

حِكْمَةُ السَّيَّارِ

مجلد اول

تأليف

الحقیر القبیة

المطبعة والنشر في دار الكتب

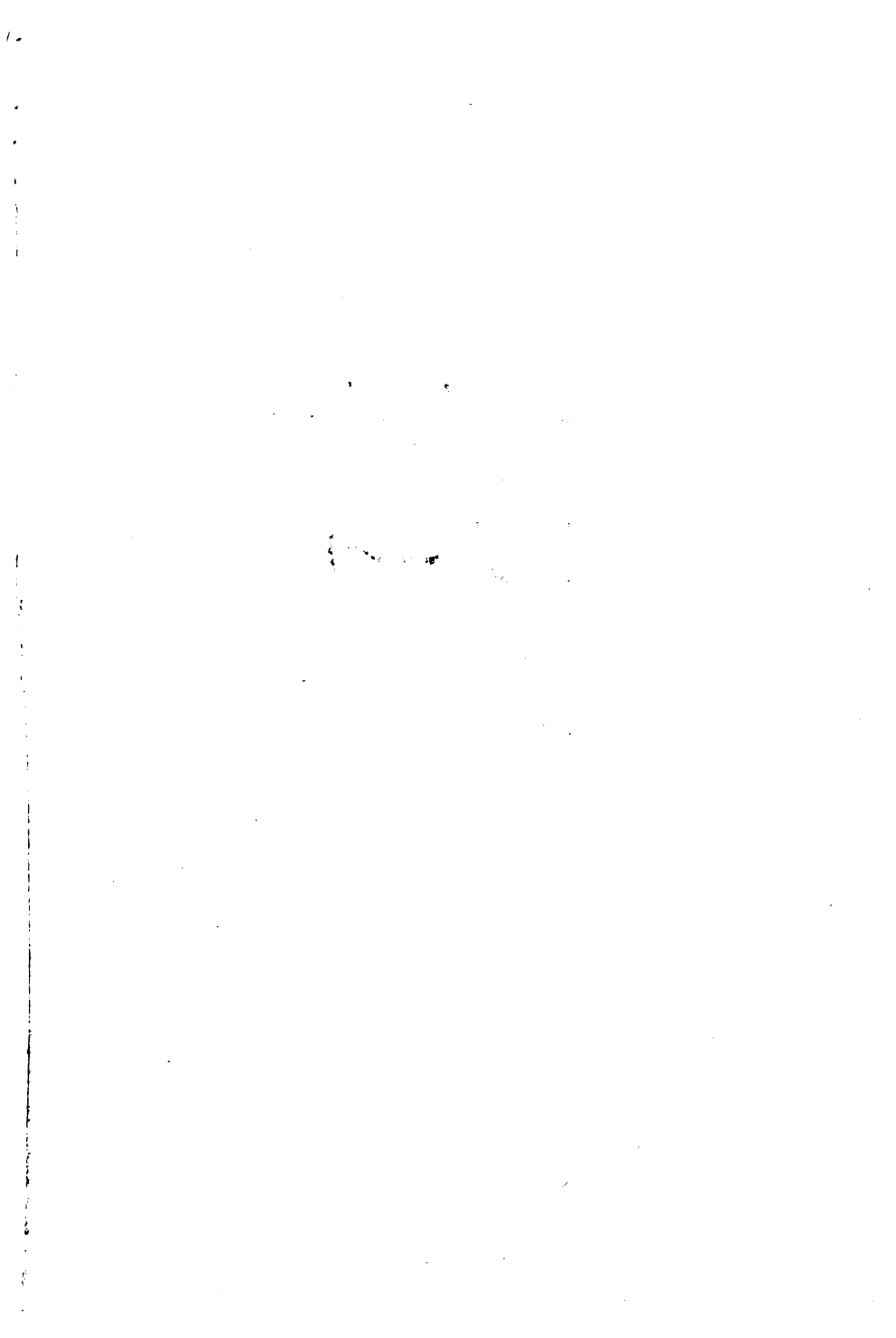
١٣٣١ - ١١٥١



جامع الشتات

(جلد اول)





جامع‌الشتات (جلد اول)

تأليف: میرزا ابوالقاسم قمی

با تصحیح و اهتمام:

مرتضی رضوی



انشارات کبھان



جامع‌الشتات (جلد اول)

تأليف: میرزا ابوالقاسم قمی

با تصحیح و اهتمام: مرتضی رضوی

چاپ اول: بهار ۱۳۷۱ - پنجهزار نسخه

چاپ موسسه کیهان

حق چاپ برای انتشارات کیهان محفوظ است

خیابان انقلاب - مقابل پارک دانشجو - خیابان انوشیروان شماره ۱۰

انتشارات کیهان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معارف اسلامی- ۱۳

فرازی چند از زندگی مؤلف

سخن از زندگی نابغه‌ای بزرگ و محققى اندیشمند مانند میرزای قمی برای من که یکی از مریدان مکتبش هستم فرحبخش و بی‌تردید برای هر خواننده‌ای نیز نشاط‌آور است. علاوه بر جهات مفید و لازم و زیبای دیگر که در شناختن شخصیت شخصیت‌های علمی هست..

به گمانم بهتر است سخن را به همان رسم و سنت زمان خود او که در شناسنامه و معرفی افراد معمول بود آغاز کنیم:

«میرزا ابوالقاسم ابن‌مولی (ملا) محمد حسن، گیلانی رشتی شفتی دارل‌سروری جاپلقی قمی،

در عرف عمومی به «میرزای قمی» و در عرف محافل علمی به «محقق قمی» معروف است.

نام پدرش همانطور که در بالا آمد «محمد حسن» می‌باشد که در زبان مردم بطور اختصار به «حسن» معروف بوده است و چون در زمان وی، لقب «ملا» رایج بود وی را «ملا حسن» می‌خواندند.

ملا واژه‌ای ترکی به معنای دانشمند، استاد و خبیر می‌باشد که در بعضی از لهجه‌های ترکی «ملا» نیز آمده است و بعضی‌ها عقیده دارند که ملا مخفف منلا می‌باشد.

به هر صورت بی‌گمان مترادف دانستن ملا با مولی و یا نظر آنانکه ملا را باصطلاح

«مُتَرَك» مولی دانستند و در ترجمه میرزای قمی و سایرین آوردند درست نمی‌باشد. همانطور که در عنوان بالا نیز به تأسی از آنان بدینگونه آورده شد.

ملا حسن از مردم «شفت» که دهستانی از توابع قومن است، می‌باشد. وی در جوانی برای تحصیل علوم در حوزه علمیه اصفهان (که آن روز پس از حوزه نجف و کربلا اهمیت و اعتبار سُوَم را داشته) بدان شهر می‌رود. و از محضر اساتیدی مانند میرزا حبیب‌الله و میرزا هدایق‌الله استفاده می‌نماید و چون به دامادی استاد یعنی میرزا هدایق‌الله نایل می‌شود دل از دیار گیلان برکنده و در اصفهان ماندگار می‌شود.

استاد از طرف حکومت وقت (نادر: افشاریه) برای رتق و فتق امور قضائی منطقه «جابلق» - دهستانی در ۱۲ کیلومتری بروجرد - مأمور می‌شود. شاگرد نیز به همراه استاد می‌رود و بالاخره میرزای قمی در روستای «دره‌باغ» جابلق، متولد می‌شود.

دارالشور عنوانی است که درباریان قاجاری به شهر بروجرد داده بودند به همین لحاظ لفظ دارالشور در سلسله عنوان‌های شناسنامه‌ای مرحوم میرزا قرار گرفته است.

میرزا: میرزاده: امیرزاده: این لفظ به صورت مخفف «میرزا» ابتدا در عصر سربداران رواج یافت که به فرزند امیر، اطلاق می‌گشت. و در عصر تیموریان علاوه بر معنای مذکور، اصطلاحاً به عنوان لقب از طرف دربار حکومتی به سران لشکری و کشوری اعطا می‌گردید. میرزا در این کاربرد بار دیگری از معنی را به همراه داشت، زیرا این لقب به افرادی داده می‌شد که بهره‌ای از اندیشه و علم داشته باشند. در دوران صفویه هر دو کاربرد در کنار هم برای این کلمه بود، بتدریج کاربرد دوم اهمیت بیشتری پیدا کرد، به حدی که «میرزا» لقب بعضی از شاهان نیز گردید. نادرشاه در اوایل کارش و قبل از جلوس علاقه داشت که «نادر میرزا» خطابش کنند. لیکن اعطای لقب «طهماسب‌قلی» از طرف شاه طهماسب دوم وی را از این لقب بی‌نیاز کرد.

در زمان کریم‌خان زند و قاجاریه لفظ میرزا کاملاً به معنای عالم و دانشمند به کار رفت. با اینکه در معنای اصلی خود نیز به کار می‌رفت و در همان عصر کاربرد سومی نیز پیدا کرد و تدریجاً به هر نویسنده و نامه‌نگاری نیز، میرزا گفتند.

و بالاخره معنای اصلی کاملاً به فراموشی سپرده شد. زیرا قاجاریان ترجیح می‌دادند که «شازده» - شاهزاده - خطاب شوند و گاهی شاهزادگان هر دو عنوان را یدک می‌کشیدند مثلاً «شازده امام‌قلی میرزا»!

با رواج کاربرد سوّم، از رونق کاربرد دوّم نیز کاسته شد. آنچه به موضوع سخن ما مربوط می‌شود کاربرد این لفظ در عصر کریم خان زند و فتحعلی شاه می‌باشد که زیباترین و عالی‌ترین معنای خود را داشت و مراد از آن «دانشمند» بوده است. میرزای قمی در سال ۱۱۵۰ هجری قمری در روستای درّه باغ متولد شده و در سال ۱۲۳۱ در شهر مقدس قم به درود حیات گفته است (یعنی زندگی پربارش ۸۱ سال بوده است).

البته در مورد تولد او سال‌های ۱۱۵۱ و ۱۱۵۳ و در مورد وفاتش سال ۱۲۳۳، نیز در بعضی از متون ذکر شده است. دوران تحصیل:

ابتدا در همان روستای درّه باغ علوم ادبی فارسی و عربی را در حضور پدر آموخته، آنگاه به شهر خوانسار منتقل می‌شود و در زُمره شاگردان مرحوم سید حسین خواننداری صاحب «روضات الجنات» قرار می‌گیرد و سالهائی چند به تحصیل فقه، اصول فقه می‌پردازد و در اواخر همان سال‌ها با خواهر آن دانشمند بزرگ ازدواج می‌کند. سپس به سوی عراق عزیمت کرده و در سلک شاگردان دانشمند معروف و نامی آقا محمد باقر بهبهانی (در کربلا) قرار می‌گیرد و از شاگردان ممتاز و برتر آن استاد بزرگ شمرده می‌شود.

میرزا همانطور که سخت مورد توجه مرحوم سید حسین خواننداری بود (و به همین جهت مقدمات ازدواجش با خواهر استاد فراهم گردید) همانطور هم سخت مورد توجه مرحوم بهبهانی دانشمند شهیر و محیی‌نحله اصولی قرار گرفت، به حدی که شایع گردید بهبهانی نماز و روزه استیجاری به جای می‌آورد و درآمد آن را جهت امرار معاش به میرزا می‌دهد.

گویا مرحوم بهبهانی بیش از شاگردان دیگرش به میرزا کمک می‌کرده، آنانکه چنین رفتاری را به نظر خودشان تبیض و ناعادلانه می‌پنداشتند و از طرفی به عدالت بهبهانی معتقد بودند موضوع را بدینگونه توجیه کرده و به اصطلاح حمل بر صحت می‌کرده‌اند. و گر نه بهبهانی مرجعیت مهم و پرنفوذی داشت و به میزان کافی بیت‌المال در اختیارش بود و بر خود لازم می‌دانسته که به افراد مستعد و دارای نبوغ کمک زیادتری بنماید.

میرزا در مدت اقامت در کربلا (متأسفانه مدت آن دقیقاً معلوم نیست) به رتبه‌ای از علم و دانش رسید که به دریافت «اجازه» از دست استاد عظیم‌المنزل‌های مانند بهبهانی که هنوز هم از شهرت جهانی برخوردار است، نائل گردید و به موطن خویش یعنی لرستان برگشت و در همان روستای دره‌باغ از منطقه چاپلق ساکن گردید. پس از زمانی به روستای دیگر در همان منطقه بنام «قلعه بابو» کوچ می‌کند. گویا میرزا از این دو روستا و مدتی که در آنها به سر برده خاطرات تلخی داشته است. حتی شایع شده است که ماجرای «مار»- کشیدن شکل مار- میان میرزا و شخص عوام‌فریبی دریکی از همان روستاها رخ داده است!

میرزا از قلعه بابو به اصفهان مهاجرت می‌کند و در مدرسه «کاسه گران» به تدریس می‌پردازد. ظاهراً از شرایط آنجا راضی بوده خصوصاً از این جهت که در یک مرکز علمی و درسی حضور داشته است. لیکن باز دست روزگار راحتش نمی‌گذارد، یکی از علمای مریدباز و ریاست‌طلب نسبت به او حسادت می‌ورزد و موجبات اذیت و آزارش را فراهم می‌کند. و همین‌گونه مسایل و حوادث است که افرادی مانند محقق قمی را به شدت به سوی روستاها می‌راند و روزگار از این‌گونه شلاق‌ها بر پیکر مردان بزرگ، بسیار دارد.

میرزا از اصفهان به شیراز می‌رود، در پایتخت وکیل‌الرعا یا و مرید کتاب «شرایع» نیز به میرزا خوش نمی‌گذرد روح آزاده میرزا او را در سازگاری با هر محیطی ناتوان می‌کرده است. ظاهراً بیش از دو یا سه سال در شیراز نمی‌ماند علی‌رغم شهرت کریم خان زند به نیکوکاری و علم و دانش‌دوستی، توجهی به این دانشمند بزرگ نمی‌شود. باز هم بار سفر می‌بندد. شیخ عبدالمحسن (یا پسرش موسوم به شیخ مفید) مبلغ هفتاد تومان به میرزا کمک می‌کند. پولی که هم به زندگی میرزا سروسامان می‌دهد و هم او را برای خرید کتاب به مقداری که دلش می‌خواست قادر می‌نماید. دانشمند فقیر به نوایی می‌رسد.

باز مطابق «از دست قیل و قال مردمان ملولم و انزوایم آرزوست» مجدداً به روستای قلعه بابو پناه می‌آورد. حوزه علمیه کوچکی در آنجا دایر می‌کند اما این انزوایگری متواضعانه و گریزپایی از مدار ریاست و نام و شهرت، با کوله‌بار پرانباشت دانش او سازگار نبود. او گنجی نبود که هر ویرانه‌ای توان گنجایش او را داشته باشد، گو که او «در سروری نکو بد و سردردسرندارد» لیکن چنین حالتی در همه و دست کم در اکثر نوابغ

وجود داشته و صدا البته کمتر توانسته‌اند در این گریزپایی موفق شوند و از دسترس ریاست دور بمانند و بالاخره ریاست خودش را به آنان رسانیده است.

حوزه درسی میرزا در قلعه بابو پانگرفت. تجربه‌های متوالی و متعدد، او را به شهر قم هدایت کرد. شاید به نظر او قم آن روز، هم یک اجتماع بود و هم از مزایای انزوا برخوردار بود. قم که دورانی مهد فقها و محدثین بود و بارها رونق علمی‌اش اوج گرفته و فراز و نشیبی را طی کرده بود. اینک از همه‌ی درس و بحث خالی و مسکن زهاد و عباد است. که شاید میرزا را هم در زمره آنان قرار دهد و در عین حال از درس و بحث هم محروم‌ش نکند. اما چنین نشد با ورود میرزا حوزه علمیه قم جان گرفت و خاطره‌های گذشته را به یاد آورد.

میرزا را به جد باید حلقه اتصال قم عتیق با قم جدید نامید. او مرجعیت قم را مجدداً احیاء کرد و وجود او مسلم کرد که قم نمرده است. تجدید حیاتی که او به قم داد و از سقوط روزافزون قم جلوگیری کرد زمینه را برای قدوم مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری^(۱) مؤسس حوزه علمیه جدید قم، آماده کرد یعنی موجی که میرزا ایجاد کرده بود بیش از یک قرن تداوم داشت.

محقق قمی کتاب‌هایش را در شهر قم نوشته و در آن شهر به مقام مرجعیت رسیده است. تا آخر عمر در آن شهر زیست و در آنجا نیز مدفون گردید .
مدفن میرزا:

در سال وفات میرزا هنوز صحن بزرگ حرم حضرت معصومه علیها سلام ساخته نشده بود. ایوان طلا و صحن کوچک نیز در عصر خود میرزا به دستور فتحعلی شاه ساخته شد. حرم در گوشه قبرستان بزرگی قرار داشت. میرزا را (تقریباً) در وسط آن و در موازات قبر

(۱): حوزه علمیه قم از عصر ائمه طاهرین^(ع) بوده و هست. و هرگز قم بدون حوزه نبود. لیکن فراز و نشیب‌هایی را طی کرده است. میرزا در یکی از مقاطع نشیبی آن، آمده و جریان حوزه را رو به فراز برگردانیده است. علت اینکه میرزا نتوانست کاری را که مرحوم حائری بعدها انجام داد، انجام دهد، خصوصیت فتوای وی در مورد خمس بود. میرزا نمی‌توانست چیزی از خمس را برای تقویت حوزه خرج کند زیرا او خمس (هم سهم امام هم سهم سادات) را کلاً مال سادات می‌دانست و بدین ترتیب دست‌هایش بسته بود که اعتلای حوزه قم حدود یک قرن به تاخیر افتاد.

در این مورد نگاه کنید به باب خمس همین کتاب [جامع‌الشتات]

مرحوم ابن قولویه و ابن بابویه دفن کردند.

امروز قبر میرزا و ابن بابویه با چهار ردیف از دکان‌های بازار شیخان محصور است و به نام قبرستان شیخان معروف است و قبر ابن قولویه در پیاده‌رو خیابان ارم نزدیک به سه راه چهارمردان قرار دارد. قبرستان شیخان- دو شیخ، دو مرد بزرگ- دراصل به خاطر ابن قولویه و ابن بابویه بدین نام خوانده شده لیکن امروز مراد از شیخان ابن بابویه و میرزا می‌باشد.

مقام علمی میرزا

میرزای قمی مجتهدی محقق و فقیهی دقیق‌نگر و اصولی کاوشگر بود. او در ردیف اوّل علمای شیعه و از سرشناسان تاریخ تشیع است. او در معادله «نحله اخباری» و «نحله اصولی» تاریخ حوزه‌های علمیه، از وزنه‌های سنگینی است که معادله را به نفع نحله اصولی چرخانیده است. کتاب جاوید «قوانین الاصول» وی، شخصیت علمی او را جاودان کرده است.

قوانین از زمان خود او تاکنون، هم مرجع محققین و بزرگان اندیشه بوده و هست و هم از کتب کلاسیک و رسمی حوزه‌های علمیه بود به حدی که لفظ «قمی» به اطلاق رسیده و در مباحث و محافل علمی هر شنونده به محض شنیدن «قال القمی» می‌داند که مراد گوینده یا نویسنده، میرزای قمی است. در فرهنگ حوزوی ما اینگونه اطلاق بیانگر عظمت علمی و نبوغ و ارزش فکری شخص می‌باشد.

میرزا در علوم مختلفه از قبیل: فقه، اصول، حدیث، تاریخ، کلام، رجال و فلسفه تبحر داشت و آثار به جای مانده از وی دلیل این تبحر است.

صاحب روضات می‌گوید: شأن میرزا در علوم اجل از آن است که وصف شود!

نظریه‌های اختصاصی:

هر دانشمندی دارای نظریه‌هایی هست و می‌شود که با نظریه‌های دیگران متمایز باشد. لیکن ابراز نظریه و ارائه ابتکار در مسائل اساسی تنها در انحصار اهل نبوغ می‌باشد، میرزا نیز از این قبیل است. مهمترین و معروفترین نظریه‌های استثنائی وی در مسائل اساسی عبارتند از:

- ۱- اعتقاد و استدلال بر «حجیت ظن مطلق»
- ۲- اعتقاد و استدلال بر «امکان اجتماع امر و نهی در چیزی واحد»
- ۳- اعتقاد و استدلال بر «جواز قضاوت مقلد براساس رای مجتهد»^(۱)

زهد و تقوای محقق قمی

سید بزرگوار محسن امین در اعیان الشیعه آورده است: او یکی از ارکان دین و علمای ربانین و فضلاء محققین و بزرگان مؤسسين و جانشین گذشتگان صالح است. او از بحرهای علم و سرشناسان فقهای متبحر می باشد که کاوشگری عمیق و کثیرالاطلاع و دارای روش زیبا و سبک و سلیقه معتدل بود. تردیدی نیست که او از دانشمندان مکتب اهل بیت علیهم السلام و فقهای آل محمد (ص) و دنبالهرو آنان و هدایت یافته به هدایتشان، می باشد.

صاحب روضات می گوید: میرزای قمی «کثیرالخشوع» و «غریزالدموع» و خوش برخورد بود و معاشرت نیکو داشت.

و جالب اینکه دانشمند اخباری معروف میرزا محمد عبدالنبی نیشابوری که مخالف سرسخت (بل دشمن) میرزا بود- و از اینکه میرزا در تقویت نحلّه اصولی در قبال نحلّه اخباری سخت موثر بود رنجیده خاطر و نسبت به وی بدبین بود و میرزا و شاگردانش را «قاسمیه» می نامید. همانطور که مرحوم سیدعلی طباطبائی صاحب ریاض و یارانش را «ازارقه»، و شیخ جعفر صاحب کشف الغطاء و طرفدارانش را «امویه» می نامید- در کتاب «رجال» خود راجع به میرزا و تقوی و امانت و درستی حدیث می نویسد:

حق قمی گاهی نیز از فتوای «نادر» و خلاف مشهور، طرفداری کرده است. مانند مسئله سهم امام از مس که بدان اشاره شد. و مانند قول بر اینکه «جهاد بدون حضور و اذن امام یا نایب خاص او مطلقاً- نوع از جان، مال و عرض، گروهی از مسلمین و نیز دفاع از بیضه اسلام، جهاد بالمعنی الحقیقی نیست با که با شرایطی واجب است.»

و نیز، وی همراه با اکثریت متقدمین و برخلاف اکثریت قریب به اتفاق متاخرین، در همه احکام- اعم از دات و معاملات، به «توقیفی بودنشان» قائل است.

در لابه لای این کتاب موارد فوق و مسائل دیگر از این قبیل از نظر خوانندگان خواهد گذشت.

فقیه اصولی، مجتهد مصوب، معاصر، معسر^۱ تحدیث است.

با استفاده از کلمه «مصوب» محقق قمی را به «تصویب» و «مصوبه» منتسب و متهم می‌نماید، تصویب یعنی اعتقاد بر اینکه آنچه مجتهد به وسیله اجتهادش بدان می‌رسد همان حکم‌الله است. به طرفداران این بینش مصوبه گویند.

صاحب اعیان الشیعه در مقام دفاع از میرزا می‌گوید «این سخن نیشابوری افتراء است زیرا هیچکس از علمای امامیه به تصویب قائل نیست و شاید مراد نیشابوری از تصویب همان اعتقاد به حکم ظاهری است که مجتهد و مقلد را معذور می‌نماید.»

اما باید دانست که نیشابوری همه کسانی را که به «معذوریت» عقیده دارند مصوب نمی‌نامد بل خود اخباری‌ها نیز به نوعی معذوریت معتقدند. او میرزا را به این اتهام متهم می‌کند به دلیل اینکه وی در مورد «عمل به ظن» از همه علمای اصولی پیشرفته‌تر است. و در نظر یک اخباری چنین روشی نه تنها موضوعیت دادن به «عقل» بل موضوعیت دادن به اجتهاد اصولی است.

شیخ اسدالله شوشتری صاحب «مقایس» که شاگرد میرزا بوده (و گویا شاگرد مرحوم بهیمانی نیز بوده است) راجع به تقوای او می‌گوید: شیخ معظم دانشمند برجسته، پیشرو و راهگشای تحقیق و تدقیق، بیانگر قوانین اصول و روش‌های فروع همچنانکه سزاوارش بود، او که نردبان تعالی را با فضایل ممتاز خویش پیمود. و قله‌های بلند مجد را با درخشندگی‌اش در نور دید...

خضوع محقق قمی در کتاب‌های فقهی‌اش بیش از «قوانین الاصول» مشهود است. وی به هنگام استدلال فقهی که قهراً با شمارش و بررسی نظریه‌های فقهی پیشین همراه می‌شود، در نهایت درجه از احترام و ادب و بزرگواری با نام و سخنان آنان برخوردار می‌نماید. با کمال حفظ اصل «نقض و ابرام» و حق نقد و انتقاد و روحیه «قبول و رد» طوری سلوک می‌کند که گویی همه آنان را برتر از خود می‌داند.

مثلاً تاختن‌های مرحوم ابن ادریس خصوصاً نسبت به نظریات شیخ بزرگ طوسی، و یا تهاجمات مودبانه مرحوم شهید اول بر اطلاق انگاری فتواهای شیخ، می‌تواند بیانگر میزان خضوع میرزا باشد. با اینکه روش ابن ادریس در جای خود از دیدگاه دیگر ارزشمند است که در حقیقت برای شکستن جو رکودی بود که سایه‌های عظمت شیخ بر گستره فقهات تحمیل کرده بود و در حقیقت رفتار مذکور (و همین‌طور رفتار مرحوم

شهید) آحیای مجدد اجتهاد بود.

شاید دردناکتر از هر حادثه و ماجرای که متوجه محقق قمی در طول زندگی او شده و اماندگی او در مورد «جنگ قفقازیه» بوده است. همانطور که در صفحات بعدی بحث خواهد شد او از طرفی نمی‌تواند حکومت فتحعلی شاه را یک حکومت اسلامی و مکتبی بنامد و از طرف دیگر سعی می‌کند که شاه ایران را در مقابل تزار روس تضعیف نکند و این را یک وظیفه شرعی جدی می‌داند. اینجاست که می‌توان گفت تقوی و روح احتیاط کاری‌اش خود او را نیز سخت در تنگنا قرار می‌دهد. جهاد با نیروهای متجاوز روس را واجب می‌داند اما اطاعت از فتحعلی شاه را واجب نمی‌داند. شاید اگر مرحوم محقق ثانی (شیخ بزرگوار علی کرکی) با فتحعلی شاه معاصر بود همانطور که حکومت شاه طهماسب را تنفیذ نمود همانطور هم با فتحعلی شاه رفتار می‌کرد. لیکن میرزا این تهور را نداشت به نظر میرزا، شاه قاجار یک طاغوت به تمام معنی بود طاغوتی که نباید تضعیفش کرد. موضعگیری‌های مکتبی میرزا در این مورد در لایه‌های همین جامع‌الاشات مشخص است.

اساتید میرزا

اساتید محقق قمی در حدیث و علوم عبارتند از: پدر بزرگوارش، سید حسین خوانساری، آقا محمد باقر بهبهانی، شیخ محمد مهدی فتونی عاملی و آقا محمد باقر هزار جریبی.

شاگردان میرزا

شخصیت‌های زیادی در مکتب میرزا پرورش یافته‌اند که معروفترینشان عبارتند از: شیخ اسدالله شوشتری صاحب «مقابیس»، سید محسن اعرجی صاحب «المحصل»، کرباسی صاحب «الاشارات»، سید عبدالله شبر صاحب «تفسیر شبر»، محمد مهدی خوانساری صاحب «رسالة ابی‌بصیر»، سید علی شارح منظومه بحر العلوم و سید جواد عاملی صاحب «مفتاح‌الکرامه».

تالیفات میرزا

۱- قوانین الاصول:

دانشمندان زیادی از جمله نامبردگان زیر بر این کتاب شرح و حاشیه نوشته‌اند: سید محمد اصفهانی معروف به شهشانی، سید علی قزوینی، ملا لطف‌الله مازندرانی، شیخ محمد علی قرجه‌داغی، سید محسن امین.

۲- شرح تهذیب علامه، در اصول

۳- شرح شرح مختصر، در اصول

۴- الفنائم- فقه

۵- المناهج

۶- معین الخواص، مرشد العوام (فارسی)

۷- الرد علی الصوفیة والغلاة

۸- السئوال والجواب- در سه مجلد، سه دوره فقه که مکمل یکدیگرند- یعنی همین

جامع‌الشتات

۹- منظومه درمعانی و بیان

دیوان شعر، عربی و فارسی بالغ بر ۴۰۰ بیت

و رساله‌های: اصول پنجگانه (اصول دین)، قاعدة التسامح فی ادلة السنن والکراهة، جواز القضاء والتحلیف بتقلی المجتهد، عموم حرمة الربا کسائر المعاوضات، الفرائض والموارث، القضا والشهادات، الطلاق، الوقف و...

گفته‌اند مجموع تالیفات میرزا (اعم از کوچک و بزرگ) به یک هزار کتاب و رساله بالغ می‌شود گو اینکه چنین رقمی خالی از احتمال مبالغه نباشد.

ظاهراً آنچه از آثار محقق قمی چاپ شده تنها قوانین الاصول و جامع‌الشتات، است.

جامع‌الشتات

وجه تسمیه: جامع‌الشتات یعنی «جامع مستفرقات»، در توجیه و توضیح چنین نامگذاری گفته‌اند:

۱: چون نظم و ترتیب مسائل مندرج در این کتاب، به صورت کلاسیک نیست و در

مقایسه با کتاب‌های دیگر کلاسیک فقهی از یک اسلوب خاص و حالت «مفردات» برخوردار است، لذا بدین نام موسوم گشته است.

۲: نظر به اینکه مرحوم میرزا در این کتاب گاهی به زبان فارسی و گاهی به زبان عربی به نگارش پرداخته است و نیز گاهی از موضوع و مسائل فقهی خارج شده و مستقیماً وارد مسائل اصول شده است، بنابر این بهتر دانسته که نام کتاب را جامع‌الشتات بگذارد. با اینکه هر دو سخن بالا در مورد این کتاب صحت دارد لیکن اینگونه خصوصیت‌ها عامل تفرقه محتوای کتاب نگشته و نیست. بل حقیقت مسئله چیز دیگر است. نام اصلی این کتاب «السؤال والجواب» بوده و علت وجودی و ساختار و محتوایش نیز چنین بوده است. خود محقق قمی غیر از این، نام دیگری برای کتاب انتخاب نکرده است زیرا مجموعه‌ای از علوم متعدد بود.

پس از وفات میرزا، یکی از شاگردانش که نامش برای ما معلوم نیست مجلدات یا دفترهای سه گانه را (که مکمل یکدیگر بوده‌اند) تلفیق نموده و کتاب «الرد علی‌الصوفیه» را نیز به آخر آن افزوده و نام این مجموعه را جامع‌الشتات گذاشته است.

منشأ مجلدات سه گانه «السؤال والجواب» پرسش‌های کتبی مردم بوده که مشکلات شرعی روزمرشان را می‌نوشتند (معمولاً توسط روحانیان مناطق و شهرستان‌ها تدوین می‌گشته) و پاسخ کتبی از میرزا می‌خواستند. از سؤال‌ها و جواب‌ها نسخه‌ای در دفتر کار میرزا نگهداری می‌شد پس از آنکه تعداد آنها در ابواب مختلف فقه به نصاب یک کتاب می‌رسید در اختیار نسخه برداران قرار می‌گرفت و منتشر می‌گشت. این برنامه سه بار تکرار شده است. خود میرزا در مواردی سؤال کننده را به کتاب «سؤال و جواب دوم» ارجاع می‌دهد که بیانگر تعداد سه دفتر بودن را می‌رساند.

گویا در ابتدا که مجموعه جامع‌الشتات تکوین می‌یابد کتاب «اصول پنجگانه» نیز در اول آن گذاشته می‌شود که دست‌اندرکاران چاپ سنگی آن را از اول این کتاب برداشته‌اند.

امتیازات این کتاب:

جامع‌الشتات رجحان‌هایی بر کتاب‌های دیگر دارد. طوری که از دیدگاه‌های دیگر مرجوعیت‌هایی نیز دارد و هر کتابی اینچنین است. ولی رجحان‌ها و امتیازات این کتاب را می‌توان در ردیف‌های زیر آورد:

۱: نظر به اینکه منشأ و خاستگاه این کتاب حوادث و رخدادهایی است که عملاً در زندگی رومره مردم پیش می‌آمد، لذا مسائلی در این کتاب وجود دارد که بی‌تردید در هیچ کتاب فقهی دیگر نه مطرح شده و نه اشارهای به آنها شده است.

۲: به همان دلیل بالا جنبهٔ عملی این کتاب و به اصطلاح به درد بخور بودنش در مقیاس نسبیت، بیشتر است. و از تکرار روند و جریان گذشتگان پیروی نکرده و در این خصیصه، یک ابتکار است.

۳: جالب این است که میرزا همین مسائل خاص را (که فقهای سلف در آنها بحثی نکرده‌اند) طوری به اصول و کلیات کلام گذشتگان ربط داده که خواننده به دشواری متوجه می‌شود که پیشینیان در این مورد بحث مستقیم نکرده‌اند. و اهل فن توجه دارند که این «ایجاد پیوند» کاری عظیم و بیانگر عمق بینش و وسعت علمی میرزا می‌باشد.

۴: زبان و بیان به اصطلاح مردمی دارد و در سبک محاورات مردمی نگارش یافته است.

۵: در عین مستدل بودن (که در ردیف مستدلترین کتاب‌هاست) از یک جریان ساده‌بیان و وضوح عجیبی برخوردار است. گویی یک دست مولف در دست عوام و دست دیگرش در دست متجرب‌ترین فرد متخصصین است. و موفق در آمدن از چنین تعهد و مشی علاوه بر معلومات نیازمند نبوغ ذاتی است.

۶: جامع‌الشتات اولین فقه مکتوب به زبان فارسی است که توفیق کامل یافته و مطلوب همگان گشته است. بدیهی است اشخاص روحانی که در سراسر ایران، پاکستان، افغانستان و قفقازیه پراکنده بودند در سطوح مختلف علمی قرار داشتند، بیشترشان در حد اجتهاد نبودند و بعضی در پائین‌ترین سطح بودند. جامع‌الشتات می‌توانست هم به عنوان فقه مستدل و هم به عنوان یک رساله عملیه فارسی دست آنان را بگیرد و یاری‌شان نماید بطوری که کمتر روحانی محلی بود که از آن بی‌نیاز باشد در عین حال برای محققین هم منبع تحقیق بود.

با تکتیر رساله‌های عملیه فارسی، جامع‌الشتات بخشی از مشتری‌های خویش را از دست داد و اینک علاقمندان دیگری، در عوض آنها پیدا کرده است. محافل حقوقی دانشگاهی به دلیل خصوصیات مذکور با این منبع بزرگ آشنا گشته‌اند. بی‌تردید برای هر شخص دست‌اندر کار حقوق دسترسی به این کتاب ضرورت دارد.

۷: صمیمیت و صراحت لهجه و نیز (به اصطلاح) خودمانی بودن، در جای جای کتاب میان خواننده و نویسنده یک رابطه قلبی ایجاد می‌کند.

۸: جامع‌الشتات دارای ساختار بخصوصی است که دست‌اندراران علوم اجتماعی (مردم‌نگاری، مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، بررسی نظام‌اداری و اجتماعی، و...) می‌توانند به عنوان یک منبع مهم و آئینه‌ای که اصول و فروع زیادی از نحوه زیست مردم ایران در اوایل عصر قاجاری را نشان می‌دهد از آن بهره‌مند گردند.

۹: در این کتاب لغات و اصطلاحاتی به کار رفته که در زمان خود خیلی هم رایج بوده‌اند ولی متأسفانه در منابع لغوی فارسی یادی از آنها نشده، این نکته برای آنانکه سروکاری با این رشته دارند سخت قابل توجه است.

نکته ضعف:

نکته ضعف این کتاب به نکته ضعف خود مرحوم میرزا بر می‌گردد. اساساً سبک نگارش وی در حد خیلی بارز و مشخص دچار کمبود است و گاهی برای خواننده ایجاد دافعه می‌کند. ارجمندترین کتاب محقق قمی یعنی «قوانین الاصول» نیز از این کمبود فارغ نیست. این مرد متفکر آنقدر در رموز دقیق و لطیف غور می‌کرد که از چگونگی بافت و ساختار لفظ و عبارت باز می‌ماند. افراد محقق این حالت را بهتر درک می‌کنند. شدت توجه به محتوی گاهی محقق را از پرداختن به «لفظ» و بدیعیات باز می‌دارد. تنکابنی می‌گوید: از مرحوم حاج ملا محمد صالح برغانی شنیدم که می‌گفت: میرزا آنقدر در تالیف قوانین تفر کرده بود که ثقل سامعه بهم رسانیده بود.

مرحوم امین در «اعیان الشیعه» میرزا را از این جهت مورد انتقاد قرار داده است. درسیمای درخشان میرزا این نقطه ضعف به حدی به چشم می‌خورد که مرحوم تنکابنی تحت تاثیر شایعات می‌گوید: معروف است که علما دوازده هزار غلط لفظی بر کتاب قوانین گرفته‌اند لیکن آن جناب در حین تالیف قوانین در دریای فکر غوطه‌ور بود و در مقام تدقیق و تجبیر لفظ نبوده.

نمی‌دانم خود تنکابنی که سروکار نزدیکی با قوانین داشته چرا به اغراق‌آمیز (اغراق افراطی و بی‌رحمانه) بودن این سخن اشاره نکرده است؟! کتابی با دوازده هزار غلط نمی‌تواند مورد استفاده باشد تا چه رسد به اینکه حدود دو قرن کتاب کلاسیک حوزه‌ها و مرجع محققین طراز اول گردد آنهم با طلاب و محققین سختگیر و نقاد حوزه‌ها

که مته روی خشخاش می گذارند.

به هر حال، این موضوع را باید صریحاً به خوانندگان جامع‌الشتات اعلام کرد: کسی که آثار میرزا را مطالعه می‌کند ابتدا باید با سلیقه و نگارش میرزا آشنا شود و خصوصیتش را بشناسد تا به همراه او یک همراهی صمیمانه را دریابد.

مثلاً (و به عنوان یک نمونه جزئی) معمولاً میرزا به جای ضمیر «او» ضمیر «آن» را به کار می‌برد و بالعکس. و یا در بیشتر مواقع به جای لفظ «تنها» یا لفظ «فقط» از کلمه «همان» و احياناً «همین» استفاده می‌کند.

کم نیستند افرادی که درسین کودکی و در اوایل تحصیل از حافظه قوی و استثنایی برخوردارند اما وقتی که به مرحله تحقیق می‌رسند پس از مدتی نیروی حفظشان به نیروی تحقیق بدل می‌شود، به طوری که گاهی نام فرزند خودشان را نیز فراموش می‌کنند. گویا محقق قمی از این قبیل بوده است. در یک سفری که به عتبات مبارکه داشته (یا قبل از آنکه از حوزه کربلا به ایران باز گردد) با مرحوم طباطبایی صاحب «ریاض» درگیر مباحثه علمی می‌شوند سید مرتب تکرار می‌کند «قل حتی اقول» بگو تا بگویم. و میرزا تکرار می‌کند «اكتب حتى اكتب» بنویس تا بنویسم.

این برخورد دوجانبه نشان دهنده حفظ و بیان سید و برتری توان تحقیقی میرزا می‌باشد. و همینطور هم، در میان دانشمندان فن اصول معروف است.

شاید در اینکه علمای دو قرن اخیر که متخصص در اصول فقه بوده‌اند کدامیک از این دو مرد میدان اصول را بر دیگری ترجیح می‌دهند، نتوان قضاوت کرد. نظریه‌های علمی هردو مورد توجه بزرگان اصول بوده و هست و تکه‌های مهمی از سخنانشان در متون بعدی مورد بررسی و نقض و ابرام قرار گرفته است اما کتاب قوانین میرزا رسماً یک کتاب کلاسیک حوزه‌ها بوده و کتاب مرحوم سید تنها به عنوان مرجع تحقیق مورد استفاده قرار می‌گرفت.

جمله «بگو تا بگویم» یا «بنویس تا بنویسم» آن عبارت معروف رزمی قدیم خصوصاً نبردهای عرب را تداعی می‌کند که «بگرد تا بگردیم» که خیلی به هم شباهت دارند. براستی علمای ما و طلاب حوزه‌های ما در مقام بحث و مباحثه به این حد جدی بودند امروز هم هستند. جمله‌های مذکور یا امثالشان نه از موضع خودنمایی یا امور نفسانی ابراز می‌شد یا می‌شود، بل از روحیه عشق به مکتب و شفع تحقیق بر می‌خیزد که بدون

تعارف با سلاح استدلال موضع همدیگر را بی‌رحمانه در هم می‌کوبیدند و در عین کمال احترام و حفظ شخصیت همدیگر، به طوری که در پایان مباحثه شخصیت هر کدام از طرفین کاملاً محترم و بدون خدشه محفوظ می‌ماند.

این روند در نوشتجات و کتاب‌ها نیز هست به حدی که گاهی با الفاظی از قبیل «لوقال الخصم کذا قلت کذا» اگر خصم چنین بگوید در پاسخش چنین می‌گوییم، روبرو می‌شویم.

این در وقتی است که محقق در مقام تقریر، شخصی را در مقام مخالفت با مطالب خویش فرض می‌کند و از زبان همان شخص فرضی، بر تقریرات خویش ایراد وارد می‌کند سپس به پاسخ آن می‌پردازد در این بین گاهی از شخص فرضی مزبور با «خصم» تعبیر می‌شود.

بعضی‌ها بدون توجه به جنبه حسن و سازنده این‌روال در مقام انتقاد آمده و می‌گویند روحانیون در نوشتارهایشان به «حمله» می‌پردازند. من بدون اینکه اصراری در حفظ این روش داشته باشم یک نکته را توضیح می‌دهم:

فرق است میان یک بحث مکتبی یا یک نویسنده مکتبی با یک گوینده یا نویسندهای که در یک موضوع و رشته‌ای کار می‌کند که ارتباط مستقیم با مکتب ندارد مثلاً همین روحانیون در نوشتارهای ادبی- صرف و نحو- برخورد کاملاً غیر تدافعی دارند حتی از اشعار امرءالقیس بت‌پرست و... شواهدی برای سخنان می‌آورند و به اصطلاح حد و مرزها با کمال بی‌تفاوتی شکسته می‌شود. و نیز فرق است میان یک بحث مکتبی با یک بحث غیر مکتبی خصوصاً شخص غیر مکتبی که بی‌مکتبی مکتبش باشد- لیبرالیسم- یک فرد مکتبی هم دارای جاذبه و هم دارای دافعه است و باید چنین باشد و گرنه ماهیتش را از دست می‌دهد و یک فرد لیبرالیست تنها باید جاذبه داشته باشد در غیر اینصورت ماهیتش را از دست می‌دهد.

قلم مکتبی ابتدا در صدد آگاه کردن و «بیدار نمودن» است آنگاه پس از بیداری طرف، مطلبش را به خودآگاه مخاطب ارائه می‌دهد.

قلم لیبرالیست همیشه سعی دارد از ناخودآگاه طرف استفاده کند.
فرد مکتبی سخنان را مستقیماً به هوش بیدار و آماده طرف می‌گوید، لیکن فرد لیبرال سخنان را به طور غیر مستقیم به روح و ذهن طرف «القاء» می‌کند. اینجاست که

مکتب‌دار نمی‌تواند آن بهره‌ای را که یک نویسنده بی‌مکتب از رمان و داستان بر می‌دارد، داشته باشد. و منظورش را در لفافه شیرین رمان مخفی کرده و بدون اطلاع خواننده به خوردش بدهد.

مکتب به هر معنی و با هر اصول و فروعی، از «القاء» بزار است و القاء را با «اغواء» مساوی می‌داند. اساساً مکتب کاری غیر از مبارزه با «القائات» ندارد. اما یک گونه‌ی یانویسنده لیبرال هرگز از نکات ضعف مخاطب و نکات آسیب‌پذیری او و جاذبه‌های غریزی او (که جاذبه‌های صرفاً ناخودآگاه هستند) بی‌نیاز نیست. و اساساً بدون استفاده از آنها نمی‌تواند کار کند. البته این رشته سر دراز دارد... و این مختصر جای آن نیست.

میرزا و سیاست

دوره اول جنگ قفقازیه میان روسیه تزاری و ایران که به مدت ده سال (۱۲۱۸-۱۲۲۸ ه^ق) ادامه داشت و به عهدنامه گلستان انجامید، میرزای قمی در مسئولیت و مرجعیت تقلید و در اوج شهرت خود بود و به اصطلاح دانه درشت مجتهدین صاحب‌نام داخل کشور بود، مراجع بزرگ دیگر در نجف و کربلا اقامت داشتند.

در سال ۱۲۲۳ ه^ق یعنی پس از گذشت پنج سال از آغاز جنگ حکومت تهران نسبت به حمایت روحانیت احساس نیاز کرد. قبل از آن در منزوی کردن روحانیت و جدا کردن آنان از مردم سخت می‌کوشیدند. سعی می‌کردند آنان را به افراد فراموش شده و غایب از اجتماع، و «مسلوب‌التأثیر» تبدیل نمایند. از سقوط سلسله صفوی و سلطه نادر تا سال مذکور تنها قشری از مردم که کاملاً مورد بی‌اعتنایی بود روحانیت بود. علاوه بر دربار، در سرتاسر کشور خان‌ها چنین رفتار ناهنجاری را با آنان داشتند این برنامه علاوه بر ماهیت و روند قدیمی خود کپی از فرهنگ اروپائیان نیز بود که دانشمندان دین فقط «دعاگوی» حضرات خوانین هستند و نباید در امور اجتماعی و مملکت مداخله کنند. تز «سیاست از دین جداست» نه تنها محور جریان امور بود بل به فرهنگ عمومی تبدیل شده بود.

میرزا محمد تقی خان لسان‌الملک در احوالات همین فتحعلی شاه اصطلاحی به کار

می‌برد که از حضور و جریان دونوع دین در کشور ایران حکایت می‌کند به طوری که هر کدام از این دو دین شریعتی مستقل برای خود داشته است که هنوز هم فرهنگ عمومی ایران از این نظر طرز تفکر، به طور نیمه ناخودآگاه و نیمه خودآگاه رنج می‌برد. وی در مقام شرح و بیان ظلم‌ها و تعدی‌ها و میل کشیدن‌ها و کور کردن‌ها و سربردن‌ها و اسیر کردن زن‌ها و دخترها و پسرها و برده کردن آنها می‌گوید «قلع و قمع آنها در شریعت ملک واجب افتاد»، شریعت ملک و کشورداری رسماً و عملاً غیر از شریعت دینی و دین‌داری بود.

حقیقت این است که مردم ایران پس از سقوط صفویه نه دولت بزرگ نادر و نه حکومت‌های منطقه‌ای کریم خان و رقبایش و نه سلطه آغامحمدخان قاجار و نه خان‌های محلی که بر حکومت مرکزی یاغی می‌شدند هیچکدام را مشروع نمی‌دانستند. حتی بر طبق اصطلاح «شریعت ملک» هم زیر بار آنها نمی‌رفتند لیکن مخالفت‌هایشان در قالب عصیان خان‌های محلی تجسم می‌یافت. به همین جهت نادر به آن همه کور کردن‌ها و در به در کردن قبایل و جا به جا کردن ایلات مجبور می‌گشت که این سبک و سلیقه او سنت جاریه کشور و مملکت گردید و سراز کور کردن مردم کرمان و اسیر کردن زنان و دختران شهر بابک و قتل عام سراب، جیرفت، نرماشیر، طالش، قلعه‌پناه‌آباد، کوکلان، ارومیه، اصفهان، نیشابور، مشهد، ترشیز و دهها شهر و دیار و ایل دیگر به دست آقامحمدخان و فتحعلی شاه گردید. روزی نبود که در گوشه‌ای یا شهری از کشور قتل و غارت و تجاوز به ناموس مردم، اسیر کردن زنان و دختران و حتی (به قول لسان‌الملک) پسران کاکل به سر(!) اتفاق نیفتد. من در مقام قضاوت میان قدرت‌های مرکزی (مانند نادر، کریم‌خان، فتحعلی شاه، آقامحمدخان) و خان‌های محلی- که یکی پس از دیگری علیه حکومت مرکزی قیام می‌کردند- نیستم و شاید براساس «شریعت ملک» که مورد ادعای لسان‌الملک است و با توجه به دشمنان خارجی باید قیام خان‌های محلی را محکوم کرد. ولی تصرف زنان شوهردار مردم، به عنوان برده و اسیر جنگی که تا ابد زن ملکی سربازان و امرا می‌شدند، با شریعت ساختگی لسان‌الملک نیز قابل توجیه نیست.

اگر آن صحنه‌های غم‌انگیز کل کشور و حوادثی که پشت سر هم در مناطق مختلف به طور مداوم و لا ینقطع اتفاق می‌افتاد از دیدگاه یک فرد حقوقمند و فقیه مشاهده و

نظاره شود عاملین آنها قبل از هر کس دیگر محکوم به نابودی می‌شوند. میرزا شخصی است مکتبی، فقیه و حقوقمند، نه خانی از خان‌ها و یا سیاستمدار بی‌مکتبی که بر حقوق جنگ نیز پایبند نباشد. اینجاست که می‌بینیم محقق قمی در آن سال‌ها سخت در تنگنا قرار می‌گیرد. از طرفی تایید فتحعلی شاه تایید همه جنایت‌های آقامحمدخان است که فتحعلی شاه به عنوان ولیعهد و مرد دوم قدرت، در کنار او و پیش‌تاز ماجراهایی از قبیل ماجرای کرمان و... بود و هنگامی که به سلطنت رسید راه او را ادامه داد.

از طرف دیگر تضعیف فتحعلی شاه به منزله کمک به روسیه تزاری بود که علاوه بر کینه مذهبی و نژادی که نسبت به ایران داشتند، وحشی‌ترین حکومت اروپای آن روز و خونخوارترین مردم آن روز جهان بودند. این است که میرزا با دقت تمام در اصدار فتوی آنچه را که وظیفه شرعی و مکتبی‌اش بوده انجام داده است. هم جنگ و دفاع در برابر روس را جهاد دفاعی واجب اعلام می‌کند و هم از هر نوع تایید نسبت به فتحعلی شاه خودداری می‌نماید.

لسان‌الملک در حوادث سال ۱۲۲۳ ه. ق. می‌نویسد:

آنگاه شاهنشاه از بهر تشویق سپاه مسلمانان در محاربت و مضاربت با روسیان میرزا بزرگ قائم مقام وزارت کبری را فرمان کرد تا از علمای اثنی‌عشریه طلب فتوی کند و او حاجی ملا باقر سلماسی و صدرالدین محمد تبریزی را برای کشف ایسن مسئله روانه خدمت شیخ جعفر نجفی و آقا سید علی اصفهانی و میرزا ابوالقاسم جیلانی (میرزای قمی) نمود تا در عتبات عالیات و دارالامان قم خدمت ایشان را دریابند. و نیز به علمای کاشان و اصفهان مکاتیب کرد. و بالجمله جناب حاجی ملاحمد نراقی کاشانی که فحل فضلی ایران بود و شیخ جعفر و آقا سیدعلی و میرزا ابوالقاسم و حاجی میرزا محمد حسین سلطان‌العلماء امام جمعه اصفهان و ملا علی اکبر اصفهانی و دیگر علما و فقهای ممالک محروسه هریک رسالهای نگاشتند و خاتم گذاشتند که مجادله و مقاتله با روسیه جهاد فی سبیل‌الله است و خرد و بزرگ را واجب افتاده است که برای رواج دین مبین و حفظ ثغور مسلمین خویش‌نماری نکنند و روسیان را از مداخلت در حدود ایران دفع دهند. و میرزا بزرگ قائم مقام این مکاتیب را مآخوذ و مرتب کرده و رساله جهادیه نام نهاد.

در باب جهاد همین کتاب جامع‌الشتات ملاحظه خواهید فرمود که میرزای قمی بیش

از دیگران مطمح نظر درباریان بوده است. ملامحمد باقر سلماسی و صدرالدین تبریزی اصرار اکید داشتند تا میرزا را وادار کنند که اساس و پایه حکومت فتحعلی شاه را شرعاً به رسمیت شناسد. شاه را به شاه طهماسب صفوی و میرزا را به مرحوم محقق ثانی (شیخ علی کرکی) قیاس می کردند. خودداری میرزا از اعطای چنین سند و تنفیذ حکومت شاه، موجب گردید که قاجاریان تا آخرین روزشان در تحقیر میرزا بکوشند.

روش تصحیح این کتاب

برای تصحیح این کتاب نیاز به نسخ خطی بود که متاسفانه دسترسی بدان حاصل نگردید. پایه و ملاک در روند تصحیح نسخه چاپ سنگی (به خط مسیح حسینی سمنانی- ۱۳۱۰) می باشد که براساس موارد زیر انجام یافته است:

۱: غلط‌های چاپی- که متاسفانه خیلی زیاد هم هست- در مواردی که غلط بودنشان مسلم و بدیهی است بدون هرگونه توضیح و یا علامت گذاری، تصحیح شده است.
۲: در مواردی که میان غلط چاپی و نقص عبارتی تردید و یا شائبه تردید وجود دارد به یکی از دو صورت زیر رفتار شده است:

الف: جایی که احتمال غلط چاپی بودن نزدیک به یقین است لفظ مورد نظر اصلاح شده لیکن در میان علامت [] گذاشته شده است.

ب: جایی که احتمال از دو جانب حالت تساوی دارد توضیح لازم درپاورقی داده شده است.

۳: مواردی که حرفی یا کلمه‌ای سقط شده باز در میان علامت [] آورده شده. البته در جایی که سقوط یک حرف به طور مسلم روشن است بدون علامت اصلاح شده است.

۴: تقطیع مطالب با تعیین «سرخط‌ها» با مراعات جوانب مختلف کمی و کیفی، حتی المقدور انجام یافته است.

۵: هیچ تغییر ویرایشی در سبک نگارش میرزا و یا الفاظ و عبارات وی به عمل نیامده و نباید می آمد.

۶: نشانی روایات و احادیثی که در جای جای کتاب مورد تمسک مولف قرار گرفته،

با تعیین شماره جلد و صفحه و نام منبع، مشخص شده است. برای این مهم مرجع اصلی کتاب وزین «وسائل الشیعه» انتخاب شده که علاوه بر خصوصیات آن، وفور زیادش در جامعه ما و آسانی دسترسی به آن عامل این انتخاب است. و در موارد نیاز نام منابع دیگر از قبیل کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب و بحارالانوار و... با رقم صفحه و جلد آمده است.^۱

۷: فتواهایی که میرزا در آنها «منفرد» است و یا نظریاتش مشمول اصطلاح «نادر» می‌شود توضیحی داده شده و احیاناً به نظریه دیگران نیز اشاره شده است.

اعتراف و اعتذار: شاید از نظر فنی لازم بود هر جا که مولف مطلبی را از منابع فقهی دیگر نقل کرده است (مثلاً از مبسوط، تذکره، جامع المقاصد، مسالك و...) نشانی و رقم جلد و صفحه آن تعیین شود لیکن در این تصحیح به این مهم پرداخته نشده است و دلیل این قصور چگونگی انگیزهای است که در چاپ و تصحیح این کتاب بوده زیرا عده زیادی از آنانکه این اقدام به خاطر آنان انجام می‌یابد مطابق روند کاری‌شان کسانی نیستند که در آثار شیخ، علامه، شهیدین و... به تحقیق تخصصی یا حرفه‌ای بپردازند و از جانب دیگر چنین کاری لازم گرفته بود که دستکم چند جلد بر مجلدات کتاب افزوده شود و هزینه قهری آن عده‌ای را از دسترسی بر این کتاب محروم می‌کرد و در حقیقت نقض غرض می‌گردید.

در خاتمه لازم می‌دانم از برادر دانشمند و دانش‌دوست جناب آقای سید محمد اصفری نماینده محترم ولی فقیه و سرپرست موسسه سازمان کیهان تشکر نمایم که تصمیم بر احیای این متن ارزشمند گرفته و این خدمت پراج را بر جهان دانش نموداند. همچنین از «سازمان انتشارات کیهان» که با همت والای خود به نشر آثار فقهی حقوقی همت گماشته صمیمانه سپاسگزاری می‌شود.

مرتضی رضوی. تهران ۱۳۷۰/۶/۲

۱: و مراد از «وسائل الشیعه» چاپ «دار احیاء التراث العربی- لبنان» است که در ایران در ۲۰ مجلد درآمده و معیار ما در شماره جلد رقمی است که در روی جلد هر کدام از مجلدات بیستگانه است نه آنچه در درون مجلد بالای صفحات آمده است. توجه به این نکته ضرورت دارد.

فهرست

صفحه	عنوان
۱	مسائل متفرقه
۵۹	کتابُ الصلوة
۱۵۹	کتابُ الزکوة
۱۸۳	کتاب الخمس
۲۲۳	کتاب الصوم
۲۷۹	کتاب الحج
۳۴۷	کتاب الجهاد
۴۱۷	کتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنکر

کتاب الطهارة

۱- سؤال: صاحب نفاس. هرگاه یقین داند که مدتش از ده^۱ می‌گذرد او را استظهار باید یا مدت عده حیض را نفاس قرار می‌دهد و زیاده از عادت را استحاضه قرار می‌دهد و مستحاضه هرگاه متنفله نباشد و در سحر غسل کند و بعد از صبح خون بیند یا بعد از غسل سحری چه حکم دارد؟

جواب: نمی‌دانم این علم و یقین از کجا برای او به هم می‌رسد! مگر معصومی به او خبر بدهد که در آن استظهاری نمی‌باشد و همان ایام عادت حیض خود را اکثر نفاس قرار می‌دهد و باقی را عمل استحاضه می‌کند، و هرگاه یقین ندارد چنانکه غالب این است در این صورت ایام عادت او نفاس می‌شمرد و بعد از آن استظهار می‌کند تا ده روز اگر روز ده منقطع شد تمام نفاس است والا همان عادت ایام نفاس است و باقی استحاضه است چنانکه در حیض می‌کند.

۲- سؤال: مسح پاها را از سرانگشت کوچک می‌توان گرفت و مسح نمود یا از سر انگشت بزرگ باید گرفت؟

جواب: هر یک باشد خوبست و احوط استیفاء تمام پشت پا است.

۱: یعنی از اول می‌داند که مدت نفاسش از ۱۰ روز خواهد گذشت.

۳- سؤال: هرگاه کسی در میان آب نهري ايستاده نيت غسل نموده اول سر را در میان آب فرو برد و بعد پهلوی راست و بعد پهلوی چپ را فرو برد، آیا چنین غسلی صحیح است یا نه و هرگاه صحیح باشد چه نوع از غسل می باشد و نماز با او صحیح است؟

جواب: این غسل صحیح است و ترتیبی است و نماز با او کردن صحیح است.

۴- سؤال: هرگاه زمین خانه مسقف و پوشیده باشد و به بول و غایط و خون و غیرها نجس شود طریقه تطهیر آن را بر وجه تفصیل و تفریق بیان فرمایید؟

جواب: هرگاه فرش، سنگ و آجر و امثال آن باشد که غسله از آن جدا می شود به آب قلیل تطهیر می توان کرد. آب بر آن بریزند و روان کنند تا هر جا رود پاک می شود و در هر جایی که غسله باقی ماند اجتناب کند و هرگاه این ممکن نشود و زمین خانه خاک نرم باشد و القای گُر و جاری هم ممکن نباشد خاک نجس را بکنند و به جای او گل پاک بمالند.

۵- سؤال: ما معنی قول البهائی حیث آورد علی تعریف العلامة^(ه) للطهارة بائها غسل بالماء او مسح بالتراب متعلق بالبدن علی وجه یصلح للتأثیر بقوله^(ه) و ینتقض بالوضوء والتیمم فان دخل الثانی لخروج الاول و خرج الاول لدخول الثانی؟

جواب: یعنی ینتقض عکس التعریف بالوضوء والتیمم فلا یدخلان فی المعرّف اذ لو سلمنا صحة صدقه علی التیمم باعتبار انه مسح كله و لا مدخلية لضرب الیدین فیہ لکنه لا یدقق علی الوضوء لانه لیس بغسل محض بل بعضه غسل کالوجه والیدین و بعضه مسح کالرأس والرجلین ولا اشکال فی دخول الغسل فی التعریف لانه غسل كله.

والحاصل ان الوضوء غسل و مسح والغسل غسل والتیمم ضرب بالیدین و مسح فلا یدقق علی الوضوء انه غسل محض ولا یدقق علی التیمم انه مسح محض فان دخل التیمم فی التعریف بسبب خروج الاول (یعنی ضرب الیدین) عن ماهیته كما هو احد القولین فی المسئلة فصح القول بانه مسح محض ولكن یرجى الاول یعنی الوضوء عن التعریف لدخول الثانی فی ماهیته ای المسح.

لا ینطبق ان التعریف لا ینتقض بهما لان اقتران الغسل بالمسح فی الوضوء واقتران المسح بالضرب فی التیمم داخل فی «قوله علی وجه یصلح للتأثیر» فالتعریف لا یتِم الا بملاحظتهما

و بعد الملاحظة يندر جان فيه. لا نناقول المنفصلة حقيقية والمركب من الداخل داخل والخارج خارج و حمل المعرف على المعرف حقيقى و لازم هذه الملزومات ان يكون التعريف بالنسبة الى الوضوء والتيمم تعريفا لجزئهما والجزء مباين للكل فكيف يكتفى بتعريف المباين للمباين فيصير كتعريف الركعة بوضع الجهة على الارض على وجه يصلح للتأثير فى تصحيح الصلوة يعنى بضم ساير المقارنات والشرايط كالقيام والركوع فهو تعريف للسجود لا للركعة.

فان تعسفت وقلت انه لا يلزم ان يكون الحمل فى التعريف حملاً حقيقياً بل المراد ان الطهارة ماهيته غسل بالماء او مسح بالتراب و ان خروج بعض الذاتيات والعرضيات عن التعريف ليس بضائر اذ يكفى فيه التمييز على اى نحو كان.

قلنا: مع ما فيه من المنافرة والبعد، يرد عليه ان الظاهر ان هذا التعريف من باب الرسم المركب من الجنس لتعريف احدا الامرين من الغسل والمسح. الغسل فى الوضوء والغسل والمسح فى التيمم فلا ينفى مدخلية للمسح فى الوضوء ولا للضرب فى التيمم واعتبار مدخلية اقتران الجنس بشئ فى التعريف لا يستلزم مدخلية نفس ذلك الشئ فيه لا من حيث الذاتية ولا من حيث العرضية فلم يظهر كون المسح فى الوضوء ولا المضرب فى التيمم من ذاتيوتهما ولا من عرضياتهما.

فان قلت المراد الاقتران بالمسح والضرب مع اعتبار كونهما داخلين فى الماهية ايضا.

قلت: المتبادر من حمل الشئ و جهاً للشئ كونه و جهاً من وجوهه من حيث هو ذلك الشئ من غى ران يكون ذلك المقترن مستقلاً فى المطلوبة فى تحقق المحدود المركب من ذلك الشئ و من المقترن. سلمنا كون الاقتران بالشئ و جهاً من وجوهه و لكن لا يتم كون اعتبار نفس ذلك و استقلاله بالمطلوبية ايضا و جهاً من وجوه ذلك الشئ بل هو بنفسه مستقل بالمطلوبية فى تحقق المحدود مع انه يشترط فى التعريف خلوة عن الاجمال و دخول الغسل فى المحدود مع الاكتفاء بالغسل والمسح فى الحد يستلزم استعمال قوله على وجه يصلح للتأثير فى العرضيات بعد تمام ماله مدخل فى الذاتيات والا فيلزم اين يحمل قوله «على وجه يصلح للتأثير فى الغسل» على الاعراض الخارجة و فى الوضوء والتيمم عليها و

على الذاتيات و هو ايضا مخالف لطريقة التحديد.

٦- سؤال: هرگاه در حين غسل دادن ميت قطيفه بر روى تخته كشيده و ميت را بر روى قطيفه گذاشته غسل بدهيم يا قطيفه را در زير سر ميت نهميم و غسل دهيم صحيح است يا نه و قول به عدم صحت آن (به جهت آنكه قطيفه مزبوره متنجس به سبب ميت مى شود و ملصق به بدن ميت مى شود و ميت را بالعرض نجس مى نمايد و حال آنكه ازاله نجاست قبل از غسل واجب است) صورت دارد يا نه و يا واهى است و ازاله اين نجاست كه مستند به موت است لازم است و يا لازم الازاله، نجاست غير مستند به موت است؟

جواب: خلافى نيست و شكى نيست در وجوب ازاله نجاست از بدن بعنوان شستن، قبل از شروع نجاست موتيه، و نجاست موتيه رفع نمى شود الا به عمل آوردن اغسال ثلثه و نجاست موتيه هم در حكم ساير نجاسات است در اينكه ملاقى ميت با رطوبت نجس مى شود اشكالى هم در نجاست متنجس، نيست و شكى در وجوب تطهير متنجس نيست و بدون تطهير متنجس است و تطهير ثوب محتاج به عصر است خصوصاً بين الغسلتين، و مفروض اين است كه تطهير جامع شرايط به عمل نيامده است. و اينكه غسالات ثلث مطهر نجاست موتيه بدن ميت باشد مستلزم آن نيست كه مطهر ثوب متنجس به نجاست موتيه باشد و آنچه مشهور است ميان علما «هرگاه جسم طاهرى در عصير واقع شد قبل از غليان يا بعد از آن و غليان به عمل آمد ذهاب تلثين، مطهر آن جسم طاهر هم هست» مخرج است بدليل، و همچنين در سر كه هرچند آخوند ملا احمد اردبيلى^(٦) در آن هم اشكال کرده .

بلى از اخبار به دلالت تبعيت كه آن را «دليل اشاره» مى گويند ظاهر مى شود پاك شدن جامه ميت هرگاه در آن غسل بدهند ميت را و همچنين خرقه و لنگ ساتر عورت چون از لوازم اكتفا است به غسل ميت از تطهير آنها و قياس كردن قطيفه مذكوره به آنها مشكل است. پس بنا بر اين پاك شدن تخته و لباس و بدن غسال و امثال آن در مواضعى كه آب آخرى تطهير آنها را نكرده باشد از بابت طاهر شدن مزاولات طبخ عصير و مزاولات نزع، بنا، بر قول به نجاست خواهد بود.

و قطيفه مذكوره از جمله مزاولات نيست چون غالباً غسل دادن توقفى بر آن ندارد و

معلوم نیست که در زمان صدور شرع، این معتاد اهل بلد شارع بوده باشد تا آنها را از باب مزاولات محسوب داریم.

۷- سؤال: آقا سید علی^۱ سلمه‌الله در شرح صغیر می‌فرماید «وینزع ثوب المیت من تحته للنص و فیه تصریح بان محله بعد الغسل و هو ایضاً ظاهر تعلیلهم الحکم بانه مظنة للنجاسة و یلطف به اعالی البدن» تصدیع کشیده نص مشارالیه را بیان فرمایند که چیست و در کدام کتاب است و چگونه تعلیل مذکوره افاده بعدیت نزع ثوب می‌کند.

جواب: ظاهر این است که مراد سید سلمه‌الله از نص صحیحة عبدالله بن سنان است که کلینی در باب «تکفین» و «حنوط» نقل کرده:

قال: قلت لابی‌عبدالله^(ع) کیف اصنع بالكفن؟ قال یؤخذ خرقة فیشد بها مقعدته و رجلیه قال قلت: فالأزار قال انها لاتعد شیئاً انما یصنع لیضم ما هناک لئلا یرج منہ شیء و ما یصنع من القطن افضل منهما، تخرق القمیص اذا غسل و نزع من رجلیه ثم الکفن قمیص غیر مزرور و لا مکفوف و عمامة یعصب بها رأسه و یرد فضلها علی رجلیه^۲.

و ظاهر این است که «رجلیه» تصحیف «وجهه» باشد، چنانکه صاحب منتقی گفته و گویا مراد سید سلمه‌الله از قول ایشان «وایضاً ظاهر تعلیلهم الی اخره» این باشد چون قبل از غسل، نجس شدن اعالی بدن ضرر ندارد و چون تطهیر به سبب غسل حاصل می‌شود، پس باید مراد بعد غسل باشد و تحقیق این است که این نص، مبتنی بر محافظت بدن از نجاست نیست که بگوییم نجس شدن اعالی بدن قبل از غسل ضرر ندارد. پس مراد اجتناب از نجس شدن بعد غسل باشد بلکه آنچه از اخبار و کلام فقها بر می‌آید این است که مطلق اجتناب میت از نجاست، مطلوب است خواه قبل از غسل باشد خواه بعد، بلکه از کلام ایشان بر می‌آید که مراد، پاره کردن جامه است قبل از غسل و از جهت پا، کشیدن به جهت رفق و مدارا کردن با میت و تجنب او از نجاست.

۱: الشرح الصغیر علی المختصر النافع: تألیف سید علی طباطبائی ابن ابی‌المعالی متوفی ۱۲۳۱ ه‍.ق که با خود میرزا معاصر و بدلیل جمله «سلمه‌الله»، در حین «سؤال» زنده بوده است

۲: وسائل: ج ۲ ص ۲۲۷ باب «عدد قطع الکفن...» ح ۸

و هرگاه خواهیم حدیث را مطابق کلام ایشان کنیم باید «اذا غسل» به معنی «اذا اريدغسله» باشد و این بنابراین است که غسل در جامه ندهیم و هرگاه بنا را بر این بگذاریم که غسل را در جامه بدهیم (چنانکه مستفاد از اخبار بسیار است که افضل است) پس علت در همان رفق و مدارا خواهد بود نه تجنب از نجاست، چون غالب این است که بعد از غسل دیگر نجاستی نیست خصوصاً بعد از آنکه خرقه‌ای که مذکور است در حدیث، بسته باشند. پس در اینجا دو مستحب است: یکی پاره کردن و از پایین کردن قبل از غسل به جهت رفق و تجنب از نجس شدن در صورتیکه غسل را در جامه ندهیم، و مراد فقها همین است، چنانکه از همه کلماتشان معلوم می‌شود و یکی دیگر: این کار را کردن به سبب رفق و مدارا است، هرگاه غسل را در جامه بدهیم، و حدیث محمول است بر اراده این معنی است، پس جمع کردن جناب سید سلمه‌الله ما بین تعلیل بعض و تعلیل اینکه ظاهر تعلیل ایشان مفید این معنی، محل نظر است و مقال بیش از این مجال نوشتن نبود.

و از آنچه نوشتم بعد از تأمل، تحقیق مقام، معلوم می‌شود و بدانکه این صور در سایر مستحبات تکفین است نه واجبات چنانکه ذکر قمیص هم از برای ذکر وصف او است که غیر مزور است و غیر مکفوف و از ملاحظه این معنی هم، مطلب کمال وضوح به هم می‌رساند.

۸- سؤال: در کفنی که آیات قرآنی و غیرها در آن می‌نویسند و به آن میت را در حال رطوبت و غیر آن می‌پوشانند چه صورت دارد؟

جواب: ضرر ندارد بلی آیات قرآنی و شبه آن را در آنجا که در زیر میت می‌ماند یا به اسفل اعضا ملصق می‌شود ننویسند چون مستلزم استخفاف است و اما به عمامه و روی عمامه و پیراهن و سراسری و امثال آن باکی نیست.

۹- سؤال: از غبار رخت غصبی تیمم می‌توان کرد یا نه؟

جواب: نظر به قاعده مشهور علما که اجتماع امر و نهی را جایز نمی‌دانند بطلان است، و لکن آن بر حقیر واضح نیست و حکم به بطلان نمی‌کنم اگرچه فعل حرام کرده که تصرف در آن جامه باشد و احوط، عدم اکتفای به آن است و اینها در وقتی است که غبار از خاک مغضوب نباشد والا تیمم صحیح نخواهد بود.

١٠- سؤال: في زماننا امرأة ترى الدّم من دبرها معتادة في كل شهر و يحفل منها الولد فهل هي حائضة و يترتب عليها احكام الحيض ام لا؟

جواب: لم اقف بتصريح في هذه المسئلة في كلامهم عدا ما ذكره الشهيد في البيان و استقر به المحقق الشيخ على رحمهما الله قال في شرح القواعد: لو خرج الدّم من غير الرحم في دور الحيض لا نسداد الرحم، قال في البيان فالاقرب انه حيض مع اعتياده كما في زماننا عن امرأة يخرج الدم من دبرها و ماقرّبه اقرب انتهى . نعم تعرضوا في موجبات الوضوء لحكم من يعتاد الغايط او الريح من غير الموضع المعتاد فحكموا بالناقضية سواء انحصر الموضع فيه اوسد الموضع المعتاد ولولا اجماعهم ظاهراً او صريحاً كما ادعاه في المنتهى لم يحكم بالناقضية لان الاطلاق ينصرف الى الغالب الشائع و لا يجوز القياس بطلانه على مذهبنا والكلام في هذه المسئلة يتوقف على بيان مقامين الاول في دم الحيض والثاني في المرقء الحايض.

اما المقام الاول فدم الحيض هو الدم المخلوق في الرحم لحكم و مصالح، منها تنمية الولد به و تغذيته به مادام في الرحم، ثم تبدله باللبن لغذائه بعد التولد ولذلك قل من يوجد منها التحيض في ايام الحمل والرضاع ولذلك اختلفوا في ان الحامل تحيض ام لا؟ واعتمد من نفاه بانّ الحكمة في العدة استعلام خلو الرحم عن الولد لئلا يختلط الانساب فكيف يتحقق مع اشتغال الرحم بالحمل و مما يتفرع على هذا المقام ما يترتب من الاحكام على دم الحيض لا على المرقء الحايض مثل انه لا يعفى في الصلوة من قليله و كثيره وانه اذا وقع في البثر ينزح جميع مائه و نحو ذلك فلو فرض شق بطن امرأة واخراج دم الحيض المستودع في رحمها فلا بد ان يحكم بترتب هذه الاحكام عليه.

واما المقام الثاني فالظاهر انه لا ينحصر اطلاق الحيض على من خرج منها، ذلك الدم الخلقى اذله شرايط آخر من عدم كونه اقل من الثلاثة واكثر من العشرة و ان لا يكون بين الدمين اقل من العشرة و غير ذلك و هذا الاطلاق تابع لاصطلاح الشارع في ما يحكم بانها حايض مع ان الدم في نفس الامر ليس بدم الحيض بل ربما حصل من آفة كما لو رأى الدم بعد ايام العادة قبل تمام العشرة فتحكم في ظاهر الشرع بانها حايض بل بان الدم دم حيض

بمعنى ترتب احكامه من حيث هو دم، مثل عدم العفو و غيره.

و ربما يحكم بانها ليس بحايض والدم ليس بدم الحيض مع انها فى نفس الامر دم الحيض.

و ايضاً قد يختلف الوضع الافرادى فى الالفاظ مع الوضع التركيبى او الاشتقاقى فى مثل ان اليوم موضوع (على الاشهر الاظهر) لما بين طلوع الفجر الى غروب الشمس ولكنه قد يختلف الوضع بسبب التركيب كما فى اجارة الرجل لعمل يوم او التراوح فى النزح يوماً الى الليل و ككالكلام فى اقامة عشرة ايام فى بلد فانه قد يصح القول باقامة عشرة ايام بجمل يوم الدخول او العشرة مع الدخول بعد الفجر قبل طلوع الشمس.

وبالجملة: الحايض الذى يترتب عليها احكام الحايض من ترك الصلوة والصوم و حرمة وطبها و غير ذلك انما هى من يحكم بكونها حايضاً فى ظاهر الشرع بسبب اجتماع شرايطها و ان لم يكن دمها دم حيض فى نفس الامر.

و كك، الكلام فى البول والغايط فان ما يترتب من الاحكام على نفس البول والغايط قد يفارق الحكم الذى يترتب على من خرج منه الغايط، فلو فرض شق البطن واخراج الغايط من الامعاء فلاريب انه يحكم بنجاستها لانه غايط ولكن لا يصدق عليه انه جاء منه الغايط او انه متغوط حتى يجب عليه الوضوء. ثم ان من يخرج عنه الغايط بالطبيعة فان كان خروجاً معتاداً من الموضع المعتاد. فيدخل فيمن خرج منه الغايط ويشمله آلاية والاخبار ويجب عليه الوضوء و اما من خرج منه على غير المعتاد و ان كان بالقوة الدافعة فلا ينصرف الادلة المطلقة اليه فلولم يكن اجماعاً لم نحكم بناقضيته للوضوء.

فنقول فيما نحن فيه: ان ما دل من الاخبار على ان الحايض تترك الصوم والصلوة و يحرم وطبها بناء على كونها حقيقة فيما يحكم شرعاً بكونها حايضاً لالمن قام بها المبدأ و هو سيلان دم الحيض ينصرف الى المتعارف الشائع من دمها خارجاً من القبل فاذا لم تشملها اطلاقات الادلة فترجع الى الاصول وهى متعارضة ومقتضى اصل البرائة عدم حرمة وطبها والعفو عن اقل من الدرهم من دمها الا ان يحصل العلم بان الدم دم الحيض و ان تكن المرة حايضاً و اما الصلوة والصوم فانهما و ان كان الاصل عدم وجوبهما و لكن اصالة عدم الحرمة مع

مقتضى ظاهر القاهدة فى التكليف جواز هما بل وجوبهما.

كما انا نقول فيمن شك بالمسافة انه يتم الصلوة لان الاصل التمام حتى يثبت قصد المسافة ولا يتمسك بان التمام ايضاً مشروط بعدم قصد المسافة وله نظاير كثيرة و مما يؤيد المطلب انه يجوز و طى الحايض فى الدبر، فمن الغرايب انه يجوز و طى هذه فى الدبر مع رؤية الدم منه و عدم جوازه فى قبلها مع طهارته عن الدم.

و اما القاعدة المشهورة «ان ما يمكن ان يكون حيضاً فهو حيض» فهي ايضاً لا ينفع فى المقام لان المراد من الامكان ليس محض الامكان العقلى، بل المراد الامكان الاستعدادى الجامع للشرايط يعنى ما يمكن ان يكون من افراد ما يحكم به الشارع بانه الحيض المصطلح المعروف فى الفقه فهو حيض ولذلك لا نقول بان المبتدئة لا تتحيض بمجرد الرؤية بل تصبر الى ثلاثة ايام كما حققناه فى محله.

سلمنا الامكان فى المبتدئة لاحتمال كونها فى نفس الامر حايضاً شرعاً و لكن لا يتم ذلك فيما نحن فيه اذ مقتضى توقيفية الاحكام الشرعية، اصاله عدم ثبوتها حتى يثبت بالدليل لعدم انصراف اطلاقات الحايض الى هذا الفرد فى معنى عدم كونه منها لاصالة عدمها فلا يمكن الحكم بالامكان الشرعى الاستعدادى اصلاً والامكان القطعى غير معتبر جزماً.

و اما التمسك بالاعتیاد فى كل شهر كساير النساء و حصول الولد و نحوهما فهى استحسانات لا يمكن الاعتماد عليها غايته ثبوت كون الدم دم الحيض، اما ثبوت كون المرأة حايضاً فهو اول الكلام و كلامنا انما هو فى هذا و مما يؤيد ما ذكرنا اعتبارهم خروج الدم من الجانب الايسر و قالوا انه علامة دم الحيض فاذا كان يتصور الحكم بعدم الحيض اذا خرج عن القبل مع امكان ان يكون حيضاً بمجرد انه لم يخرج من الجانب الايسر ففيما نحن فيه اول و اولى.

و كذا اعتبارهم التطوق و الانغماس بالدم فى القطنه اذا اشتبه بدم العذرة والظاهر ان كلامهم فى اعتبار الايمن والايسر ايضاً فيما كان بها قرحة لا مطلقاً، كما فى الانغماس اذا كانت مقتضية و كيف كان فالخروج من الايمن والتطوق فى حال اعتبار القطنه مستقلة

لا یوجب نفی امکان کونه حیضاً شرعاً بخلاف مانحن فیه.

و اما ماذکره الشہید فی البیان و استقر بہ المحقق الثانی فلم اقف علی مأخذہ و اما حکایۃ المرئۃ المحکیۃ فی زمانہ^(۶) فہی متغایرة لصورۃ السئوال اذ ہی فیما انسد الحیض بعد تحققہا من الموضع المعتاد و اعتیادہا من دبرہا مع ان الحکم فیہا ایضاً مشکل.

۱۱- سؤال: ہر گاہ زنی مستحاضہ کثیرہ، غسل کرد از برای نماز و قبل از اینکہ شروع کند در نماز باز خون دید بسیار، آیا واجب است غسل؟ ثانیاً یا بہ همان غسل نماز کند؟ و ہم چنین ہر گاہ وضو ساخت از برای نماز و قبل از دخول در نماز خون دید و آیا ہر گاہ این حالت در بین نماز دست دہد چہ کند؟

جواب: بدانکہ واجب است از برای مستحاضہ استظهار، یعنی سعی در محافظت از بیرون آمدن خون، بہ این معنی کہ پنبہای در فرج خود داخل و محکم کند و ہر گاہ ضرور باشد تلجم و استشفار بہ عمل آورد یعنی کھنہ درازی را یک سر آن را بہ کمر بند مثل بند زیر جامہ و سر دیگر را از میان پاہا بیرون بیاورد و در آنچه در کمر بستہ داخل کند و بیرون بیاورد و محکم بکشد و ببندد و این در وقتی است کہ متضرر نشود بہ سبب حبس بول، والا واجب نیست بہ جهت نفی ضرر و عسر، پس این زن کہ سؤال از حکم آن شدہ ہر گاہ تقصیر کردہ در محافظت خون، باید طہارت را اعادہ کند خواه وضو و خواہ غسل. پس فرج خود را می شوید و خود را محافظت می کند و اعادۃ طہارت می کند و نماز می کند و اما اگر تقصیر نکرده و بہ سبب غلبہ و کثرت، خون بیرون آمدہ بر او لازم نیست اعادۃ طہارت. و بہ همان طہارت نماز کند و ظاہر این است کہ در اثنای نماز ہم ہمین حکم باشد چنانکہ ظاہر عبارت شہید است در ذکر.

۱۲- سؤال: ہر گاہ مستحاضہ بعد از آنکہ وضو را برای نماز ساخت و نماز کرد یا هنوز نماز نکرده خون او منقطع شود و همچنین در صورتی کہ غسل بر او لازم بود و غسل کرد و قبل از نماز یا بعد خون منقطع شد آیا اعادۃ وضو و غسل ضرور است یا نہ؟

جواب: شیخ طوسی^(۷) حکم کردہ است در وضو بہ لزوم اعادہ، و ظاہر این است کہ حکم غسل همچنین باشد چنانکہ شہید در دروس تعمیم کردہ است و همچنین در ذکر.

و علامه در تهریر بعد نقل قول شیخ در وضو گفته است: و ذلک ان کان للبرء والا فلا. یعنی لزوم اعاده در وقتی است که آن انقطاع خون انقطاع برء و خلاصی از خون باشد نه اینکه از آن باب باشد که باز عود می کند و این را از حال خود می تواند یافت و از دروس هم اعتبار این قید بر می آید و اما در ذکر این را نسبت به بعض اصحاب داده و گفته است که ما برنخوردیم در این مسئله به نصی از اهل بیت (ع) و بعد از این اختیار، تفصیل کرده است و استدلال کرده است به اینکه:

استحاضه خونی است وحدثی است که گاهی موجب وضو به تنهایی می شود و گاهی موجب غسل. پس هرگاه آن زن تکلیف خود را به جا آورد و وضو ساخت یا غسل کرد و در حال وضو و غسل خون منقطع بود و بعد از آن هم دیگر نیامد پس بر او چیزی نیست چون تکلیف خود را به عمل آورده، و هرگاه در اثنای وضو یا غسل یا بعد از آنها منقطع شود، پس اگر انقطاع برء نیست به این معنی که می داند یا مظنه دارد به حسب عادت که باز خون خود عود می کند پس این انقطاع، موثر اثری نیست و در حکم عدم است، پس مثل آن است که خون او دائماً موجود باشد و اگر انقطاع برء است پس بهتر این است که بگوییم واجب است بر او وضو یا غسل، به سبب اینکه شارع، معلق ساخته وجوب غسل یا وضو را برآمدن خون استحاضه، بر این صادق است که بعد از وضو و غسل یا در اثنای آنها خون استحاضه او آمده است و آن طهارتی که به عمل آورده از برای خون قبل از طهارت است و از اینکه نماز با وجود خون، صحیح است لازم نمی آید که آن خون، اثری از برای مابعد نداشته باشد.

این بود ترجمه کلام ذکر و این تفصیل خوب است، پس اگر مثلاً فرض کنیم که زنی استحاضه کثیره بیند پیش از صبح و از برای صبح غسل نکند و نماز نکند و بعد از طلوع آفتاب خون قطع شود بالمره البته غسل واجب است و این غسل از برای انقطاع برء است نه از برای نماز، چون وقت آن گذشت پس اگر خواهد مشروط به طهارتی به عمل آورد قبل از ظهر، بدون غسل نمی تواند کرد، و این منافات ندارد با اینکه غسل واجب لغیره باشد، به جهت آنکه غرض ما در این مقام بیان موجب غسل است لا غیر و صادق است بر اینکه موجب،

به عمل آمده است.

۱۳- سؤال: انقطاع استحاضه به چه چیز فهمیده می شود؟ ضعیفای مثلاً ظهر خونی دید، دیگر ندید تا مغرب حالا نماز مغرب و عشا را به یک وضو می تواند بکند یا نه؟ و چه وقت بفهمد که از استحاضه پاک شده است؟

جواب: واجب است استبراء از برای دانستن تکلیف خود، چنانکه در حیض لازم است. یعنی پنبه داخل می کند و لمحهای صبر می کند هرگاه پاک بیرون آمد منقطع شده است والا پس اگر آلودگی قلیلی است باز در حکم مستحاضه قلیله است و اگر کثیر است در حکم کثیره است و هكذا، و لکن باید بر او ظاهر شود در صورت پاک بیرون آمدن پنبه، اینکه این پاکی از راه انقطاع و بره است. و اما هرگاه از قراین بر او ظاهر شود که بره حاصل نشده و به آن عود خواهد کرد باز خود را مستحاضه می داند.

۱۴- سؤال: ضعیفه خونی دید، یک دقیقه یا یک روز زیاد و روز دیگر ندید، حالا احتمال دارد که فردا یا دو روز دیگر ببیند. حالا نماز و روزه را چه کند؟ برود و غسل کند و نماز کند، یا صبر کند که ده روز بگذرد؟

جواب: هرگاه این ضعیفه «عادت مستقره» دارد به حسب وقت و عدد هر دو، یا به حسب وقت تنها، به مجرد دیدن خون در ایام عادت، روزه را می خورد و نماز را ترک می کند، دیگر انتظار سه روز نمی کشد، و هرگاه پاک شود در روز اول یا روز دوم به مجرد همین، غسل نمی کند، به جهت آنکه در تحقق اقل حیض کافی است سه روز متوالی که در هر روزی یک لمحّه خون ببیند هرچند باقی روز پاک باشد، و هرگاه «مبتدئه» باشد که تا به حال حیض ندیده است و همچنین «مضطربه» که عادت خود را فراموش کرده، پس اینها باید تا سه روز نشود، ترک نماز و روزه نکنند و عمل استحاضه بکنند. هرچند در روز اول، پاکی از برای آنها حاصل نشود. و در همه اقسام مبتدئه و مضطربه هرگاه در روز سوم هیچ خون نبیند البته ترک نماز و روزه نمی کند چون اقل حیض کمتر از سه روز متوالی نیست علی الاظهر.

۱۵- سؤال: هرگاه کسی استحاضه قلیله داشته، در صبح وضو ساخت و نماز کرد و

در ظهر استعاذه متوسطه شود و در مرشدالعوام فرموده‌اید که از برای استعاذه متوسطه در صبح، یک غسل بکند، حالا ظهر، به هم رسیده، چه کند؟ آیا غسل کند، وضو بسازد و غسل نکند؟ و همچنین هرگاه در مغرب، متوسطه شود صبر کند تا صبح غسل کند. هرگاه بر این صفت باقی مانده باشد یا آنکه همان مغرب یا ظهر غسل کند؟

جواب: ظاهر این است که واجب نیست که از برای ظهر و مغرب غسل کند بلکه غسل را از برای همان نماز صبح آینده می‌کند، مگر اینکه بالمره خون قطع شود و معلوم او شود که دیگر خونی نیست. در این وقت غسل از برای انقطاع و براء می‌کند و نماز ظهر یا مغرب را می‌کند. و همچنین هرگاه بعد از نماز مغرب و عشاء براء و انقطاع حاصل شود به آن از برای نماز صبح باید غسل بکند و نماز کند.

۱۶- سؤال: چربی که در دست به هم رسید، آیا واجب است که ازاله قبل از غسل وضو بشود یا با آن وضو و غسل نماز می‌توان کرد؟

جواب: هرگاه جسمیتی ندارد که حایل باشد از رسیدن آب به بشره، باکی نیست و محض اینکه آب بعد از رسیدن به بشره می‌دود به جای دیگر ظاهراً ضرری ندارد و وضو و غسل صحیح است.

۱۷- سؤال: غسل جنابت یا جمعه در حوض مسجد چه حال دارد هرگاه حوض در وسط مسجد باشد؟ و چه حال دارد هرگاه در خارج مسجد باشد؟ این غسل باطل است یا صحیح؟ و هرگاه با آفتابه از آب حوض مسجد بردارد و در خارج مسجد وضو یا غسل بکند، این وضو و غسل چه حال دارد؟ و آب برداشتن از چاه مسجد چه حال دارد؟ هرگاه وضو و غسل به عمل بیاورد. و هرگاه آب از چاه مسجد بکشند و در خانه ببرند از برای خوردن و غیر خوردن و در گل کردن و عمارت کردن. بفرمایند که اینها چه حال دارند؟ که اگر صحیح نباشد احتراز کنند.

جواب: در صورتی که غرض واقف معلوم باشد از بنای حوض و آب، باید موافقت غرض واقف کرد، در صورت جواز و عدم جواز که صحت و عدم صحت هم بر آن مترتب می‌شود. و در صورت جهالت حال، هرگاه ضرری به حوض نمی‌رسد و باب وقف که شاهد حال

مسلمین عدم رضای به آن نباشد، ظاهر این است که جایز باشد در غسل جنابت. و چون مکث در این مساجد از برای جنب حرام است و همچنین ازاله نجاست که منشأ تنجیس مسجد شود بر فرض جواز آن، غالباً در صورتی می شود که در بیرون ازاله نجاست کرده باشد و به عنوان عبور و مرور از بیرون بدون درنگی برود و بدون درنگ در حوض بیفتد، هر چند در آن فرو رفتن در آب هم اشکال هست هرگاه صادق آید بر آن که درنگ است و عبور نیست. و به هر حال البته ترک آن اولی و احوط است و اظهار صحت غسل است، هر چند خالی از اشکال نیست، خصوصاً در صورت ازاله نجاست که به سبب مظنه کراهت مسلمین و تضییع ایشان مظنه غصب هست که منشأ بطلان می شود.

و اما حوض بیرون مسجد در آن اینقدر اشکال نیست.

و آب حوض مسجد را برداشتن و سردن صورتی ندارد هرگاه آن آبی است که واقف از برای حوض قرار داده، بلی هرگاه آب را دیگری از خارج بیاورد و در حوض کند و از حال او معلوم باشد که راضی است به این معنی باکی نیست و آب از چاه وقف مسجد بردن از برای شرب و توضی و غسل ظاهراً جایز است مگر با حصول ضرر و کراهت مسلمین از این معنی و اما برای گل کاری و غیر آن جایز نیست.

۱۸: سؤال: هرگاه ناخن دست و پا بلند شده باشد به نوعی که چرک سیاه در تحت

آنها به هم رسد و آن چرک نمایان باشد منشأ بطلان وضو و غسل می شود یا نه؟

جواب: هرگاه چرک ظاهر را گرفته و مانع از وصول آب است صحیح نیست و هرگاه

در زیر ناخن است که از بواطن محسوب است صحیح است.

۱۹: سؤال: آبی که از جایی عبور نمود و بعد از قطع آب مکان گودی که در آنجا

ممر بود قدری آب در آنجا مانده است و باز آب به آنجا می آمده است، لکن بسیار قلیل که بعد از دقت، مفهوم می شده است که می آید و از تحت آن معلوم نبوده است بیرون رفتن آن و کسی در آن غسل کرده و بعد از فراغ در میان آب فضله دیده است که جمل^۱ به آنجا

۱- جمل- به ضم اول و فتح دوم: سرگین غلطان: نام حشره است

آورده بوده است و مضمحل شده، آیا آن غسل صحیح است؟ آیا آن آب نجس است یا نه؟
جواب: هرگاه متصل است به اصل نهر هر چند به اقل مسمای جریان باشد بلکه هر چند جاری هم نباشد داخل آب جاری است و حکم آن حکم آب جاری است و به ملاقات نجاست نجس نمی شود الا به تغیر احد اوصاف به نجاست، و غسل در آن صحیح است.
۲۰- سؤال: پنیری که در میان کوزه و بستو^۱ با آب می باشد و موش در میان آن آب و کوزه فضله انداخته و نجس شده است، اگر آن پنیر را در میان سبیدی گذاشته در میان آب جاری نگاهداری که آب بگذرد طاهر می شود یا نه؟

جواب: بلی هرگاه آن قدر در میان آب نگاهداری که آب نفوذ کند به هر جایی که آب نجس به آن نفوذ کرده، پاک می شود.

۲۱- سؤال: خیک ماست که پر از ماست باشد و در میان ظرفی است و آب می اندازد به بیرون که به اندک زمانی آن ماست نرم سفت می شود، هرگاه آن آب که در ظرف است نجس شود به جهت بول صبی یا افتادن فضله موش و غیره، آیا ضرری به ماست که در اندرون آن خیک است می رسد یا نه؟ چون اتصالی هست میان این آب و رطوبت اندرون خیک.

جواب: ظاهر این است که هرگاه آن خیک را میان نهر جاری یا کر بگذاری تا تطهیر به عمل آید پاک می شود و حکم به نجاست ماست نمی شود، بلکه به آب قلیل هم می توان تطهیر کرد.

۲۲- سؤال: کشک را در جایی به آفتاب ریخته و خشک یا نیم خشک شده و آن را جمع نموده اند می بینند که سگی بر روی آن کشک قرار گرفته و کشک می خورد و بعد از گریختن، چند دانه کشک زده شده و چند دانه خورده شده و خرده های آن در میان کشکها فرو رفته، آیا بعد از وضع شکسته ها و خرده ها مابقی را به آب تطهیر کنند یا تطهیر نمی خواهد؟

۱. بستو: ظرف سفالین یا چوبین.

جواب: تا علم به ملاقات سایر کشکها به رطوبت، به هم نرسد همه پاک است و آن کشکهای نیم خورده را هم تطهیر می توان کرد و احتیاجی هم به اخاک مالیدن نیست.

۲۳- سؤال: کسی به حمام برود و مزد حمامی را ندهد و زنان این ولایت را تعارف است که نان به مزد حمامی می دهند. هرگاه پنهان بروند و نان ندهند، آیا منشأ بطلان غسل و نماز است یا آنکه غسل و نماز صحیح و مشغول الذمه آن تنخواه است؟

جواب: هرگاه قصد او، این است که مزد ندهد و غسل کند ظاهراً داخل طهارت به آب مفسوب است و صحیح نیست.

۲۴- سؤال: غاسل هرگاه فوطه یا ساتر عورتی به غیر فوطه نداشته باشد در حین غسل کردن و ناظر محرمی باشد غسل او باطل است، به چه علت است؟

جواب: هر چند ستر عورت واجب است و ترک آن حرام، ولكن غسل صحیح است. ما نگفتیم غسل باطل است تا علت آن را بگوییم.

۲۵- سؤال: مسح پا را می توان از سر هر انگشت گرفت و مسح نمود، یا آنکه از سر انگشت بزرگ باید گرفت؟

جواب: هریک باشد خوب است و احوط استیعاب تمام پشت پاست.

۲۶- سؤال: صاحب نفاس هرگاه یقین داند که مدتش از ده می گذرد او را استظهار باید یا مدت عادت حیض را نفاس قرار می دهد و زیاده از عادت را استحاضه قرار می دهد و مستحاضه هرگاه متنفله نباشد و در سحر غسل کند و بعد از صبح خون ببندد یا بعد از غسل سحری چه حکم دارد؟

جواب: نمی دانم این علم و یقین از کجا برای او به هم می رسد؟ مگر معصومی خبر به او بدهد! در آن صورت استظهار نمی باشد و همان ایام عادت حیض خود را اکثر نفاس قرار می دهد و باقی را عمل استحاضه می کند و هرگاه یقین ندارد چنانکه غالب این است. در این صورت ایام عادت را نفاس می شمرد و بعد از آن استظهار می کند تا ده روز، اگر در روز دهم منقطع شد تمام نفاس است والا همان ایام عادت نفاس است و باقی استحاضه است،

چنانکه در حیض می‌کند و اما سؤال از این غسل‌های مستحاضه، پس آنها اعتباری ندارد^۱.

۲۷- سؤال: با وجود زنان، میت زن را زوج او یا ولدش یا یکی از سایر محارم

می‌توانند غسل داد، بی‌دقت وراء پیراهن، یا آنکه رجحان در غسل دادن زنان است؟

جواب: اقوی این است که زن و شوهر، هریک دیگری را می‌توانند غسل داد، هرچند

برهنه و مکشوب‌العوره باشد و افضل این است که جامه بر روی او بیندازد و از پشت جامه

غسل بدهد و تاکید در ستر عورت بیشتر است. و اما محارم: پس اکثر علما بر آنند که هرگاه

مماثل نباشد غسل می‌توانند داد از ورای ثیاب و جمعی قائلند که با وجود مماثل هم

می‌توانند غسل داد، هچچند برهنه باشد به شرط ستر عورت و این قول قوی است و احوط

قول اول است.

۲۸- سؤال: اطفالی که به حد تکلیف نرسیده‌اند هم، حنوط به کافور واجب است یا

نه؟

جواب: بلی واجب است.

۲۹- سؤال: فوطه که بر میت بسته است آب غسلها بر روی او جاری می‌شود. آیا

مجزی است از بدن و همان فوطه به جای بدن است؟ چه صورت دارد؟

جواب: بلی هرگاه آب به بدن میت می‌رسد و فوطه مانع از جریان آب به بدن میت

نیست مجزی است از غسل و تطهیر بدن میت. و این فوطه هم به تبعیت بدن پاک می‌شود و

بهتر این است که ر وقت خلاص شدن، آن را بفشارند تا غساله آن بیرون رود.

۳۰- سؤال: هرگاه مسلمی پوستی از نصاری بخرد و برای مسلمی بفرستد چه حکم

دارد؟

جواب: ظاهر، حلیت است، چون فعل مسلم محمول بر صحت است و گاه هست که از

برای او علم حاصل بوده است به اینکه آن پوست حلال بوده است و ذابح آن مسلم بوده و از

سوق مسلم به آن نصاری منتقل شده، بلی اگر علم به هم رسد که آن مشتری پوست را از

۱- این سؤال و جواب در آغاز کتاب آمده و در اینجا تکرار شده است و چون در اینجا بوسیله دو جمله اخیر

پاسخ کاملتری داده شده از حذف آن صرفنظر شد.

نصاری خرید در حالی که عالم بود که ذابح، کافر بوده یا جاهل بود به حقیقت حال و از او خرید، در آنجا اصل حرمت است و استعمال آن جایز نیست. خلاصه معیار در اینجا، ید مسلم است و آن را باید معتبر دانست و صحیح انست تا علم به خلاف آن به هم رسد و به خریدن از کافر، علم به حرمت به هم نمی‌رسد.

۳۱- سؤال: زنی مظنه دارد که در این ماه، پنجاه سال او تمام باشد، اما یقین ندارد، آیا بنای عادت خود را به حیض بگذارد یا استحاضه؟

جواب: بنا را بر حیض بگذارد تا یقین حاصل شود به تمام شدن پنجاه (در غیر قرشی) و حصول یأس.

۳۲- سؤال: آیا غسله که غیر از آب استنجای مستثنی است نجس است یا نه؟ و بر فرض نجاست آیا آن قطره‌ای که بعد از غسله آخر در عضو مغسول می‌ماند نجس است و بعد از ازاله آن قطره آن عضو محکوم به طهارت است؟ یا اینکه آن قطرات نجس نیست و بعد از آنکه مرتبه آخر آب را بر عضو جاری ساخت آن عضو محکوم به طهارت است و آن قطرات به جامه یا سایر اعضا برسد ضرری ندارد؟

جواب: هر چند دلیل نجاست غسله در نظر حقیر تمام نیست بلکه به سبب شهرت و بعضی مؤیدات، احتیاط تمام، می‌کنم و بنا بر قول به نجاست ظاهر این است که آن قطره که بر عضو انسان مثل دست یا پا، یا در مثل الواح از تخته و سنگ و غیره می‌ماند نجس نیست به جهت آنکه همان آبی که بر کف دست نجس مثلاً می‌ریزی از برای تطهیر، اگر چه قابل شویم که به محض ورود نجس می‌شود و لکن به حکم شارع همان قلیل آب نجس که می‌غلطد بر عضو و جاری می‌شود تا از عضو منفصل می‌شود تطهیر به عمل می‌آید و آن آب بعد از آنکه می‌ریزد دیگر آن، داخل مطهر، نیست هر چند از استمرار منقطع نشود.

پس غسله حقیقی پیش از باقی ماندن آن قطره بیرون رفته است و این آب زاید بر مطهر، است و اگر فرض کنیم که بعینه همان قطره است که از اول عضو جاری شد تا به آخر رسید و در آنجا معلق ماند بلاشک آن غسله است و تا جدا نشود عضو پاک نمی‌شود و توهم اینکه هر جزوی از آن قطره، مطهر جزوی از عضو است هم بر فرضی که ممکن باشد

تجدید هریک از اجزای مطهر و اجزای عضو هم نفعی ندارد به سبب آنکه جزو آخر مطهر که تطهیر جزو آخر عضو را می‌کند باز مادامی که از آن جزو آخر جدا نشود پاک نمی‌شود. با وجود اینکه فرض در صورتی تحقق می‌پذیرد (بر فرض امکان) که عضو را سرایشب بگیری و قطره را از بالا جاری کنی، اما در صورتی که عضو را مستوی بگیری و قطره را در میان آن بریزی که به همه طرف جاری شود و از یک طرف کج کنی که جدا شود باز همان محذور لازم می‌آید، یعنی نجس شدن مطهر و مطهر شدن نجس و عدم انفصال غسالة. و به هر حال در صورتی که معلوم باشد که آن قطره معلق، تمام مطهر است یا جزء مطهر، است تا جدا نشود پاک نمی‌شود. و همچنین در صورتی که شک داشته باشد. اما در صورتی که علم حاصل شده است که قبل از آن قطره، به قدر تطهیر و استیلاء تمام عضو، آب جاری شده و جدا شده، الحال این قطره معلق و تتمه آنچه در عضو مانده تمام پاک است.

و از آنچه گفتیم حکم تطهیر ثوب که جدا شدن غسالة آن محتاج به عصر است معلوم می‌شود که مادامی که نفس مطهر به سبب عصر از ثوب جدا نشده برنجاست خود باقی است و بعد جدا شدن به عصر پاک می‌شود و آن بقیه که بعد از عصر متعارف به جا می‌ماند معفو است به جهت نفی عسر و حرج و اجماع. چنانکه (بقیه رطوبتی که در موضع آن قطره در صورت تطهیر) در عضو بدن معفو است.

۳۳- سؤال: آیا ظاهر دماغ یا دهن را بعد از ازاله عین نجاست، تطهیر ممکن است بعد از اینکه آب را در مشت کند چند دفعه آن موضع نجس را در آن آب مشت فرو برد (و همچنین باطن دهن را هرگاه چیزی در رخنه دندان باشد) یا آنکه لابد است از اجرای آب در آن مواضع؟

جواب: اظهر این است که کافی است که به قدر احتیاج (بعد از ازاله عین) در آب مشت فرو برد، یعنی با ملاحظه دفعات به سبب تفاوت نجاسات و بهتر آن است که آب را به اعانت کف دست، مماس موضع کند و آب را بر آن جاری کند و غسالة را جدا کند و بهتر از آن، این است که آب را به عنوان صب بر آن وارد کند و بریزد، مثل آنکه از ظرف می‌ریزد. و

باطن دهان را (بعد از زوال عین از برای تطهیر بقایایی که در بن دندان باشد از غذا و مثل آن) به مضمضه کردن تطهیر می‌توان کرد، لااقل دو دفعه مضمضه کند و بریزد.

۳۴- سؤال: در هر یک از اعضای ثلاثه غسلی وضو و غسل، آب را که از طرف اعلی می‌ریزد و دست می‌کشد باید مجموع اجزاء طرف اعلی اثر نموده بعداً اسفل فالاسفل تا به انتها و هرگاه همچو باشد در وضو بعد از ریختن آب بر مرفق و کشیدن دست تا سر انگشتان، طرف دیگر بالای دست مفسول، گاه است که خشک می‌ماند.

جواب: ابتدا به اعلی، در غسل واجب نیست بلکه مستحب است و اما در اعضای وضو که شستن آنها واجب است ابتدا کردن به اعلی، واجب است و اظهار در نزد حقیر این است که واجب است شستن اعلای هر جزوی از اجزای اعضا، قبل اسفل همان جزء، نه اینکه واجب باشد که مجموع اعلای عضو قبل از مجموع اسفل آن شسته شود،

مثلاً آب را که بر رو می‌ریزد طرف راست رو را، هرگاه اول دست بمالد از بالا و بشوید تا به ذقن و بعد طرف چپ را به همین نحو صحیح است و اینکه طرف پایین جانب راست رو، قبل از طرف بالای جانب چپ شسته شود ضرر ندارد و همچنین دستها که هرگاه از مرفق آب ریخت و یک طرف دست راست تا سرانگشتان و بعد طرف دیگر را شست تا سرانگشتان ضرر ندارد.

و اینکه نوشته‌اند که آب تمام می‌شود و آن طرف خشک می‌شود بی‌معنی است به جهت آنکه اگر دست تری دارد و از تری آن طرف به این طرف می‌توان آورد که غسل متحقق شود، به همان اکتفا می‌کند و اگر وفا نمی‌کند یک غره دیگر آب بردارد تا غسل تمام شود مگر آنکه مراد او همان عدم تحقق غسل اعلی، باشد قبل از اسفل و همچنین است کلام در ترتیب مستحبی غسل.

۳۵- سؤال: مستوضی هرگاه مشغول شستن دست چپ بوده، برخاسته سه چهار قدم

یا بیشتر برود تا تکیه به دیواری یا درختی بنماید چه صورت دارد یا جوراب بکند؟..

جواب: هیچکدام آنها ضرر ندارد، همین که موالات عرفی برجاست یعنی در عرف اهل شرع و دین نمی‌گویند که این شخص دست برداشت از وضو و جفان جمیع اعضای

سابقه هم به عمل نمی‌آید، وضو صحیح است.

۳۶- سؤال: در تطهیر اعضای ذیخس در شب یا در جای تاریک که احساس به بصر ممکن نیست احساس همان عضو به وصول آب کافی است یا نه؟ مثلاً در طهارت از بول در صورت مفروضه باید انگشت بر مخرج گذاشت و آب ریخت یا نه و برفرض گذاشتن چه فرق است میان انگشت و موضع خاص در احساس و همچنین اعضای غیر ذیخس و جامه و ظرف.

جواب: ظاهر این است که احساس همان عضو کافی است و ضرور نیست که به دست و انگشت آب را برساند و عمده اشکال در این مسئله این است که یقین به نجاست حاصل شده و در تاریکی به مجرد آب ریختن یقین به وصول آب به جمیع اعضاء نمی‌شود غالباً، خصوصاً در عضوی که حس ندارد مثل ظرف و جامه و تحقیق در جواب این است که مطهر شرعی شستن موضع است و در شستن موضع رجوع به عرف می‌شود و کسی که در تاریکی آب را بر عضو جاری می‌کند عرفاً صادق است که عضو را شست. یقیناً هر چند یقین به رسیدن به جمیع اجزاء حاصل نشود.

و مثل این است کلام در وضو و غسل، خصوصاً در غسل ترتیبی که علم به وصول آب به جمیع اعضاء خصوصاً پشت سر آدمی قریب به محال است، پس شستن عرفی که مشخص شد کافی است.

۳۷- سؤال: در طهارت از بول چقدر از آب باید باشد؟

جواب: اگر سؤال از استنجاء بول است اظهار این است که ازاله عین کند کافی است و احوط آن است که دوبار باشد. گاه هست که دو قطره کفایت کند و گاه هست بیشتر ضرور شود. سوراخ مخرج که گشاده است گاه است بول، تعدی به اطراف می‌کند بیشتر ضرور می‌شود و هر گاه تنگ باشد کمتر کافی است. و گاه هست مخرج بول، آلوده به جسم لغزنده باشد مثل «مدی» و غیر آن، آب بیشتر در کار است و اگر سؤال از تطهیر بدن و جامه و غیر آن است تفصیل آن را در مرشد العوام ذکر کرده‌ام. به آنجا رجوع کنند و کاغذ شما هم بیش از این، جا ندارد.

۳۸- سؤال: هر گاه بعد از ملاعبه و آمدن آب منی و تلویث حشفه، بول کند در

طهارت کذائی، ریختن آب کفایت می‌کند یا باید انگشت مالید تا لزوجت مذی هم زایل شود و در صورت مفروضه، فرقی میان طهارت از بول مرد و زن هست یا نه؟-؟.

جواب: بلی باید دست مالید تا آن عین لزج زایل شود، هرگاه بدون آن زایل نشود، و احتیاط تعدد در اینجا بیشتر است. اینها در صورتی است که با بقاء رطوبت مذی بول کند والا در وجوب ازاله آن اشکال است و فرقی ما بین مرد و زن نیست.

۳۹- سؤال: آیا بر زنان هست که بعد از مجامعت و بول کردن، اندرون فرج را به انگشت یا نحو دیگر از منی مرد یا منی خود پاک کنند یا نه؟ و بر فرض لزوم یا عدم لزوم هرگاه بعد از غسل، چیزی بیاید باز غسل بکند یا نه و در صورت آمدن چیزی آیا فرقی میانه اینکه از زن نیز انزال شده باشد هست یا نه؟-؟.

جواب: شستن اندرون فرج، واجب نیست، همان تطهیر ظاهر کافی است و بعد از غسل هرگاه منی مرد از فرج زن بیرون آید، اعاده غسل در کار نیست. بلی هرگاه منی زن بیرون آید از فرج او غسل واجب می‌شود، هر چند انزال منی او هم در حال جماع بوده و الحال بیرون آمد، و همچنین هرگاه منی زن مخلوط به منی مرد بیرون آید. و هرگاه شک دارد که آیا منی او هم بیرون آمده یانه، غسل بر او لازم نیست، همان تطهیر عضو کند و نماز کند و تجدید وضو هم ضرور نیست.

۴۰- سؤال: آیا حاکم به وجوب غسل به غیبوبه حشفه حس‌آلتین است یا نه و هرگاه اختلاف میانه مرد و زن در این معنی به سبب قوه شبق یا ضعف قوه احساسیه احدهما به هم رسد قول کدامیک قوی است و فرقی میانه غیبوبه با التقاء ختانان چه باشد؟-؟.

جواب: حاکم به وجوب غسل، حصول علم به غایب شدن حشفه است، یعنی سر ذکر تا مقدار ختنه‌گاه در فرج زن خواه علم به احساس همان عضو حاصل شود یا به نگاه کردن یا به گذاشتن انگشت یا غیر آن. و بدون علم، غسل واجب نمی‌شود، هر چند مظنه حاصل شود، و در صورت اختلاف مرد و زن هر یک مکلفند به فهم خود؛ بر هر کدام که علم حاصل شود بر او واجب است و بر دیگری که علم برای او حاصل نشده واجب نیست و شهادت احدهما در حق دیگری کافی نیست و غیبوبه حشفه و التقاء ختانین یک معنی دارد و فرقی بینهمانیست.

۴۱- سؤال: هرگاه آب مذی مرد و زن به رخت یا بدن دیگری برسد تطهیر لازم

است یا نه؟

جواب: نجس نیست و تطهیر لازم نیست.

۴۲- سؤال: هرگاه زن و مرد، زبان یا لب یکدیگر را بمکند، لب را از آب دهان

همدیگر، تطهیر نمایند یا نه؟ و آب دهان همدیگر را فرو برند جایز است یا نه؟

جواب: آب دهان مرد و زن هر دو پاک است و مکیدن و خوردن آن از برای هریک از

آنها از لب و زبان و دهان دیگری جایز است و هیچ وجه کراهت و ناخوشی ندارد. چه جای

نجاست و لزوم تطهیر؟!

۴۳- سؤال: هرگاه به اعتبار قبض بودن وجود در حال نعوذ از مخرج بول آبی به

رنگ منی که اندک غلظت داشته باشد بیرون آید غسل دارد یا نه؟

جواب: این آب را «ودی» می گویند. به دال مهمله و آن موجب غسل نیست، بلکه

موجب وضو هم نیست. هرگاه بعد از استبراء و استنجاء بیاید. و در وقت پاک است و احتیاج

به تطهیر هم نیست.

۴۴- سؤال: ته ابریق یا ظرف دیگر که در موضع نجس گذاشته شده، آیا به فرو بردن

در آب کر یا جاری پاک می شود یا باید بعد از خشک شدن فرو برد؟

جواب: مثل آفتابه مس و مفرغ و امثال آن به مجرد فرو بردن در آب کر یا جاری با

زوال عین نجاست پاک می شود و همچنین مثل کوزه ولولیین هم هرگاه عین نجاست در آنها

هیست ظاهر آن به فرو بردن در کر و جاری پاک می شود و اما هرگاه نجاست در اعماق آن

نفوذ کرده باشد و خواهی اعماق آن هم پاک شود باید آنقدر در آب بماند که آب برسد به

هر جا که نجاست رسیده است و در این صورت خشکانیدن در اول بهنج است، اما وجوب آن

معلوم نیست.

۴۵- سؤال: تنور نجس شده را (به سوزاندن آتش در آن پاک می شود یا) به آب

تطهیر باید داد؟

جواب: به آتش پاک نمی شود، بلکه باید به آب، تطهیر کرد. آب را با آفتابه یا ابریق

بر آن جاری کنند سه مرتبه و غساله آن که در ته تنور جمع می شود بعد از آن، گل را اگر خواهند بیرون بیاورند به نحوی که به تنور برنخورد.

۴۶- سؤال: در بدن انسان، گویا بالذات دهنیه و چربی که هست، خصوصاً در حشفه به تطهیر و وضو و غسل مضر است یا نه؟
جواب: مضر نیست.

۴۷- سؤال: هرگاه به جراحت کسی پیش از قطع شدن خون و تطهیر خون، خاکی یا دوائی بریزند وقت تطهیر و وضو و غسل هرگاه ازاله آن بدون جرح و خون آمدن ممکن نباشد آیا از بالای آن آب بریزد پاک می شود و وضو و غسل درست است یا باید جراحت را جدید نمود؟-

جواب: هرگاه آن خاک یا دوا با خون، جوشیده و متداخل شده تطهیر آن صورتی ندارد. پس اگر ممکن باشد بدون جرحی ازاله آن در حمام یا آب گرم که ضرری نرسد، ازاله کند و تطهیر کند و اگر ممکن نشود بدون ضرر، بر روی آن چیزی بچسباند که پاک باشد و جبیره کند و هرگاه جبیره هم ممکن نباشد تیمم کند.

۴۸- سؤال: هرگاه سوزنی مثلاً یا خاری به بدن برخورد و به گوشت یا پوست فرو رود و آن را بیرون کشد. آیا سوراخ جای آن در حکم باطن است یا ظاهر که باید به آنجا باز به سوزن آب غسل و وضو را برساند، و هرگاه خار کذا در آنجا بشکند و قدری از آن در آنجا بماند بیرون آوردن لازم است یا نه؟

جواب: این سئوالات علامت و سواس است. امثال چنین سوراخها باطن و ظاهری در آن معتبر نیست. همان ظاهر را بشوید کافی است و در آن کاوش نکنند و بیرون آوردن خار ضرور نیست و بدون آن هم وضو و غسل صحیح است.

۴۹- سؤال: هرگاه شخصی در جایی از بدنش که به چشم دیده نمی شود مظنه جراحتی داشته و دست بر آن موضع گذاشته، خون آلود بیند یا اخبارش نمایند که یقین به نجاست آن موضع به هم رساند، آیا یقین به قطع خون آن موضع به چه نحو به هم رساند؟ باز به دست گذاشتن و بی خون دیدن یا به اخراج یک طفلی یا یک زن یا بیشتر یا عدلین باید یا

مظنه قطع خون کفایت می‌کند، و همچنین هرگاه در روشنائی عدم قطع خون جراحت معلوم باشد، بعد تاریکی شب فرا رسد یا به جای تاریکی رود، آیا غلبه ظن کفایت در قطع خون می‌نماید تا تطهیر موضع کند یا نه و بر فرض کفایت غلبه ظن هرگاه بعد از تطهیر و ادای نماز معلومش شود که خون حین تطهیر منقطع نبوده یا هیچ نداند که کی آمده آیا موضع ملاقی رافع نماز تطهیر و اعاده نماید یا به حمل اینکه شاید این خون بعد از نماز آمده قرار می‌تواند داد؟...؟

جواب: در جایی که علم به نجاست به هم رسید باید قطع به زوال آن حاصل شود، هرگاه به نحوی از انحاء علم برای او حاصل شد که اشکالی نیست و به محض سخن یک زن یا دو زن یا دو طفل نمی‌توان اکتفا کرد، بلکه به سخن یک مرد عادل هم، مگر با حصول جزم و دور نیست که شهادت عدلین کافی باشد، و به هر حال در زوال عین نجاست حصول جزم ضرور است و از این جهت است که جامه آلوده به منی را خود این کس بشوید و بعد از خشک شده به سبب زبری جامه شک کند در زوال عین باید ثانیاً بشوید.

و اینکه در بعضی اخبار، امام (ع) امر کرد زنی را که جامه خود را به مشق^۱ که گل سرخ است رنگ کند^۱ نه از برای این است که علم به زوال خون شرط نیست، بلکه از برای این است که نفرتی که در طبع حاصل می‌شود به سبب بقای رنگ نجاست رفع می‌شود.

و اینها که گفتیم منافات ندارد با آنکه جایز است جامه نجس را به گازر بدهیم تطهیر کند و قول او را اعتبار می‌کنیم در تطهیر، به جهت آنکه در آنجا دلیل هست که قول فعل مسلم محمول بر صحت است و از اخبار و طریقه علما عصر^۲ بعد عصر ظاهر می‌شود کفایت این، هر چند آن گازر عادل نباشد، در اینجا هم می‌گوییم هرگاه کسی سر او زخم شود و خون آید و به دیگری بگوید سر مرا تطهیر کن و او تطهیر کند اکتفا می‌کنیم به قول او و فعل او در تطهیر که مشتمل بر زوال عین نجاست است.

اینها در وقتی است که ممکن باشد تحصیل علم به زوال عین، و اما در صورت عدم امکان، مثل اینکه شب است یا آن شخص کور است پس در آنجا اینقدر می‌مالد نجاست را که

۱: وسائل: (باب: انه اهما یجب ازالة عین النجاسة دون اثرها) ج ۲ ص ۱۰۳۲-۱۰۳۳ ح ۱ و ۳ و ۴

جزم کند به زوال آن، و اگر ممکن نشود حصول جزم، به ظن نزدیک به جزم اکتفا کند و اما اینکه در مثل خون زخم ممکن نیست جزم، به سبب احتمال خون تازه بیرون آمدن، پس این ضرر ندارد به جهت اینکه مقصود، زوال عین سابق و تطهیر آن است و اصل عدم خروج خون تازه است، پس همان قدر که جزم یا ظن نزدیک به جزم حاصل شود بر زوال همان عین اول، آب را بر موضع جاری کند کافی است. و اگر بعد جزم حاصل شود که آن خون رفع نشده بود باید ثانیاً تطهیر کند. و اما اگر احتمال می‌دهد که این خون تازه بیرون آمده است به تطهیر سابق ضرر ندارد.

و طریق دانستن زوال عین در جایی که به چشم آن موضع را نمی‌توان دید، این است که هرگاه مثلاً سر او زخم است و خون آمده دست بر آن می‌مالد تا دیگر اثری ظاهر نشود به دست، و اگر خواهد قلیلی پنبه بر آن موضع می‌گذارد و بر می‌دارد و ملاحظه می‌کند.

۵۰- سؤال: هرگاه روغنی یا پیه یا صابون نجس شده باشد هریک از آنها را آب کرده در حوضی که به قدر کر یا زیاده بوده بر آب آن حوض ریخته شود به طریقی که هر جزو آن به آب ممزوج و مخلوط گشته، بعد از آن جمع‌آوری آن، از روی آب ممکن باشد و الحالة هذه قابل تطهیر هست یا نه؟

و دیگر آنکه: خمیری هرگاه نجس شده باشد آن را در تنور خشک کرده، بعد از آن در آب گذارند تا آب به عمق آن رفته، پاک است یا نه؟

جواب: هر چند بعضی علما تجویز کرده‌اند تطهیر روغن را به آب به این نحو مثل اینکه در خزینة حمامی که آب بسیار گرم دارد و بر هم زنند تا ممزوج شود و بعد از سرد شدن از روی آب بگیرند و لکن اظهر در نظر حقیر این است که پاک نمی‌شود و همچنین است صابون.

و در باب خمیر نجس، هر چند در حدیث صحیح وارد شده است که پاک نمی‌شود و باید دفن کرد^۱ و به پختن و نان کردن پاک نمی‌شود و قول شیخ به پاک شدن به سبب

پختن به آتش ضعیف^۱ است، لکن این منافات ندارد به اینکه جایز باشد تطهیر آن در «آب کر» یا جاری، پس هرگاه خمیر نجسی که عین نجاست در آن نباشد هرگاه در تنور تاق شود یا خود خمیر در آفتاب خشک شود و بعد از آن بگذارند در میان کر یا جاری به قدری که بخیسد و از هم متفرق شود که آب به همه اعماق آن برسد ظاهر این است که پاک می‌شود (اما به آب قلیل نمی‌توان تطهیر کرد) آن اصعب نیست از تطهیر گوشتی که در آب نجس جوشیده باشد به حدی که آب نجس در اعماق آن رفته باشد که آن قابل تطهیر هست.

۵۱- سؤال: هرگاه طفلی به کنار تنور بول کند و بول او جاری شود بر دیوار تنور، آیا در این صورت تطهیر دیوار تنور ممکن است یا نه؟ و در صورت امکان به چه طریق باید تطهیر کرد؟

جواب: بلی ممکن است به این طریق که با آفتابه یا ابریق، آب را جاری سازد بر آن به حدی که غساله آن از دیوار تنور منفصل شده، ته تنور برود تا سه مرتبه به این نحو نماید و هرگاه خواهد بعد گل ته تنور را بیرون آورد به نحوی که ملاقی تنور نشود.

۵۲- سؤال: گل نجس، با به هم خوردن پاک می‌شود یا نه؟

جواب: نه، پاک نمی‌شود.

۵۳- سؤال: غسل و وضو در مکان غصبی چه صورت دارد؟

جواب: اظهر صحت است هر چند فعل حرام کرده است و احوط آن است به این اکتفا نکند و حکم به بطلان نمی‌کنیم.

۵۴- سؤال: گل نجس در ته آفتابه ولولیین به فروبردن در آب کر و بیرون آوردن با بقای گل پاک است یا نه؟

جواب: هرگاه علم حاصل شود که آب جاری یا کر به اعماق آن ساری شده و به جمیع

۱- البته قول شیخ در صورت اطلاق مورد خدشه است نه در هر صورت زیرا در نظر آنان که آب چاه را قابل نجس شدن، می‌دانستند قول شیخ مستدل می‌باشد و مستندش حدیث ۱۷ باب البثر (وسائل: ج ۱ ص ۱۲۹) می‌باشد و حدیث ۱۸ نیز آتش را مطلقا مطهر می‌داند لیکن در سندش ضعف هست.

اجزای گل نجس رسیده و عین نجاست زایل شده پاک می‌شود والا فلا، بلی ممکن است حکم به طهارت روی گل که آب به آن رسیده، هرگاه آن گل مایع نباشد.

۵۵- سؤال: هرگاه کفش و پوستین در مساجد مسلمین که اکثر اوقات به عزم مهمانی و غیر آن در آنجا جمع می‌شوند عوض شود و صاحبش را شناسیم پاک است یا نه؟
جواب: بلی ظاهر، طهارت است.

۵۶- سؤال: جرمی که در زیر ناخنها می‌ماند و نجس می‌شود به جاری کردن آب بر آن یا فروبردن آن به آب کر یا جاری با ابقای آن پاک است یا نه؟
جواب: بلی به هر قدری که نجاست رسیده، آب که رسید پاک می‌شود و ازاله آن بالمره شرط تطهیر نیست.

۵۷- سؤال: حدیث «الارض يطهر بعضه بعضاً»^۱ مضمونش را بیان فرمایند.
جواب: یعنی زمین پاک می‌کند بعضی آن که بر روی زمین است بعضی دیگر آه را که به ته کفش و قدم چسبیده است و نجس شده به سبب رطوبت نجاست. و تفسیر آخوند ملامحسن بسیار دور است و در انظار فقها مهجور است.

۵۸- سؤال: در زمستان در زمین رطب، هرگاه شخصی عبور (به زمین پاک و نجس هردو، یا نجس تنها) نماید و از کفش یا چارق ترشح یا رطوبت به پا برسد حکم به نجاست می‌توان کرد یا نه؟

جواب: هرگاه رطوبت از زمین نجس است البته نجس است و اما هرگاه درنهر و زمین راه رفته و محتمل باشد که زیر کفش قبل از نجس شدن رطوبت داشته باشد یا بعد از نجس شدن و پاک شدن به راه رفتن، رطوبت داده باشد به پا، پاک است و تا یقین نشود به اینکه رطوبت نجس است که به پا رسیده حکم به نجاست پا نمی‌توان کرد و این مبتنی بر این است که زمین رطوبت دار، حتی زمین گل شده را هم مطهر دانیم و آن دور نیست والا حرج عظیم لازم می‌آید.

۵۹- سؤال: شخصی در پشت اتاق او، خلا واقع شده باشد و رطوبت آن به دیوار و

اندرون اتاق تاثیر بکند، آیا آن خاک که در آن دیوار هست پاک است یا نه؟

جواب: خاکی که رطوبت خلا به آن رسیده نجس است و هرگاه در سمت قبله است نماز کردن به آن سمت هم مکروه است.

۶۰- سؤال: اقل آبی که در آن غسل توان نمود چه قدر باید باشد؟

جواب: به قدری که بر همه بدن آب جاری شود به اعانت دست. گاه است که به بیست و پنج درم توان کرد.

۶۱- سؤال: غسل جنابت قبل از دخول وقت نماز را به چه نیت باید کرد؟

جواب: به قصد رفع جنابت قربتالی الله کافی است و با آن، نماز واجب، می توان کرد.

۶۲- سؤال: اگر کسی پیش از غسل، علم قطعی یا شرعی داشته باشد به طهارت

بدن و بر بی مانع بودن آن از وصول آب، و در حینی که می خواست غسل کند شک به هم رسانید در عروض نجاست و مانع، آیا حالت سابقه را مستصحب می توان داشت یا نه؟

جواب: اما در طهارت محل، پس به استصحاب اکتفا می توان کرد و شک در نجاست اعتبار ندارد و اما در صورت شک در حصول مانع از وصول آب اعتماد به استصحاب مشکل است، چون معارض است به استصحاب شغل به غسل ذمه و اصاله عدم نفس غسل. بلی اگر بعد از وضو و غسل مانعی در بدن بیند و شک کند که آیا قبل بوده یا بعد، اظهر این است که بنا را بر صحت می گذارد، (هرچند در این میان معارضها موجودند) زیرا که در اینجا فرقی هست که آن ظاهر حال مسلم است که فعل را بر وجه صحیح کرده، بلکه جزماً فعلی کرده که در آن وقت محکوم به صحت بوده، چون در خاطر او خطور نکرده بود قبل از غسل و وضو که آیا مانعی و حایلی در بدن هست یا نه، و استصحاب حال عدم حایل چنان قوتی دارد که عدم را در اذهان مجزوم به، می دانند و افعال مترتبه بر آن را به جا می آورند و اینگونه جزم که بعضی آن را «اعتقاد مشهور» می خوانند و بعضی «علم عادی» می گویند نظر به تتبع احکام شرعیه حجت است، پس طهارتی که به عمل آمده در آن حال محکوم به صحت است و بطلان آن محتاج است به دلیل.

و اما در صورت طریان شک قبل از طهارت، خصوصاً باطن به حصول مانع دیگر، نه

آن جزم باقی است و نه ظن چنانی که با ظن حاصل از معارضات مقاومت کند، پس اکتفا کردن به مجرد استصحاب در آن، به غایت مشکل است. غایت این، تعارض استصحابین و تساقط آنهاست، و باقی می ماند اصاله عدم صحت عبادت مشروط به آنها، به جهت عدم حصول علم به شرط و شک در شرط، موجب شک در مشروط است و از آنچه خواهد آمد در کتاب صلوٰه در مسئله بقای وقت به استصحاب، حقیقت این مسئله را می توانی فهمید، دیگر حاجت به بیان نیست.

۶۳- سؤال: هرگاه زنی طفلی از او متولد شود میتاً و غسل مس میت نکرده، بلکه چندین دفعه رو داده، آیا صلوٰه و صیام او در این ایام فاسد است یا نه؟

جواب: ظاهر این است که این را مس میت نمی گویند و غسلی از برای آن واجب نیست، مگر اینکه بعد از خروج، عضوی از او به عضوی از آن میت برسد، اما اولاً به جهت آنکه متبادر از مس میت مس ظاهر مکلف است به ظاهر یا باطن میت و رحم از جمله بواطن است که مماس میت شده و اما ثانیاً پس به جهت آنکه در اینجا میت مس حی کرده است، چون مرور کرده در بدن او، نه اینکه حی مس میت کرده باشد و از مکلف مسی به عمل نیامده و به عبارة اخری یک حی که ملاصق حی دیگر بوده، میت شده نه اینکه حی، مباشر میت شده و تبادر از مس میت، معنی دوم است نه اول. بلی چون قوه دافعه حی باعث مباشرت اسافل رحم و باطن فرج شده، از این جهت باز ادعای مس میت می توان کرد، پس عمده تکیه بر وجه اول است.

۶۴- سؤال: وجوب غسل بر خنثی در چه وقت است و کیفیت غسل او چون است؟

جواب: کیفیت غسل خنثی و غیر خنثی تفاوتی ندارد و اما وجوب غسل به سبب جنابت پس آنکه خنثای واضح است، ملحق است به آنچه واضح است یعنی آنچه علامات، حکم به رجولیت می کند حکم مرد دارد و آنچه حکم به انوثیت می کند حکم زن دارد، زیرا که مراد از خنثی کسی است که هم آلت مردی دارد و هم آلت زنی. پس اگر حکم شود به مردی به سبب آنکه بول او مثلاً از آلت مردی می آید یا از هر دو می آید ولیکن اول از آلت مردی می آید پس آن در حکم مرد است و اگر به عکس است، زن است و اگر علامات در او

مساوی باشند خنثای مشکل است.

پس در مسئله جنابت هرگاه به سبب انزال، منی حاصل شود در خنثای واضح، حکم آن واضح است که اگر در صورت اول منی از مخرج مردی می‌آید لا غیر، حکم به جنابت می‌شود و در ثانی هرگاه از مخرج زنی می‌آید چنین است.

و اما در خنثای مشکل، پس حکم به جنابت نمی‌شود مگر به خروج منی از هر دو مخرج و هرگاه از یکی بیرون آید جنب نیست، مگر اینکه معتاد باشد به خروج از آن یک مخرج و بنابر قول علامه در نهایی که خروج منی را از غیر موضع خلقی موجب غسل می‌داند، در اینجا هم باید اعتیاد را اعتبار نکرد و هرگاه به سبب جماع کردن باشد، پس اگر مردی (با خنثای واضحی که حکم به رجولیت او شده باشد) ذکر خود را داخل بر دبر خنثی کند، آن خنثی جنس است و غسل بر او واجب است بنابر وجوب غسل در وطی در دبر، چنانکه اظهر و اشهر است و هرگاه داخل کند در قبل او، در آن دو قول است. یکی وجوب غسل به سبب عموم التقاء ختائین و دوم عدم وجوب است به سبب اینکه محتمل است که آن خنثی مرد باشد و آن قبل، عضوی زاید باشد و عمومات التقاء ختائین منصرف می‌شود به افراد شایعه، و این از آن جمله نیست و شاید این قول اظهر باشد.

و هرگاه دو خنثای مشکل هریک ذکر خود را در قبل دیگری داخل کنند اظهر این است که بر هیچیک غسل واجب نیست به همان دلیل که گذشت. و اگر مردی یا خنثای واضحی ذکر خود را داخل کند در قبل خنثی و همین خنثی هم ذکر خود را داخل کند در انثی آن خنثی جزماً جنب است، زیرا که اگر قبل او قبل زن است در نفس الامر به سبب جماع مرد در آن جنب است و اگر قبل او عضو زایدی است و ذکر، ذکر مرد است به سبب جماع با زن، جنب است.

و اما آن مرد و زنی که با او جمع شده‌اند بر هیچیک غسل واجب نیست، زیرا که هر چند جنابت واقعی در نفس الامر از برای یکی از آن دو تا جزماً حاصل است و لکن چون بر هیچیک معلوم نیست بر هیچیک غسل لازم نیست. مثل آنکه دو نفر در یک جامه شریک باشند و در آن منی بینند و جزم کنند که از یکی از آنهاست و ندانند که آن کدام یکی است.

۶۵- سؤال: آیا وضوی ارتماسی صحیح است یانه؟ و آیا فرو بردن اعضای وضو در آب، دفعتهً کافی است یانه؟ و فرقی میانه آب جاری و واقف هست یانه؟

جواب: بلی، هرگاه نیت وضو کند و به قصد وضو، روی خود را در آب فرو برد و بعد از آن، دست راست را، به این نحو که مرفق را اول داخل کند و به آب فرو برد تا سرانگشتان. یا فرو برد و به قصد شستن بالا کشد به نیت اینکه اول مرفق شسته شود تا سر انگشتان و بعد از آن دست چپ را به همین نحو لکن زیاد در آب نگاه ندارد که بعد از تمام شدن غسل، آب تازه بر آن صادق آید تا اینکه مسح عیب بکند و به هر حال، ملاحظه ترتیب باید کرد.

پس اگر کسی مجموع رو و دستها را یک دفعه بشوید صحیح نیست. بلی هرگاه به قصد وضو، جمیع این اعضا را در زیر آب ساری نگاه دارد که دفعتهً همه را آب فرو گیرد غسل وجه به عمل آمده و اگر دفعهً ثانیه باز چنین کند غسل دست راست به عمل آمده و اگر دفعهً دیگر چنین کند غسل دست چپ به عمل آمده و مسح را باید به تری دست چپ کند، با ملاحظه اینکه مکث زیاد نکرده باشد در آب که آب جدید حاصل شاد و هرگاه دفعتهً فرو برد در آب به قصد وضو، غسل رو به عمل آمده و اگر دفعهً ثانیه فرو برد به این نیت، غسل دست راست به عمل آمده و اگر ثالثاً فرو برد غسل دست چپ به عمل آمده و هرگاه در دفعهً اولی که فرو رفت و غسل وجه به عمل آمد دست راست را اول بیرون بکشد به قصد وضو و بعد از آن دست چپ را، غسل همه اعضا به عمل آمده.

و هرگاه در میان آب جاری که آب بر جمیع اعضا جاری می شود نیت کند که جریان اول از برای شستن رو باشد و بعد از آن برای دست راست و بعد از آن برای دست چپ با قصد ترتیب در اجزاء هر عضوی هم نیز کافی است و به همان نیت ترتیب اکتفا می کند و این را «ترتیب حکمی» می گویند و از تحریر ظاهر می شود عدم اکتفا و اولی اعتبار فعلیت ترتیب است. پس در این صورت هرگاه اعضا را حرکت بدهد به ترتیب به قصد وضو، کافی است و در این صورت به آب دست راست هم مسح می توان کرد به شرطی که مکث طولانی نکند و به مجرد قصد و تحقق غسل عرفاً دستها را و سر را بیرون بیاورد.

و بدان که عمده در این باب، ملاحظه صدق غسل است با نیت و ملاحظه ترتیب فعلی یا حکمی (بنا بر قول به آن) و ملاحظه عدم اخلال به موالات و عدم مسح به آب جدید و فروع مسئله بسیار است. پس این اصول را باید در دست داشت و فروع را بر آن متفرع کرد. و به هر حال: ظاهراً خلافتی در اکتفای به وضوی ارتماسی فی الجمله نباشد و اشکالی هم نباشد، چنانکه از تذکره و تحریر و ذکر و غیر اینها ظاهر می‌شود.

۶۶- سؤال: هرگاه کسی اعضای وضو را شسته باشد بدون قصد وضو، آیا جایز است که نیت وضو کند و به همان آبی که در اعضای اوست غسلات وضو را به عمل آورد، به این نحو که دست بمالد از رستگاه مو، تا به ذقن و همچنین از مرفق تا به سر انگشتان به نهجی که در وضو مقرر است یانه؟

جواب: بلی ظاهر صحت وضو است هرگاه آنقدر آب در عضو است که مسمای غسل به عمل می‌آید و آب جاری می‌شود بر عضو.

۶۷- سؤال: هرگاه کسی به آب نجس وضو بسازد یا غسل کند و نماز کند چه حکم دارد؟

جواب: هرگاه عالماً عامداً کرده طهارت و نماز او باطل است و واجب است تطهیر بدن و اعاده وضو و غسل و نماز، خواه وقت باشد یا نه و هرگاه عالم بود به نجاست و فراموش کرد مشهور در آن نیز وجوب اعاده طهارت و نماز هردو است. و دلالت می‌کند بر آن موثق^۱ عمار و مرسله^۲ اسحق بن عمار عن الصادق (ع) عن الرجل یجد فی انائه فارة و قد توضع من ذلک مراراً و غسل منه ثیابه و اغتسل منه و قد کانت الفارة متسلخة. فقال: ان کان رأها فی الاناء قبل ان یغتسل او یتوضأ او یغسل ثیابه ثم فعل ذلک بعدما رأها فی الاناء فعليه ان یغسل ثیابه و یغسل کل ما اصابه ذلک الماء و یعيد الوضوء و الصلوة. و ان کان انما رأها بعد ما فرغ من ذلک و فعله فلا یغسل من الماء شیئاً و لیس علیه شیء لانه لا یعلم متى سقطت فیه. ثم قال: لعله ان یكون انما سقطت تلك الساعة التي راها. بلکه صحیحه^۳ علی بن مهزیار نیز در

۱ و ۲: وسائل: ج ۱ ص ۱۰۶ متن هردو حدیث، یکی است

۳: وسائل ج ۲ ص ۱۰۶۳ باب: وجوب الاعادة... ح ۱

حکایت مکاتبه سلیمان بن راشد^۱. و اما هرگاه جاهل بود بر نجاست، پس ظاهر صدوقین و مفید و شهید در دروس و ذکر و صریح علامه در مختلف وجوب اعاده است. و شیخ در مبسوط و نهاییه و ابن براج قائل به تفصیل شده‌اند که هرگاه وقت باقی است نماز را اعاده می‌کند والا فلا. و این مذهب از ابن جنید نیز نقل شده.

و اما تطهیر بدن و اعاده طهارت: پس آن لازم است بر همه این اقوال. و ابن ادریس قائل شده به اینکه واجب نیست بر جاهل اعاده نماز و طهارت هیچکدام نه در وقت و نه در خارج آن، ولیکن بعد ترجیح این قول تقویت قول مفید کرده و اظهر در نزد حقیر، وجود اعاده طهارت و صلوه است. و دلالت می‌کند بر آن اخباری که نهی شده است در آنها از وضوی به آب نجس هر چند قایل نباشیم به دلالت نهی بر فساد، زیرا که ظاهر آنها این است که مجزی نیست نه اینکه مراد مجرد حرمت باشد تا کسی بتواند منع کرد تعلق نهی را به جاهل، چون مکلف نیست یا دلالت نهی را بر فساد، خصوصاً مثل صحیحه ابوالعباس در حکم کلب، از حضرت صادق (ع) که فرمود: رجس نجس لا تتوضأ بفضله و اصبب ذلک الماء^۲. چون مستفاد می‌شود از آن که علت منع همان نجاست است و این نسبت به جاهل و عالم یکسان است و آخر موثقه عمار سابقه هم دلالت دارد، چون تعلیل فرمود امام (ع) سقوط تطهیر و اعاده طهارت و صلوه را در صورتی که پیش‌تر ندیده بود موش را در آن ظرف، به اینکه معلوم او نیست که چه وقت در آن ظرف افتاده است و فرمود که شاید بعد از استعمال افتاده باشد و نفرمود که چون نمی‌دانسته بر او چیزی نیست. هر چند که معلوم شود که پیش افتاده به سبب جهالت.

و اما دلیل قول به عدم اعاده طهارت و صلوه این است که هر چند که مسلم داریم که طهارت و صلوه نام طهارتی باشد که با آب طاهر به عمل آید و الفاظ هم اسامی امور نفس‌الامری باشند، لکن در امتثال به امر نفس‌الامری، حصول ظن کافی است تا لازم نیاید

۱: با اینکه لفظ «راشد» در بعضی از متون آمده ولی «رشید» صحیح است مرحوم ربانی شیرازی نیز در تصحیح وسائل همین را انتخاب کرده است

۲: وسائل: ج ۱ ص ۱۶۳ باب نجاسته سور الکلب. ح ۴- در مورد نام راوی «عباس» صحیح است

عسر و حرج یا تکلیف مالا یطاق. و بعد از حصول امتثال، اعاده و قضا محتاج به دلیل است. و اینکه می‌گویند که شغل ذمه یقینی، مستدعی برائت ذمه یقینیه است دلیلی ندارد، چون اصل، برائت ذمه است و دلیلی بر اشتغال ذمه به غیر آنچه ظن حاصل شود به اشتغال به آن، نداریم. بلی تطهیر بدن واجب است، چون بالفعل یقین به نجاست است.

و جواب آن این است که بلی چنین است و مادامی که خلاف مظنون حاصل نشده همانچه کرده کافی است و لکن بعد ظهور حال معلوم می‌شود که طهارت و صلوة نفس الامری، از او فوت شده خصوصاً بنا بر آنکه الفاظ، نام عبادات صحیحه باشد. بلکه در صورتی که نام اعم باشد، چنانکه مختار ماست هم، آنکه مطلوب شارع است جامع شرایط صحت است و ثمره نزاع در مجهول الحال ظاهر می‌شود، مادامی که مجهول است در مثل جایی که کسی نذر کند که به مصلی چیزی بدهد، یا مثل اینکه بگویند هر کس نماز می‌کند حکم به اسلام او می‌شود و امثال اینها. پس هرگاه کاشف به عمل آید که طهارت و صلوة نفس الامری، به عمل نیامده صادق است بر او که نماز او فوت شده و اخبار صحیحه که دلالت دارد بر اینکه هر کس از او نمازی فوت شود باید قضا کند شامل آن است و هرگاه قضا واجب شد اعاده هم واجب خواهد بود به طریق اولی، و به سبب عدم قول به فصل. و اخباری که دلالت دارد بر اینکه هرگاه کسی نمازی بدون ظهور کرده باشد باید قضا کند هم شامل آن است. و منع اطلاق فوت نماز و طهارت در این صورت به سبب صدق امتثال، بسیار دور است.

و اما دلیل قول به تفصیل، پس در ظاهر چیزی در نظر نیست الا مقایسه به حال نجاست بدن و ثوب، بنا بر قول به تفصیل در آنجا، و این قیاس است مع الفارق و تمسک به آن، راهی ندارد.

۶۸- سؤال: هرگاه کسی ببیند که امام جماعت به آب نجس وضو ساخته به گمان

طهارت یا به آب غصبی به گمان اباحت. به او می‌توان اقتدا کرد یا نه؟

جواب: در صورت جهل به غصب، وضوی امام صحیح است و با او می‌توان نماز کرد.

چون دلیل بطلان وضو به آب غصبی، با اجتماع امر و نهی است چنانکه مشهور علمای ما

گفته‌اند. یا اجماعی است که سید در ناصریات^۱ ادعا کرده و در صورت جهل به بودن آب مال غیر، نهی متعلق به مکلف نیست و همچنین ظاهر دعوی اجماع هم در غیر صورت علم به غصب، معلوم نیست. و اما در صورت جهل به نجاست: پس جایز نیست اقتدا به او، چون ماموم علم دارد به بطلان وضوی او و اینکه او، بی وضو نماز کرده هر چند قایل باشیم که بر خود امام، اعاده واجب نباشد بعد از ظهور حال، و این منافاتی ندارد با آنکه هرگاه بر ماموم معلوم شود بعد از نماز که امام، بی طهارت بوده یا فاسق بوده، یا کافر بوده، بر او اعاده لازم نیست.

۶۹- سؤال: هرگاه زخمی در اعضای باشد و آب، مضر آن نباشد و می‌تواند رفع نجاست زخم و مواضع وصول آب را کرد و غسل کرد، لکن چون وقت تنگ است اگر به آن بپردازد نماز قضا می‌شود و اگر چیزی بر آن زخم ببندد و جبیره کند نماز را به دقت می‌تواند کرد. آیا در این صورت جبیره کند و غسل کند یا تیمم کند؟

جواب: آنچه از ادله بر می‌آید این است که تیمم بدل اضطراری است از طهارت مائیه، و وضو و غسل جبیره همان طهارت مائیه است نه بدل آن، و آن در وقتی است که تکلیف او مسح بر جایز باشد و در چنین جایی دلیل بر جواز آن نیست، بلکه هرگاه وقت تنگ است تیمم کند و نماز کند و به عبارت آخری، شارع فرموده است که هر کس در بدن او تخته شکسته بسته باشد یا لته پیچیده بر جرحی یا قرحی باشد و نتواند آب به تحت آن رساند عمل جبیره کند، یعنی دست تر بر روی خن حایلها بمالد، نه اینکه هر کس را بالفعل میسر نباشد آب رساند به موضع زخم، باید تخته بر خود ببندد، یا کهنه بر خود بپیچد و عمل جبیره کند.

۷۰- سؤال: چون کسانی که قتل ایشان واجب می‌شود به سبب قصاص یا رجم یا

۱: المسائل الناصریات: این کتاب حاوی حدود ۲۰۷ مسئله فقهی است که مرحوم سید مرتضی، آن را از کتاب «الفقه الناصر» تالیف ناصر کبیر، جد مادری خویش انتزاع کرده و به صورت کتاب مستقلی درآورده است اصل کتاب در شهر آمل مازندران نوشته شده و خود نویسنده (حسن بن علی حسینی) نیز در آنجا شهید شده است ۳۰۴ ه.ق.

غیر آن، باید که پیش از قتل، او را امر کرد که غسل کند مثل غسل مس میت و خنوط کند و کفن بپوشد و بعد از قتل، دیگر غسلی واجب نیست. پس هرگاه بعد از قتل کسی مس بدن او را نماید غسل مس میت بر او واجب است یا نه؟

جواب: واجب نیست نظر به ظواهر اخبار مثل روایت محمد بن مسلم: «مس المیت عندموتہ و بعد غسله لیس به باس^۱» و همچنین امر به غسل کردن به عنوان غسل میت ظاهر در ترتیب احکام غسل میت است بر او و این هم از جمله آنهاست و می توان گفت که شکی نیست که موت انسان فی الجمله موجب نجاست او می شود به نجاست خبیثه و حدیثه یعنی خبائث معنویه و دفع هر دو آنها به غسل میت می شود فی الجمله (قید فی الجمله از برای اخراج شهید است) و همچنین کسی که واجب القتل بوده و قبل از قتل، غسل کرده و بدون آه هم نجاست خبیثه باقی است که باید با ملاقات (در صورت رطوبت) تطهیر بدن کرد و هم غسل مس به سبب آن خبائث معنویه او، هر چند به رطوبت ملاقات نشود و چون در واجب المقتلی که غسل میت را بجا آورد دیگر غسل میت لازم نیست از برای او، پس معلوم می شود که آن دو علتی که مستلزم غسل میت بودند هر دو از او منتفی شده اند و به انتفاء علت، معلول هم منتفی می شود. پس تطهیر بدن ملاقی آن و غسل مس میت هردو ساقط می شوند.

۷۱- سؤال: کمی که داخل شده در زیر آب، در حین بیرون آمدن، تخلیل عضو

می نماید چه صورت دارد؟

جواب: اظهر در نظر حقیر این است که در غسل ارتماسی همین که نیت کرد و فرو رفت به آب، جزو اول بدن که به آب رسید، اول غسل است و جزو آخر که فرو رفت غسل تمام شده است، به شرطی که اعضا را متعاقب به دفعه عرفیه فرو برد که اگر یک جزو را بیرون گذاشته، آنچه سابق فرو رفته هم باطل می شود و در این بین که اول فرو رفتن است تا به آخر اجزاء، هرگاه عضوی به تخلیل باشد، تخلیل کند و هر چند بعد از فرو رفتن تمام اعضا باشد به شرطی که از دفعه عرفیه بیرون نرود.

۷۲- سؤال: هرگاه آبی به قدر گُر باشد نه زیاده و بعضی از آن یخ کند و نجاست به آن آب ملاقات نماید چه حکم دارد؟

جواب: به ملاقات نجاست، نجس می‌شود.

۷۳- سؤال: مستحاضه که به هیچ وجه تمیز ما بین سه نوع خون نتواند کرد چه کند و بنا را بر چه نوع گذارد؟

جواب: بر فرضی که به هیچ وجه، او را ممکن نشود تشخیص انواع، بنا را بر قلیله می‌گذارد، هرگاه اشتباه میان هر سه قسم باشد. و بر متوسطه می‌گذارد، هرگاه اشتباه میان آن و کثیره باشد.

۷۴- سؤال: هرگاه زن، دو ولد بزاید که یکی از آنها روز دهم که اکثر نفاس است اتفاق افتد و در این صورت ده روز دیگر با ولد دوم خون بسببند باز مثل ده روز اول در حساب نفاس است یا نه؟

جواب: اکثر نفاس در مبتدئه و مضطر به ده روز است و در ذات العاده مستقره، رجوع به عادت حیض خود می‌کند و اعمال حیض را معمول می‌دارد و نفاس در ولادت هریک جدا و مستقل است و احکام نفاس بر هریک مترتب می‌شود و فاصله اقل طهر در آن معتبر نیست.

۷۵- سؤال: صاحب نفاس، روز اول خون دید و ندید تا سه روز، بعد دید تا پنجم و روزه گرفت و ندید تا هفتم. چه کند؟

جواب: همه هفت روز در حکم نفاس است و روزه‌ای که گرفته قضا می‌کند و هرگاه بعد از هفتم هم ببیند تا ده روز و قطع شود، همه ده روز نفاس است و اگر از ده تجاوز کند ایام عادت خود را نفاس حساب کند و زاید بر آنها را استحاضه.

۷۶- سؤال: آیا زن مستحاضه کثیره که باید غسل نماید غسل کرده و نماز را به تعویق انداخت تا آنکه حدیثی واقع شد در این صورت باز غسل واجب است؟

جواب: هرگاه آن حدث از قبیل بول و غایط و ریح است ظاهر این است که اعاده غسل

واجب نیست. بلکه همین^۱ وضو می‌سازد و اگر از یک استحاضه است پس باید دانست که مستحاضه واجب است استظهار (یعنی به قدر مقدور، خود را محافظت) کند از بیرون آمدن خون به پنبه آغشتن و تعجیل کردن در نماز، پس هرگاه تقصیر نکرده در محافظت، است بر او واجب نیست اعاده غسل در کثیره و متوسطه و نه وضو در قلیله. و اگر تقصیر کرده در محافظت است بر او واجب است اعاده غسل در غیر قلیله و وضو در قلیله و غیر آن. و وجوب سد کردن و محافظت کردن در صورتی است که ضرری نرسد به سبب سد آن والا واجب نیست و اعاده طهارت هم لازم نیست.

۷۷- سؤال: هرگاه تیمم کردیم به جهت عذری و قبل از نماز علوق خاک را می‌توان شست یا نه؟

جواب: شستن علوق خاک تیمم قبل از نماز ضرر ندارد. والله العالم.

۷۸- سؤال: هرگاه کاسه چوبین و تخته حمام که بر روی آن نماز می‌گزارند کثیف شده باشد به محض داخل کردن در آب کر، پاک است یا نه؟

جواب: هرگاه عین نجاستی در آن نباشد که محتاج به دست مالیدن باشد به مجرد فروبردن در آب کر، پاک می‌شود و اگر عین باشد دست بمالد و در آب فرو برد، واحوط آن است که دوباره در آب داخل کند.

۷۹- سؤال: غساله میت نجس است یا نه؟

جواب: احوط اجتناب است.

سه کف آب بریزد بر رو، یا دست و یک دفعه بشوید ضرر دارد یا نه؟

۸۰- سؤال: آیا به خاک و آب غصبی تیمم و وضو می‌توان ساخت یا نه؟

جواب: وضو به آب غصبی حرام و باطل است و هرچند تیمم به خاک غصبی حرام

۱: مراد از لفظ «همین» معنای انحصاری «فقط» یا «تنها» است. همانطور که در مقدمه کتاب گفته شد مرحوم میرزا این لفظ را و گاهی لفظ «همان» را بدین معنی بکار می‌برد.

است، بلکه بطلان نیز احوط است و در صحرایی که ضرر به صاحب نرسد باکی نیست^۱ والله العالم.

۸۱- سؤال: هرگاه در وضو، سه کف آب بریزد بر رو، یا دست و یک دفعه بشوید ضرر داجد یانه؟

جواب: هرگاه هریک از غرفه‌ها شستن تمام عضو به عمل نمی‌آید باکی نیست. آنچه حرام است سه بار شستن هریک از رو، و دستهاست.

۸۲- سؤال: با نجاست غیرمصری، داخل مسجد شدن چه صورت دارد؟

جواب: هرگاه آن نجاست به زمین می‌رسد داخل نکند، هرچند خشک باشد و هرگاه به زمین مسجد نمی‌رسد باکی نیست.

۸۳- سؤال: فضله پرستوک، پاک است یا نه؟ و چون در مساجد، خانه می‌کند، خانه او را خراب می‌توان کرد؟ و بچه او را می‌توان کشت یانه؟

جواب: فضله آن پاک است و خانه او را خراب نکنند و مراعات او را منظور داشته باشند.

۸۴- سؤال: غسل ترتیبی را در میان آب می‌توان کرد، به این نحو که سر را بشوید و پای راست را از آب بیرون آورد و طرف راست را به آب فرو برد و طرف چپ را باز به طریق طرف راست معمول دارد و همچنین غسل صحیح است یانه؟

جواب: اظهر صحت است و بهتر آن است که به طریق شایع متعارف بشوید، هرچند این هم صحیح است.

۸۵- سؤال: تعارف هست که در بعضی اماکن، انگور را با آب و سرکه در ظرف نموده، آن را «حلالی» می‌گویند و بعد از گرم شدن هوا، خمر می‌شود و بعد از آن، سرکه می‌شود. بنا برقول به نجاست خمر، آیا بعد از سرکه‌شدن، دلیل طهارت آن آب و سرکه^۲ قدیمی متنجس، چه چیز است؟

۱: این از فتوای استثنائی است زیرا پس از فرض تحقق «غصب» و شمول تعریف غصب ابراز چنین فتوائی جالب است.

جواب: از صورت سؤال ظاهر می‌شود که دلیل طهارت اصل آن خمر را دانسته‌اند و از دلیل طهارت آن آب و سرکه سؤال نموده‌اند. هرگاه دلیل طهارت خمر، یعنی آن عصیر خاص که خمر شد و بعد از آن سرکه شد ثابت شد طهارت آن آب و سرکه را لازم دارد، به جهت آنکه محال است که این پاک شود و آن در نجاست باقی بماند. پس دلیل طهارت این، دلیل طهارت آن نیز هست.

و به هر حال اظهر در نظر حقیر، طهارت و حلیت آن «حلالی» است که بعد از خمیریت، سرکه شده است. اما اولاً پس به جهت عمومات حلیت سرکه و عمومات حلیت خمر مستحیل به سرکه و اجماعات منقوله در آن، زیرا که اطلاق خمر بر این حلالی مذکور در کمال وضوح است به جهت استهلاك آب و سرکه در آن و همچنین اطلاق سرکه، بعد از سرکه‌شدن آن، بلکه اظهر این است که هرگاه اجسام جامده متمایزه هم در او بوده باشد، مثل نعناع و آهن و امثال آن که قبل از خمیریت در آن بود و به نجاست خمر متنجس شده باشد او نیز ضرر ندارد.

و توهم استصحاب نجاست آن جسم متنجس که آن مستلزم نجاست مجموع مایع می‌شود مدفوع است به اینکه مفروض آن است که نجاستی حاصل نیست به غیر از نجاست خمیری که قایم است به این مایع و با آن جامد موجود در آن و اینکه آن متنجس جامد، اثری است از همین نجاست خمیریت و آن اثر در حال خمیریت.

ثانیاً تأثیری مغایر خمیریت در اصل مایع نمی‌کند که نجاست عرضی باشد غیرنجاست خمیریت، چنانکه اگر قطره بولی در خمج چکیده باشد سرکه‌شدن، مطهر آن نتواند شد که در آنجا هم بگوییم که انقلاب به سرکه تطهیر این خمر نمی‌شود، به جهت آنکه نجاست دیگر هم در حال خمیریت داشت که سرکه شدن مزید آن نمی‌شود که آن عبارت از اثری است که از جسم جامد به آن رسیده است.

و اگر بگوییم بلی چنین است، لیکن در اینجا دو دلیل است که مقتضای یکی طهارت خمر است که آن استحاله به سرکه است به جهت عمومات و اجماعات و دوم استصحاب نجاست آن جسم جامد، پس بعد از قبول خمر طهارت را، از راه استحاله به سرکه، نجس

شود. و اگر فرض تعارض استحبابین کنی که بعد از طهارت خمر، آن جامد بر نجاست خود باقی است و این سر که بر طهارت. پس آن خود بر فرض صحت نفی به سائل نخواهد داشت.

و ثانیاً منع می‌کنیم نجس شدن این سر که را به نجاست آن جامد به جهت آنکه دلیل نجس شدن آب مضاف «اجماع» است بسیطاً و مرکباً لا غیر (به انضمام بعضی اخبار خاصه به بعضی افراد) و آن در خود مانحن فیه ممنوع است، بلکه ظاهر این است که عدم نجاست اجماعی باشد، چنانکه از کلام شهید ثانی در مسالک ظاهر می‌شود که در مسئله عصیر عنبی گفته است: «ولا یقدح فیه نجاسة الاجسام الموضوعة فیه قبل ذهاب الثلثین كما یطهر مافیہ من الاجسام بعد انقلابه من الخمرية الى الخلیته عندنا»

و اما ثالثاً پس می‌گوییم که غایت امر، آن است که نسبت مابین اعتبارات و اجماعات داله بر حلیت خمر به استحاله و دلیل دال بر تنجس مایع به ملاقات متنجس، عموم من وجه باشد، پس محتاجیم به مرجع. و شبهه نیست در اینکه عمومات مذکوره اقوی است به جهت وضوح اینها و خفای عموم دلیل آن بر وجهی که شامل مانحن فیه باشد. و اعتضاد عمومات به اصل و عمل اصحاب و نفی عسر و حرج و غیر آن و مقرون بودن دلیل متنجس به مهمجوریت و عسر و حرج.

و اما رابعاً پس دلالت می‌کند بر این، آنچه دلالت می‌کند بر حلیت عصیر که قبل از غلیان یا بعد آن اجسام طاهره در آن گذارند مانند نشاسته و گردو و بادام و غیر آن که بعد ذهاب ثلثین، آنها نیز پاک شوند، چنانکه مشهور بین علماست و ظاهر بعضی، دعوی اجماع است بر آن و قویه^۱ عنبه بن خالد، بر آن دلالت دارد علاوه بر عمومات و سایر ادله که استقصای آن را در کتاب مناهج ذکر کرده‌ام.

و همچنین آنچه دلالت می‌کند بر حلیت خمر به علاج. یعنی خواه به جامد و خواه به مایع مستهلک یا غیره و وجه دلالت از باب تنبیه است و تنقیح مناط، که در ادله اشاره است به علت، و آن در مانحن فیه موجود است.

۱: یعنی روایت قویه حدیث قوی.

۸۶- سؤال: ظرفی را سرکه می‌اندازند و بعد از غلیان و حرمت، قدری از آن انگور را بر می‌دارند که پایین برود و قدری از آن ظرف، خالی می‌ماند. آیا بعد از سرکه‌شدن همه آن ظرف پاک می‌شود یا نه؟

جواب: بلی ظاهر طهارت است.

۸۷- سؤال: آیا «حلالی» کذائی^۱ هرگاه بی‌رسیدن آتش، از گرمی هوا به جوش آید هنوز خمر نشده غلال است یا نه؟

جواب: هرگاه معلوم شود که آب انگور از انگور درآمده است و با آب و سرکه ممزوج شده و به جوش آید یا دانه‌های انگور به جوش آید اظهر نجاست و حرمت است و اگر اینها هیچیک معلوم نباشد و محتمل باشد که همان آب و سرکه تنها به جوش آمده باکی نیست، ولیکن ظاهر آن است که آب و سرکه به تنهایی به خودی خود به جوش نمی‌آید.

۸۸- سؤال: هرگاه جای حمام نجس شود به مجرد آب ریختن پاک می‌شود یا نه؟
جواب: هرگاه مثل سنگ یا قیر یا آجر باشد و آب جاری باشد و غساله آن بیرون رود و شرایط تطهیر به عمل آید پاک می‌شود.

۸۹- سؤال: اهل ذمی ظرف مسلمان را با قلع سفیدگری بکنند، پاک است یا نجس؟
جواب: مادامی که علم به هم نرسانیده است که با رطوبت به آن ملاقات کرده است پاک است، ولیکن بسیار بعید است و احتیاط آن است که بعد از سفیدکردن تطهیر کنند و بعد تطهیر استعمال آن ضرر ندارد.

۹۰- سؤال: حدّ مطهر بودن زمین کدام است؟ فرش و سنگ و آجر مطهرات است یا نه؟ و گل در زمستان مطهر است یا نه؟ و آلودگی گل در روی برف کافی است برای تطهیر یا نه؟ و زمین چه چیزها را پاک می‌کند؟ فرقی مابین نجاسات تر و خشک آنها هست یا نه؟ و جرم دار و بی‌جرم آن فرقی دارد یا نه؟

جواب: زمین پاک می‌کند کف پا و ته کفش و چکمه و گیوه و امثال اینها را، نه مثل

جوراب ا دلاق^۱ و غیره را، و اما عصا و ته نیزه پس آن پاک نمی‌شود و در زمین که خاک باشد و خشک باشد و پاک باشد هیچ اشکالی نیست که به مجرد راه رفتن یا مالیدن پا بر آن، به حدی که اثر نجاست از او زایل شود پاک می‌شود و اثر نجاست در بول معلوم نمی‌شود رفتن آن، مگر به خشک شدن، بلکه هرگاه آنقدر راه رود بر روی زمین نمدار که بقای تری بول معلوم نباشد کافی است، هرچند در کف پا، نم باقی باشد که معلوم نباشد که از بول باقی مانده، یا از زمین پس همان قدر که مظنه حاصل شود که اگر زمین خشک می‌بود اثر تری بول رفع شده بود در زمین نمدار راه رفتن و پای مالیدن کافی است و همچنین است حال اثر تری غایط و غیر آن بعد از زوال عین.

و سنگ فرش و آجر، خالی از اشکال نیست هرچند دور نیست که در صورت فرش به سنگریزه، بلکه مطلق سنگ هم اکتفا توان کرد و آلودگی گل در روی برف کافی نیست از برای تطهیر و غباری که در روی آجر باشد یا مثل آن کافی و اشکالی نیست، و اما مطهر بودن گل، پس آن مشکل است و اگر قایل نشویم به مطهر بودن در فصل زمستان حرج عظیم لازم می‌آید دور نیست که حکم به طهارت توان کرد و شبهه که در آن کار را مشکل می‌کند این است که مثلاً هرگاه ته کفش یا ته پا، در میان بول گذاشته شود یا غیر آن را از آنجا بر روی گل بگذارد و این رطوبت بول و نجاست بر طرف نمی‌شود و بر هر گلی که می‌گذارد آن را هم نجس می‌کند و دفع این به همان می‌شود که سابق گفتیم که همان قدر راه رفتن که اگر زمین خشک بود رطوبت را زایل کرده بود کافی باشد و در آنجا اکتفا به همان قدر بشود که علم به بقای تری نجاست باقی نماند، اگر علم به زوال آن هم حاصل نشود باید که زمین نمناک هم مطهر بول و امثال آن نشود و آن خلاف مقتضای اطلاقات فتاوی و اخبار است.

و بعضی اخبار که اشعار دارد به اشتراط خشکی زمین، دلالت واضحی ندارد و ظاهراً کسی به آن عمل نکرده و توهم اینکه خود گل نجس می‌شود چگونه چیز دیگر را پاک

۱: دلاق: پارچه باریکی که به ساق پا می‌پیچانند و هنوز هم در سربازخانه‌ها مرسوم است. اصل این واژه ترکی است.

می‌کند، به غایت ضعیف است و این از باب تطهیر به آب قلیل است و منافاتی مابین نجس شدن و تطهیر غیر نیست، والا باید که خاک خشک هم مطهر نباشد در صورت تری نجاست. و ظاهر این است که فرقی مابین ترو خشک نیست، هر چند بی جرم باشد و در بی جرم مثل بول خشک به همان قدر راه رود که اگر تری می‌بود زایل می‌شد.

۹۱- سؤال: اهل کتاب، آیا طاهرند یا غیر طاهر؟ تفصیل نموده، نقل قول علمای عظام بنمایید و علاوه بر این، رأی جناب سامی را بیان فرمایند.

جواب: معروف از مذهب اصحاب ما نجاست اهل کتاب است و همچنین مجوس، و اقوی در نزد حقیر همین است. جمعی از علمای ما، دعوی اجماع شیعه کرده‌اند بر نجاست آنها، و آیه شریفه قرآن، یعنی «انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام» و احادیث بسیار هم دلالت دارد بر آن، و ابن جنید و ابن عقیل از قدمای اصحاب نقل کرده‌اند به آیه شریفه «وطعام الذین اوتوا الكتاب حل لهم» نیز دلالت ندارد بر مذهب ایشان به جهت آنکه اکثر اهل لغت و اهل حدیث سنیان ذکر کرده‌اند که طعام، گندم است و احادیث بسیار هم در تفسیر وارد شده که مراد از طعام، گندم و جو است. و به هر حال با وجود شهرت عمل شیعه به نجاست و ترک ایشان، احادیث بسیار را، که دلالت بر طهارت دارد با وجود موافقت با مخالفین و نادر بودن عمل به آنها از شیعیان، مرجح قول به نجاست است.

۹۲- سؤال: هرگاه یهودی برود در صحن حمامات و قطراتی که به سبب ریختن آب به بدن از آن بخاری متصاعد می‌شود بر سقف و در ثانی الحال عرق شده، نازل بر ابدان سایر مسلمانان شود و بر همان حال آمده، جامه می‌پوشند، آیا پاکند یا نجس؟

جواب: بخاری که از رطوبت نجس متصاعد می‌شود در سقف حمام مستحیل به عرق می‌شود نجس نیست و نه سقف را نجس می‌کند و نه بدن مسلمانان را و به سبب آن، احتیاج به تطهیر نیست.

۹۳- سؤال: هرگاه یهودی در سر حمامها پایش را از آب بیرون می‌آورد و در روی جامه‌افکن می‌گذارد آیا احتیاج به تطهیر اعضای ملاقی مذکور دارند یا نه؟ و طریق تطهیر ارض جامه‌افکن را بیان فرمایند.

جواب: جای پای یهودی هرگاه تر می شود به سبب رطوبت پای یهودی نجس می شود و به ملاقات آن جسم ملاقی نجس می شود، هرگاه با تری ملاقات کند. و طریق تطهیر زمین هرگاه به جاری کردن آب جاری یا کر میسر نشود و آفتاب و باران نگیرد و فرش آجر و سنگ هم نباشد که به آب قلیل توان شست و غسله را بیرون توان کرد به غیر کردن آن محل نجاست، چاره ندارد.

۹۴- سؤال: شیخ^۱ علی در حاشیه قواعد و شرایع فرموده است که عصیر عنبی بعد از ذهاب ثلثین یا آنکه «دیس» بگویند، پاک می شود. آیا رأی شریف هم، چنین است یا باید البته ذهاب ثلثین بشود؟

جواب: باید ذهاب ثلثین بشود، چنانکه تصریح شد در اخبار صحیحه، که هر چند ظرف رنگین بشود حرام است مادامی که ثلثین نرود و غالب تلازم امرین است، بلی امر مشکل می شود در بعضی انگورها در بعضی بلاد. چنانکه شنیدیم که در نواحی گلهایگان بعضی قراء هست که انگور کشمش آن چندان صاحب شهد و حلاوت می شود که اگر عصیر آن را اینقدر بجوشانند که ثلث آن برود می سوزد و یا تلخ می شود و چاره آن ممکن است به اینکه قدری که توان بجوشانند و قدری که نتوان بگذارند در سایه یا آفتاب که به سبب آفتاب یا هوا، ثلثان او تمام شود و چون اقوی در نظر حقیر، جواز اکتفا به مطلق ذهاب ثلثین است.

یا آنکه قلیل آب در اول کار، داخل او کنند، چنانکه در میوز و کشمش خشک می کنند تا میسر شود ذهاب ثلثین. والله العالم باحکامه.

۹۵- سؤال: شیرماهی و بلغار^۲ و پوست فراغی از دست مسلم بگیرد در بازار مسلمانان، چه صورت دارد؟ و هم چنین ماقوت^۳ و بگرس^۴؟

۱: شیخ نورالدین علی بن حسین بن عبدالعالی کرکی معروف به محقق ثانی در روز غدیر سال ۱۹۴۰ هاق در نجف اشرف وفات کرده است و مراد از «حاشیه قواعد» کتاب مهم «جامع المقاصد» است.

۲: پوست دباغی شده رنگین و خوشبو.

۳: نوعی حلوا که با نشاسته و شکر تهیه کنند.

۴: پارچه ای بوده که آب به سختی در آن نفوذ می کرده، پارچه سفت شبیه چرم.

جواب: همه اینها در صورت مذکوره حلال و پاکند.

۹۶- سؤال: تصرفاتی که اهل بلد در آبهای مملوکه می نمایند از قبیل وضو و غسل و شرب و تطهیر و امثال آن، آیا موقوف بر علم به رضای مالک است یا ظنّ به آن، یا عدم علم به کراهت مالک کافی است و هرگاه علم یا ظنّ به عدم رضای مالک حاصل شود استعمال جایز است یا نه؟ و حدّ جواز استعمال در صورت جواز چه چیز است؟ و آیا قناتی که در بلدهای جاری است از قدیم‌الایام ملاک می‌توانند آب قنات را از میان بلده بگردانند و از خارج بلد به مزارع خود ببرند یا نه؟

جواب: مادامی که کراهت ملاک ظاهر نشده جایز است استعمال متعارف در وضو و غسل و خوردن و تطهیر ثیاب و امثال آن، خواه در سر آب باشد یا در خانه ببرند، اما مثل اینکه حوض خانه‌ها را از آن پر کنند یا حمامها را از آن پر کنند، هر چند از برای حوائج مذکوره باشد جواز آن معلوم نیست و فرقی در این استعمالات مابین اهل بلد و غربا و مترددین نیست.

و بیان دلیل و مأخذ این احکام را در کتاب غنائیم‌الایام، ذکر کرده‌ام و حاصل آن، این است که از جمعی از فقها بر می‌آید که جواز این تصرفات از باب شاهد حال است به رضای مالک یا ولی مالک، هرگاه صغیر و مجنون باشد.

و از جمعی دیگر اینکه از باب حقی است که حق تعالی در آن آبها قرار داده، مثل حق حصار و جدار از برای فقرا و بر هر دو قول این حق و جواز تصرف مذکور مشروط است به عدم ظهور کراهت مالک و اظهر قولین در نزد حقیر، قول ثانی است.

و اما سؤال از تغییر ممرّ آب قنات از برای ملاک آن قنات، پس در آن تفصیلی هست و آن، این است که هرگاه معلوم باشد که تصرف اهل شهر و بلد و استعمالات ایشان مبتنی بر همان معنی سابق بوده و دعوی حقی دیگر در میان نیست پس جواب آن معلوم شد به جهت عدم فرق مابین اهل بلد و غیر آنها، در این معنی بلکه امر در اهل بلد به سبب کثرت و اجتماع و مداومت و استمرار اصعب است و ثبوت حق در آن اخفی است، پس مالک می‌تواند آب را بگرداند و از راه دیگر ببرد، لکن افضل آن است که نکند این کار را.

و اگر اهل بلد، دعوی حق‌الشربی در آن آب داشته باشند، از جهت آنکه ممکن است که اهل قریه در روز اول حق‌العبور آن آب را به جهت استعمالات و تسلط ایشان بر این حق علی‌الدوام بر طریق مصالحه یا وجهی دیگر به خود منتقل کرده باشند، پس هرگاه چنین دعوایی کنند دعوی مسموعه است، لکن باید اثبات کنند دعوی را، یا بعد از عجز، منکر را قسم بدهند و هرگاه هیچیک از اینها معلوم نباشد و کسی دعوی مزبور را نکنند اصل جواز تصرف ملاک است در آب خود و اهل بلد نمی‌توانند گفت که چون ما همیشه در این آب تصرف می‌کرده‌ایم، پس این حق ما هست و کسی را نمی‌رسد منع ما، به جهت آنکه تصرف در این آب ممکن است که از باب همان تصرفی باشد که از برای مترددین و غربا هم می‌باشد نه از راه خصوص استحقاق مالکانه و دعوی عام دلالت بر ادعای خاص نمی‌کند، پس این دعوی علی‌الاطلاق مسموعه نیست، و این نه از باب جریان آب کسی است در بام همسایه یا حق‌العبور والممر در خانه همسایه است، به جهت آنکه این نوع تصرفات را بدون اذن مالکی دلیلی بر آن قایم نشده و ثبوت ید در اینها اگر نگوییم که افاده استحقاق ملکی کند، لکن افاده اولویت می‌کند و هرکس که مدعی بطلان است اظهار آن است که او باید عدوان را ثابت کند، و این مانند گذاشتن سردرختان سقف است بر دیوار خانه همسایه، علی‌الخصوص در وقتی که صاحب میزاب و آب و درختان ادعای ملک این منفعت و استحقاق را بکنند، به جهت آنکه مملوکیت عین به جهت شخص منافات ندارد با استحقاق دیگری منتفع شدن به آن را در بعضی منافع، پس قول به تقدیم قول مالک عین، به جهت اصالت تبعیت منفعت عین، ضعیف است به جهت آنکه ید حاضره اقوی از این است به خلاف مانحن فیه که این نوع استعمالات در آن محتاج به اذن مالک نیست، بلکه همان عدم ظهور کراهت کافی است.

مگر اینکه کسی بگوید که تصرف چنین که با هیئت اجتماع باشد (از جمع کثیر بر سبیل استمرار و قریه بر سر آن آب ساخته شود و خصوصاً هرگاه گل‌کاری و امثال آن را هم به آن آب می‌کنند و امور معیشت آنها به آن می‌گذرد، خصوصاً هرگاه آب دیگر نباشد، یا باشد ولیکن قلیل یا صعب‌الحصول باشد، مثل چاههای عمیق) ظاهر باشد در ثبوت استحقاق

ملکی، چنانکه در میز آب و ممر، بلکه ظاهر آن است که چنین تصرفی به محض اباحه یا عاریه و امثال آن نباشد، پس در این وقت ملاک مدعی خواهند بود به اهل قریه و بر فرض اینکه ظاهر در استحقاق ملکی نباشد به احتمال آنکه طبقه اولی به محض اباحه مرخص در بنای قریه کرده باشند و سایر طبقات بعد هم متصدی منع نشده باشند، باز توانیم گفت که هر چند از راه تسلط ملکی اهل قریه حقی نداشته باشند، ولیکن بر ملاک حرام باشد تغییر ممر، به جهت آنکه اضرار است و آن حرام است.

و این از بابت آسیابی است که کسی در سر نهر دیگری ساخته باشد، چنانکه در حدیث صحیح شیخ طوسی روایت کرده از محمد بن علی بن محبوب: «قال: کتب رجل الی الفقیه فی رجل کانت له ریحی علی نهر قریة والقریة لرجل اولر جلین فاراد صاحب القرية ان یسوق الماء الی القرية فی غیر هذاالنهر الذی علیه هذهالرحی اله ذلک ام لا؟ فوقع: یتقی الله عزوجل و یعمل فی ذلک بالمعروف و لایضار اخاه المؤمن»^۱

و به همین مضمون نیز کلینی به سند صحیح روایت کرده است از محمد بن الحسین^۲ و توان استدلال کرد به آن در مانحن فیه به علت منصوصه که در این حدیث وارد شده به جهت آنکه نهایت آنچه از حدیث می رسد این است که آن شخص به اذن صاحب آب و قریه، آسیابی در آن موضع ساخته که هر وقت که آب به آنجا بیاید آسیاب بگردد و معلوم نیست که حق الدور آن از آن آب را، به خود منتقل ساخته باشد که نتواند آب را به جای دیگری برد، چنانکه اسلوب جواب هم دلالت بر آن دارد و تمسک به اضرار اشعار به آن می کند، بلکه منع آنجناب از راه اضرار است و بس، نه از راه اینکه مالک آب، حق صاحب آسیاب را برده و همچنین اکثر اخبار ضرار، چنانکه حکایت سمرقین جندب که نخلی در باغ انصاری داشت و به سبب تردد به سوی آن نخل، ضرر به آن انصاری می رسید و جناب پیغمبر (ص) بعد از شفاعت به جهت انصاری و رد سمره شفاعت آن حضرت را، فرمود به انصاری که درخت را بکن و دور بینداز، پس چنانکه سمره تصرف در مال خود می کرد و به سبب اضرار به انصاری جایز شد کندن و حرام بود بر سمره آن تصرف.

پس همچنین در حکایت گردانیدن آب از آسیاب، پس می‌گوییم که چه می‌شود مانحن فیه نیز ممنوع باشد راه اضرار، بلی می‌توان گفت که شارع نگفته که مال خود را به غیر بده که به او ضرر نرسد، بلکه فرمود که تصرف در مال خود به نحوی بکن که از آن تصرف، ضرری به غیر نرسد و این شخص مالک می‌گوید که من راضی نیستم که از آب من بخورند یا در استعمالات تلف کنند و این سخن جمهور علماست که با وجود عدم رضای مالک، تصرف غیر در آب او جایز نیست و حکایت آسیاب هم ظاهر در این است که آب از راه آسیاب هرگاه برود هم به همان قریه می‌رود و مال صاحب آن تلف نمی‌شود و به او ضرری نمی‌رسد.

و دیگر اینکه این سخن در وقتی خوب است که اهل بلد نتوانند رفع ضرر از خود بکنند و اما هرگاه ممکن باشد که صاحب آب را راضی کنند یا چیزی به او بدهند و مصالحه بکنند این مستلزم ضرری نخواهد بود. و دیگر اینکه ضرر به غیر رسانیدن منفی خواهد بود در شریعت وقتی که ضرر به خود مالک نرسد، ولكن هرگاه ضرر به او برسد خود اولی خواهد بود به دفع ضرر از خود، مثل اینکه می‌گوید که ممر که در میان بلد است به جهت کثرت تردد مردم در خانه آن و عبور حیوانات و اطفال و غیرذلک نهر منهدم می‌شود، یا که ممر، ممّتی می‌شود، احتیاج او به تنقیه بیشتر می‌شود، به خلاف آنکه در بیرون باشد. و به هر حال استدلال به نفی ضرر در اینجا علی‌الاطلاق، تمام نیست و تمسک به ظهور استحقاق ملک، مثل حق نصب میزاب و مجرای آب در سطح همسایه و امثال آن چنانکه پیش گفتیم باوجود آنکه اصل مسئله در آنها به غایت نیز مشکل است هم محل اعتماد نیست و اثبات آن در مانحن فیه بسیار صعب است و بر فرض ثبوت در مجهول‌التاریخ خوب است یا در حالی که معلوم باشد که احداث قنات قبل از احداث قریه بوده است و اما در صورت عکس، پس در او، این سخن هیچ واقعی ندارد و بهتر آن است که با همدیگر بسازند و لجاج نکنند و صلاح کل را ملاحظه کنند. والله العالم.

۹۷- سؤال: زید با عمرو به نحوی است در ظاهر که به ملاحظه آن طور سلوک، ظن دارد عمرو، که در مال او تصرف کند و از حوض خانه او وضو بسازد، یا در خانه‌اش نماز

کند. اما در خفیه نسبت به او کارها دارد که با وجود آن ظنّ به هم میرسد که هرگاه عمرو مطلع شود برآن، راضی نخواهد بود. آیا به همان ظاهر اکتفا می‌توان کرد یا نه؟
جواب: ظاهرأ صورتی ندارد، به جهت آنکه شاهد حال باید کاشف از طیب نفس مالک و رضای او در نفس الامر باشد، هرچند به حسب اعتقاد آن شخص متصرف، باشد و در مانحن فیه رضا و طیب معلق است در ظاهر به عدم آن کارها که نسبت به او در نظر دارد و فروع این مسئله بسیار است، باید باخبر بود.

۹۸- سؤال: زخم را جبیره به تنهایی کفایت می‌کند یا باید تیمم نیز بکند؟ و جبیره و تیمم کدام است؟

جواب: در صورتی که تکلیف او جبیره است، دیگر تیمم در کار نیست و بیان صورت جبیره و تیمم را طول داده‌اند. در اینجا نمی‌گنجد و در کتاب **مرشد العوام** بیان آن را کرده‌ام، به آن رجوع کنند.

۹۹- سؤال: هرگاه چاهی در مسجد کنده شود به هر نحوی که باشد و در هر موضع از آن که باشد و به هر نحو اجرتی که باشد، خواه حلال و خواه حرام. هرگاه کسی از آن آب بکشد و وضو بسازد و زیادتی آب را به خانه برد، جایز است یا نه؟ و آلت آب کشیدن هرگاه حرام باشد، مضر به وضو است یا نه؟

جواب: مسجد عبارت است از محلی که وقف شده باشد از برای نماز و جایز نیست که کسی در آن تصرف بکند که منافای آن باشد و شکی نیست که چاه کندن منافای و حرام است و معلوم نیست که وضو به آن، صورتی داشته باشد و اما مثل باغچه مسجد و فضای در مسجد و امثال آن که از مرافق مسجد است و کندن چاه در آن، باعث انتفاع اهل مسجد و متردّین او می‌شود، پس ظاهر این است که غیر مالک واقف هم تواند در آن چاهی از برای مسجد و اهل آن بکند، هرگاه از راه دیگری ضرر بر آن مترتب نشود و وضو ساختن به آن جایز است و همچنین سایر استعمالات، مادامی که کراهتی از اولیا یا مالکان ظاهر نشود و حرمت پول کندن چاه و آلت کشیدن آب، باعث حرمت آب و استعمال آن نمی‌شود، هرچند تصرف در آن پول و آلات حرام باشد.

۱۰۰- سؤال: در مسالک گفته است که اگر مسح تکرار شود، بعضی گفته‌اند اثم است و بعضی گفته‌اند حرام است اگر اعتقاد مشروعیت آن داشته باشد. فرق میانه این دو قول، چه چیز است؟

جواب: فرق، واضح است. آیا نمی‌بینی که می‌گوییم در میان نماز، حرف زدن حرام است و گناه است و این امری نیست که کسی اعتقاد شرعی و عبادت بودن آن را داشته باشد تا داخل بدعت شود. و می‌گوییم که تکتیف، یعنی دست راست بر روی دست چپ گذاشتن در حال نماز، بدعت است و اعتقاد شرعی آن حرام است. پس غرض آنکه گفته است حرام است دوبار مسح کشیدن، یعنی خواه اعتقاد بکنی که عبادت است یا نه، این، مثل حرف زدن است در حال نماز و غرض آنکه گفته است حرام است، هرگاه اعتقاد شرعی داشته باشد، این است که هرگاه این را از باب تکتیف عبادت دانی حرام است والا فلا.

۱۰۱- سؤال: در فوطه غصبی غسل می‌توان کرد یا نه؟

جواب: این، فعل حرامی است، ولكن بطلان غسل معلوم نیست و احوط اجتناب است.

۱۰۲- سؤال: در میان غسل، اعضای سابقه خشک مانده باشد. دست مالیدن کافی

است، یا باید غسل را از سر بگیرد؟

جواب: هرگاه به دست مالیدن، آب بر آن عضو، جاری می‌شود، هر چند اقل مستمای جریان باشد، کافی است. ولكن هر عضوی که از شق دیگر بدن که بعد از آن عضو خشک مانده، باید بشوید و شسته باشد، یا دومرتبه بشوید. مثل آنکه بازوی دست راست او، قدری خشک مانده بود و بعد از آنکه نصف طرف چپ را شسته دانست که بازوی راست خشک مانده بود، باقد بازوی راست را بشوید و تمام طرف چپ را هم بشوید، خواه عضو طرف چپ شسته شده یا نه.

۱۰۳- سؤال: غسل ارتماسی و غسل ترتیبی را در میان «آب تا کمر» می‌توان کرد

یا نه؟

جواب: بلی، می‌توان. هرگاه آب غسل به همه اعضا برسد، یعنی در صورت ارتماسی، پای خود را از زیر آب از زمین جدا کند که آب به کف پا برسد و همچنین در ترتیبی، که

طرف بدن را که می‌شوید باید آنقدر که در میان آب است تا کف پا آب غسل به همه برسد، بعد از آن طرف دیگر به همین نحو بشوید.

۱۰۴- سؤال: هرگاه کسی شب احتلام یا جنب شده باشد، آب میسر نباشد، یا آب میسر باشد خواسته باشد غسل کند، نمازش قضا می‌شود. آیا تیمم بکند بدل از غسل و نمازش را بکند بهتر است یا غسل بکند و نمازش را قضا کند؟

جواب: باید تیمم کند بدل از غسل و نمازش را ادا کند و هرگاه ممکن شود که غسل کند و به قدر یک رکعت را در وقت بکند، غسل کند و نماز بکند.

۱۰۵- سؤال: شیخ زین‌الدین^۱ در بعضی تصنیفات خود ذکر کرده است به آنکه در شستن رو، در وضو، مجرد ابتدا از حدّ اعلی کافی نیست، بلکه می‌باید نسبت به مجموع اجزای رو، رعایت غسل‌الاعلی، بشود، یعنی هر جزء بالا پیش‌تر از جزء پایین شسته شود. و مراد شیخ زین‌الدین از این کلام چه چیز است؟ و فتاوی آن صاحبی‌ام در این خصوص چه چیز است؟

جواب: اظهر و اشهر در نزد حقیر، وجوب ابتداء است از اعلی، چنانکه اخبار دلالت بر آن دارد، خصوصاً روایت ابی جریر قاشی در کتاب قرب‌الاسناد، و سند آن قوی است و خصوصاً با ملاحظه وضوح دلالت ابتدا به اعلی در غسل یدین که قایل به فرقی نیست. و اما تحقیق معنی ابتدا به اعلی پس اظهر در نزد حقیر این است که باید هر مقداری که از رو، می‌شوید از جانب طول رو، باید اجزای پایین همان مقدار پیش از اجزای بالای آن شسته نشود، مثل آنکه هرگاه در اول، نصف راست را می‌شوید باید اجزای پایین آن، بعد از اجزای بالا شسته شود، و اما تقدیم شستن اجزای پایین آن بر اعلای طرف چپ ضرر ندارد، بلی تقدیم آن عرفاً امکان دارد، همین که عرفاً صدق کند که جمیع اعلی را قبل از اسفل شست تقدیم به عمل آمده است، ولیکن وجوب آن بر حقیر ظاهر نیست.

۱: شیخ زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی معروف به شهید ثانی وی کتاب الفیه شهید اول را دو بار در دو کتاب جدا، شرح کرده است یکی را «المقاصد العلیه» نامیده که شرح کبیر است و دیگری شرح صغیر است که نامش همان «شرح الفیه» است و منضور سؤال‌کننده، همین کتاب است.

و آنچه از شرح الفقیه شیخ زین الدین^(۱) معلوم می شود همین معنی است نه تقدیم اجزای هریک از اعلی بر هریک از اجزای اسفل تماماً و در آخر کلام، ایشان همانچه را حقیر اختیار کرده ام وجیه شمرده است.

به هر حال اظهر از کلام اصحاب و اخبار این است که آنچه را ما گفتیم البته اعتبار بکنند و به مجرد همین که آب را از بالا ریخت اکتفا نکند، بلکه اگر آب را قدری پایین بریزد، ولیکن دست از بالا بمالد و بشوید تا پایین هم کافی است.

۱۰۶- سؤال: دستمال یا چیز دیگر که نجس شده باشد، در میان ظرف آب (ظرف قلیل) بشویند تا سه مرتبه، رخت و دست غسل و ظرف پاک می شود یا نه؟ اگر پاک شد، طریقه شستن را بیان فرمایند.

جواب: اظهر جواز شستن و تطهیر کردن جامه است در میان ظرف، چنانکه صحیح محمد بن^۱ مسلم دلالت بر آن دارد و علامه در منتهی و غیر آن هم تصریح به عمل بر آن کرده اند. هر چند اطلاق روایت مقتضی آن است که جایز است که اول جامه را در ظرف بگذارند و بعد از آن آب بر او بریزند و ظاهر این است که ظرف و دست غسل به متابعت پاک می شود، لکن احتیاط کند که بعد از شستن اول و فشردن، دست خود را به جای دیگر به جامه و بدن خود یا ظرفی که از آن آب بر می دارد ملاقی نکند و همچنین به پشت آن ظرفی که در آن، جامه را می شوید، هر چند وجوب آن معلوم نیست و احوط و آنچه از اطلاقات دلالت می کند آن است که تا ممکن است که جامه را در غیر ظرف در بیرون تطهیر کنند، اختیار تطهیر کردن در ظرف نکنند.

۱۰۷- سؤال: در زمین غصبی، غسل یا وضو می توان کرد، و در کفش غصبی وضو و غسل، صحیح است یا نه؟

جواب: اظهر در نزد حقر وضو است در همه این صورتها. هر چند معصیت کرده است. هر چند احوط اجتناب است. یعنی عدم اکتفا به آن در نماز، والا حرام جزماً کرده است و احتیاط در زمین غصبی که هوای آن هم ملک غیر است بیشتر است، اما هوا هرگاه مباح

باشد، مثل زمین مباح را به آجر غصبی فرش کرده باشد، اشکال کمتر است.

۱۰۸- سؤال: اول: آب غساله میت نجس است یا نه؟ و دوم آنکه ظرفی که در حین غسل دادن به بدن ملاقات کند، ظرف نجس می شود یا نه؟ و اگر ظرف نجس شد آن ظرف نجس به آبی ملاقات کند که کمتر از گُر باشد آب نجس می شود یا نه؟ و بدن کسی که ملاقات کند به بدن میت بعد از غسل سدر و کافور و پیش از غسل به آب خالص نجس است؟ و غسل مس میت لازم است یا نه؟

جواب: احوط اجتناب است از غساله میت، بلکه دور نیست که نجس باشد، ولیکن الحال چون دلیل واضحی نیست جرأت حکم به نجاست نمی کنم و این سخن در غساله میت است. و اما آبی که ملاقی بدن می شود به جهت غیر غسل و کمتر از گُر باشد، شکی در نجاست آن نیست، هر چند به جهت شستن چرک بدن او باشد، و اما غساله ازاله نجاستهای دیگر از بدن میت، پس کلام در آن مثل ازاله نجاست است از بدن زنده که اشهر و احوط در آن، حکم به نجاست است، هر چند حقیر در حکم آن نیز اشکال دارم و اما ظرفی که در حین غسل دادن با رطوبت به بدن میت ملاقات کند، پس آن ظرف نجس می شود و اگر آن ظرف به آب کمتر از گُر، ملاقات کند آن هم نیز نجس می شود و بدن میت تا سه غسل او تمام نشده نجس است و ملاقی آن نجس می شود و همچنین به ملاقات آن، غسل مس میت واجب می شود، هر چند خیلی از یک عضوی از غسل آخری باقی مانده باشد.

۱۰۹- سؤال: هرگاه آب وضو را از مرفق قدری پایین تر بریزی، اما از مرفق بشویی صحیح است؟ یا واجب است که در آب وضو که از مرفق بریزد تا صحیح باشد؟
جواب: بلی صحیح است و از بالا ریختن واجب نیست، آنچه واجب است از بالا شستن است، بلی مستحب است که از بالا بریزد.

۱۱۰- سؤال: مرتد: در ظاهر توبه او قبول است و پاک است در ظاهر یا نه؟
جواب: بلی اظهر قبول است و پاک می شود و تزویج جدید می تواند کرد و مال جدید هم مالک می شود، نهایت اموال سابقه رجوع به او نمی کند و زن سابق هم به عقد سابق حلال نیست و قتل هم ساقط نمی شود والله العالم.

۱۱۱- سؤال: خمرهای را که چند دفعه شراب در میان آن ساخته باشند و الحال شراب دفعه آخر منقلب به سرکه شده باشد، خمره پاک است یا نه؟ و دیگر خمره شراب که حال کسی خواهد سرکه در میان آن بسازد احتیاج به تطهیر دارد، یا آنکه رجاء بعد ذلک که سرکه پیش از آنکه سرکه بشود شراب می شود و بعد بالتبع پاک می شود، حال مانع ندارد استعمال آن یا نه؟

جواب: اطلاعات فتاوی و نصوص و ترک استفصال در اخبار، اقتضا می کند طهارت خمره راه، هر چند مکرر خمر در آن گرفته باشند و اما جواز سرکه گرفتن در خمره خمر، پس آن مشکل است، به جهت آنکه ظاهر آن است که انقلاب عصیر بعد غلیل به سرکه، همان نجاستی را که از غلیان به هم رسیده، پاک می کند، نه غیر آن را. اگر گویی در مسئله اولی هم انقلاب به سرکه همان نجاست خمریه ثانیه را پاک می کند و خمره را که نجاست آن به سبب همین خمر است به تبعیت پاک می کند نه نجاستی که از خمر سابق در خمره بوده و به آب انگور ملاقی کرده، قبل از خمر شدن. می گوئیم که ترک استفصال در اخبار افاده می کند عموم را، زیرا که خماران غالباً خمر را در ظرفی می گیرند که در آن خمر بوده سابقاً و اجتناب از آن نمی کنند پس ترک استفصال، در اینجا وضوح دارد، و اما در جانب سرکه چنین جوره اخبار نیست که ترک استفصال در آن وضوح داشته باشد و طاهر شدن عصیر، بعد غلیان به سبب سرکه شدن، اقتضای بیش از طاهر شدن از نجاست غلیان، نمی کند و خمره هم به تبعیت آن نجاست پاک می شود نه غیر آن، خصوصاً که سرکه گیران غالباً احتیاط می کنند از نجاست خمر سابق. و اگر گویی که هر عصیری تا خمر نشود سرکه نمی شود، گوئیم: اولاً این مسلم نیست به جهت آنکه در خمر، عمل مخصوصی می کنند تا خمر می شود و بر فرض تسلیم ترک استفصال در مقامی که احتمال ظاهری باشد حجت است و این احتمال در اینجا هست، مگر اینکه بگوئیم که این عصیر ظاهری باشد حجت است و این احتمال در اینجا هست، مگر اینکه بگوئیم که این عصیر که به غلیان آمد در اخبار اطلاق خمر به آن شده، بسیار یا حقیقتاً یا مجازاً و علی ای تقدیر مقتضای آن مشارکت در احکام است لا اقل، و از احکام

خمر، طهارت ظرف اوست، هر چند مکرر در آن خمر گرفته باشند. پس در اینجا هم عصیر پاک می‌شود و هم خمره به تبعیت پاک می‌شود و بر این وارد می‌آید که اطلاق منصرف به افراد شایعه احکام می‌شود، و این از احکام شایعه نیست و به هر حال احتیاط، اجتناب است، بلکه در صورت اولی نیز اجتناب است.^۱

۱۱۲- سؤال: نیت وضو را در وقت دست شستن بکند بهتر است یا نزد رو شستن؟
جواب: آنچه از اکثر علما نقل شده، این است که جایز است نیت را مقدم دارد بر شستن دستها و وقت آن تنگ می‌شود در نزد شستن رو، و بعضی در این اشکال کرده‌اند، از جهت آنکه شستن دستها داخل اجزای وضو نیست، بلکه مستحب خارج از وضو است، مثل مسواک کردن قبل از وضو، و بسم الله گفتن، و حق این است که اگر ما نیت را عبارت از گذراندن معانی در خاطر بگیریم، یعنی قصد به فعل معین به جهت رفع حدث و استباحه صلوٰه، مثلاً تقریباتی، پس محل آن نزد شستن رو، خواهد بود، به جهت آنکه آن اول فعل است و باید نیت مقارن فعل باشد و شستن دستها اول وضو نیست، چنانکه اقامه نماز و شش تکبیر سنت قبل از آن، هرگاه تکبیراً لا حرام را در آخر قرار بدهد و هرگاه نیت را عبارت از داعی بگیریم و گذراندن درد را ضرور ندانیم، چنانکه حق و تحقیق هم، این است، پس دیگر اشکال نیست. همین که باعث بر فعل و نشستن او در محل وضو ساختن، همان فرمانبرداری خداست (و می‌داند که الحال از او خواسته که وضو بسازد به جهت نماز چون حدث از او صادر شود. و می‌داند که افعال واجبه و مستحبه کدام است و مستحبات داخل در وضو کدام است و مستحبات خارج کدام است) همین نیت است، هرگاه نه قبل از دست شستن به خاطر بگذرانند و نه قبل از روشستن باز وضوی او صحیح است و داعی در شستن دستها، در این صورت بجا آوردن مستحب قبل از وضو است و داعی او بر شستن رو، بجا آوردن اول واجبات وضو است و داعی او بر تخلیل کردن مو، بجا آوردن مستحب داخل

۱: روحیه اصول گرایي مرحوم میرزا در این مسئله خود وی را در تنگنا قرار می‌دهد و گرنه طهارت ظرف در هر دو مورد از نظر یک فقیه حدیث‌گرا روشن است و اطلاق به افراد شایع منصرف می‌شود و صرف نیت خمر گذاشتن یا سرکه گذاشتن تأثیری در طهارت و نجاست ندارد.

وضو است و همچنین تا آخر، والحال چون بر عوام فهمانیدن این مطلب فی الجمله صعوبت دارد بهتر آن است که بنای آنها بر این باشد که در وقت شستن رو، نیت را به نحوی که در میان ایشان معهود است به خاطر بگذرانند. والله العالم.

کتابُ الصلوة

۱۱۳- سؤال: هرگاه علم به نجاست مسجد داشته باشد، قبل از ازاله نجاست، نماز صحیح است یا نه؟

جواب: اظهر صحت نماز است. والله العالم.

۱۱۴- سؤال: هرگاه حصیر مسجد یا خانه به کار برند و نماز به روی آن بگذارند این نماز چه صورت دارد و این امر، چه صورت دارد؟

جواب: آن فعل حرام است و نماز هم صورتی ندارد و اگر میسر شود لازم است او را بیرون بیاورند و به جای خود بگذارند و هرگاه به این سبب ضایع می شود، دیگر در آوردن صورتی نیست، قیمت آن را حصیر بخرند، یا مثل آن، حصیری به جای آن بیندازند.^۱

۱۱۵- سؤال: جامه‌هایی که می‌گویند فرمایش سلاطین است (یا مظنه حاصل شود که جامه مزبور فرمایش است) لباس مصلی باشد یا فرش، آن، نماز چه صورت دارد؟

جواب: مطلق فرمایش، حرام نیست تا علم به حرمت آن بخصوص، به هم نرسد و ظاهراً نماز در آن و بر آن صحیح است، هرچند خالی از شبهه نیست و رفع شبهه به دادن خمس آن می‌شود.

۱: بدیهی است میان پشت‌بام خانه و پشت بام مسجد در این مسئله فرق هست پس لازم بود تفصیل داده شود زیرا در مورد اول مطلقاً باطل است و در مورد دوم می‌تواند در شرایطی صحیح باشد.

۱۱۶- سؤال: هرگاه کسی مرض سودائی داشته باشد که بعضی از اوقات، بدن او خارش نماید و خون بیرون آید، آیا با آن خون، نماز می‌توان کرد یا نه؟ آیا این خون، مثل خون جروح معفو می‌باشد یا نه؟

جواب: اگر به شستن رفع می‌شود و متضرر نمی‌شود معفو نیست و اگر مکرر خون از هر زخمی می‌آید و شستن آن حرج می‌شود مادامی که چاق نشده معفو است.

۱۱۷- سؤال: هرگاه کسی شک کند ما بین دو و سه و چهار بعد از اكمال و نماز احتیاط را فراموش کند و مشغول نماز عصر شود و در اثنای نماز به خاطرش آید که نماز احتیاط را نکرده، چه کند؟

جواب: نماز عصر را دست بردارد و نماز احتیاط را بکند و بعد از آن، نماز عصر را بکند و اگر بعد از کردن نماز احتیاط (در این صورت) نماز ظهر را نیز اعاده بکند و بعد از آن نماز عصر را بکند، احوط خواهد بود. واللہ العالم.

۱۱۸- سؤال: هرگاه در آخر وقت، تخمیناً به قدر پنج رکعت نماز مانده باشد و مشغول نماز ظهر شود و در اثنای نماز شک کند میانه سه و چهار، یا دو و چهار بعد از اكمال، هرگاه نماز احتیاط را بکند وقت نماز عصر منقضی می‌شود، آیا می‌تواند که نماز احتیاط را ترک کند و عصر را بکند، یا احتیاط را بکند و نماز عصر را قضا کند؟

جواب: نماز عصر را بکند و احتیاط را بعد از آن به عمل بیاورد و اگر نماز ظهر را بعد از آن هم اعاده بکند بهتر خواهد بود. واللہ العالم.

۱۱۹- سؤال: هرگاه شخصی بعد از نماز، چیزی که خلل به وضو رساند در موضع وضو یافته باشد و قبل از نماز، علم نداشته باشد، آیا نمازش صحیح است؟

جواب: هرگاه معلوم نباشد که پیش از وضو بوده است باکی نیست. واللہ العالم.

۱۲۰- سؤال: هرگاه مهر در میان قابلق بوده باشد و نماز مغرب و عشا را گزارده، به روی قابلق سجده کرده و بعد از آن معلوم شد، این نماز چه صورت دارد؟

جواب: قابلق چیزی است که بر آن سجود جایز نیست، احوط اعاده است والحال بر وجوب اعاده دلیلی در نظر نیست.

۱۲۱- سؤال: هرگاه مسافری نماز استیجار بر ذمه داشته باشد و در مکانی باشد که خواهد قصر و اتمام را احتیاط به عمل آورد و می‌خواهد نماز به جماعت به عمل آورد، آیا با وجود اشتغال ذمه به صلوة استیجار، آن احتیاط را به عمل آورد جایز است یا نه؟ و بر فرض جواز، آیا کدامیک از قصر و اتمام را به قصد اتمام به عمل آورد؟ و آن نماز استیجار را به قصد اتمام در آن بکند یا نه؟

جواب: اجیر بودن به جهت نماز استیجار، منافاتی با تعدد نماز به عنوان احتیاط ندارد، و اما در صورت احتیاط، هریک از دو نماز که دلیلش واضح باشد آن را اصل قرار بدهد و به جماعت بکند و آن دیگری را فردای بجا آورد و این به سبب اختلاف رأی مجتهد در مواضع، اختلاف به هم می‌رساند و در بعضی جاها قصر، مقدم است. همچنانکه در نظر حقیر، در چهار فرسخ که قبل از ده روز اراده عود داشته باشد، اظهر قصر است، پس قصر را مقدم دارد و تمام را فردای بکند و در موطن اربعه که تخییر ثابت است هریک را مقدم دارد، آن دیگری را فردای بکند و افضل در نزد حقیر تمام است، اما احوط قصر است، پس قصر را مقدم دارد و تمام را فردای بکند و در جایی که مجتهد متردد باشد، هر چند ظاهر ادله تخییر است، اما بنا بر قول بعضی که احتیاط را واجب می‌دانند که هر دو نماز را از باب مقدمه می‌کنند، دور نیست که هر دو را به جماعت می‌توان کرد. اما وجوب احتیاط در نزد حقیر ثابت نیست.

به هر تقدیر باید فرق کرد مابین مواضع: در بعضی جاها احتیاط به جهت حیرت در مسئله است که مجتهد بخصوص رأیی ندارد، یا مقلد، مجتهدی ندارد که از او پرسد و در بعضی جاها احتیاط به جهت دفع شبهه و دفع از مقتضای خلاف مسئله یا مخالفت دلیل معارض، است و در آنجایی که آنچه راجح است که نماز حاضر را به جماعت بگذارد، خواه قصر و خواه اتمام. واللہ العالم.

۱۲۱ مکرر- سؤال: هرگاه مأوم سهواً در رکوع یا در سجود، قبل از امام برخیزد به قیام یا جلوس، یا قبل از امام به سجود یا رکوع داخل شود، چه صورت دارد؟

جواب: در هریک از این حالات، عود کند و متابعت امام کند و ثانیاً فعل را با امام بجا

آورد، و در اینجا رکن، اعنی رکوع ضرر ندارد.

۱۲۲- سؤال: در نماز لیلةالدفن می‌توان در عوض آیه‌الکرسی و انا انزلناه فی لیلةالقدر، قل هو الله احد را خواند؟ و همین نماز را اگر شخص قبول کرده باشد که به اجرت بگزارد و در آن شب بجا نیاورده باشد چه صورت دارد؟ آیا ثانیاً نماز را قضا می‌توان کرد، یا باید مستأجر را راضی کند؟

جواب: آنچه از شرع رسیده تغییر نمی‌تواند داد. و در نماز لیلةالدفن، سه روایت است. مشهور آن است که در رکعت اول، بعد از حمد، آیه‌الکرسی بخواند و در ثانیه بعد از حمد، ده مرتبه سورة انزلناه فی لیلةالقدر بخواند.

و در روایت دیگر آن است که بعد از حمد در رکعت اولی، ده مرتبه سورة قل هو الله احد و در ثانیه ده مرتبه الهیکمالتکائر بخواند.

و روایت دیگر بعد از حمد، در رکعت اولی سورة توحید دو مرتبه و آیه‌الکرسی یک مرتبه و در رکعت دوم، سورة تکائر ده مرتبه.

هرگاه مستأجر قصد یکی از این روایات را بخصوص دارد باید آن به عمل بیاید و اگر مطلق بگوید که نماز لیلةالدفن را بکن، آنچه متعارف در آن بلد باشد که از کلام مستأجر فهمیده شود و متبادر شود، آن را بکند. و اگر هیچیک از اینها نباشد احوط آن است که روایت اول را به عمل بیاورد و اگر کسی بعد از اجاره ترک آن را بکند، ظاهراً دلیلی بر جواز قضای آن نمی‌دانم، بلکه مستأجر را راضی کند.

۱۲۳- سؤال: در وقت گفتن تکبیرة لا حرام، دستها را به چه کیفیت بردارد، و این دست برداشتن چه حکم دارد؟

جواب: در حین تکلم به همزة «الله» دست را بردارد و در حین تمام شدن رای «اکبر» دست را بر نرمة گوش رساند و بعد از آن، دست را پایین بیاورد و این بهتر از سایر وجوه است که ذکر کرده‌اند و این دست برداشتن، سنت است و سیدمرتضی آن را واجب دانسته، نهایت اظهر و اشهر استحباب است.

۱۲۴- سؤال: کسانی که مربوط به قواعد عربیت نیستند و اعراب الفاظ مفرده و

مرکبه را نمی‌دانند در قنوت مفردة وتر، به جای طلب مغفرت از برای چهل مؤمن، چهل مرتبه «اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات» بگویند بهتر است یا هر کسی را به اسمۀ مذکور نمایند؟

جواب: الحال احتیاط این است که به گفتن «اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات» اکتفا کند، تا من بعد، تأمل شود. والله يعلم.

۱۲۵- سؤال: هرگاه کسی در سجده مستحبی باشد از سجده‌های قرآن، و در آن حال آیه سجده واجب بشنود تبدیل به سجده واجب کافی است یا باید سر بردارد و ثانیاً سجده کند؟

جواب: باید سر بردارد و ثانیاً سجده کند. وجوباً فوراً و اقوی عدم فرق مابین سماع و استماع است.

۱۲۶ سؤال: کسی در حال نماز باشد و سجده واجب بشنود، چه کند؟

جواب: دور نیست که ایماء کند برای سجده و نماز را تمام کند و احوط آن است که بعد از نماز هم، سجده را اعاده کند.

۱۲۷- سؤال: شخصی در نفس الامر، خود را عادل نداند و امامت بکند. نمازش چه صورت دارد و همچنین مأمومین؟

جواب: هرگاه مأمومین، او را به عدالت شناخته و نماز کنند و پیش می‌دارند، نماز همه صحیح است و هرگاه خود، پیش می‌ایستد و آنها هم به ظن عدالت نماز می‌کنند، اظهار صحت است و هرگاه مأموم، او را به عدالت نشناخته و نماز کند با او، نماز او باطل است. هر چند امام هم عادل باشد در نفس الامر. والله العالم.

۱۲۸- سؤال: شخصی در سجود، ذکر را یک مرتبه بگوید و در رکوع سه مرتبه در یک نماز. آیا جایز است یا نه؟

جواب: بلی جایز است.

۱۲۹ سؤال: کسی می‌خواهد در جایی قصد اقامه بکند. باید تعیین بکند که ده روز در اینجا می‌مانم یا به مظنه عمده عمل می‌شود؟ به این معنی که معلوم نشود که ده روز مثلاً

رفتن قافله طول می‌کشد، مظنه هست که ده روز بکشد؟

جواب: باید که جزم داشته باشد که ده روز تمام می‌مانم، مظنه کافی نیست.

۱۳۰- سؤال: کسی می‌داند که به کشتی کفار سفر کند برای معامله، لباس نجس می‌شود، باید به آن لباس نجس نماز کند؟ یا می‌داند که اکثر اوقات، نماز را در این سفر نمی‌تواند بکند. آیا چنین سفر در چنین صورتی جایز است یا نه؟

جواب: چنین سفری حرام است جز ما و به اختیار مرتکب آن نمی‌تواند شد و در این سفر، نماز را هم قصر نمی‌توان کرد و نه روزه را افطار.

۱۳۱- سؤال: چه می‌فرمایند که اگر مأموم ملحق شود به امام، بعد از آنکه امام هر سه ذکر رکوع را گفته باشد، اما هنوز راست نشده باشد. آیا اقتدا در این صورت صحیح است یا نه؟

جواب: هرگاه امام را به قدر یک ذکر «سبحان ربی العظیم و بحمده» دریابد را کما صحیح است، هر چند امام، ذکر را تمام کرده و مشغول صلوات گفتن باشد و به دون آن اکتفا نکند.

۱۳۲- سؤال: هرگاه مأموم ذکر رکوع یا سجود یا تشهد را اخفا نکند، آیا نماز مأموم صحیح است یا نه؟

جواب: بلی صحیح است.

۱۳۳- سؤال: تسبیح اربعه در نماز، آیا یک مرتبه واجب است یا سه مرتبه؟

جواب: اظهر جواز یک مرتبه است و احوط سه مرتبه است.

۱۳۴- سؤال: هرگاه مصلی در بین نماز، اسم جناب رسول (ص) بشنود، آیا صلوات فرستادن او واجب است و بر فرض وجوب، اگر ترک کند، نماز باطل است یا نه؟

جواب: مستحب^۱ بسیار مؤکد است و بعضی علما واجب می‌دانند و ترک آن، مبطل نماز نیست.

۱۳۵- سؤال: آیا فرقی هست بین اسم جناب رسول (ص) مثل محمد و احمد و بین

۱: ظاهراً این فتوی مخصوص به حالت نماز است که بعضی علما در همان صورت نیز واجب می‌دانند.

لقب در صلوات فرستادن؟ یا باید در اسم بخصوص صلوات فرستاد؟ یا به هر نحو از انحاء که مذکور شد، اعم از اینکه اسم باشد یا لقب یا ضمیر؟

جواب: ظاهر بعضی اخبار این است که فرقی نیست، مثل این حدیث که فرمود رسول (ص): «من ذکر ت عنده فلم یصل فدخل النار فابعده^۱ الله» و غیر آن از اخبار. مذکور شدن اعم است از ذکر اسم و لقب و غیر آن.

۱۳۶- سؤال: هرگاه مصلی، اسم جناب رسول (ص) را متوالی بشنود، یک صلوات فرستد کافی است یا به ازای هریک، یک مرتبه صلوات بفرستد؟
جواب: از چند مرتبه، یک مرتبه اکتفا می‌کند^۲.

۱۳۷- سؤال: اکمال سجده‌تین آیا عبارت از اتمام ذکر است یا سر برداشتن از سجده؟
جواب: دور نیست که اتمام ذکر، کافی باشد در اکمال. اگرچه ظاهر مشهور، اعتبار سر برداشتن است.

۱۳۸- سؤال: هرگاه کسی در نماز جهریه، یک حرف را در قرائت اخفا کند. مثل در «مالک یوم‌الدین» نون را اخفا کند، آیا نماز صحیح است یا نه؟

جواب: حکم به بطلان نمی‌کنم، ولیکن احوط آن است که عمداً ترک نکنند.

۱۳۹- سؤال: هرگاه کسی در بین قرائت، حرفی را درست از مخرج ادا نکند و خواسته باشد آن کلمه را اعاده کند، اگر کلمه قبل آن را هم با آن کلمه اعاده کند، آیا اعاده آن کلمه، مضر صلوة هست یا نه؟ مثلاً در «اهدنا الصراط»، هرگاه «طا» را از مخرج نغفت، هرگاه در عود کردن، «اهدنا الصراط» بگوید و «الصراط» تنها را نگوید، آیا عود کلمه قبل، مضر به صلوة هست یا نه؟

جواب: ضرر ندارد، بلکه گاه هست که ضرور است، به جهت آنکه بدون آن، مخالفت با طریقه عربیت به هم می‌رسد.

۱: وسائل: ج ۴ ص ۹۹۹ باب وجوب الصلوة علی محمد و آله (ص) فی التشهد، ح ۳.

۲: مرتبه‌های مقدم برگشتن صلوات با مرتبه‌های مؤخر بر آن، تفاوت زیادی دارد و مرحوم میرزا توضیح لازم را نداده است.

۱۴۰- سؤال: هرگاه کسی در بین قرائت، شک کند که حرفی را درست از مخرج ادا کرده است یا نه، و آن شخص وسواس هم داشته باشد، آیا اعاده آن کلمه ضرور است یا نه؟
 جواب: وسواسی و کثیرالشک، شک او اعتبار ندارد، بنا را بر صحت می‌گذارد.

۱۴۱- سؤال: هرگاه کسی در بین نماز، قصد خروج از نماز کند، یا تردید کند که آیا نماز را بر هم زدم یا نه، اما مبطل به عمل نیاورده باشد، آیا در این صورت نماز او صحیح است یا نه؟

جواب: اظهر عدم بطلان است و احوط اتمام با اعاده است.

۱۴۲- سؤال: هرگاه کلمه‌ای را مصلی خواسته باشد که در نماز اعاده کند، هرگاه آن کلمه «لا» نافی یا «غیر» داشته باشد، آن کلمه را با «لا» و «غیر» اعاده کند، یا بدون هر دو؟

جواب: اگر به نحوی باشد که با قواعد عربیت منافات نداشته باشد ضرر ندارد، مثلاً هرگاه در «غیرالمفضوب» تشکیک در «ضاد» کرده و خواهد لفظ «المفضوب» را اعاده کند، لازم می‌آید وقف به حرکت در کلمه «غیر». پس اولی این است که لفظ «غیر» را هم منضم کند.

۱۴۳- سؤال: هرگاه کسی عوام است، تقلید نکرده است به کسی و معنی تقلید را هم نمی‌داند، نماز او چه صورت دارد؟

جواب: هرگاه به گوش او خورد است که واجب است هر کسی یا مجتهد یا مقلد باشد و به این فکر افتاده است و کوتاهی کرده است، عبادات او باطل است، هرچند درست هم کرده باشد و هرگاه غافل بالمره است و چنین می‌دانسته که دین خدا به غیر آن نیست که کرده است بر او معصیتی نیست و هرگاه عبادت او هم درست بر اتفاق بوده، قضائی بر او لازم نیست و اما اگر غلط کرده باشد قضای آن را بکند.

۱۴۴- سؤال: کسی که نمازش را به تیمم بکند به نیت ادا، آیا در خارج وقت، قضا می‌خواهد یا نه؟

جواب: هرگاه تقصیری نکرده، قضائی لازم نیست.

۱۴۵- سؤال: هرگاه کسی شک کند ما بین سه و چهار و پنج، چه کند؟

جواب: هرگاه قبل از رکوع است، رکعت را خراب کند، پس بر می‌گردد، شک میانه دو و سه و چهار به مقتضای آن عمل کند، یعنی دو رکعت ایستاده می‌کند و دو رکعت نشسته. و هرگاه بعد از رکوع باشد در آن، دو وجه ذکر کرده‌اند. یکی آن است که بنا را بر اقل بگذارد که مقتضای یقین است و دوم اینکه بنا را بر چهار می‌گذارد، چنانکه مقتضای شک میان سه و چهار و پنج است، پس یک رکعت ایستاده یا دو رکعت نشسته می‌کند و سجده سهو هم می‌کند و این وجه ضعیف است و احوط آن است که بنا را بر اقل گذارد و بعد از اتمام، نماز را نیز اعاده نکند.

و از اینجا شک میانه دو و سه و چهار و پنج معلوم می‌شود، پس هرگاه قبل از اكمال سجده است باطل است و هرگاه بعد از اكمال سجده است پس بنا بر وجه دوم در مسئله اولی، این مسئله بر می‌گردد به شک میان دو و سه و چهار و شک میان چهار و پنج، پس دو رکعت ایستاده می‌کند و دو رکعت نشسته و سجده سهو هم می‌کند و این هم ضعیف است و شاید در اینجا نیز بنا بر اقل گذارد و احتیاط کند هم بهتر باشد.

و از اینجا حکم شک میان دو و چهار و پنج هم معلوم می‌شود، پس هرگاه قبل از اكمال سجده است باطل است و هرگاه بعد از اكمال سجده است بنا بر وجه سابق که باز بر می‌گردد به دو شک و دو رکعت ایستاده می‌کند و سجده سهو می‌کند و احوط در اینجا نیز بنا بر اقل و اعاده است.

۱۴۶- سؤال: ملازم دیوان که جبراً یا اختیاراً به سبب دفع ضرر و محافظت اموال

خود به سفر برود و در بین سفر، سورات بگیرد و بعضی معاصی البته از او سر می‌زند، صوم و صلوة چه صورت دارد؟

۱: سورات: میهمان شدن ماموران دولتی در خانه‌های مردم و تعلیف مرکب‌هایشان از علف مردم. و یا: گرفتن غذا و علف از مردم. این لفظ ساختار عوامانه از واژه «سور» عربی است.

سیورات: از ریشه ترکی: خواروبار: کفاف معیشت: تدارکات لشکر که گاهی به عهده مردمان ساکن در بین راه لشکرها، گذاشته می‌شد.

جواب: هرگاه کسی مجبور باشد در ملازمت، به قصد اضرار به مسلمین و خوردن مال حرام نمی‌رود و لکن از راه بی‌پروایی خود، از حال خود می‌داند که حرام خواهد خورد و اگر در بین راه اتفاق افتد عبور در زرع مردم خواهد کرد، بلکه اخذ از آن هم خواهد کرد، لکن در ابتدای سفر به قصد این معنی سفر نمی‌کند، باز اظهر در اینجا این است که قصر می‌کند و افطار می‌کند، و اما هرگاه مجبور نباشد باید دید که دفع ضرر و محافظت مال به حد وجوب رسیده که تواند مرتکب حرام شد یا نه، و اصل متابعت ظالم در غالب اسفار خصوصاً در جنگ‌ها حرام است و بر فرضی که جایز باشد و مقصود او از سفر، گرفتن سورات و فعل معصیت نباشد، باز اظهر جواز قصر و افطار است.

۱۴۷- سؤال: در حین مراجعت از سفر نامشروع، نماز و روزه را قصر کند یا اتمام؟

جواب: هرگاه برگشتن متمم سفر اول است و یک سفر محسوب می‌شود مثل دزدی که می‌رود به راه زدن، به حد هشت فرسخ و بیشتر و بر می‌گردد، او در برگشتن هم تمام می‌کند، هر چند از آن سفر، مطلبش به عمل نیامده باشد. و هرگاه متمم سفر نباشد، بلکه سفر تازه باشد. مثل اینکه قصد اقامت کرد و در مراجعت هم قصد حرامی ندارد، در اینجا در برگشتن آن، قصر می‌کند و همچنین هرگاه توجه کرد و از قصد معصیت بازگشت، دیگر بعد از این، قصر می‌کند.

۱۴۸- سؤال: یقین دارد که نماز قضا دارد و نمی‌داند که چقدر دارد و از چه نماز

زیاده دارد و ترتیب قضا شدن را نمی‌داند. چه باید کرد؟

جواب: اظهر در این صورت، عدم وجوب ترتیب است و اظهر و احوط آن است که آنقدر را، نماز کند که گمان غالب برای او حاصل به وفای به آن. و در وقت نماز کردن، ترتیب نمازها را منظور داشته باشد. یعنی اینکه نماز روز به روز به ترتیب معهود بکند تا مظنه غالب حاصل شود و اگر در بین ایام گذشته در سفر، نمازی از او فوت شود، آن را هم ملاحظه کند که قضا را هم قصر کند به قدری که ظن غالب او به وفا حاصل شود.

۱۴۹- سؤال: در سفر معصیت بعد از رکعت سوم نماز عصر که روزه هم هست، از

معصیت رجوع کند چه باید کرد؟

جواب: افطار می‌کند و نماز را هم بشکند و قصر را از سر گیرد.

۱۵۰- سؤال: هل يبطل الصلوة بالرياء في الافعال المندوبة كالقنوت و بعض

التكبيرات ام لا؟

جواب: لا شك ان هذا المندوب مما لا يعتنى به في امثال ذلك الامر الندبي لاشتراط النية والاخلاص في صحة العبادات. و اما بطلان الصلوة ففيه اشكال من جهة انه ذكر او دعاء او قرآن ظاهراً و يجوز التكلم بها في الصلوة مضافاً الى الا ذكار المعهودة المندوبة بالخصوص ففاية الامر جعل ذلك بالقنوت من باب مطلق الذكر والدعاء. و من جهة ان المتبادر ممّا رخص فيه الشارع من مطلق الذكر و القراءة هوما كان لله و خالصاً له سيما من الرياء و ما كان خالصاً عن الرياء. و ان قصد به فعل مباح او ضمّ اليه كإرادة الاخبار و التنبيه و ان حصل بالفعل الكثير فالاشكال فيه اكثر. و الاظهر فيما قصد فيه الرياء او ضم اليه، البطلان. سيما اذا تحقق الفعل الكثير.

۱۵۱- سؤال: هرگاه کسی انشاء سفری مباح، نموده باشد و لکن در آن سفر در نظر

دارد که دروغی یا ضرر جزئی (اگر ممکن شود) به احدی رسانیده باشد. آیا این قصد باعث

این می‌شود که سفر مباح نباشد و موجب اتمام نماز می‌شود یا نه؟

جواب: هرگاه خود سفر معصیت نباشد، مثل گریختن غلام از آقا یا به آن سفر،

معصیت نکند و مثل اینکه سوار اسب غصبی می‌شود و طی مسافت می‌کند، یا همه جا در

ملک غیر، عدواناً می‌رود یا آن سفر را برای معصیت نکند، مثل اینکه می‌رود در نزد ظالم

که شکایتی بکند، یا از برای خریدن شراب و مثل آن، سفر آن مباح است و اینکه در نظر

دارد که معصیتی در آن راه بکند که سفر به آن قصد، نشده باشد و داعی بر آن، فعل آن

معصیت، نباشد از اباحه خارج نمی‌شود. خلاصه اینکه هرگاه اصل سفر مباح است اخطار این

امور به خاطر مضر نیست.

۱۵۲- سؤال: نماز هدیه والدین را به چه روش باید کرد؟

جواب: دو رکعت نماز با حمد و هر سوره که خواهد بجا آورد و ثواب آن را به ایشان

هدیه نماید و بگوید خداوند ثواب این را برسان به روح والدین من و نماز مخصوص الحال،

در نظر نیست به غیر دو نماز:

اول آنکه شیخ طوسی در تهذیب روایت کرده^۱ از حضرت صادق (ع) که: سنت است نماز هر روز از برای والد در شب، و از برای والده در روز. و آن حضرت می‌خواندند در هر دو، سوره «انا انزلناه» و سوره «انا اعطیناک» را، و چون حدیث، اجمالی دارد، ظاهر این است که اگر از برای هریک از والد و والده دو رکعت بکند و در رکعت اول، بعد از حمد، سوره «قدر» را بخواند و در رکعت دوم بعد از حمد، سوره «کوثر» را، کافی باشد. و دوم، نماز شب پنجشنبه است که شیخ کفعمی روایت^۲ کرده است از رسول خدا (ص) که هر کس در شب پنجشنبه در بین نماز مغرب و عشا دو رکعت نماز بکند و در هر رکعت یک مرتبه حمد و «آیه الکرسی» و «قل یا ایها الکافرون» و «قل هو الله احد» و «قل اعوذ برب الفلق» و «قل اعوذ برب الناس» هر یک را پنج مرتبه بخواند و بعد از سلام، پانزده مرتبه استغفار کند و ثواب آن را برای والدین خود قرار بدهد، پس بجا آورده است حق پدر و مادر را.

و ظاهر این است که استغفار به این نهج بگوید: «استغفر الله ربی و اتوب الیه» خوب باشد و دعای صحیفه که از برای والدین است، خواندن آن، فایده عظیم دارد.

۱۵۳- سؤال: در شب جمعه در نماز شام و عشا و ظهر و عصر، چه سوره‌ای بخواند؟

جواب: در ظهر جمعه در رکعت اول، سوره جمعه و در رکعت دوم، سوره منافقین، و بعضی واجب دانسته‌اند این را، و اشهر و اقوی استحباب است و در نماز عصر جمعه هم مستحب است که جمعه و منافقین را بخواند و در صبح روز جمعه، مستحب است که در رکعت اول، سوره جمعه بخواند و در دوم، قل هو الله احد، و مستحب است که در هریک از مغرب و عشا شب جمعه، در رکعت اول مغرب، سوره جمعه بخواند و در دوم، قل هو الله احد، و در نماز عشا به نهجی که سابق گفتیم. و در رکعت دوم عشا منافقین هم وارد شده

۱: مستدرک الوسائل: ج ۱ ص ۴۷، ابواب بقية الصلوات المندوبة باب ۳۶ ح ۵.. چاپ اسماعیلیان- لیکن لفظ «ولد» «والد» ضبط شده است.

۲: وسائل: ج ۵، ص ۲۹۲ ح ۱۴.

است.

۱۵۴- سؤال: دستمال غصبی در وقت نماز در نزد آدم باشد چه صورت دارد؟

جواب: بطلان نماز معلوم نیست، اگرچه فعل حرامی کرده است.

۱۵۵- سؤال: در نماز بعد از حمد، تعیین سوره واجب است یا نه؟ اگر واجب باشد و

تعیین نکند عمدأ، نماز باطل است یا نه؟ و اگر سهواً بخواند، نماز او چه صورت دارد؟

جواب: عمدأ تعیین نکردن سوره، معنی ندارد. همین که متذکر است که بعد از حمد،

سوره باید بخواند، سوره معینی در نظرش آمد و همان را خواند، همین تعیین سوره است. و

اما در صورت سهو یا غفلت: هرگاه بعد از حمد، سوره‌ای را بخواند و بعد از آن، به خاطرش

آید که بعد از حمد، قصد این سوره مخصوص را نکرده بود، یا پیش از حمد هم، قصد سوره

مخصوصی نداشت و یک بار، خبر شد که در بین سوره است، اظهر این است که این نیز

صحیح است.

بلی تعیین «بسم‌الله» به قصد سوره، ضرور است. به این معنی که هرگاه بسم‌الله را

گفت و آن وقت سرگردان ماند که چه سوره‌ای می‌خواست بخواند، در آن وقت، هر سوره را

که معین کرد، باید دو مرتبه، بسم‌الله را به قصد این سوره بگوید و سوره را بخواند، و اما اگر

غفلتاً، بسم‌الله را گفت و مشغول سوره‌ای از سوره‌ها شد و آن وقت به خاطرش آمد که من

تعیین بسم‌الله نکرده بودم، در این وقت، اظهر صحت است، به جهت آنکه همان چه داعی او

بوده، بر خواندن سوره، داعی او بوده. به گفتن بسم‌الله، به جهت همان سوره، و این کافی

است. و از اینجا معلوم شد که هرگاه از سوره خواهد عدول کند به سوره دیگر، بسم‌الله را

باید اعاده کند به قصد سوره دوم.

۱۵۶- سؤال: کسی شک کرده بود در نماز ظهر، می‌خواست نماز احتیاط بکند، از

خاطرش فراموش شد، متوجه نماز عصر شد. در میان نماز عصر به خاطرش آمد که نماز

احتیاط مانده. آیا چه طور کند؟ یا بعد از فارغ شدن از نماز عصر به خاطرش بیاید، یا در

راه، چه باید کرد؟

جواب: اظهر این است که جایز است که نماز عصر را تمام کند و بعد از آن، نماز

احتیاط را بکند و هم جایز است که نماز عصر را بر هم زند و نماز احتیاط را بکند و بعد از آن، نماز عصر را از سرگیرد.

۱۵۷- سؤال: کسی می‌خواست سجده سهو واجبی بکند، از خاطرش فراموش شد، متوجه نماز دیگر شد و در اثنای نماز به خاطرش بیاید، یا بعد از فارغ شدن از نماز دیگر، یا در راه، چه باید کرد؟

جواب: هروقت که به خاطرش بیاید بجا آورد وجوباً و هرگاه در بین نماز هم باشد ظاهر این است که جایز باشد خراب کردن نماز و بجا آوردن و بعد از آن، نماز را از سرگیرد.

۱۵۸- سؤال: آیا در حالت نماز کردن، چاقوی صدف یا شیرماهی در نزد آدم باشد نماز کردن چه صورت دارد؟

جواب: در شیرماهی ظاهر این است که نماز کردن عمداً مبطل نماز باشد و اما در صدف معلوم نیست که ضرر داشته باشد. می‌گویند این از قبیل گیاهی است که در دریا می‌روید و اگر از برای کسی علم به هم رسد که پوست حیوان حرام گوشت است، در آن هم نماز جایز نیست، ولیکن تا به حال بر حقیر معلوم نشده است.

۱۵۹- سؤال: هرگاه شخصی را نسیان طاری شده و مدت پنج شش ماه، دال «لم یلد» در سوره مبارکه توحید را، حرکت به ضمه می‌داده باشد و بعد از آن، شخصی او را متذکر سازد، نمازهای ظرف این مدت، اعاده دارد یا نه؟ و این از روی جهل نبوده، و هرگاه امامت می‌کرده باشد، نماز مأمورین هم چه صورت دارد؟

جواب: وجوب قضا و اعاده معلوم نیست و اگر مأمومین براین مطلع نشده باشند و نماز امام را صحیح دانسته باشند برایشان هم چیزی نیست. و اما در صورت اطلاع، وجوب قضا برایشان بعید نیست. هرچند جاهل به مسئله باشند. و در غافل بالمره، اشکال است.

۱۶۰- سؤال: در املاک خالصه، مکرر عبور نموده‌ایم و نماز در خانه‌های آنها و مسجدهایی که تازه احداث نموده‌اند کرده‌ایم، اعاده آنها لازم است یا نه؟

جواب: معنی «خالصه» را نمی‌فهمم. اگر مراد، همان است که صاحب شرعی او معلوم نیست هر چند غاصبی او را متصرف باشد به عنوان غصب، پس اگر معلوم باشد که زمین خانه‌ها نیز همین حال دارد، نماز کردن و مسجد ساختن در آن، بی‌صورت است، نماز را اعاده کند و اما اگر علم نداشته باشد که غصبی است، یا سهواً نماز کرده باشد اعاده ضرور نیست.

۱۶۱- سؤال: اتمام صلوة را در اماکن اربعه از برای مسافر، کجاها تجویز می‌فرمایند و حد حایر از چهار اطراف تا کجاست و مسجد کوفه کدام است که نماز در او تمام است؟
جواب: اظهر آن است که آن اماکن شهر مکه و شهر مدینه و مسجد جامع کوفه و مسجد حایر است. و مسجد کوفه، ظاهر همان است که دیوار بر او احاطه است و مقبره مسلم و هانی و امثال آنها در آن داخل نیست. و اظهر آن است که حایر همان داخل روضه مقدسه است و مسجدهایی که ملحق کرده‌اند معلوم نیست داخل باشد. و قبور شهدا، غیر عباس(ع)، ظاهراً داخل حایر است. و احوط آن است که در اماکن اربعه اکتفا کنیم به مسجدالحرام و مسجد رسول(ص) و مسجد کوفه و حایر. و اگرچه اظهر افضلیت اتمام است در این اماکن اربعه و لکن احوط، قصر است.

۱۶۲- سؤال: شخصی را که بی‌تقصیر محبوس نمایند که به اردوی پادشاه ببرند، نمازش را قصر کند یا تمام؟ و روزه را بگیرد؟ و هرگاه ملازم باشد و گریخته باشد که او را گرفته ببرند، چه کند درباب نماز و روزه؟

جواب: محبوس هرگاه علم دارد که خلاص می‌تواند شود یا مظنه به این معنی دارد، پس باید قصر کند در نماز و روزه، هرگاه داند که او را به حد مسافرت شرعی معتبر در سفر

۱: نظر به اینکه اصطلاح «خالصه» کاربردهای مختلف داشته و دارد لذا نمی‌تواند عنوانی برای فتوی باشد بهمین جهت می‌گوید معنی آن را نمی‌فهمم یعنی معلوم نیست سؤال‌کننده کدام یک از کاربردهای آن را قصد کرده است مثلاً منظور از خالصة زمین مخصوصی است که ارباب برای خود اختصاص می‌دهد و به زارعین واگذار نمی‌کند (همانطور که در کردستان بدین معنی به کار می‌رود) یا منظور از املاک دولتی است. و انگی خالصة بودن و نبودن تأثیری در مسئله ندارد.

می‌برند. و هرگاه مظنه خلاص شدن و گریختن قبل از طی مسافت معتبره ندارد، یا احتمال مساوی می‌دهد، قصر نکند. در این باب ملازم و غیرملازم فرقی ندارد، مگر آنکه آن شخص، خود به اختیار خود ملازمت اختیار کرده بوده است و هنوز توبه نکرده باشد که در آنجا اشکال هست، در این صورت احتیاط را ترک نکند و هر دو را بکند.

۱۶۳- سؤال: ما بین بلد و حدّ ترخص، داخل مسافت است که مسافر صوم و صلوة خود را در مابین حدّ ترخص و بلد، چه قسم کند؟

جواب: همین که مسافر به جایی رسید که دیگر صدای اذان متعارف بلد را نمی‌شنود صوم و صلوة خود را قصر می‌کند و پیش از آن باید تمام بکند و همچنین هرگاه در برگشتن به آنجایی رسید که صدای اذان را می‌شنود، اظهر وجوب تمام است، اگرچه احتیاط در اینجا آن است که هرگاه نماز را نکرده است تا به آنجا رسید نماز را در خانه بجا بیاورد و تمام کند. و اما روزه را: اگر پیش از ظهر به آن مکان حدّ ترخص برسد، پس باید آن روزه را نگاه دارد و صحیح است و اگر پیش از ظهر هم به بلد داخل شد که دیگر احتیاط قضائی هم در کار نیست و هرگاه پیش از ظهر، داخل بلد نشود احتیاط در این است که قضای روزه را هم بگیرد.

۱۶۴- سؤال: هرگاه کسی نمازش را بکند به تیمم و عورتین یا زیرجامه، منی داشته باشد و پاک نکرده باشد، آیا این نماز صحیح است، یا باید اول خودش را یا زیرجامه را پاک کند و بعد از آن، تیمم و نماز کند؟

جواب: بلی واجب است تطهیر بدن و جامه، و هرگاه ممکن نشود تطهیر، یا اگر ممکن شود نماز قضا می‌شود و به قدر یک رکعت را هم در نمی‌یابد با نجاستی که هست نماز کند و احوط این است که بعد از تطهیر قضا هم بکند، لکن وجوب قضا بر حقیر معلوم نیست، بلکه مستحب است.

۱۶۵- سؤال: در دستمال حریر یا قلنسوه^۱ حریر یا در سجاف^۲ حریر، نماز کردن

۱: کلاه بلند، کلاه دراز

۲: نواری که بر حاشیه لباس دوخته می‌شود

چه صورت دارد؟

جواب: اظهر در نزد حقیر آن است که نماز در کلاه حریر و عرفچین حریر و امثال آن که سائر عورت نیست هم، مبطل نماز است. اما در سجاج حریر، اظهر صحت است و احوط آن است که عرض آنها، چهار انگشت بیشتر نباشد، و اما دستمال حریر، هرگاه با کسی باشد معلوم نیست که مبطل نماز باشد. و امر، در تکه حریر و جھک گریبان، آسان تر است از سجاج.

۱۶۶- سؤال: در وقت نماز، طلای مسکوک و غیرمسکوک در نزد آدم باشد، اما زینت نباشد چه صورت دارد؟

جواب: اظهر آن است که ضرر ندارد، در هیچ حال، خصوصاً مسکوک و خصوصاً هرگاه خوف فراموشی و تلف باشد، بلکه در صورت خوف تلف، بیرون آوردن آن، بی صورت است.

۱۶۷- سؤال: کسی شک و سهو را نداند و یا یاد نگیرد و در نماز، شک و سهو هم می کند و نماز را بر هم می زند و از سر می گیرد. آیا این نماز چه صورت دارد؟

جواب: نماز او، بعد از اینکه اعاده کرده صحیح است، لکن معصیت کرده است در ترک تحصیل مسئله و در برهم زدن نماز.

۱۶۸- سؤال: کسی شک و سهو را نداند و حروف را از مخارج (دروقت نماز) ادا نکند و مسائل نماز را نداند و قرائت و سوره را هم درست نخواند و صفات ثبوتیه و سلبیه را نداند، آیا نماز این شخص، چه صورت دارد؟ همچنین این شخص می تواند که به زیارت کعبه و کربلا و مشهد برود یا نه؟ سفر بر او حلال است یا حرام؟

جواب: هرگاه اصلی از اصول دین درست نیست، هیچ عبادتی درست نیست. هرچند با آداب و شرایط بکند و هرگاه اصول دین، درست باشد و واجبات نماز و شرایط آن به عمل نیاید نماز صحیح نیست و هرگاه سفر کربلا و مشهد، مانع از درست کردن نماز است آن هم درست نیست. اما صحت حج چنین کسی: پس جواب آن در مسئله بعد معلوم می شود.

۱۶۹- سؤال: کسی اصول دین را به این طریق می داند که اقرار می کند که خدا

هست و یکی است و عادل است، پیغمبر حق است و امام حق است و معاد حق است. اما اگر بررسی به چه دلیل؟ دلیلش را نمی‌داند. عوام است و صفات ثبوتیه و سلبیه را هم، چنین می‌داند که اگر بررسی خدا زنده است و داناست اقرار می‌کند، اما به دلیل نمی‌داند. آیا نماز چنین شخصی چه صورت دارد؟ آیا می‌تواند به کعبه و کربلا و به مشهد برود، با اینکه اینها را به دلیل یاد نگرفته باشد یا نه؟

جواب: هرگاه از راه دلیل، اطمینانی از برای او حاصل شده است و در ظاهر از برای او جزم به این عقاید حاصل شده است از یک راهی که به اعتقاد خود، آن را دلیل دانسته، همین قدر کافی است، هر چند نتواند تقریر دلیل کند. اگر می‌خواهی تجربه بکن که هرگاه عالمی از برای عامی، دلیل بریکی از اصول دین، ذکر کند و آن عام بفهمد و به سبب آن، جزم بلکه یقین حاصل کند لمحۀ دیگر بلکه همان دم، هرگاه از او بررسی که دلیل را بگو، عاجز است از تقریر آن دلیل، لکن همان یقین و جزمی که از برای او حاصل شده بود، به حال خود باقی است و همین قدر کافی است از برای او، حج و زیارت، و عبادات او صحیح است.

۱۷۰- سؤال: سجده سهو، در چند جا واجب است؟ بیان فرمایید.

جواب: اظهر در نزد حقیر، این است که واجب است به جهت حرف زدن از روی فراموشی و به جهت سلام گفتن در غیر موضع و به جهت فراموش کردن تشهد و به جهت شک مابین چهار و پنج، هرگاه بعد از اكمال سجدتین باشد و در فراموش کردن یک سجده هم نزدیک به وجوب است والبته ترک نکند. و در جاهای دیگر، مستحب است مثل قیام در موضع قعود و به عکس سهوا، و در هر زیاده و کمی که سهوا در نماز حاصل شود و همچنین غیر آنها از مواضعی که علما ذکر کرده‌اند، در همه مستحب است.

۱۷۱- سؤال: کسی سفری هست و شمشیر و طپانچه و اسلحه در وقت نماز می‌بندد، آیا ضرر دارد یا نه؟ دیگر اینکه در شمشیر، طلا دارد، یا در اسلحه دیگر طلا دارد. آیا به آن نماز کردن چه صورت دارد؟

جواب: با آهن آشکار و نمایان، نماز کردن کراهت دارد و هرگاه ضرورت باشد ضرر ندارد و نهایت تا تواند چیزی بر آنها بپوشاند و اظهر آن است که با شمشیری که طلا داشته

باشد یا مثل آن نماز صحیح است.

۱۷۲- سؤال: با چکمه یا کفش، نماز کردن چه صورت دارد؟

جواب: با چکمه ضرر ندارد، ولكن با کفش و هر چیزی که پشت پا را بپوشاند و ساق نداشته باشد نماز نکند.

۱۷۳- سؤال: آیا ستره^۱، رفع کراهت جمیع مکروهات مثل انسان مواجهه، و باب

مفتوح و نارمضرمه و امثال آنها را می‌کند یا منحصر است از برای مازّه و عبور؟ و آیا به وضع مهر، چنانکه عادت شده رفع کراهت می‌شود چنانکه گفته‌اند مثل کومه‌ای از تراب؟ یا باید که سواى مهر، مثل عنزه^۲ یا غیر آن باشد؟

جواب: از تتبع اخبار، ظاهر می‌شود که تشریع ستره تأیید است از برای نفس، هر چند در ظاهر چنین می‌نماید که حکمت در آن رفع ضرر مازّه باشد، ولكن بعد از تأمل معلوم می‌شود که مراد از ضرر مازّه و عبور آن اعم از ایدای مازّه است اورا به مزاحمت و مماسه جسمانی و از مخالطه و مشاغله خیال و خاطر و متوجه شدن قلب به سوی او. و از اینجا منقدح می‌شود که مراد، تذکر و تأدیب نفس است از مخاطره ماسوی‌الله، و از اینجاست که مستحب است. یعنی هر چند ایمن از مازّه باشد. پس از اینجا معلوم شد که کراهتی که ناشی از حصول شواغل باشد از امور مذکوره در سؤال، رفع نمی‌شود، لكن این معنی منافی آن نیست که کراهت از جهت خصوصیات دیگر باقی بماند مثل تشبه به عبده آتش‌پرستان در توجه به نار مضمربه. و هرگاه دانستی که غرض تذکر نفس است، پس به هر چه بشود خوب است، هر چند به خطی باشد عرضی یا هلالی. و دور نیست که به گذاشتن مهر هم حاصل است، ولكن هر چه اقوی و ارفع واردع باشد بهتر خواهد بود.

۱۷۴- سؤال: در نیت سجده تلاوت قرآن، بعضی فرموده‌اند نزد «هوی به سجده»

است و بعضی گفته‌اند بعد از وضع جبهه است به مسجد. رأی شریف را بیان فرمایند.

۱: برای نمازگذار مستحب است که در جلو سجده‌گاه خود پرده‌ای، دیواری، عصائی، تسبیحی و یا هر حایل و ساتر دیگری قرار دهد که آن را ستره گویند.

۲: عنزه: عصاء: عصائی که در ته آن آهن به کار رفته باشد

شخصی گفته که چون نیت، داعی، است. تعیین وقت ضرور نیست. سخنش چه صورت دارد؟

جواب: قول به اینکه موضع نیت بعد از وضع جبهه باشد در نظر نیست و بر فرضی که چنین قولی باشد باطل و عاقل است، به جهت آنکه وضع جبهه جزء سجده است و هرگاه نیت را بعد از وضع جبهه کرد، آن جزء سجده، بی نیت می ماند، بلکه اصل سجده، و لا عمل الا بالنیة. و در این معنی فرقی نیست میان اینکه نیت، محض داعی^۱، باشد یا اخطار ببال، بلکه دو قول در مسئله است، یکی این است که نیت واجب است عند الهوی^۲ و دوم اینکه واجب است عندالوضع. و از ناحوشیهای آن قول که به شما نقل کرده اند، این است که هرگاه کسی سر او بر زمین باشد و استماع آیه سجده کند در همانجا نیت کند و بعد از ذکر راست شود، شکی در بطلان آن نیت نیست. و بر هر حال تحقیق در نیت در نزد حقیر همان داعی است و اخطار را لازم نمی دانیم و باید داعی در نزد هوی موجود باشد، به این معنی که هوی که از مقدمات سجده است به قصد سجده کرده باشد امتثالاً لا مرالله، پس داعی بر کردن سجده، یعنی قصد امتثال الهی در اول هوی لازم است و هرگاه بنا را بگذاریم بر اخطار، باز هم باید اخطار قبل از وضع باشد در آنجا تفاوت همین در طول و قصر هوی خواهد بود والا ماکان حقیقة سجدة، از هوی فی الجمله منفک نمی شود.

۱۷۵- سؤال: در دو آیه سجده هر دو آیه را موجب سجده می دانند یا اولی را؟ و در

سایر آیات سجده، نزد ذکر موضع سجده، باید سجده کرد، یا بعد از اتمام آیه؟

جواب: آیه اولی که تمام شد سجده واجب است فوراً و در سایر سجدهات هم بعد از اتمام آیه سجده کند.

۱۷۶- سؤال: هرگاه نماز عشا فراموش شده باشد و صبح به خاطرش بیاید چه باید

کرد؟

۱: بعضی معتقدند که تنها انگیزه عمل، به عنوان نیت کافی است و بعضی دیگر آن را کافی ندانسته و حداقل نیت را «گذراندن مشخصه عمل در خاطر و دل» می دانند.

۲: هوی (در این مسئله): حرکت به سوی سجده.

جواب: هرگاه در صبح همان روز به خاطرش بیايد، آن روز را روزه بدارد و قضای نماز عشا را هم بکند، و اگر در آن روز به خاطرش نيايد معلوم نيست که قضای روزه بر او واجب باشد، هر چند اصل روزه هم مشهور استحباب آن است، لکن احوط آن است که ترک نکند.

۱۷۷- سؤال: در کلمه «بحول الله و قوته اقوم واقعد» اظهار همزه متکلم واجب است و وصل آن مبطل است يانه؟

جواب: بلی اظهار واجب است و دور نيست که مبطل نماز هم باشد.

۱۷۸- سؤال: دونفر، عبايي می خرنند و عباي یکی از آنها بهتر از دیگری است و صاحب عباي بد، در صدد معاوضه کردن عبا باشد از راه شقاوت و یک دفعه عوض کرده و آن دیگری مطلع شده، پس گرفته و ثانيا در سفر، باز عوض کرده و صاحب عبا، ملتفت نشده، تا سفر دیگر رفت. بعد مطلع شده و استرداد متعذر است. آیا می تواند در آن نماز کند يا نه؟ و فرقی هست مابین اینکه بداند که عمداً عوض کرده، يا نداند و در صورت جهل، به عمد، آیا فرقی مابین ظن و شک هست يانه؟ و همچنین هرگاه در اصل عوض شدن، شک داشته باشد يا ظن داشته، احکام هریک را بیان فرمائید.

جواب: هرگاه علم به هم رساند که آن شخص عمداً عوض کرده است و در این حال، این شخص راضی شود که این عباي بد، در عوض آن باشد باکی نيست و از باب تقاص حق خود يا اجازه معاوضه آن، مال او می شود، و اما هرگاه معلوم نباشد که عمداً عوض کرده است، نماز کردن در آن، صورتی ندارد، مگر آنکه به شاهد حال بداند که او راضی است به تصرف این در آن، و اما هرگاه علم ندارد به عوض شدن اظهار جواز است، به دليل اصل براءت و احادیث داله بر حلیت شبهه موضوع.

۱۷۹- سؤال: کسی که در نماز شک کرده، می خواست که نماز احتیاط را بکند، در اثناء نماز اصل و نماز احتیاط، حدث اصغر سرزند، چه صورت دارد؟

جواب: اظهار در نزد حقیر این است که نماز صحیح است، وضو بسازد و نماز احتیاط را بکند.

۱۸۰- سؤال: نقل موتی از دهی به دهی دیگر که امامزاده باشد چه صورت دارد؟

جواب: مانعی ندارد، هرگاه امامزاده بزرگواری باشد.

۱۸۱- سؤال: میت را که به روی تخته غسل می‌دهند و فوطه میت و دست غسل به

تبعیت پاک شدن میت، آنها هم پاک می‌شوند یا نه؟

جواب: بلی، همگی به تبعیت پاک می‌شوند، بلکه می‌گوییم که پاک شدن آنها نه محض تبعیت است، بلکه به جهت شرعی و صدق شستن بر آنها، بلی آنچه مستفاد می‌شود از حکمها هر فضیلت غسل میت با جامه، بر می‌آید که فشردن جامه در اینجا ساقط است و عصر لازم نیست در اینجا.

۱۸۲- سؤال: در نماز میت، پنج تکبیر واجب است، یا دعا هم واجب است؟ و اگر دعا

هم واجب باشد دعای بخصوص دارد یا هر دعایی که باشد؟ نماز میت را به پیشنماز می‌توان اقتدا کرد و عدالت پیشنماز در نماز میت شرط است یا نه؟

جواب: پنج تکبیر واجب است به اجماع علما، و دعا هم واجب است بنا بر مشهور و اقوی، و در دعا هم باید که بعد از تکبیر اول، شهادتین را بگوید و بعد از تکبیر دوم، صلوات بر محمد و آل محمد و بعد از تکبیر سوم، دعا به مؤمنین و مؤمنات، و بعد از تکبیر چهارم دعا به میت و بعد از تکبیر پنجم دعایی واجب نیست و اقل واجب به همین می‌شود که بعد از تکبیر اول، بگوید: «اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً رسول الله» و بعد از تکبیر دوم: «اللهم صل علی محمد و آل محمد» و بعد از تکبیر سوم بگوید: «اللهم اغفر للمؤمنین والمؤمنات» و بعد از چهارم: «اللهم اغفر لهذا المیت». و به جماعت کردن مستحب است و اظهر این است که در امام، عدالت شرط است و در دعا بهتر آن است که آنچه بخصوص وارد شده بخواند.

۱۸۳- سؤال: در اراضی مبتله بعد از رمیم شدن، ظاهراً خلافی نباشد در جواز

نبش، بلکه گاه هست که واجب می‌شود. آیا چنین است؟ و آیا احدی از مجتهدین، حدی از برای رمیم شدن نقل فرموده‌اند؟ مثل ثلثین سنة، یا اربعین سنة؟ یا همگی موکول به عرف فرموده‌اند؟

جواب: ظاهراً موکول است به عرف و رجوع به اهل خبره. و مختلف می‌شود این به اختلاف خاکها و هواها در بلاد، و مرجع در این خصوص، ظن است و هرگاه به ظن رمیم

شدن بعد از رجوع به اهل خبره خلاف آن منکشف شود، پس باید به حال خود گذاشت و قبر را پوشید، مگر آنکه تنها بعضی استخوانها بر جا باشد که در این صورت، ظاهر این است که توان میت دیگر را با آن استخوانها در آنجا دفن کرد و اما اگر گوشت میت رفته باشد و استخوانها بر همان هیئت انسان باقی باشد در آنجا می باید به حال خود گذاشت و اختلاف شهیدین در آنجا شاید به سبب اختلاف موضوعین باشد.

۱۸۴- سؤال: آیا در رکعتین اولین نماز اخفاتیه هرگاه مأموم، قرائت امام را

بشنود، واجب است سکوت و استماع یا جایز است تسبیح؟

جواب: ظاهراً واجب است سکوت و استماع، و جایز نیست تسبیح، نظر به اطلاق آیه^۱

و صحیحه^۲ زراره و فحوای روایت عبید^۳ بن زراره.

۱۸۵- سؤال: هرگاه مسبوق در رکعت ثانیة خود، فرصت قرائت سوره و قنوت با هم

نداشته باشد، بلکه یکی از این دو، از برای او میسر شود، کدام را اختیار کند؟

جواب: چون اظهر در نزد حقیر، وجوب قرائت است بر مأموم در رکعتین اولین خود،

اگر مسبوق به دو رکعت باشد. و در رکعت ثانیه، هرگاه مسبوق به یک رکعت باشد. و در

رکعت اولی هرگاه مسبوق به سه رکعت باشد. و هم اظهر وجوب سوره است با حمد. و از

صحیحه^۴ زراره بر می آید که هرگاه مهلت سوره نشود، اکتفا می کند به حمد، و لازم این

می افتد که ترک سوره را (به جهت ادراک امام در رکوع) توان کرد، پس ترک قنوت به

طریق اولی. و هرگاه امر دایر شود ما بین ترک واجب و مستحب، پس ترک مستحب معین

است.

لکن اشکال در اصل وجوب ادراک امام است در حال رکوع. حتی در حال عذر. و

ترک واجب از برای ادراک متابعت امام محل اشکال است، خصوصاً اینکه شهید در ذکر

می فرماید که هرگاه مأموم، پس افتد از امام بعد از اقتدای به امام باید آن فعل را بجا آورد و

۱: اذا قرء القرآن فاستمعوا له و انصتوا- اعراف: ۲۰۴.

۲ و ۳: وسائل: ج ۵ ص ۴۲۲ ح ۲ و ۳.

۴: وسائل: ج ۵ ص ۴۴۵ باب من فاته مع الاما بعض.... ح ۱۰.

خود را به امام برساند، خواه عمداً پس^۱ افتاده یا سهواً یا به جهت عذری مثل اینکه ازدحام صف، مانع از سجود شود تا امام برخیزد و مثل آن. و فرموده است که اقتدا کردن فوت نمی‌شود به فوت شدن رکنی از نماز و نه بیشتر از رکنی در نزد ما. که عبارت او مشعر به دعوی اجماع است. پس بنا بر این باید جایز باشد بجا آوردن سوره، بلکه قنوت نیز هر چند رکوع را با امام در نیاید، ولیکن اظهر در ند حقیر این است که ترک سوره را به جهت ادراک رجوع توان کرد، هر چند مسمای رکوع باد به ملاحظه صحیحه زراعه، و لکن حمد را تمام کند، هر چند رکوع رکوع را با امام در نیاید و به هر حال، مراعات سوره مقدّم است بر قنوت.

۱۸۶- سؤال: هرگاه مسبوق تشهد را فراموش کرد که در رکعت سوم امام، بخواند و با امام بر می‌خیزد و در قیام به خاطرش آید و اگر برگردد دیگر به امام نمی‌رسد، آیا قصد انفراد بکند یا نه؟

جواب: بلی واجب است که برگردد و تشهد را بخواند و قرائت یا تسبیح و رکوع و غیره را بجا بیاورد، هر چند به امام نتواند رسید و رکنی هم در میان گذشته باشد و در هر جا که ملحق می‌شود خوب است و قصد انفراد در کار نیست.

۱۸۷- سؤال: هرگاه جمعی داخل مسجد شوند و جماعت اولی فارغ شده باشند و صفوف متفرق شده باشند، ولیکن بعضی برجا باشند و اراده جماعت داشته باشند، خواه با جماعت اولی یا به رأسه، آیا اذان ساقط می‌شود یا نه؟

جواب: بلی، اذان و اقامه هر دو ساقط می‌شود، چون در ظاهر روایت ابی‌علی^۲ جوانی، همین است که همین که بعضی نشسته‌اند کافی است در سقوط. بعضی، به یک نفر هم صدق می‌کند، بلکه در روایت^۳ ابی‌بصیر که معیار سقوط را عدم تفرق صف قرار داده

۱: البته مورد سؤال از مسائل مربوط به «ورود در نماز» است و موضوع بحث مرحوم شهید به مسائل «اثناء نماز» مربوط است و مرحوم میرزا نباید از چنین «قیاس» استفاده کند.

۲: پس از جستجو در متون حدیثی از آن جمله وسائل، مستدرک وسائل، بحارالانوار و... به دریافت این حدیث موفق نشدم و تذکر این نکته لازم است که باوعلی جوان جوانی از افراد «نادرالحديث» است.

۳: وسائل: ج ۴ ص ۶۵۳ باب سقوط الاذان...، ح ۲.

است دلالت بر این مطلب هست، زیرا که مدلول آن، این است که مادامی که همه صفوف متفرق نشده ساقط می‌شود، و چنانچه نفی جنس صف، به نفی جمیع افراد است انتفاء هر یک از صفوف هم به انتفاء همه اجزاء آن است، زیرا گاه هست که اطلاق صف، بر یک نفر هم می‌شود، چنانکه در جای تنگی که عرض آن به قدر یک نفر باشد و طول آن به قدر صد نفر، و سر آن در محازی قبله باشد بر هر مردی صادق است که صف است و چون در معنی صف، مساوات معتبر است، چنانکه در تسویه قدمین در حال قیام مذکور است، گاه هست که تسویه با مجرد امام کافی است در صدق صف، اگر مأموم دیگر نباشد. و مفهوم روایت^۱ دیگر ابی بصیر هم، دلالت بر مدعی دارد، چون مقتضای این است که هرگاه همه متفرق نشده‌اند ساقط می‌شود و بر این یک نفر که باقی مانده صادق است که هنوز اختیار مفارقت نکرده است.

و آخوند ملا محمد باقر مجلسی^(ه) این حکم را نسبت به فتوای اصحاب داده است، چنانکه از حاشیه تهذیب منقول است و به هر حال، فرقی نیست ما بین اینکه آن شخص که باقی مانده مشغول تعقیب باشد یا نه؟ و روایت ابی‌علی، دلالتی بر اعتبار آن ندارد، چنانکه پوشیده نیست.

۱۸۸- سؤال: هرگاه در بین نماز از برای امام، امری روی داد که نداند مبطل نماز است یا نه، و قرار دهد که نماز را تمام کند و اعاده هم بکند، آیا در این صورت بر او واجب است که به مأمومین بگوید که من نماز را اعاده می‌کنم، شما هم اعاده کنید، یا نه؟
جواب: هرگاه جهل او به ابطال، از راه جهل به حصول آنچه آن را مبطل می‌داند است یا به سبب اینکه آیا این فرد از افراد آنچه که مبطل است هست یا نه، نماز او صحیح است و اعاده هم ظاهراً در کار نیست و نه اعلام مأمومین.

و هرگاه از راه جهل به این باشد که این هم یکی از مبطلات است یا نه و تقصیر هم در اخذ مسائل نکرده، باز بنا را به صحت می‌گذارد و مثل سابق است.

و اگر به سبب تقصیر در اخذ مسائل شده، پس او نمازش باطل است و قابل امامت هم نیست، هرگاه مأمومین، او را به این حال شناخته باشند. و بهر حال، هرگاه این شخص نماز را تمام کرد و در نماز مأمومین، نقصی در نظر خودشان نسبت به خودشان حاصل نباشد نماز مأمومین صحیح است و بر امام هم لازم نیست که اعلام ایشان به آن حال بکند.

۱۸۹- سؤال: فرموده‌اند که هرگاه کسی پیش از صبح برخیزد و به قدر وتر، وقت باشد و آن را بجا آورد، ثواب نماز شب را دارد. آیا قضاء نماز شب از او ساقط است یا نه؟
جواب: ظاهر، عدم سقوط قضاست به جهت عمومات، بلکه دور نیست که قضای نماز شب را بکند و قضای نماز وتر را هم ثانیاً بکند. چنانکه روایت معتبری اشعار به آن دارد و ظاهر این است که مراد از وتر، در این اخبار، شفع و وتر باشد و محتمل است که مراد وتر، تنها هم باشد.

۱۹۰- سؤال: هرگاه شخصی در حال قیام، یقین کند که هرگاه قبل از قیامی که در آن مشغول است، جزئی از اجزای نماز را ترک کرده است، اما نداند که تشهد است ترک شده یا سجده واحد، چه کند؟

جواب: ظاهر این است که باید بنشینند و یک سجده و تشهد را به عمل آورد و چون یقیناً جزو واجبی فوت شده و برائت ذمه از آن حاصل نمی‌شود، الا به اتیان هردو، خصوصاً به ملاحظه اینکه یکی از احتمالات حدیث «لا سهوفی سهو» این است که شکی در سهو نمی‌باشد، پس لازم نیست که حکم شک در آن جاری شود.

و یکی از احکام شک، آن است که از محل خود که گذشت اعتبار ندارد، پس هرگاه از این حکم شک دست برداشتیم می‌ماند یقین به نسیان احد امرین به ابقاء محل آن، پس باید نشست از برای تدارک احد امرین جزماً و بعد از آنکه نشست، الحال بر او صادق است که هم شاک است در سجده و هم در تشهد، والحال قابل این است که موضع هردو باشد، پس هردو را بجا می‌آورد.

ولکن چون تدارک در محل هم در صورت مذکوره از احکام شک است و این مقتضی است در سهو بالفرض، پس تکیه به نفس سهو است و مقتضای او که تحصیل برائت ذمه است

از حد امرین به فعل هردو.

بلکه اشکال در اصل استقلال به حدیث است در داخل بودن مانحن فیه در مدلول آن، زیرا که معنی حدیث بنا بر احتمال مذکور این است که حکمی نیست از برای شک در سهو، یعنی عمل نمی‌شود به مقتضای شک در فعل و ترک، نه در علم و اعتقاد. و شک در اینکه در آنچه سهو شده سجده است یا تشهد، دخل به علم و اعتقاد دارد، نه به عمل و فعل و محل معهودی که از برای شک اعتبار کرده‌اند در تجاوز و عدم تجاوز محل فعل است. و ملاحظه محل از برای علم و اعتقاد، بی معنی است.

بلکه می‌گوییم که شکی که در این مقام، متوهم شده نسبت به هریک از سجده و تشهد، در فعل و ترک آنها که متولد شده از شک در اینکه آیا آن‌ه یقیناً فوت شده، کدامیک از اینهاست، شک واقعی نیست، زیرا که شک واقعی آن است که طرفین وجود و عدم در شئی متساوی باشند علی‌الطلاق، خواه در علم باشد و خواه در عمل، و در مانحن فیه، چنین نیست، بلکه در هریک از سجده و تشهد می‌گوید که شک دارم که سجده کردم یا عدم فعل تشهد، یا نکردم با وجود فعل تشهد، و همچنین در تشهد شک دارم که تشهد گفتم یا عدم فعل سجده، یا نکردم با فعل سجده، پس هریک از آنها، شک مقید است و هرگاه مطلق بگیریم لازم می‌آید امکان وجود هردو، و آن خلاف مفروض است، چون جازم است به عدم احدهما. پس بنا بر این داخل عموم «لا شک فی سهو» نخواهد بود.

بلی صدق آن در مثل اینکه فراموش کند سجده را جزماً و شک کند که آیا تدارک آن را کردم یا نه؟ خوب است.

و محتمل است که نظر به اصل براءة که چون در نفس الامر، بیش از یک جزو از او فوت نشده و اصل عدم زیادتى تکلیف است) مخیر باشد میان اتیان به هریک که خواهد. پس سجده را بجا آورد، ثانیاً تشهد را هم باید بکند.

و بهر حال، احوط این است که بنشینند و هردو جزو را به عمل آورد و برخیزد و نماز را تمام کند.

۱۹۱- سؤال: هرگاه کسی قبل از وضع جبهه بر مایصح السجود علیه، به خاطرش آید

که یک سجده را از رکعت سابقه و نیز رکوع همین رکعتی را که می‌خواهد سجود آن را به عمل آورد ترک کرده است، تکلیف او چه چیز است؟

جواب: تکلیف او این است که راست بنشیند، اگر طمانینه بین سجده‌تین را هم به عمل نیاورده بود طمانینه را به عمل آورد و به سجده می‌رود از برای رکعت قبل. و مابعد آن، آنچه بجا آورده هم اعاده کند، مثل تشهد و قیام و قرائت. و به رکوع برود و بعد به سجود برود و نماز را تمام کند.

و هرگاه یقین کند که سجده اولی رکعت قبل است پس^۱ طمانینه را بع عمل آورد و ی سجده کرد به خاطرش آمد که سجده اولی را فراموش کرده، در اینجا باید دو سجده بکند، به طریقی که گفتیم و نماز را به همان نهج تمام کند.

۱۹۲- سؤال: مرد، اجیر می‌تواند شد، از برای در نماز و به عکس یانه؟ و در جهر و اخفات چه کند و هرگاه جاهل مسئله بوده و به مقتضای جهر و اخفات عمل نکرده، چه کند؟

جواب: جایز است هریک از مرد و زن اجیر شود از برای دیگری، و بنای عمل حقیر بر این است که مرد، نماز صحیح خود را از برای زن بکند و زن، مراعات جهر و اخفات را بکند در وقتی که از برای مرد، می‌کند و جهر را در جایی بکند که نامحرم، صوت او را نشنود و جاهل در مسئله جهر و اخفات در غیر اجیر معذور است. و اما اجیر: پس اگر مستاجر هم جاهل است به مسئله مذکوره، ظاهراً نماز صحیح است و هرگاه عالم است به مسئله، و به اعتقاد این می‌دهد که اجیر، جهر و اخفات خواهد کرد، خالی از اشکال نیست. و دور نیست که صحیح باشد با ثبوت خیار فسخ و خیار ارش به نهجی که در خیار عیب، ثابت است.

۱۹۳- سؤال: نماز و روزه استیجاری در سفر بمعصیت، جایز است یانه؟

جواب: در سفر، صوم استیجاری صحیح نیست و نماز استیجاری صحیح است و نماز

۱: منظور مولف وقتی روشن می‌شود که به جای جمله «پس طمانینه را به عمل آورد» جمله «یعنی پس از آنکه طمانینه را به عمل آورد» گذاشته شود.

استیجاری تمام را در سفر تمام می‌کند و قصر را قصر، چنانکه عکس را هم به عکس می‌کند. و اما سفر معصیت، پس هرچند روزه در آن جایز است و نماز تمام است، لکن سفر معصیت، فسق است و اجبر باید عادل باشد. هرگاه مستأجر با علم به معصیت و فسق اجبر کرد، در صحت آن اشکال است، و اما هرگاه مستأجر به اعتقاد عدالت داده و او را در نزد خود و خدا معصیت کرده، نماز صحیح است و روزه صحیح است.

۱۹۴- سؤال: نظر به حدیث توقیع^۱ صاحب‌الزمان^(ع) هرگاه کسی دو رکعت نماز عصر کرده باشد و جزم کند که نماز ظهر را دو رکعت کرده، هرگاه منافق بین‌الصلوتین به عمل نیامده می‌تواند عدول کند و این دو رکعت را تتمه ظهر قرار دهد و ثانیاً نماز عصر را بکند؟ آیا در این صورت جایز است که بالمره دست از دو رکعت ظهر بردارد و عدول کند بهنیت ظهر و همین نماز را تمام کند و بعد از آن، نماز عصر را بکند یا نه؟

جواب: کسی که عمل به این حدیث می‌کند جایز نیست که چنین کند، بلکه به مقتضای حدیث عمل کند و اظهر در نزد حقیر، این است که عمل به این حدیث شریف جایز است و ادلة عدول (بر فرض تسلیم که شامل چنین جایی باشد) مخصص^۲ است به این حدیث شریف.

۱۹۵- سؤال: هرگاه کسی نماز ظهر و عصر را بکند و جز کند که یکی از آنها را سه رکعت کرده است چه کند؟

جواب: ظاهر این است که لازم است که هر دو نماز را اعاده کند و اصالت تأخر حادث که سهو است معارض است به اصالت تأخر وجود رکعت رابعه، با وجود اینکه می‌گوییم در اینجا که هیئت ترکیبیه موجود شده در خارج، یکی زاید و یکی ناقص و هر دو حادثند و اصل در آنها مساوی است و قول به اینکه ظاهر فعل مسلم مرجح است، یعنی اینکه ظاهر این است که تاطهر را تمام نکرده منتقل به عصر نشده، معارض است به اینکه تا عصر را تمام نکرده سلام نداده، با وجود اینکه مع می‌کنیم ظهور را بعد از یقین به سهو.

۱: وسائل: ج ۵ ص ۳۲۵ باب حکم من دخل فی العصر...، ح ۱

۲: کلمه «مخصص» با صیغه اسم مفعول است.

و هرگاه متمسک شوی به اینکه این از باب شک بعد از نماز است، چون صادق است که بعد از ظهر شک در نقص و تمام کرده، با وجود اینکه معارض است به شک بعد از عصر، بر آن وارد است آنچه در مسئله سابقه گفتیم که شک کرده بود در اینکه سهو کرده تشهد بوده یا سجده. و احادیث عدول و احادیث ملحق کردن رکعت دیگر (در صورتی که منافی به عمل نیامده باشد) هیچکدام شامل مانحن فیه نیست.

۱۹۶- سؤال: هرگاه زن، حیض باشد و زلزله شود. آیا واجب است بر او نماز بعد از رفع حیض یا نه؟

جواب: هر چند وقت نماز زلزله موسع است مادام العمر، لکن چون در حین زلزله، آن زن مخاطب به نماز نبوده، بلکه مخاطب به ترک نماز بوده، دلیلی بر وجوب آن بعد از رفع حیض نیست. مثل آنکه در حال جنون زلزله حادث شود و بعد از جنون، عاقل شود. و اینکه بر زن واجب است نماز ظهر هرگاه در آخر روز پاک شود، به جهت آن است که وقت نماز، مطلقاً سبب وجوب است نه محض دلوک، یعنی دخول زوال. به خلاف نماز زلزله که سبب وجوب آن، خود زلزله است و این سبب در وقت عدم تکلیف حاصل شده. و از قبیل وقت نماز ظهر است حدیثی که سبب آن قبل از بلوغ یا در حال جنون حاصل شده. و همچنین است خسوف و کسوف در حال حیض، یعنی وجوب نماز متعلق نمی شود، اما اگر فرض شود که در اثنای کسوفین طاهر شود و ممکن باشد غسل یا تیمم و ادراک نماز، پس بر او واجب خواهد بود، مانند نماز ظهر.

۱۹۷ - سؤال: هرگاه کسی در رکعت سوم در حال قیام، یقین کند که دو سجده از او فوت شده و شک کند که آیا دو سجده از یک رکعت فوت شده یا از دو رکعت، چه کند؟

جواب: اصل و استحباب و عموم «الصلوة علی ما افتتحت علیه» و اینکه ظاهر عدم ترک سجده است با هم، مرجح این است که از یک رکعت نباشد که ترک رکن شده باشد و چون استحباب حکم شرعی ظاهراً حجت است به معنی اینکه استحباب مثبت حکم شرعی باشد، چنانکه استحباب طهارت مثبت عدم ناقضیت مذی است، پس این استحباب مثبت این می شود که بگوییم از دو رکعت ساقط شده، به این معنی که حکم آن را در آن

جاری کنیم.

هرچند ممکن است که گفته شود که استصحاب صحت نفی حکم ترک رکن را می‌کند نه اثبات عدم تحقق ترک راکن را، در واقع و نه کون هریک از دو سجده در رکعتی علیحده، و اصل هم نسبت به هردو مساوی است (یعنی اصل عدم، نه اصل برائت).

پس محتمل است که بگوییم نماز صحیح باشد و قضای سجده‌ها و سجده سهو هم بر او لازم نباشد، چون وجوب قضا، فرض جدید است و دلیل قضا و سجده سهو هم افاده بیش از وجوب آنها را در صورت علم به سقوط سجده منفرداً نمی‌کند، پس چه شود که نماز صحیح باشد و بر او چیزی لازم نباشد و اصل «عدم صحت» و استصحاب «شغل ذمه و عدم تحقق عبادت مطلوبه» معارضه با آن اصل و استصحاب و ظاهر و عموم، نمی‌کند. و خصوصاً به ملاحظه آنچه در روایات وارد شده که فقیه اجتهاد می‌کند و حيله^۱ می‌کند و نماز خود را باطل نمی‌کند.

لکن چون در نفس الامر، دایر است امر این شخص در میان دو امر لاغیر، یعنی سقوطهما مجتمعاً و سقوطهما منفرداً و آن مرجحات که ذکر کردیم مرجح حصول دوم است، پس منحصر می‌شود در اینکه حکم آن را به عمل آورد و قضای دو سجده را بعد از نماز بکند، یا دو سجده سهو.

بلی وارد می‌آید بر ما اینکه قضا کردن سجده‌ها هردو، مبتنی است بر اینکه ترک سجده در رکعت دوم مشکوک فیه است و چون در قیام است از محل تجاوز کرده است، پس عود، صورتی ندارد، و لکن ما پیش گفتیم در آن مسئله که کسی یک جزو نماز فراموش کند و شک کند که آیا سجده بوده یا تشهد، اینکه این از باب شک متعارف نیست که شک مطلق باشد بلکه شک مقید است، یعنی شک داریم که در رکعت آخری یک سجده را به عمل آورده‌ایم یا ترک آن در رکعت اولی، یا ترک کرده‌ایم یا فعل آن در رکعت اولی، و آنچه مقصود است در مسائل شک و عدم حکم به وجوب عود، در صورت تجاوز آن محل، وقتی

۱: حيله: چاره‌سازی: علاج: معنای لغوی قصد شده نه معنای اصطلاحی.

است که شک کنیم در فعل و ترک آن مشلوك فيه به عنوان اطلاق، پس بنابراین داخل مسئله شک نیست که عود، لازم نباشد.

و همچنین بنابر این استدلالی که کردیم و ترجیح دادیم که سجده‌ها از دو رکعت فوت شده، پس بنابراین می‌شود که یکی از دو سجده از رکعت دوم سهو شده و محل آن باقی است، پس باید عود کند و یک سجده را بجا آورد و یک سجده را بعد از نماز، قضا کند با سجده سهو.

اشکال سابق نیز در اینجا وارد می‌آید که حکم به عود در اجزاء منسیه (قبل از دخول در رکن ما بعد) دلیل آن^۱ شامل این سهوی نیست که از استصحاب، آن را پیدا کرده باشیم، بلکه ظاهر است در سهو یقینی.

و دفع آن باز به همان است که ترجیح ترک سجده‌تین منفردتین مستلزم این معنی می‌شود و چون امر منحصر است بین امرین، لابد باید به مقتضای هر یک عمل کرد، پس به مقتضای سهو سجده اولی قضا بعد از نماز است (چون از محل خود گذشته) با سجده سهو. و مقتضای سهو ثانیه تدارک آن در حال نماز است.

بلی در این مقام اشکالی دیگر هست و آن، این است که شک این شخص در این معنی مستلزم شک است در ما بین یک و دو، به اعتبار اینکه گاهست که دو سجده مجعنین فوت شده باشد و رکعت باطل شده باشد، پس این شخص، شاک است در بجا آوردن دو رکعت، همچنانکه در شک رکوعهای نمازهای آیات، هرگاه کسی شک کن کند ما بین اقل و اکثر، بنا را به اقل می‌گذارد، مگر در جایی که مستلزم شک میان رکعتین باشد که اول است یا دوم، مثل اینکه شک کند که رکوع پنجم رکعت اول است یا رکوع ششم که در اول رکعت دوم است.

و ممکن است دفع آن به اینکه این شک حقیقتاً بر می‌گردد بعد از تأمل به شک میان یک و دو، برخلاف مسئله ما که در اینجا جزماً دو رکعت به عمل آمده، ولكن شک در تحقق جزئی از اجزاء یکی از آنهاست.

۱: یعنی دلیل حکم به عود، شامل سهوی که از استصحاب به دست آید، نمی‌شود.

و احتیاط در این است که بعد از عمل به مقتضای آنچه ترجیح دادیم (از صحت نماز و لزوم عود به سجود و بجا آوردن یک سجده و برخاستن و تمام کردن و قضا کردن یک سجده با سجده سهو) اینکه اعاده هم بکند.

و در این مقام، سخن دیگر هم هست و آن، این است که امر، مردّد است میان سه امر، یکی اینکه دو سجده از رکعت اول فوت شده، و دوم اینکه از رکعت دوم فوت شده، و سوم اینکه هریک از آنها از رکعتی علیحده فوت شده باشد. و احتمال بطلان همان^۱ در صورت اولی است و در صورتین اخیرتین، هردو را ممکن است صحت، به جهت آنکه محل تدارک نگذشته، پس اگر هر دو با هم از رکعت دوم فوت شده باشد باز مجال صحت هست، چون محل عود، باقی است.

و مؤید و مرجح این احتمال است اینکه ظاهر این است که تا رکعت اول را صحیحاً بجا نیاورده باشد به دومی منتقل نشده است. ولیکن آن معارض است به اینکه ظاهر این است که دو سجده با هم ترک نشده باشد، پس می‌توان گفت که چون امر او مردّد است میان این دو وجه صحیح، پس مخیر باید باشد میان اینکه عود کند و دو سجده را با هم به عمل بیاورد و نماز را تمام کند و اینکه برگردد و یک سجده بکند و سجده دیگر را قضا کند بعد از نماز باسجده سهو. پس اظهر همان است که پیش ترجیح دادیم و در هر صورت، احتیاطاً اعاده کند^۲.

۱۹۸- سؤال: هرگاه شوع کرد در سجده رکعت دوم و یقین کرد که یک رکوع از او فوت شده و شک دارد که آیا این از رکعت اول فوت شده یا دوم، چه کند؟

جواب: هر چند اصل «تأخر حادث» در اینجا وجهی ندارد در نفس سقوط که سقوط در آخری شده باشد. به جهت آنکه با معارضه به اصل تأخر رکوعی که به عمل آمده می‌گوییم که نسبت ترک رکوع به رکعتین مساوی است به جهت آنکه مفروض این است که

۱: مجدداً یادآوری می‌شود: مرحوم میرزا گاهی لفظ «همان» را به معنای «فقط» و «تنها» به کار می‌برد.

۲: این استدلال و تفصیل و تحقیق شقوق که مرحوم میرزا در این مسئله بیان کرده منحصر به فرد است و ماندنش را تنها در بعضی استدلال‌های جواهر الکلام می‌توان دید.

ترک یک رکوع نفس‌الامری است. و نمی‌دانیم این است یا آن و نسبت ارتکاب مکلف به هریک از آنها علی‌السویه است.

مگر اینکه کسی بگوید که عروض حالتی که منشأ ترک است از غفلت و بیخبری، اصل تأخر آن است و آن هم نفعی ندارد و چون ملاحظه آن حالت و غفلت خاص، که سبب هریک از آنهاست هم، مثل خود آنهاست.

ولیکن می‌گوییم استصحاب و اصل برائت و عموم «الصلوة علی ما افتتحت علیه»، و اینکه وارد شده است در اخبار که فقیه باید اجتهاد کند و حيله کند و نماز خود را باطل نکند، اقتضا می‌کند که بنا را بر این بگذاریم که از رکعت دوم، ترک شده و چون مادامی که داخل سجده دوم نشده موضع تدارک آن نگذشته است علی‌الاقوی زیرا که معیار بطلان در مسئله، لزوم تعدد رکن است و بدون آن^۱ تعدد رکن لازم نمی‌آید، پس برگردد و رکوع را بجا آورد و به سجد رود و احتیاط در این است که اعاده هم بکند.

۱۹۹- سؤال: کسی در نماز، سر به سجده گذاشت و به علت آنکه تاریک بود و مکان سجده را نمی‌دید یا می‌دید و چنان اتفاق افتاد که اصل جبهه به موضع سجود نیامد از طرف یسار یا یمین، جبهه به موضع سجود آمد در همان حال سر خود را قدری برداری و عین جبهه را به موضع سجود گذارد، نماز باطل است یا نه؟

جواب: نماز صحیح است و بهتر این است که جبهه را برندارد، بلکه همچنان که هست جبهه را بکشانند تا بر ما یصح السجود علیه قرار گیرد.

۲۰۰- سؤال: این ضعیف، از این محل که الحال، سکنی دارم، تا آنجا که قبل از این، توطن داشتم تخمیناً هفت فرسخ است و در آنجا باز قدری رقبات دارم، لکن قطع نظر از سکناي آنجا نموده‌ام. گاهی که اتفاق افتد که به آنجا روم، نماز را تمام کنم یا قصر؟

جواب: اظهار این است که هرگاه قصد اقامت در آنجا نمی‌کنی باید قصر کرد، هم در راه و هم در آنجا. و هرگاه قصدداری که آنجا ده روز بمانی تمام کن در راه و در آنجا، ولکن

۱: یعنی: بدون دخول به سجده دوم.

احوط این است که در صورت عدم قصد اقامت هم قصر کنی و هم تمام به قصد قربت.
۲۰۱- سؤال: اکثر عوام، نمازهای یومیه را، اخفات می‌نمایند و حال آنکه شنیده‌اند که باید کدام را جهر و کدام را اخفات کرد. در این صورت نماز ایشان چه صورت دارد؟
جواب: اظهر این است که نماز باطل است.

۲۰۲- سؤال: خواهر زن در نزد شوهر خواهرش نماز کند صحیح است یا باطل؟
جواب: واجب است پوشیدن بدن از شوهر خواهر، خصوصاً در حال نماز، ولیکن حکم به بطلان نمی‌کنیم و مراد از بدن در اینجا، رو و کفین و قدمین^۱ است. و اما اگر سایر اعضای او باز باشد نماز او باطل است، هرچند هیچ کس در آنجا نباشد.

۲۰۳- سؤال: فرش نجس و زمین نجس که خشک باشد، بر روی آنها نماز کردن چه صورت دارد؟

جواب: ضرر ندارد، به شرط آنکه بدن و لباس مصلی‌تری نداشته باشد که به آنها برسد و هرگاه سجده بر آن زمین می‌کند محل سجده باید پاک باشد و اگر نجس باشد صحیح نیست، هرچند خشک باشد.

۲۰۴- سؤال: جواب سلام تارک‌الصلوة را ندادن، و سائل تارک‌الصلوة را راندن چه صورت دارد؟

جواب: ترک جواب سلام، صورتی ندارد و همچنین راندن مطلق سائل خوب نیست، مگر از باب نهی از منکر، یعنی هرگاه داند یا مظنه کند که راندن سائل، باعث تو به و بازگشت او می‌شود، باکی نیست.

۲۰۵- سؤال: مسافر هرگاه در مقام اقامه عشره، قصد منزلی نماید که آنجا نیز قصد اقامه دارد و مابین مقامین مسافت نباشد، حکم مابین منزلین چه صورت دارد؟
جواب: تمام است.

۲۰۶- سؤال: هرگاه کثیرالسفر در بلدی قصد اقامت نماید، در سفر دوم تمام کند یا سوم؟

۱: در آینده نیز خواهیم دید میرزا از فقهای است که حجاب را شامل رو و کفین و قدمین نیز می‌داند.

جواب: اظهر این است که در سفر دوم، تمام کند و احوط این است که در دوم، جمع کند مابین قصر و اتمام.

۲۰۷- سؤال: سفرها را ذهاباً و ایاباً یکی شمرد^۱ یا دو؟

جواب: اظهر در نزد حقیر این است که ذهاب به ایاب، ضمن می‌شود با قصد آن مسافت.

۲۰۸- سؤال: شخصی متطهر شد و به همان تطهیر، نماز صبح و ظهرین و مغرب را کرد و محدث شد و بعد وضو ساخت و نماز عشا کرد، بعد متذکر شد که خللی در یکی از دو وضو واقع شده، اما شک دارد که آیا در وضوی نماز صبح و ظهرین و مغرب است یا وضویی که از برای نماز عشا ساخته است. برخاست و نمازها را اعاده کرد سوای نماز عشاء او را چه باید کرد؟

جواب: ظاهر این است که باید قضای نماز صبحی و مغربی و دو نماز چهار رکعتی بکند، مخیر ما بین جهر و اخفات، و هرگاه وقت عشا باقی است در این دو نماز نیت ادا و قضا نکند، بلکه قصد ما فی‌الذمه کند، که اگر عشا فوت شده ادا باشد و اگر ظهرین فوت شده، قضا باشد و این داخل مسئله شک در حصول نماز در وقت، نیست که معین باشد که عشا را باید کرد.

ولکن در این مقام می‌توان گفت که معلوم نیست که شغل ذمه بر بیشتر از احد امرین حاصل باشد، پس مخیر است ما بین تدارک آن چهار نماز و این یک نماز، ولیکن احوط آن است که گفتیم. از آن احوط این است که پنج نماز را تماماً بجا آورد. آنچه در خارج وقت است به نیت قضا و آنچه در وقت است به نیت ادا.

۲۰۹- سؤال: می‌تواند شخص مصلی، نماز قضاء یقینی را به جماعت بگذارد یا نه؟

جواب: بلی می‌تواند به جماعت بکند.

۲۱۰- سؤال: کسی طمئینه‌گیمابین سجدتین را فراموش کرد و قبل از رکوع رکعت

۱: با فتحه میم منظور «شمارد» است یعنی آیا مکلف ذهاب و ایاب را یکی شمارد یا هر کدام را جدا در نظر بگیرد.

دیگر، به خاطرش آمد و نشست و طمئینه را بجا آورد، آیا باید یک سجده دیگر بکند یا نه؟
جواب: بلی، باید بکند.

۲۱۱- **سؤال:** مصلی آخر وقت یقین نمود که بیش از چهار رکعت نماز نمی‌تواند گزارد، نماز عصر را مقدم داشت و بعد از فراغ از نماز، مشخص شد که آفتاب باقی است به مقدار چهار رکعت یا سه رکعت.

جواب: ظاهر این است که هرگاه یک چهار رکعت بکند به قصد قربت، کافی باشد، به این معنی که منظور او، این باشد که خداوندا، اگر عدول جایز است آنچه اول کردم، ظهر باشد و اینکه حالا می‌کنم عصر باشد. و اگر عدول، جایز نیست، آنکه کردم، عصر باشد و این قضای ظهر باشد.

۲۱۲- **سؤال:** جورابی که ساق او کوتاه باشد و کسی فراموش کرده و در حال نماز نکنده باشد، آیا نماز او صحیح می‌باشد یا نه؟ و مراد از کوتاه بودن ساق، این است که ساق را نبوشاند، هرچند ساقش بلند باشد و برگشته باشد، یا آنکه من اصله، ساق کوتاه باشد؟
جواب: جواب از اولی این است که حکم به بطلان نمی‌کنم و جواب از ثانیه، اینکه ظاهراً اعم از هردو است.

۲۱۳- **سؤال:** هرگاه نماز گزارنده در حال نشسته نداند که از برای سجود نشسته، یا از برای اینکه مال نفیسی در پیش رویش گذارده و خوف دزدیدن آن را دارد نشسته، آیا باید آنچه اذکار و اعمال مشکوکی است به عمل آورد یا سجود نماید؟

جواب: بلی افعال مشکوکه ماقبل که محل آن نگذشته است بجا آورد. حتی رکوع هم به جهت آنکه سقوط حکم شک وقتی است که داخل فعل دیگر از افعال نماز شده باشد و در اینجا معلوم نیست.

۲۱۴- **سؤال:** هرگاه ظالمی عمارت مشهدی از مشاهد نماید یا فرشی از او در آن

۱: در مسئله شماره ۱۷۲ فرمود: با کفش و هر چیزی که پشت پا را بپوشاند و ساق نداشته باشد، نماز نکند. در اینجا سؤال کننده براساس همان فتوی سؤال می‌کند. - البته امروزه کسی در مورد جوراب چنین فتوایی ندارد.

مکان باشد، بر آن، نماز چه صورت دارد؟

جواب: مادامی که علم به حرمت مکان و فرش حاصل نشده جایز است نماز در آن.

۲۱۵- سؤال: شخصی که نماز قضا بر دمه دارد، نماز یومیه را در اول وقت می‌تواند

نمود، یا نه؟

جواب: اظهر جواز کردن نماز حاضره است در اول وقت.

۲۱۶- سؤال: هرگاه کسی در بین نماز یقین کند که واجبی از واجبات نماز را

فراموش کرده و شک دارد که کدامیک از واجبات بود، چه کند؟

جواب: هرگاه اجزائی که شک دارد در میان آنها تدارک آن، مستلزم زیادتى رکن

نمی‌شود برگردد از اول، محتملات را بگیرد و مابعد آن را (همه را) به عمل آورد. مثلاً در

حال قیام شک کند که آنچه فراموش کرده، یک سجده از همین رکعت گذشته بوده یا تشهد

آن. در اینجا برگردد و یک سجده بکند و تشهد را بکند و برخیزد. و اما هرگاه شک دارد

که قرائت بود یا دو سجده یا تشهد، در اینجا نماز باطل است چون تدارک قرائت و مابعد

آن، مستلزم تکرار رکن است جزماً که آن رکوع باشد.

و شاید در اینجا توان گفت که تدارک قرائت، ضرور نیست، بلکه واجبات مابعد رکوع

را بجا آورد، برخیزد.

و لکن در اینجا احتمال تعدد رکن لازم می‌آید که دو سجده باشد و در صورت احتمال

تعدد رکن اشکال است. و از این باب است که شک دارد که آیا یک سجده بوده یا دو سجده

با تشهد که تدارک دو سجده و مابعد محتمل است که در آن تکرر رکن به هم رسد.

و دور نیست که حکم به صحت شود، خصوصاً به ملاحظه استحباب و عموم الصلوة

علی ما افتتحت علیه، و آنچه محقق است از فتاوی علماء، این است که زیاد کردن رکن یا

ترک کردن آن، عمداً یا سهواً مبطل نماز باشد، اما کردن کاری که محتمل باشد به سبب

آن، تعدد رکن، پس دلیل ندیدیم که دلالت کند بر آن، و احوط این است که بعد از تدارک

در این صورت اعاده هم بکند.

و دور نیست که در صورت عدم لزوم تعدد رکن. مخیر باشد میان آن اجزای محتمله،

پس اگر اختیار بر آخری را کرد به همان اکتفا می‌کند و اگر اختیار جزء ما قبل جزء آخری را کرد، مابعد آن را هم باید بکند، تا ترتیب به عمل آید.

۲۱۷- سؤال: در عبادات استیجاریه، نیت تقرب را به چه نحو باید کرد؟ آیا باید نیت کند که این فعل را می‌کنم لتقرب المَنوب عنه فقط بالحصول القرب لی‌وله معاً، و اگر شخص اجیر باید نیت تقرب را از برای خود نیز داشته باشد مشکل است امر، نظر به اینکه با وجود اجرت گرفتن، نیت تقرب مشکل متحقق شود و اگر هم بشود خلوصش مشکل است، آیا هرگاه در وقت تقرب به خدا به خاطرش برسد که باعث و داعی لزوم این فعل برگردن من این اجرت گرفتن است و در حالتی که آن عبارت را می‌کند قصد تقرب نیز دارد، چنین نیتی کافی است ک یا از این ضمیمه نیز باید خالص باشد؟

جواب: درگاه الهی، درگاه بخل نیست. شکی نیست که در وفای به عقد اجاره که واجب است از واجبات ثواب هست، و اگر نه، وجوب، معنی نخواهد داشت. پس از حیثیت وفای به اجاره قصد تقرب به جهت خود خالصاً بی‌اشکال است. چون به دلیل ثابت شده جواز چنین عبادتی و از حیثیت خود فعل ثواب را از برای منوب عنه منظور دارد که قرب از برای او حاصل شود، بلکه امید اینکه از خود فعل، بهره به او برسد ضرر ندارد، چنانکه از اخبار استیجار حج و غیره ظاهر می‌شود، بلکه ظاهر می‌شود که بیشتر، ثواب از برای او باشد و کمتر از برای منوب عنه.

۲۱۸- سؤال: هرگاه مصلی در فعلی از افعال واجبه نماز، شک نمود، شروع در فعل مشکوک فیه کند در اثنای آن غلبه ظن، یا یقین به هم رساند که فعل مزبور را کرده بود، یا اعتنا به شک نکرده، داخل واجب دیگر شود در آن اثنا غلبه ظن یا یقین به هم رساند که فعل مشکوک فیه را به عمل آورده است، صورت صورتین را بیان فرمایند.

جواب: در صورت اول، خواه یقین حاصل شود، یا ظن، دست بردارد از آن فعل، و ما بعد را به عمل آورد، و اما در صورت دوم که اعتنا به شک نکرده، هرگاه عالم بود که تکلیف او این است که برگردد و فعل مشکوک فیه را به عمل آورد و مخالفت الهی کرده و داخل و اجب دیگر شده، آن فعل، منهی عنه بوده و ظاهر این است که کردن چنین فعلی، مبطل

نماز باشد به جهت آنکه بر جواز مطلق دعا و ذکر در حال نماز، حتی دعا و ذکر ی که خدا نهی کرده، دلیلی نیست.

و هرگاه سهواً کرده و بعد ظن ای یقین حاصل شد بر فعل مشکوک فیه صحیح است نماز، و ظاهراً این است که تکرار آن فعل که داخل در آن شده هم ضرور نیست، بلکه در مثل رکن جایز هم نیست.

و همچنین ظاهر این است که هرگاه در ما بین تردد و تفکر بو در آن شک که داخل فعل بعد شد و یقین یا ظن حاصل شد به صحت فعل مشکوک فیه هم نماز صحیح است و تکرار هم ضرور نیست، چنانکه گفتیم.

۲۱۹- سؤال: هرگاه مصلی را در وقت فضیلت نماز ظهر، مثلاً خواب غلبه نموده، درد سر و کسالت و سستی عارض شود، آیا با آن دردسر و کلفت، نماز را بجا آورد، یا بعد از خواب، بی دردسر ادا نماید؟

جواب: هرگاه تواند که مجادله با نفس کند و نماز را به حضور قلب بکند، به مجرد بهانه فریب نخورد و نماز را در وقت فضیلت بکند. هرگاه او را ممکن نیست این فعل، نماز را تأخیر کند تا وقتی که با حضور قلب تواند کرد.

۲۲۰- سؤال: هریک از ملاک قریه مشاعی، عمارت و مسکنی از آبا و اجداد در تصرف داشته باشند، شخصی وارد مسکن کبار اهل قریه مزبوره بشود از برای نماز، از اولیای صغار اهل قریه مزبوره باید مَدُون شد یا نه؟ و هرگاه قریه مفروضه مفسوب شود صاحبان آن در آنجا متوطن باشند اذن کبار در صحت نماز در مسکن کبار، کفایت می کند یا نه؟

جواب: هرگاه مسکنی در تصرف دارد، خصوصاً هرگاه از آبا و اجداد به او رسیده و متصرف است، اذن او در صحت نماز کافی است، هر چند ملک آن قریه، مشاع باشد، میان همگی ملاک صغیراً و کبیراً و ضرور نیست اذن خواستن از اولیای صغار و همچنین هرگاه قریه مفروضه مفسوب شود باز متصرفین بر حق خود باقی اند و اذن آنها در نماز کافی است.

۲۲۱- سؤال: در وقت نماز واجب یا مستحب آیات قرآنی خواندن جایز است یا نه؟

جواب: اظهر جواز است خصوصاً آیاتی که مشتمل بر دعاست مثل ربنا آتنا فی الدنيا و فی الآخرة حسنة و مثل آن.

۲۲۲- سؤال: در ذکر رکوع و سجود به یک تسبیح عظیمه، واجب به عمل می آید

یا نه؟

جواب: بلی به عمل می آید.

۲۲۳- سؤال: امرئه مستاجره از رجل در صلوات، آداب وضو و نماز را زنانه بجا آورد یا

مردانه؟ و همچنین در عکس ما به الاختلاف را بیان فرمایند.

جواب: ظاهر این است که هرگاه زن، اجیر شود از برای مرد، همان نماز صحیحه

خود را از برای مرد می کند و واجب نیست که بر نهج مردان کند. پس در وضو، آب را به باطن دست می ریزد استحباباً و در رکوع هم بسیار خم نمی شود بقدر رکوع مرد، استحباباً. هرچند لازم این افتد که اقل واجب رکوع مرد به عمل نیاید که خم شدن به مقدار رسیدن کفین به زانوها باشد، و همچنین جایز است که در حریر نماز کند یا در طلا و غیرذلک، هرچند نماز مرد، در اینها باطل است. و همچنین در صورت عکس که مرد، اجیر می شود از برای زن، باید مراعات صورت نماز مردان را کند در واجبات و محرمات و مستحبات، و از جمله ملاحظه جهر و اخفات است، پس مرد، نماز جهری را باید جهر کند، هرچند بر زن واجب نیست. و اما زن، هرگاه اجیر شود هم جایز است که اخفات کند در نمازهای جهری و دور نیست که در صورتی که نامحرمی صدای او را نشنود، در نمازهای جهریه، جهر کند بهتر باشد و همچنین در نمازهای اخفاتیه ملتزم اخفات باشد.

و وجه آنچه گفتیم که هریک از مرد و زن، مراعات وظیفه عبادت خود را می کنند نه منوب عنه را. این است که احکام شرعی، تابع مصالح نفس الامریه است^۱ و آنچه حکیم علی

۱: پس از فراغ از صحت اجاره نیازی به این استدلال نیست و اگر مراد پاسخ به اشکال قاعده «اقض ما فات کمافات» باشد باز مرجع اشکال به اصل جواز اجاره است. و این دومین بار است که این مسئله تکرار می شود.

الاطلاق در منهیات عبادات نسبت به عبادات، ملاحظه کرده، حکمت و مصلحت در همان است. پس گوییم مثلاً آدابی که در نماز از این حیثیت که نماز است نسبت به مرد، از این حیثیت که مرد است ملاحظه کرده، راجح در فعل آن، همان است که وضع کرده و شکی نیست که مقصود مستأجر هم باید اشرف اوضاع و اصلح آنها باشد و این در واجبات و محرمات کمال وضوح دارد، مثل نماز در حریر و انحناء به قدر اقل واجب در مرد.

۲۲۴- سؤال: هرگاه مصلی در قنوت یا سجود نماز واجب یا مستحب، از آیات قرآنی به قصد دعا تلاوت نماید، منشأ بطلان نماز می شود یا نه؟
جواب: مانعی ندارد.

۲۲۵- سؤال: هرگاه مصلی، اعراب آخر آیات حمد و سوره، یا سایر اذکار و ادعیه را نداند، نمازش باطل است یا در حالت وقف به سکون، می خواند کافی است؟
جواب: ظاهر این است که وقف کردن به سکون، کافی است در صحت نماز، هر چند نداند که اعراب آخر کلمه چه چیز است، بلی اگر خواهد وصل نکند باید اعراب را بداند، چون وصل به سکون جایز نیست، پس باید بداند که به چه نحو باید بخواند.

۲۲۶- سؤال: مصلی، کلمه‌ای یا حرفی را غلط گفته، یا درست از مخرج ادا نشده و در تکرار نیز غلط یا درست ادا نشود، در دفعه ثالثه، فعل کثیر به عمل می آید یا نه؟
جواب: این را فعل کثیر نمی گویند. بلی اگر این شخص، وسواسی و کثیرالشک است و مکرر تکرار کلمه می کند، ظاهر این است که تکرار، مبطل باشد. به جهت اینکه این منهی عنه است و ذکر و قرآن و دعایی که در نماز جایز است منصرف به این نوع قرآن و ذکر، نمی شود، خصوصاً هرگاه منجر به فعل کثیر شود، یا قرائت را از اسلوب قرائت بیرون کند. خلاصه باید تمییز کرد مابین اینکه جزماً غلط گفته بود و تکرار از برای تدارک غلط است، و مابین اینکه شک در صحت داشت و در محل خود تدارک آن می کند. و ما بین اینکه تکرار کند از باب احتیاط که بوجه اکمل بگوید. و مابین اینکه وسواسی است و به متابعت شیطان، تکرار می کند.

جواب: اظهر این است که تکرار موصوف و مضاف، ضرور نباشد، چون در اول بار بر

وجه صحیح ادا شده و توهم اینکه لازم می‌آید وقف به حرکت ضعیف است و اگر این را ملاحظه کنیم، گاه است که آیه را باید از سر گرفت. پس در «صراط‌الذین» مثلاً هرگاه حرف «ذال» از مخرج ادا نشود، خود تدارک کند جایز است که بگوید: «الذین انعمت علیهم». و همچنین در «الصراط‌المستقیم» هرگاه «سین» مستقیم از مخرج ادا نشود، همان کلمه «المستقیم» را تکرار کند، و اگر اکتفا نکنیم در اینجا باید آیه را از سر گرفت، به جهت آنکه توهم، یعنی وقف به حرکت در کلمه «الصراط» و «اهدنا» هردو لازم می‌آید.

۲۲۸- سؤال: هرگاه مصلی در بین کلمه، به اعتبار آب دهن یا بلفم، قطع صدا و

نفس نمود، کلمه مزبوره را تکرار نماید، یا چون نفس باقی است کافی است؟

جواب: همین که تکلم به کلمه، بر وجه صحیح می‌شود، هر چند جهر، به سبب بلفم یا چیز دیگر به عمل نیاید، ظاهر این است که در مثل یک کلمه یا دو کلمه، مضربه نماز نباشد و تکرار واجب نباشد و اگر بعد از ازاله آن به تنحنج یا وجهی دیگر تکرار کند به قصد احتیاط بهتر خواهد بود.

۲۲۹- سؤال: کلمه «تعالی» را در «بحول‌الله تعالی» باید گفت یا نه؟

جواب: نمی‌گویم و حکم به بطلان نمی‌کنم اگر بگویند. و احوط، ترک آن است.

۲۳۰- سؤال: طفل غیر مکلف، نیت نماز و روزه را به چه نحو بکند؟

جواب: آنچه را حقیر در این مسئله تحقیق کرده‌ام بعد از اشکالات بسیار، از هر جهت از جهات، این است که عبادات صبی ممیّز، شرعیه است و امر از برای او سنت است و قصد استحباب می‌کند (هر چند در عبادات واجبه باشد) تقریباً الی‌الله، ولیکن چون عمده مقصود در تکلیف طفل، تمرین یعنی عادت دادن اوست تا بعد از بلوغ، امر بر او آسان باشد، لهذا باید صورت نیت مکلفین را هم تصور نماید، یعنی این نماز و روزه که مکلفها آن را می‌کنند به این نحو که قصد می‌کنند که این نماز یا روزه را می‌کنم واجب تقریباً الی‌الله، من همان را می‌کنم بر من سنت است قربالی‌الله، پس وجوب آن برای اطفال، محض تصور است و نیت از باب تصدیق است که اجیر حج مندوب، تصور حجتی که سنت است بر منوب عنه می‌کند به قصد وجوب بر خود، تقریباً الی‌الله.

۲۳۱- سؤال: سرگین اسب یا گاو در زیر باران یا در میان آب جاری یا گُر مانده که آب، نفوذ در آن نموده، هرگاه به رخت یا بدن مصلی برخورد، باز کراهت دارد یا نه؟
جواب: سرگین گاو در هیچ حال، کراهت ندارد، ولكن از اسب و الاغ و استر، کراهت دارد، خصوصاً در الاغ، و به نفوذ آب کر و جاری در آن، رفع کراهت نمی‌شود.
۲۳۲- سؤال: هرگاه خاک خشک نجس، یا جسم دیگری به بدن یا جامه خشک مصلی برسد، نمازش صحیح است یا باطل؟ و بر تقریر بطلان آیا به محض تکانیدن بدن یا جامه، پاک می‌شود یا تطهیر به آب نماید؟

جواب: اظهر این است که نماز صحیح است. به جهت آنکه آنچه در شرع ثابت شده، این است که هرگاه بدن یا جامه، نجس باشد نماز صحیح نیست، و در اینجا بدن و جامه هیچکدام نجس نشده، بلکه این شخص در حکم حامل نجاست است. پس هرگاه کسی شیشه‌ای که در آن، بول باشد و در آن، مسدود باشد همراه داشته باشد نماز او صحیح است، و همچنین هرگاه دستمال نجس یا کارد نجس همراه داشته باشد.

۲۳۳- سؤال: هرگاه مصلی در هوی به سجود، دستها را قریب به زانوها بر زمین گذارد و به اعتبار نجس بودن یا خار برداشتن از زمین یا حایل شدن چیزی میانه جبهه و موضع سجده، یا جستن مهر در تاریکیها، دستها را بردارد و به موضع خود گذارد، نمازش باطل است یا نه؟

جواب: در آن صورتها هیچکدام نمازش باطل نیست و هرگاه میسر شود بهتر این است که دست را بر زمین بکشاند تا به جایی که می‌خواهد قرار بدهد.

۲۳۴- سؤال: هرگاه مقتدی یا طلاق دهنده، پیشنماز عادل ظاهرالصلاح را ببندد که مرتکب گناهی شد مثل غیبت و استغفار کرد، آیا طلاق را در حضور او، یا نماز به او اقتدا می‌تواند نمود یا نه؟

جواب: ظاهر این است که عدالت به استغفار و توبه، رجوع می‌کند، هر چند قائل باشیم که عدالت عبارت از ملكة راسخه باشد.

۲۳۵- سؤال: هرگاه مصلی در سورة مبارکه «قل هو الله احد» نون تنوین «احد»

ظاهر نموده، به «الله» واصل نماید، به کسر باید وصل نماید، یا به فتحه؟

جواب: بهتر این است که وقف کند و ابتدا کند به همزة «الله»، و اگر وصل می کند نون تنوین را، به کسر بخواند.

۲۳۶- سؤال: آیا نماز در جامه ای که یک قطعه از آن، غصبی باشد، مثل سجاف یا گریبان یا امثال آن، صحیح است یا نه؟

جواب: چون دلیلی واضح بر بطلان نماز در جامه غصبی نیست، الا دعوی اجماع، چنانکه علامه در تحریر و شهید در ذکری دعوی کرده اند و اطلاق کلام ایشان، بلکه نزدیک به صریح، «عموم» است، پس احوط، بلکه اظهر اجتناب است، و اما مثل جوراب، پس مظنة مکان بودن هم در آن جاری است، پس از این جهت نیز باطل می شود، و اما همراه داشتن چیز مفصوب با خود در حال نماز، پس احوط، اجتناب است و دلیلی قائم بر بطلان نیست.

۲۳۷- سؤال: هرگاه استیجار صوم و صلوة بشود و عمل معین شود و لکن تعیین مدت نشود به جهت جهالت در مسئله لزوم تعیین مدت، و بعد از عمل بفهمند که تعیین مدت ضرور بوده، آیا آن عمل که شده، صحیح است، خصوصاً با اجازه و تراضی طرفین به آنچه شده.. یا نه؟ و آیا هرگاه موجر بتنهایی بعد از عمل بفهمد این معنی را، لازم است اعلام مستأجر، یا نه؟

جواب: ظاهر این است که هرگاه عرف و عادت باشد که موجرین آن زمان و آن بلاد، بیش از زمان معین تأخیر نمی کنند و آن هم تأخیر نکرده باشد، مثل اینکه عادت این است که دو سال نماز را تا دو سال هم تأخیر می کنند و مضایقه نمی کنند، ظاهر صحت آن عمل است و همین قدر از تعین کافی است. چنانکه آخوند ملا احمد^(۹) نیز تجویز کرده، و بر فرضی که این را کافی ندانیم هم ظاهر این است که عمل صحیح باشد، هر چند اجاره فاسد باشد و در این صورت، مستحق اجرة المثل خواهد بود.

و اشکالی که در اینجا متصور است این است که چون اخلاص در عمل، شرط است و عبادت در ازای عوض، منافی آن است و استیجار حج به دلیل خارج شده و همچنین استیجار

صوم و صلوة هم به سبب دلیل، خارج و دلیل آن بنا بر مشهور، اندراج آن است در تحت قاعده اجاره و اجاره هرگاه فاسد شد، پس عمل وجه صحتی نخواهد داشت.

و رفع این اشکال می‌توان کرد به اینکه استدلال به عمومات اجاره تمام نیست و مستلزم دوراست، چنانکه در بسیاری از تألیفات خود، بیان آن کرده‌ام و دلیل معتمد در نزد حقیر، همان اجماع است که نقل شده بر جواز استیجار.

ولکن بر آن هم، این اشکال وارد است که این اجاره فاسد است.

بلی می‌توانیم گفت که آنچه از اجماعات منقوله و عمل سلف ظاهر می‌شود، این است که عبادت در ازای عوض، صحیح است. هرچند به لفظ «استیجار» نقل اجماع شده، این پس هرگاه کسی به قصد مصالحه هم آن عبادات را بکند جایز خواهد بود، پس بنا بر این مستفاد می‌شود که کردن عبادت در ازای عوض جایز باشد، خواه بر سبیل اجاره صحیح و خواه معاطات و خواه مصالحه و خواه غیر آن، به این معنی که عمل باطل نیست، نه اینکه به هر نحو که بکند عقد لازم می‌باشد و به مقتضای آن عمل باید شود، پس هرچند در قالب اجاره، عقد به عمل آمده باشد و به جهت عدم جامعیت شرایط فاسد باشد، لکن آن قدر مشترکی که از کلام ایشان ظاهر می‌شود گویا کافی باشد در صحت عمل به ازای عوض، گو آن عقد خاص فاسد شده باشد، خصوصاً با ملاحظه اینکه رضای طرفین بر عمل، معلل به اینکه از راه اجاره است نباشد و حیثیت اجاره، حیثیت تقییدی باشد نه تعلیلی، پس آن عملی که شده صحیح است و موجر، مستحق اجرة المثل است و هرگاه تراضی بر مسمنی فی‌العقد بشود هم خوب است، و لکن بهتر این است که در تتمه عمل، تجدید عقد اجاره بکنند بر وجه صحیح.

و بهر حال، حکم به بطلان آن عملی که شده نمی‌کنیم، و لکن به جهت بطلان عقد و تغییر حکم، هرگاه مستأجر جاهل باشد اعلام او باید کرد، هرگاه بنا را به فساد عقد بگذاریم تا اینکه تراضی بر مسمی شود، یا بنا بر اجرة المثل شود، هرگاه اکتفا بر عرف و عادت کنیم، چنانکه اظهر آن است و عرف و عادت می‌باشد در مقدار زمان که به آن رجوع شود، در آنجا دیگر اعلام هم ضرور نیست و به همان عادت اکتفا می‌شود.

۲۳۸- سؤال: بفرمایند که ترتیب در قضاى صلوة واجب است یا نه؟ و بر فرض وجوب

ترتیب، در نیابت هم باید ترتیب را ملاحظه نمود یا نه؟

جواب: اظهر در نظر احقر، عدم وجوب ترتیب است در اصل قضا، الا در ترتیبات

جعلیه الهیه، مثل تقدم ظهر بر عصر و مغرب بر عشا، نه مثل تقدمات قشریه لازمه نفس اوقات، مثل ظهرین بر عشائین، و عشائین بر صبح، و به طریق اولی در صلوة استیجار. پس اظهر آن است که چند نفر در یک روز با هم می‌توانند نماز کرد، بدون تقدم و تأخر، بلی احوط، ملاحظه ترتیب است، چنانکه ظاهر مشهور، است.

۲۳۹- سؤال: هرگاه عمرو موصی، پنجاه سال نداشته باشد و وصیت پنجاه سال

صلوة بکند، وصیت صحیح است یا نه؟ و بر فرض صحت، نایب چه نحو نیت کنند؟ نیت قضا بکند یا نیت قربت؟

جواب: بلی، هرگاه مقصود او این باشد که احتیاط نمازهایی را کرده باشد که اگر

نماز بعضی صحیح نباشد آن زیادتی در عوض آن باشد باکی نیست، والا در زاید بر قدر واجب، استیجار صورتی ندارد و قصد قربت کافی است، زیرا گاه است که اصل استیجار از راه احتیاط است نه از راه علم به شغل ذمگی و باید دانست که اینکه گفتیم که قصد قربت کافی است مراد ما، قصد عمل منوب عنه است والا عمل نایب موجب، واجب است و باید قصد وجوب بر خود را داشته باشد که بر منوب عنه مستحب بوده از راه احتیاط و چون محتمل است که بعض نمازهای منوب عنه، واجب و بعضی مستحب باشد قصد قربت را برای آن گفتیم که قدر مشترک مابین آنها باشد.

و باید دانست که اظهر جواز استیجار عبادات قبل از بلوغ است در حال تمییز، چون اقوی در نظر حقیر، این است که عبادات صبی ممیز، شرعیه است نه محض تمرین، پس استیجار ازید از ایام تکلیف به این وجه هم ممکن است.

و بدان که در اصل مسئله اعاده نمازی که محکوم است به صحت شرعاً و قضاى آن در حال حیات یا بعد از ممات، مجال سخن هست، و شهید در ذکرى گفته است که مشهور شده است مابین متأخرین علما در کردار و گفتار (هر دو) احتیاط کردن به قضاى

نمازی که به خیال این کس گذرد که بلکه خللی در آن واقع شده باشد، بلکه جمیع عباداتی که در آن، این توهّم باشد و گاه بوده است که تدارک می‌کردند چیزی را که وهم را در صحت و بطلان آن مدخلیتی نبود در حال حیات، به وصیت کردن بعد از ممات. و در آن نصّی بالخصوص ندیدیم و از برای بحث در آن مجال هست.

و بعد از آن ذکر کرده است از آیات و اخبار، آنچه مناسب جواز و اجواز باشد، مثل اینکه از جانب شریعت گفته است که دلالت می‌کند قول حق تعالی، فاتقوا الله ما استطعتم، و اتقوا الله حق تقاته، و جاهدوا فی الله حق جهاده، والذین جاهدوا فینالهنّهم سبلنا، و الذین یؤتون ما اتوا و قلوبهم و جله.

و قول پیغمبر (ص): دع ما یریبک الی ما لا یریبک، و انما الاعمال بالنیات، و من اتقی الشبهات استبرأ لدینه و عرضه، و آن حضرت فرمود، متیمی را که اعاده کرده بود نماز را بعد از یافتن آب در وقت، لک الاجر مرتین. و متیمی را که اعاده نکرده بود، اصبت السنة.

و قول صادق (ع) در روایت اسحق بن عمار، که رسول خدا (ص) فرمود: ان الله یباهی بالعبد یقضى صلوٰة اللیل بالنهار یقول یا ملائکتی انظروا الی عبدی کیف یقضى مالم افترضه علیه^۱، و بعضی دیگر از اخبار احتیاط. و از جانب منع هم بعضی آیات و اخبار نقل کرده، مثل: یرید الله بکم الیسر و یرید الله ان یخفف عنکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج، و گشادن در احتیاط، موجب عسر می‌شود و قول رسول (ص) بعثت بالحنفیة السمحة السهلة، و قول صادق (ع): ما اعاد الصلوة فقیه یحتال لها و یدبرها حتی^۲ لا یعیدها.

و بعد از نقل ادله از طرفین، ترجیح جواز داده به سبب عموم قول حق تعالی، ارایت الذی ینهی عبداً اذا صلی، و قول پیغمبر (ص): الصلوة خیر موضوع فمن شاء استقل و

۱: من لا یحضره الفقیه: ج ۱ ص ۳۱۵ طبع اسلامیة سنة ۱۴۱۰ ق- وسائل: ج ۳ ص ۵۵ باب قضا؟ النوافل ح ۱ و ۳. و توضیح اینکه درسند این احادیث نامی از اسحق بن عمار نهاده است.

۲: وسائل: ج ۵ ص ۳۴۴ ح ۱: باب ۲۹: ابواب الخلل الواقع فی الصلوة.

من شاء استکثر، و به علت اینکه احتیاطی که مشروع در نماز است از این قبیل است، زیرا که نهایت امر در آن، رخصت و تجویز است، یعنی اینکه مراد از نماز احتیاطی که در صورت شک در نماز واجب می شود مبنی بر این است شاید نقصی در نماز واقع شده باشد و به این سبب حضرت صادق (ع) فرمود در نماز احتیاط «وان کان صلی امبعاً کانتها تان نافلة»^۱، و به علت اینکه اجماع شیعه عصر ما و زمان نزدیک به عصر ما بر این بوده و چون همیشه وصیت می کنند به قضای عبادات بغیر آنکه کرده اند. و اعاده می کنند بسیاری از آنها را اداء و قضاء و نهی از اعاده نماز در شکی است که ممکن است بنای بر آن.

تمام شد ترجمه کلام ذکرى . و اقرب در نزد حقیر، همان است که شهید فرموده، اگرچه در بعضی از دلیلها مجال سخن هست.

۲۳۸- سؤال: نماز در جامه سرخ، مکروه است، آیا مختص مردان است یا از برای زنان هم هست؟

جواب: ظاهراً مختص مردان است، چنانکه علامه در تحریر تصریح به آن کرده.

۲۳۹- سؤال: مصلی برخاست که نماز ظهر بکند، سهواً نیت صبح کرد، یا برخاست نماز عصر بکند، سهواً نیت مغرب کرد، چه بکند؟

جواب: باید دانست که فرق است مابین اینکه می خواست نمازی بکند سهواً نماز دیگر کرد و مابین اینکه در محض نیت، سهو کرده، اما نماز همان نماز است و آنچه فقها در مسائل عدول نیت گفته اند، آن معنی اول است و هر چند که بنا، بر مسئله جواز عدول نیست (و هم دلیلی بر جواز آن در این دو صورت سؤال نیست و صورتهای مجوزه را در مرشدالعوام ذکر کرده ام و این دو صورت و امثال آنها از جمله آنها نیست) و لکن در اینجا ظاهر سؤال این است که داعی بر فعل باقی است، یعنی به همان قصد نماز ظهر یا عصر برخاسته و به همان قصد هم می کند، لکن سهواً نیت صبح یا مغرب به خاطر او گذشت یا به زبان او جاری شد و ظاهر این است که این، ضرر ندارد، چون تحقیق این

است که نیت عبارت است از همان «داعی برفعل» که آدمی را به عمل وامی دارد، نه خصوص گذراندن به خاطر یا گفتن به زبان، پس بنابراین نماز او صحیح خواهد بود، پس اگر واقعاً سهو کرده از اصل نماز، و این نماز را درعوض آن نماز کرده، ظاهر بطلان است. و عدول، صورتی ندارد.

۲۴۰- سؤال: در نماز شب، چهل مؤمن را دعا کردن، حدیثی هرگاه به نظر رسیده باشد بیان فرمایند و بعضی می گویند هیچ حدیث ندارد.

جواب: هر چند بخصوص دعا کردن به چهل مؤمن درقنوت وتر، حدیثی به نظر نرسیده، و همچنین در سایر رکعات نماز شب، و تصریح به استحباب آن درقنوت وتر، آنچه الحال در نظر است کلام شیخ بهائی است (ره) در مفتاح الفلاح که گفته است که مستحب است که دعاکنی از برای چهل مؤمن از برادرانت و بگویی: اللهم اغفر لفلان و فلان.. تا آخر، بعداً می گویی: استغفرالله ریلا واتوب الیه، هفتاد مرتبه.. و این عبات به این ترتیب اشعار دارد به وجود حدیثی به این مضمون.

و همچنین کفعمی در کتاب مصباح، تصریح به این کرده، یعنی به دعا کردن از برای چهل مؤمن را درقنوت وتر، و همچنین در کتاب بهار آخوند ملا محمد باقر (ره) از مصباح متعهد و غیره نقل کرده، بلی کلام ایشان اشعاری دارد به وجود حدیث چون سایر دعاهایی که باین بیان ذکر کرده، در آنها حدیث است.

و عبارتی که در اول گفته اند که «دعای موظفی درقنوت وتر نیست، ولکن ما ذکر می کنیم پاره ای از ادعیه که به آن قناعت توان کرد» و از جمله آنها دعای به جهت چهل مؤمن را ذکر کرده اند، منافات ندارد باین. به جهت آنکه مراد از موظف این اسلّت که ترک آن نتوان کرد، نه اینکه هیچ دعایی از شرع بخصوص آن نرسیده، چنانکه واضح است.

ولکن کفعمی در حاشیه مصباح گفته است: **عن النبی (ص)** ما من عبد یقوم من اللیل فیصلی رکعتین و یدعو فی سجده لاربعمین من اصحابه یسمیهم باسمائهم و اسماء

آبائهم الاولم یسئل الله تعالى شیئاً الا اعطاه^۱.

و ابن فهد (ره) در کتاب *عدة الداعی* روایت کرده است از ابن ابی عمیر از هشام بن قنقل عن ابی عبدالله (ع): قال من قدم اربعین من المؤمنین ثم دعی استجیب له^۲. بعد از آن گفته است: ویتاکد بعد الفراغ من صلوة اللیل ان یقول و هو ساجد: اللهم رب الفجر و اللیالی العشر والشفع والوتر واللیل اذا یسر و رب کل شیء واله کل شیء و ملیک کل شیء صل علی محمد و آله و افعل بی و بفلان و فلان ما انت اهله و لاتفعل بنا ما نحن اهله. و در حدیث کفعمی دلالت براینکه در قنوت وتر باشد ندارد، بلکه بخصوص نماز شب هم دلالت ندارد، بلی عبارت ابن فهد، اشعاری دارد به وجود حدیثی در دعا کردن برای چهل مؤمن بعد از نماز شب در حال سجود. و مضمون دعا هم اشعاری دارد. و آخوند ملا محمد باقر مجلسی (ره) در کتاب *بحار فرموده: و اما الدعاء لاربعین من المؤمنین فی خصوص قنوت الوتر فلم اراه فی روایة و لعلهم اخذوه من العمومات الواردة فی ذالک كما یؤمی الیه کلامهم نعم و رد فی بعض الروایات فی السجود بعد صلوة اللیل كما امروا فی سجدة فی صلوة اللیل.*

و اما دعا از برای برادران به عنوان عموم، پس آن فوق حد احصی است و ثواب آن بیش از آن اقت که در حیطه تقریل در آید، حتی اینکه در روایت *مناویة بن وهب*، مذکور است که دعایی که از برای برادران بکنی حق تعالی هزار هزار برابر آن را به تو عطا می کند^۳. و حاصل کلام اینکه دعا کردن از برای مؤمنین و مؤمنات از جمله قطعیات است که خوب است. و اینکه چهل نفر را لا اقل دعا کنند آن نیز از فتاوی علما و دلالت بعضی اخبار ظاهر می شود و همچنین قنوت وتر از مقامات استجاب دعاست، هم از اخبار و هم از اقوال علما واضح است.

و همچنین تقدم برادران مؤمن و اختیار آنها بر خود و کثرت نفع آن، هم از اخبار

۱: وسائل: ج ۵ ص ۲۸۱ باب ۴۱، ابواب بقية الصلوات المندوبة، ح ۱

۲: وسائل: ج ۲ ص ۱۱۵۴، ابواب الدعاء، باب ۴۵ ح ۱ و ۲ و حدیثهای ۳ و ۴ نیز همان مضمون را دارند.

۳: وسائل: ج ۴ ص ۱۱۴۹، ابواب الدعاء، باب ۴۲ ح ۵.

واضح است، و همچنین در شبانگاه خصوصاً در سحر و خصوصاً در سجود، پس دعا کردن به چهل مؤمن قبل از دعا برای خود، خوب است. خواهد در قنوت وتر بکند و خواهد در سجده آخر نماز شب بکند و خواهد بعد از فراغ از نماز شب به سجده رود و در سجود هم دعا کند، همه خوب است، ولكن چون از بعضی از اخبار برمی آید که اسم پدران مؤمن را بردن در دعا خوب است، بهتر آن است که در اینجا هم اسم پدرهای آنها را هم بگوید و اگر نداند اکتفا به اسم خود او بکند و چون اسمها بعضی عجمی و بعضی مرکب مزجی، مثل محمد علی و محمد حسین و علی اکبر و امثال اینهاست و بعضی منصرف و بعضی غیر منصرف، و صحیح خواندن دعا، ضرور است و دانستن حرکات اعراب و بنا مشکل است (خصوصاً به جهت عوام الناس) پس بهتر این است که این اسمها را بعد از نماز بگوید که مبادا غلط بگوید و لفظ غلط در بین نماز، موجب خدشه می شود در نماز و بسا هست که نماز به سبب آن، باطل می شود، پس بعد از فراغ از نماز شب، به سجده رود و دعا کند و در همان سجده شکر هم می تواند کرد.

۲۴۱- سؤال: شخصی در سجده است و در این سجده شک می کند که آیا این

سجده که در اویم، اول است یا دوم یا سوم، چه صورت دارد؟

جواب: بنا را می گذارد که سجده اول است.

۲۴۲- سؤال: در اذان و اقامه نماز استیجاری، هرگاه نیت نیابت بالاستقلال

نشود ضرر دارد یا ندارد و همچنین باقی اجزاء نماز نیابتی و نماز احتیاط آن، یعنی مطلقاً منظور ندارد که این اذان از مقدمات نمازی است که به نیابت فلان می کنم، یا این نماز احتیاطی است که ناشی شده از شکی که از نمازی که به نیابت فلان کرده ام حاصل شده؟

جواب: صورتی ندارد و مجزی نیست و مسقط تکلیف نیست.

۲۴۳- سؤال: هرگاه کسی، شخصی را اجیر کند که مثلاً یک سال یا دو سال

نماز و روزه از برای کسی بکند قضاء، آیا ضرور است که معین بکند که این نماز چه نمازی است و صوم چه صومی؟ یا ضرور نیست تعیین، و همان لفظ منصرف به نماز

یومیه و روزه ماه رمضان آن شخص منوب عنه می‌شود؟

جواب: ظاهر در عرف ما انصراف به یومیه و رمضان است و چگونه احتمال غیر یومیه بدهد و حال آنکه جهالت دارد و اجاره به آن سبب، باطل است.

۲۴۴- سؤال: هرگاه ضرور باشد تعیین و نکرده باشد و آن لفظ در نزد اجیر منصرف به نمازهای یومیه و روزه‌های ماه رمضان آن شخص منوب عنه، شده باشد و ملتفت به اینکه شاید غیر اینها بوده باشد، نشده باشد، آیا اعاده ضرور است؟
جواب: نه، ضرور نیست.

۲۴۵- سؤال: هرگاه نداند که این قضا نمازها و روزه‌ها، یقیناً در ذمه آن شخص منوب عنه است یا احتیاط است، آیا همین که قصد کرد اجیر، که این نماز یا روزه کذائی را می‌کنم نیابة عنه و تقریباله الی الله، کافی است یا محتاج به تعیین است؟
جواب: بلی، کافی است: عما فی الذمه قریبة الی الله.

۲۴۶- سؤال: هرگاه اکبر اولاد ذکور، عصیاناً قضا فوایت پدر را نلکند بر اولاد دیگرش واجب می‌شود قضا، یا نه؟
جواب: نه، واجب نمی‌شود.

۲۴۷- سؤال: ساق جوراب را هرگاه بلند باشد به قدری که ضرور است، ولیکن در حین نماز پایین بیاید مضر است یا نه؟
+ مبطل بودن معلوم نیست^۱، ولیکن بالا باشد.

۲۴۸- سؤال: با جورابی که ساق پای را نگیرد سهواً، هرگاه کسی نماز کند محتاج به اعاده هست یا نه؟
جواب: وجوب، معلوم نیست^۲.

۲۴۹- سؤال: هرگاه در نماز، کلمه‌ای صحیح واقع نشد، دلحین اعاده آن کلمه، هر کلمه‌ای پیش‌تر از سابق اعاده شود مضر است یا نه؟
جواب: مضر نیست.

۲۵۰- سؤال: هرگاه درحینی که دست به مجتهد می‌رسد، کسی از روی تفکر و اجتهاد خود و قول ثقه که گفته بوده است که مظنون من این است که فلان مجتهد چنین می‌گوید، در اذان و اقامه نماز نیابتی، قصد نیابت بالاستقلال می‌نموده، آیا این چنین نمازی صحیح است یا نه، باوجود امکان تأخیر آن نمازها تاحین ادراک مجتهد-؟
جواب: ظاهر صحت است و تأخیر لازم نیست.

۲۵۱- سؤال: نماز نیابتی را باوضوی جبیره یا تیمم می‌توان کرد، برفرض اینکه عقد اجاره برای صلوٰه مطلق، بسته شده است. یا نه؟
جواب: دور نیست جواز، ولكن باتوسعه زمان، شاید اولی تأخیر باشد تارفع عذر، و توضیح مقام، این است که هرگاه مستأجر خواهد برای میت، استیجار نماز کند جایز نیست که از کسی استیجار کند که نماز او جبیره یا تیممی است، هرچند آنچه از میت فوت شده، از این باب باشد، چون صلوٰه من حیث هی صلوٰه مشروط است به طهارت مائیه صحیحه و جبیره و تیمم بدل اضطراری است خواه ادا باشد و خواه قضا به خلاف قصر و اتمام، زیرا که آنها هریک ماهیت علی‌حده‌اند و فرقی در ادا و قضای آن نیست. و اما هرگاه مستأجر اجاره مطلقه کرده درحالی که اجیر قادر برطهارت مائیه صحیحه تامه بوده و بعد عذر از برای اجیر، به هم رسد اینجاست که گفتیم دور نیست جواز، چون این از عوارض و سوانح نماز قضا می‌شود و تکلیف او نسبت به قضا همین است.

۲۵۲- سؤال: آیا هر رکوعی از نماز آیات، رکن است یا رکوعهای هر رکعتی رکن است در همان رکعت؟

جواب: ظاهر این است که هریک از ده رکوع، رکن باشد و ظاهر این است که هرگاه ماموم برسد به امام در وقتی که یک رکوع را کرده باشد آن رکعت از او فوت شده است و باید به رکعت دیگر اقتدا کند و علامه درتحریر گفته است سزاوار در آن بقیه رکوعها، متابعت امام بکند باسجده‌ها و چون امام به رکعت دوم برخاست اقتدا کند.

۲۵۳- سؤال: هرگاه بدل فوت کند و ولد اکبر ذکور(، یقین کند که والدش

شرایط احکام ضروریه نماز و روزه را هیچ نمی دانسته، آیا در صورت مزبوره برولد مزبور واجب است که نماز و روزه پدر را قضا نماید تا هنگام برائت ذمه، اصالتاً و نیابتاً یا نه؟
جواب: هر چند مشهور علما، واجب می دانند قضای هر نماز و روزه [را] که از پدر، فوت شده باشد و ظاهر این است که آنچه بوجه غیر صحیح به عمل آمده به منزله فوت است، ولیکن اظهر در نزد حقیر، وجوب همان عبادتی است که به سبب عذری فوت شده باشد مثل مرض و سفر و امثال آن، ح البتّه ابراء ذمه والد، امری است مرغوب و مطلوب، لکن وجوب این معلوم نیست در هر عبادتی.

۲۵۴- سؤال: هرگاه مصلی شک نماید در رکعت آخر نماز ظهر و رکعت اول نماز عصر و ندغند که رکعت مزبوره از آخر نماز ظهر است یا از اول نماز عصر، چه کند؟
جواب: بنا را به ظهر گذارد و بعد عصر را بکند.

۲۵۵- سؤال: هرگاه شک واقع شود فیما بین رکعت آخر نماز مغرب و رکعت اول نماز عشا یا فیما بین رکعت آخر یکی از فرایض و رکعت اول یکی از نوافل چه کند؟
جواب: در همه اینها بنا را بر اول بگذارد و تمام کند و شروع در ثانی کند. و توهّم اینکه این داخل در شک در رکعات مغرب باشد، بی وجه است.

۲۵۶- سؤال: هرگاه تشهد رکعت آخر، از فرایض سهو شود و بعد از سلام، به خاطرش آید، در صورت منافی، بعد از سلام و عدم منافی، هر دو صورت را بیان فرمایند.
جواب: هرگاه منافی به عمل نیامده به خاطرش آید، تشهد را به عنوان قضا بجا آورد و سجده سهو هم از برای سهو تشهد بکند، و همچنین هرگاه منافی به عمل آمده و اگر حدث به عمل آمده، احوط این است که وضو بسازد و قضا کند.

۲۵۷- سؤال: هرگاه قبل از رکوع به خاطر آورد که دو سجده در نماز ترک شده است، نهایت نمی داند که از کدام رکعت است یا اینکه دو سجده مذکوره از دو رکعت ترک شده، است یا از یک رکعت؟

جواب: هرگاه یقین کند که دو سجده با هم فوت شده از یک رکعت، ولیکن نداند که از رکعت اولی فوت شده یا از رکعت ثانیه، ظاهر این است که بنا بر این گذارد که از

تانیه باشد و چون محل آن باقی است بنشینند و بجا آورد و برخیزد و تمام کند. و چون دلیل این از اخبار وضوحی ندارد احوط این است که اعاده هم بکند.

و اما در صورتی که یقین نکنند که دو سجده باهم فوت شده و با این شک هم شک کند که شاید دو سجده از دو رکعت بوده، یعنی احتمال بدهد که یک سجده از رکعتی فوت شده و سجده دیگر از رکعت دیگر، در اینجا دور نیست که بگوییم مخیر است مابین اینکه برگردد و دو سجده را باهم به عمل بیاورد و برخیزد و نماز را تمام کند و مابین این که برگردد و یک سجده را بکند و برخیزد و نماز را تمام کند و یک سجده هم بعد از نماز، به نیت قضا بکند و سجده سهوی هم بکند، اظهر تعیین شق ثانی است، چنانکه پیش از این، بیان آن کردیم و به هر حال، اعاده نماز را ترک نکنند.

۲۵۸: سؤال: هرگاه در وقت مختص مضیق اضطراری، مصلی شک در نماز نماید از جمله شکی که نماز را باید از سر گرفت، چه کند؟

جواب: به مقتضای شک، عمل کند، هرگاه در اعاده، وقت باقی است، هر چند به قدر یک رکعت باشد، اداء است والا قضا خواهد.

۲۵۹: سؤال: هرگاه یک رکعت از رکعات چهار رکعتی نماز فراموش شود و بعد از سلام به خاطر آورد، لکن نمی داند که از دو رکعت اول است یا از دو رکعت آخر، تلافی به حمد نماید یا به تسبیحات اربع؟

جواب: ظاهر این است که این رکعت در حکم رکعتهای آاست و به تسبیحات یا حمد تنها اکتفا کند، بلکه اگر جزم هم بکند که آنچه فراموش شده، رکعت دوم بوده، باز چنین است و رکعت سوم در عوض رکعت دوم محسوب می شود و اینکه حال می کند رکعت چهارم می شود.

و از این قبیل است هرگاه کسی سهواً سجده دوم را بکند به گمان اینکه سجده اول را کرده است، وقتی که متذکر شد، این سجده، عوض اول محسوب می دارد و سجده دوم را از نو می کند و گمان حقیر این است که در مسئله خلافی نباشد، و از شهید در ذکری ظاهر می شود که اجماعی است و در مسئله یازدهم از مسائل سهو گفته است به

تقریبی «ولهذا اجمعنا على انه لو وقع افعالا بنية ركعة معينة من الصلوة فتبين انه فی غیرها صحت صلوته مع ان الترتیب بین الافعال واجب»، و در آنجا سخنهای دیگر هم گفته است که مناسب این مقام است.

و ایضاً بنا بر تحقیق که نیت همان «داعی بر فعل» است، او را بر این رکعت واداشته و آنکه افثال رکعت دیگر را در آن بجا آورده مقتضای اخطار بیال است، مثل اینکه تکبیر گفت به قصد نماز ظهر و سهولاً در هر دو رکعت تسبیحات اربع خواند به گمان اخیرترین و بعد از سلام در رکعت دوم، به خاطرش آمد، بر می خیزد و دو رکعت دیگر را به تسبیح یا حمد تنها می خواند. و ایضاً اطلاعات و «ترک استفسال» هم دلالت دارد.

۲۶۰- سؤال: از آخر وقت مقدار چهار رکعت کامل الاجزاء باقی است، هرگاه مصلی اقتصار به حمد تنها نماید پنج رکعت را در می یابد و هرگاه باسوره بخواند چهار رکعت را، آیا چنین وقت مختص است یا مشترک، و مصلی چه کند؟
جواب: وقت مختص است و باید سوره را بخواند، چون اظهر و اشهر وجوب است.

۲۶۱- سؤال: اگر کسی شک در خروج وقت نماز داشته باشد، بعد از آنکه علم به دخول داشت، آیا وقت را مستصحب می تواند داشت یا نه؟ در صورتی که تشکیک به جهت مانعی باشد مانند ابر، یا بدون مانع، با امکان علم به پرسش از غیر، یا ملاحظه کردن خودش، یا بدون امکان؟

جواب: در صورت حصول مانع، مثل ابر و غبار یا محبوس بودن و عدم امکان استعمال و امثال آنها، اشکالی نیست در جواز اکتفاء به استصحاب، به این معنی که به قصد ادا بکند، و اما در صورت عدم مانع و امکان استعمال حال، پس دور نیست که در آن نیز اکتفا به استصحاب کند و به قصد ادا بکند و دور نیست که هرگاه چنین باشد نیت را مردد کند، یعنی این نماز را می کنم اگر وقت باقی است والا قضای همین نماز باشد و بهتر این است که در صورت اول، یعنی آنکه مانع موجود باشد، همچنین کند.

و از این باب است آن صحرته که خوف دارد که به سبب استعمال، وقت در رُود، مثل کسی که از خواب بیدار شود و مظنه طلوع آفتاب کند و خوف دارد که هرگاه به

بلندی برود به جهت تفحص، آفتاب درآید، ولی اشکال در اواخر وقت است در مثل نماز ظهر و عصر و مغرب و عشا که آیا با امکان استعلاء می‌تواند به استصحاب عمل کند و ظهر را مقدم دارد یا مغرب را، یا باید استعلاء کند، زیرا که شاید وقت مختص عصر و عشا باشد و باید دانست که معیار در تعیین وقت از برای عصر یا عشا، مظنه است. و استصحاب، هر چند قابل افاده ظن است، لکن نه چنین است که همه جا مفید ظن باشد، پس افاده آن ظن را در وقتی است که اماره منحصر در این باشد.

اما هرگاه کسی مثلاً در میان خانه نشسته و در خانه پوشیده است و به گشودن در، می‌تواند استعلاء کرد، در این وقت مجرد استصحاب، مفید ظن نیست، زیرا که شاید در این وقت، در را باز کند خلاف آن ظن، ظاهر شود، در این صورت عمل به استصحاب نمی‌تواند کرد، زیرا که ظنی طه از این حاصل می‌شود ظن معلق است نه ظن نفس‌الامری و آنچه حجت است $\text{ظن} - \text{نفس} - \text{الامری}$ است نه ظن مشروط، و به عبارت اوضح، مکلف در اینجا دو تکلیف دارد، یکی اینکه ظهر و عصر، هردو را بکند، مادامی که یقین دارد به بقای وقت به مقدار هردو، یا ظن استصحابی دارد، و دوم اینکه عصر تنها را بکند در وقتی که وقت به مقدار عصر باقی مانده چون تحدید این ممکن نیست در عادت الا به ظن، زیرا که امکان حصول یقین به اینکه زیاده از وقت عصر تمام نمانده غیر حصول یقین به بقاء مقدار عصر است.

و حصول ظن در اینجا به استصحاب، بی‌معنی است، بلکه باید به امارات دیگر باشد و الحاصل آنچه از شرع رسیده، این است که مقدار نماز عصر و عشا در آخر وقت، مختص عصر و عشا است، نه اینکه باید ظهرین و عشاءین را به عمل آورد، مگر در صورتی که علم حاصل شود که به قدر عصر و عشا باقی مانده، پس ما مکلفیم به عصر و عشا، در آن وقت در نفس‌الامر. و لازم نیست اجتهاد در تحصیل علم یا ظن به آن، و در اجتهاد ملاحظه همه ادله و امارات متعارضه باید کرد و اکتفا به یکی از آنها نمی‌توان کرد، چنانکه در مسئله «لزوم فحص از مخصص» در عمل به «عام» محقق شده است.

۲۶۲- سؤال: اگر کسی پیش از مشغول شدن به نماز، جامه‌اش نجس شده است

و وقت اشتغال فراموش نماید و نماز اداء یا قضای خود یا استیجاری بکند، بعد از نماز به خاطرش بیاید، چه صورت دارد؟

جواب: اعاده کند، خواه در وقت باشد یا خارج و خواه نماز خود باشد یا استیجاری.

۲۶۳- سؤال: اگر کسی در نماز خود یا استیجاری، تکبیرات مستحبه نماز را در غیر محلش بگوید، مثلاً تکبیر رکوع را در حالت هوی به رکوع و تکبیر سجود را پیش از طمانینه بگوید، نمازش صحیح است یا نه؟ و آثم است یا نه؟

جواب: هرگاه به قصد این کرده که محل این تکبیرات در این اوقات است شرعاً و مقصر است در اخذ مسائل، ظاهر این است که نماز او باطل باشد و آثم باشد، و اگر غافل بالمره بوده و به این سبب در صدد تحقیق و اخذ مسئله بر نیامده، آثم نیست و وجوب اعاده هم معلوم نیست، بلی در نماز استیجاری اشکال است، چون باید در عقد اجاره، منفعت معین و معلوم باشد در نزد طرفین و ظاهر حال مستاجر (در صورتی که اعتماد به مصداق عرفی متشرعه «صحیح» کرده و اطلاق کرده) هم منصرف می شود به صحیح نفس الامر و آنچه غیر آن شده باطل است و مستحق اجرت نیست.

۲۶۴- سؤال: ظلمه که در رخوت^۱ و فروش^۲ مقصوب، نماز می کنند قضای نماز بر خود یا بر ورثه ایشان لازم است که بجا آورند؟ و آیا به علاوه وجوب قضا، رد و انکار بر شارع است؟ و به این سبب در حکم منکرین ضروری دین می شوند یا نه؟ بیان فرمایند.

جواب: بلی نماز در جامه و فرش غصبی عمداً موجب قضای نماز است بر آن شخص، و قضای نمازهای چینی بعد از فوت آن شخص، مشهور آن است که بر پسر بزرگ لازم است و وجوب آن براو مطلقاً بر حقیر واضح نیست، ولیکن هرگاه وصیت کرده باشد، از ثلث مال او استیجار کنند. و هرگاه نکرده، اگر وراث، احسانی به پدر خود بکنند و از برای او استیجار کنند کمال احتیاط کرده اند.

و آن شخص به مجرد همین، داخل منکر ضروری دین نمی شود.

۲۶۵- سؤال: بابافته ایریشمین که متعارف است به قبا [در] پیش سینه و سردست می‌دوزند، نماز می‌توان کرد یا نه؟

جواب: مضایقه نمی‌کنیم.

۲۶۶- سؤال: باشمشیر و اسباب و اسلحه که ته غلاف و زینت آنها، مطلا به طلا شده باشد نماز می‌توان نمود یا نه؟

جواب: حکم به بطلان نمی‌کنیم.

۲۶۷- سؤال: باچکمه بلغار^۱، نماز می‌توان نمود یا نه؟

جواب: مضایقه ندارم.

۲۶۸- سؤال: باخنجری که دسته‌اش از شیر ماهی باشد نماز می‌توان نمود یا نه؟

جواب: با آن، نماز نمی‌کنم و اظهر عدم جواز است.

۲۶۹- سؤال: باساعتر که قاب آن، کشف^۲ باشد نماز می‌توان کرد یا نه؟

جواب: این هم مثل سابق است.

۲۷۰- سؤال: وقت نماز واجب، نوافلی که وارد شده می‌توان نافله دیگر نمود یا نه؟ مثل اینکه در میان نماز مغرب و عشا نماز هدیه به جهت اموات یا نماز استیجاری می‌توان کرد؟

جواب: اظهر جواز است.

۲۷۱- سؤال: باجلد خز نماز می‌توان نمود یا نه؟

جواب: بلی، می‌توان کرد.

۲۷۲- سؤال: الیجه^۳ و قصبی^۴ که قدری از سرکاری آن را حریر می‌بافند و آن

۱: بلغار: چرم رنگین خوشبو

۲: کشف: کشو: روکش: روکش طلائی.

۳: الیجه: الاجه: آلاجه: (ترکی، به معنای ابلق: ابلقی): پارچه راه راهی که بادیست می‌بافتند و از آن بالا پوش درست می‌کردند.

۴: قصب: پارچه نرمی که از کتان خاص می‌بافتند. گویا از پوک نرم توی لوله‌های نی (نی: قصب) بدان مخلوط می‌کرده‌اند.

حریر متصل، به قدر سائر عورت شود، آن الیجه را جامه نمایند، با آن نماز می‌توان نمود یا نه؟

جواب: اظهر صحت نماز است مگر آنکه همان مقدار در جامه چنان اتفاق افتد که پس و پیش (هر دو) را سائر باشد.

۲۷۳- سؤال: فاضلی در بلدی نماز جمعه می‌کرد و فاضل دیگر وارد آن شهر شد و او هم نماز جمعه می‌کند و سعی دارد که نماز جمعه را او بکند و هر دو فاضل در یک شهر، نماز جمعه را می‌کنند، آیا نماز فاضل قدیمی صحیح است یا جدیدی؟ و نماز مأمومین از دو فرقه چه صورت دارد؟

جواب: اولاً غالب این است بسیار دور است که چنین دو نفری هر دو عادل باشند، ثانیاً باید دانست که کدام قابلیت جمعه کردن دارند، هر کدام قابلیت ندارند باید او را وا گذاشت و نماز کردن با او صحیح نیست و اگر بکند هم اخلال به جمعه دیگری نمی‌رساند و بر فرضی که هر دو عادل باشند و قابل باشند باید هر دو در یکجا جمع شوند و یک جمعه بجا آرند، یا اینکه از یکدیگر جدا شوند به قدر یک فرسخ و هر دو بکنند.

پس هرگاه اتفاق افتاد که دو شخص عادل قابل، هر دو نماز جمعه کردند، پس اگر هر دو، به یک دفعه شروع در نماز کردند، نماز هر دو باطل است (و شروع، به تکبیر احرام متحقق می‌شود نه به خطبه) و بعد از بطلان هر دو، پس اگر وقت جمعه باقی است باید اعاده کنند جمعه‌ای بوجه صحیح، یعنی همه به یکی اقتدا کنند، یا دور شوند به قدر یک فرسخ و اگر وقت، باقی نیست همگی اعاده ظهر کنند.

و هرگاه یکی از آنها قبل از دیگری شروع کرد نماز اولی صحیح است و دوم باطل.

و اما این سخن، خوب است هرگاه بدانند پیش می‌کند در حال کردن. و هرگاه بدانند که دیگری در این شهر می‌کند و این هم بکند و از باب اتفاق نماز او پیش واقع شود، معلوم نیست که کافی باشد، بلکه در صورت دانستن اینکه در شهر دیگری نماز می‌کند با وجود علم به سبقت هم، صحت، خالی از اشکال نیست، چون هر دو مأمورند به

اینکه جدا جدا نکنند و اینکه هر دو یکی شوند یا از هم دور شوند، پس توان گفت که نماز اولی هم منهی عنه است.

و اما هرگاه دو نماز برپا شود و معلوم باشد که سبقتی واقع شده و معلوم نباشد که از کدام است. باز نماز همه باطل است و اکثر گفته‌اند که هرگاه ممکن باشد جمعه به اینکه وقت باقی باشد و همه یکجا جمع شوند یا دور شوند به قدر یک فرسخ، جمعه اعاده کنند. و مسئله خالی از اشکال نیست.

۲۷۴: سؤال: هرگاه کسی ادراک کند بعضی از تکبیرات نماز میت را، باقی تکبیرات را با ادعیه بجا آورد یا نه؟

جواب: هرگاه جنازه را بر نمی‌دارند آن تکبیرات باقیمانده را با دعای بعد از آنها بخواند تا به آخر. و همچنین هرگاه برمی‌دارند و اما به سمت قبله می‌برند باز تکبیرات را با ذکرها بگوید تا به آخر، و هرگاه جنازه را برمی‌دارند و به سمت قبله هم نمی‌برند همان تکبیرات باقیمانده را پی یکدیگر بگوید و خلاص شود بدون ذکر و دعا.

۲۷۵: سؤال: آیا غیبت متجاهر به فسق را می‌توان کرد؟ و آیا شخصی که تقصیر در اخذ مسائل دینی خود نموده، متجاهر به فسق است یا نه؟

جواب: معنی جواز غیبت متجاهر به فسق این است که کسی که مشهور است به فسق، و در ظهور آن میان مردم مضایقه ندارد، مثل فلان کس سازنده یا خمار، یا فلان کس مطرب یا مغنی یا فلان کس پاکار^۱ یا داروغه و امثال اینها که این عملها شغل اوست و وصف کردن او به این صفات مکروه او نیست. در همین معاصی، غیبت او مستثنی است بلکه حقیقت این را غیبت نمی‌گویند و اما کسی که براو گران است که او را وصف کنند به معصیتی، جایز نیست غیبت آن، مگر در جایی که نهی از منکر موقوف باشد بر آن، و مجرد ترک اخذ مسائل دینی بوجه صحیح، این را متجاهر به فسق

۱: پاکار: پای کار: فضولی که مردم را (یا میزان محصولات و درآمد مردم را) به اطلاع مامورین ارباب یا دولت ظالم لو دهد: مزدوری که برای ظالم خبر چینی می‌کند: مزدوری که جریمه و وجوه را برای ظالم دریافت می‌نماید.

نمی‌گویند.

۲۷۶: سؤال: در صورتی که میت را، هم ولی مرد باشد و هم زن، و از یک طبقه باشند، کدامیک مقدمند؟

جواب: مرد، مقدم است بر زن، هرگاه در یک طبقه باشند، هر چند زن نزدیکتر باشد به میت، مگر اینکه مرد، صغیر باشد یا مجنون، در این صورت زن مقدم است.

۲۷۷: سؤال: هرگاه نماز گزارنده در حال نشسته نداند که از برای سجود نشسته، یا که از برای اینکه مال نفیسی در پیش رویش گذارده و خوف دزدیدن دارد نشسته، آیا باید آنچه اذکار و اعمال مشکوکی است به عمل آورد یا سجود نماید؟

جواب: بلی باید افعال مشکوکه ماقبل را که محل آن نگذشته است بجا آورد، حتی رکوع را به جهت آنکه سقوط حکم، وقتی است که داخل فعل دیگر از افعال نماز شده باشد و در اینجا معلوم نیست.

۲۷۸: سؤال: عالمی که مجتهد نیست و فتوی می‌دهد و مسئله می‌گوید و حکم می‌کند. در نزد عوام می‌گوید «قول خدا و رسول، چنین است و حقیر از قول ایشان می‌گویم» و به قول مجتهدین حی و کتب آنها عمل نمی‌کند و می‌گوید «کلام خدا و رسول و ائمه کافی^۱ است، احتیاج به مجتهد حی نداریم» با وجود اینکه قوت ترجیح مرجحه مسائل، ندارد. و در اینجا کتب مجتهدین حی و مقلدین آنها هست، آیا قول چنین عالمی معتبر است یا نه؟ و این شخص عادل و ثقه است و نماز کردن با او صحیح است یا باطل-؟

- ۱: در عصر میرزا مداخله استعمار در امور روحانیت آغاز گردید که در سه محور فعالیت داشت:
- الف: اخباری‌گرایی بصورت مفایر با نحله اخباریون معروف رضوان‌الله علیهم. که عبارت بالا ناظر به یک مصداق از آن است.
- ب: توحیدگرایی بر علیه توحید که نمونه آن تحریک و تربیت و تشویق محمد عبدالوهاب و غائله وهابی‌گری بود که منجر به تخریب حرم ائمه طاهرین^ع در حجاز و عراق گردید.
- ج: شعار عدم نیاز مسلمین به «متخصص دین»، و اینکه دین و احکام را همگان می‌فهمند. هر سه جریان هنوز هم ادامه دارد...

جواب: عمل چنین شخصی پایه ندارد و نماز کردن با او اعتبار ندارد و بانهایت اشکال است، بلکه هرگاه مقصر است در تحقیق حق، اقتدا به او نمی‌توان کرد.

۲۷۹: سؤال: شخصی مسائل ضروریۀ محتاج‌الیه خود را از مجتهد فرا گرفته و باز عمل کرده، آیا جایز است بعد از ممات آن مجتهد تقلیداً له به قول او عمل نماید و به دیگران بگوید که به قول آن مجتهد عمل نمایند باوجود مجتهد حی یا نه؟

جواب: دور نیست جواز عمل او، به قول مجتهد اول، ولكن دیگران باید خود به مقتضای تشخیص خود، تکلیف خود را به عمل بیاورند و به محض قول او که به قول آن مجتهد عمل کنند، اکتفا نکنند و به هر حال احوط، این است که با تیسر عمل به قول مجتهد حی، اکتفا به تقلید میت نکنند.

۲۸۰: سؤال: بعضی از فضلا می‌گویند که «علی ولی‌الله» را در اذان یک مرتبه بگویند و ترک نکنید که علی ولی‌الله، روح نماز است و نماز، بی‌او صورت ندارد، حقیقت را بیان فرمایید.

جواب: اشهد ان علیا ولی‌الله، نه جزء اذان و نه اقامه است و اما در گفتن آن، مضایقه نمی‌کنم، به قصد تیمّن یا به اعتبار آنچه دلالت دارد بر ذکر ولایت عقیب نبوت و احوط در اقامه، ترک آن است، چون فرموده‌اند که فصول اقامه را به شتاب و مستوالی بگویند و ذکر آن منافی نماز و توالی است و اینکه فرموده‌اند در اذان، یک بار بگویند از برای این است که فرق ظاهر شود، مابین آن و سایر فصول اذان، تا توهم جزئیت نشود و سخن بعض فضلا که نماز، بی‌او صورت ندارد، صورتی ندارد.

۲۸۱: سؤال: همچنانکه علما، مطلق ذکر دعا را در نماز، مضر نمی‌دانند، آیا مطلوب است ذکر هم در هر جایی از نماز باشد همینکه ذکر خداست ضرر ندارد یا نه؟

جواب: مطلق ذکر در نماز ضرر ندارد، مگر اینکه در بین قرائت باشد و به نحوی کند که قرائت را از اسلوب قرائت خارج نکند.

۲۸۲: سؤال: هرگاه شخصی به سفر چهار فرسخی می‌رود و احتمال می‌دهد که در آن مکان قصد اقامه کند، یا سی روز متردد بماند، آیا نماز را قصر می‌کند و برگشتن

را هم به رفتن ضمّ می‌کند یا نه؟

جواب: اظهر این است که عدم قصد اقامه کافی است و قصد عدم اقامه ضرور نیست و لکن احوط است و اظهر ضمّ ذهاب است به ایاب و درروزه احتیاط کند و قضا کند وجوباً.

۲۸۳: سؤال: هرگاه کسی بسیار شک کند در نماز استیجار یا نمازی که احتیاطاً قضا می‌کند حکم آن به نماز فريضة يومية خودش سرایت می‌کند یا نه؟

جواب: اظهر این است که حکم کثیرالشک جاری است در آنچه شک در آن بسیار می‌کند و سرایت به غیر آن نمی‌کند، حتی اینکه هرگاه کسی در قرائت مثلاً بسیار شک می‌کند نه در سایر اجزای نماز، همان در قرائت بنا را بر عدم اعتنا به شک می‌گذارد نه در سایر اجزاء.

۲۸۴: سؤال: هرگاه کسی اذکار و ادعیه نماز را سهواً یا غفلتاً غلط بخواند آیا سجده سهو باید بکند یا نه؟ و همچنین هرگاه اجزای سوره را غلط بخواند یا در سوره کلمه‌ای سهواً زیاد کند به گمان اینکه این از قرآن است سجده سهو باید بکند یا نه؟

جواب: سجده سهو برای هر زیاد و کم کردن سهواً، خوب است، و لکن اظهر این است که واجب نیست إلا در چهار موضع، یکی تکلم سهواً یکی سلام بی‌موقع سهواً و یکی فراموش کردن تشهد و یکی شک در میان چهار و پنج بعد از اکمال سجده‌تین و در فراموش کردن یک سجده هم، کمال تأکید دارد و نزدیک به وجوب است.

۲۸۵: سؤال: در حالت قرائت کسی شک کند که آیا تشهد این رکعت دوم را نخوانده‌ام یا یک سجده از این رکعت به جا نیاورده‌ام و می‌داند که احدهما شده است، چه کند؟

جواب: احوط این است که بنشینند و هردو را به جا آورد و برخیزد و در کتاب «جواب و سؤال» دوم، تحقیق آن شده.

۱: کتاب «السؤال والجواب» یا: جواب و سؤال، همین کتاب است که جامع‌الشتات نامیده می‌شود. مرحوم میرزا ابتدا کتابی را تحت این عنوان نوشته سپس سؤال و جواب‌های زیادی در دفتر کارش جمع می‌گردید ←

۲۸۶: سؤال: در اواخر کتاب صلوٰۃ «جواب و سؤال» نوشته که هرگاه از آخر وقت مقدار چهار رکعت باسوره و پنج رکعت بدون سوره، درک می کند باید سوره را بخواند و یک نمازش قضاست. اطلاق این سؤال و جواب بر رأی عالی صحیح نیست نسبت به عشائین، بلی بنا بر مشهور صحیح است، آیا تجدد رأی شده و حواله به وضوح هم در محل توهّم مناسب نیست؟

جواب: چون نظر در این مسئله، همان^۱ به ملاحظه جواز ترک قرائت است برای ادراک وقت، التفاتی به جانب ظهیرین و عشائین نیست و از این قبیل در اخبار و کلام فقها بسیار است.

۲۸۷: سؤال: بنا بر مشهور که وقت نماز مغرب ذهاب حمرة مشرقیه است آیا وقت نماز عصر هم باقی است تا ذهاب حمرة مشرقیه یا همین که شعاع شمس از سرکوههای بلند برطرف شد نماز عصر قضاست و همچنین در صبح، همین که حمرة در طرف مغرب پیدا شد نماز صبح قضاست یا نه؟ و در وقتی که ابر باشد نماز را ادا باید نیت کند تا وقتی که علم به خروج به هم رسد یا نه؟

جواب: همین که شعاع از بلندیاها رفت عصر قضا شده جزماً و به ظهور حمرة مغربیه نماز صبح قضا نمی شود، بلکه تا شعاع آفتاب به بلندیاها نتابد اداست، و در هنگام ابر و غبار و مظنة عدم طلوع آفتاب، نیت ادا می تواند کرد و اگر مشتبه باشد به قصد نماز صبح آن روز بکند مردداً هم صحیح است، یعنی قصد کند که نماز صبح امروز را می کنم اگر وقت باقی است ادا باشد، والا قضا باشد.

۲۸۸: سؤال: هرگاه کسی سهواً برمالایصح السجود علیه سجده کند، چه حکم دارد و فرقی میان یک سجده و هردو سجده هست و قاعده مسئله چه چیز است که آیا

→ که مجدداً به کتاب قبلی افزوده می شود منظور از «دوم» همان است که قبلاً نوشته بوده همانطور که در مقدمه بیان گردید و ممکن است دفتر اول و دوم باهم به مردم ارائه شده سپس از مرحله دوم دفتر سوم نیز بدان افزوده شده است آنچه مسلم است تنها دوبار منتشر شده است.
۱: همان: فقط: تنها.

ناسی موضوع، معذور است یا نه؟ و سهواً اقتدا کردن به فاسق، یعنی سهواً از موضوع که فسق است نه سهواً از حکم، چه حکم دارد؟

جواب: قاعدة فقها در اینکه نسیان واجبات هرگاه رود هدمادامی که محل او باقی است لازم است عود و تدارک و اتیان بمابعد ثانیاً، و بعد از تجاوز از محل اگر آن واجب رکن است مبطل نماز می شود و هرگاه غیر رکن است صحیح. و بعضی را قضا و تدارکی هست مثل یک سجده و تشهد و بعضی را چیزی لازم نیست. و تفسیر تجاوز از محل را به آن کرده اند که عود به آن، مستلزم تکرار رکنی نشود و داخل رکن مابعد هم نشده باشد.

ولکن باز صریح گفته اند که هرگاه ذکر سجود را فراموش کرد یا طمانینه حال ذکر را، تاسر برداشت دیگر بر نمی گردد و همچنین سجود بر اعضای سبعة به غیر وضع جبهه [که] حقیقت سجده به آن عمل می آید. و در اغلب آن مواضع، نه از عود، تعدد رکن لازم می آید و نه هم دخول در رکن دیگر شده، مگر اینکه از هردو سجده عود کند، زیرا که یک سجده رکن نیست، ولیکن ظاهراً خلافتی نیست در مثل اینها. و از جمله عود به طمانینه حال قیام، بعد رکوع، است تا به سجود رود و همچنین طمانینه مابین سجدتین تا به سجده دوم رود.

و دلیل در این مسائل، گویا همان اجماع ایشان باشد و [تمسک به] اطلاق بعض احادیث مثل روایت قداح^۱ و روایت علی بن یقطین (که در نسیان ذکر رکوع، و سجود برمالایصح السجود علیه نسیاناً هستند) در غیر کلام شهید در ذکر و بیان، در نظر نیست، هر چند تصریح ایشان در صحت نماز، با سهو سجود بر اعضای سبعة به غیر جبهه به طریق اولی افاده مطلب می کند. و همچنین اکتفای به استثنای وضع جبهه و حصول مسمی، به تقریب اینکه بدون آن ماهیت سجده تحقق نمی پذیرد، مستلزم آن است که بدون وضع برمالایصح السجود علیه هم، ماهیت تحقق می پذیرد.

ولکن عبارت شهید موهوم این است که مسئله، در نسیان سجود برمالایصح السجود

علیه، خلاقی، باشد، چنانکه در ذکر ی گفته است: «ولو سجد علی غیر الارض و نباتها او علی الماکول الملبوس متعمدا بطل ولو جهل حکم ولو ظنّه غیره اونسی فالاقرب الصّحة ولا یجب التدارک ولو کان فی محل السجود، بل لا یجوز. ولو کان ساجدا جرّ الجبّه» و در بیان گفته است: «ولو ذکر بعد رفع راسه فالاقرب الصّحة و کذالو ظنّه مّما یصحّ علیه السجود و ظهر بخلافه».

و به هر حال اظهار صحت است و فرقی مابین یک سجده و هزدو سجده نیست، زیرا که رکن به مسمای سجدتین به عمل می آید، هر چند بعضی از واجبات آنها سهواً به عمل نیامده.

و اما سؤال از ناسی موضوع، پس باید دانست که سهو در این مقام، سه احتمال دارد. یکی اینکه می دانست واجب است سجود بر مایصح السجود علیه، و در حین سجود فراموش کرد و بر غیر آن سجود کرد، دوم آنکه می دانست که واجب است سجود بر مایصح علیه السجود و مسئله را فراموش کرد، یعنی وجوب آن را، و معتقد این شد که واجب نیست و ترک کرد، به خلاف صورت اولی که متذکر وجوب و عدم وجوب، هیچکدام نیست و آن فعل را فراموش می کند، سوم اینکه می داند که واجب است سجود بر مایصح السجود علیه و جایز نیست بر غیر آن و می دانست که مایصح السجود علیه کدام است و مالا یصح کدام است، مثل اینکه می دانست که بر زمین و آنچه از او روید (غیر مأمول و ملبوس) صحیح است و بر غیر آن صحیح نیست و در وقت سجود بر برگ چغندر سجود کرد و فراموش کرد که این ماکول است و به اعتقاد گیاه زمین، سجده کرد، یا می دانست که بر شیشه، سجده صحیح نیست، فراموش کرده و سجده کرد، یعنی متذکر است که شیشه است و لکن فراموش کرد که شیشه از چیزهایی است که نمی توان سجده کرد و این قسم آخر سهو در موضوع است و ظاهر این است که در حکم فرقی با سهو در حکم نداشته باشد.

و اما سؤال از اقتدای به فاسق سهواً به معنی سهو در موضوع نه حکم، در آن چند احتمال است. اول آنکه جزم داشته به عدالت زید، و به فسق عمرو، و فراموش کرد که

عمرو فاسق بوده و زید عادل و عکس را معتقد شد و اقتدا به عمرو کرد. دوم اینکه زید را عادل می‌دانست و از او فسقی ظاهر شد براین شخص و بعد فراموش کرد و به اعتقاد عدالت سابقه به او اقتدا کرد. سوم اینکه می‌دانست که فتوی دادن از برای غیر مجتهد جایز نیست و فسق است و فراموش کرد که فتوی دادن فسق است و با زیدی که در ظاهر عیبی ندارد (به غیر فتوی دادن) اقتدا کرد، یا اینکه می‌داند که فتوی می‌دهد و فراموش کرد که فتوی دادن فسق است و ظاهر این است که در همه صورتها با اعتقاد عدالت نماز صحیح است و اعاده لازم نیست، چون امر مقتضی اجزاست و فحوی از آنچه دلالت می‌کند بر ظهور امام فاسق بلکه کافر یا بی طهارت. که در همه صورتها نماز صحیح است.

۲۸۹: سؤال: هرگاه جماعتی مقلد مجتهدی (که قایل به ترک جمعه اجتهاداً یا احتیاطاً باشد) باشند و بعد بر خورند به مجتهدی که جمعه را افضل فردین واجب تخیری، داند و این مجتهد را به گمان خود، اعلم دانند و یا اینکه قوت ظن در جانب قول این مجتهد به تقریب موافقت بسیاری از مجتهدین عصر، حاصل شود جمعه می‌توانند گزارد یا نه؟ و بر تقدیر تساوی مجتهدین، کسی که تقلید نموده به مجتهد اول (قایل به حرمت یا قایل به ترک احتیاطاً) همچو شخصی احتیاطاً جمع بین الصلوتین، به تجویز مجتهد دیگر می‌تواند نمود یا نه؟

جواب: اولاً باید دانست که تخیر مکلف مابین تقلید احد مجتهدین متساویین، از باب تخیر مابین خصال کفاره نیست که یک مکلف هر وقت خواهد یکی از خصال را اختیار کند و می‌تواند که در عوض قضای یک روزه اختیار اطعام کند و در دیگری صیام شهرین و هکذا.

بلکه از باب تخیر مجتهد است مابین امارتین متعارضتین متساویتین که بنا را به هر کدام گذاشت لازم است عمل به آن، و عدول نمی‌تواند کرد، مگر با ظهور رجحان مرجوح، در نظر او بعد از آنکه اختیار آن اماره دیگر کرده بود. مقلد هم هرگاه بنا را به عمل به قول مجتهد معینی گذاشت و در مسئله خاصه عمل به قول او کرد نمی‌تواند

عدول کرد مگر بعد از ظهور ارجحیت مجتهد دیگر.

خلاصه هر چند علما گفته‌اند که بعد از عمل به قول مجتهدی عدول نمی‌توان کرد در همان مسئله به دیگری مگر باموت او، یا تغییر رأی او یا ظهور فسق او، ولیکن این سخن بر اطلاق خود باقی نیست، زیرا که دلیل در آن مسئله همان است که از باب اختیار احد امارتین مجتهد است در ادله شرعیه، و این دلیل همچنانکه در امارتین مجتهد، بعد از تبدل به رجحان اماره دوم تمام نیست و رجوع می‌کند به ارجح، مقلد هم باید چنین باشد.

و بدان که این سخن در وقتی است که مجتهد اول، حکم صریح کند به ترک جمعه مطلقاً ولو من باب الاحتیاط، ولیکن هرگاه فتوای او حرمت باشد، به این معنی که تکلیف خود را نماز جمعه فقط داند به عنوان بث نه اینکه از باب احتیاط هم جایز نباشد، پس امر آسانتر خواهد بود.

۲۹۰: سؤال: هرگاه جمع فیما بین جمعه و ظهر، احوط شد نه واجب، آیا جمع نمودن چنانچه موجب کلام و غیبت فیما بین الناس شود، آیا ترک نمودن در این صورت ارجح است یا نه، بلکه آیا به سبب خوف ملامت، ترک عبادت بی صورت است یا خیر؟
جواب: هر کس غیبت می‌کند خود معصیت کرده و طاعت خود را به آنها داده عوض غیبت (ارایت الذی ینهی عبداً اذا ضلّی). و به این جهت نمی‌توان ترک احتیاط کرد.

۲۹۲: سؤال: هرگاه مأموم قبل از امام تکبیر بگوید به اعتقاد اینکه امام تکبیر گفته است و بعد ظاهر بشود که امام، تکبیره الا حرام نگفته بود، آیا نماز مأموم در این صورت باطل است یا باید قصد انفراد نموده، نماز را تمام نماید؟

جواب: نماز باطل است و قصد انفراد نفعی ندارد، خصوصاً در وقتی که در حال رکوع متذکر شود هم باطل است، چون به نیت اقتدا داخل شده بود و شکی نیست که نماز جماعت و نماز فرادی دو نوعند از نماز ظهر و متباینانند و گاه است که تباین به محض نیت حاصل می‌شود، مثل نماز صبح و نافله آن و صبح استیجاری، که میانه آنها

تباین است و تمایز به محض نیت است.

و این از قبیل آن نیست که نماز در مسجد کردن مستحب است که این استحباب، امر خارج مقارن عبادت، است نه داخل در ماهیت، پس هرگاه کسی به اعتقاد اینکه آن موضع مسجد است شروع کرد به نماز از برای ادراک فضیلت نماز در مسجد و در بین نماز معلومش شد که آنجا مسجد نیست، اینجا نماز صحیح است چون در مسجد بودن جزء ماهیت نیست. و به هر حال محض نیت جماعت منشأ حصول تباین می شود واحد متباینین موجب امثال از دیگری نمی شود و از این جهت است که در مواضع عدول از نمازی به نماز دیگر، اقتصار می کنیم به مورد نص. و ظاهر این است که مسئله از غایت وضوح محتاج به بیان نیست و اینکه در اول وهله، مکلف مخیر است مابین نماز جماعت و فردای و جماعت افضل فردین است، لازم نمی آید که بعد از دخول در احد فردین به آن تخییر باقی باشد. خصوصاً در وقتی که بتوان این را آن کرد به سبب حصول ممیزات خارجاً در خارج.

۲۹۲: سؤال: در دو رکعت آخر، آیا بر مأموم لازم است ذکر یا قرائت یا نه؟ و

هرگاه لازم باشد عمداً یا جهلاً ترک نماید، نماز او باطل است یا صحیح؟

جواب: احوط بلکه اظهر این است که ترک نکنند قرائت یا ذکر را به اینکه ساکت بماند و احوط بلکه اظهر این است که قرائت را ترک کنند، خصوصاً در نماز جهریه و اکتفا به ذکر کند و احوط این است که به مطلق ذکر اکتفا نکنند، اگرچه اظهر کفایت آن است بلکه بهتر آن است که تسبیحات اربع بگوید و آن را هم سه مرتبه بگوید.

۲۹۳: سؤال: هرگاه مأموم در رکعت آخر به امام نرسد و قرائت بر او واجب باشد و وقت او وفا ننماید که قرائت را تمام نماید، متابعت امام نماید یا قصد انفراد نموده، قرائت را تمام نماید؟

جواب: هرگاه مظنه دارد که وقت، وفا می کند به حمد و سوره یا به حمد تنها، شروع کند به خواندن و هرگاه در بین قرائت، امام به رکوع رود، حمد را تمام کند و ملحق شود به امام، هر چند رکوع را با او در نیابد و هرگاه جزم دارد یا مظنه دارد که

حمد را در نمی‌یابد قرائت را ترک کند و متابعت امام کند.

۲۹۴-سؤال: آیا مأموم در بین رکوعات نماز زلزله ملحق به امام می‌تواند شد یا

نه؟ و بر تقدیر جواز به چه نحو تمام نماید؟

جواب: هرگاه رکوع اول را با امام در نیابد آن رکعت از او فوت شده، ولیکن افضل این است که باقی رکوعات را به امام بکند با سجود و بعد از آنکه امام برخاست اقتدا کند و یک رکعت را با او بکند و رکعت دیگر را با خود بکند و هریک از رکوعها، رکن نماز است.

۲۹۵-سؤال: شک رکوعات نماز زلزله به منزله شک در افعال است یا شک در

رکعات است؟

جواب: به منزله شک در رکوع است، مگر در شک ما بین رکوع پنجم و ششم که می‌گردد به شک میان یک رکعت و دو رکعت و نماز باطل می‌شود.

۲۹۶-سؤال: نماز زلزله در هرزمینی که واقع شده بر اهل همان واجب است یا

بر هرکسی که زلزله را شنیده است، هرچند در آن زمین نباشد.

جواب: ظاهر این است که بر اهل همان زمین واجب است نه غیر آن، چنانکه مقتضای عقل و تبادر از اخبار و علتی که مستفاد می‌شود از آنها، که آن حصول خوف و فزع است.

۲۹۷-سؤال: هرگاه مستحبات نماز، بر وجه فاسد واقع شود، مثل اینکه فقره‌ای

را غلط بخواند یا اینکه العیاذ بالله در کیفیت قرائت آن فقره سمعه نماید آیا نماز صحیح است به اعتبار اینکه جزء ماهیت و شرط آن نیست یا باطل است به اعتبار تعلق نهی به خارج مقارن و او موجب فساد است؟

جواب: هرگاه غلط بخواند در حکم کلام آدمین می‌شود که عمد آن به دو حرف یا زیاده باطل است و سهو آن موجب سجده سهو و هرگاه قصد ریا و سمعه کند، پس در آن اشکال است، زیرا که هرچند از ذکر مطلوب در نماز محسوب نیست به سبب فقد نیت، ولیکن داخل مطلق ذکر می‌شود، پس باطل نباشد و چون متبادر از ذکر قرآن و دعایی

که در نماز تجویز شده، غیر از آن ذکر و دعایی است که به قصد ریا شود، پس فعل لغوی می‌شود و داخل کلام آدمین هم نیست که در کثرت و وحدت تکلم درج کنیم و اظهر در این صورت می‌گوییم که اگر فعل کثیر به آن عمل می‌آید مبطل می‌باشد والا فلا. و تحقق فعل کثیر در اذکار مستحب نادراست، بلی در مثل قنوت طولانی که به قصد ریا و سمعه بخواند ممکن است تحقق فعل کثیر، و از اطلاق کلام شهید در ذکر برمی‌آید الحاق آن، به فعل کثیر. بلکه ظاهر اطلاق کلام آن شامل، اذکار و قرائت واجبه هم هست.

و باید دانست که خواه ذکر واجب و خواه ذکر سنت به سبب قصد ریا و سمعه خصوص آن ذکر، دیگر معنی به نیست و امثال به آن حاصل نمی‌شود و کلام در این است که با وجود اعاده آن ذکر، بر وجه صحیح، آیا فعل آن ذکر، به قصد ریا مبطل است یا نه، و اینجاست که آن را از فروع فعل کثیر می‌شمیریم و باطل می‌دانیم، بر فرض تحقق و کثرت. و دور نیست که کلام در واجب هم مثل مستحب باشد، چنانکه مقتضای اطلاق کلام شهید است.

پس بطلان نماز در وقتی است که به همان جزء اکتفا کند، چون نهی در جزء عبادت، مستلزم فساد است و علامه در تحریر حکم به بطلان کرده، در صورتی که بعضی از اقوال نماز، یا بعض افعال آن را به قصد ریا کند. ولیکن ظاهر این است که مراد او هم صورت اکتفایی به همان قول و فعل ریایی، باشد و در صورت اعاده، او هم قایل به تفصیل باشد. و این باید در غیر جایی باشد که صورت رکن متعدد باشد که در آنجا مطلق تکرار مبطل می‌شود و نفعی ندارد.

و نیز بدان که هرگاه بنا را در صحت و بطلان بر تحقق فعل کثیر گذاریم همان اشکال به هم می‌رسد در صدق فعل کثیر، زیرا که آنچه دلیل بر آن قائم است که مبطل نماز باشد، آن فعلی است که به سبب کثرت، ما حی صورت صلوة باشد که در عرف متشرعه بگویند که آن نماز نمی‌کند و آن در مثل اذکار و قرائت و دعا مشکل است و مگر «فرض» و «تقدیر» یعنی در عرف متشرعه باید گفت که هرگاه اهل عرف مطلع شوند

براینکه این شخص به قصد ریا کرده و این قدر طول داد و این از نماز بیرون رفت. به هر حال شکی نیست که در صورت تحقق فعل کثیر بر فرض و تقدیر، احوط بلکه اظهر بطلان است، هر چند اکتفا به آنچه کرده، نکرده باشد و تکرار کرده باشد.

۲۹۸-سؤال: چه می‌فرمایند بخصوص در باب شانهای که بعضی از دندانهای

آن را به سریشم چسبانیده‌اند و می‌گویند که سریشم از امعاء و روده سگ^۱ ماهی است که حرام است، آیا شانه پاک است و هرگاه با کسی باشد در وقت نماز کردن، نماز او حیح است یا نجس است شانه، و نماز باطل است یا نجس نیست شانه، و در او نماز جایز نیست هرگاه با کسی باشد؟

جواب: مردار سگ ماهی نجس نیست، هر چند حرام گوشت باشد، ولیکن اجزاء حیوان غیر ماکول اللحم هر چند مذکی باشد و همراه باشد با انسان، صحت نماز با آن مشکل است، بلکه اظهر بطلان^۲ است به غیر مستثنیات: جزو انسان و مگس و زنبور و امثال آنها.

۲۹۹-سؤال: مأموم در وقتی رسید که امام در رکوع باشد، چون تکبیر گوید که

ملحق شود، امام برخیزد. مأموم به همان حال می‌تواند ذاکراً بماند تا به رکوع رکعت دیگر ملحق شود به امام، و هرگاه در وقتی که به رکوع رود، در حال رفتن که هنوز به حد رکوع نرسیده امام برخیزد و راست شود، می‌تواند به همان رکوع که خود کرده، در سجود ملحق به امام شود و آن را رکعت اول خود قرار دهد یا آنکه قصد انفراد کند و نماز خود را تمام کند؟-

جواب: دلیلی بر جواز هیچیک (از باقی ماندن ذاکراً در صورت اولی و اکتفا به

همان رکوع و لحوق به امام در سجود و محسوب داشتن آن به رکعتی) در نظر نیست.

۱: سریشم از ماده گیاهی بنام «سریش» ساخته می‌شود و نوع دیگری از سریشم که نجاران و درودگران از آن استفاده می‌کنند از آمیزه‌ای از گیاه مذکور و انساج ماهی‌های حرام گوشت (نه فقط سگ‌ماهی) ساخته می‌شود و مراد سؤال کننده همین نوع سریشم است.

۲: آیا پس از ترکیب با مواد دیگر مشمول «استهلاک» نمی‌شود؟ و باز هم مصداق «جزء حیوان غیر ماکول» است؟ البته جای سخن هست خصوصاً اگر به وسیله جوشانیدن مشمول «استحاله» گردد.

همچنین دلیلی بر جواز قصد انفراد نیست و در این صورت، ظاهر این است که نماز باطل می‌شود.

بلی بعد از ترک آن اقتدا، سخن در این پیش می‌آید که آیا جایز است که ثانیاً تکبیر احرام بگوید به قصد اقتدای با امام در باقی رکعات که رکعت مابعد امام، رکعت اول باشد و محتاج به تجدید تکبیر برای رکعت ثانیه نباشد یا نه، اشهر و اظهر عدم جواز است، بلی اشهر و اظهر استحباب تکبیر و دخول با امام است در سجده‌تین و مابعد به جهت ادراک فضیلت، ولكن اکتفا به همان تکبیر نمی‌کند و بعد قیام امام، تجدید تکبیر می‌کند. و بعضی قایلند که جایز است اکتفا، و زیادتى رکن مغتفر است و این قول ضعیف است.

۳۰۰-سؤال: کسی یقین دارد که بعد از شروع به بسم‌الله، که قصد یکی از سوره‌های حمد و توحید کرده و نداند کدام بوده، چه حکم دارد؟

جواب: ظاهر این است که در ثانی انحال باید یکی از آنها را معین کند و تجدید بسم‌الله، به قصد آن کند و آن سوره را بخواند و جایز نیست سوره دیگر غیر آنها بخواند، چون جایز نیست عدول از این دو سوره به غیر اینها. و بر این صادق است جزماً که شروع در یکی از آنها کرده، چون بسم‌الله جزء هر سوره می‌شود هر گاه به قصد آن بخواند. پس عدول به غیر آنها نمی‌تواند کرد، هر چند ظاهر اخبار این است که از هریک از این دو سوره هم به دیگری جایز نیست، پس اشکال وارد می‌آید به اینکه گاه هست در اول قصد یکی معین از این دو کرده بود و اینکه الحال تعیین می‌کند غیر آن باشد، ولكن متبادر از اخبار آن صورتی است که می‌داند که کدام را می‌خواند نه صورت شک. اگر بگوییم که بنابراین جایز خواهد بود عدول به سوره دیگر غیر از این دو سوره نیز، چون گفتی که متبادر صورت علم است و مفروض در اینجا عدم آن است، یعنی متبادر از عدم جواز عدول از احدهما به غیرهما نیز صورتی است که جازم به احدهما معیناً باشد لا باحدهما لا بعینه.

گوییم که این تبادر ممنوع است و عدول برخلاف اصل است، غایت امر، این است

که اجمال درمخصص حاصل شود و با وجود اجمال، عام از حجیت خود ساقط می‌شود در قدر اجمال، پس تکیه به عموم جواز عدول نمی‌توان کرد، با وجود اینکه می‌گوییم که در اینجا هر چند جازم به احدهما هست، ولیکن شکی ندارد که اگر عدول به غیرها کند از احدهما به غیرها کرده به خلاف صورت تردد مابین احدهما، که در اینجا هرگاه اختیار احدهما کند جزم به عدول از احدهما به آن دیگر نیست، زیرا که گاه هست که همان سوره از احدهما را که قصد کرده بود، باز همان را بخواند.

پس این دو سوره در اینجا به منزله جمیع سورااست، درجایی که متردد باشد میان همه سوره‌های قرآن، زیرا که در اینجا هم می‌گوییم که جایز بود از برای او که یکی از این دو سوره بخواند و بسم‌الله گفت و معلوم نیست به قصد کدام گفته، همچنانکه در آنجا جایز بود که هریک از سور قرآنی بخواند و بسم‌الله گفت و معلوم نبود که کدام را قصد کرده، پس چنانکه در آنجا جایز است تجدید به قصد هر سوره‌ای به مجرد احتمال عدم قصد یکی از سوره‌ها در اینجا هم جایز است تجدید بسم‌الله و خواندن احدهما، چون علم ندارد که همین را که حالا می‌خواند غیر آن بود که قصد کرده بود، زیرا آنچه جایز نیست عدول از احدهماست به غیر آن جزماً، است و در اینجا معلوم نیست عدول، بلکه محتمل است همان سوره که قصد کرده بود، همان را الحال اختیار کرده.

۳۰۱- سؤال: زید، عالم است به اینکه هرگاه در بلدی سی روز متردداً بماند بعد از آن باید نماز را تمام کند، و دوماه اتفاق افتاده که متردداً در بلدی مانده و نماز را در این مدت دوماه قصر کرده و ملتفت براین مطلب نشده که باید تمام کند، یعنی علم به مسئله داشته و علم هم داشته که دوماه مانده و از مسئله ذهول داشته، الحال التفات به هم رسانیده، آیا قضای نمازهای بعد از سی روز، براو واجب است یا نه؟

جواب: بلی واجب است قضای نمازهای بعد از سی روز و همچنین است هرگاه قصد اقامه ده روز بکند و فراموش کند و قصر کند که واجب است اعاده در وقت و در خارج وقت. و این مثل مسافر نیست که هرگاه سهواً تمام کند بر او لازم است اعاده در وقت. و در خارج وقت بر او قضانیست علی‌الظاهر.

و آنچه از کلام فقها در نظر هست در این، عبارت ذکر می است که گفته است: لوصلي المسافر قصرأ ثم تبين انه في موضع سماع الاذان او رؤية الجدار لم يجز، لان فرضه التمام فان كان لم يأت بالمنافى اتمها واجزات على الاقرب لان نية جملة الصلوة كافية ولو نوى المقام عشرة فقصر ناسياً فكك ولو قصر جاهلاً فالاقرب انه كالناسي و قال الشيخ نجيب الدين^۱ بن سعيد^(ه) في جامع الشرايع لاعادة عليه و لعله لانه بنى على استصحاب الواجب و خفاء هذه المسئلة على العامي و لما رواه منصور بن حازم عن الصادق^(ع) قال سمعته يقول اذا اتيت بلدة فازمعت المقام عشرة ايام فاتم الصلوة فان تركه رجل جاهل فليس^۲ عليه اعادة.

و ربما يحمل الضمير في «تركه» على القصر للمسافر و ان لم يجز له ذكر في الرواية لانه قد علم ان الجاهل معذور في التمام.

و هر چند شهيد^(ه) متوجه ما بعد ثلاثين متردد نشده، ولكن در مأخذ مسئله فرقی فی مابین آن و اقامه عشره نیست و مأخذ، همان عدم حصول امتثال است و قیاس به مسافر جایز نیست.

و اما آنچه اقرب شمرده در جواز اتمام هرگاه متذکر شود بعد دو رکعت، در وقتی که منافی نماز به عمل نیامده باشد، پس این در نظر حقیر خالی از اشکال نیست و دلیلی از برای جواز عدول در اینجا نیست.

و اما آنچه از صاحب جامع نقل کرده که جاهل در این مسئله معذور باشد، پس آن نیز مشکل است، زیرا که آنچه مسلم است در معذوریت جاهل به قصر، در اصل مسئله وجوب قصر است در سفر، نه در قروع مسئله بعد از علم به اصل مسئله خصوصاً در اینجا که این داخل مسئله جهل به وجوب تمام، است نه جهل به قصر.

۱: شیخ ابوزکریا، نجیب الدین یحیی بن احمد بن یحیی بن الحسن بن سعید الهذلی، ولادتش در کوفه سال ۶۰۱ و وفاتش در حله سال ۶۹۰ وی پسر عموی شیخ ابوالقاسم نجم الدین معروف به «محقق» صاحب «شرايع»، است.

و حملی که از برای روایت کرده‌اند که مراد معذوریت در جاهل به وجوب قصر باشد از برای مسافر، هر چند بعید است از لفظ، اما وجهی است در جمع بین الادله و باکی نیست، زیرا که روایت مقاومت نمی‌کند با دلیل عدم صحت، چون سند آن ضعیف^۱ است به سبب موسی بن عمر که مشترک است مابین ثقه و غیرثقه، بلکه ظاهر این است در اینجا، موسی بن عمر بن یزید بن ذبیان صیقل است به قرینه روایت سعد بن عبدالله از او و آن ثقه نیست.

۳۰۲- سؤال: در خصوص پارچه حریر که در سر قصب^۲ و الیجه^۳ می‌بافند و در بریدن زیاده بر چهار انگشت به رخوت می‌افتد، چه صورت دارد؟
جواب: اظهر صحت نماز است در آن، به دلیل اصل و عدم تبادر این از اخبار منع، و عدم احتمال دخول این در حریر که در اخبار، تجویز آن نشده.

۳۰۳- سؤال: در مرشد العوام فرموده‌اند که سجده سهو را مقدم بر اجزای منسیه نمایند، چنین است یا خیر؟

جواب: چنین است، دلالت می‌کند بر آن اخباری که دلالت می‌کند بر اینکه وجوب آن فوری است و مؤید این است بعضی اخباری که دلالت دارد بر اینکه قبل از سلام باید کرد، هر چند اظهر و اشهر این است که محل اوبعد از سلام است و دلالت می‌کند بر این

۱: دلیل این سخن معلوم نیست به سند حدیث توجه فرمائید: عنا (محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی) عن موسی بن عمر، عن علی بن نعمان، عن منصور بن حازم. همه این سلسله سند توثیق شده‌اند، موسی بن عمر را نجاشی در صفحه ۲۸۹ رجالش و علامه در صفحه ۸۱ خلاصه الرجال و اردبیلی در ج ۲ ص ۲۷۸، توثیق کرده‌اند

مرحوم میرزا میان وی و موسی بن عمر بن یزید اشتباه می‌کند که توثیق نشده است در حالی که فرد مورد بحث ما موسی بن عمر بن بزیع مولی منصور است که محمد بن یحیی از او نقل روایت می‌کند. ولی از موسی بن عمر بن یزید، محمد بن احمد بن یحیی نقل حدیث می‌کند و این دو باهم فرق دارند. البته هر دو «موسی بن عمر» از اصحاب امام رضا (ع) هستند، بنابراین فرمایش میرزا: «مشترک است مابین ثقه و غیرثقه» بمقتول خودش صورتی ندارد و کاملاً مشخص است که مراد «موسی بن عمر بن بزیع» است بدلیل نام «محمد بن یحیی» و نام «منصور» در سند حدیث و اساساً نام «سعد بن عبدالله» در این حدیث نیست.

۳ و ۲: در ذیل مسئله ۲۷۳ توضیح داده شد.

نیز خصوص روایت^۱ علی بن ابی حمزه در خصوص سجده سهوی که از برای تشهد منسی باشد که دلالت دارد بر تقدیم آن به قضای تشهد.

۳۰۴-سؤال: با چکمه نماز گزاردن چه صورت دارد که پاشنه بلند باشد؟

جواب: ظاهر این است که صحیح است به جهت اصل و صدق قیام و عموم و اطلاق و ترک استفسال در احادیثی که دلالت دارند بر جواز نماز با چکمه.

۳۰۵-سؤال: پارچه‌ای که بیافند و تارهایش ده یک نخ باشد و بافارش ابریشم، با

آن نماز گزاردن چه صورت دارد؟

جواب: ظاهر این است که هرگاه ده یک خلیط باشد هم کافی باشد، چون در عرف صادق است که حریر محض نیست، بلکه مخلوط است.

۳۰۶-سؤال: تدثر به حریر جایز است یا نه؟ و تدثر بالا پوش و مانند آن را شامل

است یا نه؟

جواب: مراد از «تدثر» را نمی‌فهمم. اگر مراد «دثارت» مقابل «شعار» است که

جوامه^۲ فوقانی است، چنانکه شعار جامه ملاصق بدن است. اشکال در حرمت آن از برای

مرد نیست و ظاهر این است که بالا پوش مثل عبا و ردا هم چنین است و اگر مراد از تدثر،

التحاف است مثل لحاف حریر، پس هر چند صریحی در کلام فقها و اخبار در نظر نیست،

لکن حرمت، متبادر از اخبار و فتاوی نمی‌شود، چون ظاهر از آنها حرمت لباس پوشاکی

است نه مثل لحاف، و اما فرش و متکا و امثال آن، پس اظهر و اشهر جواز است، بلکه

صحت نماز است بر روی آن و دلالت می‌کند بر آن، بعض اخبار معتبره نیز.

۳۰۷-سؤال: قنوت در صلوة شفع: آیا دلیل عامی در او به نظر شریف رسیده یا

نه؟

جواب: عمومات اخبار صحیحه دال است بر اینکه قنوت در هر نمازی در رکعت دوم

۱: وسائل: ج ۵ ص ۳۴۱، ابواب الغلل، باب ۲۶ ج ۲.

۲: جامه، یا: جمع جامه- در ذیل مسئله شماره ۲۶۵ نیز دیدیم که «رخت» با صیغه «رخت» جمع بسته شده بود.

است قبل از رکوع و خصوص روایت رجاء^۱ بن ابی ضحاک در عمل حضرت رضا(ع) در راه خراسان دلالت بر ثبوت قنوت دارد در شفع، ولكن صحیحه عبدالله بن سنان^۲ دلالت دارد بر اینکه قنوت در وتر، در رکعت ثالثه است قبل از رکوع، به ضمیمه اخبار صحیحه و معتبره بسیار که دلالت دارند وتر، نام سه رکعت است.

و بعض متأخرین علما، تصریح به سقوط قنوت شفع کرده‌اند و مصرحی به ثبوت آن بخصوصه در نظر نیست و روایت رجاء هم ضعیف است و آن اخبار صحیحه عامه هم بیش از این دلالت ندارند که قنوت، قبل از رکوع است نه اینکه در هر دو رکعتی قنوتی هست، بلی در اخبار دیگر که در ذکر «قبل از رکوع» [نیستند] (بلکه دلالت دارند بر اینکه در هر نماز قنوت است در هر فریضه و نافله) دلالت به عنوان عموم است. و به هر حال، عمل حقیر در ترک قنوت است.

۳۰۸- سؤال: کاردی که دسته اش استخوان مجهول الحال باشد در نماز چه

صورت دارد؟

جواب: اظهر صحت است، اگر چه احوط، اجتناب است.

۳۰۹- سؤال: احتیاط در ظهر جمعه چیست؟ آیا جمع بین صلوتین است یا ترک

جمعه و اتیان ظهر، بنا بر عدم وجوب عینی جمعه و هر گاه جمع، احوط باشد، آیا احتیاط به مباشرت فقیه است یا بمن جازله الامامة حاصل می‌شود و در صورت تحقق احتیاط به مباشرت فقیه، آیا تفقه در بعضی مسائل بنا بر جواز تجزی اجتهاد، کافی است یا نه؟

جواب: احتیاط در جمع بین صلوتین است، هر چند قایل به وجوب عینی باشیم،

زیرا که مفروض این است که در وجوب عینی هم دلیل آن یقینی نیست بلکه ظنی است، پس دلیل بر حرمت آن نیست، و اما دلیل جواز (بلکه استحباب) همان ادله احتیاط است،

۱: بخارالانوار ج ۴۹ ص ۹۵-۹۱، حدیث طولانی- و نیز- مستندالامام الرضا ج ۱ ص ۴۴-۴۰، و عیون الاخبار

۲- ۱۸۰، رجاء بن ضحاک از طرف مأمون مأمور بود که امام را از مدینه به مرو آورد، چندان اعتنائی به حدیث او نمی‌کنند.

۲: وسائل: ج ۲ ص ۹۰۰، ابواب قنوت باب ۳ ج ۲

چون محتمل است که در نفس الامر مطلوب باشد و مطلوبات شرعیه مشتمل است بر مصالح و آن مصلحت، گاه هست که رافع ناخوشی بعضی معاصی شود، چنانکه ان الحسنات یدهبین السيئات، دلالت بر آن دارد.

پس بنا بر قول به وجوب عینی یا تأخیری می تواند جمعه را به قصد وجوب کند و ظهر را به قصد استحباب، نظر به ادله احتیاط. و احتمال حرمت به جهت تشریع و بدعت، مدفوع است به اینکه بدعت عبارت است از: ادخال ماليس من الدين اوشك انه منه فی الدين بقصد انه من الدين لا باتیان مایحتمل منه ان یکون منه رجاء ان یکون منه. و علت منصوصه در بعض اخبار نماز احتیاط واجب، هم دلالت دارد بر آن، مثل قول صادق (ع): و ان کان صلی اربعاً کانت هاتان^۱ نافله.

پس کسی که شک کرد میان سه و چهار، بنا را بر چهار می گذارد حتماً و بعد از آن، نماز احتیاط می کند به جهت احتیاط، که اگر سه بوده است این عوض آن یک رکعت باشد و الا نافله باشد، پس این علت و حکمت اقتضای کند که احتمال نافله شدن، کافی باشد در رجحان فعل که در این مقام بخصوص، واجب می باشد. و اشارات بر این مطلب بسیار است که نه این کاغذ وفا می کند و نه وقت. پس بنا بر قول به تحریم هم جایز خواهد بود کردن جمعه احتیاطاً و ظهر را وجوباً، چون دلیل حرمت هم ظنی است و ادله که بر استحباب اعاده نمازهایی که از وجه صحیح باشد از باب احتیاط، قائم است، شامل اینها هست و شهید در ذکری بسیاری از آنها را نقل کرده. و بنا بر اینکه تردید در نیت ضرر نداشته باشد، چنانکه اظهار است، امر اظهر است.

و چون در اصل نماز جمعه مباشرت فقیه یا اذن او احوط است (البته هرگاه میسر نشود) آن هم احوط است، هر چند میسر نشود بجز تجزی.

و ایضاً اتیان به محتمل بعداتیان به واجب، از باب احتیاط مشهور بین الاصحاب بلکه مجمع علیه است، چنانکه در قضای نمازها گفتیم و چنانکه گفته اند که در شک میان چهار و پنج بعد از عمل به مقتضای آن، احوط اعاده است و هكذا ممّا لا یعدو

لا يحصى، و همين شهرت هم كافى است بنا بر مسامحه در ادلة سنن، و بنا بر مختار كه نيت مردد كافى است، هر دو را به قصد قربت كند، احوط خواهد بود.

فان قلت لا يمكن الاحتياط فى مسئلة صلوة الجمعة لتردها بين الوجوب عيناً او تخييراً او حراماً، فان قيل الاحتياط فى فعل الجمعة، فيه احتمال فصل الحرام بل و ترك الواجب و هو الظهر ايضاً، و ان قيل الاحتياط فى تركها و فعل الظهر، ففيه احتمال ترك الواجب عيناً بل و فعل الحرام ايضاً و هو الظهر.

كما لا يمكن الاحتياط بالجهر بالبسملة فى الصلوة الاخفائية لوجود القول بالحرمة و لا بالاخفات لوجود القول بوجوب الجهر . و ان قيل الاحتياط فى الجمع بين الجمعة و الظهر ففيه احتمال ارتكاب الحرام.

نعم يمكن الاحتياط لو كان القول بالحرمة مرجوحاً فى نظر المصلى بالظن الاجتهادى او بتقليد من ظنها كك فيمكن الاحتياط بالجمع بينهما على القول بعدم اعتبارنية الوجه لانه ان كانت واجبة عيناً فى نفس الامر فقد فعلها و ان كانت واجبة تخييراً فقد فعلها بخلاف ما لو كان القول بالوجوب المرجوح فلا يصح الجمع لا احتمال الوقوع فى الحرام بفعلها فالاحتياط ح فى ترك الجمعة واختيار الظهر.

قلت: لا نقول بان الاحتياط يحصل بالاثيان باحديهما منفردة لما ذكرت و لكنه يمكن باتيانهما معاً من باب الاحتياط كما يمكن الاحتياط فى تكرار الصلوة الاخفائية و الجهر، بالبسملة فى احديهما و الاخفات فى الاخرى. و اما ما ذكرت من لزوم الوقوع فى الحرام على القول بالحرمة فهومم، اذ لم يقل احد بان صلوة الجمعة من المحرمات بالذات كشرب الخمر و اكل لحم الخنزير بل انما يقول ان الله تعالى اوجب على المكلفين فى وقت الظهر اربع ركعات على من لم يكن مسافراً لا اذا حضر الامام و اجتمع الشرايط المعهودة، فيجب ح تبديل الظهر بالجمعة عيناً و يحرم الظهر و اما اذا غاب الامام و اجتمع ساير الشرايط فهل يكون ايضاً كك او يحرم فعلها، ح، لفقد بعض شروطها او يستحب و آتينا فيه اقوال و اختلف المجتهدون فى ذلك و اختار كل منهم بسبب رجحان دليله مذهباً من تلك المذاهب، اختياراً ظنياً اجتهادياً محتملاً لخلافه فى نفس

الامر احتمالاً مرجوحاً.

فالقائل بالوجوب العيني يقول ان الاظهر عندى وجوب الاتيان بالجمعة و ايجادها فى الخارج و لا يجوز عندى تبديلها بالظهر و الاكتفاء به عنها. لانها لا يجوز الاتيان بالظهر معها احتياطاً للخروج عن خلاف القائل بالحرمة، لعدم حصول الامتثال عنده الا بفعل الظهر ففى الحقيقة لا قائل بوجوب الاتيان بالجمعة لا بشرط ان لا يفعل معها الظهر احتياطاً و لا بشرط ان يفعل معها.

والقائل بالحرمة يقول ان الاظهر عندى ان الجمعة لا يسقط التكليف و يحرم الاكتفاء بها عن الظهر بل يجب الظهر لا بشرط ان لا يفعل معه الجمعة من باب الاحتياط خروجاً عن خلاف الموجب عيناً و لا بشرط ان يفعل معه، فالحرام عنده هو الجمعة المستقل فى اداء التكليف، التى لا يكون معها غيرها و اما الاتيان بهما من باب الاحتياط مع الظهر فلم يعهد منه المنع عنه.

والذى يقول بكونها افضل الفردين، فهو يقول ان الاظهر عندى كفاية الجمعة عن الظهر مع ارجحيتها و لكن لا بشرط ان لا يفعل معها الظهر اذا اختارها. و لا ينافى ذلك جواز الاتيان بالظهر معها احتياطاً للخروج عن خلاف من يحرم الجمعة و لا يجعلها مسقطاً عن الظهر فلا يلزم فى شىء من ذلك الجمع بين الحرام و الواجب فى موضوع واحد و لا يلزم على المكلف كونه اما تاركا للواجب او فاعلاً للحرام.

و اما ما نقل عن بعض الاصحاب حيث قال: بان الاحتياط فى ترك الجمعة و الاقتصار على الظهر. فهو لا يدل على ان كل من يقول بالحرمة مراده انه لا يجوز صلوة الظهر معها احتياطاً اذلعل هذا القائل علم بسبب الاجماع المحقق او المستفيض، بطلان القول بالوجوب العيني و تردداً الامر عنده بين الحرمة و التخيير. و لا ريب ان الاحوط، ح، ترك الجمعة و الاقتصار على الظهر لحصول الامتثال على القولين.

فان قلت: ان القائلين بالوجوب العيني و الحرمة قائلون بوجوب قصد الوجه فى نية العبادات فكيف يتصور عنهم تجويز ان يفعل كليهما بقصد القرية من دون تعيين الوجه فالقول بالا احتياط و الجمع بين الصلوتين لاجل العمل بالقولين و عدم الخروج من

مقتضيهما لا يتم.

قلت: لا منافات بين القول بوجوب نية الوجه و بين تجويز الاحتياط اذ مراد من يعتبر قصد الوجه ان من يعمل على وفق ما ترجح عنده بالدليل انه حكم الله و يفعله بظن الاجتهاد و يقتصر عليه فيجب ان يقصدا اذا اهاليه ظنه وجوباً كان او ندباً او غيره من الوجوه.

و اما لو بنى على الاحتياط فان قدّم مختاره مثل الجمعة على القول بالوجوب العيني فينويه على وفق مختاره وجوباً. و يفعل الاخر من باب الاحتياط ثم ياتى بالظهر وجوباً و كك القائل بكونها افضل الفردين، ينوى اولاً الجمعة بانها افضل فردى الواجب ثم ياتى بالظهر ندباً.

و اما المتوقف المتردد بسبب تعارض الادلة فان اختار احد الادلة على ما هو مقتضى التخيير فى المتعارضين. فالمتعين عليه ما اختاره و يجرى فيه الكلام السابق. و من لم يختار احد الادلة المتعارضة و بنى على الاحتياط بالجمع فهو ايضاً يقصد الامتثال بما وجد عليه فى ضمن الفردين فان جوزنا ذلك فهو ايضاً عبادة قصد بها الامتثال على هذا الوجه فوجهها ايضاً متعينة. نظيره ما نقل عن بعض المتأخرين من القول بوجوبهما معاً من باب المقدمة ليحصل ذوالمقدمة و هو احد الامرين المتمكن من تحصيله باتيان الامرين فى ضمن المقدمة اذ قد يكون المقدمة من باب نفس ذى المقدمة و يستحصل بتحصيل المقدمة كمن فاته صلاة واحدة لا يدري انها اى الصلوة فيأتى بثلاث صلوات او بخمسة، على القولين. و مثل من يأتى بالصلوة فى الجوانب الاربع عند اشتباه القبلة فهذه ايضاً عبادة و لها وجه يقصده المكلف. و يناسب هذا المقام عبادة الاجير اذا استوجر لعبادة المندوبة فهو ينوى الوجوب عن فعل نفسه مع قصد استحبابه للمنوب عنه.

والحاصل ان القول بلزوم قصد الوجه لا يثمر فيما نحن فيه و انما يظهر ثمرته فيما لو قلنا بان النية هو المخطر بالبال و علم المكلف بوجه العبادة، و لا يخطر فيكفى بقصد التقرب. و فيما لم يعلم بدخول الوقت و يريد الطهارة و فيما لم يعلم بطلوع الشمس و يخاف فوت الوقت بسبب التجسس فى نية الاداء و القضاء و فيما تعارض الادلة و لم يبن

على احدهما كمن اشتبه عليه وجوب غسل الجمعة. بل و فيمن ترجح عنده احد الطرفين و ظن وجهه لكن يكتفى بقصد القربة لانه لم يقم عليه دليل على قصد الوجه. فالاحتياط فيما نحن فيه، ايضاً عمل عليه و له نية عليه و يجرى فيه حكم مسألة لزوم قصد الوجه و عدمه ايضاً.

ثم ان مايدل على ان مراد ارباب الاقوال في مسألة الجمعة انما هو وجوب الجمعة لا بشرط ان لا يفعل معها غيره على القول بالعينية. و وجوب الظهر و حرمة الاستقلال بالجمعة لا بشرط ان لا يفعل الجمعة مع الظهر على القول بالحرمة. و ليس مرادهم ان من افتي بحرمة شيء لا يتصور ان يفعل مع شيء آخر و ان ذلك ينافي اعتبار قصد الوجه. انه لو لم يكن كذا لا تطوى باب الاحتياط اذ لا احكام الخمسة كلها متضادة و اجتماع اثنان منها، محال و ان كان وجوباً و استحباباً، او حرمة و كراهة.

وكك الصحة و البطلان متناقضان فلوترجح في نظر المجتهد استحباب السورة مثلاً والوجوب مرجوح عنده فيلزم ان لا يتمكن من الاحتياط بقراءة السورة اذ لا يتمكن من قصد الوجوب الذي هو مختار القائل بالوجوب حتى يخرج عن خلافه. و كك ترك الجهر في القراءة في ظهر الجمعة على القول بالاستحباب اذ لا يمكنه قصد وجوب الاخفات. لان الراجح عنده الجهر و كك الكلام في الصحة و البطلان كما تريهم يقولون بالاحتياط في الشك بين الاثنين و الثلث بالاعادة، ايضاً مع العمل بما هو المشهور من البناء على الثلث و صلوة الاحتياط خروجاً عن خلاف من قال بالبطلان. و كك في كثير من مسائل الشك بين الاربع و الخمس حيث يجعلون الاحتياط في الاتمام و الاعادة.

ولا ريب ان في الاحتياط في جميع الموارد نوع تصرف و تغيير ففي مسألة السورة يتصرف باسقاط قصد الوجوب. و في مسألة الجهر في ظهر الجمعة يتصرف باسقاط قصد وجوب الاخفات. و من هذا القبيل لو صلى على محمد و آله كلما سمع اسمه الشريف خروجاً عن خلاف من اوجب ذلك فان التصلية هذه ليس بقصد انها مستحب في نظره بل للخروج عن خلاف الموجب، مع انه يوجب قصد الوجوب و في مسائل الشك يلاحظ ان مراد القائل بالبطلان انه لا يجوز الا كـتفاء بـتلك الصلوة و يـحرم

اعتقاد استقلالها في اداء التكليف و لا يحرم لة ادى التكليف لشئ اخر و يتم هذه من باب الاحتياط و اعاداة ليست بنية الوجوب كما يعتقد القائل بالبطلان.

وهكذا من جملة امثلة الاحتياط، الجمع بين القصر و الاتمام فى بعض مسائله و الجمع بين التيمم بضربة و التيمم بضربتين فى كل واحد من المائتين.

و اما ما ذكرت من قولك «نعم يمكن الاحتياط» ففيه اولاً ان القوة والضعف فى نظر المجتهد لا يوجب نفى الاحتياط بالنظر الى نفس الامر كما عرفت، و ثانياً ان مع قطع النظر عن القول بالحرمة فيحصل الاحتياط بالانتيان بالجمعة فقط فاي حاجة الى الاتيان بالظهر بعده كما لا يخفى و لزوم التكرير انما ليس الا من جهة الخروج عن مخالفة القول بالتحريم و ثالثاً ان فى التردد ما بين العينى و التخيري ايضاً لا نفرغ عن احتمال التحريم و ان قطعنا النظر عن القول بحرمة الجمعة، لانه ان كان المراد التردد ما بين الوجوب ثيناً و تخيير الوجوب غلقنى فى نفسضقتان القائل به يقول انه كك، فى نفس الامر ففعل الظهر مع الجمعه حرام عنده و ليس معنى العينى فى نفس الامر الا هذا فكيف يكون انتيانها مع الظهر مبررة للذمة عما يقول به هذا القائل و لامعنى للاحتياط فى نفس الامر.

و ان كان المراد التردد بين ماهو واجب عينى ظاهرى فى نظر المجتهد القائل به، الذى لا ينافى تحققه بانضمام الظهر الاحتياطى، الذى منشأؤه احتمال خطأ المجتهد فى ظنه و ان العمل بالقول بالتخير حصل فى ظنه، فهذا بعينه يجرى فى الصورة الاخيرة اى كون المرجوح عنده هو القول بالوجوب العينى ايضاً، اذ المسلم من عدم الجواز انما هو فعل الحرام النفس الامرى الذى هو عبارة اخرى عن انحصار الوجوب فى الظهر و حرمة غيره سواء فعل هذا الغير الذى هو الجمعة منفردة او مع الظهر.

و اما الحرمة الظاهرية التى هى مقتضى ظن المجتهد (و كلامنا انما هو فيها) فلا دليل على حرمة ضم الظهر اليها من باب الاحتياط و ليس فعله مستلزماً لوقوع فى الحرام النفس الامرى و من ذلك ظهوره لا ينفع التقييد بقوله على القول بعدم اعتبارية الوجه اذ ذلك الجمع لا يستلزم الاتيان بمقتضى القول بالوجوب العينى و ان قلنا بعدم اعتبارها ايضاً، كما عرفت.

و من جميع ذلك ظهر انه لو كان القول بالعينية مرجوحاً عند المجتهد، تردد بين القولين الآخرين فالاحتياط في الجمع بين الصلوتين ايضاً، لا الاقتصار على الظهر لان ضعف القول لا يوجب نفى احتمال صحته في الواقع. نعم لو حصل له القطع بطلان العينية فالاحتياط في الاقتصار على الظهر. كما اشرنا سابقاً و لو حصل له القطع بطلان القول بالحرمة و تردد بين الآخرين فالاحتياط يحصل بفعل الجمعة فقط و لا يحتاج الى ضم الظهر. فلم يبق، ح، وجه للمنع عن الجمع بين الصلوتين الا توهم التشريع و البدعة و قد عرفت الجواب سابقاً.

۳۱۰-سؤال: در مسائل نماز در بعضی مسائل به قول مجتهدی و در برخی به قول مجتهد دیگر (که مجتهدین هر دو یا هر سه عادلند) عمل بشود نقصی در مسائل نماز به هم میرسد یا خیر؟

جواب: جایز است و موجب منقصتی در نماز نمی شود، هرگاه مخالفتی یا تجدید مجتهد^۱ سابق ندارد. مثلاً جایز است که تقلید مسائل نماز را از یک مجتهدی بکند و در وجوب نماز جمعه یا حرمت آن، تقلید مجتهد دیگر بکند و همچنین مسائل نماز یومی را از مجتهدی اخذ کرده و آنچه متعلق به نماز آیات است از دیگری بکند، یا اینکه تقلید مسائل را از یکی بکند و در مسئله مواسعه و مضایقه قضا، تقلید دیگری. و همچنین مسائل نماز را از مجتهدی اخذ کرده و در مسائل شک در رکعات تقلید دیگری بکند. مثلاً می داند که آن مجتهدی که از آن، مسائل نماز را اخذ کرده شک میان دو و سه را باطل می داند و هنوز به آن عمل نکرده به سبب عدم حصول آن شک، الحال که شک کرد اختیار رأی مجتهد دیگری می کند که صحیح می داند و بنا را به سه می گذارد، و هكذا.

و همچنین هرگاه تقلید مجتهدی کرد در نماز که وضو را با غلاب صحیح می داند و

۱-منظور از این عبارت این است: جایز است با دو شرط: الف: توارد دو تقلید در یک مسئله اختلافی میان دو مجتهد پیش نیاید.

ب: تقلید از مجتهد دوم در مسئله ای نباشد که قبلاً در آن مسئله به قول مجتهد اول عمل کرده است.

هنوز عمل به آن نکرده، اتفاق افتاد که محتاج شد به گلاب وضو بسازد، الحال تقلید مجتهد دیگر می‌تواند کرد که صحیح نمی‌داند و تیمم می‌کند و حال آنکه مجتهد اول، تیمم را جایز نمی‌داند.

و باید دانست که مجرد اینکه کسی بناگذارد که فلان کس را تقلید کند، همین قدر کافی نیست در عدم جواز عدول به مجتهد دیگر، بلکه هر چه را به عمل آورده به قول مجتهد اول، از آن نمی‌تواند عدول کند به قول مخالف آن، خواه مخالفت صریح باشد مثل اینکه تقلید مجتهدی کرد در وجوب سوره بعد حمد، و به نیت وجوب خواند دیگر جایز نیست که تقلید مجتهدی کند که مستحب می‌داند سوره را، و ترک سوره کند، خواه مخالفت صریح نباشد لکن مستلزم مخالفت باشد مثل اینکه تقلید مجتهدی کرد که سلام نماز را سنت می‌داند و گاهی هم ترک کرد و بعد تقلید مجتهدی کرد که حدث قبل از سلام را مبطل نماز می‌داند، زیرا که این قول به بطلان، مستلزم وجوب سلام است و آن مخالف با رای مجتهد اول است، و اما در عبادات مختلفه مثل اینکه مسائل نماز را از مجتهدی اخذ کرد و روزه را از دیگری و زکوة را از دیگری، پس در آن اشکالی نیست.

و بدان که گاه هست که اشکال به هم می‌رسد در بعضی شرایط عبادات در جایی که نبودن چیزی شرط صحت آن باشد، مثلاً پاک بودن جامه از نجاست، شرط صحت نماز است به این معنی که باید که جامه نجس نباشد، خواه متفطن این معنی باشد که این شرط به عمل آمده یا نه، مثلاً کسی جامه پاکی پوشیده و مشغول نماز می‌شود و هیچ متفطن این معنی نیست که عدم نجاست شرط است تا از نماز فارغ شود و نماز صحیح است، و اما اگر در بین نماز، نجاستی عارض شود لازم است ازاله آن، هرگاه ممکن باشد با عدم حصول منافعی، پس طهارت، هم شرط دخول در نماز است و همچنین شرط صحت نماز تا به آخر و بعضی از نجاسات معفو است جزماً و بعضی معفو نیست جزماً و بعضی مختلف فیه است، پس آیا معتبر در اینجا، حال اول دخول در عبادت، است یا مطلقاً؟

و اما تقلید مجتهدی در اول وهله آن امر مختلف فیه، به این معنی که متفطن است که باید آن نجاست با او نباشد به تقلید مجتهد او و آن نجاست هم با او نیست نه اینکه بود و به تقلید مجتهد ازاله کرد و در بین عبادت آن نجاست طاری شد و بسنا به رأی مجتهد دیگر معفو است، آیا در اینجا می توان عدول کرد یا نه؟ مثلاً در خون کمتر از درهم که در نماز معفو است و در طواف محل خلاف است پس اگر کسی مقلد مجتهدی است در حج که آن نجاست را معفونی داند و با احرامی پاک داخل طواف شد و در بین طواف مطلع شد به خون کمتر از درهم، آیا می تواند بنا را به رأی مجتهدی بگذارد که معفومی داند یا نه؟ و به عبارت آخری، بگوید تا حال خلوا از این نجاست را شرط می دانستم در مجموع و طواف دخولاً و استمراراً، و حالا به تقلید مجتهد دیگر شرط نمی دادم. پس در این اشکال است از حیثیت اینکه قدری از طواف با شرط - به عمل آمده، پس جایز نیست عدول و از حیثیت اینکه ثمره عمل آوردن شرط، به فعلی حاصل می شود و مفروض این است که از او فعلی سرزده است متفطن آن استمرار عدم ازلی هم نیست که به منزله فعل وجودی است، خصوصاً اینکه در صورت فرض عدم احتیاج به قصد، دور کردن نجاست استمراری هم که مورد قصد او باشد به عمل نیامده، بلکه از باب اتفاق به جامه پاک احرام گرفته و دور نیست ترجیح ثانی، بلکه می توانیم گفت که وجود این نجاست به منزله مبطل است نه اینکه عدم آن شرط صحت است.

پس بنابراین اگر فرض کنیم که متفطن به رأی مجتهد خود باشد که هرگاه عارض شود آن نجاست، یا مطلع شود بر آن، ازاله کند و بعد از عروض یا اطلاع بنا گذارد به رأی مجتهد دیگر و بگوید ناقض نمی دانم، چون تا به حال، عمل به مقتضای ناقض نکرده به رأی مجتهد اول. و این به خلاف آن است که تیمم کرد در حال فقد آب به تقلید مجتهدی که جایز نمی داند وضو را به گلاب و داخل طواف شد و در بین طواف، گلاب به هم رسید جایز نیست که عدول کند از رأی آن مجتهد به تقلید مجتهدی که تجویز می کند وضوی با گلاب را و تیمم را باطل می داند و وضو به گلاب بسازد.

۳۱۱- سؤال: اذا دخل المأموم فی الصلوة فی حال رکوع الامام فلما کبر واراد الرکوع رفع الامام راسه و، ح، فلا ریب فی عدم ادراکه الرکعة ولكنه هل تبطل صلوته

راساً او يصح و على الصحة هل يتبعه في السجدين ام لا بل يقوم ذاكراً حتى يقوم الامام او يجوز له قصد الانفراد و على التبعية في السجدين هل يستأنف التكبير ام يكتفى بالتكبير الاول؟

جواب: لم اقف في هذه المسئلة على تصريح في كلامهم والذي صرحوا به (بعد اتفاقهم على ادراك الركعة بادراك تكبيرة الركوع بمعنى ان يكبر للاحرام منتصباً مع انتصاب الامام قبل الركوع و ركع معه و ان لم يدرك تكبيرة الركوع و اختلافهم فيما لو ادركه راكعاً وان كان الاظهر فيه الادراك سواء كان في صلوۃ الجمعه او غيرها و عدم الاعتداد بالركعة مع الشك في ادراكه راكعاً) انه هل يجوز الدخول معه اذالم يدركه راكعاً و ان لم يحسب له بالركعة ام لا؟ اكثر الاصحاب على الاستحباب و هو الاظهر لدلالة رواية معاوية بن شريح قال: سمعت ابا عبد الله (ع) يقول: اذا جاء الرجل مبادراً و الامام راكم اجزائه تكبيرة واحدة لدخوله في الصلوۃ و الركوع.

وزاد في الفقيه بعد هذه الرواية: و من ادرك الامام و هو ساجد كثير و سجد معه و لم يعتد بها و من ادرك الامام و هو في الركعة الاخيرة فقد ادرك فضيلة الجماعة و من ادركه و قدرفع راسه من السجدة الاخيرة و هو في التشهد فقد ادرك الجماعة و ليس عليه اذان و لاقامة و من ادركه و قد سلم فعليه الاذان^٢ و الاقامة.

ورواية معلى بن خنيس عن الصادق (ع) قال: اذا سبقك الامام بركعة فادركته و قد رفع راسه فاسجد معه^٣ و لاتعتد بها.

و توقف فيه العلامة في المختلف للنهي عن الدخول في صحيحة محمد بن مسلم^٤.
و فيه ان المراد بالنهي فيها النهي عنه معتداً بها في ادراك الركعة كما يفسره

١: وسائل: ج ٥ ص ٤٤٢، ابواب صلوۃ الجماعة، باب ٤٥، ج ٤، توضيح: اين حديث هم از «معاوية بن شريح» و هم از «معاوية بن ميسره» روايت شده است. از متون رجال از جمله «جامع الروايات اردبيلي» - ص ٢٣٨ ج ٢، و ص ٢٤٢ - برمی آيد که هر دو یکی هستند: معاوية بن ميسره بن شريح قاضي معروف.

٢: من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٢٦٥: طبع اسلاميه سنه ١٣٩٠ - ه. ق.

٣: وسائل: ج ٥ ص ٤٤٩، ابواب صلوۃ الجماعة، باب ٤٩، ج ٢

٤: وسائل: ج ٥ ص ٤٤١، ابواب صلوۃ الجماعة، باب ٤٤، ج ٣

صحیحته الاخری و سنجیئی الاشاره الیهما فی المسئلة الاتیه.

ثم اختلفوا فی انه هل یتکفی بتلك التکبیرة و یغتفر زیادة الرکن او یجب استینافها اذ اقام الامام، الا شهر الاظهر وجوب الاستیناف، لعدم دلیل یمکن الاعتماد به فی اداء الواجب مع کون العباداة توقیفیة و الروایتان اللتان اعتمدنا علیهما فی الاستحباب لاینهضان دلیلاً علی ذلك لضعفهما سنداً و احتمال کون موضع الدلالة فی الاولی منهما من کلام الصدوق، و عدم ذکر التکبیرة فی الثانية و انما عملنا علیهما فی الاستحباب مسامحة فی ادلة السنن.

اذا عرفت هذا ظهر لک ان دخول صورة السئوال تحت مدلول الخبرین اولی بالمنع اذ غایة دالتهما انما هو اذا دخل مع الامام بعدما رفع رأسه من الركوع او اذا کان فی السجود و صورة السئوال انما هو اذا دخل و الامام فی الركوع و یکبر المأموم بظن ادراکه راکعاً فهو ینوی الاقتداء بهذه الركعة مع هذه التکبیرة بخلاف مورد الروایتین فانه لا یمکن فیهما الاقتداء لاجل ادراک تلك الركعة بل المقصود فیها ادراک الاقتداء بالركعة الثانية لاجل رکعته الاولی غایة الامر انه یدرک فضیلة زیادة علی اصل الصلوة. و اما احتمال القيام ذاکراً الی ان یلحقه الامام فهو خارج عن مقتضى الدلیل رأساً. و کک احتمال العدول الی الانفراد لعدم الدلیل لان ماهیة صلوة الجماعة و الفرادی متغایرتان و انما الاعمال بالنیات و موارد جواز العدول تابعة للدلیل و لیس.

۳۱۲-سئوال: کیف حال المأموم فی صلوة الایات اذا لم یدرک الركوع الاول؟

جواب: الظاهر، انه لا فرق بینها و بین الیومیة فی ادراک الركعة با دراک الركوع اما قبله فاجماعاً و اما بالاثناء فعلى الاظهر. و اما لو لم یدرک الركوع الاول فهل یجوز

۱: مراد سند حدیث معاویه در «من لا یحضره الفقیه» و حدیث مقلی بن خنیس است که در بالا مشخص گردید: حدیث معاویه به دلیل خود او ضعیف است زیرا وی توثیق نشده ولیکن «ابن ابی عمیر» از او نقل حدیث می کند و این، می تواند موقعیت او را تقویت نماید.

و سلسله سند حدیث مقلی بن خنیس بدین شرح است: و عنه (محمد بن الحسن عن محمد بن احمد بن یحیی) عن العباس بن معروف، عن صفوان، عن ابی عثمان، عن المعلی.

ضعف این سند به دلیل «ابی عثمان» است زیرا ابن ابی عثمان که صفوان از او نقل حدیث می کند مجهول و توثیق نشده، است.

الدخول معه ام يصير الى قيام الامام للركعة الثانية ففيه و جهان نظرا الى قوله تعالى «فاركعوا مع الراكعين» و الحث على الاجتماع. و الى عدم ورود النص فيه بالخصوص.

و على الاول فهل هولمحض ادراك الفضيلة و لا يدرك بالركعة او هو اقتداء حقيقى و يدرك به الركعة؟ الاظهر الاول كما اختاره المحقق فى المعتبر و العلامة فى جملة من كتبه و ولده الفخر فى الايضاح و الشهيد فى الذكرى و صاحب المدارك. و احتمل العلامة فى القواعد و التذكرة جواز الدخول معه فى هذه الحالة فاذا سجد الامام لم يسجد هو بل ينتظر الى ان يقوم فاذا ركع الامام اول الثانية ركع معه عن ركعات الاولى فاذا انتهى الى الخامس بالنسبة اليه سجد ثم لحق الامام و يتم الركعات قبل سجود الثانية.

لنا (مضافاً الى الاصل و عدم انصراف ذلك من عمومات الجماعة و لان لها شرايط و حدوداً خاصة لم يعلم تحققها فيه) **صحيحه العلى** عن ابي عبد الله (ع) قال^١: اذا ادركت الامام قدر ركع فكبرت و ركعت قبل ان يرفع رأسه فقد ادركت الركعة و ان يرفع الامام رأسه قبل ان تركع فقد فاتتكم الركعة. و صحيحة اخرى عنه^٢ قال: لا. و **صحيحة** لمحمد بن مسلم عن الباقر (ع) قال: قال لى: ان لم تدرك القوم قبل ان يكبر الامام للركعة فلا تدخل معهم فى تلك الركعة.

ولا ينافى ذلك جواز الدخول مع عدم الاعتداء بالركعة كما اخترناه فى اليومية و لانضايق عن الدخول بقصد الاستحباب و ادراك الفضيلة هنا ايضا مسامحة فى ادلة السنن كما يظهر من التحرير و غيره و يدل عليه ايضا ان الامام لا يتحمل شيئاً غير القراءة و انما جعل الامام اماماً لياتم به و الدخول معه فى هذه الحالة يستلزم احد المحذورين لانه ان ترك الركوع لم يصح لانه قد ترك ركنا و لا يسقط بفواته مع الامام كغيره.

و ان لم يتركه: ان تابع الامام فى السجود لزم زيادة ركن و هو مبطل. و الازم ترك متابعة الامام و انما جعل الامام اماماً لياتم به.

١: وسائل ج ٥ ص ٤٤٢، ابواب صلوة الجماعة، باب ٢٤٥ ج ٢

٢: به شناسائى اين حديث موفق نشدم و گویا در عبارت متن سقطى هست

٣: وسائل ج ٥ ص ٤٤١، ابواب الجماعة، باب ٤٤ ج ٢

و وجه الاحتمال الذي ذكره العلامة ما ذكره فى الايضاح من تحصيل فضيلة الجماعة فى بعض الصلوة و جاز ترك المتابعة فى مواضع فليجز هنا للضرورة و هى كما ترى.

بقى هنا احتمال اخر ذكره فى الذكري و هو ان يأتى المأموم بما بقى عليه ثم يسجد ثم يلحق الامام فيما بقى من الركوعات. و ليس فى هذا الا التخلف عن الامام لعارض وهو غير قادح فى الاقتداء.

واجاب عنه بأن قال: ان التخلف عن الامام يقدح فيه فوات ركن. فعلى مذهبه لا يتم هذا و من اغتفر ذلك فأنما يكون عند الضرورة كالمزاحمة و لضرورة هنا. قال فح، يستأنف المأموم النية بعد سجود الامام و يكون تلك المتابعة لتحصيل الثواب كما لو تابع فى اليومية فى السجود المجرد من الركوع فظاهر المعتبر انه يتابعه فى السجود ايضا فاذا قام الى الثانية استأنف النية.

ثم ان هذا الكلام انما يجرى فى سعة الوقت فلو ضاق الوقت عن ذلك فلا يدخل معه لانه معرض لفوت الواجب. الا ان يقى، باندراج تحت قوله (ع) من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت ان تمكن من ادراك الركعة و هو تعتد بالركعة التى لم تشهد تكبيرها مع الامام خروجاً عن مقتضى عمومها فيما لو ادركه راکماً و بقى الباقي، ايضا مشكل^١. لان ظاهره فى صورة الضرورة (كالحايض التى تظهر فى اخر الوقت بمقدار الطهارة و ادراك ركعة) لا مطلقاً.

٣١٣ سؤال: من صلى الفريضة فسهى و فعلها بقصد النافلة او بالعكس فهل يصح

ام لا؟

جواب: قال فى الذكري لو نوى الفريضة ثم غيرت النية لم يضر. ولو نوى التنفيل ببعض الافعال او بجميع الصلوة خطأ فالاقرب الاجزاء لاستنباع نية الفريضة باقى الافعال فلا يضر خطاءه فى النية و لما رواه عبدالله بن ابي يعفور عن الصادق (ع) فى رجل قام فى

١: أى القول بالاندراج تحت قوله (ع)، مشكل - كذا فى الاصل.

٢: وسائل: ج ٤ ص ٧١٢، ابواب النية، باب ٢ ج ٣

صلوة فريضة فصلى ركعة و هو ينوى انها نافلة. فقال: هي التي قمت فيها و لها... و قال: اذا قمت في ^١ فريضة فدخلك الشك بعد فانت في الفريضة ^٢ و انما يحسب للعبد من صلوته. و روى يونس عن معوية قال: سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل ^٣ قام في الصلوة المكتوبة فسهى و ظن انها نافلة. او كان في النافلة فظن انها مكتوبة. قال: هي على ما افتتح الصلوة عليه.

اقول و هو كما ذكره (ه) و لكن لا بد من تقييده بانه يصح اذا لم تصر النافلة ثلثية او رباعية و الفريضة الزائدة على الثنائية ثنائية من دون تدارك و لعله تركه للظهور.

٣١٤: سؤال: اذا سافر احد الى رستاق يكون بين منزله الى اول الرستاق

المسافة الشرعية و منظوره التوقف في ذلك الرستاق مدة طويلة كسنة اشهر او عام او فوق ذلك و ما بين قرى ذلك الرستاق لم يكن مسافة شرعية و لم يرد في احدى القرى مقام عشرة ايام بل غرضه الدّور في تلك القرى و الاشتغال بصناعة فيها فهل يقصر في تلك القرى و ما بينها ام يتم؟

جواب: الاظهر انه يقصر في المسافة و يتم في تلك القرى و ما بينها و ذلك ليس لتحقق قاطع السفر حتى يق: انه ليس باحد من القواطع المعروفة بل لعدم وجود شرط من شروط القصر و هو كونه مسافرا و لذلك اشترطوا استمرار القصد و قالوا يضر حصول التردد قبل طي اربعة فراسخ كما في مسألة منتظر الرفقة، فكك بقاء اسم المسافر ايضاً معتبر بعدما قطع المسافة الشرعية بمعنى عدم انسلاخ اسم المسافر عنه عرفاً و يصدق على هذا انه ليس بمسافر سيما اذا طال المدة مثل خمسة اعوام.

وقد تحقق من هذا انه لا يمكن ان يق: يجب القصر على المسافر و التمام على الحاضر و هوليس بحاضر و لا مسافر لا نأمنع انحصار الامر بينهما بل الاصل وجوب الاتمام الا ان

١: و في الاصل: وانت تنوى الفريضة

٢: و في الاصل بعد لفظ «الفريضة»: على الذي قمت له و انت كنت دخلت فيها و انت تنوى نافلة ثم انك تنويها بعد فريضة فانت في النافلة. و لعل السقط من النساخين.

٣: وسائل ج ٤ ص ٧١٢، ابواب التية، باب ٢ ج ٢.

يصدق عليه المسافر، و غير المسافر اعم من الحاضر و لذلك قيل بان من رجع عن السفر الى قريب من بلده و اقام فى رستاق مشتمل على القرى يدور فيها من دون اقامة انه يتم لعدم صدق المسافر عليه و ان لم يصدق عليه اسم الحاضر، ايضا
فان قلت: ان المفروض انه مسافر من زمان خروجه من منزله الى اول الرستاق فحكمه مستصحب،

قلت: المستفاد من الادلة وجوب القصر على المسافر كقولهم^(٤): ليس من البر الصيام فى السفر و الصلوة فى السفر ركعتان ليس قبلهما و لا بعد هما شئ. و العرف يفيد انه يجب عليه القصر و مادام فى السفر و مادام هو مسافر لا مطلقا و لا يصدق على هذا انه مسافر و التمسك بالاستصحاب فى التسمية لا معنى له اذ هو امر موكول الى فهم اهل العرف و ماتريهم يتمسكون باستصحاب بقاء الموضوع فى اثبات الاحكام مثل وجوب التوضى بالماء المخلوط بما تحصل معه خروجه عن الاطلاق الى الاضائة فانما هو استصحاب للحكم الثابت للماء قبل الاختلاط لانه الحين ماء مطلق بسبب الاستصحاب. مع انه معارض باستصحاب عدم الطهارة و اشتغال الذمة بالصلوة فاذا قيل فى العرف انه ليس بماء او انه دخيل فلا يمكن التمسك باستصحاب الحكم السابق.

و كيف كان فنحن نقول بان اهل العرف يحكمون بسلب اسم المسافر عنه و المشهور الاقوى ان سلب الاسم عرفا كاف فى نفى الحكم السابق كما فى الكلب المستحيل بالملح. نعم له وجه اذا شك فى سلب الاسم عنه قال فى ذكرى يثبت المسافة بالاقتدار بالاذرع و ح، لافرق بين قطعها فى يوم او اقل او اكثر. الى ان قال: نعم لو قصد مسافة فى زمان يخرج به عن اسم المسافر كالسنة فالاقرب عدم القصر لزوال التسمية. و من هذا الباب لو قارب المسافر بلده فتعمد ترك الدخول اليه للترخص و لبث فى قرى يقاربه مدة يخرج بها عن اسم المسافر و لم اقف فى هذين الموضعين على كلام من الاصحاب و ظاهر النظر للنص يقتضى عدم الترخص. انتهى كلامه^(٥).

و قال فى المدارك: و يمكن المناقشة فى عدم الترخص فى الصورة الثانية بان السفر بعد استمراره الى انتهاء المسافة فانما ينقطع باحد القواطع المقررة من نية الاقامة

والتردد ثلثين والوصول الى الوطن و بدونه يجب البقاء على حكم القصر . اما ما ذكره من عدم الترخّص في الصورة الاولى فجيد لان التقصير انما يثبت في السفر الجامع شرائط القصر فمتى انتفى السفر واحد شرائطه قبل انتهاء المسافة انتفى التقصير .

و تبعه صاحب الكفاية حيث قال : ولو عزم اى المقصر على اقامة طويلة في رستاق ينتقل فيه من قرية الى قرية و لم يعزم على اقامة العشرة في واحدة منها لم يبطل حكم سفره . اقول : الحصر المستفاد من قوله فانما ينقطع باحد القواطع ، مم ، بل ينقطع بسلب الاسم ايضاً اذ انتفاء الحكم كما قديكون بسبب المانع قديكون ايضاً بسبب عدم وجود الشرط بل هو اولى اذ قد لا يخرج المسافر بسبب الاقامة و تردد الثلثين عن اسم المسافر عرفاً و المفروض هنا الخروج عن اسمه مع ان المستفاد من العقل و النقل ان الحكمة في التقصير هو تسهيل الامر لحصول المشقة غالباً في السفر بسبب طي المسافة ولا مشقة في طي فرسخ او اقل في كل سبعة ايام او ثمانية ايام مع ان المتبادر من السفر هو قطع المسافة على سبيل التوالي لا مالاينا فيه عرفاً . والمسلم في مصداق السفر فيما نحن فيه انما هو قطع المسافة من بلده الى ذلك الرستاق و اما المقصود بالذات في الرستاق فهو المكث فيه للصنعة و قديستلزم ذلك ثانياً و بالعرض طي مسافات قليلة .

والحاصل ان الاصل في الرباعية التمام الا ما خرج بالدليل و لم يقم هنا دليل يمكن الركون اليه .

فان قلت : اصل البرائة مقدم على هذا الاصل فلم يثبت تكليفه بالزائد لان الاصل عدم الزيادة في التكليف ،

قلت : بعد ما ثبت ان صلوة الظهر اربعة الا اذا كان مسافراً معناه ان انتقاله الى القصر مشروط بحصول كونه مسافراً فالتمسك باصل البرائة هنا يرجع الى ان الاصل كونه مسافراً و هو كما ترى بل الاصل عدم تحقق السفر . غايه الامر ، ان يق : ان هيهنا عمومين المسافر يقصر و غير المسافر يتم و اذا جهل الحال فالاصل عدم تعيين احدهما و مفاده التخيير و اين هذا من اثبات وجوب القصر كما هو المفروض ، مع انها ماهيتان متغايرتان بالذات و يجزم بان الشارع طلب احدهما و لا ندري ايها هو و كون الاصل صدور هذا الخطاب دون هذا ، لا معنى له لتساويهما في احتمال الصدور .

۳۱۵: سؤال: هرگاه کسی داخل مسجد شود و به اعتقاد اینکه امام زیداست به او اقتدا کند و بعد معلوم شود که عمرو بوده است و مفروض این است که عمرو هم عادل است بلکه مأموم، عمرو را هم بخصوص عادل می‌دانسته، آیا نماز صحیح است یا نه؟

جواب: شهید در ذکر این را از فروع معارضه «اشاره» با «عبارت» کرده و توقف کرده و اظهار در نظر حقیر، بطلان است، به جهت اینکه لازم است بر مأموم که امام را جامع شرایط بشناسد تا جایز باشد اقتدا، چنانکه از ادله لزوم اقتدا به کسی که اعتماد به دین و امانت و عدالت او داشته باشی، ظاهر می‌شود و لازم این ادله این است که بشخصه او را به این صفت شناسی و کافی نیست که او احد اشخاصی باشد که او را به این وصف شناخته. و این مستلزم شناختن شخصی است بعینه و در اینجا آنچه بعینه شناخته، زید است و مفروض این است که به او اقتدا نکرده، پس نماز او باطل است.

و شهید، نظیر این ذکر کرده مسئله بیع و طلاق را، که بگوید: «هذه زينب طالق» و حال آنکه او «هند» باشد. یا «بعث هذا الحمار» و مشارالیه، اسب باشد و اظهار تقدیم اسم است به این معنی که طلاق و بیع صحیح نیست، زیرا که قصد مسمی را نکرده، بلی اشکال در صورتی است که حال معلوم نباشد و نزاع شود، آیا حمل بر اشاره می‌شود یا عبارت؟ و در اینجا دور نیست تقدیم اشاره را، زیرا که اشتباه در لفظ اغلب است از اشتباه در اشاره و این کلام در نماز، جاری نیست، چون از مسائل نزاع نیست و مطلوب در آن، امتثال میان خود و خداست، و اما هرگاه مقصود «مشارالیه» باشد جزماً و غلط لفظی واقع شود، پس در اینجا جزماً اشاره مقدم است.

و مع هذا كله، نفهمیدم مراد شهید (ره) که در ذکر و قواعد هر دو، این مسئله امام جماعت را از فروع معارضه اشاره با عبارت کرده چیست؟ و غایت توجیه کلام او این است که بگوییم مسئله را در جایی فرض کرده که امام مسجد منحصر است در زید و عمرو، و هر دو در نزد او عادلند، و لکن متابعت عبارت که اسم زیداست کرده و از این حیثیت اقتدا کرده، هرگاه اشاره را مقدم بداریم نماز او صحیح است و هرگاه عبارت را مقدم داریم باطل است، چون او زید نیست و عمرو است.

و تو می‌دانی که این سخن بی‌وجه است، زیرا که در اینجا زید لفظی، نگفته که

عبارت بر آن اطلاق شود و اگر احياناً به زبان هم بگوئيد كه اقتدامى كنم به زيد، اين لغو است، بلكه دراينجا تعارض شده مابين اعتقاد او به آنكه اين شخص زيدا است و اشاره او كه به عمرو واقع شده، پس در حقيقت به اعتقاد اينكه اين شخص زيدا است اقتدا کرده و حال اينكه اعتقاد فاسد بوده، پس نماز او صحيح نيست و به هر حال اين از فروع مسئله تعارض عبارت با اشاره نيست، چنانكه در طلاق و بيع تعارض هست.

و تو دانستى كه مجرد ملاحظه اسم نفعى ندارد با وجود اينكه زيد و عمرو، هر دو اسمند و تعارضى ما بين اين دو اسم هم نشده بلكه مابين دو مسمى شده كه يكي از آنها مورد اشاره شده و ديگرى مورد اسم زيد است كه در ميان نيست پس تعارض ميان اشاره باشد. و ميان اعتقاد او به اينكه زيد است. نه ميان اشاره و عبارت.

۳۱۶: سؤال: كسى در كسب تجارت، هر سال يك سفر عراق نمايد، بعد از ورود به خانه خود هر سال يك سفر يا چند سفر حدّ ترخص نمايد و باقى ايام عام را در فكر امر تجارت در يك فرسنگ يا دو سه فرسنگ (كمتر از چهار فرسنگ) مشغول باشد، آيا نماز را قصر نمايد يا تمام؟

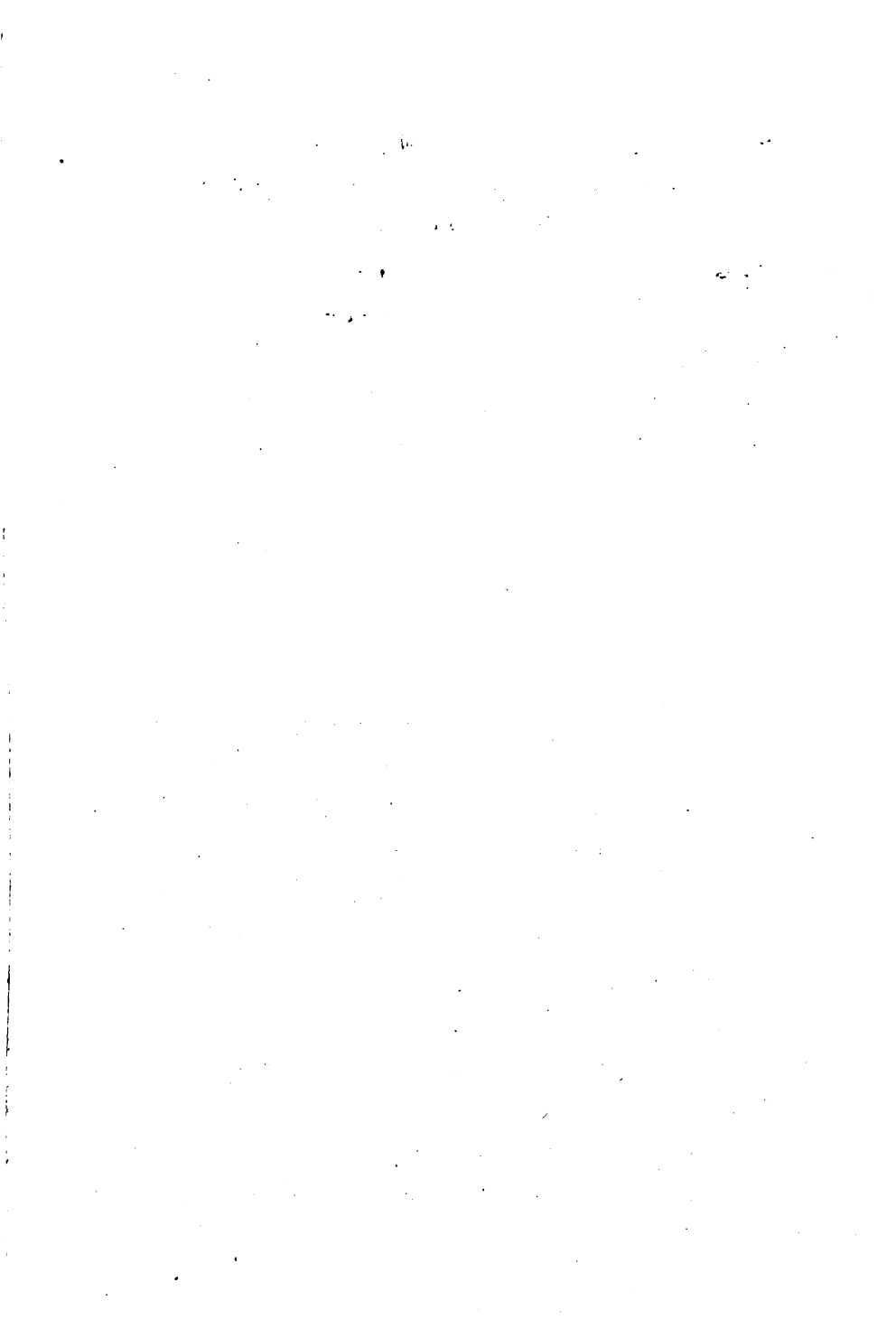
جواب: ظاهر اين است كه در سفر عراق كه مسافت شرعيه به عمل مى آيد نماز را تمام مى كند و در باقى سفرها كه به سرحد مسافت شرعيه نمى رسد كه اشكالى نيست در تمام كردن. و به هر حال، هرگاه كسى شغل او سفر تجارت است هر چند به اقل مسافت باشد در اغلب. و يك دفعه يا بيشتر، سفر تجارت او به حدّ مسافت شرعيه برسد، او در همه سفرها تمام مى كند، اما در آن سفرهايى كه مسافت آنها شرعيه نيست پس وجه آن ظاهراست، و اما در آن سفرهايى كه مسافت شرعيه است پس به جهت آنكه صادق است بر او كه تاجر است كه دور مى زند در تجارت كه آن يك عنوانى است از عنوانهايى كه در اخبار وارد شده كه تمام مى كند و علت تمام كردن عادت به سفر است و رفع مشقت سفر (كه علت قصر است) باعث بر عمل تمام است و در كتاب ذكرى اشاره به آنچه گفتيم هست.

و اينها كه مذکور شد بعد از تحقق مصداق اين عنوان است و اما هرگاه اول سفر او همان سفر عراق است كه مسافت شرعيه است، پس جزماً در سفر اول، قصر مى كند، و اما

صورت سؤال، پس ظاهر در آن است که مذکور شد حکم آن همان است که گفتیم.

۳۱۷:سؤال: اذان گفتن در بیابانها که کسی نباشد چه صورت دارد؟

جواب: اذان گفتن در بیابانی که کسی در آنجا نباشد، اگر مراد از آن، اعلام است که از برای اعلام به دخول وقت و جمع شدن مردم است، پس وجهی از برای او ظاهر نیست، و اما بلند کردن صدا در اذانی که از برای نماز می‌گویند، پس آن مستحب است، هر چند در بیابان باشد، و همچنین مستحب است اذان در بیابان موحش، خصوصاً هرگاه صورت غولان به نظر او آید، هر چند به سبب قوت واهمه باشد و این از باب اذان نماز نیست.



کتاب الزکوة

المجلد الاول

۳۱۸: سؤال: نصاب غله بعد از وضع مال شاه، می باشد یا نه؟

جواب: نصاب غله بعد از وضع خراج سلطان ملاحظه می شود.

۳۱۹: سؤال: فطره ماه مبارک رمضان را به بیوه زنان و یتیم و فقیر بدهیم یا نه؟

جواب: به ایتم فقراى شیعه می توان داد و همچنین به فقراى بیوه زنان ایشان، و احوط آن است که ظاهرالصلاح باشند.

۳۲۰: سؤال: زکوة تخم که بذر بوده، همه ساله باید بدهد یا نه، و یک سال که

این گس داد، دیگر ضرور نیست؟

جواب: احوط آن است که همه ساله بدهند.

۳۲۱: سؤال: هر گاه کسی مال شاه، جنسی بدهد، زکوة آن را بدهد؟

جواب: بلی بدهد. والله العالم.

۳۲۲: سؤال: هرگاه غلات اربعه با خراج سلطان به حد نصاب رسند هرگاه خراج

وضع شود بعد از وضع خراج به حد نصاب نرسیده باشد، آیا باید خراج سلطان که به حد نصاب رسیده، زکوة آن را بدهد یا نه؟

جواب: ملاحظه نصاب بعد از وضع خراج می شود و هرگاه بعد از وضع خراج به حد

نصاب نرسد وجوب زکوة بر آن معلوم نیست، هر چند مجموع به حد نصاب رسیده باشد.

۳۲۳: سؤال: زکوة انگور به چه نحو متحقق می‌شود و مویز و انگور را به چه طور برآورد باید کرد، با آنکه بعضی انگورها را مویز نمی‌باشد و اگر باشد مویز ضایعی خواهد بود.

جواب: در انگور واجب است، خواه مویز خوب از آن به عمل آمده باشد یا نه و شاید اگر نصاب آن را به سه برابر نصاب مویز و گندم و جو حساب کنند خوب باشد، پس هرگاه نصاب غله، سیصد صاع باشد، آن را نهصد صاع حساب کنند، مگر اینکه آن نوع خاص انگور، از این قرار به عمل نیاید، در آن صورت تخمین مویز آن قسم انگور را بکنند. والله العالم.

۳۲۴: سؤال: در زکوة غله چه چیز را اخراج می‌کنند به غیر از خراج سلطان و اینکه متأخرین مؤن را وضع می‌کنند، آیا خرج قنات و نجار و حداد و حصاد و سایر آنچه مالک غرامت می‌کشد به جهت زراعت، داخل مؤن است و اخراج باید نمود از غله یا نه؟

جواب: اظهر در نزد حقیر آن است که آنچه بعد از انعقاد حب که وقت تعلق وجوب است خرج شود همه وضع شود مثل اجرت حصار^۱ و چرخ به آن و پشته کش و امثال آن و همچنین هر قدر که به نسبت بما بعد انعقاد حب ملاحظه شود (از اجرت سرکار و دشتبان و تنقیه قنات و امثال به قدر آنچه رسد مابعد انعقاد حب است) وضع می‌شود و اما اخراجات ماقبل انعقاد حب، پس احوط آن است که وضع نشود و زکوة آن را بدهند. والله العالم.

۳۲۵: سؤال: جدی از برای خراج سلطان مقرر فرموده‌اند یا نه؟ یعنی آنچه در ولایت حواله می‌شود (از وجوه دیوانی به زراعت حواله و تقسیم می‌شود) اینها همه اخراج باید نمود و باقی را هرگاه به حد نصاب رسد باید داد؟

جواب: اما خراج سلطان پس هر چند در وضع آن از زکوة در امثال این زمان

۱: اگر لفظ «حصار» درست باشد و در حقیقت «حصاد» نباشد بی تردید مشروط است بر اینکه عمل حصار کشی فقط به خاطر محصول همان سال باشد و شاید «حصاد» صحیح باشد که نسخه برداران به صورت «حصار» درآوردند.

اشکال هست، ولكن حقیر الزام نمی‌کنم که زکوة آن را بدهند، بلکه اظهر سقوط زکوة است از خراج و در شرع تقدیر معینی از برای خراج نیست، بلکه آنچه در زمان امام رأی او بر آن قرار می‌گرفته همان بوده است و آنچه هم در این زمان متعارف حکام جور است که می‌گیرند به اسم مالیات و خراج، همان وضع می‌شود نه مطلق عوارض و صادرات. ۳۲۶: سؤال: می‌شود که کسی زکوتی بر ذمه او قرار گرفته است در نزد خود نگاه دارد و به مصرف مهمان مستحق و ارباب استحقاق بتدریج برساند، یا آنکه در رفع محصول و بخش آن، باید به اهالش رساند؟

بذ جواب: با وجود مستحق و عدم عذر شرعی تأخیر در اخراج صورتی ندارد، والله العالم.

۳۲۷: سؤال: کسانی که زکوة می‌گیرند باید اصول دین خود را به دلیل، دانسته باشند به مرتبای که خود را مطمئن کرده باشند یا ضرور نیست تحقیق اینگونه مراتب، همین که فقیر و محتاج است و نماز می‌کند به او می‌توان داد؟

جواب: همین که شیعه و نمازگزار است و فسادی از او ظاهر نیست ظاهراً کافی است و تفحص واجب نیست، اگر چه احوط اعتبار عدالت است، اما وجوب آن بر حقیر ظاهر نیست. والله العالم.

۳۲۸: سؤال: عشر و نصف عشری که فقها فرموده‌اند، در مثل قنواتی که خرج او بسیار می‌شود از جهت مقنی و ممیز، از کدام یک محسوب می‌شود و وجه اجاره ملک را هم زکوة باید داد یا نه؟

جواب: اخراجات بسیار باعث کم‌شدن از عشر نمی‌شود، الا در آنجایی که شرع فرموده است و آن مواضعی است که بالا آوردن آب و به زمین رساندن محتاج به آلتی باشد مثل چرخ و دولاب و شتر بارکش و امثال آن و خرج قنوات. و حفر نهر و امثال اینها از این بابت نیست، و اما وجه اجاره، پس اگر مراد این است که وجهی که در عوض اجرت زمین می‌گیرند زکوة دارد یا نه؟ آن زکوة ندارد. و اگر مراد این است که کسی که زمین را اجاره می‌کند به وجهی و زراعت می‌کند، آیا این وجه را از جمله مؤنه

محسوب می‌دارد یا نه؟ پس جواب آن از مسئله‌ای که قدری پیش از این مذکور شد، معلوم می‌شود.

۳۲۹:سؤال: هرگاه در قریب‌ای فقرا و مساکین باشند، آیا جایز است که زکوة را به غیری بدهند که بیرون ببرد یا نه؟ و هرگاه به آن فقیر دادند، آیا بری‌الذمه می‌شوند یا نه؟
جواب: با وجود بودن فقیر در بلد، بر غریب‌دادن جایز است، اما افضل این است که اهل بلد را مقدم دارند، بلی اگر با وجود فقرا، زکوة را به بلد دیگر بفرستد که به فقرای آن بلد بدهند، در آن وقت اگر تلف شود، ضامن است و اما هرگاه تلف نشود و به دست فقیر برسد بری‌الذمه می‌شود.

۳۳۰- سؤال: نصاب شتر به چه نحو می‌شود؟

جواب: شتر، دوازده نصاب دارد: اول پنج شتر، در آن یک گوسفند باید داد. دوم، ده شتر، در آن دو گوسفند باید داد. سوم، پانزده شتر و در آن سه گوسفند باید داد. چهارم، بیست شتر و در آن چهار گوسفند باید داد. پنجم، بیست و پنج شتر است و در آن پنج گوسفند باید داد. ششم، بیست و شش شتر است و در آن یک شتر ماده یک ساله پادر دو باید داد، و اما اگر ماده ندارد، نر دو ساله پادر سه بدهد. هفتم سی و شش شتر است و در آن شتر ماده دو ساله پادر سه بدهد. هشتم، چهل و شش شتر است در آن شتر ماده سه ساله پادر چهار بدهد. نهم، شصت و یک شتر در آن شتر ماده چهار ساله پا در پنج بدهد. دهم، هفتاد و شش شتر است و در آن دو شتر ماده دوساله پادر سه می‌دهد. یازدهم، نود و یک شتر است و در آن، دو شتر ماده سه ساله پادر چهار سال است. دوازدهم، صد و بیست و یک شتر است و هر چه زیاد شود، در هر پنجاه شتر، یک شتر ماده سه ساله پا در چهار و [یا] در هر چهل شتر، یک ماده دوساله می‌دهد.

واحوط بلکه اظهر این است که در اینجا مراعات فقیر را منظور داشته باشد، مثل اینکه در صد و بیست و یک، ملاحظه چهل را بکند به جهت اینکه سه چهل دارد و دو پنجاه و در صد و پنجاه ملاحظه پنجاه را بکند که سه پنجاه دارد و اگر ملاحظه چهل را بکند سی

شتر از آن فقرا بی بهره می شوند و علی هذا القیاس.

۳۳۱- سؤال: هر مدعی فقر را با عدم منازع و قرینه برخلاف ادعا، زکوة می توان

داد یا نه؟

جواب: بلی می توان داد، ولكن احوط تحصیل ظن به فقر است و قراین حال

کافی است.

۳۳۲- سؤال: نصاب طلا و نقره را در زکوة به حساب پول این زمان بیان

فرمایند؟

جواب: نصاب طلا، دو نصاب است. نصاب اول، بیست مثقال شرعی طلای

سکه دار است به سکه معامله که پانزده مثقال صرافان باشد و زکوة آن چهل، یک است.

دوم، سه مثقال است تا هر چه بالا رود به مثقال صرافان و در آن نیز چهل، یک است و

مابین دونصاب، زکوة ندارد و نقره نیز دو نصاب دارد، نصاب اول صد و پنج مثقال نقره

سکه دار است به مثقال صرافان و چهل، یک آن را باید بدهد و دیگر زکوة نیست تا به

نصاب دوم برسد و نصاب دوم، بیست و یک مثقال نقره سکه دار است به مثقال صرافان تا

هر چه بالا رود و باز در آن چهل، یک است.

۳۳۳- سؤال: نصاب زکوة گندم را، به من تبریز بیان فرمائید.

جواب: نصاب غلات، همه یکی است و به سنگ تبریزی که معادل هشت عباسی^۱

پول سیاه باشد دویست و هشتاد و هفت من^۲ و سه چهار^۳ یک پنجاه درم^۴ و پانزده مثقال^۵

صرافی است.

۱، ۲، ۳، ۴، ۵: ابتدا توجه فرمائید که خود میرزا در ذیل مسئله شماره ۴۰۴ و مسئله شماره ۴۰۵ می فرماید

«هر مُذ یک چارک تبریز، است».

بنابراین عبارت صحیح جمله «سه چارک پنجاه درم» باید «سه چارک پنجاه درمی» باشد. و

نباید آن را بصورت «سه چارک و پنجاه درم» تصحیح کرد. و اینک به موارد زیر توجه فرمائید:

یک عباسی معادل ۸۰ مثقال. و یک من تبریز معادل ۶۴۰ مثقال و یک چارک معادل ۱۶۰

مثقال، است هر مثقال شرعی معادل ۳/۳۴ گرم و هر مثقال صرافی معادل ۴/۴۶ گرم است.

در محاسبه براساس رقمی که میرزا تعیین می کند مجموع نصاب به ۸۲۱/۴۲۰ کیلوگرم ←

۳۳۴- سؤال: هرگاه شخصی با فقرا، مکرر شریک شود و چیزی به اسم آن فقیر بگیرد و خود با او قسمت نماید و نوشته‌ای به او بدهد که مردم مراعات او را بکنند و هر چه عاید شود با او قسمت کند نقض در عدالت می‌شود یا نه؟

جواب: مادامی که احتمال صحیح در کار او باشد نقض عدالت، ثابت نمی‌شود و تجسس لازم نیست و احتمال که گفتیم مثل اینکه مردی صاحب آبرو باشد و از حال صاحب مال و فقیر بداند که هر دو راضی هستند که او، این مال را به مصرف برساند و خود نیز مستحق و پیریشان باشد، نهایت اظهار حال و سؤال بر وی بسیار گران باشد و اگر احتمال صحیح، نباشد غلط است و نقض عدالت است.

۳۳۵- سؤال: زکوة فطره غیر سید که به سید تعلق می‌گیرد، آیا آن سید به غیر سید بدهد یا به سید بدهد؟

جواب: معتبر حال دهنده زکوة فطره است نه حال آن عیالی که دهنده فطره، آن را می‌دهد، پس بنابراین سید فطره غلام حبشی خود را به سید و غیره هر دو می‌تواند داد و غیر سید فطره زن سیده خود را به سید نمی‌تواند داد.

۳۳۶- سؤال: هرگاه غالی، مسلمان شود، آیا حقوق الناس که در گردن او بوده، چه حال دارد از خمس و زکوة و غیره، عبادات او چه حال دارد؟

جواب: از باب کافر اصلی نیست که به سبب اسلام همه معاصی و آلودگیهای قبل از اسلام از او دفع شود و قضای عبادات و زکوة و غیره بر او واجب نباشد بلکه از

می‌رسد (با مثقال صرافی).

در رساله‌های عملیه (توضیح المسائل‌ها) مجموع نصاب را $747/207$ کیلوگرم برآورد کرده‌اند.

و آنچه در لسان شرع آمده «۵۰۰۰۰» است. یک وسق معادل ۶۰ صاع و یک صاع معادل ۹ رطل و هر رطل (همانطور که در حدیث نیز آمده) ۸۱۹ مثقال شرعی است. پس مجموع نصاب به حدود $738/574$ کیلوگرم می‌رسد.

توضیح: در زبان شرع تصریح شده که مراد از رطل، وسق و صاع در این محاسبات واحدهای وزنی عراقی است نه حجازی.

بابت مخالفان شیعه است از فرق اسلام، پس سنیان و نواصب و غلات یک حکم دارند. بعد از اختیار دین حق، هرگاه عبادت ایشان بر وجهی شده باشد که بر مذهب خودشان صحیح بوده بر آنها قضائی نیست، به غیر زکوة که هرگاه آن را به غیر شیعة اثنا عشری داده باشند، باید اعاده کنند و ظاهر این است که سایر حقوق الناس را باید تدارک کنند و اما مرتد پس باید قضای ایام رده خود را بجا آورد.

۳۳۷- سؤال: هرگاه کسی بر سبیل امساک و تنگ گیری در معیشت و جبر و تحدی، به قدر نصاب جمع کند و آن را در جایی ضبط کند و چند سال بر آن بگذرد حکم زکوة و خمس، از چه قرار است؟

جواب: هرگاه آن وجه، به قدر یک نصاب زکوة است در آن یک زکوة واجب است، (بنابر اقوی که زکوة متعلق به عین است) و اگر بیشتر است به جهت هر سالی یک زکوة بدهد تا آنکه از حد نصاب کمتر شود و در زکوة فرقی نیست میان اینکه به سبب امساک در خرج مانده باشد یا غیر آن. و اما خمس، پس در آن فرقی هست و در صورت امساک، اظهار عدم وجوب است، هر چند احوط دادن است.

۳۳۸- سؤال: هرگاه شخصی از طلبه علوم، مردد باشد امر آن مابین گذراندن معیشت به اخذ زکوة و جوه بر، یا مصاحبت ظلمه و معاشرت با ایشان و منتفع شدن از آنها به اینکه چیزی به او ببخشند و بگویند حلال است بدون اینکه اعانت ایشان کند در ظلم، بلکه گاهی واسطه حاجت فقری بشود و به سبب این معنی به کسان عالم هم تعدی نمی شود این عالم به جهت این از اذیت مردم فارغ باشد. کدامیک را اختیار کند؟

جواب: مصاحبت ظالم کردن و دوستی با او کردن به جهت منتفع شدن صورتی ندارد و البته اخذ زکوة و جوه بر، اولی است و هرگاه کسی محض الله صحبت ایشان بکند و در طلب روزی توکل به خدا بکند خصوصاً طلبه علوم، حق تعالی او را روزی می دهد و کفایت اشرار هم از او می کند حق تعالی او را در چشم ظلمه بزرگتر می کند تا سخن او را بهتر بشنوند و به محض بعض جزئیات که شیطان آنها را وسیله فریب نفس ضعیف می کند مغرور نمی تواند شد، خصوصاً هرگاه صحبت ایشان مستلزم

اکل و شرب از اموال مشتبّه ایشان باشد و در مجلس صحبت ایشان مکرر بنشینند که این هر دو، موجب قساوت قلب و بعد از حق می‌شود.

۳۳۹- سؤال: فقرایی که ادعای فقر می‌کنند و قسم هم می‌خورند که ما فقیریم و چیزی نداریم، آیا بدون اطلاع به صدق ایشان، تصدق و زکوة می‌توان داد به آنها یا نه؟ و واجب است تحقیق مسئله دینی او یا نه؟

جواب: هرگاه ظن به صدق قول ایشان حاصل شود، خصوصاً هرگاه ضعیف و عاجز از کسب باشند به قول آنها عمل می‌توان کرد و تفحص از مسائل دین واجب نیست، هر چند احوط در زکوة آن است که ظاهرالصلاح باشند و احوط از آن، اعتبار عدالت است، ولیکن وجوب آن بر حقیر ظاهر نیست.

۳۴۰- سؤال: آیا زکوة مال یا زکوة فطره را به سائل به کف، می‌تواند داد یا نه و دلیل منع، چه چیز است؟

جواب: در کلام علمایی که در نظر حقیر آمده، تا به حال استثنای سائل به کف، را بخصوص ندیده‌ام به غیر مرحوم آخوند ملا محمد باقر^(۱)، در زادالمعادر باب فطره، و ظاهر این است که سهو شده باشد و غرض ایشان، این بوده که بنویسند «احوط این است» و به صورت فتوی نوشته‌اند و شاهد آن، ملاحظه مسائل زکوة است در همان کتاب که در آنجا احوط فرموده‌اند. و وجه احوط بودن، گویا همان ملاحظه اشتراط عدالت است که جمعی از علما قایل شده‌اند. به جهت اینکه سؤال به کف، منافی عدالت است، چنانکه مشهور است و روایت معتبر به مضمون آن وارد شده، هر چند اظهر عدم آن، است در نزد ایشان نیز، ولیکن این نیز مطلقاً تمام نیست، زیرا که در بعضی اوقات، سؤال واجب می‌شود. و علاوه بر آن، اینکه در اخبار مسکین به «هو الذی یسئل» واقع شده است و همچنین در روایت دیگر هم اشاره به این هست، به هر حال مجرد سؤال به کف، در نزد حقیر، مانع استحقاق نیست، هر چند احوط (در غیر حال اضطرار) به سائل به کف، ندادن است.

۳۴۱- سؤال: آیا جایز است که کسی وجهی قرض کند و خرج تعمیر مسجد یا مدرسه یا غیر آن از امور خیر بکند به قصد اینکه هرگاه وجهی به هم رسد که صرف این

مصرفها توان کرد از آن ادای قرض بکند و همچنین هرگاه از مال خود صرف کند به این قصد و بعد از آن وجهی به دست او بیاید از سهم فی سبیل الله یا مطلق وجهی که از برای صرف در مبرّات باشد، آیا می تواند که عوض آن را بردارد یا نه؟
جواب: ظاهر این است که می تواند این کار را بکند و از آن وجوه عوض را بدهد. والذی یدل علی ذلک امور:

الاول: انه من مصارف سبیل الخیر فیدخل علی سهم فی سبیل الله من الزکوة علی الاشهر الاظهر، من کونه اعم من الجهاد و شموله لجميع سبیل الخیر فانه یدق علیه انه مدیون اذا اقترضه و صرفه و قضاء الدین من سبیل الخیر کما ذکره الشیخ فی مصارف فی سبیل الله علی مانقله عنه فی التذکرة والظاهر انه لا یشرط فیهِ الفقر ایضاً، من حیث انه من مصارف سبیل الله کابغازی و عملة تعمیر المسجد و نحوه من الاجراء للعمل و مثل الاجیر لتعلیم الاطفال فی غیر الواجب فانه یجوز اعطائه من سهم سبیل الله وان کان غنیاً بل وان کان هاشمیاً.

بل لم یشرط الفقر بعضهم فی اعانة الزوّار والحجاج و علله فی التذکرة باندرج اعانة الغنی تحت سبیل الخیر و یؤیده عدم اشتراط الفقر فی الغارم الذی اغرم لاجل اصلاح ذات البین معللاً بعموم آية الغارمین وقوله^(۴): لا تحل الصدقة لغنی الا لخمس. و ذکر: رجل یحمل حمالة. کما ذکره العلامة فی جملة من کتبه و، کک، العاملون والمؤلفة قلوبهم. ولا ینافی اشتراطهم العجز عن الاداء فی الغارمین لاجل النفقة من حیث انه من سهم الغارمین، عدم اشتراطه فیهِ من حیث انه داخل فی سبیل الله. سلمنا عدم دخوله تحت سبیل الخیر من حیث انه مدیون فقط لکن نقول بدخوله تحته بسبب ان اقتراضه لیس بقصد ان یکون لنفسه بل اقترض لامر الخیر بقصد ان یؤدیه من وجوه الخیر فیجوز ان یؤدیه من سهم سبیل الله و وجوه البر

و قد یتوهم فی هذا دور و هو ان جواز هذا الفعل موقوف علی کونه من افراد مصارف سهم فی سبیل الله او من الزکوة او من مصارف سایر وجوه البر. و کونه من افرادهما موقوف علی جواز هذا القرض و هذا الصرف بقصد انه یؤدی من سهم سبیل الله اوسایر وجوه البر.

و يمكن دفعه: اما أولاً فبانه ليس ادائه من سهم سبيل الله فى الزكوة او مطلق وجوه البرّ مأخوذاً فيما نقله ليلزم الدور كما هو ظاهر السؤال بل اعتبر فيه الاخذ مما يمكن صرفه فى ذلك وادائه به و هو اعم منهما فان من جملة ذلك مالو نذراحد ان يقضى دين من استدان لتعمير مسجد او يعطيه مساوى ما صرفه من ماله فى تعميره لصحة النذر من مثل ذلك. اذا احسان الى الغنى امر راجح خصوصاً اداء دينه و خصوصاً ما صرفه فى مثل المسجد فيصح النذر و يجوز اداء هذا الدين من مال يمكن صرفه فى ذلك. فاختلف طرفا الدور. فاذا لم يوجد من ينذر كك، فيلزم ان يندرج ذلك فى عموم سهم سبيل الله لاقامة هذا المعروف والا فلا يعود صاحب هذا العمل الى مثله.

والحاصل انه لما كان فى متن الواقع يمكن كون مثل ذلك ممّا يحصل به التصرف فلا بد ان يكون داخلاً فى عموم سهم فى سبيل الله و نحوه و داخلاً فيما جعل هذا السهم له لثلايفوت هذا النوع من الخير و سبيل التقرب من العباد. سلمنا ان مفروض السؤال انه يقتضى و يصرف فى المسجد بقصد ان يأخذ عوضه عن سهم سبيل الله او مطلق وجوه البرّ لكن نقول حيثية قصد اخذ العوض انها تقييدية لاتعليلية و مجرد هذا القيد و هذا القصد لا يوجب تخصيص المقيد، و تقييد كون فعله من اجل كونه فردا لهما لا غير، حتى يستشكل فى كون هذا الفعل خيراً اذا كان بهذا القصد و يمنع اندراجه تحت عموم مصرف سهم سبيل الله و وجوه البرّ. فهو نوع من الخير ولا بد ان يندرج فى عموم المصارف لسهم سبيل الله و وجوه البرّ. حتى لا يتوانى الناس عن ذلك. فعلى هذا يندفع الدور بل و ان كان و لا بدفانه دور «معى» و ائى المصادرة.

سلمنا ان القرض بقصد الاداء منهما معلل بكونه من افراد هما لكننا نقول جواز هذا الفعل بقصد الاخذ من المالىن و ان كان يتوقف على كون ذلك داخلاً فى مفهومهما ولكن شمول عموم مصرف المالىن لا يتوقف على جواز هذا الفعل بهذا القصد. اذ يمكن ان يق: لا يجوز هذا الفعل بهذا القصد لعدم صحة ذلك للقصد ولكن لا يخرج الفعل بسبب كون هذا القصد غلطاً من اندراجه تحت مصارف الخير لان الجهة التقييدية خارجة عن مهية الفعل فيشمله، ح، عموم قوله تعالى «تعاونوا على البر والتقوى» ايضاً.

فان قلت: ان هذا انما يسلم في جواز ادائه من وجه في سبيل الله لمن فعل ذلك جاهلاً او غافلاً. ولا يتم اذا اريد الاستدلال بجواز هذا القرض و هذا الصرف.
قلت: اولاً: يمكن تنميته فيه بوجه اخر و هو ان يجعل الكلام في قوله «اقترض و صرفه في تعمير المسجد لان اؤديه من وجه في سبيل الله» من باب «فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدواً». يعنى افعل هذا الفعل لان عاقبته انه يجوز ادائه من هذا الوجه لكونه اقامة للمعروف. لانه فرد من افراد السبيل و يجوز ادائه من وجهه.

الثاني: ان هذا الاقراض لصرف تعمير المسجد من باب القرض للسهمان قبل حلول وقت الزكوة و هو جازي للمالك والامام والساعي وثقة المؤمنين كالفطرة اول الشهر، بناء على عدم جواز التقديم اذ يجوز ان يقرض المالك كل السهمان قبل حضور وقت الزكوة ثم يحسبها بزكوة عليهم. كما يظهر من كلام الفقهاء ولا اختصاص لذلك بالفقراء والمصرف في سبيل الله، ايضاً من جملتهم سواء كان غازياً او اثرأ او مسجداً او نحو ذلك و لم نقف على احد منهم فرق بين المصارف. فلاحظ كلماتهم. والمالك وكيل من جانب المصرف ايضاً لجواز صرفه بنفسه فيه. و كذا الكلام في الامام والحاكم والساعي وثقات المؤمنين. و ممن صرح بثبوت دلالة اخذ الخمس والزكوة من المعانعين لهما لثقات المؤمنين الشهيد(ره) في القواعد و قال العلامة في التذكرة في كتاب الوقف: ان للامام ان يقرض المتولى للمسجد من بيت المال او ياذن له في الاستقراض والانفاق على العمارة من مال نفسه بشرط الرجوع و ليس له الاستقراض بدون اذن الامام.

الثالث: عمل بناء المسلمين في كل الاعصار على انهم يستاجرون العملة لاجل المساجد والقناطر و نحوهما في اول اليوم او في اول الشهر للعمل. و بناؤهم على ان يعطوهم الاجرة في آخر النهار او في اخر الشهر مع ان المال الذي اعد لهذا الامر من سهم في سبيل الله و من ساير وجوه البئر. ولا ريب ان الاستيجار انما هو على ذمة المستأجر لا على عين المال المعد لذلك و ان كان قصد المستأجر الاداء من ذلك المال لا من عين ماله فانه لا ينفع في برائة ذمة المستأجر سيما مع جهل العملة بذلك فقد جعل ذمته في مقابل العمل و قد لا يمكنه الاعطاء من المال المعد لذلك لتلفه في اثناء النهار او الشهر.

والعملة لا يسا محونهم في ذلك و يا خذون الوجه من عين مالهم فقد جعل المستأجرون قدرا من المال في ذمتهم للعملة بر جاء ان يتمكنوا من تدارك ما في ذمتهم من المال المعدل لذلك و لم ينكر احد من العلماء عليهم ذلك فكما انهم يصرفون فيما نحن فيه قدراً من عين مالهم في هذا المصرف رجاء ان يتمكنوا من مال يمكن صرفه في هذه المصارف و يأخذوا عنه، فكك في المثال الذي ذكرنا يجعلون قدرا مما يقرونه في ذمتهم باداء العمل رجاء ان يأخذوه مما اعدله.

و بعبارة اخرى: يجعل العمل الذي انتقل اليه الاستيجار مصروفاً في المسجد لياخذ عوضه مما اعد للصرف فيه. و كما يجوز هنا الاخذ مما اعدله عوضاً عما استحق الفقراء في ذمتهم، فكك فيما نحن فيه. و لم نجد بينهما فرقاً و تشخص الكلى في ضمن هذا الفرد المعد للصرف مع امكان عدم التمكن منه حين يريد الاداء، لا يوجب مغايرة حكم ما يحتمل التمكن من فردير جو ان يتشخص الكلى في ضمنه و يتمكن منه من حيث الدليل والمأخذ.

الرابع: ان المستفاد من الاخبار و كلام الاصحاب جواز نقل العمل بعد الاتمام الى الغير و ان فعله لنفسه و سيما في ابواب الحج فان الاخبار فيه مستفيضة لجواز جعل ما فعله من الحج لبيه او امه او اخيه و ان لم يقصد في العمل اياهم ولم يخطر بباله اصلا. و كك يستفاد منها انتقال ما عمله للغير الى نفسه في بعض الوجوه كمالو افسد الحج و لزم عليه من قابل، سيما مع تعيين العام الاول في الفعل. و اذا كان تجويز نقل العمل بعد الاتمام الى الغير في العبادات فيجوز في غيرها بطريق الاولى.

كمالو وقف احد ارضا لسكنى المؤمنين بان يبنوا البيوت من طينها ليسكنوا فيها فاذا بنى فيه احد بيتا او عمل لبنا كثيرا فيملك العمل و ان كان اصل الطين وقفاً فيجوز ان ينقل اللبنة بسبب العمل فيها. و كك الجدران الى غيره بعد ان عملها لنفسه وح، فيجوز اخذ الاجرة على ما فعل ايضاً لانه عمل محلل يجوز اخذ الاجرة عليه و كذا يجوز اخذ الاجرة على الزيادة و ختم القران بعد الفراغ منها اذا نقلها الى الغير. و يظهر من كلامهم في استيجار العبادات ان العبادات مما يصح فعلها للغير و يصل نفعها اليه.

و استدل جماعة منهم على صحة استيجار العبادة بمقدمتين زعموا كونها اجماعيين.

احدهما: ان العبادات مما يقبل النيابة للاجماع والاخبار المستفيضة بل المتواترة. والثاني: جواز الاستيجار على كل عمل محلل. فبعد ثبوت جواز اصل العمل للغير و ضم الاجارة اليه يصح قصد التقرّب لان الاجارة مفيدة للوجوب و اللزوم و يصح قصد التقرب، ح، و على هذا فيمكن ان يق، بعد اتمام العمل الذي يصح ان يجعل للغير بعد الفعل، ان هذا ممّا يمكن ان يجعل للغير و ينقل اليه و كلّما يجوز نقله الى الغير يجوز اخذ العوض عليه فكما يصح اخذ الاجرة عليه في اول الفعل يجوز المعاوضة عليه بعد الفعل فيمكن نقل الفعل بعد الاتمام الى الغير في ازاء عوض بصيغة الصلح والهبة المعوضة و نحوهما.

و قد صرحوا بجواز الصلح على كل ما يصح اخذ العوض في الهبة المعوضة بهبة اخرى بل اطلقوا في العوض حتى ان بعضهم استدل على لزوم الصدقة بانه هبة معوضة و ان الله تعالى قد عوضه بالثواب (وان كان لنا فيه كلام) فمن احبى مسجدا خرا با الله تعالى صرف فيه وجهاً يجوز لغيره ان يعاوضه بمثل ما صرفه فيه و يجعل عمله لنفسه في اداء ما يعطيه فيكون كانه هو العامر للمسجد و كك، يجوز ان يصرف ما نذرته من وجوه البر في ذلك و كك، سهم سبيل الله من الزكاة سيّما اذا فعله العامر و لا يقصد ان يكون خالصاً بل معلقاً على انه ان وجد من يعطيه ما صرفه فيه، يكون له والا فيكون لنفسه.

هذا ولكن لنا في الاستدلال المتقدم (في تصحيح الاجارة من التمسك بالمقدمتين) كلام و هو لزوم الدور و غيره من المفاسد و قد بينا هافي مواضع من تأليفاتنا لا يسع المقام لذكرها، و حاصلها ان تصحيح الاجارة متوقف على كون المنفعة محللة و كونها محللة في العبادات لا يكون الا بثبوت رجحانها اذا لعبادة لا تنفك عن الرجحان فلو ثبت رجحان المنفعة في مقابل الاجرة قبل الاجارة فلا يحتاج الى التمسك بعقد الاجارة، والكلام انما هو فيه لان ماثبت رجحانها من الاخبار هو العمل نيابة عن الغير على وجه التبرع لا غير فاثبات الرجحان بالاجارة مستلزم للدور لان صحة الاجارة موقوفة على رجحانها قبل الاجارة ليصح الاجارة فلو اثبتنا رجحان العبادة المستأجرة لسبب الاجارة لزوم الدور. و

لما كان معتمدنا فى تصحيح استيجار العبادات هو الا جماع المنقول فى كلام جماعة، يمكن ان يكون محض الاستعبد ولا يتجاوز السى جـواز اخذ الاجرة بعد تمام العمل ولا بسبب امر الغير اياه. فعمدنا تتميم الاستدلال بما ذكره القوم فى تصحيحها و هو ليس من باب التعليل بل معلل بصحة اخذ الاجرة على كل مايجوز فعله نيابة عن الغير ولكنه غير تمام كما عرفت.

فحاصل الاستدلال الرابع (للتتميم جواز اخذ العوض عما صرفه فى عمارة المسجد والمدرسة على ما هو المعتمد فى نظرى) هو انه يجوز لاحد ان ينقل عملا عمله غيره الى نفسه بعوض خصوصا فى مثل التوصليات كعمارة المسجد والمدرسة، بان يعطيه ما يساوى ما اقترضه و صرفه فى المسجد او صرفه من ماله بقصد ان يأخذ ما يمكن اخذه و يأخذ فى عوضه ما يترتب على عمارة المسجد من الثواب اذ لم يقيد وا عوض الهبة بشىء خاص كما عرفت او يتعلم او ينقله الى نفسه على طريق المصالحة، و لازمه ان يجوز لعامر المسجد اخذ هذا الوجه و معاوضته بما يترتب عليه من الثواب فجواز اخذ هذا الوجه للعامر ناش من جواز اعطاء هذا الواهب او المصالح. فهذا الاستدلال و ان لم ينطبق على جميع افراد السؤال ولكن يثبت بعض افراده فان فى جواز اعطاء سهم سبيل الله و نحوه فى اداء ذلك اشكال. هذا كله مع ان الظاهر من سهم فى سبيل الله و وجوه البر ان المراد منها تحصيل ما يوجب النفع للغير كالتصدق و بناء الحمام والمساجد والقناطر والزوار والحجاج و اداء الديون و دفع الفتن و نحو ذلك، ثم يصل نفع ذلك الا يصل اليه والمفروض فيما نحن فيه انه ليس هذا تحصيل ما يوجب النفع للغير بل نقل ما حصل من موجبات نفع الغير الى نفسه لاجل وصول النفع الى نفسه.

والحاصل، ان التمسك بهذا الوجه فى غاية الصعوبة، والاولى التمسك بغيره من الوجوه. هذا ما اقتضاه النظر العليل والفكر الكليل فى هذه المسئلة ولعمري انها من غوامض المسائل والله الهادى الى سبيل الرشاد والمفيض للنوائل.

٣٤٢- سؤال: آیا طالب علمى که در طلب علم نیت خالص نداشته باشد و از برای ریا و سمعة یا ریاست، طلب علم کند یا این امور ضمیمه قصد تقرب او باشد می تواند

زکوة بگیرد، بر او زکوة حلال است یا نه؟

جواب: هرگاه آن طالب علم فقیر است و قادر بر کسب مؤنه نیست، بنابر قول به عدم اشتراط عدالت، چنانکه اظهر است هم جایز است دادن زکوة به او و هم گرفتن او و بنابر قول به اشتراط عدالت از برای دهنده جایز نیست دادن از سهم فقرا با علم به حال. و با جهل به حال و اعتقاد عدالت، ضرر ندارد و مجزی است از او علی الاظهر. هر چند خلاف آن ظاهر شود. و برای گیرنده هم ضرر ندارد به جهت آنکه ظاهر این است که اشتراط عدالت بنا بر قول به آن از برای جواز دادن است نه گرفتن.

و اما اگر قادر بر کسب مؤنه هست و لکن کسب منافعی تحصیل است، پس در این صورت بنابر قول به عدم اشتراط عدالت نیز اشکال وارد می آید که تحصیل علمی که توان به سبب آن دست از کسب برداشت و اخذ زکات کرد آن تحصیل، یا واجب عینی است یا واجب کفایی و اینها هیچیک بدون نیت تقرب، نمی شود و چون در اطاعت الهی نیت تقرب شرط است و فعل ناشایسته مطلوب الهی نخواهد بود پس هرگاه تحصیل به قصد ریا، حرام باشد جایز نیست ارتکاب آن، پس واجب نخواهد بود که به سبب آن ترک کسب کند و زکات بگیرد، پس صادق است بر او که قادر بر کسب است و غنی است.

و ممکن است دفع این اشکال، اما اولاً به اینکه تحصیل که از اسباب اجتهاد و طریق معرفت احکام مبدأ و معاد است، ظاهر این است که از واجبات توصییه^۱ است و نیت تقرب مدخلیتی در تحقق تهیه آنها ندارد، پس تحصیل آنها واجب است و قصد «کسب تقرب کردن» واجبی است علی حده و به ترک آن، این ساقط نمی شود، خصوصاً اگر به جهت تعلیم دیگران باشد وسیله ای است که برپا داشتن این امر مطلوب است، پس

۱: واجب بر دو نوع است: الف: واجب توصلی: واجبی که تنها تحقق آن در خارج مورد نظر است و با به عمل آمدن آن غرض حاصل می شود مانند طهارت لباس که خواه به نیت عمل به حکم خدا یا به هر نیت دیگر به جای آورده شود کفایت می کند. ب: واجب تمبدی: واجبی که باید با نیت عمل به حکم خدا انجام یا به مانند نماز، روزه و سایر عبادات

به سبب ترک قصد تقرب سقوط اصل واجب لازم نمی‌آید تا اینکه بگوییم قادر بر کسب است و زکات بر او حرام است.

و مؤید این است آنچه از عالیجناب مرحمت و مغفرت مآب استاد خود، آقا محمد^۱ باقر طاب‌نراه شنیدم که می‌فرمودند روایتی است که فرموده‌اند به این مضمون که «اطلبوا العلم ولو لغير الله فانه یجزی الی الله^۲» ولیکن خود به آن روایت در کتب اصحاب بر نخورده‌ام. وبالجمله نهی از تحصیل ریایی مستلزم رخصت در ترک مطلق تحصیل نیست. و ترک امر مقدور به اختیار مستلزم عدم امکان، نیست و او مکلف است به تحصیل به قصد قربت در حال عدم قصد قربت نه به ترک آن، تا محال لازم آید و به فرضی که مستلزم محال باشد دلیلی بر قبح آن نیست، چون خود باعث آن شده پس صادق است که مأمور است به تحصیل که منافی کسب است، پس صادق است بر او که فقیر است.

و اما ثانیاً: پس می‌توانیم گفت که از سهم فی سبیل الله توان داد و در آن، این دقتها نیست، مثلاً از وجه زکات، عمله و بئای فساق و فجار بلکه کفار می‌توان گرفت که پل و رباط بسازند. و شکی نیست به پا داشتن تحصیل علم از وجوه فی سبیل الله است، چون لا اقل منشأ این می‌شود که دیگران از اینها اخذ علوم می‌کنند، هر چند علوم ادبیه باشد که آن از مقدمات علم فقه می‌باشد. و این از باب اعانت بر آئتم هم نیست که از آن جهت ممنوع باشد، زیرا که مقصود اعانت بر قصد ریا نیست، بلکه اعانت است در اقامه معروف.

۳۴۳- سؤال: مستحق، فقیر غیر عادل را می‌تواند وکیل کند در اخذ زکات و جماله او قرار دهد از وجه زکات یا نه؟

جواب: هر چند اظهر عدم اشتراط عدالت است در مستحق زکات، لکن هرگاه

۱: دانشمند معروف آقا محمد باقر بهبهانی.

۲: بدیهی است وی هنگام تشویق شاگردانش از لفظ «حتی» استفاده می‌کرده «علم چنین است و چنان است... حتی گفته‌اند که در روایت نیز چنین آمده است» وگرنه، نه خود او چنین روایتی را می‌پذیرد و نه دیگران به این سخن ارزشی قائلند.

خواهد احتیاط بکند بعد از آنکه وکیل اخذ زکات کرد از برای او، خود از این زکاتی که به او رسیده آنچه از برای او قراردادده، ببخشد یا آنکه ده جریب گندم را وجه جعاله بدهد، یعنی هرگاه کسی به او وعده کرده باشد که من صد جریب گندم به تو زکات می‌دهم و او کسی را وکیل کند که آن صد جریب را بگیرد و ده جریب از آن حق الجعاله او باشد خوب است، و اما هرگاه بعنوان اطلاق وکیل کند که تو وکیل منی که هرگاه کسی زکات بدهد از برای من بگیری و ده جریب از آن را برداری، این عقد جعاله ظاهراً صحیح نیست به جهت جهالت عمل، بلکه جعاله نیز، چون معلوم نیست که چیزی به هم رسد یا اگر هم رسد به آن وفا نکند (بلکه در اصل توکیل در اخذ زکات به عنوان اطلاق) هم اشکال است. هر چند اظهر جواز آن است و دور نیست که هرگاه بخواهیم که تصحیح جعاله در آن صورت بکنیم بنای آن به حق مشاعی بگذاریم، یعنی بگوئید که تو وکیل منی در اخذ زکات و آنچه بگیری عشر آن مثلاً از تو باشد به حق جعاله.

۳۴۴- سؤال: در مستحق زکات، عدالت شرط است یا نه و بر فرض اشتراط، به فقیر غیر عادل از سهم فی سبیل الله می‌توان داد که مشغول تعلیم قرآن مجید و غیر آن از واجبات و مستحبات باشد یا نه؟

جواب: اظهر عدم اشتراط عدالت است در مستحق زکات و بر فرض اشتراط عدالت، ظاهر این است که هرگاه از سهم فی سبیل الله اجرت عمل خیر بدهی مثل اینکه اجرت بدهی از وجه زکات که پل بسازند یا مسجد بسازند در آنکه اخذ اجرت می‌کند از وجه زکات، عدالت شرط نیست و لکن باید دانست که اعمال خیری که اجرت می‌توان گرفت در آن، چه چیز است.

بدانکه جایز نیست اخذ اجرت بر ادای واجبات توقیفیه^۱ و توصلیه الا آنچه استثنا

۱: معنای «توصلیه» در ذیل مسئله ۳۴۲ توضیح داده شد، مثلاً کسی که لباس خویش را برای نماز می‌شوید یا به دیگری قرآن و احکام یاد می‌دهد نمی‌تواند برای این عمل‌ها اجرت بگیرد زیرا وظیفه واجب خود را انجام داده است.

و اما واجب توقیفیه: این نیز همان «واجب تعبّدی» است که در ذیل مسئله مذکور بیان گردید با این تفاوت: —

شده از توقیفیات مثل حج و نماز و روزه به جهت اموات و از توصیلات مثل صناعاتی که نظام عالم بر آن شده مثل بنایی و خیاطی و نجاری و امثال اینها به خلاف مثل جهاد گردن و دفن کردن اموات از توصیلات، که در آنها جایز نیست اخذ اجرت و همچنین اقوی عدم جواز اخذ اجرت است بر مستحبات توقیفیه مثل وضو دادن میت و تثلیث غسلات، الا آنچه استثنا شده مثل زیارت و حج سنت و غیر آن. و ظاهر این است که اذان از این جمله است و اجرت گرفتن بر آن جایز نیست و جایز است اخذ اجرت بر مستحبات توصیله مثل گود کردن قبر زاید بر قدر واجب و کندن لحد و امثال آن. و اما تعلیم قرآن در قدری که واجب است مثل حمد و سوره نماز، جایز نیست اخذ اجرت در آن، و در زاید بر آن اظهر جواز است ولیکن بهتر این است که در ازای آن هم نگیرد بلکه در ازای تأدیب اطفال و تعلیم خط و امثال آن قرار بدهد، هرگاه این را دانستی پس بدان که دادن زکات از وجه فی سبیل الله به کسی که تعلم واجبات بکند از

وقتی که لفظ یا عنوان «تعمیدی» به کاری رود توجه به «نیت» است و هنگامی که عنوان «توقیفیه» به کار می‌رود توجه به چگونگی و ساختار عمل است از نظر کیفی و کمی مثلاً نماز یک عمل توقیفی است یعنی نمی‌توان یک نماز ۸ رکعتی خواند، زیرا بدعت است و تاسیس باب جدید در عبادات ممنوع است اما در معاملات ممکن است مثل بیمه و سرقفلی. بنابراین اصطلاح «توقیفیه» دو کاربرد دارد: توقیفیه در مقابل توصیله همان معنای تعمیدی را دارد که ناظر به لزوم نیت قصد قربت و عدم آن است. در این صورت عبادات را به دو قسم تقسیم کرده‌ایم توقیفیه و توصیله همانطور که بیان گردید.

و توقیفیه در مقابل غیر توقیفیه (یا در مقابل، امضائیه) در این صورت همه احکام را به دو قسمت تقسیم می‌کنیم قسم اول احکامی است که شارع آن را بدو و رأساً تاسیس کرده و دخل و تصرف در آنها یا تاسیس کردن باب جدید و عبادت جدید ممنوع است مانند عبادات. قسم دوم احکامی است که شارع آنها را ایجاد نکرده بلکه قبل از شرع نیز وجود داشته‌اند مانند خرید و فروش. شارع آمده آنها را امضاء کرده است دخل و تصرف در این‌ها و نیز گشودن باب جدید مانند بیمه و سرقفلی، جایز است مگر اینکه از محرّمات مسلم سردر بیاورد مثلاً با ربا و غصب و... آمیزه پیدا کند البته علمای متقدم (اکثرشان) در معاملات نیز توقیفی بوده‌اند که «مفارسه» غرس مشترک درخت: زمین از یکی و نهال از دیگری را باطل و غیرقانونی می‌دانستند. نه بدین معنی که مرتکب آن را مجرم می‌دانستند بل چنین کار و فعالیت را فاقد ارزش‌های حقوقی می‌دانستند و دادگاه اسلامی را موظف به رسیدگی به اختلافات طرفین، نمی‌دانستند البته هنوز هم کسانی هستند که چنین نظریه‌ای را دارند.

قرآن یا غیر آن یا مستحبات توقیفیه جایز نیست، خواه عادل باشد گیرنده یا غیر عادل باشد و هرگاه در ازای غیر آنها باشد از امور خیر، جایز است و عدالت شرط نیست و از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که از وجه فی سبیل الله می‌توان به معلم سید غنی و غیر سید غنی هم داد، همچنانکه در اجرت عمل در مسجد و پل و غیره به سید غنی می‌توان داد، بلکه به کافر هم می‌توان داد و همچنین در اعانت کسانی که به جنگ جهاد می‌روند جایز است هر چند سید و غنی باشند بلکه کافر هم باشند خواه مؤلفه قلوبهم یا غیر آن.

و اینکه شرط کرده‌اند در مستحق زکات اینکه هاشمی نباشند در جایی که «اشخاص» مستحق باشند یعنی آدمی چند که می‌توانند زکات بگیرند و در مصرف فی سبیل الله اعتبار نشده که «آدمی» باشند هر چند در بعضی اوقات به مصرف آدمی می‌رسد مثل زوآر و حاج. پس در صنف فی سبیل الله نه عدالت شرط است و نه ایمان و نه هاشمی نبودن و نه واجب‌النفقة نبودن.

و اگر بگوییم: پس می‌توان از وجه فی سبیل الله به فقرای سادات و ابناء السبیل ایشان، نیز داد، به اعتبار آنکه چنانکه در صنف فی سبیل الله اشخاص و آدمی بودن، مدخلیت ندارد عدم آن هم مدخلیت ندارد.

گوییم: که از آیه خمس و احادیث وارده در تفسیر آن، بیان شده است که خمس از برای فقرای سادات ویتامی و ابناء السبیل ایشان، است در عوض زکات که از برای غیر ایشان قرار یافته، پس جایز نیست صرف زکات در ایشان بلکه شاید توان از آن اخبار فهمید که به عاملین و غارمین (و سایر اصنافی که «شخص آدمی بودن» در آن معتبر است) از سادات نمی‌توان داد، (هر چند گوییم که نسبت مابین آن اخبار و آیه فی سبیل الله عموم من وجه باشد و خواهیم به سادات از راه فی سبیل الله بدهیم) بنابراینکه دلالت اخبار را بر منع دادن زکات به سادات اقوی دانیم از عموم فی سبیل الله. و از این جهت است که تصریح کرده‌اند که هاشمی نمی‌تواند از صنف عاملین محسوب شود مگر از برای قبیله خود سادات. و هم گفته‌اند که هرگاه وجه

خمس میسر نشود سید می تواند عامل باشد و از وجه عاملین بگیرد.

و بعد از این همه کلام باز منع غارمین و فی الرقاب سادات، از وجه فی سبیل الله خالی از اشکال نیست، بلکه عاملین نیز. و آنچه فقها منع کرده اند در عاملین، ظاهراً مراد ایشان در وقتی است که از حیثیت مصرف عاملین بگیرد و اما از مصرف فی سبیل الله پس منع ایشان معلوم نیست، بهر حال در صورتی که خمس میسر نشود از برای سادات و زکات امثال خود، هم نباشد ظاهر این است که امر آسان باشد چنانکه تصریح کرده اند در فقرای سادات هم خصوصاً بنا بر قول اکثر که مؤنه متعارفه را تجویز کرده اند به جهت ایشان و اقتصار به سذ رمق یا قوت یک شبانه روز نکرده اند و بهر حال در آخوند معلم و سید غنی ظاهراً اشکال نباشد.

۳۴۵- سؤال: بعضی می گویند خراجی که حاکم جائر عصر می گیرد حلال است و رعیت باید بدهند و بعضی می گویند که مال حکام و سلاطین این عصر را نباید به رعیت رد کرد و ایشان مشغول الذمه نیستند، بلکه نمی توانند دزدی و سرقت از آن مال نمایند و ولایت عجم هم مفتوح العنوه است و خراجیه، حکم شرعی آن را بیان فرمایند. **جواب:** در کتاب مناهج الاحکام این مسئله را مبسوط نوشته ام و اظهر در نظر حقیر این است که آنچه سلاطین جور شیعه می گیرند از خراج اراضی خراجیه، حلال نیست مگر آنکه به اذن مجتهد عادل باشد و گیرنده هم از مصالح عامه باشد، مثل طلبه علوم و ائمه جماعت و امثال آنها.

۳۴۶- سؤال: هرگاه کسی اجیری داشته باشد که خدمت او را می نماید و اجرت او را که قرار داده بدهد و اضافه که از زکات به او بدهد چه صورت دارد؟ **جواب:** بلی هرگاه اجیر و هر کاسبی که کسب و عمل او وفا به معیشت او نمی کند تتمه را از وجه زکات به او می توان داد.

۳۴۷- سؤال: هرگاه چنانچه زکات دهنده در دو وجه از وجوه بر، به قدر زکات خرج کرده باشد، به این معنا که احد هما زکات باشد و دیگری صدقه مستحبه مثلاً، و در احد وجهین خصوص زکات را قصد نکرده باشد آیا مجزی خواهد بود یا نه؟

جواب: شکی در آن نیست که مقارنت نیت با عمل شرط است ولیکن ظاهر این است که اجمال کافی باشد، به این معنا که هرگاه در نظر دارد که ده من گندم به قصد تصدق مستحب بدهد و ده من گندم از وجه زکات واجبه که در ذمه اوست و بیست من گندم وزن میکند و به فقیر می دهد قربالی الله به قصد ادای زکات و تصدق هر دو، در اینجا ظاهر این است که همین قصد اجمالی در اول دادن کافی است و ضرور نیست که در ده من اول قصد احدهما معیناً بکند و در ده من دوم قصد آن دیگری.

همچنانکه در صورت اشتغال ذمه به دو واجب مثل اینکه یک گوسفند دادنی است از بابتی و یک گوسفند هم از بابت زکات باید بدهد و دو گوسفند می دهد به قصد مافی الذمه مجزی است. و تعیین، ضرور نیست و همچنین هرگاه مدیون فقیر باشد به ده من گندم و ده من گندم هم زکات دادنی باشد چون در ادای دین هم نیت شرط است.

و اما هرگاه ده من زکات دادنی است و ده من می خواهد تصدق بدهد و قصد هیچکدام را نکرده نه اجمالاً و نه تفضیلاً و به فقیر مستحق بدهد و بعد خواهد که ده من از زکات محسوب شود و ده من صدقه، در اینجا محتاج است به تفصیل که اگر عین تلف شده است هیچکدام محسوب نیست و هرگاه باقی باشد الحال باید نیت کند اجمالاً یا تفصیلاً.

۳۴۸- سؤال: هرگاه صاحب زراعت، خود عمل می کند اجرت عمل او از جمله مؤنه محسوب می شود که وضع شود از زکات، یا نه و همچنین اجرت اکره،^۱ محسوب می شود از مؤنه یا نه؟

۱: اکره: که در اصطلاح «عمله واکره» امروز هم رایج است: اکره یعنی عمله کشاورزی، البته نه عمله مزدور بل عملهای که اجرتش به عنوان سهم یا سهامی از محصول، تمهین می شود. ریشه این لفظ (برخلاف تصور) از واژه عربی «کرایه» نیست بل از واژه «اکره» کسی که حرفه اش کاشتن است. ترکی است که خان های ترک زبان و درباریان، رایج کرده اند در ترکی دو صیغه اکره وجود دارد: اکره: می کارد. و، اکره: کارنده، صاحب حرفه کاشتن.

جواب: ظاهر این است که عمل مالک و همچنین اکبره که آن را «برزگر» می‌گویند محسوب نمی‌شود از مؤنه و این را در عرف از مؤنه نمی‌گویند و همچنین هرگاه فرزند او یا غلام او عمل کنند مگر اینکه فرزند را اجبر کند یا امر کند به عملی که مستحق اجرت‌المثل گردد اجرت او وضع می‌شود پس هرگاه برزگر حصه او به نصاب برسد زکات بر او لازم است و اجرت عمل او محسوب نمی‌شود و وضع نمی‌شود ولیکن اگر بیمار شود یا سفر کند و اجیری بگیرد اجرت او وضع می‌شود، بلکه ظاهر این است که غلام هم مثل عوامل باشد در وضع اجرت.

۳۴۹- سؤال: هرگاه بنا بر وضع مؤن باشد در زکات، چنانکه مشهور است، آیا ملاحظه مؤنه برداشتن، در حین تعلق وجوب می‌شود یا حین وجوب ادا یا حین ادا؟
جواب: ظاهر این است که در حین تعلق، اعتبار می‌شود، مثلاً هرگاه ده من آهن خرج زراعت کرده که قیمت آن ده قروش بوده، چون آهن قیمتی است و قیمت آن را

۱: برزگر: در فارسی دو کلمه هم‌خانواده «برز» و «بُرز» هست:

برز- با ضمه اول- : پشته، کوه، بلندی، ارتفاع، تنه درخت، ساقه.

دریغ آن قد بُرز بالای اوی

دریغ آن رخ خسرو آرای اوی

برز- بافتحه اول- : بلندشونده، ارتفاع یابنده، قد کشنده، آنچه می‌رود تا ساقه یا بوته یا تنه درخت شود. آیا میان این واژه با واژه «برز- بارز» عربی ارتباط ریشم‌ای هست یا نه؟ معلوم نیست و همین‌طور است رابطه برز و برج. عرب‌ها نام البرج را به قله دماوند گذاشتند و فارس‌ها آن را به البرز یعنی لغت خودشان تبدیل کردند.

برزگر: ساقه پرور، بوته‌پرور، کسی که از بذر ساقه و بوته به وجود می‌آورد.

در بعضی لغتنامه‌ها، برز، و «ورز» را با هم مترادف و به معنای کار، عمل، گرفتاند که درست نیست بل برز، و «ورز» باهم مرتبط هستند و بهمین جهت به گاو «ورزو» نیز گفته شد.

و نیز برز را به معنای کشت و زراعت گرفتاند که باز درست نیست و زراعت مصداقی از مصادیق برز، است.

برزگر در اصطلاح متن این کتاب یعنی کسی که تنها برزایندن و پروریدن به عهده اوست و از عوامل چهارگانه (زمین، بذر، نیروی حیوانی، نیروی انسانی) کشاورزی، تنها نیروی انسانی به‌عهده اوست که در مناطقی از آذربایجان به آن «سپهانچی» یعنی کسی که سپهان، سه عامل را از ارباب می‌گیرد، گفته می‌شد.

البته گاهی برزگر تنها یک عامل، یعنی زمین و گاهی دو عامل زمین و نصف بذر را از ارباب می‌گرفت و بقیه را خودش تامین می‌کرد ولی آنچه در متن بالا موردنظر است همان مورد اول است.

باید از غله برداشت، در وقت تعلق وجوب قیمت می‌کنیم و به همان نسبت مالک مستحق می‌شود که بردارد، پس گاه هست که آن وقت مساوی ده قروش صدمن گندم است و در حین ادای زکات پنجاه من می‌شود یا به عکس.

و ممکن است که بگوییم ملاحظه حال وجوب ادا، بشود که زمان صاف شدن غله است، چون قبل از آن، واجب نیست ادا، تا واجب باشد قیمت کردن و اعتبار کردن و لکن می‌توان گفت که این احتمال بی‌وجه است، چون حق مالک متعلق به آن غله هست، در همان وقت که حق فقیر متعلق می‌شود به غله حق مالک هم متعلق می‌شود در استیفای مؤنه و همان وقت مساوی مؤنه خود را مستحق است، پس اگر آنچه خرج کرده مثل آن را مستحق است مثل بذری که زکات آن را در سال سابق داده و آنرا زرع کرده در همان قدر مثل، شریک می‌شود از همان غله و شریک می‌شود در همان قدر با فقیر و اما هرگاه بذر را خریده باشد و زرع کرده باشد ظاهر فتاوی و صریح کلام بعضی این است که مخیر است مثل را بردارد یا قیمت را و در این صورت نیز الحال که می‌خواهد بردارد باید مخیر باشد به علت آنکه بر هر یک از آنها مؤنه صدق می‌کند.

و از فروع مسئله این است که کسی ده من آهن خرج زراعت کرده در حالیکه ده قروش قیمت او بوده و در وقت دانه بستن غله، ده قروش مساوی صدمن غله بوده و مالک مسامحه کرده در ادای زکات تا شش ماه گذشت و الحال قیمت ده قروش دویست من گندم است پس جایز نیست که دویست من بردارد بلکه همان صد من را مستحق است و بنابراینکه نصاب بعد از وضع مؤنه ملاحظه می‌شود چنانکه شاید اظهر باشد امر واضح‌تر خواهد بود، چون ملاحظه نصاب در حین تعلق وجوب، می‌شود نه در حین ادا، هر چند بعنوان مسامحه و بی‌دینی تأخیر کرده باشد.

۳۵۰- سؤال: زید، ضامن عمرو شود از برای بکر، و وجه ضمان را قرض کند و بدهد و عمرو وجه را به زید رد نکند و فرار کند و عمرو هم فقیر باشد و زید هم فقیر است. آیا زید می‌تواند از وجه زکات بگیرد و قرض خود را ادا کند و حال اینکه در حین زمان قصد تقرب نداشته یا قصد ریا داشته؟

جواب: هرگاه قصد ریا نداشته می‌تواند گرفت، هر چند قصد تقرب هم نداشته باشد و اما هرگاه به قصد ریا ضامن شده پس هر چند در نظر چنین می‌نماید که این دین در معصیت خدا باشد و جایز نباشد که از سهم غارمین ادا شود لکن ظاهر اخبار این است که اصل مصرف باید معصیت نباشد، نه اینکه این شخص معصیت نکنند در حین استدانه، خلاصه اینکه این شخص این دین را از برای مصرف صحیح به ذمه گرفته، هر چند طریق ذمه گرفتن بوجه غیر صحیح باشد نه اینکه از برای مصرف غیر صحیح گرفته مثل شرب خمر و اسراف و امثال اینها. والحاصل، ظاهر جواز است خصوصاً با توبه از ریا و هرگاه از سهم فقرا بگیرد در وقتی که قادر بر مؤنه سال نیست و از آن سهم که گرفته ادای دین کند و بعد از آن به ازای آن مؤنه بگیرد ظاهراً اشکالی نداشته باشد.

۳۵۱- سؤال: کسی که امامت نماز جماعت نمی‌کند و متوجه تحصیل و تدریس، هیچیک نیست و قدرت بر کسب هم دارد و به واسطه طبابت، استطاعت به هم رسانده و مدت چند سال است که نقدی و جنسی از دیوان اخذ می‌کند به عنوان وظیفه، آیا این وجه بر او حرام نیست و منافای عدالت او نیست و هرگاه اراده توبه داشته باشد، لکن چند سال قبل وجه را خورده است چه بایدش کرد؟

جواب: هرگاه کسی از جمله مصالح عامه مسلمین نباشد وظیفه گرفتن او (یعنی از باب خراج زمین‌های خراجیه گرفتن) صورتی ندارد، خصوصاً بدون اذن مجتهد عادل و این فعل، منافای عدالت است و توبه او حاصل می‌شود به استغفار و ندامت بر ما سلف و عزم بر ترک و رد آنچه به مصرف رسانیده از آن وجوه، به اذن مجتهد عادل.

کتاب الخمس

۳۵۲- سؤال: کسی که به عنوان خست و تن گرفتن برخود و عیال چیزی از مداخل پس اندازد باید خمس بدهد یا نه؟
جواب: معتبر در مؤنه مؤنه متعارفه است و طرفین افراط و تفریط ظاهراً از درجه اعتبار ساقط است.

۳۵۳- سؤال: کسی که قرض دارد از بابت صدق و غیره و با وجود این، چیزی تحصیل می نماید باید خمس داد یا نه؟
جواب: قرض داخل مؤنه است، باید ملاحظه آن را کرد.

۳۵۴- سؤال: در ارتفاع قیمت سوقیه املاک و نماء املاک و هدایا و عطایا و وظایف محلله و منافع اموال موقوفه از برای موقوف علیهم و موارث و صدق (مجملاً اموال حاصله به سببی از اسباب شرعیه) که آن را در عرف عام این ایام کسب نگویند، خواه اختیاری خواه غیر اختیاری، خمس واجب است یا نه و حصه امام را چه باید کرد؟
جواب: نگاه داشتن ملک و باغ و دکان و گوسفند و امثال آنها به جهت انتفاع از نمای آنها نوعی است از تکسب و آنچه فاضل از مؤنه بشود خمس در آن واجب است، خواه انتفاع از آنها به طریق مزارعه باشد یا اجاره یا مصالحه و غیر آن و همچنین به مزارعه و اجاره دادن املاک موقوفه.

و اما ارتفاع قیمت سوقیه پس در آن خمس نیست، ولكن اظهر این است که در ارتفاع قیمت عینیه مثل چاق شدن گوسفند و قوی شدن درخت، خمس لازم است و اما عطایا و صداق، پس در اصل آنها خمس واجب نیست علی الاظهر و در نمای آنها حکم سابق است به تقریبی که پیش گفتیم.

و اظهر وجوب حصه ایصال امام^(ع) است بدست مجتهد عادل که او به نیابت امام^(ع) از بابت تنمّه مؤنه به سادات فقرا برساند و با تعذر یا تعسر اذن خاص، اذن عام^۱ حاصل کند و اگر آن هم میسر نشود خود بدهد به نیت رساندن حصه امام^(ع) از بابت تنمّه و در این صورت هرگاه به استصواب عالم صالح بدهد بهتر است.

۳۵۵- سؤال: تقسیم در خمس واجب است یا نه و خمس را باید به دست مجتهد بدهد یا خودش می تواند بدهد و حصه امام را اگر کسی بدهد شغل ذمه هست یا نه؟
جواب: نصف خمس در امثال این زمان، مال امام است و اقوی آن است که باید بدست مجتهد عادل داد که او از باب تنمّه به فقرای^۲ سادات بدهد و نصف دیگر مال یتامی و مساکین و ابناء السبیل سادات است و اقوی این است که در یتیم فقر شرط است. و اقوی و اشهر این است که تقسیم کردن در این سه طایفه واجب نیست، بلکه دادن به یک طایفه مجزی است و لکن احوط و افضل این است که تقسیم کند و به همه سادات بلد که محتاج باشند برساند و تفاوت گذاشتن در اشخاص ضرر ندارد و به هر حال رساندن به همه واجب نیست، خصوصاً هرگاه مستلزم عسر و حرج باشد.
و حصه سادات را واجب نیست که به مجتهد بدهند و لکن احوط و افضل است که

۱: به ذیل مسئله شماره ۳۶۲ مراجعه شود.

۲: مطابق نظر میرزا (قدس سره) باید همه خمس برای سادات و در نیازهای آنها هزینه شود در این صورت تفاوت سهم امام با سهم دیگر تنها در «مباشرت» است که سهم امام باید به مباشرت مجتهد پرداخت شود. لیکن نظر اکثریت بر این است که سهم امام به مباشرت مجتهد در «مصالح مسلمین» هزینه می شود از آن جمله اداره حوزه های علمیه. تأثیری که این فتوای میرزا در تاریخ حوزه علمیه قم داشت، در بیوگرافی میرزا بیان گردید.

همه را به او بدهند به مصرف برساند ولكن حصه امام واجب است که به دست او بدهند و هرگاه ممکن نشود، اذن خاص یا اذن عام از او بگیرند و بدهند به سادات و هرگاه آن هم ممکن نشود خود به سادات بدهند.

۳۵۶- سؤال: آن سادات که خرج سالیانه داشته باشند جبراً یا به رضا خمس

بگیرند شغل ذمه هستند یا نه؟

جواب: بلی، شغل ذمه هستند و صاحب مال هم مشغول ذمه خمس هست که ثانیاً

به مستحق آن برساند.

۳۵۷- سؤال: سادات از ولایتهای دور می آیند، ادعای سیادت می کنند، اما

شاهد ندارند قسم می خورند که ما سیدیم و قرض داریم، آیا به مجرد گفتن و قسم خوردن خمس به آنها می توان داد یا نه؟

جواب: ظاهر این است که هرگاه ظن به صدق قول اینها به هم رسد، هم در

سیادت و هم در فقر اکتفا به قول ایشان می توان کرد و دلیلی ندیده ام بر وجوب بیئه یا استفاضه هر چند احوط آن است که به بیئه یا به شیاع بشناسند سید بودن آنها را.

۳۵۸- سؤال: سادات هستند که از مسلمانان خمس می خواهند و مسلمانان قسم

می خورند که ما خمس نداریم قبول نمی کنند جبراً چیزی می گیرند، آیا تسلط دارند که جبراً چیزی بگیرند یا نه و آن وجه که جبراً از مسلمانان گرفته اند برایشان حلال است یا حرام؟

جواب: در صورت مزبوره بر مسلمانان دادن واجب نیست و از برای سادات گرفتن

جایز نیست و آنچه می گیرند بر آنها حرام است.

۳۵۹- سؤال: سیدی که خرج سالیانه داشته باشد به او خمس می توان داد یا نه؟

جواب: کسی که مؤنه سالیانه داشته باشد غنی است، به او خمس نمی توان داد.

۳۶۰- سؤال: شخصی سابق بر این، مالی از چاپار آورد و حال فوت شده، آیا

وراث شخص مزبور می توانند همان مال را بعینه ردّ مظالم نمایند یا نه؟ و از رسانیدن به صاحب او نیز متعذر می باشند.

جواب: بلی، بعد از یاس از صاحب، ردّ مظلّمه بدهند اعنی آن مال را تصدق کنند از برای صاحبش.

۳۶۱- سؤال: در اجناس مایحتاج، خمس تعلق می‌گیرد یا نه؟

جواب: اگر مراد، آن اجناس مایحتاج، اثاث‌البیت ضروری از ظروف و فروش و حیوان رکوب و محلوب به جهت صرف خانه و امثال آنهاست، در اینها خمس نیست، بلی از منافع آنها، اگر از مؤنّه سال، فاضل بپاید، خمس هست.

۳۶۲- سؤال: شخصی چند عیال دارد و معاش او از معامله می‌گذرد، تخمیناً سی تومان

تنخواه دارد و از جمله سی تومان، پنج تومان نقد می‌باشد و پنج تومان اجناس که موجود می‌باشد و بیست تومان دیگر نسبه در نزد مردم می‌باشد، و حال که می‌خواهد خمس بدهد کدامیک را خمس بدهد و خمس را به کی بدهد و نصفه حصّه امام را می‌تواند به فقرای سادات بدهد، یا باید به مجتهد داد؟ و هر سال که حساب می‌کند معاش گذشته و مایه، باز به این نحو قدری نقد و قدری جنس می‌باشد و قدری نسبه در نزد مردم می‌باشد.

جواب: هرگاه به جهت گذرانیدن معیشت عیال، کمتر از سی تومان مایه وفا نمی‌کند و منافع کمتر از سی تومان مایه، به جهت گذران او کافی نیست در اصل مایه خمس واجب نیست، خواه موجود باشد و خواه نسبه در نزد مردم و آنچه از منافع آن از خرج سالیانه او زیاد آید بر آن زیادتى خمس واجب است و در باب خمس هرگاه دسترس به مجتهد عادل دارد همه را به او بدهد بهتر است و اگر همه را ندهد می‌تواند نصف حصّه سادات را خود به سادات فقرا بدهد و حصّه امام را به مجتهد عادل برساند که به سادات برسانند از باب تتمه و هرگاه دسترس به مجتهد نداشته باشد اذن خاص از او بگیرد، یعنی او را مأذون کند هر وقت حصّه امام در نزد او جمع شود به سادات فقرا بدهد و هرگاه آن هم ممکن نشود بهتر آن است که به صلاح^۱ بعضی از طلبه علوم و

۱: این یک نوع «اذن عام» است که میرزا (ره) می‌دهد.

عدول مؤمنین به سادات برساند و هرگاه آن هم ممکن نشود خود به سادات فقرا برساند.

۳۶۳- سؤال: هرگاه شخصی دو سه جلد کتاب از شخصی گرفته باشد و بعد معلوم شود که این شخص صاحبش نبوده و این شخص بر سر طایفه رفته و آنها فرار نموده و این کتابها را از آنجا آورده بود و صاحب اصلی کتابها در جایی است که دست به او نمی‌رسد چه باید کرد؟

جواب: هرگاه معلوم شد که مال مفسوب بوده، دیگر به دست غاصب نمی‌توان داد اگر صاحبش معلوم است باید به صاحب برساند و اگر معلوم نباشد اشهر و اظهر آن است که از باب لقطه است که در یک سال تفحص کند و بعد یاس، آن را یا قیمت آن را تصدق کند و دور نیست که اگر در اول مرتبه از معرفت صاحب مایوس باشد هم از قبیل مال مجهول المالک تصدق کند، و اما تصرف در آن (قبل از انجام امر و پیش از حصول یأس یا تمام شدن سال) هرگاه به اجازه حاکم شرع یعنی مجتهد جامع الشرایط، از جانب غایب، باشد جایز است. والله هوالموفق والمعین و به ثقتی..

۳۶۴- سؤال: شخصی خانه‌ای داشته است که به‌قدر ضرورت نبوده است، او کسبی هم داشته، در بین سال از منافع آن زمینی خریده و اسباب گل کاری هم خریده است و در سال آینده بنای گل کاری گذاشته و خانه سابق را فروخته و قیمت آن را با منافع همان سال خرج گل کاری نموده، در صورت مفروضه، خمس بر ذمه او تعلق می‌گیرد یا نه؟

جواب: هرگاه این خانه تازه که ساخته زیاده از قدر حاجت نیست آنچه خرج کرده در سال اول به جهت خریدن زمین و اسباب گل کاری و آنچه در سال دوم خرج کرده در آن از منافع کسب و قیمت خانه سابقه، خمس هیچیک بر او لازم نیست و ظاهر این است که به مصرف نرسیدن آن اسباب گل کاری در سال اول مضر نباشد و همچنین خریدن آن زمین در سال اول هرگاه موقوف باشد خانه ساختن به قدر حاجت به گرفتن تمام آن زمین. و اما هرگاه ممکن باشد که قدر قلیلی زمین در جنب آن خانه بگیرد که آن را ضم

کند به خانه سابقه و رفع حاجت بشود، پس ترک خمس در قیمت زاید بر آن مقدار از زمین، مشکل است، ولكن اظهار جواز است.

۳۶۵- سؤال: شخص مزبور، پول خمس داده هم داشته است، آیا آن خرج

گل کاری از آن محسوب می شود یا نه؟ و آن خانه سابقه قدری موروثی آن شخص بوده و قدری را ابتیاع نموده است، وجه آن خانه خمس دارد یا نه؟

جواب: مؤنه سال (خرج خانه ساختن به قدر حاجت باشد یا سایر اخراجات) اظهار

این است که از پول خمس داده، وضع می شود و هرگاه اخراجات خانه ساختن از پول خمس داده، تمام شد دیگر در قیمت آن خانه کهنه خمس نیست، مگر اینکه آن خانه را به پول خمس نداده، خریده باشد.

۳۶۶- سؤال: شخصی پول خمس داده داشته و در بین سال، کسب نموده و

آنچه نفع که پیدا کرده است با قدری از سرمایه خرج خانه و مؤنه سال کرده، آیا این خرج را از پول خمس کند و خمس نفع را بدهد، یا آنکه چون خرج شده است نفع، خمس ندارد؟

جواب: مجرد خرج کردن نفع، باعث عدم اعتبار مؤنه از پول خمس داده نمی شود

بلکه اظهار این است که مقدار سرمایه را وضع می کند و اخراجات که کرده از پول خمس داده، وضع می کند و آنچه از نفع هم صرف ضروریات مؤنه شده، هرگاه پول خمس داده، وفا نمی کرد و به این نفع تمام کرده، آن را نیز وضع می کند و آنچه فاضل آید از نفع و از مؤنه سال، خمس آن را می دهد.

۳۶۷- سؤال: چون رأی عالی این است که مؤنه سال از چیزی که شأن آن خرج

کردن نیست وضع نمی شود و سرمایه از شأن آن خرج کردن نیست، هرگاه سرمایه به قدری باشد که ربع آن زاید از کفایت مؤنه سال آن شخص باشد، آیا خمس به مقدار زاید سرمایه، تعلق می گیرد یا نه؟

جواب: سرمایه به قدری که منافع آن کفایت او کند در خور زئی او، از جمله مالی

است که مؤنه از آن وضع نمی شود، و هرگاه زاید بر آن باشد باید مؤنه را از آن حساب کرد، یعنی از آن زاید. مثلاً صد تومان سرمایه دارد و به پنجاه تومان سرمایه، کار او

می‌گذرد و باید مؤنه را از پنجاه تومان محسوب دارد و از فاضل ربیع، خمس بدهد، هرچند^۱ تمام ربیع فاضل مؤنه باشد که از تمام باید بدهد.

۳۶۸- سؤال: هرگاه زید، قلیل تنخواهی (چندوقت قبل از این) جناب اقدس الهی به او عطا کرده باشد و زید مذکور به عمرو داده باشد که به جهت او معامله و تجارت کرده باشد و بعد از چندوقت، جناب اقدس الهی نفعی به او عطا فرموده باشد و زید مذکور خمس آن را چون که تنخواه به دست او نیامده، نداده باشد و بعد از چندوقت تنخواهی دیگر علاوه اصل تنخواهی که خمس او را نداده، بر آن افزوده باشد و حالا معلوم نباشد چه مقدار بوده.

و زید، به توفیقات جناب اقدس الهی که شامل حال او شده می‌خواهد خمس بدهد نمی‌داند چنین مالی را چه طریق باید خمس آن را اخراج نمود و بر فرضی که خمس آن را بدهد، آیا شش حصه باید نمود یا پنج حصه، و آیا حصه امام را چه باید کرد و خمس را خود بدهد بهتر است یا به نزد مجتهد عادل اورعی برده که او بدهد؟

جواب: ظاهر آن است که به ظن غالب تواند عمل کرد، مثلاً هرگاه ظن غالب او این است که از مجموع این مالها پنجاه تومان ربیع حاصل شده باشد، در این صورت خمس پنجاه تومان را که ده تومان است باید بدهد و طریق دادن این است که نصف ده تومان که سهم امام است به اذن مجتهد عادل به مصرف برساند و اگر ممکن نباشد خود می‌تواند به فقرای سادات از باب تتمه مؤنه برساند و اگر به اطلاع عالم صالحی باشد بهتر است و نصف دیگر را خود می‌تواند به فقرای سادات بدهد و اگر همه را به اطلاع اذن مجتهد عادل بدهد احوط است.

۳۶۹- سؤال: هرگاه زارع، تخم و خراج سلطان و باقی اخراجات آن سال را از محصول وضع نماید و زکات باقی را بدهد صحیح است یا نه؟

جواب: اظهر و اشهر جواز وضع خراج و مؤنه زراعت است و خراج را از میان

۱. هر چند: این لفظ در اینجا به جای «و اگر» به کار رفته است.

می‌توان برداشت و بعد از آن، ملاحظه نصاب کرد، و همچنین دور نیست که در سایر مؤن هم چنین کنند، لکن احوط این است که ملاحظه نصاب را قبل از وضع مؤن کنند.

۳۷۰- سؤال: هرگاه گذران و دوران معاش شخصی مخلوط از کسب و هدیه و

اخذ وجوه برّ بوده و بتدریج خانه و مایحتاج خانه را و فاضل مؤنه از ظروف و فروش و رخت و کتاب و باغ و سایر امور تحصیل نموده، حال خمس مجموع را بدهد یا فاضل مؤنه سال را به چه نحو باید معلوم نمود؟ به اعتبار اینکه اوقات تحصیل مایحتاج خانه مختلف است، مثلاً گندم را سر خرمن و برنج را در زمستان و همچنین تاریخ تحصیل هریک را علیحده نگه‌دارد یا تاریخ قدرت بر تحصیل را؟

و هرگاه شخص قادر بر تحصیل قوت سالیانه نباشد، مثلاً ماه به ماه یا شش ماهه یا یازده ماهه تحصیل نماید و به مصرف برساند، فاضل مؤنه نخواهد داشت، طریق واضح را بیان فرمایند.

جواب: آنچه از برای خانه و مایحتاج خانه است، مثل اصل خانه و ظرف و فرش به قدر احتیاج و امثال آن، که در خور زئی او و امثال اوست در آن خمس متعلق نیست و همچنین باغ و ملکی که از برای گذران معیشت خریده و همچنین کتابی که محتاج است به آن. و آنچه شنیده‌اند که خمس در فاضل مؤنه است معنی آن این است که هرگاه کسی زراعتی یا تجارتی یا کسبی داشته باشد، آن ملک و سرمایه او که محتاج است به آن از برای او، وضع می‌شود و آنچه از مداخل و منافع آنها به عمل می‌آید صرف معیشت می‌کند، هر قدر از آن منافع که بعد از وضع مؤنه سال، زیاد آمد خمس آن را می‌دهد و حساب تاریخ سال را از ابتدای شروع در آن شغل و کسب باید ملاحظه کرد.

مثلاً زارع، ابتدای سال او، ابتدای تخم کشتن است. پس آنچه خرج می‌کند در این سال از برای زراعت و قرض^۱ می‌کند و می‌خورد و صرف می‌کند تا ابتدای زرع سال دوم

۱- از نظر جامعه‌شناسی قابل توجه است که در گذشته زارعین مایحتاجشان را بصورت نسبه از تجار می‌خریدند و باصطلاح می‌خوردند تا هنگام برداشت خرمن نسیه‌ها را پرداخت نمایند و تا سال ۱۳۳۸ کمتر زارعی دچار این مشکل نبود.

از مؤنه این سال حساب می‌کند و قرضها را از همین حاصل، ادا می‌کند، آنچه فاضل باشد، خمس می‌دهد، و تاجر، ابتدای سال او وقتی است که شروع به تجارت می‌کند و اول سال اهل سوق، در این زمانها از نوروز به نوروز است و هرگاه هم کسبی و هم زراعتی و هم تجارتی داشته باشد ظاهر این است که حساب را از کسب اول نگاه می‌دارد.

و بعضی علما، ابتدای سال را از ابتدای ظهور ریح گرفته‌اند و دلیل آن، وضوحی ندارد، بلی اشکال در وقتی لازم می‌آید که مثلاً زارع از اول تخم کشتن از کیسه خود، گذران می‌کند و قرض هم نمی‌کند که در آخر سال بگوییم قرض خود را از منافع این زرع، ادا کند. و همچنین تاجر، از مال خود خرج می‌کند و ربحتی از برای او حاصل نمی‌شود، مگر در ماه آخر سال که آیا عوض آنچه خرج کرده برمی‌دارد و ملاحظه می‌کند که اگر فاضلی است خمس می‌دهد والا فلا، یا آنکه آن اخراجات از کیسه او رفته و باید تمام آنچه فاضل است خمس بدهد.

و این موقوف است به بیان مسئله دیگر و آن این است که آیا کسی که کسب و زراعت یا تجارت دارد، هرگاه مالی دیگر هم داشته باشد که خمس متعلق به آن نباشد، مثلاً پولی دارد که کسی به او بخشیده یا به میراث به او رسیده یا پیشتر، خمس آن را داده و این منافع کسب و تجارت و زراعت را هم دارد، آیا مؤنه سال را از منافع کسب و زراعت بردارد و ملاحظه کند و فاضل را خمس بدهد یا اخراجات سال را از آن مالی که خمس نداده باید وضع کند و خمس ارباح مکاسب همه را بدهد یا بالنسبه قیمت کند اخراجات را میانه این دو حال و بعد از آن از فاضل ارباح، خمس بدهد، احوط بلکه اظهر در نزد حقیر، قول ثانی است.

پس بنابراین کسی که در سال اول از مداخل زراعت و تجارت خرج نمی‌کند و قرض هم نمی‌کند و از مال دیگر خرج می‌کند باید خمس مجموع مداخل تجارت و

زراعت را که در آخر سال، باقی مانده بدهد.^۱

۳۷۱- سؤال: معطی خمس، هرگاه در بلدی که مجتهد یا فقیه جامع الشرایط

نباشد سهم آن را که تعلق به امام صلوات الله علیه دارد چه عمل نماید؟

جواب: سهم امام (ع) را با وجود تمکن و عدم تعذر و تعمّر باید به دست مجتهد

عادل بدهند یا به اذن خاص او به هر که گوید بدهند و هرگاه این دو هیچیک میسر

نباشد و مجتهد عادل، مالک را شناسد که امین است او را اذن عام بدهد که به نیابت او

خود، سهم امام را به نیت تتمه به فقرای سادات به نیت تتمه مؤنه ایشان به نیابت امام

برساند و هرگاه اذن عام گرفتن هم ممکن نباشد یا متعصر باشد، خود مالک می تواند

سهم امام را به نیت تتمه به فقرای سادات که سهم خودشان وفا نمی کند به مؤنه ایشان

یا آنکه آن اصل چیزی به ایشان نرسیده و فقیرند بدهد، و هرگاه عالم عادل در آن بلد

باشد در این صورت بهتر این است که به اطلاع و مصلحت او برساند، هرچند مجتهد

نباشد.

۳۷۲- سؤال: کسی که تجارت می کند گاه هست متاع او مکرر، بدل به جنس

دیگر می شود و به فروش نمی رسد و اگر به فروش هم برسد به جنس دیگر بدل

می شود، تا نقد نشود معلوم نمی شود که چه چیز عاید می شود. آیا خمس بر او واجب

می شود یا نه؟ و گاه هست به دو سال و سه سال می کشد و علما گفته اند که سال که

منقضی شد باید خمس داد. حکم این چگونه است؟

جواب: سرمایه را که باز جنس می خردند، هرگاه سال منقضی شد و بعد از گذران

معیشت ربیعی از آن تجارت حاصل شده، فاضل بر مؤنه سال، و معلوم شده است که ربح

کرده، به این معنی که مشتری هست که جنس را بخرد به قیمتی که ربح می کند، بر این

معنی که مشتری هست که جنس را بخرد به قیمتی که ربح می کند، بر این صادق است

که ربح کرده، هرچند که کمتر از آن باشد که منظور اوست در فروش، باید خمس آن را

۱- در متن نسخه، پس از این مسئله دو مسئله از مسائل زکات آمده، نظریه اینکه در کتاب زکات ثبت

شده اند، از تکرار آنها خودداری شد.

بدهد، هر چند که متاع را نگاه دارد به امید آنکه گران تر بفروشد، و اما هرگاه مشتری نیست که بخرد و گاه هست بعد از این مشتری به هم رسد که به ربح بخرد و گاه هست به هم نرسد و جنس تنزل کند، و به سرمایه برسد، یا از سرمایه نقصان کند، در این صورت صادق نیست که ربح کرده، بر او خمسی نیست تا ربح معلوم شود، هر چند دو سال و بیشتر هم بماند.

۳۷۳- سؤال: آیا وضع مؤنه زراعت از خود غله می شود یا گاه هم ملاحظه می شود؟

جواب: هر چند الحال از کلام فقها در نظر نیست که متعرض این مسئله شده باشند، ولیکن آنچه الحال به مقتضای قواعد می فهمم این است که گاه را هم باید ملاحظه کرد، به جهت آنکه مقتضای ادله وضع مؤن این است که زکوة در نمای حاصل است. یعنی آنچه خرج زراعت وضع می شود و بعد از آن زکوة داده می شود، چنانکه هرگاه کسی اخراجانی کرده باشد از برای زراعت زکوی و غیر زکوی مثل نخود و عدس و پنبه و غیر آن، تقسیم می شود مؤنه بر هردو، و آنچه حصه می رسد به زراعت زکوی، آن را وضع می کنند و تنمه را زکوة می دهند.

و زارع که گندم می کارد، گاه و دانه، هردو مقصود اوست در زرع و وجهی که خرج می کند خرج هردو می کند، پس هر قدر که حصه تحصیل گاه می شود آن را از گندم بر نمی دارند. و الحاصل، چون اخراجات، از برای مجموع شده، آن را از مجموع بر می دارند و آنچه بعد وضع مؤنه گندم است بقدر الحصة از گندم وضع می کنند و زکوة می دهند.

بلی اشکالی هست که مؤنه هرگاه مثل گندم باشد که از بابت مثلی است و مستحق مثل آن است، چنانکه در وضع بذر که مستحق مثل آن است، چون در وضع آن از گاه تحقق نمی پذیرد، این موهم آن است که همه از گندم برداشته شود و این اشکال مندفع است به اینکه برداشتن مثل در مثلی در صورت امکان است و با تعدد قیمت آن را از گاه بر می دارد به همان قیمتی که در روز برداشتن دارد و شکی نیست که احتیاط هم در

این است.

۳۷۴- سؤال: هرگاه کسی برزگری بگیرد که زراعت او را به عمل آورد، یعنی مزارعه کند با شخصی که مالک زمین، بذر را بدهد و آن شخص، عامل شود و زرع کند و نصف حاصل از او باشد، با وجود آنکه در متعارف مستحق ربع است، در آن عمل به شرط اینکه متوجه بعضی امور او به غیر^۱ زراعت هم باشد مثل عمل^۲ در باغ و گل^۳ کاری و امثال آن، یا اینکه مالک زمین زرعی در فصل فائیز (پاییز) کرده و در فصل بهار، شخصی را می گیرد که آن زرع را به عمل آورد بر نهج سابق، آیا زکوة ربعی که زاید بر متعارف است به برزگر است یا صاحب زرع؟

جواب: اولاً اشکال در صحت این مزارعه است و این داخل همان مسئله می شود که شرط شود که چیزی خارج از زراعت احد طرفین به دیگری بدهند اشهر و اظهر جواز است، چنانکه در کتاب مزارعه همین مجموعه بیان کرده ام، ولیکن در اینجا اشکال در جهالت شرط است و هرگاه آن اعمال را معین کند که چه چیز است و چقدر است، اشکالی در صحت آن نیست و زکوة نصف زراعت با برزگر است و نصف با مالک زرع و هرگاه شرط مجهول باشد مزارعه فاسد می شود و منافع تابع بذر است و زکوة همه بر صاحب بذر است و عامل مستحق اجرت المثل عمل است.

و ظاهر این است که صورت دوم که برزگر را بگیرد که زرع موجود را به عمل آورد، آن نیز داخل به مزارعه^۴ است و فرقی با سابقه ندارد و گندم و جو سبز شده در حکم خربزه و خیار و بادنجان و پنبه و امثال آنهاست که عمل در آنها را مساقات نمی گویند، بلکه عمل در آنها ملحق به مزارعه می شود، چنانکه علامه در قواعد اشاره به آن کرده است.

۱ و ۲ و ۳: این شرط همان چیزی است که به «بیگاری» معروف است.

۴: اگر وجود «درخت» و «تاک» را در مساقات شرط صحت ندانیم، این صورت مشمول مساقات می شود نه مزارعه. لیکن وجود «اصول» یعنی درخت، تاک و نخل را در مساقات، شرط دانستند پس برزگری به هر صورت داخل در مزارعه است نه مساقات.

۳۷۵- سؤال: هرگاه زید، متوفی شده باشد و قدری مال از او مانده باشد و مشغول الذمه به قدر کثیری از حرام صرف از قبیل پول راهداری و یغما و جریمه مردم بوده باشد و ارباب استحقاق آن مال حرام، که زید مشغول الذمه است به آن، به هیچوجه معلوم نباشد و احتمال دارد که این اعیان مخلفه زید یا عین حرام باشد، یا از ثمن حرام، زید خریده باشد. آیا در این صورت بر وارث یا بر مؤمنین واجب و جایز است که به قدری که یقین دارند که زید مشغول الذمه است از آن مال مخلف، به ردّ مظالم بدهند یا نه؟

جواب: هرگاه مال معینی که بالفعل موجود باشد علم حاصل باشد به حرمت آن و صاحب آن، معلوم نیست و از معلوم شدن آن، یأس حاصل است، آن را باید به عنوان ردّ مظالم به فقرا داد. و همچنین مال معینی به همین وصف هرگاه تلف شد قیمت آن را یا مثل آن را اگر مثلی باشد، هم باید ردّ مظالم کرد. اما هرگاه مجموع اموال خواه تلف شده، خواه باقی مانده به یکدیگر مخلوط باشد به نحوی که نه شخص مال حرام و نه قدر مال حرام معلوم باشد، مثل اینکه رباخواری می کرده و تجارت حلالی نیز می کرده و پول آنها را داخل هم می کرده، به هیچوجه معلوم نباشد که هر یک چقدر بوده خواه بالفعل آن مجموع پولها موجود باشد یا تلف شده باشد یا عوض شده باشد به چیزی دیگر، پس در صورت یأس از علم به صاحب آن، باید خمس آن را به سادات داد به صیغه خمس و باقی حلال می شود و اینجا ردّ مظالم نمی کنند.

پس در صورت سؤال، هرگاه علم حاصل باشد که آن مخلفات یا عین حرام است یا به ثمن حرام خریده شده باید همه آنها را ردّ مظالم کرد و هرگاه شبهه باشد، یعنی احتمال حلیت هم در آنها باشد پس آنها را باید با سایر اموال (موجود مشتبه و تالفه مشتبه که می داند که جزماً حلال و حرام هردو، در آنها هست و قدر آنها معلوم نیست) بسنجد و آنها را نیز باید خمس بدهد.

و الحاصل هر مال مخلوط به حرامی که شخص حرام معلوم نباشد و قدر آن هم معلوم نباشد، خمس آن را به سادات می دهند و آنچه شخص آن، معین است یا قدر آن

معلوم است به ردّ مظالم می‌دهند و دانستن قدر اجمالی هم در حکم دانستن است علی‌الظاهر، یعنی هرگاه مثلاً داند که حرام بیش از پنج^۱ یک مال است، اما نمی‌داند که چقدر بیشتر است، در اینجا نیز اظهر این است که ردّ مظالم می‌کند. و همچنین هرگاه داند که حرام کمتر از پنج یک است، اما نداند که چقدر کمتر است، در این صورت ظاهر این است که به ظنّ غالب عمل می‌کند و دور نیست که اکتفا کند به قدری که یقین دارد که کمتر از آن نیست واحوط این است که بیرون کند قدری را که یقین دارد که بیشتر از آن نیست، و اما سؤال از جواز اخراج یا وجوب آن بر وارث یا بر مؤمنین، بلی هرگاه وارث، علم به شغل ذمه دارهد بالفعل، یعنی بعد از فوت مورث خود، علم دارد به شغل ذمه او، لازم است ادا. زیرا که آن از باب دین است و دین مقدم است بر میراث، بلکه هر چند بعضی وراثت صغیر باشند هم بر کبیر واجب است اخراج آن از اصل مال، به قدر حصّه خود، بلکه جایز است به قدر حصّه صغیر هم. ولکن باید مہیای دفع دعوای صغیر باشد. بعد از بزرگ شدن و انکار کردن، و همچنین هرگاه همه کبیر باشند و لکن بعضی عالم باشند، بر عالم واجب است که از قدر حصّه خود ادا کند، هر چند دین مستوعب حصّه او باشد، بلی در صورتی که دین به اقرار او ثابت شود اشهر و اظهر این است که بر او به قدر الحصه از دین لازم می‌شود نه تمام. و ظاهر این است که حاکم شرع حسبه می‌تواند کرد و با فقد حاکم، ثقات مؤمنین هم می‌توانند کرد.

۳۷۶- سؤال: هرگاه کاسبی در بین سال، دختری را خطبه کند و از ارباب کسب خود، قدری اموال از برای مخطوبه بفرستد. بعضی خوردنی و بعضی پوشیدنی فی‌الحال، و بعضی از آن بابت که نگاه دارد تا به خانه زوج بیاید و در خانه زوج از آنها منتفع شود، آیا آنها ملک مخطوبه می‌شود یا نه؟ و آیا استرداد آن جایز است یا نه؟ و بر فرض جواز استرداد، هرگاه بعد از انقضای سال استرداد کند، آیا این از جمله ارباب کسب سال او محسوب می‌شود که صادق است بر آن که از مؤنه سال کسب، فاضل آمده.

و خمس آن را می‌باید داد، یا از جمله ارباح سال بعد محسوب است که بعد از انقضای سال دوم باید خمس آن را داد؟

جواب: آنچه از برای مخطوبه می‌فرستد هر کدام از بابت آن است که باید به خانه شوهر آورد، تصرف در آن، جایز نیست، مگر به قدری که مأذون باشد، مثل بریدن و دوختن جامه‌های گرانبها و رشتن و بافتن پنبه و پشم و امثال آن، و هرگاه بیش از آن تصرف کرد یا تلف کرد باید غرامت بکشد و هر کدام از باب خوردنی و پوشیدنی بالفعل است، پس هر چه را به مصرف رسانده از او نمی‌توان استرداد کرد و آنچه باقی مانده می‌توان استرداد کرد، خصوصاً بنا بر اقوی که هبه زوجین را با وجود اقباض، لازم نمی‌دانیم (که اگر فرض کنیم که این از اقسام هدایاست و هدیه هم از اقسام هبه است) باز لزوم ندارد و رجوع جایز است.

و اما مسئله خمس، پس الحال در نظر نیست که در فروع فقهیه این مطلب را متعرض شده باشند، ولیکن به نظر قاصر این حقیر، ظهوری دارد که هیچیک از دو شقّ سؤال نباشد، بلکه شقّ ثالثی است نه از ارباح سال اول محسوب می‌شود که صادق آید بر آن که سال منقضی شده و فاضل مؤنه آن سال است و نه از ارباح سال بعد از استرداد، که به انقضای این سال بعد، خمس واجب شود، بلکه دیگر خمس متعلق به این مال نمی‌شود به جهت آنکه خمس در فاضل مؤنه سال واجب می‌شود و همین مال در مؤنه سال به مصرف رسیده بود زیرا که در مؤنه سال شرط نشده است که باید از اموری باشد که مستلزم اتلاف باشد، بلکه چنین مصرفی که در معرض این هست که ثانیاً همانچه داده به آن رجوع کند هم مؤنه سال است و خمس از آن ساقط بود و تعلق خمس ثانیاً به آن محتاج به دلیل است. پس گویا مال جدیدی است که حق تعالی به او عطا کرده از غیروجه ربح مکاسب و از اینجا معلوم شد که از جمله ارباح کسب سال بعد هم محسوب نیست.

و نظیر این مسئله است هرگاه کسی از ارباح کسب سال، کسوه لازمه از برای زوجة خود بگیرد و آن زن در حین انقضای سال حصول آن ربح بمیرد، بنابر قول به اینکه

کسوة زوجه از باب امتناع است نه تملیک، (چنانکه اقوی و اظهر است) پس الحال که آن لباس مستعمل مال زوج است لازم نیست بر او خمس آن، از راه آنکه فاضل مؤنه است از ربیع سال، بلکه در حکم مالی است که خدا به او تازه عطا کرده، پس خوب تأمل کن که مسئله دقیق است. والله الموفق للصواب.

۳۷۷- سؤال: شخصی وجهی به فقیری داده و آن فقیر تصرف نموده در صورت جهل به مسئله قدری از آن وجه را اضطراراً به مصرف رسانیده و قدری دیگر را بعضی تصرفات نموده و بعد از تحقیق مسئله که معلوم شده که آن وجه بر او حلال نبوده، آیا در آن تصرفات عاصی می باشد یا نه؟ و علی التقدیرین آیا آن تصرفات به صحت مقرون است یا نه؟ و چنانچه به مصرف رسیده باشد بری الذمه است یا نه؟ و آنچه باقی مانده است صرف ملبوس و ماکول خود می تواند کرد یا نه؟

و هرگاه پنبه از بابت وجوه بر به فقیری دادند و آن فقیر، پنبه را کرباس نموده و الحال به جهت جهل در مسئله تشکیک دارد که آیا اخذ این وجه از برای او مجاز بوده یا نه، در این صورت می تواند که آن کرباس را ملبوس نموده، بعد از تحقیق مسئله به هر چه تکلیف اوست عمل نماید، یا آنکه ممنوع از تصرف است تا تحقیق مسئله نماید؟

جواب: از مسئله های مال گرفتن فقیر، بوی وسواس می آید، و من از بوی وسواس بسیار متنفر می باشم. به هر حال هرگاه کسی چیزی به فقیر بدهد، از برای فقیر جایز است اخذ آن به هر حال، در صورتی که علم ندارد که زکوة است و هرگاه علم دارد که زکوة است و خود می داند که مستحق زکوة نیست بر او حرام است و هرگاه نمی داند که می تواند گرفت یا نه، باز هم چون مسلمی به او زکوة داده، عمل آن مسلم، محمول بر صحت است و بر او حلال است، هر چند خود جاهل به حال او باشد، خصوصاً بعد از تحقیق معلومش شد که مستحق بوده است و تصرفات سابقه و لاحق همه صحیح است و برائت ذمه از دین حاصل می شود و عبادات در آن لباسها صحیح است.

۳۷۸- سؤال: هرگاه شخص عادل غیر مجتهد در قریه یا شهری باشد و در نزد

او از وجوه بر، مثل خمس و غیره بیاورند تقسیم می تواند نمود یا نه؟

جواب: زکوة و خمس سادات را می‌تواند، ولكن سهم امام را باید به مجتهد عادل‌ی برساند یا به اذن خاص او (با تعذر) اگر ممکن باشد، والا به اذن عام او، و اگر آن هم متعذر یا متعسر باشد، مالک خود می‌تواند. و اگر به استصواب عالم عادل‌ی باشد، البته بهتر است.

۳۷۹- سؤال: کمترین بندگان قدری خمس مال امام بر ذمه داشتم و یک نفر سید عزیز فقیر بود وجه را به او دادم. و می‌دانستم که باید سهم امام را به مجتهد جامع‌الشرايط داد که او به اهلیش برساند، لکن به این نیت دادم که هرگاه بندگان عالی‌ترجویز بفرمایند فیها، والا بر آنچه مقرر بفرمایند از آن قرار معمول دارم. استدعا آنکه آنچه تکلیف کمترین بندگان می‌باشد مقرر فرمایند.

جواب: نصفه حصه سادات ممضی است، ولكن نصف حصه امام، اگر در آن حال متعسر بودی از اذن مجتهد عادل و با وجود تعسر و خوف تلف داده باشی شاید مجزی باشد، والا احوط این است بلکه اظهر که ثانیاً به اذن مجتهد عادل به مصرف برسانی، و هرگاه به نیت قرض داده باشی که اگر مجتهد امضا کند ممضی، والا ثانیاً از او گرفته باشی یا در وجه دیگر محسوب داشته باشی، در این صورت می‌توانی به اذن مجتهد، آن را از باب سهم امام ساقط کنی و لکن چون من نمی‌دانم که آن سید کیست و شما کیستید، چه بگویم؟ اگر کسی هست که شما را بشناسد و من مطمئن شوم مأذون می‌کنم که از باب سهم امام محسوب داری.

۳۸۰- سؤال: زید، مبلغ یکصد تومان به این نوع تجارت می‌کند که یک عشر را به شرکت عمرو، یا بدون شرکت چیزی خریده، ارسال بلدی می‌کند. بعضی از آن فروخته شده به موعد و نقد نشده تا مضي یک سال و بعضی نقد شده و جنس دیگر خریده شده، قدری از آن را دزد برده و قدری نقد شده و نفعی نموده و قدری جنس موجود است، اخراجات سال و مؤنه سال آیا باید وضع شود یا نه؟ و هر یک که باید وضع شود آن هم موجب اغتشاش حساب می‌شود. آیا باید بعد از مضي یک سال تخمین نمود جنس موجود را به قیمت حال (اعم از آنکه زیاده از قیمتی که خریده است شده باشد یا

کمتر) قیمت نموده، بعد از وضع موضوعات، به خمس آن رسیده به ارباب آن برساند. یا اینکه تأمل نماید تا طلب وصول و جنس نقد شود و مؤنه سال معین شود، و در صورتی که مال شرکت باشد با شریک هم تفریق نماید (و بعضی مطالبات احتمال سوخت هم دارد).

مطالباتی که از جنس اول دارد با مطالباتی که از جنسی که از قیمت جنس نقد شده خریده تفاوت می‌کند یا خیر؟

و عشری را با عمرو، شریک و اذن خریدن مال نسبه به یکدیگر داده‌اند و آن مال نسبه خریده شده، بعینه قبل از حلول اجل یا بعد بدون تفریط یا به تفریط به تلف رسیده، آیا جبران را همین عشر سرمایه می‌کند یا تمامی یکصد تومان؟ یا آنکه هرگاه مخمسی داشته باشند باید از آنجا بدهند.

و عشر دیگر را چیزی خریده و قبل از حلول سنه نقد فروخته و نفعی هم نموده، آیا به محض حصول ربح، خمس را باید اخراج کند؟ یا اینکه صبر می‌کند تا آخر سال. و یک عشر دیگر را به مضاربه داده و مثل معاملات مرقومه فوق، نموده که بعضی موعد دارد و بعضی جنس موجود است و غیره.

و عشر دیگر را دفینه کرده و تلف شده، آیا جبران آن به آنچه به آن تجارت می‌کرد، می‌کند یا نه؟

و اگر سالی نقصانی کند و سالی ربح و حقیقت محاسبه را (به سبب طول سفر تجارت و نیامدن شریک و مضارب و سببهای دیگر که در فوق قلمی شده) نیابد ربح سال آخر جبران را می‌کند یا نه؟ و هریک از این اعشار را جداجدا حساب آن را باید رسید و خمس وضع نمود، یا آنکه همه را بر روی هم حساب نموده، اگر چه طول کشیده تا معین شود؟

جواب: اما از عشر اول، پس باید دانست که تا سال تجارت تمام نشده است، (یعنی دوازده ماه) خمس متعین نمی‌شود و اخراج آن واجب نیست، و همچنین اظهر این است که تا متاع تجارت نقد نشده باز خمس واجب متعین نیست، هر چند سال تمام شده

باشد.

و بدان نیز که مؤنه مال التجاره از خود منافع مال التجاره محسوب می شود به خلاف مؤنه معیشت سال که احوط بلکه اظهر در نظر حقیر آن است که هرگاه مال مخمس داشته باشد که از شأن آن خرج کردن باشد مثل پول و گندم و امثال آنها (نه مثل باغ و ملک و امثال آن) مؤنه سال را از آن وضع می کند و همچنین پول یا امال آن که خمس به آن متعلق نشده باشد مثل اینکه به میراث به او رسیده باشد، یا کسی به او بخشیده باشد، مؤنه سال را از آن وضع می کند و خمس تمام ربح تجارت را می دهد، هرگاه تمام برای او می ماند، یا به قدر آنچه بماند بعد از اتمام مؤنه، هرگاه آن مال مخمس و شبه آن به آن وفا نکند.

پس در صورت سؤال این شخص صبر می کند تا آخر سال، پس اگر مالی داشته که خمس به آن متعلق نبوده و از شأن آن خرج کردن بوده و به قدر مؤنه سال او بوده، در این صورت حکایت مؤنه معیشت سال از میان می رود، چون مؤنه را از آن محسوب می داریم، و به قدر آنچه داشته محسوب می داریم، هرگاه به قدر تمام نبوده.

و اما اخراجات مال التجاره و محاسبه خمس از ربیحه که فاضل است پس آن هم موقوف است به نقد شدن مال و لازم نیست که جنس را برآورد، کند و خمس آن را بدهد، خواه با نفع بخرند یا بدون نفع.

و از آنچه گفتیم ظاهر می شود حکم آنکه مالی ندارد که خمس به آن متعلق نباشد که مؤنه معیشت را از آن وضع کند که در آنجا نیز واجب نیست خمس دادن به عنوان تعیین، قبل از تمام شدن سال و قبل از نقد شدن متاع و وصول قیمت.

و اما سؤال از فرق مابین مطالباتی که از جنس اول دارد یا آن مطالباتی که از جنسی که از قیمت آن جنس خریده، پس جواب آن این است که فرقی ندارد، زیرا که اظهر و اشهر این است که حساب ربح را از ابتدای سال تجارت می کنند تا آخر سال، یعنی در هر وقت سال ربح به عمل آمده کافی است. پس اگر ربیحه ظاهر نشود تا ماه آخر سال باز صادق است که فاضل مؤنه است از ربح سال و ضرور نیست از برای هر

معامله‌ای که در بین سال می‌شود سال تازه حساب کند، پس اگر ده مرتبه، مالی را بفروشد و بخرد تا آخر سال، از برای همه یک سال حساب می‌شود.

و اما جواب از عشری که با عمرو، شریک بوده، پس ظاهر این است که جبران نقصان از مجموع صدتومان می‌شود، چون این هم داخل مال التجاره شده و به سبب اذن او و توکیل شریک در نسبه کردن. این کمتر از مال مضاربه نیست که هرگاه مثلاً کسی صدتومان از کسی بگیرد به عنوان مضاربه و صدتومان دیگر از شخص دیگر، و یکی از آنها نقصان کند، به این معنی که قدری از رأس المال هم تلف شود، در این صورت جبر کسر از صدتومان دیگر می‌شود، به این معنی که هرگاه انتفاعی که از آن صدتومان حاصل شده، آن را به جای انتفاعی که متصور می‌شد که از این تائف حاصل می‌شود و از دست رفته بگذاریم دیگر انتفاعی برای عامل باقی نمی‌ماند، در آن صورت خمس بر او واجب نخواهد بود، از بابت آن انتفاعی که از آن صدتومان مسلم یا بعض حاصل شده بود. بلکه چنین است کلام، هرگاه صدتومان از خود داشته باشد و صدتومان هم به عنوان مضاربه از دیگری گرفته باشد.

و این کلام در صورت عدم تفریط ظاهر است و اما در صورت تفریط، پس اگر تفریط از صاحب صدتومان است جبر کسر را از هیچ چیز نمی‌تواند، نه از ده تومان و نه از صدتومان، و آنچه ظاهر دلیل جبر کسر، است که به جهت تجارت به هم رسد به سبب سوق و کساد، و هرگاه تفریط از آن شریک است بر ذمه او لازم است جبر کسر.

و اما سؤال آن عشر دیگر که به آن چیزی خریده، پس جواب آن از آنچه گفتیم ظاهر می‌شود، یعنی می‌تواند صبر کند تا آخر سال تا ببیند چه می‌شود.

و همچنین حکایت مضاربه: احکام آن از آنچه گفتیم ظاهر می‌شود، به جهت آنکه این مضاربه هم جزء تجارت اوست و مفروض این است که اصل سرمایه تجارت آن صدتومان است و اما تجارت او انواع مختلفه است و فرقی نیست مابین اتحاد نوع و اختلاف آن.

و اما سؤال از آن عشری را که دفینه کرد و تلف شده، پس جواب آن، این است که

جبر کسر دفینه از مال التجاره نمی‌شود، چنانکه هرگاه خانه او خراب شود، یا غلام او بمیرد جبر کسر آن از مال التجاره نمی‌شود.

و اما سؤال از اینکه اگر سالی نقصان کنند و سالی ربح. پس جواب آن، این است که ربح سال آخر، جبر نقصان سالهای پیش را نمی‌توان کرد و همچنان به ربح سالهای پیش، جبر نقصان سالهای آخر را نمی‌توان کرد، بلکه ربح هرسال، جبر نقصان همان سال را می‌کند و سز این کلام آن است که در صورتی که ربح زائد بر نقصان نباشد در آن سال می‌توان گفت که در این سال، مجموع تجارت او ربحتی نکرده، گو بعضی آن کرده باشد، و این معنی را در آخر سال ملاحظه می‌کند و نفی و اثبات حصول ربح در آخر سال محقق می‌شود، پس سال که تمام شد و صادق نیامد که ربحتی کرده خمسی به او متوجه نیست و تکلیف ساقط است، دیگر باید ملاحظه حال تکلیف را در سال آینده از نو بنا گذاشت.

و چون پیش گفتیم که مادامی که مال التجاره نقد نشده خمس واجب متعین نیست و تا نفع و نقصان متمیز نشده بر او مواخذه نیست، [برای] تأخیر جنس تا دو سال و سه سال، و بعد که معلوم شد، هرسال را جدا باید ملاحظه کرد که از کدام ربح حاصل شده و در کدام نقصان، و به مقتضای آن عمل کرد. اینها در وقتی است که بعد سه سال مثلاً معلوم شود که کدام سال ربح کرده و کدام نقصان، و اما در صورت اشتباه و جهالت، مثل اینکه معاملات سه سال بعد از تمام شدن سه سال معلوم شد که بعضی از معاملات نفع کرده و بعضی نقصان، و لکن مشتبه باشد که نفع در کدام سال است و نقصان در کدام سال به سبب فوت عامل یا شریک یا نسیان و فراموشی، در این صورت ظاهر این است که بعد از ملاحظه مجموع ربح و نقصان، اگر فاضلی از آنچه مقابل نقصان است باشد خمس آن را می‌دهد از هرسال که خواهد باشد و آنچه مساوی نقصان است بر او چیزی نیست به جهت احتمال اینکه از ربح همان سال نقصان باشد و جبر آن را کرده باشد و علم حاصل نیست که ربح از سال بعد یا قبل بوده که خمس متعلق به آن بشود. و اصل، برائت ذمه است و احتمال قرعه هم هست و احتمال تخیر هم هست.

و در صورت قرعه باید سهام را به سهم ربح گرفت نسبت به سالها و بعد از آنکه معین شد سال ربح، سهام قرعه به اسم نقصان گرفت، هر جا که نفع و نقصان باهم جمع شد جبر آن را می‌کند و ثمره این در وقتی ظاهر می‌شود که مؤنه معیشت سالها مختلف باشد، والا قرعه چندان فایده ندارد. و معنی احتمال تخییر این است که مکلف مختار است نفع و نقصان را در هر سالی که می‌خواهد قرار می‌دهد، متفق یا مختلف و آن مکلف به او می‌شود. و اظهر احتمالات، اصل برائت است که اصل تکلیف ساقط باشد، اما سؤال از اینکه هریک از این اعمار، جداجدا حساب آن را باید رسید یا نه، پس جواب این، از آنچه پیش گفتیم معلوم شد.

۳۸۱: سؤال: شخصی از غله، مال دیوان را جدا کرده که در حین حواله سلطان داده شود، حاکم قیمت جنس را حکماً گرفته و آن شخص، تنخواه قرض کرده، قیمت جنس را داده و غله مشتری نداشته که بفروشد و یک سال آن غله مانده، آیا آن غله که از برای مالیات نگاه داشته، خمس آن را باید داد یا نه؟

جواب: ظاهر این است که خمس متعلق به آن غله می‌شود، چون آن داخل منافع زراعت او نیست، زیرا که خراج اراضی خراجیه در شرع مصرفی دارد و باید به اذن امام یا نایب خاص یا عام او به آن مصرف رسد. پس اگر سلطان جائز او را نگیرد باید به اذن مجتهد عادل به مصارف مقرر برسد و هرگاه سلطان جائز گرفت از او ساقط می‌شود و مفروض این است که گماشتگان سلطان، قیمت آن را گرفته‌اند، پس گویا این غله به معامله علی‌حده مال او شده و دخلی به منافع زرع که مال زارع باشد ندارد که در آن، خمس واجب باشد.

و با قطع نظر از این معنی هم می‌توان گفت که دادن مالیات از جمله مؤنه سال است که خمس بعد از وضع آن لازم می‌شود، هرگاه فاضلی از برای منافع تجارت و زراعت از خرج سال بماند و مفروض این است که قیمت آن را داده از غیر منافی که خمس در آن می‌باشد و این عوض همان است که قرض کرده و داده. پس گویا خود آن مالیات را به مصرف مؤنه سال رسانیده و دیگر چیزی بر او نیست، خصوصاً هرگاه آن

قرض را از جای دیگر نداده باشد و در ذمه او باقی باشد، خصوصاً بنا بر ظاهر سؤال که مالی دیگر که اهل مصرف رساندن به جهت مؤنه باشد هم ندارد که در این صورت بنا بر قول به عدم اختصاص مؤنه سال به منافع کسب و زراعت، هم ضرری لازم نیست.

۳۸۲: سؤال: کمترین، باغ به قدر کفاف داشتم و باغی در این سه سال علاوه کرده‌ام، یعنی زمینی از مال خودم که محل زراعت بود غرس کردم به جهت توسعه، اما بدون آن باغ هم گذران می‌شود، آیا خمس متعلق به آن می‌شود؟ و خمسی که تعلق به نحو اشجار می‌گیرد، در حالتی که نشسته است آیا قیمت چوب و هیمة آن را باید ملاحظه نمود، یا قسم دیگر است؟

جواب: زیاده بر مستقل و سرمایه متعارف به قدر کفاف را نمی‌توان از ربح مکاسب و منافع زرع و امثال آن قرار داد، بلکه باید خمس را بدهد و معنی تعلق خمس به نحو اشجار این است که درخت امسال کوچک است و میوه کم می‌دهد، هزار دینار می‌ارزد و دو سال که گذشت و بزرگتر شد دو هزار دینار می‌ارزد به سبب بزرگ شدن نه قیمت سوقی.

۳۸۳: سؤال: مسلمی باغ و خانه را که مدت‌ها در تصرف او بوده به مبیعه شرعیه مشتمله بر شرایط مقرر از روی رضا به ذمی منتقل نموده، آیا بر ذمی مذکور، حسب الشرع لازم است که خمس از قیمت ارض مبیع مذکور را ادا نماید، یا آنکه از خانه خمس قیمت اعیان را و از باغ خمس قیمت اشجار را با خمس قیمت ارض بتمامه باید بدهد؟

جواب: اظهر در نظر حقیر این است که خمسی که متعلق به ارض می‌شود که ذمی از مسلمانان بخرد در زمین ساده است، بلکه محقق و علامه در معتبر و منتهی گفته‌اند که ظاهر این است که مراد اصحاب، زمین زراعت است نه ساکن. و متبادر از حدیثی که مستند مسئله است هم همین است. امام (ع) فرمود «ایما ذمی اشتری من مسلم ارضا فانّ علیہ الخمس^۱» و اشترای خانه و باغ منصرف نمی‌شود از لفظ «اشتری ارضا» و متبادر از

اشترای ارض این است که مقصود بالذات اشترای ارض باشد مستقلاً.

و اینکه در میراث زوجه زمین خانه را استثنا می‌کنیم به جهت نص است نه از راه فهمیدن از استثنای ارض، پس نتوان گفت که اشترای خانه و باغ به دلالت. ضمنية تبعیت، دلالت بر اشترای ارض که محل آن است دارد، خلاصه اینکه اصل^۱ با عدم ظهور روایت در ما نحن فیه (بلکه تبادل در خلافش) کافی است در آنچه گفتیم. و چون بنابر این گذاشتیم، پس الحال ضرور نیست از برای ما تعرض به احوال کیفیت خمس خانه و باغ، بـلـی هـر گاه بـا غ خرابه یا خانه خرابه باشد که مقصود بالذات بیع زمین آن باشد، شاید توان گفت که ظاهر دخول در حدیث است.

۳۸۳: سؤال: زید، معامله بسیار می‌کند در عرض چند سال ربح و نقصان هردو، می‌کند و قدری خمس هم داده، ولكن نمی‌داند که تمام خمس را داده یا نداده و آیا از نقصانها که رسیده خمس تعلق به آنها گرفته بود و از دست رفت یا نه و می‌خواهد که برائت ذمه خود حاصل کند. چه کار کند که برائت شود؟ و بعضی از علما گفته‌اند رجوع به مجتهد نماید، چون او نایب امام است، پس مجتهد طلبکار است و زید، مدیون اوست و در چنین جایی که طلبکار و غریم هردو جاهل به مقدار طلب باشند چاره بجز مصالحه نیست. آیا چنین است یا نه؟

جواب: اظهر در نظر حقیر، در صورت جهالت مقدار، این است که برائت ذمه به دادن آنچه ظن غالب باشد حاصل است و دور نیست که به قدری که یقین به اشتغال ذمه دارد اکتفا تواند کرد، پس هرگاه یقین ندارد که شغل ذمه [بیش از] آن که داده است باشد و همان کافی است، اگر یقین به بیشتر دارد به قدری که یقین است تمام کند و احوط از این هردو، آن است که به قدری بدهد که یقین کند که بیش از آن در ذمه او

۱: یعنی اصل عدم تعلق خمس، همراه با عدم ظهور روایت. و ممکن است حرف «با» زاید و از اشتباهات چاپی و یا استنساخی باشد و مراد همان عدم ظهور روایت باشد و منظور از «اصل» معنای لفظی آن باشد نه اصطلاحی.

نیست. و به هر حال سهم امام را در زمان غیبت باید به مجتهد عادل برساند که او به مصرف برساند.

و اما آنچه را که بعضی علما گفته‌اند، معنی آن را نفهمیدم، اما اولاً: پس اینکه معنی مصالحه، تراضی طرفین است. پس هرگاه طلبکار بالمره، حق خود را صلح کند و هیچ نگیرد هم جایز است و در مصالحه، عوض شرط نیست و مقداری هم از برای آن معین نیست و هرگاه، ما مجتهد را در معنی طلبکار بدانیم پس جایز خواهد بود که بالمره سهم امام را صلح کند و چیزی نگیرد، بلکه در صورتی که سهم امام، معلوم و معین هم باشد جایز خواهد بود صلح کردن و بخشیدن به صاحب مال، و این خود بی‌وجه است.

و غایت آنچه از ادله مستفاد می‌شود نیابت مجتهد است در اموری که وظیفه امام است، در مرافعات و احکام و ولایت در اموال صغار و غیب و تقسیم خراج اراضی خراجیه و اموال. نه ولایت او بر اموال امام به هرنحو که خواهد تصرف کند، از این جهت است که احیای موات و حیات معادن و رؤس جبال و بطون اودیه از برای مسلمین بدون اذن مجتهد جایز است و آن به سبب ادله است^۱ که بر آنها اقامه شده، والا از برای هیچکس جایز نبود تصرف، نه برای مجتهد و نه غیر او، و بر فرضی که ولایت^۲ ثابت باشد باید

۱: بنابراین، محقق قمی مانند سایرین بر اینکه معادن و رؤس جبال و بطون اودیه از موارد انفال و مال امام هستند، معتقد است لیکن ولایت فقیه را شامل آنها نمی‌داند و اذن احیاء و تصرف را مستقیماً از ناحیه امام^(ع) بر مردم و احیاء کنندگان، اعطا شده می‌داند و چون «تقسیم خراج اراضی خراجیه» را مشمول ولایت فقیه دانسته روشن می‌شود که وی حتی در مورد فقیه باسط الید نیز خمین نظر را دارد و این عجیب است زیرا آن ادله خاصی که او بدان‌ها اشاره می‌کند همه ناظر به عصر فترت و عدم بسط ید فقیه است- ما این مسئله را در کتاب «برداشت‌های فقهی» بیشتر شکافته‌ایم.

۲: بدیهی است که میرزا (قدس سره) به ولایت فقیه در مورد خمس معتقد است همانطور که از اول باب خمس مکرراً بر آن تأکید می‌کند منظورش در اینجا «ثبوت ولایت فقیه به نحوی که بتواند خمس را مصالحه کند» است که جملات بعدی، مطلب را روشنتر می‌کند. یعنی بر فرض اگر ولایت و نیابت فقیه حتی شامل مصالحه هم باشد باید مصالحه بر غبطه (در جهت سود) امام^(ع) باشد. که صدالبته مقصود آن «بعضی علما» که در متن سؤال آمده نیز همین است و فرمایش میرزا: «معنی آن را نفهمیدم» یک کم‌التفاتی است. همانطور که خودش بعد از چندین سطر اشاره خواهد کرد.

ولی تصرف در مال مولی علیه برسبیل مصلحت و غبطه او کند، نه اینکه به هرنحو که خواهد از اتلاف و بخشیدن و مصالحه محاباتی به عمل آورد.

و اما دادن سهم امام به سایر اصناف و تقسیم میراث من لا وارث له، در مطلق فقرا یا فقرای بلد، پس تکیه فقها در آن بر شاهد حال امام است به رضای بر این معنی، چنانکه خود در حال حضور می کرد، یعنی راضی است که سهم او به سایر اصناف برسد و میراث من لا وارث له به فقرا برسد، لکن چون مجتهد، ابصر به مواقع آن است جمعی اذن او را شرط دانسته اند، چکه در خراج هم، چنین است و جمعی دیگر به همان شاهد حال اکتفا کرده، اذن مجتهد را شرط ندانسته اند و از این جهت است که جمعی در تقسیم مطلق خمس و زکوة هم اذن حاکم را شرط دانسته اند.^۱

به هر حال، ولایت مجتهد در رساندن به مصارف، غیرو لایت اوست در مطلق مال امام به هرنحو که خواهد.^۲

و اما ثانیاً: پس تخصیص این کلام به سهم امام دون سهم سادات، مشکل است، زیرا که در سهم سادات طلبکار «جهت» سادات است نه اشخاص معینه از ایشان و نه کل ایشان، و در صورت جهالت حصه ایشان شکی نیست که صاحب مال مدیون است و جاهل است به مقدار و صاحب طلب، جهت عامه سادات است و چون لایت در جهت عامه از برای امام است پس باید برای مجتهد که نایب اوست ثابت باشد. پس در اینجا هم جایز خواهد بود که مجتهد مصالحه کند با او به هرنحو که خواهد.

و ظاهر این است که مراد آن عالم، صلح به ایهمعنی نباشد که مجتهد به هرنحو که بخواهد صلح کند و مال امام را واگذارد، بلکه مراد او این است که در قدر مجهول، مصالحه کند نه در قدری که متیقن است و مراد از صلح تراضی بر احد احتمالات قدر مجهول باشد، پس چنانکه مدیون را جایز نیست حبس حق طلبکار، از برای طلبکار هم

۱: بنظر اینان فقیه دارای ولایت مطلقه است که تنها یک قید بر این ولایت وارد می شود که میرزا از این قید با «اتلاف و بخشیدن و مصالحه محاباتی» تعبیر کرد و بدیهی است که چنین قیدی از قیودات و شرایط صلاحیت فقیه است که زیر چتر «عدالت» قرار می گیرد.

۲: این همان شرط عدالت، است.

جایز نیست مطالبه مالی که در نفس الامر، از مدیون طلب ندارد، پس چنانکه طلبکار می‌گوید که من در قیامت از تو حق خود را می‌گیرم هرگاه به من نرسانی، مدیون هم می‌گوید من هم حلال نمی‌کنم مال خود را به تو، هرگاه زیاده از طلب خود بگیری و مراد از مصالحه که در این مقام می‌گویند این است که در حال گرفت و گیر، باهم تراضی واقع شود بر یکی از احتمالات قدر مجهول، مثل حد وسط، مصالحه کنند تا هر دو از هم راضی شوند و هیچیک به قیامت نیندازند و مراد آن عالم آن باشد که مجتهد به هر قدر که گذشت کند جایز باشد، بلکه خود را مثل آن طلبکاری داند که گرفت و گیر کمی کند و تراضی و صلح بر یکی از احتمالات مجهول واقع می‌شود.

و مراد فقها هم در مسئله دین هم این است و از این باب، «صلح اجباری» است که در بسیاری از مقامات گفته‌اند و مراد از اجبار بر صلح، این است که چون ممکن نیست رفع ناخوشی از طرفین در صورت گرفت و گیر، ایشان را الزام می‌کنند که در یک مرتبه‌ای از مراتب، تراضی واقع شود و صلح کنند به جهت رفع فساد و قطع نزاع و تجاذب و این معنی غیر مصالحه طلبکار است یا مدیون، به هر چه خواهند، هرچند به دست برداشتن باشد، زیرا که در آنجا تجاذب و نزاعی نیست، به جهت اینکه طلبکار دانسته دست از حق خود بر می‌دارد، و در اینجا حق خود را تمام گرفته است و این داخل حکم است و آن محض مصالحه و تراضی و گذشت است، پس مانحن فیه قسمی است از اقسام مثبت حق، مثل بیئه و یمین و اقرار، به خلاف آن مصالحه «حق ما علم» از وی رضا.

و اینها همه در وقتی است که طلبکار ادعای علم بر مدیون نکند، یا به عکس و در آن صورت امر به قسم، طی می‌شود، پس آن سه قول که سابق گفتیم باید در جایی باشد که مدیون خواهد میانه خود و خدا، خود را خلاص کند و قول به الزام به مصالحه به معنائی که سابق گفتیم از برای حکم در ظاهر شرع است بعد از مراغه و تجاذب، ولیکن کلام علامه در تذکره، بنابر آنچه شهید ثانی فهمیده از آن، این است که در صورت

چهل به مقدار، مصالحه کند با مالک^۱ و هرگاه راضی به مصالحه نشود، خمس آن را بدهد به مالک، چون خمس، مطهر مال است، یا آنچه غالب باشد در ظن او. و ظاهر این کلام این است که مصالحه هم از جمله طرق استخلاص خود است، قطع نظر از حکم حاکم و این از بابت ارشاد است که اولاً امر به تراضی طی کنند که در دنیا و آخرت هردو فارغ باشند و هرگاه ممکن نشود، پس پای آن اقسوال به میان می‌آید که خمس را بدهد، یا بری ذمه یقینی را، یا ظن غالب را، یا اقل متیقن را،؟ در بعض اینها براءت ذمه اخروی در بعضی صور، مشکل است گو در دنیا نتواند مطالبه کرد، مثل آنکه غاصب بوده و مقدر را ندانسته خرج کرده، یا می‌دانسته و الحال فراموش کرده.

و به هر حال اظهر این است که در غیر چنین صورتی براءت ذمه به غالب ظن یا به اقل متیقن، حاصل شود هر چند تراضی حاصل نشود، هر چند احوط دادن بری ذمه یقینی است.

و اما خمس پس در اکتفا به آن اشکال است و قیاس آن به مال مختلط به حرامی که قدر و صاحب آن هیچیک معلوم نباشد صورتی ندارد و چون ظاهر این است که آن اخباری که وارد شده که خمس، مطهر مال است، در خمس مصطلح، است.

پس از مجموع آنچه گفته شد ظاهر شد عدم وجوب مصالحه بلکه آن محض ارشاد است و حاکم هم الزام نمی‌تواند کرد، چون دلیلی بر آن نیست و اشتغال ذمه در قدر مجهول ثابت نیست و مدعی هم ندارد و شاید مراد آن عالم هم در صورتی باشد که به سبب تقصیر و بی‌پروایی مشتبه شده باشد و مقدار معلوم نباشد، چنانکه در مثال غاصب فرض کردیم، ولیکن اینهم در وقتی خوب است که یقین به اصل تعلق خمس، معلوم باشد و مقدار او مجهول باشد،

۱: ظاهراً این کلام در مبحث «غصب» آمده است که اگر غاصب مال غصبی را با مال خودش ممزوج یا مخلوط کند به طوری که مقدار آن معلوم نباشد...، متأسفانه توفیق دست‌یابی به متن این سخن در آثار شهیدثانی حاصل نشد.

و اما ثالثاً: پس ظاهر سؤال راجع می‌شود به جهالت در تعلق خمس به مال، زیرا که شاید آن نقصانها از آن باب باشد که جبر آن باید به ربح شود و به سبب جهالت، تعلق خمس بر او، معلوم نیست و در این صورت که بنا بر اصل برائت، چیزی نیست، پس دلیلی بر لزوم مصالحه نخواهد بود، مگر اینکه فرض سؤال در جایی بشود که فی‌الجمله علم به تعلق خمس دارد، اما قدر آن مجهول است، چنانکه ظاهر کلام آن عالم هم باید به این محمول شود.

۳۸۴: سؤال: جمعی از سادات، مشهور به سیادت می‌باشند در بلدی، از اهل بلد یا از غربا که مدتی مانده‌اند و اشتها به سیادت هم رسانیده‌اند که می‌شنویم از جمعی از مسلمین و مؤمنین که ایشان را به سیادت خطاب می‌کنند و بعضی از آنها هم نوشته از جناب ملازمان^۱ دارند یا سایر مجتهدین و موثقین، آیا به مجرد شهرت موجبۀ ظن، حق سادات را می‌توان داد و به مجرد نوشته ملازمان که مأمون از تزویر است اکتفا کنیم یا نه؟ چه ثبوت سیادت ایشان به بینۀ عادلۀ یا استفاضۀ مفیدۀ علم، نهایت صعوبت دارد.

جواب: اظهر در نزد حقیر این است که ادعای سیادت مسموع باشد. خصوصاً به ضمیمۀ قرائن و ظن صدق، مانند دعوی فقر، بنا بر حمل قول مسلم بر صدق، و در کلام علما در نظر نیست که متعرض این مسئله باشند، و اشکال در این که این از بابت اثبات نسب است که در آن، شهادت عدلین یا استفاضۀ معتبره شرط است، گمانم این است که بجا نباشد، چون ظاهر آن کلام، وجود مزاحم بالفعل یا بالقوه است که محتاج می‌شود به مرافعه و اثبات از برای میراث و امثال آن و چون خمس حق جهتی است از جهات عامه و شخص خاصی مزاحم نمی‌شود که محتاج به اثبات باشد چنانکه فقیری دیگر هم مزاحم ادعای فقیری دیگر نمی‌تواند شد. و به هر حال احوط ملاحظۀ ثبوت نسب به عدلین یا

۱: دو شخصیت بدین نام بوده‌اند: ملازمان طبرسی متوفی در سال ۱۳۲۲ ه‍.ق که حدود یک قرن پس از وفات میرزا می‌باشد. و ملازمان تبریزی که نام اصلی وی «محمدزمان» بوده او شاگرد مرحوم علامه مجلسی می‌باشد که کتاب‌های مهمی تدوین کرده و در عصر خود رئیس مدرسه شیخ لطف‌الله اصفهان بوده است.

استفاضه معتبره هست، ولیکن وجوب آن بر حقیر ظاهر نیست با خصوص امارات مفیده ظن به صدق.

۳۸۵: سؤال: جاهل به مسئله بودم و خمس را به شخصی دادم که ادعای اجتهاد می کرد، اما اجتهاد و عدالت او بر من مشخص نشده بود و در اوقاتی که خمس را به او می دادم پیش خود، او را مجتهد عادل می دانستم و حال که اندک کامل شده ام می فهمم که نه اجتهاد او بر من مشخص شده بود و نه عدالت او و بعضی می گویند مجتهد نیست. آیا آن خمسی که داده ام چه صورت دارد؟

جواب: صورت سؤال، مغشوش است باید دانست که نصف خمس که مال سادات است، صاحب مال خود می تواند به فقرای سادات برساند بعد از شناختن سیادت و استحقاق. و نصف دیگر را باید به مجتهد عادل که نایب امام است برساند. پس هرگاه مالک به دل جهد کرد و شخصی را مجتهد عادل شناخت و وجه خمس را بالتمام یا حصه امام را به او داد و او هم به مصرف رساند، پس اگر بعد ظاهر شود که خطا کرده بود و آن شخص مجتهد عادل نبوده، ظاهر این است که اعاده واجب نیست، بلی هرگاه به مصرف نرسانده و باقی است می تواند پس بگیرد، بلکه باید پس بگیرد و بوجه صحیح معمول دارد،

و اما هرگاه مالک او را مجتهد عادل دانسته و داده است به او، ولیکن جاهل بوده در طریق شناختن مجتهد عادل و معلوم شود که بر طریق صحیح بذل و جهد نکرده و به محض قول بعضی مردم او را مجتهدی عادل دانسته و به او داده (چنانکه ظاهر سؤال است) پس اگر غافل بالمره بوده و چنین می دانسته که همان قدر اجتهاد در شناختن مجتهد عادل کافی است و واقعاً آن شخص هم در نفس الامر مجتهد عادل بوده، ظاهر این است که بر او اعاده لازم نیست، هر چند آن وجه هم موجود باشد، و اما هرگاه در این صورت معلوم شود که مجتهد عادل نبوده و وجه موجود باشد از او پس می گیرد و هرگاه باقی نباشد پس در لزوم اعاده اشکال است و لزوم آن بر حقیر ظاهر نیست. و اگر غافل بالمره نبود و تقصیر کرده در اجتهاد در تحصیل مجتهد عادل، ظاهر

این است که بر او اعاده لازم باشد، در صورتی که معلوم شود که آن شخص مجتهد عادل نبوده، و اما هرگاه درواقع مجتهد عادل بوده و دانسته است که این وجه خمس است و حصه امام هم در آن هست، پس هرچند مالک تکلیف خود را بجا نیاورده در اجتهاد، ولیکن ظاهر این است که قبول کردن آن مجتهد و به مصرف رساندن آن کافی باشد و برائت ذمه هم حاصل شود و اعتماد در اینجا به فعل مجتهد است. والله العالم.

۳۸۶: سؤال: جاهل مسئله بودم و شخصی را عادل می‌دانستم نه مجتهد، اما آن شخص خود ادعای اجتهاد می‌کرد و من حصه خمس را که خود اختیار دارم که بدهم به آن شخص دادم که به اهلیش برساند و حال که اندک کامل شده‌ام فهمیدم که آن روز عدالت آن شخص، موافق شرع بر من مشخص نبود، و اما حال، خود او را عادل می‌دانم. آیا خمسی که داده‌ام چه صورت دارد؟

جواب: شرط است در وکیل ادای حقوق الهی، عدالت و امانت. پس هرگاه به قدر طاعت خود، بذل جهد کرده باشد در شناختن وکیل عادل و درواقع هم آن شخص عادل بوده و به مصرف سادات رسانده اشکالی نیست در صحت. هرچند الحال بیابد که در طریق بذل جهد کردن در شناختن او خطا کرده بوده، ولیکن غافل بالمره بوده از لزوم مراعات شرایط اجتهاد و در عادل شناختن وکیل، و هرگاه تقصیر کرده در مسئله اجتهاد در شناختن عدالت وکیل و به او داده، پس اگر معلوم شود تقصیر کرده و وکیل نمی‌شود الا به شهادت عدلین یا استفاضه مفید قطع یا ظن مطلق یا ظن متأخم بعلم، (علی اختلاف الاقوال) و این سیادت هم از باب نسب است، پس چگونه به محض دعوی ثابت می‌شود؟

می‌گوییم اولاً اینکه اثبات و شهادت و امثال آن ظاهراً در صورت وجود منازع است نه مطلق، مثل اینکه کسی ادعا کند که من پسر این میثم و خواهد میراث ببرد، زیرا که سایر وراث، مزاحم این دعوی هستند بالفعل یا بالقوه، هرچند به ولای امامت باشد و ثانیاً اینکه مراد ایشان^۱ در انتساب به شخص خاص نیست، بلکه مراد جهت عامه است و

۱: یعنی مدعیان سیادت.

قبيله، مثل فقرا و فقها و علما و در صورت ثبوت حکمی از برای مصلحت عامه، آحاد اشخاص را بالخصوص حقی نیست که مزاحم دیگری تواند شد. پس هرگاه کسی خواهد که چیزی که وقف فقرا باشد به بعضی فقرا بدهد، دون بعضی، سایر فقرا نمی‌توانند مدعی شوند که این اشخاص فقیر نیستند و حق از برای آنها ثابت نیست، بلکه از برای آن جهت عامه است.

بلی هرگاه مدیون مثلاً مدعی فقر و اعسار باشد به مجرد ادعا، سخن او را نمی‌شنویم، بلکه محتاج می‌شود به یمین، بلکه هرگاه اصل مالی از برای او بوده و مدعی زوال آن شود یا اصل دعوی مال باشد، مثل قیمت اسبی که از او می‌خواهد یا مالی که به او قرض داده که اصل بقای آن اعیان است، در تلف آن محتاج می‌شویم به بیّنه و همچنین هرگاه زوجه ادعای نفقه کند و زوج، ادعای اعسار.

پس سادات هم مثل فقرایند در اینکه از باب جهت و مصلحت عامه می‌باشند و در آنها ملحوظ نیست نوع خاصی از استحقاق، پس نه بر سایر سادات و فقرا، می‌رسد که مدعی فقیر خواص یا سید خاص شوند و نه صاحب مال و ولی اوقاف را، غایت امر این است که توانند به این اشخاص معینه ندهند و به دیگران بدهند، بلکه می‌توانیم گفت که گاه هست که واجب می‌شود که به همین شخص بدهند، مثلاً هرگاه کسی نذر کرده است که در روز جمعه معین، درهمی به سید بدهد یا به فقیری و در آن روز یافت نشود، الا همین شخص که شاهی بر فقر و سیادت او نیست، الا ادعای خودش، پس بنا بر اینکه قول مسلم محمول بر صحت شد، معنی آن این است که راست می‌گوید و سید است، یا فقیر است. پس واجب است که به او بدهند، خصوصاً در وقتی که آن سید، اینکه شایع باشد در میان مردم که او را سید می‌گویند، اما می‌دانیم که سبب همین است که مرد غریبی آمده است به ولایتی و گفته است من سیدم و عوام الناس هم او را سید خطاب کردند و الحال مستفیض شده لقب او به سید فلان و همچنین اولاد آن شخص، آیا به مجرد همین، خمس به او می‌توان داد و زکوة غیر سادات بر او حرام است یا نه؟

جواب: بلی، زکوة غیر سادات بر او حرام است نظر به اقرار خود به سیادت، و اما جواز خمس دادن، پس هر چند الحال در نظر قاصر، تصریحی در کلام فقها در این مسئله در نظر نیست و همچنین در اخبار، ولكن به قواعد ایشان، ظاهر این است که توان نظر داد به اینکه مسلمی است و ادعایی می کند و مزاحمی از برای دعوای او نیست و افعال و اقوال مسلمین، محمول بر صحت است خصوصاً در وقتی که عادل باشد که علاوه بر اینکه قول مسلم است خبر عادل هم هست و عموم ادله حجیت خبر واحد شامل آن است و چون حمل قول و فعل مسلم بر صحت از جمله قواعد مسلمه است که مأخوذ از اخبار و فتاوی علماست پس مقدم خواهد بود بر اصل و استصحاب، یعنی استصحاب اشتغال ذمه به ادای خمس به مستحق آن.

همچنانکه در مدعی فقر، مشهور علما اکتفا کرده اند به ادعای فقر و استدلال کرده اند به آنکه قول مسلم محمول بر صحت است، چنانکه در تذکره و منتهی و معتبر و شرح ارشاد آخوند ملا احمد^(۱) و غیر ایشان، بلکه مخالفی در نظر نیست، بلکه تصریح کرده اند که هر چند قوی باشد، بلکه هر چند مالی داشته و ادعای تلف آن کند، بلکه شیخ، قایل شده است: به اینکه گفته اند در این صورت آخری باید به بینه رجوع کرد این قول، قول مهجور است. و همچنین تصریح کرده اند به سماع قول عبد در کتابت، یعنی مکاتبی که ادعای عجز از مال الکتابه کند. یا شخصی گوید که من قرض دارم، یا من به جهاد می روم از باب فی سبیل الله، به مجرد قول او می توان داد و اعمال این قاعده در صورت دعوی بلامنازع، در کلمات ایشان، مافوق حد احصی است با وجود خلاف اصل بودن، مثل ادعای و کالت در توکیل و ادعای طلاق و قرب زوج و تحلیل مطلقه ثلث الی غیر ذلک. اگر بگویند که فقها گفته اند که نسب ثابت به مصرف سادات نرسانده، ذمه مالک بری نشده و ضامن است، ولكن رجوع به وکیل می تواند کرد و اگر به مصرف سادات رسانیده بر وجه صحیح، پس ظاهر این است که برائت ذمه مالک حاصل باشد،

(۱: منظور مقدس اردبیلی (قدس سره) است، این نام در گذشته یکی دوبار آمده و در آینده نیز خواهد آمد.

چون اشتراط عدالت از برای اطمینان به وصول به مستحق است، خصوصاً هرگاه اکتفا کند به نیت مالک و استمرار حکم آن تا زمان وصول، و اگر نمی‌داند که به مصرف رسانیده یا نه، پس باید نیز اعاده کند، بلکه در مطلق توکیل تا معلوم مالک نشود که به مستحق رسیده، براءت ذمه حاصل نمی‌شود و وکیل مثل امام یا نایب امام نیست که به مجرد دادن به او فارغ شود و مفروض سؤال هم آن است که او را مجتهد نمی‌دانسته.

۳۸۷: سؤال: حقیر با برادر خود شریک بودم و به او می‌گفتم که فلان قدر خمس می‌دهم و او هم قبول می‌کرد نظر به اینکه مطمئن بود به حقیر، و حقیر هم خمس را به اشخاص مذکوره داده‌ام به طریق مذکور، آیا حکم حقیر با برادر خود چه خواهد بود؟

جواب: این اذن برادر از برای شما به منزله توکیل است، در ادای خمس بر وجه صحیح، پس اگر شما را عادل شناخته و وکیل کرده و بر وجه صحیح رسانیده‌ای به مصرف، بر تو چیزی نیست و هرگاه تقصیر کرده باشی تو ضامنی که به او ردّ نمایی که بوجه صحیح برساند یا خود برسانی اگر به سمت عدالت باشی در آن وقت و او هم اذن جدید بدهد. چون وکالت تو به سبب تقصیر باطل شده و ضمانتی بر آن برادر نیست، مگر اینکه او هم تقصیر کرده باشد در تأخیر که او هم ضامن است.

و به هر حال باید دانست که هرگاه کسی خمس یا زکوة را از مال خود وضع کرد و به وکیل داد که به مصرف برساند، یا وکیل کرد او را که از مال مشترک وضع کند و به مصرف برساند، پس اگر بر وجه صحیح به مصرف رسانید، هر دو فارغند، و هرگاه تلف شود به تقصیر وکیل، وکیل ضامن است و مالک فارغ است، مگر در صورتی که مالک تقصیر کرده باشد در تأخیر ادای حق که هر دو ضامنند، و اما معنی تلف در صورت مسائل مذکوره، پس از آنچه پیش بیان کردیم ظاهر می‌شود.

۳۸۸: سؤال: هرگاه شخصی دعوی سیادت کند و بیّنه و استفاضه از برای او نباشد، یا خبری از آن نذر ندارد و مطالبه هم نمی‌کنند پس از چه راه توان از او مطالبه بینه کرد؟

و از اینجا باطل می‌شود توهم اینکه گفته شود که دلیل مقتضی همین است که جایز نیست تکذیب. و عدم تکذیب مستلزم لزوم تصدیق نیست، به جهت آنکه مقتضای حمل قول مسلم بر صحت، تصدیق است و بعد از تصدیق راهی از برای عدم جواز نیست و معارضی نیست الا استصحاب شغل ذمه و عدم برائت از مکلف به، و تو دانستی که اصل، مقاومت بادلایل نمی‌کند و وجه آن، این است که اصل حکم دلیل سابق را می‌کشد به زمان لاحق، به سبب مظنه بقاء، و دلیل خود به خودی دلالت بر حکم دارد و شکی نیست که این اقوی است از آن. و از اینجا ظاهر می‌شود اِنْدفاع توهم اینکه اصل هم از ادله شرعیه است، پس چرا آن را مقابل دلیل گفته‌اند، زیرا که آن مناقشه است در اصطلاح، و حقیقت مراد، همان است که گفتیم که مراد ترجیح این دلیل است بر آن دلیل، نه اینکه اصل دلیل نیست.

و ثالثاً نقض می‌کنیم این مسئله را به حکم زکوة، زیرا که همچنانکه شرط است در خمس که به سادات داده شود، شرط است در زکوة که به غیر سادات داده شود، هرگاه دهنده سیّد نباشد، و در اینجا مطالبه نمی‌کنیم اثبات انتساب آنها به غیر هاشم، و اگر بگوییم که اصل عدم انتساب به هاشم است در اینجا می‌گوییم که اصل عدم انتساب به غیر هاشم است در اینجا.

اگر بگوییم که اغلب مردم غیر ساداتند و ظنّ، الحاق به اعم اغلب می‌کند، گوییم که سادات چنان نادری نیستند که کالعدم باشند، خصوصاً در بلادی که سادات در آن بسیار باشند یا مساوی باشند یا بیشتر از غیر سادات باشد.

و به هر حال شکی نیست، احوط این است که به محض قول اکتفا نشود، خصوصاً در وقتی که ظن صدق نباشد یا مشکوک الحال باشد و به هر حال این مسئله را داخل مسئله اثبات نسب کردن و از فروع آن قراردادن در نهایت اشکال است، به اعتبار اینکه مراد ایشان از نسب اتصال احد آدمیین به آخری است به ولادت یا اتصال هردو به ثالثی بروجهی که در عرف عادت اسم نسب هم بر آن صادق باشد، والا جمیع اولاد آدم همگی باید انسان باشند، چون ولادت همه به آدم و حوا می‌رسد، پس آنچه در کتب فقهیه ذکر

کرده‌اند که نسب ثابت می‌شود به عدلین یا به استفاضه، همین نسبی است که تعریف کردیم نه مجرد از یک قبیله بودن، مثل بنی‌تمیم و بنی‌خالد و بر فرضی که حکم درلحوق به قبیله هم موقوف باشد به شهادت عدلین یا استفاضه، جواب همان است که پیش مذکور شد که آن دروقتی است که مزاحمی در میان آید، نه مطلقاً.

۳۸۸ مکرر: سؤال: تنخواهی تخمیناً ده سال قبل از این، به ارث منتقل به شخصی شده و همان تنخواه را با حصه دو برادرش که بر ذمه خود گرفته، سرمایه تجارت خود نموده و در این سنوات با آن تنخواه معامله و استرباح می‌کرده و نفقه و کسوه خود را از آن تنخواه برمی‌داشته و همچنین نفقه و کسوه برادرها را برمی‌داشته است و بعضی از سنوات از اصل مایه ناقص می‌شده و بعضی از سنوات ربح زایدی بعد از اخراجات باقی می‌مانده و در این مدت هیچ خمس نداده است و حساب نفع و نقصان را هیچ نداشته است و بعد از چند سال، حصه برادرها را که در ذمه داشته است به آنها ردّ نموده است، او با آنها بنای شرکت گذاشته است و چند سال هم به عنوان شراکت معامله کرده‌اند، الحال که از لطف الهی متنبه شده و اراده دارد که ذمه خود را از خمس، بری نماید معلوم او نیست که اصل سرمایه او چند است، لکن علم دارد که زاید از سرمایه که از راه ربح برای او باقی مانده دارد. آیا طریق استخلاص او از خمس به چه نحو است؟ آیا باید اعتبار اقل مایعلم را در سرمایه بکند و بقیه را خمس بدهد یا نه؟ و حکم اینکه گاهی از سرمایه نقصان حاصل می‌شده و گاهی ربح عاید می‌شده چه چیز است؟ استدعا آن است که طریق استخلاص آن فقیر را که ذمه او بری شود از خمس، هر چند از راه احتیاط باشد بیان فرمایند. و اینکه قضیه برادرها درج شد به جهت این است که در وقتی که بنای شرکت با آنها گذاشته مجموع آنچه داشته است در آن حال، اصلاً و ربحاً (لوکان فی هذا الوقت) با آنها بالمثاله میان گذاشته است.

جواب: آخوند! صاحب من! خدا تو را محافظت کند. من به چندین آشنایی می‌کشم اینها زتو- آشنا را حال این، پس وای بر بیگانگان!... غرض تو دلسوزی مسلمانی است که ذمه او فارغ شود. آخر، نه همراه، مردم مسلمان می‌دانند. پس چرا

دلت به حال من نسوخت که چندین روز معطل شوم که مطالب متناقضه شما را بفهمم، آخر نفهمیدم! این مرد، اگر مسلمان است و فعل او محمول بر صحت است، معنی اینکه حصه آن برادر را هم به ذمه گرفت و مجموع حصه خود و آنها را تجارت کرد، بدون آنکه بداند حصه آنها چه چیز است چگونه تحقق می‌یابد؟ و هرگاه دانست که حصه آنها چه چیز است و بوجه صحیح شرعی، مثل اینکه باذن آنها اگر کامل بوده‌اند و با اذن ولی آنها اگر ناقص بوده‌اند به ذمه گرفته است، پس اصل سرمایه معلوم است، پس معنی آن سخن شما معلوم نیست که اصل سرمایه او چند بوده، چه چیز است و اگر مراد این است که می‌دانست، اما فراموش کرده است، پس علاوه بر اینکه بایست تصریح کنی به این معنی و مجمل نگذاری باز می‌توانست که از رجوع به برادرها استعلام آنها، یا از ولی آنها معلوم کند و اگر مراد این است که آنها فراموش کرده‌اند پس این را مجمل گذاشتن و تصریح نکردن، غلط دیگر.

و دیگر اینکه نوشته‌ای که نفقه برادرها هم می‌داده، اگر مراد این است که انفاق آنها به این عنوان بوده که در عوض آنها طلب حساب شود و از اصل حصه آنها در حین رد کم شود، پس این نیز با جهالت سرمایه نمی‌سازد، زیرا که باید بداند حصه آنها را که چقدر وضع می‌کند از آن، و هرگاه حصه آنها را دانست پس بالضرورة حصه خود را هم خواهد دانست و سرمایه هم معلوم می‌شود، پس دیگر چه معنی دارد و اگر نفقه برادرها در ازای قرض کردن حصه آنها می‌کند که در معنی شرطی باشد در قرض کردن حصه آنها، پس آن حرام است و مفروض این است که در ذمه گرفتن مال آنها بوجه صحیح بوده و هرگاه انفاق آنها مجاناً و تبرعاً بوده، پس احتیاجی به ذکر آن نبود در سؤال.

و به هر حال هرگاه صورت صحیح فرض شود از برای جهالت سرمایه و داند که در بعضی سالها از سرمایه نقصان کرده و بعضی سالها زیاد آمده، هر چند بعد از تمام کردن نقص سرمایه باشد از ربح سال بعد از سال نقص، اما نمی‌داند که ربحی که برای او فاضل از مؤنه سال آمده، هر چند بعد از اتمام نقص سابق باشد چقدر است، پس این داخل مسئله جهالت در مقدار شغل ذمه است که در آن سه قول است و دور نیست ترجیح

قول به مراعات ظن غالب، هر چند اکتفاء به اقل محتمل، قوی است از جهت اصل برائت، و احوط مراعات اکثر احتمالات است و به هر حال، انشاء الله باعمل به ظن غالب، برائت حاصل می شود.

تا اینجا کلام در این بود که فعل مسلم محمول بر صحت باشد و به ذمه گرفتن حصه برادرها بوجه صحیح باشد که از جمله آن، این است که قرض برداشتن با جهالت مقدار باشد، پس اگر قایل شویم که در این صورت، تصرف جایز نیست و مال برادرها بر ملکیت آنها باقی است، پس ربح تابع اصل مال است و خمس ربح آن دو حصه براو واجب نیست و اشکال در وجوب بر مالک آن دو حصه است و ظاهر عدم وجوب است، چون داخل ربح کسب خود مالک نیست، بلکه ربحتی است که بر ملک آنها شده و در ربح به قدر حصه خودش در صورت جهالت، حکم همان است که پیش گذشت.

و اگر قایل شویم که تصرف جایز است هر چند معامله فاسد باشد به جهت محض اباحه عام که در ضمن معامله فاسد شده، پس هر چند که معامله لزوم ندارد و مادامی که ربح باقی است مالک می تواند رجوع کند، ولیکن در صورت تلف رجوع نتواند کرد و خمس آن هم متوجه مقتضی می باشد، چون صادق است که منافع کسب اوست، و اما انفاقی که به برادرها کرده، هرگاه تبرعاً بوده، ظاهر این است که در مؤنه سال او محسوب می شود و خمس بعد از مؤنه است و هرگاه در عوض نفع آن قرض بوده، پس آن حرام است و از جمله مؤنه حساب نمی شود.

و اما سؤال از اینکه بعد چند سال حصه برادرها که در ذمه او بود، رد کرده اثلاً بنای شرکت گذاشته اند، پس این نیز نمی سازد با جهالت سرمایه که مستلزم جهالت حصه برادرهاست از اصل و ربح، بلی این می تواند شد که از باب مصالحه و تراضی باشد و بعد از آنکه چنین شد در معاملات بعد شراکت هم هرگاه جهالتی در مقدار خمس باشد که به هریک متعلق شده باشد حکم آن، همان است که پیش مذکور شد از اقوال

ثلث و گفتیم که اظهر کدام و احوط کدام^۱.

۱: نمی‌دانم صورت این مسئله باین وضوحی که دارد چرا اینهمه زیر قلم محقق قمی دچار کش و قوس شده زیرا تصویر و ترسیم مسئله در زمان او بیش از زمان ما آسان بوده و در هر کوچ و محله‌ای مصداق عملی داشت پدری وفات می‌کرد سه پسر از خود باقی می‌گذاشت دو صغیر و یک بزرگتر و دارای همسر و فرزندان. برادر بزرگتر به عنوان قیم روند مالی و اقتصادی پدر را همچنان ادامه می‌داد بدون تقسیم و حتی بدون حساب و کتاب و درست مانند زمان پدر، صغیر و کبیر و نیز همسر و فرزند برادر بزرگ به زندگی مشترک و اقتصاد مشترک ادامه می‌دادند تنها اتفاقی که در این زندگی رخ می‌داد این بود که برادر بزرگتر سمت مدیریت پدر را نیز به عهده می‌گرفت.

آنگاه که برادران صغیر به سن رشد می‌رسیدند زندگی خانوادگی و به اصطلاح «مصرف» شان از هم جدا می‌گشت و معمولاً روند فعالیت اقتصادی شان باز بدون حساب و کتاب و بدون مشخص شدن کل دارایی مشترک یا سرمایه مشترک ادامه می‌یافت که تنها مصرف و به اصطلاح «برداشته» شان براساس حساب کتاب انجام می‌یافت.

در بعضی از مناطق ایران به این سبک روند اقتصادی «جامال، مال» می‌گفتند یعنی در هر جا هر چه داشته باشند باهم شریک هستند.

در مرحله سوم پس از سال‌ها برادران در مقام تقسیم ثروت مشترک اعم از ارثیه اصلی و ربیع و ضرر، بر می‌آمدند.

این روند با وجود اشکالاتش هنوز هم در بیشتر جاها عملاً حضور دارد.

اینک اشکالات شرعی این روند:

۱. در مرحله اول: الف: برادر بزرگتر کار و مدیریت می‌کند بدون اینکه اجرت بگیرد. ب: برادر بزرگتر به همراه همسر و فرزند بصورت چند نفری مصرف می‌کند و برادران دیگر هر کدام مصرف یک نفری دارند.

۲. در مرحله دوم: اشکال کار و مدیریت برادر بزرگتر و نیز تفاوت مصرف او منتفی می‌شود. تنها چیزی که می‌ماند مجهول بودن سرمایه است تا خمس درآمد آن محاسبه گردد.

حل مسئله: ابتدا باید دو اشکال کار، مدیریت از نظر اجرت و تفاوت مصرف، با مصالحه و تحصیل تراضی حل شود (که از متن سؤال معلوم است حل شده است زیرا عرف مردم معمولاً این مسئله مبتلا به عمومی را همیشه حل می‌کرد) آنگاه می‌ماند سرمایه اصلی مجهول و تعیین تکلیف خمس درآمد آن، و این نیز همان است که در مسئله‌های قبلی پاسخش را فرمود.

صورت‌های مختلفی که محقق قمی تصویر می‌فرماید همه در صورتی است که مصالحه و تراضی حاصل نشده باشد در حالی که سؤال کننده پس از فراغت از آن، در مقام سؤال آمده است.

و به عبارت دیگر: حال سؤال کننده آشفته‌تر و پیچیده‌تر از حال یک غاصب نیست. آنچه مسئله را پیچیده می‌کند لفظ «ذمه» است که نویسنده سؤال به کار برده است.

۳۸۹-سؤال: شخصی ملکی دارد که مثلاً پانصد تومان ارزش دارد و از منافع

آن، گذران خود و عیال خود می‌کند، ولكن اگر او را بدل کند به سرمایه‌ای که سیصد تومان ارزش داشته باشد باز گذران او می‌شود. آیا زاید بر سیصد تومان، خمس دارد یا نه؟

جواب: اگر آن ملک به میراث به او رسیده، یا کسی به او بخشیده یا خریده است به

پولی که خمس متعلق به آن نبوده، پس در آن ملک، خمس واجب نیست و آن را مستقل خود می‌کند و از منافع آن، معیشت می‌کند. ضرور نیست تبدیل آن به کمتر از آن و در این صورت اگر از منافع آن، فاضل از مؤنه سال بماند، خمس به آن فاضل منافع، متعلق می‌شود و هرگاه ملک را از پولی خریده که خمس متعلق به آن بوده، پس همان خمس آن پول که نداده بود بر او واجب است.

بلی هرگاه در عرض سال که در آن سال کسی می‌کرده به استیجار یا مضاربه و امثال آن که خود سرمایه و مستقلى نداشته و خواسته باشد که سرمایه یا مستقلى از برای خود قرار بدهد جایز است در بین سال که از جمله ارباح و منافع کسب خود ملکی بخرد که مستقل و مایه معیشت او باشد. در این صورت باید ملاحظه کند که این مستقل و سرمایه که قرار می‌دهد زاید بر قدر احتیاج او در سرمایه معیشت نباشد. مثل اینکه صد تومان سرمایه، مدار او را می‌گذرانند، یا ملکی که صد تومان قیمت او باشد مدار او را می‌گذرانند، که در این صورت جایز نیست ملک پانصد تومانی بخرد و خمس آن زیادتی بر مقدار سرمایه را ندهد، بلکه خمس زاید بر قدر محتاج الیه در مستقل و سرمایه را باید بدهد.

۳۸۹ مکرر: سؤال: در ارث که مورث، خمس آن را داده باشد و نیز در صدقه و هبه

آیا خمس هست یا نه؟

جواب: در هیچیک اینها خمس واجب نیست، بلی در بعضی اقسام آنها مستحب

است، خصوصاً در میراثی که گمانی به آن نداشته و از برای او به هم رسید.

۳۹۰-سؤال: در یتیم سید، فقر، شرط است یا نه؟

جواب: بلی اظهر، اشتراط فقر است و به یتیم غنی، خمس نمی‌توان داد.

کتاب الصوم

۳۹۱-سؤال: اگر منجم به حسابی که مبنی بر قواعد متقنه مستحکمه تجریده و اگر به استنباط آخر ماهی نماید و مکرر عمل کند و سهو در حساب نکند و بر او علم قطعی حاصل شود که امشب مثلاً غره رمضان یا شوال است «بحیث لایشک و لا یرتاب فیه» و مانع رؤیت غیمی یا غیر آن به عمل آید، بر او هست که به علم خود عمل کند و روزه گیرد و افطار کند، چون مناط تکالیف شرعیه بر علم است ان امکن، و در مسئله، فرض آن شده، هر چند موجب علم دیگران نشود. آیا جایز است عمل به این علم، یا جایز نیست؟ و از جناب آقا سید^۱ علی استفتا شده، عمل به این علم را واجب دانسته بر منجم مزبور.

جواب: شاید مراد جناب سید این باشد که بر فرض حصول علم می توان عمل کرد و این خوب است، و لکن این فرض غیر متحقق الحصول است و شاهد بر آن حصر اهل بیت نبوت معرفت هلال را در رؤیت و شهادت و عدگلتین از شهر سابق، و چون ایشان حکیم ترین حکما و عالم ترین اهل عالمند به مسائل نجوم و حکمت و غیره، در این حصر تنبیه است بر اینکه چنین فرضی ممکن نیست و مدعی این علم، جاهل است به جهل

۱: آقا سید علی طباطبائی معروف به «صاحب ریاض» مقیم نجف اشرف و معاصر میرزا.

مرکب نه عالم به علم‌الیقین، زیرا که مبنی است بر اینکه مدعی آن دعوی می‌کند علمی را که داعی، است به مجرای دعای الله، نه علم عقلی که با لذات خلاف آن ممکن نباشد، والا حکایت رد شمس^۱ بر یوشع (العیاذ بالله) بی‌اصل خواهد بود و آیات قرآنی را که فرموده‌اند «قل ارایتم ان جعل الله علیکم اللیل سرمداً الی یوم القیامة من اله غیر الله یتیکم بضیاء افلاتسمعون- قل ارایتم ان جعل الله علیکم النهار سرمداً الی یوم القیامة من اله غیر الله یتیکم للیل تسکونون» تعلیق محال خواهد بود و لغو^۲ و عبث. پس هرگاه ممکن باشد که فلک اعظم از حرکت بیفتد و ساکن شود چگونه از طریق مستمره حرکات افلاک و قرب و بعد شمس به قمر علم یقینی حاصل می‌شود به وجود هلال فوق‌الافق در شب ابر، پس چون علم حاصل نمی‌شود و این معنی بیش از ظن افاده نمی‌کند، اهل بیت اعتبار آن نکرده‌اند، هر چند ظن غالب باشد و نزدیک به علم باشد. و آن، این جهت است که در اخبار منع از آن ظن شده و لزوم اعتبار یقین و مایقوم مقامه شرعاً شده، نه اینکه با وجودی که علم‌الیقین حاصل شود به آن عمل نتوان کرد.

۳۹۱ مکرر- سؤال: قضای روزه ماه مبارک رمضان را افطار می‌توان کرد یا نه؟ و

حکم نذر چه چیز است؟

۱: و عبارت دیگر: اگر او مدعی است که علمی برایش حاصل شده از سنخ همان علمی که شارع می‌خواهد. در این صورت از کجا می‌داند که در پشت مانع غیمی تغییری در جریان شب و روز حادث نشده مانند حادثه زمان یوشع و غیره.

و اگر مدعی علمی است از سنخ دیگر پس چنین علمی شرعاً حجیت ندارد.

۲: اولاً: ماجرای «ردّ شمس» بر یوشع با هیچ حدیث موثقی از طریق اهل بیت^(ع) تأیید نشده مگر بصورت یک جمله در ضمن دعا، به هر حال در هر مورد که سخن از ردّ شمس آمده تصریح شده بر اینکه این حادثه پس از چند لحظه تمام شده و شمس به حالت اصلی خود برگشته است.

ثانیاً: درست است که پیام دو آیه مزبور تعلیق به محال نیست ولی آیات زیادی از قرآن و عقیده اجماعی است دال بر این که نظام حاضر جهان مطابق حکمت الهی است و خداوند برخلاف حکمتش عمل نخواهد کرد تا روز «دگت الارض». و بقیه فرمایش محقق قمی به هیئت بظلمیوس مربوط است. و خود میرزا در «علم‌اصول» نه تنها علم را مطلقاً حجت می‌داند بل ظن خاص، بل ظن مطلق را نیز حجت می‌داند و قاعده «صم‌للرویه و افطر للرویه» در وقتی است که ممکن باشد و در صورت ممانعت غیم، علم مطلقاً حجت است الا قطع قطاع.

جواب: هر روزه که معین است مثل ماه مبارک رمضان و نذر معین، افطار آن حرام و موجب قضا و کفاره است و اما غیر معین مثل روزه کفاره و نذر غیر معین، جایز است افطار آن مطلقاً، یعنی هر چند بعد از زوال باشد، و اما قضای رمضان پس جایز است افطار آن قبل از زوال، مگر با ضیق وقت یا ظن موت که جایز نیست افطار و کفاره بر افطار لازم نیست و ظاهر این است که روزه استیجار نیز چنین باشد. و اما بعد از زوال، پس جایز نیست افطار بدون عذر و موجب کفاره می شود و اظهر این است که اطعام ده مسکین است و اگر عاجز باشد سه روز متوالی روزه بگیرد و دلیلی بر الحاق روزه استیجار (به جهت قضای ماه رمضان) به آن، نیست هر چند احوط، الحاق است.

۳۹۲- سؤال: هرگاه کسی از خانه یا دارا قامه، سفر کند و بیرون رود و به حد

ترخص نرسیده افطار کند با جهل به عدم جواز، آیا بر او کفاره واجب است یا نه؟
جواب: بدان که تناول مفطر از روی جهالت چند احتمال دارد: یکی آن است که تناول می کند مفطر را، در حالی که معتقد این است که صائم است، ولیکن جاهل است به اینکه آن شئی مفطر است یا نه و هر چند در رد پای نظر، بر این، هم دو احتمال است، یکی آنکه با اعتقاد صائم بودن در نفس الامر هم صائم است و دوم اینکه در نفس الامر صائم نیست. ولیکن به نظر دقیق بطلان احتمال اول ظاهر می شود، چون ماهیت صوم عبارت است از قصد به امساک و کف نفس از امور معینه و در صورت جهل به مفطر بودن آن مفطر. پس قصد کف نفس از آن نکرده، پس صوم نفس الامری متحقق نشده، بلکه همان در اعتقاد خود صائم است.

دوم اینکه تناول می کند مفطر را در حالی که معتقد این است که غیر صائم است و جاهل است به اینکه صائم است، مثال اول اینکه روزه دار جماع می کند با جهل به اینکه جماع مفطر است، و مثال دوم اینکه سهواً آب می خورد و می داند که آب مفطر است و نمی داند که تناول آن سهواً مبطل نیست و به اعتقاد اینکه غیر صائم است باز آب می خورد یا نان یا چیز دیگر و حال اینکه در نفس الامر صائم است، و اما نمی داند که صائم است. و آن دو احتمال سابق در اینجا هم جاری است و حق آن است که گفتیم.

و صورت سؤال از این باب است، زیرا که او مادامی که به حد ترخص نرسیده صائم است شرعا و او نمی‌داند که صائم است و هر یک از این دو صورت یا با تقصیر در اخذ مسائل است به اینکه متفطن شده که باید احکام شریعت را دانست و اینکه هر یک از عبادات مشتمل است بر مسائل بسیار و کوتاهی در اخذ آن کرده، یا بدون تقصیر است، چون غافل بالمره بوده و متفطن نشده که شاید حکم الهی غیر این باشد که معتقد آن است.

و در صورت اول که معتقد صوم است او جاهل است به مفطر بودن آن شیئی. اکثر علما گفته‌اند در حکم عاقد است در اینکه روزه او باطل می‌شود، ولیکن بعضی می‌گویند قضا و کفاره هر دو بر او لازم است و بعضی می‌گویند قضا لازم است اما کفاره لازم نیست و این ادیس و بعضی دیگر قایلند که بر او هیچ چیز نیست و ایشان هیچکدام تفصیل در مقصر و غیر مقصر نداده‌اند و اظهر این است که در غیر مقصر کفاره و قضا هیچکدام نباشد، ولیکن ظاهر این است که روزه فاسد باشد، چون ملازمه نیست ما بین فساد و وجوب قضا، چون قضا به فرض جدید^۱ است علی الاقوی، و اما جاهل مقصر پس گناه و فساد و قضا بر او ثابت است و دور نیست که کفاره هم واجب می‌شود و تحقیق این مطالب در کتاب غنائیم مذکور است.

۱: به نظر میرزا اینگونه «فاسد شدن» از سنخ عبادات های فاسدی است که یک مجنون به عمل آورد و مصادیق «فوات» نیست تا مشمول امر جدید مانند «اقض ما فات» گردد زیرا این شخص جاهل قاصر بوده. لیکن مخالفین این فتوی معتقدند که چون شخص مزبور مکلف به اداء وده «به خلاف مجنون»، در صورت فساد، مشمول امر جدید و فرض جدید می‌گردد و باید قضا کند. البته اجماعا گفته‌اند اگر روزه نداری فاسد شود قضای آن لازم نیست بل همان نذر را مجددا بصورت اداء به جای می‌آورد اگر مطلق به روز خاصی نباشد. تکیه‌گاه میرزا در عدم وجوب قضا و کفاره حدیث موثق زراره و ابوبصیر است: قالوا: سئلنا ابا جعفر علیه السلام عن رجل اتى اهله في شهر رمضان او اتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا ان ذلك حلال له؟ قال: ليس عليه شيء (وسائل: باب ۹، ابواب مایمسک عنه الصائم).

و دلیل او بر اینکه این روزه فاسد است، همان است که قبلا در مورد روزه نفس الامری گفت که چون جاهل به مفطر بودن، بوده پس قصد امساک از آن نکرده پس روزه او در نفس الامر فاسد است بدین ترتیب میرزا چنین روزه‌ای را از یک جهت مشمول «فوات» نمی‌داند و از جهت دیگر مشمول آن می‌داند. و این قول نادر و شاید قول منفرد است.

و فقها متعرض دو مسئله شده‌اند، در این مقام، یکی همان احتمال اول است که خود را صائم می‌داند و تناول مفطری می‌کند با جهالت به اینکه مفطر است و اقوال ایشان در آن همان است که گفتیم.

دوم همین مسئله تناول مفطر است بعد از آنکه نسیانا افطار کرده به اعتقاد اینکه روزه نیست. پس شیخ در خلاف و مبسوط و محقق و علامه قایل شده‌اند به وجوب قضا و کفاره هردو، و در مبسوط از بعض اصحاب نقل کرده وجوب قضا را، دون کفاره و این مختار شهید اول است در دروس و صاحب مدارک و ظاهر مسالک.

و جماعتی از اصحاب، این مسئله را تفریع کرده‌اند بر حکم جاهل^۱، چون جاهل است به حرمت تناول در این صورت. و این مشکل است، زیرا که در مسئله جاهل، جاهل افطار کرده به اعتقاد اینکه در حال خوردن، روزه بوده و بعد خوردن معتقد این است که صائم است. در اینجا تناول کرد ثانیاً، به اعتقاد اینکه صائم نیست^۲.

۱: جاهلی که نمی‌دانست آنچه می‌خورد مفطر است.

۲: اساساً نیت روزه را ندارد... اما باید گفت: این بیان میرزا سخت مضطرب است زیرا:

الف: محقق «قدس سره» در «شرایع» می‌گوید: من اکل ناسیا فظن فساد صومه فافطر عامدا فسد صومه و علیه القضاء.

و مرحوم نجفی در «جواهر الکلام» به دنبال جمله مزبور، می‌گوید: «بلاخلاف ولا اشکال (ج ۱۶ ص ۲۶۶) سپس هردو به تردید در وجوب کفاره و اختلاف در آن، اشاره می‌کنند.

و جمله «بلاخلاف ولا اشکال» یک نوع ادعای اجماع است بر اینکه همگان بر وجوب قضاء اجماع دارند هر چند که در وجوب کفاره اختلاف دارند درست همان چیزی که خود میرزا در سه سطر بالا از شهید و فقهای دیگر نقل کرد پس آن «جماعتی از اصحاب» که راه دیگر رفته و مسئله را بر حکم جاهل تفریع کرده‌اند چه کسانی هستند؟

بالاخره نظریه آن جماعت یا مطابق نظریه شهید است که تنها قضا را واجب می‌داند و یا مطابق نظریه علامه، محقق و شیخ است که هم قضا و هم کفاره را واجب می‌دانند پس در هر دو صورت آنان نظریه دیگری ابراز نکرده‌اند.

و یا راه سوم را رفته‌اند نه قضا و نه کفاره هیچکدام را واجب نمی‌دانند. در این صورت باید گفته شود که جمله «بلاخلاف ولا اشکال» مرحوم نجفی یک اشتباه است در صورتی که نجفی در حدود سال ۱۲۵۴-۱۲۵۲ به تدوین جواهر شروع کرده یعنی حدود ۲۰ سال پس از وفات میرزا پس نمی‌توان گفت آن جماعت که میرزا نام

۳۹۳-سؤال: واعظ من الوعاظ يستشهد لمقاصده بين الوعظ باشعار المثنوى العارف الرومي واشعار السعدي وعبدالرحمن الجامي وهو صائم في شهر رمضان فهل هو آثم ام لا وعلى الاول فهل يبطل صومه ام لا وما معنى قوله تعالى «والشعراء يتبعهم الغاوان» وما شأن نزوله وكيف الحال في الاشعار في مدح الائمة؟

جواب: الشعر ليس بمبطل للصوم جزما ولكنه مكروه، واما خصوص شعار الجماعة المسنولة فليس كل ما قالوه باطلا بل كثير منها للترغيب في الاخلاق الحسنة والردع عن الخصال الذميمة. واما السؤال عن حال نفس الشعر والمراد من الآية. فلا ريب ان نفس الشعر من حيث انه شعر وكلام موزون لا يقيح فيه، بل هو حسن في الجملة وناهيك في ذلك قوله (ص) ان من البيان لسحرا وان من الشعر لحكمة واشعار مولينا امير المؤمنين^(ع) وسيد الساجدين اوضح دليل على رجحانه لكونها من اقوالهم وافعالهم واستشهاد امير المؤمنين^(ع) في خطبه باشعار شعراء العرب مما لا يقابل بالانكار اذ هو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار فراجع نهج البلاغة وغيره ولا حظ. والاخبار الواردة في الترغيب على مدحهم ومراثيهم بالاشعار كثيرة فعن الصادق^(ع): من قال فينا بيت شعر بنى الله له بيتا في الجنة. وايضا قال: ما قال فينا قائل شعرا حتى يؤيد بروح القدس. بل وفي الاخبار امر الشعراء بهجو الكفار قبالا لهجائهم ففي مجمع البيان عن كعب بن مالك انه قال: يا رسول الله ماذا تقول في الشعر؟ فقال ان المؤمن مجاهد بسيفه ولسانه والذي نفسي بيده لكانما يرضحون بالنبل. قال وقال النبي^(ص) لحسان بن ثابت: اهجهم او هاجهم وروح القدس معك. وعن جوامع الجامع انه (ص)

→ می برد از شخصیت هایی پس از نجفی بوده اند

آری اگر جمله مزبور نجفی را یک اشتباه (!!!) بدانیم می توان گفت که آن جماعت راه سوم را رفته اند و حرف شان نادرست است بدلیل اینکه اساسا برای چنین شخص نیت روزه باقی نمانده تا او را از همه چیز معاف بدانیم وقضا وروزه بر او واجب نباشد.

۲۰۱: بحار الانوار: ج ۲۶ ص ۲۳۱- تاریخ نیز گواه این است شعر شعرای شیعه به حدی از تابیدات روح القدس بهره مند بودند که در عصر بنی عباس به هر کس که شعر نیکو می سرود می گفتند «ترفض فی شعره» مانند شیعیان شعر می گوید.

قال لكعب بن مالك: اهجهم فوالذي نفسى بيده لهو اشد عليهم من النبل. وعن كتاب الكشى عن الصادق (ع) يا معشر الشيعة علموا اولادكم شعر العبدى فانه^۱ على دين الله. واما قوله تعالى «والشعراء يتبعهم الغاون الم تر انهم فى كل واديهيمون وانهم يقولون مالا يفعلون الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون» فعن ابن عباس ان جماعة من شعراء المشركين كانوا يقولون انا نقول مثل ما قال محمد وكانوا يقولون الشعر وتجتمع عليهم نحوات من قومهم يستمعون اشعارهم ويروون عنهم حتى يهجون النبى (ص) واصحابه فذلك قوله تعالى «يتبعهم الغاون» وعلى ذلك فالمراد من الاستثناء بقوله تعالى «الا الذين آمنوا»، الاية، مثل حسان بن ثابت وعبدالله بن واحة وكعب بن مالك وامثالهم حيث ينتصرون للنبى (ص) والمسلمين ويردون هجائهم بمقابلة هجائهم اياهم وان هؤلاء المسلمين ليسوا مثل هؤلاء المشركين والغاون بحيث يهيمون فى كل واد كذبا كان او صدقا ولا يقولون مالا يفعلون مثل هؤلاء. ثم فى اخبارنا مايدل على ان المراد بالشعراء المغيرون لدين الله والمخالفون لامر الله والغاون يتبعهم فى ذلك.

وفى بعضها «هل رايت شاعرا قط يتبعه احد وانما عنى بذلك الذين وضعوا دينهم بارائهم فيتبعهم الناس^۲ على ذلك» وهذا يفيد ان المراد من لفظ الشعراء ليس معناه الحقيقى بل هو استعارة فان الشعراء لما كان اغلب كلماتهم مبتن اما على التشبث بالحرام كمدح العشق المجازى والتشبث بما يوجب الميل الى الاغلام او على الكذب وذكر المدح لغير المستحق بما ليس فيه، لاجل جلب الحطام او مذمة الغير المستحق وهجوه لمحض التشفى والانتقام او جلب نفع فيه ايضا واغلب خيالاتهم شعرية لا اصل لها فكك، هؤلاء

۱: حديث ضعيفى است كه كشى در رجالش در مورد عبدى نقل کرده است. وحديث كعب وحسان در بالا از احاديث بخارى ومسلم هستند.

۲: مضمون حديثى است كه على بن ابراهيم در تفسيرش ذيل همين آيه گفته است واصل حديث چنين است: هل رايت شاعرا يتبعه احد؟ انما هم قوم تفقهوا لغير الدين فضلوا واضلوا ومعانى الاخبار باب نوادر حديث

المغفرون لدين الله المتمسكون بحجج واهية وخيالات باطلة شعرية كاذبة لا اصل لها فلعله المراد بتلك الاخبار. والله وقايلها.

اعلم ان مراده تعالى من مذمة الشعراء في الاية ليس مذمة الشاعر من حيث انه شاعر لان الشعر من حيث انه شعرا يوجب الاتباع بل الاتباع انما يتصور في وضع الطريقة و تعيين الرياسة و طلب المروسة فهو لا وان كانوا اتوا بالا شعار والشعر من حيث هو لا يوجب ذلك فانما ذلك لاشتماله على ارادة اضلال النبي (ص) و اذاء المسلمين و اضرار امرهم فالمراد مذمة هؤلاء الشعراء من هذا الحيثية لا من حيثية الشعر بقريته قوله يتبعهم الفاون المفيدة لارادة ذمهم م من حيث الاضلال لان المشركين لما كانوا يقولون بانه (ص) شاعر و كانوا يأتون بالا شعار على سبيل المقابلة مشتملة على الهجو والا يذاء فاناسب ذكر الشعراء و ان كان المراد ليس مذمتهم من حيث الشعر فقط.

و الحاصل ان المشركين نسبوا اليه (ص) امرين احدهما ما جاء به من القرآن من باب ما يلقي الشيطان الى الكهنة و لذلك نسبوه الى الكهانة والثاني انه من باب الشعر الذي غالبه مبنى على الباطل من الكذب والهجو او المدح لغير المستحق لهما الغرض فاسد دنيوى اوللتنشبت بالحرام و تهوين اعراض الناس. و رد الله عليهم في مواضع من كتابه بانه ليس بكاهن ولا شاعر و في هذا المقام ايضا ذكر قبل ذلك قوله تعالى «و ما تنزلت به الشياطين. و ما ينبغى لهم و ما يستطيعون انهم عن السمع لمعزولون» يعنى ان الشياطين لا يستطيعون ذلك و هم معزولون عن استماع كلام الملكة و مطرودون بالشهب بل هو «تنزيل من رب العالمين نزل به الروح الامين» كما ذكر قبل ذلك. فبذلك دفع كونه من باب الكهانة ثم اردفه بقوله تعالى «هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثم يلغون السمع و اكثرهم كاذبون» يعنى ان الافاكين يلغون السمع الى الشياطين و يتلقون منهم اكاذيبهم. ثم ذكر منع كونه شاعرا بقوله تعالى «والشعراء يتبعهم الفاون» و لعل المراد ان الشعراء لا يتبعهم الا الفاون و تبعته (ص) ليسوا بفاوين فهو ليس من الشعراء ثم اشتهد بان تبعه الشعراء غاونا بان الشعراء هم الذين يهيمون في كل واد و هو كناية عن عدم استقامتهم و عدم سلوكهم طريق السداد غالباً و يقولون ما لا يفعلون. الا شعراء

المؤمنين الذين يثبعون الحث فانهم و ان اتوا بالهجو و مثله فانما هولاء انتصار والدفع عن انفسهم و عن نبيهم. و من جملة ما ذكر ما وقع فى سورة الحاقة حيث قال تعالى «فلا أقسم بما تبصرون و ما لا تبصرون. انه لقول رسول كريم. و ماهو بقول شاعر قليلاً ما يؤمنون. و لا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون، تنزيل من رب العالمين. ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين. ثم لقطعنا منه الوتين. فما منكم من احد عنه حاجزين».

اقول: و فى هذا الكلام المعجز النظام نكات غريبة و دقائق عجيبة يعجز عنه الافهام و فيه اشارة الى ما ذكرنا من المرام حيث قال تعالى شانه «و ماهو بقول شاعر» و لم يقل و ليس شعرا. لوضوح انه ليس بشعر و من البعيد غاية البعد ان يكون مراد المشركين ايضا ذلك بل مرادهم ان مقاصد كلماته شعريات لا حقيقة لها فهذا القول من باب اقوال الشعراء الذين مبنى كلامهم غالباً على الشعريات والتمويهات. و كك مرادهم من ان اقواله اقوال الكهنة الذين يخبرهم الشياطين و كلماتهم ممزوجة بالكذب. ثم من عجائب لطف الله تعالى فى ارشاد عباده انه يخاطبهم بانفسهم استمالة لقلوبهم و تنزيهاً لاوها مهم عن التوهم، استظهاره لنبيه و تبعيد المشركين عن ساحة عزه و ارائهم ان نبيه (ص) ايضا مثلهم فى انه لو تخطأ عن سبيل الرشده فهو ايضا يواخذ اشد المؤاخذة حيث قال «ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين» الى ان قال «فما منكم من احد عنه حاجزين» حيث جعله فى طرف البينونة الى حد يرحم عليه اعدائه فى الشفاعة ولا يقبل منهم حتى لا يتهموه و لا يتوحشو امن جنابه تعالى. و زادهم بذلك امالة و تخويفاً فانهم ما كانوا ينكرونه تعالى رأساً. بل هم كما ذكر ممن ورد فى شانهم «ولئن سئلتم من خلق السموات والارض ليقولن الله» و لما كان تفردة (ص) بدعوى النبوة والرياسة و دعويهم الى اتباعه كان ثقيلاً على طباعهم فدعى نفوسهم الشريرة اياهم الى المباينة والمعاندة و ان يكونوا معاندين له تعالى فخاطبهم بنفسه و بانفسهم و جعل رسوله ايضا من جملتهم فى التخويف والترهيب فقال ان القران «هو قول رسول كريم» على صيغة النكرة الموصوفة قبلاً لقلوبهم انه قول شاعر او كاهن سواء قلنا ان مراده تعالى فى نفس الامر هو النبي (ص) او جبرئيل و ليس بقول شاعر و لا بقول كاهن و لعل النكتة فى

ذكر عدم الايمان مع نفى كونه قول شاعر وعدم التذكر فى نفى كونه قول كاهن ان اسناده اليه بانه قول شاعر، يشعر بانه تخيل محض، دعويه باطل. فيناسب ردهم بان هذا كلام من لا يؤمن الا قليلا مثل وجود الصانع و خلق السموات والارض و فى غير ذلك القليل معاندون ليس من شأنهم التصديق والايمان بمالم يؤمنوا قبل الدعوة. و ان اسناده اليه بانه قول كاهن، يشعر بانهم يعترفون فى الجملة و ينكرون فى الجملة لكون كلامه ممزوجاً عندهم بالصدق والكذب كقول الكاهن فقال تعالى «انه ليس بقول كاهن قليلاً ماتدّكرون» يعنى انهم قد علموا احوال الكهنة قبل البعثة واحوالهم بعدها فبسبب عدم تذّكرهم لاحوالهم يسندون اليه ان قوله قول الكاهن.

اذا عرفت هذا، ظهر لك ان ما قيل هنا فى وجه المناسبة ان عدم مشابهة القرآن للشعراء امرين لا ينكره الا معاند. بخلاف مباينة الكهنة فانه يحتاج الى تذكر احوال الكهنة و تتبع اقوال الرسول و معانى كلامه حتى تعرف الفرق فان القول بان المشركين العارفين بنظم الشعر واسلوبه كانوا ينكرون ماهو بديهي حتى يق: انهم يقولون ان كلامه من باب الكلام المنظوم، فى غاية البعد. فظهر من ذلك عدم منافاة الاخبار الواردة فى ان المراد من الشعراء هم المغيرون لدين الله مؤكدا بان الشاعر لا يتبعه احد قط، فان الظاهر ان مرادهم عليهم السلام ان المراد من ذم الشعراء هنا ليس لاجل انه شاعر يجي بالكلام الموزون بل المراد ان الشعراء من حيث [انه] يتبعهم الغاؤون و غرضهم من الاشعار هجو النبي (ص) و ايداء المسلمين و ترويج طريقتهم الباطلة فهو تنبيه على ان مطلق الشعر لا يوجب الاغواء والغواية. بل قديكون من باب المدح والثناء على الله و اوليائه و من باب هجاء الكفار من باب الدفاع والانتصار و بذلك يحصل الجمع بين ظاهر الاية والاخبار المفسرة لها.

و يمكن ان يق: ان المراد هنا من الشعراء من ياتى بالكلام الشعرى الذى لا اصل له منظوماً كان ام لا فان المتابعة و عدم المتابعة انما هو مناسب للمعنى والمقصود لا اللفظ و يشهد بذلك مانسبه المشركون اليه من كونه شاعرا مع ان القرآن ليس بموزون و لا مقفى. فكيف يقولون انه شعر مع انهم عارفون بالشعر و عالمون بانه ليس من الشعر المصطلح و ان

وجد فيه بعض الفقرات الموزونة، فلم يقصد فيه ذلك والقصد معتبر في تعريف الشعر فقد حذّ بان يركب تركيباً متعاضداً و كان مقفى موزوناً مقتصداً، او دأبه ذلك. قال في المصباح فما خلا من هذه القيود او بعضها فلا يسمى شعراً ولا صاحبه شاعراً ولهذا ما ورد في الكتاب موزوناً، فليس بشعر لعدم القصد او التقفية و ككالكلام في قوله تعالى «و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له ان هو الا ذكر و قرآن مبين» يعني ليس ما انزلناه عليه من صناعة الشعر و ما يتوحاه الشعراء من التخيلات المرغبة والمنفرة و نحوهما مما لا اصل له و هي محض تمويه موزوناً كان او غيره.

وعن تفسير علي بن ابراهيم ان قريشا كانت تقول ان هذه الذي يقوله محمد شعر فرد الله عزوجل عليهم. قال ولم يقل رسول الله (ص) شعراً قط. قال في الصافي: كان المراد انه لم يقل كلاماً شعرياً لا انه لم يقل كلاماً موزوناً لأن الشعر يطلق على المعنيين جميعاً ولهذا عدوا لقرآن شعراً مع انه ليس، بمقفى و لا موزون و قد ورد في الحديث ان من الشعر لحكمة يعني من الكلام الموزون وقد نقل عنه (ص) كلمات موزونة كقوله «انا النبي (ص) لا اكذب انا بن عبدالمطلب» وقوله «هل انت الا راجع وميت وفي سبيل الله مالقيت» وغير ذلك^٢.

اقول قد عرفت ان القصد له مدخلة في ماهية الشعر كما عرفت ولعله وقع ذلك من كلامه (ص) على سبيل الاتفاق مثل قوله تعالى «ثم اقررتم و انتم تشهدون ثم انتم هؤلاء تقتلون» وغير ذلك مما يوجد في القرآن موزوناً على نحو متعددة مع انه قال في مجمع البحرين وقد روى عن الحسن^٣ ان رسول الله (ص) يتمثل بهذا البيت: كفى الاسلام والشيبة في المرء ناهياً. فقليل له يارسول الله (ص) انما قال الشاعر كفى الشيبة والاسلام للمرء ناهياً، وعن عائشة قالت كان رسول الله (ص) يتمثل ببيت اخي بني قيس «ستبدى لك الايام ما كنت جاهلاً وبأتيك بالاخبار ما لم تزود» فيقول «وبأتيك ما لم تزود في الاخبار» فقليل له ليس

١: وينتقض هذا التحديد بما يسمى اليوم بالشعر الجديد الموسوم في ايران اليوم «شعرنو» و لاشك ان مراد المشركون من تسمية القرآن بالشعر، انه شعر خاص و انى هذه من تعريف المصباح و تحديده.

٢: تفسير صافي (فيض كاشاني) ذيل همين آيه.

٣: حسن بصرى، يكي از کسانی که بر علیه حکومت علی (ع) سخت کارشکنی می کرد.

هكذا فيقول انى لست بشاعر.

ومما يؤيد ما ذكرنا أن الحكمة فى عدم كونه (ص) شاعرا هو الحكمة فى كونه اميا وذلك لأن كونه اميا ادخل فى الاعجاز وادفع لتهمة الخصوم من المشركين انه يأخذ علومه من الكتب و كذلك، قرائته بحيث لا يميز الموزون عن غير الموزون ادخل فى اخراج نفسه من زمرة الشعراء الذين مبنى كلامهم غالبا على التمويه وخلاف الحقيقة اذ الغالب ان يكون فى قالب الموزون للكلام لأنه احلى فى مذاق الطبايع واجذب للميل اليه و الاستماع فبذلك يظهر كمال ا ظهور ان المراد بالشاعرية التى نسبوها اليه هو الاتيان بالكلام المشتمل على المطالب الشعرية والتمويهية لا الكلام الموزون ولا ينافى ما ذكرنا ما روى انه يستمع الشعر ويبحث عنه ولما كانت هذه الحكمة منتفية بالنسبة الى امير المؤمنين واولاده (ع) انشدوا الاشعار الموزونة من عندهم وتمثلوا بأشعار الغير بل و قد كان (ع) يحاكم بين اشعارهم ففى نهج البلاغة انه (ع) سئل عن اشعر الشعراء فقال: ان القوم لم تجروا فى حلبة يعرف الغاية عند قصبتها فان كان ولا بد فالملك الضليل.

قال السيد (ه) يريد امرؤ القيس. وقال ابن ميثم (و) وأراد انهم لم يقولوا الشعر على نهج واحد حتى يفاضل بينهم بل لكل منهم خاصة يجيد فيها وينبث فيها تجربته. فواحد بالرغبة وآخر فى الرهبة وآخر فى النشاط والطرب ولذلك قيل اشعر العرب امرؤ القيس اذا ركب والاعشى اذا رغب والناعبة اذا رهب.

واستعار لفظ الحلبة وهى القطعة من الخيل يقرن للسياق للطريقة الواحدة وانما حكم لأمرئ القيس بذلك فى جودة شعره لا فى اكثر حالاته وسمى ضليلا لقوة ضلالته وفسقه. وقال فى القاموس «امرؤ القيس الملك الضليل الشاعر، سليمان بن حجر رافع لواء الشعر الى النار» و قال: الضليل: السكيت الكبير الضلال.

وقد ظهر مما ذكرنا ان الاحتمالات فى الآية الثالثة: الاول: ان يكون المراد ان الشعراء اغلب اشعارهم مشتمل على الكذب والتمويه الباطل انهم مذمومون وانهم يقولون ما لا يفعلون الا شعراء المؤمنين الذين تمويهاتهم وارتكابهم الهجاء لأجل الانتصار والدفع عن نبيهم و عن انفسهم و عن المسلمين فيكون الاستثناء متصلا.

والثاني: ان يكون المراد مطلق الكلام الشعري و الشعراء من يأتون به نظما كان او نثرا فهم مذمومون الا من يأتى بالكلام الشعري للدفاع والمجادلة بالاحسن من المؤمنين فلاستثناء ايضا متصل.

والثالث: ان يكون المراد بالشعراء الجماعة المعهودة التي قدمنا ذكرهم بأن يكون اللام للعهد فلاستثناء منقطع و اما الحديث فهو ردع عن ارادة الشعر بمعنى مطلق الكلام الموزون فلانفاة له مع ظاهر الآية.

ثم قال فى الصافى: يمكن التوفيق بين التفسيرين يعنى تفسير الشعراء بالمبطلين والمغيرين لدين الله كما ورد فى الحديث و بالشعراء الذين صناعتهم الشعر بازادة كلا المعنيين فأن حجج المبطلين من اهل الجدل اكثرها خيالات شعرية لاحقية لها وتمويهات لا طائل تحتها كأقاويل الشعراء فكلا الفريقين سيان فى انهم فى كل واد يهيمنون وانهم يقولون مالا يفعلون الا ان ذكر اتباع الفاوين انما هو بالنظر الى من له رياسة فى الاضلال من اهل المذاهب الباطلة فأنكار احد المعنيين فى الحديث يرجع الى انكار الحصر فيه.

اقول ان هذا الكلام خروج عن طريقة فهم الالفاظ لأن غاية الامر جواز استعمال اللفظ فى معنى عام يشمل المعنيين و مع ذلك فيتبع متعلقات ذلك اللفظ لما اريد منه بمعنى مناسب للقدر المشترك و اما جعل بعض متعلقاته راجعا الى احد المعنيين الاوليين دون الآخر فليس من طريقة اهل اللسان ولا يناسب ما اخترعه هو ومن وافقه فى طريقه الجمع ما بين ماورد من مختلفات الاخبار فى بطون الايات ايضا كما لا يخفى فالانسب فيما رامه من التوفيق ان ينزل الشعراء على معنى عام يشمل صاحبي صناعة الشعر والمبطلين من اهل الجدل والاتباع على مجرد الاصفاء والاستماع الركون اليه كما فى قوله تعالى «يستمعون القول فيبتعون احسنه» لخصوص الاتباع من حيث الرياسة والمرؤسية ثم ان قوله فأنكارا احد المعنيين يرجع الى انكار الحصر فيه، ينافى ما ذكر فى الحديث عن الحصر فى خلافة حيث قال و انما اعنى بذلك الذين وضعوا دينهم بأرائهم.

فظهر أن الاولى والانسب بالمقام السابق، ان الآية دفع لقول من قال انما يقول (ما) قول الشعراء.

الا انه قال الشعر كما بینه فی تفسیر آیه سورة الحاقة فالمعنی انه لیس كذلك، لان الشعراء هم الذین فی کل واد بهیمون و یقولون مالا یفعلون و یرکن الیهم ویصنی لهم ویبتعهم الغاؤون وهو لیس كذلك.

وقد عرفت وجه صحة الاستنتاج، لأن المؤمنین الهاجین لهم والواقعین فی اعراضهم بظاهر منسک الفاظهم منهم ولكنهم فی الحقيقة لیسوا منهم فصدق الاستثناء لسبب صدق صناعة الشاعریة فیهم فان لم یکن فی قالب الشعر ایضا، والمراد من الحدیث نفسی ارادة الشاعر بمعنی الاتی بالكلام لموزون، مطلقا فان التبعية والركون انما هو بالنسبة الی المعنی لا الی اللفظ الموزون من حیث انه لفظ موزون كما بیناه.

۳۹۴- سؤال: هرگاه کسی وصیت کند که هفتاد سال صوم و صلوة از جهت او استیجار کنند، بفرماید که باید در صوم، ترتیب به عمل آید یا نه؟ به این معنی که اگر چند نفر در یک روز صائم باشند به نیابت یک منوب عنه صحیح است یا نه؟ بلکه مثلاً یک ماه صوم باید سی یوم روزه داشته شود که هرگاه دو نفر یک روز، روزه بگیرند به عوض دو روز محسوب نخواهد شد؟

جواب: در صوم، ترتیب واجب نیست، بلکه سی نفر نایب در یک روز به نیابت یک ماه رمضان را می‌تواند گرفت، بلکه شصت نفر دوماه را، وهكذا و در اصل صیام اعوام فائده، هم قصد ترتیب، شرط نیست.

۳۹۵- سؤال: شخصی که مدت‌العمر ماههای صیام را صائم بوده، بطلان صوم مدت عمر آن را نمی‌فهمم. آیا صحیح باشد استیجار صیام رمضان مدت‌العمر؟

جواب: خوشا به حال شما که اشکال در صحت صوم ندارید. مگر صوم، همین نان و آب نخوردن است و این همه خلاقات و اشکالات را در مسائل صوم فراموش کرده‌اید؟ و چنانکه صلوة مرکب است از افعال و اذکار و تروک و طواری، صوم هم عبارت است از تروک بسیار مشروط به نیت، محدود به فجر و غروب. و در تروک خلافیه اشکالات عظیمه است و تا کسی نداند که ترک چه چیزها را باید بکند چگونه روزه گرفته است و محض ترک اتفاقی لایشعر، کافی نیست، پس باید نیت بکند که من فردا از طلوع فجر

ثانی تا مغرب (زوال حمرة مشرقیه یا غروب آفتاب علی الخلاف) عمداً امساک می‌کنم که از اکل و شرب و جماع (در قبل اتفاقاً و در دُبر علی الخلاف) و از استمنا و از ارتماس و از ایصال غبار غلیظ به حلق (علی خلاف فیهما) و از کذب به خدا و رسول و ائمه (علی الخلاف) و از احتقان به مایع (علی خلاف) بل الجامد و از تعمد بر بقای بر جنابت الی غیر ذلک ممالایحیصی. باید آنها را دانسته باشد تا نیت ترک آنها را بکند و اغلب مردم اکثر آنها را نمی‌دانند و نمی‌دانند مفسد صوم و مصحح آن کدام است و بدون آن چگونه نیت آن را کرده و چگونه امتثال حاصل می‌شود و بر فرضی که به حسب اتفاق ترک همه را کرده باشد، امتثال چگونه حاصل می‌شود و بر فرض تحقق آنها گاه است در نیت عیبی حاصل شده باشد یا قصد ریا یا متابعت عادت یا غیر اینها از طواری که یک کتاب صوم سرتاپا پراست از آنها.

و بالجمله: آن تروک مکلف بها، از باب اعدام از لیة بحث، نیستند، بلکه باید منظور در آنها «کف» باشد یا استمرار آن اعدام تا مورد قدرت شوند و مکلف به، توانند شد و مکلف به، تمام نمی‌شود الا به امتثال و امتثال متحقق نمی‌شود عرفاً مگر به قصد امتثال و قصد امتثال نمی‌شود الا به تعیین مکلف به، و آن خود مفروض این است که تمام نمی‌شود الا به اجتهاد یا تقلید. و امور مختلف فیه را، هر گاه اصل آنها را نداند و حکم آنها را نداند چگونه قصد آنها را می‌کند و امتثال به عمل می‌آورد و بر فرضی که ترک را جمله حقیقت دانند «علی القدر المشترك بین الواجب والندب» آیا در کدام نیت واجب، می‌کند و در کدام نیت ندب، و اکتفا به قصد قربت موقوف است بر ترجیح عدم اعتبار نیت وجه، و این نیز مسئله‌ای است اجتهادیه خلافیه.

۳۹۶- سؤال: شخصی که استیجار صوم کرده، چه نحو نیت کند؟ نیت قضاء

صوم ماه مبارک رمضان یا ۷ نیابت صوم مطلق قصد کند مجرد از قیودات؟

جواب: این فکر را در حین عقد اجاره باید کرد و در عقد اجاره شرط است تعیین

منفعت و تعیین اجرت و تعیین مدت. پس در روز اول هر گاه معین نشده است که چه روزه است که به این قصد قضاء آن را نیابت بکند، اجاره چگونه صحیح می‌شود، چنانکه

در صلوٰه هم باید معلوم باشد که صلوٰه یومیه است یا صلوٰه آیات است یا قضای نوافل مرتبه یا غیر آن، چنانکه در روزه هم بعضی نوافل هست که قول به قضای آنهاست مثل سه روز در هر ماهی و هرگاه به عدد ایام اجیر شود از ما فی الذمه مثل صدروزه ما فی الذمه، اعم از واجب و مندوب، باکی نیست که نایب هم نیت ما فی الذمه بکند به عرف عام کرده و لکن چون گاه است که استیجار از عبادات احتیاطی متوفی، باشد نه واجب لازم، در آنجا قصد اینکه عبادات لازمه است یا احتیاطیه است (بنا بر اعتبار وجه) ملاحظه همه قیود ضرور می شود نسبت به خصوص آنها. و لکن اظهر در نزد حقیر، عدم وجوب است و قصد ما فی الذمه اعم از واجب و ندب، کافی است.

به هر حال در اصل عمل، نیت وجوب بر اجیر باید بشود. و آن منافات ندارد با مستحب بودن بر منوب عنه و چون نیت از باب تصدیق است و نیت در نفس عمل خود، باید با اذعان وجوب باشد بر خودش و در این بین، تصور وجوب و ندب بر منوب عنه می شود و آن منافات با نیت وجود خودش ندارد، بلکه در نیت تصدیق صفت عبادات منوب عنه را می تواند کرد، چون جهتین مختلفین است تصدیقین متنافیین مضر نیست و اجتماع نقیضین لازم نمی آید.

۳۹۷- سؤال: هرگاه کسی در ماه رمضان بیمار شود و در ماه شوال فوت شود،

از برای او استیجار صوم و صلوٰه می توان کرد یا نه؟

جواب: اما نماز را هرگاه بجا نیاروده یا تقصیری در آن کرده، بلی لازم است بر ولی او که خود بکند یا استیجار کند، و اما روزه، پس اگر در ماه شوال متمکن شده بود از قضا و نکرده بود، قضای آن نیز لازم است، و اما هرگاه متمکن نشده باشد از قضا، فوت شده باشد، پس قضا لازم نیست جزماً، و لکن ظاهر مشهور، استحباب آن است و دلیلی از برای آن ندیدم و هر چند می توان در مستحبات مسامحه کرد و به فتوای مشهور اکتفا کرد، و لکن از بعضی اخبار منع بر می آید و شاید ترک آن احوط باشد.

۳۹۸- سؤال: در صوم نیابتی هرگاه کسی نیت دارد که فردا روزه بگیرد و در

شب محتمل شد و بیدار نشد تا صبح، آن روز را روزه می تواند بگیرد یا نه، با وجود وسعت

و قتش؟

جواب: آن روز را روزه نگیرد.**۳۹۹- سؤال:** هرگاه کسی عمداً به جنابت باقی ماند تا صبح در غیر رمضان، مثل

کفاره رمضان و غیره، چه کند؟

جواب: اظهر این است که هرگاه قضای ماه رمضان باشد، روزه آن روز صحیح

نیست و یک روز دیگر را بگیرد، مگر اینکه وقت تنگ شده باشد و ماه رمضان نزدیک باشد. در این وقت دور نیست که بگوییم صحیح است و لکن احوط، اعاده آن است بعد رمضان، و اما در روزه سنتی پس اظهر صحت آن است، و اما سایر روزه‌های واجبی مثل نذر و کفاره رمضان و غیر آنها پس در آن اشکال هست و دور نیست ترجیح صحت روزه و تتابع شهر کفاره به هم نمی‌خورد، هرگاه روزه را بگیرد، و لکن احتیاط این است که در آنجا هم عمداً بر جنابت نماند تا صبح.

۴۰۰- سؤال: در جایی که جاهل مسئله، مفطری را به عمل نیاورده باشد قضای

آن روزه واجب است یا نه؟ و تقصیر در اخذ مسائل روزه باعث قضاست یا نه؟

جواب: بلی تقصیر در اخذ مسائل روزه مثل تقصیر در اخذ مسائل نماز است، و

روزه عبارت است از اینکه نیت کند که امساک می‌کنم از طلوع فجر تا مغرب از آن چند چیز که خدا واجب کرده است امساک از آنها را، واجب، قربه‌الی‌الله. پس تا نداند که آن چند چیز کدامهاست چگونه نیت امساک از آنها را می‌کند و عوام را چون گمان این است که روزه همین ترک اکل و شرب و جماع است به همان قصد اکتفا می‌کنند و شکی نیست که همین اینها تنها روزه نیست، بلکه باید قصد ترک اکل و شرب و جماع با زن، مرد، بلکه حیوانات و ترک رساندن غبار غلیظ به خلق عمداً و ترک دروغ بستن به خدا و رسول و ائمه^(ع) و ترک استمنا و ارتماس و حقنه مایع عمداً و به جنابت ماندن عمداً تا صبح و (همچنین سایر اشیائی است که خلافی است) و باید مقلد مجتهدی باشد و نیت کند ترک هر چیزی را که مجتهد او واجب می‌داند ترک آن را، بلی هرگاه همه اشیاء اجماعی و خلافی را داند و بخصوص رأی مجتهد خود را نداند هرگاه قصد ترک همه

آنها را بکنند قربةالی الله کافی است. و بالجمله هرگاه کسی را گمان این است که روزه، همین نان و آب نخوردن است و آن امور دیگر را نمی داند و تقصیر کرده در اخذ مسائل آنها، روزه او باطل است. هرچند در واقع ترک همه را کرده باشد. بلی هرگاه تقصیر نکرده به این معنی که غافل بالمره بوده و هیچ به این فکر نیفتاده که بلکه چیز دیگر هم ضرور باشد که باید پرسید و لکن در واقع هم امساک از همه آن امور کرده باشد که واجب است امساک از آنها، در این صورت نمی گوییم که قضا بر او واجب است!

••• مکرر-سؤال: پسر می خواهد که عمل سنت بکند، مثل روزه و زیارت و قرآن، پدر راضی نباشد به این مرتبه که اگر امروز پسر من روزه سنت بگیرد، از او راضی نیستم و مادر بگوید که پسر من امروز را اگر روزه نمی گیرد از اوراضی نمی شوم. آیا در این صورت پسر به قول پدر عمل کند یا به قول مادر؟

جواب: وجوب اطاعت پدر و مادر در غیر امر به معاصی و نهی از واجبات فی الجمله اجماعی است که لازم است و غمگین کردن ایشان حرام است و در مثل واجب و ترک حرام رضای ایشان ضرور نیست، هرچند به سبب آن غمگین و مکدر شوند و همچنین در افعال مستحبه هم اذن ایشان ضرور نیست. مگر در روزه سنتی که جمعی قایل به حرمت آن شده اند، و لکن مشهور کراهت است بدون اذن والدین، و اما سفر سنت، آن نیز موقوف است به رضای والدین، بلکه واجبات کفائیه هم، چنین است مثل جهاد و تحصیل علم (هرگاه واجب کفایی باشد) هرگاه کسی باشد که کفایت از او حاصل شود و همچنین سفر مباح. و بعضی سفر تجارت را جایز دانسته اند (هرگاه تجارت در بلد خود میسر نشود) و اظهر آن است که هریک از افعال مباحه را که والدین راضی نباشند نباید کرد، مگر اینکه ضرر دینی یا دنیایی به فرزند برسد بر ترک آن. مثلاً هرگاه پدر و مادر بگویند زن بگیر، یا زن خود را طلاق بگو و این سبب ضرر بر فرزند

۱: ولیکن روزه اش فاسد است. همان فتوائی که در مسئله شماره ۳۹۲ گذشت نظر به عدم تصریح به فساد در اینجا، ممکن است میرزا نسبت به این موضوع بعدها دچار تردید شده است البته ما فاصله زمانی دو مسئله و دو سؤال را نمی دانیم.

لازم آید، معلوم نیست وجوب عمل به رضای ایشان.

و دلالت دارد بر این (علاوه بر نفی ضرر و عسر و حرج که به عقل و نقل ثابت است) عموم آیه شریفه: ولا تعضوهن ان ینکحن از واجهت.

زیرا که در ترک شوهر کردن زنان، ضرر عظیم است به ایشان و تصریح کرده است شهید^(۵) و غیره که در صورت لزوم ضرر دینی یا دنیائی اطاعت ایشان واجب نیست و حاصل اینکه لزوم رضاجویی والدین از اهم واجبات و حقوق ایشان از جمله کبایر است. بعضی گفته‌اند حتی اینکه هرگاه امر کنند به خوردن لقمه شبهه، باید اطاعت کرد به جهت آنکه ترک شبهه مستحب است و اطاعت ایشان واجب، و هرگاه منع کنند آن را از حضور جماعت، اقرب آن است که لازم نباشد قبول، مگر هرگاه بر والدین شاق باشد، مثل آنکه در تاریکی شب در وقت عشا یا صبح برود، چنانکه شهید^(۶) تصریح کرده است و این دور نیست، و بعضی علما گفته‌اند که هرگاه در نماز نافله باشد، او را صدا زنند نماز را قطع کند و این دور نیست، چنانکه از احادیث مستفاد می‌شود.

و در وجوب احسان به والدین، اسلام شرط نیست، بلکه والدین کافر باشند هم، باید به ایشان احسان کرد و هم در حال عبادت دعا کند ایشان را به طلب هدایت و بعد از ممات به طلب تخفیف عذاب، و هرگاه مردد شود میان رضاجویی پدر و مادر و جمع ممکن نباشد دور نیست که رضای والده را مقدم دارد بر رضای پدر.

۴۰۱- سؤال: شخصی در ماه رمضان با حلال خود جماع کند و یقین داند که صبح، آب میسر نمی‌شود، آیا در این صورت جماع مرد با زن جایز است یا نه؟ و روزه آنها چه صورت دارد؟

جواب: بلی جایز است جماع کردن، و هرگاه بعد از جماع کردن، آب میسر نشد تیمم کند بدل از غسل، پیش از صبح و تیمم را نگاه دارد تا صبح شود. و همچنین جایز است جماع کردن، هر چند بداند که آب از غسل به هم نمی‌رسد از برای نماز، هر چند به مقدار وضو آب داشته باشد، بر این دعوی اجماع علما شده و بعضی اخبار هم بر این دلالت دارد.

۴۰۲- سؤال: هرگاه کس دربدو سن و اول بلوغش که عالم به بعضی احکام شرعی نبوده و نمی دانسته که بقای ب احتلام تا صبح یا استمنا کردن موجب فساد صوم می شود و استمنا حرام است. و عالم نبوده که به سبب اینها غسل کردن مترتب می شود، بلکه گمانش اینکه غسل کردن مخصوص است به کسانی که متأهل شده اند و گمان می کرده که بدون غسل، نماز و روزه اش صحیح است و این شخص یک سال روزه اش را به این عنوان فاسد کرده، بر او قضای تنها، واجب است یا قضا و کفاره هر دو و بر تقدیر وجوب کفاره، اگر عاجز باشد چه کند؟

جواب: هرگاه غافل بالمره بوده، به این معنی که به این فکر نیفتاده که بلکه حکم خدا غیر این باشد و باید سؤال کرد و تفحص کرد و چنان می دانسته که تکلیف او همین است و به همین نهج، روزه گرفته، لزوم کفاره بر او معلوم نیست، به قضای تنها اکتفا کند.^۱

۴۰۳- سؤال: هرگاه شخصی قضای روزه واجب را نگیرد تا چند ماه رمضان بگذرد، آیا یک کفاره کافی است یا باید متعدد بدهد؟

جواب: لزوم تعدد کفاره معلوم نیست، اظهر کفایت یکی است.

۴۰۴- سؤال: هرگاه در ذمه میت نماز و روزه واجب باشد، قضای آن بر وارث واجب است یا نه؟ و بر فرض وجوب بر کدام یک از وارث واجب است؟ و فرقی هست مابین اینکه به سبب آزار و مرض ترک شده باشد یا به سبب سفر و غیر آن؟ و آیا فرقی هست مابین اینکه میت، مرد باشد یا زن؟ و آیا بر فرض وجوب، هرگاه میت وصیت کرده باشد که از مال او استیجار کنند، از ولی ساقط می شود یا نه؟ و آیا ولی می تواند استیجار این صوم و صلوة را از برای میت بکند یا واجب است خود بجا آورد؟

جواب: اما وجوب قضا بر وارث فی الجمله، پس آن مشهور است در میان علمای ما،

۱: لابد مراد میرزا «قضای استحبابی» است و گرنه در مسئله شماره ۳۹۲ فتوی داد که کفاره و قضا لازم نیست با اینکه روزه اش فاسد است. در اینجا نیز احساس می شود که خود میرزا در مورد آن فتوی دچار تردید شده و بتدریج آن قول منفرد را رها می کند و قضا را واجب می داند.

بلکه مخالفتی در نظر نیست، الا آنچه از مختلف از ابن عقیل، نقل کرده در صوم، لکن از سید مرتضی^(۵) دعوی اجماع بر لزوم قضای صوم فی الجمله نیز ظاهر می شود. و همچنین از ابن زهره. و بهر حال، اشکال در ثبوت آن فی الجمله نیست و تمسک عامه به آیه شریفه «لیس للانسان الا ماسعی» ضعیف است، اما اولاً: پس به جهت تخصیص آن به ادله، چنانکه جزماً مخصص است به حج و غیر آن، و اما ثانیاً: پس این نیز نتیجه ایمان و سعی اوست در تحصیل عقاید حقه.

و همچنین تمسک به حدیث نبوی^(ص): اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلث صدقة جاریه او علم ینتفع به او ولد صالح یدعوله. و جواب از آن اولاً نیز تخصیص است چنانکه گذشت و ثانیاً اینکه این نیز داخل عموم انتفاع از علم اوست یا از ولد، و بعضی ملتزم شده اند که ثواب از برای ولی است، و لکن مسقط قضاست از میت و آن بعید است. پس باید بیان تفصیل مسئله را کرد و آن، محتاج است به بیان چند مطلب: مطلب اول: اینکه آنچه را باید قضا کرد، کدام نماز و روزه است و هر چند فقها این مسئله را در کتاب صلوٰه جدا معترض شده اند و در کتاب صوم جدا، و بعضی در کتاب صلوٰه متعرض نشده اند، مثل محقق در شرایع و علامه در قواعد و سید مرتضی در انتصار و به هر حال در تعیین نماز و روزه ای که قضا باید کرد چند قول است. اول، قول مشهور است علی الظاهر و آن تعمیم حکم است، یعنی لازم است قضای جمیع آنچه فوت شده، خواه با عذر باشد یا بی عذر، چنانکه شهید ثانی در مسئله حبوه فرموده اند که ظاهر نص و اطلاق فتوی اقتضا می کند عدم فرق مابین صوم و صلواتی که عمداً فوت شده باشد یا با عذر، بعد از آنکه نقل کرده از بعضی اختصاص حکم را به وقتی که فوت شده باشد با عذر، و بعد از این گفته است که باکی نیست به این قول و نصوص هم منافاتی با این ندارد و از شهید اول در ذکری نیز همین ظاهر می شود. ظاهر این است که این «بعض» که نقل قول از او شده است محقق^(۶) است در جواب مسائل جمال الدین بن حاتم مشغری که گفته که بر ولد است قضای آنچه فوت شده است از میتی از نماز و روزه، به جهت عذری مثل سفر و مرض و حیض، نه آنچه عمداً ترک کرده با قدرت، و شهید از

استاد خود نقل کرده تقویت این قول را و خود هم گفته که باکی نیست به این قول و گفته است که روایات محمول بر غالب است که عمداً کسی ترک نماز نمی‌کند. و نمازهایی که بر غیر وجه صحیح کرده به سبب مسامحه در تحصیل مسئله، آنها را هم حمل بر عمد کرده، و بنابراین، این را از افراد نادیده شمردن غریب است. خصوصاً به ملاحظه حال اغلب عوام الناس، بلی می‌توان گفت که متبادر از لفظ صلوٰه و صیام متروکه که در احادیث وارد شده، این است که نمازهای دیگر او بر وجه صحیح واقع شده و آن فوتی که حاصل شده از راه نکردن نماز و روزه است نه از راه بطلان نماز و روزه.

و ابن ادریس و یحیی بن سعید قایل شده‌اند (چنانکه در ذکری نقل کرده) به اینکه قضا می‌کنند از میتی روزه را که در آن تفریط کرده باشد و نمازی را که در حال مرض موت فوت شده باشد، نه غیر آن، و از ابن جنید نقل کرده که مریض هرگاه واجب شود بر او نمازی، پس تأخیر کند از وقت خود تا بمیرد، قضا کند او را، ولی او، چنانکه قضا می‌کند حجة الاسلام را و روزه را به بدن خود، یعنی خود ولی بکند و اگر در عوض این مدتی تصدق کند عوض هر دو رکعتی، مجزی است از او، پس اگر نتواند در عوض چهار رکعت مدتی بدهد و اگر نتواند مدتی در عوض نماز هر روز بدهد، و مدتی در عوض نماز شب و در ذکری گفته بعد از نقل این قول، که همچنین گفته است سیدمرتضی (ه).

و بعد از آن از ابن زهره نقل کرده اینکه هرگاه کسی بمیرد و بر او نمازی باشد واجب است بر ولی او قضا. و بعد از آن حکایت اجزای تصدق را ذکر کرده، چنانکه از ایشان نقل کرده. و بعد از آن، ابن زهره گفته «وذلك بدلیل الاجماع و طريقة الاحتیاط» این اقوالی است که شهید در ذکری در مبحث قضای نماز ذکر کرده. و حاصل این اقوال را در دروس به این عبارت نقل کرده: و يجب ان يقضى الولى جميع ما فات من الميت و خير ابن الجنيد بينه و بين الصدقة المذکورة انفا و به قال المرتضى و ابن زهره و قال ابن ادریس و سبطه لا يقضى الامافات فى مرض موته و قال المحقق يقضى ما فات له لعدو كمرض او سفر او حیض بالنسبة الى الصوم لا ما ترکه عمداً. و ظاهر آرای او در دروس متغیر شده و این، اقوالی است که در کتاب صلوٰه در مسئله

نماز ذکر کرده‌اند.

و دلیل مشهور، عموم اخبار است، مثل صحیحۃ حفص بن البختری در کافی عن ابی‌عبدالله^(ع)، فی الرجل یموت و علیه صلوٰۃ اوصیام. فقال: یقضیه عنه اولی‌الناس بمیراثه^۱. قلت: فان کان اولی‌الناس به امراة. فقال لا الا الرجال. و مرسلۃ ابن ابی عمیر عن الصادق^(ع) فی الرجل یموت و علیه صلوٰۃ اوصیام قال یقضیه^۲ اولی‌الناس به. این حدیث را در ذکری از ابن طاووس نقل کرده و همچنین روایت عبدالله بن سنان عن الصادق^(ع) قال الصلوٰۃ الّتی حصل وقتها قبل ان یموت^۳ المیت یقضی عنه اولی‌الناس به. و بعضی دیگر از اخبار هم خواهد آمد.

و اما دلیل قول محقق و تابعین او، پس این اصل است و عدم انصراف عمومات این اخبار به سوی آنچه عمداً ترک کرده شده باشد. و این دعوی دور نیست خصوصاً بملاحظۃ حمل افعال مسلمین بر صحت که بی جهت ترک نماز نکرده باشند و خصوصاً که در زمان ائمه و اصحاب ائمه معهود از حال ایشان بود که کمال اهتمام در قضای عبادات داشتند، خصوصاً بنابر قول به تضییق قضا، پس چگونه عمداً ترک نماز می‌کرده‌اند و قضا را نمی‌کرده‌اند؟!

و از این جهت شهید^(ه) در ذکری گفته است در باب عذر عدم ورود احادیث در نماز استیجار از برای میت، اینکه اصحاب ائمه اهتمام بسیار داشتند در قضای عبادت که دیگر احتیاجی به ذکر حکم استیجار نبوده و اگر احیاناً بر ذمه ایشان چیزی باقی می‌مانده، تدارک آن را به قضای ولی می‌کرده‌اند و از این جهت در قضا کردن ولی، اخبار وارد شده، پس این هم مؤید این است که آنچه بر ولی لازم می‌شود امثال چنین نمازی است که به عذر ساقط شده باشد. بلکه مسامحه در قضای آن هم به جهت عذری بوده که وجهی مناسبی داشته باشد، مثل اینکه میسر می‌شود که قضای نماز را نشسته و

۱: وسائل: ج ۷ ص ۲۴۱، ابواب احکام شهر رمضان باب ۲۳ ح ۵

۲: وسائل: ج ۳ ص ۳۶۶، ابواب قضاء الصلوات باب ۱۲ ح ۶

۳: همان مرجع ص ۳۶۸ ح ۱۸

مثل آن بکند، تأخیر کرده بود تا بر وجه کامل بکند و هكذا.

پس از اینجا ظاهر می‌شود که هرگاه قضای میت از این باب باشد که مسامحه در تحصیل مسائل کرده و تمام عمر نماز را بر وجه باطل کرده، کمال وضوح دارد که داخل این اخبار نباشد و خصوصاً به ملاحظه تنکیر لفظ صلوٰه و صیام در حدیث، و هرگاه خروج غیر این قسم از سایر افراد ترک عصیاناً، غیر ظاهر باشد خروج این قسم کافی است، به جهت عدم قول به فصل. و به هر حال اصل برائت دلیلی است قوی. و تمام کردن مطلب به اطلاق این اخبار کمال صعوبت دارد، خصوصاً بنابر شهر و اقوی در حبه که ثبوت آن مجانا است و در عوض صوم و صلوٰه نیست.

و اما دلیل این جنید و ابن زهره را در کفاره عوض نماز، پس به آن برنخورده‌ام. و اعتماد بر ظاهر اجماعی که نقل کرده، با وجود آن اخبار، مشکل است.

و اما مسئله روزه، پس ظاهر و مشهور نیز همین است که واجب است قضای آن بر ولی، خواه روزه به سبب عذری فوت شده باشد یا عمداً، و شهید^(۹) در **دروس** گفته است: لو تمکن من القضاء و مات قبله فالمشهور وجوب القضاء علی الولی سواء کان صوم رمضان اولاً و سواء کان له مال اولاً و مع عدم الولی يتصدق عن اصل ماله عن کل يوم بمذّ و قال المرتضی يتصدق عنه، فان لم یکن له مال صام ولیه. و قال الحسن يتصدق عنه، لا غیر و قال الحلّی مع عدم الولی یصام عنه من ماله کالحج والاوّل اصح. و پیش دانستی قول محقق را که شهید در ذکر نقل کرده و از شیخ خود عمیدالدین نقل کرده بود تقویت آن را و خود هم میل به آن کرده و صاحب مدارک هم این را تحسین کرده و در نظر حقیر هم قوت دارد. و از آنچه گفتیم، دلیل مشهور، دلیل محقق و تابعین او ظاهر می‌شود.

و اما چون در مسائل روزه تفصیلات دیگر هم هست پس باید متعرض آنها شد. پس می‌گوییم که روزه یا به سبب مرض فوت شده و یا به سبب سفر و حیض، پس اگر به سبب مرض فوت شده، پس یا این است که متمکن نشده از قضای آن تا فوت شد و یا متمکن

شده و قضا نکرد تا فوت شد. پس در اینجا چند مسئله هست: اول اینکه متمکن نشد از قضای آن تا فوت شد، پس حکم این، سقوط قضاست از ولی و ظاهرا خلافتی در مسئله نیست و از علامه^(ه) در منتهی نقل اجماع جمیع علما بر آن شده و از ظاهر اصحاب ما نیز دعوی اتفاق شده.

بلی از جماعتی از علمای ما، تصریح به استحباب آن نقل شده. و بعضی از متأخرین ما گفته است که بر دلیل آن برنخورده‌ام، بلکه روایت ابی بصیر^۱ و روایت سماعه^۲ و روایت منصور^۳ بن حازم دلالت بر عدم استحباب دارد. و ما در اینجا صحیح ابی بصیر را نقل می‌کنیم و آن این است که از حضرت صادق^(ع) روایت کرده است: قال: سئل عن امرأة مرضت فی رمضان و ماتت فی شوال فاوصتني ان اقضى عنها قال: هل برئت من مرضها؟ قلت: لا ماتت فيه. قال: لا تنقض عنها فان الله لم يجعل علیها، الحديث.

و لکن علامه در منتهی گفته است که: قال اصحابنا يستحب القضاء عنه. و نظر به مسامحه در ادله سنن، همین قدر کافی است در استحباب، خصوصا با قدح در روایات. یا شاید احوط ترک آن باشد.

مسئله دوم: اینکه متمکن شده از قضا و نکرد تا فوت شد، پس مشهور وجوب است بر ولی. و فاضل هندی در شرح روضه از شیخ در خلاف، نقل اتفاق کرده و همچنین از سرائر، و گفته است که کلام منتهی و تذکره هم مشعر به آن است و از مبسوط نقل کرده که هر روزه که واجب شده باشد بر او به یکی از اسباب که موجب صوم باشد و بمیرد و متمکن از قضای او شده باشد و بجا نیاورده باشد اینکه باید تصدق شود از او یا روزه بگیرد ولی، از او. و همچنین از انتصار و جمل نقل کرده که باید تصدق شود از او، از عوض هر روز بمدی، پس اگر مدی نباشد او را، ولی روزه بگیرد عوض او. و فرقی مابین اسباب فوت روزه نگذاشته و سید در انتصار دعوای اجماع هم کرده و از ابن

۱: وسایل: ج ۷ ص ۲۴۲، ابواب احکام شهر رمضان، باب ۳۲ ح ۱۲

۲ و ۳: همان مرجع، ح ۱۰ و ۹

ادريس نقل کرده^۱ که صدقه واجب نیست بر میت، بلکه روزه واجب است و بدلی ندارد، ولی مکلف است به قضا و اجماع هم بر این منعقد است و گفته^۲ است که آنچه سید گفته است کسی به غیر او نگفته و از ابن عقیل نیز نقل کرده آنچه را که پیش نقل کردیم از او.

و این اقوال علماست در مسئله و اقوی قول مشهور است به سبب عموم اخبار سابقه و مرسله ابن بکیر عن بعض اصحابنا عن ابی عبدالله^(ع): فی الرجل یموت فی شهر رمضان. قال: لیس لولیه ان یقضی عنه مابقی من الشهر، ان مرض فلم یصم رمضان فلم یزل مریضا حتی مضی رمضان و هو مریض ثم مات فی مرضه ذلک، فلیس علی ولیه ان یقضی عنه الصیام، فان مرض فلم یصم شهر رمضان ثم صح بعد ذلک فلم یقضه ثم مرض فمات، فعلی ولیه ان یقضی عنه لانه قد صلح فلم یقض ووجب^۳ علیه. و مرسله حماد بن عثمان فی الکافی عن ذکره عنه^(ع) قال: سئلته عن الرجل یموت و علیه دین من شهر رمضان.

من یقضی عنه؟ قال: اولی الناس به. قلت: فلن کان اولی الناس امره. قال: لا الا الرجال.^۴ و صحیحه محمد بن الحسن الصفار فی الفقیه قال کتبت الی ابی محمد الحسن بن علی^(ع) فی رجل مات و علیه قضاء من شهر رمضان عشرة ايام وله ولیان هل یجوز لهما یقضیا عنه جمیعا، خمسة ايام احد الولیین و خمسة ايام الاخر؟ فوقع^(ع): یقضی عنه اکبر ولیه.^۵ قال ابن بابویه^(ه) و هذا التوقیع عندی من توقیعاته الی محمد بن الحسن الصفار بخطه^(ع).

و فی الصحیح عن محمد بن مسلم عن احدهما قال: سئلته عن رجل ادر که شهر رمضان و هو مریض فتوفی قبل ان یموت. قال: لیس علیه شیء ولكن یقضی عن الذی یموت.

۱: یعنی فاضل هندی از ابن ادریس نقل کرده ...

۲: یعنی ابن ادریس گفته است...

۳: همان مرجع، ص ۲۴۳ ح ۱۳

۴ و ۵: همان مرجع ح ۶ و ۳

ثم يموت قبل ان يقضى^۱.

و دلیل سید مرتضی اجماعی است که خود دعوی کرده و دلالت می کند بر آن نیز روایتی که ابن بابویه به سند صحیح از ابان بن^۲ عثمان، روایت کرده از ابی مریم انصاری عن ابی عبدالله^(ع)، قال: اذا صام الرجل شيئاً من شهر رمضان ثم لم يزل مريضاً حتى مات فليس عليه قضاء و ان صح ثم مات و كان له مال تصدق عنه مكان كل يوم بمد فان لم يكن له مال صام عنه وليه. و کلینی نیز همین را روایت کرده، لکن سند آن صحیح نیست.

و اما دلیل ابن عقیل بر اینکه تصدق می شود از او لا غیر، پس آن روایت ابی مریم است که شیخ در تهذیب نقل کرده از حضرت صادق^(ع): قال اذا صام الرجل شيئاً من شهر رمضان فلم يزل مريضاً حتى يموت فليس عليه شيء، فان صح ثم مرض حتى يموت و كان له مال تصدق عنه، فان لم يكن له مال تصدق عنه^۳ و لیه، و علامه^(ه) حدیث را در مختلف چنین نقل کرده و لکن عبارتی که از ابن عقیل نقل کرده، این است که: و قد روی انه من مات و عليه صوم من رمضان تصدق عنه عن كل يوم بمد من طعام و بهذا تواترت الاخبار عنهم^(ه). و صاحب مدارک همین حدیث ابی مریم را از تهذیب نقل کرده با وصف به صحت، لکن عبارت او این است: و ان صح ثم مرض حتى يموت و كان له مال تصدق عنه و لیه.

و اما دلیل قول شیخ در مبسوط پس گویا جمع بین الاخبار باشد به حمل بر تخییر. و دلیل ابن ادریس همان دعوی اجماع است. و مراد سید^(ه) از دعوی اجماع نیز

۱: همان مرجع ح ۲

۲: اگر سند این حدیث تا «ابان» اشکال نداشته باشد لا اقل در خود او اشکال هست. فخرالمحققین حدیث او را نمی پذیرد و از پدرش (علامه) نقل می کند که نباید احادیث ابان را پذیرفت زیرا او «ناووسی» مذهب است. ابان در تفسیر قرآن احادیث مضطربی نقل کرده که همه آنها قابل تأمل است. و حدیث بالا در: وسایل: همان باب

قبلی، ح ۷

۳: صاحب وسائل این حدیث و حدیث بالا را با هم در شماره «۷» جای داده است.

دعوی اجماع بر وجوب صیام است بر ولی، چون رد بر مخالفین کرده که ایشان به غیر تصدق، چیزی را ضرور نمی‌دانند، نه اینکه دعوی اجماع بر تقدیم صدقه کرده باشند، چنانکه کلام او کالصریح است در این، پس بنابراین قول ابن ابی عقیل در نهایت ضعف است. چون خلاف مشهور علما و احادیث معتبره مستفیضه و دو اجماع منقول است. و دور نیست که تقدیم صدقه یا انفراد صدقه که از روایت ابی مریم بر می‌آید محمول بر تقیه باشد و چون روایت ابی مریم مضطرب است، این هم مورث ضعف اعتماد می‌شود و از اینجا ظاهر می‌شود ضعف قول به تخییر نیز، چنانکه از مبسوط نقل شده بود.

و اما استدلالی که علامه از برای ابن عقیل کرده به آیه شریفه «لیس للانسان الا ما سعی» و مقتضای آن، این است که روزه ولی به او نفعی نخواهد داشت. جواب از آنچه پیش گفتیم ظاهر شد.

مسئله سوّم: هرگاه فوت شود روزه از مسافر، پس در آن دو قول است و آنچه ظاهر می‌شود این است که قول اکثر، تفصیل باشد مثل مریض، که مشروط است وجوب قضا بر ولی به تمکن مسافر از ادا یا قضا، اگرچه به آن باشد که در بین سفر، قصد اقامه بکند پس بر او قضا هست. و این قول منقول است از شیخ در نهاییه و خلاف و محقق در نافع و علامه در بسیاری از کتابهای او، و ظاهر ابن ادریس و مختار شهیدین در لمعه و شرح آن. و مستند ایشان، اصل است و اجماع منقول از شیخ در خلاف. و اینکه هرگاه مکلف خود متمکن نشود از او ساقط است، پس از ولی به طریق اولی ساقط خواهد بود و علت منصوصه در مرسله ابن بکیر متقدم. و همچنین در روایت ابی بصیر متقدم.

و قول دیگر که لزوم قضا است، و آن مختار محقق است در شرایع و صاحب مدارک. و منقول است از شیخ در تهذیب و یحیی بن سعید، و از ظاهر صدوق و تذکره. و دلیل آن صحیحۃ ابی حمزه است، عن ابی جعفر (ع) قال: سلّته عن امرئۃ مرضت فی شهر رمضان او طمّنت اوسافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل یقضی عنها؟ قال: اما الطمّث والمرض فلا واما السفر^۱ فنعیم. و به این مضمون است موثقه محمد بن مسلم^۲ و

روایت منصورین حازم و روایت بی بصیر و اولی حمل این اخبار است بر استحباب به جهت قوت ادله آن طرف، از حیثیت اصل و اعتبار و علت مستفاده از اخبار و اکثریت عاملین. و علامه در مختلف حمل کرده است این اخبار را بر اینکه سفر معصیت بوده و بعضی توجیه کلام او را به این کرده‌اند که مراد این باشد که سفر در رمضان بدون ضرورت، معصیت است و این هم تمام نیست.

و بعضی استدلال کرده‌اند بر قول دوم به فرق مابین مریض و مسافر، چون این متمکن است که اقامه کند یا سفر نکند و مریض معذور است، و بر این وارد است اولاً که بعد از رخصت شارع در سفر فرقی نمی‌ماند مابین مسافر و مریض، با وجودی که این تمام نمی‌شود در سفر ضروری واجب، مثل حج، پس اقوی هم در اینجا تفصیل است به ملاحظه ضرور بودن سفر و عدم آن، چنانکه شهید ثانی^(۵) تصریح کرده، و از آنچه گفتیم حکم حایض هم معلوم می‌شود که مختار در آن نیز اعتبار تمکن و عدم تمکن است در قضای ولی، پس در صورت عدم تمکن آن زن از قضا، بر ولی واجب نیست، چنانکه اصل و اخبار معتبره دلالت بر آن دارد.

مطلب دوم اینکه قضای روزه و نماز، بر کی واجب است؟ آنچه از اکثر علما نقل شده، این است که بر پسر بزرگتر واجب است لا غیر، و خلاف کرده‌اند در اینکه هرگاه دو ولی باشد که یکی در سن بزرگتر باشد و یکی بالغ شده باشد به احتلام یا انبات، هر چند سن او کمتر باشد، کدامیک ولی‌اند؟ و اظهر اعتبار بلوغ است به جهت آنکه او اولی است به میت در اکثر احکام، مثل مباشرت تجهیز میت و سایر امور منوط به مکلفین. و وجه قول دیگر، لفظ «اکبر» است که در صحیح محمد بن الحسن الصفار و غیرهاست و آن محمول بر غالب است.

و از صدوقین و مفید و ابن جنید نقل شده که بر مطلق ولی واجب است حتی زوجین و معتق و ضامن^۱ جریره، به ترتیب طبقات و در هر طبقه اکبر ذکو، مقدم است و اگر ذکور نباشد اثاث بجا می‌آورد و هر چند در فهم ترتیب مذکور از کلام مفید، بعضی

اشکال کرده اند و لیکن ظاهر این است که مراد او همین باشد، همچنانکه همین را علامه در مختلف فهمیده و همچنین در دروس و عبارت دروس این است: ثم الولی عند الشیخ، اکبر اولاده الذکور لا غیر و عند المفید لوفقد اکبر ولد فاکبر اهله من الذکور لا غیر فان فقدوا فالنساء و هو ظاهر القدمات والاخبار والمختار.

آنچه از ظاهر ابن براج نقل شده، این است که واجب است بر پسر بزرگ و اگر نباشد بر دختر بزرگ و از این ظاهر می شود که از اولاد تعدی به غیر نکرده و اظهر اکثر است به جهت آنکه اصل عدم تحمل احدی است فعل غیر را، چنانکه «عموم ولا تزوروا زرة» تنبیه بر آن دارد و تحمل ولد اکبر ذکر، به اجماع خارج است و شکی نیست که اولی به میراث هم هست از نساء بلکه از سایر ذکور، به جهت اختصاص به حیوة و به جهت خصوص صحیحه حفص بن البختری و مرسله حماد که پیش گذشت و صحیحه محمد بن الحسن الصفار هم دلالت دارد بر اعتبار اکبر بودن، ولیکن منتهای دلالت این اخبار این است که واجب است بر مرد بزرگتر، و اما اختصاص به ولد، پس از اینجا مستفاد نمی شود و می توان گفت که قدمایی که قایلند به تعمیم ولی بر اولاد و غیر اولاد و رجال و نساء، تکیه ایشان به عموم و اطلاق اخبار است به جهت آنکه ولی اولی در هر طبقه موجود هست و صحیحه حفص بن البختری و مرسله حماد، نفی حکم وجوب بر نساء را می کند و با عدم قول به فصل، متعین می شود قول اکثر به جهت آنکه به قولی بر نخورده ام که واجب باشد در هر طبقه بر اکبر رجال، دون نساء و هرگاه عمل به اطلاق از اخبار بکنیم باید طرح از دو خبر را بکنیم و این بی وجه است، خصوصاً که اینها خاص مطلقند و آنها عام مطلق و خاص بر عام مقدم است، خصوصاً هرگاه موافق اصل و اعتبار و نفی عسر و حرج و اضرار باشد و موافق عمل اکثر باشد و بعضی حمل کرده اند این دو روایت را بر نفی وجوب بر نساء در حال وجود رجال. و آن غریب است، و به هر حال شکی نیست که عمل به عموم روایات احوط است.

و بدان که جمعی از علما مثل علامه در تذکره و منتهی و شهید ثانی گفته اند که مراد از پسر بزرگتر کسی است که از او پسری بزرگتر نباشد، هر چند پسر منحصر باشد

در همان یکی، چنانکه در حبه هم، چنین است و دلالت می کند بر این عموم لفظ ولی واولی، که در اخبار مذکور است و مثل صحیحه محمد بن الحسن الصفار که دلالت دارد بر اعتبار اکبر بودن و محمول است بر حال تعدد و حصول اصغر و اکبر.

بلی اشکال در این است که آیا بلوغ شرط است در حین موت که وجوب متعلق به او تواند شد یا نه؟ در مسئله دوقول است و وجه وجوب، عموم روایات و استحقاق حبه است و وجه عدم، این است که تکلیف متعلق به غیر بالغ عاقل نمی شود و عدم وجود، مستحب است و دور نیست که بگوییم که ارجح وجوب است به جهت آنکه در اخبار چیزی نیست که دلالت کند بر اینکه به مجرد فوت مورث، واجب می شود قضا بر ولی، تا مستلزم بلوغ و کمال باشد.

و هرگاه اولیاء متعدد باشند و مساوی باشند در سن، مثل آنکه دو طفل یا بیشتر از یک شکم زائیده شده باشد، پس مشهور این است که تقسیط می کنند عبادت را میان آنها بالسویه و ابن براج گفته است که هرگاه نداشته باشد از اولاد مگر دو توأم مخیرند هر یک که خواهند قضا بکنند و اگر اختلاف میان آنها واقع شود قرعه بزنند، و ابن ادریس گفته است که در این صورت قضا ساقط است و اول، اقوی است به جهت صدق ولی و اولی بر هردو. و به اجماع واجب نیست قضای تمام بر هر یک علی حده که دو قضا کرده شود و قضا هم ساقط نمی شود به اعتبار عموم نص و ترجیح احدهما بلامرجح، قبیح است بلکه ممتنع، پس چاره نیست الا توزیع.

و اما قول ابن براج، پس شاید او این باشد که چون بر هر یک علی حده به عنوان وجوب عینی لازم نیست قضای تمام عبادات، و صادق است بر هر یک اینکه ولی است یا اولی است و حکم او این است که واجب است بر او قضای عبادت میت، پس این باید به عنوان واجب کفایی باشد که هر یک که کردند از دیگری ساقط باشد و تا به عمل نیامده است هردو شغل الذمه باشند و اگر تشاحی کنند راهی نیست الا قرعه.

و جواب او، این است که بر فرض تسلیم وجوب کفایی، چه مانع دارد که بر هر یک واجب باشد و به فعل احدهما از دیگری ساقط شود، مثل نماز میت و تعدد فعل فاعل،

مستلزم آن نیست که خدای تعالی فعل را متعدد خواسته باشد، پس چرا تشاح می کنند؟ همچنانکه هرگاه ولی از برای میت نباشد در نماز میت و امامی هم نباشد که جماعت بکنند، دو نفر هرگاه خواهند نماز بر میتی بکنند به عنوان واجب کفایی از هر دو صحیح است. گو مطلوب واقعی همان یک نماز قضا باشد و همچنین نماز مأموم یا امام متصف به وجوب است تا نماز امام تمام شود.

و از فروع مسئله این است که هرگاه هر دو قضای روزه رمضان بکنند و هر دو بعد از ظهر افطار کنند آیا کفاره بر هریک لازم است یا بر هر دو یک کفاره لازم است علی السویه. یا کفاره واجب کفایی است بینهما، والحال دلیل بر لزوم کفاره در نظر حقیر ظاهر نیست. و همچنین از فروع مسئله است جواز افطار احدهما با بقای دیگری بر صوم با ظن به بقا، و شهید در دروس ترجیح داده عدم معصیت را در صورت ظن به بقای دیگری به خلاف عدم ظن. و اصل ثبوت معصیت، خالی از اشکال نیست.

و اما قرعه، پس آن بعد تسلیم جریان آن در عبادات مطلقاً، در وقتی است که امر مشکل باشد و در اینجا عموم و اطلاق اخبار کافی است برای رفع اشکال، با وجود اینکه می گوئیم که متبادر از وجوب امر به شی وجوب عینی است نه کفایی، پس هرگاه اصل برائت ذمه از وجوب، بر هریک بالتمام باشد (هر چند به عنوان وجوب کفایی باشد و اطلاق روایت هم شامل باشد از جهت آنکه بر هر دو صادق است ولی و اولی، بلکه اگر هرگاه تفسیر کنیم آن را به اینکه هرگاه از او بزرگتری نباشد و ضم کنیم به آنها تبادر وجوب عینی را) باقی نمی ماند الا تقسیط علی السواء، چنانکه گفتیم و بعد از آنکه بنا را بر تقسیط گذاشتیم هرگاه کسری حاصل شود، مثل اینکه ولی دو نفر باشد و سه نماز یا سه روزه بر میت واجب باشد، پس ظاهر این است که واجب کفایی است ما بین آن دو نفر و بر هر دو واجب است و به فعل احدهما از دیگری ساقط می شود، چنانکه شهید ثانی و غیره، تصریح به آن کرده اند و احتمال قرعه هم هست، لکن تصریح به آن ندیده ایم در کلام ایشان در اینجا.

و اما قول ابن ادریس، پس دلیل او این است که اجماع بر وجوب برولد اکبر ثابت

شده نه بر غیر آن. و بر این صادق نیست ولد اکبر. و اصل برائت ذمه است. و علت استحقاق حبوه هم در اینجا نیست. و جواب او این است که اصل برائت مرتفع می شود به اطلاق اخبار، چنانکه گفتیم. و عدم اجماع در مسئله، منشأ بطلان نمی شود و عدم جریان حبوه در اینجا هم ممنوع است، چنانکه در محل خود مذکور است.

باقی می ماند اشکال، در اینکه هرگاه بنا به قول مشهور شد که تقسیط واجب است، پس اگر احدی از آن دو ولی، قضا را بجا بیاورد بالتمام، آیا از دیگری ساقط می شود؟ یا نه؟ در مسئله دو قول است، منقول از ابن ادریس (و علامه در منتهی) منع از اجزاء است و کلام محقق در شرایع، ظاهر در سقوط است. چون گفته است که هرگاه بعضی تبرعاً بکند ساقط می شود و ظاهر آن است که مراد او بعض اولیاست و شهید ثانی^(۵) وجه آن را گفته است که هرگاه متبرعاً بجا آورد ساقط می شود از ذمه میت، پس دیگر وجهی از برای وجوب بر دیگری نیست و صاحب کفایه، این را رد کرده که تکلیف متعلق به ولی است و دلیلی بر این نیست که فعل، مسقط آن باشد.

و فاضل هندی در شرح روضه گفته است: و ان قام بالکل بعضهم سقط عن الباقرین کما نصوصاً علیه، و بعد از آن، این مسئله را متفرع کرده به جواز تبرع غیر ولی. پس اگر آن جایز باشد این به طریق اولی جایز خواهد بود و هرگاه آن را جایز ندانیم، پس در آن اشکال کرده. و اقوی در نزد حقیر سقوط است به جهت آنکه اقوی در متبرع غیر ولی، هم سقوط است به جهت عموم اخبار مستفیضه که دلالت دارند (بعموماً) بر اینکه هر کس عملی از برای میت بکند، آن عمل از برای میت خواهد بود که ظاهر در این است که آن عمل به جای عمل او خواهد بود، نه اینکه محض ثواب آن از برای او خواهد بود و آن ده حدیث بیشتر است که شهید^(۵) در ذکر از کتاب عتاب سلطان الوری بسکان الثری که ابن طاووس تألیف کرده، نقل کرده و در این مسئله، صوم و صلوة و حج و غیر آن هم فرقی ندارد. و از اینجا می توان تحقیق مسئله استیجار ولی صوم و صلوة را، هم کرد و فقها در آن خلاف کرده اند و شهید^(۵) در کتاب صوم دروس قایل به جواز آن شده و در کتاب ذکر از قرب منع استیجار صلوة را دانسته و عبارت ذکر این

است: الا قرب انه ليس له الاستیجار لمخاطبته بها والصلوة لا تقبل التحمل عن الخی. و
 یمكن الجواز لمایاتی انشاءالله فی الصوم و لان الغرض فعلها عن المیت فان قلنا بجوازه و
 تبرع منها متبرع اجزئت، ایضاً.

و به هر حال، دلیل منع این است که تکلیف به ولی شده و فعل غیر، مسقط آن
 نمی‌تواند شد. و دلیل جواز منع تکلیف است به بدن ولی، بلکه مراد همین است که او
 عبادت را از گردن میت بیندازد، به هر نحو که باشد مثل دین، و اقوی در نزد حقیر
 جواز است به جهت همین منع و به جهت عموم اخبار. و هر دلیلی که دلالت می‌کند بر
 مطلق استیجار صوم و صلوة و حج از برای میت، دلیل بر این است. و در خصوص حج
 اجماع دارند و از اخبار بسیار بر می‌آید تسویه سایر اعمال بر، با حج. و هر چند عمده
 تکیه ما، در اصل جواز استیجار عبادات، بر اجماع منقول، است، ولیکن مدعین اجماع
 مطلقاً دعوی کرده‌اند و تخصیص نداده‌اند کلام را به غیر ولی، بلکه غالب این است که
 ولی محتاج می‌شود به استیجار و هر گاه جایز نباشد غالباً مستلزم عسر و حرج عظیم نیز
 خواهد بود. و مؤید مطلب است اینکه اخبار بسیاری هست که^۱ طلاق شده در آنها لفظ
 دین بر نماز، و اینکه نماز دین است و احدی در ادای دین مباشرت شخص خاص را
 اعتبار نکرده.

پس باکی نیست که ما بعضی از آن اخبار را که به عموم دلالت دارند بر جواز نماز
 کردن از برای میت، و همچنین سایر عبادات، را نقل کنیم مثل روایت عبدالله بن ابی^۲
 یغفور عن الصادق^(ع): قال تقضى عن المیت الحج والصوم والعق و فعاله الحسنه. و روایت
 صفوان بن یحیی به همین مضمون. و همچنین روایت محمد بن^۳ مسلم
 و روایت علاء بن رزین^۴ و روایت ابن ابی نصر البزنطی^۵ و همچنین تا ده حدیث است که
 ابن طاووس^(د) نقل کرده و از جمله آنها روایتی است که از صاحب^۶ فاخر نقل کرده که گفته

۱ و ۲: وسائل: ج ۵ ص ۳۶۹، ابواب قضاء الصلوات باب ۱۲ ح ۱۹

۳: همان مرجع، ح ۲۳

۴ و ۵ و ۶: همان مرجع ح ۲۰ و ۲۱ و ۲۲

است: «مما اجمع عليه و صح من قول الائمة عليهم السلام قال «تقضى عن الميت اعماله الحسنة كلها» و شهيد^(۱) در ذکرى هم به صحت اين اخبار حکم کرده.

و به هر حال، هرگاه ما اصل استیجار عبادات واجب را از برای میت جایز دانیم باید در اینجا هم جایز دانیم و دلیل در اصل جواز مطلق استیجار، دو چیز است: یکی قاعده‌ای که شهید^(۲) و غیر او ذکر کرده‌اند و آن این است که جواز آن مبنی است بر دو مسئله اجماعیه: یکی این است که جایز است عبادت کردن از برای میت به اجماع و اخبار صحیحه. و دوم اینکه هرگاه جایز باشد عبادت از جانب میت کردن، جایز خواهد بود استیجار به جهت عموم ادله جواز استیجار بر اعمال مباحه که مستأجر از برای خود تواند کرد و این هم اجماع امامیه است. و دلیل دوم، خصوص دعوی اجماع در اصل مسئله استیجار عبادات است و هر چند حقیر در استدلال اول، تأمل دارم. چون ظاهراً مستلزم دور است. چنانکه در کتاب مکاسب مناهج الاحکام بیان کرده‌ام، و لکن اجماعات منقوله در خصوص مسئله، از جمعی از علما، مثل شهید در ذکرى و شیخ علی در کتاب اجاره شرح^۱ قواعد و آخوند ملا احمد اردبیلی رحمهم الله جمیعاً بعمومها شامل مانحن فیه است، از برای اینکه حمل کلام مدعى اجماع بر غیر ولی (با وجود اینکه غالب این است که ولی مباشر امر است. یا حمل آن بر عبادتی که بر ولی واجب نباشد، مثل آنکه از باب احتیاط باشد یا از باب وصیت باشد) بیوجه است.

خصوصاً در وقتی که ولی خود نمی‌تواند نماز صحیح کرد و در پی تحصیل عبادات خود هم نیست، یا آنکه ولی ضعیف و عاجز باشد یا بر او شاق باشد، خصوصاً بنا بر مشهور که آنچه بر ولی واجب است مجموع عباداتی است که فوت شده، نه خصوص آنچه به سبب عذری فوت شده.

پس اگر کسی بگوید که این اشکال شهید^(۳) در ذکرى در جواز استیجار در اینجا شاهد این است که آن اجماعی که در جواز استیجار عبادات دعوی کرده، در غیر صورتی است که بر وی واجب شده باشد. می‌گوییم که ظاهر این است که در اینجا غافل شده است و

داعی بر غفلت او گویا این است که در اینجا مسئله دوجانب دارد: یکی اینکه عبادتی است که از برای میت می‌باید کرد. و با قاعده جواز استیجار در عملی که مستأجر آن را خود می‌تواند کرد از برای غیر (که دعوای اجماع بر آن شده بود که جایز است که اجرت بگیرد و آن را از برای غیر بکند) به ضمیمه مقدمه دیگر که هر کس عملی از برای میتی بکند به او عاید می‌شود. پس از این جهت مستأجر می‌تواند اجرت بگیرد و لازم این، این است که بعد از وجوب به ولی، هم می‌تواند بگیرد و این بالتبع دلالت دارد بر جواز استیجار ولی.

و جانب دیگر مسئله این است که هرگاه ولی مخاطب باشد به عبادتی پس فعل غیر چگونه مسقط طاعت غیر می‌شود؟ غایت آنچه ثابت شود آن است که از برای میت می‌تواند کرد و اینجا عبادت به نیابت زنده، می‌کند و آن جایز نیست و شهید در این مقام غافل شده از مقتضای دلیل اول و نسبت میان این دو قاعده عموم من وجه است، زیرا که مقتضای اول صحت استیجار است، خواه بر ولی واجب شده باشد یا نه، و مقتضای دوم (یعنی عدم سقوط تکلیف احدی از اعیان به فعل دیگر خواه ولی باشد و خواه غیر آن و خواه به استیجار باشد یا غیر آن) عدم صحت است. خرج ماخرج بالدلیل، مثل زیارت و نماز زیارات و مثل آن و بقى الباقى، پس عمده بیان ترجیح مابین این دو قاعده است که مسئله ما مورد هردو شده است و اظهر ترجیح جواز استیجار است.

اما اولاً: پس به جهت منع دخول مانحن فیه تحت عبادات متعلقه به نفس مکلف، جهت آنکه مسلم از اخبار همین قدر است که بر ولی واجب است که ذمه میت را فارغ کند از آن تکلیف، و او اعم است از اینکه بنفسه و بدنه بکند یا مال خود را بدهد و کسی را اجیر کند و هم مؤیدات دیگر که ذکر کردیم. و مؤید این مطلب است جواز وصیت میت به عبادات واجبه خود، چنانکه خواهد آمد. خواه وصیت کند به استیجار از مال خود، یا تعیین کند احد اولیاء را یا متبرعی را، که قبول آن وصیت بکند. پس باقی ماند همین قدر که بر ولی لازم است ابراء ذمه مکلف مطلقاً، به هر نحو که باشد مگر آنکه میت وصیت مزبوره را کرده باشد که در آنجا اعانت از مال خود ولی، هم ساقط می‌شود. پس اندراج مسئله ما در تحت عموم دلیل استیجار در عبادات مطلقاً، کمال وضوح به هم می‌رساند، خلاصه اینکه وجوب

مباشرت ولی ببدنه و تعیین آن بر آن (خصوصاً هرگاه ولایت را از برای نساء هم قایل بشویم، خصوصاً در وقتی که عبادات میت از غیر عذر فوت شده باشد و خصوصاً هرگاه شصت سال، عمر کرده باشد و یک نماز صحیح نکرده باشد و ولی ضعیف و بی طاققت باشد، خصوصاً هرگاه پدر و مادر هر دو فوت شده باشند و قایل شویم که از برای مادر هم واجب باشد) شکی نیست که عسر و حرج عظیم است و کسی هم ندیده ایم که در اینجا قایل به فرق شده باشد. پس جواز استیجار ولی از برای میت اقوی است.

و اشکال در متبرّع بیشتر از مسئله استیجار است و از این جهت ابن ادریس و علامه در منتهی منع از جواز تبرّع غیر از ولی کرده اند، هر چند به اذن ولی باشد، به سبب اینکه اصل عدم سقوط فرض است از مکلف به فعل دیگری. و صاحب مدارک بعد از اینکه این قول را از ایشان نقل کرده، گفته است که قوت این قول ظاهر است و در تحریر گفته است که هرگاه اجنبی از برای میت، روزه بگیرد بدون اذن ولی، اقرب عدم اجزاء است، و اگر ولی او را امر کند یا استیجار کند، پس در آن نظر است.

و در نزد حقیر اظهر این است که در اینجا هم به فعل متبرّع ساقط شود، به جهت آنکه از اخبار بسیار بر می آید که هر کس عملی بکند از برای میت، آن عمل از برای میت خواهد بود، نه محض ثواب او، و دلالت دارد بر اینکه به عنوان قضا خواهد بود از برای او و اینکه این منشأ رفع عذاب او می شود به سبب ترک عمل، که همه اینها ظاهرند در سقوط اعمال واجبه از میت، دیگر بقای وجوب بر ولی معنی ظاهری نخواهد داشت، و از جمله آن اخبار، روایت عبدالله بن ابی یعفور و ده حدیث دیگر یا بیشتر به یک مضمون، همگی دلالت دارند بر جواز قضا از میت بالعموم که پیش به آنها اشاره کردیم و از جمله آنها اخبار بسیار است که دلالت دارند بر اینکه غیر ولی هم که بکند از برای میت خواهد بود و آن اخبار، را علی بن طاووس حسنی در رساله خود ذکر کرده و شهید^(۵) در ذکر^(۶) نقل کرده، مثل روایت علی بن جعفر عن اخیه موسی^(۷)؛ قال: حدثنی اخی موسی بن جعفر^(۸) قال: سئل ابی جعفر بن محمد عن الرجل هل یصلح له ان یصلی عن بعض موتاه فقال:

نعم^۱ فیصلی ما احب و یجمل تلك للمیت فهو للمیت اذا جمل ذلك له. و روایت عمار بن موسی عن الصادق^(ع) قال: لا یقضیه الا مسلم^۲ عارف. و روایت عمر بن یزید که از من لا یحضر الفقیه نقل کرده عن الصادق^(ع) سألہ عمر بن یزید: ایصلی عن المیت؟ فقال: نعم حتی انه لیکون فی ضیق فیوسع علیه ذلك الضیق ثم یؤتی فیق له خفف عنک هذا الضیق بصلاة فلان اخیک^۳ عنک. و روایت حماد بن عثمان فیکتابه قال: قال ابو عبد الله^(ع): ان الصلوة والصوم والصدقة والحج والعمرة و کل عمل صالح ینفع المیت حتی ان المیت لیکون فی ضیق فتوسع^۴ علیه و یق، هذا بعمل ابنک فلان و بعمل اخیک فلان، اخوک فی الدین. و روایت عمر بن محمد بن یزید^۵، به همین مضمون و با ملاحظه اینکه در حدیث جمع شده ما بین ابنک و اخیک فی الدین که آن شامل عمل و لی است و این شامل عمل همه مؤمنین ظاهر می شود که مراد از حدیث اعم از واجب و سنت است و نفع نماز پسر و برادر دینی از یک عالم است و چنانکه در پسر مسقط است، از برای برادر دینی هم مسقط است و اخبار بسیار دیگر هست که دلالت بر مدعا دارند حاجتی به ذکر اینها نیست.

هرگاه این را دانستی. پس کلام در اصل مسئله ما^۶ که احدی از اولیا تبرعا بکند مسقط از باقیین هست». به طریق اولی ثابت می شود، خصوصاً با اذن از دیگری.

تنبیهات: اول: اینکه هرگاه ولی بمیرد قبل از آنکه عبادات را بجا آورد، آیا این فرغ، متعلق به ذمه ولی او می شود یا نه؟ علامه در مختلف اشکال کرده و شهیدان، اقرب عدم لزوم را شمرده اند به جهت اصل و به جهت اقتصار در مخالف اصل به قدر متقین که خود ولی است و اظهر در نزد حقیر، همین است.

دوم: شهید در ذکر می گفته است که هرگاه وصیت کند میت به قضای نماز خود به اجرتی از مال خود، یا اینکه از اولیای او بشخصه بکند یا متبرعی بکند و وصیت را قبول کند، پس اقرب سقوط آن است از ولی به سبب عموم وجوب عمل به وصیت و این کلام او منافات با قول او که پیش گذشت (در عدم جواز استیجار ولی، از جهت آنکه

تکلیف به بدن اوست) ندارد. و وجه عدم منافات این است که نهایت امر این است که نماز که بر ذمه میت باقی می ماند تا بمیرد، لازم می شود بر بدن ولی که بجا آورد. و در این صورت معلوم نیست.

اگر بگوییم که نسبت ما بین دلیل لزوم بر ولی و لزوم به عمل به وصیت، عموم من وجه است و عمل به وصیت، محتاج است به ترجیح.

می گوئیم که چون دلیل وصیت مقدم است به حسب مقتضی بر دلیل لزوم بر ولی، پس مقتضای آن را باید عمل کرد به جهت آنکه غایت امر آن است که مسلم داریم که آنچه بر ذمه میت باشد و وصیتی نکرده باشد بر گردن ولی است نه مطلقاً و مفروض این است که در اینجا وصیت شده است و همچنین شهید ثانی^(۶) گفته است که هرگاه وصیت کند بر وجهی که نافذ باشد، ساقط می شود از ولی، و اظهر در نزد حقیر هم سقوط است به جهت تقدیم مقتضای وصیت، ولیکن اشکال در این است که اگر وصی بجا نیاورد، آیا بر ولی واجب است که بکند یا نه؟ ظاهر شهیدان که حکم به سقوط از ولی کرده اند این است که دیگر تکلیف به او عود نکند. و مقتضای دلیل هم این است و احتیاط در این است که ولی بجا آورد. و بدان که ظاهر این است که در مسئله فرقی مابین روزه و نماز نیست و دلیل هردو، یکی است.

سوم: بنا بر آن قول که واجب نباشد بر ولی قضای عباداتی که بدون عذر ترک کرده، چنانکه ترجیح دادیم آن را، یا اینکه میت، ولی نداشته باشد پس هرگاه وصیت کند که از برای او بکنند، وصیت او را به عمل می آورند. و هرگاه وصیت نکنند، پس شهید^(۶) در ذکر فرموده است که ظاهر متأخرین از اصحاب، عدم وجوب اخراج است از مال او به جهت اینکه این فرض متعلق به غیر بدن او نشده و در صورت وصیت به سبب اجماع قایل شدیم به اخراج، و غیر صورت وصیت باقی می ماند در تحت منع. و بعد از آن گفته است: و بعضی الاصحاب اوجب اخراجها کالحج و صبا لاخبار التی لا «ولی» فیها، علیه واحتج. ایضاً بخبر زرارة قال: قلت لا یعبده^(۷): ان اباک قال لی: من قربها فعلیه

ان یؤدیه‌ها. قال: صدق ابی ان علیه ان یؤدی ما وجب علیه و ما لم یجب علیه فلاشی علیه. ثم قال: ارایت ان رجلا اغمی یومئذ مات فذهبت صلوته اکان علیه و قدمات، ان یؤدیه‌ها؟ فقلت: لا. قال: الا ان یكون افاق من یومه.

فظاهره‌ان یؤدیه‌ها بعد موته و هو انما یكون بولیة او ماله فحیث لا ولی یحمل علی المال و هو شامل لحالة الایضاء و عدمه.. این آخر کلام ذکر می‌است.

و شاید که مراد از آن اخباری که بعضی اصحاب استدلال به آن کرده‌اند روایت عبدالله بن ابی یعفور، و آنچه به مضمون آن است (که ما پیش، از آن ذکر کردیم) باشد. و در دلالت آنها خفایی هست، زیرا که ظاهر آنها بیان رخصت و جواز است نه وجوب قضاء، مطلقاً، و اما روایت زرارہ، پس آن نیز دلالت واضحی ندارد، بلکه بعضی الفاظ آن، متشابه است. قطع نظر از حال سند آن و لفظ «قربها» را نفهمیدم که مراد، چه چیز است و مرجع ضمیر، چه چیز است. اگر ضمیر، راجع به میت باشد به تأویل جنازه و آن قریب مراد ولی باشد و بنابرین دلالتی بزمانحن فیه ندارد و در بعضی نسخ، به جای قربها، ترکها بوده و حک اصلاح کرده‌اند و «قربها» کرده‌اند، بنا براینکه «ترکها» باشد فی الجمله، مناسبتی به مطلوب دارد.

به هر حال، اعتماد به مثل این ادله در حکم مخالف اصل، وجهی ندارد. خصوصاً با وجود فتوای اکثر بر خلاف آن، بلکه الحال در نظر نیست قولی به غیر همین که شهید^(۵) نقل کرده، بلی از کلام علما در کتاب وصیت، اشاره به این هست در بعضی عبادات مثل اینکه محقق در نافع گفته است: ولو اوصی بواجب و غیره اخرج الواجب من الاصل و الباقی من الثلث. و همچنین عبارت شرایع و مقتضای آن، این است که واجب

۱: نه «قربها» درست است و نه «ترکها»، گویا مرحوم میرزا تنها به مطالعه متن ذکر قناعت کرده و به منبع حدیث مراجعه نکرده است و چون متن ذکر مغلوط بوده موجب چنین اظهار نظری از ناحیه وی شده است صورت صحیح کلمه مذکور «قربها» است یعنی «بوسیله تبدیل طلاها به زیورات از پرداختن زکات فرار کند» که لفظ «من الزکاة» نیز در اول حدیث در اینجا حذف شده است. و سند حدیث نیز خیلی جالب و متقن است.

را از اصل مال بیرون کنند، مطلقاً، خواه مالی باشد مثل زکوة یا مشوب به مالی، مثل حج یا بدنی محض مثل نماز و روزه، و این اطلاق مشعر به این است که اگر وصیت نکرده بود هم از اصل مال بیرون می‌رفت، مثل زکوة و حج، و از این جهت است که شهید^(۵) در ذکر وی در همین مقام گفته است: لو اوصی بفعلها من ماله فان قلنا بوجوبه للایضاء کان من الاصل کسایر الواجبات و ان قلنا بعد مه فهو تبرع یخرج من الثلث الا ان یخرجه الوارث.

و به هر حال مشهور این است که وصایای واجب بدنیه از ثلث بیرون می‌رود، و اقوی هم این است، و از کلام بعضی بر می‌آید که در آن خلاف نیست و آن غفلت است، چنانکه دانستی، بلی قول مشهور اقوی است، پس باید از ثلث مال وضع کرد، مگر با اجازه وراثت، بلی واجبات را بر متبرع بها، مقدم می‌دارند، هر چند در ذکر مؤخر باشد و وجه آن را در بعضی مسائل بیان کردیم.

چهارم: هرگاه خود ولی، مشغول ذمه به نماز قضای خود باشد یا نماز استیجار یا غیر آن، منشأ سقوط این نماز نمی‌شود. پس باید هر دو را بجا بیاورد، چنانکه مقتضای ظاهر اخبار و فتاوی آنهاست و شهید^(۵) در ذکر وی فرموده است که: اقرب این است که به ترتیب بجا آورد، آنچه پیشتر به ذمه او قرار گرفته، آن را بجا بیاورد، و بعد از آن گفته است، بلی اگر بعد از تحمل این نماز، نمازی از ولی فوت شود، در آن وقت ممکن است قبول به وجوب تقدیم قضای آن، چنانکه ادای آن هم مقدم است. و ممکن است تقدیم آن نمازی که متحمل شده به سبب آن که سبب آن مقدم است و آنچه شهید^(۵) فرموده احوط است و لکن حقیر، الحال، حکم به وجوب ترتیب در صورت اولی نمی‌کنم و وجوب ترتیب در امثال این مواضع بر حقیر ظاهر نیست، بلی آنچه از اخبار و ادله بر می‌آید آن است که ترتیب ما بین نمازهایی که به حسب اصل شرع ترتیب در آنها قرار داده است لازم است، یعنی مابین ظهر و عصر یک روز، و مغرب و عشاء یک شب، نه مطلق ظهر و عصر و مغرب و عشاء چه. جای مطلق روز و ماه و سال.

مطلب سوم: اینکه قضا از برای کی واجب است؟ آیا مخصوص مرد است، یا از

برای زن هم لازم است^۱؟ در این نیز خلاف ظاهر اطلاق اکثر اصحاب، چنانکه بعض اصحاب گفته‌اند عموم است، هر چند از ذکرِ ظاهر می‌شود که ظاهر اصحاب، اختصاص به مرد است. چنانکه از مسئله حبوه^۲ ظاهر می‌شود و تصریح شیخ در نه‌ایه و مبسوط و ابن براج و محقق در شرایع و علامه در مختلف و شهید در دروس و لمعه لزوم قضاست از آن. و در ذکرِ هم میل به آن کرده و علامه این را در مختلف اسناد به جماعت داده و در قواعد اشکال کرده و از تحریر، توقف ظاهر می‌شود.

و اما قول به عدم وجوب قضا. پس آن قول ابن ادریس است و اظهر قول اول است به جهت آنکه غالب اشتراک مرد و زن است در احکام، و خصوص اخبار متقدمه، مثل صحیحه ابی حمزه و موثقه محمد بن مسلم. و ظاهر این است که در اخباری که لفظ «رجل» مذکور است از باب مثال است نه از باب تخصیص. چنانکه در ذکرِ اشاره به آن کرده.

اگر بگوییم که این اخبار دلالت بر وجوب ندارد، بلکه ظاهر آنها بیان مشروعیت است.

گوییم که قراین مقام و معهود بودن قضا در آنچه واجب است به انضمام فهم اصحاب و استدلال ایشان مرجح اراده وجوب است، و اگر بگوییم که این منافی است با آنچه پیش اختیار کردی در مسئله سفر که هرگاه متمکن از قضا نشده باشد و بمیرد قضای روزه واجب نیست. و همین اخبار را حمل بر استحباب کردی، گوییم حمل آنها بر استحباب در صورت عدم تمکن، منافات با دلالت آنها بر وجوب قضا در صورت تمکن از باب تنبیه ندارد.

والحاصل: از آن اخبار مستفاد می‌شود (به انضمام قراین سابقه) وجوب قضای ولی

۱: یعنی آیا تنها عبادت به جای مانده از مرد متوفی باید قضا شود یا عبادت به جای مانده زن متوفی هم باید قضا شود؟

۲: اگر وجوب قضای عبادت پدر بر فرزند اکبر در مقابل حبوه واجب است پس قضای عبادت مادر واجب نیست زیرا در ارث مادر حبوه نیست.

در صورت فوت با تمکن در همه و خصوص در مسافر و استحباب قضای نماز مسافر با عدم تمکن. و مورد دلاتین مختلف است. پس منافاتی نیست. سلمنا، لکن عمومات اخبار در مسئله بر آن است و به آنها کفایت حاصل می‌شود.

و بعضی متأخرین گفته است که من بر نخورده‌ام به اطلاق و عمومی که شامل مرد و زن باشد، بلکه پاره‌ای از آنها، صریح در حکم زن است. مثل صحیحۃ ابی حمزه لکن دلات آن واضح نیست. و بعضی بخصوص مرد است.

و جواب از این سخنها را دانستی و عموماتی که ما گفتیم موجود است، بسیاری از آنها پیش گذشت و از جمله آنها روایت عبدالله بن سنان بود که در ذکری از ابن طاوس نقل کرده و حکم به صحت آن کرده: عن الصادق (ع) قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضى عنه اولى^۱ الناس به. و همچنین روایت عبدالله بن ابی یعفور، و آنچه به معنی آن بود که ازده حدیث متجاوز بود، هر چند در اینها از وجهی اشکال می‌توان کرد که مراد از آنها بیان وجوب نباشد، بلکه بیان مطلق مشروعیت است. و به هر حال، چون در طرف منع دلیلی به غیر اصل نیست و اصل مقاومت با همین اطلاق روایت عبدالله بن سنان، بتنهایی نمی‌کند، چه جای آنکه به او ضم شود سایر اخبار، و علامه در مختلف به صحیحۃ ابی بصیر نیز استدلال کرده به چندین وجه، لکن در نظر حقیر، استدلال او تمام نبود، ذکر نکردیم.

مطلب چهارم: خلاف کرده‌اند در اینکه هرگاه بمیرد عبد، آیا واجب است قضا از او یا نه؟ علامه در قواعد اشکال کرده است و همچنین شهید در بیان تردد کرده و در دروس لزوم قضا را نزدیک شمرده و در ذکری اقرب دانسته و در لمعه تصریح به لزوم آن کرده و همچنین شهید ثانی (ره) در شرح لمعه اقوی دانسته و همچنین فاضل در شرح آن، و اطلاق کلام آنها بی که ذکر میت کرده‌اند شامل عبد هم هست و فخرالمحققین قایل به عدم وجوب شده است و در ایضاح گفته است: و منشأ الاشکال

۱: همان مرجع سابق، ج ۱۸... تعدادی از احادیث در این مسئله طولانی بطور مرتب تکرار می‌شوند که از تکرار آدرس آنها خودداری می‌شود.

عموم قولهم^(۴) «فعلى وليه ان يقضى عنه» و اعترض عليه بقولهم^(۵) فى تمام الخبر «فان لم يكن ولى تصدق عنه من تركته» دل بالمفهوم على الحرية فهذه المسئلة ترجع الى ان الضمير اذار جمع الى البعض هل يقتضى التخصيص ام لا وقد حقق ذلك فى الاصول والحق عندى عدم القضاء.

و فاضل هندی در شرح شرح لمعه گفته است (بعد نقل عبارت ايضاح و نحن لم نظفر فيه ذلك وانما الخبر الذى تعرض للتصدق خبر ابى مريم وليس فيه ذكر الصوم الا بعد التصديق فى احد طريقه كما عرفت و لفظه كما سمعت «و ان صح ثم مرض حتى يموت و كان له مال تصدق عنه» و لا يفهم من هذه العبارة ما ذكرناه. تمام شد عبارت فاضل. و گمان حقير اين است كه نظر فخرالمحققين^(۶) به روايت ابى مريم باشد، بنا بر آنچه از صدوق نقل كرديم و تقدم و تأخر ذكر صوم مضر به مقصد فخرالمحققين نيست، و مراد او اين است كه لفظ رجل در اول روايت، عام است و ضمير «و كان له مال» كه راجع مى شود به رجل افاده مى كند كه مراد از رجل آزاد باشد نه بنده، به جهت آنكه بنده، مالى نمى دادم و ضمير مبهم كه بعد از اين در «صام عنه وليه» فرموده باز راجع به همان رجل مى شود كه به سبب ضمير تخصيص يافته بود. پس مراد فخرالمحققين از تمام خبر، جمله خبر است نه آخر خبر، و تفریع او صحيح است و حاصل مراد فخرالمحققين اين است كه عموماً اخبار مطلقاً شامل عدهم هست، لكن اين روايت، مخصص آنها مى شود، بنا بر اين كه در اصل مسئله اصوليه قايل شويم كه ضمير مخصص عام است (و شايد كه چون مختار او در اصول تخصيص باشد) پس اين خبر را مخصوص آزاد کرده است و بعد از آن، تخصيص داده است به آن، ساير اخبار را و اختيار عدم وجود قضا کرده.

و آنچه اظهر است در نزد حقير، وجوب قضاست به جهت اطلاقات اخبار بسيار، مثل روايت عبدالله بن سنان و مرسله ابن ابى عمير كه از ذكرى نقل كرديم و مرسله ابن ابى بكير و غير آن و مناقشه در اينكه مراد از ولى، اولى به ميراث است ضعيف است. بيش از اين نيست كه اولويت به ميراث احد علامات اولى بودن است

و از اینجا لازم نمی‌آید که هر جایی که میراثی نباشد اولویت به میراث احد علامات اولی بودن است و از اینجا لازم نمی‌آید که هر جایی که میراثی نباشد اولیت متحقق نشود و از اینجا ظاهر می‌شود که تمسک به اینکه در بنده، حبه نمی‌باشد هم ضعیف است، به جهت آنکه دلیلی نیست بر اینکه قضا در عوض حبه است.

و اما آنچه فخرالمحققین ذکر کرده است پس جواب او این است که ضمیر مخصص مرجع نیست، چنانکه در اصول تحقیق کرده‌ایم و بر فرض هم که باشد تنافی مابین عام و خاص نیست که تخصیص لازم باشد، تخصیص موقوف به مقاومت است. و آن ممنوع است.

و بدان که در کنیز، تصریحی ندیدیم در کلام علما، و لکن ظاهر این است که کلام در این نیز مثل کلام در زن آزاد باشد و وجه آن از آنچه در عبد گفتیم ظاهر می‌شود و کلام در تعیین ولی در غلام و کنیز همان است که در آزاد مذکور شد، در تقدیم پسر بزرگ و غیر آن.

مطلب پنجم: مشهور میان علما، چنانکه در مختلف گفته است و ظاهر شهیدانی در شرح لمعه است این است که بر ولی، قضای روزه واجب است. پس هرگاه ولی نداشته باشد تصدق می‌شود از او از اصل صلب مال او، و در مختلف در برابر این، قول سیدمرتضی^(۵) را نقل کرده و گفته است که تصدق می‌کند از صلب مال او، و هرگاه مال نباشد روزه می‌گیرد ولی او. و فاضل هندی در شرح روضه قول اول را از شیخ و ابن حمزه و علامه و جماعتی نقل کرده و گفته است که شیخ و ابن حمزه تصریح به صلب مال نکرده‌اند، و در مختلف از شیخ نقل از اصل مال کرده و به هر حال، رجوع به دلیل باید کرد. و ظاهر این است که استدلال مشهور، به روایت ابی‌مریم باشد و تو دانستی که آن روایت بنا بر آنچه در من لایحضر الفقیه و کافی روایت کرده مناسب مذهب سید مرتضی است و به کار نمی‌آید، بلی شیخ آن را به نحوی روایت کرده که پیش نقل کردیم که حکایت روزه‌دار، در آن نیست، و اگر چه توان تصدق را که وارد در آن شده تفسیر کرد به اینکه در وقتی باشد که ولی نداشته باشد، لکن منافی خود روایت است که

فرموده است «تصدق عنه ولیه» مگر اینکه بگوییم که مراد از ولی در اینجا کسی است که بر او قضا لازم نباشد.

بلی آنچه از ابن عقیل نقل شده که گفته است که «قدروی انه من مات و علیه صوم من رمضان تصدق عنه عن کل یوم بمد من طعام و بهذا تواترات الاخبار عنهم (۱۴)» خوب است به جهت آنکه در آن دیگر ولی نیست، ولیکن مخالف مختار است در تقدیم قضا بر تصدق، و ابن ادریس منع از صدقه کرده است و گفته است که محقق از اصحاب، به آن قایل نشده به غیر سید، و محقق طعن بر او زده و انکار سخن او کرده که با وجود نص صریح و اشتها بین فضلا و دعوی سیدمرتضی اجماع را، این گفتار، جرات است و بی‌پروایی. هر چند ظاهر کلام سیدمرتضی در انتصار این است که دعوی اجماع او بر قضا کردن روزه است در مقام ردّ بر مخالفین و معلوم نیست که دعوی اجماع او بر خصوص تصدق باشد، خصوصاً آنکه فتوای او تقدیم تصدق است بر قضا، پس اعتماد برای اجماع منقول مشکل است به جهت آنکه در برابر دعوی تواتر ابن‌عقیل و خصوص روایت ابی‌مریم است و ملاحظه کلام سید مرتضی و محقق در اثبات مطلق تصدق چیزی نیست، الا انکار ابن ادریس. پس ظاهر این است که وجوب تصدق اگر اجمالاً محل اشکال نباشد، لکن نظر به وفور اخبار و عمل مشهور بر تقدیم قضای ولی بر تصدق، این اجمال در عرصه بیان می‌آید و طریقه جمع همین است که تصدق را بعد قضا قرار بدهیم و از اینجا ظاهر می‌شود قول به تخییر مابین تقدیم و تأخیر، ولیکن قایل صریحی به این ندیدیم و آنچه از شیخ در مبسوط نقل کردیم، تخییر مابین صوم و صدقه است و به هر حال، اقوی قول مشهور است در وجوب تقدیم قضا بر صدقه.

در اینجا اشکال دیگر است که آیا اولاً باید از مال او استیجار کرد و اگر میسر نشود تصدق باید کرد؟ یا اولاً تصدق کنند؟ ظاهر آنچه در مختلف از مشهور نقل کرده و همچنین دیگران عدم وجوب استیجار است. و در مختلف از ابوالصلاح نقل قولی به لزوم استیجار را کرده. و دلیل مشهور اصل است و روایت ابی‌مریم. و آنچه در معنی آن است از اطلاعات، مثل روایت ابن‌عقیل و غیرها و آنچه در مختلف در دلیل ابوالصلاح

ذکر کرده از قیاس به حج، ضعیف است. خصوصاً با وجود فرق ما بین حج و صوم که این بر ولی واجب است و آن واجب نیست.

و اما حکایت اینکه از صلب مال است یا نه؟ پس ظاهر این است که اشکالی در آن نباشد که از اصل مال است. چنانکه ظاهر روایت ابی مریم است. و اما حکایت تصدق به یک مد، پس آن نیز مشهور است، چنانکه از شرح لمعه ظاهر می شود و موافق روایت ابن ابی عقیل و کلام سیدمرتضی در انتصار و روایت ابی مریم است. و در مختلف از شیخ نقل کرده است که از هر روزی دومد، باید داد. پس اگر عاجز شود یک مد، و این قول از ابن حمزه نیز منقول است و دلیل آن وضوحی ندارد.

و بدان که این کلام در وقتی است که میت، وصیتی نکرده باشد به قضای صوم از مال او، در جایی که وصیت او نافذ باشد، و هرگاه وصیت کرده باشد ساقط می شود تصدق، چنانکه در شرح لمعه تصریح به آن کرده.

هرگاه در گردن میت دوماه روزه پی در پی بوده باشد ولی او یک ماه را قضا می کند و در عوض ماه دیگر صدقه می دهد، بنابر مشهور، چنانکه شهید ثانی فرموده است، بلکه شهید در دروس فرموده که مذهب این است و مخالف در مسئله ابن ادریس است که گفته است واجب است قضا، مگر آنکه دوماه از باب کفاره مخیره باشد که در این صورت مخیر است میانه روزه و صدقه. و علامه در مختلف و شهید ثانی نیز در شرح لمعه تقویت این قول کرده و بعضی از ظاهر کلام مفید نیز نقل کرده اند و صاحب مدارک این را از جماعتی نقل کرده و خود نیز پسندیده است.

و مستند مشهور، روایت و شاء است از حضرت رضا (ع) قال: سمعت یقول: اذا مات رجل و علیه صیام شهرین متتابعین من علة فعلیه ان یتصدق من الشهر الاول و یقضی الثانی^۱.

و مستند قول دوم، عمومات ادله وجوب قضای ولی است از میت و علتی که مستفاد می شود از اخبار، مثل صحیحه ابی بصیر و مرسله ابن بکیر، و غیر آنها که در

اوایل مبحث مذکور شد که از آنها مستفاد می‌شود علت وجوب قضا این است که آن بر میت واجب شده بوده است و در روایت، و شاء قدح کرده‌اند به ضعف سند، به سبب سهل بن زیاد، و امر این قدح، سهل^۱ است، خصوصاً با وجود عمل مشهور به آن، لکن در دلالت آن اشکال است، زیرا که محتمل است که مراد، دو رمضان پی‌درپی باشد که در مابین آن مرض رفع نشده باشد، چنانکه کلمه «من علة» اشعار به آن دارد و همچنین گردانیدن صدقه از برای ماه اول هم اشعار دارد، ولی در آنجا مذکور نیست. پس شاید که ضمیر «عـــــــــــــــــلیه» راجع بـــــــــــــــــاشد بـــــــــــــــــه میت، و معنی این باشد که بر میت واجب است که تصدق کند و قضا کند، و چون این ممکن نیست، پس به عنوان مجاز، مراد این باشد که از مال او تصدق می‌کنند برای او یک ماه را، و استیجار می‌کنند ماه دیگر را.

و اشکال دیگر اینکه: فائلین به قول مشهور، دو فرقه‌اند. بعضی قایلند که این از باب رخصت است، یعنی جایز است از برای ولی که این کار را بکند، هر چند جایز است که هر دوماه را قضا کند، چنانکه علامه در منتهی گفته است، و همچنین ظاهر کلام شهید است در لمعه. و در مسالک احتمال داده است که واجب است به عنوان عزیمت چنانکه ظاهر حدیث است.

و اشکال دیگر آنکه: آنچه در نظر است از کلام فقهای که قایلند به عمل به آن روایت، فتوی را مطلق داده‌اند و تعیین نکرده‌اند که شهر دوم را قضا کند به غیر شهید در دروس که بر طبق روایت عمل کرده، مگر اینکه بگوییم که مسئله در فتوی و مراد، همان مضمون روایت باشد و آن بعید است.

و اشکال دیگر آنکه در روایت مذکور نیست که تصدق از عوض یک‌ماه از مال میت باید باشد یا از مال ولی. و فتوای علما مختلف است و محقق و علامه و شهید در دروس و شهید ثانی در شرح لمعه تصریح کرده‌اند به اینکه تصدق از مال میت است. و مسئله

۱: لان الامر فی السهل السهل... محققین اخیر سهل بن زیاد را کاملاً تایید می‌کنند و نیز اکثر کسانی را که محدثین قم (قمیین) - رضوان الله علیهم - متهم به غلو کرده‌اند، محق دانسته و تاییدشان می‌کنند.

خالی از اشکال نیست و لکن ظاهر روایت ابی مریم که پیش گذشت اشعاری دارد به اینکه از مال میت باشد و مقتضای اصل براءت ذمه ولی، هم این است و مؤید اول است که این، دینی است بر ذمه میت و این عوض روزه است که بر او واجب شده بود. و مؤید ثانی است اینکه قضا بر ولی واجب است. و هرگاه ضمیر «علیه» را در حدیث راجع کنیم به ولی، متبادر از آن این است که در مال ولی باشد. و شاید قول اول، اقوی باشد و به هر حال قول این ادیس خالی از قوت نیست و دور نیست که آن را ترجیح بدهیم و بدان که بنا بر قول مشهور اصحاب فرقی نیست مابین اینکه آن دوماه عینی باشد، مثل اینکه به نذر واجب شده باشد، یا تخیری باشد، مثل كفاره رمضان بنا بر اقوی. به جهت اطلاق نص و فتوی، پس گمان نکند که هرگاه بر او، دوماه كفاره رمضان باشد نتواند از عوض یک ماه صدقه بدهد بلکه مخیر است مابین آن دوماه و صدقه از عوض دوماه از صلب مال، یا عتق رقبه از صلب مال، چنانکه در تحریر تصریح به آن کرده.

و بدان که مقدار صدقه همان است که در روزه خود مکلف است که یک مد است یا دوماه، چنانکه در تحریر علامه به آن تصریح کرده و لب جواب در این مسائل، این است که هرگاه فوت نماز و روزه از میت به سبب عذری مثل مرض یا سفر یا فراموشی و امثال آن باشد واجب است قضای آن بر پسر بزرگ، و اظهر این است که بلوغ آن در حال موت پدر شرط نیست. و اما هرگاه عمداً یا عصیاناً ترک کرده، یا به سبب آنکه نماز او باطل بوده، وجوب قضا معلوم نیست، اگرچه احوط قضای همه است، چون مشهور وجوب است. و اشهر و اظهر این است که بر سایر وراث در طبقات دیگر و بر زنان مطلقاً واجب نباشد.

و اظهر این است که بنده و آزاد در میت فرقی ندارد و همچنین اظهر این است که در میت مرد و زن هم فرق ندارد. پس برای مادر هم لازم است که نماز بکند و روزه بگیرد و هرگاه عبادت به سبب مرض، فوت شده و آن شخص را ممکن نشده که قضا کند تا فوت شده در آنجا قضا بر ولی واجب نیست. و دور نیست که مستحب باشد و احوط ترک است و هرگاه متمکن شد از قضا و نکرد، پس اشهر و اظهر وجوب قضای نماز و

روزه هر دو است و قول به اکتفا به تصدق ضعیف است و اظهر و اشهر این است که مسافر هم که روزه را ترک کرده در وجوب قضا بر ولی شرط است که میت متمکک شده بوده است از روزه، هر چند به عنوان ادا باشد، یعنی می توانست قصد اقامه بکند و روزه ادا را بکند و نکرد، یا بعد از ترک می توانست قضا را بگیرد و نگرفت، در این صورت بر ولی واجب است و اگر متمکن نشد به هیچوجه بر ولی هم، قضا لازم نیست و همچنین است حکم روزه که به سبب حیض ترک شده باشد که در وجوب قضای آن نیز تمکن آن زن از قضا شرط است. پس هرگاه در همان ماه مبارک بمیرد قضا بر او نیست و مراد از پسر بزرگ، کسی است که پسری از او بزرگتر نداشته باشد، خواه پسر دیگر داشته باشد یا نداشته باشد و هرگاه دو پسر توأم داشته باشد اشهر و اظهر این است که تقسیم می شود قضا میان هردو، و هرگاه دو پسر داشته باشد که یکی به سال بزرگتر و دیگری به سبب احتلام یا انبات بالغ شده است اظهر اعتبار بلوغ است، هر چند به سن کوچکتر باشد.

و اظهر این است که ولی می تواند این نماز و روزه را که براو واجب است استیجار کند از مال خود، و هرگاه میت وصیت کرده باشد که از برای او، آن عبادات را بکند، اظهر این است که از ولی ساقط می شود، خواه وصیت کند که از مال او استیجار کند یا تعیین کند که فلان ولی بکند یا فلان اجنبی بکند و اینها هم قبول کنند و اگر وصیت کند به استیجار از مال او، اظهر و اشهر این است که در ثلث معتبر است و هرگاه وصیت نکرده باشد و ولی هم نداشته باشد قولی هست که از اصل مال او استیجار کنند، مثل حج، و اشهر و اظهر عدم آن است و در صورت وصیت به صوم و صلوة و افعال متبرعه، باید صوم و صلوة را مقدم داشت، هر چند در ذکر مؤخر باشد، چنانکه حج و زکوة و خمس و امثال آن از حقوق مالیه مقدم است بر این هردو، و از اصل مال، وضع می شود.

و هرگاه ولی که بر او قضا واجب است بمیرد، قبل از قضا کردن بر ولی او واجب نمی شود و هرگاه در ذمه ولی نماز قضائی از خود یا از غیر به سبب استیجار بوده باشد منشأ سقوط این قضا نمی شود، بلکه باید هردو را بکند و احوط ملاحظه ترتیب است که

هر کدام پیشتر در ذمه او قرار گرفته آن را بکند، لکن وجوب آن، نزد حقیر ظاهر نیست، بلی ترتیب ما بین مثل قضای ظهر و عصر یک روز یا مغرب و عشای یک شب را باید منظور داشته باشد.

و بدان که مشهور بین علما این است که در روزه هرگاه ولی نباشد که قضا کند واجب است که از اصل مال او در عوض هر روزی یک مد، از طعام که پنجاه درم شاه است تصدق کنند و مراد از طعام، جو و گندم است و احوط دومه است و این در وقتی است که وصیت نکرده باشد به روزه، بر وجهی که ممضی و نافذ باشد، اما اگر وصیت کرده باشد، پس باید وصیت او را به عمل آورد و تصدق ساقط می شود، والله العالم.

۴۰۵- سؤال: زید، در ماه مبارک رمضان در حال روزه با زوجه خود جماع نموده و قضای صوم و ادای کفاره را بدون عذر شرعی چند سال به تأخیر انداخته، آیا در این صورت به جهت تأخیر انداختن کفاره، کفاره دیگر بر او لازم می شود یا به جهت تأخیر انداختن قضای صوم، کفاره لازم می شود و یا به تأخیر کفاره، کفاره دیگر لازم نمی شود و بر فرض لزوم، بیان فرمایند که شرعاً کفاره هریک، چقدر می باشد؟

جواب: به جهت تأخیر کفاره، کفاره دیگر درکار نیست، ولیکن هرگاه قضای روزه را بدون عذر تأخیر کند تا رمضان آینده، کفاره بر او لازم است از هر روزی اطعام مسکین. و اشهر آن است که مدی کافی است. یعنی یک مد، چهار یک سنگ تبریزی هشت عباسی تقریباً و بهتر آن است که دو مد بدهد و با نان و گوشت هم باشد، یا نان خورشی دیگر، اگر گوشت بتواند بهتر است و اگر گندم یا غیر آن بدهد خرج پختن او را بدهد بهتر است، و هرگاه چندماه رمضان بگذرد و قضای روزه نگرفته باشد، اظهار آن است که کفاره متعدد نمی شود، والحال دلیلی بر تعدد در نظر نیست.

۴۰۶- سؤال: آیا به محض شهادت عدلین، می توان روزه را خورد، یا باید حاکم شرع حکم کند به ثبوت؟ و اما هرگاه حاکم شرع حکم کند به اینکه امروز عید است یا اول رمضان است می توان به او اکتفا کرد یا نه؟

جواب: ظاهر این است که به محض شهادت عدلین می توان اکتفا کرد و احتیاج به

حکم حاکم نیست و صحیحه^۱ منصور و اخبار دیگر هم دلالت بر آن دارد، و اما مجرد حکم حاکم شرع، یعنی مجتهد عادل، پس اظهر در آن نیز کفایت است. هر چند معلوم نباشد که به شهادت عدلین بر او ثابت شده.

۴۰۷- سؤال: هرگاه کسی به کفاره ماه مبارک رمضان خواهد اطعام شصت مسکین نماید به تفرقه، اطعام چند نفر، می تواند کرد (جهت شصت مسکین به هم نرسیدن) یا نه؟

جواب: تا مقدور شود کفاره را به شصت مسکین برساند و اگر نشود به آن عددی که میسر شود مکرر بدهد تا عدد تمام بشود.

۴۰۸- سؤال: زید، در روز ماه مبارک رمضان با زوجه خود مکرها جماع نموده، آیا در این صورت کفاره و قضای صوم مشارالیهها برزید مذکور لازم است یا نه؟ و به تعدد سبب، کفاره و قضا متعدد می شود یا نه؟ و هرگاه زید مذکور از عتق رقبه و صیام شهرین عاجز باشد و باید اطعام شصت مسکین نماید قدر اطعام هر مسکینی چقدر است شرعاً و مسکین چه اشخاص می باشند؟ عدالت در ایشان شرط می باشد یا نه؟ و با تعذر شصت مسکین یا عدم معرفت به حال بعض، شرعاً کفاره را به بعض ایشان می توان داد و هر چند که یک نفر یا دو نفر باشند یا نه؟

جواب: در صورت مزبوره دو کفاره بر زوج واجب می شود، یکی از برای خود و دیگری برای زوجه و روزه زوجه باطل نمی شود و قضا بر زوج واجب است از برای خویش و بر او قضا از برای زوجه نیست و اظهر آن است که به تعدد سبب، کفاره مکرر نمی شود. و بعضی گفته اند به تکرار جماع، کفاره مکرر می شود و این احوط است، بلکه احوط در مطلق تکرار سبب، این است که کفاره را هم مکرر کنند. خصوصاً هرگاه سبب دو جنس باشد، مثل جماع و اکل، یا اکل و شرب. و خصوصاً هرگاه کفاره را به جهت سبب اول داده باشد و بعد از آن سبب دیگر را به عمل آورده باشد، اما وجوب معلوم

نیست. و اما قضا، پس در او تکراری نیست بالا تفاق. و مشهور در مقدار اطعام یک مد است و مد، تخمیناً یک چهار یک تبریزی به سنگ هشت عباسی^۱ چیزی کم می شود و بهتر آن است که بیشتر بدهد که مساوی اخراجات پختن آن هم باشد و بهتر آن است که نان خورشی هم داشته باشد و بهتر آن است که نان گندم یا گوشت باشد و اقوی آن است که در کفاره رمضان مخیر است میان این سه امر و اختیار اطعام موقوف به عجز از آن دو امر نیست و تا مقدور شود باید به شصت مسکین بدهد و با تعذر به کمتر می توان داد، مثل آنکه ده نفر را شش مرتبه اطعام کند یا یک نفر را شصت مرتبه. و واجب النفقه شخص غنی، هم نباشد.

۴۰۹- سؤال: زنی در سن شصت سال است و دایم در ضعف است و روزه به او آزار می رساند و اغلب اوقات، کاهگل^۲ در دماغ باید نگاه داشت، حکم روزه او از چه چیز است؟

جواب: هرگاه ضعف از پیری نیست و از علت و مرض است و عاجز باشد از روزه یا مستلزم عسر و مشقت عظیم، باشد افطار کند و بر او قضا واجب است، هرگاه تواند و کفاره لازم نیست و هرگاه عجز و مشقت از راه پیری باشد پس جایز است افطار و در عوض هرروز تصدق می کند به مدی از طعام که مساوی یک چهار یک تبریزی است، و اما هرگاه ممکن نباشد از برای او روزه داشتن هرچند با مشقت و عسر باشد، پس مشهور این است که کفاره واجب نیست و کفاره در صورت امکان است با مشقت و احوط در اینجا نیز دادن کفاره است. و اما قضای روزه، پس هرگاه باز علت پیری همراه است سقوط قضا معلوم است و اگر از باب اتفاق و خرق عادت قادر شود بر قضا، یا آنکه در تابستان نمی توانست، در زمستان می تواند مثلاً. پس دور نیست که قضا واجب باشد و لکن در این صورت حکم به وجوب کفاره مشکل است و احوط این است که بدهد،

۱: در ذیل مسئله ۳۳۳ توضیحی داده شد.

۲: هرگاه کسی بی حال یا دچار بی هوشی و اغما می گردید فوراً مقداری کاهگل جلو بینی او می گرفتند تا به حال بیاید.

خصوصاً در وقتی که مظنه بر قادر شدن بر قضا از برای او نبود و به هر حال هرگاه از کفاره دادن عاجز باشد بر او چیزی نیست والله العالم.

۴۱۰- سؤال: در ماه مبارک هرگاه شخصی قصد مکانی داشته باشد که چهار فرسخ باشد و اراده رجوع قبل از ده روز دارد، روزه او را صحیح می دانند یا نه؟ یا احتیاط را بگیرد و عوض را هم بگیرد؟

جواب: اظهر، بطلان روزه است و احوط آن است که بگیرد روزه را و قضا را هم بگیرد و قضا را البته بگیرد. والله العالم.

۴۱۱- سؤال: کسی که در ماه مبارک، احکامی که از او می پرسند از مسئله و غیره، از راه بی مبالاتی جواب می گوید و احتمال که دروغ هم می گوید و به حرام افطار می نماید و فحش می گوید، روزه اش صحیح است یا نه؟ و بر فرض بطلان، قضا و کفاره لازم است یا قضای تنها؟

جواب: مشهور میان علما، بلکه اظهر آن است که دروغ گفتن به خدا و رسول و ائمه^(ع) مجزاً مبطل روزه است و موجب قضا است و احوط آن است که کفاره نیز بدهد و سید مرتضی دعوی اجماع بر وجوب کفاره کرده و کسی که قابلیت فتوا ندارد در هیچ وقت فتوا ندهد. و اما ظاهر این است که تا علم به ناحق بودن فتوا ندارد روزه باطل نشود. والله العالم.

۴۱۲- سؤال: شخصی را بی تقصیر محبوس نمایند که به اردوی شاه ببرند، روزه و نمازش را قصر کند؟ یا تمام و روزه را بگیرد؟ و هرگاه ملازم باشد و گریخته باشد که او را گرفته می برند، چه کند در باب نماز و روزه؟

جواب: محبوس هرگاه علم دارد که نمی تواند خلاص شود یا مظنه به این معنی دارد، پس باید قصر کند در نماز و روزه، هرگاه داند که او را به حد مسافت شرعی معتبر در سفر می برند و هرگاه مظنه خلاص شدن و گریختن قبل از طی مسافت معتبره، دارد یا احتمال مساوی می دهد قصر نکند و در این باب ملازم دیوان و غیر ملازم فرقی ندارد، مگر آنکه آن شخص به اختیار خود ملازمت را کرده بوده است و هنوز توبه نکرده

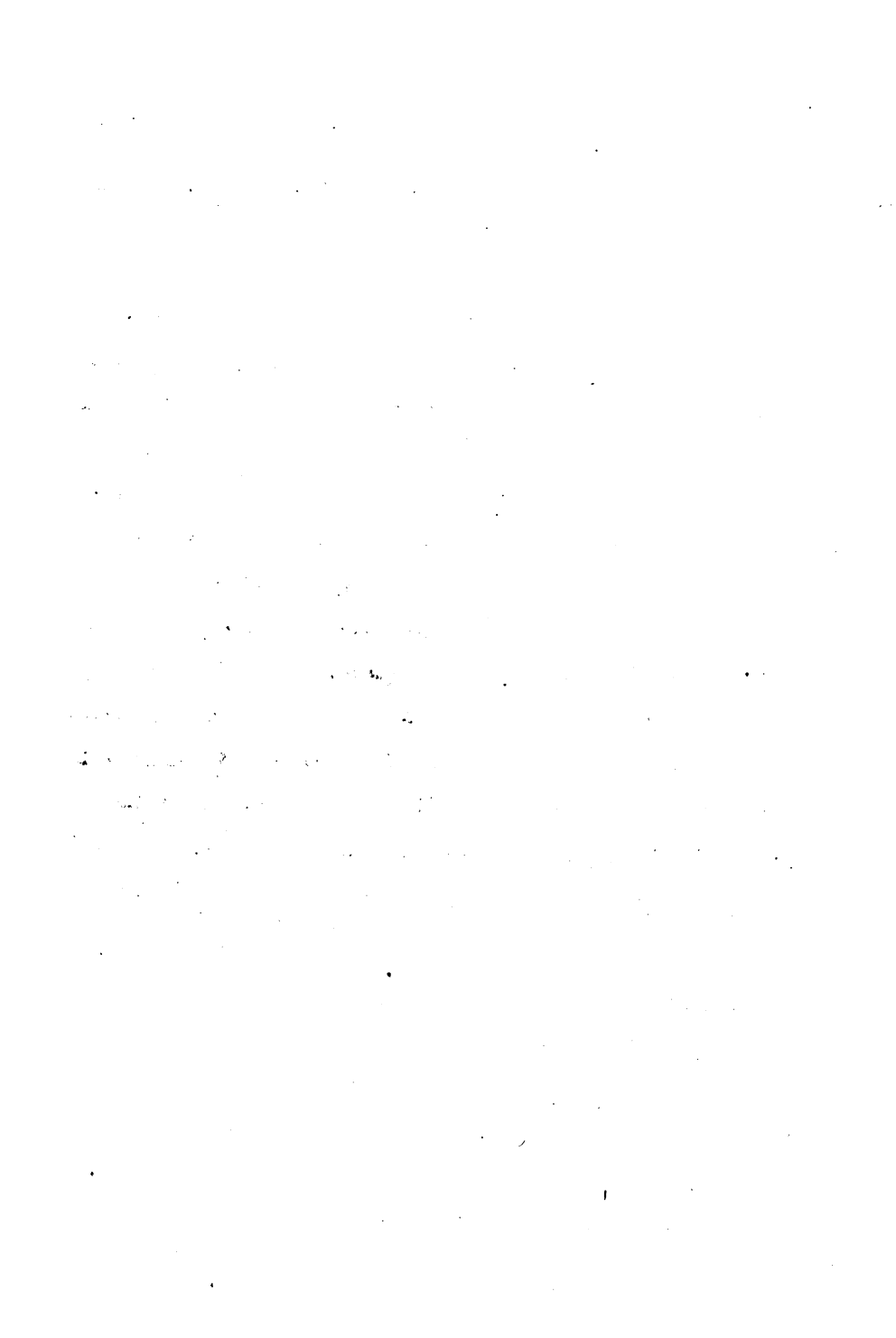
باشد که در اینجا اشکالی هست در این صورت احتیاط را ترک نکند و هردو را بکند. والله العالم.

۴۱۳- سؤال: هرگاه کسی را اعتماد به او داشته باشند و آن شخص امر نموده که امروز عید فطر است روزه را بخورید و از اطراف و جوانب چند نفر آمدند که در دهات اطراف افطار نموده‌اند و چند نفر دیگر اظهار نموده‌اند خود، ماه را دیده‌ایم و بعد معلوم شد که همه به گفته آن یک نفر اعتماد به سخن او داشتیم افطار نموده‌اند و آن روز عید نبوده و الحال آن کسانی که روزه را خورده‌اند قضا و کفاره بر آنها لازم است یا نه؟ و کفاره آن به چه نحو می‌باشد؟

جواب: هرگاه آن چند نفر که دیده‌اند عدول نیستند و از قول آنها علم به هم نرسد، قضای روزه را بگیرند و لزوم کفاره و وجوب آن هر چند الحال بر حقیر ظاهر نیست، لیکن اگر احتیاط بکنند خوب است. خصوصاً هرگاه در تحصیل مسائل و اخذ از مجتهد کوتاهی کرده باشند و جاهل و غافل بالمره نباشد و آن شخص معتمد هم مجتهد آنان نباشد و در کفاره مختار است مابین عتق رقبه و صیام شهرین متتابعین و اطعام شصت مسکین، هر کدام را خواهد بکند. والله العالم.

سؤال: شخصی ناخوشی خفقان داشته باشد و نهایت ضعف در قلب آن باشد و روزه به زعم خودش و به زعم طبیب ضرر داشته باشد، می‌تواند روزه را خورد یا نه؟

جواب: بلی می‌تواند خورد. والله العالم.



کتاب الحج

۴۱۴- سؤال: کسی که نماز طواف او باطل باشد، حج او باطل می‌شود یا نه؟

جواب: بخصوص این مسئله تصریحی در کلام علما در نظر نیست. بلی مسئله ترک نماز را متوجه شده‌اند و مشهور و اظهر در صورت نسیان نماز طواف، این است که هرگاه عود کل طواف و بجا آوردن نماز مستلزم مشقتی نیست برگردد و بجا آورد و هرگاه بر او شاق باشد، هر جا که به خاطرش آید، همانجا نماز را بکند. و این مقتضای جمع بین الاخبار است. و ظاهر این است که جاهل به وجوب نماز هم حکم او چنین است. چنانچه حدیث صحیح دلالت بر آن دارد. و اما هرگاه کسی عمداً ترک کرده باشد، پس شهید ثانی در مسالک فرموده است که اصحاب ما حکم آن را ذکر نکرده‌اند و اصل، اقتضای آن می‌کند که با امکان برگردد و بجا آورد. و با تعذر، هر جا که ممکن شود بجا آورد. و ظاهر این سخن، آن است که حج هیچوقت فاسد نمی‌شود و صاحب مدارک در آن اشکال کرده است و گفته است شکی در وجوب اتیان با امکان نیست. اما در صورت تعذر محتمل است که نماز در ذمه او باقی ماند تا او را ممکن شود برگشتن. و فرموده است که در صحت افعال بعد از طواف هم اشکال است از راه اینکه صادق است که افعال را بجا آورده، پس باید مجزی باشد. و از راه اینکه چونکه بروجهی که شارع فرموده نکرده است، پس باید مجزی نباشد و صاحب کفایه هم تابع او شده در اشکال و

دور نیست تقویت صاحب مسالک به اینکه از ادله بیش از وجوب نماز طواف نمی‌رسد و وجوب آن مستلزم کیفیت آن است از برای حج نه شرطیت آن از برای صحت تتمه افعال حج. بلی معاقب است بر ترک واجب و احتمال آن دومعنی، نفی اصل برائت نمی‌کند و مؤید این است اخبار و اقوال علما در صورت نسیان، و بنابراین حکم وجوب آن در صورت تعذر در محل تذکر نیز مشکل است. به سبب آنکه واجب معین بوده که در موضع خاصی شود و جواز آن در خارج دلیل می‌خواهد و در صورت نسیان، اخبار دلیل است و در مانحن فیه نیست و همچنین لزوم اتیان و بعد از تمکن از آن منفرداً خالی از اشکال نیست. هرگاه این را دانستی، بدان که در صورت سؤال، امر آسان‌تر است، خصوصاً هرگاه غیر مقصر باشد در تحصیل مسائل نماز و به آن سبب غلطی در نماز واقع شده و اگر مقصر باشد محتمل است که در حکم عامد ترک، باشد و حکم آن همان است که مذکور شد و راه احتیاط واضح است.

۴۱۵- سؤال: آیا استطاعت حج، بعد از امنیت راه و عدم مانع به همین حاصل می‌شود که زاد و راحله و خرخ خود در رفتن و آمدن و خرج عیال واجب النفقه خود را داشته باشد. یا باید سرمایه یا عقاری که بعد از برگشتن به آن توان مدار کرد داشته باشد؟ و آیا خانه و باغ و ملک داخل استطاعت است یا نه؟ و آیا نسبه که در نزد مردم دارد و قادر بر جمع و گرفتن آن نیست آن هم داخل استطاعت است یا نه؟

جواب: مشهور میان متأخرین علما این است که باقی ماندن چیزی از برای برگشتن، ضرور نیست. به جهت اطلاق آیه و احادیث مستفیضه که دلالت دارند بر اینکه هر کس قادر به زاد و راحله است مستطیع است و از اکثر قدما، نقل شده است که شرط است در استطاعت که رجوع به کفایت از مالی یا صنعتی یا مستغلی (مستغلی) که به آن معیشت بکند، ضرور است. و چند حدیث دلالت بر آن دارد که در کتاب مقنعه و تهذیب و خصال و مجمع البیان مذکورند و شیخ در خلاف و ابن زهره در غنیه دعوی اجماع بر آن کرده‌اند و این قول خالی از قوت نیست، بلکه ظاهر آیه منافاتی با این قول ندارد، به جهت آنکه استطاعت در لغت به معنی مقدور بودن به آسانی است نه

مطلق امکان.

چنانکه سید مرتضی در مسائل ناصریه تصریح به آن کرده. و بر فرض اطلاق، این اطلاق و اطلاق اخبار مقید است به آن احادیث معتضده به اصل و نفی حرج و عمل قدما و دو اجماع منقول، با وجود اینکه اخباری که دلیل متأخرین است در آنها اعتبار نفقه خود و عیال در رفتن و آمدن هم نشده است و بالضرورة باید تخصیص داد آنها را. بلی هرگاه آن شخص از آن جمله باشد که در مراجعت به زکوة گرفتن، مدار او بگذرد و خارج از زی او هم نباشد، دیگر اعتبار چیز دیگر برای او نمی شود و خانه و جامه و خادم و چاروای سواری که محتاج به آنها در مسکن و لباس و سواری و خدمت باشد استثنا شده است، به شرطی که فراخور زی او و متعارف امثال او باشد. و خلاف در آن نقل نشده و علامه در تذکره تصریح به عدم خلاف کرده، و اما باغ و ملک، پس اگر از آن باب است که اگر آنها را بفروشد باید در مراجعت، گدایی کند و وجه معیشت دیگر ندارد، پس کلام در آن همان است که مذکور شد و نسیه ای که در نزد مردم دارد، داخل استطاعت نیست.

۴۱۶- سؤال: هرگاه شخصی به قدر استطاعت حج، ملک و باغ موروثی داشته باشد و غافل از این معنی باشد که هرگاه این را بفروشد می تواند حج کند، اکثر از آن ملک را به بعض ارحام، به عقد لازمی منتقل ساخته و بعد متفطن شده که مستطیع بوده است و بقیه مال، به قدر استطاعت نیست، آیا آن عقد مزبور صحیح است یا فاسد؟ و بر فرض صحت، آن شخص مشغول ذمه به حج هست یا نه؟

جواب: هرگاه در همان سال که مال به او منتقل شده بود، قبل از خروج قافله که اهل آن حدود، همراه آن قافله باید بروند، این مال را به عقد لازمی منتقل به بعض ارحام کرده در صحت آن اشکالی نیست و همچنین در اینکه آن شخص مشغول ذمه به حج نیست.

و اگر بعد از گذشتن سال و درک کردن ایام حج آن، وقت انتقال مال به او که ممکن شده است او را حج کردن، آن عقد لازم واقع شده است. پس در این صورت،

چون غافل بوده است از استطاعت و وجوب حج، باز ظاهر این است که آن عقد، صحیح است و مشغول ذمه به حج نیست. به جهت آنکه غافل مکلف نیست و خطاب حج به او متعلق نشده و در وقتی که متنبه شد، مال از دست او به در رفته است.

۴۱۷- سؤال: هند، زوجه زید، هرگاه تخمیناً یکصد و پنجاه تومان فسی از بابت قیمت ملک و مسیه آلات و فروش و گوسفند و غیرها، نقد تواند کرد و خود را به انفرادها، به همین تنخواه، مستطیع داند، لکن چون رفتن هند مزبوره به مکه بدون محرم ممکن نیست و محرم هند مزبوره هم منحصر به زید شوهر اوست، آیا لازم است بر هند، که از تنخواه خود، قدری به زید، هبه نماید که زید به اتفاق هند، رفته باشد یانه؟ و در صورت لزوم آیا بر زید، لازم است قبول هبه هند یانه؟ و در صورت عدم لزوم قبول هبه، آیا می تواند هند، مجموع تنخواه خود را هبه زید نماید و زید مذکور را مستطیع نماید یا نه؟ و در صورت صحت، آیا از هند، اسقاط حج می شود؟ آنچه موافق شرع انور بوده باشد بیان فرمایند.

جواب: وجود محرم، شرط استطاعت زن نیست، مگر اینکه زنی باشد که بی محرم، از برای او میسر نباشد که برود. و هرگاه چنین باشد و تواند که متکفل محرمی بشود که او را ببرد، واجب است بر او که متکفل شود. و هرگاه بذل حج کند از برای محرم، یعنی بگوید بیا همراه من، و من متکفل تو می شوم و زاد و راحله و نفقه رفتن و آمدن تو را و عیال تو را می دهم که همراه من بیایی و حج بکنی برای خود، واجب است بر آن محرم، قبول آن. و همچنین هرگاه آن محرم، مالک بعضی این امور باشد و او تنمه را به او بدهد که حج کند واجب است قبول.

و آنچه مشهور است که واجب نیست که کسی مال به کسی هبه کند که او اگر قبول آن مال کند مستطیع می شود. بذل حج از آن باب نیست.

و در صورتی که از برای زن میسر نشود رفتن و کسی محرمی همراه او نباشد و بدون آن، حج نتواند، از او ساقط است و با وجود امیدواری اینکه بعد از این، محرمی به هم رسد و تواند رفت. استیجار حج در حال حیات هم بر او واجب نیست و همچنین

بعدمات. و اما هرگاه مأیوس باشد از رفتن، اشهر و اظهر، استیجار حج است در حال حیات.

۴۱۸- سؤال: هرگاه کسی آنقدر مال داشته باشد که مستطیع حج بشود، ولکن دین هم دارد که اگر خواهد آن را بدهد مستطیع نیست. آیا حج بر او واجب است یا نه؟ و هرگاه کسی بذل زاد و راحله و مایحتاج حج از برای مدیون بکند، واجب است حج بر او یا نه؟

جواب: ظاهر این است که مذهب علمای ما، عدم وجوب باشد و بعضی مطلق گفته‌اند و بعضی تصریح به تعمیم کرده‌اند. یعنی خواه دینی باشد که حال باید بدهد یا مؤجل باشد. و در عبارت دروس علاوه بر عدم وجوب، گفته است که: مدیون ممنوع است از حج، خواه دین او، حال باشد یا مؤجل. ولکن آخوند ملا احمد اردبیلی^(۴) میل به وجوب کرده است در صورتی که صاحب طلب، اذن بدهد، یا اینکه دین مؤجل باشد. خصوصاً وقتی که مدت آن طولانی باشد. و صاحب گفایه هم گفته است: قالوا المدیون لایجب علیه الحج الا ان یفضل عن دینه قدر الاستطاعة والحکم به مطلقاً لایخل، عن الاشکال. و از آخر کلام آخوند بر می‌آید که در این صورت، واجب تخییری باشد، به این معنی که هرگاه مانعی از جانب صاحب طلب نباشد مستطیع است و واجب است حج، ولکن هرگاه، دین را ادا کند و خود را از استطاعت حج بیرون کند جایز است از برای او. و احادیثی که دلالت می‌کند بر عدم وجوب حج بر مدیون، بر آن حمل کرده.

در نظر حقیر، در کلام آخوند^(۵) محل نظر است. به جهت آنکه متبادر از آیه و اخباری که دلالت دارد بر اینکه حج بر مستطیع واجب است. واجب عینی است و هرگاه ما مسلم داریم که از شرع مقدس رسیده است در صورت مذکوره، یعنی اذن صاحب طلب یا مؤجل بودن دین، اینکه مالی که دارد صرف دین خود بکند، پس مسلم داشته خواهیم بود جواز اخراج خود را از استطاعت، و بر فرض جواز اخراج از استطاعت، وجوب حج عینی نخواهد بود و انتفاء عینیّه وجوب، مستلزم انتفاء اصل وجوب استنظر به آنچه تحقیق کرده‌ایم که انتفاء فصل، مستلزم انتفاء جنس است، دیگر بقای وجوب

تخیری معنی ندارد و بر فرض بقای جنس، قول به استحباب خوب است، به اعتبار آنکه جنس قریب وجوب، طلب است نه مطلق جواز، و هرگاه مستحب شده مسقط حجة الاسلام نخواهد بود و مقتضای تحقیق این است که جواز هم باقی نماند، چه جای استحباب.

بلی استحباب را از راه دیگر باید اثبات کرد. مثل اخباری که وارد شده در آن که حمل می‌کنیم بر استحباب، و در این مقام کسی نمی‌تواند گفت که جـ ایز نیست اـ خرج خـود از استطاعت، از جهت آنکه به سبب آن، حج بر او لازم شده و تفویت مقدمات واجب مطلق، حرام است بعد از تحقق وجوب مطلق. از برای اینکه ما می‌گوییم که نسبت ما بین آیه و آنچه در معنی اوست از ادله (که دلالت می‌کند بر وجوب حج بر مستطیع، عیناً، چنانکه مدلول لفظ است. و ادله که دلالت دارد بر جواز ادای دین و ابراء ذمه، هر چند صاحب طلب، مطالبه نکند، چنانکه آخوند^(۶) خود فرموده است که شکی نیست در جواز آن) عموم و خصوص من وجه است و طریقه در عموم من وجه، هرگاه قرینه از خارج نباشد رجوع به مرجحات است و ترجیح در اینجا از برای ادله جواز تفویت استطاعت است که منافی وجوب عینی بودن حج است به جهت موافقت با اصل و عمل اصحاب و اعتبار.

پس هرگاه ترجیح این را دادیم وجوب عینی بودن حج که مدلول آن ادله است بر کنار می‌رود و به رفتن او مطلق وجوب هم می‌رود، بلکه رجحان بلکه جواز هم. پس حمل می‌کنیم اخباری که دلالت دارد بر وجوب حج بر مدیون، بر صورتی که چیزی داشته باشد که دین خود را باز ادا بکند بعد از حج یا بر تأکید استحباب. نه بر صورت اذن طلبکار یا مؤجل بودن، چنانکه آخوند ذکر کرده است و ادله وجوب را بر وجوب باقی گذاشته است.

و اما مسئله بذل حج از برای مدیون، پس ظاهر این است که دین، مانع وجوب حج نمی‌شود، بلکه واجب است قبول و حج کردن، چنانکه مدلول اطلاقات استطاعت و اطلاقات اخبار، وجوب حج بذل است و ظاهر این است که هرگاه کسی به او مال ببخشد

از برای حج کردن هم، چنین باشد.

۴۱۹- سؤال: چند عام قبل از این، حقیر سراپا تقصیر، یک زوج ملک کزاز^۱ را به دو دفعه و به دو عام فاصله ابتیاع نمودم به مبلغ چهل تومان رایج و هبه نمودم به دو نفر اولاد ذکور خود و ولایه من جانبهما (چون صغیر بودند) تصرف کردم. و همچنین بعد از یک عام یا دو عام دیگر، یک فرد ایضاً به مبلغ بیست تومان ابتیاع نمودم و به دو نفر اولاد ذکور خود، هبه کردم و ولایه تصرف نمودم. و حال، موازی دو زوج ملک کزاز که حقیر ابتیاع نمودم به عنوان هبه، مال دو نفر اولاد مذکور است که یکی از آنها کبیر است و متاهل است و دیگری در سن سیزده سالگی و معقوده دارد و نمای^۲ ملک آنها همین وفای به مؤنت ایشان می نماید، بلکه کسر است که زیاده نیست، چونکه متوجه تحصیل می باشند و آنچه اثاث البیت از فروش و مسینه آلات و گوسفند داشته ام نیز به آنها هبه کرده ام و در آن اوقات نظر به تقریر اشخاصی که به کعبه مشرف شده اند مستطیع نبودم و لحال مبلغ بیست تومان سفید متجاوز، مطالبات از مردم می خواهم که قدری از آن را به واولاد اناث خود، هبه نمودم و قدری را وصیت کرده ام که نعش حقیر را به کربلای معلی ببرند و آنقدر که جهت حمل و نقل نعش گذارده ام و به دست امینی سپرده ام ده تومان کسر است و زیاده از این نیست و مبلغ دوازده تومان حق الصداق زوجة کمترین است که مبلغ شش تومان آن را به حقیر، هبه نموده و شش تومان باقی مانده و حقیر قادر به پیاده روی نیستم و بی کجاوه نمی توانم بروم، به جهت آنکه نزلعام در روزهایی که به آفتاب، یک فرسخ یا دو فرسخ راه می روم به حرکت می آید و صداع، عارض می شود و نظر به کثرت صفرا، از راه دریا نمی توانم رفت. بناء علیه در مقام تصدیع برآمده، به نحوی که عرض کردم، آیا حقیر، مستطیع می باشم یا نه؟ و چقدر وجه که مخلص داشته باشم در این سنوات، مستطیع می باشم که توان به نحو خوشی

۱: ظاهراً به معنای «جفت» و همجوار و چسبیده به هم، باشد. کز- یا کز (با کسره اول و تشدید دوم) به معنای تنگی میان دو چیز، نزدیکی گامها آمده و به نوزادهای دوقلو «کز»- یا: اکز- هم گفته شده.

۲: درآمد و محصول.

گذران نمود و ذل سؤال را به خود راه نداده و ضرب از دست اشخاصی که توقع وجه گرفتن دارند نخورد؟ از برای خدا، آنچه بر این حقیر لازم است که به عمل بیاورم اعلام فرمایند.

جواب: آنچه حقیر از ثقة معتمدی شنیدم که در این سنوات، دو دفعه از راه دریا رفته، که یکی از آنها همین سالی بود که حقیر، مشرف شده بودم پرسیدم که به چقدر می توان رفت؟ گفت: به چهارصد قروش به آسانی می توان رفت. و اما خوف مرض، پس اگر از حال خود، تجربه کرده است که به دریا نشستن ضرری دارد که متحمل نمی تواند شد، یا طیب حاذق ثقة بگوید که مضر است، ظاهر این است که مستطیع نباشد، و اما محض احتمال ضرر یا خوف از مجرد استفراغ کردن و قی کردن در روز اول، چنانکه غالب مردم، مبتلا بر آن می شوند، پس آن عذری نمی شود، پس هرگاه مالک این مقدار هستید بعد از وضع دین و مؤنه عیال واجب النفقه تا مراجعت، باید بروی. و اما راه خشکی: پس اگر از راه شام، خواهی بروی که مأمن و ظاهر این است که از این طرف راه منحصر است در آن از برای سر نشین، ممکن است به هزار قروش یا کمتر توان رفت، بلکه شاید به نهصد قروش هم توان رفت و به کجاوه و محمل به هزار و دویست قروش توان رفت و خوف تحریک صفرا، هرگاه دفع شود به سایبان بر سر شتر هم می توان به آن درست کرد. به هر حال، در ایام حرام که باید سر برهنه بود (و هر چند جایز است پوشیدن سردر حالت عذر، و قربانی کشتن) و به هر حال، تدبیراتی که کرده ای که جمع نشود، هر چند از برای خودت فایده کرده باشد نهایت هر پست که صاحب چهل تومان یا بیشتر باشد احتمال استطاعت را از برای آنها قرار داده ای و از برای مستطیع، تمامی ملک تنها معتبر نیست، بلکه مجموع مال را حساب می کنند و همان دین و مؤنه یک سال را حساب می کنند. بلی هرگاه کسی باشد که اگر املاک را بفروشد به غیر گدایی در بر گشتن چاره ندارد، در آنجا حکم به فروختن نمی کنم، و لکن شما و امثال شما و اولاد شما چنین نیستید، به جهت آنکه زکوة گرفتن از برای شما ممکن است و خارج از زی شما نیست و از جمله مستثنیات استطاعت خانه نشین است

که آن را هم تکلیف به فروختن نمی‌کنم.

۴۲۰- سؤال: شخصی بعد از احرام به عمره تمتع، در یک منزلی مکه از جهت

بیماری از رفقا بازمی‌ماند و روز دیگر که روز جمعه باشد، حمله‌داری او را به عرفات می‌رساند. قبل از ظهر یا بعد از ظهر، وقوف عرفات را به عمل می‌آورد و همچنین مشعر و اعمال منی را در روز شنبه به عمل می‌آورد به اتفاق حاج و به مکه می‌رود و سعی در طواف و زیارت را به عمل می‌آورد، و عود به منی می‌کند و سایر اعمال را بجا می‌آورد و بعد مراجعت به مکه، طواف نساء را بعد چهار پنج روز دیگر به سبب ناخوشی و بیماری، بجا می‌آورد و در آن ایام گفتگویی در تعیین عید و عرفه نبوده و او هم به جهت ناخوشی در صدد تفحص و تحقیق بیرون نیامده و بعد از آنکه از مکه آمده، مذکور می‌شود که شنبه عرفه بوده و یکشنبه عید. والحال نیز حقیقت امر، معلوم نیست و گویا اختلاف در این امر هم به جهت تصرف مخالفین و جعل ایشان بوده.

والحال سه سال است که بر این منوال گذشته. حج این شخص چه حال دارد و تکلیف او، الحال چه چیز است و مباحثرتی که در آن ایام بآزن شده، چه باید کرد و فرزندی که به هم رسیده چه حال دارد؟

جواب: اولاً اینکه باید مکلف در عبادت موقت، وقت را دانسته و به قصد امتثال عمره را در وقت به عمل آورد. این شخص هرگاه بدون ثبوت عرفه بودن جمعه (از راه رؤیت هلال یا بینه یا استفاضه معتبره) عمل بجا آورده از این جهت صورت صحت ندارد. هر چند در واقع، جمعه عرفه باشد و بر فرض ثبوت عرفه بودن جمعه، تکلیف این شخص این است که با ظنّ فوات اختیاری عرفه که از اول ظهر است الی غروب آفتاب، یعنی هرگاه گمان کند که مسمای وقوف در این وقت برای او حاصل نمی‌شود باید ترک اتمام عمره بکند و عدول از نیت حج تمتع و عمره آن، به حج افراد. و به خاطر بگذارند که عدول کردم از حج تمتع و عمره آن، به افراد. تلبیه بگوید و برود به عرفات از برای حج افراد، و بعد از آن، سایر اعمال حج را بجا بیاورد، و بعد اتمام، حج عمره مفرده بجا آورد.

از صورت سؤال ظاهر می‌شود که گویا ملتفت این معانی نشده و بر فرض اینکه به طریق شرعی به ثبوت رسیده باشد عرفه بودن در نزد او، بعد منکشف شود که خطا بوده هم، حج او صورت ندارد، بلکه هر چند الجاء از راه تقیه با مخالفین، موافقت کرده باشد و تدارک آن ممکن نشود هم مجزی نیست و ظاهراً خلافتی هم در آن نباشد. بعضی اعظام معاصرین قایل به اجزاء شده‌اند، نظر به موافقت امر، ولیکن بر این وارد است (باقطع نظر از سایر ادله و ظاهر اجماع) اینکه منتهای امر وجوب موافقت است به جهت حفظ نفس و امثال آن. و این مستلزم سقوط عبادت نیست. و آنچه وارد شده در وضوی نماز به جهت دلیل خاص است. به هر حال تجویز وقوف در عرفات در غیر روز عرفه، مخالف اجماع مسلمین است از شیعه و سنی. غایت امر، این است که نزاع در موضوع باشد. یعنی در عرفه بودن آن روز و با علم به اینکه عرفه نیست. چگونه وقوف به عمل آمده است، نظیر آن، مشتبه شدن ماء است، و بعد از ظاهر شدن خلاف آن، که در آنجا نیز عمل باید به موافقت نفس‌الامر کرد. هر چند در اول مکلف به خلاف آن نباشد. و اما متابعت عامه در جواز وضع شاهد روز. پس آن نیز، نه از بابت امر به آن حج است از بابت تقیه، بلکه مأمور است از راه تقیه به اقرار صحت نه اذعان به صحت، بلکه از این بابت موافقت سلاطین عامه است در شرب خمر و امثال آن که خوف از متأمران و سطوات ایشان است، نه از بابت مأمور بودن به عمل عبادت بر وفق عامه، چنانکه علی بن یقطین مأمور شده بود به وضو، تا اینکه مخالفان اعتقاد کنند که او از جمله ایشان است و آنچه از اخبار و اقوال علما بر می‌آید اعتقاد به امثال آن عبادت است، نه مثل مانحن فیه، نمی‌بینی که در اخبار امر شده است به حضور جماعت اهل خلاف، و با وجود این فرموده‌اند که قرائت را بکن، هر چند در پیش نفس خود باشد.

و اما سؤال: از تکلیف آن شخص بعد از فوت حج، پس جواب آن این است که باید که شخصی که حج او فوت شد، اینکه محلّ سازد خود را با به جا آوردن عمره، یعنی قلب کند حج را به عمره و نیت عمره را کند به جهت محل شدن، دیگر به میقات رفتن و تجدید احرام کردن ضرور نیست. و هر گاه کسی به عنوان جهالت برود به میقات و

تجدید نیت کند، خالی از اشکال نیست. ولیکن اظهر، صحت است. و هرگاه حج در ذمه او مستقر شده بوده است، در سال آینده حج را اعاده کند وجوباً.

و هرگاه کسی این عمره را بجا نیاورده باشد و بیاید به بلاد خود، پس بر احرام خود باقی است. پس هرگاه ممکن شود باید برگردد و به همان احرام، عمره را بجا آورد و بعد از آن، حج را بجا آورد، حتی اینکه هرگاه فرض او حج تمتع است. چنانکه فرض اهل عراق آن است، باید از مکه بیرون رود و در یکی از مواقیت عمره احرام گیرد و اگر نتواند در ادنی‌الحل، احرام گیرد و عمره تمتع بجا آورد و بعد از آن، حج تمتع بکند. و هرگاه ممکن نباشد برگشتن (از خوف راه و عدم رفیق و امثال آن) و خواهد که محل شود، یعنی زن و سایر محرمات بر او حلال شود، پس حکم این حکم «مصدّه از عمره» است. (یعنی ممنوع از عمره به جهت خوف دشمن و امثال آن، نه به جهت مرض و بیماری) چنانکه کلام جمعی است و مقتضای عمومات ادله و نفی عسر و حرج است. (هرچند آخوند ملاحمد^(۶) در آیات احکام در این تأمل کرده) و حکم مصدود از عمره، این است که قربانی بکشد به قصد محل شدن و گوشت آن را تصدق کند و جمعی تقصیر را نیز واجب دانسته‌اند و بعضی تخیر کرده‌اند مابین تقصیر، یعنی کم کردن چیزی از مو، یا سرتراشیدن. هرچند وجوب این، الحال بر حقیر ظاهر نیست. لکن احوط عمل به آن است به نیت محل شدن. پس زن و سایر محرمات بر او حلال می‌شود و بعد برود به مکه و حج او، چنانکه فرض اوست بجا آورد. و جماعی که کرده است در حال جهالت به حرمت، کفاره در آن واجب نیست و اولادی که به هم رسیده است حلالزاده است.

۴۲۱- سؤال: هرگاه کسی وصیت کند که بعد از فوت من، زید را اجیر کنید از

برای من حج کند و مفروض این است که زید، خود مستطیع است. آیا واجب است قبول یانه؟ و بر فرض قبول، هرگاه بگوید من می‌روم به مکه و حج خود را بجا می‌آورم و در آنجا می‌مانم و در سال دیگر، حج می‌کنم، آیا جایز است از برای اجیر این عمل و از برای وارث و وصی جایز است اکتفا به همین یانه؟

جواب: کسی که در ذمه او، حج واجب هست که در آن سال کند و متمکن هم

باشد از کردن در آن سال، نمی‌تواند اجیر دیگری بشود و بر او واجب نیست قبول اجیر شدن در سال دیگر نیز. ولیکن هرگاه قبول کند که سال دیگر کند، جایز است قبول، و در صورت قبول باید دید که قصد موصی، مطلق حج بوده است یا خصوص حج بلدی، خواه از صریح کلام او فهمیده شود یا از قراین. پس اگر مطلق حج باشد و حج بلدی نباشد، جایز است که اجیر شود که در سال دیگر بعد از حج خود از مکه بیرون آید به میقات و حج کند از برای میت. و هرگاه منظور او حج بلدی بوده و اجیر، راضی بشود که بعد از عود از مکه، ثانیاً برود، پس هرگاه معلوم شود که غرض میت، مطلق بوده که آن شخص معین از برای او حج کند، ظاهراً جایز است که او را اجیر کنند، به این نحو مذکور.

و هرگاه معلوم نباشد به این معنی که محتمل باشد که مراد میت هم تعیین شخص باشد و هم بلد بودن، و در اینجا نیز در صورت عدم رضای او به عود، ظاهر این است که جایز باشد که او را به همین نحو، اجیر کنند. و احتمال می‌رود که اگر بنا را بر این نحو بگذارند که در صورت مزبوره شخص دیگر را اجیر کنند که طی مسافت بکند تا احرامگاه و حج را آن شخص اجیر بکند، بد نباشد، ولیکن لزوم آن معلوم نیست، خصوصاً که غالب این است شخصی که یک سال در مکه می‌ماند به قدری اجرت طی مسافت، را علاوه بر اجرت‌المثل اعمال حج خواهد گرفت.

۴۲۲- سؤال: هرگاه کسی وصیت کند به دیگری در راه حج که اگر من بمیرم در راه، ناییبی از برای من، بگیر که حج کند و قبل از احرام و دخول حرم، فوت شود و وصی، ناییبی بگیرد که حجتاً لاسلام از برای او بجا آورد، و سانحه‌ای رو دهد که حاج متفرق شود، و این نایب هم فرار کند و حج نکند، آیا بر وصی لازم است که ثانیاً از برای او استیجار حج بکند یا نه؟ و مال میت هم در دست وصی هست. آیا باید حجه بگیرد و از برای او، یا به وارث بدهد؟ و هرگاه لازم باشد در آن سال نگیرد، آیا باید در سال دیگر، نایب بگیرد یا نه؟

جواب: ظاهر این است که اجاره آن نایب، منفسخ می‌شود به سبب ترک حج، خواه وصی، شرط همان سال را کرده باشد یا مطلق باشد و قرینه اقتضا کند که مراد، همان سال است و به قدر آنچه عمل کرده از اجرت به او وامی گذارند و باقی را پس می‌گیرند. و هرگاه آن نایب، خواهش کند که از او پس نگیرند و ضامن شود که در سال دیگر بکند، لازم نیست اجابت او، و بر فرض اجابت هم اجاره ثانی خواهد بود. و اما هرگاه شرط آن سال را نکرده باشد، بلکه مطلق باشد و قرینه هم نباشد، واجب است بر اجیر که حج را بجا بیاورد در آن سال، اگر دفع مانع شود، و در سال دیگر اگر رفع مانع نشود، ولكن اشکال کار در این است که آیا از برای طرفین تسلط فسخ است یا نه؟ شهید^(۵) تقویت این کرده که هریک را می‌رسد فسخ، و مستند او واضح نیست. و در صورت اختیار فسخ، باز اجرت آنچه کرده است به او وامی گذارند و تئمه را پس می‌گیرند، و بدان که ظاهر این است که در مسئله فرقی نباشد مابین اینکه نایب، ممنوع شود از حج، قبل از احرام و دخول حرم، یا بعد از آن. و آنچه گفته‌اند در صورتی است که نایب بمیرد (بعد از احرام و دخول حرم که چیزی از اجرت را پس نمی‌گیرند و حج نایب مجزی و مسقط است از منوب عنه) به دلیل خارجی است و اگر نه، قاعده اجاره اقتضا می‌کند که در آنجا هم به قدری که از عمل، باقی مانده از اجرت پس می‌گیرند.

و ظاهراً خلاقی هم در مسئله نباشد، چنانکه از مسالک ظاهر می‌شود. هر چند عبارات شرایع اشعاری به خلاف دارد. و به هر حال در صورتی که نیابت نایب منفسخ شد به سبب منع از حج، هرگاه ممکن شود باید آن وصی، کسی را از محل ممنوع شدن اجیر کند که تتمه افعال را بجا آورد، مگر در صورتی که مابین مکه و میقات، ممنوع شود که در آنجا باید از میقات، اجیر گرفت، چون احرام از غیر میقات نمی‌توان گرفت و باید که این اجیر هم محرم شود.

و هرگاه در آن سال، ممکن نشود، ظاهر این است که باید در سال آینده نایب بگیرد آن وصی از محل منع از حج، اعمال را تمام کند.

و بدان که آنچه گفتیم در صورت ممنوع شدن نایب از حج، به جهت دشمن و غیره

جاری است. در جایی که نایب بدون عذر ترک کند در اینجا نیز هرگاه نیابت به همان سال معین است اجاره منفسخ می‌شود و به قدر باقیمانده عمل را از او پس می‌گیرند و از محل ترک، نایب می‌گیرند. و هرگاه مطلق باشد و فسخ نکند اجاره را و در سال آینده بجا آورد مجزی است، هر چند معصیت کرده است به تأخیر و مستحق تمام اجرت هست. و شهید^(۵) در دروس گفته است که مستحق هیچ نیست و لازم این سخن است که مجزی هم نباشد از منوب عنه. و شاید نظر او به این باشد که این در حکم تعیین سال است. چون در بعضی تحقیقات خود گفته است که اطلاق در جمیع اجازات، منصرف به تعجیل می‌شود و این سخن، علی سبیل الاطلاق تمام نیست. با وجود اینکه خود شهید^(۵) باز در جای دیگر حکم کرده است به اینکه اجیر مطلق هرگاه اهمال کند بدون عذری، مستأجر مختار است میان فسخ و امضا و لازم این سخن این است که اجاره بدون فسخ منفسخ نمی‌شود و این مناقض کلام اول اوست، و اگر فسخ کنند باید نایب بگیرند تا حج را تمام کند و استرداد می‌کند از او، آنچه در برابر تتمه اعمال است.

۴۲۳- سؤال: هرگاه کسی اجیر شده باشد از برای حج کسی، آیا می‌تواند که خود را به اجاره بدهد از برای حج دیگری، پیش از آنکه حج اول را بجا بیاورد یا نه؟ و همچنین در استیجار صوم و صلوٰه و غیره.

جواب: تحقیق این مطلب، موقوف است به بیان اقسام اجیر و احکام آن. و در آن چند مطلب است:

مطلب اول: این است که اجیر بر دو قسم است، اجیر خاص و اجیر مطلق. و بعضی آن را مشترک می‌گویند. اما اجیر خاص. پس آن بر دو قسم است: اول: آنکه اجیر شود که در مدت معینی به خودی خود، متوجه امری از امور مستأجر بشود، یا اینکه هرامری که به او رجوع کند بجا آورد. مثل آنکه، کسی را بگیری که ملازم تو باشد در مدت یک سال معین که در امور مرجوعه تو قیام نماید به خودی خود.

دوم: اینکه تعیین مدت نکند، بلکه اجیر شود که عمل معینی را بکند، مثل دوختن جامه معینی از روز معینی تا وقتی که آن عمل تمام شود و بدون آنکه سستی

بکند در آن کار و تعطیل کند تا وقتی که تمام شود. و در قسم اول، جایز نیست که عملی از برای غیر مستأجر بکند بدون اذن او، و مستأجر مالک جمیع منافع او می‌شود، مگر در اوقاتی که عادت جاری نشده به کار کردن در آن. مثل قدری از شب که برای خوابیدن و راحت کردن است، که در آن وقت، جایز است کار کردن برای غیر، بدون اذن او، مگر آنکه باعث ضعف و بازماندن از امور مرجوعه مستأجر شود، و این در اموری که منافات دارد با عمل، ظاهر است، اما مثل اجرای صیغه عقد یا تعلیم آیه قرآن و غیر آن که منافات ندارد با کار کردن به اعضا و جوارح، مثل خیاطی کردن، پس در آن دو وجه است: اظهر، جواز است، نه از جهت محض شاهد حال مستأجر که راضی است به این، چنانکه در تکلم کردن با غلام غیر است، بلکه از جهت آنکه معلوم نیست که این منفعت خاصه منتقل شده باشد به مستأجر.

و همچنین در قسم دوم، جایز نیست عملی که منافات با عمل مستأجر داشته باشد. و اما هرگاه منافات نداشته باشد، مثل عقد و تعلیم، پس ظاهر این است که اشکال در جواز آن نباشد، چون در اینجا جمیع منافع او منتقل به مستأجر نشده و در مسالک احتمال منع در اینجا نیز داده و آن ضعیف است. و اما اجیر مطلق، پس آن است که اجیر شود از برای عملی با تعیین مدت بدون شرط اینکه خود او مباشر او شود، مثل اینکه اجاره کند او را که یک روز عمل خیاطی از برای او تحصیل کند، یعنی خواه، خود او بکند یا غیر را بدارد به آن عمل، خواه آن یک روز را معین کند که کدام روز است، یا تعیین نکند، یا آنکه به خودی خود اجیر شود از برای عمل معین که خود، مباشر آن باشد، بدون تعیین مدت، مثل اینکه اجاره کند او را که قبایی را بدوزد به خودی خود، بدون تعیین مدت در آن، یا اینکه اجیر شود از برای عملی معین بدون تعیین مدت و شرط مباشرت، مثل آنکه اجاره کند او را که تحصیل کند دوختن قبایی را بدون تعیین مدت و بدون شرط اینکه خود او بدوزد. بدان که مراد از عدم تعیین مدت، آن است که نگویید در یک روز یا دو روز یا فلان روز هر چند در نظر باشد که در ظرف این سال یا این ماه باشد و اگر بالمره زمان مبهم باشد، پس آن

مستلزم جهالت و غرر است و صورتی ندارد.

هرگاه، این را دانستی، پس بدان که در این صورتها جایز است عمل کردن از برای غیر و اجیرشدن از برای غیر. و از شهید^(۵) قولی نقل کرده‌اند که گفته است اطلاق در جمیع عبارات اقتضا می‌کند تعجیل را، و واجب است مبادرت به آن فعل، یعنی هرگاه اجاره مطلق باشد و مجرد از تعیین مدت باشد، خواه در عبادات و خواه در معاملات، باید آن را فوراً بجا آورد. بعد از آن گفته است: پس اگر آن اجاره مطلق، اطلاق آن تنها در مدت است و لکن شرط شده که خود اجیر به عمل آورد، پس باید فوراً به خودی خود آن را بجا آورد، و هرگاه شرط نشده باشد، باید آن را فوراً بجا آورد و مختار است که به خودی خود بکند، یا دیگری را به آن بدارد. پس بنا بر این، اجیر در صورت شرط مذکور (یعنی مباشرت خود عمل را) نمی‌تواند برای دیگری کار کند. و تفریع کرده است بر این، منع صحت اجاره دوم را در صورت اعتبار مباشرت. هم چنانکه در اجیر خاص ممنوع بود.

و جمعی از متأخرین منع کرده‌اند این سخن را به جهت عدم دلیل بر آن، زیرا که عموماً «اوفوا بالعقود» و امثال آن دلالت به فور ندارند و بر فرض هم که داشته باشند دلالت بر فساد اجاره ثانیه ندارند، مگر از جهت اقتضای امر به شیء نهی از ضد را، و دلالت نهی بر فساد، خصوصاً در غیر عبادات. و این، همه ممنوع است. بلی هر جا که قرینه باشد بر فوریت، مثل حج، این سخن راهی دارد والا فلا، و به هر حال، احوط آن است که از مقتضای کلام شهید بیرون نرویم.

مطلب دوم: اختلاف کرده‌اند در اینکه شرط است اتصال مدت اجاره به صیغه، یا جایز است انفصال؟ مثل اینکه در ماه رجب بگوید: «اجر تک نفسی او دابتی فی شهر رمضان الاتی بالاجرة الکذائیه». ظاهر مشهور، عدم اشتراط، و صحت انفصال است، و شیخ قایل به بطلان شده و اظهر، قول اول است به جهت عموماً، و ممکن است

استدلال، به نحوی^۱ مثل روایت مکارم بن کروم^۲ که در صحت عقد متعه با انفصال وارد شده، ولكن ضعيف است به جهت ضعف آن قول و آن روایت، چنانکه در محل آن بیان کردیم، بلی این مؤید می‌تواند بود. و دلیل شیخ این است که اجاره اقتضا می‌کند استحقاق تسلیم منفعت را به عقد، و آن در اینجا مفقود است این سخن مصادره است به مطلوب.

مطلب سوم: اختلاف کرده‌اند در اینکه هرگاه از برای اجاره، مدتی قرار بدهند و صیغه را به عنوان اطلاق بخوانند، مثل اینکه بگوید: اجرتک نفسی بثلاثة اشهر لعمل الخياطة او اجرتک دابتي بثلاثة اشهر لعمل الفلانی او عقاری کک، و تعیین نکنند اول زمان عمل را، آیا این عقد صحیح است یا باطل؟ و بر فرض صحة آیا منصرف می‌شود اطلاق صیغه به اتصال زمان فراغ از صیغه یا نه؟ و بر فرض انصراف به اتصال، آیا این در همه جاست یا در جایی که عرف اقتضای اتصال می‌کند؟ در این، چند قول است. اشهر و اظهر، صحت اطلاق است، بلکه صحت تصریح به عدم اتصال نیز. ولكن به شرطی که مستلزم غرر و جهالت نباشد. مثل بنای مسکن در مقدار، در مدت معلوم باشد که در عرض این سال است، مثلاً که غرری لازم نیاید، یا اینکه قرینه قایم باشد که مراد از اطلاق، اتصال مدت است و در عرف اتصال فهمیده می‌شود. بلکه آخوند ملا احمد^(۵) احتمال داده است که صحیح باشد و اختیار با موجد باشد در وقت عمل، مادامی که منجر نشود به تأخیری که مخل به عرف باشد و همچنین در جایی که استیجار کند از برای عمل مجرد از مدت. مثل آنکه اجاره کند او را از برای دوختن یک جامه و هیچ تعیین مدت نکند. و حاصل مطلب آخوند^(۵) این است که هرگاه کسی بگوید که من خود را به تو اجاره دادم یکروز خیاطی کنم از برای تو، یا بگوید که خود را اجاره دادم که یک جامه از برای تو بدوزم و اطلاق کند و هیچ تعیین نکند که اول شروع در آن، کی

۱: نحو: گروه... یعنی می‌توان به گروهی از ادله مثل روایت مکارم...

۲: وسائل: ج ۱۴، ابواب المتعة باب ۲۵ ح ۱ - توضیح: در متن تصحیح شده وسائل نام راوی «بکاربن کردم» است و منابع رجالی شخصی بنام «مکارم بن کروم» را به ما معرفی نمی‌کنند البته خود «بکاربن کروم» نیز توثیق نشده است.

باشد، اینهم صحیح است. هر چند اطلاق منصرف نمی شود به وقت فراغ از عقد و اکتفا می شود در این به عرف، که در عرف مسامحه می کنند و تفتیش نمی کنند. پس موجر اختیار دارد که هروقت خواهد بکند و بر او موسع است مادامی که به حدی نرسد که آن تخیر مغل باشد به مقتضای عرف، مثلاً عرف اقتضا می کند که قبار الاقل در این سال می خواهد و عرف اقتضای رخصت تأخیر بیش از این نمی کند و فرق میانه این و آنچه پیش گفتیم آن است که در آنجا در عرض سال بودن را از حال خودشان فهمیدیم و در اینجا حواله به عرف می شود، و این دور نیست به جهت آنکه ظاهر این است که به سبب عرف غرر مرتفع می شود و عمومات ادله شامل آن است. و در بعض تحقیقات او نقل شده که اطلاق در جمیع اجارات مقتضی تعجیل است و واجب است مبادرت به فعل، و قول مشهور قوی می شود.

لکن آن، کلام مسلم نیست. و شیخ قایل شده است به بطلان عقد در صورت اطلاق و در صورت تصریح به عدم اتصال، خواه تعیین کند زمان منفصلی را از زمان عقد یانه. و شاید دلیل شیخ، لزوم غرر باشد در صورت اطلاق و تصریح به عدم اتصال با عدم تعیین زمان منفصل. و لزوم عمل به مقتضای عقد اجاره که استحقاق تسلیم منفعت است به مجرد عقد در صورت تعیین زمان منفصل.

چنانکه پیش گفتیم و تو دانستی که لزوم غرر در همه صورتهای اطلاق، ممنوع است و جواب از عمل به مقتضای عقد اجاره را هم پیش گفتیم. و از آنچه گفتیم ظاهر می شود ضعف قول شهید ثانی در مسالک که گفته است «که هرگاه در عرف اتصال فهمیده شود صحیح است والا فلا، به جهت لزوم غرر و جهالت» به جهت آنکه دانستی که هرگاه منظور، کردن آن عمل باشد در مدت معین در عرض این سال یا این ماه، از جهالت و غرر خارج می شود و صحیح است که چنین عقدی مورد معاملات عقلاً بشود، بدون سفاhtی و غرری، پس عقد را به مقتضای اطلاق خود می گذاریم و مقتضای آن به اختیار هریک از اجزای آن مدتی که مشتمل بر این مدت اجاره است به عمل می آید و محل نزاع و مخاصمه و فساد هم نخواهد بود.

و اما قول به اینکه صحیح است مطلقاً و اطلاق اقتضای اتصال می کند مطلقاً (چنانکه ظاهر عبارت شرایع و غیر آن است) پس آن تمام نیست، بلکه باید مقید کرد آن را به فهم عرف و قرینه و شاید مراد ایشان هم این باشد، چون غالب در اطلاقات این است و عادت به این جاری شده که صیغه را به عنوان اطلاق نمی خوانند، الا در جایی که مطلوب اتصال مدت باشد به عقد.

و بدان که فرق مابین این قول و قول شهید^(۵) که پیش گذشت دقتی دارد و گاه است مخفی بماند و شبهه نیست در فرق بینهما، و از این جهت است که آن قول را نسبت به شهید تنها داده اند که در بعضی تحقیقات خود، آن را گفته است و حاصل فرق این است که مراد شهید در اینجا اعم است از اینکه در اجاره مدتی اعتبار شده باشد یا نه، مثل اینکه اجیر کند شخصی را که قبای معین برای او بدوزد و منظور هم این باشد که در عرض این سال یا این ماه باشد تا جهالت و غرر لازم نباشد، ولیکن تعیین نکنند اول زمان آن را. در اینجا قول شهید، جاری می شود، ولیکن قول شرایع و غیره جاری نمی شود. چونکه این قول در میان اتصال مدت معهوده اجاره است، در جایی که مدت معین باشد در آن، ولیکن محل آن تعیین نشده و در مثال اول مطلقاً زمانی از برای دوختن قبا در نظر نیست. پس قول شهید اعم است از قول شرایع و غیره.

ولکن از کلام آخوند ملا احمد^(۶) در مسئله استیجار حج ظاهر می شود، خلاف اینکه ما گفتیم. زیرا که استدلال کرده است از برای لزوم تعجیل حج در سال اول، به این عبارت «ولان مطلق الاجارة يقتضى اتصال زمان مدة مایستأجرله بزمان العقد» و شکی نیست که حج از بابت اموری نیست که محدود به زمان باشد بلکه از بابت دوختن جامه است و ظاهر این است که غافل شده باشد، یا اینکه مراد او، همان است که شهید گفته، و لکن عبارت او قاصر است.

هرگاه این مقدمات را دانستی، بر می گردیم بر اصل مسئله، و می گوئیم که هرگاه کسی اجیر شود که حج کند از برای کسی، یا این است که معین کرده آن سالی را که در آن، حج کند یا نه. پس اگر معین کرده است صحیح نیست که خود را در همان سال،

اجیر دیگری بکند. به جهت اینکه منفعت او در آن سال مال غیر شده و جایز نیست صرف آن در دیگری. ولیکن جایز است که اجیر شود که در سال دیگر حج کند، به شرط آنکه حج دومی واجب فوری نباشد، مثل حج مندوب یا نذر مطلق. یا فوری باشد ولی ممکن نشود که در آن سال، دیگری را اجیر کند.

و اگر معین نکرده است، بلکه او را اجیر کرده است به عنوان اطلاق، پس مشهور این است که واجب است که فوراً در همان سال حج کند. چنانکه در مسالک نسبت به ایشان داده و آخوند ملا احمد^(۶) فرموده است که شاید خلافتی در آن نباشد. پس جایز نخواهد بود که اجیر دیگری شود، و آخوند ملا احمد ط^(۷) استدلال کرده است به اینکه حج فوری است، پس باید مبادرت کرد و به اینکه مطلق اجاره اقتضا می‌کند اتصال زمان مدت عمل را به زمان عقد. و فوریت حج مطلقاً، ممنوع است. زیرا که گاه است که حج مندوب باشد و در حجتاً لاسلام هم فوریت در اجیر ممنوع است.

و همچنین اقتضای مطلق اجاره، اتصال زمان عمل را به عقد، ممنوع است، مگر در جایی که قرینه باشد و ما هم در آنجا قایلیم به لزوم فوریت، ولیکن این منافات ندارد با جواز اجیر شدن برای غیر در سال دیگر، و شاید نظر مشهور در تعمیم منع به عموم اخباری باشد که دلالت دارد بر اینکه کسی که حج بر او واجب است جایز نیست که حج کند از برای دیگری. و لکن عموم آنها ممنوع است و شامل محل نزاع نیست. چنانکه مخفی نیست بر مطلع. یا اینکه نظر ایشان به این باشد که گاه است از برای اجیر، مانعی به هم رسد از حج، و باید سال دیگر تدارک آن را بکند. پس گویا هنوز مشغول ذمه به حق دیگری هست و برائت ذمه او در سال آینده معلوم نیست، که تواند در آن اجیر دیگری شود و چون شخصی که مشغول ذمه حج هست جایز نیست که اجیر شود از برای غیر، و تا برائت ذمه حاصل نشود نمی‌تواند اجیر شد، پس تجویز نکرده‌اند اجیر شدن را مطلقاً، و هر گاه اجاره ثانیه را معلق کند بر اتمام حج اولی، آن هم خالی از غرر و جهالت نیست. زیرا که شاید سال دیگر هم ممنوع شود و هکذا، مگر اینکه شرطی بکند و خیار فسخی قرار بدهد که رفع غرر و جهالت بشود، چنانکه خواهیم گفت.

و بنا بر آنچه از شهید در بعضی از تحقیقات او نقل شده است که اطلاق در جمیع اجارات مقتضی تعجیل است و واجب است مبادرت به فعل، قول مشهور، قوی می‌شود، لکن آن، کلام مسلم نیست و محقق احتمال داده است جواز اجیر شدن از برای غیر را، هر گاه اجیر شود که سال دیگر حج دومی را بجا آورد و صاحب مسالک آن را پسندیده است و شاید نظر ایشان به این باشد که در ظاهر حال، اجیر نسبت به سال دوم، مشغول ذمه حج نیست و احتمال اینکه بلکه در این سال ممنوع شود و تدارک را در سال دیگر باید بکند، مثل احتمال ممنوع شدن از سال دوم است، به جهت حج دوم به جهت عذرهای دیگر. پس چنانکه مستاجر دوم بنا بر مقتضای قاعده (در ممنوع شدن از حج که باید مستاجر در سال دیگر بکند) بر خود قرار داده «پس افتادن» حج را به سال سوم و ما بعد آن. پس چون می‌داند که گاه است که مستاجر در سال اول ممنوع شود، باید تدارک را در سال بعد بکند، به این راضی شده باشد که به سبب تدارک حج اول سال حج او پس افتد و چون حج اول، حق است به اتمام، پس این از تنمۀ آن خواهد بود. اما این سخن در صورت علم مستاجر دوم، خوب است و با جهل او اشکال است و شاید که در صورت جهل مسلط بر فسخ باشد. پس حکم به بطلان، دلیل واضحی ندارد. هر چند احوط، عمل به مقتضای آن است. و غایت احتیاط آن است که اجاره اول را هم مطلق نکنند، بلکه مقید کند به سال معین، یا اطلاق را به نحوی کند که غرری در آن نباشد، مثل آنکه شرطی قرار بدهد چنانکه گفتیم. یا اطلاق را در عرض چند سال معین قرار بدهد.

و در مسالک از علامه در تذکره نقل کرده که گفته، جایز است که هر دو را به عنوان اطلاق بکند. و حمل کرده است اجاره اول را به سال اول، و دوم را به سال دوم، به دلیل اصل جواز، و رفع کرده است اقتضای تعجیل را در ثانیه، به سبب استحقاق اول تعجیل را و از آنچه پیش گفتیم ظاهر می‌شود که این سخن علی الاطلاق خوب نیست، به جهت آنکه دلالت امر به حج نایب و مطلق اطلاق اجاره بر لزوم تعجیل و فور، ممنوع است و اکتفا به هر نوع اطلاق که باشد مستلزم غرر و جهالت است، خصوصاً در صورت جهل

مستأجر ثانی به وقوع عقد اول، و بعد از این در مسالک گفته است که هرگاه مستأجر اول، او را اجاره کند که در سال دوم حج کند، جایز است که مستأجر او را اجاره کند به عنوان اطلاق و به عنوان تنقید به غیر سال دوم و وجه آن از آنچه پیش گفتیم ظاهر می شود و حق این است که صحیح است اجاره اول. و اجاره دوم نیز صحیح است هرگاه بر وجهی باشد که جهالتی نباشد، چنانکه پیش گفتیم.

و بدان که هر جا که حج مقید و موقت باشد سه سالی هرگاه تأخیر شود از آن، اجاره منفسخ می شود و وجه آن ظاهر است. و اما در جایی که مطلق باشد، پس اگر تأخیر کند آن را و فسخ معامله را هم نکنند، پس باید در سال دیگر بجا آورد و مستحق اجرت می شود، هر چند عسیناً تأخیر کرده شود. و شهید^(۹) در دروس جزم کرده است به عدم استحقاق او چیزی را، و شاید نظر او به همان قول خودش باشد که در همه اجارات، اطلاق مقتضی فوریت است و در حکم موقت است و کردن او در غیر وقت، صحیح نیست، ولیکن از او نقل شده است که اجیر مطلق هرگاه اهماً کند بدون عذر، مستأجر مختار است به فسخ و امضا. و از این کلام بر می آید که اجاره باطل نشده و بر حال خود باقی است و با وجود این، عدم استحقاق اجرت بی وجه است و این دو سخن با هم تدافع دارند، چنانکه صاحب مدارک هم به آن اشاره کرده است و به هر حال، اقوی این است که حج صحیح است و مستحق اجرت هست. خصوصاً در وقتی که مستأجر عالم باشد به حال و فسخ نکرده باشد.

و اما هرگاه استیجار کرده باشد او را در سال معینی و او حج را یک سال پیش بکند، پس در آن دو وجه است و در مسالک از علامه در تذکره نقل کرده است قرب اجزاء را مطلقاً و خود او و صاحب مدارک پسندیده اند این قول را، در صورتی که معلوم باشد که غرض متعلق به آن سال نیست، نظر به اینکه احسان به مستأجر کرده و چیزی زیاد کرده. و این، خالی از اشکال نیست. بلی هرگاه شاهد حال دلالت بر رضای مستأجر کند باز خوب است و شاید نظر ایشان هم به این باشد.

و بدان که آنچه گفتیم که مستأجر در صورت اطلاق هرگاه تأخیر کند در سال

دیگر می‌کند، در وقتی است که در آن سال دیگر، اجیر دیگری نباشد، چنانکه پیش از این، فرض آن کردیم. پس تدارک آن را بعد از سال دوم می‌کند هرگاه مستأجر فسخ نکرده باشد آن را به سبب تأخیر. پس حاصل جواب از سؤال، و خلاصه فتوا این است که هرگاه کسی اجیر شود که در این سال معین، حج کند برای کسی یا اجیر شود به عنوان اطلاقی که منصرف شود به آن سال معین به معونت فهم عرف یاقرینه مقام، دیگر نمی‌تواند اجیر دیگری شود در همان سال معین و اگر اجیر شود باطل خواهد بود. و اما اجیر شدن در سال دیگر، پس آن جایز است، هرگاه فوری نباشد، یا ممکن نباشد تحصیل فور در این سال، خواه بخصوص سال بعد آن سال باشد یا مطلق باشد، به نحوی که غرری و جهالتی در آن نباشد. و در این صورت هرگاه از برای مستأجر اول در سال اول به عمل نیاورد، خواه به سبب مانع خارجی باشد، یا خود تقصیری کرده، اجاره منفسخ می‌شود. و از وجه اجاره به قدر آنچه از منفعت مستأجره به عمل آمده مستحق است لا غیر.

و اما هرگاه اجیر شود به عنوان اطلاق، به نحوی که غرری و جهالتی لازم نیاید، مثل اینکه مقصود حصول حج باشد در ظرف مدتی که زاید بر پنج سال نباشد، لکن معین نکند که تعجیل کند یا نه؟ پس ظاهر این است که اجاره صحیح است و دلیلی بر لزوم تعجیل و فوریت نیست و بر فرضی هم که باشد هرگاه تأخیر کند به سال دیگر، بدون عذر یا با عذر، اجاره منفسخ نمی‌شود، لکن دور نیست که در صورت تقصیر، خیار فسخ حاصل شود و بر فرض فسخ مستحق اجرت هست به قدر عملی که از منفعت مستأجره کرده است لا غیر.

و اما در صورت اطلاق اجاره، می‌تواند اجیر دیگری شود یا نه؟ مشهور این است که نمی‌تواند اجیر شود، یعنی نه در آن سال اول اجاره و نه در سال بعد و نه به عنوان اطلاق، و آنچه در نظر حقیر ظاهر می‌شود این است که هرگاه خواهد خود را به مستأجر ثانی بدهد، در سال دوم بعینه او را اعلام کند و شرط کند که هرگاه مانعی به هم رسد و اجاره فسخ نشود، من حج تو را از سال دوم به سال سوم می‌اندازم و همچنین تا آنکه حج

اول به عمل آید.

و هرگاه اعلام نکنند، و مستأجر جاهل باشد و موجر نظر به ظاهر حال که چنین می‌داند که حج هریک را در سال خودش می‌کند، هر دو اجاره را به عمل آورد و در اینجا احتیاج افتد به تدارک حج اول در سال دوم، مستأجر مسلط بر فسخ خواهد بود. و اما در صورت علم به اینکه این شخص، اجیر دگر است، پس گویا بر خود قرار داده است که حج او از سال دوم به سال سوم و مابعد بیفتد، پس دیگر تسلط فسخ هم نخواهد بود. و از آنچه گفتیم ظاهر شد که هرگاه اجاره دوم هم مطلق باشد صحیح است، هرگاه بروجهی باشد که غرری لازم نیاید و در هریک عمل به مقتضای آن می‌شود، پس هرگاه مانعی به هم رسید از سال اول، باید در سال دوم تدارک آن را بکند و همچنین تا از آن فارغ شود و بعد از آن شروع کند در حج دوم، و آن را نیز هرگاه مانعی به هم رسد تدارک در سال بعد و همچنین...

و در اینجا نیز در صورت علم مستأجر ثانی به اجاره اول، تسلطی بر فسخ نیست و در صورت جهل، ظاهر این است که تسلط بر فسخ داشته باشد. و اینجا در وقتی است که مانع خارجی او را منع کند و هرگاه خود، بدون عذر، تأخیر کند مطلقاً خیار فسخ ثابت خواهد بود.

اما مسئله استیجار نماز و روزه و زیارت و غیر آن: پس حکم آن از آنچه گفتیم ظاهر می‌شود و تفصیل آن، این است که هرگاه اجیر خاص، شود به این معنی که خود را اجیر شخصی کند از امروز تا انقضای یک سال تمام، مثلاً که هر عمل به او رجوع شود که از او برآید بکند، خواه نماز و خواه روزه و خواه سایر خدمات، یا اینکه اجیر او شود که در این مدت عمل کند، یا آنکه اجیر شود که یک سال نماز کند، یعنی موافق عدد نمازهای پنجگانه که یوماً فیوماً در ظرف یک سال. بر مکلف لازم می‌شود که ابتدای شروع آن در امروز باشد، الی وقتی که این یک سال نماز تمام شود، بدون سستی و تهاون بروفق عادت، پس در این صورت جایز نیست که در این بین اجیر غیر شود، یا عملی از برای غیر بکند که منافای آن عمل موجرله باشد، و هرگاه عبادتی از برای غیر،

در این میان بکند باطل خواهد بود. و این نه فقط از راه این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاص است تا مورد منع شود در اقتضا و دلالت بر فساد، بلکه به جهت آنکه نهی متعلق به اصل اجیر شدن از برای غیر هست، چون منافع او در این زمان ملک مستأجر اول است و عموماً اجاره هم مخصوص است چون شرط است که منفعت، محله باشد، و اما هرگاه اجیر مطلق، شود پس در این، چند قسم، متصور است:

اول: اینکه اجیر شود که یک سال نماز در ظرف یک سال مثلاً تحصیل کند. خواه خود اجیر به عمل آورد یا دیگری را بر آن نماز بدارد. و اظهر این است که فوری نیست و در هر وقت از سال که یک ساله نماز به عمل آمد، خواه خود بکند یا دیگری را بر آن بدارد مجزی است. و در همین سال می تواند اجیر شود برای غیر، به عنوان اجیر خاص و اجیر مطلق، هر دو، و اشکال در تعیین مدت (یعنی اینکه باید تعیین کند که یک سال نماز را در ظرف یک سال مثلاً می کنم، لازم است یا نه) همان است که پیش مذکور شد و تحقیق این است که باید چنان جهالتی در میان نیاید که مستلزم غرر و فریب باشد و احتمالی که آخوند ملا احمد داده بودند که هرگاه در عرف فهمیده شود که چنین اجاره و اعمال مثلاً از ظرف دو سال یا بیشتر خارج نیست و به همین عرف اکتفا شود و تعیین زمان نشود، بلکه همان اصل معین شود کافی است. و آن دور نیست. ولیکن احوط این است که تعیین کنند که مجموع این یک سال نماز در بین مدت یک سال باشد مثلاً.

و آیا جایز است که کسی خود را اجیر کند به این نحو که من نفس خود را اجیر کردم که در مدت زمان یک سال، نماز از برای تو تحصیل کنم یا به خودی خود یا به غیر، مثل اینکه کسی، کسی را اجیر کند که پنج روز عمل خیاطی از برای او تحصیل کند که غرض تعیین اعداد نماز نباشد، بلکه همان وقت معین باشد، هر قدر نماز به عمل آورد راضی باشد و اشکالی در صحت این در نظر نیست. الا اینکه گاه است که در بین نماز است که مدت منقضی می شود و نصف نماز عمل صحیح نیست که مورد اجاره شود و مالک شدن منفعت اجیر به قدر تتمه نماز دلیلی ندارد و ابطال نماز هم بی صورت است و ممکن است دفع آن، به اینکه امکان استیفای منفعت در اصل عقد اجاره شرط است.

پس هرگاه به قدر نصف رکعت در آخر وقت از وقت باقی باشد لزوم شروع، در آن معلوم نیست.

و هرگاه مظنه ادراک تمام نماز را دارد باید شروع کند و هرگاه شروع کرد و کاشف به عمل آمد که وفا نمی‌کند، دور نیست که لازم باشد تمام و اخذ اجرت به قدر زاید از وقت، چون ظاهر این است که مندرج می‌شود مسئله در تحت مسئله ضمان اجرت به سبب امر آمر، و همچنین هرگاه مظنه ادراک یک رکعت تمام داشته باشد هم دور نیست که واجب باشد شروع و محتمل است که لازم باشد، چون متمکن است از تحصیل مشغول بودن به نماز، در آن بقیه وقت و قدرت بر تتمیم آن از باب مقدمه یا اخذ اجرت یا جمع بین الحقیق شده باشد و اولی این است که در اول امر با مستأجر این شروط کرده شود تا منشأ اشکال نشود و منشأ جهالت نشود که باعث خلل د صحت عقد شود، و این اشکال در بعضی اقسام اجیر خاص، نیز جاری است، چنانکه مخفی نیست.

قسم دوم: آن است اجیر کند شخصی را که یک سال نماز را مثلاً از برای او به خودی خود بکند، بدون اینکه تعیین کند که در ظرف مدت چندماه و در ظرف چندسال.

قسم سوم: همین صورت است با عدم قصد مباشرت خود اجیر، بلکه مراد تحصیل نماز باشد به هر نحو که باشد و در این دو قسم باید که در میان موجر و مستأجر عهده باشد که معلوم باشد که زیاده بر آن زمان راضی نیست تأخیر را، تا جهالت و غرر لازم نیاید، هر چند به سبب فهم عرف و عادت باشد (بنابر احتمال آخوند ملا احمد^(۴) که خالی از قوت نیست) و احوط تعیین زمان است که این یک سال نماز در ظرف آن زمان واقع شود و در این دو صورت، اظهر این است که هرگاه قرینه به فور نباشد تعجیل واجب نباشد و تواند اجیر دیگری هم بشود، به نحوی که اخلاص به اجاره اول به هم نرسد.

۴۲۴- سؤال: هرگاه حقه الاسلام در ذمه زید مستقر باشد و زید را به قتل آورده‌اند و از او صبیّه بالغه مانده که در حین قتل زید، او را نیز به اسیری برده‌اند و

وارثان زید مقتول، منحصر به چند نفر می‌باشند و بعد از قتل زید، وارثان قرار بر آن داده‌اند که حجی که در ذمه زید بوده استیجار نمایند و از او آب و املاک و خانه و باغات بجا مانده، لهذا قدری از املاک او را به معرض بیع درآورده که حج میقاتی برای او استیجار نمایند و املاک مزبوره را عمرو، ابتیاع نموده و وجه قیمت او را حج استیجار نموده‌اند و مدتی مدید، املاک درید و تصرف عمرو بوده، و حال وارثان ادعای بطلان مبیع می‌نمایند به سبب اینکه غایب دارد و عمرو، ادعا می‌نماید که به سبب اینکه حجة الاسلام در میان است غایب را رجوعی نیست. حکم آن را بیان فرمایید.

جواب: بعد از ثبوت حجة الاسلام در ذمه زید، باید از اصل مال خراج شود، ولیکن تعیین مال مخصوص از اموال متوفی به جهت اجرت حق، موقوف است به رضای وارث، و چون در صورت مزبوره بعضی از وارث، غایب می‌باشند بدون اذن حاکم شرعی یعنی مجتهد عادل، فروختن حصه غایب از املاک، صورتی ندارد، بلکه باید رجوع به حاکم شرع شود و هرچه صلاح غایب را در آن داند چنان می‌کند و هرگاه دسترس به حاکم شرع نباشد عدول مؤمنین می‌توانند آنچه صلاح غایب در آن دانند از اموال او و سایر ورثه، اجرت حج را تعیین کنند و استیجار کنند. پس اگر معامله مزبوره بر نهج مزبور واقع شده صحیح است و اگر نه، بیع حصه حاضرین که بیع کرده‌اند صحیح و بیع حصه غایب موقوف است به امضای حاکم یا قایم مقام او و اگر امضا نشود باطل خواهد بود.

۲۵- سؤال: هرگاه کسی به سبب پیری و کوری و شکستگی عاجز باشد از رفتن مکه، آیا بر او استیجار کردن نایبی در حال حیات واجب است یا نه و حکم بعد از موت او چه چیز است؟

جواب: هرگاه حج در ذمه مستقر شده باشد و بعد از آن عجزی به هم رسد به سبب مرض که نتواند سفر کرد یا به سبب ضعف و پیری مایوس باشد از صحت و توانایی، بر او واجب است که نایبی بگیرد که از برای او حج کند. هرگاه بعد از این اتفاق افتد که از برای او صحت و توانایی حاصل شود بر طریق خرق عادت، و استطاعت باقی باشد، ثانیاً خود باید حج کند و هرگاه اتفاق نیفتد صحت و توانایی، تا

اینکه بمیرد، دیگر واجب نیست از برای او استیجار کردن حج، و اما هرگاه مایوس نباشد از صحت و توانایی، پس وجوب استیجار بر او معلوم نیست، هر چند احوط است. و اما هرگاه حج، قبل از شکستگی و عجز در ذمه او مستقر نشده بود و در حال عجز و شکستگی، استطاعت به هم رسیده، پس هرگاه در این وقت مایوس نیست از عود صحت و توانایی، بر او استیجار واجب نیست. و اما هرگاه مایوس باشد، در مسئله خلاف است و وجوب استیجار اشهر و احوط است و هرگاه اتفاق افتد که منبعد صحت و توانایی عود کند و استطاعت باقی باشد، ثانیاً خود حج کند و اگر عود نکند، بر او چیزی نیست و استیجار بعد موت هم برای او ضرور نیست. والله العالم.

سؤال: اگر کسی طواف نساء را فراموش کند و بعد از پنج شش روز به خاطرش آید، چه کند؟ و، زن بر او حرام است یا نه؟

جواب: ظاهر مشهور علما (بلکه ظاهراً خلافی نقل نشده، الا از شیخ در تهذیب و علامه در منتهی) این است که جایز است که نایب بگیرد، خواه ممکن باشد که خود بجا آورد یا نه. و قول دیگر، آن است که نایب گرفتن مشروط است به تعذر، و اظهر قول مشهور است و احوط، قول آخر است و به هر حال در صورت تعذر یا تعسر، نایب گرفتن کافی است و هرگاه قبل از آمدن طواف بمیرد، ولی او قضا کند از برای او، یا نایبی بگیرد که قضا کند و به هر حال، زن حلال نمی‌شود تا طواف به عمل آید.

۴۲۶- سؤال: هرگاه زید، اجیر شود از برای عمرو، که در این سال حج کند از برای مادر او، به مبلغ سی و پنج اشرفی، مشروط به اینکه در جمیع راه، خدمت او را بکند مثل خدمت سایر عکامها^۱ و در هر یک از اماکن مشرفه دومرتبه زیارت کند از برای مادر او، و در حین اجاره تقسیم کند اجرت را بر اعمال ثلثه، به این طریق که دوازده اشرفی در ازای خدمت عکامی باشد و سه اشرفی در ازای زیارات باشد و تتمه در ازای حج باشد و سایر اخراجات راه، ذهاباً و ایاباً بوجه معین در ذمه عمرو باشد و بعد از

۱: عکام: با فتحه اول و تشدید دوم؛ کسی که بار شتران ببندد؛ ساریان: مسئول امور مسافرتی بزرگان و پولداران.

ورود عتبات و ادای زیارات و وفای به خدمات مشروطه معلوم شود که راه مکه مسدود است، در این صورت، از اجرت مزبوره چه چیز به زید می‌رسد؟

و هرگاه زید، از جمله اعراب باشد که طی طریق مکه از عتبات تا به مکه برایشان اسهل است از طی طریق راه عجم از منزل عمرو تا به عتبات، به خلاف عکامهای عجم که طی طریق عجم از خانه عمرو تا به عتبات برایشان اسهل است از طی طریق عتبات تا مکه، آیا زید مزبور، در اخذ اجرت در تقسیم، ملاحظه حال عکامهای عرب می‌کند یا عجم؟ و هرگاه عمرو بگوید من تو را از برای حج استیجار کرده‌ام با وجودی که متعارف در اجرت نفس حج، بیش از ده یا پانزده اشرفی نیست، قول او مسموع است یا نه؟ و هرگاه به وجهی از وجوه، عمرو بطلان صیغه اجاره را ثابت کند آیا مستأجر، مستحق چه چیز است؟

جواب: هرگاه اجیر، ممنوع شود از حج به سبب مسدود شدن راه، عقد اجاره منفسخ می‌شود و به مقدار عملی که کرده است از اجرت به او می‌دهند و تنمه را از او استرداد می‌کنند، هرگاه داده باشند. و هرگاه اجیر بگوید که من در سال آینده، بجا می‌آورم اجاره را بر هم نزنید. لازم نیست اجابت او علی‌الاقوی. پس آنچه را در ازای خدمات راه قرار داده‌اند باید ملاحظه کرد که آنقدر از مسافت و زمان را که خدمت کرده، اجرت‌المثل آن چه چیز است و همچنین اجرت‌المثل خدمت مجموع طی مسافت چه چیز است و نسبت میان اینها را ملاحظه کنند و به همان نسبت، آنچه را به عمل آورده از اجرت مسمی می‌دهند و تنمه را استرداد می‌کنند و فرقی میان ممنوع شدن از حج قبل از احرام و بعد از احرام نیست.

و آنچه در مسئله موت نایب ذکر کرده‌اند که هرگاه بعد از دخول حرم یا احرام باشد استرداد نمی‌شود آن به سبب دلیل خارج است و در اجرت‌المثل، ملاحظه خدمات اصل مسافت را می‌کنند. یعنی اهل خبره هرگاه بگویند که اگر شخصی، خدمات شخصی را از اصفهان متوجه شود تا نجف اشرف، اجرت او چقدر است و اگر متوجه خدمات شود از اصفهان تا مکه چقدر است، همان مقدار تفاوت را از اجرت مسمی وضع

می‌کنند و در این معنی فرقی ما بین عرب و عجم و سهولت و عسر بر اجیرها در طی مسافت نیست.

و اما ادعای عمرو، که من تو را اجاره کرده‌ام از برای عمل حج نه غیر آن. پس آن با ظاهر سؤال نمی‌سازد که شرط توزیع اجرت بر افعال مذکوره است. بلی در صورتی که اجاره مطلق باشد، مثل اینکه بگوید که من اجیر کردم خود را از برای تو، در این سال حج کنم. مقتضای کلام جمعی از فقها و مقتضای قواعد اجاره این است که سخن او مسموع است و قول، قول اوست با یمین. چون اجاره بر فعل، مستلزم اجاره بر مقدمات او نیست. هر چند اتیان به مقدمات مطلوب هست بالتبع، و در صورت فوت حج، برای او چیزی نخواهد بود، لکن مقتضای فهم عرف و عادت در استیجار حج از بلاد بعیده، خصوصاً هرگاه بروجه زاید بر اجرت‌المثل نفس حج باشد، این است که مقدمات هم داخل اجاره است. و از این جهت است که فرق بسیار می‌گذارند در وجه استیجار به سبب بعد بلاد، و از این حیثیت قول اجیر مقدم است یا یمین.

و اما سؤال آخری که هرگاه معلوم شود که عقد اجاره به وجهی از وجوه شرعیه فاسد بوده، پس حکم در اینجا این است که رجوع می‌شود به اجرت‌المثل در صورت چهل اجیر به فساد عقد.

۴۲۷- سؤال: هرگاه کسی وصیت کند که استیجار حجی از برای او بکنند به

چهل قروش، و امینی به هم نرسد که به این مقدار حج کند و وراث هم راضی به زیاد کردن نمی‌شوند، آیا واجب است معامله به آن وجه تا از نفع آن، وفا حاصل شود؟ یا به مصرف خیر می‌رسانند و یا به وراث قسمت می‌شود؟ و آیا جایز است که به غیر امین بدهند که به آنقدر راضی می‌شود؟ و آیا در صورت حاجت به معامله، هرگاه امینی نباشد که معامله کند، به غیر امین می‌توان داد که معامله کند یانه؟

جواب: هرگاه وصیت به حجة الاسلام کرده باید از اصل مال، زیاد کرد تا وفا کند

به اجرت امین. و غیر امین را نمی‌توان اجیر کرد. و هرگاه حج تبرعی است، اظهر این است که وصی باید با آن معامله کند تا از نفع آن، وفا حاصل شود و چون اظهر،

اشترای عدالت وصی است حاجت به امین دیگر نیست و هرگاه وصی عاجز باشد و امین دیگر هم نباشد و امید باشد، انتظار بکشد تا کسی به هم رسد که به آنقدر راضی شود. و اگر اینها هیچیک ممکن نشود حسبالممکن به آنچه مناسب مقصد موصی است عمل کنند، مثل اکتفا به حج تنها یا عمره تنها. و هرگاه ممکن نشود، اظهار این است که به مصرف وجوه بربرسانند، بلکه بخصوص تصدق به فقرا. و از اینجا ظاهر می شود حال حجة الاسلام هرگاه مال موصی منحصر باشد در همان، و کسی چیزی علاوه نکند.

۴۲۸- سؤال: هرگاه حاج عبور به راهی نمایند که دو میقات دارد، در میقات

اول باید محرم شود یا نه؟

جواب: راهی که دو میقات دارد نمی دانم کدام است. بلی میقات اهل عراق از راه نجد، وقتی که به مدینه مشرفه می روند، وادی عقیق است و افضل وادی عقیق «مسلخ» است که برکه شریف، آنجاست. و افضل این است که تأخیر نکند تا به «مفاصل»، مگر از راه تنقیه یا عذر دیگر. و هرگاه احرام در میقات ممکن نشود، در محاذات آن احرام بگیرد و به میقات دیگر که می رسد در آنجا نیز احرام بگیرد و اگر به میقات دیگر نرسد، در اول حرم، تجدید احرام کند.

۴۲۹- سؤال: هرگاه حاج، حمد و اذکار واجبه اش صورت نداشته باشد، بعد از

حج عقد نکاحش یا زنش حلال است یا نه؟

جواب: اظهار، صحت حج است. خصوصاً هرگاه مقصر نبوده در تحصیل مسائل نماز، و عقد، حلال است و نماز را به نیت قربت بر وجه صحیح بجا آورد و هرگاه در جایی است که آسان است عود بر وجه صحیح، در محل خود بکند. و هرگاه متعسر است در هر جا باشد بکند.

۴۳۰- سؤال: هرگاه کسی بمیرد و در ذمه او حج بلدی باشد، آیا استیجار حج را

به این نحو می توان نمود که شخصی را اجیر کنند و آن شخص اجیر، از مال مستاجر، اخراجات خود را بگذرانند، مثلاً تا نجف اشرف یا تا میقاتگاه، و از آنجا آن شخص، اجیر دیگری را اجیر کند از برای مستاجر و خود از برای خود، احرام بگیرد و حج کند، به

سبب اینکه در سنوات سابقه مستطیع بوده و از دست او رفته، این امر را وسیله ادراک حج خود نموده. و این در صورتی است که مستاجر او را مأذون کرده بود که چنین کند. هرگاه او را مأذون نکرده باشد، یعنی مطلقاً اجیر کرده باشد می تواند این عمل را بکند یا نه؟ و چنین حجهها، مسقط از ذمه منوب عنه می شود یا نه؟

جواب: هرگاه مستاجر راضی باشد به این نحو، به اینکه مذکور کنند در ضمن عقد اجاره، یا آنکه از اطلاق عقد، مفهوم شود که مقصود مطلق حصول طی مسافت و اصل حج است به هر نحو که باشد، در این دو صورت جایز است. و اما هرگاه اجیر شود که خود، طی مسافت کند یا عقد را علی الاطلاق بگویند و منصرف شود به اراده مباشرت خود اجیر، جایز نیست. و همچنین حکایت اصل حج.

و اما صحت اجیرشدن کسی که در ذمه او، حج است. پس در آن وقتی که متمکن نباشد که در این سال، از برای خود حج کند و اجیرشدن را وسیله کند که خود از برای خود حج کند در آن سال یا سال دیگر، پس آن جایز است. پس هرگاه مستاجر راضی شود که در میقات از برای او حج بگیرد و خود از برای خود حج بکند صحیح است و هرگاه راضی نباشد، این سال را از برای مستاجر حج کند و سال دیگر را از برای خود حج کند.

۴۳۱- سؤال: هرگاه در ذمه کسی، حج بلدی قرار گرفته باشد، مثل اینکه اهل این ولایات باشد می توان نایب را از کر بلای معلی یا نجف اشرف قرار داد، یا باید از اصل بلد میت قرارداد؟

جواب: بنا بر لزوم حج بلدی به سبب وصیت یا امثال آن، باید استیجار آن، بلد فوت میت بشود و کسی که در این بلاد فوت شود نمی توان نایب را از عتبات گرفت. مگر اینکه کسی را اجیر کند از اینجا که قطع مسافت از اینجا تا به عتبات بکند و از برای تنمه طریق و حج از آنجا استیجار کنند.

۴۳۲- سؤال: هرگاه شخصی اجیر کند دیگری را از بلد معینی با اجرت معینی که حقه الاسلام به جهت والد او بجا آورد در سال معین و شرط زیارت مدینه مشرفه نیز

شده و دشمن مانع شده، از احرامگاه مراجعت کردند و زیارت هم به عمل نیامد، آیا آن اجیر، مستحق چقدر است از آن وجه معین؟

جواب: به سبب ممنوع شدن نایب، اجاره بر هم می خورد و نایب، مستحق همان قدر عملی است که کرده است و باقی را از او استرداد می کنند و طریق آن این است که اجرت المثل مجموع عمل را ملاحظه می کنند و اجرت المثل این مقدار عملی که کرده است هم ملاحظه می کنند و به همان نسبت که ما بین اجرت المثل قدر عمل با اجرت المثل مجموع عمل است از اجرت مسمی فی العقد وضع می کنند و به او می دهند. پس هرگاه اجرت المثل عمل نصف اجرت المثل مجموع باشد، نایب مستحق نصف اجرت مسمی خواهد بود و هکذا، پس این نصف اجرت مسمی را به او می دهند و تتمه را از او پس می گیرند و تعیین این مقدار، موکول به نظر اهل خبره است و این نه وظیفه ماست و نه تکلیف ما، و اینها در صورتی است که استیجار از برای مجموع قطع مسافت و اعمال شده باشد یا عرف بلد منصرف به آن شود، چنانکه عرف بلاد ما، مقتضی آن است والا مستحق چیزی نخواهد بود.

۴۳۳- سؤال: شخصی به وکالت شخص دیگر، نایب گرفته به مبلغ معینی که نایب مذکور فی هذه السنة المعینه، حج تمتع نیابة عنه به عمل بیاورد و نایب مذکور تقصیر ننموده از راه بصره با سایر مردم روانه بیت الله الحرام گردیده و از حج ممنوع شده، در وادی عقیق. آیا از اجرت چقدر مستحق است؟

جواب: به نحوی که مذکور شد.

۴۳۴- سؤال: چه می فرمایند در استطاعت کسی که پیشه او منحصر به زراعت باشد و املاک او به قدر استطاعت باشد، لکن در مراجعت، مالک شیئی نباشد و مدار گذران دیگر نداشته باشد و به جهت او، کسی هم نباشد؟

جواب: هرگاه در مراجعت، امر او منجر به گدایی و سؤال کردن می شود و چیزی به غیر از آن ملک ندارد، در اینجا او را امر نمی کنیم به فروختن ملک و مستطیع نیست. و هرگاه منجر به گدایی نمی شود، بلکه می تواند کسبی بکند، یا مضارب یا

مزدوری، حتی مکتب‌داری، بلکه هرگاه اهل زکوة گرفتن باشد و تواند به اینها مدار کردن به آن، لازم است که برود و در مراجعت، مدار خود به یکی از اینها بگذرانند.

۴۳۵- سؤال هرگاه دو خواهر باشند و یکی از آنها بیست تومان از آن دیگری طلب داشته باشد و وصیت بکند که بعد از من از برای من، استیجار حجة الاسلام کن و بعد از فوت آن خواهر طلبکار، شوهر او تبرعاً برای او استیجار حجة الاسلام کرده. آیا این حج صحیح است و مبرء ذمه آن متوفیه است یا نه؟ و بر فرض صحت و ابراء ذمه آن، همشیره، تکلیف او چه چیز است در آن مال؟

جواب: در اینجا دو مطلب است: **اول**، صحت تبرع و ابراء ذمه به سبب این حج تبرع است. و ظاهراً خلافی در صحت آن نیست، بلکه از کلام ایشان، دعوی اجماع، ظاهر است و ظاهراً فرقی نیست ما بین اینکه متبرع، ولی باشد یا اجنبی. و احادیث بسیار دلالت دارد بر آن. بلی اشکال در این است که در صورت وصیت، این مطلب ثابت است یا در وقتی است که وصیت نکرده باشد. محقق در شرایع گفته است: «ولو تبرع انسان بالحج عن غیره بعد موته برئت ذمته». و همچنین در نافع و همچنین علامه در تحریر، و دیگر متعرض قید وصیت نیستند. و همچنین شهید در دروس در دو موضع اطلاق کرده که مجزی است تبرع حج حی از میت. و عبارت قواعد این است که: «لو تبرع الحي تبرء المیت». یعنی زنده هرگاه تبرعاً حج کند برای میت، برئ الذمه می‌شود. و مراد او این است که هرگاه از برای زنده بکند، برئ الذمه نمی‌شود، مگر به اذن آن زنده بکند. چنانکه شیخ علی در شرح آن تصریح کرده و بعد از آن در جای دیگر گفته است: «ولا حج عن المقصوب بغیر اذنه و يجوز عن المیت من غیر وصيته». یعنی جایز نیست حج کردن به نیابت کسی که پشت او شکسته است و بر شتر نمی‌تواند نشست بدون اذن او. و جایز است نیابت کردن از میتی که وصیت نکرده باشد. و شهید ثانی در مسالک گفته است: «لو كان هوالوارث و قعت عن مورثه برئت ذمته عن استیجار غیره مالم یکن المیت قداوصی الی غیره بذلک». یعنی هرگاه متبرع، خود ولی باشد، آن حج واقع می‌شود از

مورث او و بری‌الذمه می‌شود از اینکه استیجار کند دیگری را، مگر اینکه میت، وصیت کرده باشد که دیگری بجا آورد.

و ظاهر این است که مطلقات اصحاب محمول باشد بر صورت عدم وصیت. ولكن اشکال در این است که معنی این وصیت چه چیز است و گمان حقیر، این است که مراد، وصیت به شخص خاصی است. یعنی هرگاه وصیت کند که حجة‌السلام او را شخص خاصی بکند و او هم قبول کند، در این صورت تبرع کردن غیر، مبرء ذمه نیست، بلکه صحیح هم نیست. زیرا که حجة‌السلام او مستقر شد در ذمه آن وصی، پس دیگر حجة‌السلامی باقی نیست که آن را متبرع بجا آورد.

و اما مطلق اینکه وصیت کرد از برای من حج استیجار کنید، پس ظاهر این است که مانع از تبرع متبرع نباشد و هر چند احادیث بسیار وارد شده است که موهم عدم اشتراط وصیت است به عنوان اطلاق، لكن دلالت آنها ممنوع است و ما اکتفا می‌کنیم به ذکر بعض آنها، مثل موثقة حکم بن حکیم: «قال: قلت لابی عبد الله^(ع): انسان هلک^۱ و لم یحج و لم یوص بالحج فاحج عنه بعض اهله رجلا و امرأة هل یجزی ذلک و یکون قضاء عنه او یکون^۲ الحج لمن حج و یوجز من احج عنه؟ فقال: ان کان الحاج غیر ضرورة اجزاء عنهما جميعاً و اجر الذی احجه». یعنی عرض کردم به خدمت حضرت صادق^(ع) که شخصی مرده و حج نکرده است و وصیت هم نکرده است به حج. پس بعضی کسان او نایب کرده‌اند از برای او مردی یا زنی را که برای او حج کرد. آیا این مجزی است از او، قضای حج میت به عمل آمده، یا آن حج از برای آن نایب است و خدا ثواب می‌دهد آن کسی را که او را نایب کرده؟ پس فرمود آن حضرت، که اگر نایب نو حاجی نیست

۱: وسائل: ج ۸ ص ۵۱، ابواب وجوب الحج باب ۲۸ ح ۸

۲: در نسخه قدیمی وسائل (چاپ ۱۳۱۴ هـ) به جای لفظ «او یکون» لفظ «ویکون» ضبط شده و در نسخه تصحیح شده راجع کنونی (۲۰ جلدی) نیز همین طور آمده. ولی ترجمه‌ای که مرحوم میرزا در این متن کرده نشان می‌دهد که به نظر او «او» صحیح است لیکن باتوجه به پاسخ امام^(ع) مشخص می‌شود که «و» صحیح است.

مجزی است از میت و نایب هردو، یعنی برای میت، حجة الاسلام است و از برای نایب هم حج محسوب می‌شود. یعنی ثواب حج هست برای او و خدا مزد می‌دهد آن کسی را که او را نایب کرده.

مفهوم حدیث این است که هرگاه نوحاجی باشد به همان حج اکتفا نمی‌شود، بلکه آن حج محسوب است برای او تا وقتی که استطاعت به هم رساند که باید ثانیاً حج کند، چنانکه از سایر اخبار ظاهر می‌شود. و وجه منع دلالت این است که کلمه «لم یوص» در کلام راوی است نه کلام امام (ع) و چنین تفریری از امام معلوم نیست که کافی باشد در ثبوت حکم. و شاید مراد راوی هم وصیت به شخص باشد و در این صورت، دلالت حدیث برخلاف آن توهم، اوضح است و مؤید این صحیحه حارث بن المغیره: «قال: قلت لابی عبد الله (ع): ان ابنتی اوصت بحج^۱ و لم تحج. قال: فحج عنها فانها لک ولها قلت: ان امی ماتت و لم تحج. قال: حج عنها فانها لک ولها». و حاصل مضمون آن، این است که آن حضرت فرمود به حارث بن مغیره که دختر او و مادر او مرده بودند و حج به گردن آنها بوده و وصیت نکرده بودند به حج، اینکه حارث تبرعاً حج کند از آنها که هم مسقط حج است از آنها و هم ثواب حج از برای خود او هست.

هرگاه این را دانستی، پس ظاهر صورت سؤال، این است که همشیره وصیت به حج کرده، و اما وصیت به شخص خاصی که او حج کند و او هم قبول کرده باشد در میان نیست، تبرع زوج در استیجار حجه از برای او صحیح خواهد بود و مسقط حج است. و ظاهر این است که عدم کفایت تبرع مختص صورتی است که وصیت به شخص خاص شده و او هم قبول کرده باشد و در صدد کردن هم باشد. و اما اگر آن شخص خاص نکند به سبب عایقی و مانعی هر چند عصیان و بی‌پروایی باشد، باز جایز است تبرع و مسقط است، هر چند متبرع جاهل باشد به اینکه چنین وصیتی شده و لکن به عمل نیامده. و اما اگر جاهل باشد به وصیت و اتفاقاً هم وصی به عمل آورده باشد که هردو حج از برای میت در یک سال به عمل آمده باشد، پس آنچه متبرع کرده، حجة الاسلام

نخواهد بود. ولكن هردو را از آن حج، نصیب هست و اگر اتفاق افتد در نفس الامر، حج وصی باطل بوده، حج متبرع مسقط از او خواهد بود.

مطلب دوم: اینکه آن پول را چه باید کرد؟ و تحقیق آن این است که چون حجة الاسلام از صلب مال وضع می‌شود، خواه وصیت کرده باشد و خواه نه، و اظهار اکتفاء، به میقاتی، است. پس هرگاه بیست تومان زاید بر اجرت حج میقاتی آن است و آن زاید بر اجرت حج میقاتی از ثلث مال بیشتر نیست یا هست و وارث اجازه کرده، پس ظاهر این است که در این صورت، تمام بیست تومان در حکم مال میت است و باید آن را به مصارف و جوه خیرات رسانند از برای متوفیه و وجه آن از آنچه در همین مجموعه در کتاب وقف و وصیت ذکر کرده‌ام ظاهر می‌شود. اگر خواهی که مطلع شوی، رجوع کن به آنجا. و هرگاه بیست تومان بعد از وضع اجرت حج میقاتی هم زاید بر ثلث باشد و ورثه امضا نکنند داخل میراث می‌شود.

۳۴۶- سؤال: شخصی تنخواهی دارد. که به قدر استطاعت حج، می‌شود ولیکن خانه او بعضی ضروریات نداشته باشد، مثل دست خارج یا اتاق خارج و بیت‌الخلا و مطبخ و طویله و همچنین بعض بیوتات خانه خراب است، هرگاه اینها را بسازد، تنخواه او به قدر استطاعت نیست. آیا مستطیع است یانه؟

جواب: هرگاه ضرورت داعی باشد برداشتن اینها، و در ترک ساختن اینها عسر و حرج لازم می‌آید، اینها را مقدم می‌دارد و اگر بعد از اینها استطاعت باقی ماند حج می‌کند والا فلا. و این در وقتی است که قبل از این، حج مستقر نشده باشد در ذمه او.

۴۳۷- سؤال: هرگاه شخصی زحمت بر خود قرار بدهد و اندک نقص آبرو را هم بر خود مضایقه نکند، می‌تواند به حج رود از تنخواه خود، و اگر به آبرو خواهد برود تنخواه وفا نمی‌کند که ملازمی همراه ببرد. آیا مستطیع است یانه؟

جواب: در احادیث مکرر شده که حج واجب می‌شود، هر چند که باید سوار الاغ گوش و دم بریده شود و فرقی مابین وضع و شریف نیست و اظهار این است که فرقی هم مابین زاده و راحله و غیر اینها نیست. بلی ملاحظه بنیه و توانایی و طاققت معتبر است.

پس هرگاه شخص عزیزی به سبب بنیه و طاققت سواری الاغ و نان بی‌نان خورش و مباشرت خدمت خود می‌تواند رفت. و شخص وضعی، بدون کجاوه و اطعمه نفیسه و خادمی نمی‌تواند رفت، به سبب ضعف و عدم بنیه، آن مستطیع است با آن و این مستطیع نیست بدون این.

۴۳۷- سؤال: شخصی مستطیع بود و تنخواه تلف شد و حالا هیچ ندارد. می‌تواند استیجار حجی کند و در سال بعد از برای خودش حجی بکند یا نمی‌تواند؟
جواب: بلی می‌تواند. بلکه گاه است که واجب می‌شود که این کار بکند تا خود را بری الذمه بکند.

۴۳۹ سؤال: شخصی می‌خواهد تدارک سفر حج ببیند و مهر زوجه می‌خواهد بدهد و خرجی خانه را هم بگذارد. آیا خمس را ابتدا بدهد یا بعد از وضع اینها؟
جواب: هرگاه اموالی که دارد از جمله اموالی است که خمس متعلق به آنها می‌شود، مثل فاضل مؤنه سال از ارباح کسب و زراعت و تجارت و غیر اینها، خمس لازم است والا خمس لازم نیست. و چنان نیست که میان عوام متداول است که هرکس می‌خواهد حج برود باید خمس بدهد از خرجی راه و برود. گاه است کسی به او هزار تومان می‌بخشند، یا از پدر او به او میراث می‌رسد، اظهر این است که خمس بر او واجب نیست و همینکه به آن مال مستطیع شد باید حج کند. و اما هرگاه از جمله اموالی است که خمس به آن متعلق می‌شود و خمس هم تعلق گرفته باید خمس را بدهد و دیون خود را که از جمله آن، مهر زن است بدهد. بعد از آن هرگاه به قدر استطاعت، یعنی به قدر زاد و راحله و اخراجات راه و مؤنه عیال تا برگشتن را دارد واجب است حج، والا فلا، و این وقتی است که قبل از این، حج در ذمه او مستقر نشده باشد و هرگاه مستقر شده باشد به هر حال باید حج بکند.

۴۴۰- سؤال: هرگاه زینب مستطیع، «زید» را وصی کند که بعد از فوت من، حجه بلدی به جهت من استیجار نما. و زینب، وفات نماید و زید، مبلغ چهل تومان از مال زینب را به جهت حجه بردارد و تتمه ترکه را به وارث بدهد. و زید وصی، نایبی از

جهت زینب گرفته و مبلغ بیست تومان وجه به او داده و بیست تومان دیگر، خود نگاه داشته که در مراجعت به نایب بدهد. در بین راه، قبل از وصول، به مقصد، نایب فوت شود و تنخواهی از او باقی نمانده باشد. عمرو، رفیق نایب در آن موضع از مال خود، به اذن طلبه غیر مجتهد به جهت موصیه استیجار حجه نماید و عمرو، بعد از مراجعت از مکه، مطالبه باقی وجه که در نزد وصی مانده بود بنماید، وصی در دادن وجه، مساهله نماید. آیا در این صورت، عمرو تسلط بر گرفتن وجهی که در نزد وصی هست دارد یا نه؟ و بر فرض عدم تسلط، وجه خود را از کی مطالبه می‌تواند کرد؟ و وجه باقیمانده از حجه در نزد وصی به چه مصرف باید رسید؟

جواب: چون مفروض این است که مالی در میان نیست نه از اجیر، و نه از منوب عنه، پس این استیجاری که عمرو کرده، اگر قصد او تبرع است که ذمه منوب عنه، یعنی زینب، بری شود. پس ظاهر این است که زینب، بری الذمه می‌شود، لکن این شخص، یعنی عمرو، مطالبه اجرت از وصی نمی‌تواند کرد و آن مال که در نزد وصی مانده، ظاهر این است که در حکم مال میت باشد. چون به مقتضای وصیت نافذه از مال وراثت، بیرون رفت و به ارث بر نمی‌گردد، پس آن را به مصارف برّی می‌توانند رسانید و از جمله آنها این است که احتیاطاً استیجار حجه دیگر برای او بشود به قصد تقرب که اگر آن حجه، عیبی داشته باشد این در عوض حجه الاسلام او باشد.

و اما هرگاه به این قصد کرده فصولاً که اگر وصی یا وارث، عوض را بدهد حج از آنها باشد والا از برای خودش، دور نیست که با اجازه و امضای وارث یا وصی و دادن اجرت، برائت ذمه از برای منوب عنه حاصل شود. اما اینکه به اذن طلبه غیر مجتهد کرده، پس آن نفعی ندارد، بلکه اگر مالی از اجیر در میان بود، یا از منوب عنه و دسترسی به وصی یا حاکم شرع یعنی مجتهد عادل نبود. در این صورت به استصواب عدول مؤمنین می‌توانست که این کار را کرد، بلکه اگر مالی از آنها در دست او بود، ظاهر این است که با فقد حاکم و عدول مؤمنین هم تواند استیجار کرد. و اما آن بیست تومانی که اجیر گرفته، پس به قدر آنچه از عمل کرده که در برابر اجرت بوده و اجرت

بر آن توزیع می‌شده از مال، آن را نمی‌توان استرداد کردن. به هر حل، مروت و انصاف را از دست نگذارند و مراعات آن اجیر فقیر را منظور دارند.

۴۴۱- سؤال: شخصی نیابت حج بلدی گرفته و محرم به عمره یا حج تمتع شده، در حال طواف در جامهٔ احرامی که به نجاست معفو در صلوة، متنجس شده، طواف و سعی و نماز طواف را کرده. و منظورش آن بوده که در طواف هم مثل صلوة، خون کمتر از درهم، معفو است. و بعد از تقصیر و قبل از لبس مخیط و سایر احرام، متفطن شده که شاید در طواف معفو نباشد. معجلاً ثوبی الا حرام را تطهیر کرده، تجدید نیت احرام در مکه کرده و عقد آن را به تلبیه نموده، طواف و سعی را به عمل آورده با تقصیر، و این در روز هفتم شده و متفطن نشده که از ادنی الحد، احرام بندد و بعد از فراغ از مناسک حج هم عمرهٔ مفرده که من باب وجوب احتیاطی ناپبین به عمل می‌آورند بجا آورده، آیا موافق شریعت غراً، بری‌الذمه شده یانه؟

جواب: اظهر این است که طواف در این معنی در حکم نماز است و با نجاست معفو، طواف صحیح است و بر فرضی که قابل شویم به عدم عفو، ضرور به اعادهٔ احرام نیست از برای عمره، بلکه همان طواف و نماز و سعی را که اعاده می‌کند کافی است. بلی اگر آن جامهٔ احرام در حال احرام نجس بوده با جامهٔ نجس، احرام بسته، از این جهت اشکال به هم می‌رسد، بنا بر اشتراط طهارت جامه در صحت احرام. ولیکن ظاهر این است که در احرام هم نجاست معفو مضر نیست، مانند نماز

۴۴۲ - سؤال: شخصی که مستطیع شده باشد، آیا می‌تواند مال خود را به اولاد خود، هبه نماید به حدی که از استطاعت بیفتد یا اینکه نمی‌تواند؟ و بر فرض اینکه نتواند، هرگاه جاهل از این معنی باشد و اموال خود را جمیعاً هبه کند و بعد که متذکر شد می‌تواند که ادعا کند و پس بگیرد یانه؟

جواب: بلی، مادامی که حج مستقر در ذمه نشده باشد می‌تواند خود را از استطاعت بیرون کند. و اما هرگاه استطاعت باقی است تا وقت روانه شدن قافله، پس دیگر نمی‌تواند خود را از استطاعت بیرون کند. حج بر او واجب است و اگر در چنین

وقتی هبه کند به فرزند و ایجاب و قبول و قبض به عمل آید، دیگر رجوع هم نمی‌تواند کرد.

۴۴۳- سؤال: زوجه کمترین، به قدر صد و پنجاه تومان باغ و ملک دارد، هرگاه به فروش برسد. آیا مستطیع است یانه؟ و چند طفل کوچک دارد و حمل هم دارد و املاکش را چهار سال قبل از این به اجاره داده در مدت سی سال، و تا زمان اجاره منقضی نشود، فروش آن به قیمت تمام که به آن مستطیع بشود ممکن نیست، ولیکن قبل از اینکه اجاره بدهد، متمکنه از فروختن به قیمت تمام بود.

جواب: هرگاه قبل از اجاره دادن به قدری می‌خریدند که مستطیع می‌شد و در آن وقت، مانع دیگر برای او نبود و حج در ذمه او مستقر شده، باید بفروشد و برود، هر چند به قیمت نازلی باشد و وفا به مؤنه حج نکند. و اما هرگاه قبل از آن، حج در ذمه او مستقر نشده و الحال قیمت آن به قدر استطاعت نیست، واجب نیست و طفل داشتن و حمل داشتن، مانع از وجوب حج نمی‌شود.

۴۴۴- سؤال: شخصی مقاطعه کرد با زید، که او را به حج ببرد به مبلغ معینی و عمرو، ضامن آن شخص شد که اگر او را به حج نبرد از عهده آن وجه بیرون آید و آن شخص قبل از تمام عمل، فوت شد. آیا زید، وجه خود را از عمرو، مطالبه می‌تواند کرد یانه؟

جواب: ظاهر این است که این مقاطعه از باب اجاره است و هر چند به مجرد اجاره، وجه اجاره ملک موجر می‌شود، لکن تسلیم واجب نیست مادامی که عمل واجب نشود، مگر در مثل حج که غالب این است که بدون آن ممکن نیست. لکن موجر ضامن اجرت است و هر قدر از عمل به عمل آید مستحق می‌شود.

پس الحال می‌گوییم که هرگاه خواهد ضامن وجه موجود شود در اول وهله که هنوز تلف نشده پس، از جمله ضمان اعیان مضمونه است، مثل مغضوب مأخوذ بسوم، یا به بیع فاسد. و اظهر در آن، عدم صحت ضمان است. و هرگاه بعد از تلف و استقرار در ذمه موجر است، پس ضمان صحیح است و همچنین هرگاه در ضمان شرط کند که هر

قدر که در ذمه او بماند من ضامنم، پس در صورت سؤال اگر اجیر شده از برای نفس تحمل حج، دون مقدمات سفر، و آن شخص پیش از حج مرده، عمرو، ضامن تمام وجه است و هرگاه اجیر شده از برای مجموع حج و سفر، پس توزیع می شود اجرت و آنچه در برابر اعمال است که به عمل آمده، ضامن نیست و مابقی را ضامن است. پس ضمان عمرو هم منصرف می شود به آنچه در برابر آن عمل نشده باشد، نه مطلقاً، پس تفصیل باید داد که اگر اجیر شده بر نفس حج و اجرت را تمام گرفته و عمرو هم ضامن شده که در صورت تلف وجه و عمل نیامدن حج، من ضامنم، باید همه را بدهد در صورت تلف. و اگر اجیر بر مجموع مقدمات شده و ضامن، ضامن قدر تالف در برابر باقیمانده عمل شد، همانقدر را ضامن است.

۴۴۵- سؤال: هرگاه در سنه ماضیه، جمعی از حجاج، قبل از وصول به میقات فوت شدند، بعضی را سال اول استطاعت و بعضی مسبوق به استطاعت مستقره و بعضی نایب به استیجار از جانب ورثه منوب عنه که حجة الاسلام بر او واجب شده بدون وصیت (بلکه قصد ورثه مجرد ابراء ذمه منوب عنه بوده) و بعضی با وصیت، اما بدون تعیین وصی معین، و بعضی به اذن وصی معین.

و بعد از فوت ایشان، شخصی به زعم آنکه احسان نموده (و ورثه البته ممنون خواهند بود و راضی به فعل او هستند) قریه‌الی الله و به قصد آنکه آنچه خرج کند تسلط بر ورثه خواهد داشت، یا ورثه و وصی قبول خواهند نمود و امضا خواهند داشت، عمل آنها را متوجه شده و کفن و دفن ایشان نموده و از برای هریک از متوفی یا منوب عنه متوفی، از همان موضع، استیجار حج نموده، به اطلاع جمع کثیری از معروفین و ثقات قافله.

در این صورت بیان فرمایند بر فرض صدق مراتب مشروحه براثت ذمه از منوب عنه یا متوفی حاصل شده یا نه؟ و بر فرض حصول ابراء ذمه، شخص معهود تسلط بر ورثه یا وصی دارد که وجه اجاره را بگیرد از ایشان به علت استقرار حج بر ذمه متوفی یا نه؟ و با عدم تسلط آیا جایز است وصی را که عمل آن شخص را امضا دارد؟ و وجه آن را که از

بقایای وجه اجاره موجر اول است بدهد یا نه؟ و اگر خود نایب وصیت نموده که از جانب منوب عنه من، نایب بگیر، اما وکیل در استیجار نباشد مفید فایده خواهد بود یا نه؟ حاصل آنکه بعد از فوت ایشان، نظر به آنکه وجهی از ایشان باقی مانده و حج بر ذمه ایشان قرار گرفته، آیا بر متدینین قافله واجب بود که استیجار حجه از برای ایشان بکنند، یا آنکه بایست وجه را رد بر ورثه بکنند؟ اگرچه دانند که ورثه بعد از این، استیجار حج نخواهند نمود.

جواب: اما از سؤال آنکه حج در ذمه او مستقر شده بوده است قبل از این، پس این است که ظاهر این است که جایز است استیجار حج از برای او، بلکه واجب است از مال آن متوفی، هر گاه مالی از او همراه باشد. چنانکه صحیحۃ یزید بن معاویه عجلای دلاله دارد بر آن: «قال: سئلت ابا جعفر (ع) ^۱ عن رجل خرج حاجاً و معه جمل له و نفقة و زاد فمات فی الطريق. قال: اذا کان ضرورة ثم مات فی الحرم فقد اجزات عنه حجة الاسلام و ان کان مات و هو ضرورة قبل ان یحرم جعل جملة و زاده و نفقة و مامعه فی حجة الاسلام فان فضل من ذلک شی فهو للورثة ان لم یکن علیه دین. قلت: ارایت ان کانت الحجة تطوعاً ثم مات فی الطريق قبل ان یحرم لمن یکون جملة و نفقة و مامعه؟ قال: یکون جمیع مامعه و مایه، لا للورثة الا ان یکون علیه دین فیکفی عنه او ان یکون اوصی بوصیة فینفذ بذلک لمن اوصی له و یجعل ذلک من ثلثه».

و ظاهر این حدیث این است که رفقا می توانند از برای او از مال او، استیجار حج کنند، و لکن باید این را مقید کرد به صورتی که وصی نداشته باشد یا دست به او نرسد و دسترس به حاکم شرع هم نباشد، والا باید به اذن ایشان کرد. زیرا که ولایت در امثال این امور با حاکم است، هر گاه وصی نباشد، و لکن باید در صورت فقد حاکم، این امر از ثقات مؤمنین به عمل بیاید. چون ظاهر این است که ولایت در امثال این امور،

۱: وسائل: ج ۸ ص ۴۷، ابواب وجوب الحج باب ۲۶ ح ۲- توضیح: نام «یزید بن معاویه»: سهو است و راوی حدیث «یزید عجلای» است.

بعد از فقد حاکم با ثقات مؤمنین است. و هرگاه این هم ممکن نباشد ظاهر این است که سایر رفقا هم توانند کرد نظر به اطلاق حدیث و در اینکه در حدیث شرط شده است که ضرورت یعنی «نوحاجی» تنبیهی است بر اینکه وجه لزوم این معنی این است که حج فوری است و تأخیر نمی‌توان کرد و ممکن است که حدیث شامل نوحاجی که سال اول استطاعت او باشد هم باشد، ولیکن حکم به وجوب در این صورت مشکل است، بلی احوط از برای ورثه این است که ترک نکنند هرگاه همراه باشند. و مؤید این مطلب، حدیث صحیح دیگر که باز، یزید بن معاویه روایت کرده^۱ از حضرت صادق(ع): «قال سالت عن رجل استودعنی مالا فهلک ولیس لولده شیء ولم یحج حجة الاسلام. قال: حج عنه و مافضل فاعطهم». و اصحاب ما عمل به آن کرده‌اند، و حاصل مضمون آن، این است که هرگاه مال امانتی از کسی نزد کسی باشد و آن شخص بمیرد و حجة الاسلام در ذمه او باشد، جایز است که آن امانت را به مصرف حجة الاسلام او برساند، ولیکن اصحاب مقید کرده‌اند، این را به صورتی که این شخص امانتدار، علم داشته باشد که اگر به وراثت بدهد ایشان حج برای او نخواهند. و ظاهر این است که ظن غالب در اینجا قائم مقام علم می‌شود. چنانکه در مسالک تصریح به آن کرده و وجه تقیید این است که ادله عدم جواز تصرف در مال غیر در کمال قوت است و تخصیص آنها به این حدیث، در غیر صورت علم مذکور، یا ظن غالب در نهایت اشکال است.

بلی اشکال به هم می‌رسد در جایی که از حال وراثت مطلع نیست که آیا استیجار می‌کنند یا نه؟ و دور نیست که در اینجا تخصیص بدهیم هرگاه تفحص و تجسس حال آنها مستلزم فوات فوریت حج شود و اطلاق حدیث سابق هم مؤید این است. و اصحاب ملحق کرده‌اند به امانت، سایر حقوق مالیه را مثل دین و غصب و سایر امانات شرعیه که از جمله آنهاست ماندن مال بعد از فوت او در نزد رفیق، بلکه اظهر این است که سایر واجبات، خواه حج باشد یا خمس یا زکوة یا ردّ مظالم آنها هم ملحق به حجة الاسلام می‌شوند و در همه

۱: همان مرجع، ابواب النیابه باب ۱۳ ح ۱، توضیح: باز نام راوی اشتباه شده است و «برید عجلی» درست است.

امور، مراعات اذن حاکم را منظور دارد، هرگاه ممکن باشد و قادر بر اثبات در نزد او باشد، والا آن هم ضرر نخواهد بود و اصل معتمد در این مسئله این است که مال میت، منتقل نمی‌شود به وارث، مادامی که دین و وصیت او ادا نشود، چنانکه ظاهر آیه است و محقق هم در مسئله و دبعه، اصل را همین قرار داده و روایت یزید^۱ را مؤید مطلب آورده. و ظاهر این است که تفحص کردن از دین دیگر، لازم نباشد و اگر دین دیگر ثابت باشد، آن مال منقسم می‌شود بر حج و آن دین، بالنسبه و حکم آن را در محل خود بیان کردیم. و این سخنها جمله معترضه بود و در مسئله مال امانت ذکر کردیم و اینها را مؤید مانحن فیه آوردیم. چنانکه حدیث اول هم مؤید این مسئله مال امانت هست.

و به هر حال، ظاهر این است که هرگاه ثقات مومنین این کار را کرده باشند با عدم وصی و فقد حاکم، صحیح است و حج ساقط می‌شود از میت و وراث بر آنها تسلطی ندارند و ظاهر این است که یک نفر ثقة عدل هم کافی است و اشکال در اینکه آیا واجب است که از محل موت، استیجار کرد یا از میقات، همان است که در اصل حج گفته‌اند و اظهر این است که بدون رضای وارث زیاده از مقدار میقاتی نمی‌توان، مگر با وصیت یا خروج از ثلث یا امضای وارث، هر چند ظاهر روایت از موضع موت است، ولكن منافاتی با تقیید به میقات هم ندارد.

و اما سؤال از وجوب استیجار که آیا واجب است یا مجرد جواز است؟ پس اظهر وجوب است و ظاهر «امر» هم در روایت اخیر، و جمله خبریه در روایت اولی، ظاهر در آن است. اینها همه در وقتی است که حجة الاسلام در ذمه میت مستقر شده باشد. و اما هرگاه سال اول استطاعت او بوده، پس اظهر عدم وجوب، بلکه عدم جواز است و اگر چنین کرده باشد و وراث امضا نکنند ضامن است که مال را به وراث رد کند و از اینجا معلوم می‌شود که هرگاه حج واجبی باشد که به نذر و شبه آن واجب شده باشد جایز نیست استیجار آن از برای رفقا بدون رضای وارث، زیرا که اگر نذر معین در خصوص آن سال است آن در حکم

حجة الاسلام در سال اول استطاعت است که هنوز مستقر نشده و اگر نذر مطلق باشد، پس آن فوری نیست که تأخیر آن مستلزم تفویت فور باشد و حدیث هم دلالت بر این ندارد. بلی اگر علم داشته که وارث به عمل نمی‌آورد و فساد دیگر هم بر آن مترتب نباشد داخل مسئله مال و دیعه می‌شود که فقها تعمیم داده‌اند نسبت به حقوق و مصارف مالیة لازمیة، و از اینجا حکم حج مندوب هم ظاهر شد، خصوصاً با تصریح حدیث به عدم جواز در آن.

اینها همه در وقتی است که خود از مال متوفی که همراه اوست بکند، و اما اینکه فضولاً از مال خود بکند به اعتقاد اینکه احسان کرده و ورثه ممضی خواهند داشت، پس در این صورت تسلطی بر وراثت ندارد که از آنها بگیرد. و اشکال در این است که آیا با امضای وراثت و وفای به آنچه داده است حج صحیح و مبرئ ذمه میت خواهد بود یا نه و هرگاه امضا نکنند و تنخواه را ندهند حج از برای کی خواهد بود، ظاهر این است که هرگاه قصد این شخص فضولی، ابراء ذمه میت بوده، خواه عوض به او برسد یا نه، این در حکم متبرع است و حج متبرع. مسقط است از ذمه منوب عنه، و لکن وراثت کمال بیمروری کرده‌اند، اگر عوض را ندهند. و هرگاه به قصد این کرده که اگر اجازه کنند و تنخواه را بدهند، از برای آنها باشد، پس اگر قصد نیابت از متوفی کرده، و با خود قرارداد داده که اگر تنخواه راندهند، او هم حج را برگرداند برای خود، دور نیست که بر فرضی که امضا داشتند و تنخواه دادند، حج مبرئ ذمه باشد، والا حج از برای فضولی خواهد بود. چنانکه نظیر آن در صدقه مال لقطه و غیر آن ثابت است و دلیل این، صحت فضولی است در عقد اجاره.

و اگر قصد کرده که برای خود می‌گیرم، اگر آنها تنخواه دادند منتقل می‌کنم به متوفی والا فلا، پس دلیلی بر صحت آن از برای میت و بری ذمه بودن در نظر نیست و قیاس آن بر قرائت قرآنی که کرده باشد و بعد از آن، ثواب آن را نقل کند به غیر، وجهی ندارد. و همچنین هرگاه قصد را مردداً کرده باشد که این را حج می‌گیرم به این قصد که از برای میت باشد اگر پول بدهند، و از برای خودم باشد اگر ندهند، و بعد وراثت امضا کنند و پول را بدهند، اشکال است و شاید اظهر، صحت باشد بنابر صحت فضولی در عقد اجاره،

چنانکه اظهر است.

و اما سؤال از حجّهای استیجاری، پس اگر مال اجیر در دست رفیق نیست، حکم آن از مدلول آن دو حدیث، هیچکدام ظاهر نمی‌شود. پس باید رجوع کرد به قواعد، و اگر در دست رفیق باشد و بر سبیل امانت باشد، حکم آن داخل حدیث دوم می‌شود از وجهی دون وجهی. چون آن دو حدیث در حجة الاسلام است نه در استیجار آن. و نظر به الحاق فقها، سایر حقوق مالیه و امانات شرعیه را به امانت، حکم آنکه بر سبیل امانت مالیه نباشد هم ظاهر می‌شود، پس کلام در آنها از دو حیث اعتبار می‌شود. یکی از حیثیت نایب و یکی از حیثیت منوب عنه. اما از حیثیت اول، پس بنا بر اظهر که اجازه به موت اجیر باطل نمی‌شود، مگر در وقتی که مباشرت خود اجیر شرط شده باشد، و بنابر آنکه وفای آن هم فوری دانیم، چنانکه نسبت به منوب عنه بود، چنانکه مشهور است و لازم می‌شود بر وارث که وفا کند و وارث حاضر نباشد. پس ظاهر، لزوم استیجار است، ولیکن به همان تفصیل مراعات اذن وصی و حاکم. و اما هرگاه قایل باشیم به بطلان به موت یا در صورت اشتراط مباشرت به نفس، یا اینکه قایل شویم که فوریت به مجرد استیجار کردن رفقا دلیل ندارد، مگر در صورتی که علم داشته باشد که وارث نخواهد کرد در صورت اخیر، یعنی عدم فوریت به سبب استیجار یا قول به عدم انفساخ که داخل مسئله مال و دیعه می‌شود به ملاحظه الحاق سایر واجبات به حجة الاسلام. و اما از حیثیت ملاحظه حال منوب عنه، پس مفروض این است که مالی از او در میان نیست و وجه حجة که پیش گرفته و هنوز حج نکرده هر چند در حکم مال منوب عنه است، ولیکن مادامی که اجازه منفسخ نشده، باید ملاحظه حال نایب را کرد. بلی در صورتی که اجازه منفسخ شود و آن عین المال در دست رفقا باشد، حکم آن همان است که مذکور شد که جایز است استیجار از برای منوب عنه، با ملاحظه تفصیل متقدم.

و اما اخراجات کفن و دفن و غیره. پس آنچه متعلق به مال میت است مثل کفن واجب و سدر و کافور و امثال آن، جایز است صرف آن و وارث تسلطی در استرداد آن ندارد و آنچه متعلق به مال نیست، وارث می‌تواند استرداد کرد.

۴۴۶- سؤال: به شرف عرض مقدس عالی می‌رساند که در مرحله تکلیف خود متحیر ماندم و هیچ امری موجب شبهه مخلص نشده، الا آنچه بعضی از ثقات مذکور نموده‌اند که بندگان عالی فرموده‌اند در این سال، امنیت طریق حج نیست و راه خیال این مخلص این بوده که به شیاع ثابت شده که سال گذشته، امنیت از طریق شیراز بوده و جمعی کثیر از تجار نیز مذکور نمودند که از اینجا تا «لحسا» و «قطیف» امن است و به تصرف شاه است برآ و بحرأ، و جماعتی که از حج آمدند متفق بودند که از قطیف تا مکه، نهایت امنیت دارد به اعتبار نفاذ امر سعود خذله‌الله. و میل آن به روانه‌شدن حاج از این طریق و به اعتبار اینکه، این طایفه کسی را که امان بدهند محقون‌الدّم می‌دانند و امان داده است در سال سابق در مکه معظمه بالاخبار‌المتواتره، علاوه بر اینکه قافله را، طایفه تسنن بلکه کفار هم در امان می‌دانند و متعرض آن نمی‌شوند مگر دزد، و دزد در همه جا هست، بلکه دزد این راه کمتر است و چیزی که در دل خلجان می‌کند نیست، مگر مرحله کربلای معلی که موجب زیادتی کینه آن ملعون باشیعه شده باشد که گاه است با طایفه شیعه که وارد به او بشود تلافی کند. این به نظر قاصر، واقعی ندارد، یکی به جهت اینکه قضیه^۱ نجف اشرف مکرر واقع شده و اصلاً از برای قافله ضرری نداشته و پدرش را عجم^۲ کشت موجب امری نشد و اینکه اخباری که مذکور می‌شود که از کسان او کشته شده است قطعی، بلکه ظنی هم نیست. منتهای امر، آن است که بر سر ولایتی لشکر کشید و آنها به تشویش خود دفاع کردند و آن ملعون با وجود تقلب او در طریقه خود، چگونه طایفه‌ای را که امان داده باشد به آن اذیت می‌رساند به تقریب تقصیری که غیر آنها کرده‌اند.

و دیگر از روزی که واقعه کربلا اتفاق افتاد تا روزی که امیر حاج از جانب سعود به

۱ و ۲: قیام آل سعود به تحریک و مساعدت انگلیس سال ۱۱۴۷ هـ - ق شروع شده محمد بن سعود در سال ۱۱۷۹ درگذشت و پسرش عبدالعزیز در سال ۱۲۱۶ کربلای معلی را غارت و قتل عام کرد و در سال ۱۲۱۸ در مسجد «درعیه» بدست یک فرد شیعه کشته شد و نوبت به پسرش سعود بن عبدالعزیز رسید که حکومت او از ۱۲۱۸ تا ۱۲۲۹ بود و سؤال‌کننده از اوضاع همان سال‌ها گزارش می‌دهد که شهر نجف نیز چندین بار مورد حمله آنان قرار گرفته بود.

قطیف از پی حجاج می‌آید، چهار پنج ماه می‌شود. در این عرض مدت شبهه‌ای نیست که آن ملعون در کربلا نمی‌ماند و یقیناً در زمستان متوجه خانه خود می‌شود و امر واضح می‌شود، در صورتی که احتمال راجع بدهیم که باز بطریق سال سابق در قطیف در اول ذیقعدہ امیر حاج بفرستد و حاج را ببرد. آیا واجب نیست که برویم تا به آنجا و تثبیت بکنیم و تأمل کنیم در اینکه امیر حاج می‌آید و مردم را می‌برد یانه؟ و در صورت سلامت، روانه شویم. یا آنکه محض احتمال اینکه رأیش منحرف شده در امان حاج مرحله امنیتی که در سابق بود زایل شده و مستصحب نیست و تفحص نباید کرد و به شیراز و کنگون^۱ و «لحسا» نباید رفت و در خانه خود به همین قدر از خبر باید قرار گرفت و اگر ظاهر شود که امنیت سابقه برقرار بوده و این شخص تفحص نکرده، به موضع تفحص که اقرب به محل خود ورود امیر حاج است می‌رفت امری بر او معلوم می‌شد و سال بگذرد آیا استقرار حج خواهد شد یانه؟

به هر حال، وجه تحیر مخلص از این است که امنیت مستصحب است و خلاف آن معلوم نیست و اینکه قضیه کربلا قاطع آن باشد محل شک مخلص است و به سبب گذشتن زمان بسیار و نزدیک شدن به محل امیر حاج می‌تواند واضح شود و عمل کردن به مقتضای استصحاب و رفتن به بنادر و بعد از ظهور سده طریق مراجعت کردن و در صورت ظهور بقای امنیت به مکه رفتن و خیمت و ناخوشی به نظر قاصر نمی‌رسد، آیا والحاله هذه سفر طاعت است یا معصیت؟ واجب است یا حرام؟

و خوب واضح و ظاهر است که اگر تکلیف این بنده حقیر در خانه ماندن باشد بسیار خوشوقت خواهم بود و اگر خوف تقصیر تکلیف را نمی‌دانستم اخوی را به شرف عتبه بوسی نمی‌فرستادم. و چون خبر عالی حضرت آقا محمد حسن خبر واحد عادل بود احتمال دادم که شاید تغییر سئوالی باشد که تکلیف مخلص مغایر او شود. لہذا مصدع بندگان عالی می‌گردد که لطف و مرحمت فرموده، آنچه تکلیف مخلص را دانند مقرر فرمایند.

و ظاهر آن است که به رفتن مخلص، جمعی کثیر روانه می‌شوند و به عدم آن، متقاعد می‌شوند. وقت هم مضیق بود. و چاره نبود به غیر از تصدیع و تضییع اوقات بندگان عالی و بسیار واضح است که در این مراحل از بندگان عالی خبیرتر و علیم‌تری نیست. خود به نفس شریف به ولایت سعود تشریف برده‌اید و ولایت او را می‌دانید و در مسائل دینی مقتدا و حجت‌الله می‌باشید و هرچه بنده خود را به آن امر فرمایید امتثال و اطاعت خواهم نمود. انشاءالله، آنکه تصدیع کشیده، آنچه حکم الهی باشد قلمی فرمایند که موجب اطمینان این متحیر گردد.

جواب: اخبار و ادله که دلالت دارند بر اشتراط خلوص سرب. هرچند اگر نظر کنیم به اینکه الفاظ اسامی امور نفس‌الامریه‌اند باید مستطیع در عالم نباشد مگر به فرض نادری، و لکن چون تحقیق این است که هرچند مسلم است که الفاظ اسامی امور نفس‌الامریه‌اند، لکن در تکالیف شرعیه محمولند بر آنچه در نظر مکلف آن باشد و فروغ این مسئله بسیار است و از جمله آنها این است که زکات واجب است بر مالک نصاب و قصر، واجب است بر قاصد ثمانیه فراسخ و حج واجب است بر مستطیع و روزه واجب است به دخول ماه مبارک رمضان و امثال اینها و متفرع می‌شود بر این، آنکه واجب است گذاختن دراهم مغشوشه تا معلوم شود مقدار خالص یانه؟ و واجب است تفحص و تحقیق آن مسافت یانه؟ و واجب است استهلال یانه؟ و در اموال که در معرض بیع درآورده شود تا معلوم شود استطاعت است یانه؟ و اظهر در نظر حقیر، عدم وجوب تفحص است. و بعد از اینکه این را دانستی پس می‌گوییم که آیا تخلیه سرب در نفس‌الامر معتبر است یا در نظر مکلف و بعد از ملاحظه اعتبار نظر مکلف، آیا جزم مکلف ضرور است یا کافی است؟ اظهر این است که ظن، کافی باشد و این غایت تنزل است که ما از نفس‌الامر و جزم (کـه او فـقنـد بـه مقتضای وضع) دست برداشتیم، پس لا اقل ظن باید حاصل شود، پس لزوم حصول ظن به خلوص سرب، دلیلی است شرعی. پس احتمال خلوص سرب کافی نیست و در برابر این دلیلی شرعی چیزی نیست به غیر قاعده یقین که مدلول اخبار معتبره هست که

نهی شده از نقض یقین به شک و قاعده استصحاب و هر چند مقتضای قاعده یقین این است که احتمال خلاف، ناقض یقین سابق نیست نه به عنوان شک و نه وهم و نه ظن، ولیکن اعتبار ظنّ خلو سرب که از آن اخبار و ادله مستفاد شد مخصص این قاعده می شود، زیرا که هر چند مقتضای قاعده یقین این است که باید به یقین سابق عمل کرد، خواه مقتضای آن ظن به عدم معلوم، باشد یا مشکوک یا موهوم، و لکن مقتضای این اخبار، این است که باید مظنون باشد.

ادله یقین در باقی، حجت است مثل شک در حدث و خبث و موت زوج و مورث و غیر آنها و در اینجا حجت نیست، خصوصاً اینکه در ما نحن فیه یقین سابقی در دست نداریم و مجرد سلوک خوش سعود در یک سال، منشأ یقین نمی شود و انسحاب حکم شخص یک سال به سال دیگر، خود بیمعنی است، هرگاه حصول یقین خواهیم، زیرا که مشکل است که فعل یک سال او از قواعد یقینیه شود که بگوییم نقض آن جایز نیست.

و اما قاعده استصحاب، پس (قطع نظر از اینکه این سخن آخری بر آن هم وارد است، چون آن فعل جزئی شخصی، منشأ ثبوت کلیه نمی شود که مستصحب داریم) بر آن، وارد است که فرق است مابین قاعده استصحاب و قاعده یقین و دلیل قاعده یقین، اخباری است که در آن وارد شده، ولیکن دلیل حجیت استصحاب همان ظنی است که از حصول علت موجد حاصل شده که همان علت موجد را علت مبقیه می دانیم و آن خود، بنفسه محل نظر است که علت وجود علت بقا باشد، پس حجیت آن نخواهد بود، الا مجرد ظن بقا و ظن بقا، تابع مجرای عادت الله است و آن مختلف است در مواضع به سبب اختلاف موضوعات در استصحاب، چنانکه ملاحظه می کنیم در ظن بقای جبال و بلاد عظیمه و قرای مبیّه در ساحلو در حیوان متفاوته در عمر و زندگانی و در ما نحن فیه عادت الله کجا جاری شده به بقای عهد سعود، حتی با طرو این سوانح، خلاصه مراد از حجیت ظن استصحابی باید مادام حصول الظن باشد. زیرا که دلیلی به غیر آن ندارد، و هرگاه آن ظن، باقی نباشد، بلکه مبدل شود به وهم یا شک، پس حجت نخواهد بود.

و معذلک ظنی که از اخبار خلو سرب حاصل است و استصحاب و اصل، مقاومت با

دلیل نمی‌کند تا گفته شود که مجرد حصول در آن سابق کافی است، هر چند ظن به بقا نباشد.

و الحاصل در این مقام لازم است تحقیق اینکه آیا اصل وجوب حج است یا تحقق سایر شرایط. الا با ظن ضرر، یا اصل عدم وجوب است، الا با ظن سلامت و حق این است که اصل عدم وجوب است، الا با ظن به سلامت، زیرا که امنیت راه، شرط است چنانکه تصریح شده در کلام علما و ظاهراشان اجماع است در اخبار، چون معنی خلو سرب امنیت است و منحصر است کلام ایشان در خوف و امن، چون گفته‌اند که شرط است امنیت و با خوف جایز نیست و متعرض شق ثالث نشده‌اند که محتمل الطرفین باشد. نمی‌توان گفت که در محتمل الطرفین اصل عدم مانع مفید ظن سلامت است، چون ظن به عدم سبب، به سبب اصل مفید. عدم مسبب است که خوب باشد، به جهت آنکه می‌گوییم که مراد از مانع، شرور و آفات است. مثل لص و سبع و امثال آن.

و نمی‌توانیم گفت که اصل عدم مانع است، زیرا که از بدو خلق عالم، شرور و خیرات هر دو مخلوق شده، حتی اینکه دو فرزند آدم، یکی قابیل بوده و دیگری هابیل، و شیر و گرگ و گوسفند و گاو هم از بدو خلقت عالم، خلق شد، پس اصل، این است که این شرور، در این راه نباشند، مستلزم این است که در محلی دیگر باشند. و اصل عدم، نسبت به حصول آنها در هر دو محل مساوی است، زیرا که هر یک از حصولین حادثی است محتاج به مؤثر و ثبوت آن محتاج به دلیل. پس تمسک به اینکه اصل عدم، در این راه، افاده ظن به عدم آن می‌کند تا مترتب شود بر آن ظن به عدم خوف، که مسبب آن است معنی ندارد. پس باقی ماند همین که ظن خوف و ظن سلامت از امری، خارج از اصل، محقق شود. بلی می‌توان گفت که این اصل عدم، هر گاه مستند باشد به استصحاب حالت سابقه، به معنی اینکه از خارج ثابت شده بود خلو سرب و عدم مانع در وقتی و آن حالت را مستصحب داریم و بگوییم در سال سابق این شرور در محلی دیگر بود و در اینجا نبود، پس باید به همان حال باقی باشد، مطلب تمام است.

و آنچه تو گفتی از عدم امکان استناد به اصل عدم در وقتی است که حالت سابقه آن راه

به هیچ نحو معلوم نشده باشد، مثل آنکه کسی می‌خواهد برود به جایی که تا به حال حالت سابقه آن راه بر کسی ظاهر نشده باشد، زیرا که در آنجا مستند نمی‌تواند شد به اصل عدم و استصحاب آن.

و جواب آن همان است که گفتیم که حجیت استصحاب تمام می‌شود در صورتی که ظن به بقا حاصل باشد و مجرد حصول سبب در آن سابق کافی نیست، پس باید علم به حصول سبب یا ظن به بقای آن، هر دو به حال خود باشد و این داخل قاعده یقین نیست که تا یقین به رفع سبب نشود باید به مقتضای سابق معمول داشت. پس هرگاه آن ظن مرتفع شد به مجرد حصول سبب در آن سابق اکتفا نمی‌کنیم، چون شارع شرط کرده است در وجوب، تخلیه سرب را که اقل آن حصول ظن خلوص است.

و دیگر اینکه گفتیم که واقعه شخصیه که عبارت از سلوک یک سال است موضوع استصحاب نمی‌تواند شد، زیرا که آن منعدم شد و استصحاب حالت آن شخص مانع، وقتی می‌تواند موضوع استصحاب شود که عمل او غالب الوقوع شود و طریقه مستمره به دست آید، تا آن را بتوانیم مستصحب داریم و آن به عمل یک سال متحقق نمی‌شود، بلی طریقه سابقه این جماعت غلبه و قوعی است که موضوع استصحاب می‌توانست شد و آن مبتنی بود بر اینکه در آن اوقات، طریقه ایشان تزویر و استمالت قلوب بود که با وجودی که عجمرا مشرک می‌دانستند مانع از دخول مسجدالحرام نمی‌شدند، بلکه جمال و اعوان همراه می‌کردند که ایشان را ببرد و بیاورد و طریقه ایشان در اوقات سابقه، وعظ و امر به معروف و نهی از منکر بود با مدهانه و مماشات، والحال که ملک ایشان مستقر شده و تسلط به هم رسانیده‌اند تا بیعت نگیرند و اظهار موافقت نکنند نمی‌گذارند که داخل شوند و این معنی تا به حال، غلبه به هم نرسانیده که موضوع استصحاب تواند شد و خصوص اینکه آن ایام عبدالعزیز، شیوه او شیوه امامت و خلافت محضه بوده و آنچه ظاهر می‌شود از حال سعود، این است که غالب منظور او سلطنت و دنیاداری است و گاه است به سبب مقتول شدن دو نفر از اولاد او یا جمعی از اقربای او یا جمع کثیری از اعوان (و چنانکه معتمدی به حقیر نوشته بود، اعنی عالیجناب حاجی میرزا آقای طهرانی) نایره غضبیه آن، چنان مشتعل شود که

از طریق ثانیه هم دست بردارد. اما اینکه نوشتنای چرا نباید رفت تا بنادر که در آنجا حال ظن سلامت و عدم آن، محقق شود؟ جواب آن از آنچه پیش گفتیم ظاهر می‌شود، زرا که هر چند الفاظ اسامی امور نفس‌الامریه باشد، لکن تحقیق آن است که در تکالیف معیار فهم مکلف است و او در خانه خود باید بداند که سرب مخلی است یا نه، نه اینکه لازم باشد برود که تفحص کند از این معنی، حتی به این نحو که متحمل این سفر دور و دراز شود از برای تفحص و تحصیل ظن، و این عین حرج و عسر شدید است و خصوصا در کسانی که حج در ذمه آنها مستقر نشده که بر فرض جواز عمل به استصحاب سلوک شود معارض است به اصل براءت و عدم حصول استطاعت در وجوب حج.

اگر بگوییم چه فرق است مابین راه دریا و خوف غرق و مابین راه صحرا و خوف اذیت سعود؟ پس چنانکه جایز است رکوب بحر، با احتمال غرق پس جایز خواهد بود. سفر بر، با احتمال خطر سعود.

گوییم که در سفر دریا، غلبه سلامت موجود است. چون هزار کس به سلامت می‌رود و یک کس به ندرت غرق می‌شود و این مضر نیست. چنانکه گاه است در بیابان هم تگرگ و صاعقه، قومی را هلاک می‌کند و آن نادر، معتنی به نیست در نظر شرع و عقل و عرف و عادت. و لکن آن غلبه در مملکت سعود تا به حال متحقق نشده که تکیه بر ظن غلبه بشود یا استحباب آن غلبه، بلکه در سفر دریا هم می‌گوییم هرگاه در حین رکوب، و در روزی که مظنه تگرگ و صاعقه است جایز نیست حرکت و معیار تکلیف، شروع در مکلف به است و هرگاه در اول امر ظن غلبه در دست هست و در بین طی مسافت سانه رو دهد، آن مضر نیست، و لکن در ما نحن فیه در حین شروع در طی مسافت آن ظن غلبه در دست نیست.

و به هر حال، این مسئله از موضوعات احکام است و مکلف باید خود، این معنی را بفهمد و از مسائل شرعی نیست که مورد استفتاء و تقلید باشد و آنچه موقوف علیه حکم است، همان است که بیان کردیم. دیگر اینکه آیا این مانحن فیه از آن باب است یا نه، خود مکلف باید بفهمد و در اکثر مواضع مکلف نیز اقتضای به فهم خود نمی‌تواند کرد، بلکه رجوع

به عرف و عادت و فهم اغلب مکلفین باید کرد تا موضوع مشخص شود، به هر حال اگر خودم بالفرض، حجه در ذممام مستقر باشد، در این سال نمی روم و کسی را هم اذن نمی دهم که برود. شما خود بهتر می دانید، ولكن متمسکات شما در تحقیق موضوع محل نظر است.

۴۴۷- سؤال: هل يجوز لمن تلبس بالعمرة في حج التمتع ان يعدل الى الافراد اذا حصل له عذر من اتمام العمرة كالحيض وغيرها؟ وبعد الجواز هل يجزيه ذلك عن حجة الاسلام ام لا؟ وعلى تقدير الاجزاء، فهل يجري ذلك في النائب والا جبر ويبرئ، ذمته عما استوجر له وذمة المنوب عنه ام لا؟ وهل يجوز العدول حين الاحرام اذا علم ان الوقت يضيق عن عمرة التمتع بخوفه عن دخول مكة قبل الوقوفين او عن حيض مترقب او نحو ذلك ام يختص هذا الحكم بمن تلبس بالعمرة ثم حصل العذر-؟

جواب: الظاهر انه لا خلاف بينهم في ان المعتمر بعمرة التمتع الى الحج اذا ضاق وقته عن افعال العمرة يعدل الى الافراد ويتم ويجزيه ذلك عن حج التمتع بمعنى سقوط تكليف الحج عنه واخبارهم بذلك متظافرة ومرادهم في العدول هنا نقل نية العمرة الى الحج الافراد من دون حاجة الى احرام جديد بل لا يجوز تجديد الاحرام.

واما النائب فاطلاق كلماتهم كاطلاق الاخبار يشمله ايضا ولم نقف على مصرح بخلافه. ونقل عن بعض افاضل المعاصرين سلمه الله الاشكال في ذلك بان الاطلاقات والعمومات نصا و فتوى مختصة بالجواز الذي هو حكم تكليفي دون الاجزاء اذ هو حكم وضعي ولا تلازم بينهما ولا تنافر كليا وانما بينهما تباین جزئی واحد المتباينين جزئيا لا يستلزم الاخر وحيث وقع فانما هو لدليل خارجي من اجماع او غيره وهما على تقدير تسليمهما (كما هو الظاهر) فانما هو بالنسبة الى الاصل بل مفاد العمومات نصا وفتوى هو جواز العدول وهو لاشبهة فيه ولا ريب يعتريه في الاصل و فرعه وغيرهما لتأيدها (زيادة على اجماع فتوى ورواية) بالا اعتبار اذ لولا الرخصة بذلك لكان اللازم على المضطر الصبر على العام المقبل حتى يتم ما هو فرضه لعدم وقوعه الا في اشهره والفرض فوتها فالامر بذلك عسر ومشقة قل ما يتحمل بالعمرة موقوف على ورود الرخصة ولم يرد بلا شبهة فاذا لا اشكال لنا ولا حد في جواز العدول دفعا للعسر والخرج اللازمين على تقدير عدم، لكل حاج متمتع

اصيلا كان او نائبا او غيرهما. انما الاشكال فى اجزائه عن ذمة الميت عن حج التمتع واجزائه عن النائب فى العمل المستأجر عليه اذ هو التمتع والافراد فيره.

اقول كون الامر بل ومطلق الطلب مقتضيا للاجزاء معناه انه اذا فعل فعل المطلوب على ماهو عليه فى نفس الامر باعتقاد المكلف فهو مقتضى للاجزاء بمعنى حصول الامتثال واسقاط فعله عنه ثانيا وح، فالطلب مع اتيان المطلوب على ماهو عليه لا ينفك عن الاجزاء ولا يتخلف بهذا المعنى عن الطلب فكل مطلوب اوتى به على ما هو عليه مجزئ وكل مجزئ فهو مطلوب فهما متساويان.

ولا يرد عليه الصلاة فى المكان المفصوب لو قلنا بصحتها بتقريب انها مجزية وغير مطلوبة حتى يق: ان المجزئ اعم مطلقا من الجائز والمطلوب فانها مطلوبة من حيث عموم الامر بالصلاة عند هذا القائل وان كانت غير مأمور بها من حيث اندراجها تحت عموم الغصب فللمعنى لكون النسبة بينهما عموما وخصوصا لا مطلقا ولا من وجه ولا تباينا كلياً ولا جزئياً. نعم لو اردنا من الاجزاء اسقاط التكليف عن فعل بفعل آخر غير المأمور به ولا بدلا عنه فهذا الفعل الذى يؤتى به مكان الاول قد يكون مسقطا وهو رايه كحج الافراد للمتتمعة التى حاضت وقصر وقتها، عن اتمام التمتع. وكعبادة الولي عن الميت والاجير عن المستأجر فهذا مطلوب كالاكتفاء فى مقدمات الواجب بفعل الغير. ومن هذا الباب سقوط الحج عن من مات فى الحرم بعد الاحرام فان الامر بالحج امر بتمامه والامر الطبيعى بالجزء لا يجدى فى صيرورة الجزء مأمورا به لأجل الاسقاط بل الاسقاط هنا حكم وضعى ليس من مقتضى الامر الاول ولا هو مأمور به بامر ثانى لاستحالة التكليف وقد يكون مأمورا به وغير مسقط كاتمام الحج الفاسد (على القول بكونه عقوبة) والحج من قابل فريضة بالنظر الى الامر الاول وان كان مسقطا ومجزيا بالنظر الى الامر الثانى. فقد ظهر من ذلك ان النسبة بين الجواز والاجزاء بالمعنى الاول التساوى وبالمعنى الثانى العموم من وجه فلا يصح القول بان بينهما تباينا جزئيا.

وان قلت: ان المراد بالاجزاء هو القدر المشترك بين المعنى الاول والثانى فيكون فى بعض افراده (وهو الاسقاط بفعل الغير) عموم من وجه. وفى بعضها (وهو مالو فعل نفس

المطلوب الاول) التساوى. وهذا معنى التباين الجزئى.

فنقول: ان هذا ليس معنى التباين الجزئى بل هو حرى بأن يسمى بالتصادق الجزئى. وهذه مناقشات فى الاصطلاح والمهم بيان مازامه (سلمه الله تعالى) من جعل التمتع افراداً مما فارق الجواز الاجزاء سيما فى الباب ويكون هذا مادة الافتراق. والتحقيق ان (مع قطع النظر عن الاجماع فى الاصيل بل المطلق ايضاً) ورود مطلوبة الافراد، ح، ظاهره انه مطلوب بدلا عن التمتع و نايباً منابه فى حصول الامثال واسقاط التكليف رأساً فيتم الاجزاء بالمعنى الاول والثانى كليهما. اما بالمعنى الاول ففى الامر الثانى واما بالمعنى الثانى ففى الامر الاول.

فلنذكر بعض الروايات الواردة فى الباب: فمنها صحيحة جميل بن دراج قال: سئلت ابا عبدالله^(٤) عن المرأة الحائض اذا قدمت مكة يوم التروية. قال: تمضى كما هى الى عرفات فتجعلها^١ حجة ثم تقيم حتى تطهر و تخرج الى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة. ومنها رواية على بن يقطين قال: سئلت ابا الحسن موسى^(٤) عن الرجل و المرأة يتمتعان بالعمرة الى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة كيف يصنعان؟ قال: يجعلانها حجة^٢ مفردة و حد المتعة الى يوم التروية. وليس فى سندها من يتأمل فيه الا عبدالرحمن بن اعين و هو ممدوح والراوى عنه صفوان. ورواية اسحق بن عبدالله عن ابي الحسن^(٤) قال: المتمتع اذا قدم ليلة عرفة فليست له متعة يجعلها حجة^٣ مفردة انما المتعة الى يوم التروية. الى غير ذلك من الاخبار.

وظاهر هذه الاخبار ان نقل العمرة الى الافراد مجزى عن تكليف و مسقط اياه و الالزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و لو لم يجزه لكان^(٤) ان يقول «ويحج من قابل» و اطلاقها يشمل النايب و الناذر وغيرهما لعدم كونهم من الافراد النادر و كك، ترك الاستفصال.

لايق: غاية الامر ان المستفاد من الجمل الخبرية وجوب حج الافراد، ح، و الامر به هو انما يفيد الاجزاء بالنسبة الى هذا الامر لا الامر بالتمتع الذى كان تكليفه اولاً.

لأننا اشرنا الى ان المتبادر من تلك الاخبار لزوم فعل ذلك بدلاً عنه فلم يبق الامر الاول بحاله بل انتقل التكليف و تبدل بهذا بمعنى كونه نايباً عنه فهناك امر واحد يقتضى

الاجزاء ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة قال: سئلت ابا جعفر^(٤) عن الرجل يكون في يوم عرفه وبينه وبين مكة ثلاثة اميال وهو متمتع بالعمرة الى الحج. فقال: يقطع التلبية لتلبية المتعة و يهل بالحج^١ بالتلبية اذا صلى الفجر و يمضى الى عرفات فيقف مع الناس و يقضى جميع المناسك و يقيم بمكة حتى يعتمر عمرة المحرم ولا شئ عليه.

و وجه الدلالة (مضافا الى ما سبق من دعوى الظهور فى الاجزاء) قوله «ولا شئ عليه». ويدل عليه ايضا نفى العسر والحرَج و الضرر سيما على النايب الفقير اذا وجب عليه الاعادة فى القابل بدون اجرة. ومن العجب التمسك فى جواز العدول الى الافراد بالضرر لثلا يبقى على الاحرام الى العام المقبل وترك التمسك به فى اجزائه عن التكليف. مع انه لو بنى على عدم جواز العدول فيحكم ببطلان حجه و يتخلص عن البقاء الى العام المقبل بعمرة مفردة. كما فى ساير المواضع لا ثالث هنا فلم ينحصر دفع الضرورة، فى العدول الى الافراد. فجعل العدول عن التمتع الى فعل الافراد، لدفع ضرر البقاء على الاحرام، ليس بأولى من جعل العدول لاسقاط التكليف لدفع الضرر. اذ المفروض انه لا يتمكن عن المتع. فدفع الضرر اما بالتحلل بعمرة مفردة او بجعل الافراد مسقطا للتكليف رأساً و اما جعل العدول الى الافراد بمحض التحلل فهو لا يدفع الضرر.

و اما التمسك بعدم ورود النص بالخصوص فى التحلل بالعمرة المفردة: ففيه انه لو بنى على فوات الحج فيكفى ماورد من العموم و الا فلا منازعة عن القول بالصحة. والحاصل: ان جواز العدول الى الافراد ان كان من جهة دفع الضرر فاما أن يكون المراد منه أن دفع الضرر يوجب تصحيح الحج ويدل على فوات الحج، فلا ينحصر التحلل فى ذلك، بل الاتيان بالعمرة المفردة اسهل كما قرره الشارع للتحلل مع فوات الحج.

وبالجملة انا و ان سلمنا عدم دلالة ما دل على العدول من الاخبار على انه لا جل اقاط التكليف رأساً، فلانم، انه لمحظ التحلل و عدم البقاء على الاحرام فيستأوى الامران ونفى الضرر مرجح لارادة المعنى الاول مضافاً الى استصحاب الصحة وعدم فوات الحج. مع ان الشيخ فى التهذيب قال: روى اصحابنا وغيرهم ان المتمتع اذا فاتته عمرة المتعة اعتمر بعد الحج

وهو الذى امر به رسول الله (ص) عائشة. وقال ابو عبد الله (ع) قد جعل الله فى ذلك فرجا للناس. وقالوا: قال ابو عبد الله (ع): المتمتع اذا فاتته عمرة المتعة اقام الى هلال المحرم واعتمر فأجزئت عنه مكان عمرة المتعة. فإن العلة التى ذكره (ع) انما يناسب اسقاط التكليف و ان لم يفده لفظ «اجزأت» لرجوعها الى العمرة كما لا يخفى. مع ان اجزاء العمرة عن العمرة فيه تنبيه على اجزاء الحج.

والحاصل: انه لا ينبغي الاشكال فى دلالة الاخبار على الاجزاء و سقوط التكليف رأساً و الظاهر انه اجماعى كما يستفاد من كلام جماعة قال السيد (د) فى الانتصار: مما انفردت به الامامية القول بأن التمتع بالعمرة الى الحج هو فرض الله تعالى على كل من نأى المسجد الحرام لا يجزيه مع التمكن سواء. فأن مفهومه الاجزاء مع الاضطرار. ومثله ما حكى عن ابن زهرة ونقل عن شرح الارشاد للفخر^۱ المحققين انه قال: فرض من نأى عن مكة مما قرره لشارع، التمتع، فرض عين لا يجزى غيره من انواع الحج الا للضرورة و هذه المسئلة اجماعية عندنا. وقال فى التذكرة: علمائنا كافة على ان فرض من نأى عن مكة وحاضر بها التمتع ولا يجوز لهم غيره الا مع الضرورة. ثم قال: فلو كان محرماً بعمرة التمتع فممنع مانع من مرض أو حيض عن اتمامها جاز نقلها الى الافراد اجماعاً كما فعلت عائشة. وقال فى المعتبر: فرض من ليس حاضراً المسجد الحرام التمتع لا يجزيهم غيره مع الاختيار وهو مذهب علمائنا والمشهور من اهل البيت (ع). قال: اما جواز نقل التمتع الى الافراد مع الضرورة فجائز اتفاقاً كما فعلته عائشة. واما نقل الافراد الى المتعة فلقوله (ع): ومن لم يسق الهدى فليحل وليجعلها عمرة.

فأن الظاهر ان مراده به الاجزاء ايضا كما هو معهود فى حكاية عائشة و مذكور فى ساير الاخبار و انه لم يكن لمحض التحلل. وايضا عطف قوله «و اما نقل الافراد الى المتعة» الى

۱ - ممكن است عبارت بالا به این صورت باشد «ونقل فى شرح الارشاد لفخر المحققين» و نیز ممكن است بصورت «ونقل فى شرح الارشاد عن فخر المحققين» باشد زیرا هم فخر المحققين شرحى بر کتاب «ارشاد» پدرش (علامه) نوشته و هم شاگرد او شرحى بر آن نوشته و اقوال فخر را در آن نقل کرده است. البته حدود ۳۸ شرح بر کتاب ارشاد، از ناحیه دانشمندان مختلف نوشته شده است.

آخره. يدل عليه اذا السياق واحد ومراده من قوله^(٤) «ومن لم يسق» الى آخره. الاشارة الى ماورد فى الاخبار من ان المسلمين كانوا مأمورين بالافراد وكانوا محرمين لحج الافراد فأمرهم الله تعالى بأن يحلوا منه يجعلوا العمرة المتمتع بها الى حج التمتع الا من ساق الهدى كما ساقه هو^(٥) وكان ذلك اول شرع التمتع ولا ريب ان ذلك العدول كان مقتضيا لاسقاط التكليف رأسا والعدولان فى كلامه^(٦) على نسق واحد.

وبالجملة لا ينبغي الاشكال فى دلالة الاخبار والاجماع المنقولة على الاجزاء فى الاصيل واما النايب والناذر وغيرهما فيدل عليه اطلاقات كلماتهم واجمعاعاتهم ولزوم العسر والحرَج ولأن احكام الحج تابعة له فاذا جاز فى الشريعة الاستيجار له فلا بد أن يجرى عليه احكامه الا ترى أن من يستأجر للصلاة اذا شك فى الصلاة او سهو يجب عليه العمل بمقتضى ماورد من الشارع فى نفس الامر اذ هى احكام الصلاة من حيث هى صلاة، ومن هذا الباب لو طرأ عليه الضعف فى حال القيام فقعد فأتى الصلاة بل لو احتاج من يجب عليه صلاة الاستيجار الى التيمم لانه يصدق عليه ان عليه صلاة واجبة وهو مأمور بفعلها ومن حكم الصلاة انه يجوز ان يتيمم لها مع الضرورة بل الجواز هنا بمعنى الوجوب وهو يستلزم الاجزاء.

ومن هذا الباب أن يفوت عن المستأجر للحج، اختيارى احد الموقفين مع ان ظاهر اطلاق الاجارة يقتضى اختياريا نظرا الى ظاهر الحال فان الظاهر أن المستأجر اذا فاته اختيارى احد الموقفين اضطرارا يجزى عنه وعن المنوب عنه لانه فعل حجا صحيحا شرعيا وان اخل بعض شرايطه كما نبه عليه المحقق الشيخ على فى شرح القواعد بل قال: لو فعل محرما كلبس المخيط ونحو ذلك لا يخل بوقوعه عن المستأجر وكذلك الكلام فى مسائل الشك والسهو.

ومما يؤيد ما ذكرنا تأييدا تاما اجزاء حج النايب عن المنوب عنه اذا مات فى الحرم بعد الاحرام وهناك اخبار كثيرة دالة على الاجزاء اذا مات فى الطريق نزلة على ما اذا مات بعد الاحرام فى الحرم وبعضهم استدل على الاجزاء عن المنوب عنه هنا بمادل على اجزاء ذلك فى الاصيل معللا بأن فعل النايب كالمنوب عنه فكأنه من المسلمين عندهم. ومما يؤيده

ايضا ما ذكره في الاجير للحج الافرادى اذا احرم العمرة من الميقات لنفسه وتعذر عليه العودة الى الميقات لاحرام الحج المستأجر انه يحرم من مكة ويجزيه (على اختلاف فى كلماتهم).

بقى الكلام فى حكم جواز العدول من التمتع الى الافراد فى الميقات لمن ظن خوف فوات العمرة فى اول الامر والظاهر انه لا خلاف به بينهم و قد مر الاجماع المحكية عنه سيما مع ملاحظة عقدهم لمسئلة انتقال التمتع الى الافراد (بعد الاحرام مع حصول العذر) عنوانا على حدة. كما فى المعتبر والتذكرة والتحرير والشرائع وغيرهما من كتب الاصحاب. فأنهم ذكروا أولا فرض النائي والحاضر انه التمتع فى الاول ولا يجوز العدول عنه الى غيره الا للمضطر وانه الافراد والقران للثانى لا يجوز العدول عنه الى التمتع، ثم ذكروا الكلام فيما لو حصل العذر للمحرم بالتمتع بعد دخول مكة وذكروا جواز نقل السنية، ومن الواضح الجلى الفرق بين المقامين فإنه يجب فيمن لم يتمكن (بسبب علة او ظنة) لادراك التمتع (وكان فرضه التمتع) ان يحرم للافراد فى الميقات باحرام مستقل وياتى بأفعال حج الافراد واما من احرم بالتمتع أولا وسنح له العذر وظهر له عدم التمكن فهو ينقل نيته من التمتع الى الافراد من دون احتيا الى تحلل وعقد احرام.

وهو ظاهر الاخبار الكثيرة بل صريح بعضها كصحيفة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال: سئلت ابا الحسن الرضا^(ع) عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل ان تحل متى تذهب متمتعا؟ الى ان قال: فقلت فهي على احرامها او تجدد احرامها للحج؟ فقال: لا هي على احرامها فقلت فعليها هدى؟ قال: لا الا ان يجب ان يتطوع^١ الحديث.

وعن المنتهى ان هذا الحديث كما يدل على سقوط وجوب التمتع يدل على الاجزاء بالاحرام الاول بل فى بعض الاخبار دلالة على الاكتفاء بنفس الافعال مثل صحيفة صفوان عن اسحق بن عمار عن ابي الحسن^(ع) قال: سألت عن المرأة تجئ متمتعة فتطمث قبل ان تطوف بالبيت حتى تخرج الى عرفات. قال: تصير حجة مفردة. الحديث

١: الوسائل: ج ٨ ص ٢١٧-٢١٦، ابواب اقسام الحج باب ٢١ ح ١٤

٢: همان مرجع، ج ١٣

والحاصل انه معالاینبغی ان یذهب الیه هو ان جواز العدول انما هو للمعتمر وانه لا یجوز العدول مع الاضطرار فی اول الامر و قد صرح المحقق الار دبیلی^(۱) بذلك وقال: وینبغی عدم الخلاف فی جواز الابتداء بكل واحد مع العجز عن الاخر ویدل علی ذلك بالجملة الضرورة مع كون كل واحد منهما حجا مع قلة التفاوت. واستدل ایضا بما رواه الكلینی عن عبد الملك بن عمرو و لیس فی سندھا من یتأمل فیہ الامحمدین سنان^۱ انه سأل ابا عبد الله^(ع) عن التمتع بالعمرة الی الحج. قال: تمتع. قال: ففقی انه افرد الحج فی ذلك العام او بعده. فقلت: اصلحك الله سئلتک فأمرتنی بالتمتع و أراک قد أفردت^۲ الحج العام؟ فقال: اما والله ان الفضل لفی الذی امرتک به ولكنی ضعیف فشق علی طوافان بین الصفا والمروة فلذلك أفردت الحج العام. و ما رواه الشیخ فی التهذیب عن علی بن السندی والظاهر انه ثقة عن ابن ابی عمیر عن جمیل قال ابوعبد الله^(ع): ما دخلت قط الا متمتعا الا فی هذه السنة فأنی والله ما أفرغ^۳ من السعی حتی یتقلقل اضراسی والذی صنعتم افضل. ولكن الاستدلال بها مشکل اذ الظاهر انها فی الحج المندوب مع انه فعل ولا عموم فیہ وقد يستدل علیه بما ورد فی الضرورة الحاصلة بعد الاعتماد من باب الاولیة،

والحاصل: انه لا ینبغی الاشکال فی صحة العدول فی اول الامر مع الضرورة لظاهر الامر والاجماعات المنقولة ونفی العسر والجر والضرر وسایر المنهیات التی ذکرنا. مع ان الظاهر عدم الخلاف فی المسئلة. وما یتوهم من المسالك والمدارک والقواعد من المخالفة فی ذلك وان الحكم مختص بحصول الضرورة بعد الاعتماد، فلیس بذلك اذ الظاهر انه وقع منهم مسامحة فی التقرير وانهم ایضا موافقون لغيرهم وكلهم عنوانوا للباب عنوانین: احدهما فی اصل جواز العدول عن التمتع الی الافراد بعد الاحرام بالتمتع. فذكروا

۱: وی از جمله چند نفر است که محدثین قم (قمیین) رضوان الله علیهم آنان را به «غلو» متهم کرده بودند همانطور در مورد «سهل ابن زیاد» - ذیل اواسط مسئله شماره ۴۰۴ - توضیح داده شد که تحقیقات اخیر، شأن والی آنان خصوصا محمد بن سنان را ثابت می کند.

۲: الوسائل: ابواب اقسام الحج باب ۴ ح ۱۰.

۳: همان مرجع ج ۲۲.

اولا: ان فرض النائي هو التمتع ولا يجوز العدول عنه الى الافراد يعنى انه لا يجوز لهم الحج افرادا موضع التمتع. ثم ذكروا بعد ذلك حكاية نقل النية بعدما عقدت على التمتع ويتضح ذلك كمال الوضوح بملاحظة قرينة فأنهم ذكروا فى مابل ذلك، الخلاف فى انه هل يجوز العدول من الافراد والقران الى التمتع؟ و مرادهم انه هل يجوز لمن يجب عليه الافراد و القران كأهل مكة، الاتيان بالتمتع أم لا؟ ولا ينبغي ان يراد منه نقل النية بل الظاهر منه ترك الافراد والخروج الى الميقات لعمرة التمتع والاتيان بحج التمتع . فلاحظ التذكرة و المعتبر و الشرايع و الناع و غيرهما.

ولا ينافى عبارة المسالك ما ذكرنا، فإنه فى شرح قول المحقق «فان عدل هؤلاء النائون من مكة الى القران أو الافراد فى حجة الاسلام اختيارا لم يجز ويجوز مع الاضطرار» قال «كخوف الحيض المتقدم على طواف العمرة اذا خيف ضيق وقت الوقوف الاختيارى بعرفة أو خيف التخلف عن الرفقة الى عرفة حيث يحتاج اليها وان كان الوقت متسعا و من الاضطرار خوف المحرم بالعمرة من دخول مكة قبل الوقوف لابعده ومنه ضيق الوقت عن الاتيان بأفعال العمرة قبل الوقوف و نحو ذلك» فإنه لا وجه لحمل قوله «او خيف التخلف» نعم قوله «ومن الاضطرار» ظاهر فيمن احرم بعمرة التمتع ولكنه لا ينافى ارادة من يريد الاحرام بالعمرة لا المحرم بالفعل فغاية الامر ارادة المعنى الاعم وهو يكفى ايضا وفى فصل الكلام بكلمة «من» شهادة واضحة على مغايرة ما قبلها لما بعدها فذكر المثال لحكم ما بعد الاحرام استطرادى. ثم قال فى شرح كلام المحقق «ولو دخل بعمرته الى مكة وخشى ضيق الوقت جاز له نقل النية الى الافراد وكذا الحايض والنفساء» قد تقدم الكلام فى ذلك. وهذه العبارة اوهمت ان ماتقدم من الكلام انما هو فيما لو دخل بعمرته الى مكة فلم يتعرض لحكم العدول من التمتع الى العمرة اولاً وهذا التوهم مدفوع بان مراده «بما تقدم» قوله «ومن الاضطرار» لا مجموع الكلام اذا لمراد انه قد تقدم الكلام فيه بعنوان العموم بناء على احتمال ارادة الاعم من المحرم بالفعل، فيما سبق وبيان معنى مطلق الاضطرار كما اشرنا. ويكون النكتة فى التكرار التفصيل بعد الاجمال وبيان الخلاف الواقع فى حصول الحيض بين الطواف.

واما كلام صاحب المدارك فانه فى شرح قول المحقق «فان عدل هؤلاء الى القران او الافراد فى حجة لا سلام اختيارا لم يجز ويجوز مع الاضرار» قال: اما عدم جواز العدول لهؤلاء الى القران والافراد فى حجة لا سلام مع الاختيار فقال المصنف فى المعتبر والعلامة فى جملة من كتبه انه قول علمائنا اجمع لان فرضهم التمتع على ما بيناه فيما سبق فيجب ان لا يجزيهم غيره لا خلالهم بما فرض عليهم. واما جوازه مع الاضرار كضييق الوقت عن الاتيان بافعال العمرة قبل الوقوف او حصول الحيض المانع عن ذلك فيدل عليه روايات منها مارواه الشيخ فى الصحيح عن صفوان بن يحيى وابن ابي عمير وفضاله عن جميل بن دراج.

وساق الحديث كما فصلنا سابقا فممنشأ توهم انه خصص الكلام بحصول العذر بعد التلبس بالعمرة استدلاله بتلك الروايات وانت خبير ان قوله «كضييق الوقت عن الاتيان بافعال العمرة» اعم من ارادة المتلبس بالعمرة وغيره بل وحصول الحيض ايضا اعم واما الاستدلال بالروايات مع انها مختصة بالمتلبس لا تقتفى تخصيص العنوان اذ قد يكون الدليل اخص من المدعى ويكتفى فى تنميته بعدم القول بالفصل مع ان ملاحظة القرينة الاولى اعنى عدم جواز العدول مع الاختيار لا اقل من دلالتها على ان المراد اعم من المتلبس فليكن ذلك ايضا كك، ومسامحة غيرهم فى ذلك كمسامحتهم فى ذكر لفظ الجواز والاجزاء فانهم يريدون بالجواز الاجزاء جزما ولذلك قال: فيجب ان لا يجزيهم غيره. وقال بعده: واما جوازه فلا تغفل من ذلك.

ومما يشهد بما ذكرنا من ارادة صاحبى المسالك والمدارك ايضا جواز العدول قبل التلبس باضرار، ما ذكروه فى مسئلة احرام الكافر. قال فى المسالك بعد قوله «المحرم ولو احرم بالحج وادرك الوقوف بالمشعر لم يجزه الا ان يستأنف احراما لان احرام الكافر لا يصح كباقي عباداته فلا بد من تجديده» ويقتفر له ما مضى من الافعال. ثم بعد ما ذكر قول المحقق بعد ذلك «فان ضاق الوقت احرم ولو بعرفات» قال: اى احرم بالحج ثم ان كان حجه قرانا او افراد افلا اشكال ويعتمر بعده وان كان فرضه التمتع وقد قدم عمرته نوى حج الافراد ويكون هذا من موضع الضرورة المسوغة للعدول من التمتع الى قسيميته وكان حق العبارة ان يقول احرم ولو بالمشعر لانه ابعد ما يمكن فرض الاحرام منه فيحسن دخول «لو» عليه

بخلاف عرفه وان كان الاحرام منها جايزا ايضا بل اولى به انتهى. كلامه^(٥).

وجه الدلالة انه حكم ببطلان احرام الكافر فلا يبقى هناك احرام ينتقل منه الى الافراد بل هو حج افراد قام مقام التمتع لاجل الضرورة وابتداء حج لانقل نية حج الى حج آخر ويظهر منه ايضا موافقته في هذا المعنى.

ثم ان ههنا كلاما لا بأس بالتنبيه عليه وان لم يكن له مزية مدخلة في المقام وهو ما ذكره، من قوله «وكان حق العبارة، اه» ليس على ما ينبغي بل لما ذكره المحقق^(٥) وجه وجيه قال^(٥): والكافر يجب عليه الحج ولا يصح منه فلو احرم ثم اسلم اعاد الاحرام واذا لم يتمكن من العود الى الميقات احرم من موضعه انتهى.

اقول اما الوجوب عليه، فلا خلاف فيه (ونبه به على خلاف ابي حنيفة وليس هنا مقام استقصاء الادلة والكلام معه) واما عدم صحته عنه فلاشترط عبادته بنية التقرب وهو مفقود. ولا يلزم التكليف بالمحال، لقدرته على الاسلام واما وجوب الاعادة بعد الاسلام فلتوقف الواجب عليه ولا يتم الحج الا به واما الاكتفاء بالاحرام من موضعه مع عدم التمكن فلانه معذور كالباهل والناسي بل هو اولى بالعدر وسوق كلامه^(٥) الى هنا، في بيان حكم ما قبل الدخول في سائر الاعمال. ثم قال^(٥): ولو احرم بالحج وادرك الوقوف بالمشعر لم يجزه الا ان يستأنف احراما فان ضاق الوقت احرم ولو بعرفات.

هذا كلامه في اسلامه بعدما شرع في الاعمال وفات بعضها بسبب الكفر يعني لو احرم بالحج الى ان ادرك وقوف المشعر مسلما فلا يجزيه ذلك الوقوف الا مع سبقه باستئناف الاحرام ولم يغتفر منه ما تقدم على وقوف المشعر وانما ذكر وقوف المشعر لانه آخر ما يمكن ادراك الحج به. ويعلم منه حال ما ادرك عرفة بطريق اولى وهذا الاستئناف لا بد فيه من العود الى الميقات حسب الامكان فيمادونه ولو من عرفات وانما جعل العرفات هو الفرد الخفى لان المفروض انه لم يدرك عرفات مسلما واسلامه انما كان بعد وقوف عرفات واضيق محتملات اسلامه بعد وقوف عرفات انه اسلم قبيل الزوال من يوم النحر لو قلنا بكفاية اضطراري المشعر في ادراك الحج كما هو مختاره^(٥) بعد والمفروض ان العود الى الميقات فنازلا حسب الممكن لازم كما يظهر منه^(٥) بعد ذلك في المقدمة الثالثة في ذكر شروط حج

التمتع حيث قال: ولو احرم بحج التمتع بغير مكة لم يجزیه ولو دخل مكة باحرامه على الاشبه ووجب استينافه منها ولو تعذر ذلك قبل يجزیه.

والوجه انه يستأنف حيث امکن ولو بعرفة ان لم يتعمد ذلك فانه يدل على وجوب العود الى محل الاحرام حسب الممكن لان الميسور لا يسقط بالمعسور، مالا يدرك كله لا يترك كله (ح) فالعود الى عرفات والتمکن من الاحرام فيه اخفى الاحتمالات بالنظر الى طی المسافة قهقهري وابعدها، والاحرام من المشعر اظهر الاحتمالات بالنظر الى آخر اوقات امكان ادراك المشعر^(ع) واما اذا انكشف باضطراري المشعر فاضيق محتملات اسلامه هو قبيل طلوع الشمس فصاعدا. بحيث يحتمل عوده الى عرفات ومادونه (ح) فالعود الى عرفات اخفى الاحتمالات وابعدها بالنظر الى طول المسافة. والاحرام من المشعر اظهر بالنسبة الى محتملات ادراك الوقوف. والحاصل ان استيناف الاحرام مع طی المسافة الى جانب الميقات لازم.

وهناك امران: احدهما الاحرام والثاني طی المسافة فطی المسافة لاجله لازم ولو كان الى عرفات ان وسع الوقت وتجديد الاحرام ايضا لازم وان كان لا يمكن بالاغراض عن قطع المسافة ان ضاق الوقت. فكلام المحقق ناظر الى الاول وكلام المسالك الى الثاني ولكل وجه. والاقتصار الى عرفات دون مافوقه مبني على الغالب او على ان وجوب الاحرام انما هو لوقوع المناسك حال الاحرام لا بالذات.

۴۴۸- سؤال: شخصی اجير شده به این نحو که به نیابت شخصی که از رفتن حج بیت الله عاجز است برود و حج به نیابت او به عمل آورد وصیغه هم می خواند و باز آن شخص اجیر اجیر می شود که به نیابت میتی برود و حج را به نیابت آن میت به عمل بیاورد وصیغه هم خوانده می شود و بنای آنها چنین می شود که در آن سال به نیابت زنده، حج را به عمل بیاورد و در سال بعد به نیابت میت، حج را به عمل می آورد و در این قرارداد، روانة مقصد می شود و در وقت احرام در احرامگاه، آن شخص اجیر در پیش خود چنین قرار می دهد که اول به نیابت میت، حج را به عمل می آورم و در سال بعد، از برای آن شخص زنده به عمل می آورم، به این اجتهاد که این زنده است و آن مرده است و مرده را زودتر بری الذمه کنم

بهتر است. آن شخص که چنین کرده است بری‌الذمه شده یا نه؟

جواب: اما سؤال از جواز نیابت به این نحو که شخصی اجیر شود که در این سال از برای آن شخص زنده حج کند و هم اجیر شود که در سال بعد، از برای میت حج کند، پس اظهر و اشهر جواز آن است، به شرطی که آن حج دومی فوری نباشد، مثل حجة‌الاسلام. بلکه از باب حج سنتی باشد یا نذر مطلقى باشد که کسی دیگر به هم نرسد که در این سال بکند. و اما سؤال از اینکه آن اجیر به اجتهاد خود حج میت را پیش انداخته و با وجودی که در سال اول، اجیر بود که از برای آن شخص زنده حج کند، پس ظاهر این است که صحیح نباشد و آن اجیر، بری‌الذمه نمی‌شود نظر به احادیثی که دلالت دارند بر اینکه جایز نیست از برای کسی که حج واجبی در ذمه اوست اینکه حج کند به نیابت غیر و این منافع خاصه که عبارت از بجا آوردن اعمال حج است در این سال به سبب اجاره مال آن شخص زنده شده بود و تصرف در آن بدون اذن او حرام است و بدون وجه شرعی، به غیر منتقل نمی‌شود و از برای خود اجیر هم نفعی ندارد، بلکه ضرر دارد. و امر در این مسئله صعب‌تر است از آن مسئله که شخصی خود مشغول الذمه حجة‌الاسلام باشد و با وجود تمکن از آن اجیر شود برای غیر، یا حج سنت کند که در آنجا خلاف و اشکال هست، چون منفعت، مال غیر نشده، هر چند در آنجا هم اشهر و اظهر، عدم صحت است، بلکه در آنجا هم در عدم جواز حج نیابتی کردن، ظاهر این است که خلافی نباشد، والله العالم.

۴۴۹- سؤال: مستثنیات در استطاعت، قدر لایق است یا قدر ضرورت؟

جواب: در استطاعت حج، خانه‌ای که سکنا دارد مستثنی است و لازم نیست فروختن آن، بلی دور نیست که هرگاه آن خانه و مستثنیات که دارد قیمت بسیار داشته باشد و به کمتر قیمت آن می‌توان ساخت بدون خرج، آن را بفروشد و پست‌تر را بخرد و هرگاه محتاج باشد به خانه و سایر مستثنیات و نداشته باشد آنها را، ظاهر این است که به قدر قیمت آنها وضع می‌شود و هرگاه ضرورت داعی نباشد، مثل آنکه اجاره‌نشینی بر او گوارا و حرجی بر او نیست قیمت، خانه وضع نمی‌شود.

و اما هرگاه خود خانه را داشته باشد او را امر نمی کنند که خانه را بفروش و خانه ای اجاره کن هرچند بر آن گران نباشد اجاره نشینی. و همچنین سایر مستثنیات حج. و اما تفصیل مستثنیات حج، پس آن خانه نشین است و خادم و جامه های بدن و بعضی، اسب سواری و کتب علمیه و اثاث البیت را از فروش و ظروف استثنا کرده اند. و اظهر این است که در آنها ملاحظه عسر و حرج لازم می آید، امر به فروختن نمی شود، بلکه ثیاب تجمل و زیور زنان هم همین حکم دارد، یعنی تابع عسر و حرج است.

۴۵۰- سؤال: مابین استطاعت حج و استحقاق خمس و زکوة منافات هست یا اینکه امکان اجتماع در مابین آنها هست؟

جواب: اجتماع ممکن است، مثل اینکه دینی بسیار در ذمه او هست و از هیچ راه، ادای آن ممکن نیست و فقیر می باشد و مستحق زکوة، در این بین کسی بذل حج کند بر او به طریقی که لازم شود و مساوی زاد و راحله و مؤنه عیال او بدهد، پس این شخص هم مستطیع است و هم مستحق خمس و زکوة می تواند گردد، به جهت ادای دیون خود.

کتاب الجهاد

۴۵۱- سؤال: چه می‌فرمایند در خصوص کسی که مقاتله با کفار نموده و مقاتله می‌نماید، هر چند در اول امر قصد باطل داشته، ولیکن اگر رجوع و معاودت نماید موجب جرأت کفره می‌شود و بدون اعانت اموال و افراد مسلمین و تألیف قلوب مخالفین و ارامنه بر مقاتله قادر نیست، می‌تواند شرعاً تدارک خود را، هرگاه مسلمین به رضای خود ندهند الجاء فراهم آورد یا نه؟

مالیات و عوارضاتی که گرفته می‌شود و صرف دفاع کفار می‌شود چه صورت دارد؟ جایز است یا نه؟ و هرگاه جایز باشد اخذ این وجوه به جهت صرف دفاع و صرف هم بشود، ولیکن نیت اخذ کردن و صرف نمودن، محض اعانت اسلام نباشد، آیا نماز قصر است یا تمام؟ و مسلمین مقتولین، در جنگ کفره ارمیه بدون کفن و غسل می‌توان مدفون نمود یا نه؟

جواب: آنچه وظیفه ماست در جواب این مسائل، این است که هرگاه کفار خواهند تسخیر مسلمین کنند و اذیت به ایشان برسانند و بلاد و اموال آنها را متصرف شوند دفاع آنها واجب است الا قرب فالاقرب و خراج اراضی خراجیه در مذهب ماموضوع است از برای مصالح عامه مسلمین و از اعظم آنها مجاهدین است و مدافعین از اسلام نوعی هستند از مجاهدین و به مصرف ایشان رسانیدن جایز است و آن موکول است به نظر

امام عادل و پس از غیبت امام عادل، حاکم شرع یعنی مجتهد عادل، نایب امام است در تعیین مقدار و رسانیدن آن به مصرف. و حقیر به قدر حصه خود راضی‌ام که به قدر رفع حاجت مجاهدین و مدافعین به ایشان داده شود از وجوه مالیات، یعنی خراج اراضی خراجیه. و برایشان حلال است گرفتن و سفر ایشان به این قصد، مباح است و نماز و روزه را قصر می‌کنند. و مسلمین مقتولین در این دفاع که به قصد محافظت دین اسلام است در حکم شهیدند در ثواب و فضیلت و هرگاه در معرکه قتال کشته شوند، یعنی در میدان، جان بدهند اظهر این است که غسل و کفن کردن ساقط است و به همان جامه‌های خود نماز بر آنها می‌کنند و دفن می‌کنند و پوستین و چکمه را می‌کنند و با سایر جامه‌ها دفن می‌کنند.

۴۵۲- سؤال: هرگاه باغ معینی زید، مالک باشد و در جوف باغ مذکور، عمارتی باشد و باغ را با عمارت مزبور به شخص ذمی بفروشد و یهودی مذکور خواهد عمارت مزبوره را تغییر و تبدیلی داده بسازد، یا اینکه به طریق سابق بسازد و فروشنده باغ و عمارت مسطوره به هر نوعی که ذمی خواهد بسازد عمارت بایره مزبوره را مضایقه نداشته باشد، لکن دیگران که باغات ایشان در حوالی و حواشی آن موضع می‌باشد ممانعت ذمی مذکور را می‌نمایند که نسازد عمارت داخله در باغ خود را، چنانکه قدری از آن عمارت ساخته باشد و ارتفاع آن اضافه از ارتفاع تتمه باغات و عمارات دیگران باشد تسلط دارند جماعت مسلمین که همانقدر را خراب نمایند یا تسلط ندارند؟

جواب: اصل «عدم جواز بلندتر ساختن خانه ذمی از خانه‌های مسلمین که همسایهٔ اویند» دلیلی به غیر فتوای اصحاب و دعوی اجماع در نظر نیست و حدیث مشهور «الاسلام یعلوا ولا یعلی علیه» اشعار دارد و هرچند سند آن معلوم نیست صحیح باشد، لکن مضمون آن مقبول^۱ است و اشکال در دلالت آن است در مانحن فیه و عمده دلیل، اجماع منقول در منتهی و فتوای اصحاب است که جایز نیست برای ذمی که بنای

۱: اما باید دانست که علاوه بر اجماع و حدیث مقبول فوق، از آیه «حتی یعطوا الجزیه عن ید و هم صاغرون» - توبه: ۲۹- نیز برای این مسئله استفاده کرده‌اند.

خود را که تازه می‌سازد بلندتر کند از خانه همسایه‌ها و اهل محله خود، نه از تمام شهر. پس هرگاه آن در مقام منفردی باشد معلوم نیست که لازم باشد که طول بنای خود را از بنای مسلمین پست‌تر کند و در مساوات با بنای همسایه خلاف است و حرمت آن معلوم نیست.

و اما هرگاه خانه‌ای از مسلمی بخرند که مرتفع باشد از همسایگان، آن را به حال خود می‌گذارند و هرگاه خراب شود و خواهد از نو بسازد، جایز نیست که بلندتر کند و به هر حال ظاهر فتوای علما بلکه صریح آنها در خانه و همسایه خانه است. اما عدم جواز مرتفع کردن خانه از باغ مسلمین، پس در آن، دلیلی ظاهر نیست و این یهودی که باغی خریده و عمارت بایره در آن هست، کسی را نمی‌رسد منع از تعمیر آن و بلند کردن از باغهای مسلمین. بلی اگر خانه‌های همسایه در آنجا باشد جایز نیست و می‌توانند قدر مرتفع را خراب گردانند.

۴۵۳- سؤال: مملکتی که داخل مفتوح‌العنوه بوده باشد و مسلمین در آن مملکت، قراء و بیوتات جاری نموده و به مالکیت متصرف گردیده و بیع و شری نیز نموده باشند و بعضی از قراء مزبوره خراب و لم یزرع و داخل موات و مدت متمادی در وقتی که آباد بوده است سلاطین عصر متصرف گردیده به خالصه عمل نموده‌اند و مشهور به وقف نیز می‌باشد که مشخص نمی‌شود که بر چه وقف است و اثری از خود محیی محل مزبوره موجود نیست، آیا اختیار محل معروضه با مجتهد عصر است یا اینکه هر یک از مسلمین آباد نمایند مختارند؟ محل مذکور را یکی از مسلمین، حال خواسته باشد آباد نماید و به حلیه آبادی برآورده، موافق قانون شرع مقدس نبوی (ص) می‌باید، به چه نحو و به چه طریق رفتار نمایند؟

جواب: هر زمینی که ید ملکیت بر آن ثابت شده، خواه در مملکتی باشد که مفتوح‌العنوه باشد و خواه غیر آن، محکوم است به ملکیت آن مالک، تا خلاف آن ثابت شود و فرقی نیست ما بین اینکه محیی به قصد تملک مالک شده یا به بیع یا غیر آن. پس هرگاه

آن زمین مخروبه^۱ شود و موات^۲ شود، پس یا این است که صاحب آن معلوم^۳ است یا معلوم نیست و در صورت دوم، یا اینکه می‌دانیم که الحال مالک ندارد و وارث مالک منقرض^۴ شده که آن را بلا مالک می‌گویند و آن مال امام است یا نمی‌دانیم که مالک آن

۱ و ۲ و ۳ و ۴: این فتوای اکثر و مشهور، است لیکن جای کلام و سخت قابل اشکال است:

درلسان حدیث، زمین به چند قسم تقسیم می‌شود:

(۱). زمین دایری که صاحب و مالک آن مشخص است.

(۲). موات بالا صاله: زمینی که مسبوق به احیاء نباشد.

(۳). زمینی که مالک یا مالکانش از آن اعراض و صرف نظر کرده‌اند و یا به جای دیگر کوچ کرده و رفع مالکیت از آن کرده‌اند و یا در اثر حوادث و بلا از بین رفته‌اند.

(۴). ارض خربه: زمینی که مالکش به اداره و آبادی آن نپرداخته و اینک خراب گشته است نه به حدی که «موات» بر آن صدق کند.

(۵). موات بالعرض: زمینی که قبلاً احیاء شده و اینک رها شده و مجدداً موات گشته است.

تکلیف مورد اول روشن است و تردیدی نیست که مورد دوم و سوم از موارد انفال و مال امام (ع) است. بحث در مورد چهارم و پنجم است:

راجع به مورد چهارم چند حدیث وارد شده که شخص دیگری می‌تواند بیاورد و ارض حربه را دایر کند و مالک قبلی هیچگونه ادعائی نمی‌تواند داشته باشد و چون در یک حدیث (حدیث سلیمان ابن خالد) امام (ع) می‌فرماید «فلیؤد الیه حقه». از این جمله برداشت کرده‌اند که مالکیت مالک قبلی باقی است و تنها همین نکته موجب شده که فتوای فوق را بدهند و در نتیجه «خراب شدن زمین» را موجب سلب مالکیت ندانند در حالی که مراد از جمله مذکور حقوق احتمالی دیگری غیر از مالکیت است که ممکن است در زمین مانده باشد مانند چوب، وسایل ورافتاده، سنگ و آجری که قابل استفاده باشد، یا درخت حی و زنده‌ای که در گوشه‌ای پابرجا باشد که مال مالک قبلی است.

فتوای مذکور موجب شده که حضرات (رضوان الله علیهم) صحیحۃ ابو خالد کابلی را همراه چند روایت دیگر که تصریح دارند بر اینکه مالکیت مالک قبلی منتفی می‌شود، کنار بگذارند و آنها را با جمله «فلیؤد الیه حقه» تاویل فرمایند و روشن نیست که این چگونه راه «جمع بین الاخبار» است؟ در صورتی که موضوع این جمله خاص، چیز دیگر است و عموم و اطلاق اخبار مذکور چیز دیگر.

راجع به مورد پنجم: عجیب این است که بعضی‌ها پس از عبور از مسئله ارض خربه به سبک بالا، از همان جمله مذکور استفاده کرده‌اند که زمین موات بالعرض نیز «حق مالک» قبلی است.

و بعضی دیگر تمسک کرده‌اند بر اینکه «نواقل ملک» مشخص و روشن است از قبیل: بیع، هبه، وقف، مهر قرارداد، ارث و ارتداد. و در این ردیف نواقل ملک، چیزی بنام «خراب شدن زمین» و یا «موات شدن آن» نیست.

کیست آن را مجهول المالك می‌گویند. پس آنکه صاحب آن معلوم است و علم نداریم به اینکه بالمره از آن اعراض کرده، اظهر این است که تصرف در آن، بدون اذن مالک نمی‌توان کرد و اگر کسی آن را احیا کند مالک آن نمی‌شود، بلکه اولویت هم برای آن، حاصل نمی‌شود. و اما آنکه می‌دانیم بلامالک است که مال امام است. پس ظاهر این است که هر کس آن را احیا کند به قصد تملک، مالک آن می‌شود و همچنین مجهول المالك، بعد از تفحص از مالک و یاس از او، هر کس آن را احیا کند مالک می‌شود. اینها در صورتی است که آن ملک موات شده باشد.

و اما هرگاه هنوز موات نشده باشد، پس آنکه مالک آن معلوم است حکم آن، معلوم است و آنچه بلامالک است مال امام است و نایب او که مجتهد عادل است آن را به مصرف فقرا می‌رساند، علی‌الظاهر به هر نحو که صلاح باشد و اما مجهول المالك، پس مصرف آن نیز فقر است و بهتر این است که آن هم به اذن مجتهد عادل باشد. و اما ملک وقف خرابی که موات شده باشد، پس کسی به سبب احیا کردن، مالک آن نمی‌شود. خواه وقف معلوم باشد یا نه. بلکه در حکم آن زمینی است که صاحب آن معلوم^۱ است و چون اختیار چنین ملکی هرگاه متولی شرعی ندارد با مجتهد عادل است، پس او اجاره می‌دهد به کسی که او را احیا کند و نمائی که از آن حاصل شود هرگاه مصرف وقف،

→ بدیهی است چنین استدلالی سالبه بانتفاء موضوع است زیرا برای مالک قبلی در ارض خربه و موات بالعرض مالکیتی نمانده تا نیاز به ناقل باشد. و عجیبتر اینکه باوجود آنهمه احادیث بعضی‌ها ارض خربه و موات بالعرض را به یک معنی گرفته‌اند و هر دو را به یک چوب رانده‌اند البته به نفع مالک قبلی. بعضی از فقها خصوصاً علمای اخباری مانند مرحوم حر عاملی و دیگران علاوه بر اینکه مالکیتی برای شخص قبلی در موات بالعرض و در ارض خربه قایل نیستند در کتاب‌های‌شان باب دیگری باز کرده و «ارض معطله» را نیز مملوک المالکيه، می‌دانند یعنی «عطله» را موجب سلب مالکیت می‌دانند و به حدیث یونس از امام کاظم^(ع) که می‌فرماید هر کسی زمینی را سه سال معطل نگاه دارد از او گرفته می‌شود و به شخص دیگر داده می‌شود، عمل می‌کنند و بدان معتقدند.

۱: در مورد «ارض خربه موقوفه» فتوای اجماعی همین است که در متن آمده و اختیار آن با امام^(ع) و نایب اوست یعنی در اینجا نظر مشهور هم مطابق نظر بقیه می‌شود.

معلوم است به مصرف آن می‌رساند والا به مصرف وجوه خیر می‌رساند، مثل فقرا و مسجد و پل و رباط و امثال آن، والله العالم.

٤٥٤- سؤال: ما حقيقة الجهاد؟ و فی ای شیء يستعمل فی الشرع؟ و فی ای اقسامه يشترط اذن الامام؟ و ما الجهاد الذي لا يشترط فيه اذنه؟ و ما معنى الرباط؟ و ما حكمه فی زمان الغيبة؟ و ما معنى بيضا لاسلام والمسلمين فی كلام العلماء والاخبار؟ و هل يجب المهاجرة فی تلك الازمنة التي نحن فيها ام لا؟

جواب: الجهاد اما مشتق من الجهد بفتح الجيم بمعنى المشقة والتعب و اما من الجهد بضم الجيم و فتحها ايضاً بمعنى الطاقة. والوسع و قال فی جامع المقاصد و فی الشرع كك، لكن فی قتال الكفار و من جرى مجريهم لاعلاء كلمة الاسلام .

اقول: قوله «و فی الشرع كك» یعنی هو تحمل المشقة فی قتال الكفار او بذل الوسع والطاقة فی مقاتلتهم والظاهر ان مراده من «من جرى مجريهم» البغاة كاصحاب الصفين واصحاب الجمل .

قال: ويرد عليه قتال الكفار للامر بالمعروف لانه لاعلاء كلمة الاسلام الا ان يراد باعلاء كلمة الاسلام الشهادة فيخرج عنه جهاد نحو البغاة ولعل مراده من النقض بقتال الكفار للامر بالمعروف لانه اذا وجب الامر بالمعروف بالنسبة اليهم كما لو باشر الكتابي المتذمم امرا لا يجوز له والامر فی الامر بالمعروف الى الجرح والقتل وقلنا بجوازه سواء قلنا باشتراط اذن الامام او اذن نائبه كما هو ظاهر الاكثر اولم نقل باشتراطه كما هو مذهب السيدة^(٥) فانه يصدق على هذا انه قتال مع الكفار لاعلاء كلمة الاسلام وليس بجهاد.

وعن الشهيد انه: بذل النفس والمال فی اعلاء كلمة الاسلام واقامة شعائر الايمان. واورد عليه فی المسالك بانه غير مانع فان اعزاز الدين اعم من كونه بالجهاد المخصوص وعرفه هو بانه شرعا: بذل الوسع بالنفس وما يتوقف عليه من المال فی محاربة المشركين او الباغيين على وجه مخصوص. ثم انه^(٥) ذكر فی المسالك والروضة، انه على اقسام وهذه عبارة الروضة: وهو اقسام: جهاد المشركين ابتداء لدعائهم الى الاسلام وجهاد من يدهم على

١: مرجع الضمير هو العلامة الحلي لانه فی مقام شرح قول العلامة فی «القواعد»

المسلمين من الكفار بحيث يخافون استيلائهم على بلادهم واخذ مالهم وما اشبهه من الحریم والذريعة وان قل وجهاد من يريد قتل نفس محترمة او اخذ مال او سبى حريم مطلقا ومنه الاسير بين المشركين للمسلمين دافعا عن نفسه. وربما اطلق على هذا القسم الدفاع لالجهاد وهو اولى. وجهاد البغاة على الامام.

ويقرب منه مافى المسالك ولكنه ترك الاخير كما فى نسختين موجودتين عندي ولعله سهو .

اقول وتعريف الجهاد بما تقدم ثم تقسيمه على هذه الاقسام لا يخل، من شئ فان الظاهر من المقسم كونه حقيقة فى الاقسام وهونا فى التعريف الا ان يكون التعريف للحقيقة وهو القسم الاول والاخر المذكوران فى الروضة، ويكون المراد فى ذكر الاقسام بيان ما يطلق عليه الجهاد ولو مجازا ولكن لا يلايم ذلك قوله «وربما اطلق على هذا القسم الدفاع وهو اولى» يعنى انه ليس بجهاد حقيقى وهذا يكشف عن كون المقسم هو المعنى الحقيقى.

وقال فى الدروس: وانما يجب اى الجهاد بشرط دعاء الامام العادل او نايبه ولا يجوز مع الجاير اختيارا الا ان يخاف^١ على بيضة الاسلام (وهى اصله ومجتمعه) من الاضطلام او يخاف اضطلام قوم من المسلمين فيجب على من يليهم الدفاع عنهم. ولو احتج الى مدد من غيرهم وجب لكفهم، لا لادخالهم فى الاسلام. وكذا لو كان بين اهل الحرب ودهمهم عدو خاف منه على نفسه، جاز له ان يجاهد دفاعا لاعانة الكفار. وقيد فى النهاية العدو لاهل الحرب بالكفر. وكذا كل من خشى على نفسه مطلقا وظاهر الاصحاب عدم تسمية ذلك كله جهادا بل دفاعا. ويظهر الفائدة فى حكم الشهادة والفرار وقسمة الغنيمة وشبهها.

اقول: الظاهر^٢ ان الاستثناء راجع الى قوله «وانما يجب الجهاد بشرط دعاء الامام»

١: فظهر ان كل قسم من اقسام الجهاد جهاد حقيقى على رايه الا الدفاع عن النفس والمال والعرض.

٢: هذا الظهور لا يساعده قواعد العربية وسياق الكلام او دأب مشايخنا الكرام فى توضيح الاحكام. ولذا تمسك المصنف بـ «الاستخدام» و واضح ان الاستثناء ناظر الى «الدفاع عن النفس والمال والعرض» فقط ولا يشمل الدفاع عن بيضة الاسلام والمسلمين، ويشهد عليه لفظ «الفرار» فانه يجوز فى الدفاع عن النفس الفرار والهرب بل قد يجب عند ظن الهلاك فى الدفاع وظن السلامة فى الفرار والهرب بخلاف الجهاد باذن الامام

ففى الكلام استخدام^١ فاريد من لفظ الجهاد المتقدم ذكره، معناه الحقيقى. ومن ضميره القتال الذى هو اعم منه يعنى ان القتال يجب بشرط دعاء الامام الا مع الخوف على بيضة

والجهاد عند الخوف عن بيضة الاسلام. وكذا لو غنم المدافع عن نفسه مالا من الكفار، لا يشمل احكام الفنائم. ووافق المصنف فى ذلك صاحب الجواهر حيث قال فى شرح قول المحقق كما ياتى:
قال المحقق: وقد تجب المحاربة على وجه الدفع كأن يكون بين اهل الحرب وبينهم عدو يخشى منه على نفسه فيساعدهم دفعا عن نفسه ولا يكون جهادا.
قال صاحب الجواهر فى شرح هذا الكلام: بل فى المسالك «أشار المصنف بذلك الى عدم جريان حكم الفرار والقيمة وشهادة المقتول فيه على وجه لا يفصل ولا يكفن» بل فى الدروس نسبتة الى ظاهر الاصحاب قال بعد ان ذكر الدفاع عن البيضة مع الجائر وعن النفس «وظاهر الاصحاب عدم تسمية ذلك كله جهادا بل دفاع وتظهر الفائدة...»

ثم اورد على الاطلاق قول المحقق والدروس وخالف بين الدفاع عن النفس والدفاع عن بيضة الاسلام. فلنطيل الكلام هنا باذن من القارئ الكريم:

هكذا متن الجواهر فى اول المقال (وعبارات المحقق بين الهلالين):

(وقد تجب المحاربة على وجه الدفع) من دون وجود الامام ع- ولا منصوبه (كأن يكون) بين قوم يخشاهم عدو يخشى منه على بيضة الاسلام او يريد الاستيلاء على بلادهم او اسرهم واخذ مالهم او يكون (بين اهل الحرب) فضلا عن غيرهم (ويخشاهم عدو يخشى منه على نفسه فيساعدهم دفعا عن نفسه) قال طلحة بن زيد سئلت ابا عبد الله ع/ عن رجل دخل ارض الحرب بامان فر القوم الذين دخل عليهم قوم آخرون. قال: على المسلم ان يمنع عن نفسه ويقاتل على حكم الله وحكم رسوله واما ان يقاتل على حكم الجور ودينهم فلا يحل له ذلك. (ولا يكون) ذلك ونحوه (جهادا) بالمعنى الاخص التى يعتبر فيه الشرائط المزبورة.

ثم نقل قول صاحب المسالك والشهيد الدروس كما نقلنا عنه.

ويرى القارئ انه خالط بين الموضوعين اى الدفاع عن النفس والدفاع عن بيضة الاسلام وساق الموضوعين بمساق واحد وأجرى عليهما كلما واحدا مع انه ليس قول المحقق الا فى الدفاع عن النفس.

هذا الخلط فى صريح عبارة المحقق يشهد بان مبناؤه (قدس سره) جعل الموضوعين موضوعا واحدا ولذا فهم من عبارات الدروس ما يطابق مبناؤه.

وقول صاحب المسالك (المزبور) ينطبق قول المحقق لا مازعمه (قدس سره) وجمله ناظرا الى كلا الموضوعين.

ثم فرع (قدس سره) اقوال العلماء على مبناؤه ونقل اقوالا كثيرا فى طرفى المسئلة حتى اشتبه القول المشهور بالنادر، فراجع.

١: اليس الاستخدام بهذه الصورة اغلاقا فى الكلام ومسامحة فى توضيح الاحكام؟ والا صل عدم الاستخدام

هنا.

الاسلام واصله، من الاستيصال والانقطاع او الخوف على استيصال قوم من المسلمين فيجب الدفاع على الاقرب فالاقرب ولكن هذا القتال لا بد ان يكون بقصد دفع شرهم لا لادخالهم فى الاسلام الى آخر ما ذكره.

ومراده م قوله «ذلك كله» ما، بعد الاستثناء. فيظهر منه^(١) ان ظاهر الاصحاب ان الجهاد انما هو حقيقة فيما^١ دعى اليه الامام العادل سواء كان مع الكفار او مع البغاة ومراده من قوله «وكذا كل من خشى على نفسه مطلقا» يعنى سواء كان العدو كافرا او مسلما وسواء كان باذن الامام ام لا وسواء تعين عليه^٢ بنذر ام لا ولم يتعرض لحكم الخوف على المال وما اشبهه وكذا العلامة فى القواعد كما سننقل عبارته وقد يعترض له فى الشرايع، وسيجيبى الكلام فى ذلك.

ويظهر من اللمعة كون القتال، مع هجوم عدو يخشى منه على بيضة الاسلام، جهادا حقيقة. حيث قال بعد ذكر الجهاد «ووجوبه على الكفاية ويشترط الامام العادل او نائبه الخاص او هجوم عدو يخشى منه على بيضة الاسلام» الا ان يق: ان فى كلامه ايضا استخداما واردا من المستكن^٣ فى قوله «ويشترط القتال مع الكفار» فلا يستلزم كونه جهادا حقيقيا ثم ان فى عبارة الدروس اهمالا للحكم ما قاتل بدعاء امام جابر اضطراء، ولم يكن هناك خوف

١: وفيه اولا: مراده من قوله «ذلك كله» هو وجوب الدفاع عن النفس مطلقا، لان قوله «مطلقا» يشمل صورا شتى. وثانيا: اين يظهر من قول (ره) ان ظاهر الاصحاب ان الجهاد انما هو حقيقة فيما دعى اليه الامام العادل هذه كلماتهم وعباراتهم وكتبهم فى ايدينا من ذا الذى جعل الجهاد الدفاعى عن بيضة الاسلام قتالا غير جهاديا حقيقيا؟ ثم: ما مراد المصنف من «الامام العادل»؟ هل هو المعصوم ونائبه الخاص فقط؟ وهلا يشمل نائبه العام فى عصر الغيبة عند الدفاع عن بيضة الاسلام؟ بل وفى عصر الحضور هلا يشمل دفاع المسلمين عن بيضة الاسلام فى الاقطار البعيدة عن الامام ونائبه الخاص؟

ظاهر الاصحاب فى تعابيرهم وكتبهم بل عباراتهم صريح ان الدفاع عن بيضة الاسلام مطلقا وفى كل الاحوال جهاد حقيقى كما فى عبارة الدروس وكذا فى عبارة الروضة التى ينقلها المصنف بعيد هذا، ويتمسك ايضا بالاستخدام وكذا بـ «الاستكان» ليستظهر منه الظهور ايضا على وفق رأيه.

٢: ومراده من قوله «كله» هذه الاقسام لا اقسام القتال غير الجهاد الابتدائى.

٣: هل التمسك بـ «الاستخدام» و«الاستكان» وامثالهما يفيد فائدة فى هذه المسئلة المهمة؟

على بيضة الاسلام ولاعلى قوم من المسلمين. وكان ينبغي ان يجعله من جملة المستثنيات ان لا يعد جهادا حقيقة. والثمره التى ذكرها يجرى فيها ايضا .
والعمدة تحقيق معنى الجهاد وانه حقيقة فى اى شئ. وكذلك ساير الالفاظ المستعملة فى المقام كلفظ «فى سبيل الله» ولفظ «الشهيد» ونحوهما، وان صيرورتها حقيقة هل المراد الحقيقة الفقهية كالقرء والحيز ونحوهما، او الحقيقة المتشعبة، او الحقيقة الشرعية، وتختلف الثمرة بالنسبة الى الحقائق.

فاعلم: ان من الواضح الجلى ان هناك عملا يقال له الجهاد حقيقة فى دين الاسلام وهو من باب القتال والدفاع. وكذلك من الواضح الجلى ان ماكان منه مع النبى او من قام مقامه من الائمة مع اعداء الدين، والايمان من ذلك وان ذلك ايضا على اقسام: منها ما يكون مع الكفار، ومنها ما يكون مع البغاة. وما يكون مع الكفار (ايضا)، اما مع اهل الكتاب، واما مع غيرهم من المشركين. وكذلك يختلف احكامهم، فللقاتل مع اهل الكتاب حكم ومع المشركين حكم آخر ومع البغاة حكم آخر والكل جهاد.

مثل ان المشرك يدعى الى الاسلام فاما ان يسلم او يقتل (واهل الكتاب يزيد على ذلك بقبول الجزية) ويجوز اسر ذراريهم ونسائهم، ويحل مالهم للمسلم. بخلاف البغاة فانه لا يحل اموالهم، ولاسبى حريمهم وذراريهم، ولا يجوز قتل مدبرهم ان لم يكن لهم فئة. وهكذا... ثم، من احكام المجاهد اذا قتل انه يكون شهيدا وليس له غسل ولا كفن. بل يصلى عليه ويدفن بثيابه ان كان عليه ثوب. الى غير ذلك من الاحكام، مثل عدم جواز الفرار فيه بالشروط المذكورة فى محلها. وتقسيم الغنيمة على التفصيل المذكور فى محله. فمأهوا معلوم انه من ذلك العمل وانه مسمى فى الشرع بالجهاد حقيقة فلاشكال فيه انما الاشكال فى مثل مالو كان لرفع نكاية الكفار عن الاسلام واهله بدون متابعة رئيس، او مع متابعة رئيس ليس باهل له. فالأخبار مصرحة بعدم جوازه مع خلفاء الجور، وانه ليس بجهاد ولا يترتب عليه احكامه ولا يجوز متابعتهم اختيارا.

انما الكلام مع متابعتهم اضطرابا، او مباشرة المسلمين لذلك بانفسهم اذا خافوا على الاسلام والمسلمين. والاصل يقتضى عدم كون ذلك جهادا. لان القدر المسلم مما صار

حقيقة فيه ومرتبا احكامه عليه هو ما ذكرنا فيبقى تحت الاصل. وذلك مثل انا ندعى صيرورة الصلوة حقيقة في ذات الركوع والسجود، ونشك في كون صلوة الميت صلوة، والاصل عدمه. وان ذات الركوع والسجود ايضا له عرض عريض يختلف احكام اقسامها، كالفرائض اليومية المختلفة اعدادها وصلوة الايات والعيد والقصر والاتمام وغير ذلك.

فالصلوة حقيقة في القدر المشترك بين انواعها المختلفة ولكل حكم ويبقى صلوة في محل اصاله عدم كونها حقيقة فيها فلا يجرى فيها الاحكام المشتركة في القدر المشترك من جميع الانواع.

فنقول في مانحن فيه: قضية الاصل انه لا يجوز القتال مع الكفار ابتداء لدعوتهم الى الاسلام، وان كان بامر الفقيه الذي هو نايب عام للامام حال الغيبة، ولا يجوز له الامر بذلك، وان فعل فهو اثم ولا يجرى عليه شئ من احكام الجهاد. وكذلك مع الجاير اختيارا. وكذلك مع الاضطرار، وان لم يكن اثماً.

واما لودهم على المسلمين عدو من الكفار يخاف منه على بيضة الاسلام من الاضطلام والاستيصال، بمعنى كون مرادهم دفع بناء الاسلام. او يخاف منه هلاك جمع من المسلمين. فالظاهر جوازه، بل وجوبه سواء كان بتبعية امام جاير ام لا. ولكن هل حكمه حكم الجهاد في كون المقتول بحكم الشهيد؟ والفار^١ منه كالفار^٢ من الجهاد الحقيقي؟ وهل حكم الغنيمة فيه كحكم غنيمة الجاد في كيفية الاستحقاق والقسمة؟ الا ظهر لا.

وقد سمعت كلام الشهيد^(٥) حيث قال «ظاهر الاصحاب العدم»^٣ مشعرا بعدم الخلاف وان ظهر من الروضة ان ذلك جهاد، حيث خص اولوية اطلاق الدفاع على القسم الثالث وهو من يريد قتل نفس محترمه.

والذي يحضرني من الاخبار في ذلك هو ما رواه الكليني والشيخ في الصحيح عن يونس، عن ابي الحسن الرضا -ع- «قال: قلت له: جعلت فداك ان رجلا من مواليك بلغه ان

١ و ٢: وفي النسخة: والفائز منه كالفائز من الجهاد الحقيقي

٣: وفيه ما ذكرنا قبلا

رجلا يعطى السيف والفرس فى السبيل، فاتاه واخذهما وهو جاهل بوجه السبيل، ثم لفته اصحابه فاخبروه بان السبيل مع هؤلاء لا يجوز وامروه بردهما. فقال: فليفعل. قال: قد طلب الرجل فلم يجده وقيل له قد شخص الرجل. قال: فليرابط ولا يقاتل. قال: ففى مثل قزوين والديلم وعسقلان وما اشبه هذه الثغور (٤). فقال: نعم. فقال: يجاهد؟ قال: لا، الا ان يخاف على ذرارى المسلمين، ارايتك لو ان الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ لهم ان يمنعوهم. قال: يرابط ولا يقاتل وان خاف على بيضة الاسلام والمسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه وليس للسلطان. قال: فان جاء العدو الى الموضع الذى هو فيه مرابط كيف يصنع؟ قال: يقاتل عن بيضة الاسلام، لاعن هؤلاء. لان فى دروس الاسلام دروس دين محمد^ص،^١

ولا يخفى ان هذه الرواية تدل على جواز المقاتلة عن بيضة الاسلام والمسلمين بل وجوبها وان لم يكن باذن الامام ونائبه الخاص. وكذلك يدل عليه بالاطلاق صحيحة العيص «قال: سئلت ابا عبد الله عن قوم مجوس خرجوا على اناس من المسلمين فى ارض الاسلام، هل يحل قتالهم؟ قال: نعم وسيبهم»^٢.

ويمكن ان يستدل ، عليه بقوله تعالى «يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدا فيكم غلظة» وقال فى مجمع البيان وفى هذا دلالة على انه يجب على اهل كل ثغر الدفاع عن انفسهم اذا خافوا على بيضة الاسلام وان لم يكن هناك امام عادل.

اقول: فقد استدلو على وجوب تقديم مقاتلة الاقرب فالاقرب الا ان يكون الا بعد اشد خطرا لو كان الاقرب فى هدنة وكما يجب ذلك فى المقاتلين معهم فكك يجب على الاقرب الى المهدوم عليهم فالاقرب. وقد اشير اليه فى عبارة الدروس التى نقلناها و كك فى الروضة فى شرح قول المصنف «او هجوم عدو يخشى منه على بيضة الاسلام» قالوا: ولو خيف على بعض المسلمين وجب عليه فان عجز وجب على من يليه مساعدته فان عجز الجميع، وجب

١: الوسائل: ج ١١ ص ٢٠، ابواب جهاد العدو الباب ٦ ح ٣. وفى متن الحديث اختلافات شتى فى النسخ.

٢: المرجع، الباب ٥٠ ج ٣

على من بعدهم ويتأكد على الاقرب فالاقرب كفاية. ويقرب منه عبارة المسالك والمراد من قوله «كفاية» ان الاقرب فالاقرب ان كان كل منهما جماعة تحصل الكفاية ببعضهم كما لو كان في محل من الجوانب الاربع جماعة متساوية من حيث القرب، فالواجب كفايتي في كل واحد من الجماعات. والظاهر من تأكد الوجوب على الاقرب ثم الاقرب، تقدم الاولى على الثانية في تعلق الوجوب، لاتساويهما. مع التأكد في حق الاقرب فلايكفى نهوض الا بعد حين الاطلاع على العدو فوراً مع كفايتهم في الدفع في جواز تعاقد الاقرب من الدفاع فلايجوز للاقرب تفويته واذا نهض الاقرب مع كفايتهم فيسقط النهوض عن الابد. ومن ذلك يظهر ان المراد من الاقرب من كان انفع للدفاع بسبب التهيؤ والاستعداد وقد يكون الابد مستعداً بحيث لا حالة منتظرة لهم في الحرب بخلاف الاقرب فلايد ان يراد بالاقرب القرب الى حضور القتال، وظهور اللفظ في القرب المكاني محمول على الغالب.

هذا وكون ذلك التفسير للتأكيد لا يخل، عن تجوز فان التفاوت يحصل فيه بترك بعض المكلف به، بالنسبة الى البعيد واتيان جميعه بالنسبة الى القريب. نعم لو فرض تساويهما في الفعل بحيث لم يفت شيء من الجهاد في البعيد ايضا فالتأكد انما هو لكثرة الفائدة واكثرية المراتب في القريب لانه يزيد على حفظ الاسلام والمسلمين وحفظ نفسه وماله ايضا والبعيد لا يحتاج الى حفظ نفسه في ذلك.

ثم ان جماعة من الاصحاب قالوا (بعد ذكر الجهاد ووجوبه كفاية): انه يتعين بامور، منهم العلامة^(٥) في القواعد حيث قال: وانما يتعين بتعيين الامام او نايبه او عجز القائمين به عن الدفع بدونه او بالنذر وشبهه. ثم قال: وبالخوف على نفسه مطلقاً.

وتوضيح المقام ان الواجب الكفائي هو ماخو طب به كل المكلفين واذا فعله بعضهم سقط عن الباقيين يعني ماكان من شأنه ان يسقط عن الباقيين بفعل البعض والا فقد لايتصور هناك بعض يسقط بفعله عن الباقيين كما لو لم يمكن صدوره الا عن الكل. وقد لايسقط مباشرته عن الباقيين بسبب من الاسباب. وقد يتعين على البعض بالفعل بسبب عدم غيره وان كان من شأنه ان لا يسقط وجوبه

١: اي وان لم يلاحظ «الشأنية» فقد لايتصور هناك...

غيره لم يتعين عليه كصلوة الميت اذا لم يوجد هناك الا شخص واحد. وقد يتعين على الكل كما اذا اتفق جهاد لا يمكن القيام به الا مع اجماع الكل وكلا المعنيين لا ينافى وضع الواجب الكفائي حيث اعتبرنا في تعريفه القابلية لامحض الفعلية. بخلاف الواجب العيني كصلوة الظهر الادائية التي ليس من شأنها سقوطها عن احد بفعل الغير بما علم ان النسبة بين الواجب الكفائي والتوصلى عموم من وجه فقد يجتمعان في مثل الجهاد وقد يفترق الاول عن الثانى كصلوة الميت وعكسه كالدين الذى اداه المتبرع.

اذا عرفت هذا ظهر انه لا منافاة بين كون الشئ واجبا كفائيا وبين تعيينه بعرض من العوارض ومن ثم ذكر الجماعة ان الجهاد واجب كفائى وقد يتعين بامور منها عدم من يقوم به الكفاية الا بفعله. ومنها تعيين الامام اياه للخروج للمصلحة وان حصل الكفاية بغيره ايضا. ومنها تعيينه اذا خاف على نفسه سواء حصل له احدا لاسباب المذكورة ام لافالتعيين فى الاول بمعنى عدم سقوطه بفعل الغير انما هو لعدم من يقوم به الكفاية بالفعل وان كان من شأنه ان يقوم به البعض ويسقط بفعله عن الآخرين، وفى الثانى معناه وجوب الامتثال تعبدًا وان كان يسقط عنه بفعل الغير بالفعل، لوعصى الامام ولم يقدم على الامتثال وفعله آخرون فلم يخرج عن كونه واجبا كفائيا. وفى الثالث ايضا كك، اذ لو لم يفعل وفعله آخرون سقط عنه الوجوب لفوات محله وان عصى بالترك لاجل عدم الامتثال بمقتضى النذر.

واما استغناء مالوخاف على نفسه مطلقا، كما ذكرها فى القواعد، يعنى سواء تعين عليه باحد من هذه الوجوه ام لا كما فسر به المحقق الثانى فلعل المراد انه اذا خاف على نفسه لولم يقاتل، وتوقف الدفاع عن نفسه بمقاتلته بنفسه وان كان هناك من يحصل به الكفاية فى دفع الكفار عنه ورفع شرهم عن الاسلام واهله، ولو لم يتوقف على ذلك كما لو كان هناك من يدافع عنه ولم يكن غلبة نفسه على الخصم فى نظره ارجح من غلبة من يدافع عنه.

ثم اعلم ان الجهاد كما انه واجب كفائى وكذا ما يقوم مقامه من القتال فالرياسة ايضا كك، اعنى رياسة السرايا والمقاتلين ايضا كك اذا لم يجر العادة بانتظام امر الجماعة (سيما القتال) الا برئيس فقبول الرئيس الرياسة ايضا واجب كفائى فى جماعة من شأنهم ذلك لانه من مقدمات الواجب غالبا وكما قد يتعين المقاتلة على جماعة باحد من الاسباب المتقدمة فقد

يتعين الرئاسة ، كك ، وكما ان من اسبابه في زمان حضور الامام تعيينه اياه او انحصار القابلية فيه فقد ينحصر في زمان الغيبة ايضا بانحصار القابلية فيه او من جهة تعيين السلطان المتسلط الذي لا يمكن التخلف عنه الا لذلك الرئيس وللاكملين فاذا كان ذلك الرئيس عدلا متشرعا ويحسب نفسه من المدافعين في سبيل الله فلا بأس بالقول بتعيينه عليه (ح) وان يعتقد انه رئيس ومكلف بالرئاسة والعمل على مقتضاها مع مراعاة مايمكن منه من ساير التكليف.

بقى الكلام في وجوب الدفاع عن نفسه اذا قصدوه بعينه فانهم ذكروا انه يجب عليه بنفسه بحسب المكنة ذكرا كان او انثى سليما كان او مريضا حرا كان او رقبا بصيرا كان او اعمى وهذا وان كان محله في كتاب الحدود ولكن نشير الى احكامه هنا في الجملة فنقول: قال في الشرايع: وكذا يجب اى الدفاع على كل من خشى على نفسه مطلقا ، او ماله اذا غلب السلامة. ومراده في قوله «مطلقا» سواء غلب السلامة يعنى يترجح في نظره وحصل له الظن بالسلامة ام لا والمراد من قوله «خشى على نفسه» حصول الظن بان العدو يريد اهلاكه وانه يهلكه فيجب الدفاع لدفع الضرر المظنون سواء حصل الظن بانه يدفعه ويبقى سالما ام لا اذ احتمال السلامة بدون المدافعة لا يقاوم ظن ان العدو يهلكه ان لم يدافعه وظن الهلاك بالمدافعة لا يزاحمه ظن الهلاك بدونها لان الهلاك مع السماحة والعزة اولى من الهلاك بالفشل والذلة، فيجتمع بذلك مع اجر المدافعة عن النفس اجر ايلام الظالم المزاحم له. هذا اذا لم يمكن الخلاص بالهرب و لم يحصل الظن بالسلامة في غير الدفاع، فيجب الدفاع وان ظن الهلاك. واما لو ظن السلامة بالدفاع او تمكن من الهرب فيتعين ماتمكن منه وان تمكن منهما فيجبان تخييرا اذ كل منهما وسيلة الى حفظ النفس.

واما المال: فان اضطر اليه لحفظ النفس او مايجب حفظه له عقلا فهو كالنفس في وجوب المدافعة عنه على نحو ما ذكرنا في النفس والا فان ظن السلامة مع الدفاع ففيه قولان احدهما الوجوب كما اختاره في الشرايع والمسالك وقال في المسالك: سواء تضرر بفواته ام لا لان في تركه تضييعا. والاخر عدم واختاره في الدروس قال: والمدافعة عن المال غير واجب الا مع اضطراره اليه وغلبة ظن الظفر. وقال العلامة في القواعد: ولانسان ان يدافع

عن المال كما يدافع عن نفسه وان قل لكن لا يجب. وهو ظاهر للهمة. ولا بد من تقييده بما لا يوجب فوت المال هلاك نفسه وما مثله. ومما يدل على عدم الوجوب صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال ، قال رسول الله (ص): من قتل دون ماله فهو شهيد. قال: ولو كنت انا لتركة المال ولم اقاتل.

وفى معناه حسنة الحسين بن ابي العلا وغيرها. واما الاخبار الكثيرة الدالة على الامر بقتل من تعرض للمال فلم يعمل الاصحاب بها على اطلاقها. وكيف كان فلا ريب ان اظهر الجواز مع ظن السلامة مراعيًا للمتدرج الاسهل فالاسهل.

اما العرض فقالوا: ان حكمه حكم النفس. ويشكل اطلاقه اذا اشتمل على هلاك النفس بالمدافعة كما صرح به فى التحرير فيجوز الاستسلام لاولوية حفظ النفس وتام الكلام فى هذه المسائل لا تقتضيه المقام.

واما الاخبار الدالة على عدم جواز المقاتلة للدعاء الى الاسلام بدون اذن الامام او نائبه الخاص فكثيرة لا نطيل بذكرها.

واما جريان ساير احكام الجهاد من الغنيمة وكيفية القسمة وغير ذلك فلم يثبت فيه^١ وكك، لا يشترط فيه الحرية والذكورية بل يجب على الحر والعبد والانثى اذا احتيج اليهما. بخلاف الجهاد الحقيقى الذى مع حضور الامام. والى ذلك اشار^٢ فى القواعد بقوله: واذا

١ و ٢: وفى العبارة خلط واغلاق وليس يفهم مراده فما هو مرجع الضمير؟ هو القتال الدفاعى عن النفس والمال والعرض؟ او القتال باى اقسامه الا ما كان مع حضور الامام. وعبارة القواعد منحصر (تصريحا) فى الدفاع عن الاسلام، وان كان الدفاع عن النفس كذلك ايضا. انما يريد المصنف قد سره من جعل الموضوعين موضوعا واحدا ان يجرى كليهما بمجرى واحد فى كونهما قتالا لجهادا. وهذا كما ترى خلاف المشهور لانهم قسموا الجهاد الحقيقى على قسمين: الجهاد الابتدائى ومع حضور الامام او نائبه الخاص، والجهاد الدفاعى عند هجوم العدو والخوف على بيضة الاسلام والمسلمين ولو من دون اذن الامام ونائبه الخاص بل تحت رئاسة السلطان الجائر كما صرح به فى الدروس.

والمصنف فى هذه المسئلة من اولها، فى مقام يريد ان يثبت ان الجهاد الحقيقى هو الاول فقط. وقول المصنف «قدس سره» هنا «واما سائر احكام الجهاد من الغنيمة و.... فلم يثبت» ينتقش بما اوجب من تعيين الرئاسة بل اوجب تعيينها فى زمن الغيبة. هل الرئيس، رئيس للمقاتلة فقط؟ او ليست الغنيمة، من امور الحرب والمدافعة؟ او يحرم للمسلمين المدافعين اخذ الغنيمة من اموال الكفار؟ فاماذا يفعلون بعد اخذ الغنيمة؟ ايقون حائرين ومتحيرين او يقتلون انفسهم، بعضهم بعضا، لتملك الفنايم؟-

وطى الكفار دار الاسلام وجب على كل ذى قوة قتالهم حتى العبد والمرثة وانحل الحجر عن العبد مع الحاجة اليه.

والحاصل ان القدر الثابت من الاخبار ثبوت تلك الاحكام فيما كان باذن^١ الامام ونائبه وان الجهاد ان قلنا بكونه اسما للصحيح فلا ريب فى عدم صدقه على فاقد الشرائط. وان قلنا بكونه اسما للاعم من الصحيحه كما هو الاظهر فى الموضوعات المتلقات من الشارع المتداول عند اهل الشرع فلا ريب ان فاقد شرط الصحة^٢ منه لا يترتب عليه احكامه. اما فيما كان المطلوب نفس الفعل فلان الشارع لا يامر الا بالصحيح واما ما كان فى غير مورد الطلب مثل مالو نذر احد شيئا للجهاد والمجاهد فيحمل على الصحيح ايضا حملا لفعل المسلم على الصحيح. واما ما شك فى صحته وفساده فيتبع صدق الاسم وكيف كان فلا ريب ان اذن الامام ونائبه قد ثبت اشتراطه فيه. واما ما حصل فيه الشرط فيصدق عليه الاسم حقيقة.

واما مثل الدفاع عن بيضة الاسلام والمسلمين الذى هو قتال جازى شرعا وان لم يكن باذن الامام فهل هو داخل تحت مفهوم^٣ الجهاد الذى صار لفظ الجهاد حقيقة فيه عند المتشرعة والشارع ام لا؟ الاظهر صارا لفظ الجهاد حقيقة فى الميت بالنسبة الى^٤ لفظ الصلوة فلا يثبت فيه الاحكام التى ثبت لسائر ما هو حقيقة فيه جزما ولا يبر نذر من نذر للجهاد او المجاهد شيئا فى ذلك وعدم ثبوت الحقيقة فيه يكفى فى عدم ترتب الاحكام والاثار ويلزم ثبوت عدم لصاله عدم النقل^٦ والوضع

١: فامعنى اطلاق الاخبار الدالة على وجوب الدفاع عن بيضة الاسلام، على كل فرد من افراد المسلمين وهيئتهم الاجتماعية، اطلاقا باحثا عن «الجهاد» لامن قتال غير جهادى...؟
٢: ٣٠٢: اى فقيه من الفقهاء قال بان الجهاد الدفاعى عن بيضة الاسلام عند هجوم الكفار ليس جهادا صحيحا لكونه فاقد لاذن الامام؟ هل مقابل الصحيح الا الغلط او الباطل او الحرام او المكروه؟ ماذا مراد المصنف من اصطلاح «الصحيح» ومقابلته، هنا؟ هل يكون الواجب غير صحيح؟ الواجب الاضطرابى صحيح بالنسبة الى المضطر ويصدق عليه الاسم حقيقة وصلوة المتيمم صلوة حقيقة بالنسبة الى المتيمم المضطر، والفرق بين الصلوتين انما فى ما يتعلق به الاضطراب، لا فى سائر الاحكام.

٤: هذا قياس مع الفارق. بل مثل صلوة المتيمم وصلوة المتوضى، يصدق على كليهما الصلوة.

٥: هذا مبنى على صحة المقدمات التى ادعاها المصنف «قدس سره» وفى كلها نظر، كما رايته.

٦: لاجابة الى النقل بل هو مصداق له من دون النقل.

بالنسبة اليه. واما ماكان الفرض المذكور، مع الامام او باذنه فالظاهر انه فى^١ حكم الجهاد الحقيقى وان لم يقع فيه دعاء الى الاسلام او مايقوم مقامه مثل الدعوة السابقة بل يكون المقصود منه دفعهم عن الاسلام والمسلمين ولاثمرة مهمة لنا فى البحث منه اذ هو اعرف بما هو تكليفه. هذا الكلام فى الاحكام التى لم يثبت فى الاخبار الا بالنسبة الى ماكان باذن الامام كالغنيمة وكيفية القسمة وعدم الفرار منه (وان لم يثبت عدمه^٢ فى غيره) فلا دليل على التعدى الى غير موردها.

واما ما دل عليه الاخبار متعلقا بلفظ الجهاد مثل ماورد فى فضله وثوابه ونحو ذلك مثل ما فى صحيحة سليمان بن خالد عن ابي جعفر (ك) قال: الا اخبرك بالاسلام اصله وفرعه وذورة سنامه؟ قلت: بلى جعلت فداك . قال: اما اصله فالصلوة وفرعه الزكوة وذورة^٣ سنامه الجهاد. الحديث. وفى رواية حيدرة عن ابي عبد الله (ك) قال: الجهاد افضل^٤ الاشياء بعد الفرائض. وفى رواية السكونى عنه (ك) قال: قال رسول الله: للجنة باب يق له باب المجاهدين يمشون اليه فاذا هو مفتوح وهم متقلدون بسيوفهم والجمع فى الموقف والملائكة ترحب بهم. ثم قال: من ترك الجهاد البسه الله ذلا وفقرا فى معيشته ومحقا فى دينه ان الله تعالى اغنى امتى بسنابك خيلها ومراكن رماحها. وروى ايضا عنه (ك) قال: قال رسول الله (ص): جاهدوا تغنموا^٥. الى غير ذلك من الاخبار.

فهو وان كان مقتضى الاصل من حمل اللفظ على حقيقته الثابتة وبما ثبت كون لفظ الجهاد حقيقة فيه الا انه هناك اخبار تدل على الفضيلة لمن قتل فى سبيل^٦ الله بالاطلاق.

١: وهذا من اعجب المعجيب. يكاد المصنف «قدس سره» ان يسمى الجهاد الدفاعى مع مباشرة الامام (ك) ايضا قتالا غير جهاديا او يسميه جهادا غير حقيقيا!

٢: لم يثبت هذا الاحكام ولم يثبت عدمه.!. فما يبقى للمسلمين الا الحيرة والتحير-؟.

٣: بحار: ج ٦٨ ص ٣٣٠ ح ٦- كافي: ج ٢ ص ٢٣- والرواية ليست بصحيحة وغاية مايقال انها موثقة لان سليمان بن خالد، زيدى.

٤ و ٥ و ٦: الوسائل: ج ٦، ابواب جهاد العدو باب ١، ح ٩-٢-٥.

٧: للاخبار الواردة فى الجهاد، موضوع خاص. وللأخبار الواردة فى من قتل فى سبيل الله مطلقا، موضوع خاص ايضا ولا محل لخلط الموضوعين حتى ينجر الى تعطيل «الاصل» وحذفه من دون دليل. وكذا جهاد

فيشمل باطلاقها مانحن فيه كما انه ورد اخبار كثيرة في تسمية بعض الاشياء جهادا مع انه لا مقاتلة فيه كجهاد النفس وحسن التبعل في الزوجة واقامة السنة المتروكة وغير ذلك فالمراد منها المشاركة مع الجهاد الحقيقي في الفضل والثواب بل يكون بعضها اعظم منه كجهاد النفس حيث سماه النبي (ص) بالجهاد الاكبر.

واما مثل سقوط الغسل والكفن فهو وان كان ثابتا للمجاهد الحقيقي جزما ولكن الكلام في الاختصاص وهذا ليس مثل احكام الغنيمة والفرار ونحوهما اذ تلك الاحكام لم يرد في الاخبار الا في ما كان باذن^١ الامام وان لم يثبت عدمها^٢ ايضا في غيره واما سقوط الغسل والكفن ففي الاخبار ما يدل على سقوطهما عن قتل في سبيل الله بدون تقييد بكونه في الجهاد الحقيقي و عنوان الفقهاء المسئلة بسقوطهما عن الشهيد.

ثم المشهور اشتروا ذلك بشيئين احدهما كونه مقتولا بين يدي النبي او الامام ونائبه الخاص وثانيهما ان يموت في المعركة. وخالفهم المحقق والشهيد وبعض المتأخرين. قال في المعتبر: عزى الشرط الاولى الى الشيخين والاقرب اشتراط الجهاد السايغ حسب فقد يجب الجهاد وان لم يكن الامام موجودا. ثم قال واشتراط ما ذكره الشيخان زيادة لم يعلم من النص. وقال الشهيد في التذكرة «وهو متجه» وتبعهما الفاضل السبزواري في الذخير قوال: ان التخصيص غير مستفاد من الروايات بل هي شاملة لكل من قتل في سبيل الله كمن قتل في عسكر المسلمين اذا دهمهم عدو يخاف منه على بيضة الاسلام واضطروا الى قتاله.

اقول وليس ذلك ببعيد لاطلاق الاخبار مثل مارواه الكليني والشيخ في الصحيح عن

→ الاصغر والاكبر، والاخبار الدالة على كل منهما، سرب معلوم ومتمايز عن الاخرى، فاذا شك ان المراد (في حديث من الاحاديث) من لفظ الجهاد هو الجهاد الاصغر او الجهاد الاكبر، فالاصل يقتضي مطلقا (سواء كان النظر بالحقيقة اللغوية او الشرعية او المتشعبة او العرفية) ان المراد هو الجهاد الاصغر. وادعاء المصنف (قدس سره) مصادرة على المطلوب، ودليله عين المدعى.

١: هذا خلاف المشهور. قد بيناه فلانكرر هنا.

٢: وهذه هي الحيرة التي قدمناه.

ابان بن تغلب قال: سئلت ابا عبد الله^(ع) عن الذى يقتل فى سبيل الله يغسل ويكفن ويحنط؟ قال: يدفن كما هو فى ثيابه الا ان يكون به رمق ثم مات فانه يغسل ويكفن ويحنط ويصلى عليه. ان رسول الله^(ص) صلى على حمزة وكفته لانه كان^١ جرد. ومارواه ايضا فى الحسن لا ابراهيم بن هاشم عن ابان بن تغلب قال: سمعت ابا عبد الله^(ع) يقول الذى يقتل فى سبيل الله يدفن فى ثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد فانه يغسل ويكفن ويحنط. ان رسول الله^(ص) كفن حمزة فى ثيابه ولم يغسله ولكنه صلى^٢ عليه. ومارواه ايضا فى الميوثق عن اسمعيل بن جابر ووزارة عن ابي جعفر^(ع) قال: قتل: كيف رايت الشهيد يدفن بدمائه قال نعم فى ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو. ثم قال: دفن رسول الله^(ص) عمه حمزة فى ثيابه بدمائه التى اصيب^٣ فيها ورداه النبى^(ص) برداء. الحديث. الى غير ذلك من الروايات. والتعليل والاستشهاد بحكاية حمزة غير مضر لانها فرد من افراد فى سبيل الله ودعوى كون «فى سبيل الله» حقيقة فى الجهاد الحقيقى ممنوعة كما فى الزكوة فى سهم سبيل الله فان الاشهر الاظهر، فيها ايضا عموم وجوه البر، واما لفظ «الشهيد» المذكور فى الرواية الاخيرة وان سلم كونه حقيقة فيمن قتل فى الجهاد بين يدي الامام او نايبه فهو ايضا لا يوجب تقييد القتل فى سبيل الله اذلا منافات^٤ حتى يلزم التقييد.

ثم ان الكلام فى لفظ الشهيد كالكلام فى لفظ الجهاد فان ثبوت كونه حقيقة فيمن قتل باذن الامام مسلم والاشكال فى غيره مثل مانحن فيه^٥ ومثل من قتل عند مظلمته^٦ ودفاعه عن نفسه واهله وماله كماورد فى الاخبار فوق الاستفاضة بانه شهيد والقدر المسلم منه كونه حقيقة فيمن قتل باذن الامام فالحكم الذى يثبت له من سقوط الغسل والكفن والحنوط لم يثبت الا فيما علم ثبوت الحقيقة فيه نظرا الى الرواية الاخيرة وغيرها من الادلة او فيما كان قتلا فى سبيل الله مطلقا على ما اخترناه واما فى غيره، مما اطلق عليه الشهيد مثل المدافع

١ و ٢ و ٣: الوسائل ج ١، ابواب غسل الميت باب ١٤، ح ٧، ٩، ٨.

٤: هذه من جملة التكاليف التى تلزم على مبنى المصنف قدس سره.

٥ و ٦: لا اشكال فى مانحن فيه، على المشهور وانما الاشكال فى من قتل عند مظلمته فحسب.

عن نفسه واهله وماله ومثل من مات ببطن او غرق او هدم او طاعون او نفاس او فى غربة فلا.
لان الاطلاق عليها لا يدل على كونه حقيقة فيها لان الاستعمال اعم. فالمراد اشتراكها منه
فى الفضل والثواب فيكون مثل اطلاق الخمر على الفقاع فى الاخبار الكثيرة.

وقد تحصل من مجموع هذه الكلمات ان القتال لحفظ بيضة الاسلام والمسلمين
جائز وان لم يكن باذن الامام وانه ليس بجهاد حقيقى يترتب عليه حكم الغنيمة واحكامها
بحكم الفرار وغيره لعدم ثبوت كونه جهادا حقيقيا ولم يثبت كون المقتول فيه شهيدا حقيقيا
ولو قيل ان له فضيلة الشهادة ويثبت فيه سقوط الغسل والكفن لصديق انه قتل فى سبيل الله
على ما اخترناه لا لانه شهيد حقيقى. فالثمره فى الفرق بين الشهيد الحقيقى وبين مطلق
المقتول فى سبيل الله خفية الا فى مثل من نذر ان يدفن شهيدا ونذر شيئا لمن دفنه.
واما سائر ما اطلق عليه الشهيد كالمقتول دون مظلمة ولدفاع عن نفسه واهله وماله
والذى مات بالبطن والفرق ونحوهما فلا يترتب عليه حكم الشهيد الواقعى ولا حكم من قتل فى
حفظ بيضة الاسلام والمسلمين بدون اذن الامام .

فان قلت: القاعدة فى مثل قولهم الطواف بالبيت صلاة والفقاع خمر الحكم بالتسمية
فى الاحكام الشرعية الا ما اخرجه الدليل على الاظهر فينبغى الحكم بسقوط الغسل والكفن
ممن قتل دون مظلمته لاطلاق الاخبار الكثيرة بانه شهيد وكفى فى غيره مما اطلق عليه
الشهيد.

قلت: سقوط الغسل والكفن ليس من احكام الشهيد من حيث انه شهيد حتى يكون
الحكم ثابتا للمهية وجنسه بل انما هو لبعض اقسامه وهو الذى ادركه المسلمون ولا رفق فيه
فى المعركة على المشهور المعروف فلم يثبت من ذلك الاطلاق الا ثبوت اشتراكه مع الشهيد
فى الجملة ويكفى فى ذلك ثبوت فضيلة الشهيد له وثوابه. وتأمل فى ذلك تفهم فانه تحقيق
مغتنم. وهذا الكلام فى غير المقتول دون مظلمته مثل المبطلون والغريق اوضح مع انه لم يقل
احد به فيه فيما اعلم.

ثم اعلم: قد ظهر بما ذكرنا حكم من كان بين اهل الحرب، من المسلمين ودهمه قوم
من الكفار انه يجوز له الدفاع عن نفسه وماله والقتال معهم بقصد الدفاع عن نفسه وماله وانه

ليس بجهاد حقيقى الا من باب مالودهم الكفار على المسلمين بحيث يخاف على بيضة الاسلام والمسلمين فلا يترتب عليه احكام الجهاد الحقيقى ولا سقوط الغسل والكفن الذى ثبت فى القتال عن الاسلام والمسلمين. ويدل على جوازه (مضافا الى العقل وعمومات مادل عليه من النقل) خصوصا مارواه الشيخ عن ابن المغيرة عن طلحة بن زيد عن ابي عبد الله (ع) قال: سأله عن رجل دخل ارض الحرب بامان ففزى القوم (الذين دخل عليهم) قوم آخرون. قال: على المسلم ان يمنع نفسه ويقاتل على حكم الله وحكم رسوله واما ان يقاتل الكفار على حكم الجور^١ وسنتهم فلا يحل له ذلك.

وظاهر الاكثر كما فى المسالك عدم اشتراط الجواز بكون المقاتلين مع القوم، الكفار. لمعوم ما يدل على جواز الدفع عن النفس. وقيل باشتراط كفرهم لعدم جواز قتل المسلم. قال فى المسالك: وهو صريح الشيخ فى النهاية. اقول: كلام الشيخ فى «النهاية» هو هذا: ومن دخل ارض العدو بامان من جهتهم ففزاهم قوم آخرون من الكفار جازله قتالهم ويكون قصده بذلك الدفاع عن نفسه ولا يقصد معاونه المشركين والكفار. وليس فيه تصريح بالاشتراط كما لا يخفى فان ظاهره انه افتى موافقا لما فى الرواية التى هى ظاهرة فيما كان المهاجمون كفارا وهو لا يقتضى التخصيص. وكيف كان فهذا القول ضعيف. هذا كل الكلام فى الحقيقة الشرعية والمتشعبة. واما الحقيقة الفقهية فالذى هو موضوع كتاب الجهاد فى اكثر الكتب الفقهية هو الجهاد مع الكفار حال حضور الامام وبأذنه وكذا مع البغاة كك، وقد ذكروا حكم قتال من دهم من الكفار بحيث يخاف منه على بيضة الاسلام والمسلمين من الاصطلام والاستيصال، فيه استطرادا. واما الدفاع عن النفس والمال ونحوه من الاهل والذرية فهو مذكور فى كتاب الحدود.

واما السؤال عن الرباط: فهو يستحب فى حال حضور الامام وغيبته ويتأكد فى حال ظهوره (ع) وهو الارصاد فى الثغور لحفظ المسلمين واعلامهم بوصول العدو ليتأهبوا لدفعه وهو لا يتضمن جهادا حتى يكون ممنوعا حال الغيبة وفيه فضل كثير وافضله المقام بأشد الثغور خوفا لشدة الحاجة هناك فعنه (ص): رباط ليلة فى سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه

فان مات جرى عليه عمله الذى كان يعملوه وجرى عليه رزقه وامن^١ الفتان. واقله ثلثة ايام واكثره اربعون يوما فان زاد كان ثوابه ثواب المجاهدين، ففى حسنة محمد بن مسلم ووزارة عن ابى جعفر و ابى عبدالله^(ع) قال الرباط ثلاثة ايام واكثره اربعون ايام فاذا^٢ جاوز ذلك فهو جهاد.

ثم اذا كان فى حال حضور الامام واذنه فى القتال فلاشكال واما فى حال الغيبة او الحضور مع عدم الاذن فلايجوز له الابتداء بالقتال بل يحفظهم عن الدخول الى بلاد الاسلام ويعلم المسلمين باحوالهم وان بدأوا بالقتال فيقاتلهم دفاعا لاجهادا ولو عجز عن المراقبة فيرابط فرسه او غلامه او يعينهم بما امكنه احتسابا عند الله وطلبيا للاجر العظيم ويصح نذر المراقبة ويجب الوفاء به وكذا لو نذر شيئا للصرف فى الرباط والمراطين يجب الوفاء به عند الاكثر وكك من اجر نفسه فى الرباط فلايجب عليه رد ما اخذه وان كان فى حال الغيبة. وللشيخ فى المسألتين خلاف وتفصيل والاظهر ما عليه الاكثر لعدم مقاومة الرواية التى استند بها الشيخ لعمومات الادلة. وقال فى الدروس: كل من وطن نفسه على الاعلام والمحافظة من اهل الثغور فهو مرابط ويكره نقل الامل والذرية اليه.

واما السؤال عن معنى بيضة الاسلام والمسلمين فى كلام العلماء والاخبار: فالظاهر ان «المسلمين» معطوف على «البيضة» لاعلى الاسلام كما يظهر من كلام بعضهم وقد عرفت تفسير الشهيد فى الدروس بانه اصله ومجتمعه. وقد فسره الشهيد الثانى ايضا فى الروضة بذلك وكذلك غيره. وقال فى القاموس: «البيضة حوزة كل شئ». وقال ايضا «بيضة البلد، واحده الذى يجتمع اليه ويقبل قوله» وقال ايضا «الحوزة، الناحية وبيضته» وقال ايضا «انها بيضة الحديد^٣ وبيضة الطائر» وقال ايضا «الناحية الجانب» وقال فى مجمع البحرين: بيضة الاسلام: جماعته وممنه الدعاء «لاتسلط عليهم عدوا من غيرهم فيستبيح بيضتهم» اى مجتمعهم وموضع سلطانهم ومستقر دعوتهم اراد عدوا

١: كنز العمال: ج ٢ ص ٢٥٣. والحديث عامى مقبول.

٢: وسائل: ج ١١ ص ١٩، ابواب جهاد العدو باب ٦ ح ١

٣: وبالفارسية «خود جنگى - كلاه آهنين نظامى - كلاه ايمنى»

يستأصلهم ويهلكهم جميعهم. وقد تقدم. وقال: اراد بالبيضة الحوزة فكانه شبه مكان اجتماعهم والقيامهم ببيضة الحديد.

ومراده بقوله «وقد تقدم» ما ذكره في كلمة «بوح» قال: واستباحوهم استأصلوهم ومنه حديث الدعاء للمسلمين لا تسلط عليهم عدوا من غيرهم فيستبج بيضتهم أى يجعلهم مباحا لاتبعة فيهم.

أقول الظاهر ان المراد من الخوف على بيضة الاسلام الخوف من استيصاله وانقطاعه بالمرّة ولما كان يحصل انقطاع كل شئ بانقطاع اصله وانصرامه كأساس الجدار واصل الشجر فاريد بالخوف على بيضة الاسلام الخوف على ما به قوامه وقيامه فالبيضة هنا اما مأخوذ من بيضة الطائر فان اصل الطائر هو البيضة فانه يتولد منه فاذا استوصل البيضة يستأصل الطائر او من بيضة الحديد فانه يخاف ظاهر الرأس والرأس فى الجسد كالأصل له فالمراد ان الكفار يريدون انصرام الاسلام بانصرام السلطان الذى هو بمنزلة الرأس لأستلزامه انصرام البدن وبذلك يظهر مناسبة أخذه من بيضة البلد ايضا او يريدون استيصال البيضة يعنى ما يتولد منه الاسلام حتى لا تولد منه طائره ولذلك عبر الفقهاء عنه بالأصل والمجتمع فان اجتماع اركان الاسلام والمسلمين انما هو بسلطانهم فهم يريدون كسر بيضة الحديد من رأس الاسلام لينتفى الرأس فينتفى الاسلام او يريدون اهلاك نفس السلطان الذى هو بمنزلة بيضة البلد او بيضة الطائر كاركان الاسلام لينهدم اركانه فلذلك فسروه بالأصل والمجتمع فان سلطان الاسلام اصل الاسلام ومجتمع اركانه.

فان قلت: ان هذا لا يلائم الرواية التى نقلتها فانها وردت فيما لم يكن الامام العادل مبسوط اليد والرواية مصرحه بانه تجاهد لنفسه لاعن السلطان.

قلت: ان هذا لا ينافى ما ذكرناه فان الكفار لا يفرقون بين السلطان العادل من المسلمين والجاحث منهم بل انهم يعلمون ان للمسلمين سلطانا هو اصلهم ومجتمعهم ويريدون استيصاله ليرتّب عليه استيصال الاسلام فاذا دهموا على الاسلام والمسلمين فيتفرق المسلمون وبذلك ينقطع اثر الاسلام شيئا فشيئا حتى لا يبقى منه اثر. والحاصل انهم وان كان غرضهم بالاصالة هلاك السلطان الذى هو اصل الاسلام ومجمعه ولكنه يستلزم

هلاک المسلمين وتبذرهم وهذا يكفي في جواز الدفاع ولا ينافي ذلك ماهو الحق عندنا انه لا يخل الارض من سلطان عادل فلا يحصل غرضهم بذلك اذ الاصل والمجتمع باق وان فرض قتل امام ذلك الزمان ايضا وبادني تصرف في ذلك يعلم الحال في اضافة البيضة الى المسلمين كما في الدعاء الذي نقله في مجمع البحرين والمسالك ان تجعل البيضة مأخوذة من الحوزة بمعنى الناحية يعنى اذا حصل الخوف على ناحية الاسلام والمسلمين وجانبهم بحيث يخاف انصرامه او انصرامهم فيجب الدفاع وان لم يكن باذن الامام. والحاصل ان المراد من الخوف على بيضة الاسلام الخوف عن استيصاله وانقطاع رسمه.

واما عطف المسلمين على بيضة الاسلام فهو ايضا مما يوجب الدفاع وان لم يخف على انصرام اصل الاسلام اذ قد يكون هجومهم على جماعة خاصة من المسلمين بدون ارادة انصرام اصل الاسلام والظاهر ان المراد بالدعاء ارادة الايذاء بكل المسلمين وعبارة الفقهاء اعم^١ من الكل والبعض.

واما السؤال عن المهاجرة وهو الخروج من دار الكفر الى دار السلام فالظاهر ان الاصحاب لم يخالفوا في بقائها مادام الكفر باقيا وانما الخلاف من بعض العامة وما روى عنه (ص) ان «لا هجرة بعد الفتح» فمع انه معارض بما روى عنه (ص) ايضا «انه لا ينقطع الهجرة حتى ينقطع التوبة ولا ينقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها» هو ما دل بان لا هجرة بعد فتح مكة عنها لزوال علة الهجرة لصيرورتها بلد الاسلام. او المراد نفى الفضيلة التي كانت قبله. والاصل فيه (بعد الاجماع) النصوص كقوله تعالى: ان الذين توفيه الملائكة ظالمى انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا الا المستضعفين . الآية. وفيها من التأكيد ما ليس في غيرها فتركها من الكبائر الموقفة وهناك آيات اخر ولا حاجة الى ذكرها وذكر غيرها.

وعن العلامة في المنتهى: ان الناس على ثلاثة اقسام: الاول: من يجب عليه وهو من اسلم

١: الظاهر ان المراد من «يخشى على بيضة الاسلام» يشمل انقطاع الاسلام من اصله في كل الارض والدنيا وانقطاعه من مملكة واحدة ايضا، وان بقى في ساير ممالك اسلامية. كما انقطع في اندلس، ولا فرق في هذا بين عطف «المسلمين» على البيضة او على الاسلام.

فى بلاد الشرك وكان مستضعفا فيهم ولا يمكنه اظهار دينه وله عشيرة تحميه عنهم ويمكن اظهار دينه ويكون آمنا على نفسه بل الاظهر ببقائه فى المشركين، كالعباس لأن فيه تكثير عددهم. والثالث: من لا يستحب له وهو من كان له عذر بمنعه عن المهاجرة من مرض او ضعف او عدم نفقة او غير ذلك. وقال المحقق الثانى فى جامع المقاصد انه ينقل عن شيخنا الشهيد^(١) ان البلاد التى يضعف المكلف فيها عن اظهار شعائر الاسلام والايمان يجب الخروج عنها. وهو حسن الا ان الظاهر ان هذا مع ظهور الامام بحيث يرتفع التقية اصلا اما مع غيبته فهذا الحكم غير ظاهر لان جميع البلاد لا يظهر فيها شعائر الايمان ولا يكون بقاءها الا بالمسطرة وان تفاوتت فى ذلك.

وأورد عليه بعض متأخري المتأخرين ان هذا غير ظاهر اذ معظم بلاد العجم فى زماننا وفى زمانه مشحونة باظهار شعائر الاسلام والايمان والانكار على المخالفين بحيث لا يشوبه تقية بل ربما يق: انهم افرطوا فى ذلك بحيث لا يتخيل مرتبة ابلغ منه.

اقول: مناقشة المورد، عليه مناقشة لفظية ولعل مراد المحقق الثانى التمثيل لخصوص ظهور الامام ولعل الزمان بعد لم يصير كزمان المورد فالعمدة تحقيق اصل المطلب على وجوب الهجرة عن بلاد المخالفين مع العجز عن اظهار شعارى الايمان ولا بد او لا من بيان معنى الشعار وهو جمع شعار ككتاب وهو جل الفرس والعلامة للحرب والسفر كما فى القاموس وهو ما يعرف به بعضهم بعضا او من الشعار وهو ماتحت الدثار من اللباس وهو يلى شعر الجسد. ويصح الاول ايضا وعلى الاول المراد بها علامات الاسلام والمسلمين والاعمال الذى يعرف بها كالصلاة وصوم شهر رمضان والاذان. وعلى الثانى هى من الصفات الملاصقة به الذى لا ينفك عنه كاللباس اللازمة بالبدن. واما شعار الايمان فهو مثل مسح الرجلين والتزام السجود على ما يصح السجود عليه وقول حى على خير العمل فى الاذان ونحو ذلك. ومانقل عن الشهيد^١ محل اشكال والاعتماد على المستنبطة، من الهجرة عن بلاد الشرك ضعيف لأن الفرق بين الشرك والكفر وبين مخالفة المخالفين، بين واضح اذ كتابهم واحد ونبيهم واحد وقبلتهم واحد وكذلك صلاتهم وصومهم وزكاتهم. وانما الخلاف فى بعض

١: أى وجوب الهجرة لاظهار شعار الايمان ايضا.

الكيفيات. ويمكن المضي على اعتقاد الولاية ونحوها من الامور الباطنة بحيث لا يحصل فيه ضرر وكذا الاعمال الا في مثل غسل الرجلين والتكفير في الصلاة وترك قول حى على خير العمل والسجود على ما يصح السجود عليه. وورد الاخبار في جواز التقية فى امثالها بل والمماشة معهم والترغيب فى حضور جماعتهم والصلاة معهم والحكم بطهارتهم وحل ذبايحهم بل وقولهم^(٢) ان التقية دينهم ودين آبائهم. سيما مع ملاحظة قوله تعالى «ان اكرمكم عند الله اتقاكم» وبالجمله اصل الاسلام يمكن اظهار شعائره فى بلاد المخالفين ولا يستلزم الكون فى بلادهم ترك شعائر الايمان غالبا ولو بالمساترة معهم. وقد جوز التقية فى بعض ما يحتاج اليه. فالامر مع ذلك بلزوم الهجرة وترك الوطن عسر وحر ج بل وتحمل التقية عبادة وفضيلة بل افضل الاعمال. ولم يثبت كون هذه الكيفيات الجزئية من الواجبات المطلقة مطلقا حتى يتمسك بانه اذا توقفت على الهجرة فيجب من باب المقدمة، سيما بملاحظة اخبار التقية مضافا الى ملاحظة ديدن الشيعة خلفا عن سلف من عدم مهاجرتهم من بلادهم بذلك وعدم امرائتهم اياهم به ويؤيده عدم التفات الفقهاء الى هذه المسئلة مع ذكرهم مسائل الهجرة ولم نقف فيه على شئ الا مانقله المحقق الثانى^(٣) عن الشهيد وهو ايضا مجمل. والظاهر انه لا يتفاوت الحال فى ذلك بين ما كان الخروج من بلاد المخالفين لاجل استدراك جميع الشعائر كما هو ممكن فى بلادنا او لاستدراك بعضها سيما والاصل براءة الذمة ولم يثبت اشتغال الذمة بازيد مما يقتضيه العمل بالتقية . ولذلك ليس فى كلام بعض الاصحاب التعرض لاشتراط جواز الاكتفاء بما هو موافق للتقية بصورة الاضطرار بل اطلقوا العمل به ولم يأمرؤا بالاعادة وان كان الاولى مراعاة ذلك والاكتفاء بما لامناص عنه ويتعذر عليه غيره او يتعسر.

ثم ان البيضاوى استدل بالاية على وجوب الهجرة على من يتمكن من اقامة امر دينه فى المكان الذى فيه، الى محل يمكنه. وزاد فى الكشف: او علم انه فى غير بلده اقوم بحق الله وادوم فى العبادة حقت عليه المهاجرة.

اقول: ان امكن فهم العلة المنصوصة من الاية فله وجه ولكنه مشكل والمستنبطة لاحجة فيها عندنا. نعم كلما ثبت فى الشريعة وجوبه بالوجوب المطلق وتوقف عليها فتجب من باب

المقدمة وما لا فلا وهذا لا دخل له في الاستدلال بالاية والاعتماد على مثل بعض الروايات الواردة فيمن وقع في الارض لم يجد فيها الا الثلج لطهارة الصلاة فانه(ك) امره بالتيمم بالثلج ونهاه عن السفر الى مثل هذه الارض التي يوبق فيها دينه او يوبق اهله. ايضا مشكل كملا يخفى. واما الخروج لتحصيل مسائل الدين الى مكان يمكن فيه، فلا ريب في وجوبه اذا لم يتمكن منه في موضعه، ولا دخل له بمسئلة الهجرة.

۵۵۵ سؤال: در شريعت نبويه(ص) جهاد به چه معنى اطلاق مى شود و چند قسم است و جهادى كه اذن امام در آن شرط است و جهادى كه اذن امام، شرط نيست کدام است؟
جواب: اما اطلاق لفظ الجهاد و استعمال آن در مطالب شرعيه اعم از اينكه به عنوان حقيقت باشد يا مجاز. پس آن بسيار است بعضى از آن باب است كه پاى موت درميان نيست اصلاً مثل احيائى سنت نبويه(ص) كه مهجور شده باشد و مثل مجادله با نفس و اجتناب از متابعت قوه شهويه و غضبيه و پيروي عقل كه آن را جهاد گفته اند، بلكه جهاد اكبر و مثل رباط بيش از چهل روز، چنانكه خواهيم گفت و همچنين حسن تبعل و خوش رفتارى زن با شوهر كه آن را نيز جهاد گفته اند و امثال آن. و يا آن است كه پاى موت درميان هست و آن نيز بر دو قسم است: يا اين است كه پاى جنگ و جدال و قتال درميان نيست، مثل اينكه فرموده اند كه هر كس در غربت بميرد شهيد مرده است و همچنين كسى كه غرق شود يا خانه بر سر او خراب شود، يا به آزار شكم بميرد، يا زنى كه در نفاس بميرد، چون شهادت حقيقى منفك از جهاد نمى شود پس گويا اطلاق جهاد بر آنها شده باشد. ولكن اين مثالها خارج از اطلاق لفظ جهاد است، هر چند لازم داشته باشد آن را.

و يا اين است كه پاى جنگ و جدل درميان هست و اين هم چنددين قسم است كه اطلاق جهاد در لسان اهل شرع و در اخبار هم در بعضى جا بر آنها شده، يكي جهادى است كه پيغمبر(ص) يا امام(ك) مردم را امر كنند كه با كفار جنگ كنند و ار زمان حضور و به اذن او يا اذن نايب خاص او كه تعيين كرده باشد براى جهاد، خواه محض از براى دعوت به اسلام باشد يا از براى دفع كفار، هرگاه ايشان سبقت كنند بر جدال، خواه اين جهاد با مشركين باشد يا با اهل كتاب يعنى يهود و نصارى و مجوس هم در حكم آنهاست و دوم آنكه جنگ و جدال با اهل بنى باشد به اذن امام يا نايب خاص او. و مراد از اهل بنى، جماعتى هستند

از مسلمین که برامام زمان خروج کنند، مثل جنگهایی که معاویه و طلحه و زبیر و اهل نهروان با امیرامؤمنین (ع) کردند.

سوم آن است که در زمان غیبت امام (ع) کفار هجوم کنند بر اهل اسلام و مقصود آنها یا تلف کردن اصل اسلام باشد که می‌خواهند دین اسلام از میان برخیزد، یا اینکه بر سر جمعی از مسلمانان می‌روند به قصد قتل و نهب و غارت، و همچنین هرگاه در زمان حضور امام باشد، ولكن فرصت اذن از امام عادل یا نایب خاص او نباشد، این قسم هم اطلاق جهاد بر آن شده، چهارم دفاع از جان و عرض و مال است، هرچند آن دشمن نه کافر باشد و نه باغی، مثل دزد متقلب و قطاع‌الطریق و غیر آنها و از این باب است اسیری که در میان کفار باشد و جمعی دیگر از کفار با این جماعت که اسیر در میان آنهاست دشمن باشد و بر سر اینها بیایند که آن اسیر هم در این صورت، جنگ می‌کند، اما به قصد دفاع از نفس خود نه از برای کمک با کفاری که در میان آنهاست.

هرگاه این را دانستی پس بدان که آن جهادی که پای قتال در میان نیست، همه آنها معانی مجازیه است، اطلاق جهاد و شهادت بر آنها مجازی است و مراد از اطلاق جهاد بر آنها این است که شبیه جهادند در فضیلت و ثواب. و اما این اقسامی که پای جنگ و ادال در میان آنها هست، پس آن جهاد با کفار است به قصد آنکه آنها را دعوت به اسلام کنند، یا با باغیان، یعنی جمعی از مسلمین که اظهار عداوت و سرکشی با امام زمان می‌کنند، پس آنها جهاد حقیقی هستند و اذن امام در اینها شرط است و همچنین هرگاه کفار هجوم کنند بر مسلمین و ممکن باشد که به اذن امام جنگ کنند باز بدون اذن امام نمی‌کنند، هرچند برای دعوت به اسلام نباشد و محض برای دفع آنها باشد و اگر غیر این اقسام، حضور و اذن امام شرط نیست و آنچه از احکام حضور و ظهور امام است دانستن آن الحال برای ما مهم نیست.

آنچه مهم هست برای ما، دانستن دو چیز است: یکی مسئله اینکه کفار هجوم کنند بر سر مسلمین به قصد برانداختن ریشه اسلام یا از برای قتل و غارت جمعی از مسلمین، هرچند منظور آنها تغییر دین و برانداختن اسلام نباشد و دوم مسئله دفاع است، در این دو

تا، نه اذن امام شرط است و نه اذن مجتهد جامع الشرایط، ولكن مسائل و احكام اين دو قسم را بايد كه موافق حق كرده باشد، همچنان كه مسائل عبادات و معاملات همه را بايد دانست و احتياج به رجوع به مجتهد در احكام، غير آن است كه اذن مجتهد در قتال و دفاع شرط باشد.

۴۵۶ سؤال: بیضه اسلام كه در احاديث و لسان اهل شرع، مذكور است و مشهود است، مقصود از آن چيست و خوف بر بيضه اسلام چه معنى دارد و در چه صورت است؟

جواب: بيضه در لغت عرب به چند معنى آمده است. اول تخم مرغ، دوم، خصيه. سوم، خود آهن (كه بر سر مى گذارند براى محافظت از اسلحه) چهارم حوزه و ناحيه به معنى جانب. پنجم بيضه البلد مى گویند، يعنى يگانه شهر كه بزرگ شهر است و مردم تابع او هستند و در دور او جمع مى شوند و شكى نيست كه اطلاق بيضه از راي اسلام، معنى مجازى است و مراد، آن معنى است كه مناسبت با يكي از آن معانى حقيقه داشته باشد. مى تواند شد كه تشبيه به تخم مرغ باشد، يعنى چنانكه تخم، اصل مرغ است و مرغ از آن به هم مى رسد و بر طرف شدن تخم، منشأ بر طرف شدن مرغ است، چنانكه در السنه عوام مشهور است كه مى گویند كه اين گربه، تخم موش را از اين خانه برانداخت، يا اينكه اين مرغ، تخم مورچه را از اين خانه برانداخت، يا فلان حاكم، تخم مرغ را از اين شهر برانداخت. يعنى كفار مى خواهند كه تخم اسلام را از ميان براندازند.

و مى تواند شد كه مراد تشبيه به «خود» باشد كه خود، از سراسلام برخيزد كه اسلام را تشبيه كرده اند به شخص جنگى كه خود بر سردارد، چون سر، رئيس تن است و بدون سر، تن را بقاى نيست و محافظت سر، براى محافظت تن ضرور است و شايد مراد اين باشد كه كفار مى خواهند كه خود سر را از سر اسلام كه سلطان و بزرگ آنهاست بردارند كه به سبب آن، سر تلف شود و به واسطه آن، اسلام هم تلف شود و از اينجا معلوم شد مناسبت تشبيه به يگانه و بزرگ شهر كه مراد از بيضه اسلام، سلطان و بزرگ آن باشد، خواه امام عادل و خواه جابر كه زوال آن، منشأ تفرق مسلمين و انقراض اسلام مى شود. و اگر از باب ناحيه و جانب، گيريم كه معنى واضح است. به هر حال مراد علما از بيضه اسلام در اينجا و

از خوف استیصال بیضه اسلام، بر کندن ریشه و محل اجتماع آن را خواسته‌اند و اینکه تفسیر بیضه را به اصل و مجتمع کرده‌اند یعنی خوف باشد بر ریشه و محل اجتماع اسلام از مستأصل شدن و برکنده شدن و در این مقام در عبارات می‌گویند. مثل اینکه شهید در دروس می‌گوید:

الآن يخاف على بيضة الاسلام و هي اصله و مجتمعه من الاصطلام اويخاف اصطلام قوم من المسلمين. یعنی مشروط است وجوب جهاد به اذن امام عادل، مگر اینکه ترسیده شود بر بیضه اسلام، یعنی اصل و ریشه و محل اجتماع آن از مستأصل شدن یا ترسیده شود از مستأصل شدن قومی از مسلمین.

۴۵۷- سؤال: در این اوقات که طایفه روسیه به جانب ممالک محروسه ایران و سایر بلاد مسلمانان آمده و همت بر تسخیر بلاد اسلام گماشته و مانع از اجرای احکام دین مسدّد امام^(ع) می‌باشند دفع ایشان شرعاً واجب و لازم است باطن غلبه مسلمین بر ایشان یانه؟

جواب: هرگاه منظور ایشان تغییر شرایع و احکام اسلام یا اذیت به نفوس و اعراض مسلمانان و نهب و غارت اموال ایشان است، بلی واجب است، لکن علی الاقرب فالاقرب و در هر طبقه‌ای از اقرب، هرگاه جمعیتی هست که به بعضی آنها کفایت در دفاع حاصل شود بر هر یک از طوایف آنها واجب کفایی است و هرگاه جماعتی که به نزدیک آنها هستند و کفایت نمی‌کنند بر آنهایی که نزدیکترند به آنها واجب است امداد، به عنوان وجوب کفایی و اگر کفایت حاصل نشود الا به اجتماع جمیع، بر همه واجب می‌شود که امداد کنند و متعین می‌شود.

۴۵۸- سؤال: در صورتی که دفع روسیه کفریه واجب شد، اگر دفع ایشان ممکن نشود مگر به اتفاق جمیع مسلمین، آیا بر همگی واجب و لازم است که کمک و اعانت و کوشش نمایند در قتال و جهاد با ایشان یانه؟

جواب: جواب، از مسئله سابق براین، معلوم شد.

سؤال: در صورتی که دعوی و قتال و جهاد با ایشان که به قصد مال و عرض

واسرو قتل مسلمین و تسخیر جمیع بلاد اسلام آمد مانند شرعاً واجب شد، ثواب مجاهدین و مقاتلین در این قتال با ثواب مجاهدین بین یدی الامام تفاوتی دارد یا نه؟ و کسی که با نیت قربت در این دعوی کشته شود او را «شهید» می توان گفت یا نه؟ و آیات و احادیث که در فضایل و ثواب جهاد نازل و وارد است بر این هم شامل است یا نه؟ و آیا عموم اوامر وارده از شارع در باب جهاد بر این قسم هم تعلق گرفته است یا نه؟ و آیا این مدافعه و مجاهده بر عبد و مرثیه لازم است یا نه؟

جواب: شکی نیست در اینکه بر کسی که قتال می کند با این جماعت (در صورتی که مقصود ایشان تغییر احکام اسلام و تبدیل دین خداست یا مقصود ایشان قتل و غارت و نهب مسلمین است) صادق است بر او که قتال می کند فی سبیل الله. هر گاه نیت او خالص باشد از برای خدا و حفظ دین خدا و حفظ مسلمین از برای خدا، پس هر حدیثی که دلالت می کند بر فضیلت قتال در راه خدا، دلالت می کند بر فضیلت این قتال خاص. چنانکه روایت شده به سند معتبر از حضرت صادق (ع): «قال: قال رسول الله (ص): ان جبرئیل اخبرنی بامر قرت به عینی و فرح به قلبی. قال: یا محمد من غزامن امتک فی سبیل الله فاصا به قطرة من السماء او صداع کتب الله له شهادة». و در مضمون همین است، روایت معتبر دیگر و همچنین چندین خبر معتبر دیگر هست در عموم فضیلت از برای مقاتله فی سبیل الله. و در حدیث معتبر دیگر از حضرت صادق (ع) روایت شده: «قال: قال رسول الله (ص): و فوق کل ذی برّ برّ حتی یقتل فی سبیل الله فاذا قتل فی سبیل الله فلیس فوقه بر»^۲.

و در روایت دیگر، باز همین مضمون و در آخر آن این است که: «و فوق کل ذی عقوق عقوق حتی یقتل احد والدیه فاذا قتل احد والدیه فلیس فوقه عقوق». که از این روایتها بر می آید که فعل نیکی بالاتر از کشته شدن در راه خدا نیست، پس باید فرقی مابین حضور امام و عدم آن نباشد. و اگر بگوییم چه می شود که در این جنس عمل

۱: وسائل: ج ۱۱، ص ۶، ابواب جهاد العدد باب ۱ ح ۴.

۲ و ۳: همان مرجع، ح ۲۱

نیک، بعضی از افراد آن، بالاتر از بعضی افراد یگر باشد که از این روایات همین رسید که این عمل بهتر از سایر اعمال است و این منافات ندارد که بعض افراد آن، مثل جهاد در حضور امام بهتر است از قتال در غیبت او، گوییم که این سخن را در زمان غیبت هم می‌توان گفت. یعنی گاه است که گفته شود که قتال در زمان غیبت افضل باشد، چون حضور امام و ظهور معجز، و تأثیر نفس شریف امام، در مبادرت به امتثال و حصول یقین به حقیقت، مدخلیت تمام دارد در امتثال و فرمانبرداری، که آن در زمان غیبت نیست. پس اجر این عمل در زمان غیبت بیشتر خواهد بود. چنانکه در اخبار وارد شده است در مدح ایمان به غیب.

و معصومین فرموده‌اند به اصحاب، که کسانی بعد می‌آیند و به مجرد اینکه سیاهی در سفیدی می‌بینند (یعنی احادیث ما را می‌بینند در کتابها) به آن عمل می‌کنند، زیرا که فرق واضح است ما بین اینکه حکم را مشافهه از امام بشنود، یا اینکه حدیثی از او روایت شود و به آن عمل کند که یقین این شخص اقوی می‌شود به معاد و حساب، پس کسی که جان خود را در غیبت امام^(ع) در راه خدا بدهد، افضل خواهد بود از آنکه مثل امیرالمؤمنین اسدالله الغالب^(ع) با ذوالفقار دو سر و زبان معجز بیان و عسکر بیحد و پایان در بالای سر او باشد، پس لا اقل می‌گوییم که ثواب اینها مساوی باشد، اما افضلیت از کجا.

و اما سؤال از اینکه آیا مقتول در این دفاع را شهید می‌توان گفت یا نه؟ اگر مراد این است که آیا ثواب شهید دارد یا نه؟ پس جواب از آنچه گفتیم ظاهر می‌شود، زیرا که هرگاه در قطره بارانی به او رسیدن، و صدای حاصل شدن، ثواب شهادت داشته باشد چگونه می‌شود که در مقتول شدن ثواب شهادت را نداشته باشد و اگر مراد این است که آیا شهید حقیقی است که احکام شهید بر آن مترتب شود از سقوط غسل و کفن و حنوط، پس هر چند ثبوت شهید بودن حقیقی را ثابت نمی‌دانیم و لکن اظهر این است که در این احکام، مثل شهید است. چنانکه از اطلاق احادیث معتبره مستفاد می‌شود که هر کس در راه خدا کشته می‌شود، هرگاه مسلمانان به او نرسند در حالی که رمقی از او

باقی باشد غسل و کفن و حنوط از او ساقط می‌شود و اظهر^۱ هم در نزد حقیر این است (چنانکه جماعتی از اصحاب ما قایل شده‌اند) هر چند اظهر^۲، عدم سقوط است از غیر کسی که به اذن امام عادل کشته شده باشد.

و اما سؤال از اینکه آیا عمومات آیات و اخبار وارده در جهاد تعلق به این قسم گرفته یانه؟ پس می‌گوییم: اما آیات قرآنی پس قول حق تعالی: «یا ایهاالدین امنوا قاتلوا الذین یلونکم من الکفار ولیجدوافیکم غلظة» دلالت بر آن دارد به عموم، که خطاب به مؤمنین شده که قتال کنید با کفاری که در پهلوی شما هستند و باید که بیابند از شما غلظت و درشتی، و شیخ طبرسی در مجمع‌البیان تصریح به این کرده. و اما اخبار: پس دلالت دارد بر آن خصوص صحیحة یونس^۳ عن ابی الحسن الرضا(ع) که ترجمه آن، این است که یونس به خدمت آن حضرت عرض کرد که فدای تو شوم، مردی از موالی تو، به او خبر رسید که مردی هست که شمشیر می‌دهد و اسب می‌دهد در راه خدا، یعنی برای جهاد، پس آن مرد آمد اسب و شمشیر گرفت از این مرد، و جاهل بود به حقیقت امر جهاد، یعنی نمی‌دانست که جهاد بـدون اذن اـمام عـادل جایز نیست، پس رفقای او به او رسیدند و گفتند که جهاد با این جماعت مخالفین جایز نیست و امر کردند او را که اسب و شمشیر را به صاحبش رد کن. پس حضرت فرمود که باید چنین کند، یعنی باید رد کند. یونس گفت که آن شخص طلب کرد آن مرد را که اسب و شمشیر داده بود، او را نیافت. پس گفتند به او، که آن مرد رفته است. آن حضرت فرمود که پس آن مرد «مرباطه» کند. یعنی در سرحد کفار باشد که مسلمین را باخبر کند از دشمن و جنگ و قتال نکند. یونس گفت: در کجا رابط کنند، در مثل قزوین و دیلم و عسقلان و امثال اینها از سرحدات؟ آن حضرت فرمود: بلی. عرض کرد که آیا جهاد بکند؟ فرمود: نه، مگر اینکه بترسد برزبان مسلمین، در آن وقت جایز است.

۱: اظهر، از نظر اطلاق روایات

۲: اظهر از نظر ادله اجتهادی.

۳: وسائل: ج ۱۱ ص ۲۱-۱۹، ابواب جهاد العدو باب ۶ ح ۲

آیا چنین می‌دانی که اگر روم داخل شوند بر مسلمین، سزاوار نیست که مانع آنها شود؟! پس فرمود که رابطه کند و مقاتله نکند، پس اگر بترسد بر بیضه اسلام و مسلمین، آن وقت قتال کند. پس قتال او از برای خود او باید باشد، یعنی تکلیف خود را به عمل آورد و آن قتال نیست از برای سلطان مخالف^۱. پرسیدم از آن حضرت، اگر دشمن بیاید به آنجایی که رابطه کرده، چه کند؟ فرمود: مقاتله کند و دفع کند از بیضه اسلام، نه از این جماعت، بلکه از برای اینکه از مندرس و مضمحل شدن اسلام حاصل می‌شود اندراس دین محمد(ص). و در بعضی نسخه‌ها «ذکر محمد(ص)» دارد. و بعضی دیگر از اخبار هم هست که دلالت دارد که ذکر آنها موجب تطویل است.

و اما سؤال و جواب مدافعه بر عید و مرثه، بلی واجب است، هرگاه احتیاج به آنها هم رسد. و اما سایر احکام جهاد از بابت غنیمت و قسمت آن و فرار از آن، پس بعد می‌آید.

۴۶۰- سؤال: در صورتی که این طایفه به قصد تسخیر بلاد اسلام و اجرای احکام کفر، بین المسلمین و سایر الانام و منع اجرای احکام اسلام و قصد نهب و اسر و قتل مسلمین آمده باشند و دفع ایشان، حسب الشرع بر جمیع مؤمنین و مسلمین لازم و واجب شرعی باشد و بدون رئیس (و بزرگی که بسط ید داشته باشد و امر و نهی آن در میان مجاهدین و مقاتلین مطاع باشد) ممکن نیست. آیا شرعاً جایز است که در این صورت شخصی به اذن مجتهد جامع الشرایط (که نایب امام است در ایام غیبت) مباشرت ریاست و لشکرکشی و مقاتله کند؟

جواب: شکی در جواز آن نیست (هرگاه باعث تعطیل قتال و تأخیر آن نشود)

: توضیح: این حدیث به عصر امام(ع) مربوط است و ارتباطی با مورد سؤال که جنگ قفقازیه است ندارد و جمله «جهاد بدون اذن امام عادل جایز نیست» نیز ناظر به جهاد ابتدائی برای گسترش اسلام است نه جهاد دفاعی، میرزا با آوردن این حدیث می‌خواهد بگوید: با اینکه این جهاد به مباشرت فتحعلی شاه و تحت ریاست و فرماندهی اوست لیکن رزمندگان برای اسلام می‌جنگند نه برای شخص شاه... نگاه کنید به بیوگرافی میرزا در مقدمه این کتاب.

چون او اعرف است به احکام و فی الحقیقه این مراجعه به مجتهد است از برای دانستن طریقه و احکام این مقاتله والا پس آن تکلیفی است بر آنهایی که نزدیک به کفارند الاقرب فالاقرب به نهجی که سابق مذکور شد و اگر مراد رجوع به اوست در اصل کیفیت مقاتله و محاربه، پس اهل آن عمل، اعرفند به آن، از اغلب مجتهدین.^۱

۴۶۱- سؤال: در این ایام غیبت امام (ع) در این قسم مجاهده و مدافعه، آیا اذن خاص مجتهد جامع الشرایط، شرط است یا نه؟
جواب: نه، شرط نیست.

۴۶۲- سؤال: بعد الحکم بوجوب هذا القسم من الجهاد فی هذه الاغصار، آیا این مجاهده و مقاتله به حسب طبقات مسلمین، بر کی واجب و لازم است؟
جواب: پیش گفتیم که آن، واجب است بر اقرب فالاقرب.

۴۶۳- سؤال: بر همه عالم، این مشخص است که کفره روسیه را دولت و مملکت و غده و ریاستی، می باشد که به لشکر کشی جزئی و در مدت قلیله دفع ایشان در حیز امکان نیست و موقوف بر ترتیب اسباب و اسلحه جنگ از توپ و تفنگ و علم و طبیل و سایر ادوات است. آیا آنها داخل مصالح مسلمین است و مال معدّ بر مصالح مسلمین را بر آنها صرف می توان نمود یا نه؟

جواب: بلی، اینهم از مصالح مسلمین است. اما سخن در این است که تصرف در آن اموال و به مصرف رساندن آن، کار کی است؟ و اما بدون اطلاع حاکم شرع در زمان غیبت می توان تصرف کرد یا نه؟ و تحقیق آن، بعد از این می آید.

۴۶۴- سؤال: آیا در صورتی که خوف غلبه کفره بر جمیع بلاد اسلام و اجرای حکم کفر بر همه مسلمین هست، بر همه کس لازم و واجب است که بقدر القوة والاستطاعة از فاضل مؤنه خود و اهل و عیال خود بر آن مجاهده و مدافعه مصروف نموده، سعی در دفع کفره نماید یا نه؟

۱: سؤال کننده درصدد بحث از «ولایت فقیه» است تا زمینه را برای اخذ نمایندگی ولایتی، برای شاه آماده کند لیکن میرزا سخن از «تخصص در احکام» می زند که فقیه می تواند مسایل را بیان کند.

جواب: پیش بیان کردیم که بر کی واجب است عیناً و بر کی واجب است کفایتاً. پس بر هر کس که واجب شد مدافعه، وجوب آن از باب واجب مطلق است و صرف کردن مال که موقوف علیه قتال و دفاع باشد از جمله مقدمات آن است و مقدمه واجب مطلق واجب است، پس هر کس عاجز نیست از آنکه خود مباشر شود و مالی که ضرور باشد صرف آن مثل قوت و اسلحه و چاروار، هرگاه ضرور باشد و داشته باشد آن را، باید صرف کند و ضرور نیست که فاضل بر مؤنه باشد. و اگر مالی ندارد و دیگری مال دارد، و اما خود عاجز است، او باید اعانت کند کسی را که مال ندارد و آن هم موقوف نیست بر اینکه فاضل مؤنه باشد.

۴۶۵- سؤال: آیا زکوة مالیه و مال امام^(ع) را بر مصارف و رفع دشمن دین مبین

که بر سر مسلمین آمده‌اند به اذن مجتهد جامع‌الشرایط می‌توان رسانید یانه؟

جواب: اما زکوة مال. پس اظهر این است که در مطلق راه خیر از باب سهم فی سبیل الله می‌توان رساند و این امر از اعظم وجوه راه خیر و فی سبیل الله است، ولیکن اشکال در این است که آیا فقر در اخذ آن شرط است یانه؟ اظهر در نزد حقیر این است که شرط است، اما نه به این معنی که فقیر مطلق باشد، بلکه هر چند غنی باشد، ولیکن به جهت این معنی فقیر باشد، پس کسی که قوت سالیانه و مؤنه سال دارد، اما زاید بر آن که صرف این راه کند ندارد می‌توان از باب سهم فی سبیل الله از زکوة مال به او داد و این منافات ندارد با آنکه پیش گفتیم که واجب است بر مالدار عاجز از قتال، اینکه از عین المال خود امداد کند قادر بر قتال فقری را که عاجز است از تحصیل مایحتاج حرب، و در دادن این زکوة در این راه، اذن مجتهد عادل ضرور نیست و اما حصه امام^(ع) از خمس، پس اظهر در نظر حقیر، این است که باید به فقرای بنی هاشم داد از باب تنمه مؤنه و به این مصرف نمی‌توان رساند و آن هم به اذن مجتهد عادل با امکان.

۴۶۶- سؤال: در صورتی که این مجاهده و مدافعه، لازم و واجب گردید شرعاً،

آیا کسانی که در این امر، تهاون و تخاذل نموده، ترک واجب می‌نمایند از باب امر به معروف، اجبار به امتثال این امر می‌توان نمود یانه؟ و آیا کسانی که تهاون و خودداری

می‌نمایند عاصی و معاقب اخروی هستند یانه؟

جواب: این هم از اعظم انواع معروف است و ترک آن از اعظم انواع منکر، و جایز است (بلکه واجب است مؤکداً) بر کسی که جامع شرایط امر به معروف و نهی از منکر باشد عمل به آن.

۴۶۷- سؤال: آیا در این صورت مرقوم، مؤمنین اموال خود را که صرف مستحبات می‌نمایند، بر دفع کفره اگر صرف نمایند اولی است یا این هم با سایر مستحبات مساوی است در ثواب اخروی؟ بیان فرمایند که عموم مؤمنین بر اکثر ثواباً، مال خود را صرف نمایند.

جواب: اگر ممکن نباشد قتال و دفاع الا به صرف مال، پس شکی در وجوب آن نیست و هیچ مستحبی مزاحم آن نمی‌تواند شد و اگر کفایت مهم بدون آن حاصل می‌شود، پس آن هم، یکی از مستحبات خواهد بود و حکم به اینکه ثواب آن بیش از سایر مستحبات باشد، مشکل است، بلکه از احادیث ائمه اطهار ظاهر می‌شود که بعضی از مستحبات، ثواب آن بیش از ثواب به کار بردن هزار اسب است در راه جهاد خدا. مثل قضای حاجت مؤمن و سعی در حاجت مؤمن و بنابراین، پس آن احادیثی که پیش ذکر کردم که دلالت داشت که عمل نیکی بالاتر از کشته‌شدن در راه خدا نیست محمول است بر جهاد واجب و آنچه در این اخبار است بر آنکه من به الکفایه باشد با وجودی که آنها در کشته‌شدن وارد شده و اینهادر مباشرت و اعانت امور قتال.^۱

۴۶۸- سؤال: منافع اراضی خراجیه و حصه السلطان از مزارع و املاک را به اذن مجتهد اخذ و به مصرف مجاهده و مدافعه کذاپی می‌توان رسانید؟ در صورت اخذ این وجه از مسلمین و به این مصرف رساندن شغل ذمگی دارد یانه؟

۱: توضیح: حاصل این فتوی این است: تامین نیازهای این جنگ واجب است بنابراین جایی برای صرف مستحبات نمی‌ماند زیرا اگر باز نیازهایی باقی مانده باز تامین آنها واجب است و اگر نیازی باقی نباشد یعنی «ما به الکفایه» حاصل شده باشد، در اینصورت معلوم نیست که بگوئیم به جای سایر مستحبات نیز به امور جنگ پردازید.

جواب: بدان که منافع اراضی خراجیه، یعنی زمینهایی که پیغمبر یا امام یا قایم مقام ایشان به زور و قوه گرفته باشند از کفار، و همچنین زمینهایی که کفار به عنوان صلح وا گذاشته‌اند به مسلمین مال عامه مسلمین است، مثل مجاهدین و قاضیان بحق و پل و رباط و طلبه علوم و ائمه جماعت و مؤذنین و امثال آنها و ولایت و مباشرت و تصرف در آن به تقدیر و تدبیر امام عادل، موکول است که بگیرد و به مصارف آنها برساند. و معروف از مذهب اصحاب ما این است که در حال تسلط سلطان جائز از مخالفین مذهب نیز حکم آن، حکم امام عادل است، یعنی آنچه را بگیرد به اسم مقاسمه و خراج، هر گاه بگیرند و بدهند به اهل آن حلال است و مراد از مقاسمه حصه معینه‌ای است از حاصل اراضی خراجیه و مراد از خراج، آن است که قرارداد می‌کنند از مال بر زمین و اشجار و گاهی خراج بر هر دو اطلاق می‌شود و اخباری که دلالت دارد بر این، بسیار است.

بعضی از آنها دلالت دارد بر اینکه معامله می‌شود با ایشان^۱ معامله امام عادل. و بعضی دلالت می‌کند بر حلیت اخذ خراج. و بعضی دلالت دارد بر اینکه جایز است خریدن آنچه آنها می‌گیرند. و از بعضی آنها مستفاد می‌شود که جایز است اخذ، هر چند گیرنده از مصالح عامه مسلمین نباشد، و ظاهر اطلاق کلام جمعی از اصحاب هم این است و هر چند بعضی در این توقف کرده‌اند. و احوط بلکه اظهر این است. و جمعی تصریح کرده‌اند به اینکه رضای مالک شرط نیست در جواز اخذ و تظلم مالک هم ضرر ندارد، مگر اینکه علم به هم رسد که بر او ظلم شده زیاده از معتاد گرفته‌اند نسبت به آن زمان. و گفته‌اند که شرط نیست در حلیت آن، اخذ سلطان جائز، بلکه کافی است حواله کردن او یا بیع کردن او در حالی که در دست مالک است، یا در ذمه او، در جایی که بیع در ذمه جایز باشد.

و زیاد کرده‌اند بعضی بر این، گفته‌اند که جایز نیست که مالک بدزدد، یا انکار

۱: یعنی مردم با سلاطین جائز در مورد خراج همان رفتار را می‌کنند که با امام عادل می‌کنند مثلاً هدایا و بخشش آنها را می‌توان گرفت و با آنها می‌توان خرید و فروش کرد.

کند، چون آن حقی است بر گردن او. و این سخن مشکل است، زیرا که نهایت آنچه مستفاد می‌شود از اخبار، این است که معامله می‌شود با او معامله امام عادل، هرگاه ممکن نشود استیفای حق، مگر به این نحو و خوف جواز ضرر باشد بر او، از مخالفت و منع و انکار.

اما با وجود امکان، پس مشکل است عدم جواز منع، بلکه ظاهر این است که جایز است، زیرا که هر چند این حقی است بر گردن او، و جایز حقی ندارد، پس اولی آن است که آن را به مصرف آن برساند به حکم حاکم شرع یا عدول مؤمنین، هرگاه میسر نباشد اذن حاکم شرع.

و اما جواز تصرف خود به مصرف خودش، پس هیچ کس به آن قایل نیست و هرگاه اذن حاکم و عدول مؤمنین هم میسر نشود خود به مصرفهای آن برساند. هرگاه دانا باشد به مصارف آن و هرگاه دانا نباشد نگاه دارد و وصیت کند به کسی که اعتماد دارد تا برسد به مصرف آن به اذن کسی که اهل آن باشد. و همچنین حکم زکوتی که مخالف می‌گیرد و در اینجا هرگاه جایز، آن زکوة را به کسی بدهد که مستحق نباشد، پس حکم به جواز اخذ مشکل است، بلکه ظاهر عدم جواز است.

تا اینجا سخن در این بود که سلطان جایز از مخالفین باشد، اما سلطان جائز از شیعیان که خراج می‌گیرند، آیا حکم او هم حکم سلطان مخالف است؟ پس بدان که هر چند اطلاق کلام اصحاب مقتضی اتحاد حکم است و لکن احادیثی که در این مسئله وارد شده، بسیاری از آنها صریح است در حکم مخالفین^۱.

و ظاهر باقی اخبار هم این است، پس حکم به مساوات مشکل است. بلی بعضی روایات مثل روایت عبدالله بن سنان که صحیح است از عبدالله تا پدرش سنان. و هم روایت ابی‌بکر حضرمی که آن هم قوی است اشعار دارند به اینکه علت حلیت آنچه جائز می‌گیرد، این است که حقی که شیعیان دارند در این مالها به آن برسند. پس توان گفت که آنچه سلطان جائز می‌گیرد از این وجوه حلال باشد از برای کسی که مستحق آن

باشد، هر چند از برای خود او حلال نباشد، زیرا که خود او هم معتقد است که مستحق این منصب نیست به خلاف مخالفین که خود را مستحق آن منصب می‌دانند و به هر حال، احوط و اولی این است که بدون اذن حاکم شرع نگیرد.

هرگاه این، دانسته شد بر می‌گردیم به صورت سؤال و می‌گوییم که معنی حصه سلطان را نفهمیدم چه چیز است. سلطان حصه ندارد به غیر همینکه او هم چون از مصالح عامه مسلمین است به جهت جنگ و جدال و حراست دین اسلام و دفع فساد، پس او هم حصه دارد از این مال، نه اینکه همه آن، مال او باشد و حلیت آن هم بر او باید به اذن حاکم شرع باشد و بعد از آنکه بر وجه شرعی حصه او باشد دیگری را در آن حقی نیست و اگر مراد از حصه سلطان همان مجموع خراج است که او ضبط می‌کند، پس اگر در اخذ آن تعدی از معتاد آن زمان و آن زمینها نکرد، پس مال خراج است که در نزد او جمع است این دفاع و قتالی که از او سؤال شده هم از مصالح عامه مسلمین است. پس هرگاه سلطان از آن مال به قشونی که قتال می‌کنند بدهد، هرگاه حاکم جابر شیعه را مثل مخالف بگیریم، پس حلال است مطلقا والا همان اشکال سابق است و دفع آن به اذن مجتهد عادل می‌شود، اما این سخنها محض فرض است و در زمان ما تحقق نمی‌پذیرد^۱.

۴۶۹- سؤال: در مال جهادی که خاتم المجتهدین شیخ علی عبدالعال^(۲) در رساله خراجیه نوشته است رأی ملازمان و مجتهدین عصر چیست؟
جواب: این معلوم شد از سابق.

۴۷۰- سؤال: غنیمت و اسرای کفره روسیه که در این زمان غیبت، به دست می‌آید در دعوی و قتال مما حواه العسکر و مالم یحوه، چه حکم دارد؟ آیا همه مال امام است یا نه؟ و علی‌التقدیر الثانی اخراج خمس آن واجب است یا نه؟

۱: این اعلام یکنوع تردید در صداقت سؤال کنندگان است.

۲: سؤال کننده بتدریج به اصل مطلب خود نزدیک می‌شود زیرا مراد از شیخ علی، مرحوم کرکی معروف به محقق ثانی است که به عنوان ولی فقیه حکومت شاه پهلوی را تنفیذ کرده بود.

جواب: مال امام نیست، بلکه مال آن است که از آنها گرفته است و آنچه به گوش سائل خورده که غنیمتی که در جنگ کفار به غیر اذن امام بیارند، آن مال امام است و از قبیل انفال است و خمسی در آن نیست (واشهر واقوی هم آن است و جمعی قایل شده‌اند که آنهم مثل قتالی است که به اذن امام باشد و خمس در آن هست) آن در صورتی است که قتال بر سبیل جهاد است. یعنی دعوت کفار به اسلام شود، اینجاست که خلاف کرده‌اند، و مشهور آن است که مال امام است.

و اما جنگ و قتلی که بر سبیل دعوت به اسلام نباشد، بلکه محض از برای دفاع باشد، مثل صورت سؤال، پس آن از این قبیل نیست، بلکه از قبیل دزدیدن مال حربی است یا گرفتن به عنوان ثقلب و غارت یا خدعه، و حکم آن، این است که مال کسی است که می‌گیرد از آنها، و اما وجوب خمس در آن، پس در آن، دو قول است. بعضی قایل به وجوب شده‌اند، چون این هم از باب منافع کسب و ارباح است و بعضی واجب ندانسته‌اند. و دور نیست که مراد قایل به عدم وجوب هم نفی وجوب خمس بر سبیل غنیمت دارالحرب باشد، نه اینکه از باب اینکه از ارباح باشد هم خمس ندارد. و فرق ما بین این دو قسم خمس ظاهر می‌شود در اینجا که خمس بر سبیل ارباح را بعد از وضع مؤنه سال می‌دهند به خلاف خمس غنایم که باید کائنا ما کان بدهند. و به هر حال اقوی این است که خمس از حیثیت غنیمت بودن تعلق نمی‌گیرد، بلکه از باب ارباح مکاسب است. و اینکه گفتیم حلال است مال حربی از برای آن کس که گرفت آن را (در غیر جنگ جهاد^۱ که دعوت به اسلام باشد) فرقی نیست مابین اینکه در دارالحرب اخذ

۱: با اینکه قرار بر این است که تنها در موارد خیلی ضروری راجع به مطالب متن توضیح داده شود لیکن به نظر می‌رسد توضیح یک موضوع در اینجا اگر ضروری هم نباشد دست کم لازم است: در سیستم حقوقی و اجتماعی اسلام ۱۲ نوع جنگ مشروع، وجود دارد (یا در ۱۲ ردیف می‌توان آنها را قرار داد).

۱) جهاد لا اعتلاء الاسلام: جهاد ابتدائی که هدف از آن گسترش اسلام است و نظر اجماعی بر این است که بدون اذن امام^(ع) یا نایب خاص او، نمی‌شود.

۲) دفاع عن بیضة الاسلام: با حضور و اذن امام یا نایب خاص. در این مورد هم نظر اجماعی بر این است که همه

کند یا دارالاسلام، به شرطی که در امان مسلمان نباشد.

→ احکام جهاد (از قبیل غنایم، خمس غنایم، مجازات فرار و احکام شهید مانند: عدم غسل و کفن و حنوط) جاری می‌باشد.

(۳) در قبال بغات: در حضور و با اذن امام یا نایب خاص او، مانند جنگ جمل، صفین و نهروان. این نیز احکام بالا را دارد مگر یک سری حقوق به نفع افراد باغی که زخمی‌هایشان کشته نمی‌شود و اسرایشان آزاد می‌گردند و چند حق دیگر.

(۴) جهاد در قبال بغات بدون حضور و اذن امام یا نایب خاص او، و در عصر غیبت در صورت حاکمیت نایب عام (ولی فقیه). این مورد با مورد سوم هیچ فرقی ندارد مگر در اینکه بعضی‌ها در دو محور آن سخن دارند:

الف: قولی بس نادر پیدا می‌شود که اصل تاسیس حکومت بوسیله نایب عام را به زیر سؤال می‌برند.

ب: در صورت صحت تاسیس چنین حکومتی (که قول اکثریت قریب به اجماع نیز همین است) اختلاف نظر در جریان احکام جهاد در اینجا هست بصورتی که در ذیل مورد پنجم و ششم شرح داده می‌شود. توضیح اینکه در

همین مسائل خواهیم دید که خود میرزا نیز مطابق قول مشهور و قریب به اجماع مزبور، رای می‌دهد.

(۵) جهاد دفاعی در صورت حمله دشمن بدون اذن امام و نایب خاص او، در عصر حضور امام. مثلاً سرعت حمله دشمن فرصتی برای تماس با امام باقی نگذارد. در اینجا نیز همان اختلاف نظر در مورد جریان بعضی احکام هست.

(۶) جهاد لا اعتلاء اسلام و ابتدائی برای گسترش اسلام در عصر حضور بدون اذن امام یا نایب خاص او، در اینصورت غنایم مال امام است و باز در مورد جریان بعضی احکام (مزبور) اختلاف نظر هست.

(۷) جهاد دفاعی در صورت حمله دشمن در عصر غیبت. و این همان است که بیشتر به «الدفاع عن بیضه‌الاسلام» معروف است و قرار گرفتن بیضه‌الاسلام در خطر انقطاع به دو صورت متصور است:

الف: اصل اسلام بطور کلی به مخاطره افتد.

ب: بیضه اسلام در مملکتی از ممالک اسلام با خطر انقطاع مواجه گردد. مانند ماجرای اندلس (اسپانیا). بعضی‌ها این صورت را از مصادیق «دفاع از بیضه نمی‌دانند بل مشمول مورد زیر می‌دانند لیکن تعدادشان خیلی کم و نادر است، اختلاف در جریان بعضی از احکام در این دو صورت نیز هست.

(۸) جهاد دفاعی برای دفاع از جان قوم یا گروهی از مسلمین.

(۹) جهاد دفاعی برای دفاع از مال یا عرض قوم یا گروهی از مسلمین.

(۱۰) جهاد یک یا چند نفر برای حفظ جان خودشان. و از این قسم است کسی که به میان مردمی از کفار رفته و کفار میزبان، مورد حمله کفار دیگر شوند بطوری که جان او نیز در خطر باشد.

(۱۱) دفاع شخصی یا اشخاصی از جان یا مال یا عرض خودشان در قبال مهاجمین مسلمان. مانند دزدان راهزن

و...

→ (۱۲) هر کدام از موارد: ۸- ۹- ۱۰- ۱۱، هم در عصر حضور قابل تصور است و هم در عصر غیبت. و در همه

۴۷۱- سؤال: آیا کسانی که به قصد قربت، متوجه مدافعه و مجاهده کذاب می گردند و مقصود اصلی دفع کفره است از بلاد مسلمین. در این سفر نماز و روزه ایشان در قصر و اتمام چه حکم دارد؟
جواب: در صورت مزبوره باید قصر کنند و افطار کنند.

۴۷۲- سؤال: مقتولین (در این قتال و مجاهده) از مؤمنین و مسلمین تفسیل و تکفین واجب است یا نه؟ و در صورتی که واجب باشد اگر تأخیر دفن به جهت اتمام حرب و تفسیل و تدفین موجب تضییع اجساد و مثله شود، بی غسل و کفن، دفن می توان نمود یا نه؟

جواب: هر چند مشهور علما این است که شرط است در سقوط غسل و کفن و حنوط اینکه آن قتال به اذن امام باشد، ولیکن اظهر، این است که مطلق قتال

این ها باز اختلاف مذکور هست و در این موارد (از ۸ تا ۱۱) نظر اجماعی بر این است که احکام فرار بصورتی که در جهاد آمده جاری نمی شود و نیز در مورد غنائیم غنیمت مال کسی است که آن را اخذ کرده است، و در مورد احکام شهید نیز همگی به لزوم غسل و کفن و حنوط نظر داده اند.

پس اختلاف در جریان احکام غنائیم، فرار، تقسیم غنائیم و نیز احکام شهید به مورد های: ۴، ۵، ۶، ۷ منحصر می شود و محور پایه ای اختلاف دو چیز است:

الف: صدق جهاد و عدم صدق جهاد: اگر بر مورد های مذکور لفظ جهاد صدق کند (بر اساس: حقیقت لغوی، شرعی، متشرعه، عرفی) پس همه احکام در آن جاری خواهد بود. رای مشهور بر صدق است و معمولاً احکام این موردها را باموارد ۱ و ۲ بطور یکجا و با شمول اطلاقی بیان کرده اند و قول نادر، عدم صدق، است. البته همانطور که در ذیل مسئله شماره ۴۳ ع بیان گردید مرحوم میرزا و نیز صاحب جواهر (قدس سره) این موردها را باموارد: ۸-۹-۱۰-۱۱ مخلوط کرده اند و کلاً بعضی دیگر رانیز بر اساس همین خلط به بستر دیگری انداخته اند لیکن صاحب جواهر و نظر مشهور را تایید می کند ولی نظر نادر را می پذیرد.

ب: صدق شهید و عدم صدق شهید: در اینجا نظریه ها مطابق بالا است با این تفاوت که میرزا در اینجا نظر مشهور را می پذیرد، و این عجیب است،

۲: این ادعای شهرت که میرزا می کند مبتنی است بر همان روش وی و صاحب جواهر که عنوان «دفاع از بیضه اسلام» را با عنوان «دفاع از نفس» مخلوط می کنند بدین ترتیب نظریه مشهور به غیر مشهور، تبدیل می گردد و گرنه رای مشهور بر سقوط غسل و کفن و حنوط است. البته بعضی ها نیز احتیاط می کنند... احتیاط مستحب و احیاناً واجب.

فی سبیل الله همچنین باشد، چنانکه جماعتی قایل به آن شده‌اند و به هر حال، سقوط غسل و کفن مشروط است به اینکه مسلمانان در معرکه، او را ادراک کنند، در حالی که رمق به او باقی نباشد و اگر زنده باشد و بعد بمیرد ساقط نمی‌شود. و بنا بر قول به وجوب غسل و کفن، هرگاه تأخیر، منشأ تضييع میت می‌شود او را تیمم بدهند بدل از غسل و دفن کنند بدون کفن، هرگاه تأخیر در کفن هم موجب تضييع می‌شود.

۴۷۳- سؤال: در ایام غیبت امام (ع) حکم مرابطه در ثغور باقی است یا نه؟ و حداقل مرابطه و ثواب مرابطه را بیان فرمایند که موجب میل و تحریر مسلمین باشد بر تحصیل مرابطه و حفظ ثغور اسلام.

جواب: بلی مرابطه در زمان غیبت امام هم مستحب است، چون متضمن جهاد نیست که اذن امام در آن شرط باشد، بلکه مراد از آن، این است که در ثغور یعنی سرحدی که راه کفار است به بلاد اسلام، آنجا باشند و پاسبانی کنند و باخبر باشند که هرگاه کفار، حرکتی کنند به سمت بلاد اسلام، مسلمانان را باخبر کنند که مهبای قتال و دفاع آنها شوند، بلی اگر کفار بر آنها تنگ کنند قتال واجب می‌شود به قصد دفاع و در فضیلت رباط، اخبار بسیار هست، از جمله آنها حدیثی است که علامه (ه) در تحریر از رسول خدا (ص) روایت کرده: «قال رسول الله (ص) رباط ليلة فی سبیل الله خیر من صیام شهر و قیامه فان مات جرى علیه عمله الذی کان یعمله و جرى علیه رزقه و امن الفتان»^۱ یعنی فرمود رسول خدا (ص) که رباط یک شب در راه خدا بهتر است از روزه و نماز یک ماه. پس اگر بمیرد آن شخص، جاری می‌شود بر او عملی که در دنیا می‌کرد، یعنی در حال موت او هم ثواب اعمالی که می‌کرد مستمر است و گویا زنده است و عبادت می‌کند و جاری می‌شود بر او روزی او. و شاید مراد این است که محسوب است از جمله کسانی که کشته شده‌اند در راه خدا و زنده‌اند و روزی می‌خورند نزد پروردگار خود، چنانکه آیه شریفه: «ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم یرزقون». در بعض فقرات ادعیه هست: «اللهم اجعلنی من الاحیاء المرزوقین» و ظاهر این

است که آن هم اشاره است به این. و ایمن می شود از فتن، یعنی از شر ملک عذاب قبر، ایمن می شود. و در قاموس تفسیر کرده است «فتن» را، به نکیرین، و شاید فتن هم غیر اینها باشد. و در حدیث دیگر هست که از رسول خدا (ص) سؤال کردند که: ما بال شهید لایفتن فی قبره؟ فقال کفی بالبارقة فوق رأسه فتنة. یعنی از آن حضرت سؤال کردند که چه می شود شهید را و چگونه است که در قبر، عذاب نمی شود؟ پس حضرت فرمود که کافی است او را فتنة برق شمشیر در بالای سر او. و فتنة در لغت به معنی عذاب آمده است.

و افضل رباط، درجایی است که خوف در آن، بیشتر باشد و اهتمام در امر عذو در آنجا بیشتر باشد. و اقل رباط، سه روز است و اکثر آن چهل روز است و همین که از چهل روز گذشت پس آن به جهاد^۲ محسوب است و ثواب جهاد دارد، چنانکه در حسنة زراره و محمد بن مسلم وارد شده است. و هر کس عاجز باشد از رباط، اسب خود را در آنجا بندد و یا غلام خود را در آنجا بدارد، یا اعانت کند کسانی را که مرابطند، تا ثواب آن را دریابد.

۴۷۳- سؤال: در صورتی که اهالی بلاد واقعه در ثغور از عهده صیانت مسلمین و دفع مشرکین بر نیایند اهل بلاد بعیده آن ثغور را (بقدر القوة والاستطاعة من حیث المال والبدن مع احتمال حصول الدفع والطرد) اعانت ایشان واجب است یا نه؟

جواب: سابق معلوم شد و کیفیت وجوب دفاع بر اقرب فالاقرب، هر چند به اعانت مالی باشد، هر گاه خود نتواند بنفسه برود، یا اجیری بگیرد که بر او دفاع واجب نباشد یا به مال اعانت مدافعین بکند، هر گاه محتاج باشند.

۴۷۵- سؤال: چون مجاهده با این طایفه منحوسه، موقوف بر تعلیم و تعلم انداختن توپ و تفنگ و سایر آلات و ادوات حربیه کفره است، تعلیم و تعلم جایز و مباح است یا نه؟ و مع الجواز، اجبار بر تسلیم و تعلم از باب مقدمه واجب، واجب است یا نه

جواب: اصل معرفت اسب تاختن و تیر انداختن جایز و مشروع است و همچنین

گرو بستن در آنها حلال است و فایده آن، همین استعداد از برای قتال کفار و دشمن است، ولیکن به تفصیلی که در کتب فقها مذکور است در مرکوب که چه چیز است و کدام تیر است، هر چند که تیر توپ و تفنگ داخل اینها نیست که گرو بستن آنها حلال باشد^۱. لکن تعلیم و تعلم آن، در صورتی که موقوف دفع دشمن باشد بر آن، جایز، بلکه واجب است در صورت وجوب، امر به آن، از باب امر به معروف با شرایط آن، واجب است و آیه شریفه: «واعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخيل ترهبون به عدو الله و عدوكم»^۲ اشاره به آن دارد. یعنی مهیا کنید برای کفار، هر قدر توانایی داشته باشید از قوت و از رباط خیل. و در حدیث است از رسول خدا (ص) که مراد از قوت، رمی است، یعنی تیراندازی. و رباط الخیل، تفسیر شده است به اینکه اسب را ببندند و علف بدهند و چاق کنند از برای دفع دشمن. و بعضی تفسیر آن را به مرابطه کرده‌اند و لفظ «ترهبون به عدو الله و عدوكم» در منزله علت است، یعنی این کار را بکنید از برای اینکه بترسانید دشمن خدا و دشمن خود را. پس هر چه به آن ترساندن حاصل شود، خوب است.

۴۷۵- سؤال: آیا کفار و اهل کتابی که در این دعوی و مجاهده، مدد اهل اسلام

در دفع کفار از مسلمین می‌نمایند، حکم «مؤلفه قلوبهم» جاری است یا نه؟

جواب: ثبوت سهم مؤلفه قلوبهم از اصناف مستحقین زکوة بعد از زمان غیبت امام (ع) بر حقیق ظاهر نیست^۳. لکن مضایقه ندارم که از سهم فی سبیل الله به کفار داده شود به جهت اعانت مسلمین و تقویت دین اسلام.

۴۷۷- سؤال: آیا فرار از این مجادله و مقاتله، حکم فرار از زحف دارد؟ و کسانی

که از امداد مالی بحسب القوة والاستطاعة امتناع می‌نمایند چه حکم دارند؟ عاصی و معاقب می‌باشند یا نه؟ و آیا کسانی که در قوت ایشان، مطارده و مدافعه بوده و از برای

۱: علمای دورهای پس از میرزا حلال و جایز دانستند و شاید اجماع نیز بر این دارند.

۲: انفال: ۶۰.

۳: زیرا این کار از شئون حکومت است، لیکن خواهیم دید که میرزا در صورت بسط ید فقیه حکومت فقیه را جایز و در نتیجه نافذ می‌داند پس اطلاق سخن بالا قابل نظر است.

ایشان هم ممکن باشد و امتناع نمایند چه صورت دارد؟ شرعاً اجبار ایشان از باب امر به معروف بر این کار جایز است یا نه؟

جواب: حکم فرار از زحف ثابت نیست^۱ و آن در جهاد حقیقی است که به اذن امام باشد و بر هر کس که واجب شد این، در ترک آن عاصی است و از باب امر به معروف، اجبار می‌توان کرد آنها را.

۴۷۸- سؤال: در این صورت که خوف هجوم و غلبه مشرکین بر بلاد مسلمین است، وجوب مدافعه و مجاهده با آنها فوری است یا نه؟ و در صورتی که فوری باشد مجاهده، ترک نمودن آن و به حج و زیارت عتبات عالیات رفتن چه صورت دارد؟ بیان فرمایند.

جواب: در صورتی که موسم روانه شدن قافله حج، مدافعه با کفار واجب شود، به این معنی که رفتن حج باعث تعطیل مدافعه می‌شود، در اینجا حکم آن است که دو واجب مضیق بر مکلف جمع شود و محتاج به مرجحی باشد در تقدیم احدهما. و ظاهر این است که در اینجا در صورت تعیین وجوب دفاع را باید مقدم داشت بر حج، و حکم زیارت هم از اینجا معلوم شد، هر گاه بر او واجب شده باشد یا به نذر و شبه آن، چه جای زیارت مستحب.

۴۷۹- سؤال: آیا از اهل اسلام، کسانی که با کفار همداستان شده اختیار کمک ایشان را می‌نمایند در تسخیر ممالک اسلام، نهب و اسر و قتل ایشان جایز است یا نه؟ و اگر غلبه بر کفار در این دعوی موقوف به کوچانیدن و تنبیه بعضی متمرّدین اهل اسلام باشد، آیا کوچانیدن^۲ ایشان در صورتی که ایوای عین مشرکین نموده، اسرار مسلمین

۱: این بر مبنای همان روش میرزا است که دو موضوع را یکی می‌داند. لیکن در صورتی که اداره‌کننده جنگ حکومت غیر مشروع، باشد، راهی غیر از فتوای مزبور نیست، زیرا اجرای مجازات فرار به غیر از حکومت مشروع، بر دیگران جایز نیست.

۲: یکی از مشکلات عباس میرزا در جنگ قفقاز کوچانیدن عشایر متعدد بود البته نه فقط بخاطر خیانت آنان بل اهمیت «جمعیت» در آن زمان از اهمیت «سرزمین» کمتر نبود وی در میان دو دوره جنگ با روس‌ها هم بر سر قبیله حیدرانلو با عثمانی‌ها جنگید.

بر کفره می‌رسانند جایز است یانه؟

جواب: اسر مسلم و نهب اموال مسلم به هیچوجه جایز نیست، و اما قتل آنها پس در آنچه موقوف علیه دفاع است از مسلمین و اسلام، جایز است، و اما اینکه آنها داخل محارب می‌شوند (و گاه است که حد محارب، قتل است) و آن منحصر نیست در اینکه در حال مقاتله باشد بلکه تابع اسم محارب است، پس آن در وقتی است که ما اجرای حدود را در زمان غیبت امام جایز دانیم و بر فرض جواز، همان وظیفه مجتهد عادل است و حقیر در جواز اجرای حدود در زمان غیبت، توقف و تأمل دارم. بلی حاکم شرع، این جماعت را تعزیر می‌کند به هرچه صلاح داند، و آن هم وظیفه حاکم شرع است. بلی هرگاه حاکم شرع را آن اقتدار نیست، بر دیگران تنبیه ایشان از باب امر به معروف و نهی از منکر، به هر نحو که اقتضا کند و شرایط آن متحقق شود جایز، بلکه واجب است. بالاسهل فالاسهل.

۴۸۰- سؤال: آیا اهل کتابی که در این صورت با طایفه روسیه اتفاق نموده بر قتل و اسر و نهب اموال مسلمین همدستان شده‌اند از ذمه خارج و قتل نفوس و نهب اموال و اسر و خرید و فروش آنها جایز است یانه؟

جواب: ظاهر این است هرگاه مجبور نباشند و به اختیار خود با مسلمین حرب می‌کنند، از ذمه خارجند و قطع نظر از آنکه داخل محارب و قطاع طریقند داخل کفار حربند و حرمتی از برای ایشان باقی نمی‌ماند، قتل ایشان در حال حرب، جایز و اسر و نهب اموال ایشان هم جایز می‌باشد.

۴۸۱- سؤال: آیا کسانی که از مسلمین در صف کفار به اختیار خود، مشغول به قتال مسلمین باشند چه حکم دارد؟ هرگاه دفع کفار و غلبه و اخراج کفار از بلاد مسلمین، مستلزم قتل ایشان باشد، آیا کشتن ایشان جایز است یانه؟ و بر فرض قتل، دیه لازم است یانه؟ و بر فرض وجوب، بر کی لازم است؟ و آیا بر قاتل، کفاره قتل واجب است یانه؟

جواب: حکم جواز قتل در صورتی که دفع کفار از اسلام و مسلمین موقوف بر قتل

آن مسلمین باشد دانسته شد و همچنین هرگاه دفاع کفار مستلزم آن باشد. و اما سؤال از دیه و کفاره، پس منشأ آن غفلی است که از موضوع مسئله که فقها در کتاب جهاد ذکر کرده‌اند و مانحن فیه از آن قبیل است و آن مسئله این است که هرگاه در حال جنگ، جمعی از اسرای مسلمین که در دست ایشانند همراه بیاورند و آنها را اسیر خود کنند و پیش بدارند که بلاگردان آنها شوند، بدون آنکه آن مسلمانها به اختیار خود و رضای خود جنگ کنند، بلکه اگر مجادله هم بکنند به جبر و زور کفار باشد، در این صورت هم چنانکه آن مسلمانها معذور نیستند در قتل مسلم عمداً (و کشتن از برای آنها جایز نیست، زیرا که تقیه در قتل نفس نمی‌باشد) همچنین مسلمانان مجاهد تا ممکن باشد ایشان را، آن اسرا را نکشند که حرام است قتل آنها و اگر بکشند داخل قتل عمد مؤمن است و احکام آن از وجوب قصاص و کفاره، همه لازم است.

و اما هرگاه احتراز ممکن نباشد و موقوف باشد دفاع کفار و محافظت اسلام و مسلمین بر قتل آنها، در این صورت جایز است قتل، و نه قصاصی لازم است و نه دیتی، بدون خلائی و اشکالی. ظاهر آیه هم یعنی: «فان کان من قوم^۱ عدولکم» سقوط دیه است به قرینه مقابله ماقبل و مابعد، و این از راه تعبد محض است نه از این راه که وارث مسلمی ندارد (و در میان کفار است و اگر وارث کافری داشته باشد کافر از مسلم میراث نمی‌برد) چنانکه بعضی توهم کرده‌اند و در احد روایتین از ابن عباس هم^۲ نقل شده. زیرا که گاه هست وارث مسلمی داشته باشد. پس حکم به عدم دیه مطلق راهی ندارد و ایضاً از کجا که حکم دیه، حکم میراث باشد مطلقاً؟ و آن ممنوع است، چنانکه تتمه آیه که حکم قوم معاهدین است شاهد آن است که حکم شده به وجوب دیه، با وجود اینکه معاهدین کفارند.

بلی کفاره لازم است. چنانکه ذکر کرده‌اند بدون نقل خلائی، مگر قولی که محقق در نافع نقل کرده و ابن فهد در شرح آن گفته که من به قائل آن برنخورده‌ام. و در شرایع گفته

۱: نساء: ۹۲

۲: یعنی هم آن توهم، مردود است و هم آنچه از ابن عباس نقل شده.

است که در اخبار هست که کفار نیست. و ظاهر این است که نظر او به روایت حفص بن غیاث باشد. و دلیل مشهور، ظاهر آیه است و استدلال به آن هم مشکل است. چون آیه ظاهر در قتل خطاست و اطلاق قتل خطا بر مانحن فیه مشکل است. و آن کفار آیا بر قاتل لازم است؟ یا بر بیت‌المال مسلمین است؟ صریح شهید در **دروس** و ظاهر بعض عبارات دیگر این است که بر قاتل است و شهید ثانی و شیخ علی در **حاشیه شرایع** (چنانکه از او نقل شده) گفته‌اند که بر بیت‌المال مسلمین است نه بر قاتل و نه بر عاقله قاتل به جهت آنکه دلیلی بر وجوب کفار بر خصوص این شخص نیست، چون داخل عمد عدوانی نیست. چون مأموره، است و همچنین بر عاقله، چون این هم قتل خطای محض نیست که بر عاقله باشد و همچنین مقتضای حکمت این است که اگر بر مسلم کفار لازم باشد این منشأ تخاذل و سست شدن از جهاد می‌شود به سبب خوف از غرامت کفار. و اشکال و خلاف کرده‌اند در اینکه این کفار، آیا کفاره قتل خطاست که کفاره کبری مرتبه باشد یا کفاره قتل عمد است که کفاره الجمع باشد، از این حیثیت که در آیه شریفه وارد شده:

و ما کان لمؤمن ان یقتل مؤمناً الا خطأ و من قتل مؤمناً خطأ فتحریر رقبة مؤمنة و دية مسلمة الى اهله الا ان یدقوا فان کان من قوم عدولکم و هو مؤمن فتحریر رقبة مؤمنة و ان کان من قوم بینکم و بینهم میثاق فدية مسلمة الى اهله و تحریر رقبة مؤمنة فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین توبة من الله و کان الله علیماً حکیماً.

و ظاهر آیه این است که هرگاه مقتول، مؤمن باشد و داخل دشمنان باشد کفاره قتل خطاست که مرثیه است و این شخص هم قصد قتل مسلم نداشته و ناچار شده، پس داخل قتل عمد نیست، خصوصاً با رخصت قتل وارد شده و در اینجا هر چند با لذات قصد قتل مسلم را نداشته، ولكن بالعرض و بالضرورة قصد متحقق شده پس باید کفاره آن، کفاره قتل عمد باشد و چون از مسائل جهاد حقیقی است که به اذن امام باشد تفصیل کلام و تحقیق تمام الحال مهم نیست. و به هر حال در مسئله دو قول است و ترجیح مشکل است و لکن اصل مرجح الحاق به قتل خطاست.

و به هر حال مانحن فیه، از این قبیل نیست، نه دیه لازم است و نه کفاره، چون اینها مجارب مسلمین می باشند مفروض سؤال این است که به اختیار خود، اختیار قتال مسلمین کرد مانند.

۴۸۰- سؤال: فضیلت و ثواب جهاد را بیان فرمایند تا جمیع مسلمین و مؤمنین دانسته، موجب زیادتى شوق مجاهدین فی سبیل الله گردیده، از این ثواب محروم نمانند. جواب: هر چند این قتال جهاد^۱ حقیقی نباشد، لکن انشاء الله ثواب فضیلت جهاد از برای این حاصل می شود و بسیاری از احادیث که دلالت بر فضیلت جهاد در راه خدا دارند که این قتال هم داخل آن عموم هست، هر گاه از برای حفظ دین خدا و محافظت مسلمانان باشد، پیش ذکر کردیم. و همچنین عموم بسیاری از آیات هم دلالت بر فضیلت و ثواب آن به عنوان عموم دارد. و همچنین احادیثی که دلالت دارند بر فضیلت شهادت در راه خدا، و از جمله آنها حدیثی است از آن حضرت (ص) که فرمود: سه نفرند که دعای آنها مستجاب است. یکی کسی است که در راه خدا جنگ می کند، پس ببینید که با بازماندگان و اهل و عیال او چگونه سلوک^۲ می کنید. و حدیث دیگر از رسول خدا (ص) است که: هر کس غیبت کند مؤمنی را که در جنگ مشغول است در راه خدا، یا اذیتی به او برساند یا با بازماندگان او سلوک بدی کند. روز قیامت، این عمل زشت او را از برای او نصب می کنند و فرو می گیرد این عمل زشت، همه حسنات او را، و او را واژگونه به جهنم^۳ می اندازند. و از حضرت امیرالمؤمنین (ع) روایت شده که: هزار ضرب شمشیر بخورم در راه خدا بهتر است از آنکه در روی رختخواب^۴ بمیرم. و احادیث شهادت هم بسیار است و بعضی را پیش گفتیم. و از رسول خدا (ص) روایت شده است که: از برای شهید، هفت خصلت است از جانب خدا. یکی این است که اول قطرهای که از خون او می ریزد، خدا به سبب آن، همه گناهان او را می آمرزد. دوم اینکه همین که شهید شد، سر او در دامن دو زوجه اوست از حورالعین، و آن

۱: البته مطابق مبنای میرزا، که قبلاً مشروحاً بحث گردید.

۲ و ۳: وسائل ج ۱۱ ص ۱۴-۱۳، ابواب جهاد العدو باب ۳ ح ۱ و ۳

۴: همان مرجع باب ۱ ح ۱۲

دو حور، غبار از روی آن پاک می کنند و می گویند مرحبا. (و این کلمه ای است که عرب در تعارف می گوید، به جای آنکه عجم می گوید خوش آمدی، صفا آوردی و مشرف ساختی) و سوم اینکه از جامه های بهشت به او می پوشانند. و چهارم اینکه خزاندارهای بهشت، شتاب می کنند هریکی با بوی خوش از بویهای خوش بهشت در پیش او می دارند. و پنجم آنکه منزل خود را در بهشت به او می نمایند. و ششم آنکه به روح او می گویند روان شو، در بهشت، در هر جاکه خوشت آید. هفتم آنکه نظر می کند در وجه الهی و آن راحت هر پیغمبری و شهیدی^۱ است. و مراد از نظر کردن به خدا مواجهه، با وجود اینکه خدا مثل ما نیست که رو، داشته باشد، این است که حق تعالی چنان نظر لطف و مرحمت و رضای خود را متوجه او می کند که گویا خدا را می بیند. و این تشبیه است از برای نهایت قرب و این معنی، یعنی خشنودی الهی و رضای الهی از برای دوستی الهی برابر هزار بهشت و حور و قصور است. رزقنا الله و جمیع المؤمنین بحق محمد و آله اجمعین.

۴۸۲- سؤال: بلادی را که روسیه غالبند و اظهار شعار اسلام نمی توان، بر مسلمین آنجا ترک اوطان بر فرض امکان، واجب است یا نه؟ و تارک مهاجرت را عقوبتی در شرع هست یا نه؟ و جاری کننده حد، کیست؟ و در صورت احتیاج به اذن مجتهد عصر، احدی را در این باب مأذون^۲ فرمایند.

جواب: بلی ظاهر این است که هجرت باقی است مادامی که کفر، باقی است و حدیثی از رسول خدا (ص) روایت شده که: «لا ینقطع الجهره حتی ینقطع التوبه و لا ینقطع التوبه حتی یطلع الشمس من مغربها» و حاصل مضمون آن این است که هجرت تا قیامت باقی است و حدیث اول، مؤل است به اینکه بعد از فتح مکه، دیگر هجرت بر اهل مکه واجب نیست، چون بعد از فتح، اسلام شد. و هجرت گاهی واجب است و گاهی سنت و گاهی هیچیک نیست، اما واجب آن است که در بلاد کفر باشد و عشیره و قبیله ندارد که به قوت آنها می تواند اظهار کرد. (مثل عباس، عم پیغمبر (ص)) از برای او، مستحب است.

۱: همان مرجع: ج ۲۰

۲: سؤال کننده مجدداً به موضوع اذن و تنفیذ نزدیک می شود لیکن میرزا توجهی به آن نمی کند.

و اما آنکه مستحب نیست برای او، کسی است که عاجز باشد از بیرون آمدن به سبب مرض یا فقر و عدم تمکن از بیرون آمدن، یا مانع ایشان می‌شوند و با وجود وجوب هجرت، ترک آن از گناهان کبیره است و مستحق تعزیر است از حاکم شرع.

۴۸۳- سؤال: در صورتی که جمعی از مسلمین در سر ثغور بلاد مسلمین سکنی داشته و در وقت توجه کفار به قتال مسلمین، بر ایشان راه داده و خود نیز به همراهی کفار به مقاتله مسلمین اقدام می‌نمایند، چون مسلمین اراده دفع و مجاهده کفار نمایند، ایشان راه را بر مسلمین گرفته، مانع از عبور کردن می‌شوند آیا بر ایشان، حکم محارب جاری و حد محارب را مستحق می‌باشند یا نه؟ و بر فرض استحقاق حد محارب، احادی را در این باب مأذون فرمایند.

جواب: جواب این مسائل، پیش ظاهر شد.

۴۸۴- سؤال: در صورتی که پادشاه، حکم و مقرر فرماید به نحوی که الحال، حکم پادشاهی شرف صدور یافته است که علما و فضلا تصدیق نکشیده به امر مدافعه و مجاهده مشغول نگردند و خودشان را معاف دانند، در این صورت اگر یکی از علما خواهد که محض تحصیل ثواب و تحریص مسلمین در زمره مجاهدین منسلک و متلبس به لباس اهل سلاح شود جایز است یا نه؟ و در این صورت آیا از زوی خود بیرون آمده و خلاف مروت کرده است یا نه؟ و کسی از علما که خود بنفسه متوجه جهاد نگردیده، لکن در بلاد و انصار، مسلمین را تحریص و ترغیب بر جهاد می‌نماید، ثواب جهاد می‌یابد یا نه؟

جواب: بلی جایز است. و آنچه گفته‌اند که فقیه هر گاه متلبس به لباس جنبدی شود، منافات با مروت دارد در غیر صورت قتال و دفاع مشروع است. کدام عالم از جناب امیرالمؤمنین (ع) بالاتر است که اسلحه بر خود می‌آراست و اقدام به جهاد می‌نمود؟ والدال علی‌الخیر کفاعله انشاءالله.

۴۸۵- سؤال: هر گاه این جهاد و دفاع محتاج به اذن مجتهد عصر باشد، هر کس را که لایق و قابل دانند مرخص و مأذون نمایند و متصدی شرعی نمایند که مباشر عرف

که متصدی جهاد است، به اجازت، قیام و اقدام کند بر واجب مذکور. مسلمین و مجاهدین، اطاعت و انقیاد نمایند و شرع و عرف مطابق و موافق گردد.

جواب: صاحب این سئوالات و کاتب این مقالات، معلوم می‌شود که شخص عالمی است.^۱ این لطیفه شما قرض باشد. جواب این سؤال، محتاج به «بحر طویل» است که حال، مقام هیچیک مقتضی این نیست. از ابتلاهای غیرمتناهیة این حقیر، همین باقی مانده که «عرف» را مطابق «شرع» کنم! مجمل آنکه پیش اشاره شد که این نوع مدافعه نه موقوف به اذن امام است و نه حاکم شرع، و بر فرضی که موقوف باشد، کجاست آن بسط یدی از برای حاکم شرع که خراج را بر وفق شرع بگیرد و بر وفق آن، صرف غزات و مدافعین نماید؟ و کجاست آن تمکن که سلطنت و مملکت‌گیری را نازل منزله غزای^۲ فی سبیل الله کند؟! **مصرع** نام حلوا بر زبان راندن نه چون حلواستی. عجل الله فرجنا بفرج آل محمد (ص) و جعل سلطانتا بسلطانه و سلطان اولاده و جعلنا من اعوانه و انصاره و جعل خاتمة امورنا خیراً بحق محمد و آله اجمعین و صلی الله علی خیر خلقه محمد و آله الطیبین الطاهرین المعصومین.

۱: همانطور که در مقدمه شرح داده شد سؤال کنندگان عبارتند از حاج ملا باقر سلماسی و صدرالدین محمد تبریزی که از طرف دربار برای این کار مامور بودند.

۲: صورت صحیح این عبارت باید «و کجاست آن تمکن که غزای فی سبیل الله را نازل منزله سلطنت و مملکت‌گیری نماید» باشد که توسط نسخه‌برداران جا به جا شده البته ممکن است مراد، مصداق «آن کجا و این کجا» باشد یعنی بسط ید من کجا و تمکن فتح علی شاه کجا؟.

۳: میرزا (قدس سره) در این بیان دو فتوی داده است:

الف: در این جهاد نیاز به اذن فقیه نیست و بر فرض نیاز من چنین بسط و قدرت را ندارم.

ج: اگر فقیه بسط ید و تمکن داشته باشد تاسیس حکومت می‌کند و خراج را بر وفق شرع می‌گیرد و بر وفق شرع مصرف می‌کند و غزوه و دفاع نظامی می‌کند و چون همین دفاع را واجب می‌داند پس تاسیس حکومت بوسیله فقیه را واجب می‌داند اگر بسط ید و تمکن برای فقیه حاصل گردد.

سپس توضیح می‌دهد که: اولاً سؤال کنندگان صداقت ندارند و ... نه چون حلواستی. ثانیاً ما را هوس سلطنت نیست و اگر خواستار بسط ید فقیه هستیم به عنوان یک موضوع شرعی است و جعل سلطانتا بسلطانه.

۴۸۹- سؤال: در ولایت، ذمی بسیار است، از جمله نصاری، و طریقه آنها این است که علانیه، شرب خمر می کنند و به اسب زیندار، سوار می شوند و خانه های خود را بلندتر از خانه های مسلمانان می سازند و ناقوس می زنند و در بازار مسلمانان می آیند، با مسلمانان منازعه می کنند و اگر مسلمانان فحش بدهند آنها هم فحش می دهند، بلکه هم می زنند و حاکم عرف، از ایشان جزیه می گیرد و از مسلمانان هم می گیرد، اما به محاکمه شرع مسلمانان می آیند، چون حاکم شرعی ندارند. آیا مال و عرض ایشان حلال است یا نه؟ و آیا باید جزیه را به مجتهد عادل بدهند یا به حاکم عرف بدهند؟ و رباخوردن از ایشان چه صورت دارد؟

جواب: هر چند جهاد با کفار، مشروط است به امام یا نایب خاص او، و در صورت غیبت امام، جهاد واجب بلکه جایز هم نیست و بنا بر آنچه فرموده اند در مسئله جهاد با اهل کتاب، اینکه باید ایشان را مخیر کرد میانه اسلام و قبول جزیه و شرایط ذمه. و هرگاه هیچیک را قبول نکنند باید با ایشان قتال کرد و مستلزم این می شود در ظاهر که امر جزیه در حال غیبت امام، موقوف باشد، به جهت آنکه جزء جهاد است، و لکن از عموم سایر کلمات علما و از بسیاری از اخبار ظاهر می شود که مطلق جزیه بر اهل کتاب واجب است، خواه در بلاد اسلام باشند و خواه نباشند و خواه قوت قتال و جدال با مسلمانان نداشته باشند یا داشته باشند و چون صریح کلام علما و بسیاری از اخبار این است که تعیین جزیه با امام است، از اینجا نیز اشکالی وارد می آید که پس در حال غیبت امام باید جزیه نباشد، و لکن رفع اشکال به این می شود که جزیه در این حال از قبیل خراج اراضی خراجیه است. پس همچنانکه تعیین جزیه با امام است، تعیین خراج و تصرف در اراضی خراجیه هم با امام است و به مصرف مسلمانان رساندن، این اختیار با امام است، و همچنانکه در آنجا کلام جمهور علما و اخبار کثیره متوافق است در اینکه تصرف سلاطین جور در حکم تصرف امام عادل است، پس ظاهر این است که آمر به جزیه هم، چنین باشد.

چنانکه اخبار بسیار هم دلالت دارد بر آن. و ظاهر این است که کلام در الحاق سلاطین جور شیعه به سلاطین مخالف هم، نظیر کلام است در خراج، و بنابر مختار حقیر در امر خراج که

با وجود تسلط مجتهد عادل با امکان استیفای او، جایز است تصرف کردن در خراج از برای هر کس که از مصالح عامه مسلمین باشد. و همچنین ظاهر این است که به اذن مجتهد عادل، امر جزیه هم همچنین باشد.

و اما مصرف جزیه، پس آنچه از اخبار و کلام اصحاب معلوم می شود، مجاهدین (یعنی آنانکه نصرت پیغمبر (ص) و امام عادل بعد او را می کنند. همان مصرف غنیمت) است. و این سخن نیز باعث اشکال می شود. پس باید که در زمان غیبت امام، جزیه ساقط باشد.

و ممکن است دفع آن به صریح کلام بعض فقها که مصالح عامه را ذکر کرده اند. مثل علامه در جواب سؤال مهنا بن سنان و کلام قواعد که فقرای مسلمین را بعد از فقد مجاهدین ذکر کرده، و همچنین ظاهر کلام مفید در مقنعه و غیر ایشان. و همچنین ظاهر بسیاری از اخبار، این است که جایز باشد به مصالح عامه مسلمین برسد به اذن مجتهد عادل و نیابت امام به جهت مجتهد عادل به عمومات ادله ثابت است، چون اجماع است که جهاد بدون اذن امام نمی شود در اینجا از مقتضای او، درمی رویم و باقی در تحت عمومات باقی می ماند و ظاهر این است که با وجود اینکه در تحت حکم پادشاه اسلام هستند به مجرد اخلال به شرایط ذمه، مال و عرض ایشان حلال نمی شود و ایشان را غلام و کنیز نمی توان کرد و باکی نیست که ما، در اینجا اشاره به مأخذ کلمات مذکوره و اقوال علما در آن بکنیم. پس می گوئیم: بسم الله وبالله والحمد لله والصلاة لاهلها، مسئله:

۴۸۷ سؤال: ما حال الجزية فی زمان غیبة الامام ومن یأخذها ومن یستحقها وکیف

حال من خرج عن الذمة وما حقیقة الخروج عنها؟

جواب: اعلم ان ههنا مقامات. الاول: الظاهر وجوب الجزية على اهل الكتاب وان كان فی دار الاسلام ولم یکن له استعداد الخصام ولم یدع السلم وأن كان ذلك فی حال غیبة الامام. وهو ظاهر کلام الاصحاب فانهم قالوا «الجزية واجبة على جميع اهل الكتاب» واطلقوا. ودعوى الاجماع ایضاً مصرح بها فی کلامهم قال العلامة فی التحریر: الفصل السادس فی احکام اهل الذمة وفيه مطالب: الاول: فی وجوب الجزية ومن یؤخذ منه وفيه سبع عشر بحثاً: الاول: الجزية واجبة بالنص والاجماع (الی ان قال) السابع: لاتحل ذبايح

اهل الكتاب ولا مناكحتهم ولا ريب ان ذلك لا يختص بحال ظهور الامام فكك الجزية فان السياق واحد ولا يضر في ذلك ذكر بعض الاحكام المختصة بالامام في هذا السياق ايضاً وكك لا ينافيه ما ذكره ان تعيين الجزية باختيار الامام فان المراد بالامام في اغلب هذه المسائل من بيده الامر. اما في حال الحضور والتسلط فهو الامام الحقيقي. واما مع عدمه فالفقيه العادل فهو النائب عنه بالدلة مثل مقبولة عمر بن^١ حنظلة و مثل قوله(ص): العلماء ورثة الانبياء^٢. وعلماء امتى كانبياء بنى اسرائيل. وفي نهج البلاغة عن امير المؤمنين(ع): ان اولى الناس بالانبياء اعلمهم بما جاؤوا به ثم تلى(ع) قوله تعالى «ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا معه» ثم قال: ولي محمد(ص) من اطاع الله وان بعدت لحمته وان عدو محمد(ص) من عصى الله وان^٣ قربت قرابته. ولذلك يختار في مسئلة الخراج ان المعيار في جواز التصرف فيه وتقسيمه في اهله انما هو الفقيه العادل مع التمكن منه. ومع عدمه فقد اذن ائمتنا لنا بالماماشاة مع خلفاء الجور والمشى على منوالهم بل ظاهر جمهور الاصحاب حصول الاذن ولو كان الجاير من اصحابنا ايضاً.

وقد بسطنا الكلام فيه في كتاب مناهج الاحكام. واما الجاير القايم مقام الامام العادل ، فالاذن كما في الخراج، ويدل على الاذن في اخذ الجزية من جهة تصرف الجاير ايضاً اخبار كثيرة مثل ما رواه الصدوق في الصحيح عن ابان بن عثمان عن اسمعيل بن الفضل الهاشمي عن الصادق(ع) قال: سئلته عن الرجل يتقبل خراج الرجال وجزية رؤوسهم وخراج السنخل والشجر والاجام والمصائد والسمك والطير وهو لا يدري لعل هذا لا يكون ابداً او يكون، ايشتريه وفي اى زمان ما يشتريه ويتقبل منه؟ فقال: اذا علمت ان من ذلك شيئاً واحداً قد ادرك فاشتره^٤ وتقبل منه. وروى الكليني بسندين احدهما ليس فيه من يتأمل فيه الا عبدالله

١: اصول الكافي ج ١ ص ٦٧، باب اختلاف الحديث ج ١٠ - فروع الكافي: ج ٧ ص ١٢٤، كتاب القضاء- الوسائل:

ج ١٨ ص ٩٨، ابواب صفات القاضي، باب ١١ ح ١.

٢: اصول الكافي: ج ١ ص ٤٢ كتاب فضل العلم، باب ثواب العالم والمتعلم، ح ١.

٣: نهج البلاغة: قصار الحكم: حكمة ٩٢، ابن ابي الحديد وفيض

٤: الوسائل: ج ١٢ ص ٢٦٤، ابواب عقد البيع باب ١٢ ح ٤

بن محمد والظاهر انه اخو احمد بن محمد بن عيسى وكثيرا ما يصحح الاصحاب روايته وثانيهما فيه ارسال عن الحسن بن محمد بن سماعة قال عن غير واحد وينتهيان الى ابان بن عثمان عن اسمعيل بن الفضل الهاشمي، عنه^(٤): في الرجل يتقبل بجزية رؤوس الرجال وبخراج النخل والاجام والطير وهو لا يدري لعله لا يكون من هذا شيء ابدأ او يكون ايشتره وفي اي زمان يشتره ويتقبل منه؟ قال: اذا علم ان من ذلك شيئاً واحداً انه قد ادر ك فاشتره^١ وتقبل به.

وروى الشيخ ايضا مثله والظاهر منها ان الاصحاب كانوا يعرفون حلية الخراج والجزية واخذه من يد الجاير وكان اشكالهم في الجهالة. وما رواه الشيخ في الصحيح عن الحلبي في حديث عن الصادق^(٥) قال: لا بأس بان يتقبل الرجل الارض واهلها من السلطان وعن مزارعة اهل الخراج بالربع والنصف والثلث؟ قال: نعم لا بأس به قد قبل رسول الله^(ص) خيبر اعطاها اليهود حين فتحت عليه بالجزء^٢ والجزء هو النصف.

ولا ينافي ذلك الاخبار الدالة على المنع من ادخال العلوج في القبالة مثل ما رواه الكليني والشيخ في الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله^(٤) قال: لا بأس بقبالة الارض من اهلها عشرين سنة واقل من ذلك واكثر فيعمرها ويؤدى ماخرج عليها ولا يدخل العلوج في شيء من القبالة^٣ لانه لا يحل. ويقرب منه رواية ابي الربيع الشامي^٤ فان الظاهر انه لا يصح تقبيل العلوج من غير السلطان كما يستفاد مما رواه الشيخ في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله^(٥) انه قال: في القبالة ان يأتي الرجل الارض الخبرة فتقبلها من اهلها عشرين سنة فان كانت عامرة فيها علوج فلا يحل له قبالتها الا ان يتقبل ارضها فيستأجرها من اهلها ولا يدخل العلوج في شيء من^٥ القبالة فانه لا يحل، وقال: لا بأس بان يتقبل الارض واهلها من السلطان الحديث.

١: المرجع السابق - الحديثان كلاهما تحت رقم واحد.. توضيح: ابان بن عثمان مقدوح فيه.

٢: التهذيب: ج ٢ ص ١٧٢، الوسائل: ج ٦، احكام المزارعة باب ٨ ح ٨، وفيه «بالخبر والخبر» بدل «بالجزء والجزء».

٣: الفروع: ج ١ ص ٤٠٦.

٤: الوسائل: ج ١٣ ص ٢١٤، احكام المزارعة، باب ١٨ ح ٣٥٥.

ويؤيده مارواه الكليني والشيخ عن ابراهيم بن ابي زياد الكرخي قال: سئلت ابا عبدالله^(٤) عن رجل كانت له قرية عظيمة وله فيها علوج ذميون يأخذ السلطان منهم الجزية فبعضهم يؤخذ من احدثهم خمسون ومن بعضهم ثلاثون واقل واكثر فيصالح عنهم صاحب القرية السلطان ثم يأخذ هو منهم اكثر مما يعطى السلطان^١. فقال: هذا حرام.

فان الظاهر ان وجه الحرمة انما هو التصرف في تعيين الجزية فانما هو منصب الامام او من اجاز الامام حكمه ويدل عليه مارواه الصدوق، قال: قال الرضا^(٤): ان بنى تغلب انفوا من الجزية وسئلوا عمر، ان يعفهم. فخشي ان يحلقوا بالروم فصالحهم على ان صرف ذلك عن رؤوسهم وضاعف عليهم الصدقة فعليهم ماصالحوا عليه ورضوا به الى^٢ ان يظهر الحق.

ووجه الدلالة انه لا ثمرة لهذا الحكم لو لم يجز ليشعتهم اخذ ذلك بواسطتهم بل بدونها ايضا وزماننا اليوم اظهر افراد عدم ظهور الحق. وهنا اطلاقات آخر يقتضى بقاء حكم الجزية في حال الغيبة ايضا مثل حسنة محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبد الله^(٤) عن صدقات اهل الذمة وما يؤخذ من جزيتهم من ثمن خمورهم ولحم خنازيرهم وميتتهم. قال^(٤): الجزية في اموالهم تؤخذ منهم ثمن لحم الخنزير او خمر وكل ما اخذوا منهم من ذلك فوز ذلك عليهم وثمانه للمسلمين حلال يأخذونه في^٣ جزيتهم.

الثانية في بيان مصارف الجزية فقال المفيد في المقنعة «وكانت الجزية على عهد رسول الله^(ص) عطاء المهاجرين وهى من بعده لمن قام مع الامام مقام المهاجرين و في ما يراه الامام من مصالح المسلمين». وفي الوسيله «من ان مصرفها من يقوم مقام المهاجرين في نصره الاسلام» وفي التحرير مثل ما سننقله عن المنتهى. وفي القواعد «وما يؤخذ صلحا او جزية فهو للمجاهدين ومع عدمهم لفقراء المسلمين» وقال العلامة في جواب مسائل المهنا بن سنان - حيث سأل عن الجزية من يستحقها في هذا الوقت: والى من يصرف؟ -

١: الوسائل: ج ١٢، ابواب ما يكتسب به، ب ٩٣ ح ١

٢: الوسائل: ج ١١، ابواب جهاد العدو، ب ٦٩، ح ٦

٣: المرجع، ب ٧٠ ح ١

«يصرف في المجاهدين فان تعذر فالى المصالح العامة للمسلمين» وقال ابن ادريس «وكان المستحق للجزية على عهد رسول الله (ص) المهاجرين دون غيرهم على ما روى وهى اليوم لمن قام مقامهم مع الامام فى نصرته الاسلام والذب عنه ولمن رآه الامام من الفقراء والمساكين من سائر المسلمين» وقال فى المسالك فى كتاب الميراث «واما الجزية فهى عند الاصحاب للمجاهدين خاصة مع وجودهم ومع عدمهم تصرف فى الفقراء والمساكين وباقى مصالح المسلمين وعند العامة هى لبيت المال يصرف فى مصالح المسلمين مطلقا» وفى الارشاد «ومستحقها المجاهدون» وقال المحقق الاردبيلي فى شرحه «هذا فى زمان الحضور ظاهر ويفعل الامام بها ما يريد وفى صحيحة محمد بن مسلم^١ حيث قال (ع) وانما الجزية عطاء المهاجرين. اشارة الى كونها للمجاهدين كما هو مقتضى المتن وسائر العبارات» قال فى المنتهى^٢ «مصرف الجزية مصرف الفريضة سواء للمجاهدين وكك ما يؤخذ منهم على وجه المعاوضة لدخول بلاد الاسلام واما فى زمان الغيبة فمشكل ويمكن جواز اخذها للحاكم النائب له (ع) وجعلها فى مصالح المسلمين مثل بيت مال المسلمين وصرفها لفقراء المسلمين كالزكاة كما يشعر به عبارة المصنف فهو للمجاهدين ومع عدمهم لفقراء المسلمين. ولكن غير ظاهر ولم يعلم كون غيره فى ذلك وما نرى له دليلا ولا فى كلام الصحاب، بل هكذا عباراتهم مجملة والعجب انهم يثبتون احكام الامام (ع) فى زمان حضوره ويتركون فى مثل هذه لعله لعدم المستند ولكن ينبغى اظهاره ليطمئن قلب مثلنا ويسندفع الشبهة لجواز اخذها للجائر واعطائها لاحاد المسلمين او اخذهم لها من عند انفسهم. وقد نريهم الان يظنون اخذها اكثر اباحة من مال الجائر بل يعتقدون انها ابعد من الشبهة مع احتياجهم اليها ايضا وما نرى وجهه وهم اعرف لعل عندهم وجه اباحة وصل اليهم ممن قوله الحجة كما يفعلون فى اخذ الخراج والمقاسمة لظن وجوب الاجتناب ولا شك انه أحوط».

اقول: ومصرف الجزية كان فى حال الحضور مسلما انه المجاهدون واما فى حال الغيبة فان عملنا على مطلقات تلك الاخبار فيقتضى جواز اخذها لكل المسلمين كما هو احد

١: مرّ الاشارة الى رقمها قبيل هذا.

٢: الظاهر انه «منتهى مقاصد الانام فى نكت شرايع الاسلام».

الاحتمالين في الخراج والمقاسمة ومقتضى اطلاق كلمات الاصحاب واخبارهم في مسألة الخراج اذا باشره الجائر. ولكن كلامهم في تعيين مصرف الخراج في الاصل وعند حضور الامام لما كان متفقاً على انه لمصالح العامة والامر فيه الى الامام (كما دل عليه مرسله حماد المشهورة لو امكن اختصاصه بالاصل وحضور الامام واما بدون الامكان فلا يبعد العمل على اطلاقه والمداينة مع الجائر بما يدين والاخذ وان لم يكن الاخذ من المصالح العامة لكن الاحوط بل الاظهر عدم تعميمه على المخالف) نقول: في امر الجزية اذا باشره الجائر فالامر فيه كما قلنا من الاحتمالين لاجل اطلاق الاخبار ولجل مقتضى الاصل وهو الصرف الى المجاهدين.

واما لو باشره الحاكم فالظاهر ان مقتضى عموم نيابته عن الامام انه يصرفه في ما يراه صلاحاً لحوال العامة كما يستفاد من اكثر عبارات الفقهاء ومن العلة المستفاد من اصل الحكم في حال الحضور من جعله للمجاهدين ولا يبعد ان يعد اعطاء الفقراء ايضاً من المصالح العامة وان يعطى الفقراء كما صرح به جماعة ايضاً بل هو ظاهر الاصحاب كما يظهر من المسالك.

واما المحقق الاردبيلي^(٥) فلما بينى امره في الخراج ايضاً على الضيق ومنع الحل هناك ففور الادلة فصار عليه اصعب وما ذكره من قوله^(٥) «وقد نزيهم الان يظنون الخ» يشعر باتفاق علماء عصره او من قار به على الحل مطلقاً وان كان الاخذ غير محتاج اليه. وبالجمله بعد ثبوت وجوب الجزية على اهل الكتاب في زمان الغيبة وجهالة المصرف بالخصوص وكون الحاكم نائباً عن الامام لامناص عن الرجوع الى رأى الحاكم في ذلك ومع عدم الامكان فالظاهر ان السلطان المخالف يكفي واما السلطان الجائر منا، ففيه الاشكال الذي ذكرناه في الخراج، والاحوط فيه الاجتناب. ومن يظهر من كلامه تعميم الحكم بالنسبة الى الجائر العلامة المجلسي^(٥) فقد وجدت في بعض ما نقل منه في جواب المسائل حيث سئل عنه عن تقدير جزية اهل الكتاب قال بالفارسية «مشهور ميان علما آن است كه جزية اهل كتاب

مقدري ندارد و آنچه امام (ع) یا حاکم مسلمانان مصلحت می داند مقرر می گرداند» الی آخر ما ذکره.

الثالثة فی بیان من خرج منهم عن شرائط الذمة فهل يجوز قتله ويحل عرضه وماله أم لا؟ قال فی المنتهى كل موضع قلنا ينتقض عهدهم فاوّل ما يعمل انه يستوفى منه موجب الجرم ثم بعد ذلك يتخير الامام بين القتل والاسترقاق والمن والفداء ويجوز له ان يردهم الى مأمّنهم فی دار الحرب ويكونوا حربا لنا فيفعل من ذلك ما يراه صلاحا للمسلمين. هكذا ما قاله الشيخ.

وللشافعي قولان: احدهما: انه يرد الى مأمّنه لانه دخل دار الاسلام بامان فوجب رده كما لو دخل بامان صبي. الثاني: يكون هنا للامام قتله واسترقاقه لانه كافر لا امان له فاشبه الحربي المتلصص.

وهو الاقرب عندي لانه هنا فعل ماينا في الامان بخلاف ما لو آمنه صبي فانه يعتقد انه امان. وقال في الشرائع: اذا خرّقوا الذمة في دار الاسلام كان للامام ردهم الى مأمّنهم. وهل له استرقاقهم وقتلهم ومغاراتهم؟ قيل: نعم. وفيه تردد. قال في المسالك: ينشأ من انهم دخلوا دار الاسلام بامان يوجب ردهم الى مأمّنهم. ومن فساد الامان قتلهم، فلم يبق امان لهم ولا شبهة امان، فيتخير الامام فيهم بين القتل والاسترقاق والمن والفداء. وهذا هو الاقوى. قال في القواعد لو خرّقوا الذمة في دار الاسلام ردهم الى مأمّنهم وهل له قتلهم واسترقاقهم ومغاراتهم، فيه نظر. وقال المحقق الثاني في الشرح: الاظهر وجوب ردهم الى مأمّنهم عـملا باستصحاب الحكم السابق الا ان يقاتلوا المسلمين او يقتلوا منهم او يسبوا الله ورسوله ونحو ذلك. وعن الايضاح: لا خلاف في جواز رده الى مأمّنه وهل يجب ام لا فيجوز استرقاقهم ومغاراتهم يحتمل الاول لانه قد دخل الدار بالامان فلا يقال بل يجب رده الى مأمّنه لنص اصحاب على ان كل موكّع حكم فيه بانتفاء الامان فان الحربي لا يقال بل يرد الى مأمّنه ثم يصير حربيا ولان عقد الذمة اقوى من الامان في حكمه مع تحققه وشبهة امان مع زواله ومن دخل بشبهة امان لا يقال بل يرد فيهيئنا اولى ويحتمل الثاني لانهم مع فرق الذمة يصيرون حربيا اجماعا

ويشملهم قوله تعالى: فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم.

اقول وهذه الكلمات كما ترى لا ينبغي في شيء لان ظاهرها ان هذا حكم الامام حال حضوره فلا بد من بيان حال امثال زماننا ولم نقف في كلام الاصحاب على تصريح به نعم قال الشهيد في الدروس بعد ذكر شرائط الذمة: وفي زمن الغيبة يجب اقرارهم على ما اقرهم عليه ذو الشوكة من المسلمين كغيرهم فعلى هذا فان فعلوا ما يوجب الخروج عن الذمة فلا يجوز قتلهم واسترقاقهم نعم اذا صدر منهم مثل سب النبي (ص) ونحوه فيجوز للمسلمين القتل بل الحكم كك في المسلم ايضا.

والحاصل ان كونهم تحت حكم المسلم الجائر وصدورهم على مقتضا رضاه في معنى الامان لهم فلا يجوز التعرض لهم واما لو كانوا في دار الحرب اعنى لم يكونوا تحت حكم الاسلام وان لم يقيموا الحرب معهم فيجوز الاسترقاق منهم فيحل اموالهم وان اخذ على سبيل السرقة والغيلة بل ويحل للشيعه اذا اخذ على سبيل الغنيمة بالقتال وان لم يكن باذن الامام وكك الكلام في كل المشركين بل يجوز شراء بعضهم من بعضهم وان كان ازواجهم ووزرائهم فمثل اهل العبد من المشركين اذا كان سلطانهم مسلما وكانوا تحت حكمه فالظاهر عدم جواز استرقاقهم وعدم حلية اموالهم. ويستفاد ذلك من الاخبار، ويدل على كلا الحكمين (يعنى جواز استرقاق ما اخرج من بلاد الشرك والحرب وان كان بالسرقة او بالقتال من دون اذن الامام وعدم جواز ما كان تحت صاحب الشوكة من المسلمين) الاخبار مثل صحيحة رفاعه قال: قلت لابي الحسن موسى (ع): ان الروم يغزون على الصقالبة والنوبية فيسرقون اولادهم من الجوارى والفلمان فيعمدون الى الفلمان. فيخصونهم ثم يبعثون الى البغداد الى التجار فماترى في شرائهم ونحن نعلم انهم قد سرقوا وانما اغاروا عليهم من غير حرب كانت بينهم-؟ قال: لا باس بشرائهم انما اخرجوا من دار الشرك الى دار الاسلام. و صحيحة البرزنجي عن محمد بن عبدالله قال سألت ابا الحسن الرضا (ع) عن قوم خرجوا و وقتلوا اناسا من المسلمين وهدموا المساجد وان المتولى هرون بعث اليهم فاخذوا وقتلوا وسبوا النساء والصبيان هل يستبيح شراء شيء منهن ومتاعهن ام لا؟-؟ قال: لا باس بشراء متاعهن

وسبيهن. وحسنة زكريا بن آدم قال: سئلته عن سبي الديلم ويسترق بعضهم من بعض يغير المسلمون عليهم بلا امام يحل شرائهم؟ قال: اذا اقروا بالعبودية فلا باس بشرائهم. وموثقة عبدالله بن بكير عن عبدالله بن اللحام قال: سئلت ابا عبد الله عن الرجل يشتري امرئة رجل من اهل الشرك يتخذها ام ولد؟ قال: لا باس^٢. وعنه ايضا قال: سئلت ابا عبد الله^(٤) عن رجل يشتري من رجل من اهل الشرك ابنته يتخذها؟ قال: لا باس وفي معناها غيرها من الاخبار. قال في الكفاية (بعد نقل هذه الاخبار وغيرها): قال بعض المتأخرين بعد نقل اكثر هذه الاخبار، يظهر من هذا الاخبار ان التملك يحصل بسبي الحربى ومن فى معناه بالمقاتلة او السرقة واخراجه من بلادهم التى لم يجز فيها احكام الاسلام واما اذا كان الحربى فى بلاد يجزى فيها احكام الاسلام مستأمن اى من غير قتال بل مطيعا لحكام الاسلام وان كان جaira فى الخراج والمقاسمة وما يشبههما، راضيا منهم بالحكام بذلك، رافعين عنهم اذى الغير ككثير من بلاد الهند فى زماننا هذا فدفع ابنة مثلا اما ببيع او غيره الى احد من المسلمين فلا، سواء اقمع معهم فى بلادهم اولا. والحاصل: ان الاصل عدم التملك واستحقاق هذه السلطنة الخاصة ولم يظهر من الاخبار و من كلام الاصحاب ان كونهم حربيين كاف فى استملاكهم واستملاك اموالهم.

واجاب عن روايتى ابن اللحام (بعد استضعاف السند) بان الظاهر ان المراد ما اذا اخرجها من بلاد الشرك الى بلد الاسلام فلا تنزىلان ما يفهم من صحيحة رفاعة ويمكن تقوية الجواز بظاهر الروايتين ولقوتهما بناء على ان ابن بكير مما اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وظاهرهما العموم بالنسبة الى محل البحث واعتضادهما بعموم ما يدل على حل البيع وغيره من العقود وعموم ما دل على ترتب الاثار على العقود وخرج ما خرج منه بالدليل فيبقى الباقي تحت العموم. انتهى كلام الكفاية.

اقول وصحيحة رفاعة وما فى معناها فى معين الخاص ولا يعارض بها العمومات والامر فى اهل الذمة اظهر. ويظهر مما ذكرنا، الكلام فى عدم جواز قتلهم ايضا بل بطريق اولى. نعم، الاشكال فى جواز قتل الحربى غير المعاهد اصلا وان كان يمثل العهد والامان المذكور

وربما يظهر من الشهيد في اللعنة عدم الاثم فيه. فلو وجد مسلم كافرا في بلاد الشرك فيلزمه تجويز قتله مطلقا وبلاوجه وبدون دعوة الاسلام وكذا لو دخل دار الاسلام بدون امان واذن من المسلمين او حاكمهم. وكلام شارحه مضطرب قال في اللعنة في كتاب القصاص «ومنها التساوى في الدين فلا يقتل مسلم بكافر ولكن يعزى بقتل الذمي والمعاهد ويغرم دية الذمي». وقال الشارح ويستفاد من ذلك جواز قتل الحربى بغير اذن الامام (١) وان توقف جواز جهاده عليه ويفرق بين قتله وقتاله جهادا وهو كك لان الجهاد من وظائف الامام وهذا يتم في اهل الكتاب لان جهادهم يترتب عليه احكام (غير القتل) يتوقف على الحاكم لكن قد يترتب على القتل احكام اخر مثل احكام ما يغنم منهم ونحوه.

كانه ايراد على الفرق بين قتله وقتاله جهادا على الاطلاق. والمراد به اثبات القتال جهادا بدون اذن الامام في غير الكتابى والمشار اليه هو كون الجهاد من وظائف الامام فالمراد ان اشتراط القتال جهادا انما يسلم في اهل الكتاب وذلك لان في جهادهم امورا يتوقف على الصدور عن رأى الامام مثل عقد التذمم وتعيين الجزية ونحو ذلك فالقتل الحاصل بالجهاد الذى هو موقوف على الامام لا يجوز بدون اذن الامام. بخلاف غير اهل الكتاب فان جهادهم لا يتوقف على شئ لا يمكن الصدور فيه الا عن رأى الامام. لان المقصود منه اما الاسلام او القتل ولانه موقوفان على رأى الامام.

وفيه اولا ان توقف اصل الجهاد على اذن الامام من جهة بعض الامور التى قد يقع فيه لا يثبت توقف مالا يتوقف على اذنه بعد اختياره عصيانا مثل القتل اذا امتنع الكتابى عن الاسلام والتذمم معا. وثانيا ان الجهاد مع غير اهل الكتاب ايضا قد يحتاج الى عقد المهادنة والذمام الذى يتوقف على الامام فلا فرق بينهما. وكك احكام الفدية، كما اشار اليه الشارح اخيرا.

والحاصل ان القتل الحاصل بالجهاد، ان كان جائزا بدون اذن الامام فيجوز فيهما معا وان لم يجز، لم يجز فيهما معا، ولا وجه للفرق. وبقى الكلام في دليل جواز القتل فى غير صورة الاجتماع ولم يظهر من كلام الشارح. ولعل وجهه عموم مثل قوله «فاقتلوهم» خرج اشتراطه باذن الامام فى صورة الجهاد وبقى الباقي له. وهو مشكل لان المتبادر من

الآيات الواردة في القتل هو الجهاد و هو مشروط باذن الامام. و بالجملة الحكم بجواز قتل مطلق الكافر في غير صورة الجهاد الواردة من الشرع مشكل ويؤيده منعهم عن قتل الاسير الذي يجوز للامام قتله و ان كان مباح الدم في الجملة كالزاني المحصن ولو عجز عن السبي، لان قتله الى الامام و لا تدرى ما حكم الامام فيه بالنسبة الى نوع القتل فنحمله الى الامام ان امكن والا فمرسلة و صرح الشارح في كتاب الجهاد، بحصول الانتم في قتله. الرابعة: في ذكر شرايط الذمة و لما كان ايضاً بيان ذلك و ترجيح المسئلة و اختيار الرأى في ذلك في امثال زماننا قليل الفائدة لا يسعها الوقت فلنقصر بذكر ما ذكره في الفكاية. قال: و شرايطها اثني عشر:

الاول بذل الجزية.

الثاني: ان لا يفعلوا ماينا في الامان مثل حرب المسلمين و امداد المشركين و هذه لا يتم عقد الذمة الا بها. و بعضهم جعل من هذا الباب التزام احكام المسلمين و فسر بمعنى وجوب قبولهم لما يحكم به المسلمون من اداء حق او ترك محرم و حكم بان عقد الذمة لا يتم الا به ايضاً.

الثالث: ترك الزنا بالمسلمة.

الرابع: ترك اجابتها باسم نكاح و كذا صبيان المسلمين.

الخامس: ترك فتن المسلمين عن دينه.

السادس: ترك قطع الطريق على المسلم.

السابع: ترك ايواء جاسوس المشركين.

الثامن: ترك المعاونة على المسلمين بدلالة المشركين على عوراتهم و مكاتبيهم .

التاسع: ترك قتل مسلم او مسلمة. و هذه التسعة ان شرطت في عقد الذمة انتقض

العقد بالمخالفة. والا فلا نعم يحذوا يعزر بحسب الجناية ولو اخل احدهم شيئاً من ذلك، منع منه. فان تابع بالقتال، نقض عهده.

العاشر: ترك ما فيه غضاضة على المسلمين و هو ذكر الرب تعالى او النبي (ص) بسب

و يجب به القتل، على فاعله و به ينقض العهد. على ما ذكر جماعة من الاصحاب ولو ذكر

هما بدون السب أو ذكر دينه أو كتابه بما لا ينبغي نقض العهد أن شرط عليه الكف. **الحاديعشر:** ترك اظهار منكر في دار الاسلام ولا ضرر فيه على المسلمين كادخال الخنازير و اظهار شرب الخمر في دار الاسلام و نكاح المحرمات. ويعتبر فيه «الظهار» عند بعض الاصحاب و ظاهر بعضهم عدم اعتبار الاظهار و لعل لا قرب نظرا الى صحة الزارة^١ لكن يظهر عن الخلاف دعوى الاجماع على عدم النقض بدون الاظهار. و عند جماعة من الاصحاب انه يجب الكف عنها سواء شرط عليهم ام لا.

الثاني عشر: ان لا يحدثوا كنيسة ولا بيعة في دار الاسلام ولا يرفعوا اصواتهم بكتبهم ولا يضربو الناقوس ولا يطيلوا بنيانهم على بناء المسلمين و يجب الكف ع جميعها مطلقا، عند الاصحاب. و اختلفوا في انتقاض الذمة بها فعند بعضهم ينتقض ان كانت مشروطة عليهم لا مطلقا، و عند بعضهم لا ينتقض مطلقا، قالوا و كل موضع حكم فيه بنقض العهد فانه يستوفي اولا ما يوجب الجرم ثم يتخير الامام بين القتل و الاسترقاق والامن والفداء وزاد في المنتهى «و يجوز ان يرده الى ما منهم في دار الحرب يكونوا حربا لنا يفعل من ذلك ما يراه صلاحا للمسلمين». قال: هكذا قاله الشيخ: قالوا اذا اسلم بعد خرق الذمة قبل الحكم فيه سقط الجميع عدا القود والحد و استعادة ما اخذ من مال الغير ولو اسلم بعد الاسترقاق او المغارات لم يقع ذلك عنه. قالوا و ينبغي للامام ان يشترط في العقد التمييز عن المسلمين بامور اربعة في اللباس والشعر والركوب والكنى.

قال في المنتهى: اما لباسهم فهو ان يلبسوا ما يخالف لونه سائر اللوان الثياب فعادة اليهود العسلى، و عادة النصارى الاوكن. و يكون ذا في ثوب واحد لا في جميعها ليقع الفرق.

قال: و ياخذهم بشد الزنانير في اوساطهم ان كان نصرانيا فوق الثياب و ان لم يكن نصرانيا الزمه بعلامة اخرى كخرقة يجعلها فوق عمامة او قلنسوة يخالف لونها. و يجوز ان يلبسوا العمامة والطيلسان.

قال : و ينبغي ان يتختم في رقبته خاتم بر صاص او نحاس او حديد او يضع جلجلا

لیمتاز به عن المسلمین فی الحمام و کک یامر نسائهم بلبس ششی یفرق بینهن و بین المسلمات من شد الزنار و تحت الازار و تختم فی رقبتهن و تغیر احد الخفین بان یکون احدهما احمر والاخر ابیض.

و اما الشعور فانهم یحذفون مقادیم شعورهم و لا یفرقون شعورهم.
و اما الركوب فیمنعون من الخیل خاصه و لا یرکبون السروج و یرکبون عرضا رجلاهم
الی جانب واحد و یمنعون تقلید السیوف و لبس السلاح و اتخاذ.
و اما الکنی فلا یکنون بکنی المسلمین انتهى کلامه^(۵).

۴۸۸- سؤال: جماعت صائبین که مذهب و دین ایشان معلوم نیست و یهود و نصرانی که به شرایط ذمه عمل نمی کنند در بلاد اسلام، آیا مال ایشان به هر نحو که مسلمانان از آنها بگیرند و بدون فتنه حلال است یا نه؟

جواب: علامه^(۶) در تحریر گفته است: و اما صائبین، پس بعضی گفته اند که آنها نصاریند و بعضی گفته اند که مخالفند با نصاری در اصول، و قائلند به اینکه آسمان، ناطق است و عبادت می کنند ستاره ها را. پس حکم آنها حربی است. تا اینجاست سخن علامه^(۶). و به هر حال، هرگاه حاکم مسلمانان ایشان را امان داده و با آنها سازشی دارد، هر چند از حکام جور باشد، به آن حالی که هستند جایز نیست اخذ اموال هیچیک از آنها بدون رضا. والله العالم.



کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر

۴۸۹- سؤال: مسئله امر و نهی زن، بر شوهر واجب است یا نه؟

جواب: بر شوهر، امر و نهی زن، واجب است و اینکه او را وادارد به تحصیل مسائل خود. هرگاه کسی نباشد که تعلم او کند به غیر شوهر، واجب عینی می شود که بر او تعلیم کند.

۴۹۰- سؤال: امر به معروف و نهی از منکر، چه وقت واجب می شود؟ نزد امن از

ضرر؟ یا نزد ظن عدم ضرر؟ یا نزد علم عدم ضرر؟ و احتمال تاثیر کافی است یا نه؟ و آیا حمل می توان کرد افعال ظاهر الفساد مسلمین را به صحت، هر چند تأویل بعید باشد؟ مثلاً صبح می بینید شخصی را نماز می کرد با اذان و اقامه و قرائت را جهر نکرد، حمل کند به اینکه نماز سنتی بوده است و اذان و اقامه را سهواً گفته است و هکذا؟

جواب: واجب است مادامی که علم یا ظن به ضرر نداشته باشد و احتمال تأثیر بدهد.

هر چند احتمال دور باشد در جواز آن کافی است، لکن ظاهر این است که هرگاه ظن غالب به عدم تأثیر داشته باشد واجب نباشد. و لکن احوط ترک آن است. و ظاهر این است که در جایی که فعل منکر، احتمال وجه صحیح داشته باشد و مظنون این باشد که بر وجه فاسد باشد و به طریق معصیت کرده، واجب باشد نهی، و لکن بهتر آن است که به عنوان قطع، نهی نکند، بلکه بگوید که هرگاه بر وجه صحیح نیست ترک کن این عمل را. و به مجرد

اینکه فعل مسلم محمول است بر صحت، اکتفا نکند. بلی هرگاه مظنه صحت باشد، یا احتمالیین مساوی باشند نهی از آن واجب نیست، بلکه به عنوان قطع و جزم منع کردن، هم جایز نیست.

۴۹۱- سؤال: غنا که شرعاً مذموم است کدام است؟ استماع مرائی و قرآن که با

لرزش آواز باشد چه صورت دارد؟

جواب: اظهر در غنا، رجوع به عرف است. یعنی آنچه را در متعارف خوانندگی نمی‌گویند، حلال است و در صورتی که مشکوک فیه باشد اظهر حلیت است و احوط اجتناب است و مجرد لرزیدن صدا، غنا نیست و فرق مابین قرآن و مرائی و غیر آن نیست.

۴۹۲- سؤال: امر به معروف و نهی از منکر، بر کی واجب است و شرایط آن چه چیز

است و کیفیت آن کدام است؟

جواب: اظهر آن است که وجوب امر به معروف و نهی از منکر، کفایی است و عینی نیست. چنانکه ظاهر آیه «امر» صریح در آن است که به جهت آنکه مطلوب حصول همان معنی است در خارج یعنی حصول معروف و انتفای منکر، دیگر خصوصیت کردن شخصی در آن مقصود نیست و معنی وجوب کفایی در اینجا این است که هرگاه در حال حصول منکر و ترک معروف جمعی باشند که همه جامع شرایط امر به معروف و نهی از منکر باشند، همین که یکی از آنها متوجه امر و نهی شد بر دیگران لازم نیست که همه متوجه شوند و مبادرت کنند به امر معروف و نهی از منکر. مگر آنکه اعانت آنها مدخلیتی داشته باشد در اتمام مطلوب. و هرگاه اعتقاد این دارند که هرگاه سخن آنکه متوجه شده، اثر نکند، از آنها به طریق اولی نخواهد کرد، دیگر شراکت ضرور نیست، بلکه ظاهر این است که همین که یکی از آنها اراده کرد که متوجه شود و مصمم شد، از دیگران ساقط خواهد شد.

ولکن اشکال در این است که آیا این معنی کافی است در اینکه برونند از پی کار خود و معطل نمانند و از برای‌شان سقوط تکلیف مطلقاً، کافی است؟ و یا باید علم به هم رسد که آن شخص به انجام آورده امر را و اثر کرده و منزجر شده یا تأثیر نکرده؟ و معلوم شود که امر و نهی دیگران هم بیفایده است؟ یا آنکه به آن کافی است مطلقاً؟ یا ظن غالب ضرور

است؟ دور نیست که ظن مطلق کافی باشد، چنانکه ظاهر آن است که در همه واجبات کفائیه چنان باشد، مثل تجهیز موتی و دفن آنها و نماز بر آنها والا عسر شدید و حرج عظیم لازم می‌آید و طریقه علمای سلف در اعصار و امصار، بلاانکار، شاهد صدق بر مدعی است. و اما شرایط امر به معروف و نهی از منکر، پس آن چند چیز است:

اول: علم امر و ناهی به آنکه آن فعل واجب است یا حرام (یا به اجتهاد یا به تقلید) تا اینکه امر به حرام و نهی از حلال اتفاق نیفتد، پس در آنچه حکم به آن مشتبه باشد، یا آنکه از مسائل خلافیه باشد و محتمل باشد که آن شخص به تقلید مجتهدی آن کار را می‌کند واجب نیست نهی از آن، مثلاً هرگاه کسی مجتهد، یا مقلد مجتهدی باشد که عصیر زبیب را بعد از غلیان و قبل از ذهاب ثلثین حرام داند و ببیند که کسی آن را می‌خورد قبل از ذهاب ثلثین، و محتمل باشد که مجتهد یا مقلد مجتهدی باشد که حلال داند، بر او منع واجب نیست و همچنین مثل دفن برای زنان در عرایس (به شرایط مذکوره در محل آن) و ظاهر این است که تا معلوم نشود حرمت، واجب نباشد.

و تحصیل علم به مسئله نیز مثل اینکه در مثال مذکور، هرگاه می‌داند که آنکه عصیر مذکور را می‌خورد، نه مجتهد است و نه مقلد، و لکن خود این شخص هم مجتهد نیست و تا به حال از مجتهد خود سؤال نکرده است، پس الحال بر او واجب نیست سؤال از مسئله تا آنکه معلومش شود که واجب است نهی آن منکر یانه. هرچند هرگاه خودش خواهد بخورد، واجب است که سؤال کند از مسئله.

و دیگر آنکه گاه است امری حرام باشد بر وجهی و وجهی مثل غیبت کردن مؤمن بدون جهت و غیبت کرن شخصی به جهت نهی از منکر یا غیر آن از وجوه مجوزه، پس در صورت احتمال وجه، نهی واجب نیست، بلکه جایز هم نیست.

دوم: تجویز تأثیر است. پس هرگاه علم دارد که امر و نهی آن شخص فایده نمی‌بخشد یا ظن غالب دارد، واجب نیست بلکه مطلق ظن به عدم تأثیر، هم شاید کافی باشد در اسقاط وجوب، و بعضی احتمال تأثیر را کافی دانسته‌اند در وجوب، هرچند قول دوم احوط است. لکن قول اول اظهر است. چنانکه از اخبار مستفاد می‌شود، بلکه از

بعضی اخبار ظاهر می‌شود که باید ظن تأثیر باشد، چنانکه در حدیث مسعدة بن صدقه از حضرت صادق (ع) روایت شده «انما هو على القوى المطاع العارف بالمعروف من المنكر»^۱ و باز مسعدة در همان حدیث از حضرت سؤال کرد از حدیث پیغمبر (ص) که «افضل الجهاد كلمة عدل عند امام جابر» چه معنی دارد؟ حضرت فرمود «هذا على ان يامر به بعد معرفة و هو مع ذلك يقبل والا فلا» و روایت یحیی^۲ طویل نیز دلالت دارد بر اینکه امر و نهی را نمی‌کند الا بر مومنی که پندپذیر باشد، یا جاهلی که طالب دانش باشد.

سوم: آنکه فاعل حرام، و تارك واجب، مصرّ و مستمر در آن امر باشد، یعنی اینکه مشغول آن امر باشد، یا اینکه اراده دارد که مکرر بکند. پس هرگاه ظاهر شود از حال آن شخص ندامت و اینکه دست از آن معصیت برداشته است، ساقط می‌شود، بلکه جایز هم نخواهد بود. و اگر همین ترک آن معصیت را دیدیم و لکن معلوم نباشد که پشیمان شده است یا نه، در آن اشکال است. و دور نیست که باز واجب باشد و از این جهت، شهید در دروس گفته که اگر مظنه به هم رسد که پشیمان شده است حرام است انکار آن شخص. و بعضی احتمال داده‌اند که مجرد ترک، کافی باشد به جهت آنکه اصل، عدم آن فعل است در ثانی، و همچنین عدم عزم بر آن. و این مدفوع است به اینکه توبه هم از جمله معروف است و امر به آن واجب است و اصل، عدم آن است. پس امر به معروف به این نحو بکند که دیگر عزم مکن بر این فعل و توبه کن از آنچه کرده‌ای.

چهارم: این است که مفسده‌ای بر آن مترتب نشود. پس هرگاه مظنه داشته باشد که به سبب آن، ضرری به جان او، یا به مال او، یا بر بعضی مؤمنین می‌رسد، وجوب ساقط می‌شود، بلکه جواز هم. چنانکه ظاهر بعضی علماست (و مقتضای دلالت چند حدیث است) و بعضی از احادیث دلالت دارد بر مذمت جماعتی که ترک امر به معروف می‌کنند از خوف، محمول است بر ضررهای کمی که تحمل آنها شاق نیست.

و اشکال وارد می‌آید در جایی که ضرر امر به معروف کمتر از ضرر ترک آن باشد مثل اینکه کسی را می‌خواهند بکشند یا اهانت به ناموس آن و عرض آن برسانند. و او می‌تواند

امر و نهی کرد و اثر هم خواهد کرد، ولیکن بعد از دشنام شنیدن و خوارشدن، و قدری آزار کشیدن، دور نیست که در اینجا بگوییم لازم باشد به جهت آنکه حدیث نفی ضرر عام است، و چنانکه شامل نفی تحمل ضرر است شامل عدم جواز اضرار به غیر هم هست. و شکی نیست که انفاذ مهجه مسلم، از قتل، واجب است و ترک آن اضرار است به او. و در اینجا هر چند ضرر بر امر به معروف لازم می آید، لکن ضرر مقتول بیشتر است و چنانکه اصل ضرر در جایی که مقابلی نداشته باشد، منفی است. نه در جایی که مقابلی داشته باشد با زیادتی نیز منفی است.

و اگر خواهی تقریر مطلب بر وجه دیگر می کنیم و می گوییم: این از باب ارتکاب اقل قبیحین است که گاهی لازم است، مثلاً کذب قبیح است. اما هرگاه موقوف باشد استخلاص پیغمبری یا نفس محترمه بر کذب، در این صورت، کذب واجب می شود، چون قبح آن کمتر است. و به عبارت اخری، کذب منهی عنه است و تخلیص نبی واجب است و نسبت مابینهما عموم من وجه است و در ماده اجتماع هرگاه چاره نباشد، مراعات جانب اهم می شود، مانند محبوس در دارغیر، که نماز را باید بجا آورد.

و بدان که مراتب نهی از منکر، سه است. انکار به دل و زبان و دست. اما انکار به دل، پس مراد از آن این است که زبان و دست را کار نفرماید و مراد از این، نه مجرد اعتقاد قبح فعل حرام و ترک واجب است یا کراهت آن. زیرا که آن را نهی نمی گویند و اراده این معنی با شرطهای سابق نمی سازد و این بر هر مکلفی واجب است، خواه فاعل منکری در میان باشد یا نه. بلکه مراد اظهار کراهت قلبی است به اعراض کردن. مثل اینکه رو را ترش کند و با او سخن نگوید، یا وقت حرف زدن، رو را از او بگرداند، یا ترک صحبت او کند و تا ممکن باشد منع فاعل منکر به این نحو، منتقل به مرتبه دوم نمی شود. و در این مرتبه تا به آسان ممکن شود، دیگران را نکند، مثل اینکه رو، ترش کردن را مقدم بر اعراض و آن را بر ترک صحبت.

والحاصل ملاحظه الاسهل فالاسهل بکنند، به هر چه مقام اقتضا کند نسبت به فاعل منکر، بلکه کافی است که نسبت به بعض اشخاص، مرتبه ای از مراتب اول دشوارتر است از

مرتبه ثانیه. مثل اینکه کلام نرم، آسان تر است از اعراض و هجر، پس آن را مقدم می‌دارد. و هرگاه این مرتبه نفع نبخشد منتقل می‌شود به مرتبه دوم که انکار به زبان است و در آن ملاحظه‌الاسهل فالاسهل، پس در اول به ملایمت و سخن نرم و موعظه اکتفا کند و اگر نفع نکرد، سخن را درشت بگوید و در درشتی و نرمی هم ملاحظه مراتب آنها را بکند. و اگر این هم نفع نکرد، منتقل می‌شود به مرتبه سوم که انکار به دست است. خواه زدن و خواه به گوش مالیدن یا غیر آن باشد و تا به آسان ممکن است، ضرب سخت به عمل نیاورد، و هرگاه ضرب آسان، نفع نکند سخت بزند و هکذا...

و اما هرگاه نفع نبخشد الا به جرح و قتل، پس در آن اشکال و خلاف است و ظاهر این است که مشهور عدم جواز است الا به اذن امام، بلکه از آنچه نقل شده از منتهی این است که شیخ، دعوی اجماع بر آن کرده. و از سید مرتضی حکایت قول به جواز شده. و علامه در منتهی تقویت آن کرده. و دلیل سید این است که نهی از منکر، مهم‌امکن لازم است و مقدمه واجب، واجب است و قتل و جرح در اینجا مقصود بالتبع است و مانند حدود و تعزیز نیست که با لذات مقصود باشد، بلکه از باب قتل و جرحی است که مترتب بر دفاع می‌شود و بر این وارد است منع از وجوب مهم‌امکن، زیرا که قتل و جرح از باب امر و نهی نیست که داخل دلیل آنها باشد و عقل هم مستقل نیست در حکم. و تمسک به لزوم فساد و ترک آنها معارض است به لزوم فساد در ترک اجرای حدود، و آن را موقوف به اذن امام کرده‌اند و حدیثی که در شأن نزول آیه «قوا نفسم و اهلیکم ناراً» وارد شده هم دلالت دارد بر اینکه بیش از امر و نهی لازم نیست و حدیث یحیی طویل هم دلالت دارد. و به هر حال، اظهر قول مشهور است.

۴۹۳- سؤال: هرگاه شخصی قابلیت امر به معروف و نهی از منکر دارد و در مرتبه علم مستغنی است، ولیکن خوف دارد که هرگاه متصدی مرجعیت مردم شود مبتلا بشود به اموری که منشا نقص در نفس خود می‌شود به سبب سوء خلق یا عجب یا تکبر، یا سخن زشت گفتن، یا تقصیر در مکملات عبادات، و کسی دیگر هم نیست که وجوب کفایی به آن عمل آید، آیا متوجه تکمیل نفس خود شود و مجتنب شود از آن اموری که باعث دوری از

مکملات و ترقیات نفس است، یا متوجه امور لازمه عباد از دین و دنیا شود؟

جواب: البته در این صورت باید متوجه امر به معروف و نهی از منکر و قضای حوایج عباد حسب المقدور شود و به قدر طاقت مجاهده کند با نفس و مجادله کند و هرگاه در این بین، ناخوشی و سوء خلق و امثال آن از او سرزند، انشاءالله آن امور عظیمه مکفر این خواهد شد، گاه است در متوجه شدن، محافظت نفوس کثیره از قتل و فساد، می شود و محافظت اعراض و اموال عباد. و در ترک آن تنها احتمال فیض و ثوابی از برای نفس خود به تنهایی. و فرق بینهما بعدالمشرقین است.

۴۹۴- سؤال: آیا خم شراب که به روغن و پیه، تربیت داده باشند قابل تطهیر است یا نه؟ و بر تقدیر قبول تطهیر، هرگاه در بلدی که شرب خمر، شایع شود و چاره آسپهل از برای برطرف نمودن خمهای شراب نباشد در این صورت هرگاه خمهای شراب را بشکند یا امر به شکستن نماید ضامن است مثل یا قیمت آن را (به تقریب اینکه هرگاه قابل تطهیر نباشد از مالیت نرفته ظرف جو و گندم و غیره می توان نمود) یا نه؟ و هرگاه مظنه این باشد که این خمها شکسته نشود، ثانی الحال مالک آنها شراب به میان آنها خواهد گذاشت و ترک این معصیت نخواهد کرد، آیا عذر، رفع ضمانت می نماید یا نه؟

جواب: ظاهر این است که قابل تطهیر باشد و بر فرض عدم قبول تطهیر آن، از باب آلات لهوی (که به آن منتفع نتوان شد بر وجه محلی) نیست. چنانکه خود فرض کردی به اینکه اتلاف آن جایز باشد، و اما فرض انحصار طریق نهی از منکر در آن بسیار بعید است، زیرا که بعد از شکستن هم، خواهند ساخت و بر فرض اینکه منحصر باشد (به سبب عجز از ساختن خم نو) و بقای آن بر حال معصیت خواهد شد، در این وقت تعارض واقع می شود ما بین اتلاف مال محترم حرام و نهی از منکر واجب. و بر فرض انحصار طریق نهی از منکر، در این، شاید توان شکست به جهت ترجیح نهی از منکر، حتی آنکه بسیاری از علما تجویز قتل را هم کرده اند، چه جای جرح و اتلاف مال.

ولکن کسی که آن ید دارد چنین کسی را باید حجر کند و او را منع کند از تصرف در

آن مال^۱. خصوصاً دروقتی که در معنی «سفه» تعمیمی بدهیم که اینگونه فساق از سفها شمرده شوند. والا پس باید بگوییم که هرگاه دانیم که شخص تاپول دارد قماربازی می کند باید پول او را تلف کرد تا قمار نکنند بلکه باید او را منع و حجر کرد از تصرف درمال و به قدر مؤنه یوماً فیوماً به او داد.

۴۹۸- سؤال: هرگاه کسی را استعداد و قوه ترجیح مسائل باشد، ولكن تا به حال فعلیت معرفت به مسائل حاصل نشده الاقلیلی، باید منقطع از خلق بشود با وجود احتیاج خلق به او، و متوجه تحصیل مسائل شود، یا متصدی مرجعیت و رفع حوایج مردم شود. والد او هم راضی نیست به انقطاع، و او را امر به متصدی شدن می کند. تکلیف او چه چیز است؟
جواب: البته چنین کسی متصدی مرجعیت عامه نشود که مهلک دین و دنیای اوست. بلی درقدری که می داند بالفعل یا بتواند به آسانی به انجام بیاورد متوجه شود. ولكن خود را به دست مردم ندهد، یک وقت خاصی را قرار دهد و به مردم بگوید مطلبی که دارند به او برسانند. اگر داند بگوید واگر نه بگوید نمی دانم. خلاصه الانسان علی نفسه بصيرة. زنهار و الف زنهار که چنین کسی خود را علی رؤس الاشهاد نصب نکنند برای فتوی و مرافعه و صحبت و معاشرت متعارفه بین الناس. «مرغ پرنابسته چون پرن شود- طعمه هرگر به دران شود»!

۴۹۵- سؤال: امر به معروف بر پدر واجب است به جمیع مراتب یانه؟ بلکه تفصیل است فیما بین شنیدن به قول بروفق و ملایمت، پس واجب باشد و محتاج بودن به درشتی و تندی، پس واجب نباشد.

جواب: ظاهراً تفصیل است جمعاً بین الادلة.

۴۹۶- سؤال: آیا رضای والد در تحصیل علم شرط است یانه؟ و هرگاه تحصیل علم موقوف به ذلت یا مسافرت باشد و والد منع نماید، مخالفت می توان نمود یانه؟

جواب: در تحصیل علم واجب، رضای ایشان شرط نیست، هرچند موقوف به مسافرت باشد. بلی هرگاه ممکن باشد تحصیل در حضور ایشان، مسافرت بدون رضای ایشان جایز

نیست، بلی مادامی که کراهت ایشان معلوم نیست، استیذان واجب نباشد، اگر چه مستحب باشد. و به هر حال در غیر واجبات مخالفت رضای ایشان نکند، مگر آنکه مستلزم حرج و ضرر باشد، مثل اینکه معیشت ولد، موقوف به تجارت باشد. یا محتاج باشد به تزویج و او را منع کنند. خلاصه اصل را باید این قرار داد که رنجانیدن والدین حرام است، مگر در صورتی که معارضی اقوی باشد. بلکه ظاهر این است که در فعل مستحبات هم رضای ایشان شرط نباشد، خصوصاً محض از برای تشهی باشد در مثل نهی از حضور جماعت در شبهای تارو سرما، یا اسفار زیارات. و با خوف شدت و محنت، مراقبت رضای ایشان باید کرد.

۴۹۷- سؤال: هرگاه شخصی از والد خود طلب داشته باشد و مدیون باشد، واجب است که طلب خود را از والد خود مطالبه نماید و به دین خود بدهد یا نه؟ و اگر والد ظاهراً منکر شود و بدون کدورت، طلب را ندهد آیا ترک ادعا باید نماید یا به جهت ادای دین، مطالبه نماید؟

جواب: ظاهر این است که این از جمله اعذاری باشد که ولد معذور است. ولیکن حسب المقدور والامکان نوعی کند که رنجشی حاصل نشود و دیگران را وادارد که به نوع خوشی استیفا کند. و هرگاه متمکن باشد از ادای دین به وجهی دیگر با ایشان معاشات کند. والله العالم باحکامه.