

ویرایش جدید

النذر

في شرح روخته الشهيد

كتاب الجهاد. الكفارات. النذر

کامل ترین شرح فارسی بر شرح لمعه

همراه با متن کامل شرح لمعه

شیخ حسن قاروبی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفكر

في شرح روضة الشهيد



فهرست

مقدمه	۱۱
کتاب الجهاد	۱۵
اقسام جهاد	۱۶
وجوب جهاد کفایی است	۲۰
شرط وجوب جهاد	۲۹
تحقیق در معنای بیضه اسلام	۳۰
شرایط کسی که جهاد ابتدایی بر او واجب می شود	۳۴
هجرت از بلاد کفر و شرك	۳۷
اجازه پدر و مادر در جهاد پسر	۴۱
اجازه طلبکار، در جهاد	۴۶
مرز داری	۴۸
فصل اول	۵۵
فرقه هایی که جنگ با آنها ابتداء واجب است	۵۶
کفار حربی	۵۶
کافر کتابی	۶۲
مقدار جزیه	۷۲
کیفیت اخذ جزیه	۷۴
کیفیت جنگ با کفار	۷۷
مسأله فرار از جنگ	۸۱
روش های مختلف جنگیدن	۸۴

۹۰.....	خنثی کیست ؟
۹۱.....	اسباب طبیعی خنثی
۹۲.....	دو حکایت
۹۹.....	مکروهات در جنگ
۱۰۴.....	دفن شهید
۱۰۷.....	فصل دوم
۱۰۷.....	در ترک کردن جنگ
۱۰۷.....	۱- امان دادن به کفار
۱۱۱.....	شرایط امان دادن
۱۱۶.....	۲- تسلیم کفار به حکم امام علیه السلام
۱۲۲.....	۳ و ۴- اسلام آوردن کافر و دادن جزیه
۱۲۷.....	۵- قرارداد صلح با کفار
۱۳۱.....	فصل سوم
۱۳۱.....	در غنیمت جنگی
۱۳۳.....	حکم اُسرَاء
۱۴۸.....	احکام غنائم منقول و غیر منقول
۱۴۸.....	۱- جعائل
۱۵۰.....	۲- رَضُخ
۱۵۲.....	۳- خُمس
۱۵۴.....	۴- النفل
۱۵۶.....	۵- صفایا
۱۵۸.....	۶- اموال اختصاصی مقتول از دشمن
۱۶۳.....	کیفیت تقسیم غنائم
۱۶۵.....	کسی که از غنائم سهم نمی برد
۱۶۷.....	اسب هایی که سهم از غنائم ندارند

فصل چهارم	۱۷۱
در احکام بُغاة	۱۷۱
فصل پنجم	۱۷۹
امربه معروف ونهی از منکر	۱۷۹
معروف ومنکر چیست ؟	۱۸۱
وجوب لطف بر خدا	۱۸۶
وجوب عینی یا کفایی امر به معروف ونهی از منکر	۱۹۴
جواب از دلیل قائلین به وجوب عینی	۱۹۷
استحباب امر به مستحب، ونهی از مکروه	۲۰۰
شرایط وجوب امر به معروف ونهی از منکر	۲۰۳
شرط اول	۲۰۴
شرط دوم	۲۰۶
شرط سوم	۲۰۸
شرط چهارم	۲۰۹
مراتب امر به معروف ونهی از منکر	۲۱۳
وظیفه فقهاء در زمان غیبت	۲۲۲
شرایط اقامه حدود و قضاوت کردن	۲۲۳
کتاب الکفارات	۲۴۱
کفارات مرتبه	۲۴۲
کفارات مخیره	۲۴۵
کفاره ای که هم ترتیب وهم تخییر را دارا است	۲۵۰
کفاره جمع	۲۵۰
کفاره قسم بعنوان بیزاری از خدا و رسولش	۲۵۲
فایده	۲۵۸
چیدن موی سر در وقت مصیبت	۲۶۰

۲۷۶	تزوید زن در حال عِدّه
۲۸۳	کفاره کسی که نماز عشاء نخوانده بخوابد
۲۸۸	کفاره زدن عبد بیش از حدّ
۲۹۰	کفاره ایلاء
۲۹۱	احکام کفارات
۲۹۷	شرایط بندهای که آزاد میشود
۲۹۷	شرط اول - اسلام
۳۰۴	شرط دوم - سالم بودن از عیب
۳۰۹	شرط سوم - عدم شرط پول گرفتن در مقابل آزاد کردن بنده
۳۱۶	شرط چهارم - نیت
۳۱۷	شرط پنجم - تعیین سبب کفاره
۳۱۹	اشکال شارح بر مصتّف
۳۲۹	احکام کفاره مُرتّبه
۳۲۹	صوم کفاره
۳۳۵	اطعام شصت فقیر
۳۳۸	کیفیت واحکام اطعام مساکین
۳۴۷	احکام پوشاندن فقیر
۳۵۱	عجز از روزه شصت روز
۳۵۷	کتاب النذر
۳۵۷	احکام نذر وعهد و قسم
۳۵۸	شرایط ناذر
۳۶۶	اجازه شوهر در نذر زن
۳۶۷	اجازه پدر در نذر فرزند
۳۷۴	صیغه نذر
۳۷۵	قصد قربت در نذر

شرایط منذور.....	۳۷۹
شرط دوم منذور.....	۳۸۳
احکام نذر.....	۳۸۸
نذر تبرعی.....	۳۹۲
شرایط نذر مشروط.....	۳۹۵
شرط اول.....	۳۹۵
شرط دوم.....	۳۹۸
احکام عهد.....	۴۰۳
مبحث قَسَم.....	۴۰۵
احکام قسم.....	۴۲۱
متعلق قسم.....	۴۳۲
کفاره مخالفت نذر وعهد وقسم.....	۴۳۷

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
محمد بن عبدالله ﷺ لا سيما ابن عمه و وصيه أمير المؤمنين صلوات
الله وسلامه عليه واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين من الآن إلى
قيام يوم الدين.

حمد و سپاس خدایی را که ما را توفیق داد در نوشتن شرح کتاب شرح لمعه
که تا به حال چندین مجلد از آن، از طبع خارج گشته و مورد استفاده عموم
قرار گرفته است.

و اینک جلد دیگری که مشتمل بر شرح کتاب الجهاد و الکفارات و النذر
می باشد، تقدیم به طلاب و محصلین علوم دینی می نمایم. امید است ما را از
دعای خیر فراموش نفرمایند.

حسن قارویی

كِتَابُ الْجَهَادِ

کتاب الجهاد

کتاب الجهاد (وهو أقسام):

جهاد المشركين ابتداءً. لدعائهم إلى الإسلام.

وجهاد من يدهم على المسلمين من الكفار بحيث يخافون استيلائهم على بلادهم، أو أخذ مالهم وما أشبهه وإن قل.

وجهاد من يريد قتل نفس محترمة، أو أخذ مال، أو سبي حريم مطلقاً، ومنه جهاد الأسير بين المشركين للمسلمين دافعاً عن نفسه. وربما أطلق على هذا القسم الدفاع، لا الجهاد، وهو أولى.

وجهاد البغاة على الإمام.

والبحث هنا عن الأول، واستطرد ذكر الثاني من غير استيفاء، وذكر الرابع في آخر الكتاب، والثالث في كتاب الحدود.

کتاب الجهاد... توضیح: این کلمه، در لغت به معنی کوشش و تلاش و بذل وُسع در راه رسیدن به هدف است، و نظریه اینکه قرآن، مکرراً مردم را به مجاهدت با مال و جان در راه خدا ترغیب فرموده کلمه جهاد، شرعاً به معنی بذل نفس و مال برای اعتلای کلمه اسلام و جنگ در راه نشر مذهب بکار می‌رود کما اینکه گاهی بجای

آن، کلمه قتال، و احیاناً کلمه (سیر) استعمال می‌شود و برخی از فقهاء از جمله شیخ طوسی در کتاب «خلاف»، عنوان کتاب جهاد را «کتاب السیر» قرار داده است به این جهت که معمولاً نَبَرْد، مستلزم سیر در زمین است، و محمد بن حسن شیبانی شاگرد معروف ابوحنیفه کتابی بنام «السیر الکبیر» درباره احکام جنگ و بطور کلی روابط بین المللی اسلام نگاشته.

اقسام جهاد

وهو أقسام: جهاد المشرکین.. توضیح: جهاد چهار قسم است:

۱. مسلمانان ابتداء به جنگ با مشرکین برخیزند برای اینکه آنها را به اسلام دعوت کنند.

۲. جنگ با جمعیت کفّاری که می‌خواهند حمله به مسلمین کنند بطوری که ترس این باشد که کفّار تسلّط بر شهرهای مسلمانان پیدا کنند و یا اموال آنان را بگیرند و یا زنان و بچه‌های آنان را به اسارت ببرند.

۳. جنگ با کسی که قصد کشتن انسان محترمی را دارد و یا قصد گرفتن مال و یا اسیر کردن ناموس محترمی را دارد و این گروه را «مُحارب» گویند. فرق نمی‌کند چه اینکه کافر باشد یا مسلمان، چه کافر حربی یا غیر حربی.

و از این قسم است، جنگ کردن مسلمانی که در میان مشرکین، اسیر است و عده‌ای هجوم کنند به مشرکین و این مسلمان اسیر هم ترس بر جان خود داشته باشد، در اینجا جایز است برای او که همراه با مشرکین از خود دفاع کند و با آن عده بجنگد و باید در این جنگ، قصد دفاع از خود را نکند نه اینکه قصد کمک مشرکین را نماید.

شارح می‌فرماید این قسم را بعضی از فقهاء «دفاع» نامیده‌اند نه جهاد، و این نام بهتر است، زیرا در آن جنبه دفاعی بیشتر است.

۴. جنگ با آنهایی که خروج بر امام معصوم کنند و از اطاعت او بیرون روند مانند نبردهای حضرت امیر المؤمنین (علیه السلام) معروف به جنگهای (جمل و صفین و نهروان) که در شرح عبارت، توضیح مختصری راجع به این نبردها ذکر خواهیم کرد.

سپس شارح می‌فرماید مقصود اصلی مصنف در این کتاب جهاد، قسم اول است و ضمناً به مناسبت این قسم، به قسم دوم هم اشاره کرده است بدون اینکه بطور کامل احکام آن را ذکر کرده باشد، و قسم چهارم را در آخرین کتاب (جهاد) ذکر نموده، و قسم سوم را هم در کتاب الحدود بیان کرده.

ترجمه و شرح عبارت: **وهو أقسام..** یعنی جهاد، چند قسم است (یکی) جهاد با مشرکین ابتداءً برای اینکه مشرکین را دعوت کنند به اسلام، (دوم) جهاد با کفاری که می‌خواهند هجوم بر مسلمانان کند بطوری که مسلمانان ترس دارند که کفار تسلط یابند بر شهرهایشان و یا اموال آنها را بگیرند و یا مانند آن (مثل اینکه زنان و یا اولاد مسلمانان را بگیرند) **من الکفار بیان می‌کند - من یدهم - را و ان قل ضمیر به مال بر می‌گردد یعنی هر چند مال کم باشد.**

وجهاد من یرید.. یعنی و (سوم) جهاد با کسی که قصد دارد کشتن انسان محترمی (نه کافر که خودش محترم نیست) یا گرفتن مالی یا اسیر کردن زن **مطلقاً** قید است برای - من یرید - یعنی کسی که آن قصد را دارد هر که می‌خواهد باشد چه مسلمان و چه کافر، کافر حربی یا غیر حربی **سبی حریم انسان،** به چیزی می‌گویند که انسان از آن حمایت می‌کند و دفاع از آن می‌نماید و مقصود در اینجا زن انسان است.

و منه جهاد الاسیر.. یعنی از این قسم سوم است جهاد کردن اسیری که در بین مشرکین است از مسلمانها (و دشمنان مشرکین، حمله بر مشرکین کنند که آن

مسلمان اسیر بر جان خود بترسد از آن حمله، در این صورت جایز است آن مسلمان جهاد کند با آن دشمن و همراهی نماید مشرکین را در بیرون راندن دشمن) در حالی که آن مسلمان قصد کند دفاع از جان خود را (یعنی باید قصدش آن باشد نه اینکه قصدش کمک کردن مشرکین باشد) **وَرَبِمَا أُطْلِقَ**.. شارح می‌فرماید که: چه بسا اطلاق شده بر این قسم سوم، نام دفاع نه جهاد، و این نام بهتراست (و فایده این نام در چند جا ظاهر می‌شود:

اول: در اینکه اگر در آن جنگ کشته شد، احکام شهید مثل غسل ندادن و کفن نکردن او، بر او جاری نمی‌شود.

دوم: در تقسیم غنائم و حرمت فرار کردن از جنگ که این احکام تابع نامگذاری است که اگر جهاد نامیده شود، این احکام بر آن جاری می‌شود و اگر دفاع نامیده شود دیگر احکام مذکوره بر آن جاری نمی‌شود.

آری بمنزله شهید می‌باشد در ثواب یعنی ثواب شهید به او می‌دهند).

و جهاد البُغاة.. بُغَاة جمع باغی یعنی ظالم یا کسی که سرکشی و عدول از حق کند، و در اینجا مقصود آنهایی اند که خروج بر امام معصوم کردند و از اطاعت او بیرون رفتند، و اینها سه طایفه بودند: ناکثین و قاسطین و مارقین.

۱. ناکثین: کسانی اند که بیعت را شکستند و مراد به آنها طلحه و زبیر است که بیعت با حضرت امیر علیه السلام کردند و به زودی آن را شکستند و نزد عایشه رفته و او را با خود همراه کرده و لشکری جمع نمودند از برای جنگ با آن حضرت و روانه بصره شدند و در آنجا نیز جمعی به ایشان ملحق شدند و آن حضرت از عقب ایشان رفت و با ایشان در بصره جنگ کرد، و طلحه و زبیر هر دو کشته شدند و آن را جنگ «جمل» گویند به اعتبار اینکه (جَمَل) به معنای شتر است و عایشه در آن جنگ بر شتری سوار بود و حکایت آن مشهور است.

۲. قاسطین: معاویه و اتباع او بودند که ستمگر بودند و سرکشی می کردند و از حق که اطاعت آن حضرت بود عدول نمودند و آن حضرت با ایشان جنگ کرد در «صفین» که موضعی است در کنار فرات. و حکایت آن جنگ نیز مشهور است.

۳. مارقین: خوارج اند که بعد از داستان صفین، از آن حضرت برگشتند و از دین بیرون رفتند و در زمین فساد می کردند و حضرت با ایشان نیز جنگ کرد و همه ایشان کشته شدند به غیر نه نفر از ایشان که گریختند و از اصحاب آن حضرت، نه نفر شهید شدند و آن حضرت قبل از آن از این معنی خبر داد و این از معجزات ظاهر آن حضرت بود و حکایت آن نیز مشهور است و حضرت رسول ﷺ از این سه جنگ خبر داده بود چنانکه مشهور است که فرموده: «ای علی بزودی جنگ خواهی کرد بعد از من با ناکشین و قاسطین و مارقین».

و احکام این سه دسته در فصل چهارم از این کتاب خواهد آمد.

و استطرذ ذکر الثانی.. یعنی قسم دوم را استطراداً ذکر کرده بدون اینکه همه احکام آن را ذکر کند (و معنای استطراد این است که گوینده از یک موضوع به مناسبتی منتقل به موضوع دیگر شود) و گویا مقصود شارح اشاره به آن عبارت مصتف است که بعد از این فرموده: «او هجوم عدوی بخشی منه علی بیضة الاسلام» چون مصتف غیر از این مورد، در جای دیگر عبارتی ندارد که دلالت بر آن قسم دوم کند، نهایت اینکه بر شارح سزاوار بود که در آن قسم دوم عبارتی می آورد که دلالت بر معنای خوف بر بیضه اسلام نیز از آن استفاده می شد نه فقط استیلاء کفار بر بلاد و غیر آن. این هم ناگفته نماند که حاشیه ای که صاحب حدیقه و «محمد علی» در بالا بر قسم دوم از جهاد زده اند خالی از اشکال نیست چنانکه بر متأمل در عبارت، بعد از توجه به توضیحات ما روشن است. آخر الکتاب یعنی کتاب جهاد.

(ويجب على الكفاية) بمعنى وجوبه على الجميع إلى أن يقوم به منهم من فيه الكفاية، فيسقط عن الباقيين. سقوطاً مراعى باستمرار القائم به إلى أن يحصل الغرض المطلوب به شرعاً، وقد يتعين بأمر الإمام عليه السلام لأحد على الخصوص وإن قام به من كان فيه كفاية.

وتختلف الكفاية (بحسب الحاجة) بسبب كثرة المشركين، وقلّتهم، وقوّتهم، وضعفهم.

وجوب جهاد كفايى است

(ويجب على الكفاية)... توضيح: وجوب جهاد، وجوب كفايى است به اين معنى كه ابتداء بر همه مسلمانان واجب است تا وقتى كه يك عده كافى، قيام به آن جنگ كنند و آن را به عهده گيرند كه در اين صورت وجوب از عهده بقيه مسلمانان ساقط مى شود، وسقوط آن از بقيه، معلق است بر اينكه آن عده كافى، جنگ را ادامه دهند تا وقتى كه غرض شرعى از آن جنگ، (كه مثلاً اسلام آوردن كفار باشد) حاصل شود وگرنه اگر آن عده، جنگ را تا حصول غرض شرعى ادامه ندهند، بر بقيه مسلمانان واجب است كه قيام به جنگ كنند و آن را تا حصول غرض شرعى از آن ادامه دهند.

وگاهى هر چند به قيام عده كافى، به جنگ، وجوب از ديگران ساقط مى شود ولى اگر امام معصوم عليه السلام از بين ديگران، به شخص خاصى بالخصوص امر به جهاد كند، جهاد بر آن شخص واجب عينى مى شود يعنى بطور معين واجب مى شود كه به جهاد رود.

ترجمه و شرح عبارت: **ويجب على الكفاية..** در علم اصول گفته اند كه واجب از يك نظره دو قسم است: واجب عينى و واجب كفايى.

واجب عینی آن است که هریک از افراد مکلفند انجام دهند مانند نماز و روزه. واجب کفایی آن است که غرض اصلی از آن به انجام دادن شخصی و یا عده‌ای از افراد حاصل شود و منظور از آن به همه افراد و اشخاص تعلق نگرفته است و یا شخص معین ملزم به انجام آن نیست و شکی نیست که اموری مانند جهاد، واجب کفایی است که منظور از آن تنها حفظ اسلام است و همین‌طور است نماز و کفن و دفن میت، اینگونه اموراتاً و بالذات بر تمام افراد مکلف، واجب است نهایت موقعی که به اندازه کافی قیام کردند و آن را انجام دادند از عهده دیگران ساقط می‌شود و اگر اصولاً انجام نشود همه مؤاخذ و عقاب می‌شوند چون مفاسد آن دام‌گیر همه می‌شود و بنابراین بر همه واجب است که در انجام آن کوتاهی نکنند و در عین حال با انجام دادن آن به دست عده‌ای یا یک فرد، از عهده دیگران ساقط می‌شود.

بمعنی وجوبه... یعنی وجوب کفایی آن به این معنی است که آن، واجب است بر همه مسلمانان تا اینکه قیام کند به جهاد، از بین مسلمانان، عده‌ای که در آنها کفایت است پس در این صورت، ساقط می‌شود جهاد از عهده باقی مسلمانان، سقوطی که معلق است به ادامه دادن قیام کننده به آن تا وقتی که حاصل شود غرض مطلوب به آن شرعاً **و قد یتعین**.. یعنی و گاهی معین می‌شود جهاد به دستور امام **علیه السلام** بر شخص خاصی هر چند قیام کرده باشد به جهاد، عده‌ای که در آنها کفایت است.

ویختلف الکفایة.. یعنی عده کافی در جنگ، از نظر مقدار به حسب احتیاج در جنگ، فرق می‌کند پس گاهی مثلاً عده کافی، صد هزار نفر است و گاهی کمتر، به سبب اینکه بستگی دارد به اینکه عدد دشمن چقدر باشد و نیرومندی آنان تا چه حد باشد.

(وَأَقْلَهُ مَرَّةً فِي كُلِّ عَامٍ) لقوله تعالى: "فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَامُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ" أوجب بعد انسلاخها الجهاد وجعله شرطاً فيجب كلما وجد الشرط. ولا يتكرر بعد ذلك بقية العام، لعدم إفادة مطلق الأمر التكرار.

(وَأَقْلَهُ مَرَّةً.. توضيح: جهاد ابتدایی با مشرکین (که قسم اول از اقسام جهاد است) در هر سال، اقلاً یک بار واجب است به دلیل آیه قرآن که می فرماید: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^۱ یعنی زمانی که ماه های حرام گذشت، مشرکین را بکشید.

مدّعا مشتمل بر دو چیز است: یکی اینکه جهاد در هر سال واجب است، دوم اینکه در سال، یکبار واجب است نه بیشتر.

بیان استدلال به آیه بر قسمت اول از مدعا این است که در آن آیه، گذشتن ماه های حرام را شرط برای وجوب جهاد قرار داده، پس هر زمانی که این شرط - یعنی گذشتن ماه های حرام - تحقق یافت، جهاد نیز واجب می شود چون چیزی که مشروط به شرطی باشد، شرط اگر مکرر تحقق یابد مشروط هم تحقق می یابد و معلوم است که در هر سال، ماه های حرام وجود دارد پس در هر سال بعد از گذشتن ماه های حرام، جهاد با مشرکین واجب می شود.

و اما بیان استدلال به آیه بر قسمت دوم از مدّعا - یعنی اینکه یکبار در سال واجب است نه چند بار - این است که امر اگر قرینه در آن نباشد، دلالت بر تکرار و تعدد نمی کند پس امر به قتال، دلالت بر تعدد و چند بار قتال در یک سال نمی کند.

ترجمه و شرح عبارت: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ﴾ در اینکه مقصود از ماه های حرام کدام ماه هاست، بین مفسرین اختلاف نظر وجود دارد:

بعضی گفته‌اند مقصود همان چهار ماهی است که مشرکین مهلت داده شده‌اند در آیه ۲ از آن سوره «فَسَبِّحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ» که در آن چهار ماه مهلت داده شده، نیز اقوال مختلف است که یکی از آنها این است که از روز عید قربان است تا روز دهم ربیع الثانی و بر طبق آن روایتی از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده.

ولی بعضی گفته‌اند که مقصود از ماه‌های حرام، چهار ماه مشهور است که معروف به ماه‌های حرام می‌باشد که در آن جنگ نباید کرد که در آیه ۳۶ از سوره توبه آمده است «مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ» و از این چهار ماه، سه ماه پی در پی: ذی القعدة و ذی الحجة و محرم است برای ایمنی راه‌ها تا حاجیان به مکه روند و باز آیند و یک ماه رجب است که در آن عمره بجا آورند.

و عَرَب این چهار ماه حرام را بسیار احترام و تعظیم می‌کردند تا بحدی که اگر کسی قاتل پدر و برادر خود را در این چهار ماه می‌دید متعرض او نمی‌شد و بعد از اسلام هم حرمت این چهار ماه افزوده شد.

و اقوال دیگری در آن چهار ماه است که ما ذکر نکردیم هر که خواهد رجوع به تفاسیر کند.

أَوْجَبَ بعد... (از اینجا بیان استدلال به آیه شروع می‌شود) یعنی خداوند (در آن آیه) واجب کرده بعد از گذشتن ماه‌های حرام، جهاد را، و گذشتن ماه‌ها را شرط (برای وجوب جهاد) قرار داده پس جهاد واجب می‌شود هر زمانی که شرط موجود شد (یعنی اگر شرط، مکرراً موجود شد، مشروط هم مکرر می‌شود به حسب وجود شرط، پس تا اینجا ثابت می‌شود وجوب جهاد در هر سال، و از این به بعد که دنباله دلیل است ثابت می‌کند یک بار در هر سال را نه چند بار و آن این است که می‌فرماید:) و واجب نیست تکرار شود جهاد، بعد از بار اول، در باقیمانده سال، زیرا مطلق امر (یعنی بدون قرینه) افاده نمی‌کند تکرار و تعدد را.

الجهاد مفعول است برای - اوجب - و فاعل آن، ضمیر مقدر است که به خدا بر می‌گردد و جَعَلَهُ به صیغه ماضی خوانده شود یعنی انسلاخ را شرط قرار داده مطلق الأمر اضافه مطلق به الامر، احتمال دارد از باب اضافه صفت به موصوف باشد که مقصود: الامر المطلق است یعنی امر بدون قرینه.

و احتمال دارد مقصود از مطلق امر، هرامر باشد یعنی هرامر و لو بدون قرینه باشد دلالت بر تکرار نمی‌کند بلکه باید قرینه باشد تا دلالت بر تکرار کند. و در هر صورت، برگشت هر دو معنی، به یک چیز است.

وفیه نظر یظهر من التعلیل، هذا مع عدم الحاجة إلى الزيادة عليها في السنة، وإلا وجب بحسبها، وعدم العجز عنها فيها، أو رؤية الإمام عدمه صلاحاً. وإلا جاز التأخير بحسبه.

و فيه نظر یظهر من التعلیل.. توصیح: شارح می فرماید که در دلیل مذکور، اشکال است که این اشکال از تعلیل مذکور در دلیل مستدل، روشن می شود.

در اینجا محشین در وجه اشکال شارح، بیانات مختلف دارند. مثلاً بعضی از محشین، اشکال شارح را متوجه به قسمت اول مدعا که وجوب در هر سال باشد دانسته اند، در حالی که این به نظر درست نمی آید، زیرا با جمله - من التعلیل - که در عبارت شارح است سازش ندارد، چون ظاهراً مقصود از تعلیل مذکور همان علت اخیری است که مستدل در دلیلش آورده و آن «لعدم افادة مطلق الامر التكرار» می باشد نه اینکه مقصود از تعلیل تمام دلیل مستدل از اول تا به اینجا باشد.

پس به نظر ما بهترین است که اشکال شارح، فقط متوجه به قسمت دوم مدعا است که تعلیل مذکور هم علت برای آن است، و قسمت دوم مدعا وجوب یکبار در سال بود.

شارح می فرماید وجه اشکال ما، از همان تعلیل مذکور در دلیل مستدل، روشن می شود و آن اینکه همانطوری که مطلق امر (بدون قرینه) دلالت بر تکرار نمی کند چنانکه مستدل گفت، ما هم گوئیم که دلالت بر یکبار هم نمی کند تا مدعای او ثابت شود بلکه تحقیق همانطوری که در علم اصول ثابت شده این است که امر، فقط دلالت بر طلب حقیقت و ماهیت لیسیده می کند و این، هم با تکرار سازش دارد و هم با وحدت پس تا قرینه نباشد دلالت بر یکی از تکرار یا وحدت بالخصوص نمی کند.

توضیح مختصر این مطلب اصولی این است که اصولیین اختلاف کرده‌اند که آیا اوامری که مبین احکام شرعی است دلالت بر مره و وحدت دارد یا تکرار (یعنی یک دفعه که مأمور به انجام شود تکلیف ساقط شده است یا آنکه باید مکرراً مأمور به را آورد) و یا اصولاً دلالت بر هیچکدام نمی‌کند بلکه دلالت بر طلب ماهیت دارد و مره و تکرار از عوارض و لوازمند و از قرائن و حالات خارجی باید دانسته شود؟

محققین از اصولیین، قول سوم را اختیار کرده‌اند و گفته‌اند صیغه امر در حال مجرد از قرائن، فقط بر طلب ماهیت مأمور به دلالت می‌کند بدون اینکه به مره و تکرار آن اشعاری داشته باشد چه آنکه مره و تکرار از اوصاف عارضه فعل مأمور به می‌باشند نه جزو ماهیت آن، و صیغه امر همانطوری که بر اوصاف دیگر مأمور به از قبیل: شدت و ضعف - کَلْتُ و کثرت - زمان و مکان - وغیره، دلالتی ندارد، همینطور بر وحدت و تکرار آن نیز دلالت نمی‌کند.

مثلاً در مواردی که امر به ایراد ضرب صادر می‌شود. این امر صرفاً بر طلب مفهوم خالص ضرب و معنی مصدری آن دلالت می‌کند بدون اینکه به وحدت یا تعداد ضربات یا شدت و ضعف یا زمان و مکان آن شامل شود.

درست است که صیغه امر در برخی از موارد استعمال خود شامل خصوصیات خارجیه شده و أحياناً بر وحدت و یا تکرار هم دلالت نموده است کما اینکه امر مستنبط از آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» دلالت بر وحدت می‌کند و آیه «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» دلالت بر دوام و تکرار کرده است ولی بطوری که می‌دانیم این دلالت‌ها عموماً به واسطه وجود قرائن خارجیه بوده نه بوسیله خود صیغه امر، و به عبارت دیگر قرائن مزبوره آن را در یک مورد مفید وحدت و در مورد دیگر مفید تکرار کرده است و الاً خود صیغه امر بنفسها و من حیث هی هیچگونه دلالتی بر صفات و عوارض متقابله فعل مأمور به ندارد و بلکه آنچه که از آن مستفاد و به ذهن

مستمع متبادر می‌گردد فقط طلب حقیقت و ماهیت خالصه فعل مامور به است و بس. و این حقیقت خالصه قدر مشترک و جهت جامعه بین وحدت و تکرار می‌باشد. در مقابل این عقیده که مختار اکثر اصولیین است، جمعی صیغه امر را مفید وحدت، و جمعی دیگر مفید تکرار دانسته‌اند.

هذا مع عدم الحاجة الى الزيادة.. توضیح: اینکه گفته شد در هر سال، یک بار واجب است، در صورتی است که در آن سال، به زیادترا یکبار احتیاج نباشد و گرنه اگر به زیادترا احتیاج باشد (مثل اینکه بترسند از اینکه اگر به یک بار جنگ اکتفا کنند، دشمن قوی شود و مسلمانان نتوانند در مقابل آنان، مقاومت کنند) واجب می‌شود جهاد به هر مقداری که احتیاج است (دو بار یا بیشتر).

و نیز یک بار جهاد، در صورتی است که مسلمانان عاجز نباشند از همان یکبار در آن سال، و نیز امام معصوم هم جهاد در آن سال را صلاح دیده باشد و گرنه در غیر این دو صورت (که یعنی اگر مسلمانان عاجز باشند از آن یکبار - از جهت اینکه عدد آنها و یا اسلحه‌شان کم است و یا مانعی در راه از قبیل بی‌آبی و مانند آن موجود است - و یا امام معصوم جهاد در آن سال را صلاح ندید مثل اینکه اگر جنگ با دشمن را تأخیر اندازند، امید است که در آینده رغبت و میل بیشتری به طرف اسلام پیدا کنند از اینکه به واسطه جنگ با آنها، آن رغبت حاصل شود) جایز است آن یکبار جهاد را هم به سالهای دیگر تأخیر اندازند به آن سالی که قدرت دارند و یا امام معصوم صلاح دید. ترجمه و شرح عبارت: علیها یعنی بر مَرَّةٍ وَّإِلَّا یعنی و اگر احتیاج به زیاده بر مَرَّةٍ باشد بحسبها یعنی به حسب حاجت (یعنی هر اندازه‌ای که احتیاج است از نظر عدد جهاد) و عدم العجز.. عطف است بر - عدم الحاجة - یعنی و نیز شرط دوم در وجوب یکبار این است که عاجز نباشند از یکبار در آن سال أو رؤية الإمام.. عطف است بر - العجز - که کلمه عدم، بر سر رؤیة داخل می‌شود یعنی شرط سوم در وجوب

یکبار این است که چنین نباشد که امام علیه السلام صلاح ببیند عدم جهاد را **وَالْأَجَازُ..** یعنی و اگر شرط دوم و سوم تحقق نیافت جایز است تأخیر آن یکبار نیز به حسب عجز و یا صلاح دید امام (یعنی اگر مثلاً تا دو سال عاجز بودند از جهاد، تاخیر اندازند جهاد را به سال سوم، و یا اگر امام جهاد را به سال دوم مثلاً صلاح دید به آن سال تاخیر اندازند).

وإنما يجب الجهاد (بشرط الإمام العادل، أو نائبه) الخاص وهو المنصوب للجهاد، أما هو أعم، أما العام كالفقيه فلا يجوز له توليه حال الغيبة بالمعنى الأول ولا يشترط في جوازه بغيره من المعاني.

(أو هجوم عدو) على المسلمين (يخشى منه على بيضة الإسلام) وهي أصله ومجتمعه فيجب حينئذ بغير إذن الإمام أو نائبه.

شرط وجوب جهاد

وإنما يجب الجهاد.. توضيح: در وجوب جهاد به معنای اول (جهاد ابتدایی با مشرکین) شرط است که امام معصوم و یا نایب خاص وی وجود داشته باشد یعنی به اذن او باشد (و نایب خاص: آن کسی است که از طرف امام برای خصوص اجرای جهاد منصوب شده و یا برای کارهای متعدد منصوب شده که یکی از آن کارها امر جهاد می باشد).

بنابراین در زمان غیبت، نایب عام امام - یعنی فقیه و مجتهد جامع الشرایط - بر او جایز نیست که عهده دار جهاد ابتدایی شود و اذن او اثر ندارد پس جهاد ابتدایی در عصر غیبت، ساقط است.

ولی در وجوب جهاد به معنای دیگرش (مثل معنای دوم و سوم که جنبه دفاعی دارند) وجود امام یا نایب خاص او شرط نیست بلکه در آن موقع بر مسلمانان بدون اذن امام یا نایب وی جهاد واجب است.

و همچنین در جایی که دشمن حمله کند بر مسلمانان بطوری که ترس از بین رفتن ریشه اسلام و جامعه اسلامی باشد، در اینجا نیز وجود امام یا نایب او شرط نیست بلکه در آن موقع بر مسلمانان بدون اذن امام یا نایب خاص او جهاد واجب است.

ترجمه و شرح عبارت: **وإنما يجب الجهاد..** یعنی و همانا جهاد واجب می شود به شرط وجود امام عادل (که مقصود امام معصوم علیه السلام است) و یا نایب خاص او و نایب خاص آن کسی است که نصب شده (از جانب امام) برای خصوص جهاد و یا برای اعم از جهاد **أما العام..** یعنی اما نایب عام امام مثل مجتهد، پس جایز نیست برای او عهده دار جهاد شود در عصر غیبت امام، جهاد به معنای اولش (جهاد ابتدایی) و لایشرط.. یعنی و شرط نیست وجود امام یا نایب خاص او در جواز جهاد به غیر معنی اول از معانی دیگرش **في جواز** در اینجا به معنای اباحه نیست بلکه به معنای اعم است که با وجوب هم سازش دارد و مقصود در اینجا وجوب است. او هجوم عدو.. عطف است بر- الامام العادل - یعنی وجوب جهاد مشروط است به اذن امام) و یا هجوم دشمن بر مسلمانان که از این دشمن ترسیده شود بر (از بین رفتن) بیضه اسلام و آن ریشه و اصل اسلام و محل اجتماع اسلام است پس در این صورت، جهاد واجب می شود بدون اذن امام یا نایبش.

تحقیق در معنای بیضه اسلام

بیضه در لغت عرب به چند معنی آمده است:

۱. تخم مرغ
۲. خصبه
۳. کلاه خود که در قدیم سربازان در میدان جنگ بر سر می پوشیدند.
۴. حوزه و ناحیه به معنی جانب.
۵. گویند بیضة البلد یعنی یگانه و بزرگ شهر که مردم تابع او هستند و دور او جمع می شوند.

شکی نیست که اطلاق بیضه از برای اسلام معنای مجازی است و مراد از آن معنایی است که مناسبت با یکی از آن معانی حقیقیه داشته باشد پس گوئیم:

احتمال دارد که تشبیه به تخم مرغ باشد یعنی چنانکه تخم مرغ، اصل مرغ است و مرغ از آن به وجود می آید و از بین رفتن تخم، منشأ از بین رفتن مرغ است چنانکه در ألسنه عوام مشهور است که می گویند این گربه تخم موش را از این خانه برانداخت پس معنای اینکه ترس از کفار بر بیضه اسلام است این می شود که کفار می خواهند که تخم اسلام را از میان بردارند.

و احتمال دارد که مراد تشبیه به کلاه خود باشد یعنی ترس باشد که خود از سر اسلام بردارند که اسلام را تشبیه کرده اند به شخص جنگی که خود بر سر دارد چون سر، رئیس بدن است و بدون سر، بدن را بقایی نیست و محافظت سر برای محافظت بدن ضرورت دارد، و شاید مقصود این باشد که کفار می خواهند خود را از سر اسلام که سلطان و بزرگ آنها است، بردارند که به سبب آن، سر تلاف شود و به واسطه آن اسلام هم از بین برود.

و از اینجا معلوم می شود مناسبت تشبیه به معنای پنجم - یعنی یگانه و بزرگ شهر - که مقصود از بیضه اسلام، سلطان و بزرگ اسلام باشد خواه امام عادل و خواه ظالم که زوال آن منشأ تفرقه مسلمین و انقراض اسلام می شود.

و اگر تشبیه به معنای چهارم - یعنی ناحیه و جانب - باشد، معنی واضح است. به هر حال مقصود از خوف بر بیضه اسلام در اینجا، برکنده شدن ریشه و محل اجتماع اسلام است.

ويفهم من القيد كونه كافراً، إذ لا يخشى من المسلم على الإسلام نفسه وإن كان مبدعاً، نعم لو خافوا على أنفسهم وجب عليهم الدفاع.

ولو خيف على بعض المسلمين وجب عليه، فإن عجز وجب على من يليه مساعدته، فإن عجز الجميع وجب على من بعد، ويتأكد على الأقرب فالأقرب كفاية.

و يفهم من القيد كونه كافراً.. توضيح: شارح می فرماید که از قید - يُخشى منه على بيضة الاسلام - استفاده می شود که در هجوم دشمن، آن وقتی جهاد واجب می شود که دشمن کافر باشد نه مسلمان چون از دشمن مسلمان، ترس بر ناپود شدن مجتمع اسلامی نمی باشد هر چند مسلمان بدعت گذار و کج عقیده باشد پس بنا بر این اگر دشمن مسلمان هجوم بر مسلمانان کند، بر مسلمانان جهاد با آن دشمن واجب نیست.

بله اگر مسلمانان ترس بر جان خود داشته باشند، دفاع واجب می شود. و اگر چنانچه ترس بر جان بعض مسلمانان باشد (مثلاً مسلمانانی که نزدیک مرز قرار گرفته اند) تنها بر آن عده، دفاع واجب می شود نه بر دیگران، و اگر چنانچه آن عده از دفاع عاجز شوند بر مسلمانانی که نزدیک به آن عده هستند، یاری کردن آنها واجب می شود و اگر همه آنها عاجز شوند از دفاع، بر دیگران که دورتر قرار گرفته اند واجب می شود که یاری کنند و خلاصه هر کس که نزدیکتر به مسلمانان مورد هجوم، است یاری کردن بر او واجب کفایی است یعنی با وجود افراد نزدیکتر، وجوب یاری کردن از افراد دورتر ساقط است.

ترجمه و شرح عبارت: كونه كافراً ضمير به - عدو - بر می گردد اذ لا يُخشى من المسلم.. (علت است بر اینکه چطور از آن قید، کافر بودن دشمن استفاده می شود) یعنی زیرا از مسلمان، ترسیده نمی شود بر خود اسلام هر چند مسلمانانی باشد که

بدعت در دین گذاشته **وجب علیه** یعنی واجب می شود دفاع از خود آن بعض، پس اگر عاجز شد (از دفاع از خود) واجب می شود بر آن مسلمانانی که نزدیک آن بعض هستند کمک کنند آنها را **مساعدته** فاعل است برای - **وجب - الجميع** یعنی اگر هم آن بعض و هم نزدیکان آنها عاجز شوند از دفاع، واجب می شود بر آنهایی که دورند کمک کنند **وینأكد...** یعنی تاکید می شود کمک کردن بر نزدیکتر سپس نزدیکتر، از باب وجوب کفائی.

(ويشترط) في من يجب عليه الجهاد بالمعنى الأول (البلوغ والعقل والحرية والبصر والسلامة من المرض) المانع من الركوب والعدو.

(والعرج) البالغ حد الإقعاد، أو الموجب لمشقة في السعي لا تتحمل عادة، وفي حكمه الشيخوخة المانعة من القيام به، (والفقر) الموجب للعجز عن نفقته ونفقة عياله، وطريقه، وثمن سلاحه.

فلا يجب على الصبي والمجنون مطلقاً، ولا على العبد وإن كان مبعوضاً، ولا على الأعمى وإن وجد قائداً ومطية، وكذا الأعرج. وكان عليه أن يذكر الذكورية فإنها شرط فلا يجب على المرأة.

هذا في الجهاد بالمعنى الأول، أما الثاني فيجب الدفع على القادر، سواء الذكر والأنثى، والسليم والأعمى، والمريض والعبد، وغيرهم.

شرایط کسی که جهاد ابتدایی بر او واجب می شود

(ويشترط) فيمن.. توضيح: کسی که جهاد ابتدایی بر او واجب می شود چند شرط دارد:

۱. بالغ باشد پس بر پسر بچه جهاد واجب نیست.
۲. عاقل باشد پس بر دیوانه جهاد واجب نیست هر چند جنون آواراری باشد.
۳. آزاد باشد پس بر برده جهاد واجب نیست هر چند مقداری از او آزاد شده باشد.
۴. چشم دار باشد پس بر نابینا واجب نیست هر چند جلودار و مرکب داشته باشد.
۵. سالم باشد از مرض که مانع سوار شدن و دویدن می شود و از لنگی که در حدّ زمین گیری است و یا موجب مشقت در کوشش و تلاشی که در جنگ لازم است باشد، که چنین مشقتی عادتاً قابل تحمل نباشد.

و نیز سالم باشد از فقر آنچنانی که با وجود آن، عاجز شود از خرجی خود و عیالش و خرج سفرش به جهاد و پول سلاحش.

۶. پیر نباشد آنچنان پیری که مانع از قیام به جهاد شود.

۷. مرد باشد پس بر زن جهاد واجب نیست.

مصنّف دو شرط آخر را ذکر نکرده، و همه این شرایط در جهاد به معنی اول، شرط می باشند و اما در جهاد به معنی دوم (که دفاع از هجوم کفار باشد) شرط نمی باشند و بر هر کسی که قدرت دفاع دارد باید دفاع کند چه مرد و چه زن، چه سالم و چه مریض، چه آزاد و چه عبد.

ترجمه و شرح عبارت: ویشترط... یعنی شرط است در کسی که جهاد به معنای اول (جهاد ابتدائی) بر او واجب می شود: بلوغ، عقل، آزاد بودن، بینائی، سالم بودن از مرضی که جلوگیری از سواری و دویدن می کند (مقصود این است که در وقت سواری، بتواند سوار شود و در وقت پیاده بودن بتواند بدود پس اگر تنها به سواری قدرت دارد اما نمی تواند بدود و یا اگر تنها به دویدن قدرت دارد اما نمی تواند سواری کند، در این صورت باز جهاد واجب نیست چون سربازی که سواره است چه بسا مرکبش کشته می شود و او احتیاج به دویدن دارد پس باید قدرت بر دویدن داشته باشد، و یا سربازی که قدرت بر دویدن دارد چه بسا احتیاج به سوار شدن دارد پس باید قدرت سواری هم داشته باشد) والعَرَج.. (عطف است بر - المرض -) یعنی و سالم بودن از لنگی آنچنان لنگی که به حد زمین گیری رسیده باشد و یا موجب مشقت در تلاش و سعی (در جنگ) باشد، آنچنان مشقتی که به حسب عادت قابل تحمل نباشد.

وفي حکمه.. یعنی و در حکم لنگی است، پیری که مانع از قیام به جهاد باشد والفقر.. یعنی و (سالم بودن) از فقر آنچنانی که سبب عجز از خرجی خود و خرجی عیالش و سفرش (سفر جهاد) و هزینه سلاحش (تیر و شمشیر و نیزه) باشد فلا یجب..

(تفریع است بر شرایط مذکور) یعنی (وقتی که بلوغ شرط بود) پس جهاد ابتدایی برپسر نابالغ واجب نیست و همچنین) بر دیوانه (چون عقل شرط است) **مطلقاً** ظاهراً قید است برای صبی و مجنون هر دو یعنی چه صبی ممیز باشد و چه غیر ممیز آشنا به فنون جنگی باشد یا نباشد، و مجنون چه ادواری باشد (که در دوره سال، گاهی دیوانه می‌شود) وجه اطباقی (که همیشه تمام سال دیوانه است).

ولا علی العبد.. یعنی و همچنین بر عبد واجب نیست (چون آزاد بودن شرط است) هر چند عبدی باشد که بعض آن آزاد شده (مثل عبد مکاتب مطلق که قرار داد کرده با مولایش بر اینکه قیمت خود را به مولایش بپردازد تا آزاد شود و مقداری از قیمت خود را داده باشد که به همان نسبت از بدن او هم آزاد شده باشد) **ولا الأعمی** یعنی و همچنین بر کور جهاد واجب نیست هر چند جلودار و مرکب پیدا کرده باشد **وکذا الاعرج..** یعنی و همچنین بر آدم لنگ جهاد واجب نیست.

وکان علیه.. یعنی بر مصتّف لازم بود که مرد بودن را هم (جزء شرایط) ذکر می‌کرد، زیرا آن هم شرط است پس بنابراین، بر زن جهاد واجب نیست.

هذا فی الجهاد.. یعنی این شرایط، در جهاد به معنای اول (یعنی جهاد ابتدایی) شرط می‌باشد و اما در جهاد به معنای دوم (که در هجوم دشمن بر مسلمانان می‌باشد) در آنجا دفاع واجب است بر هر کسی که قدرت دفاع داشته باشد چه مرد و چه زن، چه سالم و چه کور و چه مریض، چه عبد و چه غیر عبد، و غیر اینها.

(و یحرم المقام فی بلد المشرك لمن لا يتمكن من إظهار شعائر الإسلام) من الأذان، والصلاة، والصوم، وغيرها، وسمي ذلك شعارا، لأنه علامة عليه، أو من الشعار الذي هو الثوب الملاصق للبدن فاستعير للأحكام اللاصقة للدين.

واحترز بغير المتمكن ممن يمكنه إقامتها لقوة، أو عشيرة تمنعه فلا تجب عليه الهجرة. نعم تستحب لئلا يكثر سوادهم، وإنما يحرم المقام مع القدرة عليها، فلو تعذرت لمرض، أو فقر، ونحوه فلا حرج.

وألحق المصنف - فيما نقل عنه - ببلاد الشرك بلاد الخلاف التي لا يتمكن فيها المؤمن من إقامة شعائر الإيمان، مع إمكان انتقاله إلى بلد يتمكن فيه منها.

هجرت از بلاد کفر و شرک

(و یحرم المقام.. توضیح: کسی که در بلاد کفر و شرک است و به واسطه مزاحمت و جلوگیری کفار و مشرکین نمی تواند شعائر اسلامی مثل اذان و اقامه و نماز و روزه و غیر اینها را ظاهر سازد و برپا دارد، در این صورت حرام است بر او ماندن در آن بلاد و واجب است از آنجا هجرت کند به بلاد دیگری که آزادی دینی داشته باشد.

اما کسی که می تواند در آن بلاد، شعائر اسلامی را ظاهر سازد به واسطه اینکه خودش قدرت دارد و یا فامیلی دارد که حمایت و دفاع از او کند از دست مشرکین، در این صورت بر او ماندن در آن بلاد حرام نیست و هجرت واجب نمی باشد، آری از جهت اینکه سیاهی لشکر برای مشرکین نشود مستحب است هجرت کند.

ناگفته نماند که در صورت اول که ماندن در بلاد شرک، حرام است، در صورتی است که قدرت بر هجرت از آنجا داشته باشد، بنابراین اگر به واسطه مرض یا فقر یا پیری فوق العاده، توانایی هجرت نداشته باشد، ماندنش اشکالی ندارد.

خلاصه اینکه هجرت بر سه قسم است: واجب، مستحب، مباح.

۱. هجرت واجب نسبت به کسی است که مسلمان باشد و در بلاد کفر اقامت کرده و به واسطه مزاحمت کفار نتواند دین خود را ظاهر کرده به وظایف دینی رفتار کند و عذری هم (مانند مرض وغیره) از هجرت کردن نداشته باشد.

۲. هجرت مستحب نسبت به مسلمانی است که در بلاد کفر است ولی می تواند اظهار دین خود کرده و به وظایف خویش عمل نماید و مانعی هم از هجرت ندارد.

۳. هجرت مباح نسبت به همان مسلمانی است که در صورت قبل گفته شد ولی از هجرت کردن عذر داشته باشد که در این صورت هجرت مستحب نیست بلکه مباح است.

ترجمه و شرح عبارت: **و یحرم المقام**.. (کلمه مقام بضم میم مصدر است به معنی اقامت کردن) یعنی حرام است ماندن در شهر کفر و شرک، برای کسی که توانایی ندارد بر ظاهر کردن شعائر اسلام مثل اذان و نماز و روزه و غیر اینها.

سُمِّيَ ذَٰلِكَ شَعَارًا.. شعائر جمع شعار است، و شعار به دو معنی آمده است: ۱. علامت ۲. لباس زیر که چسبیده به بدن است.

احتمال دارد شعائر از معنی اول گرفته شده باشد چون عبادات و احکام مذکوره نشانه های اسلامند یعنی کسی که آن عبادات را انجام می دهد، شناخته می شود که صاحب دین اسلام و مسلمان است.

و احتمال دارد از معنای دوم گرفته شده باشد، بنابر این اطلاق شعائر بر آن عبادات، به اصطلاح اهل بلاغت، استعاره خواهد بود یعنی آن عبادات را تشبیه به لباس زیر کرده اند در این جهت که همانطوری که لباس زیر چسبیده به بدن است، آن احکام هم چسبیده به دین اسلام است، پس نام لباس زیر را که شعار باشد، به آن عبادات اطلاق نموده اند **سُمِّيَ ذَٰلِكَ**.. یعنی این عبادات، شعار نامیده شده، زیرا هر

کدام از آنها نشانه‌ای است بر اسلام (و این بنا بر این است که شعار را به معنی علامت بگیریم) و یا اینکه (شعائر) از شعار که به معنی لباس چسبیده به بدن است، گرفته شده پس (بنا بر این معنای دوم) استعاره شده کلمه شعائر برای (عبادات و احکامی که چسبیده و ملازم دین اسلامند (مثل نماز و روزه و غیره).

فأستعير.. استعاره در اصطلاح اهل بلاغت، عبارت از مجازی است که در غیر ما وضع له، استعمال و بکار برده شود و علاقه آن استعمال، مشابهت باشد و به عبارت دیگر استعاره آن نوع مجازی را گویند که علاقه میان آن و معنای حقیقی، علاقه مشابهت باشد.

و در اینجا کلمه شعار که معنای حقیقی آن لباس زیر است، استعمال شده در عبادت، و بر عبادت اطلاق شده و علاقه بین عبادت و لباس زیر، مشابهت است و وجه شبه، ملاصقت و ملازمت است که همانطوری که لباس زیر، ملازم و چسبیده به بدن است همچنین عبادت ملاصق و ملازم دین اسلام است.

و إحترز بغير المتمکن.. یعنی احتراز و دوری کرد مصتف به (قید) غیر متمکن (که فرمود کسی که توانایی اظهار شعائر اسلامی ندارد) از کسی که می‌تواند بر پا دارد شعائر را به واسطه داشتن قوت و یا فامیلی که حمایت از او می‌کند (پس با قید غیر متمکن، خواست متمکن را خارج کند) پس واجب نیست بر او هجرت کردن از بلاد کفر. آری مستحب است هجرت تا اینکه زیاد نشود سیاهی (لشکر) کفار.

و إنما یحرم المقام.. یعنی و همانا (در صورت اول) حرام بودن ماندن در بلاد کفر، در صورتی است که قدرت بر هجرت داشته باشد پس اگر ممکن نشود هجرت به واسطه مریض بودن یا تهیدستی و مانند آن (مثل پیری فوق العاده و یا بسته بودن راه) در این صورت اشکالی نیست (در ماندن او).

وَأَلْحَقَ الْمَصْنَفُ فِيمَا نَقَلَ عَنْهُ.. توضیح: از مصنّف نقل شده که ایشان در بعضی کتابهایش، بلاد اهل سنت را هم ملحق به بلاد شرک کرده به این معنی که شیعه‌ای که در بلاد اهل سنت نتواند شعائر مذهب شیعه را (مانند با دست باز نماز خواندن و مسح سر و پا در وضو و شهادت به ولایت امیر المؤمنین در اذان و اقامه) اظهار سازد و بر پا دارد و بر او امکان هجرت به بلد دیگری که در آنجا می‌تواند اظهار شعائر مذهبی خود را نماید واجب است هجرت کند و ماندن در بلاد اهل سنت بر او حرام است.

ترجمه و شرح عبارت: وَأَلْحَقَ.. یعنی و ملحق کرده است مصنّف - بطوری که نقل شده از ایشان - به بلاد شرک، بلاد اهل سنت را آن بلادی که شیعه در آنجا نمی‌تواند شعار تشیع را بپا دارد، در صورتی که ممکن باشد منتقل شود به شهر دیگری که توانایی باشد او را در آن بلد از اقامه شعار تشیع.

(وللأبوين منع الولد) من الجهاد بالمعنى الأول (مع عدم التعيين) عليه بأمر الإمام له، أو بضعف المسلمين عن المقاومة بدونه، إذ يجب عليه حينئذ عينا فلا يتوقف على إثنين كغيره من الواجبات العينية.

وفي إلحاق الأجداد بهما قول قوي فلو اجتمعوا توقف على إذن الجميع، ولا يشترط حريتهما على الأقوى، وفي اشتراط إسلامهما قولان وظاهر المصنف عدمه.

اجازه پدر و مادر در جهاد پسر

(وللأبوين منع الولد).. توضیح: پدر و مادر، حق دارند پسرشان را از جهاد ابتدایی جلوگیری کنند و به عبارت دیگر: رضایت واذن پدر و مادر شرط است در جهاد، به یک شرط: و آن اینکه جهاد واجب عینی بر پسر نشده باشد.

و وجوب عینی بر او در دو صورت می شود:

۱. اینکه امام معصوم، بطور معین به آن پسر امر به جهاد کند.

۲. اینکه اگر آن پسر نباشد، مسلمانان از مقاومت با دشمن، ضعیف باشند.

در این دو صورت چون جهاد واجب عینی بر آن پسر می شود، دیگر پدر و مادر حق منع ندارند و اجازه آنها شرط نیست همانند باقی واجبات عینی مثل نماز و روزه و حج، که پدر و مادر حق منع پسر از آن واجبات را ندارند.

ترجمه و شرح عبارت: وللأبوين.. یعنی برای پدر و مادر است که منع کنند پسر را از جهاد به معنای اولش (جهاد ابتدایی) در صورتیکه معین نشده باشد جهاد بر آن پسر (و معین شدن جهاد به یکی از این دو سبب است که: یا) به سبب امر نمودن امام علیه السلام خصوص آن پسر را و یا به سبب ضعیف شدن مسلمانان از مقاومت با دشمن بدون آن پسر.

اذ يجب عليه.. (این تعلیل است برای اشتراط عدم تعیین) یعنی چون جهاد واجب می شود بر آن پسر در آن دو صورت، بوجوب عینی پس (در این صورت) جهاد، توقف بر اجازه پدر و مادر ندارد همانند غیر جهاد، از واجبات عینی (مثل نماز و روزه).
وفي إلحاق الأجداد.. مطلب دیگر است توضیحش اینکه: اگر پدر و مادر نبودند آیا اذن پدر بزرگ و مادر بزرگ، شرط است یا نه؟

یک قول قوی است که اذن آنها شرط باشد، به دلیل اینکه پدر بزرگ و مادر بزرگ، ولایت بر پدر و مادر آن پسر دارند پس همان ولایت را بر پسر هم دارند پس اذن آنها شرط است.

و احتمال دارد اذن آنها شرط نباشد چون متوقف بودن جهاد بر اجازه، خلاف اصل است و در جایی که خلاف اصل باشد باید بر مواردی که به واسطه اجماع و روایات بطور یقین ثابت شده، اکتفا نمود و در اینجا مورد متیقن، شرط بودن اجازه پدر و مادر است نه غیر آنها.

و بنابر قول اول - که اذن پدر بزرگ و مادر بزرگ هم شرط است - اگر چنانچه هم آنها بودند و هم پدر و مادر باید اذن از همه آنها بگیرد.

ترجمه و شرح عبارت: **وفي إلحاق..** یعنی و در ملحق نمودن اجداد، به پدر و مادر، قولی است قوی پس اگر چنانچه همه آنها (اجداد و پدر و مادر) جمع بودند، جهاد موقوف بر اجازه همه آنهاست.

ولا يشترط.. مطلب دیگر است و آن اینکه در اذن پدر و مادر، آیا آزاد بودن آنها شرط است یا اینکه اگر برده هم باشند باز هم اذن آنها شرط است؟
 می فرماید: قول اقوی این است که آزاد بودن آنها شرط نیست.

و آیا مسلمان بودن آنها هم شرط است یا نه؟ دو قول است، شارح می فرماید ظاهر عبارت مصنف این است که شرط نیست چون مصنف در عبارتش برای - ابوین -

قید نزده و بطور مطلق آورده و اگر اسلام آنها شرط بود هر آینه قید - مسلمین - می آورد، بنابراین وقتی که آنها شرط نبود، اگر کافر هم بودند اذن آنها شرط است.

و كما يعتبر إثنين فيه يعتبر في سائر الأسفار المباحة والمندوبة والواجبة كفاية مع عدم تعينه عليه، لعدم من فيه الكفاية، ومنه السفر لطلب العلم، فإن كان واجبا عينا أو كفاية - كتحصيل الفقه ومقدماته مع عدم قيام من فيه الكفاية، وعدم إمكان تحصيله في بلدهما، وما قاربه مما لا يعد سفرا على الوجه الذي يحصل مسافر - لم يتوقف على أثنين، وإلا توقف.

و كما يعتبر إثنين فيه .. توضيح: همانظوری که در سفر جهاد - در صورتی که واجب کفایی بر پسر بود - اجازه پدر و مادر شرط است، همچنین در سایر سفرهای واجب کفایی و سفرهای مباح و مستحب نیز اجازه پدر و مادر شرط است.

و از جمله سفرهای واجب، سفر برای تحصیل علم است:

اگر طلب علم، واجب عینی بود (مثل علم کلام که در اثبات اصول دین است) و یا واجب کفایی بود (مثل تحصیل علم فقه و مقدمات آن) ولی کسی که کفایت برای تحصیل آن علم کند نبود (که در این صورت واجب کفایی، منقلب به واجب عینی می شود) بشرط اینکه (چه در واجب عینی و چه در کفایی چنانی) نتواند در شهری که پدر و مادرش هستند تحصیل علم کند به آن نحو کاملی که در شهر دیگر می تواند تحصیل کند، در این صورت اجازه پدر و مادر شرط نیست.

و اما اگر در واجب کفایی، کسان دیگری که کفایت برای تحصیل فقه کنند بودند و یا اگر در شهر پدر و مادر، امکان تحصیل فقه به همان نحوی که در شهر دیگر می تواند تحصیل کند بود، در این صورت اجازه پدر و مادر برای سفر به شهر دیگر شرط است چون در وقتی که کسان دیگر برای تحصیل فقه باشند، وجوب علم از آن پسر، ساقط است، و در وقتی که تحصیل علم در شهر پدر و مادر ممکن باشد می تواند آن پسر جمع بین حق تحصیل علم و حق پدر و مادر کند به اینکه تحصیل در شهر پدر و مادر کند پس سفر کردنش احتیاج به اجازه دارد.

ترجمه و شرح عبارت: **و کما یعتبر..** یعنی همانطوری که اذن پدر و مادر شرط است در جهاد، همچنین شرط است در سایر سفرهای مباح و مستحب و واجب کفایی مع عدم تعینه.. (قید است برای واجب کفایی) یعنی در صورتی که واجب کفایی، معین بر او نشده باشد (یعنی منقلب به واجب عینی نشده باشد) **لعدم من فیه..** (قید است برای - تعینه -) یعنی آن وقتی منقلب به واجب عینی می شود که کسی که کفایت برای آن واجب کند نباشد.

ومنه السفر لطلب.. یعنی از سفر واجب است، سفر برای طلب علم پس اگر طلب علم، واجب عینی بود و یا کفایی بود مثل تحصیل علم فقه و مقدمات آن (از علم نحو و صرف و منطق و اصول) مع عدم قیام.. (قید است برای واجب کفایی) یعنی اینکه بعداً خواهیم گفت که تحصیل آن علم، متوقف بر اجازه پدر و مادر نیست، بشرط این است که در واجب کفائی، کسی که کفایت برای تحصیل آن کند نباشد و عدم امکان.. ظاهراً این شرط دوم مربوط به هر دو (یعنی واجب عینی و واجب کفایی منقلب به عینی) می باشد یعنی و بشرط اینکه ممکن نباشد تحصیل آن علم در شهر پدر و مادر و در شهر نزدیک به آن از شهرهایی که رفتن به آنجا، عرفاً سفر محسوب نمی شود.

علی الوجه الذی.. (متعلق به عدم امکان تحصیل در بلد است) یعنی تحصیل علم در شهر پدر و مادر، به آن نحو کاملی که در حال مسافر بودن (یعنی در شهر دیگر) می تواند تحصیل کند، نتواند کند (مثل اینکه در شهر پدر و مادر، استاد ماهر برای آن علم نیست و مراتب تحصیل کمتر از مراتب تحصیل در شهر دیگر باشد) **لم یتوقف علی اذنهما..** جواب است برای - فان کان واجباً - **والآ..** یعنی و اگر طلب علم واجب عینی نبود و یا اگر واجب کفایی بود اما شرایط مذکوره نبود، در همه این صورتها، سفر کردن پسر موقوف به اجازه پدر و مادر است.

(والمدين) بضم أوله وهو مستحق الدين (يمنع) المديون (الموسر) القادر على الوفاء (مع الحلول) حال الخروج إلى الجهاد، فلو كان معسرا أو كان الدين مؤجلا وإن حل قبل رجوعه عادة لم يكن له المنع، مع احتماله في الأخير.

اجازه طلبکار، در جهاد

(والمُدين).. توضیح: کسی که قرض داده، اگر چنانچه بدهکار قدرت اداء قرض را داشته باشد و در موقع خروج بدهکار به جهاد، وقت اداء قرض رسیده باشد، طلبکار حق دارد او را از جهاد منع کند تا قرضش را اداء نماید یعنی اجازه گرفتن از طلبکار، شرط است در جهاد.

و اما اگر بدهکار قدرت اداء قرض را نداشته باشد و یا اگر در موقع خروج به جهاد، زمان اداء قرض نرسیده باشد (چه اینکه پیش از برگشتن از جهاد، به حسب عادت، وقت اداء آن برسد و چه نرسد) در این دو صورت، طلبکار حق ندارد بدهکار را منع از جهاد کند.

سپس احتمال می دهد که در صورت دوم - که زمان اداء قرض نرسیده با فرض رسیدن آن پیش از برگشتن از جهاد - حق منع از جهاد دارد.

ترجمه و شرح عبارت: والمُدين.. یعنی کلمه مُدين بضم اول (یعنی میم) - و آن کسی است که مستحق قرض است - یعنی طلبکار می تواند منع کند (از جهاد رفتن) بدهکار توانگر را که توانایی بر اداء قرضش دارد، در صورتی که زمان اداء قرضش فرا رسیده باشد موقع رفتن به جهاد.

بنابراین اگر بدهکاری چیز باشد و یا قرض او مدت دار باشد هر چند زمان اداء آن پیش از برگشتن از جهاد به حسب عادت برسد، در این دو صورت برای طلبکار، حق منع کردن (از جهاد) نیست **لَمْ يَكُنْ لَهُ جَوَابٌ** است برای - فلوکان - .

مَعَ إِحْتِمَالِهِ فِي الْأَخِيرِ یعنی و احتمال منع هست در صورت آخری (که صورت مؤجل بودن قرض و رسیدن وقت اداء آن پیش از رجوع از جهاد می باشد، در این صورت احتمال دارد بگوئیم طلبکار حق منع کردن بدهکار از رفتن به جهاد دارد).

(والرباط) وهو الأرصاء في أطراف بلاد الإسلام للإعلام بأحوال المشركين على تقدير هجومهم (مستحب) استحباباً مؤكداً (دائماً) مع حضور الإمام وغيبته، ولو وطن ساكن الثغر نفسه على الإعلام والمحافظة فهو مرابط.

مَرزَداری

(والرباط) وهو الإرصاء.. توضیح: مستحب است مرزرداری کردن در سرحدات بلاد اسلام برای اینکه احوال مشرکین را در موقع هجوم، خبر دهد. و براستحباب آن در شرع مقدس سفارش شده است چنانکه در روایات آمده است که هر که مرزرداری کند یک شبانه روز در راه خدا همچنان بُود که یک ماه روزه داشته باشد و نماز کرده. و در روایت دیگر: میان او و دوزخ هفت خندق پدید آرد که فراخی هر خندقی هفت آسمان و هفت زمین باشد.

و استحباب آن اختصاص به زمان حضور امام علیه السلام ندارد بلکه چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت، مستحب می باشد.

و اگر کسی محل سکونتش در مرز باشد، چنانچه خودش را آماده برای خبر دادن از احوال مشرکین و محافظت از مرزها، ساخته باشد، او هم مرزدار محسوب می شود (یعنی ثواب مرزرداری به او داده می شود) پس در مرزرداری، لازم نیست که از راه دور به آنجا رفته باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **والرباط..** (این کلمه مبتدا است و خبرش در سطر بعد - مستحبٌ - می باشد) و آن آماده ساختن خود و کمین گرفتن در مرزهای بلاد اسلامی است برای خبر دادن از احوال مشرکین بر فرض هجوم کردن آنها **مستحبٌ..** یعنی مرزرداری کردن مستحب است به استحباب مُؤکّد، در همه زمان ها چه زمان حضور

امام معصوم علیه السلام و چه زمان غیبت ایشان **وَلَوْ وَطَنٌ**.. یعنی اگر کسی که ساکن سرحدّ و مرز است (یعنی منزل مسکونی او در آنجا است) چنانچه در همانجا آماده سازد خود را برای خبر دادن (از احوال مشرکین) و محافظت از مرزها، پس او مرابط و مرزدار محسوب می شود (یعنی ثواب مرزداری به او می دهند).

(وأقله ثلاثة أيام) فلا يستحق ثوابه ولا يدخل في النذر والوقف والوصية للمرابطين بإقامة دون ثلاثة، ولو نذره وأطلق وجب ثلاثة بليتين بينها، كالاكتاف.

(وأكثره أربعون يوماً) فإن زاد ألحق بالجهاد في الثواب، لا أنه يخرج عن وصف الرباط.

(وَأَقْلَهُ ثَلَاثَةٌ.. توضيح: كمتر مقدار مرزداری، سه روز است پس اگر كمتر از سه روز باشد ثواب مرزداری به او نمی دهند و یا اگر کسی پول را نذر برای صرف در مرزداران و یا وقف بر آنها کرده باشد و یا وصیت کرده مالی را برای آنها صرف نمایند، چنانچه مرزدار كمتر از سه روز اقامت در مرز کرده باشد، استحقاق آن مال را ندارد ثوابه ثواب رباط.

للمرابطين متعلق است به هر کدام از نذر و وقف و وصیت یعنی نذر برای مرابطين، و وقف برای مرابطين، و وصیت برای مرابطين بإقامة دون ثلاثة متعلق است به هر کدام از - لا يستحق - ولا يدخل یعنی فلا يستحق ثوابه بإقامة دون ثلاثة، ولا يدخل فی النذر... بإقامة دون ثلاثة.

ولو نذره وأطلق.. مسأله دیگر: اگر کسی نذر کنند که مرزداری نماید و نذرش را مطلق گذارد (یعنی عدد روزها را در نذرش تعیین نکند) واجب است سه روز که ما بین آن، دو شب باشد مرزداری نماید همانند اعتکاف (که اقلش سه روز است ما بین آن دو شب باشد).

وأكثره أربعون.. بیشتر مقدار مرزداری، چهل روز است به این معنی که تا چهل روز ثواب مرزداری را به او می دهند و اگر بیشتر از آن مرزداری کند، ثواب جهاد را می دهند.

ترجمه و شرح عبارت: فإن زاد.. یعنی اگر بیشتر از چهل روز مرزداری کرد، ملحق به جهاد می شود در ثواب، نه اینکه از عنوان مرزداری خارج شود (بلکه احکام مرز

داری بر او بار می‌شود هر چند بیش از چهل روز باشد، بنابراین مالی که برای مرزداران نذر کرده باشند یا وقف کرده باشند، به او هم می‌رسد و استحقاق آن را دارد).

(ولو أعان بفرسه، أو غلامه) لينتفع بهما من يرباط (أثيب)، لإعانتته على البر، وهو في معنى الإباحة لهما على هذا الوجه.

(ولو نذرهما) أي نذر المراقبة التي هي الرباط المذكور في العبارة، (أو نذر صرف مال إلى أهلها وجب الوفاء) بالنذر (وإن كان الإمام غائباً)، لأنها لا تتضمن جهاداً فلا يشترط فيها حضوره.

وقيل: يجوز صرف المنذور للمرابطين في البر حال الغيبة، إن لم يخف الشنعة بتركه، لعلم المخالف بالنذر، ونحوه. وهو ضعيف.

(ولو أعان بفرسه أو غلامه.. فرع دیگر است توضیحش اینکه: اگر کسی خودش برای مزداری نرود بلکه اسب و یا غلامش را آنجا بفرستد تا مرزداران استفاده کنند، ثواب دارد، زیرا این کار کمک به کار خیر است. شارح می‌فرماید که چنین کاری داخل در عنوان اباحه کردن استفاده از اسب و غلام است بوجه اعانت و کمک به مرزداران. ترجمه و شرح عبارت: ولو أعان.. یعنی اگر کمک کند با اسبش یا غلامش تا استفاده کند از آنها کسی که مزداری می‌کند، صاحب اسب ثواب می‌برد چون کمک به کار خیر کرده. شارح می‌فرماید: این اعانت کردن، در معنای اباحه کردن اسب و غلام است بوجه اعانت.

ولو نذرهما أي نذر.. فرع دیگر است: اگر کسی نذر کند مزداری کردن را، یا نذر کند مالی را به مصرف مرزداران برساند، واجب است به نذرش وفا کند هر چند در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام باشد، زیرا مزداری کردن، مستلزم جهاد نیست تا بودن امام شرط باشد بلکه محافظت نمودن و خبر دادن از احوال مشرکین است بر فرض هجوم آنها.

بعضی از فقهاء گفته‌اند در مالی که برای مصرف مرزداران نذر شده، جایز است آن را در زمان غیبت امام علیه السلام صرف در امور خیریه کرد بشرط اینکه این کار موجب بدگویی و سرزنش اهل سنت نشود به اینکه مثلاً بگویند شیعه‌ها به نذرشان وفا نمی‌کنند.

ترجمه و شرح عبارت: **أي نذر المراقبة..** شارح می‌فرماید ضمیر - نذرها - که مؤنث آورده شده به مرابطه برمی‌گردد که مرابطه همان رباط است که در متن عبارت مصتّف آمده است (یعنی مرابطه و رباط به یک معنی است چون هر دو مصدر از باب مفاعله می‌باشند). **الی اهلها** یعنی اهل مرابطه **وجب الوفاء..** جواب است برای - لو نذرها - **وان كان..** کلمه - ان - وصلیه است **لانها..** یعنی زیرا مرابطه، دربر ندارد جهاد را (یعنی مستلزم آن نیست) پس شرط نیست در مرابطه، حضور امام علیه السلام.

وقيل يجوز.. یعنی گفته شده که جایز است صرف نمودن مالی که نذر برای مرزداران شده، در کار خیر، در زمان غیبت امام علیه السلام **للمرابطين** متعلق است به - **المنذور.. في البر** متعلق است به - **صرف.. إن لم يخف..** یعنی بشرط اینکه نترسد از سرزنش اهل سنت، به ترک کردن صرف آن مال برای مرزداران (یعنی بترسد از اینکه اگر آن مال را صرف برای مرزداران نکند، سنی‌ها او را سرزنش کنند) به واسطه اینکه اهل سنت خبردار از نذر او بوده‌اند **ونحوه** مثل اینکه مشهور بوده بین اهل سنت که او همچو نذری کرده است **وهو ضعيف** شارح می‌فرماید که این قول ضعیف است (چون دلیل آن روایتی است که قابل توجیه است).

(وهنا فصول -الأول) فيمن يجب قتاله وكيفية القتال وأحكام الذمة.

(يجب قتال الحربي) وهو غير الكتابي من أصناف الكفار الذين لا ينتسبون إلى الإسلام فالكتابي لا يطلق عليه اسم الحربي، وإن كان بحكمه على بعض الوجوه، وكذا فرق المسلمين وإن حكم بكفرهم كالخوارج، إلا أن ييغوا على الإمام فيقاتلون من حيث البغي وسيأتي حكمهم، أو على غيره فيدافعون كغيرهم.

چند فصل

(وهنا فصول: الاول.. در اینجا چند فصل است:

فصل اول

در بیان فرقه‌هایی است که جنگ با آنها واجب است. و چگونگی جنگ، و احکام ذمه (که مربوط به یهود و نصاری است).

فرقه‌هایی که جنگ با آنها ابتداء واجب است

کفار حربی

(یجب قتال الحربی.. توضیح: یکی از گروه‌هایی که واجب است ابتداءً با آنها جنگید، کفار حربی می‌باشند و آنها کسانی‌اند که نسبتی با اسلام ندارند و صاحب کتابی از کتاب‌های آسمانی نیستند مثل بت‌پرستان و آفتاب و ستاره‌پرستان و کمونیستها.

بنابراین، یهود و نصاری و مجوس که اهل کتاب می‌باشند، نام حربی به آنها اطلاق نمی‌شود هر چند در بعضی موارد، اهل کتاب نیز حکم کافر حربی را پیدا می‌کنند و آن در جایی است که به شرایط ذمه (چنانکه به زودی تفصیل احکامش خواهد آمد) عمل نکنند، که در این صورت با آنها معامله کفار حربی می‌شود در اینکه جایز است با آنها جنگید و اموالشان را غارت کرد و اولادشان را اسیر گرفت.

و همچنین بعضی از گروه‌های مسلمان که از نظر مذهب ما، محکوم به کفرند مثل خوارج که از اطاعت امام ع بیرون رفته‌اند، به اینها کفار حربی گفته نمی‌شود و احکام حربی بر آنها جاری نیست پس ابتداءً با آنها جنگیدن جایز نیست. آری اگر شورش و قیام بر علیه امام کنند، در این صورت با آنها از جهت شورش باید جنگید و حکمش در فصل چهارم خواهد آمد. و یا اگر شورش بر غیر امام کنند مثل اینکه امام معصوم حاضر نبود و آنها بر مسلمانان هجوم کنند، در این صورت باید مسلمانان دفاع کنند همانند دفاع از دشمنان دیگر.

ترجمه و شرح عبارت: یجب قتال.. یعنی واجب است جنگیدن با کافر حربی، و آن غیر کتابی (یعنی صاحب کتاب آسمانی نیست) از اقسام کفاری است که

منسوب به اسلام نیستند پس کافر کتابی (مثل یهود و نصاری) نام حربی بر او اطلاق نمی‌شود هر چند در حکم حربی می‌باشد در بعضی صور (و آن در جایی است که کافر کتابی به احکام ذمه عمل نکند) و کذا فِرَق... یعنی و همچنین (نام حربی، اطلاق نمی‌شود بر) گروه‌های مسلمانان هر چند حکم به کفر آنها شده باشد مثل خوارج، مگر اینکه این گروه‌ها شورش بر امام معصوم کنند که در این صورت باید با آنها جنگید از جهت شورش و قیام آنها و بزودی حکم آن (در فصل چهارم) خواهد آمد فِیقاتِلُون به صیغه مجهول خوانده شود اَوْ عَلٰی غَیْرِهِ... (عطف است بر- علی الامام -) یعنی و یا شورش بر غیر امام کنند پس در این صورت باید دفاع از هجوم آنها کرد همانند دشمنان دیگر فِیدَافَعُونَ به صیغه مجهول خوانده شود.

وإنما يجب قتال الحربي (بعد الدعاء إلى الإسلام) بإظهار الشهادتين، والتزام جميع أحكام الإسلام، والداعي هو الإمام، أو نائبه. ويسقط اعتباره في حق من عرفه بسبق دعائه في قتال آخر، أو بغيره، ومن ثم غزا النبي ﷺ بني المصطلق، من غير إعلام واستأصلهم، نعم يستحب الدعاء حينئذ كما فعل علي عليه السلام بعمره، وغيره مع علمهم بالحال.

(وامتناعه) من قبوله. فلو أظهر قبوله ولو باللسان كف عنه.

ويجب قتال هذا القسم (حتى يسلم أو يقتل)، ولا يقبل منه غيره.

(وإنما يجب قتال.. توضیح: با یک شرط، با کفار حربی، ابتداءً باید جنگید و آن اینکه دعوت به اسلام شوند به اینکه شهادتین (اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً رسول الله) بر زبان جاری کنند و ملتزم به جمیع دستورات و احکام اسلام شوند، و چون آنها از پذیرش تمام یا قسمتی از این امور امتناع ورزند، جنگ با آنها واجب می شود.

ودعوت کننده آنها به اسلام، باید امام یا نایب او باشد.

ونسبت به کفاری که اسلام را شناخته اند (مثل اینکه در جنگ قبلی، دعوت به اسلام شده باشند، و یا مقصود از جنگ را دانسته باشند و یا اطلاع از بعثت پیغمبر اکرم داشته باشند) دیگر در جنگ، دعوت جدید آنها به اسلام لازم نیست، چنانکه پیغمبر اکرم ﷺ با بنی المصطلق، بدون دعوت آنها به اسلام جنگید.

آری در آن وقت، دعوت جدید آنها به اسلام، مستحب است چنانکه حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، عمرو بن عبدود و غیر او در جنگ های دیگر را دعوت به اسلام کرد با اینکه آنها اطلاع از اسلام و غرض از جنگ با آنها را داشتند.

ترجمه و شرح عبارت: **وَإِنَّمَا يَجِبُ..** یعنی و همانا جنگ با کافر حربی، واجب می شود بعد از آنکه دعوت به اسلام شود به اینکه شهادتین را بر زبان جاری سازد و ملتزم به جمیع احکام اسلام گردد. و دعوت کننده باید امام یا نایب او باشد **و یسقط..** یعنی و ساقط می شود شرط بودن دعوت به اسلام، در حق کافری که اسلام را شناخته باشد به واسطه اینکه قبلاً دعوت به اسلام شده بود در جنگ دیگری، یا به غیر این راه، خبر از اسلام داشته (مثل اینکه اطلاع از بعثت پیغمبر پیدا کرده بوده) **دعائه ضمیر به - من عرفه - بر می گردد او بغیره ضمیر به - سبق - بر می گردد و من ثم..** یعنی و بدین جهت (که دعوت مجدد کسی که اسلام را شناخته، لازم نیست) پیغمبر اکرم جنگید با بنی المصطلق بدون اعلام آنها (به جنگ) و آنها را ریشه کن نمود.

(و بنی المصطلق تیره ای از قبیله خزاعه هستند که با قریش همجوار بودند، گزارش هایی به مدینه رسید که حارث بن ابی ضرار (رئیس قبیله) در صدد جمع سلاح و سرباز است و می خواهد مدینه را محاصره کند، پیامبر اکرم ﷺ با یاران خود به سوی قبیله بنی المصطلق حرکت کرد و در کنار چاه «مرسیع» با آنها روبرو گردید، جنگ میان دودسته درگیر شد، جانبازی مسلمانان و رعبی که در دل قبائل عرب از ناحیه مسلمانان افتاده بود، سبب شد که پس از زد و خورد کوتاهی با کشته شدن ده نفر از دشمن و تعدادی از مسلمانان، سپاه دشمن متفرق گردند و سرانجام اموال زیادی نصیب مسلمانان گشت و زنان آنها به اسارت درآمدند).

نعم یستحب.. یعنی آری مستحب است در این وقت (که آن کافر، اسلام را شناخته باشد) دعوت مجدد به اسلام شود چنانکه امیرالمومنین علیه السلام چنین کرد نسبت به عمرو بن عبدود، و غیر او (از کفار در جنگهای دیگر) با اینکه آن کفار اطلاع از حال جنگ و غرض از آن را داشتند **کَمَا فَعَلَ عَلِيٌّ علیه السلام..** و این در جنگ احزاب که بنام جنگ خندق نیز معروف است واقع شد و شرح آن جنگ در تواریخ معروف می باشد،

در این جنگ بعد از آنکه حضرت امیر علیه السلام با قهرمان بزرگ عرب بنام عمرو بن عبد ود عامری، روبرو شد پس از رد و بدل شدن جملاتی، حضرت امیر او را به یاد پیمانی انداخت که روزی دست در استار کعبه کرده و با خدا معاهده بسته بود که هر قهرمانی در میدان نبرد سه پیشنهاد کند، یکی از آن سه تا را بپذیرد، روی این امر، امیر المؤمنین علیه السلام پیشنهاد کرد که نخست اسلام آورد، او گفت: علی از این بگذر که ممکن نیست، فرمود: دست از نبرد بردار و محمد را به حال خود واگذار، و از معرکه جنگ بیرون روگفت پذیرفتن این مطلب برای من وسیله سرافکندگی است، فردا شعرای عرب، زبان به هجو و بدگویی از من می‌گشایند و تصور می‌کنند که من از ترس دست به چنین کاری زدم، امیر المؤمنین علیه السلام فرمود اکنون حریف تو پیاده است، تو نیز از اسب پیاده شوت با هم نبرد کنیم، وی گفت: علی این یک پیشنهاد ناچیزی است که هرگز تصور نمی‌کردم عربی از من چنین درخواست بنماید.

نبرد میان دو قهرمان به شدت آغاز گردید و گرد و غبار اطراف دو قهرمان را فرا گرفت و تماشاگران از وضع بی خبر بودند، فقط صدای ضربات شمشیر که بر روی آلات دفاعی از سیر و غیره می‌خورد به گوش آنها می‌رسید پس از رد و خوردهایی عمرو شمشیر خود را متوجه سر امیر المؤمنین علیه السلام کرد، با اینکه حضرت ضربت او را با سپر مخصوص دفع کرد، مع الوصف شکافی در سروی پدید آورد، اما او از فرصت استفاده کرد و ضربتی برنده بر پای حریف وارد ساخته و هر دو یا یک پای او را برید و عمرو نقش بر زمین گشت (والحمد لله رب العالمین).

و امتناعه .. یعنی (با کافر حربی آن وقتی جنگ واجب می‌شود که دعوت به اسلام شود) و آن کافر، امتناع ورزد از قبول اسلام پس اگر چنانچه اظهار کرد قبول اسلام را هر چند به زبان بود، باید دست نگه داشت از جنگ با او.

و یجب قتال.. این دسته از کفار که حربی هستند، جزیه از آنها پذیرفته نمی‌شود بلکه باید با آنان جنگ کرد تا اسلام بیاورند یا کشته شوند، و این برخلاف کفار کتابی (یهود و نصاری و مجوس) است که اگر پیشنهاد جزیه کردند و اینکه در ذمه حکومت اسلام درآیند، از آنها پذیرفته می‌شود با شرایطی که بعد از این شرحش خواهد آمد و لا یُقبل منه غیره یعنی پذیرفته نمی‌شود از کافر حربی، غیر اسلام یا کشته شدن او (و مقصود از غیر، همان دادن جزیه و در ذمه حکومت اسلام درآمدن است).

(والكتابي) وهو اليهودي والنصراني والمجوسي (كذلك) يقاتل حتى يسلم أو يقتل، (إلا أن يلتزم بشرائط الذمة) فيقبل منه.

(وهي بذل الجزية، والتزام أحكامنا، وترك التعرض للمسلمات بالنكاح) وفي حكمهن الصبيان، (وللمسلمين مطلقاً) ذكورا وإناثا (بالفتنة عن دينهم وقطع الطريق) عليهم، وسرقة أموالهم، (وإيواء عين المشركين)، وجاسوسهم، (والدلالة على عورات المسلمين) وهو ما فيه ضرر عليهم كطريق أخذهم وغيلتهم ولو بالمكاتبة (وإظهار المنكرات في) شريعة (الإسلام) كأكل لحم الخنزير، وشرب الخمر، وأكل الربا، ونكاح المحارم (في دار الإسلام).

كافر كتابی

(والكتابي).. توضیح: دسته دوم از کفار ی که جنگ با آنها ابتداء واجب است، اهل کتابند و آنها سه فرقه اند:

۱. یهود که تورات، کتاب آنهاست و حضرت موسی کلیم ﷺ پیغمبر آنها بوده.
۲. نصاری که انجیل، کتاب آنهاست و حضرت عیسی ﷺ پیغمبر آنها بوده.
۳. مجوس یعنی زردشتی ها (که می گویند کتابی بنام ژند و پاژند داشتند و پیغمبری زردشت نام داشته اند).

جنگ با این سه فرقه نیز واجب است تا اینکه: یا مسلمان شوند یا کشته شوند یا مطیع حکومت امام ﷺ شوند و رعیت او گردند و در ذمه حکومت اسلام در آیند و امام با آنها شرایطی خواهد کرد که آن را شرایط ذمه گویند، و وقتی کفار این شرایط را بپذیرند آنها را کافر ذمی گویند.

و آن شرایط عبارت است از:

۱. اینکه جزیه بدهند یعنی مالیات سرانه و آن مقدار مالی است که امام علیه السلام هر ساله بر آنها مقرر فرماید و توضیحش بعداً خواهد آمد.
 ۲. اینکه ملتزم به احکام مسلمانان شوند یعنی احکام قضاوت در نزاعها و مراعاتشان.
 ۳. با زنان مسلمانان زنا نکنند (و نیز آنها را نکاح نمایند) و همچنین با بچه‌های مسلمانان لواط نکنند.
 ۴. مسلمانان را (چه زنان و چه مردان) ازدینشان بیرون نبرند.
 ۵. راه را بر مسلمانان نگیرند و اموالشان را سرقت نکنند.
 ۶. جاسوس کفار مشرکین را در خانه‌های خود راه ندهند و مشرکین را بر اسرار مسلمانان (مثل راه محاصره و غافلگیر کردن مسلمان) آگاه ن سازند هر چند به طریق نوشتن، اسرار مسلمانان را گزارش دهند.
 ۷. اینکه اظهار منکرات و محرمات در دین اسلام، نکنند مثل شراب خوردن و گوشت خوک خوردن و ربا خوردن.
 ۸. نکاح با محرم (مثل خواهر و خواهرزاده و مادر و غیر اینها) در شهر اسلامی نکنند.
- وقتی این شرایط را پذیرفتند، با آنها جنگ نباید کرد و مال و جان و عرضشان در پناه حکومت اسلام محفوظ است و رعیت او محسوبند.
- ترجمه و شرح عبارت: **والکتابی..** یعنی کافر کتابی - که آن یهودی و نصرانی و مجوسی می باشد - نیز مانند کافر حربی باید با او جنگید تا اینکه مسلمان شود یا کشته گردد، مگر اینکه (راه سومی را پیشنهاد کند و آن اینکه: ملتزم شود به شرایط ذمه (که تحت الحمايه حکومت اسلام درآید با شرائطی که بیان خواهد شد) پس این التزام از او پذیرفته می شود (و بردین خود باقی گذارده می شود).

والتّصراحي مسیحی و نصرائی و ارمنی و عیسوی، تمام القاب پیروان و امت حضرت عیسی می باشند و از جهتی آنها را مسیحی می گویند چون یکی از نامهای حضرت عیسی، مسیح است و وجه مسیح گفتن به آن حضرت آن است که آن حضرت بر سر یتیمان مسح می کرد و یا آنکه بر اندام کور مادرزاد و بر اندام مردم فلج دست می کشید آنها شفا داده می شدند. و بعضی گفته اند که آن حضرت را مسیح گفتند چون در کره زمین بسیار سیاحت می کرد و بعضی گفته اند که مسیح نام اصلی آن حضرت بوده است که در اصل به لغت عبری مشیح بوده است کما اینکه موسی در اصل موشی بوده است و در لغت عرب شین را تبدیل به سین نمودند و گفتند مسیح.

و اما جهت اینکه نصرائی می گویند چون حضرت مریم و عیسی در قریه ای مسکن داشته اند که نام آن قریه، ناصره بوده است و لذا آن حضرت را عیسی ناصری گویند. و اما آنها را ارمنی می گویند چون که اغلب آنها در اصل در ارمنستان بوده اند. و وجه اینکه آنها را عیسوی گویند معلوم است.

والمجوسی.. یهود و نصاری، محققاً اهل کتاب هستند اما مجوس در اکثر کتب فقهیه نسبت به آنها تعبیر کرده اند که در آنها شبهه کتاب هست و این اشاره به این است که کتابی که در دست مجوس می باشد معلوم نیست که آن کتاب اصلی آنها باشد، زیرا در یک روایت آمده است که: «آنها پیغمبرشان را کشتند و کتابشان را سوزانیدند و آن کتاب بر روی دوازده هزار پوست گاو نوشته شده بود».

و چون در دست مجوس، صحیفه هایی است که ادعا می کنند از آن کتاب اصلی است. بدین جهت شبهه این است که آنها اهل کتاب باشند و در روایت است از پیغمبر اکرم ﷺ که فرمود: «با آنها مثل اهل کتاب رفتار ننمائید».

و در روایت مفصلی که طبرسی در کتاب «احتجاج» نقل کرده، در قسمتی از آن درباره مجوس چنین آمده است که: زندیقی از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: مرا خبر ده از

طایفه مجوس آیا الله تباری و تعالی برای ایشان پیغمبری فرستاد یا نه؟ زیرا من در پیش ایشان کتابهای محکمه و مواعظ بلیغه یافته‌ام و اقرار به ثواب و عقاب دارند و ایشان را شرایع و دین و ملت و آئین است که بدان عمل می‌نمایند.

حضرت صادق علیه السلام در جواب آن زندیق این آیه مبارکه را تلاوت نمود که «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ»^۱ یعنی هیچ طایفه از امت به این دنیا نیامد مگر آنکه نذیر که عبارت از پیغمبر باشد به ایشان آمد. و خداوند تعالی برای مجوس نیز پیغمبری با کتاب فرستاد، آنها پیغمبر را منکر شدند و کتاب وی را انکار نمودند. زندیق گفت: آن پیغمبر کیست؟ چون عده‌ای از مردم می‌گویند که آن، خالد ابن سنان است.

حضرت فرمود: خالد مرد عربی بیابانی بود و پیغمبر نبود و این حرفی است که مردم گویند (و هیچ احدی از انبیاء به این کلام، متکلم نگردیده است). زندیق گفت: آیا آن پیغمبر، زردشت بود؟ حضرت فرمود که: زردشت برای آن مردم، کلامی آورد که معنای آن مفهوم نبود مباین حق و دور از آذهان مردم بود، و ادعای نبوت نمود، گروهی به او ایمان آوردند، و عده‌ای او را انکار کردند و او را از شهر بیرون کردند که دریابانی طعمه درندگان شد.

زندیق گفت: مرا خبرده از مجوس که آیا این طایفه نزدیکتر به دین حقند یا مشرکین عرب؟

حضرت فرمود: عرب در زمان جاهلیت نزدیکتر به دین حنیفی حق بودند از مجوس، زیرا مجوس، کافره تمام انبیاء شدند و منکر کتب ایشان و براهین آنها شدند و اصلاً هیچ چیز از سنن و آثار انبیاء را نداشتند و عمل نمی‌کردند، و کیخسرو پادشاه

مَجُوس در ایام حکومت خود، سیصد پیغمبر را به قتل رسانید، و مجوس غسل جنابت نمی‌کردند اما عرب، غسل می‌کردند، و غسل کردن از جنابت از خالص شریعت حنیف است، و مجوس ختنه نمی‌کردند در حالی که ختنه از سنن انبیاست و اول کسی که عمل به این سنت نمود حضرت خلیل الرحمن ابراهیم علیه السلام بود، و مجوس مرده‌های خود را غسل نمی‌دادند و کفن نمی‌کردند اما عرب این افعال را انجام می‌دادند، و مجوس مُرده‌های خود را در صحراها می‌انداختند اما عرب مرده‌های خود را در گور می‌کردند و دفن می‌نمودند و سنت انبیاء نیز چنین بود، و اول کسی که بجهت او قبر کنندند حضرت آدم ابوالبشر بود، و مجوس مادران خود و دختران و خواهران خود را نکاح می‌نمودند اما عرب آنها را حرام می‌دانستند.

مَجُوس، منکریت الله الحرام بودند و آن خانه را بیت الشیطان نامیدند اما عرب آن خانه را زیارت می‌کردند و تعظیم و تکریم آن می‌نمودند و می‌گفتند که این خانه پرودگار ماست و آنها تورات و انجیل را قبول داشتند و پیوسته از اهل کتاب (یهود و نصاری) مسائل ضروری خود را می‌پرسیدند و از آنها فرا می‌گرفتند، و عرب در همه اسباب، به دین حنیفیه نزدیکتر از مجوسند.

زندیق گفت: مجوس در نکاح خواهران خود استدلال می‌کنند به اینکه این کار سنت حضرت آدم ابوالبشر است (که حضرت آدم پسرش را با دخترش تزویج کرد). حضرت فرمود: که حجت ایشان در نکاح دختران و مادران چیست؟ آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و سایر انبیاء این را حرام می‌دانستند^۱.

يُقاتِل بفتح تاء به صیغه مجهول خوانده شود فَيُقبِل منه یعنی آن التزام پذیرفته می‌شود از کافروهي بذل.. یعنی آن شرایط عبارتند از دادن جزیه، و پابند بودن به

^۱ بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۱۷۹ و ج ۱۴، ص ۴۶۱، و ج ۷۷، ص ۸.

احکام ما (مسلمانان یعنی اگر خودشان نزاعی با یکدیگر داشتند و رجوع به قاضی مسلمان کردند باید حکم قضاء اسلامی را در نزاع آنها جاری کرد و آنها بپذیرند و همچنین اگر نزاعی با یک مسلمان داشتند) الجزیه جزیه از ماده جزاء است بروزن فعله، اسم نوع است مثل جلسه پس جزیه یعنی یک نوع از جزاء، و آن مالی است که مقرر شده بعنوان مجازات بقاء بر کفر همه ساله از آنها گرفته شود احکامنا در بعضی نسخه‌ها - احکامها - می‌باشد و صحیح همان - احکامنا - می‌باشد.

وتترك التعرض .. یعنی و نیز متعرض نشدن به زنان مسلمان بوسیله زنا با آنان، و در حکم زنان است، بچه‌های مسلمان (یعنی متعرض بچه‌های مسلمان نشوند بوسیله لواط کردن با آنان) بالنکاح ظاهراً نکاح در اینجا به معنای لغوی آن یعنی وطی می‌باشد پس مقصود از آن زنا خواهد بود هر چند در کتب فقهیه تصریح شده که نیز تزویج با زنان مسلمان نکنند که نکاح اصطلاحی می‌باشد.

وللمسلمین .. یعنی و متعرض نشدن به مسلمانان - چه زنان و چه مردان - به اینکه گمراه کنند مسلمانان را از دینشان (یعنی مسلمانان را از دین اسلام بیرون نبرند) و به اینکه راه را بر مسلمانان بگیرند و اموالشان را سرقت کنند و ایواء عین .. (عطف است بر - التعرض - یعنی و ترک ایواء ...) یعنی ترک کنند جا دادن جاسوس کفار مشرکین را در منزل خودشان، و (نیز ترک کنند) راهنمایی کردن مشرکین را بر اسرار مسلمانان، و مقصود از اسرار، آن چیزی است که در آن، ضرر بر مسلمانان است (یعنی اگر مشرکین، اطلاع بر آن پیدا کنند، به ضرر مسلمانان تمام می‌شود) مثل راه دستگیری مسلمانان و غافلگیر کردن آنها هر چند راهنمایی بر آن اسرار بوسیله نامه باشد.

وجاسوسهم .. ظاهراً این کلمه، عطف تفسیر است برای - عین - چنانکه اهل لغت عین را به معنی جاسوس تفسیر کرده‌اند.

وبعضی فرق گذاشته‌اند بین عین و جاسوس به اینکه «عین» آن کسی است که همیشه ساکن در بین مسلمانان باشد و گزارش اخبار دهد و اما «جاسوس» آن کسی است که رفت و آمد می‌کند و اطلاعات می‌برد.

وبعضی گفته‌اند «عین» آن کسی است که مخفیانه رفت و آمد می‌کند برای دادن اطلاعات ولی «جاسوس» آن کسی است که آشکار رفت و آمد می‌کند و گزارش می‌دهد.

وهو ما فیه.. ضمیر منفصل - هو - به عورات بر می‌گردد و تذکیر ضمیر به اعتبار خبر یعنی - ما - می‌باشد چون در ادبیات عرب گفته‌اند که اگر امر دائر باشد بین اینکه ضمیر مطابقت با مرجع کند یا با خبر، مطابقتش با خبر اولی است **ولو بالمکاتبة.. عطف است بر - والدلالة -**.

واظهارا.. یعنی و نیز ترک کنند اظهار منکرات یعنی چیزهایی که حرام است در شریعت اسلام مثل خوردن گوشت خوک و آشامیدن شراب و خوردن ربا و نکاح.. یعنی و نیز ترک کنند نکاح کردن با مَخرمها را در شهر اسلام (مثل نکاح با خواهر و خواهرزاده و دختر برادر).

والأولان لا بد منهما في عقد الذمة، ويخرجون بمخالفتها عنها مطلقاً. وأما باقي الشروط فظاهر العبارة أنها كذلك وبه صرح في «الدروس». وقيل: لا يخرجون بمخالفتها إلا مع اشتراطها عليهم وهو الأظهر.

والأولان لابد منهما.. توضیح: شارح می‌فرماید که دو شرط اول از آن شروط، حتماً شرط در عقد ذمه می‌باشند، و به عبارت دیگر، شرط رکنی در عقد می‌باشند، بنابراین اگر کفار به آن دو شرط عمل نکردند، از ذمه خارج می‌گردند و حربی می‌شوند خواه در عقد ذمه، آن دو شرط ذکر شوند و بر کفار شرط شوند و خواه ذکر نشوند.

و اما بقیه شروط، ظاهر عبارت مصتف در این کتاب این است که آنها نیز شروط رکنی می‌باشند پس اگر عمل به آن شروط نکنند، از ذمه خارج می‌گردند و حربی می‌شوند خواه در عقد ذمه، ذکر شوند و بر کفار شرط شوند و خواه ذکر نشوند.

و وجه ظهور عبارت مصتف، این است که مصتف باقی شروط را هم در ردیف دو شرط اول، قرار داده و همه را به عنوان شروط ذمه ذکر کرده و معلوم است که مقتضای شرط بودن این است که اگر منتفی شوند، مشروط هم منتفی می‌گردد.

ولی بعضی از فقهاء نسبت به باقی شروط، گفته‌اند که شرط رکنی نمی‌باشند به این معنی که اگر در عقد ذکر گردند و بر کفار شرط شوند، در آن صورت است که اگر مخالفت کردند و عمل ننمودند، از ذمه خارج می‌شوند و حربی می‌شوند و اما اگر در عقد، شرط نشوند، چنانچه مخالفت کردند، از ذمه خارج نمی‌شوند. شارح این قول را تأیید می‌کند.

ترجمه و شرح عبارت: والأولان.. یعنی دوتای اول (بذل جزیه والتزام احکام مسلمانان) حتماً در پیمان ذمه باید باشند، و آن کفار به واسطه مخالفت کردن آن دو

شرط، بیرون می‌روند از ذمه (و حربی می‌شوند) خواه در عقد ذمه، ذکر شده باشند یا نشده باشند.

(ناگفته نماند که وقتی که از ذمه خارج شدند، کافر حربی می‌شوند و امام علیه السلام مخیر است بین اینکه اگر مصلحت بداند آنها را بکشد و اگر مصلحت بداند آنها را برده برای خود بگیرد و اگر مصلحت بداند منت بر آنها گذاشته و فدیة بگیرد و آزادشان کند و اگر مصلحت بداند بدون فدیة، آنها را به کشور کفر بفرستد).

و اما سایر شروط پس ظاهر عبارت مصتّف (به قرینه وحدت سیاق که آنها را در ردیف و سیاق دو شرط اول ذکر کرده) این است که آنها هم چنین‌اند (که از شروط رکنی عقد ذمه می‌باشند و اگر مخالفت آن شروط را کنند از ذمه خارج می‌شوند چه در عقد ذمه ذکر شوند و چه نشوند) و به همین ظهور، تصریح کرده است در کتاب «دروس».

و بعضی گفته‌اند که (سایر شروط مانند دو شرط اول نیستند بلکه) کفار به واسطه مخالفت آن شروط، بیرون نمی‌روند از ذمه مگر در صورتی که آن شروط، شرط شوند بر کفار (و در عقد ذمه، ذکر گردند).

و این قول، أظهر است (چون وقتی که شرط شد در عقد، مقتضای اشتراط این است که به انتفاء شرط، مشروط هم (که ذمه باشد) منتفی می‌شود و اما وقتی که شرط نشد، اصل آن است که آنها مالشان و جانشان محفوظ است تا وقتی که مُخرج ذمه از آنها صادر شود و آن عمل نکردن به دو شرط اول است).

عقد الذمة صیغه عقد ذمه چنین است که امام علیه السلام یا نایب او می‌گوید «أقررتك على ما أنت عليه الى سنة بشرط تأديتك الى الجزية والتزام احكامنا» یعنی واگذاشتم تو را بر آن دینی که دارای تا به یک سال بشرط اینکه بمارد نمایی جزیه را و اینکه ملتزم شوی احکام ما را.

وآن کافر قبول کند و بگوید: «قبلت إقرارک لی علی ما انا علیه الی سنة بشرط تأدیتی الیک الجزية والتزام احکامکم» یعنی قبول کردم وا گذاشتن مرا بر مذهب و دین خود تا به یک سال بشرط اداء من به شما جزیه را و اینکه ملتزم شوم احکام شما را.

(وتقدير الجزية إلى الإمام)، ويتخير بين وضعها على رؤوسهم، وأراضيهم، وعليهما على الأقوى، ولا تتقدر بما قدره علي عليه الصلاة والسلام، فإنه منزل على اقتضاء المصلحة في ذلك الوقت.

(وليكن) التقدير (يوم الجباية) لا قبله، لأنه أنسب بالصغار.

مقدار جزیه

(وتقدير الجزية إلى الإمام)... توضيح: جزیه، مقدار معین ندارد بلکه تعیین مقدار آن، بدست امام عليه السلام است هر قدر مصلحت بداند، تعیین میکند. وامام عليه السلام مخیر است بین اینکه جزیه را سرانه (یعنی بر سر هر کدام از مردان عاقل بالغ آنها اگر چه پیرو لنگ و زمین گیر باشند) مقرر فرماید و بین اینکه بر زمین های آنها قرار دهد و بین اینکه هم سرانه و هم بر زمین آنها مقرر کند به این معنی که هریک نفر، هم به حساب خودش جزیه بدهد و هم به حساب زمینش.

اگر کسی گوید: که شما فرمودید مقدار جزیه، معین نیست و بستگی به مصلحت امام دارد پس مقدار جزیه ای که در حدیث از حضرت امیر المؤمنین عليه السلام نقل شده که: حضرت مقرر کرده بود که فقراء آنها هر سال ۱۲ درهم بدهند و متوسط آنها ۲۳ درهم و توانگر آنها ۴۸ درهم بدهد، با این حدیث شما چه می کنید؟

جواب می فرماید که: مقدار مذکور که از حضرت امیر عليه السلام نقل شده، مصلحت آن زمان، آن را اقتضا کرد، نه اینکه مقدار معین لازم در هر زمانی، به آن مقدار است که در زمان های دیگر نشود به حسب مصلحت، آن را کم و زیاد کرد.

و شاهد بر این گفتار ما این است که مقدار مذکور بر خلاف آن مقداری است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر کفار مقرر فرموده بود پس معلوم می شود که مصلحت زمان پیغمبر

به مقداری بوده که مصلحت زمان امیرالمؤمنین خلاف آن مقدار را اقتضا می‌کرده پس همچنین است نسبت به زمانهای دیگر.

ترجمه و شرح عبارت: **وتقدير الجزية..** یعنی تعیین مقدار جزیه، با امام است، و امام مخیر است بین اینکه قرارداد جزیه را بر سرهای آنها و بین اینکه بر زمین‌های آنها و بین اینکه هم بر سرها و هم بر زمین‌ها مقرر فرماید، و این شق سوم بنابر قول قوی‌تر است (و در مقابل این قول، قول بعضی دیگر است که گفته‌اند هم بر سر و هم بر زمین آنها، جایز نیست قرارداد شود) **ولا يتقدر..** (این مربوط است به متن مصنف) یعنی معین نمی‌شود مقدار جزیه به آن مقداری که امیرالمؤمنین علیه السلام معین فرمود (در زمان حکومتش) زیرا مقدار مذکور حمل می‌شود بر اینکه مصلحت در آن زمان، آن را اقتضا کرده.

ولیکن التقدير يوم الجباية.. توضیح: امام علیه السلام مقدار جزیه را پیش از روز دریافت و جمع‌آوری جزیه از آنها، تعیین نکند بلکه در روز دریافت، تعیین نماید چون این کار مناسبتر است با ذلت و خواری آنها، زیرا بعد از این ذکر خواهد شد و در آیه قرآن نیز آمده است که با ذلت و خواری از آنها جزیه گرفته شود، و وجه مناسب‌تر این است که چون اگر کافر قبلاً بداند که چه مقدار از او جزیه خواهند گرفت، قلبش آرامش پیدا می‌کند از جهت تعیین مقدار، به خلاف اینکه اگر قبلاً نداند و برای او تعیین نکنند، در این صورت تا روزی که از او جزیه بگیرند قلبش مضطرب و ترسناک خواهد بود که چه مقدار از او خواهند گرفت و معلوم است که این کاریک نوع ذلتی است برای او و با آن ذلتی که در آیه قرآن خواسته شده مناسب می‌باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **ولیکن..** یعنی باید تعیین مقدار جزیه، در روز جمع‌آوری آن باشد نه پیش از آن، زیرا آن کار مناسبتر است با ذلت آنها.

(و یؤخذ منه صاغراً) فيه إشارة إلى أن الصغار أمر آخر غير إيهام قدرها عليه، فقيل: هو عدم تقديرها حال القبض أيضاً، بل يؤخذ منه إلى أن ينتهي إلى ما يراه صلاحاً. وقيل التزام أحكامنا عليهم مع ذلك أو بدونه. وقيل: أخذها منه قائماً والمسلم جالس، وزاد في «التذكرة»: أن يخرج الذمي يده من جيبه ويحني ظهره، ويطأطن رأسه ويصب ما معه في كفة الميزان، ويأخذ المستوفي بلحيته ويضربه في لهزمته وهما مجتمع اللحم بين الماضغ والأذن.

کیفیت أخذ جزیه

(و یؤخذ منه صاغراً) .. توضیح: باید جزیه را به ذلت و خواری از کافر بگیرند چنانکه در آیه قرآن آمده است که:

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^۱

یعنی بجهنگید ای مؤمنان و بکشید آنان را که ایمان ندارند به خدا و نه به روز قیامت و حرام نمی‌دانند آنچه حرام کرده است خدا (از خمر و خنزیر) و آنچه حرام کرده است رسول او و نمی‌پذیرند دین حق را (که اسلام است) از آنانکه داده شده‌اند کتاب (یعنی با یهود و نصاری که تورات و انجیل به آنها عطا کرده‌ایم جنگ کنید) تا وقتی که جزیه بدهند از دست خود (یعنی هریک، مال جزیه را بدست خود دهند نه اینکه وکیلی یا نایبی در این باب تعیین کنند) در حالتی که ایشان خوارشدگان باشند.

^۱ سوره توبه، آیه ۲۹.

و فقهاء و نیز مفسرین در تفسیر خواری و ذلت آنها در اینجا اختلاف کرده‌اند:

بعضی گفته‌اند که مقصود از آن این است که در حال دریافت جزیه نیز مقدار آن را تعیین نکند یعنی موقع دریافت، به او نگوید که فلان مقدار بده بلکه از او بگیرد و بگیرد تا اینکه هر مقداری که مصلحت است خود امام آن را پس کند.

و بعضی گفته‌اند مقصود از آن همان شرط دوم از شرایط ذمه است که در بالا گذشت و آن شرط کردن با او به اینکه ملتزم به احکام ما مسلمانان شوند در مرافعات و نزاعهایشان، خواه مقدار جزیه را هم بر او تعیین نکنند و خواه تعیین کنند.

و بعضی گفته‌اند که مقصود از آن این است که مسلمانی که مأمور دریافت جزیه است نشسته باشد و کافر در حال ایستاده جزیه را بدهد. و علامه حلی در کتاب «تذکره» اضافه فرموده که علاوه بر ایستاده بودن کافر، باید آن دستی را که با آن جزیه را می‌دهد، از یخه‌اش بیرون آورد و کمرش را خم کند و سرش را به زیر اندازد و جزیه را در کفه ترازو بریزد در حالتی که گیرنده جزیه، ریش کافر را گرفته و به بیخ دو گوشش (پس گردنش) بزند و تحویل بگیرد.

ترجمه و شرح عبارت: **وَيُؤْخَذُ مِنْهُ** .. یعنی گرفته شود جزیه از کافر با حالت ذلت و خواری، شارح می‌فرماید که: در این کلام مصتّف، اشاره است به اینکه با ذلت گرفتن از کافر، چیزی است غیر از مبهم گذاشتن مقدار جزیه بر او (یعنی تعیین نکردن مقدار آن پیش از روز جمع‌آوری جزیه، یک چیز است و با ذلت گرفتن از او چیز دیگر است، پس حال ببینیم معنای ذلت در اینجا چیست؟) پس بعضی گفته‌اند ذلت، معین نکردن مقدار جزیه است در حال گرفتن آن نیز (همانطوری که پیش از آن هم تعیین نمی‌شود برای او) بلکه گرفته شود از او تا تمام شود آن مقداری که امام آن را صلاح دیده.

وقیل التزام.. یعنی و بعضی گفته‌اند که ذلت، شرط نمودن التزام احکام ما مسلمانان است براوچه با مبهم کردن مقدار جزیه براو باشد و چه بدون مبهم کردن آن.

وقیل أخذها.. یعنی و بعضی گفته‌اند ذلت، گرفتن جزیه است از او در حالی که ایستاده باشد و مسلمان (مأمور دریافت جزیه) نشسته باشد. و اضافه کرده علامه حلی در کتاب «تذکره» اینکه بیرون آورد کافر ذمی دستش را از یخه‌اش و خم کند پشتش را و پایین آورد سرش را و بریزد پولی که همراه اوست در کفه ترازو، و بگیرد دریافت کننده، ریش کافر را و بزند در بیخ گوش‌های او.

لهزمّیه این کلمه تشبیه **لهزمّة** بروزن زبرجه است. شارح می‌فرماید که آن عبارت است از محل اجتماع گوشت ما بین آخرفک و گوش (که همان بیخ گوش می‌شود).

(وَيُيَدُّ بِقِتَالِ الْأَقْرَبِ) إِلَى الْإِمَامِ، أَوْ مِنْ نَصْبِهِ، (إِلَّا مَعَ الْخَطَرِ فِي الْبَعِيدِ) فَيُيَدُّ بِهِ كَمَا فَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ بِالْحَارِثِ بْنِ أَبِي ضَرَّارٍ لَمَّا بَلَغَهُ أَنَّهُ يَجْمَعُ لَهُ، وَكَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ عَدُوٌّ أَقْرَبُ، وَكَذَا فَعَلَ بِخَالِدِ بْنِ سَفْيَانَ الْهَذَلِيِّ. وَمِثْلُهُ مَا لَوْ كَانَ الْقَرِيبُ مَهَادِنًا.

کیفیت جنگ با کفار

(وَيُيَدُّ بِقِتَالِ الْأَقْرَبِ) .. توضیح: در جنگ با کفار (چه مشرکین و چه اهل کتاب) باید ابتدا با آنهایی جنگید که نزدیکتر به شهر امام یا نایب او هستند، مگر در دو صورت که می شود دشمن نزدیکتر را گذاشت و با دشمن دور جنگید:

۱. در جایی که خطر دشمن دوری بیشتر باشد چنانکه پیغمبر اکرم ﷺ با بنی المصطلق جنگید با اینکه ما بین پیغمبر و آنها، دشمنان نزدیکتر بودند که حضرت با آنها نجنگید.

۲. در جایی که امام بجهت مصلحتی با دشمنان نزدیک، قرارداد صلح بسته باشد که در این صورت با آنها جنگیده نمی شود چون ترس و خطری از جانب آنها نیست و با دشمن دورتر باید جنگید.

ترجمه و شرح عبارت: و ییدُّ .. یعنی باید ابتداء کرد به جنگ با دشمن نزدیکتر به امام یا نایب او، مگر در صورت بودن خطر در دشمن دور که در این صورت باید ابتدا کرد به (جنگ با) آن دشمن دور چنانکه چنین کرد پیغمبر اکرم به حارث بن ابی ضرار (که رئیس قبیله بنی مصطلق بود چنانکه سابقاً شرح جنگ با آنان را مختصراً ذکر کردیم) آن وقتی که به پیغمبر گزارش رسید که حارث بن ابی ضرار در صدد جمع سلاح و سرباز است برای جنگ با پیغمبر، در حالی که بین حارث و بین پیغمبر،

دشمن نزدیکتر به پیغمبر (از قبائل دیگر عرب) بود. و همین طور عمل کرد با خالد بن سفیان هذلی.

و کذا فَعَلَ بِخالد بن سفیان الّهذلی آنچه در تاریخ ثبت شده سفیان بن خالد است نه خالد بن سفیان.

واجمال جریان این است که: در سال سوم هجرت - به روایتی در اول سال چهارم - بعد از آنکه قریش از جنگ اُحُد به مکه برگشتند، سفیان بن خالد هُذلی لحيانی (از قبیله بنی لحيان که گویا تیره‌ای از طایفه هذیل بودند) با جماعتی از قبیله «عَصَل» و «قاره» به مکه آمدند و قریش را به نصرتی که در جنگ اُحُد یافته بودند تبریک گفتند.

در این وقت از محله بنی عبدالدار فریاد سوگواری و ناله برخاست، سفیان پرسش از آن نمود، خبر دادند که جماعتی از مردم آن محله که علمداران سپاه بودند در جنگ احد به دست مسلمین کشته شده اند، سفیان جماعت خود را برداشته و به آن محله آمد و زنی به نام «سلاقة» دختر سعد که زوجه طلحة بن ابی طلحة بود را بجهت کشته شدن شوهر و پسرانش تسلیت گفت، سلاقه گفت: من موی خود را بریده‌ام و سوگند خورده‌ام که روغن بر سر نزنم تا انتقام کشتگان خود را بگیرم و پیمان کرده‌ام که هر که سربیک تن از کشتندگان شوهر و پسرانم را بیاورد، صد عدد شتر بدهم.

طمع سفیان به جنبش آمد و گفت کشتندگان آنها کیست؟ سلاقه گفت: چهار پسر از من کشته شده اند، دوتا را عاصم بن ثابت کشته، و یکی را طلحة بن عبید الله و آن دیگر را زبیر بن العوام کشته است.

سفیان با خود حيله‌ای اندیشید به اینکه عده‌ای را به مدینه بفرستد تا پیش رسول خدا ﷺ به دروغ اظهار اسلام کنند و برای رسیدن به مقصود، حيله‌ای بکار برند، هفت نفر از قبیله «عَصَل» و «قاره» را به طرف مدینه فرستاد و آنها خدمت حضرت رسول آمدند و گفتند: در قبیله ما عده زیادی اختیار اسلام کرده‌اند و عده‌ای هم در

طلب اسلامند، شما جماعتی را همراه ما بفرست که در میان قبیله ما شرایع اسلام را تعلیم کنند.

حضرت از میان اصحابش، ده نفر اختیار کرده و دستور داد همراه آنان به میان قبائل ایشان رفته و تعلیم قرآن و شرایع اسلام کنند، آن ده نفر عبارت بودند از: عاصم بن ثابت انصاری با عده دیگر.

از مدینه که خارج شدند و به هفت میلی مکه رسیدند، یک نفر از قبیله «عضل» و «قاره» زودتر رفت و به سفیان بن خالد مژده داد که عاصم بن ثابت را با جمعی از اصحاب محمد آورده ایم. سفیان خوشحال شد و با دویست تن از بنی لحيان که صد تن از آنها کمانداران بودند، به طرف مسلمانان آمدند تا دروادی رجیع به جنگ با آن ده نفر از مسلمانان پرداختند که در نتیجه ۷ نفر آنان در همانجا شهید شدند و سه نفر دیگر را امان دادند ولی به عهدشان عمل نکردند و یکی از آنها را در بین راه کشتند و دو نفر دیگر را در مکه به دار زدند.

پس از آنکه به پیغمبر اکرم خبر رسید که سفیان بن خالد که ساکن «عُزْنَه» بود عاصم بن ثابت را کشته و نیز در تجهیز لشکر برای حمله به مدینه آماده می شود، حضرت، عبدالله انیس را طلبید و فرمود: ای عبدالله برو سفیان را بکش و از شرش ما را راحت کن، عبدالله از مدینه بیرون رفت تا به «غرنه» رسید و سفیان را در میان جماعتی دید، سفیان گفت این مرد کیست؟ عبدالله گفت: مردی از قبیله خزاعه ام، شنیده ام که تو تجهیز لشکر می کنی تا با محمد بجنگی، آمده ام تا با تو باشم و در ملازمت تو مبارزه کنم.

سفیان گفت بیا با ما باش، عبدالله با او بود تا به خیمه خود رفت، شب فرارسید مردم پراکنده شدند تا نیمه شب که خواب بر سفیان غلبه کرد، عبدالله برخاسته و سر

اورا از تن جدا کرد و از قبیلہ بیرون آمد و خودش را بہ ہرجوری بود بہ مدینہ رساند و در مسجد بہ خدمت پیغمبر رسید و سر سفیان را جلو حضرت گذاشت .
 ومثلہ .. (این همان صورت دوم است کہ سابقاً در ذیل شمارہ ۲ ذکرش کردیم)
 یعنی و مثل صورت خطر در بعید است (در اینکہ باید ابتداء بہ دشمن بعید کرد)
 صورتی کہ دشمن نزدیک ، قرار داد ہُدنہ یعنی صلح بستہ باشد .

(ولا يجوز الفرار) من الحرب (إذا كان العدو ضعفا) للمسلم المأمور بالثبات أي قدره مرتين، (أو أقل إلا لمتحرف لقتال) أي منتقل إلى حالة أمکن من حالته التي هو عليها کاستدبار الشمس وتسوية اللامه، وطلب السعة، ومورد الماء، (أو متحيز) أي منضم (إلى فئة) يستنجد بها في المعونة على القتال، قليلة كانت أم كثيرة مع صلاحيتها له، وكونها غير بعيدة على وجه يخرج عن كونه مقاتلا عادة.

هذا كله للمختار أما المضطر - كمن عرض له مرض، أو فقد سلاحه - فإنه يجوز له الانصراف.

مسأله فرار از جنگ

(ولا يجوز الفرار).. توضیح: گریختن از جنگ با دشمنانی که دوبرابر مسلمانان و یا کمتر از آنان هستند، جایز نیست مگر در دو صورت:

۱. بجهت تاکتیک نظامی که غرضش از فرار و کناره گیری این باشد که می خواهد جای بهتری و یا حالت بهتری پیدا کند برای بهتر جنگ نمودن مثل اینکه می خواهد پشت به آفتاب نماید و یا میدان بگیرد تا بهتر حمله کند.

۲. در جایی که قصدش این است که به جماعت دیگر از مسلمانان ملحق شود تا از آنان کمک بگیرد برای جنگ، بشرط اینکه آن جماعت، صلاحیت کمک گرفتن از آنها را داشته باشند و از میدان نبرد هم بسیار دور نباشند که سرباز به واسطه ملحق شدن به آنها از میدان خارج شود بطوری که عرفاً بگویند او جنگنده نیست، زیرا اگر چنین باشد، باز هم به کناره گیری او فرار از جنگ صدق می کند.

ترجمه و شرح عبارت: **ولا يجوز**.. یعنی جایز نیست گریختن از جنگ اگر عدد دشمن دوبرابر باشد (اگر چه گمان به کشته شدن خود داشته باشد اما اگر دشمن،

بیش از دو برابر باشد، به اجماع فقهاء ایستادگی واجب نیست و جایز است فرار کنند و اگر در همین صورت، گمان به سلامتی خود و پیروزی بر دشمن را داشته باشد مستحب است مقاومت و ایستادگی نماید).

ضِعْفًا بِكَسْر ضَاد یعنی دو برابر للمسلم المأمور.. (متعلق است به - لا یجوز-) یعنی حرمت فرار برای آن مسلمانی است که مأمور به ایستادگی در جنگ است (مثل مسلمانی که مضطر به فرار نیست، و این قید را شارح آورده بجهت اینکه مسلمانی که مضطر به فرار باشد مثل اینکه در اثناء جنگ، مریض شود یا سلاحش مفقود گردد، در این صورت جایز است بگریزد و بر او ایستادگی و مقاومت واجب نیست چنانکه بعد از این شارح تصریح به آن خواهد نمود) ای قدره مرتین این جمله تفسیر می‌کند - ضعفا - را یعنی مقدار دشمن، دو برابر باشد او اقل یعنی و یا اینکه عدد دشمن کمتر باشد.

الّا لمتحرّف.. (استثناء است از عدم جواز فرار) یعنی مگر (جایز است فرار) برای کسی که میل به طرفی می‌کند برای مصلحت جنگ یعنی کسی که منتقل می‌شود به حالتی بهتر و آسانتر (برای جنگ نمودن) از آن حالتی که الان بر آن حالت است مثل پشت کردن به آفتاب (یعنی خواسته باشد در محلی باشد که وقتی روبه دشمن می‌ایستد پشت به آفتاب باشد تا نور آفتاب مانع از جنگ او نشود) و مثل اینکه می‌خواهد زره خود را صاف و درست کند و یا مثل اینکه می‌خواهد مکان وسیعی پیدا کند و یا مثل اینکه می‌خواهد آبگاه پیدا کند (یعنی در جایی باشد که آب هست به جهت رفع تشنگی).

(ناگفته نماند که تعبیری که مصنف در متن آورده - الّا لمتحرّف لقتال او متحیز إلى فئة - در آیه قرآن آمده است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ وَمَنْ يُولُوهُمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرُهُ إِلَّا مَتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مَتَحَرِّيًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾^۱

یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید هرگاه به کفار برسید درحالی که برای جنگ با شما اجتماع نموده‌اند پس به جانب ایشان پشت مگردانید (یعنی فرار نکنید) و هرکس در آن وقت به ایشان پشت کند - مگر درحالتی که میل به طرفی کند برای مصلحت جنگ یا پناه جوینده باشد بسوی گروهی از مسلمانان - (و کسی که به غیر این دو وجه پشت کند) پس به تحقیق به خشمی بزرگ از خداوند باز می‌گردد و بازگشتش دوزخ است و بد جای بازگشتی است جهنم.

ومورد الماء عطف است بر- السعة - یعنی و طلب مورد الماء.

أَوْ مَتَحَرِّيًا أَيِ مَنْصَحًا .. (مجرور است معطوف بر- متحرف - و این صورت دوم از صورت جواز فرار می‌باشد) یعنی و نیز فرار از جنگ جایز است برای کسی که می‌خواهد پیوندد به گروهی که کمک بگیرد از آنها در کمک بر جنگیدن، چه آن گروه کم باشند و چه زیاد، بشرط اینکه گروه مذکور صلاحیت داشته باشند برای کمک‌گیری، و نیز دور نباشند بطوری که رزمنده (به واسطه پیوستنش به آنها) خارج شود از رزمنده بودن به حسب عرف و عادت.

هَذَا كُلُّهُ لِمَخْتَارٍ .. یعنی آنچه گفته شد (که گریختن جایز نیست مگر در دو صورت) برای کسی است که مختار یعنی مجبور نباشد اما کسی که مجبور و ناچار شود مثل کسی که عارض شود برای او مرض، یا سلاحش مفقود گردد پس برای او جایز است رو برگرداندن از جنگ.

(ویجوز المحاربة بطريق الفتح كهدم الحصون والمنجنيق وقطع الشجر) حیث يتوقف عليه (وإن کره) قطع الشجر وقد قطع النبي ﷺ أشجار الطائف، وحرق علی بنی النضیر، وخرّب دیارهم.

روش های مختلف جنگیدن

(ویجوز المحاربة بطُرُق.. توضیح: جایز است جنگیدن به هر راهی که پیروزی حاصل می شود مثل خراب کردن دژها و قلعه ها و مثل جنگ بوسیله منجنیق (که وسیله پرتاب سنگ است) و مثل بریدن درختان در صورتی که پیروزی موقوف به بریدن آنها باشد هر چند این کار فی حد نفسه مکروه می باشد ولی به واسطه توقف پیروزی بر آن، کراهت آن از بین می رود و بدین جهت بود که پیغمبر اکرم ﷺ درختان طائف را در جنگ با اهل طائف، برید. درختان بنی نضیر (گروه عمده از یهودیان مدینه) را آتش زد و خانه های آنان را تخریب نمود.

ترجمه و شرح عبارت: الحصون جمع حصن یعنی قلعه و دژ المنجنیق آلتی است که در جنگ های قدیم برای پرتاب کردن سنگ بکار می رفته. و حضرت ابراهیم ؑ را با همین وسیله به آتش پرتاب کردند و این به تعلیم ابلیس لعین بوده. و این کلمه مُعَرَّب است و اصل آن در فارسی «من چه نیک» است یعنی چه نیکویم؟ و دلیل بر معرّب بودن آن این است که در لغت عرب، جیم وقاف در یک کلمه جمع نمی شود و هر جا چنین باشد معرب است مثل منجنیق و قبح (معرب کبک) و جوالیق (معرب جوال).

حیث یتوقف علیه یعنی در جایی که فتح موقوف بر قطع شجر باشد و آن کره.. کلمه - إن - وصلیه است وقد قطع النبی.. دلیل است بر جواز قطع شجر بجهت توقف فتح بر آن.

أشجار الطائف طائف یکی از شهرهای ییلاقی و حاصلخیز حجاز است و در جنوب شرقی مکه به فاصله ۱۲ فرسخی آن، قرار گرفته است، شهرستان طائف بر اثر داشتن هوای لطیف و باغات و نخلستانهای فراوان، مرکز گروه خوشگذران حجاز بوده.

قبیله «ثقیف» که یکی از قبائل نیرومند و پر جمعیت عرب بشمار می‌رفت، در این شهر زندگی می‌کردند و اعراب «ثقیف» از جمله کسانی بودند که در جنگ (حنین) بر ضد اسلام حرکت کرده و پس از شکست به شهر خود که دارای دژ محکمی و مرتفعی بود، پناهنده شده بودند.

پیامبر برای تکمیل پیروزی دستور داد که فراریان جنگ (حنین) تعقیب شوند، ابو عامر اشعری و ابو موسی اشعری با گروهی از سربازان اسلام مأموریت یافتند که قسمتی از آنها را که به (اوطاس) پناهنده شده بودند، تعقیب نمایند، فرمانده اول، جان خود را در این نبرد از دست داد و دومی با پیروزی کامل، دشمن را پراکنده ساخت و خود پیامبر با بقیه مسلمانان رهسپار طائف گردید، دژ طائف بسیار مرتفع بود و دیوار محکمی داشت و برج‌های مراقبت آن کاملاً بر خارج قلعه مسلط بود، محاصره دژ از طرف ارتش اسلام آغاز گردید ولی هنوز حلقه محاصره تکمیل نشده بود که دشمن با رگبار تیراز پیشروی سربازان اسلام مانع شدند و گروهی را در همان لحظه اول از پای در آوردند.

پیامبر اکرم ﷺ دستور داد که سپاه عقب نشینی کند، سلمان فارسی به پیامبر پیشنهاد کرد که با نصب منجنیق دژ دشمن را سنگباران کند، افسران اسلامی با

راهنمایی سلمان، منجنیق را نصب کرده و مدت قریب به بیست روز برج‌ها و داخل دژ را سنگباران کردند.

در چگونگی دست یافتن مسلمانان بر منجنیق اقوال مختلف است: برخی می‌گویند که خود سلمان با دست توانای خود منجنیق را ساخت و راه بهره‌برداری از آن را به سربازان آموخت، و برخی معتقدند که مسلمانان در فتح خیبر به این آلات جنگی دست یافتند و آن را همراه خود به طائف آورده بودند.

سرزمین طائف چنانکه گفته شد سرزمین نخل و موبود و به حاصل خیزی در میان حجاز معروفیت داشت چون در پرورش نخلستان‌ها و تاکستان‌های خود، رنج‌های فراوانی کشیده بودند، علاقه شدیدی به حفاظت و بقاء آنها داشتند.

پیامبر اسلام برای تهدید پناهندگان دژ، اعلام کرد که اگر پناهندگان دژ به مقاومت ادامه دهند باغ‌های آنها نابود خواهد شد اما دشمن به این اخطار اعتنا نکرد، ناگهان دیدند که دستور انهدام باغ‌ها و بریدن نخل‌ها و موآغاز گردید.

وَحَرْقَ عَلٰی بنی النضیر.. یعنی پیغمبر دستور آتش زدن درختان در جنگ با یهودیان بنی نضیر را داد و خانه‌های آنان را خراب نمود.

طبری و دیگران روایت کرده‌اند که چون حضرت رسول ﷺ داخل مدینه شد مصالحه کردند بنو نضیر - که عمده طوایف یهودیان مدینه بودند - با آن حضرت که جنگ با مسلمانان نکنند و حضرت با این شرط آنها را امان داد. پس از جنگ بدر که مسلمانان بر مشرکین پیروز شدند، یهودیان گفتند که بخدا سوگند که این همان پیغمبری است که اوصافش را در تورات یافته ایم، اما چون جنگ احد نزدیک شد و مسلمانان گریختند، یهودیان به شک افتادند و عهد را شکستند و به تحریک منافقین، فکرشان عوض شد، درهای دژها را بستند و با سلاح جنگی مجهز شده تصمیم گرفتند که به هر قیمتی باشد از برج‌های خود دفاع کنند.

رسول اکرم ﷺ تکبیرگویان برای محاصره قلعه‌های بنی النضیر حرکت کرد، و بنا به نقل بعضی ۱۵ روز قلعه آنان را محاصره کرد، ولی یهودیان بر استقامت خود افزودند، پیامبر متوجه خراب کردن خانه‌های آنها شد و آنها نیز چون قطع امید از خانه‌های خود کردند، خانه‌های نیکوی خود را بدست خود خراب کردند سپس حضرت دستور داد نخل‌های اطراف قلعه را ببرند تا آنها یکباره دندان طمع از این سرزمین بکنند.

(وَكَذَا يَكْرَهُ إِرسَالُ الْمَاءِ عَلَيْهِمْ، وَمَنْعَهُ عَنْهُمْ، (و) إِرسَالُ (النَّارِ، وَإِلْقَاءُ السَّمِّ) عَلَى الْأَقْوَى، إِلَّا أَنْ يُؤْدِيَ إِلَى قَتْلِ نَفْسٍ مُحْتَرَمَةٍ فَيَحْرُمُ، إِنْ أُمِكنَ بِدُونِهِ، أَوْ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْفَتْحُ فَيَجِبُ وَرَجَحُ الْمُصَنِّفِ فِي «الدَّرُوسِ» تَحْرِيمُ إلقائه مطلقاً، لِنَهْيِ النَّبِيِّ ﷺ عَنْهُ، وَالرَّوَايَةُ ضَعِيفَةٌ السَّنَدُ بِالسَّكُونِيِّ.

(وَكَذَا يَكْرَهُ إِرسَالُ الْمَاءِ).. توضیح: همچنین مکروه است آب بستن به دشمن که غرق شوند، و نیز جلوگیری نمودن آب از آنان که از تشنگی بمیرند.

و نیز مکروه است آتش انداختن به دشمن، و ریختن زهر در غذا و یا آب آنها بنابر قول اقوی، و اگر چنانچه ریختن زهر سبب کشته شدن نفس محترمه (مثل یکی از مسلمانان که در بین دشمن باشد و یا حیوان مثلاً) شود، آن کار حرام است در صورتی که پیروزی به غیر آن راه، ممکن باشد.

و اگر چنانچه پیروزی موقوف به آن کار باشد، واجب می شود آن کار.

ولی مصتّف در کتاب «دروس» فرموده: آتش انداختن به دشمن حرام است مطلقاً یعنی چه پیروزی موقوف به آن کار باشد و چه نباشد، چه موجب کشته شدن نفس محترمه ای بشود و چه نشود، به دلیل اینکه در یک روایتی، پیغمبر اکرم ﷺ از آن نهی فرموده. شارح می فرماید که این روایت سندش ضعیف است چون راوی آن سکونی است.

ترجمه و شرح عبارت: عَلَى الْأَقْوَى این قید، مربوط است به - إلقاء السم - إِلَّا أَنْ يُؤْدِيَ.. یعنی (زهر ریختن مکروه است) مگر اینکه منجر شود به کشته شدن نفس محترمی که در این صورت حرام می شود اگر پیروزی بدون آن کار ممکن باشد (یعنی پیروزی منحصر به آن راه نباشد پس اگر پیروزی به غیر آن راه، ممکن نباشد و منحصر به آن باشد، ریختن زهر اشکال ندارد هر چند سبب کشته شدن نفس محترمه شود

بلکه چه بسا واجب است ریختن آن چنانکه بعد از این فرموده است) **أَوْ يَتَوَقَّفُ..** (عطف است بر- یودی -) یعنی و مگر اینکه پیروزی متوقف بر آتش انداختن باشد که در این صورت این کار، واجب می شود.

ورجّح المصنّف.. یعنی مصنّف در کتاب دروس، ترجیح داده حرمت انداختن آتش را مطلقاً چون نهی فرموده پیغمبر اکرم از آن کار **والروایة..** (این جواب شارح است از دلیل مصنّف در کتاب «دروس») یعنی روایتی که پیغمبر در آن نهی فرموده، سندش ضعیف است به واسطه بودن راوی آن، سکونی (وسکونی بفتح سین نامش اسماعیل بن ابی زیاد است منسوب است به پدر قبیله ای در یمن، گفته اند که او سنی مذهب بوده و بعضی احتمال داده اند تشیع او را و آنکه چون مشهور بوده بین اهل سنت و از قضایات آنها بوده، تقیه می نموده، و او روایات بسیار از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده و از محقق داماد در کتاب «الرواشح» و علامه بحر العلوم توثیق او نقل شده).

(ولا يجوز قتل الصبيان والمجانين والنساء، وإن عاونوا إلا مع الضرورة) بأن تترسوا بهم، وتوقف الفتح على قتلهم.

(و) كذا (لا يجوز) قتل (الشيخ الفاني) إلا أن يعاون برأي، أو قتال، (و) لا (الخنثى المشكل) لأنه بحكم المرأة في ذلك.

(ولا يجوز قتل الصبيان.. توضيح: کشتن کودکان و دیوانگان و زنان جایز نیست هر چند کمک به دشمن نمایند مگر اینکه ضرورت ایجاب کند کشتن آنها را مثل جایی که دشمن، آنها را سپرو پیش روی خود قرار دهد و در پناه آنان بجنگد، و پیروزی بردشمن هم بستگی به کشتن آنها داشته باشد، در این صورت کشتن آنها جایز است بأن تترسوا.. بیان می کند ضرورت را، و ضمیر جمع مقدر بر می گردد به کفار، و ضمیر - بهم - بر می گردد به صبيان و مجانين و نساء، و ضمیر - قتلهم - نیز به آنها بر می گردد.

و کذا لا يجوز.. یعنی و همچنین کشتن پیر مرد فرتوت جایز نیست مگر اینکه کمک به دشمن کند با فکرش یا بدنش که بجنگد.

ولا الخنثى المشكل.. و همچنین کشتن خنثای مشکل، جایز نیست، زیرا او در این حکم، بمنزله زن می باشد فی ذلك یعنی در عدم جواز قتل.

خنثی کیست؟

بنابر مصالحی که خداوند متعال خود می داند بعضی از بندگان را خنثی به دنیا می آورد یعنی هم آلت مردی دارد و هم آلت زنی.
و آن برد و قسم است:

اول: خنثی واضح (غیر مشکل): و آن کسی است که نشانه‌های مردی او بر نشانه‌های زنی او غلبه دارد، و یا بعکس نشانه‌های زنی او بر نشانه‌های مردی او غلبه دارد، در این صورت به غلبه هریک از نشانه‌های مردی و زنی که در اوست تشخیص داده می‌شود که اواز کدام جنس است مرد یا زن، و وظیفه او معین می‌گردد.

دوم: خنثی مشکل: و آن کسی است که دارای نشانه‌های مردی و زنی است و هیچ یک از آن دو علامت بر دیگری غلبه ندارد بلکه مساوی است، در این صورت نمی‌توان او را در ردیف هیچ یک از دو جنس (مرد یا زن) بشمار آورد همچنانی که نمی‌توان او را جنس سومی در ردیف جنسی مرد وزن دانست.

در کتاب «جامع عباسی» درباره نشانه‌های آن آمده است که بول از کدام آلت زودتر بیرون می‌آید، محکوم به آن است و اگر از هر دو به یک دفعه بیرون می‌آید بینند از کدامیک دیرتر بول قطع می‌شود، و اگر هر دو در ابتدا و انقطاع مساوی باشند، در این صورت خنثی مشکل است و در حکم او میان فقهاء خلاف است. بعضی بر آنند که دنده‌های پهلوی او را بشمارند، پس اگر هیجده دنده داشته باشد زن است و اگر هفده دنده - باین طریق که ۹ دنده در طرف راست او باشد و ۸ دنده در طرف چپ او - باشد مرد است.

و بعضی گفته‌اند: قرعه بزنند و بر طبق آن حکم کنند، و بعضی بر آنند که اگر نشانه‌ای مثل ریش یا حیض یا احتلام یا جماع در او باشد عمل به آن نمایند.

اسباب طبیعی خنثی

از بعض اطباء نقل شده که اگر نطفه پدر و مادر یکدفعه در رحم وارد شود و هیچ کدام غلبه بر دیگری نکنند، آن بچه خنثی می‌شود.

منجمین هم از اوضاع ستاره‌ها دیده‌اند که بعضی از ساعات هست که اگر نطفه در آن ساعت منعقد شود خنثی خواهد بود چنانچه در بعضی ساعات، بچه شش انگشتی می‌شود، و در بعضی نطفه سقط می‌شود، و در بعضی ساعات اگر نطفه بسته شود کور یا گنگ می‌شود، و در بعضی اوقات است که آن بچه غرق می‌شود چنانچه در طالع فرعون دیده بودند.

در بعض ساعات اگر نطفه بسته شود کشته می‌شود یا عقیم خواهد بود یا کثیرالاولاد خواهد بود مثل انس بن مالک که نقل می‌کنند هشتاد فرزند داشت.

دو حکایت

برای ترویج خاطر، این دو حکایت نقل می‌شود:

حکایت اول: از کتاب حذیقه الشیعه مقدس اردبیلی نقل شده که در ایام حکومت معاویه در شام، شخص خنثایی به او مراجعه نمود و وظائف خویش را خواست تا به آن عمل نماید، چون معاویه نتوانست تشخیص دهد لذا او را روانه بسوی کوفه حضور حلال مشکلات حضرت امیر المؤمنین علیه السلام نمود، وقتی خنثی شرح حال خویش را گفت، حضرت فرمودند: اگر می‌توانی به دیوار بول کنی مرد می‌باشی و الا زن خواهی بود، عرض کرد قدرت ندارم فرمود پس باید لباس زنانگی در بر نموده و وظایف زنان را انجام دهی، آن شخص به شام برگشت پیش معاویه آمد و بر او لبخند زد و گفت مسأله‌ای که به بول کردن حل می‌شود تواز عهده جواب آن بر نیامدی.

حکایت دوم: روزی در کوفه، شریح قاضی در محکمه نشسته بود زنی وارد محکمه شد دوتا بچه هم همراهش آورده گفت ای شریح باید امروز حکم کنی میان من و دشمن من، شریح قاضی پرسید دشمن تو کیست تا من حکم کنم؟ گفت تو خودت دشمن منی، گفت راه بدهید این زن پیش بیاید ببینم چه می‌گوید، شریح گفت من

چه کار کرده‌ام خصم تو شده‌ام، زن گفت تو مرا عقد کرده‌ای از برای پسر عموم و من هم آلت مردی دارم و هم آلت زنی، شوهرم رفت کنیز از برای من خرید به خانه آورد، به عوض مهرم به من بخشید، شوهرم با من نزدیکی کرد من از او حامله شدم یک بچه آوردم و آن این است، من هم از آن کنیز خوشم آمد با او نزدیکی کردم، از من حامله شد یک بچه آورد، حالا من صاحب دو بچه شده‌ام: یکی از شوهرم که خودم زائیدم، یکی هم از آن کنیز که با او نزدیکی کرده‌ام، تکلیف من چیست؟

شریح هر دو دستش را به هم زد گفت: و اعجبا عجب قضیه‌ای است، من مدت بیست سال است که در کوفه قضاوت می‌کنم که عمر بن الخطاب مرا در کوفه به قضاوت نشانیده چنین امر غریب و عجیب نشنیده‌ام و ندیده‌ام، برخاست گفت: بیا خدمت حضرت امیر برویم، حضرت در کوفه تشریف داشت و زمان خلافت حضرت بود، عرض کرد: این مشکل را شما باید حل کنید، مسأله را همانطوری که گفته شد تقریر کرد که این زن را چندی قبل من عقدش را خواندم حالا آمده است می‌گوید هم از شوهرم بچه دارم و هم خودم با کنیزم نزدیکی کرده و از او بچه دارم، حضرت از آن شخص پرسید آیا همین طور است که شرح می‌گوید؟ عرض کرد بلی، حالا من هم پدرم و هم مادرم، نسبت به یک بچه مادرم و نسبت به بچه دیگری پدرم، مجرای بول من دو تاست.

حضرت فرمود: از آلت مردی بول می‌کنی یا از آلت زنی؟ عرض کرد از هر دو بول می‌کنم، حضرت فرمود: از کدام یک زودتر بول بیرون می‌آید؟ گفت: در یک وقت بیرون می‌آید و در یک وقت هم قطع می‌شود.

فرمود: شوهرت کجاست؟ عرض کرد حاضر است در کوفه در فلان جا دکان دارد کسب می‌کند، حضرت به قنبر فرمود: برو شوهرش را بیاور، رفت حاضر کرد، فرمود این زن را می‌شناسی؟ گفت: بله زنم است دختر عموم، فرمود از این حکایت اطلاع

داری که زنت با کنیزش نزدیکی کرده و بچه دار شده، گفت: بله اطلاع دارم، فرمود: تو جرأت بیشتر است از کسی که سوار شیر شده باشد، عجب مرد بی باکی بوده‌ای که پهلوی چنین زنی می‌خوابی و نمی‌دانی بر حلال است یا حرام.

بعد از این به قنبر فرمود: چهار نفر زن را حاضر کن ببرند او را در خلوت برهنه کنند ببینند آیا همین‌طور است که می‌گویند؟ شوهرش گفت: نه من راضی نمی‌شوم، کسی را امین نمی‌دانم در خلوت، نه به مرد اطمینان دارم نه به زن، زن من هر دو کاره است، هم کار مرد از او ساخته می‌شود هم کار زن، فرمود: بروید دینار خواجه را بیاورید، فرمود: دینار عادل است پیش من، او را آوردند، فرمود: ببر این زن را با دو نفر در خلوت و لباسش را بیرون آورو استخوان‌های پهلوی چپ و راستش را بشمارید، رفت و برگشت عرض کرد یا امیر المؤمنین این زن چاق است استخوان‌های پهلویش دیده و شمرده نمی‌شود، فرمود: آن زن را بردند در اطاق، تباری بر او پوشانیدند، همین قدر که بدن نمایان نباشد چوبی در دست گرفتند خود حضرت شمرد یک یک استخوان‌هایش را و برگشت، فرمود: دلالتی بیاورید آوردند حکم فرمود، گیسوهای زن را تراشیدند، عمامه آوردند سرش بستند، قبایی و عبایی و شالی و لباس مردانه و نعلین در پایش کردند فرمود: این مرد است، شوهرش عرض کرد این چه کاری است می‌کنی، این زن من است و دختر عموم است، بچه از او دارم، فرمود: این حکم خدا بود که کردم، حکم من حکم خداست.

(ویقتل الراهب والكبير) وهو دون الشيخ الفاني، أو هو، واستدرك الجواز بالقيد وهو قوله: (إذا كان ذا رأي، أو قتال) وكان يغني أحدهما عن الآخر.

(و) كذا (يجوز قتل الترس ممن لا يقتل) كالنساء والصبيان (ولو تترسوا بالمسلمين كف) عنهم (ما أمكن، ومع التعذر) بأن لا يمكن التوصل إلى المشركين إلا بقتل المسلمين (فلا قود، ولا دية)، للإذن في قتلهم حينئذ شرعا.

(نعم تجب الكفارة) وهل هي كفارة الخطأ، أو العمد وجهان: مأخذهما كونه في الأصل غير قاصد للمسلم، وإنما مطلوبه قتل الكافر، والنظر إلى صورة الواقع، فإنه متعمد لقتله. وهو أوجه. وينبغي أن تكون من بيت المال، لأنه للمصالح وهذه من أهمها، ولأن في إيجابها على المسلم إضرارا يوجب التخاذل عن الحرب لكثير.

(و يُقْتَلُ الرَّاهِبُ.. توضیح: جایز است کشتن راهب (یعنی دیرنشین کفار که همیشه به عبادت و زهد مشغول است) و نیز کشتن پیرمرد در صورتی که کمک فکری و یا جانی به دشمن بکند.

وهو دون الشيخ الفاني.. شارح می فرماید مقصود مصتف از پیرمرد، یا همان پیر مرد فرتوت است که در بالا ذکر کرد و یا کوچکتر از آن، و کشتن آن با یکی از دو شرط مذکور جایز می باشد. او هُوَ ضمیر به شیخ فانی بر می گردد.

وإستدراك الجواز.. یعنی در صورتی که مقصود از کبیر همان شیخ فانی باشد، چون در بالا عدم جواز کشتن آن را فرمود، حالا در اینجا جواز کشتن آن با شرط را استدراک کرده و آن شرط این است که اگر آن پیرمرد صاحب رأی و یا جنگ باشد یعنی کمک فکری و یا کمک بدنی در جنگ کند، پس در این صورت کشتن او جایز است.

وكان يُغني أحدهما.. توضيح: گویا شارح اشکالی بر عبارت مصتّف می‌کند و آن اینکه مصتّف، هم شیخ فانی را ذکر کرد و هم کبیر را و بنابر اینکه مقصود از آن دو یک چیز باشد اگر چنانچه یکی را در عبارت ذکر می‌کرد کافی بود و احتیاج به ذکر دیگری نبود چون وقتی که فرمود: «جایز است کشتن کبیر با آن شرط» مفهومش این است که اگر آن شرط نبود، کشتن آن جایز نیست پس احتیاج نبود که - ولا يجوز قتل الشيخ الفانی - را بفرماید.

(ناگفته نماند که ذکر جمله - ويقتل الكبيران كان ذا رأي و قتال - کفایت از ذکر جمله - ولا يجوز قتل الشيخ الفانی - می‌کند ولی به عکس آن کفایت نمی‌کند یعنی ذکر جمله دوم کفایت از ذکر جمله اول نمی‌کند چون در جمله دوم، به شرط مذکور اشاره نشده است پس اگر فقط جمله - ولا يجوز قتل الشيخ الفانی - را ذکر می‌کرد استفاده نمی‌شد که اگر صاحب رأی یا جنگ بود کشتن وی جایز است. مگر اینکه بگوئیم که - إلا أن يُعاون برأي أو قتال - که سابقاً گذشت، عبارت متن مصتّف است نه شرح، ولی در چند نسخه‌ای که دیده شد جزو عبارت شارح است نه مصتّف.

أحدهما یعنی یکی از آن دو (شیخ فانی و کبیر).

و كذا يجوز قتل.. یعنی و همچنین جایز است کشتن کسی که سپر برای دشمن قرار گرفته از آن کسانی که کشتن آنها جایز نیست مثل زنان و کودکان که دشمن آنها را سپر خود قرار دهد و در پناه آنها بجنگد الثّرس (بضم تاء و سکون راء یعنی سپر) مقصود در اینجا کسی است که سپر قرار گرفته.

ولو تترسوا بالمسلمين.. توضیح: اگر چنانچه کفار، عده‌ای از مسلمانان را سپر برای خود قرار دهند آیا جایز است کشتن مسلمانان یا نه؟ می‌فرماید تا آنجا که ممکن باشد نباید آنها را کشت و اما اگر ممکن نشد بجهت اینکه دسترسی به کفار پیدا

نمی‌شود مگر به کشتن مسلمانانی که در جلو دشمن قرار دارند، در این صورت جایز است کشتن آنها.

و به کشته شدن مسلمان، قصاص و یا دیه بر قاتل او واجب نمی‌شود، چون شارع مقدس خود اجازه داده به کشتن مسلمانی که سپر برای کفار قرار گرفته.

آری کفار واجب می‌شود، منتها محل خلاف است بین فقهاء که آیا کفار قتل خطایی واجب می‌شود یا کفار قتل عمدی؟ دو احتمال است:

احتمال دارد کفار قتل خطایی واجب باشد چون در حقیقت، قاتل، قصد کشتن مسلمان را ندارد بلکه مطلوبش کشتن کافر است و غرض او دسترسی پیدا کردن به کافر می‌باشد.

و احتمال دارد کفار قتل عمدی واجب باشد چون در واقع، مسلمان را نشانه کرده و کشته پس با قصد و عمد، او را کشته و این مثل این نیست که حیوانی را هدف کرده باشد و به اشتباه به انسان بخورد که آن را قتل خطایی گویند.

و کفار قتل خطایی عبارت است از ابتدا آزاد کردن یک بنده، و اگر آن ممکن نشد دو ماه روزه واجب است، و اگر آن هم ممکن نشد شصت فقیر اطعام نماید.

و کفار قتل عمدی: همه آن سه خصال واجب است یعنی هم باید یک بنده آزاد کند، و هم دو ماه روزه بگیرد، و هم شصت فقیر اطعام کند.

ترجمه و شرح عبارت: **وَلَوْ تَتَزَّوَّا... یعنی اگر دشمن، مسلمانان را سپر قرار دهد باید خودداری کرد از (کشتن) مسلمانان تا آنجا که ممکن باشد و اگر ممکن نشد به اینکه ممکن نشد رسیدن به مشرکین مگر به کشتن مسلمانان پس (در این صورت جایز است کشتن آنها و قصاص کردن قاتل و نیز دیه بر او واجب نمی‌شود، زیرا اجازه داده شده به کشتن آنها شرعاً قَوْد بفتح قاف و دال یعنی قصاص حینئذ یعنی در این زمان که ممکن نیست جنگ با دشمن مگر به کشتن مسلمانان مأخذها یعنی دلیل**

آن دو احتمال کونه فی الاصل.. این دلیل است برای کفاره خطا کونه ضمیر به قاتل مسلمان برمی گردد للمسلم یعنی آن مسلمانی که سپر برای دشمن قرار گرفته والنظر إلی صورة.. (این دلیل است برای احتمال دوم که کفاره عمد باشد) یعنی و از طرفی وقتی نگاه به صورت واقع قضیه می کنیم می بینیم قاتل، با عمد و قصد آن مسلمان را کشته وهو أوجه این نظر شارح است که احتمال دوم را می پسندد و می فرماید این احتمال نیکوتر است.

وینبغی أن تكون.. توضیح: سزاوار است که کفاره را از بیت المال بدهند، زیرا بیت المال برای مصالح مسلمانان است و این کفاره هم از اَهم مصالح آنهاست، و علت دیگر اینکه اگر چنانچه کفاره بر خود مسلمان قاتل، واجب باشد، این کار سبب سستی بسیاری از مسلمانان از جنگ می شود چون اگر مشرکین، مسلمانان را سپر قرار داده باشند، هر مجاهدی از مسلمانان از ترس اینکه مبدا مسلمانی را بکشد که بگردنش کفاره واجب شود، اقدام به جنگ نمی کند.

ترجمه و شرح عبارت: وَلَآنَ فِیْ إِجَابِهَا.. یعنی و برای اینکه در واجب کردن کفاره بر مسلمان قاتل، ضرری است بر او که سبب سستی از جنگ می شود برای بسیاری از مسلمانان.

(ویکره التبیت) وهو النزول عليهم ليلا، (والقتال قبل الزوال)، بل بعده، لأن أبواب السماء تفتح عنده، وينزل النصر، وتقبل الرحمة. وينبغي أن يكون بعد صلاة الظهرين، (ولو أضرط) إلى الأمرين (زالت).

(وأن يعرقب) المسلم (الدابة) ولو وقفت به، أو أشرف على القتل، ولو رأى ذلك صلاحا زالت كما فعل جعفر بمؤتة. وذبحها أجود وأما دابة الكافر فلا كراهة في قتلها، كما في كل فعل يؤدي إلى ضعفه، والظفر به.

(والمبارزة) بين الصنفين (من دون إذن الإمام) على أصح القولين وقيل: تحرم، (وتحرم إن منع) الإمام منها، (وتجب) عينا (إن ألزم) بها شخصا معينا، وكفاية إن أمر بها جماعة ليقوم بها واحد منهم، وتستحب إذا ندب إليها من غير أمر جازم.

مکروهات در جنگ

(ویکره التبیت)... توضیح: چند چیز در جنگ، مکروه است:

۱. شبیخون زدن.

۲. جنگ پیش از ظهر بلکه مستحب است که بعد از ظهر باشد زیرا درهای آسمان در آن وقت باز می شود و کمک خدایی نازل می گردد و رحمت الهی رومی آورد، و سزاوار است که پس از خواندن نماز ظهر و عصر باشد تا اینکه مبدا جنگ او را مشغول کرده و نمازش قضا شود.

۳. پی کردن حیوان سواری اش برای اینکه بدست دشمن نیفتد، مکروه است.

۴. از صف لشگریرون رفتن به طرف میدان بجهت نبرد بدون اذن امام علیه السلام. و بعضی این کار را حرام دانسته اند.

ترجمه و شرح عبارت: **وهو النزول**.. یعنی تبییت عبارت است از نازل شدن بر دشمن (و هجوم بر آنها) شبانه (که به آن در فارسی: شبیخون زدن گویند) **والقتال**.. یعنی ویکره القتال **الزوال** یعنی زوال آفتاب یعنی ظهر بل بعده یعنی بلکه قتال، بعد از زوال باشد **لان ابواب**.. این جمله تا «وتقبل الرحمة» اقتباس از قطعه‌ای از فرمایش حضرت امیر علیه السلام می‌باشد که در یک روایتی وارد شده. **عنده** یعنی عند الزوال که مقصود بعد از زوال است و **تُقبِل** به صیغه مضارع از باب افعال خوانده شود یعنی رو می‌آورد رحمت.

ولو اضطروا الى الأمرين.. یعنی اگر چنانچه ناچار شدند به آن دو امر یعنی شبیخون زدن یا پیش از ظهر جنگیدن (مثل اینکه مسلمانان بترسند از اینکه اگر تا ظهر صبر کنند، نیروی کمکی به کفار می‌رسد و مسلمان‌ها در خطر بیشتری واقع می‌شوند) در این صورت کراهت بر طرف می‌شود.

وأن يُعْرِقَبَ المسلم.. (عطف است بر -والقتال-) یعنی و نیز مکروه است اینکه مسلمان، پی کند چهارپای سواری خود را.

(ناگفته نماند که عرقبه در لغت به معنی پی کردن پاهای حیوان است ولی بعضی ارمحشین گفته‌اند که در اینجا مقصود از آن، تنها پی کردن نیست بلکه وارد آوردن هر نوع جراحتی است بر حیوان که آن را بکشد و از بین ببرد حتی مثل پاره کردن شکم آن).

ولو وَقَفْتُ به.. (کلمه -لو- وصلیه است و ضمیر -به- بر می‌گردد به مسلم) یعنی (پی کردن مکروه است) هر چند آن حیوان بازدارد صاحبش را (یعنی از راه رفتن باز ایستد و عاجز از بردن صاحبش شود) **أو أَشْرَفَ**.. (بصیغه مجهول خوانده شود و نایب فاعل آن ضمیر مقدر است که به -مسلم- بر می‌گردد) یعنی و یا هر چند صاحبش در حال مردن باشد.

ولو رأى ذلك صلاحاً.. اگر صاحب حیوان، پی کردن را در جنگ، صلاح بداند - مثل اینکه اگر حیوان را از بین نبرد، بدست کفار می افتد و سوار آن می شوند و در نتیجه سبب تقویت آنها می گردد - در این صورت کراهت بر طرف می شود چنانکه این کار را جعفر بن ابی طالب علیه السلام در جنگ - موته - نسبت به اسب خود نمودند.

بموتة.. «موته» اسم محلی است در مرز شام که جنگ موته در آن محل واقع شد، و جعفر بن ابیطالب برادر حضرت امیر علیه السلام در آن جنگ به درجه رفیعہ شهادت رسید. و اجمالاً سبب آن جنگ چنین بوده است که:

حضرت رسول صلی الله علیه و آله در سال هشتم هجرت، حارث بن عمیر آزدی را با نامه ای به نزد پادشاه بصری فرستاد چون به «موته» رسید، شرحبیل بن عمرو غسانی به او رسید و پرسید به کجا می روی؟ گفت به شام می روم، پرسید از رسولان محمدی؟ گفت: آری، پس آن ملعون دستور داد او را بستند و گردنش را زد، وقتی پیغمبر خدا این واقعه را شنید بسیار محزون شد و لشگری ترتیب داد و به آن طرف فرستاد.

شیخ طوسی از زهری روایت کرده که چون جعفر بن ابی طالب از بلاد حبشه آمد، رسول خدا او را به جنگ موته فرستاد و او را با زید بن حارثه و عبدالله بن رواحه به ترتیب، فرمانده بر آن لشکر کرد و چون به «بلقا» رسیدند لشگرهای روم و عرب با ایشان ملاقات کردند و مسلمانان به جانب قریه «موته» میل کردند و در آنجا جنگ واقع شد و اول عَلم را زید بن حارثه گرفت و جنگ بسیار کردند تا نیزه هایشان شکست و زید کشته شد پس عَلم را جعفر طیار گرفت و جنگ بسیاری کرده بر اسب اشقری سوار بود چون جراحت بسیار یافت از اسب فرود آمد اسب را پی کرد و جنگ کرد تا کشته شد، و جعفر اول کسی بود از مسلمانان که اسب خود را پی کرد.

و در یک روایتی از امام باقر علیه السلام روایت شده که در روز موته، جعفر طیار در اثنای کارزار از اسب خود پایین آمد و اسب خود را پی کرد که کفار طمع نکنند در اسب او و جهاد کرد تا شهید شد و او اول کسی بود که اسب خود را پی کرد در اسلام.

و ذبحها أجدود.. در همان صورتی که جایز است از بین بردن حیوان، بهترین است که آن را سر ببرد و بدین طریق آن را بکشد نه به طریق دیگری چون به واسطه ذبح نیز غرض (که کشتن حیوان است) حاصل می شود علاوه بر اینکه زودتر حیوان را راحت کرده.

و اما دابة الكافر.. توضیح: حکم مذکور (که کراهت پی کردن است) مربوط به حیوان سواری خود مسلمان است و اما حیوان سواری دشمن کافرا جایز است کشت و کراهتی در آن نمی باشد چنانکه هرکاری که سبب ضعف دشمن و پیروزی بر آن گردد را جایز است انجام داد.

والمبارزة بین الصّفين.. یعنی و نیز مکروه است مبارزه کردن در بین دو صف (صف لشکر مسلمانان و صف لشکر دشمن) یعنی از میان لشکر مسلمانان بیرون آمدن بسوی میدان نبرد، بدون اجازه امام علیه السلام **على أضح القولین** یعنی کراهت داشتن آن، بنابر صحیحترین دو قولی است که در این مسأله است. و بعضی گفته اند حرام است مبارزه بدون اجازه امام **وتحرم إن منع..** یعنی و اگر امام علیه السلام صریحاً جلوگیری از مبارزه کند، حرام می شود.

و اگر شخص معینی را امر به مبارزه کند، بر او واجب می شود مبارزه و به میدان رفتن، و اگر به جماعتی امر به مبارزه کند که یکی از آنها به مبارزه بپردازد، در این صورت بر یکی از آن جماعت به نحو واجب کفایی واجب می شود.

و اگر امام علیه السلام، کسی را به مبارزه و رفتن بسوی میدان بخواند ولی امر حتمی به آن نکند (مثل اینکه بگوید چه کسی برای مبارزه حاضر است؟) در این صورت مبارزه مستحب است.

ترجمه و شرح عبارت: **وتجب عیناً**.. یعنی واجب عینی می شود مبارزه اگر امام علیه السلام الزام نماید به آن مبارزه، شخص معین را **و کفایة** (عطف است بر - عیناً -) یعنی و واجب کفایی می شود مبارزه اگر امر کند به آن، جماعتی از مسلمانان را تا یکی از آنها قیام به آن کند.

وتستحب.. یعنی و مستحب می شود مبارزه اگر امام بخواند بسوی آن، بدون اینکه امر حتمی به آن کند.

(وتجب مواراة المسلم) المقتول في المعركة، دون الكافر (فإن اشتبهه بالكافر فليوار كميّش الذکر) أي صغیره، لما روي من فعل النبي ﷺ في قتلى بدر، وقال: لا يكون ذلك إلا في كرام الناس، وقيل: يجب دفن الجميع احتياطاً. وهو حسن، والقرعة وجه أما الصلاة عليه فقليل: تابعة للدفن وقيل: يصلى على الجميع ويفر المسلم بالنية. وهو حسن.

دفن شهید

(وتجب مواراة المسلم).. توضیح: واجب است جسد مسلمانی که در میدان نبرد کشته شده را دفن کنند و اما جسد کافرا واجب نیست دفن نمایند. و اگر چنانچه معلوم نباشد که کدامیک مسلمان و کدامیک کافر است باید آنکه آلت مردی اش کوچک است را دفن نمایند یعنی کوچک بودن آلت مردی، نشانه مسلمان بودن اوست، زیرا در روایتی وارد شده که پیغمبر اکرم ﷺ درباره کشته شدگان جنگ بدر، چنین دستور دادند و سپس فرمودند: که آن نشانه نمی باشد مگر در انسانهای نجیب یعنی کوچک بودن آلت مردی، نشانه نجابت است و مسلمان، نجیب است به خلاف غیر مسلمان.

و بعضی گفته اند که واجب است در آن صورت، همه جسدها را دفن کنند از باب احتیاط یعنی چون دفن مسلمان واجب است و در اینجا فرض این است که معلوم نیست کدامیک مسلمان است پس برای اینکه یقین کنیم مسلمان را دفن کرده ایم، باید همه جسدها را دفن کرد.

و احتمال هست که در اینجا قرعه واجب باشد چنانکه بعضی این قول را اختیار کرده اند.

آنچه گفته شد حکم دفن بود و اما حکم نماز خواندن بر آن اجساد مشتبّه، تابع دفن آنهاست یعنی هر جسد مشتبّهی را که دفن میکنند باید نماز هم بر آن بخوانند، بنابراین اگر کمیش الذکرا فقط دفن کنند، بر او فقط نماز خوانده می شود، و اگر همه جسد ها احتیاطا دفن کنند پس بر همه جسد ها باید نماز بخوانند.

و بعضی گفته اند که باید همه جسد ها را ردیف کنند و بر همه نماز بخوانند منتها نیت نماز را برای مسلمان از آنها فقط بکنند، بنابراین حتی اگر همه جسد ها را احتیاطا بخواهند دفن کنند، لازم نیست نیت نماز را برای همه آنها بکنند (چنانکه قول قبلی بود) بلکه باید نیت نماز را فقط برای مسلمان کنند.

ترجمه و شرح عبارت: **وتجب مواراة**.. یعنی واجب است زیر خاک کردن مسلمان کشته شده در میدان جنگ، نه کافر، پس اگر مشتبّه شود مسلمان به کافر پس زیر خاک کند آن جسدی را که آلت مردی اش کوچک است **أی صغیره** (ضمیر به ذکر بر می گردد) یعنی کمیش الذکر به معنای صغیر الذکر است (چنانکه در روایت هم به همین معنی تفسیر شده).

و بعضی از محشین احتمال داده اند که مقصود آن کسی باشد که اطراف آلتش، بریده شده است که کنایه از ختنه می باشد چون کفار - به جزیهود - ختنه نمی کنند. **لما زوي من فعل**.. (این دلیل حکم مذکور است که دفن کردن کمیش الذکر باشد) یعنی به دلیل آنچه که روایت شده که آن کار را کرد نسبت به کشته شدگان جنگ بدر^۱ **قتلی جمع قتیل وقال : لا یكون**.. یعنی و پیغمبر فرمود که این نشانه (کوچک بودن آلت مردی) نمی باشد مگر در انسان های کریم یعنی شریف و نجیب.

^۱ تهذیب، کتاب الجهاد، باب ۲۶، ح ۱۴.

در اینجا از مرحوم آقا جمال خوانساری نقل شده که ایشان حاشیه لطیفی دارند و آن اینکه فرموده: «إِنَّ كَانَ هَذَا حَقًّا فَنَا أَوَّلُ الْكَافِرِينَ» یعنی اگر کوچک بودن آلت مردی، نشانه مسلمان بودن باشد پس من باید اول کافر محسوب شوم یعنی آن نشانه در من نیست.

وقیل یجب.. یعنی و بعضی گفته‌اند که واجب است همه اجساد دفن شود از باب احتیاط و (شارح می‌فرماید: این قول، نیکوست. سپس می‌فرماید: برای قرعه زدن (بجهت بدست آوردن مسلمان) وجهی هست (و آن این است که قرعه برای هر امر مشکلی است و مسأله مورد بحث هم از موارد مشکل است پس قرعه در آن جاری می‌شود) **وَأَمَّا الصَّلَاةُ عَلَيْهِ..** یعنی و اما حکم نماز بر جسد مشتبّه پس بعضی گفته‌اند که تابع حکم دفن است (که هر جسدی که دفن می‌شود باید بر آن، نماز هم خوانده شود) و بعضی دیگر گفته‌اند باید بر تمام اجساد، نماز خواند و فقط بر مسلمان نیت نماز را کرد. شارح می‌فرماید: این قول نیکوست.

فصل دوم

(الفصل الثاني - في ترك القتال، ويترك) القتال وجوباً (لأُمُور: أحدها الأمان) وهو الكلام وما في حكمه الدال على سلامة الكافر نفساً ومالاً، إجابة لسؤاله ذلك، ومحلّه: من يجب جهاده، وفاعله: البالغ العاقل المختار، وعقده: ما دل عليه من لفظ، وكتابة، وإشارة مفهومة.

ولا يشترط كونه من الإمام بل يجوز (ولو من آحاد المسلمين لآحاد الكفار). والمراد بالآحاد العدد اليسير. وهو هنا العشرة فما دون، (أو من الإمام أو نائبه) عاماً أو في الجهة التي أذم فيها (للبلد) وما هو أعم منه، وللآحاد بطريق أولى.

در ترک کردن جنگ

(ويترك) القتال وجوباً... توضيح: به خاطر پنج چیز باید جنگ را ترک کرد:

۱- امان دادن به کفار

اگر کافری از مسلمانان درخواست امان یعنی پناه کند که جان و مالش محفوظ بماند، جایز است مسلمانان او را پناه دهند لفظاً یا به نوشتن و مانند آن.

واین امان دادن برای آن کافری است که جهاد با او واجب است.

وامان دهنده از مسلمانان باید بالغ و عاقل و مختار باشد پس امان دادن نابالغ و دیوانه و کسی که مجبور شود به امان دادن کافر، صحیح نیست.

و صیغه قرارداد امان، می شود به طریق لفظ باشد (مثلاً بگوید: أحرزتك عني پناه دادم تورا - ویا أمنتك یعنی امان دادم تورا - ویا بگوید: أذمتك یعنی امان دادم تورا - یا بگوید أنت في ذمة الإسلام یعنی تو در امان و پناه اسلامی) و می شود به طریق نوشتن باشد و می شود به اشاره ای که معنی امان از آن فهمیده می شود باشد. و در امان دادن، لازم نیست که امام، امان دهد بلکه جایز است هر فردی از مسلمانان برای یک تا ده نفر از کفار پناه دهد. و یک مسلمان، بیشتر از ده کافر را نمی تواند پناه دهد.

و اگر خود امام یا نایب او بخواهد امان دهد، می تواند به یک شهر یا کشور امان دهد و به عده کم (ده نفر و پایینتر) به طریق اولی می تواند امان دهد.

ترجمه و شرح عبارت: **وَيُتْرَكُ..** یعنی باید جنگ را ترک کرد بجهت چند امر: اول آنها: بجهت پناه دادن (به کافر).

و پناه دادن عبارت است از کلام ویا آنچه در حکم کلام است (از قبیل نوشتن و اشاره) که دلالت بر ایمنی کافر می کند از نظر جانی و مالی، و این بجهت پاسخ مثبت دادن به درخواست کافر آن امان را **إِجَابَةً** منصوب است بنابراینکه مفعول له می باشد.

وَمَحَلَّهُ.. یعنی مورد این امان (که به کدام کافر می توان پناه داد) آن کافری است که جهاد با او واجب است **و فاعله..** یعنی فاعل امان یعنی امان دهنده از مسلمانان، باید بالغ و عاقل و از روی اختیار باشد (نه دیوانه و نه نابالغ و نه مضطر) و **عقده..** یعنی صیغه قرارداد امان، به هر چیزی است که دلالت بر امان و پناه دادن بکند چه لفظ باشد و چه نوشتن و چه اشاره ای که بفهماند آن معنی را.

ولا یشترط.. یعنی شرط نیست که امان دادن، از طرف امام فقط باشد بلکه جایز است حتی از طرف آحاد و افراد مسلمانان باشد برای افراد کفار **والمراد بالآحاد..** یعنی مقصود از آحاد (در آحاد کفار) عدد کم می باشد و آن در اینجا (به لحاظ اینکه آحاد جمع قله است برای أحد، و جمع قله نهایت افرادش، ده فرد است پس) ده نفر به پایین است (یعنی مقصود اهل شرع از آحاد در اینجا ده نفر به پایین است هر چند اهل شرع در جای دیگر از ابواب فقه، آحاد را بر عدد ده اطلاق نمی کنند).

(و خلاصه اینکه: هر فرد مسلمان، حق امان دادن به بیشتر از ده کافر ندارد. و این هم ناگفته نماند که چنانکه در ترجمه عبارت اشاره کردیم غرض شارح از - والمراد بالآحاد - بیان مقصود از آحاد کفار است نه آحاد مسلمانان چون نسبت به طرف مسلمانان فرقی نیست بین اینکه فقط یک نفر از آن پناه دهد یا ده نفر یا بیشتر، و محدودیت شرعی همانا نسبت به طرف کفار است که هر مسلمان چه مقدار از کفار را حق امان دادن دارد).

أو من الإمام أو نائبه.. یعنی و یا اینکه امان، از طرف امام یا نائب امام باشد، چه نایب عام (که اجازه امان دادن در هر سمت و جهت را دارد) و چه نایب در آن سمت و جهتی که اجازه امان دادن در آن سمت را دارد (توضیح اینکه گاهی نایب عام می باشد به این معنی که از طرف امام منصوب شده برای متوجه شدن به هر سمت و جهتی از دشمنان کافر، و از طرف امام اجازه دارد به اهالی هر سمت و جهتی که درخواست امان کنند، امان دهد).

و گاهی نایب در یک سمت می باشد که از طرف امام منصوب است برای متوجه شدن به یک سمت و جهت، و از طرف امام اجازه دارد به اهل آن سمت و جهت فقط، در صورت درخواست امان، امان دهد).

التي أذّم فيها.. ظاهراً فاعل آن - نایب امام - می باشد و مقصود چنانکه بیان شد این است که آن جهت و سمتی که امام عليه السلام آن نایب را اجازه امان دادن در آن جهت را فقط داده للبلد.. یعنی امام یا نایب او امان دهد برای اهل یک شهر و یا وسیع تر از شهر (مثل مملکت و کشور) وللأحاد.. (عطف است بر- للبلد -) یعنی امام و یا نایبش، برای افراد کفار (ده نفر به پایین) می توانند امان بدهند بطریق اولی.

(وشرطه) أي شرط جوازه (أن يكون قبل الأسر) إذا وقع من الأحاد، أما من الإمام فيجوز بعده، كما يجوز له المن عليه.

(وعدم المفسدة). وقيل: وجود المصلحة كاستمالة الكافر ليرغب في الإسلام، وترفيه الجند، وترتيب أمورهم، وقتلهم، ولينتقل الأمر منه إلى دخولنا دارهم فنطلع على عوراتهم.

ولا يجوز مع المفسدة (كما لو أمن الجاسوس فإنه لا ينفذ)، وكذا من فيه مضرة.

شرایط امان دادن

(وشرطه) أي شرط جوازه.. توضیح: امان دادن به دوش شرط، جایز است:

۱. اینکه پیش از اسیر گرفتن آن کافر باشد، و این شرط در جایی است که افراد مسلمانان بخواهند امان دهند و اما اگر امام بخواهد امان دهد، برای ایشان آن شرط نمی باشد بلکه می تواند بعد از اسیر گرفتن نیز او را امان دهد که جان و مالش محفوظ بماند، همانطوری که برای امام جایز است که منت بگذارد بر کافر و او را بعد از اسیری، بدون اینکه چیزی از او بگیرد، مجاناً رهاش کند.

۲. اینکه در امان دادن او مفسده ای نباشد. و بعضی گفته اند که نه فقط مفسده نباشد بلکه باید مصلحتی هم باشد و مصلحت مثل اینکه به واسطه امان دادن، کافر را به میل آورد تا رغبت در اسلام کند و مسلمان شود، و یا مثل اینکه سربازان اسلام رفع خستگی کنند، و یا برای اینکه نظم سپاه بهم خورده و با دادن امان به کفار فرصتی بدست می آید که نظامی در امور سربازان داده شود، و یا مثل اینکه عده سربازان اسلام کم است و در آن فرصت می شود نیروی انسانی بیشتری جمع کرد. و یا مثل اینکه به

واسطه امان دادن، راهی باز شود برای داخل شدن مسلمانان به سرزمین کفارتا از اسرار آنان مطلع شوند برای آینده جنگ.

پس با نبود مفسده و یا وجود چنین مصالحی، امان دادن جایز است ولی اگر مفسده‌ای در دادن امان باشد مثل اینکه جاسوس کفار را امان دهند، در این صورت چنین امانی نافذ نیست و احکام امان بر آن کافر پیاده نمی‌شود، و همچنین امان دادن به هر کافری که ضرر به مسلمانان دارد و خرابکار است، نافذ نمی‌باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **وشرطه..** یعنی و شرط جواز امان، این است که پیش از اسیر گرفتن کافر باشد (و این شرط: در جایی که امان دادن، از طرف افراد مسلمانان واقع شود و اما از طرف امام پس جایز است امان بدهد بعد از اسیر گرفتن کافر همچنانکه جایز است برای امام، منت بگذارد بر آن کافر (و او را رها کند مجاناً).

وعدم المفسدة.. (این شرط دوم جواز امان است) یعنی و نبود مفسده (در دادن امان) و بعضی گفته‌اند همانا شرط: وجود مصلحت است (چون نبود مفسده اعم است از وجود مصلحت، زیرا ممکن است مفسده‌ای نباشد و مصلحت هم نباشد) **کاستماله..** (مثال اول است برای مصلحت) یعنی میل دادن کافر تا رغبت در اسلام کند **وترفیه الجند..** یعنی (و مثل) در رفاه و آسایش قرار دادن سپاه اسلام، و نظم دادن امور آنها **و قتلهم..** یعنی و بجهت کم بودن سپاه اسلام (تا نیرو برسد به آنها) **ولینقل..** یعنی و بجهت اینکه کشیده شود کار از امان دادن آنها، به اینکه داخل شویم ما مسلمانان به سرزمین کفارتا آگاهی یابیم بر اسرار آنها.

ولا یجوز.. یعنی و جایز نیست امان دادن در صورت وجود مفسده مثل اینکه امان داده شود جاسوس کفار پس این امان دادن نافذ نیست (یعنی صحیح نمی‌باشد) و همچنین امان دادن کافری که ضرر بر مسلمانان دارد.

(پوشیده نماند که: شارح با افزودن جمله - ولا يجوز مع المفسدة - پیش از عبارت مصنّف، اشاره نموده است بر اینکه مثالی که مصنّف در عبارت آورده، مثال است برای منفی (یعنی مفسده) نه مثال برای نفی یعنی عدم المفسدة).

وحيث تختل شروط الصحة يرد الكافر إلى مأمنه، كما لو دخل بشبهة الأمان مثل أن يسمع لفظا فيعتقده أمانا، أو يصحب رفقة فيظنها كافية، أو يقال له: "لا نذمك" فيتوهم الإثبات، ومثله الداخل بسفارة، أو لیسمع كلام الله.

وحيث تختل شروط الصحة.. توضیح: از مباحث سابقه دانسته شد که یکی از شرایط صحت امان، درخواست کردن کافر است امان را و بستن قرا داد امان با او بالفظ یا نوشتن یا اشاره.

حال می‌فرماید که اگر کافر بدون درخواست امان و قرارداد امان با او، داخل در کشور اسلامی شود به خیال اینکه او در امان است و کسی متعرض او نخواهد شد، در این صورت نباید او را کشت بلکه او نیز در امان است و جان و مال او محفوظ است و باید او را به اشتباهش آگاه کرد و به کشور خودش بازگرداند و سپس با او جنگید.

و کافری که به خیال امان داخل در کشور اسلامی شده، مثال‌های متعدد دارد:

۱. مثل اینکه یک لفظی از مسلمانان شنیده و آن لفظ را امان خیال کرده.

۲. مثل اینکه با عده‌ای از مسلمانان همراه بوده و با آنان وارد کشور اسلام شده و خیال کرده این همراهی، کفایت در امان او می‌کند.

۳. مثل اینکه مسلمانان به او گفته‌اند «لا نذمک» یعنی تو را پناه نمی‌دهیم - و آن کافر کلمه - لا - را نشنیده و خیال کرده که به او گفته‌اند «نذمک» یعنی تو را پناه می‌دهیم، و با این اشتباه وارد کشور اسلام شده.

و همچنین اگر کافری به آوردن نامه از طرف رئیسشان به رئیس مسلمین، داخل کشور اسلام شود، او را نباید کشت بلکه باید بعد از گرفتن نامه از او، وی را به کشور خودش بازگرداند.

و همچنین کافری که داخل کشور اسلامی شده برای اینکه کلام خدا و شرایع اسلام را از نزدیک بشنود، نباید او را کشت بلکه باید وی را مهلت داد که بعد از شنیدن کلام خدا و شرایع اسلام اگر مسلمان نشد، او را به کشور خود بازگرداند و سپس با او جنگید. ترجمه و شرح عبارت: و حیث.. یعنی وزمانی که شرایط صحت امان، مختل گردد، باید کافر را به محل ایمن خودش (یعنی وطنش) بازگرداند مثل جایی که کافر داخل (در کشور اسلامی) شود به اشتباه اینکه در امان است (واشتباه او چند مثال دارد):

مثل اینکه بشنود لفظی را (از مسلمانان) و اعتقاد کند که آن لفظ، امان است برای او.

و یا مثل اینکه همراهی کند با گروهی از مسلمانان و خیال کند که این مصاحبت، کافی است در امان او، و یا مثل اینکه گفته شود برای او «لا نذمک» و او اشتباهاً اثبات بفهمد (یعنی نذمک).

فیظنّها.. ضمیر برمی گردد به «مصاحبت» که از جمله یصحب استفاده می شود و مثله.. یعنی و مثل همین کافری که به اشتباه داخل در کشور اسلامی شده، آن کافری است که داخل شده همراه با نامه، و یا برای شنیدن کلام خدا (پس این دو کافر را نیز نباید کشت و باید به وطنش بازگرداند).

(وثنائیهما - النزول علی حکم الإمام، أو من یختاره) الإمام.
ولم یذکر شرائط المختار اتکالا علی عصمته المقتضیة لاختیار جامع الشرائط، وإنما یفتقر إليها من لا یشترط فی الإمام ذلك.

۲- تسلیم کفار به حکم امام علیہ السلام

(وثنائیهما النزول.. توضیح: دومین موردی که باید جنگ را ترک کرد، جایی است که کفار تسلیم و راضی شوند به هر حکمی که امام کند یا آن کسی که امام او را اختیار کرده.

وآن کسی که امام او را اختیار می کند باید دارای شرایط زیر باشد:
بالغ، عاقل، مختار (نه مضطر) مسلمان، عادل، مرد، آزاد (نه بنده).
ولی مصتّف این شرایط را در اینجا ذکر نکرده بجهت اینکه امام علیّه از نظر مذهب شیعه، دارای عصمت است و معلوم است که امام معصوم، کسی را اختیار می کند که جامع شرایط مذکوره باشد پس مصتّف به این لحاظ، احتیاج به ذکر آن شرایط نداشت.

آری کسی که در امام، عصمت را شرط نمی داند مثل اهل سنت، او احتیاج دارد شرایط مذکوره را برای کسی که امام اختیارش می کند، ذکر کند.

ترجمه و شرح عبارت: النزول یعنی فرود آمدن و تسلیم شدن ولم یذکر شرایط.. یعنی ذکر نکرد مصتّف شرایط کسی که امام او را اختیار می کند، بجهت تکیه کردن مصنف بر عصمت امام که این عصمت اقتضا می کند که امام اختیار نماید کسی را که جامع شرایط باشد (پس مصتّف احتیاج نداشت آن شرایط را ذکر نماید) و همانا آن کسی احتیاج به ذکر شرایط دارد که در امام، عصمت را شرط نداند (مثل اهل سنت).

(فینفذ حکمه) كما أقر النبي ﷺ بني قريظة حين طلبوا النزول على حكم سعد بن معاذ فحكم فيهم بقتل الرجال، وسبي الذراري، وغنيمة المال، فقال له النبي ﷺ: لقد حكمت بما حكم الله تعالى به من فوق سبعة أرقعة.

(فینفذ حکمه).. توضیح: کسی که امام اختیارش کرده، هر حکمی را که نسبت به کفار بکند نافذ است چنانکه بنی قریظه (که تیره‌ای از یهودیان خیبر بودند) در جنگ با پیغمبر، وقتی که حاضر شدند به هر حکمی که سعد بن معاذ (که از طایفه بنی قریظه و از اصحاب حضرت بود) درباره آنها حکم نماید آنها قبول کنند، حضرت رسول هم حاکم شدن سعد را قبول نمود، و سعد بن معاذ چنین حکم کرد که: مردان آنها کشته شوند و اولادشان اسیر و اموالشان را غنیمت بگیرند، حضرت فرمود: که ای سعد حکم کردی به حکمی که خداوند در بالای هفت آسمان به آن، حکم کرده بود.

ترجمه و شرح عبارت: فینفذ حکمه.. یعنی پس حکم آن کسی که امام اختیارش می‌کند، نافذ خواهد بود چنانکه پیغمبر اکرم تثبیت و امضا فرمود، بنی قریظه را در وقتی که از پیغمبر خواستند که فرود آیند به هر حکمی که سعد بن معاذ کند (و او رئیس قبیله اوس بود از تیره بنی قریظه، و از اصحاب حضرت رسول بود و در جنگ اُحُد مجروح شده بود و در مدینه اقامت داشت، و در جنگ بنی قریظه حاضر نبود بلکه برای حکم کردن، او را حاضر ساختند) پس سعد حکم کرد درباره بنی قریظه به اینکه مردان آنها را بکشند و اولادشان را اسیر نمایند و اموالشان را تقسیم کنند بنی قریظه قُریظه به صیغه مصغراًست، و اجمال واقعه جنگ بنی قریظه که معروف به غزوه بنی قریظه) است این است که:

بعد از آنکه حضرت رسول ﷺ از جنگ احزاب برگشت، جبرئیل آمد و گفت سلاح را مکن که من با ملائکه لشکر قریش را تعقیب کردیم تا حمراء الاسد، واکثون خدا تو را امر کرده است که به جنگ بنی قریظه بروی و من با ملائکه می‌رویم که قلعه‌های ایشان را با ایشان بلرزانیم تا شما به ما ملحق شوید، پس حضرت، علم را به امیر المؤمنین علیه السلام داد و از پی جبرئیل روانه کرد و خود اندکی توقف فرمود و به ایشان ملحق شد.

دور قلعه درختان خرما بسیار بود که جای فرود آمدن لشکر مسلمین نبود پس حضرت بدست مبارک خود به سوی درختان اشاره کرد تا به اعجاز حضرت در بیابان پراکنده شدند و پای قلعه باز شد و لشکر فرود آمدند و سه روز آنها را محاصره کردند و در آن سه روز کسی از یهودی‌ها بیرون نیامد و بعد از سه روز غزال بن شمول را فرستادند نزد رسول خدا که ما تسلیم می‌شویم بشرط آنکه با ما آن کنی که با برادران ما بنونضیر کردی، و آن اینکه ما را امان بدهی که خون ما محفوظ باشد و اموال خویش را برای تو گذاریم و دست زن و فرزندان خود بگیریم و از این دیار برویم، حضرت فرمود این نمی‌شود مگر آنکه بر حکم من فرود آئید که آنچه خواهم بکنم، غزال برگشت و چند روز دیگر در قلعه ماندند تا زنان و اطفال ایشان به جزع آمدند و محاصره بر آنها سخت شد.

نباش بن قیس را به خدمت حضرت رسول فرستادند و گفتند: ما به حکم سعد بن معاذ فرود آئیم، در این وقت اشراف قبیله اوس (که سعد بن معاذ رئیس آنها بود) به خدمت حضرت رسول آمده و گفتند: یا رسول الله اینها (بنی قریظه) همسنگندان و هم پیمان ما هستند و پیوسته ما را در جنگ با قبیله خزرج (دشمن قبیله اوس) یاری می‌کردند و شما یهودیان بنی قینقاع را به مردم خزرج بخشیدی، سزاوار است که بنی قریظه را به ما بخشی.

رسول خدا به بنی قریظه فرمود: آیا راضی هستید که یکی از قبیله شما را حکم قراردهم گفتند: آری، آن مرد کیست؟ فرمود: سعد بن معاذ، هر چه او حکم کرد چنان کنیم.

یهودی ها در را باز کردند و از قلعه بیرون آمدند، آنگاه پیغمبر فرمود: تا از مدینه سعد بن معاذ را حاضر کنند، زیرا که سعد به سبب جراحتی که از جنگ احد داشت، ملازم رکاب حضرت نبود رفتند و سعد را بر مرکب سوار کردند و آوردند، چون سعد به خدمت حضرت رسول آمد پیغمبر خطاب به قبیله اوس فرمود: بلند شوید و رئیس خود را پیاده کنید، جمعی از اقوام او برخاستند و او را پیاده کردند و در مجلس پیغمبر نشاندند، سعد روبه یهودیان بنی قریظه کرد و گفت: آیا به حکم من راضی هستید؟ گفتند: بله راضی هستیم به حکم تو و امید احسان و نیکی از تو داریم، پس بار دیگر گفت: هر چه حکم بکنم راضی هستید؟ گفتند: بله، سپس روی به حضرت نمود و گفت: چه می فرمایی پدر و مادرم فدای تو باد؟ حضرت فرمود: ای سعد حکم کن در حق ایشان که من راضی ام به هر حکم که تو در حق آنها بکنی، عرض کرد: حکم کردم یا رسول الله که مردان ایشان را بکشی و زنان و اطفالشان را اسیر کنی و اموالشان را در میان مهاجر و انصار قسمت نمایی، پس حضرت برخاست و فرمود: حکمی کردی که خدا در بالای هفت آسمان چنین حکم کرده بود.

الذاری جمع ذریه یعنی فرزند و مقصود در اینجا فرزندان غیر بالغ است أرقعة جمع رقیع به معنی آسمان.

وإنما ینفذ حکمه (ما لم یخالف الشرع) بأن یحکم بما لا حظّ فیہ للمسلمین، أو ما ینافی حکم الذمة لأهلها.

وإنما ینفذ... توضیح: حکم کسی که امام اختیارش کرده، در صورتی نافذ است که بر خلاف شرع نبوده باشد. مثلاً اگر حکم کند به گونه‌ای که به حال مسلمین نفع نداشته باشد این حکم خلاف شرع است، زیرا باید حکم او به نفع مسلمین باشد. و مثال آن اینکه: حکم کند به اسیر نگرفتن کسی از کفار و بر آنها منت بگذارد و بدون اینکه چیزی از آنها بگیرند، مجاناً رهاشان کنند، در حالی که این کار به مصلحت مسلمانان هم نباشد، این حکم نافذ نیست چون نفعی برای مسلمانان ندارد.

آری اگر این کار به مصلحت مسلمانان باشد، نفع آنها حساب می‌شود و حکم نافذ است.

و مثال دیگر برای حکم خلاف شرع: اینکه چون همانطوری که جایز است حکم کردن به همان حکمی که سعد بن معاذ کرد، همچنین جایز است حکم کند که کفار اگر اهل کتابند (یهود و نصاری) به ذمه اسلام درآیند و قرارداد ذمه با آنها ببندد. در این حکم باید چیزی بر خلاف شرایط ذمه نباشد مثلاً اگر حکم کند که یهودیان در ذمه اسلام درآیند و جزیه بدهند و غیر آن از شرایط ذمه را ملتزم شوند ولی در ارتکاب محرمات در اسلام (مثل خوردن ربا و گوشت خود و غیره) آشکارا آزاد باشند، این حکم نافذ نیست، زیرا یکی از شرایط ذمه این است که منکرات و محرمات در اسلام را آشکارا انجام ندهند چنانکه قبلاً گذشت.

ترجمه و شرح عبارت: **وإنما ینفذ...** یعنی همانا نافذ است حکم مختار امام مادامی که مخالف شرع نباشد **بأن یحکم...** تفسیر است برای منفی (یعنی مخالفت

با شرع) یعنی مخالفت با شرع مثل اینکه حکم کند به حکمی که فایده‌ای در آن برای مسلمانان نباشد و یا حکم کند به حکمی که منافات با حکم ذمه برای اهل ذمه باشد (اگر کفار اهل کتاب باشند یعنی یهود و نصاری).

(الثالث، والرابع - الإسلام وبذل الجزية) فمتى أسلم الكافر حرم قتاله مطلقاً حتى لو كان بعد الأسر الموجب للتخيير بين قتله وغيره، أو بعد تحكيم الحاكم عليه، فحكم بعده بالقتل، ولو كان بعد حكم الحاكم بقتله وأخذ ماله وسبي ذراريه سقط القتل وبقي الباقي، وكذا إذا بذل الكتابي ومن في حكمه الجزية وما يعتبر معها من شرائط الذمة. ويمكن دخوله في الجزية، لأن عقدها لا يتم إلا به فلا يتحقق بدونه.

۳ و ۴- اسلام آوردن کافر و دادن جزیه

(الثالث والرابع: الإسلام.. توضيح: سومین مواردی که باید جنگ را ترک کرد، جایی است که کافر، مسلمان شود چه قبل از اسیر گرفتن او باشد و چه بعد از اسیری که کشتن او را حتمی می کند چون بعداً خواهد آمد که اسیری که در حال برپا بودن جنگ گرفته می شود، باید او را کشت و در کیفیت کشتن او امام مخیر است که چه به طریق زدن گردن آن باشد و چه به طریق قطع کردن دست و پای او تا خودش بمیرد، و خلاصه اینکه در این صورت نیز با اینکه کشتن او حتمی است اگر چنانچه مسلمان شود نباید او را کشت.

و همچنین اگر کفار راضی شدند به حکم کسی که امام او را اختیار کند، و آن حاکم حکم کرد به کشتن آنها (نظیر حکم سعد به معاذ) در این صورت نیز اگر بعد از حکم به قتل، مسلمان شود نباید او را کشت و حکم قتل او ساقط می شود.

و اگر چنانچه حاکم، حکم کرد به سه چیز: کشتن آنها و غنیمت گرفتن اموالشان، و اسیر کردن اولادشان، و آن کافر مسلمان شود، در این صورت حکم قتل ساقط می شود و نباید او را کشت ولی دو حکم دیگر بحال خود باقی است پس مالش به غنیمت گرفته می شود و اولادش به اسارت (که آنها را عبد خود قرار دهند).

و چهارمین موردی که باید جنگ را ترک کرد، جایی است که کافر، پیشنهاد در آمدن به ذمه اسلام را کند با شرائطش که یکی از آنها دادن جزیه است، در این صورت پیشنهاد او پذیرفته می شود و باید جنگ با او را ترک کرد.

ترجمه و شرح عبارت: و بذل الجزية.. یعنی پرداختن جزیه (با شرایط دیگر ذمه که در مبحث خود در فصل اول گذشت) فتمی أسلم.. یعنی پس هر زمانی که کافر مسلمان شد، حرام است جنگ با او مطلقاً.. احتمال دارد مقصود از اطلاق این باشد که چه پیش از اسیر گرفتن او و چه بعد از آن، و بنابراین عبارت بعدی شارح که فرموده: «حتی لوکان بعد الأسر...» تفسیر مطلقاً خواهد بود.

و احتمال دارد مقصود از اطلاق این باشد که: چه کافر، حربی باشد و چه کتابی. حتی لوکان بعد.. یعنی حتی در صورتی که اسلام آوردن او بعد از اسیری باشد که این اسیری سبب آن است که امام، مخیر است بین کشتن او و بین غیر آن. در اینجا مرحوم سلطان العلماء اشکال کرده است به اینکه بعداً خواهد آمد که اگر اسیر گرفتن او در حال برپا بودن جنگ باشد، حکم او آن است که باید حتماً کشته شود. و اگر اسیری او بعد از تمام شدن جنگ باشد، کشتن او جایز نیست پس در هیچکدام از این دو صورت، تخیری بین کشتن او و بین غیر آن نیست پس چگونه شارح فرموده است که اسیرگرفتنی که چنین صفت دارد که موجب تخیر بین قتل و غیر آن است.

بدین جهت مرحوم سلطان العلماء بجهت اینکه این اشکال وارد، نیاید فرموده است که مقصود از اسیرگرفتنی که شارح ذکر کرده، اسیرگرفتن در غیر اوقات جنگ است مثل اینکه او را از شهر خودش بدون جنگ اسیر بگیرند. در این صورت امام مخیر است بین کشتن او و بین منت گذاردن بر او و آزاد نمودنش بدون اینکه مالی از او

در مقابل آزادی اش بگیرند، و بین اینکه چیزی از او در مقابل آزادی اش بگیرند. پس مقصود شارح از تخییر، تخییر مذکور خواهد بود.

ولی مرحوم «شیخ علی» بجهت دفع آن اشکال فرموده است که مقصود از اسیری، همان اسیر گرفتن او در حال برپا بودن جنگ است، و در این صورت هر چند حکم حتمی او کشتن است ولی در کیفیت کشتن او برای امام تخییر است که شارح بعداً در جای خود ذکر کرده است و آن تخییر عبارت است از اینکه: امام مخیر است بین اینکه گردن آنها را بزند و بین اینکه دست و پای آنها را قطع کند تا خودشان بمیرند.

بنابراین، مقصود از - بین قتل - در عبارت شارح، همان زدن گردن آنهاست و مقصود از - فی غیره - همان بریدن دست و پای آنهاست تا خودشان بمیرند.

و اگر کسی در اینجا اشکال کند به اینکه بریدن دست و پا تا بمیرند، در واقع همان کشتن است منتها به طریق مذکور پس تخییر بین آن دو قسم چه معنی دارد با اینکه هر دو قسم، کشتن است؟

در جواب گوئیم: که چنانچه اشاره کردیم تخییر در خود قتل نیست بلکه در کیفیت قتل است و چنین تخییری اشکال ندارد، چنانکه در آیه قرآن نیز آمده است: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ ۖ﴾^۱.

أو بعد تحکیم الحاکم.. (عطف است بر - بعد الاسر -) یعنی و حتی اگر (اسلام آوردن کافر) بعد از حکم قراردادن حاکم بر آن کافر (مثل تحکیم سعد بن معاذ) باشد و آن حاکم حکم کرده باشد - بعد از حکم قراردادن او به کشتن کافر.

ولو کان بعد.. (فرع دیگری است که توضیحش داده شد) یعنی و اگر اسلام آوردن کافر بعد از حکم کردن حاکم به (سه چیز و آن: کشتن آن و گرفتن مالش و اسیر کردن اولادش باشد، در این صورت، کشتن او ساقط می شود ولی باقی می ماند حکم باقی (که گرفتن مال او و اسیر کردن اولادش باشد).

و کذا إذا بذل الکتابی.. یعنی و همچنین (حرام است جنگیدن با کتابی) اگر کتابی (مثل یهود و نصاری) و کسی که در حکم کتابی است (مثل مجوسی) پرداخت جزیه کند و ملتزم شود به آنچه که شرط است همراه با جزیه، از باقی شرایط ذمه (چون در ذمه اسلام درآمدن کافر، چند شرط دارد یکی از آنها دادن جزیه است).

و من فی حکمه مقصود از آن، مجوسی است ولی ناگفته نماند که این عبارت شارح با آنچه که در فصل اول در تفسیر- کتابی- گذشت منافات دارد زیرا در آنجا کتابی را تفسیر کرد به یهود و نصاری و مجوس، که از این تفسیر استفاده می شود که شارح، مجوس را اهل کتاب یعنی کتابی می داند ولی از عبارت اینجا استفاده می شود که مجوس را در حکم اهل کتاب می داند **الجزیة** مفعول است برای- بذل- و ما معتبر.. عطف است بر- الجزیة- یعنی والتزام ما معتبر....

و یمکن دخوله فی الجزیة.. توضیح: در اینجا شارح می خواهد دفع اشکالی کند که بر عبارت مصتف وارد می آید و اشکال این است که: ظاهر عبارت مصتف که فرمود: «و بذل الجزیه» این است که اگر کتابی، تنها جزیه بپردازد کافی است در اینکه کشتن او ساقط شود و کشته نشود، و حال اینکه چنین نیست بلکه باید ملتزم به همه شرایط ذمه شود که یکی از آنها دادن جزیه است و اگر تنها جزیه دهد و بقیه شرایط ذمه را ملتزم نشود باز هم باید با او جنگید.

شارح، اول اشاره به جواب آن نمود به اینکه هر چند باقی شرایط را ذکر نکرده ولی مقصود مصتف آن شرایط نیز می باشد.

ودوم اینکه ممکن است بگوئیم که آن شرایط داخل در بذل جزیه می باشند و از آن فهمیده می شود چون مقصود مصتف از بذل جزیه، این است که قرارداد ذمه با کافر ببندند و معلوم است که قرارداد ذمه با کافر، تمام نمی شود مگر با التزام کافر به باقی شرایط پس قرارداد مذکور تحقق نمی یابد بدون التزام مذکور.

ترجمه و شرح عبارت: **دخوله ضمیر بر می گردد به - مایعتبر - عقدها ضمیر به - ذمه - بر می گردد الا به ضمیر بر می گردد به - مایعتبر - فلا یتحقق ضمیر مقدر در آن بر می گردد به - عقدها - بدونه یعنی بدون مایعتبر.**

(الخامس - المهادنة) وهي المعاهدة من الإمام عليه السلام أو من نصبه لذلك مع من يجوز قتاله (على ترك الحرب مدة معينة) بعوض وغيره بحسب ما يراه الإمام قلة، (وأكثرها عشر سنين) فلا تجوز الزيادة عنها مطلقا، كما يجوز أقل من أربعة أشهر إجماعا، والمختار جواز ما بينهما على حسب المصلحة.

۵- قرارداد صلح با کفار

(الخامس: المهادنة).. پنجمین موردی که باید جنگ را ترک کرد، جایی است که قرارداد صلح با کفار ببندند.

و قرارداد را امام یا کسی که امام او را برای آن جهت نصب نموده، باید ببندد به مدت معینی و در مقابل آن، مالی از کفار می گیرد و یا نمی گیرد.

و در صورتی که مالی از کفار بخواهند بگیرند، و حداقل مقدار آن بستگی به مصلحت امام دارد که هر مقداری را صلاح دید تعیین میکند. و حداکثر مدت صلح، ده سال است پس به زیادترازان مدت، جایز نیست چه مصلحت باشد و چه نباشد. و اما حد اقل مدت، کمتر از چهار ماه هم می شود به اجماع فقهاء.

و محل خلاف بین فقهاء، در ما بین آن دو مدت (چهار ماه و ده سال) است، علامه حلی تفصیل داده به اینکه اگر مسلمانان توان مقابله با کفار را داشته باشند، برای امام جایز نیست که زیادترازی یک سال، قرارداد صلح ببندد، و اما اگر توان مقابله نداشتند، زیادترازان می تواند صلح کند.

ولی شارح این تفصیل را نداده بلکه فرموده: اگر امام مصلحت بداند می تواند قرار داد صلح ببندد هر چند توان مقابله با کفار را داشته باشند، چه بمدت یک سال و چه بیشتر.

ترجمه و شرح عبارت: **المهادنة وهي..** (مهادنه از ماده هُدَنه به معنی صلح است) یعنی مهادنه عبارت است از پیمان بستن از جانب امام عليه السلام یا کسی که امام او را نصب کرده برای صلح کردن، با کفاری که جنگ با آنها جایز است (نه مثل یهود و نصاری که در ذمه اسلام درآمده باشند که جنگ با آنها جایز نیست پس قرارداد صلح با آنها معنی ندارد) **من الإمام أو من نصبه..** از این جمله استفاده می شود که غیر از امام و نماینده او کسی دیگر از مسلمانان نمی تواند متولی قرارداد صلح شود، و این اشاره به این است که همچنانکه در قرارداد امان، برای هریک از افراد مسلمانان جایز بود که هریک از کافران را امان دهد، قرارداد صلح آنچنان نیست.

على ترك الحرب.. یعنی (پیمان بستن است) بر ترک جنگ به مدت معینی (و اما اگر مدت آن مجهول باشد و یا اصلاً مدتی معین نکنند، صلح صحیح نیست) **بعوض وغيره** یعنی در مقابل صلح، مالی را از کفار بگیرند و یا اصلاً عوضی نگیرند بحسب ما یراه.. بعضی این جمله را متعلق به - مدة معينة - گرفته اند یعنی حداقل مدت صلح، هر مقداری است که امام مصلحت بداند.

ولی ظاهراً به نظر می رسد که جمله مذکور متعلق به - عوض - باشد یعنی حد اقل مقدار آن عوض، هر مقداری است که امام مصلحت بداند. و اما حد اقل مدت صلح را بعد از این ذکر خواهد نمود **قلّة** منصوب است بنابر تمییز بودن یعنی از حیث قلّت.

واكثرها.. یعنی حد اکثر آن مدت، ده سال است (چنانکه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله، در حدیبیه با کفار قریش، بمدت ده سال قرارداد صلح بستند) پس جایز نیست زیاده تر از آن مدت، چه مصلحت باشد و چه نباشد (و در صورت مصلحت بیشتر از آن، باید قرارداد صلح جدیدی بعد از گذشت ده سال اول، ببندد پس اگر قرارداد اول، بیشتر از ده سال باشد صلح نسبت به بیشتر از ده سال باطل است و اما نسبت به ده سال، صحیح است) **كما يجوز أقل..** یعنی همانطوری که جایز است صلح به مدت

کمتر از چهار ماه، به اجماع فقهاء والمختار .. یعنی نظر اختیار شده ما این است که جایز است صلح به مدت ما بین آن دو مدت، بر حسب صلاح دید امام علیه السلام (و در مقابل قول شارح، قول علامه حلی است که تفصیل داده و سابقا شرحش را دادیم).

(وهي جائزة مع المصلحة للمسلمين) لقلّتهم، أو رجاء إسلامهم مع الصبر، أو ما يحصل به الاستظهار. ثم مع الجواز قد تجب مع حاجة المسلمين إليها، وقد تباح لمجرد المصلحة التي لا تبلغ حد الحاجة، ولو انتفت انتفت الصحة.

(وهي جائزة مع المصلحة.. توضيح: پیمان صلح جایز است هر وقتی که در آن مصلحتی برای مسلمین باشد مثل اینکه عدد مسلمین کم است و فعلاً توان مقابله با کفار را ندارند، و یا مثل اینکه اگر مهلت به کفار داده شود و جنگ با آنها نشود، امید است که آنها مسلمان شوند و یا مثلاً بجهت اینکه امید این است که در آن مدت صلح، نیروی بیشتری تهیه شود تا بتوانند غالب بر کفار گردند.

و وقتی که صلح جایز بود، گاهی واجب هم می شود در صورتی که مسلمانان احتیاج ضروری به آن داشته باشند، و گاهی هم واجب نمی شود بلکه مباح است بخاطر وجود مصلحت اما نه به حد احتیاج ضروری.

و اگر چنانچه اصلاً مصلحتی در صلح نباشد، صلح جایز نیست.

ترجمه و شرح عبارت: لقلّتهم یعنی کم بودن عدد مسلمانان أو رجاء.. یعنی یا بجهت امید داشتن به اسلام کفار اگر صبر شود (و جنگ با آنها به مدت معینی نشود) أو ما يحصل.. (عطف است بر -اسلامهم -) یعنی و یا بجهت امید داشتن به چیزی که به واسطه آن پشت گرمی حاصل می شود (مثل زیاد شدن نیرو) ثم مع الجواز.. یعنی سپس علاوه بر جایز بودن صلح، گاهی صلح واجب می شود در صورتی که مسلمانان احتیاج (ضروری) به آن داشته باشند، و گاهی هم مباح است بخاطر تنها وجود مصلحت که به حد احتیاج (ضروری) نمی رسد ولو إنتفت.. یعنی و اگر مصلحت در صلح نبود، صحت صلح (یعنی جواز آن) نیز منتفی می شود.

فصل سوم

(الفصل الثالث - في الغنيمة) وأصلها المال المكتسب والمراد هنا ما أخذته الفئة المجاهدة على سبيل الغلبة، لا باختلاس وسرقة، فإنه لا أخذه، ولا بانجلاء أهله عنه بغير قتال، فإنه للإمام.

در غنیمت جنگی

(الفصل الثالث - في الغنيمة)... توضیح: غنیمت در اصل لغت به معنی آن مالی است که انسان بدست می آورد و این مال اگر به واسطه تجارت کردن یا زراعت یا صنعت بدست آمده باشد، حکم آن را در «کتاب الخمس» بحث می کنند. و اگر به واسطه جنگ، بدست آمده باشد حکمش را در «کتاب الجهاد» بحث میکنند و لذا شارح می فرماید که: مقصود از غنیمت در کتاب جهاد: آن مالی است که جنگجویان اسلام به واسطه غلبه و پیروز شدن بر کفار بدست آورند. این غنیمت باید بین مجاهدین تقسیم شود بتفصیلی که بعداً خواهد آمد.

و کلاً غنائمی که از کفار بدست جنگجویان می آید بر سه قسم است:

اول: آنچه منقول است مثل طلا و نقره و حیوانات و لباس و غیره.

دوم: آنچه منقول نباشد مثل زمین زراعتی و خانه مسکونی و دکان و درختان.
سوم: آنانکه اسیر می شوند مثل زنان و کودکان، که بعداً حکم هر کدام از این اقسام مفصلاً خواهد آمد.

و اما اگر مالی را از کفاره به واسطه بکاربردن حيله و یا دزدی بدست آورند، غنیمت نیست بلکه این مال مخصوص همان کسی می شود که بدان طریق آن را بدست آورده پس بین مجاهدین تقسیم نمی شود.

و همچنین اگر اموالی را کفاره به واسطه گریختن از محل خود، بدون جنگ بجای گذاشته باشند، مخصوص امام عَلَيْهِ السَّلَام خواهد بود و جزو غنائم نمی باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **وَأَصْلُهَا الْمَالُ**.. یعنی غنیمت در لغت به معنی مال بدست آمده است و مقصود از آن در اینجا آن مالی است که گروه مجاهدین آن را گرفته باشند (از دشمن) به طریق پیروزی بردشمن، نه به طریق اختلاس و دزدی (اختلاس یعنی گرفتن چیزی از کسی با بکاربردن حيله در حالی که صاحب آن چیز حاضر و بیدار است. برخلاف دزدیدن که آن گرفتن چیزی است در غیاب و نبود صاحب مال، و یا در حالی که صاحب مال، خواب باشد) زیرا چنین مال که به طریق اختلاس یا دزدی بدست آورده شده (برای گیرنده آن است) نه همه مجاهدین **و لا بانجلاء**.. یعنی و همچنین داخل غنیمت نیست آن اموالی که بدست آمده باشد به واسطه گریختن و دست کشیدن اهل آن از آن مال بدون جنگ، زیرا چنین مال، برای امام فقط می باشد (و بین مجاهدین تقسیم نمی شود).

(وتملك النساء والأطفال بالسبي) وإن كانت الحرب قائمة (والذكور البالغون يقتلون حتما، إن أخذوا والحرب قائمة إلا أن يسلموا) فيسقط قتلهم، ويتخير الإمام حينئذ بين استرقاقهم والامن عليهم، والفداء.

وقيل: يتعين المن عليهم هنا، لعدم جواز استرقاقهم حال الكفر فمع الإسلام أولى. وفيه: أن عدم استرقاقهم حال الكفر إهانة ومصير إلى ما هو أعظم منه، لا إكرام فلا يلزم مثله بعد الإسلام، ولأن الإسلام لا ينافي الاسترقاق.

حكم أسراء

(وتملك النساء والأطفال.. توضيح: زنان وکودکانی که اسیر می‌شوند، به ملکیت مسلمانان در می‌آیند و آنها را نباید کشت هر چند اسیر گرفتن آنها در حال برپا بودن جنگ باشد.

و اما مردان آنها اگر در حال برپا بودن جنگ، اسیر شوند باید کشته شوند (مگر اینکه مسلمان شوند که در این صورت، حکم دیگری دارند که گفته خواهد شد) و اما اگر بعد از تمام شدن جنگ باشد نباید کشته شوند بلکه حکم دیگری دارند که بعداً خواهد آمد.

ترجمه و شرح عبارت: و تملك.. یعنی و به ملکیت در آورده می‌شود زنان و کودکان، به واسطه اسیر گرفتن آنها وان کانت.. (کلمه - ان - وصلیه است) یعنی هر چند که جنگ برپا بوده باشد و این جمله بیان می‌کند فرد خفی را با در نظر گرفتن حکمی که بعد از این برای اسیر گرفتن مردها، بیان می‌کند چون حکم مردان اسیر، در حال برپا بودن جنگ، فقط کشته شدن است والذكور البالغون.. یعنی و اما ذکور بالغ (چه

مردان و چه پسران) حتماً باید کشته شوند در صورتی که اسیر گرفته شوند در حالی که جنگ بر پا بوده باشد.

إِلَّا أَنْ يُسْلِمُوا... توضیح: اگر مردان آنها در همان حالی که جنگ برپاست و اسیر شدند، مسلمان گردند، در این صورت، حکم کشتن آنها ساقط می شود و نباید آنها را کشت بلکه حکمشان این است که امام علیه السلام اختیار دارد یکی از این سه چیز را عملی کند که: یا آنها را به بندگی برای مجاهدین بگیرد، و یا منت بر آنها نهد و بدون اینکه چیزی از آنها بگیرد مجاناً آزادشان نماید، و یا چیزی از آنها بگیرد و آزادشان کند.

بعضی از فقهاء در اینجا گفته اند که وقتی مسلمان شد، امام مخیر بین آن سه چیز نیست بلکه فقط واجب است که منت نهد و مجاناً آزادشان کند، چون در صورتی که بعد از اسارت، بر کفر خود باقی می بودند، عبد گرفتن آنها جایز نبود بلکه می بایست آنها را کشت پس در صورت اسلام آوردنش، به طریق اولی بایستی عبد گرفتن او جایز نباشد.

شارح از این استدلال جواب می دهد به اینکه جایز نبودن عبد گرفتن آنها در حال کفر، بخاطر این بود که اهانت به کافر شود به اینکه او به هیچ وجه قابلیت زنده ماندن روی زمین حتی بطور عبد بودن را ندارد و باید حکم بالاتر از آن که کشتن است درباره او اجرا گردد، نه اینکه عبد نگرفتن او احترامی برای کافر باشد، بنابراین مثل این حرف را بعد از اسلام او نمی شود گفت بلکه در این وقت باید بگوئیم که به واسطه مسلمان شدن او حکم درباره او تخفیف پیدا می کند از قتل به پایینتر از آن، که آن یکی از سه چیز مذکور باشد که یکی اش عبد گرفتن اوست.

و شاید حاصل جواب شارح را بتوان چنین بیان کرد که استدلال قائل، به قیاس اولویت بر می گردد و ما گوئیم: آن قیاس اولویت را قبول نداریم، زیرا قیاس مذکور در صورتی درست می شود که علت عدم جواز عبد گرفتن کافر، احترام به او باشد که در

این صورت باید گفت چون مسلمان سزاوارتر است به این علت یعنی احترام به او پس به طریق اولی باید استرقاق (یعنی عبد گرفتن) وی جایز نباشد.

ولی ما گوئیم که علت عدم جواز استرقاق کافر، اهانت به اوست نه احترام، و معلوم است که این علت در مسلمان نیست، زیرا مسلمان را نباید اهانت کرد پس وقتی که علت حکم درباره او وجود نداشت، حکم نیز (یعنی عدم جواز استرقاق) در او ثابت نخواهد بود.

و علاوه بر آن گوئیم که: مسلمان بودن او منافات با عبد گرفتن او ندارد و بدین جهت است که در صورتی که بعد از تمام شدن جنگ، اسیر گرفته شوند و مسلمان گردند، گفته اند که عبد گرفتن آنها جایز است و از اینجاست که می توانیم در مقابل قول قائل، ما نیز قیاس اولوی بر مدعای خود - که اثبات جواز استرقاق در حال برپا بودن جنگ باشد - درست کنیم و آن اینکه بگوئیم وقتی که بعد از تمام شدن جنگ و مسلمان شدن آنها در آن وقت، استرقاق (عبد گرفتن) آنها جایز باشد پس باید به طریق اولی پیش از آن یعنی در حال برپا بودن جنگ، عبد گرفتن آنها جایز باشد، زیرا حکم اسراء بعد از تمامی جنگ، سبکتر است از حکمشان در حال برپا بودن جنگ، و شاهدش این است که اگر در حال برپا بودن جنگ، اسیر شوند و بر کفر خود باقی باشند حکمشان فقط کشتن است ولی بعد از جنگ اگر اسیر شوند و بر کفر خود باقی باشند نباید کشته شوند بلکه حکم دیگری دارند که بعد از این مصتف بیان خواهد کرد و این شاهد بر این است که حکم اسارت آنها بعد از جنگ، سبکتر است..

ترجمه و شرح عبارت **الأن یُسَلِّمُوا..** یعنی مگر اینکه اسراء، مسلمان شوند که در این صورت حکم کشتن آنها ساقط می شود و مخیر است امام علیه السلام در این زمان که مسلمان شدند، بین (سه چیز) بنده گرفتن آنها، و بین منت نهادن بر آنها (به اینکه بدون فدیة گرفتن از آنها، آزادشان کند) و بین فدیة گرفتن (و آزاد کردنشان).

گفته شده که معین است در اینجا منت نهادن بر آنها (نه تخییر بین آن سه چیز، پس دو قسم دیگر که استرقاق و فداء باشد درباره آنها جاری نمی شود اما استرقاق:) بجهت اینکه جایز نیست استرقاق آنها در حال کفر (چون در آن حال، فقط کشتن آنها واجب بود) پس با مسلمان شدن آنها سزاوارتر است (عدم جواز استرقاق).

شارح می فرماید که در آن استدلال، این اشکال است که عبد نگرفتن آنها در حال کفر، اهانت کردن به اوست و رفتن به سراغ چیزی است که بالاتر (از استرقاق) است (که قتل باشد) نه اینکه (عبد نگرفتن او) احترام به او باشد پس لازم نمی آید مثل عدم استرقاق بعد از اسلام او.

(ناگفته نماند که قائل قول مذکور، فقط دلیل بر عدم استرقاق آورده و اما دلیل برای فدیة نگرفتن نیاورده، و شاید دلیل آن این باشد که فدیة گرفتن فرع بر این است که حق برگردن آنها تعلق بگیرد تا فدیة را در مقابل آن حق از آنها بگیرند و آزادشان کنند و در اینجا چنانکه در استدلال قبل دانسته شد حق استرقاق بر آنها تعلق نمی گیرد تا جایز باشد فدیة را در مقابل آن بگیرد تا آزاد شوند، و به عبارت دیگر جواز فدیة گرفتن تابع جواز استرقاق است و چون دومی در اینجا منتفی است به دلیلی که آن قائل ذکر کرد پس فدیة نیز منتفی خواهد شد).

ولأنّ الاسلام.. عطف است بر مضمون جواب مذکور و در واقع این استدلال است بر جواز استرقاق بعد از اسلام، و دفع می کند خیال بعضی را که بین اسلام او و بین عبد گرفتن، تنافی است.

وحيث يجوز قتلهم يتخير الإمام تخير شهوة بين ضرب رقابهم، وقطع أيديهم، وأرجلهم، وتركهم حتى يموتوا إن اتفق وإلا أجهز عليهم.

(وإن أخذوا بعد أن وضعت الحرب أوزارها) أي أثقالها من السلاح وغيره وهو كناية عن تقضيها (لم يقتلوا ويتخير الإمام) فيهم تخير نظر ومصلحة (بين المن) عليهم (والفداء) لأنفسهم بمال حسب ما يراه من المصلحة، (والاسترقاق) حربا كانوا أم كتابيين.

وحيث تعتبر المصلحة لا يتحقق التخيير إلا مع اشتراك الثلاثة فيها على السواء، وإلا تعين الراجع واحدا كان أم أكثر.

وحيث يجوز قتلهم.. توضیح: در جایی که حکم اسراء، کشتن آنهاست، امام عليه السلام اختیار دارد که هر کدام از این دو کیفیت در کشتن را که بخواهد عملی کند (بدون اینکه رعایت مصلحت در آن شرط باشد) و آن دو کیفیت این است که: یا گردن آنها را بزند و یا دست و پای آنها را قطع کند و به حال خودشان بگذارد تا بواسطه رفتن خون از آنها بمیرند اگر با این کار بمیرند، و اگر چنانچه نمرند باید کاری دیگر کرد که زودتر بمیرند.

ترجمه و شرح عبارت: وحيث يجوز.. جواز در اینجا به معنای اعم است که شامل وجوب می شود نه جواز به معنای خاص که اباحه باشد، زیرا کشتن آنها واجب است با شرایط گذشته يتخير الإمام.. یعنی امام عليه السلام مخیر است، اختیار دل بخواهی (و لازم نیست اختیار مصلحتی باشد) بین زدن گردن های آنها و بین بریدن دست ها و پاهای آنان (بر خلاف یکدیگر یعنی یک دست راست و یک پای چپ آنها) و واگذارن آنها تا (در اثر بیرون آمدن خون از رگ ها) بمیرند اگر اتفاق افتد مردن، و گرنه اگر (با آن کار نمرند) باید سرعت کرد بر کشتن آنها (بوسیله کار دیگر).

وإن أخذوا بعد أن وضعت.. توضیح: آنچه تا به اینجا گفته شد در جایی بود که در حال برپا بودن جنگ، اسیر گرفته شوند.

و حالا می فرماید: اگر بعد از تمام شدن جنگ، اسیر شوند حکمشان کشتن نیست بلکه بر حسب مصلحت، امام مخیر است بین این سه امر که: یا منت بگذارد بر آنها و مجاناً آزادشان نماید، و یا مالیات به هر مقداری که مصلحت می داند از آنها بگیرد و آزادشان کند، و یا به بردگی بگیردشان، چه کفار حربی باشند و چه کتابی.

شارح می فرماید: حال که امام باید رعایت مصلحت در اختیاریکی از آن سه امر را بکند باید گفت که تخییر بین آن سه امر، در صورتی تحقق می یابد که مصلحت در هر سه امر بطور مساوی باشد، وگرنه اگر یکی از آنها مصلحتش بیشتر از دیگری بود، اختیار همان امر، معین می شود و چه بسا ممکن است در بین آن سه امر، دو امر نسبت به سومی، مصلحتش بیشتر باشد پس امام مخیر می شود در اختیاریکی از آن دو امر.

ترجمه و شرح عبارت: وإن أخذوا.. یعنی و اگر مردان بالغ، اسیر گرفته شوند بعد از آنکه جنگ، بارهای سنگین خود - یعنی سلاح و غیر آن - را بر زمین گذاشته باشد، شارح می فرماید: این تعبیر، کنایه از پایان یافتن جنگ است.

در این صورت نباید کشته شوند بلکه امام علیه السلام اختیار دارد درباره آنها اختیار مصلحتی (نه دل بخواهی بلکه، چون هر کدام از سه کاری که ذکر می شود را امام انتخاب کند، مصلحت مسلمانان در آن هست فلذا امام مخیر است) بین منت نهادن بر آنها (و مجاناً آزادشان کند) و بین مالیات گرفتن برای آزادی جانیشان، به مقداری که امام مصلحت بداند، و بین برده گرفتن آنها، چه کفار حربی باشند و چه کتابی (ولی شیخ طوسی فرموده که نسبت به کفار حربی، به بردگی گرفتن نمی باشد).

وَضَعَتِ الْحَرْبُ این تعبیر از این آیه «حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا» گرفته شده، و کلمه «حرب» چون مؤنث معنوی است، فعل آن، مؤنث آورده شده و در اسناد وضع به حرب، دو احتمال است:

۱. اینکه مجاز در حذف باشد مثل واسال القرية یعنی اهل القرية، پس وضعت الحرب یعنی اهل الحرب.

۲. اینکه مجاز عقلی باشد یعنی اسناد وضع به حرب، اسناد به غیر ماهوله است مثل أنبت الربيعُ البقلُ و در هر صورت، گذاشتن جنگ، سلاح را بر زمین، کنایه از تمام شدن جنگ است.

و غیره یعنی غیر سلاح مثل مرکب سواری و هو کنایه.. ضمیر به - وضع حرب - بر می گردد تقصیها یعنی پایان یافتن جنگ حرباً كانوا.. حرب (بفتح حاء و سکون راء) اسم جمع است و یا جمع حربی است (چون محل خلاف بین علماء نحو است) و در هر صورت مقصود مشرکین حربی است.

و حیث تعتبر.. یعنی وقتی که مصلحت، معتبر شد (در اختیاریکی از آن سه امر) تخییر امام، تحقق نمی یابد مگر در صورتی که آن سه امر، مشترک باشند در مصلحت بطور مساوی (یعنی هر کدام از آنها بطور مساوی دارای مصلحت باشد) و گرنه (اگر مصلحت بطور مساوی در آنها نبود) معین می شود آنکه مصلحتش بیشتر است، چه یکی باشد و چه بیشتر (یعنی دوتا از آن سه امر، مصلحتش بیشتر از سومی است که در این صورت، امام مخیر بین آن دو فقط می شود).

وحيث يختار الفداء، أو الاسترقاق (فيدخل ذلك في الغنيمة) كما دخل من استرق ابتداء فيها من النساء والأطفال.

(ولو عجز الأسير) الذي يجوز للإمام قتله (عن المشي لم يجز قتله) لأنه لا يدري ما حكم الإمام فيه بالنسبة إلى نوع القتل، ولأن قتله إلى الإمام وإن كان مباح الدم في الجملة كالزاني المحصن. وحينئذ فإن أمكن حمله، وإلا ترك للخبر. ولو بدر مسلم فقتله فلا قصاص، ولا دية، ولا كفارة وإن أثم، وكذا لو قتله من غير عجز.

وحيث يختار الفداء أو الإسترقاق.. توضيح: امام وقتی که فديه ويا عبد گرفتن را اختيار نمايد، اينها جزو غنائم جنگ می شوند که بايد بين مجاهدين تقسيم شود همانطوری که زنان و کودکانی که ابتداء به اسارت گرفته می شوند جزو غنائم می باشند كما دَخَلَ.. يعنى همانطوری که داخل است - کسی که ابتداءً اسير گرفته می شود - در غنيمت، از زنان و کودکان ابتداءً تعبیر به - ابتداء - برای اين است که چون درباره زنان و کودکان، تخيير بين سه امر نيست بلکه ابتداء اسير می شوند و در ملک مجاهدين در می آیند به خلاف مردان که چون تخيير بين سه امر درباره آنان هست، بعد از اختيار کردن امام، استرقاق و تملك آنها را، داخل در غنائم می شوند.

ولو عَجَزَ الأسير.. توضيح: اسیری که در حال برپا بودن جنگ گرفته شده و حکمش کشتن است، اگر زخمی شده باشد بطوری که عاجز از راه رفتن باشد، مسلمانی که او را اسير کرده حق ندارد در میدان او را بکشد، زیرا نمی داند که امام عليه السلام چه نوع کشتن را درباره او اجرا خواهد کرد، چون سابقاً دانسته شد که امام عليه السلام در کیفیت کشتن او مخیر است بين زدن گردنش و بين قطع کردن دست و پايش.

و دليل ديگر اينکه: کشتن آن کافر با امام است و به اذن او بايد باشد هر چند اجمالاً خون او احترام ندارد و مهدور الدم است و بايد کشته شود ولی در عين حال، مسلمان

نمی‌تواند بی اذن امام او را بکشد. و این نظیر مردی است که زن دارد و زنا کند که حکم او کشتن است ولی باید به اذن امام علیه السلام باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو عَجَزَ..** یعنی اگر عاجز شود اسیری که جایز است برای امام علیه السلام کشتن او از راه رفتن، جایز نیست (برای مجاهدین) کشتن او **الذي يجوز للإمام..** اینکه شارح این قید را اضافه به عبارت مصتف کرده با اینکه جایز نبودن کشتن اسیر عاجز، نسبت به هر اسیر است چه در حال برپا بودن جنگ اسیر شود (که حکم او کشتن است لا غیر) و چه بعد از تمام شدن جنگ.

جهت اینکه شارح حکم را اختصاص به اسیری داده که در حال برپا بودن جنگ اسیر شود (که جایز است برای امام، کشتن او) این است که چون نسبت به قسم دوم اسیر، کسی احتمال جواز کشتن او را نمی‌دهد، زیرا چنانکه سابقاً دانسته شد اسیری که بعد از تمام شدن جنگ باشد حکمش کشتن نیست بلکه تخییرین سه امری است که گذشت و لذا اگر چنین اسیری عاجز از راه رفتن باشد، احتمال جواز کشتن او به ذهن نمی‌آید تا مصتف برای دفع آن احتمال، حکم عدم جواز کشتن او را بیان کند.

لأنه لا يُدري.. (این دلیل اول است برای عدم جواز قتل آن اسیر، و کلمه - لا یدری - به صیغه مجهول خوانده شود) یعنی زیرا معلوم نیست که حکم امام درباره آن اسیر، نسبت به نوع و کیفیت قتل او چیست **ولأن قتلہ..** (این دلیل دوم است) یعنی و برای اینکه کشتن او محول به امام است (و از مناصب حکومت اوست پس باید به اذن او باشد) **وإن كان..** کلمه - ان - وصلیه است یعنی هر چند اسیر مذکور (بخاطر اینکه در حال برپا بودن جنگ اسیر شده) ریختن خونس مباح و جایز است اجمالاً (با قطع نظر از اینکه ریختن خون او باید به اذن امام باشد) **كالزانی المَحَصِّن** یعنی همانند مرد

زن داری که (با تحقق شرایطی که ذکر خواهیم کرد) عمل را انجام دهد (حکمش قتل است ولی باید به اذن امام باشد).

در کتاب الحدود خواهد آمد که هشت شرط برای تحقق پیدا کردن زنای محصنه، لازم است:

۱. اینکه با زن خود نزدیکی به گونه‌ای که موجب غسل شود، نموده باشد.

۲. بلوغ

۳. عقل

۴. آزاد بودن نه برده.

۵. نزدیکی با زن خود در جلو باشد نه در عقب.

۶. آن زن مملوک او باشد به عقد دائمی یا کنیزش باشد.

۷. اینکه برای اورسیدن به زنش ممکن باشد یعنی از عمل نزدیکی با زنش روز و شب مانعی نداشته باشد.

۸. اینکه علم به نزدیکی کردن حاصل شود به اینکه مرد به آن اقرار کند یا دو شاهد عادل گواهی به آن دهند.

با جمع شدن این شرایط اگر آن مرد، اقدام به زنا کند حکم او آن است که سنگسارش کنند و یا از جای بلندی پرت نمایند و یا با شمشیر بکشند.

وَحِينَئِذٍ فِإِنْ أَمْكَنَ.. توضیح: وقتی که کشتن اسیر عاجز در معرکه جنگ جایز نبود، چنانچه اگر بشود او را به خارج از میدان به محضر امام علیه السلام حمل کرد، باید حمل کنند و اگر نشود حمل کرد، همان جا به حال خود بگذارند و رهایش کنند به دلیل روایتی در این مورد که از امام سجاد علیه السلام وارد شده **حَمْلُهُ ضَمِيرٌ** به - اسیر - بر می گردد و جواب - ان - شرطیه مقدر است، و تقدیر عبارت چنین است: فان امکن حملة، يجب حملة والا.. یعنی و اگر ممکن نشود حملش، باید رها شود، به دلیل روایت، **وَلَوْ بَدَرَ مُسْلِمٌ..**

اگر چنانچه مسلمانی از مجاهدین پیشقدمی کند و آن اسیر را در همان معرکه جنگ بدون اذن امام بکشد، گناه کرده ولی به گردنش چیزی تعلق نمی‌گیرد نه قصاص و نه دیه و نه کفاره.

و همچنین است در صورتی که اسیر، عاجز از راه رفتن نباشد اگر چنانچه مسلمانی او را در معرکه جنگ بکشد، گناه کرده ولی قصاص و یا دیه و یا کفاره ندارد. **وَإِنْ أَثَمَ** **إِنْ وَصَلِيهِ** است **لَوْ قَتَلَهُ**.. ضمیر مقدر فاعلی بر می‌گردد به - مسلم - و ضمیر مفعولی بر می‌گردد به - اسیر - **مَنْ غَيْرَ عَجْزٍ** یعنی بدون عجز اسیر از راه رفتن.

(ويعتبر البلوغ بالإنبات) لتعذر العلم بغيره من العلامات غالباً وإلا فلو اتفق العلم به بها كفى، وكذا يقبل إقراره بالاحتلام كغيره، ولو ادعى الأسير استعجال إنباته بالدواء فالأقرب القبول، للشبهة الدائرة للقتل.

(وَيُعْتَبَرُ الْبُلُوغُ.. توضیح دانسته شد که مذکر بالغ اگر در حال برپا بودن جنگ اسیر شود باید کشته شود، حال می فرماید ببینیم بلوغ او باید از چه راهی ثابت شود؟ چنانچه گفته اند بلوغ به چند نشانه ثابت می شود:

۱. روئیدن موهای خشن بر عانه (یعنی بالای آلت تناسلی) و برای دانستن آن، امتحان و آزمایش او به نگاه کردن، جایز است چنانکه در کتاب الصوم در مسأله پانزدهم گذشت.

۲. سن: و آن در پسر، پانزده سال تمام قمری می باشد.

۳. احتلام: و آن خروج منی است از آلت او چه بوسیله نزدیکی کردن و چه به غیر آن، و نیز چه در خواب و چه در بیداری، چنانکه شارح در کتاب الصوم ذکر فرمود. مصتّف می فرماید که در اینجا شرط است که بلوغ او به نشانه اول ثابت شود، و شارح در بیان دلیل آن می فرماید: چون غالباً علم به بلوغ، به واسطه نشانه های دیگر ممکن نیست زیرا مثلاً علم به سن (که یکی از علامات است) به دو طریق ثابت می شود: بینه (دو شاهد عادل) و شیاع بین مردم، و اما به اقرار خود او ثابت نمی شود چنانکه در کتاب الصوم گذشت، و معلوم است که علم به سن به آن دو طریق، به این آسانی حاصل نمی شود. به خلاف علم به روئیدن مو که علاوه بر اینکه به دو طریق مذکور ثابت می شود، نیز به طریق امتحان و آزمایش او نیز دانسته می شود که طریق آسانی است.

آری اگر احیاناً علم به بلوغ به واسطه نشانه‌های دیگر حاصل شود کافی است در ثبوت بلوغ مثل اینکه دونفر عادل شهادت بدهند به سن و یا به احتلام او.

و همچنین اگر اسیر اقرار کند به احتلام، اقرار او شرعاً پذیرفته می‌شود و به این طریق، بلوغ ثابت می‌شود چنانکه اقرارهای دیگر او نیز پذیرفته می‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **ويعتبر..** یعنی شرط است که بلوغ، به سبب انبات (روئیدن موبرعانه) ثابت شود **لتعذر العلم بغيره..** احتمال دارد باء در - بغيره - برای سببیت باشد یعنی چون غالباً ممکن نیست علم پیدا کردن (به بلوغ) به سبب غیر انبات (از علامات دیگر مثل سن و احتلام).

و احتمال دارد باء برای تعدیه باشد یعنی چون غالباً ممکن نیست علم پیدا کردن به غیر انبات (از علامات پس در نتیجه، علم) به بلوغ از آن طریق، حاصل نخواهد شد).

و احتمال اول بهتر است به قرینه عبارت بعدی شارح که می‌فرماید: «فلو اتفق العلم به بها» یعنی علم به بلوغ به سبب علامات دیگر.

والأ فلو اتفق.. یعنی وگرنه اگر اتفاقاً علم به بلوغ به سبب علامات دیگر، حاصل شود کفایت می‌کند (پس اینکه مصتف شرط کرده علم به بلوغ، به طریق انبات باشد بجهت این است که چون غالباً علم به آن ممکن نیست به طریق دیگر نه اینکه مصتف غرضش این است که اگر علم به بلوغ به طریق دیگر حاصل شد کافی نباشد در ثبوت بلوغ).

وكذا يُقبل.. (این جمله عطف است بر - فلو اتفق -) یعنی همانطوری که اگر علم به بلوغ به واسطه علامات دیگر، حاصل شود کافی است در ثبوت بلوغ، همچنین اقرار خود اسیر به احتلام که یکی از علامات است، کافی است در ثبوت بلوغ، و آن

اقرار شرعاً پذیرفته می‌شود (چنانکه در کتاب الصوم در مسأله پانزدهم گذشت که علم به احتلام به سه طریق شرعاً ثابت می‌شود: بینة وشیاع بین مردم و اقرار خود شخص).
گفیره سه احتمال در مرجع ضمیر داده می‌شود:

۱. اینکه ضمیر به اسیر برگردد، و بنابراین، معنی عبارت این است که: همانطوری که غیر اسیر اگر اقرار به احتلام کند، اقرارش پذیرفته می‌شود شرعاً، إقرار اسیر نیز به آن پذیرفته می‌شود.

۲. اینکه ضمیر به احتلام برگردد و معنی عبارت چنین می‌شود که: همانطوری که اقرار اسیر به غیر احتلام از نشانه‌های دیگر (مثل اقرار به کامل کردن پانزده سال) پذیرفته می‌شود، اقرار او به احتلام نیز پذیرفته می‌شود.

نگارنده گوید: این احتمال را اگر چه سلطان العلماء نیز در حاشیه ذکر کرده ولی جای تأمل است، زیرا نسبت به غیر اسیر، در کتاب الصوم گذشت که اقرار خود شخص به سنّ، پذیرفته نمی‌شود شرعاً، چگونه نسبت به اسیر اقرارش به سنّ پذیرفته می‌شود؟ تأمل شود.

۳. اینکه ضمیر به اقرار برگردد یعنی همانطوری که غیر این اقرار از اقرارهای دیگر او در زمینه‌های دیگر نه علامات بلوغ، پذیرفته می‌شود.

ولو ادّعی الاسیر، استعجال... توضیح در صورتی که بلوغ اسیر را به طریق انبات مو بخوایم بدست آوریم، اگر چنانچه اسیر ادعا کند که انبات موی او پیش از زمان طبیعی او بوسیله استعمال دارو بوده و هنوز بلوغ حقیقی حاصل نشده، در این صورت اقوی این است که این ادعای او پذیرفته می‌شود و حکم به بلوغ او نمی‌توان کرد و نباید اورا کشت، زیرا به واسطه ادعای مذکور، شبهه حاصل می‌شود که این شبهه موجب دفع قتل او می‌شود همانطوری که در باب حدود گفته‌اند که به واسطه ایجاد شبهه، حدود دفع می‌شود.

استعجالِ إنباته بالدواء یعنی پیش انداختن روئیدن مورا به واسطه استعمال دارو فالاقرب.. یعنی اقرب به نظر این است که قبول می شود ادعای او بجهت حصول شبهه (به سبب ادعای او) که آن شبهه، دافع قتل او می گردد.

(وما لا ینقل) و (لا یحول) من أموال المشرکین کالأرض والمساکن والشجر (لجميع المسلمين) سواء في ذلك المجاهدون وغيرهم، (والمنقول) منها (بعد الجعائل) التي يجعلها الإمام للمصالح کالدلیل على طریق، أو عورة وما یلحق الغنیمة من مؤنة حفظ ونقل وغيرهما.

احکام غنائم منقول و غیر منقول

(وما لا یُنقل) و (لا یُحوّل).. توضیح: غنائمی که قابل نقل و انتقال نیست مثل زمین و خانه‌ها و درختان، برای تمام مسلمانان می‌باشد چه مجاهدین و چه غیر آنها. و اما غنائمی که قابل نقل و جابجا شدن است، مخصوص مجاهدین می‌باشد و باید بین آنها تقسیم شود، اما پیش از تقسیم باید مصارف زیرین را از آن خارج و جدا کرد که به ترتیب توضیح داده خواهد شد:

۱- جعائل

جُعالة و قراردادی که امام علیه السلام بجهت مصالحی برای انجام دادن پاره‌ای از کارها مقرر می‌کند مانند راهنمایی لشکرو نشان دادن اسرار دشمن.

و همچنین هزینه‌ای که برای نگهداری غنائم و جابجا کردن آن تا زمانی که غنائم تقسیم شود، قرار می‌دهد، همه این مصارف باید از غنائم، کم گردد.

ترجمه و شرح عبارت: و ما لا یُنقل ولا یُحوّل .. (کلمه - یحوّل - بصیغه مجهول از باب تفعیل است) یعنی چیزهایی که قابل نقل و جابجا شدن نیست از اموال مشرکین مثل زمین و خانه‌ها و درختان لجميع المسلمين .. خبر است برای - ما لا ینقل - یعنی

ثابت لجميع المسلمين والمنقول .. (این کلمه مبتدا است، و خبرش - يُقَسَّم - می باشد که بعد از این در عبارت مصتّف می باشد) یعنی منقول از اموال مشرکین (مثل اسب و اثاث خانه و غیره) بعد از خارج کردن (مصارف مذکوره در عبارت مصتّف، که اولی از آنها عبارت است از) قرار دادهایی که منعقد می کند امام علیه السلام آنها را بجهت مصالحی (با هر کس، چه از مسلمانان و چه از کفار، چه از مجاهدین و چه از غیر آنها) مثل قرارداد برای راهنمایی و نشان دادن راه، و اسرار دشمن (مثلاً امام بگوید: هر کسی که راه را نشان دهد، فلان مقدار مال به او خواهم داد) **الجعائل جمع جعالة** (بضم جیم) است و آن عبارت از قراردادی است که کسی بر انجام دادن کاری، مزدی در عهده بگیرد خواه با یک نفر خاص این تعهد را بکند یا با جماعت غیر معین، مانند آنکه بگوید هر کس گمشده مرا بیابد فلان اندازه مال به او می دهم.

و برای جعالة، احکام و مسائل مخصوصی است که در کتب فقهیه و در این کتاب شرح لمعه، کتاب خاص برای آن قرار داده اند کالدلیل .. مثال است برای مصالح، و اگر - کالدلالة - می فرمود بهتر بود چون - دلیل - به معنی شخص راهنماست.

و ما يلحق الغنيمة .. ظاهراً عطف است بر - جعائل - در عبارت مصتّف نه اینکه عطف بر - الدلیل - باشد و نه عطف بر - مصالح - چنانکه پوشیده نیست.

پس معنای عبارت این است که: و (بعد از خارج کردن) هزینه ای که در پی غنیمت می آید مثل اجرت نگهداری و جابجا کردن غنائم و غیر این دو (مثل اجرت نگاهدارنده چهارپایان در صورتی که جزو غنائم، چهارپایان - گوسفند و گاو و شتر - بوده باشد، و مثل اجرت وزن و یا شمردن غنائم).

(والرضخ) والمراد به هنا العطاء الذي لا يبلغ سهم من يعطاه لو كان مستحقاً للسهم كالمرأة والخنثى والعبد والكافر إذا عاونوا، فإن الإمام عليه السلام يعطيهم من الغنمة بحسب ما يراه من المصلحة بحسب حالهم.

۲- رَضَخ

(والرضخ) .. توضیح: چنانکه در مبحث شرایط جهاد دانسته شد: برعه ای جهاد واجب نیست مثل زنان وخنثی وبنده، حال اگر چنانچه این افراد و نیز اگر کافری، در میدان نبرد، کمک به مسلمانان کنند، اینها مستحق آن اندازه سهمی که مُجاهد از غنائم، مستحق است نمی باشند، چون شرایط وجوب جهاد را دارا نیستند بلکه امام عليه السلام از غنائم، مقداری کمتر از سهم مجاهد، به آنها می دهد به هر جوری که مصلحت بداند به حسب حال آنها از نظر اینکه هرکس از آنها نفعش و کمکش بیشتر بوده، حق بیشتری به او می دهد.

و چون اندازه سهم مجاهد نیز مختلف است، زیرا چنانکه بعداً در عبارت مصنف خواهد آمد، اگر مجاهد سواره بود، دو سهم از غنائم به او داده می شود، و اگر پیاده بود یک سهم به او داده می شود.

حال در افراد نامبرده هم که کمتر از سهم مجاهد به آنها داده می شود، اگر پیاده کمک کرده باشند، کمتر از یک سهم مجاهد پیاده به او داده می شود، و اگر سواره کمک کرده باشند، کمتر از دو سهم مجاهد سواره به او داده می شود.

و خلاصه اینکه این مقدار عطائی که به آنها داده می شود، نیز از غنائم جدا و خارج می گردد.

ترجمه و شرح عبارت: **والرَضَخُ**.. (بفتح راء و سکون ضاد، در لغت به معنای عطاء اندک و بخشش کم است) و مقصود به آن در اینجا (که باب جهاد است) آن عطائى است که نمى رسد به اندازه سهم کسی که به او آن سهم داده مى شود در صورتی که مستحق سهم باشد (و مستحق سهم، آن کسی است که شرایط و جوب جهاد در او باشد که اگر با داشتن شرائط، سواره جهاد کرده باشد، مستحق دو سهم از غنائم است، و اگر پیاده جهاد کرده باشد مستحق یک سهم از غنائم است) **يُعْطَاهُ** نایب فاعل يعطى، ضمير مقدری است که به - مَنْ - بر مى گردد، و ضمير متصل، مفعول دوم آن است که به سهم بر مى گردد، واسم - کان - ضمير مقدری است که به - مَنْ - بر مى گردد **كَالْمَرْأَةِ وَالْخَنْثَى**.. مثال است برای آنهایی که عطاء مذکور به آنها داده مى شود اذا **عَاوَنُوا**.. یعنی اگر افراد نامبرده، کمک کنند مسلمانان را در جنگ، امام **ﷺ** به آنها مى دهد از غنیمت، به اندازه ای که مصلحت بیند بر حسب حال آنها (از نظر مرتبه و زیادی نفعشان).

(والخمس) ومقتضى الترتيب الذكري أن الرضخ مقدم عليه، وهو أحد الأقوال في المسألة. والأقوى أن الخمس بعد الجعائل وقبل الرضخ، وهو اختياره في «الدروس»، وعطفه هنا بالواو لا ينافيه، بناء على أنها لا تدل على الترتيب.

۳- خُمس

(والخمس) ومقتضى.. توضیح: سومین مصرفی که پیش از تقسیم غنائم، باید از غنیمت خارج شود، خُمس یعنی یک پنجم آن است که در کتاب الخمس نیز از آن بحث شده است.

شارح می‌فرماید ظاهر و مقتضای ترتیب ذکرى در عبارت مصتّف (و به قرینه اینکه واو عطف هم دلالت بر ترتیب می‌کند بقول بعض نحویین) که مصتّف اول جعائل و سپس رضخ و بعد از آن خمس را ذکر نمود، این است که باید رضخ را پیش از خمس، از غنیمت خارج کرد، و این قول، یکی از اقوالی است که در این مسأله می‌باشد.

ولی شارح می‌فرماید که قول اقوی این است که بعد از اخراج جعائل و پیش از رضخ باید خمس را خارج ساخت چنانکه این قول را مصتّف در کتاب «دروس» اختیار کرده. و ممکن است نظر مصتّف در این کتاب لمعه هم موافق با فتوایش در کتاب «دروس» باشد بنابراین که بگوئیم واو عاطفه در عبارت اینجا دلالت بر ترتیب نمی‌کند چنانکه اکثر نحویین قائل به آن می‌باشند پس بنابراین، عطف خمس بر رضخ به واسطه واو دلالت بر این نمی‌کند که خمس باید بعد از رضخ خارج گردد.

ترجمه و شرح عبارت: علیه ضمیر به خمس بر می‌گردد وهو أخذ.. یعنی تقدیم رضخ بر خمس و عطفه هنا.. یعنی عطف کردن مصتّف خمس را در اینجا با واو

عاطفه، تنافی ندارد با اختیارش در «دروس»، بنابراینکه گفته شود به اینکه واو دلالت بر ترتیب (در حکم) نمی‌کند (بلکه دلالت بر مطلق اجتماع در حکم می‌کند).

بناء علی آنها لا تدل.. محل خلاف است بین علماء نحوه آیا واو عاطفه دلالت بر ترتیب متعاطفین، در حکم می‌کند همانند فاء عاطفه، یا نه بلکه دلالت بر مطلق اجتماع متعاطفین در حکم می‌کند؟ یعنی در مثل جاء زید و عمرو آیا واو دلالت می‌کند بر اینکه آمدن عمرو بعد از آمدن زید بوده یا اینکه دلالت بر آن نمی‌کند بلکه عقلا سه احتمال در آن است که احتمال دارد آمدن هر دو در یک زمان بوده، و احتمال دارد آمدن زید پیش از آمدن عمرو بوده، و احتمال دارد بعکس بوده، پس واو دلالت بر هیچکدام از این سه احتمال نمی‌کند بلکه همین قدر دلالت بر این می‌کند که آمدن، هم از زید حاصل شده و هم از عمرو.

(والنفل) بالتحريك، وأصله الزيادة، والمراد هنا زيادة الإمام لبعض الغانمين على نصيبه شيئاً من الغنيمة لمصلحة، كدلالة، وإمارة، وسرية، وتهجم على قرن، أو حصن، وتجسس حال، وغيرها مما فيه نكايّة الكفار.

۴- النفل

(والنَّفْل) بالتحريك.. توضیح: چهارمین مصرفی که پیش از تقسیم غنائم باید جدا گردد، نفل است و آن در لغت به معنای زیادی است و مقصود در اینجا مقدار زیادی از غنیمت است که امام علیه السلام به بعضی از مجاهدین، علاوه بر اصل سهم او از غنیمت به او می دهد بجهت مصلحتی مثل اینکه لشکر را راهنمایی کرده و یا سرداری لشکر را به عهده داشته و یا چون داخل عده ای که پیشاپیش لشکرند بوده و یا چون بر مبارز شجاعی از کفار هجوم کرده و یا بر قلعه ای حمله برده و یا تجسس از حال دشمن کرده و مانند این کارها که مایه سرکوبی دشمن است.

و این نوع زیادی که امام برای بعضی مجاهدین قرار می دهد به صورت قرارداد جعاله می باشد یعنی پیش از شروع به جنگ، امام علیه السلام خطاب به مجاهدین گفته است که هر کس راهنمایی لشکر را به عهده گیرد و یا فرمانده لشکر شود، فلان مقدار مال به او خواهیم داد. پس اگر امام علیه السلام چنین قراردادی با لشکر نکرده باشد، هر چند بعضی مجاهدین متصدی یکی از کارهای مذکور باشند، استحقاق زیادی نخواهند داشت.

و در صورت اول که بصورت جعاله باشد، فرقی با مصرف اول که «جعائل» بود این است که جعائل اختصاص به مجاهدین ندارد بلکه برای هر کسی چه کافر و چه

مسلمان، چه مجاهد و چه غیر مجاهد می باشد، به خلاف نفل که اختصاص به مجاهدین دارد.

ترجمه و شرح عبارت: **وَالنَّفْلُ بِالتَّحْرِيكِ**.. یعنی نفل به حرکت فاء (به فتح) می باشد و اصل آن به معنی زیادتی است (اصل یعنی در لغت) و مقصود از آن در اینجا زیاد کردن امام علیه السلام است به بعضی از غنیمت برندگان، علاوه بر سهم آنان، چیزی از غنیمت بجهت مصلحتی مثل راهنمایی کردن، و امیر لشکر شدن و سرّیه گویا سرّیه در اینجا به معنی عده ای است که پیشاپیش لشکر حرکت کنند و آن را مقدمة الجیش گویند و خطر دشمن ابتدا به آنها متوجه می شود پس امام برای کسی که جزو این عده از لشکر باشد، غنیمت زیادتر به او می دهد.

وتَهْجَمُ.. یعنی و مثل هجوم بردن بر همنبرد از کفار قرن (بکسر قاف و سکون راء) یعنی همنبرد و نیز مبارز شجاع را گویند **أَوْ حِصْن** (بکسر حاء و سکون صاد به معنی قلعه) عطف است بر - قرن - یعنی او تهجم علی حصن و تجسس حال.. یعنی و مثل خبر جستن از حال دشمن و غیرها.. یعنی و غیر این امورات از کارهایی که در آن، سرکوبی دشمن است.

(وما یصطفیه الإمام لنفسه) من فرس فاره، وجاریه، وسیف، ونحوها بحسب ما یختاره، والتقیید بعدم الاجحاف ساقطة عندنا.

۵- صفایا

(وما یصطفیه الإمام ﷺ) .. توضیح: پنجمین مصرفی که قبل از تقسیم غنائم باید از آن خارج گردد، اموال پر قیمتی است که امام برای خود اختیار می‌کند و به آن «صفایا» گویند مانند اسب چابک و کنیز زیبا و شمشیر و غیر اینها از هر چیز نفیس که پادشاهان به خود اختصاص می‌دهند چون اگر آنها را بشکنند و میان لشکر تقسیم کنند از قیمت می‌افتند و متعدد نیست تا به هر فردی برسد و اگر یکی از لشکریان را به آن ترجیح دهند موجب نفاق و نزاع لشکریان می‌شود ولذا امام آن را برای خود برمی‌دارد و چه بسا در مصالح عامه مسلمانان صرف می‌کنند.

ترجمه و شرح عبارت: وما یصطفیه .. یعنی آنچه که اختیار می‌کند آن را امام برای خود از قبیل ... فرس فاره به صیغه اسم فاعل یعنی اسب چابک و با نشاط و رهوار مشتق است از (فَرَّه) به معنی نشاط و جست و خیز جاریه کنیز و نحوها مثل جواهر گرانبها و فرشهای قیمتی و هر چیز نفیس، به حسب آنچه امام اختیار کند.

والتقیید بعدم الأجحاف .. توضیح: شارح می‌فرماید که در اینجا لازم نیست که شرط کنیم در چیزهایی که امام برای خود برمی‌دارد، اینکه زیاده روی در آن نکند، چون این شرط بنابر اصول مذهب ما امامیه، شرطی است لغوی و بی خود، زیرا امام ﷺ به مذهب ما معصوم (یعنی دارای مقام عصمت) است، و عصمت او مانع از آن است که زیاده روی و تعدی در اختیار اموال مذکور کند.

آری، بنابر اصول مذهب اهل سنت چون آنها عصمت را در امام شرط نمی دانند، آن شرط را ذکر می کنند و می گویند بشرط اینکه امام در اختیار آن اموال، اجحاف و زیاده روی نکند.

ترجمه و شرح عبارت: **والتقیید..** یعنی شرط کردن به اینکه امام، زیاده روی نکند (در اختیار اموال مذکوره برای خود) ساقط است پیش ما امامیه.

وقد تقدم تقديم الخمس، وبقي عليه تقديم السلب المشروط للقاتل وهو ثياب القتيل، والخف، وآلات الحرب، كدرع، وسلاح، ومركوب، وسرج، ولجام، وسوار، ومنطقة، وخاتم، ونفقة معه، وجنيبة تقاد معه، لا حقيبة مشدودة على الفرس بما فيها من الأمتعة، والدراهم.

۶- اموال اختصاصی مقتول از دشمن

وقد تقدّم تقدیم الخمس... توضیح: شارح می‌فرماید که پنج مصرف در عبارت مصتّف ذکر شد که پیش از تقسیم غنائم باید از آن خارج گردد ولی یک مصرف دیگری باقی ماند که مصتّف آن را ذکر نکرد و می‌بایست ذکر می‌کرد و آن اموال مخصوص به مقتول از دشمن است که اگر امام قرارداد و شرط کند که هر مجاهدی که از دشمن می‌کشد، اموال مخصوص مقتول (که بعداً ذکر خواهیم کرد) اختصاص به آن مجاهد قاتل دارد، این اموال را هم باید از غنیمت جدا و خارج ساخت و به قاتل داد سپس غنائم را تقسیم بین مجاهدین کرد.

واموال مذکور عبارت است از لباس‌های مقتول، چکمه، و وسائل جنگ از قبیل زره و شمشیر و نیزه و سپر، و مرکب سواری و زین و لگام اسب و غیر اینها. و اما خورجینی که بر اسب مقتول بسته شده با آنچه که داخل آن باشد از توشه‌ها و پولها، اینها جزء سلب محسوب نمی‌باشد و به قاتل نمی‌رسد بلکه جزء سایر غنائم باید بین مجاهدین تقسیم شود.

ترجمه و شرح عبارت: وقد تقدّم تقدیم الخمس.. (کلمه - الخمس - بفتح خاء است به معنی پنج) یعنی و بتحقیق گذشت (در عبارت مصتّف) مقدّم داشتن پنج مصرف (یعنی ابتدا خارج کردن آن مصارف از غنائم و سپس تقسیم غنائم) ولی باقی

ماند بر مصتّف، مقدم داشتن سلب (بفتح سین و لام یعنی اموال مخصوص به مقتول از دشمن) که امام علیه السلام شرط کرده باشد که برای کشنده باشد (پس بر مصتّف لازم بود که این سلب را هم جزء مصارفی که ابتدا باید خارج از غنائم شوند ذکر می کرد).

المشروط.. از این قید استفاده می شود که اگر امام، سلب را شرط برای قاتل نکرده باشد، اختصاص به قاتل نخواهد داشت چنانکه فقها تصریح به آن کرده اند و هو... یعنی سلب القتل به معنی مقتول الخف بضم خاء یعنی چکمه کدرد درع بکسر دال و سکون راء به معنی زره سلاح مثل شمشیر و نیزه و سپر مرکوب چه اسب و چه غیر آن سرچ بفتح سین و سکون راء یعنی زین اسب لجام معرب لگام یعنی دهنه اسب سوار بکسر سین یعنی دستبند منطقة بکسر میم یعنی کمر بند خاتم یعنی انگشتر و نفقة معه یعنی پول خرجی که همراه با مقتول باشد جنیبة تقاد معه یعنی اسب یدکی که مقتول با خود همراه داشته.

لاحقیبة.. (کلمه - لا - نافیه است و حقیبه یعنی خورجین) یعنی نیست از جزء سلب، خورجینی که بسته شده است بر اسب با آنچه که داخل در خورجین است از توشه ها و پولها (بلکه اینها جزو غنائم بین مجاهدین باید تقسیم شود) بما فیها باء به معنی مع می باشد و ضمیر - فیها - بر می گردد به حقیبة من الامتعة.. بیان می کند ما را.

فإذا أخرج جميع ذلك (يقسم) الفاضل (بين المقاتلة ومن حضر) القتال ليقاتل وإن لم يقاتل (حتى الطفل) الذکر من أولاد المقاتلين، دون غيرهم ممن حضر لصنعة، أو حرفة كالبيطار، والبقال، والسائس، والحافظ إذا لم يقاتلوا (المولود بعد الحيازة وقبل القسمة).

(وكذا المدد الواصل إليهم) ليقاتل معهم فلم يدرك القتال (حينئذ) أي حين إذ يكون وصوله بعد الحيازة وقبل القسمة.

فإذا أخرج جميع ذلك.. توضیح: بعد از آنکه شش مصرف مذکور از غنائم خارج گردید باقیمانده را باید بین همه جنگجویان و نیز آنهایی که در میدان جنگ حاضر شده‌اند برای جنگیدن اگر چه جنگ هم نکرده باشند، تقسیم گردد حتی برای کودک پسر از اولاد آنها سهمی در نظر گرفته می‌شود و مقصود آن کودکی است که بعد از جمع آوری غنائم و پیش از تقسیم آن، به دنیا آمده باشد.

و همچنین آنهایی که برای کمک به جنگجویان، پیوسته باشند تا دوش به دوش آنها بجنگند ولی به جنگیدن نرسیده باشند بخاطر اینکه جنگ پایان یافته بود، به اینها هم سهمی داده می‌شود در صورتی که رسیدن آنان به جنگجویان در وقتی باشد که هنوز غنائم تقسیم نشده است.

اما کسانی که برای غیر جنگیدن حاضر شده باشند مثل آنهایی که برای کار و حرفه‌ای حاضر شده باشند مانند دامپزشک و خواربار فروش و امثال اینها، برای آنها سهمی از غنائم داده نمی‌شود اگر جنگ نکرده باشند.

آری اگر علاوه بر آن کارها، به قصد جنگ هم آمده باشند چه جنگ کرده باشند و چه نه، سهمی به آنها داده می‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **فَإِذَا أُخْرِجَ..** یعنی پس وقتی که خارج گردید (از غنائم) تمام مصارف مذکور، باید تقسیم شود باقیمانده (از غنائم) بین جنگجویان و کسی که حاضر شده بود برای کارزار تا بجنگد اگر چه ن جنگیده باشد، حتی کودک پسر از اولاد جنگجویان (و اما برای دختر سهمی داده نمی شود همانند زن) **دُونِ غَيْرِهِمْ..** یعنی داده نمی شود به غیر آنهایی که ذکر کردیم، از کسانی که حاضر شده باشند برای انجام صنعت یا شغلی مثل دامپزشک و خواربار فروش و کاردان و حافظ اموال، در صورتی که اینها ن جنگیده باشند.

لِصِنْعَةِ صِنْعَتٍ یعنی هنر مثل خیاطی و نجاری و مانند آن **حِرْفَةٍ** بکسر حاء یعنی شغل و کاری که وسیله کسب می باشد مثل تجارت و عطاری و قالی و مانند آن.

گفته اند فرق بین صنعت و حرفه این است که در صنعت، آگاهی و علم به چیزی که بتواند آدمی را به منظور و مقصود برساند، ضرورت دارد (و غالباً این علم و گاهی بدون شاگردی کردن نزد استاد صنعت، حاصل نمی شود) و روی همین اصل است که به نجار، صانع گویند ولی به تاجر (بازرگان) صانع نگویند زیرا که برای صنعت نجاری، آگاهی قبلی لازم است تا که بتواند تخت یا درب بسازد و نیز نجار به افزار و ادواتی که بتواند با آنها به مقصود برسد، نیازمند است. در صورتی که تاجر در تجارت خود نمی داند که آیا به سودی که می خواسته می رسد یا نه؟

كَالْبَيْطَارِ یعنی دامپزشک، و گویا همه مثالهایی که شارح ذکر کرده برای حرفه می باشد **الْبِقَالِ** یعنی بقول و میوه فروش وی خواربار فروش **السَّائِسِ** یعنی کاردان و کسی که کارهای جماعتی را از روی عقل و تدبیر اداره می کند **الْحَافِظِ** یعنی حافظ اموال و اثاث لشکر.

الْمَوْلُودِ.. صفت است برای طفل یعنی به آن کودکی، سهم داده می شود که بعد از جمع آوری غنائم و پیش از تقسیم آنها به دنیا آمده باشد و **كَذَا الْمَدَّدِ..** یعنی و

همچنین سهمی داده می شود برای نیروی کمکی که رسیده باشد به جنگجویان به قصد اینکه بجنگند همراه با جنگجویان ولی درک نکنند جنگ را حینئذ ای حین.. یعنی به آن نیروی کمکی، سهم داده می شود زمانی که رسیدن آنها (به جنگجویان) بعد از جمع آوری غنائم و پیش از تقسیم آن باشد.

(للفارس سهمان) في المشهور. وقيل: ثلاثة، (والراجل) وهو من ليس له فرس سواء كان راجلا، أم راكبا غير الفرس (سهم، ولذي الأفراس) وإن كثرت (ثلاثة) أسهم، (ولو قاتلوا في السفن) ولم يحتاجوا إلى أفراسهم لصدق الأسهم، وحصول الكلفة عليهم بها.

کیفیت تقسیم غنائم

(للفارس سهمان).. توضیح: برای مجاهدی که اسب سوار باشد، دوسهم داده می‌شود یک سهم برای خودش و یک سهم برای اسبش، این قول مشهور است ولی بعضی گفته‌اند که سه سهم به او داده می‌شود یک سهم برای خودش و دوسهم برای اسبش.

و اگر اسب سوار نباشد چه پیاده باشد و چه سوار بر مرکب دیگر از چهار پایان، برای او یک سهم داده می‌شود.

و اگر دارای چند اسب باشد چه سه اسب و چه بیشتر، سه سهم به او داده می‌شود یک سهم برای خودش و دوسهم برای اسبهایش.

ترجمه و شرح عبارت: ولذي الأفراس احتمال دارد أفراس در اینجا جمع منطقی باشد یعنی دواسب و بیشتر، چون حکم دواسب هم همان است، و احتمال دارد جمع لغوی باشد یعنی سه اسب و بیشتر، و بنابراین حکم دواسب در عبارت ذکر نشده هر چند حکمش همانند سه اسب است.

ولو قاتلوا.. توضیح: اگر جنگ در دریا و با کشتی‌ها باشد که احتیاج به اسب ندارند چنانچه اسب باخودشان آورده باشند باز هم به آن مقدار سهمی که برای اسب سوار گفته شد به آنها داده می‌شود به دودلیل:

۱. چون اسب سوار به او صدق می‌کند.

۲. بجهت اینکه به واسطه همراه آوردن اسب، زحمتی را متحمل شده‌اند پس برای اسب‌ها نیز باید سهمی منظور بدارند.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو قاتلوا..** (کلمه - لو - وصیله است، و این حکم اختصاص به ذی الافراس فقط ندارد بلکه صاحب یک اسب هم همین حکم را دارد و بدین جهت گوئیم که - ولو قاتلوا - مربوط است به اصل حکم اسب سوار چه صاحب یک اسب و چه دو اسب و چه سه اسب، پس معنی عبارت این است که حکم اسب سوار همان است که گفته شد) هر چند در کشتی‌ها جنگ کنند و احتیاج به اسبهایشان نداشته باشند **لصدق الاسم** دلیل اول است و اسم یعنی اسم فارس (اسب سوار) و **حصول..** دلیل دوم است یعنی و بجهت اینکه زحمت بر سپاهیان حاصل شده است به واسطه اسبها (پس این زحمت باید جبران شود به واسطه سهم دیگر بخاطر اسبانشان).

(ولا یسهّم للمخذل) وهو الذي یجبین عن القتال، ویخوف عن لقاء الأبطال، ولو بالشبهات الواضحة، والقرائن اللاتحة، فإن مثل ذلك ینبغی إلقائه إلى الإمام، أو الأمير إن کان فیہ صلاح، لإظهاره على الناس، (و) لا (المرجف) وهو الذي یذكر قوة المشرکین وکثرتهم بحيث یؤدي إلى الخذلان والظاهر أنه أخص من المخذل، وإذا لم یسهّم له فأولی أن لا یسهّم لفرسه.

کسی که از غنائم سهم نمی برد

(ولا یُسَهَّمُ لِلْمُخْذَلِ)... توضیح: به دو طائفه، سهمی از غنائم داده نمی شود:

۱. کسی که سپاه مسلمانان را از جنگ و مقابله با شجاعان دشمن می ترساند هر چند به واسطه ذکر شبهاتی روشن و قرائنی نمایان باشد مثلاً بگوید: هوا سرد است در این سرما نمی شود جنگید و یا مثلاً نام یکی از قهرمانان دشمن که معروف است را ذکر کند.

به چنین کس، سهمی از غنائم داده نمی شود، زیرا شبهات مذکوره را باید با امام علیه السلام و یا سردار لشکر در میان بگذارد اگر در گفتنش مصلحت باشد، نه آنکه در میان سپاه اظهار کند و آنها را بترساند.

۲. کسی که با تعریف کردن از قوای دشمن و عدد آنها، در سپاه مسلمین، تزلزل ایجاد کند که در نتیجه مسلمانان در جنگ یاری نکنند.

و فرق این قسم با قسم اول این است که قسم دوم اخص است از اول، زیرا ترساندنی که در قسم اول گفته شد گاهی به تعریف کردن از نیروی دشمن می شود و گاهی به غیر آن می شود چنانکه در بالا مثال زدیم به سردی هوا مثلاً و یا به خراب بودن جاده، به خلاف قسم دوم که مخصوص است به تعریف از نیروی دشمن.

هریک از این دو طایفه، وقتی که برای خودش سهمی قرار داده نمی‌شود پس به طریق اولی برای اسبش هم سهم قرار داده نمی‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **ولا یسهم..** یعنی سهم قرار داده نمی‌شود برای تخذیل کننده **للمخِذِل** به صیغه اسم فاعل از باب تفعیل است **وهو الذی..** یعنی مخذل کسی است که می‌ترساند از جنگ و بیمناک می‌سازد از برخورد با قهرمانان دشمن **الأبطال جمع بطل** یعنی شجاع و قهرمان **ولو بالشبهات..** یعنی هر چند ترساندن به واسطه ذکر شبهات روشن و قرائن نمایان باشد، زیرا مثل این شبهات، سزاوار است گفته شود به شخص امام یا سردار لشکر - اگر در القاء آن، مصلحت باشد - نه اینکه آن را بر مردم، اظهار کنند.

ولا المُرجِف.. (به صیغه اسم فاعل از - رجف -) یعنی و همچنین سهم قرار داده نمی‌شود به متزلزل کننده (واضطراب اندازنده در میان سپاه مسلمین) و آن کسی است که می‌شمارد نیروی دشمن و فزونی آن را به گونه‌ای که به یاری نکردن و سستی سپاه مسلمانان می‌انجامد **والظاهر..** شارح در بیان فرق آن دو قسم می‌فرماید: ظاهراً **مُرجِف** اخصّ است از **مخِذِل** (پس هر **مُرجِف**، **مخِذِل** هم می‌باشد ولی گاهی **مخِذِل** هست اما **مُرجِف** نیست چنانکه سابقاً مثال زدیم) و **اذا لم یُسهم..** یعنی وقتی که برای خود آن شخص، سهم قرار داده نمی‌شود پس به طریق اولی برای اسب او سهم قرار داده نمی‌شود **الخِذلان** بکسر خاء و سکون ذال یعنی یاری نکردن.

(ولا للقمح) بفتح القاف وسكون الحاء وهو الكبير الهرم (والضرع) بفتح الضاد المعجمة والراء وهو الصغير الذي لا يصلح للركوب، أو الضعيف.

(والحطم) بفتح الحاء وكسر الطاء وهو الذي ينكث من الهزال (والرازح) بالراء المهملة ثم الزاء بعد الألف ثم الحاء المهملة، قال الجوهري: هو الهالك هزالاً، وفي «مجل» ابن فارس: رزح أعبي. والمراد هنا الذي لا يقوى بصاحبه على القتال، لهزال على الأول، وإعياء على الثاني الكائن في الأربعة (من الخيل).

وقيل: يسهم للجميع، لصدق الاسم. وليس ببعيد.

اسب هايی که سهم از غنائم ندارند

(ولا للقمح) بفتح القاف... توضیح: برای چند دسته از اسب‌هایی که در میدان جنگ آورده می‌شوند، سهمی از غنائم قرار داده نمی‌شود:

۱. اسب پیرو سالخورده که به آن درعربی، قح (بفتح قاف وسكون حاء) گویند.
۲. کره اسبی که سواری ندهد و یا اسب ضعیفی که سواری ندهد، و به آن درعربی «صَرَع» گویند.

۳. اسبی که از لاغری سرریز می‌اندازد و نمی‌تواند سرش را بالا بیاورد که به آن «حَطَم» گویند.

۴. اسبی که بجهت لاغری یا خستگی، نمی‌تواند صاحبش را بر جنگیدن یاری کند و به آن «رازح» گویند.

و دلیل این چهار مورد آن است که این اسب‌ها هر چند در جنگ حضور پیدا کرده باشند ولی قابل انتفاع و بهره‌برداری نمی‌باشند چنانکه شارح در «مسالك» فرموده است.

ترجمه و شرح عبارت: **ولا للّقحم**.. یعنی و سهم قرار داده نمی شود برای اسب قحّم الّهَرَم بفتح هاء و کسر راء یعنی پیر بفتح الضاد.. یعنی ضرع بفتح ضاد نقطه دار و فتح راء، و آن اسب کوچک و کم سالی است که صلاحیت سواری ندارد و یا اسب ناتوانی است که صلاحیت سواری ندارد و هو الذی ینکس... یعنی حطم آن اسبی است که سر را به زیر می افکند از لاغری (و کلمه - ینکس - با سین است نه ثاء سه نقطه (ینکث) چون ینکث به معنی شکستن پیمان است).

بالراء المهملة.. یعنی «رازح» به راء بی نقطه سپس زایی که بعد از الف واقع شده و بعد از آن، حاء بی نقطه است) جوهری (صاحب «صحاح اللغة») گفته است: آن اسبی را گویند که از شدت لاغری، مُردنی باشد، و در کتاب «مجمل» ابن فارس آمده است که: «رَزَح» به صیغه ماضی یعنی در مانده و خسته شد.

شارح می فرماید: مقصود از آن در اینجا آن اسبی است که صاحبش را بر جنگ یاری نمی کند یا بجهت لاغری - طبق تفسیر اول (که تفسیر جوهری باشد) - و یا بجهت درماندگی و خستگی طبق تفسیر دوم (که تفسیر ابن فارس باشد).

الكائن في الأربعة من الخيل.. توضیح: کلمه - من الخيل - در عبارت مصتّف، جار و مجرور است و متعلق می خواهد و چون در عبارت، متعلق آن، مقدّر است (و به عبارت دیگر، ظرف، ظرف مستقر است و متعلقش یکی از افعال عموم می باشد حالا به صیغه اسم فاعل و یا به صیغه فعل) فلذا شارح متعلّقش را بیان کرده به اینکه متعلق، کلمه «کائن» می باشد پس تقدیر عبارت چنین می شود. **الكائن من الخيل**، و چون این جمله روی هم رفته صفت برای ما قبل خواهد بود، شارح بکلمه - فی الاربعة - تنبیه نموده به اینکه صفت است برای هر کدام از چهار قسم اخیر فقط (یعنی قحّم و ما بعدش) پس حاصل ترجمه عبارت این می شود که برای آن چهار قسم،

سهمی نمی باشد که این چهار قسم چنین صفت دارند که از اسبها می باشند (نه از انسانها).

وقیل یُسَهمُ للجمیع .. توضیح: چنانکه دانسته شد قول مشهور این است که برای چهار دسته از اسبها سهمی از غنائم نمی باشد.

حال می فرماید: که در مقابل آن، بعضی گفته اند که برای همه آنها سهمی داده می شود، چون اسم فرس بر آنها صدق می کند و بر کسی هم که سوار بر آن است اسم فارس اطلاق می شود پس مشمول ادله می شوند و سهم فارس به آنها داده می شود یک سهم برای خودش، و یک سهم برای اسبش.

شارح این قول را پسندیده و می فرماید: دور از آبادی نمی باشد.

فصل چهارم

(الفصل الرابع - في أحكام البغاة، من خرج على المعصوم من الأئمة عليه السلام) (فهو باغ واحد أكان) كابن ملجم - لعنه الله -، (أو أكثر) كأهل الجمل، وصفين (يجب قتاله) إذا ندب إليه الإمام (حتى يفنى) أي يرجع إلى طاعة الإمام، (أو يقتل)، وقتاله (كقتال الكفار) في وجوبه على الكفاية، ووجوب الثبات له، وباقي الأحكام السالفة، (فدو الفئة) كأصحاب الجمل ومعاوية (يجهز على جريحهم، ويتبع مدبرهم، ويقتل أسيرهم، وغيرهم) كالخوارج (يفرقون) من غير أن يتبع لهم مدبر، أو يقتل لهم أسير، أو يجهز على جريح.

ولا تسبى نساء الفريقين، ولا ذراريهم في المشهور.

در احكام بُغاة

(مَنْ خرج على المعصوم... توضيح: کسی که خروج بر امام معصوم کند و از اطاعت او خارج شود، او باغی و سرکش است چه یک نفر باشد مثل ابن ملجم که از خوارج نهروان بود، و چه بیشتر مثل اهل جمل (که به سرکردگی عایشه بودند) و اهل صفین (که تحت فرمان معاوية بن ابی سفيان لعنهما الله بودند).

اگر امام علیه السلام، مسلمانان را دعوت به جنگ با سرکشان و باغیان کند، واجب است جنگ با آنها تا وقتی که به اطاعت امام برگردند و یا کشته شوند.

و جنگ با آنان مانند جنگ با کفار و مشرکین است از نظر اینکه وجوب آن، وجوب کفایی است (که اگر یک عده‌ای با کفایت با آنان بجنگند، از عهده باقی مسلمین ساقط می‌شود) و نیز از نظر اینکه در برابر آنان باید استقامت کرد و فرار از جنگ با آنان حرام است و در سایر احکامی که درباره مشرکین دانسته شد. باغیان دودسته‌اند:

بعضی از آنان کسانی‌اند که تحت فرمان گروهی هستند که ریاست بر آنان می‌کنند و در بیرون از میدان نبردند و اگر آن باغیان باقی بمانند بیم آن می‌رود که به رؤساء خود ملحق شوند مثل أصحاب جمل و أصحاب معاویه.

و بعضی از آنان کسانی‌اند که رؤساء ندارند و بیم آن نمی‌رود که سپاه آنان به رؤساء خود ملحق شوند مثل خوارج نهروان که جماعت متفرق و پراکنده بودند بدون اینکه تحت فرمان کسی باشند.

دسته اول: زخمی شده آنان را باید زودتر تمام کرد و کشت، و فراری آنها را باید دنبال کرد و گرفت تا به جماعت رؤساء خود ملحق نشوند، و اسیر آنها را نیز باید کشت.

و اما دسته دوم: باید آنها را متفرق و پراکنده‌شان کرد بدون اینکه فراری آنها را دنبال کرد و یا اسیرشان را کشت و یا زخمی آنها را زودتر تمام کرد.

و زنان و بچه‌های هر دودسته را نباید اسیر گرفت چنانکه قول مشهور است.

ترجمه و شرح عبارت: **الْبَغَاةُ** جمع باغی یعنی ظالم یا کسی که سرکشی و عدول از حق کند **من خرج..** یعنی کسی که خروج کند بر امام معصوم علیه السلام از ائمه طاهرين علیهم السلام پس او باغی است چه یک تن باشد مثل ابن ملجم لعنه الله (قاتل امیرالمؤمنین علیه السلام)

یا بیشتر باشد مثل اهل جمل و اهل صفین (که سپاه معاویه بود و در محلی به نام صفین کنار نهر فرات به طرف شام با سپاه امیر المؤمنین علیه السلام جنگیدند).

صفین (بکسر صاد و فاء مشدده) موضعی است نزدیک «رقه» در کنار غربی فرات چنانکه از معجم البلدان نقل شده، و فعلاً از ناحیه سوریه جزء اراضی عراق بشمار می رود **يجب قتاله**.. یعنی واجب است جنگ با باغی - اگر امام دعوت کند به جنگ با آنها - تا وقتی که باغی برگردد به اطاعت امام و یا کشته شود **وقتاله** **کقتال**.. یعنی جنگ با او مانند جنگ با کفار است در اینکه وجوب آن کفایی است، و در اینکه واجب است استقامت برای جنگ، و در باقی احکام گذشته.

فدو الفئه.. یعنی پس آن بُغاتی که صاحب گروهند (یعنی گروهی بعنوان رؤساء بر آنها حکومت می کنند و تحت فرمان آن گروهند که در میدان جنگ نیستند) مثل اصحاب جمل (یعنی سپاه عایشه که سوار بر شتر بود و رؤساء آنان در بصره بودند) چنانکه بعضی گفته اند) و اصحاب معاویه (که گروه حاکم بر آنان در شام بودند) **يُجهز**.. (به صیغه مجهول، خبر است برای - ذوالفئه -) یعنی باید شتاب کرد بر کشتن زخمی شده آنان، و تعقیب کرد فراری آنها را، و باید کشت اسیر آنان را **مُدبرهم** بصیغه اسم فاعل از باب افعال است.

وغيرهم.. (عطف است بر - فذوالفئه -) یعنی و اما غیر صاحب گروه را - مثل خوارج نهروان - باید پراکنده کرد بدون اینکه دنبال کرد فراری آنان را و یا کشت اسیر آنها و یا شتاب کرد بر کشتن زخمی شده آنان **ولا تُسبی**.. یعنی اسیر گرفته نمی شود زنان هر دو دسته (صاحب گروه و غیر صاحب گروه) و نه اولاد آنها بنا بر قول مشهور.

ولا تملك أموالهم التي لم يحوها العسكر إجماعا وإن كانت مما ينقل ويحول ، ولا ما حواه العسكر إذا رجعوا إلى طاعة الإمام . وإنما الخلاف في قسمة أموالهم التي حواها العسكر مع إصرارهم .

(والأصح عدم قسمة أموالهم مطلقا) عملا بسيرة علي عليه السلام في أهل البصرة ، فإنه أمر برد أموالهم فأخذت حتى القدر كفأها صاحبها لما عرفها ولم يصبر على أربابها .

والأكثر - ومنهم المصنف في خمس «الدروس» - على قسمته ، كقسمة الغنيمة عملا بسيرة علي عليه السلام المذكورة ، فإنه قسمها أولا بين المقاتلين ، ثم أمر بردها ، ولولا جوازه لما فعله أولا .

وظاهر الحال وفحوى الأخبار أن ردها على طريق المن ، لا الاستحقاق كما من النبي صلى الله عليه وآله على كثير من المشركين ، بل ذهب بعض الأصحاب إلى جواز استرقاقهم لمفهوم قوله : "مننت على أهل البصرة كما من النبي صلى الله عليه وآله على أهل مكة" وقد كان له صلى الله عليه وآله أن يسبي فكذا الإمام ، وهو شاذ .

ولا تملك أموالهم .. توضيح: آنچه تا حال گفته شد مربوط به نفوس آنها بود و اما اموال آنها:

آن اموالی که سپاه مسلمین آن را محاصره نکرده اند و از میدان جنگ خارج است چه منقول باشد و چه غیر منقول ، ملک مسلمین نمی شود و به غنیمت نمی توان گرفت .

واموالی که به محاصره و احاطه سپاه مسلمین درآمده ، چنانچه اگر باغیان بعد از آنکه شکست خورده اند ، به اطاعت امام برگردند ، این اموال نیز به غنیمت گرفته نمی شود و باید به صاحبانش برگرداند ، و اما اگر به اطاعت امام برنگشتند و پافشاری

بر عناد و نافرمانی داشتند، در این صورت محل خلاف بین فقهاست که آیا می شود اموال محاصره شده را همانند غنیمت جنگی تقسیم کرد یا نه؟

مصتف می فرماید: که قول صحیح تر آن است که جایز نیست اموال مذکور را تقسیم کرد مطلقاً حتی در صورت مذکوره که پافشاری بر نافرمانی و عناد کردند به دلیل اینکه حضرت امیر علیه السلام نسبت به اموال اهل بصره در جنگ جمل دستور دادند که هر چه اموال از آنها بدست آورده بودند به صاحبانش برگردانند.

ولی اکثر فقهاء و مصتف نیز در کتاب «دروس» معتقدند به اینکه جایز است اموال مذکور همانند غنیمت جنگی بین مجاهدین تقسیم گردد، به دلیل اینکه حضرت امیر علیه السلام نسبت به اموال اهل بصره در جنگ جمل، ابتدا همین کار را کرد که بین سپاه خود تقسیم نمود سپس امر فرمود که آن اموال را به صاحبانش برگردانند، پس اگر تقسیم اموال جایز نبود حضرت اول چنین کار نمی کرد و اینکه سپس امر به ردّ اموال فرمود، ظاهر حال و مضمون روایات دلالت می کند بر اینکه ردّ آن اموال از باب منت و ارفاق بر دشمن بود نه اینکه آنها استحقاق رد اموال داشتند چنانکه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز نسبت به بسیاری از مشرکین منت نهاده و اموال آنان را رد نمود.

سپس شارح می فرماید که از باب منت، نه فقط ردّ اموال جایز است بلکه بعضی از فقهاء معتقدند که جایز است اسراء آنها را نکشند و به بردگی بگیرند از باب منت بر آنها با اینکه حکم اسیران آنها کشتن بود. و این به دلیل آنچه از حضرت امیر علیه السلام در روایتی نقل شده که فرمود: «منت گذاردم بر اهل بصره چنانکه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله منت گذارد» که از این روایت استفاده می شود که هر کاری که پیغمبر اکرم با آن کار بر مشرکین منت نهاد، حضرت امیر هم منت نهاد بر اهل بصره، و معلوم است که پیغمبر اکرم می توانستند مشرکین اهل مکه را اسیر بگیرد و برده شان قرار دهد ولی منت نهاد و اسیر

نگرفت، پس از تشبیه استفاده می‌کنیم بر حضرت امیر هم نسبت به اهل بصره جایز بود اسیر را به بردگی بگیرد ولی منت گذارد و به بردگی نگرفت.

شارح می‌فرماید که این قول، شاذ و نادر است.

ترجمه و شرح عبارت: **وَلَا تُمْلِكُ..** یعنی در ملک سپاه مسلمین در نمی‌آید اموال بُغاة - آن اموالی که سپاه آن را فرا نگرفته و محاصره نکرده - به اتفاق فقهاء اگر چه از اموال منقول باشد، و همچنین آن اموالی که سپاه مسلمین آن را محاصره کرده‌اند نمی‌توان مالک شد در صورتی که بغاة به اطاعت امام برگردند.

وإنما الخلاف.. یعنی و همانا اختلاف بین فقهاء در تقسیم آن اموالی است که سپاه مسلمین آن را محاصره کرده‌اند و با غیان هم پافشاری (بر مخالفت و عناد با امام) داشته باشند، در این صورت مصتّف می‌فرماید: قول صحیح‌تر آن است که جایز نیست تقسیم اموال آنان مطلقاً یعنی حتی در صورت مذکور که سپاه آن را محاصره کرده و با غیان اصرار بر مخالفت دارند، به دلیل عمل به رفتار حضرت امیر المؤمنین علیه السلام درباره اهل بصره (در جنگ جَمَل) زیرا حضرت دستور داد به رد اموالشان پس اموال مذکور (از طرف صاحبانش) گرفته شد حتی دیزی که صاحبش آن را (با آن غذایی که مجاهدین در آن پخته بودند) چپ کرد و روی زمین ریخت وقتی که شناخت مال اوست، و دیگر صبر نکرد بر آمدن تصرف کننده‌های آن دیزی (یعنی صبر نکرد که مجاهدینی که آن دیزی را تصرف کرده و در آن غذا پخته بودند، غذا را بردارند و دیزی را برگردانند).

القدر (بکسر قاف و سکون دال) یعنی دیگ، و آن مؤنث سماعی است و لذا ضمیر مؤنث به آن برگردانده **والاکثر..** (این در مقابل قول مصتّف است) یعنی اکثر فقهاء - که از آنهاست مصتّف در باب خمس کتاب دروس - بر این قولند که جایز است قسمت نمودن اموال آنان مانند تقسیم غنیمت، به دلیل عمل به همان رفتار حضرت

امیر علیه السلام که در بالا ذکر شد، زیرا حضرت ابتدا تقسیم نمود آن اموال را بین جنگجویان سپس دستور داد به رد کردن اموال، و اگر تقسیم اموال آنها جایز نبود حضرت اول تقسیم نمی‌کرد، و ظاهر حال و مضمون روایات دلالت می‌کند بر اینکه برگرداندن اموال (به صاحبانش) از باب منت و احسان بر آنها بود نه اینکه از جهت استحقاق آنان بود چنانکه منت گذاشت پیغمبر صلی الله علیه و آله بر بسیاری از مشرکین.

بل ذهب.. یعنی بلکه بعضی از فقهاء رفته است بسوی اینکه (منت گذاشتن بر بغاة تا این اندازه جایز است که اسیران آنها را نکشند - با اینکه می‌بایست آنها را کشت - بلکه) جایز است به بردگی گرفته شود، به دلیل آنچه از فرمایش حضرت امیر علیه السلام استفاده می‌شود که فرمود: «منت گذاشتم بر اهل بصره (در جنگ جمل) چنانکه پیغمبر اکرم بر اهل مکه منت گذاشت» و به تحقیق برای پیغمبر جایز بود که اسیر بگیرد (از مشرکین مکه و برده‌شان قرار دهد) پس برای امام علیه السلام هم جایز بود اسیر بگیرد (ولی نگرفت و منت نهاد) و هو شاذ یعنی قول بعضی اصحاب که جواز استرقاق باشد، قول نادر است.

فصل پنجم

(الفصل الخامس: في الأمر بالمعروف) وهو الحمل على الطاعة قولاً، أو فعلاً (والنهي عن المنكر) وهو المنع من فعل المعاصي قولاً، أو فعلاً. (وهما واجبان عقلاً) في أصح القولين، (ونقلاً) إجماعاً.

أما الأول فلأنهما لطف وهو واجب على مقتضى قواعد العدل، ولا يلزم من ذلك، وجوبهما على الله تعالى اللازم منه خلاف الواقع إن قام به، أو الإخلال بحكمة تعالى إن لم يقم، لاستلزام القيام به على هذا الوجه الإلجاء الممتنع في التكليف، ويجوز اختلاف الواجب باختلاف محاله خصوصاً مع ظهور المانع فيكون الواجب في حقه تعالى الإنذار والتخويف بالمخالفة، لنلا يبطل التكليف وقد فعل.

امربه معروف ونهى از منكر

(الفصل الخامس: في الأمر بالمعروف.. پیش از شروع در توضیح بحث، دو مطلب را متذکر می شویم:

مطلب اول - اینکه مبحث امربه معروف ونهى از منكر در كتب فقهيه بعد از پايان كتاب جهاد قرار داده اند بلکه بعضى از فقهاء - مثل شهيد در اين كتاب لمعه - در

ضمن کتاب جهاد، بعنوان فصل پنجم از آن بحث کرده‌اند و کتاب مستقلی بعنوان امر به معروف و نهی از منکر، عنوان نکرده‌اند.

وجه ارتباط و تناسب این مبحث با بحث جهاد این است که جهاد به معنای اعم شامل امر به معروف و نهی از منکر می‌شود، جهاد با کفار برای اعلاء کلمه الله است، و امر به معروف و نهی از منکر نیز برای اعلاء کلمه الله و اجراء احکام الله است و خلاصه چون امر به معروف و نهی از منکر از شئون جهاد است لذا آن را بعد از کتاب جهاد قرار داده و یا مثل مصتّف در خود کتاب جهاد از آن بحث کرده‌اند.

مطلب دوم - اکثر علماء مانند علامه حلی - در کتاب تذکره وقواعد - امر به معروف و نهی از منکر را به همین اسم عنوان کرده‌اند ولی بعضی مانند مرحوم مصتّف - در کتاب «دروس» - در تحت عنوان «کتاب الحسبة» بحث کرده‌اند.

سرّ این اختلاف در تعبیر این است آن‌انکه بعنوان مستقل کتاب امر به معروف و نهی از منکر آن را مطرح ساخته‌اند ممکن است نظرشان شدت اعتنا به شأن و اظهار اهمیت این دو واجب در اسلام باشد چنانکه از قرآن مجید و احادیث شریفه، تاکد و جوب آن معلوم می‌شود و اما آنان که در طی کتاب حسبة، ذکر کرده‌اند برای این است که آن دو واجب، از جمله اموری است که حتماً باید اقامه شود و تعطیل آن، جائز نیست، چه آنکه امور حسبی اموری است که نباید به زمین بماند و هر کسی باید در انجام آن بکوشد و اقدام کند.

جزء معانی متعدد کلمه «حسبة» در «قاموس» تدبیر، و جلویی از منکر دیده می‌شود (هو حسن الحسبة: حسن التدبیر - واحتسب علیه: انگر علیه، ومنه الْمُحتسب) حضرت امیر المؤمنین علیه السلام به فرمانده لشکر حلوان نوشت «... ومن الحق عليك حفظ نفسك، والإحتساب على الرعية بجهدك».

خلاصه اینکه مراقبت و تدبیر رعیت و جلوگیری از منکرات و بطور کلی وظائف امام، حسب و احتساب است و کسانی که معجزی این امر هستند، محتسب اند. در دوران خلافت عباسی، دائره وسیعی بنام «دائره حسب» وجود داشته که به همه شؤون اجتماعی نظیر کارهایی که امروز شهرداری و شهربانی متصدی آن است، رسیدگی و مراقبت می کرده و مأموران آن، بنام «محتسب» همواره مراقب می خوران و بدکاران بوده اند.

معروف و منکر چیست؟

کلمه «معروف» در لغت به معنی شناخته شده است و کلمه منکر یعنی ناشناخته، و در اینجا معروف عبارت است از واجب، و منکر عبارت است از حرام. البته معروف بر مستحب نیز اطلاق می شود چنانکه بعداً شارح توضیحی درباره آن خواهد داد، چون معروف عبارت از آن کار نیکی است که علاوه بر جهت نیکی، مشتمل باشد بر صفت زائدی بر حسن آن، و آن صفت زائد این است که انسان به انجام دادن آن کار از ناحیه شارع مقدس (و نیز از ناحیه عقل و فطرت) دعوت شده است، بنابراین معروف شامل کارهای واجب و مستحب می شود (البته امر به معروف واجب، واجب است، و امر به معروف مستحب، مستحب است). و «منکر» را تعریف کرده اند به آن کار قبیحی که انسان قبح و بدی آن را شناخته و یا از ناحیه شرع به قبح آن راهنمایی شده باشد، و بنابراین منکر شامل حرام فقط می باشد و مکروه، منکر نمی باشد.

امربه معروف، هم بوسیله زبان می شود و هم بوسیله عمل:

اما بوسیله زبان به این نحو است که مردم را دعوت کند و نوید دهد که در دنیا مورد ستایش و در آخرت مشمول پاداش الهی واقع می شوند.

و اما بوسیله عمل به این نحو است که مثلاً به کسی مالی بدهد که او نماز خوان شود و یا به این نحو که طرف را تأدیب کند و گاه منجر به قتل نفس و جراحت می شود، التّبه گفته اند در صورتی که مستلزم زدن و قتل نفس باشد، بدون دستور حاکم شرع جایز نیست.

و همچنین نهی از منکر، هم بوسیله زبان می شود و هم بوسیله عمل:

اما بوسیله زبان به این نحو است که مردم را از کیفرهای بد بترساند.

و اما بوسیله عمل به این نحو است که مثلاً به کسی مالی بدهد که دست از معصیت بکشد و یا به این نحو که طرف را تأدیب کند به آن کیفیتی که در امر به معروف گفته شد، و گاهی به این نحو است که ترك معاشرت با انجام دهنده منکر کند و روی از او بگرداند و با وی بی اعتنائی نماید.

و عمده بحثی که در اینجا هست این است که آیا وجوب امر به معروف و نهی از منکر، فقط شرعی است یا اینکه عقلی نیز می باشد؟

شکی نیست در اینکه آنها شرعاً واجب می باشند و ادّله آن بعداً ذکر خواهد شد، و اما اینکه آیا عقلاً هم واجب می باشند یا نه؟ محلّ خلاف است.

بعضی از فقها گفته اند به اینکه وجوب آن، فقط شرعی است و عقلی نیست.

بعضی دیگر قائل شده اند به اینکه وجوب آن عقلی نیز می باشد یعنی عقل - با قطع نظر از حکم شرع - بطور استقلال حکم به وجوب آن می کند، و استدلال کرده اند بر آن به اینکه: امر به معروف و نهی از منکر، لطفاً می باشند در انجام واجبات و ترک محرمات، و در علم کلام ثابت شده که لطف بر خدا واجب است بحکم عقل تا اینکه غرض خدا از تکلیف، حاصل گردد.

و معنای لطف انجام هر چیزی است که بنده را به طاعت خدا نزدیک می‌کند و از معصیت دور می‌نماید پس عقل حکم می‌کند بر اینکه بر خدا از باب لطف، واجب است که امر به معروف و نهی از منکر را بر بنده، واجب کند تا غرض - که انجام معروف و ترک منکر باشد - حاصل گردد.

و لطفی که بر خدا واجب است بر دو قسم است، یک قسم، کار خود خداوند است مثل ارسال پیغمبران و مثل تعیین امام بر مردم، و قسم دیگر، کار انسان است، پس بر خدا به حکم عقل واجب است آن کار را بر انسان واجب کند، و وجوب این کار بر انسان گاهی برای خود انسان است مثل اطاعت از امام و مثل تعلم احکام شرع مثلاً و گاهی برای غیر اوست مثل امر به معروف و نهی از منکر.

آنهایی که وجوب امر به معروف و نهی از منکر را، فقط شرعی می‌دانند نه عقلی، بر دلیل مذکور اشکال کرده‌اند به اینکه اگر بحکم عقل از باب لطف، واجب باشد، حکم عقل اختصاص به کسی ندارد (و به عبارت دیگر، تخصیص بردار نیست) بلکه شامل تمام اشخاص می‌شود و در این صورت باید بر خود خدا نیز واجب باشد امر به معروف و نهی از منکر با آن مراتبی که دارد حتی زدن و کشتن (بلکه بالاتر از آن مثل اینکه اسباب معصیت را از بین ببرد و اسباب طاعت را فراهم آورد) و در این صورت خداوند متعال از دو حال خارج نیست: یا اقدام به آن واجب کرده و آن را بجا آورده است یا اینکه اقدام نکرده.

اگر اقدام کرده (یعنی امر به معروف و نهی از منکر کرده است، با آن قدرتی که دارد) گوئیم: خلاف واقع لازم می‌آید، زیرا اگر اقدام به آن کرده بود، باید هیچ منکر و معصیتی از بندگان صادر نمی‌شد و هیچ معروف و واجبی از بندگان ترک نمی‌شد چون معنی امر کردن آن است که کسی را وادارند بر کاری، و معنی نهی کردن آن است که کسی را

منع کنند از آن، و حال اینکه در خارج چنین واقع نشده، چون که بسیاری از واجبات ترک می‌گردد و بسیاری از معاصی بجا آورده می‌شود.

و اگر خداوند اقدام به آن نکرده است و آن را بجا نیاورده (یعنی امر به معروف و نهی از منکر نکرده است) با اینکه هر دو واجبند بر او پس در این صورت لازم می‌آید که خداوند إخلال به حکمتش کرده باشد، چون لطف بر خداوند بجهت آنکه حکیم است (و هر چه که بر طبق حکمت - یعنی مصلحت بندگان و دفع مفسده آنان کند - باشد انجام می‌دهد) واجب است، و امر به معروف و نهی از منکر هم لطف است.

شارح جواب می‌دهد به اینکه درست است که وقتی وجوب آنها از باب لطف شد، برای خود خداوند هم واجب می‌شود ولی ما وجوب آنها بر خدا را به آن معنایی که شما ذکر کردید که مستلزم یکی از آن دو مفسده است قائل نیستیم چون امر به معروف و نهی از منکر به معنی وا داشتن بر انجام واجب و ترک حرام، که شما گفتید، لازمه اش الجاء و ناچار کردن در تکلیف است (که یعنی خداوند متعال بندگان را تکلیف به احکام کرده و سپس آنان را وادار و جبر بر انجام آن تکلیف کرده) و این ممتنع است در تکلیف، زیرا چیزی که متعلق تکلیف قرار می‌گیرد باید از افعال اختیاری مکلف باشد یعنی بنده آن را به میل خود بجا آورد یا ترک کند تا فرمانبرداری و نافرمانی اش (یعنی اطاعت و عصیان) معلوم شود و مستحق ثواب یا عقاب گردد و اگر مجبور شد بر فعل یا ترک، مستحق ثواب و عقاب نخواهد بود.

پس وجوب آنها بر خدا به آن معنی، صحیح نیست بلکه وجوب آنها به معنای دیگری را بر خدا ثابت می‌کنیم و آن اذار و تخويف بر مخالفت تکلیف می‌باشد که یعنی خداوند بعد از آنکه بندگان را تکلیف به احکامی کرده، از باب لطف، وعده ثواب بر انجام آن تکالیف داده، و وعید عقاب بر ترک آن تکالیف داده یعنی اذار و

تخویف بر مخالفت تکالیف مذکور کرده تا اینکه تکلیف وی باطل و لغو نشود و همین است معنای امر به معروف و نهی از منکر در حق خدا.

و خلاصه اینکه واجب بر خدا از امر به معروف و نهی از منکر، چیزی است غیر آن چیزی که بر مردم واجب است و این اختلاف واجب به واسطه اختلاف محل، اشکال ندارد، زیرا در خود ما نسبت به افراد، واجب از امر به معروف و نهی از منکر چه بسا اختلاف پیدا می‌کند در افراد، مثلاً اگر آمر و ناهی، قدرت داشته باشد باید هم به قلب و هم به زبان و هم به دست، امر به معروف و نهی از منکر کند (یعنی این مرتبه از امر به معروف و نهی از منکر بر او واجب است) و اما اگر عاجز باشد، فقط به قلب یا به زبان، امر به معروف و نهی از منکر کند (یعنی مرتبه دیگر از امر به معروف و نهی از منکر بر او واجب است).

پس وقتی که واجب نسبت به ما مردم ممکن است باختلاف محل، مختلف باشد، همچنین نسبت به ما و خدا جایز است مختلف باشد که واجب از امر به معروف و نهی از منکر در حق خدا، وعده ثواب و انذار و تخویف باشد و اما واجب از آنها در حق ما، و ادا کردن و منع کردن باشد حتی به زدن و یا کشتن در بعضی مراتب امر به معروف و نهی از منکر.

ترجمه و شرح عبارت: **الفصل الخامس**.. یعنی فصل پنجم در امر به معروف - و آن واداشتن مردم است به کارهای واجبی که باید انجام شود، بوسیله زبان یا عمل - و نهی از منکر، و آن بازداشتن مردم است از انجام گناهان، بوسیله زبان یا عمل و **هما واجبان عقلاً**... یعنی امر به معروف و نهی از منکر، واجب می‌باشند، هم بحکم عقل - بنابر صحیح‌ترین دو قول (و قول دیگر آن است که وجوب آن عقلی نیست بلکه فقط نقلی یعنی شرعی است) - و هم بحکم نقل یعنی شرع، به اجماع فقهاء (یعنی شرعی بودن وجوب آنها را همه فقهاء قبول دارند و همانا محل خلاف در وجوب عقلی

آنهاست) اما الاوّل.. یعنی اما عقلی بودن وجوب آنها، به دلیل این است که چون آنها لطفند (یعنی چیزی است که بندگان را به طاعت خدا نزدیک و از معصیت خدا دور می‌کند) و لطف، واجب است (بر خدا بحکم عقل) به حسب مقتضای قواعد عدل (که امامیه از متکلمین به آن قائلند زیرا اشعریین از متکلمین، لطف را بر خدا واجب نمی‌دانند چنانکه در علم کلام مطرح شده است).

وهو واجب علی.. مناسب است در اینجا توضیح بیشتری درباره لطف بدهیم:

وجوب لطف بر خدا

متکلمین امامیه گفته‌اند: لطف بر خدا بحکم عقل واجب است و لطف را تعریف کرده‌اند به اینکه آن چیزی است که نزدیک کند بنده را به طاعت و دور کند از معصیت، و نصیبی برای او در تمکین فاعل بر ایجاد فعل نباشد (و به عبارت دیگر: شرط قدرت بر انجام فعل، نباشد) و به حدّی نباشد که ناچار و مجبور کند بنده را بر انجام عمل، توضیح اینکه: آنچه که فعل طاعت و ترک معصیت بر آن توقف دارد، بر سه قسم است:

قسم اول: آن است که وجود آن لازم است و بدون آن، وجود فعل ممکن نیست مانند قدرت بر فعل و آلات و اسباب آن، این قسم لطف نیست در فعل، بلکه شرط است در ممکن بودن ایجاد آن و بدون آن ممکن نخواهد بود ایجاد فعل، و تکلیف هم بدون تمکن، باطل است. و لذا در تعریف لطف گفته شد که: «نصیبی برای او در تمکین...».

قسم دوم: آنکه همه گونه امکان تخلف و معصیت را بر روی مکلف ببندد بطوری که چاره‌ای غیر اطاعت نداشته باشد مثلاً خداوند هیچ آب انگور را مُسکِر

نکند، و هرکس بخواهد اسباب قمار سازد دستش خشک شود، و هرکس بخواهد زنا کند، فوراً بمیرد.

اینگونه کارها نیز لطف نیست و تکلیف الجائی واضطراری است که برخلاف حکمت تکلیف و آزمایش است چون اگر بنده، عمل را به میل و اختیار خود بجا نیاورد یا ترک نکند، فرمانبرداری و نافرمانی اش معلوم نمی شود و مستحق ثواب و عقاب نمی گردد.

قسم سوم: آنکه وجود فعل، توقف بر آن ندارد و چنان نیست که بدون آن، فعل موجود نشود بلکه بنده به اعتبار آن نزدیکتر به فعل طاعت و دور از معصیت می شود، و به عبارت دیگر، بعد از آنکه خداوند تکلیف کند، اگر وسائلی انگیزد که علاوه بر تکلیف، بنده را ترغیب به طاعت و از معاصی دور سازد و او را داعی به عمل شود، علاوه بر قدرت بر آن، مانند وعده ثواب و وعید عذاب، و حدود و مواعظ و هر چه به حدّ الجاء واضطرار نرساند، این امور را لطف گویند.

و برای اینکه معنای لطف بیشتر روشن شود چند مثال می زنیم:

علماء گفته اند: واجبات شرعیه لطف ها هستند در واجبات عقلیه، مثلاً عقل حکم می کند که کشتن فرزند عملی زشت است اما وقتی که در شرع نیز حرام شد، مردم بیشتر و بهتر پرهیز از آن می کنند.

و یا مثلاً حدودی که برای معاصی در شرع قرار داده شده لطف است، زیرا که وقتی زنا کننده احتمال دهد که شاید گناه ثابت شود و او را حد بزنند، بیشتر از آن کار تنفر پیدا می کند.

و یا مثلاً اگر شراب را بگویند نجس است مانند بول و غایط، نفرت از آن بیشتر است و این مثالها لطف اند پس در نتیجه فرستادن پیغمبر و کتاب در چیزهایی که عقل حکم به آن می کند لطف است.

اما فرستادن پیغمبر و کتاب در چیزی که عقل حکم به آن نمی‌کند مانند روزه ماه رمضان، و چهار رکعت نماز ظهر، لطف نیست، زیرا که تمکن از اطاعت، توقف بر آن دارد که خدا بگوید، و این مثال داخل در قسم اول است مانند قدرت.

و یا مثلاً خلقت آب برای وضوء لطف نیست، چون بی آب، امکان ندارد کسی وضو بگیرد، و یا مثلاً از بین بردن شهوت، لطف نیست، زیرا که مکلف مجبور می‌شود به ترك فحشاء.

و خلاصه اینکه در لطف، شرط است که شرط تمکین از فعل نباشد والجماء و اجبار هم نیاورد. و بعد از همه آن حرف‌ها گوئیم: لطف سه قسم است:

۱. آنکه فعل خداست و آن بر خدا واجب است چنانکه گفتیم مثل ارسال پیغمبران و تعیین امام علیه السلام بر مردم.

۲. آنکه فعل بنده است مانند اطاعت مردم از پیامبران و ائمه علیهم السلام و مثل یاد گرفتن احکام شرعی، و به مقتضای حکمت، واجب است بر خدای تعالی که بندگان را بر این فعل مقرب به طاعت، مطلع نماید و آن را بر او واجب نماید.

۳. آنکه نه فعل خداست و نه فعل بنده بلکه فعل اجنبی و شخص دیگری است مثل امر به معروف و نهی از منکر، و در این صورت شرط است که خدای تعالی بداند که آن اجنبی آن فعل لطف را از برای بنده بجا خواهد آورد تا تکلیف نماید خدا، زیرا که اگر بداند که بجا نخواهد آورد و با وجود این، تکلیف کند بنده را نقض غرض شود، و نیز شرط است که خداوند واجب کند بر آن غیر که آن فعل را ادا کند، زیرا که اگر واجب نشود بر او و جایز باشد بر او ترک آن، ممکن است که ترک کند و نقض غرض شود، و نیز واجب است که آن غیر را ثواب دهد بر اداء آن فعل، زیرا که زحمت دادن کسی را بجهت اینکه نفعی به دیگری برسد بدون اینکه فایده از برای آنکس داشته باشد، قبیح است.

و دلیل اینکه لطف به هر سه قسمش واجب است بر خدا آن است که اگر واجب نباشد و بجا نیاورد نقض غرض خود کرده است و آن قبیح می باشد عقلاً.

و بیان آن این است که اگر شخصی کاری از کارها را از کسی بخواهد و بداند که آنکس آن کار را نخواهد کرد مگر آنکه فلان کار را خود آن شخص بکند برای آنکس مانند اینکه زید، عمرو را به مهمانی دعوت کند و بداند که عمرو نخواهد آمد مگر آنکه زید کسی را بفرستد یا خودش برود دنبال او و مشقتی در این کارها برزید نباشد، پس اگر زید از کردن این کارها ابا کند با وجود اینکه بطور حتم قصد دارد بر حاضر نمودن عمرو به مهمانی خود، هر آینه نقض غرض خود کرده است و آن قبیح می باشد چونکه او خود می داند که عمرو نخواهد آمد مگر باظهار ملاطفت پس اگر ملاطفت نکند خواستن عمرو بی معنی و لغو است.

و همچنین است نسبت به خداوند متعال که با وجود اینکه خواسته است که اطاعت او شود و معصیت او نشود پس اگر آن چیزی که اطاعت و ترک معصیت متوقف بر آن است را بجا نیاورد، هر آینه نقض غرض خود کرده است و آن قبیح است و خداوند بزرگتر است از اینکه فعل قبیح از او صادر شود.

ولایلزم من ذلک .. (این همان جواب شارح است از ایراد آنهایی که وجوب امر به معروف و نهی از منکر را، فقط شرعی می دانند) یعنی و (وقتی که امر به معروف و نهی از منکر، از جهت لطف واجب شد پس بر خدا هم واجب خواهد بود چون حکم عقل، اختصاص به شخص خاص ندارد، ولی) لازم نمی آید از وجوب عقلی آنها، وجوب آنها بر خداوند وجوبی که لازم بیاید از آن، خلاف واقع اگر خداوند قیام به آن واجب کرده باشد (چون خداوند قادر است بر اینکه وادارد بنده را بر انجام واجب، و منع کند از انجام معصیت بطوری که بنده نتواند در خارج، تخلف از آن کند، و حال اینکه

آنچه در خارج، واقع است چنین نیست، زیرا چه بسیار بندگان که معصیت می‌کنند و واجب را ترک می‌نمایند).

أو الاخلال.. (عطف است بر- خلاف الواقع -) یعنی و یا لازم بیاید از آن وجوب، اخلال خداوند به حکمتش اگر خداوند قیام به آن واجب نکرده باشد (و خلاصه اینکه شارح می‌فرماید این ایراد بر وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر، وارد نیست و علتش این است که: چون قیام خدا به آن واجب بر این وجهی که بر انسان واجب است (که وادار کردن بنده بر طاعت و منع از معصیت باشد) لازمه اش الجاء و ناچار کردن بنده است که این الجاء در تکلیف، ممتنع است (چنانکه توضیحش گذشت).

(از توضیحات بالا دانسته شد که مقصود در عبارت شارح - ولایلم من ذلک وجو بهما.. - نفی وجوب از خدا بطور مطلق نیست بلکه نفی آن وجوبی است که مستلزم یکی از دو مفسده مذکور است یعنی شارح ثابت کرد که از وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر، لازم نمی‌آید وجوب آنها بر خداوند به آن وجهی که مستلزم یکی از دو مفسده مذکور باشد بلکه وجوب آنها بر خداوند بر وجه دیگر ثابت است که مستلزم آن دو مفسده نیست و این اختلاف وجوب هیچ اشکالی ندارد زیرا).

يجوز اختلاف.. جایز است چیز واجب، اختلاف پیدا کند به سبب اختلاف محل هایش (که یعنی واجب از امر به معروف و نهی از منکر، در حق خداوند متعال چیزی باشد غیر از واجب از آنها در حق بنده مخصوصاً اگر مانعی باشد (که در اینجا مانع در حق خداوند، لزوم الجاء است که در تکلیف ممتنع است) پس (بنابراین باید بگوئیم: واجب در حق خداوند متعال (علاوه بر تکلیف بندگان) ترساندن به مخالفت تکلیف است (نه اینکه الجاء بندگان به تکلیف باشد) لثلا یعنی (اینکه تخویف بر خدا واجب است از باب لطف) برای اینکه تکلیف بندگان، باطل نشود

(چون خداوند به علم سابقش می‌داند که اکثر بندگان اگر تخویف و انذار در کار نباشد، به تکالیف عمل نخواهند کرد) و خداوند هم این کار را کرده است (یعنی انذار و تخویف نموده است چنانکه در قرآن آیات زیادی هست درباره عذاب عصیان کننده‌ها).

وأما الثانی فکثیر فی الکتاب والسنة کقوله تعالى " ولتکن منکم أمة یدعون إلى الخیر ویأمرون بالمعروف وینہون عن المنکر " وقوله ﷺ: " لتأمرن بالمعروف ولتنہون عن المنکر، أو لیسلمن الله شرارکم علی خيارکم فیدعوا خيارکم فلا یمستجاب لہم "، ومن طرق أهل البيت ﷺ فیہ ما یقصر الظہور فلیقف علیہ من أرادہ فی «الکافی»، وغیرہ.

و أما الثانی فکثیر فی الکتاب .. توضیح: آنچه تا اینجا گفته شد، راجع به وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر بود و اما وجوب شرعی آنها پس دلیل بر آن بسیار است در قرآن و روایات:

اما قرآن: مثل قول خدای تعالی ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ...﴾^۱ یعنی باید از میان شما دسته و جمعیتی باشند که مردم را به خیر و نیکی دعوت کنند و مردم را امر به معروف و نهی از منکر کنند.

و اما روایت: مثل قول پیغمبر اکرم ﷺ که فرموده است: باید امر به معروف و نهی از منکر کنید که اگر این وظیفه را رها کردید، قطعاً خداوند متعال بدان شما را بر نیکان شما مسلط خواهد کرد و آنوقت نیکان شما دعا خواهند کرد اما خدای متعال دعای آنها را مستجاب نخواهد فرمود^۲.

و از طریق اهل البيت ﷺ در باب امر به معروف و نهی از منکر، روایاتی وارد شده است کمر شکن (بجهت اینکه روایات دلالت دارند بر سنگینی وظیفه آن) هر کس بخواهد به آن روایات اطلاع یابد، رجوع به کتاب کافی مرحوم کلینی و غیر آن از کتب روایی (مثل تهذیب شیخ طوسی) بنماید.

^۱ سوره آل عمران، آیه ۱۰۴.

^۲ بحار الانوار، ج ۹۰، ص ۳۷۸، ح ۲۱.

ترجمه و شرح عبارت: **وقوله** ﷺ ... کلمه - او - در این روایت احتمال دارد به معنی (والّا) باشد یعنی وإن لا تأمُرُنَّ بالمعروف ولا تنهون عن المنکر، لیسَلْطَن...
و احتمال دارد برای تردید باشد یعنی واقع خالی از یکی از این دو امر نیست که یا به آن دو تکلیف عمل می کنید یا خداوند بر شما مسلط خواهد کرد...
و من طرق اهل البيت ﷺ .. یعنی و از طریق ائمه ﷺ درباره امر به معروف ونهی از منکر، روایاتی وارد شده که کمرها را می شکنند پس اطلاع یابد بر آن احادیث - کسی که می خواهد - در کتاب کافی و غیر آن (از کتب روایی).

ووجوبهما (علی الکفایة) فی أحوال القولین، للآیة السّابقة ولأن الغرض شرعا وقوع المعروف، وارتفاع المنکر من غیر اعتبار مباشر معین، فإذا حصل ارتفع، وهو معنی الکفائی.

وجوب عینی یا کفایی امر به معروف و نهی از منکر

ووجوبهما.. مطلب دیگر است توضیحش اینکه: فقهاء امامیه اختلاف کرده‌اند در اینکه آیا وجوب امر به معروف و نهی از منکر، وجوب عینی است (یعنی بر هر فرد از افراد بخصوصه واجب است مانند نماز و روزه و امثال آن) یا اینکه وجوب کفایی است که تا کسی اقدام به آن نکرده، بر هر فردی واجب است و چون بعضی اقدام به آن نمودند از دیگران ساقط می‌شود مثل نماز میت و جواب سلام و امثال آن.

بعضی مانند شیخ طوسی و ابن ادریس، به وجوب عینی قائل شده‌اند و به اقدام فردی به آن، از دیگران ساقط نمی‌دانند، و استدلال نموده‌اند بر آن به قول خدای تعالی: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^۱ که خداوند در این آیه مدح فرموده است امت پیغمبر خود را به اینکه امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و به این سبب ایشان را بهتر از سایر امت‌ها قرار داده است.

و به روایاتی مانند روایت نبوی سابق و غیر آن نیز استدلال کرده‌اند که ما از آنها صرف نظر کردیم چون این شرح گنجایش آن را ندارد.

و بعضی دیگر مانند سید مرتضی و علامه حلی و مصطفی و شارح، قائل به وجوب کفایی آن شده‌اند و استدلال کرده‌اند بر آن به دودلیل:

^۱ سوره آل عمران، آیه ۱۱۰.

۱. آیه‌ای که سابقاً گذشت و آن: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ..» چون ظاهر کلمه من در- منکم - تبعیضیه است (یعنی دسته و جماعتی از شما) پس خداوند وجوب آن را اختصاص داده به دسته‌ای که وقتی آنها متصدی امر به معروف ونهی از منکر شدند، از دیگران ساقط باشد.

۲. اینکه غرض شرعی از امر به معروف ونهی از منکر، این است که معروف در خارج واقع گردد و منکر ترک گردد، معلوم نیست که غرض شارع به شخص خاصی تعلق گرفته باشد که او متصدی آن شود پس هرگاه غرض مذکور به متصدی شدن دسته‌ای، حاصل شود، وجوب آن دو تکلیف برداشته می‌شود پس وجوب آن بر دیگران، عبث و لغو خواهد بود و همین است معنای کفایی بودن وجوب آن.

نگارنده این شرح گوید: که براین دلیل دوم اشکالی به نظر می‌آید و آن اینکه دلیل مذکور عام است و اثبات وجوب کفایی را نمی‌کند، زیرا اگر مراد از حصول غرض مذکور حصول بالفعل باشد (که یعنی هرگاه وقوع معروف و ارتفاع منکر به متصدی شدن دسته‌ای، تحقق یابد وجوب آن از دیگران ساقط است) گوئیم که این مطلب محل نزاع نیست و قائلین به وجوب عینی نیز آن را قبول دارند چنانکه خود شارح در دوسطر بعد، تصریح به آن کرده است، زیرا محل نزاع پیش از حصول غرض مذکور است یعنی نزاع در این است که قبل از وقوع معروف و ارتفاع منکر، آیا بر همه مردم واجب است که قیام به امر به معروف ونهی از منکر کنند هر چند عده کافی، اقدام به آن کرده باشند، یا اینکه اگر دسته‌ای اقدام کردند، بر دیگران اقدام واجب نیست؟ و اما بعد از حصول غرض در خارج، دیگر شرط وجوب - که یکی اصرار شخص عاصی بر معصیت است - باقی نمی‌ماند و در نتیجه وجوب برداشته می‌شود حتی بنابر قول به وجوب عینی.

ترجمه و شرح عبارت: **و وجوبهما**.. یعنی وجوب امر به معروف و نهی از منکر، بطور کفایت است (نه عین) بنابر بهترین دوقولی که در اینجا هست، به دلیل آیه شریفه‌ای که گذشت، و برای اینکه غرض شرعی، وقوع معروف و برداشته شدن منکر است در خارج، بدون اینکه شرط باشد که شخصی معینی، مباشرت آن دو تکلیف را کند پس وقتی که (به سبب اقدام عده‌ای به آن دو تکلیف) حاصل شد آن دو غرض در خارج، برداشته می‌شود وجوب امر به معروف و نهی از منکر (پس تکلیفی باقی نمی‌ماند که بر دیگران واجب باشد) و همین است معنای وجوب کفائی.

والاستدلال علی کونه عینیا بالعمومات غیر کاف للتوفیق، ولأن الواجب الکفائی یخاطب به جمیع المکلفین کالعینی، وإنما یسقط عن البعض بقیام البعض فجاز خطاب الجميع به، ولا شبهة علی القولین فی سقوط الوجوب بعد حصول المطلوب لفقد شرطه الذي منه إصرار العاصي.

وإنما تختلف فائدة القولین فی وجوب قیام الكل به قبل حصول الغرض وإن قام به من فيه الكفاية وعدمه.

جواب از دلیل قائلین به وجوب عینی

والاستدلال علی کونه عیناً.. توضیح: شارح می فرماید که استدلال آنها بروجوب عینی، به عمومات بعضی آیات و روایاتی که ظاهرش دلالت بروجوب عینی می کند، اثبات نمی کند مدعای آنها را که وجوب عینی باشد، به دو جهت:

۱. بجهت اینکه ما در اینجا دو دسته دلیل داریم، دسته ای همان عموماتی است که ظاهراً دلالت بروجوب عینی می کنند، و دسته دیگر ظاهراً دلالت بروجوب کفایی می کنند، پس این دو دسته با هم معارضند و باید جمع بین آنها کرد و جمع بین آنها همانطوری که می شود به گونه ای کرد که اثبات عینی بودن آن شود (به اینکه عمومات را به ظاهر خود باقی بگذاریم و ادله وجوب کفایی را دست از ظاهرش برداریم) همچنین می شود به گونه ای جمع کرد که اثبات کفایی بودن آن شود (به اینکه ادله وجوب کفایی را به ظاهر خود باقی بگذاریم و عمومات را دست از ظاهرش برداریم) پس عموماتی که قائلین به وجوب عینی، استدلال به آن کرده اند کفایت نمی کند برای اثبات وجوب عینی.

۲. اینکه می‌گوئیم آن عمومات اصلاً معارضه با ادله وجوب کفایی ندارند و با وجوب کفایی هم سازش دارند، چون عمومات نهایت چیزی که دلالت بران دارند، وجوب بر تمام افراد است و ظهور در آن دارند ولی این اثبات وجوب عینی را نمی‌کند، زیرا وجوب بر تمام افراد، در واجب کفایی هم می‌باشد، چون واجب کفایی آن است که ابتدا بر همه افراد واجب است، منتها وقتی که عده‌ای اقدام به آن تکلیف کنند از بقیه ساقط می‌شود پس وجوب کفایی و وجوب عینی هر دو در این جهت مشترکند که تکلیف، متوجه همه افراد است و فقط فرقیان این است که در وجوب عینی، به اقدام عده‌ای به آن تکلیف، از بقیه ساقط نمی‌شود به خلاف وجوب کفایی.

ترجمه و شرح عبارت: **والإستدلال..** یعنی استدلال کردن بر عینی بودن امر به معروف و نهی از منکر، به عمومات (بعض آیات و روایات) کفایت نمی‌کند (برای اثبات مدعای او) برای اینکه در اینجا باید (بین دودسته روایاتی که معارض یکدیگرند) سازش داد (و نتیجه سازش دادن، می‌شود وجوب عینی را اثبات کند، و می‌شود وجوب کفایی را چنانکه توضیحش داده شد) و برای اینکه (ثانیاً گوئیم: که اصلاً بین آن دودسته روایات، تعارضی نیست زیرا) واجب کفایی هم خطاب می‌شود به آن، جمیع مکلفین (یعنی تکلیف در آن ابتداءً متوجه به تمام مردم است) همانند واجب عینی، منتها از بعضی از مکلفین به واسطه قیام بعضی دیگر، آن واجب ساقط می‌شود پس (در واجب کفایی هم) جایز شد همه مردم، مخاطب به آن واجب باشند (پس عمومات که ظاهراً خطاب به همه مردم کرده، منافات با کفایی بودن واجب ندارد).

ولا شبهة على القولین.. مطلب دیگری است مربوط به قبل، توضیحش اینکه: بنا بر هر دو قول (عینی و کفایی) شبهه‌ای نیست که پس از حصول غرض و مطلوب یعنی وقوع معروف و برطرف شدن منکر، وجوب این دو تکلیف ساقط است، زیرا یکی از

شرایط آنها این است که شخص عاصی، هنوز برگناه و عمل منکر خود باقی باشد پس وقتی که دست از عملش برداشت، تکلیف به امر به معروف و نهی از منکر، لغو و عبث خواهد بود پس وجوب آن ساقط است.

تنها فایده و ثمره آن دوقول، پیش از حصول غرض، ظاهر می شود که بنابر قول اول (یعنی عینی بودن آن) اقدام به آن دو تکلیف، بر همه مردم واجب است هر چند دسته ای به مقدار کفایت به آن اقدام کرده باشند، اما بنابر قول دوم (یعنی کفایی بودن آن) اگر به مقدار کفایت، عده ای اقدام به آن کنند، از بقیه ساقط می گردد.

لفقد شرطه .. (علت است برای سقوط وجوب) یعنی زیرا شرط وجوب که یکی از شرایط، اصرار ورزیدن شخص عاصی است، در اینجا مفقود می شود (بعد از حصول مطلوب) و **إنما یختلف ..** یعنی و همانا اختلاف پیدا می کند فایده آن دوقول در اینکه واجب باشد قیام تمام مردم به آن تکلیف - هر چند قیام کرده باشد به آن تکلیف، کسی که در او کفایت است - (و این بنا بر وجوب عینی است) و در اینکه واجب نباشد قیام تمام مردم (و این بنا بر وجوب کفایی است) و **عدمه عطف است بر - وجوب قیام -**.

(ويستحب الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه) ولا يدخلان في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لأنهما واجبان في الجملة إجماعاً، وهذان غير واجبين فلذا أفردهما عنهما، وإن أمكن تكلف دخول المندوب في المعروف، لكونه الفعل الحسن المشتمل على وصف زائد على حسنه من غير اعتبار المنع من النقيض.

أما النهي عن المكروه فلا يدخل في أحدهما، أما المعروف فظاهر، وأما المنكر فلائنه الفعل القبيح الذي عرف فاعله قبحه أو دل عليه، والمكروه ليس بقبيح.

استحباب امر به مستحب، ونهي از مكروه

(ويستحب الأمر بالمندوب.. توضيح: مصتّف می فرماید که: امر به مستحب، ونهي از مكروه، مستحب می باشند).

شارح می فرماید که امر به مستحب ونهي از مكروه، داخل در امر به معروف ونهي از منكر نمی باشد، زیرا امر به معروف ونهي از منكر، واجب می باشند به أجماع فقهاء هر چند در خصوصیات وجوب، اختلاف است که آیا وجوب آنها عقلی است یا نقلی، عینی است یا کفایی، ولی آنچه که مسلم است در اصل وجوب آنها خلافي نیست در حالی که امر به مستحب ونهي از مكروه، واجب نمی باشند.

بدین جهت مصتّف حکم آنها را جداگانه بیان کرد و داخل در عنوان امر به معروف ونهي از منكر نکرد.

سپس شارح می فرماید که ممکن است با یک زحمت و تکلف، مستحب را داخل در «معروف» کرد به این بیان که چون معروف عبارت است از: «فعل حسنّی که علاوه بر حُسنش، وصف دیگری دارد که آن، خواستن شارع مقدس است آن را» اگر

چنانچه این خواستن شارع همراه با نخواستن نقیض آن (که ترک است) باشد، آن معروف، واجب خواهد بود و اگر همراه با آن نباشد، مستحب خواهد بود.

پس اگر در تعریف معروف، نخواستن نقیض را هم شرط بدانیم، معنای معروف اختصاص به واجب خواهد داشت، ولی ما برای اینکه مستحب را هم داخل در معروف بدانیم، نخواستن نقیض را شرط در معروف نمی‌دانیم بلکه می‌گوئیم: معروف آن فعل حسنی است که شارع آن را خواسته است، خواه اینکه همراه با نخواستن نقیض باشد که این معنی واجب است یا اینکه همراه با آن نباشد که این معنی مستحب است پس تعریف معروف شامل مستحب خواهد شد.

و اما مکروه را نمی‌توان داخل در هیچکدام از معروف و منکر کرد:

اما جهت اینکه داخل در معروف نمی‌باشد چون مکروه هر چند داخل فعل حَسَن باشد (چنانکه شارح در کتاب «مسالك» فرموده که مقصود از فعل حَسَن در اینجا فعل جایزه معنای عام است که شامل واجب و مستحب و مباح و مکروه می‌شود در مقابل قبیح که مقصود از آن، حرام است) ولی به قید - وصف زائد - از تعریف معروف، خارج می‌شود، چون مقصود از آن وصف، صفت راجح است که یعنی شارع مقدس، انجام آن کار را خواسته است، در حالی که در مکروه صفتی که هست صفت مرجوح است که یعنی شارع، ترک آن کار را خواسته است. (و به همان قید - وصف زائد - فعل مباح نیز خارج می‌شود، چون در مباح، هیچ صفت زائدی نمی‌باشد، زیرا شارع مقدس نه فعل آن را خواسته و نه ترک آن را).

و اما جهت اینکه مکروه داخل در منکر نمی‌باشد، زیرا منکر آن فعل قبیحی است که انجام دهنده آن، بدی و قبح آن را عقلاً شناخته باشد و در جایی هم که عقلاً ناشناخته باشد، شارع مقدس به قبح و بدی آن راهنمایی کرده است. و معلوم است

که مکروه، قبیح نمی باشد یعنی نه عقلاً قبیح او شناخته شده و نه شارع مقدس به قبیح آن راهنمایی کرده.

بنابراین، منکر، منحصر در حرام بود و شامل مکروه نمی باشد.

ترجمه و شرح عبارت: فی الجملة یعنی اجمالاً با قطع نظر از اختلافی که بین فقهاست در نحوه وجوب آنها که آیا عقلی است یا نقلی، عینی است یا کفایی و هذان یعنی امر به مستحب و نهی از مکروه افراد هما عنهما یعنی جدا ذکر کرد امر به مستحب و نهی از مکروه را از امر به معروف و نهی از منکر و ان ممکن.. یعنی هر چند ممکن است به زحمت داخل کنیم مندوب را در عنوان معروف بجهت اینکه معروف آن فعل حسنی است که مشتمل باشد بر صفت علاوه ای بر خُسنش، بدون اینکه در این تعریف، شرط بدانیم منع از نقیض را (یعنی نخواستن شارع، نقیض فعل را که ترک باشد).

أما النهی عن المکروه.. یعنی نهی از مکروه، داخل نمی شود نه در معروف و نه در منکر، اما (علت داخل نشدنش در) معروف، پس روشن است (زیرا مکروه مشتمل بر صفت زائد نیست بتوضیحی که دادیم) و اما (علت داخل نشدنش در) منکر بجهت اینکه منکر، آن فعل قبیحی است که شناخته باشد انجام دهنده آن، قبیح آن را (مثل شرب خمر و زنا) و یا راهنمایی شده باشد بر قبیح آن (از طرف شرع مقدس) و مکروه، قبیح نمی باشد (نه عقلاً و نه شرعاً، فلذا داخل در منکر نیست) أَوْ دُلَّ علیه کلمه - دُلَّ - بصیغه مجهول است.

(وإنما یجبان مع علم) الأمر والنهي (المعروف والمنکر شرعا) لئلا یأمر بمنکر أو ینهی عن معروف، والمراد بالعلم هنا المعنى الأعم لیشمل الدلیل الظنی المنصوب علیه شرعا.

شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر

(وإنما یجبان مع علم) الأمر.. توضیح: هر تکلیفی و امر و نهی شرایطی دارد، علاوه بر شرایط عامه مشهور از عقل و بلوغ و قدرت، که هر تکلیفی مشروط به این امور است، هر تکلیف بخصوصی ممکن است شرائط مخصوص به خود داشته باشد، امر به معروف و نهی از منکر نیز به سهم خود در یک شرائط مخصوصی واجب می شود.

معمولاً فقهاء چهار شرط ذکر می کنند که ما در اینجا بطور فهرست آن را ذکر می کنیم و بعداً تفصیل آنرا ذکر خواهیم کرد:

۱. اینکه کسی که امر یا نهی می کند، علم و معرفت به معروف و منکر شرعی داشته باشد.

۲. ادامه و پافشاری شخص عاصی یعنی آنکس که معروف را ترک کرده، و یا مرتکب منکر شده، خودش از معصیت برنگشته و پشیمان نشده باشد.

۳. از امر و یا نهی کردن، ضرری به او یا به بعضی مؤمنین، متوجه نشود.

۴. احتمال اثر و نتیجه در امر یا نهی کردن بدهد.

و حالا تفصیل آن شرایط:

شرط اول

شرط اول این است که امرکننده و نهی کننده باید معروف و منکر را از یکدیگر بشناسد یعنی بداند این چیزی که به آن امر می‌کند معروف است و این چیزی که از آن نهی می‌کند منکر است و این قهری است هر عملی را که انسان انجام می‌دهد باید حدود آن عمل را بداند و بشناسد، کسی حق دارد که مردم را امر کند به انجام دادن واجبات اگر انجام نمی‌دهند، و نهی کند مردم را از انجام دادن حرام‌ها اگر انجام می‌دهند، که بداند این کار واجب است شرعاً و مردم نمی‌کنند، و آن کار حرام است شرعاً و مردم انجام می‌دهند، وگرنه اگر نداند چه بسا ممکن است به غلط افتد و معروف را منکر انگارد و از آن نهی کند و یا منکر را معروف انگارد و به آن امر کند.

(در اینجا نکته‌ای را بعضی گفته‌اند و آن اینکه از بیان گذشته کسی توهم نکند که پس باید رفت اول همه معروفهای شرعی را شناخت و همه منکرها را شناخت و آن وقت امر به معروف و نهی از منکر کرد، اینطور نیست بلکه یک معروف را اگر انسان می‌شناسد، مثلاً می‌داند که نماز خواندن در اسلام واجب است و این مسلمان نماز نمی‌خواند، یا می‌داند که دروغ گفتن حرام است و این مسلمان دروغ می‌گوید، بر انسان واجب است که او را به آن واجب امر نموده و از آن حرام نهی کند).

سپس شارح می‌فرماید: که معلوم باشد که مقصود از دانستن معروف و منکر در اینجا، فقط یقین به آن نیست یعنی فقط آن اموری که به دلیل قطعی، معروف بودن و یا منکر بودن آن ثابت شده (مثل نماز و روزه که از ضروریات دین و مورد اتفاق علماء است) مقصود نمی‌باشد بلکه ظن نیز در اینجا مقصود می‌باشد یعنی اگر به سبب

دلیل ظنی شرعی (مثلاً به خبر ثقه) برای اثبات شد که فلان کار، معروف و یا منکر است، بر او امر به معروف و نهی از منکر، واجب می‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **وإنما یجبان..** یعنی وهمانا امر به معروف و نهی از منکر، واجب می‌شوند با (چهار شرط: اول) علم داشتن امرکننده و نهی کننده، به معروف و منکر شرعی، تا اینکه (به غلط نیفتد که) امر به منکر کند یا نهی از معروف کند، و مقصود از علم در اینجا (فقط یقین نیست بلکه) معنایی است اعم (از یقین) تا شامل شود دلیل ظنی که شرعاً نصب شده بر معروف یا منکر (مثل اینکه خبر موثق وارد شود بر اینکه فلان کار، واجب یا حرام است که این خبر برای انسان، ظن می‌آورد به اینکه آن کار معروف یا منکر است).

(وإصرار الفاعل، أو التارك) فلو علم منه الإقلاع والندم سقط الوجوب، بل حرم واكتفي المصنف في «الدروس» وجماعة في السقوط بظهور أمارة الندم.

شرط دوم

(وإصرار الفاعل أو التارك) .. توضیح: شرط دوم وجوب این است که آن کسی که کار حرام را می‌کند یا کار واجب را نمی‌کند، در آن گناه پافشاری داشته باشد و پشیمان نشده باشد که در این‌طور حالتی بر انسان واجب است که او را امر یا نهی کند.

ولی اگر بداند که شخص عاصی، پشیمان شده و از آن گناه دست کشیده است و دیگر اهل آن گناه نیست، در این صورت وجوب امر به معروف و نهی از منکر، ساقط می‌شود بلکه علاوه بر سقوط وجوب، اگر امر یا نهی کند حرام است زیرا در این صورت امر و نهی حقیقی نخواهد بود بلکه به روی آوردن گناه می‌شود و سرزنش مؤمن بر لغزش سابقش خواهد بود که این اذیت اوست و اذیت مؤمن دلشکسته قطعاً حرام است.

ترجمه و شرح عبارت: إصرار .. (عطف است بر - علم المعروف والمنکر-) یعنی و پافشاری کردن انجام دهنده حرام یا ترک کننده واجب، پس اگر انسان بداند از شخصی عاصی، دست کشیدن و پشیمانی او را، ساقط می‌شود وجوب امر یا نهی بلکه حرام است (چون منجر به اذیت مؤمن می‌شود چنانکه توضیح دادیم).

وإكتفى المصنف .. توضیح: چنانکه دانسته شد، در صورتی وجوب ساقط می‌شود که انسان بداند شخص عاصی، دست از گناهش کشیده است، ولی جماعتی از فقهاء و نیز مصنف در کتاب «دروس» فرموده‌اند که اگر نشانه پشیمانی در شخص عاصی، ظاهر شود و قصد بر ترک آن گناه هویدا گردد همین مقدار کافی است در اینکه

وجوب امر یا نهی از انسان ساقط شود و لازم نیست که بداند که دست از گناهش کشیده است.

ترجمه و شرح عبارت: و اکتفی.. یعنی و اکتفا کرده مصتف در «دروس» و جماعتی از فقهاء در ساقط شدن وجوب، به ظاهر شدن نشانه پشیمانی از شخص عاصی اُمارَة برون علامه، به همان معنای علامت است.

(والأمن من الضرر) على المباشر، أو على بعض المؤمنين نفساً، أو مالا، أو عرضاً فبدونه يحرم أيضاً على الأقوى، (وتجوز التأثير) بأن لا يكون التأثير ممتنعاً، بل ممكناً بحسب ما يظهر له من حاله.

وهذا يقتضي الوجوب ما لم يعلم عدم التأثير وإن ظن عدمه، لأن التجويز قائم مع الظن وهو حسن، إذ لا يترتب على فعله ضرر فإن نجح، وإلا فقد أدى فرضه، إذ الفرض انتفاء الضرر.

شرط سوم

(والأمن من الضرر).. توضيح: شرط سوم وجوب این است که کسی که امر به معروف و نهی از منکر می کند باید آسوده باشد از اینکه زیان جانی یا مالی یا آبرویی نسبت به او یا به بعضی از مؤمنین برسد و در غیر این صورت، امر یا نهی کردن حرام است بنابراین قول أقوى.

توضیح بیشتر اینکه: یکوقت است که امر به معروف و نهی از منکر می کنیم و هیچگونه آسیبی و خطری متوجه مال، آبرو و جان ما نیست، اگر نکنیم فقط تنبلی کرده ایم، در اینجا امر به معروف و نهی از منکر واجب است اما اگر به اینجا رسید که من اگر بنا شد امر به معروف و نهی از منکر بکنم، ضرری به مال من می رسد و یا ضرری به حیثیت و آبروی من می رسد (مثلاً به من فحش می دهند، مرا کتک می زنند، آبرویم را می برند، تهمت ها می زنند) و یا جانم در خطر است، کشته می شوم و یا جان عزیزانم و یا یکی از مؤمنین در خطر است کشته می شوند، در همه این صورتها امر به معروف و نهی از منکر نه فقط واجب نیست بلکه حرام است على الاقوى.

ترجمه و شرح عبارت: **وَالْأَمْنُ**.. یعنی و (شرط سوم) آسوده بودن از وارد شدن ضرر - بر کسی که مباشر امر یا نهی است یا بر بعضی از مؤمنین - چه ضرر جانی یا مالی یا آبرویی، پس بدون آسوده بودن از ضرر (یعنی گمان یا یقین به ضرر داشته باشی) حرام است امر یا نهی کردن (چون اقدام بر ضرر حرام است) **أَيْضاً** یعنی همانطوری که در صورت نبودن شرط دوم، امر یا نهی حرام بود، در اینجا هم حرام است.

شرط چهارم

(و **تَجْوِيزُ التَّأْثِيرِ**).. توضیح: شرط چهارم وجوب این است که امر یا نهی کننده، احتمال بدهد که امر یا نهی او تأثیر در شخص عاصی می‌کند و نتیجه دارد و مقصود از احتمال این است که به حسب ظاهر حال خودش، اثر داشتن کلامش را ممتنع نمی‌داند بلکه ممکن می‌داند.

بنابراین تا وقتی که تأثیر کلامش را ممتنع نداند یعنی یقین به عدم تأثیر نداشته باشد، وجوب امر یا نهی از او ساقط نیست و این معنی، هم با صورت یقین به تأثیر می‌سازد و هم با ظن به تأثیر (مثلاً هشتاد درصد احتمال تأثیر می‌دهد) و هم با ظن به عدم تأثیر که احتمال ضعیف تأثیر باشد (مثلاً بیست درصد احتمال تأثیر می‌دهد) که در هر سه صورت، امر یا نهی بر او واجب است چون در صورت اخیر که احتمال ضعیف تأثیر را می‌دهد اگر امر یا نهی کند هیچ ضرری بر آن مترتب نمی‌شود، زیرا فرض این است که شرط سوم - که **أَمْنُ** از ضرر باشد - در اینجا حاصل است، پس اگر کلامش تأثیر کرد، که چه بهتر، و اگر تأثیر نکرد، او به وظیفه واجب خود عمل کرده و تکلیفش را ادا نموده و بیش از آن تکلیف دیگر ندارد.

ترجمه و شرح عبارت: **وَتَجْوِيزُ**.. یعنی و (شرط چهارم) اینکه احتمال بدهد تأثیر کلامش را یعنی اینکه تأثیر در نظر او ممتنع نباشد بلکه ممکن باشد به حسب ظاهر

حالش و هذا یقتضی.. یعنی این معنایی که برای تجویز ذکر شد، اقتضا می‌کند که وجوب امر یا نهی بر او هست مادامی که یقین به عدم تأثیر ندارد (چه یقین به تأثیر داشته باشد و چه گمان به تأثیر و حتی) اگر چه گمان به عدم تأثیر داشته باشد (که یعنی احتمال ضعیف تأثیر را می‌دهد) لَأَنَّ التَّجْوِيزَ.. علت است برای صورت گمان به عدم تأثیر) یعنی زیرا تجویز تأثیر (به معنی امکان آن) تحقق پیدا می‌کند با داشتن ظن به عدم تأثیر (چون ظن به آن به معنی احتمال قوی عدم تأثیر است، و این می‌سازد با امکان تأثیر، چون احتمال ضعیف تأثیر را می‌دهد).

وهو حَسَنٌ إِذْ.. شارح می‌فرماید که: این کلام خوب است (که حتی با ظن به عدم تأثیر، وجوب امر یا نهی، باقی است) چون بر کار او (یعنی امر یا نهی او) ضرری مترتب نمی‌شود، پس اگر کلامش تأثیر کرد که چه بهتر، و اگر تأثیر نکرد او تکلیف واجب خود را ادا کرده است (هر چند اثری بر آن مترتب نشده) چون فرض این است که ضرری هم در بین نمی‌باشد (یعنی شرط سوم که امن از ضرر باشد برای او حاصل است).

واکتفی بعضی الأصحاب فی سقوطه بظن العدم، ولیس بجید، وهذا بخلاف الشرط السابق فإنه يكفي في سقوطه ظنه، لأن الضرر المسوغ للتحرز منه يكفي فيه ظنه. ومع ذلك فالمرتفع مع فقد هذا الشرط الوجوب، دون الجواز، بخلاف السابق.

وإكتفی بعض الأصحاب.. توضیح: از بیانات سابق استفاده شد که نظر مصنف این است که فقط در صورت یقین به عدم تأثیر، تکلیف از او ساقط است ولی بعضی از فقهاء گفته است که در صورت گمان به عدم تأثیر (یعنی مثلاً هشتاد درصد احتمال عدم تأثیر) نیز تکلیف ساقط است.

شارح می فرماید: این قول پسندیده نیست در نظر ما بلکه در آن صورت، وجوب امر یا نهی، باقی است و این برخلاف شرط سوم است که در آنجا اگر گمان به ضرر داشت، تکلیف ساقط می شود چون در وجوب احتراز از ضرر، اگر گمان به ضرر داشت کافی است و یقین به ضرر لازم نیست.

اما در اینجا اگر گمان به عدم تأثیر داشت، تکلیف ساقط نمی شود. این یک فرق است بین شرط چهارم و شرط سوم (البته این فرق، فقط بنابر نظر شارح است نه نظر بعضی فقهاء که در بالا ذکر شد، زیرا بنابر قول آنها، هم در شرط سوم و هم در شرط چهارم، گمان را کافی می دانند در سقوط تکلیف).

و فرق دیگر (که این فرق، بنابر هر دو قول یعنی قول شارح و قول بعضی فقهاء می باشد) این است که شرط سوم، اگر حاصل نشد، نه فقط وجوب ساقط است بلکه جواز نیز ساقط می باشد، یعنی با عدم آن شرط، امر یا نهی جایز نیست چون احتراز از ضرر، واجب است.

به خلاف شرط چهارم که اگر حاصل نشد، فقط وجوب ساقط می شود نه جواز پس با عدم آن شرط، اگر امر یا نهی کند جایز است.

ترجمه و شرح عبارت: و اِکتفی.. یعنی اکتفا کرده است بعضی فقهاء در سقوط وجوب، به گمان داشتن به عدم تأثیر، شارح می فرماید که این کلام، پسندیده نیست (زیرا در بالا دانسته شد که با داشتن گمان به عدم تأثیر، باز احتمال تأثیر هست و چیزی که شرط است همان احتمال تأثیر است پس با گمان به عدم تأثیر، وجوب ساقط نمی شود) و این برخلاف شرط قبلی است (یعنی شرط سوم که أمن از ضرر باشد) زیرا کافی است در سقوط وجوب، ظن به ضرر (ولازم نیست یقین به ضرر) چون ضرری که مجوز احتراز از آن می شود، کافی است در آن، اینکه گمان به ضرر داشته باشد (بلکه بعضی گفته اند که احتمال ضرر کافی است در وجوب احتراز از آن) المُسَوِّغ (به صیغه اسم فاعل یعنی مجوّز) و گویا مقصود از جواز در اینجا، جواز به معنی اعم است که مراد از آن در اینجا وجوب است، چون احتراز از ضرر، واجب است.

و مع ذلك.. یعنی علاوه بر آن فرقی که بین شرط سوم و شرط چهارم دانسته شد (که حاصلش این است که در شرط چهارم، گمان به عدم تأثیر، کافی نیست در سقوط وجوب امریای نهی، به خلاف شرط سوم که گمان به ضرر کافی است در سقوط وجوب امریای نهی، فرق دیگری بین آنها هست و آن اینکه: آنچه که برداشته می شود (یعنی ساقط می شود) با نبودن این شرط چهارم، همانا وجوب است نه جواز (چون با یقین به عدم تأثیر وجوب امریای نهی ساقط است اما جوازش باقی است) به خلاف شرط سابق یعنی شرط سوم (که در آنجا با نبودن آن شرط، نه فقط وجوب بلکه جواز امریای نهی نیز ساقط می شود).

(ثم يتدرج) المباشِر (في الإنكار) فيبتدئ (بإظهار الكراهة)، والإعراض عن المرتكب متدرجا فيه أيضا، فإن مراتبه كثيرة، (ثم القول اللين) إن لم ينبجِ الإعراض، (ثم الغليظ) إن لم يؤثر اللين متدرجا في الغليظ أيضا، (ثم الضرب) إن لم يؤثر الكلام الغليظ مطلقا، ويتدرج في الضرب أيضا على حسب ما تقتضيه المصلحة ويناسب مقام الفعل، بحيث يكون الغرض تحصيل الغرض.

مراتب امر به معروف و نهی از منکر

(ثم يتدرج) المباشِر.. توضیح: چون مقصود از امر به معروف و نهی از منکر آن است که شخص عاصی، دست از معصیت بردارد، گفته‌اند که امر به معروف و نهی از منکر، درجات و مراتبی دارد.

۱. درجه اول آن است که انسان عملاً اظهار کراهت و آزدگی کند یعنی اگر کسی را فاعل منکر یافت، از آغاز مطلب با او درستی نکند، بد اخلاقی نکند بلکه از او کناره‌گیری و دوری نماید که حاکی از این باشد که من از این کار بدم می‌آید، و یا اگر احتمال می‌دهد که او اصلاً نمی‌داند که این کار بد است، اول به او بگوید که این کار از نظر دینی، منکر است و پس از آن اظهار کراهت کند.

البته اظهار کراهت و روی گرداندن از صاحب معصیت، نیز مراتب و درجاتی دارد که آن را باید رعایت کند.

خلاصه اینکه اگر با اظهار کراهت، شخص عاصی دست از گناهش برداشت، کافی است در آداء وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، و احتیاج به امر و نهی علاوه نیست.

۲. درجه دوم از امر به معروف و نهی از منکر آن است که اگر با اظهار کراهت، شخصی عاصی، دست از معصیت برنداشت، با سخن نرم و خوش اخلاقی او را امر به ترک منکر نماید و مصالح ترک منکر و فعل معروف، و مفسد عکس آن را بیان کند تا شخص عاصی آگاه و متنبه شود و ترک معصیت بنماید، و اگر به همین مقدار متنبه شد و معصیت را ترک کرد، آداء وظیفه شده است.

۳. درجه سوم آن است که اگر با سخن نرم و زبان خوش هم از آن کاربرد در نگذشت، با سخن درشت و تند و سرزنش، امر و نهی کند، و سخن درشت هم درجات و مراتبی دارد که باید رعایت شود.

۴. درجه چهارم آن است که اگر سخن درشت به هیچ مرتبه اش، مؤثر واقع نشد، نوبت به زدن می‌رسد، و زدن هم مراتبی دارد که بر حسب آنچه که در مقام عمل، صلاح است، انجام دهد بطوری که غرض از زدن، تحصیل غرض از امر به معروف و نهی از منکر - یعنی دست برداشتن عاصی، از عمل منکر - باشد نه اینکه غرض از زدن، چیز دیگر باشد، مثلاً انتقام گرفتن و یا بدست آوردن مال و یا ظلم کردن و ریاست کردن باشد.

ترجمه و شرح عبارت: ثم یتدرّج.. یعنی بعد از آنکه شرایط امر به معروف و نهی از منکر، جمع شد باید کسی که مباشر امر یا نهی است، به تدریج شروع در نهی و انکار کند پس اول ابتدا کند به اظهار کراهت (و بد آمدن از عمل منکر) و رو برگرداندن از کسی که مرتکب منکر است فی الإنکار متعلق است به یتدرّج.

والإعراض عن المرتكب ظاهراً عطف تفسیر است برای اظهار کراهت. و گویا شارح با این تفسیر اشاره می‌کند به اینکه مقصود از اظهار کراهت، اظهار عملی کراهت است که آن رو برگرداندن و ترک معاشرت با شخص عاصی می‌باشد متدرّجاً فیه.. یعنی در حالی که وی در این اظهار کراهت، نیز به تدریج عمل کند (یعنی همانطوری

که اصل نهی از منکر، مراتب و درجات دارد، مرحله اول از آن نیز مراتب و درجات دارد) زیرا مراتب اظهار کراهت، زیاد است **ثم القول**.. (این درجه دوم از نهی از منکر است) یعنی سپس با سخن و گفتار نرم، انکار و نهی کند در صورتی که رو برگرداندن، اثر نکند **ثم الغلیظ**.. (این درجه سوم است) یعنی سپس با سخن درشت و خشن، انکار کند اگر سخن نرم اثر نکند **متدرجا**.. یعنی در حالی که وی در سخن غلیظ نیز به تدریج عمل کند.

ثم الضرب.. (این درجه چهارم است) یعنی سپس کتک بزند اگر گفتار درشت به تمام مراتبش اثر نکند، و در زدن نیز به تدریج عمل کند بر حسب آنچه مصلحت اقتضا می‌کند و مناسب مقام عمل است بطوری که غرض از زدن، تحصیل غرض (یعنی غرض شرعی از نهی از منکر، که ترک گناه است) باشد (نه اینکه غرض، چیز دیگر باشد مثل انتقام گرفتن و غیر آن).

(وفي) التدرج إلى (الجرح والقتل) حيث لا يؤثر الضرب ولا غيره من المراتب (قولان) أحدهما الجواز، ذهب إليه المرتضى وتبعه العلامة في كثير من كتبه، لعموم الأوامر، وإطلاقها. وهو يتم في الجرح دون القتل، لفوات معنى الأمر والنهي معه، إذ الغرض ارتكاب المأمور، وترك المنهي. وشرطه تجويز التأثير وهما منتفیان معه، واستقرب في «الدروس» تفويضهما إلى الإمام، وهو حسن في القتل خاصة.

(وفي) التدرج.. توضیح: بعد از زدن اگر اثر نکرد، آیا می توان به مرحله مجروح کردن و مرحله کشتن، تعدی کرد یا نه؟ دو قول است:

۱. اینکه جایز است مجروح کرد و یا کشت، و این قول را سید مرتضی و علامه حلّی در بیشتر کتاب هایش اختیار کرده است، به دلیل اینکه اوامری که در روایات باب امر به معروف و نهی از منکر است یا عامند و یا مطلق، و عموم آنها و یا اطلاقشان شامل آن دو مرحله (مجروح کردن و یا کشتن) هم می شود.

شارح می فرماید: که جواز مجروح کردن را بجهت دلیل مذکور می توانیم بپذیریم اما کشتن را نه، زیرا عموم و یا اطلاق آن روایات، صورت کشتن را نمی گیرد، چون معنای امر یا نهی در صورت کشتن، تحقق نمی یابد بجهت اینکه غرض از امر یا نهی این است که شخص عاصی، واجب را انجام و حرام را ترک کند و معلوم است که با کشتن، غرض مذکور حاصل نمی شود.

و نیز یک شرط امر یا نهی این بود که انسان احتمال تأثیر در شخص عاصی را بدهد و واضح است که با کشتن او شرط مذکور حاصل نیست چون مورد امر یا نهی منعدم شده.

۲. قول دوم این است که جایز نیست و باید آن دو مرحله را واگذار به امام معصوم علیه السلام کرد که اگر صلاح دانست، خود اقدام می نماید و یا اذن می دهد. و این قول را مصتّف در کتاب «دروس» اختیار کرده.

شارح می‌فرماید که این قول، خوب است نسبت به کشتن، که باید آن را واگذار به امام کرد، اما مجروح کردن را انسان می‌تواند اقدام به آن نماید، زیرا عموم یا اطلاق أوامری که در این باب است شامل همه مراتب حتی قتل و مجروح کردن می‌شود، منتها قتل به دلیلی که در بالا ذکر شد، از تحت عمومات و اطلاقات خارج می‌شود که واگذار به امام باید کرد اما مجروح کردن تحت آن عموم یا اطلاق باقی است و به این وظیفه نیز باید عمل نمود.

خلاصه اینکه سه قول در مسأله مذکوره می‌باشد:

۱. قول سید مرتضی و علامه حلی: که هم مجروح کردن و هم قتل برای همه افراد جایز است.

۲. قول مصنف در کتاب «دروس»: که فقط برای امام جایز است نه دیگران.

۳. قول شارح: که تفصیل داده است بین مجروح کردن که برای تمام افراد جایز است، و بین قتل که اختصاص به امام دارد.

ترجمه و شرح عبارت: وفي التدرج.. یعنی و در اینکه آیا تعدی کردن به مجروح نمودن و کشتن - در صورتی که زدن و غیر آن از مراتب نهی از منکر، تأثیر نکند - جایز است؟ دو قول است یکی از آنها جواز است که سید مرتضی بسوی این قول رفته است، و علامه حلی هم متابعت وی را کرده در بسیاری از کتابهایش به دلیل عموم أوامر و اطلاقات آنها (یعنی أوامری که در روایات باب امر به معروف و نهی از منکر است) وهو یتّم.. (این نظر شارح است که می‌فرماید: این قول، نسبت به مجروح کردن، درست است نه در کشتن، زیرا معنای امر و نهی، با کشتن، از بین می‌رود چون غرض (از امر و نهی) این است که شخص مأمور بجا آورد (آنچه را که از او شارع مقدس خواسته است) و شخص منهی، ترک کند (آنچه را که شارع مقدس، ترکش را خواسته است) و (از طرف دیگر) شرط امر یا نهی این است که احتمال تأثیر را بدهد (چنانکه

در شرط چهارم از شرایط امر به معروف و نهی از منکر گذشت) و حال اینکه آن غرض و آن شرط، هر دو منتفی هستند در صورت کشتن و إستقرب.. (این قول دوم از آن دو قول است) یعنی و نزدیک شمرده است مرحوم مصنّف در کتاب «دروس»، اینکه واگذار شوند (مجروح کردن و کشتن) به امام علیه السلام و (شارح می فرماید که: این قول، خوب است در کشتن فقط، نه در مجروح کردن).

(و یوجب الإنكار بالقلب) و هو أن يوجد فيه إرادة المعروف و كراهة المنكر (على كل حال) سواء اجتمعت الشرائط أم لا، و سواء أمر أو نهى بغيره من المراتب أم لا، لأن الإنكار القلبي بهذا المعنى من مقتضى الإيمان ولا تلحقه مفسدة، ومع ذلك لا يدخل في قسمي الأمر والنهي وإنما هو حكم يختص بمن اطلع على ما يخالف الشرع بإيجاد الواجب عليه من الاعتقاد في ذلك.

وقد تجوز كثير من الأصحاب في جعلهم هذا القسم من مراتب الأمر والنهي.

(و یوجب الإنكار بالقلب).. توضیح: آنچه که در هر حال، قطعی و لازم است، انکار به قلب است یعنی باید شخص مؤمن در سریره و نهاد خویش، کارهای نیک را طرفدار و دوست داشته باشد و با کارهای منکر و قبیح، مخالف و دشمن باشد خواه اینکه شرایط امر به معروف و نهی از منکر، جمع باشد یا نباشد، و نیز خواه اینکه امر یا نهی در مراتب دیگر را کرده باشد یا نه.

و دلیل وجوب انکار مذکور، این است که انکار قلبی به معنایی که ذکر شد مقتضای ایمان به خداوند و ایمان به احکام الهی است و مفسده‌ای به دنبال ندارد. و علاوه بر آن، این انکار قلبی، داخل در مراتب امر یا نهی نیست (تا وجوب آن موقوف بر اجتماع شرایط امر به معروف و نهی از منکر باشد) بلکه این یک حکمی است که به هر کسی که اطلاع یابد بر کار خلاف شرع، اختصاص دارد که واجب است بر او آن اعتقاد قلبی و انکار را در باطن خود ایجاد کند.

ولی بعضی از فقهاء آمده‌اند آن انکار را از مراتب نهی از منکر قرار داده‌اند به این معنی که در درجه اول باید انکار قلبی در خود ایجاد کند، و در درجه دوم، اظهار کراهت عمل کند و سپس باقی مراتب و درجات.

شارح می‌فرماید که آن را جزء مراتب امر به معروف و نهی از منکر قرار دادن، مَجَاز است چون معنای امر، طلب فعل است و معنای نهی، طلب ترک است و در آن انکار قلبی، به هیچ وجه معنای طلب فعل یا ترک نمی‌باشد و کسی که در قلب، انکار دارد نه آمر محسوب است و نه ناهی، و این برخلاف اظهار کراهت عملی است (که درجه اول از درجات سابق بود) چون اظهار کراهت، طلب فعل یا طلب ترک، عملی است، و به عبارت دیگر، در ضمن اظهار کراهت، طلب فعل یا طلب ترک، خوابیده است و کسی که اظهار کراهت و اعراض از شخص عاصی می‌کند، امر به معروف و ناهی از منکر عملاً محسوب است.

ترجمه و شرح عبارت: **و یجب الإنکار..** یعنی واجب است اینکه انسان، در قلب انکار کند به این معنی که ایجاد کند در قلب، خواستن کار معروف و نخواستن کار منکر را و هو ضمیر به - انکار قلبی - برمی‌گردد **یُوجَد** (به صیغه مجهول خوانده شود) یعنی ایجاد شود در قلب **علی کلّ حال** .. یعنی در هر حالی باید انکار شود در قلب، و معنای هر حال این است که یعنی چه شرایط امر به معروف و نهی از منکر، جمع باشد یا نه، و چه اینکه امر یا نهی - به غیر از انکار از مراتب امر به معروف و نهی از منکر - کرده باشد یا نکرده باشد.

لأنّ الإنکار.. (این دلیل وجوب انکار قلبی است در هر حال) یعنی زیرا انکار قلبی به آن معنی که ذکر شد، از مقتضای ایمان انسان است و مفسده‌ای دنبال آن انکار نمی‌باشد، و علاوه بر این تعلیل، آن انکار داخل در دو قسم امر و نهی نمی‌باشد (تا وجوب آن مشروط به اجتماع شرایط امر به معروف و نهی از منکر باشد) و همانا وجوب انکار، حکمی است که اختصاص دارد به کسی که اطلاع یابد بر کاری که مخالف شرع است، به اینکه ایجاد کند چیزی را که واجب بر اوست که آن چیز عبارت است

از اعتقاد قلبی درباره آن کار مخالف شرع (یعنی آن اعتقاد را در خود ایجاد کند که کار مخالف شرع را دوست نداشته باشد).

بایجاد... متعلق است به - حکم - وقد تَجَوَّزَ.. یعنی بسیاری از فقهاء، راه مجاز را پیموده‌اند در اینکه قرار داده‌اند انکار را از مراتب امر به معروف و نهی از منکر (یعنی گفته‌اند که اولین مرتبه از مراتب امر و نهی، انکار قلبی است و درجه دوم، اظهار کراهت است و سپس باقی مراتب).

(ویجوز للفقهاء حال الغیبة إقامة الحدود مع الأمن) من الضرر على أنفسهم وغيرهم من المؤمنین، (و) کذا یجوز لهم (الحکم بین الناس) وإثبات الحقوق بالبینة والیمین وغيرهما.

وظیفه فقهاء در زمان غیبت

(ویجوز للفقهاء حال الغیبة.. توضیح: در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام مثل زمان ما، برای فقهاء جایز است حدود الهی را جاری سازند یعنی اگر حدی از حدود مثل حدّ زنا و سرقت و غیر اینها بر شخصی ثابت شد، فقیه می تواند آن را جاری سازد، حد بزنند بشرط اینکه آن فقیه، آسوده و ایمن باشد از ضرر بر خود یا بر مؤمنین، از حیث جان و مال و آبرو یعنی دولت ظالم آن زمان، به او و یا به مؤمنین دیگر، ضرر نرساند. و نیز جایز است برای فقهاء، قضاوت کردن میان مردم به این معنی که اگر با شرایط (مثلاً به واسطه شهادت دادن دو نفر عادل و یا قسّم خوردن) برای فقیه ثابت شود که زید مدیون عمرو است، جایز است آن فقیه، حکم به مدیون بودن زید نماید، و یا مثلاً حکم کند که زوجیت این زن بر این مرد ثابت است و یا اینکه مثلاً زید محکوم به قصاص است.

ترجمه و شرح عبارت: ویجوز.. یعنی جایز است برای فقهاء در زمان غیبت امام علیه السلام، جاری ساختن حدود الهی، در صورت ایمن بودن از رسیدن ضرر (از جانب سلطان ظالم آن زمان) بر خود آن فقهاء و بر غیر آنها از مؤمنین و کذا یجوز.. یعنی و نیز جایز است برای فقهاء، حکم کردن (یعنی قضاوت نمودن) میان مردم و اثبات کردن حقوق مردم به سبب بینة (دو نفر شاهد عادل) و قسّم و غیر اینها (مثلاً به سبب اقرار و اعتراف مدّعی علیه).

(مع إتصافهم بصفات المفتي وهي الإيمان والعدالة ومعرفة الأحكام) الشرعية الفرعية (بالدليل) التفصيلي.

(والقدرة على رد الفروع) من الأحكام (إلى الأصول)، والقواعد الكلية التي هي أدلة الأحكام.

ومعرفة الحكم بالدليل يغني عن هذا، لاستلزامه له. وذكره تأكيد.

شرایط اقامه حدود و قضاوت کردن

(مع إتصافهم بصفات المفتي... توضیح: جواز اقامه حدود و قضاوت برای فقیه،

مشروط است به اینکه فقیه دارای صفات مجتهد باشد و آن صفات عبارتند از:

۱. ایمان و مقصود از آن در اینجا معنای خاص آن است یعنی شیعه اثنی عشری

بودن.

۲. عدالت.

۳. اجتهاد یعنی دانستن احکام شرعی فرعی از روی دلیل تفصیلی (که ادله اربعه

باشد یعنی قرآن و سنت و عقل و اجماع) و بتواند هر حکم فرعی را تحت قاعده‌ای از

قواعد فقهیه درآورد.

ترجمه و شرح عبارت: مع إتصافهم... یعنی بشرط اینکه متصف باشند فقهاء به

صفات فتوی دهنده و آن صفات عبارتند از ایمان (یعنی شیعه اثنی عشری بودن) و

عدالت، و دانستن احکام شرعی فرعی به واسطه دلیل تفصیلی (در مقابل دلیل

اجمالی و به قید - تفصیلی - خارج می شود معرفت مقلد به احکام شرعی فرعی، زیرا

که معرفت او به احکام، از روی کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقلی نیست بلکه از

روی دلیل اجمالی است که در همه مسائل، جاری است زیرا هرگاه مقلد از مجتهد

خود، این مسأله را مثلاً شنید که خمر حرام است، قیاس شکل اول ترتیب می دهد به

اینکه میگوید: «این مسأله‌ای است که مجتهد، فتوی داده است، و هر مسأله‌ای که مجتهد فتوی بدهد، حکم خدای تعالی درباره این مقلد است پس نتیجه می‌دهد که این حکم یعنی حرمت خمر، حکم خداوند است درباره او» و همین قیاس را ترتیب می‌دهد در هر مسأله‌ای که بر او از جانب مجتهد وارد می‌شود و آن قیاس، دلیل اجمالی است).

والقدرة علی ردّ.. یعنی و توانایی داشته باشند بر اینکه رد کنند فروع را - که عبارت از احکام باشند - به اصول وقواعد کلی فقهی که همان ادله احکام باشند (یعنی بتوانند هر حکم فرعی را تحت قاعده‌ای از قواعد فقهیه که از ادله اربعه استفاده شده در آورند).

ومعرفة الحكم بالدلیل.. توضیح: مصتّف در عبارت متن دو جمله آورده، یکی (معرفت احکام به واسطه دلیل) و دوم (قدرت بررد احکام به اصول).

شارح می‌فرماید که: احتیاج به ذکر جمله دوم نبود چون جمله اول، ملازم با جمله دوم است و هر دو یک معنی را ثابت می‌کنند، زیرا کسی که می‌تواند معرفت به احکام از روی ادله اربعه پیدا کند معنایش این است که قدرت دارد که ردّ آن احکام به اصول مستفاده از ادله اربعه کند و رد حکم به اصل، در واقع معرفت و استفاده آن حکم است از آن اصل فقهی که دلیل حکم است. پس ذکر جمله دوم از باب تأکید برای جمله اول است.

ترجمه و شرح عبارت: **و معرفة الحكم..** یعنی دانستن حکم به واسطه دلیل (تفصیلی) مستغنی می‌کند مصتّف را از ذکر قدرت بررد فروع به اصول (یعنی جمله اول مستغنی می‌کرد مصتّف را از ذکر جمله دوم) بجهت اینکه مستلزم است معرفت حکم به دلیل، قدرت مذکوره را، و ذکر قدرت مذکوره بجهت تأکید است جمله اول را.

والمراد بالأحكام، العموم بمعنى التهيؤ لمعرفة بالدليل إن لم نجوز تجزي الاجتهاد، أو الأحكام المتعلقة بما يحتاج إليه من الفتوى والحكم إن جوزناه. ومذهب المصنف جوازه وهو قوي.

والمراد بالأحكام، العموم.. پیش از توضیح مطلب، لازم است مقدمه‌ای ذکر کنیم و آن اینکه در علم اصول، محل خلاف است که آیا اجتهاد، تجزی بردار هست یا نه؟ به این معنی که آیا ممکن است کسی در یک باب از ابواب فقه، مجتهد باشد و در ابواب دیگر تقلید کند یا اینکه ممکن نیست بلکه انسان وقتی که مجتهد در بعضی از ابواب شد، در تمام ابواب فقه، قدرت استنباط احکام را دارد، زیرا اگر کسی، ملکه استنباط احکام را دارا شد، در تمام مسائل شرعیه داراست و اگر فاقد آن ملکه باشد، در هیچ یک از مسائل نتواند اجتهاد کند، زیرا مجتهد کسی نیست که تمام مسائل شرعی را از روی دلیل، استنباط کرده و حاضر الذهن فعلاً باشد بلکه اجتهاد، ملکه‌ای است در شخص که اگر رجوع به ادله کند، حکم را از آن می‌تواند استنباط کند، پس بنا بر این شخص یا بطور مطلق (در تمام ابواب فقه) مجتهد است یا نه، و تجزی در اجتهاد نیست.

حال پس از این مقدمه، شارح می‌فرماید که اگر نظر ما این باشد که تجزی در اجتهاد ممکن نیست، باید بگوئیم که مقصود مصنف از احکام - جمیع احکام فقه در تمام ابواب است که باید فقیه آنها را بداند و بنابراین، مقصود از دانستن آن احکام، این است که ملکه دانستن جمیع آن احکام را از روی ادله اربعه داشته باشد هر چند به مرحله فعلیت نرسیده و هنوز فتوا در تمام ابواب فقه ندارد زیرا حاضر الذهن بودن تمام احکام فقه برای غیر معصوم علیه السلام امکان ندارد و یا نادر است.

و اما اگر نظر ما این باشد که تجزی در اجتهاد امکان دارد - چنانکه مصتّف در علم اصول همین نظریه را اختیار کرده - پس مقصود از - احکام - در عبارت مصتّف، لازم نیست که تمام احکام باشد بلکه می شود مقصود از آن، بعض احکامی باشد که مورد احتیاج او در فتوی و قضاوت است، خواه اینکه قدرت استنباط احکام دیگر را داشته باشد که اجتهاد مطلق می شود یا اینکه قدرت آنها را نداشته باشد که اجتهاد متجزی می شود و بنابراین، معرفت آن احکام را به معنی معرفت فعلی بگیریم اشکال ندارد، زیرا می شود هر مجتهدی نسبت به بعض احکام، از روی دلیل حاضر الذهن باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **والمراد بالأحكام..** یعنی مقصود از احکام، تمام احکام است (چنانکه ظاهر لفظ نیز آن است چون - الاحکام - جمع معرف به الف و لام است و گفته اند چنین جمعی حقیقت در عموم است) و معرفت آن احکام، به معنی آمادگی داشتن برای دانستن آن احکام به واسطه دلیل، می باشد (یعنی ملکه استنباط احکام از روی دلیل) **إن لم نُجَوِّز..** یعنی اینکه می گوئیم مقصود جمیع احکام است، بنابراین است که ما تجویز نکنیم تجزی در اجتهاد را **أو الأحكام..** (عطف است بر - العموم -) یعنی و یا اینکه مقصود از احکام (بعض احکام است یعنی) آن احکامی است که متعلق است به آنچه احتیاج به آن دارد از فتوی و قضاوت، و این بنا بر این است که ما تجویز کنیم تجزی در اجتهاد را، و عقیده مصتّف هم، جواز تجزی است و همین قول، قوی است.

(و یجب) علی الناس (الترافع إلیهم) فی ما یحتاجون إلیه من الأحکام فیعصی مؤثر المخالف، ویفسق، ویجب علیهم أیضا ذلك مع الأمن (ویأثم الراد علیهم) لأنه کالراد علی نبیهم ﷺ وأئمتهم علیهم السلام وعلی الله تعالی وهو علی حد الکفر بالله علی ما ورد فی الخبر.

(و یجب) علی الناس.. توضیح: در احکامی که مردم در نزاعها و مرافعاتشان به آن احتیاج دارند، باید رجوع به فقهاء شیعه کنند پس اگر دونفری که با هم نزاع دارند در امری، یکی از آنها از دیگری خواست که نزاعشان را پیش حاکم شیعه ببرند، بر دیگری واجب است که آن را قبول کند پس اگر آن دیگری امتناع ورزد از رفتن پیش حاکم شیعه و رجوع به حاکم غیر شیعه کند، گناه کرده و با این کارش، فاسق می شود چون آن کار از گناهان کبیره است.

و بر فقهاء هم در صورتی که مردم به آنان رجوع کنند، واجب می شود قضاوت و حکم میان آنان کنند بشرط اینکه ایمن و آسوده از ضرر دولت ظالم وقت باشند. ترجمه و شرح عبارت: و یجب.. یعنی واجب است بر مردم اینکه نزاع و مرافعه را پیش فقهاء ببرند در آنچه که مردم احتیاج به آن دارند از احکام پس گناه کرده است کسی که اختیار کند حاکم مخالف را (یعنی حاکم مخالف مذهب حق یعنی حاکم سنی) و آن شخص، فاسق می شود (به سبب آن اختیار) مؤثر این کلمه به صیغه اسم فاعل از باب افعال است یعنی اختیار کننده.

و یجب علیهم أیضا.. یعنی و واجب است بر فقهاء نیز محاکمه کنند بین مردم با ایمن بودن (از ضرر دولت ظالم آن زمان).

(ناگفته نماند که در کلمه - ایضا - دو احتمال است:

۱. یعنی اینکه همانطوری که بر مردم واجب است در حکم مراعاتشان به فقهاء شیعیه رجوع کنند، همچنین بر فقهاء نیز واجب است که حکم و قضاوت در مراعات مردم را قبول کنند (در صورت مراجعه مردم به آنها) بشرط اینکه ایمن از ضرر سلطان آن زمان باشند.

و ظاهر عبارت شارح، این احتمال است.

۲. بعضی از محشین کلمه - ایضاً - را قید ما بعد گرفته اند یعنی قید برای - مع الامن - و بنابراین، معنی عبارت چنین می شود که همانطوری که وجوب اقامه حدود بر فقهاء، مشروط به ایمن بودن از ضرر سلطان است، همچنین وجوب قضاوت بر فقهاء، مشروط به ایمن بودن از ضرر است.

البته این احتمال، خلاف ظاهر عبارت است، زیرا این معنی در صورتی درست است که کلمه - ایضاً - بعد از مع الامن - باشد).

و یا ثمّ الراد علیهم... توضیح: اگر کسی، بعد از حکم حاکم شیعیه در یک واقعه ای، آن حکم را ردّ نماید گناه کرده چون رد بر حاکم مثل رد بر پیغمبر و امام می باشد، و رد پیغمبر و امام هم رد بر خداست و رد خدا در حد کفر به خداست چنانکه این مضمون در روایت وارد شده.

علی ما ورد فی الخبر... مقصود از آن خبر، روایتی است که در بین علماء معروف به مقبولة عمر بن حنظله است و آن حدیث موثق است که علماء آن را قبول نموده اند، و عمل به آن کرده اند به واسطه قرائنی که برای این خبر بوده، و جزم به صدور این خبر از امام معصوم علیه السلام برای فقهاء حاصل شده است، و محدّثین این خبر را همگی در کتاب خود ذکر کرده اند و کلینی و شیخ صدوق حکم به صحت آن کرده اند و این خبر به این شرح است:

«محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن محمد بن عیسی عن صفوان بن یحیی عن داود بن الحسین عن عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سُحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وما أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^۱ قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّ، والراد علينا الراد على الله وهو على حدّ الشرك بالله»^۲.

عمر بن حنظله گوید: سؤال کردم از حضرت امام جعفر صادق عليه السلام که هرگاه در میان دو کس از شیعیان منازعه باشد در دینی، یا میراثی، و محاکمه را پیش سلطان جور یا قاضیان غیر حق برند آیا حلال و جایز است؟ حضرت فرمود: که هر کس محاکمه بسوی ایشان برد در امر حق یا باطلی، چنان است که محاکمه به طاغوت برده باشد (وطاغوت، بت است یا شیطان) و هر چه به حکم ایشان از طرف مقابل بگیرد حرام است اگر چه حق ثابت او باشد (یعنی اگر چه در

^۱ سوره نساء، آیه ۶۰.

^۲ کافی، ج ۱، ص ۶۷.

واقع، حق با همین شخص باشد که حاکم جور به نفع او حکم کرده) زیرا آن مال را به حکم طاغوت و بحکم کسی گرفته است که خداوند متعال امر نموده است که کافر به آن کس شوند (یعنی طاغوت) در آنجا که فرموده است: «یریدون أن يتحاكموا الى الطاغوت...» یعنی اراده دارند که محاکمه خود را به طاغوت برند و حال آنکه مأمورند که به آن کافر شوند (یعنی رجوع به ایشان ننمایند و اعتقاد به ایشان نداشته باشند، و مراد از طاغوت در آیه، قاضیان جورند). راوی می‌گوید که من گفتم: پس ایشان چه کنند؟ حضرت فرمود: که نظر کنند به شخصی از شما شیعیان که روایت کرده باشد حدیث ما را و نظر کرده باشد در حلال ما و حرام ما، و شناخته باشد احکام ما را، پس باید که راضی شوند که او حاکم ایشان باشد، که من، هر که را به این وصف بوده باشد بر شما حاکم قرار دادم، و هرگاه چنین شخصی میانه ایشان حکم کند و حکم او را محکوم علیه قبول نکند، چنان است که حکم الهی را سبک شمرده باشد و رد حکم ما کرده است، و کسی که حکم ما را رد کند حکم الهی را رد کرده است، و آن در مرتبه شرک به خداوند متعال است (و مانند مشرکان است).

وقد فهم من تجویز ذلك للفقهاء المستدلين، عدم جوازہ لغیرهم من المقلدين، وبهذا المفهوم صرح المصنف وغيره قاطعين به من غير نقل خلاف في ذلك، سواء قلد حيا أو ميتا. نعم يجوز لمقلد الفقيه الحي نقل الأحكام إلى غيره، وذلك لا يعد إفتاء. أما الحكم فيمتنع مطلقا للإجماع على اشتراط أهلية الفتوى في الحاكم حال حضور الإمام وغيبته.

وقد فهم من تجویز.. توضیح: شارح می فرماید که از اینکه مصنف برای مجتهد، اقامه حدود را تجویز نمود، فهمیده می شود که آن برای مقلد، جایز نیست و براین حکم نقل خلافی از فقهاء نشده است.

و در عدم جواز اقامه حدود برای مقلد، فرقی نیست بین اینکه تقلید از مجتهد زنده بکند یا از مجتهد مرده (که باقی بر تقلید مجتهد مرده باشد).

آری برای مقلد مجتهد زنده، جایز است که احکام و فتاوی مرجع خود را به دیگران نقل کند ولی این نقل فتوی، افتاء (یعنی فتوی دادن) محسوب نمی شود تا اینکه برای مقلد، اقامه حدود جایز باشد، زیرا باید شرایط مفتی، جمع باشد که در مقلد جمع نیست.

آنچه گفته شد، راجع به اقامه حدود برای مقلد بود و اما قضاوت کردن او بین مردم، به هیچ وجه جایز نیست (چه قضاوت را به خود نسبت دهد و چه از دیگری نقل کند) زیرا اجماع فقهاءست بر اینکه قاضی و حاکم باید اهلیت فتوی دادن را داشته باشد، چه در زمان حضور امام علیه السلام و چه در زمان غیبت.

ترجمه و شرح عبارت: وقد فهم.. یعنی و بتحقیق فهمیده می شود از جایز دانستن مصنف، اقامه حدود را برای فقهای که از راه دلیل، حکم شرعی را استنباط می کنند (یعنی فقیهی که مجتهد است) اینکه جایز نیست اقامه حدود برای غیر فقهاء، از کسانی که تقلید می کنند (و مجتهد نیستند) عدم جوازہ نایب فاعل است برای فهم

- و بهذا المفهوم.. یعنی به این عدم جوازی که از عبارت مصتّف فهمیده شد، تصریح کرده است مصتّف (در کتاب‌های دیگرش) و غیر مصتّف نیز، در حالی که بطور جزم آن را ذکر کرده‌اند بدون اینکه خلاقی را در آن از دیگران نقل کرده باشند. (و در جایز نبودن اقامه حدود برای مقلد) فرقی نیست بین اینکه از مجتهد زنده، تقلید کرده باشد یا از مجتهد مرده.

آری جایز است برای مقلّد فقیه زنده، اینکه نقل نماید احکام (و فتاوی آن فقیه) را به دیگران ولی این نقل حکم، فتوی دادن حساب نمی‌شود (پس به مقلد، چون مفتی صدق نمی‌کند نمی‌تواند اقامه حدود کند).

(تا اینجا راجع به اقامه حدود برای مقلد بود و) اما قضاوت کردن (برای مقلد) پس جایز نیست مطلقاً (چه اینکه قضاوت را خود بکند یا اینکه از دیگری نقل کند، مثلاً بگوید که فلانی در این باره، فلان قضاوت را کرده است و با این نقل، بخواهد مرافعه و نزاع را حل نماید) و دلیل عدم جواز آن، اجماع فقهاست بر اینکه شرط است در حاکم و قاضی، اینکه اهلیت فتوی دادن را داشته باشد (در حالی که روشن است که مقلد، اهلیت فتوی دادن را ندارد).

(و این شرط برای قاضی می‌باشد) هم در حال حضور امام علیه السلام و هم در حال غیبت.

(و یجوز للزوج إقامة الحد على زوجته) دواما، و متعة، مدخولا بها، و غیره، حرین، أو عبدین، أو بالتفريق، (والوالد على ولده) و إن نزل (والسید على عبده) بل رقیقه مطلقا، فیجتمع على الأمة ذات الأب المزوجة ولاية الثالثة، سواء في ذلك الجلد والرجم والقطع، كل ذلك مع العلم بموجبه مشاهدة، أو إقرارا من أهله لا بالبينة فإنها من وظائف الحاكم.

وقیل: يكفي كونها مما يثبت بها ذلك عند الحاكم.

(و یجوز للزوج إقامة الحد.. توضیح: برای سه دسته جایز است - با وجود فقهاء - خودشان حد جاری سازند:

۱. برای مرد جایز است که حد بر زنش جاری کند، چه زن دائمی او باشد و چه منقطع، چه همبستریا او شده باشد و چه نه، چه هر دو آزاد باشند و چه عبد، و چه یکی عبد و دیگری آزاد.

۲. برای پدر جایز است حد بر فرزندش جاری کند حتی فرزندان با واسطه او هر چه پایین تر روند (مثل نوه و نتیجه و نبیره).

۳. برای مولی جایز است بر عبدش حد جاری کند، نه فقط عبد بلکه بر مطلق مملوکش چه عبد و چه أمّه باشد که بنابرین اگر امه ای بود که پدر و شوهر هم داشت، ولایت سه نفر بر او جمع می شود، پدر و شوهر و مولی، که هر سه حق دارند آن امه را حد بزنند.

و در جواز حد زدن آنها، فرقی نیست بین اینکه سنگسار کردن باشد یا تازیانه زدن و یا بریدن انگشتان.

ترجمه و شرح عبارت: و إن نزل ضمیر مقدر به - ولد - بر می گردد یعنی ولد هر چه پایین رود یعنی نوه و نتیجه و نبیره بل رقیقه.. یعنی اختصاص به عبد ندارد بلکه

مطلق مملوک او (چه عبد و چه کنیز) پس جمع می شود برکنیزی که پدر، و شوهر دارد، ولایت سه نفر (پدر و شوهر و مولی) فی ذلک یعنی در حد برای مذکورین الرّجم سنگسار کردن البجلد بفتح جیم و سکون لام یعنی تازیانه زدن والقّطع یعنی بریدن دست (در حد سرقت).

کلّ ذلک مع العلم.. توضیح: جواز حدّ زدن برای آن سه دسته، در صورتی ثابت است که یقین حاصل کنند به عملی که سبب حدّ شده (یعنی مثلاً به زنا و غیر آن) از راه دیدن یا اقرار آن کسی که حد به گردنش آمده یعنی زوجه یا فرزند یا عبد. و اما به غیر این دو طریق، مثلاً به طریق بینة یعنی شهادت دو عادل، کافی نیست برای جواز جاری ساختن حدّ برای آن سه دسته، زیرا اعتماد به بینة و عمل بر طبق آن از وظایف حاکم شرع است نه غیر او.

ولی بعضی گفته اند که اگر بینة، بینة ای باشد که به واسطه آن، حدود مذکوره در نزد حاکم شرع - اگر پیش حاکم شرع ببرند - ثابت می شود، کافی است که زوج یا مولی یا پدر نیز بر چنین بینة ای اعتماد کنند و حد جاری سازند یعنی یقین پیدا کردن آن سه دسته از هر بینة ای برای اثبات حد، جایز نیست، چون برای اثبات حدود، بینة ها شرعاً فرق می کنند، زیرا برای اثبات زنا، باید بینة چهار نفر مرد عادل باشد ولی در غیر آن، بینة دو نفر عادل کافی است.

پس اگر برای زنا، بینة دو نفر عادل بود، کافی نیست برای اعتماد کردن آن سه دسته بر آن.

ترجمه و شرح عبارت: کلّ ذلک.. یعنی همه این حرفها (که جایز باشد برای آن سه دسته اجرای حد) در صورتی است که علم حاصل شود به سبب حد (مثلاً به زنا) به طریق مشاهده یا اقراری که از اهلش باشد من أهله احتمال دارد ضمیر به حدّ برگردد یعنی اهل حد که مقصود زوجه یا ولد یا عبد می باشد.

وا احتمال دارد ضمیر به - اقرار - برگردد و بنابراین، مقصود این است که اقرارکننده، صلاحیت برای اقرار داشته باشد چون قبول کردن اقرار شرائطی دارد که در کتاب الاقرار ذکر کرده اند لا بالبیّنة.. یعنی اما به طریق بیّنه اگر علم به سبب حدّ حاصل کند جایز نیست اعتماد بر آن نماید، زیرا آن از وظایف حاکم شرع است. و بعضی گفته اند که کافی است (برای اعتماد کردن در اجراء حدود مذکوره) اینکه بوده باشد بیّنه از بیّنه هایی که به واسطه آن، حد ثابت می شود نزد حاکم شرع ذلك یعنی حدود مذکوره (رجم یا جلد یا قطع).

وهذا الحكم في المولى مشهور بين الأصحاب لم يخالف فيه إلا الشاذ، وأما الآخران فذكرهما الشيخ وتبعه جماعة منهم المصنف. ودليله غير واضح.

وأصالة المنع تقتضي العدم. نعم لو كان المتولي فقيها فلا شبهة في الجواز ويظهر من «المختلف» أن موضع النزاع معه لا بدونه.

(ولو اضطره السلطان إلى إقامة حد، أو قصاص ظلماً، أو اضطره (لحكم مخالف) للمشروع (جواز) لمكان الضرورة، (إلا القتل فلا تقية فيه) ويدخل في الجواز الجرح، لأن المروي أنه لا تقية في قتل النفوس فهو خارج، وألحقه الشيخ بالقتل مدعياً أنه لا تقية في الدماء، وفيه نظر.

وهذا الحكم.. شارح می فرماید که: جواز حدّ زدن نسبت به مولى، مشهور بین فقهاست وکسى هم مخالفت در آن نکرده مگر یک نفرو آن سالّر می باشد.

و اما نسبت به دوتای دیگر (پدر و زوج) آن را شیخ طوسی ذکر کرده و عده ای هم متابعت از او کرده اند که مصنّف هم از آن جماعت است، ولی دلیل آن روشن نیست و قاعده اقتضا می کند عدم جواز حدّ بر آن دورا، زیرا اگر دلیلی بر جواز نباشد) اصل عدم جواز است.

آری اگر متولی و متصدی اجراء حدّ (که پدر یا شوهر است) مجتهد بوده باشد، شکی نیست در جواز اقامه حدّ برای او.

و از کتاب «مُخْتَلَف» علامه حلی استفاده می شود که اصلاً محل نزاع بین علماء، در همین فرض است که پدر یا شوهر، مجتهد بوده باشند منتها در این صورت، دیگر جواز اجرای حدّ اختصاص به زوجه یا ولد نخواهد داشت، زیرا مجتهد می تواند بر هر کسی اجرای حدّ کند چنانکه سابقاً دانسته شد (این اشکال را ملا احمد تونی در

حاشیه‌اش ذکر نموده) و اما در فرض عدم اجتهاد آنها، خلائی نیست که جایز نیست اجراء حدّ برای آنها معه یعنی با بودن متولّی، فقیه.

ولو اضطره... مسأله دیگر است توضیحش اینکه: اگر سلطان ظالم، فقیه را مجبور کند به جاری ساختن حدّی ظالمانه، و یا قصاص حقّی ظالمانه، و یا مجبور کند به صادر کردن حکمی خلاف شرع، در این صورت جایز است برای فقیه قبول نماید انجام آن را، و دلیل آن، اضطرار است که ترس بر نفس خود از سلطان دارد اگر قبول نکند پس از باب تقیه، جایز است قبول نماید.

فقط در یک مورد، جایز نیست قبول کند و آن در جایی است که کشتن درکار باشد که سلطان بگوید فلانی را بکش وگرنه تورا خواهم کشت، در این صورت تقیه نیست و باید کشته شود ولی نکشد.

بنابراین تا وقتی که پای کشتن کسی درکار نباشد، حتی اجراء حدّ یا قصاصی که در آن، مجروح کردن کسی باشد جایز است، زیرا آنکه در روایت وارد شده این است که درکشتن، تقیه نیست پس مجروح کردن، خارج از موضوع روایت خواهد بود پس بجهت تقیه جایز است مجروح کند کسی را.

ولی شیخ طوسی فرموده که مجروح کردن هم در حکم قتل است یعنی در آن هم تقیه ساقط است، به دلیل اینکه در خون، تقیه نیست یعنی چه خونی که از کشتن باشد و چه از مجروح کردن.

شارح می‌فرماید که در قول او اشکال است، و وجه اشکال این است که اولاً در روایت صحیحی که بشود بر آن اعتماد کرد، چنین مضمونی که - در خون، تقیه نیست - وارد نشده و اگر بر فرض هم وارد شده باشد گوئیم مقصود از خون، کشتن است و اما مجروح کردن را شامل نمی‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو اضطرّه..** یعنی اگر مجبور کند سلطان ظالم، فقیهی را به جاری ساختن حدّ برای سلطان و یا به قصاص کردن، از روی ظلم، و یا مجبور کند او را برای حکم مخالف شرع (مثل حکم به اینکه زید مدیون عمرو است در حالی که در واقع، مدیون نیست) جایز است قبول کند انجام آن را به دلیل بودن ضرورت واضطرار (که ترس بر نفس خود از آن سلطان ظالم دارد پس می‌تواند تقیه کند و آن وظیفه را از طرف سلطان قبول نماید) مگر در کشتن کسی، که در آن تقیه نمی‌باشد ظلماً قید است هم برای اقامه حدّ و هم برای قصاص و **یدخل فی الجواز..** یعنی و داخل می‌شود در جواز انجام عمل (بجهت تقیه) مجروح کردن، زیرا آنکه روایت شده این است که: «تقیه نیست در کشتن افراد»، پس مجروح کردن خارج است (از روایت پس بجهت تقیه، جایز است مجروح کند) **وألحقه..** یعنی ولی شیخ طوسی، مجروح کردن را هم ملحق به کشتن کرده (در اینکه در آن هم نباید تقیه کند مثل کشتن) به دلیل اینکه ادعا نموده که تقیه در خون نیست، شارح می‌فرماید که در این الحاق، اشکال است (زیرا مقصود از دماء اگر در روایت باشد، آن خونی است که به سبب کشتن باشد نه هر خونی و لوبه مجروح کردن یا قطع عضو باشد).

در اینجا به پایان رسید شرح کتاب الجهاد و از خداوند منان توفیق شرح بقیه اجزاء کتاب را خواستارم بحق محمد وآله الطیبین الطاهرین.

كِتَابُ الْكَفَّارَاتِ

کتاب الکفارات

(کتاب الکفارات) وهي تنقسم إلى معينة كبعض كفارات الحج - ولم يذكرها هنا اكتفاء بما سبق - وإلى مرتبة ومخيرة، وما جمعت الوصفين، وكفارة جمع (فالمرتبة) ثلاث (كفارة الظهر، وقتل الخطأ، وخصالهما) المرتبة (خصال كفارة الإفطار في شهر رمضان: العتق) (أولاً، (فالشهران) مع تعذر العتق، (فالسبتون) أي إطعام الستين لو تعذر الصيام، (و). الثالثة (كفارة من أفطر في قضاء شهر رمضان بعد الزوال، وهي إطعام عشرة مساكين، ثم صيام ثلاثة أيام) مع العجز عن الإطعام.

وهي تنقسم إلى معينة.. توضيح: كفارة از ماده «كُفِرَ» است به معنی پوشانیدن، و شخص کافر را کافر گویند چون حق را پوشانده است.

وکفاره در اصطلاح شرع عبارت است از عملی که واجب شده برای پوشاندن گناهی که از انسان صادر می شود و سبب عفو آن می گردد.

وکفاراتی که در شرع واجب شده بر چند دسته است:

۱. کفاراتی که معین است یعنی نه بطور تخییر بین چند عمل است و نه بطور ترتیب بین آنها بلکه یک عمل بیش نیست و آن مثل بعضی از کفاره های حج، مثل اینکه اگر کسی در حال احرام، لباس دوخته بپوشد، کفاره آن قربانی کردن یک گوسفند است.

۲. کفاراتی که بطور ترتیب باید عمل شود

۳. کفاراتی که بطور تخییر بین چند چیز است.

۴. کفاراتی که هم تخییر در آن است و هم ترتیب.

۵. کفاراتی که جمع بین چند عمل است که چند عمل را باید با هم بجا آورد.

مصتّف قسم اول را در اینجا ذکر نکرده، چون در کتاب الحج به تفصیل آنها را ذکر

نمود.

و اما قسم دوم:

کفارات مرتّبه

عبارتند از:

۱. کفاره ظهار (بکسر ظاء) و معنی ظهار این است که کسی پشت زن خود را به پشت یکی از محارم نزدیک خود از قبیل مادر تشبیه کند. مثلاً به زن خود بگوید: «أنتِ علیّ کظهر اُمّی» یعنی پشت تو نسبت به من همچو پشت مادر من است، و این عمل حرام است، و بعد از آنکه این جمله را بگوید، زن بر او حرام می شود، و مرد موظّف است که به یکی از این دو کار مبادرت نماید که یا کفاره بدهد و به حال اول برگردد و یا طلاق بدهد.

و اگر چنانچه هیچکدام از آن دو کار را نکرد و زن به حاکم شرع مراجعه نمود، حاکم شرع تا سه ماه او را مهلت می دهد که در ظرف آن مدت یا طلاق دهد و یا کفاره بدهد و بحال اول برگردد و با او آمیزش کند (و احکام ظهار به تفصیل در کتاب الطلاق خواهد آمد).

و کفارهظهار مثل خصال کفاره کسی است که عمداً در ماه رمضان، روزه اش را باطل کند و آن این است که ابتدا بر او واجب است که بنده آزاد کند، و اگر از آن عاجز باشد، دوماه پی در پی روزه بگیرد، و اگر از آن هم عاجز شد باید شصت فقیر را اطعام کند، هر فقیری یک مُد.

۲. کفاره کسی که مؤمنی را از روی خطا بکشد و آن نیز مثل کفارهظهار است.

۳. کفاره کسی که روزه قضاء ماه رمضان را بعد از ظهر عمداً باطل کند. و آن این است که ابتدا بر او واجب است که ده فقیر را اطعام کند و اگر از آن عاجز شد باید سه روز پی در پی روزه بگیرد.

ترجمه و شرح عبارت: **وهي تنقسم..** یعنی کفارات، تقسیم می شود به:

۱. کفاره معین مثل بعضی از کفارات حج (یعنی کفاره محرمات احرام) و این کفاره را مصتف در اینجا ذکر نکرده بجهت اینکه اکتفا کرده به آنچه قبلاً گذشت (در کتاب الحج).

۲. کفاره مرتب (که در آن، ترتیب باید رعایت شود مثل ترتیب میان آزاد کردن بنده، و روزه گرفتن، و اطعام کردن).

۳. کفاره مخیر (که کفاره دهنده مخیر است میان آنها).

۴. کفاره ای که هر دو صفت ترتیب و تخیر را دارا است.

۵. کفاره جمع (که کفاره دهنده باید جمع میان آنها کند و همه آنها را انجام دهد).

فالمرتبة.. یعنی کفاره مرتب، سه قسم است: ۱. کفارهظهار ۲. کفاره قتل خطایی.

خصال آن دو که ترتیب در آن است همان خصال کفاره خوردن روزه در ماه رمضان است که ابتدا واجب است بنده آزاد کردن، سپس دوماه روزه گرفتن اگر بنده آزاد کردن ممکن نباشد، سپس شصت فقیر اطعام کردن اگر روزه گرفتن ممکن نباشد.

۳. كفاره كسى كه قضاى روزه ماه رمضان را بعد از ظهر بخورد، و آن عبارت است از اطعام كردن ده فقير، سپس روزه گرفتن سه روز اگر عاجز از اطعام كردن باشد و خصالهما مقصود از خصال، آن چند عملی است كه به ترتيب يا به تخير انجام داده مى شود و به مجموع آن، كفاره گفته مى شود.

(والمخیره كفارة شهر رمضان) في أجود القولين، (و) كفارة (خلف النذر والعهد) إن جعلناهما ككفارة رمضان، كما هو أصح الأقوال رواية.

کفارات مخیره

(والمخیره كفارة شهر رمضان).. توضیح: كفارة مخیره دو قسم است:

۱. كفارة خوردن روزه در ماه رمضان، و آن همان سه چیز است که در كفارة ظاهر دانسته شد اما در دادن هریک از آنها مخیر است که اگر می خواهد بنده آزاد کند و اگر می خواهد دو ماه پی در پی روزه بگیرد و اگر می خواهد شصت فقیر اطعام کند. و بعضی از فقهاء در آن، قائل به ترتیب شده اند.

۲. كفارة شکستن نذر و عهد، و در كفارة آنها پنج قول است.

قول اول: این است که مثل كفارة خوردن روزه ماه رمضان است.

قول دوم: این است که مثل كفارة قسم است و آن این است که یک بنده آزاد کند، یا ده فقیر را اطعام کند، و یا ده فقیر را جامه بپوشاند و اگر از هر سه عاجز باشد سه روز پی در پی روزه بگیرد.

قول سوم: این است که اگر نذر تعلق به روزه داشته باشد (یعنی نذر روزه کرده بود) كفارة اش مثل كفارة خوردن روزه ماه رمضان است، و اگر نذر تعلق به غیر روزه داشته (یعنی نذر چیز دیگر کرده بود) كفارة اش مثل كفارة قسم است.

قول چهارم: این است که اگر قدرت دارد، كفارة اش مثل كفارة خوردن روزه رمضان است و اگر قدرت ندارد، كفارة اش مثل كفارة قسم است.

قول پنجم: این است که شیخ مفید گفته است كفارة شکستن عهد، مثل كفارةظهار است و شیخ سلار گفته است که كفارة شکستن نذر مثل كفارةظهار است.

ترجمه و شرح عبارت: في أجود القولين و قول دوم اين است كه كفاره شهر رمضان، بطور ترتيب بايد عمل شود إن جعلناهما.. يعنى كفاره شكستن نذرو عهد، در صورتى بطور تخيير است كه كفاره آنها را مثل كفاره ماه رمضان قرار دهيم چنانكه همين قول صحيحترين قول هاست از نظر روايت، (واما اگر اقوال ديگر را قائل شويم، بطور تخيير نخواهد بود بلكه يا به ترتيب خواهد بود و يا جامع بين ترتيب و تخيير).

(وفي كفارة جزاء الصيد) وهو الثلاث الأول من الثلاثة الأولى مما ذكر في الكفارات، لا مطلق جزائه (خلاف) في أنه مرتب، أو مخير. والمصنف اختار فيما سبق الترتيب وهو أقوى.

ومبنى الخلاف على دلالة ظاهر الآية العاطفة للخصال بـ "أو" الدالة على التخيير، ودلالة الخبر على أن ما في القرآن بـ "أو" فهو على التخيير، وعلى ما روي نسا من أنها على الترتيب وهو مقدم.

(وفي كفارة جزاء الصيد).. توضيح: در كفاره صید در حال إحرام، اختلاف است بین فقهاء که آیا به ترتیب است یا تخییر؟

شارح می فرماید: مقصود از كفاره صیدی که در اینجا مورد خلاف است، تمام كفارات صیدها نیست بلکه مقصود سه صید اولی که در مبحث كفارات حج گذشت می باشد آنها سه خصلت اول در هر کدام از آن سه صید، توضیح اینکه: مصنف در بحث كفارات حج، ابتدا صید شتر مرغ را ذکر کرد و در كفاره آن، چهار خصلت ذکر کرد: ۱. قربانی کردن یک شتر ۲. تقسیم قیمت آن برگندم و اطعام شصت فقیر ۳. شصت روز روزه ۴. ۱۸ روز روزه.

سپس صید گاو وحشی و شبیه آن را ذکر کرد و در كفاره آن، نیز چهار خصلت ذکر کرد: ۱. قربانی کردن یک گاو ۲. تقسیم قیمت آن برگندم و اطعام سی فقیر ۳. سی روز روزه ۴. ۹ روز روزه.

سپس صید آهو و شبیه آن را ذکر کرد، و در كفاره آن نیز چهار خصلت ذکر کرد: ۱. قربانی کردن یک گوسفند ۲. تقسیم قیمت آن برگندم و طعام ۱۰ فقیر ۳. ده روز روزه ۴. سه روز روزه.

محل خلاف بین فقهاء همانا در سه خصلت اول از چهار خصلت مذکور در هر یک از صیدهای مذکور است که آیا به ترتیب باید عمل شود یا مخیر است؟ و اما در خصلت چهارم اختلافی نیست که آن، مرتب بر سه خصلت می باشد.

مصتّف در کتاب الحج، ترتیب بین آن سه خصلت را اختیار کرد و در آنجا به کلمه - ثم - که دلالت بر ترتیب می کند، آن خصلتها را به یکدیگر عطف کرد، مثلاً در کفاره صید شتر مرغ فرمود که: ابتدا قربانی شتر بر او واجب است و اگر از آن عاجز شد، تقسیم قیمت آن برگندم کند، و اگر از آن هم عاجز شد شصت روز روزه بگیرد و پس از آن اگر آنهم ممکن نشد، ۱۸ روز روزه بگیرد.

ولی عده ای از فقهاء قائل به تخییر در آنها شده اند.

دلیل قائلین به تخییر این است که در آیه قرآن، خصال مذکوره به کلمه - او - عطف به یکدیگر شده است و کلمه - او - دلالت بر تخییر می کند به حسب لغت، علاوه بر اینکه در روایتی هم وارد شده که در قرآن هر حکمی که به - او - عطف شده باشد، آن حکم به نحو تخییر است.

و آن آیه این است که می فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾^۱

یعنی ای کسانی که ایمان آورده اید نکشید شکار را در حالتی که شما محرم باشید و کسی که بکشد آن صید را از شما ای مؤمنان در حالتی که می داند

محرم است پس واجب است براوکفاره و عوض آن حیوانی که کشته مثل آنچه کشته (در خلقت هیئت) از چهارپایان، در حالتی که حکم کند به اینکه مانند آنست، دومرد عادل از شما، در حالتی که آن جزاء فرستاده شده باشد به کعبه، یا واجب است براوکفاره‌ای که آن طعام دادن چند مسکین است، یا در مقابل آن طعام، روزه داشتن است تا آنکه بچشد قاتل صید، تلخی و ضرر کار خود را، خداوند از گذشته عفو کرده، و کسی که دوباره برگردد، خدا از او انتقام کشد و خداوند توانای صاحب انتقام است.

و دلیل قائلین به ترتیب این است که در روایتی، تصریح شده به اینکه خصال مذکوره در کفاره صید، به ترتیب می باشد نه تخییر، و این روایت چون نص و صریح است مقدّم است بر ظاهر آیه که دلالت بر تخییر می کند.

ترجمه و شرح عبارت: **وفي كفارة..** (این کلمه خبر مقدم است و مبتدای آن کلمه -خلاف- است) یعنی و در کفاره کیفر شکار کردن -که مقصود از آن کیفر در اینجا، سه خصلت اول از (کفاره هر کدام از) سه صید اول از آن کفاراتی است که در مبحث کفارات حج ذکر شد، نه اینکه مقصود در اینجا هر کیفر صید باشد -اختلاف است بین فقهاء در اینکه آن کفاره، بطور ترتیب است یا تخییر، و مصتف اختیار کرد در گذشته (در مبحث کفارات حج) ترتیب را، و این قول قوی تر است.

و مبنای آن اختلاف، بر دلالت ظاهر آیه است که خصال کفاره را به -او- عطف کرده است که -او- دلالت بر تخییر می کند، و روایت هم دلالت می کند بر اینکه هر حکمی که در قرآن، به -او- واقع شده، آن حکم بطور تخییر است (که انسان مختار است که اختیار کند آنچه را که خواهد) و **و علی ما روی..** (عطف است بر -علی دلالة- و این، مبنای قول به ترتیب است همانطوری که ما قبل آن، مبنای قول به تخییر بود) یعنی و مبنای قول دیگر، بر آن روایتی است که صریحاً وارد شده بر اینکه آن خصال کفاره، بطور ترتیب است و این روایت (چون نص و صریح است) مقدم می باشد (بر ظاهر آیه).

(و) التي جمعت الوصفين (كفارة اليمين، وهي إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة) مخيرا بين الثلاث، (فإن عجز فصيام ثلاثة أيام).
 (وكفارة الجمع لقتل المؤمن عمدا ظلما، وهي عتق رقبة وصيام شهرين) متتابعين،
 (وإطعام ستين مسكينا) وقد تقدم أن الإفطار في شهر رمضان على محرم مطلقا
 يوجبها أيضا.

كفاره ای که هم ترتیب و هم تخییر را دارا است

(و) التي (جمعت) الوصفين.. توضیح: كفاره ای که جمع کرده هم وصف ترتیب و هم وصف تخییر را عبارت است از: كفاره قَسَم که اگر کسی قسم خورد و آن را شکست، ابتدا مخیر است بین این سه چیز: اطعام ده فقیر، یا پوشاندن جامه برای آنها، یا بنده آزاد کردن.
 و اگر از آنها عاجز شد باید سه روز پی در پی روزه بگیرد پس این روزه گرفتن مرتبه اش بعد از آن سه خصلت است.

كفاره جمع

وكفارة الجمع.. توضیح: كفاره جمع، دو قسم است:

۱- کسی که عمداً مؤمنی را از روی ستم بکشد، باید هم بنده آزاد کند و هم دو ماه پی در پی روزه بگیرد و هم شصت فقیر اطعام کند، و این در وقتی است که او را قصاص نکنند یا صاحب خون راضی به دیه شود یا عفو کند.

۲. کسی که در ماه رمضان، روزه‌اش را با کار حرام باطل سازد چه به حرام اصلی (مثل زنا و استمناء و شرب خمر) و چه به حرام عارضی مثل نزدیکی با زن خود در حال حیض. و این قسم دوم را مصتّف در اینجا ذکر نکرده بجهت اینکه در کتاب الصوم ذکر کرد.

ترجمه و شرح عبارت: **وَكْفَارَةُ الْجَمْعِ**.. یعنی وکفاره جمع، برای کشتن مؤمن است به عمد و از روی ستم، و آن کفاره عبارت است از آزاد کردن بنده، و روزه گرفتن دو ماه پی در پی، و اطعام شصت فقیر (این یک مورد از کفاره جمع است).

و (مورد دوم) قبل‌گذشت (در کتاب صوم) اینکه باطل کردن روزه در ماه رمضان، با کار حرام، هر حرامی باشد (چه حرام ذاتی و چه عارضی چنانکه مثالش را زدیم) موجب کفاره جمع می‌شود نیز (و جهت اینکه مصتّف این مورد دوم را در اینجا ذکر نکرد بخاطر اینکه در کتاب صوم ذکر کرده بود و اعتماد به آنجا کرده و کلمه - قد تقدّم - در عبارت شارح اشاره به آن معنی است) **مُحَرَّمٌ مَطْلَقاً** کلمه مطلقاً، قید است برای **مُحَرَّمٌ**.

فهذه جملة الأقسام.

وبقي هنا أنواع اختلف في كفاراتها أتبعها بها فقال: (والحالف بالبراءة من الله ورسوله ﷺ والأئمة عليهم السلام) على الاجتماع والانفراد (يأثم) صادقاً كان أم كاذباً، وفي الخبر أنه يبرأ بذلك منهم صادقاً وكاذباً.

فهذه جملة الأقسام.. تا اینجا پنج قسم از اقسام کفارات گفته شد (و اینها کفاراتی بود که مورد اتفاق فقهاست و در کفاره آنها خلافی نیست) و اکنون انواع دیگری از کفارات باقی مانده که مورد اختلاف بین فقهاست که مصتّف آنها را به دنبال اقسام پنجگانه ذکر کرده که یکی از آنها عبارت است از:

کفاره قسم بعنوان بیزاری از خدا و رسولش

اگر کسی چنین قسم بخورد که: از خدا و رسول و ائمه علیهم السلام، بی‌زار باشم اگر فلان کار را کرده باشم و یا اگر بعداً انجام بدهم.

شکی نیست در اینکه چنین قسمی - چه قسم راست باشد و چه دروغ - حرام است و گناه دارد، و در روایت است که چنین شخص به واسطه آن قسمش (چه راست و چه دروغ) از خدا و رسول و ائمه، دور می‌گردد.

محل خلاف بین فقهاء در این است که کفاره آن چیست؟ و نیز خلاف است در اینکه آیا آن کفاره، در صورت شکستن قسم مذکور، واجب است یا اینکه مطلقاً واجب است چه بشکند و چه نشکند (و به عبارت دیگر: آیا آن کفاره برای اصل سوگند خوردن است یا برای شکستن آن سوگند است).

مصتّف در اینجا دو قول در کفاره آن ذکر کرده:

۱. اینکه کفاره آن مثل کفارهظهار است و اگر از آن عاجز باشد، کفاره اش کفاره قَسَم است، و این قول را جماعتی از فقهاء و شیخ طوسی در کتاب «نهایه» اختیار کرده است. شارح می فرماید که ما دلیل روایی آن را نیافتیم.

و ظاهر این قول این است که کفاره مذکور، مطلقا واجب است چه در صورت شکستن قَسَم و چه در غیر آن، و نیز چه در صورت راست بودن قسم و چه دروغ بودن آن.

۲. قول دوم این است که کفاره آن، اطعام ده فقیر است، برای هر فقری يك مد طعام بدهد. و نیز استغفار و طلب آمرزش از خدا کند.

و این قول، فقط در صورت شکستن آن قسم می باشد، و دلیل آن روایتی است از امام حسن عسکری علیه السلام.

شارح این قول را می پسندد، زیرا روایت مذکوره سندش صحیح است و معارضی هم برای آن از روایات دیگر نمی باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **وَالْحَالِفُ بِالْبِرَاءَةِ**.. یعنی سوگند خورنده به بیزار بودن از خدا، و رسول او صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام، چه به طور اجتماع باشد (یعنی در یک صیغه، قسم بخورد به بیزاری از همه آنها) و چه به طور انفراد و تک تک (یعنی مثلاً تنها به بیزاری از خدا قسم بخورد و یا تنها به بیزاری از پیغمبر قَسَم بخورد) چنین شخصی گناه کرده است (چون قسم به نحو مذکور حرام است) چه راستگو باشد در قسمش و چه دروغگو (مثل اینکه قسم بخورد که از خدا بیزار باشم اگر فلان کار را کرده باشم، در حالی که آن کار را کرده است پس قسمش دروغ می شود).

بِالْبِرَاءَةِ برائت در لغت به معنی مفارقت و جدایی است، و در عرف به معنی تعلق نداشتن به چیزی است، و مقصود از آن در اینجا تعلق نداشتن و بی زار بودن از خدا و رسول و ائمه طاهرين صلوات الله عليهم اجمعين، می باشد در امر دنیا و دین، و

خلافی در حرمت آن نمی باشد، و از این جهت است که در روایات آمده است که همینکه بر شما عرض برائت شد پس بکشید گردنهای را یعنی تن به کشته شدن بدهید و برائت از ما مجوئید.

وفی الخبرائه .. یعنی و در روایت است که سوگند خورنده به واسطه آن سوگند، دور می گردد از ائمه علیهم السلام چه راستگو باشد در قسمش و چه دروغگو. و آن روایت این است که:

«عن یونس بن ظبیان قال، قال لی: یا یونس لا تحلف بالبرائة منّا فانه من حلف بالبرائة منا صادقاً کان أو کاذباً فقد برء منّا»^۱.

^۱ کافی، ج ۷، ص ۳۸؛ و تهذیب، ج ۸، ص ۲۸۴.

واختلف في وجوب الكفارة به مطلقاً أو مع الحنث فنقل المصنف هنا قولين من غير ترجيح، وكذا في «الدروس» (و) هو أنه (يكفر كفارة ظهار، فإن عجز فكفارة يمين على قول) الشيخ في «النهاية» وجماعة، ولم نقف على مستنده، وظاهرهم وجوب ذلك مع الحنث وعدمه ومع الصدق والكذب.

(وفي توقيع العسكري عليه السلام) إلى محمد بن الحسن الصفار الذي رواه محمد بن يحيى في الصحيح (أنه) مع الحنث (يطعم عشرة مساكين) لكل مسكين مد (ويستغفر الله تعالى). والعمل بمضمونها حسن لعدم المعارض مع صحة الرواية.

وكونها مكاتبة ونادرة لا يقدح مع ما ذكرناه، وهو اختيار العلامة في «المختلف».

وذهب جماعة إلى عدم وجوب كفارة مطلقاً لعدم انعقاد اليمين، إذ لا حلف إلا بالله تعالى، واتفق الجميع على تحریمه مطلقاً.

وإختلف في وجوب .. یعنی اختلاف شده (بین فقهاء) در وجوب کفاره به سبب آن قَسَم (یعنی اختلاف شده در اینکه چه نوع کفاره برای آن قسم واجب است) حالا مطلقاً واجب است آن کفاره یا در صورت شکستن آن قسم (واین عبارت شارح، ضمناً اشاره است به اختلاف دومی که بین فقهاست و آن اینکه کفاره آیا مطلقاً واجب است چه قسم را بشکند و چه نه، یا اینکه فقط در صورت شکستن، واجب می باشد).

مستف در این کتاب (راجع به نوع کفاره) دو قول نقل نموده بدون اینکه یکی از آنها را ترجیح دهد و همچنین در کتاب «دروس» ترجیح نداده، و آن نقل مصنف این است که باید کفار بدهد کفاره ظهار را (که ابتدا باید یک بنده آزاد کند و اگر آن عاجز شد، دوماه پی در پی روزه بگیرد و اگر آن عاجز شد، شصت فقیر را اطعام نماید) و اگر آن عاجز شد، کفاره قسم را بدهد (و آن این است که یا ده فقیر اطعام کند و یا آنها

را بپوشاند) و این قول شیخ طوسی است در کتاب «نهایه» و قول جماعتی از فقهاء، و ما دست نیافتیم بر مدرک آن، و ظاهر قول آنها این است که آن کفاره، واجب است مطلقاً چه با شکستن قسم مذکور و چه نه، و نیز چه با راست بودن قَسَم و چه دروغ بودن آن.

وفي توقيع العسكري عليه السلام .. (این قول دوم است) یعنی و در جواب نامه‌ای که امام حسن عسکری علیه السلام به محمد بن حسن صفّار نوشته است که این نامه را محمد بن یحیی در روایت صحیح، نقل کرده، چنین آمده است که: سوگند خورنده - در صورت شکستن قَسَم - باید اطعام کند ده فقیر، برای هر فقری یک مُد طعام بدهد، و طلب آمرزش کند از خدا.

و روایت این است که:

«کتاب محمد بن الحسن الی ابی محمد العسکری علیه السلام: رجلٌ خَلَفَ بالبرائة من الله ورسوله فحُثَّ، ما توبته وكفارته؟ فوقَّع علیه السلام: يطعم عشرة مساکین، لكل مسکین مُدَّ، ويستغفر الله عزوجل^۱».

یعنی محمد بن حسن صفار به امام عسکری علیه السلام نوشت: مردی به بیزاری از خداوند و به بیزاری از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم سوگند یاد کرده و آن را شکسته است، توبه او چگونه است؟ و کفاره آن چیست؟ و کفاره آن چیست؟ امام علیه السلام در پاسخ نامه نوشت: به ده فقیر طعام دهد، هر فقری، یک مد (۷۵۰ گرم) و از خداوند طلب آمرزش کند.

شارح می‌فرماید: عمل به مضمون این روایت، نیکوست زیرا معارضی ندارد، علاوه بر اینکه روایت صحیح می‌باشد (وضعفی در سند آن نمی‌باشد).

^۱ کافی، ج ۷، ص ۴۶۱ و تهذیب، ج ۸، ص ۲۹۹.

وفي توقيع.. گفته‌اند که نامه‌هایی که شیعیان به حضرت عسکری علیه السلام می‌نوشتند مشتمل بر سؤالهای گوناگون بود و در آن نامه، بین سؤالها فاصله‌ای قرار می‌دادند برای اینکه جواب هر سؤال در آن فاصله‌ها نوشته شود، و امام علیه السلام جوابها را در همان نامه‌ای که فرستاده شده بود در ذیل هر سؤال مرقوم می‌فرمودند نه اینکه در نامه جداگانه، جواب بنویسند.

و کلمه توقيع در لغت به معنی اضافه نمودن چیزی به نامه است بعد از فارغ شدن از نوشتن نامه، و به این جهت، نامه‌هایی که به حضرت عسکری علیه السلام فرستاده می‌شود «توقیعات» نامیده شد چون حضرت جواب مسائل را در همان نامه در ما بین سطرها در ذیل هر سؤال می‌نوشتند.

و کونها مکاتبه.. توضیح: جواب است از اشکالی که مرحوم محقق حلی بر روایت کرده و آن دواشکال است:

اول: اینکه روایت مذکوره چون به صورت مکاتبه است، احتمال تحریف در آن می‌رود و لذا نمی‌شود بدان اعتماد نمود.

دوم: اینکه روایت، نادر می‌باشد یعنی منحصر به فرد است و حدیث دیگری به آن مضمون نداریم.

شارح جواب می‌دهد به اینکه: مکاتبه بودن آن و نادر بودنش، ضرری به اعتبار آن نمی‌رساند با در نظر گرفتن آنچه که ما گفتیم که روایت به حسب سند، صحیح می‌باشد و معارضی هم ندارد.

ترجمه و شرح عبارت: **و کونها..** این کلمه مبتدا است و خبرش - لایق‌دح - می‌باشد و هو اختیار.. یعنی قول دوم - که مطابق توقيع عسکری است - اختیار مرحوم علامه حلی است در کتاب «مختلف».

فایده

در اصطلاح علم درایه، گاهی حدیث نادرگفته می‌شود و گاهی شاذ، و ظاهراً این دو اصطلاح با هم فرق دارند و آن اینکه:

حدیث نادرآن حدیثی است که منحصر به فرد باشد یعنی حدیث دیگری به آن مضمون نباشد و یا اگر هم باشد خیلی کم باشد، و معارضی از نظر مضمون، در روایات دیگر نباشد و به این حدیث، «غریب» نیز گویند.

و اما حدیث شاذ: آن حدیثی است که مضمون آن مخالف با مضمون روایاتی است که مشهور آن را روایت کرده باشند.

بعضی از اهل درایه گفته‌اند که حدیث نادرگاهی به حسب سند و متن هر دو نادر است و آن حدیثی است که یک نفر متن آن را روایت کرده باشد.

و گاهی به حسب سند فقط نه متن، نادر است مثل حدیثی که معروف باشد متن آن در بین جمعی از صحابه یا تابعین، اگر این حدیث را یک نفر روایت کند از غیر آن جماعت صحابه یا تابعین، این حدیث از این حیثیت نادر می‌باشد.

و گاهی نادر است به حسب متن فقط به این معنی که حدیثی را یک نفر روایت کند و بعد از آن، عده‌ای از آن یک نفر روایت کنند، چنین حدیثی، هم نادر است و هم مشهور یعنی نادر است به حسب یک طرف سند و متن، مشهور است به اعتبار دیگر طرف سند.

و ذهب جماعة إلى عدم.. توضیح: عده‌ای از فقهاء اصلاً بطور کلی گفته‌اند که کفاره برای قسم به برائت، واجب نیست چه قسم را بشکنند و چه نشکنند، و دلیلشان این است که قسم به برائت، قسم شرعی نیست و به آن نحوه، قسم منعقد نمی‌شود،

زیرا قسم شرعی فقط به لفظ جلاله «الله» منعقد می شود پس وقتی که قسم شرعی نبود، دیگر شکستن آن، سبب کفاره نخواهد بود.

و إتفق الجميع.. یعنی در عین حال که عده ای از فقهاء، کفاره برای آن قسم را واجب نمی دانند ولی همه فقهاء اجماع دارند بر اینکه قسم مزبور، حرام است و سوگند خورنده به آن، گناهکار است. چه قسم را بشکند و چه نه، چه راستگو باشد در قسمش و چه دروغگو.

(وفي جز المرأة شعرها في المصاب كفارة ظهار) على ما اختاره هنا وقبله العلامة في بعض كتبه وابن إدريس، ولم نقف على المأخذ، (وقيل): كبيرة (مخيرة) ذهب إليه الشيخ في «النهاية»، استناداً إلى رواية ضعيفة، وفي «الدروس» نسب القول الثاني إلى الشيخ ولم يذكر الأول.

والأقوى عدم الكفارة مطلقاً، لأصالة البراءة: نعم يستحب، لصلاحية الرواية لأدلة السنن، ولا فرق في المصاب بين القريب وغيره، للإطلاق.

چیدن موی سر در وقت مصیبت

(وفي جز المرأة شعرها.. توضیح: اگر زنی در مصیبتی موی سرش را بچیند، سه قول در كفاره آن می باشد:

۱. اینکه كفاره آن مثل كفاره ظهار است و آن همان كفاره باطل کردن روزه ماه رمضان است اما به ترتیب باید عمل کند: ابتدا آزاد کردن بنده، و اگر از آن عاجز شد، باید دو ماه روزه پی در پی بگیرد، و اگر از آن هم عاجز شد شصت فقیر اطعام کند. شارح می فرماید که مدرک روایی این قول را نیافتیم.

۲. اینکه كفاره آن مثل بالاست منتها بتخیر عمل کند و این قول را شیخ طوسی در کتاب «نهایه» اختیار کرده و استدلال کرده به روایتی که سندش ضعیف است.

۳. قول شارح است که مطلقاً برای آن، كفاره واجب نیست نه به ترتیب و نه به تخیر، زیرا وقتی که روایت معتبری برای وجوب كفاره نداشتیم، شك در وجوب آن داریم، که به حکم اصل براءت، وجوب آن را نفی می کنیم یعنی اصل عدم وجوب كفاره است.

آری می‌توان قائل به استحباب کفاره شد، به دلیل همان روایت ضعیف که شیخ به آن استدلال کرده، زیرا از باب تسامح در ادله سنن (یعنی آسان گرفتن در دلیل استحباب) می‌توان با روایت ضعیف، استحباب را ثابت کرد.

ترجمه و شرح عبارت: **وَفِي جَزْءٍ**.. یعنی و در چیدن زن موی خود را در مورد مصیبت (یعنی کسی که فوت کرده) کفارهظهار می‌باشد (کفارهظهار سابقاً گذشت که به ترتیب است) چنانکه این قول را مصنف در این کتاب اختیار کرده، و پیش از او علامه حلی در بعضی کتاب‌هایش و ابن ادریس اختیار نموده، ولی ما دست نیافتیم به مدرک آن قول.

و بعضی گفته‌اند که کفاره آن، کفاره بزرگ بطور تخخیر می‌باشد (و کفاره بزرگ همان کفارهظهار است با این فرق که درظهار بطور ترتیب است ولی در اینجا بطور تخخیر است، و جهت اینکه آن را بزرگ می‌گویند، در مقابل کفاره کوچک است که کفاره قَسَم می‌باشد و آن اطعام ده فقیر یا پوشاندن آنها یا آزاد کردن بنده است) رفته است بسوی این قول، شیخ طوسی در کتاب «نهایه» در حالی که استناد کرده به روایت ضعیفی.

روایة ضعیفة و آن روایت خالد بن سدید است از امام صادق (ع):

«...اذا خدشت المرأة وجهها او جَزَّتْ شعرها أو تَتَفَتَه ففی جَزِّ الشعر

عتق رقبة او صیام شهرین متتابعین او اطعام ستین مسکینا....»

یعنی اگر زن بر صورتش خراش بزند و یا مویش را بچیند و یا بکُند، باید برای چیدن مو، یک برده آزاد کند و یا دو ماه پی‌درپی روزه بگیرد و یا شصت فقیر را طعام (گندم یا جو) بدهد.

وفي «الدروس» نسب.. یعنی مصنف در کتاب «دروس» نسبت داده قول دوم را به شیخ طوسی اما قول اول را ذکر نکرده **والاقوی عدم..** (این قول سوم است که نظر

شارح می‌باشد) یعنی اقوی این است که کفاره واجب نیست مطلقاً یعنی نه به ترتیب و نه به تخییر، زیرا اصل عدم وجوب آن است، آری کفاره مستحب است چون روایت ضعیف، صلاحیت دارد برای دلیل بودن براستحباب.

ولا فرق في المصاب.. یعنی در حکم مذکور، فرقی نیست بین اینکه کسی که فوت کرده، از نزدیکان زن باشد یا غیر آن (یعنی دورو یا بیگانه) باشد، چون روایت، اطلاق دارد و تقیید نکرده است.

وهل یفرق بین الكل والبعض: ظاهر الروایة اعتبار الكل، لإفادة الجمع المعروف، أو المضاف العموم. واستقرب في «الدروس» عدم الفرق، لصدق «جز الشعر» و «شعرها» عرفاً بالبعض.

وهل یفرّق بین الكل.. توضیح: آیا در وجوب كفاره، چیدن تمام موها شرط است یا اینکه چیدن بعضی موها نیز کافی است در وجوب كفاره؟ دو قول است:

۱. ظاهر روایت این است که چیدن تمام موها شرط است و برای بعضی موها، كفاره واجب نیست، زیرا در روایت، کلمه - شعر یعنی مو - هم بطور اضافه وارد شده (یعنی شعرها) و هم معرّف به الف و لام (یعنی الشعر) و بنا براینکه شعر، جمع بوده باشد (بتوضیحی که در شرح عبارت ذکر خواهیم کرد) در علم اصول گفته شده که: جمع معرّف و جمع مضاف، دلالت بر عموم می‌کند پس کلمه شعر در روایت، دلالت بر تمام موها می‌کند.

۲. مرحوم مصتّف در کتاب «دروس» فرقی نگذاشته بین چیدن تمام موها و بین بعضی موها، زیرا - جَزُّ الشعر - و یا - جَزَّتْ شعرها - که در روایت است، از نظر عرف به چیدن بعضی موی نیز صدق می‌کند.

ترجمه و شرح عبارت: و هل یفرّق.. یعنی و یا (در وجوب كفاره) فرق گذاشته می‌شود بین تمام موها و بین بعض موها؟ ظاهر روایت (یعنی روایت خالد بن سدر که سابقاً ذکر کردیم) این است که شرط است (در وجوب كفاره) تمام موها زیرا افاده می‌کند جمع معرف به الف و لام و یا جمع مضاف، عموم را.

لإفادة الجمع.. بدانکه کلمه‌ای که دلالت بر افراد متعدد می‌کند، چند نوع است:

۱. جمع

۲. اسم جمع

۳. اسم جنس، و این بر دو قسم است: اسم جنس جمعی و اسم جنس افرادی.
اسم جنس جمعی آن است که در مفرد آن، کلمه تاء داخل می شود مثل تمر و
تمرّة، و شَعْر و شَعْرَة، و گاهی هم به عکس است یعنی تاء در اسم جنس داخل می شود
نه در مفردش مثل کماء و کَمَاءَة.

اسم جنس افرادی آن است که تاء، نه در مفردش داخل می شود و نه در اسم
جنس، و بر قلیل و کثیر اطلاق می شود مثل غسل و ماء (و توضیح بیشتر آن را در کتاب
الحج در مبحث کفارات ذکر کردیم).

بعد از این مقدمه، گوئیم که در مثل تمر و شعر که مثال برای اسم جنس جمعی ذکر
کردیم، محل خلاف است بین اهل ادب، بعضی آن را اسم جنس می دانند، و بعضی
جمع می دانند یعنی تمر جمع تمرّة است، و شعر جمع شعرّة.

پس اینکه شارح شعر را جمع دانسته، شاید بجهت این است که قول دوم را اختیار
کرده هر چند اگر اسم جنس هم باشد گفته اند که اسم جنس معرف به الف و لام و یا
مضاف، نیز دلالت بر عموم می کند همانند جمع معرف و یا مضاف.

این هم ناگفته نماند که جهت اینکه شارح، هم تعبیر به معرف کرده و هم مضاف،
این است که چنانکه سابقاً اشاره کردیم، در روایت کلمه شعر، هم معرف وارد شده و
هم مضاف، و گویا شارح می خواهد بفرماید که: چه معرف را بگیریم و چه مضاف، هر
دو اثبات مطلوب ما را می کند که عموم باشد.

و «إستقرب في» «الدروس».. یعنی نزدیک شمرده در کتاب «دروس»، فرق نبودن
(بین تمام موها و بعضی موها) را چون - جَزَّ الشعر - و جَزَّتْ شعرها (که در روایت وارد
شده) در عرف صدق می کند به چیدن بعض موها.

و کذا الإشکال في إلحاق الحلق، الإحراق بالجزء، من مساواته له في المعنى واختاره في «الدروس». ومن عدم النص وأصالة البراءة وبطلان القياس وعدم العلم بالحكمة الموجبة للإلحاق، وكذا إلحاق جزئه في غير المصاب به من عدم النص، واحتمال الأولوية، وهي ممنوعة.

و کذا الإشکال في إلحاق .. مطلب دیگر است توضیحش اینکه: آیا تراشیدن زن موی خود و یا سوزاندن آن در مصیبت، از نظر کفاره، ملحق به چیدن می باشند و کفاره برای آنها نیز ثابت است یا نه؟ دو قول است:

۱. قول مصتف است در کتاب «دروس» که آن را ملحق کرده به دلیل اینکه تراشیدن و سوزاندن، در معنی با چیدن شریکند، زیرا همه آنها از بین بردن می باشند در مصیبت، و این معنی علت کفاره در چیدن موشده است، پس در تراشیدن و سوزاندن هم کفاره باید واجب باشد چون علت مذکوره، در آنها نیز می باشد.

۲. قول دوم این است که ملحق نمی باشند، به دلیل اینکه روایت بر آن نداریم، و با نبود روایت، شک می کنیم که آیا کفاره برای آنها نیز ثابت است یا نه، و این شک چون شک در تکلیف است، به حکم اصل براءت، آن را نفی می کنیم یعنی می گوئیم اصل عدم وجوب آن است.

و آن دلیلی که مصتف در «دروس» برای وجوب کفاره آورده، قیاس است و قیاس در مذهب شیعه باطل است.

و بر فرض اگر قیاس صحیح باشد، آن قیاسی صحیح است که منصوص العلة باشد و علت حکم را از روایت بدست آورده و به آن علم پیدا کرده باشیم و در اینجا علت وجوب کفاره در چیدن موی را بدست نیاورده ایم، زیرا از کجا معلوم است که

علت آن، از بین بردن موبه هر نحوی بوده باشد (تا در نتیجه بگوئید تراشیدن و سوزاندن نیز با چیدن در این علت مشترکند، و در نتیجه از نظر حکم کفاره نیز به آن ملحق باشند) بلکه احتمال دارد که علت آن، از بین بردن موبه‌نحو خاص بوده باشد که آن بنحو چیدن باشد و در نتیجه اگر بنحو تراشیدن یا سوزاندن باشد موجب کفاره نخواهد بود.

ترجمه و شرح عبارت: **و کذا الإشکال**.. یعنی همانطوری که چیدن بعضی از موها محل اشکال و در آن دوقول بود، همچنین الحاق تراشیدن و سوزاندن موبه چیدن آن نیز محل اشکال و در آن دوقول می‌باشد **من مساواته**.. این دلیل الحاق است یعنی از اینکه می‌بینیم هر کدام از حلق و احراق، مساوی هستند با چیدن، در معنی (بدین جهت آن دورا ملحق به چیدن می‌کنیم در وجوب کفاره) و **من عدم النص**.. این دلیل عدم الحاق است.

و بطلان القیاس این جواب اول است از دلیل الحاق و عدم العلم.. (این جواب دوم است از دلیل الحاق، بر فرض اینکه قیاس صحیح باشد) یعنی ما علم نداریم به آن حکمت و علتی که سبب الحاق حلق و احراق، به جز شود (چون در قیاس، علت و حکمت حکم باید معلوم شود تا بجهت وجود آن علت در فرع، حکم را از اصل سرایت دهیم به فرع نیز).

و کذا فی إلحاق جزءه.. توضیح: آیا برای چیدن مو در غیر مصیبت (مثلاً در وقت غضب و عصبانیت) نیز کفاره واجب است همانند چیدن مو در مصیبت، یا نه؟ اینجا نیز محل اشکال است و در آن دو احتمال می‌باشد:

۱. اینکه بگوئیم چون روایت در مورد آن وارد نشده، پس بحکم اصل برائت، وجوب کفاره را نفی می‌کنیم.

۲. اینکه بگوئیم وقتی که در مصیبت با اینکه معمولاً زن صاحب مصیبت، نسبتاً معذور است، چون از حال طبیعی خارج می شود و دست به عمل مذکور می زند اما در عین حال، شارع مقدس برای عمل مذکور، کفاره قرار داده پس در غیر مصیبت باید به طریق اولی کفاره برای آن عمل، واجب باشد چون عذری درین نیست. شارح در جواب این دلیل می فرماید که اولویت را قبول نداریم، زیرا احتمال دارد کفاره برای صاحب مصیبت بجهت این باشد که آن کارش، کاشف از ناراضی بودنش از قضاء خداست در وارد شدن مصیبت بر او، ولی در غیر مصیبت، آن جهت نمی باشد پس طریق اولویت برای وجوب کفاره از برای او وجهی ندارد.

ترجمه و شرح عبارت: و کذا... یعنی و نیز اشکال است در الحاق چیدن مو در غیر مصیبت، به چیدن مو در مصیبت (و وجه اشکال این است که: از اینکه روایتی نیست (پس ملحق نمی توان کرد) و از اینکه احتمال اولویت است (پس به طریق اولی در غیر مصیبت، کفاره واجب است) و هی ممنوعة این نظر شارح است که جواب از اولویت می دهد یعنی اولویت در نظر ما ممنوع است.

(وفي نتفه) أي نتف شعرها، (أو خدش وجهها، أو شق الرجل ثوبه في موت ولده، أو زوجته كفارة يمين على قول) الأكثر ومنهم المصنف في «الدروس» جازما به من غير نقل خلاف، وكذلك العلامة في كثير من كتبه. ونسبته هنا إلى القول يشعر بتوقفه فيه وهو المناسب، لأن مستنده الرواية التي دلت على الحكم السابق، والمصنف اعترف بضعفها في «الدروس»، وليس بين المسألتين فرق إلا تحقق الخلاف في الأولى دون هذه. والكلام في نتف بعض الشعر كما سبق.

وفي نتفه أي نتف شعرها.. مسأله دیگری است توضیحش اینکه: زنی که در مصیبتی موهایش را بکند و یا صورتش را بخراشد، و مردی که در مرگ فرزند و یا زنش، لباس خود را پاره کند، کفاره آن مثل کفاره قسم است که مخیر است بین اینکه ده فقیر اطعام کند یا آنها را جامه بپوشاند و یا یک بنده آزاد کند.

مصنّف در کتاب «دروس» به این قول بطور جزم فتوی داده و نقل خلاقی از فقها نکرده ولی در این کتاب «لمعه» آن را به اکثر فقهاء نسبت داده بدون اینکه خود اظهار نظری بکند و این نسبت دادن می فهماند که خود مصنّف در آن حکم، توقف دارد. شارح می فرماید که جای توقف هم هست، زیرا مدرک این مسأله همان روایت ضعیفی است که مدرک مسأله قبل (چیدن موها) نیز بود و خود مصنّف در کتاب «دروس» اعتراف کرده که این روایت ضعیف است. و بین آن دو مسأله، از نظر مدرک، فرقی نیست، فقط در یک جهت فرق دارند و آن اینکه مسأله قبل، محل خلاف است و مسأله اینجا محل خلاف نیست و این مقدار فرق، موجب این نمی شود که در مسأله سابق، روایت را قبول کنیم اما در مسأله اینجا قبول نکنیم.

ترجمه و شرح عبارت: وفي نتفه.. یعنی و در کندن زن موی خود (در مصیبت) یا خراشیدن روی خود، و یا دریدن مرد جامه خود را در مرگ فرزندش یا زنش، کفاره قسم واجب است بنابر قول اکثر فقها که از آنهاست مصنّف در کتاب «دروس» در حالی که

بطور جزم آن را نقل کرده بدون اینکه نقل خلافی از فقها کرده باشد و همچنین علامه حلی در بسیاری از کتابهایش.

و نسبت به .. یعنی نسبت دادن مصتّف حکم مذکور را به قول (که فرمود: علی قول) می فهماند که خود مصتّف توقف در آن دارد، و شارح می فرماید که: مناسب هم توقف کردن است، زیرا دلیل آن حکم، همان روایتی است که دلالت بر حکم سابق (چیدن موها) داشت و مصتّف در کتاب «دروس»، اعتراف به ضعف آن روایت کرده، و فرقی هم بین دو مسأله (مسأله سابق و مسأله مورد بحث) نیست مگر اینکه در مسأله اول، فقها خلاف کرده اند اما در مسأله مورد بحث خلاف نکرده اند (پس وقتی که در مسأله سابق بجهت ضعف روایت، فتوی بر طبق آن ندادیم، در اینجا نیز چون مدرک همان روایت است حکم آن را نباید بپذیریم).

والکلام فی تنف .. توضیح: آیا در کردن بعضی موها نیز کفاره واجب است یا نه؟ همان دو احتمال سابق که در مسأله چیدن موها گفته شد، در اینجا نیز می آید.

ترجمه و شرح عبارت: **والکلام** .. یعنی سخن در اینکه کنند بعضی موها چه حکمی دارد (آیا مثل کنند تمام موها، کفاره برای آن واجب است یا با آن فرق دارد؟) همان سخنی است که قبلاً گذشت (در مسأله چیدن موها که در آن دو قول بود، در اینجا هم دو قول است).

ولا فرق بين الولد للصلب وولد الولد وإن نزل، ذكرًا أو أنثى لذكر. وفي ولد الأنثى قولان أوجدهما عدم اللّحوق، ولا في الزوجة بين الدائم والمتمتع بها - والمطلقة رجعيًا زوجة، ولا يلحق بها الأمة وإن كانت سرية، أو أم ولد.

ولا فرق بين الولد.. توضيح: گفته شد که اگر پدر در مرگ فرزندش لباس پاره کند، کفاره براو واجب است، حال می فرماید در این حکم، فرقی نیست بین اینکه فرزند خود او باشد و یا فرزند فرزندش و هر چه پایینتر رود، باشد (یعنی نوه و نتیجه و نبیره). و در فرزند فرزند، فرقی نیست بین اینکه پسر باشد یا دختر، ولی این حرفها در مورد فرزند پسری است اما در فرزند دختری آیا مانند فرزند پسری کفاره دارد یا نه؟ دو قول است و منشأ این دو قول این است که آیا اطلاق ولد (فرزند) بر فرزند دختری، بطور حقیقت است یا مجاز؟ اگر بطور حقیقت باشد پس برای آن هم کفاره واجب است و اگر بطور مجاز باشد، کفاره ندارد.

بهترین آن دو قول، این است که کفاره ندارد.

ترجمه و شرح عبارت: ولا فرق.. یعنی فرقی نیست (در فرزند) بین فرزند صُلبی و بین فرزند فرزند هر چند پایین رود چه پسر و چه دختر، البته (این عدم فرق می باشد) در فرزند پسری، و اما در فرزند دختری (آیا ملحق به فرزند پسری است که برای آنها کفاره واجب باشد یا اینکه ملحق نیست) دو قول است، بهترین آنها، ملحق نبودن است.

ولا في الزوجة.. توضیح: گفته شد که پاره کردن مرد لباس خود را در مرگ زنش، کفاره دارد، حالا می فرماید که در این حکم، فرقی نیست بین اینکه زن دائمی او باشد یا زن موقت.

والمطلّقة رجعیاً.. توضیح: مردی که زنش را طلاق رجعی داده (و آن طلاق است که مرد می‌تواند در حال عده زن، به اورجوع کند بدون اینکه احتیاج به عقد جدید باشد) اگر پیش از آنکه عده اتمام شود، آن زن بمیرد و شوهر برای اولباس پاره کند، نیز کفاره دارد، زیرا چنین زنی تا وقتی که در عده است، همسر او محسوب است. اما کنیزانسان، حکمش مثل زن انسان نیست پس اگر مولای کنیز لباس خود را در عزای کنیزش پاره کند کفاره ندارد هر چند کنیزی باشد که مولی با او همبستر شده و یا از مولایش بچه دارد باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **والمطلّقة..** یعنی زنی که طلاق داده شده به طلاق رجعی، زوجه انسان محسوب است. و ملحق نمی‌شود به زن، کنیز (پس برای آن، کفاره واجب نیست) هر چند کنیز سُرّیّه و یا ام ولد باشد سُرّیّه (بضم سین و تشدید راء مکسوره و یاء) یعنی کنیزی که مولایش با او همبستر شده.

ويعتبر في الخدش الإدماء كما صرحت به الرواية وأطلق الأكثر، وصرح جماعة منهم العلامة في «التحرير» بعدم الاشتراط، والمعتبر منه مسماه فلا يشترط استيعاب الوجه، ولا شق جميع الجلد.

ولا يلحق به خدش غير الوجه وإن أدمى، ولا لطمه مجردا.

ويعتبر في الخدش.. توضيح: گفته شد که در خراشیدن زن صورت خود را در مصیبت، کفاره واجب است. حال می فرماید که در صورتی کفاره واجب می شود که خون از صورت بیرون آید چنانکه در روایت تصریح به آن شده، پس در غیر این صورت، کفاره واجب نیست.

ولی اکثر فقهاء عبارتشان را مطلق گذاشته اند و تصریح به خون آوردن نکرده اند. و جماعتی از فقهاء - که از آنهاست علامه حلی در کتاب «تحریر» - تصریح کرده اند که خون آوردن، شرط نیست.

ترجمه و شرح عبارت: ويعتبر.. یعنی شرط است در خراشیدن، اینکه خون بیاورد چنانکه روایت، تصریح به آن شرط کرده.

والمعتبر منه مسماه.. توضیح: در خراشیدن، لازم نیست که تمام صورت را بخراشد و یا تمام پوست صورت را پاره کند بلکه همین مقدار که مسمای خراشیدنی که خون بیاورد، صدق کند کافی است در اینکه کفاره واجب می شود.

و اما اگر غیر صورت را بخراشد مثل سینه یا زانو، کفاره ندارد هر چند خون بیاورد. و همچنین اگر سیلی به صورتش بزند چنانچه بدون خراشیدن باشد کفاره ندارد.

ترجمه و شرح عبارت: والمعتبر.. یعنی مقداری که معتبر است از خدش، همانا مسمای خدش است پس شرط نیست که خدش، تمام صورت را فرا بگیرد، و شرط نیست پاره کردن تمام پوست (بلکه ظاهر پوست کافی است).

ولایلحق.. یعنی و ملحق نمی شود به خدش صورت، خدش غیر صورت هر چند خون بیاورد، و همچنین ملحق نمی شود سیلی زدن به صورت در حالی که مجرد از خدش باشد.

ويعتبر في الثوب مسماه عرفاً، ولا فرق فيه بين الملبوس وغيره، ولا بين شقه ملبوساً ومنزوعاً، ولا بين استيعابه بالشق وعدمه.

ولا كفارة بشقه على غير الولد والزوجة، وأجازه جماعة على الأب والأخ لما نقل من شق بعض الأنبياء والأئمة عليهم السلام فيهما، ولا في شق المرأة على الميت مطلقاً وإن حرم.

ويعتبر في الثوب.. توضيح: گفته شد که اگر پدر در مرگ فرزند یا زن، لباس پاره کند کفاره دارد، حال می فرماید که در لباس، شرط است اینکه مسمای لباس عرفاً باشد (که در عرف، لباس به آن بگویند).

و در آن فرقی نیست بین اینکه لباسی باشد که آن را پوشیده یا اینکه آن را هنوز نپوشیده باشد، و نیز فرقی نیست بین اینکه لباس را در حالی که به تن دارد پاره کند یا اینکه در حالی که کنده است پاره کند. و نیز فرقی نیست بین اینکه تمام لباس را پاره کند یا بعضی آن را.

ولا كفارة بشقه.. توضیح: اگر مرد برای غیر فرزند وزن (مثلاً برای پدر یا برادر یا غیر آنها هر چند بیگانه باشد) لباس پاره کند کفاره ندارد (هر چند حرام است بجهت اینکه آن کار، ضایع کردن مال محترم است و باید استغفار کند) ولی بعضی از فقهاء، پاره کردن لباس در عزای پدر یا برادر را جایز دانسته اند به دلیل اینکه نقل شده که بعضی از انبیاء و ائمه علیهم السلام پیراهن در عزای پدر یا برادر پاره کرده اند.

چنانکه نقل شده حضرت مجتبی علیه السلام در شهادت پدر بزرگوارش پیراهن پاره کرد و امام رضا علیه السلام در شهادت پدر بزرگوارش، و حضرت عسکری علیه السلام در شهادت پدرش که حتی وقتی بر او اعتراض کردند، در جواب فرمود ای احمق تو چه می فهمی، حضرت موسی پیغمبر بر برادرش هارون پیراهن پاره کرد.

و نیز حضرت زینب علیها السلام در محضر حضرت سجاد علیه السلام پیراهن را بجهت برادرش امام حسین علیه السلام پاره کرد و حضرت سجاد منع نفرمود.

ولا في شَقِّ المرأة.. یعنی همچنین کفاره نیست در پاره کردن زن لباس خود را برای مرده چه فرزندش و چه شوهرش و چه پدر و یا برادرش هر چند حرام است.

(وقیل: من تزوج امرأة في عدتها فارقتها وكفر بخمسة أصوع دقيقا) نسب ذلك إلى القول متوقفا فيه، وجزم به في «الدروس» ومستنده رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، وهي مع تسليم سندها لا تصريح فيها بالوجوب فالقول بالاستحباب أوجه.

تزویج زن در حال عِدّه

وقیل من تزوج امرأة.. توضیح: اگر کسی زنی را در حال عده دیگری، تزویج کند باید از او جدا شود و واجب است پنج صاع (هر صاع مساوی سه کیلو است) آرد، کفاره بدهد.

مصنّف این حکم را نسبت به قول بعضی فقهاء داده که از این نسبت دادن استفاده می شود که خود مصنّف در آن توقف کرده و آن را قبول ندارد و لکن در کتاب «دروس» بطور جزم آن را ذکر کرده و قبول نموده است.

و دلیل این قول، روایت ابو بصیر از امام صادق عليه السلام است.

شارح در کتاب مسالک، دوروایت ذکر کرده که هر دورا ابو بصیر از امام صادق عليه السلام نقل کرده و آن دوروایت این است که:

۱. «أبو بصير عن الصادق عليه السلام قال سألته عن امرأة تزوّجها رجل فَوَجَد لها زوجاً، قال عليه الحدّ وعليها الرجم لأنّه قد تقدم بعلم^۱ وتقدمت

^۱ نا گفته نماند که در نسخه کافی «تقدم بغیر علم» آمده، و در نسخه تهذیب «تقدم بعلم» آمده، و صحیح نسخه کافی است چنانکه علامه مجلسی نیز در شرح تهذیب فرموده است.

هي بعلم، وكفارته إن لم يقدم إلى الإمام أن يتصدق بخمسة أصوع
دقیقاً^۱

یعنی ابوبصیر گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم: مردی با زنی ازدواج کرد و آنگاه متوجه شد که زن شوهر دارد، حضرت فرمود: مرد باید تازیانه بخورد و زن سنگسار می‌گردد، زیرا مرد با عدم آگاهی [طبق نسخه کافی ترجمه شد] و زن با آگاهی اقدام به ازدواج کرده است، و اگر مرد را (برای اجرای تازیانه) نزد امام (ع) نبردند، کفاره اش این است که پنج صاع آرد صدقه دهد.

در این روایت، حکم کفاره در قالب جمله خبریه بیان شده و در علم اصول ثابت شده که جمله خبریه اگر در محل صیغه امر قرار بگیرد دلالت بر وجوب می‌کند.

۲. «أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) في رجل تزوج امرأة ولها زوج فقال: إذا لم يرفع خبره إلى الإمام فعليه أن يتصدق بخمسة أصوع دقيقاً بعد أن يفارها»^۲

یعنی ابوبصیر از امام صادق (ع) روایت کرده که آن حضرت درباره مردی که (بدون آگاهی) باز زنی که شوهردار بوده ازدواج کرده، فرمود: اگر به امام گزارشش نرسید براوست که پنج صاع، آرد صدقه دهد و باید این کار پس از جداشدن از او باشد.

کلمه - علیه - در جمله (فعليه أن يتصدق ..) ظهور در وجوب دارد.

چنانکه معلوم است این دو روایت صریح در موردی است که زن شوهردار باشد نه در حال عده، ولی فقهاء مسأله را در مورد زن در حال عده، فرض کرده‌اند و آن را ملحق

^۱ کافی، ج ۷، ص ۱۹۳ و تهذیب، ج ۱۰، ص ۲۱.

^۲ من لایحضر، ج ۳، ص ۴۷۰.

به زن شوهردار کرده‌اند و حکم هر دو مسأله را یکی دانسته‌اند بجهت اینکه اگر زن در حال عده طلاق رجعی باشد، گفته‌اند آن زن، زن شوهردار محسوب است، و اگر در حال عده باین باشد گفته‌اند چون فقهاء فرقی بین آن دو عده نگذاشته‌اند و اگر کسی بخواهد فرق بگذارد خلاف اجماع مرکب خواهد بود چون فقهاء یا هر دو را ملحق به شوهردار کرده‌اند و یا هیچکدام را ملحق نکرده‌اند پس تفصیل دادن بین دو عده، قول سوم می‌شود که خلاف اجماع مرکب است.

شارح جواب می‌دهد به اینکه:

اولاً: سند آن دوروایت ضعیف است زیرا ابوبصیر نام چند نفر است که بعضی از آنها موثق و بعضی ضعیف است، بنابراین نمی‌توان ثابت کرد که ابوبصیری که درسند آن دوروایت واقع شده آیا موثق است یا ضعیف.

و ثانیاً: در آن دوروایت تصریح به وجوب كفاره نشده، زیرا در روایت اول چنانکه دانسته شد جمله خبریه، ظهور در وجوب دارد و صریح در آن نیست و همچنین در روایت دوم، کلمه - علیه - ظهور در وجوب دارد.

پس وقتی که روایت، ضعیف شد دلیل بر وجوب نمی‌تواند باشد، آری می‌توان با آن، استحباب را ثابت کرد از باب تسامح در ادله سنن.

ترجمه و شرح عبارت: بخمسة أصوع.. أصوع جمع صاع است و آن به وزن متداول امروز مساوی با سه کیلوگرم است تقریباً نسب ذلك.. یعنی نسبت داد مصنف حکم مذکور را به قول بعضی فقهاء، در حالی که خود، توقف در آن کرده است و هي مع تسليم.. (این جواب شارح است از روایت مذکوره) یعنی آن روایت - بر فرض اینکه سندش را قبول کنیم - تصریحی در آن به وجوب كفاره نشده (بلکه ظهور در وجوب دارد) پس قائل به استحباب شویم بهتر است.

وفي الرواية تصريح بالعالم، وأطلق الأكثر، ولا حجة في لفظ "الكفارة" على اختصاصها بالعالم، ولا فرق في العدة بين الرجعية والبائن، وعدة الوفاة وغيرها، وفي حكمها ذات البعل وهو مصرح في الرواية، ولا بين المدخول بها وغيرها. والدقيق في الرواية والفتوى مطلق. وربما قيل باختصاصه بنوع يجوز إخراجه كفارة وهو دقيق الحنطة والشعير.

وفي الرواية تصريح.. مطلب ديگراست توضيحش اينكه مورد روايت آنجاى است كه آگانه او را تزويج كند، زيرا در روايت طبق نسخه تهذيب، «تقدم بعلم» آمده است، بنابراین در غير اين صورت، كفاره نمى باشد. ولى اكثر فقهاء ـ همانند مصتف در اين كتاب ـ عبارت را مطلق آورده اند و تقيد به صورت علم نكرده اند.

اگر كسى گويد كه لفظ كفاره در عبارت فقهاء قرينه است بر اينكه مقصود آنها صورت علم است، چون كفاره بجهت پوشاندن گناهى است كه از انسان صادر شده، و معلوم است كه گناه در صورت علم مى باشد نه جهل.

شارح در جواب مى فرمايد كه لفظ كفاره نمى تواند قرينه باشد، زيرا ما قبول نداريم كه كفاره براى پوشاندن گناه باشد، زيرا چه بسا در مواردى بر شخص جاهل هم كفاره واجب است مثل كفارات صيد كه در كتاب الحج گذشت كه جاهل و عالم در آن مساوى است (چنانكه در آخر فصل كفارات حج مصتف فرمود: ولا كفارة على الجاهل والناسي في غير الصيد وأما فيه ـ يعني في الصيد ـ فتجب مطلقاً، عالمأكان او جاهلاً) در حالى كه شخص جاهل، گناه نكرده پس اين جور نيست كه بايد گناهى ثابت باشد تا كفاره واجب شود بلكه گاهى در غير گناه نيز (مثل صورت جهل) كفاره واجب مى شود.

و خلاصه اینکه از لفظ کفارہ در عبارت فقهاء نمی‌توانیم استفاده کنیم که مقصود آنها صورت علم است.

ترجمه و شرح عبارت: وفي الرواية.. یعنی در روایت، تصریح شده که مرد آگاهانه اقدام کرده باشد (چنانکه در روایت اول [طبق نسخه تهذیب] چنین داشت که: ... لانه قد تقدم بعلم) وأطلق الاكثر.. یعنی اکثر فقهاء مطلق آورده‌اند عبارت را، و دلیل و قرینه‌ای نیست در لفظ کفارہ بر اختصاص داشتن کفارہ به عالم (تا اینکه قرینه باشد بر اینکه مقصود اکثر فقهاء، صورت عالم بودن است).

ولا فرق في العدة.. در عده‌ای که گفته شد فرقی نیست بین اینکه زن در عده طلاق رجعی باشد یا اینکه در عده طلاق باین باشد (ناگفته نماند که در بعضی اقسام طلاق باین، زن عده ندارد، چنانکه بعد از این در توضیح طلاق باین ذکر می‌شود، ولی در بعضی از اقسام طلاق باین، برای زن نگهداشتن عده واجب است، مثل طلاق خلع و مبارات، و طلاق خلع عبارت است از طلاقی که زن از مرد ناراحت باشد و به مرد مالی بدهد تا او را طلاق دهد) و یا اینکه در عده وفات باشد و یا غیر آن (مثل اینکه در عده نکاح منقطع باشد).

بين الرجعية والبائن.. طلاق به اعتبار آنکه شوهر بتواند در عده به آن رجوع کند بر دو قسم است: بائن و رجعی.

طلاق بائن - چنانکه نام آن حکایت می‌کند عبارت از طلاقی است که بوسیله آن بین زن و شوهر جدایی می‌افتد، و به عبارت دیگر رابطه زوجیت قطع می‌گردد و در این طلاق برای شوهر حق رجوع نیست.

در چند مورد، طلاق بائن است که ما دو مورد را ذکر می‌کنیم:

۱. طلاقی که قبل از نزدیکی واقع شود یعنی در صورتی که کسی زن خود را که با او نزدیکی ننموده طلاق دهد، طلاق بائن است، و زن عده نخواهد داشت.

۲. طلاق زن یا نثسه یعنی زنی که در اثر زیادتی سن ازدیدن عادت زنانگی مایوس شده و آن زن پنجاه ساله است در غیر سید، و شصت ساله است در سید.

طلاق رجعی - طلاقى است که شوهر مى‌تواند در مدت عده به طلاق، رجوع بنماید و نکاح را به حالت اول برگرداند و این طلاق در مورد زنی است که یا نثسه نبوده و شوهر با او نزدیکی کرده باشد.

وفي حکمها ذات البعل .. یعنی زن شوهر دار هم در حکم زن عده دار است، و در روایت هم تصریح به زن شوهر دار شده است نه زن عده دار (و چنانکه سابقاً توضیح دادیم فقهاء زن عده دار را ملحق به زن شوهر دار کرده‌اند).

ولا بین المدخول .. یعنی و نیز فرقی نیست بین زنی که شوهرش با او همبستر شده بود و بین زنی که چنین نبوده (در اینجا بعضی از محشین گفته است که این عدم فرق، در عده وفات درست است و اما در زنی که در عده طلاق است درست نمی‌باشد، زیرا زنی که شوهرش با او همبستر نشده، عده ندارد و طلاقش باین است، و حال اینکه فرض مسأله در زنی است که در حال عده باشد).

والدقیق فی الروایة .. توضیح: گفته شد کفاره در مسأله مورد بحث، آرد است، حالا بحثی که در آن مطرح است این است که آیا هر نوع آرد کافی است یا اینکه نوع خاصی است؟

شارح می‌فرماید که چون در روایت و در فتاوی فقهاء، کلمه آرد بطور مطلق ذکر شده، استفاده می‌شود که هر نوع آرد را شامل است چه آرد گندم و چه جو و چه ذرت و چه غیر آن.

ولی بعضی از فقهاء گفته‌اند: که هر نوع آرد کفایت نمی‌کند بلکه باید آن نوع آردی باشد که دادن آن در سایر کفارات نیز جایز باشد و آن فقط آرد گندم و جو است زیرا در سایر کفارات، آرد غیر آنها جایز نیست.

ترجمه و شرح عبارت: والدقیق.. یعنی آرد در روایت و فتوای فقهاء، مطلق آمده است (پس شامل هر نوع آرد می شود) و چه بسا بعضی گفته اند به اینکه اختصاص دارد آرد به آن نوع آردی که جایز باشد خارج ساختن (یعنی دادن آن) بابت کفاره (در سایر کفارات) و آن نوع، آرد گندم و جومی باشد.

(ومن نام عن صلاة العشاء حتى تجاوز نصف الليل أصبح صائما) ظاهره کون ذلك على وجه الوجوب، لأنه مقتضى الأمر. وفي «الدروس» نسب القول به إلى الشيخ، وجعل الرواية به مقطوعة، وحينئذ فلا استحباب أقوى، ولا فرق بين النائم كذلك عمدا وسهوا، وفي إلحاق السکران به قول ضعيف، وكذا من تعمد تركها، أو نسيه من غير نوم، ولا يلحق به ناسي غيرها قطعا.

کفاره کسی که نماز عشاء نخوانده بخوابد

(ومن نام عن صلاة العشاء.. توضیح: کسی که نماز عشاء را نخوانده بخوابد وبعد از نیمه شب بیدار شود، واجب است آن را قضا کند، وکفاره اش این است که صبح آن روز را روزه بگیرد.

شارح می فرماید که ظاهر عبارت مصنف این است که روزه آن روز واجب است زیرا جمله (أصبح صائما) گرچه جمله خبریه است ولی به معنای امر است و امر دلالت بر وجوب می کند.

اما مصنف در کتاب «دروس»، قول به وجوب کفاره را به شیخ طوسی نسبت داده و روایت آن را ضعیف دانسته بجهت اینکه مقطوعه است.

شارح می فرماید که بنابراین، اگر استحباب کفاره را قائل شویم اقوی است زیرا چنانکه مکرر گفته شده با روایت ضعیف می توان استحباب را ثابت کرد از باب تسامح در ادله استحباب.

ترجمه و شرح عبارت: ومن نام... یعنی کسی که بخوابد از نماز عشاء (وآن را نخواند) تا اینکه نیمه شب بگذرد، باید صبح کند در حال روزه.

و (شارح می‌فرماید که:) ظاهر مصتّف این است که روزه گرفتن در صبح آن روز بطور وجوب است، زیرا وجوب مقتضای امر است (یعنی آن امری که در عبارت مصتّف آمده است و مقصود شارح همان جمله - أصبح صائماً - می‌باشد که جمله خبریه است اما در محل صیغه امر است).

وفي «الدروس».. یعنی در کتاب «دروس»، نسبت داده است قول به وجوب کفاره را به شیخ طوسی، و روایت آن را مقطوعه قرار داده است.
روایت این است:

«محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن عبدالله بن مغیره
عمن حدثه عن الصادق علیه السلام: فی رجل نام عن العتمة ولم یقم إلا بعد
إنتصاف اللیل، قال: یصلیها ویصبح صائماً»^۱

شارح در حاشیه فرمود: که حق نزد ما این است که آن روایت مرسله است نه مقطوعه چون سند آن چنین است: عبدالله بن مغیره عن محمد بن یعقوب عن الصادق علیه السلام.
توضیح آن اینکه: روایت مقطوعه (چنانکه اصطلاح مصتّف در این کتاب است و مکرراً در ابواب سابقه توضیح داده‌ایم) آن روایتی است که سند روایت به امام علیه السلام نرسد به این معنی که راوی گفته باشد. «سالت» که معلوم نیست ضمیر آیا به امام بر می‌گردد یا به کس دیگر، و به آن، روایت «مضمرة» نیز گفته می‌شود.

و چنانکه معلوم است در روایت مورد بحث، سند روایت به امام علیه السلام رسیده است منتها بعض وسائط در سند آن بطور مبهم ذکر شده که - عن حدثه - باشد و این را روایت «مرسله» گویند، چون روایت مرسله آن روایتی است که راوی با اینکه امام علیه السلام را ندیده، بدون ذکر واسطه از امام علیه السلام نقل کند و یا بعضی از وسائط را مبهم ذکر کند،

مثلاً بگوید عن رجل عن الصادق عليه السلام - و یا بگوید: عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام.

و حينئذ فالإستحباب .. یعنی حالا که روایت مقطوعه (و یا مرسله) شد وضعیف است پس استحباب روزه، قویتر است **ولا فرق** .. یعنی فرقی نیست در خوابیدن چنانی بین کسی که عمدأ بخوابد یا سهواً كذلك یعنی کسی که خوابیده از نماز عشاء تا نیمه شب.

وفي إلحاق .. توضیح: کسی که از روی مستی، نماز عشاءش ترک شود آیا حکمش مانند نائم است یا نه؟ می فرماید: در إلحاق کردن آدم مست، به نائم، قول ضعیفی هست.

وكذا من تعمّد .. یعنی و همچنین کسی که بدون خوابیدن، نماز عشاء را عمدأ و یا از روی فراموشی ترک کند آیا ملحق به نائم است یا نه؟ قول ضعیفی هست که ملحق به نائم است.

ولی کسی که از روی فراموشی، غیر نماز عشاء را ترک کند، قطعاً و به اتفاق فقهاء ملحق به نائم نیست پس کفاره ندارد.

ولو أفطر ذلك اليوم ففي وجوب الكفارة من حيث تعينه على القول بوجوبه، أو لا، بناء على أنه كفارة فلا كفارة في تركها، وجهان أجودهما الثاني. ولو سافر فيه مطلقاً أفطره وقضاه، وكذا لو مرض، أو حاضت المرأة، أو وافق العيد، أو أيام التشريق، مع احتمال سقوطه حينئذ. ولو صادف صوماً متعیناً تداخلاً مع احتمال قضائه.

ولو أفطر ذلك اليوم.. توضیح: این مسأله متفرّع است بر اصل مسأله، توضیحش اینکه: بنابر واجب بودن روزه آن روز اگر آن روز را روزه نگیرد آیا کفاره دیگر بر او واجب می‌شود بخاطر خوردن آن روز یا اینکه واجب نمی‌شود؟ دو احتمال است:

۱. احتمال دارد کفاره دیگر، واجب باشد، زیرا روزه آن روز معین بود گرفته شود و باطل کردن هر روزه واجبی، موجب کفاره می‌شود.

۲. احتمال دارد واجب نباشد، زیرا روزه آن روز، خودش کفاره است پس دیگر برای ترک کفاره، کفاره واجب نمی‌شود نظیر اینکه برای شک در نماز احتیاط، دیگر نماز احتیاط واجب نمی‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **فلو أفطر..** یعنی پس اگر بخورد روزه آن روز را، واجب می‌شود کفاره، بجهت اینکه معین است آن روز (برای روزه گرفتن) بنابر قول به وجوب آن، یا اینکه واجب نیست کفاره، بجهت اینکه خود آن روز کفاره است پس کفاره دیگر، واجب نمی‌شود در ترک آن کفاره (یعنی ترک روزه آنروز).

(ناگفته نماند که اگر کفاره برای ترک آن روزه، واجب شود آیا چه نوع کفاره واجب می‌شود؟ سه احتمال است: کفاره روزه رمضان، کفاره روزه قضای رمضان، کفاره روزه نذری) وجهان مبتدای مؤخر است برای - ففی وجوب الکفارة - أجودهما الثاني یعنی بهترین آن دو احتمال، احتمال دوم است که کفاره دیگر، واجب نیست.

ولو سافر فيه .. فرع دیگر است توضیحش اینکه: اگر در آن روز مسافرت کند چه سفر ضروری و چه غیر ضروری، باید روزه نگیرد و قضای آن روز را در روزهای دیگر انجام دهد.

و همچنین اگر در آن روز مریض شود و یا زن حائض شود و یا آن روز مصادف با روز عید و یا ایام تشریق شود (چون روزه گرفتن در روز عید و یا ایام تشریق - روز یازدهم و دوازدهم و سیزدهم ذی الحجة - حرام است چنانکه تفصیلش در کتاب صوم گذشت) در این صورت نیز باید روزه نگیرد و قضای آن را بعداً بجا آورد.

و در این صورت، احتمال دارد که قضای روزه آن روز واجب نباشد، چون به واسطه موانع مذکوره، در آن روز تکلیف به اداء صوم نداشته و قضاء هم تابع اداء است، پس قضاء هم نخواهد داشت مع احتمال سقوطه یعنی سقوط قضا حینئذ یعنی در این صورتی که روزه نگرفتنش به واسطه مصادف بودن با مرض یا حیض یا عید یا ایام تشریق بود.

ولو صادف صوماً .. توضیح: اگر روزه آن روز مصادف شود با روزه‌ای که مثلاً نذر کرده بود در آن روز بگیرد، در اینجا تداخل می‌کند آن دو روزه یعنی باید آن روز را روزه بگیرد، هم به قصد کفاره و هم به قصد روزه نذری مثلاً.

و احتمال دارد که تداخل نکنند بلکه قضای آن روز بر او واجب باشد که بنابراین باید آن روز را فقط بقصد روزه نذری بگیرد و روز دیگر را به قصد قضای روزه کفاره بگیرد صادف ضمیر مقدر بر می‌گردد به صوم کفاره قضائه یعنی قضاء صوم کفاره.

(وکفارة ضرب العبد فوق الحد) الذي وجب عليه بسبب ما فعله من الذنب، أو مطلقاً (عتقه مستحباً) عند الأكثر.

وقيل: وجوباً وتردد المصنف في «الدروس» مقتصرًا على نقل الخلاف، وقيل: المعتبر تجاوز حد الحر، لأنه المتيقن والمتبادر عند الإطلاق، ولو قتله فكفارة كغيره.
(وكفارة الإيلاء كفارة اليمين)، لأنه يمين خاص.

کفاره زدن عبد بیش از حدّ

(وکفارة ضرب العبد... توضیح: کسی که عبد خود را بیش از حد بزند، کفاره اش این است که مستحب است آن عبد را آزاد کند.

شارح می فرماید که: مقصود از حدّ که در عبارت مصنف است دو احتمال دارد:

۱. اینکه مقصود حدّ شرعی باشد که به واسطه سرزدن جنایت و گناه از عبد بر او واجب می شود و هر گناه و جنایتی، از نظر شرع اسلام حدّ معینی دارد که در کتاب الحدود ذکر کرده اند.

البته حدّ شرعی عبد در بعضی موارد نصف حدّ شرعی حرّ است، مثلاً حدّ زنا برای عبد پنجاه تازیانه است و برای حر صد تازیانه.

بنابراین احتمال، مقصود این است که هرگاه بنده، عملی را مرتکب شود که بر او حد شرعی واجب گردد و مولایش او را بیش از آن حد بزند، مثلاً عبد زنا کند و مولی او را شصت تازیانه بزند، کفاره آن زیادی، این است که عبد را آزاد نماید.

(یادآوری می شود که مولی می تواند بر عبدش حدّ شرعی جاری سازد و لازم نیست رجوع به حاکم شرع نماید چنانکه در کتاب امر به معروف و نهی از منکر گذشت).

۲. اینکه مقصود از حد، مطلق حد باشد چه حد شرعی و چه غیر حد شرعی که از باب تأدیب، مولی عبدش را بزند، زیرا برای مولی جایز است عبدش را به زدن و مانند آن تأدیب نماید ولی باید به اندازه متعارف بزند پس اگر چنانچه بیش از حد متعارف او را بزند، بر مولی مستحب می شود عبد را آزاد کند.

ترجمه و شرح عبارت: **و کفارة..** یعنی کفاره زدن بنده، بیش از حدّ - که مقصود آن حد شرعی است که واجب شده بر عبد به سبب گناه و جنایتی که انجام داده، و یا مقصود مطلق حدّ است (چه حد شرعی و چه غیر آن که بعنوان تعزیر و تأدیب باشد) - آزاد کردن آن عبد است بعنوان استحباب نزد اکثر فقهاء، و بعضی گفته اند بطور وجوب است، و مصتّف در کتاب «دروس» مردد شده (یعنی وجوب و استحباب و هیچکدام را اختیار نکرده بلکه) در حالی که اکتفا کرده بر نقل اختلاف فقهاء فقط.

وقیل: المعتمر، تجاوز.. توضیح: چنانکه دانسته شد مشهور فقهاء، میزان در کفاره مذکور را زدن بیش از حدّ شرعی که بر عبد معین شده شرعاً، قرار داده اند.

ولی بعضی از فقهاء فرموده اند میزان، زدن بیش از حد شرعی که بر آدم حرّ شرعاً معین شده، می باشد، پس بنابراین در مثال زنا اگر مولا عبد را بیش از پنجاه تازیانه بزند کفاره ندارد بلکه کفاره آن وقتی ثابت است که او را بیش از صد تازیانه (که حد شرعی حراست در زنا) بزند.

و دلیل این قول، دو چیز است:

۱. اینکه چون آن مقداری که قطعاً و بطور یقین کفاره دارد، همان بیش از حدّ حرّ زدن است و در کمتر از آن چون شک داریم، اصل عدم کفاره در آن است.

۲. اینکه وقتی که کلمه - حدّ - بطور مطلق گفته می شود، آنچه به ذهن می آید همانا حدّ حرّ است.

ترجمه و شرح عبارت: وقیل.. یعنی بعضی گفته‌اند که آنچه شرط است (در ثبوت کفاره) همانا تجاوز کردن مولاست از حدّ حرّ (که اگر عبد را بیش از حدّ آدم حرّ بزند کفاره مذکور ثابت می‌شود نه بیش از حد عبد) زیرا حد حر مورد یقین است در کفاره، و به ذهن، تبادر می‌کند در وقت اطلاق حدّ.

ولو قَتَلَهُ فَكَفَّارَتُهُ كَغَيْرِهِ.. اگر مولی عبدش را بکشد، کفاره‌اش مثل قتل غیر عبد است و آن این است که اگر قتل خطایی باشد کفاره‌اش مثل کفاره خوردن روزه ماه رمضان است (که باید یکی از این سه چیز را عمل کند: یا بنده آزاد کند و یا شصت روز روزه بگیرد و یا شصت فقیر را اطعام نماید) و اگر قتل عمدی باشد کفاره‌اش، کفاره جمع است (که باید به همه آن سه چیز عمل نماید).

کفاره ایلاء

وكفارة الإيلاء.. توضیح: یکی دیگر از كفارات، کفاره ایلاء است و ایلاء عبارت است از اینکه انسان قسم بخورد بر ترک همبستر شدن با زنش بطور مطلق یا در مدت معینی، به قصد اینکه ضربه زنش بزند (که تفصیلش در باب خود خواهد آمد). کسی که چنین قسمی بخورد، کفاره‌اش همان کفاره‌ای است که در قسمهای دیگر واجب می‌شود (و کفاره قَسَم سابقا گذشت) چون ایلاء نیز قَسَم است منتها قَسَم خاصی است (که قَسَم بر شیء خاصی است و آن ترک نزدیکی با زن است) که در احکام با قسمهای دیگر فرق دارد اما در کفاره، فرق ندارد.

(ویتعین العتق فی المرتبة بوجدان الرقبة ملكا، أو تسبيبا) كما لو ملك الثمن ووجد البازل لها زيادة على داره وثيابه اللائقين بحاله، وخادمه اللائق به، أو المحتاج إليه، وقوت يوم و ليلة له ولعياله الواجبى النفقة، ووفاء دينه وإن لم يطالب به.

احکام کفارات

و يتعین العتق فی المرتبة... توضیح: سابقاً در بعضی از کفارات مرتبه دانسته شد که به ترتیب باید چنین عمل کند که: اول آزاد کردن بنده بر او واجب است، و اگر از آن عاجز شد، دوماه روزه، واجب است و اگر از آن نیز عاجز شد شصت فقیر اطعام نماید.

حال در اینجا تفصیل احکام آن را بیان می کند و می فرماید:

در صورتی که انسان علاوه بر داشتن چند چیزی که در پایین ذکر خواهیم کرد، اگر دسترسی به بنده داشت (و دسترسی داشتن به آن، دو گونه است: یک وقت به این است که فعلاً مالک آن عبد است، و یک وقت به این است که وسیله تملک آن فراهم است مثل اینکه مقدار پولی دارد که با آن عبدی را بخرد و فروشنده عبد هم حاضر و موجود است).

در هر دو صورت، بر انسان، معین می شود که ابتدا بابت کفاره، آن بنده را آزاد نماید.

و آن چند چیز عبارت است از:

۱. داشتن خانه و لباسی که درخور شأن اوست.

۲. داشتن خادمی که شایسته مقام و شأن اوست و یا مورد احتیاج اوست.

۳. داشتن خرجی یک شبانه روز برای خود و عیال واجب النفقه‌اش (زن و بچه و یا پدر و مادر).

۴. داشتن مقدار پولی که بابت قرض خود کنار گذاشته هر چند فعلاً طلبکاران، قرض خود را مطالبه نمی‌کنند (بخاطر اینکه وقت اداء قرض نرسیده، و یا اینکه وقت آن رسیده ولی طلبکاران مطالبه نمی‌کنند).

اما اگر این چهار چیز را داشته باشد ولی قدرت بر بنده نداشته باشد، لازم نیست که آن اشیاء موجوده را بفروشد و بنده تهیه نماید بلکه در این صورت، عجز از تهیه بنده تحقق یافته و نوبت به گرفتن دو ماه روزه بابت کفاره می‌رسد.

ترجمه و شرح عبارت: **ویتعین..** یعنی معین می‌باشد آزاد کردن بنده، در کفاره‌ای که ترتیب در آن است، با یافتن (و دسترسی داشتن بر) بنده چه بنحو ملکیت فعلی (که فعلاً مالک بنده است) و چه بنحو فراهم بودن وسیله ملکیت مثل اینکه فعلاً مالک پول بنده هست و کسی هم که فروشنده بنده باشد موجود باشد **الرّقبه** رقبه در لغت به معنی گردن است و در اینجا کنایه از بنده است چنانکه در قرآن نیز تعبیر به رقبه شده چون در جنگها وقتی بندگان را اسیر می‌گرفتند، ریسمان برگرد نشان می‌افکندند.

كما لو ملك.. مثال است برای تسبیحاً و وجد به صیغه مجهول خوانده شود **البازل** مقصود از آن، بایع است نه بخشنده لها ضمیر به - رقبه - بر می‌گردد **زیادة..** (منصوب است بنابر اینکه حال است از رقبه در عبارت مصتف یعنی واجد رقبه باشد علاوه بر این چیزها: خانه و لباس و .. و .. و خلاصه اینکه این اشیایی که ذکر شده، از مستثنیات می‌باشند به این معنی که اگر واجد رقبه نبود و این اشیاء را واجد بود، واجب نیست که آنها را بفروشد و بنده تهیه کند برای آزاد کردن.

اللايقين بحاله.. صفت است برای دارو ثياب، یعنی خانه و لباسی که سزاوار شأن او باشد (و غرض از آوردن آن صفت این است که اگر چنانچه خانه و لباسی داشت بالاتر از لایق به شأن خود و می توانست خانه و لباسی کمتر از آن که لایق به شأنش باشد را تهیه نماید، در این صورت واجب است آن خانه و یا لباس را بفروشد و خانه و لباس لایق به خود را بخرد و از باقیمانده پول، بنده بخرد.

وخادمه.. (عطف است بر ثیابه) یعنی و علاوه برداشتن خادمی که لایق به شأن اوست و یا احتیاج به او دارد (و اما اگر خادمی بیش از لایق به شأن خود داشته باشد و می توانست کمتر از آن را برای خود تهیه کند، و یا خادمی که احتیاج به آن ندارد داشته باشد باید آن را بفروشد و از پولش بنده بخرد و آزاد نماید).

(و جمله - اللایق به - و - المحتاج الیه - اشاره است به اینکه گاهی انسان دارای منصب و مقامی است که اگر چه خودش می تواند کارهای زندگی اش را انجام دهد ولی منصب او اقتضای کند که خادمی داشته باشد چون معمولاً صاحبان آن منصب، دارای خادمند که کارها را انجام می دهد، در این صورت داشتن خادم، لایق شأن او هست پس جمله - اللایق به - اشاره به این صورت از داشتن خادم می باشد.

و گاهی انسان دارای منصب و مقام نیست تا داشتن خادم، لایق مقام او باشد بلکه چون خود عاجز است از انجام کارهای زندگی اش (به واسطه اینکه مریض است یا زمین گیر است) بدین جهت احتیاج به خادمی دارد که کارهای او را انجام دهد پس جمله - او المحتاج الیه - اشاره به این صورت از داشتن خادم است.

و خلاصه اینکه با داشتن خادم در هر دو صورت، اگر بنده نداشته باشد لازم نیست خادم را برای تهیه بنده، بفروشد.

وقوت یوم.. یعنی و نیز علاوه برداشتن خرجی یک شبانه روز برای خود و برای نان خورهای واجب النّفه اش و **وفاء دینه..** یعنی و نیز علاوه برداشتن مقدار پولی برای اداء قرضش هر چند آن قرض فعلاً (از طرف طلبکاران) مطالبه نشود (که در این صورت آن پول را گرچه می تواند برای خرید بنده صرف کند ولی لازم نیست برای آن خرج نماید بلکه کنار بگذارد برای اداء قرضش) **یُطالب به صیغة مجهول** است به ضمیر به - دینه - برمی گردد.

نعم لو تکلف العادم العتق أجزأه، إلا مع مطالبة الديان، للنهي عن العتق حينئذ وهو عبادة، والعبرة بالقدرة عند العتق، لا الوجوب.

نعم لو تكلّف العادم.. گویا این جمله استدراک است از- وفاء دینه - توضیحش این است که اگر چنانچه علاوه بر پولی که برای دادن قرضش کنار گذاشته، بنده یا پول دیگری برای خریدن آن نداشته باشد، اگر از آن پولی که برای قرض کنار گذاشته، بنده بخرد و آزاد کند کفایت می‌کند ولی بشرط اینکه طلبکاران قرض خود را طلب نکنند و اما اگر طلب کردند، در این صورت بنده آزاد کردن او کفایت نمی‌کند بابت کفاره چون در صورت مذکور امر شده شرعاً به اداء فرض، و در علم اصول گفته‌اند که: امر به شیء دلالت می‌کند بر نهی از ضد خاص آن، و ضد خاص یعنی هر چیزی که منافات دارد با انجام مأمور به، و در اینجا خریدن و آزاد کردن بنده از آن پول، منافات دارد با اداء قرض با آن پول (که مأمور به است) پس در اینجا نهی ضمنی از آزاد کردن بنده با آن پول شده است و چون آزاد کردن بنده، عبادت است، نهی در عبادت هم دلالت بر فساد می‌کند پس اگر با آن پول، بنده خرید و آزاد کرد مُجْزِی نخواهد بود.

ترجمه و شرح عبارت: نعم لو تكلّف.. یعنی آری اگر کسی که دارانیست (یعنی نه بنده دارد و نه پول آن را) با زحمت و تکلف، عبدی را (تهیه کند و بابت کفاره) آزاد کند، کفایت می‌کند او را مگر در صورتی که (با پول طلبکاران، بنده را خریده باشد و از آن طرف) طلبکاران، قرض خود را مطالبه کنند (که در اینجا آزاد کردن او مجزی نیست) زیرا نهی شده (یعنی نهی در ضمن امر به اداء قرض) از آزاد کردن عبد در آن صورت، و آزاد کردن عبد هم عبادت است (و نهی در عبادت، دلالت بر فساد می‌کند) العتق مفعول است برای - تَكَلَّف - .

والعبرة بالقدرة.. مطلب دیگر است توضیحش اینکه: اینکه گفته شد در صورت قدرت داشتن بر آزاد کردن بنده باید بنده آزاد کند، میزان در قدرت مذکور همانا زمان عمل به عتق است (که در این زمان اگر قدرت مذکور را داشت نوبت به روزه گرفتن نمی‌رسد) نه اینکه میزان در آن، زمان وجوب کفاره بر او باشد، زیرا چه بسا ممکن است در وقت وجوب کفاره، انسان قدرت بر عتق داشته باشد (به واسطه اینکه مثلاً پول در دست او هست و فروشنده بنده هم موجود است) ولی در آن زمانی که می‌خواهد بنده بخرد و آزاد نماید، قدرت مذکور نباشد (بخاطر اینکه یا پول او تلف شده و یا فروشنده بنده نیست) پس در این صورت، نوبت به روزه گرفتن می‌رسد بخاطر اینکه در وقت اداء کفاره، عاجز از عتق است.

و اما اگر میزان در قدرت بر عتق را، زمان وجوب کفاره بدانیم پس در این صورت (که در زمان اداء کفاره، قدرت بر عتق ندارد در حالی که زمان وجوب کفاره، قدرت بر آن داشت) وجوب عتق برگردنش می‌ماند و نوبت به روزه نمی‌رسد.

و نظیر مسأله مورد بحث، مسأله نماز است که اگر در وقت تعلق وجوب نماز بر او (مثلاً اول ظهر) قدرت بر ایستاده خواندن نداشته باشد ولی در وقت انجام نماز قدرت بر ایستاده خواندن پیدا کند، در این صورت باید ایستاده بخواند و اگر چنانچه بعکس باشد یعنی در وقت تعلق وجوب نماز، قدرت بر ایستاده خواندن داشته باشد ولی در وقت انجام آن، عاجز شود از ایستادن، در این صورت وظیفه او نشسته خواندن است.

(ویشترط فیها الإسلام) وهو الإقرار بالشهادتين مطلقاً على الأقوى وهو المراد من الإيمان المطلوب في الآية، ولا يشترط الإيمان الخاص - وهو الولاء - على الأظهر.

شرایط بندهای که آزاد می شود

(ویشترط فیها الإسلام).. توضیح: در بندهای که بابت کفاره باید آزاد شود چند شرط لازم است:

شرط اول - اسلام

و اسلام عبارت است از تنها اقرار زبانی به شهادتین (أشهد أن لا اله الا الله - أشهد أن محمداً رسول الله) و اقوی این است که همین مقدار در مسلمان بودن، کافی است هر چند قلباً معتقد به شهادتین نبوده باشد، و مقصود از ایمان که در آیه - فتحریر رقبة مؤمنة - می باشد نیز همان اقرار به شهادتین است، و به عبارت دیگر ایمان در آن آیه، مرادف اسلام است نه اینکه مقصود در آن آیه، ایمان خاص - که اعتقاد به ولایت ائمه طاهرین علیهم السلام است یعنی شیعه بودن - بوده باشد، زیرا چنین ایمان در بنده مذکور شرط نمی باشد، و بنابراین اگر بنده سنی (به استثنای ناصبی) را بابت کفاره آزاد کند کافی است زیرا اسلامی را که به معنی اقرار به شهادتین است، دارد.

ترجمه و شرح عبارت: **ویشترط..** یعنی شرط است در رقبة (بنده) اینکه اسلام داشته باشد، و اسلام عبارت است از اقرار زبانی به شهادتین (شهادت به وحدانیت خدا و شهادت به رسالت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) **مطلقاً** به نظری می رسد که مقصود از این کلمه این است که: هر چند در قلب، معتقد به شهادتین نباشد یعنی هر چند قلباً

تصدیق به وحدانیت خدا و رسالت پیغمبر اکرم ﷺ نداشته باشد و این معنی از کتاب «مسالک» نیز استفاده می‌شود.

پس اسلام عبارت است از اقرار لفظی به شهادتین و اگر این اقرار همراه با تصدیق قلبی نیز باشد به آن ایمان گویند چنانکه در قرآن مجید در سوره حجرات آمده است که: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^۱ یعنی اعراب گفتند ما ایمان آوردیم بگوایمان نیاوردید بلکه بگوئید اسلام آوردیم و هنوز ایمان در دل شما در نیامده است. و اگر اقرار به زبان و تصدیق به دل، همراه با اعتقاد به ائمه طاهرین (علیهم‌السلام) بوده باشد، به آن ایمان خاص در اصطلاح متأخرین گفته می‌شود که آن معنای شیعه بودن است.

علی الأقوی این کلمه قید است برای مطلقاً وهو المراد.. یعنی و همین اقرار به شهادتین، مقصود است از ایمانی که خواسته شده در این آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾^۲.

ولا یُشترط.. یعنی شرط نیست (در بنده‌ای که آزاد می‌شود) اینکه ایمان خاص - یعنی ولاء و محبت ائمه معصومین - داشته باشد، بنابراین ظاهرتر میان فقهاء (یعنی شرط نیست شیعه باشد).

^۱ سوره حجرات، آیه ۱۴.

^۲ سوره نساء، آیه ۹۲.

و طفل أحد المسلمين بحكمه، وإسلام الآخرس بالإشارة، وإسلام المسي بالغا بالشهادتين، وقبله بانفراد المسلم به عند المصنف وجماعة، وولد الزنا بهما بعد البلوغ، وبتبعية السابي على القول.

و طفل أحد المسلمين.. توضیح: بندهای که طفل است جایز است بابت کفاره آزاد شود و اسلام آن، تابع پدر و مادر است یعنی اگر پدر و مادر او هر دو مسلمان و یا یکی از آنها مسلمان باشد، بچه هم در حکم مسلمان است المسلمین بصیغه تشبیه خوانده شود بحکمہ ضمیر به - احد - برمی گردد.

و إسلام الآخرس.. مسأله دیگر: بندهای که لال است و نمی تواند به زبان اقرار به شهادتین کند، اگر بطور اشاره ای که مفهم باشد اسلام آورد، شرعاً مقبول است چنانکه اگر با اشاره، عقدی را جاری سازد صحیح است، و اشاره او در حکم لفظ است.

بنابراین بندهای که پدر و مادرش کافر باشند و خودش بطور اشاره ای که مفهم است اسلام آورد، مسلمان است و آزاد کردن آن بابت کفاره، کافی است و لذا روایتی وارد شده است که یک مردی با او کنیزی بود لال، خدمت پیغمبر اکرم ﷺ رسید عرض کرد یا رسول الله به گردنم آزاد کردن بنده واجب شده آیا این کنیز لال را آزاد کنم کفایت می کند؟ حضرت رو به کنیز کرده و فرمودند: خدا کجاست؟ کنیز اشاره به آسمان نمود، سپس حضرت فرمود: من کیم؟ کنیز با اشاره فهماند که شما پیغمبر و رسول خدایی، حضرت به آن مرد فرمود که آن را می توانی آزاد کنی که او مؤمن است (یعنی مسلمان است).

در این روایت، اشاره به آسمان را دلیل برایمانش قرار داده بجهت اینکه کفار آن زمان بت پرست بودند و آن کنیز با اشاره به آسمان فهماند که من بت پرست نیستم

چون خدایی که در آسمان هاست، بت نمی باشد و **إسلام** الاخرس.. یعنی اسلام آوردن بنده لال، تحقق پیدا می کند به واسطه اشاره کردن.

و **إسلام المَسْبِيّ**.. مسأله دیگر: کسی که در جنگ، اسیر شده و بعنوان بنده گرفته می شود، چنانچه اگر بالغ بوده باشد، اسلام آوردن او به این است که اقرار زبانی کند به شهادتین.

و اما اگر بالغ نبوده باشد، اسلام او به این است که سرباز مسلمان به تنهایی او را اسیر کند یعنی آن اسیر، در اسلام تابع آن مسلمانی است که به تنهایی او را اسیر کرده، و این قول بعضی از فقهاست ولی عده ای این تبعیت را قبول ندارند.

ترجمه و شرح عبارت: و **إسلام**.. یعنی اسلام بنده که اسیر گرفته شده در حال بلوغ، به این است که شهادتین بر زبان جاری کند و اما قبل از بلوغ، اسلامش به این است که تنها شود سرباز مسلمان، به اسیر گرفتن آن **عند المصنّف و جماعة** این جمله قید است برای - و قبله بانفراد المسلم به -.

و **ولد الزنا بهما**.. توضیح: بنده ولد الزنایی که پدر و مادرش کافرند که یعنی حتی بنابر مذهب خودشان، آن بچه از طریق زنا متولد شده، بعد از آنکه بالغ شد حکمش در اسلام و ایمان همانند بقیه مکلفین است که اگر بعد از بلوغ، شهادتین بر زبان جاری کرد، مسلمان است و از بابت کفاره می توان او را آزاد کرد.

و اما قبل از بلوغ، یک راهی برای تحقق اسلام او هست و آن اینکه چنانچه در میدان جنگ به اسیری گرفته شده باشد، بنابر قول بعض فقهاء، او در اسلام تابع آن مسلمانی است که به تنهایی آن را اسیر کرده.

ترجمه و شرح عبارت: و **ولد الزنا**.. یعنی و اسلام ولد الزنا، به گفتن شهادتین است در صورتی که بالغ شده باشد و (اما در صورتی که بالغ نشده باشد. اسلام او) به تابع شدن اوست شخص اسیرکننده را بنابر اختلافی که در این تبعیت است (که آیا تنها

اسیرکردن اسیرکننده مسلمان، تأثیری در حکم به مسلمان بودن اسیر می‌کند یا نه، مصتّف و جماعتی از فقهاء نظرشان تأثیرکردن است که در مسأله مسبی نیز شارح ذکر فرمود).

وفي تحقّقه بالولادة من المسلم وجهان، من انتفاء شرعا. وتولده منه حقيقة فلا يقصر عن السّابي، والأوّل أقوى.

وفي تحقّقه بالولادة.. فرع دیگری است توضیحش اینکه: مسأله قبلی درباره ولد الزنایی بود که متولد از پدر و مادر کافر شده باشد، و اکنون فرض در این است که اگر پدر یا مادر او مسلمان باشد، شکی نیست در اینکه بعد از بلوغ اگر به زبان شهادتین جاری کرد مسلمان است.

محل خلاف در این است که آیا خود تولد از مسلمان، سبب حکم به اسلام او می شود هر چند بعد از بلوغ، اقرار به شهادتین نکند؟ دو احتمال است:

۱. احتمال دارد بگوئیم محکوم به اسلام نیست، زیرا شرعاً ولد نیست و لذا ارث نمی برد پس باید بعد از بلوغ، اقرار به شهادتین کند تا محکوم به اسلام شود.
۲. احتمال دارد بگوئیم محکوم به اسلام است، زیرا به حسب لغت، وُلْد است وزانی پدر اوست حقیقتاً چون از آب و نطفه او خلق شده است، پس زانی در این مقام، کمتر از اسیر کننده مسلمان نیست در اینکه همانطوری که بعضی فقهاء حکم می کنند به اینکه اسیر، تابع اسیر کننده مسلمان است و محکوم به اسلام است، همچنین حکم باید کرد به تبعیت ولد الزنا به زانی در مسلمان بودن.

و خلاصه اینکه اگر ما، در مسلمان بودن ولد مسلم، ولد شرعی را معتبر بدانیم پس ولد زنا محکوم به اسلام نمی باشد چون ولد شرعی نیست و اما اگر ولد لغوی را معتبر بدانیم، ولد زنا محکوم به اسلام می باشد چون به حسب لغت و حقیقتاً ولد می باشد. شارح، احتمال اول را تقویت می کند. چون تبعیت او به زانی در مسلمان بودن، حکمی است شرعی، و این موقوف است بر اینکه شرعاً هم ولد بودن آن برای زانی

ثابت باشد، و چون شرعاً ولد نیست پس آن حکم شرعی یعنی تبعیت در اسلام هم منتفی خواهد بود.

ترجمه و شرح عبارت: **وفي تحقّقه..** یعنی و دراینکه آیا اسلام ولد الزنا تحقق پیدا می‌کند به تولدش از مسلمان (که زانی، مسلمان باشد) دو احتمال است **من إنتفائه..** (این دلیل است برای عدم تحقق اسلام ولد الزنا به تولد) یعنی ازاینکه ولادت او شرعاً نفی شده است (پس محکوم به اسلام نیست) **وتولده..** (مجرور است بنابراینکه عطف است بر- انتفائه - یعنی و من تولده... و این دلیل است برای تحقق اسلام او به تولد) یعنی و ازاینکه متولد شده است از زانی، حقیقتاً (و به حسب لغت ولد است) پس کمتر از اسیرکننده مسلمان نخواهد بود (و در اسلام، تابع زانی خواهد بود و محکوم به اسلام است). **والأول یعنی** احتمال اول که محکوم به اسلام نیست، اقوی است در نظر شارح (و باید بعد از بلوغ، شهادتین بر زبان جاری سازد تا محکوم به اسلام شود).

(والسلامة من) العيوب الموجبة للعتق وهي: (العمى والإقعاد، والجذام والتنكيل) الصادر عن مولاه، وهو أن يفعل به فعلا فظيحا بأن يجدع أنفه، أو يقلع أذنيه ونحوه، لانعتاقه بمجرد حصول هذه الأسباب على المشهور، فلا يتصور إيقاع العتق عليه ثانيا. ولا يشترط سلامته من غيرها من العيوب فيجزي الأعور، والأعرج، والأقرب، والخصي، والأصم. ومقطوع أحد الأذنين واليدين ولو مع إحدى الرجلين، والمريض وإن مات في مرضه، والهرم، والعاجز عن تحصيل كفايته.

شرط دوم - سالم بودن از عيب

(والسلامة من) العيوب.. توضيح: شرط دوم در بنده ای که بابت كفاره آزاد می شود این است که سالم باشد از این چند عيب که عبارتند از:

۱. کوری

۲. زمین گیری

۳. جذام

۴. ناقص شدن بعض اعضایش به دست مولایش مثل بریدن دماغ او یا کندن

گوش و یا لب او.

و دلیل بر اینکه باید سالم از آن عيوب باشد، این است که چون همین که این عيوب در بنده حاصل شود، خود به خود آزاد می شود پس معنی ندارد که دوباره آن را آزاد کند، و به عبارت دیگر، دیگر جایی برای آزاد کردن نمی ماند.

ترجمه و شرح عبارت: والسلامة.. یعنی و (نیز شرط است در بنده) سالم بودن از عیوبی که (بودن آنها در بنده) سبب آزاد شدن بنده می شوند که عبارتند از: کوری و زمین گیری و جذام و تنکیلی که از مولایش صادر شود، و تنکیل این است که مولی

انجام دهد نسبت به عبدش، کار بسیار زشتی را (تا مایه عبرت برای دیگران باشد) مثل اینکه دماغ او را ببرد یا دو گوشش را بکند و مانند آن (مثل اینکه لب‌های او را قطع نماید) **لإعتاقه..** (دلیل است برای سالم بودن از آن عیوب) یعنی زیرا بنده خود به خود آزاد می‌شود به مجرد حصول آن اسباب (یعنی عیوب مذکوره که سبب آزاد شدن می‌شوند) بنابراین قول مشهور پس دیگر معقول نیست صیغه آزاد کردن را دوباره جاری کرد.

علی المشهور نسبت دادن اعتناق را به قول مشهور، اشاره است به اینکه دلیل آن اعتناق ضعیف است، زیرا چنانکه در کتاب العتق خواهد فرمود مدرک روایی اعتناق عبد به واسطه حصول اقعاد و جذام و تنکیل، ضعیف است و اینکه مشهور فقهاء قائل به اعتناق شده‌اند دلیلشان شاید اجماع بوده باشد.

ولا یشرط سلامته.. توضیح: اگر بنده عیوب دیگری غیر از عیوب مذکوره داشته باشد اشکالی ندارد و می‌توان آن را بابت کفاره آزاد کرد مثل اینکه یک چشمی باشد و یا لنگ و یا کچل و طاس و یا اخته و یا گنگ و یا یک گوشش و یک دستش بریده باشد و یا مریض باشد هر چند بعداً با این مرض بمیرد، و نیز اگر پیر و یا عاجز از تحصیل خرجی خود باشد، اشکال ندارد.

ترجمه و شرح عبارت: **ولا یشرط..** یعنی شرط نیست سالم بودن عبد از غیر عیوب مذکوره، از عیب‌های دیگر پس کفایت می‌کند (برای کفاره، آزاد کردن) بنده یک چشمی و... **ولو مع إحدى الرجلین..** یعنی هر چند علاوه بر بریدگی یک گوش و یا یک دست، یک پایش هم بریده باشد (و این جمله شارح، اشاره است به مخالفت شیخ طوسی در این صورت که ایشان فرموده است اگر چنانچه دست و پای یک طرف عبد بریده باشد جایز نیست بعنوان کفاره داده شود ولی شارح آن را جایز می‌داند).

وإن مات في مرضه .. یعنی هر چند بعداً با این مرض بمیرد (یعنی اگر حالا باعتقاد اینکه آن عبد با این مرض نمی میرد او را آزاد کند و سپس اتفاقاً با مرض مذکور بمیرد، اشکال ندارد و آزاد کردن او بابت کفاره مجزی است ولی گویا بعضی قائلند به اینکه اگر بعداً کشف خلاف شود و برخلاف اعتقادش، با آن مرض بمیرد، آزاد کردنش کفایت نمی کند و باید عبد دیگری را آزاد نماید).

وكذا من تشبث بالحرية مع بقاءه على الملك كالمدير وأم الولد وإن لم يجز بيعها، لجواز تعجيل عتقها، وفي إجزاء المكاتب الذي لم يتحرر منه شيء قولان. وإجزاؤه لا يخلو من قوة، دون المرهون إلا مع إجازة المرتهن، والمنذور عتقه والصدقة به وإن كان معلقا بشرط لم يحصل بعد على قول رجحه المصنف في «الدروس».

وكذا من تشبث.. توضیح: و همچنین اشکال ندارد آزاد کردن بنده ای که در آستانه آزادی قرار گرفته است ولی هنوز از ملاک مولی خارج نشده مثل بنده ای که مُدَبَّر است (یعنی مولایش به او گفته تو بعد از مردن من آزادی) و یا کنیزی که ام ولد است (یعنی از مولایش فرزند دارد).

در اینجا ممکن است کسی بگوید که آزاد کردن ام ولد بابت کفاره، جایز نیست به دلیل اینکه چون از مولایش فرزند دارد، و در کتاب البیع گفته اند که تا وقتی که فرزند زنده است مولی نمی تواند او را بفروشد بجهت اینکه مستحق است که بعد از مردن مولی، از سهم الارث فرزند، آزاد گردد.

شارح جواب می دهند به اینکه آن دلیل، اثبات نمی کند که آزاد کردن او الان جایز نباشد چون آزاد کردن او الان احسانی است به او از جهت اینکه زودتر او را از بند رها می کند و دیگر تأخیر نمی اندازد تا بعد از مردن مولی، از سهم الارث فرزندش آزاد گردد. ترجمه و شرح عبارت: وكذا من تشبث.. یعنی و همچنین (کفایت می کند آزاد کردن) بنده ای که چنگ زده به آزادی (یعنی در آستانه آزادی است) در صورتی که الآن باقی بر ملک مولی بوده باشد مثل عبد مدَبَّر، و کنیز ام ولد وإن لم يجز.. (این قید است برای ام ولد) یعنی ام ولد، هر چند جایز نیست برای مولی آن را بفروشد (ولی این جایز نبودن بجهت این است که فرزند دارد و بعد از موت مولی، مستحق است از سهم الارث فرزند، آزاد گردد، و این استحقاق، فقط مانع از فروختن اوست اما مانع از

آزاد کردن الان نمی‌شود) چون جایز است زودتر او را آزاد کند (یعنی در حال حیات خود، آن را آزاد نماید و نگذارد آزادی‌اش به بعد از مردنش بیفتد).

وفی إجزاء المكاتب .. توضیح: بنده‌ای که مکاتب است (یعنی با مولایش قرارداد آزادی بسته) و هنوز چیزی از او آزاد نشده چه مکاتب مطلق باشد در صورتی که هیچ مقدار از قیمت خود را هنوز به مولی نپرداخته تا به همان نسبت از او آزاد شده باشد، و چه مکاتب مشروط در صورتی که هنوز تمام قیمت خود را به مولی نپرداخته. در چنین بنده‌ای، محل خلاف است که آیا آزاد کردن آن، بابت کفاره، کفایت می‌کند یا نه؟ شارح کفایت آن را تقویت کرده.

ترجمه و شرح عبارت: **المکاتب الذی ..** یعنی مکاتبی که چیزی از او آزاد نشده (و این هم شامل است مکاتب مطلق را و هم مکاتب مشروط را به توضیحی که داده شد).

دون المرهون .. توضیح: بنده‌ای که مولایش آن را رهن داده و گرو گذاشته در مقابل قرضی که گرفته است، آیا می‌تواند آن را بابت کفاره آزادش کند؟ می‌فرماید نمی‌تواند مگر اینکه رهن‌کننده اجازه بدهد.

والمندور عتقه .. بنده‌ای که مولایش قبلاً نذر کرده که او را آزادش کند و یا نذر کرده بعنوان صدقه بدهد، جایز نیست بابت کفاره، آزادش کند، فرق نمی‌کند چه نذرش مطلق باشد و یا معلق باشد به شرطی که هنوز آن شرط حاصل نشده تا وفاء به نذر، واجب شده باشد **والمندور ..** عطف است بر - المرهون - یعنی ودون المندور یعنی و همچنین مجزی نیست آزاد کردن عبدی که نذر شده آزادی آن یا صدقه دادن آن، هر چند نذر، معلق شده باشد، به شرطی که حاصل نشده هنوز **علی قول ..** یعنی اینکه گفتیم هر چند معلق شده باشد... این بنا بر یک قول است که آن را مصنف در کتاب «دروس» ترجیح داده است.

(والخلو عن العوض) فلو أعتقه وشرط عليه عوضا لم يقع عن الكفارة، لعدم تمحض القربة. وفي اعتاقه بذلك نظر وقطع المصنف في «الدروس» بوقوعه، وكذا لو قال له غيره: أعتقه عن كفارتك ولك علي كذا، واعترف المصنف هنا بعدم وقوع العتق مطلقا.

شرط سوم - عدم شرط پول گرفتن در مقابل آزاد کردن بنده

(والخلو عن العوض).. توضیح: شرط سوم در بندهای که بابت کفاره آزاد می شود این است که مولی با بنده اش شرط نکند که در عوض آزاد شدنش، پولی به مولی بدهد و اگر چنین شرطی بکند، کفاره برای او حساب نمی شود، چون آزاد کردن آن، عبادت است و هر عبادتی قصد قربت لازم دارد و معلوم است که با شرط مذکور قصد قربت خالص تحقق نمی یابد، چون قصد عوض را در آزاد کردن او نموده است. بحثی که در اینجا است این است که حالا هر چند برای او کفاره حساب نمی شود ولی آیا با شرط مذکور، بنده اصلا آزاد می شود یا نه؟ محل اشکال است و مصنف در کتاب «دروس» بطور جزم، حکم کرده به آزاد شدن او هر چند برای او کفاره حساب نمی شود.

و اگر فرض مسئله این باشد که اگر کسی به مولای عبد بگوید که عبد را بابت کفاره ات آزاد کن و من قیمت آن را به تومی دهم، در این مسئله نیز کفاره برای او حساب نمی شود، چون به قصد قربت خالص نمی شود بلکه به قصد پول خواهد بود. و اما اینکه آیا اصلا آزاد می شود یا نه؟ نیز محل اشکال است همانند مسئله اول، ولی مصنف در کتاب «دروس» در این مساله برخلاف مسئله اول، بطور جزم حکم کرده به آزاد نشدن او، نه بابت کفاره و نه اصل آزاد شدنش.

ترجمه و شرح عبارت: **وَالْخُلُوْءُ**.. یعنی و (شرط سوم) خالی بودن بنده است از دادن عوض پس اگر مولی آزادش کند و شرط کند بر او دادن عوضی را، آن آزادی بابت کفاره واقع نمی‌شود، زیرا خالص نمی‌شود قصد قربت او **وَفِيْ اِنْعَتَاقِهِ**.. یعنی و در اینکه آیا آزاد می‌شود با آزاد کردن بشرط مذکور یا نه؟ اشکال است:

(وجه اشکال این است که از طرفی چون مولی قصد آزادی مطلق را نکرده بود بلکه قصد آزادی بابت کفاره را کرده بود و آزاد کردن عبد چون از ایقاعات است همانند عقود، تابع قصد است که مقصود هر جور باشد، ایقاع هم بر طبق آن واقع می‌شود و در غیر این صورت واقع نمی‌شود پس در اینجا وقتی که مقصود - که آزادی بابت کفاره بود - واقع نشد، دیگر اصل آزادی برای غیر کفاره هم واقع نخواهد شد، چون لازم می‌آید آزاد شدن، بدون نیت واقع شود و آن باطل است.

و از طرف دیگر چون آزاد کردن مذکور عتقی است که صادر شده از اهلش در محلش بجهت آنکه قصد آزادی بابت کفاره مستلزم قصد مطلق آزادی نیز می‌باشد، چون مطلق در ضمن مقید موجود می‌باشد، و وقتی که آزادی بابت کفاره واقع نشد بجهت قصد پول، لازمه اش این نیست که اصل آزادی مطلق هم واقع نشود چون قصد پول منافات با آزاد نشدن ندارد، به دلیل اینکه در موارد دیگر اگر ابتداءً مولی بر بنده شرط کند که تو را آزاد می‌کنم بشرط اینکه فلان قدر به من پول دهی، آزاد می‌شود و صحیح است) **بوقوعه** یعنی به وقوع اصل آزادی (اگر چه بابت کفاره حساب نمی‌شود).

وَكَذَا لَوْ قَالَ لَهُ.. (این همان مسأله دوم است) یعنی و همچنین (بابت کفاره حساب نمی‌شود، و در اصل آزاد شدن بنده هم اشکال است) اگر به مولی، غیر او بگوید: آزاد کن بنده را بابت کفاره ات و برای توسل بر من، فلان مقدار پول عوض بنده به تو بدهم.

و اعترف المصنّف یعنی مصنّف (در کتاب‌های دیگرش) اعتراف کرده در این مسأله دوم به اینکه واقع نمی‌شود آزادی، مطلقاً یعنی نه بابت کفاره و نه اصل آزادی (گویا شارح می‌خواهد اشاره کند به اینکه در اینجا بین دو مسأله مذکوره فرقی نیست از نظر حکم چون هر دو در جهت خالص نبودن قصد قربت، مشترکند پس مقتضای قاعده این است که آزاد شدن مطلقاً در هر دو مسأله، واقع نشود پس اینکه مصنّف تفصیل داده بین مساله اول که آزاد می‌شود و مسأله دوم که آزاد نمی‌شود، درست نمی‌باشد).

نعم لو أمره بعثقه عن الأمر بعوض، أو غيره أجزأ، والنية هنا من الوكيل، ولا بد من الحكم بانتقاله إلى ملك الأمر ولو لحظة، لقوله ﷺ " لا عتق إلا في ملك " وفي كونه هنا قبل العتق أو عند الشروع فيه، أو بعد وقوع الصيغة ثم يعتق، أو يكون العتق كاشفا عن ملكه بالأمر، أو جهه، والوجه انتقاله بالأمر المقترن بالعتق.

نعم لو أمره بعثقه.. توضیح: شارح یک صورت را استدراک می‌کند که در آن عتق با عوض، صحیح و مجزی است و آن این است که اگر شخص ثالث به مولای بنده بگوید که: عبد را از طرف من بابت کفاره من، آزادش کن - حالا چه اینکه در مقابلش عوضی هم بدهد و چه ندهد - این آزاد کردن مجزی است و کفاره از گردن آن شخص ساقط می‌شود.

و نیت کفاره بودن آن را باید صاحب عبد که در حقیقت وکیل از طرف شخص ثالث است، بنماید.

بحثی که در اینجا مطرح است این است که باید گفت عبد، منتقل به ملک آن شخص می‌شود تا آزادی از طرف او صحیح واقع شود هر چند انتقالش به ملک او یک لحظه باشد، زیرا طبق حدیث نبوی - لا عتق إلا في ملك - آزاد شدن عبد به حساب انسان، در صورتی صحیح است که در ملک انسان باشد پس در اینجا آزاد شدن عبد به حساب شخص ثالث، در صورتی صحیح واقع می‌شود که در ملک او درآید هر چند یک لحظه باشد. و در این مطلب شکی نیست منتها محل خلاف در این است که انتقال به ملک او در چه زمان است؟ پنج قول در آن می‌باشد:

۱. اینکه پیش از شروع در صیغه آزادی، در ملک او داخل می‌شود و سپس آزاد

می‌گردد.

۲. اینکه مقارن با شروع در صیغه آزادی، در ملک او داخل می‌شود به این معنی که همین که شروع در گرفتن «اعتقْتُ» می‌کند، در ملک شخص ثالث داخل می‌شود و وقتی که صیغه «اعتقْتُ» تمام شد، آزاد می‌گردد.

۳. اینکه بعد از تمام شدن صیغه آزادی، در ملک او داخل می‌شود یعنی بعد از صیغه اعتقت، بلافاصله در ملک او داخل می‌شود و سپس آزاد می‌شود که بنابراین قول، بین آزاد شدن و بین صیغه آزادی، به اندازه‌ای که ملکیت حاصل شود فاصله می‌گردد.

۴. اینکه ملکیت به همان درخواست شخص ثالث آزادی را از مولی، حاصل می‌شود و زمانی که مولی، صیغه آزادی را خواند آزاد می‌شود به حساب آن شخص، که بنابراین هر وقت آزاد شد کشف می‌کند که عبد در ملک او به همان درخواست آزادی، داخل شده.

۵. همان قول چهارم است منتها با یک شرط و آن اینکه در صورتی با همان درخواست، ملکیت برای شخص ثالث حاصل می‌شود که بعد از درخواست او بلافاصله مولی هم قبول کند و بنده را آزاد کند که به تمام شدن صیغه آزادی، کشف می‌شود که پیش از آن، داخل در ملک او شده به همان درخواست آزادی.

و اما اگر بعد از درخواست او بلافاصله مولی آزاد نکند، در این صورت کشف می‌شود که داخل در ملک او بواسطه آن درخواست، نشده است چون بنابر قول مذکور شرط صحت حصول ملکیت برای او همانا مقرون بودن آزادی با درخواست آزادی می‌باشد و وقتی که اقتران مذکور تحقق نیافت کشف می‌شود که ملکیت نیز تحقق نیافته. و این قول را شارح اختیار کرده است.

و فرق این قول با قول چهارم این است که بنابر قول چهارم اگر آزادی مقارن با در خواست آن شخص هم نباشد بلکه فاصله شده باشد بین درخواست و این آزاد کردن مولی، باز هم کشف از ملکیت آن شخص به واسطه درخواست، می‌کند.

ترجمه و شرح عبارت: نعم لو أمره.. یعنی آری اگر شخص آمر (یعنی درخواست کننده که شخص ثالث است) امر کند مولی را به اینکه عبد را از طرف آن آمر، آزاد کند خواه با عوض باشد (مثل اینکه بگوید: آزاد کن بنده‌ات را بابت کفاره من و من در عوض آن، فلان مقدار پول به تومی دهم) یا بدون عوض باشد (مثلاً بگوید: آزاد کن بنده‌ات را بابت کفاره من) در این صورت آن آزاد کردن مجزی است (و کفاره از گردن آمر، ساقط می‌شود، و دلیل صحت و مجزی بودن آن این است که مولی در آن فرض، مثل وکیل از طرف آمر می‌شود در آزاد کردن، پس گویا خود آمر آن را آزاد کرده، فقط یک جهت در اینجا مانع است و آن این است که شخص آمر، مالک عبد نشده چگونه آزاد شدن عبد از طرف او واقع می‌شود در حالی که به حسب روایت نبوی - لا عتق الا فی ملک - باید انسان مالک عبد باشد تا آزادی آن از طرف انسان واقع شود. ولی این جهت را نیز فقهاء تصحیح کرده‌اند که در دو سطر بعد شارح بیان خواهد نمود و ما توضیحش را سابقاً ذکر کردیم).

والنّیة.. یعنی نیت را در اینجا باید وکیل (که همان مولی باشد) بکند و لابد من.. یعنی و باید (در این فرض) حکم نمود به اینکه آن عبد، منتقل به ملک آمر شده هر چند یک لحظه باشد به دلیل قول پیغمبر اکرم ﷺ که فرموده: «عتق و آزاد کردن، صحیح نمی‌باشد مگر اینکه عبد در ملک انسان باشد».

وفي كونه.. یعنی و در اینکه آیا انتقال به ملک او در اینجا، پیش از آزاد شدن عبد است، یا اینکه زمان شروع در آزادی است، یا اینکه بعد از وقوع صیغه آزادی است و سپس آزاد می‌شود، یا اینکه (به واسطه درخواست آمر است و آزاد شدن او کشف

می‌کند از اینکه آن شخص مالک شده است عبد را به واسطه امر و درخواست آزادی؟ چند وجه است (که چهار وجه شد) **أوجه مبتدای مؤخر است برای - وفی کونه - والوجه ..** (این قول پنجم است که قول شارح می‌باشد) یعنی قول نیکواین است که عبد منتقل می‌شود به واسطه همان درخواست **آمر بشرط** اینکه این درخواست، مقرون باشد با آزاد شدن بنده.

(والنية) المشتملة على قصد الفعل على وجهه متقربا، والمقارنة للصيغة، (والتعيين للسبب) الذي يكفر عنه، سواء تعددت الكفارة في ذمته أولا، وسواء تغاير الجنس أم لا كما يقتضيه الإطلاق وصرح به في الدروس ووجهه أن الكفارة اسم مشترك بين أفراد مختلفة، والمأمور به إنما يتخصص بمميزاته عن غيره مما يشاركه.

شرط چهارم - نیت

(والنية) المشتملة.. توضیح: شرط چهارم در آزاد کردن بنده، این است که نیت کند و نیت آن باید مشتمل بر این چند چیز باشد:

۱. قصد آزاد کردن.

۲. قصد وجوب یا استحباب آن یعنی اگر آزاد کردن واجب است قصد وجوب کند، و اگر مستحب است قصد استحباب کند.

۳. قصد قربت.

پس حاصل نیت چنین می شود که مثلاً: «آزاد می کنم این عبد را بوجه وجوب قرۃ الی الله»، و باید این نیت را همزمان با گفتن صیغه آزادی، بنماید.

ترجمه و شرح عبارت: والنية.. یعنی و (شرط است در آزاد کردن بنده) نیت کند نیتی که مشتمل باشد بر قصد فعل (که آزاد کردن است) بوجه آن فعل (یعنی وجوب یا استحباب) در حالی که قصد قربت داشته باشد والمقارنة.. عطف است بر - المشتملة - یعنی آن نیتی که همزمان با اجراء صیغه آزادی (اعتقْتُ) باشد.

شرط پنجم - تعیین سبب کفاره

(والتعین) للسبب .. توضیح: شرط پنجم در آزاد کردن بنده این است سبب کفاره را در قصدش تعیین کند (مثلاً تعیین کند که آزاد کردن بنده بخاطر خوردن روزه رمضان است) خواه چند کفاره به گردن داشته باشد و خواه یک کفاره، و در صورتی هم که چند کفاره به گردن دارد خواه نوع سبب آن کفاره‌ها مختلف باشد (مثل اینکه یک کفاره بجهت افطار عمدی روزه رمضان باشد، و یک کفاره بجهت قتل خطایی باشد) و خواه نوع سبب آنها مثل هم باشد (مثل اینکه دو کفاره بجهت شکستن دو نذر باشد و یا مثل دو کفاره بجهت افطار عمدی دو روز در رمضان باشد).

اینکه گفتیم فرقی بین آن صورتهای نیست، از اطلاق عبارت مصتف در اینجا استفاده می‌شود و در کتاب «دروس» تصریح به آن نموده است.

و علت وجوب تعیین سبب در این صورتهای این است که چون کفاره، اسباب مختلف دارد از حیث نوع و یا از حیث شخص، و معلوم است که اختلاف اسباب موجب اختلاف مسببات از حیث اسباب است پس بنابراین، کفاره اسمی است مشترک بین افراد مختلف، و وقتی که چنین شد پس باید آن فرد از کفاره که واجب شده و مأمور به است، مشخص گردد به قیدی که فرد مذکور را از بقیه افرادی که مشترک با آن فردند جدا سازد تا مأمور به را در خارج ایجاد کرده و به تکلیف عمل نموده باشد.

و آن قید در اینجا این است که سبب آن فرد از کفاره را معین کند پس در آزاد کردن بنده چون، هم می‌شود کفاره برای نذر باشد و هم برای افطار روزه ماه رمضان، و فرض هم این است که کفاره هر دو به گردن دارد فلذا باید تعیین کند که این آزاد کردن بابت کفاره نذر می‌باشد و یا بابت کفاره افطار رمضان.

ترجمه و شرح عبارت: **والتّعیین..** یعنی و (نیز شرط است) تعیین کردن آن سببی را که کفاره را بجهت آن می دهد، خواه چند کفاره در ذمه او باشد یا یک کفاره، و (در صورتی که چند کفاره واجب باشد) خواه نوع سبب کفاره، متغایر باشد یا نه، چنانکه این فرق نبودن بین صورتها را اطلاق عبارت مصتّف اقتضا می کند و در کتاب «دروس» به این اطلاق، تصریح نموده است **تغایر الجنس مقصود از جنس در عبارات فقهاء در این مقامات، نوع می باشد.**

و وجهه.. یعنی علت تعیین سبب، این است که کفاره اسمی است مشترک بین افراد مختلف (چه مختلف در نوع و چه در شخص) و آن فرد مأمور به از کفاره همانا مشخص می شود به قیودی که تمییز دهنده (و جدا سازنده) است آن را از غیر مأمور به از آن افرادی که مشارک با مأمور به می باشند (از جهت اینکه صلاحیت دارند برای کفاره بودن) **مما یشارکه** بیان می کند کلمه - غیره - را.

ویشکل بآنکه مع اتحادها في ذمته لا اشتراك، فتجزى نيته عما في ذمته من الكفارة، لأن غيره ليس مأمورا به، بل ولا يتصور وقوعه منه في تلك الحالة شرعا، فلا وجه للاحتراز عنه كالقصر والتمام في غير موضع التخيير.

والأقوى أن المتعدد في ذمته مع اتحاد نوع سببه كإفطار يومين من شهر رمضان، وخلف نذرين كذلك، نعم لو اختلفت أسبابه توجه ذلك ليحصل التمييز وإن اتفق مقدار الكفارة، وقيل: لا يفتقر إليه مطلقا.

اشکال شارح بر مصنف

ویشکل بآنکه مع إتحادها.. توضیح: شارح بر اطلاق عبارت مصنف نسبت به آن صور مذکوره اشکال می کند، چون اطلاق عبارت مصنف شامل سه صورت بود:

۱. یک کفاره به گردنش باشد.

۲. چند کفاره باشد و سبب آنها مثل هم باشد.

۳. چند کفاره باشد و سبب آنها مختلف باشد.

وحاصل اشکال شارح این است که در صورت اول و دوم، تعیین سبب لازم نیست بلکه فقط در صورت سوم تعیین سبب لازم است.

اما صورت اول: بجهت اینکه تعلیلی که برای وجوب تعیین سبب ذکر شد، در آن جاری نمی شود چون وقتی که یک کفاره بر او واجب بود (مثلاً کفاره نذر فقط) دیگر کفاره، مشترک بین چند فرد نخواهد بود پس بنابراین، تعیین سبب آن کفاره، واجب نمی باشد بلکه همین مقدار که نیت کند کفاره واجب بر ذمه اش را کفایت می کند (مثلاً چنین نیت کند که این بنده را آزاد می کنم بابت کفاره واجب بر ذمه ام قربة الى الله - و دیگر لازم نیست اضافه کند بر آن که «کفاره واجب بر ذمه ام بجهت نذر

مثلاً) زیرا غیر آن یک فرد از کفاره، فرد دیگر بر او واجب نیست تا احتیاج باشد آن را خارج سازد به واسطه تعیین سبب در فرد اول، بلکه اصلاً وقوع غیر آن فرد از او در آن حالتی که فقط فرد مذکور بر او واجب است، تصور نمی‌شود شرعاً تا اشتراک کفاره بین دو فرد، متصور باشد پس وجهی ندارد که فرد واجب را مشخص به سبب کند تا فرد دیگر را خارج سازد.

توضیح بیشتر اینکه: اشتراک در جایی متصور است که دو فرد از واجب، وقوعش در یک زمان از انسان متصور باشد مثل اینکه وقت نماز ظهر داخل شده و به گردن انسان، هم نماز ظهر قضایی باشد و هم نماز ظهر ادائی، در اینجا انجام هر دو نماز از انسان، متصور است و لذا باید در نیت، نماز ظهر را به قضا یا اداء، مشخص سازد، به خلاف اینکه اگر وقت نماز ظهر داخل نشده باشد که در این صورت، فقط انجام نماز ظهر قضایی از او متصور است نه نماز ظهر ادائی، پس در این صورت لازم نیست در نیت، نماز ظهر را به قضا مشخص کند بلکه نیت نماز واجب ما فی الذمه را بنماید کافی است چون اشتراکی در بین نیست تا احتیاج به مشخص نمودن فرد واجب باشد.

حال در مسأله مورد بحث نیز وقتی که یک کفاره بر انسان واجب بوده باشد، اشتراکی در بین نیست تا احتیاج به مشخص نمودن آن فرد، به واسطه تعیین سبب بوده باشد، زیرا در این حال، وقوع فرد دیگر از او متصور نیست تا اشتراکی متصور شود. و نظیر آن است مسأله قصر و اتمام در نماز، چون شکسته خواندن و تمام خواندن نماز، هر دو در یک زمان از نماز گزار متصور نیست بلکه انسان یا مسافر است که فقط وقوع قصر از او متصور است و یا غیر مسافر است که فقط وقوع اتمام از او متصور است، بدین جهت در نیت، نماز تعیین قصر بودن یا تمام بودن، واجب نیست چون اشتراک

بین قصر و اتمام متصور نیست تا احتیاج به مشخص نمودن نماز به قصر یا اتمام، واجب باشد.

آری در چهار مکان، اشتراک بین قصر و اتمام متصور است و آن مسجد الحرام در مکه، و مسجد النبی در مدینه، و حایر حسینی، و مسجد کوفه است که در این مکانها چون نمازگزار مخیر است بین شکسته خواندن و تمام خواندن، بدین جهت اشتراک بین قصر و اتمام، متصور است فلذا باید نماز را به قصر یا اتمام، تعیین نماید.

تا اینجا مربوط به صورت اول بود یعنی صورتی که یک کفاره بر او واجب باشد.

و اما صورت دوم یعنی صورتی که چند کفاره بر او واجب باشد و سبب آنها مثل هم باشد مثل اینکه دو نذر را شکسته است و یا مثلاً دو روز روزه رمضان را عمداً خورده است. شارح می‌فرماید که اقوی در نظر ما این است که در این صورت نیز مانند صورت قبل، تعیین سبب لازم نیست بلکه دو کفاره را به نیت کفاره واجب بر ذمه بدهد بدون تعیین سبب کفاره، کافی است.

می‌ماند صورت سوم یعنی صورتی که کفاره‌ها سببش مختلف باشد (مثل اینکه یکی کفاره قتل خطایی باشد و دیگری کفاره ظهار) فقط در این صورت است که می‌توان گفت که اشتراط تعیین سبب، بی‌وجه نیست برای اینکه مشخص گردد، فرق نمی‌کند چه اینکه مقدار کفاره در هر دو یک اندازه باشد (مثل مثال مذکور که کفاره در هر دو ابتداءً آزاد کردن بنده است، و یا مثل اینکه یکی کفاره افطار قضای روزه رمضان باشد و دیگری کفاره قسم باشد که اگر بخواهد برای کفاره قسم، طعام ده فقیر را اختیار نماید، کفاره قضای روزه رمضان هم، ابتدا اطعام ده فقیر است پس مقدار کفاره در هر دو مساوی است) و چه اینکه مقدار کفاره در هر دو مختلف باشد مثل اینکه یکی کفاره افطار روزه رمضان باشد، و دیگری کفاره افطار قضای روزه رمضان باشد که در اولی، شصت روز روزه واجب است، و در دومی سه روز روزه.

ولی بعضی از فقهاء مثل شیخ طوسی فرموده است که در این صورت سوم نیز مانند صورت دوم، تعیین سبب لازم نیست پس در نظرایشان در هیچ صورت از صور سه گانه، تعیین سبب، واجب نیست.

ترجمه و شرح عبارت: **ویشکل..** یعنی واشکال می شود بر اطلاق عبارت مصتف به اینکه در صورت یکی بودن کفاره در ذمه، دیگر اشتراکی در بین نیست (تا احتیاج به مشخص کردن آن فرد کفاره از بقیه افراد باشد) پس کفایت می کند نیت کند آزادی عبد را بابت کفاره ای که واجب بر ذمه اوست، زیرا غیر آن یک کفاره، مأثور به نیست بلکه اصلاً تصور نمی شود شرعاً وقوع آن غیر از آن شخص در همان حالتی که یک کفاره بر او واجب است (و بنابراین دیگر اشتراک بین دو کفاره تصور نمی شود) پس وجهی نیست برای احتراز از آن غیر (یعنی وجهی ندارد که با تعیین کردن سبب آن یک کفاره ای که بر او واجب است، غیر آن را خارج سازد) نظیر شکسته خواندن و تمام خواندن نماز در غیر جایی که تخییر بین شکسته خواندن و تمام خواندن است (پس تعیین کردن قصر یا تمام، لازم نیست چون در آن حالتی که مثلاً قصر واجب است، دیگر تمام واجب نیست پس اشتراک بین قصر و تمام تصور نمی شود مگر در جایی که تخییر بین آن دو باشد که آن چهار مکان معهود می باشد که سابقاً ذکر کردیم).

والأقوی.. (این بیان صورت دوم است) یعنی اقوی این است که چند کفاره ای که در ذمه او باشد در صورتی که نوع سبب آن کفاره ها، یکی باشد (یعنی مثل هم باشد) مثل خوردن عمدی در روز از ماه رمضان و مثل شکستن دوندز، این صورت هم چنین است (یعنی حکم آن مثل حکم یک کفاره است که تعیین سبب در آن لازم نیست) **نعم لو اختلف..** (این بیان صورت سوم است) یعنی آری اگر اسباب آن کفاره ها مختلف باشد (در نوع) نیکو خواهد بود تعیین سبب برای اینکه تمییز حاصل شود (بین کفاره ها، زیرا اشتراک بین آنها حاصل می شود و باید افراد کفاره ها را با تعیین

سبب، از یکدیگر مشخص سازد) هر چند مقدار کفاره (در کفاره‌ها) به یک اندازه باشد (مثلاً در همه آنها، عتق واجب باشد، و وقتی که در صورت مساوی بودن مقدار کفاره‌ها، تعیین سبب لازم بود پس در جایی که مقدار کفاره‌ها مساوی نباشد، خوب روشن است که تعیین سبب لازم است) **وقیل لا یفتقر..** یعنی بعضی گفته‌اند که احتیاج به تعیین سبب نیست در هیچ صورت (چه اینکه نوع سبب کفاره‌ها مثل هم باشد و چه مختلف باشد).

وعلى ما اخترناه لو أطلق برأت ذمته من واحدة لا بعينها فیتعین فی الباقي الإطلاق سواء كان بعثق أم غيره من الخصال المخيرة، أو المرتبة على تقدير العجز.

وعلى ما اخترناه.. توضیح: شارح می‌فرماید بنابر قول ما که در صورت اختلاف اسباب کفاره، تعیین سبب کند، اگر چنانچه یک کفاره داد بدون اینکه تعیین سبب کند، در این صورت ذمه او نسبت به یکی از کفاره‌ها بطور غیر معین، فارغ و برئ می‌شود، و باید در کفاره‌های باقیمانده نیز تعیین سبب نکند.

مثلاً کسی که به ذمه‌اش کفاره ظهار و قتل خطایی و افطار روزه رمضان باشد اگر یک عبد آزاد نمود به قصد ما فی الذمه، در اینجا یکی از آن سه کفاره از گردنش ساقط می‌شود بدون اینکه معین باشد که کدامیک است، و باید در دو عتق دیگر نیز تعیین نکند که بابت کدامیک از دو کفاره باقیمانده است.

و در فرع مذکور فرق نمی‌کند چه اینکه کفاره، آزاد کردن بنده باشد یا غیر آن باشد، و در صورت غیر بنده هم چه در خصال کفاره مخیره باشد (که تخییر است بین آزاد کردن بنده و بین غیر آن و او غیر بنده را اختیار کرده) و چه در خصال مرتبه باشد (که در آنها ترتیب است بین آزاد کردن بنده و بین غیر آن) در فرضی که از آزاد کردن بنده عاجز شود که نوبت به غیر بنده می‌رسد.

و خلاصه اینکه فرق نمی‌کند چه اینکه در کفاره‌ای که آزاد کردن بنده است، مطلق بگذارد و تعیین سبب نکند، و چه در کفاره‌ای که غیر آزاد کردن بنده است در خصال کفاره مخیره باشد یا مرتبه.

ترجمه و شرح عبارت: **وعلى ما إخترناه..** یعنی و بنابر قولی که ما اختیار نمودیم اگر چنانچه مطلق بگذارد کفاره را (و قصد تعیین نکند در آن کفاره) ذمه‌اش فارغ می‌گردد از یک کفاره بطور غیر معین پس باید در باقیمانده کفاره‌ها نیز مطلق بگذارد سواء

کان.. (ضمیر مقدر در ـ کان ـ احتمال دارد به اطلاق برگردد و احتمال دارد به تکفیر برگردد که از قرینه مقام فهمیده می شود) یعنی فرق نمی کند چه اینکه کفاره دادن، به آزاد کردن بنده باشد و چه به غیر آن از خصال کفاره مخیره یا مرتبه در فرض عاجز بودن از بنده، باشد علی تقدیر.. (متعلق است به مرتبه) یعنی تکفیر به غیر عتق، در خصال مرتبه، آن وقتی است که عاجز از عتق باشد چون مقتضای وجوب ترتیب، آن می باشد.

ولو شك في نوع ما في ذمته أجزأه الإطلاق عن الكفارة على القولين، كما يجزيه العتق عما في ذمته لو شك بين كفارة ونذر.

ولا يجزي ذلك في الأول كما لا يجزي العتق مطلقاً ولا بنية الوجوب.

ولو شك.. فرع دیگری است توضیحش اینکه اگر چنانچه بدانند به گردنش کفاره‌ای هست (مثلاً آزاد کردن عبد) ولی نمی‌داند آیا سبب آن،ظهاراست یا قتل خطایی مثلاً، در این صورت اگر کفاره (عتق عبد) را مطلق بگذارد و درنیت، تعیین سبب نکند کفایت می‌کند بنابر هر دو قول یعنی هم بنابر قول بوجوب تعیین سبب، و هم بنابر قول به عدم وجوب تعیین سبب.

اما بنابر قول عدم وجوب تعیین سبب: برای اینکه در صورتی که علم به نوع سبب داشته باشد، تعیین سبب واجب نبود پس در فرض مذکور که جهل به نوع سبب دارد، بطریق اولی تعیین سبب واجب نیست.

و اما بنابر قول وجوب تعیین سبب: چون اگر در صورت جهل به نوع سبب نیز تعیین سبب واجب باشد، تکلیف به مالا یطاق است و این جایز نیست.

ترجمه و شرح عبارت: ولو شك.. یعنی اگر شك کند در نوع کفاره‌ای که به گردن اوست (یعنی در نوع سبب آن کفاره که آیاظهاراست یا قتل خطایی) در اینجا مطلق گذاشتن کفایت می‌کند او را بابت کفاره‌ای که به گردن اوست (یعنی اگر عبد را به نیت کفاره آزاد نماید بدون تعیین سبب، کافی است) بنابر هر دو قول (قول به وجوب تعیین سبب، و قول به عدم وجوب آن).

کما يجزيه العتق.. فرع دیگر است توضیحش اینکه: اگر بدانند که به ذمه او آزاد کردن بنده، واجب شده است ولی نمی‌داند آیا سبب آن، نذر بوده (که یعنی نذر کرده بود بنده‌ای آزاد کند) یا اینکه سبب آن، کفاره بوده (مثلاً کفارهظهار در این صورت اگر

بنده را آزاد کند به نیت ما فی الذمه (یعنی به نیت آنچه در واقع بر او واجب است از نذریا کفاره) صحیح است، و در اینجا صحیح نیست که نیت کفاره کند، زیرا احتمال دارد در واقع آنچه بر ذمه اوست، نذر بوده باشد و در نذر نمی شود نیت کفاره کند همانطوری که بالعکس هم صحیح نیست.

ترجمه و شرح عبارت: **کما یجزيه** .. یعنی همانطوری که کفایت می کند او را (بنابر هر دو قول) آزاد کردن بنده بابت آنچه که به ذمه اوست (یعنی به نیت ما فی الذمه و آنچه در واقع بر او واجب است) در صورتی که شک کند بین کفاره و بین نذر (یعنی نداند که وجوب آزادی بنده آیا بابت کفاره بر او واجب است یا بابت نذر).

ولا یجزي ذلك .. توضیح: در مسأله اول که می داند به ذمه اش کفاره است ولی نوع سببش را نمی داند اگر چنانچه بخواهد مثل مسأله دوم، نیت کند یعنی نیت ما فی الذمه کند و نیت کفاره نکند کافی نیست، زیرا کفاره بودن، مورد شک نیست بلکه مسلم است و آن را می داند و مورد شک همانا در سبب آن کفاره است، پس باید کفاره بودن را حتماً نیت کند ولی سبب آن را چون نمی داند واجب نیست نیت کند چنانکه دانسته شد.

و این نظیر این است که بداند به ذمه اش نماز ظهری هست اما نمی داند ادایی است یا قضایی، باید در نیت، قصد نماز ظهر بکند ولی اداء یا قضاء بودن آن لازم نیست، و اگر قصد ظهر نکند بلکه بخواهد قصد نماز ما فی الذمه کند صحیح نیست.

ترجمه و شرح عبارت: **ولا یجزيه** .. یعنی کفایت نمی کند نیت ما فی الذمه، در فرض اول (بلکه باید نیت کفاره کند، چون ما فی الذمه با غیر کفاره هم سازش دارد در حالی که می داند فقط کفاره در ذمه او است و غیر کفاره نمی باشد).

کما لا یجزی العتق.. توضیح: همچنین در مسأله اول اگر بطور مطلق، بنده را آزاد کند یعنی بدون اینکه قصد کفاره کند، صحیح نیست چون بطور مطلق آزاد کردن، ظهور دارد در استحباب پس باید در نیت خود یک قیدی بیاورد تا آن را منصرف سازد به آنچه که بر ذمه اش واجب است و آن قید عبارت است از قصد کفاره.

و همچنین اگر در مسأله اول، عبد را آزاد کند و فقط نیت وجوب کند بدون اینکه نیت کفاره بودن آن را بنماید، کافی نیست، زیرا عتق واجب، اعم است و با غیر کفاره هم می سازد، در حالی که در مسأله اول، فقط کفاره به ذمه اش می باشد نه غیر آن، پس باید در نیت خود علاوه بر وجوب، کفاره بودن آن را هم ضمیمه کند.

ترجمه و شرح عبارت: کما لا یجزی.. یعنی همانطوری که کفایت نمی کند (در همان فرض اول نیز) آزاد کردن بنده بطور مطلق (یعنی بدون قصد کفاره بودن آن) و نیز کافی نیست آزاد کردن بنده به نیت وجوب فقط (بدون ضمیمه قصد کفاره بودن آن).

(ومع العجز) عن العتق في المرتبة (يصوم شهرين متتابعين) هلاليين وإن نقصا إن ابتداء من أوله، ولو ابتداء من أثنائه أكمل ما بقي منه ثلاثين بعد الثاني، وأجزأه الهلالي في الثاني، ولو اقتصر هنا على شهر ويوم تعين العددي فيهما.

احکام کفارہ مُرتَبه

صوم کفارہ

(ومع العجز) عن العتق.. توضیح: در کفارہ مُرتَبه، در درجه اول اگر قدرت دارد باید یک بنده آزاد کند چنانکه دانسته شد و اگر قدرت بر آن ندارد باید دو ماه پی در پی روزه بگیرد.

و مقصود از ماه در اینجا، ماه قمری است هر چند آن دو ماه، ناقص یعنی ۲۹ روزه باشند، البته این در صورتی است که روزه‌ها را از ابتداء ماه شروع کند و اما اگر از اثناء ماه شروع کند (مثلاً از پانزدهم ماه) در این صورت بعد از آنکه ماه دوم را گرفت باید باقیمانده ماه اول را سی روزه تکمیل کند، اما ماه دوم که در وسط واقع شده، ناقص هم باشد اشکال ندارد.

و چون همانطوری که بعداً نیز شارح خواهد فرمود، در پشت سر هم بودن دو ماه، لازم نیست که تمام روزه‌های آن دو ماه پی در پی باشد بلکه باید یک ماه و یک روز از ماه دیگر را پشت سر هم بگیرد و بقیه آن پی در پی نباشد اشکال ندارد حال می‌فرماید در صورتی که روزه‌ها را از اثناء ماه شروع کرده اگر نخواهد همه دو ماه را پی در پی بگیرد بلکه بخواهد فعلاً یک ماه و یکروز را بگیرد و بقیه آن را بعداً بگیرد، در اینجا می‌فرماید که باید دو ماه را عددی حساب کند یعنی هر کدام را سی روز تمام باید حساب نماید

پس فعلاً از روز پانزدهم ماه مثلاً که شروع کرده تا ۳۱ روز را باید پی در پی بگیرد و باقیمانده یعنی ۲۹ روز دیگر را هر طوری که متفرقه بخواند بگیرد که مجموعاً روزه‌ها شصت روز تمام می‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **و مع العجز..** یعنی با عاجز شدن از عتق عبد در کفاره مرتبه، باید پی در پی دو ماه قمری روزه بگیرد هر چند آن دو ماه کم‌تر از سی روز (یعنی ۲۹ روز) باشند، و این در صورتی که روزه را از اول ماه شروع کند و اما اگر روزه را از وسط ماه شروع کند باید باقیمانده (از ماه اول) را سی روز تکمیل نماید بعد از آنکه ماه دوم را گرفته باشد (یعنی مثلاً اگر از دهم ماه جمادی الاولی روزه‌ها را شروع کرد باید بعد از آنکه ماه جمادی الثانیه را روزه گرفت، ده روز دیگر از ماه رجب بگیرد تا اینکه به ضمیمه بیست روز جمادی الاولی، سی روز تمام شود) و ماه دوم را هلالی حساب کند کافی است (یعنی در مثال مذکور اگر ماه جمادی الثانیه ۲۹ روز باشد کفایت می‌کند) **ولو إقتصر..** یعنی و اگر چنانچه (شخص کفاره دهنده در فرض مذکور که از اثناء ماه روزه‌ها را شروع کرده، نخواهد فعلاً همه دو ماه را بگیرد بلکه) اکتفا کند در اینجا (یعنی در فرض مذکور) بر یک ماه و یک روز از ماه دیگر (که چنین کار کافی است برای تحقق پی در پی بودن دو ماه) در این صورت، معین است که هر دو ماه را عددی حساب کند (یعنی هر دو ماه را سی روز تمام بگیرد که شصت روز شود نه اینکه هلالی حساب کند که گاهی ۲۹ روز می‌شود).

والمراد بالتتابع أن لا يقطعهما ولو في شهر ويوم بالإفطار اختياراً ولو بمسوغه كالسفر، ولا يقطعه غيره كالحيض والمرض والسفر الضروري والواجب، بل يني على ما مضى عند زوال العذر على الفور هذا إذا فاجأه السفر.

أما لو علم به قبل الشروع لم يعذر للقدرة على التتابع في غيره، كما لو علم بدخول العيد، بخلاف الحيض، للزومه في الطبيعة عادة، والصبر إلى سنن اليأس تغيير بالواجب، وإضرار بالمكلف.

وتجب فيه النية، والتعيين كالتعق، وما يعتبر في نيته، ولو نسيها ليلاً جددتها إلى الزوال، فإن استمر إليه لم يجز ولم يقطع التتابع على الأقوى.

والمراد بالتتابع أن لا يقطعهما.. توضيح: مقصود از پی در پی بودن دو ماه این است که روزه‌های آن دو ماه را به یکدیگر وصل کند و قطع نکند هر چند یک ماه و یک روز از ماه دیگر را قطع نکند یعنی کافی است که در بین این یک ماه و یک روز، روزه را اختیاراً نخورد و قطع نکند هر چند خوردن روزه به واسطه رفتن به سفر باشد (سفر غیر ضروری) پس اگر در بین یک ماه و یک روز، یک روز را قطع کند و روزه نگیرد، روزه‌های گرفته شده محسوب نمی‌شود و باید دوباره روزه‌ها را از سر بگیرد.

و اما اگر در بین روزه‌هایی که باید پی در پی بگیرد عذری مثل حیض و مرض یا سفری که در رفتن آن مجبور است و یا سفر واجب شرعی برای او پیش آید، پی در پی بودن از بین نمی‌رود یعنی بعد از بر طرف شدن عذر او واجب نیست روزه‌ها را از سر بگیرد بلکه بقیه را بعد از بر طرف شدن عذر، فوراً بجا آورد.

البته در مثال سفر ضروری، مقصود آن صورتی است که در بین روزه‌ها، سفر برای او ناگهانی و بدون اطلاع قبلی، پیش آید و اما اگر چنانچه قبلاً می‌داند که در بین روزه‌ها برای او سفر ضروری پیش خواهد آمد، با این حال نباید روزه‌ها را شروع کند، زیرا او

می‌تواند روزه‌ها را بعد از برگشتن از سفر شروع نماید و پی‌درپی بودن را رعایت کند. و نظیر آن است اگر قبلاً می‌داند که در بین روزه‌ها روز عید قربان واقع خواهد شد که روزه آن روز حرام است، در اینجا نیز نباید روزه‌ها را شروع کند و باید بعد از عید شروع نماید. و اما مثال حیض چنین نیست، یعنی زن با اینکه می‌داند در بین روزه‌ها، حیض خواهد شد باز هم می‌تواند روزه‌ها را شروع کند، زیرا به حسب عادت، حیض شدن لازمه مزاج و طبیعت اوست و خواهی نخواهی پیش می‌آید و در دوره سال نمی‌تواند روزهایی را انتخاب کند که در بین یک ماه و یک روز، حیض نشود.

اگر کسی بگوید که چه اشکال دارد که برزن واجب باشد که صبر کند تا به سن یائسگی برسد که حیض نمی‌شود و بعد از آن روزه‌ها را بگیرد همانطوری که کسی که در پیش سفر دارد واجب است صبر کند تا بعد از سفر، روزه‌ها را شروع کند؟ در جواب می‌فرماید که صبر کردن تا آن زمان، دواشکال دارد:

۱. اینکه این کار تأخیر انداختن فعل واجب است و چه بسا از او فوت شود و موفق به انجام آن نشود.

۲. اینکه ضرر به آن زن است، چون غالباً زن در آن سن از نظر مزاجی ضعیف می‌شود و گرفتن روزه براو سخت می‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **والمراود..** یعنی مقصود از پی‌درپی بودن دوماه این است که قطع نکند آن دوماه را - هر چند در بین یک ماه و یک روز - به واسطه خوردن روزه از روی اختیار (نه اضطرار) گرچه به سبب مجوز افطار باشد مثل سفر **بالافطار** متعلق است به - **لا یقطعهما - ولو بمسوّغه** متعلق است به افطار.

ولا یقطععه.. یعنی ولی قطع نمی‌کند تتابع را غیر افطار مثل حیض یا مرض یا سفر ضروری (که مقصود آن سفری است که اگر ترک شود، ضرر بر جان یا مال یا ناموس و آبروی او وارد می‌شود) و سفر واجب (شرعی مثل سفر حج که ناگهانی برای او پیش

آید (اگر این عذر ها پیش آید) بنا بگذارد بر آن روزه‌هایی که گرفته بعد از آنکه عذر بر طرف شد **علی الفور** یعنی فوراً باید دنباله روزه‌ها را پس از بر طرف شدن عذر بگیرد **هذا اذا..** یعنی این قطع نشدن تتابع به واسطه سفر، در صورتی است که ناگهانی شود او را سفر، اما اگر چنانچه پیش از شروع به روزه‌ها، علم به سفر داشته باشد (و با این حال باز هم شروع در روزه‌ها کند) معذور نیست (یعنی آن سفر برای او عذر حساب نمی‌شود و روزه‌هایی که گرفته محسوب نمی‌شود و باید از سر بگیرد) چون قدرت داشته بر پشت سر هم انجام دادن روزه‌ها در غیر سفر همانطوری که (عذر حساب نمی‌شود) اگر بداند که (در بین روزه‌هایی که می‌گیرد) روز عید قربان داخل خواهد شد، به خلاف حیض (که آن، عذر حساب می‌شود) چون لازمه طبیعت زن است به حسب عادت.

والصبر.. (این جواب از سؤال مقدّر است که توضیحش داده شد) یعنی اگر در حیض بگوئیم که صبر کند تا سن یأس از حیض (که سن پنجاه سالگی است در غیر سید، و شصت سالگی است در سید) این صبر کردن، مهمل گذاشتن واجب است، و نیز ضرر رساندن به مکلف است (و مقصود از مکلف در اینجا، زن می‌باشد) **تغییر** خبر است برای -والصبر- و از ماده غرور گرفته شده به معنی اهمال.

وتجب فیه.. توضیح: در روزه کفاره، چند چیز واجب است:

۱. نیت.

۲. تعیین سبب چنانکه در آزاد کردن بنده، واجب بود.

۳. هر چه که در نیت آزاد کردن بنده، لازم است از قصد وجه و قصد قربت و مایعتر.. عطف است بر- والتعین - فی نیت ضمیر به عتق بر می‌گردد.

ولو نسیها.. فرع دیگری است توضیحش اینکه اگر نیت روزه را شب فراموش کرده باشد، تا پیش از ظهر وقت دارد اگر یادش آمد می‌تواند نیت کند و اگر چنانچه تا ظهر

یادش نیامد و وقت ظهر داخل شد، روزه آن روز مجزی نیست و محسوب نمی شود ولی صدمه به پشت سرهم بودن روزه ها نمی زند پس می تواند روز بعد، دنباله روزه ها را بگیرد.

ترجمه و شرح عبارت: ولو نسیها.. یعنی اگر فراموش کرد نیت را در شب، تجدید کند آن را تا (پیش از) ظهر پس اگر فراموشی او ادامه داشت تا (بعد از) ظهر، مجزی نیست آن روزه، ولی قطع نمی کند پشت سرهم بودن روزه ها را علی الاقوی.

(ومع العجز) عن الصيام (یطعم ستمین مسکینا) فیما یجب فیہ ذلک ککفاره شهر رمضان، و قتل الخطأ، والظهار، والنذر لا مطلق المرتبة، فإنه فی کفاره إفطار قضاء رمضان، وکفاره الیمین إطعام عشرة، وأطلق الحكم اتکالا علی ما علم.

اطعام شصت فقیر

(ومع العجز) عن الصيام.. توضیح: مصتّف می فرماید که درکفاره مرتبه، اگر از روزه گرفتن عاجز باشد، نوبت می رسد به اطعام شصت فقیر.

شارح می فرماید که مصتّف می بایست عبارتش را قید می زد به آن کفاره مرتبه ای که در آن، اطعام شصت فقیر واجب است (مثل کفاره ماه رمضان و کفاره قتل خطایی و کفارهظهار و کفاره نذر) چون در هر کفاره مرتبه، اطعام شصت فقیر واجب نیست، مثل کفاره قضاء ماه رمضان، و کفاره قسم، زیرا در این دو کفاره، اطعام ده فقیر واجب است.

سپس شارح فرموده که جهت اینکه مصتّف عبارتش را تقيید به آن مورد نکرده، این است که سابقاً در بیان کفارات، ذکر کرد که چه کفاره ای اطعام شصت فقیر در آن واجب است و لذا در اینجا بیان نکرد.

نگارنده این شرح گوید: که بر شارح در اینجا دواشکال واضح وارد است که مرحوم محقق آقا جمال خوانساری نیز در حاشیه ذکر کرده است و آن اینکه:

اولاً: ظاهر عبارت خود مصتّف از آنجا که فرمود: «ويتعين العتق فی المرتبة...» تا اینجا، در بیان آن کفاره مرتبه ای است که در درجه اول بطور معین، عتق واجب است و اگر از آن عاجز بود، شصت روز روزه واجب است و اگر از آن هم عاجز بود، اطعام شصت فقیر واجب است.

و معلوم است که این عبارت، فقط شامل آن کفاره مرتبه‌ای می‌شود که در آن در درجه اول بطور معین، عتق واجب است و آن فقط دو کفاره است که عبارتند از کفارهظهار و کفاره قتل خطایی چنانکه در عبارت مصتّف در بیان کفارات گذشت.

و با این بیان احتیاجی نیست به قیدی که شارح برای عبارت مصتّف آورده (یعنی فیما یجب فیه ذلک) تا کفاره قضاء رمضان و کفاره قسم، خارج شوند چون عبارت مصتّف، فقط منطبق به دو کفارهظهار و قتل خطایی می‌باشد و کفاره قضاء رمضان و کفاره قسم از موارد عبارت مصتّف خارجند چون کفاره قضاء رمضان هر چند داخل در کفاره مرتبه است ولی در آن اصلاً عتق عبد واجب نیست چون کفاره آن در درجه اول، اطعام ده فقیر است و اگر از آن عاجز شد، سه روز روزه واجب است. و اما کفاره قسم، مصتّف آن را از اقسام کفاره مرتبه ذکر نکرده بلکه در آن عتق واجب است بطور تخییر.

و خلاصه اینکه احتیاجی به قیدی که شارح آورده است (یعنی فیما یجب فیه ذلک) نمی‌باشد.

اشکال دوم: این است که شارح، کفاره ماه رمضان و کفاره نذر را برای کفاره مرتبه مثال زده در حالی که طبق آنچه که سابقاً در بیان کفارات در عبارت مصتّف گذشت، آن دو کفاره از اقسام کفاره مخیره می‌باشند در رأی مصتّف و شارح، مگر اینکه بگوئیم که شارح بنا بر رأی غیر خودش رفتار کرده است، زیرا بعضی از فقهاء آن دورا از کفاره مرتبه دانسته‌اند.

ترجمه و شرح عبارت: فیما یجب.. یعنی در کفاره مرتبه‌ای که واجب است در آن اطعام شصت مسکین مثل کفاره ماه رمضان.. نه در هر کفاره مرتبه، زیرا (در بعضی از کفاره‌های مرتبه، اطعام شصت مسکین واجب نیست، چون) در کفاره باطل کردن قضاء رمضان و کفاره قسم، اطعام ده فقیر است.

وَاطْلَقَ.. یعنی مصَنَّف، حکم به وجوب اطعام شصت فقیر را مطلق گذاشت (و تقیید به قید مذکور یعنی - فیما یجب فیہ ذلک - نکرد) بجهت اعتماد بر آنچه سابقاً (در بیان کفارات) دانسته شد.

(إمّا إشباعاً) في أكلة واحدة، (أو تسليم مد إلى كل واحد على أصح القولين) فتوى وسندا، وقيل: مدان مطلقا، وقيل: مع القدرة.

ويتساوى في التسليم الصغير والكبير من حيث القدر، وإن كان الواجب في الصغير تسليم الولي، وكذا في الإشباع إن اجتمعوا. ولو انفرد الصغار، احتسب الاثنان بواحد ولا يتوقف على إذن الولي.

ولا فرق بين أكل الصغير كالكبير، ودونه، لإطلاق النص وندوره.

والظاهر أن المراد بالصغير غير البالغ مع احتمال الرجوع إلى العرف، ولو تعذر العدد، في البلد وجب النقل إلى غيره مع الإمكان، فإن تعذر كرر على الموجودين في الأيام بحسب المتخلف.

كيفية و احكام اطعام مساكين

(إمّا إشباعاً) في أكلة واحدة.. توضيح: طريقه اطعام شصت فقيره يكي ازاين دو صورت است: يا همه آنها را دعوت كند و دريك وعده (مثلاً ظهر) سيرشان نمايد، و يا اينكه به هر كدام يك مُدّ (كه تقريباً ده سيراست) طعام يعنى گندم يا جويانان و مانند اينها بدهد.

و دادن يك مدّ، صحيح ترين قول است، هم از نظر فتوى و هم از نظر مدرک روايى، و در مقابل اين قول، قول دومى است و آن اينكه به هر كدام بايد دو مُدّ داده شود مطلقا چه براى او دادن آن مقدار مقدور باشد و چه نباشد، و قول سوم تفصيل داده است كه اگر برايش مقدور است بايد دو مد بدهد و اگر مقدور نيست يك مدّ بدهد.

و در دادن یک مد یا دومدّ، فرقی نیست بین اینکه فقراء، صغیر باشند یا کبیر، فقط فرق در این جهت است که سهم صغیر را باید بدست ولیّ شرعی او تحویل داد به خلاف کبیر که به دست خودش تحویل داده می شود.

و اما اگر بخواد طعام بخوراند یعنی دعوت کند و سیرشان نماید، چنانچه صغیر و کبیر با هم جمع شده باشند، در این صورت نیز فرقی بین صغیر و کبیر نیست و هر کدام یک فقیر به حساب می آیند و اما اگر چنانچه همه صغیر باشند باید هر دو نفر صغیر را بجای یک فقیر بزرگ به حساب آورد و بنابراین اگر همه صغیر بودند باید به ۱۲۰ نفر اطعام کند.

و در اطعام بر صغیر، اجازه ولیّ او شرط نیست، و در جایی که صغیر با کبیر در یکجا جمع شده باشند فرقی نیست بین اینکه مقدار خوردن صغیر به اندازه کبیر باشد یا کمتر از آن.

ترجمه و شرح عبارت: **إِمَّا اشْبَاعاً..** یعنی (اطعام شصت فقیر) یا به سیر کردن آنهاست در یک وعده خوردن (یعنی در یک دعوت همگانی) **أُكْلَةٍ وَاحِدَةٍ** این قید در مقابل دو قول دیگر است و آن اینکه بعضی گفته اند که آنها را در یک روز سیرشان کند، و بعضی دیگر گفته اند که باید در دو وعده خوردن، سیرشان کند جاشت و شام **مطلقاً** در مقابل قول بعدی است که تفصیل داده **مع القدرة** یعنی اگر قدرت بر دادن دومدّ داشت، دومدّ واجب است، و گرنه، یک مدّ.

ویتساوی.. یعنی در دادن طعام، فقیر صغیر و کبیر مساویند از نظر مقدار طعام، هر چند در صغیر، واجب آن است که (سهم او) به ولیّ او تحویل داده شود و **كَذَا فِي الْإِشْبَاعِ..** یعنی و همچنین در (صورت اول یعنی) سیر کردن، اگر صغیر و کبیر در یکجا جمع شوند (فرقی بین آنها نیست به این معنی که هر کدام از آنها چه صغیر و چه کبیر، یک فقیر به حساب می آیند هر چند صغیر کمتر از کبیر می خورد) و اما اگر

صغیرها جدا باشند (یعنی اگر فقط فقراء صغار را دعوت کرده باشد، در این صورت) دو صغیر بجای یک بزرگ حساب می‌شوند **ولا یتوقف**.. یعنی اطعام صغیر، موقوف بر اجازه ولی او نیست.

ولا فرق بین اکل.. گویا بعضی از فقهاء در صورتی که صغیرها با کبیرها در یکجا جمع بوده باشند، گفته‌اند که: آن وقتی می‌توان هر صغیری را یک فقیر حساب کرد بشرط اینکه صغیر هم به اندازه کبیر بخورد و گرنه، یک صغیر را یک فقیر نمی‌توان حساب کرد.

شارح می‌فرماید که: از نظر ما فرقی نیست بین اینکه صغیر به اندازه کبیر بخورد یا کمتر از آن بخورد، به دو دلیل:

۱. اینکه چون روایت مطلق است و بطور اطلاق فرموده است که صغار با کبار مساویند و دیگر فرق نگذاشته بین اینکه صغیر به اندازه کبیر بخورد یا کمتر.

۲. اینکه خوردن صغیر به اندازه کبیر، نادر است پس اگر چنانچه ما به اندازه کبیر، خوردن را شرط بدانیم، لازمه‌اش این است که فرض جمع شدن کبیرها با صغیرها نادر باشد، و در نتیجه اگر بگوئیم نظر روایت سابقه به آن فرض است لازمه‌اش این است که از اطلاق در روایت، فرد نادر قصد شده است و این قبیح است و احتیاج به قرینه دارد بر اینکه مقصود فرد نادر است.

ترجمه و شرح عبارت: **ودونه** یعنی ودون کبیر یعنی کمتر از کبیر بخورد و **ندوره** دلیل دوم است یعنی و بجهت نادر بودن اکل صغیر به اندازه کبیر.

والظاهر أن المراد.. مطلب دیگر است و آن اینکه ظاهراً مقصود فقهاء از صغیر، بچه نابالغ است (که بنابراین هر بچه کمتر از ۱۵ سال را شامل است).

ولی احتمال دارد که در صدق صغیر، باید به حکم عرف رجوع کرد که چه بسا عرف به بچه‌ای که نزدیک به بلوغ است (مثلاً ۱۴ ساله) صغیر نگویند.

ولو تعذر العدد.. فرع دیگر است توضیحش اینکه اگر در شهر خودش شصت فقیر پیدا نشود بلکه کمتر از آن باشد باید بقیه کفاره را به شهر دیگر منتقل کند اگر برای او انتقال به شهر دیگر ممکن باشد و اما اگر ممکن نبود باید به همان موجودین از فقراء، مکرر بدهد در عرض چند روز به حسب عدد ناقص از فقراء یعنی مثلاً اگر در شهر فقط بیست فقیر موجود است باید سه مرتبه آنها را در عرض سه روز اطعام کند، و اگر مثلاً ۱۵ فقیر باشند باید چهار مرتبه در عرض چهار روز آنها را اطعام کند، و اگر مثلاً ۱۰ فقیر باشند باید شش مرتبه در عرض شش روز آنها را اطعام نماید.

ترجمه و شرح عبارت: **العدد** یعنی عدد شصت غیره یعنی غیر آن بلد **فإن تعذر** یعنی نقل به شهر دیگر ممکن نشد **الموجودین** یعنی فقراء موجود در شهر خودش **المتخلف** یعنی مقدار ناقص از فقراء.

والمراد بالمسکین هنا من لا یقدر علی تحصیل قوت سنته فعلا وقوة فیشمل الفقیر، ولا یدخل الغارم وإن استوعب دینه ماله، ویعتبر فیہ الإیمان وعدم وجوب نفقته علی المعطی، أما علی غیره فهو غنی مع بذل المنفق، وإلا فلا.

والمراد بالمسکین هنا.. مطلب دیگر است و آن اینکه: مقصود از مسکین در اینجا آن کسی است که قدرت بر تحصیل قوت یکساله خود ندارد نه فعلا و نه بالقوه یعنی نه فعلاً نقد یا جنس به قدر کفایت یک سال دارد، و نه بالقوه یعنی تجارت و یا پیشه‌ای که بتواند با آن قوت روزانه تا آخر سال را تحصیل کند ندارد.

پس بنابراین تعریف، فقیر نیز داخل می‌شود چون این تعریف، تعریف جامعی است که شامل مسکین و فقیر است هر چند محل خلاف می‌باشد بین علماء که کدامیک از این دو صنف، بیچاره تر و در مانده تر و بد حالتر است، و از روایت صحیحہ ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) استفاده می‌شود که مسکین پریشان حالتر است چون در آن روایت چنین آمده است که فقیر آن محتاجی است که دست دراز نمی‌کند بسوی مردم (بجهت آنکه مختصر قوت ناچیزی دارد که قوت لا یموت اوست) ولی مسکین سخت‌تر (و احتیاجش بیشتر) از فقیر است که دست دراز می‌کند بسوی مردم (بجهت آنکه قوت لا یموت یعنی بخور نمی‌راند).

و تفصیل بیشتر این بحث در کتاب الزکات در فصل سوم گذشت رجوع به آنجا شود. ولا یدخل الغارم.. آدم بدهکار داخل در آن تعریف مسکین نمی‌باشد هر چند بدهی او به مقدار تمام دارایی اش باشد، زیرا او بالقوة قدرت بر تحصیل قوت سالش دارد بجهت اینکه کسب یا پیشه‌ای دارد که به واسطه آن، تحصیل قوت بکند و این استوعب.. یعنی هر چند فرا گرفته باشد قرض او دارایی او را.

ويعتبر فيه الايمان.. شرط است در مسکين، اينکه شيعه اثني عشری باشد و عدم وجوب.. شرط ديگر در مسکين اين است که واجب النفقه دهنده کفاره نباشد يعنی مثلاً آن فقير، پسرانسان نباشد اما اگر واجب النفقه ديگری باشد در صورتی که آن ديگری، نفقه او را بدهد يعنی در صورتی که مثلاً پدري نفقه پسرش را می دهد، در اینجا جایز نیست انسان کفاره را به آن پسر بدهد، زیرا در آن صورت آن پسر، فقير نیست بلکه غنی محسوب است ولی اگر پدر نفقه پسرش را نمی دهد. جایز است کفاره را به آن پسر داد چون در این صورت آن پسر فقير محسوب است.

ترجمه و شرح عبارت: **وعدم وجوب..** يعنی و نیز شرط است در مسکين اينکه واجب نباشد نفقه او بر دهنده کفاره اما اگر نفقه او بر ديگری واجب بوده باشد پس غنی محسوب است در صورتی که آن ديگری نفقه او را بدهد وگرنه اگر ندهد پس غنی محسوب نمی شود (و می توان کفاره را به او داد هر چند واجب النفقه ديگری است، زیرا فرض این است که نفقه او را نمی دهد).

وبالطعام مسماه كالحنطة والشعير ودقيقهما وخبزهما وما يغلب على قوت البلد، ويجزي التمر والزبيب مطلقاً.

ويعتبر كونه سليماً من العيب والمزج بغيره، فلا يجزي المسوس، والممتزج بزوان وتراب غير معتادين.

والنية مقارنة للتسليم إلى المستحق، أو وكيله، أو وليه، أو بعد وصوله إليه قبل إتلافه، أو نقله عن ملكه، أو للشروع في الأكل، ولو اجتمعوا فيه ففي الاكتفاء بشروع واحد، أو وجوب تعددها مع اختلافهم فيه وجهان.

وبالطعام مسماه.. مقصود از طعام، هر چیزی است که به آن، طعام یعنی خوراک گفته شود مثل گندم وجو و آرد آنها و نان آنها و هر چیزی که غالباً خوراک اهل شهر است، و نیز خرما و کشمش کفایت می‌کند چه خوراک غالب شهر باشند و چه نباشند.

ويعتبر كونه.. شرط است در طعام، اینکه معیوب نباشد و نیز مخلوط به چیز دیگر نباشد پس بنابراین گندم و جو کرم خورده و یا گندم و جو که مخلوط به دانه تلخ و یا مخلوط به خاک بیش از اندازه معمولی که غالباً در گندم و جومی باشد، کفایت نمی‌کند.

ترجمه و شرح عبارت: ويعتبر.. یعنی شرط است بودن طعام، سالم از عیب و از مخلوط بودن به چیز دیگر پس کفایت نمی‌کند کرم خورده، و مخلوط شده به دانه تلخ و خاک بیش از اندازه متعارف المسوس مسوس به صیغه اسم مفعول بروزن مقول یعنی گندم یا جو سوس دار یعنی کرم دار چون سوس آن کرمی است که در پشم و پارچه‌های پشمی و در گندم و جومی افتد و آنها را ضایع می‌کند و به آن «یب» نیز گویند.

بزوان زوان (بضم زاء و یا بکسر آن) دانه گیاهی است شبیه به گندم که در مزارع گندم می‌روید، طعمش تلخ است، و اگر با گندم آرد شود نان را تلخ می‌کند غیر معتادین (صفت است برای زوان و تراب) و این قید بجهت آن است که چون معمولاً گندم و یا جو، به اندازه متعارف، خاک یا دانه تلخ، مخلوط آنها هست و بودن این مقدار اشکال ندارد بلکه بیش از اندازه متعارف، موجب اشکال است.

والنية مقارنةً.. توضیح: در اطعام، نیت نیز شرط است و در وقت آن مخیر است می‌تواند همزمان با دادن مدّ به خود فقیر یا به وکیلش یا به ولی‌اش (اگر فقیر صغیر بود) نیت کند، و می‌تواند بعد از رسیدن به دست او پیش از تلف کردنش (به خوردن) یا پیش از انتقالش به دیگری (به فروختن یا بخشیدن مثلاً) نیت کند که یعنی اگر بعد از رسیدن به دست او و روز مثلاً فاصله شود تا خوردنش، در عرض آن دو روز اگر دهنده کفاره نیت کرد کفایت می‌کند.

و می‌تواند همزمان با خوردن فقیر، نیت کند.

آنچه گفته شد مربوط به آن صورتی است که اطعام را بطور تسلیم مُدّ بدهد و اما اگر اطعام بطور دعوت همگانی فقراء بر سر یک سفره باشد، در این صورت اگر چنانچه همه فقراء با هم شروع به خوردن کنند، معلوم است که دهنده کفاره یک نیت می‌کند همزمان با شروع آنها و اما اگر با هم شروع نکنند آیا یک نیت همزمان با شروع یک نفر آنها کافی است یا اینکه باید برای شروع هر کدام جداگانه نیت کند؟ دو احتمال است.

ترجمه و شرح عبارت: **والنية..** یعنی و يعتبر النية مقارنةً منصوب است بنابر حال بودن المستحق یعنی فقیر او بعد وصوله.. عطف است بر مقارنة، یعنی وصول طعام به مستحق او نقله.. یعنی اوقبل نقله او للشروع.. عطف است بر للتسلیم یعنی او مقارنةً للشروع.

ولو إجتماعوا فیه.. یعنی اگر فقراء جمع شدند در خوردن (که همه بر سر یک سفره دعوت شدند) در این صورت آیا کفایت می‌کند نیت همزمان با شروع یک نفر آنها یا اینکه واجب است تعدد نیت (برای شروع هر کدام از آنها) **بشروع واحد** کلمه «شروع» اضافه به «واحد» شده است یعنی شروع فقیر واحد منهم مع **إختلافهم فیه** ضمیر - فیه - برمی‌گردد به اَکَل، و این جمله قید است برای هر دو قول یعنی آن دو قول، در صورتی است که فقراء اختلاف در اَکَل (یعنی در شروع به اَکَل) داشته باشند که یعنی با هم شروع به خوردن نکنند، و اما اگر با هم شروع کنند خلافتی بین فقها نیست که یک نیت همزمان با خوردن آنها کافی است **و جهان مبتدای مؤخر است برای - ففی الاکتفاء -**.

(وَإِذَا كَسَى الْفَقِيرَ فُتُوْبَ) فِي الْأَصْح، وَالْمَعْتَبَر مَسْمَاه مِنْ إِزَارٍ وَرَدَاءَ، وَسِرَاوِيلَ، وَقَمِيصَ (وَلَوْ غَسِيلاً إِذَا لَمْ يَنْخَرْقْ) أَوْ يَنْسَحِقْ جَدَا بِحَيْثُ لَا يَنْتَفِعُ بِهِ إِلَّا قَلِيلاً وَفَاقاً لِلدَّرُوسِ.

احکام پوشاندن فقیر

وَإِذَا كَسَى الْفَقِيرَ فُتُوْبَ.. توضیح: چنانکه در بیان کفارات گذشت که در بعضی کفارات مثل کفاره قسم، انسان مخیر است بین اطعام ده فقیر یا پوشاندن آنها یا آزاد کردن یک بنده.

حال می فرماید که اگر پوشاندن فقیر را اختیار نماید، قول صحیح تر این است که برای هر فقیر یک لباس (مثل پیراهن) کافی است. و در مقابل این قول، دو قول دیگر است و آن:

۱. بعضی گفته اند برای هر فقیر باید دو قطعه لباس داد (پیراهن و شلوار) یا (چیزی که بردوش توان افکند، و قطعه ای که بر کمر توان بست).

۲. بعضی تفصیل داده اند که اگر بتواند، برای هر فقیر دو قطعه لباس بدهد و اگر نتواند، یک لباس کافی است.

وَالْمَعْتَبَر مَسْمَاه.. توضیح: در لباسی که می دهد لازم نیست که دوخته باشد بلکه هر چه که به آن لباس و پوشاک گویند کافی است مثل إِزَار (یعنی جامه ای که بدن را می پوشاند هر چند دوخته نباشد) وَرَدَاءَ (بالا پوش و هر لباسی که روی لباس های دیگر برتن کنند مثل عبا) و سِرَاوِيلَ (جمع سروال معرب شلوار) وَقَمِيصَ (پیراهن).

وَلَوْ غَسِيلاً إِذَا لَمْ يَنْخَرْقْ.. در لباس مذکور لازم نیست نوباشد بلکه اگر لباس شسته شده و کهنه باشد کافی است ولی به دوش شرط:

۱. اینکه پاره نباشد.

۲. اینکه خیلی ساییده نباشد بطوری که بمدت کم قابل استفاده باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو غسیلاً**.. یعنی هر چند شسته شده باشد ولی بشرط اینکه پاره نبوده باشد و یا خیلی ساییده نباشد بطوری که استفاده برده نشود از آن مگر **کم وفاقاً للدروس** یعنی اینکه شرط دوم را اضافه کردیم بجهت اینکه خواستیم سازش دهیم عبارت اینجا را با عبارت کتاب «دروس» مصتّف، زیرا در آن کتاب نیز شرط دوم را معتبر دانسته است.

وجنسه القطن والكتان والصوف والحریر الممتزج والخالص للنساء و غیر البالغین، دون الرجال والخنائی، والفرو والجلد المعتاد لبسه والقنب والشعر كذلك، ویکفی ما یسمی ثوبا للصریر وإن کانوا منفردین، ولا یتکرر علی الموجودین لو تعذر العدد مطلقا، لعدم النص مع احتماله.

وجنسه القطن والكتان.. توضیح: لباسی که به فقیر داده می شود باید از جنس پنبه و یا کتان و یا پشم و یا ابریشم مخلوط با چیز دیگر و یا ابریشم خالص (در صورتی که به فقراء زن و پسرنا بالغ بخواهد بدهد و اما برای مرد و خنثی ابریشم خالص حرام است) و یا پوستین و یا پوست اگر پوشیدن آن بین مردم، متعارف باشد و یا لباسی که از کف و موبافته شده در صورتی که پوشیدن چنین لباسی، معمول و متعارف بین مردم باشد.

ترجمه و شرح عبارت: للنساء قید است برای خالص و غیر البالغین عطف است بر نساء پس حریر خالص مربوط به نساء و غیر بالغین است المعتاد لبسه صفت است برای جلد والقنب (بکسریا بضم قاف، وفتح نون مشدد) معرب کنف و آن گیاه شاهدهانه است که در ساقه های آن در زیر پوست، رشته هایی وجود دارد که به آسانی جدا می شود و از آنها گونی و ریسمان و چیزهای دیگری می بافند کذلک (قید است برای قتب و شُعر) یعنی در صورتی که لباسی که از قنب و شعر درست شده، پوشیدنش متعارف باشد.

و یکفی ما یسمی ثوبا.. توضیح: اگر فقراء بچه بوده باشند، برای هر کدام یک لباس کافی است هر چند همه فقراء بچه بوده باشند و در بین آنها بزرگ نباشد یعنی این مسأله بر خلاف مسأله اطعام است که در آنجا گفته شد اگر همه فقراء بچه باشند باید هر دو بچه را بجای یک بزرگ حساب کرد که در نتیجه باید ۱۲۰ بچه را اطعام

نماید ولی در اینجا اگر ده فقیری که می‌خواهد آنها را لباسی بپوشاند همه بچه باشند و بزرگ در بین آنها نبود، این جور نیست که دو بچه را بجای یک بزرگ حساب کند که در نتیجه واجب باشد ۲۰ بچه را لباس بپوشاند.

ترجمه و شرح عبارت: **ویکفی..** یعنی کافی است هر چه که پوشاک نامیده بشود برای بچه هر چند فقراء همه بچه باشند.

ولایتکّر علی الموجود.. توضیح: در مسأله اطعام گفته شد که اگر چنانچه فقراء به مقدار عدد معتبر (شصت نفر) در شهر موجود نبودند بلکه کمتر از آن موجود بود، فرمود که: اگر ممکن باشد باید بقیه کفاره را به شهر دیگر منتقل کرد و اگر ممکن نباشد، به همان فقراء موجود در شهر، بطور مکرر بدهد تا عدد کامل شود.

ولی در مسأله پوشاندن لباس، حکم چنین نمی‌باشد یعنی اگر در شهر، فقراء به مقدار عدد معتبر (ده نفر) موجود نبودند و کمتر بودند، نباید بطور مکرر به آنها لباس بدهد مطلقاً (یعنی چه اینکه رفتن به شهر دیگر ممکن باشد که باقی فقراء را در آنجا تکمیل کند یا اینکه رفتن به شهر دیگر ممکن نباشد) بلکه به همان افراد موجود، برای هر کدام یک لباس بدهد و باقی را صبر کند تا وقتی که پیدا شوند.

و دلیل آن این است که روایتی که دلالت بر تکرار لباس کند نداریم.

سپس می‌فرماید که احتمال دارد تکرار لباس در همین مسأله نیز در صورت ممکن نبودن انتقال به شهر دیگر، واجب باشد چون هر دو مسأله از یک باب می‌باشند.

ترجمه و شرح عبارت: **ولایتکّر..** یعنی تکرار نباید داد (لباس را) بر فقراء موجود (در شهر) در جایی که عدد معتبر (ده فقیر) پیدا نشود، چه نقل به شهر دیگر ممکن باشد و چه ممکن نباشد، چون روایت بر آن نمی‌باشد مع احتمال یعنی احتمال تکرار هم هست.

(وکل من وجب علیه صوم شهرین متتابعین فعجز عن صومهما) أجمع (صام ثمانية عشر يوماً) وإن قدر على صوم أزيد منها.

(فإن عجز) عن صوم الثمانية عشر أجمع (تصدق عن كل يوم) من الثمانية عشر (بمد) من طعام.

وقيل: عن الستين، ويضعف بسقوط حكمها قبل ذلك وكونه خلاف المتبادر، وعدم صحته في الكفارة المخيرة، لأن القادر على إطعام الستين يجعله أصلاً لا بدلاً، بل لا يجزيه الثمانية عشر مع قدرته على إطعام الستين، لأنها بدل اضطراري، وهو بدل اختياري.

(فإن عجز) عن إطعام القدر المذكور وإن قدر على بعضه (استغفر الله تعالى) ولو مرة بنية الكفارة.

عجز از روزه شصت روز

(وکل من وجب علیه صوم .. مسأله دیگر است توضیحش اینکه:

مصنّف می‌فرماید: کسی که بر او روزه دومه پی‌درپی واجب است، اگر از گرفتن تمام آن عاجز شود باید ۱۸ روز بگیرد.

مقصود مصنّف (چنانکه از عبارات بعدی شارح نیز استفاده می‌شود) این است که کسی که در کفاره مرتّبه (مثل کفاره ظهار و قتل خطائی) و در کفاره مخیره (مثل کفاره افطار عمدی در ماه رمضان) عاجز باشد از خصال ثلاثه یعنی قدرت بر آزاد کردن بنده و اطعام شصت فقیر نداشته باشد که منحصر می‌شود بر او روزه شصت روز و اواز انجام تمام شصت روز هم عاجز باشد، در اینجا می‌فرماید باید ۱۸ روز روزه بگیرد هر چند قدرت بر بیشتر از ۱۸ روز هم داشته باشد ولی آن زیادی لازم نیست یعنی اگر مثلاً

قدرت بر ۲۵ روز هم داشته باشد، واجب نیست این مقدار بگیرد بلکه ۱۸ روز فقط واجب است.

و اگر از ۱۸ روز تمام هم عاجز باشد باید عوض هر روز از ۱۸ روز یک مُدّ طعام به فقیر بدهد یعنی به ۱۸ نفر، هر کدام یک مد بدهد.

ولی بعضی از فقهاء گفته اند که: اگر از ۱۸ روز روزه عاجز شد، باید عوض هر روز از شصت روز، یک مد طعام بدهد یعنی به ۶۰ نفر، به هر کدام یک مد طعام بدهد. شارح از این قول جواب می دهد به اینکه:

أولاً: حکم شصت روز پیش از عجز از ۱۸ روز ساقط شد، زیرا وقتی که از گرفتن روزه شصت روز تمام عاجز شد، حکم منتقل به ۱۸ روز روزه شد و حکم شصت روز ساقط گردید پس دیگر معنی ندارد که دوباره حکم شصت روز، زنده شود به این معنی که عوض هر روز از شصت روز، طعام بدهد.

وثانیاً: آنچه قول مذکور گفته است، برخلاف استفاده ای است که از روایت می شود چون آنچه از روایات به ذهن می زند، عوض از ۱۸ روز است نه شصت روز.

وثالثاً: قول مذکور، نسبت به كفاره مخیره، درست در نمی آید، چون در این قسم كفاره، اگر فرض شود که كفاره دهنده، قدرت بر اطعام شصت فقیر دارد، آن را باید اصل قرار دهد، نه بدل از ۱۸ روز، بلکه نه فقط نمی تواند بدل قرار بدهد، اصلاً با قدرت داشتن بر اطعام شصت فقیر، روزه ۱۸ روز کافی نیست و نوبت به آن نمی رسد، چون ۱۸ روز بدل اضطراری از شصت روز است ولی اطعام شصت فقیر، بدل اختیاری است به این معنی که اطعام شصت فقیر، یکی از خصال سه گانه واجب تخییری است که شارع مقدس فرموده در حال اختیار می توانی عوض شصت روز روزه، اطعام شصت فقیر کنی هر چند قدرت بر شصت روزه داشته باشی، اما راجع به ۱۸ روز فرموده که اگر از خصال سه گانه، عاجز شدی و قدرت بر آنها نداشتی، ۱۸ روز روزه

بگیر، پس ۱۸ روز بدل اضطراری است بخلاف اطعام شصت فقیر که بدل اختیاری است و معلوم است که با قدرت بر بدل اختیاری، نوبت به بدل اضطراری نمی‌رسد و انجام آن مجزی نیست و در شرع معهود نبوده.

(و همچنین قول مذکور، در کفاره مرتبه نیز درست در نمی‌آید چون در این قسم کفاره، ترتیب کفاره چنین است که اول آزاد کردن بنده واجب است و اگر از آن عاجز شد، شصت روز روزه و اگر از آن عاجز شد، اطعام شصت فقیر واجب است. پس کفاره دهنده اگر قدرت بر اطعام شصت فقیر داشته باشد، نوبت به ۱۸ روز روزه نمی‌رسد).

ترجمه و شرح عبارت: **وکل من وجب..** یعنی هر کسی که واجب باشد بر او روزه دو ماه پی‌درپی و از روزه دوماه تمام، عاجز شود باید ۱۸ روز بگیرد و **إن قدر علی صوم..** یعنی هر چند قدرت بر روزه بیشتر از ۱۸ روز داشته باشد (و این جمله اشاره است به رد کسانی که گفته‌اند که اگر از شصت روز عاجز شد، نوبت می‌رسد به هر قدر که می‌تواند روزه بگیرد که اگر مثلاً بر ۲۵ روز قدرت داشت باید آن را بگیرد نه ۱۸ روز) **فان عجز..** یعنی و اگر عاجز شد از تمام هیجده روز، باید صدقه دهد عوض هر روز از ۱۸ روز، یک مدّ از طعام، و بعضی گفته‌اند که (صدقه بدهد) عوض هر روز از شصت روز و (شارح جواب می‌دهد به اینکه:) تضعیف می‌شود قول مذکور:

۱. به اینکه: ساقط شده حکم شصت، پیش از عجز از هیجده روز (پس دوباره حکم شصت، زنده نمی‌شود).

۲. و به اینکه اطعام شصت نفر، عوض ۱۸ روز روزه، خلاف آن چیزی است که از روایت، به ذهن می‌زند.

۳. و به اینکه صحیح نیست آن قول، در کفاره مخیره، زیرا (در کفاره مذکور) کسی که قدرت بر اطعام شصت نفر داشته باشد، آن را اصل قرار می‌دهد نه عوض (از ۱۸

روز) بلکه اصلاً ۱۸ روز روزه کافی نیست اگر قدرت بر اطعام شصت نفر دارد چون روزه ۱۸ روز بدل اضطراری است ولی اطعام شصت فقیر، بدل اختیاری است (و در شرع، معهود نیست که با وجود بدل اختیاری، نوبت به بدل اضطراری برسد).

فان عجز عن إطعام.. توضیح: اگر از اطعام عوض ۱۸ روز تمام نیز عاجز شود - هر چند بر اطعام بعضی از آن (مثلاً هشت روز) قدرت داشته باشد - استغفار خدا نماید و لویک بار باشد به نیت کفاره.

در اینجا به پایان رسید شرح کتاب الکفارات و بعد از این، کتاب النذر است که از خداوند متعال خواستارم مرا در شرح آن و کتاب های بعد یاری دهد آمین رب العالمین.

كِتَابُ الْبَيْتِ

کتاب النذر

(کتاب النذر وتوابعه) من العهد واليمين (وشرط الناذر: الكمال) بالبلوغ والعقل، (والاختيار والقصد) إلى مدلول الصيغة، (والإسلام، والحرية) فلا ينعقد نذر الصبي والمجنون مطلقا، ولا المكره، ولا غير القاصد كموقع صيغته عابثا، أو لاعبا، أو سكران، أو غاضبا غضبا يرفع قصده إليه ولا الكافر مطلقا، لتعذر القرينة على وجهها منه وإن استحب له الوفاء به لو أسلم.

احكام نذرو عهد و قسم

(کتاب النذر وتوابعه).. توضیح: مقصود از توابع نذر، عهد و قسم می باشد، و اینکه مصتف توابع را به صیغه جمع آورده با اینکه عهد و قسم، دوتا می باشند، به اصطلاح اهل منطق مشی نموده یعنی مقصود جمع منطقی و یا به تعبیر دیگر: جمع لغوی است که اقل عدد آن دوتا است یعنی جمع در اصطلاح اهل منطق و لغت، بر دویشتزدلالت می کند. برخلاف جمع نحوی که اقل آن سه تاست یعنی بر سه و بیشتزدلالت می کند.

شرایط ناذر

(وشرط الناذر، الکمال) .. توضیح: نذرکننده برای اینکه نذر او صحیح و الزام‌آور باشد، چند چیز در او شرط است:

۱. کمال یعنی اینکه بالغ و عاقل باشد، پس نذرکردن بچه و دیوانه، صحیح نیست مطلقاً یعنی چه اینکه بچه ممیز باشد و چه غیر ممیز، چه ده ساله باشد و چه کمتر، و در دیوانه چه دیوانگی او دوره سال باشد و چه بعض سال.

۲. از روی اختیار نذر کند، نه اجبار، پس نذرکردن کسی که او را مجبور به نذر کرده‌اند صحیح نیست.

۳. قصد معنای صیغه نذر را داشته باشد، بنابراین نذرکردن کسی که قصد معنای صیغه را ندارد صحیح نیست مثل کسی که صیغه نذر را عبث و بیهوده و یا از روی بازی واقع سازد و یا در حال مستی باشد و یا از روی غضب و عصبانیتی بوده که قصد را از او سلب کرده و بی اختیار نذر نموده.

۴. مسلمان باشد، بنابراین نذر شخص کافر صحیح نیست چه کافر ذمی (اهل کتاب) باشد مثل یهود و نصاری، و چه کافر حربی، زیرا در نذر قصد قربت نیز شرط است و معلوم است که قصد قربت به آن نحوی که مطلوب شرع مقدس خداست، از شخص کافر حاصل نمی‌شود، هر چند مثل یهود و نصاری خدا را قبول داشته باشند چون قصد قربتی که در شرع معتبر است و خدا از انسان خواسته، به این شرط است که دین حق و نبوت خاتم الانبیاء ﷺ را نیز قبول داشته باشد.

آری اگر کافر در حال کفر نذر کرده باشد و بعد اسلام آورد، مستحب است وفاء به نذرش کند هر چند در حال کفر، نذرش صحیح نبوده.

۵. آزاد باشد، نه عبد، بنابراین نذر عبد صحیح نیست مگر در دو صورت که بعد توضیح خواهیم داد.

ترجمه و شرح عبارت: **وشرط الناذر..** یعنی شرط نذرکننده این است که، کامل باشد به اینکه بالغ و عاقل باشد، و مختار باشد (نه مجبور)، و قصد بسوی معنای صیغه نذر داشته باشد، و مسلمان باشد، و آزاد باشد.

پس منعقد و صحیح نیست نذرکردن بچه و دیوانه مطلقاً (چون کمال ندارند، و معنای مطلقاً را سابقاً توضیح دادیم) و همچنین نذر شخص مکره (به صیغه اسم مفعول یعنی وادار شده) و نیز کسی که قصد (به معنای صیغه نذر) نکرده مثل کسی که واقع ساخته صیغه نذر را از روی عبث و یا بازی **کمووقع** به صیغه اسم فاعل از باب افعال یعنی واقع سازنده.

عابثاً أو لاعباً گفته اند فرق بین عبث (بیهوده) و لعب (بازی) این است که عبث یعنی کاری که انجام دهنده آن، هیچ فایده و سودی از آن کار بدست نیاورد نه در حین عمل و نه بعد از آن، و اما لعب آن کاری است که برای آن در حین انجام آن، فایده ای تصور می شود هر چند آن فایده، تفریح باشد گرچه بعد از آن فایده و سودی بر آن مترتب نباشد **أو سکران** یعنی در حال مستی (کلمه سکران چون غیر منصرف است به واسطه داشتن الف و نون زائده، لذا تنوین بر آن داخل نشده و مفتوح است).

أو غاضباً غضباً.. یعنی و یا در حال غَضَب کردن به غضبی که از بین ببرد قصد او بسوی مدلول صیغه نذر را **ولا الکافر مطلقاً..** یعنی و همچنین صحیح نیست نذر کردن کافر، چه کافر حربی و چه ذمی، زیرا ممکن نیست حصول تقرب و رجوعش از شخص کافر (و این تعلیل دو احتمال در معنای آن داده می شود: یکی آن معنایی که سابقاً در توضیح گذشت، و دوم اینکه شاید مقصود این باشد که قربت بر آن وجهی که ثواب هم بر آن مترتب شود، در حق کافر منتفی است چون به او ثواب داده نمی شود

هر چند کافر قصد تقرب به خداوند و حصول ثواب را داشته باشد زیرا اراده حصول ثواب، مستلزم حصول مراد نمی باشد، و این احتمال شاید در حقیقت برگشت به معنای اول کند، زیرا ترتب ثواب بر آن، در صورتی است که دین حق و نبوت خاتم الانبیاء را قبول کند).

وان استحباب.. (کلمه - ان - وصلیه است) یعنی هر چند مستحب است برای کافر که وفاء به نذر کند در صورتی که مسلمان شود (به دلیل آنچه روایت شده است که عُمَرُ عَرَضَ نَمُودَ خَدَمَتِ پیغمبر اکرم ﷺ که من در زمان جاهلیت نذر نمودم اعتکاف نمودن شبی را، پس حضرت به او فرمود که: وفا کن به نذر خود به جهت آنکه نیکو نمی باشد که ترک کنی آنچه عزم نموده ای بر آن در کفر از خصلت های خیر. و این روایت هر چند سندش ضعیف است ولی برای اثبات استحباب می تواند دلیل باشد، از باب تسامح در ادله سنن و استحباب).

ولا نذر المملوك، (إلا أن يجيز المالك) قبل إيقاع صيغته، أو بعده على المختار عند المصنف، (أو نزول الرقية) قبل الحل، لزوال المانع.

والأقوى وقوعه بدون الإذن باطلا، لنفي ماهيته في الخبر المحمول على نفي الصحة، لأنه أقرب المجازات إلى الحقيقة حيث لا يراد نفيها، وعموم الأمر بالوفاء بالنذر مخصوص بنذر المذكور، كما دل عليه الخبر لا بنذر مع النهي.

ولا نذر المملوك... توضیح: از شرط پنجمی که برای ناذر ذکر شد، معلوم می شود که نذر کردن عبد، صحیح نیست مگر در دو صورت:

۱. صورتی که مولی پیش از آنکه عبد صیغه نذر را واقع سازد، به عبد اجازه نذر بدهد، و یا بعد از واقع ساختن صیغه نذر پیش از آنکه مولی نذر را باطل کند به واسطه نهی از آن، اجازه دهد چنانکه مصنف این قسم (اجازه بعدی) را نیز کافی می داند.
۲. صورتی که عبد، صیغه نذر را واقع ساخته ولی پیش از آنکه مولی، نذر او را باطل سازد به واسطه نهی از آن، عبد آزاد گردد، در این صورت نذر عبد، صحیح و الزام آور است چون مانع - که بندگی باشد - بر طرف شده.

شارح می فرماید که: اقوی در نظر ما این است که: نذر عبد اگر بدون اجازه قبلی مولی باشد باطل است که بنا بر این، اجازه بعدی مولی و یا آزاد شدن عبد تأثیر در صحت نذر ندارد و آن را صحیح نمی کند.

و دلیل آن این است که در روایت چنین آمده است که: «لایمین للمملوک مع المولی» (بنابر اینکه یمین بر نذر نیز اطلاق می شود - چنانکه بعداً در کلام شارح خواهد آمد - و بگوئیم یمین در روایت مذکور اعم است از قَسَم و نذر) و در نظائر این روایت به لحاظ اینکه کلمه - لا - برای نفی جنس است، به حسب ظاهر، حقیقت و ماهیت را نفی می کند ولی چون در امثال این مقامات، حمل بر نفی حقیقت نمی شود

کرد و قطعاً مقصود متکلم نمی‌باشد، زیرا در روایت مذکور قطعاً نفی حقیقت نذر، قصد نشده بجهت اینکه وجداناً می‌بینیم که عبد وقتی نذر می‌کند، نذر او در خارج، واقع می‌شود و تحقق می‌یابد (هر چند بدون اذن مولی و یا با نهی مولی از آن باشد).

پس وقتی که معنای حقیقی آن مقصود نبود، در علم اصول، قاعده‌ای مشهور است که در جایی که کلام را بر معنای حقیقی نتوان حمل نمود اگر چنانچه یک معنای مجازی داشته باشد باید بر همان معنی حمل نمود و اگر چند معنای مجازی داشته باشد باید بر آن معنای مجازی که به معنای حقیقی نزدیک‌تر است حمل کرد.

و در مورد بحث و نظائر آن (مثل لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) که با کلمه - لا - نفی شده وقتی که بر معنای حقیقی که نفی حقیقت باشد نتوانستیم حمل کنیم، سه معنای مجازی برای آن تصور می‌شود: یکی نفی صحت، دیگر نفی کمال، (یعنی نفی ثواب کامل مثلاً) و سوم نفی لزوم یعنی عمل به آن لازم نیست، و گفته‌اند که نفی صحت نزدیک‌تر است به نفی حقیقت پس باید بر آن حمل کرد پس در روایت مورد بحث باید گفت که مقصود از آن، نفی صحت نذر عبد است.

ترجمه و شرح عبارت: **ولا نذر المملوك**.. یعنی و همچنین نذر کردن عبد صحیح نمی‌باشد مگر اینکه مالک او (یعنی مولایش) اجازه دهد پیش از واقع ساختن صیغه نذر و یا بعد از واقع ساختن آن **على المختار عند المصنف** این جمله مربوط است به - او بعده - یعنی کافی بودن اجازه بعدی، مختار مصنف است اما شارح آن را قبول ندارد بلکه فقط اجازه قبلی را معتبر می‌داند چنانکه بعد از این شارح نظر خود را بیان خواهد نمود.

(ناگفته نماند که کلمه - اجازه - اطلاق می‌شود در بعد از وقوع فعل، همانطوری که کلمه - اذن - اطلاق می‌شود در قبل از وقوع فعل، ولی شارح اطلاق آن را در عبارت

مصنّف تعمیم داده به هر دو جا تا اینکه کسی خیال نکند که صورتی که مالک قبلاً اذن داده بود، داخل در عدم صحت نذر است.

او تزول.. (این صورت دوم از دو صورتی است که نذر عبد، صحیح است) یعنی یا اینکه بندگی عبد زایل شود (یعنی آزاد شود) پیش از حل کردن (یعنی حل کردن مولایش نذر او را یعنی پیش از باطل کردن مولایش نذر او را به واسطه نهی از نذر او قبل الحَلّ این جمله متعلق است هم به - تزول الرقية - وهم به اجازه مالک بعد از وقوع صیغه، چنانکه از عبارت شارح در چهار سطر بعد در مسأله اجازه شوهر، استفاده می شود.

و حاصل مطلب این است که اجازه مولی و یا زوال بندگی، آن وقتی نذر عبد را صحیح می کند که اجازه یا زوال بندگی، پیش از باطل ساختن مولی نذر عبد را بوده باشد پس بنابراین اگر مولی نذر عبد را باطل سازد به واسطه نهی از آن سپس اجازه دهد، و یا نذر را باطل سازد و سپس عبد را آزاد کند، در این صورت دیگر اجازه دادن و یا آزاد کردن عبد، اثری ندارد و نذر عبد را تصحیح نمی کند چون نذر به واسطه ابطال مولی، باطل شده و چیزی که باطل شد دیگر به صحت بر نمی گردد.

لزال المانع یعنی (دلیل صحت نذر عبد در این صورت این است که) چون مانع بر طرف شده (و آن مانع همان بندگی بود و حالا فرض این است که آزاد شده است) **والاقوی..** (این نظر شارح است که می فرماید:) قول قوی تر این است که نذر عبد بدون اذن مولا، باطل واقع می شود، چون نفی ماهیت (و حقیقت) شده است در روایت (لایمین للمملوک مع المولی) که این روایت را باید حمل بر (معنای مجازی یعنی) نفی صحت کرد چون نفی صحت نزدیکترین معنای مجازی به معنای حقیقی است در جایی که نفی حقیقت، قصد نشده است (چون روایت مذکور را

حمل بر نفی حقیقت نذر نمی‌شود کرد و مقصود شارع مقدس نیست باید حمل بر نفی صحت کرد).

وعموم الأمر بالوفاء بالنذر... توضیح: جواب از اشکال مقدر است و توضیح اشکال این است که:

اگر کسی در ردّ قول ما بگوید که دلیل وفاء به نذر - مثل آیه ولیوفوا نذورهم - عام است (چون نذور جمع است و اضافه شده، و گفته‌اند: جمع مضاف إفاده عموم می‌کند) و تمام نذرها را شامل است، از این آیه خارج شده صورتی که عبد، نذر کند و بعد از آن مولی نهی از نذر او نماید که در این صورت نذر او باطل می‌شود و وفاء به آن واجب نیست پس باقی نذرهای تحت عموم آیه نذر باقی می‌باشند که یکی از آن نذرهای نذر عبد بدون اجازه مولی باشد که در این صورت نذر او صحیح و الزام‌آور است پس چرا شما (شارح) نذر بدون اجازه را باطل می‌دانید؟

شارح جواب می‌دهد به اینکه: چنانکه دانسته شد روایت، دلالت کرد بر اینکه نذر عبد بدون اجازه مولی صحیح نیست پس عموم دلیل نذر، تخصیص می‌خورد به نذر مذکور (نذر عبد بدون اجازه) و از عموم آن دلیل، خارج است، نه اینکه تخصیص خورده باشد به صورتی که نذر عبد بعدش نهی مولی بوده باشد، و نذر عبد بدون اجازه، در تحت عموم آیه باقی بوده باشد چنانکه مستشکل می‌گفت.

و خلاصه اینکه: عموم آیه تخصیص خورده است به مطلق نذر عبد بدون اذن مولی، چه اینکه مولی نهی هم از آن کرده باشد یا نه، پس نذر عبدی که نهی شده از طرف مولا، به طریق اولی نذرش باطل است،

ترجمه و شرح عبارت: **وعموم الأمر...** یعنی عموم امر به وفاء به نذر، تخصیص خورده به نذر مذکور (یعنی نذر عبد بدون اذن مولی) چنانکه دلالت کرد بر آن، روایت سابق (چون روایت سابق اقتضا می‌کرد عدم صحت نذر مذکور را پس وفاء به آن نذر،

لازم نیست و از عموم امر به وفاء به نذر، خارج است) بنذر المذکور همانطوری که سلطان العلماء نیز در حاشیه فرموده: صحیح این است که عبارت چنین باشد: «بالنذر المذکور» یعنی نذری که ذکر شد و آن نذر عبد بدون اذن مولی می باشد لا بنذره مع النهی یعنی نه اینکه عموم امر، فقط تخصیص خورده باشد به نذر عبد در صورت نهی مولی از آن (اما نذر او بدون اذن، داخل در عموم امر باقی مانده باشد چنانکه مستشکل می گوید).

(وإذن الزوج كإذن السيد) في اعتبار توقّفه عليها سابقاً، أو لحوقها له قبل الحل، أو ارتفاع الزوجية قبله ولم يذكر توقّف نذر الولد على إذن الوالد، لعدم النصّ الدال عليه هنا، وإنما ورد في اليمين فيبقى على أصالة الصحة.

وفي «الدروس» الحقّه بهما لإطلاق اليمين في بعض الأخبار على النذر كقول الكاظم عليه السلام لما سئل عن جارية حلف منها بيمين فقال: لله علي أن لا أبيعها فقال: "ف لله بنذرک"، والإطلاق وإن كان من كلام السائل إلا أن تقرير الإمام له عليه كتلفظه به، ولتساويهما في المعنى.

اجازه شوهر در نذر زن

(وإذن الزوج كإذن السيّد).. توضیح: در جایی که نذر زن، مزاحمت با حق واجب شوهر داشته باشد (مثل نذر روزه و یا نذر سفر زیارت) صحت نذر او همانند نذر عبد می ماند دراینکه نذر او توقّف به یکی از این سه چیز دارد که:

۱. یا اجازه قبلی شوهر به او.

۲. یا اجازه بعدی او پیش از باطل ساختن شوهر نذر زن را به واسطه نهی از آن.

۳. یا بر طرف شدن زوجیت (به واسطه طلاق) پیش از باطل ساختن نذر او به واسطه نهی از آن.

ترجمه و شرح عبارت: وإذن الزوج.. یعنی اجازه شوهر همانند اجازه مولی است دراینکه توقّف دارد نذر زن بر اجازه شوهر قبلاً یا اجازه بعدی شوهر به نذر زن پیش از باطل ساختن آن (البته اعتبار اجازه بعدی، بنابر مختار مصتّف است که در اجازه مولی نیز همین را اختیار کرده که اجازه بعدی کافی است در صحت نذر) و یا بر طرف شدن زوجیت پیش از باطل ساختن آن.

اجازه پدر در نذر فرزند

ولم يذكر توقف نذر الولد.. توضیح: مصتف نذر فرزند را در اینجا ذکر نکرد که آیا توقف بر اجازه پدر دارد یا نه؟

به دلیل اینکه روایتی که دلالت بر توقف نذر فرزند بر اجازه پدر داشته باشد در دست نداریم، زیرا روایتی که راجع به فرزند است همانا فقط در مورد قَسَم او وارد شده که «لایمین للولد مع الوالد» یعنی قسم فرزند صحیح نیست مگر با اجازه پدر، پس در مورد نذر فرزند چون شک داریم در صحت نذر او بدون اجازه پدر، طبق قاعده صحت وأصاله الصحة، آن نذر صحیح است مگر اینکه دلیلی بر بطلان آن برسد. ولی مصتف در کتاب «دروس»، نذر فرزند را ملحق به نذر زن و عبد کرده است که توقف بر اجازه دارد، به دودلیل:

۱. اینکه هر چند در روایت مذکوره، تعبیر به یمین (یعنی قَسَم) شده ولی می توان گفت که نذر را هم شامل است چون در بعضی روایات، بر نذر کلمه قسم اطلاق شده است و آن روایت از حضرت موسی بن جعفر علیه السلام است که راوی از حضرت می پرسد من یک کنیزی دارم که قَسَم خورده ام او را نفروشم به اینکه گفته ام: «برای خداست بر من که آن را نفروشم» (که در اینجا مقصود سائل از قسم همان نذر است چنانکه از صیغهای که جاری کرده که گفته: «برای خداست بر من که آن را نفروشم» و نیز از جواب حضرت که فرموده «به این نذری که کرده ای برای خدا وفا کن» روشن می شود. روایت را بعداً در شرح عبارت ذکر خواهیم کرد).

اگر کسی به این روایت اشکال کند از این جهت که قَسَم در کلام سائل، اطلاق بر نذر شده نه در کلام حضرت، پس استدلال به آن ضعیف است و نمی توان ثابت کرد که روایت: «لایمین للولد مع الوالد» نذر را هم شامل است.

جواب می‌دهد به اینکه هر چند اطلاق مذکور در کلام سائل است ولی از اینکه حضرت تعبیر سائل را رد ننموده (و نفرموده چرا تعبیر به قَسَم کردی) همانند این است که خود حضرت تعبیر به قسم کرده باشد از نذر، زیرا تقریر امام علیه السلام همانند تلفظ او حجت است.

۲. دلیل دوم بر اینکه نذر فرزند توقف بر اجازه پدر دارد این است که نذر با قَسَم از نظر معنی مساویند، چون هر دو التزام به عمل برای خدا می‌باشند و در بسیاری از احکام، شبیه به یکدیگرند، و وقتی که چنین بودند، در قَسَم به دلیل وجود روایت سابق، قسم فرزند موقوف به اجازه پدر است پس در نذر هم چنین خواهد بود.

ترجمه و شرح عبارت: **ولم یذکر..** یعنی مصتف ذکر نکرد موقوف بودن نذر فرزند بر اجازه پدر را، زیرا نیست روایتی که دلالت بر توقف مذکور کند در اینجا (یعنی در نذر) و همانا روایت در مورد قَسَم وارد شده پس نذر فرزند (بدون اجازه پدر) بر اصل صحت باقی خواهد ماند.

و در کتاب «دروس»، ملحق کرده فرزند را به زوجه و عبد (در اینکه نذر او موقوف بر اجازه پدر است و روایتی که در باب قَسَم فرزند وارد شده شامل نذر او هم می‌باشد) چون قسم در بعضی روایات، بر نذر اطلاق شده است مثل قول امام کاظم علیه السلام وقتی که سؤال شد درباره کنیزی که مالک او قسم خورده بود بجهت او و گفته بود: برای خداست بر من اینکه آن را نفروشم، حضرت فرمود: وفاکن برای خدا به نذر. (و روایت چنانکه شیخ طوسی در کتاب «تهذیب» نقل کرده چنین است:

«عن الحسن بن علی عن أبي الحسن علیه السلام قال: قلت له: إنّ لی جاریةً
لیس لها منی مکانٌ ولا ناحیة وهي تحتمل الثمن إلاّ أنّی کنْتُ حلفتُ

فيها يمين، فقلت: لله عليّ أن لا أبيعها ابداً وبني إلى ثمنها حاجة مع تخفيف المؤنة. فقال: فِ لله بقولك له»^۱

یعنی راوی گفت: عرض نمودم خدمت آن حضرت که بدرستی که: از برای من کنیزی می باشد که مکان و ناحیه ای نسبت به من ندارد - یعنی من به او نمی رسم و بهره ای نمی برم - و اوقیمتی دارد ولی من قسم خورده ام درباره او به قسمی که گفته ام: «لله علی أن لا ابيعها ابدا» یعنی نذر کرده ام که نفروشم آن را هرگز، در حالی که من به ثمن آن کنیز احتیاج دارم، با آنکه خرجش سبک می باشد؟ پس آن حضرت فرمود که: وفاء کن از برای خدا به گفتارت.

ناگفته نماند که نذری که در این روایت ذکر شده، نذر بدون شرط است یعنی معلق به برآورده شدن حاجت مثلاً نشده که به این نذر، نذر تبرعی گویند چنانکه بعداً در متن مصتّف ذکر خواهد شد فِ لله بنذرك کلمه - فِ - فعل امر است از وَفَى یَفِی وَالْإِطْلَاق.. (این جواب از اشکال مقدراست که توضیحش داده شد) یعنی اطلاق قسم به نذر هر چند از کلام سائل است ولی تقریر امام علیه السلام سائل را بر آن اطلاق (یعنی رد ننمودن امام آن اطلاق را) مثل این است که امام علیه السلام خود به آن اطلاق، تلفظ کرده است.

(ناگفته نماند که بیان مذکور بی اشکال نیست، زیرا تقریر امام بر اطلاق مذکور دلالت ندارد بر اینکه آن اطلاق از روی حقیقت باشد بلکه احتمال دارد که راوی به طریق مجاز استعمال کرده باشد و تقریر حضرت بر مجازیت آن باشد نه بر حقیقت بودن، و نشانه های مجاز نیز در آن اطلاق هست از قبیل عدم تبادر نذر از کلمه قسم، و

صحت سلب نذر از قسم که یعنی می شود گفت: قسم، نذر نیست، و غیر این دو
 نشانه از نشانه های مجاز.

ولتساویهما فی المعنی (عطف است بر - لاطلاق الیمین - و دلیل دوم است برای
 الحاق فرزند به زوجه و عبد) یعنی و بجهت اینکه قسم و نذر مساوی اند در معنی.

وعلی هذا لا وجه لاختصاص الحكم بالولد، بل يجب في الزوجة مثله، لاشتراكهما في الدليل نفيًا وإثباتًا.

أما المملوك فيمكن اختصاصه بسبب الحجر عليه، والعلامة اقتصر عليه هنا وهو أنسب، والمحقق شرك بينه وبين الزوجة في الحكم كما هنا، وترك الولد وليس بوجه.

وعلی هذا لا وجه لاختصاص.. اینجا شارح اشکالی بر مصنف می فرماید توضیحش این است که وقتی که دانسته شد که دلیل توقف نذر فرزند بر اجازه پدر دو چیز است:

۱. اطلاق یمین بر نذر که به واسطه آن، داخل در روایات باب قسم می شود.
۲. تساوی نذرو قسم در معنی، و دانسته شد که درباره نذر ولد، روایت مخصوصی نداریم.

بنابراین باید گفت که کاری که مصنف در این کتاب کرده درست نیست و آن اینکه صحت نذر بدون اجازه را اختصاص به فرزند داده و حکم کرده به اینکه نذراو موقوف به اجازه پدر نیست اما نذر زوجه موقوف به اجازه شوهر است.

در حالی که وجهی ندارد صحت نذر بدون اجازه را اختصاص به فرزند داده بلکه باید در زوجه نیز مثل فرزند، نذر، موقوف به اجازه نباشد، چون دلیل توقف نذر زوجه به اجازه نیز همان دو دلیلی است که در فرزند گفته شد، و روایتی در خصوص نذر زوجه در دست نداریم و روایتی که درباره فرزند و زوجه وارد شده، در مورد قَسَم آنهاست نه نذر، و روایت این است:

«لا یمین للمملوک مع المولی ولا للمرثه مع الزوج ولا للولد مع الوالد»

و خلاصه اینکه: مصتّف اگر دلیل توقف نذر بر اجازه را قبول دارد باید در هر دو (زوجه و فرزند) قبول داشته باشد و اگر آن دلیل را قبول ندارد باید در هر دو قبول نکند. اگر کسی گوید که بنابراین باید نسبت به عبد هم مثل زوجه بگوئیم که نذرش بدون اجازه مولا صحیح است چون روایتی در خصوص نذر اونداریم و اصل صحت آن است.

جواب می دهد به اینکه هر چند روایت در خصوص آن نداریم ولی شاید موقوف بودن نذر او به اجازه مولی به دلیل این باشد که چون عبد هیچگونه حق و قدرت بر چیزی ندارد، چه در تصرفات مالی باشد و چه در غیر آن از التزامات که خود را ملزم بر انجام عملی کند و هر تصرفی که بخواهد بکند باید به اجازه مولی باشد، و نذر هم اگر جهت مالی در آن باشد، تصرف مالی است و اگر جهت مالی در آن نباشد، التزام است، پس موقوف به اجازه مالک است.

ترجمه و شرح عبارت: **وعلى هذا..** یعنی طبق بیانی که در صحت نذر ولد بدون اذن پدر دانسته شد و بیانی که در توقف نذر او بر اذن پدر دانسته شد، وجهی نیست برای اختصاص دادن حکم (یعنی صحت نذر بدون اذن) به ولد بلکه واجب است در زوجه نیز مثل آن حکم (یعنی در زوجه نیز نذر بدون اذن شوهر صحیح باشد) چون زوجه و ولد هر دو شریکند در دلیل از حیث نفی و اثبات (اما از حیث نفی یعنی هر دو در این جهت که روایتی در مورد نذر آنها نیست مثل همندها، و اما از حیث اثبات یعنی اینکه دلیل توقف نذرشان بر اذن، همان دو دلیل است که دانسته شد: یکی اطلاق یمین بر نذر، و دیگر تساوی آنها در معنی) **أَمَّا الْمَمْلُوكُ..** (این جواب از سؤال مقدر است که توضیحش داده شد) یعنی اما عبد پس می توان آن را اختصاص داد (و خارجش کرد از حکم صحت نذر بدون اذن که بگوئیم احتیاج به اذن مولا دارد) به واسطه اینکه منع تصرف هست بر او شرعاً (و نذر هم یک نوع تصرفی است)

والعلامة.. یعنی علامه حلّی اکتفا بر مملوك کرده در این بحث (یعنی در بحث وجوب اجازه، فقط عبد را ذکر نموده و دیگر زوجه و فرزند را مورد بحث قرار نداده) و همین اکتفاء، مناسبتر است (چنانکه از تقریر اشکال بر مصتّف دانسته شد) ولی محقق حلّی مساوی قرار داده عبد و زوجه را از نظر حکم (یعنی فرموده که هم عبد و هم زوجه، نذرشان موقوف بر اجازه است) چنانکه مصتّف در این کتاب «لمعه» قائل شده، و فرزند را ترک کرده (و آن را مورد بحث قرار نداده) و این کار نیکو نمی باشد (چنانکه از اشکال سابق دانسته شد که باید زوجه را نیز ترک می نمود و نذر آن را همانند فرزند موقوف بر اجازه نمی دانست).

(والصیغة: إن كان كذا فلله علی كذا) هذه صیغة النذر المتفق علیه بواسطة الشرط.

صیغة نذر

(والصیغة: إن كان كذا فلله علی كذا).. توضیح: چنانکه بعداً مصنّف خواهد فرمود قول اقرب این است که نذر احتیاج به صیغه لفظی دارد و نیت تنها کافی نیست. حال در اینجا می فرماید که صیغه نذر چنین است که «ان كان كذا فلله علی كذا» یعنی اگر مثلاً حاجتم برآورده شد، برای خداست بر عهده من که مثلاً دو رکعت نماز بخوانم. این صیغه، صیغه نذر مشروط است که به اتفاق فقهاء چنین نذری صحیح و منعقد می باشد و الزام آوراست و به آن، نذر مجازات گویند.

و اما نذری که مشروط نباشد و فقط التزام به عملی باشد ابتداء بدون اینکه آن را معلق به شرطی کند که به آن، نذر «تبرعی» گویند، مثل اینکه بگویند «لله علی صوم هذا الشهر» یعنی از برای خداست بر عهده من که روزه این ماه را بگیرم، در این قسم نذر، محل خلاف است بین فقهاء که آیا صحیح و منعقد است یا نه؟ چنانکه بعداً در عبارت مصنّف نیز خواهد آمد.

ترجمه و شرح عبارت: **والصیغة..** یعنی صیغه نذر، این است که: اگر فلان کار بشود (مثلاً فلان حاجتم برآورده شود) پس برای خداست بر من، فلان عمل (دو رکعت نماز مثلاً).

(شارح می فرماید:) این صیغه، صیغه نذری است که مورد اتفاق فقهاءست به واسطه اینکه شرط در آن ذکر شده (و آن را نذر «مجازاة» گویند، به خلاف نذری که شرط در آن ذکر نشده باشد که محل خلاف بین فقهاءست چنانکه توضیح دادیم).

و یستفاد من الصیغه أن القربة المعتبرة في النذر إجماعاً لا يشترط كونها غاية للفعل كغيره من العبادات، بل يكفي تضمن الصیغه لها، وهو هنا موجود بقوله: "لله علي" وإن لم يتبعها بعد ذلك بقوله: "قربة إلى الله" أو "لله" ونحوه، وبهذا صرح في «الدروس» وجعله أقرب، وهو الأقرب.

ومن لا يكتفي بذلك ينظر إلى أن القربة غاية للفعل فلا بد من الدلالة عليها، وكونها شرطاً للصیغه والشرط مغاير للمشروط.

ويضعف بأن القربة كافية بقصد الفعل لله في غيره كما أشرنا، وهو هنا حاصل، والتعليل لازم، والمغايرة متحققة، لأن الصیغه بدونها "إن كان كذا فعلي كذا"، فإن الأصل في النذر الوعد بشرط فتكون إضافة "لله" خارجة.

قصد قربت در نذر

و یستفاد من الصیغه.. توضیح: شکی نیست، به اجماع فقهاء در اینکه نذر چون عبادت است، قصد قربت در آن، شرط است.

حال شارح می فرماید که از صیغه ای که مصنف ذکر کرد استفاده می شود که قربتی که در نذر، شرط است لازم نیست که همانند قربتی که در بقیه عبادات شرط است، بطور غایت برای عبادت به صیغه «قربة الى الله» و یا «لله» مثلاً آورده شود چون در بقیه عبادات مثلاً گفته می شود که «نماز ظهر واجب می خوانم قربةً الى الله».

ولی نذر، به آن نحوه لازم نیست بلکه همین مقدار که در ضمن صیغه فهمیده شود که از برای خداست نه از برای ریا، کافی است و در صیغه نذری که ذکر شد، جمله - لله علی - آن معنی را می فهماند پس دیگر لازم نیست در آخر صیغه نذر، جداگانه لفظی بیاورد که دلالت بر قصد قربت کند مثل اینکه بگوید: قربةً الى الله.

ولی بعضی از فقهاء گفته‌اند که این مقدار در قربت، کافی نیست و باید در آخر صیغه نذر، لفظی بیاورد که دلالت بر قربت کند، و دلیل آنها این است که تقرب به خدا، غایت هر فعل عبادی است پس باید لفظی بیاورد که دلالت بر آن بکند و چون قربت شرط صیغه نذراست و شرط هم مغایر با مشروط است پس باید لفظی که دلالت بر قربت می‌کند غیر از خود صیغه باشد، و بودن آن در ضمن صیغه، کافی نیست، پس کلمه - الله - که در ضمن صیغه آمده کفایت برای قربت نمی‌کند.

شارح جواب می‌دهد به اینکه: اولاً در قربت باقی عبادات همین مقدار که عمل را برای خدا قصد کند کافی است یعنی لازم نیست در تحقق قربت، اینکه غایت عبادت را قربت قرار دهد و بگوید قرۃ الی الله بلکه غایت را خدا قرار دهد و عبادت را - الله - قصد نماید کافی است (چنانکه در مبحث نیت وضو و نماز نیز این مطلب گذشت) و این معنی در نذر هم حاصل است در ضمن صیغه نذر که می‌گوید - الله علی - .

و اینکه گفته‌اند قربت باید بنحو تعلیل آورده شود مثل قرۃ الی الله و مثل الله، که دلالت بر غایت می‌کند، در جواب گوئیم که این تعلیل از جمله - الله علی - در صیغه نذر نیز استفاده می‌شود پس غایت معلل در آن نیز حاصل است.

و اینکه گفته‌اند باید شرط مغایر با مشروط باشد گوئیم که در صیغه نذر هم آن مغایرت حاصل است، چون صیغه نذر بدون قربت، این جمله است - ان کان کذا فَعَلَّیْ کذا - زیرا، اصل در معنای نذر و معنای لغوی آن، وعده دادن است با شرط، و در صیغه مذکور، این معنی حاصل است (که وعده انجام عبادت می‌دهد بشرط حصول حاجت)، پس وقتی که کلمه - الله - اضافه به آن صیغه شود، یک امر جداگانه و مغایر با اصل صیغه نذر خواهد بود پس مغایرت شرط (یعنی قربت به واسطه کلمه - الله -) با مشروط (یعنی صیغه نذر) حاصل می‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **ویستفاد..** یعنی استفاده می شود از صیغه مذکور، اینکه قربتی که معتبر است در نذر به اجماع فقهاء، شرط نیست که آن را غایت فعل قرار دهد همانند غیر نذر از عبادات (که در آنها شرط است قربت را غایت عبادت قرار دهد به مثل اینکه بگوید: **قربة الی الله**، و یا اینکه بگوید: **الله**، و یا بگوید: **امثالاً لامر الله**) بلکه کافی است مشتمل بودن صیغه بر قربت، و این اشتمال در اینجا (یعنی در صیغه نذر) موجود است بقولش (که در ضمن صیغه نذر می گوید: **الله علی**، هر چند به دنبال نیامورد صیغه نذر را - بعد از اشتمالش بر جمله **الله علی** - به قولش «**قربة الی الله**» و یا «**الله**» و مانند آن (که یکی از این جملات، در باقی عبادات شرط است آورده شود) **کغیره من العبادات** از توضیحات سابق ما دانسته شد که تشبیه در این عبارت، در منفی می باشد نه در نفی یعنی مقصود از تشبیه این است که در غیر نذر از عبادات دیگر، شرط است که قربت، غایت عبادت قرار داده شود به یکی از آن الفاظی که ذکر شد.

نه اینکه تشبیه در نفی باشد که مقصود این باشد که در عبادات دیگر نیز شرط نیست که قربت، غایت فعل قرار داده شود، زیرا فقهاء در آنجا غایت قرار می دهند هر چند لازم نیست غایت قرار دادن قربت، بلفظ **قربة الی الله** باشد بلکه به لفظ **الله** - هم باشد کافی است چنانکه بعد از این شارح خواهد فرمود و **بهذا صرح**.. یعنی و به همین مطلب (که تضمن صیغه نذر قربت را کافی است در قربت نذر) تصریح کرده است مصطفی در کتاب «دروس» و آن را قول نزدیکتر به واقع قرار داده، شارح می فرماید که به نظر ما نیز همین قول، اقرب است.

ومن لا یکتفی.. یعنی آن کسی که اکتفا نمی کند (در قربت نذر) به این مقدار و می گوید باید بعد از صیغه نذر، «**قربة الی الله**» و یا «**الله**» هم بیاورد) نظر آن قائل به این دلیل است که قربت، غایت هر فعل عبادی است پس باید (لفظی بیاورد که) دلالت

بر آن قربت کند و این را هم ضمیمه کنید که) قربت، شرط صیغه نذر است (به اجماع فقهاء) و شرط هم باید مغایر با مشروط باشد و کونها.. عطف است بر- إنّ القربة غاية للفعل - و مجموع آن دو جمله یعنی معطوف و معطوف علیه، يك دليل است، و به عبارت دیگر: دليل آن قائل، مرکب از دو جمله است و حاصل دليلش این است که قربت چون غایت فعل است باید لفظی دلالت بر آن کند که این لفظ هم غیر صیغه باشد نه در ضمن صیغه.

و یضعّف .. (جواب شارح است از دليل مذکور یعنی تضعیف می شود به اینکه قربت کافی است به اینکه فعل را برای خدا انجام دهد، در غیر نذر (یعنی در غیر نذر از عبادات دیگر، همین مقدار که غایت عبادت را، خدا قرار دهد به لفظ - الله - کفایت می کند و لازم نیست که غایت را، بلفظ قربة الی الله قرار دهد) چنانکه اشاره به آن کردیم (در آنجا که فرمود: وإن لم يتبعها بعد ذلك بقوله قربةً الى الله والله ونحوه - چون مفهوم این عبارت این است که در بقیه عبادات، باید قربت، غایت فعل قرار داده شود به یکی از این الفاظ، که - الله - هم یکی از آن الفاظ است پس فعل را به قصد خدا بجا آورد کافی است) و این معنی (یعنی به قصد خدا آوردن فعل) در اینجا یعنی در نذر نیز حاصل است (به کلمه - الله عَلَيَّ) و تعلیل هم لازمه الله علی می باشد (یعنی تعلیلی که از جمله قربة الی الله یا الله استفاده می شود از جمله «الله علی» نیز استفاده می شود پس غایت در صیغه نذر هم حاصل می شود) و مغایرت (بین شرط و مشروط یعنی بین صیغه و قربت) نیز حاصل است چون صیغه نذر بدون قربت، چنین است: ان كان كذا فَعَلَيَّ كذا (که در این صیغه، کلمه - الله - که دلالت بر قرابت می کند نمی باشد) زیرا اصل در معنای نذر (یعنی نذر در لغت به معنای:) وعده دادن با شرط است، پس اضافه کردن کلمه - الله - خارج از صیغه نذر خواهد بود (و مغایر با صیغه نذر است هر چند در ضمن صیغه آورده شده).

(وضابطه) أي ضابط النذر، والمراد منه هنا "المندور" وهو الملتزم بصيغة النذر (أن يكون طاعة) واجبا كان، أو مندوبا، (أو مباحا راجحا) في الدين، أو الدنيا، فلو كان متساوي الطرفين، أو مكروها أو حراما التزم فعلهما لم ينعقد، وهو في الأخيرين وفاق، وفي المتساوي قولان، فظاھرہ هنا بطلانه، وفي «الدروس» رجح صحته، وهو أجود. هذا إذا لم يشتمل على شرط، وإلا فسيأتي اشتراط كونه طاعة لا غير وفي «الدروس» ساوى بينهما في صحة المباح الراجح والمتساوي. والمشهور ما هنا.

شرایط مندور

(وضابطه) أي ضابط النذر... توضیح: درنذر، دو شرط لازم است:

۱. اینکه چیزی را که به گردن گرفته به واسطه نذر، قدرت انجام آن را داشته باشد، و این شرط را مصتّف بعداً ذکر می‌کند که ما اول ذکر کردیم (در این شرط فرقی نیست چه نذر مشروط باشد و چه تبرعی، به خلاف شرط بعدی که اختصاص به نذر تبرعی دارد به توضیحی که بعداً خواهیم داد).

۲. اینکه چیزی را که به گردن گرفته باید یکی از این دو چیز باشد: یا باید مأمور به شرعاً باشد (یعنی یکی از عبادات معهوده در شرع، چه واجب و چه مستحب) و یا اینکه اگر عبادت نباشد باید عمل مباحی باشد که طرف فعل یا طرف ترک آن، رجحان داشته باشد به حسب دین یا به حسب دنیا (یعنی از نظر دینی، انجام یا ترک آن بهتر باشد و یا از نظر دنیوی انجام یا ترک آن بهتر باشد).

مثال رجحان فعل مباح به حسب دین: مثل اینکه نذر کنند خوردن را برای قوت پیدا کردن بر انجام عبادت.

مثال رجحان ترک مباح به حسب دین: مثل اینکه نذر کند ترک خوردن را برای جلوگیری نفس از شهوات مُهلِکَة، و یا مثل اینکه نذر کند ترک استعمال دود را چون ضرر دارد.

مثال رجحان فعل مباح به حسب دنیا: مثل اینکه نذر کند خوردن را برای قوت پیدا کردن بر یک کار دنیوی، و مثل اینکه نذر کند خریدن خانه‌ای که نفعش به او بیشتر است.

مثال رجحان ترک مباح به حسب دنیا: مثل اینکه نذر کند ترک خوردن را برای لاغر شدن بدن که مطلوب است در نظر مردم، و مثل اینکه نذر کند نفروختن خانه‌اش که بهتر از خانه‌های دیگران است.

پس بنابراین شرط اگر چنانچه عملی که به گردن گرفته - یعنی منذور - فعل مکروه یا حرام بود و یا مباحی بود که طرف فعل یا طرف ترک آن رجحان نداشت نه از نظر دین و نه از نظر دنیا بلکه مساوی بود از نظر دین یا دنیا، نذراین عملها باطل است.

شارح می‌فرماید که: بطلان نذر در مکروه و حرام، مورد اتفاق فقهاست ولی در مباح متساوی الطرفین، دو قول است: ظاهر عبارت مصتّف در این کتاب، بطلان آن نیز می‌باشد چون در مباح، راجح بودن را قید کرد. ولی در کتاب «دروس» ترجیح داده صحت آن را.

شارح می‌فرماید این شرطی که مصتّف ذکر کرد (که منذور باید یکی از این دو چیز باشد که یا عبادت و یا مباح راجح) مربوط به نذر تبرعی است و اما در نذر مشروط (مجازاة) بعداً در عبارت مصتّف خواهد آمد که باید منذور فقط طاعت (عبادت) باشد و غیر آن باطل است.

ولی در کتاب «دروس» فرق نگذاشته بین نذر تبرعی و نذر مشروط در اینکه منذور در آنها چه مباح راجح باشد و چه مباح متساوی الطرفین، نذر صحیح است.

ترجمه و شرح عبارت: **وضابطه**.. یعنی قاعده نذر و ضمیر - ضابطه - در عبارت به نذر برمی گردد ولی نذر در اینجا مصدر است به معنی اسم مفعول پس) مقصود در اینجا مندور است یعنی آن عملی که به گردن گرفته شده به واسطه صیغه نذر (پس در عبارت مصتف از نظر علم بلاغت، استخدام بکار برده شده که یعنی مصتف از کلمه نذر در مرجع آن ضمیر، معنای اصلی نذر را قصد کرده که معنای مصدری باشد ولی از ضمیری که به آن برگردانده، معنای مجازی آن را قصد کرده که معنای اسم مفعولی باشد یعنی مندور.

آن **یکون طاعة**.. یعنی قاعده مندور این است که طاعت خدا باشد (یعنی مأمور به شرعی و یکی از عبادات معهوده در شرع باشد) چه واجب باشد و چه مستحب **أو مباحاً**.. یعنی و یا اینکه (عبادت معروف نباشد بلکه) عمل مباحی باشد که (یکی از دو طرف آن یعنی فعل یا ترک آن) رجحان دینی و یا رجحان دنیوی داشته باشد پس (به قید طاعت، مکروه و حرام خارج می شود و به قید مباح راجع، مباح متساوی الطرفین خارج می شود یعنی) اگر مندور مباح متساوی الطرفین (فعل و ترک آن رجحان ندارد چه از نظر دینی و چه از نظر دنیائی) و یا مکروه و یا حرام باشد که به گردن گرفته انجام آنها را (به واسطه نذر) این نذر، صحیح نیست.

او **مباحاً راجحاً فی الدین** ممکن است کسی سؤال کند که مباح راجح دینی چه فرق با مستحب دارد که مصتف آنها را در مقابل یکدیگر قرار داده؟ جواب گوئیم که هر چند مباح راجح دینی هم برگشتش به مستحب است و لکن گویا مقصود مصتف از مستحب، مستحب بالذات است (یعنی بالذات مأمور به و یکی از عبادات معلومه در شرع مثل نماز و روزه و حج و غیر اینها باشد) ولی مباح راجح دینی، مستحب بالعرض است (یعنی بالعرض مأمور به است و از عبادات معلومه نیست).

فعلهما به نظر می‌رسد که صحیح در عبارت این است که - فعلها - باشد که ضمیر به هر سه (متساوی و مکروه و حرام) برگردد نه اینکه - فعلهما - باشد که ضمیر به حرام و مکروه فقط برگردد.

ناگفته نماند که جمله - التزم فعلها - صفت است برای آن سه امر.

وهو في الأخيرين .. شارح می‌فرماید که: عدم انعقاد نذر در دوتای آخری یعنی در مکروه و حرام، مورد اتفاق فقهاست، و اما در مباح متساوی الطرفين، دوقول است، ظاهر مصتّف در این کتاب، بطلان آن نیز می‌باشد (چون مصتّف در این کتاب، قید راجح آورده که متساوی را خارج می‌کند) اما در کتاب «دروس» ترجیح داده صحت آن را، و این قول بهتر است.

هذا إذا لم يشتمل .. یعنی صحت نذر در مباح (مباح راجح یا مباح متساوی نیز) در جایی است که نذر مشتمل بر شرط نباشد (یعنی نذر مشروط نباشد بلکه نذر تبرعی باشد که در آن شرط نمی‌باشد) وگرنه (اگر نذر مشروط باشد) بزودی خواهد آمد (در عبارت مصتّف) که شرط است منذور (در نذر مشروط) فقط طاعت باشد (و اگر مباح بود، نذر باطل است) فسیأتی در آنجا که مصتّف فرموده: ولا بد من كون الجزاء طاعة.

وفي «الدروس» .. یعنی و در کتاب دروس، مساوی قرارداد نذر مشروط و نذر تبرعی را در اینکه منذور در آنها چه مباح راجح و چه مباح متساوی باشد صحیح است والمشهور .. یعنی مشهور بین فقهاء همان است که مصتّف در این کتاب لمعه ذکر کرده (که در نذر تبرعی، اگر منذور مباح راجح بود صحیح است نه مباح متساوی، و اما در نذر مشروط، فقط باید طاعت باشد و مباح باطل است).

(مقدورا للناذر) بمعنی صلاحیه تعلق قدرته به عاده فی الوقت المضروب له فعلا، أو قوة، فإن كان وقته معینا اعتبرت فيه، وإن كان مطلقا فالعمر. واعتبرنا ذلك.

مع كون المتبادر القدرة الفعلية، لأنها غير مرادة لهم، كما صرحوا به كثيرا، لحكمهم بأن من نذر الحج وهو عاجز عنه بالفعل، لكنه يرجو القدرة ينعقد نذره ويتوقعها في الوقت، فإن خرج وهو عاجز بطل، وكذا لو نذر الصدقة بمال وهو فقير، أو نذرت الحائض الصوم مطلقا، أو في وقت يمكن فعله فيه بعد الطهارة وغير ذلك، وإنما أخرجوا بالقيّد الممتنع عادة كنذر الصعود إلى السماء، أو عقلا كالكون في غير حيز، والجمع بين الضدين، أو شرعا كالاغتكاك جنبا مع القدرة على الغسل، وهذا القسم يمكن دخوله في كونه طاعة، أو مباحا، فيخرج به، أو بهما.

شرط دوم مندور

(مقدورا للناذر)... توضیح: شرط دوم مندور این است که مقدور برای نذرکننده باشد به این معنی که مندور چیزی باشد که صلاحیت این را داشته باشد که به حسب عادت، قدرت ناذر به آن تعلق بگیرد در آن زمانی که برای انجام مندور تعیین شده، چه اینکه الان (در حین نذر) قدرت به آن داشته باشد و چه در آینده.

بنابراین اگر وقت انجام مندور معین باشد باید قدرت در آن وقت داشته باشد و لازم نیست الآن (در حین نذر) نیز قدرت بر انجام آن را داشته باشد.

و اما اگر برای مندور، وقتی تعیین نشده باشد، باید تمام عمر، قدرت انجام آن را داشته باشد یعنی از حین نذر تا زمانی که مندور را انجام دهد باید قدرت انجام آن را داشته باشد.

شارح می‌فرماید: اینکه ما قدرت فعلی را شرط ندانستیم بلکه تعمیم دادیم و گفتیم چه فعلاً و چه بالقوه قدرت داشته باشد با اینکه ظاهر عبارت فقهاء از قدرت، قدرت فعلی (در حین نذر) است.

جهتش این است که هر چند ظاهر عباراتشان قدرت فعلی است ولی مقصود آنها آن نمی‌باشد چنانکه خودشان در موارد متعددی تصریح به آن کرده‌اند:

۱. در مسأله نذر حج گفته‌اند که اگر کسی نذر کرد که حج برود در حالی که الآن (که پیش از موسم حج است) قدرت بر انجام حج ندارد (چون مثلاً قدرت بدنی ندارد و یا طریق بسته است) ولی امید دارد که در موسم حج، قدرت بر انجام آن پیدا کند، در اینجا گفته‌اند نذراو صحیح است و باید منتظر شود تا اینکه در موسم حج، قدرت بر آن پیدا کند. و اگر چنانچه وقت حج گذشت و او باز هم عاجز بود از انجام آن، در این صورت کشف می‌شود که نذرش از اول باطل بوده و صحت سابق، صحت ظاهری بوده و صحت واقعی آن موقوف به تحقق قدرت بوده.

۲. در مسأله نذر صدقه گفته‌اند اگر کسی نذر کند صدقه بدهد در حالی که الان فقیر است ولی امید دارد در وقتی که برای دادن صدقه تعیین کرده، دارا شود، نذراو صحیح است.

۳. زنی که حیض است نذر کند که روزه بگیرد، بدون اینکه تعیین وقت برای انجام روزه کرده باشد و یا وقت آن را تعیین کرده باشد در روزی که از حیض پاک می‌شود، نذراو صحیح است هر چند در حین نذر، در حالت حیض بوده که قدرت شرعی بر انجام روزه نداشته.

خلاصه اینکه مقصود فقهاء از قدرت، قدرت فعلی نیست تا اینکه بخواهند به واسطه این قید، قدرت بالقوه را خارج کنند بلکه غرض آنها از قید این است که ممتنع را خارج کنند، چه ممتنع عادی مثل اینکه نذر کنند رفتن به آسمان را و چه

ممتنع عقلی مثل اینکه نذر کنند بودن در غیر مکان و یا جمع کردن بین ضدین را، و چه ممتنع شرعی مثل اینکه نذر کنند که با حالت جنابت اعتکاف کند با فرض اینکه قدرت بر غسل داشته باشد.

ترجمه و شرح عبارت: بمعنی صلاحیه.. یعنی (مقصود از مقدوریت، مقدوریت فعلی نیست بلکه) به این معنی که صلاحیت داشته باشد تعلق بگیرد قدرت ناذربه آن منذور، به حسب عادت، در آن وقتی که تعیین شده برای منذور، چه فعلاً تعلق بگیرد و چه بالقوه (یعنی بعداً) پس اگر چنانچه وقت انجام منذور، معین بوده باشد، شرط است قدرت در آن وقت داشته باشد و اگر وقت آن مطلق باشد (یعنی تعیین نشده باشد) پس (شرط است قدرت بر آن داشته باشد) تمام عمر (از حین نذرتا وقتی که انجام دهد) و إعتبرنا.. یعنی معتبر کردیم تعمیم قدرت را به فعلیت و بالقوه با اینکه آنچه به ذهن تبادر می کند (از عبارت فقهاء) قدرت فعلی (در حین نذر) است، جهتش این است که چون قدرت فعلی مقصود فقهاء نیست چنانکه خودشان تصریح به آن کرده اند در موارد بسیاری چون (یکی از آن موارد این است که) حکم کرده اند به اینکه کسی که نذر حج کند در حالی که فعلاً عاجز است از انجام آن ولیکن امید دارد در آینده قدرت پیدا کند، نذر او صحیح است و باید منتظر قدرت شود در وقت حج پس اگر وقت خارج شود و او هنوز عاجز از انجام حج باشد، نذر او باطل می شود (یعنی کشف می شود که نذر او از اول باطل بوده).

و همچنین (نذر صحیح است در مورد دیگری و آن اینکه:) اگر نذر کند صدقه بدهد به مالی در حالی که اوفقی است (و مالی ندارد برای صدقه دادن اما امید دارد در آینده دارا شود) و یا اگر زن حیض نذر کند، روزه را بطور مطلق (یعنی بدون تعیین وقت برای روزه) و یا در وقت معین که امکان دارد انجام روزه در آن وقت بعد از پاک شدن و غسل کردن و غیر ذلک یعنی و غیر این مواردی که مثال زدیم و إنما أخرجوا..

یعنی (پس مقصود فقهاء از قدرت، قدرت فعلی نیست تا اینکه خواسته باشند به واسطه قید قدرت، قدرت بالقوه را خارج کنند بلکه) همانا فقهاء خارج کرده‌اند به قید قدرت، منذوری را که عادتاً محال است مثل نذر کردن رفتن به آسمان، و یا منذوری که محال عقلی است مثل بودن در غیر مکان و مثل جمع کردن بین ضدین، و یا منذوری که شرعاً محال است مثل اعتکاف کردن در حالت جنابت با فرض داشتن قدرت بر غسل (و اینکه شارح در این مثال، قید «مع القدرة علی الغسل» را آورده بجهت این است که اگر فرض این باشد که قدرت بر غسل ندارد، با تیمم می‌تواند اعتکاف کند که در این صورت، اعتکاف با حالت جنابت است ولی ممتنع شرعی نیست و جایز است پس مثال برای ممتنع شرعی نخواهد بود).

وهذا القسم یمكن.. توضیح: شارح می‌فرماید که ممتنع شرعی را می‌توان داخل در طاعت و یا مباح راجح کرد (که در مثال اعتکاف در حالت جنابت، داخل در طاعت است به اعتبار اصلش) و بنا بر این، به قید مقدوریت خارج می‌شود چنانکه فقهاء چنین کرده‌اند.

و می‌توان آن را داخل در طاعت یا مباح راجح، ندانست به اعتبار اینکه هر چند در اصل، طاعت است ولی با بودن مانع شرعی، طاعت نیست یعنی مأموره نیست، زیرا مثلاً اعتکاف با حالت جنابت امر شرعی به آن نمی‌باشد.

بنابراین باید گفت که ممتنع شرعی، به قید طاعت یا مباح راجح، خارج می‌شود و دیگر برای خارج کردن آن، احتیاجی نیست به قید مقدوریت.

ترجمه و شرح عبارت: هذا القسم یعنی ممتنع شرعی گونه یعنی شرط کردن بودن منذور، طاعت یا مباح فیخرج.. یعنی خارج می‌شود ممتنع شرعی، به قید مقدوریت اوبهما احتمال دارد ضمیر به طاعت و مباح برگردد چنانکه توضیح سابق براساس این احتمال بود، و احتمال دارد که ضمیر به قید مقدوریت و به قید طاعت یا مباح

برگردد یعنی ممتنع شرعی، هم به قید طاعت یا مباح خارج می‌شود و هم به قید مقدوریت (هر چند با وجود قید اول، دیگر احتیاج به این قید دوم یعنی مقدوریت نمی‌باشد) چون مثلاً اعتکاف با حالت جنابت، علاوه بر اینکه طاعت نیست، مقدور برای نادر شرعا، نیز نمی‌باشد.

(والأقرب احتیاجه إلى اللفظ) فلا يكفي النية في انعقاده، وإن استحب الوفاء به، لأنه من قبيل الأسباب، والأصل فيها اللفظ الكاشف عما في الضمير، ولأنه في الأصل وعد بشرط، أو بدونه، والوعد لفظي، والأصل عدم النقل.

احكام نذر

(والأقرب احتیاجه إلى اللفظ).. توضیح: در نذر محل خلاف است که آیا احتیاج به لفظ و صیغه دارد یا اینکه نیت و قصد باطنی تنها کافی است در تحقق نذر؟ مصتّف می فرماید که احتیاج به لفظ دارد و تنها نیت کافی نیست اگرچه در این صورت نیز مستحب است که وفاء به آن نذر باطنی کند اما واجب نیست. و دلیل بر قول مصتّف دو چیز است:

۱. اینکه نذر از قبیل قراردادها (عقود وایقاعات) است که سبب برای چیز دیگرند مثل بیع که سبب ملکیت است و مثل اجاره و طلاق و نکاح و غیر ذلک، و اصل در اسباب این است که به واسطه الفاظ باشند که کشف از مقصود باطنی کند و قصد تنها در اسباب کافی نیست و بدین جهت در عقود وایقاعات مثل بیع و اجاره و نکاح و طلاق، صیغه و لفظ لازم است پس در نذر هم باید لفظ باشد.

۲. چنانکه قبلاً گفته شد نذر در لغت، وعده دادن است (حالا چه با شرط و چه بدون شرط چون در این جهت، مختلف از اهل لغت نقل شده است) و معلوم است که وعده دادن بوسیله لفظ می شود. و به عبارت دیگر، وعده از اموری است که بوسیله لفظ انشاء می شود، حال اگر شک کنیم که آیا در شرع هم به همین معنای لغوی است یا نه؟ گوئیم به حکم اصالة عدم النقل، اصل آن است که در شرع از معنای لغوی به

معنای دیگری نقل نشده است و به معنای لغوی خود باقی است پس لفظ در آن معتبر است.

ترجمه و شرح عبارت: **والأقرب**.. یعنی نزدیکتر به واقع و حق، احتیاج داشتن نذر است به لفظ پس کافی نیست نیت (و قصد باطنی) در صحت نذر گرچه مستحب است وفاء به چنین نذر **لأنه**.. (دلیل اول است برای احتیاج داشتن به لفظ) یعنی زیرا نذر از قبیل اسباب است (یعنی از قبیل عقود و ایقاعاتی است که اسباب حکم وضعی اند مثل بیع که سبب ملکیت است) و اصل در اسباب، لفظ است که کاشف از معنی و مقصود باطنی است **ولأنه**.. (دلیل دوم است) یعنی و برای اینکه نذر در لغت، وعده دادن است با شرط یا بدون شرط (این تردید به کلمه ـ او ـ اشاره است به اختلافی که بین اهل لغت است که آیا با شرط است یا بدون شرط) و وعده هم امری است لفظی (که بالفظ تحقق می یابد) و اگر شک کنیم که آیا در شرع، نذر از معنای لغوی مذکور به معنای دیگری نقل شده یا نه) اصل عدم نقل است (از معنای لغوی به معنای دیگر).

وذهب جماعة منهم الشیخان إلى عدم اشتراطه للأصل، وعموم الأدلة، ولقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنیات»، و«إنما لكل امرئ ما نوى» و«إنما» للحصر، والباء سببية فدل على حصر السببية فيها، واللفظ إنما اعتبر في العقود لیكون دالا على الإعلام بما فی الضمیر، والعقد هنا مع الله العالم بالسرائر.

وتردد المصنف فی «الدروس»، والعلامة فی «المختلف»، ورجح فی غیره الأول.

وذهب جماعة.. توضیح: بعضی از فقهاء در مقابل مصتّف، گفته‌اند که لفظ و صیغه، شرط نیست و تنها نیت و قصد باطنی کافی است در تحقق نذر و دلیل آنها سه چیز است:

۱- اصل، عدم اشتراط لفظ است.

۲. ادله‌ای که دلالت بر وجوب وفاء به نذر می‌کند، عام است شامل می‌شود هم نذر لفظی را و هم نذر باطنی و قصدی را پس نذر باطنی هم صحیح و الزام‌آور است.

۳. روایتی که در باب نیت عبادات وارد شده و آن از پیغمبر اکرم ﷺ است که: «إنما الأعمال بالنیات وإنما لكل امرئ ما نوى»^۱ کلمه إنما برای حصر است و بقاء در بالنیات - برای سببیت است و معنی روایت طبق مرام مستدل چنین است که: همانا اعمال به سبب نیات است (یعنی اعمال نیست مگر به سبب نیتها یعنی محقق اعمال و مَصْصَح آنها فقط نیتهاست) و برای هر مردی است آنچه نیت کرده است - پس در این روایت، سببیت برای تحقق عمل، حصر شده در نیت یعنی تنها نیت، کافی است در تحقق عمل.

سپس قائلین به قول مذکور جواب از دلیل قول اول داده‌اند که: جهت اینکه در عقود و قراردادهایی که اُسبابند، لفظ و صیغه لازم است، این است که لفظ دلالت

کند بر اعلام و آگاه کردن هر کدام از متعاقدين، بر مقصود باطنی خود، ولی در نذر چون عقد و قرارداد با خداوند متعال است و خداوند هم از بواطن اشخاص و مردم آگاه است پس دیگر وجهی ندارد که لفظ را در نذر بجهت کشف از معنای باطنی معتبر بدانیم.

ترجمه و شرح عبارت: وذهب... یعنی رفته است جماعتی از فقهاء - که از آنهاست مرحوم شیخ طوسی و شیخ مفید - بسوی اینکه شرط نیست لفظ به دلیل اصل (اصل عدم اشتراط لفظ) و به دلیل عموم ادله (که شامل است هم نذر لفظی و هم نذر باطنی را) و به دلیل قول پیغمبر اکرم ﷺ: انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى، که کلمه انما برای حصر است و باء (در بالنيات) برای سببیت است پس این خبر دلالت می کند بر منحصر بودن سببیت (برای تحقق اعمال) در نیت ها واللفظ انما... یعنی لفظ (وصیغه) معتبر شده در عقود و قراردادها مثل بیع و اجاره و غیر ذلک) برای اینکه دلالت کند بر آگاه کردن به مقصود باطن، و (در نذر چنین آگاهی لازم نیست بجهت اینکه) عقد و قرارداد در اینجا با آن خدایی است که عالم به بواطن است (پس وجهی ندارد که انسان بخواهد با لفظ در نذر، مقصود باطنی خود را به خدا اعلام کند) و تردد المصنّف.. مصنّف در کتاب «دروس» مردد شده در شرط بودن لفظ (و هیچ قولی را ترجیح نداده) و همچنین علامه حلی در کتاب مختلف، ولی علامه در غیر کتاب «مختلف» ترجیح داده قول اول را (که لفظ معتبر است در نذر).

(و) كذلك الأقرب (انعقاد التبرع) به من غير شرط، لما مر من الأصل والأدلة المتناولة له.

وقول بعض أهل اللغة: أنه وعد بشرط والأصل عدم النقل، معارض بنقله أنه بغير شرط أيضاً، وتوقف المصنف في «الدروس» والصحة أقوى.

نذر تبرعی

(و) كذلك الأقرب.. توضیح: سابقاً ما ذکر کردیم و حالا خود مصنف بیان می کند که محل خلاف است بین فقها آیا نذر تبرعی صحیح است یا نه؟ و نذر تبرعی در مقابل نذر مشروط است، چون نذر برید و قسم است:

۱. نذری که معلق به شرط باشد مثل اینکه بگوید: «إن شفیئْتُ فلله عَلَیَّ أَنْ اصوم شهراً» (یعنی اگر شفا یافتم پس برای خداست بر من اینکه یک ماه روزه بگیرم) و این نذرا نذر «مجازاة» گویند، چون مشتمل بر جزا است، و نذر مشروط گویند چون مشتمل بر شرط است.

۲. نذری که معلق به شرط نباشد و آن نذری است ابتدایی مثل اینکه بگوید: «لله عَلَیَّ أَنْ اصوم هذا الشهر» و این نذرا «تبرعی» گویند.

در این قسم خلاف است که آیا صحیح و الزام آوراست یا نه؟ و دوقول است: مصنف می فرماید که قول نزدیکتر به حق این است که نذر تبرعی صحیح است، به دودلیل:

۱. اصل عدم اشتراط شرط است در نذر.

۲. ادله ای که دلالت بر وجوب وفاء به نذر می کند عام است شامل می شود هم نذر مجازاة و هم نذر تبرعی را.

اگر کسی گوید که چنانکه سابقاً دانسته شد بعض اهل لغت گفته‌اند که نذر در لغت به معنی وعده دادن است با شرط، و اگر هم شک کنیم که آیا در شرع نیز به همین معنی است یا نقل به معنای دیگر شده، اصل عدم نقل است پس نذر تبرعی که بدون شرط است، در شرع نیز نذر نیست.

جواب می‌فرماید که در مقابل قول بعض اهل لغت، قول دیگر از اهل لغت است که گفته‌اند نذر در لغت به معنی وعده دادن بدون شرط است پس این دو قول از اهل لغت با هم تعارض می‌کنند و به هیچکدام نمی‌توان استدلال کرد.

ترجمه و شرح عبارت: **و كذلك**.. یعنی و همچنین نزدیکتر به حق این است که منعقد می‌شود (و صحیح است) تبرع به نذر بدون (تعلیق به) شرط، به دلیلی که گذشت (در مبحث قبل) که عبارت بود از اصل (یعنی اصل عدم اشتراط، البته آنچه که در مبحث قبل گذشت، اصل عدم اشتراط لفظ بود که دلیل قول شیخ طوسی و شیخ مفید بود، ولی اصلی که در مورد بحث مقصود است، اصل عدم اشتراط شرط است) و به دلیل ادله‌ای که شامل می‌شود نذر تبرعی را (یعنی ادله‌ای که دلالت بر وجوب وفاء به نذر می‌کند عام است شامل نذر تبرعی نیز می‌باشد).

و قول بعض.. (این مبتدا است و خبرش - معارض - می‌باشد و این جواب از اشکال و سؤالی است که توضیحش داده شد) یعنی و قول بعض اهل لغت که نذر، وعده دادن با شرط است و اصل هم عدم نقل است (یعنی عدم نقل نذر از معنای لغوی به معنای دیگر شرعاً) این قول، معارض است با نقل بعض اهل لغت نیز که نذر، وعده دادن است بدون شرط.

والأصل.. این تتمه سؤال و اشکال است **معارض** بفتح راء، خبر است برای قول بعض اهل لغت، و جواب است از سؤال مذکور بنقله.. ضمیر به بعض اهل لغت بر می‌گردد ایضاً قید است برای - بنقله - یعنی همانطوری که آن قول اول از اهل لغت

نقل شده، قول دوم نیز از اهل لغت نقل شده و توقّف.. یعنی مصنّف در کتاب دروس، توقّف کرده (وصحت یا عدم آن را اختیار نکرده بلکه فقط نقل خلاف نموده) شارح می‌فرماید که صحت، قوی‌تر است.

(ولا بد من كون الجزاء طاعة) إن كان نذر مجازاة بأن يجعله أحد العبادات المعلومة، فلو كان مرجوحاً، أو مباحاً لم ينعقد لقول الصادق عليه السلام في خبر أبي الصباح الكناني: "ليس النذر بشئ حتى يسمى شيئاً لله صياماً، أو صدقة، أو هدياً، أو حجاً"، إلا أن هذا الخبر يشمل المتبرع به من غير شرط، والمصنف لا يقول به، وأطلق الأكثر اشتراط كونه طاعة، وفي «الدروس» استقرب في الشرط والجزاء جواز تعلقهما بالمباح، محتجاً بالخبر السابق في بيع الجارية والبيع مباح إلا أن يقترن بعوارض مرجحة.

شرایط نذر مشروط

شرط اول

(ولا بد من كون الجزاء) .. توضیح: در نذر مشروط که به آن نذر مجازاة نیز گویند، جزاء (یعنی آن چیزی که به واسطه نذر، به گردن گرفته است) باید فقط طاعت یعنی مأمور به بالذات باشد یعنی یکی از عباداتی که در شرع معلوم است چه واجب و چه مستحب.

بنابراین اگر جزاء، امر مرجوحی باشد (یعنی حرام یا مکروه) و یا مباح باشد (چه مباح راجح و چه متساوی الطرفين) نذر صحیح نخواهد بود. و دلیل آن روایتی است از امام صادق عليه السلام که فرمود: نذر منعقد نمی شود مگر اینکه یکی از این عباداتی که ذکر می شود را برای خدا قرار دهد. روزه یا صدقه یا قربانی یا حج مثلاً.

شارح در این دلیل اشکال می کند به اینکه مصتف به روایت مذکور نمی تواند استدلال کند برای اشتراط طاعت در جزاء نذر مشروط، زیرا گوئیم که این روایت، هم

نذر مشروط را شامل است و هم نذر تبرعی را پس مصتّف باید در نذر تبرعی نیز فقط طاعت را شرط بداند در حالی که سابقاً گذشت که مصتّف آن را قائل نیست بلکه در نذر تبرعی، مباح راجح را نیز جایز می‌داند.

اکثر فقهاء بطور مطلق گفته‌اند که منذور باید طاعت باشد و دیگر تقیید نکرده‌اند که این شرط، در نذر مشروط فقط می‌باشد، پس اطلاق عبارتشان نذر تبرعی را نیز شامل است، پس ایشان به روایت مذکور می‌توانند استدلال کنند.

و در کتاب «دروس» فرموده که نزدیک‌تر به حق این است که چه شرط و چه جزاء در نذر مشروط، جایز است متساوی الطرفین (به حسب دین و دنیا) باشد مثل اینکه بگوید: «اگر خدا به من بچه داد، الله عَلیّ اینکه فلان چیز را بفروشم» پس شرط، چیز مباح است و جزاء نیز که فروختن باشد، چیز مباح است و برای آن استدلال کرده به روایتی که سابقاً گذشت در مورد کسی که نذر کرده بود جاریه‌اش را نفروشد، و معلوم است که فروختن یا نفروختن، یک امر مباحی است متساوی الطرفین، مگر اینکه عوارض و مرجحات خارجی باشد که یک طرف را ترجیح دهد (ترک یا فعل را) که در این صورت از مباح متساوی الطرفین خارج می‌شود و راجح می‌شود (مثل اینکه قصدش از فروش جاریه، این باشد که پول آن را در راه خیر صرف نماید و یا مثل اینکه قصدش از عدم فروش جاریه این باشد که چشم خود را از نگاه به نامحرم، نگه بدارد) ولی در روایت، آن عوارض مرجّحه فرض نشده است.

ترجمه و شرح عبارت: **ولا بد..** یعنی و باید جزاء، طاعت بوده باشد اگر نذر، نذر جزا دار باشد (که به آن نذر مشروط نیز گویند چون مشتمل بر شرط است) **بان یجعل..** (بیان است برای طاعت یعنی به اینکه قرار دهد جزء را یکی از عبادات معلومه (چه واجب و چه مستحب) پس اگر جزاء، مرجوح باشد (حرام یا مکروه) و یا مباح باشد، نذر منعقد نمی‌شود، به دلیل قول امام صادق علیه السلام در خبری که ابی الصباح کنانی

نقل کرده که: نذر منعقد نمی‌شود مگر وقتی که چیزی را برای خدا قرار دهد. روزه یا صدقه یا قربانی یا حج^۱ «الْآنَ هَذَا الْخَبَرُ..» (این اشکال شارح است به استدلال به روایت) یعنی ولی این روایت، شامل نذر تبرعی که بدون شرط است نیز می‌شود (و بر طبق این روایت، اگر مصتف استدلال به آن کند باید در نذر تبرعی نیز فقط طاعت را شرط بدانند) و حال اینکه مصتف قائل به آن نیست (چون در نذر تبرعی، علاوه بر طاعت، مباح راجح را نیز جایز می‌داند).

وأطلق الاكثر.. یعنی اکثر فقهاء، بطور مطلق گفته‌اند شرط است، منذور طاعت باشد (و دیگر قید زده‌اند به نذر مشروط پس اطلاق عبارتشان شامل نذر تبرع نیز می‌شود که در آن فقط طاعت باید باشد) **وفي «الدروس»..** یعنی و در کتاب «دروس»، نزدیک شمرده در شرط و جزاء، جایز بودن تعلق آنها به مباح (یعنی اینکه شرط و جزاء، مباح متساوی الطرفین به حسب دین یا دنیا بوده باشند) در حالی که استدلال کرده به روایتی که سابقاً گذشت در فروختن کنیز (و این روایت را شارح در مبحث توقف نذر پسر بر اجازه پدر نقل نمود) و معلوم است که فروختن، امر مباحی است مگر اینکه مقرون شود به عوارض خارجی که ترجیح دهنده باشد (یکی از دو طرف مباح را، فعل یا ترک).

^۱ کافی، ج ۴، ص ۴۵۵ و تهذیب، ج ۸، ص ۳۰۳.

(و) كون (الشرط) وهو ما علق الملتزم به عليه (سائغا) سواء كان راجحا، أم مباحا (إن قصد) بالجزاء (الشكر) كقوله: إن حججت أو رزقت ولدا، أو ملكت كذا فله علي كذا من أبواب الطاعة، (وإن قصد الزجر) عن فعله (اشتراط كونه معصية، أو مباحا راجحا فيه المنع) كقوله: إن زנית أو بعت داري مع مرجوحته فله علي كذا، ولو قصد في الأول الزجر، وفي الثاني الشكر لم ينعقد، والمثال واحد، وإنما الفارق القصد.

شرط دوم

(و) كون (الشرط) .. توضيح: شرط دوم در نذر مشروط این است که اگر مقصود ناذراز جزاء (چیزی که به گردن می‌گیرد به واسطه نذر) شکرانه باشد، باید شرطی که در نذر می‌آورد امر جایز باشد، و مقصود از جواز در اینجا به معنای عام است که شامل می‌شود واجب و مستحب و مباح را.

مثل اینکه بگوید: اگر موفق به حج (واجب یا مستحب) شدم، برای خداست بر من (که به شکرانه آن) روزه بگیرم.

و مثل اینکه بگوید: اگر خدا به من فرزند داد و یا مالک فلان چیز شدم، برای خداست بر من (که به شکرانه آن) روزه بگیرم.

و اما اگر مقصود ناذراز جزاء، جریمه کردن خود باشد، در این صورت باید شرطی که در نذر می‌آورد یکی از این دو چیز باشد: یا حرام باشد یا مباحی که ترک آن بهتر است (یعنی مباحی که فعلش ناپسند است و ترکش پسندیده) مثل اینکه بگوید: اگر زنا کردم، برای خداست بر من (که بعنوان جریمه خود) روزه بگیرم، و این مثال برای حرام است.

و مثل اینکه بگوید: اگر خانه‌ام را فروختم (به فرض اینکه فروش خانه، مرجوح باشد یعنی ترک فروش بهتر باشد) برای خداست بر من (که بعنوان جریمه خود) روزه بگیرم. و این مثال برای مباح مرجوح است.

بنابراین اگر قصد ناذرا از جزاء در صورت اول، به عکس باشد یعنی جریمه نه شکرانه، مثل اینکه بگوید: اگر موفق به حج شدم، برای خداست بر من (که بعنوان جریمه خود) روزه بگیرم. این نذر باطل است.

و همچنین اگر قصد ناذرا از جزاء در صورت دوم، به عکس باشد یعنی شکر، نه جریمه، مثل اینکه بگوید: اگر زنا کردم، برای خداست بر من (که به شکرانه آن) روزه بگیرم. این نذر باطل است.

ترجمه و شرح عبارت: **وكون الشرط..** یعنی ولابد من کون الشرط.. یعنی و باید شرط - که عبارت از آن است که معلق بر آن شده، چیزی که به گردن گرفته شده (یعنی شرط آن است که جزاء به آن معلق شده است، مثلاً در مثال: «اگر موفق به حج شدم، برای خداست بر من که به شکرانه آن روزه بگیرم» جمله - اگر موفق به حج شدم - شرط می‌باشد چنانکه واضح است) **الملتزم** بفتح زاء به صیغه اسم مفعول یعنی جزاء، که در مثال بالا، روزه گرفتن باشد علیه متعلق است به - علق - .

سائغاً خبر است برای - کون - در عبارت شارح یعنی شرط باید امر جایز بوده باشد (و جواز در اینجا چنانکه گفتیم به معنای اعم می‌باشد یعنی) چه اینکه رجحان داشته باشد ذاتاً (یعنی واجب یا مستحب) و چه مباح باشد (که ذاتاً متساوی الطرفين است ولی در اینجا مقصود مباحی است که بالعرض رجحان دینی یا دنیوی داشته باشد و اما مباح متساوی الطرفين در اینجا مقصود نیست زیرا مناسبت با شکر ندارد).

این قصد.. یعنی (اینکه می‌گوئیم باید شرط، امر جایز باشد) در صورتی است که مقصود ناذرا از جزاء، شکر باشد مثل اینکه بگوید: اگر به حج بروم و یا فرزند دار شدم یا مالک فلان چیز شدم، پس برای خداست بر من (که به شکرانه آن) فلان عمل عبادی از ابواب عبادت را انجام دهم.

و این قصد الزجر.. یعنی و اما اگر مقصود ناذرا از جزاء، جلوگیری خود از انجام دادن شرط باشد، شرط است که فعل شرط، معصیت باشد یا مباحی باشد که ترک آن رجحان دارد (یعنی فعلش مرجوح است) مثل اینکه بگوید اگر زنا کردم و یا خانه‌ام را فروختم - در صورتی که فروش خانه مرجوح باشد - پس بر خداست بر من که (بعنوان جریمه خود) فلان عمل عبادی را بجا آورم.

ولو قصد في الأوّل.. یعنی ولی اگر قصد کند (از جزاء) در صورت اول (که شرط، امر جایز بود) جلوگیری از انجام دادن آن را، و همچنین قصد کند (از جزاء) در صورت دوم (که شرط، معصیت یا مباح مرجوح بود) شکر را، نذر (در هر دو فرض) منعقد نمی‌شود. و مثال آن همان مثال بالاست، فقط فرق گذارنده، قصد است (که یعنی در مثال حج اگر نذرکننده قصدش از جزاء که عمل عبادی است، جریمه کردن خود باشد نذرش باطل است، و در مثال زنا اگر نذرکننده قصدش از جزاء، شکرانه باشد نذرش باطل است).

والمكروه كالمباح المرجوح وإن لم يكنه فكان عليه أن يذكره، ولو انتفى القصد في القسمين لم ينعقد لفقد الشرط.

ثم الشرط إن كان من فعل الناذر فاعتبار كونه سائغا واضح، وإن كان من فعل الله كالولد والعافية ففي إطلاق الوصف عليه تجوز، وفي «الدروس» اعتبر صلاحيته، لتعلق الشكر به وهو حسن.

والمكروه كالمباح المرجوح .. توضیح: مصتف در صورتی که مقصود ناذر از جزاء، جریمه بوده باشد فرمود که باید شرط: یا حرام باشد و یا مباح مرجوح، و دیگر مکروه را ذکر نفرمود.

حالا شارح می فرماید که مکروه نیز در حکم مباح مرجوح است هر چند خود آن نمی باشد، چون مکروه آن است که منهی عنه به نهی تنزیهی باشد بالذات، و یکی از مکروهات معلومه در شرع باشد ولی مباح مرجوح آن است که منهی عنه بالعرض باشد و یکی از مکروهات معلومه نباشد پس مکروه با مباح مرجوح از این جهت با یکدیگر مغایزند ولی در عین حال از نظر حکم با آن یکی می باشد لذا بر مصتف لازم بود مکروه را نیز ذکر کند و آن لم یکنه ضمیر مستتر در - یکن - که اسم آن است به مکروه بر می گردد و ضمیر ظاهر به مباح مرجوح بر می گردد فكان علیه .. یعنی پس بر مصتف لازم بود اینکه ذکر کند مکروه را.

ولو انتفى القصد .. توضیح: اگر در دو صورتی که مصتف ذکر کرده، ناذر قصد شکر یا قصد جریمه نکند، نذرش باطل است، چون شرط صحت نذر آن است که آن قصد را بنماید و شرط وقتی مفقود شد مشروط هم مفقود خواهد شد.

ثم الشرط إن .. مطلب دیگری است مربوط به عبارت مصتف (کون الشرط سائغا) و آن اینکه شارح می فرماید: در نذر مشروط اگر شرطی که در صیغه نذر آورده

چنانچه کار نذرکننده باشد (مثل حج رفتن یا مالک شدن چیزی) در این صورت اشتراط جایز بودن آن شرط، بی اشکال است ولی اگر شرطی که در صیغه آورده، کار خدایی باشد، مثل بچه دار شدن یا عافیت و سلامتی، در این صورت اطلاق سایغ و جایز بودن بر آن شرط، مجاز است، چون کار خدا، موضوع احکام شرعیه قرار نمی گیرد، و در اینجا جواز از احکام شرعیه است پس اطلاق سایغ و جایز بر کار خدا شاید از باب تغلیب باشد که یک نوع از مجاز است.

و در کتاب «دروس»، تعبیر دیگر کرده و آن اینکه در آنجا به این مضمون فرموده که: اگر مقصود از جزاء، شکر باشد، باید شرط، کاری باشد که صلاحیت برای تعلق شکر بر آن را داشته باشد.

شارح می فرماید که این تعبیر نیکوست، زیرا هم فعل انسان و هم فعل خدا را شامل است بدون اینکه در شمولش فعل خدا را، از تکاب مجازگویی شده باشد بجهت اینکه عافیت که کار خدایی است، صلاحیت تعلق شکر بر آن را دارد **إطلاق الوصف** یعنی اطلاق سایغ بودن بر آن شرطی که کار خداست **صلاحیته** صلاحیت شرط وهو حسن این نظر شارح است.

(والعهد - کالنذر) في جميع هذه الشروط والأحكام (وصورته عاهدت الله، أو علي عهد الله) أن أفعل كذا، أو أتركه، أو إن فعلت كذا، أو تركته، أو رزقت كذا فعلي كذا، على الوجه المفصل في الأقسام والخلاف في انعقاده بالضمير، ومجردا عن الشرط مثله.

احکام عهد

(والعهد کالنذر في جميع .. توضیح: عهد مانند نذر است در تمام شروط واحکامی که گفته شد پس عهد نیز مانند نذر دو قسم است (در نظر مصنف): عهد تبرعی و عهد مشروط:

۱. عهد تبرعی، بدون شرط است مثل اینکه بگوید: «عاهدتُ الله (ويا: علیّ عهد الله) أن أصوم شهراً» (یعنی پیمان بستم با خدا - یا بر من است پیمان خدا - که یک ماه روزه بگیرم) و یا مثلاً بگوید: «عاهدتُ الله أن أترك الخمر مثلاً» (بنابر اینکه ترک حرام، واجب است پس در این مثال هم معهود، اطاعت خواهد بود).

و همانطوری که در نذر تبرعی جایز است منذور، مباح راجح باشد همچنین در عهد تبرعی، جایز است معهود، مباح راجح باشد مثل اینکه بگوید: «عاهدت الله أن ابیع داری» یعنی پیمان بستم با خدا که خانه‌ام را بفروشم (بنابر اینکه فروختن خانه، رجحان دنیایی داشته باشد).

۲. عهد مشروط: مثل اینکه بگوید: «عاهدت الله (یا: علیّ عهد الله) إن زنيْتُ فَعَلَيْ صوم شهر» یعنی پیمان بستم با خدا که اگر زنا کردم پس (بعنوان جریمه) بر من باشد روزه گرفتن یک ماه، و یا مثل اینکه: «عاهدتُ الله إن تركت الصلاة، فَعَلَيْ صوم شهر» و یا مثل: «عاهدتُ الله إن رُزِقت ولداً فَعَلَيْ صوم شهر».

و تمام تفاصیلی که در شرایط شرط و جزاء در نذر گفته شد، در عهد نیز می آید که اگر مقصود در جزاء، شکر باشد باید شرط، امر جایز باشد و اگر مقصود در جزاء، جریمه باشد باید شرط، حرام یا مکروه یا مباح مرجوح باشد.

ترجمه و شرح عبارت: و صورته یعنی صورت و صیغه عهد **أَنْ أَفْعَلَ كَذَا أَوْ أَتْرَكَه** کلمه - أَنْ - بفتح همزه است پس این مثال برای عهد تبرعی می باشد **أَوْ إِنْ فَعَلْتَ** کلمه - إِنْ - به کسر همزه، شرطیه است یعنی عاهدت الله ان فعلت کذا - **أَوْ تَرَكْتَهُ** - **أَوْ رُزِقْتَ كَذَا، فَعَلَيْ كَذَا**، این سه مثال برای عهد مشروط است و جمله - **فَعَلَيْ كَذَا** - جزاء شرط است.

والخلاف فی انعقاده.. توضیح: در عهد نیز محل خلاف است که آیا به نیت و قصد باطنی فقط، صحیح است یا اینکه باید به لفظ و صیغه، بوده باشد؟ و نیز محل خلاف است که آیا عهد تبرعی چنانکه مثال زدیم، صحیح است یا اینکه باید مشروط باشد؟ و چون نظر مصنف در نذر این بود که نذر تبرعی صحیح است پس در اینجا نیز نظرش این است که عهد تبرعی صحیح می باشد و لذا شارح بعد از عبارت متن، مثال برای عهد تبرعی نیز ذکر نمودند چنانکه توضیح دادیم.

ترجمه و شرح عبارت: **والخلاف..** (این کلمه مبتدا است و خبرش - مثله - می باشد) یعنی اختلاف بین فقهاء در اینکه آیا عهد منعقد می شود به قصد و نیت تنها، و نیز در اینکه آیا منعقد می شود عهد خالی از شرط؟ مثل نذر است.

(واليمين: هي الحلف بالله) أي بذاته تعالى من غير اعتبار اسم من أسمائه (كقوله: ومقلب القلوب والأبصار، والذي نفسي بيده، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة)، لأن المقسم به فيها مدلول المعبود بالحق، إله من في السماوات والأرض من غير أن يجعل اسما لله تعالى (أو) الحلف (باسمه) تعالى المختص به (كقوله: والله وتالله وبالله)

مبحث قَسَم

(واليمين: وهي الحلف.. توضيح: سوگند خوردن گاهی برای تأکید معنی خبر است از گذشته و آینده یا حال، و آن را به قسم، تأکید می‌کند تا شنونده باور کند مثل اینکه بگوید: بخدا قَسَم من بدهکار نبودم یا نیستم یا زید از سفر نخواهد آمد. و این گونه قَسَم نسبت به گذشته و حال، در مراعات و محاکمات بکار می‌رود و اگر دروغ باشد «یمین غموس» است که آن را از گناهان کبیره شمرده‌اند.

و گاهی سوگند برای تأکید سؤال است مثل اینکه بگوید: تو را بخدا قسم می‌دهم جواب مرا بده یا چیزی به من بخش و آن را «مناشده» گویند. در اینگونه قسم، بر مسئول واجب نیست اجابت کند.

و گاهی تعهد و التزام است که انسان در آینده عملی انجام دهد یا ترک کند مانند نذر و عهد، و در اینجا از این نوع قسم، بحث می‌شود و این نوع است که اگر بشکند کفاره باید داد.

وهي الحلف بالله أي بذاته.. توضیح: مصتَف می‌فرماید که قَسَم خوردن برد و قسم

است:

اول: اینکه قسم به ذات خدا بخورد بدون اینکه اسمی از اسماء حسّناى خدا را ملاحظه و بر زبان جاری کند بلکه الفاظ و عباراتی را به زبان جاری کند که دلالت بر ذات خدا می‌کند مثل اینکه بگوید: «وَمَقْلَبِ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ» (یعنی قَسَم به برگرداننده دلها و دیده‌ها) و مثل: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ» (یعنی قسم به آنکه جانم به دست قدرت اوست) و مانند این الفاظ که در اینها مقسم به یعنی آنکه به آن قسم خورده شده، همانا معبود به حقّی است که پروردگار موجودات آسمانی و زمینی است، نه اینکه مقسم به، اسم خدا بوده باشد.

دوم: اینکه قسم به اسماء خدا بخورد، آن اسمایی که مختص به اوست مثل والله، «وَأُقْسِمُ بِالْقَدِيمِ» و «أُقْسِمُ بِالْأَزَلِيِّ» و مانند اینها.

توضیح بیشتر اینکه: قسم در حقیقت سه قسم است: چون قسم یا به ذات خداست یا به اسم او، و اسم نیز یا اسم مختص به اوست یا اسم مشترک غالب در او (یعنی اسمی که مشترک است بین خدا و مخلوق و لکن بیشتر در خدا استعمال می‌شود):

۱. مقصود از قسم اول این است که در قَسَم، الفاظی را ذکر کند که ذات خدا از آن فهمیده می‌شود و غیر او احتمال داده نمی‌شود، بدون اینکه اسم مفرد یا مضاف از اسماء حسّناى خدا را بر زبان جاری سازد مثل اینکه بگوید: «وَالَّذِي أَعْبَدُهُ» (قسم به آنکه او را پرستش می‌کنم) و مثل: «وَالَّذِي أَصْلَى لَهُ» (قسم به آنکه نماز برای او می‌خوانم) و مثل: «وَمَقْلَبِ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ» و مثل: «وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ» (قسم به آنکه دانه را شکافت و مردم را خلق کرد) و از این قبیل عبارات و الفاظی که از اسماء خدا نیست بلکه الفاظی‌اند که دلالت بر ذات خدا می‌کنند.

۲. مقصود از قسم دوم این است که قسم بخورد به اسمایی که اختصاص به خدا دارد و بر غیر او اطلاق نمی‌شود چه اسم مفرد مثل الله، الرحمن، و چه اسم مضاف مثل

رب العالمین، مالک يوم الدين، خالق الخلق، الاول الذی ليس قبله شیء، الحی الذی لا يموت، الواحد الذی ليس کمثله شیء.

و این قسم، اسمایی هستند که دلالت بر صفات ذات می کنند.

بعضی از فقهاء گفته اند که خالق و رازق هم از این قسم دوم است ولی اصح آن است که از قسم سوم است که مشترکند بین خدا و غیر او زیرا آن دو اسم بر غیر خدا نیز اطلاق می شوند چنانکه خدا در قرآن اطلاق کرده و یخلقون افکا - وارزقوهم.

۳. مقصود از قسم سوم آن اسمایی است که مشترک است بین خدا و غیر او یعنی هم بر خدا اطلاق می شود و هم بر غیر او لکن بیشتر در خدا استعمال می شود و در دیگران باید قیدی آورده شود مثل رحیم، رب، خالق، رازق، متکبر، قاهر، قادر، و این قسم اسمایی هستند که دلالت بر صفات افعال می کنند.

این اسماء بر غیر خدا هم اطلاق می شود با قید، مثلاً گفته می شود: فلان رحیم القلب، فلان جبار، فلان رب الابل، فلان متکبر، فلان قادر علی هذا، فلان قاهر لفلان. و در اینجا قسم چهارمی هست و آن اسمی است که مشترک است و در هیچکدام از خدا و غیر او بیشتر استعمال نمی شود بلکه بطور مساوی استعمال می شود مثل: شیء، موجود، حی، سمیع، بصیر، مؤمن، کریم و مانند اینها، و حکم این قسم بعداً در عبارت مصتف خواهد آمد.

این نحوه تقسیم و ترتیبی را که ذکر شد، جماعتی از فقهاء مثل محقق حلی و علامه حلی ذکر کرده است و مصتف هم در این کتاب به تبعیت از آنها ذکر نموده منتها قسم سوم را ذکر نکرده.

ولی در کتاب «دروس» به تقسیم و ترتیب مذکور اشکال کرده که بعداً توضیح خواهیم داد.

ترجمه و شرح عبارت: **وهي الحلف** .. یعنی قسم خوردن: یا قسم به ذات خداست بدون ملاحظه اسمی از اسماء خدا (یعنی بدون اینکه قسم به اسمی از اسماء مختص یا مشترک خدا باشد بلکه عباراتی را به زبان آورد که دلالت بر ذات او می‌کند) مثل اینکه بگوید: «ومقلب القلوب والابصار» و یا بگوید: «والذی نفسی بیده» و یا بگوید: «والذی فلق الحبة وبرء النسمة» زیرا مُقسَم به در این قَسَمها، مدلول آن معبود بحقی است که خدای موجودات آسمانها و زمین می‌باشد، بدون اینکه مقسم به، اسم خداوند (یکی از اسماء مختص یا مشترک او) باشد **يُجْعَل ضمير مقدری که** نایب فاعل است بر می‌گردد به مُقسَم به **أو الحلف باسمه تعالی** .. (این قسم دوم است) یعنی و یا قسم به اسم خداست آن اسمی که مختص به اوست مثل اینکه بگوید: واللّه، تاللّه، باللّه (با واو قَسَم و تاء قسم و باء قَسَم).

(وَأَيْمَنَ اللَّهُ) بفتح الهمزة وكسرها مع ضم النون وفتحها، وكذا ما اقتطع منها للقسم، وهو سبع عشرة صيغة، (أو أقسم بالله).

(وَأَيْمَنَ اللَّهُ).. از الفاظی که در لغت به آن قسم خورده می‌شود، کلمه «ایمن الله» است و مشهور بین علماء نحواً این است که ایمن اسم است نه حرف.

و در آن اختلاف کرده‌اند که آیا مفرد است و مشتق از یَمَن (به معنی برکت) یا اینکه جمع یمین (یعنی قَسَم) است؟ اهل بصره قول اول را قائلند، و بنابر آن همزه وصل است، و اهل کوفه قول دوم را قائلند و بنابر این، همزه آن همزه قطع است.

حال بینیم آیا شرعاً قسم به آن صحیح است یا نه؟ گفته‌اند اگر جمع یمین باشد، قسم به آن در واقع قسم به قَسَم‌های خدا می‌شود نه قسم به خدا (پس معنای ایمن الله یعنی قسم به قسمهای خدا) و همچنین اگر مفرد باشد آن هم قسم به وصفی از اوصاف خدا می‌شود که آن برکت خدا باشد، نه قسم به اسم خدا.

ولی اقوی این است که قسم به آن صحیح است چون عرفاً آن کلمه وضع برای قسم شده و قسم به اسم خدا محسوب است.

و غالباً - ایمن - مرفوع استعمال می‌شود بنابر اینکه مبتدا است و خبرش محذوف است و اضافه به کلمه الله می‌گردد و تقدیر آن چنین است: ایمن الله قَسَمی.

و جایز است به حرف قَسَم مجرور شود، و نیز جایز است اضافه به کعبه شود یعنی ایمن الکعبه، و نیز جایز است اضافه به کاف خطاب شود یعنی ایمنک.

و ایمن مشتقاتی دارد که به واسطه حذف بعضی حروفش و یا تبدیل به حرف دیگر بجهت کثرت استعمال، حاصل شده است.

و بعضی لغویین در آن کلمات، ۲۱ لغت نقل کرده‌اند که چهار لغت در خود ایمن الله است، و ۱۷ لغت در مشتقات آن به ترتیب زیر:

۱. اَیْمَن (بفتح همزه و ضم نون).
۲. اَیْمَن (بفتح همزه و فتح نون).
۳. اَیْمَن (بکسر همزه و ضم نون).
۴. اَیْمَن (بکسر همزه و فتح نون).
۵. لَیْمُنْ (بفتح لام و ضم نون).
۶. لَیْمَن (بفتح لام و فتح نون).
۷. لَیْمَن (بکسر لام و ضم نون).
۸. لَیْمَن (بکسر لام و فتح نون).
۹. یَیْمَنَ (بفتح یاء و نون).
۱۰. یُیْمُنْ (بضم یاء و نون).

ناگفته نماند که در پاورقی «لمعه دمشقیه» بجای این دولغت (۹ و ۱۰) کلمه «لیم» آورده است در حالی که آنچه از حاشیه - منه - که از خود شارح است استفاده می شود و نیز در کتاب «مسالك» تصریح به آن نموده، همان است که ما ذکر کردیم نه آنچه در پاورقی مذکور ذکر شده، هر چند در کتب لغت کلمه «لیم» نیز آمده است ولی غرض شارح در اینجا آن نیست.

۱۱. اَیْم (بفتح همزه و ضم میم).
۱۲. اَیْم (بکسر همزه و ضم میم).
۱۳. اَیْم (بفتح همزه و فتح میم).
۱۴. اَم (بکسر همزه و کسر میم).
۱۵. اَم (بکسر همزه و ضم میم).
۱۶. مَن (بضم میم و نون).
۱۷. مَن (بفتح میم و نون).

۱۸. من (یکسر میم و نون).

۱۹. م (بفتح میم).

۲۰. م (بکسر میم).

۲۱. م (بضم میم).

ترجمه و شرح عبارت: بفتح الهمزة.. یعنی کلمه ایمن، هم بفتح همزه و هم بکسر آن آمده (که هر کدام از این) هم با ضم نون و هم با فتح نون آمده است (و این چهار لغت می شود) و همچنین آن کلماتی که تقطیع و گرفته شود از ایمن برای قَسَم (یعنی مشتقات آن) و آن هفده صیغه است.

(أو بالقديم) بالمعنى المتعارف اصطلاحاً وهو الذي لا أول لوجوده، (أو الأزلي أو الذي لا أول لوجوده).

أو بالقديم.. یعنی أقسم بالقديم بالمعنى المتعارف.. قديم در اصطلاح متکلمین دو قسم است: قديم ذاتی و قديم زمانی:

قديم ذاتی - عبارت از موجودی است که وجود او از غیرش نباشد و آن فقط ذات خداوند است و مقابل آن حادث ذاتی است.

قديم زمانی - عبارت از موجودی است که وجود او مسبوق به عدم نباشد و مقابل آن حادث زمانی است.

و مراد شارح در اینجا همین قديم زمانی است که می فرماید قديم آن است که برای وجود او ابتدایی نمی باشد (چون ابتدا آن وقتی صدق می کند که مسبوق به عدم باشد).

و گویا غرض شارح از تعریف قديم در اینجا این است که قديم به معنای لغوی را خارج کند که عبارت از موجودی است که زمان و مدت طولانی بر آن گذشته باشد و نسبت به موجود دیگر سابقه زمانی زیادتری داشته باشد که به آن قديم اضافی گویند، مثلاً می گویند فلان چیز، قدیمی است یعنی سابقه زمانی طولانی دارد.

و بعضی گفته اند که غرض شارح خارج کردن قديم به معنای شرعی باشد که عبارت از موجودی است که شش ماه و بیشتر بر آن گذشته باشد.

أو الأزلي یعنی بگوید أقسم بالأزلي، و یا بگوید: أقسم بالذي لا أول لوجوده (که همان معنای قديم است).

وما ذكره هنا تبعا للعلامة والمحقق قد استضعفه في «الدروس» بأن مرجع القسم الأول إلى أسماء تدل على صفات الأفعال كالخالق والرازق التي هي أبعد من الأسماء الدالة على صفات الذات كالرحمن والرحيم التي هي دون اسم الذات وهو الله جل اسمه، بل هو الاسم الجامع، وجعل الحلف بالله هو قوله: والله وبالله وتالله بالجر وأيمن الله، وما اقتضب منها.

وما ذكره.. قبل از توضیح مطلب، مقدمه گویم که از کتاب دروس مصتّف نیز استفاده می شود که قَسَم به سه قسم منعقد می شود:

۱. قسم به ذات خدا.

۲. قسم به اسماء مختصه به خدا مثل رحمن ورحیم که اینها اسمایی اند که دلالت بر صفات ذات می کنند.

۳. قسم به اسماء مشترکه غالب بر خدا مثل خالق ورازق که اینها اسمایی اند که دلالت بر صفات افعال می کنند.

شارح می فرماید که محقق و علامه حلی همانند مصتّف در این کتاب «لمعه»، برای قسم به ذات مثال زده اند به «مقلب القلوب والابصار» و مانند آن، و برای قسم به اسم مختص به خدا، مثال زده اند به الله و مانند آن.

مصتّف در «دروس» اشکال کرده به این ترتیب و تقسیم، و حاصل اشکالش این است که قسم به مقلب القلوب و مانند آن را نباید از قسم اول که قسم به ذات است قرار داد چون مضمون آن مثالها برگشتش به قسم سوم است که دلالت بر صفات فعل می کند که رتبه آنها بعد از اسمایی است که دلالت بر صفات ذات می کند که قسم دوم است که رتبه آنها نیز بعد از اسمی است که دلالت بر ذات می کند مثل لفظ الله، پس قسم به مقلب القلوب والابصار و مانند آن را بایستی از قسم سوم که قسم به

اسماء است قرارداد، و قسم به ذات را که قسم اول است باید صیغه والله وتالله وبالله که اسمایی هستند دال بر ذات جامع جمیع صفات کمالیه، قرارداد.

شارح جواب می‌دهد به اینکه تقسیم و ترتیبی که فقهاء مثل محقق و علامه ذکر کرده‌اند، بهتر است از فرمایش مصتّف در «دروس» که اشکال به آنها کرده، چون جملات مقلب القلوب و مانند آن از سنخ اسماء خدا نمی‌باشند، زیرا این الفاظ برای علمیت و اسم بودن برای خدا وضع نشده‌اند بلکه دلالت می‌کنند بر ذات خدا به واسطه اینکه اوصاف اختصاصی خدا می‌باشند به خلاف الفاظی که اسماء خدا و برای اسمیت برای خدا ابتداء وضع شده‌اند چه اسماء مختصه و چه مشترکه غالبه.

پس از جهت اینکه مقلب القلوب و مانند آن دلالت بر ذات خدا می‌کنند و در عین حال از اسماء خدا (نه اسماء مختصه و نه مشترکه) نمی‌باشند فلذا آن را قسم جداگانه و در مرتبه اول قرار داده‌اند و مناسب نبود آن را داخل در قسم سوم قرار دهند چون قسم سوم و نیز قسم دوم از الفاظی هستند که اسماء خدایند و وضع برای علمیت و اسم بودن برای خدا شده‌اند ابتداءً.

و اینکه صاحب «دروس» فرمود لفظ الله را قسم به ذات قرار دهند، جوابش این است که لفظ الله هر چند دلالتش بر ذات بیشتر است، چون لفظی است که دلالت بر ذات جامع جمیع صفات کمالیه می‌کند ولی هر چه باشد داخل در اسماء خداست و از سنخ اسماء است پس مناسب این بود که آن را در قسم اسماء قرار دهند که قسم دوم است نه اینکه قسم اول قرار دهند که قسم به ذات است.

ترجمه و شرح عبارت: وما ذکره... یعنی آنچه که مصتّف در این کتاب ذکر کرده (از تقسیم و ترتیب مذکور که قسم اول را قَسَم به الفاظی قرار داده که دلالت بر ذات فقط می‌کنند بدون اعتبار اسمی از اسماء خدا، و قسم دوم را قَسَم به اسم الله قرار داده) که در این ترتیب، متابعت علامه حلی و محقق حلی نموده است، بتحقیق

تضعیف نموده آن را در کتاب دروس به اینکه فرموده: برگشت قسم اول (یعنی الفاظی که از قبیل «و مقلب القلوب» می باشند) به اسمایی است که (مشترک بین خدا و غیر خداست منتها غالباً در خدا استعمال می شوند و دلالت بر صفات افعال خدا مثل خالق و رزاق می کند که این اسماء رتبه شان بعد از اسمایی است که (مختص به خداست و) دلالت بر صفات ذات می کند مثل رحمان و رحیم، که این اسماء هم مرتبه شان پایین تر از اسم ذات است (یعنی اسمی که فقط دلالت بر ذات می کند) که آن لفظ الله - جلّ اسمه - می باشد بلکه این اسم (نه تنها دلالت بر ذات می کند) اسمی است جامع جمیع صفات کمالیه.

و مصتّف (در کتاب «دروس» بعد از آنکه اشکال به ترتیب و تقسیم فقها کرده) قرار داده است قسم به ذات خدا را همان: والله وتالله وبالله - به جَرّ الله - وایمن الله و لغات دیگر آن که از آن گرفته شده (و خلاصه اینکه فرموده: قسم به ذات را باید والله و مانند آن قرارداد نه اینکه الفاظی مانند و مقلب القلوب).

علی صفات الافعال.. مناسب است در اینجا اجمالاً توضیحی درباره صفات افعال و صفات ذات داده شود پس گوئیم:

صفات واجب الوجود بر دو قسم است: ثبوتیه و سلبيه.

صفات ثبوتیه: صفاتی است که ثبوتش برای واجب الوجود موجب کمال و یا جمال باشد و این صفات بر دو قسم است: ذاتیه و فعلیه (یعنی صفات ذات و صفات فعل).

صفات ذات: صفاتی است که عین ذات واجب الوجود است و سلبش موجب عیب و نقص و احتیاج شود و این صفات را «کمالیه» نیز می گویند، بجهت اینکه ثبوت آنها موجب کمال حق تعالی است و آنها بر دو قسم است: حقیقیه و ذات اضافه:

حقیقه: صفاتی است که بیش از یک طرف لازم ندارد و در مفهومش نسبت و تعلق به چیز دیگری ملاحظه نمی‌شود مانند حیات و قدیم و ازلی بودن و عظمت و کبریایی. ذات اضافه: صفاتی است که دو طرف لازم دارد باین معنی که در مفهومش نسبت و تعلق به چیز دیگری ملحوظ می‌باشد مانند علم که در مفهومش تعلق به معلوم، و قدرت که در مفهومش تعلق به مقدور ملاحظه می‌شود لکن تعلق این صفات به متعلق، توقف بر وجود متعلق ندارد یعنی خداوند قبل از وجود معلوم، عالم، و پیش از وجود مقدور، قادر بوده است چنانچه در محل خود این مطلب توضیح داده شده است.

و صفات فعل: صفاتی است که سلبش موجب عیب و نقص نیست بلکه ثبوت و سلبش برای حق تعالی هر دو رواست و آنها را «جمالیه» نیز می‌گویند، برای اینکه صدور آنها از حق تعالی دارای حسن و جمال و خوبی و از روی حکمت و مصلحت است مانند خلق و رزق و اماته و احیاء و غیره.

و اما صفات سلبیه: صفاتی است که باید آنها را از واجب الوجود سلب نمود، زیرا ثبوت آنها موجب عیب و نقص و احتیاج است و از آنها بصفات «جلالیه» هم تعبیر می‌شود بجهت اینکه ذات واجب الوجود اجل از آن است که به این صفات متصف شود مانند ترکیب و جسمیت و شریک داشتن و امثال اینها.

وفیه: اُن هذه السمات المذكورة في القسم الأول لا تتعلق بالأسماء المختصة، ولا المشتركة، لأنها ليست موضوعة للعلمية، وإنما هي دالة على ذاته بواسطة الأوصاف الخاصة به، بخلاف غيرها من الأسماء فإنها موضوعة للإسمية ابتداء، فكان ما ذكره أولى مما تعقب به.

نعم لو قيل: بأن الجميع حلف بالله من غير اعتبار اسم جمعا بين ما ذكرناه وحقيقه - من أن الله جل اسمه هو الاسم الجامع، ومن ثم رجعت الأسماء إليه ولم يرجع إلى شيء منها، فكان كالأدوات - كان حسنا، ويراد بأسمائه ما ينصرف إطلاقاً إليها من الألفاظ الموضوعة للإسمية وإن أمكن فيها المشاركة حقيقة أو مجازاً كالقديم والأزلي والرحمن والرب والخالق والباري والرازق.

وفیه: اُن هذه السمات .. (این جواب شارح است از اشکال صاحب «دروس» که توضیحش دادیم و حالا ترجمه عبارت می‌کنیم:) یعنی در این فرمایش مصتف، این اشکال است که این صفاتی که در قسم اول ذکر شده (یعنی مقلب القلوب بودن، و شکافنده دانه بودن و مانند اینها) اصلاً نه ربطی به اسماء مختصه خدا دارد و نه ربطی به اسماء مشترکه خدا، چون آن الفاظ وضع نشده‌اند برای علم بودن برای ذات بلکه همانا آنها دلالت بر ذات خدا می‌کنند به واسطه اینکه اوصافی هستند مخصوص به خدا.

به خلاف غیر آنها، از اسماء خدا (چه اسماء مختصه مثل الله ورحمن ورحیم و چه اسماء مشترکه مثل خالق ورازق) بدرستی که این اسماء ابتداء وضع شده‌اند برای اسمیت (و علم بودن برای ذات) پس آنچه که علامه و محقق و جماعتی از فقهاء ذکر کرده‌اند (که قسم به ذات را به صیغه مقلب القلوب و مانند آن قرار داده‌اند و قسم به اسم را به صیغه والله و مانند آن قرار داده‌اند) بهتر است از آنچه که مصتف بعد از کلام فقهاء ذکر نموده (یعنی بهتر است از ایرادی که مصتف به دنبال کلام فقهاء، کرده

است در کتاب «دروس» تَعَقَّبَ ضمیر مقدر فاعلی بر می‌گردد به مصتّف و ضمیر - به بر می‌گردد به - ما - یعنی از آن ایرادی که مصتّف به عقب در آورده (کلام فقهاء را) به آن ایراد.

نعم لو قيل بأن الجميع.. توضیح: شارح در اینجا استدراک می‌کند و می‌فرماید: بله اگر کسی چنین گوید که هم قسم اول (مقلب القلوب و مانند آن) و هم قَسَم دوم (لفظ الله) هر دو قسم به ذات است نه به اسم، اما قسم اول که معلوم است و اما قسم دوم بجهت اینکه لفظ الله از جهت اینکه اسمی است جامع جمیع صفات کمالیه گویا مثل ذات خداست که مستجمع جمیع صفات است.

که به این بیان، سازش دهیم بین فرمایشی که مصتّف در کتاب «دروس» تحقیق فرموده (که لفظ الله اسمی است جامع جمیع صفات کمالیه و باین اعتبار همانند ذات است و لذا قسم به الله را قسم به ذات قرار داده) و بین آنچه ما (یعنی شارح) ذکر کردیم که قسم به الفاظی مانند مقلب القلوب، قسم به ذات است. این کلام، کلام نیکویی خواهد بود.

ترجمه و شرح عبارت: نعم.. یعنی آری اگر کسی بگوید به اینکه تمام آنها (قسم اول و قسم دوم) قَسَم به ذات خداست بدون اعتبار و ملاحظه اسم، تا اینکه سازش دهیم بین آنچه ما ذکر کردیم و آنچه مصتّف تحقیق کرده (در کتاب دروس) که فرموده لفظ الله - جَلَّ اسم - همان اسم جامع است - و از این جهت است (یعنی شاهد بر اینکه لفظ الله، اسم جامع است این است) که اسماء دیگر خدا برگشت به اسم الله می‌کنند (به این معنی که اسم الله مشتمل است بر تمام صفاتی که اسماء دیگر خدا بر آن دلالت می‌کنند) ولی اسم الله بر نمی‌گردد به چیزی از آن اسماء (به این معنی که هیچکدام از اسماء دیگر، مشتمل نیست بر تمام آنچه که اسم الله بر آن دلالت دارد) - و حَقَّقَهُ عطف است بر - ذکرناه - یعنی و بین ما حَقَّقَهُ المصتّف من أن.. بیان است

برای - ما حقه - فکان کالذات یعنی چون اسم الله جامع جمیع صفات است، پس مثل ذات خدا خواهد بود کان حسنا.. جواب است برای - لوقیل -.

ویراد بأسمانه.. مطلب دیگری است که شارح توضیح می دهد که مقصود از اسماء خدا در اینجا که قسم به آنها واقع می شود چیست؟ و گویا شارح این توضیح را از باب مقدمه برای عبارت بعدی مصتف ذکر می کنند.

می فرماید: مقصود از اسماء خدا که قسم به آنها واقع می شود آن الفاظی است که وضع شده اند برای علمیت واسم بودن برای خدا که وقتی بطور مطلق و بدون قرینه گفته می شوند، انصراف به خدا پیدا می کنند و خداوند متعال از آن فهمیده می شود و غیر او شخص دیگر به ذهن نمی آید.

و این اسماء ممکن است اسم مختص به خدا باشد مثل قدیم و ازلی و رحمان. و ممکن است مشترک بین خدا و غیر او باشد که هم در خدا و هم در غیر او استعمال می شود اما انصرافش به خدا از جهت کثرت استعمال آن در خدا باشد. و اشتراک هم چه بنحو حقیقی باشد (یعنی بنحوا اشتراک معنوی که وضع شده برای معنی عام که یک فردش خداست و یک فردش، شخص دیگر) و چه بنحو مجازی یعنی حقیقتاً وضع شده برای خدا ولی مجازاً با قرینه در غیر او هم استعمال می شود.

و مثال اسماء مشترکه مثل رب و خالق و باری و رازق که این اسماء در حق غیر خدا نیز اطلاق می شود چنانکه سابقاً در مباحث گذشته توضیح دادیم.

ترجمه و شرح عبارت: ویراد.. یعنی قصد می شود از اسماء خدا آن الفاظی که انصراف پیدا می کند اطلاق آن الفاظ، به خدا (و غیر از خدا، کس دیگر به ذهن نمی آید) از آن الفاظی که وضع شده اند برای اسم بودن (و علمیت) هر چند ممکن باشد در آن الفاظ، مشارکت (یعنی مشارکت خدا با غیر او) حقیقتاً یا مجازاً.

(در اینجا این نکته ناگفته نماند که توضیحی که شارح در اینجا راجع به اسماء می‌دهد چه بسا به ذهن می‌رسد که فقط اسماء مشترکه را توضیح می‌دهد چنانکه نظیر این عبارت در کلمات فقها دیگر مثل کتاب «شرایع» محقق حلی دیده می‌شود ولی ما عبارت را در شرح سابق، تعمیم دادیم به اسماء مختصه و اسماء مشترکه، زیرا سه مثال اول که شارح ذکر کرده از اسماء مختصه می‌باشند چنانکه خود مصتّف در متن عبارت، قدیم و ازلی را مثال برای اسم مختص ذکر کرد، و رحمان را هم خود شارح در کتاب «مسالك» و نیز در شرح مقدمه کتاب «لمعه» تصریح کرده که از اسماء مختصه می‌باشد نه از اسماء مشترکه غالبه در خدا).

حقیقه او مجازاً چنانکه در توضیح بالا اشاره کردیم مقصود از مشارکت حقیقی، اشتراک معنوی است (که وضع در آن عام است و موضوع له نیز عام) نه اشتراک لفظی (که لفظ، هم وضع برای خدا شده باشد و هم برای غیر خدا) چون با اشتراک لفظی نمی‌شود فرض کرد که لفظ انصراف به خدا داشته باشد در حالی که فرض شارح این است که مقصود از اسماء خدا در اینجا آن اسمی است که انصراف دارد اطلاق آن به خدا و با این فرض، فقط اشتراک معنوی را می‌توان تصویر کرد که اسم وضع شده برای معنای عام ولی در یک فردش که خدا باشد بیشتر استعمال شده و به آن انصراف دارد.

(ولا ینعقد بالموجود والقادر والعالم) والحي والسمیع والبصیر وغيرها من الأسماء المشتركة بينه وبين غيره من غير أن تغلب عليه وإن نوى بها الحلف، لسقوط حرمتها بالمشاركة.

(ولا بأسماء المخلوقات الشريفة) كالنبي والأئمة والكعبة والقرآن لقوله ﷺ: "من كان حالفا فليحلف بالله، أو ليذر".

(واتباع مشيئة الله تعالى) لليمين (يمنع الانعقاد) وإن علمت مشيئته لمتعلقه كالواجب والمندوب على الأشهر، مع اتصالها به عادة، ونطقه بها، ولا يقدر التنفس والسعال، وقصده إليها عند النطق بها وإن انتفت عند اليمين.

دون العكس ولا فرق بين قصد التبرك، والتعليق هنا، لإطلاق النص.

احکام قسم

(ولا ینعقد بالموجود.. مصتف می فرماید: صیغه قسم به چند چیز منعقد نمی شود و صحیح نیست:

۱. اسماء مشترکی که استعمالش در خدا غلبه ندارد بلکه بطور مساوی در خدا و غیر او استعمال می شود مثل موجود وقادر وعالم وحی وسمیع وبصیر ومانند اینها، قسم به این اسماء صحیح نیست هر چند قصد قسم به آنها بکند، زیرا اسماء مذکور بجهت مشترک بودنشان بین خدا و غیر خدا، احترام ندارند پس صلاحیت برای قسم خوردن را ندارند.

۲. قسم به اسماء مخلوقات شریف مثل وجود پیغمبر اکرم وائمه طاهرين - سلام الله عليهم اجمعين - وکعبه وقران، صحیح نمی باشد، به دلیل قول پیغمبر اکرم در

حدیثی که فرمود: «کسی که می‌خواهد قسم بخورد یا باید قسم به خدا بخورد و یا اینکه قسم را رها کند»^۱.

ترجمه و شرح عبارت: **المشتركة بينه** یعنی بین خدا من غیر آن **تَغْلَبَ** .. یعنی بدون اینکه اسماء مذکور غلبه داشته باشند (در استعمال) بر خدا **وإن نوى** .. کلمه - **إن** - وصلیه است یعنی قسم به آن اسماء صحیح نیست هر چند قصد کند به آن اسماء، قسم را، زیرا احترام آن اسماء ساقط شده است به سبب مشترک بودن آنها (بین خدا و غیر او).

وإتباع مشية الله لليمين .. توضیح: اگر بعد از صیغه **قَسَمَ**، جمله «انشاء الله» بگوید، قسم او باطل است، فرق نمی‌کند چه اینکه بداند مشیت و خواسته خدا را در مورد قسم (یعنی بداند که مشیت خدا تعلق به متعلق قسم گرفته است مثل اینکه متعلق قسم واجب یا مستحب بوده باشد. مثلاً بگوید: «والله لأقيم الصلاة انشاء الله» که در اینجا یقیناً می‌داند که خدا انجام نماز را می‌خواهد، چون امر به آن کرده است) و چه اینکه نداند خواسته خدا را در مورد قسم مثل اینکه متعلق قسم، مباح بوده باشد مثلاً بگوید: «والله لأبيع داري انشاء الله» که در اینجا نمی‌داند خدا فروش خانه او را خواسته است یا نه.

البته بطلان قسم در این مسأله، مشروط به سه شرط است:

۱. اینکه جمله انشاء الله از نظر عرف و عادت، متصل به قسم باشد و ما بین آنها به سخن گفتن یا سکوت فاصله نیندازد، پس اگر بین قسم و جمله انشاء الله، فاصله بیندازد به چیزی که عرف آن را فاصله حساب نمی‌کند مثل اینکه سرفه کند یا نفس بکشد، در این صورت باز هم **قَسَمَ** باطل است چون اتصال عرفی بهم نمی‌خورد.

^۱ عوالی اللثالی، ج ۱، ص ۴۴۵، ح ۱۶۸.

۲. اینکه جمله انشاء الله را به زبان آورد پس اگر در نیت، انشاء الله بگوید، قَسَمَش صحیح است.

۳. اینکه در موقع گفتن آن، با قصد آن را بگوید پس اگر سهواً و از روی غفلت، سبق لسان شود و به زبانش جاری گردد قسمش صحیح است.

پس اگر در موقع گفتن آن، با قصد آن را بگوید هر چند در موقع جاری ساختن صیغه قسم، قصد گفتن انشاء الله نداشته باشد بلکه بعد از صیغه قسم، قصد گفتن انشاء الله کرد و آن را گفت، قسمش باطل است.

اما اگر به عکس باشد یعنی در موقع جاری ساختن صیغه قسم، قصد گفتن انشاء الله داشته باشد اما بعد از تمام شدن صیغه، انشاء الله را از روی قصد نگوید بلکه سهواً سبق لسان شود و بر زبانش جاری گردد، در این صورت قسمش صحیح است. و در باطل شدن قسم به واسطه گفتن انشاء الله، فرقی نیست که قصد قسم خورنده، تبرک اسم خدا باشد یا اینکه قصدش معلق ساختن قَسَم به مشیت و خواست خدا باشد، چون روایت مطلق است شامل هر دو صورت می شود.

ترجمه و شرح عبارت: **وَاتَّبَاع..** یعنی مشیت خدا (یعنی انشاء الله گفتن) را در پی قسم آوردن، باز می دارد از منعقد شدن قسم، هر چند دانسته شود خواستن خدا متعلق قسم را مثل واجب و مستحب (که اگر متعلق قسم، چیز واجب یا مستحب بود، یقیناً خدا انجام آن را می خواهد).

على الأَشْهَر ظاهراً قید است برای - وان علمت - یعنی قول اَشْهَر این است که حتی در صورت علم به مشیت خدا، قسم باطل است **مع إتْصَالِها..** (این شرط اول است برای بطلان قسم به واسطه گفتن انشاء الله) یعنی بشرط متصل بودن مشیت به قسم به حسب نظر عرف و عادت و **نَظْقِه** بها (این شرط دوم است) یعنی و تلفظ کردن و به زبان آوردن مشیت خدا (یعنی انشاء الله را به زبان گوید نه در نیت) **ولا یقدَح..**

یعنی ضرر نمی‌زند (به بطلان قسم) نفس کشیدن و سرفه کردن (چون اتصال عرفی به واسطه آن به هم نمی‌خورد) و قصده.. (این شرط سوم است) یعنی و بشرط اینکه قصد مشیت را داشته باشد در وقت گفتن آن، هر چند مشیت یعنی قصد مشیت، در وقت صیغه قسم، نبوده باشد دون العکس.. یعنی برخلاف عکس صورت قبل (که در وقت صیغه قسم، قصد انشاء الله را داشته باشد اما در موقع گفتن انشاء الله، آن را از روی قصد نگوید، در این صورت قَسَم صحیح است).

ولا فرق.. یعنی فرقی نیست (در بطلان قسم به واسطه گفتن انشاء الله) بین اینکه قصد تبرک به اسم خدا داشته باشد یا اینکه قصد تعلیق قسم به آن (ناگفته نماند که این عدم فرق، شاید از عبارت مصنّف نیز استفاده شود، زیرا تعبیر به - اتباع - کرده و تعبیر به - تعلیق - نکرده یعنی نفرموده «والتعلیق علی مشیة الله یمنع الانعقاد» چنانکه در مسأله بعد، تعبیر به تعلیق کرده پس کلمه اتباع اعم است از اینکه قصد تعلیق داشته باشد یا نه) هنا یعنی در باب قسم نه در ابواب دیگر فقه مثل عقود و ایقاعات که در آنها گفته‌اند: قصد تعلیق، مانع از تحقق عقد یا ایقاع می‌شود اما قصد تبرک، مانع نمی‌شود لإطلاق النّص علت است برای عدم فرق.

وقصره العلامة على ما لا تعلم مشيئة الله فيه كالمباح، دون الواجب، والندب، وترك الحرام، والمكروه والنص مطلق، والحكم نادر. وتوجيهه حسن، لكنه غير مسموع في مقابلة النص.

وقصره العلامة.. توضيح: شارح فرمود که قول اشهر این است که چه بداند مشیت خدا را و چه نداند، گفتن انشاء الله مانع از صحت قَسَم است.

ولی در مقابل آن قول، علامه حلی تفصیل داده و فرق گذاشته بین اینکه اگر بداند مشیت خدا را در آن مثل واجب و مستحب، گفته است قسم صحیح است و بین اینکه نداند مشیت خدا را در آن مثل مباح، که گفته است قسم باطل است. شارح جواب می‌دهد به اینکه: اولاً روایت مطلق است شامل هر دو صورت می‌شود در اینکه قَسَم باطل است، و ثانیاً تفصیل علامه حکم نادری است و موافقی از فقهاء ندارد.

البته استدلالی که علامه برای آن تفصیل ذکر کرده نیکو و پسندیده است و آن استدلال این است که فرموده در مسأله‌ای که بعد از این خواهد آمد اگر قسم را معلق بر مشیت و خواسته شخص دیگر کند مثل اینکه بگوید: «والله لا فعلن ان شاء زيد» گفته‌اند که اگر چنانچه علم به مشیت زید داشته باشد، قسم او صحیح است پس مناسب این است که در تعلیق قسم به مشیت خدا هم اگر مشیت خدا را بداند، نیز قسم صحیح باشد.

ولی شارح می‌فرماید که در مقابل روایت که مطلق است و اطلاقش حکم به عدم صحت قسم می‌کند در هر دو صورت، استدلال مذکور قابل قبول نیست و اجتهاد در مقابل نص است.

ترجمه و شرح عبارت: **وقصره**.. یعنی منحصر کرده است علامه حلی، بطلان قسم را بر مواردی که نداند قسم خورنده، مشیت خدا را در آن مورد مثل اینکه مورد قسم، مباح باشد نه واجب و مستحب و ترک حرام و ترک مکروه (که در این چهار مثال، چون مشیت خدا را می داند، قسم صحیح است).

والنص (از اینجا جواب شارح است از قول علامه) یعنی روایت (که دلالت بر بطلان قسم می کند به واسطه گفتن انشاء الله) مطلق است (شامل صورت علم به مشیت وعدم علم به مشیت، هر دو می شود) و حکم علامه، نادر است، و توجیه او (یعنی توجیه کلام او) پسندیده است ولی قابل قبول نیست در مقابل روایت.

(والتعليق على مشيئة الغير يحبسها، ويوقفها على مشيئته إن علق عقدها عليه كقوله: "لأفعلن كذا إن شاء زيد"، فلو جهل الشرط لم ينعقد، ولو أوقف حلها عليه كقوله: "إلا أن يشاء زيد" انعقدت ما لم يشأ حلها، فلا تبطل إلا أن يعلم الشرط، وكذا في جانب النفي كقوله: "لا أفعل إن شاء زيد"، أو "إلا أن يشاء" فيتوقف انتفاؤه على مشيئته في الأول، وينتفي بدونها في الثاني فلا يحرم الفعل قبل مشيئته، ولا يحل قبلها.

(والتعليق على مشيئة الغير... مسأله ديگراست توضيحش اينكه اگر قسم را معلق به مشيت وخواست شخص ديگرکند، چهار صورت دارد: دو صورت در مثال اثبات و دو صورت در مثال نفی.

اما دو صورت إثبات، عبارت است از:

۱. اینکه انعقاد بسته شدن قسم را معلق به خواست او کند مثل اینکه بگوید: «والله لأفعلن ان شاء زيد» (يعنى اگرزيد بخواهد انجام آن کار را، بخدا قسم انجام خواهم داد).

در این صورت، شرط انعقاد قسم، خواست زيد است انجام کار را که اگر زيد بگوید خواستم انجام آن را، قسم منعقد می شود چون شرط موجود شده، و اگر بگوید نخواستم انجام کار را، قسم باطل است چون شرط مفقود است.

و اگر چنانچه نا معلوم باشد شرط (خواست زيد انجام کار را) به واسطه اینکه زيد مثلاً غایب و یا مرده است، در این صورت نیز قسم باطل است، چون شرط انعقاد وصحت قسم همانا خواست زيد است انجام کار را و فرض این است که آن شرط، معلوم نشده.

۲. اینکه به هم خوردن قسم را معلق به خواست زید کند به واسطه حرف استثناء مثل اینکه بگوید: «والله لأفعلن إلا أن يشاء زید» یعنی بخدا قسم آن کار را انجام خواهم داد مگر اینکه زید بخواهد انجام ندادن آن را که انجام نخواهم داد.

در این صورت قسّم را منعقد کرده ولی به هم خوردن آن را موقوف کرده بر اینکه زید بخواهد انجام ندادن را، چون استثناء از اثبات، نفی است پس قبل از آنکه زید بخواهد انجام ندادن را، قسم منعقد است و باطل نمی‌شود مگر در صورتی که بداند خواست زید انجام ندادن آن را که در این صورت قسم باطل می‌شود چون شرط به هم خوردن قسم، خواستن زید انجام ندادن کار بود و وقتی که آن شرط حاصل شود. مشروط (یعنی به هم خوردن قسم) نیز محقق می‌شود پس اگر زید بگوید انجام ندادن را می‌خواهم، قسم باطل می‌شود.

تا اینجا دو صورت برای مثال اثبات بود و اما دو صورت مثال نفی، عبارت است از:

صورت اول: اینکه بسته شدن قسم را معلق به خواست زید کند مثل اینکه بگوید: «والله لا أفعلن ان شاء زید» (یعنی اگر زید بخواهد انجام ندادن را، بخدا قسم انجام نخواهم داد که در این صورت معلق کرده انجام ندادن را بر خواست زید انجام ندادن را یعنی شرط انعقاد قسم، خواست زید است انجام ندادن را پس در این صورت اگر زید بگوید خواستم انجام ندادن را، قسم منعقد است و باید انجام ندهد، اما پیش از آنکه زید بخواهد انجام ندادن را جایز است بر او مخالفت قسم کند و انجام بدهد چون در صورت مذکور هنوز قسم منعقد نشده است و حرمت فعل نیست.

صورت دوم: اینکه به هم خوردن قسم را معلق به خواست زید کند به واسطه حرف استثناء مثل اینکه بگوید: «والله لا أفعلن إلا أن يشاء زید» (یعنی بخدا قسم انجام نمی‌دهم مگر اینکه زید بخواهد انجام کار را) که در این صورت معلق کرده

انجام فعل را برخواستن زید انجام آن را یعنی شرط به هم خوردن قسم، خواست زید است انجام کار را پس اگر زید بگوید خواستم انجام آن را، قَسَم به هم می خورد و اما پیش از خواست زید جایز نیست قسم خورنده انجام دهد آن را چون پیش از خواست زید، قسم منعقد است و قسم هم برانجام ندادن است پس حرام است.

و حاصل صور مذکوره (که شارح ذکر کرده) و غیر مذکوره، این است که در فرض معلق کردن انعقاد قسم، برخواست زید، در یک صورت قسم منعقد می شود. و آن در مثال ایجاب، صورتی است که بداند که زید انجام دادن را خواسته است، و در مثال نفی، صورتی است که بداند زید انجام ندادن را خواسته است.

و در دو صورت، قسم باطل می شود:

و آن در مثال ایجاب: صورتی است که بداند که زید انجام دادن را نخواسته است، و صورتی که معلوم نباشد آیا خواسته یا نخواسته.

و در مثال نفی: صورتی که بداند که زید انجام ندادن را نخواسته است، و صورتی که معلوم نباشد آیا خواسته یا نخواسته.

و اما در فرض معلق کردن به هم خوردن قسم، برخواست زید، صور مذکوره بر عکس می شود یعنی در دو صورت، قسم منعقد می شود:

و آن در مثال ایجاب، صورتی است که بداند که زید انجام دادن را خواسته است، و صورتی که معلوم نباشد آیا خواسته یا نخواسته.

و در مثال نفی، صورتی است که بداند که زید انجام ندادن را خواسته است، و صورتی که معلوم نباشد خواسته یا نخواسته.

و در یک صورت، قسم باطل می شود:

و آن در مثال ایجاب، صورتی است که بداند که زید انجام ندادن را خواسته است. و در مثال نفی، صورتی است که بداند که زید انجام دادن را خواسته است.

ترجمه و شرح عبارت: **والتعليق..** یعنی معلق کردن قسم، برخواست شخص دیگر، حبس می‌کند قسم را یعنی موقوف می‌کند قسم را برخواست آن غیر، در صورتی که بسته شدن قسم را معلق بر (مشیت و خواست) دیگری کرده باشد (که خواست دیگری، شرط بسته شدن قسم باشد) مثل اینکه بگوید «والله لأفعلن إن شاء زيد» (پس اگر زید بگوید خواستم آن کار را، قسم منعقد و صحیح می‌شود و اگر بگوید نخواستم آن را، قسم باطل می‌شود) پس اگر نا معلوم شود شرط (که خواست زید انجام فعل باشد) منعقد نمی‌شود قسم.

ويوقفها.. عطف تفسیر است برای یحبسها **ولو أوقف..** (این صورت دوم مثال اثبات است) یعنی و اگر موقوف کند به هم خوردن قسم را بر (مشیت و خواست) دیگری مثل اینکه بگوید (والله لأفعلن) **الآن** یشاء زید (که مشیت زید انجام ندادن را، شرط است برای به هم خوردن قسم) منعقد می‌شود قسم (در صورت مذکور مادامی که زید نخواسته به هم خوردن قسم را پس باطل نمی‌شود قسم مگر در صورتی که بداند شرط را (که خواست زید انجام ندادن کار باشد).

وكذا في جانب.. یعنی (آنچه که گفته شد مربوط به طرف اثبات بود) و همچنین است در طرف نفی مثل اینکه بگوید: «لا افعل ان شاء زيد» (که مثال است برای تعلیق انعقاد قسم بر مشیت زید) و یا بگوید: (لا افعل) **الآن** یشاء زید (که مثال است برای تعلیق حل قسم یعنی به هم خوردن قسم، بر مشیت زید) پس (در مثال نفی) توقف دارد بجا نیاوردن فعل (یعنی حرمت فعل) برخواست زید (یعنی خواست زید بجا نیاوردن را) در مثال اول (یعنی در مثال لا افعل ان شاء زيد، انجام ندادن فعل و حرمت آن که به واسطه انعقاد قسم می‌باشد، موقوف است بر اینکه زید انجام ندادن را بخواهد) ولی در مثال دوم (یعنی لا افعل الا ان يشاء زيد) فعل منتفی می‌شود (یعنی بجا آورده نمی‌شود یعنی حرام می‌شود) بدون اینکه زید بجا نیاوردن را بخواهد (چون

در این مثال، بجا نیاوردن که به واسطه انعقاد قسم باشد، موقوف بر خواستن زید بجا نیاوردن، نیست بلکه به هم خوردن موقوف بر خواست بجا آوردن است و لذا بدون خواست بجا نیاوردن، قسم منعقد شده است و باید انجام ندهد) پس (در مثال اول) حرام نیست انجام دادن، پیش از خواست زید (انجام ندادن را) و (در مثال دوم) حلال و جایز نیست انجام دادن پیش از خواست زید (انجام دادن را).

انتفاوه یعنی انتفاء فعل یعنی حرمت فعل **علی** مشیته یعنی مشیت زید، بجا نیاوردن را **فی الأول** یعنی مثال اول در نفی **وینتفی** ضمیر مقدر فاعلی بر می گردد به فعل بدونها یعنی بدون مشیت **فی الثاني** یعنی مثال دوم در نفی **فلا یحرم**.. این تفریع مربوط است به مثال اول **ولا یحل**.. این تفریع مربوط است به مثال دوم یعنی لا یحل الفعل قبل المشیة.

(ومتعلق اليمين كمتعلق النذر) في اعتبار كونه طاعة، أو مباحاً راجحاً ديناً، أو دنياً، أو متساوياً، إلا أنه لا إشكال هنا في تعلقها بالمباح، ومراعاة الأولى فيها، وترجيح مقتضى اليمين عند التساوي.

وظاهر عبارته هنا عدم انعقاد المتساوي، لإخراجه من ضابط النذر، مع أنه لا خلاف فيه هنا كما اعترف به في «الدروس».

متعلق قسم

(ومتعلق اليمين كمتعلق النذر).. توضيح: متعلق قسم مثل متعلق نذرمی باشد در این جهت که متعلق آن یا باید طاعت (یعنی مأمور به شرعی مثل واجب و مستحب) باشد و یا مباحی که رجحان دارد (فعل یا ترکش) از نظر دین یا دنیا، یا مباحی که متساوی است فعل و ترکش از نظر دین یا دنیا.

فرقی که قسم با نذر دارد در چند جهت است:

۱. اینکه در تعلق قسم به مباح، هیچ جای اشکال و محل خلاف بین فقهاء نیست که قسم منعقد می شود ولی در نذر محل خلاف بود (البته در نذر مشروط، اختلاف در اصل مباح بود چه متساوی و چه راجح، و در نذر تبرعی، اختلاف در مباح متساوی الطرفین بود) و مشهور در نذر مشروط، عدم انعقاد نذر مباح است.

۲. در قسم اگر متعلقش مباح بود باید رعایت رجحان یکی از دو طرف (فعل یا ترک) را کرد گرچه رجحان بعد از انعقاد قسم، حاصل شود یعنی اگر مثلاً قسم خورد بر شرب لبن و فرض کنیم شرب لبن رجحان دینی یا دنیوی داشت باید به آن عمل کند، و اگر قسم خورد بر ترک شرب و آن رجحان دینی یا دنیوی داشت باید به آن عمل کند.

و همچنین اگر قسم خورد بر شرب لبن در حالی که رجحان داشت و یا متساوی بود با ترک شرب، سپس بعد از قسم، ترک شرب رجحان پیدا کرد، در این صورت باید رعایت راجح را کند یعنی مخالفت با قسم کند و شرب نکند و مخالفتش کفاره ندارد. به خلاف نذر که اگر نذر کرد شرب لبن را در حالی که رجحان داشت یا مساوی بود با ترک شرب (بنا بر اینکه نذر مباح متساوی الطرفین جایز باشد) سپس بعد از نذر، ترک شرب، رجحان پیدا کند، در این صورت باید به نذرش عمل کند و مخالفت آن جایز نیست و اگر مخالفت کند کفاره بر او واجب می شود.

۳. در قسم اگر متعلقش مباح متساوی الطرفین بود، محل اشکال و خلاف بین فقها نیست در اینکه باید مقتضای قسم را ترجیح دهد یعنی اگر قسم بر فعل مباح خورده آن را انجام دهد و اگر قسم بر ترک مباح خورده باید ترک کند، به خلاف نذر که محل خلاف است اینکه آیا نذر متعلقش به مباح متساوی الطرفین صحیح است یا نه.

شارح می فرماید از ظاهر عبارت مصتف در این کتاب استفاده می شود که در مباح متساوی الطرفین، قسم صحیح نیست، وجهت استفاده این است که مصتف در این کتاب، متعلق قسم را تشبیه به متعلق نذر کرد و سابقا در ضابطه نذر، مصتف، مباح متساوی را خارج نمود پس به مقتضای آن تشبیه، در اینجا هم از ضابطه قسم خارج خواهد بود در نظر مصتف، و حال اینکه در قسم، به اتفاق فقها اگر متعلقش مباح متساوی بود، قسم منعقد و صحیح می باشد چنانکه به این اتفاق فقهاء، در کتاب «دروس» تصریح فرموده است.

ترجمه و شرح عبارت: **إِلَّا أَنَّهُ لَا إِشْكَالَ**.. یعنی مگر اینکه (فرق بین قسم و نذر از نظر متعلق در این است که) اشکالی نیست در اینجا (یعنی در قسم) در اینکه تعلق می گیرد قسم به مباح (در حالی که در نذر مورد خلاف بود) و در اینکه باید (در متعلق

قسم) آنکه اولیّی است (یعنی هر کدام از فعل یا ترک در مباح، رجحان و اولویت دارد) باید رعایت شود (هر چند اولویت بعد از انقضاء قسم، عارض شود چنانکه بعداً تصریح خواهد فرمود) و در اینکه باید ترجیح داد مقتضای قسم را (یعنی هر کدام از فعل و ترک که قسم روی آن رفته باید عمل شود) در صورتی که (رجحان در بین نباشد بلکه) متساوی باشد (فعل و ترک از نظر دین و یا دنیا).

و ظاهر.. یعنی ولکن ظاهر عبارت مصتّف در این کتاب این است که منعقد نمی شود (قسم در) مباح متساوی **لا خواجه**.. (این علت است برای کیفیت استفاده آن ظهور، از عبارت مصتّف در این کتاب) یعنی زیرا مصتّف خارج نموده است متساوی را از ضابطه نذر (و وقتی که در اینجا قسم را تشبیه به نذر کرد، مباح متساوی از قاعده قسم نیز خارج خواهد بود در نظر مصتّف) و حال اینکه خلافتی نیست بین فقهاء در مباح متساوی در باب قسّم (که منعقد می شود) چنانکه اعتراف کرده به این عدم خلاف، در کتاب «دروس».

والأولوية متبوعة ولو طرأت بعد اليمين، فلو كان البرأولى في الابتداء ثم صارت المخالفة أولى اتبع ولا كفارة، وفي عود اليمين بعودها بعد انحلالها وجهان، أما لو لم ينعقد ابتداء للمرجوحية لم تعد وإن تجددت بعد ذلك مع احتماله.

والاولوية متبوعة.. توضیح: ما در توضیحات سابق اشاره کردیم و شارح نیز در اینجا می‌فرماید: اولویت و رجحان در متعلق قَسَم را باید متابعت و رعایت نمود هر چند رجحان بعد از انعقاد قسم، عارض شود.

بنابراین اگر چنانچه در ابتداء که قسم خورد، عمل به مقتضای قسم، رجحان داشته باشد و قسم منعقد شود (چه اینکه متعلق آن مباح راجح بود و یکی ازدو طرفش - فعل یا ترک - رجحان داشت، و چه اینکه مساوی الطرفین بود ولی به واسطه تعلق قسم به یکی ازدو طرف، ترجیح پیدا کرده بود، زیرا در بالا گذشت که در صورت تساوی، به واسطه تعلق قسم به یکی ازدو طرف باید مقتضای قسم را ترجیح داد) سپس بعد از انعقاد قسم، مخالفت قسم اولویت پیدا کرد بجهت اینکه نقیض قسم، رجحان پیدا کرد. در این صورت باید مخالفت را متابعت نمود و كفاره‌ای در این مخالفت قسم به گردن نمی‌آید و دلیل آن روایتی است که وارد شده و شارح آن را ذکر نکرده.

ترجمه و شرح عبارت: والأولوية.. یعنی اولویت باید متابعت شود هر چند عارض شود بعد از انعقاد قَسَم پس اگر عمل به مقتضای قسم، اولویت داشته باشد در ابتداء سپس مخالفت با آن، اولویت پیدا کند باید متابعت شود آنچه که مخالف قسم است و كفاره‌ای واجب نمی‌شود (به واسطه مخالفت مذکور).

وفي عود اليمين.. فرعی است مربوط به مسأله قبل، توضیحش این است که بعد از آنکه به واسطه رجحان مخالفت قسم، مخالفت با قسم کرد و قسم باطل شد، اگر

چنانچه متعلق قسم دوباره رجحان پیدا کند آیا قسم نیز برمی‌گردد، به این معنی که لازم نیست صیغه قسم را تجدید کند بلکه باید به مقتضای صیغه قسم قبلی عمل کرد، یا اینکه قسم بر نمی‌گردد؟ دوا احتمال است.

این فرع درجایی است که قسم از اول منعقد شده باشد و بعد بواسطه مخالفت باطل گردد.

حال اگر فرض کنیم که قسم از اول منعقد نشده بود به واسطه اینکه قسم خورده بر چیز مرجوح، سپس آن چیز رجحان پیدا کرد (از نظر دینی یا دنیایی) در این صورت آیا قسم بر می‌گردد، به این معنی که با اینکه قسم منعقد نشده بود در ابتداء، صیغه قسم بطور معلق واقع شده پس حالا که متعلق، رجحان پیدا کرد دیگر احتیاجی به تجدید صیغه قسم نیست بلکه همان صیغه‌ای که بطور معلق واقع شده کافی است و حالا باید به مقتضای آن عمل کند؟ در اینجا نیز دوا احتمال است.

ترجمه و شرح عبارت: **وفي عود..** یعنی و در اینکه آیا بر می‌گردد قَسَم به واسطه برگشتن اولویت، بعد از آنکه قسم باطل شده بود؟ دوا احتمال است **اما لو لم ینعقد..** یعنی اما اگر قسم منعقد نشده بود از ابتداء بخاطر مرجوح بودن (متعلقش) قسم بر نمی‌گردد هر چند اولویت برگردد بعد از عدم انعقاد قسم در ابتداء، البته احتمال برگشتن قَسَم هست.

واعلم أن الكفارة تجب بمخالفة مقتضى الثلاثة عمداً اختياراً، فلو خالف ناسياً، أو مكرهاً، أو جاهلاً فلا حنث، لرفع الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.

وحيث تجب الكفارة تنحل وهل تنحل في الباقي وجهان، واستتقرب المصنف في قواعده الانحلال، لحصول المخالفة وهي لا تتكرر - كما لو تعمد - وإن اختلفا بوجوب الكفارة وعدمها.

کفارہ مخالفت نذر و عہد و قسم

واعلم أن الكفارة تجب.. توضيح: اگر انسان عمداً و از روی اختیار، مخالفت نذریا عہد یا قسم کند باید کفارہ بدهد.

پس به قید عمد، صورت فراموشی و صورت نادانی خارج می شود یعنی اگر کسی از روی فراموشی، چیزی را که قسم خورده بود برترکش، انجام دهد و یا اگر از روی جهل و نادانی (یعنی جهل به موضوع به این معنی که اشتباه شود بر او چیزی که قسم بر آن خورده با غیر آن، و قسم خورده را انجام دهد و) مخالفت کند، در این دو صورت کفارہ بر او واجب نیست چون مخالفت مذکور، شکستن قسم محسوب نمی شود.

و به قید اختیار، خارج می شود صورت اکراه یعنی اگر کسی را مجبور کنند به مخالفت قسمش (مثلاً قسم خورده بود بر ترک آشامیدن لبن، او را وادار کنند بر آشامیدن آن) کفارہ بر او واجب نیست.

و دلیل واجب نبودن کفارہ در آن سه صورت، حدیثی است معروف به حدیث رفع که مضمونش این است که در شرع مقدس، برداشته شده است خطا (یعنی اشتباه و جهل) و فراموشی و آنچه که اکراه بر آن شود یعنی حکم آنها برداشته شده پس در مورد بحث نسبت به آن سه مورد، حکم تکلیفی - وجوب کفارہ - برداشته شده است.

ترجمه و شرح عبارت: و إعلم.. یعنی بدانکه کفاره واجب می‌شود به سبب مخالفت کردن با مقتضای آن سه (ندرو عهد و قسم) عمداً از روی اختیار پس اگر مخالفت کند (با مقتضای آن سه) از روی فراموشی یا از روی اکراه یا از روی جهل (به موارد، مثل اینکه داخل خانه شود در حالی که نمی‌داند این خانه همان خانه‌ای است که قسم خورده بود داخل آن نشود، و یا مثل اینکه قَسَم خورده بود که به زید سلام نکند سپس در تاریکی به او سلام کند در حالی که نمی‌دانست او همان زید است) در اینها حَنْث و شکستن نیست حَنْث بکسر حاء و سکون نون یعنی شکستن قسم یا نذریا عهد لرفع.. یعنی به دلیل اینکه (در شرع مقدس) برداشته شده خطا (که منشأش جهل و نادانی است) و فراموشی و آنچه اکراه شوند بر آن (و این اشاره به حدیثی است که معروف به حدیث رفع است که از پیغمبر اکرم ﷺ نقل شده که در آن، ۹ چیز برداشته شده یعنی حکم آنها برداشته شده و آن حدیث این است:

«قال رسول الله ﷺ: وضع عن أمتي تسع خصال: الخطأ والنسيان، و ما لا يعلمون، و ما لا يتيقنون، و ما اضطروا إليه، و ما استكروا هوا عليه والحسد، والطيرة، والوسوسة في التفكير في الخلق، ما لم يُظهر بلسان او يد»^۱

وحيث تجب الكفارة.. فرع دیگری است توضیحش اینکه: در مورد مخالفت با قسم یا نذریا عهد، بحث دیگری مطرح است و آن اینکه آیا به واسطه مخالفت، قسم یا نذریا عهد، باطل می‌شود به این معنی که وجوب عمل به مقتضای آنها به واسطه معصیت، از بین می‌رود که بعد از دادن کفاره، دیگر عمل به مقتضای آنها واجب نیست یا اینکه چنین نیست؟

شارح می‌فرماید که در صورت مخالفت عمدی اختیاری، آنها باطل می‌شوند ولی در صورت مخالفت غیر عمدی (یعنی نسیاناً یا جهلاً یا مکرهاً) دوا احتمال است: مصتّف در کتاب قواعدش، بطلان در آنها را نزدیک شمرده، به دلیل اینکه همانطوری که در صورت مخالفت عمدی، مورد قسم یا عهد یا نذر، در خارج تحقق پیدا کرده و مقتضای آنها به سبب مخالفت از بین می‌رود و باطل می‌گردد، همینطور در غیر مخالفت عمدی، فعل در خارج تحقق پیدا کرده و به مقتضای آنها عمل نشده و در نتیجه، مخالفت محقق شده (فقط فرق مخالفت عمدی و غیر عمدی در این است که در مخالفت عمدی، کفاره واجب می‌شود به خلاف مخالفت غیر عمدی) پس وقتی که مخالفت در خارج تحقق پیدا کرد، دیگر معنی ندارد که مخالفت ثانی محقق شود به این معنی که اگر بعد از مخالفت غیر عمدی، چنانچه مخالفت عمدی نیز بکند، دیگر حنث و شکستن محسوب نمی‌شود و کفاره ثانی واجب نمی‌گردد.

ترجمه و شرح عبارت: و حیث.. یعنی در جایی که کفاره واجب می‌شود (یعنی در مخالفت عمدی) منحل و باطل می‌شود آن سه یعنی قسم یا عهد یا نذر (پس اگر دو مرتبه مخالفت کرد، کفاره ثانی واجب نمی‌شود چون قسمی وجود ندارد) و آیا آن سه، در باقی (یعنی مخالفت غیر عمدی یعنی مخالفت نسیاناً یا جهلاً یا اکراها) باطل می‌شوند یا نه؟ دوا احتمال است. مصتّف در کتاب قواعدش نزدیک شمرده است باطل شدن را (در باقی) بجهت اینکه مخالفت آنها (هر چند غیر عمدی بوده) یکبار تحقق پیدا کرده و دیگر مخالفت، تکرار نمی‌شود (که اگر بعد از مخالفت غیر عمدی، عمداً مخالفت کند، حنث و شکستن قسم نکرده که دوباره بر او کفاره واجب شود) مثل صورتی که عمداً مخالفت کرده باشد (پس مخالف عمدی با مخالفت غیر عمدی در این جهت مشترکند که قسم یا نذر یا عهد به واسطه مخالفت باطل

می‌شوند) هر چند فرق پیدا کرده‌اند به واسطه وجوب كفاره (در مخالفت عمدی) و عدم كفاره (در مخالفت غیر عمدی).

در اینجا به پایان رسید این مجلد از شرح «النضید» در روز عید قربان (دهم ماه ذی‌الحجّة) سال ۱۴۱۰ هجری قمری، امید است خداوند متعال عیدی ما را در روزی که «لاینفع مال ولا بنون» عنایت بفرماید.