



٥٩٢

شَيْخ

بَصَرُ الْمُتَعَلِّمِينَ

تأليف

الشيخ الكبير

أبي عبد الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي

الجزء الثاني



تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

الطبعة الأولى سنة ١٤٠٢ هـ



٥١٢

شَرْحُ

تَبَصُّرَةِ الْمُتَعَلِّمِينَ

تَأَلِيفُ

لِلْمُحَقِّقِ الْكَبِيرِ

أَبِي إِسْمَاعِيلَ الْعُظْمَى الشَّيْخِ ضِيَاءِ الدِّينِ الْإِعْرَاقِيِّ

الجزء الثالث

تَحْقِيقُ

مُؤَسَّسَةِ الشَّرْكَاءِ الْأَسْبَابِيَّةِ
الْبَنَافِعَةِ بِمَجْلَعِهَا فِي الدَّارِ الشَّرِيفَةِ لِلْقُرْآنِ

شابك (دورة) ٩ - ٧٩١ - ٤٧٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨
ISBN - 978 - 964 - 470 - 791 - 9



شرح تبصرة المتعلّمين (ج ٣)

- | | |
|-----------------|---|
| ■ المؤلف : | □ الفقيه المحقّق الشيخ الآغا ضياء العراقي ﷺ |
| ■ تحقيق : | □ الشيخ محمّد الحسّون |
| ■ الموضوع : | □ الفقه |
| ■ طبع ونشر : | □ مؤسّسة النشر الإسلامي |
| ■ عدد الصفحات : | □ ٤٦٨ |
| ■ الطبعة : | □ الثانية |
| ■ المطبوع : | □ ٥٠٠ نسخة |
| ■ التاريخ : | □ ١٤٣٢ هـ. ق |
| ■ شابك ج ٣ : | □ ٩٧٨ - ٦٠٠ - ١٤٣ - ٠٤٦ - ٦ |
| | ISBN 978 - 600 - 143 - 046 - 6 |

مؤسّسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الباب الثالث)

(في المستحق للزكاة)

(وهم: ثمانية أصناف: الأول والثاني: الفقراء والمساكين) بلا اشكال في أنها - في المقام - بمعنيين، لكونها موضوعين، وذلك يكشف عن مغايرتهما. إنما الكلام في أنها مختلفان مطلقاً أم حين اجتماعهما، وإلا فإن افترقا اجتماعا. ومن البعيد ملاحظة هذه الخصوصية في وضعهما، بل غاية الأمر أنّ المناسبات المقامية ربما تقتضي ارادة الجامع عند ذكر كل منها منفرداً، وإلا فالعرف يساعد على التفرقة مطلقاً، وإن المسكين فيه جهة مذلة زائدة عما في الفقير من الاحتياج.

ويشهد له ما في النص بأنّ «المسكين أجهد، والبائس أجهدهم»^(١)، وفي آخر: تفسير المسكين «بأهل الزمانات»^(٢) أي المذلات.

ولا ينافيه ما في نص ثالث من الاستعاذة بالله من الفقر، بضم قوله: «اللهم أحيني مسكيناً وأمّني مسكيناً»^(٣)؛ لا مكان ارادة المذلة بين يدي الله

(١) وسائل الشيعه ١٤٤:٦ باب ١ من أبواب المستحقين حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعه ١٤٥:٦ باب ١ من أبواب المستحقين حديث ٦.

(٣) مستدرک الوسائل ٢٠٣:٧ باب ٢٠ من أبواب الصدقة حديث ١٥.

الجليل، والاستعاذة به من الفقر بمعنى الحاجة الى الناس، فلا تصلح أمثال هذه التعبيرات لرفع اليد عما يتبادر من مفهومها عرفاً وشرعاً، كما لا يخفى.
 (و) المراد من الفقراء والمساكين: هم (الذين لا يملكون قوت سنة لهم ولعياهم)، الشامل للخدم الذين يحتاج إليهم في حفظ عزه وشرفه، كما يستفاد من بعض النصوص الواردة في عدم الزامه على بيع داره وخادمه وجله، مقدمة لحفظ عزه وشرفه^(١). ويتعدى عنه إلى كل ماله دخل في حفظ العز، أو يحتاج اليه في شغله، كالكتب لأرباب التحصيل، وأمثال ذلك. ويكفي دليلاً على ذلك نصوص مستفيضة شارحة للفقير بأنه «الذي لا يملك قوت سنة»^(٢)، واطلاقها يشمل من ملك مقدار النصاب.

وحينئذٍ لا مجال لجعل ذلك مدار غناه كما توهم، كما لا مجال لجعل المدار على المالكية طول العمر، بدعوى أنّ الغني عرفاً منصرف الى ذلك، والفقير في قبالة، إذ - مع امكان منع الانصراف - هونحو اجتهاد في مقابلة النص.
 وما في بعض النصوص : «فاعلمهم أنّ الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»^(٣)، بتقريب أنّ هذا الخطاب عام لكل من ملك النصاب.

وفي آخر: «لا تحل الزكاة لمن كان محترفاً وعنده ما تجب فيه الزكاة»^(٤)، بجعله كناية عن مقدار النصاب غير صالح للمعارضة مع ما ذكرنا، وذلك من جهة اشتمال ذيل الأول على لفظة «الأغنياء»، المشروحة في سائر الروايات: من ملك قوت سنته، لا مجرد ملك النصاب. واحتمال وفاء حرفته في الثانية

(١) وسائل الشيعة ٦: ١٦٢ باب ٩ من أبواب المستحقين حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ١٥٨ باب ٨ من أبواب المستحقين.

(٣) راجع: سنن البيهقي ٤: ٩٦، والجواهر ١٥: ٣٠٦.

(٤) وسائل الشيعة ٦: ١٥٩ باب ٨ من أبواب المستحقين حديث ١.

لقوته، كما لا يخفى.

* * *

هذا، ثم أنّ في عدم كفاية الغلة أو الربح -الحاصل من رأس المال الموضوع للتجارة- لمؤنة سنته، لصدق الفقر وجهه، وإن كان رأس المال أو الضيعة كافياً على تقدير بيعه. وذلك لا من جهة النصوص السابقة، كي يدّعي عدم صدق الفقير حتى على مثل هذا المالك لقوت السنة، بل من جهة نص آخر، مثل موثقة سماعة الواردة في عدم وفاء غلة الضيعة^(١)، وخبر هارون المتضمن لعدم ربح تجارته^(٢)، مع عدم الاستفصال بين وفاء رأس المال لمؤنة سنته وعدمه.

نعم ظاهر النصين كون الضيعة ورأس المال، في طريق الاسترباح والاستفادة، وإلا فجرد الاعداد لذلك غير كافٍ في صدق الفقر ونفي الغنى، بل المطلقات السابقة حينئذٍ محكمة.

كما أنّ المنصرف من الرواية هو صورة قصور المال بماليته، وإلا فلو لم يكن في ماليته قصور، وإنما كان القصور في ربح شخص العين، فهو مشكوك الاندراج تحت الروايات السابقة.

* * *

وأيضاً لا اشكال في أنّ صاحب الحرفة والصناعة -اللائقة بحاله، الوافية بمؤنته ومؤنة عياله، المتقدم ذكرها- بحكم الغنى، وإن لم يكن فعلاً مالكاً شيئاً، إلا أن الشرع، بل العرف اعتبر مثل هذا الاستعداد بمنزلة الفعلية، فكان بحكم المالك لقوت سنته.

(١) وسائل الشريعة ١٦١:٦ باب ٩ من أبواب المستحقين حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ١٦٥:٦ باب ١٢ من أبواب المستحقين حديث ٤.

والحاق مثل صاحب الحرفة بالغنى ليس من جهة توسعة في مفهوم الغنى، بل إنما هو لمحض عناية في مرحلة التطبيق. ويكفي لإثبات مثل هذه العناية من الشرع ما في النص من تحريم الزكاة على ذي مرة سوي، يقدر على تحصيل مؤنته ومؤنة عياله، وكذا على المحترف^(١).

والظاهر من قوله: «يقدر» القدرة العرفية الحاصلة للشخص، بلا حرج ولا مشقة ناشئة عن عدم لياقته لكيفية التحصيل، أو عدم تناسبه مع شأنه واقعاً. وحينئذ فلا مجال لالزام الشرفاء - من ذوي الفضل والاحترام، وكذا أهل العلم من الطلاب المحصلين في طريقة الاجتهاد والاستنباط - على اختيار الكسب فوق استعداده ولياقته.

نعم قبل التلبس بتحصيل العلم والبلوغ الى شرافة المنصب الشرعي، لو دار أمره بين الاكتساب وتحصيل العلم، لا يبعد - مع عدم وجوب التحصيل عليه - أن نلتزم بعدم جواز الأكل من الزكاة، وتعيّن الاكتساب عليه حتى يبلغ مرتبة الشرافة المانعة عن الاكتساب، فيجوز له حينذاك الأكل من الزكاة، لو لم يكن ذلك البلوغ بمقدمات محرمة، وإلا فهو فاسق لا شرافة له في الشرع، فتدبر.

ومن هنا ظهر أنّ مع هذه الحرفة الوافية بمؤنة سنته لا يجدي عدم كفاية غلة ضيعته في صدق الفقير عليه، واليه ينظر قول المصنف: (ويكون عاجزاً عن تحصيل الكفاية بالصناعة)، وهو ظاهر مما تلوناه عليك.

* * *

(ويعطى) من الزكاة (صاحب دار السكنى، وعبد الخدمة، وفرس الركوب)؛ لما تقدّم من النصوص الدالة على أنّ ملك هذه الأشياء لا تمنع

(١) وسائل الشريعة ٦: ١٥٨ باب ٨ من أبواب المستحقين حديث ٥٠٢.

من اعطائه الزكاة إذا لم تزد على حاجته في سنته^(١)، كما لا اشكال في جواز تحصيل هذه الأشياء من الزكاة، للفاقد لها مع الحاجة اليها.

نعم في جواز اعطاء الفقير فوق حاجة سنته دفعة واحدة، وجهان، بل قولان منشؤهما: اختلاف النظر في كيفية الجمع بين ما دل على جواز الاعطاء حتى يستغني^(٢)، حيث أنّ اطلاقه يشمل جميع مراتب الغنى، ولا اختصاص له بأول الوجود. وصدق الطبيعة بأول الوجود لا ينافي كون أول وجوده آخر مرتبة الغنى. وبين ما دل على أنّ للفقير الذي عنده قوت شهر أن يأخذ قوت سنته؛ لأنه من سنة الى سنة. وفي نص آخر: «يأخذ أهل الحرفة البقية عند عدم وفاء حرفته بقوت سنته»^(٣).

فالأخذ باطلاق الأولى وحمل الأخيرة على الاستحباب، أو تقييد الاطلاق بالحمل على أول مرتبة الغنى، الذي شرحه الشارع بملك قوت السنة، وجهان. ولا يبعد تقديم الأخير؛ لضعف الاطلاق، لولا حمل الأخيرين على دفع توهم الاكتفاء فعلاً بما عنده من قوت الشهر أو بحرفته؛ لعدم احتياجه فعلاً، بزعم أنّ الفقير هو المحتاج الآن فعلاً، فأجاب عليه السلام بأنه يأخذ قوت السنة. فالرواية -بناء على هذا- في مقام دفع توهم الاكتفاء بالأقل، ومراعاة الاحتياج الفعلي، لا في مقام منع الأخذ للأكثر، وحينئذ لا بأس بالاطلاق المذكور.

فروع

منها: انه لو ادعى الفقر، فإن عرف صدقه فلا اشكال، وإن لم يعرف

(١) وسائل الشريعة ١٦١:٦ باب ٩ من أبواب المستحقين.

(٢) وسائل الشريعة ١٧٨:٦ باب ٢٤ من أبواب المستحقين.

(٣) وسائل الشريعة ١٦٠:٦ باب ٨ من أبواب المستحقين.

فالمشهور على التصديق والقبول مطلقاً. ويدل عليه قضية الحسين عليها السلام حيث انها اعطيا الفقير بعد قوله في جوابها: نعم^(١)، وهي العمدة في هذا الباب، وإلاً فبقية الوجوه التي استدلو بها ضعيفة جداً.

ولا ضير في الرواية من جهة سؤال الامامين عليها السلام، مع الالتزام بعدم جهلهم عليهم السلام حتى في الموضوعات، إذ ذاك لا ينافي مع كون سوق العمل لبيان الوظيفة لسائر الناس، كما هو ظاهر غيرها من الروايات الواردة فيها نفس اللسان الموهم لجهلهم عليهم السلام بالموضوعات، إذ التحقيق أنّ جميعها سقت لبيان الوظيفة لسائر المكلفين عند جهلهم، لا أنّ ذلك يكشف عن جهلهم عليهم السلام بغير الأحكام الكلية، إما مطلقاً، أو عند عدم مشيئتهم أن يعلموا.

وليس المهم فعلاً تنقيح هذه الجهة، إنما الغرض بيان أنه لا مجال لجعل أمثال هذه الجهات من موهنات الرواية.

وعليه فللرواية كمال الظهور في الاكتفاء بدعوى الفقير، مضافاً الى كلية سماع الدعوى التي لا معارض لها، وفي اطلاق فحوى هذه الرواية لصورة وجود المعارض اشكال، فالقدر المتيقن هو السماع إذا لم يكن معارض، ولا أظن التزامهم بأزيد من ذلك، كما لا يخفى.

* * *

ومنها: انه يكفي لامثال أمر الزكاة قصد الدافع كونه بعنوانها، بلا احتياج إلى قصد المدفوع إليه ذلك أيضاً، بل يكفي أخذه بعنوان التملك بأي وجه كان.

وتشهد له الاطلاقات، ومع التشكيك فيها من تلك الجهة، يكفي ما في

(١) وسائل الشيعة ١٤٥: ٦ باب ١ من أبواب المستحقين حديث ١.

النص الخاص من الاجتزاء بذلك والنهي عن التصريح^(١)، نعم في بعض النصوص: «إن لم يعلم انه على أي وجه فلا تعطوه»^(٢).

ويمكن حل الأول على صورة احتمال تذييل المؤمن، وحمل الأخير على دفع التهمة عن نفسه في دفع الزكاة. ومع تعارض النصوص ورجوع الأمر الى الشك أمكن دعوى أصالة عدم الانتقال إلّا بقصد الآخذ للعنوان، لولا دعوى أنّ الوفاء في كلية أمثال المقام غير منوط بقصد الآخذ غير التملك، فأصالة عدم الردع في خصوص المقام محكمة.

* * *

ومنها: انه لو أعطى زكاته لشخص باعتقاد أنه فقير- ولو نظراً إلى ظاهر حاله- فبان غنياً، فيقع الكلام تارة في جواز تصرف الآخذ وضمانه، وأخرى في الاجتزاء بذلك وعدمه.

أما الجهة الأولى، فقد تقدّم الكلام فيه.

وأما الجهة الثانية ففيها أقوال، ثالثها التفصيل بين اجتهاده وفحصه عن حال الفقير وعدمه. وعمدة الوجه في ذلك ما ورد في النص من التفصيل المذكور، في فرض اعطاء زكاته الى غير أهلها^(٣)، بناءً على شمول غير الأهل لمثل الغني. وأما ان خصص ذلك بالمخالف في العقيدة، فيتعدى عنه الى ما نحن فيه بعدم القول بالفصل، وبذلك ينخصص اطلاق المرسلة المصرحة بعدم الاجتزاء عند انكشاف يساره^(٤).

وتوهم كون النسبة عموماً من وجه، يدفعه إلحاق عدم الفصل بين الأفراد

(١) وسائل الشيعة ٢١٩:٦ باب ٥٨ من أبواب المستحقين حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢١٩:٦ باب ٥٨ من أبواب المستحقين حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٤٧:٦ باب ٢ من أبواب المستحقين.

(٤) وسائل الشيعة ١٤٨:٦ باب ٢ من أبواب المستحقين حديث ٥.

إياه بالأخص المطلق، فيتعين التخصيص محضاً. ويمثل هذه الروايات ترفع اليد عن قاعدة «عدم اجزاء الأمر الظاهري»، فضلاً عن عدم تماميتها في نفسها. وكذا قاعدة «عدم ضمان المحسن»، وبذلك كله ظهر وجه بقية الأقوال، والله العالم.

* * *

(الثالث) من أصناف المستحقين: (العاملون، وهم السعاة للصدقات) في تحصيلها وضبطها ونحو ذلك، وفي تفسير علي بن ابراهيم: «هم السعاة والجباة»^(١).

ولا اشكال في استحقاقهم للزكاة، بقرينة جعلهم في الآية^(٢) في زمرة المستحقين، ومقتضى اطلاقها عدم لزوم فقرهم.

وحينئذ لا يزاحم ذلك كون تشريع الزكاة لسد خلّة الفقير، مضافاً الى عموم «لا تحل الصدقة لغني»، إذ مثل هذه الألسنة ناظرة الى الجعل بحسب العنوان الأولي، فلا تنافيا مصرفية بعض العناوين الثانوية أيضاً، وعليه فما عن بعض العامة من التصرف في ظهور الآية فاسد جداً.

* * *

ولم يعين النص^(٣) مقدار ما يعطى لهم، وإنما أناطه بنظر الامام، وعليه الفتوى أيضاً. وفي تحقق مثل هذا العنوان في زمان الغيبة، فرع صلاحية الفقيه لتصدي هذا المنصب، وهو فرع تمامية عموم الولاية، ولا أقل من كون ذلك من شؤون قضاة الجور، الثابتة في المقبولة لقضائنا، أو لا أقل من تمامية مقدمات الحسبة، المنوطة باحتياج حق الفقير الى جعل الساعي، وإلا

(١) تفسير القمي ١: ٢٩٩.

(٢) التوبة: ٦٠.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ١٤٤ باب ١ من أبواب المستحقين حديث ٤.

فلا يكون مثل هذا الجعل مما لا بد من وجوده كي يحتمل كونه باذن رئيس، فيصير المعين هو فقيه العصر.

ولا يبعد تمامية الأخير في بعض المقامات، ولو لخرجية الأمر على تكفل الفقيه بنفسه لجمع المال. وأما المراتب السابقة - لا سيما الأول - فهي في حيز المنع، كما لا يخفى.

* * *

ثم إن خطورة هذا المنصب تقتضي اعتبار العدالة فيه، ومنع ذلك - تمسكاً باطلاق الآية - منظور فيه؛ لعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة، لولا تمسك الامام عليه السلام بالرقاب، الكاشف عن اطلاق سائر الفقرات من تلك الجهات. وحينئذٍ يكفي لاثبات الشرط المذكور، وتقييد الآية به، ما يستفاد من الأمر بتقوى السعاة، وكونهم أمناء ونصحاء وشفعاء، كما في بعض النصوص^(١).

وفي اعتبار عدم كونهم من بني هاشم أو عبيدأ، اشكال آخر: من عدم الاطلاق فالأصل يقتضي اعتباره، ومن أن اطلاق النص المشتمل على توصية النبي صلى الله عليه وآله لابن رواحة^(٢) في جعل الوكيل المشتمل على بعض الخصوصيات، بلا تعرض فيه لمثل هذه الجهات، الكاشف عن قوة اطلاقها لصورة فقدانها، وإن لم نقل باطلاق الآية الشريفة من تلك الجهات.

* * *

(الرابع: المؤلفة قلوبهم، وهم الذين يستمالون للجهاد، وإن كانوا كفاراً)، ولعله من جهة الاطلاق في الآية، لولا منع هذا الاطلاق من هذه

(١) وسائل الشيعة ٩١:٦ باب ١٤ من أبواب زكاة الأنعام حديث ٧.

(٢) سنن البيهقي ١٤٣:٤.

الجهة. نعم لا بأس باستفادة ذلك من مناط الرواية الواردة في شرح المؤلفه بضعايف العقائد، لحفظ عقائدهم، إذ ربما يستفاد مناط المصرفية في كل مورد له دخل في حفظ الاسلام، دفاعاً أو جهاداً.

والمراد من الجهاد في المتن أيضاً معناه الأعم من الدفاع، بل لا اختصاص له به، فيشمل كل من يكون في استمالته دخل في شوكة الاسلام، كافراً كان أم غير كافر ولا اختصاص أيضاً لهذا الصنف بالفقراء منهم، ولا زمان الحضور، إلّا بتوهم دخل الجهاد بالمعنى الأخص، وفيه منع ظاهر.

* * *

(الخامس): صرفها (في الرقاب، وهم المكاتبون والعبيد الذين في الشدة). وظاهر اطلاق المصنف عدم اعتبار عجز المكاتب عن أداء مال الكتابة، ولعله من جهة ظهور تمسك الامام عليه السلام بقوله تعالى: «وفي الرقاب»^(١) في ذيل السؤال عن المكاتب العاجز عن أداء مال الكتابة^(٢)، ولا يوجب تقييد مورد السؤال وهناً في اطلاق الجواب، إذ ذاك إنما يوجب التقييد لو كان الجواب من الامام، عليه السلام وأما لو كان من باب التمسك بالآية، فيكشف عن اطلاق هذه الفقرة، فيتعدى الى غير مورد الاحتياج والعجز، بل ربما يتعدى من الاطلاق المزبور الى اطلاق سائر الفقرات في الآية، كما لا يخفى.

وحينئذ لا يكون تقييد مورد السؤال شاهداً على الاختصاص، فما عن التكملة من التقييد المزبور - لولا قيام الاجماع عليه - منظور فيه.

* * *

(١) البقرة: ١٧٧.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٢٠٤ باب ٤٤ من أبواب المستحقين.

ثم أنّ ظاهر الرواية كفاية أدائه - بعنوان الوفاء لمال الكتابة - في انعقائه بلا احتياج الى صيغة جديدة، وذلك ظاهر لا ستره عليه، كعدم السترة في عدم الفرق بين أداء الساعي عنه أو المالك أو إعطاء المكاتب لأن يؤدي هو بنفسه. ومع عدم أدائه يرتجع منه لو أعطى بهذا العنوان، أما لو أعطى بعنوان مطلق الزكاة فلا يرتجع منه، ولو كان داعيه ذلك؛ لعدم الضرر في تخلف الداعي.

أما العبيد تحت الشدة، فظاهر المصنف اشتراط هذا القيد، ولعله لما في النص «عبدًا مسلمًا في ضرورة»^(١). لكن في قبالة المطلقات، فيدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور الظلم - في النص الأول - الى الظلم الاضافي لا الحقيقي، وبين تقييد المطلقات. لكن الانصاف هو الأخذ بالمطلقات، خصوصاً مع اطلاق «وفي الرقاب» في الآية. وعليه فلا محيص عن التصرف في الظلم المزبور.

ومقتضى اطلاق النصوص أيضاً عدم الفرق بين وجود المستحق في غير الرقاب وعدمه، فما في بعض النصوص من تخصيص مورد السؤال بعدم وجوده لا يقتضي التقييد، لعين ما ذكرنا في الفرع المتقدم.

* * *

ثم أنّ الظاهر من مجموع النصوص المتقدمة اجراء صيغة العتق بعد الشراء، وأنّه لا ينعتق إلّا بصيغة جديدة، ولعله من جهة أنّ طبع المعاوضة يقتضي دخول المبيع في ملك من خرج من ملكه العوض، فإذا فرض أنّ الزكاة بحسب جعلها الأولي ملك للفقراء، فشراء العبيد بهذا المال يقتضي دخولهم في ملك الفقراء، فيجب عتقهم على المالك الذي كانت له هذه

(١) وسائل الشريعة ٢٠٣:٦ باب ٤٣ من أبواب المستحقين حديث ١.

الولاية شرعاً، وهذه الجهة ورد النص أيضاً حيث قال عليه السلام: «يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكاة، لانه اشترى بهمهم»^(١)، تنزيلاً على صورة عدم وارث مقدم على ولاء العتق.

* * *

(السادس: الغارمون، وهم المديونون في غير معصية الله تعالى)، ففي تفسير علي بن ابراهيم: الغارمون قوم قد وقعت عليهم ديون أنفقوها في طاعة الله من غير اسراف، فيجب على الامام أن يقضي عنهم ويفكّهم، من مال الصدقات^(٢).

وفي جملة من النصوص مثل ذلك، بل فيها تصريح بأنه إن كان في معصية الله فلا شيء على الامام، وفيها أيضاً: إن لم يكن في فساد أو اسراف فعلى الامام أن يقضيه^(٣).

وفي كونه مصرفاً لها بعد توبته إذا كان فقيراً بهذا العنوان لا بعنوان كونه من الغارمين، وجهه. أما لو لم يكن فقيراً، بمعنى انه كان يملك قوت سنته، ولكنه كان عاجزاً عن أداء ديونه السابقة التي كان صرفها في معصية الله، ففي كونه مصرفاً مطلقاً، أو عدمه، أو التفصيل بين احتياجه إلى الأداء لحفظ شرفه وعزه ولولمطالبة الديان، وبين ما لو لم يكن كذلك، وجوه. أوقفها للقواعد هو الأخير، بمناسط دخل حفظ الشرف في الفقر من أي جهة كانت، كما يستفاد من التعليل السابق بعدم بيع الدار والخادم، ولذا تعدينا إلى جواز شرائها عند دخلها في عز المؤمن وشرفه بلا خصوصية لعدم البيع فقط.

وحينئذٍ فما له دخل في ذلك هو أداء دينه عند مطالبة الديان، ولولا ذلك

(١) وسائل الشيعة ٦: ٢٠٣ باب ٤٣ من أبواب المستحقين حديث ٢.

(٢) تفسير القمي ١: ٢٩٩.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ٢٠٧ باب ٤٨ من أبواب المستحقين.

لم يكن وجهه لموجبية صرف وجود الدين لصدق عنوان الفقير، مع كونه مالكاً لقوت سنته، فما في الجواهر من كونه فقيراً حينئذٍ مطلقاً^(١) لا يخلو من نظر.

* * *

ثم إن مقتضى اطلاق «المديون في طاعة الله» في شرح عنوان «الغارم»: عدم دخل العجز عن الأداء - ولو من نفقة سنته أو من الخارج - في صدق ذلك. ولكن ادعى الاجماع على دخله في ذلك، وإلا في صورة التمكن من الأداء من نفقته فالمسألة مورد الخلاف. وإن كانت الاطلاقات محكمة حينئذٍ، لو لم نقل بانصرافها الى غير هذه الصورة، على اشكال في ذلك انصافاً، فالمرجع حينئذٍ هي اطلاقات الباب.

وتوهم تقييدها - بما في قضية الحسين عليها السلام الآنفه من قولها: «إن الصدقة لا تحل إلا في دين موجه، أو غرم مفتح، أو فقر مدقع»^(٢) بدعوى انصراف «الدين الموجه» عما لو تمكن من أدائه ولو عن نفقته - منظور فيه. نعم يكفي ذلك لتقييد الأصحاب بالعجز عن الأداء من الزائد على نفقته، إذ لا يصدق مثل هذا العنوان عليه جزماً، ففهم الحصر يقتضي عدم كونه مصرفاً من سهم الغرماء.

ومن هنا نقول: لا قصور في روايات الباب عن الشمول لمن كان عاجزاً عن أداء دينه، وإن كان واجب النفقة للغير، بحيث لم يكن له أكل الزكاة من سهم الفقراء، واجماع الأصحاب أيضاً غير ظاهر الشمول لمثله، حتى عند من يقول باعتبار العجز عن الأداء من نفقته؛ لصدق العجز المزبور في مثل هذا، والله العالم.

* * *

(١) جواهر الكلام ١٥: ٣٥٦.

(٢) وسائل الشريعة ٦: ١٤٥ باب ١ من أبواب المستحقين حديث ٦.

ثم أنّ في ذيل بعض النصوص السابقة: «أن لا يكون عن فساد ولا اسراف»، والظاهر أن المراد من الاسراف هو صرف المال في غير محله، وقد يرى العرف صرف بعض الأموال كذلك، كما لو أضاف الفقير كل يوم أو كل اسبوع جماعة من الأغنياء بلا غرض عقلائي مترتب على ذلك.

ونظر العرف دخيل في حقيقة عنوان الاسراف، فيكون الأمر تابعاً لصديق نظرهم، وإلا فلو كان نظرهم فيه طريقاً إلى كونه صرفاً في غير ما ينبغي واقعاً، أمكن استكشاف خطأهم باطلاقات اكرام الضيف، وإضافة المسلمين، الكاشفة عن أنّ مثل هذا البذل ليس سرفاً، وإنّ فهم العرف في ذلك خطأ عن الواقعيات.

نعم لو لم يكن في البين طريق لاستكشاف خطأهم، كانت الاطلاقات المقامية وافية لامضاء نظرهم. ولو لم يكن في البين أيضاً اطلاق، كانت مقدمات عدم الردع وافية بالامضاء المذكور، نظير باب ظواهر الألفاظ. وعليه فالعمدة اثبات الجهة الأولى، ومع الشك كانت اطلاقات الجواز محكمة، ولا يصلح عنوان «الاسراف» المنهي عنه لتخصيصها، للشك في مخصصها بعد احتمال كون الاطلاق نافياً لموضوعه.

اللهم إلا أن يقال: انه بعد الشك في شمول الاطلاق لمورد الاسراف العرفي يشك في ردعهم، فأصالة عدم الرادع تثبت الامضاء، الموجب لتخصيص مثل هذا الاطلاق.

ولكن يمكن دعوى أنّ المانع عن أصالة الاطلاق ليس إلا الخاص التنجيزي في قبالة، وأما لو كان في قبالة ما يكون مخصصه معلقاً، على عدم حجية العام في مورده، فمثل ذلك غير صالح للمخصصة؛ لأنّ مخصصة مثل هذا الخاص التعليقي دوري، بخلاف حجية العام المستند إلى اقتضاء ظهوره منجزاً، فلا يزال عند التراحم - بين ماله المقتضي التنجيزي والتعليقي - كان

الأمر التنجيزي فراراً عن الدور المزبور، كما لا يخفى على من أمعن النظر بعين الدقة، فتدبر.

ثم إن ذلك لو كان في البين اطلاق كاشف عن الموضوع واقعاً، وإلا فالأصول العملية محكمة بمقدمات عدم الردع، المثبتة لحرمة ما هو اسراف عند العرف شرعاً، كما لا يخفى.

* * *

بقيت في المقام فروع تتعلق بأصل المسألة.

منها: انه لو كان للمالك دين على الفقير أو الغارم، بحيث لا يتمكن من أداء دينه ولو من نفقته، جاز للمالك احتساب دينه على الفقير أو الغارم زكاة، وجازت له المقاصة أيضاً.

ويكفي دليلاً على الأول نص عبدالرحمان^(١) وخبر عقبة^(٢)، وللثاني موثقة سماعة^(٣)، وقد أشرنا إلى ذلك عند الكلام على ولاية المالك في التبديل. ولا ضير في ثبوت هذا المقدار من الولاية له، وفقاً للنصوص المزبورة، والاشكال فيه اجتهاد في مقابلة النص.

* * *

بل من الممكن جواز ذلك بشأن الميت أيضاً؛ لامكان الغاء خصوصية الحياة في مورد الروايات، فضلاً عما ورد من النص الخاص بالميت في الاحتساب^(٤). والظاهر عدم القول بالفصل - أيضاً - بين المقاصة والاحتساب. وأما القضاء عن قبل الميت ففي حسنة زرارة التفصيل بين وفاء التركة

(١) وسائل الشريعة ٢٠٥:٦ باب ٤٦ من أبواب المستحقين حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ٢٠٩:٦ باب ٤٩ من أبواب المستحقين حديث ٢.

(٣) وسائل الشريعة ٢٠٦:٦ باب ٤٦ من أبواب المستحقين حديث ٣.

(٤) وسائل الشريعة ٢٠٨:٦ باب ٤٩ من أبواب المستحقين حديث ١.

وعدمه بالجواز في الأول^(١). ويمكن أن يقيّد بها الاحتساب والمقاصّة أيضاً؛ لعدم الفصل، وبعد هذا النصّ المفصل لا مجال لبعض الاجتهادات على ما في المطولات.

* * *

وأيضاً تقدّم عدم البأس بأداء دين الغارم إذا لم يتمكن من الأداء وإن كان واجب النفقة للغير، وفي ذلك أيضاً لا فرق بين الحي والميت، وفي النصّ تصريح بجواز أداء الابن دين أبيه، وفيه: «ومن أحق من أبيه؟»^(٢). ولكن في نص آخر: «خسة لا يعطون من الزكاة شيئاً: الأب، والأم، والولد، والمملوك، والمرأة، وذلك لأنهم عياله لازمون له»^(٣).

ولا يخفى أنّ هذا الخبر لا يصلح للمعارضة مع النصّ الآنف، لو كان المراد من قوله: «لازمون له» كونهم من اتباعه بحيث يمنع من صدق اعطاء الزكاة للغير، وإلاّ فلو كان المراد أنهم بملازمته في النفقة لا يعدّون فقراء، فلا يصلح للمعارضة، إذ لا يمنع ذلك من اعطائهم من سهم الغارمين، وقد تقدّم أنّ اعتبار الفقير في الغارم ليس بمثابة يشمل هذا المعنى أيضاً، كما لا يخفى.

* * *

ولو ادعى ديناً لا يتمكن من أدائه يُسمع؛ لنصّ الحسنيين عليها السلام السابق، لا لمحض الدعوى بلا معارض، بحجة انه لا يعلم إلّا من قبله، كي يستشكل فيه بما قلناه هناك، كما لا يخفى. وتقدّم أيضاً امكان التعدي الى

(١) وسائل الشيعة ١٧٦:٦ باب ٢٢ من أبواب المستحقين حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٧٢:٦ باب ١٨ من أبواب المستحقين حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٦٥:٦ باب ١٣ من أبواب المستحقين حديث ١.

جميع العناوين الواقعة مصارف للزكاة.

* * *

(السابع: سبيل الله) بلا اشكال فيه نصاً وفتوى، (وهو كل مصلحة أو قرابة كالجهاد والحج وبناء المساجد والقناطر)، ونحو ذلك من قبيل اعانة الزوار وأهل العلم، وتزويج العزّاب، وأمثالها. على المشهور بين المتأخرين، خلافاً لجمع من القدماء حيث خصّوه بالجهاد. وعمدة نظر هؤلاء تارة إلى ذكر سبيل الله في آيات الجهاد الموجب لانصرافه الى ذلك هنا أيضاً، وأخرى إلى ما في النص من حمل الامام عليه السلام وصية من كان أوصى بمال في سبيل الله على الاعطاء في سبيل حفظ ثغور المسلمين^(١).

ولكن في قبالة ما هو صريح في عدم الاختصاص، حيث تعرّض للحج به، فضلاً عما في ذيله من ذكر الصرف في جميع الخيرات، بل وفي بعض النصوص تعيين «سبيل الله» في الحج، وفيه: «لا أعلم شيئاً أعظم من الحج»^(٢).

وعليه فلا محيص عن حمل التعيينات الواردة في بعض الأخبار على بيان الأهم فالأهم. بحسب موارد الابتلاء، وربما كان الجهاد في مورد أهم، ومع عدمه ربما يكون الحج أهم، وربما يكون - بملاحظة بعض الخصوصيات - الأهم غير ذلك. ومع التساوي يقع التخيير حسب نظر الفقيه أو المالك مع تمييزه أهمية الموارد، وإلا فيجب عليه اعطاء الفقيه أو السؤال منه عن ذلك، هذا مع علمه اجمالاً بوجود الأهم. بل ومع احتماله في معيّن محتاط في اختياره، وذلك أيضاً في ظرف البلوغ الى حد وجوب المراعاة، وإلا فلا.

* * *

(١) وسائل الشيعة ١٣: ٤١٣ باب ٣٣ من أبواب الوصايا.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: ٤١٢ باب ٣٣ من أبواب الوصايا حديث ٢.

ثم أنّ المنساق من النص السابق - المشتمل على مطلق الخيرات - هو صورة الاحتياط الى الصرف في الخيرات، لما فيه من قوله: «ليس لهم ما ينفقونه في الجهاد والحج» الساري ذلك في سائر الخيرات أيضاً. وعليه فلا يجوز صرفها في اطعام الأغنياء وازدحامهم وإن كان ذلك من الخيرات في نظر العرف. وكذا لا يجوز صرف الزكاة في بناء القناطر مع قيام الغير بذلك من غير مال الزكاة.

نعم في بعض الموارد التي فيها تعظيم شعائر الله، لا بد من ملاحظة احتياج المقيم بها الى صرف الزكاة لا المصروف إليه، كإقامة المأتم لسيد الشهداء عليه السلام، أما اعتبار فقر المقيم بها ففيه اشكال، لاطلاق «سبيل الله» المجوّز لصرف ما جعل للفقير أولاً وبالذات في ذلك، فلا ينافيه حينئذٍ «لا تحل الصدقة لغني»، كما أشرنا الى نظيره سابقاً.



ثم أنّ ما يعطى للجهاد أو الحج مثلاً تارة يكون بعنوان الاستئجار بوجه صحيح، وحينئذٍ لا يسترد منه ما فضل منه. وأخرى يكون بعنوان كونه مصرفاً، فلا بد حينئذٍ من استرداد الزائد، لأنه واقع في غير المحل بعد تحقق الغرض من المصروف المذكور. ويضمن الآخذ لو أتلفه، إلا أن يكون مغروراً من جهة ذلك، فلا ضمان عليه حينئذٍ، كما لا ضمان على المالك عند عدم تقصيره في الايصال، حسبما تقدّم تفصيله.



(الثامن: ابن السبيل، وهو المنقطع به في الغربة، وإن كان غنياً في بلده). وفي تفسير علي بن ابراهيم: «أبناء الطريق الذين يكونون في الأسفار في طاعة الله، فيقطع عليهم ويذهب ما لهم، فعلى الإمام أن يردهم الى أوطانهم

من مال الصدقات»^(١).

والظاهر من الرواية كون موضوع الحكم هو المسافر بنحو يصدق عليه ابن الطريق فعلاً، وإن لم يكن سفره موجباً للتقصير، من غير جهة المعصية. وأن يكون سفره في طاعة الله، والظاهر كون الغرض منه عدم حرمة، نظير الدين في الطاعة، لا أنه لا بد أن يكون راجحاً. والأصحاب أيضاً فهموا هذا المعنى، إذ في المباحات أيضاً نحو طاعة وتسليم لأمر الله. تجاه مخالفته الحاصلة في المحرمات، فالمراد كون سفره مباحاً لا حراماً. وغير متمكن من الرجوع الى بلده، بقرض أو بيع ما عنده من متاع أو أثاث لا يحتاج إليه فعلاً، إذ لو تمكن من ذلك يشك في اندراجه تحت الرواية.

* * *

ثم الظاهر من الاطلاقات عدم اعتبار الفقر في بلده، بل المنساق من الرواية المزبورة حصر احتياجه في الطريق فقط. كما أنّ ظاهر تعليق العنوان بالطاعة، كون الحكم دائراً مدارها حدوثاً وبقاءً، كما هو الشأن في تعلق الأحكام على العناوين القابلة للبقاء، فإنّ الظاهر حينذاك دوران بقاء الحكم مدار بقاء العنوان، كحدوثه بحدوثه. وحينئذٍ فلو شرع سفره بالمعصية، ثم تاب في الأثناء عاد الحكم، فيجوز له أخذ الزكاة بعد أن لم يكن جائزاً عليه. ثم لو زادت الزكاة عن حاجته بحيث بلغ وطنه أو أمكنه البلوغ بغيرها، يسترد الزائد منه؛ لارتفاع الموضوع بارتفاع الحاجة والانقطاع.

* * *

ثم إنّ في عبارة المصنف إلحاق الضيف بابن السبيل، قال: (والضيف إذا كان سفرهما) أي ابن السبيل والضيف الملحق به في هذا الحكم (مباحاً). وفي حاشية سيد الأعظم على الكتاب: تقييد الضيف بما إذا كان ابن السبيل، وأسقطه استادنا العلامة في تكملة. والظاهر أنه مستغنى عنه، بعد أن لم يكن عليه دليل، لولا اندراجه في ابن السبيل، فلا يستحق عنواناً برأسه.

* * *

(ويعتبر في المستحقين الايمان غير المؤلفة)؛ للنصوص المستفيضة الناهية تارة عن اعطاء النصاب والزيدية^(١)، وأخرى عن اعطاء عدوهم، حتى أمر بالالقاء في البحر إذا لم يجد من أوليائهم أحداً^(٢). ومن المجموع يستفاد عدم جواز الاعطاء الى الواقفية أيضاً، فلا بد أن يكون معترفاً بالأئمة الاثني عشر كلهم صلوات الله عليهم أجمعين، وهو المراد من الايمان بالمعنى الأخص.

ومقتضى اختصاص الزكاة بالشيعه - بقرينة الأمر بإعادة من استبصر - عدم الفرق بين غير الشيعة أن يكون من المستضعفين أو من غيرهم.

وبعض نصوص زكاة الفطرة: «تعطيها المسلمين، فإن لم تجد مسلماً فستضعفاً»^(٣)، والظاهر من المسلم هنا هو خصوص المؤمن، وعليه فتدل الرواية على جواز اعطاء الفطرة للمستضعفين منهم، عند عدم وجدان المؤمن، وقوى ذلك في النجاة أيضاً وفقاً لبعض الأعظم.

نعم في المقام بعض النصوص المشتملة على اطلاق الأمر باعطاء من

(١) وسائل الشيعة ١٥٣:٦ باب ٥ من أبواب المستحقين حديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٥٤:٦ باب ٥ من أبواب المستحقين حديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥٠:٦ باب ١٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث ١.

لا يعرف الحق ولا ينصب، حتى مع التمكن من المؤمن^(١)، والظاهر أنها غير معمول بها باطلاقها، نعم يجوز الاعطاء لهم إذا أُنيط حفظ دم محترم أو مصلحة نوعية، لكن من سهم سبيل الله، كما هو الشأن في فرض صدق مثل هذا العنوان لحفظ حيوان محترم، فإنّ مصرفه مطلق الخيرات، لكن إنما يصح ذلك في غير الناصب؛ لأنه أنجس من الكلب بل تجب ابادته، إذ لا احترام لمثله. ولعل ما في النص المزبور من اعطاء من لا يعرف الحق، هو من هذا الباب، وبعنوان ثانوي، لا أنه من الفقراء المستحقين للزكاة بهذا العنوان، جمعاً بينه وبين ما تقدّم من اختصاص الزكاة بالشيعة.

ثم إنّ المراد من أهل المعرفة، الأعم من معرفتهم تفصيلاً أو اجمالاً، ولعل هذا الأخير هو المراد من المستضعفين من شيعة آل محمد صلى الله عليه وآله، فتوهم بعضهم عدم استحقاقهم للزكاة منظور فيه.

* * *

(و) لا اشكال أيضاً في انه (يعطى أولاد المؤمنين)؛ للنصوص المستفيضة، وفي عناوين الأخبار تارة: عيال المسلمين^(٢)، وأخرى: ذرية الرجل المسلم^(٣)، وثالثة: ولد الحر الصغير^(٤)، وظاهر الأولين أعم من الذكر والأنثى والخنثى.

وفي اطلاق المسلم لغير المؤمن اشكال؛ لمعهوديته في باب الزكاة، ولو بقرينة الأخبار السابقة أو بقرينة فهم الأصحاب من الصدر الأول. والظاهر شمولها لمن كان أبوه مؤمناً؛ لصدف ذرية المؤمن عليه، بل ربما

(١) وسائل الشيعة ٢٥١:٦ باب ١٥ من أبواب زكاة الفطرة.

(٢) وسائل الشيعة ١٥٦:٦ باب ٦ من أبواب أصناف المستحقين حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٥٦:٦ باب ٦ من أبواب أصناف المستحقين حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٥٥:٦ باب ٦ من أبواب أصناف المستحقين حديث ١.

يشمل ذلك صورة كونهم عيال جدهم المؤمن، مع فوت أبيهم المخالف، فإن ذرية المؤمن غير قاصرة الشمول لمثلهم، لولا حملها على المتعارف الغالب من حياة أبيهم عند وجود الجد، فلا تصدق عليهم حينئذ ذرية المسلم. ومع صدق العيلولة على المجنون وكذا الذرية، لا بأس بشمول النصوص له بل ربما تشمل المستضعفين منهم كالنسوان، الغالب فيهن عدم المعرفة بالخصوصيات لولا غلبة الايمان - ولو بنحو الاجمال - في عيال المؤمنين، فلا تشمل غير الأهل منهم ولو كان مستضعفاً.

* * *

ثم إن في كفاية الاعطاء الى كفيْلهم، وإن لم يكن ولياً شرعياً لهم، أو إلى أنفسهم إذا كانوا مميزين، وجه؛ لظهور هذه النصوص في كونها مسوقة وفق المتعارف في عدم البناء - عند ايصال خبر إليهم - على التفتيش عن حال أوليائهم الشرعيين، بحيث ينتهي الأمر إلى عدول المؤمنين، بل البناء على اعطاء من يكفلهم أو الى أنفسهم إذا كانوا مميزين في كيفية صرفها على حوائجهم.

نعم لولا هذه الجهة لم يكد يصدق «إيتاء الزكاة» إلا بقبض من يصح قبضه عنهم، كما لا يصدق ذلك جزماً باعطائهم مع عدم التميز، فإنه حينئذ بمنزلة البهيمة المعلوم عدم صدق الاعطاء المذكور، كما لا يخفى.

* * *

(ولو أعطى المخالف مثله أعاد مع الاستبصار) بلا اشكال نصاً وفتوى؛ لما في المستفيضة من إعادة زكاته؛ لأنه وضعها في غير موضعها^(١)، وظاهرها عدم إعادة سائر عباداته وإن كانت فاسدة، وعليه أيضاً استقرت

(١) وسائل الشريعة ١٤٩: ٦ باب ٣ من أبواب المستحقين.

الفتوى.

* * *

وفي اعتبار العدالة في المستحق زائداً على الايمان، كلام بين القدماء وأكثر المتأخرين. وعمدة سند الاعتبار عند القدماء ما ورد من النهي عن اعطاء الزكاة لشارب الخمر^(١)، لكن في استفادة شرعية العدالة من مثل ذلك نظر، لا سيما لو اعتبر خلاف المروءة في مفهوم العدالة.

وفي التعدي عن شارب الخمر إلى سائر الكبائر أيضاً نظر، لولا دعوى عدم الفصل، وهو أيضاً محل منع، بل في قبالها ما دل على اعطاء النساء من الزكاة^(٢)، مع أنّ الغالب فيهن الفسق، بل وفي بعض النصوص مثل خبر بشر «اعطاء الفاجر»^(٣)، والظاهر انصرافه الى غير صورة العلم بصرفها في فجوره. وعليه فيدور الأمر بين الأخذ باطلاق مثل هذه النصوص، وحمل النهي في شارب الخمر على الكراهة، أو الحمل على صورة العلم بصرفها في شرب الخمر. وبين الأخذ بظاهر النهي المزبور مطلقاً، وتخصيص تلك الروايات بغير شارب الخمر، ولا يبعد ترجيح الأخير، لضعف المطلقات - خصوصاً الدفع الى النساء - من سائر الجهات.

* * *

(و) مما يعتبر في المستحقين (أن لا يكونوا واجبي النفقة عليه، من الأبوين وإن علوا، والأولاد وإن نزلوا، والزوجة والمملوك)، بلا اشكال في عدم جواز اعطائهم من سهم الفقراء؛ للنصوص المستفيضة^(٤)، خصوصاً ما

(١) وسائل الشريعة ١٧١:٦ باب ١٧ من أبواب المستحقين.

(٢) وسائل الشريعة ١٦٩:٦ باب ١٥ من أبواب المستحقين.

(٣) وسائل الشريعة ١٧١:٦ باب ١٧ من أبواب المستحقين حديث ٢.

(٤) وسائل الشريعة ١٦٥:٦ باب ١٣ من أبواب المستحقين.

اشتمل على العلة الجارية في كل واجب النفقة، بل وفي نص آخر: التعليل بأنه يجبر على النفقة^(١)، وربما يكون له نحو شرح للعلة من قوله: بأنهم لازمون له، بالحمل على ملازمتهم في الانفاق عليهم، لا أن المراد أنهم من لوازم وجوده، بحيث لا يصدق أن إعطاءهم إعطاء الغير.

بل هو في الحقيقة من قبيل إيصال نفع إلى نفسه، خصوصاً في المملوك؛ لأنه لا يصدق عليه الإخراج من ملكه حقيقة، ولذلك التزم كاشف الغطاء بعدم الجواز في خصوص العبد، مع مصيره إلى الجواز في غيره من واجبي النفقة^(٢)، لنصوص مجوزة^(٣) مطروحة باعراض الأصحاب عنها.



وبالجملة نقول: الظاهر من قوله: «يجبر على النفقة» كون العلة هي أن المالك مجبور على الانفاق عليهم، ومع هذه المجبورية كانوا كأنهم واجدون لمؤنة سنتهم فكانوا بمنزلة الأغنياء.

ولازم ذلك عدم جواز إعطاء غير من تجب نفقتهم عليه أيضاً، حتى في الزائد عن مقدار نفقتهم الواجبة توسعة، كما هو الشأن في الغني الحقيقي، حيث لا يجوز إعطاؤه حتى للتوسعة أيضاً، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف ما لو كان المراد من العلة المعنى الآخر، إذ لا بأس بأخذهم - بعد كونهم فقراء حقيقة - من غير من يعولهم، بمقدار حاجتهم، حتى ولو بذله المنفق عليهم، إذ بذله لهم لا يجعلهم أغنياء.

وقد ورد النص بجواز أخذهم من الغير للتوسعة، كما في صحيحة ابن

(١) وسائل الشريعة ١٦٦: ٦ باب ١٣ من أبواب المستحقين حديث ٤.

(٢) كشف الغطاء: ٣٥٤.

(٣) وسائل الشريعة ١٦٧: ٦ باب ١٤ من أبواب المستحقين حديث ٣ و ٤.

الحجاج^(١)، الواردة في الأب والأخ والعم، المنصرفة إلى أخذهم من غير المنفق عليهم. ومثل هذا النص ربما يشهد لحمل العلة في قوله: «لأنهم ملازمون له» على المعنى الآخر، فرمما يتنافى ذلك مع ظهور التعليل بالاجبار، إذ هو مناسب مع المعنى الأول. وليس المعنيان يدخلان تحت جامع قريب، كي يصلح ارادتهما بدلين، مع أن ارادة المعنى الأول ينافي الصحيحة.

اللهم إلا أن يقال: إن المعنى الأول لا يقتضي إلا تنزيلهم منزلة الأغنياء، واطلاقه يقتضي عدم جواز الأخذ، حتى من الغير توسعة ما لم يرد دليل على خلافه. والصحيحة تصلح للقرينية، وبها يشرح أن نظر التنزيل إنما هو بالنسبة الى المقدار المنفق عليهم وأما الزيادة - المحتاجون اليها للتوسعة - فلا بأس بها. بل ربما يتعدى الى اعطاء نفس المالك لهم في ظرف عدم انفاقه عليهم إلا بالمقدار الواجب عليه.

ومن الممكن الأخذ باطلاق الصحيحة، وحصر التنزيل بالنسبة الى المنفق، إما مطلقاً أو بالمقدار الواجب عليه، ولو من جهة التشكيك في اطلاق دليل التنزيل بأزيد من مقدار لهم الاجبار.

لكن الانصاف منع الاطلاق في الصحيحة في هذا المقدار، بقرينة اشتمالها على نفي البأس توسعة. ولازمه عدم الأخذ من الغير أيضاً في المقدار الواجب على المنفق عليهم، وجواز الأخذ في الزائد توسعة، حتى من المنفق؛ لعدم اطلاق في العلة أزيد من ذلك، كما لا يخفى.

* * *

ثم إن الظاهر من قوله: «أنهم عياله لازمون له» قصر عدم الجواز في صورة الانفاق عليه من حيث العيولة، فلا يشمل المتمتع بها، وإن وجبت عليه

(١) وسائل الشيعة ٦: ١٦٣ باب ١١ من أبواب المستحقين حديث ١.

نفقتها بشرط أو نذر، وكذا الناشئة.

* * *

ثم إنّ ذلك كله من جهة اعطائهم من سهم الفقراء، أما اعطاؤهم من سائر الوجوه، فلا اشكال في الرقاب تحت الشدة، والمكاتب مع العجز. إنما الكلام في اطلاقها، بل هذا المعنى خارج عن مصب الأخبار الناهية، إذ الظاهر منها اعطاء عبد الغير بما هو عبده وتحت نفقته، لا إذا كان الغرض فك رقبته وخلاصه من الشدة.

وكذلك لا بأس بشمول اطلاق بقية الأصناف، خصوصاً بالنسبة الى غير المنفق، لأنّ التعليل المزبور غاية اقتضائه كونهم بمنزلة الاغنياء في حرمة الصدقة عليهم، بعنوانهم الأولي، لا بمثل هذه العناوين الطارئة، كما أسلفنا سابقاً، وفي هذه الجهة لا فرق بين المنفق وغيره.

نعم بناءً على حل العلة على المعنى الثاني، يشكل اعطاؤهم من تلك الجهات أيضاً. اللهم إلا أن يقال: إنّ اعتبار العرف تبعية وجودهم، إنما هي بالمقدار الواجب من النفقة لا أزيد. ومن المعلوم أنّ المصارف المزبورة خارجة عن المقدار الواجب في الانفاق، فلا قصور في صدق «اعطاء الغير» من هذه الجهات.

* * *

وعلى أي حال، يجوز اعطاء الزكاة للأقارب غير من تجب نفقته؛ للاطلاقات. وفي موثقة اسحاق: «هم أفضل من غيرهم»^(١)، والمسألة واضحة لا تحتاج الى تطويل.

* * *

(١) وسائل الشريعة ١٦٩: ٦ باب ١٥ من أبواب المستحقين حديث ٢.

(و) يعتبر في المستحقين أيضاً (أن لا يكونوا هاشميين إذا كان المعطي من غيرهم، وتمكنوا من الخمس)، أما حرمة الزكاة مع ثبوت القيدن فلا اشكال فيها ظاهراً؛ للنصوص المستفيضة التي منها: ما فيها شرح الصدقة المحرمة على بني هاشم بالزكاة^(١)، وفي بعضها: تخصيص الحرمة ببني عبد المطلب^(٢)، وهم غير بني هاشم، فلا بد أن يطرح أو يؤول الى الأول؛ لبناء المشهور على خلافه، بل يمكن دعوى الاجماع عليه أيضاً.

* * *

ثم انّ المستفاد مما ورد في سهم العاملين^(٣) من قيد عدم كونهم من بني هاشم، عدم اختصاص ذلك بسهم الفقراء، كما انّ التعليل بأنها «أوساخ الناس»^(٤) وانها لا تناسب جلالة شأن الهاشميين يوجب عدم اسراء الحكم المذكور الى سهم المؤلفة، إذا كانوا من بني هاشم؛ لأن كفرهم حينئذ قد سلب عنهم تلك الجلالة.

بل ربما جاز لهم الأخذ من سهم الرقاب؛ لأنّ اعطاءهم في ذلك هو اجلال شأنهم بفكهم عن الرقية، خصوصاً إذا كانوا تحت شدة. كما أنه عند حفظ أنفسهم بسد خلتها لا بأس بأخذهم من سهم سبيل الله.

* * *

ولو شك في الانتساب يرجع الى أصالة عدمه، كأصالة عدم القرشية، وهي كافية لقلب موضوع الحكم المأخوذ فيه الانتساب المذكور، ولو بنحو

(١) وسائل الشريعة ١٨٦:٦ باب ١٥ من أبواب المستحقين.

(٢) وسائل الشريعة ١٨٦:٦ باب ١٥ من أبواب المستحقين حديث ٢.

(٣) وسائل الشريعة ١٨٦:٦ باب ١٥ من أبواب المستحقين حديث ١.

(٤) وسائل الشريعة ١٨٦:٦ باب ١٥ من أبواب المستحقين حديث ٢.

السلب المحصل، الحاصل ولو بعدم الموضوع، وإن مجرد اختلاف القضية المتيقنة والمشكوكة في كيفية السلب محمولاً وموضوعاً غير ضائر بسلب النسبة الناشئة من قبل أي واحد كان، نظير بقاء هيئة الخيمة باحتمال قيام عمود آخر مقام الأول.

وعليه فلا تثبت النسبة إلّا بالشياع أو البيئة الحاكية عن الشياع؛ للسيرة على قبول النسب بالشياع وفي قبول البيئة على غير الشياع، مع كون الغالب في مدركها الحدس الناشيء عن الشياع الظني اشكال، نعم مع احتمال كونها عن حس - باحتمال عقلائي - تسمع، ولكن أنى يمكن ذلك عادة، وهو قريب من المحال، والله العالم.

نعم قد يتوهم من قضية الحسنين عليها السلام سماع دعوى الاستحقاق من أي عنوان، بناءً على التعدي عن موردها، وهو صحيح لولا دعوى انصرافها الى العناوين المأخوذة في نفس المصارف، لا في مثل الخصوصيات المأخوذة في قيود المصرف.

* * *

ثم أنّ ظاهر القيد الأول جواز زكاة الهاشمي لمثله، وبه نصوص^(١) لا مجال معها للتشكيك في المسألة.

وأما القيد الثاني فهو أيضاً مشهور بين الأصحاب، وفي موثقة زرارة: «والصدقة لا تحل لأحد منهم إلّا أن لا يجد شيئاً ويكون ممّن تحل له الميتة»^(٢).

وفي رواية أبي خديجة: «اعطوا الزكاة من بني هاشم فإنها تحل

(١) وسائل الشيعة ١٨٦: ٦ باب ٢٩ من أبواب المستحقين.

(٢) وسائل الشيعة ١٩١: ٦ باب ٣٣ من أبواب المستحقين.

لهم، وإنما تحرم على النبي صَلَّى الله عليه وآله وعلى الامام عليه السلام الذي من بعده وعلى الائمة عليهم السلام»^(١). وظهرها جواز الزكاة على بني هاشم مطلقاً من غير تقييد بصورة الحاجة والضرورة، وهي بهذا الاطلاق مطروحة، ولم يعمل بها أحد من الأصحاب.

* * *

وظاهر النص السابق كون موضوع جواز الأخذ هو مَنْ لم يتمكن من تحصيل القوت مطلقاً، كما أنّ المنساق منه جوازه بمقدار رفع ضرورته فقط، وليس بمنزلة الفقير الذي كان يجوز له الأخذ حتى يستغني. نعم في اعتبار حاجته بمرتبة يجوز له معها أكل الميتة اشكال؛ لأنّ المنساق من أمثال هكذا تعبيرات هو اظهار المبالغة في الاقتصار على سد الخلة. وأيضاً قضية الحلية لمثله كالحلية لسائر الأصناف، من جواز تملكه، لا أنه مجرد اباحة له، كما لا يخفى.

* * *

(وتحل للهاشميين الصدقة المندوبة) حتى الزكاة المستحبة على المشهور، ولكن في بعض النصوص التعليل «بأنها أوساخ»^(٢)، وهو يشمل المستحبة أيضاً. فضلاً عن تفسير الصدقة المحرمة بطلق الزكاة^(٣). نعم في نص آخر: تفسيرها بالواجبة^(٤)، وبمفهوم القيد الوارد مورد التحديد أمكن رفع اليد عن الاطلاقات، لا سيما مع ضم قرينة فهم المشهور، وإلا فلا محيص عن الأخذ بالمطلقات، والحكم بمنع الزكاة مطلقاً، كما حكى ذلك عن بعض

(١) وسائل الشريعة ١٨٧:٦ باب ٢٩ من أبواب المستحقين حديث ٥.

(٢) وسائل الشريعة ١٨٦:٦ باب ٢٩ من أبواب المستحقين حديث ٢.

(٣) وسائل الشريعة ١٩٠:٦ باب ٣٢ من أبواب المستحقين حديث ٤.

(٤) وسائل الشريعة ١٨٩:٦ باب ٣١ من أبواب المستحقين.

الأعاضم.

وأيضاً نقول: أنّ ظاهر تفسير الصدقة الواجبة بالزكاة حرمة خصوصها عليهم، ولكن في بعض النصوص مثل خبر عبدالرحمان تعميم الحرمة لمطلق الصدقة الواجبة^(١)، فالأمر اذن يدور بين الأخذ بخصوص الزكاة بقريئة وقوعها شرحاً للصدقة المحرمة، أو الأخذ بخبر عبدالرحمان، وحمل التخصيص بالزكاة على كونها الغالبة المبتلي بها الناس.

وربما يؤيد الأخير ما في بعض النصوص من قوله: «وأبناء السبيل من آل محمد صلى الله عليه وآله الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكاة»^(٢)، إذ ظاهر العطف عدم الاختصاص، غاية الأمر يقيد اطلاق الصدقة بالواجبة، بقريئة النصوص المتقدمة.

وظاهر اطلاق الرواية حرمة مطلق الصدقة الواجبة، حتى الواجبة بالعرض، لولا دعوى ظهور القيد - في الرواية السابقة - في الواجبة بالذات. وفيها منع، ولا أقل من الشك، الموجب للرجوع إلى المطلق في الصدقة المحرمة، فلا ينتهي معه إلى الشك، كي يستصحب جواز الأخذ قبل الوجوب. وحينئذٍ فما حكى عن شيخنا العلامة من منع الحرمة فيها - في مجلس درسه - منظور فيه.

ثم أنّ في المقام كلاماً في شمول المنسوب إلى هاشم من طرف الأم، وسيأتي في مبحث الخمس إن شاء الله.

* * *

(ويجوز اعطاء موالهم)، وظاهر اطلاق المصنف - كالشيخ -^(٣) يوهم

(١) وسائل الشيعة ١٨٩:٦ باب ٣١ من أبواب المستحقين.

(٢) وسائل الشيعة ٣٥٩:٦ باب ١ من أبواب قسمة الخمس حديث ٩.

(٣) المبسوط ٢٥٤:١.

الأعم من المعتق والمملوك ، وعن ابن الجنيد التفصيل باختصاص الجواز بالعتاق^(١)، وعلى القول بعدم تملك العبد لا بد من المصير الى هذا التفصيل. وهكذا لا بد من حمل اطلاق النص^(٢) على التقييد بصورة العتاق أو الطرح. أما النص المعارض بعدم الجواز مطلقاً^(٣)، فحمول على الكراهة، وهو أولى من حمل الأول على العتاق، والثاني على المماليك، إذ لا شاهد لهذا الحمل.

* * *

(ويجوز تخصيص واحد منها) أي من الزكاة (أجمع) عند عدم ازدياد الزكاة عن المصرف المقرر له في غير الفقير من سائر العناوين، وإلا فقد عرفت عدم تملكهم الزائد عن مقدار الاحتياج، بل ربما لا معنى للبسط أحياناً، كما في الرقاب مع عدم الوفاء إلا لفك واحد. وكيف كان فنقول: أنّ مورد الكلام - في وجوب البسط وعدمه - هو خصوص المصرف في سائر العناوين غير الفقراء، لا في الزائد مع امكان البسط عليهم.

وحينئذٍ فقد يتوهم وجوب البسط؛ لظهور الواو في الآية في الجمع، ولكن في قبال ذلك أخبار مستفيضة بجواز دفع الجميع لمصرف واحد، في تفسير العياشي: «أن جعلتها فيهم جميعاً، وإن جعلتها لواحد أجزأ عنك»^(٤)، إذ المستفاد منه - فضلاً عن عدم وجوب البسط على الأصناف - عدم وجوب التشريك بين أفراد الفقراء أيضاً بتوهم اقتضاء ظهور الجمع ذلك.

(١) نقله عنه العلامة في المختلف: ١٨٤.

(٢) وسائل الشريعة ٦: ١٩٢ باب ٣٤ من أبواب المستحقين.

(٣) وسائل الشريعة ٦: ١٩٣ باب ٣٤ من أبواب المستحقين حديث ٥.

(٤) تفسير العياشي ٢: ٩٠.

ولعل أمثال هذه الشواهد دعتهم الى الالتزام بأن عنوان الفقراء - في موضوع الزكاة - أخذ بياناً لجنس المالك، وأن المالك هو طبيعة الفقير، القابل للصدق على الواحد، غاية الأمر لا يتعين فرد خاص إلا بالقبض. بل ربما تعدوا عن معهودية هذا التعبير عن الجنس بالجمع الى سائر الموارد، وجعلوا الوقف للفقراء لجنس الفقير، والوقف على الطلاب كذلك.

وربما يختلف ذلك بالحصر وعدمه، فإن في فرض عدم الحصر ربما يكون ذلك قرينة على ارادة الجنس؛ لأن التشريك بين غير محصورين يوجب عدم الانتفاع بالوقف أحياناً.

* * *

هذا، نعم يستفاد من الفقرة الأولى - في رواية العياشي - رجحان البسط؛ لظهور الجملة الخبرية في الرجحان، ولذلك قال المصنف: (والمستحب تقسيطها على الأصناف، وأقل ما يعطى الفقير ما يجب في النصاب الأول، ولا حد للكثرة).

أما الأول فلرواية أبي ولاد من النهي عن اعطاء أقل من خمسة دراهم^(١)، لكن في قبالة قوله: «ليس عليه في ذلك شيء موقت»^(٢)، وفي ذيل الرسالة: «إنما يصنع ذلك على قدر ما يرى»^(٣). ولا يخفى أن مقتضى الجمع هو الحمل على الاستحباب.

وأما الثاني فللاطلاقات^(٤)، نعم قد عرفت في غير الفقير من سائر الأصناف أن حده الوفاء بالمصرف المعهود من دون تملك الزائد، هذا.

(١) وسائل الشيعة ٦: ١٧٧ باب ٢٣ من أبواب المستحقين حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ١٨٤ باب ٢٨ من أبواب المستحقين حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ١٨٥ باب ٢٨ من أبواب المستحقين حديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٦: ١٧٨ باب ٢٤ من أبواب المستحقين.

(الباب الرابع)

(في زكاة الفطرة)

(وهي واجبة) بلا اشكال ولا خلاف إلا عن بعض العامة، وتكفيه رواية ابن عباس قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وآله زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين^(١)، والنصوص من طرقنا متواترة^(٢).

ولا شبهة أن زكاة الفطرة ليست - كزكاة المال - قائمة بالعين، بل متعلقها بدن المكلف، كما يشهد له التعبير بقوله: «عليه الفطرة» وأمثاله. بل لا اشكال عندهم في أن للفقراء جهة وضع في ذمة الأغنياء، من جهة ظهور اللام في الاختصاص المطلق في قوله: «الفطرة للفقراء». ولو منع الاطلاق من تلك الجهة، وقيل بأنه في مقام بيان مجرد الاختصاص، يكفي دليلاً على الوضع المزبور، التعبير بخروج المالك - بعزله - عن ضمان الفطرة، إذ مثل هذا التعبير في غاية المناسبة مع الوضع، علاوة على المتسالم بينهم بعدم سقوطها بالموت، بل وتسالمهم على كونها في عرض سائر الديون في توزيع التركة عليها.

(١) سنن ابن ماجه ١: ٥٦٠.

(٢) راجع: وسائل الشيعة ٦: ٢٢٠ فما بعد، أبواب زكاة الفطرة.

وحينئذ لا مجال لتوهم التكليف محضاً في المقام، نظراً إلى ما في النصوص من كون الفطرة من تمام الصوم، المناسب مع التكليف محضاً. مضافاً إلى تسالمهم على مانعية الاغناء، المناسبة مع عدم كونها حق الناس، ولذا لم يلتزم المشهور بمانعيته عن زكاة المال إذا عرض أثناء الحول.

لكن هذه الوجوه لا تقاوم ما تقدم؛ لإمكان كون مانعية الاغناء في المقام مستندة إلى تعبد خاص غير مرتبط بعموم «ما غلب الله» المخصوص بغير حقوق الناس. وإن كونها من تمام الصوم لا ينافي الوضع، خصوصاً مع ما في بعض النصوص من أنها «تتميم زكاة المال»، وعليه فظهور النص في اعتبار الضمان -وغيره من المسلمات المزبورة- يقتضي اعتبار وضعه للفقير، زائداً على التكليف.

* * *

ولا تجب زكاة الفطرة إلا (على المكلف)؛ لحديث رفع القلم عن غير البالغ، بالتقريب المتقدم في زكاة المال، فضلاً عن النص المشتمل على قوله: «لا زكاة على اليتيم»^(١). وكذا لا تجب على عياله. وإن كانوا أغنياء؛ لما سيأتي، وما في ذيل النص من أداء العبد زكاة نفسه من مال اليتيم، غير معمول به.

وهكذا لا تجب على المجنون لرفع القلم عنه، مضافاً إلى المرفوعة المشتملة على أنّ الفطرة تجب على من تجب عليه الزكاة^(٢)، بعد جبرها بتسالم مضمونها في الجملة لدى الأصحاب.

وبالتسالم على مانعية الاغناء في المقام، يخصص مقتضى القواعد في حقوق

(١) وسائل الشريعة ٢٢٦:٦ باب ٤ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٢.

(٢) وسائل الشريعة ٢٢٦:٦ باب ٤ من أبواب زكاة الفطرة حديث ١.

الناس، ولذا يقتصر على مانعيته هنا، ولا يتعدى الى سائر الموارد، ولا إلى سائر الأمراض المانعة عن توجه التكليف محضاً.

* * *

وكذا لا تجب إلا على (الحرة)؛ للملازمة المزبورة نفيًا وإثباتًا. وإلا فيشكل اثباته من دليل آخر؛ لأنّ عدم مالكية العبد أو عدم قدرته على التصرف لا يثبت مانعية عنوان «الرقية»، مع أنّ عدم المالكية حتى لما ملكه مولاه ممنوع، كما أشرنا سابقاً. وعدم قدرته على التصرف؛ لقصور فيه لا لقصور في المال، ولا لتعلق حق الغيبة به.

هذا، وقد ورد في النص ثبوت الفطرة على المكاتب في قوله: «الفطرة عليه ولا تجوز شهادته»^(١) بالحمل على الاستفهام الإنكاري، استنكاراً للتفكيك بينهما، لا إنكاراً لأصل الوجوب.

نعم بناء على الملازمة، وتسلمها بين الأصحاب، يتم المدعى، فلا بد من طرح النص المزبور بالاعراض، فالعمدة في المقام هو ثبوت الملازمة المذكورة، كما لا يخفى.

* * *

وهي واجبة على (الغني، وهو مالك قوت سنته) بلا اشكال فيه فتوى ونصاً^(٢)، وظاهر كفاية ملكية قوت السنة عدم اشتراط ملكية مقدار الزكاة زائداً على القوت. وبعض الأصحاب ذهب إلى كفاية ملكية النصاب في وجوب الفطرة ولو لم تكن بمقدار قوت سنته، ولعله نظر إلى قوله «وَمَنْ حَلَّتْ له لم تحل عليه، ومن حَلَّتْ عليه لم تحل له»^(٣)، أي من وجبت عليه زكاة

(١) وسائل الشيعة ٦: ٢٥٣ باب ١٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٢٢٠ باب ١ من أبواب زكاة الفطرة.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ٢٢٤ باب ٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٩.

المال لم تحل له صدقة الفطرة، ومن لم تحل عليه صدقة الفطرة فإنه يجب عليه أدائها، لكن لا مجال لذلك بعد استفاضة النصوص على الأول^(١).

* * *

وزكاة الفطرة تجب (في كل سنة)؛ لعموم قوله: «من تمام الصوم اعطاء الزكاة -يعني الفطرة- كما أنّ الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله من تمام الصلاة»^(٢).

(عند هلال شوال)، وقيل: عند طلوع الفجر من ليلة العيد، (وتتصيق عند صلاة العيد). وعلى القول الثاني، فهل يعتبر بقاء الشرائط من الغروب الى الفجر، أم يكفي وجودها حين الطلوع؟ وجوه بل أقوال.

وفي بعض النصوص: «ليست الفطرة إلّا على من أدرك الشهر في مولود ولد ليلة الفطر، أو نصراني أسلم تلك الليلة»^(٣).

وفي صحيحة الفضلاء: «هو في سعة أن يعطيها أول يوم من شهر رمضان»^(٤).

وفي صحيح العيص: عن الفطرة متى هي؟ قال: «قبل الصلاة يوم الفطر»^(٥).

وظاهر هذه النصوص -بدوّاً- لا تخلو عن تهافت، ولكن دقيق النظر يقضي بحمل الأول على بيان شرط أصل الوجوب، وهو كونه ممن أدرك الشهر، عيالاً كان أم معيلاً، من دون تعرّض له لوقت الثبوت.

(١) وسائل الشيعة ٦: ٢٢٤ باب ٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٢٢١ باب ١ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ٢٤٥ باب ١ من أبواب زكاة الفطرة حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٦: ٢٤٦ باب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٤.

(٥) وسائل الشيعة ٦: ٢٤٦ باب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٥.

كما أنّ صحيحة الفضلاء أيضاً لا تتكفل إلا وقت الاجتزاء في الاخراج، وهو لا يتنافى مع كونه فعلاً مسقطاً للواجب، ولوجودانه المصلحة الملزمة المقرونة بالمانع عن الزامه والبعث إليه، ولو للجزم باطباقهم على عدم الوجوب قبل دخول ليلة العيد.

وحينئذٍ لا تنافي بين هاتين الروايتين، كما أنها لا تنافيان صحيحة العيص المتكفلة لوقت اخراجها وجوباً، بحيث ليس له التأخير عنه، ولو بقرينة نص آخر، مشتمل على أنه بعد الصلاة صدقة لا فطرة^(١)، ولو بحمله على ما بعد الزوال، بقرينة ما دل على نفي البأس عن اعطاء الفطرة قبل الصلاة أم بعدها^(٢)، الصادق مع انتهاء الخطبة مع الزوال.

* * *

وحينئذٍ فثل هذه الروايات لا تتكفل لتعيين وقت الوجوب، فلا محيص -بمقتضى الاستصحاب- عن تعيينه بطلوع فجر العيد؛ لعدم القول بالتأخير عن ذلك. وبمثل هذا البيان يرتفع التهافت بين الأخبار والكلمات، حيث إنّ بناء المشهور على الاجتزاء بالاخراج في رمضان. وقيام الشهرة على اعتبار اجتماع الشرائط حين اهلال شوال، واطباقهم أيضاً على عدم الوجوب قبل دخول ليلة العيد، واختلافهم في أنّ زمان الوجوب هو حين دخول الليل أو طلوع فجره، كل هذا التهافت يرتفع بما ذكرنا، كما لا يخفى.

* * *

كما أنّ المستفاد من مجموع أخبار الباب هو تحديد زمان الاخراج -فطرة- بالزوال من يوم العيد، ولا مجال لاحتمال بقاء وقت الوجوب الى آخر يوم

(١) وسائل الشريعة ٢٤٦: ٦ باب ١٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٢.

(٢) وسائل الشريعة ٢٤٨: ٦ باب ١٣ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٤.

العيد، إلّا بحمل القيد - في قوله: «قبل الصلاة يوم العيد» - على الفضيلة، أو حل قوله: «بعد الصلاة صدقة لا فطرة» على الكراهة في العبادة، مع ابقاء قيد «يوم العيد» على حاله، كما انه لو ألغي مثل هذا القيد عن اطلاقه - وحل على التوطئة لقبل الصلاة الذي هو محمول على الفضيلة - لا يبقى دليل على تحديد آخر الوقت، فيبقى وقته - بمقتضى الاستصحاب - إلى آخر العمر. ولعله الى مثل هذه التشكيكات أشار استاذنا العلامة في تكملة بقوله: وإن كان الأحوط أدائها، من دون تعرض لكونها صدقة أو اداء أو قضاء.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر وجه ما أفاده المصنف: (وتتضيق... الخ)، وقد عرفت انه يبقى الى الزوال - ولو بعد صلاة العيد - اجزاء، وإن كان يتضيق وقت فعله.

كما (ويجوز تقديمها في رمضان)؛ لما في صحة الفضلاء التي تقدّمت. (ولا تؤخر عن العيد) على احتمال ابقاء قيد «يوم العيد» بحاله في الدخل في الوجوب، و (إلّا) فعلى الاحتمال الآخر يجوز تأخيرها ولو عمداً، وإن كان الأحوط كونه (لعذر)، بل ولو كان لا لعذر أيضاً لا يترك - على ما أفاده علامتنا الاستاذ، على ما حكيناه - هذا الاحتياط، وإلّا فلا وجه للاجتزاء به إلّا بحمل القيود المزبورة على حال الاختيار، فيسبق حال الاضطرار تحت الاستصحاب.

* * *

(ولو فاتت) بانقضاء يوم العيد (قضيت) على اشكال في القضاء، إذ الأمر في المقام دائرين السقوط رأساً - بناءً على ابقاء ظهور قيد اليوم بحاله - أو الاجتزاء بها أبداً، للاستصحاب وإلى هذا الأخير ذهب استاذنا العلامة على ما تقدم، فلا دليل يقتضي القضاء، كما لا يخفى.

* * *

(ولو عزلها ثم تلفت من غير تفريط فلا ضمان)، أما صحة عزلها وخروجه بذلك عن الضمان فلا اشكال فيه ظاهراً؛ لصحيفة زرارة: عن رجل أخرج فطرته حتى يجد لها أهلاً، فقال: «إذا أخرجها من ضمانه برئ، وإلا فهو ضامن حتى يؤديها»^(١).

وصحيفة اسحاق عن الفطرة قال: «إذا عزلتها فلا يضرك متى أعطيتها»^(٢). واطلاق الثانية يشمل صورة وجود المستحق وعدمه، كما أنّ صريحهما تعين الذمة بالعين، المستلزم لكونها أمانة بيده، وبذلك لا يضره متى أعطاهما ما لم يكن بتفريط منه. وبذلك ظهر وجه عدم ضمانه بتلفه من غير تفريط، ولو مجبسها عن أهلها لغرض غير عقلائي، لا مثل انتظار الأولي فالأولي.

ومن مصاديق التفريط نقلها عن البلد مع وجود المستحق فيه، كما ورد به النص في زكاة المال^(٣) بعد جريان مناطه في المقام، نعم لا بأس به تكليفاً، كما هو الشأن في زكاة المال؛ للنص الجاري هنا بفحواه لو أغمض عن شمول اطلاقه، ولو بتوهم الانصراف إلى زكاة المال. مضافاً إلى ما في نص ابن بزيع المشتمل لخراج الفطرة إلى الرضا عليه السلام وامضاؤه فعله وعدم انكاره عليه، بلا استفصال منه بوجود المستحق في بلده وعدمه^(٤).

لكن دلالاته على جواز النقل فرع عدم الفصل بين النقل إلى الامام وغيره، وعن الأردبيلي مصيره الى هذا التفصيل^(٥)، ومعه لا دلالة له على الجواز

(١) وسائل الشيعة ٦: ٢٤٨ باب ١٣ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٢٤٨ باب ١٣ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ١٩٥-١٩٨ باب ٣٧-٣٨ من أبواب المستحقين.

(٤) وسائل الشيعة ٦: ١٩٤ باب ٣٥ من أبواب المستحقين حديث ٦.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ٤: ٢٦٧.

مطلقاً، بعد اطلاق النهي في نص آخر من قوله تارة: «لا ينقل من أرض الى أرض»^(١)، واخرى: «لا توجه الى بلدة أخرى»^(٢). إذ حينئذ لا بد من تخصيص جواز النقل بما إذا كان إلى الامام، فيبقى غيره تحت اطلاق النهي، المنصرف إلى صورة وجود المستحق جزءاً، ولو للمناسبة المغروسة.

ولو تم عدم الفصل أمكن الجمع بينهما بحمل الأخيرة على الكراهة؛ لبعد تنزيل المجوزة على عدم المستحق في البلد، ولكن أُنِيَ لنا بذلك مع خلاف الأردبيلي.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ مثل هذه الخصوصيات غير ملتفت إليها عرفاً، فلو كان جواز النقل مطلقاً مغروساً في ذهن الناقل الى الامام، لكان على الامام ردعه، فسكوته كاشف عن رضاه بما هو مغروس في ذهنه، ومن البعيد جداً كون المغروس في ذهن الناقل التفصيل بين الحمل إلى الامام وغيره. وحينئذٍ فالرواية لا تقصر دلالتها على الجواز مطلقاً، فيكون أقرب المجموع هو حمل الناهية على الكراهة، والله العالم.

* * *

(وقدرها) أي الفطرة (تسعة أرتال بالعراقي، من الحنطة والشعير والتمر والزبيب والأرز والأقط، ومن اللبن أربعة أرتال بالمديني).

أما تقدير التسعة في غير اللبن؛ فللنص من التحديد بالصاع، في مثل التمر والزبيب والحنطة والشعير^(٣)، الساري في جميع الحبوب بعدم الفصل، بل في النص أنّ التحديد بنصف الصاع من بدع عثمان ومعاوية^(٤)، وهو شاهد على

(١) وسائل الشريعة ٢٥٠:٦ باب ١٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٣.

(٢) وسائل الشريعة ٢٥١:٦ باب ١٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٤.

(٣) وسائل الشريعة ٢٣١:٦ باب ٦ من أبواب زكاة الفطرة.

(٤) وسائل الشريعة ٢٣٢:٦ باب ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٥ و٧ و٨ و٩ و١٠.

طرح ما ورد بهذا التحديد^(١) ولو كانت صحاحاً.

وأما في اللبن فلم يرد نص بالتحديد المزبور في خصوصه^(٢)، بل النص المحدد به مطلق^(٣) شامل لغيره أيضاً، غاية الأمر أنّ سائر الأخبار لما وردت في غير اللبن، خصص هذا النص باللبن.

لكن الانصاف أنه لولا قيام الاجماع على خلاف اطلاقه، لكان المتعين هو حمل الأكثر على الفضيلة، ويكون الحكم في الجميع هو الأقل، خصوصاً مع اشتمال الأخبار السابقة على الأقط، الممكن دعوى شمول فحواه - عرفاً - للبن أيضاً. ومع التزام الأصحاب بذلك، فلا محيص عن طرح اطلاق هذه الرواية، للعلم الاجمالي بطرح السند فيه أو الدلالة، خصوصاً مع بعد التخصيص المزبور في المقام؛ لأنه من مصاديق التخصيص الكثير المستهجن، كما لا يخفى.

وحينئذٍ فالحكم بالتسوية بين اللبن وغيره في تعيين الصاع الذي هو مشهور هو المنصور، لولا دعوى عدم شمول دليل الصاع لمثل اللبن، إلّا بفحوى الأقط، وهي ممنوعة. وحيث لا يتم عدم الفصل بينها، فيرجع في الزائد عن المتيقن في اللبن إلى البراءة. والله العالم.

* * *

وأما تعيين جنس المخرج في زكاة الفطرة، فظاهر المصنف تخصيصه بالأجناس السبعة، وعن الدروس نسبة ذلك إلى الأكثر^(٤). وحكي عن بعضهم القول باختصاصه بالأربعة الاولى، وعن آخر ضم اللبن إليها. ونسب الى المشهور جواز اخراج القوت الغالب، وهل المدار حينئذٍ على ما

(١) وسائل الشريعة ٦: ٢٣٣ باب ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث ١٢-١٤.

(٢) بل النص وارد بخصوصه. راجع وسائل الشريعة ٦: ٢٣٧ باب ٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٣.

(٣) وسائل الشريعة ٦: ٢٣٧ باب ٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٥.

(٤) الدروس: ٦٦.

عليه بنو نوع الانسان، أو نوع أهل قطره، أو بلده، أو شخصه، وجوه بل أقوال. ومنشأ الخلاف اختلاف أخبار الباب، المشتملة بعضاً على أجناس مخصوصة^(١)، وبعضاً على ما يغذون عيالهم^(٢)، وفي ثالث: «قوت أهل بلدك»، ثم فصل بأن أهل مكة واليمن كذا، وأهل الشام كذا، وأهل طبرستان كذا، وأهل خراسان كذا، وأهل مرو والري كذا، وأهل مصر كذا^(٣).

وظاهر صدرها الاكتفاء بغالب قوت البلد، وذيلها غالب قوت القطر. وظاهر الخبر الأول كون المدار غالب قوت الشخص، كما هو ظاهر قوله: «كل من اقتات قوتاً فعلياً أن يؤدي من ذلك القوت»^(٤). كما أن الظاهر مما اشتمل على الاجناس المعهودة كون المدار عليها، سواء كان قوت الغالب منها أم لا.

وحينئذ لا تخلو النصوص -بدواً- عن نوع تهافت، كما لا يخلو المقام عن دوران الأمر بين حمل المطلقات -في عنوان «غلبة قوت القطر»- على الغالب من ملازمته لقوت البلد، الملازم لقوت الشخص، فيكون تمام المدار على هذا الأخير، كما هو ظاهر الروايتين. وان اختلاف الأجناس أيضاً منزل على اختلاف البلدان أو الاقطار، من غلبة كل قطر أو بلد في جنس من الأجناس المزبورة، بلا أخذ لظهورها في كون العناوين المزبورة باطلاقها هي المدار. أو الأخذ بظهور العناوين، وحمل قوت الغالب على الاستحباب والفضيلة، كما هو الشأن في التمر والزبيب؛ للنص الوارد في التمر بأنه أفضل،

(١) وسائل الشيعة ٢٣١: ٦ باب ٦ من أبواب زكاة الفطرة.

(٢) وسائل الشيعة ٢٣٨: ٦ باب ٨ من أبواب زكاة الفطرة حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٣٨: ٦ باب ٨ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٣٩: ٦ باب ٨ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٤.

معللاً بأنه أسرع منفعة^(١)، الساري ذلك في العنب أيضاً.

أو جعل المدار -بمقتضى ذيل الرواية- على غلبة قوت القطر، وجعل صدرها منزلاً على غلبة ملازمة البلد للقطر، كما أنّ غلبة قوت الشخص أيضاً منزل على الغالب، من ملازمته لقوت بلده الملازم لقطره.

أو الأخذ بصدرها، وجعل المدار على قوت البلد وأنّ غلبة الأقطار والشخص منزلان على الغالب، من ملازمتها لقوت البلد، بضميمة حمل اختلاف الأجناس على اختلاف البلدان في أقواتهم.

وحينئذٍ يمكن منع الاطلاق في العناوين المخصوصة، فيكون أردأ المجموع الجمع الثاني، فيدور الأمر بين المحتملات الثلاثة من كون المدار على قوت البلد أو القطر أو الشخص. وحيث لا ترجيح لقابلية تنزيل اطلاق كل واحد على الغالب، فلا محيص -في مورد الاختلاف- عن اختيار القيمة.

ومع تباين المبدل والشك في مسقطية أقل القيم، يجب اختيار الأكثر، تحصيلاً للجزم بالفراغ.

نعم لو كانت الذمة من الأول مشغولة بالقيمة، بمعنى تعلق حق الفقير بمالية الأجناس المزبورة، نظير ارث الزوجة من العقار، كان الاجتزاء بالأقل صحيحاً؛ لأنه المتيقن، وتجري البراءة عن الزائد.

لكن ليس الأمر كذلك جزمًا، بل القيمة مسقطه لما في الذمة من الأجناس المتباينة، فلا محيص عن تحصيل الجزم بالبراءة، ولا يكون ذلك إلا باعطاء قيمة الأكثر.

* * *

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر وجه مصير المصنف إلى الجمع الثاني الذي

(١) وسائل الشريعة ٦: ٢٣٤ باب ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث ١٥.

أشرنا إليه، حيث قال: (وأفضلها التمر، ثم الزبيب، ثم ما يغلب على القوت) بعد التصريح بالاجتزاء بالأجناس السبعة مطلقاً. وقد عرفت أنه مبني على قوة اطلاق أدلة الأجناس المزبورة، على وجه يصلح لحمل القوت الغالب على الفضيلة، غاية الأمر مؤخراً عن التمر والزبيب؛ للنص. وقد عرفت أيضاً أنه في غاية الاشكال، كالأشكال في تأخر رتبة الزبيب عن التمر، لتساويهما في العلة المنصوصة.

* * *

(ويجوز اخراج القيمة) حتى مع التمكن من العين، كما هو معقد الاجماعات، بل واطلاق النصوص أيضاً^(١)، إنما الكلام في أن المعتبر في القيمة هل هو خصوص الدرهم كما في بعض النصوص^(٢)، أو يتعدى إلى الدينار أيضاً، بمقتضى التعليل الوارد في رواية اسحاق: من أن ذلك انفع لهم^(٣)، أو مطلق ما يصلح أن يقع بدلاً مالياً، كما هو الظاهر من اطلاق القيمة في بعض النصوص^(٤)، وجوه.

والمشهور على الأخير أخذاً بالاطلاق المزبور، وحمل السابقة على الفضيلة. ويمكن منع الاطلاق، لمعهدية الأثمان في التقويمات، بحيث يمكن أن تكون هي المتيقنة في مقام التخاطب، نعم لا بأس بمطلق القيم عند تراضيها؛ لأن الحق لا يعدوهما، كما لا يخفى.

* * *

(ويجب أن يخرجها عن نفسه وعن من يعوله، من مسلم وكافر،

(١) وسائل الشيعة ٢٣٩:٦ باب ٩ من أبواب زكاة الفطرة.

(٢) وسائل الشيعة ٢٣٩:٦ باب ٩ من أبواب زكاة الفطرة حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٤١:٦ باب ٩ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة ٢٤١:٦ باب ٩ من أبواب زكاة الفطرة.

وحر وعبد، وصغير وكبير، وإن كان متبرعاً بالعيلولة) كالضيف ونحوه؛ لما في النص: الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه، فيحضر يوم الفطرة، يؤدي عنه الفطرة؟ فقال: «نعم، الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر أو انثى، صغير أو كبير، حر أو مملوك»^(١)، وفي نص آخر: «وعبده النصراني»^(٢).

ولا ينافيها ما ورد من نفي الفطرة عن المتكلف في الانفاق على غيره^(٣)، لإمكان تنزيله على صورة عدم صدق العيلولة، إذ الانفاق أعم من العيلولة. بل ربما تكون العيلولة أيضاً من جهة أعم من الانفاق الفعلي، ولا أقل من طرح اطلاق هذه الرواية، الموهن لسندها أيضاً، بوجه لا تصلح معارضة لما جعل المناط هي العيلولة.

كما أنّ تفسير العيلولة في بعض النصوص بمن تجب نفقته^(٤) لا يقتضي التخصيص، بعد تصريح الرواية السابقة في تطبيق العيال على الضيف. وأيضاً فإنّ تطبيق عنوان «العيال» على واجبي النفقة، يكشف عن أنّ وجوب اخراج فطرتهم على المكلف إنما هو بعنوان العيلولة، لا بعناوين أخرى، من الزوجية والبنوة ونحوهما. وحينئذٍ فما ورد في بعض النصوص بهذا العنوان، منزّل على الغالب من كونهم عيالاً، فلا طريق حينئذٍ لاثبات الفطرة عن قبل العناوين المخصوصة.

وحينئذٍ فالمدار التام هو صدق عنوان العيلولة، فما لم يصدق - حتى على الزوجة والابن والأب - هذا العنوان، لم يجب اخراج الزكاة عنهم، ومع الصدق

(١) وسائل الشريعة ٦: ٢٢٧ باب ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٢.

(٢) وسائل الشريعة ٦: ٢٢٩ باب ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٩٠٣.

(٣) وسائل الشريعة ٦: ٢٢٧ باب ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٣.

(٤) وسائل الشريعة ٦: ٢٢٨ باب ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٤.

يجب، وإن لم ينفق عليهم فعلاً لنشور وغيره، بناءً على إمكان تصور العيولة مع عدم الانفاق.

* * *

ثم أنّ المدار في صدق العيولة هو العرف، فربما تتحقق في زمان يسير، ولا يلزم امتداد زمان طويل. وقد ورد النص في المولود ليلة العيد: انه «ليست الفطرة إلّا على من أدرك الشهر»^(١)، ومعهودية وجوبها عن مولود يدرك الشهر، ومعلوم أنّ الوجوب حينئذ لا يكون إلّا بمناط العيولة جزماً، فيكشف ذلك عن أنّ مثل هذا العنوان مما يكفي في صدقه الاتصاف آنأ ما.

نعم لو أشكل في اطلاق مفهوم النص المزبور من تلك الجهة، وشك في دخل مضي أمد في صدق عنوان العيولة، فلا بد من مراعاة مضي زمان، وإلّا فالمرجع هي أصالة البراءة، كما لا يخفى.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر أنه لا يبقى مجال لجريان النزاع في تحديد مفهوم الضيف، بعد ما لم يكن لهذا العنوان بخصوصه مدخلة في الحكم، إلّا أن يكون تحرير محل النزاع ناظراً الى جهة الملازمة لتشخيص حيثية العيولة، وذلك أيضاً لولا الاطلاق في رواية المولود، حسبما عرفت، وإلّا فلا مجال لأمثال هذه التشكيكات في تحديد مفهومه. والله العالم.

* * *

فرع: لو كان مملوك في عيولة اثنين، فمقتضى ظهور هذا العنوان في الاقتضاء بمقدار ثبوته، هو اخراج فطرته عليها بنسبة ما يملكه وينفقان عليه؛ لحكم العرف بأنّ الفطرة تماماً أو بعضاً تابعة لصدق العيولة كذلك. ولا ينافية ما في بعض النصوص: «وإن كان لكل انسان منهم أقل من

(١) وسائل الشريعة ٢٤٥:٦ باب ١١ من أبواب زكاة الفطرة حديث ١.

رأس فلا شيء عليهم»^(١)، إذ من الممكن تنزيله على صورة انصراف العيلولة رأساً عن مالك الأقل، ولو من جهة اعتبار العرف نحو خصوصية لمالك الرأس ليست لغيره.

كما أنه لا مجال أيضاً للمصير إلى عدم شيء على المعيلين، نظراً إلى عدم الانتساب التام إلى واحد، ليكون موضوع الفطرة، إذ فيه: انه مصادرة على المطلوب، فالتحقيق ما ذكرنا من التوزيع، كما مر نظيره في مسألة السيج والدوالي، فراجع، والله العالم.

تنبيه: كل من تجب فطرته على الغير-بعنوان العيلولة- لا تجب على نفسه؛ لظهور «لا ثنيا» في نفي التعدد عن قبل سبب واحد، سواء على الواحد أم على اثنين.

* * *

وفي كون الفطرة على المعيل من قبيل التحمل عن الغير، أو كونه تكليفاً متوجهاً إليه بدوياً، وجهان. لا يبعد الأول؛ لظهور قوله: «عن كل شخص صغير أو كبير» في كونه من باب التحمل، مضافاً إلى قوله: «ليست الفطرة إلا على من أدرك»، الظاهر في كونها على نفس المولود بدوياً، فيتحملها عنه معيله.

ولا ينافي ذلك كون الصغير غير مكلف رأساً؛ لأنّ دليل رفع القلم لا ينظر إلى مثل هذا الثبوت غير المستقر عليه، إذ ليس في وضع هذا المقدار خلاف امتنان في حق الصغير.

ونظيره ما دل على نفي الفطرة عن اليتيم^(٢)، إذ هو أيضاً منصرف إلى

(١) وسائل الشيعة ٦: ٢٥٤ باب ١٨ من أبواب زكاة الفطرة حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٢٢٦ باب ٤ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٢ و٣.

الفطرة المستقرة، كما هو الشأن في نفيها عن الفقير، بحيث لا ينافيه تحمل من اضافه أو أعاله.

* * *

لو كان العيال والمعيل كلاهما فقيرين، لا تجب الفطرة على واحد منها؛ لسقوط استقرارها بالفقر في كليهما.

ولو كان المعيل غنياً تحمل عن عياله مطلقاً.

ولو كان المعيل فقيراً وكان عياله أغنياء، قيل باستقرار الفطرة عليهم بشروطها من العقل والبلوغ وغيرهما؛ لأنّ عموم «من أدرك الشهر» يقتضي ثبوتها مطلقاً، غاية الأمر أنّ دليل تحمل المعيل يرفع استقرارها، وأما مع فرض عدم وجوبها عليه بسبب فقره، فيبقى ظهور «من أدرك» موجباً لها على العيال أنفسهم.

أقول: لا يخفى أنّ لازم ذلك: اما وجوب الفطرة على الصغير والفقير مستقرة، عليهما في فرض اعسار المعيل بالتقريب المتقدم، أو عدم وجوبها على المعيل بنحو الاستقرار أيضاً مع غناه، وكلاهما باطل.

تقريب الملازمة: انه لو أغمض عن دليل مانعية الصغر والفقر، كان مقتضى الجمع بين دليل «التحمل» وعموم «من أدرك» هو استقرار الفطرة عليهما عند عدم التحمل، كما هو الشأن في العيال الغني مع فقر المعيل. وان لم يغمض عن الدليل المزبور، فلا فطرة مستقرة عليهما، كي يتحمل عنها معيلهما حتى مع غناه، إذ مرجع تحمله عنها اشتغال عهده بما اشتغل عهدها به، والمفروض أنّ عهدها غير مشغولة بالفطرة المستقرة كي ينفي استقرارها بتحمل غني، بل حسب الفرض -مع قطع النظر عن تحمل الغير أيضاً- لا استقرار عليهما، فلا يتحمل المعيل الغني إلا هذه الفطرة غير المستقرة، ولازمه عدم وجوبها المستقر على المعيل الغني، وكلا المحدثين مما لا يلتزم بهما أحد.

وعليه فلا محيص إما من دعوى التحمل مطلقاً، غاية الأمر أنه لا يجب على المعيل الفقير دفعها، لا عن نفسه ولا عن غيره، ولازمه كون دليل الصغير والفقير ناظراً الى نفي وجوب الأداء تكليفاً لا وضعاً، فيصير بالنسبة إليهما من قبيل الزكاة المستحبة. نعم مع كونها عيالاً على الغير، لا وضع عليها أيضاً، فلا يتحمل غيره ولو كان فقيراً.

أو يلتزم بعدم ثبوت الفطرة على الفقير والصغير رأساً، وأنّ خطاب الفطرة متوجه إلى المعيل بدوياً، وأنّ المراد من الفطرة عليهم هو نحو توسعة في مفهوم «على» ولو يجعل مفادها راجعاً الى سببيتها للثبوت على المعيل.

وعلى كلا التقديرين لا وجه لوجوبها على العيال الأغنياء مع فقر المعيل، إذ مرجع الوجهين إلى رفع اليد، إما عن ظهور دليل النفي عن الفقير في نفي الوضع، بصرفه الى التكليف، مع ابقاء ظهور دليل التحمل في الوضع بحاله، حتى في المعيل الفقير بالنسبة الى عياله مطلقاً.

أو الأخذ بظهور دليل النفي في نفي الوضع أيضاً، ولازمه الالتزام بتوجه الخطاب بالفطرة الى المعيل بدوياً بلا تحمل. ولازم كل واحد عدم الوجوب على الأغنياء أيضاً عند فقر معيلهم، وإلا فلا محيص عن الوقوع في أحد المحذورين، وهو كما ترى.

* * *

ثم إنّ في قابلية زكاة الفطرة للنيابة كلاماً آخر، إذ بعد كونها من العبادات فمن المحتمل عدم قابليتها للتسيب، كما هو شأن كلية العبادات. ومع الشك في هذه القابلية، فأدلة الوكالة قاصرة الشمول لمثلها، إذ هي إنما تجري في المحل القابل لا مطلقاً. ولذا قلنا بأنّ الأصل في العبادات عدم مشروعية الوكالة والنيابة، إلّا ما خرج. فلا يقاس المقام بباب الدين القابل لاستنابة الغير عن المديون في وفاء دينه، ولو من مال نفسه، وعليه فلا يُجتزأ

بأداء الغير من مال المتبرع عنه، فضلاً عن مال نفسه، أو إذا لم يكن باذنه. هذا هو طبق القواعد الأولية في كلية العبادات.

لكن قد ورد النص على جواز النيابة في المقام، مثل رواية جميل المشتملة على أمر الرجل عياله فيعطون عنه وهو غائب^(١)، وهذا النص مختص بصورة الاذن. وفي التعدي عنه الى غير هذه الصورة، أو بالخراج من مال النائب، اشكال. اللهم إلا أن يدعى بأن الرواية مسوقة لبيان مشروعية النيابة، بلا التفات إلى خصوصية كون المعطي من ماله أو من مال المنوب عنه، نعم في التعدي إلى غير هذا المورد اشكال، فيقتصر في خلاف الأصل على المتيقن، والله العالم.

* * *

(وتجب فيها النية) بلا خلاف؛ لارسالهم عباديتها في المسلمات، ومعه لا ينظر إلى أصالة التوصلية عند الشك في العبادية - على المختار - فضلاً عما قال بأصالة التعبدية.

ولا اشكال في تكليف الكافر بها وإن لم يصح صدورها منه؛ لعدم صلاحية عمله للمقربة، كما هو الشأن في الجاهل المقصر في باب الصلاة في الدار المغصوبة. نعم بعد الاسلام يجب عنه ما سلف بالتقريب المتقدم في زكاة المال، مضافاً الى ما ورد من سقوطها عن نصراني أسلم ليلة الفطر^(٢).

* * *

(و) يجب (ايصالها الى مستحق زكاة المال) من الأصناف الثمانية، وعمدة الوجه اطلاق الآية، وظهورها لبيان مصرف الزكاة، مطلقاً مالية

(١) وسائل الشريعة ٦: ٢٥٤ باب ١٩ من أبواب زكاة الفطرة حديث ١.

وسائل الشريعة ٦: ٢٤٥ باب ١١ من أبواب زكاة الفطرة حديث ١.

كانت أم بدنية.

ولا يعارض هذا الاطلاق في الآية الكريمة بما ورد من أنّ زكاة الفطرة للفقراء^(١)، أو للمسلمين وإن لم تجد مسلماً فستضعفاً^(٢). وقد تقدّم أنّ المراد من المسلم هنا هو المؤمن الموالي لأهل البيت عليهم السلام بقرينة هذه الرواية، إذ هذه النصوص - كنصوص جعل زكاة المال لفقراء الشيعة - ناظرة الى الجعل لهم أولاً وبالذات، فلا تنافي تعيين مصرفها في أمور خاصة، التي منها المؤلفة والعاملون، ولذا قلنا بأنّ ولاء المصرف في الرقاب للفقراء.

نعم لو قيل بانصراف الآية إلى زكاة المال، لم يكن وجه لما ذكرنا، غير أنّ الانصاف هو عدم الانصراف، ومن ثم ذهب المشهور إلى أنّ مصرف زكاة الفطرة هو مصرف زكاة المال.

لكن قد يشكل في عصر الغيبة في تحقق مصرف المؤلفة، لسد باب الجهاد، لو لم نقل بشموله للدفاع أيضاً.

* * *

وعلى أي حال، كان مقتضى الخطاب بايتاء الزكاة، هو جواز تصدّي المكلف بنفسه لا يصالها إلى محالها (و) إن كان (الأفضل صرفها إلى الامام)؛ لما في خبر ابن راشد: سألته عن الفطرة لمن هي؟ قال: «للامام»، وفي ذيله: «لا بأس بأن تعطي وتحمل ثمن ذلك ورقاً»^(٣)، بحمل الذيل على التخيير بين إعطاء نفسه أو حمل قيمته الى الامام.

(ومع غيبته) - عجل الله تعالى فرجه الشريف - تصرف (الى المأمون من فقهاء الامامية) على اشكال في ثبوت ولايتهم على مثل ذلك في زمان

(١) وسائل الشيعة ٦: ٢٤٩ باب ١٤ من أبواب زكاة الفطرة.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٢٥٠ باب ١٥ من أبواب زكاة الفطرة.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ٢٤٠ باب ٩ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٢.

الغيبة؛ لعدم وفاء العمومات بها، ولم يثبت أنها من شؤون قضاة الجور، ولا كونها - مع تمكن المكلف نفسه من الأداء - من الحسبيات، نعم لو ثبت ذلك أمكن دعوى تحقق مقدمات الحسبة فيها، ولازمه حينئذٍ مرجعية الفقيه، لكن أنى لنا باثباته.

* * *

(ولا يعطى الفقير أقل من صاع) على المشهور؛ للمرسلّة المنجبرة^(١)، وفي قبالتها رواية اسحاق، وفي ذيلها: الأمر بتفريقها و «أنّه أحبُّ إلي»^(٢). ويمكن الجمع بحمل كل منها على دفع توهم تعيين مقابله، فيتخير في ذلك لولا ضعف خبر اسحاق^(٣) باعراض المشهور عنه. وفي تكملة الاستاذ العلامة: جعل الصاع أحوط، وجعل جواز التفريق غير بعيد. وعمدة نظره إلى خبر اسحاق، وهو كما ترى.

وقد يحمل خبر اسحاق على صورة اجتماع الفقراء، بحيث لا تقي الزكاة لجميعهم لو وزعت عليهم بمقدار الصاع لكل واحد منهم، فتفرق حينئذٍ بينهم بما يفي للجميع. لكن ما ذكرناه من الجمع لعله أقرب، فتدبر.

* * *

(ولا حد لأكثره)؛ لقوله عليه السلام: «لا بأس أن تدفع عن نفسك

(١) وسائل الشيعة ٢٥٢:٦ باب ١٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥٢:٦ باب ١٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث ١.

(٣) هو: اسحاق بن المبارك، ولم يرد ذكره في توثيق الرجال، فكانت الخدشة في سند الرواية من هذه الجهة أولى من جهة الاعراض. فضلاً عن عدم منافاتها لما عليه الأصحاب على ما أوضحناه في التعليق المتقدم. قال الشيخ: ليس في الخبر - في قوله: «يفرقها أحب إلي» أن تفرق فطرة رأس واحد. ويحتمل أن يكون أراد: من وجبت عليه فطرة رؤوس، فإن يفرق ويعطي كل واحد منهم رأساً، أفضل من اعطائه لرجل واحد. وعلى هذا التأويل لا تنافي بين هذا الخبر والخبر الأول. التهذيب ج ٤ ص ٨٩-٩٠.

وعمن تقول الى واحد»^(١)، مضافاً الى الاطلاقات، لولا دعوى اهمالها من هذه الجهة. لكن فيها -بعد تكاثرها وتعاضدها- كمال تأمل، والله العالم.

* * *
(ويستحب اختصاص القربة بها، ثم الجيران)؛ لقوله في النص:
«لا صدقة وذو رحم محتاج»^(٢).

وفي آخر: «الجيران أحق بها»^(٣).

وفي ثالث: «اعطهم على الهجرة في الدين والفقه والعقل»^(٤).

ولا يخفى أنّ ظاهر هذه الأخبار: استحباب الاختصاص بكل واحد من العناوين المزبورة، ومع اجتماعها في مورد يكون هو الأولى مطلقاً، وإلاّ فاجتمع فيه اثنان أو أكثر. وإلاّ فيقدم كل واحد من هذه العناوين على غير الواجد لها مطلقاً، من دون ترتيب بين نفس العناوين فيما إذا وجد هناك متعددون يتصف كل واحد منهم بعنوان واحد منها. وهذا هو ظاهر اطلاق المصنف، لولا مراعاة الأهمية عرفاً، على اشكال في تقديم ذي القربة على الفقيه؛ لأنّ هذا الأخير أهم من الجميع، حسبما يستفاد من مذاق الشرع المقدّس، ثم القريب ثم الجيران.

* * *

(ويستحب للفقير اخراجها)؛ للجمع بين النص النافي والنص المثبت، كما في خبر زرارة^(٥) وخبر القدّاح^(٦).

(١) وسائل الشريعة ٢٥٢:٦ باب ١٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٤.

(٢) وسائل الشريعة ٢٨٦:٦ باب ٢٠ من أبواب الصدقة.

(٣) وسائل الشريعة ٢٥٠:٦ باب ١٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٢.

(٤) وسائل الشريعة ١٨١:٦ باب ٢٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث ٢.

(٥) وسائل الشريعة ٢٥٥:٦ باب ٣ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٢.

(٦) وسائل الشريعة ٢٢٣:٦ باب ٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث ٢.

ويستحب له أيضاً ادارة فطرته بين عياله بأن يخرجها عن نفسه بالاعطاء إلى واحد منهم، ثم هو إلى الآخر، وهكذا. والمستند فيه موثقة اسحاق، المشتملة على هذا المضمون^(١)، فراجع والحمد لله أولاً وآخراً.

(الباب الخامس)

(في الخمس)

وهو- وفق مفاد النصوص^(١)- عوض عن الزكاة، جعل لآل محمد صلى الله عليه وآله، فمن منع شيئاً منه فهو ممن ظلمهم وغصب حقهم، بل وإن منكر الخمس في الاسلام- بلا شبهة- مكذب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وكان من الكافرين، ومع الشبهة في كفره اشكال.

نعم يمكن جعل انكاره طريقاً إلى اعتقاده، فيحكم بكفره من هذه الجهة ظاهراً وعليه يحمل اطلاق كلمات الأصحاب، لا أن لانكار المزبور موضوعية للكفر، حتى مع الجزم بعدم تكذيبه للنبي صلى الله عليه وآله في شيء.

ثم إن ملكية بني هاشم للخمس كملكية الفقراء للزكاة، بالمرتبة الخاصة المعهودة المتعارفة، غير المنافية لكونه أيضاً بمرتبة أخرى لله تعالى، كملكية السماوات والأرض، كما هو مضمون الآية والرواية. ولا تضاد بين هذه المراتب، كي لا يجتمع مجموعها في شيء واحد، كما نرى بالمشاهدة نظيره في العرف، من ملكية السلطان والرعية، الموجب كل منها أثراً خاصاً، من كون

(١) وسائل الشيعة ٦: ٢٥٥ باب ١ من أبواب قسمة الخمس.

خراج الأرض للسلطان، وأجرتها للرعية.

ويمثل ذلك ربما يجمع بين أخبار إباحة الطسق من الأراضي كلها، حتى في المفتوحة عنوة^(١)، وبين ما دل على التحريض على أداء أجرة الأرض المزبورة، كي يعمل بها في مصالح المسلمين^(٢)، بل من الممكن أيضاً الجمع بين كون هذه ملكاً للمسلمين مع عموم «من أحبب أرضاً» الشامل لها، الموجب للملكية مثل هذه الأرض أيضاً لمحبيها، بحمل كل واحد على مرتبة من الاختصاص، غير المنافية للمرتبة الأخرى منها. بلا احتياج إلى رفع اليد عن ظاهر جواز بيعها بالحمل على بيع آثارها.

وعمدة ما أوقعهم في الاشكال من جهة الجمع بين أمثال هذه النصوص، هو تخيلهم وحدة حقيقة الملكية، وتضاد فريدها في محل واحد. وقد عرفت أنّ اختلاف المراتب يرفع التضاد، بحيث يمكن الاجتماع في شيء واحد بمراتب متعددة. كما مثلنا لك في اجتماع ملكية السلطان لرقبة الأرض، المانعة لبيع الرعية إياها لسلطان آخر، وملكية الرعية لها المانعة لبيع السلطان إياها لغيرهم، كما لا يخفى.

* * *

(وهو واجب في غنائم دار الحرب) المأخوذة من الحربي باذن الامام بالقهر والغلبة، ويدل على القيد الأول مرسله الوراق - المنجبرة بعمل المشهور:-
«إذا غزا قوم بغير اذن الإمام فغنموا، كانت الغنيمة كلها للامام. وإذا غزا قوم بأمر الامام، كان للامام الخمس»^(٣). وعلى القيد الثاني ما في نص

(١) الكافي ٤٠٨:١ حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٦:٣٦٧ باب ١ من أبواب الفيء والأنفال حديث ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ٦:٣٦٩ باب ١ من الأنفال حديث ١٦.

آخر: «الخمس في خمسة أشياء - الى ان قال - المغنم الذي يقاتل عليه»^(١).
 واطلاق الخبرين - مضافاً الى قوله في رواية أبي بصير: «كل شيء»^(٢) -
 ثبوت الخمس في المنقول وغيره من الأراضي المفتوحة عنوة.

ولا يعارضها اطلاق ما دل على أنها للمسلمين، إذ نسبة هذا الدليل
 بالاضافة الى دليل الخمس، كنسبة ما تكفل لبيان الموضوع وحكمه، وان مثل
 هذا الخمس كالزكاة وسائر الأخماس واردة على ملك طائفة خاصة.

وتوهم انصراف عنوان «الغنيمة» عن مثل هذه الأراضي، لنقص في
 ملكيتها لهم. مدفوع جداً، بل ولولا الاجماع على عدم تعلّق الخمس
 بالأنفال، لكننا نقول بتعلقه بها، بلا معارضة كونها للامام. نعم ظاهر الرواية
 السابقة من تخصيص خمسها للامام، قبال تمامها عند عدم الاذن، ربما يشهد
 أيضاً لمدعى المجمعين.

بل من الممكن انصراف موضوع الخمس في الأدلة عن مثل ذلك؛ لعدم
 كونها من الغنائم المعهودة، الراجعة الى المسلمين. ولا فائدة خاصة بالامام،
 منصرفة الى ملكية الشخص بالملكية المتعارفة، لا بمثل هذه المرتبة من الملكية
 الثابتة للامام بما هو امام، فتأمل.

* * *

ثم أنّ مقتضى تقييد الغنيمة الخاصة بالواجدة للقيدين، يوجب جعلها في
 قبال سائر العناوين، وبخروجها عن موضوع مطلق الفائدة والأرباح، المعبر
 فيها اخراج مؤنة السنة، كما أنّ في صورة فقد قيد «الاذن» مع التمكن من
 الامام - بمقتضى خبر الوراق - يصير المغنم للامام. وعرفت ان الظاهر - بقرينة

(١) وسائل الشريعة ٣٤١:٦ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ١١.

(٢) وسائل الشريعة ٣٣٩:٦ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ٥.

المقابلة- كون الجميع للامام، بلا ثبوت خمس فيه. وفي شموله لصورة عدم أمره؛ لعدم التمكن منه، إما لغيبته أو لجهة أخرى، اشكال.

وحينئذ فقطضى حلية أخذ مال الحربي -وكونه فيئاً للمسلمين، الملحق به الناصب والباغي أيضاً- كون المغنم مال آخذه، ولا يدخل في الغنيمة الخاصة بل يشمله عموم مطلق الفائدة، المستثنى منها مؤنة السنة.

هذا كله مع فقد الاذن ووقوع المقاتلة، وأما لو كان الأمر بالعكس، بأن صولح مع العسكر المبعوث بأمر الامام قبل وقوع القتال، فهو أيضاً من الأنفال؛ لصريح رواية معاوية بن وهب^(١)، ورواية ابن مسلم^(٢).

ومن هذا القبيل أيضاً ما أخذ فداءً أو جزية أو غيلة أو سرية؛ لعموم «كل ماغنموا- في هذه الصور- فهو للامام يجعله حيث أحب».

نعم لو وقع الصلح مع السرية بعد الشروع في القتال واراقة الدماء، أو غنموا حين المقاتلة غيلة، على وجه يعدّ من لواحق القتال، فهو داخل في الغنيمة بالمعنى الأخص، فلا يلحظ فيها مؤنة السنة، لاطلاق الدليل.

وإن لم يكن هناك ارسال عسكر باذنه، فكل ماغنموا فهو للآخذين؛ لما ذكرنا، وفيه الخمس بعنوان الفائدة، المستثنى منها مؤنة السنة. ويؤيده قوله: «خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع اليها الخمس»^(٣).

وفي نص آخر: رجل من أصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة، فقال: «يؤدي خسنًا ويطيّب له»^(٤).

بناءً على حملها على ما قبل وقوع القتال، مع كون السرية مبعوثة من

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٦٥ باب ١ من أبواب الأنفال حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٦٥ باب ١ من أبواب الأنفال حديث ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٠ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٠ باب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ٨.

جانب خلفاء الجور بغير اذن الامام عليه السلام، وإلا فلو كان بعد نشوب القتال، كان لا بد أن يكون تمام الغنيمة للامام، وانه من باب تحليل ماله - عدا الخمس - للشيعه، فهو غير الخمس المعهود.

وهذا التوجيه أولى من حل الخمس هنا على الخمس المعهود، وكون السرية باذنه عليه السلام ليكون المغنم المعهود، إذ حينئذ لا يكون اختصاص للبقية بالآخذ، بل لا بد من تقسيمها بين جميع المجاهدين.

وعلى أي حال، لولا التوجيه المزبور، كان لا بد من طرح الرواية، بصريح نص الوراق المتقدم. اللهم إلا أن يحمل ذلك على صورة عدم التمكن من اذن الامام، لغلبة سلطنة الجائرين وشدة تقيتهم في عدم اظهار الأمر، إذ حينئذ - كما أشرنا - تكون الغنيمة ملكاً، وعليه خمس الفائدة.

* * *

ثم أنّ مقتضى صحيحة ربعي^(١) كون صفو المال من الغنيمة الخاصة للامام خاصة، وظاهر اطلاقها: كون ذلك من قبيل الانفال في عدم تعلق الخمس المعهود بها. وفي النص: «الامام يأخذ الجارية الروقة، والمركب الفاره، والسيف القاطع والدرع قبل أن تقسم الغنيمة»^(٢).

وفي آخر: ادخال قطائع الملوك، وانها خالصة للامام وليس للناس فيها سهم^(٣).

الهمم إلا أن يقال: أنّ مثل هذا اللسان لا ينافي شمول دليل الخمس، الثابت لمطلق الفائدة، ولم يشمل دليل الغنيمة الخاصة، بظهور خطابه في اغتنام الناس لهم، لا ما هو خاص بالامام. فلولا تنقيح المناط في النص

(١) وسائل الشيعه ٦: ٣٥٦ باب ١ من أبواب قسمة الخمس حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعه ٦: ٣٦٥ باب ١ من أبواب الأنفال حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعه ٦: ٣٦٦ باب ١ من أبواب الأنفال حديث ٦.

السابق في رواية الوراق - بقرينة التقابل - الشامل للمقام، ولا الاجماع على نفي الخمس في ماله عليه السلام مطلقاً، باطلاق معاهد الاجماع، لكننا نقول بخمس الفائدة فيها أيضاً.

نعم لو جعل الامام شيئاً من الغنيمة الخاصة في مصلحة من المصالح العامة، كان لازمه سقوط خمس الغنيمة المعهودة فيه. وأما خمس مطلق الفائدة على الآخذ فلا قصور في شمول الدليل له. وهكذا لا يبعد ثبوت الخمس في السلب، وفي الرضايح التي يجعلها الامام للنساء والعبيد، بدعوى دخولها في جعل الغنيمة في مصلحة خاصة، فكان جعله عليه السلام ظاهراً في خروج مثلها عن موضوع الخمس بعنوان الغنيمة المعهودة، وإن كان يشملها عنوان خمس مطلق الفائدة بعد مؤنة السنة.

كما أنّ في كل مورد يثبت الخمس بعنوان مخصوص - كالغنيمة والمعدن ونحوهما - لا ينافي ثبوته أيضاً بعنوان آخر، كعنوان الفائدة والربح ونحوه. اللهم إلا أن يقال: أنّ تخصيص الشارع عنواناً بالخمس يقتضي إلغاء جهة أخرى اذا كانت ملازمة للعنوان المزبور. وعليه فلا يشمله دليل مطلق الفائدة.

* * *

(و) مما يجب فيه الخمس (المعادن) بلا اشكال فيه فتوى في الجملة، ونصاً. ففي الصحيح: المعادن كم فيها؟ قال: «الخمس»^(١). وفي آخر: «ومن المعادن يؤخذ منها ما يؤخذ من الذهب والفضة»^(٢). وفي ثالث: التصريح بأن الملاحه من المعدن^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٣٤٣:٦ باب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣٤٢:٦ باب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٣٤٢:٦ باب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ٤.

لكن في الفقيه -بعد قوله: «وما الملاحه»؟ قال: أرض سبخة يجتمع فيها الماء فيصير ملحاً. فقال: «هذا مثل المعدن فيه الخمس»^(١)، ويمكن حمله على بيان المماثلة لمعدن الذهب والفضة، فيكون -من حيث المضمون- مثل الخبر السابق، فلا يستفاد منه خروج الملح منه، كي يحتاج الى الالتزام اما بتخطئة العرف في فهم المعدن، أو مغايرة الشرع لهم في المفهوم، وكلاهما بعيد.

* * *

وظاهر النصوص المزبورة كون الخمس ثابتاً في هذا العنوان بخصوصه، وإن لم ينطبق عليه عنوان الفائدة، فلا يستثنى منه مؤنة السنة، بل غاية ما يستثنى هو مؤنة اخراجه، بقرينة «الخمس بعد المؤنة»^(٢)، كما هو الشأن في خمس جميع العناوين الخاصة، بخلاف خمس الأرباح والفوائد، إذ في نصها «بعد مؤنتهم»^(٣) المنصرف الى مؤنة سنة الشخص الذي كان الغالب بصدد تحصيلها، فالفارق بين المقام وما يأتي هو خصوصية لسان دليل المؤنة كما لا يخفى^١.

ولو شك في شيء كونه معدناً، فأصالة عدم تعلق الخمس بعنوانه محكمة، لولا سبق حالة سابقة فيه، مع كون الشبهة موضوعية
ثم لا اشكال في اعتبار النصاب في المعدن. كما أنه لا اشكال في كون نصابه مثل نصاب الذهب في الزكاة، وهو ما بلغ عشرين ديناراً، على ما سيأتي.

* * *

ومقتضى عموم «الخمس بعد المؤنة» -بعد اجماله من حيث مؤنة السنة أو

(١) الفقيه ٢١:٢ حديث ٧٦.

(٢) وسائل الشيعة ٣٤٨:٦ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٣٤٩:٦ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ٣.

مؤنة الاستخراج- وجوب الاقتصار على مؤنة الاستخراج، في قبال الاطلاقات السابقة. ولا اشكال في هذا المقدار، إنما الكلام في أنّ اعتبار النصاب الآتي هل هو بعد اخراج المؤنة - كما يستفاد من صاحب الجواهر^(١) - أم لا؟

مقتضى التحقيق: أنّ دليل النصاب والمؤنة كليهما قيدان وردا على اطلاقات «الخمس في المعدن» في رتبة واحدة، فلا وجه لنظر أحدهما إلى الآخر، كي يكون في طوله وبعد اخراجه أو لا.

وحينئذٍ لا مقتضى للملاحظة النصاب بعد المؤنة، بل المال الموجود البالغ للنصاب، توضع عنه المؤنة ويخرج خمسة، فاخراج المؤنة إنما يقدم على اخراج الخمس، لا على اعتبار النصاب.

* * *

وأيضاً الظاهر من دليل النصاب اعتباره في المخرج باخراج واحد، ولو تدريجاً، فما دام مشغولاً بالاخراج يصدق عليه عرفاً انه اخراج واحد؛ لأنه عمل واحد تدريجي.

كما أنّ المدار في بلوغ المخرج، ما يكون ملكاً للشخص لا بما هو مخرج ولو بالشركة، إذ هو المناسب لتشبيهه بالزكاة، كما سيأتي في لسان دليل نصابه.

وأيضاً الظاهر كون ما يعتبر فيه النصاب ما هو موضوع الخمس، ومن المعلوم أنّ الموضوع هو طبيعة المعدن، السارية في كل فرد من أفراد المعدن. ولازمه كون النصاب أيضاً سارياً في جميع أفرادها، فلا يجدي بلوغ المخرج من المعادن المتعددة إلى حد النصاب المزبور.

نعم لو صدق على المخرج منه معدن واحد، يلاحظ فيه نصاب واحد، وإن كان المخرج منه أجناس مختلفة.

ولو اخرج من تراب المعدن خمسة لا يجزئ؛ لاحتمال اختلاف الجوهر فيه، لولا دعوى رجوع الأمر الى الأقل والأكثر، فالأصل براءة التكليف بالأكثر.

هذا أيضاً لولا تسالمهم على إلحاق باب الشبهة الموضوعية في المقام بباب الزكاة الوارد فيها النص بوجوب تسبيك الدرهم المغشوش لخراج الزكاة، الكاشف عن إيجاب الشارع الاحتياط في أمثال المقام في قبال الأصل المقتضي للبراءة عن الأكثر.

* * *

ثم المدار في الخمس، ما يخرج من المعدن من أصل الجواهر، فلوزادت قيمته لصنعة أو جهة خارجة عن الجوهر، فلا يتعلق به الخمس؛ لعدم مساعدة النص عليه كما هو ظاهر.

ولو أخرج به ناوياً اخرج الخمس من غيره، فع التضمنين وولايته عليه لا يكون عليه إلا خمس الأصل، والربح له، فيتعلق به خمس الأرباح. ومع عدم التضمنين أو عدم صحته، يتعلق حق السادة بالربح، بناءً على ولايته على التجارة في مالهم، وإلا فيحتاج أصل المعاملة أيضاً إلى إجازتهم كما لا يخفى.

* * *

هذا، وهل يعتبر في الخمس مجرد كونه من المعدن، ولو أخرج به غيره من حيوان أو غيره، أو كان لاجراجه ولو بالتسبيح دخل في وجوب الخمس؟ وجهان بل قولان، تابعان لتامة اطلاقات المعدن، من حيث كيفية الاخراج أيضاً، أو اهمالها من تلك الجهة. ولا يبعد الأخير.

نعم لو أخرج الأجنبي عن معدن الغير فأَمْضاه صاحبه، كان كتسبيبه من الأول.

ويعتبر في تملكه باخراجه سلطنته على اخراجه لنفسه، فبدونه لا يملك إلا المتسلط عليه، فعليه الخمس لا على المخرج.

ولو كان المعدن في الأراضي الخراجية، فالظاهر عدم اجراء حكم الأرضية على المخرج منها، بل الظاهر أنّ المخرجات عن معادنها بحكم كلائها مباحة لكل من تملك منها ولو كان كافراً؛ للسيرة. وإلا فتختص إباحة تملكها بالشيعة، ولكنه خلاف السيرة، من اجراء حكم الملك على ما أخرجه الكافر أيضاً.

اللهم إلا أن يدعى بأنه من باب تقرير ملكية ما يرونه ملكاً، كالخمر وثمر الخنزير، لا أنهم مالكين حقيقة، فلا دليل حينئذٍ لشمول دليل الإباحة واقعاً لغير الشيعة.

وعلى أي حال، لا مجال لاجراء حكم الأراضي على مثلها، بكونها ملكاً للمسلمين مصروفاً في مصالحهم؛ لقيام السيرة على خلافها، مضافاً إلى انصراف دليل الأراضي عن مثلها. وبذلك يحكم بملك الرقبة في المأخوذة من أرضها للأخذ، مع أنّ أراضيها من الخراجية، كما هو ظاهر.

ولا اختصاص في ثبوت الخمس بملك البالغ؛ للاطلاقات، بل الصبي لو حاز من المعدن شيئاً يملك ويتعلق به الخمس، وإن كان اخراجها من وظائف وليه، لكونه تصرفاً مالياً.

نعم لو كان المخرج غير مميز، فهو بمنزلة اخراج الحيوان لا يحكم بملكه؛ لعدم صدق الحيابة على فعله، فيملكه من حازه، وفي تعلق الخمس به مبني على المسألة السابقة، فراجع.



(و) منها (الغوص) بلا اشكال فيه أيضاً في الجملة نصاً وفتوى، وفي

بعض النصوص: اثبات الخمس في خمسة، وعدّ منها الغوص^(١).

وفي آخر: «ما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد، ومن معادن الذهب والفضة، اذا بلغ ثمنه ديناراً^(٢)». وظاهر هذه الرواية كون اطلاق فقراته في مقام البيان، بقريئة ذيلها. وظاهر الاطلاقات شمولها للغوص في الأنهار الكبير أيضاً. وفي شمولها للصغار اشكال؛ للانصراف، والظاهر أيضاً شمولها لصورة الاحتياج الى الآلات، أما لو أخرج منها بلا غوص فغير مشمول لها.

ومقتضى ذيل النص الثاني: اعتبار النصاب وبلوغ قيمته ديناراً، ولا ينافيه كونه في ذيل معدن الذهب والفضة، إذ الظاهر منه بيان نصابها من حيث كونه غوصاً، فلا ينافي صدق عنوان آخر اعتبر فيه شروط أخرى. ويؤيده أيضاً فهم الأصحاب، حيث اشترطوا فيه نصاب الدينار.

وحكم تعدد الاخراج والمخرج حكم المعدن، وأنّ ميزان وحدة اخراجه وتعدده بنظر العرف، وإذا انطبق على الغوص عنوان آخر من باب الاتفاق، يراعى الخمس في العناوين، كل بلحاظ ما فيه من الشرط من النصاب والمؤنة، وربما تحسب المؤنة على مجموع الجهتين؛ لأنه اخراج واحد، لا على كل واحد كما هو واضح.

ثم إنّ الغواص إن كان أصلاً فهو الممتلك، وإلا فالممتلك مستأجره. كما هو الشأن في مخرج المعدن.

والمتناول من الغواص لا يتملك إلا إذا كان ذلك قبل حيازته الكافي فيها مجرد قصدها، بلا احتياج إلى قصد تملك، بل الحيازة سبب للملكية

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٧ باب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٧ باب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ٢.

قهرراً. فما هو اختياري نفس حيازته، كما لا يخفى.

والمدار في الغوص على كون المال المأخوذ به متكوناً في الماء، لا واقعاً فيه من الخارج وإن كان الغائص بجيازته إياه يملكه عند صدق كونه بغرقه بحكم التالف.

نعم لو قذفه البحر ولم يأخذه أحد فهو لملكه؛ للنص الوارد بهذا المضمون، الممكن تطبيق النص على القاعدة بكلا شقيه، بدعوى أنّ صيرورته عند العرف بحكم التالف صار موجباً لسقوط اضافة الملكية، ولم يبق في البين إلاّ علة ضعيفة بالغة الى مرتبة ان تملك، ومثل هذه المرتبة مقتضية لعود الملكية حال عوده الى المالية، بخروجه في ظرف بقاءه على حاله، وإلاّ فلو تملكه أحد بالغوص قبل عوده الى الملكية لا يبق مجال لتأثير العلة المزبورة لعوده الى صاحب المال؛ لعدم قابليته حينئذٍ لعود الملكية السابقة إليه، بملاحظة وجود الحائل المزبور، وحينئذٍ لا يحتاج في تملك الغائص الى اعراض مالكة، كما هو مقتضى اطلاق النص أيضاً.

* * *

ثم أنّ اطلاقات الباب - خصوصاً بملاحظة اشتمال بعضها على الأمثلة المذكورة فيها - منصرفة إلى كون المخرج من الجواهر، وإلاّ فلو كان حيواناً فلا تشمله أدلة خمس الغوص.

نعم لو كان الجواهر في بطن حيوان، فإن كان ذلك من المعتاد فلا يبعد صدق الغوص عليه، مع كون الجواهر أيضاً متكوناً في بطنه، أو متكوناً في الخارج المعتاد بلع الحيوان له. ولو كان معتاده بلع جواهر من الخارج ثم يغط في الماء، ففي صدق الغوص حينئذٍ اشكال، فضلاً عما لا يكون معتاده ذلك، وكان ذلك من باب الاتفاق.

نعم لو كان بلع الحيوان على خلاف المعتاد من المتكون في البحر فالأقوى

صدق الغوص عليه، مع صدق استيلائه عليه، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ ما يعتاد خروجه بالغوص من العنبر فهو من الغوص، وما يؤخذ من وجه الماء فليس منه، ويومئ إليه النص المشتمل على العنبر في قبال الغوص^(١)، وعلى أي حال ففيه الخمس للنص المزبور.

وفي ثبوت نصاب الغوص فيما لا يصدق عليه الغوص اشكال، كما لا اشكال في الخمس فيه بعنوانه الخاص غير المحتاج إلى اخراج مئة السنة، إلّا إذا ادعي الاجماع على اعتباره فيما لا يصدق عليه أحد العناوين المخصوصة الأولى.

ومرجعه إلى عدم كون العنبر في قبال بقية العناوين التي فيها الخمس، بل بمجرد عدم صدق واحد منها لا بد أن يكون بعنوان الفائدة، ومثل هذا المعنى وإن أمكن أن يستفاد من فحوى كلماتهم، لكن ليس بنحو تطمئن اليه النفس، في قبال ظهور النص السابق في الخصوصية، مع عدم كون المأخوذ من وجه الماء بواحد منها، كما لا يخفى.

* * *

(و) منها (أرباح التجارات والصناعات والزراعات)، وغيرها من أنحاء التكمسات، ولو بجيازة المباحات، بلا اشكال فيه أيضاً في الجملة، إلّا من جهة شبهة اقتضاء أدلة اباحة الخمس اباحة هذا القسم في كل زمان. ولكن لا يخفى ما فيه، من أنّ أخبار الاباحة بين ما لا يشمل هذا القسم كسائر الأصناف، واختصاصها بالأراضي والمناكح وأمثالها الدخيلة في طيب الولادة وبين ما يشمل ذلك بل وغيره، ولكن كان من امام خاص، في زمان

(١) وسائل الشيعة ٣٤٧:٦ باب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ١.

مخصوص، لمصلحة خاصة شخصية، مع مطالبة الامام اللاحق له، خصوصاً صاحب عصرنا وإمام زماننا عجل الله فرجه وجعلني الله فداه، ولو فرض صدور التحليل منه أيضاً، كما في بعض النصوص، يكفيننا الشك في كون مطالبته، كما في نص آخر بعده أم قبله؛ لعدم حلّ مال إلّا من حيث ما أحلّه الله، فيكفيننا عدم ثبوت التحليل لها بالنسبة إلى زماننا فتأمل.

وتتمّة الكلام في محل آخر سيأتي عن قريب إن شاء الله، وكيف كان لا مجال لمثل هذه الشبهة في الخمس، كما صدر عن بعض الأعاظم.

وحينئذ يبقّى الكلام في أصل ثبوته، وهو ما لا شبهة فيه نصاً وفتوى، كما أشرنا إليه، كما أنّ الظاهر - من قوله الخمس أعلى ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصنائع وكيف ذلك؟ فكتب عليه السلام بخطه: «الخمس بعد المؤنة»^(١) - أنّ المراد من «ما يستفيد» كل ما تصدق عليه الفائدة المكتسبة والأرباح الحاصلة، بالتجارة أو الصناعة أو الزراعة وأمثالها، فلا يشمل منافع المستغلات ونماء الحيوانات غير الموضوعة للتجارة، ولذا لا يشمل العطايا المجانية أو المشتراة بمهابة، كل ذلك لانصراف عنوان الاستفادة عن مثله.

ولعل ذلك هو وجه تخصيص المشهور الخمس في هذا القسم بالأرباح المزبورة قبال المنافع المسطورة، ولكن ذلك لو ألغي ما ورد بعنوان «مطلق الفائدة» عن اطلاقه، إما بارجاعه الى ما ذكر، أو بطرحه سنداً باعراض المشهور. وإلّا فالمدار في تعارض المثبتين على الأخذ بالعنوان الأعم، مع عدم مفهوم للأخص، ولا ثبوت وحدة المطلوب في البين.

لكن الانصاف أنه على فرض انتهاء الأمر إلى هذه الدرجة أمكن أن

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٨ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ١.

يقال: المقام من باب وحدة المطلوب جزءاً، كيف ولو كان من باب تعدده يلزم تعلق خمسين بالأرباح، نظراً إلى انطباق العنوانين عليه، وليس كذلك جزءاً، ولازمه قهراً المعارضة بين العنوانين، ومرجعه إلى تقييد الاطلاق جزءاً، فيصير تمام المدار على الاستفادة المنوطة بكون الانسان بصدد تحصيلها شيئاً فشيئاً، بلا صدقها على ما هو حاصل لا بهذه الخصوصية.

نعم في النصوص: اثبات الخمس لارث لا يحتسب، وذلك شاهد كون المدار على الأعم، وأن ذكر الأخص من باب أحد المصاديق، لا لخصوصية فيه. لكن ليس سنده بمثابة لا يوهنه اعراض المشهور، وعليه فلا يقتضي قوة سند الأخبار المطلقة بنحو لا يصلح اعراضهم لو أنها شاهداً للتعدي، لمكان الجمع بالتقييد بأخبار الاستفادة، كما لا يخفى.

هذا، وحينئذٍ يشكل التعدي عن مصب كلمات المشهور في الحكم بإيجاب الخمس كما لا يخفى، وحينئذٍ فلو اشترى شيئاً للتكسب بنمائه فغلت قيمته، لا يكون الخمس في زيادة قيمته، وإن كان في نمائه الخمس؛ لأنه من مصاديق الاستفادة، وفاقاً للنجاة، حيث نفى الخمس عن أصله. وذلك أيضاً من الثرات بين الوجهين، كما لا يخفى.

* * *

ثم اعلم أنه بعد الجزم بتعلق الخمس بالفوائد المكتسبة أو مطلقاً على الوجهين، يبقى الكلام في مقامين آخرين:

أحدهما: انه ما المراد من الفائدة؟ بعد اختلافها من حيث الاضافة الى المعاملة الشخصية، أو الى المال المعد لطروء المعاملات عليها، أو الى السنة، بالنسبة الى ما كان له في رأس السنة من رأس المال، سواء كان ذلك بحدوثها في آخرها أو ببقائها الى الآخر، عند الحدوث في اثنائها، من دون ورود نقص عليها بانحطاط سوق، أو الجبر بضرر آخر حاصل من معاملة

أخرى، كيف ولو ورد عليها مثل هذه الطوارئ لما صدق عليه حدوث فائدة سنته، بل يصدق انه في هذه السنة لم يستفد شيئاً، وهذا بخلاف عنوان فائدة المعاملة أو غيرها، فإنه لا قصور في صدق حدوثها، غاية الأمر لا يصدق بقاؤها الى آخر السنة، كما لا يخفى.

وحينئذٍ فرما تترتب عليها نتيجة أخرى، وهو انه على المعنى الآخر لا يجب الخمس بمجرد ظهور الفائدة في أثناء الحول، مع احتمال الاحتياج إلى الجبر الحاصل في أثرائه، بل البراءة محكمة. ولا يثمر حينئذٍ استصحاب بقائها؛ لعدم صلاحيته لاحراز العنوان.

وهذا بخلاف المعنيين الأولين؛ لأنه بعد الجزم بحدوثه يستصحب بقاؤه إلى آخر السنة، فيجب فيه الخمس فعلاً، فله اخراجه حالاً ظاهراً إلى أن ينكشف الخلاف.

وحيث كان الأمر كذلك أمكن أن يقال: إنَّ عنوان الفائدة بعد اختلاف حقيقتها، باختلاف النظر في اضافتها، على وجه يمكن نفي أصل الوجود بنظر، واثباتها بنظر آخر، لا يبقى معه حينئذٍ مجال للأخذ باطلاق لفظها ويراد منها ما يصدق عليه الفائدة، ولو بنظر من الانظار؛ لأنَّ ذلك فرع احراز الاطلاق في كيفية النظر، وإلا فمع الاهمال من تلك الجهة، وكنا وصدق عنوان الفائدة، فلا بد أن يحمل اللفظ على ما كانت فائدة في جميع الأنظار، وذلك لا ينفك عن اعتبار السنة فيها أيضاً.

ولعله إلى ذلك نظر من التزم بعدم وجوب الخمس بمجرد ظهور الفائدة، لا أنَّ جواز التأخير لمحض الارفاق، إذ مثله يحتاج إلى دليل متقن، وبمجرد بنائهم على التأخير، مع احتمال كون نظرهم في وجهه ما ذكرناه، لا يصلح دليلاً على الارفاق المزبور، كما هو ظاهر.

واما المقام الثاني فنقول: انه لا اشكال في الكسر والجبر مع الخسارة على المختار في الجملة؛ لما عرفت من عدم صدق الاستفادة في هذه السنة مع طروء هذه الطوارئ.

كما أنه على الاحتمال الآخر أيضاً يمكن الالتزام بالجبر المزبور، وان لم يكن وجهه بذلك الظهور؛ لتوهم صدق فائدة المعاملة أو الربح الزائد عن رأس المال بظهورها، بلا اضرار الخسارة به، بأن يقال: إنه لا اشكال في أنّ الظاهر من قوله «الخمس بعد المؤنة» كون موضوع الخمس ما هو مخرج المؤنة، ومن المعلوم أنّ الغرض من وضع المؤنة صرفها في شؤونه، ومثل هذا المصرف تدريجي وارد على عنوان الربح، المضاف إلى رأس المال.

وواضح أنّ الشيء إذا أخذ ظرفاً للأمر التدريجي لا بد أن يكون باقياً على عنوانه إلى آخر السنة، الذي هو أمد المؤنة التدريجية. ولازمه كون الفائدة الحاصلة التي هي موضوع للخمس، باقية الى آخر السنة على عنوانها، ولازمه عدم وجود خسارة محتاجة إلى جبرها، وإلا فلا يصدق بقاء الفائدة المزبورة على عنوانها، خصوصاً لو كان ذلك بانحطاط القيمة السوقية وأمثاله.

وبالجملة لا اشكال في الجبر المزبور في الجملة على أي تقدير، وإنما الكلام في تحديد الخسارة المحبورة، من أنه أي مقدار منها يجبر بالفائدة؟

فنقول: لا اشكال في أنّ الفائدة بعدما كانت عبارة عن الزيادة بالقياس إلى رأس المال، فلا شبهة في أنّ حفظ هذا العنوان فرع حفظ المال المقيس عليه بتمامه، وملاحظة شيء زائد عنه.

وحينئذٍ فهذا المال المقيس عليه الزيادة تارة يكون تمام ما يملكه. واخرى ما أعده للتكسب: وذلك تارة يكون المعد له بتمام أنواع تكسبه من تجارة وزراعة وسقاية، وأخرى يكون المعد له بنوع من التكسب كالتجارة بأي صنف منها أو زراعة كذلك مثلاً.

وثالثة يكون المعد لصنف من كل نوع كتجارة الترياق مثلاً، أو زراعة الحنطة مثلاً.

فعلى الأول فلا بد من جبر كل خسارة واردة عليه في السنة من أي جهة. وعلى الثاني لا بد من جبر الخسارة الواردة عليه من أنواع تجارته. وعلى الثالث لا بد من جبر الخسارة الواردة من قبل صنفه فقط دون سائر أنواعه، لكونها أجنبية عن هذا المال الملحوظ فيه زيادة سنته. وحيث كان الأمر كذلك فنقول: انه بعد ما ورد بأن الخمس في كل فائدة، فالمرجع في وحدة سنخ الفائدة وتعددتها حكم العرف، ومن المعلوم أنه حاكم بتعدد الفوائد عند تعدد أنواع التكسب، من التجارة والزراعة وغيرهما، ولا يرى تمام ما يملكه شيئاً واحداً، والزيادة بالقياس إليه من أي جهة فائدة واحدة.

نعم يبقى الكلام في أن العرف يقتصر في حكمهم بتعدد الفوائد على صورة تعدد أنواع التكسب، أم يرون تعدد أصناف كل نوع أيضاً موجباً لتعدد عنوان الفائدة، الواقعة موضع ثبوت الخمس، بعد الجزم بعدم حكمهم أيضاً بتعدد الفائدة المضافة الى رأس المال بلحاظ تكرر استفاداته، من صنف واحد وتعدد وجوداتها في المعاملة الشخصية، الواردة على المال الواحد في صنف من أصناف التجارة مثلاً، بل يحكمون بأنه فائدة واحدة حاصلة باستفادات متعددة، لا أنه فوائد متعددة.

ففي الحقيقة التعدد بنظرهم في هذه الصورة ملحوظ في الاستفادة المتعلقة بفائدة واحدة، لا في نفس الفائدة. وهذا بخلاف القسم السابق الراجع الى اختلاف النوع، وإنما الكلام في فرض اختلاف الصنف من أنه من قبيل اختلاف النوع، الموجب لصدق تعدد الفائدة، أو من قبيل اختلاف المعاملات الشخصية في صنف واحد، الموجب لملاحظتهم التعدد في

استفاداته، لا فيما تتعلق به الاستفادات.

وحيث بلغ الأمر هذا المقام أمكن أن يقال: انه مع امكان دعوى عدم ملاحظة العرف تعدد الأصناف مناطاً لتعدد الفائدة، فلا أقل من الشك فيه. وبعد ذلك يشك في صدق فائدة السنة، مع احتمال الاحتياج الى الجبر المزبور، وعليه - فعلى المختار - كان مجرى البراءة.

نعم على المسلك الآخر قد يتوهم استصحاب بقاء شخص هذه الفائدة الفعلية حتى مع الجزم بورود خسارة في صنف آخر من المعاملات. ولكنه في غير محله؛ لأن منشأ التشكيك المزبور إذا كان من جهة الشك في كيفية اعتبار العرف، فتكون الشبهة فيه من قبيل الشبهات المفهومية، المردد أمرها بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع.

والاستصحاب غير جار في أمثالها؛ لعدم تعلق الشك بما له الأثر واقعاً، من بقاء ما هو فائدة في اعتبارهم واقعاً كما لا يخفى. فكأن ما نحن فيه نظير استصحاب الفرد المردد بين الزائل والباقي، فراجع وتأمل فيه بعين الدقة، وإن كانت المسألة حينئذ لا تخلو عن اشكال، ولو من جهة عدم اطمينان النفس بأحد طرفي المسألة، فلا بد أن يحتاط بأداء الخمس وعدم ملاحظة الجبر بالخسارة حينئذ، كصورة اختلاف الأنواع، خصوصاً بناءً على تمامية الاطلاقات، فإنه لا بد أن تكون مرجعاً مع الشك في المخصص المجمل مفهوماً، كما لا يخفى.

هذا، نعم قد يتوهم احتساب هذه الخسارات الحاصلة حتى في نوع آخر من التكسب، بل وفي الأموال الأخرى أجنبية عن مرحلة تكسبه رأساً، كخراب داره وأمثاله، فضلاً عن الخسارة الحاصلة في صنف آخر من المؤن المستثنات.

ولكنه توهم فاسد، إذ المدار في المؤنة المزبورة على صرف المال في الجهة

المحتاج إليها في هذه السنة، لا مطلق الخسارة الواردة عليه على وجه يحتاج إلى جبره من أنحاء مؤنته، فما لم يصرف مالاً في ذلك لا يحسب من مؤنة هذه السنة، وإن كان محتاجاً إلى صرفه، خلافاً للجواهر، حيث جعل المناط فيها الاحتياج إلى صرفها، لا صرفها فعلاً^(١).

* * *

ثم إن المدار في السنة المضاف إليها المؤنة هل هو القمري أو الشمسي؟ بعد الجزم بكون المدار فيها هو تمام الشهر الثاني عشر، لا بدخول الحادي عشر، كما كان الشأن في الزكاة بنص خاص بلا تعد إلى غيرها.

ظاهر بعض الأعاظم من المعاصرين الأول، بل هو ظاهرهم جميعاً في باب الزكاة، وفي كل مورد يكون الحكم مترتباً على عنوان السنة.

لكن في خصوص المقام يمكن تقريب الثاني بأن مثل هذه اللفظة لم توجد في المقام موضوعاً للحكم كي يحكم -بقريئة سائر الموارد- على القمري منها، بل إنما استفيد ذلك من عنوان «المؤنة»، بملاحظة كون السنة غالباً ظرف تهيئتها. ومثل هذه السنة -خصوصاً بالنسبة إلى أهل الزراعة- خصوص الشمسي، الموجب لتجدد الزرع في دورتها، وهكذا بالنسبة إلى غير أهل الزراعة، المحتاجين لتهيئة مؤنتهم من سنة إلى سنة.

ولا أقل من الشك، فالاستصحاب يعين الثاني، لولا دعوى مرجعية اطلاقات «الخمس في كل فائدة» عند اجمال المخصص. وذلك أيضاً لولا دعوى التشكيك في موضوع الفائدة، على فرض الاحتياج إلى الجبر في الخسارة الواردة في المقدار المشكوك من الزمان على المختار.

نعم على غير هذا المبنى لا بأس بالتمسك بالعموم عند اجمال المخصص

مفهوماً، كما لا تخفى النكتة الفارقة بين المسلكين، من حيث مرجعية العموم حينئذٍ وعدمها.

* * *

ثم إنّ في المقام كلاماً آخر في تحديد بدء السنة، من انه من حين البناء على التكسب، أو حين ظهور الربح؟ وجهان.

مقتضى التحقيق أن يقال: إنّ المتبادر عرفاً سنة التكسب، المحتاج فيها إلى المؤنة، القابلة لجبر الخسارات السابقة، بالربح الموجود فيها. وإلاّ فلو كان المدار على سنة ظهور الربح لم يكن يتصور فيه جبر الخسارات السابقة، فاطلاق كلماتهم في جبر الخسارة السابقة واللاحقة أيضاً مؤيد لمذعانا.

ولكن مع ذلك في النفس تشكيك في هذا التعيين؛ لعدم مساعدة وجه صحيح عليه، خصوصاً مع أول الأمر فيه عند الشك الى البراءة عن وجوب أدائه، بناءً على المختار.

نعم على المسلك الآخر كان المرجع - مع اجمال المفهوم في المخصص - اطلاقات الباب، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ المؤن الحاصلة بأسبابها الخاصة، كالديون والكفارات والنذور وأشباهها، بعد مضي السنة، لا تكون محسوبة من السنة. فالاستطاعة الموجبة لمؤنة الحج لو حصلت في السنين المتمادية لا تحسب من مؤنة الحج إلاّ في السنة الحاصلة فيها تلك الاستطاعة، حتى من حيث خروج الرفقة وتخلية السرب، فلا يجدي حصول المالية المحضّة قبلها.

وذلك كلّهُ أيضاً لو كان المدار في المؤنة على مجرد الاحتياج إليها، وإلاّ فعلى المختار من اعتبار صرفها فعلاً، فلا تحسب مؤنة سنته إلاّ سنة صرفها لا سنة استطاعته.

ولو ذهب المال في أثناء الحول، ففي النجاة: لم يسقط وجوب الخمس. وهو مبني على كون موضوع الخمس فائدة المعاملات الشخصية، بلا اعتبار بقائها الى آخر الحول. وأن التأخير فيه لمحض الارقاق، وإلا فلا وجه لوجوبه مع عدم بقاء الربح على وصف ربحيته إلى آخر الحول، بل ولازم هذا المسلك عدم جبر الخسارة بربح المعاملات، وقد عرفت ما فيها كما لا يخفى.

* * *

هذا، ولو زاد ما أعده مؤنة عن حوله وجب الخمس؛ لكشف الزيادة عن خروجها عن موضوع المؤنة ودخولها في موضوع الخمس. نعم لو كانت العادة على البقاء، كالفرش والظروف وأمثالهما، فيحسب جميعها من المؤنة السابقة، فلا يجب الخمس فيها، بل السيرة أيضاً على عدم احتسابها في كل سنة، كما لا يخفى.

* * *

ثم إن الظاهر من قوله: «الخمس بعد المؤنة» كون مخرج المؤنة هو مخرج الخمس، ولازمه كون مخرجها الفائدة المتعلق بها الخمس المزبور، فلا تكون الأموال الأجنبية عن موضوع الفائدة مخرج المؤنة. نعم بالنسبة إلى فوائده المتعددة، ولو بتعدد نوع تكسبه، كان الجميع مخرج المؤنة. وحيث انه لا يستثنى من المجموع إلا مؤنة واحدة، فلا محيص إلا من التوزيع على جميعها، حذراً من الترجيح بلا مرجح، كما هو الشأن في أمثال المقام.

* * *

ثم إن المستثنى مؤنته ومؤنة عياله لما هو مؤنته لا بما هو مؤنة عياله، فلو مات في أثناء السنة تسقط المؤنة من حين الموت، ولا تحسب حينئذ مؤنة عياله مستقلة الى آخر السنة.

ولو لم يربح المال في تمام السنة لا تحسب المؤنة في هذه السنة إلا من

صلب المال، ولا يحسب من ربح السنة الآتية، بل في الآتية يحسب الربح في الزائد عما بقي من صلب ماله بعد خروج المؤنة السابقة منه.

* * *

ثم أنّ الظاهر من قوله: «الخمس في كل ما يستفيد» تعلق الخمس في هذا الصنف - كسائر الموارد - بالعين، نظير تعلق الزكاة.

والظاهر كونه أيضاً بنحو الشركة لا الكلي في المعين، لاقتضاء بدليته للزكاة - بمفاد النص - ذلك. ولازمه - بمقتضى القواعد - عدم نفوذ تصرفاته الناقلة، بل وغيرها في العين المشتركة.

ولكن قد ورد النص: في ثمن البردي والقصب والسّمك أبيعه من أجرة هذه القطيعة؛ فكتب: «يجب عليك فيه الخمس»^(١). وهو ظاهر في بيان حكم المسألة، لا اجازة المعاملة ولاية. ولازمه ولاية المالك على مثل هذه المعاملة، الواردة على مالهم من قبلهم، لا من قبل نفسه، بلا اعتناء لوجود حق السادة فيه، حيث لا اشكال في كونه خيانة عليهم، فلا تكون المعاملة حينئذٍ إلا فضولية، كما هو الشأن في باب الزكاة فراجع.

وربما يتعدى منه إلى ولايته على التضمين أيضاً، بلا كونه ممتنعاً في أدائه، وإلا فيشكل ذلك؛ لأنه أيضاً داخل في الخيانة المزبورة، الموجبة لجعل المعاملة فضولية محتاجة إلى اجازة السادة أو اجازة وليهم.

ومن هنا ظهر أنه ليس له اتلاف المال قبل أخذه بذمته، وإن اقتضى ذلك ضمانه قهراً، والله العالم.

* * *

(١) الرواية منقولة هنا بالمعنى، انظر وسائل الشيعة ٣٥١:٦ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس

(و) مما يجب فيه الخمس (الكنوز) بلا اشكال فيه في الجملة نصاً وفتوى، في صحيح الحلبي: عن الكنز كم فيه؟ قال: «الخمس»^(١).

ويعتبر فيه النصاب وهو بلوغه عشرين ديناراً إن كان ذهباً، ومائتي درهم إن كان فضة. وإن كان غيرهما فيرجع إلى أحد التقديرين، ومع الاختلاف بينها قيمة يؤخذ بالأقل؛ للاطلاقات، وإلا فالأكثر للأصل.

والأصل في ذلك ما في صحيحة البزنطي: عما يجب فيه من الكنز؟ قال: «ما تجب الزكاة في مثله»^(٢). بناءً على حمل الموصول على المقدار ولو بقرينة ما أرسلته المقنعة^(٣)، مضافاً إلى دعوى الرياض من الاجماع على أن المراد منه المقدار^(٤)، ولا أقل من أن يكون فهمهم قرينة على ذلك.

مع أن حمله على النوع يقتضي عدم دلالته على النصاب، في حين أنهم متشبثين بمثله في اثبات ذلك، حتى من القائلين بتخصيص الكنز-الموضوع للخمس- بخصوص النقيدين، بتوهم الانصراف للغلبة، وذلك شاهد عدم فهمهم منه النوع أيضاً، وهذا المقدار من الشواهد يكفي في الفقه إن شاء الله، لولا وهنه بأن لازمه الالتزام بالنصاب الثاني فيه أيضاً، مع أنهم غير ملتزمين به غير صاحب المدارك^(٥)، اللهم إلا أن يدعى فهمهم أول مرتبة يجب فيها الزكاة لا مطلقاً.

ولكن الانصاف منع قناعة النفس في مقام الاستدلال بهذه الوجوه، فالأولى التشبث بالاجماع على اعتبار النصاب الأول في الكنز، وصرف النظر عن مثل هذه الرواية المجملة المرسله المحتملة كونها من باب النقل بالمعنى

(٢١) وسائل الشريعة ٣٤٥:٦ باب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ٢٠١.

(٣) وسائل الشريعة ٣٤٥:٦ باب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ٦.

(٤) رياض المسائل ٢٩٥:١.

(٥) مدارك الأحكام ٣٦٩:٥.

باعتقاده، كما هو الشأن في غالب المرسلات.

لولا دعوى أنّ نقل الفتوى بصورة الخبر نحو اغراء بالجهل، وهو بمراحل عن شأنهم، فلا محيص عن كونه مضمون نص غير مرتبط بمقام فتواه واجتهاده، المستلزم للأخذ به عند انجباره بالشهرة، وعليه فرمّا يجيء فيه احتمال المدارك. وتظهر الثمرة في ما بين النصابين من العفو عند المدارك، وعدمه عند غيره، وحينئذ فالأصل معه لولا تمامية الاطلاقات، كما لا يخفى، فتدبر.

* * *

ثم المدار في بلوغ النصاب صدق المخرج الواحد عن كز واحد، ولو باخراجات متدرجة، كما هو الشأن في المعدن والغوص على ما عرفت. فلا يضم المخرج من أحد الكنزين الى غيره، ولا المخرج مرة أخرى بمخرج آخر، بعد عدم صدق وحدة الاخراج ولو تدريجاً، كما لا يخفى. كما انه لا يضر بصدق وحدة الكنز، مجرد كونه في أوقات متعددة أو أمكنة مختلفة متقاربة جداً، بنحو يصدق على المجموع عرفاً كز واحد. والمراد من الكنز أيضاً المال المستتر تحت الأرض أو غيرها من بناء أو شجر، سواء كان بقصد الادخار أم لا، كما هو واضح؛ لصدق الاسم.

* * *

ثم أنّ الكنز المعلوم - ولو بشاهد الحال - انه من الكنوز القديمة قبل الاسلام، وكان في دار الحرب أو دار الاسلام في أرض موات لا يكون له رب، مع عدم العلم بجريان يد محترمة عليه فهو لواجده؛ لما في خبر الحصال المشتمل على قصة عبد المطلب ووجدانه كنزاً فأخرج منه الخمس، فانزل الله: «فاعلموا إنّ ما غنمتم» الآية^(١)، إذ ظاهر الغنيمة كونها لواجدها، مضافاً الى تقرير ما فعله

(١) وسائل الشريعة ٣٤٦: ٦ باب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ٤.

عبدالمطلب من تصدقه عن قبل نفسه، الكاشف عن تملكه إياه. مضافاً الى ظهور الخطاب - الى الواجد باعطاء الخمس - في تملكه للبقية، وهذا المقدار يكفي للحكم المزبور.

بل يمكن أن يدعى في موردنا - بعد اقتضاء ظهور الحال - كونه من الكنوز الجاهلية، فجرد الشك في ورود يد محترمة عليه، لا يرفع فيئته للمسلمين، الثابت من الأول، فيستصحب حكمه السابق، كما في مال حرابي يشك في استيلاء مسلم عليه، فبالأصل يرفع هذا الشك.

نعم لا يجري هذا الأصل - وتتم قاعدة «حرمة التصرف» - في صورة عدم العلم بكونه من الأول مالاً محترماً؛ لأنّ الخارج من تحت «عموم الحرمة» عنوان «مال الحرابي»، فكل مال لم يكن مال حرابي، لا يحل التصرف فيه إلّا باذن صاحبه.

وحينئذٍ فأصالة عدم كونه مال حرابي تثبت موضوع الحرمة، ولا يحتاج إلى اثبات جريان يد محترمة، كي تجري أصالة عدمها وتثمر اثبات الحلية كما لا يخفى.

وحينئذٍ فلا محيص - لجواز تملكه - من التشبث بالاطلاقات المزبورة، بعد تنزيلها على الموارد النادرة، من الحمل على كونها من الأول من الكنوز الجاهلية، خصوصاً ما كان في بلاد المسلمين من موات الأرض.

ويؤيده ما ورد في نص وجدان الورق في دار، حيث قال عليه السلام: «إن كان في دار معمورة فيها أهلها فهي لأهلها، وإن كانت خربة فأنت أحق بها»^(١)، بناءً على الحمل على الكنز.

ولكن يوهنه ما في رواية أخرى، من الأمر بالتعريف^(٢)، فلا محيص عن

تقييد الأولى بالثانية، من أنّ تملكه يكون بعنوان الصدقة عن قبل المالك مع فقره، ولو باذن الامام عليه السلام.

وربما يؤيد حمل هذه الرواية على اللقطة بناء الأصحاب في الكنز- في الأراضي المعلوم صاحبها- على وجوب التعريف لصاحب الأرض أو الدار، بل المبتاع للبائع السابق فالسابق.

ولعل وجه وجوب التعريف أيضاً عدم احراز يده على المال المستور في أرضه، بدون التفاته بوجوده فيه، فأوجب الشارع مثل هذا الاحتياط في الأموال، وإلا فلو صدق عليه «اليد» لما كان يحتاج الى التعريف، بل يد صاحبه السابق حاکمة بملكيته، بعد الجزم بعدم القصد الى انتقاله إلى المشتري الجديد.

ومدرك الأصحاب في مثل هذا الحكم أيضاً فحوى النص الوارد في الدابة المبتاعة التي وجد في جوفها الصرة، حيث أمر فيها بالسؤال عن صاحب الدابة^(١)، فإنّ التشكيك في صدق يد صاحب الدابة على ما في بطن الدابة لغفلته، أوجب ايجاب الاحتياط بالسؤال، كي يتنبه لما في يده. فيتعدّى بهذا الحكم الى الكنز الذي وجد في الأرض المبتاعة، بل ويتعدّى الى مطلق المملوك له منفعتها، بل المغصوبة أيضاً، أو المحللة عيناً، أو منفعة. بل ربما يتعدّى عن البائع الأخير إلى البائع السابق، إلى أن يعلم عدم استقراره عليه.

نعم قد يستشكل في جريان مناه النص المزبور إلى الكنوز التي توجد في أرض الغير، مع العلم بكونه سابقاً من كنوز الجاهلية، على وجه يشك في جريان يد محترمة عليه، بنحو يكون عدمه تحت الأصل، إذ مورد النص هي

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٥٩ باب ٩ من أبواب اللقطة حديث ١ و ٢.

صورة عدم العلم بكونه مالاً محترماً أو غيره من الأول، وفي مثله يقتضي الأصل وجوب التعريف وعدم التملك قبله، وأين ذلك ومقامنا الذي يقتضي الأصل تملكه.

اللهم إلا أن يلحق ذلك بالصورة السابقة، في إيجاب الاحتياط باجماع أو غيره، وإلا فيشكل أمر وجوب تعريفه.

نعم قد يتوهم تعارض نص من وجد في جوف الدابة^(١) - في الحكم بملكيته له بعد تعريفه، بل والاطلاقات الحاكمة بملكية الواجد للزائد عن الخمس - مع ما في نص آخر وارد فيمن وجد الدراهم المدفونة في بيوت مكة، المحكوم - بعد التعريف - بوجوب تصدقه إياها^(٢).

ولكن يمكن دفع المعارضة باختصاص ذلك بصورة العلم بوجود مالك مسلم ينتفع بالصدقة عن قبله، ولا يشمل ما يحتمل كونه مال حربي، كما هو الشأن في مورد النصوص السابقة، حتى قضية الصرة في جوف الدابة. نعم في شموله حتى صورة الجزم بعدم وجود وارث للمالكه حيث ينتقل ماله فعلاً إلى الامام اشكال؛ لانصراف الحكم - بالمناسبة المغروسة - إلى غير هذه الصورة، المحكوم بكونها من مجهول المالك.

اللهم إلا أن يقال بمنع هذا الانصراف بوجه، فالاطلاق - ولو من جهة ترك استفصال الامام بين وجود وارث وعدمه - محكم.

ومن ثم ربما يستفاد من النص، أنّ مثل الكنوز العباسية والأموية، المعلوم كونها في بدء الأمر من المسلمين المحترمين، لا يجوز تملكها، بل يجري عليها حكم مجهول المالك.

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٣٥٨ باب ٩ من أبواب اللقطة.

(٢) وسائل الشريعة ١٧: ٣٥٥ باب ٥ من أبواب اللقطة حديث ٣.

ولقد أجاد في الجواهر حيث قال في الكنوز العباسية والأموية بعدم جواز تملكها^(١)، بل في النجاة التصريح بأجراء حكم مجهول المالك عليها، مع أنّ مثل هذه الكنوز- يقيناً مورد الشك في وجود وارث لها، فتجري أصالة عدمه، وتكون حينئذٍ من الأنفال.

ولعل صاحب الجواهر نظر إلى جهة اطلاق الرواية السابقة، وإلا فلا محيص عن الحكم بأنها من الأنفال وجواز تملكها للشيعنة كسائر مواردها.

* * *

فتلخص مما ذكرنا: أنّ الكنز إن كان عُلم أنه من الكنوز القديمة الجاهلية، وعلم أيضاً عدم جريان يد محترمة عليه، فلا اشكال في انه -بمقتضى القاعدة- مال حربي يدخل في فيء المسلمين. وإن شك انه ملك مسلم أو كافر، فإن كان الشك فيه من جهة الشك في وضع يد مسلم عليه ووجدانه لنفسه، فأصالة عدمها محكمة. فيبقى المال على فيئته للمسلمين. فالقاعدة تقتضي جواز التملك، علاوة عن النصوص المثبتة فيه الخمس، الشامل لذلك بالناط القطعي ولو قيل باهمالها، فضلاً عن مطلقاتها، اذ الظاهر منها أنّ البقية لواجدها.

ولو كان الشك من جهة احتمال انتقاله إلى الامام، ولو بأصالة عدم الوارث - كما هو الغالب في الكنوز القديمة- فقتضى القاعدة كونه من الأنفال. لكن مطلقات الخمس شاملة لمثله جداً، إذ تنزيلها على غير هذه الصورة تنزيل على المورد النادر، من فرض العلم بوجود الوارث الفعلي، وعدم انتقاله إلى الامام عليه السلام.

ومن هنا ظهر حال ما لو لم يعلم انه من الأول مال حربي أو مسلم؛ لأنه

أيضاً من الأفراد الغالبة البعيدة تقييد الخطابات - الواردة في خمس الكنوز - بغيرها.

وحينئذ لا يضر باندراجها في الاطلاقات المزبورة توهم الاهمال فيها، ومقتضى الاطلاقات أيضاً عدم الاحتياج الى التعريف، حتى لو وجد في ملك الغير، مع الشك في استقراره عليه، ولو لعدم التفاته إليه رأساً. ولكن قضية الصرة في جوف الدابة بمناطه جارية في المقام، كما هو ظاهر الأصحاب أيضاً. ومنه يستكشف ايجاب الاحتياط من الشارع، بمحض احتمال جريان يد صاحبه عليه، فيجب حينئذ - في فرض وجدانه في أرض الغير، أعم من أن تكون مبتاعة أو مباحة عيناً أو منفعة أو مستأجرة، بل ولو كانت غصباً - تعريفه على صاحبه، بل وعلى البائع السابق، إلى أن يعلم بعدم استقراره عليه، فعنني الجميع يملك.

نعم لا يشمل ذلك صورة العلم بوجود صاحب للأرض، مردد بين أشخاص غير محصورين، إذ لا مجال لوجوب تعريفه حينئذ، لانصراف دليل التعريف عن هذه الصورة، فتبقى المطلقات على حالها.

* * *

وإن كان علم من الأول أن الكنز من الكنوز الاسلامية، فمقتضى اطلاق رواية واجد المدفون في بيوت مكة، لزوم تصدقه عن مالكة بعد تعريفه، حتى مع عدم العلم بوجود وارث له؛ لشمول الاطلاق لمثله، كما اختاره في النجاة أيضاً. نعم لا يشمل ما احتمل كونه لحري؛ لانصراف الأمر بالصدقة عن مثله. نعم مع التشكيك في اطلاقه لصورة الشك في وجود الوارث، بعد موت المالك الأول، فأصالة عدم الوارث تدخله تحت الأنفال المباح تملكها للشيعة، ولكن اثبات ذلك مع اطلاق الرواية السابقة في غاية الاشكال..

* * *

ثم أنّ اجراء بعض أحكام الصرة في الكنز بتنقيح المناط عرفاً كما أشرنا، لا يقتضي ادخال الصرة في الكنز حقيقة. وعليه فثبوت الخمس فيها ليس إلّا بناء على ثبوته في مطلق الفائدة، وإلّا فلا خمس فيها كما هو ظاهر اطلاقه أيضاً.

ومن هنا ظهر حكم ما في جوف السمكة، للتعدّي إليه جزءاً. كما أنّ الأمر بتعريفه مختص بصورة احتمال استقراره عليه، وإلّا فمع الجزم بعدم استيلاء يد عليه فلا يحتاج إلى التعريف.

نعم لو قيل: أنّ مجرد الاستيلاء على الشيء استيلاء على جميع ما له تعلق به، سواء كان ما في جوفه أو غيره، فلا بد أن يكون الشارع في أمره بالتعريف، ألغى يد السابق عن الاعتبار، فأوجب الاحتياط بالتعريف، حفظاً للواقع مهما أمكن.

ويمكن أن يكون الغرض من التعريف حينئذٍ استعلام نفيه عن نفسه، الذي هو السبب الملغى لليد عن الاعتبار، ولازمه الحكم بملكية صاحب الأول بمحض سكوته أو اظهار نفي علمه، كما هو الظاهر من الرواية أيضاً، وعليه فيتعدّى إلى الكنز في أرض الغير أيضاً، والله العالم.

* * *

(و) مما يجب فيه الخمس (أرض الذمي إذا اشتراها من مسلم)، بلا اشكال فيه أيضاً في الجملة نصاً وفتوى. وفي رواية أبي عبيدة: «أتما ذمي اشتري من مسلم أرضاً فإنّ عليه الخمس»^(١)، وظاهر الشراء اختصاص الحكم به، فيكون من قبيل بعض الأحكام الأخر، من خصائص البيع، فلا وجه للتعدّي إلى غيره، إلّا بمناسبة كونه نحو جزية عليه في هذا المقدار من

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٥٢ باب ٩ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ١.

تجريبه. وفي شمول الاطلاق لأرض غير الزراعة كالدار والبستان وجهه، يجعل انصرافه إلى غيره بدوياً.

ثم في شموله للأراضي المفتوحة عنوة، فرع صدق الشراء عليه، ولو تبعاً للآثار، وإلا فيشكل اندراجها فيه. نعم لو باعها ولي المسلمين لمصلحتهم كان شراء حقيقة، ففيه الخمس.

* * *

وفي ثبوت هذا الخمس مثل سائر الأخماس في العين كلام آخر، وظاهر قوله «عليه» كونه بذمته، ولا بعد فيه؛ لا مكان عدم كون ذلك من سنخ بقية الأخماس، وإن كان مصرفه مصرف البقية، بمقتضى فحوى الاطلاق، وعدم تعرضه في المقام مصرفاً مخصوصاً.

وحينئذ لا تجري فيه شبهة عدم صحة تصرف الذمي في العين، كي يدعى له الولاية عليه، كصاحب المال في بقية الأخماس، مع بعد جعله ولياً على مثل السادة، في افراز ماله ونقله وانتقاله، والالتزام بأن فعله الراجع الى العين غير جائز ومحرم عليه بل غير نافذ، أبعد. ومثل ذلك أيضاً من الشواهد على تعلق الخمس المزبور بالذمة، علاوة على اختلاف التعبيرين في المقامين، كما لا يخفى.

* * *

ولو أقال الذمي، ففي ثبوت الخمس اشكال؛ لا مكان الانصراف الى الشراء المستقر، ونظيره صورة فسخه بخيار.

ولو أسلم الذمي بعد الانتقال لا يسقط، ولو أسلم قبل تمام العقد يسقط، ولو أسلم بعد تمامه وقبل القبض، ففي السقوط اشكال، من صدق شرائه ذمياً، ومن أن حقيقة الانتقال تحققت بعد الاسلام، والأصل يقتضي الأخير. ولو كرر الشراء من المسلم تكرر الخمس؛ لأصالة عدم التداخل.

ولو شرط نفي وجوب الخمس عليه، يبطل الشرط لكونه غير مشروع.
ولو شرط أداء البائع من كيسه لا بأس به، و «المؤمنون عند شروطهم»؛
لعدم البأس في أداء الغير ما في ذمة غيره من ماله، فيكون مشروعاً.

* * *

ولو كانت الأرض مشغولة بزرع أو غرس فلا يستحق أرباب الخمس من
الغرس والزرع شيئاً، حتى على فرض التعلق بالعين، فضلاً عن المختار من
التعلق بالذمة.

وحينئذٍ لا يستحق قلع الغرس والزرع في شيء، حتى على التعلق بالعين؛
لأن الأرض انتقلت إليه مشغولة بزرع الغير، فلا يستحق الأجرة أيضاً من
صاحب الزرع، بل له حق البقاء إلى أمده، كما هو الشأن في كل مورد تنتقل
الأرض إلى الغير بوصف كونها مشغولة للغير عن حق.

نعم لو انتقلت إليه فارغة عن زرع، كما في صورة الفسخ بالخيار مع فرض
اشتغالها بالزرع في زمان خياره، ففي مثل ذلك يكون مستحقاً لقلع الزرع، نظراً
إلى سلطنته على تفريغ أرضه.

نعم لو كان زرعه أيضاً بحق، لم يكن له اتلاف مال الغير، فيجب عليه
جبر ضرره. نعم لو لم يكن الزرع عن حق أيضاً فله القلع بلا جبر للضرر أيضاً؛
لعدم سلطنة صاحب الغرس حينئذٍ على حفظ غرسه، ولو بماليتة؛ لعدم حق
لصاحب الزرع على حفظ مالية زرعه، لفرض كونه من الأول بغير حق.

كل ذلك بملاحظة قصور سلطنة غير ذي الحق بالنسبة إلى ذمته، فلا مجال
في هذه المقامات للتشبث بعموم «لا ضرر»؛ لعدم صلاحية حديث نفي الضرر
للتحكيم على الأحكام الارفاقية، التي منها سلطنة المالك على حفظ خصوصية
ماله. ولو في ضمن بدله، وتوضيح هذه المسألة موكول الى محلها المناسب مما
يأتي في مقامات عديدة انشاء الله تعالى.

وقد أشرنا في طي الكلمات الى أنّ مصرف هذا الخمس كمصرف سائر الأخماس، للاطلاقات المقامية، لولا شبهة كونه نحو جزية معهودة المصرف، فالأولى بل الأحوط مراعاة الجهتين فيه، والله العالم.

* * *

(و) مما يجب فيه الخمس (الحرام الممتزج بالحلّال ولم يتميز)، بلا اشكال فيه أيضاً في الجملة. والأصل فيه نص الحسن بن زياد: إنّ رجلاً أتى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين اني أصبت مالاً لا أعرف حلاله عن حرامه. فقال له: «أخرج الخمس من ذلك المال، فإن الله رضي من المال الخمس»^(١).

ونظيره رواية النوفلي، المشتملة على عنوان «اختلاط الحلّال بالحرام» وفيه: «تصدّق بخمس مالك، فإنّ الله رضي من الأشياء بالخمسة، وسائر المال لك حلال»^(٢).

وفي ثالث زيادة قوله: «إذا لم يعرف صاحبه»^(٣)، وظاهره عدم تمييز صاحب المال ولو في عدد محصور، كما أنّ الظاهر من الاختلاط عدم تمييز عين مال الغير.

وأما الجهل بقدره مع اشاعة المال، فمحكوم بملكيته لذي اليد على التمام. ومع عدم الاشاعة ينتهي الأمر إلى شبهة المتبائنين، لا الأقل والأكثر. فما في النجاة من فرض الشبهة في المقدار على الاشاعة، منظور فيه، لولا فرضه في المتجانسين المفروزين أولاً، المردد بين كون الزائد ملك للغير أو الناقص، ثم امتزجا فصار مشاعاً، فإنه في هذه الصورة أمكن دعوى سقوط يده

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٥٢ باب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٥٢ باب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ١ و ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٤ باب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ٦.

عن الاعتبار بالنسبة الى المقدار الزائد؛ لأصالة عدم تعلق يد صحيحة على الزائد، الجاري سابقاً إلى زماننا، فيصير المقدار الزائد مشكوكاً مع الاشاعة.

وبالجملة ففتضى النصوص المزبورة انه لو جهل العين ولو في مقدارها بالنحو الذي فرضناه، وجهل المالك ولو في عدد محصور، في الجهتين كان موضوع الخمس. ومع فقد أحد القيدتين لا يكون مندرجاً في نصوص الباب، بل عند تمييز المال وعدم العلم بصاحبه، ولو في عدد محصور يجري عليه حكم مجهول المالك، الوارد فيه النصوص المستفيضة، الآمرة بالصدقة عن قبل المالك. واطلاقها وإن كان يشمل موضوع البحث أيضاً، لكن نصوص الباب قابلة لتخصيصها بغيرها، فلا وجه لطرح مثل هذه النصوص، والأخذ باطلاق أخبار الصدقة، كما صنعه بعضهم. وتوضيح حكم مجهول المالك موكل الى محله، ولتعرضه أيضاً مقامات عديدة ستجيء انشاء الله، وسنتكلم أيضاً عن حكم صورة العلم الاجمالي بالحرام من جهة الربا.

* * *

ومع عدم تمييز المال ولو في عدد محصور، وتميز المالك ولو في محصور فلا يشمله الطائفتان من الخمس والصدقة، فالمرجع فيه سائر القواعد. ومن المعلوم ان القاعدة تقتضي التخلص عن الحرام المزبور بالايقال الى صاحبه، ولو بالمصالحة عند تشخيص صاحبه في فرد معلوم، وكذا مع تردد صاحب بين محصورين.

ويمكن المصير في هذه الصورة الى القرعة؛ لأنها لكل أمر مشكل. بل ربما يجري فيه احتمال المصالحة القهرية الظاهرية بالتنصيف بين محتملي المالكية، كما هو الشأن في جريان هذه الوجوه في صورة تمييز المال والمالك في عدد محصور في كليهما أو في أحدهما.

ومع تعيين المالك في معين، ومحسورية المال المشتبه، فلا بأس باعطائه

الجميع بعنوان الوفاء في فرض، والهبة في آخر، فللمعتن قبضه وتملكه أيضاً بمقتضى الجهتين، وإلا فلو لم يعط إلا بعنوان الوفاء لم يكن للمعتن التملك بهذا العنوان؛ لعدم احراز كونه ماله، بل يقطع بعدم مالكيته لأحد المالكين، كما لا يخفى.

* * *

ثم إن مقتضى التعليل الوارد في النصوص، من رضاء الله من المال بالخمس، هو الاكتفاء بالخمس حتى في صورة الجزم بزيادة المال المحرم عن الخمس، فضلاً عن صورة احتماله. وإليه ذهب صاحب المناهل أيضاً، وفي النجاة احتياط بالصلح مع الحاكم، وقوينا في حاشيته عدمه، لبطلان توهم انصراف الأخبار عنه مع شمول العلة.

نعم لما كان الحكم ارفاقاً بالمالك أمكن دعوى اكتفائه في ظرف العلم بالنقص بمقدار احتماله، ولا يجب عليه تمام الخمس، المعلوم زيادته عن مال الغير، وذلك هو عمدة الجهة الفارقة بين الفرضين كما هو ظاهر.

* * *

هذا، ومصرف هذا الخمس أيضاً كالخمس السابق - بمقتضى الإطلاق المقامي - مصرف سائر الأخماس، كما أشرنا إليه في الباب السابق.

ولكن يمكن في المقام دعوى خصوصية موجبة للفرق بين المقام وغيره، وهو أن ظاهر قوله: «إن الله رضي بالخمس» كونه في مقامه تعيين المرضي به من المال بلا نظر منه إلى تعيين مصرفه، وهذا المقدار لا يقتضي إلا كون مصرف الخمس مصرف تمام المحتمل، لو لم يرض الله بخمس المال بدله، ومن المعلوم أن مصرف المحتمل - لولا هذا التحديد - ليس إلا الصدقة. فقضيته ليست أيضاً إلا كون الله راضياً من هذه الصدقة بخمس ماله. وذلك غير مرتبط بالخمس المجعول للسادة، بلا نظره في تحديد شيء في شيء، كما لا يخفى.

ولكن الانصاف انّ معهودية جعل الخمس للسادة تمنع مثل هذا الاحتمال، وبه ترفع اليد عن اهماله من حيث المصرف، مع عدم تنافيه لرضاه تعالى بمثل هذا الخمس المجمعول للسادة، عوضاً عن المحرم المأمور بتصدقته عن قبل المالك .

والأولى الجمع بين المصرفين باعطاء الفقراء من السادات، بناءً على كون هذه الصدقة عن قبل صاحبها من قبيل الصدقات المستحبة، وإن كانت واجبة على المعطي. وإلا فلا طريق للاحتياط إلا باعطاء الطائفتين، ولو بالدس في ما لهم. وإلا فعلى كل واحدٍ أيضاً يحرم أخذه، وليس المقام مقام القرعة والتنصيف؛ لأن الشبهة حسب الفرض حكمة لا مجرى لواحد منها، كما لا يخفى.



ثم انه بناءً على كون هذا الخمس من مصاديق الصدقة، فلا شبهة في الحكم بضمانه له؛ لشمول أخبارها له، وأنّ رضاء الله بالخمس -على الفرض- محمول على بيان تحديد ما يعطى صدقة. وأما حكمها فهو ما يثبت في مطلق الصدقة، ولازمه قهراً كون المعطي به محسوباً عوض ماله، على فرض كونه غير واقعاً، فلا يضمن لما في يده من بقية المال، وإنما هو ضامن لما رضي به الله عوضه، ولأنه عن قبل المالك، وإلى ذلك يرجع كلامه عليه السلام من حلية بقية المال.

نعم لو كانت هذه المعاوضة التقديرية، الاستفادة من رضاه تعالى معاوضة ظاهرة، فلا تقتضي إلا نفي ضمانه عن عين ما بيده من مال الغير، بعد اخراج الخمس ظاهراً، وما دامت عين المال مشكوكة، وإلا فلو علم عينه فيبقى المال واقعاً على ضمانه، فلو ألتفه كان اتلافاً بضمان.

أما لو كان المال من الأول أمانة، أمكن دعوى عدم تفريطه باتلافه عن

اذن ولي المالك ولو ظاهراً، فضلاً عن صورة تلفه بآفة سماوية.

ومن هذا البيان ظهر حال ما لو قلنا بأنّه خمس معهود لا صدقة، فإنّ الحكم بعدم ضمان مال الغير باتلافه أو بتخليكه الغير فرع كون رضاه بالمعاوضة المزبورة صلحاً واقعياً، وإلاّ فعلى فرض كونه ظاهرياً فيجبيء فيه التفصيل السابق، بين كونه يد أمانة أو غيرها.

وعلى أي حال لا يشمل مناط أخبار التضمين في أخبار الصدقة هذا المقام بالنسبة الى الخمس المعطى به على المعارضة الواقعية، فضلاً عن كونها معاوضة ظاهرية صورية، كما لا يخفى.

وكيف كان فإنّ مقتضى الانصاف ظهور الأخبار في المعاوضة الواقعية، فلا تضمين لما بقي بيده بعد الخمس من مال الغير واقعاً، لصيرورته مالاً له، فلا مجال للتضمين بالنسبة إليه، كما أنه لا تضمين في الخمس المعطى أيضاً؛ لعدم كونه بمناط الصدقة في مجهول المالك، كي يشمله دليل ضمانه فيه، والله العالم.

* * *

(ويعتبر في المعادن والكنوز عشرون ديناراً، وفي الغوص دينار) نصاباً لهما، على المشهور بين المتأخرين في المعدن. ويدل عليه ما في صحيحة البنزنطي المشتملة على ما في المعدن من قليل أو كثير، فأجابه بأنه «ليس فيه شيء حتى يبلغ ما تكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً»^(١). وفي كون قوله «عشرين ديناراً» من باب المثال فيتعدى منه الى مائتي درهم أيضاً، أو أنّ له خصوصية في المقام، فلا يتعدى الى نصاب الفضة وجهان، لا يبعد الأول. وقد تقدّم شطر من أحكام النصاب في باب المعدن فتعرضنا لها هناك

(١) وسائل الشريعة ٣٤٤:٦ باب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ١.

فراجع، وتقدّم الكلام والاشكال في نصاب الكنز أيضاً من جهة الشبهة في مضمون نصه، من كون المراد من الموصول في قوله «ما في مثله الزكاة» هو النوع أو المقدار، وإنّ التعبير بنظير هذا البيان في نصاب المعدن، المعلوم كون المراد منه المقدار، بقرينة «يبلغ» ربما يصلح للقرينية لشرح التعبير المزبور في باب الكنز أيضاً، بحمله على المقدار كما فهمه المشهور، ولعل ذلك هو منشأ فهم المقدار أيضاً من هذه الرواية، الماثلة مع النص في الكنز تعبيراً وبياناً، فراجع.

* * *

وأما نصاب الغوص فقد ورد في ذيل صحيحة البنظري قوله: «إذا بلغ ثمنه دينار»^(١). وقد يشكل في القيد الوارد عقيب الجمل المتعددة، ولا بد أن يرجع الى الأخير، إنما الكلام في رجوعه إلى غيره أيضاً، والأخيرة في الصحيحة هو المعدن، ولم يلتزم به فيه أحد، فلا محيص عن طرحها سنداً، أو الأخذ بخلاف الظاهر البعيد جداً، من ارجاعه الى خصوص غير الأخيرة.

وقد تقدّم شرح الرواية منّا بنحو يرتفع هذا الاشكال بالمرّة، بملاحظة ظهور المعدن المذكور فيها من كونه أحد مصاديق الغوص كسائر العناوين الأخر، وحينئذٍ فكون ذلك نصاباً له بعنوان كونه غوصاً، لا ينافي نصابه بعنوان كونه معدناً، من كونه عشرين ديناراً.

* * *

ثم انه قد تقدّم أيضاً أنّ اعتبار «بعد المؤنة» في هذه العناوين موجب لاجمال اللفظ، بخلاف باب الارباح، حيث أنّ المستثنى فيها مؤنة السنة، بقرينة قوله «مؤنتهم»، وقد شرحنا أيضاً عدم وجه لاستثنائها من النصاب في

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٤٣ باب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ٥.

هذه الأمور، كي يلزم احتساب النصاب فيها بعد المؤنة، فراجع.

* * *

(وفي أرباح التجارات والصناعات والزراعات) يعتبر في وجوب الخمس (الزيادة عن مؤنة السنة له ولعياله بقدر الاقتصاد)؛ لانصراف الاطلاق إليه، وقد تقدم شرح ذلك في طي بحث الأرباح مفصلاً فراجع. وفي بعض النصوص التصريح بمؤنته ومؤنة عياله، وبعد اخراج حصة السلطان، الظاهر في كون حصة السلطان أيضاً استثناء آخر قبال المؤنة، لا أنه أيضاً محسوب منها.

وفي شمولها لما يأخذها ظلماً زائداً عن المعتاد اشكال، فلا يبعد ادخاله في المؤنة لو احتيج الزرع إليها، وإلا فيشكل أمر استثنائه، فلا بد من دعوى انه من الاتلافات الواردة على المال، المشتركة بين المالك وأرباب الخمس، كما هو الشأن في كلية الأموال المشاعة أو الكلي في المعين من الطرفين، لئلا يلزم ترجيح بلا مرجح.

* * *

(و) قد تقدم أيضاً أنّ (وقت الوجوب) أي وجوب الخمس (وقت حصول هذه الأشياء)، غاية الأمر في الأرباح والفوائد الحاصلة في أثناء السنة، بملاحظة احتمال الاحتياج إلى الجبر بالخسارة، ربما يشك في حدوثها، على المختار في معنى الفائدة، فيستصحب عدم وجوبه إلى أن تمضي السنة مع بقاءه بحاله، بلا جبره بخسارة أخرى، وجعلنا ذلك نكتة قيام سيرتهم على جواز تأخير اخراج الخمس الى آخر السنة، لا أنه من جهة ورود نص بجواز التأخير تعبداً لمحض الارفاق.

نعم ذلك صحيح على مسلك آخر، من جعل الفائدة التي هي موضوع فائدة المعاملات، الواردة على رأس المال، بلا ملاحظة كونها محسوبة من فوائد

سنته، فإن الاستصحاب يقتضي نفي الاحتياج الى الجبر، فيجب الخمس فيها فعلاً، بمقتضى الظاهر، الى أن ينكشف الحال من حيث الجبر وعدمه، وقد فصلنا الكلام في هذه الجهة فراجع.

* * *

(ويقسم الخمس ستة أقسام: سهم لله، وسهم لرسوله صلى الله عليه وآله، وسهم لذي القرى - فهذه الثلاثة للامام عليه السلام - وسهم للفقراء من الهاشميين، وسهم لأيتامهم، وسهم لأبناء سبيلهم).
على المشهور؛ للاخبار الواردة بهذا المضمون، التي من جملتها المرفوعة المشتملة على قوله: «فأما الخمس فيقسم ستة أسهم...»، وفي ذيلها: «فالنصف له خاصة، والنصف لليتامى والمساكين وأبناء السبيل من آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكاة»^(١).
ونظيرها مرسله حماد^(٢).

وضعفها منجبر بالشهرة، خلافاً لما حكى عن قائل غير معروف، احتمله بعضهم أنه ابن الجنيد، فأسقط سهم رسول الله؛ لصحيفة ربعي المشتملة على تقسيم رسول الله المغنم خمسة أخماس وكان يأخذ واحداً منها، ويقسم البقية بين المقاتلين، ثم يقسم الواحد خمسة أخماس، ويأخذ خمس الله لنفسه، ويقسم البقية بين ذوي القرى والمساكين وابن السبيل^(٣).

وفيه: أنّ تقسيم رسول الله هذا المال بهذا النحو غير شاهد على مدعاه؛ لاحتمال كونه من باب الولاية، كما يشهد تقسيمه بين المقاتلين الذين ربما

(١) وسائل الشريعة ٣٥٩:٦ باب ١ من أبواب قسمة الخمس حديث ٩.

(٢) وسائل الشريعة ٣٥٨:٦ باب ١ من أبواب قسمة الخمس حديث ٨.

(٣) وسائل الشريعة ٣٥٦:٦ باب ١ من أبواب قسمة الخمس حديث ٣.

لا يكونون من بني هاشم^(١)، فكيف يمكن بمثله رفع اليد عن ظهور الآية والرواية.

* * *

ثم أنّ لبعض الأعظم التشكيك في توزيع خمس الأرباح؛ لابهام بعض النصوص بأنه للامام.

وفيه - مع أنه معارض بما ورد في تفسير الغنيمة، الصريحة في أنّ مصرف هذا الخمس أيضاً مصرف الغنيمة بالمعنى الأخص - أنّ مجرد اضافة الامام الخمس إلى نفسه، ولو من جهة ولايته فيه لا ينافي التسهم المزبور، مع امكان حمل اضافته إليه بمرتبة من الملكية غير المنافية للتسهم بالنسبة، كما يؤول إلى رواية أبي سيار^(٢). ومع قرب هذه الوجوه في مثل النصوص السابقة المطلقة، الظاهرة في وحدة الأخماس جميعاً مصرفاً، علاوة عن ما ورد في تفسير آية الغنيمة، كيف تصلح هذه للمعارضة لها؟! بل مثل هذه الروايات من شواهد حمل نصوص الاختصاص بالامام على أحد الوجهين السابقين. ولذا أفاد شيخنا العلامة أيضاً بعدم مجال لمثل هذه التشكيكات في المقام.

* * *

ثم أنّ المراد من ذوي القرى الأئمة المعصومون، كما في خبر سليم، المصرح

(١) هذا فرط من الشارح، لأنه نقل الرواية خطأ، فصححناها على المصدر. فكان نقله - رحمه الله - ان النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - كان يقسم الخمس خمسة ويأخذ واحداً؛ ويقسم البقية مائة سهم بين المقاتلين...

غير ان الصحيح هو ما اثبتناه: كان - صلى الله عليه وآله - اذا اتاه المغن أخذ صفوه وكان ذلك له. ثم يقسم ما بقي خمسة أخماس، ويأخذ خمسة، ثم يقسم الأربعة أخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه، ثم يقسم الخمس الذي أخذه... بين ذوي القرى... الخ.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٨٢ باب ٤ من أبواب الأنفال حديث ١٢.

به بقوله: «ونحن والله الذين عنى الله بذى القري»^(١) وعليه المشهور. فلا يصغى حينئذٍ إلى ما عن ابن الجنيّد من الأخذ بعموم اللفظ، الشامل لغيرهم أيضاً.

وظاهر قوله في المرفوعة: «وأما الخمس فيقسم...»: عدم اختصاص التقسيم المزبور بخمس الغنيمة الخاصة، بل يجري في جميعها. وربما به تشرح الغنيمة في الآية الشريفة بمطلق الفائدة، الحاصلة في ضمن العناوين المخصوصة، لا الغنيمة بالمعنى الأخص.

وأيضاً ظاهر ذيلها: تخصيص الخمس بمن تحرم عليهم الصدقة، والظاهر من الأخبار المستفيضة اناطة حلية الصدقة وحرمتها بعنوان بني هاشم تارة، وعنوان الهاشمي والمطلبي أخرى.

* * *

وقد اختلفوا في شمولها للمنتسب إلى هاشم بالأُم، بل وكثير ممن عمم الولد والابن لولد البنت في باب الوقف، أنكر الشمول في المقام. ولعل نظرهم إلى أنّ تلك التوسعة في اطلاق الولد والابن ليس في العناوين المزبورة، الحاكية عن الانتساب إلى القبيلة، وإنّ بني هاشم مثل بني تميم وبني أسد من هذا القبيل.

هذا، ولكن على فرض تسليم الفرق، كانت في البين أيضاً حرمة الصدقة على ولد علي وولد العباس، وجعل ذلك أيضاً عبارة عن القبيلة مثل بني هاشم، منطوره فيه. وعليه فلا شهادة في أمثال هذه البيانات في المدعى. والأولى التمسك بمرسلة حماد المنجبرة بالعمل المشتملة على قوله: «ومن كانت أمه من بني هاشم وأبوه من سائر قريش فإنّ الصدقات تحل له، وليس

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٥٧ باب ١ من أبواب قسمة الخمس حديث ٤.

له من الخمس شيء؛ لأن الله تعالى يقول: ادعوهم لآبائهم»^(١)، ولا يضرها الارسال، خصوصاً مع كون المرسل من أصحاب الاجماع، والله العالم.

* * *

(ولا يحمل) الخمس (عن البلد مع وجود المستحق فيه) الموجب لصدق القدرة على امتثال الطبيعة. فيجب ايصال مال الغير إليه مهما أمكن، بلا جواز تصرف فيه، ولو بامساكه بلا اذن من المالك أو وليه، إلّا مع العجز عن ايصاله إليه، فيجوز نقله حينئذٍ، ولا ضمان لإحسانه حينئذٍ، كما لا يخفى. ومن هنا نقول: القواعد تقتضي الضمان والحرمة في نقل الخمس والزكاة مع وجود المستحق في البلد، مع التمكن من ايصاله إليه، إلّا أنه ورد في الزكاة نص بجواز النقل مع الضمان، فإن تمت وحدة المناط في البابين فيتعدى منه إلى هنا، وإلّا فيبقى ما نحن فيه تحت القواعد.

* * *

ثم لا فرق في ذلك بين الخمس المتعلق بالعين والمتعلق بالذمة على المختار، إذ مقتضى القاعدة في الديون أيضاً سلطنة المالك ووليه على المطالبة، ومع هذه السلطنة لا يبقى مجال للمدينين في ابقاء مال الغير في ذمته.

وفي المقام حيث أنّ المالك هو الطبيعة المحضة فليس شأنه المطالبة بل الطالب لا بد أن يكون وليه، وحينئذٍ ليس له الاذن في تأخيرها؛ لعدم مصلحة لهم فيه، فليس له إلّا المطالبة بحقوقهم، فلورضي فكان رضاه كعدمه، لوم نقل بسقوط ولايته حينئذٍ.

وهذه الملاحظة كان في البين مطالبة تقديرية من الولي على العناوين المزبورة، وهذا المقدار يكفي في قصر سلطنة المالك والمدينين على ايفاء دين الغير

الذي في ذمته، كما لا يخفى.

نعم لا مجال لتوهم نفي الضمان في المقام، بل التالف من كيس المالك من الأول إلى أن يؤدي العين، حتى في مورد الرخصة على النقل، عند عدم المستحق كما لا يخفى.

هذا، ثم انه قد أشرنا سابقاً، إلى أنه بناءً على التعلق بالعين، يكون للمالك اختيار القيمة، بل له أيضاً الولاية على التبديل. ويشهد لما ذكرنا ما ورد من النص في ثمن البردي والقصب^(١)، ورواية السرائر فيما يباع من فواكه البستان والاجتزاء بخمس الثمن^(٢)، ومن رواية أبي سيار حيث جاء بقيمة خمس الغوص من ثمانين ألف درهم^(٣). ومورد هذه الروايات صورة نقله بالغوص من بيع أو صلح أو غيرهما، لكن من تنقيح المناط في سلطنته على مطلق التبديل والتضمين، يستفاد حكم المسألة أيضاً.

نعم لو باع بلا تضمين من قبل نفسه، ربما يعد ذلك خيانة على السادة، فلا يكون مشمول الروايات، فيدخل في الفضولي.

وبمثل ذلك أيضاً قلنا في باب الزكاة، وجمعنا بين كلماتهم بأخذ الساعي الخمس من العين المبتاعة، مع ما دل على ولاية المالك على النقل والتبديل والاحتساب والتضمين وأمثال ذلك، فراجع.

وبمثل ذلك أيضاً صححنا صحة توارد المعاملات على الأرباح الحاصلة في أثناء السنة، من دون ورود اشكال على مثل هذه المعاملات، ومن دون فرق بين جعل الفوائد الحاصلة في سنة كاملة موضوعات مستقلة للخمس، أو جعل مجموعها موضوعاً، إذ مثل هذا الفرق - على فرض الصحة - إنما ينتج في الحكم

(١) وسائل الشيعة ٣٥١:٦ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة ٣٥١:٦ باب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث ١٠، السرائر: ٤٧٦.

(٣) وسائل الشيعة ٣٨٣:٦ باب ٤ من أبواب الأنفال حديث ١٢.

الظاهري لا الواقعي، المعلوم في حال انكشاف الواقع، كما هو الظاهر.

* * *

(ويجوز اختصاص بعض الطوائف الثلاثة بنصيبهم) بأن يعطي نفس الخمس لواحد منهم، على المشهور، خصوصاً المتأخرين منهم، خلافاً لأبي الصلاح القائل بوجوب التقسيط^(١).

وعمدته نظره إلى ظهور التقسيم في التشريك بين الأصناف، بلا صلاحية صرف المال المشترك بتمامه على أحد الشركاء.

وفي قبالة ظهور قوله في مرسلة حماد: «وجعل للفقراء قرابة النبي نصف الخمس»^(٢)، إذ الظاهر منها كون الأصناف الثلاثة صنفاً واحداً.

وأولى منه استفادة جعل هذا النصف مثل الزكاة أولاً وبالذات للفقراء من القرابة، وإن البقية كانوا مصرفاً من ماله من نظير باب الزكاة، ولازم المصرفية جواز صرف مال الفقير بتمامه فيهم، غاية الأمر بمقدار احتياجهم. ولذا لا يعطى ابن السبيل أزيد من حاجته، نعم يعطى بمقدارها وإن كان بقدر تمام نصف الخمس، بخلاف الفقراء فإنه يجوز أن يعطوا جميع المال بملاحظة استحقاقهم، بل مقتضى الإطلاق جواز اعطائهم مرة ولو بأزيد من مقدار احتياج سنتهم، كما هو الشأن في باب الزكاة.

وما في المرسلة الطويلة لحامد من أنّ على الامام اعطائهم بمقدار كفايتهم^(٣)، محمول على كونه من وظائفه، المعلوم نسبة شفقتة على الفقراء على السوية، فلا يستفاد منه تقييد الاطلاقات في شيء.

هذا، نعم ربما يستفاد من هذه الرواية كون أمر التقسيم إلى الامام قلة

(١) الكافي في الفقه: ١٧٤.

(٢) و(٣) وسائل الشيعة ٦: ٣٥٨ باب ١ من أبواب قسمة الخمس حديث ٨.

وكثرة^(١)، فإنّ الظاهر منها أنّ وظيفته أولاً وبالذات مرجعية التقسيم، لا أنه من باب الولاية على التصرف في مال الغير، المنقسم بجعل الهي. مضافاً الى أنّ لازم التقسيط عزل نصيب كل واحد عند عدم وجوده، حتى مع كمال احتياج غيره إليه، ولا أظن التزامهم بذلك خصوصاً في سهم ابن السبيل، المعدوم غالباً.

والحكم بأنّ التقسيط في الآية والرواية منزلّ على فرض وجودهم، وإلّا فع عدمه فيقسط على الموجودين بالسوية، ليس بأولى من الحمل على بيان المصرف، مع كونه مجعولاً أولاً وبالذات للفقراء من القرابة، كما ذكرنا، خصوصاً مع مناسبة لمبدله، كما أشرنا. وعليه فذهب المشهور هو المنصور، وبه صرح في النجاة أيضاً، والله العالم.

* * *

(ويعتبر فيهم) أي في مستحقّي نصف الخمس (الايان) على المشهور؛ لاقتضاء بدليته عن الزكاة، المعتبر فيها ذلك، مضافاً الى ما في النص، المصريح بأنّ اليسير من مال الخمس المقدور منه يدفع الى الضعفاء من أهل بيتي من ولد الأئمة، فمن لم يقدر على ذلك فليشيعتهم من لا يأكل بهم الناس^(٢).

واشتماله على الترتيب بين ولد الأئمة وغيرهم من بني هاشم، وهو غير المعمول به، ومحمول على الفضيلة، غير مضر بمورد الاستدلال من التخصيص لشيعتهم.

ومثله تقيّد اطلاقات الباب لو لم نقل بانصرافها إلى المؤمن أيضاً، لمناسبتها لآكرامهم، المعلوم خروج غير الشيعة - خصوصاً الناصب منهم - من مثل هذا الآكرام.

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٦٢ باب ١ من أبواب قسمة الخمس حديث ١٩.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٨٦ باب ٤ من أبواب الأنفال حديث ٢١.

هذا، لولا دعوى المناسبة مع كونهم كرام القوم بمحض الانتساب المزبور، كما أنّ بدليته عن الزكاة لا يقتضي مراعاة هذه الخصوصيات، فلا يكون في البين إلا النص المذكور، المجبور بالعمل، بعد حمله على تعيينه عليه السلام الشيعة من باب الولاية، وكونه ممن له الخبرة، لا أنه لبيان موضوع الوظيفة الإلهية.

ولا أقل من حمله على الفضيلة، بقريضة صدره - ولعل مثل هذه التشكيكات منشأ تردد المحقق في نفعه^(١). لكن الانصاف تامة دلالة النص المزبور المنجبر بعمل المشهور، وهو حسي خصوصاً مع امكان التشكيك في الاطلاقات، من اهمالها من تلك الجهة، المستلزم للأول إلى الشك في صدق الاخراج في المورد المشكوك، فيرجع الى قاعدة الاشتغال، والله العالم.

* * *

(و) يعتبر (في اليتيم الفقير) خلافاً للشيخ^(٢) والجلي^(٣)، نظراً منها الى ظهور تقابل اليتيم وابن السبيل للمساكين، المساوق للفقير في المقام جزماً، بعد عدم منافاته مع النص الدال بأنه جعل للفقراء. بملاحظة لا بديّة حمله - بقريضة ابن السبيل - على بيان الجعل الأولي، غير المنافي مع كون البقية مصرفاً وإن لم يصدق عليهم الفقير، كما هو الشأن في ابن السبيل جزماً.

اللهم إلا أن يقال: أنّ ترتب مثل هذا الحكم على اليتيم ظاهر في اقتضاء يتمه ذلك، والذهن ينصرف منه إلى صورة احتياجه؛ لعدم من يتكفله، وإلا فاليتم الذي ورث أموالاً خطيرة من أبيه لا يصلح مصرفاً للخمس، فالمناسبة المغروسة الذهنية تقتضي انصرافه إلى اليتيم الفقير لا مطلقاً، وإن ذكره في

(١) المختصر النافع: ٦٣.

(٢) المبسوط ١: ٢٤٧.

(٣) السرائر: ٣٧.

قبال الفقير لشدة الاهتمام به بملاحظة أحوجيته إلى الخمس من غيره، ولا أقل من صيرورة مثل هذه المناسبات منشأً للتشكيك في اطلاقه، المستتبع لجريان قاعدة الاشتغال الموجب لتخصيص الفقير به.

نعم لم يقل أحد في ابن السبيل باعتبار فقره بالمعنى المعروف، نعم لا بد من احتياجه فعلاً في سفره، كما هو الشأن في باب الزكاة.

* * *

وأما اعتبار العدالة في المستحقين فلا وجه له إلا قضية مناسبته مع الزكاة وعدم مناسبة الفاسق للاكرام. ولا يخفى ما في الجميع من المنع الواضح، ولذا ذهب المشهور في المقام إلى عدم اعتبارها؛ للاطلاقات.

وهو صحيح لولا التشكيك فيها، الموجب لانتفاء الأمر إلى الاشتغال، خصوصاً في شارب الخمر، المنصوص عليه بعدم اعطائه من الزكاة، القابلة للمناسبة المغروسة للتعدي منها إلى باب الخمس، خصوصاً مع العلم بصرفه في جهة المعصية، المعلوم كونه اعانة على الاثم المحرم جزماً، فلا عبادة بناءً على جعل الخمس أيضاً من العبادات، كما هو المغروس في نوع الأذهان، خصوصاً مع ملاحظة بدليته للزكاة، وإنّ عدم تعرضهم للنية فيه كان لإيكالهم إلى وضوح اشتراكه من تلك الجهة مع الزكاة، والله العالم.

* * *

ثم انه مع عدم وجود المستحقين، ففي كفاية العزل في تخليص ماله عن الخمس، بلا قبض من السادة ولا من وليهم نظراً لعدم دليل وافي به. فأصالة عدم الولاية المزبورة على التعيين جارية، لولا دعوى أنّ مقتضى الولاية على التصرف - بالنقل والانتقال، وعلى التضمين بنقل حق السادة من العين إلى الذمة - ولايته أيضاً على تعيين ماله في المعين بالفحوى. ويؤيده قضية البدلية للزكاة، المشروع فيها العزل جزماً.

اللهم إلا أن يقال: إنّ في التبديل لا يرد ضرر على الفقير زائداً عما يرد على المالك أيضاً، إذ الخمس ثابت إما في ذمة المالك، أو في ضمن الأبدال كوجوده في العين أولاً. وهذا بخلاف العزل، فإنّ فيه تعريضاً لخسارة زائدة عما كان في عين مال المالك بالاشاعة؛ لأنه بعد العزل كان بيد المالك أمانة ربما لا يوجب تلفه بيده ضماناً عليه، فتدّ الخسارة على أهل الخمس، ومع هذه المعرضية لا يبقى مجال لتفحيح المناط في الولاية على التضمين والنقل. وبعد فأصالة عدم الولاية - بعد عدم تمامية قاعدة البدلية أو غيرها في اثبات الجواز - محكمة، وحينئذٍ فالحق ما ذهب إليه في النجاة من تقوية عدم جواز عزله، كما لا يخفى.

تذليل فيه تحقيق

وهو أنه قد ذكرنا سابقاً: أنّ مقتضى ما ورد من النص في شرح آية الغنيمة، مضافاً إلى اطلاقات أخرى، كون مصرف خمس الأرباح أيضاً مصرف سائر الأخماس بحسب الجعل الإلهي، وإنّ إضافة الامام إياه أحياناً إلى نفسه محمول على بعض الوجوه المتقدمة سابقاً في ذيل مسألة مصرف الأخماس، فلا إشكال في البين من تلك الجهة.

وإنما الكلام في دفع توهم آخر، صادر عن بعض الأعاضم، في تحليل هذا القسم من الخمس على الشيعة، في زمان الغيبة، نظراً إلى جملة من الأخبار الواردة، المشتملة على تحليل خمس التجارة تارة، ومطلق الخمس أخرى، بناءً على حمل المطلق أيضاً على الغالب المتعارف من ابتلائهم بخمس الأرباح، فلا أقل من صيرورتها منشأ كونه المتيقن من بينها في مقام التخاطب، المانع من الاطلاق على التحقيق المختار.

أقول: فليعلم - أولاً - أنّ ظاهر أخبار التحليل هو التحليل المالكي نفساً أو ولاية لا الشرعي، كيف وقوله: «ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم»^(١) لا يناسب الشرعية، خصوصاً مع الجزم بمطالبتهم الخمس كثيراً، ولو من امام سابق، على ما يستفاد من تواتر النصوص في ذلك ولو اجمالاً^(٢).

وتوهم أنّ تحليل جميع الخمس، حتى الزائد من سهمه عليه السلام لا يناسب المالكية، فلا بد أن تكون شرعية مدفوع بأنه كذلك لولا ولايتهم، وكونهم أولى الناس بأنفسهم، فضلاً عن أموالهم، ومع ذلك لا يبقى مجال للتوهم المزبور.

* * *

وحيث كان الأمر كذلك، فنقول: أنّ مجرد تحليل شخص امام في زمان مخصوص لا يجدي في اثبات التحليل على الإطلاق، فلا محيص عن اثبات امضائه من امام زماننا عجل الله فرجه، ولا يكفي استصحاب بقاء تحليله، إذ الأمر إنما يترتب على تحليله عليه السلام بما هو مضاف إلى الامام اللاحق، ومثل هذا المعنى لا يترتب على هذا الاستصحاب. بل أصالة عدم امضاء اللاحق حاكم على الأول، كما لا يخفى.

وعليه فلا يثبت التحليل في زمان الغيبة إلّا باحد وجهين، إما بدلالة رواية على التحليل حتى في زمان الغيبة، كي بها يستكشف - إناً - امضاء امام زماننا، فراراً عن لزوم اللغوية. أو بورود تحليل عن خصوص امام الزمان، على وجه يبقى مجال لاستصحاب عدم عدوله، وبقاء تحليله لعنوان الشيعة إلى زمان الغيبة، نظير استصحاب حكم الشرائع السابقة.

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٨٠ باب ٤ من أبواب الأنفال حديث ٦.

(٢) راجع وسائل الشيعة ٦: ٣٣٧ باب ١ من أبواب ما يجب فيه الخمس.

فعمدة ما يهمننا من أخبار التحليل، ما كان على أحد الوجهين، من دون نظر إلى غيرهما، ولو كان ألف ألف.

وحينئذٍ فغاية ما ظفرنا عليه من القسمين المزبورين ما في رواية أبي خديجة: من تحليل الخمس من الاماء والموارث والتجارات على الشيعة، مصرّحاً فيها: «إلى يوم القيامة»^(١)، وما في التوقيع الوارد على اسحاق بن يعقوب بخط صاحب الزمان نفسي فداه: «وأما الخمس فقد أُبيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى أن يظهر أمرنا، لتطيب ولادتهم»^(٢).

* * *

وأما التحليلات الواردة فغالبا من الصادق والباقر عليها السلام، فليس فيها عموم زماني غير ما عرفت، فهي من حيث الزمان غالباً مهمة، لولا دعوى كفاية اطلاقها من حيث افراد الشيعة. ولكن يكفي لتقيدها بزمانهم ما ورد من النصوص المستفيضة بمطالبة الخمس، كمطالبة ثامن الأئمة عليه آلاف الصلاة والتحية، وشدة منعه عن حبسهم الخمس^(٣).

نعم قد يعارض هذه النصوص ما في خبر أبي خديجة^(٤)، وذلك بناءً على عدم جهلهم بالموضوعات، وإلا فبناءً على ما توهمه بعض الأعاضم، أمكن دعوى كون نظره عليه السلام التحليل العام زماناً، برجاء امضاء اللاحق، فرمما يرى اللاحق مصلحة شخصية في المطالبة وعدم امضاء فعل الامام عليه السلام السابق من التحليل.

ولكن عهدة هذا الكلام على مدعيه، وإلا فعلى فرض المعارضة قد يدعى أخصية خبر التحليل عن مورد مطالبة ثامن الأئمة.

(١) و(٤) وسائل الشيعة ٣٧٩:٦ باب ٤ من أبواب الأنفال حديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣٨٤:٦ باب ٤ من أبواب الأنفال حديث ١٦.

(٣) وسائل الشيعة ٣٧٥:٦ باب ٣ من أبواب الأنفال حديث ٢ و٣.

وفيه: أنّ مورد مطالبته عليه السلام غالباً من قبيل خمس الأرباح، لأنّ السؤال فيه وقع من تجّار فارس، وقوم من خراسان، المبتلين غالباً بخمس الأرباح لا غيرها، فهذه كالنص في التجارة، فلا يعامل في مثلها معاملة العموم والخصوص المطلق.

فالأولى في وجه الجمع أن يقال: أنّ خبر أبي خديجة من التجارة قابل للحمل على تجارة خاصة، بقرينة صدره من قوله: «حلّ لي الفروج، ففزع أبو عبدالله، ثم صار الراوي بصدد شرح الفروج التي سأل عنها بقوله: «خادماً يشترها، أو امرأة يتزوجها، أو ميراثاً يصيبه أو تجارة»^(١). إذ مثل ذلك شاهد على حمل الميراث والتجارة على ميراث الخادم والخدمة وتجارتهما، الراجعين إلى الفروج، بلا اطلاق فيها يشمل غيرهما.

بل يؤيد ما ذكرنا ظهور السؤال عن نفس التجارة لا عن خصوص ربحها، وحينئذٍ لا مجال لمعارضته مع المستفيضة المشتملة على مطالبة الرضا عليه السلام، المحمولة على غير ما يرجع إلى الفروج مثل المقام، مع أنه على فرض الاطلاق لا محيص عن حمله على ذلك جمعاً. ومع الغض عن هذا الجمع أيضاً لا محيص عن طرح رواية أبي خديجة سنداً؛ لأقوائية سند المستفيضة. ومع الاغماض عن جميع هذه المراحل يرجع الأمر الى التخيير، فلنا اختيار المستفيضة.

ولكن مع ذلك لا تكاد تنتهي النوبة إلى مقام التخيير المزبور بعد المجموع السابقة كما لا يخفى، هذا كله الكلام في هذه الرواية المشتملة على التحليل العام.

* * *

(١) وسائل الشيعة ٣٧٩:٦ باب ٤ من أبواب الأنفال حديث ٤.

وأما التوقيع فهو وإن لم يتعارض مع مطالبة الأئمة السابقة، لتأخير زمانه، لكنه يصلح للمعارضة مع توقيع آخر من العمري ومن اللعن على مَنْ أكل ما لهم حراماً^(١).

وتوقيع ثالث من أمره العمري على أخذه من الحسين عم ناصر الدولة خمس ما كسب وأخذه منه، بعد اعلامه بما وقع بينه وبين راكب البغلة الشهباء^(٢). ولا أقل من احتمال تقدّم أحدهما على الآخر، ولازمه حينئذ الرجوع الى عدم جواز تملكه.

نعم لا بأس بجواز التصرفات الاتلافية؛ لأن عموم «لا تحل» خصص بصورة التحليل، فال مقام من قبيل الشبهة المصدقية غير القابلة لاحراز موضوع التخصيص أو غيره بالأصل؛ لسقوط الأصول الموضوعية بتوارد الحالتين، فتبقى أصالة البراءة عن حرمة مثل هذا التصرف سليمة.

كما أنّ ضمانه -بعد اختصاصه بصورة عدم اهتك التحليل- لا مجال لاحراز موضوعه أيضاً بالأصل، بعد احتمال التحليل المتأخر، فالمرجع فيه أيضاً البراءة عن الضمان.

ولكن هذا المقدار لا يصحح جواز مطلق التصرفات حتى الناقلة، ولو بتملكه لنفسه. هذا مع أنّ الخمس الواقع في التوقيع ظاهر في كونه جواباً عما وقع في كلام السائل، المحتمل كونه من الأخماس المتعلقة بالفروج أو الأراضي، المفروغ تحليله عليه السلام فيها لطيب الولادة، فيكون حال هذه العبارة نظير الحوادث الواقعة، المعلوم اقترانها بما يصلح للقرينية. ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال للتمسك بالاطلاق، كما هو ظاهر.

(١) وسائل الشيعة ٣٧٧:٦ باب ١ من أبواب الأنفال حديث ٦ و٧.

(٢) وسائل الشيعة ٣٧٧:٦ باب ١ من أبواب الأنفال حديث ٨.

وعليه فيبقى الأصل الموضوعي على الحرمة، أو إطلاق مطالبة الامام في التوقيع الآخر بالنسبة الى غير الأرباح بحاله. وحينئذ لا يجوز التصرف في مطلق الخمس حتى في سهم الامام بدون اذن أربابه.

* * *

وبذلك نقول: إنه لا بد من ايصال الخمس أجمع إلى الامام عند مطالبته وأمره به؛ لأنه ليس لغيره الخيرة في قبال اختيار الامام. وفي وجوب ايصاله إليه - مع عدم أمره - وجهان: من اتصالات الباب، المقتضية لجواز اقدمه بنفسه للايصال الى المستحقين، ومن النصوص الدالة على أنّ تقسيم الخمس من شؤون الامام، وقد عقد صاحب الوسائل باباً لذلك فراجع^(١).

وأما مع عدم التمكن من الوصول الى الامام أو الايصال إليه، فلا شبهة في أنّ مقتضى الاطلاقات جواز اقدمه بنفسه، لولا ما يستفاد من النصوص السابقة أنّ ذلك من شؤون الرئيس لا الرعية، ولازمه رجوع الأمر في زمان الغيبة إلى الفقيه؛ لعدم احتمال رئاسة أحد في زمان الغيبة غيره.

ولكن ذلك أيضاً لولا ظهور النصوص السابقة في دخل خصوصية الامام فيه، وعليه فلا يكاد ينتهي الدور إلى الفقيه إلا على النيابة العامة، أو لا أقل في مثل هذه الأمور النوعية؛ لأنه بناءً على هذا يصير الفقيه - بدليل النيابة - بمنزلة الامام، المستلزم لرفع اليد عن الاطلاقات المقتضية للسلطنة على الأداء بنفسه.

وأما مع عدم ثبوت مثل هذه المرتبة من النيابة، فلا مقتضي حينئذ لرفع اليد عن الاطلاقات في زمان الغيبة، وبعده لا يبقى مجال لاحتمال دخل اذن

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٧٥ باب ٣ من أبواب الأنفال.

الرئيس في هذا الزمان، كي -بمقدمات الحسبة- ينتهي الأمر الى الفقيه. فيجوز حينئذٍ تصديده بنفسه، بل لو اعطى الخمس الى الفقيه كان الفقيه نائباً عنه، فعلى فرض الاحتياج إلى القربة، ربما لا يجدي قصد التقرب حين اعطائه إليه، بعد فرض عدم صحة عزله في المقام. نعم لو كان تصرف الفقيه بعنوان الولاية عن الفقير، كان له التقرب حين اعطائه الى الفقيه.

أما لو لم تكن الاطلاقات المزبورة في مقام البيان من تلك الجهة، كان لا محيص عن ارجاع الأمر إلى الفقيه بمقدمات الحسبة، وحينئذٍ فعلى الفقيه قصد التقرب حين تقسيمه؛ لأنه وقت تفرغ المال عن الخمس. نعم لو كان تصرف الفقيه فيه بعنوان ولايته عن الفقير، بمنأى ولايته على سائر الطبائع الكلية في باب الأوقاف؛ لأنه -بنحو من العناية- من القصر، كان وقت التقرب وقت قبض الفقيه، وقاصد القربة أيضاً هو المالك، كما لا يخفى.

ومن هذه البيانات ظهر ميزان الحكم بخلوص المال عن حق السادة، فإن في كل مورد تعين التصرف بالخراج، فبذلك الاخراج يتخلص المال عن حقهم. وذلك ظاهر، كما لا يخفى.

هذا كله بالنسبة إلى نصف الخمس الذي هو حق السادات.

* * *

وأما النصف الآخر الذي هو سهم الامام عليه السلام فلا اشكال في أنّ مقتضى القواعد الأولية - كما عرفت - حرمة التصرف في ماله، خصوصاً الناقلة منها، فلا بد من احراز الاذن فيه بوجه، بحيث لولاه لا بد من حفظ ماله بدفن أو ايضاء، الى أن يبقى إلى زمان يتمكن من التشرف بحضوره. بل لو احتاج في بقائه الى التبديل، ففي السلطنة على هذا التبديل نظر،

لولا الجزم بعدم رضاه بتضييع المال المزبور، فيصير تبديله بما يصلح للبقاء مما تجري فيه مقدمات الحسبة، المنتهي ذلك إلى الفقيه أو العدول، كما لا يخفى. وقد سمعنا أنّ بعض الأعلام - من كان يقرب عصرنا - كان يدفن سهم الامام، ولعله من جهة عدم ظفره على دليل يجوز تصرفه فيه، فشى على طبق القواعد الأولية.

وحيث كان الأمر كذلك فنقول: أنّ قصارى ما يتخيل في المقام، هو دعوى اقتضاء تفقده لشيئته - خصوصاً لذراريه، مع كمال استغنائه عن مثل هذه الأموال في زمان غيبته، خصوصاً مع أداء حفظه الى تلفه غالباً - ظهور حاله في الرضاء بالتملك الذي بمنزلة الاذن الحاصل من الفحوى في امثال هذه التصرفات. خصوصاً مع كون وظيفته تتميم مؤنة الفقراء من السادة من ماله، المعلوم كونه من وظيفة رئاسته غير المختصة بحال الحضور، فيقوم الرئيس في زمان الغيبة مقامه.

هذا، مضافاً الى امكان اجراء مناط حكم مجهول المالك، من التصديق عن قبل المالك المجهول في ماله، بملاحظة الجهل بتطبيقه، بنحو لا يمكن ايصال ماله إليه، مجهلنا به لشخصه.

وحينئذٍ يدفع إلى الفقيه المحتمل دخل ارادته في الصدقة المزبورة عنه عليه السلام، مع امكان اجراء حكم ولاية الفقيه، في كلية حكم مال الغيب على المورد، خصوصاً مع اقتضاء سلطنة الشخص على تخليص ماله عن مال الغير، المعلوم في غير المقام من الغيب والقصّر عدم الانتظار إلى الوصول إليه. بل الفقيه ولي عنهم في القبض والتعيين، فكذلك المقام مناطاً. فليس وظيفة المكلف حينئذٍ إلا دفع المال إليه، والفقيه حينئذٍ أعرف بتكليفه مع هذا المال.

وعلى أي حال، لا يثمر في المقام عموم قوله: «ما كان لنا فهو لشيئتنا»،

إذ بعد فرض قيام التوقيع السابق على مطالبته الخمس، المشتل على سهمه، بضم احتمال كونه وارداً بعد التحليل الوارد منه - فاده نفسي - في توقيع آخر على ما عرفت، لا يبقى مجال للتمسك بمثل هذا العام؛ للجزم بتخصيص العام المزبور بالانفال أو خمس المناكح والأراضي وغيرهما، مما هو غير مرتبط بخمس الأرباح وغيرها، بالتوقيع المذكور. فلا محيص - في زمان الغيبة قبال أصالة عدم التحليل بالتقريب المتقدم - عن احراز رضاه بالتصرف بمثل الوجوه السابقة، والله العالم.

بقي الكلام في تنقيح ما يختص بالامام، المعبر عنه بالانفال، فنقول: الأنفال جمع النفل بالتحريك: وهو الزيادة، سميت بذلك بملاحظة استحقاق الامام إياها زيادة على الخمس، أو زيادة على استحقاق المسلمين من المفتوح عنوة، أو من الغنيمة.

(و) عليه فن (الانفال: كل أرض خربة باد أهلها) بلا اشكال فيه نصاً وفتوى، ويكفي من النص ما في الحسنة: «وكل أرض خربة»^(١). وفي حسنة أخرى: «وما كان من أرض خربة»^(٢). وفي الرسالة: «كل أرض خربة باد أهلها»^(٣). وفي آخر: «لا رب لها»^(٤).

ومقتضى هذا القيد، عدم وجوب صاحب لها، وبه تقيد المطلقات السابقة، فما كان لها صاحب فهي لصاحبها، إلا أن يكون تملكهم لها بالاحياء، ففيه الخلاف المعروف في احياء الموات، وسيأتي شرحه إن شاء الله

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٦٤ باب ١ من أبواب الأنفال حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٦٧ باب ١ من أبواب الأنفال حديث ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ٣٦٥ باب ١ من أبواب الأنفال حديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة ٦: ٣٧١ باب ١ من أبواب الأنفال حديث ٢٠.

في محله.

وحينئذٍ فالأراضي الخراجية لو خربت تبقى على ملك المسلمين بمرتبة خاصة معروفة.

هذا، مع امكان الجمع بين المطلقات والمقيدات باختلاف مراتب الملكية غير المنافية لاجتماعها لشخصين في زمان واحد، كما أنه لا بد من الالتزام به. وكذا الجمع بين ما دل على ملكية الأراضي بالاحياء أو بجهة أخرى، مع قوله في رواية أبي سيار: «الأرض كلها لنا»^(١) وإليه أشرنا أيضاً في أول الكتاب، فراجع.

وعلى أي حال فالمحياة التي باد أهلها غير داخلة في هذا العنوان، بل هي مشمولة لما لا وارث له أو للمجهول ماله.

وتوهم شمول عموم «كل أرض لا رب لها» لمثلها، فرع عدم تمامية المفهوم في قوله: «كل أرض ميتة لا رب لها» وإلا فتخصص هذه بالموات، أو تحمل على مرتبة خاصة غير منافية لبقائها على ملك صاحبها.

ومن هنا ظهر حال الحياة بالأصالة، التي لم تجريد أحد عليها، فإنها حينئذٍ من المباحات الأصلية، التي كان الناس فيها شرع سواء. ويؤيد ما ذكرنا أيضاً مصير المشهور إليه، فراجع.

* * *

(و) من الأنفال أيضاً (كل أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب)، سواء انجلى عنها أهلها، أو مكثوا المسلمين منها وهم فيها كالبحرين، على ما قيل، بلا خلاف على المحكي وفي حسنة ابن البختري: «الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل وركاب»^(٢).

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٦٥ باب ١ من أبواب الأنفال حديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٦٤ باب من أبواب الأنفال حديث ١.

وفي نص آخر: «ومنها البحرين، لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب»^(١).
وفي ثالث: «وكل أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، ولكن صالحوا صلحاً وأعطوا ما بأيديهم على غير قتال، وله رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام، وكل أرض ميتة لا رب لها، وله صوافي الملوك ما كان في أيديهم من غير وجه الغصب؛ لأن الغصب كله مردود، وهو وارث من لا وارث له، يعول من لا حيلة له»^(٢).

ومقتضى اطلاق الأخبار عدم اختصاص «ما لم يوجف» بغير المنقول، بل يشمل المنقول أيضاً. وتخصيصه بالأرض في بعض النصوص - كما تقدم - لا يوجب تقييداً للمطلقات؛ لأنه لا مفهوم للقب، فضلاً عن عدم تعارض بين المثبتين.

(و) من النصوص المتقدمة أيضاً يستفاد حكم (كل أرض أسلمها أهلها من غير قتال، ورؤوس الجبال، وبطون الأودية، والموات التي لا رب لها، والآجام، وصوافي الملوك، وقطائعهم غير المغصوبة، وميراث من لا وارث له).

ومقتضى اطلاقها عدم اختصاص رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام في ملكيتها للامام بصورة عدم كونها مفتوحة عنوة، نعم لو عرضت مثل هذه العناوين بعد تملك الغير، عموماً أو خصوصاً، ففي دخولها في ملك الامام اشكال، منشؤه التشكيك في الاطلاق، واحتمال انصرافها إلى ما كان كذلك من الأول، ومن قوة اطلاقها، وبطلان احتمال الانصراف، فيشمل كل ما كان كذلك وقت جعل الأنفال، وإن لم يكن كذلك من الأول، بل

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٦٧ باب ١ من أبواب الأنفال حديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٦٥ باب ١ من أبواب الأنفال حديث ٤.

واطلاقها أيضاً يشمل ما كانت حياة ذاتاً، لولا قوة الانصراف إلى غيرها في المقام للغلبة، ولذا جعلها الأردبيلي من أصناف الموات^(١)، وأنّ تخصيصها بالذكر لمحض التوضيح.

ولو عرضها الحياة باحياء كان حكمه حكم سائر الموات التي كانت ملك الامام، من اقتضاء الاحياء تملك المحيي بالملكية، المضادة لملكها للامام، فتخرج به عن ملكه باذنه في احيائه. أو من عدم اقتضائه إلا مجرد حق الاختصاص تبعاً للآثار، وبقاء الرقبة على ملك الامام. ومن عدم اقتضاء الاحياء إلا مرتبة من الملكية غير المضادة لملك الامام، فتبقى على ملكها بعد الاحياء أيضاً. وسيأتي تفصيله في كتاب احياء الموات إن شاء الله.

* * *

(و) من الأنفال أيضاً (الغنائم المأخوذة بغير اذن الامام، فهذه) أي ذوات العناوين المذكورة إلى هنا (كلها للامام) خصوصاً الأخيرة؛ لمرسلة الوراق المتقدمة. وقد تعرضنا هناك أنّ ظاهر اطلاق جعل هذه الأمور عدم تعلق الخمس بها لولا دعوى أنّ أدلة الخمس في جميع العناوين، بعدما كانت ناظرة الى ما كانت ملك طائفة خاصة، لولا دليل الخمس من آية الغنيمة أو غيرها، لا جرم كان نظر دليل الخمس إلى اطلاقات أدلة الملكية في كل باب بنسبة واحدة، فكان لمثل هذا الدليل نحو حكومة على جميع أدلة الأبواب، من دون وجه للفرق من تلك الجهة بين باب دون باب.

وحينئذٍ فما توهم من عبارة المصنف من قوله «كلها للامام» حتى مقابل خمس السادة، منظور فيه، لولا اقتران بعض اطلاقاتها بخصوصية مانعة عن الحكومة السابقة، وقد تعرضنا لها في ذيل بحث الغنيمة، فراجع.

* * *

(و) قد (أُبيح) المساكن والمتاجر والمناكح) بلا اشكال فيها، وفي رواية أبي سيار: تحليل الأراضي إلى قيام القائم^(١) وفي جملة نصوص أخرى: التعليقات الواردة تارة لطيب الميلاد، وأخرى بصحة العبادة وطيب الولادة وتزكية الأموال، كما في المرسلة المشتملة على الثلاثة الأخيرة^(٢).

والظاهر اختصاص التعليقات بالثلاثة المعروفة، من المناكح والمساكن والمتاجر، فيما يكون مال تجارته مال الامام من الأنفال، فكان تسهياً على الشيعة بملاحظة كثرة ابتلائهم بها، فلا يتعدى إلى غيرها.

ويشهد لذلك تعلق التحليل بنفس التجارة لا بخصوص ربحها، فيكشف عن أنّ موضوع التحليل التجارة الواردة من الأول على مال الامام عليه السلام، وهو ليس إلّا عبارة عن سبي الاماء أو الشراء من السابي، الواقع على مال الامام، أو غيره من بقية أمواله وبعد ذلك لا مجال للتعدّي من التعليقات إلى غير ذلك.

* * *

هذا كله في الأنفال التي لم يعلم بمطالبة الامام اللاحق، فتستصحب اباحتها، لولا دعوى عدم امكان اثبات اضافتها إلى الامام اللاحق إلّا بالأصل المثبت، وهو غير حجة. فلا بد حينئذٍ من التشبث باطلاق دليل التحليل، ولو من حيث افراد الشيعة، إذ به يرفع اهماله من حيث الزمان لو كان.

وأما ما ثبت مطالبة الامام اللاحق فيه كالخمس، فلا مجال للتشبث باطلاقها أيضاً.

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٨٢ باب ٤ من أبواب الأنفال حديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٨٠ باب ٤ من أبواب الأنفال حديث ٥.

وبذلك يمكن المصير إلى اباحة جميع الأنفال؛ لعموم «ما كان لنا فهو لشيعتنا»، خرج عنه الخمس، بقرينة مطالبة الامام اللاحق، وبقي الباقي. وفي النجاة: اباحة خمس ما في يد غير الشيعة. ولكن يمكن دعوى انه من باب تقرير مذهبهم في ما لا يرونه ملكاً لغيرهم، بالنسبة إلى ما يؤخذ منهم، نظير ثمن الخمر، ولو للسيرة بل يمكن اجراء ذلك في الأجناس الزكائية قبل مطالبة الساعي منهم وأخذه، لو اتفق في أيدينا بمعاوضة أو غيرها كما أشرنا إليه في أول كتاب الزكاة.

ولولا هذه الجهة لأشكل أمر هذه الاباحة، لولا دعوى شمول أدلة الاباحة لها، وعدم شمول دليل المطالبة اللاحقة لاختصاصه بخمس الشيعة.

* * *

ولو استولى سلطان الشيعة في زمان الغيبة فأخذ أرضاً أو غيرها من أهل الحرب أو من المخالفين، فالأقوى اندراجها في عموم «كل ما قوتل عليه بغير اذن الامام» فيكون مثل هذا المأخوذ من الأنفال.

وفي كفاية اذن الفقيه في اجراء حكم المقاتلة باذنه، وترتيب آثار الجهاد الصحيح عليه مشكل؛ لعدم وفاء دليل لا ثبات مثل هذه الولاية والنيابة له، بل ربما يشكل مشروعية جهادهم. نعم لا اشكال في وجوب الدفاع، ولكن ذلك لا ينافي كون المأخوذ منهم من الأنفال، إذ مجرد المشروعية لا يقتضي كونه قتالاً باذنه، الموضوع لأحكام خاصة، بل يترتب عليه أثر القتال بغير الاذن، كما لا يخفى، والله العالم.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

حرره في الرابع والعشرين من شوال، سنة ألف وثلثمائة وأربعين من الهجرة النبوية على مهاجرها آلاف السلام والتحية، الأقل الأحقر ضياء الدين ابن محمد العراقي عفي عنها.

کتاب الصَّوْفِیَّاتِ

(كتاب الصوم)

(وفيه أبواب:)

(الباب الأول) في حقيقة (الصوم).

و (هو) كالصلاة من العناوين القصدية المنطبقة على (الامساك عن) التعمد إلى (المفطرات) من الأمور الخاصة، في ظرف التفاته إلى صومه، بمعنى جعل متعلق التعمد الحصة الخاصة من الامساك، المقارن للالتفات الى صومه، لا أنه شرطه، كي يلزم أخذ الالتفات إلى الشيء في حقيقته. ولا مطلقاً، كي يلزم عدم صدق الصوم على من تعمّد الأكل في حال غفلته عن صومه.

وحينئذٍ فلا يرد محذور في شرح الصوم بنحو يكون حاوياً لجميع أقسامه حتى نلتجئ الى جعل بعض الفروض خارجاً عن حقيقة الصوم، بفرضه بدلاً مسقطاً لأمره، كما التزموا به في مقام الفرار عن المحذور.

وعمدة ما دعاهم إلى ذلك، تخيل إقتضاء عدم التقييد بالالتفات المزبور اطلاق حقيقته لصورة فقده، وهو أول الكلام. إذ كثيراً ما لا يكون للشيء بالنسبة الى جهة خارجية اطلاق، مع عدم تقييده به أيضاً.

وبالتزامه تخلصنا عن بعض المحاذير في مقامات عديدة، مثل باب المقدمة الموصلة، وباب قصد القرابة في العبادة، وباب الواجب المشروط والمعلق

وهكذا. بل البرهان في كثير من المقامات يساعد على ما ذكرنا، إذ من البديهي ان ليس للشيء اطلاق يشمل حال فقد علته، ولا مقيداً بوجوده، كما ان المحمول أيضاً كذلك بالاضافة الى موضوعه، وبمثل هذا البيان أيضاً صرحنا كيفية اجزاء المركب وميزها عن شرائطها.

وبالجملة بعد تصوّر مثل هذا المعنى، بل ولابدية الالتزام به في بعض المقامات، لا بأس بالمصير إليه في المقام أيضاً، تصحيحاً لحقيقة الصوم، بنحو يشمل جميع مصاديقه، بلا لزوم عدم طرد أو عكس عليه، ولا احتياج أيضاً الى الالتزام بجعل المأتي به في بعض المقامات بدلاً مسقطاً، كيف ولازم البدلية وفاءه بمصلحته، الكاشف عن وجود جامع بينهما، وبعده لم لا يجعل الصوم عبارة عن هذا الجامع، ويشار إليه بكونه مما هو جنة من النار، كما هو الشأن في الصلاة، على ما هو التحقيق، من الالتزام بكون الصلاة الناقصة المضطر اليها من مصاديق الصلاة حقيقة، وإن الصلاة عبارة عما هو ناه عن الفحشاء، الحاصل في كل حال بشكل مخصوص، وليس للقائل بالبدلية انكار هذا الجامع إلا بانكاره وحدة المؤثر، مع الاشتراك في الأثر، وهو كما ترى.

* * *

ثم انّ الشاهد على قصدية الصوم إلتزامهم بحرمه صوم العيدين مع عدم حرمة صرف الامساك فيها، بل وحرمته على الحائض ذاتاً لا تشريعاً، كما عند جمع من الأعاظم، والحال انه ليس بمجرد الامساك بلا قصد الصومية حراماً.

وبذلك يمتاز الصوم والصلاة عن مثل الوضوء والأغسال غير المعتبر فيها القصد زيادة على قصد التقرب.

وفي قصدية سائر العناوين الطارئة عليه، مثل الكفارة أو الرضائية أو

القضائية، نظر جداً. ولو للشك في دخل خصوصية قصدية زائدة عن حقيقة الصوم في الأمور به، والأصل البراءة عنه. ومجرد وقوع الصوم على وجوه متعددة لا يجدي في الكشف عن الاختلاف في حقيقته؛ لكفاية اختلاف أسباب وجوبه في ذلك. كما أنّ عدم صلاحية رمضان لوقوع صوم آخر فيه، لا يكشف عن المغايرة المزبورة. بل يكفي فيه عدم صلاحية غير رمضان من الأسباب لوقوع صومها فيه.

وأوهن منها في الدلالة ما ورد في قبول ما أتى به بنية شعبان عن رمضان بتفضل من الله، بتقريب أنه مع وحدة الحقيقة فيها لا يكون قبوله بتفضل منه، بل هو عين الاتيان بالمأموره. فهذا التفضل لا مجال له إلا بقبول حقيقة بدل حقيقة أخرى، ولا نعي من اختلاف حقيقة الصوم إلا هذا.

توضيح الوهن: أنّ ذلك يمكن أن يكون من جهة عدم التقرب بشخص أمره، ومعلوم أنّ المعبر في العبادة - على ما سنشير إليه - هو كون الداعي على اتيانه أمره المتعلق به، لا أمر غيره ولو جهلاً، ولذا نلتزم في موارد الخطأ في التطبيق أنه لا تصح العبادة إلا إذا كان قد قصد بها بداعوية الأمر بنحو تعدد المطلوب، كي ينتهي الأمر بالآخرة الى داعوية شخص الأمر المتعلق به.

وحينئذٍ فالاكْتفاء بهذا المقدار في باب صوم يوم الشك، لا بد أن يكون على خلاف قاعدة العبادة، وكان بتفضل من الله سبحانه.

وحينئذٍ فليس أنواع الصيام المأمور بها بأي عنوان من العناوين، إلا وجودات متعددة، متفقة الحقيقة بلا اختلاف في حقيقتها، قصدية أم غير قصدية، فلا يعتبر في مثلها أزيد من قصد القربة بأمرها الخاص.

نعم لو كان في ذمته صوم غيره باجارة، أو ما هو متعلق حق الغير بنذر أو غيره، لا بد في وقوعه وفاء لأمر اجارته أو نذره مثلاً من قصد الصوم الخاص، زائداً على القربة، كي به يتعين الكلي في ذمته، كما هو الشأن في كلية الديون المالية.

وهذه الجهة هي نكتة قصدية الوفاء في أمثال هذه المقامات، لا أنها بنفسها من العناوين القصدية كالظهيرية والعصرية.

* * *

وحيث اتضح ذلك فنقول: انه لا اشكال في اعتبار كون الامساك المزبور لا بد أن يكون (مع النية) المقربة؛ لطباقتهم على عبادية الصوم كسائر العبادات، وهو الحجة، بلا أصل آخر، أو عموم يقتضي عبادية الشيء عند الشك. بل الأصل بمقتضى المختار هو التوصلية، على ما حقق في محله.

ومن هنا نقول بعدم اعتبار ما عدا كون المأمور به مأثياً به بداعي أمره، بلا احتياج إلى قصد الوجه أو التميز على ما تقدم تفصيله. بل ولا يحتاج أيضاً إلى قصد التعيين في تشخيص حقيقته، كما عرفت من عدم اختلاف حقيقته، ولازم ذلك كفاية الاتيان به بداعي الأمر المتوجه إليه. ولا يجدي مجرد اتيانه بوجه قربي، ولو بداعي أمر غيره، من باب الشبهة في التطبيق؛ لطباق كلمتهم على عدم الكفاية إذا لم يكن بنحو تعدد المطلوب. فلا محيص عن أن يكون بداعي الأمر المتوجه إليه، على وجه يصلح ذلك لاسقاطه.

وأوضح من ذلك عدم صحة جعل طبيعة الأمر الجامع بين أمره وأمر غيره، المباين معه داعياً على اتيان شخصه، مع كون شخصه مبايناً مع غيره بحسب الحقيقة، قصدية كانت الخصوصية الممتازة أم غير قصدية، إذ يستحيل دعوى طبيعة الأمر المزبور إلى شخص العمل بخصوصه.

نعم لا بأس به مع انحصار مسقطه به، إذ حينئذ يصلح للدعوة إلى العمل. وحينئذ في كفاية هذا المقدار في التقرب المعتبر في العبادة، أو لا بد من الإتيان بداعي شخص أمره، ولو يجعل الطبيعة مشاراً بها إليه، أو يحتاج إلى قصد أمره متميزاً عن غيره تفصيلاً، وجوه، لا مجال للأخير؛ لطباقتهم على عدم الاحتياج إلى قصد التعيين عند انحصار المأمور به في زمان تشخصه، بل

يكفي الاتيان به بداعي أمره الفعلي وإن لم يلتفت الى خصوصيات أمره تفصيلاً.

* * *

وحينئذ يبق الكلام في كفاية مجرد دعوى الطبيعة، بلا نظر إلى الخصوصية الواقعية عند تعلق الأمر بوجودات متفقة الحقيقة، أو يحتاج إلى النظر إليها ولو بعناوينها الاجمالية الذاتية أو العرضية. إذ حينئذ لا شبهة في أنّ كل وجود يصلح لأن يقع امثالاً لأي واحد من هذه الأوامر.

ومع هذه الصلاحية تصلح طبيعة الأمر، أو أحد الأوامر-بنحو الإبهام- للدعوى الى نحو هذا الوجود، الملازم للاكتفاء به كون اتيانه مسقطاً لأحد الأوامر بلا تعيين، إلّا مع فرض تأكد أثره الموجب لصرف الامتثال نحوه؛ للجزم بعدم بقاء تأكد الاشتياق بعد هذا الوجود بحاله، بخلاف ما لو لم نقل بكفاية ذلك، فيحتاج حينئذ الى تعيين شخص أمره بميزاته المخصوصة به، ولا يكفي-للاشارة إلى شخص الأمر المزبور حينئذ-قصد طبيعة الأمر أو أحد الأوامر بنحو الإبهام؛ لعدم صلاحية ذلك للاشارة إلى الشخص.

ولازمه حينئذ عدم انتهاء النوبة إلى امتثال أحد الأمرين بنحو الإبهام بلا تعيين واقعي، بل لا يسقط حينئذ إلّا ما قصد بخصوصياته الممتازة، الحاكية عن شخصه.

* * *

وحيث كان الأمر كذلك فنقول: أنّ مقتضى الأصل عند الشك في دخل انحاء القصد في التقرب، هو الأخذ بأقل مؤنة وأوسع دائرة، بعد الجزم بعدم قصوره في حصول أصل التقرب، المتيقن دخله في العبادة.

وحينئذ ربما يكفي في صحة العبادة مجرد اتيانها بداعي طبيعة الأمر المتوجه إليه، أو أحد الأوامر بنحو الإبهام، المستتبع لاسقاط واحد من الأوامر بلا ميز

خارجي، إلّا مع تأكده، فيسقط التأكد.

ولكن لا يساعد ذلك اطلاق الكلمات الظاهرة في اعتبار قصد التعيين عند عدم انحصار المأمور به المشترك في الزمان في عمل مخصوص. وإليه أيضاً يرجع ما اختاره المصنف في قوله: (فإن تعيّن الصوم - كرمضان- كفت فيه نية القربة، وإلّا افتقر إلى التعيين)، وإنّ الغرض من قصد التعيين هو محض التوصل به إلى دعوة شخص امره، لا من جهة التوصل به إلى إيجاد حقيقته. كيف وقد عرفت أنّ مقتضى الأصول -لولا الاطلاقات أيضاً- هو عدم احتياج وجود الحقيقة، مع قطع النظر عن قيد القربة، إلى قصد شيء أصلاً.

وعليه فإن تمت مثل هذه الاطباقات في كلماتهم على اعتبار قصد التعيين، حتى في متحدات الحقيقة، فهو، ويستكشف حينئذٍ اعتبار دعوة شخص أمره في صحة العبادة، ولا تنتهي النوبة بعده إلى فرض سقوط أحد الأوامر، ولو من جهة تسلمهم على عدم لزوم التعيين في سجدة السهو وأمثالها. وإلّا فمقتضى الأصل الاكتفاء بالأعم منه ومن دعوة أحد الأوامر بنحو الإبهام أو صرف طبيعة الأمر، بلا نظر إلى خصوصية أصلاً. ولازمه في كلية متحدات الحقائق حينئذٍ وصول النوبة إلى سقوط أحد الأوامر عند قصد امتثال واحد منها بنحو الإبهام.

* * *

ثم إنّ الاعتبار في كل عبادة مقارنة العمل الصادر منه خارجاً مع النية الفعلية، المستلزم ذلك للالتفات إلى صورة العمل ولو بنحو الاجمال، بارتكاز ذهنه. ولازم هذا المعنى في باب الصوم أيضاً أن يكون حين طلوع الفجر، الذي هو مبدأ زمان الامساك، ملتفتاً إلى العمل كي يصدر صومه هذا عن ارادته، ويأتي به بداعي أمره، مع البقاء عليها إلى آخر العمل، كما هو الشأن

في سائر العبادات.

ولكن من البديهي عدم اعتبار هذا المعنى في باب الصوم، بل يكفي مجرد التبييت ليلاً، وإن لم يكن باقياً على التفاته حين طلوع الفجر، كالنائم والساهي حينه، بعد تبييته قبل ذلك. وهو يكشف عن نحو توسعة في عبادة الصوم، ليس مثلها في غيره. ففي الحقيقة ربما يستفاد من كفاية التبييت اعتبار اختيارية الصوم بنحو الاختيارية في تصحيح العقوبة على ترك الواجبات وفعل المحرمات، وإن لم يكن الفعل حين صدوره ارادياً.

ولذلك نقول: إنه يكفي في صحة عقوبته مجرد اختيار ما هو لازم المعصية، وإن لم تتعلّق ارادته بنفسها. وهذا المعنى غير كافٍ في سائر العبادات، دون المقام من جهة اقتضاء كفاية التبييت ذلك، كما لا يخفى، فتدبر.

كما أنّ الصوم -بملاحظة استيعابه لجميع آئات النهار- لا محيص في كل آن عن آن لا يقصد خلافه. إذ بمجرد هذا القصد يقع امساكه في هذا الآن بلا قصد.

ولا يقاس المقام بباب الصلوة وغيرها، حيث قصد الخلاف في خلال أفعالها غير مضر بقربية العمل بتمامه. والنكته الفارقة هو: عدم كون الآئات الواقعة في خلال أفعال الصلاة من الصلاة، كي يضر بها خلوها عن النية، بخلاف المقام.

ولازم هذه الجهة مفترية نية الافطار، بلا انتهاء النوبة إلى مفترية الأمور الخاصة، وهو أيضاً خلاف ظواهر كلماتهم، من ترتب القضاء على ارتكاب المفطرات لا على مجرد نيتها.

وعليه فلو التزم بمثل هذه الظواهر، كان لازمه جواز خلو الصوم بجزء من أجزائه عن النية رأساً، بل عدم مضرية نية الخلاف فيه، وهو أيضاً خلاف قاعدة أخرى في عبادة الصوم بين العبادات.

اللهم إلا أن يدعى: أنّ غاية ما يستفاد من الكلمات، بل النصوص ترتب القضاء في ظرف وجود المفطرات، وأما إنّ ذلك مستند إلى الوجود المزبور أو إلى ملزومه من نية الخلاف، فلا دلالة في كلماتهم على شيء، خصوصاً مع توهم عدم انفكاك صدور الفعل عن النية زماناً، إذ هي بمنزلة العلة غير المنفكة عن المعلول في الزمان، فلا يبقى مجال سبق زمان كي يكون البطلان مستنداً إلى القصد لا المقصود.

وحينئذٍ فكلمات الأصحاب لا تأبى عن الالتزام ببطلان الصوم، بملاحظة الإخلال بالنية في آن من آناته. بل أنّ الإخلال بها كان آن صدور العمل. فبهذه الملاحظة أضيف البطلان إلى وجوده، لا إلى عدم النية المقارنة له.

وأما ما قد يتفق بناؤه على الإفطار بعد ساعة مثلاً، إذا لم يبلغ مرتبة الإرادة، فما لم يشرف على تناول الفطر لا يسمّى إرادة، بل هو مجرد عزم. ولا دليل على مبطلية مثل هذا العزم للصوم، إذ لا يصدق على ذلك - قبل بلوغه إلى حد الإشراف - عنوان النية التي هي عبارة أخرى عن القصد والإرادة، غاية الأمر هو منافٍ لبقاء نيته السابقة في آن عزمه على الخلاف، واستدامة النية فعلاً في الصوم غير معتبر جداً، كيف ولا يضره النوم والغفلة وامثالها.

وعلى هذا المبنى أيضاً أنكروا الواجبات التعليقية، وارجعوها إلى المشروطة.

ولكن لا يخفى أنّ مثل هذا المبنى في غاية السخافة، إذ يقتضي انتهاء الأمر إلى كون إرادة المقدمات إرادة نفسية لا غيرية؛ لاستحالة إرادة العمل بنحو الإشراف إليه قبل حصول مقدمته، وهو كما ترى. فالتحقيق أنّ جهة الإشراف منوطة بقابلية المحل للوجود، وهذه القابلية غير مرتبطة بمرحلة حقيقة الإرادة ومؤثريتها، فلا يكون المؤثر في الوجود في ظرف القابلية إلا ما نسميه

عزماً وشوقاً مؤكداً، غير المتغير كيفية بحصول القابلية للمحل وعدمه. وإنما الاختلاف في تأثيره في الوجود وعدمه.

وهذا المعنى تتوجه الارادة النفسية إلى العمل قبل وجود مقدماته، الموجبة لحصول ارادة اخرى غيرية نحو مقدماته، ولا نعني بالنية إلا ذلك.

وعليه فكثيراً ما ينفك قصد الخلاف - في بعض الآنات - عن وجود المفطرات، وعليه فلا محيص عن حمل كلماتهم على الغالب من كون القصد المزبور مقارناً للعمل وغير منفك عنه من باب الاتفاق. وإلا فلو فرض عزمه من أول الشمس على الافطار قبل الغروب باقياً على بنائه إلى الآن المزبور، فبدا له أن يبقى على امساكه الى الغروب، يلزم صحة هذا الصوم، ولا أظن التزامه من أحد. فمثل ذلك دليل قاطع على الالتزام بمبطلية قصد الافطار وإن لم تصدر منه المفطرات خارجاً.

وعليه فلا محيص عن حمل كلماتهم - في مقامات أخرى، من ترتب القضاء على المفطرات - على صورة تقارن العمل للنية، كما هو أيضاً مما يتفق كثيراً، بل هو الغالب، ولعله لذا ذهب جملة من الأساطين صريحاً إلى مفطرية نفس القصد المزبور، كما هو مقتضى حكم العقل في كلية المقامات، من استناد المعلول إلى أسبق العلتين. فبعد ما كانت الارادة بحسب الرتبة مقدّمة، لا جرم يصير بطلان الصوم مستنداً إليها، لا إلى وجود المفطر المقارن له زماناً وإن صح اسناد المفطرية إليه حينئذٍ مساححة، كما وجهنا به كلمات الأصحاب.

* * *

و (وقتها) أي وقت النية بلا شبهة (الليل) بمعنى عدم كفاية وجودها قبله، مع الذهول عنها وعن صورة العمل في الليل. وإلا فربما تكفي مقارنتها للعمل زماناً، الملازم لتحقيقها مقارناً لطلوع الفجر، بلا سبق وجوده في الليل. غاية الأمر تتقدّم النية على العمل رتبة، مع صدق دخوله في الفجر عن نية،

بلا وجود آن من أول الفجر بلا نية، ولا يعتبر في العبادة أزيد من ذلك، من دون فرق في ذلك أيضاً بين كون النية هي الداعي أم الاخطار.

نعم لو بنينا على اعتبار سبق العمل بالاخطار زماناً، فلا محيص عن وجوده في جزء من الليل. ولكن أتى لنا باثبات هذه الجهة، بعد ما لا يعتبر في العبادة - عند القائل بالاخطار - إلا كونها صادرة عن قصد العمل، المقرون بالالتفات إليه تفصيلاً. وهذا المعنى لا يحتاج الى سبق النية زماناً، بل يكفي سبقها رتبة وإن تقارنا زماناً، ومن ذلك نلتزم بأنه لا يلزم في فرض اختيار إيجاد الصلاة مقارنة لأول الزوال تقدّم نيتها على الزوال.

وكيف كان نقول: إنه لا خصوصية لباب الصوم من هذه الجهات، وإنما خصوصيته من بين العبادات فيما أشرنا إليه من امكان سبق نيته على العمل رأساً، على وجه لا يستند العمل الى اختياره، كما لو نام بلا اختيار، فإنّ التروك المستندة إلى هذا النوم غير الاختياري لا تكون تروكاً اختيارية مستندة الى اختياره. ومثل هذا المعنى خلاف القاعدة في باب العبادات، فيحتاج حينئذٍ الى دليل متقن.

وعليه فنقول: إنه يكفي له التسالم على كفايته في الكلمات، بل السيرة العملية عليه، بلا احتياج إلى التمسك بعموم: «لا صيام لمن لم يبيت»، إذ غاية دلالاته فساد الصوم بتركه، لا كفايته في صحته، نظير «لا صلاة إلا بطهور»، فلا محيص عن ضم اجماع إليه، بعدم احتياج الصوم إلى نية أخرى أزيد من تبييته، وهو حينئذٍ كافٍ في ذلك.

* * *

ثم لا شبهة في اقتضاء ذلك عدم تقديم النية على الليل، بلا اعتبار بقائها فيه. وعليه فلازمه وجوب تجديد النية في كل ليلة من رمضان، بعد كونه صياماً وتكاليف متعددة، بلا جهة وحدة فيها، كي يجديه مجرد التبييت به في

ليلة غرته أو قبلها بيوم أو يومين، بلا احتياج إلى التجديد في بقية الليالي، كما قيل به صريحاً، كما عن المصنف وبعض الأعاضم أيضاً، وتردد فيه بعض آخر، حيث احتاط في تجديد النية في بقية الليالي.

والتحقيق - بمقتضى النص المزبور - احتياج كل صوم إلى نية ليلية، فيجب التبييت في جميع الليالي، ولا فرق في ذلك أيضاً بين صوم رمضان وغيره؛ لعموم النص.

وأيضاً ظاهر كون النص في مقام الحصر كونه في مقام نفي تقديمه على الليل، وليس في مقام تأخيره عنه بنحو يقارن زمانه زمان دخول الفجر، كما وجهنا به كلام المصنف أيضاً، وإلا فلا محيص عن الالتزام بخلاف قاعدة أخرى في باب الصوم من سائر العبادات، ولا أظن الالتزام به من أحد.

وحينئذٍ فلا دلالة للنص على عدم جواز تأخيرها عن الليل، وحينئذٍ ليس في البين إلا حفظ عبادة الصوم بسبق نيته ولو ليلاً.

وأما مع عدم سبقه فلا محيص في كل جزء من آئات اليوم عن أن يكون مسبوقاً أو مقارناً بالنية زماناً وإن كان مقتضى نشوئه عنها تقدّمها عليه رتبة. ومثل هذه القاعدة المرتكزة في العبادات بمنزلة أصل جارح في الصوم، ما لم يثبت خلافه، ولازمه عدم جواز خلو آئاته عن النية.

* * *

ولو إلّتحق تجديدها قبل الزوال أو قبل الغروب، وحينئذٍ يحتاج اثبات كفاية التجديد بأحد الوجهين إلى دليل متقن.

(و) حيث كان الأمر كذلك فنقول: إنه (يجوز تجديدها إلى الزوال) في رمضان، بلا اشكال؛ للأمر به بعد ثبوت الهلال، بأن «من لم يأكل فليصم»^(١)، وفي دلالة على تحديد التجديد بالزوال نظراً، نعم ظاهره صورة

الجهل بالموضوع. وفي التعدي عنها إلى صورة الجهل بالحكم، أو صورة النسيان، أو مطلق الغفلة، وغيرهما من سائر الأعداء نظر جداً. فالقاعدة الارتكازية تقتضي الاختصار- في خلاف المرتكزات العبادية- على المتقين. اللهم إلا أن يتشبث في النسيان أو الغفلة بتسليم اللاحق في كلماتهم، فإن تم فهو، وإلا فلنظر فيه أيضاً مجال.

وتوهم أنّ قاعدة الاضطرار، التي طبّقها الامام على الاجزاء والشرائط، جارية في الموارد التي تركت النية لعذر يرجع إلى سلب اختيار المكلف عن العمل، ولازمه في المقام نفى شرطية النية إلى أن يعلم خلافه.

مدفوع باختصاص جريان مثل هذه القاعدة بالنسبة إلى الأفعال القابلة لطوء الاضطرار والاختيار عليها. ولا تشمل نفس الاختيار، إذ ليس هو مما يطرأ عليها الاضطرار، بل عدمه موجب لاضطرارية شيء آخر، فصب مثل هذه القاعدة غير نفس الاختيار والنية، كما لا يخفى.

هذا، نعم مقتضى الكلمات إلحاق المسافر والمريض بالجهل المزبور، وفي المسافر نصوص مشتملة على التخيير في خارج البلد، بأنه «إن شاء صام وإن شاء أفطر»^(١) في فرض دخوله على أهله حين يصبح أو ارتفاع النهار. والغرض من التخيير- كما فهمه الأصحاب أيضاً- التخيير بين أن يفطر في خارج البلد ويدخل مفطراً، أو لا يفطر فيدخل، واجباً على مثله تجديد النية فيصوم. وكان ذلك شأنه إلى حين ارتفاع النهار، الصادق إلى الزوال.

نعم لا نص في المريض، ولكن أحقوه بالمسافر منوطاً، فإن تم مثل هذا المناط فيتعدى إلى كل عذر، وإلا فلا بد أن يقتصر على مورد. ولازمه عدم إلحاق المريض به أيضاً، لولا اجماع على خلافه، فضلاً عن غيره من سائر

(١) وسائل الشيعة ٥: ٧ باب ٢ من أبواب وجوب الصوم حديث ٥.

الأعذار.

كما أنّ في فرض الجهل بموضوع رمضان أيضاً لا يستفاد من نصه التحديد بالزوال، كما أشرنا إليه. فلا محيص عن قيام اجماع على التحديد المزبور، أو كانت قاعدة العبادية - الموجبة للاحتياج الى النية - مرجعاً عند عدم الدليل على الخلاف.

وعمدة مدرکها الاطلاقات المقامية في ما ثبتت عباديته في الجملة من الخارج، الثابتة في المرتكزات الذهنية، التي كانت مرجعاً إلى أن يقوم الدليل على خلافها. وإلا فقد عرفت عدم اطلاق لدليل بيتوته الليل من تلك الجهة. إذ هو لبيان دفع توهم كفاية السبق بالنية ولو في غير الليل، لا في مقام وجوب ايجادها في الليل، حتى مع فرض كفاية مقارنتها للعمل زماناً في سائر العبادات، المستلزم لعدم الاجتزاء به في المقام، ولو مع صدق وقوع تمام العمل عن نية.

وعليه فالعمدة في البين - عند الشك - هي القاعدة المزبورة، وإلا فأصالة البراءة عن دخل المشكوك من النية محكمة، بناءً على جريان الأصل المزبور، حتى في مثل هذه القيود المتأخرة عن الأمر بالشيء رتبة، كما لا يخفى. هذا، ولكنّ الانصاف أنّ كلماتهم لا تساعد على مرجعية مثل هذا الأصل في الباب، بل بناؤهم على اجراء حكم العبادية من الفساد بالاختلال بالنية في المقام، وذلك يكشف عن تمامية القاعدة الارتكازية عندهم.

*

*

ثم أنّ الأصحاب ألحقوا الصوم المعين ذاتاً برمضان، في جواز التجديد الى الزوال، في مورد يجوز التجديد فيه. وعمدة الدليل الاجماع المترأى من التسالم في كلماتهم. نعم في المتعين بالعرض أمكن استصحاب بقاء وقتها إلى الزوال؛ للنص المصرّح بجواز التجديد في الموسعات إلى الزوال.

كما أنّ في النوافل أيضاً يجوز التجديد إلى الغروب؛ للنصوص المستفيضة. ووضوح المسألة مغني عن التعرض لها تفصيلاً، فاوكلنا مثلها إلى المطولات.

* * *

ثم أنّ مقتضى القاعدة في موارد الأعذار غير المنصوص عليها، كالمرض والنسيان - بناءً على عدم التعدي في الحكم بالتجديد إليهما - وجوب قضاء الصوم بمجرد عدم التبييت؛ لشمول اطلاق مادة التكليف لمثلها. نعم لا يجب التجديد؛ لعدم صلاحية مثل هذا العمل للصحة، لفقد جزئه الذي هو النية، ولولم تثبت مانعيتها عن الصحة. ولازمه تسرية الحكم المزبور إلى الاغناء والسكر أيضاً. ولكن في الاغناء كان بناؤهم على نفي وجوب القضاء للتعليل الوارد فيه «بما غلب» الجاري في المقام، بعد تطبيق الامام ذلك على الصلاة، علاوة على النصوص المستفيضة الواردة في المغمى عليه يوماً، بأنه لا يقضي صومه ولا صلاته^(١)، وبالملازمة يستكشف عدم كونها فريضة.

واطلاق العلة والكلمات يشمل صورة التبييت أيضاً. وفي إلحاق السكر الخارج عن الأسباب الاختيارية به وجه؛ لعموم العلة. بل ربما يصلح للتعدي إلى النوم والنسيان الخارجين عن العادة، إذا كان بالغاً حد المرض الالهي.

ولكن ظواهر كلماتهم انهم غير ملتزمين به، ولعله من جهة عدم اعتنائهم بالعلة في غير موردّها، وبمثل ذلك تصير العلة موهونة، يحتاج العمل بها إلى الجبر بعمل الأصحاب، فما لم يحرز عملهم - ولو من جهة عدم تعرضهم للحاق، بل واطلقوا وجوب القضاء على ترك الصوم لعذر - يرجع إلى اطلاقات الفريضة،

(١) وسائل الشريعة ١٦٢: ٧ باب ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم حديث ٦.

بناءً على عدم اهمالها من تلك الجهة. ولا أقل من استصحابها المؤثر في وجوب قضائها، ولازمه عدم إلحاق السكر بالاغماء أيضاً، فضلاً عن غيره من الأعدار.

كما أنّ في إلحاق الاغماء بالاختيار بالاغماء الخارج عن الاختيار نظراً لعدم شمول العلة له، فالعلة تخصص دائرة معلوله به. كما تعمم على فرض الجبر بالعمل، فلولا استفادة الاجماع من اطلاق كلماتهم في الاغماء، علاوة على اطلاق النصوص، كان إلحاق المزبور مورد نظر.

اللهم إلّا أن يدعى انصراف الكلمات والنصوص أيضاً الى المتعارف منه، الخارج عن الاختيار، كما لا يخفى، والله العالم.

* * *

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر انه - في فرض جواز التجديد - لا بد أن يقتصر في الفرائض المعينة أو الموسعة على مقدار حصول الزوال، (فإذا زالت الشمس فات وقتها ووجب الامساك في رمضان والمعتين) بلا اشكال في الأول فتوى. ولعله من جهة اطلاق النهي عن الأكل والشرب والجماع في نهار رمضان، على وجه يتعدى الى غيرها من بقية المفطرات أيضاً. لولا دعوى انصرافها إلى اتيانها بعنوان المفطرة على اشكال فيه، خصوصاً في الجماع الواقع موضوعاً للكفارة، ولذا يلتزمون بتكررها عند تكراره، مع أنّ الثاني لا يكون مفطراً.

وبالجملة لا اشكال في المسألة بالنسبة إلى رمضان للاجماع، وقد يتشبث في المقام بقاعدة الميسور. وفيه نظر؛ لتباين الصوم - بانظارهم - لعنوان الامساك وإن كان بحسب الصورة شبيهاً به، ولكن ليس ذلك بارتكاز أذهانهم ميسور الصوم، بل ربما لا تكون بينها شبهة صورية أيضاً، كما لو أكل عمداً، فإنه يجب عليه الامساك مهما أمكن عن البقية، فدرك وجوب

الامساك في الجميع شيء واحد، ولعله الاطلاقات المشار إليها آنفاً.
ومن جهة ذلك ربما يشكل التعدي من صوم رمضان إلى غيره، نعم لو
تمت قاعدة الميسور ربما يتعدى الى مطلق المعين، ولعل إليه نظر المصنف في
اجراء وجوب الامساك في مطلق المتعين. ولكن النظر في تمامية القاعدة
أوجب التشكيك في التعدي، ولذا أفاد بعض الأعظم من محشي الكتاب
بأن وجوب الامساك في غير رمضان مع البطلان غير ثابت، وفي تكملة أستاذنا
العلامة أيضاً ألغى هذه العبارة، فراجع.

* * *

(ثم) انه اذا فسد صومه بفوت النية (قضى) صومه المعين، رمضان كان
أو غيره؛ لعموم «من فاتته فريضة فليقضها» المعمول به لدى الأصحاب وان
كان الخبر عاماً. وفي ثبوت الكفارة فيه تردد، من تعليق الكفارة على التعمد
بالإفطار، المنصرف الى احداثه في صومه، فلا يشمل المقام. ومن أن المناط
كونه متعمداً في المفطرية في يومه، وترك صومه فيه، فيسري إلى المورد أيضاً.
والمسألة غير خالية عن الاشكال، فالأحوط ثبوته وإن كان الأصل ينفيه، والله
العالم.

* * *

(ويجزئ في رمضان نية عن الشهر في أوله، ويجوز تقديم النية عليه
بيوم أو يومين) عند المصنف وجماعة بزعم أن رمضان بمجموعه عبادة واحدة
يجزئ فيه نية واحدة. بل لازم عدم وجوب المقارنة في خصوص الصوم،
التعدي الى جواز تقديمها بيوم أو يومين، بنحو تحسب النية من مبادئ صومه،
فلا يتعدى الى مقدار تحسب أجنبية عنه.

ولكن قد تقدم أن ذلك كله على خلاف قاعدة وجوب التبييت ليلاً،
وخلاف قاعدة استقلال كل يوم بصوم مستقل، وحينئذ فيجب التبييت في

كل ليلة، كما اختاره العلامة الاستاذ أيضاً في تكملة فراجع.
 واحتياط بعض الأساطين - أيضاً في حاشيته - بتجديدها في جميع الليالي،
 والأقوى وجوب التجديد؛ لعموم النص، والله العالم.

* * *

(ويوم الشك يصام ندباً عن شعبان، فإن اتفق من رمضان أجراً)
 بلا اشكال في الاجتزاء به فتوى ونصاً^(١)، بل وقاعدة، في صورة قصد الأمر
 الفعلي، المعتقد انه من شعبان ظاهراً، مع قصده الاتيان أيضاً ولو كان من
 رمضان. وهذا معنى جعل أمره الفعلي داعياً بنحو تعدد المطلوب. وأما لو جعل
 أمره المحكوم بكونه من شعبان داعياً بنحو وحدة المطلوب، الرجوع إلى قصده
 الصوم بشرط كونه من شعبان لا من رمضان، ففي الاجتزاء به بحسب القواعد
 اشكال.

وحينئذٍ ربما يدعى أنّ محط نظر النصوص الخاصة إلى هذه الصورة، وذلك
 لأن ظاهر قوله «إنما يصام يوم الشك من شعبان»^(٢) كون نظر الحصر الى نفي
 قصد الصوم من رمضان، ولو بنحو تعدد المطلوب ضمناً. مع انه لو كان القصد
 بالنحو الأول فقبوله من رمضان يكون وفق القاعدة لا على خلافها، كي
 يحتاج القبول الى تفضله تعالى.

اللهم إلّا أن يقال: أنّ الغرض من الحصر المزبور أنّ القصد الجزمي
 لا يكاد يتعلّق إلّا بصوم شعبان، ولو من جهة قيام الأمر الظاهري على البناء
 على كونه من شعبان، فله القصد إليه بنحو الجزم الى هذا العنوان. وهذا
 بخلاف عنوان رمضان، فإنّه ليس له القصد إليه بنحو الجزم مع فرض الشك

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٧ باب ٥ من أبواب وجوب الصوم.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: ٧ باب ٥ من أبواب وجوب الصوم حديث ٤.

به، وعدم طريق على كونه رمضان ظاهراً، إذ مثل هذا القصد تشريع،
والا تيان بالفعل بهذا الداعي تشريع محض.

وعليه أيضاً ينزل النواهي عن قصد كونه من رمضان، لكونه تشريعاً
محرمّاً. وهذا المقدار لا ينافي قصده الأمر الفعلي أيما كان، في ضمن القصد
الأول المتعلق بخصوص صوم شعبان.

فالخصر في الحقيقة ناظر إلى نفي القصد الجزمي لرمضان، لا نفي قصده
لمطلق الأمر ولو كان من رمضان ضمناً.

ومن ذلك نقول: إنّ النواهي أيضاً -بقرينة المقابلة- ناظرة إلى قصد
رمضان جزماً، لا إلى نفي قصده ولو رجاءً. فلا يستفاد من النصوص فساد
صوم يوم الشك لو اتى برجاء رمضان بلا قصده لشعبان أصلاً.

نعم ظاهر «القبول تفضلاً» - كما في الفقرة الأخرى - يقتضي جواز قصد
شعبان بنحو وحدة المطلوب أيضاً، ولا يقتضي ذلك وجوب مثل هذا القصد،
بحيث لو أتى بنحو تعدد المطلوب لما كان صحيحاً.

وعليه فالذي يستفاد من الأخبار - على خلاف القاعدة - جواز قصد شعبان
بنحو وحدة المطلوب، والاجتزاء به عن رمضان، لا وجوب كونه كذلك، كي
لا يجدي إتيان الصوم برجاء كونه من رمضان، ليكون على خلاف القاعدة
من جهة أخرى أيضاً.

ولا أظن استفادة هذا المعنى أيضاً من الكلمات، إذ هي أيضاً منصرفة
إلى المتعارف من قصده الأمر الفعلي، مع قصده كونه من شعبان جزماً
بمقتضى حكمه الظاهري بكونه منه، وأنه يجتزئ به مع قصد الشعبانية ولو بنحو
وحدة المطلوب، لا انه لا يجتزئ باتيانه برجاء الرضائية كما لا يخفى.

وحينئذٍ فأمكن حمل ما ورد في النص أيضاً بعدم البأس بنية صوم
رمضان، على هذا النحو من النية، لا النية الجزمية التي هي عند عدم الطريق

إليه تشريع محرم عقلاً، وحينئذٍ فلا تهافت بين أخبار الباب، كما هو ظاهر.

* * *

وعلى أي حال، ظاهر النصوص المقتضية للاجتزاء بنية شعبان عدم لزوم تجديدها عند انكشاف الواقع، ولوقبل الزوال. بل يكتفي في اتمام صومه بالنية الأولى، بمعنى ابقاء نيته الضمنية بها.

وحينئذٍ فلو فرض قصده شعبان بنحو وحدة المطلوب، لا يعقل ابقاء النية الأولى مع الجرم بالخلاف، إلا بنحو التشريع. ولا أظن التزامهم به، فالقائل بالاكْتفاء بالنية السابقة بلا تجديد، لا بد أن يلتزم بأن نيته من الأول بنحو تعدد المطلوب لا وحدته. فرما يؤيد ذلك ما ذكرنا من أن نظر الأخبار الحاصرة الى مجرد نفي النية الجزمية لرمضان لا نفي أصل النية ولو في ضمن النية الأولى، بنحو تعدد المطلوب. إذ مرجعه الى كون نيته عن شعبان بنحو التقيد، ومع هذا كيف يمكن بقاءه على هذا القصد، مع فرض الجرم على خلافه، كما لا يخفى.

* * *

(ولو أصبح بنية الافطار) للجهل بموضوع رمضان (ولم يفطر، ثم تبين انه من رمضان جدد النية إلى الزوال) على ما تقدم وجهه، وتقدم أيضاً إلحاق الأصحاب صورة النسيان بالجهل المنصوص عليه، بل وألحقوا برمضان الصيام المعين من حيث الزمان.

(و) أيضاً تقدم انه (لو كان) التبين المزبور (بعد الزوال أمسك واجباً وقضياً)، كما هو الشأن في كل مورد علم بفساد صومه لافطار، من جهة الجهل بالحكم أو الموضوع أو لجهة أخرى، غير مانعة عن تكليفه بالصوم واقعاً، فإنه يجب الامساك عن المفطرات بحض الالتفات المزبور. وقد أشرنا أيضاً الى وجهه، بل ظاهر المصنف تسرية هذا الحكم إلى كل صوم معين،

وقد استشكلنا في التعدي المزبور وفقاً لجمع آخرين، فراجع.

* * *

(ومحل الصوم: النهار من طلوع الفجر الثاني إلى الغروب) بلا اشكال عند الخاصة، كما أنّ الغروب عندهم وقت ذهاب الحمرة المشرقية وتجاوزها عن قمة الرأس. وقد شرحنا ذلك في كتاب الصلاة، المعلوم وحدة الموضوع في البابين حتى عند العامة. ويكفي له دليلاً في الجهة الأولى قوله تعالى: «كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود»^(١) وفي الجهة الثانية قوله «واتموا الصيام الى الليل»^(٢) الحاصل بالغروب المزبور.

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) البقرة: ١٨٧.

(الباب الثاني)

(فيما يمسك عنه الصائم)

(وهو ضربان: واجب، وندب فالواجب منه) أمور:

منها: (الأكل والشرب) بلا خلاف في ذلك فتوى ونصاً في الجملة،
ويكفي من النص -فضلاً عما ورد في حد الصوم بقوله: «أولها الاجتناب عن
الأكل والشرب» - عموم قوله: «لا يضر الصائم اذا اجتنب أربع خصال:
الطعام، والشراب، والنساء، والارتماس»^(٢).

واطلاقه يشمل المعتاد أكله وغيره، ومن حيث كيفية الأكل وغيرها.
ولا يشمل غير المعتاد من المأكول، بل الظاهر منه كون المأكول مما يصدق
عليه الطعام والشراب. بل وفي نص -عدم مفترية الذباب الداخل في
حلقة-: «انه ليس بطعام»^(٣).

ولكن مقتضى الاطلاق في النص الأول شموله لصورة كون المأكول غير
معتاد، بعدما كان نحو أكله معتاداً، فباطلاق كل نص يرفع الاجمال في
النص الآخر. كما انه لا بد من رفع اليد عن ظهور العلة، باعراض الأصحاب

(١) وسائل الشريعة ١٩:٧ باب ١ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٣.

(٢) وسائل الشريعة ١٩:٧ باب ١ من أبواب ما يمسك عنه حديث ١.

(٣) وسائل الشريعة ٧٧:٧ باب ٣٩ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٢.

عن مثلها؛ لعدم بنائهم على كون المفطر ما يعتاد أكله فقط، بعد صدق الأكل عليه، كيف ولو بلغ الذباب متعمداً استقرت فتواهم على المفطرة. ويؤيده أيضاً ما سيجئ من النص على مفطرة الغبار الغليظ، وعليه الفتوى أيضاً. وليس ذلك مما يؤكل أو يشرب، فيتعدى منه إلى إيصال كل شيء إلى حلقه، أكلاً كان أو بلعاً، مما يعتاد أكله أم لا. وفي التعدي عنه إلى مطلق إيصاله إلى المعدة وجه، نعم في مطلق الإيصال إلى الجوف بشياف وغيره اشكال؛ للشك في اندراجه في الاطلاقات، بل لولا الجزم بالمناط كان للتشكيك في سابقه أيضاً مجال لما ذكر.

* * *

(و) مقتضى الرواية المتقدمة وجوب الاجتناب عن النساء، المنصرف إلى الجهة المعهودة من (الجماع في القبل) ولو بلا انزال بلا اشكال. (و) في (الدبر) على اشكال، مع عدم معهودية ذلك بالنسبة إليهن، كعدم شموله لبقية الاستمتاعات منهن، وعليه فلا مجال للتعدي عن القبل في مثل هذا الدليل.

نعم لا بأس بالتمسك باطلاق الجماع^(١)؛ لصدقه على الجماع في الدبر أيضاً.

وتوهم الانصراف ممنوع، بل يمكن التعدي من دبر المرأة إلى دبر الرجل أيضاً؛ للاطلاق، بل وللجزم بالمناط.

وفي التعدي عنها إلى دبر الحيوان أو فرجه تأمل، وإن كان في شمول اطلاق الجماع لذلك أيضاً وجه، لولا دعوى انصرافه إلى غيره على اشكال فيه. خصوصاً في بعض الحيوانات القريبة صورة بالانسان. فإن في التشكيك

(١) وسائل الشريعة ٢٤:٧ باب ٤ من أبواب ما يمسك عنه.

في الاطلاق المزبور بالنسبة إليه نظراً واضحاً، فيتعدى عنه إلى غيره بعدم القول بالفصل.

وحينئذٍ فما في بعض النصوص: من عدم نقض الصوم بالوطئ في دبر المرأة، الساري في غيرها بالفحوى^(١)، مطروح باعراض جل الأصحاب، وإن خالفهم جمع آخر، ولكنه لا يجدي في رفع توهينها الحاصل باعراضهم عنه، مع وضوح الجمع بينه وبين البقية - على فرض الاطلاق - بالتقييد، أو مطلق المرجوحية، كما لا يخفى.

* * *

ثم إن اطلاق مبطلية الجماع يقتضي نقض الصوم من طرف الفاعل والمفعول به، وفي الخنثى المشكل - باستعمال أحد فرجيه - أقربه عدم البطلان، ما لم يكن في البين انزال. ومع استعمالها يبطل صومهما، إلا إذا كان المستعمل لكل آلة منها غير الآخر، فإنه يبطل صوم الخنثى خاصة دونها؛ لعدم منجزية العلم الاجمالي بين الشخصين، نعم لو كان المستعمل لهما خنثى آخر لا يبطل صومهما أيضاً؛ لاحتمال المماثلة.

* * *

(و) منها: (الاستمناء) أي انزال المني باختيار، بلا خلاف فيه أيضاً في الجملة. وفي النص: الرجل يعبث بأهله في شهر رمضان حتى يمني، قال: «عليه الكفارة مثل ما على الذي يجامع»^(٢). وفي الوثقة: «لزق بأهله فأمنى»^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٤٨١: ١ باب ١٢ من أبواب الجنابة حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٧ باب ٤ من أبواب ما يمسك عنه حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ٧ باب ٤ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٤.

وفي ثالث: «وضع يده على جسد أهله فأدق»^(١).

وفي رابع: النهي عن تقبيل أهله إلا أن يثق أنه لا يسبق منه مني^(٢).

ظاهر الأخير كون المناط بالامناء المفطر عدم الوثوق بالعدم، فلو أمني من باب الاتفاق ببعض الأمور من تقبيل أو غيره مع الوثوق بالعدم، لا يكون مفطراً، لولا حمل الوثوق في الرواية على كونه طريقاً إلى عدم امنائه، بلا دخل له في المفطرة.

ويؤيده الحكم بالبطلان في الامناء بوضع اليد على جسدها، إذ مثل ذلك غالباً من الأسباب غير العادية، الملازمة للوثوق بعدمه، ومع ذلك أمر الامام ببطلان صومه.

وعلى ما ذكرنا يحمل أيضاً ما ورد من التفصيل في الملاعبة بين الشاب الشبق وغيره، وفي بعضها: «ما لم يخف على نفسه فلا بأس»^(٣).

لكن الانصاف انصراف أخبار الباب طراً عن صورة الامناء من باب الاتفاق مع الوثوق بالعدم، إذ مع هذا الوثوق لا يصدق التعمد إليه، فيدخل الامناء في الأمور غير العمدية، التي سيجيء الكلام في أصالة انحصار مناط المفطرة في التعمد إلا ما خرج، من دون فرق فيه بين اسبابه، بل في قوله: «عليه مثل ما على الذي يجامع» إيهام الى اختياريته.

ونص وضع الجسد أيضاً محمول على المواضع المخصوصة، التي ربما لا يثق من نفسه عدم الامناء، ولا أقل من كون معهودية دخل التعمد في بقية المفطرات في الكفارة منشأً للتشكيك في شمول اطلاقات الباب، بنحو تكون مثل هذه الجهة الارتكازية من قبيل القرائن الحاقّة بالمطلقات، الموجبة لاجهاها

(١) وسائل الشيعة ٧: ٢٦ باب ٤ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٧٠ باب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث ١٣.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٦٨-٦٩ باب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه.

من تلك الجهة، والمرجع في مثله هو البراءة، كما لا يخفى.
ثم المراد من الامناء تحريك المني من محله المخزون فيه واخراجه من مجراه،
وأما مع حركته وبقائه في المجرى، ففي صدقه على مجرد اخراجه عن مجرى البول
باستبراء وغيره اشكال. بل يمكن دعوى السيرة من المحتلمين، على البول قبل
الاعتسال في نهار رمضان، وذلك كاشف قطعي على عدم الاضرار.

(و) منها: (ايصال الغبار الغليظ الى الحلق متعدياً) من حلقه، على
المشهور في الجملة، خلافاً للبعض من عدم مفطريته عنده.
ثم انّ القائلين بالمفطرية بين من التزم بالكفارة، ومن لم يلتزم بها، كما انّ
الملتزمين بالكفارة بين من قيده بالغليظ ومن لم يقيده.

ومدرك المشهور: خبر المروزي: «إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان،
أو استنشق متعمداً، أو شم رائحة غليظة، أو كنس بيتاً فدخل في أنفه وحلقه
غبار، فعليه صوم شهرين متتابعين، فإنّ ذلك مفطر مثل الأكل والشرب
والنكاح»^(١). وظاهر اطلاقه الأعم من الغليظ وغيره، لولا دعوى انصرافه
إليه، خصوصاً مع امكان دعوى تعسر الاجتناب عن مطلق الغبار غالباً بنحو
ينافي الشريعة السمحة السهلة. إذ مثل هذه الجهة أيضاً من الارتكازيات
النوعية، المانعة عن شمول الاطلاقات للأموال العسرة النوعية.

بل في بعض النصوص المنسوبة إلى الرضا عليه السلام: نفي البأس عن
دخول الغبار في حلق الصائم^(٢)، المنزّل على الغالب من التمكن من حفظه،
المانع عن الحمل على الدخول بلا اختيار وعمد. ومناسبة نفي البأس لغير
الغليظ كمنااسبة مفطرية الغليظ منه، ربما توجب الجمع بينهما بالمفطرية في
الغليظ وعدمه في غيره.

(١) و(٢) وسائل الشيعة ٤٨:٧ باب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه حديث ١.

لكن الانصاف بعد هذا الجمع، ولولا اعراض المشهور عن الثانية لكانت القاعدة تقتضي حمل الأولى على الكراهة، خصوصاً مع وقوعها في سياق بقية المكروهات، مؤيدة بمخالفتها مع عموم: «لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب الأربعة»^(١).

إلا أن يقال -بعد اعراض المشهور عن النص النافي للبأس المزبور-: إن اشتمال الرواية الأولى على التشبيه بالأكل، والتأكيد بقوله «فإن ذلك مفطر» الظاهر رجوعه الى الأخير، ولا أقل من كونه متيقناً، ربما يكشف عن اختلاف سياقه مع البقية.

بل التأكيدات مومية إلى أن دفع توهم عدم مفطريته لعدم كونه من المفطرات المعهودة، ومع هذه التأكيدات كان قابلاً للمعارضة مع عموم: «لا يضر» على وجه يصلح لتخصيصه به، خصوصاً لو كان النفي ناظراً إلى طبيعة الضرر، فانه حينئذ لا بد من تخصيصه، حتى بالمكروهات جزماً. فلا مجال لجعله قرينة على كراهة البقية. ولكن الظاهر منه الاضرار بالطبيعة، وهو لا يكون إلا بالفساد، ونفيه يمكن أن يكون قرينة على الكراهة، كما لا يخفى.

وكيف كان لا بأس بالمصير الى ما ذهب إليه المشهور من مفسدية الغبار، المنصرف -ببعض الجهات- الى الغليظ منه، وظاهر النص جعل الكفارة عليه. ولعل نظر النافي إلى توجيه نفي البأس في النص الى نفي الكفارة، وهو -كما ترى- لا يساعد عليه العرف.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر مدرك جميع الأقوال.



(١) وسائل الشيعة ١٩: ٧ باب ١ من أبواب ما يسك عنه حديث ١.

ثم للتعدي من الغبار الى الدخان الغليظ، خصوصاً دخان الشَّطْب^(١) والقليان^(٢)، وجه. لولا ورود النص على الخلاف، من قوله عليه السلام في الموثقة: عن الصائم يتدخن بعود أو بغير ذلك فتدخل الدخنة في حلقه، قال عليه السلام: «جائز لا بأس به»^(٣). وتوهم كون ذلك على خلاف السيرة، منظور فيه جداً، فإن تم وهن سند الرواية باعراضٍ أو غيره فهو، وإلا فمع كونها موثقة يشكل طرحها عملاً.

نعم ربما تكون بعض الأمور من شؤون المفطرين، ولو كان تداوله في غير زمان المعصومين، فإنه يمكن استفادة المنع عنها عن فحوى الاطلاقات وإن لم يشملها بنفسها، ولعل التجاهر بشرب القليان والشطب - في زماننا - من هذا الباب.

وعلى أي حال فالأحوط تركها لو لم نقل بأنه الأقوى، إذ من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، بل عن جملة من الأساطين قوة كونها من المفطرات.

*

(و) منها: (البقاء على الجنازة متعمداً حتى يطلع الفجر) كسائر المفطرات، فيفسد صومه ببقائه كذلك إلى الفجر. وفي النص التصريح بفسديته في رمضان وقضائه^(٤).

ولكن الأصحاب - وفاقاً للمصنف - تعدّوا إلى مطلق الصوم، بل من المحقق الثاني نسبة ذلك إلى الأصحاب^(٥). ولعل عمدة نظرهم الى استفادة

(١) الشطبة: سعة التخل الخضراء، والجمع شطب. مجمع البحرين ١: ٨٩ «شطب».

(٢) الغليون: وعاء من خزف يحرق فيه التبغ عند شربه. محيط المحيط: ٦٦٦.

(٣) وسائل الشريعة ٦٦: ٧ باب ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه حديث ١١.

(٤) وسائل الشريعة ٤٢: ٧ باب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه.

(٥) جامع المقاصد ٣: ٦٣.

الفحوى من مفترية احداثها، فتجري في ابقائها أيضاً. خصوصاً بعد ما ورد في النص من فساد الصوم بتعمد الجناية في النهار، بل واجروا الكلام حتى في المندوب، واعرضوا عما ورد فيه بنفي الاضرار^(١)، كاعراضهم عما ورد من النص أيضاً بنفي البأس في رمضان^(٢)، خصوصاً ما اشتمل على أنّ ديدن النبي صلى الله عليه وآله كان على ذلك^(٣)، للجزم بكونه من مفتريات عائشة^(٤).

بل ربما يدعى أنّ هذه الالحاقات تكشف عن فهمهم مثل هذه الجهات من مناط «النساء» الوارد في النص، كما يؤمى إليه تشبيه الامام الاستمناء بالجماع، المنصرف اليه من «النساء» في الرواية على ما عرفت^(٥). بلا احتياج الى تخصيص عموم «لا يضر الصائم» بمثل هذه الجهات.

هذا، وإن كان في الاستفادة المزبورة نظر، فالعمدة تسلّم الالحاق في كلمات الأصحاب، فإن تم ذلك فهو، وإلاّ فللنظر فيه مجال، خصوصاً في المندوب؛ للنصوص الواردة بالصحة^(٦)، كما اختاره في النجاة، ونحن أيضاً استشكلنا في التعدي الى غير رمضان وقضائه في حاشيته؛ لعدم تمامية الاجماع بعد مخالفة جمع من الأعاضم في المسألة. خصوصاً ما عن المختلف من عدم تعديه عن صوم رمضان وإن كان في اطلاقه حتى لقضائه نظر جداً. نعم يتم في

(١) وسائل الشيعة ٤٧:٦ باب ٢٠ من أبواب ما يمسك عنه.

(٢) وسائل الشيعة ١٩:٦ باب ٢٠ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٤٤:٦ باب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة ٣٩:٦ باب ١٣ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٦.

(٥) ما ذكره هنا من قوله: «بل...» لا يرتبط ظاهراً بموضوع البحث. وانما يرتبط مع ما تقدم في مسألة الوطء مطلقاً، ولعله سهواً فأورده هنا، وعلى أي حال فالعبارة مشوشة.

(٦) وسائل الشيعة ٤٧:٧ باب ٢٠ من أبواب ما يمسك عنه.

غيره؛ لعدم النص، والأصل البراءة عن مفطريته، والله العالم.

* * *

ثم إنَّ اطلاق صحيحة ابن سنان^(١) وغيرها يقتضي عدم اختصاص القضاء بصورة العمد في رمضان، بل في بعض النصوص: انه «من نسي أن يغتسل في شهر رمضان حتى خرج الشهر فعليه أن يقضي الصلاة والصيام»^(٢)، ولازم ذلك إلحاق قضاء رمضان به.

وفي الجواهر التعدي الى كل صوم حتى غير المعين^(٣)، وفي النجاة قوى خلافه. وظاهره الاقتصار في ذلك على قضاء رمضان، وظاهره كون البقاء - ولو سهواً - مضراً برمضان أيضاً كقضائه.

ولكن كلماتهم لا تساعده؛ لاطلاق قولهم بأنَّ المفطر المتعمد في البقاء، بل في بعض النصوص التقييد بالمتعمد، وإن كان موهوناً باشماله على الكفارة، فلعل القيد له.

ولكن يكفي فيه الأصل، بعد اعراضهم عن الرواية السابقة، بل في العروة: التصريح بعدم البطلان في الصوم المعين، رمضان كان أو غيره. وليس فيما دل على القضاء بالنومة الأولى في رمضان مع عدم القصد، ولو عن ذهول، شاهد على إلحاق في فرض النسيان بلا نوم. فلا وجه للتعدي عن مورده الى المقام، فالأقوى اذن تخصيص الحكم بخصوص قضاء رمضان، بلا تعدٍ منه إلى غيره ولو غير معين، كما في النجاة، فضلاً عن المعين.

* * *

ثم إنَّ من لواحق تعمد البقاء، صورة احداث الجنابة في وقت يقطع بأنه

(١) وسائل الشريعة ٢٩:٧ باب ٨ من أبواب ما يمسك عنه حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ٤٤:٧ باب ١٧ من أبواب ما يمسك عنه.

(٣) جواهر الكلام ٢٤٠:١٦.

لا يتمكن من الغسل؛ لأنّ الاستفادة من نصوص الباب حرمة الدخول في الفجر جنباً عمداً، الصادق على هذا الفرض أيضاً.

بل مقتضى اطلاق وجوب الغسل المستتبع لوجوب حفظ الماء وحرمة تفويته، عدم وفاء التيمم بتمام المصلحة، ولازمه عدم جواز الاقدام على الجنابة مع العلم بعدم سعة الوقت للغسل وإن تمكن من التيمم.

وعليه فلو أقدم، ربما يقال بوجوب التيمم؛ لاقتضاء التنزيل تحصيل مرتبة من الصوم الواجب تحصيله. وفي اقتضائه الاجتزاء اشكال وان اختاره صاحب الجواهر في نجاته، حيث التزم بصحة الصوم، الظاهر منه سقوط قضائه. ولعله من جهة التسالم الظاهر من فحاوى كلماتهم، بأنه مهما صح الصوم لم يجب قضاؤه، كما هو الشأن في باب الصلاة الاضطرارية كما أشرنا إليه في محله.

نعم لو فرض عدم قدرته على استعمال المائية من غير جهة ضيق الوقت، أمكن دعوى الاجتزاء بالتيمم، بل وجواز الاقدام على الجنابة؛ للسيرة القطعية على اقدمهم على الجنابة مع علمهم باضرار الماء خارجاً. على أنّ في الجواهر أيضاً قد تعرض في بحث التيمم لجملة من النصوص الظاهرة في جواز الاقدام بالجنابة حينئذٍ اختياراً^(١).

ولازمه كشف الترخيص في تفويت المصلحة المائية، ولولا هذه الجهة لما كان يجدي الترخيص في ظرف الجنابة مع ترك الغسل للضرر، الجاري في المقدّم على موضوع يكون حكمه ضررياً، إذ الترخيص الناشئ عن ضيق الخناق لا يرفع محذور العقوبة على تفويت المصلحة الملزمة، باقدامه على الجنابة في هذا الحال، كما لا يخفى.

ثم إنَّ ذلك كله مبني على كون البقاء مضرّاً بالصوم بملاحظة شرطية الطهارة، أو قلنا بكفاية التيمم في تحصيل الطهارة حقيقة، وإلاّ فبناءً على كون المانع نفس البقاء على الجنبابة، وأن التيمم مطهر تنزيلاً، ففي قيام التيمم مقام الغسل في المقام نظر، وقد أشرنا إلى هذه الجهة في حاشية النجاة أيضاً.

* * *

ثم انه يلحق بالبقاء على الجنبابة عمداً البقاء على حدث الحيض بل النفاس، والنص ورد في الحيض، ويلحق به النفاس اجماعاً. والظاهر أنَّ الاشكال في إلحاق مطلق المعين برمضان جارها أيضاً.

كما أنَّ الظاهر من «التواني» في النص^(١) عدم الشمول لصورة النسيان، حتى في قضاء رمضان فضلاً عن غيره، بل في إلحاقها بالجنبابة - حتى في التفصيل الآتي في النومات الثلاثة - نظر، إذ الظاهر من قوله: «توانت أن تغتسل»^(٢) كون البطلان في حدث الحيض بل النفاس، مستنداً الى التواني في غسلها، أعم من النومة الأولى أو الثالثة. وحينئذٍ فع الجزم بانتباهاها لا يصدق التواني، حتى في النومة الثالثة، ومع احتمال عدم انتباهاها يصدق التواني حتى في النومة الأولى.

وحينئذٍ فتمام المدار فيها على صدق التواني، ولا مناط منقح يوجب التعدي عن حكم الجنبابة مطلقاً إلى غيره، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنه في كل مورد تجب المبادرة الى الغسل، لو أقدم على الاغتسال بزعم

(١) وسائل الشريعة ٤٨: ٧ باب ٢١ من أبواب ما يمكس عنه حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ٤٨: ٧ باب ٢١ من أبواب ما يمكس عنه حديث ١.

سعة الوقت ففاجأه الفجر قبل تمام غسله، فصحة صومه -إلحاقاً له بصورة نومه
بانياً على الانتباه وتمكنه من الاغتسال- لا تخلو عن وجهه. ولا يشمل إطلاق
قوله عليه السلام: «ولا يغتسل حتى يصبح، فعليه كذا»^(١)، إذ ذلك -بقريئة
الكفارة- لا بد من حمله على صورة تقصيره.

ويلحق بالفرض المزبور فرض آخر، وهو ما لو أجنب وأُخّر الغسل بزعم
قدرته عليه في آخر الوقت، فبان عدمها.

كما انه لو انتهى الأمر في هذه المقامات إلى التيمم، وجب عليه انتظار
الفجر متيقظاً، بناءً على عموم ناقضية كل حدث للتيمم مطلقاً. وإلاّ فلوقيل
بعدم ناقضية النوم لحيث طهارته عن الحدث الأكبر، كما هو الشأن في غسله،
فلا بأس بالنوم بعده. لكن ذلك فرع استفادة عموم المنزلة، حتى بالنسبة إلى
مثل هذه الجهات، وهو منظور فيه. فتبقى عمومات ناقضية كل حدث له باقية
بجالتها، وتمام الكلام مرتبط ببحت التيمم.

* * *

ثم هل للوظائف المقررة للمستحاضة جميعاً -حتى مثل تغيير القطنه والخرقة
فضلاً عن وضوئها لكل صلاة- دخل في صحة صومها، أم لا يعتبر إلا ما يجب
عليها من اغسال المتوسطة والكثيرة، بلا اعتبار وضوئها في القليلة، فضلاً عن
تغيير الخرقه والقطنه، أم لا يجب إلا ما يجب على المستحاضة الكبرى دون ما
يجب على الوسطى، حتى غسل الغداة، وجوه، نسب الأخير إلى البيان^(٢)
وغيره. والثاني الى جماعة أخرى، مثل المحقق في شرائعه^(٣) وغيره، والأول إلى

(١) وسائل الشيعة ٤٣: ٧ باب ١٦ من أبواب ما يمك عن حديث ٣.

(٢) البيان: ٢٢٧.

(٣) شرائع الاسلام ١٩٠: ١.

النهاية^(١) وغيرها.

ثم إنّ في توقف صحة الصوم في الكبرى على خصوص الأغسال النهارية، أو هي بضم غسل الليلة الماضية أو اللاحقة فقط أو الليلتين، أو غسل الفجر خاصة، مع الالتزام بتقدمه على الفجر، أو عدمه، وجوه، بل أقوال.

والأصل في هذا الباب مكاتبة ابن مهزيار، قال: كتبت اليه: «امرأة طهرت من حيضها أو دم نفاسها في أول يوم من شهر رمضان، ثم استحاضت فصلّت وصامت شهر رمضان كله، من غير أن تعمل ما تعمل المستحاضة من الغسل لكل صلاتين، فهل يجوز صومها وصلاتها أم لا؟ فكتب «تقضي صومها ولا تقضي صلاتها»^(٢). واشتمالها على عدم قضاء الصلاة، الذي لا يقول به أحد، غير ضائر بحجية ما في سائر فقراتها، بعد جبرها بعمل الأصحاب، بعد طرحهم هذه الفقرة منها.

وحينئذٍ يبقى الكلام في مقدار دلالتها فنقول: إنّ الظاهر من قوله: من الغسل لكل صلاتين، في شرح عمل المستحاضة، كون محط السؤال خصوص هذه الوظيفة الثابتة للكبرى، لا مطلق وظائف المستحاضة على وجه يشمل غسل الفجر للوسطى، فضلاً عن وضوء الصغرى أو سائر الوظائف.

وتوهم أنّ النظر إلى الغسل لكل صلاتين، بلحاظ كونه أحد أفراد الغسل، الذي هو وظيفة المستحاضة ولو كانت هي الوسطى، أو بلحاظ كونه أحد وظائف مطلقها، الدخيلة في طهارتها من حيث الحدث والخبث، كي يشمل محط السؤال مثل تغيير الخرقه والقطنه أيضاً، وإنّ جواب الامام أيضاً منصرف إلى ما هو محط نظر السائل.

(١) النهاية: ١٥٦.

(٢) وسائل الشريعة ٤٥: ٧ باب ١٨ من أبواب ما يمسك عنه حديث ١.

مندفع جداً، بل المقدار المتيقن منه كون محط النظر خصوص مورد سؤاله، من تركها الغسل لكل صلاتين، الذي هو وظيفة المستحاضة الكبرى.

نعم لا بأس بالتعدي إلى غسل الغداة أيضاً، لا مكان تسرية النظر إلى مطلق وظيفتها الغسلية، نعم لا يتعدى إلى غسل الغداة للوسطى.

وتوهم أنّ شرطية الطهارة في الصوم تقتضي التعدي إلى مطلق ما يوجب طهارتها، حتى وظائف الصغرى. فاسد؛ لأنّ ذلك هو أول الكلام، بل الظاهر في أمثال المقام مانعية الحدث، المختلف مراتبها، المحتمل لخصوص مانعية الكبرى منها، دون الوسطى والصغرى.

ولولا رمي هذا الاحتمال - كما في الجواهر^(١) - إلى الشذوذ، لكان أمتن الاحتمالات وأقوى الأقوال دليلاً؛ للشك في دخل الزائد على المتيقن من الدليل، المرجع فيه البراءة.

وعليه فرمى يكون نظرهم قرينة على التعدي إلى مطلق وظيفتها الغسلية، حتى في الوسطى.

* * *

ثم هل المستفاد من الرواية الواردة في الكبرى دخل جميع الأغسال التي عليها نهائراً وليلاً في صحة صومها أم خصوص النهارية؟، وأما احتمال دخل خصوص غسل الظهرين فلم يقل به أحد.

الذي يمكن أن يقال: أنّ محط نظر السائل، دخل دورة اغسالها - نهائراً وليلاً - في صحة صومها. كما أنّ لازمه إلحاق الليلة اللاحقة بالسابقة في المدخلة إذا انتهت الدورة إليها، وإلا فلا. بل وظاهره كفاية غسل فجرها ولو بعد الفجر.

وتوهم استحالة تأخير الشرط المتأخر، مدفوع بما أوضحناه في محله.

نعم لو لم نقل بارتكاز ذهن السائل بالاحتياج الى أغسال الكبرى، بل كان المتيقن في ذهنه دخل هذه الأعمال في الجملة، لم يكن يستفاد من النص حينذاك إلا بطلان العمل بترك الجميع، أما دخل جميعها فلا.

وحينئذٍ فالأمر يدور بين خصوص الأغسال النهارية بعد بطلان التفكيك بينها، أو مجموعها بعد احتمال بطلان خصوص الليلة أيضاً، فالمتيقن حينئذٍ هو الأول؛ للبراءة عن الأكثر، لولا شبهة دخل الطهارة، فالمرجع حينئذٍ أصالة الاشتغال، لولا ظهور الدليل في مانعية الحدث.

ولكن الذي يسهل الخطب ظهور الرواية - بحسب مرتكز ذهن السائل - في احتمال دخل دورة العمل، وصرف وجه كلام الامام إليه في دخل تمام الدورة، فالأقوى دخل غسل الليل عند انتهاء الدورة إليه في صحة الصوم السابق، بلا محذور عقلي في البين، والله العالم.

* * *

(و) منها: (معاودة النوم بعد انتباهتين حتى يطلع الفجر) وإن كان ناوياً للغسل على المشهور في الصوم المعين؛ لظهور كلماتهم فيه، وإلا فلا محيص عن المشي على القواعد من التفصيل بين القضاء والكفارة، بعموم مفترية التعمد بالأكل وأمثاله، وعموم ما دل على دخل الاثم في الكفارة، كما سيأتي شرح الميزانين والقاعدتين من حيث وجوب القضاء والكفارة.

وعمدة الوجه فيه خبر ابن عبد الحميد: «فمن أجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة، أو اطعام ستين مسكيناً، وقضاء ذلك اليوم»^(١).

مؤيداً بنص آخر: «إذا أجنب الرجل في شهر رمضان لبيل ولا يغتسل حتى

(١) وسائل الشريعة ٤٣: ٧ باب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٤.

يصبح فعليه صوم شهرين..»^(١).

واطلاقهما وإن كان يشمل النائم بالنومة الأولى والثانية، لكن يمكن اخراجهما عنه بخبر معاوية بن عمار: «الرجل يجنب في أول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان، قال: «ليس عليه شيء». قلت: فإنه استيقظ ثم نام حتى أصبح. قال: «فليقض ذلك اليوم عقوبة»^(٢). إذ لا يخفى أنّ ظاهر اقتراحه بالفقرة الثانية من قوله «فإن استيقظ» عدم استيقاظه من النومة الأولى، فيكون الصدر مختصاً بهذا النوم لا مطلقاً، كما أن الظاهر من نفي الشيء فيه - بقال القضاء في الأخيرة - نفي القضاء أيضاً. كما أنّ الظاهر من جعل قضائه في النومة الأخيرة عقوبة، حصر عقوبته به بلا كفارة.

وعليه فرما يستفاد من مجموع الروايات التفصيل بين النومات الثلاثة، نعم الظاهر من المجموع - باطلاقها - عدم الفرق بين صورة التعمد وعدمه، وذلك وإن كان على وفق المشهور في النوم الأخير والثاني. وأما في النوم الأول فليس بناؤهم على هذا التعميم، بل يخصصون نفي القضاء فيه بصورة عدم تعمله على البقاء.

فإن قيل: إنّ وجه التخصيص به عموم ما دل على ثبوت القضاء على المتعمد، كما في النص المشتمل على التعليل بأنه أكل متعمداً.

قلنا: إنّ لازمه الشمول لسائر النومات أيضاً؛ لأنّ دليل التقييد - كاطلاق البقية - ناظر إلى النومات الثلاثة، فإن تم التقييد فيها فليكن ذلك في جميعها، وإلا فلا وجه لتقييد بعض دون بعض؛ لأنّ ذلك كاشف عن عدم النظر الى اطلاق، فلا محيص عن طرح دلالته على التخصيص، على اشكال؛ لكون

(١) وسائل الشريعة ٤٣:٧ باب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٣.

(٢) وسائل الشريعة ٤١:٧ باب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه حديث ١.

النسبة حينئذٍ عموماً من وجهه، فلا يبقى في البين ما يصلح دليلاً على التقييد بعدم التعمد بالنسبة إلى النوم الأول إلا إجماعاتهم.

فإن تم فهو، وإلا فقتضى الاطلاقات نفي القضاء في النوم الأول، ولو كان متعمداً، لولا دعوى انصرافه عن هذه الصورة بارتكاز الذهن إلى مناسبة التعمد للقضاء، فنفي قضائه في مورد يلزم ارتكازاً عدم تعمده.

* * *

(و) هذه المفطرات (السبعة) المذكورة في المتن (توجب القضاء والكفارة) في فرض التعمد بالافطار بكل واحد بلا عذر، عدا الأخير على المختار، خلافاً لجمع، ولعل قوله «متعمداً» في ذيل البقاء، راجع الى الجميع، وإلا فلا مجال للاطلاق في البقية.

ولئن شئت توضيح هذه الجهة بأزيد من ذلك فلا بد من بيان ميزان للقضاء والكفارة، بنحو يكون قاعدة كلية، وتكون مرجعاً، إلا أن يقوم النص على خلافها فنقول وعليه التكلان:

أنّ العناوين المترتب عليها بطلان الصوم ووجوب قضائه في النصوص - وإن كان بعضها مثل عنوان الأكل أو الافطار مجرداً عن قيد التعمد، ولكن بملاحظة اشتمال جملة أخرى على قيد التعمد، خصوصاً ما ورد فيها بلسان العلة من قوله «أكل متعمداً» أو «أكل مصباحاً» فيمن يتسحر بعد الفجر، بعد الجزم بكون مورده صورة التعمد بالأكل، بل وانصراف لفظه أيضاً يحكي عن دخل خصوصيته، علاوة على ما ورد بلسان التعمد بالافطار - لا بد من تقييد مطلقاتها بالمقيدات، لا لمفهوم القيد، بل من جهة وحدة المطلوب، الموجب للتقييد بين المثبتين.

نعم قد يشكل - بعد ذلك - في أنّ تمام المناط حينئذٍ لوجوب القضاء هل هو التعمد الى عنوان الأكل وغيره من المفطرات، وإن لم يكن ملتفتاً الى جهة

مفطريته، أو المناط التعمد إلى عنوان المفطر المنوط بالالتفات إلى ملازمته لبطلان الصوم، المنتزع عنه المفطرية.

ظاهر أخضية دائرة التعمد بالافطار، وإن اقتضى تقييد الأولى به لما ذكرنا من وجه التقييد، ولكن ظهور وقوع التعمد بالأكل، الملحق به غيره بلسان العلة، يوجب قوة الإطلاق، فيقدّم على ظهور دخل التعمد بعنوان الافطار، بحمل الافطار المأخوذ في موضوع التعمد، مرآة للعناوين الأولية، لا عنواناً. فيصير المستفاد منها أيضاً مدارية التعمد بعنوان الأكل وغيره، مما كان مفطراً بالحمل الشائع.

وتوهم أنّ ذلك ينافي العلة المذكورة في مورد الجهل بوجوب الصوم للسحاب الأسود، الذي فيه نصوص صريحة بالقضاء^(١)، فلا بد حينئذٍ إما من طرح العلة، أو حملها على كونها علة لاستحباب القضاء لا وجوبه.

مدفوع بأنّ العلة ظاهرة في الوجوب، فقيام القرينة المنفصلة على الاستحباب لا يوجب قلب هذا الظهور، فهو على حجتيه بالنسبة إلى غير مورد القرينة كما هو ظاهر. فلا وجه حينئذٍ ل طرحها بعد ما كان مضمونها معمولاً به لدى الأصحاب، كما هو ظاهر تمسكهم في الافطار عن جهل لبطلان الصوم بالمطلقات، ونظرهم فيه إلى ما ذكرنا كما لا يخفى.

وحينئذٍ لازم هذا التأسيس اضرار التعمد بالأكل في كل صوم، معيناً أم غير معين، واجباً أم غير واجب، ناسياً للصوم أو غافلاً عنه، عالماً بمفطريته أو جاهلاً بها، موضوعاً أم حكماً، قاصراً فيه أم مقصراً.

نعم لا اشكال عندهم في خروج صورة الغفلة عن الصوم لنسيان أو غيره عن هذه الكلية، من دون فرق فيه بين انحاء الصيام واجباً ومندوباً،

(١) وسائل الشريعة ٨٧: ٧ باب ٥٠ من أبواب ما يمسك عنه.

بالنصوص الخاصة التي عقدت في الوسائل باباً لذلك، بل في بعضها «انه رزق رزقه الله»^(١)، الظاهر في جريانه في كل صوم. ويتعدى منه إلى كل مفطر، عدا البقاء على الجنابة، على ما تقدّم فيه من التفصيل.

وأيضاً لا اشكال عندهم في خروج صورة الجهل بالطلوع، بعد الفحص بنفسه على الفجر في الصوم المعين؛ للنص^(٢)، وكذلك في صورة الاعتقاد بدخول الليل لعلّة سماوية، ظناً كان أو علماً؛ للنصوص المستفيضة^(٣).

وأما لو كان جازماً بعدم المفطرة المعبر عنه في كلماتهم بالجهل بها، ففيها خلاف بين الأصحاب، ومنشأه ورود النص تارة بلسان: الرجل أتى أهله في شهر رمضان... وهو لا يرى إلّا أنّ ذلك حلال له، قال: «ليس عليه شيء»^(٤).

وأخرى بلسان: «أيما امرء ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»^(٥).

وظاهر الأخير واطلاق كلماتهم عدم الفرق فيه أيضاً بين أقسام الصيام، والمشهور على ثبوت البطلان مع الجهل المزبور مطلقاً، وعمدة نظرهم إلى منع الاطلاق في نفي الشيء بالنسبة إلى القضاء، بعدما كان نفي الكفارة والعقوبة -بالمناسبة الارتكازية- قدراً متيقناً منه، فتبقى المطلقات على حالها.

* * *

ثم إنّ مجرى القاعدة -بعدما كان هو صورة التعمد بالأكل وغيره- ففي كل مورد لا يصدق ذلك، إما للغفلة عن أكله، أو لصدوره بلا إرادة رأساً،

(١) وسائل الشيعة ٣٢: ٧ باب ٩ من أبواب ما يمسك عنه.

(٢) وسائل الشيعة ٨٢: ٧ باب ٤٤ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٨٦: ٧ باب ٥٠ من أبواب ما يمسك عنه.

(٤) وسائل الشيعة ٢٥٤: ٩ باب ٢ من أبواب كفارة الاستمتاع حديث ٤.

(٥) وسائل الشيعة ٣٤٤: ٥ باب ٣٠ من أبواب الخلل حديث ١.

فلا قضاء، وعليه أيضاً فتاوى الأصحاب.

وأما لو كان تعمّده إليه عن جبر واضطرار، فإن كان إلى عنوان الافطار كافتار ما يروونه عيداً، فلا شبهة في فساد صومه؛ للنصوص المستفيضة المشتمة على قوله: «أفطر يوماً أحب إليّ أن تضرب عنقي»^(١).

وأما لو كان من غير ذلك، كالاجبار والتقية إلى أكل مفطر لا يروونه مفطراً، فمقتضى عمومات نفي الاضطرار- التي طبّقها الامام على نفي الاجزاء والشرائط في باب المضطجع، والمستلقي في الصلاة- نفي مفطريتها. وتؤيده صورة وقوع صومه على وفق مذهبهم، فإن التقية حينئذ تكون ديناً وصحيحاً.

وبمثله يرفع اليد عن ظهور قوله: «لئن أفطر يوماً أحب إليّ من أن تضرب عنقي» بأنه منطبق على صورة كون افطاره ديناً، كما في فرض الاختلاف في العيد، لا في مفطرية شيء. فلا تشمل الرواية الأخيرة الفرض الثاني؛ لحكومة الأولى عليه، كما لا يخفى. وقد مال إلى ما ذكرنا من التفصيل أيضاً بعض الأعظم، والله العالم.

هذا كله في بيان الميزان لوجوب القضاء في باب الصوم.

* * *

وأما بيان ميزان لزوم الكفارة عليه فنقول أيضاً: أنّ في بعض النصوص أخذ عنوان التعمد بالجماع في موضوعه، ويتعدّى عنه الى غيره بالفحوى. ويؤيده أيضاً ما ورد بلسان: أنّ رجلاً جامع في شهر رمضان عشر مرات، قال: «عليه عشر كفارات، وإن أكل أو شرب فكفارة يوم واحد»^(٢). واطلاقه - على فرضه من حديث التعمد- مقيد بالأول، لما ذكرنا من ثبوت

(١) وسائل الشيعة ٩٥:٧ باب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه.

(٢) وسائل الشيعة ٣٧:٧ باب ١١ من أبواب ما يمسك عنه حديث ١.

وحدة المطلوب فيه، المقتضي للتقييد ولو في المثبتين.

ولكن في قبالتها عنوان التعمد بالافطار، ومقتضى القاعدة أيضاً تقييد المطلقات السابقة بعنوان التعمد بالافطار، الذي هو أخص من الأول مورداً. بل في المقام ليس لسان تعليل في المطلقات، كي يحكم على ظهور المقيدات، إلا أنّ اشتغالها على القضاء غالباً أيضاً يوهن ظهور الافطار في العنوانية، فلا بد أن يجعل مرآة إلى العناوين الأولية، فتبقى المطلقات الأولى باقية بحالها.

ولازمه كون موضوع الكفارة هو موضوع القضاء، ولكن الأصحاب غير ملتزمين به، بل الظاهر - من قوله في مَنْ أفطر في شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر - كون دخل عدم المعذورية في الكفارة مرتكزاً ومغروساً في ذهن الراوي، والإمام أيضاً أمضاه.

ولازمه حينئذٍ تخصيص الكفارة بهذه الصورة، علاوة على المناسبة التامة بين الجريمة والاثم في الأذهان.

وحينئذٍ يصير مدار الكفارة على التعمد المزبور بلا عذر شرعي أو عقلي، وربما تكون دائرة ذلك أضيق من دائرة التعمد بالافطار؛ إذ ربما يصدق التعمد المزبور عند التعمد بالأكل، مع احتمال المفترية بعذر شرعي، من استصحاب أو غيره. ومع ذلك لا يصدق عليه عنوان الاثم، فلا كفارة، وإليه أيضاً ذهب الأصحاب حتى استشكلوا في الكفارة في النوم الثالث، مع عدم الاثم، ولو من جهة معارضة اطلاق النص فيه مع مثل هذا العام، بالعموم من وجه، فيتساقطان، فيرجع إلى أصالة عدم جعل الكفارة.

ولكن يمكن دعوى منع شمول عموم «أفطر من غير عذر» لصورة البقاء على الجنابة؛ لأنه داخل في مَنْ أصبح مفطراً، لا مَنْ أفطر صباحاً، فيبقى اطلاق دليل النوم بحاله، وبه يرفع اليد جزماً عن القاعدة الارتكازية في ملازمة الافطار للاثم، كما هو ظاهر.

نعم قد يدعى خروج التعمد بالقيء عن هذه القاعدة، ولعله من جهة اشتمال نضه على قوله «إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له»^(١)، فإن ظاهر هذه الفقرة حصر تبعاته بالعقوبة الأخروية، بلا جعل عقوبة دنيوية عليه. فذلك شاهد نفي الكفارة عنه، ولو كان متعمداً، وبه تخصص عمومات: «من أفطر متعمداً فعليه الكفارة».

ولكن الانصاف أنه مجرد اشعار في النص السابق، فلا يصلح لرفع اليد به عن العمومات المربورة، ولذا استشكلنا في نفي الكفارة في حاشية النجاة فراجع.

(و) حيث اتضح لك هذه المقالة فنقول: انه (يجب القضاء بالافطار بعد الفجر مع ظن بقاء الليل) فضلاً عن الشك فيه (وترك المراعاة مع القدرة عليها)، وأما لو لم يقدر على الفحص فلا يجب القضاء، ولو كان شاكاً، كما لا يجب القضاء لو كان الافطار بعد فحصه، بلا اشكال في الأحكام الثلاثة.

أما الأول؛ فلعموّات القضاء المترتب على عنوان التعمد بالأكل.

وأما وجه الثاني؛ فالعمدة فيه الاجماعات، وإلا فليس في البين نص صالح لرفع اليد به عن القاعدة السابقة، فإن تم في المقام - كما هو الظاهر - فهو، وإلا فالمرجع فيه القاعدة المربورة.

أما وجه الثالث؛ فالظاهر انه لا اشكال فيه أيضاً فتوى ونصاً، في رواية سماعة «ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فأكل، ثم عاد فرأى الفجر، فليتم صومه، ولا اعادة عليه. وإن كان قام فأكل وشرب، ثم نظر إلى الفجر فرأى

(١) وسائل الشيعة ٦٢: ٧ باب ٢٩ من أبواب ما يسك عنه حديث ٦.

انه قد طلع، فليتم صومه ويقضي يوماً آخر»^(١).

وظاهر تقابل الفقرة الثانية للأولى، يدفع احتمال كون أكله في النظرة الأولى واقعاً في الليل، وإنّ الفجر كان قد احتمل طلوعه بعده، فيكون عدم قضائه حينئذٍ على القاعدة لا خلافها.

كما أنّ الظاهر من قوله: «فلم ير» كفاية عدم علمه بالفجر بعد فحصه، في نفي قضائه. لولا دعوى ملازمة فحصه غالباً للاعتقاد بعد الفجر ولو ظناً قوياً، فلا يشمل صورة بقائه على شكه الحاصل قبل فحصه على وجه لا يؤثر فحصه فيه شيئاً أصلاً، فانه مشكوك الاندراج في النص، فيدخل تحت قاعدة وجوب القضاء، كما لا يخفى.

هذا، ثم إنّ ظاهر كلماتهم عدم اختصاص الحكمين الأخيرين برمضان، بل عنوانوه في الصوم المعين. ولازمه عدم التعدي إلى غيره من المخيرات والمندوبات، فراجع الكلمات وتدبر فيها، والله العالم بأحكامه.

* * *

(وكذا) يجب القضاء فقط (لو أخبره غيره ببقاء الليل) فأكل، مع قدرته على الفحص ولم يفحص، بلا اشكال فيه؛ لعموم القاعدة السابقة من دون فرق أيضاً بين كون خبر الغير واحداً، أو متعدداً بحيث تنطبق عليه البيئة. إذ على أي حال كان افطاره عن حجة شرعية ظاهرية، غير مقتضية في أمثال المقام للإجزاء. وإن قلنا به بالنسبة إلى الشبهات الحكمية، التي هي محل البحث في اجزاء الأوامر الظاهرية. فضلاً عما هو التحقيق بعدم الاجزاء مطلقاً، إلّا في مورد ورد فيه نص خاص^(٢).

(١) وسائل الشيعة ٨٢:٧ باب ٤٥ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٣.

(٢) كباب الصلاة الذي ورد فيه حديث «لا تعاد» بالنسبة الى غير الخمسة.

نعم لو فحص أمكن اجراء المناط السابق في المقام أيضاً، علاوة عن النص الوارد من قوله - في ذيل نص معاوية بن عمار، المشتمل على القضاء باخبار الجارية-: «وأما لو كان هو بنفسه ناظراً فلا قضاء»^(١).
وأما صورة عدم قدرته على الفحص، فيشملة أيضاً معاهد الاجماعات السابقة.

ومن هنا ربما يستشكل في اطلاق المصنف، لو لم يكن غرضه التشبيه بالسابقة من جميع الجهات، حتى من حيث وجدانه القيدتين المذكورين في كلامه المتقدم، فتدبر.

* * *

(و) لو أفطر (قبل الغروب للظلمة الموهمة) يجب عليه القضاء بلا اشكال؛ للقاعدة السابقة.

(ولو غلب على الظن دخول الليل) ولم يدخل (فلا قضاء) بافطاره، ومقتضى اطلاقه عدم الفرق بين كون الظن لعلة سماوية أو غيرها. ويدل عليه ما في نص زرارة: «وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيته بعد ذلك وقد صليت أعدت الصلاة ومضى صومك»^(٢)، إذ الظاهر مضي الصوم بمحض الاعتقاد بالمغرب ولو ظناً.

لكن الانصاف منع شمول الرواية لصورة الظن، فالمتيقن منها فرض قطعه بالغروب. وعليه فلا يكون نفي القضاء للظن به إلّا في صورة استناده إلى العلة السماوية، كما في النصوص المستفيضة، المنزلة غالباً على فرض حصول الظن، فيتعدى إلى القطع به أيضاً، ولو لاطلاق النص السابق الشامل لهذه الصورة أيضاً.

(١) وسائل الشريعة ٨٤:٧ باب ٤٦ من أبواب ما يمسك عنه حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ٨٧:٧ باب ٥١ من أبواب ما يمسك عنه حديث ١.

وعلى أي حال لا تعارض بين هذه النصوص وموثقة سماعة المشتملة على القضاء لمن أفطر من علة سماوية، معللاً في ذيلها بأنه «أكل متعمداً»^(١)، إذ لا محيص من طرحه أو تأويله الى صورة الشك وعدم الظن؛ لأنّ مناط التعمد جارٍ فيه، فتصح العلة فيه وإن كان يجب طرحها أيضاً في فرض ظنه به؛ لاعراض الأصحاب عن مثله. ويمكن حمله على الاستحباب أيضاً، فتكون العلة حينئذٍ باقية على عمومها، فتدبر.

* * *

(و) كذا يجب القضاء مع (تقليد الغير في دخول الليل ولم يدخل) حتى ولو كانت بينة شرعية، فضلاً عن غيرها؛ للقاعدة السابقة، بعد عدم مخرج عنها للمورد من نص أو إجماع.

(و) كذا يجب القضاء من جهة (معاودة النوم بعد انتباهة واحدة قبل الغسل حتى يطلع الفجر)، وهو النوم الثاني بعد اليقظة الواحدة، وقد فصلنا الكلام في أقسامها وبيّنا حكم كل واحد، بلا حاجة إلى التكرار.

* * *

(و) كذا يجب القضاء من جهة (تعمد القيء) على المشهور، خلافاً لابن ادريس القائل بجرمته لا مبطليته^(٢). وعمدة سند المشهور الأخبار المستفيضة المشتملة على مفطريته وموجبته للقضاء، بلا تعرض فيها للكفارة^(٣)، خصوصاً مع تعرض بعضها - فيما تقدّم - لحكم الاثم بقوله: «إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له»^(٤)، بلا تعرض لجزاء آخر في الدنيا من

(١) وسائل الشريعة ٨٧:٧ باب ٥٠ من أبواب ما يمك عنه حديث ١.

(٢) السرائر: ٨٨.

(٣) وسائل الشريعة ٦٠:٧ باب ٢٩ من أبواب ما يمك عنه.

(٤) وسائل الشريعة ٦٢:٧ باب ٢٩ من أبواب ما يمك عنه حديث ٦.

كفارة وغيرها، وقد تقدم الكلام في هذه الجهة.
ولو ابتلع في الليل ما يجب قيؤه في النهار فسد صومه؛ لأن الأمر بالقيء
عين النهي عن الإمساك عنه، فتفسد العبادة. نعم لو كان طريق آخر
لاخراجه لا يفسد الصوم، بل يجب حينئذ اختياره، كما هو ظاهر.

* * *

(ودخول الماء الى الحلق للتبريد دون ماء المضمضة للصلاة) في
مقدمات الوضوء، فإنه أيضاً مما يوجب القضاء، بلا قصد شربه جزماً. وإلا
فيدخل في عموم «من شرب متعمداً».

وعمدة الوجه في وجوب القضاء موثقة سماعة: عن الرجل عبث بالماء
يتمضمض به من عطش، فدخل حلقه، قال: «عليه قضاؤه، وإن كان في
وضوء فلا بأس به»^(١). وظاهر ذيله عدم القضاء للمضمضة في مطلق
الوضوء، ولكن في نص آخر: تقييد ذلك بوضوء الفريضة خاصة^(٢).

* * *

ثم إن حكم القضاء في مثل هذه الموارد هل هو على القاعدة، أم القاعدة
تقتضي عكسه، ويثمر ذلك في الموارد المشكوك اندراجها تحت النصوص
الخاصة؟

الذي يقتضيه التحقيق أن يقال: العمد إلى الشيء حقيقة إنما هو بتوجه
القصد إلى الشيء أو بما هو لازمه، مع التفاته الى الملازمة. وإلا فمع غفلته
عنها، أو جزمه بعدمها، لا يكون القصد متوجهاً إلى لازم ذلك الشيء بما هو
لازمه. وبدونه لا ينتزع العرف من مثله التعمد إلى الشيء، ولذا قلنا بأنه في

(١) وسائل الشريعة ٥٠:٧ باب ٢٣ من أبواب ما يمك عن حديث ٤.

(٢) وسائل الشريعة ٤٩:٧ باب ٢٣ من أبواب ما يمك عن حديث ١.

فرض الملاعبة مع حليلته، مع كونه بنظره من الأسباب العادية للامناء، يصدق عليه التعمد به دون غيره.

وعليه فالمدار في صدق التعمد في أمثال المقام، إنما هو بتوجه ارادته وقصده الى ما يراه ملازماً لوجوده، فبدون التفاته إلى مثل تلك الجهة، لا يكاد يصدق التعمد فما نحن فيه -عند عدم الالتفات الى انسباق ما في فمه إلى حلقه- لا يكاد يصدق تعمده إلى الشرب، بمجرد القصد إلى وضع الماء في الفم.

نعم لا بأس بصدقه في ظرف احتماله للانسباق وإن كان معذوراً؛ لأصالة عدمه عنده. وعليه فقطضى القاعدة في جهة القضاء ملاحظة احتماله للانسباق وعدمه، فيصدق التعمد بالأكل على الأول دون الأخير.

وقد عرفت سابقاً أيضاً أنّ العمومات موجبة للقضاء في ظرف صدق التعمد بالأكل، وإن لم يلتفت إلى مفطريته، إلّا في مواضع خاصة. وعليه فالقاعدة المزبورة تقتضي -في فرض احتمال الانسباق- وجوب القضاء، كان معذوراً فيه أم لا.

نعم بالنسبة إلى الكفارة لا بد من ملاحظة تحقق الاثم وعدم عذره فيه؛ لما عرفت من أنّ المناط في الكفارة على صدق الاثم إلّا ما خرج بالنص، كما انه في صورة عدم الالتفات إلى الانسباق لا يصدق عليه التعمد، فلا يكون فيه مناط القضاء فضلاً عن الكفارة.

وحيث اتضح ما ذكرنا فنقول: أنّ مقتضى ما في النص من التفصيل بين المضمضة للتبرّد وللوضوء -المقيد بكونه للواجب بنص آخر، من القضاء في الأول وعدمه في الثاني، على اطلاقه في الشقين- هو كونه على خلاف القاعدة. فلا محيص عن الاقتصار على مورد من الاقتصار في الشق الأول على صورة التبرّد بالماء.

ولا يتعدى -في فرض عدم احتمال الانسباق، الصادق عليه التعمد الى

الأكل أو الشرب عرفاً- إلى غير الماء، إلّا بدعوى المناط القطعي أو ما هو بحكمه، وإلّا فالقاعدة في مثله تقتضي عدم وجوب القضاء، كما اسلفنا. بل ربما يشك في شمول الاطلاق لمثل هذه الصورة، ولو للغلبة، أو للمناسبة المغروسة في الأذهان بين القضاء والتعمد. وبذلك أيضاً قيّدنا النوم الأول بصورة التعمد، وإلّا فالنص فيه أيضاً مطلق، كما لا يخفى. كما أنّ في الشق الثاني أيضاً لا بد- في فرض احتماله الانسباق- من الاقتصار على مورد النص من الوضوء للصلاة الواجبة، على ما في النص المقيد بها. وفي التعدي منه الى غسله اشكال، لولا دعوى اطلاق نص آخر مفصّل بين المضمضة وقت فريضة وغيره، بدعوى شمول اطلاقه للمضمضة ولو للغسل، وفيه تأمل ظاهر. والأقوى حينئذٍ الاقتصار على الوضوء وهو الأحوط أيضاً، نعم لا بأس بالتعدي من الفرضين إلى الفروض الموافقة في القضاء وعدمه، وهو ظاهر.

* * *

(و) مما يجب فيه القضاء أيضاً (الحقنة بالمائعات) على ما ذهب إليه جمع، خلافاً لجماعة أخرى، القائلين بحرمتها لا مفطريتها. وعمدة وجه الخلاف اختلاف انظارهم في المراد من النهي في نص البزنطي، في جواب السائل بقوله: عن الرجل يحتقن في شهر رمضان، قال: «لا يجوز له أن يحتقن»^(١)، من أنّ النهي المزبور- كسائر النواهي- وارد في مقام شرح ماهية الشيء، في ظهورها ثانوياً في الارشاد الى المانعية، كالأوامر في الشرطية أو الجزئية، أو أنّ لمثل هذا النهي المتوجه الى عنوان الصائم خصوصية، بملاحظة ظهوره في حفظ موضوعه في المرتبة السابقة على النهي، على

(١) وسائل الشريعة ٢٧:٧ باب ٥ من أبواب ما يسك عنه حديث ٤.

وجه يكون النهي متوجهاً إلى من هو محفوظ الصائمية، فلا يكون مثله إلا تحريمياً تكليفاً؟

لا يبعد الأخير، لولا ارتكاز المفترية في ذهن السائل، المقتضي لصرف نفي الجواز إلى مرتكزه، المستفاد منه مفطريته، كما هو المعهود من لسان نفي البأس في كلام الامام، المتوجه الى ما في ذهن السائل، من حيث الوضع والتكليف. ولذا ربما تختلف استفادة الوضع من مثله تارة، والتكليف أخرى، بلا لزوم ارادة المعنيين في المقامين، كما لا يخفى.

وإلى مثل هذه النكتة نظر الجلل، لولا الكل، فحكموا بمفطريته. ثم انّ اطلاقه -على فرضه- الشامل للجامد، يقيد بما في نص آخر من نفي البأس عن استدخال الجامد^(١)، وهو المفتي به أيضاً لدى الأصحاب.

* * *

(ويجب الامساك عن الكذب على الله تعالى، وعلى رسوله، وعلى الائمة عليهم السلام)، على ما نسب الى المشهور، خلافاً لأكثر المتأخرين. وعمدة سند الأولين: ظهور جملة من النصوص في المفترية^(٢) في المروي عن الخصال: جعله في عداد الأكل والشرب، مقيداً فيه بالكذب على الله ورسوله^(٣). ويلحق بهما الأئمة مناطاً. وفي إلحاق الصديقة عليها السلام نظر، وإن كان لا يخلو من وجه.

وبمضمون النص المزبور نصوص كثيرة^(٤)، وبعض نصوصها مشتملة على نقضه للوضوء أيضاً^(٥). وذلك ربما يوهن دلالتها على المفسدية، كما هو الشأن

(١) وسائل الشيعة ٧: ٢٦ باب ٥ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٢.

(٢) الخصال: ٢٦١.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٢٠ باب ٢ من أبواب ما يمسك عنه.

(٤) وسائل الشيعة ٧: ٢٠ باب ٢ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٥-٢.

في الوضوء. وبمثله ترفع اليد عن ظهور البقية في المفسدية، وإليه أيضاً نظر الجماعة الأخرى.

لكن التحقيق أن يقال: إنه بعد استقرار ظهور النص في المفسدية في فقرات متعددة- فجرد قيام القرينة المنفصلة على خلاف الظاهر في بعضها، لا يوجب قلب ظهور هذه الفقرة إلى الاستحباب، كي -بمقتضى ظهور السياق- يتعدى إلى بقية الفقرات، بل الظهور الأولي محكوم بالحجية في الذي لم يقم على خلافه حجة، كما لا يخفى.

وإلى مثل هذه النكتة أشرنا سابقاً، ولذا استفاد الأصحاب حرمة استقبال القبلة في موقع التخلي، مع انه في نصه مقرون باستقبال الشمس، المحمول على الكراهة بقرينة منفصلة. وأمثال ذلك في أبواب الفقه كثيرة جداً، والصناعة أيضاً وافية بمفطريته، كما لا يخفى.

* * *

ثم أنّ مقتضى الاطلاقات عدم الفرق في الكذب المزبور، بين الكذب في الأحكام الدينية، أو العادية الدنيوية. وفي شمول النص لحكايته عن الغير مع علمه بكذبه تأمل؛ لعدم صدوره منتسباً إليه.

ومنه يمكن التخلص عن المحذور المزبور بالنسبة الى القارئ؛ للخبر المروي عن الأئمة بلا اخباره عنهم بنفسه، عند عدم وثوقه بسنده، بل ومع الوثوق أيضاً يشكل شمول دليل الحجية له، فيما لم يترتب على مضمونه عمل، كالقصص والحكايات.

وأما مع شمول دليل الحجية فلا يخرج ذلك عن التعمد الى الكذب مع احتماله وجداناً، كما هو الشأن في كل ما احتمل مفطريته؛ لصدق التعمد إليه وإن كان معذوراً فيه، لكنه لا يجدي في نفي القضاء عنه، بل الكفارة أيضاً بملاحظة دخل الاثم فيها.

ولازمه الالتزام بالكفارة في غير فرض حجية الخبر أيضاً، لولا أصالة عدم اتصافه بالكذبية، فيخرج به عن موضوع الاثم الموجب للكفارة، ولا يضره اشتمال كل خبر على نحو تشريع وافتراء محرم، إذ حرمة ليس بعنوان كونه كذباً، فلا يشمل عنوان عدم المعذورية في الافطار كما في النص؛ لأنّ مثل هذا الخبر من حيث كذبيته، الملازمة لبطلان الصوم، من الشبهات الموضوعية للحرمة، وأنّ حرمة من سنخ حرمة التشريع، لا من جهة مخالفته للواقع الذي هو المدار في كذبيته. فلا يكون - بما له من عنوان المفطرة - حراماً، كي يشمل النص السابق. ولكن هذا المقدار لا ينفي القضاء - على فرض كذبه - كما عرفت، من عدم دخل العذر في نفي وجوب القضاء، كما لا يخفى.

وعليه فربما يشكل أمر الأخبار بالواقع حتى في الأحكام، مع قيام الحجة الشرعية عليه، فضلاً عن عدمه. اللهم إلّا أن يدعى انصراف المفطر في الكذب المزبور إلى الكذب المحرم، ولو بعنوان كونه افتراء وتشريعاً، ولا يشمل المحلل منه، كما هو مقتضى السيرة على نفي القضاء، حتى مع احتمال الكذب، المستتبع لصدق التعمد به في الأخبار عن الواقع، بمحض قيام حجة شرعية على مضمون اخباره، والذي يخرج عن هذه المحاذير هو اسناد خبره إلى كتاب أو مؤلف، بلا اخباره عنهم بدواً كما أشرنا.

نعم قد يشكل - بناءً على هذا - أمر الأخبار عن الحكم الواقعي، على من التزم بحجية الأخبار من باب الظن المطلق على الحكومة، وكشف إيجاب الاحتياط في دائرة الظنون، كما هو أحد المسالك في باب الانسداد، بل وعلى التبعيض في الاحتياط؛ لأنّ مجرد حكم العقل أو الشرع بمرجعية الظن المزبور حال الانسداد، لا يقتضي جواز الاخبار به عن الواقع، مع فرض عدم احرازه، لا حقيقة ولا تعبداً. فيدخل من تلك الجهة في الافتراء المحرم، الموجب للقضاء والكفارة.

نعم لا بأس بالاخبار عن اعتقاده بمضمون الخبر الذي يرجع إليه مآل فتواه، ويكون حجة على مقلديه، مع أنّ مجرد حرمة بعنوان الافتراء لا يحرز به مفطريته، للشك في كونه كذباً واقعاً، فأصالة عدم اتصافه بالكذبية يخرج به عن عنوان المفطرية ظاهراً إلى أن ينكشف الحال.

وعليه فرمّا يسهّل الأمر في كفارته؛ لأنّ الأصل يوجب العذر في جهة مفطريته، وإن لم يكن معذوراً من حيث افترائه، ومن المعلوم أنّ مدار الكفارة على الاثم من جهة المفطرية لا مطلقاً، فلا مجال لثبوت الكفارة عليه على هذه المسالك أيضاً، كما لا يخفى.

* * *

ثم لا فرق في المفطرية بالكذب المزبورين كونه صريحاً أم كناية، تفصيلاً أم اجمالاً، بمثل قوله: نعم، في مورد لا، وبالعكس. وفي شمول الدليل للكتابة اشكال، لولا دعوى شمول مناطه، من الحكاية عنهم بما هو خلاف الواقع، الصادق ذلك بوجوده الكتبي، إذا صدر عن قصد الحكاية عنهم، لا بقصد اللعب والمشق، كما هو الشأن في القول الصادر عن داع آخر غير الاخبار عنهم، فتدبر.

* * *

(و) في بطلان الصوم ووجوب القضاء (بالارتماس في الماء قولان) بل أقوال، فالمشهور على المفطرية، خلافاً للمحقق في شرائعه من مصيره إلى وجوب الامساك عنه ولا يكون مفطراً^(١)، وللسيد من مصيره إلى الكراهة^(٢). ومستند المشهور قوله: «لا يضر الصائم إذا اجتنب أربع خصال، منها

(١) شرائع الاسلام ١: ١٨٩.

(٢) نقله عنه العلامة في المختلف: ٤٨.

الارتماس»^(١).

وفي قبالة: ما دل على نفي القضاء على المرتمس متعمداً، مع نهي عن العود إليه^(٢)، وهو مدرك المحقق.

وفي قبالتها: ما اشتمل من النص على كراهته^(٣)، الذي هو مدرك السيد.

وهذا الأخير لو كان له ظهور في الكراهة المصطلحة كان مقدماً على البقية دلالة فيحمل افساد الارتماس للصوم على مرتبة لا يجب استيفائها، وبه ترفع اليد عن النهي من العود أيضاً بحمله على التنزيه.

ولكن الاشكال في هذا الظهور، فيبقى النهي عن العود بحاله، وبصرachte ترفع اليد عن خبر الافساد، بالحمل على مرتبة لا يمكن تداركها بالقضاء، فلا يبقى مجال لمعارضته مع النواهي، الظاهرة في المانعية، بحملها أيضاً على مرتبة لا يمكن تحصيلها بالقضاء. ولولا اعراض المشهور عنه كان مختار المحقق أقوى الأقوال دليلاً، ولكن اعراضهم يوهنه سنداً، فتبقى عمومات المانعية -بضم عموم دليل قضاء ما فات- بحالها، وهو الأحوط أيضاً.

* * *

ثم إنّ المراد من الارتماس رمس رأسه بخصوصه، كما هو مفاد صحيحة ابن مسلم^(٤) وغيره، كما أنّ المراد من ارتماسه رمس تمامه آنأً واحداً، لا بنحو التبعض، أو رمس خصوص المنافذ، كما أنّ رمس الرأس يتحقق، ولو كان شعره خارجاً.

(١) وسائل الشيعة ١٩:٧ باب ٢ من أبواب ما يمك عنه حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧:٧ باب ٦ من أبواب ما يمك عنه حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٤:٧ باب ٣ من أبواب ما يمك عنه حديث ٩.

وسائل الشيعة ١٨:٧ باب ١ من أبواب ما يمك عنه حديث ١.

ومع الشك في حصوله يبني على العدم، وتتبع البينة عليه، وفي حجية خبر الواحد العدل اشكال، فضلاً عن غيره من الظنون. واطلاق دليله وإن اقتضى مفطريته مطلقاً، إلا أنّ دليل تقييد البقية بالتعمد يوجب تقييده به أيضاً، خصوصاً بعد جريان مناط قوله «رزق رزقه الله» في أكله وشربه في سائر المفطرات أيضاً. عند عدم التعمد بها، بل ومع نسيان صومه فيها، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ في بعض النصوص تقييد الارتماس بالماء، قبال مطلقات الارتماس.

وفي الجواهر: ألحق بعضهم الرمس في غير الماء بالماء، إلى أن قال: انه -بعد عدم المفهوم للقيّد- إنّ المدار على الأخذ بالمطلق^(١).

وفيه: إنّ ذلك مبني على عدم احراز وحدة المطلوب، وإلا فلا وجه للأخذ بالمطلقات، مع فرض اطلاق النهي عن خصوص الماء الشامل لصورة سبقه للرمس بمائع آخر وعدمه، إذ حينئذ يقع بينهما التعارض، الموجب للتقييد بالماء، أو تقييد المقيّد بفرض سبقه على غيره، أو بحمله على أحد الأفراد. والظاهر أنّ المتعارف عند العرف التقييد الأول، كما هو الشأن في غير المقام.

ويمكن دعوى انصراف المطلقات أيضاً إلى ما هو المتعارف رمسهم فيه. وفي إلحاق الماء المضاف بالمطلق دون غيره من المائعات، كما عن كاشف الغطاء^(٢)، وجه؛ لقوة جريان المناط فيه، لو لم نقل باطلاقه، إما للتقييد أو

(١) جواهر الكلام ١٦: ٢٣٢.

(٢) كشف الغطاء: ٣٢٠.

للاصراف. وأحوط منه التعدي إلى المائعات مطلقاً، والله العالم.
ثم في صورة قصده الغسل برمسه يجيء في البين تفصيل آخر تعرضنا له في
بحث الغسل، فراجع.

* * *

(وكذا) يجيء القولان (في الامساك عن كل محرم، سوى ما
ذكرناه، وتؤكد) المحرمات (في الصوم) على اشكال فيه، بل في الجواهر:
يمكن دعوى نفي الخلاف في عدم تأكد حرمتها للصوم، فضلاً عن مفطريته^(١).
نعم عن الرياض - وفقاً للمصنف - دعوى الخلاف في مفطريتها أيضاً، علاوة
عن تأكد حرمتها^(٢).

ولكن مقتضى القواعد - مثل عمومات «لا يضر الصائم» وأمثاله،
والاصول - عدم المفطرية، بل عدم تأكد الحرمة أيضاً.
وقصارى ما يستدل للقول الآخر، ما ورد بأن الكذبة تفطر الصائم^(٣)،
الظاهرة في الاطلاق. وكذلك الغيبة^(٤)، وفي نص آخر: مفطرية الظلم قليله
وكثيره^(٥)، وكذلك النظرة^(٦). فيتعدى منها الى بقية المحرمات، بعدم القول
بالفصل.

لكن الانصاف أن مقتضى الجمع بين هذه الأخبار وبين عموم «لا يضر
الصائم ما صنع» هو حمل هذه على مرتبة من الافساد، غير الواصلة إلى حد

(١) جواهر الكلام ٢٥٤: ١٦.

(٢) رياض المسائل ٣٠٦: ١.

(٣) وسائل الشريعة ١١٨: ٧ باب ١١ من أبواب الآداب حديث ٩.

(٤) وسائل الشريعة ١١٧: ٧ باب ١١ من أبواب الآداب حديث ٥.

(٥) وسائل الشريعة ١١٦: ٧ باب ١١ من أبواب الآداب حديث ٣.

(٦) وسائل الشريعة ١١٦: ٧ باب ١١ من أبواب الآداب حديث ١.

افساد تلك الأربع أو الخمس.

وتوهم تقديم تخصيص العموم المزبور بالمحرمات - كتخصيصه ببعض مفطرات أخرى- على التصرف المزبور. مدفوع بأن التصرف الأول في المقام أقرب، ولا أقل من الشك، فالمرجع الأصول المقتضية للبراءة عن المفطرية، والله العالم.

* * *

هذا، ثم أنّ في مبطلية النخامة، بل ومطلق وصول فضلات الرأس عن مجرى الدماغ الى الحلق اشكال؛ لعدم صدق عنوان الأكل أو غيره. نعم مع الوصول إلى فضاء الفم لا بأس بدعوى صدق عنوان الأكل، فيفطر. واشكال شيخنا العلامة في الصورة الأولى، وقياسه بصورة ادخال الماء من مجرى الدماغ، في غير محله.

والمقايضة باطلة؛ إذ ادخال الماء من الخارج من مجرى الدماغ، غير مرتبط عرفاً بادخال شيء من باطن إلى باطن، غير واصل إلى فضاء الفم، المحكوم بكونه خارجاً عن تلك الجهة، ولا أقل من التشكيك فيه، فالأصل ينفي مفطريته كما لا يخفى.

هذا، وربما يستثنى بلع ريق الفم، المجتمع فيه؛ للسيرة، مع امكان ادخاله في كلية ما يكون في الباطن، وانه اذا انتقل من محله إلى الحلق لا يصدق عليه الأكل. فلا يقاس حينئذ بصورة وصول النخامة إلى فضاء الفم؛ لأنه يحسب أيضاً من وصوله من خارج الفم إليه.

ولكن لازم ذلك عدم مفطرية الدم المتكون في الفم. وفيه منع، فالأولى التشبث في الريق بخصوص السيرة، غير الجارية في الدم المزبور، فتأمل.

ثم من لوازم صدق الأكل، لزوم كفارة الجمع ببلع النخامة أو الدم المتكون في الفم، من جهة صدق «الخبائث» عليهما، لولا منع الصدق على

مثلها، ما لم يخرج عن الفم.

وأما النجاسة فلا يحكم بها ما دام في الباطن، فلا وجه لحرمه مثلها، كي ينتهي إلى كفارة الجمع. ولا يقاس ذلك باجزاء الأغذية الباقية في خلال الأسنان المتعفنة بطول المدة، فإنه يمكن إلحاقها بالخبائث الموجبة للكفارة المزبورة، والله العالم.

هذا كله الكلام في واجبات الصوم.

* * *

(و) أما (المندوب) فيه فأمر:

منها: (ترك السعوط) وإطلاقه - وفقاً لجمع - يشمل صورة العلم بوصوله إلى الحلق من طريق الأنف، ولا أقل من احتمال، الصادق معه التعمد بإيصاله إلى الحلق، وإن كان باحتماله معذوراً لا كفارة عليه بمقتضى ما عرفت من القاعدة، خلافاً للمحقق^(١) وجمع آخر، حيث قيدوه بعدم التعدي إلى الحلق.

وفي النص أيضاً: «وكره السعوط للصائم»^(٢)، وإطلاقه يشمل احتمال وصوله، لولا دعوى منعه؛ لعدم ملازمته له ولو غالبياً، فلا يكون النظر في كراهته حينئذٍ إلّا إلى مرجوحية السعوط بما هو، بلا نظر إلى جهة مفطريته، فلا يستفاد من مثل هذا الإطلاق نفي مفطريته، على فرض كونه من المفطرات.

وعليه فاثبات مفطريته لا بد أن يكون من الخارج، فإن تم فيتمشى على القواعد.

(١) المعتبر ٢: ٦٥٧.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٢٨ باب ٧ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٣.

وقد يتوهم منع صدق المفطرية تارة من جهة عدم كونه من المأكول كالكل، فيشملة عموم ما ورد في الكل بأنه «ليس بطعام»^(١)، ونظيره وارد في الذباب^(٢). ولازمه حينئذ نفي المفطرية، وإن وصل إلى الجوف من طريق الفم اختياراً. ولا أظن الالتزام به من أحد، بعد الجزم بعدم اعتبار المعتادية في المأكول، فلا محيص عن طرح ظهور هذه العلل، بحملها على عدم الطعام من المجرى العادي، وإن نفي مفطريته من جهة عدم وصوله من الطرق العادية، كني مفطريته، لو كان ذلك بالتقطير في أذنه.

هذا، ولازمه حينئذ عدم المفطرية بإيصال الماء إلى الحلق من طريق الأنف، ولا أظن التزامه أيضاً من أحد، نعم لا بأس بالالتزام في مورد العلة من الإيصال بطريق العين، أو دخول الذباب بلا اختيار، إذ ذلك ادخال غير عادي، أمكن انصراف أدلة المفطرات عن مثله، نظير الإيصال من أذنه وسرته.

وأما الإيصال من طريق الأنف فمن العاديات وإن لم تجر الطريقة عليه، فالعادي الدخيل في المفطرية - بانصراف أدلة المفطرات - ليس عبارة عما جرت العادة على كيفية تناول، كي يمنع مثله في الإيصال من الأنف، بل المراد كونه من المجاري العادية بهذه المثابة، فلا يبقى حينئذ قياس المقام بباب التقطير في الأذن في نفي المفطرية، كما لا يخفى.

فالأولى دعوى مفطريته، فلا يبقى مجال للأخذ باطلاق دليل ترخيصه، حتى مع احتمال التعدي، فضلاً عن العلم به.

اللهم إلا أن يكون ملازماً غالباً للاحتمال المزبور، فحينئذ لا بد من

(١) وسائل الشريعة ٥١:٧ باب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ٥٣:٧ باب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٨.

الأخذ باطلاقه. وبه يخص مطلقات التعمد بالمفطرات في مورد الاحتمال، ويبقى غيره مع فرض العلم به على حاله، والله العالم.

* * *

(و) من المندوب أيضاً (ترك الكحل بما فيه صبر أو مسك) أو غيرهما مما فيه طعم، وظاهر المصنف تقييد الكراهة بما فيه الأمران. وفي النصوص: النهي عن مطلق الاكتحال تارة^(١)، والترخيص أخرى^(٢)، والتقييد بما ليس فيه مسك ولا له طعم ثالثة^(٣).

ولعل المصنف جعل الأخير - بمنطوقه ومفهومه - شاهد جمع بين الطائفتين، ولازمه اثبات البأس في الجملة في مفهومه، والمتيقن منه الكراهة، ولكن لا مفهوم للقييد، ولا يكون بناؤهم على وحدة المطلوب في المستحبات والمكروهات أيضاً.

والأولى الجمع بينهما بالحمل على مراتب الكراهة، بحمل نفي البأس أيضاً على بعض مراتبها، بقرينة اطلاق النهي عن الاكتحال. وهو أولى من تقييده بغيره - نعم لو لم تثبت قوة أحد الاطلاقين، كان لا محيص عن المصير الى مختار المصنف، من جهة عدم الدليل على الكراهة في فاقد القيد، كما لا يخفى.

* * *

(واخراج الدم ودخول الحمام المضعفان)؛ للنص المشتمل على جواز الاحتجام إلا أن يتخوف على نفسه الضعف^(٤). وفي نص آخر: نفي البأس عن الحمام ما لم يخش ضعفاً^(٥).

(١) وسائل الشريعة ٥١:٧ باب ٢٥ من أبواب ما يمك عنه حديث ٨.

(٢) وسائل الشريعة ٥١:٧ باب ٢٥ من أبواب ما يمك عنه حديث ١ و ٤.

(٣) وسائل الشريعة ٥١:٧ باب ٢٥ من أبواب ما يمك عنه حديث ٢.

(٤) وسائل الشريعة ٥٦:٧ باب ٢٦ من أبواب ما يمك عنه حديث ١٠.

(٥) وسائل الشريعة ٥٤:٧ باب ٢٦ من أبواب ما يمك عنه حديث ٧.

وفي التعدي الى مطلق اخراج الدم المضعف، بل إلى اعمال مطلق المضعف، وجه؛ لأنّ ذيل النصين بمنزلة التعليل في عدم ترخيصهما، بلا خصوصية لهما في ذلك فيتعدى الى كل مضعف، فضلاً عن أن يكون ذلك باخراج الدم ولو بغير الحجامه.

ومقتضى الذيل فيهما: المفترية مع خشية الضعف، لولا دعوى مناسبة المقام للتكليف، فيحرم. خصوصاً مع عموم «لا يضر الصائم ما صنع». ولذا لم يلتزم الأصحاب بمبطلتيهما إلّا إذا بلغ حد الاغماء، بناءً على ارسال مبطلية هذه الصورة ارسال المسلمات، كما في الجواهر تسالمة في كلماتهم^(١)، وإلّا فاقامة الدليل عليه - مع احتمال دليل المبطلية على عموم «ما غلب» المنصرف عما كان بتوسط اختياره وتسبيب منه - مشكل جداً.

لولا دعوى أنّ ارتكازية العبادية فيه تقتضي بقاءه على نية صومه، من غير جهة الموانع العادية، من النوم والغفلة. فمع عدم بقاءه على النية المزبورة، باغمائه فيبطل. واتمام هذه الدعوى في المقام مشكل، وإن كانت لا تخلو عن وجه انصافاً. بل ربما يكون من تسلم بطلانه بمثل هذا الاغماء ناظرًا اليه، ولكن لازمه التعدي الى غيره مما يمنع بقاء النية في مطلق الأمور غير العادية. وهو أيضاً لا يخلو عن اشكال، فتدبر في كلماتهم الراجعة الى امثال المقام، والله العالم.

* * *

(وشم النرجس والرياحين)؛ للهي عنه في بعض النصوص، وفي بعضها: انه ريحان الأعاجم^(٢)، وفي بعض آخر: مطلق الريحان^(٣).

(١) جواهر الكلام ٣١٨:١٦.

(٢) وسائل الشيعة ٦٥:٧ باب ٣٢ من أبواب ما يمك عنه حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٦٤:٧ باب ٣٢ من أبواب ما يمك عنه حديث ٢.

وظاهر التعليل باللذة وكراهة اللذة على الصائم أيضاً، يقتضي النهي عن مطلق الريحان، ولازمه التعدي الى كل طيب. لكن في النص أيضاً: «ان الطيب تحفة الصائم»^(١). وفي آخر: «الطيب سنة، والريحان بدعة»^(٢)، فتختص الكراهة بالريحان.

(والحقنة بالجماد)، وقد تقدّم الكلام فيه.

(وبلّ الثوب على الجسد)؛ للنهي عنه في نصوص مستفيضة^(٣)، محمولة على الكراهة عند الأصحاب، خصوصاً مع ما في اطلاق جواز التبريد بالثوب، خصوصاً مع كونه بذلك غالباً.

* * *

(والقبلة والملاعبة والمباشرة بشهوة) مع الاطمئنان من نفسه، وإلا فع خوف تعقب الانزال يمكن ادخاله تحت قاعدة التعمّد إليه، الموجب للقضاء والكفارة، بناءً على استكشاف ايجاب الاحتياط مما دلّ على تخصيص الجواز بعدم الخوف، وإلا فلو حمل ذلك على شدة الكراهة، فلا موجب للكفارة.

وعلى أي حال ظاهر كلماتهم عدم وجوب القضاء، مع كونه من الأسباب غير العادية، التي لا وثوق بترتب الامناء عليها، وان احتمل ضعيفاً، ولعل وثوقه بعدم الترتب مانع عن صدق التعمد بالامناء عرفاً.

أقول: غاية ما في البين - مع الوثوق بالعدم - كون المورد من قبيل قيام الامارة العقلائية على عدم الامناء. وهذا المقدار لا يقتضي نفي التعمد مع احتماله ولو ضعيفاً، فيشمله حينئذ ما ذكرنا من قاعدة وجوب القضاء بالتعمد الى المفطر، الصادق مع احتماله وجداناً.

(١) وسائل الشيعة ٦٤:٧ باب ٣٢ من أبواب ما يمك عنه حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٦٦:٧ باب ٣٢ من أبواب ما يمك عنه حديث ١٤.

(٣) وسائل الشيعة ٢٢:٧ باب ٣ من أبواب ما يمك عنه.

نعم لو فاجأه المني غفلة، فإنها لا تقتضي القضاء، وإلا ففي غيرها اشكال.

ويمكن تنزيل كلمات الأصحاب أيضاً على هذه الصورة، وإن الأسباب غير العادية غالباً ملازمة مع الغفلة المزبورة.

وكيف كان فعمدة الدليل على الكراهة الجمع بين ما دل على نفي تلذذ الصائم، وبين ما دل على جوازها تارة، وتشبيهها بالريحان المعروف كراهته أخرى.

وفي جملة أيضاً تخصيص الجواز بعدم الخوف، ويؤمى إليه ما ورد من التفصيل بين الشيخ والشاب، وفي بعضها: نفي البأس إلا أن لا يثق من نفسه، ومقتضى الجمع بين الطائفتين هو تقييد المطلقات، كما أشرنا.

* * *

(وجلس المرأة في الماء) على المشهور، خلافاً للحلي القائل بمبطليته وإيجابه للقضاء خاصة^(١)، وبعضهم أوجب الكفارة أيضاً.

وسند الحلي ما في النص من التعليل بأنه يحمل الماء بقبلها^(٢)، فيقرب من الاحتقان بالمائع. وفي اقتضائه الوصول الى المعدة اشكال، فلا وجه للمقايسة بالحقنة.

وحينئذ فثل هذا التعليل يصلح للقرينية على الكراهة، وإلى مثل ذلك أيضاً نظر الأصحاب، ويكون فهم مثلهم أيضاً صالحاً للقرينية، خصوصاً مع عموم «لا يضر الصائم».

ثم انه مع تمامية ظهور العلة في المفترية، لا وجه لنفي الكفارة مع علمها

(١) السرائر: ٩١.

(٢) وسائل الشيعه ٢٣: ٧ باب ٣ من أبواب ما يمك عنه حديث ٦.

بترتبه. نعم لا بأس به مع جهلها؛ للأصل الموجب لعذرها، كما لا يخفى،
وحينئذٍ فأردأ الأقوال قول الحلبي باطلاقه^(١)، فتأمل.

* * *

(ولا يفسد الصوم بمص الخاتم)؛ لعدم الموجب. وفي النص أيضاً
التصريح بنفي البأس عنه^(٢)، وظاهره عدم كراهته.

وتوهم تأثيره في رفع العطش، أو فيه نحو تلذذ مشمول لما دل على نهي
الصائم عن التلذذ^(٣) فيكره. مدفوع بمنع المقدمات أجمع، خصوصاً شمول
نواهي التلذذ له، إذ على فرض تأثيره في رفع العطش كان ذلك من باب دفع
الآلم لا التلذذ.

(ولا بمضغ العلك، وذوق الطعام إذا لفظه، وزق الطائر)؛ لورود
النص على نفي البأس بذوق الطعام وزق الطائر^(٤)، وما في النص من النهي
عن ذوق الطعام، محمول على الكراهة، أو على صورة العلم بسبقه الى الحلق.
وأما مضغ العلك ففي النص تارة قوله: «لا»^(٥)، وأخرى التحذير
عنه^(٦)، وفي ثالث التصريح بجوازه^(٧). ومقتضى الجمع الحمل على الكراهة،
لولا تضعيف الشيخ لخبر الجواز بأنه غير معمول به^(٨)، وفيه منع.
وأما توهم اقتضائه تغيير الريق بطعمه، فيلزمه دخول أجزائه في الجوف،

(١) الكافي في الفقه: ١٨٣.

(٢) وسائل الشيعة ٧٧:٧ باب ٤٠ من أبواب ما يمسك عنه حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٦٥:٧ باب ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة ٧٥:٧ باب ٣٧ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٣.

(٥) وسائل الشيعة ٧٤:٧ باب ٣٦ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٢.

(٦) وسائل الشيعة ٧٤:٧ باب ٣٦ من أبواب ما يمسك عنه حديث ١.

(٧) وسائل الشيعة ٧٤:٧ باب ٣٦ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٣.

(٨) المبسوط ١: ٢٧٣.

فيصدق الأكل ببلع الريق المزبور. فمدفوع بمنع الملازمة المزبورة دقة، لاحتمال الاكتساب بالمجاورة فضلاً عن عدم صدق الأكل عرفاً، والله العالم.

(و) أيضاً لا يفسد الصوم (استنقاع الرجل في الماء)، وفي النص التصريح بجوازه^(١)، بل وظاهره نفي كراهته أيضاً، إلّا توهم جريان مناط استنقاع المرأة، وفيه منع واضح، والله العالم.

(مسائل)

(الأولى: الكفارة لا تجب إلّا في رمضان، والنذر المعين، وقضاء رمضان بعد الزوال، و) لصوم (الاعتكاف على وجه) وإن كان في كون الكفارة لصومه اشكال. بل إنما هو للجماع ولو ليلاً، بلا اختصاص له باليوم الثالث.

وقول المصنف: «على وجه» أيضاً إشارة الى هذه الجهة، وأن الكفارة للصوم في الاعتكاف في وجه.

وتقييد استاذنا في تكملته باليوم الثالث أيضاً ناظر الى هذا الوجه. وإلّا فعلى الوجه الأخير لا اختصاص لها به كما أشرنا فتدبر، وسيأتي تفصيل الكلام فيه إن شاء الله.

وعلى أي حال لا اشكال في المستثنى منه؛ للأصل، وكذا في المستثنى.

أما الأول؛ فلما مر في تضاعيف البحث.

وأما الثاني؛ فللنصوص المستفيضة: منها: صحيحة ابن مهزيار: «إن

(١) وسائل الشريعة ٢٢: ٧ باب ٣ من أبواب ما يمسك عنه حديث ٢.

كنت أفطرت فيه من غير علة، فتصدق بعدد كل يوم على سبعة مساكين»^(١).

وهكذا لا اشكال في قضاء رمضان بعد الزوال؛ للنصوص المستفيضة^(٢)، بعد طرح ما يعارضها من نفي الكفارة رأساً، أو تحديد الكفارة بما بعد الزوال، بالحمل على الكراهة أو مراتبها.

وفي صوم الاعتكاف أيضاً معتبرة المستفيضة^(٣)، على ما سيأتي في محله. (وأما ما لا يتعين صومه، كالنذر المطلق، وقضاء رمضان قبل الزوال، والنافلة، فلا يجب بافساده شيء) لا قضاء ولا كفارة.

أما القضاء فواضح في الأولين، وهكذا في الأخير؛ لعدم معهودية القضاء في نافلة الصيام، بخلافها في الصلاة.

وأما الكفارة؛ فلعدم الاثم المنوط به الكفارة.

وتوهم وجوب اتمام العمل، فحرمة قطعه ربما توجب الكفارة. مدفوع بمنع الحرمة في غير باب الصلاة. والابطال المحرم في الاعمال لا بد أن يكون بمعنى لا يستلزم تخصيصاً مستهجناً، وهو غير حرمة القطع جزمياً.

نعم لو شملت اطلاقات وجوب الكفارة على من أفطر متعمداً ذلك، أمكن احراز ترتب الكفارة على هذا الافطار، بعد الجزم بكونها من تبعات الافطار المحرم بنحو احراز عدم ايمان المشكوك ايمانه من بني امية، من شمول اللعن لهم بنحو الاطلاق أو العموم. لولا دعوى انصراف العمومات عن الصوم الذي يجوز تركه رأساً، كما لا يخفى.

* * *

(١) وسائل الشريعة ٧: ٢٧٨ باب ٧ من أبواب الصوم الواجب حديث ٤.

(٢) وسائل الشريعة ٧: ٢٥٣ باب ٢٩ من أبواب أحكام رمضان.

(٣) وسائل الشريعة ٧: ٤٠٦ باب ٦ من أبواب الاعتكاف.

(الثانية: كفارة) الصوم (المتعین) ذاتاً، كشهر رمضان، هو (عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو اطعام ستين مسكيناً)، على المشهور في التخيير، خلافاً لابن عقيل القائل بالترتيب من الأمر بالعتق أولاً، ثم الصيام، ثم الاطعام، مترتبة كل تالية على العجز عن سابقتها^(١).

ويدل على المشهور النصوص المستفيضة^(٢) المشتملة على كلمة «أو» الظاهرة في التخيير. كما أنّ نظر المخالف إلى رواية عبد المؤمن^(٣) المشتملة على الترتيب المزبور، والجمع بينهما -بجمل الثانية على الفضيلة- متعين.

ثم أنّ اطلاقات التخيير شاملة للاطعام بالحرام والحلال، وهو ظاهر المشهور أيضاً، خلافاً للصدوق، حيث ذهب في الأول الى الجمع بين الثلاث^(٤)، لرواية صالح الهروي^(٥) المشتملة على التفصيل المزبور. بل فيه تصريح بكيفية الجمع بين الروايات المختلفة، الواردة في المقام.

ولكن اعراض المشهور أوجب فيه وهناً مخرجاً عن دليل الحجية، لولا تصحيح مثل العلامة لسندها، مؤيدة أيضاً برواية أبي الحسين الأسدي، فيما ورد عليه من الشيخ العمري^(٦)، الظاهر اتصاله بامام زماننا روعي له الفداء، لأنّ المحكي: إنّ الأسدي كان من وكلاء العمري، ومثل ذلك ربما يقوّي كون طرح المشهور إياها لم يكن لضعف السند. وحينئذٍ لا بأس بالأخذ بها، خصوصاً مع كون مضمونها على وفق الاحتياط، والله العالم.

(١) نقله عنه العلامة في المختلف: ٢٢٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٧ باب ٨ من أبواب ما يمك عن.

(٣) وسائل الشيعة ٢٨: ٧ باب ٨ من أبواب ما يمك عنه حديث ٥.

(٤) المقنع: ٦٠.

(٥) وسائل الشيعة ٣٥: ٧ باب ١٠ من أبواب ما يمك عنه حديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ٣٦: ٧ باب ١ من أبواب ما يمك عنه حديث ٣.

هذا كله في المتعين ذاتاً، وأما المتعين عرضاً كالنذر المعين، فعلى المشهور أيضاً التخيير بين الخصال الثلاث، لخبر عبد الملك، المشتمل على التخيير المزبور في من جعل عليه أن لا يركب محرماً فركبه^(١)، بناءً على التعدي منه الى مطلق الجعل على النفس، لا أنه من لوازم النذر خاصاً. وحينئذ لا يلتفت إلى خبر القاسم^(٢) المقتصر فيه على تحرير رقبة، أو صحيح الحلبي^(٣)، وابن مهزيار^(٤) المشتملين على ثبوت كفارة اليمين في النذر، لكونهما مورد اعراض المشهور.

بل ويمكن الجمع بين الأولين بحمل العتق على الفضيلة. ولكن بين الأخير والأول مباينة؛ لأظهرية كلٍّ في جهة، بعد الجزم بعدم امكان رفع اليد عن ظهور كل واحد بنص الآخر، لأن نتيجه التخيير بين العتق وصوم شهرين واطعام سبعة مساكين. وذلك مما لم يقل به أحد، فلولا اعراض المشهور عن الأخير لم يكن محيص عن الرجوع الى قاعدة التخيير بين المتعارضين، بعد عدم وجود مرجح، من موافقة سنة أو كتاب أو مخالفة عامة.

* * *

(وكفارة قضاء رمضان بعد الزوال اطعام عشرة مساكين، فإن عجز صام ثلاثة أيام) على المشهور؛ لنص بريد العجلي عن أبي جعفر عليه السلام^(٥) وصحيح هشام^(٦)، واختلافهما في جهة أخرى غير مضر

(١) وسائل الشريعة ١٥: ٥٧٥ باب ٢٣ من أبواب الكفارات حديث ٧.

(٢) وسائل الشريعة ٧: ٢٧٧ باب ٧ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث ٣.

(٣) وسائل الشريعة ١٦: ٢٢٢ باب ٣ من أبواب النذر حديث ٥.

(٤) وسائل الشريعة ٧: ٢٧٧ باب ٧ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث ٤.

(٥) وسائل الشريعة ٧: ٢٥٤ باب ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ١.

(٦) وسائل الشريعة ٧: ٢٥٤ باب ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ٢.

باشتراكهما بالجهة المقصودة فراجع.

وفي بعض النصوص: «ان كفارته كفارة شهر رمضان»^(١).

وإليه ذهب جمع من القدماء - على المحكي - وعن ابن ادريس: انه كفارة يمين^(٢)، ولم يعرف وجهه، والعمدة القولان الأولان.

وحينئذٍ فرعاً يقع التعارض بين مستندهما بنحو التباين، لأظهرية كل واحد من النصين عن الآخر في جهة. مع عدم امكان رفع اليد عن ظاهر كلٍ بنص الآخر؛ لعدم التزام أحد بنتيجته، فلا بد حينئذٍ - كما في المسألة السابقة - من اعمال قاعدة التخيير، بعد عدم وجود مرجح، كما لا يخفى.

* * *

(ولو تكرر الافطار في يومين تكررت الكفارة) بلا اشكال؛ لقاعدة «عدم تداخل الأسباب».

وأما إن كان ذلك في يوم واحد، فإن كان الافطار بالجماع تكررت الكفارة، وإلا فليس عليه إلا كفارة واحدة عند جمع من الأعظم. ولا تكرر عند الشيخ مطلقاً^(٣). وتكرر مطلقاً عند جمع آخره وعن العلامة التفصيل بين صورة تحلل التكفير وعدمه^(٤).

ومنشأ الخلاف اختلاف النصوص^(٥)، مع اختلاف أنظارهم في فهم المراد منها. ففي بعض النصوص: تعليق الكفارة على عنوان التعمد بالافطار، وفي بعضها: تكرار الكفارة بالجماع بلا تعرض لغيره، وفي ثالث: التصريح بما

(١) وسائل الشيعة ٢٥٤: ٧ باب ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ٣.

(٢) السرائر: ٩٥.

(٣) المبسوط ٢٧١: ١.

(٤) المختلف: ٢٣٢.

(٥) وسائل الشيعة ٣٦: ٧ باب ١١ من أبواب ما يمسك عنه.

ذكرنا من التفصيل بين الجماع وغيره.

والأقوى المصير الى هذا التفصيل؛ لقوة سنده، وضعف البقية؛ لعدم مقاومتها للنص المفصل، مثل رواية العيون والخصال^(١) بعد الوثوق بسندهما؛ لعمل جمع من الأعاضم.

أما مستند العلامة فبني على طرح هذه الرواية، وكون مقتضى القاعدة في القضايا الشرطية، هو تأثير كل شرط في مرتبة من وجود الطبيعة، بلا اقتضائه تكرر وجودها.

وهذا في محله بمعزل عن التحقيق، فلولا النص الخاص لكان القول بالتكرار مطلقاً قوياً؛ لتعليق الكفارة على عنوان «الجماع» و«الأكل» وأمثالهما. والظاهر من أخذ الافطار في موضوع الحكم، كونه بنحو الجمع في التعبير والمرآتية، لا بنحو العنوانية، كي يقتضي حمل ما ورد مشتملاً على العناوين الأولية، على بيان مصاديق المفطرات.

ومن ذلك ظهر وجه القول بالعدم، بطرح الرواية المفصلة وجعل الافطار عنواناً جامعاً، إذ حينئذ لا معنى لتكرار وجوده، كما لا يخفى.

* * *

(ويعزر المفطر) إذا لم يكن مستحلاً، لرواية بريد المشتملة على قوله عليه السلام: «يُسئل: هل عليك في افطارك إثم؟ فإن قال: لا، فإنّ على الامام أن يقتله. وإن قال: نعم، فإنّ عليه أن ينهكه ضرباً»^(٢)، واطلاقه يقتضي عدم التحديد بشيء.

ولكن في خصوص الجماع ورد النص بخمسة وعشرين سوطاً^(٣)،

(١) عيون الأخبار: ١٤٠، الخصال ٦١: ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٧٩: ٧ باب ٢ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٣٨: ٧ باب ١٢ من أبواب ما يمك عنه حديث ١.

ولا يعارضه النص السابق. وعليه فلا بد من التحديد المزبور في الجماع، وفي الحاق غيره به اشكال، فيبقى مقدار تعزيره منوطاً بنظر الحاكم.
(ولو كان مستحلاً)، فإن لم يكن لشبهة، فلا شبهة في كفره، و(قتل) لارتداده. وإلا ففيه الاشكال الآتي في بحث انكار الضروري. وقد تقدمت الإشارة إلى تحقيقه في بعض المقامات السابقة.
ولو عاد مع عدم الانكار، ففي وجوب القتل في الثالثة أو الرابعة خلاف. ولولا ضعف نصوص المرة الثالثة سنداً، لكان الأخذ بها متعيناً، وإلا فقتضى العموم والأصول الأخذ بالرابعة، المنصوص عليها في مطلق الكبائر، والله العالم.

* * *

(الثالثة: المكره لزوجه يتحمل عنها الكفارة، والمطاوعة) له (تكفر عن نفسها) بلا اشكال فيه في الجملة فتوى ونصاً. ففي النص: رجل أتى امرأته وهو صائم وهي صائمة، فقال: «إن كان استكرهها فعليه كفارتان، وإن طاعته فعليه كفارة وعليها كفارة، وإن أكرهها فعليه ضرب خمسين سوطاً نصف الحد، وإن كان طاعته ضرب خمسة وعشرين سوطاً وضربت خمسة وعشرين سوطاً»^(١).

وضعف السند منجبر بالعمل، وبه ترفع اليد عن أصالة عدم التحمل. ولا بد في مثله أن يقتصر على المتيقن من فرض صومها، وكون المكره -بالكسر- زوجاً. ولا يتعدى إلى صورة عكسه، ولا إلى الأجنبية، ولا إلى الأمة، ولا إلى غير الصائمين.

وفي التعدي إلى صورة حصول المطاوعة في الأثناء اشكال، والأقوى فيه

(١) وسائل الشيعة ٣٨:٧ باب ١٢ من أبواب ما يمك عنه حديث ١.

التحمل عنها بعد صدق اكراهها، وكفارة أخرى على نفسها بعد صدق مطاوعتها نصاً، لولا دعوى الجزم بعد وجوب كفارتين لوطئ واحد في حق شخص واحد. وحينئذٍ ينتهي الأمر إلى تراحم الجهتين، فيمكن تقديم مقتضى التحمل؛ لأنه من باب تراحم الاقتضاء واللاقتضاء.

وعلى أي حال لا يتعدى عن الجماع إلى غيره من المفطرات في التحمل المزبور، من جهة الاختصار- في خلاف القاعدة- على مورد النص، والله العالم.

(الباب الثالث)

(في أقسامه)

(وهي أربعة: واجب، ومندوب، ومكروه، ومحظور):
(فالواجب ستة): صوم (شهر رمضان، والكفارات، ودم المتعة، والنذر وشبهه، والاعتكاف على وجه). إما يكون تمامه واجباً لنذر، أو يكون اتمامه واجباً كالיום الثالث. (و) السادس: (قضاء الواجب) في الجملة، (فغير رمضان يأتي) مع وجهه (في أماكنه).
(وأما شهر رمضان) فوجوبه من الضروريات كما تقدّم، وأما طريق احرازه (فعلامته رؤية الهلال أو مضي ثلاثين يوماً (من شعبان)، بلا اشكال في ذلك نصاً وفتوى. ففي النصوص المستفيضة: تعليق الصوم والافطار على الرؤية، أو مضي ثلاثين^(١). ولولا ذلك لأمكن التشكيك في الأخير؛ لأنه من صغريات مسألة الأقل والأكثر، لا استصحاب وجوبه. كما أنّ استصحاب موضوع الرمضانية - بنحو مفاد كان الناقصة - غير جار جزمًا، وبنحو مفاد التامة لا يثبت الرمضانية، وإن كانت الشبهة موضوعية، فضلاً عن الشبهات المفهومية، غير الجاري فيها الاستصحاب، ولو بنحو مفاد كان التامة أيضاً.

(١) وسائل الشيعة ٧: ١٨٢ باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان.

ويلحق بالعلامتين كل أمانة قطعية؛ للجزم بعدم موضوعية لهما في ذلك، (أو) أمانة ظنية اعتبرت طريقاً إلى الواقع، من (قيام البيئة برؤية الهلال). وفي كفاية خبر الواحد، أو سائر القواعد النجومية الظنية مقام العلم أو البيئة، تردد، أقربه العدم؛ لعدم ثبوت حجيتها في الموضوعات. نعم لا بأس بالبيئة؛ لعدم ديل رواية مسعدة، وللأخبار المستفيضة في المقام، من قوله عليه السلام: «لا أجز في الهلال إلا شهادة رجلين عدلين»^(١).

وفي آخر: «إلا أن يشهد لك بيئة عدول»^(٢).

خلفاً للمحكي عن جمع من القدماء، حيث ذهبوا إلى عدم سماع دون خمسين رجلاً في الهلال، مع عدم وجود علة في السماء، وإلا فيجوز العمل بالبيئة الشرعية.

ومستندهم بعض النصوص المشتملة على: أنه إذا لم تكن في السماء علة لا تجوز إلا شهادة خمسين، وإذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين^(٣)، ونحوه نص آخر.

لكن الناظر في النصين يرى أن حكمة ردع الامام شهادة الرجلين مع عدم العلة، هي احتمال التهمة وعدم الوثوق بظاهر حالهما، الكاشف عن عدم عدلتهما أو كذبهما واقعاً، إذ مع عدم العلة المزبورة تكون رؤيته -عادة- ملازمة لرؤية جم غفير، يوجب قولهم اليقين. فمع عدم دعوى الرؤية حينئذٍ من أحد، ربما يحصل الوثوق بكذبهما، فيخرجان حينئذٍ عن الطرق العقلانية. ودليل حجية البيئة إنما ينظر إلى ما كان مورد اعتناء العقلاء، لا ما كان موهوناً إلى

(١) وسائل الشريعة ٢٠٧: باب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ٢٠٨: باب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ٤.

(٣) وسائل الشريعة ٢١٠: باب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ١٢.

حدٍ يخرج عن مورد اعتنائهم بالمرة، كما لا يخفى. هذا، مع انه على فرض تسليم اطلاق دليل حجية البيئة من تلك الجهة، يمكن الالتزام بتخصيص حجيتها بغير مورد التهمة؛ لمكان هذه النصوص. ثم إن الغرض من الخمسين هي الكناية عن الوصول إلى عدد يوجب قولهم اليقين عادة، لا أن لمثل هذا العدد خصوصية، فكان هذا البيان في مساق قوله «يكفيك عشر سنين»، وأن مثل هذه التحديدات غالباً في مقام بيان أقصى مرتبة يصلح الحكم لبقائه نفيًا وإثباتًا، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنه لا عبرة بشهادة النسوان؛ للنص بعدم سماع شهادتهن في رؤية الهلال^(١)، ويؤيده أيضاً تخصيص السماع في النصوص السابقة بالرجال. واطلاق دليل سماع البيئة يقتضي اتباعها ولو لم يكن في البين حكم عن الحاكم بل لا يحتاج إلى قيامها عنده مع العلم باجتماع شرائطها. نعم لو لم تحرز شرائطها لم يجز اتباعها، بل يحتاج حينئذ إلى حكم الحاكم. ويكفي لحجيته كون ذلك من شؤون قضاة الجور، الشامل بفحوى المقبولة لقضائنا، من دون فرق في قبوله حينئذ بين المجتهد والمقلد؛ لحرمة الرد على الجميع، ولا بين كون مدرك الحكم جزم الحاكم أو البيئة، ومن دون فرق بين ما كانت شرائط قبول البيئة حاصلة عند المجتهد الآخر أم لا، وعموم «حكم بحكمنا» ناظر إلى كونه منصوباً بحكمهم.

نعم على فرض كون ما حكم به حكمهم ولو ظاهرياً، يشكل جواز اتباعه في صورة جزم الحاكم، لا مع اعتقاده بحجية بيئة، لا تكون مثل هذه البيئة حجة عند غيره، من غير جهة الجزم بالخلاف، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشريعة ٢٠٧: ٧ باب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ٢.

وفي تلك الجهة أيضاً لا اختصاص بالمجتهد المخالف، بل مقلديه أيضاً بحكم هذا المجتهد؛ لعدم احراز كون حكم الآخر حكمهم. وحينئذ لا أرى وجهاً للتفصيل بين سماع المجتهد دون المقلد مطلقاً في صورة من الصور. ومع الشك في صحة الحكم - بملاحظة الشك في الميزان - فأصالة الصحة محكمة، لولا موضوعية «حكم بحكمهم» في وجوب القبول؛ لعدم احراز عنوانه المانع عن اجراء أصالة الصحة، كما لا يخفى، وتتمة الكلام في كتاب القضاء.

* * *

(وشرائط وجوبه) أي وجوب الصوم (ستة: البلوغ، وكمال العقل) بلا اشكال فيه؛ لعدم ما ورد بلسان تحديد التكليف بالاحتلام بقوله: متى يجب، أو متى يجوز أمر الصبي، وأمثاله المنعقد له في الوسائل باب (١). بل في جملة من النصوص تخصيص الأمر والنهي بالعقل، فيظهر منه كونه المناط في توجه الأوامر والنواهي إلى المكلفين. ولازمه - قهراً - استكشاف تضييق دائرة المصالح أيضاً بغيرهما؛ لظهور لسان ما ذكرنا من الأدلة - كباقي أدلة المخصصات بالنسبة إلى العمومات - في الكشف عن التضييق في أصل اقتضاءها.

وحينئذ لا ينحصر دليل المخصص بلسان «رفع القلم»، كي يشكل في دلالتها على نفي الاقتضاء، حيث الموهوم من عنوان «رفع الشيء» ثبوت مقتضيه، فلا يقتضي حينئذ نفي القضاء، نظراً لفوت المصلحة، كما هو ظاهر «رفع ما اضطروا إليه».

وهذا مضافاً إلى امكان نفي المصلحة في حقها، من فحوى العلة في «ما

غلب الله» لنفي قضاء الصلاة، الجاري في الصوم أيضاً، المستتبع لنفي المصلحة فيها، نظراً الى ملازمة نفي القضاء لنفي فوت المصلحة. بتقريب أنّ مثل هذه العلة جارية في الجنون أيضاً، فتتني فيه المصلحة، فيتعدى إلى الصغير أيضاً بعدم القول بالفصل.

ومن هذه البيانات ظهر وجه استفادة نفي المصلحة الملزمة، حتى فيمن بلغ في أثناء اليوم أو أفاق كذلك، إذ المصلحة الملزمة بعد قيامها بمجموع الامساك النهاري، لم يكن مجال للتبعيض فيها. وقضية نفي الوجوب عن الصبي والمجنون نفي مصلحته في بعض اليوم، فيلحق به الباقي؛ لعدم التبعيض، ولا أقل من الشك، فيستصحب العدم جزماً.

وتوهم أنّ الظاهر من قوله: «يجب الصوم بالاحتلام» أعم من وجوب تمامه أو اتمامه، ومن حيث دلالته على الاتمام يستكشف قيام المصلحة فيه، وهو حاكم على استصحاب عدمه.

مدفوع بأنّ الظاهر من وجوب كل عنوان وجوب تمامه، ولا اطلاق له بالنسبة إلى اتمامه، وهذه الجهة أيضاً نلتزم بأنّ دليل وجوب كل عمل لا يقتضي حرمة قطعه، بل ذلك حكم على خلاف القاعدة، فليقتصر على المورد الذي قام دليل عليه.

وحينئذٍ لا مجال لاستفادة المصلحة في الاتمام -فضلاً عن التمام- عن اطلاق الخطابات، بعد وجود الدليل على نفي المصلحة حال الجنون والصغر.

نعم لولا ظهور ما ذكرنا من الأدلة المخصصة بلسان تحديد الوجوب بزمان الاحتلام في نفي أصل الاقتضاء، كسائر ما يرد على التخصيص بلسان التحديد بشيء وأمثاله، وكنا ولسان رفع القلم، كان لاستفادة المصلحة، من اطلاق الخطابات مجال، كما هو الشأن في استفادة وجودها من هذه الاطلاقات، في موارد العجز وصور التراحم بالأهم.

وتوهم نفي الاطلاق، أو انصرافه بالنسبة إلى أمثال تلك الحالات، في غاية الضعف، كيف ولا معنى للفرق بين البالغ والقريب منه بدقيقة في الانصراف المزبور، كما أنّ نفي الاطلاق بالنسبة إلى الحالة المزبورة، وإثباته في الدقيقة الأخرى، بالنسبة إلى سائر الحالات أيضاً غير وجيه.

ولئن قيل بنفي الاطلاق بالنسبة إلى مطلق هذه الحالات الطارئة على المخاطبين، يلزم عدم احراز مناط الحكم في موارد العجز والنسيان والتراحم، وهو خلاف ديدنهم.

وأضعف من ذلك توهم أنّ كشف المصلحة إنما هو بتوسط فعلية الخطاب، بعد الجزم بعدم الشمول لصور العجز والجنون وأمثالهما، عقلاً أو شرعاً، فمن أين يستكشف المناط والمصلحة؟

ويدفعه أنّ لفظ الخطاب ظاهر في ثبوت جميع مراتب التكليف، فقيام القرائن المنفصلة - عقلية أو شرعية - ليس موجباً لقلب هذا الظهور، كي به ينعدم ظهور الخطاب في فعلية المصلحة أيضاً، بل شأن القرائن المنفصلة ليس إلّا رفع اليد عن حجة الظهور المستقر ظهوره.

وبعد ذلك لا بأس بالالتزام ببقاء ظهور الخطاب في المصلحة، بتبع ظهوره في التكليف ولو انشاءً أو فعلاً، على حاله. ولا يضر بحجتيه مجرد قيام الدليل - عقلاً أو نقلاً - منفصلاً على عدم حجة ظهور الخطاب في نفي فعلية التكليف، إذ شأن أصالة الظهور وجوب الأخذ بظهور الكلام في كل جهة لم تقم حجة على خلافها، كما لا يخفى.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر لك مدرك القولين في هذه المسألة، من مصير الأشهر إلى عدم وجوب اتمام صومه في من أدرك في أثناء الصوم، ومصير جمع آخر إلى وجوبه، والتحقيق أيضاً هو الأول.

وهذا البيان أيضاً ظهر وجه عدم امكان اثبات شرعية عبادة الصبي بهذا

الوجه، المقتضي للوفاء بالمصلحة الملزمة. بل عمدة وجه المشروعية استفادته من الأمر بالأمر غير الملازم لوفائه بالمصلحة الملزمة، كما لا يخفى. وحينئذٍ فلا يجب الصوم الوافي بالمصلحة الملزمة في حق الصبي أو المجنون، إلا إذا بلغ وأفاق قبل الفجر، فإنه يجب حينئذٍ تمام الصوم. بل وبمقتضى الاطلاقات، يمكن استفادة الوجوب أيضاً لمن بلغ مقارناً للفجر، إذ مجرد الشرطية في أمثال المقام، لا يقتضي التقدم على المشروط زماناً، بل غايته تقدمه عليه رتبة، بحيث لا ينافي التقارن في الزمان، كما لا يخفى.

* * *

هذا، (و) من شرائط وجوب الصوم أيضاً: (السلامة من المرض) المضر به الصوم، كما هو المنصرف من النص المشتمل على تفويض تشخيص أمر المرض، الموجب للافطار، إلى نفسه فإن وجد ضعفاً فليفطر، وإن وجد قوة فليصم^(١).

وما في نص آخر من الأمر بالصوم وعدم اعادته^(٢)، محمول على صورة عدم اضرار صومه، فع استناد الضرر إلى الصوم يجوز الافطار، بل يجب لعموم «كل ما أضر به الصوم فالافطار له واجب»، علاوة عما دل على حرمة الاضرار على النفس، الشامل للمقام أيضاً.

مضافاً إلى الآية الشريفة «فمن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر»^(٣) بل في بعض النصوص تعليق الافطار على خوف الرمد في عينه^(٤)، فيتعدى إلى غيره بعدم الفصل.

وعليه أيضاً استقرت الفتوى في تجويزهم الافطار بل وجوبه بمجرد خوف

(١) وسائل الشريعة ١٥٦:٧ باب ٢٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث ٤.

(٢) وسائل الشريعة ١٥٦:٧ باب ٢٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث ١.

(٣) البقرة: ١٨٥.

(٤) وسائل الشريعة ١٥٥:٧ باب ١٩ من أبواب من يصح منه الصوم.

الضرر الحاصل بأسباب عقلائية، لا الخيالات السوداوية الخارجة عن العادة؛ لانصراف دليل الخوف عن مثلها جزماً.

* * *

هذا، ثم إنّ الظاهر من لسان الدليل المأخوذ فيه الخوف ملاكاً لنفي التكليف، كونه من باب الطريقة لا الموضوعية. وحينئذٍ لا بد من ملاحظة كون المرض كالسفر، من الموانع الواقعية بمناسبات التخصيص، أو من الموانع العلمية - كحرمة الاضرار - بمناسبات التزام وتظهر الثمرة في فرض الضرر مع عدم الخوف، وكذلك عكسه، إذ على التخصيص والممانعة الواقعية تكون الصحة منوطة بواقعها.

وأما على التزام فلا بد أن يلاحظ مورد تنجز نهيه، نعم على حرمة التجري لا بد من المصير إلى البطلان على فرض الخوف، صادف الواقع أم خالف، قلنا بالتخصيص أو لم نقل.

ويمكن المصير إلى الأول؛ لظهور الآية الشريفة في ذلك، بسبب اقترانه بالسفر، المعلوم كون مانعيته واقعية. وحينئذٍ لا يصغى إلى مناسبة حرمة الاضرار، وأهميته لنفي فعلية تكليفه، كي تبقى دلالة عمومته في أصل الاقتضاء بلا مزاحم، فيكون المقام من باب التزام، كما لا يخفى.

ولو برئ قبل الزوال يجب عليه تجديد النية إلى الزوال، إلحاقاً له بالمسافر. وقد تقدّم الكلام فيه وأنه ليس فيه دليل سوى اطباق كلماتهم، فإن تم - كما هو الظاهر - وإلا فللمنظر فيه مجال. وقد حكي استحباب التجديد عن ابن زهرة^(١) وابن حمزة^(٢)، وقررها في الجواهر^(٣)، لولا قيام الاجماع، كما ذكرنا.

* * *

(و) من شرائط وجوب الصوم أيضاً: (الاقامة) من المسافر، بل (وما في حكمها) أي حكم الاقامة من قواطع السفر، مثل بقاء ثلاثين يوماً متردداً، بل في مطلق الحضور، بأي سبب من وطن أصلي، أو جعلي عرفي أو شرعي أو معصية.

وحينئذٍ فلو كان مسافراً وجب عليه التقصير ولا يصح منه الصوم أيضاً، مع علمه بقاطعية السفر جزماً للآية. ومع الجهل بها إلى ان خرج الوقت، صح صومه، بلا خلاف أيضاً؛ للنص المفضل بين صورة بلوغه نهي رسول الله وعدمه، وفي آخر «إذا سافر في شهر رمضان أفطر، وإن صامه بجهالة لم يقضه»^(١).

واطلاقه يشمل صورة تقصيره في جهله، ولا بأس بالالتزام به، وباستحقاق العقوبة على مخالفة الواقع تقصيراً، كما عرفت وجهه في الجهر والاخفات.

وظاهر قوله «وإن صامه بجهالة» صومه مسافراً، وبعنوان كونه من رمضان، ولازمه تخصيص جهله بالجهل بالحكم، وهو الوجه في تخصيص هذا الجهل بالجهل بحكم المسألة، لا بموضوعه من كونه مسافراً، وكونه شهر رمضان مثلاً.

والقادم من السفر إذا لم يفطر يجدد النية إلى الزوال، على ما تقدم، وميأتي رجحان امساكه أيضاً لو قدم بعد الزوال.

* * *

(و) من شرائط الوجوب والصحة: (الخلو من الحيض والنفاس) على ما تقدم في مسألة البقاء على الحدث وفي مسألة الدماء، بلا حاجة الى

(١) وسائل الشريعة ١٢٧:٧ باب ٢ من أبواب من يصح منه الصوم.

التكرار. بل وتقدم أيضاً اعتبار الخلو من الاغماء، بل ولا قضاء عليه؛ لشمول التعليل في «ما غلب» للمقام، وإن لم يعملوا بهذا العموم في غيره، مثل السكر، والنوم والغفلة الخارجين عن العادة، البالغين حداً يصدق عليهما بأنها من الأمراض، التي غلب الله على العباد.

نعم لا بأس بالالتزام بعدم صحة هذا الصوم، ولو بيتوا بالنية من الليل، لما عرفت من ارتكاز ملازمة عبادة الشيء للاقتتران مع النية، خرج عنه ما خرج، وبقي الباقي تحت القاعدة. وعليه ينزل معاهد اجماعاتهم على عبادة الصوم، وانه كسائر العبادات، إلّا من بعض الجهات، والله العالم.

* * *

(و) أما (شرائط) وجوب (القضاء) فهي أيضاً أمور، منها: (البلوغ، وكمال العقل) حال فوته عنه في الوقت، مع افاقته خارجه بلا اشكال، على ما عرفت تفصيله في طي مسألة شرطيتها في أصل وجوب الصوم، بل وقد عرفت أيضاً اعتبار الخلو عن الاغماء من سكر أو غيره.

وفي شمول الاطلاقات للاغماء المستند إلى تقصيره في ايجاد سببه نظر، لولا تصريحهم به في مسألة الادماء الى أن يغمى، فإنّ ظاهرهم بطلان الصوم لاغمائه الحاصل في غيره، لولا حمله على مجرد نفي الصحة، بمناط فقد شرط العبادة، لا فقد أصل المصلحة، كي يلزم نفي القضاء، كما هو الشأن في السكر أيضاً، فتدبر.

* * *

(و) منها: (الاسلام) في الكافر الأصلي؛ لقاعدة «الجب» الجارية في أمثال المقام، بلا اشكال، بضم النص الخاص الوارد في المقام^(١)، بعد حمل ما

(١) وسائل الشيعة ٢٣٨:٧ باب ٢٢ من أبواب من يصح منه الصوم.

اشتمل على القضاء، على الفضيلة. وتقدم شرح القاعدة ورفع الاشكال المشهور عنها، الجاري في قضاء أمثال الصوم من العبادات، فراجع. (والمرتد) مطلقاً (يقضي ما فاته زمان رده) مع تمكنه، وإن لم تسقط عنه العقوبة بتقصيره في مقدماته، مع عدم تمكنه فعلاً. وعمدة الوجه فيه تخصيص الأصحاب قاعدة «الجب» بغيره، وتقدم وجهه في كتاب الطهارة.

وحينئذٍ فعموم «من فاتته فريضة» يقتضي وجوب قضاء صومه، وهذا المضمون معمول به لدى الأصحاب على وجه يجبر سند الرواية وإن كانت عامة. ومعه لا يبقى مجال للتشكيك في وجوب قضاء مطلق ترك الصوم، حتى غير المستند إلى افطاره، من غير جهة ارتداده، كما لا يخفى.

* * *

(ويتخير قاضي رمضان في اتمامه إلى الزوال، فيتعين) بعده، على المشهور؛ لصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «صوم النافلة لك أن تفطر ما بينك وبين الليل متى ما شئت، وصوم قضاء الفريضة لك أن تفطر إلى زوال الشمس»^(١). وإطلاقه يشمل قضاء غير رمضان أيضاً، لولا دعوى انصرافه إلى الفريضة الذاتية، كما عليه المشهور، حيث خصوا الحكم بقضاء رمضان. وفي المقام نصوص أخرى^(٢) مختصة به أيضاً.

وما في صحيح ابن الحجاج وزرارة من وجوب الامساك قبل الزوال في قضاء رمضان^(٣)، محمول على الفضيلة، كما هو الشأن في أمره في الأخيرة^(٤)

(١) وسائل الشريعة ١٠:٧ باب ٤ من أبواب وجوب الصوم حديث ٩.

(٢) وسائل الشريعة ١٠:٧ باب ٤ من أبواب وجوب الصوم.

(٣) وسائل الشريعة ٩:٧ باب ٤ من أبواب وجوب الصوم حديث ٦.

(٤) وسائل الشريعة ٢٥٤:٧ باب ٢٩ من أبواب وجوب الصوم حديث ٣.

بالكفارة، أو تقييد إطلاقها بما بعد الزوال فما عن بعض القدماء من مصيره إلى مضمونها، منظور فيه.

ثم إن مقتضى المفهوم في النصوص المزبورة، وجوب اتمام الصوم تعييناً بعد الزوال، مع قصده الصوم من الأول، كما هو المنساق من النصوص والكلمات، فلا يشمل غير القاصد إلى ما بعد الزوال وإن لم يفطر. ويؤمى إليه أيضاً ما في خبر عمار^(١).

ولا اشكال ظاهراً لدى المشهور في ثبوت الكفارة بافطاره بعد الزوال، في فرض وجوبه عليه تعييناً؛ لرواية بريد العجلي، ورواية هشام^(٢) المتضمنتين لما ذكرنا، فما في نص عمار من نفي شيء عليه، غير صالح للمقاومة؛ لاعراض المشهور، وإلا بحسب الجمع الدلالي هو مقدم على غيره، كما لا يخفى، وقد تقدم تفصيل كفارته في الكلام عن الكفارات.

ولا اشكال ظاهراً - بحسب السند - في عدم وجوب الكفارة في قضاء غير رمضان، وإن قلنا بتعين صومه بعد الزوال أيضاً؛ لاختصاص دليلها بقضاء رمضان. وبمجرد ثبوت الكفارة في أصله، مثل باب النذر، لا يقتضي ثبوتها في بدله، كما هو ظاهر.

وأيضاً لا اشكال في عدم جريان حكم التحديد إلى الزوال في غير القضاء من الواجبات غير المعينة؛ لعدم الدليل. فاستصحاب بقاءه على التخيير جارٍ في حقه، بلا معارضته لعموم حرمة الإبطال؛ لعدم تماميته، كما أشرنا إليه كراراً.

* * *

(١) وسائل الشريعة ٢٥٥:٧ باب ٢٩ من أبواب وجوب الصوم حديث ٤.

(٢) وسائل الشريعة ٢٥٤:٧ باب ٢٩ من أبواب وجوب الصوم حديث ١ و٢.

هذا كله في الصوم الواجب، (و) أما (المندوب) فوقته (جميع أيام السنة، إلّا المنهي عنه) على ما يأتي شرحه؛ لاطلاق قوله: «الصوم جنة»^(١)، الساري في كل فرد متصور في كل يوم.

(والمؤكد) منه (ستة عشر قسماً) منها: صوم ثلاثة أيام من كل شهر: (أول خميس من كل شهر، وأول أربعاء من العشر الثاني، وآخر خميس من الثالث) كما هو صريح رواية ابن مروان^(٢)، وزرارة^(٣)، وفي صحيحة حماد: «أول أربعاء بعد العشر منه»^(٤).

ودون ذلك صوم مطلق خمسين بينها أربعاء في العشرات الثلاث، وذلك في الشهر. والأربعاء والخميس والأربعاء في شهر آخر. أو الأربعاء والخميس والجمعة. كل ذلك للنصوص الخاصة^(٥)، فراجع المطولات، بعد وضوح المسلك في المندوبات بالحمل على التخيير مع التباين أو الفضيلة، بمراتبها في الزائد عند الأقل والأكثر، بلا أن يكون بناؤهم على طرح السند أو اعمال المرجحات، كما لا يخفى.

هذا، (و) منها: صوم (يوم الغدير)؛ للنص المشتمل على: «أنّ صومه يعدل صوم عمر الدنيا»^(٦)، وفي آخر: «صيام ستين شهراً»^(٧)، أو «كفارة ستين سنة»^(٨).

-
- (١) وسائل الشريعة ٧: ٢٨٩ باب ١ من أبواب الصوم المندوب حديث ١.
 - (٢) وسائل الشريعة ٧: ٣٠٥ باب ٧ من أبواب الصوم المندوب حديث ٥.
 - (٣) وسائل الشريعة ٧: ٣٠٥ باب ٧ من أبواب الصوم المندوب حديث ٦.
 - (٤) وسائل الشريعة ٧: ٣٠٣ باب ٧ من أبواب الصوم المندوب حديث ١.
 - (٥) وسائل الشريعة ٧: ٣١٣ باب ٨ من أبواب الصوم المندوب.
 - (٦) وسائل الشريعة ٧: ٣٢٤ باب ١٤ من أبواب الصوم المندوب حديث ٤.
 - (٧) وسائل الشريعة ٧: ٣٢٣ باب ١٤ من أبواب الصوم المندوب حديث ٢.
 - (٨) وسائل الشريعة ٧: ٣٢٥ باب ١٤ من أبواب الصوم المندوب حديث ٥.

(و) منها: صوم يوم (المباهلة)، قيل لشرافته المناسبة للصيام فيه، مع الاعتراف بعدم نص فيه. ولولا الاجماع لأشكل حكمه ذلك، حتى على تمامية أخبار «من بلغ» فضلاً عن عدمها، نعم لا بأس به رجاء.

(ويوم المبعث)، كما في خبر ابن راشد^(١).

(ومولد النبي صلى الله عليه وآله)؛ لمرسلة المفيد^(٢).

(ويوم دحو الأرض)؛ لنص الحسن بن علي الوشاء^(٣).

(ويوم عرفة)^(٤)؛ لمرسلة الصدوق^(٥)، بعد حمل ترك الصوم فيه في نص آخر^(٦) على إيجاب ضعفه، المانع عن الاتيان ببقية الوظائف، بشهادة صحيحة ابن مسلم^(٧) المشتملة على التفصيل المزبور، وإليه أشار المصنف بقوله: (لمن لا يضعفه عن الدعاء).

(وأول ذي الحجة)، بل كل يوم فيه من العشر الأول ما عدا العيد؛ لمرسل ابن بابويه^(٨).

(ورجب كله وشعبان كله) بلا اشكال فيها، وفي الجواهر: لا يمكن

(١) وسائل الشيعة ٧: ٣٢٩ باب ١٥ من أبواب الصوم المندوب حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٣٣٥ باب ١٩ من أبواب الصوم المندوب حديث ٤، مسار الشيعة: ٢٤.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٣٣١ باب ١٦ من أبواب الصوم المندوب حديث ١.

(٤) سقط من الشارح هنا من المتن قوله: «ويوم عاشوراء على وجه الخزن»، وقد ورد فيه عدة أحاديث، انظر: وسائل الشيعة ٧: ٣٣٧ باب ٢٠ من أبواب الصوم المندوب.

(٥) وسائل الشيعة ٧: ٣٤٥ باب ٢٣ من أبواب الصوم المندوب.

(٦) وسائل الشيعة ٧: ٣٤٣ باب ٢٣ من أبواب الصوم المندوب حديث ٧.

(٧) وسائل الشيعة ٧: ٣٤٣ باب ٢٣ من أبواب الصوم المندوب حديث ٤.

(٨) وسائل الشيعة ٧: ٣٣٤ باب ١٨ من أبواب الصوم المندوب.

احصاء ما ورد في فضل صومهما^(١)، بل شدة فضل صوم شعبان، وكثرة التحريض به أوهم أبا الخطاب وجوبه، فابتدعوا وجوبه، وصار ذلك داعياً لترك الأئمة عليهم السلام ذلك، امانةً لبدعتهم^(٢).

* * *

(و) منها: صوم (أيام البيض) في كل شهر، وفي النص: «من صامها كأنه صام الدهر جميعاً»^(٣)، وحكي: أنّ رسول الله سن مكان أيام البيض خميس أول كل شهر، وأربعاء في وسطه، وخميساً في آخره»^(٤). ولازمه وفاؤها بأجرها، فيكون طرفاً للتخير، لا أنه ناسخ له، كما توهمه في المدارك^(٥).

بل يمكن أن يكون ذلك من باب الوفاء بمثل أجرها لا بعينه، فلا ينافي تعيين كل منها على المكلف، كما لا يخفى. فراجع التخير المذكور إلى اختيار المكلف في تحصيل أيها، عند ارادته تحصيل سنخ أجرها لا شخصها.

(و) منها: صوم (كل خميس وكل جمعة)، وفي النص: «من صام يوم الجمعة صبراً واحتساباً أعطي ثواب صيام عشرة أيام»^(٦).

وفي آخر: «كان النبي يصوم الاثنين والخميس»، معللاً بأن أعمال الناس تعرض فيها^(٧).

وظاهره كون فضيلة صوم الاثنين مثل يوم الخميس، كما أنّ ظاهر الأول جواز الاقتصار بصوم الجمعة بلا صوم قبله أو بعده. فما في النص من النهي عنه

(١) جواهر الكلام ١٦: ١٨٣.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٣٤٨ باب ٢٦ من أبواب الصوم المندوب.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٣٠٣ باب ٧ من أبواب الصوم المندوب.

(٤) وسائل الشيعة ٧: ٣٢٠ باب ١٢ من أبواب الصوم المندوب حديث ١.

(٥) مدارك الأحكام ٦: ٢٦٣.

(٦) وسائل الشيعة ٧: ٣٠١ باب ٥ من أبواب الصوم المندوب حديث ٢.

(٧) مستدرک الوسائل ٧: ٥٠٩ باب ٤ من أبواب الصوم المندوب حديث ٦.

إلا بضم يوم قبله أو بعده^(١)، مطروح؛ لعاميته، أو مؤول بكون النهي كان عرضاً؛ للتحريض إلى الأفضل.

* * *

(ويستحب الامساك - وإن لم يكن صوماً- للمسافر القادم بعد الزوال أو قبله وقد أفطر)؛ لنص الزهري^(٢).

(والمريض إذا برئ كذلك)، أي بعد الزوال، أو قبله وبعد الافطار، كما في ذيل رواية الزهري السابق من قوله: «وكذلك من أفطر لعلّة في أول النهار ثم قوي بعد ذلك»^(٣)، وظاهر «قوي» تخصيص العلة بالمرض، فلا يشمل كل علة من كفر أو حيض وأمثالهما.

وربما توميّ هذه الفقرة إلى أنّ أول النهار شأن الافطار دون غيره، فيجب عليه تجديد النية قبل الزوال لو برئ، وبمثله يمكن أن يستند في إلحاق المريض بالمسافر. ولكنه مجرد اشعار، فالعمدة في وجه الإلحاق اطباق كلمتهم، وإلا فللنظر فيه مجال.

(و) كذا (الحائض والنفساء إذا طهرتا) بعد الزوال، أو قبله بعد الافطار، على القول بالحاقهما بالمسافر والمريض، في لزوم تجديد النية قبل الزوال، وإلا فليكن استحباب امساكهما مطلقاً، وذلك أيضاً لو استفدنا من النصوص السابقة مناط التأدب، الجاري في كل ذي عذر عند ارتفاع عذره. وإلا - ولو من جهة عدم التزامهم به في صورة الافطار قبل الزوال - أشكل اجراء الحكم المزبور، ولوبقاعدة التسامح؛ لعدم نص مخصوص فيهما،

(١) وسائل الشيعية ٣٠١:٧ باب ٥ من أبواب الصوم المندوب حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعية ١٣٦:٧ باب ٧ من أبواب من يصح منه الصوم حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعية ١٦١:٧ باب ٢٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث ١.

فلا محيص عن نفي البأس برجاء الواقع، والله العالم.

(و) هكذا الكلام في (الكافر إذا أسلم)، وأما الصبي إذا بلغ فقد شملته الرواية السابقة عن الزهري. (و) يلحق به (المجنون إذا أفاق) مطلقاً، على المختار من عدم إلحاقه في وجوب التجديد إلى الزوال بالمسافر، وإلا فيجري التفصيل السابق في المريض والمسافر.

وربما يكون الوجه فيه غلبة الظن باشتراكهما في غالب الأحكام على وجه صارت الملازمة بينهما من المرتكزات الشرعية، على وجه يحتاج خلافاً إلى ردع جديد، فمع عدمه فيبقى على حجيته.

لكن الانصاف منع تمامية هذه المقدمات لاثبات مثل هذا الحكم الشرعي، نعم لا بأس به رجاءً، لولا قيام اجماع عليه، فتدبر.

(و) أشكل منه الحكم في (المغمى عليه) لولا شبهة انصراف «أفطر» عن صيرورته مغمى عليه، فلا يشمل، إذ الظاهر منه كون علته منشأ افطاره، وهذا المعنى غير متصور في المغمى عليه، فالحاقه أيضاً بالسابق مشكل، لكن لا بأس به رجاءً.

* * *

(ولا يصح صوم الضيف تطوعاً بدون اذن المضيف) خلافاً لجماعة صرحوا بكرهته أو استحباب تركه، على وجه لا يضر بصحة صومه، يجعل المستحب عنواناً ملازماً لتركه لا نفسه، وإلا فيشكل صحته مع فرض مرجوحيته، الملازمة لرجحان نقيضه ولو بعنوان آخر منطبق عليه لا على لازمه. وفي الجواهر: إن ما في التبصرة خلاف اجماع الغنية^(١)، ولذا جعل العلامة الاستاذ - في تكملة - في عداد المكروهات العبادية.

(١) جواهر الكلام ١٦: ١٨٥، الغنية (الجوامع الفقهية) ٥٠٩.

وعمدة سندهم: التعبير بـ «لا ينبغي» في بعض النصوص^(١)، مضافاً إلى جعله في نص آخر من فقه الضيف^(٢)، قبال جعل ترك الصوم بلا اذن مولاه من صلاح العبد. مضافاً الى التعليل في الرواية السابقة «لئلا يحتشمهم»^(٣)، إذ مثل هذه بمجموعها تصلح للقرينية على حل النهي في خبر الزهري^(٤) على الكراهة.

(و) كذا (لا) يصح - عند المصنف - (صوم المرأة بدون اذن الزوج)؛ للنهي عنه في رواية الزهري، بل التعبير بعنوان «العاصي» عن المرأة المزبورة. وفي قبالة النص على نفي البأس عنه تارة^(٥)، والتعبير بلا يصلح أخرى^(٦)، وذلك باتكال المشهور على مثلها على وجه يصلح للقرينية لحمل النهي على الكراهة. لكن الاشكال فيه، فع ضعفها سنداً يشكل رفع اليد بمثلها عن النهي في الخبر الآخر، ولذا احتاط استاذنا العلامة في تكلمته.

(و) كذا (لا) يصح عند المصنف (صوم الولد بدون اذن الوالد)؛ للنهي عنه في بعض النصوص وفيه: «وإلا كان الولد عاقاً»^(٧) وفي الجواهر: رمي النص بالضعف، على وجه لا يصلح دليلاً على بطلان الصوم^(٨). لكن الانصاف منع أصل الدلالة، إذ في بعض فقراتها شائبة الكراهة، على وجه

(١) وسائل الشريعة ٧: ٤٩٤ باب ٩ من أبواب الصوم المكروه.

(٢) وسائل الشريعة ٧: ٣٩٦ باب ١٠ من أبواب الصوم المكروه حديث ٢.

(٣) وسائل الشريعة ٧: ٣٩٤ باب ٩ من أبواب الصوم المكروه حديث ١.

(٤) وسائل الشريعة ٧: ٣٩٠ باب ١٠ من أبواب الصوم المكروه حديث ١.

(٥) وسائل الشريعة ٧: ٣٩٤ باب ٨ من أبواب الصوم المكروه حديث ٥.

(٦) وسائل الشريعة ٧: ٣٩٣ باب ٨ من أبواب الصوم المكروه حديث ٢.

(٧) وسائل الشريعة ٧: ٣٩٦ باب ١٠ من أبواب الصوم المكروه حديث ٢.

(٨) جواهر الكلام ١٦: ٣٣٠.

يصلح للقرينية على الباقي بوحدة السياق.

(ولا) يصح عندنا أيضاً (صوم المملوك بدون اذن المولى)؛ لعموم «لا يقدر على شيء»^(١)، الذي منه صيامه المندوب. كما لا يصح صوم الولد مع تأذي والديه؛ لحرمته بالآية الشريفة^(٢). ولا صوم الزوجة مع منافاته لاستمتاع الزوج؛ لحزمة تفويت حقه، من دون فرق في ذلك - نفيًا وإثباتًا - بين صورة نهي المولى وغيره، أو عدم اذنه، فما عن المحقق من مصيره الى التفصيل المزبور نظر، إذ النصوص الصالحة للمدركية مشتملة على النهي بدون الاذن، بلا اختصاص النهي بذلك، كما لا يخفى، والجواهر أيضاً استشكل فيه^(٣)، فراجع.

* * *

(والمكروه) عند المصنف من الصيام أصناف:

منها: صوم (النافلة سفيراً) على ما ذهب إليه جمع، نظراً إلى بعض النصوص المرخصة^(٤)، في قبال النواهي المطلقة^(٥) الشاملة للنافلة أيضاً. ويكفي في جبر سندها عملهم بها، خلافاً لجمع آخر، حيث طرحوها مع أظهريتها وأخذوا بالمطلقات.

والعمدة فيه صلاحية عمل الجماعة الأولى لجبر سندها، وإلا فلا بد من المصير إلى القول الآخر.

وعلى أي حال استثنى من ذلك صوم ثلاثة أيام للحاجة بالمدينة؛ للنص

(١) النحل: ٧٥.

(٢) الاسراء: ٢٣.

(٣) جواهر الكلام ١٦: ١١٧.

(٤) وسائل الشيعة ١٤٣: ٧ باب ١٢ من أبواب مَنْ يصح منه الصوم حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ١٤٢: ٧ باب ١٢ من أبواب مَنْ يصح منه الصوم حديث ١.

الصحيح المشتمل عليه^(١) كما في الجواهر^(٢).

(و) منها (المدعو الى طعام)، وفي الجواهر: لم أقف على ما يدل عليه من النصوص^(٣)، والمستفاد منه استحباب قطعه وافتاره، وفي النص أيضاً، «أفطر فإنه أفضل»^(٤)، وفي آخر «إفطارك في منزل أخيك أفضل من الصيام»^(٥)، وما في بعض النصوص من النهي عن معارضة أخيك المؤمن وترك اجابته أيضاً^(٦)، لا يقتضي كراهة الصوم، إذ النهي متعلق بأمر خارج، فلا يصلح سنداً للكرهية.

والمستفاد من التعبير بالأخ كون الدعوة من المؤمن، وهو المناسب لادخال السرور عليه، فلا يشمل المنافق، بل اطلاق بعض النصوص يقتضي استحباب الافطار حتى في الواجب غير المعين، لمعلومية المناط، من عدم مزاحمة الوجوب في المقام وأمثاله؛ لاستحباب الخصوصية، كما لا يخفى.

(و) منها: صوم (عرفة مع ضعفه عن الدعاء)؛ لما تقدم، (أو شك الهلال) أي هلال عرفة؛ للنهي عنه في نص سدير معللاً بقوله: «اتخوف أن يكون يوم عرفة يوم أضحي»^(٧).

* * *

(والمحرم) من الصيام أيضاً أصناف:

(١) وسائل الشيعة ١٤٣: ٧ باب ١٢ من أبواب من يصح منه الصوم حديث ١.

(٢) جواهر الكلام ٣٣٨: ١٦.

(٣) جواهر الكلام ٣٣٠: ١٦.

(٤) وسائل الشيعة ١١٠: ٧ باب ٨ من أبواب آداب الصائم حديث ٧.

(٥) وسائل الشيعة ١٠٩: ٧ باب ٨ من أبواب آداب الصائم حديث ٣.

(٦) وسائل الشيعة ١٠٩: ٧ باب ٨ من أبواب آداب الصائم حديث ٣.

(٧) وسائل الشيعة ٣٤٤: ٢ باب ٢٣ من أبواب الصوم المندوب حديث ٦.

منها: (صوم العيدين، وأيام التشريق لمن كان) ناسكاً (بمضى). ويدل على الحكيم ما في نص الزهري: «وأما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر، ويوم الأضحى، وثلاثة من أيام التشريق»^(١) وظاهر نسبة الحرمة إلى نفس الصوم، حرمة ذاتاً لا تشريعاً.

وتوهم انصرافه الى نحو ما يؤتى به -بداعي أمره- في سائر المقامات، ولازمه حرمة اتيانه بالقصد المزبور، وهو يناسب التشريع.

مدفوع: أولاً بمنع الانصراف المزبور، وعلى فرضه يمنع كون الحرمة المتعلقة به بهذه الخصوصية حرمة تشريعية، كيف وفي التشريع لا يكون الحرام إلا ما هو من أفعال القلوب، ولا تسري حرمة إلى الفعل الصادر عنه خارجاً، فهو في الحقيقة من المحرمات الجنائية لا الجوارحية. فهما تعلق النهي بفعل خارجي، مقيداً بأمر قصدي، فإن ذلك يكشف عن عدم كونه حراماً تشريعاً، بل العمل الخارجي الناشئ عن قصد التشريع حرام، وهو غير حرمة نفس التشريع.

ولذا نقول: إنّ النواهي المتعلقة بمثل هذه العناوين، باقية على مولويتها، بخلاف ما لو كانت لبيان حرمة نفس التشريع، فإنه يكون -لا محالة- من الارشادات العقلية.

وبمثل هذا البيان نلتزم بأنّ النواهي المتعلقة بعناوين العبادات، ما دامت ظاهرة في المولوية، فلا بد من استفادة الحرمة للعمل، زائداً عن حرمة تشريعه، فلا يكاد يستفاد منها انحصار الحرمة بالتشريعية، إلا بفرض سوقها لمجرد دفع توهم المشروعية، بلا دلالة على المبعوضة.

وحينئذٍ فإن تمت مثل هذه القرينة العامة في أمثال هذه النواهي،

(١) وسائل الشريعة ٣٨٢:٧ باب ١ من أبواب الصوم المحرم حديث ١.

تنحصر الحرمة في موردتها بالتشريع المستفاد من العقل محضاً، وإنّ النهي حينئذٍ لا دلالة له إلّا على وجود موضوعه. وإن لم تتم مثل هذه القرينة العامة في أمثاله، فلا يحصى من بقاءه على ظهوره الأصلي، من مبغوضية العمل، زائداً عن حرمة تشريعه.

وحيث كان الأمر كذلك، أمكن دعوى الفرق بين صورة ورود التحريم بمادته أو بهيئته، والالتزام بأنّ هذه النواهي مقترنة غالباً بمثل هذا التوهم، فلا يستفاد منها أزيد من عدم المشروعية.

وحينئذٍ صح أن يقال: إنّ الأصل في أمثال هذه النواهي، هونني المشروعية محضاً، إلّا إذا ثبت - في خصوص مورد - قرينة على الحرمة. ولكن فيما كانت حرمة بمادة التحريم، كان ظاهراً في المولوية.

وربما يشهد لهذا المعنى من المولوية في المقام، التعليل في كراهة صوم يوم عرفة عند الشك في هلاله، باحتمال كونه يوم العيد. إذ مثل هذا المعنى يكشف عن مبغوضية العمل، زائداً عن التشريع. كيف ولو كانت الحرمة في المقام تشريعية محضة لما كان في مصادفته للعيد محذور.

وحينئذٍ يتعدّى في هذه الحرمة الى سائر اخواته كما لا يخفى. ومقتضى اطلاق حرمة حرمة مطلق وجوده، ولو بعنوان رجاء الأمر، الذي هو من انحاء تقربه.

كما أنّ مقتضى اطلاق النهي في الحكيم، عدم الفرق بين من قتل خطأ أم لا. وعن جمع تخصيص الحكم بغيره؛ للنص المشتمل على جواز الصوم ولو صادف مثل هذه الأيام، معللاً بأنه «حق لزمه»^(١).

ورده المحقق في المعبر بالشذوذ ومخالفته للأخبار^(٢). ولولا وهن سنده بما

(١) وسائل الشيعة ٢٧٨:٧ باب ٨ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث ١.

(٢) المعبر ٢: ٦٩٤.

ذكر لم يكن قصور في اقوائية دلالته من بقية الأخبار، فتخصص بمثله.
وأيضاً مقتضى الاطلاق - في أيام التشريق - سريان الحرمة إلى غير من
كان بمنى أيضاً. ولكن في نص آخر - معمول به - تخصيص الحكم بمنى؛ لقوله:
«وأما بالامصار فلا بأس»^(١). واطلاقه وإن كان يشمل غير الناسك، ولكن
انصراف الذهن من «فمن كان بمنى» إلى خصوص الناسك، دعاهم إلى
تخصيص الحكم به. ويمكن صرف اطلاق المصنف إلى الناسك أيضاً، كما
لا يخفى.

* * *

(و) من المحرمات: (صوم يوم الشك على أنه من رمضان)، وفي كون
حرمة ذاتياً اشكال؛ لما عرفت من أنّ الأصل في أمثال هذه التواهي كونها
لدفع توهم المشروعية. نعم لما كان هذا النهي متعلقاً بالصوم المزبور، في ظرف
الشك في وجوبه، لا يعقل أن ينظر إلى نفي وجوبه واقعاً، فلا يدل إلا على نفي
مشروعيته ظاهراً.

وحينئذ لا يقتضي مثل هذا النهي إلا حرمة اتيانه بعنوان كونه من
رمضان جزماً، وأما اتيانه برجاء الواقع فلا تشريع فيه، ولا قصور في اتيانه،
وتقدّم تفصيل هذا البحث، فراجع.

(و) منها: (صوم نذر المعصية)، والمراد منه: صوم نذره شكراً على
صدور المعصية منه، ويدل على حرمة رواية الزهري السابقة.

(و) منها: (صوم الصمت) بمعنى جعل الصمت مشخصاً لعمله في
قصده؛ لأنه الظاهر من الرواية السابقة، لا أنّ المنهي عنه جهة صمته، كي
يكون النهي متوجهاً إلى أمر خارج عن العبادة، غير المقتضي حينئذٍ لفسادها،

(١) وسائل الشيعة ٣٨٥: ٧ باب ٢ من أبواب الصوم المحرم حديث ١.

إذ هو خلاف ظاهر النص.

وحينئذٍ لو لم تجعل مثل هذه الخصوصية مشخصة لعمله، بل جعلت في قصده وصفاً مقارناً له، لم يكن يوجب مثله فساد صومه؛ لما عرفت من انصراف النهي عنه.

(و) منها: (صوم الوصال) وهو عبارة عن ضم شيء من الليل إلى النهار في امساكه الصومى، وفسره بعضهم بجعل عشائه سحوره، وعن آخر أن يصوم يومين من غير أن يفطر بينهما. وبكل واحد من المعنيين ورد النص^(١)، ويمكن استفادة معنى جامع، فلا معارضة بينهما.

* * *

(و) من الصيام المحرم عند المصنف الصوم (الواجب في السفر)، ولكن ظاهر أدلتها نفي مشروعيتها محضاً. وعليه أيضاً تحمل النواهي الواردة فيها، وإن كان خلاف ظواهرها الأولية. لكن لا بأس بارتكابه بالحمل على نفي توهم المشروعية، لا على المولوية، ولو للأصل السابق، ولما في بعض النصوص، من نفي المزية عنها، الظاهرة في مجرد عدم المشروعية، كما لا يخفى. نعم في بعض النصوص كونها معصية، وهو ظاهر في حرمة نفس العمل، لولا حمله على مقارنته للتشريع الذي هو معصية، وربما يكون فهم الأصحاب أيضاً شاهداً لمدعانا.

* * *

وعلى أي حال فإن هذه الحرمة ثابتة في كل سفر (إلا) في موارد، منها: (النذر المقيّد به) لا المطلق المصادف له، ويدل على هذا التفصيل ما في مكاتبة ابن مهزيار، المنجبرة بدعوى نفي الخلاف في المسألة، من قوله -بعد

(١) وسائل الشريعة ٣٨٧:٧ باب ٤ من أبواب الصوم المحرم.

السؤال عن يوم خاص مصادف فيه: «ليس عليك صومه في سفر ولا مرض إلا أن تكون نويت ذلك. وإن كنت أفطرت منه من غير علة فتصدق»^(١)، وهذه الفقرة توجب تخصيص ما تقدم بالسفر. وبمثله ترفع اليد عن المطلقات الناهية.

* * *

(و) من جملة المستثنيات: صوم (بدل دم المتعة و) بدل (البدنة لمن أفاض من عرفات قبل الغروب، عامداً)، أما الأول فلرواية يونس المشتملة على أمره عليه السلام بصوم ثلاثة أيام قبل التروية بيوم، ويومها، ويوم عرفة. وفي ذيلها: فإن أعجله أصحابه وأبوا أن يقيموا بمكة، قال: «فليصم في الطريق». قال: فقلت: يصوم في السفر؟ قال: «هو ذا، هو يصوم في عرفة وأهل عرفة هم في السفر»^(٢).

ولا ينافي ذلك ما في نص آخر من قوله: «إن صامها فأخرها يوم عرفة، وإن لم يقدر على ذلك فليؤخرها حتى يصومها في أهله ولا يصومها في السفر»^(٣)؛ لا مكان حمله على دفع توهم الحظر الحاصل من الآية الشريفة. ويؤيده ما في رسالة المفيد المشتملة على قوله: «أما أني لم أمره بالرجوع إلى مكة، ولا اشق عليه، ولا أمره بالصيام في السفر، ولكن يصوم إذا رجع إلى أهله»^(٤).

وأما الثاني وهو صوم بدل البدنة؛ فلصحيح ضريس: عن رجل أفاض من عرفات قبل أن تغيب الشمس، قال: «عليه بدنة ينحرها يوم النحر، فإن لم

(١) وسائل الشيعة ١٣٩: ٧ باب ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٤٣: ٧ باب ١١ من أبواب من يصح منه الصوم حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٥٧: ١٠ باب ٤٦ من أبواب الذبح حديث ١٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٦٠: ١٠ باب ٤٧ من أبواب الذبح حديث ٥.

يقدر صام ثمانية عشر يوماً بمكة أو في الطريق أو في أهله»^(١).

* * *

ثم إن السفر الذي لا يشرع الصوم فيه هو السفر الشرعي الموجب لقصر الصلاة، لا ما إذا لم يوجبه، مثل أن يكون سفره معصية، (أو يكون سفره أكثر من حضره)، أو غير ذلك مما لا يوجب القصر، فلا افطار فيه، بلا اشكال؛ لثبوت الملازمة بين القصر والافطار إلا ما خرج، كالخارج بعد الزوال وأمثاله.

والأصل فيه ما في المستفيضة: «ليس يفترق التقصير والافطار، فن قصر فليفطر»^(٢). واطلاقها يشمل سفر التجارة وغيرها، خلافاً لمن التزم بالتفرقة بينهما، على ما حكاه المحقق في شرائعه^(٣)، لبعض النصوص المفصلة بين الخروج لقوت الأهل، أو لطلب الفضول، بالافطار في الثاني، الصادق على سفر التجارة^(٤).

وفيه: أن صدره ظاهر في التفصيل في القصر أيضاً، فلا محيص عن حمله على سفر اللهولاء التجارة، حذراً من طرح الرواية. وعلى أي حال لا شهادة فيها على نفي الملازمة بينهما في سفر التجارة، كما لا يخفى.

ثم إنه لا وجه لتخصيص المصنف الحكم بكثير السفر، (وهو كل من ليس له في بلده مقام عشرة أيام) على ما تقدم مفصلاً، بل جارٍ في كل سفر لا يوجب تقصيراً كما أشرنا، والله العالم.

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٣١ باب ٢٣ من الوقوف بعرفات حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ١٣١ باب ٤ من أبواب من يصح منه حديث ٢.

(٣) شرائع الاسلام ١: ٢٠٩.

(٤) وسائل الشيعة ٥: ٥١٢ باب ٩ من أبواب صلاة المسافر حديث ٥.

مسائل

(الأولى: الصوم الواجب ينقسم إلى مضيّق وهو: رمضان وقضاؤه) في الجملة، (والنذر) المقيد، (و) اليوم الثالث من (الاعتكاف) بلا اشكال فيها. وسيأتي الأخير في الاعتكاف، كما سيأتي حكم قضاء رمضان في مطاوي كلمات المصنف.

(و) إلى (مخيّر وهو: كفارة أذى حلق الرأس) في الاحرام، وسيأتي في محله. (وكفارة رمضان) لدى الأكثر، خلافاً للسيد على ما تقدّم (وجزاء الصيد) على ما يأتي في محله، على اشكال فيه.

(و) إلى (مرتّب وهو: صوم كفارة اليمين)؛ لما في صريح الكتاب الكريم^(١). (وقتل الخطاء)، على ما يأتي في محله. (والظهار)؛ لقوله تعالى: «فتحري رقة - الى قوله - فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين»^(٢). (ودم الهدي، وكفارة قضاء رمضان بعد الزوال)، وقد تقدّم الكلام في الأخير، وسيأتي الكلام عن الأول في محله.

ومن أقسام الصوم أيضاً ما هو واجب مع غيره، كما في قتل العمد وغيره مما يأتي في محله. والغرض في المقام مجرد الإشارة إلى أقسامه، مع تفصيل البحث في كل واحد في محله، فلا موجب للتكرار.

* * *

(الثانية: كل صوم يجب فيه التتابع إلّا) في أربعة موارد، على ما يظهر من كلماتهم من تأسيس هذه القاعدة في باب الصوم. وفي المدارك أنكرها فيما

(١) المائدة: ٩٥.

(٢) المجادلة: ٣-٤.

لا نص على التتابع فيه بالخصوص^(١)، مثل كفارة قضاء رمضان، وحلق الرأس، وصوم ثمانية عشر في بدل البدنة، وبدل الشهرين عند العجز. وعمدة نظره إلى اطلاق الأمر بها، المقتضي للإجزاء.

مضافاً إلى عموم قوله: «كل صوم يفرّق إلّا ثلاثة أيام في كفارة اليمين»^(٢).

وفي قبال ذلك مما يصلح أن يكون مدركاً للجماعة، عموم العلة في بعض الكفارات، مثل قوله: «لثلاث يهون الأداء فيستخف به؛ لأنه إذا قضاها متفرقاً هان عليه القضاء واستخف بالايان»^(٣).

والانصاف أنّ العموم الأول أصرح من هذه العلة، على وجه يصلح أن تحمل على حكمة غير مطردة كما في قوله: «إنما الصيام الذي لا يفرّق: كفارة الظهار، وكفارة الدم، وكفارة اليمين»^(٤)، إذ الرواية السابقة في عمومها أصرح من ظهور هيئة الثانية في الوجوب، فتحمل الثانية - في غير اليمين المستثناة من العموم السابق - على الاستحباب، وهو أولى من تخصيص العباد بمثله، أو حمل الحصر - باليمين في العام الأول - على الإضافة.

وعليه فيبقى الدليل على اطلاقه في غير مورد قيام النص على وجوب التتابع، وذلك مثل كفارة اليمين، وصوم الشهرين كفارة معينة أو مخيرة، لورود النص فيها حسباً تقدّم.

وأما ورود النص على التتابع في صوم السبعة بدل الهدي^(٥)، فهو معرض عنه في مورد، فلا يعبأ به في غيره.

(١) مدارك الأحكام ٢٠٧:٦.

(٢) وسائل الشريعة ٢٨٠:٧ باب ١٠ من أبواب الصوم الواجب حديث ١.

(٣) وسائل الشريعة ٢٨٠:٧ باب ١٠ من أبواب الصوم الواجب حديث ٢.

(٤) وسائل الشريعة ٢٨٠:٧ باب ١٠ من أبواب الصوم الواجب حديث ٣.

وعليه فالحق ما ذهب إليه صاحب المدارك من الاشكال في الكلية المزبورة، لولا شبهة اعراض الأصحاب عن الكلية المستثنى عنها صوم اليمين، والكلية الأخرى المستثنى عنها صوم الظهار واليمين والقتل، فيبقى ظهور العلة بحالها، علاوة على منع الاطلاق في أدلتها من تلك الجهة، فينتهي الأمر إلى دوران الأمر بين التعيين والتخير، لولا دعوى أن التابع عرفاً جهة زائدة عن أصل الصوم، فالمسألة من صغريات الأقل والأكثر، والأصل فيه البراءة.

لكن الانصاف عدم وصول الدور إلى هذه المراحل، مع قوة الرواية السابقة، بضم احتمال كون نظر الأصحاب إلى طرحها، بمناط المعارضة سنداً أو دلالة، لا مجرد اعراضهم الموجب لضعفها.

وعليه فالمسألة في غاية الاشكال، ولذا جعل العلامة الاستاذ في تكلمته القول بالتتابع - بنحو الكلية - أحوط، والله العالم.

وكيف كان فقد استثنى المصنف من الكلية المزبورة موارد أربعة: (النذر المطلق وشبهه)، من حلف ويمين كذلك (والقضاء، وجزاء الصيد، والسبعة في بدل الهدى).

أما الأول، فهو مقتضى وجوب الوفاء وفق النذر، فإذا كان النذر متعلقاً بصرف الطبيعة، القابلة للانطباق على المنفصل، فلا وجه لوجوب التتابع. وحرمة ابطال العمل أيضاً لا تقتضي وجوب التتابع، كيف ولازمه التخصيص المستهجن، كما مر مراراً.

نعم في بعض النصوص: في من نذر صوم شهر، فصام خمسة عشر يوماً، ثم عرض له أمر، فقال: «إن كان صام خمسة عشر يوماً فله أن يقضي ما بقي، وإن كان أقل من خمسة عشر يوماً، لم يجوز حتى يصوم شهراً تاماً»^(١)، ونظيره

(١) وسائل الشيعة ٢٧٦:٧ باب ٥ من أبواب الصوم الواجب.

نص الفضيل^(١).

وظاهرهما التفصيل بين صورة الاضطرار بعد النصف، فيجتزئ بالمأتي به من النصف، ويأتي بالباقي. وإن حصل قبله فلا يجتزئ بالمأتي به، بل يجب استئناف تمامه، وبمثل هذا التفصيل لم يلتزم أحد حتى ابن زهرة وأبي الصلاح.

وحينئذ فالرواية من الشواذ غير المعمول بها فلتطرح، أو تؤوّل على وجه لا ينافي القواعد. ومن العجب ما في الجواهر حيث تعرّض لهذين الخبرين في ذيل مسألة «وجوب البناء، بعد رفع الاضطرار في المتتابعات» ورماهما بالضعف وعدم الجابر، ومع ذلك تمسك بهما في مسألة «ترك التتابع في الشهر الواجب عليه التتابع لا عن عذر» وقوّاهما سنداً بانجبارهما بالشهرة، فراجع في المقامين ترى بينهما كمال التهافت، لولا ما سيأتي من التوجيه، فتدبر.

وأما الثاني؛ فلنصوص صريحة على عدم وجوب التتابع في قضاء رمضان^(٢)، الملحق به غيره، بعدم القول بالفصل. مضافاً إلى أن عموم «وجوب القضاء كما فاتت» لا يقتضي إلّا حفظ الخصوصيات المعتبرة شرعاً، لا مثل التتابع الواجب عقلاً بمناط ضيق وقته، كما لا يخفى.

وأما الثالث، فلم نر نصّاً فيه بالخصوص، بل عمدة الوجه فيه - كالفرع الأول - اطلاق دليله، بعد نفي توهم انصرافه الى خصوصية كونه متتابعاً. ولكن لا يخفى أنّ اتمام المدعى في الفرعين متوقف على عدم تمامية أصالة التتابع، المستفادة من عموم العلة السابقة، وإلّا فلا مجال لجعل هذين الفرعين

(١) وسائل الشريعة ٢٧٦:٧ باب ٥ من أبواب الصوم الواجب حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ٢٤٨:٧ باب ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان.

من المستثنيات، لجريان عموم العلة فيها أيضاً.

نعم لو كان مدرك أصالة التتابع انصراف الاطلاقات، لأمكن المصير الى التتابع في الثاني دون الأول، إذ لا معنى لانصراف دليل وجوب الوفاء بالنذر، مع فرض اطلاق نذر الناذر مثلاً، كما لا يخفى.

نعم لا بأس -مع فرض تمامية أصالة التتابع- بجعل الفرع الثاني والرابع من المستثنيات، للنصوص الخاصة المصرحة بعدم التتابع في الثاني كما أشرنا. وكذلك في الرابع؛ لنص اسحاق بن عمار^(١) المجبور سنده بالشهرة. وبمثله يحمل الصحيح الوارد على ايجاب التتابع فيه على الاستحباب، فإ عن ابن عقيل من مصيره الى وجوب التتابع فيه، منظور فيه.

* * *

(الثالثة: كل ما يشترط فيه) أي في صحته (التتابع إذا أفطر لعذر بنى) بلا اشكال فيه في الجملة؛ للنصوص المستفيضة^(٢) المشتملة على التعليل بعموم «ما غلب الله على العباد»، الوارد في الشهرين المتتابعين، وفي الصوم المنذور أياماً، ولعموم العلة تعدى المشهور الى غيرهما من سائر أصناف الصوم مما يجب فيه التتابع.

واستشكل صاحب المدارك في المقام أيضاً في وجوب البناء في غير الشهرين المتتابعين، الذي ورد النص على البناء المزبور فيه في الجملة^(٣). وردّه في الجواهر^(٤) بعموم العلة الجارية في غيرهما، وبرواية علي بن أحمد الواردة في صوم النذر في أيام معلومة، المشتملة على قوله: «يحتسب بما

(١) وسائل الشيعة ١٠: ١٧٠ باب ٥٥ من أبواب الذبح حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٢٧٤ باب ٣ من أبواب الصوم الواجب.

(٣) مدارك الأحكام ٦: ٢٠٧.

(٤) جواهر الكلام ١٦: ٣٣٠.

مضى»^(١)، فيتعدى إلى غيره بعدم القول بالفصل.

أقول: لا يخفى أنّ ظاهر كلماتهم -في موارد وجوب التتابع- كون التتابع قيداً للواجب، لا واجباً مستقلاً في واجب، وإلا فلا معنى للترامهم بوجوب الاستئناف، مع عدم العذر في الافطار وترك التتابع. وحينئذ فالواجب المقيد بالتتابع، بعد ما كان بنفسه موسعاً، فلازمه -عند انتفاء القيد ولو عن اضطرار- استثنائه رأساً، كما هو الشأن في كل واجب كذلك.

وحينئذ فلو كانت العلة في مثل المقام بعمومها معمولاً بها، كان لازمه التعدي من المورد إلى كل واجب موسع، اضطر إلى فوت قيده في زمان، بعد الشروع فيه، وليس كذلك جزماً، فيكشف ذلك عن عدم بنائهم على التعدي من مورد العلة إلى سائر الموارد، بل قد أشرنا في باب نفي قضاء الصلاة بالاغناء، إلى التمسك بهذه العلة، ومع ذلك لم يتعدوا إلى السكر وسائر الأمور غير العادية، المانعة عن التكليف، على وجه يصدق عليها بأنه مما غلب الله، ومع هذا الوهن كيف يبقى مجال للتعدي عن مورد العلة الى غيره؟!

وأما الرواية الأخرى فوردتها الصوم في أيام معينة، وظاهرها الأيام الخاصة المأخوذ فيها التتابع، ومقتضى البناء وجوب اتيانها بعد رفع العذر في غير الايام المعلومة. وذلك لا يكون إلا بعنوان القضاء لا الأداء، فوجوب بنائه فوراً فرع وجوب قضائه كذلك، وهم غير ملتزمين به، فالرواية بهذا المعنى غير معمول بها. ولئن حملت على وجوب القضاء قبالة الاستئناف، فغير دالة على الفورية رأساً. وذلك غير مرتبط بالمقصود، من وجوب حفظ التتابع بالبناء مهما أمكن.

ولئن أريد من الأيام المعلومة عدداً، مع كون النذر مطلقاً، فلا يجب فيه

(١) وسائل الشيعة ١٠: ١٧٠ باب ٥٥ من أبواب الذبح حديث ٢.

التتابع عند المشهور رأساً، كي يدخل في صغرى قاعدة وجوب البناء في كل صوم اعتبر فيه التتابع، وافطر عن عذر. وعلى أي حال لم أر في الرواية وجهاً للدلالة على المدعى، بنحو يكون خالياً عن المحذور، بل هوبين ما لا دلالة فيه، وبين ما فيه دلالة لكن لم يعمل على وفق مضمونها أحد، وعليه فلا يخلو اشكال صاحب المدارك - في التعدي الى غير الشهرين اللذين هما مورد النصوص - عن وجه.

اللهم إلا أن يقال: انّ عموم العلة - بواسطة كثرة التخصيص - موهونة تحتاج إلى عمل الأصحاب، ففي كل مورد كان عملهم على وفقها فلا بأس بالتثبت بها، وفي مثله لا يضر بالعموم عدم تعديهم منها الى غير محل البحث. هذا كله فيما لو أفطر لعذر، (وإن أفطر لغيره) أي لغير عذر (استأنف، إلا) في موارد ثلاثة. أما أصل الاستئناف فكونه بمقتضى القاعدة فرع ثبوت وحدة المطلوب لا تعدده، وذلك أيضاً فرع استفادة شرطية التتابع من عموم العلة، الجاري - على ما قيل - في كل صوم إلا ما خرج، واستفادة هذا المعنى من العلة المزبورة في غاية الاشكال، فلولا فهم الأصحاب الشرطية، بشهادة اطباقهم على وجوب الاستئناف، كان للتشكيك في المسألة مجال، لولا انتهاء الأمر الى التعيين والتخير، فتم فتواهم حينئذٍ بالنظر الى الأصول العملية. لكن الانصاف تمامية دعوى الاطباق على الشرطية، فيما كان التتابع واجباً، فلا ينافي ذلك نزاعهم في أصل الوجوب في غير الموارد المنصوص عليها بالخصوص، كما لا يخفى.

وحيث ثبتت هذه الكلية فنقول: إنه قد خرج عن تحت هذه الكلية - كما أشرنا - موارد:

منها: (من وجب عليه شهران فصام شهراً ومن الثاني ولويوماً)، فإنه حينئذٍ لا يجب عليه الاستئناف، بل له ترك التتابع والبناء على المأتي به

متى أراد الإتمام، بلا اشكال؛ لما في رواية سماعة، المشتملة على قوله: «إذا صام أكثر من شهر فوصله، ثم عرض له أمر فأفطر فلا بأس، فإن كان أقل من شهر أو شهراً، فعليه أن يعيد الصيام»^(١). وظاهر «عرض له أمر» وإن كان يوهم حدوث عذر للافطار، لكن ظاهر ذيله - من الحكم بالاعادة - كاشف عن عدم كون المراد من الأمر المزبور الأعذار المجوزة لترك الواجب.

كيف وقد عرفت من النصوص المستفيضة في خصوص الشهرين وجوب البناء مطلقاً، للعلة المنصوصة، ولو كان الافطار قبل مضي شهر. فهذه شواهد على حمل الأمر في المقام على ما لا يكون من الأعذار المسوغة لترك الواجب. نعم لازم ذلك - كما عليه الفتوى أيضاً - عدم وجوب التتابع في تلك الصورة، فلا يكون ذلك من صغريات مسألة الاستئناف؛ للترك عن لا عذر في مورد يجب فيه التتابع، فجعله حينئذٍ من المستثنيات عن هذه الكلية منظور فيه، بل الأولى جعله من مستثنيات وجوب التتابع في صوم واجب.

ثم إن في صحيحة جميل التفصيل بين كون المسوّغ للافطار قبل الزيادة على شهر، وعدمه^(٢)، لكن لا بد أن تقيد بحصوله بعده. كما أنّ العذر فيه أيضاً لا بد أن يحمل على غير المسوغة لترك الواجب، وإلاّ بنى وإن حصل قبل اكمال الشهر كما تقدم.

(و) منها: (من وجب عليه شهر) ولو غير معيّن باطلاق دليله، من غير أن يكون من قبل النذر المطلق، بناءً على كلية وجوب التتابع، الخارج عنها النذر المطلق وأمثاله، (فصام خمسة عشر يوماً)، فإنه أيضاً يبني بلا استئناف، بل ولا وجوب تتابع بعد المضي المزبور، وهو المشهور بين

(١) وسائل الشريعة ٢٧٢:٧ باب ٣ من أبواب الصوم الواجب حديث ٥.

(٢) وسائل الشريعة ٢٧٢:٧ باب ٣ من أبواب الصوم الواجب حديث ٣.

الأصحاب أيضاً.

واستدل لهذا الحكم بخبر موسى بن بكير ورواية الفضيل المشتملين على: مَنْ جعل على نفسه صيام شهر فصام منه خمسة عشر يوماً فعرض له أمر، فقال: «فله أن يقضي ما بقي، وإن كان أقل من ذلك لم يجزه حتى يصوم شهراً تاماً»^(١). بناءً على حمل الأمر العارض عليه من غير الأعذار المخصصة لترك الواجب، وإلا فلا يجب الاستئناف ولو كان قبله، كما قلنا بمثله في الرواية السابقة. وإلا فلا بد من طرحها ولو بالحمل على غير الأعذار المزبورة بقرينة فهم الأصحاب.

لكن الانصاف أنّ في النفس دغدغة من أمثال هذه الأدلة؛ لأنه على فرض ظهور الأمر المزبور في الأعذار المسوغة لترك الواجب، وكان هذا الظهور مطروحاً عندهم، فإن تمت القرينة على طرح هذا الظهور، ولو بمقتضى وجوب التعبد بالسند، بالنسبة إلى مقدار يمكن العمل بمضمونه، فيؤخذ بالسند ويطرح هذا الظهور.

وأما إن احتمل كون عدم عملهم على وفق ظهور الرواية، من جهة خلل في سندها، فرمّا يصير السند بمثل هذا الاعراض موهوناً، غير صالح لشمول دليل التعبد، بالنسبة إلى المقدار الممكن أخذه.

ومن هذه الجهة استشكلنا في الرواية المطروحة ظهوراً عند الأصحاب، باحتمال كون ذلك للخلل مضر بسندها، ومع هذه الشبهة لا يوثق بها عندنا كي يصير سندها مشمول دليل الحجة.

وعليه فالعمدة في البين ملاحظة فتاوى الأصحاب في أمثال هذه المقامات، فإن بلغت حداً يكشف عن رأي المعصوم يؤخذ بها، وإلا فلا بد من

(١) وسائل الشريعة ٢٧٦:٧ باب ٥ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث ١.

الرجوع الى القواعد. ومن المعلوم انه -بناءً على كلية شرطية التتابع- يكون مقتضى القاعدة هو الاستثناء مطلقاً.

وعلى أي حال، لا تصلح أمثال هذه الروايات سنداً للمدعى، خصوصاً مع تصريح الجواهر بضعفها وعدم انجبارها بالعمل، وقد أشرنا الى تهافت كلامه هذا مع ما أفاد في مقامنا هذا -بعد تمسكه بالنصين- بأن ضعفها منجبر بالشهرة.

اللهم إلّا أن يوجه كلامه بضعف دلالتها من حيث ظهور الأمر العارض في غير الأعذار المجوّزة، وإنّ هذه الدلالة منجبرة بالعمل في المقام، كما أنّ في المقام السابق الذي ضعفهاورماها بعدم الانجبار، كان نظره إلى جهة الدلالة على التفصيل مع العذر المحرز لترك الواجب، وإنّ الغرض عدم انجبار هذا الظهور بالعمل.

(و) منها: صوم (الثلاثة في بدل هدي المتعة إذا صام يومي التروية وعرفة، صام الثالث بعد أيام التشريق)؛ لحكاية الاجماع، ولنصي عبد الرحمان بن الحجاج ويحيى الازرق^(١)، وضعفها منجبر بالشهرة.

وفي بعض الصحاح عدم اغتفار الفصل بالعيد، بل يجب الاستثناء بعده، للّهبي عن صوم اليومين المزبورين^(٢).

وفي آخر تعيين الثلاثة بقبل التروية والتروية وعرفة^(٣).

ولكن الجمع بينهما ظاهر بالحمل على الأفضلية، أو الكراهة في العبادة. وفي تكملة استاذنا العلامة حمل الأخير على العلم بتخلل العيد وجعله أحوط، ولعله لمراعاة الخبرين الأولين، فينبغي الاحتياط حتى مع الجهل أيضاً، مع انكشاف الحال بعده، ويمكن حمل كلامه عليه أيضاً.

(١) وسائل الشيعة ١٠: ١٦٧ باب ٥٢ من أبواب الذبح حديث ١ و٢.

(٢) و(٣) وسائل الشيعة ١٠: ١٦٨ باب ٥٣ من أبواب الذبح حديث ٤ و٣.

(الباب الرابع)

(في المعذورين)

(إذا حاضت المرأة أو نفست أي وقت كان من النهار بطل صومها وتقضيه) بلا اشكال، وبه نصوص مستفيضة، وقد تقدم الكلام في ذلك مستقصى في باب الحيض.

(ولو ظهرت بعد الفجر امسكت استحباباً وقضته) على ما يظهر عن بعض الأعلام، ولعله لتنقيح المناط في المسافر والمريض، إذا رفع عذرهما بعد الزوال، أو قبله بعد الافطار في حال العذر. وإلا فلو كانا قد أفطرا ثم ارتفع العذر قبل الزوال، فالظاهر عدم اشكال في وجوب امساكهما، للملازمة المشتملة على أنّ كل مورد يحرم فيه الافطار لو أفطر-ولو بعذر- يجب عليه الامساك . وربما تشبث له بقاعدة الميسور وإن كان فيه اشكال.

والأولى التشبث بفحوى النص بالامساك في بعض المقامات، بعد عدم الفصل بينها من تلك الجهة.

(وإذا بلغ الصبي أو أفاق المجنون قبل الفجر صاماً ذلك اليوم واجباً، وإلا فلا)، أما الحكم الأول فواضح؛ لوجود شرائط التكليف فيشملة الخطاب بالصوم.

وأما الثاني؛ فلفقد الشرط بعد عدم التعدي من المسافر والمريض إلى رفع

كل عذر قبل الزوال وقبل الافطار في وجوب تجديد النية، خلافاً لمن التزم بالتعدي، فإنه حينئذٍ يوجب عليهما الصوم والتجديد.

(و) قد تقدم أنّ (المريض إذا برئ، أو قدم المسافر قبل الزوال ولم يفطرا) حال عذرهما (أمسكا واجبا) بتجديد النية (وأجزأهما، وإلا) أي لم يكن لذلك، بأن كانا قد أفطرا حال عذرهما، أو كان رفعه بعد الزوال، (فلا) يجب عليهما صوم ذلك اليوم.

* * *

(ولو استمر المرض إلى رمضان آخر سقط القضاء) عن المريض على المشهور؛ للأخبار المستفيضة، المشتملة بعضها على قوله: «صام الذي أدركه، وتصدق عن الأول لكل يوم مدّاً على مسكين، وليس عليه قضاء»^(١). وبه تخصص الآية الشريفة، خلافاً لمن لم يجوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد.

وأيضاً به ترفع اليد عن فعله عليه السلام القضاء لثلاث سنين استمر مرضه، وأمره بالصدقة^(٢)، بالحمل على فضيلة القضاء، مع ضعف دلالة فعله أيضاً على الوجوب، كما لا يخفى.

(و) من النص المتقدم ظهر وجه قوله: (تصدق عن الماضي لكل يوم بمد، ولو برئ بينهما وكان عازماً على الصوم) ففاته إلى رمضان الآتي (قضاء) بعده ولا كفارة.

(وإن تهاون قضى وكفر عن كل يوم بمد) أيضاً، خلافاً لابن عقيل من مصيره - كالصدوقين - إلى وجوب الكفارة أيضاً في الفرض الأول^(٣)،

(١) وسائل الشريعة ٢٤٤:٧ باب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ٢٤٦:٧ باب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ٥.

(٣) المقنع: ٦٠.

وخلافاً لابن ادريس الذاهب إلى عدم وجوب الكفارة في الفرض الأخير^(١). وعمدة نظر المشهور-مضافاً إلى اطلاق دليل القضاء، والبراءة عن الكفارة في الشطر الأول من المسألة- إلى رواية أبي بصير، المشتملة على التفصيل من قوله: «وإن صح فيما بين الرمضانين، فإنما عليه أن يقضي الصيام، وإن تهاون به وقد صح فعلية الصدقة والصيام جميعاً لكل يوم مداً»^(٢).

وفي آخر: «إن كان برئ ثم توفى قبل أن يدركه الرمضان الآخر»^(٣)، إذ هو بمفهومه يدل على المدعى من التفصيل، ولا أقل من دلالة على الشطر الأخير من المسألة، فهي-بضم الاطلاقات والأصول في الشطر الأول- تثبت المطلوب.

ولا يعارضها ما في الرسالة: «أحب له تعجيل الصيام، فإن كان أخره فليس عليه شيء»^(٤)، إذ التأخير أعم من تركه إلى الرمضان الآتي. فالرواية السابقة صالحة لتقييد هذه بصورة عدم الوصول إلى الرمضان الثاني. ونفي الشيء قابل للتقييد بنفي العقوبة والحرمة، مع عدم منافاة وجوب الصدقة أيضاً، جبراً لما فاتته من خصوصية المصلحة، لا جريمة، كي تتنافى مع نفي الحرمة عرفاً؛ لارتكاز ملازمة الجريمة للالزام، كما لا يخفى.

وأيضاً لا يعارض ما ذكرنا من النص المفصل ما في نص آخر من قوله: «فإن كان صحّ فيما بينها ولم يصم حتى أدركه شهر رمضان آخر، صامهما جميعاً ويتصلّق عن الأول»^(٥)، بمحمل اطلاق الخبر على صورة تركه بلا تهاون،

(١) السرائر: ٩٦.

(٢) و(٤) وسائل الشيعة ٢٤٦:٧ باب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ٧٠٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢٤٤:٧ باب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ٢٤٥:٧ باب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ٢.

وعزمه على الاقدام. ولكن معلوم انّ الاطلاق المزبور قابل للتقييد بصورة التهاون، خصوصاً مع ملازمة الترك - في ظرف بقاء التمكن - مع التهاون غالباً، فيكون الاطلاق المزبور منزلاً على الغالب.

* * *

ثم انه هل التصديق المزبور - في ظرف التهاون - جريمة كي تكون ملازمة عرفاً مع الاثم. أو جبراناً، كي لا تلازمه؟ أمكن المصير إلى الثاني بقريئة ثبوت التصديق في صورة بقاء المرض إلى رمضان الآتي، فإنه لا اثم جزماً، فيكشف ذلك عن كونها جبراً لما فاتته، فكذلك في المقام. ولا أقل من احتماله، فلا يصلح ذلك قريئة على الاثم. وذلك أيضاً بناءً على ملازمة الكفارة والجريمة - ولو في خصوص باب الصوم - مع الاثم، وإن لم يكن كذلك في باب الاحرام، بقريئة ثبوتها أحياناً مع الجهل والنسيان عن قصور أيضاً، وإلا فبناءً على نفي الملازمة بين الجريمة والاثم، فالأمر أظهر، إذ حينئذ - على فرض ثبوت كونه كفارة أيضاً - لا ينافي عدم الحرمة، كما هو الشأن في صورة فوت القضاء بينهما عن مرض، فإنّ ثبوت الكفارة فيه يكشف عن نفي الملازمة المزبورة في المقام أيضاً، كما لا يخفى.

* * *

هذا، ثم انّ مورد النص في سقوط القضاء ببقاء المانع هو خصوص المرض، والظاهر نفي الاشكال في عدم اعتبار بقاء شخص المرض الأول في المسقطية، بل لو ارتفع ذلك وتبدل الى مرض آخر، وهكذا الى رمضان الآتي متصلاً، فلا اشكال في صدق استمرار عذره، ولولأسباب مختلفة، فيشملة اطلاق الصحيحة، المتضمنة لترك القضاء للعذر، المنزّل على مطلق المرض، بقريئة ذيلها.

نعم لا يبقى مجال للتعدي إلى بقية الأعذار، مثل التقية المستمرة، والسفر

المستمر، أو النسيان، وغيرها، من الجهل بالحكم أو الموضوع وغيرهما، مما لا يحسب عرفاً مرضاً أو من سنخه، من ضعف بدن وأمثاله. ولقد أجاد في الجواهر في عدم تعديده عن مورد الأخبار من المرض الى غيره^(١)، وإن تعدى في نجاته، واستشكلناه في حاشيته، خلافاً لبعض، حيث تعدوا الى مطلق الأعذار فراجع كلماتهم، مع وضوح المدرك في جميعها، كما لا يخفى.

* * *

(و) في كون (حكم ما زاد على رمضانين حكم رمضانين) أم لا، وجهان، بل قولان مبنيان على انصراف الاطلاقات إلى رمضان الأول أم لا، والظاهر عدم قصور في الاطلاقات، خصوصاً مع صراحة تفسير العياشي^(٢) بالنسبة الى رمضان الثالث أيضاً، ومع هذه الصراحة لا يبقى مجال لدعوى انصراف الأخبار. ومن هنا يضعف ما أفاده العلامة الاستاذ في تكلمته من قوله: وليس حكم ما زاد على رمضانين حكم رمضانين.

* * *

ثم في فرض سقوط القضاء - كما في صورة استمرار المرض بين رمضانين - هل ثبوت الكفارة عزيمة، أو رخصة قابل لتداركها بالقضاء؟ وجهان، بل قولان. ظاهر الأمر هو التعيين، لولا دعوى كونه في مقام نفي توهم تعيين القضاء عليه، فيبقى اطلاق دليل مشروعيته. من قوله تعالى «فعدة من أيام أخر»^(٣) بحاله. وإن لم يكن واجباً، بصراحة هذه النصوص - المشتملة على الكفارة - في نفي وجوبه.

ويؤيده صومه عليه السلام لرمضانات ثلاثة، مع أمره بالصدقة، بعد

(١) جواهر الكلام ١٦: ٣٤٥.

(٢) تفسير العياشي ٢: ٣٨٠.

(٣) البقرة: ١٨٤.

قابلية حل أمره على دفع توهم وجوب القضاء تعييناً، كسائر أوامره. اللهم إلا أن يقال: إن هذا الأمر غير صالح لذلك، بل أمر به مع ظهوره في الالتزام بالصيام. ومثل ذلك في غاية القوة في وجوبه تعييناً، فلا يكون ثبوت التصديق إلا من باب العزيمة، كما في الجواهر صريحاً^(١)، والله العالم.

* * *

(و) يجب الافطار (على المريض) المتضرر بالصوم (والمسافر)، وقد تقدّم حكم وجوب الافطار على المسافر. كما لا اشكال أيضاً في وجوب الافطار على المريض المتضرر بالصوم لا مطلقاً؛ للاطلاقات المنصرفة إلى فرض تضرره به، بل منها يستكشف دخل الصحة في أصل مصلحة الصوم، لا أنّ حرمة اضرار النفس مانع عن تنجز التكليف، كي يكون من باب التزام. وربما تظهر الثمرة في صورة صومه مع قطعه بعدم الضرر ثم ينكشف اضراره، فإنه على التزامه يكون صومه صحيحاً واقعاً، بخلافه على التخصيص والتعارض، فإنّ الصحة الواقعية تصير حينئذٍ من الشرائط الواقعية، ومع عدمها يقع صومه باطلاً واقعاً كما لا يخفى.

وقد حققنا أنّ الأصل في التقييدات الشرعية، ولو بلسان الأمر أو النهي الواردين في مقام بيان حقيقة الشيء وموضوعه، دخلها في أصل المصلحة الواقعية، فيكون تقديمها على المطلقات، على فرضها، بمناء التخصيص والتعارض، لا بملك الأهمية والتزام.

(و) تقدّم أيضاً - أنّ (شرائط قصر الصوم) هي (شرائط قصر الصلاة)، بل الظاهر أنّ ملازمة الافطار في السفر للقصر في الصلاة ملازمة كلية، وإن لم يكن كذلك في طرف العكس. نعم مقتضى الأصل

والعمومات هي الملازمة من الطرفين، إلّا ما خرج، وشأن هذا الأصل هو المرجعية عند عدم الدليل على المخالفة.

* * *

(والشيخ والشيخة مع عجزهما يتصدّقان عن كل يوم بمد، وكذا ذوالعطاش، ويقضي مع البرء) على المشهور. والأصل فيه صحيح ابن مسلم: «الشيخ الكبير والذي به العطاش، لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان، ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمد من الطعام، ولا قضاء عليهما، وإن لم يقدرأ فلا شيء عليهما»^(١).

وبالمناط يتعدى إلى الشيخة أيضاً، وينزل ما في ذيله أيضاً على صورة بقاء مقتضى الافطار فيها غالباً، وإلّا فع البرء عن مثل هذا المرض بين رمضانين لا إشكال في انه يجب قضاؤه؛ للعمومات.

نعم في نفي وجوب القضاء بالبرء بعد مضي رمضانين كلام، مبني على كونها من مصاديق المرض، أو التعدي في نفي القضاء إلى كل عذر، وإلّا فيشكل نفيه مع عمومات وجوب القضاء حينئذٍ، وظاهر اطلاق المصنف هو الوجوب بالبرء المزبور، ولا يخلو عن وجه، كما أشرنا سابقاً، بعد التشكيك في صدق المرض عليهما.

وفي ذيل الصحيحة: «ان لم يقدرأ حتى عن الفدية فلا شيء عليهما»، وهو كذلك؛ لاناطة التكليف بالقدرة.

وفي الشرايع: ان أطاقاه بمشقة كقراه^(٢). وفيه نظر؛ لعدم قصور في دليل نفي الحرج الزائد عن مقدار مقتضى التكليف، فيلحق صور مشقته بعدم

(١) وسائل الشيعة ١٤٩:٧ باب ١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث ١.

(٢) شرائع الاسلام ١: ١٩٩.

قدرته. ثم أنّ في بعض النصوص: «يصوم عن الشيخ ولده»^(١)، وهو محمول على الندب؛ لعدم عامل بوجوبه كما في الجواهر^(٢)، فيشكل حينئذ اعتبار سند هذه الفقرة، لشبهة اعراضهم عنها، فتدبر.

* * *

(والحامل المقرب، والمرضة القليلة اللبن تفطران وتقضيان مع الصدقة) عن كل يوم بمد إذا أضربها الصوم، أو أضربها الحمل؛ لعموم نفي الضرر ونفي الحرج. وفي الصحيح التصريح بذلك، مع اشتماله على الصدقة بالمد لكل يوم، والقضاء لكل يوم^(٣)، وإطلاق النص يشمل ما كان لخوف الضرر على الولد أو للخوف على نفسها. ودعوى وجوب الفدية للخوف على الولد فقط، من جهة انصراف النص إليه، منظور فيها.

* * *

(ولومات المريض في مرضه استحب لوليه القضاء عنه)، وفي الجواهر أسنده إلى الأصحاب^(٤). ولكن لم أر مستنداً له، بل في النص: عن امرأة مرضت في شهر رمضان، وماتت في شوال، فأوصتني أن أقضي عنها، قال: «هل برئت من مرضها؟»، قلت: لا، ماتت فيه. قال: «لا يقضى عنها، فإن الله لم يجعله عليها»، قلت: فاني اشتبهت أن أقضي عنها، وقد أوصتني بذلك، قال: «كيف تقضي عنها شيئاً لم يجعله الله عليها؟ فإن اشتبهت أن تصوم لنفسك فصم»^(٥).

(١) وسائل الشيعة ٧: ٢٤٠ باب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان.

(٢) جواهر الكلام ١٧: ٢٤٠.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ١٥٣ باب ١٧ من أبواب من يصح منه الصوم حديث ١.

(٤) جواهر الكلام ١٧: ٢٣٠.

(٥) وسائل الشيعة ٧: ٢٤٢ باب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ١٢.

ولا يخفى أنّ ذيل الرواية ظاهر في اهداء الثواب، لا النيابة من قبل نفسه كما في الجواهر^(١).

وحينئذٍ فهذه الرواية صريحة في عدم مشروعية القضاء عنه، الساري مناطها في الولي أيضاً. ولعله لذا استشكل فيه سيد الأعلام في حاشيته على الكتاب، وألغى هذا الفرع استاذنا العلامة من تكملة.

* * *

(ولومات بعد استقرار الصوم، أو) كان (الفوات بسفر وغيره، قضى الولي).

وظاهر العبارة كون الفوت بالسفر-ولو قبل الاستقرار، بل وغير السفر من سائر الأعذار غير المرض، بقريئة تخصيص نفي الوجوب في العبارة بالمرض-موجباً للقضاء. والظاهر أنّ الأخير خلاف النص والفتوى؛ لصريح النصوص بعدم القضاء في غير السفر من المرض والحيض وأمثال ذلك.

ولعله من جهة ذلك ألغى استاذنا العلامة أعلى الله مقامه من تكملة لفظ «غيره»، واقتصر في العبارة على خصوص السفر؛ للنصوص المستفيضة بثبوت القضاء فيه دون غيره من سائر الأعذار، فراجع.

وربما يوهم حمل ما دل على ثبوت القضاء في الموت في السفر على الاستحباب، للتعليل في المرسلة لقضاء الولي بأنه قد صحّ أي المريض، فلم يقض ما وجب، ففهومه انه لا يجب عليه قضاء ما لم يجب عليه، وفي الرواية السابقة: «كيف تقضي عنها شيئاً لم يجعله الله عليها».

وفيه منع عدم جعل القضاء عليه وضعاً، حتى مع عدم قدرته على الإقامة، فلا يشمل المقام إلا بالمصادرة، ومنع مقاومة المفهوم السابق للصحاح السابقة،

فلا وجه لرفع اليد عنها، كما لا يخفى.

* * *

(وهو) أي الولي (أكبر أولاده الذكور)، ويكون ذلك عليه (واجباً) على المشهور في القيود الثلاثة.

ويدل على الأخير رواية حفص ومرسل حماد من قوله «يقضي أولى الناس بميراثه»، قلت: وإن كان أولى الناس بميراثه امرأة؟ قال: «لا، إلا الرجال»^(١).

ومن اطلاق الأولوية ربما يستفاد «من كان مستحقاً للجبوة»، وهو منحصر بالولد الأكبر.

بل ويؤمى إليه أيضاً ما في خبر أبي بصير بعنوان «أفضل أهل بيته»^(٢)، إذ الأفضل في المقام هو الأفضل من حيث استحقاقه من تركة الميت، وهو الولد الأكبر؛ لما عرفت.

وفي المكاتبه: «أكبر ولديه» على نسخة^(٣)، ولكن في الجواهر في نسخة أخرى: «أكبر وليه»^(٤)، وحينئذٍ فرما يستفاد منه قيد الأكبرية وإن لم يدل على اعتبار الولدية.

هذا كله مع أن ثبوت القضاء على الولد الأكبر اجماعي، وإنما الاشكال في ثبوته على الغير ولو عند عدمه، والأصل - مع اجمال الأدلة - يقضي بنفيه. وتوهم ان اطلاق الأولى لغير حال وجود الولد، يقتضي وجوبه على الأولى به من سائر المراتب، ولو من النساء، أو لا أقل من الرجال.

(١) وسائل الشريعة ٧: ٢٤١ باب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ٥ و ٦.

(٢) وسائل الشريعة ٧: ٢٤٢ باب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ١١.

(٣) وسائل الشريعة ٧: ٢٤٠ باب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ٣.

(٤) جواهر الكلام ١٧: ٤٠.

مدفوع بأنّ ذلك فرع اطلاق الأولى لكل طبقة، وإلّا فمع احتمال اختصاصه بمستحق الحبوة، لا يبقى مجال لاطلاق الخطاب لحال عدم موضوعه، فلا يكاد يمكن حينئذٍ الاستفادة الحكم لغير الولد من سائر الطبقات بالاطلاق الحالي، خصوصاً مع التخصيص بالولد حال وجوده. فما في بعض الكلمات من التفصيل المزبور، خالٍ عن الشاهد، خصوصاً مع الالتزام بانتهاء الأمر إلى النساء، مع عدم الذكور، إذ النصين السابقين يدفعانه، وشاهدان على خلافه.

* * *

ثم إنّ مقتضى اقتضاء اطلاق الأولية تخصيص الأولى بمستحق الحبوة، وهو يوجب عدم وجوب القضاء عن الأم؛ لعدم أولويته منها بالنسبة إلى أولادها الصغار، فينحصر المقضى عنه بالأب. وإلى ذلك يشير ما في كلام بعض الأعاضم، من أنّ القضاء بازاء الحبوة. وحينئذٍ لا مجال للتمسك باطلاق «الميت» في طرف المقضى عنه، على وجه يشمل الأم، كيف ولو أغمض عما ذكرنا من اختصاص «الأولى» بمستحق الحبوة، يقتضي شمول اطلاق الميت لغير الأم من كل مورث، وهو باطل جزماً. بل ربما يكون ذلك موجباً لاجمال الرواية بالاضافة الى المقضى عنه، فالأصل يقتضي عدم الوجوب إلّا فيما ثبت.

ولكن الانصاف منع الاجمال، وظهور اطلاق «الأولى» بخصوص مستحق الحبوة عن يقضى عنه، وهو مختص بالولد الأكبر بالقياس إلى أبيه لا أمه.

وأضعف من الوجه المزبور في التعدي إلى الأم ما في رواية أبي حنزة الواردة في القضاء عنها بقوله: «أما الطمث والمرض فلا، وأما السفر فنعم»^(١)، إذ

(١) وسائل الشيعه ٢٤١: ٧ باب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ٤.

الظاهر منها كونه في مقام بيان مشروعية القضاء لا وجوبه، كي يخلص بالاجماع على ولده الأكبر، مع وجوده.

وأضعف منه ما في رواية أخرى مشتملة على وصيتها^(١)، إذ لا دلالة فيها على أنّ الموصى إليه كان ولدها الأكبر، فالرواية غير دالة على الوجوب على الولد الأكبر أولاً وبالذات.

وعليه فلا وجه لما يستند إلى المعظم من وجوب القضاء عن الأم، ولقد أجاد ابن ادريس حيث أنكر ذلك^(٢) وإن كان في اسناده ذلك إلى مذهبنا اشكال ظاهر، وفي المختلف نسب هذه النسبة إلى جهله^(٣).

* * *

وعلى أي حال لا فرق في وجوب القضاء على الولي المزبورين ما تجزئ عنه الصدقة وبين ما لا تجزئ، وما في صحيح ابن بزيغ من الاجتزاء بالصدقة بل هي أفضل^(٤)، غير معمول به، إلا ما عن المرتضى رحمه الله على المحكي^(٥). وفي كفاية هذا المقدار لجبرها مع مخالفة المعظم لها بل المشهور، الكاشف عن عدم اعتنائهم بالنص المزبور نظر.

وحينئذ فالأصل البراءة عن الصدقة، ولو في ظرف اختياره ترك الصوم. وأصالة حرمة التصرف في مال الورثة، خصوصاً لو كانوا صغاراً.

وما في رواية ابن مريم من قوله: «إن لم يكن له مال تصدق عنه عليه»^(٦)

(١) وسائل الشريعة ٧: ٢٤٢ باب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ١٢.

(٢) السرائر: ٩٣.

(٣) المختلف: ٢٤٣.

(٤) وسائل الشريعة ٧: ٢٤١ باب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ٧.

(٥) الانتصار: ٧٠.

(٦) وسائل الشريعة ٧: ٢٤١ باب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ٧.

فختل المتن؛ اذ في نسخة أخرى «صام عنه وليه»، فلا دليل على الاجتزاء بالصدقة بدل الصيام، فالأصل يقتضي التعيين وعدم جعل البدل، كما لا يخفى.

* * *

(ولو كان وليان تحاصاً) وتقاسماً، خلافاً لابن ادريس حيث التزم بالسقوط^(١)، ولبعض آخر حيث ذهب إلى كونه بينهما بنحو الكفاية، مع احتمال القرعة، وفي الشرائع: التردد في التقاسم المزبور^(٢).

ومبنى المسألة: أنّ القضاء الثابت على «الأولى» إن كان المراد الأولى على الإطلاق، فلا يشمل صورة التعدد، فيصح ما عن ابن ادريس. وإن كان المراد منه مَنْ لم يكن أولى منه فيشمل فرض تعدده.

وحينئذٍ، فإن كان ذلك من باب اثبات الحكم على صرف وجود الطبيعة، فلا محيص عن الالتزام بالوجوب الكفائي. وإن كان من باب الطبيعة السارية، فيصير نظير التشريك في الأوقاف، فلا بد من التحاص والتقسام. كما انه لو كان ذلك من باب اثبات الحكم على الطبيعة المهمة فلا محيص عن القرعة؛ لأنه لكل أمر مشكل.

والانصاف منع الاهمال في القضية، فلا اشكال في المسألة من تلك الجهة، كي ينتهي الأمر فيها الى القرعة. كما انه لا مجال للحصر في الأكبر على الإطلاق، بل مناسبة القضاء للأولوية، حتى من حيث استحقاق الحبة، ثبوته لمستحقها، وهو من لم يكن أكبر منه، لا الأكبر بقول مطلق، كي لا يشمل المقام. كيف ومثل هذا اللسان أيضاً في باب الحبة، ولم يتوهم أحد

(١) الشرائع: ٩٣.

(٢) شرائع الاسلام ١: ٢٠٤.

تخصيصها بصورة الوحدة، اذن فالأمر يدور بين فحوى الاطلاق.

فنقول ان طبع الاطلاق أولاً وبالذات في كل مقام، وإن كان يقتضي موضوعية صرف وجود الطبيعة، إذ جهة السريان أيضاً قيد زائد، إلا أن مناسبة الأولوية باستحقاق الحبة لتحمل القضاء، يوجب الاطلاق بنحو السرية، ولازمه ليس إلا التشريك، كما لا يخفى فافهم وتدبر.

* * *

تنبيه: لا يخفى أن جملة من الأخبار في باب القضاء عن الميت مختصة بقضاء رمضان، ولكن في صحيح ابن البخاري: في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام، قال: «يقضي عنه أولى الناس به»^(١). واطلاقه يشمل مطلق الواجب عليه ولو لم يكن بعنوان القضاء، كالنذر المطلق أو الكفارة.

ثم إن اطلاق الدين على ما فات الميت من صلاة وصيام - كما في الرسالة المشتملة على «أن دين الله أحق بأن يقضى»^(٢) - يقتضي جواز التبرع من غير الولي، بلا منافاة مع وجوبه على الولي، غاية الأمر باسقاط الغير يسقط الوجوب عنه، كسقوط وجوب تطهير الثوب بتطهير الأجنبي إياه، وكسائر الديون المالية من تلك الجهة. ولا ضير في ارسالها بعد جبرها بعمل المشهور، خلافاً للمدارك في استشكله لأمثال ذلك^(٣).

كما ولازم مشروعية صدوره عن الأجنبي، جواز وقوع الاجارة عليه، فيسقط عن الولي بعد اتيان الأجير، لا بمجرد الاجارة. فلو أقدم هو تبنى الاجارة بلا محل فتبطل. فلو أقدم مع العلم بالبطلان لا يستحق الأجير؛ لعدم شمول اطلاق العقد لهذه الصورة. فلا يكون المقام حينئذٍ من صغريات

(١) وسائل الشريعة ٢٤١:٧ باب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ٥.

(٢) رواه الشهيد في الذكري: ٧٥ عن كتاب غياث سلطان الورى للسيد ابن طاووس، والبخاري في

(٣) مدارك الأحكام ٦: ٢٢٨.

استحقاق الأجير مع اتيان أجرة المثل في الاجارة الفاسدة، إذ هو إنما يتم في صورة شمول اطلاق العقد للعمل. وإنما قصوره في تأثيره؛ لعدم الامضاء من الشرع، لا مثل الذي يكون فساد الاجارة لانتفاء موضوع العقد، من براءة ذمة الميت بالعمل.

ومن هنا ظهر وجه عدم استحقاق الأجير لو أتى به مع جهله باتيان الولي، فإنه أيضاً من صغريات ما لواقى العمل بخيال أمر غيره، أصلاً أو اطلاقاً، وانكشف خلافه، إذ العمل حينئذٍ مستند الى اشتباه نفسه، لا إلى تسبب غيره بعقد أو بأمر، كما هو ظاهر. وتنقيح الكلام في هذه الجهات موكل الى محله، والله العالم.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر ما في كلام المصنف: (ويُقضى عن المرأة) ونسب الى المعظم أيضاً، خلافاً لابن اديس^(١). وقد عرفت عدم وفاء دليل بمقالتهم.

(ولو كان الأكبر انثى فلا قضاء) عليها مع وجود الذكر ولو كان أصغر بلا اشكال، وعلى الخلاف مع عدمه.

* * *

(ويتصدق من التركة) بدل الصيام (عن كل يوم بمدة)، وظاهر المصنف بل صريحه وجوبه تعييناً، كما هو المشهور. وفي النجاة: تقوية التخيير بين القضاء والصدقة، ولعله لاطلاق التخيير المستفاد من الصحيحة المشتملة على تخيير الولي بين الصيام والصدقة^(٢)، بعد إلغاء خصوصية الولي في دخله في الحكم، فيشمل التخيير حال فقدته أيضاً.

(١) السرائر: ٩٣.

(٢) وسائل الشريعة ٢٤١: ٧ باب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ٧.

وحينئذٍ لا إيراد على الرواية إلاّ اعراض الأصحاب عنها، إذ لازم الأخذ بالاطلاق كون ثبوت الحكم حال وجود الولي بالأولى، وهو كما ترى معرض عنه لديهم.

وقد يستدل للمشهور باستفادة البدلية من خبر الوشاء الآتي^(١)، بل ومن الصحيحة التي مرت في تخيير الولي بين الصيام والصدقة، وفي خبر أبي مريم المتقدم تقديم الصدقة على الصيام مع القدرة، وما ورد من بدلية الصدقة عن قضاء صيام الثلاثة الأيام، إما مطلقاً أو عند المشقة، بضم ما دل على سقوط القضاء مع فقد الولي^(٢)، فيبقى وجوب بدله بحاله.

وفيه: أنّ مثل هذه النصوص، بين ما هو مطروح باعراض الأصحاب كالصحيحة وخبر أبي مريم، وبين ما لا يدل على التخيير المطلق كخبر الوشاء، إذ غايته بدلية التصدق عن الشهر الأول لا الشهرين، كي بضم ما دل على سقوط الشهرين مع فقد الولي يتعين الصدقة عنها، وبين ما لا عموم فيه كي يشمل حال الموت وفقد الولي كأخبار بدلية الصدقة عن صيام الثلاثة.

هذا مضافاً إلى انه على فرض دلالتها على البدلية مطلقاً، لا دليل لنا يقتضي سقوط القضاء عند فقد الولي عن غير النساء، إذ غايته تخصيص الوجوب بالأولى. وهو لا يقتضي المفهوم، خصوصاً بالنسبة إلى حال فقده، فلازمه الأخذ بظهور التخيير في هذه الصورة، كما هو مرام الجواهر^(٣). فالأولى حينئذٍ منع تمامية سند روايات التخيير، لبعد حملها على صورة فقد الولي، مع أنّ موردّها فرض وجوده، بعد الجزم بعدم العمل باطلاق التخيير، حتى مع وجود الولي، وعليه فالأصل براءة ذمة غير الولي عن مثل هذا التكليف.

(١) وسائل الشيعة ٧: ٢٤٤ باب ٢٤ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٢٤٣ باب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان.

(٣) جواهر الكلام ١٧: ٣٣.

ثم على فرض ثبوته، فلا شبهة في توجه التكليف -بمقتضى الاطلاق- إلى من له السلطنة على التصرف في مال الميت، وهم الورثة بلا احتمال دخل نظر الحاكم فيه. كما أنّ مقتضى الاطلاقات كون الصدقة من مال الميت، لا في ذمة الوارث من مالهم، ولا ديناً على الميت، بل ماله الخارجي مورد هذا التكليف؛ لعدم مساعدة الدليل بأزيد من ذلك.

وحينئذٍ يشكل مزاحمته مع سائر الديون، بل وتقديمه على الارث والوصية، لولا دعوى اطلاق ما في كلماتهم من تقديم واجباته المالية على مثل ذلك، وفيه تأمل.

* * *

(ولو كان عليه شهران قضى الولي شهراً وتصدق من مال الميت عن آخر)، وظاهر اطلاقه عدم الفرق في الإبدال بالصدقة بين الشهر الأول والثاني. وفي خبر الوشاء تخصيص الصدقة بالشهر الأول والصوم بالثاني^(١). ولكن يمكن حمل أمره بالصدقة على دفع توهم تعيين الصوم، فيتخير بينهما. كما انه -بقرينة فهم الأصحاب- حملت الرواية على بدلية الصدقة عن أحد الشهرين، والغاء خصوصية الشهر الأول.

لكن الانصاف أنّ هذا المقدار من مخالفة الرواية لفتوى الأصحاب يشكل الاتكال على مثلها، في قبال ما دل على وجوب صوم الشهرين على الولي، بمقتضى الاطلاقات. ولعله لذا ذهب استاذنا العلامة أعلى الله مقامه في تكملة الى وجوب قضائهما على الولي، خلافاً للجواهر من الأخذ بالرواية على ما ذكرنا فيها من التوجيه^(٢)، فتدبر.

(١) وسائل الشيعة ٢٤٤:٧ باب ٢٤ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ١.

(٢) جواهر الكلام ٧٩:١٧.

نعم هنا مطلب آخر، وهو انه لو كان الواجب على الميت صيام شهرين، ففي تكملة الاستاذ: يتخير الولي بين الصيام والعتق والاطعام من مال الميت، لكن على المشهور: له اختيار تبديل شهر من الصيام إلى الصدقة لو اختارها؛ لأن اطلاق دليل البدلية شامل للموجب المعين والمخير والموسع والمضيق، كما لا يخفى. ولازمه ثبوت العدلين عليه أيضاً بنحو التخيير، خصوصاً مع كونها من الواجبات المالية، الثابتة في مال الميت، مقدماً على الارث والوصية، غاية الأمر بنحو التخيير لا تعييناً.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

تم في يوم الجمعة، الثاني والعشرين من ذي القعدة الحرام، سنة أربعين بعد الثلاثمائة بعد الألف من الهجرة، على يد الأقل ضياء الدين العراقي.

(الباب الخامس)

(في الاعتكاف)

(وهو اللبث للعبادة) في أمكنة مخصوصة، بمعنى التعبد بنفس اللبث، لا مقدمة لعبادة أخرى، حتى الصوم المعتبر فيه بظاهر قوله: «لا اعتكاف إلا بصوم»^(١). وفي دلالاته على خروج الصوم عن حقيقته نظر، نعم ربما يستفاد ذلك من تعليق الحكم على نفس عنوان الاعتكاف، كما في الآية الشريفة: «وأنتم عاكفون في المساجد»^(٢)، إذ الظاهر منه إرادة معنى نفس العنوان، غاية الأمر زيدت فيه خصوصيات وقيد خارجة عن حقيقته.

ويشترط في صحته ما يشترط في صحة العبادة عموماً، من العقل، والبلوغ على وجه، لا على المختار من المشروعية.

وكذلك يعتبر فيه الايمان، والخلو من الحيض والنفاس، ولو من جهة عدم اجتماعهما مع اللبث في المسجد وصحة الصوم.

وحينئذٍ ففي اعتبار الطهارة من الأمور المزبورة في أصل هذه العبادة، في عرض اعتبار الصوم نظر وإن لم يكن في البين أيضاً أصل ينفيه؛ للجزم

(١) وسائل الشيعة ٣٩٨:٧ باب ٢ من أبواب الاعتكاف حديث ٣.

(٢) البقرة: ١٨٧.

باعتبارهما. ولو من جهة مانعتهما عن الصوم، بل وظاهر الكلمات أيضاً لا تدل على أزيد من ذلك.

ويعتبر فيه النية المعروفة في سائر العبادات، من القرية والخلوص اجماعاً. وفي الاجتزاء باتصال النية بالليل، فرع دخول الليلة الأولى فيه. وإلا فعلى فرض كون الشروع فيه من طلوع الفجر بقرينة كونه ثلاثة أيام فما زاد، المنصرف الى الملحق بها، لا السابقة عليها، يشكل اعتبار النية من الليل.

ولئن أغمض عن ظهور ما ذكرنا في بدوية الفجر، فلا أقل من الشك، فيشكل نية ادخال الليل في الاعتكاف. بل ولا دليل على كفاية التبيت في صحته، بل يحتاج إلى مقارنة النية ببدوه، ولو ببقاء نيته السابقة، المتعلقة بعمله، بناءً على التحقيق من كون النية هي الداعي لا الاخطار حين الشروع. نعم ربما يظهر من كلماتهم -فيمن نذر اعتكاف شهر- دخول الليلة الأولى من الشهر فيه، فيكشف ذلك عن صلاحية وقوع الليلة السابقة فيه، فله حينئذ ادخال هذه الليلة في اعتكافه. بل بمثل هذا الاتفاق يحمل ما في كلماتهم من الثلاثة بما زاد على الزائد من اليوم ولو بليلة سابقة. بل وبناءً على ذلك أمكن قصد الاعتكاف في نصف اليوم الذي صام فيه، مستمراً إلى ثلاثة أيام تامة، إذ لا خصوصية لليلة في ذلك، بل الاطلاقات في كلماتهم شاملة له، بعد الجزم بعدم خصوصية للزيادة اللاحقة في الثلاثة، بقرينة ما عرفت في أول ليلة من الشهر المنذور.

وأيضاً يعتبر فيه التعيين، عند تعدد الواجب عليه بنذر وشبهه، ولو لم نقل باختلاف الحقيقة، بل الوفاء بالنذر منوط بقصده، كما تقدّم في أول كتاب الصوم.

وفي جواز تفريق النية وجه للبراءة عن الأزيد عن اعتبار قرينة العمل بجميع اجزائه، نعم يشكل التفريق بقصد استحباب كل يوم مستقلاً؛ لظهور

كونه عبادة واحدة، محكومة بحكم واحد، غاية الأمر في اليوم الثالث يتأكد طلبه إلى حد الوجوب، وذلك لا ينافي ارتباطية العبادة في الطلب، كما لا يخفى.

وفي مشروعية النيابة فيه عن الأموات -فضلاً عن الأحياء- نظراً لعدم احرار قابلية التسبب، كي يشمل دليل النيابة. فيلغى به قيد المباشرة، وقد صرح بالاشكال المزبور بعض من أثق بتتبعه في الكلمات، خلافاً للجواهر، الملزم بمشروعية النيابة فيه عن الحي فضلاً عن الميت^(١). وعهدة اثباته عليه، بعد عدم صلاحية اطلاق دليل النيابة -على فرضه- لا ثبات قابلية المحل له. ولذا قلنا بأن الأصل في العبادات عدم صحة النيابة إلا ما ثبت باجماع أو سيرة، ومع اشكال المتبع المزبور لا يبقى لنا مجال للفتوى بالمشروعية.

اللهم إلا أن يقال: انه يظهر من جملة من اطلاقاتهم، في وجوب قضاء الولي ما فات الميت من الصوم الواجب، الذي منه ما لو وجب عليه صوم الاعتكاف بعد صوم اليومين الأولين فتركه، فإنه حينئذٍ يجب عليه قضاؤه، بايجاد ثلاثة اخرى، مقدمة لما عليه من الصوم الواجب.

ومقتضى الكلية المزبورة وجوب قضاء ما فات الميت، ثم يتعدى منه إلى النيابة على الحي أيضاً، بعدم القول بالفصل، بل وإلى النيابة عن اعتكافه ندباً أيضاً، قبل استقرار وجوبه.

وتوهم أنّ وجوب الصيام غير مرتبط بوجوب الاعتكاف على الولي، منظور فيه، بأن الظاهر من تلك الكلية ثبوت وجوب الصوم على الولي بنحو وجوبه على الميت. وحيث كان وجوبه عليه وجوباً مقدمياً، فثبوت هذا المعنى على الولي ملازم لثبوت ذبها، فيجب عليه الاعتكاف المزبور بالفحوى، ومع عدم

الفصل يتعدى إلى الاعتكاف الندي أيضاً.

هذا، لكن الانصاف منع الاطلاق في الكلية المزبورة بالنسبة الى ما وجب عليه مقدمة لوجوب غيره، وعلى فرضه يمنع عدم الفصل بين ما فات عنه واجباً أو مندوباً، بل ومنع الملازمة بين الحي والميت، فاثبات الكلية - التي هي مدعى النجاة والجواهر^(١) - في غاية الاشكال. وقد نسب الجواهر هذا الاشكال إلى حاشية شيخه، فراجع.

* * *

ويعتبر في صحة الاعتكاف وقوعه (في مسجد مكة، أو مسجد النبي صلى الله عليه وآله، أو جامع الكوفة، أو البصرة خاصة)، وظاهره - بل صريح القيد - عدم الجواز في غيرها، ولعل نظرها إلى جملة من النصوص المقتصر فيها على المساجد الأربعة^(٢).

ولكن في بعض النصوص الاجتزاء بكل مسجد تنعقد فيه الجماعة، وإن لم يكن من جوامع البلد، فضلاً عن المساجد الأربعة. وذلك مثل ما في صحيحة ابن سنان^(٣)، وصحيحة الحلبي من قوله: «أو مسجد من مساجد الجماعة»^(٤). وبمثل ذلك ترفع اليد عما اقتصر فيه بالجامع أو بالمساجد الأربعة، بالحمل على مراتب الفضيلة.

نعم ظاهر «مسجد الجماعة» فعلية التلّس فيه، ولا يكفي فيه مجرد انعقاده فيه سابقاً، مع عدمه فعلاً لمهجوريته أو لجهة أخرى.

(١) جواهر الكلام ١٧: ١٦٣.

(٢) وسائل الشريعة ٤٠٠: ٧ باب ٣ من أبواب الاعتكاف.

(٣) و(٤) وسائل الشريعة ٤٠٠: ٧ باب ٣ من أبواب الاعتكاف حديث ٣٥١.

وبمثل هذا التعميم أيضاً سلكنا في حاشية النجاة، خلافاً له حيث اختار مجرد الجامع. ووافقه استاذنا العلامة في تكملة. والعمدة فيه الوثوق بسند الصحيحين وعدم احراز اعراض المشهور؛ لاحتمال اختيارهم في الجمع حل المطلق على المقيّد، لا حل المقيّد على الفضيلة، تحكيماً للاطلاق. وحينئذ لا وهن في سندهما، فيؤخذ بهما ويجمع بينهما وغيرهما، ولو على خلاف المشهور، كما لا يخفى.

وحينئذ فمع تعدّده يتخيّر في الاعتكاف في أي واحد، ولا يصح عقد اعتكاف واحد في مسجدين مع الفصل الحائل بينهما، ولا بأس مع اتصالهما عرفاً.

وتوهم الانصراف إلى مسجد واحد ممنوع، ولو بعذر المكث في محل النية، ففي بطلان الاعتكاف أو البناء في محل آخر، وجهان، من عموم حلية ما اضطروا إليه، ومن أنّ وجوب الاتمام تضييق، لا تصلح الأدلة المزبورة -الواردة في مورد الامتنان- لرفع مثله، فتأمل.

ويجزئ العكوف فيما يصدق انه مسجد، لا مطلق ما يحسب انه من المسجد. ومع الشك فأصالة عدم المسجدية جارية، إلّا مع قيام الشيع المفيد للاطمئنان. وفي كفاية ظنه اشكال، كالاحتياج إلى خصوص العلم؛ لأنه خلاف السيرة، كما أنّ الاكتفاء بالبيئة ظاهر؛ لعموم دليلها في الموضوعات. وفي الاكتفاء بالخبر الواحد تردد، بل الأقوى خلافه؛ لأنّ الظن لا يغني عن الحق شيئاً.

ويلحق بالبيئة حكم الحاكم المسبوق بالحكومة، ولو حسبية. ومع عدم سبقه ففيه اشكال، لولا استفادة سماع الحكم في أمثال هذه الأمور النوعية من دليل سماع الحكم في الهلال. ومنه تحريم الحاكم اموراً راجعة الى حفظ

نظام النوع، غير الراجع الى شخص دون شخص، كتحريم استعمال الدخانيات الصادر من بعض أركان العصر وأعظمه، ولا تكون مسجدية مكان أيضاً إلا من هذا القبيل فتأمل. فلا يعتكف عند قبر مسلم عليه السلام وهاني، الخارجين عن المسجد، ولا في الخانات المعمورة في أطراف مسجد الكوفة.

ولو قصد الاعتكاف في محل خاص من المسجد لا يلزمه ذلك المكان إلا مع وحدة المطلوب، ولو خصصه الولي الشرعي للمسجد لا يتعدى عن اذنه. ولو اعتكف في مكان باعتقاد المسجدية فبان خلافه يبطل عمله، ولو بان عدم اذن الولي لا يبطل؛ لأنه كإباحة المكان من الشرائط العلمية، عند عدم التقصير في حكمه.

ولا يلحق بالمساجد في هذا الحكم المشاهد المشرفة، ولا ما اتخذته المرأة من بيتها مسجداً لها، ولو مع عقد الجماعة منهن فيها؛ لعدم وفاء دليل التنزيل لاثبات مثله، مع انه في منزلة مطلق المسجد، وليس ذلك من آثار مطلقه، كما لا يخفى.

(و) إذ قد عرفت ان الاعتكاف بنفسه عبادة، فمن (شرطه النية) ولازمه اعتبار رجحانه شرعاً، فلا ينعقد إذا كان حراماً لنهي السيد؛ لأنه مملوك لا يقدر على شيء، أو لتأذي الوالدين، أو مع نهي الزوج في مورد تفويت حقه.

وأما بدون ذلك فلا دليل على شرطية اذنها، بخلاف السيد، حيث لا يعذر العبد على عمل إلا باذنه. ولا يتعدى عن موارد كراهة الصوم لنهي صاحب الضيف وغيره إلى الاعتكاف؛ لعدم ثبوت الملازمة بينها.

ولو اعتكف العبد باذن مولاه فاعتق كان له اتمام اعتكافه. وفي اليوم

الثالث يجب الاتمام. وفي وجوب الاتمام عند رجوع المولى عن اذنه نظر، بل منع لحكومة دليل «لا يقدر» على وجوب الاتمام.

اللهم إلا أن يدعى أن عدم قدرته إنما هو لسلطنة المولى على فعله، وهو فرع اطلاق دليل السلطنة، وإلا فلو قيل بأن السلطنة إنما تتعلق بفعل قابل، وإذا لم تحرز القابلية من الخارج فلا مجال لاحتراز السلطنة. وحينئذ فباطلاق دليل الوجوب، يخرج المورد عن موضوع السلطنة، بمنأى التخصيص لا التخصيص، كما هو الشأن في سائر واجباته ومحرماته.

هذا، اللهم إلا أن يقال: إن وجوب الاتمام إنما هو في ظرف صلاحية العمل للصحة، ومع النهي المزبور يكون مبطلاً، فلا يبقى موضوع لوجوب الاتمام، كما هو الشأن في رجوع مالك الأرض عن اذنه بعد دخول المأذون في صلاته، فإنه بمجرد الرجوع يبطل العمل، فلا يبقى موضوع لحزمة القطع ووجوب الاتمام، ولا يصلح في مثل هذه الموارد دليل وجوب الاتمام، المشروط ببقاء الصلاحية على الصحة، لنفي موضوع السلطنة، إذ موضوعها ليس إلا التصرفات القابلة، المحرزة في رتبة سابقة على مجيء الوجوب، ولا يعقل أن تبقى هذه القابلية بكتاب وجوب الاتمام المشروط بالقابلية المزبورة، إذ من البديهي أن كل خطاب مشروط لا يصلح أن يحفظ شرطه، كما لا يخفى.

وهذه هي النكته الفارقة بين أمثال المقام، وبين الواجبات المطلقة، والمحرمات كذلك، فإنه باطلاق خطابها يخرج المحل عن قابلية تعلق السلطنة، كما لا يخفى.

* * *

هذا، (و) من شرائطه (الصوم) بمعنى وقوعه في حال الصوم بلا احتياج إلى قصد كونه للاعتكاف، ولو للأصل. بل واطلاق «لا اعتكاف إلا

بصوم»، ولازمه عدم الفرق بين كون صومه لنفسه أو لغيره، لولا انصراف الاطلاق إلى الأول، كما هو الشأن في عمل أم داود.

وحينئذٍ فيصح الاعتكاف الواجب في الصوم المندوب، وكذا العكس. وحينئذٍ فلا يصح الاعتكاف في زمان لا يشرع فيه الصوم، ولونداً. ولا بأس باعتكاف المسافر؛ لمشروعية الصوم الندي في حقه، فلا ينافيه وجوبه في اليوم الثالث، المستتبع لوجوب صومه، مقدمة، لولا دعوى عدم مشروعية مطلق الصيام الواجب، إلا ما تعلق النذر بخصوصية السفر، فيجب حينئذٍ قصد اقامته، مقدمة لا تمام اعتكافه.

* * *

(و) يعتبر (ايقاعها ثلاثة أيام فما زاد)، فلا يكون أقل من ثلاثة أيام، بلا اشكال نصاً وفتوى.

وفي خبر أبي بصير: «لا يكون الاعتكاف إلا ثلاثة أيام»^(١).

وفي آخر: «الاعتكاف ثلاثة أيام»^(٢).

وفي ثالث «من اعتكف ثلاثة فهو يوم الرابع بالخيار، إن شاء زاد ثلاثة أيام أخر، وإن شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام»^(٣).

وظاهر ذيله جواز الاقتصار على الرابعة، فصدره الموهم لعدمه محمول على من يريد اعتكافاً جديداً، وإلا فله قصد اعتكاف الأربعة فيقتصر عليها. فإن لم يقتصر عليها وأتى بالخامس فيجب اتمامه بالسادسة؛ لما يستفاد من الرواية. وسيأتي أيضاً من الكلية، في انه اذا اعتكف يومين وجب الثالث.

(١) وسائل الشيعة ٧: ٤٠٤ باب ٤ من أبواب الاعتكاف حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٤٠٥ باب ٤ من أبواب الاعتكاف حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٤٠٤ باب ٤ من أبواب الاعتكاف حديث ٣.

والمراد من اليوم - في المقام - ما يقابل الليل، فلا يجزئ التلفيق من ساعاتها بدل النهار.

كما أنّ الظاهر: ثلاثة أيام تامات، فلا يجزئ التلفيق من الساعات النهارية. ولا يقاس المقام باقامة العشرة أو بالثلاثة في أقل الحيز، إذ مناسبة الحكم لمقدار كمية الزمان أوجب التعدي من اليوم التام إلى تلفيقه، وهذه المناسبة في المقام - خصوصاً مع معهودية وقوع اعتكافه في حال الصوم، المناسب لجعل ظرفه أمد اعتكافه - غير موجودة، ولا أقل من الشك في اطلاق دليله، فيقتصر على المتيقن، فما في الجواهر من الاجتزاء بالتلفيق في المقام^(١) منظور فيه، فتأمل.

* * *

والظاهر من امثال هذه التحديدات في الأمور القابلة للاستمرار، دخول الليلتين المتوسطتين. وأما الأخيرة والأولى فلا شيء يقتضي دخولهما. لكن لا بأس بقصد الاعتكاف من الليل. بل من نصف النهار من اليوم السابق عند كونه صائماً. غاية الأمر لا يصح إلّا باتمامه ثلاثاً. كما أشرنا إليه سابقاً. وحينئذٍ فلو نذر اعتكاف يومين، بأن قصد بشرط لا، فلا ينعقد. وإلّا فلا بأس به، فيجب الثالث؛ للكلية المشار إليها، كما لا يخفى.

هذا، ولو نذر اعتكاف شهر، فلا بد أن يطبق عمله على كل ثلاثة ثلاثة فما زاد من الأربعة، وإلّا فعلى الستة أو السبعة، وإلّا فعلى التسعة أو العشرة. وهكذا كما لا يخفى. واعتبار التوالي فرع انصراف نظره إليه، وإلّا فلا بد من تتميم الشهر ولو متفرقاً.

* * *

هذا، (وهو واجب وندب، فالواجب منه ما وجب بالندب وشبهه، والندب ما تبرع به، فإذا مضى يومان وجب الثالث) على المشهور في الجملة؛ لظهور مصححة أبي عبيدة السابقة، من قوله «فهو في اليوم الرابع بالخيار- إلى قوله عليه السلام- فإن أقام يومين فلا يخرج إلا أن يتم الثلاثة»^(١).

وفي صحيح ابن مسلم: «إذا اعتكف يوماً ولم يكن اشترط، فله أن يخرج ويفسخ اعتكافه، فإن أقام يومين، ولم يكن اشترط، فليس له أن يفسخ ويخرج»^(٢). وضعف السند- على فرضه- منجبر بالشهرة، فما عن السيد من طرح النصين، والرجوع الى استصحاب بقاء نديته، معتذراً بوجود علي بن حسن بن فضال في السند، وهو فاسد العقل، منظور فيه، خصوصاً مع تصحيح بعض الأجلاء سنده بطريق آخر.

* * *

وظاهر الخبرين إفادة الكلية من وجوب الثلاثة بعد الاثنين، أيما كان، وعدم وجوب الاتمام بدخول اليوم، خصوصاً مع عدم وفاء دليل على وجوب اتمامه؛ لأنّ مثل حرمة الإبطال مختص بالصلاة الواجبة، ولا يتعدى إلى غيرها؛ لعدم الموجب وثبوت الكفارة على الجماع، يمكن أن لا يكون لإبطال الاعتكاف، بل الظاهر انه على نفس الجماع المحرم عليه، ولو من باب التكليف، بل وظاهر الأخير عدم البأس بالإبطال عند الاشتراط ولو في اليوم الثالث فضلاً عن غيره، من دون فرق فيه بين شرطه مطلقاً أو مقيداً بعروض عارض، مطلقاً أو مقيداً بكونه من ممنوعات الفسخ في نفسه، خلافاً لمن التزم

(١) وسائل الشريعة ٤٠٤:٧ باب ٤ من أبواب الاعتكاف حديث ٣.

(٢) وسائل الشريعة ٤٠٤:٧ باب ٤ من أبواب الاعتكاف حديث ١.

بالتفصيل بين التقييد بعروض العارض وعدمه، بل وعن بعضهم في هذه الصورة أيضاً التفصيل بين العارض المسوّغ للافطار وغيره. فكأن الشرط عنده لا يكون إلا مؤكداً لما هو المستفاد من نفس مجوزية العارض في نفسه. ولكن الانصاف أنّ المستفاد من أدلة الشرط أزيد من ذلك، إذ ظاهر الخبر السابق كون الشرط مجزواً بنفسه، لا أنه مؤكد لما ثبت جوازه من الخارج، كما لا يخفى.

هذا، وحينئذٍ يبقى في البين احتمال نفوذ الشرط مطلقاً، أو بشرط وجود العارض مطلقاً. وحيث إنه لا يكون للخصوصية الثانية جهة معهودية ومناسبة مع هذا الحكم، فدخلها في الحكم في غاية البعد، على وجه يمكن دعوى منع اهمال الخطاب من تلك الجهة، فاطلاقه يقتضي نفوذ الشرط بأي نحو اشترط، مطلقاً أم مقيداً بوجود عارض أو غيره. ومع التقييد لا بد أن ينتظر إلى زمان حصول الشرط في فسخه، وإلا فقبله لا مجوز للفسخ أيضاً، كما لا يخفى.

ثم إنه ليس له شرط ابطاله بما هو حرام في حال الاعتكاف كالجماع مثلاً؛ لأنه في الرتبة السابقة على بطلان الاعتكاف كان إيجاده حراماً، فكيف يصير مشروعاً كي يقبل لتعلق الشرط به كما هو ظاهر.

ثم إنّ ظاهر الأصحاب جواز هذا الشرط في ضمن نذر الاعتكاف، لكن النصوص غير وافية بذلك، إذ المستفاد منها تصحيح الشرط في ضمن قصد الاعتكاف، لا النذر.

اللهم إلا أن يكون غرضهم أنّ مثل هذا الشرط في ضمن النذر بمنزلة شرط ضمّني في عقد الاعتكاف، فيؤثر أثره، لا أنّ هذا الشرط يؤثر في حل الاعتكاف، حتى مع اطلاق نية اعتكافه، بل لو فعل ذلك كان الشرط في نذره باطلاً؛ لتعلقه بغير المشروع، وإليه مال في المدارك أيضاً^(١).

وبطلان نذره رأساً فرع كونه من باب وحدة المطلوب، وإلا فلا مقتضي لفساده.

ثم إن في وجوب اليوم الثالث بدون الشرط، أو حرمة حله وفسخه، كلام آخر. فعن العلامة الأستاذ في حاشية النجاة هو الأخير، لظهور النواهي عن الخروج والفسخ في النفسية الأصلية لا العرضية لمحض ملازمته لترك الواجب. ولكن الأصحاب فهموا وجوب الاتمام، ولعل نظرهم إلى ظهور قوله في النص السابق «ولا يخرج حتى يتم»، إذ يفهم أن الغرض من عدم الخروج اتمامه. فهو المقصود بالأصالة، لا أن المقصود ترك خروجه وفسخه، المترتب عليه الاتمام قهراً، فتدبر.

* * *

هذا، (ولا يخرج) المعتكف (عن المسجد إلا لضرورة) بلا اشكال في الحكيم؛ للنصوص المشتملة على النهي عن الخروج إلا لحاجة لا بد منها في بعضها^(١)، وإلا لجنازة أو عيادة مريض كما في آخر^(٢)، واشتمال بعضها على قوله: «لا ينبغي» لا يصلح قرينة لحمل النواهي في البقية على الكراهة.

ثم إنَّ المستفاد من استثناء تشييع الجنازة وعيادة المريض، مطلق الأعذار العقلائية، وانه في ظرف وجودها، لا مصلحة ملزمة للاتمام، لا أن جواز الإبطال كان لأهمية حفظ العذر من مصلحة الاتمام. ولكن في بعض النصوص إلا لحاجة لا بد منها، ولازمه اعتبار كون حاجته بمثابة يلزم من فوتها ضيق عليه، من لزوم حرج أو ضرر.

وحينئذٍ فالأمر يدور بين حمل اللابدية على اللابدية العرفية، التي هي أعم مورداً من فرض لزوم الحرج والضرر، أو حمل التشييع والعيادة على صورة

(١) و(٢) وسائل الشريعة ٤٠٨:٧ باب ٧ من أبواب الاعتكاف حديث ٢٥١.

اقتضاء فوتها حرجاً أو ضرراً عليه. لا يبعد الحمل الأول؛ لبعد الحمل الآخر؛ للزوم تنزيل الاطلاق على الموارد النادرة.

وعليه فالمدار- في المجوز- على صدق الحاجة، التي لا بد من انفاذها عرفاً وإن لم تبلغ حداً يوجب فوتها الضرر أو الحرج، كما هو الشأن في التشيع والعيادة بالنسبة إلى الموارد التي ينبغي منه ذلك لا مطلقاً، فإن المتعارف من أمثال هذه التشيعات كونها بمثابة لا بد من صدورهما منه، كما لا يخفى.

وحيث كان الأمر كذلك فيتعدى من الضرورة إلى كل حاجة عرفية، كما أشار إليه المصنف بقوله: (أو طاعة كتشيع) جنازة (أخ، أو عيادة مريض، أو صلاة جنازة، أو اقامة شهادة)، أو نحو ذلك.

* * *

(ومع الخروج لا يمشي تحت الظلال ولا يجلس)، وظاهره حرمة مطلق جلوسه، لولا دعوى انصرافه إلى الجلوس تحت الظلال، وفيه تأمل. وفي تكملة استاذنا العلامة أيضاً تخصيص الحرمة بالجلوس تحت الظلال.

وعمدة الوجه فيه التقيد به في بعض النصوص، وفي قبالتها النهي عن مطلق الجلوس^(١)، وحيث انه لم يحرز في المقام وحدة المطلوب، فالتقيد فرع مفهوم القيد. وإلا فالاطلاق محكم، كما هو ظاهر المصنف.

وفي الغاء خصوصية الجلوس- في الخبر السابق- إلى مطلق الكون تحت الظلال، ولو بغير جلوس تأمل. وحينئذٍ في التعدي إلى المشي تحت الظلال اشكال، فلا يستفاد حكمه من هذه الروايات، ولا مستند له حينئذٍ عدا ما في الجواهر من حكاية الاجماع^(٢)، وما عن الوسائل من قوله: «وتقدم ما يدل على

(١) وسائل الشيعة ٤٠٨: ٧ باب ٧ من أبواب الاعتكاف حديث ٣.

(٢) جواهر الكلام ١٧: ١٨٥.

عدم جواز الجلوس والمرور تحت الظل للمعتكف»^(١)، وقاعدة مساواة المعتكف للمحرم. وفي الجميع نظر، وإن كان لا مجال لترك الاحتياط أيضاً انصافاً.

(ولا يصلي) إلا بمعتكه (إلا بمكة) فإنه يجوز له أن يصلي فيها في أي بيوتها؛ لصحيح منصور: «المعتكف بمكة يصلي في أي بيوتها شاء، والمعتكف بغيرها لا يصلي إلا في المسجد الذي سماه»^(٢).
(ويستحب له الاشتراط) لما في نص أبي بصير: «وينبغي للمعتكف إذا اعتكف أن يشترط كما اشترط المحرم»^(٣).

* * *

تنبيه: متى وجب الخروج لجنابة أو نحوها، على وجه يحرم لبثه بالمسجد، بطل اعتكافه، إلا إذا لم يبق من زمان الاعتكاف في آخر اليوم الثالث إلا بمقدار زمان الخروج، فإنه حينئذ لا شبهة في خروج هذا المقدار من اللبث عن تحت اختياره. وإنما يجب الخروج لمحض الفرار عن ارتكاب زيادة اللبث، كما هو الشأن في التخلص عن الغصب.

وحينئذ فلا يكون هذا المقدار من الكون مبعداً له، فلا بأس بالتعبد به، بناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، بعد الجزم أيضاً بعدم مقدمية ترك هذا الكون لترك الكون الزائد المأمور به فعلاً. إذ من المعلوم أن ترك الزائد نقيض بقاءه، الذي هو عين حدوثه وجوداً، فكيف يعقل ترتبه على نقيض الحدوث، فليس بينها إلا التلازم مع كونها في رتبة واحدة، وإن اختلفا زماناً، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشريعة ٧: ٤١٠ باب ٨ من أبواب الاعتكاف.

(٢) وسائل الشريعة ٧: ٤١٠ باب ٨ من أبواب الاعتكاف حديث ٢.

(٣) وسائل الشريعة ٧: ٤١١ باب ٩ من أبواب الاعتكاف حديث ١.

هذا، وإلى هذه النقطة أيضاً اشار علامة الآفاق سيد الأساطين الميرزا الشيرازي أعلى الله مقامه الشريف في حاشية النجاة بقوله: اطلاق البطلان محل تأمل.

ومن هذا البيان ربما يستنتج صحة الصلاة للمتوسط في المغصوب بغير اختياره، مع كون زمان صلاته بمقدار خروجه، وإن كان يجب عليه الخروج وإيجاد الصلاة خارجها أو في اثناؤه. نعم لو كان مقصراً لا يصلح أمره بالتوبة، مع اصراره على ارتكاب الغصب الزائد، لولا تصور التبعض في توبته، فتأمل.

* * *

(ويحرم عليه الاستمتاع بالنساء)؛ لاطلاق النهي عن المباشرة في الآية الشريفة^(١)، كما هو المشهور أيضاً. وفي الجواهر: أنّ في بعض النصوص: «أما اعتزال النساء فلا»^(٢)، ولازمه عدم حرمة مطلق الاستمتاع، فتختص الحرمة بما هو المتيقن من بقية النصوص من الجماع، ولو ليلاً.

وحينئذٍ إن تم سند الرواية فهو، وإلا - ولو من جهة اعراض المشهور - فلا محيص عن الأخذ بالمطلق، لولا دعوى إنصراف المباشرة - كإتيان النساء - إلى المباشرة المعهودة، وعليه فالمسألة غير نقية عن الاشكال، والاحتياط لا يترك.

* * *

(و) يحرم عليه أيضاً (البيع والشراء)، بل مطلق الاكتساب؛ لما في صحيحة أبي عبيدة من قوله: «لا يشتري ولا يبيع»^(٣)، بناءً على التعدي منه

(١) البقرة: ١٧٨.

(٢) وسائل الشيعة ٤٠٥: ٧ باب ٥ من أبواب الاعتكاف حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٤١٢: ٧ باب ١٠ من أبواب الاعتكاف حديث ١.

إلى مطلق الاكتساب، وإن كان لا يخلو عن اشكال. وأشكل منه التعدي إلى مطلق الاشتغال بالأُمور الدنيوية كما عن بعض الأعاظم.

(و) يحرم عليه أيضاً (شم الطيب) مطلقاً، والريحان متلذذاً به؛ لما في الصحيح المزبور: «لا يشم الطيب ولا يتلذذ بالريحان»^(١).

(و) كذا يحرم عليه (الجدال) لغير اظهار الحق، وهو الممارسة في رواية أبي عبيدة من قوله: «ولا يماري»^(٢)، كما فسره في المسالك^(٣).

* * *

ثم إن ظاهر هذه النواهي المتعلق بعنوان «المعتكف» كونها نفسية، وحملها على الارشاد - كما هو الشأن في الأوامر والنواهي الواردة في بيان ماهية العبادات - إنما هو في صورة عدم القرينة على حملها على المولوية. كما هو الشأن في الجماع الموجب للكفارة على فعله، لا على ابطال الاعتكاف، كما هو ظاهر نصه. وحينئذٍ فلا قصور في ابقائها على مولويتها الأولية، بلا استفادة ارشاديتها، كما هو مختار العلامة في مختلفه^(٤).

اللهم إلا أن يقال: إن مثل هذه النواهي - نظير كثير من النواهي المتعلقة بالصائم - يفهم منها الارشاد، فكذلك في المقام. ولا ينافي ذلك أيضاً استفادة المولوية في مثل الجماع، بقرينة الكفارة أيضاً، كما لا يخفى.

* * *

(ويفسده) كل (ما يفسد الصوم)؛ لما عرفت من اشتراطه بالصوم. (ولو جامع فيه كفر مثل كفارة رمضان وإن كان ليلاً)،

(١) وسائل الشيعة ٤١٢:٧ باب ١٠ من أبواب الاعتكاف حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٤١٢:٧ باب ١٠ من أبواب الاعتكاف حديث ١.

(٣) مسالك الافهام ٦٦٦:١.

(٤) المختلف: ٢٥٥.

بلا اشكال فيه في الجملة. ويكفي فيه النصوص المستفيضة، التي منها قوله عليه السلام في معتكف واقع أهله: «هو بمنزلة من أفطريوماً من شهر رمضان»^(١).

وفي نص آخر ذلك، مع التصريح بالكفارة المعهودة لصوم رمضان^(٢). وفي ثالث «إن جامع ليلاً فعليه كفارة واحدة، وإن جامع نهاراً في شهر رمضان فعليه كفارتان»^(٣).

واطلاق النصوص يقتضي عدم الفرق بين اليومين الأولين والثالث، ولا ينافي ذلك حرمة على المعتكف، الموجب لترتب الكفارة عليه، بل ولو قلنا بمبطلية الجماع أيضاً، كانت الكفارة مترتبة على الجماع. ولازمه عدم سقوط الكفارة عند ابطاله بالجماع، حتى مع شرطه الابطال مطلقاً أم مقيداً. نعم لو كانت هذه الكفارة على ابطال اعتكافه، كان للشرط المزبور دخل في سقوطها.

فما في تكملة الاستاذ العلامة من الاستثناء المزبور، مبني على الوجه الثاني، ولازمه أيضاً عدم الكفارة إلا على الجماع في اليوم الثالث لا مطلقاً، ولكنه خلاف اطلاق المستفيضة، بل صريح بعضها ثبوت الكفارة في الليل. فيكشف ذلك عن عدم كونه للاعتكاف الواجب، إلا أن يدعي إلحاق الليل باليوم الثالث، كما هو ظاهر ما دل على انه بمضي اليومين يجب الاتمام، ولكن مع ذلك فاطلاق الليل أعم من الليلة الثالثة كسائر الاطلاقات.

نعم في التعدي عن الجماع الى سائر المحرمات نظراً لعدم الدليل، سواء قلنا بمبطليتها أو مجرمتها محضاً، فما عن البعض من التعدي الى غير الجماع من

(١) وسائل الشيعة ٤٠٦:٧ باب ٦ من أبواب الاعتكاف حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٤٠٧:٧ باب ٦ من أبواب الاعتكاف حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٤٠٦:٧ باب ٦ من أبواب الاعتكاف حديث ٣.

المحرمات نظر. نعم في التعدي إلى الاستمناء بغير الجماع وجه؛ لا مكان تنقيح المناط، وإن كان مشكلاً أيضاً.

* * *

ومن النصوص المتقدمة يظهر وجه ما أفاده المصنف بقوله: (وفي نهار رمضان تتضاعف الكفارة، و) ظهر أيضاً انه (لو أفطر بغيره) أي بغير الجماع (مما يوجب الكفارة) من جهة تعمله بالافطار يلا عذر، (فإن) كان (وجب) الاعتكاف (بالنذر المعين كفر) كفارة حنث النذر. وكذلك في أخواته من العهد واليمين، (وإلا) أي وإن لم يجب بسبب (فلا) تجب الكفارة (إلا في الثالث) عند المصنف على اشكال فيه. كما تقدّم أنّ فيه وجهين آخرين:

أحدهما: عدم الوجوب بإبطال الاعتكاف مطلقاً.

وثانيهما: عدم ثبوت الكفارة بمطلق ابطاله ولو بغير الجماع؛ لعدم الدليل. ولقد أجاد في عدم تعديّه عن الجماع.

* * *

(ولو حاضت المرأة أو مرض المعتكف خرجاً) ولو في اليوم الثالث، (وقضيا مع وجوبه)؛ لظهور الأمر في قوله: «يقضي» في الوجوب المنزل عرفاً على صورة وجوب اعتكافه تعييناً. علاوة عن عموم «اقض ما فات» الشاملة للمقام. وحيث إنّ الدليل منحصر بما يفيد إيجاب القضاء، فلا يجري في صورة نديته. وقد أجاد في الجواهر أيضاً حيث منع مشروعية القضاء في الاعتكاف المندوب، فراجع.

فرع: لو أكره الرجل زوجته المعتكفة، فلا اشكال في عدم الحرمة عليها، حتى في اليوم الثالث، مع صدق الجائها. بل يمكن ادخاله في عموم الحاجة الموجبة لإبطال الاعتكاف ولا كفارة عليها أيضاً. إنما الكلام في انه هل

يتحمل الكفارة عنها؟ كما هو الشأن في اكرائها على الافطار في نهار رمضان. فعن المحقق في شرايعه عدم اثبات التحمل^(١)، وفي الجواهر الاشكال عليه بشمول دليل التحمل في الصوم بالنسبة إلى المقام، بل قد اختار التفصيل بين الجماع في الليل فلا يتحمل، أو النهار فيتحمل^(٢).

أقول: مقتضى النصوص السابقة من أنَّ المعتكف بمنزلة من أفطر في شهر رمضان، بعموم التنزيل، اثبات أمر التحمل أيضاً. ومع الغض عنه لا دليل على وجه يتعدى إلى غير الصوم في شهر رمضان، المستتبع لثلاث كفارات في صورة الاعتكاف فيه لا أربعة، كما لا يخفى، والله العالم.

* * *

تم والحمد لله في التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ألف وثلاثمائة وأربعين هجرية، على يد الأقل ضياء الدين بن محمد العراقي عفي عن ذنوبها، آمين.

(١) شرائع الاسلام ١: ٢٢٠.

(٢) جواهر الكلام ١٧: ٢١١.

کتاب الحج

(كتاب الحجّ)

وهو لغة: العزم والقصد.
وشرعاً: عبارة عن مناسك مخصوصة، حسب ما يأتي شرح كل واحد في محله.

(وفيه أبواب) :

(الباب الأول: في أقسامه)

وهو واجب مع وجود شرائطه، ومندوب عند عدمها، بأصل الشرع.
ويكفي في الدلالة على شرعيتها كذلك من النصوص ما أورده في الوسائل في أبواب مختلفة، تارة بعنوان: استحباب التطوع بالحج والعمرة^(١).
وأخرى بعنوان: استحباب اختياره على غيره^(٢).
وثالثة بعنوان: استحباب اختيار الحج المندوب على الصدقة^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٨: ٦٤ باب ٣٨ من أبواب وجوب الحج.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٧٦ باب ٤١ من أبواب وجوب الحج.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ٧٩ باب ٤٢ من أبواب وجوب الحج.

- ورابعة بعنوان: استحباب اختياره على العتق^(١).
 وخامسة بعنوان: استحباب اختياره على الجهاد^(٢).
 وسادسة بعنوان: استحباب تكرار الحج والعمرة^(٣).
 وسابعة بعنوان: استحباب الحج والعمرة عيناً^(٤).
 وثامنة بعنوان: تأكد استحباب عود الموسر في كل خمس سنين بل
 أربع^(٥).
 وتساعة بعنوان: استحباب نية العود عند خروجه من مكة^(٦).
 هذا كله مضافاً إلى ما يستفاد من فحوى ما دل على جواز اعطاء الزكاة
 لمن يحج^(٧)، والله العالم.



والواجب منه أيضاً على أقسام، (وهي: حجة الاسلام) الواجبة بأصل
 الشرع، (وما تجب بالنذر وشبهه، وبالاستئجار، والافساد) بلا اشكال
 في شيء منها.
 وقبل الخوض في شرح الواجب بالأصالة، ينبغي الكلام في جملة
 من الواجبات العرضية، فنقول:
 منها: ما أفاده المصنف من الواجب بالنذر، وشبهه من العهد

-
- (١) وسائل الشريعة ٨: ٨٤ باب ٤٣ من أبواب وجوب الحج.
 (٢) وسائل الشريعة ٨: ٨٦ باب ٤٤ من أبواب وجوب الحج.
 (٣) وسائل الشريعة ٨: ٨٧ باب ٤٥ من أبواب وجوب الحج.
 (٤) وسائل الشريعة ٨: ٩٤ باب ٤٦ من أبواب وجوب الحج.
 (٥) وسائل الشريعة ٨: ٩٨ باب ٤٩ من أبواب وجوب الحج.
 (٦) وسائل الشريعة ٨: ١٠٧ باب ٥٧ من أبواب وجوب الحج.
 (٧) وسائل الشريعة ٦: ٢٠١ باب ٤٢ من أبواب المستحقين.

واليمين، فلا اشكال في وجوبه بذلك؛ لعموم «وجوب الوفاء بكل واحد منها»، بعد الفراغ عن مشروعية الحج ورجحانه في نفسه، كما قلنا.

كما إنه لا اشكال -بمقتضى قاعدة «عدم قدرة المملوك على شيء»- في عدم صحة نذر المملوك كسائر عقوده وايقاعاته، إذا لم يراجع مولاه. وفي إلحاق الزوجة والولد بالمملوك في ذلك نظر، من ورود النص على البطلان في الثلاثة في باب اليمين^(١)، والأصحاب ألحقوا النذر باليمين في ذلك، خصوصاً بعد اطلاق اليمين كثيراً في سائر المقامات على النذر^(٢)، فيكشف عن عمومته بالنسبة إليه. ومن أن الاطلاق أعم من الحقيقة.

والمخالف في الإلحاق المزبور موجود ذكره في الجواهر^(٣) فراجع، فلم يبق في البين إلا دعوى عدم الفصل بين المملوك والزوجة والولد، وعهدها على مدعيها، إذن فالتعدي في النذر من المملوك إلى الزوجة والولد، في غاية الاشكال، كما لا يخفى.

بل في بعض النصوص استثناء الحج من بطلان نذر الزوجة بدون اذن زوجها^(٤)، وإن أشكل التشبث به بإعراض الأصحاب عن مضمونه، إلحاقاً لهم ذلك بنذر المملوك، فالمسألة -بملاحظة عدم مساعدة النصوص للكلمات- في غاية الاشكال، والله العالم.

* * *

(١) وسائل الشريعة ١٦: ١٢٨ باب ١٠ من أبواب الايمان حديث ٢.

(٢) التهذيب ٨: ٣١٠ حديث ١١٤٩.

(٣) وسائل الشريعة ١٦: ١٩٨ باب ١٠ من أبواب النذر والعهد حديث ١.

(٤) الوسائل باب ١٥ من كتاب النذر والعهد حديث ١.

ثم إنه لو تحقق نذر الحج على وجه صحيح من المكلف، فإن كان النذر مطلقاً فيجب القيام به متى أراد، ولو فات عنه -ولو من جهة فجأة الاضطراب، بعد استقرار وجوبه- فهل يجب على وليه أن يقضي عنه من أصل ماله أو من ثلثه، أو لا يجب عليه القضاء إلا في صورة وصيته؟ وجوه بل أقوال.

أقول: الذي يقتضيه التحقيق في المقام، هو أن يقال: إن النذر -بمقتضى ظهور اللام في الاختصاص الوضعي- يوجب اختصاصاً له تعالى بالمندور فعلاً أم نتيجة، كلياً أم جزئياً، ومن المعلوم أن شأن الاختصاصات الوضعية، عند قيامها بشيء، أن يكون لمعروضها نحو وجود حقيقي أو اعتباري؛ لأن معروضاتها في اعتبار العقلاء هي الأشياء، بوصف الموجودية، ومثل هذه الصفة المأخوذة في متعلق هذه الأعراض إن لم تكن بنحو الحقيقة فلا محيص عن اعتبارها في الذمة، فالموجودات الذمية حقيقة موجودات خارجية في اعتبار المعبر في ظرف ذمته، نظير وجودها حقيقة في صندوقه.

وذلك نحو وجود آخر غير الموجودات الذهنية، التي هي صقع وجود الماهيات الكلية برمتها، ولو لم يكن في العالم ذمة ولا اعتبار شيء آخر. ولذا تتصف الكليات الذمية بوصف ذمتها بالملكية خارجاً، وليس كذلك الكليات الذهنية بوصف ذهنيها جزءاً، وذلك برهان قاطع على المغايرة.

وحيث اتضح ما ذكرنا، ظهر وجه ملازمة طروء هذه الصفات على الكليات المحضة، مع اعتبار كونها ذمية، ولازمه أيضاً انتزاع عنوان الدين عنها، إذ لا نغني بالدين إلا الكليات الذمية، متعلقة لحق الغير.

وبهذه الجهة أيضاً تمتاز الوضعيات المزبورة عن التكاليف، إذ في مرحلة تعلق التكليف بالأشياء، كلياً أم جزئياً، لا يلزم اعتبار الموجودية فيها، ولو في الذمة، فضلاً عن غيرها.

وعمدة الوجه فيه أيضاً أنّ التكاليف متعلّقة بإيجاد الماهية، لا بها بما هي موجودة، بل مثل هذه الصفة ملازمة لسقوط التكاليف، لا ثبوتها، فاعتبار الموجودية للكليات المتعلقة للتكاليف ولو في الذمة، إن لم يكن مضراً في مرحلة تعلق التكاليف، لا يكون مصلحاً جزماً. فلا مجال -في باب التكاليف- لاعتبار ذمة واعتبار وجود شيء فيها، بل التكاليف من الأول متعلّقة بالماهيات بما هي موجودة.

ولذا نقول: بأنه لا مجال لاعتبار عنوان الدينية في معروض التكاليف، كلية أم جزئية، فاطلاق الدين عليها، أو اشتغال الذمة بها، حتى في مثل حجة الاسلام إنما هو بنحو العناية، وإلا فليس معروض التكاليف من سنخ الديون، بخلاف معروض الاختصاصات الوضعية.

نعم لو بنينا على عدم اقتضاء النذر احداث وضع له تعالى، لا يبقى مجال الدينية فيها، وإنما اعتبار كونها من الديون من تبعات الاختصاص المزبور بالتقريب المذكور.

* * *

وبعد هذا ظهر أنّ مقتضى القاعدة في كلية النذور المتعلقة بالكليات، سواء الحج وغيره، كونها داخلية في الديون، نظير الأعمال الكلية في الأجير.

ولازمه حينئذٍ وجوب اخراجه من أصل المال، ولا يبقى بعد ذلك مجال توهم أنّ النذر متعلّق بالحج مباشراً، وبعد فوته لا يبقى مجال لوجوب قضائه، إذ بعد فرض صدق الدين عليه كان من تبعاته وجوب اخراج الأقرب إليه فالأقرب، بمقدار التمكن منه وفاء.

وبعد ذلك كيف يبقى مجال التشكيك في وجوب قضائه، بل ولا التشكيك في كونه من أصل التركة.

نعم ما أُفيد إنما يصح لو لم يحدث النذر إلاّ تكليفاً محضاً، إذ لمثل هذه الشبهة حينئذٍ مجال، بل لو فرض حينئذٍ كون الواجب عليه مطلقاً إيجاد العمل، ولو بالتسبب، لا يبقى أيضاً مجال وجوب قضائه على الغير، إذ التسبب أيضاً تكليف الميت الساقط عنه بموته، ولا يقتضي مثله أحداث تكليف جديد على الغير، فبناء المسألة على وجوب الحج على الميت مباشرة أو تسبباً غير وجهه، بل عمدة المبنى في وجوب قضائه وعدمه ما ذكرنا.

وما ذكرنا لا يبقى مجال كون هذا الدين في ثلث ماله، إلاّ بدعوى تخصيص مقتضى القواعد ببعض النصوص الواردة في باب نذر الاحجاج بكونه من ثلث مال الميت^(١)، بضم التعدي عن موضوع نذر الاحجاج إلى نذر الحج، وبعد تخصيص هذه القاعدة أوجب عند بعضهم طرح مثل هذه النصوص أو تأويلها، بالحمل على كونه في زمان مرض موته، بناءً منه على كون المنجزات من الثلث.

ولكن لا يخفى ما فيه خصوصاً مع كون المنجزات من الأصل، فلا وجه لرفع اليد عن مضمونها إلاّ دعوى كونها مما أعرض عنها جم غفير، ولكنه في إيجابه الوهن في سندها، مع عمل جمع آخرها بمجال اشكال، كما أنّ ما في نص آخر من كونه من تركة الميت^(٢)، قابل للحمل على ثلثه، بقرينة الأخبار الأخر.

وحينئذٍ فلا وجه لرفع اليد عن مثل هذه النصوص الصحيحة المعمول بها عند جمع، بمحض كونها على خلاف قاعدة الديون، ليحكم بأنّ الديون النذرية طراً من هذا القبيل، أو الأمر كذلك في خصوص نذر الحج، أو خصوص نذر

(١) وسائل الشيعة ٥١: ٨ باب ٢٩ من أبواب الحج حديث ١-٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٦: ١٩٨ باب ١٦ من أبواب النذر والعهد.

احجاج الغير.

لكن الانصاف قوة إلغاء الخصوصية الأخيرة، وأما تسرية الحكم في غير الحج من سائر النذورات، ففي غاية الاشكال، فيقتصر على المورد المتيقن، والله العالم.

* * *

ثم إنّ في بعض النصوص السابقة قوله: «يؤدي عنه بعض ولده»^(١)، وهو محمول على ما في النص الآخر المشتمل على انه «يؤدي عنه وليه»^(٢)، الذي كان المعهود منه ولده الأكبر، كما هو الشأن في قضاء سائر العبادات. وفي إلحاق الحج المنذور بحجة الاسلام في وجوب الاتمام والقضاء عند افساده اشكال؛ لعدم الدليل على خلاف القواعد، وبطلان القياس كما هو ظاهر.

* * *

ثم انه لو نذر حجة الاسلام فلا شبهة في تأكد وجوبها، وحينئذ تنجز نذره وعدمه فرع تنجز التكليف بحجه وعدمه. ولو نذر حجة غير حجة الاسلام، فإن كان قبل استطاعته، فالظاهر تنجز نذره ومنعه عن تحقق الاستطاعة في سنة نذره، لأنّ مانعية وجوب الحج عن قدرته على ايجاد المنذور في سنته تعليقية، فلا تصلح للمانعية إلّا في ظرف عدم تأثير المقتضي التنجيزي أثره، وهو مبني على هذه المانعية، وهو يستلزم الدور. وبمثل هذا البيان نلتزم بعدم صلاحية المانع التعليقي لرفع اليد عن المقتضي التنجيزي. وبعين هذا البيان يلتزم بمانعية وجوب الحج لو تعلّق النذر

(١) وسائل الشريعة ٥٢: ٨ باب ٢٩ من أبواب وجوب الحج حديث ٣.

(٢) وسائل الشريعة ٥١: ٨ باب ٢٩ من أبواب وجوب الحج حديث ١.

بغير حجة الاسلام في سنته، بعد تحقق الاستطاعة، إذ بعد فرض ثبوت مقتضى وجوب الحج من الاستطاعة فعلاً، فبقاؤها من غير ناحية الشخص شرط في الوجوب.

وحينئذٍ فيحرم عليه تفويت استطاعته، ولو بإيجاد نذره، فذلك يكشف عن أنّ حفظ بقاء القدرة من قبله من الشرائط العقلية، فيكون المقتضي في ظرف بقاء وجوب الحج تنجزياً، والمانع الذي هو النذر تعليلي، نظراً لكونه مشروطاً بالقدرة عليه شرعاً؛ لأنها من شؤون قابلية المحل للوجود، وأدلة وفاء النذر غير صالحة لاحترازه، علاوة عن ظهور بعض النصوص في أخذ القدرة في موضوعه، الكاشف عن كونه من الشرائط الشرعية، فتصير مانعية النذر عن بقاء الوجوب لحجة اسلامه، تعليلية. وقد عرفت أنّ المانع التعليقي لا يصلح للمزاخمة مع المقتضي التنجيزي، فقهرأً يقدم وجوب حجه، ويمنع عن انعقاد النذر في سنته، كما لا يخفى.

* * *

ولو نذر حجاً آخر مطلقاً بلا اختصاصه بسنة الاستطاعة، فلا شبهة في عدم صلاحيته لمنع وجوب حجة اسلامه، فعلى فرض فوريته يقدم حجة اسلامه، وإلا فيتخير في تقديم أيهما شاء.

ولو نذر حجاً مطلقاً على وجه يصلح للانطباق على حجة اسلامه، فلا شبهة في الانطباق والتداخل، وإن قلنا بأن الأصل في غيره عدمه؛ لأنّ وجوب نذره تابع لمقدار نظره، فع فرض اطلاقه لا يبق مجال احتمال وجود آخر، كي يحكم بأن دليل كل سبب يقتضي وجوداً مستقلاً، كما لا يخفى.

وإلى ما ذكرنا أيضاً يحمل ما في النص: عن رجل نذر أن يمشي الى بيت الله الحرام، هل يجزئه عن حجة اسلامه؟ فقال «نعم»^(١). وحمله على نذر

(١) وسائل الشريعة ٥٩: ٨ باب ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث ١.

نفس المشي بعيد جداً، بل المنساق من هذه العبارة كونه كناية عن نذر حجه.

ولو نذر الحج ماشياً فلا اشكال في انعقاد نذره لرجحان متعلقه، ولو لكونه أحزر الأعمال، وفي النص أيضاً التصريح بصحته.

ولا يعارضه ما في نص آخر من أمره بركوب اخت عقبة معللاً بأن الله غني عن مشيها^(١)، إذ من الممكن علمه بمشقة المشي عليها، أو من باب ولايته على حل نذرها. ولا ظهور فيها على فساد النذر المزبور رأساً، كي يصلح للمعارضة مع النص السابق المعاضد، كما لا يخفى.

ثم إنه لو اضطر إلى الركوب بعضاً أو كلاً، فإن كان نذره من باب تعدد المطلوب، فلا اشكال في عدم سقوط الحج. وما في بعض النصوص من نفي شيء عليه، محمول على فرض وحدته، لمناسبة الحكم لموضوعه، نعم ربما يعارضه ظهور بعض آخر من حيث اطلاقه، حتى لهذه الصورة، ولو من جهة ترك الاستفصال في حكمه تارة بوجوب الحج، ساكتاً عن سياق البدنة، وأخرى مع أمره بسياق البدنة.

ويمكن الجمع بينهما بالحمل على مراتب الفضيلة في هذا الفرض، مع ابقائهما على ظهورهما في الوجوب في الفرض الأول، بعد شمول اطلاقهما له، لما عرفت. ولا ضير فيه بعد كون المقام من باب رفع اليد عن حجية الظهور بالقرينة المنفصلة، لا من باب انقلاب أصل الظهور، كي يدعى بأن للهية الواحدة لا يكون إلا ظهور واحد، كما لا يخفى.

وحينئذٍ قد تبقى المعارضة بين النصين في وجوب السياق وعدمه، وفي مثله أيضاً ترفع اليد عن سكوت أحدهما ببيان الآخر، لولا دعوى استقرار ظهوره

(١) وسائل الشريعة ٨: ٦٠ باب ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث ٤.

-بالسكوت في معرض البيان- في العدم فيصلح حينئذ قرينة لحمل الأمر بالسياق على الفضيلة، كما لا يخفى.

وهم ودفع:

لعلك تقول: إنه لولا النصوص الخاصة في البين كان مقتضى القاعدة أيضاً عدم سقوط الحج، حتى في فرض وحدة المطلوب في نذره، بملاحظة جريان قاعدة «الميسور»، أو عموم قاعدة «رفع ما اضطرروا إليه» على ما أشرنا إليه كراراً، حسب تطبيق الامام إياها على الأجزاء والشرائط المضطر إليها. ويدفع هذا التوهم بأن ذلك إنما يتم في المصالح القائمة بالمقيد أو المركب بذاتها، لا بعنوان كونها متعلّقة حق الغير بنذر أو اجارة، فإنّ مثل هذه الحقوق -بعد ما كانت تابعة للقصود وغير قابلة للتبعيض- فالحكم بوجود وفائها غير صالحة للتبعيض، كي يستكشف مثلها من قاعدة الميسور، ورفع الاضطرار، فجرى أمثال هذه القواعد ليس إلّا الواجبات الأصلية لا العرضية الناشئة عن ايقاع المكلف أو عقده، بملاحظة استتباع تعلّق حق الغير به، بنحو لا يصلح للتبعيض كما لا يخفى.

* * *

هذا، ومن الواجبات العرضية ما يتحقق بالنيابة فنقول:

أولاً: إنه لا تصح نيابة الكافر، لا من جهة عدم صلاحية صدور الفعل القرني منه، إذ الذي لا يصلح صدور قرني منه هو نفسه، وأما تقرب غيره كما هو شأن فعل النائب، فلا قصور فيه، بل من جهة عدم وفاء دليل، من اطلاق أو عموم به، فالأصل عدم مشروعيته، علاوة عن قيام الاجماع عليه، حسب تسلمه في كلماتهم.

ومما ذكرنا ظهر وجه اعتبار الاسلام في المنوب عنه؛ لعدم صلاحيته

للتقرب بفعل نائبه. ولذا اعتبر الاسلام في كلية العبادات، عدا الزكاة المعلوم كونها من حقوق الناس المأخوذة منهم ولو جبراً، فسقوط عباديتها لا يوجب سقوط حقيقتها للناس، وهذا بخلاف سائر العبادات الممتنعة فيها كون حقيقتها لله، فإنه بعدم صلاحيتهم للتقرب لا تصح منهم العادة، وإن كانوا مكلفين به.

هذا، وقد يدعى منع اعتبار المقربية في صحة العادة، كيف وفي بعض النصوص تصريح بجواز النيابة عن الناصب، معللاً بأنه موجب لتخفيف عذابه^(١)، ومثل هذه العلة سارية في جميع الكفار، ولا أقل من احتماله، فيرجع الأمر إلى الشك في دخل المقربية، أو كفاية هذا المقدار من تقليل البعد في صحة العادة، والأصل ينفي الأول ويكتفي بالثاني. ولئن قيل: بأن ذلك لا يقتضي اثبات صلاحية فعل الكافر لتخفيف العذاب أيضاً.

قلت -مضافاً إلى امكان الاستفادة من فحوى النص المزبور-: ان غاية ما في الباب ان الشك يرجع إلى مانعية الكفر عن هذا المقدار من الأثر، الموجب للاحتراز بعمله، والأصل في مانعيته البراءة من الأول أيضاً، فلا موجب لاشتراط الاسلام في صحة العادة إلا الاجماع، وهي على فرض تماميتها في فعل نفسه، لا نسلم اعتباره في المنوب عنه، بالاضافة الى فعل نائبه.

هذا، ولكن لا يخفى ما فيه، من أنه مضافاً إلى جريان مناهج معاهد الاجماع في المنوب عنه، بجامع اشتراكهما في كونها مورد تأثير العمل في القرب أو التخفيف، إن مرجع الشك في المقام إلى الشك في قابلية المحل للتأثير، ولو من جهة احتمال الكفر في ذلك، ومن المعلوم أن مآل هذا الشك

(١) وسائل الشيعة ٨: ١٣٩ باب ٢٥ من أبواب النيابة حديث ٥.

إلى الشك في تحقق الأمر البسيط، المعلوم اعتباره في العبادة، وهو تأثير العبادة، ولو في تخفيف العذاب، وفي مثل ذلك يكون المرجع قاعدة الاشتغال.

وإن كانت الشبهة في مانعية الكفر عنه حكمية، فكان المقام من قبيل الشك في دخل شيء عديم أو وجودياً في محققات المأمور به، بسيطاً لا مركباً. وبعد ذا لا يبقى مجال لجريان البراءة عن مانعية الكفر من تأثير العمل المزبور، في تخفيف البعد.

نعم إنما يصح إجراء البراءة لو احتمل مانعية الكفر من غير هذه الجهة في نفس العبادة، وهذا المقدار غير مثمر في اثبات الجهة المهمة، فلا محيص في أمثال المقام، بمقتضى القواعد الأولية، عن كون المرجع قاعدة الاشتغال لا البراءة.

وأما النص المزبور، فلم يعمل أحد بعموم تعليله، حتى في مورده من مطلق الناصب، فضلاً عن غيره من سائر الكفار، وإنما التزموا بصحة النيابة في خصوص الأب للنص، ولعله أيضاً بملاحظة كونه نحو مئة على الولد المسلم، بتخفيف عذاب أبيه بعمله نيابة عنه، ولا يتعدى منه إلى غيره.

كما أنّ بناءهم أيضاً على عدم التعدي إلى غير نيابة الابن المسلم عن أبيه الناصب، بل وفي التعدي في الأب غير الناصب أيضاً من سائر فرق الكفار منع، نعم لا بأس بالتعدي عنه إلى مطلق الأب الخالف بالفحوى لا غيره، كما لا يخفى.

* * *

وأيضاً لا تصح نيابة الصبي والمجنون؛ لحديث عدم جواز أمر الصبي، الملحق به المجنون اجماعاً، ومجرد مشروعية عملهما بنحو من المشروعية، لا يقتضي وفاء عملهم بالمصلحة الملزمة للمنوب عنه.

نعم لا بأس بالنيابة عنها في مورد تصح النيابة عن غيرهما، إذ بعد احراز صلاحية العمل للتسبيب، ويشك في دخل المباشرة فيما شرع له، كانت أدلة النيابة ولو بمثل بناء العقلاء على التسبيب المزبور، محكمة كما لا يخفى.

ثم إن ذلك على فرض كونها مميزين، وإلا فمع عدم التمييز لا يبقى مجال لتوهم نيابتهما عن الغير أصلاً. وأما نيابة الغير عنها، فهو مبني على اقتضاء دليل مشروعية أعمالهم ثبوت مصلحة في حقهم، غاية الأمر هما - لعدم تمييزهما - غير صالحين للقيام بوظيفتهما، وإلا فعلى فرض اختصاص أصل المشروعية بصورة التمييز، لا مجال لجريان دليل النيابة أصلاً؛ لعدم كونه مشروعاً حينئذٍ.

بل ولئن دقت النظر ترى الاشكال في صحة نيابتهما، حتى على المشروعية بالمعنى المختار؛ لعدم وفاء دليل على صلاحيته للتسبيب، فما ذكرنا من ثبوت الصلاحية، فإنما هو في فرض شرعية أعمالهم بنحو الشرعية للبالغين، فإنه حينئذٍ بعد ثبوت التسبيب في غيرهم يلغى قيد المباشرة المحتملة في خصوصهم.

ولكن أتى لنا بآثباته، ومجرد اقتضاء النصوص السابقة شرعية احجاجهم لا يقتضي مشروعية النيابة عنهم، إذ لا يرتبط احجاج الغير عن النيابة عنه، كما أن اطلاق قوله: «يجب الرجل عن المرأة، والمرأة عن الرجل»^(١) لا يشمل اطلاقه للصبي، علاوة عن منع كون اطلاقه بأزيد من بيان عدم اعتبار وحدة الجنس بين النائب والمنوب عنه، لا لبيان صلاحية كل أحد لنيابة غيره، كي يحتاج إلى الاخراج في الموارد الغير قابلة للنيابة، فتأمل.

* * *

كما لا يصلح أيضاً دفع احتمال دخل عدم الصرورية في النائب والمنوب

(١) وسائل الشريعة ٨: ١٢٤ باب ٨ من أبواب النيابة حديث ٢.

عنه بمثل هذه الاطلاقات، وحينئذٍ فقتضى بعض النصوص من النهي عن نيابة الصرورة^(١)، يقتضي عدم صحتها منه، نعم في بعضها التعبير بـ «لا ينبغي»، فيمكن رفع اليد به عن ظهور النهي في الجملة بالحمل على الكراهة المصطلحة.

بل وفي بعض النصوص قوله: عن الرجل الصرورة يوصي أن تحج عنه امرأته، قال: «لا - إلى قوله - إنما ينبغي أن تحج المرأة عن المرأة، والرجل عن الرجل، ولا بأس بأن يحج الرجل عن المرأة»^(٢) إذ مثل هذه الرواية، بملاحظة كون موضوع السؤال في الرجل الصرورة، أمكن دعوى اطلاقها من تلك الجهة، بالنسبة الى النائب والمنوب عنه.

ومن المعلوم أنّ قوة اطلاقها من تلك الجهة تصلح قرينة لحمل النهي السابق على الكراهة، كما يؤمى إليه ما قلنا أيضاً من التعبير بـ «لا ينبغي» في غير نيابة المرأة عن الرجل.

نعم ظاهره أيضاً عدم جواز نيابة المرأة عن الرجل، ولازمه التفصيل المنسوب الى الاستبصار^(٣).

ولكن لولا ظهور قوله «إنما ينبغي» في مقابل النفي عن نيابة المرأة عن الرجل، في حصر ما ينبغي في غيره، الظاهر في كون مفهومه كونه مما لا ينبغي، لا مما يحرم، ولا أقل من كونه مما يصلح للقرينية، فلا يبق في البين ظهور في الحرمة، لولا دعوى الاشكال حينئذٍ في مشروعيتها، بعد عدم الاطلاق على المشروعية.

وحينئذٍ فالعمدة في المقام اثبات ظهور النفي في «لا ينبغي» لا في نفي

(١) وسائل الشريعة ٨: ١٢٥ باب ٩ من أبواب النيابة.

(٢) وسائل الشريعة ٨: ١٢٦ باب ٩ من أبواب النيابة حديث ٢.

(٣) الاستبصار ٢: ٣٢٢.

الجواز، وهو وإن كان لا يخلو عن اشعار، وأما الدلالة والظهور فلا، فأصالة عدم المشروعية بعد عدم الاطلاق محكمة، فتدبر.

* * *

هذا، ثم إنه لو مات الأجير في الطريق، بعد الاحرام ودخول الحرم، فقد أجزأ عن المنوب عنه، بلا اشكال ظاهراً؛ للاجماعات المحكية، ولظهور قوله -في الوثيقة في مورد الأجير-: «إن مات في الطريق أو بمكة قبل أن يقضي مناسكه فإنه يجزئ عن الأول»^(١)، بعد رفع اليد عن اطلاق الطريق، بقرينة الاجماع المذبذبة، ببعده الاحرام ودخول الحرم، مؤيداً ذلك باطلاق المرسلة من قوله: «من خرج حاجاً فمات في الطريق، فإنه إن كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحجة»^(٢)، بناءً على اطلاقه حتى لصورة كون حجه لغيره، لولا دعوى انصرافه إلى حج نفسه.

نعم اطلاقه من حيث الاحرام غير مضر؛ لانصرافه في الحاج الداخل في الحرم إلى ما هو الغالب من احرامه، فالعمدة من الاشكال هي الجهة الأولى، لولا دعوى استفادة المناط منه، بأن شأن الحج سقوطه بهذا المقدار من العمل، أعم من أن يكون صادراً عنه أو عن غيره، ومن هو بمنزلة.

ولعل منشأ فهم الأصحاب الاجتزاء بالشرط المزبور أيضاً، مما ورد في حج نفسه، وتعدوا بالمناط إلى حج نائبه، وإلا فقد عرفت انه بهذه الخصوصية لم يرد نص في حج النائب، بل غاية ما في الباب الوثيقة المشتملة على الموت في الطريق ففهم شرطية الدخول في الحرم محرماً، ليس إلا من جهة استفادتهم المناط المزبور من ماورد في حج نفسه.

(١) وسائل الشيعة ٨: ١٣٠ باب ١٥ من أبواب النيابة حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٤٨ باب ٢٦ من أبواب وجوب الحج حديث ٤.

ثم إنّ الظاهر من الاجتزاء عن المنوب عنه في الوثقة، كونه محسوباً من امثال حجه، المبرئ لذمته. وحينئذٍ ربما يستحق الأجير بهذا المقدار أجرته، نظراً إلى كون محط الاجارة مطلق حجه، المبرئ لذمته، لا الأعمال المخصوصة. للجزم بأنّ غرضه من الحج المورد لاجارته، ما هو مبرئ لذمة الميت أيما كان، لا خصوص المناسك المخصوصة.

اللهم إلّا أن يدعى أنّ جهة ابراء الذمة، من الدواعي على استئجاره للمناسك، فيكون المقام من قبيل رفع الوجود الحاصل بغير قلع الضرر في استئجاره الشخص لقلعه، فإنه حينئذٍ لا يستحق الأجير للاجرة، لبطان الاجارة بفوت محل عمله فكذلك في المقام، بل المستأجر يستحق استرداد ما أعطاه بعنوان الأجرة للعمل، ولعله إلى هذه الجهة نظربعض متأخري المتأخرين في اشكاله، في سقوط حق استرداد المستأجر أجرته في المقام، والاشكال في محله، إذ لا أقل من الشك في كونه من أي القسمين، فاستصحاب بقاء الأجرة على ملك المستأجر، وعدم استحقاق الأجير بعمله هذا تمام الأجرة محكم.

نعم لا بأس باستحقاقه من الأجرة المسماة ما يقع بازاء عمله الصادر منه بعنوان الوفاء باجارته وتسبب منه بعقده، المنحل إلى العقود الواردة على الاحرام وغيره. نعم لو لم يقع من الأجرة المسماة شيء في قبالة العمل، كما في صورة موته قبل الاحرام وقبل الدخول في الحرم، بحيث لم يصدر منه إلّا المقدمات، بلا صدور شيء من الأعمال الملحوظة في محط اجارته، ففي استحقاقه على المقدمات أجرة مثلها أو عدمه، وجهان، لا يبعد دعوى كون مثل هذا العمل لم يصدر بأمر غيره، ولا بعنوان الوفاء بعقد اجارته، بل إنما أتى بها مقدّمة للوفاء به، لا انه وفاء بالعقد، فلا مجال حينئذٍ للتضمنين، خصوصاً فيما لا يعود نفع عمله إلى المستأجر فعلاً، كما في المقام.

اللهم إلا أن يدعى أنّ العمل وإن لم يكن وفاءً للعقد، ولكن نشأ من قبل تسبب الغير بعقده، إذ لولا عقده لما أقدم على هذه المقدمات. وليس هذا المقدار من التسبب إلا من قبل الأمر به، فقضية احترام الأعمال موجبة لأخذ عوض مثلها عليها، لولا دعوى مجانية قصده في مقدمات عمله، ولو لبناؤه على أخذ العوض على ذهابها، وذلك ظاهر.

ثم إنّ ما ذكرنا من التقريب في الحكم باستحقاق الأجرة على المقدمات، أولى من دعوى أنّ اختلاف قيمة الحج بقرب الطريق وبعده، يكشف عن أنّ للطريق قسطاً من الثمن. إذ من الممكن دعوى أنّ القرب والبعد دخيلان في اختلاف مالية نفس الحج، نظير الأوصاف. لا أنّ الثمن وقع في المعاملة بازائها، مع أنّ لازمه الاستحقاق من المسمى بأزاء العمل لا المثل، ولا أظن التزامه من أحد، في فرض انصراف النظر في محط الاجارة إلى نفس ذي المقدمة لا المقدمات، وللتأمل في المسألة بعد مجال.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر عدم استحقاق الأجير من المسمى شيئاً في موته قبل احرامه؛ لعدم صدور شيء من مورد العقد، كي يستحق به من المسمى ما يقع بازائه. بل ولا تبرأ ذمة المنوب عنه أيضاً؛ للأصل. وما في الوثيقة من اطلاق الطريق، غير معمول به، بل محمول -بقريئة فهم الأصحاب ولو بالمناط في حج نفسه- على صورة دخوله في الحرم محرماً.

ومن هنا نقول: إنّ دخوله في الحرم محلاً أيضاً لا يجدي للمنوب عنه شيئاً، فلا يستحق عليه من المسمى شيئاً أيضاً. نعم لو أحرم ومات قبل دخول الحرم يستحق من المسمى ما بازاء عمله هذا؛ لأنه مأخوذ في محط عقده، المنحل إلى العقود، الموجبة للمسمى في قبال ما أتى به من العمل.

وتوهم أنّ الانحلال إنما يتم في الاستقلاليات، من حيث الغرض، لا الارتباطيات غير الوافية بالغرض أصلاً، في مثلها لا بد أن ينتهي إلى قاعدة

احترام الأعمال.

مدفوع بأنّ المناط في انحلال العقود على استقلال كل عمل في الاتصاف بالمالية، لا على استقلاله في الوفاء بغرض المستأجر، وبعد فرض مالية كل عمل في حيال ذاته يقع في قبالة قسط من الثمن، فيستحق الأجير هذا القسط بازاء عمله، وإن فات منه بقية الأعمال كما لا يخفى.

هذا، ثم انه من التأمل فيما ذكرنا ظهر حال ما لو أحصر الأجير أو صدّ في سنة اجارته المعينة بعد دخول الحرم محرماً، أو قبله كذلك، أو بعده محلاً، إذ حكم استحقاق الأجير من المسمى أو المثل حكم الفروض السابقة، نعم لا مجال للاجتزاء به في تفريغ ذمة الميث، إذ الدليل مختص بالموت، ولا يتعدى إلى غيره، كما هو الشأن في حج نفسه.

وعلى أي حال ففي فرض تعيين السنة تنفسخ الاجارة بالنسبة إلى ما بقي من العمل، وظاهر كلماتهم في المقام، وفي كتاب الاجارة استحقاق الأجير مطلقاً من المسمى قبالة ما أتى من العمل المستأجر عليه، ولكن القواعد تقتضي اجراء حكم تبعض الصفقة، فعلى فرض الامضاء، فهو كذلك، وإلاّ فلو فسخ فلا يستحق الأجير إلاّ المثل، وتمام الكلام في كتاب الاجارة.

ولو لم يتعين عليه السنة، فتبقى الاجارة صحيحة، ويجب عليه اتيان العمل من قابل، ولا يستحق في ازاء ما أتى به حينئذٍ من المقدمة شيئاً، وإن قلنا به في غير المقام، إذ عقد اجارته ما اقتضى تعيين خصوص هذه السنة، فاقدامه على الأعمال المخصوصة في هذه السنة، عند عدم مطالبة المستأجر اتيانه فيها، باختيار نفسه لا بالتزام من الغير بخصوصه، نعم لو انطبق عليه الطبيعة يستحق المسمى باتيان معقد الاجارة، ومع عدم الانطباق فلا موجب لاستحقاقه على المستأجر شيئاً.

وحينئذٍ لا مجال لمقايسة المقام من تلك الجهة بصورة تعيين السنة، كما في

الفرض السابق، إلّا في صورة مطالبته، فإنه يكون المأتي به حينئذٍ بأمره، فيستحق أجره مثل عمله. وذلك أيضاً على اشكال في استحقاق الأجر، في قبال المقدمات، كما تقدّم.

ولو عيّن في عقد الاجارة طريقاً خاصاً، فيجب اقدام الأجير به، وإن أقام الحج من غير هذا الطريق، فإن كان ذلك من باب وحدة المطلوب فلا يستحق الأجير بعمله شيئاً على المستأجر. وإن كان بنحو تعدده، فإن كان المقام من باب أخذ الطريق جزءاً للمستأجر عليه، فيقسط المسمّى بالنسبة الى ما أتى به، على اشكال في اطلاقه، كما أشرنا. وإن كان بنحو الشرط، فللمستأجر خيار تخلف الشرط، فع الفسخ لا يستحق إلّا المثل من الأجرة في قبال عمله، وإلّا فيستحق تمام المسمّى.

وعلى أي حال، لا اشكال في سقوط ذمة المنوب عنه بحجه؛ لأنه ليس في عهده إلّا ذلك، وإلّا فالمقدمات خارجة عنها، وليس في عهده بعد موته أو عجزه، كما لا يخفى.

ومن هنا نقول: إنه لا يجب في تركة الميت إلّا الحج عن الميقات، ولا يجب على الولي مع عدم الوصية إلّا ايجاد ذلك، نعم لو أوصى، وقلنا بانصرافه إلى بلد الميت، يجب الحج البلدي مع احتساب أجره الطريق من ثلثه، لا الأصل؛ لعدم وفاء الدليل به، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنه لو أطلق العقد في اقتضاء اطلاقه فورية الحج اشكال؛ لعدم موجب للإنصراف إلّا بقرينة خارجية، فتبقى عهده حينئذٍ مشغولة بالطبيعة المطلقة فللمستأجر مطالبة حقه أي وقت شاء، وبعد المطالبة يجب عليه التفريغ فوراً، حفظاً لسلطنة المالك كما هو الشأن في كلية الديون. ولو مات الأجير بعد التمكن من أدائه، يجب اخراجه من صلب ماله، كسائر ديونه.

ومن ثمرات عدم الفورية جواز اجارة الأجير نفسه لسنة معينة لغيره، وبعدها لا يبقى مجال لسلطنة المالك على التفرغ في تلك السنة. لعدم قدرته. لصحة الاجارة الجديدة. نعم مع الفورية ليس له ايجار نفسه في تلك السنة لآخر؛ لعدم القدرة.

ولو أكرهه شخص آخر في ايجاد الحج لغير المستأجر أولاً، ففي ضمانه للمستأجر وجه، كصورة حبسه في تلك السنة، ولا يبعد أيضاً ضمانه للأجير؛ لاحترام عمله، كما لا يبعد اجتزاء المنوب عنه بعمله.

هذا، وتوهم كون حجه في هذه السنة مملوكاً للغير، فكيف يفي لفراغ ذمة غيره.

مدفوع بأنّ المستحق عليه الحج عنه، وهو لم يوجد، وإنما وجد ضده وهو خارج عن محط استحقاقه، غاية الأمر ليس له السلطنة عن تخلفه، وأما عن اكراه غيره فقد وجد منه ما لا قصور في وفائه بغرض المنوب عنه الجديد، لعدم اقتضاء محبوبة الشيء مبغوضية ضده.

ولا يقاس المقام بصورة اقدام الأجير على الحج لغير مستأجره في السنة المعينة، فإن ظاهرهم فساد عمله، وعدم وقوعه عن المنوب عنه جديداً، وذلك لأنّ سلطنة المستأجر على استيفاء حقه موجب لقصور سلطنة الأجير على نقيض ما استؤجر عليه وضده، ولا جرم لا يكون للأجير سلطان على العمل المزبور.

ومن المعلوم أنّ نتيجة عدم سلطنة الشخص على الأعمال ليست إلّا حرمة، كيف ويمكن الفرار عنه بأنّ مرجع عدم السلطنة على العمل تارة الى جعل الشارع مثل هذا الحكم في مورد كان قادراً على العمل لولاه، ففي هذه الصورة يرجع سلب الشارع القدرة عنه تشريعاً إلى تحرّمه، وتارة إلى عدم صلاحية المورد لأصل جعل السلطنة نفياً واثباتاً، من جهة عدم اجتماعه مع

سلطنة الغير على ضده، ففي هذا المقام لا يكون في البين قدرة له على ضد مرام الغير، كي يصلح جعل عدم السلطنة لسلب هذه القدرة، فلا يكون المحل قابلاً لجعل هذا الحكم، وفي مثله لا مقتضى للحرمة، كما هو الشأن في ضد كل واجب من الأفعال.

ولذا لم يلتزم أحد بجرمة السفر بمحض نذر صوم معين إلا بمناط اقتضاء الأمر بالشيء، لا من جهة اقتضاء نفي السلطنة، ومن هنا ظهر الفرق بين أمثال المقام وبين موارد استفادة حرمة التصرفات الخارجية، في مثل السفه والمفلس وأمثالهما، الناشئة من سلب الشارع السلطنة على التصرفات عنها، كما لا يخفى.

بل عمدة الوجه في عدم الاجزاء هو النص المستفاد منه عدم الاجزاء بحج الصرورة عن غيره، مع فرض وجوب حجة الاسلام عليه^(١)، والأصحاب أيضاً تعدوا بالمناط إلى كل واجب بنذر أو غيره، ومنه ما وجب باجارة نفسه لغيره.

وحينئذٍ مثل هذا المناط غير جارٍ في فرض الاكراه، إذ لا يجب شيء عليه كي يشمل مناط وجوب حجة الاسلام، فلا يبقى فيه حينئذٍ إلا مسألة اقتضاء محبوبة الشيء مبغوضية ضده، كما لا يخفى.

نعم قد يبقى الاشكال في أصل الكبرى السابقة، ووجهه: أنّ عمدة مبنى هذه المسألة بعض النصوص الخاصة الواردة في باب الصرورة المشتملة على قوله: عن الرجل الصرورة يحج عن الميت؟ قال: «نعم، إذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه، فإن كان له ما يحج به عن نفسه فليس يجزئ عنه حتى يحج من ماله، وهي تجزئ عن الميت إن كان للصرورة مال أو لم يكن له

(١) وسائل الشيعة ٨: ١٢١ باب ٥ من أبواب النيابة حديث ٣.

مال»^(١).

وفي نص آخر: عن الصرورة يحج عن الميت؟ فقال: «نعم، إذا لم يجد الصرورة ما يحج به، وإن كان له مال فليس له ذلك حتى يحج من ماله، وهو يجزئ عن الميت، كان له مال أو لم يكن له مال»^(٢).

ولا يخفى أنّ ظاهر صدر كل واحد صريح في عدم اجزاء عمل الصرورة عن الغير إذا كان له مال يحج به لنفسه، وذيله يوهّم الاجتزاء به، سواء كان له مال أم لا، فالأمر حينئذٍ يدور بين الأخذ بذيله وحمل صدره على عدم اقدامه به؛ لابتلائه بالأهم منه، ولكن لو أتي بسوء اختياره كان مجزياً، كما هو مقتضى القواعد الأولية، وإليه أيضاً نظر المدارك، حيث أفاد بأنه يظهر عن صحيح سعيد بن أبي خلف خلاف ذلك^(٣)، أي خلاف ما قطع به الأصحاب من فساد الحج عن الغير.

وعليه فلا بد من حمل قوله في النص الأول: «فليس يجزئ عنه» على عدم اجتزاء الصرورة بعمله حتى يحج من ماله، وإنّ الضمير راجع إلى الصرورة لا إلى الميت. أو الأخذ بصدره من عدم الاجتزاء به عن الميت، وحمل الذيل على الاجتزاء به بعد حجه لنفسه، كان له مال أو لم يكن.

ويمكن ارجاع ضمير «له» إلى الميت، وانه كناية عن صحة النيابة عنه في واجبه وندبه، كما أفاده في الجواهر^(٤). ويشهد له أيضاً قطع الأصحاب باعتراف المدارك على الفساد، بل الأصحاب تعدّوا من مورد السؤال إلى مطلق من كان عليه حج واجب بنذر أو افساد أو غيرهما، من اجارة أو غيرها

(١) وسائل الشيعة ٨: ١٢١ باب ٥ من أبواب النيابة حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ١٢١ باب ٥ من أبواب النيابة حديث ٣.

(٣) مدارك الأحكام ٧: ١١٥.

(٤) جواهر الكلام ١٧: ٣٦٥.

كما أشرنا، وبه صرح المحقق في شرائعه أيضاً^(١)، بل وتعدّوا إلى عدم صدور المندوب لنفسه مع اشتغال ذمته بالواجب أيضاً.

أقول: لولا قرينة فهم الأصحاب من الرواية ما بنوا عليه، كان لمنع استفادة الحكم المزبور منها مجال، إذ لا أقل -انصافاً- من اجمال الرواية، لو لم نقل بترجيح الجمع الأول، بمساعدة القاعدة.

وحينئذ فالعمدة في المقام اثبات هذه القرينة، وهو مبني على كون مدرك الأصحاب من الصدر الأول هو هذه النصوص، واتمام هذه الجهة في نهاية الاشكال، ولا يبق لنا في البين إلا دعوى تسلم هذه الكبرى، بضم التعدي إلى مطلق من عليه حج واجب، على وجه يستفاد الاجماع على هذه الكلية. فإن تم فهو، وإلا فالمرجع فيها القواعد، من استصحاب الصحة التعليقية، أو البراءة عن مانعية اشتغال الذمة الواجب عن صحة العمل في حق أولياء الميت، بضميمة عدم اقتضاء الأمر بالشيء أيضاً النهي عن ضده، كما لا يخفى.

ثم انه بناء على استفادة المانعية المزبورة، لا فرق -بمقتضى النصوص السابقة- بين كون الحج في حق الصرورة فورياً أم لا، نعم في كلمات الأصحاب انه تعتبر الفورية، كما يشهد به تقييد الجواهر -في غير الواجب بالأصالة- معقد اطباقهم به^(٢)، والظاهر أنّ اطلاق كلمتهم في الصرورة أيضاً مبني منهم على فورية الحج، وإن تأخيره كهيرة موبقة، وسيجيء الكلام فيه أيضاً إن شاء الله.

* * *

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٣١.

(٢) جواهر الكلام ١٧: ٧٩.

ولو نوى النائب الاحرام عن الغير ثم عدل إلى نفسه في بقية أفعاله، ففي بعض النصوص وقوعه عن المستأجر واستحقاقه الأجرة منه^(١)، بل في النص انه كذلك لو نوى الاحرام عن نفسه^(٢)، كما أنّ اطلاق النص يشمل غير الأجير الخاص أيضاً، ولكثرة مخالفته للقواعد حملة في الجواهر على الأجير الخاص، والتزم بكونه فيه على وفق القواعد، لأنّ عمله هذا للمستأجر، وبطلان نيته لنفسه^(٣).

أقول: لا يخفى أنّ مجرد كون عمله هذا للمستأجر لا يقتضي وقوعه عنه بأي نحو وقع، فغاية الأمر عدم وقوع العمل لنفسه وغير مبرئ لذمته، لا انه يقع عن غيره ولو لم يقصد عنه.

وحينئذٍ لا محيص عن كون الرواية على خلاف القاعدة، فلا بد حينئذٍ إما من الأخذ بها وتخصيص القواعد بها، أو الأخذ بالقواعد وطرح الرواية؛ لطروء الوهن في سندها من تلك الجهة، والظاهر أنّ الرواية باطلاقها لا جابر لها، فيوهن أمر سندها، وحينئذٍ فالمسألة في غاية الاشكال.

* * *

بقي الكلام في الواجب بالوصاية، فنقول: إنه لو أوصى أن يحج عنه، فظاھر الوصية بإيجاد صرف الطبيعة، الكافي فيه وجود واحد، فلا يجب عليهم الزائد، خصوصاً لو كان مستلزماً للتصرف في مال الصغار.

ولو قال: حجّوا عني، فظاھرہ -لولا الشبهة الآتية- التكرار من المخاطب بهذا الخطاب، الذين هم أشخاص متعددون ولو في سنة. وفي استفادة التكرار من شخص واحد في سنين متعددة اشكال.

(١) و(٢) وسائل الشيعة ١٣٦:٨ باب ٢٢ من أبواب النيابة.

(٣) جواهر الكلام ٣٩٢:١٧.

وعلى أي حال في جواز الاقتصار على أقل الجمع، أو لزوم التكرار بمقدار يفي به ثلث الميت، وجهان، من اقتضاء الأصل للأول، ومن قيام النص^(١) على الثاني.

ويمكن حمل قوله: «حجّوا» في النص على إيجاب حجة على الجماعة كفاية لا عيناً، الصادق على حجة واحدة أيضاً، حفظاً لموافقة النص مع القاعدة، إذ حينئذ يصير مفاد الرواية وجوب الوفاء به ما دام الثلث وافياً به، وهو على القواعد.

ويؤيده قوله في الرواية «يحج عنه ما دام له مال»، إذ الظاهر منه الاكتفاء بحج واحد، سواء قرئ بالمعلوم أو المجهول، وربما يكون مثل ذلك قرينة عامة في مثل هذا التعبير في مقام الوصية، ولكن فيه نظر.

ولو أوصى بحج في كل سنة بمقدار من غلّة بستان، فإن لم تفِ الغلة بقيمة الحج المزبور، فقد يجيء الخلاف في جعل غلّة السنتين في حجة واحدة، أو سقوط الحج وصرف الغلّة في وجه آخر، من اقتضاء ظهور الكلام صرف الغلّة في الحج في سنته لا في غير هذه السنة، فع عدم الوفاء لا بد أن تصرف الى ما هو الأقرب إلى غرض الموصي. ومن اقتضاء نص ابن مهزيار وغيره^(٢) صرف غلّة السنتين في سنة، ولعله من جهة استفادة العرف تعدد المطلوب من كلامه، وإلا فحمل النص على خلاف غرض الموصي في غاية الاشكال، لولا دعوى كونه من باب الأقرب فالأقرب بغرضه، فتدبر.

ولو كان له عند شخص وديعة ويعلم الودعي -بعد موت صاحبه- أن عليه حجة الاسلام لا يؤدي عنه ورثته، ففي الصحيح جواز أخذ الودعي من

(١) وسائل الشيعة ٨: ١٢٠ باب ٤ من أبواب النيابة.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ١١٩ باب ٣ من أبواب النيابة حديث ١.

الودیعة بمقدار أجرة الحج بلا مراجعة إلى الحاكم أو الوارث^(١)، وإطلاق قوله: «حج عنه وما فضل فاعطهم» يوهم الشمول لصورة الشك بأداء الوارث، فضلاً عن الظن به.

نعم لا بأس بدعوى الانصراف عن صورة العلم، من جهة ظهوره في حصر تخلص الميت باعطائه، ومع الشك ربما يحرز هذا الموضوع بالأصل، فلا غرو في دعوى شمول الرواية لمثله؛ لظهوره في بيان وظيفته الفعلية ولو بلحاظ شكه. كما أنّ الظاهر من النص، كونه من باب ولاية نفسه؛ لأنه في مقام استعلام حكم المسألة، وجواب الإمام حينئذٍ منزل عليه، لا على اذنه بالتصرف نيابة عن الإمام، الوالي في أمرهم.

وحينئذٍ ليس ذلك مرتبطاً بالولايات الحسينية المؤخرة عن تصرف الحاكم الشرعي، ولا ضير في الالتزام بهذا المقدار، مع وجود النص المعمول به في المقام، كما لا يخفى.

هذا، ولو أوصى بمال معين ليصرف في الحج عنه، فإن كان الحج واجباً عليه بأصل الشرع، أو بندر قد تمكن من الوفاء به فلم يفعل، فإن وفي المال به، فيجب صرفه فيه، كان بمقدار الثلث أو أزيد.

وإن لم يف به يتمه من صلب ماله، على أشكال في نذره.

وإن لم يف به أصلاً، ولو لعدم مال آخر يضم إليه، ففي وجوب صرفه بمقدار واف بثلث الميت في سائر وجوه البر مع ملاحظة الأقرب إلى غرض الموصي فالأقرب، أو رجوعه بتمامه إلى ملك الورثة، وجهان، سيجيء تحقيق الكلام في كتاب الوصايا.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر حكم الحج الندي، فإنه لا بد من ملاحظة

(١) وسائل الشيعة ٨: ١٢٨ باب ١٣ من أبواب النيابة.

كون المال بقدر الثلث، مع وفاء مجموعه بحجه، وإن لم يف مجموعه بحجه لا يجب انفاذها على الورثة، فيكون مصرف المال سائر وجوه البر، على الخلاف.

ولو كان المال انقص من الثلث، ففي وجوب الضم إلى مقدار الثلث الوافي بحجه وعدمه، وجهان، مبنيان على أنّ غرضه من الوصية اتيان الحج وتعيين هذا المال بظن وفائه، وإلا فيوصي بالحج، فيجب الضم، أو اتيانه من قبل هذا المال فقط، فلا يجب الحج، ويبقى المال في حكم المال السابق غير الوافي بحجه، كما لا يخفى.

ولو كان عليه حجة الاسلام والنذر، فلا شبهة في كونها ديناً عليه، مع استقرار وجوبها عليه في حياته، وحينئذ لو وفّت تركته بهما فلا اشكال، وإن لم تف بهما فمقتضى النص^(١) تقديم الحج من صلب المال والنذر من ثلثه، وتقدّم شطر من الكلام في الرواية المزبورة، وأنه على خلاف القاعدة في النذر؛ لأنه من الديون التي كان مقتضى القاعدة فيها مزاحمتها مع الحج وسائر ديونه، وأنه أيضاً من صلب ماله.

وحيث انه كان معمولاً به عند جماعة، فلا بأس بالأخذ به على خلاف القاعدة، فلازمه مع التزام وعدم وفاء المال بهما تقديم الحج وسقوط النذر، وإن كان ذلك أيضاً على خلاف القاعدة، لكنه أولى بالمصير إليه بفحوى النص المزبور، والله العالم.

* * *

وحيث قد عرفت شرح جملة من الواجبات العرضية، فلنشرع في حكم ما وجب بالأصالة تبعاً للمصنف رحمه الله حيث أفاد (فحجة الاسلام واجبة

(١) وسائل الشيعة ٨: ١٢٨ باب ١٣ من أبواب النياية.

بأصل الشرع مرة واحدة)، بلا اشكال، للاجماعات المحكية، والأخبار المستفيضة^(١)، وفي بعضها «وكلفهم حجة واحدة»^(٢).

وفي آخر «مرة واحدة»^(٣).

وفي ثالث «أمرهم بحجة واحدة»^(٤).

وبمثل هذه ترفع اليد عما دلّ على وجوبها في كل عام لأهل جدة، بحملها على مجرد الثبوت المناسب للاستحباب، كما انه على هذا المعنى تحمل فتاوى كل من عبّر بهذه العبارة.

ثم إنّ المشهور أنّ وجوبها على الفور؛ لما في النص بأنّه: «لو استطاع ثم دفع ذلك وليس له عذر فقد ترك شريعة من شرائع الاسلام»^(٥).

وفي آخر «من يسوّف في الحج ليس عليه عذر»^(٦).

وفي ثالث: جعل الاستخفاف بالحج من الكبائر^(٧).

وفي استفادة الفورية من أمثال هذه النصوص نظراً، بل المستفاد منها حرمة التسويف فيها والمساهلة في أمرها على وجه ينتهي إلى الاستخفاف، وهو غير دال على الفورية.

وربما يترتب عليه جواز تأخيرها لأعذار عرفية تكشف عن عدم المسامحة معه عرفاً، وإن لم يكن شيء منها شرعياً، بخلافه على الفورية، فإنه لا بد أن

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٨ باب ٣ من أبواب وجوب الحج.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٨ باب ٣ من أبواب وجوب الحج حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٣: ٨ باب ٣ من أبواب وجوب الحج حديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٢: ٨ باب ٣ من أبواب وجوب الحج حديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٧: ٨ باب ٦ من أبواب وجوب الحج حديث ٣.

(٦) وسائل الشيعة ١٧: ٨ باب ٦ من أبواب وجوب الحج حديث ٤.

(٧) وسائل الشيعة ١٩: ٨ باب ٦ من أبواب وجوب الحج حديث ١١.

يكون الغذر شرعياً جزماً، فتدبر.

* * *

ويجب الحج المزبور (على الذكور والانات والخنثى)؛ لعموم (من استطاع إليه سبيلاً) ^(١) (بشروط ستة):

منها: (البلوغ)؛ للنصوص المشتملة على تقييد وجوبه بالاحتلام ^(٢)، علاوة على حديث «رفع القلم». ولا بأس بشرعية عبادته مع التمييز بعموم الأمر، علاوة على استفادة الحكم من فحوى ما ورد على احجاج الصبيان. (و) منها: (كمال العقل) اجماعاً، مضافاً إلى عموم «رفع القلم»، والنصوص المستفيضة المشتملة على كون العقل مدار الثواب والعقاب ^(٣). ولعل إلى ذلك أيضاً نظر صاحب الجواهر ^(٤)، وإلا فلم أظفر على نص مخصوص بالمقام، كما لا يخفى على من تدبر.

(و) منها: (الحرية)؛ للنص بأنه «ليس على المملوك حج ولا عمرة حتى يعتق» ^(٥). واطلاق المتن - كالنص - يقتضي عدم الوجوب ولو أذن له مولاه وبذل له النفقة لفقد شرط الحرية، أو مانعية نفس المملوكية. وحينئذ لا يمكن ارجاعه إلى عدم مالكية الزاد والراحلة، إذ لازمه وجوبه مع بذل غيره له، بضميمة اذن مالكة. وهو خلاف اطلاق النص والفتوى كما لا يخفى. ثم إن في هذه الشرائط فروعاً ستأتي عند تعرض المصنف إياها. (و) منها: وجدان (الزاد والراحلة) على المشهور في الأخير، وفتوى كثير

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٣٠ باب ١٢ و ١٣ من أبواب وجوب الحج حديث ١ و ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٢-٣٠ باب ٣ و ٤ من أبواب مقدمات العبادات.

(٤) جواهر الكلام ١٧: ٢٢٩.

(٥) وسائل الشيعة ٨: ٣١ باب ١٥ من أبواب وجوب الحج.

في الأول، خلافاً للمدارك^(١) وبعض آخر، من عدم اعتبار أزيد من القدرة العقلية، بلا مشقة لا تتحمل عادة.

وعمدة نظرهم إلى جملة من النصوص من قوله «حجة الاسلام واجبة على من أطاق المشي من المسلمين»^(٢).

وفي آخر «يخرج ويمشي إن لم يكن عنده مال»^(٣).

وفي ثالث: «ولو على حمار أجدع أبتى»^(٤).

ولا يخفى ما في الأخير، إذ ظاهر صدره وجود المال وانه لبيان أقل ما يجزي في المؤنة والراحلة الموجبة له، فلا يستفاد منه كفاية مطلق القدرة.

وأما البقية فغاية الأمر دلالتها بالاطلاق، القابلة للتقييد ببعض مراتب القدرة الحاصلة من مالكية الزاد والراحلة، أو للسلطنة على التصرف فيه ببذل غيره، وذلك مثل ما دل على شرطية ملكية الزاد والراحلة، بل ولولا أخبار كفاية البذل، لما كان يستفاد منها كفاية مطلق السلطنة على التصرف ولو بالبذل.

ومن هنا نقول: إنه ربما لا يكفي في الوجوب مجرد جواز تصرفه في مال غيره ولو مثل أبيه بقطعه برضاه على وجه ينصرف عنه عنوان البذل، واطلاقها يشمل القريب والبعيد، غاية الأمر يختلف مقدار الاستطاعة المملوكة كما هو ظاهر.

كما أنّ الظاهر من قوله «له زاد وراحلة» أعم من عينه وبدله، وفي بعض النصوص: «له ما يحج به» الظاهر في السببية بلا واسطة أو بواسطة، خصوصاً

(١) مدارك الأحكام ٣٥:٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٩:٨ باب ١١ من أبواب وجوب الحج حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٩:٨ باب ١١ من أبواب وجوب الحج حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٦:٨ باب ١٠ من أبواب وجوب الحج حديث ١.

مع الجزم بأن الخطاب المزبور متوجه إلى من غالبهم غير واجدين العين، فتخصيص مثله بالأخير بعيد جداً.

ثم إن الظاهر من قوله «زاد وراحلة» وجدان ما يحتاج إليه في سفره إلى أن ينتهي إلى محل توطنه، سواء كان ذلك محل خروجه أو محل آخر يختار التوطن فيه، فلو اختار التوطن في مكة فالزاد الملحوظ هو زاد ذهابه إليه وبعد اكتماله من حجه.

وحينئذ يُستفاد من هذا البيان تفصيل أمتن من التفصيل بين مريد الرجوع إلى مخرجه وغيره، ولعله أيضاً ينظر إلى ما ذكرنا وإن لم يف به إطلاق كلامه، كما لا يخفى.

هذا، ثم انه لا اشكال في وجوب شراء لوازم السفر أينما كان، عند استقرار وجوب الحج للمقدمة، ولا اشكال فيه مع عدم الضرر في الشراء المزبور، وأما مع ضرره به فعلى الاجحاف المنتهي إلى الحرج فلا اشكال أيضاً في عدم الوجوب فعلاً، وإنما الكلام في الضرر غير المجحف، فإنه قد يتوهم مجيء العلة في باب ماء الوضوء في المقام، ومن أنه على خلاف قاعدة «نفي الضرر» بعمومه، فلا بد من الاقتصار فيه على مورد.

ولكن الانصاف أن مثل هذا العموم غير مجبور في الأحكام الالزامية، كيف ولازمه جواز شرب الخمر وغيره باستلزام تركه ضرراً يسيراً من المالية، ولا أظن التزامه من أحد، وإلا فيكفي في تجويز كل محرم مجرد اكراه المكروه وتوعيده بمثل هذا الضرر اليسير، وهو كما ترى.

وحينئذ لا بد من بلوغ الضرر والمشقة حداً لا يتحمل، وحينئذ فلا يجب الحج لهذه المشقة، وفي كونه مورد انصراف عموم «له زاد وراحلة» كي لا يحتاج إلى عموم نفي الحرج، أو عدم الانصراف كي يحتاج إليه، وجهان. وربما تثمر هذه الجهة في انه على الأول لا يستقر الحج عليه بمصلحته على

وجه لومات بعد هذه السنة، قبل خروج المعاملة عن الضررية، لم يستقر في ذمته الحج، فلا يجب الاستنابة وهذا بخلاف الثاني، فإن مصلحة الحج بعموم «له زاد» استقر، وإنما نفي وجوبه بعموم نفي الحرج، الذي ليس شأنه إلا مجرد نفي فعلية التكليف، لا اقتضائه الثابت باطلاق دليله، فتجب الاستنابة عنه؛ لعموم «اقض ما فات» من الفريضة الاقتضائية، نظير ما لوفات عن غفلة عن استطاعته.

وحينئذٍ فالذي يقتضيه النظر، كون المدار في شرط وجوب الحج -بمقتضى الآية الشريفة- الاستطاعة المنصرفة إلى القدرة العرفية، غاية الأمر قيدت هذه القدرة العرفية بكونها ناشئة عن ملك الزاد والراحلة بنفسه أو بدله، ومن المعلوم أنّ هذه القدرة العرفية منصرفة عمن كان تحصيل العين في حقه حرجياً.

وعليه فلو فرض عدم انصراف «له زاد» عن مثل هذا الشخص، لما كنا نقول بوجوب الحج في حقه، من جهة أنّ تمام المناط في الوجوب ليس على صدق هذا العنوان، بل على صدق عنوان الاستطاعة، المقيّدة بوجوده مثل هذا المال، فعنوان الاستطاعة المزبورة لا بد أن يكون محفوظاً في شرط الوجوب، ومع حفظه لا يضربه اطلاق «له زاد وراحلة» في حقه.

مضافاً إلى امكان دعوى انصرافه إلى وجدانه بالنحو المتعارف، لا بمثل هذا النحو من حيث لزوم المشقة في تحصيله.

ومن هذا البيان ظهر مطلب آخر، وهو أنّ القدرة الخاصة التي هي شرط وجوب الحج، هي القدرة على تمام العمل، ومثل هذا المعنى أمر حدوئي، بحيث لو انكشف طروء عجزه في الأثناء يكشف عن عدم حدوثه من الأول، ومن المعلوم أنّ القدرة على الأمور التدريجية تلازم مع بقاء مقدمات القدرة الى آخر العمل، فمرجع شرطية هذا المعنى في وجوب الحج، إلى شرطية القدرة

الخاصة الملازمة مع بقائها إلى كذا.

ولازمه حينئذٍ تجويز العقل بتفويتها، ولو قلنا بأنَّ الوجوب منوط بحدوث المعنى المزبور بلا اناطة وجوبه ببقاءه، وذلك لما عرفت أنَّ المعنى المزبور من الأول حدوثي لا يتصور فيه بقاء، فهما فوته المكلف قبل مضي زمان تمام الأفعال، يصدق عليه بأنه من الأول لم يحدث.

وعليه فنقول: بعد القطع بأنَّ خطاب الواجب المشروط في المقام وغيره لا يقتضي -بحكم العقل- حفظ الشرط، من دون فرق بين زمان الخروج مع الرفقة أو قبله أو بعده، فظهور اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة المزبورة، موجب لجواز تفويته، مهما يريد إلى أن ينقضي زمان العمل بتمامه، فإنه حينئذٍ يستقر عليه الوجوب بلا اناطته إلى شيء آخر؛ لحصول الشرط وهو القدرة على صرف الطبيعة بلا تصوّر بقاء له أيضاً؛ لعدم تصوّر التكرّر في صرف الشيء. وبعد ذلك لا يعقل بقاء لهذا المعنى، بل تمامه حصل بالقدرة بأول وجوده.

ولكن الأصحاب في المقام غير ملتزمين بهذا المعنى، بل ظاهرهم حرمة تفويت القدرة المزبورة بعد حصول التمكن من الخروج مع الرفقة، ومرجع كلماتهم إلى شرطية القدرة على تمام العمل من حيث بقائها من سائر الجهات، لا من جانب المكلف.

ولازمه -مع احراز البقاء من الخارج- حرمة تفويتها من قبل نفسه، لتنجز الخطاب عليه حينئذٍ، ومن المعلوم أنَّ مثل هذا المعنى خلاف شرطية الاستطاعة إلى الحج، المنوط بحفظها حتى من قبل نفسه، فلا محيص عن جعل مثل هذا التسلم قرينة على ارتكاب خلاف ظاهر في شرطية الاستطاعة للوجوب بجعل الشرط حفظ وجودها من الجهات الخارجية لا من جهة نفسه. وحيث كان كذلك لا بد من الاقتصار على هذا الخلاف للظهور، بمقدار

يقوم على القرينة من اجماعهم، وفي الزائد عنه يؤخذ بظهور شرطية وجود الاستطاعة بقول مطلق، الذي لازمه عدم المنع عقلاً في تفويته.

وحيث كان الأمر كذلك، فنقول: إنَّ القدر المسلّم من الكلمات في حرمة تفويت الاستطاعة، هو حال خروج آخر الوفد من القافلة، وأما غيره فظهور الخطاب في شرطية وجود الاستطاعة بقول مطلق باق بحاله، ولازمه جواز تفويته، كما لا يخفى.

* * *

هذا ثم إنَّ الظاهر من قوله «له زاد وراحلة» في شرح الاستطاعة، اناطة الاستطاعة بملكهما، ولكن قد وردت أخبار مستفيضة بكفاية البذل بلا تملك، ففي الصحيح: فإنَّ غرض عليه الحج فاستحيى؟ قال: «هو ممن يستطيع الحج، ولم يستحي ولو على حمار أجده أبتر»^(١).

ومثل هذا المضمون نصوص متعددة، وفي ذيل بعضها «فإن كان يستطيع أن يمشي بعضها ويركب بعضها فليفعل»^(٢). وهذه الفقرة تقتضي عدم لزوم التمكن من الراحلة بتمامها، ولكن الأصحاب غير ملتزمين به، فلا بد من طرحه أو تأويله بالحمل على من استقر عليه الحج.

كما إنَّ الظاهر من اطلاق قوله: ولو على حمار كذا، عدم ملاحظة الشأن والشرف بالنسبة إلى الراحلة، ولا أقل من عدمها في خصوص الوجوب بالبذل، وهذا المقدار أيضاً ربما ينتهي إلى عدم الاعتناء بقاعدة الحرج، وهو أشكل. ولذا التزم بعض الأعاظم بطرح هذه الفقرة، أو حمله على بيان أدنى مراتب البذل بالنسبة إلى متعارف الناس، غير المباليين بركوبه، عملاً

(١) وسائل الشريعة ٢٦: ٨ باب ١٠ من أبواب وجوب الحج حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ٢٩: ٨ باب ١١ من أبواب وجوب الحج حديث ٢.

بعمومات الحرج في غيرهم. بل وانصراف الاستطاعة العرفية بالنسبة إلى مثله في هذه الصورة، كما أشرنا إلى نظائره من الحرجيات.

ثم إن مقتضى إطلاق الروايات وجوب الحج عند بذل تمام الزاد والراحلة، إذ هو المنساق من عرض الحج عليه، وحينئذ فإن حصل البذل المزبور ودفعه فهو، وإلا ففي كفاية احتمال وفائه بوعده، أو الاحتياج إلى الوثوق بحصوله ولو تدريجاً، أو الاحتياج إلى اليقين، وجوه، أوسطها أحسنها، إذ الاناطة على حصول القطع موجب لتنزيل هذه الخطابات على الموارد النادرة، كما أنه مع الشك بالوفاء المزبور يشك في موضوع بذل تمام الزاد، الذي هو شرط، فالأصل ينفي وجوب الحج حينئذ، فيبقى الوسط، فإن الغالب حصول الوثوق بقوله، فيجب الإقدام إلى أن ينكشف الخلاف.

وحينئذ في كفاية بذله إلى آخر العمل، أو لزوم بذله إلى أن يرجع إلى الوطن، أو إلى أن يتوطن في محل ولو في مكة، وجوه، ربما يترتب عليه مسألة استقرار الحج، بانكشاف عدم البذل بعد اتمام العمل.

ولا يخفى أن المنصرف من عرض الحج بذل مؤنة سفره بتمامه، نظير ملكية الزاد والراحلة، فالتفصيل المختار هناك جارٍ هنا أيضاً، ولازمة اختيار ثالث الاحتمالات.

وعلى أي حال، لو رجع عن البذل قبل تمام العمل، ولو قبل طواف النساء في الحج، فلا اشكال ظاهراً في عدم استقرار الوجوب عليه، كما هو الشأن في استطاعة الملكية، كما لا يخفى.

هذا، ثم أن موضوع الحكم في باب البذل دعوته إلى الحج، ومن المعلوم أن هذا المقدار لا يقتضي تمليكه، بل غاية الأمر اباحته لصرفه في حجه، وفي التعدي عنه إلى صورة العلم برضاه لهذا المصرف من الخارج، بلا صدق الدعوة المزبورة اشكال - كما أن في وجوب القبول في عرض الهبة عليه اشكالا -

لانصراف عرض الحج عن مثله.

وأيضاً ظاهر الاطلاقات المزبورة كفاية حجه عن حجة اسلامه، بل وكفايته في استقرار الحج عليه لو لم يقدم وإن كان باستحياء منه؛ للتصريح في النص بأنه مستطيع بمجرد ذلك.

وأيضاً ظاهرها عدم مانعية الدين عن الوجوب بالبذل، وفي منعه عن الوجوب بالاستطاعة الملكية حتى مع عدم المطالبة بنظر؛ لصدق «له زاد» لولا دعوى انصرافه عن مثل هذه الملكية، الذي هو في معرض التلف بمطالبة الدائن. وربما يساعده العرف أيضاً في مَنْ أقرض مالاً بنحوٍ كان منحصرّاً به، مع الجزم بمطالبة الدائن بعد خروج الرفقة. وأما مع المطالبة فلا شبهة في وجوب أدائه المانع عن تحقق الاستطاعة، ولو قيل بها مع عدم المطالبة فضلاً عما لو لم نقل.

هذا، اللهم إلا أن يقال: إنّ الوجوب مترتب - في باب الديون - على عنوان الواجد ولو من باب تقييد المطلقات به؛ لوحدة المطلوب بشهادة وحدة العقوبة في ترك الواجد، فإذا كان الموضوع هو الواجد، ففي صدق الوجدان مع وجوب صرفه في الحج اشكال، فتكون حينئذٍ مانعية كل طرف تعليلية، فلا وجه لترجيح أحدهما على الآخر.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الملكية الخارجية التي هي مقتضية لصدق الوجدان حاصلة ومنجزة، وإنما الكلام في صلاحية وجوب الحج لرفع فعلية الوجدان، ومرجعه حينئذٍ إلى مانعية الوجوب عن تأثير المقتضي المزبور بعد وجوده منجزاً.

وحينئذٍ نقول: إنّ هذا المانع لما كان تعليقياً يستحيل أن يؤثر أثره؛ للدور. ولقد بينا نظير هذا البيان في وجه تقديم النذر قبل الاستطاعة على وجوب الحج. ومرجع مقالتنا هناك أيضاً إلى أن النذر مقتضٍ تنجز

لاحداث المصلحة في وفائه، وإنما العجز مانع ناشٍ عن وجوب الحج تعليقاً، كما لا يخفى.

ولازمه تأثير النذر أو غيره أثره، وبعد ذلك يرتفع موضوع الوجوب بمناط دوران الأمر بين التخصيص أو التخصص، فتقدم الوجوبات المستندة إلى مقتضيات التنجزية على وجوب الحج كما لا يخفى، فافهم واغتنم.

* * *

بقي في المقام شيء آخر، وهو انه هل يعتبر في الاستطاعة الرجوع إلى كفاية معيشته؟ فيه وجهان، بل قولان.

ومستند الأول رواية الأعمش المشتمل ذيلها على قوله «وأن يكون للانسان ما يخلّفه على عياله، وما يرجع إليه بعد حجه»^(١).

وعن مجمع البيان ما أرسله في تفسير قوله تعالى (لله على الناس)^(٢) «الزاد والراحلة وما ينفق به عياله، والرجوع إلى كفاية»^(٣).

وفي نص آخر: «القوت في المال واليسار»، قال «فإن كانوا موسرين فهم ممن يستطيع»^(٤).

وفي آخر: «السعة بالمال إذا كان يحج ببعض ويبقى بعضاً يقوت به عياله»^(٥).

وفي المقنعة: «زاد يقوت به نفسه وعياله»^(٦).

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٥ باب ٩ من أبواب وجوب الحج حديث ٤.

(٢) آل عمران: ٩٧.

(٣) مجمع البيان ١: ٤٧٨.

(٤) مجمع البيان ١: ٤٧٨.

(٥) مجمع البيان ١: ٤٧٨.

(٦) المقنعة (الجوامع الفقهية): ٦٠.

ومستند الأخير اطلاقات «له زاد وراحلة»، أو كفاية القدرة والطاقة في وجوبه مع ضعف الأخبار السابقة بالارسال وغيره.

ولكن يمكن أن يقال: إنَّ ذهاب جسم غفير إلى الشرطية كافٍ في جبر اسنادها، خصوصاً مع استفادتهم نفقة العيال ذهاباً وإياباً من مثلها، وإلاّ فلا تعرض في الاطلاقات السابقة لها، فعمدة مستندهم هي الروايات المزبورة.

وحينئذٍ فلا قصور في سندها ولو اجمالاً، وإنما الكلام في دلالتها، حيث يتوهم أنّ المتيقن منها مجرد قوت عياله ما دام في السفر، فلا يستفاد من الروايات أزيد من قوت العيال.

وزيادة المقنعة من نفسه غير معلوم، كما أنّ رواية الأعمش بنفسها غير موثوق بها، والمراد باليسار في النص الأخير أيضاً هذا المقدار، والرجوع بالكفاية في المرسلة أيضاً غير مجبور.

أقول: لو اغمض عن عمل جمع من الأعاضم بالأولين، وكنا نحن وخبر اليسار بالمال وقوت العيال، لكان يكفي لنا شاهداً، إذ الظاهر من اليسار العرفي ازدياد ماله عن مقدار مصارف حجه لنفسه ولعياله، على أنّ الظاهر من قوله «يقوت به عياله» باطلاقه يشمل بعد المراجعة من سفره أيضاً، وهذا المقدار يكفيننا شاهداً، علاوة عن سماحة الدين على وجه ينافي وجوب صرف جميع ما به عزه وشرفه في حجه، فيقعّد ملوماً مدحوراً.

ثمّ إنه من فحاوى ما ذكرنا ظهر وجه اعتبار نفقة العيال - في سفره إلى أن يرجع - في الاستطاعة، وحينئذٍ لا بد من تقييد كلام المصنف به جزماً، وإنما الكلام في تقييده بأزيد من ذلك، من الرجوع إلى الكفاية أيضاً، وقد تقدّم شرحه.

ثمّ إنه قد يظهر من المحقق في شرائعه استثناء دار السكنى والخادم والثياب

وأدوات المهنة عن الاستطاعة^(١)، فلا يباع مقدمة لتحصيل الزاد والراحلة، وألحق بها بعضهم فرسه وكتبه العلمية، المحتاج إليها، وربما يشهد لذلك اطلاق الدين على الحج، الموجب لاجراء المستثنيات من الدين في المقام أيضاً، علاوة على المشقة بفقدها، المانع عن صدق القدرة العرفية على حجه، كما أشرنا إليه في نظائره، مضافاً إلى ما عن التذكرة من دعوى الاجماع في المسألة^(٢)، وهذا المقدار لعله كافٍ في الفقه، في قبال اطلاقات «من له زاد وراحلة» في شرح الاستطاعة.

نعم مع التشكيك في دلالة واحد بعد واحد، لا بد من المصير إلى الاطلاقات والالتزام بالوجوب وإن بلغ ما بلغ من الحرج العظيم والعسر الجسيم، ومثله خارج عن سهولة الشرع الأنور، وعن ارادة الله بهم اليسر، علاوة عن عمومات الحرج، بضميمة الالتزام بأن كل ما له دخل في الوجوب في باب الحج دخيل في أصل المصلحة، بشهادة اطلاق كلماتهم بعدم وجوب قضائه بموته قبل استقرار وجوب الحج، إذ مثل هذا المعنى بالملازمة المستفادة من التعليل، في قوله في نفي قضاء الصيام على من مات في مرضه: «كيف يقضي ما لم يجعل الله عليه»، يدل على نفي جعله عليه ولو اقتضاء.

وحينئذٍ فلا يغرنك اطلاق ما ورد في شرح الاستطاعة بمن له زاد وراحلة، فالفقيه العارف برموز كلمات أهل العصمة، يرى بذوقه السليم استثناء الأمور المزبورة طراً عن الاستطاعة، على وجه يصلح لتقييد الاطلاقات المزبورة بكل ما يكون في فقدته للحاج من قبل حجه حرج أو ضرر لا يتحمل عادة، بل قد أشرنا كراراً بأن في تعليق الوجوب في الآية الشريفة على الاستطاعة - المنزلة

(١) شرائع الاسلام ١: ٢٢٥.

(٢) تذكرة الفقهاء ١: ٣٠١.

على العرفية المنصرفة على من عليه الحرج بفقد أمثال هذه الأمور- إيماءاً إلى ما ذكرنا، كما لا يخفى.

* * *

ثم إن من جملة الشرائط المعتبرة في وجوب الحج (و) في مصلحته (إمكان المسير)، إذ هو أيضاً من صغريات الكبرى المشار إليها، بل ويؤمى إليه أيضاً قوله: (من استطاع إليه سبيلاً)^(١) بل في النص أيضاً التصريح به بقوله «تمنعه حاجة تجحف به، أو مرض لا يطيق فيه الحج، أو سلطان يمنعه»^(٢).

وفي بعض آخر التصريح بـ «تخلية السرب»^(٣)، علاوة عن خوف الضرر والحرج بدونه على وجه ينافي الاستطاعة العرفية.

ومن المجموع يستفاد عدم الفرق بين الامكان المزبور؛ لقصور فيه لمرض أو هرم لا يستطيع على السفر، أو لقصور في الطريق لظلم ظالم من سلطان أو غيره.

وحينئذٍ فلو مات قبل التمكن المزبور لم يستقر عليه الحج، فلا تجب الاستنابة عنه حينئذٍ، كما لا يخفى.

ولو كان له طريقان أحدهما محتلّى، يجب عليه اختياره وإن كان أبعد. فإن توقف رفع المانع على دفع المال، فإن بلغ إلى حد يشق تحمله فلا يجب؛ لما عرفت، وإلا فالوجوب أقوى؛ لما عرفت في مسألة شراء الآلات بأزيد من ثمن المثل.

ولو انحصر الطريق في البحر، وظن بالهلاك، بل وخاف من الضرر فيه

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ٤٣: ٨ باب ٢٤ من أبواب وجوب الحج.

(٣) وسائل الشيعة ٢٢: ٨ باب ٨ من أبواب وجوب الحج حديث ٤ و ٧ و ٩.

على وجه يكون تحمله حرجياً سقط عنه الفرض أيضاً؛ لعدم الاستطاعة. ولو سلك متحماً للمشقة وصادف السلامة، ففي الاجتزاء بحجه فعلاً وجهه، وإن نسب الى ظاهر الأصحاب خلافه، ولكن ذهب إليه بعض آخر، ولا يبعد الالتزام به؛ لتحقيق الاستطاعة له من الحين، وهذا بخلاف من تسكّع في حجه مع عدم وجود زاد وراحلة، فإنه لا يجزى؛ لفقد الشرط من مالكية الزاد والراحلة.

ولو تسكّع واستطاع بتملكه للزاد أثناء الطريق الى الحج، ففي شمول الاطلاق، بأنه من هذا الحين كان له الزاد، وعدمه؛ لانصراف الاطلاق الى ملكية الزاد من بلده، وجهان. لا يبعد المصير إلى الأول، خصوصاً موافقته للاحتياط وإن كان الأحوط اعادته مع التمكن بعده من بلده، وإن كان الأصل يوافق الثاني، نعم من كان في بلده ولم يملك إلا الزاد والراحلة من الميقات، لا يجب عليه الحج اجماعاً، بل يحتاج إلى الزاد من بلده، وهذا المعنى غير الفرع الأول، كما لا يخفى، فتدبر.

* * *

وعلى اشتراط البلوغ (فلو حج الصبي لم يجزه إلا إذا أدرك أحد الموقفين بالغاً)، على المشهور بين الأصحاب، إلحاقاً للمقام بمن انعتق مدركاً لأحد الموقفين، مضافاً إلى اطلاقات «من أدرك المشعر فقد أدرك الحج»^(١)، علاوة عما دل على أنّ من لم يحرم من مكة أحرم من حيث أمكنه.

وقد يستشكل فيه من جهة منع اقتضاء جواز الاحرام مهما أمكن للاجتزاء بغير ما أحرم له، فصلاحيّة الوقت لانشاء الاحرام جديداً، لا يقتضي صلاحيته لقلب الاحرام عما وقع له، كما أنّ مطلقات «الادراك» منصرفة

(١) وسائل الشيعة ٥٩:١٠ باب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر.

إلى الاجزاء بما أحرم له لا مطلقاً.

هذا، ولا يخفى ما فيه، من أنّ ذلك إنما يتم على فرض اختلاف حجة الاسلام مع غيره بحسب الحقيقة، بحيث يكون امتيازها عن غيرها بالخصوصية القصدية، وإلاّ فبناءً على عدم الاختلاف في حقيقة الحج، ولو بمقتضى الأصل، فلا يحتاج إلى قصد كون احرامه لحج كذا، كي يحتاج إلى دليل صلاحية الاحرام لحج خاص، للانقلاب الى الاحرام لغيره.

فالأولى حينئذٍ الجواب بأنّ الاطلاق غايته كونه في مقام بيان عدم قصور في حجه من قبل فوت الاحرام، أو عدم درك الموقفين جميعاً، بلا نظرفيه إلى صورة فقد سائر الشروط الثابتة من الخارج، فلا يصلح مثل هذه الاطلاقات لنفي شرطية ما ثبت شرطيته بدليله، وإلاّ فقتضى الاطلاق التعدي إلى من استطاع عند ادراك أحد الموقفين أيضاً، ولم يلتزم به أحد.

وحينئذٍ لم يبق في البين إلاّ تنقيح المناط، من أخبار عتق العبد، فإن تم ولو بمعونة فهم المشهور فهو، وإلاّ فللنظر فيه مجال، ولعله لذلك تردد المحقق في شرائعه^(١)، وإن قوى اللاحاق في الجواهر^(٢).

ولكن الانصاف عدم مساعدة دليل عليه على وجه تطمئن إليه النفس، نعم لو قلنا بأنّ الخطابات شاملة للصبي، الكاشف عن وجود المصلحة الملزمة في حجه، أمكن الالتزام في المقام بالصحة، وأنّ ببلوغه يتوجه الخطاب بوجوب اتمامه، غاية الأمر خرج عنه البلوغ بعد فوت الموقفين، وأما غيره فيبقى تحت الاطلاقات، ولكن لا يخفى أنّ ذلك مبني على تمامية الاطلاقات في حق الصبي وعدم تقييدها بالبلوغ، وإلاّ لا يبقى مجال للكلام المزبور كما لا يخفى،

(١) شرائع ١: ٢٢٥.

(٢) جواهر الكلام ١٧: ٢٣١.

وقد كشفنا الغطاء عن هذه الجهة في طي مسألة شرعية عبادات الصبي فراجع، وتدبر.

ثم إنه لا فرق في الحكم المزبور بين حج التمتع والافراد والقران، فلو كان قد اعتمر عمرة التمتع حال صغره، ثم أتى الحج وبلغ في أحد الموقفين، فمقتضى اطلاق النص والفتوى الاكتفاء بهذا الحج، بلا احتياج إلى اعادته بعمرته، ولا بعمرته فقط في أشهره إن تمكن، وإلا في العام القابل.

واشكال بعض بعدم جواز الاقتصار على العمرة المزبورة، وأن النظر في النص والفتوى إلى مجرد تصحيح حجه، بلا نظر إلى تصحيح العمرة، ولازمه حينئذ سقوط الترتيب بين العمرة والحج في هذا الفرض. في غير محله؛ إذ على فرض شمول النص لمثل هذا الحج، كان ظاهره الاجتزاء به بقول مطلق، بلا لزوم شيء من قبل هذا الحج عليه، كما هو الشأن في ادراك العبد وانعاقه في حجه المتمتع به، بل لازم التعدي عن العبد الى الصغير جريان حكمه فيه، فالأولى الاشكال في اطلاق الدليل، (وكذا) في تمامية الفحوى في اثبات أصل المدعى فتوى.

* * *

نعم لا بأس بالالتزام بهذا الحكم في (العبد) بلا اشكال فيه فتوى ونصاً، وفي الصحيح: مملوك اعتق في يوم عرفة، فقال: «إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج»^(١).

والظاهر بمقتضى تنزيل الاطلاق على الغالب- الاجتزاء بحجه عن حجة الاسلام، وإن لم يكن مستطیعاً بمجرد انعاقه، واطلاقه شامل لحج تمتعه أيضاً.

(١) وسائل الشیعة ٨: ٣٥ باب ١٧ من أبواب وجوب الحج حديث ٢.

والشبهة السابقة أيضاً في غير محلها، مع الاطلاق في النص والفتوى كما لا يخفى. بل ظاهر عدم تعرض النص لتبديل النية يكشف عن عدم اختلاف حجة الاسلام عن غيره بحسب الحقيقة، وإلا ففي غاية البعد الاكتفاء في مثله بحقيقة بدل آخر، خصوصاً مع ما في بعض النصوص: «يجزئ عن العبد حجة الاسلام»^(١).

* * *

(ويصح الاحرام بالصبي غير المميز، والمجنون) بلا اشكال في الأول فتوى ونصاً، وفي خبر زرارة: «إذا حج الرجل بابنه وهو صغير فإنه يأمره أن يلبّي ويفرض الحج، فإن لم يحسن لبّي عنه ويطاف به ويصلّي عنه»، قال زرارة: ليس لهم ما يذبحون، قال: «يذبح عن الصغار ويصوم الكبار، ويبقى عليهم ما يبقى على المحرم من الثياب والطيب، فإن قتل صيداً فعلى أبيه»^(٢). وفي نص آخر «يصنع بهم ما يصنع بالمحرم»^(٣).

ولا يخفى أنّ ظاهر قوله «فإن قتل صيداً فعلى أبيه» كون الخسارات الواردة على من أحجه وإن كان له مال، بل هو مقتضى القواعد، حيث أوقعه في خطرات الضمان، فيقتضي تحمل ضمانها على من أحجه بلا خصوصية للأب فيه أيضاً.

نعم ظاهر كلماتهم في المميز، كون الخسارات عليه؛ لقوة المباشر في مثله، بحيث لا يبقى مجال اجراء حكم غير المميز فيه، ولذا جعل بعضهم مثل هذا العمل من التصرفات المالية، وجعلوا وجه الاحتياج إلى اذن الولي ذلك، وإن استشكل فيه في الجواهر في اعتبار الاذن، بل احتمل المشروعية بدون

(١) وسائل الشيعة ٨: ٣٥ باب ١٧ من أبواب وجوب الحج حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٢٠٨ باب ١٧ من أبواب أقسام الحج حديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ٢٠٧ باب ١٧ من أبواب أقسام الحج حديث ٣.

أذنه^(١)، لولا الاجماع على شرطية الاذن.

وبعد مثل هذه التسلمات لا يبقى مجال توهم كون خساراته على غيره، نعم قد يشكل في كفارة ما يوجب عمده لها في البالغين على الصبي، بعموم «عمد الصبي خطأ»، واستشكل في عمومته في غير باب الديات، كيف ويلزم عدم مبطلية ما صدر منه في صلاته وصيامه وليس كذلك.

والاولى أن يقال: إنَّ دليل تشريع مثل هذه العبادات في حق الصبي ناظر إلى ثبوتها بنحو ثبوته في البالغين، فلمثل هذا الدليل نحونظر إلى عدم كون عمده في هذه الأفعال خطأ، ولا أقل من معارضة هذه الأدلة مع نظر دليل التنزيل المزبور لمثل هذه الآثار، وحينئذٍ يسقط عن الاعتبار في أمثال المقام لهذه الجهة، لا لتخصيص العام بباب الديات، كيف ولا وجه لتخصيصه بها، كما لا يخفى.

ثم إنَّ المراد من الولي الأب والجد والوصي، وفي انتهاء النوبة إلى الحاكم فرع احراز مطلوبة الاحجاج به في كل حال، غاية الأمر يحتمل كونه بأمر من له الأمر، وفي اتمام هذه المقدمات نظر، كيف ولازمه انتهاء الأمر - أحياناً - إلى ولاية العدول، ولا أظن التزامهم به.

نعم يستفاد من بعض النصوص ولاية الأم، ولا ضير به، بعد كون نصه معمولاً به عند جم غفير، وإليه ذهب في الجواهر أيضاً^(٢).

* * *

وأما المجنون فالمشهور الحاقه بالصبي، كما أنَّ بناءهم على الحاق الصبية به، مع اختصاص النصوص بالصبي.

(١) جواهر الكلام ١٧: ٢٣٢.

(٢) جواهر الكلام ١٧: ٢٣٦.

وفي المستند^(١) استشكله في الحاق المجنون، وهو في محله، لولا ملاحظة اشتراك غالب أحكامهما بحيث صارت هذه الملازمة في الأحكام من المغروسات في أذهان المشرعة، بنحو يحتاج نفيها في مورد إلى قيام الدليل على الخلاف، فمع عدمه - بمقتضى الارتكاز المزبور - يحكم بالاشتراك، ويكون ذلك من قبيل الاطلاقات المقامية، المرجع في الأحكام عند عدم النص على الخلاف.

* * *

ثم إنَّ الظاهر من احجابه جعله محلاً للأعمال، فيوقع الاحرام فيه بنيته، ولازمه ايجاد الوضوء فيه أيضاً، ولكن في النص «يصلّي عنه»، فرمّا يتعدّى منه إلى وضوئه، فيتوضأ الولي عنه، ولكن لا تخلو هذه الجهة من الاشكال؛ لأنّ الوضوء بعدما كان مقدمة لطهارة الصبي في طوافه، لا يبقى مجال لوضوء الولي عن قبل الغير، إلّا بايجاد أغساله في بدن الصبي، غاية الأمر يتولّى النية عنه، وإلّا فوضوؤه لا يوجب طهارة بدن الصبي مقدمة لإطافته، نعم ما اعتبر مقدمة للصلاة، فهو وظيفة من يصلّي، بل لا يجدي حينئذٍ توضؤه.

وعليه فلا بد من ملاحظة المشروط بالوضوء، فإن كان ذلك من الأفعال الواردة على الصبي، فلا محيص عن تحصيل طهارة الصبي، ولا يكون إلّا بتوضؤه، وإلّا فلا محيص عن اتيان الولي عنه مقدمة لصلاته عنه.

* * *

(و) أيضاً لا يصح الحج (من العبد) إلّا (باذن مولاه)، وقد تقدّم شرحه، وانه مملوك لا يقدر على شيء، ومع اذن مولاه يخرج عن القصور، وان لا يجزئ عن حجة اسلامه، إلّا في صورة خاصة تقدّمت، وفي أنّ خساراته

-بناءً على عدم مالكيته- على مولاه أو على رقبته تتبع به بعد عتقه، وجهان. يمكن أن يقال: إن القواعد تقتضي أن كل ما هو من لوازم حجه عرفاً، بحيث لا يرون بينها انفكاً مثل ذبيحته وسائر لوازم سفره، فهو على مولاه؛ لأنّ الاذن في حجه ملازم عرفاً مع التزام السيد بلوازمه في مثل المورد، الذي لا يتمكن من اقامتها بهذه المصارف.

وأما ما لا يكون ترتبها من لوازم حجه، وإنما يترتب عليه أحياناً كسائر جناياته، الموجبة للخسارة من الدم، ففي اقتضاء اذن المولى الالتزام بمثل هذه الخسارات اشكال، بل الأقوى عدمه.

نعم فيما كان له بدل صيام، فعدم وجوب الصيام على العبد فعلاً؛ لتعذر مبدله عليه، فرع سلطنة المولى على منعه، وإلا فلا قصور في العبد من هذه الجهة. ومن المعلوم أنّ دليل سلطنة المولى قاصر الشمول عن مثله، إذ لا اطلاق فيه يشمل جميع الموارد، على وجه يصلح لرفع الشك في قابلية المحل لتعلق السلطنة به، بل غايته اقتضاؤه في المحل القابل، ولذا لا نلتزم بتخصيص دليل السلطنة بالنسبة الى واجباته اليومية ومحرماته، وذلك ليس إلا لقصور دليل السلطنة لاثبات قابلية المحل، فدليل الوجوب والحرمة يحزران عدم قابلية المحل لتعلق سلطنة مولاه، فيكون وارداً على قاعدة السلطنة، ومن هذا الباب دليل وجوب الصوم عند عدم التمكن من الدم في الموارد المخصوصة.

وتوهم أنّ عموم «لا يقدر» يصلح لاحراز قابلية المحل للسلطنة، وإن لم يكن نفس دليله مثل هذا الاطلاق.

مدفوع بأنّ اقتترانه بالملوكية يقتضي كون الشيء في مثله منصرفاً إلى ما هو تحت سلطنة المولى لا مطلقاً، فاحراز هذه الجهة لا بد أن يكون من الخارج، ولا يصلح هذا الاطلاق المقيّد بانصراف لفظه، لاحرازه، والمفروض أنّ عموم سلطنة المالك أيضاً قاصر الشمول لصورة الشك في قابليته له، بل دليل

الوجوب والحرمة يخرجان المورد عن تحت سلطنة المولى.

نعم لو كان للشيء إطلاق وغير منصرف إلى مورد سلطنته، وأن اختصاصه به كان من القرينة الخارجية اللبية المنفصلة، كان لما أُفيد من التقريب وجه، إذ باطلاقه حينئذٍ يستكشف قابلية المحل للسلطنة إلا ما خرج، نظير التمسك بلعن الله بني أمية لا ثبات عدم إيمانهم إلا ما خرج.

ولكن عمدة الكلام فيه: أنّ نفس اقترازه بالملوكية صالح لقصر ظهوره بمورد سلطنته، ولا أقل من عدم اطلاقه لغير هذه الموارد.

ويؤيده أيضاً عدم التزامهم بتخصيص مثل هذا العام بموارد الواجبات اليومية، بل ومحرماته أيضاً، وعليه فلا يبقى مجال معارضة دليل السلطنة مع أدلة الواجبات والمحرمات، ومنها دليل وجوب الصوم.

وحينئذٍ فما عن الجواهر من أعمال المعارضة لدليل الوجوب بعموم السلطنة^(١)، منظور فيه.

ومن هنا نقول: إنه لو أفسد حجه ليس للسيد أيضاً منعه عن الاتمام والقضاء، لما ذكرنا، لا لأنّ الاذن في الشيء اذن في اللزام، كي يرد عليه انه من العقوبات الناشئة بسوء اختيار العبد، وغير مرتبط باذن السيد، وحينئذٍ فما اختاره في الجواهر^(٢) في المقام أيضاً من سلطنة المولى على منعه أيضاً، منظور فيه فتدبر.

نعم لو كان دليل التكليف منوطاً بصحة العمل، المنوط باذن السيد، لم يصلح مثل هذا التكليف لرفع سلطنة المولى عن منعه، لفرض تأخر رتبة التكليف حينئذٍ من تأثير الاذن، فكيف يرفع تأثيره.

ومن هنا نقول: إنه ليس دليل وجوب اتمام الصلاة أو الحج في غير فرض الافساد صالحاً لرفع سلطنة المولى عن منعه، إذ موضوع وجوب الاتمام الصلاة

أو الحج الصحيح، وبالمعنى يبطل العمل، فلا يبقى موضوع لوجوب الاتمام، ولقد أشرنا إلى مثل هذا البيان في بعض المقامات السابقة أيضاً.

وما ذكرنا ظهر لك ميزان كلي في تمييز موارد تقديم أدلة التكليف على عموم سلطنة المالك وعكسه، فعليك بالمداقة في كل مورد، وملاحظة أنّ دليل التكليف مطلق ومنجز فيقدم، وإلاّ بأن كان منوطاً بصحة العمل الناشئ من قبل اذن المولى فلا يقدر، فلا يخلط عليك الأمر حينئذٍ في المقامات، والله العالم.

ثم إنّ ذلك كله ما تقتضيه القواعد، وأما بالنظر إلى النصوص الخاصة في بعض النصوص «إنّ كلّ ما أصاب العبد وهو محرم في احرامه فهو على للسيد»^(١).

وفي قبالة نص آخر: عن عبد أصاب صيداً وهو محرم، على مولاه شيء من الفداء؟ قال: «لا شيء على مولاه»^(٢).

ولا يخفى أنّ مقتضى الجمع الواضح بينهما حمل الأول على استحباب تحمل ادائه من المولى، وإلاّ فالخسارة على رقبة العبد، إذ الأول ظاهر في ثبوت الخسارة عليه لزوماً، والشاقي نص في عدمه، ومثل هذا النص قرينة عرفية لحمل الظاهر على الفضيلة والرجحان في تحمله عنه. ومثل هذا الجمع أولى من بعض الجمع المرتكبة المنتجة للتفصيلات المذكورة في المطولات، ولذا ضعفها في الجواهر بعدم الشاهد من عرف وغيره^(٣).

ولكن ظاهر كلامه طرح الرواية الأولى بالاعراض سنداً، وباليته التزم بما

(١) وسائل الشريعة ٩: ٢٥١ باب ٥٦ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ٨: ٢٥٢ باب ٥٦ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣.

(٣) جواهر الكلام ١٧: ٢٤٦.

ذكرنا من الجمع، الذي تطمئن النفس بأن نظر الأصحاب أيضاً في عدم أخذهم بمضمونه من جهة الجمع المزبور، لا الطرح المسطور، فتدبر.

ثم إن مورد الرواية هي ما كانت خساراته غير ملازمة، فلا يتعدى منها إلى مثل الذبح والهدي الملازمين له عرفاً، فالقاعدة الأولية بنحو ما ذكرنا من التفصيل يبقى حينئذٍ بحاله. بلا وجود معارض لها، وهو الظاهر من كلمات الأصحاب أيضاً، حيث عنونوا النزاع المزبور في خساراته الناشئة من قبل جنائياته دون غيرها، مثل ذبيحته وهديه، فإن الظاهر كونها مأخوذة في مصارف حجه، المستلزم اذنه فيه عرفاً؛ لالتزامه بهذه المصارف.

ثم إن العبد لو اعتق في أثناء عمله يترتب عليه آثار الأحرار غير صحة حجة اسلامه، لو كان عتقه بعد الموقفين، كما لا يخفى وجهه.

* * *

(ولو تسكع الفقير) بحجه بلا مالكيته للزاد والراحلة، ولا كونه مبدولاً له في حجه، (لم يجزه) عن حجة الاسلام (بعد الاستطاعة)؛ لفقد الشرط الموجب لفقدان حجه المصلحة الملزمة الوافية بغرض المولى بعد استطاعته، بل المصلحة المزبورة تحصل جديداً باستطاعته الجديدة، فيجب الاقدام به جديداً.

(ولو كان المتمكن) من الزاد والراحلة (مريضاً) على وجه لا تكون له استطاعة بدنية، يسقط عنه الفرض أيضاً؛ لما تقدم من شرطية التمكن من السير، بالنص المصرح بالمرض أيضاً، و(لم تجب الاستنابة) أيضاً مطلقاً على خلاف المشهور في من لا يرجى زوال المرض عنه مع تفريطه بالحج على وجه استقرار عليه. وعلى خلاف قول بعض في غيره، إذ فيه قولان بخلافه على الأول، فإن المحكي عن المسالك انه يجب قولاً واحداً.

ويدل على مذهب المصنف ما في النص من قول الأمير - عليه السلام - للشيخ

الكبير الذي لم يحج قط: «إن شئت فجهز رجلاً»^(١).

وفي آخر أيضاً كذلك مع فرض السائل تفريطه^(٢).

ومثل هذه الرواية نص في عدم الوجوب في مورد عدم رجاء الزوال وتفريطه^(٣)، وبمثله ترفع اليد عما دل على وجوبه من النصوص الآمرة بالتجهيز، فيحمل على الاستحباب. وبالفحوى يحكم بعدم الوجوب فيما يرجى زواله أيضاً، بل لا قائل بالفصل من هذا الطرف كما لا يخفى.

هذا، ولكن الذي يوقفنا من هذا الحمل اعراض الأصحاب عن هذه الرواية الصريحة في تفريطه مع كبر سنه، ولا يبقى في البين إلا اطلاق الرواية الأخرى، المصرحة بالمشيئة، وهي أيضاً باطلاقه الشامل لصورة استقرار الحج عليه وعدمه غير معمول به. ولكن يمكن أن يكون ذلك لتخصيصهم إياها - ولو بما ظفروا عليه من القرينة - على من لم يستقر حجه، ويؤيده أصالة حجية السند مهما أمكن، ومن المعلوم أنّ التعبد بسنده بالنسبة إلى من لم يستقر حجه في غاية الامكان، خصوصاً مع استشهاد جملة من الأعلام بمثل هذا النص على استحباب النيابة لغير من استقر عليه الحج، ولو كان مرضه لا يرجى زواله.

وعليه فلا محيص عن رفع اليد عن الأوامر الظاهرة في وجوب الاستنابة، الواردة في نصوص أخرى، حتى بالنسبة إلى من يرجى زواله؛ للجزم بالملازمة بين الفرضين؛ لعدم الفصل بينهما، وبعد ذلك لا مجال للتشكيك في قرينة خبر المشيئة، على حمل ما اشتمل على المرض والحصر على الاستحباب، بانصرافها إلى صورة رجاء الزوال، خصوصاً في حضره الذي يكون غالباً من

(١) وسائل الشيعة ٤٥: ٨ باب ٢٤ من أبواب وجوب الحج حديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة ٤٤: ٨ باب ٢٤ من أبواب وجوب الحج حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٤٥: ٨ باب ٢٤ من أبواب وجوب الحج حديث ٦.

هذا الباب، وخبر المشيئة مختصة بالكبير الذي لا يرجى زواله، فورد هما مختلفان. فكيف يصير أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، وذلك لأنّ ما أُفيد إنّما يتم على فرض عدم تمامية الملازمة بين الفرضين، وإلاّ فلا محيص عن وقوع التعارض بينهما بالملازمة، ومقتضاه حينئذٍ الجمع بينهما بالنص والظهور.

وحينئذٍ فالعمدة في المقام دعوى قابلية تخصيص اطلاق خبر المشيئة بمن لم يستقر عليه الحج، وإلاّ فلا محيص عن طرحها كالنص الأخير، الصريح في من استقر بلا صلاحية بعض التوجيهات المذكورة في المطولات لصلاحه.

فإن قلت: إنّ الأخبار الآمرة اذا حملت على الاستحباب، فما وجه استفادة الوجوب في من استقر عليه الحج في مرض لا يرجى زواله؟

قلت: يكفي فيه ما ورد من الأمر به في الشيخ الكبير، فإنه بعد قيام القرينة على استحبابه فيما لم يستقر وجوب حجه، يبقى على ظهور وجوبه في غيره، بعد الجزم بعدم حجة على خلافه؛ لطرح سند الصريح فيه، وطرح دلالة الظاهر بقرينة فهم الأصحاب تخصيصه بمن لم يستقر، وعدم حجية السند فيه بأزيد من ذلك؛ للجزم بعدم حجية اطلاقه حينئذٍ، إما لعدم السند، أو لطرح الدلالة.

هذا غاية البيان في مقام الصناعة للجمع بين الأخبار، ولكن في النفس - من حيث صلاحية فهم التقيد من عمل جمع من الأعاظم للمطلقات المعلقة على المشية - دغدغة، ولازمه أول الأمر هو الأخذ بالأخبار الآمرة، من جهة عدم صلاحية أخبار الرخصة سنداً للقرينية، فالأحوط حينئذٍ الاستنابة حتى فيما لا يرجى زواله، أو لم يستقر عليه حجه مع الاعادة بعد البرء.

ثم إنه في مورد تجب الاستنابة فيه، ففي ظهورها في الاجتزاء به على وجه لا تجب اعادته بعد برئه، ولا استنابته بعد موته أو عدمه، وجهان، لا يبعد المصير إلى التفصيل بين الاجتزاء من حيث الاستنابة بعد الموت، فإنه يمكن

استفادة الاجتزاء بهذه الاستنابة عن استنابة أخرى عرفاً، بخلافه في فرض برئه، فإنه داخل في الأوامر الاضطرارية غير المقتضية للاجتزاء عندنا، وإلى ذلك أيضاً اشار العلامة الاستاذ في تكملة، بأن الاحتياط بالحج بعد برئه لا ينبغي تركه.

ثم إنه في التعدي إلى الاجتزاء بالتبرع من غيره في مورد الاجتزاء بالنيابة نظر؛ لاحتمال دخل هذا المقدار من التسبب في وفائه بمصلحته، كما أنّ في التعدي إلى غير حجة الاسلام في وجوب الاستنابة عن واجباته العرضية أيضاً اشكال؛ لاختصاص الأدلة بالواجب بالأصالة.

ثم في استقرار الحج عليه بمجرد التمكن من الاستنابة أيضاً نظر؛ لامكان عدم وفائه بتمام المصلحة، ودليل الاستقرار مختص بصورة التمكن من استيفاء تمامها.

اللهم إلّا أن يقال: إنه مع الوفاء بمقدار يجب تحصيله، يستقر عليه فوت هذا المقدار من الحج الواجب، فيشملة دليل كون الحج الواجب بالأصالة، بجميع مراتبه من الديون المالية، تحت اخراجها من صلب المال. ولكن الانصاف أنّ هذا الاطلاق لا يخلو من اشكال، بل المنصرف منه هو الحج المستقر عليه بتمام مراتبه، فتأمل.

* * *

(ويجب) الحج (مع الشرائط) السابقة عند المصنف، بل المشهور (على الفور)، ولكن تقدّم منا الاشكال فيه، وأنّ المتيقن من مفاد الأدلة حرمة التهاون فيه وتسويفه، وذلك أعم من الفورية، فراجع.

(ولو أهمل مع الاستقرار حتى مات قضي من صلب ماله من أقرب الأماكن، ولو لم يخلف غير الأجرة) بلا اشكال في وجوب القضاء من

صلب المال مع الاستقرار، للنصوص المستفيضة^(١) المصرّح بعضها بأنه يحج عنه من صلب ماله. كما أنّ المشهور الاكتفاء به من أقرب الأماكن ولو من الميقات؛ لعدم اشتغال ذمته إلّا بنفس العمل، وإنّ المقدمات خارجة.

وتوهم الإنصراف من الخطاب الى بلد كل شخص، مدفوع، ويؤيده قوله عليه السلام في مورد: استأجر للحج من الكوفة، فحجّ الرجل من البصرة: «لا بأس إذا قضى جميع المناسك»^(٢)، إذ الظاهر منه كون المناط في فراغ ذمة المنوب عنه قضاء جميع المناسك.

وما في رواية أخرى من قوله في فرض وصيته «إن وسعه ماله فن منزله، وإلا فن الكوفة، وإلا فن المدينة»^(٣) محمول على الوصية بصرف ثلثه في حجه، فجعل الامام ذلك تحديداً لمقدار يفي به الثلث المزبور، وذلك غير مرتبط بمقامنا من وجوبه شرعاً تعبداً، فالتشبث بمثله لإثبات وجوب الأقرب فالأقرب في غير مورد الوصية أيضاً منظور فيه، ولقد أشرنا سابقاً أيضاً إلى مثل هذه الجهات، فراجع.

نعم بقي في المقام كلام في ميزان استقرار وجوب الحج عليه، فالمشهور على مضي زمان يمكن فيه الاتيان بجميع أفعال الحج اختياراً بشرائطه، ركناً كان أو غيره.

وعن العلامة: مضي زمان بقدر عود الحاج إلى وطنه أيضاً واجداً للشرائط^(٤).

وعن ثالث: الاكتفاء بمضي زمان يمكن الاتيان بالاركان.

(١) وسائل الشريعة ٤٩:٨ باب ٢٨ من أبواب وجوب الحج.

(٢) وسائل الشريعة ١٢٧:٨ باب ١١ من أبواب النيابة حديث ١.

(٣) وسائل الشريعة ١١٧:٨ باب ٢ من أبواب النيابة حديث ٣.

(٤) تذكرة الفقهاء ٣٠٦:١.

وعن رابع: مضي زمان يمكن الاتيان بما يفرغ ذمته عن الحج من زمان دخوله الى الحرم محرماً.

والتحقيق أن يقال: إن حقيقة استقرار الوجوب في الواجبات المشروطة بتحقق شرائط وجوبه خارجاً ولم يفعل، وربما يختلف ذلك باختلاف الأقوال في الشرائط، من أن الشرط هو بقاء الأمور المزبورة الى آخر العمل، أو الى آخر سفره بانتهائه إلى وطنه الأصلي، أو البنائي جديداً، ولو في غير محل خروجه منه.

ثم أن ظهور الخطابات بالمناسك في المقام، بل في كلية الارتباطيات، دخل جميع الأفعال في وفائها بالمصلحة، بحيث لا يني بعضها دون بعض بها؛ لأنه منافٍ للارتباطية.

نعم قد يصير فقد بعض الشرائط كالقدرة أو الحياة مثلاً في ظرف وجود بعضها مسقطاً لدخل البقية، فيخرج الجزء المأتي به حينئذٍ عن الارتباطية بالغير، فيجزأ به، ويجب تحصيله في علم الله أو في علمه، ولازمه بقاء البقية في دخله في قيام المصلحة بالمجموع بنحو الارتباط في ظرف عدم الاتيان به، ولازمه عدم كفاية بقاء الشرائط إلى زمان وجوده، إذ هذا المقدار في فرض عدم الوجود لا يوجب خروجه عن الارتباط بالغير، فلا يتصور حينئذٍ فيه المصلحة بدون فرض الغير معه، ولازمه حصر وجدانه المصلحة بفرض ضمه بغيره.

وحيث إن مصلحتها أيضاً مبنية على بقاء الشرائط في زمانها، فمن الأول يكون فوت مصلحة هذا الجزء في ظرف تركه مشروطاً ببقاء الشرائط، إلى زمان بقية الأفعال أيضاً، ولا يجدي تحقق الشرائط بمضي زمان هذا الفعل فقط في وجدانه المصلحة، كي يصدق حينئذٍ ما فات من المصلحة والتكليف ولو اضطرارياً.

وهذه الجهة هي النكسة في جعلهم المدار في صدق استقرار الوجوب، المستتبع لاستقرار المصلحة بالعمل، بمضي زمان يفي بجميع الأعمال اختياراً، لا خصوص الأركان، ولا بمضي زمان الاضطراري منه.

وبمثل هذا البيان شرحنا معيار مضي الزمان المختص في الوقت الاختصاصي، وقلنا هناك أيضاً أنه ليس المدار فيه بمضي زمان الاضطراري بنسيان أو خطأ وأمثالهما، وإلى ما ذكرنا أيضاً يرجع ما أفاده في الجواهر^(١)، وإن لم يف ببيانه بحقيقة المرام وبتمامه، فراجع وتدبر فيه وتأمل.

وعلى أي حال يجب قضاء الحج من أصل التركة وإن لم يخلف أزيد من أجرة الحج، فيصرف حينئذ جميعها فيه؛ لأنّ دين الله أحق بأن يقضى، الوارد بمثل هذا اللسان في الحج.

نعم لو زاحم مع دين آخر فلا بد أن تقسّط التركة مع وفائه بالحج في سهمه.

ومع عدمه ففي بعض النصوص: تقديم الحج مع مزاحمته بالزكاة وصرف البقية فيها^(٢)، وترك الاستفصال فيها يقتضي التقديم حتى مع عدم وفاء سهم الحج به، ولكن هي باطلاقها غير معمول بها، فلا بد حينئذ إما من طرحها أو تأويلها بفرض الوفاء، كما لا يخفى.

وحينئذ فمع عدم وفاء سهم الحج به، لا مجال لصرفه في بعض أفعاله؛ لعدم ثبوت مشروعيّتها، فضلاً عن وجوبها على الميت منفرداً، وقاعدة «الميسور» غير معمول بها في المقام، بل وتمامها في كلية المقامات تابع لجبرها بالعمل وليس، وحينئذ فإن وفي تمام المال في الحج ففي التخيير بينه وبين بقية

(١) جواهر الكلام ١٧: ٣٦٣.

(٢) وسائل الشريعة ٤٧: ٥٢ باب ٢٦ و ٣٠ من أبواب وجوب الحج.

الديون وجه، ومع عدم الوفاء به رأساً يصرف في بقية الديون، وينتقل ما زاد منه إلى الورثة، ولا يجب عليهم أداء الحج أو تتميم سهمه من كيسهم؛ لعدم الدليل، كما هو ظاهر.

* * *

هذا، (ولا يجوز لمن وجب عليه) حجة الاسلام أو غيرها (أن يحج تطوعاً ولا نائباً) على المشهور، والسند فيه ما تقدم الكلام فيه من النص الوارد عن السعيد والسعد على اجمال فيهما، وتهافت بين صدرهما وذيلهما. مع ما ذكرنا من التوجيه، وهما أيضاً وإن كان موردهما حجة الاسلام، إلا أن الأصحاب تعدوا منها إلى غيرها وإلى المندوب.

نعم في المقام كلام آخر، وهو أن عدم صحة الحج مع العهدة بالواجب ظاهر في أنه لو قصد المندوب والحال هذه لا يقع عن واحد منها، وهو إنما يتم باطلاقه على فرض الالتزام باختلاف حقيقتها، وإلا فلا يتم ذلك إلا إذا كان قصده الندبية في مقام التقرب بنحو وحدة المطلوب، وإلا فلا مجال لعدم وقوعه واجباً؛ للجزم بعدم مزاحمة المستحب للواجب في مقام الفراغ والسقوط، كما لا يزاحمه في مرحلة الاشتغال.

ولذا ترى وجداناً أنه لو كان للمولى غرضان أحدهما لزومي والآخر غيره، متعلقان بالفعلين بلا ميز بينهما إلا بكونها وجوديين وأتى العبد بأحدهما، لا يبقى بعده الغرض الملزم إلى الإيجاد، بل الباقي هو الغرض الاستجابي، ففي ما نحن فيه أيضاً -بعد فرض صلاحيته للعمل للوفاء بكل واحد من غرضي الوجوبي والاستجابي- يقع قهراً من الوجوبي، لا أنه لا يقع عنها ويفسد.

وحينئذٍ فكللمات الأصحاب في الفساد إن كان له اطلاق على وجه يشمل صورة اتيانه ولو بنحو لا يضر بقربية الأمر الوجوبي، فلا محيص عن استكشاف اختلاف الحقيقة، وإلا فلا محيص عن الالتزام بحمل كلامهم

على صورة وحدة المطلوب في تقريبه، وإلا فمع فرض تعدده فيقع عن الوجوبي قهراً.

والانصاف أنّ كلماتهم لا تأبى عن الحمل على صورة الاضرار بالقربة، كما حملنا اشتراطهم التعيين في أبواب العبادات أيضاً على هذه الجهة، بلا دلالتها على اختلاف الحقيقة في الفرض والندب، عدا باب الصلاة اليومية، بقرينة أخبار العدول وقوله: «يجعلها ظهراً أم عصراً أو صباحاً»، وأمثال ذلك الكاشف عن كونها بحقائقها من الأمور القصديّة الاختيارية زائداً عن قربيتها، كما لا يخفى.

* * *

هذا، (ولا يشترط في المرأة وجود محرم) في وجوب حجها ولا في صحته مع كونها مأمونة على نفسها وبضعها، (ولا اذن الزوج) أيضاً، وفي النص: المرأة تريد الحج ليس معها محرم، هل يصلح لها؟ قال: «نعم، إذا كانت مأمونة»^(١).

وفي نص آخر «إن كان لها زوج أو ابن أخ أو ابن، فابوا أن يحجوا بها، وليس لهم سعة، فلا ينبغي لها أن تقعد، ولا ينبغي لهم أن يمنعوها»^(٢).

ولا يخفى أنّ ظاهر قوله: «إذا كانت مأمونة» كون ذلك شرطاً في وجوب الحج عليها، وظاهره كونه على حذو سائر شرائطه، من عدم لزوم تحصيلها، ومع حصول أسبابها من باب الاتفاق لا يجوز تفويتها من حين خروج الرفقة، وإن كان لها ذلك قبله، نظير الزاد والراحلة.

وحينئذٍ فلو فرض توقف تحصيل الأمانة بارضاء زوجها بالأجرة، ففي

(١) وسائل الشيعة ١٠٩٦:٨ باب ٥٨ من أبواب وجوب الحج حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠٩٦:٨ باب ٥٨ من أبواب وجوب الحج حديث ٤.

وجوبه اشكال. نعم ليس عليها تحريك مقدمات الاغتشاش في الطريق، لأن الثاني داخل في تفويت ما هو بمقدماته حاصل، بخلاف الأول.

وما في الجواهر من التزامه بوجوب الارضاء ولو بالأجرة، خصوصاً مع اشكاله في وجوب التزويج، مقدمة لتحصيل الأمانة^(١)، منظور فيه؛ لعدم فرق بينهما في الجهة المقصودة فتدبر. نعم لا بأس بالالتزام بوجوب الانفاق منها على الزوج، مع عدم امتناعه من الذهاب معها؛ لحصول مقدمات الأمانة، على وجه يحسب عدم الانفاق تفويتاً من قبلها. نعم لا يجب تحصيل هذا الزاد، فمع عدم حصوله لا يجب الحج كزاد نفسها، وأما مع حصوله من باب الاتفاق فيجب عليها الانفاق؛ لوجوبه في كل ما له دخل في حفظ قدرتها، الحاصلة بأسبابها كما هو ظاهر.

وبالجملة الضابط في كلية هذه الأمور، ملاحظة أنّ كل شيء كان مقدمة لتحصيل القدرة الخاصة، الحاصلة من وجدان الزاد والراحلة، ومقتضيات الأمانة، الداخلة بوجه في تخلية السرب، فلا يجب تحصيله. وأما بعد حصوله على وجه يصلح للبقاء إلى آخر العمل، فليس له تفويته، بل يجب عليه الابقاء من قبله، مقدمة للواجب. ومع الشك في كون الأمر الفلاني من أي القسمين، يرجع إلى الشك في توجه التكليف بالحج بدونه، فلا يجب تحصيله أيضاً، كما لا يخفى.

هذا، ولو ادعى الزوج خوفها وعدم أمانتها، تقدم دعاؤها الاطمئنان، إلا مع ظهور حالها على الخلاف، كما هو الشأن في كلية دعاوٍ لا تعلم إلا من قبلها.

وهل المدار في الأمانة على اطمئنان نفسها، وإن كان الواقع على خلافه،

كأن تطمئن بسلامة الطريق من اللص، ولم يكن كذلك واقعاً، أو المدار على المأمونية واقعاً؟

الظاهر هو الثاني، غاية الأمر خوف الضرر وعدمه طريق إليها. وحينئذٍ فعلى الزوج اقامة البينة على اغتشاف الطريق، وبعده لا يجب عليها الحج ظاهراً، وإن لم تكن خائفة، بملاحظة وثوقها بخطأ الشهود، ولكن لا مناط في هذا الوثوق، مع لزوم التعبد به لبينة، كما لا يخفى.

نعم مع قطع الزوجة بالخطأ، لا تكون حجة عليها، ولا يسقط عنها الحج ظاهراً، إلا مع حكم الحاكم عليها، فانه يحرم عليها ردّه ولو جهاراً، ولازمه حينئذٍ سقوط وجوب السفر عنها، لكونه رداً وحراماً، كما لا يخفى.

* * *

هذا، (ويشترط) اذن الزوج (في) صحة (الندب) من حجبها بلا اشكال ظاهراً؛ لموثقة عمار المشتملة على قوله: سألتها عن المرأة الموسرة قد حجت حجة الاسلام، تقول لزوجها: حجني مرة أخرى، أله أن يمنعها؟ قال: «نعم، يقول لها: حقّي عليك أعظم من حقك عليّ في هذا»^(١).

ومن هذا النص يستفاد أهمية مراعاة حقه من مراعاة كل مستحب، لسرية المناط من المورد الى غيره، فلزوجها حينئذٍ منعها عن الخصوصيات الزائدة عن مقدار وجوبه. ولا فرق في الزوجة بين الدائمة والمنقطعة، والرجعية بحكم الزوجة في ذلك أيضاً.

* * *

بقي في المقام أمور لم يتعرّض لها المصنف:
منها: إنه لو مات بعد الاحرام وبعد دخول الحرم برئت ذمته ولا قضاء،

(١) وسائل الشريعة ٨: ١١٠ باب ٥٩ من أبواب وجوب الحج حديث ٢.

سواء كان الحج مستقراً عليه أم لا، والأصل في ذلك ما في صحيح بريد العجلي: في رجل خرج حاجاً - إلى قوله - «إن كان ضرورة ثم مات في الحرم فقد أجزأت عنه حجة الاسلام، ومن كان مات وهو ضرورة قبل أن يحرم جعل حمله وزاده ونفقته في حجة الاسلام»^(١).

وفي صحيح ضريس: في رجل خرج حاجاً حجة الاسلام فمات في الطريق، فقال: «إن مات في الحرم فقد أجزأت عن حجة الاسلام، وإن كان مات دون الحرم فليقض عنه وليه»^(٢).

واطلاق صدره من حيث الاحرام منزل على الغالب من أنّ الداخل في الحرم بعنوان كونه حاجاً من الخارج كان محرماً، نعم اطلاق ذيله يشمل المحل والمحرم، فيستفاد مثله أيضاً عدم كفاية الاحرام قبل دخوله في الحرم، كما هو المشهور. خلافاً للشيخ^(٣)، وابن ادريس^(٤) من اجترائهما بمجرد الاحرام، نظراً الى مفهوم قوله في الصحيح «إن مات قبل أن يحرم». ولا يخفى معارضته مع الاطلاق تعارض العموم من وجه، فيتساقطان، فالمرجع في مثله أصالة الفساد، ولذا أفاد المحقق أيضاً في الشرائع بأن الأول في اعتبار الدخول في الحرم أظهر^(٥).

واطلاق النص الآخر يشمل الضرورة وغيره، وكلاهما مختصان بحجة الاسلام، وفي التعدي عنها الى غيرها اشكال، لولا اطلاق الفتاوى، وفيه تأمل.

(١) وسائل الشريعة ٤٧: ٨ باب ٢٦ من أبواب وجوب الحج حديث ٢.

(٢) وسائل الشريعة ٤٧: ٨ باب ٢٦ من أبواب وجوب الحج حديث ١.

(٣) المبسوط ٣١٠: ١.

(٤) السرائر: ١٢٨.

(٥) شرائع الاسلام ٢٢٨: ١.

كما أنّ الظاهر منها اعتبار الموت في الحرم، وأما كونه في حال احرامه، أم يكفي دخوله فيه محرماً وإن مات بين الإحرامين، لا يبعد الاكتفاء بالثاني؛ للاطلاق، وعدم موجب للانصراف إلى حال احرامه. نعم بالملازمة الغالبية كما قلنا يستفاد اعتبار دخوله محرماً، فلا بد أن يكون الموت بعد احرامه.

وأما في خصوص حاله على وجه لا يجدي الموت في مكة بين الإحرامين محلاً فلا يستفاد من الرواية، بل اطلاقها ينفيها، كما لا يخفى.

هذا، ثم أنّ اطلاق النصوص يشمل المتمتع بها وغيره، بل لازمه الاجتزاء بموته في احرام عمرته عن حج تمتعه، ومنه يتعدى إلى الاجتزاء به عن عمرته المفردة أيضاً، فضلاً عن موته في احرام حجه، كما لا يخفى.

* * *

ومنها: إنه لا اشكال في عدم اعتبار الاسلام في وجوب الحج، بل الكفار - باطلاق أدلة التكاليف، من حيث افراد المكلفين - مكلفون بالفروع. وإنما لا يصح عنهم العبادة؛ لقصورهم عن التقرب بها، ولذا يعتبر الاسلام في صحة العبادات طراً، وفي المقام لا مجال لقاعدة الجب أيضاً، ولوجوب الحج عليه بعد اسلامه ببقاء استطاعته. نعم مع فقد الاستطاعة في زمان كفره، ففي جريان قاعدة الجب وجه؛ لأنّ شأنه نفي بقاء ما حدث في زمان كفره، خلافاً للمدارك^(١)، ومختاره ضعيف لا وجه له.

وأما المخالف إذا استبصر، فقد وردت نصوص مستفيضة بأنه أدى فريضته والحج أحب، وقد عقد في الوسائل باباً لذلك^(٢). وفي شمول اطلاقها لصورة فساد حجه لنظره ولوبفوت ركن باعتقاده نظراً، بل المنصرف منها صورة

(١) مدارك الأحكام ٦٩: ٧.

(٢) وسائل الشريعة ٤٢: ٨ باب ٢٣ من أبواب وجوب الحج.

صحة حجه باعتقاده. وحينئذٍ في كفاية وجدانه الركن عندنا، ولو لم يشتمل على الركن عندهم نظر، وأما عكسه فلا يتصور؛ لأنَّ ما هو ركن عندنا ركن عندهم كما في الجواهر^(١).

* * *

ومنها: انه لو حج المسلم ثم ارتد ثم تاب لم يعد حجه؛ للأصل، مضافاً الى صريح النص «بأنَّ من كان مؤمناً فحج ثم أصابته فتنة ثم تاب، يحسب له كل عمل صالح عمله، ولا يبطل منه شيء»^(٢).

كما انه لو أحرَم حال اسلامه، ثم ارتد، ثم تاب لم يبطل احرامه أيضاً؛ لوقوع احرامه في زمان يصح منه، بلا دخل زمان فيه كي يضربه كفره فيه كصومه، بل حال الاحرام حال طهاراته الثلاث في عدم اضرار الكفر بعد أفعالها في نقض طهارته، بل الناقض ليس إلا أموراً خاصة كالمحلل في المقام، فالمحرم أيضاً لا يخرج عن احرامه بعد انعقاده صحيحاً إلا بمحللات مخصوصة سيأتي إن شاء الله بيانها. فما عن بعض الأعاظم من المصير إلى البطلان منظور فيه؛ لضعف مبناه على ما حكاه في الجواهر^(٣)، فراجع.

* * *

ثم إنَّ ذلك كله حكم المكلف في حج نفسه، (وأما النائب) فقد تقدّم شطر من أحكامه، ومنها ما أفاده المصنّف بقوله: (فشرطه الاسلام) بل الايمان، (والعقل، وأن لا يكون عليه حج واجب) بأصل الشرع أو بالنذر. (ولو لم يكن) ولو لعدم تمكنه من أداء الواجب (جاز) أمر نيابته

(١) جواهر الكلام ١٧: ٣٠٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩٦: ١ باب ٣٠ من أبواب مقدمة العبادات حديث ١.

(٣) جواهر الكلام ١٧: ٣٠٥.

وإن كان ضرورة أو امرأة. وقد تقدم شرح جميع ذلك في طي التعرض لبحث الواجب بالاستئجار نيابة، فراجع.

نعم بقي هنا فرع لم نتعرض له هناك ، وهو أنه لو أفسد النائب حجه، فلا اشكال في وجوب اتمامه واتيانه من قابل؛ لاطلاق دليله الشامل للنائب أيضاً، وإنما الكلام في استعادة المستأجر أجرته، ففي الشرائع جعل المبنى القولين المعروفين في هذه المسألة^(١).

والتحقيق أن يقال: إنه بناءً على كون الأول فاسداً كان مقتضى القاعدة انفساخ الاجارة مع التعيين، وعدمه مع الاطلاق، ووجه الطرفين ظاهر. وعلى القول بأن الثاني عقوبة والأول صحيح، فالاجارة صحيحة على التقديرين.

نعم في النص الوارد في المقام، وقوع الأول عن المنوب عنه تاماً^(٢)، وظاهر صدره وقوع الخلل في الأول، ولازمه كون وقوعه عن المنوب عنه تاماً؛ لتفضل الله في حقه، وإلا فلا يناسب تمامية الأول مع اجتراحه في حجه شيئاً، كما في أحد النصين، وضمائه الحج كما في نص آخر، فثل هذه التعابير يتناسب مع الفساد، ومع ذلك لا معنى لوقوعه عن المنوب عنه تاماً، إلا من باب التفضل.

ويؤيده نسبة التمامية إلى خصوص المنوب عنه، وذلك يكشف عن أن له خصوصية فيه، وهو لا يناسب مع صحة العمل حقيقة، كما لا يخفى فتدبر. وعليه فرما يشكل في اقتضاء فساد الاجارة - بالنسبة إلى الأجير - عدم استحقاقه الأجرة بعمله، إذ تمام الغرض كان اتيانه بالعمل المبرء لزمة الميت

(١) شرائع الاسلام ١: ٢٣٣.

(٢) وسائل الشريعة ٨: ١٢٩ باب ١٥ من أبواب النيابة.

وقد أتى به، فلا وجه لاقتضاء فساد العمل في المقام فساد الاجارة حتى في المعين.

اللهم إلا أن يجعل حيثية الابرء من الدواعي على العمل المستأجر عليه لا عنواناً، فإنه حينئذ مجرد تخلف الداعي، وهو لا يوجب قلب مورد الاجارة عما هو عليه من الحج الصحيح بقول مطلق، ولازمه بطلانها ببطلان العمل، فتدبر.

* * *

(ولو تبرع عن الميت برئت ذمته)؛ لكونه من أحكام دينيته؛ لاطلاق الدين عليه في النصوص المنصرفة إلى حال موته، بلا شمولها لحال حياته، فيجتزئ بالتبرع فيه، ولو في مورد كان له الاستنابة؛ لاحتمال دخل هذا المقدار من التسبب في مصلحته، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً.

وبالجملة علاوة عما ذكرنا من الوجه قد وردت النصوص المستفيضة على ذلك^(١)، كما لا يخفى على من راجع المدارك^(٢).

ثم إن الخسارات الواردة على النائب، من الذبح وكفارات تقصيراته في مال النائب؛ لأنه المباشر الأقوى، كما هو الشأن في الصبي المميز. وما ورد في احجاج الصبي غير المميز، من كون هديه وكفارة صيده، التي كانت على الولي، غير جارٍ في المقام؛ للاقتصار في خلاف القاعدة على مورد الدليل؛ لأنه لا تزر وازرة وزر أخرى، فالأصل يقتضي عدم ضمان المنوب عنه شيئاً، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة ١٣٨: ٨ باب ٢٥ من أبواب النيابة.

(٢) مدارك الأحكام ١٣١: ٧.

(الباب الثاني)

(في أنواعه)

أي أنواع الحج (وهي ثلاثة: تمتع، وقران، وافراد). وقد عقد في الوسائل باباً لذلك ^(١)، وفيه الأخبار القريبة الى التواتر على مشروعية حج التمتع، وانه باقٍ الى يوم القيامة، كما في النص المشتمل على حجة الوداع، وهو الذي أنكره عمر، وتحريمه متعتين كانتا في زمان رسول الله، بل وهو الأساس لتغيير جل الأحكام الإلهية وعقابه على الله جل شأنه.

(أما التمتع فصورته: الاحرام بالعمرة إلى الحج من الميقات) على المتمكن، (والطواف بالبيت سبعا، وصلاة ركعتين في مقام ابراهيم) بمعنى ايقاعها خلفه كما سيأتي شرحه، (والسعي بين الصفا والمروة سبعا، والتقصير) الموجب لاحلاله عن عمرته (والاحرام ثانياً من مكة بالحج) ولغيره كالناسي، ومن تعذر رجوعه من أي محل يتمكن، كما هو الشأن في سائر المواقيت غير المتمكن حتى من أقربها على ما سيجيء شرح جميعها.

(والوقوف بعرفات تاسع ذي الحجة) من الزوال (الى الغروب، والافاضة إلى المشعر، والوقوف به بعد الفجر، ورمي جمرة العقبة، ثم الذبح، ثم الحلق يوم النحر بمنى) ويجب الترتيب بين هذه الثلاثة بظاهر

(١) وسائل الشيعة ١٤٨: ٨ باب ١ من أبواب أقسام الحج.

المصنف، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

(وطواف الحج وركعتاه) من صلاته (وسعيه، وطواف النساء) وركعتاه على كلام فيه سيأتي في محله إن شاء الله.
(والمبيت بنى ليلة الحادي عشر والثاني عشر، ورمي الجمار الثلاث في اليومين، ثم إن أقام الثالث عشر رمى) فيه أيضاً.

* * *

(وهذا فرض من نأى عن مكة باثني عشر ميلاً فما زاد من كل جانب) عند المصنف وجماعة، وعلى المشهور ثمانية وأربعون ميلاً.
وعمدة سند المشهور ما في خبر زرارة المشتمل على نفي التمتع على أهل مكة ومن كان دون ثمانية وأربعين ميلاً^(١).

وفي نص آخر تحديده بذلك أيضاً من كل جانب^(٢).
وأما الجماعة فقد يستند لهم بما ورد من التحديد بثمانية عشر ميلاً^(٣).
بناءً على حمله على التقريب، وهو في غاية البعد، فلا بد من طرحه؛ لعدم عامل به.

والأولى التشبث بمضمون الآية، من أنه فرض من لم يكن حاضر المسجد الحرام. ونفي حضوره يكون بحيث يصدق أن بينه وبين مكة مسافة السفر، وهو ليس إلا أربع فراسخ.

ولكن في قبال هذا أيضاً ما ورد بلسان «أنه ليس لأهل مكة ولا أهل مرو ولا لأهل سرف متعة»^(٤). وسرف - بكسر الراء - أزيد من اثني عشر ميلاً

(١) وسائل الشريعة ١٨٧:٨ باب ٦ من أبواب أقسام الحج حديث ٧.

(٢) وسائل الشريعة ١٨٧:٨ باب ٦ من أبواب أقسام الحج حديث ٣.

(٣) وسائل الشريعة ١٨٨:٨ باب ٦ من أبواب أقسام الحج حديث ١٠.

(٤) وسائل الشريعة ١٨٦:٨ باب ٦ من أبواب أقسام الحج حديث ١.

بحسب المسافة إلى مكة، فهذه الرواية ربما تؤيد الطائفة الأولى، بعد عدم عامل بالثمانية عشر.

ولكن في قبال ذلك كله ما ورد في شرح الحضور بما دون الميقات^(١)، فإنه لا يناسب مع الثمانية والأربعين جزءاً.

وحينئذ يدور الأمر بين حمل الحضور في الآية على التقريب والأخذ بنص سرف ودون الميقات، وحمل الثمانية والأربعين أيضاً على مجموع أطراف مكة تقريباً، وإلا فالمجموع بملاحظة نسبة نص سرف ودون الميقات يصير أزيد، أو طرح هذه الروايات والأخذ بالحضور حقيقة، وحمل الثمانية والأربعين أيضاً على مجموع الأطراف تحقيقاً، أو الأخذ بالثمانية والأربعين من كل جانب، وحمل الحضور في الآية على الحضور العرفي بالإضافة إلى البعيدين من مكة.

ولا يبعد ترجيح الأخير؛ إذ الجمع بالوجه السابق في غاية البعد من اطلاق الثمانية والأربعين، بل ومن نص سرف أيضاً القابل لموافقته مع هذا التحديد، كما أنّ الجمع الأول مستتب للتصرف في الآية والرواية الأولى، بل ويمكن نفي القول به أيضاً.

نعم على المختار لا بد من طرح رواية دون الميقات وإن كانت قابلة للحمل على الاثني عشر، المناسب لجعل المناط على الحضور في الآية الشريفة، ولا ضير فيه، إذ على فرض الجمع السابق أيضاً لا بد من طرح رواية سرف؛ لعدم مساعدتها مع الحضور والسفر الشرعيين.

وبالجملة نقول: بعد الجزم بعدم تمامية الأخذ بالحضور التقريبي الزائد عن الاثني عشر ميلاً، البالغ حد سرف، أو الثمانية عشر المنصوص عليه أيضاً؛ لعدم القائل به، فلا محيص عن اختيار أحد الجمعين الأخيرين.

(١) وسائل الشريعة ١٨٧: ٨ باب ٦ من أبواب أقسام الحج حديث ٤-٥.

ومن المعلوم أنّ كل واحد لا بد من طرح نص، إما نص سرف أو نص دون الميقات، وبعد لا بدية هذا المحذور في مقام الدوران بين الأخذ بالحضور حقيقة، وحمل ما في النص على مجموع الأطراف، كما هو مذهب ابن ادريس^(١)، أو الأخذ بظهور ثمانية وأربعين في كل واحد من الجوانب لا مجموعها، وحمل الحضور في الآية على الحضور العرفي، في قبال البعيدين من مكة، كما هو مذهب الأكثر، بل المشهور، كان الجمع الثاني أولى.

كما انه أيضاً أولى من الحمل على التخيير في الزائد عن حد الحضور إلى ثمانية وأربعين، فيتعين فيما فوّقه التمتع، وفيما دون حد الحضور الشرعي غيره من القران والافراد؛ لعدم مساعدة العرف على مثله، كما لا يخفى.

هذا، ثم أنّ من كان له وطنان أحدهما في الحد والآخر في خارجه، كان المدار على غلبة التوطن في أي منهما، فيتعين عليه فرضه، ومع التساوي يتخير. وعلى هذا المضمون ورد النص مشتملاً على التفصيل المزبور^(٢)، وفي الجواهر أيضاً دعوى نفي الخلاف في الحكمين^(٣).

وظاهر تعليق النهي عن التمتع على ما دون الحد - كما في الصحيحة - يقتضي كون رأس الحد فرضه التمتع. كما أنّ ظاهره أيضاً كونه بنحو التعيين، وظاهر ما دل على نفي التمتع في غيره أيضاً تعيين غيره من القران والافراد.

نعم قد ورد بعض النصوص في من خرج عن أهل مكة إلى بعض الأمصار، انه في عوده يتمتع^(٤)، وهو مختص به، ولا يتعدى إلى غيره، وإن تعدى بعضهم وذهب إلى جواز التمتع لأهل مكة مطلقاً، وسيأتي الكلام فيه في

(١) السرائر: ١٢١.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ١٩١ باب ٩ من أبواب أقسام الحج حديث ١.

(٣) جواهر الكلام ١٨: ٧.

(٤) وسائل الشيعة ٨: ١٨٩ باب ٧ من أبواب أقسام الحج حديث ١.

بعض الفروع الآتية إن شاء الله.

* * *

(والمفرد يقدم الحج ثم يعتمر عمرة مفردة بعد الاحلال) من حجه،
(والقارن كذلك، ولكن يسوق الهدي عند احرامه) على المشهور، خلافاً
لابن عقيل حيث جعل صورته صورة التمتع، وامتيازهما بسياق الهدي، وانه
لا يحل عن عمرته حتى يبلغ الهدي محله.

ومنشأ خلافهم اختلاف أخبار الباب، ففي بعض النصوص: «إن نسك
القارن كالمفرد، إلا أن التمييز بسياق الهدي»^(١).

وفي بعض آخر «إن النبي صلى الله عليه وآله أمر بحجهم عن عمرتهم،
لأنهم لم يسوقوا الهدي، ولم يحل هو صلى الله عليه وآله لسوقه الهدي»^(٢).
وظاهره كون عمرته مقدمة على حجه، وأنه بسياق الهدي لم يحل عن عمرته
إلى أن يبلغ الهدي محله، ولازمه كون صورته صورة التمتع، من تقديم عمرته على
حجه.

ولا يخفى أن أعراض المشهور عن الثانية مانع عن الايكال بظاهرها،
فلا بد أن يطرح، أو يؤول بالحمل على جواز العدول عن الحج الى عمرة التمتع،
في مورد يجوز لهم العدول إليه.

ومن المحتمل حملها على بيان جواز تقديم العمرة المفردة على حجها، وإن
الرواية في مقام بيان العدول عن الحج الى العمرة المفردة في حج الافراد،
وسيجيء تمام الكلام فيه أيضاً إن شاء الله في محله.

* * *

(١) وسائل الشريعة ٨: ١٤٩ باب ٢ من أبواب أقسام الحج.

(٢) وسائل الشريعة ٨: ١٥١ باب ٢ من أبواب أقسام الحج حديث ٤.

(وشرط المتمتع) في صحة تمتعه (النية) بلا اشكال فيه؛ لتسلم عباديته إلى آخره، وإن حقيقتها الداعي بنحو نية سائر العبادات على ما تقدم تفصيله في باب الوضوء.

وفي اشتراط قصد الوجه نظر، كما أن قصد التعيين في التقرب بشخص أمره لازم، حتى في الواجب والمستحب، ولذا لو أتى بأحدهما مكان الآخر بنحو وحدة المقصود على وجه لا يقع امتثالاً لشخص أمره لم يقع عن واحد منهما فيبطل، نعم لا يعتبر الزيادة على ذلك بين الواجب والمستحب؛ لعدم ثبوت اختلاف حقيقتها، كي يحتاج إلى تمييزهما بالقصد إليه، ولو للأصل.

وأما انحاء الحج من التمتع والقران والافراد، فعلى القول بلزوم تأخير العمرة حتى في الافراد فلا اشتراك بينها صورة، إذ لكل جهة ممتازة، بحيث هو قابل لأن يحمل أخبار العدول من بعضها إلى غيره على معنى الاتيان بصورة غيره، الممتاز عما اختاره أولاً.

وأما لو قلنا بجواز تقديم العمرة ولو في الافراد، كما هو المصرح به في جملة من النصوص، فرمما تقع الشركة الصورية بين الافراد والتمتع، وذلك أيضاً لو قلنا بطواف النساء في عمرة المتمتع بها، وإلا فلا اشتراك بينها أيضاً صورة؛ للزومه في العمرة المفردة في الحج الافرادى دون المتمتع بها.

وبالجملة لو انتهى الأمر الى الشركة الصورية، لا محيص عن استكشاف اختلاف الحقيقة القصدية من أخبار العدول من أحدهما إلى غيره في موارد الرخصة في هذا العدول.

ولكن الذي يسهل الخطب -على المختار من عدم لزوم طواف النساء في عمرة المتمتع بها ولزومه في العمرة المفردة- أن اختلاف العمرتين حينئذٍ صورية، فلا يبقى مجال لاستكشاف اختلاف حقيقتها قصدياً معنوياً، بأزيد من اختلاف الصورة الخاصة بينهما.

وحينئذٍ فرجع قصد التعيين في كل واحد إلى قصد امتثال الأمر بالعمل
المختص دون غيره لا من تلك الجهة، نظير الظهيرة والعصرية من العناوين
القصدية، كما هو ظاهر واضح.

* * *

ثم إنَّ الظاهر أنَّ العمرة والحج نسكان مستقلان حتى في حج التمتع، وأنَّ
الغرض من ارتباط أحدهما بالآخر ليس وقوعهما تحت أمر واحد بعبادة
واحدة، نظير الأمر بركعات صلاة واحدة، بل المراد عدم انفكاك أحد
العملين عن الآخر بحيث لا يصح أحدهما بدونه، مع كونها مأمورين بأمرين،
وكونها عبادتين كما هو الظاهر من كل أمر تعلق بعنوان مستقل، فإنَّ ظاهره
كونه أمراً مستقلاً لا ضمناً، لا أنه أمر واحد متعلق بهما.

وبعد ذلك فلا يجدي فيه الجمع بينها بنية واحدة بمعنى قصد امتثال واحد
بهما؛ لأنه تشريع. نعم لا ضير فيه لو قصد التشريع في مرحلة التطبيق
لا الأمر، كما أنه لا مجال للجمع بينها باحرام واحد بلا احلال بينها
بلا اشكال، إلّا في القارن على مذهب من جعل صورته صورة التمتع بها، كما
يوهمه بعض النصوص المشار إليه سابقاً، بأنَّ ظاهره أن يحرم بعمرته ولا يتحلل
منه إلّا ببلوغ الهدي محله، ولقد تقدّم انه مورد اعراض الأصحاب، فلا يعبأ
به. وحينئذٍ فظاهر أوامر الاحلال بين العمرتين عدم صحة الجمع بينهما، كما
لا يخفى.

* * *

(ويعتبر) فيه أيضاً (وقوعه في أشهر الحج، وهي: شوال وذو القعدة
وتسع من ذي الحجة) نظراً إلى اختياري الوقوف في التاسع، ويحتمل
التحديد بطول ذي الحجة، بملاحظة الاجتزاء بالهدي وبدله طول ذي الحجة،

كما في بعض النصوص المنسوبة إلى زرارة^(١).

ويحتمل التحديد بعشر ذي الحجة، بملاحظة انتهاء بقية أفعاله فيه بأصل الشرع، وإن رخص في تأخر بعضها طول ذي الحجة، كما يومئ إليه التعبير بالاجزاء في الهدى في النص المزبور آنفاً.

ويحتمل التحديد بطلوع فجر يوم النحر لأنه آخر وقت الاحرام الاضطراري.

والأمر في ذلك كله سهل، بعد وضوح عدم كون هذا الاختلاف ناظراً الى الاختلاف في كبرى شرعيته، وإنما نظر كل طائفة إلى جهة من الجهات المشار إليها غير المنافي لنظر غيرها.

وعلى أي حال الأصل في الكبرى المزبورة ما في نص عمر بن يزيد: «ليس متعة إلا في أشهر الحج»^(٢). وظاهره عدم وقوعه في غيرها ولو بعمرته، تماماً أم بعضاً، فلا يصح التمتع بوقوع بعض عمرته في غيرها، فضلاً عن تمامها.

ومن لوازمه كون انشاء حجه عند التمكن في زمان يمكنه درك اختياري الوقوفين، وإلا فيحرم عليه التفويت؛ لسبق أمره به، فتنتهي النوبة حينئذ إلى الاجتزاء باضطراري الوقوفين، وسيأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله.

وعلى أي حال لا اشكال في المراد من أشهر الحج، وهي الثلاثة المذكورة، وفي الآية الشريفة إشارة إليها بقريته تفسير أهل العصمة إياها بها في أخبار مستفيضة، وفي الوسائل عقد باباً لذلك، فراجع^(٣).

* * *

(١) وسائل الشيعه ٨: ١٩٧ باب ١٠ من أبواب أقسام الحج حديث ٥.

(٢) وسائل الشيعه ٨: ١٩٥ باب ١٠ من أبواب أقسام الحج.

(٣) وسائل الشيعه ٨: ١٩٥ باب ١١ من أبواب أقسام الحج.

(و) من الأمور المعتمدة في حج التمتع (إتيان الحج والعمرة في عام واحد) على المشهور بين الأصحاب، وعمدة ما استند لهم ما دل على دخول العمرة بالحج وكون المتمتع محتسباً بحجه، وليس له الخروج من مكة، وإنه لو خرج عنها ودخلها في الشهر الآخر معتمراً تكون متعته هي الأخيرة، إذ هي المحتسب بها ووصلت بحجه^(١)، إذ من مجموعها استفادوا نحو اتصال بين العمرة والحج على وجه ينافيه الفصل بسنة فما زاد.

وعن كشف اللثام: التشكيك في دلالة هذه المضامين على المدعى لولا إجماع التذكرة^(٢). والانصاف أن الاشكال في محله، إذ مجرد احتباس المتمتع على إتيان الحج لا يقتضي اعتبار وحدة العام، كعدم اقتضاء دخول العمرة في الحج، وعدم الانفصال بينهما نظير تشبيك الأصابع، الذي مثل به الامام أزيد من عدم الفصل بعمرة مفردة أجنبية، كما أوماً إليه النص الدال على جعل عمرته الثانية متعة، إذ هي المحتسب بها.

وحينئذ لم يبق في البين إلا دعوى الإجماع عن التذكرة^(٣)، وهي أيضاً محل منع كما في الجواهر^(٤).

وحينئذ فالمسألة بمقتضى الأدلة في غاية الاشكال لولا دعوى انصراف قوله: «وليس له أن يخرج من مكة حتى يحج»^(٥) إلى الحج في عامه هذا. ويؤيده ما في الموثقة: «من طاف بالبيت والصفاء والمروة أحل، أحب أو كره، إلا من اعتمر في عامه ذلك أو ساق الهدى»^(٦)، إذ الظاهر من قوله:

(١) وسائل الشيعة ٨: ١٤٩ و ٢١٧ باب ٢ و ٢٢ من أبواب أقسام الحج.

(٢) كشف اللثام ١: ٢٨١، تذكرة الفقهاء ١: ٣١٩.

(٣) تذكرة الفقهاء ١: ٣١٩.

(٤) جواهر الكلام ١٨: ١٦.

(٥) وسائل الشيعة ١: ١٨٣ باب ٥ من أبواب أقسام الحج حديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ١: ١٨٤ باب ٥ من أبواب أقسام الحج حديث ٥.

«إِلَّا إِذَا اعْتَمَرَ فِي عَامِهِ» كونه كناية عن كونه متمتعاً لا اعتباراً بطوافه في حله، ومثل هذا البيان يومئ إلى أَنَّ شَأْنَ التمتع أن تكون عمرته في عامه، كما لا يخفى.

بل بمقتضى الأصول أيضاً يمكن ادراجها في مسألة التعيين والتخير، لولا دعوى أَنَّ الاتصال بينهما بعام، جهة زائدة مشكوكة، فالمقام من صغريات الأقل والأكثر، والأصل فيه أيضاً البراءة عقلياً ونقلها، فتدبر.

* * *

ثم إنَّ الاستفادة من مضامين جملة من النصوص عدم جواز الخروج من مكة اختياراً^(١)، ويكفي منها ما في قوله عليه السلام: «المتمتع إذا أراد الخروج من مكة إلى بعض المواضع فليس له ذلك؛ لأنه مرتبط بحجه»^(٢)، ومرجعه إلى لزوم وصل عمرته بحجه وعدم فصله بعمره أجنبية عنها، ولازمه عدم الضير بالخروج إذا لم يلزم بخروجه تجديد عمرته.

وحينئذٍ فما في بعض النصوص من ترخيص خروجه مع علمه بعدم فوت حجه، حتى ولو احتاج إلى عمرة جديدة، باطلاقه منظور فيه، فلا بد أن يطرح، أو يؤول إلى صورة عدم الاحتياج إلى عمرة جديدة، بقرينة الاحتباس بتمتعته في الرواية السابقة.

وفي بعض النصوص نفي البأس به مع الحاجة^(٣)، ولذا أفتى بعض بذلك، ويمكن أن تنزل رواية الترخيص السابقة أيضاً على هذه الصورة. والظاهر أنَّ المنصرف من الحاجة أيضاً ما كان في فوتها ضرر أو حرج،

(١) وسائل الشريعة ٨: ٢١٧ باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج.

(٢) وسائل الشريعة ٨: ٢٢٠ باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث ٨.

(٣) وسائل الشريعة ٨: ٢١٩ باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث ٦.

وحينئذٍ يشمل عمومها الحاكمة على التكاليف، وإن كان في تحكيم دليل الضرر مطلقاً على التكاليف نظر، مَرَّ سابقاً منا، فلا بد أن يصل إلى حد مجحف مستتبع للخرج في الالتزام به، فيكفيه حينئذٍ دليل نفي الحرج. وأيضاً الظاهر من صحيحة حماد: انه لو خرج واعتمر عمرة جديدة تمتع بالثانية، وهو-ظاهراً- معمول به لدى الأصحاب أيضاً والله العالم.

* * *

(و) يعتبر في المتمتع أيضاً (انشاء احرام الحج من مكة) بلا اشكال، لما في النص من قوله: من أين يهلّون بالحج؟ فقال: «من مكة»^(١). وفي نص آخر «إن شئت من رحلك، وإن شئت من الكعبة، وإن شئت من الطريق»^(٢).

وما في رواية اسحاق من قوله: «فبلغ ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج»^(٣) محمول على الاحرام بعمرة التمتع، لأنه محسوب من احرام حجه، لشدة الارتباط بينهما، وإلا فيطرح لكونه مورد اعراضهم.

(وشرط الباقيين النية) بلا اشكال على التفصيل السابق، (ووقوعه) أي الحج (في أشهر الحج) من جهة اطلاق الآية الشريفة (الحج أشهر معلومات)^(٤).

وحكي عن العامة جواز الاحرام به قبل الأشهر، ويردهم ظهور الآية في الاطلاق بلا خلاف بيننا، نعم لا يجب وقوع العمرة المفردة الواجبة بأصل الشرع، فضلاً عن غيره في أشهر الحج؛ لاطلاق الأدلة، ولا تنافي صحتها أيضاً

(١) وسائل الشيعة ٢١٧:٨ باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤٦:٨ باب ٢١ من أبواب المواقيت حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢٢٠:٨ باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث ٨.

(٤) البقرة: ١٩٧.

ما سيأتي من وجوب فوريتها؛ لعدم اقتضاء الأمر بشيء النهي عن ضده.

* * *

(و) يعتبر أيضاً (عقد الاحرام) بحجه (من الميقات، أو من منزله إن كان دون الميقات) على ما سيأتي تفصيله في مقام شرح المواقيت إن شاء الله.

(ويجوز لهما) أي القارن والمفرد (الطواف قبل المضي الى عرفات) استحباباً على المشهور؛ لموثق اسحاق: عن رجل يحرم بالحج من مكة ثم يرى البيت خالياً فيطوف قبل أن يخرج أعليه شيء؟ قال: «لا»^(١)، بناءً على ظهوره في ارادة نفي أن يكون عليه شيء، لا النهي عن الطواف إذ مثله ظاهر في مشروعيته، لا انه نهى عنه لبعده بمكان، كبعد حمله على غفلته عن تشريعه، فلا يدل على المشروعية، كيف ولازمه حينئذ تنبيهه على تركه، كي لا يغريه على جهله، فسكوته يكشف عن امضاء خياله في مشروعية الطواف. هذا مضافاً إلى عموم «الطواف بالبيت صلاة» حتى في كونه خير موضوع، من شاء استقل ومن شاء استكثر.

ولا يعارضها ما في بعض النصوص في مقام الجواب عن مشروعية الطواف، بقوله «نعم ما لم يحرم»^(٢)، إذ هو قابل للحمل على الكراهة في العبادة وأقليته للثواب، بقرينة السابقة.

هذا في الطواف المندوب، وأما الواجب ففيه خلاف معروف بين الأصحاب، ويمكن استفادة الجواز من اطلاق كلام المصنف أيضاً، ويمكن أن يستدل للقول بالجواز بما في نص اسحاق بن عمار: عن المفرد للحج يقدم

(١) وسائل الشيعة ٩: ٣٩٩ باب ١٠ من أبواب الطواف حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٣٩٩ باب ١٠ من أبواب الطواف.

طوافه أو يؤخره؟ فقال: «هو والله سواء أعجله أم أخره»^(١).

وفي خبر آخر في ذيله «فاجعلها حجة مفردة، وتطوف بالبيت وتسعى بين الصفا والمروة، ثم تخرج الى منى ولا هدي عليك»^(٢).

وفي ثالث: إذا طاف -يعني المفرد- بالبيت وبالصفا، أيعجل طواف النساء؟ قال: «لا، إنما طواف النساء بعدما يأتي من منى»^(٣).

ولا يعارضهما في بعض النصوص، من عدم فعل علي بن الحسين عليهما السلام، على حكاية ابن أخيه، بأن شيخني لم يفعل، إذ مع تصريح أبي جعفر عليه السلام بجواز التقديم^(٤)، لا يبق مجال استفادة عدم المشروعية من تركه عليه السلام.

نعم في صحيحة ابن أذينة انه قال في هؤلاء الذين يفردون الحج: «إذا قدموا مكة وطافوا بالبيت أحلوا، وإذا لبوا أحرموا، فلا يزال يحل ويعقد حتى يخرج الى منى بلا حج ولا عمرة»^(٥)، يجعل ذلك كناية عن بطلان حجهم بتقديم طوافهم.

ولكن يمكن حمل نفي الحج عنهم حقيقة لعماهم في عملهم وعدم ايمانهم، معتذراً في بطلان حجهم بالجهة المذكورة لمحض التقية، وإلا فجهة عدم كون الحج والعمرة لهم شيء آخر، كيف والطواف المزبور لو لم يكن مشروعاً لما كان موجباً لحلّهم، كي يحتاج احرامهم الى تلبية جديدة، ومع المشروعية لا يقتضي تلبيتهم إلا ايفاء مرتبة أخرى من احرامهم، إلى أن ينتهي إلى محلات أخرى، فلا مقتضي في مثل هذه التلبية الجديدة للاحرام من كل

(١) وسائل الشريعة ٢٠٥:٨ باب ١٤ من أبواب أقسام الحج حديث ٥.

(٢) وسائل الشريعة ٢٠٥:٨ باب ١٤ من أبواب أقسام الحج.

(٣) وسائل الشريعة ٢٠٥:٨ باب ١٤ من أبواب أقسام الحج حديث ٤.

(٤) وسائل الشريعة ٢٠٤:٨ باب ١٤ من أبواب أقسام الحج حديث ٣.

(٥) وسائل الشريعة ٢٠٦:٨ باب ١٦ من أبواب أقسام الحج حديث ١.

شيء حتى مما أحله الطواف، بل لا يبقى إلا الاحرام من سائر الجهات، فكيف يقتضي هذا المقدار من الاحلال والاحرام نفي الحج والعمرة حقيقة، فلا محيص عن حمله على بيان فساد أعمالهم حقيقة، لكن بوجه لا ينكشف الحال عن وجه سوء الأعمال.

ثم إن الأخبار المجوزة إنما وردت في المفرد، والظاهر انه بقريضة فهم الأصحاب ما يقابل المتمتع فيشمل القارن أيضاً لا ما يقابله، ولا أقل من دعوى عدم الفصل بينهما في كلماتهم، بل في حسنة ابن عمار: «إن القارن بتلك المنزلة يعقدان ما أحلّا من الطواف بالتلبية»^(١).

نعم في المتمتع بها الظاهر من بعض النصوص عدم المشروعية بدون العذر، مثل قوله في من أهل بالحج متمتعاً: «لا يطوف بالبيت حتى يأتي عرفات، فإن هو طاف قبل أن يأتي منى من غير علة فلا يعتد بذلك الطواف»^(٢).

هذا ويؤيده مفهوم جملة من الأخبار المجوزة في مورد العذر من خوف طمث أو غيره، بقوله عليه السلام: «إذا خافت أن تضطر الى ذلك فعلت»^(٣).

نعم حكى في المقام مطلقات صريحة في الجواز، مثل ما في نص جميل: عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج، فقال: «هما سيّان، قدمت أو أخرت»^(٤).

وفي آخر: نفي البأس عن طوافه بعد اهلاله بحجه متمتعاً^(٥)، وغير ذلك

(١) وسائل الشريعة ٨: ٢٠٦ باب ١٦ من أبواب أقسام الحج حديث ٢.

(٢) وسائل الشريعة ٨: ٢٠٣ باب ١٣ من أبواب أقسام الحج حديث ٥.

(٣) وسائل الشريعة ٩: ٤٧٣ باب ٦٤ من أبواب الطواف حديث ٢.

(٤) وسائل الشريعة ٨: ٢٠٣ باب ١٣ من أبواب أقسام الحج حديث ١.

(٥) وسائل الشريعة ٨: ٢٠٤ باب ١٣ من أبواب أقسام الحج حديث ٢.

من النصوص^(١).

والجواهر حملها على صورة العذر^(٢)، لكن الانصاف بعد هذا الحمل في النص الأول الحاكم بالتسوية، إذ مع العذر لا تسوية، فلا محيص عن حمله على صورة الاختيار.

وحنيئذٍ يصلح هذا شاهداً لحمل البقية على الكراهة عبادياً، فما عن المدارك من تأمله في المسألة^(٣) في غاية المتانة. ولا ينبغي نسبة الوسوسة إليه في مثل ذلك مع هذه النصوص الصحيحة الصريحة. ولا مجال لتوهين الشهرة على خلافها لسندها أيضاً؛ لاحتمال بنائهم على تقديم الجمع بالتقييد على ما ذكرنا من الجمع، وفي مثله لا نبالي بمخالفة المشهور مع مساعدة الدليل والله العالم.

ثم إنه بناءً على الجواز فالظاهر تخصيص ذلك بطواف الزيارة؛ لانصراف المطلقات إليها. فيبقى ما دل على لزوم تأخر طواف النساء عن الوقوفين بحاله. نعم لا بأس بتقديم طواف النساء أيضاً على الوقوفين لعذر، كما يومئ إليه صحيح ابن يقطين من قوله: «لا بأس بتعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم التروية قبل خروجه إلى منى»^(٤)، المحمولة على صورة الضرورة بقرينة ذيلها المشتمل على قوله: «وكذلك لا بأس لمن خاف أمراً...».

نعم في قبالة نص آخر مشتمل على التفكيك بين الطوافين، معللاً بأن بقاء نسك واحد أهون من بقاء جميع المناسك^(٥)، ولكنه مع شدة ضعفه،

(١) انظر وسائل الشريعة ٨: ٢٠٢-٢٠٤ باب ١٣ من أبواب أقسام الحج.

(٢) جواهر الكلام ١٨: ٣٩.

(٣) مدارك الأحكام ٧: ١٥٧.

(٤) وسائل الشريعة ٩: ٤٧٣ باب ٦٤ من أبواب الطواف حديث ١.

(٥) وسائل الشريعة ٨: ٤٧٤ باب ٦٤ من أبواب الطواف حديث ٥.

وعدم جبره بالعمل، ووهنه باعراض المشهور، غير صالح للحجبة، والله العالم.

* * *

وكيف كان فيها جاز تقديم الطواف من القارن والمفرد، بل والمتمتع على المختار، يطوفون بالبيت، و (لكنهما) أي القارن والمفرد (يجددان التلبية عند كل طواف استحباباً). ولعل ذلك من جهة الجمع بين مجموع النصوص الآمرة بعضها بالتلبية عقيب الطواف في المفرد، وفي بعضها استثناء السائق للهدي عن ذلك، وفي بعض آخر أنّ القارن مثل المفرد يعقدان ما أحلاً من الطواف بالتلبية^(١).

إذ لا يخفى أنّ الأمر يدور بين ابقاء الأمر في الطائفة الأولى على الوجوب وتقيدها بالقارن، وحمل القارن في النص الآخر على القارن للحج بالعمرة، لا السائق للهدي، أو ابقاء القارن فيه على ظهوره، واستفادة رجحان التلبية في كليهما، وبقرينة التصريح بالترك في السائق للهدي في النص الآخر، بحمله على الإستحباب فيها، وبه ترفع اليد عن الأوامر في المفرد، بالحمل على الاستحباب أيضاً، وهذا الجمع أقرب من الأول.

هذا وأقول: لا يخفى أنّ هذا الوجه إنما يتم لو كانت القرينة المنفصلة موجبة لقلب النص الآخر عن ظهوره، فإنه يصلح أن يجعل دليل المنزلة قرينة على إرادة الاستحباب، من الأوامر الواردة في المفرد أيضاً، ولكن التحقيق خلافه.

وحينئذٍ يبقى ظهور الأوامر وخبر المنزلة على ظهورهما في الوجوب، وإنما القرينة قامت على عدم لزومه في القارن، فيبقى المفرد باقياً بحاله، وإليه ذهب العلامة الأستاذ في تكملته، ونسب إلى الرياض أيضاً^(٢).

(١) انظر وسائل الشيعة باب ٢ وه ٩ و ١١ و ١٦ من أبواب أقسام الحج.

(٢) رياض المسائل ١: ٣٥٢.

نعم عن المحقق في شرائعه: انه لا يحل إلا بالنية^(١)، وحمله في الجواهر على معنى عدوله من الحج الى عمرة التمتع بالنية، بجعل احلاله كناية عن عمرته القابلة للحل بالطواف، بضم التقصير، لا أنَّ النية دخيلة في احلاله بالطواف، إذ هو خلاف اطلاق النصوص^(٢) وعمدة ما ادعي له استبعاد حصول الاحلال بدون التقصير، فلا بد أن يكون معه، بضم بعد وقوعه عمرة بدون النية، بل وفي النص أيضاً التصريح بقوله «وله أن يحل ويجعلها متعة»^(٣).

ولكن الانصاف عدم ظهور الأخبار في الاحلال على الاطلاق، بل غايته دلالتها على الاحلال عما هو مقتضى طبع طواف الحج، بل ولئن دقت النظر فيها ترى أيضاً أنَّ الغرض من هذه المرتبة من الاحلال في المقام أيضاً صوري لا حقيقي، كيف والطواف - كما سيأتي - لا يكون من المحللات في حج الافراد والقران، حتى في فرضه، فضلاً عن ندبه، فالاحلال في مثل المقام لا بد أن يحمل -بقريئة حصر المحلل بالحلوق وطواف النساء الواجب- على الاحلال صورة.

ولعمري أنَّ هذا المعنى في مثل هذه النصوص أولى من حملها على الاحلال الحقيقي، بمعنى صيرورته عمرة محتاجة إلى محللات اخرى، كي يجيء فيه اشكال الانقلاب من حقيقة الى حقيقة أخرى بلا نية، فتدبر.

ثم إنه بعدما عرفت المراد من الاحرام في هذه النصوص، فلا محيص عن أن يكون الغرض من الأمر بالتلبية فيها لحفظ صورة احرامه بالنسبة الى بقية

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٣٨.

(٢) جواهر الكلام ١٨: ٣٢٢.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ١٨٤ باب ٥ من أبواب أقسام الحج حديث ٤.

المحرمات، إلى أن يتم حجه وينتهي الى بقية المحللات.

وحينئذٍ مثل هذا الأمر المقصود منه حفظ الصورة، مع فرض عدم الاحتياج إليه في ابقاء الاحرام المزبور حقيقة، محمول على الاستحباب جزماً، إذ لا يبقى بعد ملاحظة مثل هذه الخصوصيات التي بمنزلة القرائن الحافة بالكلام، ظهور للأمر في الوجوب، وذلك هونكتة ذهاب المصنف وبعض الأعاظم الى استحباب التلبية حتى في القارن، بملاحظة كونه بمنزلة المفرد كما في النص، وان كان استحبابه فيه أخف مرتبة من جهة نص استثناء السائق للهدي.

ولعله أيضاً بملاحظة محفوظة مقدار من صورة احرامه بسياقه، فيلي أيضاً تحصيلاً للمرتبة الكاملة، بل ويمكن التعدي بالمناط الى حج التمتع عند تقديمه الطواف لعذر أو غيره، مع فرض اختصاص أخبار الباب بغير التمتع. وفي النفس بعد في هذه المسألة شيء، وللتأمل فيها أيضاً مجال، ولا يترك الاحتياط بعقد الاحرام بالتلبية في المفرد، مع قصد العدول إلى العمرة بتقصيره أيضاً، والله العالم.

* * *

بقي في المقام فرعان:

أحدهما: انه بعد ما عرفت أنّ وظيفة النائي هو التمتع، ولا يجوز في حقه القرآن والافراد في فريضة، ولا عدوله إليهما، لمن دخل مكة يوم التروية قبل زواله جزماً، يبقى الكلام في انه هل يجوز للقادم بعد زوال يوم التروية، وإن تمكن من درك اختياري الوقوفين، أو لا يجوز إلا لمن دخل بعد غروبه، أو لا يجوز إلا لمن دخل سحر عرفة، أو لا يجوز إلا لمن تمكن من الالتحاق بالناس بمنى، أو لا يجوز إلا مع خوف فوت الاضطراري من عرفه؟ وجوه، بل أقوال، منشؤها اختلاف أخبار الباب، فن جملة النصوص: ما

دل على عدم المتعة لمن دخل يوم التروية بعد غروب الشمس^(١).

ومن جملتها: ما حدّد المتعة بزوال الشمس من يوم التروية^(٢).

ومنها: ما حدّد التمتع إلى السحر من ليلة عرفة^(٣).

ومنها: ما حدّد بزوال يوم عرفة^(٤).

ومنها: ما حدّد بالالتحاق بالناس بمنى^(٥). هذه مجموع ما ظفرنا عليها من

نصوص الباب.

أقول: لا يخفى أنّ مقتضى الجمع بين نصوص الباب دلالة، هو الأخذ بالطائفة الأخيرة الدالة على تعيين التمتع للالتحاق بالناس بمنى، المستلزم لفوت اختياري مزدلفة، وحمل نفي التمتع في البقية على نفي الكمال، غير المنافي لتعيينه عليه.

ويؤيده الاستصحاب الجاري في تعيين التمتع عليه، وعدم جواز عدوله إلى غيره، لكن المشهور غير ملتزمين بهذا المقدار، وذلك أيضاً إنما يتم بناءً على كون الغرض هو الالتحاق بمنى في عودهم من المشعر، لا في ذهابهم إلى عرفات، وإلا يرجع إلى اثبات التمتع بتمكنه من اختياري الوقوف بعرفات، فيكون على وفق المشهور لا على خلافهم، حيث إنهم غير ملتزمين بمجاوز العدول حتى مع التمكن من درك اختياري الوقوفين.

وهذه الجهة لا بد من رفع اليد عن ظهور ما دل على نفي التمتع بزوال الشمس يوم التروية، بحمله على نفي الكمال لا نفي التعيين. فلا يبقى في البين

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢١٢ باب ٢٠ من أبواب أقسام الحج حديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٢١٣ باب ٢٠ من أبواب أقسام الحج حديث ١٣.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ٢١٢ باب ٢٠ من أبواب أقسام الحج حديث ٩.

(٤) وسائل الشيعة ٨: ٢١٣ باب ٢٠ من أبواب أقسام الحج حديث ١٥.

(٥) وسائل الشيعة ٨: ٢١٣ باب ٢٠ من أبواب أقسام الحج حديث ١٤.

إلا ما دل على نفي التمتع بفوت اختياري أحد الوقوفين، كما في بعض النصوص التصريح بعدم فوات الوقوفين، المنصرف إلى اختياري كليهما. ولازمه بقاء التعيين إلى زمان درك اختياري مجموعهما، فيؤخذ من النصوص بما يناسب ذلك لجبرها بعمل المشهور، وتمة الكلام في محله.

ثم إنَّ في صورة العدول من التمتع الى غيره، فهل يجدد الاحرام جديداً بتلبية جديدة لحجه، أو يبقى على احرامه الأول مع جعله الاحرام الموجود أولاً لعمرته؟ ظاهر بعض النصوص تجديد الاحرام بتلبية جديدة، بقوله عليه السلام: «يقطع تلبية المتعة وهل بالحج بالتلبية»^(١).

وفي نص آخر في الطامث «بقاؤها على احرامها»^(٢).

ومقتضى الجمع بينهما حمل القطع في الأول على قطعه في قصده من التلبية، بقصد ابقاء احرام عمرته وتجديد قصد ابقائه لحجه، وإنَّ الغرض من الاهلال: في عالم القصد لا الاهلال في أصل الاحرام، كيف والاحرام بعد انعقاده لا ينحل، إلا بالتقصير بعد الطواف والسعي، فالمقصود من الاهلال بالتلبية هو توجه القصد إلى بقائه لحجه، فكأنه بالتلبية الجديدة يصير منعقداً لحجه، لا أنه انعقاد حقيقي بلا تقصير، كما لا يخفى.

ثم إنَّ الحائض والنفساء تلحقان ببقية ذوي الأعذار لدى المشهور، في بقائهما على تعيين المتعة إلى خوف فوت اختياري الوقوفين بفعل عمرتها. وفي قبالة احتمال بقائها على متعتها وتأخير أفعال العمرة إلى زوال عذرهما.

ويدل على الأول نص اسحاق: عن المرأة تحجيء متمتعة فتطمث قبل أن

(١) وسائل الشريعة ٨: ٢١٥ باب ٢١١ من أبواب أقسام الحج حديث ٧.

(٢) وسائل الشريعة ٨: ٢١٦ باب ٢١١ من أبواب أقسام الحج حديث ١٤.

تطوف بالبيت حتى تخرج الى عرفات، قال: «تصير حجة مفردة»^(١)، ونظيره بعض نصوص أخرى^(٢).

وفي بعض النصوص ما يدل على الثاني مثل قوله عليه السلام في خبر علاء ابن صبيح: «المرأة المتمتعة إذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها وبين التروية، فإن طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة، وإن لم تطهر الى يوم التروية اغتسلت واحتشت وسعت بين الصفا والمروة ثم خرجت الى منى، فإذا قضت المناسك وزارت البيت طافت بالبيت طوافاً لعمرتها، ثم طافت طوافاً للحج»^(٣)، بتقريب دخول ما بعد الغاية في المغيب، بشهادة نص عجلان^(٤).

والجمع بينهما بالتخير ممكن، لولا وهن سندهما باعراض المشهور، مع امكان أن يصار إلى ما في الرياض^(٥) تبعاً للشيخ^(٦)، من حملهما على صورة حدوث الحيض بعدما طافت أربعة أشواط، وإلا فهو خلاف المشهور القابل لكون اعراضهم موجباً للوهن في سندهما، فلا يصلحان للمعارضة مع الأخبار السابقة.

فالأولى ما ذهب إليه المشهور من إلحاقها بمطلق ذوي الأعذار، وسيجيء زيادة توضيح للمسألة في محلها إن شاء الله.

ثم إن ذلك لو حدث العذر قبل ما مضى منه أربعة أشواط من طوافها،

(١) وسائل الشيعة ٢١٦:٨ باب ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢١٦:٨ باب ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث ١٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩٧:٩ باب ٨٤ من أبواب الطواف حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٩٧:٩ باب ٨٤ من أبواب الطواف حديث ٢.

(٥) رياض المسائل ١:٣٥٤.

(٦) المبسوط ١:٣١٠.

وأما لو تجدد بعد ذلك، صحت متعتها وأتت بالسعي وبقية المناسك غير المشروطة بالطهارة، وقضت بعد طهرها ما بقي من طوافها، على المشهور، للمستفيضة المشتملة على قوله عليه السلام: «المتمة إذا طافت بالبيت أربعة أشواط ثم رأت الدم فتعتها تامة»^(١). وزاد في التهذيب والاستبصار «وتقضي ما فاتها من الطواف»^(٢)، وفي بعضها «وإن هي لم تطف إلا ثلاثة أشواط فلتستأنف الحج»^(٣).

نعم في رواية أخرى الاكتفاء بثلاثة أشواط^(٤) لكنها - مع ضعف سندها - غير معمول بها، وإن أمكن الجمع بينهما بحمل نفي المتعة في الأولى على نفي الكمال. ويمكن حمل هذه الرواية على طواف النافلة، وسيأتي جواز البناء حتى على الثلاثة.

ثم إن الظاهر من قوله «تستأنف بعد الحج» كون استئنافها بعد تمام الحج، وبه ترفع اليد عن توهم اطلاق الاستئناف، بل وعن قاعدة تقديم ما هو أقدم سبباً، مع امكان منع تمامية القاعدة المزبورة؛ لعدم الدليل، بل غاية الأمر - لولا النص الظاهر في الترجيح - تراحم اطلاق دليل بقية أفعال الحج مع اطلاق دليل تتميم العمرة؛ فينتهي الأمر الى التخيير. ولكن يكفي دليلاً للترجيح المزبور الأمر بالتتميم بعد تمام الحج، كما لا يخفى.

ثم في شمول دليل تقديم الحج على العمرة لصورة سعة الوقت لبقية أفعالها اشكال، ففي هذه الصورة يبقى دليل تقديم العمرة على الحج بجميع أفعالها، خرج ما خرج وبقي الباقي على حاله.

(١) وسائل الشريعة ٥٠٣: ٩ باب ٨٦ من أبواب الطواف حديث ٢.

(٢) التهذيب ٣٩٣: ٥ حديث ١٣٧٠، الاستبصار ٣١٣: ٢ حديث ١١١١.

(٣) وسائل الشريعة ٥٠٢: ٩ باب ٨٥ من أبواب الطواف حديث ٤.

(٤) وسائل الشريعة ٥٠١: ٩ باب ٨٥ من أبواب الطواف حديث ٣.

اللهم إلا أن يمنع هذا الاطلاق أيضاً لدليل العمرة، بل غاية دلالته على تقديمها على مجموعها لا على كل واحد من أجزائه، فع لا اضطرار عن تقديم المجموع على المجموع فلا اطلاق بعد لدليل تقديم العمرة، فيرجع الأمر إلى الاطلاقين في دليل أفعال الحج وتتميم أفعال العمرة، ولازمه التخيير أيضاً، كما لا يخفى.

* * *

الفرع الثاني: ظاهر الشرائع: انه يجوز للمفرد إذا دخل مكة أن يعدل إلى التمتع، ولا يجوز ذلك للقارن^(١). وظاهره باطلاقة يشمل الواجب والمندوب والمختار والمضطر، وكذلك قبل الشروع بالحج وبعده.

وفي مختصره: ولو عدل هؤلاء - أي المفرد والقارن - إلى التمتع اختياراً، ففي جوازه قولان أشبههما المنع، ومع الاضطرار جائز^(٢). وظاهر هذا الكلام في من كان فرضه القران والافراد، بشهادة سابقه. وأما المندوب فالظاهر نفي الاشكال في جواز العدول قبل الشروع؛ لأنه أفضل، وإنما الكلام في جوازه بعد دخوله فيه بقصد امتثال أمر حجه افراداً لا تمتعاً.

أقول: فليعلم أولاً أنّ الحج والعمرة المتمتع بها، أو مطلقاً، بعدما اختلفا في الحقيقة، على وجه يحتاج في امتثال أمرهما إلى توجه القصد بكل منهما، فلا شبهة في أنّ العدول من كل منهما، حتى في مورد جوازهما، بعد الشروع في أحدهما على خلاف القاعدة، فيحتاج إلى دليل مخصوص.

نعم لا بأس حينئذٍ باختيار كل منهما قبل الشروع في الآخر؛ لعدم مخالفته للقاعدة، بل استصحاب بقاء اختياره، ولو بعد نية أحدهما المعين، باق بحاله،

(١) شرائع الاسلام ١: ٢٣٩.

(٢) المختصر النافع: ٧٩.

فالعُدول المزبور قبل الشروع في واحد منها لا اشكال فيه، إنما الاشكال في جوازه بعد الشروع بقصد امتثال أمره بشخصه، فإنّ في الاكتفاء بالامتثال بالبقية لأمر غيره، يحتاج الى الدليل، بعد كونه على خلاف القاعدة الارتكازية في العبادة.

نعم لو قلنا بأنّ المكلف في موارد جوازهما مأمور بالجامع بين الفرضين، مع فرض عدم اختلاف في حقيقتها من حيث القصد، فلا قصور حينئذٍ في جواز العُدول بمقتضى القاعدة حتى في الأثناء، نظير عدول مَنْ له القصر والاطمأن في حائر الحسين عليه السلام وغيره في الأثناء وغيره، بلا خلاف قاعدة فيه، لا في قصدية عمله ولا في قريته.

وحيث اتضح ذلك فنقول: إنه في مورد جواز صدور الحجين من المكلف فرضاً أم ندباً، أمكن دعوى تعلّق الأمر بالجامع بينهما، بلا امتياز كل منها بخصوصيتها بأمر خاص ولو تخييراً شرعياً، بل ولو صرح فيها بالتخيير الشرعي أمكن ارجاعه -لبأ- إلى الأمر بالجامع، بملاحظة كشفه عن وحدة الغرض القائم به، لا من جهة تراحهما، إذ الظاهر من التخييرات الشرعية كشفها عن حفظ جهة واحدة ومصلحة فاردة، بحيث يوجب اختيار كل واحد خلو البقية عن المصلحة، لا عن عدم التمكن عن استيفائها بعده.

وبعد ذلك نقول: إنّ مقتضى الأصل أيضاً عدم دخل جهة زائدة عن الأفعال الخارجية في كل واحد من الحج والعمرة، أو في أنواع الحج على وجه يحتاج إلى تميز الجهة المخصوصة المحفوظة بالقصد إليه، كما هو الشأن في الحقائق القصدية كالظهيرية والعصرية.

وبعد هاتين المقدمتين لا اشكال في أنه لكل منها العُدول الى الآخر، فمن حج إلى حج، ومن عمرة الى عمرة، ومن كل منها إلى الحج وبالعكس، إذ لا يلزم حينئذٍ عند جواز كل واحد عليه وتخييره فيه وعدم قصدية حقيقته

خلاف قاعدة فيه أصلاً، نعم لو وجب عليه أحد الأنواع تعييناً، يكشف ذلك عن تعلّق الأمر بالخصوصية، ومعه لا يبقى مجال العدول بالشروع؛ للاخلال بالقربة، كما عرفت.

وعليه فيصح لنا تأسيس قاعدة «عدم جواز العدول في موارد تعيين أحد الصنفين على المكلف، وجوازه في غيره»، ولازم ذلك أن يقال بأنّ في النوافل - لما قام الاجماع على التخيير بينهما، بل أفضلية التمتع - فلا محيص عن كشف الأمر الندبي بالجامع، وبعد ذلك فلا قصور بمقتضى القاعدة الأولية في جواز عدوله الى التمتع، بل أفضليته حتى بعد الشروع في حج الافراد أو القران، كما انه لا قصور أيضاً في العدول ولو بعد الشروع، فضلاً عن قبله، في مورد التخيير بينهما للمكلف في أداء فرضه، بل مقتضى اطلاق جملة من النصوص^(١) أفضلية التمتع في كل مورد يتمكن منها، بلا اختصاصها بالنوافل.

وأما في غير هذه الصور، فيحتاج جواز العدول إلى دليل متقن، كما أنّ في الفروض السابقة، عدم جواز العدول يحتاج إلى الدليل، وإلاّ فطبع القاعدة الأولية جوازه.

وحيث اتضح ما ذكرنا نقول: إنّ عمدة ما في الباب من الأخبار ما في الصحيح: عن رجل لبي بالحج مفرداً، فقدم مكة وطاف بالبيت وصلى ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام وسعى بين الصفا والمروة، قال: «فليحل وليجعلها متعة إلاّ أن يكون ساق الهدى»^(٢).

ولا يخفى أنّ اطلاق الرواية يشمل النوافل والفرائض، وأنّ الأمر بالاحلال في مقام دفع توهم الخطر، بخيال لزوم اتمام ما شرع فيه على ما

(١) وسائل الشريعة ٨: ١٧٦ باب ٤ من أبواب أقسام الحج.

(٢) وسائل الشريعة ٨: ١٨٤ باب ٥ من أبواب أقسام الحج حديث ٥.

شرع، فلا يكاد يستفاد من مثله الوجوب، خصوصاً مع معهودية أفضلية حج التمتع عند الدوران؛ للنصوص القريبة بالتواتر، كما لا يخفى على من راجع أخبار الباب.

ويؤيده من تلك الجهة ما في نص آخر: عن رجل من أهل مكة خرج إلى بعض الأمصار، ثم رجع فمر ببعض المواقيت التي وقت رسول الله، له أن يتمتع؟ قال: «ما أزعم أنّ ذلك ليس له والاهلال بالحج أحب إليّ»^(١). قيل: وذيله ربما يشهد باختصاص المورد بالفريضة، وإلا ففي النافلة قام الاجماع على أفضلية التمتع.

أقول: الظاهر أنّ نظر المجمعين ليس في مصيرهم إلى الأفضلية المزبورة، إلّا إلى النصوص المتواترة المشار إليها في الوسائل، حيث عقد باباً لذلك^(٢). وهذه النصوص لا اختصاص لها بالنافلة، بل ظاهرها أفضلية التمتع في كل مورد شرع له الحجان، ولقد فهم صاحب الوسائل منها أيضاً ذلك، حيث عنون بما يشمل النافلة والفريضة، بل ومن كلمات الأصحاب في مقام ترجيح التمتع لم يظهر اختصاصه بالنوافل، بل الظاهر تعديهم في أفضلية التمتع في كل مورد شرع فيه الحجان.

وحينئذٍ لا مجال للأخذ بذيل هذه الرواية الظاهرة في أفضلية الافراد مع فرض مشروعية التمتع في حقه أيضاً، فلا محيص حينئذٍ إما من طرحه أو تأويله بحمل صيغة التفضيل على صرف الوصفية، أو كون وجه الأهمية لجهات عرضية في المقام، ولو بملاحظة مراعاة جهات التقية وخوف ترتب مضارها في خصوص المورد.

(١) وسائل الشيعة ٨: ١٨٩ باب ٧ من أبواب أقسام الحج حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ١٧٦ باب ٤ من أبواب أقسام الحج.

وحينئذ فتساوق الرواية مع النص السابق في الشمول للأعم، وحينئذٍ فرما يتوهم المعارضة بينها وبين ما دل على تعيين الفريضة لأهل مكة بالقران والافراد، وللنائي بالتمتع. بل ربما تكون النسبة بين الثانية والأولى عمومياً من وجه، كما في الرياض^(١).

ولكن هذا المقدار إنما يتم بناءً على كون سوق الروايات في مقام بيان أصل مشروعية التمتع لمن فريضته الافراد.

وأما لو قلنا - كما هو التحقيق - أنّ سوقها لبيان مشروعية العدول وعدم تعيين ما شرع بمحض شروعه في ظرف احراز مشروعية المعدول إليه في نفسه، فلا دلالة لمثل هذه الروايات على أصل مشروعية التمتع في من فرضه الافراد، فلا محيص عن حمل الروايات المزبورة على صورة احراز مشروعيتهما في نفسها للمكلف، كي بالنصوص المزبورة يستفاد مشروعية عدوله إلى التمتع.

بل قد عرفت أنّ مشروعية العدول حينئذٍ على القاعدة، فالنص حينئذٍ منزل عليها أيضاً، وإن كان على خلافها في استثناء السائق، ويمكن ذلك أيضاً على وفق قاعدة «عدم الاحلال للسائق إلى أن يبلغ الهدي محله»؛ للعمومات، فيكون العدول إلى التمتع فيها على خلاف القاعدة، وعليها فلا يستفاد من نصوص الباب أزيد مما أسنناه من القاعدة.

وحينئذٍ فالمرجع التام هو القاعدة، من بقاء اختيار العدول حتى بعد الشروع لمن شرع في حقه الحجاب، وعدم جواز العدول - لعدم وفاء النص عليه - في من تعين في حقه الافراد والقران، ولم يشرع في حقه من الخارج متعة. بل وعدم مشروعية العدول في السائق مطلقاً؛ لعموم وجوب بلوغ الهدي محله، والله العالم.

* * *

هذا كله في المختار، وأما المضطر فقد يتشبه لجواز عدوله - حتى لمن فرضه الافراد - بالاطلاقات السابقة. وقد عرفت أنّ سوقها لبيان مشروعية العدول في ظرف مشروعية المتعة في حقه، وأنّ شروعه في أحد الفردين لا يوجب تعيينه في حقه، لا أنه لبيان أصل مشروعية المتعة، كي يدعى بأنه خرج عنه صورة التمكن من أداء فرضه وبقيت صورة الاضطرار تحت هذه الاطلاقات. وعليه لا يبقى مجال التشبث بمثلها لاثبات أصل مشروعية المتعة، حتى لمن اضطر إليه.

وأهون منه إلحاق المقام بعكس المسألة، من عدول المتمتع إلى الافراد عند الاضطرار؛ للنصوص التي مرّ شرحها في الفرع السابق؛ لبطلان القياس، كما هو واضح.

ولعله لذلك ذهب جمع من الأعاضم الى منعه، بل ربما قيل بتقديم العمرة المفردة عند الاضطرار على حجه؛ لبعض النصوص المشتملة على قوله: «أمرتم بالحج والعمرة فلا تبالوا بأيهما بدأتُم»^(١).

وفي آخر: رجل خرج في أشهر الحج معتمراً ثم خرج إلى بلاده، قال: «لا بأس، وإن حجّ في عامه ذلك، وأفرد الحج فليس عليه دم»^(٢)، وكذا غيرها مما ذكره في الجواهر^(٣).

وفي الرياض: ما يستفاد كونها غير معمول بهما باطلاقهما، فلا يوثق بسندهما كي يحمل على صورة الاضطرار^(٤). وأورد عليه في الجواهر بأن وجه الاستفادة اطلاق كلمات الأصحاب في تأخر العمرة عن الحج في غير التمتع،

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٣٦ باب ١ من أبواب العمرة حديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٢٤٦ باب ٧ من أبواب العمرة حديث ٢.

(٣) جواهر الكلام ١٨: ٤٥.

(٤) رياض المسائل ١: ٣٥٦.

واستشكل بأنها في مقام دفع توهم لزوم التقديم مثل التمتع، لا لزوم التأخير^(١)، وفي الاستظهار تأمل جداً.

وحينئذ لم يحرز العمل منهم بمثل هذه النصوص باطلاقتها، فلم يوثق بسندها، فلا محيص عن انتهاء الأمر إلى التعيين والتخير، والأصل التعيين، كما لا يخفى.

وحينئذ لا بد أن يقال: إنه بعد فرض الاضطرار عن افراد الحج وتأخير العمرة، فالأمر يدور بين ترك الحج إلى أن يرفع الاضطرار، أو ترك تأخير العمرة أو تبديله إلى وظيفة أخرى عن التمتع، حفظاً لما دلّ على وجوب تأخير العمرة المفردة عن الحج الافرادي.

ومن المعلوم أنّ نسبة حكومة دليل الاضطرار بالنسبة إلى كل واحد من أدلة وجوب الحج فوراً، وأدلة تأخير العمرة عن الحج الافرادي، وأدلة تعيين وظيفته بغير المتعة، على السوية. فلا وجه لتعيين النفي بواحد منها، فلا جرم تقع المعارضة لتحصيل الفرض بين بقية الأدلة؛ للعلم الاجمالي بتخصيص واحد منها، وقضية ذلك تساقط الجميع، فتنتهي النوبة إلى أصالة عدم مشروعية التمتع وتقديم العمرة المفردة، وأصالة البراءة عن فورية الحج. فينظر إلى زمان التمكن، خصوصاً على المختار من عدم ثبوت فورية الحج، وإنما الثابت حرمة التسويف، فإنه حينئذ يتعين الانتظار إلى زمان التمكن جزماً.

* * *

(ويجب على المتمتع الهدى، ولا يجب على الباقيين) من المفرد والقارن، بلا اشكال ظاهراً. وفي النص: «إنما الأضحى على أهل الأمصار»^(٢)، أي الذين يجب عليهم التمتع، ومجرد اشتمال صدره على صحة

(١) جواهر الكلام ١٨: ٤٦.

(٢) وسائل الشريعة ١٠: ٨٧ باب ١ من أبواب الذبح حديث ١١.

حجه مفرداً، مع فرض كونه متمتعاً في غير أشهر الحج، غير مضر، خصوصاً مع إمكان حمله على إيقاع عمرته في غيرها، فلا بأس بأفراد حجه حينئذٍ، لولا ظهوره في من يتعين عليه المتعة، مع قدرته على الوقوف، أو لا أقل من دركه اختياري الوقوف بعرفة، فإنه لا يصح منه الأفراد كما عرفت.

ولكن على فرض ذلك، غايته عدم العمل بصدرة، وهو غير مضر بحجبة ذيله، كما لا يخفى، وستأتي تتمّة الكلام في المسألة إن شاء الله.

(الباب الثالث)

(في الاحرام و) بيان شرائط صحته

فنتقول: (إنما يصح) الاحرام (من المواقيت) لظهور الأوامر الواردة في تعيين موضوع الاحرام في الشرطية، (وهي) خمسة على وجه، كما في رواية الحلبي^(١)، و(ستة) على وجه آخر، كما في صحيحة معاوية^(٢)، بلحاظ اشتغالها على ميقات أهل العراق، ولم يكن يومئذٍ عراق، أو سبعة بزيادة ميقات من يلي مكة، أو عشرة كما في الدروس بزيادة فخ ميقات الصبيان^(٣)، أو أحد عشر بزيادة مكة للاحرام بالحج، أو اثني عشر بزيادة المحاذاة لأحد المواقيت لمن لم يمر عليها. والأمر في ذلك سهل بعد وضوح المأخذ والمقصود.

و (لأهل العراق العقيق) بلا اشكال فتوى ونصاً، ويكفي من النص صحيحة معاوية السابقة. (و) المشهور أنّ (أفضله المسلخ)؛ لما في النص من قوله: «وأوله أفضل»^(٤) يعني المسلخ بالتصريح به في صدره، وفي آخر

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٢٢ باب ١ من أبواب المواقيت حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٢٢٢ باب ١ من أبواب المواقيت حديث ٢.

(٣) الدروس: ٩٧.

(٤) وسائل الشيعة ٨: ٢٢٦ باب ٢ من أبواب المواقيت حديث ٩.

تفسير الأول بـيريد البعث^(١)، وهو دون المسلخ بستة أميال، وفي ثالث تحديد العقيق من المسلخ إلى دون ذات عرق، وهو عقبة غمرة^(٢). والجمع بالحمل على مراتب الفضيلة متعين.

ولا بد في تعيين المحال من العلم أو البيئة العادلة، وفي الاكتفاء بخبر الواحد بمقتضى القواعد- اشكال، فضلاً عن مطلق الظن، الذي لا يغني عن الحق شيئاً. نعم ربما يستفاد من الأمر بالسؤال من الأعراب كما في النص، الاكتفاء بالشياع الظني.

وفيه نظراً؛ لحصول العلم من الشياع المزبور غالباً. نعم لو لم تتم الغلبة المزبورة فللاستفادة المسطورة وجه.

وفي التعدي منه إلى قول العدل الواحد، لا قوائية الظن الحاصل منه حينئذٍ كلام آخر. نعم لا يتعدى إلى غيره من سائر الظنون جداً، والمسألة بملاحظة النص المزبور غير خالٍ عن الاشكال.

(و) المستفاد من نصوص الباب أنّ (أوسطه غمرة، وآخره ذات عرق، فلا يجوز لأحد عبورها إلا محرماً) عدا أشخاص سنشير إليهم إن شاء الله.

والأصل فيما ذكرنا من الكلية ما في جملة من النصوص هل يدخل الرجل الحرم بغير احرام؟ قال: «لا، إلا أن يكون مريضاً أو من به بطن»^(٣)، وآخر نظيره مضموناً^(٤).

وفي نص آخر: سئل عن رجل به بطن ووجع شديد، يدخل مكة حلالاً؟ قال:

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٢٦ باب ٢ من أبواب المواقيت حديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٢٢٦ باب ٢ من أبواب المواقيت حديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٦٧ باب ٥٠ من أبواب الاحرام حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٦٧ باب ٥٠ من أبواب الاحرام حديث ١.

«لا يدخلها إلا محرماً»^(١).

وفي آخر نظيره في المريض^(٢).

ولولا الاجماع على عدم الفرق بين مكة والحرم لأمكن منع التعارض بين الطائفتين، بملاحظة احتمال أشدية احرام مكة عن الحرم بمثابة لا يجوز دخولها حتى المريض والمبطون بغير احرام، بخلاف الحرم فإنه لا احرام له بهذه المثابة، المانع عن دخول المريض والمبطون أيضاً محلاً.

ولكن ظاهر الكلمات عدم الفصل بينهما، بقرينة حملهم الثانية على الاستحباب، ولو من جهة الجزم بعدم وجوب الاحرام، بمثل المجنون غير القابل للنية.

ولكن فيه: أنّ ذلك في غاية البعد عن اطلاق المرض، وغير صالح بالنسبة إلى المبطون، فلا يبقى مجال نفي احتمال الوجوب بما ذكر، نعم الأولى الحمل على الاستحباب، بقرينة الخبرين النافين عنها.

نعم بناءً على عدم دخل اللبس الخاص في الاحرام، بل وعدم دخل التجريد عن مخيطه فيه أيضاً، قد يستشكل بأنّ الظاهر من استثناء المريض والمبطون في أمثال هذه التكاليف غالباً إنما هو بمناسبات الارقاق في حقهما بدفع المشقة، وهو إنما يتم في التكاليف الشاقة، لا مثل هذا التكليف المتقوم بصرف التوطن قلبياً، بلا اعتبار طهارة فيه، أو غيرها. ومثل هذا المعنى في منتهى خفة المؤنة، القابل للصدور بلا مشقة عن المريض والمبطون.

وحينئذ فيدور أمره إما بحمله على التبعّد المحض بلا جعله في زمرة الغالب من كون النفي في مثلها ارفاقياً، أو بحمل الاحرام فيه على الاحرام بتبعاته من

(١) وسائل الشيعة ٦٧:٩ باب ٥٠ من أبواب الاحرام حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٦٨:٩ باب ٥٠ من أبواب الاحرام حديث ٨.

التكاليف المحرمة، التي لها دخل في حفظ الصورة وإن لم يكن لها مدخلية في حفظ الحقيقة، ولا تعيين للأول في مثل هذا المعنى المعهود بين عامة الناس، من كون الاحرام هو ما اشتمل على حفظ صورته، من الاجتناب عن سائر محرماته.

وهذه المعهودة ربما تكون بمنزلة القرينة الموجبة لصرف العنوان المزبور الى المعنى المعهود، وعليه فالنفي والاثبات في النصوص متوجهان إلى المعنى المزبور، لا إلى أصل الاحرام، فالجمع بالاستحباب بينها أيضاً ناظر إلى هذه المرتبة. فيبقى الاحرام بعموم دليله باقياً تحت وجوبه لكل من دخل؛ لأنه نحو احترام للحرم، غاية الأمر لا يجب على المريض والمبطلون ومن يلحق بها في العلة، مراعاة لأحكامها بمقدار المشقة عليها في ذلك.

فإن قلت: مع فرض اشتمال العمومات لمثل هذا الاستثناء المنزّل على المرتبة المزبورة، لا يبقى لنا بعده عموم دال على وجوب أصل الاحرام. قلت: يكفي في ذلك المطلقات الواردة بلسان «أن مكة محرمة لم يحل لأحد كان قبلي، ولم يحل لي إلا ساعة من النهار»^(١).

نعم في ذيل بعضها ما دل على ما اشتمل على محرماته. ولكن لا ينافي ذلك ثبوت جميع المراتب باطلاقتها، مع الالتزام برفع بعض مراتبه بالدليل المخصص.

ومن هذا البيان ظهر أيضاً وجه استفادة الحكم مما دل على ثبوت الاحرام للمريض والمبطلون، غاية الأمر ترفع اليد عن بعض مراتبه بالنص النافي من تبعاته من حفظ صورته.

ثم إن الاستفادة من الاطلاقات حرمة دخول مكة إلا محرماً، ولو لم يخرج

(١) وسائل الشيعة ٦٩:٩ باب ٥٠ من أبواب الاحرام حديث ١٢.

من الحرم، فليس الحكم المزبور مختصاً بخصوص الخارج منه.
كما أنّ المستفاد منها وجوب احرامه مقدمة للدخول، بلا نظرفيه إلى محله، فتبقى مطلقات انحصار التحليل في غير المحصور والمصدود بلحوق الناسك المخصوصة بحاله، ولازمه وجوب كون الداخلين معتمرين بعمره مفردة أو متمتع بها.

وتوهم أنّ اطلاقات الباب في المقام تقتضي عدم لزومه العمرة، فلا يجب إلّا الاحرام، منظور فيه.

ثم إنّ نسبة الاحرام إلى الدخول كنسبة الطهارة لمس كتابة القرآن، في أنه مقدمة لرفع حرمة، فلا يكاد يتصف بالوجوب إلّا مع وجوب الدخول، كما لا يخفى.

وحينئذٍ فقتضى الاطلاقات الاكتفاء به في مورد وجوبه لنذر أو بأصل شرع لحجه، تمتعاً أم افراداً، بلا اقتضاء قاعدة عدم التداخل شيئاً في المقام وأمثاله، بعد عدم لسان دليل السببية المقتضية لتكرار الوجود في البين، كما لا يخفى.

* * *

ثم انه قد يستثنى من الكلية المزبورة أمور:

منها: العبد، بزعم أنّ الاحرام شيء لا يقدر عليه العبد بدون اذن مولاه.
وفيه ما أشرنا سابقاً أيضاً في بعض المقامات، أنّ عدم قدرة العبد لسلطنة مولاه، وهو قاصر الشمول عن مورد خارج عن قابلية الوجود أو العدم.
واطلاق حرمة الدخول بلا احرام يخرججه عن هذه القابلية، فلا يجوز عليه الدخول بلا احرام وإن لم يأذن له السيد.

نعم مع عدم وجوب أصل الدخول عليه يكفي منع السيد عن أصل الدخول، وأما منعه عن الاحرام في ظرف الدخول بلا منعه عن دخوله، بل

ومع اذنه به، فلا يؤثر شيئاً بتأناً، كما لا يخفى.

ومنها: من كان دخوله بعد احرامه قبل مضي شهر، فإنّ الظاهر جواز دخوله بلا احرام في الجملة، والأصل في ذلك حسن حماد المشتمل على قوله: فإن جهل فخرج إلى المدينة أو غيرها بغير احرام ثم رجع في ابان الحج في أشهر الحج مريداً للحج، أيدخلها محرماً أو بغير احرام؟ فقال: «إن رجع في شهره دخل بغير احرام، وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً»^(١).

ولا يخفى أنّ الظاهر من الضمير في «شهره» راجع الى خروجه لا حجه أو عمرته؛ لأنّ شهر الحج مفروض في كلام السائل، وليس في الكلام أيضاً عمرته كي يصلح رجوعه إلى زمان احلاله أو اهلاله، وإن أمكن استفادته من فحواه، ولكن رجوعه إليه في غاية البعد.

ويؤيده التصريح به في رواية أخرى من قوله «فإن دخل في الشهر الذي خرج فيه»^(٢).

ثم أنّ مورد النصين من دخل مكة من الأول متمتعاً، ولازمه اختصاص الحكم المزبور بمن سبق احرامه.

ولكن في جملة من النصوص اطلاق الحكم من حيث سبق الاحرام مثل قوله: «رجل خرج إلى جدة في الحاجة»، فقال: «يدخل مكة بغير احرام»^(٣) بناءً على حمله على الدخول قبل الشهر.

وفي المرسلة أيضاً نظيره^(٤)، مع التصريح بالدخول قبل الشهر. إلى غير ذلك من المطلقات الظاهرة في عدم اعتبار سبق بالاحرام.

(١) وسائل الشريعة ٨: ٢١٩ باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث ٦.

(٢) وسائل الشريعة ٩: ٧٠ باب ٥١ من أبواب الاحرام حديث ٤.

(٣) وسائل الشريعة ٩: ٧٠ باب ٥١ من أبواب أقسام الاحرام حديث ٣.

(٤) وسائل الشريعة ٩: ٧٠ باب ٥١ من أبواب أقسام الاحرام حديث ٤.

ولقد أجاد في الجواهر حيث أفاد بأنه لولا الاجماع لكان الحكم بالاطلاق وجيهاً، ثم أفاد بأن عمدة ما يوهن الاطلاقات المزبورة اعراض الأصحاب عنها، خصوصاً مع اطلاق غير المرسلة منها، من حيث الرجوع في الشهر وعدمه^(١).

وتوهم الانصراف إلى الرجوع في الشهر ممنوع، وحينئذٍ مثل هذه الجهة أيضاً من موهنات النصوص المزبورة كما لا يخفى. وحينئذٍ فالمرجع في غير المسبوق بالاحرام عموم حرمة الدخول بغير احرام.

ومنها: من لا يريد النسك، وهو المتكرر دخوله لكونه خطاباً أو مجتلباً. وفي النص: أتوا النبي صلى الله عليه وآله فسأله فأذن لهم أن يدخلوا حلالاً^(٢). وتعدوا إلى كل من شأنه التكرار في الخروج والدخول في ضيعته. والظاهر أن غرض الأصحاب ممن لا يريد النسك أيضاً خصوص هؤلاء، لا مطلق من لا يريد النسك ولو باختياره.

ويشهد له عنوان «من يتكرر» في موضوع الحكم في كثير من الكلمات، بل المحقق مع جعله في مورد عنوان الموضوع «من لا يريد النسك»، جعل العنوان في مورد آخر «من يتكرر»^(٣)، نعم مقتضى اطلاق النص عدم الفرق بين كون تكرر رجوعه ودخوله في شهر واحد كالخطاب، أو الأزيد كما في المجتلب أحياناً.

فتخصيص ذلك بمن كان كذلك في الشهر الواحد، واختصاص ترخيصه في ترك الاحرام بالدخول في شهر خروجه، ولولم يكن مسبوقاً بالاحرام، كي

(١) جواهر الكلام ١٨: ١٣١.

(٢) وسائل الشريعة ٧٠: ٩ باب ٥١ من أبواب أقسام الاحرام حديث ٢.

(٣) شرائع الاسلام ١: ٢٤٢.

به يمتاز المتكرر عن غيره غير وجيه، لولا دعوى انصراف النصوص إليه، وهو ممنوع جداً، كما لا يخفى.

ومنها: ما قيل من دخوله لقتال، فإنه يدخل أيضاً بلا احرام. وعمدة السند فيه ما في جملة من النصوص السابقة المشتملة على استثنائه صلى الله عليه وآله الاحرام لنفسه ساعة من النهار، لكونه مقاتلاً فيه^(١). فيتعدى منه إلى كل مقاتل. وفي التعدي نظر. ولذا استشكل فيه جمع من الأعاظم.

وما اشتمل على دخول المقاتل وعليه المغفر، وكذا أصحابه، فغير دال على الاحلال، بل من الممكن كونه من باب الرخصة في ذلك للمحرم المقاتل، وحينئذ فعموم وجوب الاحرام لكل من دخل باق بحاله والله العالم. ثم إن المصنف وإن ذكر مثل هذه الكلية في ذيل ميقات أهل العراق، ولكن لا اختصاص له بذلك، بل هو جارٍ في كل من دخل الحرم من أي جانب، ومن أي ميقات، كما لا يخفى وضوحه فتوى ونصاً. كما أنّ الشأن في مستثنياته أيضاً ذلك.

* * *

هذا، (ولأهل المدينة مسجد الشجرة) بلا اشكال فيه في الجملة؛ لجملة من النصوص المصرحة بأن ميقاتهم المسجد^(٢)، وفي بعض النصوص ذوالخليفة^(٣)، واطلاقه يشمل غير المسجد. والأمر يدور بين الأخذ باطلاقه وحمل المسجد على الفضيلة، أو الأخذ بظهور الأمر بالمسجد، وتقييد غيره به؛

(١) وسائل الشريعة ٦٧: ٩ باب ٥٠ من أبواب أقسام الاحرام.

(٢) وسائل الشريعة ٢٢٢: ٨ باب ١ من أبواب المواقيت حديث ٣.

(٣) وسائل الشريعة ٢٢٢: ٨ باب ١ من أبواب المواقيت حديث ١ و٢.

لوحدة المطلوب جزءاً، ولا يبعد ترجيح الثاني؛ لضعف الاطلاقات. ولا أقل من الشك وعدم الترجيح، فأصالة التعيين تقتضي التعيين بالمسجد، كما لا يخفى. وإلى ذلك أيضاً نظر العلامة الاستاذ في تكملة، من قوله: الأحوط خصوص المسجد.

هذا كله في المختار، (و) أما (عند الضرورة الجحفة)؛ لنص الحضرمي: «قد رخص رسول الله لمن كان مريضاً أو ضعيفاً أن يحرم من الجحفة»^(١).

وفي آخر «الجحفة أحد الوقتين وأخذت بأدناها وكنت عليلاً»^(٢).

وفي ثالث: من أين يحرم الرجل اذا جاوز الشجرة؟ فقال: «من الجحفة»^(٣).

وظاهر الأخير يوهم -باطلاقه- جوازه اختيار الجحفة ولو اختياراً. لكن الانصاف منع هذا الاطلاق. لأن غايته افادة صحة احرامه من الجحفة في ظرف التجاوز عن المسجد.

وأما إن تجاوزه جائز أم لا، فليس يستفاد ذلك من النص. فتبقى حرمة تجاوزه عنه بحالها، فيجمع بينهما بأنه مهما تجاوز المسجد ولو بسوء اختياره يصح احرامه من الجحفة، ويحرم التجاوز عنه أيضاً إلا محرمًا، بفحوى وجوب الاحرام للدخول في الحرم أو في مكة، كما أن من اطلاق قوله «الجحفة أحد الوقتين» يستفاد وجوب الاحرام، وصحته لمن لم يمر على المسجد، ولا عن محاذيه عرفاً ومرّ بالجحفة، فإنه يجب أن يحرم منها وهو ميقاته، بل ويستفاد

(١) وسائل الشريعة ٨: ٢٢٩ باب ٦ من أبواب المواقيت حديث ٥.

(٢) وسائل الشريعة ٨: ٢٢٩ باب ٦ من أبواب المواقيت حديث ٤.

(٣) وسائل الشريعة ٨: ٢٢٩ باب ٦ من أبواب المواقيت حديث ٣.

ذلك من فحوى النص الأخير، كما لا يخفى.

* * *

(وهي) أي الجحفة (ميقات أهل الشام اختياراً)، وكذا أهل مصر وغيرهم ممن يربذي الحليفة ولو آثماً كما عرفت، وفي النص «انه ميقات أهل المغرب»^(١) الشامل لأهل مصر وغيرهم، وفي حسنة الحلبي «انه ميقات أهل الشام»^(٢).

(ولليمن يللم، وللطائف قرن المنازل)؛ للصحيحة والحسنة المشتملتين لهما^(٣).

(والمتمتع بحجه يحرم من مكة)؛ لنص زرارة^(٤).

(ومن كان منزله أقرب) إلى مكة (من الميقات فنزله ميقاته)، وفي النص: «إذا كان منزله دون الميقات إلى مكة فليحرم من دويره أهله»^(٥). وظاهر الرواية ملاحظة الأقربية إلى مكة، فلا وجه لاعتبار الأقربية إلى عرفات، إما مطلقاً أو مقيداً بكونه محرماً للحج، وإلا فإلى مكة؛ لأن ذلك اجتهاد في قبال النص.

ومقتضى فحوى النصوص المزبورة شمولها لساكني مكة، فيقاتهم منزلهم، ولكن في الصحيح: إن ميقات المجاور بمكة جعرانة^(٦). والأمريديورين رفع اليد عن فحوى النصوص السابقة، أو حمل الأخيرة على الفضيلة. ولا يبعد

(١) وسائل الشريعة ٨: ٢٢١ باب ١ من أبواب المواقيت حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ٨: ٢٢٢ باب ١ من أبواب المواقيت حديث ٣.

(٣) وسائل الشريعة ٨: ٢٢١ و ٢٢٢ باب ١ من أبواب المواقيت حديث ٣ و ١.

(٤) وسائل الشريعة ٨: ٢٤٦ باب ٢١ من أبواب المواقيت.

(٥) وسائل الشريعة ٨: ٢٤٢ باب ١٧ من أبواب المواقيت حديث ٢.

(٦) وسائل الشريعة ٨: ٢٤٧ باب ٢٢ من أبواب المواقيت.

الأخير لولا التشكيك في الفحوى السابقة بالنسبة إلى المجاورين بها. والله العالم.

(وفخ) ميقات (للصبيان) عند المصنّف وجماعة، والأصل فيه ما في الصحيح: عن الصبيان، من أين يجردهم؟ فقال: «كان أبي يجردهم من فخ»^(١)، ونحوه صحيح آخر^(٢)، بناءً على كون تجريدهم كافياً عن احرامهم. ولكن في الجواهر - وفاقاً لجماعة أخرى - جعل ذلك بياناً لترخيصهم لبس الخيط إلى فخ، وإنّ احرامهم من الميقات كالكبار^(٣)، جمعاً بين هذه النصوص والعمومات الدالة على شرطية الميقات في صحة الاحرام، وإنّ احرام الصبيان - حتى على التمرينية - مثل احرام غيرهم في الشرائط؛ للانصراف.

اقول: لا يخفى أنّ ظاهر السؤال كون التجرد لهم من المكان الخاص معهوداً لدى السائل، وإنما كان سؤاله عن تعيين محله، ومن المعلوم انه لا وجه لمعهودية مثل هذا المعنى، إلّا بلحاظ كون ذلك احرامهم، وإلّا فالمرتكز في الأذهان رفع التكليف بمقدار الاضطرار، بلا معهودية مكان خاص فيه، ولازمه ليس إلّا يجعل التجرد في السؤال كناية عن احرامه.

وبعد ذلك تقرير الامام إياه كافٍ في استفادة كونه ميقاتاً لهم، وإن لم يدل أمره عليه السلام بالتجرد - بنفسه - على احرامه، فلولا السؤال المزبور لكان ما أفيده - من عدم دلالة الأمر بالتجرد على احرامه - في غاية المتانة. لكن السؤال - بالتقريب المتقدم، خصوصاً مع ظهور الاطلاق من حيث ثبوت الاضطرار الى فخ أو قبله مثلاً، أو عدم الاضطرار رأساً، كما تراه كثيراً - حاكٍ عن صحة احرامه، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشريعة ٢٤٣: ٨ باب ١٨ من أبواب المواقيت حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ٢٤٤: ٨ باب ١٨ من أبواب المواقيت حديث ٢.

(٣) جواهر الكلام ١٨: ١٢٠.

ثم إنّ في التعدي من فسخ الى أدنى الحل من كل طريق، بمنأى كونه أدنى الحل المناسب لتخفيف الأمر على الصبيان وجه، وإن كان الاحتياط عدمه. وإنّ في سائر الطرق لا بد من الاحرام من الميقات المعين لهم؛ للعموم، وأن يلحظ مقدار مشقة الطفل في أحكامه، نعم في بعض النصوص: الأمر باحرام الصبيان لخوف البرد من الجحفة^(١).

وفي آخر: التخيير بينه وبين بطن مرو^(٢).

ولا بأس بحملها على الاستحباب؛ لظهور نص «فسخ» في جواز الاحرام منه. نعم ربما يستفاد منها أنّ الأمر بتجريدهم من فسخ من باب الرخصة، وليبيان دفع توهم المنع عن غير المواقيت لا العزيمة.

ويؤيده دعوى جماعة الاجماع على كفاية احرامهم من الميقات، وذلك كله أيضاً على المختار، وإلا فعلى الاحتمال الآخر، فلا اشكال في أنّ الاختلاف بين هذه النصوص محمول على ملاحظة اختلاف حال الصبيان، من حيث الاضطرار في تحمل اللوازم.

ويؤيده التعليق على خوف البرد في بعضها، المناسب لما ذكر، وإلا فأصل الاحرام لا يكون إلا من المواقيت المعهودة، وإن الغرض من الاحرام الواقع في هذه النصوص هو الاحرام بلوازمه الصورية، لا أصل التوطن الذي لا يضره شيء، ولا يتصور بواسطة الاضطرار الى شيء، كما لا يخفى. وحينئذٍ فلولاً ما ذكرنا في وجه ميقاتية فسخ، لكان هذا الاحتمال في غاية القوة.

* * *

(وكل من حج على طريق أحرم من ميقات أهله)، بلا اشكال فيه

(١) وسائل الشريعة ٨: ٢٠٨ باب ١٧ من أبواب الحج حديث ٧.

(٢) وسائل الشريعة ٨: ٢٠٧ باب ١٧ من أبواب الحج حديث ٣.

فتوى ونصاً، في صحيحة صفوان: «إِنَّ رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وَقَّت المواقيت لأهلها ومن أتى عليها من غير أهلها»^(١). وفيها رخصة لمن كان به علة فلا يتجاوز الميقات إلا عن علة.

ولو حج على طريق لا يمر بالمواقيت، فعن المدارك الاشكال في الاكتفاء بالمحاذاة ولزوم اختيار طريق يفضي إليه، كي لا يدخل الحرم بلا احرام^(٢).

وعن المشهور كفاية المحاذاة في صحة الاحرام، وهم بين من اعتبر محاذاة أقرب المواقيت إلى مكة، وبين من اعتبر محاذاة أبعدهما.

وعن بعض آخر كفاية الاحرام من أدنى الحل، الموضوع لمن لم يتمكن من الوصول إلى الميقات، على ما سيأتي الكلام فيه.

وعمدة سند المشهور- في كفاية المحاذاة في الجملة- صحيحتا ابن سنان، المشتملتان على الاحرام من حذاء الشجرة مسير ستة أميال^(٣)، ولا يضر اختصاصه بالمسجد بعد تعدي الأصحاب إلى البقية.

ولا يخفى أنَّ مقتضاه اعتبار محاذاة أبعد المواقيت أيضاً، لأنَّ في مثل هذا الطريق جحفة، وهي أقرب من المسجد إلى مكة، ومع أمره بمحاذاة المسجد حينئذٍ يكشف عن كون المدار أبعدهما.

ومع هذا النص لا مجال للمصير إلى مذهب المدارك، ولا محاذاة الأقرب، ولا اعتبار أدنى الحل.

نعم في المقام شيء، وهو أنَّ ظاهر هذه النصوص اعتبار تساوي نسبة موقف الشخص الى المدينة، الذي هو مخرجه، لا تساوي نسبة الموقف إلى

(١) وسائل الشريعة ٢٤٠: ٨ باب ١٥ من أبواب المواقيت حديث ١.

(٢) مدارك الأحكام ٢٣١: ٧.

(٣) وسائل الشريعة ٢٣٠: ٨ باب ٧ من أبواب المواقيت حديث ١.

مكة، وذلك حيث قال: «ثم بدا له أن يخرج -أي من المدينة- في غير طريق المدينة إلى مكة، فإذا كان حذاء الشجرة مسيرة ستة أميال، فليحرم منها».

إذ الظاهر منه كون المراد من ستة أميال، الستة من المدينة، الذي هو أيضاً نسبة الشجرة إلى المدينة، ومن المعلوم حينئذٍ أنّ تساوي النسبتين إلى المخرج، يقتضي اختلافهما إلى مكة، لأنّ اتجاه طريقين من نقطة إلى نقطة، لا يكون إلاّ بانحراف أحدهما؛ لاستحالة استقامة الطريقين عرفاً، ولازمه اختلاف النسبتين حساً.

وحينئذٍ من تبعاته اقتضاء تساويهما إلى المخرج اختلافهما إلى المدخل وبالعكس، كما لا يخفى.

وبالجملة المستفاد من النصوص المزبورة، كون المدار في المحاذاة على تساوي موقف الشخص مع الميقات إلى المدينة لا مكة، والحال أنّ الأصحاب بناؤهم على جعل المدار فيه على تساوي نسبتها إلى مكة، وهذه الجهة أمكن دعوى عدم عمل الأصحاب بمثل هذه النصوص، فيشكل التشبث بها حينئذٍ للاكتفاء بالمحاذاة، ولعله كان نظر المدارك في طرحها والرجوع إلى القواعد.

هذا ولكن مقتضى الانصاف منع اقتضاء اعراضهم عن هذه الفقرة طرح النص بأجمعه، خصوصاً مع الاطمئنان بعدم مدرك للأصحاب في اكتفائهم بالمحاذاة غير هذه النصوص غاية الأمر في جعلهم المدار على المحاذاة على ما ذكر، هو النظر إلى العرف الحاكم بأنّ محاذاة الشخص لمكان واقع في طريق مقصد، كونه بالغاً إلى مكان، يكون نسبتها إلى المقصد بالسوية.

هذا علاوة عن ملاحظة كون الموقف بالنسبة إلى الميقات نحواً من القرب، الصادق عليه المحاذاة عرفاً، وإلاّ فلو كان بعيداً منه جداً، لا يصدق ذلك حتى مع تساوي النسبتين.

وإلى ذلك أيضاً نظر الأصحاب في اختلافهم في حكم طريق لا يصدق

المحاذة على السالك فيه، فلا يرد عليهم ما في المستند بأنه لا فائدة فيه؛ لأنّ المواقيت محيطة بالحرم.

* * *

ثم إنّ مقتضى النصوص الدالة على وجوب الاحرام من أقرب المواقيت لمن يمر منه، بلا اعتبار بمحاذاة الأبعد، كمن يمر من طريق الشام الى الجحفة، مع ابتلائه بمحاذاة المسجد، لا يقتضي نفي مدارية محاذاة الأبعد مطلقاً، كي يقتضي ذلك معارضه مثل هذه النصوص مع الصحيحتين السابقتين، إذ دليل المحاذاة منصرف إلى من لا يمر بالمسقات رأساً، وفي مثله كانت الصحيحتان نصين في اعتبار الأبعد، ولا ينافي ذلك كون حكم من يمر على الأقرب بنفسه احرامه منه دون المحاذاة، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ الظاهر المنصرف من قوله «إذا كان حذاء الشجرة» كونه بمحذاه في طريق يكون فيه متوجهاً الى مكة، وأما لو كان في طريق متوجهاً فيه إلى غيره، على وجه لا يكون توجهه الى مكة إلّا بتمام الانحراف من طريقه الى مكة، فليس مثل هذه المحاذاة بمناسط جزماً، وإن كان بالغاً في هذه الطريق الى موضع تكون نسبته الى مكة بأقرب الخطوط من غيره.

وحينئذٍ فالمحاذاة المعمولة في بعض البحار، لا بد أن يلاحظ فيها أيضاً ما ذكرنا من الخصوصية، ومع عدم الانطباق يشكّل الطريقة المعمولة إلّا بالنذر للاحرام من موضع كذا، على ما سيأتي إن شاء الله.

* * *

ثم إنّ المدار في المحاذاة على تحصيل واقعه، كما هو ظاهر الحكم الثابت لنفس العنوان، ولازمه احرازه بالعلم أو ما يقوم مقامه بدليله، كالبيئة العادلة؛ لذليل خبر مسعدة.

وأما الاكتفاء بالشياع ظنياً أو الخبر الواحد أو غيره ففيه اشكال، نعم مع تنجز التكليف به ولزوم العسر في تحصيل العلم به، لا بد من الاحتياط في احرامه، مع فرض عدم التمكن من النذر أيضاً، أن يقصده بنحو الاجمال من الأمكنة المحتملة، ومع العسرفيه أيضاً كانت المسألة من صغريات الاضطراب الى أحد الاطراف، فع رجحان بعضها يرجح عقلاً بمناسط التبعض في الاحتياط، ومع التساوي بينها كان مخيراً في اختيار أي واحد شاء.

وحينئذٍ فع كشف الخطأ حتى مع الطرق الشرعية، فقتضى القاعدة عدم الاجزاء، خلافاً للجواهر^(١)، وفي مختاره نظر جداً.

* * *

بقي في المقام شيء، وهو أنّ الأصحاب ذكروا أنّ ميقات من اعتمر بعمرة مفردة هو أدنى الحل، وعن التذكرة: ينبغي أن يكون من جعرانة؛ لأنّ رسول الله أحرم منه، فن فاتته فن التمتع؛ لأنه أمر عائشة بالاحرام منه، ومن فاتته فن الحديبية^(٢).

ولا يخفى أنّ استفادة هذا الترتيب من النص مشكل، إذ في بعض النصوص «من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة، أو الحديبية، أو ما أشبهها»^(٣). وظاهره التعميم لكل ما يشبهها في كونه أدنى الحل، في عرض غيره، بلا اعتبار ترتيب بينها، وفي الجواهر أيضاً: انه لولا الاجماع على اختصاص هذه العمرة بذلك، لكننا نقول به في مطلق العمرة، بل وفي المستند تقوية الاطلاق لمطلق العمرة^(٤)، وفيه نظر.

* * *

(٢) تذكرة الفقهاء ١: ٣١٤.

(١) جواهر الكلام ١٨: ١٣٥.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ٢٤٧ باب ٢٢ من أبواب المواقيت حديث ١.

(٤) جواهر الكلام ١٨: ١١٩.

ثم إنه قد تقدّم أنّ في وجوب ذلك على المجاورين بمكة، كما هو ظاهر مثل هذا النص اشكال؛ لامكان جريان فحوى «دويرة الأهل» لمن كان منزله دون الميقات، فإنه يقتضي عدم لزوم الخروج من مكة. اللهم إلا أن يمنع شمول فحواه لقاطنيها، فتدبر. وتقدّمت الإشارة إليه سابقاً أيضاً، فراجع. وعلى أي حال، ظاهر النصوص المزبورة أيضاً كون الاكتفاء به من باب الرخصة لا العزيمة، فيجوز لجميعهم الرجوع إلى المواقيت، فيحرمون منها، بل في الجواهر: لعله أفضل؛ لأنه أحزم^(١). وذلك كذلك لولا التشكيك في اطلاق أدلة المواقيت، على وجه يشمل الجميع.

* * *

(ولا يجوز الاحرام قبل هذه المواقيت) بلا اشكال فيه في الجملة، وفي النص تشبيه ذلك بالصلاة أربعاً في السفر، نعم لا بأس به مع النذر المتعلق بخصوصه؛ لصحيح الحلبي المشتمل على أمره بالاحرام من الكوفة للناذر منها^(٢)، ونظيره غيره^(٣)، وبمثل ذلك ترفع اليد عن اعتبار الرجحان في متعلقه. وكذا لا بأس لمن أراد عمرة مفردة في رجب مع خوف فوتها؛ للنص المشتمل على قوله: «يحرم قبل الوقت لرجب»^(٤)، المختص بصورة خوف فوت الشهر بقريته صدرها، فراجع.

* * *

(ولو تجاوزها متعمداً) فقد عصى جزماً كما عرفت عن الكلية السابقة، عدا ما استثنى.

(١) جواهر الكلام ١٨: ١١٥.

(٢) وسائل الشريعة ٢٣٦: ٨ باب ١٣ من أبواب المواقيت حديث ١.

(٣) وسائل الشريعة ٢٣٧: ٨ باب ١٣ من أبواب المواقيت حديث ٢.

(٤) وسائل الشريعة ٢٣٦: ٨ باب ١٢ من أبواب المواقيت حديث ١.

وحينئذٍ إن تمكن من الرجوع إليه بلا حرج أو ضرر بمجحف منته إلى الحرج، فيجب العود إليه؛ لبقاء الخطاب في حقه. ولو عصى عن الرجوع، فإن كان في طريقه ميقات آخر وأحرم منه كفى ذلك في صحة حجه، كما عرفت من الجمع بين الاطلاقات في المسألة السابقة، من بيان ميقات أهل الضرورة.

ولا ينافي ذلك الأمر بالرجوع، وصدق العصيان بعدمه؛ لامكان كون ذلك من باب تعدد المراتب المطلوبة، مع كون الحج الناشئ عن الاحرام الأخير مفوّتاً محل تدارك الأقصى، بمعنى المضادة بينهما، كي لا يقتضي الأمر به النهي عن الضد؛ لعدم المقدمة، مع انه على فرض المقدمة أمكن تصحيح أمره أيضاً بالترتب، على وجه جارٍ في مقدمة الضد كلية، فضلاً عن المقام.

(وإن) لم يكن في طريقه ميقات آخر، فإن (لم يتمكن) من الرجوع (بطل حجه) فضلاً عما يمكن ولم يرجع عمداً؛ لفوت الشرط الثابت شرطيته باطلاق خطابه - ولو بمادته - لحال العجز أيضاً.

(وإن كان) في تركه الاحرام (ناسياً أو جاهلاً رجع مع المكنة)، فإن تعذر الرجوع إلى الميقات، فإن تمكن من الخروج إلى خارج الحرم فيحرم منه، (وإلا أحرم من موضعه) الذي زال عذره فيه إن لم يتمكن حتى من الخروج إلى أدنى الحل.

والأصل في هذه الأحكام صحيحة الحلبي: عن رجل نسي أن يحرم حتى دخل الحرم، قال: «قال أبي: يخرج إلى ميقات أهل أرضه، فإن خشي أن يفوته الحج أحرم من مكانه، فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم»^(١)، أي يخرج إلى أدنى الحل.

(١) وسائل الشيعة ٢٣٨: ٨ باب ١٤ من أبواب المواقيت حديث ١.

وهذا النص وإن كان ساكتاً عن الجاهل، لكن يكفي لاثبات إلحاق الجاهل به نص آخر لابن سنان، مشتمل على الناسي والجاهل^(١). وفيه أيضاً التصريح بالخروج إلى أدنى الحل عند خوفه من الرجوع إلى الميقات. وهذه الرواية أيضاً وإن كانت ساكتة عن حكم غير المتمكن من الخروج المزبور أيضاً، إلا أنه ترفع اليد عن سكوت كل واحد في جهة ينطبق غيره عليها، فيستفاد من مجموع النصين الأحكام المزبورة.

* * *

ثم إنَّ المراد من الجاهل أعم من الجاهل بالحكم والموضوع، واقتترانه بالنسيان لا يوجب صرفه إلى الموضوعي، مع امكان جعل النسيان أيضاً أعم، نعم في شموله لصورة تقصيره على وجه لا يصلح للمعذورية اشكال، لانصراف الأول - للغلبة - إلى صورة النسيان العذري، فرمى يكون ذلك موجباً للتشكيك في شموله للجاهل المقصر، ولو من جهة كونه مما يصلح للقرينية، المانعة عن انعقاد الاطلاق والظهور للكلام، فتأمل.

* * *

هذا كله بمقتضى الصناعة، وإلا فالكلمات من هذه الجهة مطلقة، تشمل مطلق الجاهل، بضميمة عدم التنافي أيضاً، بين تمامية الحج حينئذٍ مع الاحرام من غير ميقاته الأصلي، وبين كونه مقصراً في جهله ومؤاخذاً على تركه الاحرام من ميقاته، ولو بملاحظة وفائه بمرتبة من الغرض، مع عدم امكان تدارك البقية، كما هو الشأن في الجهر والاختفات.

وذلك أيضاً لولا دعوى انصراف كلماتهم إلى الجهل المعذر، كالنسيان المنصرف إليه جزماً للغلبة، ولم أر من تعرض لهذه الجهة في كلماتهم، وليس

(١) وسائل الشريعة ٢٣٨: ٨ باب ١٤ من أبواب المواقيت حديث ٢.

في البين اطلاق. وحينئذٍ فالمسألة -لشبهة دعوى الانصراف في كلماتهم- لا تخلو عن اشكال، فتدبر.

* * *

ثم إنّ في بعض النصوص اطلاق الاحرام بالحج عن موضعه، ويمكن رفع اليد عنه بالتقييدات السابقة، نعم في بعض النصوص: الأمر بالاحرام -في الجاهل- من مكانه، وإنّ ذلك يجزئه، وإن رجع الى الميقات الذي يحرم منه أهل بلده فإنه أفضل. ولا يخفى أنّ ذلك صريح في عدم وجوب الرجوع إلى الميقات مع التمكن منه، بل وعدم الرجوع إلى خارج الحرم مع تمكنه منه، فعلى فرض تمامية سنده يصلح شاهداً لرفع اليد عن الأوامر السابقة، بالرجوع إلى الميقات مع تمكنه، أو إلى خارج الحرم مع تمكنه منه فقط، بالحمل على الفضيلة.

ولكن الذي يوهن الرواية المزبورة ضعف سندها باعراضهم عن مضمونها، كما لا يخفى.

* * *

هذا كله فيما لو كان عذره الجهل أو النسيان، وإن كان له عذر آخر غيرهما، فإن كان العذر غير مانع من نيته وتلبيته ولو خفياً، فإن قلنا بأنّ الاحرام -حقيقة- هو نفس التوطن، وإنّ لبس الثوب من واجباته، فلا شبهة في وجوب احرامه من الميقات، ثم بعد رفع عذره يتوجه إليه الخطاب بمحرماته، وتحصيل واجباته من لبس الثوب. من حين رفع العذر، لو لم يكن للميقات خصوصية فيه، وإنّ تمام موضوعه احرامه، فلا يجب عليه الرجوع إلى الميقات لتجديد شيء، وإن كان متمكناً.

ولعله إلى ذلك نظر ابن ادريس -على أصله- من طرح أخبار الآحاد،

والأخذ بالقواعد المسلمة عنده^(١).

وأما إن كان للميقات دخل في لبس ثوبه الواجب، أو قلنا بدخله في أصل الاحرام، فمقتضى القاعدة وجوب الرجوع إلى الميقات مهما أمكن، ومع عدم التمكن يرجع الى أدنى الحل. وإن لم يتمكن منه أيضاً أحرم من مكانه؛ لفحوى ما عرفت في الناسي. وحكي ارسالهم ذلك الحكم -بمراتبه- في سلك المسلمين.

وربما يستفاد ذلك في الجملة من النصوص المشتملة على تأخر الاحرام عن علة من خوف برد أو مرض، إذ الظاهر منه -بانصرافه إلى ضرورة عدم التمكن من العود بعد رفع العذر- الاجتزاء بالاحرام من غير الميقات، بل ويظهر منه دخل اللبس في احرامه، وإلا فلا يتصور ضرر في مجرد التوطن على ترك المحرمات، ومن جهة عدم القول بالفصل نلتزم بالمراتب السابقة.

ولكن في قبالة ما ورد في مورد التقية، باحرامه من الميقات عند نفسه، ويلبي خفياً بعد وصوله إلى الميقات، نظير احرامه، فإنّ ظاهره عدم جواز تأخر أصل الاحرام، ولازمه أيضاً عدم دخل اللبس في الاحرام حقيقة، بل هو من أحكام المحرم، كسائر المحرمات.

بل لو قلنا بدخله في احرامه حقيقة أمكن أيضاً اثبات وجوب النية من الميقات بقاعدة الميسور، وإن لم يفد ذلك في تصحيح حجه مع فرض تمكنه من العود.

ولكن مقتضى الانصاف -لولا الاجماع على تأخر أصل الاحرام- إمكان الجمع بين نص تأخر الاحرام ونص التقية، بجعل نص التقية شارحاً لكيفية تأخير احرامه وحمل تأخره على تأخره الصوري لا الحقيقي القصدي

المعنوي، وإنَّ الأمر بالاحرام من محل رفع العذر فيها أيضاً منزّل على عدم تمكنه من العود الى الميقات أو غيره، فلا ينافي ذلك أيضاً ما ارسل في المسلمات، من الرجوع الى الميقات مع التمكن لا إلى أدنى الحل.

غاية الأمر من المجموع يستفاد أحد الأمرين: إما دخل اللبس في مرتبة من احرامه لا مطلقاً، أو كان لخصوصية الميقات دخل في هذا الواجب، وعلى أي تقدير لا يكاد يتم مذهب ابن ادريس بمقتضى النصوص الخاصة، مع الغض عن اقتضاء القاعدة دخل اللبس في الاحرام أيضاً، وإلا فلا يتم مطلقاً. وبقية توضيح المطلب عند تعرض اللبس، وانه من أحكامه أو قيوده.

* * *

ولو كان العذر مانعاً من التوطن على التروك والقصد أيضاً كالاغناء وأمثاله، فقتضى القاعدة أيضاً وجوب الرجوع إلى الميقات عند رفع العذر؛ للاطلاقات، ومع عدم التمكن منه وجب الخروج إلى أدنى الحل، وإلا فن محله؛ لفحوى ما دل عليه في الناسي، ويدل عليه أيضاً في الجملة فحوى ما دل على تأخير الاحرام، ولعله المنصرف إلى صورة عدم التمكن من العود أيضاً. ولكن في المرسلة الأمر بنيةابة غيره في الاحرام عنه، وعمدة الاشكال في سنده، بعد أصالة عدم وجوب النيةابة، وعدم الاجتزاء عن الحي، خصوصاً بدون اذنه.

وعن بعض: الاحرام به من الميقات، ولعله لقاعدة الميسور، فإن تم فهو وإلا ولو من جهة عدم مجرى للقاعدة إلا في من عجز عن تمام المأمور به، ويتمكن من بعضه، وفي المقام المتمكن من البقية لا يكون مأموراً بالتمام، والمأمور بالتمام لا يكون متمكناً من البقية، كما لا يخفى، فلا نجد مدركاً لهذا القول.

ثم على فرض تمامية القاعدة المزبورة لا تجدي في الاجتزاء به في سقوط

احرام حجه مع تمكنه من الرجوع إلى الميقات، بل غاية الأمر انه يجدي في ترك مخالفة حرمة الدخول محلاً، وذلك غير مرحلة الاكتفاء بهذا الاحرام الناقص، مع التمكن من كامله في حجه. كما أشرنا إلى هذه في المسألة سابقاً فراجع.

وذلك أيضاً شاهد عدم تمامية القاعدة المزبورة مدركاً للقول المذكور، إذ ظاهره الاكتفاء بهذا المقدار في امتثال أمره بحجه، وهو كما ترى.

هذا كله لو أفاق في وقت يتمكن من درك الوقوفين، وإلا فسيأتي حكمه عند التعرض لأمثاله في محله إن شاء الله.

* * *

(ولو نسي الاحرام حتى أكمل مناسكه صح حجه) على المشهور؛ لمرسل جميل المشتمل على الناسي والجاهل، وفي ذيله التقييد بما إذا كان نوى^(١). وفي صحيحة علي بن جعفر خصوص الجاهل مع السكوت عن النية^(٢). ويمكن رفع اليد عن السكوت المذكور من الجهتين بتطبيق غيره، وحينئذٍ فيلحق بالناسي المزبور الجاهل أيضاً، كما هو ظاهر الكلمات أيضاً.

ثم أنّ الظاهر من النص نسيان الاحرام رأساً مع نيته، وذلك يكشف عن خروج النية عن احرامه، ويؤيده أيضاً ما في النص: «إذا أراد الاحرام فليقل كذا»^(٣)، مع أنّ المسلّم بينهم أنّ الاحرام من العبادات المعتبرة فيها كونه ارادياً، ناشئاً عن قصد امتثال الأمر، خالصاً لوجه ربه.

كما أنّ الظاهر من جملة النصوص أيضاً - مثل قوله: «إذا أحرم بالحج

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٤٥ باب ٢٠ من أبواب المواقيت حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٢٣٩ باب ١٤ من أبواب المواقيت حديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ٢٣٩ باب ١٤ من أبواب المواقيت حديث ٩.

وخرج بغير تلبية»^(١).

وفي آخر: إذا عقد الاحرام ومس طيباً، قال: «لا بأس، ما لم يلبّ»^(٢).
وفي ثالث: أحرم وخرج من المسجد وبدا له قبل أن يلبّي أن ينتقض ذلك^(٣)، كون الاحرام من الأمور القابلة للنقض، لبدائه عن قصده قبل التلبية، بلا دخل التلبية في هذا المعنى، وهذه الملاحظة لا مجال لارجاع نسيان الاحرام إلى نسيان التلبية.

نعم في قبالها جملة من النصوص، من جعل الاحرام هو ما يفعل في البداء، وهو التلبية، وإنّ ما يفعل في المسجد هو عزم الحج، ويؤيده مناسبة مادة الاحرام مع الحرمان عن المحرمات، غير الحاصلة إلا بالتلبية.

ولكن يمكن الجمع بين هاتين الطائفتين، إما بجعل الاحرام ذا مرتبتين: إحداها ما يحصل بالعقد القابل للنقض، والأخرى ما يحصل بعده بالتلبية، غير القابل بعده للنقض، أو بجعل الاحرام من العقود المحتاجة إلى إيجاب حاصل بالقصد، وقبول حاصل بالتلبية، وإنّ الغرض من قوله: أحرم، في النصوص السابقة انه شرع في احرامه، نظير شروعه بالبيع بإيجابه قبل قبوله، وحينئذ يرتفع التهافتان بين أخبار الباب.

ويمكن حمل نسيان الاحرام حينئذ على نسيان أصله، ولو بإيجابه؛ لانصرافه إليه، ولا مجال أيضاً للحمل على نسيان تلبيته محضاً.

نعم بقي في المقام شيء آخر، وهو أنّ المعنى الحاصل قبل التلبية بعدما لم يكن في البين إلا قصده، كيف يكون قصدياً ارادياً في عرض سائر العبادات، على وجه تكون الارادة خارجة عنها بالمرة، وموجودة حال إيجاده.

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٧ باب ١٤ من أبواب الاحرام حديث ١ و ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١٩ باب ١٤ من أبواب الاحرام حديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١٩ باب ١٤ من أبواب الاحرام حديث ١٢.

توضيح المقال فيه بأن يقال: أنّ ما أُفيد إنما يتم لو كان الاحرام الحاصل قبل التلبية مجرد قصد التروك ، الذي هو من سنخ ارادتها، إذ لمثل هذه الارادة لا تتصور ارادة أخرى متعلقة بها، حين وجودها؛ لأن مبادئ الارادة من العلم بالمصلحة غير المزاحمة بمفسدة أخرى إن تحققت فتتحقق الارادة قهراً، وإلا فيستحيل تمشي الارادة أيضاً كذلك .

وأما لو قلنا بأنّ المعنى المتمشى قبل التلبية هو الالتزام على التروك المعهودة، نظير الالتزام بشيء في مقام النذر الذي هو أمر ايقاعي انشائي، فلا بأس بتعلق الارادة نحوه، إذ مثل هذا الالتزام من سنخ البناء القلبي، القابل لتعلقه بالمحال، كالاتزام بمجزئية شيء في صلاته شرعاً، المتصور في مرحلة التشريع، وكالنذر المتعلق بغير المقدور، إذ عدم صحته غير مرتبط بنفي حقيقته، فالالتزام المزبور حاصل وإن لم يكن صحيحاً، وواجب الوفاء، نظير انشاء بيع ما لا يتمول عرفاً، من حيث عدم القصور في بنائه والتزامه . ومثل هذه المعاني تكشف قطعياً عن عدم ارتباط الالتزامات المزبورة بالارادة.

وعليه فلا بأس بدعوى أنّ إيجاب الاحرام حقيقة هو التوطين على التروك المعهودة والالتزام بها، القابل نشوؤه عن الارادة كنشوء النذر عنه، غاية الأمر بالتلبية يتم قبوله، فيترتب على مثله حرمة المحرمات، وعدم صلاحية احرامه لنقضه، ومثل هذا المعنى هو الذي يكون قابلاً لتعلق النقض به، مع كونه عبادياً ارادياً.

ولئن شئت قلت أيضاً: إنّ لحقيقة الاحرام مرتبتين: احدهما الاحرام العقدي القابل للنقض، ومقتضى حرمة المحرمات بمجيء التلبية، المتمم لمرتبة أخرى منه .

ومثل هذه يجمع بين الطوائف الثلاث من النصوص، من كون الاحرام

أمراً ارادياً، وخارجاً عنها كسائر العبادات، بضم كونه أيضاً غير التلبية الحاصلة قبله بعزمه وتوطينه على التروك، وإن التلبية أيضاً متممة له، وإحرام بالمرتبة الكاملة غير القابلة للنقض، ومحقة لحزمة أمور خاصة، نظير التكبير الموجب لتوجه المحرمات نحوه في باب الصلاة كما لا يخفى. هذا، ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر وجه النظر فيما أفاده في المستند، فراجع وتدبر.

ثم إن قول المصنف في أصل المسألة (على رواية) يشعر بتمريض الرواية، ولعله من جهة ارسالها، ولكن بعد جبرها بعمل المشهور لا ضير فيها، خصوصاً مع اشتمال الصحيحة على الجاهل الملحق به الناسي بعدم الفصل فتوى.

* * *

(والواجب في الاحرام النية) المعتبرة في سائر العبادات بعد الجزم بالعبادية اجماعاً، وحيث إن النية عندنا هو الداعي، فلا بد أن تكون مقارنة للعمل، ولو ببقائها حقيقة عند حدوثها، قبلاً (و) لا يجدي هنا (استدامتها) حكماً

وبعد تحقق العمل الذي هو التوطين تتم مرتبة من الاحرام، بلا ضير قصد الخلاف بقصد حدوثه.

وفي اعتبار بقاءه على توطينه إلى حين التلبية، وعدم نقض بنائه بالبناء على خلافه، وجه. إذ الظاهر من دليل التلبية كون تلبيته حال بقاءه على التزامه على وجه يكون متمم التزامه، وبمنزلة القبول له أو القبض في المعاملة المحتاجة إليه في تمامها، وإطلاق النقض على البناء على خلافه يوجب انعدام التوطين السابق وعدم بقاءه بحاله، فلا يصلح حينئذٍ لإلحاق التلبية به.

ولكن الظاهر من إطلاق قوله في من أحرم ومس طيباً: «لا بأس ما لم يلب» ثبوت البأس بالطيب ولو حدثت التلبية بعد المس السابق، ولازمه

عدم اضرار نقضه في إلحاق التلبية، وأنّ المعتبر حدوث توطين ملحوق بالتلبية بأي نحو كان.

وعليه فلا يتصور له استدامة كي ينازع في كونه حقيقياً أو حكماً، وعليه فأمكن أن يدعي تحكيم اطلاق الأخير على ظهور الأول، علاوة عن منع ظهور دليل التلبية فيما ذكرنا. بل كونه من قبيل القبول المشروط ببقاء الإيجاب أو القبض كذلك مصادرة، فيبقى ظهور الآخر باقياً بلا معارض.

ولئن قلت بمنع الاطلاق في الأخير أيضاً من تلك الجهة.

نقول: لا أقل من انتهاء الأمر إلى الشك، والأصل في مثله البراءة عن شرطية الاستدامة المزبورة، أو مانعية النقص المذكور. وحينئذ لا يبقى مجال للتعرض لحكم الاستدامة في المقام من تلك الجهة، كما لا يخفى.

* * *

هذا، ثم أنّ المعتبر في المقام أيضاً - كسائر العبادات - النية بمعنى الداعي. وما في بعض النصوص من لا بداية الإخطار، خصوصاً مع اشتماله على قول كذا وكذا، محمول على الفضيلة؛ للجزم بعدم مزية له في العبادية على سائر العبادات.

والغرض من الداعي هو الداعي القربي، بلا احتياج إلى قصد وجه أو غاية من حج أو عمرة، بناءً على كونه عبادة مستقلة مستتبعة لمناكسك مخصوصة في احلاله، لا أنه محض في جزئية الحج أو العمرة، وإلا فلا محيص عن قصد أحد الأمرين، من حج أو عمرة، كي به يتم التقرب بجزئيته. ومع الشك في أحد النحوين أيضاً لا يكاد يتحقق الجزم بالامتثال إلا بقصد الغاية من الحج أو العمرة.

وبالجملة أنّ مسألتنا هذه مبنتية على أنّ الاحرام عبادة مستقلة، جزء لعمرة واجبة أو حج واجب أو مقدمة لغايات مخصوصة، نظير الطهارات

الحدثية، أم هو محض في جزئيته للمأمور به، وليس له إلا رجحان ضمني للعمرة أو الحج، وكانت عباديته ضمنية.

فعلى الأخير لا يجدي قصد امتثاله مستقلاً؛ لأنّ مطاوعة أمر الغير أن يكون بنحو أمره، فإذا كان أمره ضمناً فقصد اطاعته لا بد أن يكون ضمناً، وإلا فلا يصدق على قصده مطاوعة أمره. وهذا بخلاف الأولين، فإنه حينئذٍ مأمور بأمر مستقل، فقصد اطاعته كان مستقلاً بلا نظر إلى غايته، كما هو الشأن في الوضوء والغسل، غاية الأمر على هذا الفرض ربما تشر الجزئية للعمرة أو الحج في كيفية قصد التقرب بأمرهما لا بأمره.

الذي يقتضيه التحقيق، كونه في عرض سائر المناسك عبادة مستقلة، ويترتب على نفسه أمر مخصوص زائداً عن جهة دخله في امتثال أمر الحج أو العمرة، بشهادة حرمة الدخول في الحرم بلا إحرام، فإنّ رافع الحرمة المزبورة هو نفس الإحرام، بلا دخل شيء آخر فيه، وإن كان لبقية المناسك حينئذٍ دخل في الإحلال منه، وذلك غير منافٍ لاستقلاله في الأمر المزبور، بلا دخل شيء آخر فيه.

ولازمه قهراً كونه عبادة مستقلة؛ لبداهة أنّ الرافع للحرمة المزبورة الإحرام العبادي، بل ولازمه كون بقية النسك المحللة له أيضاً عبادات مستقلة، لبداهة عدم دخلها في أصل الإحرام، وإنّ محلليتها أيضاً فرع وقوعها عبادة قريبة. وحيث انه ليس في البين حينئذٍ أمر ضمني ولا غيري، فلا محيص عن كون كل واحد عبادة مستقلة.

ولقد أجاد بعض الأعظم، حيث التزم بأنّ الحج والعمرة ملتزمان من عبادات متعددة في أنفسها، وإن أمكن التشكيك في دخل جهة عباديته في الجزئية للحج، وسيأتي شرحه في الطواف إن شاء الله.

كما يوهم بعض النصوص الواردة في كيفية نية الإحرام تمحض الإحرام

في الجزئية، مثل ما في قوله عليه السلام «إذا أردت الاحرام فقل: اللهم اني أريد ما أمرت به من التمتع بالعمرة إلى الحج - إلى قوله - أحرم لك شعري وبشري»^(١).

وفي المروي في الخصال المحكي في الوسائل في باب كيفية أنواع الحج، المشتمل ذيله على قوله «وفرائض الحج: الاحرام والتلبّيات الأربع - إلى قوله - والطواف بالعمرة فريضة، وركعتان عند مقام ابراهيم»^(٢).

ولكن لا يخفى ما فيها، من أنّ غاية دلالة هذه الروايات كون الاحرام جزء للعمرة أو الحج، بقرينة اقتران قصدهما باحرامه، وإلا فلا يعتبر في العبادة تحقق قصده حين ايجاد مقدمته، وأما تمحّضه في الجزئية بحيث لا يكون عبادة مستقلة، فلا يظهر من النصوص المزبورة، خصوصاً مع اقترانه بالطواف والصلاة، المعلوم عبادية كل منهما مستقلاً، وإنّ الحج ملتبس من عبادات مستقلة.

وهذا الاعتبار كان عبادة أخرى مركبة من مجموع العبادات المعهودة، وإنّ الغرض من قوله «إذا أردت الاحرام» ارادة الاحرام في مقام الشروع في عمرته وحجه، لا أنّ الاحرام مهمل أريد لا بد من قصدهما في عبادته، كي يستلزم تمحّضه في الجزئية.

ويؤيد ما ذكرنا تعرض الرواية لنية الاحرام أيضاً تفصيلاً، ولو كان عباديته ضمنية بتمحّضه في الجزئية لم يكن يحتاج إلى نية تفصيلية، بل كان يكفي حينئذٍ توجه القصد إلى الحج، المستلزم لقصد احرامه بنحو الاجمال، وهذا بخلاف ما لو قلنا بأنه عبادة مستقلة جزء عبادة أخرى، فلا بد حينئذٍ

(١) وسائل الشيعة ٢٣: ٩ باب ١٦ من أبواب الاحرام حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٦٦: ٩ باب ٢ من أبواب الاحرام حديث ٢٩، الخصال ١٥٣: ٢.

من قصد التقرب بأمر نفسه، كي يصلح التقرب بأمر العبادة الأخرى المركبة، وإلا فالأمر الضمني المتعلق بالعبادة - بما هو عبادة - لا يصلح عباديته، إلا على فرض صحة قصد التقرب في العبادة بأمر غيره.

لا يقال: إن الأمر الضمني الحاصل من الأمر بالحج مثلاً، بعد ما تعلق بتمام أجزاء الحج مثلاً، الذي منها نفس ذات الاحرام، فقهرراً يتعلق الأمر المزبور بهذا الذات زائداً على الأمر المتعلق به مستقلاً، ولازمه صلاحية كل واحد من الأمرين للتقرب بعمله من قبل أمر نفسه. وهذا البيان أيضاً التزمنا في المقدمات العبادية بعدم الاحتياج في عباديتها إلى قصد خصوص الأمر المتعلق بنفسها نفساً، بل يكفي في التقرب بها قصد أمرها الغيري، المتعلق بذات العمل بمناط المقدمة.

لأنه يقال: إن ما أُفيد صحيح لو كان الأمر بالحج، القائم بجهة عبادية الاحرام غير عبادي، وإلا فيحتاج إلى قصد تقرب آخر بأمر حجه، زائداً على التقرب باحرامه، وبذلك يمتاز المقام عن المقدمات العبادية، إذ الأمر الغيري لم يتعلق بجهة عباديته فلا يكون عبادياً. فلا ضير بعبادية البقية، بداعي الأمر الغيري، بلا احتياج إلى أمر آخر بالخلاف، وستأتي تنمة الكلام من تلك الجهة في الطواف إن شاء الله.

وعليه فلا شهادة على المختار في التعرض لنهايتها - تفصيلاً - على شيء من الوجهين كما لا يخفى، ويكفي لنا لاستقلاليتها في العبادية السابقة المشار إليها أولاً، بعد عدم منافاة ما في النصوص مع ما ذكرنا، غاية الأمر بنية الحج حين الاحرام ربما يستكشف جزئية العبادة، بملاحظة ارتكاز الذهن في كلية العبادات، بعدم اعتبار سبق النية حين الشروع في المقدمات الخارجية، كما لا يخفى.

ثم إن من تبعات عبادية الاحرام مستقلاً، صحة امتثال احرامه بأمره

مستقلاً، ولو قصد مع ذلك كونه لحجه وعمرته مجموعاً، إذ لغوية مثل هذا القصد لا تضر بامثال أمر احرامه، ووقوعه صحيحاً على وجه لا يتحلل إلا بضم بقية المناسك، بل وعلى المقدمة لا يوجب مثل هذا القصد حين احرامه بطلان حجه، ولو بقصد جديد، بل له قصد أي واحد مخيراً في ضمنه حجه أو عمرته، كما هو مذهب بعض الأعلام.

نعم على الجزئية ليس له الاكتفاء حين الاحرام بمثل هذا القصد؛ للجزم بعدم وقوعه جزءاً لهما، فلا محيص عن قصد ما يصلح وقوع احرامه جزء له من أحدهما المعين، فقصد كليهما ليس إلا تشريعاً محضاً، مضرّاً بقريته في عالم التقرب بالعبادة المركبة، إلا إذا فرض تشريعه في تطبيقه لا في أمره، بأن يكون قد قصد أمره المتوجه إليه فعلاً، غاية الأمر يشترط في موضوع الأمر بأن ما هو المأمور به منه كذلك هو كليهما، فإن التحقيق عدم اضرار هذا المقدار من التشريع بقريته عمله.

ومن هنا ظهر حال ما لو قيل بتمحض الاحرام في الجزئية، فإن القصد المزبور -بحو يكون مشرعاً في أمره- يوجب فساد احرامه أيضاً، كما هو الشأن لو أتى بقصد أمره الضمني، حتى على كونه عبادة مستقلة. وبمثل هذا البيان ظهر مبنى الأقوال في المسألة.

وفي الشرائع جعل تجديد النية أشبه، فإن أريد منه التجديد ليصح احرامه -كما هو الظاهر- فلا بد أن يحمل على صورة امتثال احرامه أيضاً بقصد أمره الضمني المتعلق بحجه أو عمرته، وإلا فلو امتثل احرامه بأمره مستقلاً، فلا محيص عن صرف تجديد النية إلى تجديد نية حجه وعمرته، وإن البطلان حينئذٍ طارئ على قصد امتثالهما لا أمثال الاحرام، بل بناءً على جزئية الاحرام حينئذٍ لا يجدي تجديد النية بحجه وعمرته، إلا باحرام جديد حاصل بعد الإحلال من هذا الاحرام، باتيان مناسك أخرى مقدّمة لإحلاله، وإلا

فالأحرام الصادر لا بقصد الجزئية لأحدهما لا يقع في مرحلة أمثال أمرها جزء لهما.

اللهم إلّا أن يدعى تركّب الحج من عبادات، بنحو كافٍ في وقوعه، مجرد اتیان مناسكه بنحو قربي، ولو بأمر كل واحد مستقلاً، بلا احتياج إلى التقرب بالأمر القائم بالمجموع.

ولكن بناءً على ذلك أيضاً لا تنتهي النوبة إلى التجديد، بل يأتي بكل منسك متقرباً بأمر نفسه، بلا نظر إلى الأمر بالحج المتعلق بالمجموع. ومرجع هذا المعنى إلى عدم كون الأمر بالحج من سنخ أوامر سائر العبادات، المحتاج امتثالها إلى قصد أمر نفسه، بل يكفي فيه اتیان مناسكه بوجه قربي، ولو من قبل أوامرها المستقلة غير المربوطة بأمر الحج القائم بالمجموع.

ولا أظن التزامهم بهذا المقدار، بل ظاهر كلماتهم -من عبادة الحج كسائر العبادات- اعتبار امتثال شخص أمره في سقوطه، وحينئذٍ فالتجديد المزبور في الكلمات لا بد أن يكون راجعاً إلى تجديد إحرامه فعلاً وإنّ ما نواه كان باطلاً. ولقد عرفت أنه لا يكون إلّا بفرض امتثال إحرامه أيضاً بقصد أمره الضمني المتعلق به بالتقريب السابق. وإلّا فلا معنى لتجديد النية إلّا بعد إحلاله من هذا الإحرام بإحرام مستقل، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ ما ذكرنا كلّهُ بمقتضى القواعد، لكن في جملة من النصوص ما يتوهم منه جواز نيته للإحرام بالحج والعمرة، مثل ما في نص يعقوب بن شعيب من قوله «أجمعهما وأقول لبيك بحجة وعمرة»^(١)، وفي نص آخر «لبوا

(١) وسائل الشيعة ٩: ٣٠ باب ٢١ من أبواب الإحرام حديث ٦.

بالعمرة»^(١)، وفي آخر «لبوا بالحج»^(٢).

ويمكن حمل الجميع على حج التمتع الداخل فيه العمرة، كدخول الأصابع بعضها في بعض، وإن الغرض من احرامه هذا بحجه كونه داخلاً في عمرته، الداخلة في حجه، لا الاكتفاء بهذا الاحرام عن احرام حجه، كيف ويحتاج حجه أيضاً إلى احرام جديد، ولا يصلح وقوعه جزءاً لحجه إلا بالمعنى المشار إليه.

ويؤيد ذلك اختلاف البيان، تارة بالجمع بينهما، وأخرى بتخصيص العمرة به، وثالثة بتخصيص الحج به، ولكل واحد وجه صحيح غير مرتبط بالمرحلة التي كنا فيها من قصده باحرامه ترتب حجه عليه بنفسه وعمرته كذلك، إذ هذا هو الذي لا يكون مشروعاً، فقصده لا يكون إلا تشريعاً. وحينئذٍ فلا يستفاد من النصوص الخاصة شيء على خلاف ما أسسناه بمقتضى القواعد، والله العالم.

ثم إن من لوازم مقدمة الاحرام وكونه عبادة مستقلة، عدم لزوم اشكال في فرض جهله بالاحرام لحجه أو لعمرته، كأن ينوي بأن احرامه كاحرام فلان، ولا يدري إن احرامه للحج أو للعمرة أو فرض نسيانه، سواء كان المتعين عليه أحدهما، أو كان من الأول خيراً في صرفه في أيهما، إذ حال احرامه حينئذٍ حال طهارته في وقوعها منه صحيحة وصالحة لضم أي الغائتين إليها.

كما انه لو قلنا بالجزئية وأتى بداعي أمره مستقلاً بلا قصد امتثال أمر حجه أو عمرته، فلا شبهة أيضاً في عدم صلاحية مثل هذا الاحرام في وقوعه

(١) وسائل الشريعة ٢٩:٩ باب ٢١ من أبواب الاحرام حديث ٣.

(٢) وسائل الشريعة ٢٩:٩ باب ٢١ من أبواب الاحرام حديث ٣.

امثالاً لجزء عمرته أو حجه، بل لا بد من تجديد احرامه بعد احلاله من هذا الاحرام، على ما تقدم وجهه.

وحينئذ لا يقع في شبهة فرض الجهل المزبور أو النسيان أيضاً؛ لأن المفروض عدم قصده في امثاله واحداً منها، نعم لو علم بأنه دخل بقصد امثال أمر عمرته أو حجه بنحو يعلم بقصده الأخير، أم بداعي أمره الضمني لأحد الأمرين من الحج أو العمرة، ففي هذه الصورة ربما يجيء الاشكال، بأنه مع اجمال قصده من الأول لم يعلم أي واحد قصد، كي يستتبع تسميمه، بحيث لو تمم غيره لكان فاسداً.

وبذلك وقعوا في حيص بيص، من المصير الى التخيير مع عدم تعيين أحدهما، وإلا صرف الى المتعين، أو المصير الى البطلان رأساً، أو العدول إلى العمرة، بناءً على جواز العدول من الحج إليه، كما هو مذهب الشيخ^(١).
أقول: لا اشكال ظاهراً في أنّ المحلل من هذا الاحرام لا بد أن تكون المناسك الصالحة للاحلال، بشرط كونها بوجه قربي، وإذا فرضنا أنّ قرى كل عبادة لا بد أن يكون بداعي شخص أمره، بحيث لو أتى بداعي أمر غيره - ولو رجاءً، أو خطأً على وجه لا يرجع إلى تعدد المطلوب - لما كان يجدي مثل هذا التقرب في صحة عباديته واسقاط أمره، فلا تصلح النسك المأتي بها بهذا النحو للإحلال.

وحيث كان الأمر كذلك، فلا بأس بدعوى أنّ مقتضى القاعدة - لولا مشروعية العدول من الحج الى العمرة في فرض عدم تعيين أحد الأمرين - الجمع بينها بهذا النحو من اتيان كل واحد برجاء أمره، الذي قصده من الأول بخصوصه بنحو وحدة المطلوب، فإنه حينئذ يجزم بوجود ما أحرم له من

الحج أو العمرة جزءاً، بلا حصول احلال منه باتيان المحتمل الأخير، فإنه بعدما لم يكن من الأول مقصوداً بقصد اتيانه برجاء المقصودية لا يصححه، فلا يقع -باتيان نسكه- احلال من احرامه هذا، فيبقى صالحاً للجزئية بالنسبة إلى المأتي الأخير المقصود امثاله من الأول.

ولازمه حينئذ الجزم بحصول الامتثال لأحد الأمرين، ثم يأتي باحرام آخر مع الجمع بين العاملين كذلك، فيقطع حينئذ بفرغ الذمة من الأمرين، بلا وجه للحكم ببطلان الاحرام بعد وقوعه صحيحاً جزءاً، ولا الحكم بالتخير بعد فرض قصده من الأمر التعيين من أحدهما، إذ مثل هذا القصد -في فرض جزئية الاحرام- مانع عن ضم غير ما قصد أولاً من العمرة أو الحج بما أتى به.

نعم لو جاء ببقية النسك برجاء ما هو المقصود بالامتثال من الأول، ولكن لا بنحو وحدة المطلوب، بل بنحو تعدده الراجع الى قصد أمر ذوات النسك من الطواف والتقصير في ضمن داعيه لأمرهما ضمناً أيضاً، فلا شبهة في وقوع التحليل بأول عمل يأتي به برجاء المقصود، حجباً كان أو عمرة.

وربما يحتمل حينئذ عدم وقوع هذا الاحرام جزءاً لواحد منهما؛ لاحتمال كون المقصود أولاً هو الحج، فقصد العمرة ببقية المناسك لغو؛ لعدم حصول امتثال أمر العمرة، لعدم قصده حين الاحرام ذلك، ولا امتثال الحج به؛ لعدم قصده بنسكه ذلك، والمفروض احلاله ببقية النسك، فلا يبقى مجال لصلاحيه هذا الاحرام للجزئية لحجه أيضاً، بعد فرض احلاله منه على الفرض، وهكذا في عكسه.

وحينئذ لا تحصل البراءة عن التكاليفين بالاتيان بالمحتمل الآخر ولو باحرام جديد؛ لاحتمال كون المأتي به ثانياً عين ما قصد باحرامه الأول، فيبقى الشك في الفراغ عن المأتي به أولاً بحاله، فيجب احرام ثالث لا تيانه

تحصيلاً للجزم بالفراغ.

ولعل نظر من التزم ببطلان الاحرام إلى هذا الفرض، وأنّ غرضه بطلان احرامه في عالم الجزئية لأحد واجبيه، لا بطلان أصل احرامه، بحيث لا يحتاج الى المحلل. وإلاّ في ما ذكرنا من الفرض لا معنى للحكم ببطلان احرامه هذا بنحو الجزم، بل الجزم حاصل بوقوعه جزء لأحد المحتملين بنحو الاجمال، فلم يبق في عهده إلاّ المحتمل الآخر، فيأتي به باحرام جديد، كما تقدم.

* * *

ثم أنّ ذلك كله مع قطع النظر عن مشروعية العدول، وإلاّ في المورد الثابت فيه مشروعية العدول من الحج إلى العمرة المفردة أو المتمتع بها، فلا اشكال في عدوله إليه، فيتمه عمرة.

وتوهم اختصاصه بصورة العلم، ولا يشمل حال الجهل. مدفوع بأنّ العدول من أحكام واقع الحج، بحيث يكون العلم به طريقاً إليه، بلا دخل له في صحة عدوله. وبعد ذلك يكفي هذا المقدار في تحصيل الجزم بالفراغ عن العمرة بقصد العدول إليه، على تقدير دخوله من الأول في حجه.

وتوضح هذه الجهة بأزيد من ذلك منوط بتنقيح موارد جواز العدول من الحج الى العمرة، أو من العمرة إلى الحج، بعد كون العدول على خلاف القاعدة عند اختلاف حقيقة الأمور به، قصدياً أم خارجياً، إذ على الأول يلزم ارتكاب خلاف ما قصد أولاً في مقام ايجاد الحقيقة بحسب القصد والقربة. وعلى الثاني يلزم عدم قصد تمام العمل بداعي شخص أمره.

ومن هذه الجهة لا بد من ثبوت مشروعيته، ومع ثبوتها يحكم بجريانه في المقام، وبه يحصل الجزم بالفراغ.

* * *

هذا كله فيما لا يتعين عليه أحدهما، وإلاّ فالظاهر صرف قصده إليه؛

لأصالة الصحة، إذ بها يجرز صحة احرامه، وكونه قابلاً للاحاق بقية ما يجب عليه إليه.

اللهم إلا أن يقال: أنّ غاية ما يترتب عليه سقوط أمره الضمني الناشئ عن تكليفه المعين من حج أو عمرة، وأما كون النسك المأتي بها محللة لاحرامه، ففيه اشكال، إذ هو فرع احراز كونه مأثياً به بقصد امتثال شخص أمره، وبالأصل المزبور لا تحرز هذه الجهة، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ من الأمور المعتبرة في تكميل عقد احرامه (و) توطينه على التروك على ما تقدّم شرحه (التلبيات الأربع للمتمتع والمفرد) بالحج أو العمرة، بلا اشكال في أصل وجوبها نصاً وفتوى، ويكفي من النص ما في رواية الخصال: من أنّ التلبية من الفرائض قبال عقد الاحرام في نفسه وغيره من سائر النسك^(١).

وقد تقدم أيضاً جملة من النصوص الدالة على عدم ترتب محرمات الاحرام إلا بالتلبية، وأنّ الاحرام ما يفعل بالبيداء، بحمله على الاحرام الكامل الموضوع للآثار الخاصة، جمعاً بينها وبين ما هو ظاهر في خروج التلبية عن الاحرام بقوله: «أحرم ولم يلب». ويؤيد ما في بعض النصوص من أنّ التلبية تمام الاحرام، بمعنى متممه.

ويؤيده أيضاً ظهور ما دلّ على أنّ عقد التلبية من البيداء في عدم لزوم تجديد قصد الاحرام منه، كما أنّ ما دلّ على أنّ الاحرام من الميقات، يحمل على عقده في قصده، الذي يعبر عنه في بعض النصوص أيضاً بهيئة الاحرام، ولازم جميع ذلك هو الذي أشرنا إليه من أنّ للاحرام مرتبتين:

أحداًهما: ما ينشأ في قصده من التوطن والتزامه في نفسه على التروك المخصوصة.

وثانيتها: تتميمه وتكميله بالتلبية، الموجبة لترتيب الآثار عليه فعلاً، كما لا يخفى على من لاحظ نصوص الباب.

* * *

والمشهور كونها أربع، وفي جملة من النصوص التصريح بها^(١)، وبها ترفع اليد عما اشتمل على الزيادة بالحمل على الفضيلة.

ومقتضى إطلاقها شمولها لسائق الهدى أيضاً، ولكن في قبالتها بعض نصوص أخرى مشتملة على أنّ الفرض التلبية والاشعار والتقليد، فأَيُّ ذلك فعل فقد فرض الحج^(٢).

ومقتضى الجمع تخصيص السائق للهدى عن ما دل على تعيين التلبية باطلاقه، ويلتزم بالتخير بين الثلاثة للسائق. وعليه يحمل أيضاً ما عن المصنف من قوله: (وهي والاشعار والتقليد للقارن) السائق للهدى، بحمله على الاجتزاء بأيهما بدل التلبية لا تعيين الأمرين بمجموعهما أو بأحدهما، بل مختير بينهما وبين التلبية، فبأي واحد من الثلاثة عقد إحرامه أجزأه، كما في النص المتقدم، من جعل كل منهما فرضاً في قبال التلبية.

نعم عن السيد قدس سره مصيره في السائق أيضاً إلى تعيين التلبية، ولعله أخذ بالاطلاقات، بلا اعتناؤه بالنص المزبور في السائق، ولو لكونه خبراً واحداً غير محفوف بالقرينة الموجبة للعمل به، كما هو المعروف من مذهبه.

* * *

(١) وسائل الشريعة ٥٢: ٩ باب ٤٠ من أبواب الاحرام.

(٢) وسائل الشريعة ٢٠٢: ٨ باب ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث ٢٠.

(وصورتها) عند المصنف: (لبيك اللهم لبيك، لبيك، إنّ الحمد والنعمة والملك لك، لا شريك لك، لبيك). وفي تكملة العلامة الاستاذ زيادة (لبيك) قبل (لا شريك لك).

وفي حاشية المتن من سيد الأساطين: الأحوط أن يضيف إليها (بجدة أو عمرة، تمامها عليك لبيك).

وفي الشرائع صورتها الاقتصار بلا شريك لك لبيك قبل (أنّ الحمد والنعمة) وبعد التلبيات الثلاثة السابقة^(١). وعليه بعض النصوص المشتمل صدره على ذلك، بضم صريح ذيله بأنّ الواجب التلبيات الأربع الأولى^(٢). وربما احتمل فيها كون المراد بالأربع الأولى في قبال الخامسة، فيجب بعده من قوله (إنّ الحمد والنعمة والملك لك).

وعلى أي حال لا وجه لما اختاره المصنف من الصورة، ولا لما اختار العلامة من التلبيات الخمسة، بنص الاجتزاء بالأربعة.

وفي بعض النصوص صور أخرى لا بأس بالأخذ بكل واحدة، مع الاقتصار على الأربع برفع اليد عن تعيين كل واحدة بظهور نصها.

نعم في الاكتفاء بصورة المتن اشكال؛ لعدم الظفر على نص بها.

نعم لا بأس بها إذا أتى بقوله: «إنّ الحمد والنعمة والملك لك» برجاء الواقع، ولو أتى بعد لبيك الرابع لكان أحسن، بل الأحوط.

* * *

ثم إنّ المشهور أنّ الأخرس يجتزئ في تلييته بإشارته، وفي النص: «تلبية الأخرس وتشهده وقراءة القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته

(١) شرائع الاسلام ٢٤٦:١.

(٢) وسائل الشريعة ٥٢:٩ باب ٤٠ من أبواب الاحرام.

باصبعه»^(١). وظاهره ملازمته لعقد قلبه غالباً؛ لأنه الشأن في تفهيم مقاصده، فاطلاق النص من تلك الجهة منزل على الغالب.

وبذلك ترفع اليد عما دلّ بالاجتزاء بالنيابة عنه، كما في خبر زرارة^(٢)، بحمله على صورة لا تمكنه الإشارة المقرونة بعقد القلب كالأصم في أصل خلخته، على وجه لا يفهم شيئاً.

وعلى فرض بعده لا بد أن يطرح، لولا عمل جمع به، الموجب للوثوق بسنده، فلا بد حينئذٍ من الجمع بينهما أو التخيير، والأحوط الأول.

وفي إلحاق الأعجمي الذي لا يحسن القراءة بالأخرس، في الاكتفاء بالإشارة أو النيابة، أو بالميسور منه للقاعدة، وجوه، أوفقها بالقواعد هو الأخير. والأحوط الجمع بين جميع الاحتمالات. لبعد تنقيح المناط على وجه يشمل المتمكن من ميسوره.

نعم لو لم يتمكن لم يبعد شمول مناط الأخرس بتقدم اشارته على نيابة الغير عنه، وإن كان الأحوط أيضاً الجمع بينهما، والله العالم.

* * *

(و) مما يجب عند الاحرام (لبس ثوبين) بلا اشكال في ذلك في الجملة، والنصوص به أيضاً مستفيضة: ففي صحيحة هشام «اغسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم»^(٣).

وفي آخر: «تلبس ثوبك» بعد أمره بافاضة الماء عليه^(٤).

وفي ثالث - بعد الأمر بتقليم الأظفار وأمور أخرى - الأمر بلبس الثوبين^(٥).

(١) و(٢) وسائل الشريعة ٥٢:٩ باب ٣٩ من أبواب الاحرام حديث ٢٥١.

(٣) وسائل الشريعة ١١:٩ باب ٨ من أبواب الاحرام حديث ١.

(٤) وسائل الشريعة ١٠:٩ باب ٧ من أبواب الاحرام حديث ٣.

(٥) وسائل الشريعة ٩:٩ باب ٦ من أبواب الاحرام حديث ٤.

واشتمالها على سائر المستحبات غير ضائر بالظهور في الوجوب في الثوبين، بعد فرض استفادة الاستحباب في غيرهما بقريضة منفصلة، فاشكال كاشف اللثام في الدلالة على الوجوب من هذه الجهة^(١) منظور فيه.

* * *

وأما كيفيتهما، فظاهر الأصحاب الا تزار بأحدهما والارتداء بالآخر بأي وجه كان. ومقتضى اطلاق بعض النصوص أيضاً - مثل قوله في صحيحة ابن سنان «والتجرد في ازار ورداء، أو عمامة بعضها على عاتقه إن لم يكن له رداء»^(٢) - هو الجواز فيهما بأي وجه يصدق الا تزار والارتداء. ولكن في بعض النصوص النهي عن عقد الازار على عنقه^(٣). وفي آخر: «لا يصلح»^(٤).

وفي ثالث: «لا بأس في الازار، وإنما نهى عنه في الرداء»^(٥). ومقتضى الجمع - لولا التشكيك في اطلاق نص ابن سنان من هذه الجهة - هو الحمل على الكراهة. وإلا فيؤخذ بنهي الرداء، وترفع اليد - بنص نفي البأس في الازار - بحمل نهيه على الكراهة.

* * *

وظاهر جماعة من القدماء اشتراط كون الثوب (مما تصح فيه الصلاة)؛ لصحيح حرizi: «كل ثوب يصلّى فيه فلا بأس بالاحرام فيه»^(٦).

(١) كشف اللثام ١: ٣١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٥٨: ٨ باب ٢ من أبواب أقسام الحج حديث ١٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٣٥: ٩ باب ٥٣ من أبواب التروك حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٣٦: ٩ باب ٥٣ من أبواب التروك حديث ٥.

(٥) وسائل الشيعة ١٣٦: ٩ باب ٥٣ من أبواب التروك حديث ٣.

(٦) وسائل الشيعة ٣٦: ٩ باب ٢٧ من أبواب الاحرام حديث ١.

وفيه انه مبني على استفادة المفهوم من الرواية، ثم استفادة اللزوم من البأس الموجود في ناحية المفهوم، وفي كلتا الجهتين تأمل.

* * *

نعم قد يتوهم أيضاً اشتراط الطهارة بوجود النص به بقوله: «لا يلبسه حتى يغسله واحرامه تام»^(١).

وفيه أنّ ظاهر الذيل عدم شرطية الطهارة في حدوثه أيضاً، وإنما هو من أحكامه، لولا احتمال حمله على التمامية بعد الغسل، ولكن مع ذلك يمنع الاحتمال الأخير فيه عن انعقاد ظهور النهي في الارشاد بالشرطية؛ لأنه من باب اتصال الكلام بما يصلح للقرينة.

* * *

وأيضاً قيل باشتراط عدم كونه من الحرير الخالص في الرجال، بما اشتمل على كراهته في احرامه، بعد الجزم بأنّ المراد منه الحرمة؛ لعدم أحقية حال احرامه عن احلاله، لولا دعوى دخل احرامه في اشتداد نهيه، بمقدار لا يبلغ الحرمة، لا أنه في حال احرامه مرتخص في فعله، كي يلزم ما ذكر، فتأمل. وربما يستفاد أيضاً - من حرمة لبس الحرير مطلقاً - عدم الجمع مع وجوبه فعلاً، ولكن ذلك غير ملازم لتخصيص المصلحة بغيره.

وتظهر الثمرة في حال غفلته عن حرمة، بناءً على شرطية اللبس، لا وجوبه تكليفاً محضاً، فإنه لا يتصور له حينئذٍ ثمرة من تلك الجهة.

* * *

ومما ذكرنا ظهر حال الغصب والذهب، حيث لا نص بهما في خصوص الاحرام.

(١) وسائل الشريعة ١١٧:٩ باب ٣٧ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

كما انه لا نص أيضاً في لبس غير المأكول، ولا في جلد الميتة. فلزوم غيرهما مبني على العموم السابق، وإلا فالبراءة عن القيود المزبورة محكمة، لولا إرجاع المقام إلى التعيين والتخير، كي ينتهي الأمر إلى أصالة التعيين، والله العالم.

* * *

واطلاق المصنف في طرف المحرم ظاهر في عدم الفرق بين الرجال والنساء، كما هو الظاهر من اطلاق الباقيين. ومجرد اختصاص بعض الخطابات بالرجال غير مضر، بعد بنائهم على أصالة الاشتراك والغاء الخصوصية في الرجولية، علاوة عما ورد من قوله: «المرأة تلبس القميص تزّره... الخ»^(١).

ومجرد جواز لبس المخيط في النساء غير مضر بالكلية السابقة، إذ هي قابلة للتخصيص، فيؤخذ بها بمقدار يساعده الدليل كما لا يخفى.

هذا، وحينئذٍ فما في تكملة العلامة الأستاذ من تخصيص الحكم بالرجال منظر فيه.

نعم قد ينازع في جواز لبس الحرير لمن في الاحرام، في جملة النواهي النهي عنه في احرامها^(٢).

وفي بعض آخر: ثبوت اتزارهن ونفي البأس عن الحرير والديباج^(٣).

وفي آخر: تلبس الثياب كلها إلا المصبوغ بالزعفران، وذيله قرينة اختصاصه بحال الاحرام الممنوع من الطيب^(٤). والاستثناء المزبور يقوي

(١) وسائل الشيعة ٤١:٩ باب ٣٣ من أبواب الاحرام حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٤٢:٩ باب ٣٣ من أبواب الاحرام حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٤١:٩ باب ٣٣ من أبواب الاحرام حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٤١:٩ باب ٣٣ من أبواب الاحرام حديث ٢.

الاطلاق الشامل لما نحن فيه.

كما أنّ الاتّزار في النص السابق أيضاً مناسب للّبس في حال الاحرام أيضاً.

وحينئذٍ لا يبقى مجال منع دلالتها على الترخيص في حال الاحرام، وعليه يدور الأمر بين الأخذ بالنواهي، وتخصيص الثاني من المجوزين بغير الحرير، وحمل الأول منها على غير حال الاحرام. أو الأخذ باطلاق المجوزين، ورفع اليد عن ظهور النواهي، بالحمل على الكراهة.

ولا يبعد قوة الثاني، خصوصاً مع اشتمال جملة منها على قوله: «لا ينبغي»، «ولا يصلح» الصالحين للقرينية بنفسها أيضاً على حمل النواهي الأخرى على الكراهة.

* * *

وأيضاً الظاهر جواز لبس أزيد من الثوبين، كما في صحيحة الحلبي^(١)، بل وجواز تبديله، كما في حسنته الأخرى^(٢)، بل لولم يكن معه ثوبا الاحرام جاز له لبس قبائه مقلوباً، بلا اشكال فيه في الجملة نصاً وفتوى وفي نص الحلبي التصريح به^(٣).

وفي آخر: «إلا أن ينكسه»^(٤).

وفي ثالث التصريح بجوازه مقلوباً^(٥).

ثم في بعض النصوص شرح المقلوب بجعل أعلاه اسفله^(٦).

(١) و(٢) وسائل الشيعة ٣٩:٩ باب ٣٠ من أبواب الاحرام حديث ٢٥١.

(٣) وسائل الشيعة ١٢٤:٩ باب ٤٤ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٢٤:٩ باب ٤٤ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٢٤:٩ باب ٤٤ من أبواب تروك الاحرام حديث ٥.

(٦) وسائل الشيعة ١٢٤:٩ باب ٤٤ من أبواب تروك الاحرام حديث ٣.

وفي آخر: بجعل ظهره بطنه^(١).

ومقتضى الجمع بينهما هل هو الجمع بين الكيفيتين، أو التخيير بينهما؟ وجهان، لا يبعد الأخير. وإن كان الأول أحوط.

ثم إن في بعض الأخبار تقييد القباء المزبور بعدم الرداء وإن كان له أزار، بل وإن لم يضطر، وحينئذ حمل إطلاقها على صورة الاضطرار لا وجه له، إلا مراعاة الاحتياط، والله العالم.

* * *

بقي في المقام شيء آخر، وهو أن اللبس هل هو شرط أصل الاحرام كالنية، أو شرط كما له المترتب عليه الحرمان عن الأمور المعهودة كالتلبية، أو لا يكون شرطاً أصلاً؟

يمكن أن يقال: إن مقتضى صحيح معاوية -: في رجل أحرم وعليه قميصه، فقال: «ينزعه ولا يشقه، وإن كان لبسه بعدما أحرم شقه وأخرجه مما يلي رجله»^(٢). - عدم الشرطية، نظراً إلى ظهور الفقرة الأولى في كون احرامه حال لبسه، وينزع القميص بلا تجديد النية، مضافاً إلى ظهور أخبار التلبية السابقة في أن الحرمان، وتحريم الأمور على المحرم، منوط بصرف التلبية، بعد عقد الاحرام بالنية والتوطين.

وبمثل ذلك يمكن رفع اليد عن ظهور الأوامر في اللبس حال الاحرام في الارشادية الى ظهورها في الشرطية، بحمل مثلها على صرف التكليف. نعم قد يستشم من خبر عبد الصمد المشتغل على تعليل عدم البأس باحرامه في قميصه بقوله «أيما امرء ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»^(٣) في

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٢٤ باب ٤٤ من أبواب تروك الاحرام حديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١٢٥ باب ٤٥ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٣) التهذيب ٥: ٧٢ حديث ٢٣٩.

مقام الرد على أصحاب أبي حنيفة، القائلين بوجوب البدنة وفساد الحج واعادته من قابل، أنّ نفي هذه الأمور مستند إلى جهله، ولازمه ثبوتها مع العلم.

لكن يمكن أن يقال: إنّ غاية ما يستفاد منه نفي الأمرين بالجهل، ومفهومه لا يقتضي ثبوتها معاً، بل يلائم مع ثبوت أحدهما، بل يمكن أن يكون ناظراً إلى نفي تنجز الحرمة أيضاً، فمقتضى مفهومه يحتمل أن يكون مجرد العقوبة، فيبقى حينئذٍ إطلاق الصحيح السابق وأمثاله الظاهرة في عقد الاحرام بدونه، على اقتضائه من عدم شيء من الكفارة أيضاً، فلا يصلح مثل هذه الرواية في قبال الاطلاقات السابقة لاثبات الكفارة في صورة العلم، فضلاً عن الاعادة.

بل يمكن أن يقال: إنّ تعليل الامام نفي الشيء على فعله قبل التلبية - كما هو مفروض المسألة - بجهله، فيه نوع اشعار بالتقية، كيف وما لم يلب لم يكن عليه عقوبة أيضاً؛ لعدم كمال احرامه. ولقد عرفت سابقاً أنّ مقتضى جملة من النصوص عدم توجه المحرمات عليه قبل التلبية، ولو فعلها عمداً. فاثبات حرمتها بالعلم ينافي تلك النصوص، فلا محيص عن جعل التعليل المزبور محمولاً على التقية، نظير التعليل بالاحتياط في انتظاره إلى ذهاب الحرمة الشرقية في باب المغرب.

وحينئذٍ تسقط الرواية عن الدلالة على الحرمة أيضاً، فضلاً عن اثبات الكفارة، بل لو نظرت في الرواية بأدنى تأمل، ترى أنّ ما عليه أصحاب أبي حنيفة من الجمع بين البدنة وفساد الحج في موضوع البحث، في غاية السخافة؛ لأنّ اللبس إن كان شرطاً بحيث يكون فقدّه من الأول موجباً لفساد احرامه، فلا وجه لحرمة حينئذٍ، كي يترتب عليه الكفارة من البدنة، وإن كان احرامه منعقداً بدونه، فلا معنى لاعادة حجه.

وبعد مثل هذه المناقضة كيف يعقل أن يكون تعليق الامام عليه السلام نفي الشيء على الجاهل ناظراً الى نفيهما في خصوص حال جهله، كي بمفهومه يثبت الأمر في حال تعمده وعلمه، فلا محيص عن حمل مثل هذا التعبير في مثل المقام على التقية محضاً، كما لا يخفى.

* * *

هذا، وبقي في المقام فرع آخر، وهو أنه لا يجوز لمن أحرم أن ينشئ أحراماً آخر لغير ما أحرم له بلا خلاف ظاهر. وذلك أيضاً لا من جهة عدم قابلية المحل لعقدي الاحرام كي يرد عليه بأن الاحرام العقدي ليس إلا نفس التوطين على التروك، وحصولهما من الشخص قبل التحلل في غاية الظهور، بل من جهة أنّ العقد المترتب عليه حصول الحرمان عن الأمور المعهودة جديداً بالتلبية لا يتصور إلا بتصور اشتدادها، وهوتحت المنع.

هذا مضافاً إلى أنّ أدلة الاحرام في كل مورد من حج أو عمرة، متمتع بها أو مفردة، منصرفة إلى المحل قطعاً، ولا أقل من نفي اطلاقها على وجه يشمل حال احرامه، علاوة على ما دل على حصول الاحرام بالحج المتمتع به بعد احلاله عن عمرته.

وكذلك ما دل على عمرته المفردة بعد حج افراده، فإنه أيضاً صريح في لزوم كونها بعد احلاله عن حجه، فمن أين يثبت اطلاق في البين ليشمل مثل هذه الجهة، قبال أصالة عدم المشروعية، خصوصاً لو كان الغرض منه تحريم المحرمات بسببه، فإنه بلا اشتدادها غير متصور جزماً كما عرفت.

وحينئذٍ فما في بعض النصوص من صحة الاحرام بالحج قبل التقصير من احرام عمرته^(١)، لا بد أن يحمل على تخصيص محللية التقصير في المورد،

(١) وسائل الشيعة ٩: ٧٢ باب ٥٤ من أبواب الاحرام.

ويلتزم بصيرورته محلاً أنا ما قبل عقد الاحرام الجديد.

نعم في النص المزبور «بطلت متعته، هي حجة مبتولة»، وهو ظاهر في التحليل عن احرامه الأول وبطلان عمرته وصحة الثانية.

ومن الممكن دعوى بقائه على احرامه الأول، وإن الاحرام الجديد بقصد حجه منشأ لعدوله عن عمرة التمتع إلى الحج مفرداً، وإن صحة حجه لعدوله في اثناء عمرته الى الحج، فالحج حينئذ وقع بالاحرام الأول، وإن قصد احرامه الجديد لغو، ولا ضير فيه في مورد كان في حقه مشروعية الحجين.

ولقد حققنا سابقاً بأن العدول في مثله على القاعدة، بعد عدم اختلاف في حقيقة الحجين قصدياً، وأما في غير هذه الصورة فلا مجال للالتزام بجواز العدول من التمتع إلى الافراد، ولو اضطراراً، وإن قيل به فيه، فضلاً عن صورة الاختيار، الذي كان عدم جواز العدول مشهورياً، فاطلاق النص المزبور محمول حينئذ على حصول الاحرام الجديد، المستتبع لتخصيص محللية التقصير.

اللهم إلا أن يقال: مجرد ذهاب المشهور إلى عدم جواز العدول المزبور في مثل المورد لا يصلح قرينة لحمل النص عليه، وبعد احتمال النص لاحدى الجهتين، لا يصلح حجة لواحدة منهما، خصوصاً مع كونه مطروحاً عند الأصحاب على الاحتمال الآخر.

وتوهم أن أصالة التعبد بالسند مهما أمكن، تقتضي صرفه إلى الجهة المقبولة، لا المطروحة. مدفوع بأن مثل هذا الأصل إنما يجري في صرف تمامية الدلالة، ولا يصلح لرفع اجمالها لولاه، والمفروض أن قيام الشهرة على خلاف أحد المحتملين فيها أيضاً لا يوجب ظهورها في الجهة المعمولة، فمن أين يمكن الاتكال بمثل هذه الرواية لا ثبات المدعى، من نفي محللية التقصير في خصوص المقام.

فما عن الجواهر من توثيق السند والأخذ بمضمونه، وحمله على عدم محلية التقصير^(١)، منظور فيه.

نعم لا بأس بالالتزام بذلك في صورة تجديد احرامه قبل التقصير نسياناً، إذ في نصه: رجل أحل بالعمرة ونسي أن يقصر حتى دخل بالحج، قال: «يستغفر الله ولا شيء عليه وتمت عمرته»^(٢)، ونظيره مضموناً نص آخر. وظاهرهما بقاءه على تمتعه عكس صورة عمده، المشمول لاطلاق النص السابق.

وبهما يقيد الاطلاق المزبور، بل واطلاقات محلية التقصير. ولا ضير فيه بعد كونه مشهورياً بحسب الفتوى، ومنصوصاً بنص معمول به عند الأصحاب، كما لا يخفى.

* * *

تنبيه: لا اشكال عندهم في مشروعية اشتراط الاحلال في ضمن عقد الاحرام عند الصد والاحصار، كما في النص، ففي صحيحة البزنطي التعليل بقوله: «أو ما بلغك قول أبي عبد الله: وحلّني حيث حبستني»^(٣).

وفي نص آخر: «إنّ الله تعالى أحق من وفي بما اشترط عليه»^(٤).

وظاهرهما -بسكوتهما الوارد في مقام البيان- نفي الدم، وسقوطه بتحله. ولكن في خبر عامر التصريح بنحر البدنة، وفي ذيله أيضاً «اعتمر بعد برئه إن لم يشترط في احرامه»^(٥)، ولا يبعد حمله على الاستحباب، لولا قوة بيانه

(١) جواهر الكلام ١٨: ٤٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٧٣ باب ٥٤ من أبواب الاحرام حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٣١٠ باب ٨ من أبواب الاحصار حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٣٥ باب ٢٤ من أبواب الاحرام حديث ٣.

(٥) لم نثر عليه في المصادر الروائية المتوفرة لدينا.

عن سكوت الأولين، وذلك أيضاً لولا شبهة أخرى سنشير إليها.

نعم لا اشكال ظاهراً في عدم سقوط الدم لسائق الهدى، وفي النص «يبعث بهديه»^(١)، وفي صحيح رفاة مع اشتراطه^(٢)، وتتمة الكلام من تلك الجهات تجيء في محلها إن شاء الله.

وإنما الكلام في فائدة الشرط، فعن بعضهم عدم فائدة سوى التآسي لفعلهم وترتب الثواب عليه.

وعن الجواهر^(٣) وفاقاً للمحقق في شرائعه^(٤): إن فائدته تعجيل احلاله عند حصره وعدم انتظاره لاراقة الدم في غير السائق. وعمدة المدرك تحكيم ظهور السكوت في النصوص السابقة على ما دل على النحر في قضية حصر الحسين عليه السلام في النص السابق^(٥).

ولكن ربما يوهن النص السابق ما في ذيل قوله: «وذلك لمن لم يشترط»، بناءً على ارجاعه إلى جميع الفقرات السابقة المشتملة على النحر، أو لا أقل من احتماله، فإنه لا يبقى له ظهور في اطلاق وجوب النحر حتى مع الاشتراط، كي يعارض السكوت في النصوص السابقة.

نعم الذي يصلح للمعارضة قضية الحسين عليه السلام، بناءً على حملها على صورة اشتراطه، ولولأن الامام لا يترك الراجع. وفيه منع؛ لكثرة تركه ذلك من جهة طروء عنوان راجح آخر، ولو مثل كونه بصدد دفع توهم وجوبه، فلا اقتضاء في مثل هذا النص أيضاً، للمنافاة مع ما دل على السقوط مع

(١) وسائل الشيعة ٣٠٩: ٦ باب ٦ من أبواب الاحصار حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣٠٩: ٩ باب ٦ من أبواب الاحصار حديث ٢.

(٣) جواهر الكلام ١٨: ٢٦٣.

(٤) شرائع الاسلام ١: ٢٤٧.

(٥) وسائل الشيعة ٣٠٣: ٩ باب ١ من أبواب الاحصار حديث ٣.

الاشتراط، بل في صحيح رفاة كان الحسين سائقاً للهدي.

وحينئذٍ يخرج عن مورد البحث في غير حج القران، ولكن لازمه وجوب ابلاغ الهدي محله لا نحره، فلا بد حينئذٍ من طرح النص أو تأويله بالسائق، لا بعنوان كونه قارناً.

ولكن ليس ذلك بأولى من حمل النحر فيه على نحره في محله، وحلق رأسه بعده، لا فعلاً.

والانصاف أن الاحتمال الأخير بعيد في الغاية، كبعد الاحتمال الأول، فالنص أولى بالطرح من جهة عدم عامل به على ظهوره، وحيث لا تكون قرينة على تعيين المراد كان التعبد بسنده في غاية الاشكال، كما عرفت وجهه من نظيره سابقاً.

وحينئذٍ فما أفاده الأعلام من الفائدة في غاية المتانة، نظراً الى ما يستفاد من مجموع النصوص.

وقد يستفاد من نص ضريس^(١) كون فائدة الاشتراط سقوط حج التمتع لمن دخل مكة يوم النحر، ولكنه بظاهره غير معمول به، للجزم بأن الاشتراط لا يسقط الحج عن وجوبه، كما أنّ في المندوب يسقط أيضاً شرط أو لم يشترط اجماعاً، فلا محيص عن حمله على تأكيد نذبه، ولا بأس به رجاء، إذ مثل هذه المحامل لا تصحح سند الرواية عند اجماله في نفسه، ولو للجزم بعدم عامل بظهوره كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في واجبات الاحرام.

* * *

(و) أما (المندوب) في الاحرام فأمور:

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٦٥ باب ٢٧ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٢.

منها: (توفير شعر الرأس للمتمتع من أول ذي القعدة) على المشهور؛ لجملة من النصوص الواردة في أول ذي القعدة^(١). وفي نص آخر الترخيص في حلقه ما لم يحرم^(٢)، فالجمع بينهما بالحمل على الاستحباب في غاية الظهور، فتدبر.

(و) منها: (تنظيف الجسد) من الأوساخ؛ لما يستفاد من التعليل الوارد في التنوير بأنه طهور^(٣)، وفي اقتضائه خصوصية استحبابه للإحرام نظر، فلا بد من المصير إلى مقتضى قاعدة التسامح فيما بلغ، لولا الجهة الآتية.

(و) منها: (قص الأظفار، وأخذ الشارب، وأخذ العانة والابطين بالنورة)؛ لما في صحيح معاوية^(٤) وحريز^(٥) وغيرهما. ولا يبعد استفادة تنظيف الجسد من أمثاله، لشدة أنس الذهن في كون الحكمة في تشريع هذه الأمور واستحبابها في الإحرام جهة نظافة الجسد منها، فيتعدى إلى نظافته من سائر الجهات.

(و) منها: (الغسل أمامه)؛ للنصوص المستفيضة الآمرة به^(٦)، ولكن الأصحاب - عدا بعضهم - حملوها على الاستحباب والآداب، بقرينة سائر الأخوات.

لكن مع اقتران هذه الأمور بلبس الثوبين يشكل مثل هذا الحمل،

(١) وسائل الشريعة ٩: ٤ باب ٢ من أبواب الإحرام.

(٢) وسائل الشريعة ٩: ٦ باب ٤ من أبواب الإحرام.

(٣) وسائل الشريعة ٩: ١٠ باب ٧ من أبواب الإحرام حديث ٣.

(٤) وسائل الشريعة ٩: ٩ باب ٦ من أبواب الإحرام حديث ٣.

(٥) وسائل الشريعة ٩: ٨ باب ٦ من أبواب الإحرام حديث ١.

(٦) وسائل الشريعة ٩: ١٥ باب ١١ من أبواب الإحرام.

فالعدة في البين وهن سند الروايات، أو وهن دلالتها، بمثل هذه الشهرة. والأول في غاية الاشكال، خصوصاً مع استفاضتها، والأخير لا يعبأ بمخالفتهم لظهور الحجة عند العقلاء ما لم يقيم حجة أقوى على خلافه.

وعليه فما عن بعض من مصيرهم إلى وجوبه لا يخلو عن وجه، لولا دلالة نص آخر على خلافه من قوله: رجل أحرم بغير صلاة أو غسل جاهلاً أو عالماً، ما عليه في ذلك، وكيف ينبغي له أن يصنع؟ فكتب عليه السلام «انه يعيده»^(١). فإن الظاهر من قوله: ينبغي له، كون المغروس في ذهن السائل عدم وجوبه، وإنّ سؤاله عن آدابه، فجوابه ينصرف إلى ما ارتكز في ذهنه من الاستحباب.

لكن الانصاف أنّ في الدلالة نظراً، خصوصاً مع ما في نسخة أخرى: أحرم بغير صلاة، فلا يرتبط بمقامنا، فالمسألة من جهة مخالفة النصوص مع الكلمات في غاية الاشكال، وفي مثله لا مجال لترك الاحتياط.

(و) منها: (الاحرام عقيب فريضة الظهر، أو فريضة غيرها، أو ست ركعات، أو ركعتين)؛ للاحرام أو نافلة أخرى: وفي النص: «انه واسع لك أن تحرم دبر فريضة أو نافلة أو ليل أو نهار»^(٢)، كما أنّ في بعض النصوص فريضة الظهر^(٣)، وفي آخر مطلق الفريضة^(٤)، والجمع بالتخيير في اختيار كل نحو مما ذكر.

(و) منها: (رفع الصوت بالتلبية إذا علت راحلته البيداء إن حج على طريق المدينة)؛ لصحيح عمر بن يزيد. ويؤيده بعض نصوص

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٨ باب ٢٠ من أبواب الاحرام حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٢٦ باب ١٨ من أبواب الاحرام حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٢١ باب ١٥ من أبواب الاحرام حديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٢١ باب ١٥ من أبواب الاحرام حديث ٢.

آخر^(١)، وتحمل هذه على مراتب الفضيلة بعد فضل مطلقه باطلاق نصه.

(و) منها: الدعاء (والتلفظ بالنوع)؛ للنصوص الخاصة^(٢).

(ويستحب الاشتراط)، على ما تقدّم تفصيله سابقاً.

(وتكرار التلبية إلى أن يشاهد بيوت مكة للمتمتع) معتمراً، (وإلى

عند الزوال يوم عرفة للمفرد والقارن، وإذا دخل الحرم للمعتمر) مفرداً.

ويكفي للأول الأمر بقطعه عند النظر إلى بيوت مكة، كما في

النصوص.

وللثاني الأمر بقطعه للحاج عند الزوال، وفي بعض النصوص التحديد

بدخول الحرم فيحمل على مراتب الفضل.

وللثالث ما في خبر معاوية المشتمل على مراتب الفضيلة، كما

لا يخفى.

وعلى أي حال ظاهر الأمر بالقطع في هذه المقامات كونه في مقام دفع

توهم تأكد الفضل، فلا ينافي المشروعية باطلاقاتها، خصوصاً مع كثرة

الاختلاف في مراتب التحديد، الذي لا بد من حمل الأمر في بعضها على ما

ذكرنا، كما أشرنا في الحمل على مراتب الفضل.

وحينئذٍ فاستفادة الحرمة من مثلها، ولو في غير مورد المعارضة في غاية

الاشكال، وإن كان أحوط استحباباً، لا وجوباً، كما في تكملة استاذنا

العلامة أعلى الله مقامه، فتدبر.

(و) يستحب أيضاً (الإحرام في قطن محض)؛ لقول أمير المؤمنين

عليه السلام: «البس القطن فإنه لباس رسول الله صلى الله عليه وآله».

* * *

(١) وسائل الشيعة ٤٣: ٩ باب ٣٤ من أبواب الإحرام حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٩ باب ٢١ من أبواب الإحرام.

(واحرام المرأة كاحرام الرجل) إلّا في تحريم المخيط، والتظليل، وستر الرأس، على ما سيأتي إن شاء الله.

والأصل فيه أصالة الاشتراك بين الرجل والمرأة إلّا فيما قام الدليل على المخالفة، ومنشؤه ظهور إلغاء خصوصية الذكورية في الخطاب غالباً، فصار ذلك بمنزلة ظهور ثانوي في الخطابات بحمل المخاطب على من كان مكلفاً ذكراً أم أنثى، وهو أيضاً ديدن الأصحاب عند عدم ثبوت المخالفة بينهما بدليل، فتدبر.

(ولا يمنعها الحيض منه) كما تقدّم في ذيل مسألة تقديم طوافها لاضطرار من حيضها فراجع، بل يمكن بضميمة أصالة الاشتراك حمل أوامر الغسل في الرجال على الاستحباب ولو بمعونة فهم الأصحاب، فتأمل.

(الباب الرابع)

(في ترك الاحرام)

(والواجب منها أربعة عشر تركاً) وفي الشرائع: عشرون^(١)، وفي الدروس: ثلاثة وعشرون^(٢)، وفي القواعد: ثمانية عشر^(٣). ولكل وجه على ما تعرف إن شاء الله تعالى في طي البحث.

ثم ليعلم أنّ مثل هذه التروك من الأحكام التعبدية الثابتة للحرم بلا دخلها في صحة الحج، عدا الجماع في الجملة، وكذا الاستمناء على اشكال فيه سيأتي في محله.

وعمدة الوجه ملاحظة النصوص والفتاوى في عدم ترتّب فساد الحج وعدم وجوب اعادته ثانياً إلّا في الجماع، ويلحق به الاستمناء على اشكال فيه. وإلّا ففي البقية ليس حتى في مخالفتها عمداً إلّا الكفارة، كما يظهر لك الحال من مضامين النصوص الآتية في أثناء المسائل.

* * *

وكيف كان نقول: أنّ منها (صيد البر) بلا اشكال فيه في الجملة فتوى

(١) شرائع الاسلام ١: ٢٤٨.

(٢) الدروس: ٩٩.

(٣) القواعد: ٨١. وفيه: عشرون. وذكر في الارشاد ١: ٣١٧ ثمانية عشر.

ونصاً. وفي الآية (حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً)^(١)، وفي النص: «لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا وأنت حلال في الحرم، ولا تدل عليه محلاً ولا محرماً، فيصطاده ولا تشر إليه، فيستحل من أجلك، فإن فيه الفداء عن تعمه»^(٢).

وفي نص آخر: «ليس عليك فداء ما آتته بجهالة إلا الصيد، فإنّ عليك الفداء بجهل كان أو عمد»^(٣).

وبهذا النص لا بد أن ترفع اليد عن مفهوم القيد في الأول، وسيأتي تمام الكلام في الكفارات.

ومقتضى اطلاق الصيد- في النص والفتوى- شموله للمأكول وغيره، السباع وغيره، كونه من صيود الحرم وغيره، اصطيد في الحرم أو من غيره. نعم ينصرف عنوانه إلى الممتنع بالأصالة، فلا يشمل الأهلي. كما أنّ من نهي الإشارة إليه «فيستحل من أجلك» يستفاد حرمة كل ما يصدق عليه الدخل في قتله أو اصطاده، والأصحاب أيضاً تعدّوا الى ما يصدق فيه مثل هذه المدخلة.

نعم فيما لا مدخلة له فيه لا بأس به، من اشارته إليه أو غيره؛ لانصراف النص.

ومن هنا ظهر وجه ما أفاده المصنف من قوله: (وامساكه وأكله) المستفاد من حرمة اصطاده أيضاً بالفحوى، مضافاً إلى التصريح به في نص آخر، بل وفي بعض النصوص انه ميتة لا تأكله. بل و (الإشارة إليه والاعلاق عليه)، بل (وذبحه) أيضاً بالفحوى.

(١) المائدة: ٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٧٤ باب ١ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٢٢٦ باب ٣١ من أبواب الكفارات حديث ١.

بل ومن بعض النصوص^(١) يستفاد حرمة وضعاً أيضاً، وأنه ميتة مطلقاً بالنسبة إلى المحل والمحرم، في الحرم وغيره، ونظيره رواية أخرى.

ولكن في جملة من النصوص: كونه ميتة بالنسبة إلى المحرم لا المحل^(٢)، وفي بعضها «أما أنا كنت فاعلاً»^(٣).

وهذه الجهة يشكل الجمع بين الطائفتين بالحمل على الكراهة، كما أن حمل أخبار الحل بالتذكية بالرمي - لاطلاق الإصابة فيها، فلا ينافي حرمة ذبحه التي هي مضمون أخبار الحرمة، كما عن الشيخ^(٤) وجماعة على المحكي - إنما يتم لولا منافاته لاطلاق كلمة الأصحاب لمطلق تذكته.

بل يمكن دعوى قرينية فهمهم لإلغاء الخصوصية من ذبحه، فلا مجال لمثل هذا الجمع أيضاً.

كما لا مجال للجمع بينها بحمل الحرمة على صيد المحرم في الحرم، والحلية على صيده في الحل وغير الحرم، كما يومئ إليه خبر معاوية، حيث قال: «إذا أصابه في الحل، فإنّ الحلال يأكله»^(٥)، إذ في النص المنسوب إلى اسحاق التصريح بحرمة صيد المحرم ولو في غير الحرم^(٦). وفي هذا الموضوع يقول الامام: «أنا فاعله». الظاهر في نفي كراهته أيضاً.

وعليه فلا غرو في دعوى المعارضة بين النصين، وترجيح نصوص التحريم بموافقتها للاطلاق، ولو من جهة الكتاب الدال على حرمة الصيد بمعنى المصيد

(١) وسائل الشيعة ٧٨:٩ باب ٣ من أبواب ترك الاحرام.

(٢) وسائل الشيعة ٧٨:٩ باب ٣ من أبواب ترك الاحرام حديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٧٨:٩ باب ٣ من أبواب ترك الاحرام حديث ٣.

(٤) المبسوط ١: ٣٣٩.

(٥) وسائل الشيعة ٨٦:٩ باب ١٠ من أبواب ترك الاحرام حديث ٤.

(٦) وسائل الشيعة ٨٦:٩ باب ١٠ من أبواب ترك الاحرام حديث ٥.

بجميع جهاته.

بل لأن أُريد منه معناه المصدري - على بعد فيه - فصريح في قبال الذبح. ويؤيده أخبار دفنه حتى في صورة وجود المحل، بقرينة ذيله من قوله «فإن أصابه في الحل فإنّ الحلال يأكله»^(١)، فإنه شاهد على التعميم في كل أحد للحلال أيضاً، فلا مجال لحمل أخبار الدفن على صورة عدم وجود الحلال لمحض كتم رائحته عن الناس.

ولعل مثل هذه الجهات منشأ ذهاب المشهور إلى الحرمة مطلقاً، وطرحهم المستفيضة الدالة على الحلية على المحل.

* * *

ثم إنّ في بعض النصوص جواز قتل العقرب والأفعى والكلب العقور والأسد، مقيداً بقوله «إن أردتكَ فاقتلها»^(٢)، وبه يخصّص اطلاق الحرمة في النصوص. وفي تكملة استاذنا العلامة أيضاً استثنائه. بل وعموم نفي الضرر والخرج ينفيه أيضاً، فلا اشكال فيه.

وأيضاً من تخصيص الآية بالبري - بضم عدم النظر في اطلاق جملة من الروايات إلى تلك الجهة، بل وفي قوله تعالى (أَحْلَلْ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ)^(٣)، علاوة عما ورد من نفي البأس في السمك - عدم البأس بصيد البحر، سمكاً كان أو غيره، ومع امتيازهما فلا اشكال.

ومع الاشتباه، ففي بعض النصوص الواردة في الطيور: «كل صيد يكون في الآجام يبيض في البر ويفرخ في البر فهو بري، وما كان من صيد البر

(١) وسائل الشيعة ٨٦:٩ باب ١٠ من أبواب تروك الاحرام حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٦٦:٩ باب ٨١ من أبواب تروك الاحرام.

(٣) المائدة: ٩٦.

ويكون في البر ويبيض في البحر ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر»^(١). ولا يخفى إطلاق الرواية لو لم يدع انصرافها إلى صورة كون تعيشه بتمامه في البر، فلا محيص عن جعل مثلها في مقام ردع العرف في جعلهم المدار في التمييز على التعيش، بل تمام المدار-بمقتضى النص- محل البيض والفرخ. ويساعده الاعتبار أيضاً، فلا وجه لصرف النص إلى صورة اختلاف تعيشه، كما في المستند.

نعم قد يظهر من النص الوارد في الجراد، أنّ ما كان أصله في البحر ويكون في البر فهو بري، وهكذا العكس، وبذلك البيان أيضاً ردع الامام الراوي في خياله أنّ الجراد بحري، ولزامه كون المدار على التعيش لا على محل البيض والفرخ.

ولكن يمكن أن يقال: أنّ الغرض من أصله كون سنخه من البحر، كما هو الشأن في صنف منه المسمّى بـ«روبيان» فكأنّ المقام من قبيل كون أصل الشعير في باب الربا من الخنطة- لا أنّ محل بيضه وفرخه في البحر، كيف ومحل بيض الجراد وفرخه أيضاً في البر، فلا بد أن يكون الغرض من «أصله» بمعنى آخر، كما احتملناه.

وحينئذ لا تنافي بين هذه الرواية وبين ما ذكرناه من النص في البيض والفرخ، فتدبر.

ولئن شك في ذلك أيضاً فظاهر الآية تعليق الحرمة على صيد البر، بضم عدم تمامية المطلقات أيضاً من تلك الجهة.

نعم بناءً على تمامية المطلقات، كان مقتضى الأصل المزبور الحرمة كما هو ظاهر، فأصالة عدم البرية - كعدم القرشية - تلحقه بالحلال، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ في بعض النصوص تقديم أكل الصيد على الميتة عند الاضطراب، ومنه استفاد حلية أكله حينئذٍ أو عليه الفداء كما في النص المزبور، بل ومنه استفاد عدم كونه ميتة حقيقة. وما في بعض النصوص بأنه ميتة حينئذٍ محمول على الميتة تنزيلاً.

وحينئذٍ في إطلاقه لغير الأكل من الآثار اشكال، لولا استفادة حرمة مطلق الانتفاع من نصوص دفنه، وذلك أيضاً لولا حملها على صورة عدم الانتفاع به لغير الأكل، فأمر بدفنه لرفع إيذاء الناس، لا لبيان حرمة مطلق الانتفاع، وعليه فتبقى الانتفاعات تحت أصالة الحل، فتدبر.

* * *

ثم إنّ ذلك كله صورة ذبح المحرم ولو في الحل.

وأما ذبح المحل في الحرم، فقد استفاد من صريح رواية وهب^(١) حرمة أيضاً وأنه ميتة، ونظيره نص اسحاق^(٢).

وفي صحيح منصور: «وإذا دخل في الحرم حياً ثم ذبح في الحرم فلا يأكله لأنه ذبح بعد أن دخل مأمنه»^(٣).

وفي نص شهاب أيضاً نظيره وفيه: «ما دخلت به الحرم حياً فقد حرم عليك ذبحه وامساكه»^(٤).

ومنه يظهر عدم اختصاصه بالذبح، بل يترتب عليه جميع ماله دخل في اصطیاده وحبسه وغيرهما، خصوصاً مع التعليل بأنه دخل مأمنه.

وفي نص آخر «لا يمس»^(٥)، ولازمه حرمة التسبب إلى اتلافه بالنسبة إلى

(١) و(٢) وسائل الشیعة ٩: ٨٦ باب ١٠ من أبواب تروك الاحرام حديث ٤٥٥.

(٣) وسائل الشیعة ٩: ٨٠ باب ٥ من أبواب تروك الاحرام حديث ٤.

(٤) وسائل الشیعة ٩: ٢٠٠ باب ١٢ من أبواب كفارات الصيد حديث ٤.

(٥) وسائل الشیعة ٩: ٣٣٠ باب ٣٦ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

ما كان من صيوده، حتى بالنسبة إلى المحل، مؤيداً بظهور صحيح الحلبي المشتمل على قوله: «لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا وأنت حلال في الحرم، ولا تدل عليه... الخ»^(١).

نعم لو ذبح المحل في الحل ثم جاء به في الحرم فلا بأس بأكله للمحل، وفي صحيح الحلبي «إلا مذبحاً ذبح في الحل ثم أدخل في الحرم فلا بأس به للحلال»^(٢)، وإطلاقه يشمل ما لو كان بدلالة الحرم أيضاً أو باعائه من سائر الجهات، ما لم يكن بذبح منه، فإنه حينئذ ميتة حتى بالنسبة إلى المحل على أشكال تقدم في المسألة السابقة.

ومفهوم القيد - في تخصيص الجواز حينئذٍ بالمحل في النص والفتوى - حرمة أكله للمحرم ولو كان الصائد محلاً في الحل، بل ويدل عليه مطلقات حرمة الأكل، بل وفي نص عمر بن يزيد «اجتنب في أحرامك صيد البر كله، ولا تأكل ما صاده غيرك»^(٣)، إذ ظاهره المغايرة من حيث الأحرام، كما هو ظاهر. وعليه إطلاق الفتاوى أيضاً، كما لا يخفى.

* * *

(و) من المحرمات على المحرم (النساء، وطئاً وتقبيلاً ولساً ونظراً بشهوة وعقداً له ولغيره، وشهادة عليه).

والأصل في ذلك في الوطاء الآية الشريفة (فلا رفث)^(٤) وفي غير العقد والشهاد من التقبيل وإخوانه نص أبي سيار: «إن حال المحرم ضيقة، إن قبل امرأته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة، وإن قبل امرأته على شهوة فأمنى

(١) وسائل الشيعة ٧٥: ٩ باب ١ من أبواب ترك الإحرام حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٧٩: ٩ باب ٥ من أبواب ترك الإحرام حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٧٥: ٩ باب ١ من أبواب ترك الإحرام حديث ٥.

(٤) البقرة: ١٩٧.

فعليه جزور ويستغفر الله، وإن مس امرأته وهو محرم على شهوة فعلية دم شاة، ومن نظر إلى امرأته نظر شهوة فأمنى فعلية جزور، وإن مس امرأته ولازمها من غير شهوة فليس عليه شيء»^(١).

بناءً على ظهور الاستغفار في حرمة العمل، علاوة عن ملازمة الكفارة له، لولا دعوى انحرام هذه القاعدة في باب الاحرام؛ لثبوت الكفارة في ظرف الجهل الذي لم يكن باثم.

وذلك أيضاً لولا دعوى عدم منافاته مع الملازمة للحرمة الواقعية، كيف ولا يخفى ظهور جعل الكفارة في مورد في كونها لا أقل جابراً لمقدار من المفسدة في المأتي به، فيكون حينئذ امتياز الكفارة في باب الاحرام عن غيره، بكون الكفارة في المقام جابراً، وفي غير المقام جريمة ملازمة لللاثم.

وعلى أي حال، ربما يقتضي وجوبها على عمل، كون العمل ذا مفسدة مقتضية لا يجاب جبره، وهذا المقدار كاف في دلالة وجوب الكفارة لاثبات الحرمة الواقعية؛ لعدم القول بجواز العمل فعلاً، مع كونه ذا مفسدة ملزمة ولو باحتمال جبره بمصلحة أخرى، إذ المفسدة المجبورة لا تجبر ثانياً.

مع أنّ محتمل المقام بين عدم الحرمة رأساً؛ لعدم المفسدة في العمل، أو المفسدة الملازمة للحرمة الفعلية، وإن لم تبلغ مرتبة التنجز بأسبابه العقلية.

فلا يبقى مجال توهم عدم اقتضاء جعل الكفارة في باب الاحرام للحرمة رأساً، بشهادة جعله أحياناً للجاهل، كما لا يخفى.

هذا كله مضافاً الى التعليل في بعض النصوص لجعل الدم في النظر إلى غير أهله، بكونه نظراً إلى ما لا يحل له، فيتعدى من مورده إلى غيره في حكمة جعل الكفارة، فيستفاد منه الحرمة في كلّ موارد جعلها، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٨٨ باب ١٢ من أبواب تروك الاحرام حديث ٣.

وبالجملة لا اشكال في دلالة النص المزبور على حرمة الأمور المذكورة، خصوصاً بضميمة التعليل المزبور في النص الآخر، كما هو ظاهر.

نعم في المقام شيء آخر، وهو أنّ مقتضى النص السابق عدم تقييد حرمة التقييل بالشهوة، ولكن في نص آخر: نفي البأس في تقييل أمه، معللاً بأن هذه قبله رحمة، وإنما تكره قبله الشهوة^(١). والظاهر من التعليل عدم اقتضاء قبله الرحمة مطلقاً في قبال الشهوة شيئاً.

وحينئذٍ فيدور الأمر بين رفع اليد عن التعليل وتخصيصه بمورد الآية والأخذ بالنص السابق، من حرمة التقييل ولو بغير شهوة في غيرها، أو الأخذ بعموم التعليل ورفع اليد عن اطلاق الرواية السابقة، بحملها بقرينة مقابلها على غير الشهوة المترتب عليها الانزال، أو الحمل على الكراهة المصطلحة، بعد الجزم بأن المراد من الكراهة في مورد التعليل ما يلزم الحرمة.

ولا يبعد أحد الأخيرين، خصوصاً مع امكان دعوى عدم الفصل بين الأمة وغيرها في ذلك، حسب اطلاق الكلمات، من حيث عنوانهم هذه الأمور في طي الاجتناب عن النساء بلا اختصاصها بالزوجة أو الأجنبية.

* * *

ثم إنّ الحكم كذلك في طرف المرأة؛ لخبر علاء بن الفضيل من قوله: «وإن لم يقصراً جميعاً فعلى كل واحد منها أن يهريق دمًا»^(٢)، وربما يتعدى أيضاً إلى باقي الاستمتاع؛ لدعوى صاحب المستند عدم الفصل بينها. وفي النص السابق أيضاً: «إنّ النظر عن شهوة حرام»^(٣).

(١) وسائل الشريعة ٩: ٢٧٧ باب ١٨ من أبواب كفارات الاستمتاع حديث ٥.

(٢) وسائل الشريعة ٩: ٢٧٧ باب ١٨ من أبواب كفارات الاستمتاع حديث ٦.

(٣) وسائل الشريعة ٩: ٢٧٧ باب ١٨ من أبواب كفارات الاستمتاع حديث ٥.

وربما يعارضه ما في الموثقة: في محرم نظر الى امرأته بشهوة فأمنى قال: «ليس عليه شيء»^(١)، ولكنه مطروح باعراض الأصحاب عنه، بل ومقتضى ذيل الرواية، من تخصيص نفي الشيء بغير شهوة من لسه ونظره، الملازم له عادة، يكشف عن عدم دخل الامناء في اقتضاء النظر بالشهوة في وجوب الكفارة، بل الدم المزبور مترتب على مطلق الشهوة، وإن احتمل دخله في ترتب خصوص الجزور عليه، كما هو الشأن في تقبيله، وإلا فعلى مطلق التقبيل بالشهوة دم شاة.

وربما يؤيد في مثله اختيار الاحتمال الأول من وجهي الجمع بين التعليل المزبور مع النص المذكور، والله العالم.

* * *

ويدل على حرمة العقد والاشهاد أيضاً ما في الرسالة المجبورة: «المحرم لا ينكح ولا يخطب ولا يشهد النكاح»^(٢).

وفي آخر: المحرم يشهد نكاح المحلين؟ قال: «لا يشهد»^(٣).

والظاهر منها تحملهم الشهادة بالحضور ولو للمحلين، ولا يستفاد منها حينئذ حرمة اقامتها مع كون تحملها في حال الاحلال، فعموم حرمة الكتمان باقٍ بحاله.

والمراد من النكاح في النص - أيضاً بقرينة ذيله - هو التزويج بعقده، وبمضمونه أيضاً جملة من النصوص، مثل ما في المستفيضة: «ليس على المحرم أن يتزوج ولا يزوج، وإن زوج محلاً فتزويجه باطل»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٧٤ باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٩٠ باب ١٤ من أبواب تروك الاحرام حديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٨٩ باب ١٤ من أبواب تروك الاحرام حديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٨٩ باب ١٤ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

وفي آخر: «المحرم يطلق ولا يزوج، فإن نكاحه باطل»^(١).

وفي ثالث: «إذا تزوج وهو يعلم انه حرام لم يحل له أبداً»^(٢). وبه ترفع اليد عن اطلاق نص محمد بن قيس، الظاهر في عدم التأبيد بحمله على صورة جهله بالحرمة.

وظاهر اطلاق حرمة تزويجه شموله للتزويج بالوكالة، فيقتضي ذلك بطلان توكيله فيه أيضاً.

وفي اقتضائه الحرمة التكليفية لايقاع التوكيل اشكال، كالاشكل في استفادة الحرمة من النصوص المزبورة في ايقاعه عقد النكاح، فلا دليل حينئذٍ على الحرمة التكليفية عدا ظهور المرسل السابقة بقرينة السياق مع الخطبة والاشهاد.

وفي اقتضاء النصوص المزبورة بطلان التزويج الصادر عن الوكيل حال احلاله، وإن كان توكيله حين احرامه، كمال اشكال؛ لأنّ الحرام على المحرم تزويجه حين احرامه ولو بالتوكيل، لا مطلق توكيله ولو على التزويج حين احلاله.

وفي الجواهر أيضاً نفي الخلاف في جوازه^(٣)، كما أنّ في شمول التزويج الرجوع في العدة اشكال آخر.

ولقد ادعى نفي الخلاف في جوازه أيضاً مؤيداً بالأصل المقتضي للصحة.

* * *

(و) يحرم أيضاً (الاستمناء) بلا اشكال نصاً وفتوى، وفي المستفيضة

(١) وسائل الشريعة ٩٣:٩ باب ١٦ من أبواب ترك الاحرام حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ٩١:٩ باب ١٥ من أبواب ترك الاحرام.

(٣) جواهر الكلام ٣٩٩:١٨.

تحريمه^(١)، وفي بعضها: «عليه ما على الذي يجمع كما في الصائم»^(٢)، وستأتي تنمة الكلام فيه من حيث مفسدته لحجه كجماعه. ولوسبق منه المنى من غير استثناء فلا شيء؛ للنص^(٣)، علاوة على عدم اندراجة في عنوان دليل الاستثناء.

* * *

فرع: لو ادعى أحدهما وقوع العقد من المحرم وأنكر الآخر، فأصالة الصحة توجب تقديم قول مدعي الصحة، فيترتب الأثر عليه في ظاهر الشرع، بمقدار لا يضرب به اقرار أحدهما، مع وجوب ترتيب الآثار الواقعية لكل منها على طبق اعتقاده، إلى أن ينتهي إلى حكم الحاكم، فحينئذ ينتقض به رأيه اجماعاً؛ لتقديم دليل حجية الحكم على دليل الفتوى والرأي.

نعم مع الجزم بالخلاف لا يتبع حكمه؛ لعدم الطريقية له حينئذ. ولكن مع ذلك ربما يلتزم بجرمة رد حكمه صورة؛ لأنه نحو هتك للحاكم، وتوضيح المسألة موكل إلى محله.

* * *

(و) يحرم أيضاً (الطيب) بلا اشكال أيضاً في الجملة، وإنما الكلام في أنّ الواجب الاجتناب عن مطلقه، أو عن خصوص الأربعة، من الزعفران والمسك والعنبر والورس، أو الخمسة باسقاط الورس وزيادة العود والكافور، أو الستة بضم الورس أيضاً. فيه خلاف وأقوال، ومنشؤه اختلاف أخبار الباب ففي جملة منها: النهي عن مطلق الطيب بقوله: «لا تمس شيئاً من

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٧٢ باب ١٥ من أبواب كفارات الاستمتاع.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٢٧٢ باب ١٥ من أبواب كفارات الاستمتاع.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٢٧٨ باب ٢٠ من أبواب كفارات الاستمتاع.

الطيب»^(١).

وفي بعض آخر: «إنما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء: المسك، والعنبر، والورس، والزعفران»^(٢).

وفي آخر: هذه الأربعة بتبديل الورس الى العود^(٣).

ولا يخفى أنّ الأمر يدور بين الأخذ بالمطلقات، وحمل الحصر في هذه النصوص على الاضافي، أو على شدة المبعوضة. وبين الأخذ بمفهوم الحصر، ورفع اليد عن اطلاق الطيب.

لا يبعد الأخير، نعم ربما تقع المعارضة بين أخبار الحصر بالأربعة، من أنّ أحد الأربعة هو الورس أو العود، بعد الجزم بدخل واحد منها، ولا مجال للجمع بينهما، بحمل سكوت كل على عدم البيان، بقريئة النطق في غيره، لا بيان العدم، إذ ذلك إنما يتم لو لم يكن في البين حصر المنهي عنه في الأربعة.

وإلاّ فرمما يشكل مثل هذا الجمع لو بنينا على حفظ ظهور الحصر بالأربعة، نعم لا بأس به لوجعل الحصر اضافياً بالنسبة الى ما يتعرض له غيره لا مطلقاً. ولا يبعد ذلك، خصوصاً مع عدم القول به، بل ومع قوة الفحوى في الكافور المنهي عنه في الميت، على وجه يتعدى منه إلى الحي أيضاً.

فالأولى جعل الحصر اضافياً بالنسبة الى المقدار الثابت من العناوين المخصوصة وتقييد اطلاق الطيب به، وذلك أيضاً لولا دعوى تعدد المطلوب في المحرم، فيؤخذ بكلا الاطلاقين، فيحرم الطيب مطلقاً، وتشدد الحرمة في

(١) وسائل الشيعة ٩: ٩٣ باب ١٨ من أبواب ترك الاحرام.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٩٦ باب ١٨ من أبواب ترك الاحرام حديث ١٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٩٦ باب ١٨ من أبواب ترك الاحرام حديث ١٥.

خصوص الخمسة. ولعل مثل هذا الجمع، هو المشهور، فلا يقتضي حينئذٍ مصيرهم إلى حرمة مطلق الطيب اعراضهم عن هذه النصوص الحاصرة إلا بعد بنائهم على عدم اشتداد الحرمة فيها أيضاً، واستفادة ذلك من كلماتهم مشكل جداً، فتدبر.

* * *

ثم إنَّ المنصرف من الطيب ما يكون معظم الغرض منه ذلك، لا كل ما فيه رائحة طيبة، بل وفي النص: «لا بأس بشم الأذخر والقيصوم والخزامي والشيخ وأشباهه»^(١).

وباطلاق الاشباه يتعدى إلى مطلق الرياحين، كما أنَّ الظاهر أيضاً أنَّ الخلق المنسوب الى الكعبة خارج عن حكم الطيب؛ لصحيفة ابن شبيب^(٢).

وعلى أي حال يحرم الطيب على المحرم استعمالاً في الجهة المقصودة منها، من مثل شم أو طلي أو ادهان.

وفي صرف النهي إلى مطلق الاستعمال غير المقصود منها نوعاً أشكال، لولا النص الدال على حرمة الأكل غير المتصور في بعضها نوعاً، مثل صحيفة عمار^(٣). فإنه يقوي الأخذ باطلاقها لولا دعوى أنَّ القرينة المنفصلة لا توجب قلب الظهور، فيؤخذ بمقدار قام النص على التعدي من مورد انصرافه، وتبقى أصالة عدم الحرمة في غيره.

* * *

(١) وسائل الشريعة ١٠١:٩ باب ٢٥ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ٩٨:٩ باب ٢١ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٣) وسائل الشريعة ٩٤:٩ باب ١٨ من أبواب تروك الاحرام حديث ٥.

ثم إنّ في جملة من النصوص التصريح ببعض مصاديق الاطلاق مثل الشم والاطلاء والادهان، كل واحد في نص مخصوص. وأيضاً ظاهر حرمة شمه أعماله فيه لا مطلق ايصال رائحته إلى أنفه، ولو بالوقوف في مكان مخصوص. كيف وفي النص نفي البأس عن المشي في سوق العطارين وعدم امساك أنفه بيده يجعلها عليه^(١).

نعم في بعض النصوص وجوب الامساك عند كشف الطيب بين يديه، ولعله من جهة قرب مقدميته للإيصال إلى الأنف فيستشم منه رائحته، وأين هذا والمشي في سوق العطارين، أو الوقوف في مكان ملازم لوصول العطر إلى أنفه.

وأيضاً من جملة استعمال الطيب ربما يحسب لبس ثوب فيه طيب، ولقد ورد النهي عنه أيضاً في الأخبار^(٢).

* * *

هذا كله في شم الرائحة الطيبة، وأما الرائحة الكريهة ففي حرمة اشكال من النهي عنه في بعض النصوص، ومن امكان حمل نهيه لبيان توهم وجوب الرياضة بشمه، المناسب للمحرم، كما في النص السابق من قوله «أمر المحرم ضيق»^(٣)، والاحوط تركه.

* * *

(و) من التروك لبس (المحيط للرجال) اختياراً بلا اشكال في الجملة ظاهراً بحسب فتاواهم، ولكن في النص: حرمة لبس ثوب تزّره أو تدرعه

(١) وسائل الشريعة ٩: ٩٨ باب ٢٠ من أبواب ترك الاحرام حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ٩: ٩٩ باب ٢١ من أبواب ترك الاحرام حديث ٤.

(٣) وسائل الشريعة ٩: ٢٧٦ باب ١٨ من أبواب كفارات الاستمات حديث ١.

ولبس السراويل والخفين والقميص والقباء^(١).

وفي التعدي عنها الى مطلق المحيط ولو لم يصدق عليه مثل هذه العناوين اشكال، خصوصاً مع ما ورد من شق القميص ولبسه، بل وفي الطيلسان^(٢) نفي البأس عنه عند أخذ أزراره^(٣)، بل وفي بعض النصوص: نفي البأس عن مزوره أيضاً^(٤)، فيحمل الأول على الكراهة مع انه مخيط، بل وفي النص أيضاً جواز شد الحميان^(٥) الذي فيه رزقه، ومنه أيضاً شد الفتق.

بل في جملة من الكلمات: إن لبس المحيط منصرف عن هذه الأمور جداً. ولا يقاس المقام باضرار نجاستها في الصلاة؛ لأن المناط فيه صدق كلمة «في»، وهو أوسع دائرة من اللبس، المنصرف إلى اللباس، كما لا يخفى. وعلى أي حال لا مجال للمصير إلى اطلاق المصنف، لولا دعوى انصرافه من أمثاله، وذلك أيضاً لولا دعوى قوة اطلاقه للطيلسان أيضاً، كما هو الشأن في كلماتهم.

وحينئذ لا بد من طرح نصه باعراضهم عنه فتوى.

* * *

ثم إن الظاهر تخصيص الحكم بحال الاختيار، فمع الاضطرار لا بأس به،

(١) وسائل الشريعة ١١٤:٩ باب ٣٥ من أبواب تروك الاحرام.

(٢) الطيلسان: تعريب (تالشان)، وهو من لباس العجم مدور أسود، ومنه قولهم في الشتم: يا بن الطيلسان، يراد انك أعجمي، وعن أبي يوسف في قلب الرداء في الاستسقاء: أن يجعل أسفله أعلاه، فإن كان طيلساناً لا أسفل له، أو خيصة أي كساء يثقل قلبها، حوّل بينه على شماله، وفي جمع التفاريق الطيالة لحمتها وسداها صوف، والطيلس لغة فيه. المغرب ١٦:٢-١٧.

(٣) وسائل الشريعة ١١٦:٩ باب ٣٦ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢ و٤.

(٤) وسائل الشريعة ١١٦:٩ باب ٣٦ من أبواب تروك الاحرام حديث ٣.

(٥) الحميان: كيس يجعل فيه النفقة ويشد على الوسط، وجمعه هماين. مجمع البحرين ٦:٣٣٠.

بلا لزوم شيء عليه.

ويدل عليه عموم رفع الاضطرار، بل وما ورد في لبس القباء - عند عدم الثوب المعهود - مقلوباً، وكذلك السراويل مع الضرورة.

* * *

وأما النساء فالمشهور جواز لبس المخيط عليهن ولو اختياراً إلا القفازين، ويكفي له عموم قوله عليه السلام: «المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين»^(١).

وبمثله ترفع اليد عن قاعدة الاشتراك بين الرجال والنساء. وما في بعض النصوص من التعبير بالكراهة في القفازين^(٢)، لا يصلح قرينة على التصرف في النواهي، لعدم احراز أظهيرته في الكراهة المصطلحة، كما هو ظاهر.

وكيف كان لا اشكال في جواز لبس الغلالة^(٣) للنساء، حتى ممن ألحقهن بالرجال في عدم لبس المخيط.

بل وكذلك السراويل أيضاً؛ للنصوص المخصوصة بهما غير المطروحة عند الكل.

وأما الخنثى فلا لحاقها بالنساء وجه؛ للشك في اندراجهن في الرجال، ولو لم نقل بكون الحكم معنوناً بعنوان الرجال؛ لأنه من باب الشبهة المصداقية بلا أصل يحزره في أمثال هذه العناوين الذاتية، فالأصل فيه البراءة، والله العالم بأحكامه.

* * *

(١) وسائل الشريعة ٩: ٤٣ باب ٣٣ من أبواب ترك الإحرام حديث ٩.

(٢) وسائل الشريعة ٩: ٤٢ باب ٣٣ من أبواب ترك الإحرام حديث ٦.

(٣) وسائل الشريعة ٩: ١٣٥ باب ٥٢ من أبواب ترك الإحرام حديث ١.

ثم أنّ من مصاديق لبس المخيط، الخف المنهي عنه بمقتضى المفهوم في النص، النافي للباس عنه في حال الاضطرار.

ويلحق به الجورب أيضاً بعين هذا الوجه، المستفاد من صحيح الحلبي، حيث قيّد جوازه بحال الاضطرار^(١).

وفي التعدي عنها إلى مطلق ما يستر ظهر القدم، وإن لم يصدق عليه اللبس نهاية اشكال؛ لعدم صدق اللباس الذي هو في معاهد كلماتهم، بل القدر المتيقن منها فتوى ونصاً الخفان والجورب، وفي التعدي عنها إلى مطلق ساتر ظهر القدم اشكال، ولعله لذا جعله في تكملة استاذنا أحوط.

* * *

ثم إنّ الظاهر من النصين جواز لبس الخف والجورب عند الاضطرار بلا شق، وفي بعض النصوص الأمر بشقها^(٢)، وفي صلاحيته لتقييد المطلقات نظر، فتحمل هذه على الاستحباب.

وفي حرمة لبس الجورب والخف للنساء اشكال، من جهة اطلاق قوله: «تلبس ما شئت من الثياب»^(٣)، ومن قاعدة الاشتراك، بعد انصراف الثياب عن الخف. وإن كان من مصاديق اللباس، لأوسعية دائرته منها.

اللهم إلّا أن يدعى اختصاص القاعدة بمورد تكون النسبة بينها على السوية، وإلّا فثل الخف المختص بهم غالباً، لا مجال لجريان القاعدة؛ لعدم بنائهم على الغاء الخصوصية، فلا يجيء في ذهنهم إلّا الرجال، بلا التفاتهم فيها إلى النساء أصلاً، فلا مانع من جريان الأصول النافية في خفهن، كما لا يخفى.

* * *

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٣٤ باب ٥١ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١٣٤ باب ٥١ من أبواب تروك الاحرام حديث ٣-٥.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٣ باب ٣٣ من أبواب الاحرام حديث ٩.

(و) من التروك الواجبة (الفسوق وهو الكذب) والسباب والمفاخرة، كما هو المنصوص في تفسير الآية الشريفة: (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) (١).

(و) منه يظهر حكم (الجدال) أيضاً، وهو قول: «لا والله» و«بلى والله» كما في صحيح معاوية، وفي ذيلها «واعلم أنّ الرجل اذا حلف بثلاثة أيمان ولواء في مقام واحد وهو محرم فقد جادل، فعليه دم يهرقه ويتصدق به. وإذا حلف يميناً واحدة كاذبة فقد جادل وعليه دم يهرقه ويتصدق به» (٢). وفي بعض النصوص تخصيص حرمة بما كان فيه معصية (٣)، وهو محمول -بقريئة الأولى- على الواحدة.

وحينئذٍ ففي الحكم بجرمة مطلق اليمين اشكال. وأشكل منه تعميم الحرمة لمطلق الجدال والخصومة، وإن لم تكن في اليمين؛ لحكومة الأخبار المزبورة المفسرة للجدال، على إطلاق الجدال في الآية.

(و) منها (قتل هوام الجسد)*، بل والقائمه ولو تسبباً بالزئبق وغيره على المشهور، وفي النص: «بئس ما صنع» (٤) في قتل القملة. وفي آخر «ما لم يتعمد قتل دابة بحك رأسه» (٥)، الظاهر في هوام الجسد من قملة وغيرها وكذلك في القائمها، لما في حسن العلاء من النهي عن نزع القملة (٦).

(١) البقرة: ١٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٢٨١ باب ١ من أبواب بقية كفارات الاحرام حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٢٨١ باب ١ من أبواب بقية كفارات الاحرام حديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ١٦٢ باب ٧٨ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ١٦٢ باب ٧٨ من أبواب تروك الاحرام حديث ٤.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ١٦٣ باب ٧٨ من أبواب تروك الاحرام حديث ٣.

والمخالف في المسألة الأولى ابن حمزة^(١)؛ للصحيح المشتمل على نفي شيء في قتل القملة، ولا ينبغي أن يتعمد قتلها^(٢).

وفي آخر: «لا بأس بقتل القملة في الحرم وغيره»^(٣).

وفي ثالث: «لا بأس بقتل البرغوث والقملة والبقعة في الحرم»^(٤).

وربما يستفاد من فحاوها جواز إلقائها أيضاً، لارتكاز الذهن في كون القائنها من جهة كونها في معرض التلف، أو صرف دفع الوسخ من جسده، الموجود في قتلها.

وعليه فيمكن أن يدعى عدم كونها معمولاً بها، مع وضوح وجه الجمع بينها وبين الناهية، كما يحكى أيضاً لفظ «لا ينبغي» في الصحيح السابق. وحينئذ فيوهنها سنداً أو جهة اعراض الأصحاب عنها، مع امكان تخصيص الأخيرين بغير المحرم، وحمل «لا ينبغي» في الأول على الحرمة، ونفي الشيء فيه على نفي الكفارة.

لكن الانصاف بعد هذه الوجوه، لولا الاعراض فتدبر، والاحتياط في مثله لا يترك جداً.

وعلى أي حال لا اشكال ظاهراً في جواز نقلها من محل إلى محل آخر؛ للصحيح: «وإن أراد أن يحول قملة من مكان إلى مكان فلا يضره»^(٥).

بل مقتضى اطلاقه عدم لزوم المحل الآخر أحرز، نعم يعتبر عدم كونه في معرض الالتقاء.

(١) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ١٧١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١٦٣ باب ٧٨ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١٧١ باب ٨٤ من أبواب تروك الاحرام حديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ١٦٤ باب ٧٩ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ١٦٣ باب ٧٨ من أبواب تروك الاحرام حديث ٥.

وأيضاً يجوز إلقاء القراد والحلم عن جسده بلا اشكال؛ للنص المشتمل على الأمر بطرحهما^(١).

وكذا يجوز إلقاء القراد عن بعيره، لما في النص من تجويز إلقاء القراد عن البعير دون الحلمة^(٢).

وفي نص آخر تنزيل الحلمة من البعير بالقملة في جسدك^(٣).
وإلى التفصيل المزبور ذهب جماعة، ولكن عن بعض آخر بل الأكثر، جواز القائئها؛ لاطلاق النص السابق الأمر بطرحهما.
ولكن الانصاف منع مقاومة مثل هذا الاطلاق للمقيّدات، فذهب الشيخ^(٤) هو الأقوى بل الأحوط أيضاً.

* * *

ومنها: (ازالة الشعر) قليله وكثيره، بأي سبب، من أي محل، بلا اشكال في الجملة نصاً وفتوى.

وفي النص: «من نتف ابطه، أو قلم ظفره، أو حلق رأسه ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء، ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة»^(٥).
وفي آخر: «اطعام ثلاثة منساكين في نتف ابطه»^(٦).
وفي ثالث: تجويز حك الرأس ما لم يدم أو يقطع الشعر^(٧).

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٦٤ باب ٧٩ من أبواب ترك الاحرام حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١٦٥ باب ٨٠ من أبواب ترك الاحرام حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١٦٥ باب ٨٠ من أبواب ترك الاحرام حديث ٣.

(٤) المبسوط ١: ٣٥٤.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٢٩٢ باب ١٠ من أبواب بقية كفارات الاحرام حديث ٦.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ٢٩٢ باب ١١ من أبواب بقية كفارات الاحرام حديث ٢.

(٧) وسائل الشيعة ٩: ١٥٨ باب ٧٣ من أبواب ترك الاحرام.

وذلك كله (مع غير الضرورة)، وإلا فلا بأس؛ للصحيح الوارد في قصة كعب^(١)، وظاهر النص جعل البدل من صيام أو صدقة، وفي كونه لدفع أذى القمل أو لمحض إزالة شعره اشكال وتردد.

* * *

ومنها: (استعمال الدهن)؛ لما في النص من تحريم الدهن عليه^(٢)، سواء كان فيه طيب أم لا، كما هو مقتضى إطلاقه، خصوصاً مع التعليل في بعض النصوص بأن الحاج أشعث أغبر^(٣).

نعم لا بأس به اضطراراً؛ لعموم حلية ما اضطرروا إليه، بلا ترتب كفارة عليه، كما هو الشأن في كل مورد لم يجعل الشارع في اضطراره شيئاً.

وفي التعدي عن صورة جهله في جعل الكفارة عليه إلى مطلق قصوره من سائر الجهات تأمل، لولا دعوى إلغاء العرف مثل هذه الخصوصية عنه. وذلك أيضاً لولا دعوى كون الكفارة في ظرف الجهل لجبر الحرمة، غير المجبورة من الخارج، لا يوجب الكفارة في ظرف الاضطرار، المجبور بمصلحة ترخيص الشارع.

وذلك أيضاً لولا ظهور مثل هذه التراخيصات في محض التسهيل، غير المعلوم جبر المفسدة بها، فبقي احتمال صلاحية الكفارة للجبر بحالها في غير الجهل.

وحينئذٍ كان للتعدي من الجهل إلى سائر الاعذار في ثبوت الكفارة مجال فتأمل.

* * *

(١) وسائل الشريعة ٢٩٥:٩ باب ١٤ من أبواب بقية تروك الاحرام حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ١٠٥:٩ باب ٢٩ من أبواب تروك الاحرام.

(٣) سنن البيهقي ٥٨:٥.

(و) منها: (تغطية الرأس للرجال) بلا اشكال فيه أيضاً فتوى ونصاً^(١)، وفي النص: «إنَّ احرام المرأة في وجهها، واحرام الرجل في رأسه»^(٢).

وفي آخر: نفي تغطية أذنيه^(٣)، المستفاد منه حرمة ستر رأسه الى أذنيه. وبمضمونها نصوص أخرى.

ولا اشكال في شمول النواهي للتغطية بالثياب والخمار ووضع القناع وأمثالها، وفي التعدي الى التغطية بما لا يتعارف التغطية به اشكال، وفي النص «فإن كان ملبداً فلا يفيض على رأسه الماء إلا من الاحتلام»^(٤)، ومنه يظهر جواز الستر باليد وأمثالها أيضاً.

وظاهر تخصيص المصنف ذلك بالرجال جوازه للمرأة، كما هو المستفاد من النص السابق، من جعل احرامها في وجهها، وبه ترفع اليد عن قاعدة الاشتراك مع الرجال.

نعم يجب عليها -بمقتضى النص المزبور- أن تسفر عن وجهها، بقرينة رواية أخرى: «احرمي وأسفري»^(٥)، وفي آخر: «قد استترت بمروحة فأماط المروحة بنفسه عن وجهها»^(٦).

وما في ذيل بعض النصوص من نفي البأس عن تغطية وجهها^(٧)، محمول

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٣٧ باب ٥٥ من أبواب ترك الاحرام.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١٣٨ باب ٥٥ من أبواب ترك الاحرام حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١٣٧ باب ٥٥ من أبواب ترك الاحرام حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ١٦٠ باب ٧٥ من أبواب ترك الاحرام حديث ٣.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ١٢٩ باب ٤٨ من أبواب ترك الاحرام حديث ٣.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ١٣٠ باب ٤٨ من أبواب ترك الاحرام حديث ٤.

(٧) وسائل الشيعة ٩: ١٣٠ باب ٤٨ من أبواب ترك الاحرام حديث ٦.

على الضرورة أو على التغطية بنحو السدل، ويشهد بجوازه أخبار مستفيضة^(١).
 واطلاقها يقتضي جواز الاسدال ولو مماساً لوجهها، بل ولو مع عدم حاجة
 إلى الستر عن الناظر المحترم، كما حكى اختياره عن العلامة^(٢) وجمع آخر،
 وعن بعض آخر عدمه؛ لصدق بعض مراتب التغطية على مثله.
 ولكن الأولى اخراج الاسدال عن مطلقات التغطية واسفار الوجه؛ لأنها
 أعم من الاسدال وغيره، فيخصص بأخباره فيحمل الإسفار على ما يقابل
 بعض مراتب التغطية، بنحو لا يشمل الإسدال.

* * *

(و) منها: (التظليل سائراً)؛ للنصوص المستفيضة، المشتملة على عنوان
 «التظليل»^(٣) تارة، و«الركوب في الكنسية»^(٤) أخرى، وعن «ركوب
 القبة»^(٥) ثالثاً، وعن «الاستتار عن الشمس»^(٦) رابعاً، وعن «الاستظلال
 بالحمل»^(٧) خامساً، إلى غير ذلك من النصوص، مفهوماً ومنطوقاً.
 ولذا ذهب المشهور الى حرمة، خلافاً للاسكافي مستنداً إلى بعض
 النصوص المشتملة على قوله: عن المحرم يركب في القبة، قال: «لا يعجبني
 ذلك، إلا أن يكون مريضاً»^(٨).

وفي آخر: أظلل وأنا محرم؟ قال: «نعم، وعليك الكفارة»، قال: فرأيت

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٣٠ باب ٤٨ من أبواب تروك الاحرام حديث ٨٦.

(٢) المنتهى ٢: ٧٩١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١٤٦ باب ٦٤ من أبواب تروك الاحرام حديث ٨٧.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ١٤٦ باب ٦٤ من أبواب تروك الاحرام حديث ٤.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ١٤٦ باب ٦٤ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ١٤٧ باب ٦٤ من أبواب تروك الاحرام حديث ٦.

(٧) وسائل الشيعة ٩: ١٤٩ باب ٦٦ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

(٨) وسائل الشيعة ٩: ١٤٦ باب ٦٦ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

علياً إذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل^(١).

وفي ثالث: «لا بأس بالظلال للنساء، وقد رخص ذلك للرجال»^(٢).

ولا يخفى أنّ حملها على صورة الاضطرار أولى من الحمل على الكراهة، بقرينة ارتكاب علي عليه السلام، بل ويشعر به وجوب الكفارة المناسبة لجبره لمفسدة التظليل، البالغة حد اللزوم.

ويمكن حمل النواهي على الحرمة الاقتضائية، والرخصة على صرف الرخصة لمحض مصلحة التسهيل، نظير باب السواك، بل وزيارة الحسين عليه السلام مع ما فيه من المصلحة العظيمة فوق سائر المصالح الملزمة بشهادة قوله: «رخص في الرجال» قبال نفي البأس في النساء.

ومثل هذا الجمع يلائم مع جعل الكفارة أيضاً، لمحض جبر المفسدة الملزمة. لكن عمدة ما في البين اعراض المشهور عن الرخصة، وإلا فالجمع الأخير أقرب المجموع في الباب، كما لا يخفى.

* * *

هذا، ثم أنّ ظاهر التظليل في المطلقات بقرينة ما في النصوص من نفي البأس عن التظليل لمطر أو حر شمس هو تظليل رأسه، لا أحداث الظل على بدنه بأي وجه كان، ولو بالمشي في فيء المحامل.

وفي النص المحكي في المستند أيضاً تجويز هذا المشي^(٣).

وفي وجوب ترك تظليل سائر بدنه زائداً على رأسه اشكال؛ لما في الصحيح من نفي البأس على الاستتار بطرف ثوبه ما لم يصب رأسه،

(١) وسائل الشيعة ١٤٩: ٩ باب ٦٦ من أبواب ترك الإحرام.

(٢) وسائل الشيعة ١٤٧: ٩ باب ٦٦ من أبواب ترك الإحرام حديث ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٥٢: ٩ باب ٦٧ من أبواب ترك الإحرام حديث ١.

فلا يحيص حينئذٍ عن حمل المطلقات على خصوص الرأس، أو على الكراهة بالنسبة إلى سائر بدنه، مع بقاءه على الحرمة بالنسبة إلى رأسه، ولا ضير فيه بعد كون القرينة على صرف الظهور منفصلة، كما لا يخفى على العارف بالصناعة.

واطلاقات تظليل الرأس وإن اقتضت حرمة في أي حال، إلا أن النص المشتمل على محاجة أبي يوسف مع أبي الحسن^(١) صريح في الفرق بين الاستظلال بالمحمل والخباء. ومعلوم أن الأول مختص -بقرينة الغلبة- بحال الركوب، والثاني بحال عدمه. بل المنصرف منه أيضاً كونه في حال السير أيضاً، وإليه أشار المصنف بتقييده بحال السير. واطلاق جواز المشي تحت الظلال في نص المستند أيضاً يشمل، فلا بأس به اختياراً.

كما أن قضية نفي البأس به للمطر ولحر الشمس جوازه اضطراراً، ومقتضى بعض النصوص السابقة تخصيص الحكم بالرجال، فلا بأس به للنساء والصبيان، وفي نص حريز أيضاً التصريح بالجواز فيهما، فراجع.

* * *

(و) من التروك الواجبة (قص الأظفار) بلا اشكال فيه في الجملة فتوى ونصاً، وفي الصحيح: «ومن قلم أظفاره ناسياً أو ساهياً أو جاهلاً فلا شيء عليه، ومن فعله متعمداً فعليه دم»^(٢). واطلاق الجاهل يشمل الجاهل بالموضوع والحكم، قاصراً أو مقصراً. وفي شموله للشاك في الحكم عن تقصير نظر؛ لصدق التعمد بفعله، مع احتمال تنجز الحكم عليه. نعم تخرج منه حال الضرورة؛ لقوله عليه السلام في نص آخر: «إن كان

(١) وسائل الشريعة ١٤٩: ٩ باب ٦٦ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٢) وسائل الشريعة ٢٩١: ٩ باب ١٠ من أبواب بقية كفارات الاحرام حديث ٥.

يؤذيه فليقطعها وليطعم مكان كل ظفر قبضة من الطعام»^(١).

وعوموم نفي الشيء في حال النسيان وغيره يوجب تخصيص هذه الكفارة بحال الاضطرار.

* * *

(و) منها (قطع الشجر والحشيش النبات) في الحرم، وفي النص: «كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس أجمعين، إلا ما أنبتته أنت أو غرسته»^(٢).

وفي نص آخر: حرم فرع الشجر في الحل لحزمة أصله الذي كان في الحرم^(٣). كما أنّ في عكسه يحرم أصله لحزمة فرعه. وكل شيء ينبت في الحرم فلا يجوز قطعه على وجهه، ومنه يعلم حكم النبات في غير الحرم إن كان فرعه فيه.

وظاهر الاطلاق عدم الفرق بين اليابس والرطب، وتوهم الانصراف الى الثاني ممنوع.

نعم منصرف الاطلاقات حرمة قطعه، وأما أخذ المنفصل منها واستعماله، فغير مندرج تحت العنوان.

كما أنّ الظاهر من النصوص أيضاً حرمة قطعه من الأرض، وأما اخراج المتكون فيها مثل الكمأة وأمثالها، ففيه اشكال؛ للشك في الاندراج تحت الدليل.

وقيد المصنف الحكم المزبور بقوله: (في غير ملكه)، والظاهر أنّ المراد

(١) وسائل الشيعية ٩: ١٦١ باب ١٠ من أبواب بقية كفارات الاحرام حديث ١.

(٢) وسائل الشيعية ٩: ١٧٣ باب ٨٦ من أبواب ترك الاحرام حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعية ٩: ١٧٧ باب ٩٠ من أبواب ترك الاحرام حديث ١.

منه النابت في منزله، لا قطع كل ما كان في ملكه.
وفي الصحيح «إن بنى المنزل والشجرة فيه فليس له أن يقلعها، وإن كانت نبتت في منزله وهو له فليقلعها»^(١).
وفي نص آخر: «يقلع الشجرة من مضره ومنزله»^(٢).
وفي ثالث: «ما كان في ملكه وداخلاً عليك»^(٣).
بل وفي النص السابق: نفي البأس عن قلع ما أنبت به وغرسته، الشامل لغير ملكه.

ومن المجموع يستفاد تخصيص الحرمة بما نبت بغير غرسه وانباته، وكان حال نبتة في غير مضره أو ملكه، وإلا فلا بأس به، من دون اختصاص للمنزل في الجهة الأخيرة، فتخصيص بعضهم به منظور فيه.

* * *

ثم إن الحكم المذكور على هذا التفصيل عام لكل شجرة (إلا) في شجر (الفواكه والأذخر والنخل)، وفي الصحيح: استثناء النخل وشجر الفواكه^(٤).

وفي الحسن أيضاً جواز قلع الأذخر^(٥).

وفي بعض النصوص: استثناء عود البكرة التي يستقى بها الماء^(٦).
والاشكال في الوثوق بسنده؛ لعدم الفتوى من المتأخرين على طبق مضمونه،

(١) وسائل الشيعة ١٧٤:٩ باب ٨٧ من أبواب تروك الاحرام حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٧٣:٩ باب ٨٧ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٧٤:٩ باب ٨٧ من أبواب تروك الاحرام حديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٧٣:٩ باب ٨٧ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ١٧٤:٩ باب ٨٧ من أبواب تروك الاحرام حديث ٦.

(٦) وسائل الشيعة ١٧٤:٩ باب ٨٧ من أبواب تروك الاحرام حديث ٥.

مع عمل القدماء به، فلا يترك الاحتياط في مثله.
وأشكل منه ما ورد في جواز أخذ العصا للراعي، إذ لم يعلم عامل به أصلاً^(١).

وفي شمول النواهي لارسال البعير في حشيش الحرم اشكال، وفي النص أيضاً: «يَحْتَلَى البعير يأكل في الحرم ما شاء»^(٢)، بل في بعض النصوص: نفي البأس عن نزع حشيش الحرم ليأكله البعير إذا لم يكن شيء يأكله^(٣)، ولعله محمول على الضرورة.

* * *

(ويكره) عند المصنف (الاكتحال)، وفي تكملة استاذنا العلامة:
جعله من المحرمات، وفقاً للمشهور في الجملة.
وفي النص: النهي عن الكحل الأسود إلّا من علة^(٤).
وفي آخر: «إِنَّ السَّوَادَ زِينَةٌ»^(٥).
وفي ثالث: «أما بالسَّوَادَ فلا»^(٦).
واطلاقها يشمل ما لم يقصد به الزينة بل المنشأ كونه زينة ذاتاً.
وفي نص آخر: النهي عن كحل فيه زعفران، وليكتحل بكحل فارسي^(٧).

(١) مستدرك الوسائل ٩: ١٧٤ باب ٨٧ من أبواب ترك الإحرام حديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١٧٦ باب ٨٩ من أبواب ترك الإحرام حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١٧٧ باب ٨٩ من أبواب ترك الإحرام حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ١١١ باب ٣٣ من أبواب ترك الإحرام حديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ١١٢ باب ٣٣ من أبواب ترك الإحرام حديث ٤.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ١١٢ باب ٣٣ من أبواب ترك الإحرام حديث ٧.

(٧) وسائل الشيعة ٩: ١١٢ باب ٣٣ من أبواب ترك الإحرام حديث ٦.

وفي آخر: «لا بأس بكحل ليس فيه طيب، فأما للزينة فلا»^(١).
ولا يبعد تقييد الأولى أيضاً بصورة قصد الزينة، لأخصيتها من السابقة.
وتوهم أعمية هذه من حيث السواد، مدفوع بأنه منزل على الغالب، من
كون الزينة بالسواد.
كما أنّ الكحل الفارسي محمول -بقرينة المقابلة- على ما ليس فيه طيب،
كما انه يحمل أيضاً على عدم كونه أسود المناسب للزينة.
وعليه فلا وجه لرفع اليد عن هذه النواهي، والحكم بکراهة الاكتحال
مطلقاً، كما عن المصنف، إلا بدعوى انصراف كلامه إلى كحل لم يكن فيه
طيب؛ لكون نظره إلى الكحل بما هو كحل، بضميمة دعوى استفادة كراهة
ما قصد به الزينة كلية، من اطلاق الترخيص الوارد في الخاتم، في قبال نهيه
المقيد بالزينة، بالتقريب الآتي، فتدبر.

* * *

(و) مما ذكرنا ظهر وجه كراهة (النظر في المرأة) أيضاً.
ثم إنّ في بعض نصوصه: «فإن نظر فليلب»^(٢)، وظاهره وجوب التلبية،
ولكنه محمول على الاستحباب اجماعاً.
ثم إنّ في التعدي إلى غير المرأة من سائر الأجسام الصيقلية، والمياه
الصافية غير المعدة للزينة، نظر كما لا يخفى.

* * *

(و) قيل أيضاً بکراهة (لبس الخاتم للزينة)، ولعله للجمع بين النهي
عنه، مقيداً بكونه للزينة^(٣)، وبين اطلاق قوله: «لا بأس بلبس الخاتم

(١) وسائل الشيعة ٩: ١١١ باب ٣٣ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١١٤ باب ٣٤ من أبواب تروك الاحرام حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١٢٧ باب ٤٦ من أبواب تروك الاحرام حديث ٤.

للمحرم»^(١)، ونظيره ما في صحيح ابن بزيع^(٢).

ولا يخفى أنّ ذلك فرع تقديم الاطلاق على التقييد بالزينة، بحمله على المرجوحية، وإلاّ فلا محيص عن التقييد، والالتزام بالحرمة عند قصد الزينة، مؤيداً ذلك بأنّ «الحاج أشعث أغبر».

والانصاف أنّ الجمع الأول لا يخلو عن قوة، خصوصاً مع غلبة الزينة في لبسه، مؤيداً بينائهم على كراهة الحناء للزينة، لمثل هذا الجمع. وربما كانت فيه شهادة الكراهة، في كل ما علل بالزينة من الكحل بالسود، أو النظر في المرأة وغيرهما.

وعمدة النكته فيه، هو أنّ النهي في الموارد المتعددة إذا علل بجهة واحدة، يكشف ذلك عن أن تمام المناط للنهي هي هذه الجهة، وأنّ اختلاف الموارد إنما هو من قبيل تعدد المصاديق للمنهي عنه.

وحينئذٍ فلو ورد في مورد منها قرينة على الحمل على الكراهة، تتعدّى الكراهة الى بقية المصاديق، ولا ينظر حينئذٍ إلى تعدد المورد واختلاف الموضوع، كما هو ظاهر.

وهذه الملاحظة ربما أجاد المصنف في مصيره إلى الكراهة في المقامات المذكورة.

وما في الجواهر- في النظر في المرأة- من عدم الداعي لحمل نواهيه على الكراهة^(٣)، منظور فيه. كالنظر في مصيره إلى الحرمة في الكحل الأسود. نعم لا بأس به إذا كان فيه طيب؛ للنهي عنه، مضافاً إلى كونه نحو استعمال

(١) وسائل الشريعة ١٢٧:٩ باب ٤٦ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ١٢٧:٩ باب ٤٦ من أبواب تروك الاحرام حديث ٦.

(٣) جواهر الكلام ١٨:٤٠٥.

للطيب. ولذا احتملنا انصراف كلام المصنف عما كان فيه طيب كالزعفران ونحوه؛ لامكان دخل الطيب في حرمة الاكتحال المزبور؛ لشدة مناسبتة معه. ثم الكلام في أنّ رائحته دخيلة فيه، أو أنّ تمام المناط كونه مع زعفران أو غيره، وجهان، لا يبعد المصير إلى الأول؛ لسوق اطلاق الزعفران مساق الغالب، فلا حجية لإطلاقه، الشامل لصورة سلب الرائحة، على وجه لا يصدق عليه انه طيب، كما لا يخفى، فتدبر.

* * *

ويكره عند المصنف أيضاً (الحجامة)، وفي الشرائع عبّر باخراج الدم^(١) بحجامة أو بغيرها. ولعله للتعدي عن نصوص الحجامة، وليس ببعيد، كما لا يخفى.

وعلى أي حال في النص: النهي عن الحجامة، إلّا أن يخاف التلف^(٢).

وفي آخر: كذلك، إلّا أن لا يجبد بدأ في ذلك^(٣).

وفي بعض آخر: نفي البأس عنه^(٤).

وفي آخر: «لا أحبه»^(٥).

ولا يخفى بُعد حل الأخير على صورة اللابدية، أو خوف التلف، فلا محيص عن التصرف في التواهي بالحمل على الكراهة، كما لا يخفى.

* * *

(و) من جملتها (ذلك الجسد)، ودخول الحمام. أما الأخير فللجمع بين

(١) شرائع الاسلام ٢٥١:١.

(٢) وسائل الشيعة ١٤٤:٩ باب ٦٢ من أبواب تروك الاحرام حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٤٣:٩ باب ٦٢ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٤٤:٩ باب ٦٢ من أبواب تروك الاحرام حديث ٦.

(٥) وسائل الشيعة ١٤٤:٩ باب ٦٢ من أبواب تروك الاحرام حديث ٤.

النص الناهي^(١)، والنافي للباس^(٢).

وأما الأول فللصحيح: «يفيض الماء على رأسه ولا يدلّكه»^(٣)، بعد
الاجماع على جوازه ما لم يدم، ولا يسقط شعراً.

ولعلّه من جهة فحوى الجواز في الحك بشرط القيدين، كما سيأتي.
ولئن تعدينا عن الحجامة إلى مطلق الادماء، فلازمه حمل قيد الادماء على
الأشدية في الكراهة في ادمائه.

نعم قد يشكل الأمر عند قلع شعرة فيبقى قيده على ظهوره في الحرمة، لولا
دعوى عدم القول بالفصل بينها، فالمسألة في المقامين لا تخلو عن اشكال.

* * *

(و) ممّا يكره عند المصنف، خلافاً للمشهور (لبس السلاح)؛
لفهوم جوازه عند خوف العدو^(٤).

وفي حسن حريز: التعبير بـ«لا ينبغي»^(٥).
وفي آخر: «ولكن إذا دخل مكة لم يظهره»^(٦).

وبمثلها ترفع اليد عن مفهوم النص السابق.

نعم في الخصال: «لا تخرجوا بالسيوف إلى الحرم»^(٧)، وهو غير مرتبط
بلبس السلاح، بل غايته كون الحرام الاخراج بالسيوف، وذلك أيضاً لولا

(١) وسائل الشريعة ٩: ١٥٩ باب ٧٣ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٢) وسائل الشريعة ٩: ١٥٩ باب ٧٣ من أبواب تروك الاحرام حديث ٤.

(٣) وسائل الشريعة ٩: ١٥٨ باب ٧٣ من أبواب تروك الاحرام.

(٤) وسائل الشريعة ٩: ١٣٧ باب ٥٤ من أبواب تروك الاحرام.

(٥) وسائل الشريعة ٩: ٣٥٨ باب ٢٥ من أبواب مقدمات الطواف حديث ١.

(٦) وسائل الشريعة ٩: ٣٥٩ باب ٢٥ من أبواب مقدمات الطواف حديث ٢.

(٧) الخصال ٢: ٦١٦، وسائل الشريعة ٣: ٦٠ باب ٣٠ من أبواب مكان المصلي حديث ٦.

كون المراد من الاظهار في النص السابق، هو الاخراج بسيفه مثلاً، وإلا فيحمل حينئذٍ الاخراج المزبور في الحرم أيضاً على الكراهة، اللهم إلا أن يحمل ذلك على شدة الميغوضية والحرمه، وفيه تأمل ونظر.

وحينئذٍ فيكون الحكم فيه هي الكراهة (اختياراً) مثل سابقه (على أحد القولين في ذلك كله)، والمشار إليه في ذلك هي الأمور المتقدمة، من الاكتحال الى هنا.

* * *

(و) ألحق بها (النقاب للمرأة)؛ لذهاب المشهور إلى حرمة أيضاً. نعم جعله في الشرائع في عداد المكروهات على تردد^(١)، وفي تكملة استاذنا العلامة جعله من المحرمات.

وعمدة نظر المشهور إلى اطلاق قوله: «احرام المرأة في وجهها»^(٢).

ولكن قد عرفت جواز الاسدال عليها وإن مس وجهها، وحينئذٍ لا يبعد شموله للنقاب، خصوصاً مع ما ورد بلفظ الكراهة في النقاب تارة^(٣)، وفي البرقع أخرى^(٤)، ولذا أمكن تخصيص نواهي التغطية، مع عدم صلاحية لفظ الكراهة في الصدر الأول للقرينية.

لكن الانصاف أن في التشكيك المزبور نظراً جداً، كما لا يخفى.

* * *

(و) منها (الاحرام في الثياب الوسخة) على ما حكى عن غير واحد؛ لصحيح ابن مسلم: عن الرجل يحرم في ثوب وسخ؟ قال: «لا، لا أقول انه

(١) شرائع الاسلام ٢٥١:١.

(٢) وسائل الشيعة ١٢٩:٩ باب ٤٨ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٢٩:٩ باب ٤٨ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٣٠:٩ باب ٤٨ من أبواب تروك الاحرام حديث ٩.

حرام، ولكن تطهيره أحب إليّ، وطهوره غسله»^(١).

(و) منها: لبس الثياب (المعلّمة)، وفي النص: نفي البأس عنه، وتركه أحب إليّ إذا قدر على غيره^(٢).

وفي نص آخر: تخصيص الكراهة بالملحم^(٣)، وهو أيضاً محمول على مرتبة أخرى.

(و) منها: استعمال (الحناء للزينة)؛ لاطلاق نفي البأس عنه في بعض النصوص الحاكي عن جوازه مطلقاً^(٤)، قبال ما دل من التعليقات السابقة على النهي عن أمور للزينة، بحمل النواهي على الكراهة، فيستفاد حينئذٍ من المجموع كراهة الحناء للزينة لا مطلقاً. وذلك أيضاً من شواهد حمل النواهي في الموارد السابقة على الكراهة، فلا مجال للتفكيك بين المقامات، بعد استفادة وحدة المناط من التعليقات بالزينة.

وفي النص الوارد في خضاب المرأة الخائفة من الشقاق قبل إحرامها: «لا يعجبني»^(٥)، وهو ظاهر في كراهته للزينة، المتعدي عنه إلى الرجل أيضاً بقاعدة الملازمة، على فرض التامة من ذلك الطرف، بضميمة التعدي عنه إلى ما بعد الإحرام بالفحوى، فتدبر.

* * *

(و) منها: (دخول الحمام)؛ للجمع بين النصين الناهي والمجوز^(٦)، كما لا يخفى على من راجع المطولات.

(١) وسائل الشيعة ٩: ١١٧ باب ٣٨ من أبواب ترك الإحرام حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١١٨ باب ٣٩ من أبواب ترك الإحرام حديث ٣٧.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١١٨ باب ٣٩ من أبواب ترك الإحرام حديث ١.

(٤) و(٥) وسائل الشيعة ٩: ١٠٠ باب ٢٣ من أبواب ترك الإحرام حديث ٢٠١.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ١٦١ باب ٧٦ من أبواب ترك الإحرام.

(و) منها: (تلبية المنادي) أيضاً؛ للجمع المذكور^(١).
ومنها: استعمال (الرياحين)؛ لما في الصحيح: «لا تمس ريحاناً وأنت محرم»^(٢)، ويجمع بينه وبين صحيح معاوية: من نفي البأس عن شم الأذخر والقيصوم والخزامي والشح، وأشباهه^(٣) الشاملة للريحان.
ويمكن الجمع بتخصيص الأشباه بالنهي السابق بالنسبة الى الريحان، لكن الجمع الأول أظهر؛ لاقوائية هذا الاطلاق، من ظهور النهي في الحرمة، كما لا يخفى.

* * *

(ويجوز حك الجسد والسواك ما لم يدم)، وذلك لما في النص من قوله: «ويحك الجسد ما لم يدم»^(٤).
وفي آخر «أو يقطع الشعر»^(٥).
وفي نص آخر عن المحرم يستاك؟ قال: «لا بأس ولا يدمي»^(٦).
وفي ثالث: يصلح له أن يستاك؟ قال: «لا بأس، ولا ينبغي أن يدمي»^(٧).

وظاهر ذيله عدم حرمة الادماء، ويؤيده فحوى ما دل على كراهة الحجامة؛ لما تقدم. وبه ترفع اليد عن ظهور النهي السابق في حرمة الادماء،

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٦٠ باب ٧٥ من أبواب تروك الاحرام.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٩٤ باب ١٨ من أبواب تروك الاحرام حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١٠١ باب ٢٥ من أبواب تروك الاحرام.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ١٥٩ باب ٧٣ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ١٥٩ باب ٧٣ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ١٥٩ باب ٧٣ من أبواب تروك الاحرام حديث ٣.

(٧) وسائل الشيعة ٩: ١٥٩ باب ٧٣ من أبواب تروك الاحرام حديث ٥.

في أي مورد وبأي سبب، من ذلك أو حك أو سواك ، بعين ما ذكرنا في باب الزينة.

كما أنّ صدره ظاهر في جوازه بلا كراهة.

ومن كراهة الدلك باطلاقة، يتعدى إلى الحك والسواك أيضاً، فيستفاد أنّ في ادمائه شدة الكراهة.

نعم في قطع الشعرة مع الحك - كما في النص - الساري في الدلك بالفحوى اشكال؛ لعدم قرينة على كراهته، فيؤخذ بظهور قيده في الحرمة، لولا دعوى عدم الفصل بينه وبين سائر أنواع الادماء.

ثم إنّ كراهة الادماء - بمناط الحجامة - إنما هو في مورد كان لغير المحرم جائزاً، وإلا فمع كونه نحو جرح منهي عنه، يحرم على غير المحرم، فضلاً عنه، كما هو ظاهر.

* * *

ومن المكروهات أيضاً: الاحرام في الثياب المصبوغة بالسواد، أو بما يوجب الشهرة.

ويدل على مرجوحية الأول ما في النص: «لا يحرم في الثوب الأسود»^(١).

وعلى مرجوحية الثاني ما في نص آخر: «ولكن أكره أن تلبس ما يشرك به الناس»^(٢).

وفي قبالتها عموم جواز الاحرام في كل ثوب يصلّي فيه^(٣)، والجمع - خصوصاً في الأخير - بالحمل على الكراهة المصطلحة، هو المتجه، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشريعة ٣٦: ٩ باب ٢٦ من أبواب الاحرام.

(٢) وسائل الشريعة ١١٩: ٩ باب ٤٠ من أبواب الاحرام حديث ٢.

(٣) وسائل الشريعة ٣٦: ٩ باب ٢٧ من أبواب الاحرام.

فهرس الموضوعات

الموضوع

الصفحة

الباب الثالث: في المستحق للزكاة

الفقراء والمساكين:

- ٤ تعريف الفقراء والمساكين
٦ اعطاء صاحب دار السكنى وعبد الخدمة وفرس الركوب من الزكاة
فروع:

- ٧ منها: تصديق المدعي للفقراء واعطائه من الزكاة
٨ ومنها: كفاية امتثال أمر الزكاة قصد الدافع كونها بعنوانها
٩ ومنها: إذا أعطى زكاته لشخص باعتقاد فقره فبان غنياً
العاملون عليها:

- ١٠ تعريف العاملين عليها
١٠ دلالة الكتاب على استحقاقهم الزكاة
١٠ عدم تعيين المقدار الذي يُعطى لهم
١١ اشتراط العدالة فيهم
المؤلفة قلوبهم:

- ١١ تعريف المؤلفة قلوبهم
١٢ المراد من الجهاد- في تعريف المؤلفة قلوبهم- أعم من الدفاع

في الرقاب:

١٢ تعريف في الرقاب

١٣ دلالة النصوص على اجراء صيغة العتق بعد الشراء

الغارمون:

١٤ تعريف الغارمين

١٦ اشتراط عدم كون الدين عن فساد ولا إسراف

١٧ فرع: جواز احتساب المالك الذي له دين على الغارم من الزكاة

١٨ تصديق المدعي للدين وعدم القدرة على الأداء

سبيل الله:

١٩ تعريف سبيل الله

٢٠ كون ما يعطى للجهاد بعنوان الاستئجار أو كونه مصرفاً له

ابن السبيل:

٢٠ تعريف ابن السبيل

٢١ عدم اعتبار الفقر في ابن السبيل في بلده

٢١ اشتراط كون سفر ابن السبيل طاعة

٢٢ حكم إلحاق الضيق بابن السبيل

* * *

٢٢ اشتراط الايمان في مستحقي الزكاة إلا المؤلفة

٢٣ جواز اعطاء الزكاة لأبناء المؤمنين

٢٤ إذا أعطى المخالف زكاته لثلثه أعادها مع الاستبصار

٢٥ حكم اعتبار العدالة في المستحقين

٢٥ اشتراط عدم كون المستحقين واجبي النفقة على الدافع لها

٢٨ جواز اعطاء الزكاة للأقارب غير من تجب عليه نفقتهم

- ٢٩ يجب في المستحقين عدم كونهم هاشميين إذا كان المعطي هاشمياً
 ٣١ حلية الصدقة المندوبة للهاشميين
 ٣٢ جواز اعطاء الزكاة لموالي الهاشميين
 ٣٣ جواز تخصيص واحد منها أجمع
 ٣٤ استحباب تقسيم الزكاة على أصناف المستحقين

الباب الرابع: في زكاة الفطرة

- ٣٥ بيان وجوبها، وتعلقها بيدن المكلف
 ٣٦ وجوبها على المكلف الحر الغني
 ٣٨ وجوبها مرة واحدة في كل سنة عند هلال شوال
 ٤٠ جواز تقديمها في رمضان
 ٤١ لا ضمان لو عُزلت ثم تلفت من غير تفريط
 ٤٢ قدر زكاة الفطرة وجنسها
 ٤٦ جواز اخراج القيمة
 ٤٦ وجوب اخراجها عن نفسه ومن يعوله
 ٤٨ فرع: إذا كان مملوك في عيلولة اثنين
 ٥٠ إذا كان العيال والمعيل فقيرين
 ٥٢ وجوب النية في اخراجها
 ٥٢ وجوب ايصالها إلى مستحق زكاة المال
 ٥٣ أفضلية دفعها إلى الإمام أو إلى المأمون من فقهاء الإمامية
 ٥٤ عدم اعطاء الفقير أقل من صاع
 ٥٥ استحباب اختصاص القرابة بها والجيران
 ٥٥ استحباب اخراجها من قبل الفقير

الباب الخامس: الخمس

- ٥٧ كونه عوض عن الزكاة فعل لآل محمد (ص)
- ٥٨ وجوبه في غنائم دار الحرب
- ٦٢ وفي المعادن
- ٦٦ وفي الغوص
- ٦٩ وفي أرباح التجارات والصناعات والزراعات
- ٨٠ وفي الكنوز
- ٨٧ وفي أرض الذمي إذا اشتراها مسلم
- ٩٠ وفي الحرام الممتزج بالحلال مع عدم التميز
- ٩٤ يعتبر في المعادن والكنوز عشرون ديناراً وفي الغوص دينار
- ٩٦ وقت وجوب الخمس
- ٩٧ تقسيم الخمس ستة أقسام
- ٩٩ اختلاف الأصحاب في استحقاق المنتسب لبني هاشم بالأُم للخمس
- ١٠٠ حكم نقل الخمس من بلد إلى آخر مع وجود المستحق
- ١٠٢ جواز اختصاص بعض الطوائف الثلاثة بنصيبهم
- ١٠٣ اعتبار الايمان في مستحقي الخمس
- ١٠٤ اعتبار الفقر في اليتيم
- ١٠٥ وجوب العزل حتى مع فقدان المستحقين
- تذيل فيه تحقيق:
- ١٠٦ دفع شبهة حلية الخمس للشيعة زمن الغيبة
- ١١٢ حرمة التصرف في سهم الإمام إلا باحراز رضاه
- ١١٤ من الأنفال: كل أرض باد أهلها

- ١١٥ وكل أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب
١١٦ وكل أرض أسلمها أهلها من غير قتال، ورؤوس الجبال وبطون الأودية و...
١١٧ والغنائم المأخوذة بغير إذن الامام

كتاب الصوم

الباب الأول: في حقيقة

- ١٢٣ حقيقة الصوم
١٢٦ وجوب النية فيه
١٣١ وقت النية
١٣٣ جواز تجديد النية إلى الزوال في رمضان
١٣٨ كفاية نية واحدة عن شهر رمضان
١٣٩ صيام يوم الشك ندباً عن شعبان
١٤١ تجديد النية إلى الزوال إذا أصبح مفطراً ولم يفطرتبين أنه من رمضان

الباب الثاني: ما يمسك عنه الصائم

- ١٤٣ الأكل والشرب
١٤٤ الجماع
١٤٥ الاستمنا
١٤٧ ايصال الغبار الغليظ إلى الحلق متعدياً
١٤٩ البقاء على الجنابة متممداً حتى يطلع الفجر
١٥٧ معاودة النوم بعد انتباهتين حتى يطلع الفجر
١٥٩ بيان قاعدة كلفة تبين الميزان في القضاء والكفارة
١٦٤ وجوب القضاء بالافتار بعد الفجر مع ظن بقاء الليل

- ١٦٥ وجوب القضاء بالافطار إذا أخبره شخص ببقاء الليل فأفطر
- ١٦٦ وجوب القضاء إذا أفطر قبل الغروب للظلمة الموهمة
- ١٦٧ وجوب القضاء في تعمد القيء
- ١٦٨ وجوب القضاء في دخول الماء إلى الحلق للتبرد دون ماء المضمضة للصلاة
- ١٧٠ وجوب القضاء بالحقنة بالمائعات
- ١٧١ وجوب الامساك عن الكذب على الله تعالى، وعلى رسوله (ص) والأئمة (ع)
- ١٧٤ حكم بطلان الصوم وعدمه بالارتماس في الماء
- ١٧٧ البحث عن مفطرية باقي المحرمات
- ١٨١ استحباب ترك السعوط
- ١٨١ استحباب ترك الكحل بما فيه صبر أو مسك، وإخراج الدم ودخول الحمام
- ١٨٢ استحباب ترك شم النرجس والرياحين
- ١٨٣ استحباب ترك الحقنة بالجامد، والقبلة والملاعبة والمباشرة بشهوة
- ١٨٥ عدم فساد الصوم بمص الخاتم، ومضغ العلك، وذوق الطعام، وزق الطائر
- مسائل:

- ١٨٦ الأولى: موارد وجوب الكفارة
- ١٨٨ الثانية: كفارة الصوم المتعين
- ١٩٢ الثالثة: تحمّل المكروه لزوجته على الجماع الكفارة عند مطاوعتها

الباب الثالث: في أقسامه

الصوم الواجب:

- ١٩٦ وجوب صوم شهر رمضان، وبيان علامته
- ١٩٧ شرائط وجوبه
- ٢٠٣ شرائط وجوب القضاء

الصوم المندوب:

- أول خميس من كل شهر، وأول أربعاء من العشرة الثانية، وآخر خميس من الثالثة ٢٠٦
يوم المباهلة، والمبعث، ومولد النبي (ص)، ودحو الأرض، وعرفة، وأول ذي الحجة ٢٠٧
أيام البيض، وكل خميس وجمعة ٢٠٨

استحباب امساك المسافرين القادم بعد الزوال، والمريض إذا برئ،

- والحائض والنفساء إذا طهرتا ٢٠٩

- عدم صحة صوم الضيف بدون اذن المضيف ٢١٠

- عدم صحة صوم المرأة بدون اذن زوجها، والولد بدون اذن والده ٢١١

- عدم صحة صوم المملوك بدون اذن المولى ٢١٢

الصوم المكروه:

- صوم النافلة سفرًا ٢١٢

- صوم المدعو إلى طعام ٢١٣

- صوم عرفة مع ضعفه عن الدعاء أو شك الهلال ٢١٣

الصوم المحرم:

- صوم العيدين وأيام التشريق ٢١٤

- صوم يوم الشك على أنه من رمضان، ونذر المعصية، والصمت ٢١٦

- صوم الوصال، والواجب في السفر ٢١٧

- الموارد المستثناة من الصوم في السفر ٢١٧

مسائل:

- الاولى: أقسام الصوم ٢٢٠

- الثانية: وجوب التتابع في الصوم، إلا في موارد معينة ٢٢٠

- الثالثة: وجوب البناء عند الافطار في كل ما يشترط فيه التتابع ٢٢٤

الباب الرابع: في المعذورين

- ٢٣٠ بطلان صوم المرأة بالحيض والنفاس
 ٢٣٠ وجوب الصوم على الصبي إذا بلغ قبل الفجر، وكذا المجنون إذا أفاق قبله
 ٢٣١ سقوط القضاء عند استمرار المرض إلى رمضان آخر
 ٢٣٥ وجوب الإفطار على المريض المتضرر بالصوم
 ٢٣٦ تصديق الشيخ والشيخة وذوي العتاش عن كل يوم بمد
 ٢٣٧ وجوب القضاء والصدقة على الحامل المقرب والمرضة القليلة اللبن
 ٢٣٧ استحباب قضاء الولي إذا مات المريض في مرض الموت
 ٢٣٩ الولي هو أكبر الأولاد الذكور
 ٢٤٢ إذا كان للميت وليان
 ٢٤٤ حكم القضاء عن المرأة
 ٢٤٤ إذا كان الأكبر أنثى
 ٢٤٤ وجوب التصديق من التركة عن كل يوم بمد
 ٢٤٦ إذا كان على الميت شهران

الباب الخامس: الاعتكاف

- ٢٤٨ تعريفه وبيان ماهيته
 ٢٥١ المكان الذي يجب وقوعه فيه
 ٢٥٣ اشتراط النية فيه
 ٢٥٤ اشتراط الصوم فيه
 ٢٥٥ وجوب إيقاعه ثلاثة أيام فما زاد
 ٢٥٧ أقسام الاعتكاف

- ٢٥٩ عدم خروج المعتكف عن المسجد إلّا لضرورة
 ٢٦٠ عدم المشي تحت الظلال إذا خرج المعتكف من المسجد
 ٢٦٢ ما يحرم على المعتكف
 ٢٦٣ فساد الاعتكاف بكل ما يفسد الصوم

كتاب الحج

- ٢٦٩ تعريفه لغة وشرعاً

الباب الأول: في أقسامه

- ٢٦٩ وجوب الحج مع وجود شرائطه، وندبه عند عدمها
 ٢٧٠ أقسام الحج الواجب
 بيان جملة من الواجبات العرضية:
 ٢٧٠ منها: وجوبه بالنذر وشبهه، وبيان ما يتعلق به
 ٢٧٨ ومنها: وجوبه بالنيابة، وبيان ما يتعلق به
 ٢٩٢ ومنها: وجوبه بالوصاية، وبيان ما يتعلق به
 ٢٩٦ وجوب حجة الاسلام بأصل الشرع مرة واحدة
 ٢٩٧ شروط حجة الاسلام: البلوغ
 ٢٩٧ : كمال العقل
 ٢٩٧ : الحرية
 ٢٩٧ : الزاد والراحلة
 ٣٠٨ : امكان المسير
 ٣٠٩ عدم اجزاء حج الصبي إلّا إذا أدرك أحد الموقفين
 ٣١٢ صحة الاحرام بالصبي غير المميز والمجنون

- ٣١٤ عدم صحة الحج من العبد إلا باذن مولاه
- ٣١٨ حكم المتسكع بحجه
- ٣١٨ سقوط الحج على المريض ولو كان متمكناً من الزاد والراحلة
- ٣٢١ وجوب الحج مع الشرائط على الفور
- ٣٢٥ عدم جواز الحج تطوعاً أو نيابة على من وجب عليه حجة الاسلام
- ٣٢٦ عدم اشتراط وجود المحرم مع المرأة ولا اذن الزوج
- ٣٢٨ اشتراط اذن الزوج في الحج المندوب
- ٣٣١ ما يشترط توفره في النائب
- ٣٣٣ براءة ذمة الميت بتبرع أحد عنه

الباب الثاني: في أنواعه

التمتع:

- ٣٣٤ بيان صورة حج التمتع
- ٣٣٥ التمتع فرض من نأى عن مكة باثني عشر ميلاً فما زاد
- ٣٣٩ اشتراط النية فيه
- ٣٤٠ وجوب وقوعه في أشهر الحج
- ٣٤٢ اشتراط اتيان الحج والعمرة في عام واحد
- ٣٤٤ اشتراط انشاء احرام الحج من مكة

الإفراد والقران:

- ٣٤٤ يشترط فيهما النية ووقوعهما في أشهر الحج
- ٣٤٥ وجوب عقد الإحرام من الميقات أو من منزله
- ٣٤٥ جواز الطواف قبل المضى إلى عرفات
- ٣٤٩ استحباب تجديد التلبية عند كل طواف

فرعان:

- الأول: عدم جواز اتیان النائي بحج القران والافراد ٣٥١
 الثاني: يجوز للمفرد إذا دخل مكة أن يعدل إلى التمتع، ولا يجوز ذلك للقارن ٣٥٦
 وجوب الهدي على المتمتع دون غيره ٣٦٢

الباب الثالث: في الاحرام

- صحة الاحرام من المواقيت ٣٦٤
 ميقات أهل العراق ٣٦٤
 ميقات أهل المدينة ٣٧١
 ميقات أهل الشام واليمن ٣٧٣
 ميقات الصبيان ٣٧٤
 وجوب الاحرام من ميقات أهله ٣٧٥
 عدم جواز الاحرام قبل الميقات ٣٨٠
 صحة الحج إذا نسي الاحرام حتى أكمل مناسكه ٣٨٦
 وجوب النية في الاحرام ٣٨٩
 التلبيات الأربع، وصورتها ٤٠٠
 وجوب لبس ثوبين، وبيان ما يشترط فيها ٤٠٣
 تنبيه: مشروعية اشتراط الإحلال في ضمن عقد الاحرام عند الصد والاحصار ٤١٢
 ما يستحب في الإحرام ٤١٤

الباب الرابع: في تروك الإحرام

- اختلاف الفقهاء في عددها ٤١٩
 صيد البر ٤١٩

النساء وطئاً وتقييلاً ولمساً ونظراً بشهوة و...

الاستمناء

الطيب

لبس المخيط

الفسوق

قتل هوام الجسد

ازالة الشعر

استعمال الدهن

تغطية الرأس للرجال

التظليل سائراً

قص الأظفار

قطع الشجر والحشيش النابت

يكره على المحرم:

الاكتحال

النظر في المرأة، ولبس الخاتم للزينة

الحجامة، وذلك الجسد

لبس السلاح

لبس المرأة النقاب

الاحرام في الثياب الوسخة

لبس الثياب المعلمة، واستعمال الحناء للزينة، ودخول الحمام

تلبية المنادي، واستعمال الرياحين

جواز حك الجسد والسواك ما لم يدم

فهرس الموضوعات