بحذف الاسناد لكن طريق الشيخ اليه فيما اخذه من كتبه ومصنفاته والاخبار باسرها جميل فلبث في الفقيه في ج ب حسنة بابراهيم بن هاشم فكانه عندها صحيح لكونها حكما او تغليبا فلا تغفل **قوله** بالام فظهر كما اشرنا اليه واما وجه تخصيصها ايضا بالتشبيه وهو قوله تعالى ان امهاتهم الا اللائي ولدنهم اذ الظاهر ان الام المشبه بها هي الوالدة وهي التشبيه **قوله** بالاخبار الصحيحة اي الخبرين المذكورين اذ لم اقف على خبر صحيح في المسئلة غيرهما نعم روى في رواية اخرى عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع وفيها ما يوافق الروايتين لكنها مع ارسالها ليست بصحيحة **قوله** لان عدم ذكره لغيرها اي بعض ان الصحيح المذكور لا تدل الا على ان تعالى لم يذكر غير الامهات وهو لا يدل على الاختصاص فضلا عن ان ينبئ الحكم في غيرهن بالاية فيها فانه الرواية بل بالروايتين المذكورتين ولا يتوهم انه لا بد من حمل جوابه ع على انه لا اعتداد بمثل هذا الظهار لانه لم يذكر تعالى الا ان السؤال وقع عن حكم هذا الظهار واذا لم يحمل الجواب عليه فلا يعلم حكمه ويلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة مع احتياج السائل والاخر وقت الخطاب ذلك لانه ع اجاب بتحريمه هذا القول يحتمل ان كان مقصود السائل السؤال عن حرمته وعدمها وعلم قصده فاجابه باستفادة منه مقصوده وليس في السؤال ما يدل على مقصوده منه وانه يترتب الاحكام على مثل هذا الظهار وعدمه حتى يلزم تاخير البيان لو حمل الجواب على ما ذكره هذا ما ذكره الشارح ويمكن ان يقال ايضا انه على هذا يدل ان يكون المقصود السؤال عن ترتب الاحكام وعدمه لعل السائل استفاد مقصوده من جوابه ع بان هذا حرام لاحتمال علمه بان كل ظهار حرام يترتب عليه الاحكام فيرجع جوابه ع الى ان هذا وان لم يذكر في الكتاب لكنه ايضا حرام محرم مثل ما ذكر في الكتاب وبهذا فهذه الرواية ايضا توافق الروايتين وفي شرح النافع نقل عن ابن ادريس تخصيص الحكم بالام وانه استدل له بصحيح سيف ثم قال وهذه الرواية غير دالة على المطلب بل هي دالة على نقيضه لشبهة ان الظاهر من قوله ع وان هذا الحرام انه ظهار محرم وان لم يكن في كتابه ولا يخفى انه ان قوله المحرم في كلامه بالفتح فهو كما نوى وان قوله بالكسر فدعوى ظهور الرواية فيه غير ظاهر نعم لا يبعد جدا حملها عليه كما ذكرنا انفا **قوله** مثلها في قوله تعالى ينظرون من طرف خفي كون من فيه بمعنى الباء منقولا عن يونس قال ابن هشام الظاهر انها للابتداء والظاهر ان كلا منهما محتمل فان حمل على ان الظرف له فمن بمعنى الباء كما نقل عن يونس وان حمل على ان ابتداء النظر وقع من الطرف كما قال البيضاوي اي يبتدئ نظرهم الى المنار من تحريك لاجفانهم ضعيف كما نص عليه بنظر الى السيف فمن لابتداء الغاية كما قاله ابن هشام فيهما معنيان متغايران يستقيم حمل الكلام على كل منهما ولا بعد في شئ منهما لكن لا يخفى انه اذا جعل بمعنى الباء فالنظم على ما ذكرنا ان يكون بمعنى باء الاستعانة لا السببية كما ظهر مما ذكره الشارح وايضا اذا جعل من في الخبر بمعنى باء السببية وفي التعليلية التي ذكرها اولا كما يظهر بالنظر الى المثالين المذكورين ودوهما فلبين وجها اخر ويكون دفع الاول بان تعالى انما في الاية اذا جعل من بمعنى الباء وان كانت بمعنى باء الاستعانة لكنها في الخبر اذا جعلت بمعنى الباء فالنظم ان يجعل بمعنى باء السببية فيتوجه حملها في الخبر على السببية لا في الاية ودفع الثاني بان التعليلية بنحا اوردوه من المثالين وان كانت بمعنى السببية لكن التعليلية اعم منها الشمولها ما يدخل على العلة بمعنى الغاية بخلاف السببية وعلى تقدير حمل من في الخبر على التعليلية يجعلها من هذا القبيل كما اشار اليه بقوله لاجل الرضاع

مقصوده منا زلبس في السؤال ما يدل على موضع حاجته ومستند عمومه في الثاني قوله لما يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وقوله الباء في صحيحة زرارة وهو كل ذي محرم اما او اختا او عمة او خالة الحديث وكل من الفاظ العموم تشمل المحرمة رضاعا ومن في الخبر تعليلية مثلها في قوله نعم ما خطبتها انهن محرمن وقوله ويقتضي من مهاتهم او معنى الباء مثلها في قوله نعم ينظرون من طرف خفي والتقدير يحرم لاجل الرضاع او بسببه ما يحرم لاجل النسب او بسببه او التحريم في الظهار بسبب النسب

ثابت في الجملة اجماعا فثبت بسبب الرضاع كذلك وح فيندفع ما قيل من ان الظاهر من سبب التشبيه بالنسب لا نفس النسب فلا يلزم من كون التشبيه بالنسب سببا للتحريم كون التشبيه بالنسب سببا وللتحريم كون التشبيه بالرضاع سببا فيه تامل وقد عرفت من الملازمة ويمكن ان يتبرا بالاشهر على ثالث وهو اختصاص التشبيه بين ذكر وهو محرمان بالنسب في الرضاع دون غيرهن من محرمات المحرمات مؤيدا بالمظاهرة فقد قيل بوقوعه بالتشبيه بهن للاشتراك في العلة وهي التحريم المؤبد وهو ضعيف لان الكلام في وقوعه بالتشبيه بغير من ذكر وهو من كل ذي محرم ولا يناسبه قوله بعد ذلك اما واختا او عمة لان ذكر من المثال لا للحصر اذ المحرم النسبي ايضا غير منحصر فيهن ولم يقل احد باختصاص الحكم بالمثلثة لكن الشك عدم وقوعه متعلقا بهن ولا اعتداد بغير لفظ الظهر من اجزاء اليدين كقول انت علي كبطن امي او يدها او رجلها او فرجها الا صالة الاباحة

عدم التحريم بشئ من الاقوال الا ما اخرجه الدليل

او بسببه لكن لا بد في جعل الرضاع والنسب غاية للحرمة من مسامحة اي بحرم لاجل رعاية حرمة الرضاع وحدوده واذا به هذا وفيه بعد لانه على تقدير جعلها تعليلية لاحاجة الى جعلها من هذا القسم البتة مع ما فيه من التكلف لعدم الباعث على التشبيه كما هو ظاهر هنا ولا اقل من الاشارة هنا الى ولدلالة الاية والرواية الاحتمال بين الان بقي انا نحمل على هذا المعنى لئلا يرجع الى التشبيه كما هو الاحتمال الاخر او بقي ان قوله والتقدير الخ ليس على ترتيب الاحتمالين على الظهر ولانه مشتق منه فلا يصدق بدونه وهل يقع بجميع ذلك استنادا الى رواية ضعيفة ولو بما يشمل الظهر كالبدن او الجسم فالوجهان اولى بالوقوع ولا التشبيه بالاب وان عين ظهره او الاجنبية وان شارك في التحريم واولى لان تحريمها غير مؤقت وبينهم من تخصيصها بالذكر من بين المحارم بالمظاهرة الميل الى التحريم من حرم منهن والا لكان التمثيل بمن حرم منهن مؤبدا اولى ومظاهرتها منه لاصالة عدم التحريم في ذلك كله وكون التحريم حكما شرعيا يقف على مورده ولا يقع منجزا غير معلق على شئ ولا لغو كقدوم زيد وطلوع الشمس كما لا يقع الطلاق مع تاثيرها بما في ق وفي الفقيه من رواية السكوني عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين اذا قالت المراة لزوجها على كظهر امي فلا كفارة عليها معلقا اجماعا وانما كان لقول الصادق عليه السلام لا يكون الظهار الا على طهر من غير جماع بشهادة عدلين مثل الطلاق والظاهر ان قوله وقال ع الخ ليس من تتمة رواية فضيل بل رواية مرسلة برأسها وهي هذه الرواية من ابن فضال بعينه ان في ق وفي ب بدله الصادق ع لا يكون الظهار الا على مثل رواية فضيل وليس فيها هذه التتمة فتامل السيد المحقق في شرح النافع هذه التتمة عن ابن بابويه بعنوان صحيحة فضيل بن يسار كما ترى ووجود المثل موضع الطلاق ورواية هذه الرواية دون الفقيه لا يجدي ما ذكرناه فان مثل هذا التغيير ان وقع في الروايات اكثر من ان يحصى الا ترى ان في هذه الرواية نقل الكليني ههنا وفي شرح الفاضل محمد قال قلت لابي الحسن الرضا ع ثم موقع الطلاق تبعا للمصنف في شرح مع ان في ق وفي ب موضع موقع الموقع وعلى اي حال فالحكم بكونه من صحيحة فضيل مشكل جدا فتدبر وذكر في شرح مع ان هذه الرواية لا تدل على موضع النزاع والظاهر يريد بموقع الطلاق الشرائط المعتبرة فيه من الشاهدين وطهارة من الحيض واشتمالها على غير الموضعة وبخود لك هذا اذا سلم اشتراط تجريد الطلاق عن الشرط انتهى وفيه تامل فان حمل الرواية على ان وضع الظهار وشرائطه لا يكون الا على وضع الطلاق وشرائطه فاذا سلم اشتراط التجريد عن الشرط في الطلاق فالظاهر من الرواية اعتباره في الظهار ايضا ودعوى ظهورها فيما عداه من الشرائط التي ذكرها فقال لي كيف قلت قال قلت انت علي كظهر تحكم وان حملت على انه لا يكون الظهار الا على امراة تصلح ان تكون موضع الطلاق بان تكون ظاهرة منقاة الى طهر غير المواقعة وبخود لك فكما لا تدل ح على اعتبار التجريد عن الشرط في الظهار كذلك لا تدل على اعتبار الشاهدين فيه بعد الشاهدين ايضا من الشرائط التي تدل الرواية على اعتبارها كما ترى والاولى ان يقال على تقدير تسليم حمل الرواية على المعنى الاول الذي لا دلالة لهذه الرواية على اعتبار التجريد ليس الا بالعموم فاذن الروايات الصحيحة على عدم اعتباره في الظهار يجب تخصيصها بما سواه جمعا بين الاخبار كما فعله الشيخ في ب خ ق ولو رواية القاسم بن محمد في ب وصفه بالزيات وقاسم بن محمد اشتراك وبوصف الزيات غير مذكور في كتب الرجال في سنده ايضا ابو سعيد الادمي وهو سهل بن زياد وحاله معروف قوله فلا شئ عليك ليس في الخبر وقوع الشرط فيمكن ان يكون نفي شئ عليه بهذا الاعتبار كما اشار اليه في ب احتمل ايضا ان يكون المراد انه لا شئ عليه من العقاب ثم نبهه عن المعاودة الى مثل ذلك لان التلفظ بالظهار محظور لا يجوز ذكره لان الله تعالى قال انهم ليقولون منكرا من القول وزورا وان الله لعفو

ومثله روى ابن بكير عن ابي الحسن ع وقيل والقائل الشيخ وجماعة يصح تعليقه على الشرط وهو ما يجوز وقوعه في الحال وعدمه كدخول الدار لا على الصفة وهي ما لا يقع في الحال قطعا بل في المستقبل كانقضاء الشهر وهو قوي م

غفور انتهى ولعل نفي العقاب على ما احتمله كان باعتبار كونه جاهلا بحرمة الظهار او باعتبار علمه ع بالعفو عنه في المرة الاولى ويمكن ان يحمل كلامه على البناء على ما قيل من ان الظهار محرم لكن يعفى عن فاعله ولا يعاقب عليه بدليل قوله تعالى بعد ذلك وان الله لعفو غفور كما سبق تفصيل القول فيه فتذكر **قوله** ومثله روى ابن بكير عن ابي الحسن ع رواه في في ويب عن ابن فضال عن ابن بكير عن رجل من اصحابنا عن رجل قال قلت لابي الحسن ع اني قلت لامرأتي انت علي كظهر امي ان خرجت من باب الحجرة فخرجت فقال ليس عليك شيء فقلت اني قوي على ان اكفر رقبة ورقبتين فقال ليس عليك شيء قويت ام لم تقو وقد ظهر مما نقلنا حال السند لوجود الارسالين مع فساد مذهب الراويين لكن لا يجري فيه ما نقلنا عن يب من التاويلين كما لا يخفى وانت خبير بانه يمكن حمل الخبرين على اليمين بالظهار التي لا خلاف بين الاصحاب في عدم وقوعها لا التعليق بالشرط الذي هو المتنازع فيه ولا حاجة في هذا الحمل على ان يقرء الافعال على صيغة التكلم كما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين حفظهم الله تعالى بل يجري على تقدير القراءة على صيغة المخاطب ايضا كما يظهر مما سنحققه في معنى اليمين بالطلاق والظهار ونحوهما فانتظر ويمكن الاستدلال ايضا على عدم صحة التعليق بما رواه في يب من صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال الظهار على ضربين في احدهما الكفارة اذا قال انت علي كظهر امي ولا تقول انت علي كظهر امي ان قربتك فان ظاهره انه على تقدير الشرط لا كفارة اصلا لكن ان ثبت جواز التعليق بالشرط يمكن حملها موافقا لرواية اخرى منه على ما سيجيء على ان في احدهما الكفارة قبل المقاربة واما لو علق على ما ذكر من الشرط فانما يجب الكفارة بعد المقاربة لو اراد المسيس بعدها ويمكن ايضا حمل الضرب الثاني على اليمين وح فلا كفارة فيه ويخرج عن المتنازع فيه فتأمل **قوله** والقائل الشيخ وجماعة منهم الصدوق في الفقيه وفي المقنع وابن حمزة وجماعة من المتأخرين ثم انه ليس في كلام الشيخ في كتبه ولا في كلام اكثر من جوز التعليق الفرق بين الشرط والصفة فلا يبعد ان يكون مرادهم بالشرط ما يعم الصفة ايضا وكلام الشيخ ره في ط صريح في التعميم فانه قال الظهار يصح اجلا او عاجلا فالعاجل ان يقول انت علي كظهر امي والاجل ان يقول اذا دخلت او اذا جاء راس الشهر وفي اصحابنا من منع الظهار اذا كان بشرط انتهى وظ كلام المحقق ره في ئع ايضا عدم الفرق فانه قال ولا يقع الا منجزا فلو علقه بانقضاء الشهر او دخول الجمعة لم يقع على القول الاظهر وقيل يقع وهو نادر فاعتبر التنجيز الظ في عدم صحة التعليق مط ثم فرع عليه عدم صحة التعليق بمثالين من الصفة ولم يتعرض للشرط اصلا ولولا انه لم يفرق بينهما لكان التعرض لعدم صحة التعليق على الشرط اولى نعم المص ره في شرح الارشاد في اخر شرح قول مصنفه والاقوى وقوعه مع الشرط قال واعلم ان المثال في صدر المسئلة بدخول الدار ليخرج عنه نحو ما اذا طلعت الشمس فان الصحيح انه لا يقع فما ذكره الش ماخوذ منه والعلامة ره في عد حكم بعدم جواز التعليق على انقضاء الشهر او دخوله ثم قال وهل يقع موقوفا على شرط الاقرب ذلك فلو قال انت علي كظهر امي ان دخلت الدار وان شاء زيد فدخلت او شاء وقع وفي الفرق بينه وبين المعلق نظر انتهى ولعل وجه النظر ان التفرقة بين الشرط والصفة من اصطلاحات الفقهاء وليس في الاخبار ما يدل على الفرق بينهما اصلا فاذا ظهر منها عدم جواز التعليق على احدهما او جوازه فالظ عدم الجواز او الجواز مط ومجرد كون مورد نص الجواز ههنا من قبيل الشرط على اصطلاحهم لا يوجب تخصيص الحكم به كما اذا كان مورد النص مثال خاص من الشرط كدخول الحجرة مثلا فانه لا يوجب تخصيص الحكم هذا وربما قيل ان الحكم بوقوعه معلقا على الشرط يستلزم وقوعه معلقا على الصفة بطريق اولى لان الصفة لازمة الوقوع بخلاف الشرط فانه قد لا يقع فيكون ارادة ايقاع الظهار في الاول اقوى وفيه ان الصفة وان كانت لازمة الوقوع بخلاف الشرط لكن الشرط مما يمكن وقوعه في الحال بخلاف الصفة فالتعليق على الصفة ينافي قصد ايقاعه في الحال بخلاف التعليق على الشرط لامكان حصول الشرط في الحال فهو بالوقوع اولى والحق ان هذه الاعتبارات لا تصلح مناطا للاحكام الشرعية فتأمل **قوله** وهو ما يجوز وقوعه في الحال لعل المراد جواز وقوعه في الحال نظرا الى مفهومه مع قطع النظر عن الامور الخارجة فان الدخول الدار او مجيء زيد يجوز بالنظر الى مفهومهما وقوعها في الحال ولو امتنع فبسبب امور خارجة بخلاف طلوع الشمس او انقضاء الشهر قبل وقتهما وكذا مجيء الشهر الاتي فانه لا يجوز وقوعها في الحال وان قطع النظر عن الامور الخارجة وقد يفسر الشرط بما امكن وقوعه وعدمه كقدوم المسافر ودخولها الدار والصفة بما قطع بحصوله عادة كطلوع الشمس وزوالها كما سبق من الش في كتاب الطلاق ولعل المراد ما قطع بحصوله بعد ذلك اذ لو قطع بحصوله في الحال فليس من الصفة ولا من الشرط ولا منع من التعليق عليه فيما يعتبر فيه التنجيز فتأمل **قوله** بل في المستقبل اي بل يقع قطعا في المستقبل واعلم انه لا خلاف بين الاصحاب في عدم وقوع الظهار لو جعله يمينا ويدل عليه ايضا روايات كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وفيها ولا يكون الظهار في يمين وصحيحة عبد الله بن المغيرة على ما في في قال تزوج حمزة بن حمران ابنة بكير فلما اراد ان يدخل بها قال له النساء لسنا ندخلها عليك حتى تحلف لنا ولسنا نرضى ان تحلف لنا بالعتق لانك لا تراه شيئا ولكن احلف لنا بالظهار وظاهر من امهات اولادك وجواريك فظاهر منهن ثم ذكر ذلك لابي عبد الله ع فقال ليس عليك شيء ارجع اليهن وقريب منها موثقة ابن بكير التي في يب وهذه الحكاية في صحيحة اخرى في في عن عبد الله بن المغيرة وغيره بوجه اخر ربما يمكن حمله ايضا على ما يوافقهما كما يظهر بالرجوع والتامل وصحيحة صفوان في في عن ابي الحسن ع قال سئلته عن الرجل يصلي الصلوة او يتوضأ فيشك فيها بعد ذلك فيقول ان اعدت الصلوة او اعدت الوضوء فامرأته عليه كظهر امه ويحلف على ذلك بالطلاق فقال هذا من خطوات الشيطان ليس عليه شيء وحسنة حمران عن ابي جعفر ع قال لا يكون ظهار في يمين ورواية عطية بن رستم قال سألت الرضا ع عن رجل يظاهر من امرأته قال ان كان في يمين فلا شيء عليه وبالجملة فالحكم مما لا خفاء فيه ولكن لا بد من تحقيق معناها وبيان الفرق بينها وبين الظهار المعلق الذي اختلفوا فيه فذكر في شرح ئع في شرح قول مصنفه ولو جعله يمينا لم يقع ان المراد بجعله يمينا جعله جزاء على فعل او ترك قصدا للزجر عنه او البعث على الفعل سواء تعلق به او بها كقوله ان كلمت فلانا او ان تركت الصلوة فانت علي كظهر امي وهو مشارك للشرط في الصورة ومفارق له في المعنى لان المراد من الشرط مجرد التعليق وفي اليمين ما ذكرناه من الزجر او البعث والفارق بينهما القصد وانما لم يقع مع

فقال ليس عليك شيء فقلت اني قوي على ان اكفر

جعله

لصحيحة حريز عن الصادق عليه السلام قال الظهار ظهاران فاحدهما ان يقول انت علي كظهر امي ثم يسكت فذلك الذي يكفر قبل ان يواقع فاذا قال كظهر امي ان فعلت كذا وكذا ففعل وجبت عليه الكفارة حين يحنث وقريب منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عنه عليه السلام

جعله يمينا للنهي عن اليمين بغير الله ولان الله تعالى جعل كفارته غير كفارة اليمين وفي حسنة حمران قال لا يكون ظهار في يمين انتهى وظاهره كما سيجيء
منه في هذا الكتاب في باب الايلاء ان اليمين المنهي عنه هو التعليق على الشرط الذي قصد به الزجر او البعث والتعليق على الشرط الذي اختلفوا فيه
هو ما قصد به مجرد التعليق من غير ضميمة قصد الزجر او البعث وظاهره ايضا كما سيصرح به ههنا في بحث الايلاء اختصاص متعلق اليمين بان يكون
فعله او فعلها لخلاف الشرط وفيه تامل اما اولا فلان دعوى الاختصاص المذكور مما لا يظهر له وجه وكون الغرض الزجر او البعث لا يفيده اذ ربما
كان حرمة الزوجة عليه مكروهة لاحد باعتبار قرابة او صداقة له معها او معه فصار هذا التعليق زاجرا له عن فعل معلق عليه بل الظاهر كما يشهد به
كتب العامة القائلين بصحة الحلف بالطلاق والظهار وامثالهما ويظهر من تتبع موارد استعمالاتهم وقوع التعليق في اليمين على فعل غيرهما ايضا اذا
قصد زجره او بعثه بل في غيره ايضا من الاخبار التي قصد تحقيق نقيضها كقولهم ان لم يكن فلان افضل من فلان او ان لم اكن من اهل الجنة فانت طالق
او عليه كظهر امه واما ثانيا فلانه على هذا كانه يكون اطلاق الحلف واليمين عليه مجرد اصطلاح او مجاز باعتبار ان اليمين كما يوجب الزجر عن المخالفة
كذا هذا التعليق حذرا من وقوع المعلق عليه على تقدير المخالفة وعلى هذا فالاستدلال على عدم وقوعه يمينا بالنهي عن اليمين بغير الله تعالى
كانه ساقط اذ الظاهر منه هو النهي عن اليمين بالمعنى المتبادر لا ما يشمل مثل هذا التعليق الذي لا يطلق عليه اليمين الا اصطلاحا من الفقهاء او مجازا
وكذا الاستدلال بجعل كفارته غير كفارة اليمين فانه ليس يمينا حقيقة حتى تكون كفارته كفارتها بل هو من حقيقة التعليق بالشرط فحكمه حكمه والظاهر ان
اليمين بهذه الاشياء ليس على هذا الوجه بل ظاهر الكلام وان كان هو التعليق على ما ذكره لكن التعليق الغرض هو مجرد الحلف على ما علق عليه والتزام
الزجر عنه ان كان فعله او تحقيق وقوع نقيض متعلقه وصدقه ان كان خبرا ولو كان فعلا لغيره فقد يقصد تحقيق انه لا يفعله كما في الخبر وقد يقصد
زجره عنه وتحليفه على ان لا يفعله وعلى الوجوه فاليمين بهذه الاشياء بمنزلة ما يقول القائل في المحاورات ان فعلت كذا او فعل فلان كذا او ان لم يكن
الامر على ما قلته كان الكلب خيرا منه او احرق كذا او زوجته حرام في بيته وما شابهها فكما لا تعليق هناك حقيقة فكذا ههنا وانما الغرض مجرد الحلف
واليمين وعلى هذا فيتجه ما ذكر من الدليلين كما لا يخفى **قوله** لصحيحة حريز عن الصادق عليه السلام ومثلها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال
الظهار لا يقع الا على الحنث فاذا حنث فليس له ان يواقعها حتى يكفر فان جهل وفعل كان عليه كفارة واحدة وجه الاستدلال انه لا يمكن حمل الحنث فيهما
على مخالفة اليمين بان يكون الظهار يمينا للاجماع على عدم انعقاد اليمين بالظهار وللاخبار ايضا كما عرفته فيجب ان يحمل الحنث على مخالفة الشرط فدلت على
انعقاد الظهار مع الشرط ووجوب الكفارة عند مخالفته وفيه ان حمل الحنث على خلاف الظاهر ولا يتعين الحمل عليه لجواز الحمل على التقية لشهرة اليمين
بالظهار بين العامة فيجوز ان تكون الاخبار المذكورة وردت على مذاهبهم واما ما رواه في ق من صحيحة علي بن مهزيار قال كتب عبد الله بن محمد الى ابي
الحسن عليه السلام جعلت فداك ان بعض مواليك يزعم ان الرجل اذا تكلم بالظهار وجب عليه الكفارة حنث او لم يحنث ويقول حنثه كلامه بالظهار وانما جعلت الكفارة
عقوبة لكلامه وبعضهم يزعم ان الكفارة لا يلزمه حتى يحنث في الشيء الذي حلف عليه فان حنث وجبت عليه الكفارة والا فلا كفارة عليه فوقع عليه السلام لا تجب
الكفارة عليه حتى يجب الحنث فالكلام فيه ايضا كما في الخبرين بل الحمل على اليمين فيه اظهر لقوله حلف عليه فليحمل على التقية كما ذكرنا ويمكن ايضا حمل قوله
لا تجب الكفارة عليه حتى يجب الحنث على انه لا تجب الكفارة في الظهار المشروط حتى يشترط الحنث اي لا تجب الكفارة عليه فيه اصلا واشتراط الحنث و
عدمه فرع وجوبها وح فان حمل على اليمين كما هو ظاهره يستقيم الحكم ولا حاجة الى الحمل على التقية وان حمل على الظهار المشروط كما حمله الشيخ فالخبر يدل
عليه على عدم انعقاده ويكون حجة للقول المشهور لا لمذهب الشيخ فتامل وقوله عليه السلام وجبت عليه الكفارة حين يحنث اي لا يجب الا بعد الحنث لا انها تجب بمجرد الحنث بل
يكون حكمه بعد الحنث حكم المظاهر المطلق من انه انما يجب عليه الكفارة بالعود **قوله** وقريب منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عنه عليه السلام قال الظهار على
ضربين احدهما الكفارة فيه قبل المواقعة والاخر بعد المواقعة فالذي يكفر قبل ان يواقع فهو الذي يقول انت علي كظهر امي ولا يقول ان فعلت بك كذا و
كذا والذي يكفر بعد المواقعة هو الذي يقول انت علي كظهر امي ان قربتك ولا يخفى ان دلالة هذا الخبر على انعقاد الظهار المشروط ووجوب الكفارة
بعد وقوع الشرط اظهر من دلالة الاخبار السابقة لكن بعد ندور القول به على ما نقلنا من المحقق وشهرة خلافه بين من تقدم عليه من الاصحاب موافقا
لما هو الاصل يمكن حمل الضرب الثاني فيه ايضا على اليمين والتقية والله تعالى يعلم وههنا رواية اخرى عن عبد الرحمن بن الحجاج رواها عبد الرحمن بن
ابي نجران قال سئل صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج وانا حاضر عن الظهار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا قال الرجل لامرأته انت علي
كظهر امي لزمه الظهار قال لها دخلت او لم تدخلي خرجت او لم تخرجي او لم يقل لها شيئا فقد لزمه الظهار وسندها لا يخلو عن ضعف باشتراك موسى بن عمر
فيه بين الثقة وغيره والكلام في دلالته كما في السابق فان ظاهره لزوم الظهار المطلق والمشروط جميعا لكن يمكن حمل المشروط فيه ايضا على اليمين والتقية
وقوله فقد لزمه الظهار اي على وفق ما اوقعه ان مطلقا فمطلقا وان مشروطا فمشروطا او تقييد الحكم باللزوم في الثاني بما اذا وقع الشرط فافهم ورواية
اخرى ايضا في ق في الموثق عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا حلف الرجل بالظهار فحنث فعليه الكفارة قبل ان يواقع فان كان
منه الظهار في غير يمين فانما عليه الكفارة بعد ما يواقع قال معوية وليس هذا يصح هذا على جهة النظر والاثر في غير هذا الاثر ان يكون الظهار لان
اصحابنا رووا ان الايمان لا تكون الا بالله عز وجل وكذلك نزل بها القرآن ولا يخفى في الحكم في الشق الثاني ايضا ان الكفارة في الظهار في غير يمين قبل
المواقعة الا ان يحصل المشروط الذي كان الشرط فيه هو المواقعة ولا يخفى ما فيه من البعد وايضا لا وجه للفرق بين الحلف بالظهار والظهار المشروط
الذي شرط غير المواقعة بهذا الوجه بل الفرق بهذا الوجه بين ما كان الحلف على المواقعة او على غيرها وكذا بين ما اذا كان الشرط المواقعة او
غيرها ولا يبعد ان يكون في الرواية موضع سهو والصواب في الشق الاول بعد ان يواقع وفي الثاني قبل ما يواقع موافقا للرواية الاولى عنه وعلى هذا

اصناء

الكفارة

فيحمل

فخرج الشرط عن المنع منهما وبقي غيره على اصل المنع واما اخبار المنع من التعليق مطلقا فضعيفة جدا لا تعارض الصحيح مع الامكان حملها على اختلال بعض الشروط
غير الصيغة كسماع الشاهدين فانه لو لم يكن ظاهرا لوجب جمعا بينهما ولو اعتبرت والاقرب صحة توقيته بمدة كان يقول انت علي كظهر امي الى شهر او سنة مثلا
لعموم الايات والروايات ولان الظهار كاليمين القابلة للاقتران بالمدة وللاصل ولحديث سلمة بن صخر انه ظاهر من امرأته الى سلخ رمضان واقره النبي ص وامره
بالتكفير للمواقعة قبله واقراره حجة كفعله وقوله وقيل لا يقع مطلقا لانه علق حل الوطي في كل المظاهرين بالتكفير ولو وقع موقتا افضى الى الحل بغيره وللازم
كالملزوم في البطلان م

فيحمل الشق الاول على التقية لظاهر الحلف والحنث ويصير قرينة على حمل الرواية الاولى ايضا عليها ويندفع عنه ايراد معوية الا ان يكون غرضه ايضا ان هذا
لا يصح على مذهبنا بل ينبغي ان يحمل على التقية فتدبر ويمكن الاستدلال ايضا بحسنة الحسن الصيقل عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل ظاهر عن امرأته فلم يف
قال عليه الكفارة من قبل ان يتماسا قلت فان اتاها قبل ان يكفر قال بئسما صنع قلت عليه شيء قال اساء وظلم قلت فيلزمه شيء قال رقبة ايضا وفيه ان
الاستدلال به انما يتم لو حمل قوله فلم يف على انه لم يف بالشرط وخالفه كما فهمه الشيخ في يب حيث جعل الخبر شاهدا على ان الكفارة في الظهار المشروط
لا يجب الا بعد حصول الشرط ولك ان تحمله على انه لم يف بالظهار اي لم يرد الوفاء به وهو وان كان بعيدا لكن حمل عدم الوفاء بالشرط الذي لم يذكر
في السؤال ايضا لا يخ عن بعد سيما اذا لم يكن بعنوان اليمين واذا كان بعنوان اليمين فيخرج عن المتنازع فيه ولا بد من الحمل على التقية وبما قررنا ظهر ايضا
حال التمسك بصحيحة سعيد الاعرج عن موسى بن جعفر ع في رجل ظاهر من امرأته فوفى قال ليس عليه شيء على ان حمل الوفاء فيه على الوفاء بالظهار وعدم
ارادة المسيس مما لا بعد فيه بخلاف حمله على الوفاء بالشرط لما فيه من البعد كما ذكرنا في الخبر السابق وايضا لو سلم الحمل عليه فليس فيه الا دلالة فيه
مفهوم في غاية الضعف كما لا يخفى على المتامل فتدبر واستدل ايضا في شرح ئع على صحة الظهار المشروط بعموم الايات الدالة على وقوع الظهار المتناولة
لموضع النزاع وبعموم قوله المؤمنون عند شروطهم ويرد على الاول ان عموم الايات انما يسلم لو صح اطلاق الظهار على المشروط لغة او شرعا وهو
غير ظاهر وعلى الثاني ان عموم الحديث بحيث يشمل الشروط في الامور المحرمة كالظهار محل تامل فتدبر واستدل ايضا بموافقته للحكمة فان المرأة قد تخالف
الرجل في بعض مقاصده فتفعل ما يكرهه وتمتنع عما يرغب فيه ويكره الرجل طلاقها من حيث يرجو موافقتها فيحتاج الى تعليق ما تكرهه بفعل ما يكرهه
او ترك ما يريده فاما ان يمتنع وتفعل فيحصل غرضه او تخالف فيكون ذلك جزاء معصيتها لضرر جاء من قبلها انتهى وفيه ان التعليق على هذا الوجه
هو اليمين بالظهار على ظاهر ما فسرها هو ره به كما نقلناه وهم لا يقولون بوقوعها كما عرفت وليس من التعليق بالشرط الذي فيه على الخلاف نعم انما
يتوجه هذا لو كان الفرق بين الشرط واليمين على ما قررنا ثم هذا الاستدلال مع عدم مشروعية الظهار وكونه منكرا للقول وزورا كما ترى لانه
اذا لم يشرع مع موافقته للمصلحة ظاهرا فلا بعد في ان لا يترتب عليه الاثر ايضا والقول بانه مع عدم المشروعية اذا ترتب عليه الاثر في الصورة الاخرى
فمنها اولى لموافقته للمصلحة يتوجه عليه ان الموافقة للمصلحة ربما اوجبت عدم ترتب عليه الاثر لئلا يصير سببا لكثرة الجراة عليه فتدبر هذا ما يتعلق
بدلائل القولين والحكم باحد الطرفين لا يخ عن اشكال وظ ان الاحتياط في متابعة القول الثاني والله تعالى يعلم **قوله** فخرج الشرط عن المنع بهما اي
بهاتين الروايتين وبقي غيره وهو الصفة على اصل المنع اي المنع من التحريم ووجوب الكفارة هذا على قول من فرق بين الشرط والصفة على ما نقله
الش واما على تقدير عدم الفرق بينهما كما نقلنا عن الشيخ فيحكم بالخروج عن الاصل وانعقاد الظهار فيهما بهذه الروايات بناء على انه لا يعقل فرق بين
الشرط والصفة في هذا الباب كما اشرنا اليه سابقا فتذكر **قوله** على اختلال بعض الشروط فان الظهار الذي سئل عنه في رواية الزيات وابن
بكير اقتصر فيه على ذكر الصيغة مجردا عن باقي الشروط كحضور الشاهدين وغيره فيمكن ان يكون الحكم بعدم انعقاده بهذا الاعتبار ولا يخفى بعده **قوله**
لو اعتبرت اي لو اعتبرت الاخبار من الطرفين ووجب الجمع بينهما واما اذا لم يعتبر كما فيما نحن فيه لضعف اسناد اخبار المنع فلا يجب الجمع بل تطرح بعدم
مقاومتها لمعارضة الاخبار الاخرى فافهم **قوله** لعموم الايات والروايات فيه ان عموم الايات والروايات انما يتم لو صح اطلاق الظهار على الموقت
لغة او شرعا وهو غير ظ فيجب الاقتصار في الحكم المخالف للاصل على موضع اليقين وهو المجرد عن الوقت فتدبر **قوله** ولان الظهار كاليمين لا يخفى ضعفه
اذ الظهار حقيقة شرعية وقبولها للاقتران بالمدة غير ظاهر وقياسها على اليمين مردود واستدل ايضا في شرح ئع بانه منكر من القول وزور كالظهار
المطلق ولا يخفى ضعفه ايضا واما التمسك بالاصل حيث ان الاصل عدم اشتراط التابيد فلا يخفى ضعفه ايضا بل الاصل عدم حرمة الوطي وعدم
وجوب التكفير ما لم يثبت خلافه ولم يثبت ذلك الا في المؤبد نعم لو ثبت عموم حكم الظهار وثبت شموله لغة او شرعا للموقت ايضا فيمكن ح ان يق ان
الاصل عدم اشتراط التابيد لكن قد عرفت عدم ثبوت الشمول المذكور على انه ح يرجع الى التمسك بالعموم الذي ذكره اولا واما الرواية فكانها
عامية لا تصلح حجة في مثل هذا الحكم المخالف للاصل فتدبر **قوله** واقراره ع حجة كفعله وقوله وفيه ان امره ع بالتكفير يكفي حجة ولا حاجة الى التمسك
باقراره حتى يحتاج الى ضميمة ان اقراره حجة كقوله وفعله ولعل مراده التمسك بالخبر من حيث الاقرار والقول جميعا وفيه بعد اذ التقرير انما كان لو
سكت ع ولم يات برد ولا قبول واما مع حكمه بالتكفير فليس تقريرا بل هو تصريح بصحة ظهاره الا ان تكون الرواية على انه اولا اتى بصيغة الظهار
بقصد تحريمها وحكى ذلك له ع وقرره عليه ثم بعد ذلك واقعها وحكى له ع فحكم بالتكفير اذ ح يتجه التمسك بالتقرير والقول جميعا لكن الرواية على ما
نقله في شرح ئع ليست بهذا الوجه بل انه بعد ما اوقع الظهار على الوجه المذكور وواقعها ثم حكى القضية له ع فامره بالتكفير والقول بانه بعد
ما حكى له ع اتيانه بالظهار على الوجه المذكور قبل ان يحكي المواقعة سكوته ع وعدم الحكم ببطلان مثل هذا الظهار تقرير له عليه ثم بعد نقل
المواقعة حكمه بالتكفير تصريح بالصحة لا يخفى ما فيه من التعسف اذ الظ ان عدم الانكار قبل تمام الكلام ليس تقريرا بل التقرير انما يظهر بعد تمام
الكلام وعدم الانكار عليه ولا التصريح فتدبر **قوله** وقيل لا يقع مط هذا قول الشيخ في ط وف وابن البراج وابن ادريس وظ كلام ط
اتفاق الاصحاب عليه والشهرة العظيمة بينهم فانه قال اذا قال انت علي كظهر امي يوما او يومين او شهرا او سنة لم يكن ظهارا عندنا وعند بعضهم
قال كثير منهم يكون ظهارا وفي ف وان لم يكن لفظة عندنا لكن لم ينقل خلافا فيه من اصحابنا بل انما نقل الخلاف من العامة ثم قال دليلنا ان الاصل
براءة الذمة وشغلها يحتاج الى دليل وهذا القول لا يخ عن قوة لما ذكره من الاصل لا سيما مع الاجماع او الشهرة بين الاصحاب فتدبر **قوله** لانه تع
علق حل الوطي اه هذا لو حمل الذين يظاهرون في الاية الكريمة على الذين ياتون بصيغة الظهار ولك ان تحمله على الذين يثبت في حقهم الظهار

على عدم الوفاء

ذلك

اي ما داموا

وربما فرق بين المدة الزائدة على ثلثة اشهر وغيرها لعدم المطالبة بالوطي قبلها وهي من لوازم وقوعه وهو غير كاف في تخصيص العموم ولا بد من حضور عدلين يسمعان الصيغة كالطلاق فلو ظاهر ولم يسمعه الشاهدان وقع لاغيا م

اي ما داموا كك وح فتعليق حل الوطي منهم بالتكفير لا ينافي حل الوطي بعد المدة بدونه اذ بعدها ليسوا بمظاهرين بهذا المعنى فافهم وايضا على تقدير حمل يظاهرون على المعنى الاول فنقول ان الاية الكريمة وهي قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا قد فسرت بوجوه الاول ان الذين كانت عادتهم ان يقولوا هذا القول المنكر فقطعوه بالاسلام ثم يعودون لمثله فكفارته من عاد ان يحرر رقبة ثم يماس المظاهر منها لا تحل له مماستها الا بعد تقديم الكفارة الثاني ان معنى يعودون لما قالوا يتداركون لما قالوا لان المتدارك للامر عائد اليه ومنه المثل عاد غيث على ما افسد اي تداركه بالاصلاح والمعنى ان تدارك هذا القول وتلافيه بان يكفر حتى يرجع حالها كما كانت قبل الظهار الثالث ان يراد بما قالوا ما حرموه على انفسهم بالظهار تنزيلا للقول منزلة المقول فيه ويكون المعنى ثم يريدون العود الى التماس الذي حرموه على انفسهم ولا يخفى عدم تمشي الاستدلال المذكور على الوجه الثالث الذي هو اظهر الوجوه اذ مفاده ليس الا ان كفارة العود الى التماس الذي حرموه على انفسهم كذا وهذا لا ينافي حل الوطي لهم بعد انقضاء الوقت اذا كان الظهار موقتا وكذا على الثاني اذ مفاده ان تدارك الظهار ورفع حكمه بكذا وهذا لا ينافي حل الوطي بعد الوقت في الموقت اذ ليس فيه تدارك للظهار واحتيال في رفعه بل عدم الوطي الا بعد انقضاء الوقت التزام للظهار وعمل بموجبه بل اللازم منه ليس الا انه اذا اريد وطؤه في الوقت فكفارته كذا وعلى القول بصحة الموقت الامر كك وهذا الدليل انما يتجه على الاول وكانه ابعد الوجوه فان ظاهره لزوم الكفارة قبل التماس في كل المظاهرين وليس الامر في الموقت كك ومع ذلك فتقييده على هذا الوجه ايضا بالتماس الذي حرموه على انفسهم بالظهار ليس ببعيد والله تعالى يعلم **قوله** وربما فرق بين المدة الزائدة هذا الوجه مال اليه العلامة في لف حيث قال بعد نقل القولين ويحتمل القول بالصحة ان زاد عن مدة التربص والا فلا وكان وجهه ان من لوازم الظهار انه يصح للزوجة بعده المرافعة الى الحاكم فينظر الحاكم الزوج بعد المرافعة ثلثة اشهر ليكفر ويفيء او يطلق ثم يجبره على احد الامرين بعدها كما سيجيء واذا لم تزد المدة على ثلثة فيبطل الظهار بعدها ولا يبقى له حكم حتى يجبر الحاكم الزوج على احد الامرين بعدها هكذا ينبغي تقريره واما ما ذكره الش تبعا للمص في شرح الارشاد فظاهره انه من لوازم وقوع الظهار صحة مطالبة الزوجة بالوطي في ايام الظهار ليجبر الزوج على الرجوع والتكفير او الطلاق وليس لها المطالبة قبل الثلثة لانها مدة التربص فاذا لم تزد المدة عليها فليس لها المطالبة قبل الثلثة وبعدها يزول حكم الظهار وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وفيه ان ما يفهم منه من صحة مطالبة الزوجة بالوطي بعد التربص ثلثة اشهر فيما زاد المدة عليها او مع التاييد على اطلاقه لا يخ عن اشكال اذ الواجب من الوطي ليس الا في كل اربعة اشهر وبعد انقضاء الثلثة ربما لم يضيق الوقت فلا يصح لها المطالبة الا ان يق ان الواجب باصل الشرع وان كان هو الوطي في كل اربعة اشهر لكن بعد الظهار ربما يجب عليه بعد التربص ثلثة اشهر اما التكفير والوطي او الطلاق ولا بعد في ان يجب عليه مع الظهار ما لم يجب قبله وهذا وان كان غير مستبعد لكن لا دليل عليه اذ ما سيجيء من مسئلة المرافعة لا تدل الا على ان يجبره الحاكم على الفيء والتكفير او الطلاق والفيء لا يلزمه الوطي بلا فصل بل يمكن ان يكون بقصد الوطي والعزم عليه في جملة الوقت المقدر له شرعا والحاصل انه لا يلزم مما ذكروه الا جبره على الطلاق واظهار الرجوع والتكفير حتى يرفع عنه حكم الظهار ثم يجب عليه من الوطي ما يجب على غيره من الوطي في كل اربعة اشهر ويمكن ان يحمل مطالبة الوطي في كلام الش على مطالبة تحليله اي انه من لوازم الظهار ان يصح للزوجة معه مطالبة تحليله للوطي والطلاق وليس لها ذلك قبل الثلثة لانها مدة التربص وبعدها يرفع حكم الظهار اذا لم تزد المدة عليها وح فيوافق ما ذكرنا فتم **قوله** وهو غير كاف في تخصيص العموم هذا رد لما ذكر من التعليل بان عدم مطالبة الزوجة بالوطي قبل الثلثة لا يكفي في تخصيص عموم الاية والروايات اذ ليست المرافعة ولا صحتها من لوازم وقوع الظهار والحكمة بتربصها تلك المدة على تقدير المرافعة محمول على ما لو كان مؤبدا او موقتا بزيادة عنها واما اذا لم يكن كك فليس حكمه الا تحريم العود الى ان يكفر من غير ان يصح المرافعة او ان يفيدها فائدة هذا تحرير ما ذكره في شرح تع واعلم ان في لف والايضاح نقل احتجاج الشيخ بصحيحة سعيد الاعرج عن الكاظم عليه السلام في رجل ظاهر من امراته يوما قال ليس عليه شيء وتبعهما الش في شرح تع لكن اشار الى عدم منافاتها للقول بالتفصيل ايضا واجاب عنها من قبل القائلين بالصحة مط كما هو الراجح عنده بان قوله ليس عليه شيء لا ينافي ذلك لانا نقول ان الظهار بمجرده لا يوجب عليه شيئا وانما تجب الكفارة بالعود قبل انقضاء المدة ولما كانت مدة اليوم قصيرة فاذا صبر حتى مضى ليس عليه شيء ولا يخ عن بعد ولكن لم اجد الرواية على ما نقلوه في كتب الاخبار ولم ار احتجاج الشيخ بها وانما نقل في يب والاستبصار صحيحة منه عن الكاظم بهذه العبارة بعينها ولكن فيها بدل يوما فوفا واستشهد بها الشيخ في يب على ان الظهار المشروط لا تجب الكفارة فيه الا بعد حصول الشرط وفي الاستبصار على ان الظهار المشروط واقع وظ انه ح لا ربط لها بما نحن فيه اصلا وكانه وقع في نسخة العلامة ره بدل فوفا يوما تحريفا من الناسخ فوقع اليه نظره ره عند تصفح ما يصلح من الاخبار للاحتجاج في هذه المسئلة من غير ملاحظة كلام الشيخ واستشهاده فراها حجة للشيخ ههنا فنسب اليه احتجاجه بها كما هو دابه اذ كثيرا ما يقول احتج فلان بكذا اذا صلح لاحتجاجه به وان لم يحتج هو به وتبعه من تبعه في النقل من غير مراجعة والله تعالى يعلم **قوله** ولا بد من حضور عدلين هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب وادعى ابن ادريس عليه الاجماع ومما يصلح مستندا اليه من الاخبار مرسلة ابن فضال المتقدمة عن الصادق عليه السلام قال لا يكون الظهار الا على مثل موضع الطلاق وقد ظهر لك بما قررنا سابقا ان الرواية يحتمل وجهين وان الاستدلال بها ههنا انما يتجه على احد الوجهين دون الاخر على ان اشتراط العدلين في الطلاق ايضا محل كلام كما سبق وحسنة حمران عن ابي جعفر ع قال لا يكون ظهار في يمين ولا في اضرار ولا في غضب ولا يكون ظهار الا على طهر بغير جماع بشهادة شاهدين مسلمين وهي لا تدل الا على اشتراط شاهدين مسلمين لا العدلين على ما ذكره الاصحاب وقد يتمسك بعموم اشتراط العدالة في الشاهدين وفيه اشكال والله تعالى يعلم ثم ما تضمنه حسنة حمران من عدم الظهار مع الاضرار قد عمل به الشيخ في يه والمحقق في النافع وكلام اكثر الاصحاب مطلق خال عن هذا التقييد ونسبه العلامة ره في الارشاد الى قول مشعرا بتمريضه ولعله لعموم الاية والرواية وعدم صلاحية الحسنة حجة لتخصيصها مع ان في سابق الاية اشعارا باستضرارها بالظهار

وقوعه

الا ان يقال

وكونها ظاهرا من الحيض والنفاس مع حضور الزوج او حكمه وعدم الحيل كالطلاق وكان عليه ان يبنه عليه لعله اهمل لظهور ان هذا شرائط الطلاق وان لا يكون قد وقع بها ذلك الطهر مع حضوره ايضا كما سبق ولو غاب وظن انقطاعها منه الى عشر وقع مطلقا وان يكون المظاهر كاملا بالبلوغ والعقل قصدا فلا يقع ظهار الصبي والمجنون وفاقد القصد بالاكراه والسكر والاغماء والغضب ان اتفق ويصح من الكافر على اصح القولين للاصل والعموم وعدم المانع اذ ليس عبادة يمنع وقوعها منه ومنعه الشيخ لانه لا يقر بالشرع والظهار حكم شرعي ولانه لا يصح منه الكفارة لاشتراط نية القربة فيها فيمتنع منه الفئ وهي من لوازم وقوعه وبضعف بانه من قبيل الاسباب وهي لا تتوقف على اعتقادها والتمكن من التكفير يتحقق بتقديمه الاسلام لانه قادر عليه ولو لم يقدر على العبادة لا يمتنع تكليفه بها عندنا وانما يقع منه باطلا لفقد شرط مقدور والاقرب صحته بملك اليمين ولو مدبرة او ام ولد لدخولها في عموم والذين يظاهرون من نسائهم كدخولها في قولهم وامهات نسائكم مخرج ام الموطوءة بالملك والصحيح محمد بن مسلم عن احدهما ع قال وسألته عن الظهار على الحر والامة فقال الغم وهي تسمى الموطوءة بالملك قال زجيرة وذهب جماعة منهم المفيد وابو الصلاح وسلار وابن البراج والصدوق وابن ادريس ونقله عن المرتضى قوله وروايته حمران ولو عبر على ما لا يقع عليه الطلاق لان المفهوم من النساء الزوجة ولو دوام والسبب فيها ودوايته حمزة بن حمران عن الصحيح فيمن يظاهر من امته قال لا بأتها وليس عليه شئ ولان الظهار كان في الجاهلية طلاقا وهو لا يقع بها والاصل ضعيف يمنع الحمل على الزوجة وقد سلف والسبب لا يخصص وقد تحقق في الاصول م

الا ان يقال انه يجوز ان يكون طارئا او يقال ان المانع هو قصد الاضرار والاسترار لا يستلزم والصحيح في شرح الارشاد حمل الاصحاب الوقوع ولو في اضرار وهو كما قال ويمكن حمل الرواية على ما لم يقصد الحرج بل قصد اضرارها بالتخويف والله تعالى يعلم قوله وكونها ظاهرا من الحيض والنفاس هذا الشرط موضع وفاق بين علمائنا كما ذكره في شرح نخ ويدل عليه من الاخبار صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وفيها قلت وكيف يكون اي الظهار قال يقول الرجل لامرأته وهي طاهر في غير جماع انت علي حرام مثل ظهر امي واختي وهو يريد بذلك الظهار وكذا حسنة حمران ومرسلة ابن فضال المتقدمتين انفا قوله ظهورها ان هذه شرائط الطلاق لا يكفي هنا بل لا بد من ظهور موافقة الظهار له في الشرائط ايضا ولا يصح دعوى ذلك على الاطلاق لاختلافهما في بعض الشرائط كوقوعه بملك اليمين واشتراط الدخول على ما سبق ذكره مع قرب دعوى ظهور الموافقة بينهما في خصوص هذه الشرائط لا يخرج عن تعسف لان يكون المراد ظهورها بالنسبة الى المتبع للاتفاق على عدم الفرق بينهما فيما ذكرناه فهم قوله وان لا يكون قد قربها هذا ايضا موضع وفاق بين الاصحاب ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة وحسنة حمران ومرسلة ابن فضال المذكورة انفا قوله مع حضور بينة كما في الطلاق وكما لا خلاف بينهم في الموافقة بينهما في ذلك قوله والغضب ان اتفق اي اتفق الغضب الذي ضد معه القصد ولا ريب في عدم الانعقاد مع مثل هذا الغضب بل الاطلاق بعضهم كالمحقق في النافع عدم الانعقاد مع الغضب ظاهر كما ذكره السيد المحقق في شرحه يقتضي عدم الفرق بين ان يبلغ حدا يرفع القصد الا وهو الموافق لصحيحة ابي بصير عن الرضا عليه السلام قال الظهار لا يقع على الغضب وكذا حسنة حمران لما بلغه ثم انه لما سيأتي منه في كتاب النكاح اختيار وقوع الظهار بالمتمتع بها كما هو مذهب الاكثر لم يتعرض لذلك هنا وقد فصل القول فيه هناك فلا حاجة الى اعادته قوله للاصل اذ الاصل عدم منع الكفر من انعقاده وفيه تأمل كما اشرنا اليه سابقا بل الاصل براءة الذمة وعدم التحريم مالم يثبت خلافهما نعم انما يتجه المنع بعد التمسك بعموم الآية والروايات وهو في ضمن قوله والعموم فيهم قوله ومنعه الشيخ بل كاد ان يكون في حكم المتفق عليه بين الاصحاب حيث قال الظهار لا يقع من الكفار عندنا ولا التكفير وفي لفظة عندنا اشعار بما ذكرناه لكن لم ينقل الخلاف الا من العامة قوله لاشتراطية القربة فيهما وقد مر منا كلام في مثل هذا الموضع في كتاب النذر وهو انه ان اراد باشتراطية القربة فيهما اشتراط قصدها بحيث يترتب عليه المقتضى اي استحقاق الثواب عليه ويكون قابلا له فعدم امكانها في الكافر مسلم لكن لا نسلم انتفاء هذا القدر في التوبة لعدم الدليل عليه كيف ولو اعتبر ذلك لزم عدم صحة عبادة المخالف ايضا لانه لا يستحق الثواب عليها عندهم مع انهم جزموا بصحة عباداته كما لعتق وتأملوا في بعض اخر وان اراد به اشتراط ايقاع الفعل طلبا للتقرب الى الله تعالى المستحق الثواب وما يقرب من ذلك سواء حصل له ما نواه او كان قابلا لذلك في نفس الامر لما منعه من ذلك فهو ممنوع في حق الكافر لوجود ما يقربه الى الله تعالى كما هو الكتاب انما يتعذر ذلك في منكوحة تعالى كالذمية هذا ويمكن ان يقال انهما لم يعتقدا شرعية الظهار فلا يمكنه قصد القربة في كفارته فتأمل قوله وهو من المواقع وقوعه كما يرشد اليه من قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة اه وايضا لم يفرق احد بينهما فلا يجوز القول بصحة الظهار دون الكفارة فتدبر قوله وهي لا يتوقف على اعتقادها لانها لا بد من قصد الظهار وتحريم الزوجة به واذا لم يقر بالشرع لا يمكنه وهذا القصد اذا لم تجب قصد التحريم به بل القصد المعتبر في الظهار هو القصد الى مدلوله وهو انها عليه حرام كظهر امه ويمكن القصد اليه وان لم يعتقد تحريمها عليه بذلك كما يمكن ان يكون كذا هذا حرام على كالخمر فانه يقصد مدلوله وان لم يعتقد وقوع التحريم به فكذا اذا هنا قصد مدلوله تصير حراما عليه ويترتب عليه حكمه وان لم يعتقد ذلك لانه من قبيل الاسباب فافهم قوله والتمكن من التكفير متحقق اه ورد عليه ان الذمي مقر على دينه فحاله على الاسلام لذلك بعيد وان الخطاب بالعبادة البدنية لا يتوجه على الكافر الاصلي واجيب بانا لا نحمل الذمي على الاسلام ولا نخاطبه بالصوم ولكن لا نقول لا يمكن منه لو طلبها كما ان نترك ونتسلط طريق الحل كذا في شرح نخ وكانه اراد بعدم توجه الخطاب بالعبادة البدنية على الكافر الاصلي انه ليس لنا الزامهم بها وايذاؤهم على تركها وان كانوا مكلفين بها شرعا عندنا لعدم صحتها بدون الاسلام فلا يمكن الزامهم بها الا بالزامهم بالاسلام ويفهم من التقييد بالبدنية ان لنا الزامهم بالعبادات المالية كالزكوة وكان المراد الزامهم باصل المال لا بالزكوة التي هي عبادة لتصريحهم بانه لا يصح من الكافر اداؤها فلم يمكن الزامهم بها الا بالزامهم بالاسلام ويفهم من تقييد الكافر بالاصلي توجه الخطاب بالعبادة البدنية على المرتد اذ لا يلزم من الزامه بها الا الزامه بالاسلام بناء على عدم صحتها مع الارتداد ولا منع منه بل يجب فتأمل قوله والاقرب صحته بملك اليمين هذا مذهب ابن ابي عقيل والشيخ وابن حمزة وجماعة من المتأخرين وكان مذهب علي بن بابويه فيما رواه في عنه قال ان طلق امرأته او اخرج مملوكه من ملكه قبل ان يواقعها فليس عليه كفارة الظهار الا ان يراجع امرأته او يرد مملوكه برضاه وفعل ذلك فلا ينبغي له ان يقربها حتى يكفر وفي نسبة ذلك الى علي في الصحاح استدل عليه باجماع الفرقة المحقة واخبارهم والآية الكريمة قوله واصحيته محمد بن مسلم وكذا صحيحة صفوان التي هي في علي بن الحسن الرضا وفيها وسئل عن رجل ظاهر من امرأته وجامعها قبل ان يكفر قال عليه لكل واحدة منها كفارة ان عتق رقبة لو صيامها شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وحسنة حفص بن البختري بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام في رجل كان له عشر جوار فظاهر منهن كلهن جميعا بكلام واحد فقال عليه عشر كفارات وحسنة ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل ظاهر من جاريته قال هي مثل ظهار الحرة وموثقة اسحق بن عمار قال سألت ابا ابراهيم ع عن الرجل يظاهر من جاريته فقال الحرة والامة في هذا سواء ورواية زرارة التي في قال قلت لابي جعفر ع اني ظاهرت من امي والدماء وقعت عليها ثم كفرت فقال هكذا يصنع الرجل المغفل او قع كفر وانت خبير بان ادلة القول الاول لا تصلح لمعارضة هذه الروايات مع تضافرها وتظاهرها فتأمل قوله وذهب جماعة منهم المفيد وابو الصلاح وسلار وابن البراج والصدوق وابن ادريس ونقله عن المرتضى قوله وروايته حمزة بن حمران وكذا مرسلة ابن فضال المتقدمة لا يكون ظهارا الا على مثل موضع الطلاق ورواية حمران التي في الفقيه بسند موثق حسن قال قلت لابي عبد الله

والرواية ضعيفة السند وفعل الجاهلية لا حجة فيه وقد نقل انهم كانوا يظاهرون من الامة ايضا والاصل قد اندفع بالدليل وهل يشترط كونها مدخولا بها قيل لا للاصل والعموم والمروي صحيحا اشتراط الدخول وروى محمد بن مسلم عن احدهما ع قال لا يكون ظهارا ولا ايلاء حتى يدخل بها وفي صحيحة الفضيل لها عن الصوم قال لا يكون ظهارا ولا ايلاء حتى يدخل بها وهذا هو الاصح وهو مخصص للعموم بناء على ان خبر الواحد حجة ويخصص عموم الكتاب ويكفي الدبر لصدق الوطي به كالقبل ويقع الظهار بالرتقاء والقرناء والمريضة التي لا توطأ كذا ذكره المصنف والجماعة وهو يتم على عدم اشتراط الدخول اما عليه فلا لاطلاق النص باشتراطه من غير فرق بين من يمكن ذلك في حقه بالنظر اليه والبها وغيره ولكن ذكر ذلك من اشتراط الدخول كالمصنف ومن توقف كالعلامة والمحقق ويمكن ان يكون قول المصنف هنا من رجل قال لامته انت علي كظهر امي يريد ان يرضى بذلك امرأته قال بأيهما وليس عليها ولا عليه شئ ويمكن الجواب عنها مع قطع النظر عن السند اما عن الاول فبان دلالته لو صحت ليست الا بالعموم فعند معارضة الروايات الاخرى وجب الجمع بينهما بتخصيص العام واما عن الثاني فبانه يمكن حمل قوله يريد ان يرضى بذلك امرأته على انه لو بعث قصد الظهار والتحريم بل الغرض مجرد التلفظ به ليرضى به زوجته وح فعدم صحة هذا الاعتبار لا ينافي وقوع الظهار على الوجه المعتبر فافهم ويمكن الاستدلال ههنا بما ذكروه من ان من لوازم الظهار الطالبة بالوطي والمرافعة ولا يصح ذلك في المملوكة وقد عرفت جوابه فتذكر

قوله والرواية ضعيفة السند اي ليست بصحيحة بل هي موثقة حسنة لان في طريقها ابن فضال وابن بكير وهما ثقتان فطحيان وحمران بن حمران وذكروا ان له كتابا على ان الموثق عند الشارع ضعيف ويمكن ان لا يعتد بكونه صاحب كتاب في الحسان لا سيما وقد رجحها الذاهب الكثير ههنا والشيخ في الاستبصار حمل الرواية على انه اذا اخل شئ من شرائط الظهار كان حمزة بن حمران روى عنه هذه الرواية وفي كتاب البزوفري انه يقول ذلك لجارية يريد ان يرضاها ويمكن ان يكون ذلك من حيث لا يعتد بقوله لكونه مخالفا للاجماع ويدل على انه لم يقصد الظهار الحقيقي واذا لم يقصد ذلك لم يحصل ظهار صحيحا ولا يحصل على وجه يتعلق به الكفارة والظاهر ان ما ذكره المصنف من الخصوصيات والجمع بين الامة والزوجة لا يضر لان الامة موافقة للزوجة في الظهار بل قال ابن ادريس اشار الى ما رواه حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع رجل قال لامرأته انت علي كظهر امي يريد ان يرضى بذلك امرأته قال بأيهما بدء فليس عليه شئ لكن قوله لامرأته سهو وكان بدل لامته موافقا لما نقلناه عن الفقيه عن حمران بل لا بعد ان تكون الرواية واحدة ويكون اختلاف الكتابة في الراوي بسهو احدهما وعلى تقدير صحة ما في ب وكونه غير الرواية التي اشار اليها في الاستبصار يمكن حمله على ان الرضا امرأته باعتبار انه قصد بيان تمكن زوجته من احدهما وعلى تقدير صحة ما في ب وكونه غير الرواية التي اشار اليها في الاستبصار يمكن حمله على ان الرضا امرأته باعتبار انه قصد بما قال الظهار تعظيمها وتبجيلها ومكانتها عنده لا تحريمها او باعتبار انها كانت ممتنعة عن المقاربة بقصد بالتلفظ بالظهار ايضا ان قطعت منه احدهما مفسر للاخر فاعلم مطرده قاعدة مطردة في المراد من العود ازادة الوطي ايضا كان في الجاهلية كما ينبه عليه قول الاعشى اباجارتي بيني فانك طالقة كذا في شرح نج وشرح الارشاد للمصنف ولا يخفى ان كون الطلاق في الجاهلية لا يعني وجوبها مستقرا لا يضر ما ذكره المستدل اصلا نعم يدع انحصاط طلاقهم في الظهار بل قال ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية وعلى تقدير دعوى الانحصار يحمل الطلاق في البيت على الظهار الذي كان عندهم طلاقا نعم لو ادعى انهم لم يتلفظوا بالطلاق اصلا كان ما ذكره مؤيدا عليه ويدع ذلك احد ولو كان البيت هكذا اجارتي لدل على وقوع الطلاق عندهم بالمملوكة لكان مؤيدا على الدليل لكن في نسخ الشرح بين على ما نقلناه

قوله المروي صحيحا اشتراط الدخول وهو مذهب الشيخ والصدوق وظ ابن الجنيد وابن البراج وعليه اكثر المتأخرين وذهب المفيد والمرتضى وسلار وابن حمزة وابن ادريس الى عدم الاشتراط لعموم الآية وهو متجه على رأي من لم يعمل باخبار الاحاد كالمرتضى وابن ادريس اذ لا يجوز تخصيص الكتاب بها والا فالمتجه الاشتراط كما اشتملت عليه الرواية الصحيحة

قوله عن احدهما قال في متن الرواية في ب هكذا قال في المرأة التي لم يدخل بها ان زوجها قال لا يقع عليها ايلاء ولا ظهار ورواية فضيل في ب هكذا قال سئلت ابا عبد الله عن رجل يملك ظاهر من امرأته قال لا يلزمه وقال لا يكون ظهارا ولا ايلاء حتى يدخل بها وفي ثج ليس قال لا يلزمه وبدل وقال فقال وفي شرح نج استدل بما في رواية حمران لا يكون ظهارا الا على طهر بعد جماع وهو سهو فان في حسنة حمران على ما في ثج والفقيه وب بغير جماع كما نقلنا سابقا لا بعد جماع كما نقله فلا تغفل وذكر ابن ادريس في شرح نج ان هذا الخلاف بيننا في الامة ايضا على القول بوقوع الظهار بها لتناول الروايات الدالة عليه على اشتراط الدخول بها كما تناولت الحرة وتوهم اختصاص ذلك بالحرة ضعيف جدا بل باطل ولا يخفى انه لا عموم لرواية محمد بن مسلم على ما نقلناه بل هي مختصة بالمرأة التي لم يدخل بها فان زوجها فلا يتناول المملوكة وكذا لا عموم لرواية الفضيل التي رجحنا الصحيحة في قوله بها الى المرأة المذكورة بحمله نعم لو ارجع الى المرأة المطلقة لكانت عامة لكن مجرد الاحتمال لا يمكن الحكم بعمومها واما رواية حمران فهذه ظهرت لك حالها ومن ههنا ظهر ان القول باختصاص اشتراط الدخول بالزوجة لعموم ما وصفه من الضعف بل البطلان فتأمل

قوله اما عليه فلا يمكن ان يخص كلامهم على تقدير الاشتراط بما اذا كان صيرورتها رتقاء او قرناء او مريضة انما وقعت بعد الدخول ومثله القول في الخصي والمجبوب ويمكن ايضا في الرتقاء والقرناء وقوع الوطي دبرا فضحة الظهار وفيها لا يبنى في اشتراط الدخول اصلا لتعميمهم في الدخول كما صرح به المصنف

قوله ويمكن ان يكون قول المصنف هنا من القيل اشارة الى انه يمكن ايضا ان يكون مذهبه في هذا الكتاب عدم الاشتراط ولكون غرضه نسبة الاشتراط الى الرواية وعلى هذا فلا اشكال على ما ذكره هنا فتأمل

قوله فبناء الحكم على اشتراط الدخول اي مبنى الحكم وما يصح توجيهه به على تقدير القول بالاشتراط بحيث يجامع معه عبر واضح واما جعل بنائه على الاشتراط اي تفريعه عليه فلا يتوهم من كلامهم حتى يرد عليه واعلم ان القول بوقوع الظهار بالرتقاء واخيتها مع عدم صلاحيتهن للوطي على القول بعدم تخصيص التحريم في الظهار بالوطي وشموله لسائر الاستمتاعات ظ واما على القول الاخر كما هو ظ المصنف فان المظاهر من قوله بل بمعنى تحريم وطئها كما يشير اليه الشيخ تخصيص التحريم بالوطي فلعله باعتبار احتمال زوال العلة وان لم تصلح للوطي بالفعل فغرضه وقوع الظهار وتحريم الوطي عليه لو زالت العلة

قوله واما بجبوبه فبالمجبوب وكذا الخصي الذي لم يمنع الوطي منه بان لا يمكنه ايلاج قدر الحشفة مبني على القول بتعميم التحريم واما على القول بتخصيصه بالوطي فلا يقع منهما كما صرحوا به فتأمل

قوله ويجب الكفارة بالعود فتأمل لا يخفى ان تفسير العود بارادة الوطي بعد ارادتها منه بل العود بمعنى العود الى الوطي الذي حرمه المظاهر على نفسه والارادة مضمرة كما في قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اردت القراءة واردتم القيام والدليل على هذا الاضمار قوله تعالى من قبل ان يتماسا اذ لو لم يضمر الارادة وحمل الكلام على العود الى الوطي كما ذكره بعض العامة يجب ان تكون الكفارة بعد التماس وعلى هذا فمفاد الآية الشريفة ان الذين يظاهرون ثم يريدون العود الى التماس فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وانت خبير بان قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا لا يدل على ان يدل من وجوب الكفارة قبل التماس بمعنى تحريمها على ما ذكره الاصحاب سواء حمل العود على ما ذكروه او حمل على احد الوجهين الاولين اللذين ذكرناهما سابقا فلا يمسنا تحقق الوجه الراجح من الوجوه المذكورة انما على

بل بمعنى تحريم وطئها حتى يكفر فلو عزم وله يفعل ولم يكفر ثم بدا له فى ذلك فطلقها سقطت عنه الكفارة فرج فى بقاء استقرارها به محتجا بالآية وهو قوله تعالى ثم يعودون لما قالوا فحرير رقبة عليه وفى الدلالة عليه نظر وانما ظاهرها وجوبها بالعود قبل ان يتماسا لا مطلقا وانما يحرم الوطى عليه بر لا عليها الا ان تكون معاونة له على الاثم فيحرم لذلك لا لنظاهر فلو تشبث عليه على وجه لا يحرم عليه او استدخلته وهو نائم لم يحرم عليها ثبوت الحل لها قبله والاصل بقاؤه ويفهم من قوله بمعنى تحريم وطئها حتى يكفر ان غير الوطى من ضروب الاستمتاع لا يحرم عليه وهو احد القولين فى المسئلة نظر قوله تعالى ان يتماسا

الوجوه المذكورة لا يتغير الحكم المستفاد منها هذا وقال فى شرح تع عن ابن الجنيد انما المراد بالعود ما امكن فى النكاح بقدمه ايمكنه مفارقتها وصفه محتجا بان العود للقول بمعنى تخالفه هو قال فان لم يكن ثم عاد فيه وعاد لما حرم خالف فرضه وقريب من قولهم عاد فى هبته والغرض من الظهار وصف المراة بالتحريم فكان بالامساك عائدا انتهى وظاهره وجوب الكفارة بمجرد ذلك من غير توقف على ارادة الوطى كما هو مذهب الشافعية وفيه مع اباء لفظ ثم الدال على التراخى عنه ان حقيقة الظهار ليس الا تحريم وطئها عليه وذلك لا ينافى بقاؤها فى عصمته فلا يكون ابقاؤها عليه كذلك عودا فيما قاله بل العود لا يتحقق الا بفعل ما ينافيه وهو الوطى كما هو الظاهر او بارادته ايضا على احتمال فيجب الحمل على احدهما لكن قد عرفت انه على تقدير الحمل يقدم على الاول يجب ضمان الارادة بدليل قوله تعالى من قبل ان يتماسا ولو سلم صحة طلاق العود على ما ذكره فلا يمكن الحكم بارادته وبوجوب الكفارة لاحتمال ما ذكره الاصحاب موافقا لجماعة منهم ايضا احتمالا ظاهرا بخلاف الحكم بوجوب الكفارة بعد العود بالمعنى الذى ذكره الاصحاب اذ لا ريب فى استفادته من الآية الكريمة على جميع التقديرات ويدل عليه ايضا حسنة جميل بن درّاج بابراهيم بن هاشم على ما فى تع وبصير عن ابى عبد الله وفيها وسئلته عن الظهار متى يقع على صاحبه الكفارة قال اذا اراد ان يواقع امراته قلت فان طلقها قبل ان يواقعها عليه كفارة قال لا سقطت الكفارة عنه وهذه الرواية فى الفقيه ايضا هكذا وسئل جميل بن درّاج عن الظهار اه وطريقه الى جميل صحيح وصححه ابى بصير على ما فى شرح تع قال قلت لابى عبد الله متى يجب الكفارة على المظاهر قال اذا اراد ان يواقع الحديث وصححه الحلبى قال سئلت اباعبد الله عن الرجل يظاهر من امراته ثم يريد ان يتم على طلاقها قال ليس عليه كفارة قلت فان اراد ان يمسها قال لا يمسها حتى يكفر الحديث واما وجوب الكفارة بمجرد الظهار فما لم يقل به احد ويدل على نفيه الآية والروايات فلا عبرة بتوهم ذلك من بعض الروايات كموثقة ابى بصير عن ابى عبد الله قال سمعته يقول جاء رجل الى رسول الله فقال يا رسول الله ظاهرت من امراتى قال اذهب فاعتق رقبة الحديث بل يجب حمل امثالها على الوجوب لكفارة لو اراد العود فقوله بل بمعنى تحريم وطئها حتى يكفر هذا هو الذى بين الاصحاب ووجهه ما اشرنا اليه من ان الآية الكريمة لا تدل على ازيد من هذا وكذا الادلة على ما اجاب وستدل عليه شرح تع بصحيح الحلبى المتقدم انفا قال فان ظاهرها ان جواز المس متوقف على التكفير فمتى لم يفعل لا يستقر عليه انما يكون شرطا فى جواز المس هو المراد من الوجوب غير المستقر لا الوجوب بالمعنى المتعارف انتهى ولا يخفى ما فى التقريب الذى ذكره والاظهر ان يقال ان حكمه فى الشق الاول بعدم الكفارة وفى الشق الثانى بانه لا يمسها حتى يكفر دون لزوم الكفارة على البت يشعر بعدم وجوبها بمجرد ارادة المس الا انه لا يجوز قربانها حتى يكفر وذكر فى شرح النافع ان ما اورداه من صحيحى جميل بن درّاج والحلبى صريح فى هذا المعنى حيث تضمنا توبة الكفارة على ارادة المواقعة وسقوطها بالطلاق وفيه ان صحيحة جميل بما ذكره من سقوطها بالطلاق قبل الوقاع انما هو اذا كان قوله قلت فان طلقها اه سؤالا عما اذا طلقها قبل ان يواقعها بعد ما اراد ان يواقعها والكلام ليس صريحا فيه بل يجوز ان يكون سؤالا عما اذا طلقها قبل ان يواقعها من دون ان يريد مواقعتها ويكون لغرض نصريحه بما يهم من الكلام السابق وح فلا دلالة فيه على ما ذكره نعم يمكن ان يقال ان الاحتمال الاول ظاهر بسبب ما مع قوله سقطت الكفارة لاشعاره بالسقوط بثبوت قبله وهو فيما اذا اراد الوطى اولا واما اذا لم يرد الوطى فلا كفارة لانها سقطت ولو قطع النظر عن ظهورية الاحتمال الاول فيمكن التمسك بقيد الاطلاق فان طلقها الشامل بظاهر المصورتين لكن على الوجهين دعوى الصراحة كما ترى واما صحيحة الحلبى فقوله فيها ثم يريد ان يتم على طلاقها يحمل على وجهين كما اشرنا اليه سابقا فى الحاشية احدهما انه يريد ان يبقى على مفارقتها وعدم العود الى وطئها وثانيهما ان يحمل على التعليلية اى يريد ان يتم الظهار بسبب طلاقها وعلى الاول فليس فيها حديث الطلاق وسقوط الكفارة به اصلا وعلى الثانى ان ذكر الطلاق لكن لم يحكم بسقوط الكفارة بل بانه لا كفارة عليه فلا صراحة بل لا ظهور فى ان الطلاق بعد ارادة الوطى بل يجوز ان يكون بدون ارادة الوطى نعم لو تمسك باطلاقها الشامل للصورتين امكان لدعوى ان هو من الصراحة فى سقوطها بالطلاق على ما ادعاه فقوله واما ظاهرها وجوبها بالعود اه توضيحه انه لم يكن قبل ان يتماسا الكان المستفاد من الكلام وجوب تحرير الرقبة بارادة الوطى مطلقا مع ضميمة ذلك ظاهرة ان عند ارادة الوطى يجب تحرير رقبة قبل التماس بمعنى انه يحرم التماس قبله وحمله على انه يجب تحريرها مطلقا ويجب ان يكون ذلك قبل التماس اى لو وقع التماس كان التحرير قبله خلاف الظاهر ولو سلم فلا ريب انه ليس بظاهر من المعنى الاول فلا يمكن الحكم به مع وجود ذلك الاحتمال بخلاف الوجوب بمعنى الاول لعدم الخلاف فيه هذا واجاب فى شرح تع بمنع دلالتها على الوجوب مطلقا بل غايته ان يدل على توقف التماس عليها وذلك مطلوبنا وهذا هو الذى ذكرهما على ما اوضحناه لكن قوله بل غايته كما ترى اذ بعد منع دلالتها على الوجوب مطلقا لا يبقى مجال منافشة فى دلالة الكلام على توقف التماس على الكفارة فلا يبقى لقوله غايته المشعر بامكان منع ذلك بعد وجه وجعله اشارة الى انه يمكن حملها على توقف فضل التماس عليها لاجلها بعيد عن سوق الكلام فى هذا المقام ثم قال ولو سلم الوجوب فلم ار به المفيد بقبلية التماس والقبلية من الامور الاضافية لا تتحقق بدون المتضائفين فما لم يحصل التماس لا يثبت الوجوب وذلك هو المراد من الوجوب غير المستقر انتهى ولا يخفى ما فيه اذ نفيد الوجوب بقبلية التماس مما لا اتجاه له اذ بصير المعنى ح يجب التحرير اذا تحقق قبليه التماس كما ترى اذ يلزم ح ان لا يجب التحرير ما لم يقع التحرير والتماس بعده لما ذكره من ان القبلية من الامور الاضافية لا يتحقق بدون المتضائفين وايضا قوله فما لم يحصل التماس لا يثبت الوجوب فيه ان المعنى لتوقف وجوب شئ على ما يتحقق بعده وان اراده بتقييد الوجوب تقييد الواجب اى الواجب هو التحرير المقيد بقبليه التماس فلا يصح قوله فما لم يحصل التماس لا يثبت الوجوب بل يلزم ح استقرار وجوب التحرير بالعود مع كونه متصفا بقبلية التماس بعد اراده الوطى لا يخرج عن عهدة التكليف الا بالتحرير والتماس بعده وفيه اعراف بما ذكره المستدل مع زيادة لم يقل بها احد وغاية توجيه كلامه ان يقال ان المراد بتقييد الوجوب بقبلية التماس انه لا وجوب الا بنيا اذا وقع قبل التماس وفيه انا لم يحصل التماس لم يكن وجوب نوقوع التماس كاشف عن تحقق الوجوب قبله

اذ الظن منها الوطی کما فی قوله تعالی ۲ لستم امم هل ان یتسوهن وان کان بحسب اللغة اعم منه حذرا من الاشتراک ولا بد استلزام النقل والاشتراک غیر منه لانا نجعله متواطیا علی معنی یشترک فیه کثیرا وهی تلائی الابدان مطلقا واطلاقه علی الوطی استعمال اللفظ فی بعض افراده وهو اولی منها ومن المجاز ایضا ومنه یظهر جواب ما احتج به الشیخ علی تحریم الجمع استنادا الی اطلاق المسبس ۴

قبله وعده عن عهده وذلک هو المراد من الوجوب عن المستفر ولا یخفی ما فیه من التعسف فتدبر ثم انه علی ما رجحه فی التحریر وجوب الکفارة بعد اراده ما الوطی وجوب بالمعنی المتعارف ولا اشکال فی قصد الوجوب بنیتها واما علی ما هو المشهور فوجوبها لیس بالمعنی المتعارف ای ما یذم تارکه او یعاقب علی ترکه از لا ولا عقاب علی ترکها مع ترک الوطی ایضا ومع الوطی لا ذم علی ترک الکفارة بل علی وقوع الوطی علی هذا الوجه کما ان المصلی للنافلة بغیر طهارة انما یعاقب علی ایقاع الصلوة علی هذا الوجه لا علی ترک الطهارة بل وجوبها وجوب شرطی کوجوب الطهارة لصلوة النافلة وعلی هذا فلو قصد الوجوب فی نیتها کان علیه ان یقصد الوجوب بهذا المعنی وکذا فی کل ما هو واجب بمعنی الشرط ولیس بواجب فی نفسه کالتهیئة للذبح ولو کان مذبا فی نفسه ممکن نیته الندب ایضا ومن هنا یظهر انه لو اعتبر الوجه فی النیة فلا ینحصر ذلک فی الوجوب والندب بالمعنی المتعارف بل یمکن ان یکون الوجوب او الندب بمعنی الشرطیة بان یکون فعل شرطا مامر بحیث یحرم الاتیان به بدونه او یکون الاولی ترکه بدونه فی ینوی الاتیان بذلک الامر لیجوز له ذلک الفعل او لا یکون مرجوحا ویقصد بذلک التقرب الی الله تعالی بامتثال امره فی التجنب عن حرام او التنزه عن مرجوح حیث یرید الفعل وان لم یکن فی نفسه واجبا او مندوبا کالتشریق والتغریب مثلا فی حد الحدث وان لم یعتبر الوجه وکفی قصد القربة کما هو الظاهر فلیکف بهما ایضا قصد القربة بتقریب ما اشرنا الیه فتامل

قوله اذ الظن منها الوطی ای یمکن تفسیره بوجهین احدهما وعلیه بناء ما علقه سلطان العلماء ره علی هذا المقام من الحواشی ان المراد بکون الظن منها الوطی انه حقیقة عرفیة او شرعیة فی الوطی کما استعمل کذلک فی آیة الطلاق وذلک لانه یستعمل فی الوطی بخصوصه کما ذکرنا والاصل فی الاستعمال الحقیقة وتقدیم ما یمکن ان یجب اللغة حقیقة فی الاعم منه فلو لم یکن حقیقة شرعیة او عرفیة فی الوطی یلزم الاشتراک لغة بین الاعم والاخص فحوله حذرا من الاشتراک او تقدیم الاخیر ایکما ذکره سلطان العلماء ره انه لا خلاف فی کونه حقیقة فی المعنی العام لغة فاحد الامرین من النقل والاشتراک اللفظی بحسب اللغة لا محالة بناء علی ما ذکرتم من اطلاقه علی الوطی حقیقة لان هذا الاطلاق ان کان بحسب وضع اخر عرفی او شرعی کما ذکرتم یلزم النقل وان کان بحسب وضع لغوی اخر یلزم الاشتراک فی اللغة والقول به اولی لانه خیر من النقل علی ما حقق فی الاصول اذا کان مشترکا لغة یمکن کونه ههنا مستعملا فی المعنی العام مع کونه فی آیة الطلاق فی الخاص وحاصل الجواب ظاهر ولا یخفی ما فی کل من التعلیل والاخیر اما الاول فلان استعماله فی الوطی وکون الاصل فی الاطلاق الحقیقة یکفی فی الاستدلال ولا حاجة فیه الی اثبات انه حقیقة عرفیة او شرعیة فیه وفی الاشتراک اللغوی اذ علی تقدیر الاشتراک لغة ایضا بین العام والخاص لا یمکن الحکم بحرمة الخاص قبل الکفارة لانه المتیقن بخلاف العام لانه یجوز احتمال ان منه یظهر ما فی الاخیر ایضا لان ما ذکر فیه من انه اذا کان مشترکا لغة یمکن کونه ههنا مستعملا فی المعنی العام فیه ان الامکان لا یکفی فی الحکم بالحرمة بل لا بد من الیقین ولا یقین الا فی المعنی الخاص نعم یمکن الاخیر ایضا بوجه اخر وهو انه اذا لزم من القول بکونه حقیقة فی الخاص القول بالنقل او الاشتراک قلنا ان نحمله ههنا علم استعماله فی الخاص کآیة الطلاق علی المجاز لانه خیر منهما وبقی فی غیر هذه الآیة علی الحقیقة وهی المعنی العام ویمکن دفعه عنهما بان استعماله فی الخاص وکون الاصل فی الاطلاق الحقیقة وان کفی فی الاستدلال لکن لا یخفی ان بعد اثبات کونه حقیقة عرفیة او شرعیة فی الخاص یصیر الحجة اقوی جدا فلا استدراک علی المستدل واما المورد فغرضه الرد علی ما ذکره المستدل ولا یقدح فیه انه علی تقدیر الاشتراک یمکن تتمیم الدلیل بوجه اخر فتدبر واما فی الجواب فلا یرد بهم بیان التعلیل وبظهر ضعفه وسخافته جدا کما ذکره سلطان العلماء لان بناء الاستدلال علی ان المس یطلق علی خصوص الوطی حقیقة کما فی آیة الطلاق فیجب ان یکون ههنا ایضا مستعملا فی خصوص الوطی حذرا من الاشتراک اللفظی اذ الغرض المستدل بان اطلاقه علی الوطی فی آیة الطلاق لیس باعتبار الخصوص بل باعتبار کونه فردا من معناه الکلی ایضا مدعاه من ان المستعمل فیه ههنا ایضا خصوص الوطی لانه یمکن ان یکون المستعمل فیه ههنا الکلی لا باعتبار تحققه فی تلک الفرد ولا یلزم الاشتراک اللفظی ح لانه فی الموضعین مستعمل فی المعنی الواحد وهو الکلی وکون الکلی متحققا فی احد الموضعین فی ضمن فرد مخصوص فی اخر غیر متحقق فیه لا یوجب الاشتراک اللفظی فتدبر وثانیهما ان مناط الدلیل هو دعوی ان الظن منها هو الوطی کما فی آیة الطلاق وان کان بحسب اللغة اعم منه فیجب الحمل علیه ما لم یثبت خلافه فتدبر کانه احال ذلک علی الظهور ونبه علیه باستعماله فی آیة الطلاق کذا هو موافق لما نقله المصنف فی شرح الارشاد عن ابن ادریس انه قال المراد بالمس ههنا المتعارف والمفهوم من الآیة وقوله حذرا من الاشتراک یرد به انا نحکم بان بحسب اللغة اعم حذرا من الاشتراک اذ قد یستعمل فی غیر الوطی ایضا فلو لم یکن موضوعا للمعنی الاعم یلزم الاشتراک فیه فتحقق للمعنی اللغوی لا تتمیم للاستدلال بل بناء الاستدلال علی ما ذکرنا من دعوی الظهور فی الوطی والاضمار باستلزام النقل بناء علی ما ادعاه من کونه ظاهرا فی الوطی وان بحسب اللغة اعم فیلزم النقل والاشتراک اخیر منه فیجب ان یقال انه بحسب اللغة مشترک لفظا بین الوطی وغیره حتی لا یلزم النقل وهذا اما اراد ایضا علی تحقق المعنی اللغوی من غیر ان یکون رد اعلی الاستدلال لکن مثل هذا الاطناب فی تحقق المعنی اللغوی فی مثل هذا المقام من غیر ان یتعلق بالاستدلال لا یخ عن بعد وامارد علی الاستدلال بان یقال انه فی قوة منع الظهور والاستناد بانه لو کان ظاهرا فیه یلزم النقل والاشتراک خیر منه وفیه تعسف لما ادعاه من الظهور ان کان واقعا فلا محید فی استلزامه النقل واقول به بعد قیام الدلیل علیه والا یجب ضعه واما جعل استلزامه النقل دلیلا علی عدم الظهور فلا یخ عن تعسف وعلی الوجهین فالجواب انا نجعله بحسب اللغة متواطئا علی معنی یشترک فیه الوطی وغیره واطلاقه علی الوطی استعمال اللفظ فی بعض افراده فلا یلزم النقل ولا الاشتراک اللفظی وهذا لا ینافی ما ذکر من کونه ظاهرا فی الوطی اذ المشترک المعنوی قد یکون ظاهرا فی خصوص بعض افراده کما قیل فی الوجود ولعل ما نحن فیه کذلک علی ما ادعاه الشیخ وبناء الاستدلال لیس الا علی ذلک ولا یلزم منه دعوی کونه حقیقة فی الوطی بخصوصه هذا وعلی هذا الوجه لا یتوجه شیء مما اوردنا علی الوجه الاول ولیس فیه الا ما اشرنا الیه فی طی تقریره والامر فیه سهل ان هو مما یرد علی الوجه الاول علی ان حمل قوله اذ الظن منها الوطی علی ما حمل علیه فی الوجه الاول تکلف جدا تم **قوله** استناد الی اطلاق المسبس فی عموم لغة والجواب عنه علی ما ذکره الشیخ فان اطلاقه وعمومه لغة لا یجدیه مع کونه ظاهرا فی الوطی

ذکره الشیخ

واما الاستناد الى تنزيلها منزلة المحرمة مؤبدا فهو مضادة هذا كله اذا كان الظهار مطلقا اما لو كان مشروطا لم يحرم حتى يقع الشرط سواء كان الشرط الوطى لم غيره ثم ان كان هو الوطى تحقق بالتراخ فحرم المعاودة قبلها ولا يجب بتلبسه ان طالت مدته على اصح القولين ع

ذكره الشيخ ونقل المصنف فى شرح الارشاد عن ابن ادريس انه اجاب بان اصالة عدم النقل مسلم لو لم يثبت فانه لا خلاف ان المراد بها هنا الوطى وانت خبير بانه لو ثبت ان المراد بها هنا الوطى فهو يكفى فى الحكم بعدم حرمة سائر الاستمتاعات ولا حاجة الى التزام النقل البتة اذ يكفى كون المراد ذلك سواء كان بعنوان النقل او الاشتراك او المجاز هذا وربما يؤيد حمل المسيس على خصوص الوطى صحيحة عاصم بن حميد عن ابى بصير وفيه اشارة الى ابى عبد الله ع قال كل من عجز عن الكفارة التى يجب عليه من صوم او عتق او صدقة فى يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار فانه اذا لم يجد ما يكفر به حرمت عليه ان يجامعها وفرق بينهما الا ان ترضى المرأة ان تكون معها ولا يجامعها حيث خص منها التحريم فى الظهار بالمجامعة ولا ريب ان الظهار منها لخصوص الوطى فافهم **قوله** واما الاستناد الى تنزيلها منزلة الخ حاصله كما ذكره فى شرح ع ان مقتضى تشبيهها بالمحرمة ابدا كون تحريمها على حد تحريمها الى ان يكفر وهو متناول لغير الوطى من ضروب الاستمتاع وفى الحكم عليه بالمصادرة مسامحة والاظهر ان بقى ان يقال ان مجرد تشبيهها بما يترتب عليه كون حكمها كذا لا يدل على ذلك الا بضميمة ان كل ما علم ترتب حكمه على شىء فهو دليل على ان الدليل هو العلة الشرعية لا حكمها تدل الا على ترتب حرمة الوطى بناء على ما ذكروه من معنى التماس وايضا لو صح ذلك لاقتضى تحريم النظر بشهوة بل مع انعزاء داخل فى مدلول الآية قطعا وظن بعض الاصحاب انه غير محرم لعدم الدليل عليه وان النزاع انما هو فيما يدخل فى مفهوم التماس لغة من ضروب الاستمتاع فافهم **قوله** لم تحرم حتى يقع الشرط فقبل وقوع الشرط لم ينعقد الظهار وبعد وقوعه حكمه حكم الظهار المطلق من حرمة المسيس قبل الكفارة سواء كان هو الشرط الوطى ام غيره فاذا كان هو الشرط الوطى بان يقول ان وطئتك فانت على كظهر امى لم يحرم عليه وطؤها اول مرة فاذا وطئها انعقد الظهار ويجب عليه الكفارة اذا اراد وطئها مرة اخرى هذا هو الحق المطابق للقواعد قال الصدوق ره فى الفقيه الظهار على وجهين احدهما ان يقول الرجل لامرأته انت على كظهر امه وسكت فعليه الكفارة من قبل ان يجامع فان جامع من قبل ان يكفر لزمته كفارة اخرى فان قال هى على كظهر امه ان فعل كذا وكذا فليس عليه شىء حتى يفعل ذلك الشىء ويجامع فيلزمه الكفارة اذا فعل ما حلف عليه وظاهر ان الكفارة فى الظهار المشروط انما تجب بعد وقوع الشرط والوطى لم ينقلوا القول به من احد ولكن لو كان ذلك مذهبه فيمكن ان يكون مستنده الصحيحة الاولى لعبد الرحمن بن الحجاج التى نقلنا هما سابقا بان يجعل الضرب الثانى فيها الذى يكفر فيه بعد المواقعة هو مطلق الظهار المشروط بقرينة جعل الضرب الاول هو الظهار المطلق وحمل قوله ان فرنك على المماسة لان الضرب الثانى مخصوص بهذا المثال وجنايته ان الكفارة تقبل التماس ولوجوز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد فانما يجوز حيث يكون نصا والرواية المذكورة ليست كذلك كما يحتمل ذلك يحتمل ايضا ان يكون الضرب الثانى مخصوصا بالمثال المذكور ويكون ذكر المطلق فى الضرب الاول على سبيل المثال بان يكون الضرب الاول شاملا للمطلق والمشروط الذى يكون الشرط غير الوطى ايضا هذا ويمكن حمل كلام الصدوق ره موافقا للصحيحة المذكورة على ما اذا كان الشرط هو الوطى فانه حينئذ لا تلزم الكفارة ما لم يجامع فان الشرط هو الجماع فقوله ويجامع عبارة اخرى لقوله حتى يفعل ذلك الشىء والمراد بلزوم الكفارة ح بعد الجماع لزومها بعد الارادة الجماع اخرا كما هو الحق او لنفس الجماع الاول باعتبار استمراره كما ستقف عليه عن الشيخ ويمكن ايضا حمل قوله ويجامع على ويريد ان يجامع فينطبق على الحق وقال الشيخ فى نهايته ثم ان الظهار ينقسم قسمين منه ما يجب فيه الكفارة قبل المواقعة والثانى لا يجب فيه الكفارة الا بعد المواقعة والقسم الاول هو ان تلفظ بالظهار على ما قدمناه ولا يعلقه بشرط فانه يجب عليه الكفارة قبل ان يواقعها فان واقعها قبل ان يكفر كان عليه كفارة اخرى والضرب الثانى لا يجب فيه الكفارة الا بعد ان يفعل ما شرط انه لا يفعله او يواقعها فمتى واقعها كانت عليه كفارة واحدة فان كفر قبل ان يواقع ثم واقع لم يجزه ذلك عن الكفارة الواجبة بعد المواقعة وكان عليه اعادتها ومتى فعل ما ذكر انه لا يفعله وجبت عليه الكفارة ايضا قبل المواقعة فان واقعها بعد ذلك كان عليه كفارة اخرى اذا فعل متعمدا فان فعله ناسيا لم يكن عليه اكثر من كفارة واحدة انتهى وظاهره ان فى الظهار المشروط يجب عليه الكفارة اما بفعل ما شرط انه لا يفعله او بالمواقعة وان لم يفعل ما شرط انه لا يفعله لكن بالمواقعة تجب كفارة واحدة بعدها وبفعل ما شرط انه لا يفعله يجب الكفارة قبل المواقعة اذا اراد بها ولو واقعها قبلها انكفارتان كما فى المطلق وهو كما ترى اذ قبل وقوع الشرط لا وجه لتحريم المواقعة ولا للكفارة لها بعد التحريم وقد صرح هو ره ايضا فى قريب فان فى المشروط لا يجب عليه الكفارة الا بعد حصول شرطه وحمل المحقق ره فى النكت والنافع قوله او يواقعها على ما اذا كان الشرط هو المواقعة وهو وان كان بعيدا لكن ينطبق معه على ما هو الحق ح يكون حكمه ايضا بانه متى واقعها كانت عليه كفارة واحدة اما الارادة الوطى مرة اخرى كما هو الحق او لنفس المواقعة الاولى باعتبار استمرارها بناء على ما ستقف عليه عن الشيخ وعلى الاول لا فرق بين الوطى وسائر الشروط اذ فى الجميع لا يجب الكفارة الا بعد فعل الشرط ولا ينتظر بذلك بل انما تجب الكفارة بعد الارادة الوطى بعده ولو وطى بعده قبل التكفير فعليه كفارتان فتخصيص المواقعة بالذكر لمجرد التوضيح وبيان ان حكم حكم سائر الشروط واما على الثانى فيخالف حكمه حكم سائر الشروط لاستقرار الكفارة فيه بمجرد فعل الشرط بخلاف سائر الشروط اذ لا يجب الكفارة بعدها الا بعد قبل المواقعة اى لارادة المواقعة بعدها وعلى هذا فما ذكره من التفصيل لا يخلو عن تأمل فتدبر فى موقعه فافهم ثم لا يخفى ان قول الشيخ الا ان يفعل ما شرط انه لا يفعله الظاهر شرطه عدم فعله مباعتبار انه علق الظهار على فعله وجعله زاجرا عنه وهذا هو اليمين بالظهار على ما نقلنا سابقا عن الشيخ فى تحقيق اليمين به وقد عرفت انه لا خلاف بيننا فى عدم انعقاده منه بظهار اليمين بالظهار ليس على الوجه الذى حققه فتفطن **قوله** على اصح القولين مقابل الاصح ما نقله فى شرح نع موافقا للمحقق فى النكت عن الشيخ انه قال اذا كان الشرط هو الوطى وجبت الكفارة بنفس الوطى وان كان يجب ان جاز ابناء على ان الاستمرار وطى ثان وزاد فى شرح نع وعلى هذا فانما يباح منه مستأنفا ويجب الكفارة ولو بالنزع بعد المسيس انتهى ولا يخلو عن النزع واجب فكيف يصير سببا للكفارة وايضا فى ايجاب كل من النزع وتركه للكفارة تكليف بالمستحيل لاستحالة ترك كل منهما

حملا على المتعارف ولو وطئ قبل التكفير عامدا حيث يتحقق التحريم فكفارتان احدهما للوطي والاخرى للظهار وهي الواجبة بالعزم م

فيهما اذا ترتب على فعل اختياري للمكلف كان ممنوعا منه كما يظهر مما حققناه في الاصول فيمن توسط ارضا مغصوبة فتأمل **قوله** حملا على المتعارف
اشارة الى ما ذكره في شرح ثع تبعا للايضاح ايضا من ان الوطي من ابتدائه الى النزع واحد عرفا والاطلاق محمول على العرف والمشروط انما يقع بعد وقوع
الشرط لا قبله نعم لو نزع كاملا ثم عاد وجبت الكفارة وان كان في حالة واحدة هذا ولا يخفى انه يمكن الاستدلال لما نقلناه عن الشيخ بظ صحيحة عبد
الرحمن بن الحجاج السابقة وقوله ع فيها والذي يكفر بعد المواقعة هو الذي يقول انت علي كظهر امي ان قربتك فان ظاهره وجوب الكفارة له
بعد المواقعة بنفسها لكن اثبات الحكم المخالف للاصل بمجرد هذا الظ مع مخالفته لظ الاية الكريمة الدالة على عموم ان الكفارة قبل المسيس اي لحله
لا يخ عن اشكال فالظ حمل الخبر على انه بعد المواقعة يتعلق به حكم الظهار ويجب عليه الكفارة بارادة المواقعة مرة اخرى والله تعالى يعلم ثم انه على ما
ذكره الشيخ هل يستقر بالوطي كفارة واحدة او كفارتان ظ ما نقلوه الاول وكلامه في يه على ما نقلناه في الحاشية السابقة لو نزل على هذا المذهب
صريح فيه كما ترى ويحتمل الثاني على وفق ساير الشروط فانه اذا وطئ متعمدا بعد وقوعها قبل الكفارة فعليه كفارتان عنده فاذا كان حكم استمرار
الوطي بعد ابتدائه حكم الوطي بعد وقوع الشرط فيجب ان يحكم فيه ايضا بالكفارتين نعم لو لم يجعل مستند الحكم ما ذكروه بل ما ذكرنا من ظ الصحيحة فلا دلالة
لها الا على كفارة واحدة فتدبر واعلم اني لم اجد ما نقلاه عن الشيخ في كتبه وفي متن القواعد ولو كان الشرط هو الوطي ثبت الظهار بعد فعله ولا تستقر
الكفارة حتى يعود وقيل يجب الكفارة بنفس الوطي وليس بجيد ومثله في ثع ولو لم يكن في كلام الشيخ تصريح بما نقله في الايضاح فلا يبعد ان يكون القول الذي
نقله الماتنان اشارة الى ما نقلناه عن الشيخ في يه بحمل قوله او يواقعها فيها على ما اذا كان الشرط هو الوطي كما نقلناه عن المحقق وحمله ح على ظاهره من وجوب
الكفارة فيه بنفس المواقعة لا لارادة وطي اخر وربما امكن ان يكون نظر الايضاح ايضا الى ذلك لكن مع توجيه من قبل نفسه لكلام الشيخ فنسبه بعد التوجيه
اليه والشهرة ربما تبعه في النقل من غير مراجعة والله تعالى يعلم **قوله** حيث يتحقق التحريم بان كان الظهار مطلقا او كان مشروطا بغير الوطي وتحقق شرطه
فافهم **قوله** احدهما للوطي اي استقرت للوطي والاخرى للظهار اي غير مستقرة بل معنى وجوبها انه يحرم الوطي مرة اخرى ما لم يات بها قبله على المش
وتستقر بارادة الوطي ثانيا على ما رجحه في ير هذا ثم ان القول بالكفارتين هو المش بين الاصحاب ويدل عليه صحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن
الرجل يظاهر من امراته ثم يتم على طلاقها قال ليس عليه كفارة قلت ان اراد ان يمسها قال لا يمسها حتى يكفر قلت فان فعل فعليه شيء قال اي والله وانه
لاثم ظالم قلت عليه كفارة غير الاولى قال نعم يعتق ايضا رقبة ورواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع متى تجب الكفارة على المظاهر قال اذا اراد ان يواقع
قال قلت فان واقع قبل ان يكفر قال فقال عليه كفارة اخرى وحسنة الحسن الصيقل المتقدمة عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل ظاهر من امراته فلم يف
قال عليه الكفارة من قبل ان يتماسا قلت فان اتاها قبل ان يكفر قال بئسما صنع قلت عليه شيء قال اساء وظلم قلت فيلزمه شيء قال رقبة ايضا ونقل
في لف عن ابن الجنيد انه قال والمظاهر اذا قام على امساك زوجته بعد الظهار بالعقد الاول زمانا وان قل فقد عاد لما قال ولم يستحب له ان يطأ حتى يكفر
فان وطئ لم يعاود الوطي ثانيا حتى يكفر فان فعل وجبت عليه لكل وطي كفارة الا ان يكون ممن لا يجد العتق ولا يقدر على الصيام وكفارته هي الاطعام فانه
ان عاود الى جماع ثان قبل الاطعام فالفقه لا يوجب عليه كفارة لان الله تعالى شرط في العتق والصيام ان يكون قبل العود ولم يشترط ذلك في الاطعام و
الاختيار ان لا يعاود الى جماع ثان حتى يصدق انتهى وقال في شرح ثع بعد نقل هذا الكلام ويدل على ما اختاره من عدم تعدد الكفارة ايضا صحيحة زرارة
قال قلت لابي عبد الله ع رجل ظاهر ثم واقع قبل ان يكفر فقال لي اوليس هكذا يفعل الفقيه وحسنة الحلبي عن الصادق ع قال سئلته عن رجل ظاهر من
امراته ثلث مرات قال يكفر ثلاث مرات قلت فان واقع قبل ان يكفر قال يستغفر الله ويمسك حتى يكفر ورواية زرارة عن ابي جعفر ع ان الرجل اذا ظاهر
من امراته ثم غشيها قبل ان يكفر فانما عليه كفارة واحدة ويكف عنها حتى يكفر وما تقدم من حديث سلمة بن صخر وامر النبي ص بعد ان اخبره انه واقع بعتق
رقبة ولو وجبت عليه كفارتان لامره بعتق رقبتين وفي رواية اخرى عنه عن النبي ص في المظاهر يواقع قبل ان يكفر قال كفارة واحدة ويمكن على هذا
حمل الاخبار الواردة بتعدد الكفارة على الاستحباب جمعا بين الاخبار مع ان في تينك الروايتين رائحة الاستحباب لانه ع لم يصرح بان عليه كفارة اخرى
الا بعد مراجعات وعدول عن الجواب كما لا يخفى الا ان الرواية الاولى من الصحيح وكذا الثانية وليس في الباب صحيح غيرهما فتاويلهما للجمع لا يخ عن اشكال
والشيخ حمل الروايات الدالة على عدم تكرر الكفارة على من فعل ذلك جاهلا واستشهد عليه بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال الظهار لا يكون
على الحنث فاذا حنث فليس له ان يواقعها حتى يكفر وان جهل وفعل فانما عليه كفارة واحدة وحمل الرواية الاولى منهما على ما اذا كان الظهار مشروطا
بالمواقعة فان الكفارة لا تجب الا بعد الوطي فلو انه كفر قبل الوطي لما كان مجزيا مما يجب عليه بعد الوطي ولكان يلزمه كفارة اخرى اذا وطئ فنبه ع على ان
المواقعة لمن هذا حكمه من افعال الفقيه الذي يطلب الخلاص من وجوب كفارة اخرى وليس ذلك الا بالمواقعة ولا يخفى عليك بعد هذه المحامل وقول
ابن الجنيد لا يخ من قوة وفيه جمع بين الاخبار الا ان الاشهر خلافه انتهى وانت خبير بان صريح كلام ابن الجنيد ليس الا وجوب الكفارة بكل وطي في الاولين
بخلاف الثالث فانه لا يتكرر فيه الكفارة بالوطي الثاني وما بعده وهو يخالف ما ذكره سائر الاصحاب من تكررها بتكرر الوطي مطلقا كما سيجيء لكن هذا مما
لا يتعلق بهذه المسئلة واما خلافه معهم في هذه المسئلة فيمكن ان يستفاد على وجهين احدهما انهم يقولون بوجوب الكفارة في الاولين لكل وطي
سوى كفارة الظهار وهو لا يقول بكفارة الظهار على حدة بل انما يقول بوجوب الكفارة لكل وطي فقط بدليل قوله فان فعل وجبت عليه لكل وطي
كفارة ولم يتعرض لكفارة الظهار على حدة وفيه ان هذا ينافي ظ ما ذكره من تفسير العود بامساكها في النكاح بقدر ما يمكنه مفارقتها فيه فانه يدل
على قوله بوجوب كفارة الظهار لذلك فيجب ان يحمل قوله بوجوب الكفارة لكل وطي ما سوى وجب للاصل الظهار الا ان يحمل كلامه على ان مذهبه في
الاولين ان العود بالمعنى الذي ذكره اولا يستقر عليه الكفارة ويجب على تقديمها على الوطي فان وطئ قبل التكفير اتى محرما ولكن لا تجب عليه كفارة

اخرى

اخرى بل ليس عليه الا الكفارة الاولى فان كفر حل له الوطي بعده وان لم يكفر حرم عليه الوطي ثانيا ايضا فان وطئ ثانيا لزم عليه كفارة اخرى وهكذا الى ان
يكفر فينحل الظهار وح فيندفع المنافاة لكن لا يخفى ان مجرد عدم تعرضه لكفارة الظهار لا يدل على ان مذهبه هذا بل يمكن ان يكون ذلك اعتمادا على
ما اشار اليه اولا من وجوب الكفارة بالعود بالمعنى الذي ذكره فيكون غرضه ثانيا بيان الكفارة التي تجب بالوطي سوى كفارة الظهار وعلى هذا
فلا مخالفة له مع الاصحاب بهذا الاعتبار فتدبر وثانيهما ان لا يكون خلافه مع الاصحاب في هذه المسئلة في الاولين بل في الثالث حيث لم يوجب عليه فيه
الا كفارة واحدة بازاء وطي واحد هي كفارة الظهار فيكون خلافه معهم وفي شيئين احدهما عدم تكرر الكفارة بتكرر الوطي وهو متعلق بالمسئلة
الآتية والثاني عدم وجوب كفارة بالوطي الاول سوى كفارة الظهار وهو متعلق بهذه المسئلة فان ساير الاصحاب ذهبوا الى وجوب كفارة
اخرى بالوطي قبل التكفير مط وهو انما يقول بذلك في الاولين واما في الثالث فلا يوجب الا كفارة الظهار وهذا وان لم يصرح به بل ظ تخصيصه نفي
ايجاب الكفارة بالوطي الثاني خلافه وان الوطي الاول موجب للكفارة واذا حمل ذلك على كفارة اخرى غير ما اشار اليه اولا من كفارة الظهار
الثابتة بالعود مط لا يبقى له مخالفة مع الاصحاب في هذه المسئلة اصلا لكن يستفاد مما ذكره من الدليل فانه اذا لم يشترط في الاطعام ان يكون قبل
التماس فلا وجه لايجاب الكفارة بالوطي اصلا بل يستفاد من الاية ح فيه الا كفارة واحدة هي كفارة الظهار وكانه من هنا نقلوا الخلاف ايضا بينهم
وبينه في انهم يقولون بحرمة الوطي قبل الكفارة مط وانه يقول اذا انتقل فرضه الى الاطعام لم يحرم الوطي قبله هذا وعلى هذا فيحمل تخصيصه نفي
ايجاب الكفارة بالوطي الثاني على انه للاشارة الى عدم تعدد الكفارة بتعدد الوطي لا انه في الوطي الاول يجب كفارة غير كفارة الظهار او ان الكفارة
الواحدة له بل المراد انه لا تجب عليه الا كفارة واحدة بازاء وطي واحد وان لم تكن الكفارة على التحقيق له بل لاصل الظهار على ما ظهر من تفسير العود
فتدبر واما قوله والاختيار ان لا يعاود الى جماع ثان حتى يصدق ففيه خفاء ويمكن ان يكون المراد به ان الاية الكريمة وان لم تدل في الثالث على تقديم
وجوب الكفارة على الوطي وتحريمه قبلها لكن المختار الاحوط ان لا يعاود الى الجماع الثاني الا بعد الكفارة وفيه انه لا وجه لتخصيص الحكم بالجماع الثاني
بل الحكم في الجماع الاول ايضا ذلك لانه لو حمل الكفارة فيه على كفارة الظهار الواجبة بالعود بالمعنى الذي ذكره ولا يق بوجوب تقديمها على الوطي
فالاية لا تدل على حرمة الوطي قبل التكفير اصلا سواء فيه الوطي الاول وما بعده والاحتياط في الجميع تقديم الكفارة اذ لا يظهر وجه للاحتياط في الثاني
الا احتمال ان يكون ترك التقييد في الاية اكتفاء بالسابق مرتين او بعض الاخبار الدالة على التعدد او رعاية ما هو المش بين الاصحاب وكل ذلك يجري في
الوطي الاول ايضا الا ان يق ان الحكم عنده في الوطي الاول ايضا كك لكن لما خص نفي الكفارة بالوطي الثاني لما اشرنا اليه فلذا خص بيان الاحتياط ايضا به
فتدبر وعلى الوجهين فلا يخفى سخافة الاستدلال بالاية الكريمة على ما ذكره لانه اما ان يحمل الكفارة في الاية على انها للظهار والعود بالمعنى الذي ذكره
كما يستفاد من ظ تفسيره العود بالمعنى الذي ذكره او للوطي فعلى الاول لا تدل الاية الكريمة في الجميع الا على وجوب كفارة لامساكها وقوله تعالى من قبل
ان يتماسا لا يدل ح الا على وجوب تقديم تلك الكفارة على التماس لو اراده في الاولين بخلاف الثالث بناء على عدم التقييد فيه واما وجوب
كفارة للوطي فلا يستفاد ح من الاية فضلا عن كل وطي في الاولين كما صرح به سواء قال بانحصار الكفارة فيه او بوجوب كفارة الظهار ايضا معها وان
جعل الكفارة للوطي فمع انه ينافي ظ تفسيره المنقول لانه اذا كان وجوب الكفارة انما هو للوطي فالعود بالمعنى الذي ذكره لا يوجب الكفارة
فلا وجه لتفسير العود به بل ينبغي ان يفسر ح بالوطي كما يشعر به كلامه اخرا حيث قال لان الله تعالى شرط في العتق والصيام ان يكون قبل العود ومنه يظهر
ما في كلامه من الاضطراب يتوجه عليه انه اما ان يجوز التداخل ام لا يجوزه فان جوزه فتكفي كفارة واحدة وان تعدد الوطي في الثلثة والحكم بقبليه
التماس في الاولين لا يفيد الا وجوب تقديم الكفارة فيهما ح لفوات وقته بخلاف الثالث وان لم يجوز التداخل فيجب القول بتكرر الكفارة بتكرر
الوطي في الثلثة ان لم نقل بسقوطها في الاولين بعد فوات التقديم ويمكن ان يق انه جعل الكفارة في الاولين للوطي بقرينة قبل ان يتماسا فيجب
تعددها بتعدد الوطي بناء على عدم تجويز التداخل بخلاف الثالث لعدم التقييد فيه فلا يدل الا على وجوب كفارة واحدة مطلقة فيه ولا يدل على
انها للوطي حتى يلزم تكررها بتكرره وعلى هذا فيكون مذهبه في الاولين وجوب الكفارة لكل وطي فقط بدون كفارة اخرى للظهار وفي الثالث
وجوب كفارة واحدة للظهار فقط من دون تعدد وتكرر فيكون مخالفا للاصحاب في المسئلتين على الوجه الذي ذكرنا اولا وايضا فقد عرفت ان
التقييد بقبل التماس لا يدل على ان الكفارة للتماس بل يجوز ان تكون للظهار ويكون الغرض منه وجوب تقديمها على التماس وحرمته قبلها فلا
يستفاد ح من الاية تعدد الكفارة بالوطي اصلا فلا بد في اثبات التعدد من التمسك بالاخبار ويجب ح رعاية مقتضاها وهو لم يتعرض لها اصلا فتدبر
هذا واما الشرح فلا ريب انه حمل كلام ابن الجنيد على ما يخالف مذهب الاصحاب في هذه المسئلة ايضا فان حمله على الوجه الاول الذي ذكرنا فوجه
الاستدلال بالاخبار التي نقلها ظ وان حمله على الوجه الثاني فكان وجه الاستدلال بها ان القول بتعدد الكفارة مط ينافي هذه الاخبار بخلاف ما
اختاره ابن الجنيد اذ على مذهبه يمكن حمل هذه الاخبار الدالة على وحدة الكفارة على من كان فرضه الاطعام لكن ح لا وجه لنقل حديث سلمة بن صخر
فانه يدل على وحدة الكفارة فيمن فرضه العتق وابن الجنيد لا يقول به على هذا الاحتمال وايضا على هذا قوله ويمكن على هذا حمل الاخبار الواردة بتعدد
الكفارة على الاستحباب فيه ما فيه اذ في صحيحة الحلبي وحسنة الحسن امر وقتية اخرى وهو على قول ابن الجنيد ايضا محمول على الوجوب نعم في رواية ابي بصير لما امر
بكفارة اخرى على الاطلاق لو لم يخص لمن فرضه العتق والصيام يمكن حملها فيمن فرضه الاطعام على الاستحباب ويمكن حمل كلام الش على انه ليس غرضه
انه على مذهب ابن الجنيد يمكن حمل هذه الاخبار على الاستحباب اذ على مذهب ابن الجنيد يمكن الجمع بينها بالحمل على ما اختاره من التفصيل بل
غرضه انه لما ظهر ورود الروايات من الجانبين فيمكن لمن تصدى للجمع حمل الاخبار الواردة بالتعدد على الاستحباب ثم قوله ليس في الباب صحيح غيرهما

على الوطي فيهما واما وجوب تكررها بتكرر الوطي قبل التكفير فلا بل يمكن القول بسقوط الكفارة م

مع

مع حكمه بصحة رواية زرارة التي نقلها اولا غريب لكن في حكمه بصحة تلك الرواية تامل لان في الكافي رواها في الحسن بابراهيم بن هاشم والشيخ رواها
عن علي بن اسمعيل بحذف الاسناد وطريقه اليه غير مذكور وايضا علي بن اسمعيل النقاد انه المبشي وهو وان ذكروا انه من وجوه المتكلمين من اصحابنا لكن
لم يوثقوه والحق ان الروايتين بهذين السندين لا تقصر عن الصحيح هذا ويرد عليه ايضا ان ما نقله من حسنة الحلبي حسنة في نفسه وبابراهيم بن هاشم
وفي الفقيه رواها عن حماد بحذف الاسناد وطريقه اليه صحيح فهي في الفقيه صحيحة على ان حسنة ابراهيم لا تقصر عن الصحيح وما نقله عن الشيخ من حمل
تلك الاخبار على من فعل ذلك جاهلا مستشهدا بالصحيح لذلك مما لا بعد فيه في غير الرواية الاولى بل هو اظهر جدا من تخصيصها بمن فرض الاطعام
على التوجيه الثاني لكلام ابن الجنيد كما لا يخفى ويمكن حملها ايضا على من فعل ذلك ناسيا كما اشار اليه الشيخ ايضا نعم لا يمكن حمل الرواية الاولى عليه
لقوله ع فيها او ليس هكذا يفعل الفقيه والشيخ لم يذكر هذا التاويل فيها بل لم يذكر في تاويلها الا ما نقله من حملها على ما اذا كان الظهار مشروطا
بالموافقة واحتمال ذلك في تاويل رواية زرارة ايضا وان خبر بانه لا بعد جدا في حمل تلك الرواية على ذلك بل لا بد من تاويلها وان لم نقل بتعدد الكفارة
اذ لا ريب في حرمة المواقعة قبل التكفير في المطلق والمشروط الذي ليس الشرط فيه هو المواقعة وان لم نقل بتعدد الكفارة فكيف يقول او ليس هكذا
يفعل الفقيه فلا بد فيه من تاويل وما ذكره الشيخ وجه صالح له ومن امكنة التاويل يوجه اظهر فلبابة بن بر وقد ذكر الشيخ في تاويل حسنة الحلبي وجها
وهو انه لين في قوله ع فليمسك حتى يكفر انه كفارة واحدة او تثنين واذا لم يكن ذلك في ظاهره جاز ان يكون المراد به حتى يكفر الكفارتين وانت خبير
بانه توجيه حسن لا بعد فيه ولا وجه لعدم نقل الشيخ له في جملة ما نقله عن الشيخ من المحامل وفي شرح ع لم يذكر من الاخبار المعارضة للاخبار الدالة
على ما هو الاشهر الا الحسنة المذكورة واجاب بعدم المنافاة لذلك ومثله في نفسه كما سنشير اليه ولا يخفى ان قوله ع في هذه الرواية حتى لا يكفر لا يحتاج
الى تاويل اصلا ان لو حمل على الواحدة ايضا فلا اشكال فيه ان حمل الوطي ثانيا لا يتوقف الا على كفارة واحدة هي كفارة الظهار ولا يتوقف على كفارتين
الوطي الاول فليس في هذه الرواية الا عدم التعرض لكفارة الوطي الاول والامر فيه هين هذا ان حمل قوله فيها فان واقع قبل ان يكفر على انه سؤال
مستانف عن الذي ظاهر مرة واحدة كما هو الاكثر او واقع قبل التكفير ولو حمل على انه سؤال عن المظاهر المذكور وهو الذي ظاهر ثلث مرات
فلا بد من حمل قوله ع حتى يكفر على الكفارات المتعددة اذ لا ريب في وجوب الامساك عليه حتى يكفر كفارات الظهار وهي فيه ثلاث كفارات على ما حكم به
اولا وعلى القول بالتعدد يجب عليه كفارة الوطي ايضا لكن لا يجب تقديمها على المسيس ثانيا وهي في هذه الصورة ايضا واحدة للاصل او ثلث ايضا
على احتمال قياسا على كفارات الظهار فيها والله تعالى يعلم واما قوله وقول ابن الجنيد لا بخ من قوته فان كان المراد به قوله بعدم تعدد الكفارات مطلقا
بناء على حمل كلامه على الوجه الاول فهو وان لم يخل عن قوة قد اعتبرنا امكن الجمع بين الروايات بحمل روايات التعدد على الاستحباب لكن لما كان قول ابن الجنيد
بغير ظاهر والمعروف بين الاصحاب وجوب التعدد فلا يمكن الجزاء عليه مخافة الاجماع بل يشعر بالاجماع عبارة الشيخ في ط حيث قال اذا ظاهر ثم عاد
من يومه او من الغد او بعد ذلك من ساعته او من يومه او من غده او بعد ذلك من ساعته او من يومه او من غده او بعد ذلك من ساعته ثم جامع قبل ان يكفر
فعليه كفارة واحدة وهي التي كانت عليه يكون قضاء وقال ايضا والكفارات يجب قبل المسيس اداء وبعده قضاء ويلزمه عندنا كفارتان احدهما قضاء وبهذا يظهر انه يمكن الجمع بين الروايات بحمل
الاخبار الدالة على عدم التعدد على التقية ويمكن ان يكون هذا هو السر في صحيح الحلبي وحسنة الحسن لصيقل وقد ظهر لك بما ذكرنا حال ما ذكره الشيخ في ف ان عليه كفارة اخرى لا بعد
مراجعات ولعله اظهر من جعل السر ما ذكره الله من كون الحكم على الاستحباب هذا ومن هذا يظهر انه لا قوة في القول بعدم التعدد من حيث الجمع بين الاخبار
ايضا وان كان المراد قوله بعدم التعدد فيمن فرضه الاطعام بناء على التوجيه الثاني فهو ضعيف من الاول اذ هو مع ما تقدم ان الجمع بين الاخبار بهذا
الوجه مما لا شاهد له ومجرد تقييد الاخير في الاولين بقبل التماس ورد الثالث لا يصلح شاهدا له كما ظهر مما فصلنا سابقا مع ان الشيخ في ف ادعى
اجماع الفرقة على ان في صورة التكفير بالاطعام ايضا باعتبار الجزء الاول لا يحل له الوطي قبل الاطعام فنعلم منه اعتبار التقييد بقبل التماس فيه
ايضا وبالجملة فالمتبع ما هو المعروف بين الاصحاب والله تعالى يعلم وفي شرح ع ذكر ان القول بانه اذا وطي قبل التكفير عامدا يلزمه كفارتان ولو كرر
لزمه بكل وطي كفارة هو المعروف من مذهب الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد انه حكم بالتعدد بذلك اذا كان فرض المظاهر التكفير بالعتق او الصيام وعدد
اذا التفت فرضه الى الاطعام والاصح ما عليه معظم الاصحاب واستدل عليه بصحيح الحلبي وحسنة الحسن لصيقل وقد ظهر لك بما تلوناه عليك ما فيه فانه ان
كان غرضه ما نقله عن ابن الجنيد تقييد الحكم الثاني فقط بما ذكره فهو صريح ما نقلنا عن ابن الجنيد لكن لا يتجه الاستدلال في مقابله بالروايتين المذكورتين
اصلا اذ ليس فيهما حديث تكرر الوطي وان كان غرضه تقييد كلا الحكمين فهو انما ينطبق على كلام ابن الجنيد على ما ذكرنا في الوجه الثاني في توجيه نزاعه
في هذه المسئلة وعلى تقدير قوله فلا يتجه ايضا الاستدلال في مقابله بالروايتين المذكورتين لانه حكم فيهما بالتعدد فيمن فرضه العتق وهو قائل به
فالاستدلال بهما انما يتجه في مقابله اذا لم يقل بتعدد الكفارة بالوطي قبل التكفير فيمن فرضه الاطعام ايضا على ما ذكرنا في الوجه الاول
وما نقله لا بد له حمله على ما ذكرنا من ان المظاهر اذا جامع قبل التكفير عامدا لزمه كفارتان ثم نقل كلام ابن الجنيد كما نقلنا
ثم قال لنا وذكر صحيح الحلبي ورواية الحسن لصيقل ثم ذكر احتجاج ابن الجنيد بحسنة الحلبي واجاب عنه بما نقلناه عن الشيخ وكانه حمل كلام ابن الجنيد على عدم
تعدد الكفارة بالوطي قبل التكفير مطلقا كما ذكرنا في الوجه الاول فما بقي من الروايات الدالة على نفي التعدد روايات لم يتعرضها الا منها رواية علي بن جعفر
وفي سندها بجماهيل عن ابيه عن اخيه ع قال سئل عليهم السلام قال اتى رجل من الانصار من بني النجار رسول الله ص فقال اني ظاهرت من امراتي فواقعتها
قبل ان اكفر قال فما حملك على ذلك قال رايت بريق خلخالها وبياض ساقها في القمر فواقعتها فقال النبي ص لا تقربها حتى تكفر امره بكفارة الظهار
وان يستغفر الله واجاب عنها الشيخ بان الذي في الخبر انه امره بكفارة الظهار وليس فيه انه امره بكفارة واحدة او كفارتين لكن الرواية في ذيها ضعيف

ولا شئ على الناسي وفي الجاهل وجهان من نزع غامد وعذره في كثير من نظائره ولو كرر الوطي قبل التكفير عن الظهار وان كان قد كفر عن الاول تكررت الوطي بعده وهي التي وجبت للوطي دون كفارة الظهار فيجب عليه ثلث الوطي الثاني وارباع للثالث وهكذا ويتحقق تكراره بالعود بعد النزع التام وكفارة الظهار بحالها لا يتكرر الا بتكرار الوطي وقوله طلقها طلاقا بينا او وجيها وانقضت العدة حللته من غير تكفير

هل اشتمل على الشكوى وبينه بدل كفارة الظهار كفارة واحدة ويمكن حمل ح على ان الكفارة الواحدة هي التي يجب تقديمها على المقاربة وهي كفارة الظهار وهذا لا ينافي وجوب كفارة اخرى ايضا عليه هي كفارة الوطي فانه لا يجب تقديمها على المقاربة الى اراد هما ثانيا وفيه بعد ويمكن حمله ايضا على انه كان ظهاره مشروطا بالمواقعة وبينه ايضا بعيد والاظهر حمله كما ذكره الشيخ ايضا على الجهل او النسيان ومنهما ما رواه في الفقيه في الصحيح وفي سنده ضعف عن ابان وموثقة اسحاق عن الحلبي الصيقل والمعلوم من حاله ان له كتابا قال سئلت اباعبد الله عن الرجل يظاهر من امرأته قال يكفر قلت فانه واقع من قبل ان يكفر قال فليدع ذا حتى يكفر وانما عليه ان يستغفر الله ولم يكفه حتى يكفر ويمكن الجواب عنها بما نقلنا عن الشيخ في الجواب عن حسنة الحلبي وهو انه ليس في الرواية انه يكفر واحدة او اثنتين فلعله حمل على الثنتين وقال الصدوق يعني في الظهار الذي يكون بشرط فاما الظهار الذي ليس بشرط فمتى جامع صاحبه من قبل ان يكفر لزمته كفارة اخرى كما ذكرته واشار بذلك الى ما ذكره سابقا من ان في الظهار المطلق ان جامع من قبل ان يكفر لزمته كفارة اخرى كما نقلنا عبارته هناك سابقا والظاهر ان مراده بالظهار الذي يكون بشرط ما يكون الشرط فيه هو المواقعة اذ لو كان الشرط غيره فلا يبعد الحمل عليه في صحيح الحبر لانه ان لم يحصل الشرط فلا مانع من المواقعة فلا يستقيم قوله ولم يكفه حتى يكفر وان حصل الشرط فحكمه بعده حكم الظهار المطلق من ان بالوطي يلزمه كفارتان لا ان يقال انه ذهب الى تخصيص هذا الحكم بالظهار المطلق دون المشروط جمعا بين الاخبار لكنه بعيد شاهد من النقل والعقل بعيد جدا مع انهم لم ينقلوا هذا القول من احد واما اذا حمل على ما اذا كان الشرط هو المواقعة فيستقيم الحكم عليه بعد المواقعة بوجوب الكف عن مواقعة اخرى حتى يكفر كفارة واحدة واما الحكم بالاستغفار وانه ان حدد من حدد والله مع عدة حرمة ما اتى به من المواقعة فلعله باعتبار ما اتى به من الظهار لا المواقعة فتدبر ومنها ما رواه في الفقيه عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع اني ظاهرت من امرأتي ولدلت ثم واقعت عليها ثم كفرت فقال هكذا يصنع الرجل الفقيه اذا وقع كفر وانت تعلم انه لا اشكال في هذا الخبر من جهة الحكم بالتعدد اذ ليس فيه ما يدل على وحدة الكفارة وانما الاشكال من جهة تصويبه بجر المواقعة قبل الكفارة فيجب حمله على ما نقل عن الشيخ في روايته الاخرى وهو الحمل على المشروط الذي كان الشرط المواقعة او يقال ان تصويبه بجر اداء الكفارة بعد المواقعة وعدم اهمالها ويمكن حملها على الانكار ايضا والله تعالى اعلم **قوله** ولا شئ على الناسي كانه لا خلاف فيه بين الاصحاب ويدل عليه ايضا عموم ما يدل على رفع النسيان عن هذه الامة كما روي عن النبي ص انه قال رفع عن امتي تسعة اشياء النهو والخطاء والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون الحديث اما ان كان المراد رفع حكمه فظاهر كما حمله عليه شيخ ثم فظ ولا بأس في ذلك ترتب كثير من الاحكام عليه بحسب الموارد ولشيوع التخصيص فيه لا يلزم منه رفع حجيته اذ التخصيص فيما قام عليه دليل كثير رفع حجيته فيما لم يقم دليل على خلافه واما اذا حمل على رفع المؤاخذة عليه كما هو الظاهر لئلا يلزم ارتكاب ما ذكر من التخصيص البالغ جدا فلا يتم ح وان لم يلزم من رفع المؤاخذة والتأثيم رفع الكفارة لثبوت الكفارات بدون الاثم في بعض الموارد ككفارات الصيد سهوا في الاحرام لكن يقول ان الاية الكريمة لا تدل على وجوب الكفارة مع النسيان لان مقتضى الاية انما هو رفع السبب قبل الكفارة واما وجوب قبل السبب فهي على التقديرين لا دلالة لها على وجوب الكفارة مع السبب نسيانا اما على الاول فظاهر اذ لا حرمة مع النسيان ولو سلم حرمته قبلها لا يدل على وجوبها بعد وقوعه واما على الثاني فلان وجوبها قبل السبب لا يدل على وجوبها بعده اذا وقع عمدا فضلا عن ان يكون ناسيا بقي الاستدلال عليه من الاخبار وقد تلوناها عليك فانت تعلم ان صحيحة الحلبي وحسنته المحمولتين لا تدلان الا على ثبوت رقبة اخرى مع الوطي عمدا الحكم فيها بظاهرها واما اساءة وقاطر لما ذكرناه انفاق مع النسيان واما رواية ابي بصير فهي وان كانت مطلقة وليس فيها ما يدل على العمد لكن لا يمكن اثبات مثل هذا الحكم المخالف للاصل بمثل هذا الاطلاق اذ لا بعد في تنزيله على الفرد النادر وهو الذي وقع عمدا مع قرينة الحمل عليه اجمالا لا يمكن حمل الخبر على رفع المؤاخذة على هذه الامور كان لمفهوم منه اختصاصه بهذه الامة دون الامم السابقة مع حكم العقل بوجوب رفعها ووضع المؤاخذة عليها مطلقا نقول بعد تسليم اعتبار مفهوم اللقب ان المفهوم منه عدم وضع شئ منها عن غير هذه الامة لا عدم وضع جميعها نقول ان عدم وضع السهو والخطاء والنسيان عن غير هذه الامة كانوا مكلفين بان يضبطوا انفسهم جدا حتى لا يصدر منهم سهو ولا خطاء ولا نسيان كما قالوا في قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا وكذا يجوز ان لا يكون الاكراه منهم موضوعا لمخالفة التكليف كما لا اكراه عندنا في القتل وكذا لا بعد ان لا يكون ما لا يعلمون موضوعا عنهم باعتبار تقصيرهم في تحصيل العلم ويمكن توجيه عدم وضع المؤاخذة في باقي التسعة ايضا كما ذكرناه على الفقيه فليرجع اليه على انه لا يلزم من حمل الوضع في هذه على رفع المؤاخذة كما هو الظاهر منها حمله في الجميع عليه بل لنا حمل الوضع في كل منها على ما يناسبه نظرا الى اليه الرجس فتدبر **قوله** وفي الجاهل وجها والاظهر انه كالناسي لما تقدم من صحيح محمد بن مسلم ونحوه ما يدل على وضع ما لا يعلمون ايضا كالخبر الناسي **قوله** من انه عامد هذا بشعر بان الناسي ليس بعامد ويجب ان يحمل على من وطي سهوا بدون قصد البه لا الناسي الظهار او الناسي عن كونه عامدا في الوطي والظاهر شمول الناسي الذي ذكره للجميع والمستند ما اشرنا اليه لا انه ليس بعامد واما الناسي الحكم فالظاهر دخوله في الجاهل ويمكن في الناسي ايضا فتامل **قوله** وان كان قد كفر عن الاول واما اذا كفر عن الظهار فلا يتكرر الكفارة بالوطي ثانيا وان لم يكفر عن الوطي الاول كما صرح به في الفوائد **قوله** تكررت الواحدة قال في شرح ثم واما تكرر الكفارة بتكرر الوطي فيدل عليه الاخبار الدالة على تعدد الكفارة بتعدد الوطي الشامل لذلك كخصوص حسنة ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال اذا واقع المرأة الثانية قبل ان يكفر فعليه كفارة اخرى ليس في هذا الخبر ولا ان كل واحد سبب للكفارة والاصل عدم تداخل المسببات عند تعدد الاسباب وقال ابن حمزة ان تكرر منه الوطي قبل التكفير الاول لم يلزمه غير واحدة وان كفر عن الاول لزمه عن الثاني وهكذا وما ... بتوجيه عليه ونحوه واشار بالروايات العامة الى روايات الحلبي وابي بصير والحسن الصيقل الخ

البتي تعلمنا هما اولا لبحث لكن قوله قبل الوطي على هاد ابتا في الفتح وكذا في لف كما مر وي والظاهر بالوطي قبل التكفير ويمكن ان تقرر قبل بكسر الفاف وفتح الباء اي من قبل الوطي اي بالوطي ولا يخفى بعده واستدل بان في رواية تلك الاخبار على تكرر الكفارة بتكرر الوطي خفاء بل يمكن ان يكون قوله فان فعل او فان واقع او فان اتاها في تلك الروايات شامل للواحد والمتعدد فلا تدل الاعلى وجوب كفارة اخرى في الصورتين نعم الروايات الخاصة تدل بظاهرها على ما ذكره وقوله ثم ليس في هذا الخلاف اي لا خلاف بين المراتب الوطي يجب كفارة اخرى في المرة الاولى كل يجب في المرة الثانية وهكذا الا انه لا خلاف في هذا بين الفقهاء كما يتوهم لا ندري بعده عن ظاهرهم عن حمل الفقهاء على العموم فليس كل ذا كثر العامة يقولون بوجوب كفارة للوطي سوى كفارة الظهار فضلا عن تكرر تعددها وان حمل على اهل البيت ع فلا اختلاف بينهم في شيء من المسائل فلا وجه لتخصيص هذا بذلك الا ان يحمل على الثاني وبقي اقرر في ذلك على سبيل ما شاهدت في بين الناس وجعلهم عكسا لفقهاء الذين يقع بينهم الخلاف من غير البناء على ما هو حقيقة الامر من عدم الخلاف بينهم اصلا والمراد عدم الاختلاف فيه في الاخبار والآثار ويمكن ان لا يختص الذين لا اختلاف بينهم فيه بالائمة عليهم السلام لا بعدم يشمل سائر الفقهاء الذين انتهوا بل يحمل على اهل الحق اهل العلم وهو ذلك ويمكن ايضا ان يحمل على انه لا اختلاف بين هذا بين اصناف من وجب عليه الكفارة فالحكم كذلك سواء كان فرضه العتق والصيام او الاطعام فيكون ردا على من خص حرمة الوطي قبل الكفارة بما فرضه الاولان دون الثالث كبعض العامة وابن الجنيد من الاصحاب هذا ويمكن بعيدا حملها ايضا على ما ابو اضوء مذهب ابن حمزة بان يحمل على انه اذا واقع المرة الثانية قبل ان يكفر فعليه كفارة اخرى اي ليس عليه الا كفارة اخرى التي وجبت في المرة الاولى وليس في هذا خلاف اي لا اختلاف بين المرة والمرات ويمكن ايضا ان يحمل المرة الثانية على المرة الاولى الممنوعة بالظهار بان يحمل على الظهار المشروط بالمواقعة وح لا يبقى على حكم الوطي الثاني الحرام اصلا لكن ح يجب حمل قوله عليه السلام ليس في هذا خلاف على احد الوجوه التي ذكرنا بان الاول ط لا خير بهذا الكلام في مسند الرواية فتقول انها حسنة بابراهيم بن هاشم فلا تقصر التعبير وكامنة لا مضمر اشتراك ابي بصير فان الظاهر ان المراد بقوله وانا به وفاه عنه بعد هو ابن عن ابي بصير غيره وهذا على ما نقله الشيخ تبعا للمختلف حيث نسبها الى ابي بصير لكن سند ما هكذا علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن زرارة وغيره واحد عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام فجعلا غير واحد عطفا على زرارة كما هو ظاهر العبارة وح فالاظهر كما ذكرنا والاظهر عند التامل انه عطف على ابن اذينة بان يكون مروي ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن زرارة عنه وعن غيره واحد عن ابي بصير عنه عليه السلام وح فلا يضر اشتراك ابي بصير بعد لوجود زرارة معه والله يعلم واما استدلاله اخرا من ان كل واحد سبب للكفارة الى اخر ما ذكره فلا يخفى ما في جعله دليلا على تعدد الادلة دليل على ان كل واحد سبب للكفارة الا الروايات العامة التي استدل بها اولا فلا وجه لجعل ذلك دليلا على تعدد بل ينبغي ان يعد في الفسك بالروايات العامة انها تدل على وجوب الكفارة في كل مرة فان قوله فان فعل او فان واقع او فان اتاها فيها شامل المرة الاولى وما بعدها والاصل عدم التداخل مع اصالة الضرر ولعل الى هذا نظر ابن حمزة فراعى الشمول تلك الروايات المرة الاولى وما بعدها والاخرى عدم التداخل فحكم بعد ذكر الكفارة قبل التكفير عن الاول بناء على تجويز التداخل وبوجوب كفارة اخرى بعد التكفير عنه نظرا الى العموم المذكور وهذا ومن هذا نظهر ضعفها استدل به في لف لهم من ان الوطي الثاني سبب للكفارة بعد التكفير فكذا قبله لاتحاد حقيقته فيهما والاول التكفير الاول ليس سبب الثبوت الثاني انما المستقل بثبوت الثاني الموافقة قبل التكفير فتدبر وقد ظهر لها قلوناه عنهم سابقا نحا الفقه ابن الجنيد ايضا في هذه المسئلة والا لا يقول بوجوب الكفارة لكل وطي فيهن ما لا طعام بناء على قاعدة التقييد بقليل التامل في الاية الكريمة فيه وقد حملت الحكم بالتكرر وعدمه نظرا الى الاية الكريمة ضعيف جدا وليس في الاخبار ما يدل على الفرق بين من فرضه الاطعام وغيره قد وقع لما ذكره من الفرق فخذ كرو لا دليل ان الاحتياط في هذه المسئلة في مناسبة المشي **قوله** لرواية يزيد العجلي وغيره اشار الى ما رواه الفقيه في الصحيح عن ايوب الحراز عن يزيد بن معوية قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل ظاهر من امراته ثم طلقها تطليقة فقال اذا هو طلقها تطليقة فقد بطل الظهار وعد الطلاق الظهار فقلت له فان راجعها قال نعم هي امراته فان راجعها وجب عليه ما يجب على المظاهر من قبل ان يتماسا قلت فان تركها حتى يحل اجلها فان تملك منها ثم تزوجها بعد ذلك هل يلزمه الظهار من قبل ان يتماسا قال لا قد بانت عنه وملكت نفسها الحديث ولا يخفى على انه ظهر الغرض في الحكم لكن رواه في كتب فيهما بدل يزيد معوية بزيد الكناسي بالموحدة والمهملة والمثناة فوقها والمعجمة على اختلاف في نسخ الكافي وبيح ضعف السند فان يزيد الكناسي لم يزيد في فقه في يزيد لوا بكلام يا خالد الكناسي فرد في يزيد ابو خالد هذا هو يزيد ابو خالد القماط الاكوفة وان يكون الرجل واحد ذكروه تارة في يزيد وتارة في يزيد بناء على ما وجدوا من اختلاف وقوع في موارد ذكره اشتباها من الكتاب كما يقع امثال ذلك كثيرا وظهر لي رجلين وذكروه في الموضعين لكن يشكل الاعتماد بمجرد هذا الاحتمال وعد بعده وعند هذا يرتفع الثقة عن سند الفقيه ايضا ان من المستبعد جدا رواية ابي ايوب هذه الرواية عن يزيد بن معوية ويزيد الكناسي جميعا بل الظن وقوع اشتباه في احدهما وعنده يرتفع الثقة خصوصا ان احتمال الاشتباه فيها في الفقيه الاقرب كما لا يخفى لهذا وقوله وغيره واما اشارة الى يزيد الكناسي بناء على اعتماد وقوع هذه الرواية عنهما جميعا او اشارة الى رواية يزيد الكناسي بطريقة منه كونهما رواية بين كما فعله في لف حيث نقل كلا منهما على حدة واستدل بهما وعلى المتقدمين ففيهما فيه كما اشرنا اليه وما اشار قال الى رواية اخرى عن غير العجلي فلم اجد رواية اخرى تصلح للاستدلال في هذا المقام سوى صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن رجل ظاهر من امراته ثم طلقها قبل ان يواقعها فبانت منه اعليه كفارة قال لا وصحيحة محمد بن مسلم ايضا عن احدهما ع قال سئلته عن رجل ظاهر من امراته خمس مرات او اكثر قال قال ع عليه كفارة قال وسئلته عن رجل ظاهر من امراته ثم طلقها

ولصيرورته بذلك كالاجنبي واستباحة الوطي ليس بالعقد الذي لحقه التحريم وروي ذلك لا يسقطها وحملت على الاستحباب

قبل ان يواقعها عليه كفارة قال لا وحسنة جميل بن دراج بابرهيم عن ابي عبد الله ع فيها قلت فان طلقها قبل ان يواقعها اعليه كفارة قال لا سقطت عنه الكفارة ورواه في الفقيه ايضا عن جميل وطريقه اليه صحيح لكن فيه مضمر لم يذكر المسؤول والامر فيه سهل وحسنة ابرهيم ايضا عن جميل وابن بكير وحماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال المظاهر اذا طلق سقطت عنه الكفارة وجه الاحتجاج بهذه الاخبار اطلاق الحكم بسقوط الكفارة مع الطلاق قبل المواقعة اما مع البينونة كما في الاولى او مطلقا كما في البواقي وعلى التقديرين يتناول ما اذا تزوجها بعد البينونة ولا يخفى ضعف التمسك بمثل هذا الاطلاق بل الظاهر منه عدم الكفارة وسقوطها في مجرد هذا الفرض لا مع ضميمة فرد اخر ايضا من رجوع او تزويج الا ترى ان في رواية بريد اطلق الحكم ببطلان الظهار بعد الطلاق وهدم الطلاق له ثم حكم بانه ان راجعها وجب عليه ما يجب على المظاهر ولا يتراءى بينهما تناف ظاهرا لا يقال الحكم بعدم الكفارة او سقوطها بعد الطلاق يكفي في الحكم بسقوط ما علم من حكم الظهار والحكم بعوده يحتاج الى دليل اذ يكفي دليلا له عموم الاية الكريمة اذ العود يتناول ما اذا وقع قبل الطلاق او بعده برجعة او تزويج جديد ولا ظهور له في الاختصاص بالاول او الاولين كما لا يخفى على المتامل

قوله ولصيرورته بذلك كالاجنبي وصيرورتها ايضا كذلك فكما لا يصح منه ابتداء الظهار بها لا يصح استدامته لان حكمه متعلق بالزوج والزوجة هكذا في شرح ثع تبعا للمختلف وفيه نظر فان ايقاع الظهار لا بد ان يكون من الزوج زمن الزوجية واما مفاده فحرمتها عليه مؤبدا وكذا الحكم المترتب عليه بمقتضى الاية هو وجوب الكفارة قبل المسيس وتوقف حله عليها مطلقا من غير تقييد بزمان تلك الزوجية وعلى هذا فصيرورتهما اجنبيين بعد البينونة بالطلاق لا يقدح في تعلق الحكم بهما بعد عود الزوجية غاية الامر عدم تعلق الحكم بهما في زمن رفع الزوجية والكلام ليس فيه هذا ومنه يظهر حال ما ذكره من ان استباحة الوطي ليس بالعقد الذي لحقه التحريم فان ظاهر الاية لحوق التحريم مطلقا لا في خصوص ذلك العقد الذي وقع فيه الظهار وان اريد بلحوق التحريم له كونه مبدأ لحوقه وعروضه فلا يجدي عدم استباحة الوطي به بعد كون لحوقه مطلقا غير مقيد بذلك العقد واما التمسك باصالة البراءة على ما في لف وشرح ثع فلا عبرة به بعد ظهور الاية في خلافها فافهم وروي ان ذلك لا يسقطها اشارة الى ما روي في يب انه سئل علي بن جعفر اخاه موسى بن جعفر ع عن رجل ظاهر من امراته ثم طلقها بعد ذلك بشهر او شهرين ثم طلقها الذي تزوجها فراجعها الاول هل عليه فيه الكفارة لظهار الاول قال نعم عتق رقبة او صيام او صدقة وطريق الشيخ الى علي بن جعفر صحيح على ما صرح به العلامة في الخلاصة لكنه وصف هذه الرواية في لف بالحسنة وتبعه الشارح في شرح ثع ولم يظهر لي وجهه والشيخ ره في يب حمل هذه الرواية على التقية لانه مذهب قوم من المخالفين ولا يخفى بعده لوجود الخلاف في ذلك بينهم ايضا بل اكثرهم على السقوط فلا وجه ظاهرا للتقية بالحكم بعدم السقوط وحكم في لف بعدم بعد الحمل على فساد النكاح لانه عقب تزويجها بعد طلاقها بشهر او شهرين فيكون قد وقع في العدة فيكون باطلا ولا يخفى فساد التعليل لان الشهر او الشهرين في الخبر وقع بين الظهار والطلاق لا بين الطلاق والتزويج واما ما اورده في شرح ثع من انه على تقدير تسليم وقوعه بين الطلاق والتزويج فيمكن انقضاء العدة بهما وباقل منهما ففيه انه وان امكن ذلك لكنه خلاف المعهود من احوال النساء وهو يكفي مؤيدا لعدم بعد الحمل على فساد النكاح وليس غرض العلامة الا ذلك نعم لو قطع بفساد التزويج واستند الى ذلك لتوجه عليه ما ذكروه واستحسن بعضهم حمل العلامة وايده بامرين احدهما تعقيب التزويج بالفاء المقتضية للفورية وذلك يقتضي عدم الخروج من العدة والثاني قوله فراجعها الاول حيث لم يقل فتزوجها ويرد على الاول بعد تسليم دلالة الفاء في امثال هذه المقامات على الفورية ان الفورية المستفاد منها في كل موقع انما هي بحسب ما يمكن في ذلك الموقع كما يقال تزوج فلان فولد له والمراد وجود الولادة في اول اوقات الامكان لا عقيب التزويج بلا فصل فكذا ههنا اذا توقف التزويج بعد الطلاق شرعا على انقضاء العدة فليحمل الفاء على ان التزويج وقع بعد الطلاق في اوائل وقت امكانه وهو بعد انقضاء العدة اذ الظاهر من التزويج ونحوه هو الصحيح والتزويج الصحيح لا يمكن الا بعد انقضاء العدة واما الثاني ففيه ان حمل المراجعة على المعنى اللغوي المتحقق بالتزويج ثانيا حتى يحمل التزويج على الصحيح مما لا يعد فيه بخلاف حملها على الاصطلاحي وحمل التزويج على الفاسد ليمكن بقاء العدة ووقوع الرجوع فيها فانه في غاية البعد والسماجة هذا ولو ايد بالفاء في فراجعها فانها تدل على وقوع المراجعة بعد الطلاق بلا فصل وح على اي معنى حملت المراجعة لا بد من حمل التزويج الاول والطلاق على الفاسد وح يمكن حمل المراجعة على الاصطلاحي ويتم توجيه العلامة ره ففيه مع ما تقدم ان الطلاق الثاني يمكن ان يكون ثانيا فلا منع من وقوع التزويج بعده بلا فصل فافهم **قوله** وحملت على الاستحباب هذا الحمل وان كان ليس ببعيد للجمع بين الروايتين لكن يشكل مع معاضدة هذه الرواية بظاهر الاية فان ظاهرها كما اشرنا اليه وجوب الكفارة بالعود قبل التماس مطلقا والتقييد بالتزويج الاول لا بد له من دليل صالح والرواية الاولى مع ما اشرنا اليه من الكلام في سندها وعدم صراحة دلالتها ايضا لما اشرنا اليه من الاحتمالين كانها لا تصلح لذلك ومنه يظهر ما فيما ذكره في شرح ثع من ان الرواية الاولى ارجح لصحة سندها فكانت مقدمة لو تحقق التعارض فانه مبني على ما ذكره من صحة الاولى وحسن الثانية وقد عرفت الكلام في كل منهما وعلى هذا فما نقل عن ابي الصلاح وسلار من عود حكم الظهار بتزويجها ولو بعد العدة البائنة تمسكا بعموم الاية وخصوص هذه الرواية لا يخ عن قوة وما اجاب به في لف عن التمسك بالاية وتبعه في شرح ثع من منع تناول الاية لصورة النزاع لان العود الى استباحة ما حرم الظهار في عقد انما يكون بارادة الوطي في ذلك العقد قد ظهر لك دفعه فان مفاد الظهار تحريمها مؤبدا لا في خصوص العقد الذي وقع فيه وح فالعود اليها ولو في عقد اخر عود الى استباحة ما حرمه الظهار فتجب له الكفارة فافهم لكن لما كان الحكم على خلاف الاصل والمشهور بين الاصحاب سقوط الكفارة ح بل ادعى الشيخ في ف اجماع الفرقة عليه وهو ظ كلامه في ط ايضا فالحكم بوجوب الكفارة ح لا يخ عن اشكال ومع ذلك فلا ريب ان العمل بهذا القول اولى واحوط ونقل في في عن علي بن ابرهيم انه قال ان طلق امراته او اخرج مملوكته من ملكه قبل ان يواقعها فليس عليه كفارة الظهار الا ان يراجع امراته او يرد مملوكته يوما ما فاذا فعل ذلك فلا ينبغي له ان يقربها

فتزوجها

الامكان لا عقيب التزويج

حتى يكفر

راجع في الرجعية عاد التحريم قطعا وكذا لو ظاهر من امة هي زوجته اشتراها من مولاها لاستباحتها ح بالملك وبطلان حكم العقد كما بطل حكم السابق في السابق
ا يسقط حكم الظهار لو اشتراها غيره وفسخ العقد ثم تزوجها المظاهر بعقد جديد ويجب تقديم الكفارة على المسيس لقوله تعالى من قبل ان يتماسا ولو باطل
العود او التكفير رافعته الى الحاكم فينظره ثلثة اشهر من حين المرافعة حتى يكفر ويفي اي يرجع عن الظهار مقدما للرجعة على الكفارة كما مر او يطلق ويجبره على ذلك
ن بها اي بعد المدة لو امتنع فان لم يختر احدهما ضيق عليه في المطعم والمشرب حتى يختار احدهما م

حتى يكفر ولا يخفى ان الظ بقرينة ما ذكره في المملوكة ان مراده بالمراجعة ما يتناول التزويج الجديد ايض وح فيطابق مذهب ابي الصلاح وسلار لكن
لفظة لا ينبغي ليست بصريحة في التحريم وان كان ظاهرها في كلام القدماء هو ذلك ونقل عن ابن ابي عقيل ايض مثل ما قاله لكن ليس في عبارته لا
ينبغي بل بدله لم يقربها حتى يكفر كفارة الظهار ومن هذا يظهر ان دعوى الاجماع في المسئلة كما نقله الشيخ لا يخ عن اشكال فتأمل ثم انه على المش لا
فرق في الحكم بعد لزوم الكفارة بالعود بعد التزويج الجديد بعد البينونة بين ان تزوجت قبله بزوج اخر وطلقها ام لم تتزوج وتزوج بها الاول
بعد البينونة بلا تخلل زوج اخر ونقل عن المفيد انه قال فان طلقها سقطت عنه الكفارة فان راجعها وجبت عليه فان نكحت زوجا غيره وطلقها
الزوج فقضت العدة وعادت الى زوجها الاول بنكاح مستقبل حلت له ولم تلزم كفارة على ما كان منه في الظهار وكذا قال الصدوقان وظاهرهم
اشتراط التزويج باخر في سقوط الكفارة ولا يظهر له وجه ويمكن حمل ذلك في كلامهم على المثال وكون مناط الحكم بالسقوط هو التزويج بعد
البينونة وامثال ذلك في كلام القدماء ليس بعزيز وروى في في اذا طلق قبل ان يعاود المجامعة قيل فانه راجعها قال ان كان انما طلقها لاسقاط
الكفارة عنه ثم راجعها فان الكفارة لازمة له ابدا اذا عاود المجامعة وان كان طلقها وهو لا ينوي شيئا من ذلك فلا باس ان يراجع ولا كفارة عليه
وانت خبير بانه ان حمل المراجعة فيه على التزويج بعد البينونة فهذا تفصيل يمكن الجمع بين الروايتين السابقتين لكن لم ينقل القول به من احد على
المش ويمكن حمل الكفارة على الشق الاول على الاستحباب او على تاكده لو حمل رواية علي بن جعفر على الاستحباب مط وان حمل المراجعة في العدة
الرجعية فينبغي طرح الرواية لضعفها وارسالها لعدم ظهور خلاف بينهم في اطلاق عدم سقوط الكفارة بها كما سيجيء **قوله** ولو راجع في
الرجعية عاد التحريم قطعا الظ كما ذكره في شرح نع انه لا خلاف فيه ويدل عليه ايض عموم الاية وخصوص رواية بريد السابقة وكذا موثقة ابان و
هي كالصحيحة من عبد الرحمن بن ابي عبد الله والحسن بن زياد عن ابي عبد الله ع قال اذا طلق المظاهر ثم راجع فعليه الكفارة اي كما كانت عليه اولا بمعنى
حرمة الوطي عليه قبلها كما اشار اليه الش لا وجوب الكفارة عليه بمجرد الرجوع وهو ظ **قوله** كما بطل حكم السابق اي العقد السابق في السابق
اي مسئلة المطلقة بل هذا اولى بالبطلان لاختلاف جنس السبب الذاهب والعائد هنا بخلافه هناك لاتحادهما فيه جنسا وان اختلفا شخصا
فافهم **قوله** وكذا يسقط حكم الظهار وكذا يسقط حكمه على القول بجريانه في ملك اليمين فيما اذا ظاهر امته ثم باعها من غيره فيسقط الظهار
ولا يعود بشرائها منه فيجوز له وطؤها وح كما في العقد الجديد واولى منه لو اعتقها ثم تزوجها لاختلاف السبب ح جنسا هذا كله على القول
المش في المسئلة السابقة واما على قول ابي الصلاح فالمتجه في الجميع عدم سقوط الكفارة فتدبر **قوله** ويجب تقديم الكفارة على المسيس هذا فيمن
فرضه احد الاولين مما لا خلاف فيه بين المسلمين لقوله تعالى من قبل ان يتماسا في الموضعين واما فيمن فرضه الاطعام فالاكثر منا ومن الجمهور عليه
لان الله تعالى جعله بدلا عنهما لقوله عقيب ذلك فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والبدل يجب مساواته للمبدل في الحكم والمطلق محمول على المقيد مع
اتحاد الواقعة ولما روي ان النبي ص قال لرجل ظاهر من امراته لا تقربها حتى تكفر وروي اعتزلها حتى تكفر وهو شامل للخصال الثلث ومن طريق الخاصة
ما تقدم من صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع وقال ابن الجنيد منا وبعض العامة اذا انتقل فرضه الى الاطعام لم يحرم الوطي قبله لانه تعالى شرط في العتق
والصيام ان يكون قبل العود ولم يشترط ذلك في الاطعام وقد تقدم جوابه كذا في شرح نع ولا يخفى ضعف الدليلين الاولين اذ لا دليل على
مساواة البدل للمبدل في جميع الاحكام مع ما ترى من اختلافهما كثيرا فيها وحمل المطلق على المقيد مع اتحاد الواقعة مسلم في الحكم الواحد واما
في حكمين فلا وان تعلقا بواقعة واحدة فلا يلزم من تقييد العتق والصيام في الظهار بقبلة التماس حمل اطلاق الاطعام ايض على التقييد باعتبار اتحاد
المورد وهو ظ نعم يمكن الاستدلال بالاية الكريمة من وجه اخر وهو انها تدل على تحريم المسيس قبل العتق او الصيام فيجب الحكم به ما لم يثبت خلافه
ولا يثبت باخر الاية الا حله بعد الاطعام ايض لمن لم يقدر عليهما واما حله مط وان وجب عليه الكفارة قبل المسيس او بعده فلا يثبت به لاحتمال
ان يكون ترك التقييد للاكتفاء بذكره في السابق مرتين وح فالاصل بقاء التحريم الى ان يثبت ما يزيله يقينا فتأمل واما صحيحة الحلبي التي اشار الى
تقدمها فهي صحيحته التي نقلها في بحث تعدد الكفارة بالوطي ونحن ايض نقلناها فيه فان قوله ع فيها لا يمسها حتى يكفر يشمل بعمومه من فرضه
الاطعام ايض وقوله ع في اخر الخبر نعم يعتق ايض رقبة لا يوجب تخصيص الحكم الاول ايض بمن وجب عليه رقبة وهو ظ ومثلها حسنة الحسن
الصيقل المتقدمة هناك ايض ويمكن الاستدلال ايض برواية ابي بصير المتقدمة هناك ايض ووصفها الش هناك بالصحة فانها بعمومها تدل على
وجوب كفارة بالمواقعة قبل التكفير مط وهو يدل على حرمتها قبله مط بل ظ اول الخبر ايض يرشد اليه كما يظهر بالتامل فيه ويمكن الاستدلال
ايض بحسنة الحلبي المتقدمة في دلائل القول بعدم التعدد وقد سبق منا هناك انها صحيحة في الفقيه حيث فيها قلت فان واقع قبل ان يكفر قال
يستغفر الله ويمسك حتى يكفر وهو عام يشمل من فرضه الاطعام ايض ولولا حرمة المسيس قبل التكفير فيه لما وجب عليه الاستغفار والامساك
حتى يكفر وكذا برواية زرارة المتقدمة هناك عن ابي جعفر ع وفي اخرها ويكف عنها حتى يكفر وكذا بصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عن ابي جعفر ع قال
الظهار لا يقع الا على الحنث فاذا حنث فليس له ان يواقعها حتى يكفر وكذا بصحيحة عاصم بن حميد عن ابي بصير وفيه اشتراك عن ابي عبد الله ع قال كل
من عجز عن الكفارة التي تجب عليه من صوم او عتق او صدقة في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما تجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له
كفارة ما خلا يمين الظهار فانه اذا لم يجد ما يكفر به حرمت عليه ان يجامعها وفرق بينهما الا ان ترضى المراة ان تكون معها ولا يجامعها وقريب
منها رواية زياد بن المنذر انه سئل ابو الورد ابا جعفر ع وانا عنده عن رجل قال لامراته انت علي كظهر امي مائة مرة فقال ابو جعفر ع يطيق لكل
مرة عتق نسمة قال لا قال يطيق اطعام ستين مسكينا مائة مرة قال لا قال فيطيق صيام شهرين متتابعين مائة مرة قال لا قال يفرق بينهما وبما

عن موسى بن بكر النميري عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع في رجل ظاهر ثم طلق قال سقطت عنه الكفارة

قرنا ظهر

ولا يجبر على احدهما عينا ولا يطلق عنه كما لا يعرضه لو صبرت كتاب الايلاء وهو مصدر الى يولي اذا حلف طلقا وشرعا هو الحلف على ترك وطء الزوجة الدائمة المدخول بها ٭

قد ناظهر ضعف قول ابن الجنيد ومواقفيه لغاية الامر عدم دلالة الآية الكريمة على حرمة الوطي قبل التكفير في الثالث وهو لا يفيد بعد ثبوتها بادلة اخرى ثم قوله ولا يجبر على احدهما عينا لان حيثيات الطلاق الاختياري لا يصح لان الاختيار يتحقق على التقديرين فانه احد الامرين المحمول عليهما التخيير فهو محمول عليه بالجملة بل لان الشارع الاكد ولوامر باجباره على الطلاق بخصوصه كما صح الاجبار في مواضع كثيرة ولربما يعضد العقد كذا في شرح ثع ثم ما ذكره من الاحكام كما ذكر في شرح ثع مقطوع بها في كلام الاصحاب وظاهرهم انها موضع وفاق ولا يظهر لهم مستند من النصوص سوى ما رواه الشيخ عن ابي بصير قال سئلت اباعبد الله ع عن رجل ظاهر من امراته قال ان اتاها فعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا والامر ثلثة اشهر فان فاء والا وقف حتى يسئل الملحاجة في امراته او تطلقها فان فاء فليس عليه شئ وهي امراته وان طلق واحدة فهو املك برجعتها وهي قاصرة عن افاده هذه الاحكام مع عدم صحة سندها باشتراك ابي بصير وباشتماله على وهب بن حفص وقال البحراني لم نر من اوردها في شرح ثع وفي الحكم على طلاقه اشكال لتمويله ما اذا وقعت عقيب الظهار بغير فصل بحيث لا يفوت الواجب اما لو وطي بعد مضي المدة المضروبة فان الواجب في كل اربعة اشهر مرة وغيره من الحقوق لا يفوت بالظهار اما اذا لم يحرم غير الوطي فظاهر اما اذا حرمناه فيبقى لها حق القسم على بعض الوجوه وهو غير منافي للظهار وفي الرواية امور اخر منافية للقواعد انتهى ومنشأ الاشكال انه حمل الزوجية وكلام الاصحاب على اجبار بعد ثلثة اشهر على الوطي او الطلاق ويمكن حملها على ان للزوجة المرافعة الى الحاكم ليرفع حكم الظهار وحينئذ ينظر الحاكم ثلثة اشهر ويجبره بعدها على ان يطلق او يفي اي يرجع عن الظهار ويريد الوطي وان لم يكن في هذا الوقت بلا فصل بل في جملة الوقت المقدر له شرعا او في كل وقت شائت فيه ويكفر بعد ذلك وبعد التكفير يرفع عنه حكم الظهار ويحصل هو المقصود من المرافعة واما مطالبتها الوطي فهو دعوى اخرى لا بتوجه الا بعد تجاوز الوقت المقدر له شرعا وحينئذ فلا اشكال مما ورد من تفسير العود بارادة الوطي كما نقلنا سابقا لا بعد بعضهم حمله على هذا المعنى اي عزمه على الوطي وان كان بعد حين لان الارادة المتصلة بها اقامة بترك له لا يفوق الاداء امر قلبي لا يمكن الاجبار عليه فتعين ان يكون الاجبار على الوطي لانها وان كانت كذلك لكن الاجبار ليس عليها بل على اظهارها واظهارها لا يكفي في الحكم عليه ظاهرا بوجوب الكفارة وانحلال الظهار بعدها يمكن الزام الوطي في وقت عند مطالبتها بنعم وجوها في نفس الامر بتوقف على الارادة في نفس الارادة ولا كلام فيه هذا على ما رجحه في برهم من استقرار الوجوب الارادة واما على ما هو المشهور من عدم وجوب الكفارة لارادة الوطي حرمة الوطي قبلها فمقبول ان اداء الكفارة مع اظهاره انها الرجوع عن الظهار يكفي في حل الظهار ظاهرا واما مكان الزامه الوطي في وقته وان توقف حله في نفس الامر على ان يكون الكفارة بعد قصد الرجوع في نفس الامر هذا وعلى هذا فقد يحمل الاجبار على الوطي فيمكن ان يقال بعد كما اشرنا اليه سابقا ان الواجب يحصل الشروع وان كان هو الوطي في كل اربعة اشهر لكن بعد الظهار وربما يجب عليه بعد التربص ثلثة اشهر انها التكفير الوطي او الطلاق ولا بعد في ان يجب عليه مع الظهار ما لم يجب قبله كما انه اذا حكم بالتربص فزاد مدة تربص الوطي على اربعة اشهر يقول بسقط مطالبتها بالوطي بالظهار وان كان لها المطالبة بعد كل اربعة اشهر لو لا الظهار فتم لا يخفى ان كلام الكل ههنا حيث فسر الفي بالرجوع عن الظهار وحكم بتقديم الرجعة على الكفارة يرشد الى ان حمل كلامهم على الجبر على الطلاق والرجوع كما ذكرنا اولا لا الوطي كما يستفاد من شرح ثع وابراده الاشكال المذكور فافهم واما ما اشار اليه في الرواية من الامور الاخر المنافية للقواعد فكان منها ان قوله ع ان اتاها فعليه عتق الخ ظاهره وجوب الكفارة بعد الاتيان لا قبله وهو مناف لما دلت عليه الآية الكريمة واتفقوا عليه من وجوب تقديم الكفارة على المسيس ويمكن حمله على انه ان اراد ان يأتيها فيتدفع ذلك ومنها ان قوله فان فاء فليس عليه شئ بنافي وجوب الكفارة وهو مما لا ريب فيه ويمكن حمله على انه لا شئ عليه سوى الكفارة ومنها ان قوله وان طلق واحدة فهو املك برجعتها ظاهره منطبق على ما هو مذهب العامة من تجويز الطلاق ثلثا والبينونة معها بدون تخلل رجعة ويمكن حمله على انه ان طلق وكان ذلك طلاقا واحدة وقف عليها فهو املك برجعتها وان كانت طلاقا ثلثة فلا رجوع فلا منافاة للقواعد ثم قوله كما لا يعرضه لو صبرت هذا ايضا مقطوع به في كلامهم لا يظهر فيه مخالف ويدل عليه بقاء الحق لها فاذا رضيت باسقاطه فلها ذلك ولا اعتراض لاحد فيه وكذا ما سبق في رواية عاصم بن حميد من قوله ع وفرق بينهما الا ان ترضى المراة ان تكون معها ولا يجامعها تم والحمد لله

قبلا او مطلقا ابدا او مطلقا من غير تقييد بزمان او زيادة على اربعة اشهر للاضرار بها فهو جزئي من جزئيات الايلاء الكلي اطلق عليه والحلف به كالجلس يشمل
الايلاء الشرعي وغيره والمراد الحلف بالله تعالى كما سيأتي وتقييده بترك وطي الزوجة يخرج اليمين على غيره فانه لا يلحقه احكام الايلاء الخاصة به بل حكم مطلق
اليمين واطلاق الزوجة يشمل الحرة والامة المسلمة والكافرة وخرج بها الحلف على ترك الامة الموطوءة بالملك وبتقييدها بالدائمة المتمتع بها فان الحلف على ترك
وطيها لا يعد ايلاء بل عينا مطلقا فتبع الاولى في الدين او الدنيا فان تساويا انعقد يمينا يلزم بحكمه وكذا الحلف على ترك وطي الدائمة مدة لا تزيد عن اربعة اشهر
وزدنا في التعريف قيد المدخول بها لما هو المشهور بين الاصحاب من اشتراطه من غير نقل خلاف فيه وقد اعترف المصنف في بعض تحقيقاته بعدمه وتوقفه على خلاف فيه
والاجناد الصحيحة

كتاب الايلاء

قوله بتلا او مطلقا او معلقا بالوطي كما سيشير اليه لا بالمدخول بها اي ترك الوطي قبلا او مطلقا او دبرا جميعا او اما
المدخول بها فلا وجه لتقييد بدبر بل يكفي فيه الدخول مطلقا قبلا او دبرا كما صرح به في الظهار وقد سبق **قوله** بها الحلف على تركه وطي الامة
مصرحة باشتراطه فيه قال في شرح نع من شرط المولى منها ان تكون زوجة لقوله تعالى والذين يؤلون من نسائهم فلا يقع في المنكوحة بملك اليمين وظاهره ان الاستدلال
وفي الظهار وقد تقدم بظهور نسائهم في الزوجات وانه في الظهار واستدل هنا وفي شرح نع على وقوعه بملك اليمين بعموم الاية وشمول نسائهم لها والحق ان نسائهم يحمل
بعضها وبتدقيق او الوجهين ولا يمكن الاستدلال بها على المنع لا على خلافه لكن في الظهار لما نضافت الزوجات بوقوعه بملك اليمين ايضا فالظاهر الحكم بالشمول فيه
مطلقا اخذا مما لو وفي الايلاء لما لم يوجد ذلك فلا يمكن الحكم بانعقاده الا في موضع البعض وهو الزوجات على ان قوله تعالى والذين يؤلون من نسائهم الخ لكنه اقتصر على ما نقل
حلف على ترك وطيها دبرا فانه لا ينعقد ايلاء بها الزوجات ويمكن ان يكون نظر الشارح ايضا الى ذلك ويكون غرضه الاستشهاد بقوله تعالى والذين يؤلون من نسائهم الخ
كما لا يحصل الفيئة به اختصارا وفي شرح نع استدل على عدم وقوعه بالمنكوحة بملك اليمين وطيها غير واجب وفيه ان هذا لا يدل الا على جواز المرافعة منها وما يترتب
اعلم ان كل موضع لا ينعقد عليه الايلاء لا يقع به الطلاق فيجوز وقوعه بملك اليمين وتحريم وطيها بذلك بدون الكفارة من غير مراعاة الشرائط المعتبرة في مطلق اليمين كما ان الاولى
ايلاء مع اجتماع شرائط في الذين والدنيا كما ان ظهارها منها ايضا لا يترتب عليها المرافعة وما يتفرع عليها واما اثرها تحريمها عليه قبل الكفارة هذا لكن الظاهر من الاخبار
اليمين بكون يمينا والفرق بين الايلاء واليمين حيث شرطوا في انعقاده ايلاء قصد الاضرار ولم يشرطوا ذلك في انعقاده يمينا هذا ثم
ان عمدة الاشكال في اصل الحلف والكفارة الخاصة حتى يظهر وجه اشتراطهم في الايلاء الشروط المذكورة دون
مع اشتراكهما في اصل الحلف والكفارة الخاصة جواز مخالفة اليمين في الايلاء بل وجوبها على وجه مع الكفارة دون اليمين المطلقة وعدم اشتراط انعقاده مع تعلقه بما لا يباح او لا يوبة دينا او دينا او تساوي طرفيه بخلاف اليمين م
الايلاء وجوبها على وجه مع الكفارة دون اليمين المطلقة وعدم اشتراط انعقاده مع تعلقه بما لا يباح او لا يوبة دينا او دينا او تساوي طرفيه بخلاف اليمين م
وبملك اليمين رواية ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال لا يقع الايلاء الا على امرأة قد دخل بها ان زوجها لكن في سندها جهالة **قوله**
وبتقييدها بالدائمة المتمتع بها هو لان بين الاصحاب لا صالة بقاء الحال الى ان يثبت خلافه ولما يثبت في ذلك لان الدائم لما اشرنا اليه من ان تقييده
الاية الكريمة بعزم الطلاق ظاهر في كون المولى منها ممن يقبله وهو منتف عن المتمتع بها ولما اشرنا اليه ايضا ان الاظهر من الاخبار ان صحة الايقاف
جبره على الفيئة والطلاق من لوازم الايلاء فلا يتحقق بدونها وربما ادعي ايضا ظهور النساء في الدائمات ويدل ايضا على عدم وقوعه بها صحيحة ابي
يعفور عن ابي عبد الله ع قال لا ايلاء من الرجل على المرأة التي تمتع بها وذهب المرتضى ايضا الى وقوعه بالمتعة ايضا تمسكا بعموم الاية الواقع تحكم
الاصل فان نسائهم جمع مضاف وهو من صيغ العموم وعود الضمير الى بعض افراد العام لا ينخصصه على ما هو المختار عند جماعة من المحققين ومنعه
مشروط بالدوام نظرا الى الغاية وهو لا يستلزم عدم وقوعه بدونه للمطالبة كما يقع وان لم يطالب والرواية ليست حجة عليه والاقوى ما هو المشهور
الاحكام الواقعة في الاية الكريمة انما هي في الذين يؤلون من الدائمات لما الطلاق فظ واما التربص وما يتعقبه فان في المتعة يجوز له التربص حكم
ولا اختصاص له باربعة اشهر لعدم استحقاقها المطالبة بالوطي في المشهور وفيه بين الاصحاب وان سبق منا ما في كتاب النكاح خلافه وعندنا
فلا بيان لظاهر نسائهم على الدائمات يصح الحكم على الذين يؤلون منهن جميعا واما حمل يؤلون من نسائهم على العموم وتخصيص الحكم ببعض افراده
فبعيد فضلا عن ان يكون ظاهرا بحيث يصلح ان يرفع به حكم الاصل ثم لو سلم فالتمسك بالعموم انما يتم لو كان الايلاء حقيقة شرعية فيما اصطلح عليه
الفقهاء حتى يظهر بعموم الاية وقوعه في النساء مطلقا ويثبت به الاحكام المترتبة عليه سوى ما اختص بالدائمات وان لم تذكر في الاية الكريمة كانعقاده
من غير مراعاة الاولى في الذين والدنيا ووجوب الكفارة بالحنث كل هو مما يجوز ان يكون يؤلون او وارد اعلى معناه اللغوي اي يحلفون وح فعموم الاية
لا تدل الا على وقوع الحلف من نسائهم مطلقا ولا نزاع فيه وانما يترتب الاحكام عليه مطلقا فلا يظهر من الاية اختصاص ما ذكر فيها من الاحكام بالدائمات وكذا
الاخبار فان ظاهرها كما اشرنا اليه ان ما ورد فيها من صحة الايقاف والجبر على الفيئة او الطلاق من لوازم الايلاء فيترتب باقي الاحكام على ايلاء لا يكون كذلك
لا يظهر من الاخبار اصلا بل الرواية الصحيحة وان لم تكن حجة عليه نفي حجة لنا فتأمل **قوله** فيتبع الاولى في الدين والدنيا فان كان خلاف ليمينه فلم ينعقد
وجاز له الحنث والاوجب الوفاء **قوله** وكذا الحلف على ترك وطي الدائمة الخ فانه ليس ايلاء بما مر يعتبر فيه شرائطه وهذا مما لا خلاف فيه بين الاصحاب
وذكر فخر المحققين انه مذهب الامامية والشافعية وابي حنيفة ومالك لقوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر ويدل عليه ايضا صحيحة
رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت رجل آلى ان لا يطرق امرأته ثلثة اشهر قال لا يكون ايلاء حتى يحلف على اكثر من اربعة اشهر **قوله** بعد
وتوقفه على خلاف فيه لكن قد سبق الخلاف في ذلك في الظهار وان من لم يشترط استند الى عموم الاية وهو وارد هنا ايضا فالمناسب اشتراكهما في الحكم
الا ان يكون عدم الخلاف فيه باعتبار كثرة الروايات الدالة على الاشتراط فيه بخلافها هناك اذ الصحيحة السابقة ان دلت على الاشتراط بنهما وفي
خصوص الايلاء روايات اخرى ايضا تدل على الاشتراط وان كانت غير بعينة السند فلعلهم جوزوا التخصيص الاية هنا باعتبار ما نضافر الروايات ونظائرها
بخلافها هناك وذكر في شرح نع انه ربما يمال به هنا ايضا لكنه نادر **قوله** فانه لا ينعقد ايلاء لان لوطي الدبر لا حق للزوجة فيه وليس تركه
اضرارا بها بل هو نجر راحة اليها فلا يقع به الايلاء بل يقع يمينا مطلقة فلحمة حكمها **قوله** واشتراطه بالاضرار بالزوجة لا يخفى ان مقصوده كان
بيان الفرق بين الايلاء واليمين مع اشتراكهما في اصل الحلف والكفارة الخاصة حتى يظهر وجه اشتراطهم في الايلاء الشروط المذكورة دون
اليمين وما ذكر من الفرق بين المناسب بنهض بذلك بخلاف هذا الاشتراط اذ اشتراط الايلاء بقصد الاضرار دون اليمين لا يفيد في الغرض
المذكور بل يبقى الكلام في الفرق بين الايلاء واليمين حيث شرطوا في انعقاده ايلاء قصد الاضرار ولم يشرطوا ذلك في انعقاده يمينا هذا ثم
انه لم يتكلم في مستند هذا الاشتراط واعتباره في التعريف وذكر في شرح نع ان اشتراط وقوع الايلاء بقصد الاضرار بالزوجة بالامتناع من
وطيها هو المشهور بين الاصحاب لا يظهر فيه مخالف يعتد به ومستنده من الاخبار ضعيف وعموم الاية يقتضي عدمه فان تم الاجماع فهو الحجة والا فلا
وعلى الجملة المتن ضعيف المستند يجبر بالشهرة وهي رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال اتى رجل امير المؤمنين ع فقال يا امير المؤمنين ان امرأتي

واشترطه بالأضرار بالزوجة كما لو علم من تعريضه فلو حلف على ترك وطئها لمصلحتها كاصلاح لبنها او كونها مريضة كان يمينا لا ايلاء واشترط المحيط وابن عقد الزوجة دون مطلق اليمين وانخال ان اليمين على ترك وطئها بالوطي مبرا مع الكفارة دون الايلاء الى غير ذلك من الاحكام المختصة بالايلاء المذكورة في بابه ولا ينعقد الايلاء كمطلق اليمين الا باسم الله تعالى المختص به او الغالب كما سبق تحقيقه في اليمين لا بغيره من الاسماء وان كانت معظمة لانه حلف خاص وقد قال من كان حالفا فليحلف بالله او فليصمت ولا يكفي نية بل يعتبر كونه متلفظا به ولا يختص بلغة بل ينعقد بالعربية وغيرها لصدقه عرفا باي لسان اتفق ولا بد في المحلوف عليه وهو الجماع في القبل من اللفظ الصريح الدال عليه كادخال الفرج في الفرج او تغييب الحشفة فيه او اللفظة المختصة بذلك لغة وعرفا وهي مشهورة ولو تلفظ بالجماع والوطي او ضعف عليلا ما وان قلت والله لا اقربك حتى تفطيه قال ابن في الاصلاح ايلاء انتهى واستدل بما في شرح نع بقوله عن وصحيح الحلبي والايلاء ان يقول الله لا اجامعك كذا وكذا ويقول الله لا عنيظنك ثم يغاضبها وفي رواية ابي الصباح الكناني ان الايلاء يقول الرجل لامرأته والله لا عنيظنك ولا سوءتك ثم هجرها ولا يجامعها حتى تمضي اربعة اشهر فاذا مضت اربعة اشهر فقد وقع الايلاء وفي الحكم بصحة الرواية الأولى تأمل فان في سندها ابراهيم بن هشام وهو لم يحكم بصحة ما هو فيه في غير هذا الموضع بل بعده حسنا لكن حسنه لا تقصر عن الصحيح على انه قد وقع مثل ما رواه في رواية ابن عن ابي بصير ايضا ولا بعد في صحة احديهما وهي التي رواها ابن مسكان عنه فان لنا ان نقول ما روى عن المرادي ثم لا يخفى ان ظاهر هذه الاخبار اشتراط ان يقول ذلك في الايلاء ولم يقولوا به فليحمل على اشتراط قصد ذلك ذكر القول على سبيل التمثيل واشار الى اعتبار قصد ذلك وانت خبير بان عنيظها وغضبها وان لم يستلزم ان يكون ذلك منه بقصد الاضرار اذ ربما اغتاظ وغضب لترك ذلك فان وقع منه بقصد الاصلاح لكن سياق قوله والله لا عنيظنك يشعر بان غرضه اغاضتها والاضرار بها وكذا بغاضبها وكذا سوءتك يخالف ما في رواية ابي بصير فتفي بعضها ويقول والله لا عنيظنك او لا غضبنك بالواو وفي بعضها او بقول وح فتؤيد لا لها على اشتراط المذكور تأمل الا ان يقال ان لنا ان لعبارات الثابتة الاخرى للاولى المقتضية منهما واحدة فاذا افادت الثابتة قصد الاضرار فلتكن الاولى بهذه كذلك فتم **قوله** واشترطه بدوام عقد الزوجية وعدم رضاها عليه بقدر مثل ما او دونه فلا يثبت فعل **قوله** لغة وعرفا وهي مشهورة وفي شرح نع جعل اللفظة المشهورة من الصريح عرفا وابدل الفرج في الفرج من الصريح لغة وعرفا وهو بما ذكره ههنا فلا يثبت فعل **قوله** والتحقيق ان القصد معتبر في جميع الالفاظ الخ حاصل التحقيق ان الحكم بصحة الايلاء بهذين اللفظين متوجه لكن لا وجه للتقييد بالارادة اما الثاني فلان القصد المذكور معتبر في جميع الالفاظ وان كانت صريحة فلا وجه لتخصيصهما بها واما الاول فلاطباق العرف على انصرافها اليه وهو يكفي في وقوع الايلاء ولا يضر اشراكهما او اطلاقهما لغة على غيره اذ المناط هو المعنى العرفي وللرواية هذا ورد على ما ذكره من استدلاله التقييد ان القصد المعتبر في جميع الالفاظ لكن في الالفاظ الصريحة لما انحصر مدلولها في واحد فلا يعتبر فيها الا قصد مدلولها وهو امر ظاهر لا حاجة الى التعرض له واما في مثل الجماع والوطي الذي لهما مدلولان عام بحسب اللغة وخاص عرفا فلا يكفي قصد المدلول المطابق بجواز قصد العام وح لا ينعقد الايلاء فلذا اشترطوا في انعقاد الايلاء به قصد المعنى الخاص وهذا ما اشار اليه سلطان العلماء ههنا على وفق ما سبق منه في تحقيق منع المراجعة في كتاب الطلاق ولا يتوهم ان قوله واشراكهما او اطلاقهما لغة على غيره لا يضر مع اطباق العرف على انصرافها اليه من تتمة الاجوبة فلا يدفع هذا البحث فانه بهذا القدر مما ذكرناه لا يستدل على اصل الحكم لانه ان حمل على انه في العرف ينصرف الى المعنى الخاص لظهوره فيه ويتبادر منه عرفا فانا بان نحكم عليه بالايلاء ظاهرا بناء على حمل اللفظ على المظاهر المتبادر وهذا لا ينافي انه اذا قصد ذلك المعنى بل قصد معناه الاعم لينعقد الايلاء فيما بينه وبين الله تعالى ويكون عزمهم من اشتراط القصد هو الاشارة الى ذلك اي انه ان لم يرد الايلاء لم ينعقد الايلاء فيما بينه وبين الله تعالى وان حكم ظاهرا بالايلاء اذا سمع منه وان حمل على اطباق العرف على انصرافها اليه وهجر المعنى العام بالكلية بحيث لا يحمل في العرف استعماله فيه وارادته منه اصلا فحينئذ بحسب العرف كالالفاظ الصريحة وح فلا حاجة الى اشتراط امر اخر سوى قصد المعتبر في جميع الالفاظ فتفهم وان الامر ليس كذلك على انه على هذا لا يستقيم ما سيذكره من التوجيه ايضا كما لا يخفى على المتأمل فيه **قوله** واشراكهما او اطلاقهما كان الاولى بناء على وضعها للمعنى العرفي ايضا لغة او جعل الموضوع للمعنيين بحسب اللغة والعرف ايضا داخلا في المشترك والثاني بناء على انحصار الموضوع اللغوي في العام وكون الخاص بحسب جعل اهل العرف ووضعهم وانح لا يكون مشتركا بناء على اعتبار اتحاد الاصطلاح فيه على ما قيل **قوله** وقد روى ابو بصير في الصحيح ظاهر الحكم بصحة الرواية مطلقا الى اني بصير وكان قصده ما اشرنا اليه من ان الراوي عنه ابن مسكان والظاهر انه انما روى عن ليث المرادي هذا وقريب من هذه الرواية ما سبق من حسنة الحلبي وكذا رواية اخرى ايضا من الحلبي كما اشرنا اليه ثم لا يخفى ان ظاهر هذه الروايات وان كان وقوع الايلاء بهذه الصيغة مطلقا لكن لا شبهة في تقييده بالقصد لانه معتبر مطلقا كما ذكره الشيخ ولما كان الظاهر منها في الروايات معناها العرفي فالمعتبر قصد ذلك المعنى فليقيد به على ما ذكره الاصحاب هذا اذا كان الكلام في وقوع الايلاء بها وعدمه في نفس الامر واما اذا كان الكلام في الحكم الظاهري فالظاهر نظرا الى اطلاق تلك الاخبار كما يفهم من تتبع الماضي الحكم بالوقوع بها مطلقا وعدم سماع ادعاء قصد معنى اخر كما لا يسمع دعوى عدم القصد مطلقا فتأمل **قوله** ويمكن ان يكون فائدة تقييده بالارادة اه هذا جواب عما اورده من ان القصد معتبر في جميع الالفاظ فلا وجه لتخصيص اللفظين بهذا الحكم وحاصله ان القصد ان اعتبر في الجميع لكن فائدة تقييده بالارادة ههنا ان للفظين لما كان معناهما معنى اخر فيتحقق ارادة موضوعا للصفة بها لا يحكم عليه ظاهرا بوقوع الايلاء ما لم يعرف بارادته المعنى الخاص العرفي فان ادعى ارادة المعنى الاخر قبل منه بخلاف الالفاظ الصريحة لاتحاد المعنى فيها واما ادعاء عدم قصد المعنى الصريح فلا يسمع عملا بالظاهر من حال العاقل المختار وانت خبير بانه اذا بنى الكلام على تجويز ارادة المعنى الاخر فالاظهر في الجواب ما ذكرنا من ان فائدة التقييد الاشارة الى عدم انعقاده مع ارادة المعنى الاخر فيما بينه وبين الله تعالى اذ الظاهر من حالهم صحة الايلاء مع تلك الارادة لا بد منها في نفس الامر من غير تعرض لبيان الحكم الظاهري وبهذا عدم الانعقاد مع عدم تلك الارادة في نفس الامر مما لا ريب فيه بخلاف عدم الحكم عليه بالايلاء ظاهرا اذ يمكن ان يناقش فيه بان ظهور اللفظين في المعنى العرفي وبما كفى في وقوع الحكم عليه بالايلاء ظاهرا وعدم الالتفات الى جواز ارادة المعنى الاخر بعده عن حال اهل العرف كما لا يلتفت ظاهرا الى جواز عدم القصد بعده عن حال العاقل المختار وان لم يقع معه فيما بينه وبين الله تعالى وبهذا ظهر ان الامر ليس كما اشرنا اليه فلا يدفع من التمسك باصالة عدم الوقوع ما لم يتيقن خلافه مع تجويز ارادة المعنى الاخر وان كان بعيدا لا يعتبر بخلاف ذلك مع انه قاعدة القصد المجمع على عدم الالتفات اليه على ان بعد ارادة المعنى العرفي بالارادة حكم

فلا يحتاج الى ارادة عرفا فانها وضعا لغة لغيره وانما كان لو لم يعلم شيوعه بحيث لا يخفى على العامة ولا يتبادر منها عرفا عند اطلاقها الا هو وقد يجمع بينهما بان المراد بالارادة ارادة المعنى العرفي مع الغفلة عن معناه اللغوي وهو بعيد جدا

قال الشارح القرماني قوله والتحقيق ان القصد معتبر في جميع الالفاظ الخ حاصل التحقيق ان الحكم بصحة الايلاء بهذين اللفظين متوجه لكن لا وجه للتقييد بالارادة اما الثاني فلان القصد المذكور معتبر في جميع الالفاظ وان كانت صريحة فلا وجه لتخصيصهما بها واما الاول فلاطباق العرف على انصرافها اليه وهو يكفي في وقوع الايلاء ولا يضر اشراكهما او اطلاقهما لغة على غيره اذ المناط هو المعنى العرفي وللرواية هذا ورد على ما ذكره من استدلاله التقييد ان القصد المعتبر في جميع الالفاظ لكن في الالفاظ الصريحة لما انحصر مدلولها في واحد فلا يعتبر فيها الا قصد مدلولها وهو امر ظاهر لا حاجة الى التعرض له واما في مثل الجماع والوطي الذي لهما مدلولان عام بحسب اللغة وخاص عرفا فلا يكفي قصد المدلول المطابق بجواز قصد العام وح لا ينعقد الايلاء فلذا اشترطوا في انعقاد الايلاء به قصد المعنى الخاص وهذا ما اشار اليه سلطان العلماء ههنا على وفق ما سبق منه في تحقيق منع المراجعة في كتاب الطلاق ولا يتوهم ان قوله واشراكهما او اطلاقهما لغة على غيره لا يضر مع اطباق العرف على انصرافها اليه من تتمة الاجوبة فلا يدفع هذا البحث فانه بهذا القدر مما ذكرناه لا يستدل على اصل الحكم لانه ان حمل على انه في العرف ينصرف الى المعنى الخاص لظهوره فيه ويتبادر منه عرفا فانا بان نحكم عليه بالايلاء ظاهرا بناء على حمل اللفظ على المظاهر المتبادر وهذا لا ينافي انه اذا قصد ذلك المعنى بل قصد معناه الاعم لينعقد الايلاء فيما بينه وبين الله تعالى ويكون عزمهم من اشتراط القصد هو الاشارة الى ذلك اي انه ان لم يرد الايلاء لم ينعقد الايلاء فيما بينه وبين الله تعالى وان حكم ظاهرا بالايلاء اذا سمع منه وان حمل على اطباق العرف على انصرافها اليه وهجر المعنى العام بالكلية بحيث لا يحمل في العرف استعماله فيه وارادته منه اصلا فحينئذ بحسب العرف كالالفاظ الصريحة وح فلا حاجة الى اشتراط امر اخر سوى قصد المعتبر في جميع الالفاظ فتفهم وان الامر ليس كذلك على انه على هذا لا يستقيم ما سيذكره من التوجيه ايضا كما لا يخفى على المتأمل فيه

بل الجماع فيه على ما قيل

علا نفس الماهية فكون جعيته الايلاء ودخول الجزء من باب تعريف الكل بالجزء الصحيح بعطف فلا يناسب ما ذكره من ان الجماع في القبل من اللفظ الصريح الدال عليه

لما تم فيما سبق

كما اشتهر واشترطه بالاضرار بالزوجة كما لو علم من تعريضه فلو حلف على ترك وطئها لمصلحتها كاصلاح لبنها او كونها مريضة كان يمينا لا ايلاء واشترط المحيط وابن عقد الزوجة دون مطلق اليمين وانخال ان اليمين على ترك وطئها بالوطي مبرا مع الكفارة دون الايلاء الى غير ذلك من الاحكام المختصة بالايلاء المذكورة في بابه ولا ينعقد الايلاء كمطلق اليمين الا باسم الله تعالى المختص به او الغالب كما سبق تحقيقه في اليمين لا بغيره من الاسماء وان كانت معظمة لانه حلف خاص وقد قال من كان حالفا فليحلف بالله او فليصمت ولا يكفي نية بل يعتبر كونه متلفظا به ولا يختص بلغة بل ينعقد بالعربية وغيرها لصدقه عرفا باي لسان اتفق ولا بد في المحلوف عليه وهو الجماع في القبل من اللفظ الصريح الدال عليه كادخال الفرج في الفرج او تغييب الحشفة فيه او اللفظة المختصة بذلك لغة وعرفا وهي مشهورة ولو تلفظ بالجماع والوطي او ضعف عليلا ما وان قلت والله لا اقربك حتى تفطيه قال ابن في الاصلاح ايلاء انتهى واستدل بما في شرح نع بقوله عن وصحيح الحلبي والايلاء ان يقول الله لا اجامعك كذا وكذا ويقول الله لا عنيظنك ثم يغاضبها وفي رواية ابي الصباح الكناني ان الايلاء يقول الرجل لامرأته والله لا عنيظنك ولا سوءتك ثم هجرها ولا يجامعها حتى تمضي اربعة اشهر فاذا مضت اربعة اشهر فقد وقع الايلاء وفي الحكم بصحة الرواية الأولى تأمل فان في سندها ابراهيم بن هشام وهو لم يحكم بصحة ما هو فيه في غير هذا الموضع بل بعده حسنا لكن حسنه لا تقصر عن الصحيح على انه قد وقع مثل ما رواه في رواية ابن عن ابي بصير ايضا ولا بعد في صحة احديهما وهي التي رواها ابن مسكان عنه فان لنا ان نقول ما روى عن المرادي ثم لا يخفى ان ظاهر هذه الاخبار اشتراط ان يقول ذلك في الايلاء ولم يقولوا به فليحمل على اشتراط قصد ذلك ذكر القول على سبيل التمثيل واشار الى اعتبار قصد ذلك وانت خبير بان عنيظها وغضبها وان لم يستلزم ان يكون ذلك منه بقصد الاضرار اذ ربما اغتاظ وغضب لترك ذلك فان وقع منه بقصد الاصلاح لكن سياق قوله والله لا عنيظنك يشعر بان غرضه اغاضتها والاضرار بها وكذا بغاضبها وكذا سوءتك يخالف ما في رواية ابي بصير فتفي بعضها ويقول والله لا عنيظنك او لا غضبنك بالواو وفي بعضها او بقول وح فتؤيد لا لها على اشتراط المذكور تأمل الا ان يقال ان لنا ان لعبارات الثابتة الاخرى للاولى المقتضية منهما واحدة فاذا افادت الثابتة قصد الاضرار فلتكن الاولى بهذه كذلك فتم **قوله** واشترطه بدوام عقد الزوجية وعدم رضاها عليه بقدر مثل ما او دونه فلا يثبت فعل **قوله** لغة وعرفا وهي مشهورة وفي شرح نع جعل اللفظة المشهورة من الصريح عرفا وابدل الفرج في الفرج من الصريح لغة وعرفا وهو بما ذكره ههنا فلا يثبت فعل **قوله** والتحقيق ان القصد معتبر في جميع الالفاظ الخ حاصل التحقيق ان الحكم بصحة الايلاء بهذين اللفظين متوجه لكن لا وجه للتقييد بالارادة اما الثاني فلان القصد المذكور معتبر في جميع الالفاظ وان كانت صريحة فلا وجه لتخصيصهما بها واما الاول فلاطباق العرف على انصرافها اليه وهو يكفي في وقوع الايلاء ولا يضر اشراكهما او اطلاقهما لغة على غيره اذ المناط هو المعنى العرفي وللرواية هذا ورد على ما ذكره من استدلاله التقييد ان القصد المعتبر في جميع الالفاظ لكن في الالفاظ الصريحة لما انحصر مدلولها في واحد فلا يعتبر فيها الا قصد مدلولها وهو امر ظاهر لا حاجة الى التعرض له واما في مثل الجماع والوطي الذي لهما مدلولان عام بحسب اللغة وخاص عرفا فلا يكفي قصد المدلول المطابق بجواز قصد العام وح لا ينعقد الايلاء فلذا اشترطوا في انعقاد الايلاء به قصد المعنى الخاص وهذا ما اشار اليه سلطان العلماء ههنا على وفق ما سبق منه في تحقيق منع المراجعة في كتاب الطلاق ولا يتوهم ان قوله واشراكهما او اطلاقهما لغة على غيره لا يضر مع اطباق العرف على انصرافها اليه من تتمة الاجوبة فلا يدفع هذا البحث فانه بهذا القدر مما ذكرناه لا يستدل على اصل الحكم لانه ان حمل على انه في العرف ينصرف الى المعنى الخاص لظهوره فيه ويتبادر منه عرفا فانا بان نحكم عليه بالايلاء ظاهرا بناء على حمل اللفظ على المظاهر المتبادر وهذا لا ينافي انه اذا قصد ذلك المعنى بل قصد معناه الاعم لينعقد الايلاء فيما بينه وبين الله تعالى ويكون عزمهم من اشتراط القصد هو الاشارة الى ذلك اي انه ان لم يرد الايلاء لم ينعقد الايلاء فيما بينه وبين الله تعالى وان حكم ظاهرا بالايلاء اذا سمع منه وان حمل على اطباق العرف على انصرافها اليه وهجر المعنى العام بالكلية بحيث لا يحمل في العرف استعماله فيه وارادته منه اصلا فحينئذ بحسب العرف كالالفاظ الصريحة وح فلا حاجة الى اشتراط امر اخر سوى قصد المعتبر في جميع الالفاظ فتفهم وان الامر ليس كذلك على انه على هذا لا يستقيم ما سيذكره من التوجيه ايضا كما لا يخفى على المتأمل فيه **قوله** واشراكهما او اطلاقهما كان الاولى بناء على وضعها للمعنى العرفي ايضا لغة او جعل الموضوع للمعنيين بحسب اللغة والعرف ايضا داخلا في المشترك والثاني بناء على انحصار الموضوع اللغوي في العام وكون الخاص بحسب جعل اهل العرف ووضعهم وانح لا يكون مشتركا بناء على اعتبار اتحاد الاصطلاح فيه على ما قيل **قوله** وقد روى ابو بصير في الصحيح ظاهر الحكم بصحة الرواية مطلقا الى ابي بصير وكان قصده ما اشرنا اليه من ان الراوي عنه ابن مسكان والظاهر انه انما روى عن ليث المرادي هذا وقريب من هذه الرواية ما سبق من حسنة الحلبي وكذا رواية اخرى ايضا من الحلبي كما اشرنا اليه ثم لا يخفى ان ظاهر هذه الروايات وان كان وقوع الايلاء بهذه الصيغة مطلقا لكن لا شبهة في تقييده بالقصد لانه معتبر مطلقا كما ذكره الشيخ ولما كان الظاهر منها في الروايات معناها العرفي فالمعتبر قصد ذلك المعنى فليقيد به على ما ذكره الاصحاب هذا اذا كان الكلام في وقوع الايلاء بها وعدمه في نفس الامر واما اذا كان الكلام في الحكم الظاهري فالظاهر نظرا الى اطلاق تلك الاخبار كما يفهم من تتبع الماضي الحكم بالوقوع بها مطلقا وعدم سماع ادعاء قصد معنى اخر كما لا يسمع دعوى عدم القصد مطلقا فتأمل **قوله** ويمكن ان يكون فائدة تقييده بالارادة اه هذا جواب عما اورده من ان القصد معتبر في جميع الالفاظ فلا وجه لتخصيص اللفظين بهذا الحكم وحاصله ان القصد ان اعتبر في الجميع لكن فائدة تقييده بالارادة ههنا ان للفظين لما كان معناهما معنى اخر فيتحقق ارادة موضوعا للصفة بها لا يحكم عليه ظاهرا بوقوع الايلاء ما لم يعرف بارادته المعنى الخاص العرفي فان ادعى ارادة المعنى الاخر قبل منه بخلاف الالفاظ الصريحة لاتحاد المعنى فيها واما ادعاء عدم قصد المعنى الصريح فلا يسمع عملا بالظاهر من حال العاقل المختار وانت خبير بانه اذا بنى الكلام على تجويز ارادة المعنى الاخر فالاظهر في الجواب ما ذكرنا من ان فائدة التقييد الاشارة الى عدم انعقاده مع ارادة المعنى الاخر فيما بينه وبين الله تعالى اذ الظاهر من حالهم صحة الايلاء مع تلك الارادة لا بد منها في نفس الامر من غير تعرض لبيان الحكم الظاهري وبهذا عدم الانعقاد مع عدم تلك الارادة في نفس الامر مما لا ريب فيه بخلاف عدم الحكم عليه بالايلاء ظاهرا اذ يمكن ان يناقش فيه بان ظهور اللفظين في المعنى العرفي وبما كفى في وقوع الحكم عليه بالايلاء ظاهرا وعدم الالتفات الى جواز ارادة المعنى الاخر بعده عن حال اهل العرف كما لا يلتفت ظاهرا الى جواز عدم القصد بعده عن حال العاقل المختار وان لم يقع معه فيما بينه وبين الله تعالى وبهذا ظهر ان الامر ليس كما اشرنا اليه فلا يدفع من التمسك باصالة عدم الوقوع ما لم يتيقن خلافه مع تجويز ارادة المعنى الاخر وان كان بعيدا لا يعتبر بخلاف ذلك مع انه قاعدة القصد المجمع على عدم الالتفات اليه على ان بعد ارادة المعنى العرفي بالارادة حكم

قال الشارح القرماني قوله والتحقيق ان القصد معتبر في جميع الالفاظ الخ حاصل التحقيق ان الحكم بصحة الايلاء بهذين اللفظين متوجه لكن لا وجه للتقييد بالارادة اما الثاني فلان القصد المذكور معتبر في جميع الالفاظ وان كانت صريحة فلا وجه لتخصيصهما بها واما الاول فلاطباق العرف على انصرافها اليه وهو يكفي في وقوع الايلاء ولا يضر اشراكهما او اطلاقهما لغة على غيره اذ المناط هو المعنى العرفي وللرواية هذا ورد على ما ذكره من استدلاله التقييد ان القصد المعتبر في جميع الالفاظ لكن في الالفاظ الصريحة لما انحصر مدلولها في واحد فلا يعتبر فيها الا قصد مدلولها وهو امر ظاهر لا حاجة الى التعرض له واما في مثل الجماع والوطي الذي لهما مدلولان عام بحسب اللغة وخاص عرفا فلا يكفي قصد المدلول المطابق بجواز قصد العام وح لا ينعقد الايلاء فلذا اشترطوا في انعقاد الايلاء به قصد المعنى الخاص وهذا ما اشار اليه سلطان العلماء ههنا على وفق ما سبق منه في تحقيق منع المراجعة في كتاب الطلاق ولا يتوهم ان قوله واشراكهما او اطلاقهما لغة على غيره لا يضر مع اطباق العرف على انصرافها اليه من تتمة الاجوبة فلا يدفع هذا البحث فانه بهذا القدر مما ذكرناه لا يستدل على اصل الحكم لانه ان حمل على انه في العرف ينصرف الى المعنى الخاص لظهوره فيه ويتبادر منه عرفا فانا بان نحكم عليه بالايلاء ظاهرا بناء على حمل اللفظ على المظاهر المتبادر وهذا لا ينافي انه اذا قصد ذلك المعنى بل قصد معناه الاعم لينعقد الايلاء فيما بينه وبين الله تعالى ويكون عزمهم من اشتراط القصد هو الاشارة الى ذلك اي انه ان لم يرد الايلاء لم ينعقد الايلاء فيما بينه وبين الله تعالى وان حكم ظاهرا بالايلاء اذا سمع منه وان حمل على اطباق العرف على انصرافها اليه وهجر المعنى العام بالكلية بحيث لا يحمل في العرف استعماله فيه وارادته منه اصلا فحينئذ بحسب العرف كالالفاظ الصريحة وح فلا حاجة الى اشتراط امر اخر سوى قصد المعتبر في جميع الالفاظ فتفهم وان الامر ليس كذلك على انه على هذا لا يستقيم ما سيذكره من التوجيه ايضا كما لا يخفى على المتأمل فيه **قوله** واشراكهما او اطلاقهما كان الاولى بناء على وضعها للمعنى العرفي ايضا لغة او جعل الموضوع للمعنيين بحسب اللغة والعرف ايضا داخلا في المشترك والثاني بناء على انحصار الموضوع اللغوي في العام وكون الخاص بحسب جعل اهل العرف ووضعهم وانح لا يكون مشتركا بناء على اعتبار اتحاد الاصطلاح فيه على ما قيل **قوله** وقد روى ابو بصير في الصحيح ظاهر الحكم بصحة الرواية مطلقا الى ابي بصير وكان قصده ما اشرنا اليه من ان الراوي عنه ابن مسكان والظاهر انه انما روى عن ليث المرادي هذا وقريب من هذه الرواية ما سبق من حسنة الحلبي وكذا رواية اخرى ايضا من الحلبي كما اشرنا اليه ثم لا يخفى ان ظاهر هذه الروايات وان كان وقوع الايلاء بهذه الصيغة مطلقا لكن لا شبهة في تقييده بالقصد لانه معتبر مطلقا كما ذكره الشيخ ولما كان الظاهر منها في الروايات معناها العرفي فالمعتبر قصد ذلك المعنى فليقيد به على ما ذكره الاصحاب هذا اذا كان الكلام في وقوع الايلاء بها وعدمه في نفس الامر واما اذا كان الكلام في الحكم الظاهري فالظاهر نظرا الى اطلاق تلك الاخبار كما يفهم من تتبع الماضي الحكم بالوقوع بها مطلقا وعدم سماع ادعاء قصد معنى اخر كما لا يسمع دعوى عدم القصد مطلقا فتأمل **قوله** ويمكن ان يكون فائدة تقييده بالارادة اه هذا جواب عما اورده من ان القصد معتبر في جميع الالفاظ فلا وجه لتخصيص اللفظين بهذا الحكم وحاصله ان القصد ان اعتبر في الجميع لكن فائدة تقييده بالارادة ههنا ان للفظين لما كان معناهما معنى اخر فيتحقق ارادة موضوعا للصفة بها لا يحكم عليه ظاهرا بوقوع الايلاء ما لم يعرف بارادته المعنى الخاص العرفي فان ادعى ارادة المعنى الاخر قبل منه بخلاف الالفاظ الصريحة لاتحاد المعنى فيها واما ادعاء عدم قصد المعنى الصريح فلا يسمع عملا بالظاهر من حال العاقل المختار وانت خبير بانه اذا بنى الكلام على تجويز ارادة المعنى الاخر فالاظهر في الجواب ما ذكرنا من ان فائدة التقييد الاشارة الى عدم انعقاده مع ارادة المعنى الاخر فيما بينه وبين الله تعالى اذ الظاهر من حالهم صحة الايلاء مع تلك الارادة لا بد منها في نفس الامر من غير تعرض لبيان الحكم الظاهري وبهذا عدم الانعقاد مع عدم تلك الارادة في نفس الامر مما لا ريب فيه بخلاف عدم الحكم عليه بالايلاء ظاهرا اذ يمكن ان يناقش فيه بان ظهور اللفظين في المعنى العرفي وبما كفى في وقوع الحكم عليه بالايلاء ظاهرا وعدم الالتفات الى جواز ارادة المعنى الاخر بعده عن حال اهل العرف كما لا يلتفت ظاهرا الى جواز عدم القصد بعده عن حال العاقل المختار وان لم يقع معه فيما بينه وبين الله تعالى وبهذا ظهر ان الامر ليس كما اشرنا اليه فلا يدفع من التمسك باصالة عدم الوقوع ما لم يتيقن خلافه مع تجويز ارادة المعنى الاخر وان كان بعيدا لا يعتبر بخلاف ذلك مع انه قاعدة القصد المجمع على عدم الالتفات اليه على ان بعد ارادة المعنى العرفي بالارادة حكم

وان ادعى عدمه قبل بخلاف ما لو سمع منه الصيغة الصريحة فانه لا يقبل منه دعوى عدم القصد عملا بالظ من حال العاقل المختار واما فيما بينه وبين الله تعالى فيرجع الى

اللغوي ليس في مرتبة بعد عدم القصد هذا وكتب سلطان العلماء على قوله انه لا يقع عليه ظاهرا الخ اي لا يقع اليمين على ترك الوطي ظاهرا بمجرد
سماعه وفيه نظر اذ انصرافهما عرفا اليه كما ذكر سابقا لو تم لكفى في الحكم عليه والحاصل ان ههنا اعتراضين احدهما انه كما ترى انه لا بد من الارادة
في اللفظين الاخيرين لا بد في سائر الالفاظ الصريحة فلا وجه للتخصيص بالاخيرين وهذا يندفع بما ذكره الش بتكلف في تحقيقه ما ذكرنا سابقا
في صيغ المراجعة في كتاب الطلاق وثانيهما انه كما لا حاجة في الالفاظ الصريحة الى انضمام ارادة اخرى اليه سوى قصد مفهوم اللفظ كذلك لا حاجة
في هذين اللفظين ايضا الى انضمام قصد اخر لان مفهومه العرفي هو ذلك وان كان اعم بحسب اللغة وهذا لا يندفع بما ذكره الش ولا بما سابقا
ذكرنا فتأمل انتهى وفيه تامل اما الاول فلان ما ذكره سابقا انما يكفي في الحكم عليه لو حمل كلامه سابقا على الوجه الثاني الذي ذكرنا سابقا
واما لو حمل على الوجه الاول كما هو الظ فلا اذ ظهوره عرفا في الخاص وتبادره منه فيه لا يمنع من تجويز ارادة المعنى اللغوي فلا يمكن الحكم بوقوعه
بمجرد سماعه ما لم يعترف بقصد ذلك لاصالة البرائة كما اشرنا اليه فهذا منه قرينة على ان مراده بما ذكرنا سابقا هو الوجه الاول الذي
هو الصحيح كما اشرنا اليه فاندفع ما اورده من النظر واما ثانيا فلما ظهر لك من الفرق بين ما ذكره الش وبين ما ذكره هذا الفاضل في باب
المراجعة فما ذكره ليس تحقيق ما ذكره الش على ما ذكره واما ثالثا فلان كون المفهوم العرفي بهذين اللفظين هو ذلك انما يوجب عدم الحاجة فيهما
الى قصد اخر اذا حمل الكلام على الوجه الثاني واما اذا حمل على الوجه الاول فلا كما ظهر مما قررنا فتأمل **قوله** وان ادعى عدمه قبل منه وان لم
يدع شيئا منهما بل قال اني لا اتذكر مرادي فيحتمل عدم الوقوع نظرا الى ظ كلام الاصحاب حيث اشترطوا القصد المذكور فينتفي الحكم عند عدم العلم
بتحقق الشرط للاصل ويحتمل الحكم بالوقوع نظرا الى ما هو الظ من ارادة المعنى العرفي ما لم يدع تذكر خلافه والى اطلاق الروايات المذكورة و
يبعد ان يحكم عليه ح بما هو اخف فيحكم عند عدم شرائط انعقاد اليمين بعدم وقوع الايلاء للاصل وكذا اليمين لعدم شرائطها وعند وجود
شرائط انعقادها بالايلاء الذي هو اخف للاصل فتفطن وقال ره في شرح تع ثم متعلق الايلاء ان كان صريحا في المراد منه لغة او عرفا كايلاج
الفرج في الفرج او عرفا كاللفظ المشهور في ذلك فلا شبهة في وقوعه وان وقع بغير الصريح فيه كالجماع والوطي الموضوعين لغة لغيره وعبر بهما عنه
عرفا عدولا عما يستهجن التصريح به الى بعض لوازمه فان قصد به الايلاء وقع ايضا بغير خلاف كما لا اشكال في عدم وقوعه لو قصد بهما غيره اما لو اطلق
ففي وقوعه نظرا الى صراحتهما عرفا او عدمه نظرا الى احتمالهما غيره من حيث عمومهما لغة قولان اصحهما الوقوع كالصريح وفي الاخبار تصريح بالاكتفاء
بلفظ الجماع انتهى ولا يخفى ان ظ كلامه هناك انه جعل الكلام في وقوع الايلاء وعدمه في نفس الامر لا بحسب الظ وح فما ذكره من احتمال الاطلاق وما
حكم به فيه ما فيه اذ لا يخ الحال مع الشعور والقصد انه اما ان يقصد به معناه اللغوي او العرفي فان لم يقصد شيئا منهما فاما انه لم يقصد المعنى اصلا
ولا شبهة في عدم انعقاده ح فيما بينه وبين الله تعالى او انه قصد احد المعنيين من غير تعيين ولا شبهة ايضا في عدم وقوعه الا ان يحمل على ما ذكرنا
من عدم تذكره الا للاطلاق ونسيانه قصده ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** فيحمل عليه كغيره من الالفاظ فيه ان هذا انما يتجه في الاقارير ونحوها
واما الايلاء فوقوعه على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين وهو الالفاظ الصريحة ولا يمكن الحكم بوقوعه بكل لفظ دال عليه الا بدليل
الا ان يتمسك بعموم الاية الكريمة فتأمل **قوله** واحتمال الالفاظ لغيره ظاهرا انما يفيد عدم وقوعه بها ظاهرا اذا لم يعلم قصد الايلاء والمراد عدم
وقوعه باطنا ايضا وان قصد الايلاء فالاظهر في الاستدلال ان يق اصالة الحل الى ان يثبت ما يرفعه يقينا ولا يقين في غير الالفاظ الصريحة و
للمتكلف حمل كلامهم ايضا على هذا فتأمل **قوله** والروايات ليست صريحة فيه والروايات المتضمنة لما ذكره هي حسنة الحلبي المتقدمة ومثلها رواية
ابي بصير كما اشرنا اليه سابقا ورواية ابي الصباح المتقدمة ايضا وانت خبير بان الثلثة الاول لا دلالة لها على وقوع الايلاء بقوله لاغيظنك الا
بعد قوله والله لا اجامعك كذا وكذا وح فلا يفيد المستدل ولا يدل على وقوع الايلاء به وحده اللهم الا على نسخة او بدل الواو ونعم الرواية
الاخيرة تدل على ما ذكره لكنها وحدها مع عدم صحتها لا تنهض حجة ومثل هذا الحكم المخالف للاصل الا ان يتمسك بعموم الاية الشريفة ايضا
كما اشرنا اليه وبما قررنا ظهر ما في كلام الش من منع صراحة الاخبار فان الرواية الاخيرة صريحة وكذا الروايات الاول على نسخة او وعلى نسخة الواو لا صراحة
لها ولا ظهور ايضا فافهم **قوله** فيتعلق الايلاء بالجميع ولا يبعد ح وقوعها باعتبار التلفظ بالقرب والمس فان حكمهما حكم الجماع والوطي في انصرافهما
اليه عرفا ولان تركهما يستلزم تركه البتة بخلاف عدم مسافتها وعدم جميع المخدة راسه وراسها لعدم انصرافهما اليه ولا تستلزمه ايضا نعم قد تستعمل
فيه والحكم بوقوعها بمجرد ذلك لا يخ عن اشكال فتأمل **قوله** لعموم القران السالم عن المعارض لا يخفى ان ظ الاية الكريمة وقوع الايلاء بالفعل لا ما
يشمل المعلق على الشرط والصفة ايضا على ان الظ في امثال هذه المواضع اما القول بحقيقة شرعية او ان في الحكم اجمالا والتعويل على البيان
النبوي وعلى هذا فالتمسك في هذا الحكم المخالف للاصل بعموم الاية لا يخ عن اشكال بل الاولى الاقتصار على موضع اليقين ويمكن الاستدلال
للقول بعدم الوقوع بصحيحة ابي بصير المتقدمة حيث سئل عن الايلاء بما هو واجب بما لا تعليق فيه فالحكم بشموله للمعلق ايضا لا يخ عن اشكال و
قريب منها الرواية الاخرى من ابي بصير وصحيحة الحلبي ورواية ابي الصباح المتقدمة ومثلها موثقة سماعة قال سئلته عن رجل آلى من امرأته فقال الايلاء
ان يقول الرجل والله لا اجامعك كذا وكذا فانه يتربص اربعة اشهر الحديث **قوله** والسلامة عزيزة فيجب العمل بمقتضاها **قوله** وبهذا يمتاز
عن الشرط حاصله ان جعله يمينا المم عنه بالاتفاق هو ان يعلقه على شرط بقصد الزجر عنه والتعليق على الشرط اعم منه فانه ربما تعلق على شرط
ويقصد به مجرد وقوعه على تقدير الشرط من غير قصد الانزجار عنه والتزام في المعلق عليه اي التزام تركه والتعليق على الشرط الذي وقع فيه الخلاف
هو ما كان من هذا القبيل فتأمل **قوله** واليمين لا تكون معلقة الا بفعلها او فعله اراد بالفعل ما يشمل الترك كقوله ان تركت الصلوة الخ ثم لا

لو حلف بالطلاق او العتاق بان قال ان وطئتك ففلانة احدى زوجاته طالق او عبده حر لانه يمين بغير الله تعالى ويشترط في المولى الكمال بالبلوغ والعقل والاختيار والقصد الى مدلول لفظه فلا يقع من الصبي والمجنون والمكره والساهي والعابث به ونحوهم ممن لا يقصد الايلاء ويجوز من العبد بدون اذن مولاه اتفاقا حرة كانت زوجته ام امة اذ لا حق لسيده في وطيه بل له الامتناع منه وان امره به ومن الكافر الذمي لامكان وقوعه منه حيث يقر بالله تعالى ولا ينافيه وجوب الكفارة المتعذرة منه حال كفره لامكانها في الجملة كما تقدم في الظهار وكان ينبغي ان يكون فيه خلاف مثله للاشتراك في العلة لكن لم ينقل هنا ولا وجه للتقييد بالذمي بل الضابط الكافر المقر بالله تعالى لتمكن حلفه به واذا تم الايلاء بشرائطه فللزوجة المرافعة الى الحاكم مع امتناعه عن الوطي فينظره الحاكم اربعة اشهر ثم يجبره بعدها على الفئة وهي وطيها

وجه للاختصاص بفعلهما بل التعليق على الوجه الذي فسره يمكن جريانه في فعل غيرهما ايضا وما قيل من ان عدم وطيها لا يكون زجرا لفعل غيرهما ففيه انه ربما كان ترك وطي الزوجة مكروها لاحد باعتبار قرابة او صداقة له معها او معه فصار هذا التعليق زاجرا له عن فعل المعلق عليه بل الظ على ما يستفاد من كتب العامة القائلين بصحة الحلف بالطلاق والعتاق وامثالهما ويشهد به تتبع موارد استعمالاتهم جريان هذا الحلف في كل فعل قصد الزجر عنه سواء من الحالف او غيره مط بل في غيره من الاخبار التي قصد تحقيق نقيضها كقولهم ان لم يكن فلان افضل من فلان فانت طالق ثم ان اطلاق الحلف واليمين على التعليق على ما فسره الش ره كانه مجرد اصطلاح او مجاز باعتبار ان اليمين كما يوجب الزجر عن المخالفة كذا هذا التعليق حذرا من وقوع الطلاق مثلا على تقدير المخالفة وعلى هذا فاستدلال الش ره بعدم وقوعه يمينا باختصاص الحلف بالله تعالى والمنع من اليمين بغيره هو الحلف واليمين بالمعنى المتبادر لا ما يشمل مثل هذا التعليق وهو ظ ثم كلامه ههنا اخر وهو ان الغرض من عدم وقوعه يمينا اما انه اذا جعل الايلاء يمينا فلا ينعقد ايلاء او انه لا ينعقد يمينا او انه لا يجب الوفاء بما حلف به عليه اي ترك الفعل الذي دخل عليه الشرط ان كان فعله اذ لا يتوهم وجوب الوفاء في غيره فعلى الاول صح الدليل الاول واما الدليل الثاني فلا اتجاه له اذ الحلف على ترك الوطي وقع بالله تعالى فاختصاص الحلف بالله تع لا يمنع من انعقاده ايلاء وعلى الثاني لا يتجه شيء من الدليلين اما الثاني فلما ظهر وجهه واما الاول فلان التجريد عن الشرط لو سلم انما يعتبر في الايلاء وترتب احكامه واما في انعقاد اصل اليمين فلا لصحة اليمين المشروط عندهم وينبغي ان يكون يمينا مط يلزمه حكمه وعلى الثالث يتجه الدليل الثاني اذ الحلف على ترك الشرب مثلا وقع بالايلاء لا بالله تعالى مع ما عرفت من التجوز في اطلاق الحلف عليه لكن حمل المسئلة هنا بعيد جدا بل لو ذكر هذا لينبغي ان يذكر في كتاب اليمين واما الدليل الاول فلا يرتبط به كما لا يخفى فكانه ره جعل غرض المص ره مجموع الاول والثالث فاستدل على الاول بالاول وعلى الثاني بالثاني هذا والظ ان اليمين بالايلاء والطلاق وامثالهما ليس على الوجه الذي ذكره الش بل ظ الكلام وان كان هو التعليق على ما ذكره لكن الغرض هو مجرد الحلف على ما علق عليه والتزام الزجر عنه ان كان فعله وتحقيق وقوع نقيض متعلقه وصدقه ان كان خبرا وان كان فعلا لغيره فقد يقصد زجره عنه وتحليفه على ان لا يفعل وقد يقصد تحقيق انه لا يفعله كما في الخبر والحاصل ان اليمين بهذه الاشياء بمنزلة ما يق في المحاورات ان فعلت او فعل فلان كذا او ان لم يكن زيد افضل من عمرو وكان كافرا او بريئا او عابد وثن او كان الكلب خيرا منه او احرقت كذا او زوجتي حرام في بيتي وما شابهها فكما انه لا تعليق فيها حقيقة فكذا فيها وانما الغرض مجرد الحلف واليمين وعلى هذا فاطلاق الحلف واليمين عليه كانه ليس بالمجاز او الاصطلاح وح فعدم وقوع الايلاء لو جعله يمينا اي عدم وقوعه ايلاء ظاهر اذ لم يقصد الايلاء بل قصد الحلف به على شيء اخر وكذا عدم وقوعه يمينا اذا لم يقصد الحلف بالله على ترك الوطي بل قصد الحلف بالايلاء على شيء اخر وكذا عدم وجوب الوفاء به والزجر عن متعلقه لاختصاص الحلف بالله تعالى على انه لو صح اليمين لوجب ان تكون كفارته كفارة اليمين لا وقوع الايلاء ومثله القول في الحلف بالطلاق والعتاق والظهار وامثالها فلا يقع شيء منها لعدم قصدها ولا يجب ايضا الوفاء لعدم صحة اليمين بها على ما ذكرنا فتأمل قوله او حلف بالطلاق والعتاق اي لا يقع الحلف بها وعلى هذا فذكره ههنا استطراد بتقريب ما سبق ثم قد ظهر بما تلونا عليك سابقا ان ما ذكره الش ههنا من الدليل انما ينهض على عدم وقوع الحلف بالطلاق والعتاق يمينا ولا يدل على عدم وقوع الطلاق والعتاق على تقدير مخالفة الشرط وهو العمدة في هذا المقام على ما عرفت فكان عليه ان يستدل بعدم جواز التعليق في الطلاق والعتاق هذا على ما ذكره في تفسير اليمين واما على ما ذكرنا فيتجه كلامه ههنا كما لا يخفى ويمكن حمل كلام المص على معنى اخر وهو ان يكون المراد انه لا يقع الايلاء لو جعله يمينا اي بالحلف بالايلاء او بالحلف بالطلاق او العتاق اي الحلف المعتبر في الايلاء هو الحلف بالله لا بالايلاء او بالطلاق او العتاق كان يقول ان وطئتك فوالله لا جامعتك او فلانة طالق او عبدي حر وعلى هذا فلا استدراك وانت خبير بان كلام الش ههنا لا يابى عن الحمل عليه بل يستقيم ح ما اورده من الدليل ولكن كلامه في الشرح السابق ينادي بعدم الحمل عليه والا لكان الظ بدل قوله كان يقول ان فعلت كذا كان يقول ان وطئتك الا ان يق انه مثال لمطلق جعل الايلاء يمينا حتى يعلم منه الايلاء الذي جعل يمينه الايلاء ولا يخفى ما فيه من التكلف وايضا حمل قوله وعدم وقوعه يمينا على هذا المعنى بعيد جدا بل كان الظ ان يقول وعدم وقوعه لو جعله يمينا كما في المتن ثم على هذا ايضا انما يتجه الدليل الثاني واما الدليل الاول فلا اتجاه له الا ان يق انه جعل الغرض عدم وقوع الايلاء في هذه الصورة مط اي لا بالنسبة الى الوطي الاول ولا بالنسبة الى ما بعده ويكون قوله بعد اعتبار تجريده عن الشرط دليلا على الثاني وقوله واختصاص الحلف اه دليلا على الاول فتامل ٥ الحمد لله تعالى وصلى الله على رسوله واله ٥ تمت الحواشي المتعلقة بهذا المقام على احسن ما يتصور من التمام اعلى الله مقام مؤلفه النحرير القمقام بمحمد النبي واله عليهم الصلوة والسلام

قبلا ولو بمسماه بان يغيب الحشفة وان لم ينزل مع القدرة او اظهار العزم عليه اول اوقات الامكان مع العجز او الطلاق فان فعل احدهما وان كان الطلاق رجعيا خرج من حقها وان امتنع منهما ضيق عليه في المطعم والمشرب ولو بالحبس حتى يفعل احدهما وروي ان امير المؤمنين ع كان يحبسه في حظيرة من قطب ويعطيه ربع قوته حتى يطلق ولا يجبره الحاكم على احدهما عينا ولا يطلق عنه عندنا بل يخيره بينهما ولو الى مدة معينة تزيد عن الاربعة ورافع فلم يفعل احد الامرين حتى انقضت المدة سقط حكم الايلاء لانحلال اليمين بانقضاء مدته ولم تلزمه الكفارة مع الوطي وان اثم بالمدافعة ولو اختلفا في انقضاء المدة المضروبة قدم قول مدعي البقاء مع يمينه لاصالة عدم الانقضاء ولو اختلفا في زمان ايقاع الايلاء حلف من يدعي تاخره لاصالة عدم التقدم والمدعي للانقضاء في الاول هي الزوجة لتطالبه باحد الامرين ولا يتوجه كونها منه اما الثاني فيمكن وقوعها من كل منهما فتدعي هي تاخر زمانه اذا كان مقدرا بمدة لم تمض قبل المدة المضروبة فترافعه ليلزم باحدهما و

يدعي تقدمه على وجه تنقضي مدته قبل المدة المضروبة ليسلم من الالتزام باحدهما وقد يدعي تاخره على وجه لا يتم الاربعة المضروبة لئلا يلزم اذا جعلنا مبداها من حين الايلاء وتدعي هي تقدمه ليتم ويصح الايلاء من الحصى والمجبوب اذا بقي منه قدر يمكن معه الوطي اجماعا ولو لم يبق ذلك فكك عند المص وجماعة لعموم الايات واطلاق الروايات والاقوى عدم الوقوع لان متعلق اليمين ممتنع كما لو حلف الا يصعد الى السماء ولان شرطه الاضرار بها وهو غير متصور هنا وفيئته على تقدير وقوعه منه العزم على الوطي مظهرا له اي للعزم عليه متعذرا من عجزه وكذا فئة الصحيح لو انقضت المدة وله مانع من الوطي عقلي كالمرض او شرعي كالحيض او عادي كالتعب والجوع والشبع ومتى وطي الولي لزمته الكفارة سواء كان في مدة التربص او قبلها لو جعلناها من حين المرافعة او بعدها لتحقق الحنث في الجميع وهو في غير الاخير موضع وفاق ونفاها فيه الشيخ في ط لاصالة البراءة وامره بالمنافي للتحريم الموجب للكفارة والا صح الخ

كتاب اللعان

مقترنة على ذلك بينهما ولا بد من التلفظ بالشهادة على الوجه المذكور فلو ابدلها بمعناها كاقسم واحلف وشهدت او ابدل الجلالة بغيرها من اسمائه تعالى او ابدل اللعن والغضب بالصلف والكذب بمراد فيهما او حذف لام التاكيد وعلقه على غير من قوله ان لصادق ولم يحذف لذلك من التقديرات لم يصح وان يكون الرجل قائما عند اداء الشهادة واللعن وان كانت المرأة جالسة وكذا يكون المرأة قائمة عند ادائها الشهادة والغضب وان كان الرجل جالسا وقيل يكونان معا قائمين في الادائين ومنشأ القولين اختلاف الروايات واشهرهما واصحهما ما دل على الثاني وقد يتقدم الرجل ولا فلو تقدمت المرأة لم يصح عملا بالمنقول من فعل النبي صلى الله عليه وسلم ولان لعانها لاسقاط الحد الذي وجب عليها بلعان الزوج وان يميز الزوجة عن غيرها تمييز ايمنع المشاركة اما بان يذكر اسمها ويرفع نسبها بما يميزها عن غيرها او بالاشارة ان كانت حاضرة وان يكون الاشارة بجميع ما ذكر باللفظ المعتبر في الصحيح مع التعذر بحجة

كتاب اللعان

في اللغة مصدر لاعن بمعنى تلاعن كالقتال والضراب وسمي به الكلمات المخصوصة لتضمنها اياه وفي الشرع شهادات مؤكدات بايمان مقرونة بلعن وغضب جعلت قائمة مقام حد القذف في حق الزوج او حد الزنا في حق الزوجة او التعزير لكاذبهما ان كانت ليشبه ايمانها ايمان الرجال او حد الزنا في حق الاجنبي ان كانت حاضرة وان يكون بحضرة الحاكم او نائبه او جماعة من المسلمين ويجمع ما ذكر باللفظ المعتبر في الصحيح مع التعذر بحجته

قوله مقصورة على ذلك اي على ما ذكرنا من ان الرجل يلاعن في الزنا بهما والمرأة في الشهادات والغضب عند حاجة الى اضافة نفي الولد ايضا لان لعانها لا يؤثر في سقوطه بل انما ينتفي بعد لعانه وانما فائدة لعانها سقوط حد الزنا عنها اذ لو لم تلاعن وجب عليها الحد بعد لعانه ولعانها مسقط له فهي كالمحتاج الا انه لكذبه في الرمي عضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رماني به من الزنا ثم قال ولا تحتاج الى ذكر الولد لان لعانها لا يؤثر فيه ولو تعرضت له لم يضر فتقول هذا الولد ولد لا يستوي اللعانان وينتفي الولد بلعانها بعد لعان الزوج فقط وان عدم حاجتها الى ذكر نفي الولد وسقوط الحد عنها بمجرد لعانها بدون التعرض له يقتضي ان لا يذكر في لعانها ايضا لكن الاصح ذكره لانه هل ينتفي الولد بلعانها بعد لعان الزوج فقط تامل لاحتمال ان يكون نفيه شرعا موقوفا على التلاعن بينهما وفيه ولا يكفي التلاعن في الزنا بمقتضى ما مر فان الاصل ثبوته ما لم يتيقن نفيه ولا يتيقن الا بما وقع التلاعن بينهما فيه ايضا ثم ان هذا كله انما هو اذا كان لعانها لاثبات الزنا ونفي الولد جميعا بعد ذكر تلفظهما بالعين واما لو كان لنفي الولد فقط كما اذا صدقته في الزنا ودون نفي الولد فقيل يلاعن فيه كما سيجيء فلا بد فيهما من نسبة الصدق والكذب لا نفي الولد اصلا الجزء الاخير منها من دون الزنا وهو وطء وكذا لو قيل بالتلاعن فيها لو نفى الولد فقط باعتبار الشبهة لا بالزنا فانه ايضا لا بد من نسبتهما الى نفي الولد

قوله لانه اللغات من غير ترجيح يشكل لا يخفى انه لا اشكال لو نص عليه كما فرضه فالمراد انه يشكل مع عدم النص وكان الاظهار بهذا لما مع عدم النص فيشكل

قوله واذ الاعن الزوج فيقتصر الحاكم الخ سقط هنا الحد اي حد القذف الذي يثبت عليه بسببها بالزنا او نفي الولد بناء على كونه حقا فانه ايضا كما صرح به في بحث القذف حيث عد من عدلين يلقنان عليهما الصيغة بما يجب ان يقال ان قال لولدي الذي اقر به لست بولدي او انتفى من هذا الشرح هناك ولو لم يكن قد اقر به ولكنه لا حق به شرعا بعد ذلك لاقراره فكذلك لكن لو دفع الحد باللعان بخلاف المقر به فانه لا ينتفي منه ولا يخفى ان في الحكم بكونه قذفا باحد القيدين تامل لاحتمال الشبهة كما اعترف به الشهنا في الرد على ما نقله عن التحرير من نعم لو ثبت اجماع على الحد فيهما او دليل اخر فيمكن ان يكون حكمه حكم القذف ويحمل كلامهم عليه لكن الشهنا في شرح نخ حكم بكونه من الفاظ القذف الصريح لغة وعرفا فيثبت به الحد لا محالة ولا يخفى ما فيه مع تجويزه الاحتمال المذكور والظاهر انه اذا صرح بالشبهة او احتمالها فلا يجب الحد حتى لا يلزمه الحد ولا يمكنه اسقاطه الا باللعان بنسبتها الى الزنا بل يكفيه اللعان بالشهادة على مجرد نفيه ويكون حكم نفيه لا سقوط الحد ويجب المتبادر من الرجل ايضا لعدم ثبوت حد عليه هنا واما وجوب الحد على المرأة ففي صورة رميها بالزنا في لعانه لا اشكال فيه واما في صورة مجرد نفي الولد فيه اشكال لانه بالشهادة في حكم المذكور في لعانه لا بعد الا نفي الولد لانه الزنا لاحتمال الشبهة كما ذكرنا فيحكم به بوجوب حد هما مع بناء الحدود وعلى التحقيق ودرئها بالشبهات الا ان يقال ان لعانها ثم اللعن كما ذكر بقوله ثبت كون نفي الولد قذفا شرعا فهو بمنزلة رميها بالزنا فاذا ثبت ذلك بلعانه وسقط الحد عنه بلزمه ثبوت زناها ووجوب الحد عليها الا ان يسقط بلعانها ولا يخفى ما فيه من الاشكال وعلى ما ذكرنا من ان الظاهر في حكم لعانه يظهر منه حكمها ايضا وانه مع تصريحه بالشبهة او احتمالها لا يحد عليها واما مع اطلاقه فانما يجب ثبوت الحد عليها اذا قبل بكونه قذفا وثبوت الحد عليه لان يلاعن بالشهادة برميها بالزنا ان رجح بثبت بلعانه زناها ويجب الحد عليها الا ان يسقط باللعان واما اذا لم يقبل احد الامرين فلا وجه للقول بثبوت الحد عليه في نفي الولد بل ينبغي تخصيص الحكم بصورة التي يقبل المذكور يجب الحد عليها اما بصورة رميها بالزنا او بما يعم ونفي الولد ايضا اذا لم يصرح بالشبهة والموالات بين كلماتها ورميها بالزنا ولعانه له ومن هذا يظهر انه لا بد من تخصيص اطلاق الحد عليها اما بصورة رميها بالزنا او بما يعم ونفي الولد ايضا اذا لم يصرح بالشبهة فلو تركها حتى فات احتمالها لكن يبقى انه ان صرح ففي صورة لم يجب الحد عليها بكل وقع التلاعن بينهما اذ باعث الزوجة على اللعان ان لا يثبت حد عليها حتى تسقطه بالملاعنة وانتفاء الولد لا يسقط بلعانها كما قلنا سابقا عن شرح نخ بل انما يستقر بلعانها فلا باعث لها عليه بل تكذيبها له في نفيه باعث طبعا على ان تكمل خلاله لغرض بطل عدم اللعان لئلا ينتفي واذا لم تلاعن الزوجة فتنتفي فائدة لعانه ايضا اذ لا فائدة لرح الا نفي الولد وهو لا ينتفي الا بلعانها على ما يظهر من كلامهم ويستحب ان يجلس الحاكم مستدبر القبلة ليكون وجهها اليها وان تقف حيث تكون عن يمين الرجل وان يحضر من الناس من يسمع اللعان ولو بعتبة الباب غير منع جدا

قوله سقوط الحد بن عنها عموم هذا مبني على ما ذكرنا من عدم نفي الولد بقذفها والحق ما فصلنا

قوله اذا لا يمكن الزوج ان تشهد يمكن ان يكون من باب التفعيل اي لا يمكنها الحاكم وكانه اولى ثم لا يخفى ان هذا انما يفيد عدم امكان لعان الزوج لنفي الولد كما هو المدعى فلعل بناؤه على دعوى

قوله توقف نفي الولد على لعانها ايضا اما مطلقا كما هو الظاهر من اطلاق جدهم سابقا نفي الولد من الاحكام المتعلقة باللعانين لو فيها اذا رماها بالزنا

قوله توجه اللعان منها فظاهره

والمعتوه هو الذي يخلط في كلامه لنقصان في عقله وهو من ولد أعمى أو أصم أو أخرس أو مجنون أو مغلوب على عقله بمرض أو كبر سن أو نحو ذلك فلا يقع طلاقه ولا عتاقه ولا يمين ولا نذر ولا ظهار ولا إيلاء ولا شيء من تصرفاته إلا ما كان من ضروريات معاشه كالبيع والشراء بالغبن اليسير ونحو ذلك وأما السكران فإن كان سكره بسبب محرم كشرب الخمر عالما بتحريمها مختارا لشربها فإنه يقع طلاقه وعتاقه وإيلاؤه وظهاره ويمينه ونذره وإقراره وسائر تصرفاته كالصاحي وإن كان سكره بسبب غير محرم كما لو شرب دواء لمرض فأسكره أو أكره على شرب الخمر فسكر أو جهل أن ما شربه مسكر أو كان قريب عهد بالإسلام أو نشأ ببادية بعيدة عن العلماء فشرب الخمر وسكر منها فإنه لا يقع طلاقه ولا عتاقه ولا شيء من تصرفاته لأن السكران في هذه الحالة زائل العقل أشبه المجنون والنائم والمغمى عليه والله أعلم

قوله ولا من المجنون المطبق الخ أي لا يقع طلاق المجنون المطبق ولا عتاقه ولا شيء من تصرفاته لأن المجنون المطبق زائل العقل أشبه النائم والمغمى عليه والله أعلم

قوله ولا من المريض إذا استغرق جنونه مرضه كذا وقع في المغني وزاد المعتوه عن ثلث المال بعد الدين إن كان الأمر إجازة الغرماء والورثة في الاكتفاء بإجازة الغرماء في الصورة الأولى وجهان من المنع من العتق لحقهم ومن اختصاص الوارث بتعلق الزكاة والأقوى التوقف على إجازة الجميع والأقرب صحة مباشرة الكافر للعتق لا طلاقه لأن الإزالة أعم منها وكذا العتق إزالة الملك وملك الكافر ضعيف من ملك المسلم فهو أولى بقبول الزوال وأشار بقيد الغريم إلى أنه لا فرق بين الغريم الآدمي وغيره لأن مطلق الغريم يشمل الجميع والله أعلم

للورثة عليك سابقا أنه لا وجه للعائها الثوب الحد عليها بمجرد قذفها وعدم سقوط الحد بالملاعنة وعدم سقوط نفي الولد بالملاعنة بل بعدم نفيه لأنه تحيث تدعي أن زوجها كان يعترف بأن الولد منه كيف تلاعن بناء على أنه لا يعترف بالزنا ويحصل به مطلوبه اللهم إلا أن يقال إن الزوج لم يعترف بالزنا صريحا بل ادعى أنه رآها تزني وهذا لا يكفي في نفي الولد لاحتمال أن الفراش لغيره والله أعلم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

في كتاب العتق في شرح غوامض المنتهى ولا يصح العتق على أحد إلا بطل العتق الفضولي قوله ولقوله ﷺ لا عتق إلا في ملك كان الرواية عنه بهذا المضمون مستفيضة من طرق العامة والخاصة وما نقله ههنا من طرقنا ففي الصحيح عن الحسن بن إبراهيم بن هاشم عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك ورواه في الفقيه أيضا مرسلا عنه وفي باب إيقاع الطلاق عن مسمع أبي سيار عن أبي عبد الله ع قال قال رسول الله ﷺ لا عتق إلا بعد ملك قوله خرج عن المتنازع أي المبحث فإن الكلام في الأعتاق الاختيارية وأنه لا يصح من غير المالك فلا حاجة إلى استثناء العتق بالسراية لأنه فوري فاستثناؤه في كلام من استثناه من الأصحاب كما تقدم في سراية ما ينعتق أو بنى على جعل المستثنى منه مطلق الإعتاق الشامل للاختياري وغيره ولا يخفى أن الثاني أنسب بوجهي الروايتين فإن الواقع فيها هو العتق الشامل بإطلاقه للاختياري وغيره فيحمل الاستثناء المذكور إلا أن يختص بالعتق الواقع بالاختيار لكونه الشائع الغالب فتدبر قوله ولو علق غير المالك العتق بالملك لناجز له كما لو قال لعبد مضاف إلى ما سيملكه إن ملكتك فأنت حر عند دخول الدار فقد روى الشيخ في الصحيح عن زرارة قال سألت أبا جعفر ع عن الرجل يقول إن اشتريت فلانة أو فلانا فهو حر وإن اشتريت هذا الثوب فهو للمساكين وإن تزوجت فلانة فهي طالق فقال ليس ذلك كله بشيء لا يطلق إلا ما يملك ولا يعتق إلا ما يملك قوله الآن يحمل عند الأربعة على وجوب الاعتناق في الصورتين الأوليين لعموم الأمر بالوفاء بالنذر وأما الصورة الثالثة وهي ما لو قال لله علي إن حران ملكته فيحتمل أن مرجع أحد الشقين إلى أصل الحكم بعتقه بعد الملك وثانيهما أن مرجعه إلى صيغة العتق بعد الملك لأن الأول فلا نذر فما في حكمه لا بد من تعلقه بفعل الملتزم مشعرة دلته كما صرح جوابه وكونه حرا ليس من فعله فلا بد أن يصير متعلقا للنذر فلا بد من تحويله إلى ما هو فعله وهو تحصيل حريته بهذه الصيغة أي اعتاقها إياه ولا يصح هذا الوجه إن لم يصح العتق شرعا إلا بعد الملك بمقتضى الإجماع والروايات وكذا لم يصح العتق المشروط على الملك بأن الأصحاب بل ادعى في ألف الإجماع عليه كما سيجيء فيكون معلق النذر مما لا يصح شرعا فيبطل وأما اعتاقه بعد الملك بصيغة أخرى فلم يقصده فلا وجه للحكم بوجوبه ولو فرض أن قصده ذلك فلا ريب في صحة نذره ووجوب الاعتاق عليه بصيغة أخرى ولا يصلح ذلك محلا للنزاع فالمخرج الحكم ببطلان هذا النذر بالأعلى الفرض المذكور لكن أين في كلام الأصحاب التعرض لهذا الاحتمال بل الذي في كلامهم لما لا نزاع في انعقاده إلى الصيغة وعدمه لكن التعرض لهذه المسئلة قليل فيهم فلا يظهر إجماع عليه وإذا لم يكن إجماع فلا ريب في توجيه ما ذكرناه وأما الثاني فإن أريد على تقدير القول بصحة النذر هو انعقاده إلى الصيغة كما قواه الشهيد فإنه ما يمكن أن يبنى في توجيه صحته إن بوشر بأنه قد تعلق النذر بكونه حرا وهو وإن كان ليس من فعله المباشري لكنه مما يمكنه تحصيله بانتفاء سببه وهو صيغة العتق فيكون من أفعاله التوليدية ويصح تعلق النذر به بهذا الاعتبار فيجب عليه ذلك لعموم الأمر بالوفاء بالنذر ولا يحصل ذلك بصيغة النذر مما ذكرنا من الوجهين فلا بد من تحصيله بانتفاء صيغة أخرى بعد الملك إذ لا مانع منه وأما القول بوقوع العتق بمجرد صيغة النذر واستغنائه من قاعدة عدم صحة العتق في غير الملك مع عدها هذه عليه فلا وجه له نعم الأمر في حديث كونه فرجا كذلك لا يظهر لهم دليل على عدم صحة العتق المشروط إلا الإجماع لو كان والإجماع في النذر مع نقلهم الخلاف في أصله أيضا كما ستقف عليه فانظره ولا يخفى أن القول بالصحة على الوجه المذكور وعلى تقدير إطلاق القصد لا يصح عن قوة أما لو كان قصده تعلق نذره بأصل أنه حر بعد دون فعل منه وتحصيله بهذه الصيغة فالمحصل للبطلان كما ذكرنا أو الأقسم قوله وربما قيل بالاكتفاء هنا إلى آخره هذا جواب عما ذكرنا من الدليل على عدم وقوع العتق بصيغة النذر فإنه عتق في غير الملك بأنه يمكن القول بوقوع الملك بعد وقوع سببه من البيع ونحوه أو قبيله أيضا فيتعلق العتق به بناء على نذره فلا بأس في الإجماع والروايات على عدم وقوع العتق في غير الملك وأنت خبير بأنه لو قام دليل على صحة خصوص هذا النذر ولا فكر إن ارتكاب هذا التعسف والقول باستثنائه من القاعدة بدون مؤونة ارتكاب ذلك وأما بدون ذلك بل بمجرد عموم الأمر بالوفاء بالنذر فيشكل ذلك بل الظاهر أما القول بعدم وجوب الوفاء بمثل هذا النذر لكون متعلقه غير مشروع وظهور تعميد الأوامر الواردة بالوفاء بالنذر بالمشروع مع أصالة البراءة أو القول بوجوب الوفاء به بإيقاع الصيغة بعد الملك وأما الاكتفاء بالملك المجرد فبعيد جدا ومنافاة لفظ الروايات مهما صحيحة زرارة السابقة إذ السائل إنما سئل عن رجل يقول إذا اشتريت فلانة أو فلانا فهو حر وظاهر عرضه ليس إلا السؤال عن وقوع الحرية بعد الشراء وحكم ع بأنه لا يعتق إلا ما يملك فالظاهر منه عدم وقوع العتق بذلك إنما نعم لو صح الاكتفاء بالملك المجرد لم يقع وقوع العتق بما ذكره السائل فلا نذر في الجواب إلا أن يقال إن مثل هذا العتق لا يقع الأمر النذر فما في حكمه وأما جعل العلة عدم وقوع العتق الا فيما يملك فلا يستقيم ثم إن المصنف رحمه الله قال لو علق العتق بالملك فهو لغو إلا أن يجعله نذرا أو عهدا أو يمينا وح إن قال لله علي اعتاقه إن ملكته فلا بد من صيغة وإن قال لله علي إنه حر إن ملكته فهي افتقاره إلى الصيغة تظهر من تصريح الروايتين بالعتق وقطع المحقق بافتقاره إلى الصيغة لئلا يقع العتق في غير الملك إلى الصيغة في غير محله

العبد المعتق كذا لكن بالنذر لا غير بان ينذر عتق مملوك بعينه وهو كافر اما المنع من عتقه مطلقا فلانه جنبث وعتقه انفاقا فله في سبيل الله وذمي الله عنه بقوله ولا يتمتعوا الجنبث منه تنفقون ولاشتراط القربة فيه كما مر ولا قربة في الكافر ولرواية سيف بن عميرة عن الصادق قال سالته ايجوز للمسلم ان يعتق مملوكا مشركا قال لا واما جوازه بالنذر فالجمع بين ذلك وبين ما روى ان علي اعتق عبدا نصرانيا فاسلم حين اعتقه بحمله على النذر والاولى على عدمه وفيهما معا نظر لان ظ الاية وقول المفسرين ان الخبيث هو الرديء من المال يعطي الغير ويبقى كانتا لمالية في الكافر خير من العبد المسلم فالانفاق لمالية لا لعتقها الخبيث ومع ذلك فالنهي مخصوص بالصدقة الواجبة لعدم جزمه الصدقة المندوبة بما قيل ورواه حتى تبقى تمرة اجماعا والقربة يمكن تحققها في عتق المولى الكافر المعتق بالله نعم الموافق له في الاعتاق فانه بقصد وجه الله كما يعتق قاتل مروان لم يحصل الثواب وفي المسلم اذا نظر القربة بالاحسان اليه وفك رقبة من الرق وتر تب عليه في الاسلام كما روي من فعل علي وخبر سيف مع ضعف سنده احض من المدعى ولا ضرورة الى الجمع حيثما لا يدل عليه اللفظ اصلا فالقول بالصحة مطلقا طريق مع تحقق القربة منحتة وهو مختار المصنف في الشرح ولا يتفق العتق على تجارة المالك بوضع من عزه بل يبطل هذا المضمون من عزه بطاعا وقوله لا عتق الا في ملك ووقوع عتق من عزه بالتراخي رجوع عن المنازع واستثناء اما منقطع او نظر الى مطلق الاعتاق ولو علق عتق المالك بالملك بعد الا ان يجعله نذرا او في معناه كله على اعتقاد ان ملكه يجب عند حصول الشرط و يقتضي الى صيغة العتق وان قال الله على ان اعتق ان ملكه على الاقوى وربما قيل بالاكتفاء هنا بالصيغة الاولى كفاء بالملك الضمني كملك القريب فانه يعتق ولا يجوز تعليقه على شيء كقوله ان جرى ان فعلت كذا واذا فعلت الشمس الا ان الفرق فان يجوز ان تعلق بالموت كما مر الا يجوز والا ان النذر حيث لا يفتقر الى صيغة ان قلنا به نعم لو نذر عتق عبده عند شرط سائغ فنفعل النذر يعتق مع وجود الشرط بالصيغة الاولى من غير تردد واشكال ان كانت الصيغة ان كان كذا فعبدي حر ولا يخفى ما في الوجهين من الركاكة وكان الاولى اسقاط قوله والا في النذر الى اخره هنا من البين والاشارة الى هذا الاستثناء ايما الى القول به بعد الفراغ من شرح قوله نعم ثم انه على الوجهين اللذين منه انه لا يرد عنه ولا اشكال في انعقاد النذر مع التعليق على الشرط السائغ ولا يخفى انه اذا لم يصح التعليق على الشرط بنبغي ان يحكم مع النذر ايضا بعدم انعقاده لعدم صحة متعلقه فاستثناء النذر لا بد له من دليل الا ان يقال انه لا دليل على عدم صحة التعليق الا الشهرة او الاجماع وهما مشتبهان مع النذر لتصريح جماعة من اجلة الاصحاب بصحته معه وعدم نقل خلاف فيه وان كان كلام جماعة منهم مطلقا خاليا عن الاستثناء المذكور وانما كان كذلك فلا بعد عن العمل بعموم ادلة وجوب الوفاء بالنذر وما هو في حكمه وفي كلام سيجيء ويمكن ان يستدل على الصحة مع النذر بحسنة في باب تدبير هم بزهاشم عن اسحق بن عمار وحاله معروف عن ابي ابراهيم قال قلت له رجل كانت عليه حجة الاسلام فاراد ان يحج فقال له تزوج ثم حج فقال ان تزوجت قبل ان احج فعلي ان لا حج فتزوج قبل ان يحج فقال اعتق غلامه فقلت له يريد بذلك وجه الله فقال انه نذر في طاعة الله والحج احق من التزويج واوجب عليه من التزويج قلت فان الحج تطوع قال فقال ان كان تطوعا فانهى طاعة الله عز وجل قد اعتق غلامه وقد نقل المحقق هذه الرواية في غير موضع واشكال الا ان يكون نذرا ولا يخفى ان الرواية كالصريح في انه كان على وجه النذر فلا وجه للاشكال وقال السيد المحقق بجل الدين في شرحه وفي السند قصور فان راويها وهو اسحق بن عمار قبل انه فطحي وفي المتن اشكال من وجهين احدهما ان ما تضمنه الرواية من اللفظ لا يقتضي الالتزام بخلو عن صيغة اليمين والنذر

والعهد

والمطابق للعبارة الاول لانه العتق المعلق لا الثاني فانه الاعتاق م

والعهدة يمكن دفعه بان المراد بذلك الاخبار عن الصيغة المقتضية للالتزام كما يدل عليه قوله انه نذر في طاعة الله لان هذا اللفظ هو الملزم وثانيهما ان المملوك انما يحرر بصيغة العتق فاذا نذر صيرورته حرا فقد نذر امرا ممتنعا فلم ان يقع باطلا نعم لو نذر عتق العبد صح النذر ووجب العتق وحصل التحرير به ولعل المراد بقوله فغلامي حر انه حيث صار مندورا العتق فكانه قد صار حرا الان ما لم الى الحرية وبالجملة فهذه الرواية قاصرة عن اثبات الاحكام الشرعية والمتجه الرجوع فيما تضمنته الى القواعد المقررة انتهى ولا يخفى ان قضية السند كما ذكره لكن قد عرفت عدم وقوع الوجه الاول من وجهي الاشكال المتقدمين واما الوجه الثاني فيرد عليه انه يكفي لصيغة العتق انها حر وقد عرفت انه لا دليل على عدم صحة التعليق مع النذر فلا مانع من انعقاده به ولا يكون نذرا ممتنعا وما ذكره من التاويل وان كان ممكنا لكنه خلاف ظاهر الرواية فان ظاهرها وقوع العتق بمجرد ذلك فلا يصار الى التاويل الا بدليل وليس فليس الا قصور السند وكانه لا قصور فيه لان الادلة العامة لوجوب الوفاء بالنذر مع عدم المعارض تكفي للحكم والرواية تصلح مؤيدا ومؤكدا له وما ذكره من ان المتجه الرجوع الى القواعد المقررة ففيه ان بعد الحمل على النذر لا رجوع فيه عن القواعد المقررة وكانه غفل عن مسئلة التعليق مع النذر لعدم شهرته في كلام الاصحاب فقال ما قال وههنا كلام اخر وهو ان في عموم ادلة النذر بحيث يشمل مثل هذا النذر تاملا فان المتبادر الشائع من النذر هو ان يكون متعلقه فعلا يصلح بعد النذر للاتيان به والوفاء بالنذر ولعدم فحث ويجب الكفارة والروايات الواردة في موارد النذر انما هي فيما هو من هذا القبيل كما يظهر بتصفحها واما نذر امر يقع بالنذر كما لا محالة ولا يمكن حنثه فغير معهود ولم يرد به نص صريح ويؤيد ذلك معناه اللغوي على ما هو المشهور من انه من النذر بمعنى الوعد كما ذكره الشهيد في شرح ثم وسبق منه في هذا الشرح ايضا فان الوعد انما هو فيما يمكن الوفاء به وعدم وكون معناه شرعا ما يشمل ذلك مما لم يثبت وعلى هذا فتمسك العمل لصحة مثل هذا النذر بعموم ادلة النذر مع الرواية المذكورة بظاهرها مشكل على صحة هذا النذر ووجوب العمل به لكن يمكن التمسك بمجرد ذلك مع قصور سندها والروايات الواردة في العتق المعلق بالملك ايضا كما قلناها لا تصلح دليلا عليه فضلا عن تقييد حملها على النذر كما لا دلالة لها على وقوع العتق بمجرد ذلك كما ذكرنا لكن الظاهر من كلام جماعة من اجلاء اصحابنا في هذا النذر وامثاله من نذر الصدقة والاضحية كما سيجئ شمول النذر لمثل ذلك ايضا وهم اعلم الا انه لم يظهر اجماع عليه بحيث يصلح التمسك به ولم يظهر ذلك لنا اذ ليس هذه المسائل في كلام كثير منهم ولا بعيدا ان يقع في هذه المسئلة ان مثل هذا النذر وان لم يكن من الاقرار المعهود للنذر لكن يصلح مؤكدا لما تعلق به اذا كان متعلقه مما يقع بها او وقعه كالعتق في مثالنا هذا وح يقول اذا لم يثبت الاجماع على عدم صحة العتق المشروط مع ضم مثل هذا النذر فيمكن التمسك لصحته بالعمومات الواردة في العتق وان لم يظهر مستندهم في استثنائه من القاعدة المذكورة لما عرفت من عدم ظهور دليل لهم على القاعدة ايضا الا الاجماع فاذا لم يثبت الاجماع في هذه الصورة فعموما ان العتق تصلح سندا للحكم بصحته والرواية المذكورة تصلح مؤيدا ومؤكدا له هذا ويمكن ايضا تاييده بصحيحة ابي الصباح الكناني في الفقيه عن محمد بن مسلم عن احدهما قال سئل عن رجل تكون له الامة فيقول يوم يبتاعها فهي حرة ثم يبيعها من رجل ثم يشتريها بعد ذلك قال لا باس بان يبتاعها قد خرجت عن ملكه فان تعليله عدم الباس بخروجها عن ملكه يشعر بانه لولا ذلك لكان ابتياعها سببا للعتق وليس ذلك على القول بعدم صحة التعليق على الشرط فمن قال به لا بد له من حمله على النذر اذ لم يقل احد باستثناء شئ اخر الا ان يحمل على النذر ويقال بمثل ما اول السيد المحقق الحديث الاول بان يحمل قوله فهي حرة على ايجابه منذورا وفيه الاعتاق لكن قد عرفت انه خلاف الاعتاق المتبادر فلا يصار اليه الا بدليل فتدبر وما قلناه لك ظهر انه لو اتى بصيغة العتق ايضا بعد حصول الشرط عند نذرك لكان حوطة خروجا من خلاف ظاهر هو اطلاق كلام جمع من الاصحاب ومن مخالفة هذا السيد المحقق والله تعالى يعلم ولا يخفى انه على تقدير القول بعدم صحة العتق المشروط مطلقا حتى في النذر القول بوجوب الوفاء بالنذر واجراء الصيغة بعد حصول الشرط لا يخرج عن قوة ما ذكرنا في المسئلة السابقة من انه اذا تعلق النذر بكونه حرا على تقدير الشرط وقد حصل الشرط لا يحصل المنذور بمجرد الصيغة الاولى بناء على فرض القول المذكور وامكنه الوفاء بصيغة اخرى فيجب عليه ذلك عملا بعموم وجوب الوفاء بالنذر مع الامكان واما القول بالبطلان على ما نقلناه عن السيد المحقق المذكور بناء على ان منذور امر ممتنع ضعيف جدا اذ لا امتناع فيه بعد امكان الاتيان بصيغة يوجب ذلك وربما امكن التفصي الا ان يقصد في النذر حصول الحرية بمجرده اذ ح على القول المذكور يتجه الحكم بالبطلان ولو فرض ان نذر هكذا لله علي عتقه ان كان كذا فالظاهر تعين القول بوجوب الوفاء به بعد حصول الشرط باجراء صيغة العتق والتقريب فيه ايضا ما ذكرنا من عدم حصول العتق بالصيغة الاولى وامكان الوفاء به بصيغة اخرى فيجب ذلك عملا بعموم ادلة النذر اللهم الا على العقد المذكور هذا اذا قلنا بتعين صيغة التحرير في العتق وعدم حصوله بقوله انت عتيق او معتق ولو قلنا بكفايته ذلك ايضا فيمكن القول فيه ايضا بصحة العتق بمجرد صيغة النذر عند حصول الشرط ولا يخفى ان ما نقلناه عن السيد المحقق من انه لو نذر عتق العبد صح النذر ووجب العتق وحصل التحرير به ولو كان المراد به هذه الصور كما هو ظاهر كلامه فالحكم به مما ذكرنا وان كان ممكنا لكن يتوجه عليه ان التفرقة بينه وبين ما لو نذر كونه حرا لا وجه له بل المتجه ايضا على فرض القول بعدم صحة العتق المشروط حتى مع النذر ووجوب الاعتاق بصيغة اخرى ولو حمل كلامه على نذر الاعتاق فيصح ما ذكره ولا يتوجه عليه ما ذكرنا من عدم صحة التفرقة اذ لا شك ان مع نذر الاعتاق المشروط يصح النذر ويجب الاعتاق عند حصول الشرط فتدبر **قوله** والمطابق للعبارة الاول لا يبعد حملها على الثاني ايضا بان يكون من قبيل ذكر اللازم واراده الملزوم وكان قوله سابقا والاقرب صحة مباشرة الكافر للعتق ولذا قوى ذلك وكان العتق انما للملك وكذا قوله بنماني ويستحب عتق المؤمن وبكره عتق الفاجر من هذا القبيل ومنظائره كثيرة في كلامه وغيره ايضا كما قال العلامة ره

فرض م

بيان

ومثله القول فيما اذا نذر ان يكون ماله صدقة او لزيد وان يتصدق به او يعطيه لزيد فانه ينتقل عن ملكه بحصول الشرط في الاول ويصير ملكا لزيد فقيرا بخلاف الاخير فانه لا يزول ملكه به وانما يجب ان يتصدق او يعطي زيدا

في القواعد لو نذر عتق كل عبد له قديم لزمه اعتاق من مضى في ملكه ستة اشهر وما هيل عرفا الخ في هذه العبارة ووجب عتقه فلا استبعاد في حمل تلك العبارة اية عليه فافهم بل لا بعد ان يدعى انها اظهر من عبارة المتن حملها على انعقاد النذر ووجوب صيغة اخرى في صورة نذر الاعتاق او العتق على ما ذكرنا في الحاشية السابقة اذ لو كان المراد منها صحة التعليق مع النذر على ما حمله الخ لكان الظاهر ان يقول والامع النذر وكما قاله الخ فلا وجه للتغيير الاسلوب وتطويل الكلام في مثل هذا المختصر وح يكون حكم ما ذكره الخ من الصيغة الاولى مسكوتا عنه في كلام المصنف هنا وان كان الظاهر على ما نقلنا عنه في سر قوله فيه بالصحة واما حمل كلامه على انعقاد النذر ووجوب الاتيان بصيغة اخرى حتى في هذه الصورة فهو وان احتمله العبارة لكنه بخلاف ما نقلنا عنه في سر كانه اذا قال بصحة العتق بالصيغة الاولى على تقدير التعليق بالملك فهو مبني على القول بالصحة كذلك مع الملك والتعليق على شرط اخر بالطريق الاولى هذا ولا يخفى انه اذا حمل عبارة المتن على انعقاد النذر ووجوب الاتيان بصيغة اخرى فيما ذكرنا من الصور وبين اي صورة نذر الاعتاق او العتق على ما ذكرنا فلا بأس باضافة ما استثناه الخ بقوله والا في النذر ولا يخرج الكلام من الانتظام فافهم قوله ومثله القول فيما اذا نذر ان يكون ماله صدقة الخ لا يخفى ان الحكم بانتقال الملك عنه بمجرد حصول الشرط في الاولين لا يخرج عن امكان ما ذكرنا في المسئلة السابقة ان لنذره وملزوم حكمه لا بد من تعلقه بفعل الملتزم وكونه صدقة او لزيد ليس من فعله فينبغي ان يقول وقبل انه لزيد او صدقة وجعله لزيد او صدقة اي نقله من ملكه الى ملك زيد او المستحقين او الله تعالى وهو فعله فيصلح متعلقا للنذر فهو عطف على المتعلق الثاني ان نقل الملك الى شخص خاص لا بد له عندهم من صيغة من الصيغ المقررة ولم يتحقق ههنا شيء منها فنذره نقله اليه بدون شيء منها نذر امر ممنوع شرعا فلغو ويمكن دفعه بان الصيغة المنذورة انما تصلح سببا للنقل بحكم صحته بناء على عموم ادلة وجوب الوفاء بالنذور وما في حكمه بحيث يشمل ما نحن فيه وبكل بان الصيغة المذكورة لا تصلح الا للايجاب اذ لا تعقد الا ذلك لا خلاف بينهم ونصوص الاصحاب في شرائط القبول ناصة فيه فيمكن في صحة القبول كما اذا كان المنتقل اليه شخصا معينا او اشخاصا معينين والظاهر بان معتكم فيه ههنا ايضا اذ لا يظهر دليل على استثناء هذه الصيغة عنها وادلة وجوب الوفاء لا تدل عليه اذ لا استفادة منها الا وجوب الوفاء بالفعل الذي التزمه اي الاتيان به او العمل بما هو مقتضاه وكون الانتقال ههنا من مقتضيات ما فعله غير ظاهر فان ما فعله ليس الا الايجاب وهو مجرد لا يقتضي الانتقال الا ان يدل عليه دليل وليس فليس وبالجملة فالظاهر ان الحكم بانتقال شيء الى احد بمجرد صيغة صادرة من غير بذل بدون قبوله وقضايا مناف لقواعدهم فلا بد له من دليل واما في المثال الاول فيجوز ان يكون لا يحتاج الى صيغة خاصة ويكفي فيه كل قول او فعل دال عليه لكن لا بد فيهما من القبول والقبض ايضا كما صرحوا به ولم ينقلوا فيه خلافا فان لم يقبض حتى مات او رده صدقة بمجرد الايجاب فالقبول والقبض نذر امر ممتنع واستثناء النذر من القاعدة والحكم بعدم اشتراطهما فيه يحتاج الى دليل وليس الا ان يتمسك بعموم ادلة الوفاء بالنذور وقد عرفت ما فيه ولئن لا يستفاد منها الا وجوب وفاء الملتزم بالفعل الذي التزمه اي الاتيان به او العمل بما هو من مقتضياته وكون الانتقال ههنا من مقتضيات ما فعله غير ظاهر فان ما فعله ليس الا الايجاب وهو لا يفيد الانتقال بدون القبول والقبض عندهم او دليل يسقط اعتبار القبول فيه لعموم المنع وعدم امكان القبول من الجميع واعتبار قبول بعضهم ترجيح بلا مرجح مع عدم اختصاصها به كما قيل في الوقف العام والوصية لقوم غير محصورين وبكل هذا ايضا باصالة بقاء الملك لمالكه يثبت المزيل ولم يثبت ذلك بدون القبول وما ذكر من الدليل على عدم اعتبار القبول فيما نحن فيه لو قام دليل على صحة مثل هذا التصدق حتى يثبت المزيل ولم يثبت بعد بلزم منه ومن عدم دليل لامكان اعتبار القبول فيه عدم اعتباره وليس لنا دليل على ان فعدم امكان اعتبار القبول فيه مع اعتبارهم له في العقد لا يكون دليلا لعدم صحته ويكون دليلا لسقوط اعتبار القبول فيه وهذا بخلاف الوقف والوصية لوجود الادلة العامة فيهما على صحتهما الجهة عامة على انه يرد على الدليل المذكور انه يجوز اعتبار قبول البعض بمعنى انه اذا اتفق قبول بعضهم ملكه ومتى لم يتحقق قبول احد منهم يبقى على ملك مالكه ولئن فيه ترجيح بلا مرجح هذا مع ذهاب بعضهم الى اعتبار قبول الحاكم في الوقف والوصية العامين فيحتمل ذلك فيهما ايضا وبالجملة فالاصل بقاء الملك ما لم يعلم المزيل فما لم يعلم ذلك الحكم بانتقال الملك عنه وصيرورته صدقة بمجرد هذا النذر في غاية الاشكال ولا يخفى ان هذا كله يجري في القول بسقوط اعتبار القبض ايضا وردوه هذا كله اذا قلنا بصحة تعلق النذر بكل فعل مقدور للناذر في الجملة وان حصل بسبب لنذره ولا يجري البحث فيه اما لو قلنا بانه لا بد ان يكون متعلقه فعلا يصلح للاتيان به وعدمه ويجري فيه الوفاء والحنث كما اذا قلنا في المسئلة السابقة انه المعهود من النذر فيسقط التمسك بعمومات النذر في المثالين رأسا كما لا يخفى نعم في المثال الاول اذا اطلق القول بهما ولم يقصد كونه صدقة او لزيد يجزم ذلك النذر لا بعد على ما ذكرنا في العتق الشرط ان لا يحكم بالبطلان رأسا بل يحكم بوجوب التصدق والاعطاء عليه بذلك بناء على ان كونه صدقة او لزيد وان لم يكونا فعلا مباشريا له لكنه يمكنه فعلهما بفعل سببهما فيكونان من افعاله التوليدية ويصح تعلق النذر بهما فيجب عليه بادلة وجوب الوفاء بالنذور والاعطاء اللذان يصيران سببا لهما ويرجع النذر الى نذورهما ولا ينتقل عن ملكه الا بهما فتدبر واذا قد سمعت ما نذر فاه عليك نعم مقتضى القواعد في المثال الثاني انه ان قصد بصيرورته بمجرد ذلك ملكا لزيد فالظاهر البطلان فان تلك الصيغة لو صلحت لا تصلح الا للايجاب وهو مجرد لا يصير سببا لذلك بدون القبول مع ان يحتمل شمول النذر ولمثل ذلك تأمل وان كان قصد حصول الايجاب به فان قلنا بشمول النذر لمثل ذلك فيحتمل انعقاده بناء على ما ذكرنا من احتمال حصول الايجاب به مع النذر وح فلا يزول ملكه عنه ولا ينتقل الى زيد بمجرد ذلك بل يحتاج فيه الى القبول بعد فان انتقل اليه من حينه بناء على القول بكونه جزء السبب او من حين الايجاب بناء على جعله كاشفا او ان لم يقبل انحل النذر ويحتمل البطلان بناء على انه ليس من الصيغ المعمول

فان لم يفعل بقي على ملكه وان حنث ويتفرع على ذلك ابراؤه منه قبل القبض فيصح في الاول دون الثاني ولو شرط عليه في صيغة العتق خدمة مدة مضبوطة متصلة بالعتق او منفصلة او متفرقة مع الضبط صح الشرط والعتق لصوم المؤمن كعمده شرطهم ولان منافع المجتدة ورقبته ملك للمولى فاذا اعتقه بالشرط فقد فك رقبته وغير الشرط على ملكه فبقي استصحابا للملك ووفاء بالشرط وهل يشترط قبول العبد لا قوى العدم وهو ظاهر اطلاق العبارة لما ذكرناه ووجه اشتراط قوله ان لا عتنا يقتضي التحرير والمنافع تابعة فلا يصح شرط شئ منها لا بقوله وهل يجب على المولى نفقته في المدة المشترطة قبل ان يقطعه بها عن التكسب ويشكل بانه لا يستلزم وجوب النفقة كالاجير والموصى بخدمته والمناسب للاصل ثبوتها من بيت المال ومن الصدقات قالا نفقة مضبوطة شرعا وليس كذلك بالاستقال وان فلنا بان النذر كالابد من تعلقه بما يمكن فعله بعده وعدمه فيحكم بالبطلان لانه على هذا ليس من موارد النذر وان اطلق ذلك ولم يقصد شيئا منها بل انما قصد تجرد كونه ملكا لزيد فيحتمل البطلان لان متعلق النذر لابد ان يكون فعلا لله وكونه ملكا لزيد ليس فعلا له ويحتمل الصحة لانه وان لم يكن فعلا مباشرة به لكنه يمكنه فعله بفعل سببه فيكون من باب المأمور به بالواسطة وصح تعلق النذر به فيجب عليه بادلة وجوب الوفاء الاعطاء الذي يصلح سببا له فيصير بمنزلة نذر الاعطاء والظاهر عندي ان في هذه الصيغة ايضا يمكن ان يكون قصده اعطاءه لزيد ان كان كذلك فظاهر انه ينعقد ويحتاج الى صيغة اخرى للانتقال من الصيغ المعهودة ولا اشكال فيه وان لم يقصد شيئا وانما نذر مجرد تلفظه بذلك فيحتمل عدم لزوم شئ لاحتمال البطلان واصالة البراءة معه وان لم يجب عليه الاعطاء بناء على وجوب حمل فعله على الصحيح وهو احوط واما الشق الاول فان قصد به صيرورته صدقة بمجرد ذلك فان لم يشترط في الصدقة العامة القبول او القبض فينعقد ويزول ملكه عنه وان اشترط فيه ايضا فيحكم بالبطلان لانه مجرد لا يصلح لان يصير به صدقة وان قصد به حصول الايجاب بذلك فينعقد ويحتاج في زوال الملك صيرورته صدقة على القول باشتراطها الى القبول او القبض ايضا ما مر الحاكم وممن افتى من المتحشين كما سبق من الاحتمالين ولعل الثاني اولى وهذا ان قلنا بشمول النذر لما يحصل به وان قلنا بانه لابد ان يكون متعلقا بما يمكن فعله بعده وعدمه فيحكم بالبطلان في الصورتين وان اطلق ولم يقصد شيئا منها بل انما قصد تجرد كونه صدقة فهنا لوجهان البطلان ورجوعه الى نذر التصدق على نحو ما ذكرنا في المثال الثاني والظاهر عندي انه يمكن ايضا في هذه الصيغة ان يكون قصده نذر التصدق به بل كثيرا ما يستعمل هنا فان كان قصده ذلك فلا ريب في انعقاده واحتياجه الى الايجاب بعده وكذا القبول ان جعلها خاصة وان جعلها عامة فبنى على اشتراطها في الصدقة العامة وعدمه وان لم يقصد شيئا منها فيحتمل الوجهين كما ذكرنا في المثال الاول فتأمل واعلم ان الحكم بما ذكره الشارح في المثال الثاني لم ار في كلام غيره ولا في كلامه في غير هذا الشرح ويظهر من الصدقة في نذر هذه كما ستنقله ولم ار من تعرض له غيرها واما المثال الاول فحكي وابنا انه تعرض له هو الشارح في هذا الشرح ههنا وكذا في بحث التدبير وكذا في شرح ثع في كتاب الصيد والذبائح كما ستنقله وكذا العلامة في كتاب الزكوة من عدد حيث قال لا يجب الزكوة في النذر والصدقة بها وان قوي في السقوط ما لو جعل هذه الاغنام ضحايا او هذا المال صدقة انتهى فان كونه اقوى كما ستنقله من صاحب المدارك ليس الا لكون الحكم بخروجه بذلك النذر عن ملكه وكذا المصرح في ثع حيث قال لو جعل النصاب صدقة او اضحية بالنذر خرج عن الملك سواء قرن النذر بالجعل او نذر مطلقا ثم حنث عن الاضحية وكذا صاحب المدارك حيث انه عند قول صنفه المحقق لو نذر الصدقة بعين النصاب انقطع الحول لتعينه للصدقة قال بعد الصدقة بعين النصاب اما ان يكون بعد الحول او في اثنائه وفي الاول يجب اخراج الزكوة والتصدق بالباقي قطعا وفي الثاني ينقطع الحول لما ذكره المصنف من تعينه للصدقة وامتناع التصرف فيه بغيرها واولى منه لو جعلها صدقة بالنذر لخروجه عن ملكه بمجرد تلبسه بالنذر فيما قطع به الاصحاب انتهى هذه هي محل الحاجة بل لعلها ما في هذا الباب المشتملة على الحكم وان كان كلام الاصحاب صاحب المدارك الخ عن شرح ترد واما ما ذكره العلامة في بحث النذر حيث قال واما صيغة النذر فان يقول ان حافاني الله مثلا فلله علي صدقة او صوم او غيرها وهو اما نذر لجاج وغضب في نذر بر وطاعة فالاولى ان يقصد منع نفسه عن فعل او يوجب عليها فعلا فالمخير ان دخلت الدار فمالي صدقة والايجاب ان لم ادخل فمالي صدقة والثاني اما ان يعلقه بجزاء اما شكر نعمة مثل ان رزقني الله ولدا فمالي صدقة او دفع نقمة مثل ان تخطأني المكروه فمالي صدقة او لا يعلقه مثل مالي صدقة فهي هذه الاقسام الاربعة ان قيد النذر بقوله لله علي انعقد والا فلا انتهى فقوله في الامثلة فمالي صدقة وان كان يوهم ايضا نذر كونه صدقة لكن لا عبرة بذلك لابهام اذ لا يبعد حمله على نذر التصدق الذي هو الشايع في النذر بل الشايع في استعمال الناس ايضا هو ذلك ويؤيد ذلك انه يبعد حمله في بيان صحة النذر على نذر النادر الوقوع وكذا ما ذكره الشيخ ثع في رد على ما نقله في ثر حيث قال النذر على ضربين نذر بر وطاعة ونذر لجاج وغضب فالبر ان يعلقه باسداء نعمة او دفع بلية ونقمة فاسداء النعمة ان يقول ان رزقني الله ولدا او عندما فمالي صدقة وان رزقني الخ فعلي صوم شهرين ودفع النقمة ان يقول ان شفى الله مريضي او خلصني من هذا الكرب او دفع عني شر هذا الظالم فعلي صدقة مال او صوم شهر فاذا وجد شرط نذر فعليه الوفاء به بلا خلاف لقوله من نذر ان يطيع الله فليطعه ومن نذر ان يعصيه فلا يعصه غير انا نرى ان يقول بلفظ لله على كذا الان عاجلا ذلك لا ينعقد به نذر ولا تلحقه كفارة انتهى ما نقله في ثر قوله فمالي صدقة وان كان يوهم ايضا نذر كونه صدقة لكن الظاهر كما ذكرنا في شرح عباد المراد به نذر التصدق كما ذكرنا فيه ويؤيده قوله ثانيا فعلي صدقة مال الخ في التصدق فان في التصدق فان الظاهر ان تعبير العبارة بالمجرد النقتين لا انه اتى بهما الين اذ لا وجه لتخصيص كل من الضربين باحدهما مع جريان كل منهما في كل من الضربين من غير ايشاح الى ذلك ايضا قوله بعدهما لو نوى الوفاء فان الظاهر من الوفاء هو الاتيان بما التزمه وعدم الحنث الموجب للكفارة لا مجرد العمل بمقتضاه وظاهر ان الوفاء بهذا المعنى انما هو في نذر التصدق واما نذر كونه صدقة تبرعا فغير متصور بعد انعقاده بصيرورته صدقة ولا يمكن الحنث نعم يمكن منعه عن المتعلق واخذه ظلما وهو وان كان حراما لكنه ليس بحنث ولا يوجب كفارة ويؤيده ايضا قوله في آخر كلامه ولا تلحقه كفارة فان ظاهره لحوق الكفارة في كل نذر منعقد عند حنثه ونذر عرفان في صورة انعقاد نذر كونه صدقة لا يمكن الحنث ولا تلحقه كفارة ويؤيده ايضا استدلاله بما نقله من الحديث فان الظاهر من نذر ان يطيع الله هو نذر فعل طاعة بعد النذر لا طاعة وقعت بسبب النذر وكذا في نذر ان يعصيه لا يخفى ان التمسك بمجرد ابهام هذا القول في كلامه مع ما ذكرناه من الشواهد على خلافه والاستدلال به على وقوع الاجماع على بعضه والمثال الثاني كما ينقل عن بعض اهل عصرنا مما لا يستحق ان يصغى اليه هذا مع ان عبارته ط بعد ما نقلنا عن الشارح هكذا واما نذر اللجاج والغضب الذي معناه معنى اليمين ان يمنع نفسه من شئ او يوجب

عمنا فللاصل هذا.
ويمكن ان يصحح استثناء شئ معين من المال للعموم لكن الاولى هنا استثناء طرق لان المولى لا يملك اثبات مال في ذمته للعبد ويصح كون عن للعموم وقيل لا يشترط كالخدمة لا يستحق عليها السعي في الكسب كما يستحق الخدمة فاذا شرط عليها الانفاق استثنى من منافعها بعضها وضعف بانها لا تستحق الخدمة استحقاقها على وجه يقتضي الانفاق من كسبها فان وفى فيها والا استقرت في ذمتها والاستقراء لا ينافيه كما ان منافعها في ذمته لا تنافيه وقد فات تعين ذلك عليها اجتماعها والفرق بين المتعلق وموضوعه ولو شرط عوده في الرق ان خالف فشرط باطل عليه في صيغة العتق فلا يطلان العتق لتضمن الشرط عوده من يثبت حر يترق وهو غير جائز ولا يرد مثله في البيع لانه لم يخرج عن الرقية وان ثبت له الخيار وجه ضعيف عندي في الغاية

او يوجب

او يوجب عليها فعل شئ فالمنع ان يقول ان دخلت الدار فالله صدقة او على صوم شعبان والايجاب ان يقول ان لم ادخل الدار وان لم اكلم فلانا فالله
صدقة او على صوم سنة واذا اوجد شرط فذلك فالذي يلزمه اختلف الناس فيها على ستة مذاهب ذكرناها في ف فعندنا متى قال ذلك بلفظ
لله علي فانه يلزمه الوفاء به وان خالفه لزمته كفارة النذر وعلى هذا يحمل ما يجيء وقال بعضهم هو مخير بين الوفاء بنذره وبين ان يكفر كفارة يمين و
قال بعضهم كفارة يمين في قال بعضهم يمين لا غير ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره في بيان ما يلزمه على مذهبنا من انه متى قال ذلك بلفظ لله علي
فانه يلزمه الوفاء به وان خالفه لزمته كفارة النذر كما صرح في ان مراده بما لي صدقة وهو نذر التصدق على فرض نذر الصبا بكون الحكم
فيهما على مذهبنا في المثالين بما ذكره اذ لو كان المراد به نذر الصدقة لكان عليه ان يتبين ان ما ذكره حكم نذر الصبا واما نذر الصدقة فحكمه
ان يصير به صدقة بعينه ولا يجوز صرفه في غيرها ولكن لا كفارة فيه وكان من يرض اللجاج والعناد وله دربة بطريقتهم وديدنهم لا يبقى له ريب
فيما ذكرناه ثم عبارته بعد ما نقلنا انفا عند نا من نسخته هكذا فاذا تقرر ذلك فمحل ما يعلقه به من ثلثة احوال اما ان يعلقه بصدقة مال او عتق او
حج او بالعتق والطلاق والحج فان علقه بصدقة مال كقوله لله علي ان تصدق بمالي وبعباده حج كقوله فعلي الف كعبة او صوم شهر فهو
بالخيار عندهم بين الوفاء وبين كفارة يمين وعندنا يلزمه الوفاء به وان خالفه لزمته كفارة النذر على ما سنبينه وان علقه بالطلاق والعتق
فعندنا لا يبعد ان حصل الشرط وعندهم يقع وان علقه بالحج فقال لله علي حجة فعندنا يلزمه الوفاء به فان عينه في سنة بعينها وخالف وجب عليه
كفارة النذر وان خل النذر وان طلقه لا يخل ويجب عليه الوفاء به وعندهم مثل سائر العبادات بكون مخيرا بين الوفاء وكفارة اليمين وقال بعضهم
يلزمه الوفاء به ولا يجزيه الكفارة لان الحج يجب بالدخول فيه فلزم الوفاء به اذا علقه بالنذر وليس كذلك سائر العبادات عندهم هذا القائل ولا
يخفى ان قوله وان علقه بالطلاق والعتق فعندنا لا يقعان وان حصل الشرط عند عدم انعقاده مع ضم لله على ايضا كما في سابقه ولاحقه
فان اشتراطه عندنا قد ذكرناه اولا في الجميع وعلى هذا فيهم منه عدم انعقاد هذين النذرين عندنا الظن في الاجماع او الشهرة وانت خبير بانه لا
يظهر له وجه في العتق سوى ما ذكرناه من الاشكال في انعقاده باعتبار عدم صحة العتق المشروط عندهم فيخفى ان لا يصح نذر ايضا وما ذكرنا من ان
النذر لا بد له من تعلقه بما يصح الاتيان به وبعده ونذر العتق اي نذر انه حر على تقدير كذا لعبر كذلك وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلامه لو
لم يرد هذا ان تخصيص العتق والطلاق بما ذكره حكم بلا ضم لله على مع ان ذكر او لا اشتراطه في الجميع هو شهرة جميع صحة اليمين بها عند العامة
وعدم صحتها عندنا فلذا افردهما بالذكر وبانوهم متوهم ان كلا من هذا الفصل صريح في وقوع الطلاق المشروط مع النذر يجب حمل كلامه
هنا على هذا وذلك لانه قال اليمين بالطلاق عندنا باطلة غير منعقدة بحال فعلى هذا يسقط عنا جميع الفروع التي يتفرع على من اجاز ذلك
كما ذكرها لانها انما تتفرع بما نقله بدلك نذر وان الحكم يجري عليه على ما يقولونه في اليمين بها سواء اذا قال لزوجته ان طالق ان تزوجت عليك هند
على طلاق زوجته بصفة ان يتزوجها عليها فان تزوج نظر فان لم تكن مطلقة طلقت عندهم لوجود الصفة وان كانت مطلقة رجعية لكنها لانها في
معاني الزوجات او ان كانت بائنا لم يقع لانها بائن لا يلحقها الطلاق وهل يحل اليمين امر لا وقيل عن بعضهم انحلالها بعد صبر وتمامه ثمة وعن بعضهم ان هذا
غلط لانه قال ان تزوجت عليك والتزويج عليها انما يكون اذا كانت زوجته فاما اذا بانت فلا يكون تزوج عليها بل ان قال ان تزوجت فان طالق
فتزوج بعد ان بانها انحلت اليمين لانه اطلقها ولم يقل عليك وعندنا ان علق بدلك نذرا بان يقول ان تزوجت عليك فلله علي كذا فتزوج
عليها قبل ان يطلقها او في طلاق رجعي قبل الخروج من العدة لزمه وان تزوج بعد البينونة فلا يلزمه بحال لان ان طالق وقال ان تزوجت لم يقل عليك
لم يتحقق تزوج ما نذر انتهى وهو صريح فيما ذكرنا فيه انه لا صراحة فيه فيما ذكره لانه لم يذكر في النذر عندنا ان حكمه عندنا طالق بل قال فعلي كذا
فيمكن ان يكون مراده بجريان ما ذكر في عندنا مع النذر اذا كان الجزاء ما يقبل التعليق لا خصوص الطلاق وعلى هذا فلا يدل على ما ذكر بل ربما كان
تغيير انت طالق الذي وقع في كلامهم الى ما ذكر من قوله فعلي كذا اشارة الى عدم صحة المثال المذكور عندنا هذا واعلم ان هذا الكلام منه الذي
نقله في آخرها نقلنا انما وقع منه في كتاب اليمين واليمين في النسخة التي عندنا كتاب النذر حتى تنظر فيه عسى ان يظهر منه حقيقة الحال فتدبر
والله تعالى يعلم وهذا الكلام وقع في اليمين فلنرجع الى ما كنا فيه من نقل الاقوال فيما ذكر من امثال فمقول ويظهر من المصنف في ش الزهد في المثال الذي قبله
قال في صورة ما اذا اطلق النادر وقصد الى لذة او شئا معينا انه لو ابراه المستحق او وهبه المعين قبل قبضه او اعتاض عنه امكن الصحة ان كان صيغة
نذر ان لفلان علي كذا او له الدابة المعينة ان قلنا بالملك القهري وجوزناه وان نذر الصدقة عليه والا هذا البراء والا يصال لم يجز الابراء و
الهبة والاعتياض عنه نعم له المطالبة به على القادر وقال ايضا لو عين شاة فمنع تفرع النماء على التمليك او التصدق بملكه للمنذور له ان قلنا
بالملك القهري وقال ايضا ولو جعل المال صدقة بالنذر فقد خرج عن ملكه تردد من اجرائه مجرى الوقف العام او قطع الفاضل بالخروج ولا يخفى
ان هذه كلها صريحة في تردده في الخروج عن ملكه بمجرد ذلك ولا يخفى ايضا انه في صورة جعل المال صدقة بالنذر نسب القطع بالخروج الى الفاضل
وفي المدارك نسب القطع بذلك الى الاصحاب الظن الى الجميع او المعروفين منهم والصواب ما في ش انه يظهر القطع بذلك على ما رأيناه في كلام من تقدم
على المصنف غير الفاضل بل كلام ش دليل على ذلك ما في المدارك لان مصنفه عرف بمذاهب الاصحاب فلو كان القطع بذلك مجمعا عليه او مشهورا بين
الاصحاب لكان عليه ان ينقله كذلك لان ديدنه في خصوص الفاضل ويظهر ايضا ومنه ومن تردده ايضا انه لم يحمل كلام الفاضل على مقتضى الاتهام المذكور بل على
ما حملنا والا لكان عليه اما القطع بذلك بناء على ما نقله الشيخ من عدم الخلاف ولو لم يقطع بذلك بناء على عدم العمل بالاجماع المنقول بخبر
الواحد فلا اقل من ان ينقل فيه نقل الاجماع من الشيخ وهذا كله ظن من تتبع كلامه وكلام امثاله ولا يخفى ايضا انه على ما نقلنا عن السيد المحقق

في العتق من الحكم بالبطلان الظ ان يقول ههنا ايض في المثالين بالبطلان بمثل ما ذكره بل بطريق اولى اما في الثاني فلان كونه حرا صيغة العتق بخلاف
كونه لزيد فانه ليس من الصيغ المعهودة لذلك وعلى تقدير كونه منه فلا يفيد الا الايجاب وهو لا يكفي للانتقال واما في المثال الاول فلان العتق لا
ريب في عدم احتياجه الى القبول بخلاف الصدقة ولاحتياجها الى القبول والقبض واستثناء الصدقة العامة من الحكم ليس له دليل ظ لكن ليس
هذه المسئلة في كلامه ولا يخفى ايضا ان كلام الش في شرح تع في كتاب الصيد والذبائح كما سننقله صريح في وجود الخلاف في الاضحية واذا وجد
الخلاف فيه فالظ في وجوده في المثالين ايض لاتحاد الماخذ بل بطريق اولى على ما ذكرنا وقال المحقق الاردبيلي ره في شرح د عند قول مصنفه
العلامة واذا نذر اضحية معينة زال ملكه عنها يعني اذا عين في نذره فردا مشخصا جزئيا حقيقيا للاضحية يعني ليذبح في زمان مخصوص للعبادة
المخصوصة زال ملكه عنها فاما ان ينتقل الى الفقراء المستحقين لها او الى الله تعالى لانه نذر ذبحه فيجب التصدق به فخرج عن ملكه وفيه تامل
لان وجوب الذبح بالنذر لا يستلزم وجوب التصدق وخروجه عن ملكه نعم يجب عليه ذبحه واخراجه عن ملكه والتصدق به اذا قصد في النذر
التصدق به والا فمجرد جعل نذره اضحية لا يستلزم وجوب التصدق به فضلا عن الخروج عن الملكية ولهذا قال فيما بعد ولا يسقط استحباب الاكل من
المنذورة اذ لو كان خارجا عن ملكه او كان يجب التصدق به لم يكن الاكل منه مستحبا ولعله لعدم جواز التصرف فيه تصرف الملاك واشرافه
على الخروج عن الملك حيث يجب ذبحه والتصدق به قال زال ملكه عنه فكان حاصل نذره انه يفعل بالشاة المعينة مثلا ما يفعل بالاضحية المستحبة
فيجب ذبحه والتصدق به في الجملة ولا يبعد ح وجوب الاكل ان ادخله والا يبقى على استحبابه فتامل انتهى ولا يخفى ان تامله في خروجه عن ملكه متجه
وكان ما ذكره في وجهه يرجع الى وجوه ثلثة احدها ان النذر المذكور لا يقتضي وجوب التصدق بجميعه الا ان يقصد ذلك لجواز صرف
بعض الاضحية في الاكل وبعضها في الاهداء فبمجرد جعله اضحية كيف يمكن الحكم بخروجه بتمامه عن ملكه ودخوله في ملك المستحقين وثانيها انه لو دخل
في ملك المستحقين لا يمكن الحكم باستحباب الاكل منه على ما فعلوه لحرمة التصرف في ملك الغير بدون اذنه فكيف يكون مستحبا ههنا وثالثها انه
لو سلم وجوب التصدق به فذلك لا يقتضي الا خروجه عن ملكه بعد الذبح والتصدق لا خروجه بمجرد النذر قبلهما اذ لا منع من وجوب صرف شيء
في مصرف وعدم خروجه عن الملك قبل صرفه فيه كما لو نذر ان يتصدق الا به والاصل بقاء الملك الى ان يثبت المزيل نعم النذر المذكور
يقتضي عدم جواز بيعه وابداله واما خروجه عن ملكه بمجرده فلا هذا وقد ذكر الش ره في شرح تع ما يندفع به الوجوه المذكورة فلا باس ان ننقله
ونتكلم عليه فنقول انه قال فيه في كتاب الصيد والذباحة عند قول مصنفه واذا نذر اضحية معينة زال ملكه عنها لما كانت الاضحية من الطاعات
المتقرب بها كان نذرها منعقد الوجود المقتضي له ولازمه ان مع تعيينه اياها في حيوان مخصوص يزول ملكه عنه لتعينها للذبح والتفرقة على
الوجه المط منها شرعا المنافي لبقاء الملك فلا ينفذ تصرفه فيها ببيع ولا هبة ولا ابدالها بمثلها ولا بخير منها وقد روي ان رجلا قال للنبي ص
يا رسول الله اني اوجبت على نفسي بدنة وهي تطلب مني بنوق قال انحرها ولا تبعها ولو طلبت بمائة بعير وعن علي ع انه قال من عين اضحية فلا يستبدل
بها وذهب بعض الى عدم زوال ملكه عنها حتى يذبح ويتصدق باللحم وله بيعها وابدالها كما لو قال لله علي ان اعتق هذا العبد فانه لا يزول
ملكه عنه الا باعتاقه وقد اشرنا الى الفرق بين الامرين في هذا ونظائره فيما سلف فان نذر الاضحية يقتضي صيرورتها حقا لمن لا يستحق
لحمها كما لو نذر ان يكون ذلك الحيوان صدقة بخلاف ما لو نذر ان يعتق او يتصدق فان المستحق عليه هو ايقاع العتق على ماله او الصدقة فالمنذور
ليس هو المال بل الصيغة الواقعة عليه فلا يخرج عن ملكه بدونها انتهى ولا يخفى انه لما لم يتمسك في الدليل بوجوب التصدق بخصوصه كما فعله في شرح د
بل بوجوب الذبح والتفرقة على الوجه المقرر في الشرع فلا يرد عليه ما نقلنا عن شرح د من الوجهين الاولين وانما يبقى الوجه الثالث وانت خبير بانه
اذا لم يقل بوجوب التصدق بخصوصه فالقول بخروجه عن ملكه مما لا اتجاه له على القول بدخوله في ملك المستحق كما هو اظهر الوجهين عندهم
وظ كلامه ره فان المستحق فيه غير معين لجواز صرف قسم منها في الصدقة وقسم في الاهداء وقسم في الاكل من غير تعيين الاقسام ويجوز صرف الجميع في
الصدقة واذا كان كذلك فلا يمكن دخوله او دخول شيء منه في ملك احد من مستحقيه الا ان يق ان من قال بدخوله في ملك المستحقين لا يقول
بانه من قبيل سائر الاملاك بان يكون مشتركا بين الجميع بالحصص فانهم لا يقولون به وان كان المستحق صنفا واحدا بل بمعنى تعلق حقهم به بحيث يجب
على من بيده صرفه اليهم واعطاؤه لواحد منهم او اكثر على حسب اختياره وعلى هذا ففيما نحن فيه ايض يمكن ان يق انه بعد ما صار اضحية تخرج عن
ملكه المختص به وصار مشتركا بينه وبين المستحقين للصدقة والاهداء بمعنى تعلق حق الجميع به لكن له الخيار في قسمته بينهم بان يختار قدرا منه
لنفسه وقدرا للصدقة وقدرا للاهداء او يتصدق بالجميع ولا محذور فيه لكن الحق ان القول بدخوله في ملك المستحق بهذا المعنى لا ينبغي
ان يصار اليه الا اذا قام دليل قام عليه والنذر المذكور كانه لا يصلح دليلا عليه وانما يدل على مجرد تعلق حق المستحقين به ووجوب صرفه
اليهم وهو لا ينافي بقاءه في ملك المالك الى ان ياتي به هذا واما الوجه الثالث الذي نقلنا عن شرح د فيبقى على تقريره ايض فان وجوب
الذبح والتفرقة على الوجه المقرر لا يستلزم خروجه عن ملكه قبلهما لم لا يجوز ان يبقى في ملكه الى ان ياتي بما وجب عليه واذا جاز ذلك فالاصل
يقتضي بقاءه وما ذكره من وجه الفرق انما هو لدفع ذلك وحاصله ان نذر الاضحية والصدقة لم يتعلق بالذبح والتفريق او بالتصدق بل انما
تعلق بنفس كونه اضحية وصدقة فيصير بمجرد النذر اضحية اي يصير مستحقه بمجرد النذر مستحق الاضحية والصدقة ولا يحتاج الى ان ياتي
بفعل اخر وهذا انما يتم لو صح تعلق النذر باصل كونه اضحية او صدقة وقد عرفت ما فيه من الاشكال وان النذر عندهم لا بد من تعلقه
بفعل مقدور للمكلف وكونه اضحية او صدقة ليس فعلا له الا ان يتمسك بما ذكرنا من انه وان لم يكونا فعلا مباشرا له لكنهما مقدوران له

بفعل

بفعل سببهما فيصلحان متعلقا للنذر ويكفي في سببهما ما فعله من النذر وقد عرفت ما فيه من الاشكال فان الظ المتبادر من النذر هو
تعلقه بفعل يمكنه فعله بعد النذر ويفي بفعله ويحنث بتركه لا ما يحصل بالنذر لا محالة ولا يمكن حنثه ويزيد الاشكال في مثال الصدقة
بما ذكرنا ايض من ان النذر المذكور لا يصلح الا سببا للايجاب مع ان الصدقة تفتقر الى القبول والقبض ايض الا ان يق بعدم الحاجة اليهما
في الصدقة العامة وقد عرفت ايض ما فيه من الاشكال وبهذا يظهر ان حكم المحقق ره بما ذكره في الاضحية لا يستلزم حكمه به في نذر الصدقة ايض
بناء على اتحاد ماخذ الحكم فيهما فان ما ذكرنا من الاشكال الاخير يختص بالصدقة ولا يتوجه في الاضحية فاتحاد ماخذ الحكم فيهما غير ظ نعم
يظهر منه حكمه ايض بصحة تعلق النذر بما لا يمكن حنثه هنا وبما تلونا عليك ظهر ان الحكم بالانعقاد في المثال الاول على ما رأينا ليس الا من الش
ره ههنا وفي المثال الثاني ليس الا منه ومن العلامة في عد والمص في ن فيظهر منه انه لم يظهر فيها اجماع واذا لم يكن اجماع فالحكم بانعقاده بمجرد
عمومات النذر مشكل جدا لا يق رواية ابي الصباح الكناني قد وردت في خصوص نذر الصدقة وانعقاده وكذا نذر الهدي حيث قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قال علي نذر قال ليس النذر بشيء حتى تسمي شيئا لله صياما او صدقة او هديا او حجا لانا نقول ان الصدقة اسم
للمال المتصدق به وظ ان تسميته اصل ذلك المال لا يصحح النذر فلا بد من حمل تسميتها على تسمية التصدق او تسمية كونه صدقة وكذا الكلام
في الهدي وليس الثاني باظهر من الاول بل الاول اظهر لكونه الشايع الغالب في النذر الموافق للمثالين الاخرين بخلاف الثاني ويؤيده ايض رواية
ابي بصير حيث قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يقول علي نذر قال ليس بشيء حتى يسمي النذر فيقول علي صوم لله او تصدق او يعتق او يهدي
هديا وعلى هذا فلا يمكن التمسك بانعقاد مثل هذا النذر بتلك الرواية باعتبار وقوع لفظ الصدقة فيها لا يق ما تقول في صحيحة ابن ابي عمير
عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله ع في الرجل تكون له الجارية فتؤذيه امرأته وتغار عليه فيقول هي عليك صدقة قال ان كان جعلها لله و
ذكر الله فليس ان يقربها وان لم يكن ذكر الله فهي جاريته يصنع بها ما شاء اليس قوله هي عليك صدقة ظاهرا في كونها صدقة لا التصدق بها
وقد حكم ع بانه لا يقربها ان كان جعلها لله وذكر الله اي جعل ذلك نذرا عليه بصيغته فهذا يكفي دليلا على انعقاد مثل هذا النذر وصحته ومنه
يظهر ايض عدم احتياجه الى قبول المنذور له وقبضه اذ علق النهي على مجرد النذر المذكور بدون تعرض لاشتراطهما مع ان مورد الرواية هي الصدقة
الخاصة لانا نقول قوله هي عليك صدقة وان كان الظ منه كونها صدقة لكن جعلها لله وذكر الله كما يحتمل ان يكون المراد به النذر لله يحتمل ان يكون
المراد به انه ان كان جعلها صدقة لله وذكر الله فلا يقربها وان لم يكن ذكر الله بل قال ما قال ليرضى بذلك امرأته من غير قصد التقرب به الى الله تعالى
فهي جاريته اذ لا بد في التصدق من قصد القربة كما هو المش بل المجمع عليه وورد في رواية هشام وحماد وابن اذينة وابن بكير وغير كل واحد كلهم قالوا
قال ابو عبد الله ع لا صدقة ولا عتق الا ما اريد به الله تعالى ولو لم يكن هذا المعنى اظهر فليس الاول اظهر منه واذا احتمل الوجهين فلا يمكن الاستدلال
به على انعقاد مثل هذا النذر ثم على تقدير الحمل على النذر لا يدل على خروجها عن ملكه بمجرد ذلك وعدم الاحتياج الى القبول والقبض فان
النهي عن قربها كما يحتمل ان يكون باعتبار ذلك يحتمل ان يكون باعتبار صدور الايجاب عنه بالنذر فلا يجوز له قربها لاحتمال ان يصير مانعا من الوفاء
به بالحمل ومع قيام هذا الاحتمال لا يمكن الاستدلال سيما مع اصالة بقاء الملك وان الحكم بدخول شيء في ملك احد قهرا بعنوان الصدقة المشتملة
على الخفة والذلة بدون قبوله بل بمجرد نذر غيره مما يستنكره العقل الصحيح فتأمل لا يق ان حملها على المعنى الثاني يحتاج الى ضميمة فرض وقوع القبول
والقبض ايض والا لما صح النهي عن قربها وان جعلها لله وليس في العبارة ما يدل عليه بخلاف حمله على المعنى الاول فانه لا يحتاج الى ضميمة فالظ حمله
عليه لانا نقول الاحتياج الى الضميمة فالظ حمله الامر فيه سهل فانه قلما يتفق ان يوجد جميع شرائطه حكم من الاحكام في حديث واحد بل
الغالب ان يذكر في كل حديث الشرط الذي احتاج السائل الى بيانه ولم يتعرض لباقي الشروط فربما كان ع عالما هناك باختلال شرط قصد
القربة وانه انما قال الرجل ذلك ليرضى بذلك امرأته فلذا اقتصر على بيان حكمه وانه اذا كان كك ولم يكن لله فهي جاريته يصنع بها ما شاء ولا بعد
في حمله عليه وعلى تقدير بعده فليس ابعد من حمله على مثل هذا النذر الغير المعهود مع ما قد علمت من استنكار العقل الصحيح له وايضا
اطلاق الحكم بعدم الرجوع في الصدقة مع قصد القربة قد ورد في روايات اخرى ايض مثل رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر وفيها وقال لا يرجع
في الصدقة اذا ابتغى بها وجه الله عز وجل ورواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع وفيها وقال لا يرجع في الصدقة اذا تصدق بها ابتغاء وجه الله
ورواية ابان عمن اخبره عن ابي عبد الله ع وفيها وقال وسألته هل لاحد ان يرجع في هبته وصدقته قال اذا تصدق لله فلا واما النحل فيرجع حازها
او لم يحزها وان كانت لذي قرابة ورواية داود بن الحصين عن ابي عبد الله ع قال سألته هل لاحد ان يرجع في صدقة او هبة قال اما ما تصدق به
لله فلا واما الهبة والنحلة فيرجع فيها حازها او لم يحزها وان كانت لذي قرابة ورواية المعلى بن خنيس قال سألت ابا عبد الله ع هل لاحد
ان يرجع في صدقة او هبة قال اما ما تصدق به لله فلا واما الهبة والنحلة فيرجع فيها حازها او لم يحزها وان كانت لذي قرابة فما هو الوجه في هذه
الروايات فهو الوجه ههنا ايض فان قلت الشايع في الصدقة استعمالها فيما تحقق قبضه بعنوان التصدق وح فلا يحتاج في لزومها الا الى قصد
القربة فالاخبار المذكورة يمكن حملها على ذلك بخلاف هذا الحديث فانه ليس فيه الا قول الرجل هي عليك صدقة بدون تعرض للقبول و
القبض وقد حكم ع بانه ان قال ذلك لله وذكر الله فلا يقربها فلا يجري فيه ما هو الوجه فيها الا بتخصيص كما ذكرت في الوجه الاول قلت هذا
انما يتم اذا جعل قوله ع ان كان جعلها لله اشارة الى القول المذكور اي ان كان جعل هذه المقال اي قالها لله ولك ان لا تحمله عليه بل على
انه ان كان جعلها صدقة لله وح ينطبق على ما ذكر من الوجه الاول ويكون المعنى ان كان جعلها صدقة اي اعطاها اياها لله فلا يقربها الا

فهي

فهي جاريته وهذا اما بان لا يقع العطاء بل اقتصر فيه على مجرد القول المذكور او وقع العطاء ايضا ولكن لم يكن لله وح فبقي بتمام الشرائط ولا
يخفى ان حمله على هذا المعنى ليس بابعد من حمله على الوجه الاول لو لم يكن اقرب منه ولكن قد وقع المضمون المذكور في صحيحة محمد بن مسلم ايضا و
فيها هكذا قال سئلت ابا جعفر ع عن رجل كانت له جارية فاذنه فيها امراته فقال هي عليك صدقة فقال ان كان قال ذلك لله فليمضها وان لم يقل
فليرجع فيها ان شاء ومثلها صحيحة ايضا عن احدهما ع ولا يخفى ان التوجيه المذكور لا يجري فيهما فيجب الاقتصار في توجيههما على الوجه الاول ويمكن ان يحمل
قال فيهما على معنى فعل لكنه لا يخ عن بعد وايضا قد ورد في بعض الروايات الحكم بلزوم الصدقة وان لم يقبض وهي رواية ابي بصير قال سئلت
ابا عبد الله ع عن صدقة ما لم يقسم ولم يقبض فقال جائزة انما اراد الناس النحل فاخطؤا ورواية ابي بصير ايضا عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن صدقة ما لم
يقبض ولم يقسم قال يجوز ورواية ابي مريم قال اذا تصدق الرجل بصدقة او هبة قبضها صاحبها او لم يقبضها علمت او لم تعلم فهي جائزة ورواية عبد
الرحمن بن سيابة عن ابي عبد الله ع مثله ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال الهبة لا تكون ابدا هبة حتى يقبضها والصدقة جائزة عليه وان لم يقبض
ولا يخفى على المتتبع ان المراد بالجواز فيها هو كونه لازما ممضى فهو صريحة في لزوم الصدقة وان لم تقبض وروى علي بن اسمعيل عمن ذكره عن ابي عبد الله ع
في الرجل يخرج الصدقة ويريد ان يعطيها السائل فلا يجده قال فليعطها غيره ولا يردها في ماله وهي صريحة في النهي عن الرد بمجرد اخراجه بقصد التصدق
وان لم يقع ايجاب ولا قبول ولا قبض فما هو الوجه في هذه الروايات من الحمل على الاستحباب او الكراهة فلا يبعد توجيه هذه الرواية ايضا به على ان امر
اشتراط القبول سهل جدا فان الظ من حال المراة المذكورة وقوع القبول منها ولا يبعد ان يق بعدم الحاجة الى القبض ايضا فان الظ من الجارية
انها كانت في دارها وتحت يدها ويكفي هذا في قبضها وايضا في صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع قال انما الصدقة محدثة انما كان الناس على عهد رسول الله
ينحلون ويهبون ولا ينبغي لمن اعطى لله عز وجل شيئا ان يرجع فيه قال وما لم يعطه لله فانه يرجع فيه نحلة كانت او هبة حيزت او لم تحز ولا يرجع الرجل
فيما يهب لامراته ولا المراة فيما تهب لزوجها حيزا او لم يحز اليس الله تعالى ولا يقول تاخذوا مما اتيتموهن شيئا وقال فان طبن لكم عن شيء منه نفسا
فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدخل في الصدقة والهبة ولا يخفى ان التعليل المذكور فيها لعدم الرجوع فيما يهب الرجل لامراته وان لم يحز يجري فيما
تصدق عليها ايضا فما هو الوجه فيها فهو الوجه ههنا ايضا في عدم اشتراط القبض واما عدم اشتراط القبول فقد عرفت ان الامر فيه سهل لان الظ
وقوعه من المراة المذكورة فان قلت لو حمل الحديث المذكور على النذر فقوله ع ان كان لله اشارة الى اشتراط قصد القربة وقوله وذكر الله اشارة الى اجراء
صيغة لله على ولو حمل على ما حملته فلا يحتاج الا الى قصد القربة فيجب حمل قوله وذكر الله على التاكيد والتاسيس خير من التاكيد فيجب حمله على
الاول كما حمله الشيخ في يب حيث اورد الرواية في باب النذور لا الصدقة قلت التاكيد شائع ذائع في كلامهم وترجيح التاسيس عليه ليس بمرتبة يصلح
دليلا لتاسيس حكم النذر المذكور مع كونه خلاف الشائع المعهود في النذر ومستنكرا بحسب العقل على ما عرفته وربما يؤيد الحمل على التاكيد
صحيحا جميل حيث وقعنا بذلك المضمون بعينه وليس فيهما وذكر الله كما نقلنا فتذكر بل نقول من نظر في تلك الروايات التي نقلناها لا يرتاب في
ان الظ من صحيحتي جميل هو المعنى الذي ذكرنا لا النذر وبعد حملها عليه فالظ من الصحيحة المذكورة ايضا بقرينتهما هو ذلك لا النذر بل يجب حملها
عليه لئلا تنافي الصحيحتين المذكورتين اذ لو حملت على النذر فيستفاد منها انه اذا لم يقع منه النذر المذكور فهي جاريته مع ان الصحيحتين دلتا
على انه اذا قال ذلك مع قصد القربة لا بد من امضائها واما فهم الشيخ النذر منها بقرينة انه اوردها في باب النذر فلا يصير حجة علينا بعد ما ظهر
لنا خلافه مع ان الشيخ ايضا فهم من الصحيحتين المعنى الذي ذكرنا بقرينة انه اوردهما في باب الصدقة لا النذر وقد عرفت انه لا بد ح من حملها ايضا
عليه لئلا تنافيهما هذا ما سنح لي في هذا المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام **فرع** لو نذر احد ان يكون ماله صدقة بعد الموت
فما ذكرنا من الاشكال في نذر الصدقة اي كونه او صيرورته صدقة يتاتى فيه ايضا ويزيد فيه انه هناك ان اطلق ذلك ولم يقصد كونه او صيرورته
صدقة بمجرد ذلك النذر لم يبعد القول بوجوب التصدق بناء على ما ذكرنا ان كونه او صيرورته صدقة وان لم يكن فعله المباشري لكن يمكنه
فعله بفعل سببه وهو التصدق فيجب عليه ذلك بناء على عمومات النذر ولا يتاتى هذا الاحتمال ههنا اذ لا وجوب عليه بعد الموت الا ان
يق انه يجب عليه بالنذر ان يوصي بتصدقه بعد الموت واذا اوصى به فيجب ذلك على الوارث او انه يجب على الوارث لو علم بنذره تصدقه و
عدم تملكه وان لم يوص بناء على ان يعلمه بالنذر يعلم انه كان وجب عليه جعله صدقة بعد الموت فيجب على وارثه ذلك لانه حق مالي كما اذا
وجبت الزكوة عليه فانه يجب على الوارث اداؤها اذا علم به وان لم يوص بها وفي الاخير اشكال فان ما علم وجوبه على الوارث هو اداء المال الذي
تعلق بذمة مورثه كما ذكر من الزكوة وههنا لم يتعلق صدقة بذمته بل انما وجب عليه ان يجعله صدقة وهو ليس بحق مالي وما لم يجعله
صدقة لم يتعلق بذمته حق مالي ووجوب اداء مثل هذا الحق على الوارث ليس بمعلوم ولا بد له من دليل وليس ثم الظ على تقدير صحة هذا
النذر وانعقاده عدم انعقاده فيما زاد عن الثلث اذ ليس له بعد الموت الا الثلث وما زاد عليه فهو حق الوارث فلا ينعقد نذره فيما ليس بحقه
اذ الظ ان نذر فعل على تقدير شرط انما ينعقد فيما له ذلك مع قطع النظر عن النذر على تقدير ذلك الشرط لا في وقت النذر وليس له مع قطع
النظر عن النذر ان يجعل ما زاد على الثلث صدقة بعد الموت نعم له ذلك في حال الصحة وهو لا يكفي في صحة نذره الا ترى انه لو نذر احد هبة
امتها لاحد على تقدير ولادتها منه لا يصح النذر لانه ليس له هبتها على تقدير ولادتها منه وان صحت له حال النذر الى غير ذلك من الشواهد
لا يق انحصار حقه بعد الموت بدون النذر في الثلث مم لما نقل عن علي بن بابويه من نفوذ الوصية مط من الاصل لانا نقول الكلام مع من يقول
بعدم نفوذ الوصية بدون النذر الا في الثلث كما هو المش بل ربما كان اجماعا كما ذكره الش ره في شرح ئع ومع ذلك يقول بنفوذه مع النذر

من الاصل

من الاصل واما من قال بقول علي بن بابويه فلا كلام معه اذ لا يقول بمدخلية النذر في الخروج من الاصل بل يقول به مط والنذر لا يفيد عنده
سوى عدم جواز الرجوع عنه على ان القول المذكور ضعيف جدا والاخبار متضافرة في خلافه وانه ليس له بعد الموت الا الثلث وسننقل عن
العلامة ره دعوى الاجماع عليه وعن المحقق ايضا ما هو ظ فيها وفي حسنة محمد بن قيس بابرهيم بن هاشم وهي كالصحيحة عن ابي جعفر ع انه قضى امير
المؤمنين عليه السلام في رجل توفي واوصى بماله كله او اكثره فقال له الوصية ترد الى المعروف غير المنكر فمن ظلم نفسه واتى في وصيته المنكر والجنف
فانها ترد الى المعروف ويترك لاهل الميراث ميراثهم وقال من اوصى بثلث ماله فلم يترك وقد بلغ المال ثم قال لان اوصي بخمس مالي احب الي
من اوصي بالربع ومنها يظهر ان الوصية بما زاد عن الثلث ظلم وجنف فلا اقل من الكراهة ومنه يظهر وجه اخر لعدم انعقاد النذر المذكور اذ لا
خلاف في ان متعلق النذر لا بد ان لا يكون مرجوحا الا يق ان بالنذر قد يسوغ ما لا يسوغ بدونه كنذر صوم التطوع في السفر اذا قيد به على
راي من قال بانعقاده وبعدم صحته بدونه فيمكن ان يكون ما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فيكون له مع النذر الزائد عن الثلث وان لم يكن له
ذلك بدونه لانا نقول لا يحكم بانعقاد نذر كك بمجرد عمومات النذر فان النذر المعلوم انعقاده بتلك العمومات هو ما كان متعلقه مع قطع
النظر عن النذر راجحا او متساوي الطرفين على راي وانعقاد نذر لا يكون كك لو صح لا بد له من دليل خاص به كما زعموه في مسئلة نذر صوم
التطوع ولا دليل فيما نحن فيه لصحة النذر المذكور وانعقاده بل من قال به انما يتمسك بعمومات النذر فتدبر ومما يؤيد ما ذكرنا من الاشكال
في صحة هذا النذر انه لو صح له نذر يصير به بعد الموت ما زاد عن الثلث صدقة او لزيد ولا يمكن للوارث رده فينتفي حكمه منعه عن الوصية
بما زاد عن الثلث وعدم نفوذها فيه اذ ح لكل احد ان يحرم ورثته ولا يبقى لهم شيئا بعد الموت بمثل هذا النذر ولا يتوهم ان مثل هذا
الكلام يجري في تجويز تصرفاته المنجزة في حال صحته كيف شاء اذ لا خلاف في جواز ذلك وان كان بقدر كل ماله مع انه يلزم منه حرمان الوارث
كيفما شاء بعده لان الانسان قلما يقدم على اخراج قدر يعتد به من ماله في حال صحته عن ملكه حذرا من تصرفات نفسه بخلاف ذلك فيما بعد الموت
اذ لا ضرر له فيه فكل من له عداوة بوارثه امكنه ان يحرمه كيف شاء بالنذر المذكور وهو ظ واعلم اني لم ار هذا الفرع في كلامهم سوى ما ذكره
الش ره في شرح ئع في بحث التدبير حيث قال في شرح قول مصنفه المحقق والمدبر ينعتق بموت مولاه من ثلث مال الموالي ان هذا فيما كان التدبير
متبرعا به فلو كان واجبا بنذر وشبهه فان كان في مرض الموت لم يتغير الحكم وان كان في حال الصحة فان كان المنذور هو التدبير فالاظهر انه من
الثلث ايضا لانه لا يصير واجب العتق بذلك بل انما يجب تدبيره فاذا دبره برئ من النذر ولحقه حكم التدبير وان كان قد نذر عتقه بعد الوفاة فهو
من الاصل كغيره من الواجبات المالية ومثل نذر الصدقة ونحوها بمال بعد الوفاة وفي تر ساوى بين الامرين في خروجه من الاصل ونقله في س
عن ظ الاصحاب والاظهر الاول انتهى وسيجيء منه مثله في بحث التدبير من هذا الشرح ايضا مع انه ره في كتاب الوصايا من شرح ئع في بحث تصرفات
المريض في شرح قول مصنفه المحقق ان المؤجلة منها حكمها حكم الوصية بالاجماع وكذا تصرفات الصحيح اذا قرنت بما بعد الموت قال ان النذر المقيد
بالموت لا يسمى وصية لكن في الحاقه بالوصية خلاف مشهور فقد قال جماعة انه من الاصل فلا يصح الحكم بكون حكمه حكم الوصية بالاجماع وان كان
المختار مساواته لها في الحكم ولا يخفى ان ما اختاره هناك نقيض ما حكم به في الشرحين في بحث التدبير وان الظ هو ذلك كما ذكرنا وما نقله من الخلاف
المش لم ار نقله وتفصيل القول فيه في موضع اخر ولا يخفى ايضا ان كلام مصنفه المحقق على ما ذكره يدل على الاجماع على كون حكم النذر المذكور حكم
الوصية وهذا بناء على ما هو الظ منه ان التشبيه في تمام الحكم السابق وهو الحكم المقيد بالاجماع ولو عدل عن ظاهره وجعل التشبيه في اصل الحكم
لا مع التقييد بالاجماع فيفهم منه انه مختار الش هناك ومثله كلام العلامة ره في كتبه فانه قال في عد تصرفات المريض قسمان منجزة ومعلقة بالموت
اما المؤجلة فكالوصية بالاجماع في اخراجها من الثلث وكذا تصرفات الصحيح المقترنة بالموت واما المعجلة للمريض فان كانت تبرعا فالاقرب انها
من الثلث ان مات في مرضه وان برئ لزمت اجماعا وقال في تر تصرفات المريض قسمان مؤجلة ومنجزة فالمؤجلة ما علق بالموت كالوصية بالمال
والتدبير وهي تخرج من الثلث بالاجماع وكذا لو علق الصحيح تصرفه بما بعد الوفاة والمنجزة كالهبة والوقف والابراء والمحابات في البيع وغيره
من عقود المعاوضات ان وقعت من المريض وبرئ من مرضه ذلك ثم مات او وقعت من الصحيح وجبت من الاصل بلا خلاف وان وقعت في مرض الموت
فقولان اقربهما خروجها من الثلث وكذا اذا وهب في الصحة واقبض في مرض الموت انتهى ولا يخفى ان كلامه صريح في الاجماع على خروج الوصية من
الثلث فكانه ثبت عنده اجماع من عدا علي بن بابويه فلم يعتد بخلافه لكونه معلوم النسب ولا يخفى ايضا ان تصرفات الصحيح المقترنة بالموت كما وقع
في عبارة القواعد وكذا ما علقه الصحيح بما بعد الوفاة كما في عبارة تر يشمل ما يكون بالنذر وغيره فعدم استثنائه النذر مع انه بصدد تفصيل الاقسام
دليل على شمول الحكم له ايضا فيكون من الثلث بالاجماع كما هو ظ العبارة في مقام التفصيل ولا اقل من كونه مختاره انه لا يق في كره اشار الى هذا
الاستثناء فانه قال التصرف من الصحيح ان كان منجزا نفذ من الاصل بلا خلاف وان علق بالموت ولم يكن واجبا نفذ من الثلث بلا خلاف وان كان
واجبا كالوصية بقضاء الدين او الحج الواجب او الزكوة الواجبة وشبهها نفذ من الاصل اجماعا واما من المريض فان كان معلقا بالموت مضى من الثلث
اجماعا الا فيما علم وجوبه وان كان منجزا فقولان تقدما انتهى فقد حكم فيه بان ما كان واجبا من تصرفات الصحيح المقترنة بالموت يخرج عن الاصل
بلا خلاف وهو يشمل النذر المذكور ايضا ومنه يعلم انه لا بد من ارتكاب هذا الاستثناء في كلامه في عد وتر ايضا الا انه اهمله احالة على الظهور
لانا نقول ان الظ من الواجب الذي ذكره في كره كما يشهد به الامثلة المذكورة التي ذكرها هو الذي وجب عليه اداؤه في حال الصحة فاذا اوصى به
يخرج من الاصل بالاجماع وهذا هو الذي يمكن ان يترك ذكره احالة على الظهور فانه بالحقيقة ليس تصرفا معلقا بالموت لوجوبه عليه قبل الموت

كما اختاره

ايضا

ايضا وتعليقه بالموت اخبار عن رجوعه عليه بانه يجب عليه اداؤه فليخرجوه بعد الموت واما النذر المعلق بالموت فخروجه عن الاصل ليس امرا ظاهرا
يمكن ان يدعى ان ترك ذكره لظهور حكمه وايضا لو خرج ذلك من الاصل لكان بذكره في الامثلة اولى واحق فعدم ذكره دليل على ان مراده بالواجب
هو ما ذكرنا كما هو الظاهر منه وايضا لو كان مراده ما يشمل النذر المذكور لدل قوله الا فيما علم وجوبه على ان نذر المريض المعلق بالموت ايضا يخرج
من الاصل اجماعا كما هو ظ السياق في مقام التفصيل او على مختاره على بعد وهو فاسد فانه صرح في عد بانه لو نذر الصدقة في مرض الموت متعلق
بالنذر والصدقة اعم من ان يكون في مرض الموت او بعد الوفاة على انه لو كان المراد التصدق فيه ايضا فاذا حكم فيه بالخروج من الثلث ففي التصدق
بعد الوفاة بطريق اولى وهو ظ وقد نقلنا ايضا عن الش في شرح ئع ان التدبير ان كان بنذر وشبهه فان كان في مرض الموت لم يتغير الحكم اي حكم
خروجه من الثلث وسيجيء ايضا في بحث التدبير من هذا الشرح انه لو وقع النذر في مرض الموت فهو من الثلث مط وظ ان حكمه به في مقام التفصيل
بلا نقل خلاف ظ في عدم الخلاف فيه وح فلا يمكن توجيه القول المذكور على ذلك التقدير وان عدلنا عن ظاهره بالكلية ولم يحمل على احد الوجهين
المذكورين بل على الاشارة الى وجوب خلاف فيه في الجملة وان لم يكن اجماعيا ولا مختاره فافهم ويؤيد هذا ايضا ما نقلنا من شرح ئع في بحث الوصايا
من الخلاف الش في الحاقه بالوصية واختياره خروجه من الثلث اذ مع دعوى عدم الخلاف في خروجه من الاصل كيف يكون الخلاف مشهورا وكيف يختار
الش خروجه من الثلث بلا تعرض لنقل ما ادعاه واشارة الى فساده وكل هذا ظاهر لمن تتبع كلماتهم ورأى دابهم وديدنهم وبما تلونا عليك ظهر ان
الحكم بخروج النذر المذكور من الاصل لم يظهر الا من الش في بحث التدبير من الشرحين مع انه في بحث الوصايا اختار خلافه لكنه فيه نسبه الى جماعة ولم
يصل الينا كلامهم الا في مسئلة التدبير بانه قد افتى فيه جماعة بالخروج من الاصل لكن في تعدي حكمهم الى غيره اشكال كما سنذكره واذا لم يثبت
اجماع فالظ على قواعدهم على تقدير صحة مثل هذا النذر هو خروجه من الثلث كما ذكرنا **تتمة** اعلم انه قد يتوهم مما نقلنا من الش ره في
بحث التدبير من شرح ئع ومما سيجيء منه في هذا الشرح في ذلك البحث ايضا ان انعقاد نذر العتق بعد الوفاة وخروجه من الاصل اجماعي فينبغي ان
يكون نذر الصدقة بعد الوفاة ايضا كك لاتحاد الماخذ ويتوهم ايضا ان النذر التدبير ايضا كك في ظ الاصحاب سوى ما نقل عن ابن نما فيكون الظ الاجماع
فيه ايضا اذ لا عبرة بخلاف ابن نما لمعلومية نسبه فلا باس ان نحقق الكلام فيه بما يندفع به التوهمان المذكوران فنقول ان ما ذكرنا من الاشكال
في انعقاد نذر الصدقة بعد الموت وخروجه من الاصل من وجوه بعضها في اصل انعقاد نذر الصدقة تحتاج الى القبول باعتبار ان كونه صدقة
ليس فعلا للناذر ومتعلق النذر لا بد ان يكون فعلا له وايضا الصدقة التي تحتاج القبول والقبض عندهم فخروجه عن ملكه بدونهما بالنذر يحتاج
الى دليل وايضا ان المعهود من النذر هو ان يكون متعلقه مما يمكنه الاتيان به وتركه ويجري فيه الوفاء والحنث لا ما يحصل بالنذر لا محالة ولا يجري
فيه الحنث فانعقاد نذر لا يكون كك ويحصل بالنذر تبة لا يخ عن اشكال وبعضها في خروجه من الاصل على تقدير التعليق بالوفاة باعتبار ان حقه
بعد الموت ليس الا الثلث فالحكم بانعقاد نذر ما زاد عليه مشكل اذا عرفت هذا فنقول الاشكالات المذكورة لا تجري في نذر التدبير سوى
الاشكال الاخير في الحكم بخروجه من الاصل واما اصل انعقاد نذره فلا اشكال فيه لانه فعل مقدور يمكن بعد النذر الاتيان به وعدمه
واما نذر العتق بعد الوفاة والحكم بخروجه من الاصل فيجري فيه الاشكال المذكور ايضا واما في اصل انعقاد فلا اشكال من الاشكالات المذكورة
سوى الاشكال الاخير فان حصول العتق بصيغة انه حر الذي تعلق به النذر لا اشكال فيه سوى انه خلاف المعهود من النذر بخلاف نذر الصدقة
لما فيه من الاشكالين الاولين ايضا وعلى هذا فنقول لو ثبت الاجماع فيهما او في احدهما على انعقادهما لم يظهر منه صحة نذر الصدقة وانعقاده
لاختصاصه ببعض الاشكالات التي لا تجري فيهما نعم لو ثبت ذلك في نذر العتق يظهر منه عدم اختصاص النذر بما ذكرنا من انه المعهود من النذر واما
لو ثبت ذلك في التدبير فلا يظهر منه ذلك ايضا وكذا لو ثبت الاجماع فيهما او في احدهما على خروجه من الاصل يظهر منه عدم اختصاص حقه
مع النذر في الثلث وان علق على الموت وانه يجوز مع النذر تصرفه فيما زاد عليه فيمكن ان يحكم به في نذر الصدقة وايضا على تقدير القول بانعقاده
لاتحاد الماخذ لكنه لا يخ عن اشكال لاحتمال ذلك اختصاص بالعتق او التدبير الذي هو مورد الاجماع لاختصاص العتق بخواص لا توجد في غيره مما
يدل على بنائه على التغليب فلا يمكن قياس غيره عليه واذا عرفت هذا فلننظر انه هل يظهر من كلامهم اجماع على ما ذكر فيهما او في احدهما فنقول ان
نذر العتق بعد الوفاة لم يذكره صريحا ممن راينا كلامهم سوى الش في الموضعين وما نقله من حكم العلامة بذلك في تر والمص في س ليس كك فان
عبارة تر هكذا قد بينا ان التدبير بمنزلة الوصية يجوز الرجوع فيه ويخرج من الثلث وهذا انما هو في المندوب المتبرع به اما التدبير الواجب
بالنذر وشبهه فلا يجوز الرجوع فيه ويخرج من صلب المال ولا يخرج بالنذر عن الملك فيجوز له استخدامه ووطؤه ان كانت جارية نعم لا يجوز
له بيعه ولا اخراجه عن ملكه انتهى ولا يخفى انه ليس فيه حديث نذر العتق اصلا وما نقله الش عنه من انه ساوى بين الامرين كانه بناء على
انه اذا حكم في التدبير بما ذكره فليحكم في العتق ايضا بذلك بطريق اولى لان ما نقله عن ابن نما من الاشكال في التدبير لا يجري في العتق فهو اولى بالحكم
وفيه تامل اذ قد عرفت ان في اصل انعقاد نذر العتق بعد الموت اشكالا ليس ذلك في نذر التدبير فحكم بانعقاد نذر التدبير وخروجه من الاصل
لا يدل على حكمه بهما في نذر العتق بعد الوفاة ايضا اذ لعله لا يقول بانعقاده للاشكال المذكور نعم لو قال بانعقاده فالظ حكمه فيه ايضا بخروجه
من الاصل لاتحاد الماخذ لكن الظ ان العلامة ره قائل بانعقاده فانه حكم في تر في بحث العتق بانه يشترط في العتق الملك فلا يقع العتق قبله
سواء علقه به او لا نعم لو نذر عتقه عند ملكه صح وكذا في كل عتق مشروط فانه يقع بالنذر خاصة وكان بناء على ما نقله الش عليه فانه
اذا قال بانعقاده مثل هذا النذر وحصول العتق به بعد حصول الشرط فالظ قوله به في نذر العتق بعد الموت ايضا وحصول العتق به بعد حصول

فالاقرب انه من الثلث فقوله في مرض الموت

منه

الشرط

الشرط الذي هو الموت واذا حكم بخروجه من الاصل في التدبير فالظاهر حكمه فيه ايضا بذلك لاتحاد الماخذ على تقدير انعقاده بل يظهر بقوى ولما المصنف
في نسخ فما نقله المتن عنه من نقله من ظ الاصحاب ليس كما بل ذكر في اول درس ان التدبير ثلثة اقسام ولا يصح الرجوع فيه ان قال الله على عتق عبدي
بعد وفاتي ولو قال على ان ادبر عبدي فكل في ظ الاصحاب ان الغرض الثواب الاخروية بعد الوفاة لا مجرد الصيغة وعن ابن نما وجواز الرجوع لو قال
بنذره بابقاء الصيغة فيدخل في ثم تعلق التدبير ثم قال في لغو ذلك التدبير ولو كان التدبير واجبا او معلقا بموت الغريمات في حيوة المولى
فهو من الاصل انتهى ولا يخفى ان حكم في نذر العتق بانعقاده وعدم جواز الرجوع فيه اللهم حكمه بخروجه من الاصل ايضا حكمه بتبع التدبير في اتحاد
الماخذ على تقدير الحكم بانعقاده لكن هذا كله فتوى نفسه ولم يلتفت فيه الى الاصحاب شيئا فلا يظهر منه اجماع على خروجه من الاصل حتى يدفع
بمرسلة ورد ما من الاشكال فيه ولا على انعقاده ليدفع بما اورد ما من الاشكال فيه واما نذر التدبير فقد حكم فيه بعدم جواز الرجوع فيه لظ الاصحاب
وخروجه من الاصل على انه فتوى نفسه لانه ظ الاصحاب ولا يخفى ان انعقاد نذره لا اشكال فيه وعدم جواز الرجوع فيه ايضا لا كلام في انما الكلام
فيما نقله عن ابن نما والكلام فيه مجال والظاهر مع الاطلاق هو فتوى الاصحاب نظرا الى ظ القصد والغرض لو قصد مجرد ابقاء الصيغة فظ ان
الحق هو ما نقله عن ابن نما بل كلامنا فيه انما هو في خروجه من الاصل لا الاشكال المذكور ولا يظهر من كلامه اجماع عليه لانه ظاهر الاصحاب وما
نقله المتن عنه انه نقله عن ظ الاصحاب ليس في كلامه صريحا بل لا يبعد في كلامه كما نقلنا سوى فتوى نفسه به وبما ذكرنا يظهر انه لم يظهر مما نقلنا فتوى خرج
نذر التدبير من الاصل الا من العلامة والمحقق وقد افتى به ابن ادريس ايضا في ظ ان فتوى هؤلاء ولو ضم اليهم جماعة اخرى ايضا لا يصير
حجة ما لم يثبت اجماع ولم يثبت ذلك بل ما نقل عن ابن نما من التعليل بجواز الرجوع فيه يدل على انه لا يقول بخروجه من الاصل بل من الثلث
كمطلق التدبير وقد اختاره الشهيد صريحا كما نقلنا عنه في بحث التدبير انما لم يثبت اجماع فالظاهر هو القول بخروجه من الثلث لما ذكرنا من انحصار حجته
فيه هذا وانت خبير بان ما نقلنا عن شرح بع في بحث الوصايا واختياره الخروج من الثلث في التصرفات المعلقة بالموت يشمل بظاهره نذر
التدبير والعتق ايضا ويظهر منه عدم ظهور اجماع في العتق ايضا واذا لم يثبت اجماع فيه ايضا فالظاهر فيه ايضا على تقدير القول بصحته هو الخروج من الثلث
كما ذكرنا في غيره على انك قد عرفت انه لو ثبت الاجماع فيهما على الخروج من الاصل لا يمكن به الحكم بخروج مطلق النذر والمعلق بالموت من الصدقة
وغيرها من الاصل وان قيل بانعقاده لاحتمال ان يكون لهم دليل خاص به كالاجماع او غيره فتذكر لكن يبقى انه ربما توهم منوهم ان ما نقلنا من المحقق
يدل على ان مراده بالواجب في عبارته كما يشمل النذر المذكور ايضا والا فكيف يحكم في غير الواجب بخروجه من الثلث بالاجماع ومع يظهر منه الاجماع
على خروجه من الاصل فنقول ان كون مراده بالواجب هو ما ذكرنا لا ما يشمل النذر المذكور مما لا ريب فيه مما مر الى ما ذكرنا من الوجوه غاية الامر انه يقال
عن استثناء النذر المذكور عنده من قال بخروجه من الاصل والامر فيه سهل خصوصا لو كان حكمه بخصوص نذر التدبير ولم يجر في كل نذر معلق بالموت
على ما ذكرنا من احتماله بخلاف حمله على ما يشمل النذر المذكور فانه ظ الفساد بما ذكرنا من الوجوه فتبقى شق اخر وهو ان السيد المرتضى رد
ذكر في الانتصار انه مما انفردت به الامامية انهم قسموا التدبير وقالوا ان كان من واجب فهو من راس المال وان كان عن تطوع فهو من الثلث ثم ان
ذكر ان الدلالة على قولهم بعد اجماع الطائفة انه اذا كان واجبا يجري مجرى الدين في خروجه من اصل المال واذا كان تبرعا وتطوعا فهو كالوصية بما
يتبرع به فالقسمة واجبة انتهى وهو صريح في دعوى الاجماع في خروج التدبير الواجب عن الاصل وما ذكره من دليله يجري في نذر العتق والصدقة بعد الموت
ايضا ولكن لا يخفى على المتتبع ان الاعيان التي تفرد بنقلها السيد المرتضى لا ينصاد بما لا يمكن الاستناد اليه فانه كثيرا ما ادعى فيه الاجماع في
المسائل التي الخلاف فيها مشهور كما ادعى انه فيه الاجماع على اشتراط الشرط في النذر وعدم وعدم انعقاد النذر المطلق مع شهرة الخلاف فيه بل شهرة
وكما ادعى فيه الاجماع على ان كفارة النذر هي عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مع شهرة الخلاف فيه وكما ادعى فيه الاجماع
على ان من وطء امته في الحيض يجب عليه ان يتصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة مساكين مع شهرة الخلاف في وجوبها وذهاب الاكثر على استحبابها
وكما ادعى فيه الاجماع على ان من نام عن صلوة العشاء حتى مضى النصف الاول من الليل وجب عليه ان يقضيها اذا استيقظ وان يصيح صائما كفارة عن
تفريطه مع ذهاب الاكثر الاصحاب بعد الى الاستحباب وكما ادعى فيه الاجماع على ان المراة اذا اجزت شعرها كفارة قتل الخطاء عتق رقبة او صيام
شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مع شهرة الخلاف فيه وذهاب جمع الى كفارة ثم كفارة الظهار وجمع الى انه انما اثم ولا اثم ولا كفارة عليها
وكما ادعى فيه الاجماع على ان من تزوج امراة وسار زوج وهو لا يعلم بذلك ان عليه ان يفارقها ويتصدق بخمسة دراهم وهذه الكفارة ليست في كلام غيره منهم في ذلك
الى غير ذلك مما ادعى فيه الاجماع مع مخالفة جمع من الاصحاب لكنهم فوضوا المسئلة فيمن تزوج امراة في عدتها وانكر الوجوب جماعة
وقالوا انه لا باس بالقول باستحبابها الى غير ذلك من المسائل الكثيرة في سائر ابواب الفقه كما يظهر بالرجوع الى الكتاب المذكور وانما نقلنا من جملتها
المسئلة المذكورة لكونها قريبة من المسئلة التي نحن بصددها وعلى هذا فدعواه الاجماع لا تصلح حجة علينا واما الدليل الذي ذكره فلا يخفى ضعفه اذ الدين
لا اشكال في شغل ذمته بها فخرج من الاصل بخلاف مثل هذا النذر اذ شغل ذمته فيه مشكوك فيه فلا يمكن قياسه عليها ثم على تقدير صحته
فانما يجري في نذر العتق والصدقة بعد الموت ايضا على تقدير انعقادهما ولم يظهر من كلامه ذلك اذ قد عرفت انه في انعقاد نذر العتق اشكال لا يبعد في نذر التدبير
وفي نذر الصدقة تردد لاشكال الحكم بانعقاده لا يدل على حكمه بانعقاده ايضا فنقول لو فان لم يفعل بقي على ملكه وان حنث الظاهر ان الحنث انما هو اذا
لم يفعله حتى تلف ذلك فانه حينئذ لا يمكن تصدقها واعطاؤه فلا يمكن الوفاء بموجب الكفارة وكذا اذا لم يفعله في المثال الثاني الى ان يموت ويتبين انه اما
اذا لم يفعله حتى مات هو فيحتمل الحنث ووجوب اخراج الكفارة من تمام ما اذا علم به الوارث ويحتمل وجوب التصدق او الاعطاء على الوارث بذلك كفارة

لان ما من صيغ العموم فيشملهما ولو لدتهما ما تا فمابين عتق الاول خاصة والشيخ لم يجد بالدفعة تبعا للروايتين وتبعه جماعة منهم المصنف هنا وحملت ارادة اول
حمل هذا ان ولدته حيا والا اعتق الثاني لان الميت لا يتبع العتق وتقدم صحيحا لا يدل على حيوته التي اما وقبل يبطل لفوات متعلقه ولو لدته حي ولا ومستحقا للعتق
لغا رض فوجهان وكذا لو نذر عتق اول مماملكه فملك جماعة دفعة واحدة بان قبل بشر انهم او ملكهم في عقد واحد او ورثهم من واحد اعتقوا جميع لما ذكرناه
من العموم ولو قال اول مملوك املكه فملك جماعة اعتق احدهم بالقرعة لان مملوكا نكرة واقعة في الاثبات فلا يتم بل يصدق بواحد فلا يتناول غيره لاصالة
البراءة وكذا لو قال اول مولود تلده فلا فرق بين نذ ما تلده وبلكه فيهما نظرا الى حمل لول الصيغة في العموم وعدمه ومن خصل حد يهما باحد العبارتين

وكانه اظهر ولو لم يفعله الوارث ايضا حتى تلف فالظاهر وجوب قيمته مثله او قيمته البيع ولو لم يفعله الوارث حتى مات زيد فالظاهر وجوب ضمانه في الى ارثه
ولو اعطاه لزيد ولم يقبل هو فالظاهر اخلال النذر ويحتمل بقاؤه موقوفا ما دام ممكن قبوله والله تعالى اعلم تمت والحمد لله

قوله لان ما من صيغ العموم فيشملهما لا يخفى ان كون ما من صيغ العموم لا يفيد ههنا فان المنذور عتقه هو الاول لا ما تلده فان كان الاول للعموم
ليثبت ارادته وليس فليس فكانهم حمل اول ما تلده على ما تلده اولا وح فالتمسك بعمومها في موقع لكن الكلام وبتوجه هذا الحمل لا يتم لو لم يحمل اول ما تلده على ما
ذكروا بل حمل على الاول مما تلده فاما ان يحمل الاول على الاول بالنسبة الى جميع ما عداه مما تلده بالنسبة الى جميع الى بعضها ضلى الاول يبطل النذ
ح لفوات وعلى الثاني يلزم صحة عتق بعض ما تلده اذا ولدت بعدها وان لم يكن في المرتبة الاولى ولم يذهب احد الى شيء منها بخلاف "اذا حمل
على ما ذكروه اي ما تلده اولا في المرتبة الاولى من الولادة فانح يصدق على كل واحد من التوامين انه ولد ته في المرتبة الاولى من الولادة فان
هذا الولادة ولادة واحدة بالنسبة الى المرأة وان تعدد المولود فيها نعم لا نا نقول ايمكن حكم الاول على ما ليس مسبوقا بغيره وان لم يكن سابقا
على الجميع وح يصدق على كل واحد من التوامين ولو قبل ان هذا خلاف الظاهر من لفظ الاول قبل مخالفة الظاهر في حمل اول ما تلده على ما ذكروه
وهو ظاهر مع اصالة البراءة مما يرجحه وايضا الكلام فيهذا الدليل الذي يتمسكوا به في اثبات عتق الجميع وانه لا يصلح للتمسك به في ابداء هذا
المذهب لا بعد صيرورة ذلك مذهبا وعدم الذهاب الى ما ذكرمن الاحتمالين على ان بعد ذلك لا حاجة الى التمسك بما ذكر بل يكفي نا التمسك
الا بانحصار القول فيه على ما هو الظاهر هذا مع ظهور ضعف مثل هذا التمسك في امثال هذه المسائل التي بناء الحكم فيها على القصد ودلالة العبارة
للتعيين من قبل الشارع ثم **قوله** ولو ولدته حيا كان ولدته من المولى وغيره ولم يشترط رقية الولد وقوله او مستحقا للعتق تقدم في شرح قوله
بالمقصد ولعله اراد بالاستحقاق ما يجامع الفعلية والا فالاضافة سبب للعتق لا لاستحقاقه وعلى هذا فالفرق بينه وبين ما ذكره ههنا ان الاول
من لا يتوقع حياته والثاني حريته بالاصالة وفي الثاني حريته حصلت بسبب لا معتاد فكانها عتق نظير ما قبل في الفرق بين الرضخ والفرق

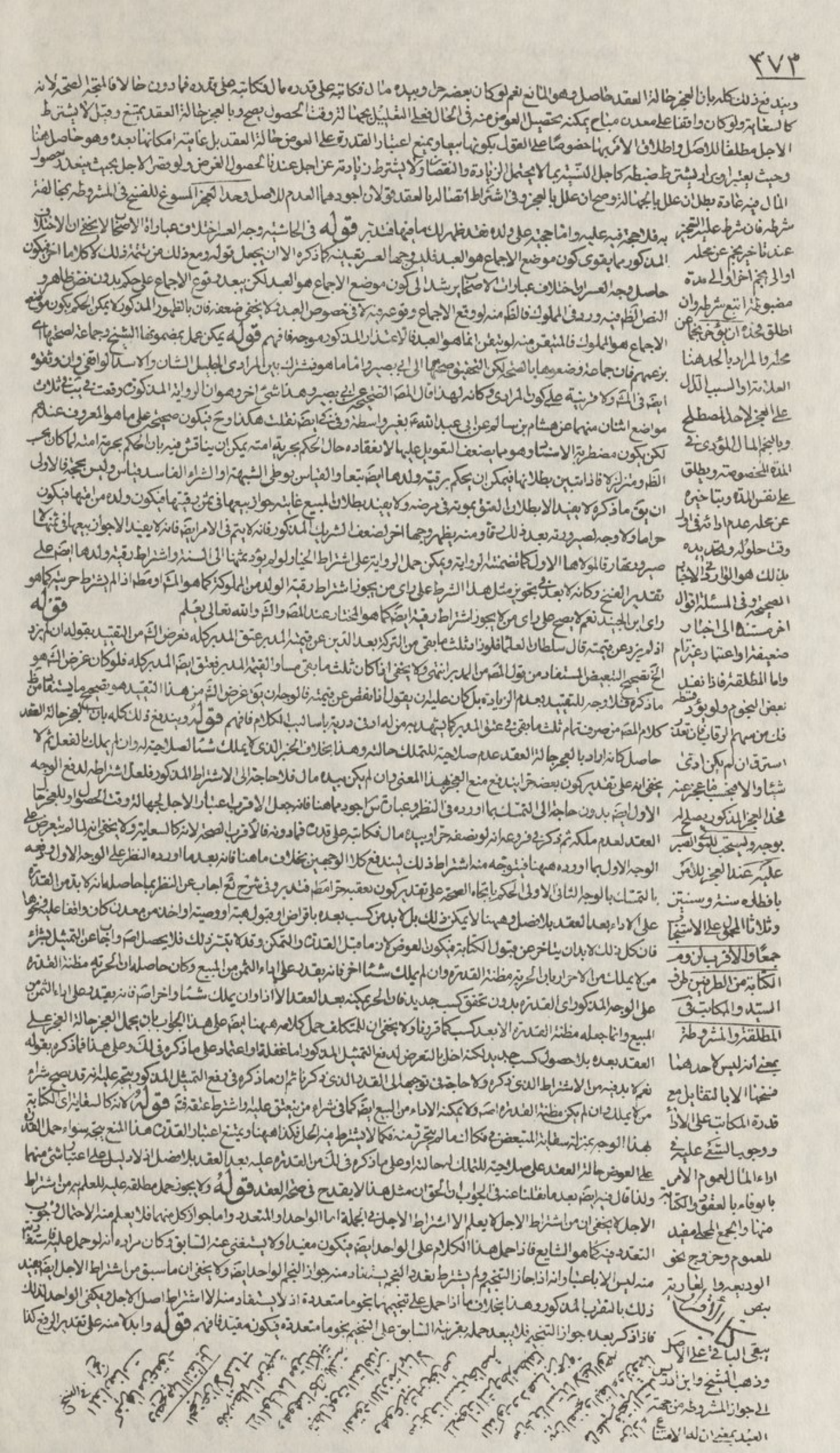
قوله لان مملوكا للمذكوة فيه ايضا ما في المسئلة الاولى فكانهم حملوا اول المملوك على المملوك اولا وكذا اول مولد تلده اولا وعلى هذا فقوله
ما ذكروه لكن الكلام في وجوب هذا الحمل كما عرفت وعلى اي تقدير فلا حاجة ههنا على المدعى كما لا يخفى **قوله** لان ما ههنا يحتمل المصدرية
لا يخفى ان بعد حمل ما على المصدرية يجب حمل المصدر على معنى اسم المفعول والاظهر ان يتمسك باحتمال الموصوفة فافهم **قوله** لان يدعي وجوبها
ادعوه من الافراد وهو العموم في الاول والخصوص في الثاني وانت خبير بان المناسب ههنا من المعاني ما ذكره اولا وانما يناسب الافراد في المشترك وهو
فلا تغفل **قوله** غير بعيد ظهور الفرد المدعى هذا تصديق لما احتمله اولا من قوله الا ان يدعي تقرير له يعني ان الحكم بظهور الفرد المدعى وهو
العهدي في الاول وخلافه في الثاني غير معهود ظهور مرجح وقرينة للحمل عليه انت خبير بان المناسب ههنا ايضا بدل الفرد بالفرد الذي اشرنا اليه
فتذكر **قوله** ودلالة اضافة الى المفعول اي الدلالة عليها وقوله على العموم متعلق بالدلالة الاولى ويمكن جعله اضافة الى الفاعل بان يرجع الى الذكوة
او اللفظ ويقيد بعدها عليها الراجع ضميرها الى الجنسية **قوله** لانه صالح للقليل والكثير الاظهر ان يقال يتحقق الجنس في ضمن الواحد كما يتحقق في ضمن
الجميع واما ما ذكره فيثير ايضا ظاهر المخالطين الجنس الذي ارهمنا وهو الكلي السابع في افراده والجنس بالمعنى الذي هو ما يصلح للقليل والكثير
ان حاصل استدلاله ان الجنس يصلح للقليل والكثير اي الخصوص والعموم فلا يدل على خصوص العموم وفيه انه صالح اخرج الجنس في الاربعة ضمنا
اطلاقه على الجميع في كل بعض كلما والفعل لا الانسان لعدم اطلاقه على بعض اجزائه ولا مدخل لهذا في افادة العموم وعدمه كما لا يخفى **قوله** وزيادة
ببطلان النذر وقد ظهر لك مما قدرناسابقا انه يمكن الاستدلال على البطلان بانه اما ان يريد بالاول الاول الحقيقي الذي يكون اولى بالنسبة
الى جميع ما عدا او الاضافي فعلى الاول لم يوجد معلق النذر بعد وجودا حتى يحكم على الثاني بجواز لامتثال العتق بعض ما تلده اذا ولدت بعدها
ايضا وان كانت بعد المرتبة الاولى ولم يقل بر احد وايضا لا ريب ان المتبادر الاول الحقيقي لم يوجد والحكم بوجوب العتق الا قل الا ضافي مما لا يوجبه
له اللهم الا ان يقال ان المتبادر من الاول في امثال هذه المواضع ما لا يكون مسبوقا باخر فيصدق على كل ما تلده في المرتبة الاولى هذا ولو كان
المراد من اول المولود والمملوك اولا على ما ذكرنا ان النظم ان بناء كلامهم عليه فالامر ظاهر فانه يصدق على كل منهما انه المولود والمملوك اولى
في المرتبة الاولى من الولادة او التملك على اشرنا اليه فتذكر **قوله** ليوافق الاصول اي ليوافق التسوال الاصول فان العتق المعلق على
الشرط لا يصح على اصولهم لامع النذر كما سيوضح فينبغي ان يحمل السئول عليه فان السائل وهو محمد بن مسلم كان فاضلا عارفا بالمسائل و
الاصول فلا يليق بر سئوال لم يوافقها ويشهد له ايضا تعليلة الامتناع بتجرد جهاعن ملكه اذ لو لم يكن منذورا لم يتوقف على ذلك مما ذكر من الاصل
المذكور فضاء الوجهين جميعا على الاصل المذكور ولكن في الاول يمسك باصل سئوال السائل وفي الثاني بفهومه وحكمته فافهم **قوله** وهي مسئلة
اشكالية النظر ان عدم الجواز على القول بر انما هو في شرط لم يكن باختيار الناذر وفعله كقدوم زيد وشفاء مريض اما في جواز النقض قبل حصول
الشرط لا يخلو عن اشكال لامر عدا مكان الوفاء بالنذر على تقدير حصول الشرط واما اذا كان الشرط من فعل المكلف باختياره فلا يظهر اشكال
في جواز النقض قبله اذ لا يلزم منه كون لا يجوز له فعل الشرط فلا تحنث وفي خصوصا ان المفهوم في المذكور ربما يؤكد عدم وقوع الشرط وايضا
كان الحكم في المسئلة المفروضة اخلال النذر بخروج ملكه فلا وجه لعدم جواز مثل هذا الهذا النقض قبل وجود الشرط اصلا الا ان يتمسك بتوطئ
السئول مع فضله ومعرفته باصول المسائل عن حكم المسئلة مع عدم علمه بالحكم بعدم من اخلال النذر فيها كما هو الظاهر فانه يستفاد منه جواز
النقض في النذر قبل حصول الشرط مطلقا ولا يخفى ضعفه ثم **قوله** وهذا الخبر حجة عليهما انما يكون حجة على من قال بالتعدد كما اختاره الشيخ اما لو

ويندفع ذلك كله بان العجز حالة العقد حاصل وهو المانع نعم لو كان بعضه حرا وبيده مال فكاتبه على قدره مال فكاتبه على قدره فما دون حالا فالمتجه الصحة لانه
كالسعاية ولو كان واقفا على معدن مباح يمكنه تحصيل العوض منه في الحال فعلى التعليل بجهالة وقت الحصول يصح وبالعجز حالة العقد يمتنع وقيل لا يشترط
الاجل مطلقا للاصل واطلاق الامر بها خصوصا على القول بكونها بيعا ويمنع اعتبار القدرة على العوض حالة العقد بل غايته امكانها بعده وهو حاصل هنا
وحيث يعتبر او يراد يشترط ضبطه كاجل النسيئة بما لا يحتمل الزيادة والنقصان ولا يشترط زيادته عن اجل عندنا لحصول الغرض ولو قصر الاجل بحيث يتعذر حصول
المال فيه عادة بطل ان علل بالجهالة وصح ان علل بالعجز وفي اشتراط اتصاله بالعقد قولان اجودهما العدم للاصل وحد العجز المسوغ للفسخ في المشروطة بمخالفة
شرطه فان شرط عليه التعجيز عند تاخير نجم عن محله او الى نجم اخر او الى مدة مضبوطة اتبع شرطه وان اطلق فحده ان يؤخر نجما عن محله والمراد بالحد هنا العلامة او السبب الدال على العجز لا حد المصطلح وبالنجم المال المؤدى في المدة المخصوصة ويطلق على نفس المدة وبتاخيره عن محله عدم ادائه في اول وقت حلوله وتحديده بذلك هو الوارد في الاخبار الصحيحة وفي المسئلة اقوال اخر مستندة الى اخبار ضعيفة او اعتبار غير تام واما المطلقة فاذا نفد بعض النجوم ولو يؤد قسطه فك من سهم الرقاب فان تعذر استرق ان لم يكن ادى شيئا والا فبحسب ما عجز عنه فحد العجز المذكور يصلح له بوجه ويستحب للمولى الصبر عليه عند العجز للامر بافطاره سنة وسنتين وثلاثا المحمول على الاستحباب جمعا والاقرب لزوم الكتابة من الطرفين طرف السيد والمكاتب في المطلقة والمشروطة بمعنى انه ليس لاحدهما فسخها الا بالتقايل مع قدرة المكاتب على الاداء ووجوب السعي عليه في اداء المال لعموم الامر بالوفاء بالعقود والكتابة منها والجمع المحلى مفيد للعموم وخروج نحو الوديعة والعارية بنص

كتاب الاقرار

يبقى الباقي على الاصل وذهب الشيخ وابن ادريس الى جواز المشروطة من جهة العبد بمعنى ان له الامتناع

به فلا حجة فيه عليه واما حجيته على ولده فقد ظهر لك ما فيها فتدبر **قوله** في الحاشية وجه العسر اختلاف عبارات الاصحاب لا يخفى ان الاختلاف
المذكور مما يقوى كون موضع الاجماع هو العبد فليس وجها للعسر تعيينه كما ذكره الا ان يجعل قوله ومع ذلك من تتمة ذلك لا كلاما اخر فيكون
حاصل وجه العسر ان اختلاف عبارات الاصحاب يرشد الى كون موضع الاجماع هو العبد لكن يبعد وقوع الاجماع على حكم بدون نص ظاهر و
النص الظاهر فيه ورد في المملوك فالظاهر منه لو وقع الاجماع وقوعه فيه لا في خصوص العبد ولا يخفى ضعفه فان بالظهور المذكور لا يمكن الحكم بكون موضع
الاجماع هو المملوك فالمتيقن منه لو تيقن انما هو العبد فالاعتذار المذكور موجه فافهم **قوله** يمكن عمل بمضمونها الشيخ وجماعة لصحتها اي
بزعمهم فان جماعة وضعوها بالصحة لكن التحقيق صحتها الى ابي بصير واما ما هو فمشترك بين المرادي الجليل الشان والاسد الواقفي وان وثقوه
ايضا في المشـ ولا قرينة على كون المرادي وكانه لهذا قال المص الصحيحة عن ابي بصير وهذا شيء اخر وهو ان الرواية المذكورة وقعت في يب في ثلاث
مواضع اثنان منها عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع بغير واسطة وفي كي ايضا نقلت هكذا وح فيكون صحيحة على ما هو المعروف عندهم
لكن يكون مضطربة الاسناد وهو مما يضعف التعويل عليها لانعقاده حال الحكم بحرية امته يمكن ان يناقش فيه بان الحكم بحرية امته لما كان بحسب
الظ ومتزلزلا فاذا تبين بطلانها فيمكن ان يحكم برقية ولدها ايضا تبعا والقياس بوطي الشبهة او الشراء الفاسد قياس وليس بحجة فالاولى
ان يق ما ذكره لا يفيد الا بطلان العتق بموته في مرضه ولا يفيد بطلان المبيع غايته جواز بيعها في ثمن رقبتها فيكون ولده من امتها فيكون
حراما ولا وجه لصيرورته بعد ذلك رقا ومنه يظهر وجها اخر لضعف الشريك المذكور فانه لا يتم في الامر ايضا فانه لا يفيد الا جواز بيعها في ثمنها لا
صيرورتها رقا لمولاها الاول كما تضمنته الرواية ويمكن حمل الرواية على اشتراط الخيار لو لم يؤد ثمنها الى السنة واشتراط رقية ولدها ايضا على
تقدير الفسخ وكانه لا بعد في تجويز مثل هذا الشرط على راي من يجوز اشتراط رقية الولد من المملوكة كما هو المشـ او مط اذا لم يشترط حريته كما هو
راي ابن الجنيد نعم لا يصح على راي من لا يجوز اشتراط رقيته ايضا كما هو المختار عند المص والشـ والله تعالى يعلم **قوله**
اذ لم يزد عن قيمته قال سلطان العلماء فلو زاد ثلث ما بقي من التركة بعد الدين عن قيمة المدبر عتق المدبر كله فغرض الشـ من التقييد بقوله ان لم يزد
الخ تصحيح التبعيض المستفاد من قول المص من المدبر انتهى ولا يخفى اذا كان ثلث ما بقي مساو القيمة المدبر فعتق ايضا المدبر كله فلو كان غرض الشـ هو
ما ذكره فلا وجه للتقييد بعدم الزيادة بل كان عليه ان يقول اذا نقص عن قيمته فالوجه ان يق غرض الشـ من هذا التقييد هو تصحيح ما يستفاد من ظ
كلام المص من صرف تمام ثلث ما بقي في عتق المدبر كما يشهد به من له ادنى دربة باساليب الكلام فافهم **قوله** ويندفع ذلك كله بان العجز حالة العقد
حاصل كانه اراد بالعجز حالة العقد عدم صلاحية للتملك حالته وهذا بخلاف الخبر الذي لا يملك شيئا لصلاحيته له وان لم يملك بالفعل ثم لا
يخفى انه على تقدير كون بعضه حرا يندفع منع العجز بهذا المعنى وان لم يكن بيده مال فلا حاجة الى الاشتراط المذكور فلعل اشتراطه لدفع الوجه
الاول ايضا بدون حاجة الى التمسك بما اورده في النظر وعبارة س اجود مما هنا فانه جعل الاقرب اعتبار الاجل لجهالة وقت الحصول او للعجز حال
العقد لعدم ملكه ثم ذكر في فروعه انه لو نصفه حرا وبيده مال فكاتبه على قدره فما دونه فالاقرب الصحة لانه كالسعاية ولا يخفى انه لما لم يتعرض على
الوجه الاول بما اورده ههنا فيتوجه منه اشتراط ذلك ليندفع كلا الوجهين بخلاف ما هنا فانه بعد ما اورده النظر على الوجه الاول ودفعه
بالتمسك بالوجه الثاني الاولى الحكم باتجاه الصحة على تقدير كون بعضه حرا مط فتدبر وفي شرح ثع اجاب عن النظر بما حاصله انه لا بد من القدرة
على الاداء بعد العقد بلا فصل وههنا لا يمكن ذلك بل لا بد من كسب بعده باقراض او قبول هبة او وصية او اخذ من معدن كان واقفا عليه ونحوها
فان كل ذلك لا بد ان يتاخر عن قبول الكتابة فيكون العوض لازما قبل القدرة والتمكن وقد لا يتيسر ذلك فلا يحصل اصـ واجاب عن التمثيل بشراء
من لا يملك من الاحرار بان الحرية مظنة القدرة وان لم يملك شيئا اخر فانه يقدر على اداء الثمن من المبيع وكان حاصله ان الحرية مظنة القدرة
على الوجه المذكور اي القدرة بدون تحقق كسب جديد فان الحر يمكنه بعد العقد الا اذا وان يملك شيئا واخر اصـ فانه يقدر على اداء الثمن من
المبيع وانما جعله مظنة القدرة الا بعد كسب كما قررنا ولا يخفى ان للمتكلف حمل كلامه ههنا ايضا على هذا الجواب بان يحمل العجز حالة العجز على
العقد بعده بلا حصول كسب جديد لكنه اخل بالتعرض لدفع التمثيل المذكور اما غفلة او اعتماد على ما ذكره في لك وعلى هذا فما ذكره بقوله
نعم لا بد فيه من الاشتراط الذي ذكره ولا حاجة في توجيهه الى القدر الذي ذكرنا ثم ان ما ذكره في دفع التمثيل المذكور يتجه عليه انه قد يصح شراء
من لا يملك وان لم يكن مظنة القدرة اصـ ولا يمكنه الاداء من المبيع ايضا كما في شراء من ينعتق عليه واشترط عتقه فتـ **قوله** لانه كالسعاية اي الكتابة
بهذا الوجه بمنزلة سعاية المتبعض في فكاك ما لم يتحرر منه فكما لا يشترط فيه الحل فكذا ههنا ويمتنع اعتبار القدرة هذا المنع يتجه سواء حمل القدرة
على العوض حالة العقد على صلاحية للتملك له حالته او على ما ذكره في لك من القدرة عليه بعد العقد بلا فصل اذ لا دليل على اعتبار شيء منهما
ولذا قال فيه ايضا بعد ما نقلنا عنه في الجواب ان الحق ان مثل هذا لا يقدح في صحة العقد **قوله** ولا يجوز حمل مطلقه عليه للعلم به من اشتراط
الاجل لا يخفى ان من اشتراط الاجل لا يعلم الا اشتراط الاجل في الجملة اما الواحد او المتعدد واما جواز كل منهما فلا يعلم منه الاحتمال وجوب
التعدد فيه كما هو الشايع فاذا حمل هذا الكلام على الواحد ايضا فيكون مفيدا ولا يستغنى عنه السابق وكان مراده انه لو حمل عليه فاستفادته
منه ليس الا باعتبار انه اذا جاز التنجيم ولم يشترط تعدد النجم يستفاد منه جواز النجم الواحد ايضا ولا يخفى ان ما سبق من اشتراط الاجل ايضا يفيد
ذلك بالتقريب المذكور وهذا بخلاف ما اذا حمل على تنجيمها نجوما متعددة اذ لا يستفاد منه الا اشتراط اصل الاجل ويكفي الواحد لذلك
فاذا ذكر بعده جواز التنجيم فلا يبعد حمله بقرينة السابق على التنجيم نجوما متعددة فيكون مفيدا فافهم **قوله** وابدلا منه على تقدير الرفع كذا



ولو انه لما وصل الى الواحد قال الا اثنين الا ثلثة الى ان وصل الى التسعة لزمه واحد ولو بدأ باستثناء الواحد وختم بالتسعة لزمه واحد وهو واضح بعد الاحاطة بما تقدم من القواعد ويتفرع عليه ما شئت من التفريع ولو استثنى من غير الجنس صح وان كان مجازا لتصريحه بارادته ولامكان تاويله بالمتصل بان يضمر قيمة المستثنى منه واسقط المسئول باعتبار قيمته من المستثنى منه فاذا بقي منه بقية وان قلت لزمت والا بطل الاستثناء للاستغراق كما لو قال له على مأة الا ثوبا هذا مثال الاستثناء من غير الجنس مطلقا فيصح ويطالب بتفسير الثوب فان بقي من قيمته بقية عن المأة بعد اخراج القيمة قبل وان استغرقتها بطل الاستثناء على الاقوى والزم بالمأة وقيل يبطل التفسير خاصة فيطالب بغيره لان الاستثناء المستغرق باطل [illegible] اتفاقا كما لو قال له على مأة الا مأة ولا يحمل على الغلط ولو ادعاه لم يسمع منه

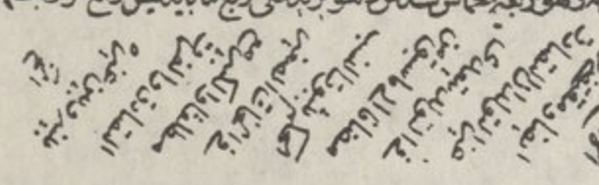
في الفسخ واللفظ وابدله منها **قوله** وقول بعضهم البس الليل يجمع ام عمرو وايانا ان يجمع في ليل واحد فيكون ذلك الى جمع بيننا وبينها ثم يقول نعم اي جمع الليل ايانا واياها واتم فاني ارى الهلال كما تراه ويعلوها النهار كما علاني فقد اجتمعنا في ليل واحد والمراد نعم سيجمع بيننا وبينها مشاركات اخرى ايضا وهي اني ارى الهلال كما تراه ويعلوها النهار كما علاني او نعم سيجمع الليل بيننا وارى الهلال ليلة الجمع كما تراه ويعلوها النهار صبحة تلك الليلة كما علاني والمراد نعم سيجمع بيننا فانه قد يقع بيننا هذه المشاركات وهي اني ارى الهلال كما تراه ويعلوها النهار كما علاني فلا يجمع بعد ذلك ان يجمع بيننا وبينها ويمكن ان يكون عرضه او لا الاستفهام من تحقق الجمع في الجملة فيكون بينهما نوع من التدا والقرب ثم يكون عرضه التصديق لوقوع هذا النوع منه وهو الجمع في رؤية الهلال والحالة ان يعلوها النهار كما علاه فتدبر **قوله** ولو انه لما وصل الى الواحد قال الا اثنين الا ثلثة قال في شرح نع لان المنفيات تسعة واربعون والمثبتات خمسون بعد الاسقاط يبقى واحد لكن هذا انما يتم اذا جعلنا جميع الازواج مثبتة والافراد منفية ويشكل بانه لما بلغ الواحد كان منفيا من السنة المختلفة فلما قال الا اثنين كان مستغرقا لما قبله ومقتضى القاعدة رجوعهما معا الى السابق بل الثالث ايضا الا ان ان يستثنى من الثاني او من المجموع منه ومن الاول استغراق وانما يتم ما ذكره اذا جعلنا جملة الازواج مثبتة مستثنى منها وجملة الافراد منفية مستثناة ويكون جملة الكلام بمنزلة اقرار واحد بخمسين يستثنى منه تسعة واربعون انتهى وذلك لانه اذا ضمت الازواج في هذه الجملة وهي عشرون الى المثبتة سابقا وهي الثلثون يصير خمسون واذا ضمت الافراد المنفية وهي اربعة وعشرون الى المنفية سابقا وهي خمسة وعشرون يصير المجموع تسعة واربعون فاذا اسقطنا الثانية من الاولى يبقى واحد هذا واما ما ذكره المص في بيان ان الازواج ثمانية واربعون والافراد تسعة واربعون فاذا اسقطنا الاول من الثاني بقي واحد فهو من طغيان القلم وههنا بحث هو ان الاثنين في الجملة الاخيرة لا يجوز ان يكون مستثنى من الواحد لاستغراقه فلا بد ان يكون مستثنى مع السابق من السابق ولم يصح ذلك ايضا لاستغراقه ايضا مع انه يصير من الجمل المنفية ولا يتوجه ما ذكره من لزوم الواحد بناء على ما ذكره وكذا القول في استثناء الثلثة ولا يجوز ايضا جعل الاثنين استثناء من مجموع المنفيات في الجملة اعني الخمسة والثلثة استثناء من المثبتات وهكذا اذ ح يلزم استثناء المستغرق في قوله الا ثمانية وذلك لان باستثناء الاثنين يثبت سبعة وبالثلثة اربعة وبالاربعة ثمانية وبالخمسة ثلاثة وبالستة تسعة وبالسبعة اثنان فيكون قوله الا ثمانية استثناء من الثمانية المنفية فيستغرق فاللازم ح ان يحكم بثبوت الاثنين وبطلان الاستثناء بعده نعم ما ذكره انما يتوجه اذا جعل جملة الازواج مثبتة مستثنى عنها وجملة الافراد منفية مستثناة ويكون جملة الكلام بمنزلة اقرار واحد بغير نظر الى تعلق التالي بتلوه وهذا لا يتمشى على ما قررت من القواعد **قوله** ولو عكس القسم الاول فبدأ باستثناء الواحد وختم بالتسعة لزمه واحد قال في شرح نع لان بالاول تسعة وبالثاني سبعة وبالثالث اربعة لان هذه الثلثة كلها مثبتات اذ ليس منها انقص من الاول فصارت كجملة واحدة فبالرابع اثبت فيها اربعة فصارت المقرية ثمانية وبالخامس ثلثة وبالسادس صار تسعة وبالسابع بقي اثنان وبالثامن كمل عشرة وبالتاسع بقي واحد والاشكال فيه ان الاستثناء المستغرق لما قبله يرجع معه الى المستثنى منه والمستثناة في هذا الفرض كلها على هذا النهج وبالرابع بما بعده يحصل استغراق المستثنى منه وذلك يقتضي بطلان الرابع وما بعده وقد تخلص بجمع الثلثة الاول من حيث انها في الحكم وجعلها كاستثناء واحد ومعه يصح ما ذكره لكن ابتناء ذلك لا يخرج عن اشكال انتهى ولا يخفى ان مع هذا ايضا لا يصح ما ذكره بل يقف الاستثناء عند الثمانية كما في الصورة الاولى وذلك لان الثلثة الاول بمنزلة استثناء الستة من العشرة ثم يستثنى الاربعة من الستة فيثبت ثمانية ثم يستثنى منها الخمسة فيبقى ثلثة وينفي سبعة ثم يستثنى منها ستة فيثبت تسعة ثم يستثنى منها سبعة فيبقى اثنان وينفي ثمانية ثم يستثنى منها ثمانية وهو مستغرق فاللازم ح ان يحكم بثبوت الاثنين وبطلان الاستثناء بعده كما ذكرنا في الصورة الاولى ومن هنا يظهر فساد ما ذكره في الصورة الثانية ايضا من لزوم الخمسة بل يلزم فيه ايضا استغراق الاستثناء عند الثمانية في الجملة الاولى اذ الجملة الاولى فيها هي هذه الجملة بعينها فاللازم فيها ايضا ان يحكم بثبوت الاثنين وبطلان الاستثناء بعده مكانه بعد جعل استثناء الثلثة الاول بمنزلة استثناء واحد ومع جعل جملة الازواج مثبتة وجملة الافراد منفية من غير نظر الى تعلق التالي بتلوه او بما حصل من تتبع صح ما ذكره وان شئت جعل الاستثناء بعد الثلثة الاول متعلقا بما يحصل من تلك المرتبة الى ان يبلغ الثمانية فيجعلها مثبتة من غير نظر الى تعلقها بمتلوها الذي هو السبعة ولا بما حصل من مرتبة الذي هو الثمانية المنفية لاستغراقها فيصير المثبت عشرة ثم يستثنى منها التسعة فيبقى واحد الا ان شيئا من الوجهين لا يوافق ما قررت من القواعد فتدبر **قوله** وان كان مجازا اعلم انهم اختلفوا في الاستثناء المنقطع فذهب جمع الى انه حقيقة واخرون وهو الاشهر الى انه مجاز وحكى بعضهم القول ببطلانه ايضا وكلام المحقق والعلامة ايضا في هذا البحث يرشد الى وجود القول المذكور لكن قول ابن الحاجب في شرح المختصر لابن الحاجب لا نعرف خلافا في صحته لغة وعلى هذا فقول المص وان كان مجازا اشارة الى ترجيح المجازية والمراد انه وان قلنا بمجازيته كما هو احد القولين وقوله لتصريحه بارادته دفع الاستبعاد حمل الكلام على المجاز مع انه لا يصار اليه لضرورة فرفعه بانه لا استبعاد مع تصريحه بذلك كلامه صريح في الاستثناء المنقطع لانه اذا امكن تاويله الى المتصل يتعين ذلك حذرا عن حمل القائلون بصحته ايضا يحملونه في مثل هذا الموضع تاويله الى المتصل بارتكاب حذف مضاف كالقيمة بناء على المنقطع وان صح مجازا لكنه مجاز بعيد بخلاف ارتكاب حذف المضاف فانه ليس بتلك البعيد ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق والعلامة في هذه المسألة من انا لو قلنا ببطلان الاستثناء من غير الجنس بطل الاستثناء هنا ايضا ويمكن ان يكون ترديدا لكن بناء على صحة هذا الحمل ايضا وان قيل بصحة المنقطع مجازا بل حقيقة ايضا لانه وان كان مجازا فهو مجاز مشهور لا يقصر عن تلك الحقيقة لو لم يكن اظهر منها وعلى هذا فالمراد بتصريحه بارادته تصريحه بها اوما يؤول اليها من التاويل بالمتصل ثم انه على الوجهين ينبغي اعتبار قيمة الثوب في اخراجها اقربه اما على الثاني فظ واما على الاول فلانه لا يمكن تخريج

هذا اذا لم يتعقبه استثناء اخر بل استغرقه كما لو عقب ذلك بقوله الا تسعين فيصح الاستثناءان ويلزمه تسعون لان الكلام جملة واحدة لا يتم الا باخره واخرجه يصير الاول غير مستوعب فان المأة المستثناة منفية لانها استثناء من مثبت والتسعين مثبتة لانها استثناء من منفي فيصير جملة الكلام في قوة له تسعون وكانه استثنى من اول الامر عشرة وكذا يبطل الاضراب عن الكلام الاول مثل له على مأة بل تسعون فيلزمه المأة في الموضعين وهما الاستثناء المستغرق ومع الاضراب ايضا لبطلان المتعقب في الاول للاستغراق وفي الثاني للاضراب الموجب لا لكار ما قد اقر به فلا يلتفت اليه وليس ذلك كالاستثناء لانه من متممات الكلام لغة والمحكوم بثبوته فيه هو الباقي من المستثنى منه بعده بخلاف الاضراب فانه بعد الايجاب يجعل ما قبل بل كالمسكوت عنه بعد الاقرار به فلا يسمع فالفارق بينهما اللغة ولو قال له على عشرة من ثمن مبيع لم اقبضه الزم بالعشرة ولم يلتفت الى دعواه عدم قبض المبيع للتنافي بين قوله على وكونه لم يقبض المبيع لان مقتضاه عدم استحقاق المطالبة بثمنه مع ثبوته في الذمة فان البائع لا يستحق المطالبة بالثمن الا مع تسليم المبيع ومنه

[illegible] ثبوته في الذمة ادلالة المنافاة يبني [illegible] بقبض المبيع اما المنافاة [illegible] بين استحقاق المطالبة [illegible] مع علم المبيع [illegible] وهو على [illegible] قبل [illegible] قوله هذا الاقرار لامكان ان يكون [illegible] العشرة [illegible] التسليم قبل [illegible] والاقالة على [illegible] بلوغه الذمة [illegible] المطالبة بهو [illegible] للانشاد [illegible] غير [illegible] شنا ولا يتوقف [illegible] الواقع [illegible] منافية كان [illegible] للاستعمال [illegible] وهو [illegible] (٢١)

وكذا المنفي عنه شرعا كولد الزنا وان كان على فراشه وولد اللعان وان كانا لابن بئر وبشرط المقدم بقاء المقر به للمقر في دعواه النسب فخرج عنه الولد الصغير وكل كان امة انثى والمجنون كذلك والميت وان كان بالغا عاقلا ولم يكن ولدا اما الثلثة فلا يعتبر تصديقهم بل يثبت نسبهم بالنسبة الى المقر بمجرد اقراره لان التصديق انما يعتبر مع امكانه وهو ممتنع منهما وكذا الميت مطلقا وربما اشكل حكم كبير مما تقدم ومن اطلاق اشتراط تصديق البالغ العاقل في الحق رد لان تاخير الاستلحاق الى الموت يوشك ان يكون خوفا من انكاره الابن فقوى الاصحاب على المقبول ولا يقدح هذه التهمة باستيثاق مال الناقص وان الميت والمراد بالولد هنا الولد للصلب فلو اقر بابنوة ولد ولد فانه لا اعتبار لتصديق كبير من الاقارب فيه علية المصنف وغيره واطلاق الولد يقتضي عدم الفرق بين دعوى الاب والام وهو احد القولين في المسئلة واصحهما وهو الذي اختاره المصنف في سائر الفرق وان ذلك مخصوص بدعوى الاب اما الام فيعتبر التصديق لها الورود النص على الرجل فلا يتناول المراة واعتاد طريقتهم لان الولادة اقامتها البينة على الولادة دونه وكان ثبوت نسب غير معلوم على خلاف الاصل المقتضي فيه على موضع التميز ويشترط ايضا في نفوذ الاقرار مطلقا عدم المنازع لمن في نسب المقر به فلو تنازعا فيه اعتبرت البينة وحكم لمن شهدت له فان فقدت فالقرعة لانها لكل امر مشكل او معينا عند الله سبحانه وهو هنا كذلك هذا اذا اشتركا في الفراش على تقدير دعوى البنوة او انتفى عنهما الوطي خالية عن فراش الشبهة فلو كانت ان يكون فراشا لاحدهما حكم له به خاصة دون الاخر وان صادقه الزوجان ولو كانا ذميين انتفى عنهما او احدهما فعنده ولا عبرة في ذلك كله بتصديق الام ولو تناقضا فضاعد على نسب غير المولد كالاخ مع تصادقهما والجد لان الحق

الثوب من غير الجنس لا يهذا الوجه وههنا اشكال وهو انه على تقدير كونه لا بعد اخراج شئ عن شئ بل يكون بمعنى لكن كما صرح به فيكون مفاده نفي ثبوت الثوب له في ذمته وكما ان قولهم جائني القوم الا حمارا لا يفيد الا نفي مجئ الحمار فمن ابن يحكم باخراج الثوب مما اقر به واعتبار قيمته والجواب ان المنقطع وان كان بمعنى لكن لا ان مفاده في جميع الموارد ليس بحجة بمخالفة المستثنى للمستثنى منه في ثبوت والنفي بل قد يكون ذلك كما في المثال المذكور وقد يكون مفاده المخالفة بينهما باعتبار ثبوت الحكم المذكور لغيره لا له نحو جائني زيد لا عمرا او باعتبار ثبوت حكم لغيره يخالف الحكم الاول نحو ما اهانني الا اكرمني او ما زاد الا ما نقص وبالجملة مفاده مفاد لكن فكما ان مفاد لكن في الامثلة المذكورة مخالف فكذا مفاد الا المنقطع وكاد يجب ان الظهر منه في الاقارير اذا كان بمعنى لكن ثبوت المستثنى لنفسه على المقر له في مقابلة ما اقر به له وعوضا عنه فاذا حكم بسماع الاستثنى عقيب الاقرار لشيوعه وكونه بمنزلة الكلام الواحد فيجب ان يحكم بثبوت ما اقر به على ثبوت المستثنى له على المقر له في مقابلة فيسقط عنه ما قابله ويبقى الباقي فيكون الكلام به بمنزلة الاقرار به وههنا اشكال اخر اشار اليه في ذلك وهو انه اذا حمل على المنقطع لا منع من الاستغراق لان الاستثناء المستغرق انما يقبح له اخراج الزايد والمساوي عن الشئ فاذا لم يكن المنقطع للاخراج بل كان بمعنى لكن على ما ذكر فلا منع من ان يكون الثبوت الذي دفعه عوضا عما عليه كان بقدر ما له وزائدا ذ لا قبح فيه ويمكن الجواب بان المنع منه كائنا ليس باعتبار قبح ذلك بل باعتبار عدم سماعه منه مع الاستغراق وما ذكر من ان الاول ثبوت شئ له في ذمته فاذا كان المستثنى مساويا او زائدا فلا يبقى شئ في ذمته وهو منافاة الاقرار فيكون مكذبا له فلا يسمع نعم لو لم يقل على بل قال كان له علي مائة ونحو ذلك ثبوت المساوي او الزائد لم يكن مكذبا للاقرار لكن لا يسمع منه اذ لا يسمع منه بعد الاقرار ما يرفعه بحيث يدعواه وانما يسمع الاستثناء الذي ذكرنا من انه بمنزلة الاقرار بالباقي وانت خبير بانه على هذا فقد يسمع منه اذ لا يسمع منه بعد الاقرار ما يرفعه بحيث يدعواه وانما يسمع الاستثناء الذي ذكرنا من انه بمنزلة الاقرار بالباقي وانت خبير بانه على هذا فقد سماع الاقل ايضا تامل لانه اذا كان بمنزلة جملتين فكما لا يسمع الجملة الثانية مع التصريح بها فينبغي ان لا يسمع ما هو بمنزلتها ايضا وكون ذلك مع الاستثناء بمنزلة اقرار واحد بما ينبغي بعد الاستثناء بخلاف الجملتين لا ستقلال كل منهما انما يسلم في المتصل واما المنقطع فللتامل في التفرقة بينهما بالجملة نعم على القول بارجاعه الى المتصل بحذف مضاف وانما المبادر منه كما اشكال ف**قوله** وكذا المنفي عنه شرعا كولد الزنا وان كان على فراشه كما اذا افرض انه زنى بامراة ثم تزوجها فاتت بولد لدون ستة اشهر من حين الدخول بعد التزويج **قوله** والمجنون كذلك سواء كان ولدا او غيره كما صرح به في المتن **قوله** بل ثبت نسبهم بالنسبة الى المقر اي لا بالنسبة الى الاقارب وههنا انما في غير الولد واما فيه فثبت بالنسبة الى الاقارب ايضا كما يظهر من كلامهم فالتقييد لتصحيح الحكم في الجميع **قوله** هذا اذا اشتركا في الفراش كما اذا كانت زوجة لكل منهما او يحتمل تولد الولد في زمن يحتمله كل منهما وكانت المراة قبل ذلك زوجة للمدعى الاخر وامكن كون الولد من كل منهما بان لم يتجاوز من طلاق الاول اقصى الحمل وتجاوز من دخول الثاني اقله **قوله** فلو كانت في اثناء احدهما حكم له به خاصة لا يخفى ان كونها فراشا لاحد المتنازعين لا يجتمع مع فرض الزوج لهما وتصديقه لاحدهما فلعل قوله وان صادقه الزوجان لا يتعلق بخصوص الصورة المفروضة بل المراد بيان حكم كلي هو انه اذا كانت فراشا لاحد فالولد له وقد يتعدى عنه وان صادقه الزوجان ويمكن المراد انها كانت فراشا لاحد المتنازعين في وقت ولم يكن فراشا للاخر حاصة وكان لها في الحال زوج يصدقه الاخر عبرة بتصديقه ولا يخفى بعده اذ لا يحال التوهم اعتبار تصديق الزوج في هذه الصورة فتامل **قوله** صح تصادقهما هنا مما ذكره في ع وقد يعبر عنها اذا لم يكن لهما وارث والا من كان له وارث مشهورون لا يقبل اقرارهم في النسب لانه اقرار في حق الغير فان الارث يثبت للوارث المعروف بمجرد اقرارهم بوارث اخر يقتضي منعهم او مشاركتهم فيه من يثبت لهم فلا يقبل بمجرده وان صادقه الاخر بل يقتضي البينة ولا يخفى ان الوجه المذكور ان في الولد ايضا لكنهم لم يعتبروا ذلك في الاقرار بالولد واشترطوا ايضا في شرح ع ان يكون الملحوق به الشخص الذي ينتهي قرابتهما المدعاة اليهم كالاب والاخ والولد والولد هنا فلا عبرة بتصادقهما في جونه غير مذكور في كلام الاكثر ولم يظهر لي مأخذه ايضا فللتامل فيه مجال كما ذكرنا فيما علقنا على كلك **قوله** الى ولدهما اي غيرا ولادهما والا فيتعدى الى اولادهما كما صرح به في ع **قوله** مضافا الى ما سبق كان المراد ان مقتضى قولهم غير الولد مع ضميمة ما ذكره في سابقه من الحكم بثبوت النسب في الحاق الصغير فقط والكبير مع التصادق وكما سبق ههنا ايضا ان التصادق في الولد يتعدى ذلك لان هذا التخصيص لا بد منه لعدم صحة التصادق في المولد اصلا وعدم ثبوت النسب به راسا او لوجود التعدي فيه بالضميمة المذكورة ينفي الاحتمال الاول فلا بد ان يكون للتعدي المذكور ولو جعل قوله مضافا بيانا لمقتضى الاخر لما ذكره فغير ان الحكم السابق لا يقتضي الا ثبوت النسب به في الجملة لا للتعدي ايضا وقد عهد انه هناك في الثلاثة ثبوت نسبهم بقولهم بالنسبة الى المقر لها بالنسبة الى الاقارب وصح فلا يفهم منه في صورة التصادق ايضا لا ثبوته في الجملة لامع التعدي الا ان يكون غرضه الى ما يعم المدعى وما يستفاد منها بل الى ما يعم غيره وانه وقع فيها ما فعله سابقا على هذه المسئلة وظاهر ثبوت النسب هو الثبوت مطلقا حتى بالنسبة الى الاقارب ايضا ويؤيد هذا قوله فافهم **قوله** ولا عبرة بانكار الصغير بعد هذا لو لم يكن اجماع لا يخفى عن اشكال ولا بعد ان يكون احد افعاله كذلك فيكون فائدته مع الرجوع او النكول بطلان النسب من الجانب الاخر وان لم يسمع منه بالنسبة الى نفسه والله تعالى يعلم **قوله** ولا يكون كذلك بان كان المقر ولدها لا يخفى ان الحكم باعطاء ربع ما بيد لو كان المقر هو الولد وان صح على اطلاقه يمكن فيه اشكال اذ قد يجب الزائد عليه كما اذا كان هو الولد مع وجود الابوين يقطع ما نزل عليهما من النصف على تقدير الزوج وهو نصف السدس وتمام ما بيد عليهما على تقدير عدم الزوج وهو ثلثة اخماس سدس وهو يزيد على ربع ما بيد لو كان المقر هو الولد وان لم يبلغ ربع المال وكذا البنان مع احدهما اذا قدرن جميعا بطن ما يدخل عليهن من النقص على تقدير الزوج وهو نصف السدس وما يرد عليهن على تقدير عدمه وهو اربعة اخماس سدس وهو يزيد على اربع ما بايدهن ومع اقرار بعضهن بذلك النسبة



واما

وانما حصته الزوج مع الابن وان كان انثى والمقر الاب يدفع الفاضل مما في يده عن السدس وكذا ان كان الام وليس لها حاجب مع الحاجب لانتفاء شيئا لعدم زيادة ما في يدها عن نصيبها ولو كان المقر احد الابوين مع عدم وجود الولد الذي هو احدهما تناول لفظ العبارة فقد يدفع نصف ما في يده كما لو لم يكن وارثا غيره او هو الاب مطلقا وقد لا يدفع شيئا كما لو كان هو الام مع الحاجب وتمثيل ذلك على الاشاعة يصحح المسئلة لكن بعد ما سبق من الفروع لانها لم ينزل عليها ولقد قصر كثير من الاصحاب في تعبير هذا الفرع فتامله في كلامهم وان اقر ذلك المقر بالزوج وولد اكاذبا نام غيره باخر واكذب نفسه في الزوج الاول اغرم له اي للاخر الذي اعترف به ثانيا لا ثلاثة ارباع نصيبه باقراره الاول والا يكذب نفسه فلا شيء عليه في المقر لانا اقرار بن وج ثان اقرار بامر ممتنع شرعا فلا يترتب عليه اثر والاقوى انه يغرم للثاني مطلقا لاصالة صحة اقرار العقلاء على انفسهم مع امكان كونه هو الزوج وانه ظنه الاول فاقر به ثم تبين خلافه والغاء الاقرار في حق المقر مع امكان صحته منافٍ للقواعد الشرعية نعم لو اظهر لكلامه تاويلا ممكنا في حقه كتن وجد اباها في عدة الاول فظن انه زوجها ثم تبين انه استقر بها المقضي في مثل هذا القبول وهو متجه ولو اقر بزوجة للميت فالربع ان كان المقر غير الولد والثمن ان كان المقر الولد هذا على ما حققناه ثم في الولد خاصة وغيره يدفع اليها الفاضل في يده عن نصيبه على تقدير بها ولو كان بيده اكثر من نصيب الزوجة اقتصر على دفع نصيبها فالحاصل ان غير الولد يدفع اقل الامرين من نصيب الزوجة وما زاد عن نصيبه على تقديرها ان كان معه زيادة فاحد الابوين مع الذكر لا يدفع شيئا ومع الانثى يدفع الاقل والا خ يدفع الربع والولد الثمن كما ذكرنا فان اقر باخرى واصدقته

قوله واما البنان معها فنعطيهن ربع المال مع اقرارهن والا فثلث النسبة نعم البنت الواحدة مع احدهما ان نعطي ربع ما بيده فان **قوله** وانما حصته الزوج مع الابن اه هذا مع تعدده واما اذا كانت واحدة فلا يدفع الاب كل الفاضل مما في يده من السدس بل بعضه فان الاب مع البنت يرث اربعة اسداس ويبقى سدسان يرد عليها ارباعا فالفاضل بيد الاب نصف سدس واذا فرض وجود زوج معهما فله الربع و يبقى نصف سدس يرد على الاب والبنت ارباعا فعلى هذا يرد الاب من نصف السدس الذي بيده ما فضل عما يرد عليه مع وجود الزوج وهو الربع منه فرد ثلثة ارباع منه وكذا في صورة الام مع عدم الحاجب لو فرض كالانثى في الصورتين بصورة وجود الابوين صح ما ذكره مع الوحدة لا التعدد اذ لا فضل مع وجود الابوين وتعدد الانثى في بد الابوين كما اشار اليه في الصورة الاخيرة بقوله ومع الحاجب فتدبر **قوله** وليس لها حاجب يحجبه عما زاد على السدس اي من ان يرد عليها ذلك وهذا ما بوحدة الانثى سواء وجد الاب ام لا فانه لا فائدة بان يرد عليها شيء من السدس او السدسين وما بعدم وجود الاب في وحدتها ووجوده فلا يدفع اليها كما لا فاضل عن السدس بل الفاضل عن السدس وما يرد عليها ايضا على تقدير الزوج **قوله** ومع الحاجب هو بتعدد الانثى وجود الاب فانه ليس نصيب الام حينئذ الا السدس فاذا اقر بالزوج لا تدفع اليه شيئا اذ ليس بيدها شيء من نصيبه وانما هو بيد البنات **قوله** او هو للاب فقط اي وان كان مع وارث اخر ولا يخفى انه لما كان المفروض عدم وجود فالوارث الذي يجتمع مع الاب ينحصر في الام وح فاذا اقر الاب بزوج للميت يجب ان يدفع اليه نصف المال لا ما نصف في يده اعني لبانا في بعض اخراج نصيب الام فقوله من نصيبه ثم هذا تدفع ثمانية كما ترى ولو كان بدله النصف مما في يده لكان له وجه فافهم **قوله** كما لو كان هو الام مع الحاجب لا وجه لهذا التقييد فان الاب اذا كان موجودا فالام مع الحاجب لسدس بدونه الثلث وعلى التقديرين اذا اقر بزوج للميت فلا تدفع اليه شيئا في يدها وهو ظ **قوله** ويدل على ذلك على الاشاعة لا يخفى ان الحمل على الاشاعة انما يصح المسئلة على ما قرن المصنف على الفرض الاخير اي مع عدم وجود الولد فانه لا ربح ان المقر بالزوج مما يدفع اليه نصف ما في يده واما على تقدير وجود الولد الذي ذكره او لا فالحمل على الاشاعة ايضا لا يصح المسئلة فان المقر بالزوج لو كان غير الولد ايضا من الابوين لا يدفع اليه النصف بل انما يدفع الربع كما لا يخفى نعم الحمل على الاشاعة انما يفيد في بعض العبارات كعبارة تبع حيث قال لو اقر بزوج للميت ولها ولد لاعطاء ربع نصيبها ان لم يكن ولد لاعطاء نصفه ثم لا يخفى ان التنزيل على الاشاعة وان صح الحكم باطلاق اعطاء النصف على الفرض الاخير لكن يبقى قصور في بيان الحكم اذ قد يجب اعطاء الزائد عن نصف ما بيده كما اذا كان المقر الاب مع وجود الام سواء كان مع الحاجب او بدونه اذ يجب عليه اعطاء نصف المال لا نصف ما بيده فتدبر **قوله** اقر بامر ممتنع فبان زوجية الثاني ليست ممتنعة بحسب اهل الشرع حتى يحكم بالغاء الاقرار بها بل انما يمتنع مع صحة الاقرار الاول وهي غير معلومة اذ كما يمكن كذب الثاني يمكن كذب الاول فلا وجه للحكم بالغاء احدهما بل يجب مؤاخذتهما كيف ومثل هذا الامتناع لو وجب الحكم بالغاء الاقرار الثاني فيما لو اقر بعين لزيد ثم لعمرو والامتناع عان يكون ملكا في ان واحد بتمامه للشخصين مع انهم لم يحكموا بالغائه بل حكموا بانه يغرم للثاني قيمة ههنا ايضا فذلك فتدبر **قوله** ان كان المقر الولد لا يخفى على من تامل فيما ذكرناه في مسئلة الزوج ان هذا الحكم ايضا وان صح على اطلاقه لكن فيه اخلال فان الاقتضاء ما بيده انما كان هو مع عدم الابوين واما مع وجودهما او احدهما فقد يزيد ما يعطى الولد المقر على ثمن ما بيده كما اذا اتحد الولد الذكر مع الابوين او احدهما فانه مع الاخوار بالزوجة يعطى ثمن المال ثمن ما بيده لان نصيب تمام الزوجة معه ومع تعدد الذكور يعطي المقر تلك النسبة وكذا البنان مع وجودهما نعم البنان مع احدهما والبنت الواحدة مع احدهما او معهما يقتصرن على اعطاء ثمن ما بيده هن كما يظهر بالقوة فتدبر **قوله** ولو كان بيده اكثر من نصيب الزوجة كان حمل النصيب على الفريضة اذ يتصور زيادة الفاضل مما بيده عن نصيبه عن نصيب الزوجة والظاهر ان مرادهم بما هو نصيبه شرعا سواء كان بالفرض او لا كيف وقد لا يكون للمقر فريضة فلا حاجة الى هذا الاستدراك فافهم **قوله** يدفع اقل الامرين وهو قد يكون نصيب الزوجة هذا لو حمل النصيب على مطلق النصيب الشرعي ولو حمل على الفريضة فكما اذا كان المقر احد الاخوات والاختين ثم لا يخفى ان في الحكم بوجوب دفع الاقل على الوجه الذي ذكره تاملا اذ قد لا يدفع شيئا منهما كما اذا كان المقر احد الابوين مع الانثى سواء كانت متعددة ام واحدة فانه اذا اقر بزوجة لا يدفع تمام نصيب الزوجة وهو ظ ولا ما فضل بيده عن فريضته على تقديرها وهي السدس اذ مع الزوجة يرد عليه شيء مما فضل عن الفرائض فلا يدفع الى الزوجة تمام ما فضل بيده عن فريضته وعما يرد عليه ايضا على تقديرها وهو مثلها ما لو كان المقر احدى الاخوات والاختين فالصواب هو ما ذكره او لا غير الولد يدفع اليها الفاضل مما بيده عن نصيبه على تقديرها بانه اراد بالنصيب النصيب الشرعي سواء كان للفرض او الرد وبما في يده ما في يده من نصيبه على تقدير عدم الاقرار بها جميع ما في يده اذ ربما كان بيده نصيب وارث اخر وبالجملة الحاصل انه يدفع اليها الفاضل مما بيده من نصيبه شرعا على تقدير عدم الاقرار على نصيبه شرعا على تقدير الاقرار ويمكن حمل كلامه على ذلك بان يكون قوله ولو كان بيده اكثر من نصيب الزوجة لاستدراك ما لو كان بيده نصيب وارث اخر ولا يخفى ما فيه من التعسف فتامل **قوله** نعم لو كان لها لك اه الظاهر بدل نعم الواو كما لا يخفى **قوله** كالعارية المضمونة كذا في اكثر النسخ وح يكون مثالا للمنفي **قوله** ولانه منكر لا يخفى ان كونه منكرا ايضا ليس الا لاصالة المذكورة فجعله دليلا اخر كما ترى **قوله** لان ثبوت البقاء شرعا مجوز للاهانة والضرب فيه تامل اذ يجري مثل ذلك في مسئلة اليمين ايضا لانه اذا كان القاعدة الشرعية هي توجه اليمين على المنكر فتوجه اليمين ههنا الى المالك بعد يمينه يثبت البقاء شرعا وهو مجوز للاهانة والضرب الى ان يعلم خلافه فلا وجه للعدول عن القاعدة الشرعية والحكم بتوجه اليمين على المدعي فتدبر **قوله** للانتقال الى البدل لا يخفى انا لحكم بالانتقال الى البدل حيث يتعذر تخليص العين باقي في المسئلة السابقة ايضا اذ يمكن ههنا ايضا الحكم باليمين

كتاب اللقطة

ولا يجوز احياء العامر وتوابعه كالطريق المفضي اليه والشرب بكسر الشين واصله الحظ من الماء ومنه قوله تعم ولها شرب يوم معلوم والمراد هنا النهي وشبهه المعد لصالح العامر وكذا غيرهما من مرافق العامر وحريمه ولا احياء المفتوحة عنوة بفتح العين لما مر او غلبة على اهلها كارض الشام والعراق وغالب بلاد الاسلام اذ عامرها حال الفتح للمسلمين قاطبة بمعنى ان حاصلها يصرف في مصالحهم لا تقسم بينهم فيها كيف تفق كما سيأتي وعامرها بالمعنى المجرد هو خلاف العامر بالفعلة قال الجوهري وانما قيل لها عامر لان الماء تبلغه فتعمره وهو فاعل بمعنى مفعول كقولهم سر كاتم وماء دافق وانما بني على فاعل لمقابلة بير العامل وقيل العامر من الارض ما لم يدرع مما يحتمل الزراعة وما لا يبلغه الماء من موات الارض لا يقال له عامر نظرا للوصف المتقدم والمراد هنا ان موانها مطلقا للامام ع فلا يصح احياؤه بغير اذنه مع حضوره او مع

قوله ولا يجوز احياء العامر وتوابعه لا يخفى عدم امكان احياء العامر وكان ينبغي عدم الجواز فيه بتبعا لتوابعه فافهم **قوله** اذ عامرها حال الفتح الخ لا يخفى ان عامر كل ارض لاهلها ولا يجوز احياؤها بل لا يمكن كما اشرنا اليه وعامرها للامام فلا يجوز احياؤها في المفتوحة عنوة بدون اذنه مع حضور كذلك لا يجوز ذلك في غيرها مع اذنه وغيبته ع يجوز في الجميع الفرق بين المفتوحة عنوة وغيرها على ما ذكرها لا وجه لنعم الفرق بينهما انما يظهر فيما اذا صار عامرها مواتا فانها لما كانت للمسلمين قاطبة ولها مالك معروف فلا يزول ملكهم عنها بالموت على ما حكم به المصنف وانه اجرى في كل ما جرى عليه ملك مسلم معروف بل نقل في ذكرة اجماع اهل العلم على عدم زوال الملك عنها بالموت كالتي ملكت بالشراء ونحوه واما غير المفتوحة عنوة مما اسلم عليها اهلها طوعا من غير قتال التي هي لاهلها فاذا عرض لها الموت ولم يكن لها مالك معروف يجوز تملكها بالاحياء كذا اذا كان لها مالك معروف وكان قد ملكها بالاحياء بعد الموت على الخلاف بخلاف ذلك المفتوحة عنوة لانتقالها الى المسلمين قهرا فلا يزول ملكهم عنها وان كانت بالاجلاء الذي نقلنا عن ذكرة وكذا القول في التي سلمت للمسلمين طوعا من غير قتال لكن من الانفال اذ يجوز تملك عامرها بعد الموت بالاحياء لكونها ملك الامام فحكمها حكم سائر الاراضي المباحة التي للامام بل ربما يجوز للمسلمين تملك عامرها ايضا وكان نظر المصنف والشارح في الفرق الى ما ذكرنا وان كانت عبارتهما لا تخلو عن قصور ثم لا يخفى ان الفاتلين بعدم خروجها عن ملك صاحبها اختلف فذهب بعضهم الى عدم جواز احيائها ولا التصرف فيها مطلقا بدون اذن المالك كغيرها من الاملاك وذهب اكثرهم الى جواز احيائها وصيرورة الثاني احق بها لكن لا يملكها بذلك بل عليه ان يؤدي طسقها الى الاول او وارثه ولا يفرق في ذلك بين المملك بالاحياء وغيره من الاسباب الملكية وهذا ظاهر عبارات المصنف هنا حيث حكم كلها بان كل ارض ترك اهلها عامرها فالمحيي احق بها وعليه طسقها لاربابها وعلى هذا فلا يستقيم اطلاق حكمه بعدم جواز احيائها المفتوحة عنوة على الوجه الذي ذكرنا ايضا فتنبه لذلك وتقييد تملك العامر بعدم صحة تملكها بقصد التملك **قوله** لان الماء يبلغه ويغمره اي يغطي جميعه ذلس ينهمر انا ونحوه بخلاف العامر انما يملك ما يغطي ما منه من المر ونحوه **قوله** وما ارفق فان جمهور اهل اللغة على ان الدفء منعدد بمعنى الصوف ونحوه وعلى هذا فيكون الدافئ من المدفوء ونقل عن اللبث دفء الماء بمعنى نضب يسيرا فيكون الدفء على بابه **قوله** لعموم ما احيا ارضا منية الروايات بهذا المضمون متظافرة **قوله** ولصحيحة ابي خالد الكابلي عن الباقر ع هذه الرواية رواها الشيخ عن الحسن بن محبوب بحذف السند وذكر ان طريق الشيخ الى الحسن والى البزنطي مما اخذه من مكتبه ومصنفاته صحيح وح فالحكم بصحة طريق هذه الرواية غير ظاهر ولو سلم فانها هي صحيحة ابي خالد واما ابو خالد الذي يظهر من كتب الرجال انه اصغر واكبر وان الراوي عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع ولم يذكروا له توثيقا ولا مدحا واما الاكبر فهو واقفي وان لم يوثقوه لكن ذكروا انه من حواري علي بن الحسين ع وانه لو لم يكن في نفسه ثقة في نقل الامر الاجل يقرب منهم ابو خالد الكابلي فنقلوا ايضا انه قال ايام محمد بن الحنفية وهي اثنتا عشرة سنة مما يضعف الرواية وهي طويلة وبالجملة فالحكم بصحة الرواية لو امكن فانما هو لو كان هو الاكبر وهو غير ظاهر بل الظاهر انه الاصغر فتدبر **قوله** ودخول المصنف رواها بحذف الاسناد عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب لا منافاة في صحة السند سوى ما اشرنا اليه في الحاشية السابقة من حال سند الشيخ الى الحسن هذا وههنا رواية اخرى ايضا يظهر منها الثاني هنا ولا في الاولى وهي صحيحة عمر بن يزيد المنقولة في باب ان خمس بفاريج الى قوله ع فليرجع اليه **قوله** ع فليرجع اليه خربة هاربة فيما عندنا من مرب بائره **قوله** والبحرين هذا يناسب ما مر منه في كتاب الخمس حيث مثل ما سلمت للمسلمين طوعا من غير قتال التي هي احد اقسام النفل بلاد البحرين ويشهد لما ذكره هناك رواية قال سئلته عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء كان للملوك فهو خالص للامام ليس للناس فيها سهم قال ومنها البحرين لانه يوجف عليها بخيل ولا ركاب **قوله** المصنف وكل ارض لها عامر بها فالحكم ذكر اكثر من قال به فيما اذا مات بعد العمار وظاهر قول المصنف ترك اهلها عامرها انه يكفي فيه ترك اهلها عامرها وان لم يبلغ حد الموات كما اشرنا اليه ايضا لكن قوله فالمحيي يشعر بما ذكرنا من صيرورتها مواتا وبالجملة فالاكتفاء بالاعم وان كان يمكن استفادته من بعض عبارات الاخبار لكن يشكل الحكم به والاولى الاقتصار في الحكم بهذه الثاني على ما اذا بلغ حد الموات **قوله** فلرواية سليمان بن خالد الاولى في باب هكذا قال سئلت ابا عبد الله ع طعن الشيخ عليها بالقطع مما لا وجه له واما حكمه بضعف السند فبانه ليس في رجالها من يقدح فيه سوى سليمان بن خالد وهو وان نقل انه خرج مع زيد فنقطع اصبعه معه ولم يخرج من اصحاب ابي جعفر ع غيره لكن نقلوا انه تاب من ذلك ورضي عنه ابو عبد الله ع وترحم عليه وان كان فيها وجها ووثقه العلامة في ضه وفي حواشي الشهيد عليها بخط سليمان بن خالد هو ثقة النجاشي ولا الشيخ الطوسي لكن روى الكشي عن حمدويه انه سئل ايوب بن نوح انثقة هو فقال كما يكون الثقة فالاصل توثيقه ايوب بن نوح وناهيك بما انتهى فكان حكم الشارح بالضعف بناء على قاعدته من تضعيف الموثقات وجعله الخبر مع زيد دليلا على قاعدته للشامل فيه مجال وبالجملة المعروف بين المتاخرين الحكم بصحة رواياته من جهته ولو كانت موثقة فمن الموثقات المقوية **قوله** لان نفس الارض حق صاحبها ان في مقام الاستدلال على عدم خروج موات بعد الملك ليس كون نفس الارض حق صاحبها امرا مسلما بل ليس الا مصادرة محضة وايضا بعد التنظر يكون الارض حق صاحبها كيف يتمشى الاستدلال بهذا الحديث على جواز الاحياء مع القيام بالاجرة على ما هو المراد بحقه هو نفس الارض وح لا دلالة فيه على ما داما صار بل يكون مجملا فيه جمع من الاصحاب الذين قالوا بوجوب ردها الى المالك وعدم جواز التصرف فيها مطلقا الا باذنه كما استدلوا بالخبر ان الحق يحمل يحتمل الوجهين فلا يكون الاستدلال بهذه الرواية على شيء من المذهبين الا ان يقال من قبل المصنف ره ان ابا بصير ان الحق في الرواية والاكان يحتمل نفس الارض والاجرة لكن يجب حمله على الاجرة جمعا بين الاخبار اذ لو حمل على نفس الارض لنافت الاخبار الاولة ثم بعد ثبوت حق الاجرة يمكن ان يقال بانصراف الظاهر منه عند خروج الارض عن ملك الاول انعم العقول الا انتقال الى الثاني وزوال ملك الاول لا معنى لثبوت الاجرة له على الثاني وبما ذكرنا يشهد لذلك بلفظ الصاحب ايضا فالظاهر

ويصرف الامام حاصل الارض المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح فى مصالح المسلمين الغانمين وغيرهم كسد الثغور ومعونة الغزاة وارتزاق الولاة هذا مع حضوره اما مع غيبته فما كان منها مبذولا للجابر يجوز المضى معه فى حكمه فيها فيصح تناول الخراج والمقاسمة منه بهبة وشراء واستقطاع وغيرها مما يقتضيه حكمه شرعا وما يمكن استقلال نائب الامام به وهو الحاكم الشرعى فامره اليه يصرفه فى مصالح المسلمين كالاصل ولا يجوز بيعها اى بيع الارض المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح لانها للمسلمين قاطبة من وجد منهم ذلك اليوم ومن يوجد الى يوم القيمة لا بمعنى ملك الرقبة بل بالمعنى السابق وهو صرف حاصلها فى مصالحهم ولا هبتها ولا وقفها ولا نقلها بوجه من الوجوه الملكية لما ذكرناه من العلة وقيل والقائل بعض جماعة من المتاخرين منهم المصنف وقد تقدم فى كتاب البيع اختياره له انه يجوز جميع ما ذكر من بيع ووقف وغيره منه الصاحب فى الحال وبعده والملكة لا يبقى له صحة فى الحال وبه منع انحصار الحق فى الامرين بجواز ان يكون شيئا اخر كما علمت بعض ما بقى من آثاره او بعضها وان بلغ حد المحو اذ لا يعبر بهذا بعد سم العبارة واساسا كما سبق من الشارح ايضا يمكن ان يحمل على نفس الارض وبعضها اذا لم يكن ملك السابق بالاحياء الذى يقتل الاجماع منه على عدم الانتقال عن ملك الاول ويخصص الاخبار الاتية بما اذا كان ملك السابق بالاحياء بل مورد رواية ابى خالد الاتية ذلك يمكن ايضا تخصيص الروايات الاتية بالاحياء الابتدائى وبالجملة فالظاهر فيما كان السابق بالاحياء هو القول باحقية الثانى عند لزوم الطسوق والله تعالى يعلم **قوله** المصروف للامام لا يذهب عليك انهم ذكروا فى بحث الخمس فى الغنيمة من منقولها وغير منقولها من الاراضى وغيرها وعلى هذا فحكمهم بكون الارض المفتوحة عنوة للمسلمين قاطبة يجب ان يخص بما سوى الخمس لكن اكثرهم لم يتعرضوا لذلك فى هذا البحث وفى بحث الجهاد كانهم نسوا ما ذكروه هناك ثم ان اكثرهم ايضا اهملوا فيما وقفنا عليه تحصيل حكم حصة الخمس انه يفرزها ويقسمها بين اهلها او يصرف حاصلها ونماءها بينهم فى كل سنة سوى ما رايناه فى كلام العلامة فى قرى من كتاب الاحياء فانه على الثانى وعلى هذا فلو فرض ان له اقوانها وافرزها فهل يكون حكمها بعد انتقالها الى اهل الخمس حكم سائر الاراضى المملوكة او يصح بيعها وشراؤها واحياؤها بعد الموت وغير حصة الامام مما لا يعرف مالكه وفى حصة الامام مع اذنه او غيبته وان لم يفرض فيكون حكمها حكم الاربعة الاخماس الاخر مع عدم صحة شئ من ذلك الكون لها مالك معروف لكن يجب صرف نماء الحصة الى اهل الخمس فى المصالح العرفى الى مصالح المسلمين قاطبة ويتفرع حينئذ جواز التصرف فى نمو الغيبة فى كل قطعة من تلك الاراضى بعد حصة الامام بل بعد ذلك كل الخمس او بعد عزلهم من الاذن لشيعتهم فى الخمس وبالجملة فكلامهم قاصر عن تحقيق هذه الامور وكانه ايضا قليل الجدوى فى **قوله** او عرض له الموتان لا يخفى ما فيه فان الارض المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح اذا عرض لها الموتان لا يملك بالاحياء على ما نقلنا من ذكره الاجماع عليه فلعل المراد عروض الموتان حال الفتح فالمراد بالاول ما كانت موانا حال الفتح اصالة من غير عروض احيائها اصلا وبالثانى ما عرض لها الاحياء لكن صارت موانا حال الفتح فعلى الصورتين لما كانت موانا حال الفتح مع ملك للامام او المسلمين فصح احياءها بالشرط السابق فتدبر **قوله** او وجدت فى يد احد الخ وجدت بالواو والمعنى انه اذا اشتبه حالها حال الفتح ووجدت فى يد احد يدعى ملكها فحكم بكونها ملكا له حيث لا يعلم فساد دعواه لاحتمال ان يكون موانا حال الفتح واحياؤها فى على تقدير يمكن توجيهه بان المراد بالاول لما كانت مبتة الان ولا يدعيها واشتبه حالها حال الفتح فحيث يجوز احياؤها لاصالة عدم كونها محياة حال الفتح وبالثانى ما كانت لاحد يدعيها سواء كانت محياة ام مبتة وادعى ملكها ولا يعلم فساد دعواه لجواز الاحياء كما ذكرنا وبجواز كونها من حصة الخمس على الاحتمال الذى اشرنا اليه سابقا لكن لا يخفى ليس بشئ يتفرع على الاول جواز احيائها كغيرها من الارض المملوكة كما نوعه على الجميع لعدم تحقق المالك بعد الان يقدر فيه ايضا ثم احياها فحى كما فى الشقين الثانيين عليه فتدبر **قوله** بالشرط السابق لا وجه لهذا الاشتراط فى الشق الاخير انما بناء على الحكم الظاهرى فانه لما كانت فى يد من يدعى ملكيتها ولا يعلم فساد دعواه فحكم بملكيتها له وكذا معنى ح لاشتراط الشرط السابق غيبة الامام او اذنه مع حضوره نعم هذا الشرط انما يتجه فى باقى الفروض لا ان يكون المراد بالاشتراط فى الفرض الاخير اشتراط ذلك فيما بينه وبين الله تعالى اى انا وان حكمنا له بالملك لكن يشترط فيه ايضا ان كان تملكه بالاحياء واعاده الشرط السابق فتفطن **قوله** الملك اللحق هذا التقييد اشارة الى ان الشرط المذكور شرط للاحياء الملك اللحق لا لصحة الاحياء مطلقا كما هو ظاهر العبارة فلا يرد انه لا وجه لاشتراط انتفاء ملك سابق وان بنى الكلام على الكلام عدم بطلان الملك بالموت فانه مع الملك السابق يصح احياءه عند القائلين بالقول المذكور ايضا لكنهم يقولون انه لا يصير ملكا اللحق بل عليه طسقها لكه كما سبق من المصنف ومنه يظهر انه لا بد من عمل قوله فى تخريج هذا الشرط ام يصح احياؤها على عدم صحة احيائها على الوجه المذكور لا عدم صحة مطلقا كما هو ظاهره فافهم **قوله** من التفصيل المتخيل وهو انه ان كان الملك السابق بالاحياء يبقى احياءه بعد الموت وان كانت تحيد الملك السابق فظهر منه عدم اشتراط انتفاء الملك السابق وكذا انتفاء يد الغير كليا وهو ظاهر **قوله** واثبات الملك مطلقا يأباها فيه تامل فانه يجوز تملك شئ مع اشتراط سلب بعض منافعه كما اذا اشترى ارضا مستاجرة لغيره او اشترط اجراء نهر او مشرب عليها وح فلا يجوز ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل اذ اريد الجمع بين الحقين فتفطن **قوله** وانما يتوجهان لو جعله مشروطا باحد الامرين الخ العباس يجوز القبول بالملك مشروطا باحد الامرين ولا يخفى فى تجويز الاشتراط عدم تحقق ناسك بجهالة الاول بل المراد عدم تحقق وقت الاحياء بل ابدا واما اشتراط عدم ضيق المكان فمنوع وان توهم صحته لكن فيه ايضا ان الظاهر ان المحقق جواز احيائها البئر لعدم الاضرار بناء على سعة الباقى للمناسكين عادة ووقوع عليه قوف بعض الحجج فيه فاذا قلنا بالتفصيل الذى ذكرها المصنف ثانيا كان معناه انه ان نقق فى بعض السنين ضيق المكان بحيث يحتاج البعض الى الوقوف به صح والا فلا وظاهر انه على هذا لو اشترط عدم الضيق ينبغى ان يشترط عدم انتفاء الضيق وهو ايضا فى الجهالة كسابقه فافهم **قوله** هذا اذا لم يكن المانع الا كان احدهما موجودا الا يتوقف اذا لم يكن شئ من المانعين الاولين موجودا فلا وجه للقول بكفاية كل واحد من الثلاثة بل يتعين ح الثالث لانا نقول لعل المراد عدم وجودهما فى اول الامر بدليل حين تحقق احدهما والحاصل ان الاقوى عند الاكتفاء بكل واحد من الثلثة اذا لم يتحقق بعده شئ من المانعين الاولين اما لو تحقق واحد منهما او كلاهما فلا بد من فعله ايضا فافهم **قوله** والا لم يكف ايضا كان الظاهر بحسب الشقين ان يقول والا لم يكف به اى باحدها وهو الثالث او احد الاخيرين ولعل التعبير بالباقى للاشارة الى ان فى صورة وجود احدهما لم يكف باحد الاخيرين ح لا بمجموعهما ايضا فافهم **قوله** وكذا احدهما قال سلطان العلماء ح اى وكذا لم يكف احدهما من قلع

من بناء وغرس ونحوهما لانه ملك فلا يزال الا بناقل شرعى

ما لم يعلم انه ملك لمسلم

ولو كانت مبتة حال الفتح او عرض لها الموتان ثم احياها كافر

اشتبه حالها فادعى ملكها احد

ولا يعلم فساد دعواه فهى له

من الارض السابق بقصد تملكها

لشرط السابق كما يشاء بعض

الثانى الكفاية مطلقا

اشكال المحيى بستة انتفاء

الملك المحيى عن الارض المبتة

بالاعراض عنها بالحجر له

فلو كان عليها بناء لغيره لم

يجز احياؤها لان

البناء دليل على الملك ظاهرا

اذا لم يعلم انتفاء سببه

للملك او الاصل بقاء الملك

بانتفاء الارض قبل موتها

سابق للارض فلو كانت

لمسلم او مسالم لم يصح

ملكه لاحدهما استصحابا

لحالها السابق وهذان

للملك السابق على ما يجئ

الشرط ان مبنيان على ان الملك

من عدم بطلانه مطلقا وقد تقدم

بالموت مطلقا او التفصيل المتخيل

ما فيه من التفصيل المتخيل

انتفاء كون حيا مما لم يستحق حيث

مال الغانم ما استحق وما يوقف

لو تنازعوا فى شئ من ذلك

كمال انتفاء عليه وسقاية

بتفصيل الحجج وانتفاء

كون منفعة المشترط وقفا وكان

كمنفعة المشترط وقفا وكان

حيث لا يصح المشترط

من منافع الناس كما فى

حقوق الناس ونحوها

لو يصح تملكها مطلقا

الى ان يصح الشرط

عليه هو عدم الانتفاع

وقف بالمعنى

الاعم

وكذا يملك الماء من احتقن شيئا من مياه الغيث والسيل لتحقق الاحراز مع نية التملك كاجراء النهر ومثله ما لو اجرى ماء الغيث في ساقية ونحوهما الى مكان بنية التملك سواء احرزها فيه ام لا حتى لو احرزها في ملك الغير وان كان غاصبا للمحرز فيه لا اذا اجراها ابتداء في ملك الغير فانه لا يفيد ملكا مع احتماله كما لو احرزها في الانية المغصوبة بنية التملك ومن حفر بئرا ملك الماء الذي يحصل فيه بوصوله اليه كما الى الماء اذا قصد التملك ولو قصد الانتفاع بالماء والمفارقة فهو اولى به ما دام نازلا عليه فاذا فارقه بطل حقه فلو عاد بعد المفارقة ساوى غيره على الاقوى ولو تجرد عن قصد التملك والانتفاع فمقتضى القواعد السابقة عدم الملك والاولوية معا كالغائب ومنها المعادن وهي قسمان ظاهرة وهي التي لا يحتاج تحصيلها الى طلب كالياقوت والبرام والقير والنفط والملح والكبريت واحجار الرحى وطين الغسل وباطنة وهي التي يتوقف ظهورها على العمل كالذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والبلور والفيروزج فالظاهرة لا تملك بالاحياء لان احياء المعدن واظهاره بالعمل وهو غير متصور في المعادن الظاهرة لظهورها بل التحجير ايضا لانه الشروع في الاحياء واداره نحو الحائط احياء للارض على وجه لا مطلقا بل الناس فيها شرع الامام وغيره لا يجوز وح ان يقطعها السلطان العادل على الاشهر لاشتراك الناس فيها وربما قيل بالجواز نظرا الى عموم ولايته ونظره ومن سبق اليها فله اخذ حاجته اي اخذ ما شاء وان زاد عما يحتاج اليه لثبوت الاحقية بالسبق سواء طال زمانه ام قصر فان توافيا عليها دفعة واحدة وامكن القسمة بينهما وجب قسمته الخ

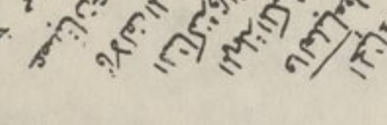
الشجر وقلع الماء انتهى ويمكن ان يكون المراد وكذا اذا كان احدهما مستوليا لم يكف الحائط **قوله** وكذا يملك الماء من احتقن شيئا من مياه الغيث او السيل ولا يملك بدون ذلك وان نزل الغيث في ملكه او دخل السيل فيه صرح به كره نعم يحصل بذلك اولوية كما صرح به الشهيد في قواعده وعلى هذا ولو كان يخطي انسان الى ملك الغير واخذ من ذلك الماء لم يكن لمالك الارض استرداده وكان ملكا للثاني باستيلاء يده عليه قاله في كره ولعله لا يخ عن اشكال **قوله** المص ومنها المعادن كلامهم في تحقيق المعادن الظاهرة والباطنة مشوش جدا والذي يتخلص من التامل في فتاويهم ان المعادن الظاهرة هي ما يبدو جوهرها من عمل اي لا يحتاج الى حفر شيء من الارض لظهوره ولا الى عمل ومعالجة لحصوله وان احتاج الى عمل وتعب في حفره واخذه والباطنة هي التي تحتاج الى احدهما اما بان يكون في قعر الارض كالياقوت الكائن في بطن الارض او يكون على وجه الارض لكن يحتاج الى عمل ليظهر ذلك الجوهر كما في الذهب مثلا لكن ذكروا ان القسم الثاني منها الملحق بالظاهرة في الحكم اي لا يملك الا بالحيازة اذ لا يتصور الاحياء فيها لوجودها على وجه الارض وينبغي ان يخصص ذلك بمثل تراب الذهب واشباهه مما كان على وجه الارض ولا يحتاج الى عمل الا بعد احرازه واخذه واما اذا حصل على وجه الارض ولكن يحتاج الى عمل لحصوله كما اذا فرض ان ارضا سبخة يحتاج الى ان يساق الماء اليها حتى ينعقد ملحا فاجراء الماء اليها احياء لها يملك به ما ينعقد فيها من الملح على ما يظهر من فتاويهم ولعل هذا هو السر في التعرض للعمل لحصول الجوهر في القيمة والا لكان الظاهر ان يق ان الظاهرة هي ما يكون على وجه الارض والباطنة الى قسمين والحاق احدهما بالظاهرة في الحكم لغوا محضا هذا اذا عرفت هذا فعليك ان تحمل كلام الش هنا وفي شرح يع على ما ذكرنا وان كان ظاهره لا سيما في شرح يع يوهم خلاف ذلك والعجب انه ره عدا الياقوت ههنا من الظاهرة وفي شرح يع من الباطنة واعجب منه ان العلامة في كره عدا الياقوت والبرام في كل من الظاهرة والباطنة **قوله** لعدم اختصاصهما به ح كان من يقول بالقسمة لا يقول بقسمة تمام المعدن بينهما حتى يشكل في صورة الزيادة لعدم اختصاصهما به ح بل قسمة ما اراد اخذه وح لا اشكال والتحقيق في هذه المسئلة انه اذا نقص المعدن عن مطلوبهما بها وتوافيا عليه دفعة وامكن القسمة فالمتجه ح هو القول بالقسمة على ما ذكره المص والمراد انه ينصب الحاكم قاسما بقسمة بينهما على ما صرح به في كره ولو كان المراد ان القاسم يعين حصة كل منهما حتى ياخذ كل منهما من المكان الذي اختص به لا انه يحضر القاسم ويقسم بينهما وهو ظ ولا انه بعد حضرهما واخذهما يجب ان يقسم الحاصل بينهما اذ لعل احدهما اكثر من الاخر وح فالقول بوجوب القسمة بينهما على التساوي مشكل الا ان يحكم بوجوب اجرة المثل لما زاد عن عمل الاخر وفيه ايضا اشكال واما القول بالقرعة لياخذ الجميع من اخرجته كما هو احد القولين في اصل المسئلة فضعيف في هذه الصورة نعم لو تشاحا ح فالتقديم في البل اضيق المكان اتجه القرعة هذا واما اذا اراد المعدن عن مطلوبهما او كان بقدره فلا يتصور النزاع بينهما الا في التقديم اذا ضاق المكان فلا وجه للقول بالقسمة ح بل يتعين القرعة الا اذا فرض اختلاف اجراء المعدن في سهولة الاخذ وصعوبته فلا يبعد القول بالقسمة ويمكن ادراج هذه الصورة ايضا في الشق الاول وعلى هذا فلا معنى للقول بالقسمة في الشق الثاني اصلا فتأمل **قوله** والماء الذي لا يفي بغرضهما الاظهر لا يزيد عن غرضهما موافقا لقوله بخلاف ما لو لم يزد **قوله** والفرق ان الملك مع الزيادة لا يخفى ما في صورة التحجير والسبق الى الماء الذي لا يفي بغرضهما لا يحصل الملك الا بعد الاحياء او الاخذ او ما قبلهما فليس الا اولوية وهي موجودة في هذه الصورة ايضا فما ذكره من الفرق لا وجه له اصلا نعم ان يق في صورة اتساع المعدن او الماخذ انه لا يحصل للسابق الا اولوية السبق فلو قهره احد وتقدم عليه اثم بهذا الاعتبار ولا يحصل له استحقاق لشيء من الماء او المعدن لعدم انحصاره ولو عادة فلا يمكن عادة ان يعين له حصة منه فلو قهره احد احدا على الفرات مثلا وجاز ماء فالظ انه يملكه اذ لا يمكن ان يق ان فيه من حصة الاخر ماذا هذا مع وجود امثال ما جاز كثيرا بلا منازع بخلاف صورة التحجير والماء الذي لا يزيد عن غرضهما بل ما لا يقطع بكونه وافيا بغرضهما وان وفى في نفس الامر لظهور استحقاقه ح فتأمل **قوله** بخلاف ما لو لم يزد وبخلاف التحجير كما ذكر في شرح يع **قوله** ولو كان المعدن في الارض المختصة بالامام لا يق هذا ينافي ما ذكره سابقا بقوله وكذا لو احيا ارضا مواتا فظهر فيها معدن فانه يملكه اذ الارض الموات مختصة بالامام لانا نقول الارض الموات للامام ما دام مواتا وح فما يوجد فيها من المعادن ايضا له واما اذا احياها محي فيخرج عن كونها ملكا له ويصير ملكا للمحيي فيملك بالظهر فيها من المعادن ايضا فتأمل **قوله** والناس في غيره شرع وهو الارض التي اشترك فيها المسلمون كالمفتوحة عنوة **قوله** ما انهر الدم قال في يه فكل الانهار الاسالة والصب بكثرة شبه خروج الدم من موضع الذبح يجري الماء في النهر انتهى واما انهار على ما نقل ههنا فكان الالف فيه للاشباع كما في استكان فانه على ما في ق افتعل من المسكنة اشبعت حركة عينه **قوله** ويق ان اضافة المصادر هذا من اداب المص في قواعده ولا يخفى ان اضافة الحج الى البيت وكذا الصوم الى رمضان انما هي اضافة المصدر الى المفعول كما صح المصدر اليهما على هذا الوجه كك يصح اضافة الفعل اليهما كك بان يق حج البيت وصام رمضان بجعلهما مفعولين وكما لا يصح حج البيت وصام رمضان بجعلهما فاعلين كك لا حج البيت وصوم رمضان بجعلهما من اضافة المصدر الى الفاعل فما ذكره لا يصلح شاهدا على مخالفة اضافة المصدر لاضافة الافعال اصلا هذا غريب جدا **قوله** لامكان كون الجار المحذوف في او الباء اي حاصله بزكوة امه ولعل هذا اظهر **قوله** المص او تساويا فيه اي تساوي الضعيف والدقيق فيه واما ما ذكره الش كما ترى **قوله** فهو كرش قال في ق الكرش بالكسر وككتف لكل مجتر بمنزلة المعدن للانسان ثم ان الظ من قوله فاذا اكل الجدي فهو كرش انه اذا اكل الجدي يصير هذا الشيء الاصغر كرشا ويظهر ذلك ايضا من قوله في لغة الكرش واستكرشت الانفحة صارت كرشا وذلك اذا رعى الجدي البنات وهذا كما ترى بل الظ ان الكرش محل الانفحة لان الانفحة تصير بعد الاكل كرشا نعم ربما لا ينفي الانفحة بعد الاكل وحمل كلام ق على هذا بان يكون فاذا اكل الجدي فهو كرش اي لا يبقى سوى الكرش وكذا قوله واستكرشت الانفحة

كتاب الاطعمة والاشربة

صلا

وان لاصق الجلد الميت للنص وعلى الثاني فما في داخله طاهر قطعا وكذا ظاهره بالاصالة وهل ينجس بالعرض بملاصقة الميت وجه وفي كرى الاولى تطهير ظاهرها واطلاق النص يقتضي الطهارة مطلقا نعم يبقى الشك في كون الانفحة المستثنات هل هي اللبن المستحيل ام الكرش بسبب اختلاف اهل اللغة و المتيقن منه ما في داخله لانه متفق عليه واللبن في ضرع الميت على قول مشهور بين الاصحاب مستنده روايات منها صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس وقد روي نجاسته صريحا في خبر اخر لكنه ضعيف السند الا انه مراعى للاصل من نجاسة المايع بملاقات النجاسة وكل نجس حرام ونسبة القول بالحل الى الشهرة يشعر بتوقفه فيه وفي س جعله اصح وضعف رواية

صارت كرشا اي لم يبق منها سوى محلها الذي هو الكرش بعيد جدا وكذا حمله على ان المراد انه اذا اكل الجدي يق للانفحة كرش بان يكون للكرش معنيان احدهما ذكر وثانيهما الانفحة بعد الاكل وكذا قوله واستكرشت الانفحة صارت كرشا اي بلغت الى المرتبة التي يق لها الكرش بعيد جدا على انه لم يذكر هذا المعنى في لغة الكرش هذا ثم ان حكم صاحب صدوق بسهو الجوهري مما لا وجه له بناء على ما هو الظ من تفسيره اذ ينطبق كلام الجوهري ايضا على ما ذكره بان يكون المراد بالانفحة هي الكرش اي الشيء الذي يصير بعد الاكل كرشا بقرينة قوله فاذا اكل فهو كرش وح يكون هو اللبن المستحيل بناء على ما ذكر من انه يصير بعد الاكل كرشا نعم لا ينطبق على ما ذكره اولا في تاويله كما لا يخفى واما حمله على ما ذكر ثانيا في تاويله فهو ابعد من حمل كلام القاموس اليه اذ ليس في كلام حديث اللبن المستحيل اصلا فانه اذا فسر الانفحة يفهم منه انه الكرش بالمعنى المعروف يسمى قبل الاكل الانفحة وبعده كرشا وما ذكره فرق من قوله واستكرشت الانفحة مما لا يابى عن الحمل عليه واما ما ذكره في تفسير الانفحة فقد ظهر حاله بما قررنا فتامل **قوله** وان لاصق الجلد الميت للنص هذا بناء على ان الانفحة بالمعنى الاول مايعة لا يقبل التطهير فاذا ورد في النص طهارتها يحكم بطهارتها مط لا ذاتا فقط لعدم الفائدة فيها وهذا كما ترى بل الظ انها ليست مايعة بحيث لا يقبل التطهير بل منجمدة يمكن تطهيرها وعلى هذا فهي طاهرة ذاتا واما عروضا ففيه الوجهان فتامل **قوله** والمتيقن منه ما في داخله وذلك لان الانفحة ان كانت هي ذلك فهو طاهر اصالة وهو ظ وكذا عروضا ايضا والا لا انتفت الفائدة في الحكم بطهارته على ما اشرنا اليه مع ما فيه وان كانت هي الكرش فما في داخله طاهر اصالة لانه مما لا تحله الحيوة وكذا عروضا ملاصق للكرش وهو طاهر على هذا التقدير **قوله** وما يتخلف في الكبد والقلب طاهر ايضا في الجزم بطهارة المتخلف في الكبد والقلب والتردد في حليته وتحسينه القول بالتحريم للعموم نظر فان ادلة نجاسة الدم ايضا عامة كادلة تحريمه ولا مخصص للمتخلف الا اجماع الاصحاب وفي كلام اكثرهم وقع التخصيص بالمتخلف في اللحم وهو بظاهره لا يشمل المتخلف في الكبد والقلب ولو تمسك بالتقييد بالمسفوح في قوله تعالى او دما مسفوحا حيث يفهم منه حلية غير المسفوح مط ويلزم منه طهارتها ايضا كك فبعد المساعدة عليه نقول فهذا هو المخصص للعموم الدال على الحرمة ايضا بطريق اولى فلا وجه لتحسينه القول بالتحريم للعموم فتامل **قوله** ولا فرق في طهارة المتخلف باللحم لعل المراد ان حكمهم بطهارة المتخلف عام فيشمل ما اذا كان راس الذبيحة منخفضا عن جسدها وعدمه واما المتخلف في غير اللحم فلما لم يتعرضوا له صريحا والحكم بالحاقه بالمتخلف في احتمال فلا شك ان هذا الاحتمال على تقدير الانخفاض اظهر منه على تقدير عدمه فلذا قال فلا فرق بين الصورتين خصوصا على تقدير استثناء ما يتخلف في باطنها في غير اللحم اي باستثنائه عن الحكم بالحلية وتخصيص الحلية بالمتخلف في اللحم فانه ح لا فرق بين الصورتين واما اذا لم يستثن ذلك وحكم بحلية المتخلف مط فلا يبعد الفرق بين الصورتين بان يحكم بحلية المتخلف في غير اللحم في صورة انخفاض الراس لا علموه هذا ولا يخفى على ما قررنا كان المناسب ان يقول لا فرق في حلية المتخلف بين كون راس الذبيحة بتبديل الطهارة بالحلية وحذف قوله في اللحم اما الاول فلان الاستثناء المذكور انما هو عن حكم بالحلية واما الطهارة فهي ثابتة عنده في المتخلف مط بلا استثناء واما الثاني فلان عدم الاستثناء لا تؤثر في الفرق بين الصورتين في المتخلف في اللحم بل في غيره واما المتخلف في اللحم فلا فرق فيه بين الصورتين سواء قيل بالاستثناء او لا وهو ظ هذا والظ ان مراده بالمتخلف في اللحم هو ما يعم المتخلف في الكبد والقلب ومراده انه لا فرق في طهارة المتخلف في اللحم بالمعنى المذكور بين الصورتين للعموم خصوصا بعد استثناء ما يتخلف في باطنها في غير اللحم اي ما يجذبه الى باطن الذبيحة الذي حكم بانه حرام نجس وانما كان الحكم بعد هذا الاستثناء اظهر فان علو راس الذبيحة لا يوجب الا ان يجذب النفس بعض الدم النجس الى البطن وقد حكم بنجاسة ذلك فلا ضرر فيه وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما اوردنا لكن فيه ان علو الراس يتوهم فيه ضرر اخر ايضا وهو ان لا يدفع الدم بالقدر المعتاد ويبقى منه في اللحم ازيد مما يعتاد بخلفه وح فالحكم بطهارته لا يخ عن اشكال الا ان يق ان متمسكه في الحكم بعدم التفاوت بين الصورتين هو العموم ويكفي في اظهرية الحكم في صورة الاستثناء المذكورة ارتفاع احد الضررين المتوهمين وان بقي الاخر فتدبر ثم لا يخفى ان سياق كلامه ههنا على وجهنا يدل على انحصار المتخلف في البطن فيما يجذبه النفس كما هو الظ وكلامه في روض الجنان يشعر بعدمه حيث قال فيه لا فرق بين تخلفه في العروق او في اللحم والبطن ما لم يعلم دخول شيء من الدم المسفوح او تخلفه لعارض كجذب الحيوان له بنفسه او لذبحه في ارض منحدرة وراسه اعلى فان ما في البطن ح نجس ويمكن تطبيق كلامه ههنا على ما في روض الجنان بان يحمل قوله خصوصا بعد استثناء على انه لا فرق في الصورتين خصوصا بعد استثناء ما يتخلف في البطن وتخصيص الحكم بالمتخلف في اللحم على ما وقع في عبارة المص وغيره فانه ح لا فرق بين الصورتين نعم لو جعل الحكم شاملا للمتخلف في البطن ايضا لكان ح فرق بين الصورتين على ما ذكره في روض الجنان فتامل **قوله** لان المختلط يعلم ان فيه لا يخفى ان الانقباض اذا كان علامة للتذكية والانبساط يعلم انه ميتة فصار بمنزلة العلم بتميزها ابتداء نعم لو لم يجعل ذلك علامة بل تعبدا فما ذكره الش موجه لكن الظ من الرواية هو كون ذلك علامة فما احتمله المص تفريعا على الرواية ليس بضعيف نعم لو فرض انقباض جميعه فح لا يمكن الحكم بتذكية شيء منه للعلم بدخول الميتة فيه لكن لو صحت الرواية لعلة لم يتحقق هذا الفرض فتامل **قوله** لمنع تحقق التراضي قال سلطان العلماء ره هذا المنع على جعل عن تراض خبرا بعد خبر ليكون فلا يكون صفة للتجارة ح كون الاكل والتصرف عن تراض وهو مم فيما نحن فيه فالظ ان قوله تعالى عن تراض صفة للتجارة كما صرح به المفسرون والتجارة اما مرفوع على ما قرء او يكون فاعل كان التامة او منصوب خبر الكان الناقصة وضمير اسمه ضمير راجع الى الاكتساب او الاكل او التصرف المعلوم من سوق الكلام وعلى جميع التقادير يكون الاستثناء منقطعا وحاصل المعنى انه لكن كلوا ان كان تصرفكم واكتسابكم للحال تجارة حاصلة عن تراض فلا يستدعي هذا الاجواز كل ما اكتسب وحصل بالتجارة الموصوفة بالتراضي لم اكتسب ولا ريب ان المال المشترك لا يحصل كله لواحد من الشريكين بالتجارة بل بعض اجزائه فلا يجوز اكله بحكم الاية فظهر ضعف احتجاج بعض الاصحاب وصحة جعلها وصفا للتجارة وكان ما ذكره الش من ابطال



التحريم وجعل القائل بها نادرا وحملها على التقية ولو اختلط الذكي من اللحم وشبهه بالميت ولا سبيل الى تميزه اجتنب الجميع لوجوب اجتناب الميت ولا يتم الا به فيجب وفي جواز بيعه على مستحل الميتة قول مستنده صحيحة الحلبي وحسنة عن الصادق ع ورده قوم نظرا الى اطلاق النصوص بتحريم بيع الميتة وتحريم ثمنها واعتذر العلامة عنه بانه ليس ببيع في الحقيقة وانما هو استنقاذ مال الكافر برضاه ويشكل بان من مستحليه من الكفار من لا يحل ماله كالذمي وحسنة المحقق مع قصد الذكي حسب وتبعه ايضا ويشكل بجهالته وعدم امكان تسليمه متميزا فاما ان يعمل بالرواية لصحتها من غير تعليل او يحكم بالبطلان وما ابين من حي يحرم اكله واستعماله كاليات الغنم لانها بحكم الميتة ولا يجوز الاستصباح بها تحت السماء لتحريم الانتفاع بالميتة مطلقا وانما يجوز الاستصباح بما عرض له النجاسة من الادهان لا بما نجاسته ذاتية الثانية يحرم من الذبيحة خمسة عشر شيئا الدم والطحال بكسر الطاء والقضيب وهو الذكر والانثيان وهما البيضتان والفرث وهو الروث في جوفها والمثانة بفتح الميم مجمع

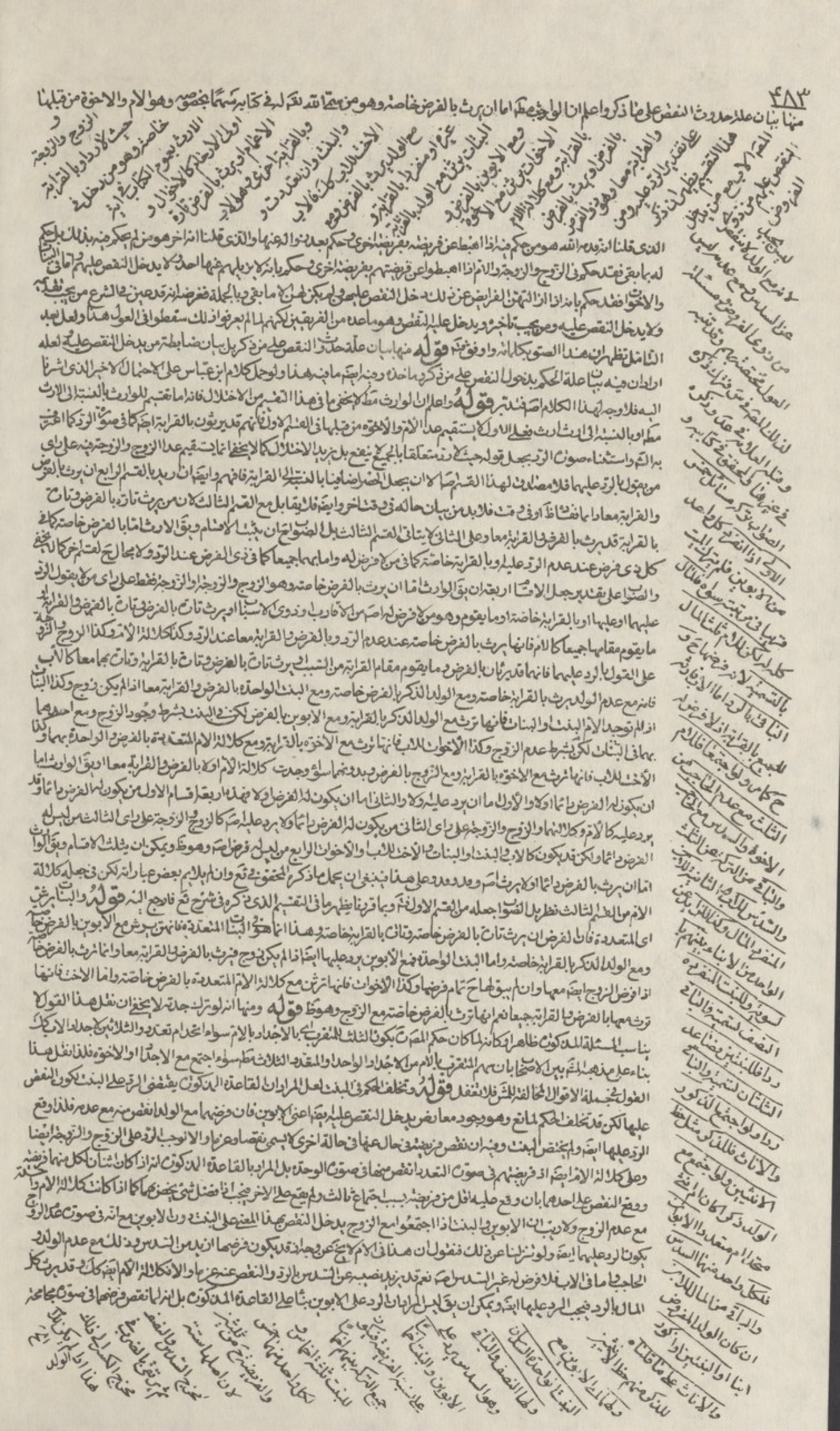
ويمكن ترجيحه بان تخصيص اباحة الاضطرار على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين وقاطع الطريق عاد في المعصية فيخص به ونقل الطيبي
انه باغ في اللذة وعاد سد الجوعة او عاد بالمعصية او باغ في الافراط وعاد في التقصير وانما يجوز من تناول المحرم ما يحفظ الرمق وهو بقية الروح و
المراد وجوب الاقتصاد على حفظ النفس من التلف ولا يجوز التجاوز الى الشبع مع الغنى عنه ولو احتاج اليه للشبع او العدوان الى التزود منه لوقت اخر
جائز وهو حرج من جملة ما ابيح لسد الرمق وعلى هذا فيخص خوف المرض لسابق بما يؤدي الى التلف ولو ظنا لا مطلق المرض او يخص هذا بتبنا وله للغذاء
الضروري لا للمرض وهو اولى ولو وجد ميتة وطعام الغير فطعام الغير اولى ان بذله والا كغيره عوض او بعوض هو اولى المضطر قادر عليه في الحال او في قوله طلبه

جعلها وصفا لها بطريق اللزوم لصاحب احتجاج بناء على ما فهم من الآية لا بطريق المضمون انتهى والظاهر ان المستدل حمل الآية على ان المراد الا ان يكون
المال الذي يؤكل منه تجارة او الا يكون تجارة صادرة عن تراض منكم فيحرم الاكل منها وحمل التجارة على ما يشمل ما ذكره من اقسام الشركة
ايضا ليدل على ما ادعاه ومراد الشافعية انه اذا حمل التراضي على التراضي مطلقا اي تجارة صادرة عن تراض بالتصرف فيها مطلقا اي حتى بالاكل منها
فحقوق التراضي بهذا المعنى في المال المشترك لهم وان جعل صفة للتجارة اي متعلقا باصل التجارة اي يكون اصل التجارة صادرة عن التراضي
فيلزم جواز الاكل من كل تجارة وقع التراضي باصلها وان كان غير ما ذكره المستدل ومنع صيرورة من الاكل منه وهو معلوم البطلان وهذا
ربما قد يناظهر ان الشافعية جعل عن تراض صفة للتجارة كما هو الظاهر وذكره المفسرون وليس بناء كلامه على ما افاده سلطان المحققين فتامل
قوله ويمكن ترجيحه بان تخصيص اباحة الاضطرار كان مراده ان الاصل هو عدم الاثم مع الاضطرار الذي هو مؤدى قوله تعالى فمن اضطر
فلا اثم عليه فتخصيص ذلك وتحكيم بناء احد من الاضطرار على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين وقاطع الطريق اثم بيقين فيخص به
بخلاف المتجاوز وشبعه فان التجاوز عن الشبع ليس بحرام وفيه ان قاطع الطريق اثم قطعا باعتبار قطعه الطريق واما باعتبار اكل الميتة فلا قطع
باثمه فلو كان هو المراد بالعادي يلزم اثمه لا لاعتبار ابصر ولا فلا وعلى كل من القولين يلزم ارتكاب خلاف اصل واحد ولا ترجيح لاحدهما على
الاخرى بل يقال ان ما ذكره الشارح يصلح مرجحا للقول الاخر فان المتجاوز وشبعه اضطر اليه فلو حمل العادي عليه حكم بانه لا يلزم
ارتكاب خلاف الاصل اصلا بخلاف قاطع الطريق فان الحكم بانه اثم للاصل مع الاضطرار على خلاف الاصل **قوله** المصر ويكره الاكل
متكيا ولو على كفه وفي انه لا اكل متكيا المتكي في العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا والعامة لا تعرف المتكي الا من مال في جلوسه متعمدا
على احد منتبذيه والتاء بدلا من الواو واصله من الوكاء وهو شد الكيس ونحوه كالقربة وكاء مقعدته وشدها بالقعود على الوطاء الذي تحته و
معنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متمكنا فاصل من يريد الاستكثار منه ولكن اكل بلغة فيكون قعودي له مسنونا ومن حمل الاتكاء على الميل الى
احد الشقين تاوله على مذهب الطب فانه لا يحمد الطعام في المجاعة سهلا ولا يسرعه هضما وقال في قوله اما انا فلا اكل متكئا اي جالسا جلوس المتمكن
المربع ونحوه من الهيئات المستدعية لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا غير مربع ولا متمكن وليس المراد الميل على شق كما طنه عوام
الطبة انتهى وانت خبير بانه اذا كان المراد ما ذكرها فنفي شمول الاتكاء للتمكن لا ينافي ثبوت الاتكاء على الكتف تامل فيه **قوله** مع امتلائه ممكن لا يخفى ان
امتلاء بطنه انما هو ممكن في فاته وانصراف نفسه عن الاكل ايضا كذلك وانما يبعده عادة عليه فكما يمكن ان يصير انصراف نفسه عن الطعام ممتنعا
كذلك يمكن ان يصير امتلاء بطنه ممتنعا بان يحدث مثلا منه جوارش قوية يحرق ما يصل اليه من الغذاء فلا عروض فتدبر **قوله** ثم لقول
المناقشة في امتناع حمله على امتلاء البطن محال فنقول **قوله** ولان الدية يجب دفعها الى الوارث حاصله ان الدية يجب دفعها الى اهله
للاية فلو ورث القاتل منها فاما ان يدفع نصيبه المورث لدائن الوارث الاخر ولا وجه له اذ لا شيء من ميراث احد يدفع الى غيره او يدفع
الى غرمائه لا يعقل وتوجيه العبارة ان الوارث في قوله عام يشمل نفسه فقوله لا شيء اه بيان وتفصيل للشقين المحتملين وضمير اليه راجع الى
الوارث مراد به الوارث الاخر غير نفسه فقوله لا شيء الى قوله والدفع ثمة قوله والدفع اه دفع سؤال وبيان لما ادعاه اولا من يجب دفع الدية
الى الوارث الاخر للاية فنقول **قوله** لعمومها اولى الارحام لا يخفى ان عموم اولى الارحام وكونهم جمع مضاف لا يجدي في المقام اعني ثبوت ارث
الجميع من الدية اذ غاية ما يستفاد منه ثبوت الاولوية للجميع في الجملة واما في جميع التركة حتى الدية فلا نعم لو كان متعلق الاية ايضا ما كان لكان له
على ذلك وجه وليس فليس ثم لا يخفى ما في كلام الشارح من المسامحة حيث يظهر منه ان الاستدلال بهذه الاية في المناسب المسايب جميعا مع انه لا ينبغي
المسايب اصلا فتدبر **قوله** المصر ولا فرق بين ان يكون الولد هذا اذا كان لولد هما مانع من الارث كالكفر والقتل او مع وجود وارث وان كان ابعد
لا نشترى الرق وان كان اقرب كما ذكره فيما اذا كان للرقيق ولد الميت فالحر قد ذكر **قوله** كما لو صرح بعضهم حيا اي كالاعبرة بموته
اذ اخرج بعضهم حيا وبعضهم ميتا بان مات قبل تمام الانفصال فان المعتبر حيوته عند تمام الانفصال ان نصيبها مع الولد اي مجموع الربع والثمن
نصيبها مع الولد عدما او نصيبها مع الولد ونصيب الزوج معه لا يمكن اجتماع شيء منهما وهو ظ **قوله** كل فريضة لم يهبطها وذلك اما
بان لم يهبط اصلا كما في الاب فان له مع الولد السدس ولم يهبط عنه ولا ينقص عنه واهبطها الى فريضة اخرى كما في الزوج والزوجة والاخوة
عدم الولد واما الذي اخرى فكل فريضة اهبطها ولم يجعل لها قصها فرضا وتقديرا كما في البنات والاخوات لا بوان البنت الواحدة وكذا
الاخت فريضتها النصف ثم هبط مع التعدد الى الثلثين وهو فريضة اخرى ولو قيل ان الثلثين ليس فريضة معينة لان فريضة البنات والاخوات
وان بلغن ما بلغن قليس فريضة كل واحدة امرا معلقا قلنا فعلى هذا يرد الاشكال بكلالة الام فان لها مع الوحدة السدس ومع التعدد بالغا
ما بلغ الثلث مع عدم نزول النقص عليهم لانا نقول ان البنت والاخت وان هبطت الى فريضة اخرى لكن قد هبطت منها ايضا ولم يعين لها
فريضة وذلك اذا اجتمع مع الولد الذكر او الاخ فانه يزاحم للذكر ضعف الانثيين وما بقي من المال بعد اخراج المفروض وليس فريضة معينة
قوله فاذا الثلثان الفرائض لعله اراد بالفرائض ان يجتمع مع البنت الابن مثلا او مع الاخت الاخ كالفرائض التي توجب النقص على ما مر بيانا
والقول على قول العامة كالابوين والزوج اخ بكون كالمصادرة على المطلوب ويمكن حمل الفرائض على هذا ان يجعل هذا تفريعا على ما ذكره ويكون
بيانا كون فريضة البنات والاخوات موخرة محالا على الظاهر ولعل قوله لم يكن لهن الا ما بقي الصق بذلك لكن لا يلائم هذا تفريعه ثانيا بقوله
فاذا اجتمع ما قدم الخ والامر فيه هين ولا يبعد ان لا يجعل كلام ابن عباس اشارة الى ضابطة يعلم منها من يدخل النقص عليه بل يكون المراد ان

كان يقدر على ما يقضيه
دين لا يجب ان الزايد عن
كوهم للقسمة ولا انه كلما
عاش بماله قال له
امتع من بذله ولو قتل
دم وكذا لو تعذر عليه
القبض والاقوى وجوب
دفع الزايد مع القدرة
عجز مضطرح والناس
مسلطون على اموالهم الا
بكن ذلك بان لم يبذل له
اصلا او بذل له بعض ثمن
عنه اكل الميتة ان وجدها
وهل هو على
سبيل الحتم او
التخيير بينه وبين اكل
الطعام الغير على تفكيك
الدليل وفي عليه
عن قوي عليه
الجناية الاولى قبل
بالثاني لانه اشد كالحامل
الخير وفي من لزمه مؤنة
على نفسها لغيره على طعامه
بالثمن وبعد دفع ثمنه
لا يجوز له اكل الميتة بل
بالطعام وبضمنه المالك
فان تعذر عليه فهو كاكل
الميتة وهو حسن لان
عجزه عن مال الغير غير مبيح فيكون اولى من المتزود
قبل الريح لا يضمن الظهر
للاذن فتتأمل وليس
بغير عوض والاولى

جمعا بين الشقين وح
فالازم مثله او قيمته وان
وسيجيء ان المالك لو ابرء
وهل العلة وضعه الاختيار
فتحرم المأكول او العجز
عجزه وصنيعهم يقتضي
على الذكاة وفيه

منها بيان علة حدوث النقص على ما ذكر واعلم ان الوارث مط اما ان يرث بالفرض خاصة وهو من سمى الله تعالى له في كتابه سهما بخصوصه وهو الام والاخوة من قبلها



الذي قلنا انه قدمه الله هو من حكم فيه اذا اهبط عن فريضة بفريضة اخرى وحكم بعد زواله عنها والذي قلنا انه اخر هو من لم يحكم فيه بذلك بل حكم له بما بقي فقد حكم في الزوج والزوجة والام اذا اهبطوا عن فريضتهم بفريضة اخرى وحكم بانه لا يزيلهم عنها احد ولا يدخل النقص عليهم واما في البنات والاخوات فقد حكم بانه اذا ازالتهن الفرائض عن ذلك دخل النقص عليهن ولم يكن لهن الا ما بقي وبالجملة فغرضه انه قد عين في الشرع من يجب تقديمه ولا يدخل النقص عليه ومن يجب تاخيره ويدخل عليه النقص وهو ما عده من الفريقين لكنهم لما لم يعرفوا ذلك سقطوا في العول هذا ولعل بعد التامل تظهر ان هذا الصق بكلماته واوفق فتدبر **قوله** منها بيان علة حدوث النقص على من ذكر بل بيان ضابطة من يدخل النقص عليه ولعله اراد ان فيه بيان علة الحكم بدخول النقص على من ذكر وماخذه وفيه ايضا ما فيه هذا ولو حمل كلام ابن عباس على الاحتمال الاخير الذي اشرنا اليه فلا وجه لهذا الكلام اصلا فتدبر **قوله** واعلم ان الوارث مط لا يخفى ما في هذا التقسيم من الاختلال فانه اما تقسيم للوارث بالنسبة الى الارث مط او بالنسبة الى ارث ارث فعلى الاول لا يستقيم عدا الام والاخوة من قبلها في القسم الاول فانهم قد يرثون بالقرابة ايضا كما في صورة الرد كما اعترف به الش واستثناء صورة الرد بجعل قوله حيث لا رد متعلقا بالجميع لا ينفع بل يزيد الاختلال كما لا يخفى انما يستقيم عدا الزوج والزوجة فيه على راي من يقول بالرد عليهما فلا مصداق لهذا القسم اصلا الا ان يجعل الحصر اضافيا بالنسبة الى القرابة فافهم وايضا ان اريد بالقسم الرابع ان يرث بالفرض والقرابة معا دائما ففساده ظ او في وقت فلا بد من بيان حاله في وقت اخر وايضا فلا يقابل مع القسم الثالث لان من يرث تارة بالفرض وتارة بالقرابة قد يرث بالفرض والقرابة معا وعلى الثاني لا يتاتى القسم الثالث بل الصواب ان يثبت الاقسام ويق الارث اما بالفرض خاصة كما في كل ذي فرض عند عدم الرد عليه او بالقرابة خاصة كما في من لا فرض له واما بهما جميعا كما في ذي الفرض عند الرد ولا مجال ح لقسم اخر كما لا يخفى والصواب على تقدير جعل الاقسام اربعة ان يق الوارث اما ان يرث بالفرض خاصة وهو الزوج والزوجة او الزوجة فقط على راي من لا يقول الرد عليهما او عليها او بالقرابة خاصة او ما يقوم وهو من لا فرض له اصلا من الاقارب وذوي الاسباب او يرث تارة بالفرض وتارة بالفرض والقرابة او ما يقوم مقامها جميعا كالام فانها يرث بالفرض خاصة عند عدم الرد وبالفرض والقرابة معا عند الرد وكذا كلالة الام وكذا الزوج والزوجة على القول بالرد عليهما فانهما قد يرثان بالفرض وما يقوم مقام القرابة من السبب او يرث تارة بالفرض وتارة بالقرابة وتارة بهما معا كالاب فانه مع عدم الولد يرث بالقرابة خاصة ومع الولد الذكر بالفرض خاصة ومع البنت الواحدة بالفرض والقرابة معا اذا لم يكن زوج وكذا البنات اذا لم توجد الام البنت او البنات فانها ترث مع الولد الذكر بالقرابة ومع الابوين بالفرض لكن في البنت بشرط وجود الزوج ومع احدهما بهما في البنات لكن بشرط عدم الزوج وكذا الاخوات للاب فانها ترث مع الاخوة بالقرابة ومع كلالة الام المتعددة بالفرض والواحدة بهما وكذا الاخت للاب فانها ترث مع الاخوة بالقرابة ومع الزوج بالفرض وبدونهما سواء وجدت كلالة الام او لا بالفرض والقرابة معا او يق الوارث اما ان يكون له الفرض دائما او لا والاول اما ان يرد عليه او لا والثاني اما ان يكون له الفرض او لا فهذه اربعة اقسام الاول من يكون له الفرض دائما وقد يرد عليه كالام وكلالتهما والزوج والزوجة على راي الثاني من يكون له الفرض دائما ولا يرد عليه اصلا كالزوج والزوجة على راي الثالث من ليس له الفرض دائما ولكن قد يكون كالاب والبنت او البنات والاخت للاب والاخوات الرابع من ليس له فرض اصلا وهو ظ ويمكن ان يثلث الاقسام ويق الوارث اما ان يرث بالفرض دائما او لا يرث اصلا وقد وقد وعلى هذا فينبغي ان يحمل ما ذكره المحقق في تع وان لم يلايم بعض عباراته لكن في جعله كلالة الام من القسم الثالث نظر بل الصواب جعله من القسم الاول فتدبر وبما قررنا يظهر ما في التقسيم الذي ذكره في شرح تع فارجع اليه **قوله** والبنات يرثن اي المتعددة فان الفرض ان يرث تارة بالفرض خاصة وتارة بالقرابة خاصة وهذا انما هو في البنات المتعددة فانهن يرثن مع الابوين بالفرض خاصة ومع الولد الذكر بالقرابة خاصة واما البنت الواحدة فمع الابوين يرد عليها ايضا اذا لم يكن زوج فيرث بالفرض والقرابة معا وانما ترث بالفرض خاصة اذا فرض الزوج ايضا معها وان لم يبق لها ح تمام فرضها وكذا الاخوات فانها ترثن مع كلالة الام المتعددة بالفرض خاصة واما الاخت فانها ترث معها بالفرض والقرابة جميعا نعم انها ترث بالفرض خاصة مع الزوج وهو ظ **قوله** ومنها انه لو ترك جدته لا يخفى ان نقل هذا القول لا يناسب المسئلة المذكورة ظاهرا وكانه لما كان حكم المص ره بكون الثلث للمتقرب اي بالاجداد بالام سواء اتحد ام تعدد والثلاثين لاجداد الاب كك بناء على مذهبه المش بين الاصحاب بان سهم المتقرب بالام من الاجداد الواحد او المتعدد الثلاث مط سواء اجتمع مع الاجداد او الاخوة فلذا نقل هذا القول في جملة الاقوال المخالفة للمش فلا تغفل **قوله** وتخلف الحكم في البنت لعل المراد ان القاعدة المذكورة يقتضي الرد على البنت لكون النقص عليها لكن قد تخلف الحكم لمانع وهو وجود معارض يدخل النقص عليه ايضا اعني الابوين فان فرضهما مع الولد انقص منه مع عدمه فلذا وقع الرد عليها ايضا ولم يختص البنت وفيه ان نقص فريضة في حال عنها في حالة اخرى لا يسمى نقصا وعزما والا لوجب الرد على الزوج والزوجة ايضا وعلى كلالة الام ايضا اذ فريضتهم في صورة التعدد انقص منها في صورة الوحدة بل المراد بالقاعدة المذكورة انه اذا كان اثنان لكل منهما فريضة ووقع النقص على احدهما بان وقع عليه اقل من فريضة بسبب اجتماع ثالث ولم يقع على الاخر فيجب اذا فضل شيء يخص بهما كما اذا كانت كلالة الام واحدة مع عدم الزوج ولا ريب ان الابوين والبنت اذا اجتمعوا مع الزوج يدخل النقص بهذا المعنى على البنت دون الابوين مع انه في صورة عدم الزوج يكون الرد عليهما ايضا ولو تنزلنا عن ذلك فنقول ان هذا في الام لا يخ عن وجه اذ قد يكون فرضها ازيد من السدس وذلك مع عدم الولد والحاجب واما في الاب فلا فرض له غير السدس اصلا نعم قد يزيد نصيبه عن السدس بالرد والنقص عنه عزما والا فكلالة الام ايضا كك وقد يرث كل المال بالرد فيجب الرد عليها ايضا ويمكن ان يق ليس المراد ان الرد على الابوين بناء على القاعدة المذكورة بل انه لما نقص فرضهما في صورة مجامعة

مع الاخوة المتعددين من طرف الاب فللجد الجدة للام الثلث والباقي للاخوة والاجداد للاب للسوية مع ذكورتهم وانوثتهم لا اختلاف بالخلاف ويفرض احد الام واحد لاب اخ لاب فلكل واحد منهم ثلث ولو كان بدل الجد للاب جدة فلها ثلثا الثلثين اثنان من تسعة وكذا لو كان بدل الاخ اختا فلها ثلثاهما ولو خلف اخا واختا لام مع الاجداد مطلقا للاب فللاخ او الاخت السدس والباقي للاجداد ولو تعدد الاخوة للام فلهم الثلث وهذا بخلاف الجد والجدة للام فان له الثلث وان تعدد ولو خلف الجد للام واحدا هما مع الاخوة للام وجدا او جدة للاب خلص المقترب بالام من الجد والجدة والاخوة الثلث والجدة للاب الثلثان وعلى هذا قس ما يرد عليك لتعلم ان الجدات علا يقاسم الاخوة ولا يمنع بعد الجد الاعلى بالنسبة الى الجد الاسفل المساوي

الولد بسبب الولد اي جعل لهما فريضة ناقصة بحكمة تعالى اقتضى ان يشركا معه في الزوج بما وقع عليهما من النقص ولذا تخلف القاعدة المذكورة فيهما ولو امكن اجراء هذه العلة في بعض الصور مع تخلف مقتضاها فينبغي ذلك بعضا اذ لعل التخلف فيه لمانع لم نعلمه وعلى هذا يندفع ما اورد اولا وثانيا فكانه لا يندفع به والحق ان هذا تعسف فان القاعدة المذكورة غير بديهية ولا بينة نعم لو دل دليل عليها فتخلف الحكم بها في بعض الصور يحمل عليها وهو ظ قوله ومع الاجداد ما مثل كلالة الابوين انت خبير بانه لم يسبق تفصيل اجتماع كلالة الابوين مع الاجداد فلعل المراد ما فصل في موضعه من المساواة والتفضيل فان كلالة الابوين اذا اجتمعت مع الاجداد للاب فحكمها التساوي بينهما بمعنى ان الجد للاب بمنزلة الاخ من الابوين والجدة بمنزلة اخت اذا اجتمع مع الاجداد للام فحكمها التفاضل بمعنى ان للذكر مثل حظ الانثيين وهذا التفضيل جار في كلالة الام سواء اتحدت ام تعددت ومع التعدد والاختلاف الذكر مثل حظ الانثيين وهذا التفضيل جار في كلالة الابوين اذا اجتمع مع الاجداد فقوله فتطرح المشاركة اي التفضيلا فان نصيب الزوج الام واحد هنا داخل مع الاربعة وكذا نصيب الزوجة او الاب هنا داخل مع الستة سهامهم وهذا ظ لكن في الاول خروج عن الاصطلاح اذ المشاركة في الاصطلاح يجب ان يكون عدد السهام اي العدد الذي انقسمت منه احدها الى الاخر وهما متوافقان بالنصف والوفق بما سبق ذكره من القاعدة ان يرد حكم الواحد مع الاربعة حكم المتباينين فيكون الاربعة والاثنان مع الستة متوافقان بالنصف يجري توفيقهما وهو الثلاثة يضرب الاربعة في الثلثة يبلغ اثني عشر ثم يضرب المجموع في الثلثة اصل الفريضة يبلغ ستة وثلثين قوله منهم من لاحظ الاموية اي اعتبر الانتساب الى من الميت من تضرب لبه بابيه وهم اجدادهم الاربعة من قبل ابيه يقتسمون الثلثين بالتفاوت ومن يضرب لبه بامه وهم اجدادهم الاربعة من قبل امه يقتسمون الثلث بالسوية لاشتراكهم في اصل الانتساب بالام وهذا راي الشيخ واما من لاحظ الاصل فالظاهر ان المراد بالاصل هو الجد اي لاحظ حال الجد هل يكون انتسابه الى الميت بواسطة اب الميت اي جده او بواسطة امه اي جدته اي هل يكون انتسابه بواسطة ابنه او ابنته فعلى الاول ينتسب بالاب وعلى الثاني بالام وعلى هذا يخفى ان هذا لا ينطبق على شيء من المذهبين الاخيرين اما الذهب الثاني فلانه يقول ان ثلث الثلثين كابوي الام بالسوية مع انه على هذه القاعدة يجب ان يكون ثلاثا نعم باقي الاقسام ينطبق عليها واما المذهب الثالث فلانه يقول بان ثلث الثلثين لجد الاب وجدته لامه اثلاثا مع انه على هذه القاعدة يجب ان يكون بالسوية وباقي الاقسام ينطبق عليها هذا واما من لاحظ الجهتين فالظاهر انه لاحظ كون انتساب الجد من قبل ابنته وكذا انتساب الميت من قبل امه اي يكون الانتساب اليه بالام في كل المرتبتين بان يكون جدا لام الميت قبل امها ومن سوى ذلك فهو جد لاب فهذا ينطبق على مذهب الثالث كانه جعل ثلث الثلثين لابوي الام بالسوية وجعل باقي الاقسام اثلاثا هذا ولو قيل منهم من لاحظ انتساب الميت اليه بالام وهم من اكتفى بالاموية في الجملة ومنهم من اعتبر الاموية في كل المرتبتين لكان منطبقا على المذهب الثالث على الترتيب المذكور بلا اشكال يمكن حمل عبارته على هذا بان يراد بملاحظة الاصل ملاحظة الاموية في الجملة فينطبق على المذهب الثاني والمراد بملاحظة الجهتين ليس الجهتين اللتين هما منطوق القولين كما هو ظاهر بل المرتبتين من جهة الميت ومن جهة الجد فينطبق على المذهب الثالث ويحمل الاصل على الميت والجد فينطبق على مذهب الشيخ ويحمل ملاحظة الاموية جميع اجداد الام اي اجداد الام في الجملة على المذهب الثاني ويحمل ملاحظة الجهتين على جهتين مرتبتين الميت والجد كما ذكرنا على المذهب الثالث فقوله ثم لا يخفى ان ما ذكرناه انما هو منشأ اختلافهم في مساواة الجد والجدة واختلافهم في الفرق المذكور وهو هنا اختلاف اخر بعد هو ان يكون نصيب احد الاربعة للاب الثلثين في الاجداد الاربعة للام الثلث متفق عليه بينهم واما بعد ذلك المرتبة فالشيخ اعتبر الثلث والثلثين في نصيب المقترب بالاب والام وفي القولين الاخيرين اعتبر الفضة ثلاثا في نصيب المقترب بالام فقط فيهما يجب تفضيل كل من الجدين كلاب على جدين كام وكان نظر القولين الى ان كل سهم الاب والام انما يرثه اقربائهما من الاجداد باعتبار التقرب بهما فكانه ينتقل اليهما ثم الى اقربائهما يجب ان يقتسم كل منهما بالثلث الثلثين كما في ميراثهما واما على الشهرة فلاحظوا ذلك في اقرباء الاب والام فكانهم نظروا اليهما الى ان سهمهما ينتقل ابتداء الى اقربائهما من غير نظر الى انه ينتقل اليهما ثم اليهم يجب ان يقتسم بينهم من غير اقتسام بالثلث والثلثين ولعلهم في الفرق نظروا الى ان الاجداد بمنزلة الكلالة الذكور والاناث في الاخوة وثلث الام ينتقل الى كلالتها بالسوية من غير تفضيل الذكر على الانثى فعلم ان سهمها ينتقل ابتداء من غير نظر الى انتقال اليهما وفيها ان الفرق بخلاف نصيب الاب فانه يقتسم بين كلالته بالتفاضل وهو يشعر بالنظر الى انتقاله اليه ثم الى اقربائه فلذا حكموا في اجداد الطرفين بما حكموا على هذا التفريع قوله وقبل الاحوال الا بعد ذكر مسئلة الاجداد الثمانية نظير هذا القول فلا تغفل قوله او من حكمه الاولى حذف قوله او من حكمه قوله اجودها هو الذي دلت عليه الروايات الصحيحة في المرة بل على ما ذكره وامامن اجل ما ذكره كما بيناه في حواشي شرح الدرة والاظهر من المذاهب هو قول الخلاف كما بيناه هناك قوله ولو اجتمع مع الاولاد الوارثين اب هم جميع الاولاد سواء كان المعتق جدا او اخا وفيما اذا كان المعتق جدا على قول الخلاف في الاولاد الذكور خاصة فيما اذا كان المعتق جدا على قول النهاية ففي جميع ذلك الاقوال يشارك الاب الاولاد الوارثين بالسوية من غير تفضيل للذكر على الانثى فعلم ان سهمها ينتقل ابتداء من غير نظر الى انتقال اليهما وفيها ان الفرق بخلاف نصيب الاب فانه يقتسم بين كلالته بالتفاضل وهو يشعر بالنظر الى انتقاله اليه ثم الى اقربائه فلذا حكموا في اجداد الطرفين بما حكموا على هذا التفريع قوله وقبل الاحوال الا بعد ذكر مسئلة الاجداد الثمانية نظير هذا القول فلا تغفل قوله او من حكمه الاولى حذف قوله او من حكمه قوله اجودها هو الذي دلت عليه الروايات الصحيحة في المرة بل على ما ذكره وامامن اجل ما ذكره كما بيناه في حواشي شرح الدرة والاظهر من المذاهب هو قول الخلاف كما بيناه هناك قوله ولو اجتمع مع الاولاد الوارثين اب هم جميع الاولاد سواء كان المعتق جدا او اخا وفيما اذا كان المعتق جدا على قول الخلاف في الاولاد الذكور خاصة فيما اذا كان المعتق جدا على قول النهاية ففي جميع ذلك الاقوال يشارك الاب الاولاد الوارثين بالسوية من غير تفضيل للذكر على الانثى فعلم ان سهمها ينتقل ابتداء من غير نظر الى انتقال اليهما وفيها ان الفرق بخلاف نصيب الاب فانه يقتسم بين كلالته بالتفاضل وهو يشعر بالنظر الى انتقاله اليه ثم الى اقربائه فلذا حكموا في اجداد الطرفين بما حكموا على هذا التفريع قوله وقبل الاحوال الا بعد ذكر مسئلة الاجداد الثمانية نظير هذا القول فلا تغفل قوله او من حكمه الاولى حذف قوله او من حكمه قوله اجودها هو الذي دلت عليه الروايات الصحيحة في المرة بل على ما ذكره وامامن اجل ما ذكره كما بيناه في حواشي شرح الدرة والاظهر من المذاهب هو قول الخلاف كما بيناه هناك قوله ولو اجتمع مع الاولاد الوارثين اب هم جميع الاولاد سواء كان المعتق جدا او اخا وفيما اذا كان المعتق جدا على قول الخلاف في الاولاد الذكور خاصة فيما اذا كان المعتق جدا على قول النهاية ففي جميع ذلك الاقوال يشارك الاب الاولاد الوارثين بالسوية من غير تفضيل للذكر على الانثى فعلم ان سهمها ينتقل ابتداء من غير نظر الى انتقال اليهما وفيها ان الفرق بخلاف نصيب الاب فانه يقتسم بين كلالته بالتفاضل وهو يشعر بالنظر الى انتقاله اليه ثم

فلذا حكموا في اجداد الطرفين بما حكموا على هذا التفريع قوله وقبل الاحوال الا بعد ذكر مسئلة الاجداد الثمانية نظير هذا القول فلا تغفل قوله او من حكمه الاولى حذف قوله او من حكمه قوله اجودها هو الذي دلت عليه الروايات الصحيحة في المرة بل على ما ذكره وامامن اجل ما ذكره كما بيناه في حواشي شرح الدرة والاظهر من المذاهب هو قول الخلاف كما بيناه هناك قوله ولو اجتمع مع الاولاد الوارثين اب هم جميع الاولاد سواء كان المعتق جدا او اخا وفيما اذا كان المعتق جدا على قول الخلاف في الاولاد الذكور خاصة فيما اذا كان المعتق جدا على قول النهاية ففي جميع ذلك الاقوال يشارك الاب الاولاد الوارثين بالسوية من غير تفضيل للذكر على الانثى فعلم ان سهمها ينتقل ابتداء من غير نظر الى انتقال اليهما وفيها ان الفرق بخلاف نصيب الاب فانه يقتسم بين كلالته بالتفاضل وهو يشعر بالنظر الى انتقاله اليه ثم

الفقيه محمد حسن

الاخوة والاخوات من قبل الاب والام او الاب ولا يرثه المتقرب بالام من الاخوة وغيرهم كالاجداد والجدات والاعمام والعمات والاخوال والخالات لها ومستند
ذلك كله رواية السكوني في اللحمة خص بما ذكرناه للاخبار الصحيحة فيبقى الباقي والاقوى ان الاناث منهم في جميع ما ذكر لا يرث لخبر العصبة وعلى هذا فيستوي اخوة الاب
واخوة الابوين لسقوط نسبة الام اذ لا يرث من يتقرب بها وانما المقتضي التقرب بالاب وهو مشترك فان عدم قرابة المولى اجمع فمولى المولى هو الوارث ان
ان اتفق ثم مع عدمه فالوارث قرابة مولى المولى على ما فصل فان عدم فمولى مولى المولى ثم قرابته فعلى هذا فان عدموا اجمع فضامن الجريرة وهي الجناية
وانما يضمن سائبة كالمعتق في واجب وخبر الاصل حيث لا يعلم له قريب فلو علم له قريب وارث او كان له معتق او وارث معتق كما فصل لم يصح ضمانه ولا يرث
الابوين اصلا فافهم **قوله** اختص الارث بالاب هذا بناء على ما هو الاقوى عند الش من عدم مشاركة البنات للبنين اذ ح لو عدم الولد اختص
الاب بالارث وان كان مع الام واما على القول بالمشاركة فمع عدم الولد تشارك الابوان هو مع وجودهما ومع وجود احدهما اختص به ويمكن
ان حمل كلامه على انه في صورة وجود الاب وحده واحال حال الصورتين الاخيرتين على ما علم مما ذكره من بناء حكم الامر على ما سلف فافهم **قوله**
المص الاخوة والاخوات فان عدموا فالاعمام والعمات فان عدموا فاعمام الاب وعمامته وهكذا **قوله** ومستند ذلك اي ما حكم به في الاولاد و
كذا الاخوة والاخوات وما لعدم من المراتب الذي ذكرنا وكانه كان ذلك ايضا في ذكر الش فيلايم كله فافهم **قوله** خص بما ذكرناه للاخبار الصحيحة وهي
اخبار العصبة ولا يخفى ان تلك الاخبار على ما ذكره الش انما هو ينطبق على مذهبه فالتخصيص المذكور لا يكفي في الجمع بينها وبين جزء اللحمة بعيد جدا
بخلاف تخصيصها بما عدا المتقرب بالام فانه لا بعد فيه كك ولما كان جزء اللحمة معتبر عندهم فارتكبوا فيه هذا التخصيص الذي لا بعد فيه جدا
ليمكنهم العمل ايضا باخبار العصبة في الجملة ولم يبالوا بترك العمل بها في الجملة ولم يخصصوا بما تقتضيه اخبار العصبة حتى لا يلزم ترك العمل بها اصلا
لبعده جدا هذا مع اعتضاد خبر اللحمة في الرجل بموثقة عبد الرحمن بن الحجاج ايضا هذا على ما ذكره الش والظ كما اشرنا اليه ان اخبار العصبة ليست
الا فيما كان المعتق انثى وينطبق على مذهب الخلاف وعلى هذا يخصص خبر اللحمة بما اذا كان المعتق رجلا ولا اجد فيه فتأمل **قوله** ولو اجتمع معه
في الفروض فلو جامع احد الابوين والخنثى زوج يضرب الاربعة فخرج الربع في الفريضة وهي اربعة وعشرون يبلغ ستة وتسعين وياخذ الزوج
الربع اربعة وعشرون واحد الابوين ثلثة اضعاف نصيبه الذي هو الخمسة خمسة عشر والخنثى ثلاثة اضعاف نصيبه سابقا وهو تسعة عشر اعني
سبعة وخمسين ولا يخفى فساده اذ على هذه الطريقة يجب ان يدخل النقص على الولد اكثر كيف واحد الابوين لا ينقص فرضه عن سدس الاصل فظ
وعلى هذا يجب ان ينقص فرضه عن سدس الاصل فانه سدسه ستة عشر ونصيبه على مقتضى ما ذكره خمسة عشر هذا مع ان نصيبه فيما نحن فيه
يجب ان يزيد على سدس الاصل فانه على تقدير انوثيته الخنثى يكون فرضها النصف ثلثه وللزوج الربع واحد ونصف ولاحد الابوين سدس
فيبقى نصف سدس يجب ان يرد على الخنثى واحد الابوين ارباعا فكيف ينقص نصيبه من سدس الاصل فالحق بعد ضرب الفريضة في مخرج الربع
ان يعطى الزوج الربعي وياخذ نصيب احد الابوين على تقدير ذكورية الخنثى وهو سدس الاصل اعني ستة عشر ونصيبه على تقدير انوثيته و
هو ربع ثلثة ارباع الباقية ويعطى نصفهما وهو سبعة عشر وكان الش جعل نصيبه على تقدير الذكورية سدس ثلثة الارباع وهو اثنى عشر فجعل
النصف خمسة عشر ولا يخفى فساده واما الخنثى فيجب ان ياخذ نصيبه على تقدير الذكورية وهو ما بقي بعد الربع والسدس اعني ستة وخمسين
نصيبه على تقدير الانوثية وهو ثلثة ارباع الثلثة الارباع الباقية بعد اخراج فريضة الزوج اعني اربعة وخمسين ويعطى نصفهما وهو خمسة و
خمسون لا سبعة وخمسون على تقدير ما فعله الش وانما يستقيم ما ذكره لو كان نصيبه على تقدير الذكورية خمسة اسداس الثلثة الارباع الباقية و
هو ستون ويكون السدس الباقية لاحد الابوين وقد عرفت فساده وقيل عليه مجامعة الزوجة هذا نعم القاعدة المذكورة انما يصح في الفروض
التي لم يكن فيها ما يخرج من الاصل وسوى الزوج او الزوجة كان يكون خنثى مع انثى ذكرا او معهما على ما فرضها في يع فانه اذا فرض الزوج فيها
فيجب ضرب الفريضة في اربعة فيكون الربع للزوج ويكون لكل واحد من البواقي ثلثة اضعاف نصيب على تقدير عدم المجامعة ولا خلل فيه ومثله
في الزوجة ويمكن جعل الفروض في كلام الش اشارة الى خصوص الفروض التي ذكرها المص فيطابق ما في يع ولا يرد عليه ما اوردنا فتأمل **قوله** ولو امكن
الاخر اجبار الممتنع او تولي طهارته ففي الاجزاء نظر اي عن الممتنع او من تولى له نظر من الشك المذكور اي الشك في وحدته فيحتمل التعدد فلا يجزي واما
الاجزاء عن الاخر فكانه ليس محلا للنظر سواء كان واحدا او متعددا **قوله** كالخؤولة اولادهم كانه متعلق بقوله فلقرابة امه لا بقوله غيرهم فافهم
قوله ولا يرث الثاني المفروض موته ثانيا مما ورث منه الاول قال سلطان العلماء لا يخفى ان خلاف المفيد وسلار في ارث الميت المفروض
موته اولا مما ورث منه الثاني حيث ذهبنا الى ارثه منه دون العكس كما صرح به الش في شرحه على يع فقال لا يتوهم احد عكسه لتعليل ذكره وقد
نقلنا عبارته في بيان مذهبهما كما ستعلم وعلى هذا لا ينطبق عبارة الكتاب بحسب الش الا على رد العكس المذكور دون ما هو محل الخلاف وما هو
مذهب المفيد وسلار ويمكن توجيه المتن بحمل الثاني والاولى في عبارته على الثاني في الارث والاول لا يخفى ان الثاني في الارث هو المفروض
اولا موته والاول في الارث هو المفروض وح ينطبق عبارة المص على راي المفيد وسلار بلا غبار والظ ان المراد من هذه العبارة ذلك على ما وقعت
في اكثر كتب الفقه واما توجيه عبارة الش حيث قيد الثاني بالمفروض موته ثانيا فيحتاج الى تكلف حتى ينطبق العبارة على خلاف مفيد وسلار
اما بجعل الثاني مفعولا لا يرث مقدما على ما فعله وهو لفظ الاول او بجعل لفظ المفروض منصوبا مفعولا لا يرث لا بيانا للفظ الثاني كما
هو الظ ويكون المراد بالثاني الثاني في الارث ولا يخفى بعد التوجيهين ويحتمل ان قوله ثانيا متعلقا بالموت لا بالمفروض فيكون المراد بالثاني ما
فرض موته مؤخرا وهو يتحقق في كل من الفريضتين فالميت الاول في الفرض الاول هو الميت المؤخر في الفرض الثاني وبالعكس وح يشمل العبارة و
مذهب المفيد وعكسه ايضا فتأمل انتهى ولو اريد التخصيص برد مذهب المفيد فلا يبعد ان يق ان قوله مما ورث منه بلفظ المضي يرشد اليه فان ما
ورث منه الاول انما يتحقق في الفرض الثاني واما في الفرض الاول فلم يرث بعد من فرض موته اولا شيئا فافهم ويحتمل ان لا يكون المفروض موته
ثانيا بيانا للثاني بل المراد ان المراد بالثاني هو الثاني من المفروض موته ثانيا فان كلا من المفروض موته اولا والمفروض موته ثانيا اثنان و
المراد انه لا يرث المفروض موته ثانيا مما ورث منه الاول هذا ويمكن ايضا ان يجعل قوله ثانيا متعلقا بيرث اي الوارث الثاني المفروض موته
ثانيا اي في المرتبة الثانية مما ورث منه الاول والتقييد بالمفروض موته للاشعار بمنشأ الحكم وانه لما فرض موته فكيف يرث ثانيا مما ورث

المضمون الضامن الا ان يشترك الضمان بينهما ولا يشترط في الضمان عدم الوارث بل في المضمون ولو كان للمضمون زوج او زوجة فله نصيبه الاعلى والباقي للضامن وصورة عقد ضمان الجريرة ان يقول المضمون عاقدتك على ان تنصرني وتدفع عني وتعقل عني وترثني فيقول قبلت ولو اشترك العقد بينهما قال احدهما على ان تنصرني وانصرك وتعقل عني وترثني فيقول قبلت واعقل عنك وترثني وارثك وما ادى هذا المعنى فيقبل الاخر وهو من العقود اللازمة فيعتبر فيه ما يعتبر فيها ولا يتعدى الحكم الضامن وان كان له وارث ولا تجدد للمضمون وارث بعد العقد ففي بطلانه او مراعاته بموت المضمون كك وجهان اجودهما الاول لفقد شرط الصحة فيقدح طاريا كما يقدح ابتداء ثم مع فقد الضامن فالوارث الامام ع مع حضوره لا بيت المال على الاصح فيدفع اليه يصنع به ما شاء ولو اجتمع معه احد الزوجين فله نصيبه الاعلى كما سلف وما كان يفعله امير المؤمنين ع من قسمته في فقراء البلد الميت وضعفاء جيرانه فهو تبرع

منه الاول

بل هو على الاستحباب ولو سلم فانما يقدم الاضعف تعبدا لا لعلة معقولة فان اكثر علل الشرع والمصالح المعتبرة في نظر الشارع خفية عنا غير معلومة لنا ادراكها والواجب اتباع النص من غير نظر الى العلة والتخلف مع تساويهما في الاستحقاق كالخوين لا يقتضي اعتبار التقديم ويصير حال كل منهما كورثة الاخ وعلى اعتبار تقديم الاضعف جريا كما يظهر من العبارة وظاهر الاخبار يدل عليه ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام واستجابا على ما اختاره في من لو غرق الاب وولده قدم موت الابن فيرث الاب نصيبه منه ثم يفرض موت الاب فيرث الابن نصيبه منه ويصير مال كل الى ورثة الاخر الاحياء وان شاركهما مساو انتقل الى وارثه الحي ما ورثه ولو لم يكن لهما وارث صار مالهما للامام ع وذهب بعض الاصحاب الى تعدي هذا الحكم الى كل سبب يقع منه الاشتباه كالقتل والحرق

منه الاول فانه مستلزم لغرض الموت بعد الحق على ما فصله فتأمل **قوله** بل هو على الاستحباب الاخفى ان الاستحباب ايضا لا بد له من فائدة فلا فائدة في هذا المنع **قوله** والتخلف مع تساويهما في الاستحقاق كانه متعلق بمعلوم من نظم الكلام اي وضعف بعض هذا الاستبعاد التخلف مع تساويهما في الاستحقاق ولو كان ثابتا لكون عطفا على قوله بمنع وجوب تقديمه لكان ظاهر التمسك بعدم القول بالفصل يدفع هذا الاعتراض كما لا يخفى **قوله** او اسقط اقلهما من الاكثر اي اسقط الاقل من الاكثر مهما امكن فما بقي فهو اقل بالنسبة الى الاقل الاول فيسقط ما بقي من الاكثر وهذا حتى ينتهي الى الواحد **قوله** والمتوافقان هما اللذان بعدهما عن الواحد ان كان ذلك البعد هو نفس احدهما حتى يشمل مثل الثلثة والستة في الكلام مسامحة **قوله** وبالعكس انما اذا اسقط اقلهما او على الطريق الذي ذكرنا في المتباينين **قوله** بقي الاكثر من واحد اي بقي في الخرج مرتبة البقاء الاكثر من واحد فاذا اسقط بعدد ذلك لا يبقى شئ واما المتباينان فلا يبقى فيهما من الاكثر في الخرج مرتبة البقاء الا واحد **قوله** نسب الاعداد بالوفق وان كان مع التوافق التداخل يجوز ايضا ان يطرح المتداخل ويعتبر العدد كما اشار اليه الشهيد في بيان حكم التوافق والتداخل ولعله كان بناء كلامه في مسئلة اجتماع الاخوة والاجداد من الطرفين على هذا الطريق فتذكر **قوله** التكليف بما لا يطاق اراد به ما يشمل الحرج المنفي في الدين فافهم **قوله** بناء على ان الشهوة غير مقدورة بل انما هي بميلان النفس وقوتها والميل من مباديها وليس من مباديها بد ولا تحت اختيارها فلا يمكن اجبار احد واكراهه عليها **قوله** وان الخوف من الله تعالى يمنع من انتشار العضو وابتعاث القوة فاذا وطئ علم انه لم يكن للخوف منه تعالى قابل كان بمنزلة شهوته فلا اكراه وبهذا ان الشهوة وما يتبعها من الانتشار والانبعاث المذكورين امور طبيعية ربما يحصل عند مشاهدة ما تشتهيه او تخيله والخوف من الله تعالى لا يوجب عدم حصول تلك الطبيعة كما في شهوة سائر المحرمات من الاطعمة والاشربة غايته المنع عن الاتيان بمقتضاها ويمكن ان يقال ان مع الجبر والتقية يرتفع الخوف من الله لوجوب التقية بل الخوف منه تعالى في خلافه وح فلا يحال التوهم منع الخوف منه وربما يحمل الخوف على الخوف من المكره فان الخوف منه يهدد على عدم الوطي يمنع من الانتشار وابتعاث القوة ولا يخفى سخافة دعوى الكلية نعم الخوف منه ربما يمكن ان يمنع منها في بعض الاحيان واما كليا فلا وح فلا ينفع المستدل في العلة فتأمل في لف حمله على هذا الوجه حيث قال الاكراه يتحقق بخوف المرأة قطعا وفي تحققه في الرجل اشكال لانشأ من انه لا يحصل الا من مبل ومقدمات فان الخوف لقطع الشهوة يمنع الانتشار فاذا وطئ لم يكن مكرها ومن ان الخوف من ان لا يفعل بالفعل لا يخاف منه فلا يمنع ذلك قدرته صلبة ويمكن حملنا كلامه على تقدير حمل الخوف على الخوف منه تعالى في الفعل بل في علة لكنه بعيد جدا فتأمل ثم ههنا وجه اخر اشار اليه في شرح يع وهو ان انتشار العضو وابتعاث القوة يتوقف على الميل النفساني والانصراف النفس عن الفعل والاكراه ملزوم للانصراف المذكور فلا يمكن الاكراه على الوطي المتوقف على الانتشار والابتعاث المذكورين وفيه ان الانتشار والابتعاث المذكورين بما حصلا بالطبع على ما عرفت والانصراف عن الفعل كان باعتبار الشرع لا بالطبع والاكراه على الشئ انما يستلزم الانصراف عنه بالجملة لا الانصراف الطبعي حتى لا يمكن الاكراه ههنا فتأمل **قوله** غير متوقف على ذلك اي على الشهوة وانتشار العضو وابتعاث القوة وقوله لو سلم لك لو سلم توقف على الاختيار وعدم الاكراه وسلم ايضا منع الخوف منه اشار الى ما ذكره من ان الشهوة لا تحصل بالاكراه بل انما هي بميلان النفس توقانها وكذا ما ذكره من ان الخوف من الله تعالى يمنع من الانتشار والابتعاث ثم بل الشهوة امر طبيعي ربما تحصل عند مشاهدة النفس ما تشتهيه وان مال النفس عنه وان زجر لكان تحريم الشرع ومجرد ذلك كاف في امكان تحقق الاكراه على الشهوة اي على المقدمات التي يتبعها الشهوة بالطبع مع عدم حصولها بالفعل والا فلا اشكال اصلا اذ الاكراه على الشهوة بل على ما يتوقف عليها وكذا انتشار العضو وابتعاث القوة تابع للشهوة قد يحصل مع وجود الخوف المذكور بلا ريبة وعلى تقدير حمل الخوف على الخوف من المكره توجه المنع ظاهر كما اشار اليه ثم ان ضمير يتوقفه ومنه في كلام الشهيد يمكن ان يرجع الى ذلك اي كل من الامور الثلثة وتوجيه ان المستدل وان لم يدع توقف الجميع على الاختيار بل توقف الشهوة فقط وكذا لم يدع منع الخوف من الجميع بل الانتشار والابتعاث لكن لما يظهر تفاوت بينهما من الحكمين فجمع الشهيد بينهما فيهما ويمكن ان يرجع ضمير توقفه الى الاول من ذلك المذكور وضمير منه الى كل من الاخيرين منه وفاقا لما ذكره المستدل وعلى التوجيهين فالمراد بالتوقف على الاختيار الذي منعه وهو عدم الحصول بالاكراه كما اشار اليه لا انه لا يحصل الا بالاختيار والقدرة كما هو ظاهره كيف والمستدل ايضا ادعى عدم كونه مقدورا ويمكن ان يجعل المنع الثاني اشارة الى منع ما ذكره المستدل صريحا من منع الخوف عن الانتشار والابتعاث كما في الوجه الثاني ويجعل المنع الاول اشارة الى منع ما يستفاد من كلامه وهو ان الجبر على الشهوة بل على الشئ مما يتوقف على الاختيار اي على كونه مقدورا يكون دعاما بالبداهة ثم بل يصح الجبر على مثل الشهوة مما لا يحصل بالطبع عند مباشرة مقدماته التي تحت القدرة والاختيار وان لم يكن هو بنفسه تحت القدرة ابتداء **قوله** وقد روى عن علي عليه السلام قال سلطان العلماء الظاهر ان المراد بقول الراوي ثابت ما ذكره انه اقوى حيث تدل على انه حكم بحمل الفجور على المرأة مع ان المرأة نسبة الفجور الى فلان كما نحن فيه تأمل انتهى ولعل فجورها ثابت بغير هذا الاقرار بقرينة قوله اذا سألت الفاجرة وكذا عدم اعتبار التكرار في الاقرار ويكون الغرض ان بذلك الاقرار ثبت حد الفرية ايضا وعلى هذا فلا تأييد فيه لما ذكره **قوله** المصمن غير علم بسبب التحليل وبسقط الحد بادعائه سبب التحليل كالزوجية والملك ولا يكلف بينة ولا يمينا على ما صرحوا به لكن رج في سقوط الحد الزنا بالاتيان بالشبهة كذلك مع سقوط الحد عنه بذلك الدعوى اشكال وكذا في ثبوت الحد على مثل ذلك الشهود اذا لم يبلغوا النصاب اشكال ولم اجد في كلامهم التصريح بهذين الفرعين وقد استشكل المحقق الاردبيلي في اصل المسئلة اي قبول شهادة الشهود على هذا الوجه وهو في موقعه فتأمل **قوله** وهل يشترط حضورهم في مجلس الحكم دفعه كلام الشهيد ههنا لا يخ عن تشويش وتوضيح المرام ان المعروف من مذهب

لوجودا لعلة وهو ضعيف لمنع التعليل الموجب للتعدي مع كونه على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع النص والوفاق ولو كان الوجه حتف الانف فلا اعرف قائلا بالتعدي فتوارث مع الاشتباه اجماعا الناقص في ميراث المجوس اذا ترافعوا الى احكام الاسلام وقد اختلف الاصحاب فيه فقال يونس بن عبد الرحمن انهم يتوارثون بالنسب والسبب الصحيح دون الفاسد وتبعه الشيخ وابن ادريس محتجا ببطلان ما سواه في شرع الاسلام فلا يجوز لحاكمهم ان يرتب عليهم اثرا وقال الشيخ وجماعة يتوارثون بالصحيح من الفاسد لما رواه الكناني عن علي ع انه كان يورث المجوسي اذا تزوج بامه واخته وابنته من جهة انها اخته وانها زوجته وقول الصادق ع لمن سب مجوسيا وقال انه تزوج بامه واخته وابنته من جهة انها امه وانها زوجته وقول الصادق ع لمن سب مجوسيا وقال انه تزوج بامه ان علمت ان ذلك عندهم هو النكاح لعدم ان دين الساب وقوله ع ان كل قوم ذانوا بشئ يلزمهم حكمه وقال الفضل

الاصحاب

بحيث غابت الحشفة لو قدرها في القبل فلو انكر من عليه الفرج على الوجه المذكور وطئ زوجته صدق بيمين وان كان له منها ولد لان الولد قد يلحق من اسر سنا الخ بغير وطئ فهذه قيود ثمانية احدها الاصابة اي الوطئ قبلا على وجه يوجب الغسل فلا يكفي مجرد العقد ولا الخلوة التامة ولا اصابة الدبر ولا ما بين الفخذين ولا في القبل على وجه لا يوجب الغسل ولا يشترط الانزال ولا سلامة الحشفتين فيتحقق من الخصي ونحوه لا من المجبوب وان ساحق ثانيها ان يكون الواطئ بالغا فلو وطئ الصبي حتى يجب مقدار الحشفة لم يكن محصنا وان كان مراهقا وثالثها ان يكون عاقلا فلو وطئ مجنونا وان عقد فاقا لم يتحقق الاحصان ويتحقق بوطء المجنون والمغمى عليه ورابعها الحرية فلو وطئ العبد زوجته حرة وانعتق لم يكن محصنا وان عتق مالم يطأ بعده ولا فرق بين القن والمدبر والمكاتب

بقسميه والمبعض وخامسها ان يكون الوطئ بفرج نكاح لا يكفي والدبر التفخيذ ويحتمل كما سلف وفي دلالة الفرج والاصابة على ذلك نظر لما تقدم من اطلاق لغة على ما يشمل الدبر وقد اطلقه عليه في تخصيص هنا مع الاطلاق وان دل عليه العرف ليس بجيد وفي بعض الكتاب زيادة قوله قبلا بعد قوله فرجا وهو في اصل تقييدنا الاطلاق منه ومعه يوافق ما سلف وسادسها كونه مالكا لمرتبة العقد الدائم او ملك اليمين فلا يحقق بوطئ المتعة والشبهة وان كانت بعقد فاسد ولا المتعة وفي الحاق التحليل بملك اليمين وجه لدخوله فيه من حيث الحل وان لا يبطل الحصر المستفاد من الآية ولم اقف فيه هنا على شئ وسابعها كونه ممكنا منه غدوا وراحا فلو كان بعيدا منه لا يتمكن في احدهما او فيما بينهما او محبوسا لا يتمكن من الوصول اليه لم يكن محصنا وان كان قد دخل قبل ذلك ولا فرق في البعد بين كونه دون مسافة القصر او فوقها وثامنها كون الاصابة معلومة وتحققا لعلم باقراره بها او بالبينة لا بالخلوة ولا الولد لانها اعم كما ذكره واعلم ان الاصابة

الاصحاب اشتراط اجتماعهم حال قيامها فعه والظاهر منه انه يشترط حضورهم عند اقامة الشهادة ويحتمل ان يكون المراد اشتراط ان لا يحصل بين الشهادات تراخ عرفا نظرا الى ان العلة الموجبة للاجتماع على ما يستفاد من كلامهم ومن الروايات المنقولة هي لزوم تأخير القذف لو لم يجتمعوا وهي لا تدل على اعتبار ازيد من ذلك وهب ان ذلك شرط الى آخره شرط حضورهم في مجلس الحكم دفعة قبل الاجتماع على اقامة وجه فلا تبادر حتى وان فصلت شهاداتهم بحيث لم يحصل التأخير بحيث يعد على مذهب بطريق ولي واما على مذهب غيره فيحتمل عدم القبول نظرا الى ظاهر كلامهم والقبول نظرا الى الاحتمال المذكور هذا ان عرفت هذا علمت ان حكم الشارح وكلا بان المراد من اجتماعهم حال قيامها ان لا يحصل بين الشهادات تراخ عرفا ثم هذا التردد والتفصيل ليس على ما ينبغي الا ان لا يكون عرضه هنا لشئ الجزم بذلك بل بذكره بناء على انه احد الاحتمالين لكلامهم كما يظهر من تفصيله بعده وانما كان عرضه ثمة بيان ان المراد ليس اشتراط تلفظهم بها دفعة وان جاز عقلا وشرعا فتدبر قوله بحيث غابت الحشفة قدرها في القبل تبرأ مما ذكره في بيان العنة من ان المراد بالاصابة المعلومة اشتمال الى هذا المعنى ولا يخفى ان لا يتوجه ما سيذكره من ان الاصابة اعم مما يعتبر منها فالنظر كما يستفاد مما ذكره في بيان العنة الثامن انه جعله على انه يشترط ان يكون الاصابة معلومة بقرينة ما فرعه عليه وقوله بحيث غابت الخ تقييد من قبل نفسه فيتوجه ما ذكره فافهم قوله ولا مكان عود البكارة لا بقي اذا امكن عود البكارة فلا بين الشهادتين تعارض فيجب ثبوت حد الزنا لا ما نقول انه وان امكن ذلك لكنه بعيد جدا فيبقى التعارض ظاهرا كما اشار اليه الخ وهو يكفي لدرء الحد كما ان مكان العود وان بعد يكفي لدرء الحد عن الشهود فاول شبهة يكفي لدرء الحدود قوله حد الشهود للقذف هذا لو لم يحتمل تأخر عرض الزنى او الجمع على الزناء المشهود به وان بعد والا فالظاهر انه لا يحد الشهود كذا الشهود عليه بعض على قياس ما ذكره في البكارة قوله في الحاشية في الفرق نظرا اي بين صورتي شهادتهن بكون المرء رتقا وبين اصل المسئلة وهو شهادتهن بالبكارة نظرا من حيث التعارض فيهما ان افترقا باعتبار الوجه الاخر وهو ان كان حين البكارة فانه مخصوص بالشهادة بالبكارة قبلا بعد قوله ولا يخفى انه لا يحصل الجمع اذ مع ذكره الشرع فان مفاد ما ذكره في الشرع ليس الا الحكم بحد الشهود هنا لعدم جريان الوجه الثاني للدرء فيه واحتمال السقوط للوجه الاول وهو التعارض ومفاد الحاشية ايضا ليس الا هذا وكان المراد ان الفرق على ما ذكره نظر للتعارض بين الشهادتين وهو يكفي سند الدرء وان لم يقم البينة الوجه الاخر فافترقا من الوجه الاخر لا بضرر بالحكم هذا واما تخصيص احتمال السقوط بالاول وهو لشهادة بكون المرء رتقاء دون الثاني وهو كون الوجل بحيث مع جريان التعارض في الصورتين كانه يابى ان في الثاني لم يعتبر مجرد الشهادة بالجب بل ثبوت ذلك فكانه اراد به انه علم ذلك قطعا الان يكون بمجرد شهادة وحي فشهادة شهود الزنا لا يعارض في ذلك فتعارض في الثاني الثبوت دون الاول لانه مما يتسامح فيه غالبا بالتفتيش بخلاف الاول لتعسر حصول العلم به واما الوجه في الثاني بعض مجرد الشهادة بالجب فلم يمكن التفتيش الى ان يحصل العلم فالظاهر انه لا فرق بين الصورتين بجريان التعارض فيهما ويمكن ان يكون نظر في الحاشية في الفرق بين الاول والثاني وتخصيص احتمال السقوط بالاول الى ما ذكرنا من جريان التعارض في الثاني ايضا في صورتي الشهادة لكن لا يظهر لقوله وان افترقا من الوجه الاخر وجه ومع ذلك فيوجه عليه ما ذكرنا كما اشرنا اليه فتدبر قوله لاصالة عدم استحقاقه قال سلطان العلماء في اضافة المصدر الى الفاعل وعدم استحقاق الزوج قبل الزوجة وغيرها انتهى والمعنى عدم استحقاقا المقبول للقبل قوله لان التوبة اذا اسقطت اه الظاهر ان المراد بإسقاط العقوبة بين هو الرجم بالاخرى هي غيره ولا الجلد التحتم فان التوبة يسقط تحتم الرجم وتخير الامام في اقامته ولا تسقطه بالكلية والغرض الرد على ابراد ويرجب حكم بسقوط التحتم في الرجم دون غيره ولا يخفى ان للمنع على دعوى الاولوية مجالا واما حمل العقوبة بين على الاخروية والدنيوية على ما فعله سلطان العلماء فلا يخفى ما فيه من التعسف فتدبر قوله بفتح الهمزة واليا بين اثنتين من تحت وسكون تاء بعده هذا الظاهر بينهما ويمكن توجيه ما في الاصل بارجاع الضمير الى الهمزة والباء والمراد بها الياء الاولى قوله والمراد بالفاحشة الزنا كما ذكره المفسرون ويظهر من اقترانهن بالمحصنات لا يخفى ان الحرية من معنى الاحصان كما سيذكره الخ وليس ايضا مما يتبادر في غير وجه فعلى تقدير حمل الفاحشة على القذف وما يعمه يحمل المحصنات على الحرائر ويؤيده مقابلتها بالاماء فاقترانهن بالمحصنات لا يدل على كون المراد بالفاحشة هو خصوص الزنا كما لا يخفى بل قول الظاهر حمل المحصنات في هذه الآية على الحرائر سواء اريد بالفاحشة القذف او الزنا وذلك لان الواجب على الاماء ليس الا نصف الجلدات وهو على غير المحصنات بالمعنى الذي يقترن بالزنا اذا اتين بالزنا واما المحصنات بذلك المعنى فوجوب الجلد عليها بعد الا اذا زنت بطفل لم يبلغ وهو نادر وجدا بعيد جدا بعد حمل الاطلاق المحصنات على ذلك الصنف واما في غيرها فانما يجب عليهن الرجم فقط على رأي او منع الجلد على رأي اخر فعلى الاول لا يمكن حمل المحصنات على ذلك المعنى وعلى الثاني وان امكن ذلك بتخصيص ما عليها بالجلد بقرينة ان الرجم لا ينتصف لكنه تكلف بل كان الظاهر في هذا المقام ان توصف ما على غير المحصنات فالظاهر اذن ان لا يحمل المحصنات على الحرائر ويخص بصنف يجب عليهن الجلد فقط وبالجلد فقط بالقرينة المذكورة يظهر ان الاقتران بالمحصنات لا دلالة فيه على ان المراد بالفاحشة هو الزنا فالصنف الثاني ان هو الفاحشة نكرة في سياق النفي فلا تعم فيحمل على الزنا كما ذكره المفسرون ولعله المتبادر منه بعض قوله والاولى الثاني للاصل اذ الاصل الاباحة وعدم الحرمة وفيه تأمل اذ الاصل فيما نحن فيه الحرمة لان الاصل عدم جواز ايذاء احد بضربه ما لم يثبت خلافه وثبوت ذلك فيما زاد على العشر ثم قوله عليه السلام قال الناس في اسوة الاسوة بالضم والكسر بمعنى القدوة وكانها هنا بمعنى المساواة يقال هو حسن اسوة اي مساو له من الناس وجعله فيما سوى

ويقتل مستحل الخمر اذا كان عن فطرة ولا يستتاب لانه مرتد من حيث انكاره ما علم من دين الاسلام ضرورة وقيل والقائل الشيخان يستتاب شابا عن فطرة فان تاب والا قتل والا فالاول ثم لو كان عن ظن استتيب قطعا كالارتداد بغيره فان تاب والا قتل وليستتب بالمراة مطلقا وكذا يستتاب الرجل لو استحل بهما فان امتنع من التوبة قتل كذا اطلقه المتن وغيره من غير فرق بين القطري والملي ولو ادعاه غير مستحل عذر ولا يقتل مستحل شرب غير هما كغير الخمر من سكرات المختلف فيه بين المسلمين وهو كافر في عدم كفر مستحل وانا جمعنا على تحريمه ودينا قبل بالحاقه بالخمر وهو نادر والى بالعدم مستحل بعيد ولو تاب الشارب للسكر قبل قيام البينة عليه سقط الحد عنه ولا يسقط الحد لو كانت توبته بعد هلاك بعد تمام البينة لاصالة البقاء وقد تقدم مثله ولو تاب بعد اقراره بالشرب يتخير

وفي نية وكتب عمر الى ابي موسى اما بعد فان الناس قد انهمكوا في الخمر وتهافتوا فيها وايم الله لاجعلن كل واحد منهم اسوة حصة وانت خير بان لا تظن ان لا اسوة في كلامه هو بمعنى المساواة وح فالظاهر انهما في الحد بالمد كورابضا بهذا المعنى وقوله سواء تاكيد لها وقوله في بشدد بدالبا واما حملها على معنى القدر فيحتاج الى عبارة سواء قوم في بشدد بدالبا او بالتخويف وان كان الثاني اظهر على ذلك التقدير كما يظهر بالتدبر فتدبر **قوله** ويقتل مستحل الخمر ان كان عن فطرة ولا يستتاب نعم ان كان ملبا استتيب فان تاب فبالاقتل كمستحل سائر ما علم حرمته من الدين ضرورة كما سيجيء يستتاب شاربها اي مستحلا اذ لا ريب في اختصاص القتل اذا لم يتب بالمستحل المتخصص بكونه عن فطرة باعتبار ان المخالفة مع الشيخين انما هي واما في الملي فالكل متفقون على انه يستتاب فان تاب والا قتل كما اشرنا اليه ثم لا يخفى ان ظاهر عبارة المتن ان القول المنقول في المستحل مطلقا والشيخ خصصه بالشارب وكانه قرض عبارة الشيخين حيث حكما بذلك في الشارب المستحل كما يظهر مما نقلناه عنهما والمصنف نظر الى انه اذا حكما بالاستتابة والشارب المستحل فالمستحل لغير الشارب يكون حكمه كذلك بطريق اولى وفي خلال هذا مع الكلام في استتابة المستحل القطري تعم ولا عبرة بما توهمه عبارتهما من اختصاص الحكم بالشارب المستحل لتعنون المسئلة بغيره **قوله** الا ان مطلق الشرب لا يوجب الحد لجواز الاكراه او الاشتباه والقول بان الاصل عدم الاشتباه معارض بان الاصل عدم العلم بكونه ضيرا نعم بتوجه ما ذكره ثانيا من انه لو كان كذلك لادعاه وهو ايضا محل تامل اذ لعل الاضطراب والخجل يمنعه منه او يزعم ان مجرد الدعوى لا يسمع منه ثم **قوله** نعم يعتبر اه متعلق باصل المسئلة لا بما فرعه عليها **قوله** ولا يعذر بالشبهة اراد به شبهة توجب انعقاد الحليه مع طول عهده بالاسلام وخالطته بالمسلمين كالاتي حنيفة واتباعه اما اذا كان لقرب اسلامه او بعده عن المسلمين بلده عن الحد كما سيصرح به في الخمر **قوله** وان افاد نفيه لا بتي الا قتل على التبيد كما سبق وكيف تفيد الشبهة درئه لانا نقول لا مثل عليه بسبب الشبهة العارضة ليعلم المسلمين حتى اعتقاده احليته ولولا ذلك لقتل شاربه كالخمر نعم ان الشبهة افادت درء القتل ويحتمل ان يكون مراده درء القتل في الثالثة او الرابعة لكن لم اجد في كلامهم تصريحا به بل ظاهرهم هنا العموم الحكم في **قوله** لان عمر لم يرسل اليهما اي انما ارسل اليهما قبل ثبوت ما ذكر اي وجب الحد عنهما وهو ليس بجائز وليس من خطائه في الحكم بل بفعل ذلك مع علمه بعدم جواز العمل به بالحكم بكون من الخطا في غير الاحكام وورد عليه شرح نفع ان جواز الارسال خلف الغير لا يتوقف على ثبوت الحق عليه فان مجرد الدعوى عليه حق لا ان يوقن هنا ليكن عليها مدع حسبة ولا شاهد وهو بعيد **قوله** لانه انما كان في دفنه بكر ان يوقن انه لم يتجاهر الا باصل الحكم وهو ان الدين على عافلته ولا مانع منه ولا من قبوله لا بوجهه وهو انه ليس بحد كوحتى يقال انه لم يكن يتجاهر به والا كان يقبل منه وما ذكره في قبل خصوصا ايضا لا بنافي قبل كما لا يخفى على انه يمكن ايراد نظير ذلك على الوجه الثاني ايضا فان يتجاهر به بنسبته اياه الى امر منكر عرفا كما هو مقتضى الوجه الثاني بعد فتدبر **قوله** فهد بما لسكون كان الصواب الترك كما في **قوله** وبتهادة الحال لا يخفى منه **قوله** كما ينبغي عليه المتن في الخبر كانه باعتبار اطلاق اللحم الشامل للمطبوخ وغيره **قوله** مع غفلته عنه ولو ندرا لا يكون مراعيا له يمكن ان النظر في اكثر الاوقات يكفي لكونه حرجا اذ لا معنى للحرج الا ما يصعب على المكلف تحمله ولو ندرا ولا يكون مراعيا له ويمكن ان يقال ان النظر في اكثر الاوقات يكفي لكونه حرجا اذ لا معنى للحرج الا ما يصعب على المكلف تحمله ولو ندرا ولا يكون مراعيا له ويمكن ان النظر في اكثر الاوقات يكفي لكونه يخاف من ان ينظر اليه فيراه وح فلو اخذه في حين الغفلة صدق عليه السرقة من الحرز فقد **قوله** وفيما اختاره في الكم نظر الشيخ ان الى المال فاوجب القطع في صورة كونه في جوف الكم وان كان لعدم ظاهرا وعدمه في صورة كونه في خارجه وان كان العقد مزدا خلا في القول الاول نظر الى العقد فاوجب فيما اذا كان لعقد ظاهرا وان كان المال في الجوف دون ما اذا كان العقد من داخل وان كان من خارج فافهم **قوله** وفيه نظر فيه انا لا نسلم ان تخصيصه بالاخذ من الاحراز مما يقال الجمع بين الاخبار حتى يرد ما ذكره كيف والجمع بين الاخبار كما يمكن بتخصيص الخبر الصحيح كذلك يمكن بتخصيص الاخبار الدالة على اشتراط الاخذ الخالي عن الاحراز وحمل الخبر الصحيح على عمومه بل الوجه في تخصيصه بل الاخذ هو مراعاة الاجماع على اشتراط الاخذ في الجملة والاجماع على اشتراط اخذ النصاب ولا يخفى ان كلام الشارح نفسه في تعزيز الدليل صريح في ان علة التخصيص هو الاجماع المذكور فاير اده عليه هذا الوجه كاثري فكانه نعم ان وجد الاجماع المذكور وهو الجمع بين الاخبار وفيه ما فيه نعم يمكن ان يقال انه لما وجب تخصيص الخبر الصحيح بالاخذ اجماعا فالاولى ان يخصص باشتراط النصاب حتى يبقى الاخبار الاخرى على عمومها فانه اظهر من تخصيص الخبر الصحيح بالاخذ في الجملة وكذا تخصيص تلك الاخبار بالاخذ لعله يمكن كلام الشارح على هذا بان يكون المراد ان تخصيصه بذلك مراعاة للجمع بينه وبين الاجماع بقدر تخصيصه بالنصاب جمعا بينه وبين الاخبار الاخرى بناء على ما ذكرنا من ان ذلك التخصيص اهون من التخصيص في كل منهما هذا مع تاييده بظاهر الرواية بين الاخبرين فتدبر **قوله** ولا المجنون مطلقا اي لا في المال ولا في القطع وهذا متعلق بكل من الصبي والمجنون **قوله** وثبوت المال اي في ذمة العبد اتباعا به اذا عتق واليسر كما ذكره فيما لم يصدقه المولى فالفرق بين الصورتين انما هو في القطع لا في ثبوت المال هذا مع ائتلاف المال واما في وجوده فيدفع الى المقرله الا ان يدعيه المولى فلا عبرة باقراره العبد وان كان بيده فتح ايضا تثبت عوضية في ذمة العبد يتبع به اذا عتق واسر ولو لم يعلم وجوده ولا تلفه فالظاهر انه يجوز مع تصديق المولى لوام العبد بدفعه ويجوز عليه حتى يدفعه او يظن تلفه وهذا ايضا يحصل الفرق بين الصورتين هذا ثم ان في بقا الاقرب كانه احتمال ان لا يثبت القطع وان صدقه المولى شيئا منها لا يصلح مناكبا به لكون كل منهما اقرارا في حق الغير **قوله** والا لتزاد ودفعها هذا لو كان الاكراه على الاقرار بالسرقة ظاهرا واما اذا كان على الاقرار بالاخذ فاقر بالسرقة فلا يبعد عن اشكال ولعل الخلاف انما هو في هذا فتامل **قوله** فان القى يستلزم الشرب لا يخفى ان القى ايضا لا يستلزم الشرب المحرم الموجب للحد كما سبق لو ادعى اخذه بعنوان اخر غير السرقة لتوجيه وبقوله منه مع امكانه كما يقبل هناك فالاولى ان يقال ان القى ليس باعتبار الدلالة المذكورة كما يستفاد من الرواية المنقولة سابقا لضعفها بل باعتبار الشهرة او الاجماع مضافا الى الرواية المذكورة وهما منتفيان ههنا فلا يمكن قياس ذلك عليه **قوله** واما الخبر فظاهر الدلالة لانه يدل على

الاظهر عدم ثبوت افامته عليه والعفو لانا لو قبلنا ذلك لقبلنا توبته اذا اسقطت بحتم اقوى العقوبتين وهو القتل فاسقاطها لادناهما اولى وقد يختص الحكم بما يوجب القتل وتحتم هنا استيفاؤه عملا بالاصل والاول اشهر ويثبت هذا الفعل ذو الشهادة عدلين والاقرار وتتم مع بلوغ المقر وعقله واختياره وحريته وهو شهد احدهما بالشرب والاخر بالقيء لما روي عن علي عليه السلام في حق الوليد لما شهد عليه احدهما بشربها والاخر بقيئها فقال ما قاءها الا وقد شربها قال المصنف في الشرح عليها فتوى الاصحاب اقتصر فيه على محل الوفاق لكن العلامة في المختلف نقل عن ابن طاوس انه قال في الملاذ لا اضمن درك طريقة هو مشعر بالتوقف وكانه استشكل الحكم في عدة من جهات ان لم يحتمل الا الشرب لان مطلق الشرب لا يوجب الحد لجواز الاكراه وبدفع بان الاكراه خلاف الاصل ولانه لو كان كذلك لادعاه ويلزم من قبول الشهادة

ايضا على ان

الحكم

ويجيء

فلما عاد ثانيا لم يخرج من حرز لانه كان منبوذا قبله فلا قطع سواء اجتمع منهما مع نصاب ام كان الثاني وحده نصابا من غير ضميمة وفرق العلامة في عد بين قصر
زمان العود وعدمه فجعل الاول بمنزلة المتحد دون الثاني وفصل في ير فاوجب الحد ان لم يتخلل اطلاع المالك ولم يطل الزمان بحيث لا يسمى سرقة واحدة عرفا
وهذا اقوى لدلالة العرف على اتحاد السرقة مع فقد الشرطين وان تعددا لاخراج وتعددها باحدهما الحادية عشرة الواجب في هذا الحد اول مرة قطع الاصابع
الاربع وهي ما عدا الابهام من اليد اليمنى وتترك له الراحة والابهام هذا اذا كان له خمس اصابع اما لو كانت ناقصة اقتصر على الموجود من الاصابع وان كانت
واحدة عدا الابهام لصحيحة الحلبي عن الصادق ع قال قلت له من اين يجب القطع فبسط اصابعه وقال من ههنا يعني من مفصل الكف وقوله في رواية ابي بصير القطع

من وسط الكف ولا يقطع الابهام ضربه ولا فرق بين كون المفقود خلقة ويعارض ولو كان له اصبع زائدة لم يجز قطعها حملا على المعهود فلو توقف تركها على ابقاء اصبع اخرى وجب ولو كان على المعصم كفان قطعت اصابع الاصلية ان تميزت والا فاشكال ولو سرق ثانيا بعد قطع يده قطعت رجله اليسرى من مفصل القدم وترك العقب ليعتمد عليه حالة المشي والصلوة لقول الكاظم ع يقطع يد السارق ويترك ابهامه وصدر راحته ويترك عقبه يمشي عليها والظ ان الالتفات الى زيادة الاصابع هنا لان الحكم مطلق في القطع من المفصل من غير نظر الى الاصابع مع احتماله ولو كان له قدمان على ساق واحد فكالكف وفي السرقة الثالثة بعد قطع اليد والرجل يحبس ابدا الى ان يموت ولا يقطع من باقي اعضائه وفي الرابعة بان سرق من الحبس او من خارجه لو اتفق خروجه لحاجة او هرب به يقتل ولو ذهبت يمينه بعد السرقة لم يقطع اليسار لتعلق الحكم بقطع اليمين وقد فاتت اما لو ذهبت اليمنى قبل السرقة بغيرها ففي قطع اليد اليسرى او الرجل قولان ولو لم يكن له يسار قطعت رجله اليسرى قطع به العلامة

وجوب القطع بمجرد ان جاء بها وان لم يقر بها فمع الاقرار ولو مكرها اولى ويمكن المناقشة فيه اذ سرقته لعلها يكون معلومة كما ينبه عليه قوله سرق سرقة
ولكنه يكابر عنها ولا يقر بها حتى اذا جاء بها بعينها وظ انه ح لا يدل على المدعى ويمكن ان يكون نظر الش ره الى قوله ولكن اذا اعترف وجاء بها فعليه القطع
ولو نوقش في دلالة المفهوم وكونها ظاهرة فيمكن دفعها بانه لا ريب ان بعد ملاحظة ذلك تصير المناقشة المذكورة ضعيفة جدا ويصير الكلام ظاهر
الدلالة على ما ذكره وبالجملة فمجموع الكلام كانه ظ الدلالة على ما ذكره فتد **قوله** فلما عاد ثانيا لم يخرج من حرز يلزم على هذا ان لا يثبت القطع لو
هتك وصبر لحظة ثم اخرج المال وهو كما ترى **قوله** قصد الاضافة ام لا ظ عبارة المص يخالف كما ترى **قوله** وكذا لا حكم لردة الغالط وهو من
قصد التلفظ بشيء اخر فغلط او تلفظ **قوله** والساهي يمكن ان يكون عطف الساهي على الغافل تفسيريا ويحتمل ان يكون المراد باحدهما من يقصد
التلفظ بذلك ويغفل عن كون ذلك كفرا ورده الاخر من لا يقصد التلفظ بذلك احدا فصدر عنه سهوا فلا تغفل **قوله** والاقوى تحديدها
بما يؤمل لا يذهب على من راجع كتبه الفقه المتداولة انهم لم يذكروا في هذه الاستتابة الا قولين احدهما الاستتابة ثلثة ايام على ما روي والاخر
استتابة القدر الذي يمكن فيه الى الاسلام وهو منسوب الى الشيخ والاكثر حكموا بكون الاول احوط والثاني اقوى ولا يخفى ان ما اختاره الش
ههنا تبعا للمص في س لا ينطبق بظاهره على قول الشيخ بل لا يرجع الى محصل فانه لا يمكن ان يحصل الياس من اسلام احد وان بلغ النصيب على الكفر ما
بلغ اذ لعله يبدو له بعد ذلك ما يرجع به عنه اللهم الا لمن اطلع على الغيب او اطلع عليه وان حمل كلامه على ان المراد انه يستتاب ما اظهر
التردد ويؤمل معه العود يقبل اذا عزم على عدم العود واظهر استقرائه عليه فيندفع ذلك لكن يبقى بعد انه لا يستقيم حكم الش بكون الصبر
اولى على الاطلاق وجعل الخبر على الاستحباب اذ قد يبقى مترددا اكثر من ثلثة ايام الا ان يق مراده انه اذا حصل الياس قبل ثلثة ايام فح الصبر
ثلثة ايام اولى وحمل الخبر على الاستحباب ايضا في هذه الصورة ايضا وح فيندفع ما ذكرنا لكن لا يخفى انه ايضا ليس امرا مضبوطا اذ يمكن ان يظهر التردد دائما لم
يظهر على عدم العود اصلا الا ان يحدد في جانب الكثرة بثلثة ايام ويكون ذلك ضابطة لجواز قتله قبلها وفيه تعسف وبعد الليا والتي فلا ينطبق
على ظ ما نقل عن الشيخ وان كان مراده ايضا لا يخ عن خفاء فتد **قوله** فقد يكون الخشب حقيقة الخ الظ ان يعتبر الاخشب عادة بحيث لا يوجد اخشب
منه عرفا واما اعتبار عادتها فلا دليل عليه بل التاكيد والاخبار في الاضرار بها التضييق عليها يؤيد ما ذكرنا هذا لو وقع في الروايات اطعام
الاخشب والا فلعله يكفي في الاضرار بها اطعام الاخشب بحسب عادتها وكان نظر الش ره الى ذلك حيث ان كلامه في الاخش يوافق ما ذكرنا حيث
وقع في الرواية وههنا اعتبر عادتها وكانه لم يوجد لكن لا يخفى ان الاخش ايضا لم يوجد في الرواية على ما رأينا بل الموجود في رواية الحلبي هو الخش
على ما نقله الش وايضا اذا لم يوجد الاخشب في الرواية فلا يلزم اطعام الاخشب اصلا اذ يمكن الاضرار والتضييق من وجوه اخر منها التقليل في الطعام
والشراب كما ورد في رواية الحلبي والا اعتبر نهاية التضييق فيجب ان يكون بما ذكرنا فكانه اعتبر التضييق العرفي في جميع الجهات فتد **قوله** ثم
التدقيق اي الاستيصال والازالة بالكلية هكذا كتبه س بناء على ما كان في نسخته من التدقيق بالدال المهملة في اكثر النسخ بالمعجمة وهو بمعنى
الاجهاز على الجريح والتدقيق بالمهملة ايضا قد جاء بهذا المعنى ولعله انتسب مما كتبه وان كانا متقاربين **قوله** وكذا معلم الصبية بكسر الصاد
وضمها وتخفيف الياء جمع الصبي **قوله** والقود بفتح الواو وكذا القاف على ما ذكر في ق فالاولى ان يق محركة وازهاق نفس الدابة ان حمل
النفس في حد القصاص على النفس المجردة كما يظهر من كلامه سابقا حمل الازهاق على الاخراج عن التعلق مجازا فلا يشمل نفس الدابة المحترمة اذ
ليس لها نفس مجردة وحملها على الاعم من النفس المجردة والحيوانية ارتكاب لعموم الاشتراك الا ان يق ان النفس ليس مشتركا لفظا بينهما بل مشترك
معنى بينهما وبين النفس الارضية ايضا على ما قيل وربما يستفاد من بعض كلمات الرئيس ايضا وفيه بعد بعد والاظهر ان يحمل النفس على النفس
الحيوانية اي الصورة المنطبعة فيشمل الانسان وساير الحيوانات وح يحمل الازهاق على ما ذكره الش ولا يحمل غير الكافي على ما يشمل الدابة و
لعل هذا فتدبر **قوله** نظرا الى امكان قصدهما الفعل في العبارة نظر فان النظر الى امكان قصدهما الفعل لا يوجب جعل العمد هو
القصد المطلق من غير اعتبار القيدين بل امكان قصدهما اوجب تقييد من فيه فلا حاجة اليه فالاظهر في العبارة ان يق من غير اعتبار القيدين
فاحتاج الى تقييد ما يوجب القصاص بازهاق البالغ العاقل نظرا الى امكان قصدهما فافهم ويمكن توجيه العبارة بان النظر الى امكان قصدهما
اوجب عدم التقييد بناء على ظهور ان العمل هو القصد المطلق فلا وجه لاخراج قصدهما عن العمل نعم لو لم يكن قصدهما يمكن عمل القيد على
التوضيح وبيان انه لا يمكن القصد بدونه والحاصل انه لا شك ان العمل هو القصد فمنهم من زعم ان الصبي والمجنون لا يتحقق القصد فيهما حقيقة
بل ليس فعلهما الا خطأ فيدخل في العمل فلذا قيد ولا يقصد في تعريف العمل للتوضيح او لاخراج قصدهما ظاهرا وان لم يكن قصدا حقيقة ومنهم
من نظر الى امكان تحقق القصد فيهما وح فلا وجه لاخراج قصدهما عن العمل فلذا لم يقيدوا القصد فاحتاجوا الى قصد ما يوجب القصاص بما قيدوا
ولعل سوابق كلام الش يرشد الى هذا التوجيه فتد **قوله** المص او طرحه في النار الا ان يعلم قدرته على الخروج ان كلام المص يحتمل معنيين الاول
ان المطرح في النار موجب للقصاص الا ان يعلم قدرته على الخروج وتركه محله تخاذلا فلا قصاص وانت خبير بان هذا شامل لما اذا كان ظ الحال امكان
خروجه منها ام لا وبهذا صرح المحقق في يع ولعل هذا بناء على ما سبق من قاعدة اما لان النار يقتل غالبا وان قلت او كان في ظرفها لا يوجب
من التدهش والتشنج او مخصوص بصورة كون الملقى قاصدا للقتل وهو مستثنى من القاعدة المذكورة فيجب ان لم يقصد الملقى القتل واعتقد
امكان خروجه وكان ظ الحال ايضا ذلك كما في الجرح عمدا اذا اسرى فانه موجب للقصاص سواء كان موجبا للقتل غالبا ام لا على ما صرح به
بل استثناء هذا اقرب اذ اصل النار يقتل غالبا لكن يمكن التخلص منها بالجروح وهو غير واجب عليه كمداواة الجرح بخلاف الجرح اذا لم يكن مما

[illegible]

ولم يقدر على الخروج بأن وضع كفيه فمنع الخروج فمات لم يضمن في الأصح وبه فارق بينهما واجب ضمان الدية في الأول دون الثاني لان الماء يحدث به ضررا بمجرد دخوله بخلاف النار ويجب وجوبا مع عدم العلم باستناد الترك الى تقصيره لان النار قد تدهش وتشنج اعضاء الملاقاة فلا يظهر بوجه التخلص ولو لم يمكنه الخروج من الماء الا مغرقا حتى فكعدم وكذا من احدهما الى الاخر او طفا فحكمه يجيء في القدرة وعدمها الى اقرانه بها او قرائن الاحوال او وجد عدم فرق عليه ومات وان امكنه المداواة لان السراية مع ان كلا من الجرح المضمون يخالف الملقى في النار مع القدرة على الخروج فتركه تخالف الالقاء للتلف مستند الى الاحراق المجتمد ولولا المكث لما حصل وان لم ينه ولو غرق بالماء ومثله ما لو قصده فترك المضمونة لان خروج الدم هو

بفعل غالبا فافهم الثاني ان لطرح في النار موجب للقود الا ان يعلم ان بعد الملقى قدرته على الخروج لقلتها الى اخر ما ذكره الشيخ ولعل هذا ينطبق على القاعدة المذكورة وانه يجب بان ظن انه يترك لانه ترك قابل نفسه بما يناسب لوجه الاول واما على هذا الوجه ففي صون اعتقاد الخروج لا يلزم ان يكون قاتلا نفسه بل فيه ثلاث احتمالات ان ترك الخروج تخاذلا الثاني ان لم يقبله الخروج بلا تقصير منه الثالث ان شبه الحال ثم ان قوله وبه فارق معناه على الوجه الاول انه فرق بينهما في صون تركه الخروج تخاذلا فاوجب ضمان الدية في النار دون الماء والشبهة لم تعرض بذلك ظهر وبضعفه متمسك لكنه يقول ان ضمان الدية في صون اخرى وهي القاء في النار مع عدم العلم باستناد التركة الى تقصيره اي في صون الشك في صون العلم بعدم تقصيره وهو موجب للقود كما ذكرنا ويحتمل ان يكون المعنى انه فرق بينهما في صون عدم العلم بعدم التقصير بقرينة المقام اي سواء علم التقصير او شك فيخرج فمعنى قوله وبه فارق بينهما اي في وجوب الدية انما يتجه في احد الشقين له وهو عدم العلم بالتقصير واما في صون العلم به فلا يرد على الوجهين ان حكم بالدية في صون الشك مخالف لكلام المصنف على هذا التوجيه وصريح عبارته يتأدى منها انه في صون الشك ايضا يجب القود وكانه اذا كان الغالب القتل او قصد به القتل فالاقوى ثبوت الدية كما ذكره الشيخ واما القول بسقوطها فضعيف لثبوت المقتضي وهو الالقاء مع الشك في المسقط وهو العذر على الخروج وتركه تخاذلا واما على الوجه الثاني فمعنا الفرق بينهما في صون اعتقاد امكان الخروج فاوجب ضمان الدية بالنار دون الماء اي سواء علم اتفاقا مونه فيها بلا تقصير او علم تقصيره او شك ولكن ما ذكره من التعليل لا يلائم الشق الاول لكما لا يخفى والله يقول ان هذا يتجه في صون عدم العلم بالتقصير سواء علم عدم التقصير او شك فيه واما في صون العلم بالتقصير فلا وتعلل الحكم في النار على هذا الوجه او فق بقواعدهم وبرأيتي في عدا لكن يبقى على الوجهين ان الفرق بين الماء والنار على ما ذكره الشيخ مما لا وجه له وليس في كلام غيره اذ ما ذكر من الاحتمالات في النار يجري مثلها في الماء ايضا اذ ربما يعرض له بالقياس منه والشدة التي يمنعه من الخروج وان امكن بصعوبة وخروج فرد عليه على الوجه الاول انه اذا فرض ان القاءه في الماء مات ولم يعلم شيء من تقصيره وعدم تقصيره فينبغي ان يحكم عليه بثبوت الدية كما في النار وعلى الوجه الثاني اذا علم تقصيره او شك فيه فينبغي ان يثبت عليه الدية كما في النار هذا ثم ان ما كتبه سلطان العلماء ههنا لا يستقيم بناء على الوجه الاول من الوجهين المذكورين كما لا يخفى فلعل بناء على الوجه الثاني وح فقوله فالفرق بين الماء والنار يظهر في صون الشك محل تامل اذ على اي الشقين لا يتحقق صون العلم بعدم التقصير والشك فيه في الماء اذا كان ما يمكن الخروج منه بسهولة وهذا هو الوجه الفرق بين الماء والنار اذ لو جون جريانها في الماء ايضا وحكم فيه بثبوت الدية في صون العلم بعدم التقصير كما في النار فما تقصير صون الشك والحكم فيها في النار بالدية دون الماء الا ان يقال ان احتمال ظن الخلاص في الماء اقرب بعيد جدا فلا يصلح اليه الا مع العلم به فلذا حكم بالدية فيها دونه وهذا كما ترى فاي احتمال يكون ابعد من احتمال قتل نفسه تخاذلا اذا لم يتوجد ذلك الا نادرا فتدبر **قوله** ولم يقدر على الخروج الظاهر ان يعلم قدرته على الخروج واما ما ذكره الشيخ فلا يرتبط بما ذكره سابقا والا في العبارة بين بعد وضوح المراد **قوله** لان الماء لا يحدث به ضررا لا يخفى ضعفه اذ احداث النار الضرر لا يوجب ضمان الدية بعد العلم بعدم الخروج تخاذلا بل انما يدل على ضمانه الضرر الذي احدثته النار من حين الالقاء الى اول وقت امكان الخروج فقط **قوله** فيرجع في القدرة وعدمها الى اقرانه بها او الى المقتول بالقدرة او القاتل لعدمها فقط واما لو قال المقتول اقدر على الخروج والقاتل يقول ادرك حتى مات فالظاهر ان قول المقتول يحتمل حكمه حكم الشك في التقصير فتدبر **قوله** او يرجع الى ولي المقتول ولا يبطل ذلك بموت المولى هذا هو الذي ذهب اليه ابن ادريس واكثر المتاخرين وذهب الشيخان الى انه يدفع الى ولي المقتول بحذه حتى يموت الجاني ويرثه ثم يرجع حق الاستيفاء عليه ثم على هذا القول هل يسقط في شق او انما المقتول قيل لا وقال الشيخ يسقط في بدء المقتول ان كان حرا وقيمته ان كان عبدا وقال الصدوق يسقط في قيمته وقيل في اقل الامرين من قيمته نفسه ومن دية المقتول وقيمته **قوله** ان لم يوجب قتله حرا اي ان لم توجب جنايته قتله حرا كان يكون هو القتل عمدا فانه يقتل حرا ولا يسع **قوله** وهل لبعضهم المطالبة كانه حمل الكلام اولا على انه ليس لهم الا قتله بمعنى انه ليس لهم ان يقولوا نقتله ونأخذ الدية نصفين بيننا وكذا ههنا في تحقيق انه هل لبعضهم منهم المطالبة بالدية ولبعض القصاص فافترقا والفرق بين هذا وبين قوله وكذا في جواز قتله ان ههنا طلب الدية من واحد معين منهما انهما كان وطلب القصاص من الاخر وههنا يقول الجميع انا نقتله بواحد ونأخذ الدية الاخر لكن يحتمل ان يكون للبعض الذي قتله له هو الاول او بالقرعة او بالتجزيء هذا ورد على احتمال طلب الدية من بعض معين كما ذكر في الفرع الثاني ان القتل عمدا لا يوجب الا القصاص ولا يثبت الدية الا بالمصالحة منهما وبعد ذلك فلا فرق وفيه ولا اشكال الا ان يبنى الكلام على مذهب ابن الجنيد من وجوب الدية بطلبه فتدبر وكانه لا يرد ذلك على الفرع الثالث ويحتمل ان يكون طلب الدية مخرجا لقولهم المحل فيتم بقولون يرجع عليه بقصاص الاشين او باحدهما بقوت المحل فيأخذ الدية الاخر وفيه ما مر اجراء مثل هذا التوجيه في الفرع الثاني بقي فتدبر وقيل فيه ان الاقتصاص الخ كانه على ما لا يجري المساهمة في بعض الاعضاء كالاصبع **قوله** اتلاف العضو وما حكمه اي حكم العضو وفي حكم الاتلاف فافهم **قوله** كالتثنية والتثليث والزيادة عليها والقرعة كما سيجيء في كتاب الديات ان السن الذي حلف الناس ويجيء ضاحكا وثلثة اسنان بعدها اضراسا وبعض كلمات القاموس ايضا ينادي بذلك بناء كلام الشيخ ههنا على هذا فافهم **قوله** كما زعمه بعض العامة كانهم قالوا يتخير الناظر والا فتخيير ولي المقتول ذهب اليه ابن الجنيد كما سبق اليه ههنا وصرح به في شرح يع فافهم **قوله** ان كان الجاني كما يخفى ما في العبارة من الخراج فان ضربا العنق لا يستلزم الاتلاف الا ان يقال ان مع ضرب العنق يجوز الابانة ان كان الجاني والا ففي جواز نظر **قوله** لعموم آية الارحام قد اشرنا سابقا الى ان عمومها لولي الارحام

المهلك والفاصد يحتمل كونه كالقاتل لان المتلف مستند الى خروج الدم المجتمد المكون قطعه بالشد او العقي نفسه من علو على السنان فقتله قصدا او كان مثله يقتل غالبا او لو كان الملقى له غيره بقصد قتل الاسفل فتدبر مطلقا وبالواقع ان كان قد يقع مما يقتل غالبا والا فاضمن ديته ولو انعكس انعكس او القاه من مكان شاهق يقتل غالبا او مع قصد قتل او قدم اليه طعاما مسموما يقتل مثله كثيرا وكيفيته ولم يعلمه كذلك او وجعله الى الطعام المسموم في منزله ولم يعلمه به ولو كان السم مما يقتل كثيرا خاصته فقدم اليه قليلا بقصد القتل فكالكثير والا فلا ويختلف باختلاف الامزجة والخلائط اما لو وضعه فتطعلم نفسه او ملكه فاكله غيره بغير اذنه فلا ضمان سواء قصد بوضعه قتل الاكل كما لو علم دخول الغير داره كالسم او لا ولكنا لو دخل باذنه واكله فيها باذنه او حفر بئرا بعيدا العهد في طريق او في بيته بحيث يقتل وقوعها غالبا او قصد ردى غيره الى المرور عليها مع جهالته بها فوقع

فتأمل
اما لو دخل بغير اذنه فوقع فيها فالضمان وان
وضعها لاجل اللص او الثقاء
فقتل الثاني وادام الجرح فقتله الجاني اذا
وجب القاتل القتل الجاني او كان
فتقوت للضمنة ايضا
كالجرح فانه يقوت الدية
عاقل لان الاتلاف
عاقلة الجاني ودفع
الدية على الجاني
عاقلة الجاني ولا يلزم
عاقلة الجاني

لو نفع في المقام انما ينفع اذا ثبت عموم متعلق الاولوية وانى لهم ذلك وقوله خرج منه الزوجان كما ترى فانظر قوله فينتظر
اى ينتظر ظهور مخيلة الحمل اى مظنته وعلامته اى ان يستبين الحال اما بان يظهر المخيلة او يتيقن عدم الحمل
قوله ولو دفع الواقع الاظهر ان يقرء دفع مجهولا والواقع بالرفع على ان يكون مفعولا
له يقوم مقام فاعله ويجعل قوله من انسان غيره متعلقا بدفع
فافهم قوله واعلم ان الطريق مؤنث سماعي قال
في القاموس الطريق م ويؤنث وعلى هذا فكلام
الشارح ره كما ترى هذا اخر ما
اتيته من الحواشي كتبها المحقق
المدقق العلامة جمال الدين
محمد الخوانساري قدس الله روحه
ونور ضريحه ومرقده على شرح
اللمعة الدمشقية
حرره علي اكبر
الخوانساري
سنة ١٢٧٢

فقد وقع الفراغ من تسويد هذا الكتاب المحتوي على حواشي شرح اللمعة الدمشقية
في يوم الثاني شهر من شوال المكرم من سنة الثاني وسبعين ومائتين بعد الالف من
الهجرة النبوية على هاجرها الف الف تحية وقد بذل سعيه وجهده على اتمام
هذا الكتاب الموفق بتوفيق الله الوهاب محمد باقر ابن حاجي الحرمين الحاجي محمد رحيم
الخوانساري واستدعى من الطلاب والمحصلين دعاء الخير له ولوالديه وقد
انطبع في دار الطباعة المنسوب الى استاذين الماهرين كربلائي محمد قلي وكربلائي
محمد حسن الطهراني
١٢٧٢
سنة

المقدمة ١
كتاب الطهارة ٧
مسائل ٢٠
الفصل الأول : فى الوضوء ٢٩
مسائل ٣٨
الفصل الثانى : فى الغسل ٤٥
الجنابة ٤٦
الحيض ٥١
الاستحاضة ٦٨
النفاس ٧٠
مسّ الميّت ٧٨
القول فى أحكام الأموات:
الاحتضار ٨١
الغسل ٨٤
الكفن ١٠٢
الصلوة ١١٣
الدفن ١٢٩
الفصل الثالث فى التيمّم
مسوّغاته ١٣٤
مايقع التيمّم به ١٤٢
كيفية التيمّم ١٤٥
أحكام التيمّم ١٥٦
كتاب الصلوة ١٦٣
شروطها ١٦٤
الأول : الوقت ١٦٤
الثانى : القبلة ١٧٢
الثالث: سترالعورة ١٨٣
الرابع : المكان ٢٠٥
أحكام المساجد ٢١٠
الأمكنة المكروهة ٢١٧
مسجد الجبهة ٢٢٦
الخامس : طهارة البدن ٢٣١
السادس: ترك الكلام ٢٣١
ترك الفعل الكثير ٢٤٤
ترك السكوت الطويل
والبكاء ٢٤٨
ترك القهقهة ٢٥١
ترك الاكتتاف ٢٥٢
ترك الالتفات ٢٥٧
ترك الاكل والشرب ٢٦٨
السابع : الاسلام ٢٧٠
فى كيفيّة الصلوة ٢٧١
فى باقى مستحبّاتها ٢٧٩
كتاب الزكوة ٢٨٥

كتاب الزكوة ٢٨٥
كتاب الخمس ٢٨٨
فى مستحقّيه ٣١٦
فى الأنفال ٣٣٩
كتاب الصوم ٣٤٥
كتاب الحجّ ٣٤٧
كتاب الكفّارات ٣٥٠
كتاب النذر ٣٥٠
كتاب القضاء ٣٥١
كتاب الشهادات ٣٥٦
كتاب الوقف ٣٥٧
كتاب المتاجر ٣٥٨
كتاب الدين ٣٦٥
كتاب الاجارة ٣٦٥
كتاب الوكالة ٣٧٤
كتاب الشفعة ٣٧٤
كتاب السبق والرماية ٣٧٥
كتاب الجعالة ٣٧٦
كتاب الوصايا ٣٧٩
كتاب النكاح ٣٨٤
كتاب الطلاق ٣٩٤
فصل : فى العدّة ٣٩٥
كتاب الخلع والمباراة ٤١٧
كتاب الظهار ٤٣٥
كتاب الايلاء ٤٥٥
كتاب اللعان ٤٥٩
كتاب العتق ٤٦٠
كتاب التدبير والمكاتبة والاستيلاء ٤٧٢
كتاب الاقرار ٤٧٣
كتاب الغصب ٤٧٦
كتاب اللقطة ٤٧٧
كتاب احياء الموات ٤٧٧
كتاب الأطعمة والأشربة ٤٨٠
كتاب الميراث ٤٨٢
كتاب الحدود ٤٨٦
كتاب القصاص ٤٨٩
كتاب الديات ٤٩١

******

****

******

***

*

كلمة فى ترجمة المؤلّف (ره)

نقلا من كتاب روضات الجنّات ج ٢ص ٢١٤ : :

الاقا جمال الدين بن الفاضل المحقق الاقا حسين بن جمال الدين محمد الخوانسارى الاصل اصفهانى المسكن و المنشأ والمدفن و الخاتمة

كان فاضلاً مليّاً وعالماً محليّاً و مجتهداً أُصوليّاً و متكلّماً حكمياً ، ومدقّقاً مستقيماً ولد في حجر العلم و ربى في كنفه و جواره ، و اُوتي من زهره و أنواره ، و جلس في صدر مجلسه كالبدر في كبد السماء ، و اقتبس من ضوء مدرسه كلّ مقتبس من الأُصوليّين والحكماء . إليه انتهت رياسة التدريس في زمانه الأسعد باصفهان ، و من بركات أنفاسه المسعودة استسعدت جملة فضلائها الأعيان ، و نبلاء ذلك الزمان ، و كان ـ رحمة الله تعالى عليه ـ في غاية ظرافة الطبع، وشرافة النبع ، و ملاحة الوضع ، ولطافة الصنع ، و صباحة الوجه ، و جلالة القدر ، و فساحة الصدر ، و متانة الرأى ، و عظمة المنزلة و الفضل ، و الشأن ، وكان هو و أخوه الآقا رضى الدين محمّد التالى تلوه أيضاً في جملة من الفضائل و الفواضل ابنى اُخت سميّنا العلّامة السبزوارى المتقدّم ذكره بل المتلمّذين عنده وعند و الدهما المحقّق الخوانسارى الآتى ترجمته إن شاء الله .

ولهما الرواية، أيضاً عنه، وعن غيره من فضلاء ذلك الوقت، ولم يزد صاحب «الأمل» في وصفه بعد ترجمة له في باب الجيم على أن قال : المولى الجليل جمال الدين بن الحسين بن جمال الدين محمّد الخوانسارى عالم فاضل حكيم محقّق مدقّق معاصر له مؤلّفات . انتهى.

و قال صاحب « جامع الرواة » المعاصر له أيضاً : جمال الدين الحسين بن جمال الدين الخوانسارى جليل القدر عظيم المنزلة رفيع الشأن ثقة ثبت عين صدوق عارف بالأخبار و الفقه و الأُصول و الحكمة له تأليفات منها « شرح مفتاح الفلاح » وحاشية على «شرح مختصر الأُصول» وعلى حاشية الفاضل المولى ميرزا جان عليه ، وحاشية على الحاشية الفاضل الذكى الخفرى ، وله تعليقات على «تهذيب الحديث » و«من لايحضره الفقيه» و« شرح اللمعة » « والشرايع » و«الشفاء» و«شرح الإشارات» و غيرها ـ مدّ الله تعالى ظلّه العالى وصانه وأبقاه ـ .

أقول : و حاشية شرح مختصره المذكور كبير جداً في عدّة مجلّدات مشحونة بما لامزيد عليه من التدقيقات و التحقيقات الاُصوليّة بل الفقهيّة و الكلاميّة منه و من غيره ، و كذلك تعليقاته اللطيفة على « شرح اللمعة » فإنّه أيضاً كتاب كبير مدوّن في الفقه الاستدلالى ينيف على سبعين ألف بيت ، ومجلّدة طهارته في نحو من عشرين ألف بيت مع تمام استدلال ، وله أيضاً شرح فارسى مبسوط في مجلّدتين على « الغرر و الدرر » كتبه باِشارة سلطان عصره و رسالة في شرح حديث البساط ، و اُخرى فى النيّة ، و رسالة جليلة فى صلوة الجمعة كما اُشير إليه فى ترجمة جدّنا السيّد أبى القاسم جعفر بن حسين الموسوى الخوانسارى إلى غير ذلك من الحواشى و الرسائل و أجوبة المسائل .

ويروى من لطائف طبعه المقدّس أيضاً شيء كثير بالنسبة إلى الخواص والعوام بحيث لا يتحمّلها أمثال هذه العجالة . فليراجع المحاول إيّاها إلى كتب التواريخ الفارسيّة الّتى كتبت فى ذلك الزمان .

و كان بينه و بين سميّنا المجلسى قليل كلام كما هو دأب أغلب المتعاصرين ، و كذلك بينه و بين المدقّق الشروانى صاحب حاشية « المعالم » كما اُفيد .

و توفّى في السادس و العشرين من شهر رمضان المبارك سنة خمس و عشرين و مأة بعد الألف بعد وفاة والده المبرور بخمس و عشرين سنة تخميناً ، و دفن أيضاً فى مزار تخت فولاد دارالسلطنة اصفهان تحت قبّة والده الّتى بناها السلطان شاه سليمان، وسيجيء زيادة بيان لحقيقةأحواله الشريفة في ترجمة والده المعظّم إليه إن شاء الله .

الكتاب	التعليقات على شرح اللمعة الدمشقيّة
المؤلّف	جمال الدين محمّد الخوانسارى (ره)
الناشر	المدرسة الرضويّة ـ قم
الطبعة	الثانية
المطبعة	مطبعة أمير ـ قم
عدد النسخ	١٠٠٠ نسخة
سنة الطبع	١٣٦٤هـ ـ ش .
عدد الصفحات	٤٩٦ صفحة

VETVS &
NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY