

حاشية جامع المدارك

لآية الله العظمى السيد
أحمد الخراساني

المجلد الأول

تأليف

آية الله السيد محسن الخراساني

حاشية

جامع المدارك

ج ١



تأليف:

آية الله السيد محسن الخرازي

سردنامه	خرازی، سیدمحسن، ۱۳۱۵ -
حوزان قرآندی	الذائع فی مختصر الترتیب، شرح جامع المدارک فی شرح المختصر الذائع، شرح حاشیة جامع المدارک/ تألیف سیدمحسن خرازی
حوزان و نام پدیدآور	مؤسسه در راه حق، ۱۳۹۵.
مشخصات نشر	ج ۲
مشخصات ظاهری	978-600-5515-18-3 ج ۱، 978-600-5515-20-6 ج ۲
شابک	فبا
وضعیت فهرست نویسی	"جامع المدارک فی شرح المختصر الذائع" اثر احمد الخوانساری که آن نیز شرحی است بر کتاب "الذائع فی مختصر الترتیب" مطبوعه
یادداشت	کتاب "الذائع فی مختصر الترتیب المختصر" محقق علی قیلا تحت حوزان "مختصر الترتیب" نیز منتشر شده است.
یادداشت	مختصر الترتیب.
حوزان دیگر	محقق علی، جعفرین، حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ ق. الذائع فی مختصر الترتیب - نقد و تفسیر
موضوع	موسوی خوانساری، احمد، ۱۲۷۰ - ۱۳۴۳. جامع المدارک فی شرح المختصر الذائع - نقد و تفسیر
موضوع	فقه جعفری - قرن ۱۳ق.
موضوع	* Islamic law, Ja'fari -- 13th century
موضوع	فقه جعفری -- متون قدیمی تا قرن ۱۳
موضوع	* Islamic law, Ja'fari -- Early works to 20th century
موضوع	محقق علی، جعفرین، حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ ق. الذائع فی مختصر الترتیب شرح
شناسه افزوده	موسوی خوانساری، احمد، ۱۲۷۰ - ۱۳۴۳. جامع المدارک فی شرح المختصر الذائع شرح
شناسه افزوده	۱۳۹۵ ۳۲۸۵ ۳۳۳۰/۳۳۳۰/۳۳۳۰
رده بندی کنگره	۲۹۷/۳۳۲
رده بندی Dewey	۳۲۷۵۱۱۸
شماره کتابشناسی ملی	

هوية الكتاب

- العنوان..... حاشية جامع المدارك / ج ۱
- الموضوع..... الفقه
- تأليف..... آية الله السيد محسن الخرازي
- باهتمام..... السيد علي رضا الجمغري
- نشر..... مؤسسه در راه حق
- الطبعة..... الاولى
- المطبعة..... ولي عصر (عج)
- العدد..... ۱۰۰۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي ختم الشرائع بأوضحها حقيقة، وأظهرها برهاناً، واصطفى لوحه أقرب الأنبياء إليه وسيلة، «محمد» صلوات الله عليه وعلى عترته عليهم السلام الذين هم آية رسالته.

وبعد فلا يخفى أن جامع المدارك كتاب عظيم جامع لمدارك المسائل الفقهية على نحو الاختصار وشرح على كتاب النافع مختصر الشرائع من مصنفات المحقق الفريد الشيخ أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد الملقب بالمحقق على الإطلاق. وأما مؤلف جامع المدارك فهو آية الله العظمى السيد أحمد الخوانساري (ابن السيد العلامة الحاج الميرزا يوسف - تغمدهما الله برحمته -) المحقق، المدقق، الجليل، العابد، الزاهد، الورع، الفقيه، الأصولي، المتكلم، فخر الشيعة، ملهم الحق ودليله، و منار الدين وسبيله، ولقد آتى الله الخوانساري من الصفات والمواهب ما جعل منه فقيهاً تالي تلو العصمة، يأخذ سمته في الاتجاه المستقيم والسير في ضوء القرآن والعترة الطاهرة (عليهم الصلاة والسلام)، والصفة التي كانت من أسباب رشدته وكمالها هي الإخلاص في طلب العلم، فقد طلب لذات الله ونقى نفسه من كل الشوائب.

و أما صاحب هذه الحاشية أعني حاشية جامع المدارك فهو سيدنا الاستاذ آية الله السيد محسن الخرازي (مدظله العالي) الذي فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والأصول والكلام والأخلاق وغيرها من الكمالات والمحاسن، وكان بينه

و بين المحقق الخوانساري علاقة خاصة، كان سيدنا الاستاذ يقول: «كانت بين أبي و السيد آية الله الخوانساري روابط خاصة و لذا شرفنا و تشرفنا بزيارته كثيرا و ربما جاء إلى بيتنا في طهران و كان من اخلاق السيد آية الله الخوانساري التواضع التام و هو مع جلالة قدره و عظيم مقامه كان ملاطفا لي مع صغر سني و كثيرا ما أُرشدني الى الطريق في التحصيل و تعلم الكتب التي يجب أن تقرأ و كان يوصيني بتعلم شرح النظام و شرح التصريح و بالجملة كان السيد مرشدا حقيقيا لي الى التحصيلات الحوزوية و المسائل الأخلاقية و بالجملة فقد كان مربيا لي فجزاه الله خيرا».

و على أي حال فهذه الحاشية ، حاشية شريفة و تشريحات ظريفة رشيقة على بعض أبواب جامع المدارك حسب ما يقتضيه وقت سيدنا الاستاذ، و من خلال مطالعة هذه الحاشية يعرف القارئ الكريم مرتبة مؤلفها العلمية.

و لا يفوتني - في نهاية المطاف - تقديم خالص شكري و تقديري للأعزاء الأفاضل الذين أعاننا في تنظيم هذه الحاشية و إعدادها للطبع و النشر.

هذا، و نسأل الله تعالى أن يأخذ بأيدينا لما فيه خير ديننا و ديانا و رضا سيدنا و مولانا بقية الله الأعظم، صاحب العصر و الزمان «أرواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف».

والحمد لله أولاً و آخراً

السيد علي رضا (الرضوي) الجعفري

١١ ذوالقعدة ١٤٣٦ ق.

ولادة الإمام الرضا عليه السلام

٢ شهر يور ١٣٩٤ ش.



حاشية

المجلد الأول

من جامع المدارك

قوله في ج ١، ص ٢، س ١١: «فيشكل مع الالتزام».

أقول: ولكن يمكن رفع الإشكال بما ورد في طهارته، فإن الجمع بينه وبين مطلقات المقام هو بالتقييد.

قوله في ج ١، ص ٢، س ١٥: «لايستفاد منها».

أقول: يمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاق التغير وإن كان هو أن غير الثلاثة أيضا يوجب النجاسة كالثقل والخفة والحرارة والبرودة، ولكن المشتبه فيما إذا كانا في مقام تحديد سبب النجاسة يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد.

قوله في ج ١، ص ٢، س ١٩: «فمع شمول صحيحة».

أقول: ولا يخفى عليك أن الصحيحة مع ذيله الظاهر في النجاسات أعني «حتى يذهب الريح ويطيب الطعام» كما أوضحه في دروس السيد الخوئي لايشمل المتنجسات، كما أن النبوي ضعيف ولم يعلم إستناد المشهور إليه.

قوله في ج ١، ص ٣، س ٤: «ولا يخفى أن لازم هذا».

أقول: قال استاذنا الأراكي رحمته الله في توجيه تنجس القليل بملاقاة المتنجس بأنه يؤول

لاقاه بواسطة أو واسطتين أو أزيد و إن لم يكن في الواسط شيء من عين القدر. و عليه علة تمام هذه الاستقذارات ملاقة الشيء الأول للقدر، لا أن يكون ملاقة الواسطة بنفسها علة لقذارة الملاقي، فليس المنجس إلا نفس القدر، غاية الأمر أن دائرة تجسيه واسعة تسري إلى ملاقي ملاقي ملاقيه فصاعداً. هذا مضافاً إلى أن الأخبار الواردة في وجوب غسل الإناء الذي شرب منه الكلب أو الخنزير تدل على أن الماء الملاقي مع النجس ينجس الإناء والأرض، و من المعلوم أنه لا خصوصية لمثل الإناء والأرض فالماء القليل أيضاً كذلك. و هكذا الأخبار الدالة على النهي عن التوضأ و الشرب من الماء القليل الذي لاقته يد قدرة، فإنها بإطلاقها يشمل ما إذا لم يكن عين النجاسة في اليد، راجع التقيح (ج ٢، ص ٢٢٥ - ٢٢٩).

قوله في ج ١، ص ٤، س ٨: «في القضايا الشرطية ممنوعة».

أقول: و فيه: أن القضايا الشرعية إذا كانت في مقام تحديد الحكم و بيان الخصوصيات فيمكن الاستفادة المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٩، س ١٨: «على جميع التقادير».

أقول: و لا يخفى أنه لا يمكن إرادة الجميع في المشترك اللفظي، كما لا يجوز إرادة جميع معاني العين في قوله «جنني بعين»، و عليه يشكل ما ذكره في المتن. اللهم إلا أن يقال إن الرطل المذكور في الرواية لعله رطل مدني أو مكّي، و عليه كان النهي تنزيهاً لكونه كرا قطعاً، و لم يثبت أن الرطل عراقي حتى ينافي.

قوله في ج ١، ص ٩، س ٢١: «هذه الرواية المؤيدة».

أقول: أي رواية إسماعيل بن جابر.

قوله في ج ١، ص ١٠، س ١: «المؤيدة تعيننا كما لا يخفى».

أقول: نعم لا بأس برفع اليد عنها تخييرا كما مر آنفا في معارضة الخبرين السابقين.

قوله في ج ١، ص ١١، س ٣: «فلم لا يؤخذ بظاها».

أقول: ظهور قوله «لا بأس» في صحيحة علي بن جعفر أقوى، ولذلك لا يؤخذ

بظاها صحيحة محمد بن إسماعيل، وهكذا نقول في صحيحة علي بن يقطين الآتية.

قوله في ج ١، ص ١١، س ١٧: «يلزم جواز التيمم».

أقول: وفيه منع، لإمكان أن يقال إنه مشترك ومع الاشتراك وعدم الرضاية لا يجوز

التصرف.

قوله في ج ١، ص ١٢، س ٦: «على غير المعنى المعهود».

أقول: من القذارة العرفية.

قوله في ج ١، ص ١٢، س ٦: «بعيد جدا».

أقول: والبعد في حد نفسه، وأما مع ملاحظة الأخبار الدالة على عدم غسل

الثياب التي غسلت بماء البئر التي وقع فيها النجس فلا بعد، وبهذا الخبر وغيره

أيضا ترفع اليد عن السياق الواحد في الأخبار المفصلة بين صورة التغير وغيرها،

فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٢٥، س ٧: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى أنه لاوجه لعدم المقاومة بعد صحة السند و ظهوره في العلم أو الاطمئنان بالإصابة، اللهم إلا أن يقال: إن إصابة الإناء أعم من إصابة الماء، ولكن يمكن الجواب عنه بكفاية ترك الاستفصال في الدلالة على الطهارة.

قوله في ج ١، ص ٢٥، س ١٦: «و دعوى لزوم الموافقة القطعية».

أقول: أي و دعوى تعميم لزوم الاجتناب في غير مورد الرواية من جهة الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية و لزوم الموافقة القطعية - مع جريان الأصول النقلية في بعض الأطراف - مشكلة، و عليه فيجوز القول بحرمة المخالفة القطعية و جواز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية في أطراف المعلوم بالاجمال.

قوله في ج ١، ص ٢٦، س ١٥: «سلمنا ذلك».

أقول: أي عدم لزوم الموافقة القطعية في أطراف المعلوم بالاجمال.

قوله في ج ١، ص ٢٦، س ١٨: «بحيث يطمئن بعدم التكليف».

أقول: ولا يخفى عليك أن إجتماع الاطمئنان بعدم التكليف مع العلم الاجمالي بوجود التكليف في أطراف الشبهة غير المحصورة من إجتماع المتأفيين. اللهم إلا أن يقال: إن العلم بدوي كالثبوت البدوي. ولكنه خلاف المفروض، فإن المفروض هو وجود العلم الاجمالي، فالأولى أن يقال: إن في فرض الشبهة غير المحصورة من جهة موهونية احتمال التكليف كان بناء العقلاء على عدم التوجه إليه و إن لم يطمئنا بعده، فالقول بأن الاطمئنان و العلم بالعدم حاصل في مورد الشبهة كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٢٦، س ٢١: «لا يوجب رفع التكليف».

أقول: يمكن أن يقال: إن الخطاب الفعلي في مورد الاستهجان لا يصدر عن الحكيم، نعم يصدر منه الخطاب التقديري، كأن يقول يحرم عليك إن أردت بجهة من الجهات ارتكاب المحرم الكذائي.

قوله في ج ١، ص ٢٦، س ٢٣: «لازم ذلك عدم جواز المعاملة».

أقول: أي لزوم الموافقة القطعية للتكليف المعلوم إجمالاً بحكم العقل.

قوله في ج ١، ص ٢٨، س ٢: «مع عدم الاعتياد».

أقول: ولعله زائد، اللهم إلا أن يكون مقصوده أن مع الاعتياد الشخصي يكون مما ثبت قيام الإجماع على ناقضيته ولكن بدون الاعتياد الشخصي لم يثبت كونه ناقضاً.

قوله في ج ١، ص ٢٨، س ١٩: «و يمكن أن يقال».

أقول: هذا مضافاً إلى أن غايته هو الإطلاق، فيقيد بالمضمرة لأنها أخص.

قوله في ج ١، ص ٣٠، س ١١: «لا يبعد ظهورها».

أقول: وإن قلنا بتعدد الغسلة في غسل الثياب و البدن من البول للأخبار، كما سيأتي البحث عنه في ص ٢١٤ لأن نسبة رواية نشيط بالنسبة إلى تلك الأخبار عموم و خصوص مطلق.

قوله في ج ١، ص ٣١، س ٢: «و هم يكتفون بالغسلة الواحدة».

أقول: و سيأتي بيانه في ص ٢١٥-٢١٦.

قوله في ج ١، ص ٣١، س ٢: «وأما ما دل على التعدد».

أقول: ولعل مراده منه هو الأخبار الواردة في إصابة البول الجسد أو الثوب، الدالة على تعدد الغسل في الماء القليل؛ فهذه الأخبار منصرفة عن مخرج البول وإن عبر فيها بإصابة البول للجسد، فافهم. راجع ص ٢١٤.

قوله في ج ١، ص ٣١، س ١: «فتحال الكيفية».

أقول: كما تحال الكيفية إلى العرف في ساير النجاسات، كما سيأتي بيانه في ص ٢١٥.

قوله في ج ١، ص ٣٩، س ١: «وأورد عليه».

أقول: أي ما ذكر لتفسير الوجه.

قوله في ج ١، ص ٣٩، س ١٧: «مع موافقته للإحتياط».

أقول: محل تأمل.

قوله في ج ١، ص ٤١، س ٢: «ومن هذه الجهة».

أقول: أي جهة ما مر آنفا، وهو كل ما لم يقطع بكونه جريا على العادة يؤخذ به بمقتضى الذيل.

قوله في ج ١، ص ٤١، س ٣: «ويدل عليه بالخصوص».

أقول: أي ويدل على لزوم البدئة من الأعلى إلى الأسفل في الوجه بالخصوص.

قوله في ج ١، ص ٤١، س ٨: «على الاستحباب».

أقول: أي استحباب أن لا يكون على نحو اللطم.

قوله في ج ١، ص ٤١، س ٩: «لا يوجب رفع اليد عن الظهور».

أقول: أي عن ظهور الدليل في وجوب البدنة من الأعلى إلى الأسفل.

قوله في ج ١، ص ٤١، س ١١: «من جهة وحدة السياق».

أقول: إذ لو كان الأوامر متعددة - بحيث يكون واحد منها لطلب أن يكون

الغسل على وجه الجري لا اللطم، و واحد آخر لطلب أن يكون البدنة من الأعلى

إلى الأسفل - أمكن أن يقال بأن قيام الدليل من الخارج على استحباب الأمر الأول

لا يوجب رفع اليد عن الظهور في الوجوب في الأمر الثاني؛ ولكنه ليس في المقام

إلا أمر واحد.

قوله في ج ١، ص ٤٢، س ٤: «فوصل اليدين».

أقول: ولا يخفى عليك أن هذا التعبير عن الإمام يشهد على أن ذكر كلمة «إلى»

ليبان حد المغسول لا انتهاء الغسل، فالمغسول من أطراف الأصابع إلى المرفق و

لا يزيد عليه شيء من العضد، و أما كيفية الغسل هل هي من الأعلى أو العكس

فلا تتعرض له الآية بل يكفينا فيه الوضونات البيانية.

قوله في ج ١، ص ٤٤، س ٢: «ولو استقبل».

أقول: أي ولو مسح منكوسا.

قوله في ج ١، ص ٤٤، س ١٨: «ولازم لزوم هذا».

أقول: أي وجوب هذا، أي الابتداء من رؤوس الأصابع و الإنتهاء إلى الكعبين.

قوله في ج ١، ص ٦٦، س ١٤: «والخامس الترتيب».

أقول: ولا يخفى عليك أن إزالة النجاسة عن البدن قبل الغسل أو قبل غسل العضو هل تكون من الشروط أم لا؟ لم يذكر المصنف هنا ولا في مكان آخر، ولكن الشارح ذكر هذا البحث في ص ١٢٧ و حاصله منع الاشتراط المذكور، فراجع.

قوله في ج ١، ص ٦٦، س ٢٢: «بضميمة الأخبار المصراحة».

أقول: اللهم إلا أن يمنع عموم التنزيل، لاحتمال أن يكون المماثلة من جهة الكيفية لا الشروط.

قوله في ج ١، ص ٦٨، س ٨: «فلا يكفي بقاء الارتماس».

أقول: ولكن يمكن أن يقال إن حدوث الارتماس بالنسبة إلى مجموع الأجزاء يكفي، فلو خرج عضو من الإنسان ثم ارتمسه كفي، لحدث ارتماس المجموع.

قوله في ج ١، ص ٦٨، س ١٧: «ولى تأمل حتى في الأشخاص».

أقول: والكلام في محله ولا وجه للتأمل المذكور بعد التعليل الوارد في أخبار الاستصحاب.

قوله في ج ١، ص ٧١، س ٧: «فمع تمامية الإجماع».

أقول: كيف يتم الإجماع مع احتمال استناده إلى ما ذكر من الأدلة.

قوله في ج ١، ص ٧٣، س ١١: «محل نظر من جهة...».

أقول: وفيه أنه يمكن أن يقال إن مع التعليل لاجتماع لظهور كون الوضع بنفسه محرماً، وحمل التعليل على الحكمة بالمعنى الذي ذكر في المتن غير واضح، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٧٦، س ٤: «غاية الأمر اشتراط ارتفاع».

أقول: ولكن الاشتراط المذكور حيث كان مشكوكاً يمكن رفعه بحديث الرفع.

قوله في ج ١، ص ٧٦، س ١٢: «من جهة احتمال المدخلية».

أقول: ولا يخفى عليك أن هذا الاحتمال يمكن رفعه بحديث الرفع، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٧٩، س ١٥: «إلا لاختلاف القوابل».

أقول: ولكن قوله «فقال بعضهن: دم الحيض و قال بعضهن: دم العذرة» مبين لمورد الاختلاف، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٨٠، س ٢١: «لابد من الأخذ بمفاد المرسل».

أقول: لكون المرسله أخص.

قوله في ج ١، ص ٨٠، س ٢٢: «يقع التعارض بين المرسله وبينهما».

أقول: أي بين الموثقة أو الحسنه.

قوله في ج ١، ص ٨١، س ١: «يلزم حمل الموثقة».

أقول: يمكن أن يقال إن التقييد عنواني لا أفرادى، و عليه فلا يلزم الحمل على

النادر، فالتفصيل في محله.

قوله في ج ١، ص ٨١، س ١٩: «و لم تكن لعدم الانتساب».

أقول: يمكن أن يقال: إنه يكفي في جريان الاستصحاب وجود الأثر الشرعي للمستصحب ولو في حال البقاء.

قوله في ج ١، ص ٨٦، س ١٥: «المروى أنه حيض».

أقول: وقد مرت الإشارة إليه في الشرح، وهي مرسله يونس الصريحة في كون الثلاثة الغير المتوالية من الحيض.

قوله في ج ١، ص ٨٧، س ٢: «ولا يبعد أن يقال».

أقول: هذا لترجيح الاحتمال الثاني، فلو كملت ثلاثا في ضمن عشرة لايحكم بالحيضية.

قوله في ج ١، ص ٩٢، س ١٢: «يشكل الحكم بالاقْتِصَار».

أقول: فاللازم هو الحكم بجميع العشرة حيضا و جعل ما زاد عليها استحاضة. هذا إن لم نقل بأن تعارض الصفات مع العادة يقتضي التخيير و إلا فلامجال لدعوى لزوم جعل جميع العشرة حيضا، بل له الأخذ بالعادة و جعل ما زاد عليها استحاضة. ثم إن لزوم جعل العشرة حيضا بعد تعارض الصفات مع العادة و تساقطهما لجريان الاستصحاب، حيث إن قبل مضي زمان العادة كان الدم حيضا فالآن كذلك إلى أن يتم العشرة، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٩٣، س ١: «لكنه بملاحظة ذيل الرواية».

أقول: هذا مضافا إلى أن النسبة بين الحسنه والموثقة و بين المرسله عموم و خصوص مطلق، لإطلاقها بالنسبه إليهما، فمقتضى القاعده هو تقدمهما عليها.

قوله في ج ١، ص ٩٤، س ٢: «على تقييد المرسله».

أقول: لأن المرسله أعم من المضمرة، لتقييد الأخير بصوره وجود الأقارب دون المرسله، فتتقيد المرسله بالمضمرة، فاخصت المرسله بما إذا لم توجد الأقارب.

قوله في ج ١، ص ٩٤، س ١٢: «كما قد يدعى».

أقول: و فيه أن المضمرة مختصة بوجود الأقارب، فلا وجه لاستفاده التحيض عشرة من شهر و ثلاثة من شهر في صورة فقد الأقارب من المضمرة، كما لا وجه لاستفاده التخيير بين الثلاثة إلى العشرة من المضمرة في صورة فقد الأقارب، فانحصر الدليل في موثقتي ابن بكير و المرسله، فليجمع بينهما.

قوله في ج ١، ص ٩٦، س ٤: «وإلا ففيه إشكال».

أقول: و يمكن أن يقال: لافرق بين الصور بعد عدم الخصوصية، فالعادة متحققه بحصول التوافق في الشهرين، سواء كان التوافق في الوقت و العدد أو في الوقت فقط أو في العدد فقط. ثم إن حصول العادة بالتوافق في الشهرين أمر شرعي و ليس بعرفي.

قوله في ج ١، ص ٩٧، س ٢٤: «و ذات العادة تستظهر».

أقول: ظاهر العبارة أن الاستظهار بترك العبادة، لا بالجمع بين ترك الحائض و أعمال المستحاضة، بقرينة قوله «ثم هي تعمل ما عمله المستحاضة».



قوله في ج ١، ص ١٠٠، س ١٢: «و الظاهر أنها ذاتية».

أقول: ولعل وجهه أن الرواية دلت على حرمة العبادة بدون تقييدها بقصد التشريع.

قوله في ج ١، ص ١٠٢، س ٢: «ولا يخفى أن الجمع».

أقول: و سيأتي الاكتفاء بالتخيير في ص ٢٨٩، ولكن مقتضى القواعد هو ما

اختاره هنا، ولعل كلامه في الصفحة المذكورة محمول عليه.

قوله في ج ١، ص ١٠٤، س ١٠: «استشكل في جواز الوطيء في دبرها».

أقول: و سيأتي ان شاء الله تفصيل ذلك في باب النكاح.

قوله في ج ١، ص ١٠٥، س ٥: «مع التكافؤ فالمرجع هو استصحاب».

أقول: وفيه أن مع التكافؤ هو التخيير لا الرجوع إلى الاستصحاب.

قوله في ج ١، ص ١٠٩، س ١١: «و نحتاج في ما يقوم».

أقول: ولا يخفى عليك أنه يجوز الرجوع في مثل المقام إلى البرائة في

المشكوك دخالته، لأن بيان الدخيل بيد الشارع.

قوله في ج ١، ص ١١٣، س ٢١: «فلو لم تكن ظاهرة في مذهب المشهور».

أقول: حيث قال في الصدر: «فلنتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح

الكرسف عنها»، فلعل بقية الكلام في الذيل مربوطة بوقت كل صلاة.

قوله في ج ١، ص ١١٥، س ٤: «أما الموثقتان فموردهما».

أقول: و هما موثقة سماعة المضمرة و موثقة الأخرى.

قوله في ج ١، ص ١١٥، س ١١: «فالأمر فيها للاستحباب».

أقول: لأنه مقدمة للوطيء، كما أن غسلها أيضا كذلك.

قوله في ج ١، ص ١١٥، س ١٤: «قوة لزوم الاحتياط».

أقول: ولا يخفى عليك ما مر من أنه يجوز الرجوع في مثله إلى البرائة، لأن

الدخيل أمر يكون بيد الشارع، نعم الاحتياط طريق النجاة.

قوله في ج ١، ص ١١٦، س ١١: «يقع الإشكال في كفاية الأغسال».

أقول: يمكن أن يقال: مقتضى قوله بالتيمم «فعلينا الغسل لكل يوم مرة» هو عدم

الحاجة إلى تكرار الغسل، فراجع الموثقتين.

قوله في ج ١، ص ١١٧، س ٧: «عدم إمكان العمل بهذه المكاتب».

أقول: إذ لم يأمر بقضاء الصلوات مع اشتراطها بالطهارة.

قوله في ج ١، ص ١١٧، س ٨: «لا يمكن مخالفة الفقهاء».

أقول: ومع احتمال استنادهم إلى المكاتبه أيضا يجوز العمل بالمكاتبه من هذه

الجهة وإن لم تكن من جهة الصلوة معمولا بها، فأفهم.

قوله في ج ١، ص ١١٨، س ٤: «فلو لم تر دما».

أقول: وأما فيما لا ولادة ولا رؤية دم - كما قد يتفق في زماننا هذا بشق جنب

الحامل وإخراج الولد - فلانفاس بلا إشكال كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ١١٩، س ٧: «و احتمال أن يكون».

أقول: وفيه: أن صدق الولد على ما سيولد مجاز، فكيف يصدق على الحامل أم ولد بالحقيقة، و عليه فلاوجه لاستظهار صدق دم الولادة في مثل دم العلقه و لامضغه من هذه الأخبار. و أما الإجماع فلاحتمال استنادهم إلى الوجه المذكور فلايتم، فلانفاس لمن اسقطت ما لم يتم خلقه كالعلقه و المضغه، نعم الاحتياط طريق النجاة.

قوله في ج ١، ص ١٢١، س ٤: «في الطائفة الاولى».

أقول: و منها: الموثق المذكور الوارد في امرأة محمد بن مسلم و السؤال فيه من محمد بن مسلم بقوله «قلت فما حد النفساء» كاف في الاستدلال المذكور في المتن، فلايضر عدم وجود السؤال في باقي الروايات.

قوله في ج ١، ص ١٢١، س ١٠: «و قد يقال بالرجوع إلى».

أقول: وفيه: أنه لامجال للرجوع إلى الاستصحاب بعد كون الوظيفة هو التخيير أو الترجيح.

قوله في ج ١، ص ١٢١، س ١١: «و فيه أنه لا يترتب».

أقول: وفيه: أن موضوع القعود عن الصلوة هو كونها نفساء، فإذا استصحب الموضوع ترتب عليه الحكم شرعا كسائر الموضوعات للأحكام الشرعية، و عليه فاستصحاب كونها نفساء كاف لترتب الحكم الشرعي عليها و هو وجوب القعود عن الصلوة.

قوله في ج ١، ص ١٢١، س ١٩: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى ما قرر في محله من أن العام المخصص إذا شك في بقاء مخصصه فهل يرجع إلى عموم العام أو استصحاب الخاص، ففيه خلاف وتفصيل بين كون العام زمانيا أو أفراديا، وفي المقام خرج عن العام حال كونها نفساء والأصل هو البقاء فلامجال للتمسك بعموم «و لاتدع الصلاة على حال».

قوله في ج ١، ص ١٢٤، س ٧: «وفي رواية أخرى».

أقول: ومقتضاه هو تكرار الكلمات والشهادتين والإقرار حتى ينقطع عنه الكلام، فالتكرار كمال المسنون.

قوله في ج ١، ص ١٢٥، س ١١: «ولا يخفى ما في هذا الاستدلال».

أقول: ولعله لأن الرواية دلت على مطلوية السراج في البيت الذي كان يسكنه، لا على مطلوبيته عند الميت لو مات ليلا.

قوله في ج ١، ص ١٢٨، س ١٠: «وفي الجواب نظر».

أقول: وفيه تأمل، لأن غسل العضو معنون أيضا بعنوانين، أحدهما أنه مقدمة لماهية وجوب الإزالة و ثانيهما أنه مقدمة لوجوب رفع الحدث، اللهم إلا أن يقال: إن عنوان المقدمة ليست كساير العناوين الدخيلة فإن نفس عنوان المقدمة لادخاله له و إنما الدخالة لما هو مقدمة بالحمل الشائع الصناعي و هو ليس إلا واحدا، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٣٠، س ١٧: «لا يؤخذ بالإطلاق».

أقول: أي ياطلاق قوله «إنه مثل غسل الجنب».

قوله في ج ١، ص ١٣٠، س ١٨: «مع أنه».

أقول: وقد عرفت الإشكال فيه أيضا آنفا، اللهم إلا أن يقال إن الإشكال من

حيث الشرائط لا الكيفية.

قوله في ج ١، ص ١٣٠، س ١٩: «مضافا إلى إطلاق صحيحة ابن مسكان».

أقول: ولا يخفى عليك أن صحيحة ابن مسكان تدل على لزوم الترتيب في غسل

الاعضاء، فلا يكون مطلقة من حيث الترتيب و الارتماس. اللهم إلا أن يكون

المقصود أنها من حيث كفاية الارتماس أو عدمها مطلقة، فيجمع مع ما يدل على

الكفاية، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٣١، س ١٢: «لازم ما ذكر سقوط أصل».

أقول: ولازمه هو الاكتفاء بالتيمم، والأحوط هو الجمع بينهما ولكن الانصاف

منع الارتباط بين الأغسال الثلاثة بحيث يكون الثلاثة غسلا واحدا، والأمر بكل

واحد عقيب الآخر لا يدل على الارتباط المذكور. و عليه فلا وجه لسقوط أصل

الغسل حتى بالماء القراح.

قوله في ج ١، ص ١٣٢، س ٥: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى أن عدم التعرض لا يدل على عدم الاستحباب بل لعله لدفع

توهم الوجوب، فالأقوى هو الاستحباب لخبر حريز و غيره.

قوله في ج ١، ص ١٣٢، س ١٦: «هل يكفي تيمم واحد».

أقول: بناء على عدم كون رواية عمرو بن خالد في مقام البيان من حيث تعداد التيمم، وإلا فلامجال لذلك البحث كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ١٣٢، س ١٧: «أغسل الثلاثة ظهور واحد».

أقول: وفيه أنه لا دليل عليه و مجرد الأمر بالغسلين عقيب الغسل الأول لا يدل على ذلك.

قوله في ج ١، ص ١٣٢، س ١٩: «ولا يخفى أن لازم ما ذكر».

أقول: وفيه منع لعدم العلم بما زاد عن الكيفية الواردة في الأخبار لتحصيل الطهارة.

قوله في ج ١، ص ١٣٢، س ٢١: «من ذيل العبارة».

أقول: وهو قوله «كالحى العاجز».

قوله في ج ١، ص ١٣٣، س ١٢: «لزوم التوجيه إلى القبلة».

أقول: بأي وجه كان من الوجوه المذكورة في السؤال.

قوله في ج ١، ص ١٣٣، س ١٢: «ومع الاجمال».

أقول: أي ومع إجمال حسنة سليمان بن خالد في قوله عليه السلام «فسجوه تجاه القبلة». وفيه أنه لا إجمال حيث قال عليه السلام في ذيله «و كذلك إذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة، فيكون مستقبلاً بباطن قدميه و وجهه إلى القبلة» ولكن التأمل في كلام الشارح يقتضي أن المراد أن مع إجمال الصحيحة في كون

الأمر للاستحباب أو للوجوب التخييري ترفع اليد عن ظهور الحسنة في لزوم التوجيه بالنحو الخاص.

قوله في ج ١، ص ١٣٣، س ١٤: «فتأمل».

أقول: ولعله إشارة إلى دلالة قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة «فإذا طهر يوضع كما يوضع في قبره» على أن المراد من قوله عليه السلام قبل «يوضع كيف يتيسر» هو وضعه تجاه القبلة، بحيث يكون مستقبلاً بباطن قدميه ووجهه إلى القبلة، و عليه فالروايتان متحدتان و ظاهرتان في الوجوب. ولكن للتأمل مجال لاحتمال أن يكون المقصود هو إثبات التخيير بين الوجوه المذكورة في السؤال قبل إتمام الغسل، و أما بعد إتمام الغسل فالوظيفة متعينة بوضعه كما يوضع في القبر، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٣٤، س ٧: «مشكل جداً».

أقول: لعدم كونه في مقام البيان من هذه الحيثية.

قوله في ج ١، ص ١٣٤، س ٢٢: «وصب الماء من نصف رأسه».

أقول: ظاهره عدم الترتيب بين الرأس و البدن، ولكن ترفع اليد عنه بالأدلة الأخرى. بل يدل على الترتيب ذيل هذه الرواية حيث قال عليه السلام «ثم اغسل رأسه ثم اضجعه على جنبه الأيسر و اغسل جنبه الأيمن و ظهره و بطنه ثم اضجعه على جنبه الأيمن و اغسل جنبه الأيسر إلخ».

قوله في ج ١، ص ١٣٦، س ١٨: «لكن رفع اليد عن ظهوره».

أقول: ولعل وجه رفع اليد عن ظهوره خلو ساير الأخبار عنه، مع أنه لو كان حراما لزم أن يبين مع الابتلاء به.

قوله في ج ١، ص ١٣٧، س ٦: «بلايع».

أقول: جمع البالوعة.

قوله في ج ١، ص ١٣٧، س ٧: «لولا الشهرة».

أقول: ولا يخفى عليك أن فهم المشهور - ما لم يكن قرينة على وجود شيء في الرواية لم يصل إلينا - ليس بدليل، نعم يمكن أن يقال إن خلو الأخبار الآخر عنه مع كثرة الابتلاء به دليل على عدم حرمة.

قوله في ج ١، ص ١٣٧، س ١٨: «فما زاد فهو سنة».

أقول: بمثل هذا ترفع اليد عما يكون ظاهره هو لزوم العمامة و الخرقه، مثل قوله عليه السلام «لا بد منهما» في رواية عبدالله بن سنان.

قوله في ج ١، ص ١٣٨، س ١١: «يظهر من بعض الأخبار هذا».

أقول: أي أن المثزر لا يكون كافيا بل اللازم هو ما يستر جميع البدن.

قوله في ج ١، ص ١٣٨، س ١٢: «أقوى من هذا».

أقول: أي من ظهور الثوب فيما يستر جميع البدن.

قوله في ج ١، ص ١٣٩، س ١٨: «وفيه أيضا إشكال».

أقول: والأولى هو أن يمنع عموم المنزلة، وإلا فلا يضر بناؤهم على الكراهة لاحتمال استنادهم إلى الاجتهادات.

قوله في ج ١، ص ١٣٩، س ١٩: «فالعمدة الإجماع المنقول».

أقول: وفيه أن مع احتمال استنادهم إلى الوجوه المذكورة فكيف يمكن الأخذ به وجعله عمدة الأدلة.

قوله في ج ١، ص ١٤٠، س ٢: «ويجب».

أقول: ولعل وجه الوجوب أن للكفن بحسب الأخبار ثلاثة قطعات وقد أمر بكل قطعة، فإذا فقد بعض الأجزاء سقط أمره ولا وجه لسقوط الأوامر الأخرى المتعلقة بالأجزاء الأخرى، نعم بقي الكلام فيما إذا بقي ثوب لا يكفي لثلاثة القطعات والأمر يدور بين المنزلة أو القميص وبين الإزار، فهل يقدم الأخير أو يقدم المنزلة أو القميص؟ ولعل ظاهر المتن هو تقدم الإزار حيث قال «ومع الضرورة تجزي اللفافة». ولكنه مشكل بعد صريح الأخبار بالترتب كقوله ﷺ «ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد الحديث»، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٤٠، س ٣: «لقاعدة الميسور».

أقول: والتمسك بقاعدة الميسور لعله - كما يشهد به ذيل كلام الشارح - لكونها معمولا بها في أصل الواجب لا في الشرائط والقيود.

قوله في ج ١، ص ١٤٠، س ٤: «هنا تأمل».

أقول: لعله إشارة إلى ما مر منه عليه السلام في ص ٦٩ من التأمل في جريان الاستصحاب في الأشخاص والأحكام عند تغير بعض الأحوال؛ ولكنه محل تأمل و منع عند بقاء الموضوع عرفا.

قوله في ج ١، ص ١٤٧، س ٨: «للصحيح».

أقول: و في قبالة صحيحة عبدالله بن سنان قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام كيف أصنع بالحنوط؟ قال تضع في فمه و مسامعه» الحديث، ظاهره الاستحباب فيعارض ما دل على الكراهة، و لعل المشهور أعرضوا عن صحيحة عبدالله بن سنان. و إلا فمقتضى القاعدة هو الأخذ بالمرجح لو كان و إلا فالحكم هو التخيير في الأخذ بصحيحة عبدالله بن سنان و الحكم بالاستحباب، أو الأخذ بالصحيح المذكور في المتن و الحكم بالكراهة.

قوله في ج ١، ص ١٤٨، س ١٠: «الكفاية لا اللزوم».

أقول: والظاهر أن السيرة قائمة على اللزوم، و لذا لم يذهب أحد إلى جواز دفن الميت في البناء فوق الأرض، أو إلى جواز وضعه في محفظة تكون مانعة عن انتشار رائحته و رؤية قبح منظره. هذا مضافا إلى أنه لو لم يكن لازما لبان و شاع ذلك، لكثرة الابتلاء به. و مما ذكر يظهر الوجه في وضعه على جانبه الأيمن موجهها إلى القبلة و إن لم تكن الأخبار الدالة عليه تامة دلالة أو سنداً.

قوله في ج ١، ص ١٤٨، س ١٧: «تطرق الشبهة في الصحيحة».

أقول: لعل مراده منها عدم دلالتها على الوجوب، هذا مضافا إلى أن الوصية بما هو غير جازي لا تصح. اللهم إلا أن يقال إن توجيه الأيمن إلى بيت المقدس لم يكن واجبا حتى يكون الوصية بالتوجيه نحو الكعبة وصية بالمحرم.

قوله في ج ١، ص ١٤٨، س ١٩: «لامحيص عن العمل بما هو المشهور».

أقول: وفيه: أن مجرد المشهور - مع احتمال استنادهم إلى ما بأيدينا و لم يتم - لا يكفي لجواز العمل. اللهم إلا أن يقال إن عمل المشهور لا يتوقف على المدرك الموجود سواء كان تماما أو لم يتم، فعملهم أمر ثابت يكشف عن شيء لم يصل إلينا، ولكنه فرع العلم بالمشهور أنهم كانوا في المسألة كذلك.

قوله في ج ١، ص ١٤٩، س ٨: «من جهة ندرته».

أقول: فيه منع مع كثرة المسافرة بالسفينة إلى البلدان البعيدة. و عليه فالقدر المتيقن من جواز الإلقاء في البحر هو ما إذا تعذر الدفن كما في المتن.

قوله في ج ١، ص ١٥٠، س ٧: «التربيع بمعناه الآخر».

أقول: كما سيأتي في سطور.

قوله في ج ١، ص ١٥٠، س ١٢: «تأملا».

أقول: لا وجه للتأمل بعد صدق العرفي بإتباع الجنازة و تشييعه كمن شيع المسافر، فإنه لا يلزم في صدق تشييع المسافر أن يكون المشيع خلفه بل يصدق عليه المشيع فيما إذا كان في جانب المسافر أيضا.

قوله في ج ١، ص ١٥٦، س ٥: «لا يدفن في قبر اثنان».

أقول: ولعله يشمل ما يكون مرسوما في زماننا هذا من جعل القبر طبقتين.

قوله في ج ١، ص ١٥٧، س ١٢: «من جهة إطلاق».

أقول: يمكن أن يقال: إن تقدمه على حق الرهانة وحق غرماء المفلس وحق الاستيلاء

بالأولوية، فإن الدين إذا كان غير مقدم فالحق يكون كذلك بطريق أولى قطعاً.

قوله في ج ١، ص ١٥٨، س ٢: «منها ما لو دفن».

أقول: ولا يخفى أن هذه الموارد من باب المثال ولا اختصاص لموارد الاستثناء بها،

كما إذا توقف إثبات النسب بنشب القبر أو إثبات القتل أو قطع الأطراف ونحو ذلك به.

قوله في ج ١، ص ١٥٨، س ٥: «ولعله يستثنى أيضا».

أقول: ولعله يستثنى أيضا ما إذا وقع القبر في معرض السيل أو في معرض

الإهانة، وفي شموله لما إذا وقع في الطريق تأمل، وهكذا فيما إذا مضى زمان

طويل من وقت دفنه بحيث لا يبقى منه شيء بحسب العادة، بل لا بأس به.

قوله في ج ١، ص ١٥٨، س ١٠: «إلا أن يجمع بين كلماتهم».

أقول: وفيه: أن كلماتهم في حرمة النيش وتجوز النقل مطلقة، ولازم ذلك هو

تعارض كلماتهم، إذ مقتضى إطلاق حرمة النيش عدم جواز النيش للنقل إلى

المشاهد المشرفة ومقتضى إطلاق جواز النقل جواز النيش للنقل، وعليه فمقتضى

الأصل هو الجواز.

قوله في ج ١، ص ١٥٩، س ٥: «إلا أن يمنع لزوم».

أقول: ولذا يصدق الشهيد على من قتل في سبيل الله عند دفاعه عن الإسلام و المسلمين إذا هجم الكفار على المسلمين، مع أن الدفاع ليس مشروطاً بإذن الإمام المعصوم أو نائبه الخاص، كما يشهد لذلك وجوبه في زمان الغيبة.

قوله في ج ١، ص ١٥٩، س ١٦: «بعيد».

أقول: ولا يخفى عدم صدق الثوب على الخفين و إن أطلق لبس الخفين على استعمالهما، و هكذا الفرو ليس بثوب و لأقل من الشك فلا يجب دفنه معهما، فالأقوى هو ما ذهب إليه المشهور.

قوله في ج ١، ص ١٦٠، س ١٢: «من جهته مشكل».

أقول: ولعل الإشكال من جهة الشهرة و المعروفة و إلا فلا إعتبار بما عن الفقه الرضوي، فلا وجه لتقييده بذلك. ثم هنا فرع آخر و هو أنه إذا دار الأمر بين إسقاط الجنين حتى يحفظ أمه و بين تركه حتى تموت الأم فقد يقال لامجال لإسقاط الجنين، لأن حفظ نفس الأم يقتل ابنه و ولده يحتاج إلى دليل لفظي و هو مفقود في المقام، لأن دليل حفظ النفس دليل لبي و عليه فيقتصر على القدر المتيقن فلا دليل على قتل ابنه لحفظ أمه، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٦١، س ١١: «لابد من دعوى القطع».

أقول: ويمكن أن يقال: إن الصلوة للميت إذا وجبت و جبت ساير التجهيزات، بخلاف سائر التجهيزات و لذا اكتفي بالصلاة في هذه الأخبار، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٦١، س ١٧: «لا يخفى مخالفة هذه الأخبار».

أقول: لعل نظره إلى أن خبر الفضل يدل على أن ما فيه الصلوة هو الصدر ويداها، بخلاف هذه الأخبار حيث إنها تدل على أن الصلاة على ما فيه القلب أو على البدن أو على العضو الذي فيه القلب، ولكن يمكن الجواب عن المخالفة بأن مرجع هذه التعبيرات إلى أمر واحد وهو الصدر إذ الصدر هو ما فيه القلب والبدن وإن كان أعم، ولكن يقيد بغيره من الأخبار لأن الصدر وما فيه القلب أخص من البدن. و مما ذكر يظهر وجه الجمع بين الكلمات أيضا: فالأخبار والكلمات متحدة في الدلالة على وجوب الصلاة على الصدر، و حيث كان وجوب الصلاة ملازما لوجوب ساير التجهيزات دل وجوب الصلاة على وجوب غيرها من التجهيزات أيضا. ثم إن ضميمته اليدين في خبر الفضل لعلها من جهة دخالتها في الدية لا في الصلاة والتجهيزات، فلا تكون مقيدة لساير الأخبار الدالة على كفاية الصدر.

قوله في ج ١، ص ١٦٢، س ٥: «لامجال لاحتمال».

أقول: لأن الحكم يرتفع بارتفاع موضوعه، فمن بقي صدره ينتفي عنه وجوب تكفينه بالمنزر.

قوله في ج ١، ص ١٦٢، س ٧: «وربما يستدل له».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى ما استدل به لو تم هو وجوب الصلوة أيضا، ولكن الأخبار الدالة على أن الصلاة على العضو الذي فيه القلب ينفي وجوب الصلاة عن غير ما فيه القلب كما لا يخفى، ولذا اختص المحقق رحمته وجوب الصلاة بما فيه الصدر ولم يذكر عنه في ساير الأعضاء.

قوله في ج ١، ص ١٦٣، س ١٠: «وإن اختلفوا».

أقول: لوجه للاختلاف بعد تصريح موثقة سماعه بالكفن الظاهر في الكفن التام المعهود.

قوله في ج ١، ص ١٦٣، س ١٧: «في وجوب دفنه».

أقول: أي دفن ما دون أربعة أشهر.

قوله في ج ١، ص ١٦٣، س ١٧: «أما اللف في الخرقة».

أقول: أي وأما اللف في الخرقة في السقط إذا كان دون أربعة أشهر.

قوله في ج ١، ص ١٦٣، س ٢٢: «تدفن كما هي بشياها».

أقول: ظاهره سقوط الغسل و الكفن.

قوله في ج ١، ص ١٦٤، س ٩: «فمستبعد من جهة أنه».

أقول: ولا يخفى عليك أن دلالة صحيحة الحلبي على سقوط الغسل و الكفن عن غير المماثل صريحة، و معها ترفع اليد عن ظاهر قوله «يصبين عليه الماء من خلف الثوب و يلففنه في إكفائه من تحت الستر» الحديث، فلا يفيد إلا الاستحباب، بل يمكن أن يقال إن قوله عليه السلام «يصبين إله» حيث كان واردا في مورد توهم الحظر لا يفيد إلا الجواز، فلا ينافي مع سقوط الغسل و الكفن بنص ساير الأخبار.

قوله في ج ١، ص ١٦٥، س ١: «لاوجه للتحديد».

أقول: وقد عرفت إمكان إلغاء الخصوصية عما ورد في تغسيل النساء للصبي

إلى ثلاث سنين، و بالجملة لامانع من الأخذ برواية أبي النمير بعد كونها معمولا بها و إلغاء الخصوصية فيها فيشمل.

قوله في ج ١، ص ١٦٦، س ٤: «حملها على الضرورة بعيد».

أقول: لعدم ذكر قيد الضرورة فيه مع أنه في مقام البيان، كما يشهد له التعرض لإلقاء الخرقعة على العورة.

قوله في ج ١، ص ١٦٦، س ٦: «و مع عدم الترجيح».

أقول: ولا يخفى عليك أن مع التكافؤ فالحكم هو التخيير بين المتعارضين في الأخذ، فلا يكون المورد من دوران الأمر بين التعيين و التخيير، هذا بناء على تمامية الروايتين سندا و إلا فلا مقاومة لهما مع صحة منصور كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ١٦٦، س ١٧: «النصراني».

أقول: من دون فرق بين أن يكون ذميا أو غير ذمي.

قوله في ج ١، ص ١٦٧، س ٩: «في الصحيح عن ابن أبي عمير».

أقول: ولا يخفى عليك أن الصحيحة تدل أيضا على أن خروج النجاسة من الميت لا يوجب بطلان الغسل ولا يوجب تطهير بدنه، وإنما يوجب إزالته عن الكفن بالقرض.

قوله في ج ١، ص ١٦٨، س ٥: «فبدل عليه ما عن محمد بن الحسن الصفار».

أقول: وفي قبالة حسنة حريز أو صحيحه حيث إن ظاهر قوله «قلت فمن أدخله القبر قال لا غسل عليه إنما يمس الثياب» هو لزوم الغسل بمسه بعد كون الميت

داخلا في القبر، و من المعلوم أن الميت حينئذ يكون مغسولا؛ و لولا مخافة المخالفة مع المشهور فالأقوى هو لزوم الغسل بعد غسل الميت أيضا لقوة حسنة حريز أو صحيحه، و ضعف صحيحه محمد بن الحسن الصفار دلالة و ضعف ما عن عبدالله بن سنان سندا.

قوله في ج ١، ص ١٦٨، س ١٢: «و لعله يستفاد».

أقول: وفيه: أن طهارة البدن بدون وجود الرطوبة في البين لا تنزيم عدم كون مسه موجبا للغسل بالضم نعم طهارة البدن مع الرطوبة ملازمة لذلك، و المفروض أن جسد الميت في الرواية لم يقيد بالرطوبة و هكذا اليد و البدن الملاقي لم يقيد بالرطوبة فلأملازمة، اللهم إلا أن يقال إن قوله عليه السلام «فقد يجب» لعله إشارة إلى أنه في صورة الرطوبة موجبة للغسل بالفتح فالملازمة صحيحة.

قوله في ج ١، ص ١٧٤، س ١٤: «كما لو كان».

أقول: و لا يخفى أن في المثال لايجري الاستصحاب الموضوعي لتبدل المحل، إذ العلم بعدم الماء في المغارة لا في غيرها، و العجب من الشارح فإنه مع مختاره من إن الاستصحاب لايجري فيما إذا تغير الأحوال كيف التزم بجريانه في المثال؟ فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٧٥، س ١١: «لا بد من الاحتياط».

أقول: فلأن مقتضى القاعدة هو وجوب طلب الماء مادام الوقت باقيا فالإقتصار على ما دونه يحتاج إلى دليل، و حيث دل خبر السكوني على كفاية طلب الماء

بمقدار غلوة أو غلوتين في وسعة الوقت يمكن الاكتفاء به، ولكنه حيث كان من جهة المراد مجملا فلامجال إلا للاحتياط، ولكنه محل نظر لأن مقتضى قوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا آيَةٌ﴾ هو كفاية عدم وجدان الماء حال الفعل، فلا يلزم لطلب الماء في تمام الوقت. اللهم إلا أن يقال وجوب طلب الماء حال الفعل لا يسقط إلا باليأس عن الظفر بالماء ومع احتمال وجوده فليطلب فلا ترفع اليد عنه إلا بالدليل، وحيث كان خبر السكوني مجملا فليحتاط في مفاده، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ١٧٥، س ١١: «على إشكال في بعض الصور».

أقول: لعل الإشكال فيما يترآى من ظواهر الكلمات في كفاية الاحتياط بالطلب في أربع جهات في كل جهة مقدار غلوة أو غلوتين، مع احتمال وجود الماء في بعض أجزاء الدائرة، فالاحتياط الخالي عن الإشكال هو الطلب في أربع جهات على وجه لا يحتمل معه وجود الماء في مجموع الدائرة، فتأمل. لإمكان الاعتماد على إطلاق الرواية من جهة وجود الاحتياط في بعض أجزاء الدائرة كما هو المشهور.

قوله في ج ١، ص ١٧٥، س ١٨: «لإعراض الأصحاب».

أقول: يمكن أن يقال إن مقتضى الجمع بين خبر السكوني الدال على كفاية الطلب بمقدار غلوة أو غلوتين في وقت الفعل وحسنة زرارة الدالة على طلب الماء في جميع الوقت هو حمل الحسنة على الاستحباب، لأظهرية خبر السكوني بالنسبة إليه.

قوله في ج ١، ص ١٧٦، س ٤: «في الجملة».

أقول: لعل التقييد بقوله في الجملة لما سيأتي من جواز البدار أو عدمه، و سيأتي تقوية جواز البدار أخذًا بإطلاق الآية المباركة الدالة على كفاية عدم وجدان الماء في وقت الفعل وبعض الأخبار. ثم بقي هنا شيء وهو أنه إذا احتمل أن الماء يوجد بحفر ذراع أو ذراعات من الأرض هل يجب الحفر أم لا؟ يمكن أن يقال بأنه إن صدق وجدان الماء بسبب وجوده تحت الأرض وجب الحفر وإلا فلا، و لعله صدق بمثل حفر شبر أو ذراع لا أزيد، فتأمل. و التحقيق أن مع الاحتمال لامجال للجوب مع إطلاق الدليل الدال على كفاية الطلب بمقدار غلوة أو غلوتين و مع العلم بوجوده لأبأس بتوقف وجوب الحفر على صدق وجدان الماء لانصراف الخبر عن هذه الصورة.

قوله في ج ١، ص ١٧٧، س ١٠: «فلا بد من إحراز عمل الأصحاب».

أقول: و أما مع احتمال استنادهم إلى قاعدتي نفي الحرج و الضرر فلا يجوز التيمم إلا مع التعذر و الحرج و الضرر، و لا وجه للتوسعة المذكورة مع عدم نفية سند أخبارها، ولكن موثقة سماعة مثل خير السكوني و سند الموثقة نفية و بقية الكلام سيأتي في ص ١٩١.

قوله في ج ١، ص ١٧٨، س ١٦: «أنه لا يمكن الأخذ بظواهرها».

أقول: ولا يخفى عليك أن الأخبار الدالة على وجوب التيمم بمجرد الخوف على النفس و الضرر أيضا لا تكون معمولة بها، لما مر في باب الجبيرة من أن الأصحاب أعرضوا عن هذه الأخبار لما افتوا بوجوب الجبيرة في مورد القروح و

الجروح أخذًا بحسنة الحلبي ونحوها، راجع ص ٤٩ من هذا المجلد، و عليه لا يمكن الأخذ بظاهرها أيضا، فاللازم هو الأخذ بمقتضى القواعد والأصول مع قطع النظر عن الطائفتين من الأخبار المذكورة، فإن أمكن الأخذ بالأدلة الدالة على وجوب الطهارة المائية وإلا فيجتمع بين الطهارة المائية والتيمم قضاء للعلم الاجمالي بوجوب أحدهما. اللهم إلا أن يقال بكفاية الخوف من وقوع الضرر و لو لم يكن حرج، لأن المراد لو كان هو نفس الضرر لوقع الناس كثيرا ما في الضرر، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٨٠، س ١٦: «لا يبعد لزوم الاحتياط».

أقول: إن لم يكن إطلاق في الأدلة من هذه الجهة أو الانصراف وإلا فلامجال للزوم الاحتياط كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ١٨١، س ٢: «فيحمل المطلق على المقيد».

أقول: وفيه: أن قيد التراب يحتمل أن يكون من باب الغلبة و معه لا وجه لتقييد المطلقات، و يؤيده خلو الأخبار الكثيرة عن التقييد به مع أنها في مقام البيان. هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إن خلو الأخبار الكثيرة من هذا القيد مع كونها في مقام البيان دليل على عدم دخالته في الوجوب فيحمل على الأفضلية و الاستحباب.

قوله في ج ١، ص ١٨٢، س ٩: «هذا مع اختلاف الأخبار».

أقول: ولعل الأخبار الدالة على الأرض أكثر وأصح.

قوله في ج ١، ص ١٨٢، س ١٠: «فمن القسم الأول صحيحة ابن سنان».

أقول: و منه صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام «قال سمعته يقول إذا لم تجد ماء و أردت التيمم فأخر التيمم إلى آخر الوقت فإن فاتك الماء لم تفتك الأرض».

قوله في ج ١، ص ١٨٣، س ١: «فبناء على حمل المطلق».

أقول: فالأقوى هو الأخذ بمثل إطلاق صحيحة ابن سنان «إذا لم يجد الرجل طهورا و كان جنبا فليمسح من الأرض و ليصل» و من المعلوم أن الأرض أعم من التراب، و أما قيد التراب فهو محتمل أن يكون مذكورا من باب الغلبة أو من باب مرتبة الفضيلة، و مع هذا الاحتمال لا وجه لرفع اليد عن المطلقات كمثل صحيحة ابن سنان مع كونها في مقام البيان، لأن المفروض أنها مستقلات و منفصلات و لا يسرى إجمال المنفصلات إلى المطلقات، نعم الاحتياط طريق النجاة فلا يترك.

قوله في ج ١، ص ١٨٣، س ١٣: «و لا مجال للتمسك».

أقول: و فيه: إن أمر التنزيل أيضا بيد الشارع لا بيد غيره، و حيث لم يأخذ في التيمم إشتراط كونه من التراب و شككنا فيه فلم لا يجري فيه حديث الرفع؟ فالتيمم منزل بمنزلة الوضوء أو الغسل و إذا شك في اعتبار شيء في المنزل يفيد نفيه حديث الرفع، فتأمل لما سيأتي ص ١٨٩. ولكن يمكن الجواب عنه بما سيأتي فراجع.

قوله في ج ١، ص ١٨٤، س ٣: «وأما التيمم بغبار الثوب».

أقول: أي و أما التيمم بغبار الثوب و غيره مع فقد التراب على ما ذهب إليه المصنف و الشارح أو فقد الأرض.

قوله في ج ١، ص ١٨٤، س ٧: «التيمم بالوحدل مع الفقد».

أقول: أي مع فقد الغبار كما في الرواية.

قوله في ج ١، ص ١٨٥، س ٩: «أو تقييد الأخبار».

أقول: أي تقييدها بصورة اليأس عن وجدان الماء، ولكنه بعيد لأن الأخبار في مقام البيان و لم يستفصل عنه، مع أن الغالب هو عدم اليأس.

قوله في ج ١، ص ١٨٥، س ١٣: «بلزوم الاحتياط».

أقول: وقد مر عدم لزومه بحديث الرفع سواء كان التيمم طهوراً أو بمنزلة الطهور، نعم الاحتياط طريق النجاة فلا يترك.

قوله في ج ١، ص ١٨٦، س ٣: «فوق الكف قليلاً».

أقول: و لعل قيد قليلاً يفيد جواز المسح في الجملة و لا يلزم المسح بالجملة في مسح الكف على ظهر الكف الآخر.

قوله في ج ١، ص ١٨٧، س ١٥: «لا يبعد لزومه».

أقول: وقد مر ما فيه فراجع.

قوله في ج ١، ص ١٨٨، س ٦: «القول باللزوم مطلقاً».

أقول: أي بلزوم ضربتين.

قوله في ج ١، ص ١٨٨، س ١٣: «ولا يخفى».

أقول: يمكن أن يقال: إن صحيحة إسماعيل بن همام الكندي مفصلة بين البدل عن الوضوء وبين البدل عن الغسل، وهي وإن لم تكن شاهدة على الجمع المذكور - إذ الجمع المذكور ليس بجمع عرفي بين الطائفتين - ولكن اللازم بعد الترجيح أو التخيير هو تقييد إطلاق المختار أو المقدم بها وهو ينتج التفصيل كما لا يخفى. اللهم إلا أن يقال إن حمل الأخبار البيانية على التيمم البدل عن الوضوء - مع كونها في مقام البيان لكيفية التيمم بجميع موارد - بعيد فلا يصار إليه، فالأوجه هو حمل الأخبار الدالة على تعدد الضربة على الاستحباب.

قوله في ج ١، ص ١٨٩، س ١٨: «لا يلزم تخصيص».

أقول: فإذا كان غير ملازم للتخصيص فيجوز نية رفع الحدث في التيمم من جهة أنه طهور أيضاً ورافع ولو تنزيلاً. وفيه أن نية الطهارة الحقيقية غير نية الطهارة التنزيلة، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٨٩، س ١٩: «ولا يبعد جريان حديث الرفع».

أقول: ومن المعلوم أن جريان حديث الرفع مما يشهد على عدم التخصيص، وإلا ففي مورد الشك من المخصص يؤخذ بالعام لا بمثل حديث الرفع.

قوله في ج ١، ص ١٨٩، س ٢٠: «لو قلنا بالتخصيص».

أقول: الذي نقل الشارح عن بعض «أنه فاسد جدا» في أول الصفحة.

قوله في ج ١، ص ١٨٩، س ٢٢: «يرد التخصيص لبا».

أقول: وفيه ما لا يخفى، فإن الحاكم إذا أخرج عن المحكوم شيئا فيكون لبا بمنزلة المخصص و يرد التخصيص لبا في العام، و أما إذا زاد عليه شيئا كما في المقام فلا يرد التخصيص لبا في العام و لا يكون الحاكم بمنزلة المخصص، و عليه فلا مانع من جريان البرائة فيه.

قوله في ج ١، ص ١٩٠، س ١٥: «ولا يبعد انجبار مثل».

أقول: ولا يخفى عليك أن صدر الفقه الرضوي لا يساعد الترتيب بين مسح الكفين، حيث «إن اليمنى» في نسخة مضافا إلى أن قوله «بهما» لا معنى له في مسح اليسرى على اليمنى، إذ لا يمسح بهما على اليمنى بل يمسح باليسرى على اليمنى، و هو قرينة على أن نسخة «اليمنى» ليست بصحيحة. و أما ما رواه مرسلا في الفقه الرضوي فهو غير معمول به حيث اختص المسح من أصول الأصابع لا من الزند. و عليه فلا دليل على لزوم الترتيب بين مسح الكفين.

قوله في ج ١، ص ١٩١، س ٨: «كيف يعمل بظواهرها».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن الحكم قد يكون حرجيا و ضروريا في نفسه كالجهاد، فهو مقدم على أدلة نفي الحرج و الضرر، و لعل الحكم بوجوب الوضوء أو الغسل للمتعمد للجنابة على غير ماء من هذا القسم.

قوله في ج ١، ص ١٩١، س ٩: «كيف يحمل الأخبار».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى الجمع بين هذه الأخبار المطلقة الدالة على كفاية التيمم للمجنب و بين أخبار يظهر منها تعين الغسل - و لو خاف التلف - للمتعمد هو حمل الأولى على غير المتعمد، إذ مع تعين الغسل للمتعمد لا أمر للتيمم، فإذا كان التيمم غير مأمور به فلا يكون مجزيا عن الغسل و الوضوء، فيقيد المطلقات بالمقيّدات، فيدل على كفاية التيمم للمجنب الغير المتعمد فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٩١، س ١٩: «قد سبق الكلام».

أقول: راجع ص ١٧٧، وأسند الضعف إلى الأخبار الدالة على كفاية مثل هذه الأعدار لجواز التيمم، و قد أوردنا عليه بأن سند خبر سماعة موثقة و معه لا بأس بالعمل بالموثقة.

قوله في ج ١، ص ١٩٤، س ١٥: «و قيد بخوف فوت الصلاة».

أقول: ولا يخفى ما فيه، فإن القيد في كلام السائل لا في كلام الإمام، فلا يصلح لتقيد المطلقات الأخرى كموثقة سماعة المضمرة من دون استفصال عن فوت الصلوة عليه بالوضوء و عدمه، فالأقوى هو ما في المتن.

قوله في ج ١، ص ١٩٥، س ١٦: «يأتي في كتاب الصلاة».

أقول: في ص ٣٩٩، و الروايات الواردة في ذلك مورد مخالفة المشهور

قوله في ج ١، ص ١٩٦، س ٤: «بحسنة عبد الله بن سنان».

أقول: فهي مقدمة على موثقة أبي بصير بتخصيصها بالمأكل لحمه، وقد ذهب الشارح إلى العكس بأن تقدم الموثقة على الحسنه وخصصت بغير الطيور. ولكن يمكن أن يقال إن النسبة بينهما هي عموم من وجه، ومقتضى القاعدة هو التعارض والتساقت لو لم يكن الترجيح مع أحدهما والرجوع إلى الأصل، ولكن الموثقة معرض عنها، فافهم. وأما ما في الشرح من كون موثقة أبي بصير أقوى بحسب الدلالة وغير قابلة للتخصيص بالمأكل اللحم من الطير - لعدم فائدة في ذكر خصوص الطير - ففيه منع عدم الفائدة، لأن موضوع الطهارة هو المأكل اللحم من الطير، فتأمل، لأن الطير لادخاله له في الطهارة بل المدخلة للمأكولة فقط.

قوله في ج ١، ص ١٩٧، س ٧: «فتخصيص الموثقة مساوق لطحرها».

أقول: لأن الموثقة حينئذ تصير في قوة أن يقال إن الخشاف الذي له بول وخرء لابأس ببوله وخرئه وأن غير الخشاف لابأس ببوله وخرئه، فيعارضه رواية داود الرقي الدالة على وجوب غسل الثوب الذي يلاقي بول الخشاشيف. ولكن المعارضة في بعض مدلول الموثقة لا في تمامها خصوصا إن قلنا بطهارة خرق الخشاشيف أيضا واختصاص النجاسة ببوله كما هو ظاهر الأخبار.

قوله في ج ١، ص ١٩٨، س ٦: «إلا أن يقال».

أقول: وفيه: أن ذلك صحيح فيما إذا ثبت إطلاق المطلق.

قوله في ج ١، ص ١٩٩، س ١٣: «في دلالتها تأمل».

أقول: ولعله من جهة أن الآية الكريمة لعلها في مقام بيان الاجمال والإشارة إلى موارد المحرمات من المأكولات لا التفصيل.

قوله في ج ١، ص ١٩٩، س ٢٣: «فلامجال للإشكال».

أقول: ولكن مع ذلك شموله بالنسبة إلى الدم المرئي في البيض مشكل.

قوله في ج ١، ص ٢٠٠، س ١٣: «ورواية معاوية بن شريح».

أقول: والأحسن منها صحيحة فضل بن أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام وفيه قال الراوي سألته عن «الكلب فقال رجس نجس لا يتوضأ بفضله وأصعب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء»^١.

قوله في ج ١، ص ٢٠٠، س ١٧: «منها صحيحة علي بن جعفر».

أقول: دلالتها على تنجيس الثوب بملاقاته مع الخنزير مناقشة، لأنها نظير صحيحة علي بن رئاب المروية في الخمر والنبيد المسكر الآتية في ص ٢٠٢، نعم تنجيس الإناء بشربه واضح، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٠١، س ٩: «فلعل الشرك قذارة معنوية».

أقول: ودعوى أن الحصر والإدعاء لا يناسب إلا مع النجاسة العينية كما ترى، إذ يساعد ما ذكر مع القذارة المعنوية أيضا.

قوله في ج ١، ص ٢٠١، س ١٢: «واستدل أيضا».

أقول: أي واستدل أيضا للنجاسة مطلقا أي في جميع أصناف الكفار.

قوله في ج ١، ص ٢٠٢، س ١: «لكن الظاهر إعراض الأصحاب».

أقول: لم يظهر ذلك نجاستهم بعد تعليل بعضهم في كلماتهم بأنها موافقة

للاحتياط، فراجع الكلمات.

قوله في ج ١، ص ٢٠٢، س ١١: «منها موثقة عمار».

أقول: لاتدل على النجاسة إلا في الدن ونحوه من الظروف، فلا يدل على نجاسة

كل شيء بملاقاته إلا مع إلغاء الخصوصية.

قوله في ج ١، ص ٢٠٢، س ١٥: «و موثقة الأخرى».

أقول: لاتدل إلا على حرمة أكل دواء عجن بالخمير، فلا يدل على حرمة من

جهة النجاسة.

قوله في ج ١، ص ٢٠٢، س ١٧: «منها موثقة عمار».

أقول: لاتدل إلا على بطلان الصلوة فيه اللهم، إلا أن يقال إطلاق الحكم باعادة

الصلوة من دون تفصيل بين كون محل الإصابة رطبا أو يابسا تدل على النجاسة، إذ

لا وجه للحكم بال غسل و عدم الصلوة فيه إلا نجاسة الثوب به.

قوله في ج ١، ص ٢٠٣، س ١١: «ليست هذه الصحيحة متعرضة».

أقول: فيه منع، لقوة كونها متعرضة لترجيح ما روي غير زرارة عن أبي

عبدالله عليه السلام و لذا قال «خذ بقول أبي عبدالله عليه السلام»، و حملها على أنها لترجيح

أحد القولين بعد الفراغ عن أنهما مقولا الإمامين عليهما السلام بعيد، و عليه يفيد ترجيح الإمام لقول أبي عبدالله عدم حجية رواية أخرى، و قياس ترجيحه عليه السلام و قوله «خذ بقول أبي عبدالله» بما يقال «اتبع طريقة رسول الله ﷺ» فيما إذا اختلفت طريقتيه مع طريقة أخرى من المعصومين في غير محله، لأن الطريقة بحسب اختلاف مقتضيات الزمان من الفقر و الغنى تختلف، فلامانع من ترجيح طريقة أحد المعصومين على طريق آخر منهم لاختلاف المقتضيات، هذا بخلاف الأحكام الشرعية. اللهم إلا أن يقال إنها أيضا بحسب وجود التقية و عدمها أيضا تختلف، فلعل في وقت السؤال لاتقية فأمر بأخذ قول الصادق عليه السلام، ولكنه أيضا يفيد عدم حجية رواية أخرى من جهة الصدور، و كيف كان فترجيحه لقول الصادق عليه السلام الدال على النجاسة يستلزم سقوط حجية رواية أخرى على أي حال. اللهم إلا أن يقال إن نفس أمره بأخذ قول الصادق عليه السلام تقية فلا يدل على سقوط حجية رواية أخرى مطلقا، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٠٣، س ١٥: «يعارضها الأخبار».

أقول: وفيه: أن موضوع الأخبار الدالة على التخيير عند تعارض الخبرين هو ما إذا فرغنا عن حجية المتعارضين، و قد عرفت أن ترجيح الإمام لقول أبي عبدالله يستلزم سقوط رواية أخرى عن الحجية الذاتية، فلا يكون المقام مشمولاً لتلك الأخبار، و لو سلم شمولها لمثل المقام فالنسبة عموم و خصوص فيقدم المقام عليها و لا يلزم فيه تخصيص أكثر كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٠٣، س ٢١: «يشكل الأخذ باحدى الطائفتين».

أقول: أي فبعد الإشكال الأخذ تعيينا فينتهي الأمر إلى الأخذ تخييرا بأيهما شئت من الأخبار، ولكن معذلك لا يجتري على مخالفة المشهور.

قوله في ج ١، ص ٢٠٥، س ١٥: «وفيه تأمل».

أقول: ويؤيد عدم الإطلاق رجوع الضمير في قوله لِلرَّجُلِ «إن كان من حلال» إلى العرق، فإن الظاهر حينئذ هو رجوع الضمير في قوله لِلرَّجُلِ «فصل فيه» إليه، اللهم إلا أن يقال إن الصلوة وقعت مع العرق لا في العرق، فهذا التعبير شاهد رجوع الضمير إلى الثوب لا إلى العرق، ولكن التعبير المذكور شائع حتى فيما يصاحب المصلي كقوله لِلرَّجُلِ «فالصلاة في وبره و شعره» الحديث، راجع ص ٢٧١، و لأقل من الاجمال فلا يدل على عدم جواز الصلوة في الثوب بعد الجفاف.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ٦: «القول بالكراهة إليها».

أقول: أي بكراهة الصلوة في عرق الجنب و لو من حلال.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ١٥: «من الحمل على الاستحباب».

أقول: مسألة الحمل على الاستحباب - بعد ما قرر في محله من أن الأمر لا يدل إلا على البعث، و اللزوم يستفاد من عدم الترخيص - منتفية.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ١٧: «فمقتضى الإطلاق».

أقول: بل مقتضى الترخيص المنكشف من الإجماع هو استحباب الغسل في غير الإبل، و بقي الأمر على ما هو عليه بالنسبة إلى الإبل.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ١٨: «تخصيصه بغير الإبل».

أقول: لا يخصص بالنسبة إلى المادة، بل ترفع اليد عما يحكم به العقلاء في الأمر إذا قامت قرينة على عدم اللزوم، وأما أصل البعث موجود في جميع الموارد.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ١٩: «من رفع اليد عن ظهور الأمر».

أقول: إذ بعد الإجماع على طهارة عرق غير الإبل، الأمر في الصحيحة لا يدل على الوجوب بل على الاستحباب، و لشمول هذا الأمر للإبل تحصل المناقاة بين الحسنه و الصحيحة، و التعارض و إن كان بالعرض ولكن مقتضى القاعدة هو رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب في حسنة حفص، و حمل الأمر في صحيحة هشام على مطلق الرجحان بعيد.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ٢١: «بعيد فتأمل».

أقول: و لعله إشارة إلى أن الأمر لم يحمل على مطلق الرجحان بل ترفع اليد عنه بالنسبة إلى ما قامت القرينة على عدم وجوبه.

قوله في ج ١، ص ٢٠٩، س ٨: «نعم يستفاد خلاف ذلك».

أقول: فإن الأصل هو قوله «ما لم يزد على مقدار الدرهم» و يؤخذ بمفهومه، و قوله «و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيته قبله أو لم تره» بمنزلة التفریع إن لم نقل بأن المستفاد منه أن ما كان أقل من القدر الزائد على مقدار الدرهم فليس بشيء، و هو قدر الدرهم و ما دونه.

قوله في ج ١، ص ٢٠٩، س ١٣: «و الظاهر عدم إمكان الجمع».

أقول: فإن مقتضى صحيحة عبدالله بن أبي يعفور ورواية الجعفي هو عدم العفو في مقدار الدرهم، و مقتضى حسنة محمد بن مسلم هو العفو في مقدار الدرهم، و من المعلوم أنه لاجمع عرفي بين يعيد الصلوة و لا يعيدها في مقدار الدرهم. ولكن حسنة محمد بن مسلم تدل على العفو سواء كان بقدر الدرهم أو الأقل منه، فهذا الإطلاق يمكن تقييده بصحيحة عبدالله بن أبي يعفور و لا مانع من التقييد فيما إذا كان المطلق من باب ضرب القانون، و الذي لا يقبل التقييد هو ما إذا كان المطلق من القضايا الخارجية فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٢١٠، س ٤: «لكنه معارض بالعرض».

أقول: وفيه: تأمل لأن ظاهر المعارض هو المعارض بالحقيقة فلا يشمل المعارض بالعناية، و عليه يلزم شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه لتبعض السند لاختصاص التعارض ببعض مضمونه، و هو كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٢١٠، س ٧: «الذي حدد وزنه».

أقول: لا تأثير لتعيين الوزن في المقام بل اللازم هو تعيين المساحة، و لا دليل على ما ذهب إليه المشهور من أن الدرهم الوافي بمقدار أخص الراحة، و عليه فيؤخذ بالقدر المتيقن و هو عقد السبابة.

قوله في ج ١، ص ٢١١، س ٨: «و هو بعيد جدا».

أقول: و البعد فيما إذا اكتفي به لا فيما إذا أجاب عن السؤال بقوله بإني «يغسله و لا يعيد صلاته» و أضاف الاستثناء، ثم إن ظاهر الاستثناء هو فعلية الاجتماع لا فرض الاجتماع لأن كلمة «مجتمعا» خبر عن مقدار الدرهم، و به يرفع الاجمال عن مرسله جميل حيث قال «و إن كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم». و عليه فالأقوى هو القول الأول و هو أن الدم المتفرق معفو عنه إن كان كل جزء دون الدرهم و لو كان المجموع أزيد منه و هو ظاهر المتن. ولكن بعد و في النفس شيء: لاحتمال أن يكون قوله «مجتمعا» حالا لاخبرا عن مقدار الدرهم، فلا يترك الاحتياط بالرجوع إلى مطلقات المنع فيما إذا كان المجموع بمقدار الدرهم. ثم إن خلط الدم نجاسة أخرى فلا يكون معفوا و لو كان أقل من مقدار الدرهم، لأن الدم معفو عنه لانجاسة أخرى، و أما إذا اختلط مع الماء يمكن أن يقال إنه معفو عنه لإطلاق أدلة العفو، ولكن الإطلاق - مع كون الأدلة في مقام بيان مقدار العفو لاشيء آخر - مشكل و معه لزم الرجوع إلى مطلقات المنع.

قوله في ج ١، ص ٢١٢، س ١٤: «صورة لزوم الحرج».

أقول: و المتيقن منه هو الحرج الشخصي ولكن مقتضى ترك الاستفصال هو كفاية الحرج النوعي.

قوله في ج ١، ص ٢١٢، س ١٧: «لا تشمل صورة عدم السيلان».

أقول: وأيضاً لا تشمل صورة التي يقدر على ربطه بحيث لا يسيل منه الدم ولكن لا يربطه ويسيل.

قوله في ج ١، ص ٢١٢، س ١٧: «فتدل على اتقاء الحكم».

أقول: ولكن مقتضى قوله عليه السلام «حتى يبرء وينقطع الدم» أن بعد السيلان يجب غسل الثوب حتى يبرء الجرح، فالحكم باق ولو انقطع الدم حتى يبرء الجرح فحدوث السيلان يكفي لعدم وجوب غسل الثوب و يدوم هذا الحكم حتى يبرء الجرح، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢١٢، س ١٨: «فقد يقال».

أقول: ولعل الواو في قوله عليه السلام «و ان كانت الماء تسيل» زائدة، و عليه فيدل على اعتبار السيلان في القروح، فتأمل فاعتبار السيلان غير ثابت بل عدم الاستفصال في صحيحة ليث المرادي يدل على عدم اعتباره في القروح.

قوله في ج ١، ص ٢١٣، س ٩: «صورة عدم الحرج».

أقول: لما عرفت من أن مورد صحيحة ليث المرادي مختص بصورة لزوم الحرج، و لأن مورد صحيحة محمد بن مسلم مختص أيضاً بصورة التي كانت القروح لاتزال تدمي و من المعلوم أنه ملازم عرفاً للمشقة و الحرج. ثم إن عدم الاستفصال بين كون الحرج شخصياً أو نوعياً دليل على كفاية الحرج النوعي.



قوله في ج ١، ص ٢١٣، س ١١: «فقد اعتبر فيه السيلان».

أقول: وقد عرفت أن المراد هو صورة التي كان السيلان فيها من جهة عدم القدرة على ربط الجرح، وإلا فإن كان قادرا عليه فلا يكفي السيلان في جواز العفو.

قوله في ج ١، ص ٢١٣، س ١٢: «ولا دلالة لذيها».

أقول: لعل مراده منه هو ما أشار إليه في الصفحة الماضية من أن الرواية ظاهرها مدخلية السيلان، فتدل على انتفاء الحكم مع انتفاء القيد فالغاية لبيان انتفاء الحكم بانتفاء القيد، ولكن عرفت في الحاشية السابقة أن المستفاد من الذيل أن الحكم بعد وجود الموضوع يحدث ويبقى حتى يبرء الجرح وإن انقطع الدم.

قوله في ج ١، ص ٢١٣، س ١٣: «فلا إطلاق لها».

أقول: أي فلا يشمل صورة عدم الحرج أو الضرر.

قوله في ج ١، ص ٢١٤، س ١: «و مقتضى هذه الرواية».

أقول: ولعل إطلاق الموثقة أيضا يقتضي كذلك، ثم إن خبر عبدالله بن سنان مرسل لا يصلح للاعتماد عليه، لا يقال قوله «لا تجوز الصلوة فيه وحده» قرينة على أن المراد هو صورة كونه ملبوسا فلا يشمل المحمول، لأننا نقول أن التعبير المذكور أعم من المصاحبة كقوله عنه في غير المأكل لحمه «فالصلوة في وبره وشعره الحديث».

قوله في ج ١، ص ٢١٤، س ٣: «الرابع يغسل الثياب».

أقول: وقد مر حكم غسل مخرج البول و إنه يكفي في غسله مرة واحدة، لانصراف هذه الأخبار عن حكم المخرج، و ورود رواية خاصة في حكمه فراجع ص ٣٠ و تأمل.

قوله في ج ١، ص ٢١٤، س ١٤: «على كفاية المرة».

أقول: أي على كفاية المرة و لو في الكر.

قوله في ج ١، ص ٢١٥، س ٢: «عموم من وجه».

أقول: لعله لأن المرسل أعم من القليل و الكر كما أن تلك الأخبار أعم من الجاري و القليل، ولكنه محل تأمل لأن النسبة بينهما عموم و خصوص مطلق فإن ما دل على لزوم مرتين أعم لشموله القليل و الكر و الجاري بخلاف ما دل كفاية الغسلة الواحدة كالمرسل فإنه لا يعم الجاري لأن الغدير لا يكون جاريا، و عليه يرتفع الإشكال كما لا يخفى، لا يقال إن ما دل على لزوم مرتين لا يشمل الكر و الجاري لأنه مخصوص بالماء القليل على المشهور لأننا نقول إن النسبة بينهما تلاحظ قبل التخصيص، هذا مضافا إلى أنه لو كان كذلك تكون النسبة بينهما عموما و خصوصا أيضا لأن المرسل يكون أعم منه لشموله القليل و الكر، على أن الكر و الجاري إذا كانا خارجين عما دل على لزوم مرتين فكيف تكون النسبة بينه و بين المرسل عموما من وجه، لأن ما دل على لزوم مرتين لا يشمل إلا القليل.

قوله في ج ١، ص ٢١٥، س ١٧: «فإما أن يراد من الغسل».

أقول: فإن أريد من الغسل الصب فلامعارضة، وإن أريد أكمل من الصب يحمل على الاستحباب جمعا بين النص و الظاهر.

قوله في ج ١، ص ٢١٦، س ٣: «وأن لا يكون الماء».

أقول: أي لا يشك في حصول التجسس إعتبار أن لا يكون الماء قاهرا على النجس، فلا ينجس العالي بملاقاة السافل.

قوله في ج ١، ص ٢١٦، س ٢٠: «ولا عبرة بنظر العرف».

أقول: وفيه كلام، إجماله أنه لا مانع من العبرة بنظر العرف في تعيين المصاديق أيضا إذا نظر بالدقة العرفية لا بالمسامحة، وأما الإشكال بأنه مع وجود الموضوع واقعا كيف لا يترتب عليه أحكامه فهو مدفوع بأن الموضوع هو الواقع الذي يعرفه العرف لا مطلق الواقع، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢١٨، س ١٠: «في استفادة الاستحباب».

أقول: أي و في استفادة استحباب الرش بملاقاة الكافر يابسا من هذه الرواية الأخيرة نظر، من جهة أن ثوب المجوسي في مظان النجاسة بالعرق أو الملاقاة مع الرطوبة، فالحكم برش الماء في ثوب المجوسي لا يدل على استحباب الرش في ملاقاة الكافر مع اليبوسة.

قوله في ج ١، ص ٢١٨، س ١٩: «لايشمل الطهارة من الخبث».

أقول: و سيأتي في ص ٢٢٠ أن شمول الطهور المستثنى للطهارة الخبثية محتمل و معه يوجب الاجمال في «لاتعاد» فلايصح التمسك به، و ليراجع إلى الأخبار الخاصة إن كانت في المقام.

قوله في ج ١، ص ٢١٨، س ١٩: «فلايبعد دخول هذه الصورة».

أقول: نعم قد يتأمل في دخول الجاهل المقصر بدعوى الانصراف ولكنه بدوي لإطلاق الدليل و لامانع من أن يعاقب لتفويت المحل بعد الإتيان بالناقص لاستيفاء المصلحة بجد معه لامجال لاستيفاء المصلحة التامة و معذلك لا يحتاج إلى الإعادة، بل ذهب الحاج آقا موسى الزنجاني إلى عدم المانع من أن يشمل العامد العالم بدعوى أن الأدلة الدالة على شرطية الجزء دالة على البطلان و حديث «لاتعاد» دال على عدم إمكان الإعادة لاستيفاء المصلحة الناقصة، ولكن قال قلت ذلك لبعض الأعلام فقال في الجواب عنه هذا خلاف ظاهر ذيل بعض روايات «لاتعاد»، فإن المستفاد منها هو صحة العمل لا بطلانه و عدم بقاء وجود المحل للإعادة و القضاء، فمنه يظهر أن حديث «لاتعاد» لايشمل العالم العامد بخلاف الجاهل سواء كان قاصرا أو مقصرا. و قال الشيخ أحمد الآذري أن المرحوم آية الله العظمى البروجردي ذهب أولا إلى عدم شمول حديث «لاتعاد» للجهل التقصيري ولكنه بعد سنوات رجع عنه و قال بنظري أن حديث «لاتعاد» يشمل الجهل التقصيري و لاوجه لدعوى الإنصراف، و لامنافاة بين صحة العمل و كون العامل معاقبا، لأنه بترك التعلم صار موجبا لتفويت المحل للإتيان بالعمل مع أجزائه و شرائطه الكاملة، فتدبر جيدا.

قوله في ج ١، ص ٢٢٠، س ٢: «و الذي يمكن أن يقال:».

أقول: يمكن أن يقال: إن النسبة بين الأخبار المثبتة و الأخبار النافية هي العموم و الخصوص المطلق، فإن الأخبار المثبتة مطلقة لأنها أعم من العمد و النسيان كحسنة محمد بن مسلم و صحيحة الجعفي، نعم تختص رواية أبي بصير بصورة النسيان ولكنها ضعيفة السند. و أما الأخبار النافية فهي مختصة بصورة النسيان كصحيحة أبي العلاء، فمقتضاه تقديم الخاص على العام و المقيد على المطلق و عدم لزوم الإعادة مطلقا لافي الوقت و لا في خارجه في صورة النسيان، نعم ما ذكره الشارح رحمته صحيح بالنسبة إلى أخبار الاستجاء، و عليه فالقول بالاستحباب إن كان مستنده أخبار الاستجاء فلا بعد فيه و إن كان المستند غيره فلا دليل عليه كما لا يخفى. و بعد فليراجع جميع الأخبار حتى يتبين أن الأخبار على ما ذكر أولا و الأحوط هو المشهور.

قوله في ج ١، ص ٢٢١، س ١٠: «و كذلك ما دل على الإعادة».

أقول: كصحيحة و هب بن عبد ربه هي مخصصة بالأخبار المفصلة بين الفحص و عدمه.

قوله في ج ١، ص ٢٢٢، س ٣: «فيدور الأمر».

أقول: لا وجه للدوران بعد كون النسبة بينهما عموما و خصوصا مطلقا و لا إباء عن التخصيص و التقييد، فالقول بالتخصيص في الأخبار النافية و المثبتة قريب، فينتج التفصيل بين الفحص و عدمه من دون فرق بين داخل الوقت و خارجه.

قوله في ج ١، ص ٢٢٢، س ٥: «إلا أن يمنع عموم تلك القاعدة».

أقول: وفيه تأمل، إذ بعد تعارض الأخبار النافية مع الأخبار المفصلة لاوجه لمنعها عن قاعدة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

قوله في ج ١، ص ٢٢٢، س ١٦: «ويستفاد من هذه الصحيحة».

أقول: كما يستفاد منها أيضا حكم طرح ما هي فيه، إذ لافرق بين الطرح و الغسل فإن المقصود هو أن يأتي بما بقي من الصلاة مع الطهارة وهو حاصل على كلا الأمرين.

قوله في ج ١، ص ٢٢٣، س ١: «بل الإشكال».

أقول: ثم إن هنا إشكالا آخر وهو أن الرواية تدل على كفاية الغسل مرة في اليوم ولا تدل على كفايته في اليوم والليلة كما صرح به في المتن، ولكن يمكن أن يقال إن المراد من اليوم فيها ما أريد منه في إقامة عشرة أيام في السفر، فكما أن المراد من اليوم يوم وليلة هناك كذلك هنا، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٢٣، س ٨: «يصلى عريانا قاعدا».

أقول: وسيأتي حكم القعود أو القيام في ص ٢٨٩ فراجع.

قوله في ج ١، ص ٢٢٤، س ٦: «و الأقرب حملها على الاستحباب».

أقول: يمكن المناقشة في الأخبار بأنها في مقام بيان لزوم الصلوة في الثوب و عدم جوازها عريانا كما يشهد لذلك سؤال الراوي في صحيحة علي بن جعفر، و عليه بإطلاق الأخبار من حيث عدم لزوم إعادة بعد الصلوة في الثوب النجس غير

محرز حتى تحمل الموثقة بقرينتها على الاستحباب، و أما قاعدة الإجزاء فمقتضاها هو سقوط الأمر الواقعي بامثال الأمر الإضطراري، ولكنه يستلزم عدم صحة حمل الموثقة على الاستحباب أيضا لأن المفروض عدم بقاء الأمر الواقعي، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٢٤، س ٩: «من الأرض و البواري».

أقول: هل الحكم مختص بالأرض أو يشمل جميع غير المنقولات؟ يمكن أن يقال إن قلنا باستناد المشهور إلى رواية الحضرمي فلا يختص الحكم بالأرض، و إلا فلا دليل عليه إلا إلقاء الخصوصية و هو مشكل، و المسألة محتاجة إلى التتبع الزائد.

قوله في ج ١، ص ٢٢٤، س ٢١: «و عن بعض نسخ التهذيب».

أقول: و لعله لا يصحح لأن النسخة لو كانت عين الشمس لزم أن يرجع الضمير المؤنث إليها و قال مكان قوله «أصابه» أصابته.

قوله في ج ١، ص ٢٢٥، س ٢: «لكنها لم تصرح بالطهارة».

أقول: و لعل ظاهرها هو الطهارة، بقرينة أن الراوي سئل عن تطهير الشمس للأرض فجواب الإمام- بأن إصابة الشمس للأرض بحيث يوجب يبوستها موجب لجواز الصلوة على الموضع من دون تقييد ببوسة الأعضاء و الجوارح و عدمه- ظاهر في أن الأرض صارت طاهرة بإصابة الشمس و ببوسة الموضع بالإصابة. اللهم إلا أن يقال إن قوله في الذيل «و إن كانت رجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك إلخ» تقييد بالنسبة إلى هذه الصورة أيضا خصوصا على نسخة «عين الشمس» بدل «غير الشمس»، ولكنه بعيد لأنه راجع إلى صورة عدم يبوسة الأرض

بإصابة الشمس، خصوصا على نسخة غير الشمس فإن ظاهره أن مع إصابة غير الشمس و يبوسة الأرض لايجوز الصلوة عليه، و من المعلوم أن المراد منه أن الأرض لاتصير طاهرة به حتى يسجد عليها و إلا فمع يبوسة لامانع من الصلوة عليه كما لا يخفى، فهذه الرواية كصحيحة زرارة طاهرة في الطهارة و لأقل من الاجمال فيؤخذ بصحيحة زرارة، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٢٥، س ١١: «و لم يحرز استناد المشهور».

أقول: اللهم إلا أن يقال: من البعيد أن يستند المشهور إلي الصحيحين اللتين لادلالة لهما على المقصود، فلادليل لهم إلا رواية الحضرمي، و عليه يعمل بها فيما عمل المشهور بها، و الاحتياط طريق النجاة فلا يترك.

قوله في ج ١، ص ٢٢٥، س ١٧: «و لعل هذا الحمل أولى».

أقول: و عليه فلادليل لتطهير الحصر و البوار بإصابة الشمس، و هكذا غيرهما من المنقولات.

قوله في ج ١، ص ٢٢٦، س ٢: «فيظهر من مجموعها العفو بدون الطهارة».

أقول: و قد عرفت أن ظاهر الموثقة هو الطهارة أيضا، و يظهر من مجموع الرواية أن السجود على الأرض شرطه الطهارة و هي لاتحصل بدون يبوسة محل السجدة بإصابة الشمس، و لذا قال في صدر الموثقة بعدم جواز الصلوة عليه لأن الموضع يبس بغير إصابة الشمس و قال بجواز الصلوة عليه في فقرة بعد ما ذكر لأن يبوسة المحل حاصلة بإصابة الشمس. اللهم إلا أن يكون نظر المستدل بقوله «و إن كان رجلك إلخ»، بدعوى ظهوره في أن مع يبوسة الأعضاء حتى الجهة يجوز الصلوة على

الموضع القذر اليبس فهو دليل العفو بدون الطهارة، ولكنه مشكل و لاأقل من الاجمال.

قوله في ج ١، ص ٢٢٦، س ٢١: «إذا استحيل».

أقول: و من المعلوم أن الاستحالة موجبة لارتفاع الحكم باي عامل تحققت، فلا اختصاص للاستحالة بالنار.

قوله في ج ١، ص ٢٢٧، س ٢: «لم يرتفع تجسه».

أقول: وعليه فلا يرتفع نجاسة النفط إن تنجس بصيرورته دخانا، و هكذا لا يرتفع نجاسة ماء الحمام إن تنجس بصيرورته بخارا، اللهم إلا أن يقال بعدم بقاء الجسمية في الأخير.

قوله في ج ١، ص ٢٢٧، س ١٢: «إلا الجسم».

أقول: ومقتضاه هو بقاء النجاسة في المتنجس الذي لم يطهر بالماء و غيره من المطهرات و لو استحيل إلى أشياء أخرى، لبقاء الجسمية في جميع التطورات و الأحوال عدا صورة لا يصدق عليها بقاء الجسمية و هو نادر كما إذا صار الماء هواء مثلا، مع أن السيرة على خلافه فانهم لا يجتنبون عن المتنجسات التي صارت ترابا او رمادا مع بقاء الجسمية. و عليه فالأقوى هو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله من أن الحكم ثابت لنفس الأجسام، فلا ينافي ثبوته لكل واحد منهما من حيث نوعه أو صنفه المتقوم به عند الملاقاة. و أما النقض عليه بقوله «و على ما ذكر في الجواب يلزم عدم التردد في طهارة فحم خشب كان متنجسا لعدم صدق

الخشب عليه مع وقوع الترديد فيه» فيمكن أن يقال لعل الترديد لبقاء الخشبية لأن الفحم هو الخشب المحروق ولذا يطلق عليه فحم الخشب كما يطلق فحم الحجر على الأحجار التي صارت فحما، فتأمل، والاحتياط طريق النجاة.

قوله في ج ١، ص ٢٢٧، س ١٣: «نعم لا يستقدر».

أقول: وقد عرفت أن مصداق المباين للجسمية نادر جدا و صيرورة الشيء رمادا أو ترابا لا يباين الجسمية، فإن كان الاستدراك لإخراج مثل الرماد عن التجسس، ففيه ما ذكر.

قوله في ج ١، ص ٢٢٨، س ١٠: «فيؤخذ بمفاد ساير الأخبار».

أقول: كصحيحة زرارة الآتية.

قوله في ج ١، ص ٢٢٨، س ١٠: «لا فرق بين المشي والمسح».

أقول: كما لا فرق بين أن يكون بطن القدم أو أطرافه كما يظهر من قوله «فساخت رجله فيها»، فتقييد القدم بباطنه كما في المتن غير لازم.

قوله في ج ١، ص ٢٢٩، س ١١: «فغير قابل للإنكار».

أقول: وإن كانت الكراهة أعم من الحرمة لكفاية حسنة الحلبي أو صحيحته و عدم الفرق بين الأكل و الشرب، اللهم إلا أن يقال إن الأكل من آنية مفضضة لا يكون حراما فقوله «لأنأكل في آنية من فضة و لافي آنية مفضضة» مستعمل في الكراهة لا في الحرمة، ولكن يمكن الجواب عنه بأن قيام الدليل على الكراهة في بعض موارد المنهي لا يدل على الكراهة في بعض آخر، كما أن قيام الدليل على

الاستحباب في بعض موارد الأمر لا يكون دليلاً عليه في بعض آخر. هذا مضافاً إلى خبر داود بن سرحان و محمد بن مسلم فإنهما ناهيان عن خصوص الأكل في آنية الذهب و الفضة، ولكنهما ضعيفان و لعله ينجبر ضعفهما بعمل المشهور، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٢٩، س ١١: «من رواية محمد بن مسلم».

أقول: و قد عرفت عدم صحة الخبر و عدم إحراز عمل المشهور بها.

قوله في ج ١، ص ٢٢٩، س ١٥: «لأنه لم يتعلق».

أقول: فيه تأمل، ألا ترى أن قوله تعالى «فاسئل القرية» ظاهر في السؤال عن أهل القرية و أن قوله تعالى ﴿حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ أَمْهَتَكُمْ الْآيَةَ﴾ ظاهر في حرمة نكاحهن، و لعل المقام أيضاً ظاهر في كراهة الاستعمالات، و لو لامخافة المخالفة مع المشهور فلا دليل على حرمة سائر الاستعمالات.

قوله في ج ١، ص ٢٣٠، س ١٦: «ففي حرمتها تأمل».

أقول: لعل إطلاق قوله عَلَيْكُمْ «الميتة لا تنتفع بها» يكفي لإثبات حرمة مطلق الاستعمالات و حملة على الأكل لا دليل عليه بعد إطلاق الكلام، و المسألة يحتاج إلى المراجعة و التتبع.

قوله في ج ١، ص ٢٣١، س ١٧: «وفيه أن الظاهر».

أقول: لعل وجه الاستظهار هو التفصيل الذي في صحيحة محمد بن مسلم بين الجرار الخضر و الرصاص و بين الدباء و المزفت و الحنتم، إذ الخمر لا ينفذ في مثل الرصاص و الجرار الخضر الذي يكون الخضر مانعاً عن نفوذ شيء فيه.

قوله في ج ١، ص ٢٣٢، س ١: «محل إشكال».

أقول: لأن مقتضى موثقة عمار هو تطهير مثل الدن، فليخصص به النواهي المطلقة عن استعمال مثله، و عليه فاستعمال مثل الدن بعد الغسل خارج عن النواهي و مقتضى خروجه عنها عدم الكراهة أيضا. ولكن يمكن أن يقال إن الاستفادة من صحيحة محمد بن مسلم هو النهي عن استعمال مثل الدن غسل أو لم يغسل، كما يشهد له ضميمة السؤال عن مثل الجرار الخضر و الرصاص و الجواب عنه بعدم البأس، إذ المراد عدم البأس بعد الغسل لاقبله، و عليه فاختصاص عدم البأس بعد الغسل بمثل الجرار الخضر و الرصاص يدل على ثبوت النهي في مثل الدن حتى بعد الغسل، فيعارض مع موثقة عمار الدالة على عدم البأس بعد الغسل، و حيث أن دلالة موثقة عمار أظهر فتحمل صحيحة محمد بن مسلم في صورة الغسل على الكراهة، فالجمع بينهما بحمل النهي على الكراهة لابتقييد الرواية و تخصيصها، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٣٢، س ٢: «و يغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاثا».

أقول: هل الغسل ثلاثا أو سبعا في الأواني بالماء القليل أو أعم منه فهو محتاج إلى البحث، و الظاهر من موثقة عمار الآتية هو غسل الإناء بالماء القليل ثلاث مرات، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٣٢، س ٤: «ما رواه ابن أبي العباس».

أقول: ولا يخفى عليك أن رواية التعفير و إن كانت ضعيفة ولكنها عمل بها

المشهور، لأن مدرك التراب منحصر فيها.

قوله في ج ١، ص ٢٣٢، س ٥: «وأغسلها بالتراب».

أقول: لعل ظاهر الغسل بالتراب هو تعفير الإناء بالتراب مع شيء من الماء.

قوله في ج ١، ص ٢٣٢، س ٩: «على تأمل فيه».

أقول: و لعل وجه التأمل هو أن الإستصحاب وإن اقتضى الاحتياط ولكن حديث الرفع يجري في احتمال وجوب المرتين، و مع جريانه لاحكم في مرحلة الظاهر فلامجال للاستصحاب، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٣٢، س ١٨: «فتأمل».

أقول: و لعل وجه التأمل هو رفع الاستبعاد بالأشياء والنظائر كقولهم «اغتسل للجنابة والجمعة»، وحله بأن الأمر مستعمل في معناه و ترفع اليد عنه فيما قام الدليل على خلافه و بقي في الباقي على ظهوره.

قوله في ج ١، ص ٢٣٣، س ٥: «كذلك تقيدان بهذه الموثقة».

أقول: فقولُه أغسلها بالتراب أول مرة ثم بالماء في رواية ابن أبي العباس الفضل و قوله أغسل الإناء في صحيحة محمد بن مسلم يقيدان بالغسل سبع مرات لأن النسبة بينهما هو الإطلاق والتقييد. ولكن يمكن أن يقال إن رواية ابن أبي العباس و صحيحة محمد بن مسلم في مقام البيان و مع ذلك لم يذكر فيهما الغسل سبع مرات فيعلم منه عدم الوجوب، فالأولى هو الجمع بالحمل على استحباب الغسل بالماء سبع مرات. و أما موثقة عمار الآتية الدالة على وجوب غسل الإناء القدرة ثلاث مرات فلعلها مقيدة بما ورد في خصوص الكلب من الروايات المذكورة، فيكفيه التعفير و الغسل. و الأولى حمل الثلاثة على الأفضل و الأفضل منه هو

الغسل سبع مرات كما عرفت، فتأمل. و الأحوط غسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات بعد التعفير.

قوله في ج ١، ص ٢٣٣، س ٧: «على تأمل أشير إليه».

أقول: لعل مراده هو ما أشار إليه في الصفحة الماضية من احتمال جريان البرائة فيه و معه لامجال للاستصحاب، و كيف كان فهذا فيما إذا أخذ برواية ابن أبي العباس التي كانت فيها النسخة المختلفة، و أما إذا أخذ بطرف آخر فدلالته على سبع مرات واضحة.

قوله في ج ١، ص ٢٣٤، س ٣: «يتعين في غسل الأواني».

أقول: فلاوجه لما في المتن من غسل إناء غير الكلب و الخمر و الفأرة مرة واحدة.

قوله في ج ١، ص ٢٣٤، س ٩: «من جهته مشكل».

أقول: فمقتضى الجمع هو وجوب غسل الأواني بالماء القليل ثلاث مرات عدى إناء يصيب فيه الجرذ ميتا فانه يجب غسله سبع مرات، بل قد عرفت الاحتياط في إناء ولوغ الكلب فانه يغسل على الأحوط بعد تعفيره بالتراب ثلاث مرات. بقيء شيء و هو أن شرب الخنزير من إناء أيضا يوجب بحسب ما يدل عليه صحيحة علي بن جعفر غسله سبع مرات، فاللازم هو البحث عنه أيضا ولكن الشارح لم يذكره. غفر الله له و لنا و حشرنا مع الائمة الأبرار و قد تم بحمدالله في سفري الى بلدة لندن للمعالجة في ٢٣ شوال ١٤٠٨ و أرجو من الله تعالى التوفيق لما يتلوه و هو خير معين.



قوله في ج ١، ص ٢٣٦، س ١٦: «وأربعاً قبل العصر».

أقول: أي قبل إتيان العصر في وقت فضيلته و هكذا في العشاء، لأن الفضيلة في الصلوات المفروضة في التفريق.

قوله في ج ١، ص ٢٣٦، س ١٨: «الوتر ثلاثاً».

أقول: لعله باعتبار أنه قد يطلق الوتر على الشفع والوتر ولذا عبر عنه بقوله والوتر ثلاثاً.

قوله في ج ١، ص ٢٣٧، س ٢: «كان أبي يصليها».

أقول: يظهر منه التخيير بين أن يأتي المصلي نافلة العشاء قاعداً وأن يأتي قائماً.

قوله في ج ١، ص ٢٣٧، س ٣: «يصلي ثلاث عشرة».

أقول: لعله باعتبار ضميمة ركعتي الفجر إلى ثمان صلاة الليل والوتر ثلاثاً، و هنا احتمال آخر وهو أن المقصود منه هو صلاة المغرب و نافلته و صلاة العشاء و ركعتي العشاء قائماً و المجموع ثلاث عشرة ركعة من الليل ولكنه بعيد، و عليه فالروايتان متوافقتان في الصلوات المفروضة و النافلة عدى نافلة العشاء.

قوله في ج ١، ص ٢٣٨، س ١: «وإن كانت معتبرة في نفسها».

أقول: و سيأتي وجه اعتبار ما في الصفحة الآتية عند بيان اعتبار سند رواية داود

بن فرقد.

قوله في ج ١، ص ٢٣٨، س ١: «لكن إعراض المشهور».

أقول: و الإعراض لذهاب المشهور إلى سقوط الوتيرة.

قوله في ج ١، ص ٢٣٨، س ٣: «غير قابل للتخصيص».

أقول: فيتعارضان لعدم كون صحيحة عبدالله بن سنان قابلاً للتخصيص بمعتبرة فضل بن شاذان، حيث استثنى المغرب في صحيحة عبدالله بن سنان، وفيه أن ركعتي الفجر لا يسقط في السفر فالصحيحة مخصصة به لا محالة فإذا جاز التخصيص فيها فيجوز تخصيصها في الوتيرة أيضاً بالرواية المعتبرة، اللهم إلا أن يقال إنهما من صلاة الليل.

قوله في ج ١، ص ٢٣٨، س ٣: «فلعل المشهور أخذوا».

أقول: إن المشهور حيث رأوا صحيحة عبدالله بن سنان غير قابل للتخصيص أخذوا بالمرجحات بين الأخبار المتعارضة، ولكن حيث عرفت إمكان التخصيص فيها لوجوده في ركعتي الفجر فلا تكون معارضة بينهما، لأن معتبرة الفضل وردت في خصوص نافلة العشاء في السفر فهي متقدمة على صحيحة عبدالله بن سنان لأنها أخص بالنسبة إليها فتقدم عليها، وعليه فلا تسقط نافلة العشاء في السفر. ولكن بعد فالأحوط أن يأتي بهما إن شاء الإتيان بقصد الرجاء لئلا تحصل المخالفة مع المشهور، هذا مع ما في بعض الأخبار من اقتصار النافلة الباقية في الحضر والسفر في نافلة المغرب، كصحيحة حارث و خبر أعمش فإن ظاهره أن النوافل الأخرى تسقط.

قوله في ج ١، ص ٢٣٨، س ٥: «مثل صحيحة زرارة».

أقول: أي لا يعارضها مثل صحيحة زرارة لأن صحيحة زرارة مطلقة بالنسبة إلى السفر والحضر، بل القاعدة تقتضي أن تتقدم صحيحة عبدالله بن سنان على صحيحة زرارة لأن صحيحة عبدالله بن سنان بعد اختصاصها بالسفر أخص بالنسبة إلى صحيحة زرارة.



قوله في ج ١، ص ٢٤٠، س ٢: «لو لا مخالفة المشهور».

أقول: احتمال أن المشهور حيث أخذوا برواية داود بن فرقد من باب الترجيح أو التخيير، فلا يظهر من اختيارهم لرواية داود بن فرقد أنهم أعرضوا عن الروايات الأخرى، و عليه فالأخذ بسائر الروايات ترجيحاً أو تخييراً لا مانع منه إلا مخالفة المشهور، ولكن لا بأس بمخالفة الإجماع فضلاً عن المشهور فيما إذا أحرز مدرّكهم أو احتمال، إذ لا يكشف عن شيء غير ما بأيدينا.

قوله في ج ١، ص ٢٤٠، س ٢: «لا يمكن الأخذ بظاهر الأخبار».

أقول: الصحيح يمكن الأخذ.

قوله في ج ١، ص ٢٤٠، س ٣: «ترجيحاً أو تخييراً».

أقول: بعد ما عرفت من كون الروايات متعارضة.

قوله في ج ١، ص ٢٤١، س ١٥: «لكن الوقت غير صالح».

أقول: وفيه أنه قوله بلا دليل بعد سقوط اعتبار الترتيب.

قوله في ج ١، ص ٢٤١، س ١٧: «إلا صلوح الوقت».

أقول: و عليه فالمعارضة بين هذه الأخبار و خبر دواود بن فرقد ثابتة، و لو لا مخالفة المشهور يمكن الأخذ بظاهر الأخبار الدالة على الاشتراك ترجيحاً أو تخييراً كما مر في الظهر و العصر، و قد عرفت عدم البأس في تلك المخالفة لمعلومية مدرّكهم أو احتمالها.

قوله في ج ١، ص ٢٤١، س ١٨: «صراحة الأخبار المذكورة».

أقول: ولا يخفى عليك أن الاختصار على الأخبار الدالة على الاشتراك لا وجه له، إذ خبر داود بن فرقد أيضا صريح في عدم اعتبار مضي قدم أو قدمين أو ذراع أو غيرها في دخول وقت الظهر، وفي عدم اعتبار ذهاب الحمرة في دخول العشاء فجميع الأخبار دالة على ذلك.

قوله في ج ١، ص ٢٤٢، س ١٠: «إذا اعترض الفجر».

أقول: ظاهره هو الاعتراض واقعا ولو لم يتبين لمانع كالقمر أو الغيم، كما أن قوله «وقت الغداة ما بين طلوع الفجر إلى أن تطلع الشمس» ظاهر في أن الموضوع واقع الفجر ونفسه لا يتبينه، ولا دليل على رفع اليد عن ظاهر هذه الأدلة.

قوله في ج ١، ص ٢٤٢، س ٢١: «فالنور الأول موجود».

أقول: فلا يكون تقديريا فهو موجود وضوء القمر كالغيم بحيث لو أمكن لنا إزالة القمر لرأينا الخيط الأبيض كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٤٣، س ١: «ثم نقول الحكم معلق».

أقول: فالأدلة معلقة على واقع الفجر لا يتبينه، ثم إن المراد من واقع الفجر هو حدوث البياض المعترض في المناطق التي كانت الليلة في الظلماء، وأما في المناطق التي ليست ليلتهم في الظلماء فالمراد من الفجر هو ازدياد البياض المعترض كما قيل يكون كذلك في بعض الفصول في لندن، ثم يؤيد مدخليته واقع الفجر بسائر الأوقات من الظهر والمغرب فإن المدخلية لواقعهما فكذلك الفجر.

قوله في ج ١، ص ٢٤٣، س ١٨: «لأنه من المعلوم».

أقول: فحرمة الأكل والشرب ووجوب الصلاة مع عدم ظهور الفجر وتبينه بالحس يكشف أن التبين طريق وليس بموضوع بل الموضوع هو طلوع الفجر واقعا، وأيضا قوله عليه السلام «فلاتصل في سفر ولا حضر حتى تبينه» مستدلا بالآية الكريمة مع فرض الغيم أو القمر مع أنه لا يرى الفجر مع الغيم يشهد أن المراد من التبين هو العلم، فإذا كان كذلك في الغيم فكذلك في القمر إذ هو جواب عن السؤال عنهما.

قوله في ج ١، ص ٢٤٣، س ٢٣: «فتأمل».

أقول: ولعله إشارة إلى أن الرواية ليست في مقام بيان أن الموضوع واقع الطلوع أو تبينه بل في مقام آثار الفجر الصادق والكاذب.

قوله في ج ١، ص ٢٤٣، س ٢٣: «ثم على تقدير الاجمال».

أقول: أي الاجمال في الآية المباركة وخبر علي بن مهزيار.

قوله في ج ١، ص ٢٤٣، س ٢٣: «لاوجه لرفع اليد عما يظهر».

أقول: ومع عدم رفع اليد عما يظهر في موضوعية نفس طلوع الفجر كنفس الزوال فلامجال لاستصحاب بقاء الليل، إذ مع العلم بطلوع الفجر لامورد لليل كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٤٤، س ٣: «صراحة الأخبار في جواز التأخير».

أقول: كموثقة عمار في صلاة الغداة وصحيحة عبيد بن زرارة في صلوة

قوله في ج ١، ص ٢٤٥، س ١٠: «فلامانع من الأخذ».

أقول: ولا يخفى ضعف الخبر، هذا مضافا إلى أن مجرد ذكر السحر في خصوص نافلة الليل لا يدل على أن الرواية في مقام البيان على أن السحر لا يكون وقت نافلة الليل بل لعله وقت فضيلتها، و عليه فالمتيقن من وقت نافلة الظهر و العصر هو ما ذكر في المتن، نعم يمكن التمسك بالاستصحاب بناء على جريانه في الشبهات الحكيمة كما هو الظاهر و عليه فيمتد وقت نافلة الظهر و العصر بامتداد وقتها اللهم، إلا أن يتمسك بقوله في موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال «للرجل أن يصلي الزوال ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي قدمان» إلى آخرها، ولكن يمكن أن يقال إن التحديد المذكور لبيان الفضيلة، بل يدل على محبوبة نافلة الزوال بعد فريضة الظهر في الجملة حيث قال «و لم يصل الزوال (أي نافلة الزوال) إلا بعد ذلك» و حيث قال «و للرجل أن يصلي نوافل الأولى (أي الظهر) ما بين الأولى إلى أن تمضي أربعة أقدام» إلخ فراجع.

قوله في ج ١، ص ٢٤٦، س ٥: «على حرمة التطوع».

أقول: وسيأتي ما ينفع في المقام في ص ٣٥٢.

قوله في ج ١، ص ٢٤٦، س ١١: «فلم يعلم أن التنفل».

أقول: وفيه أن ظاهر كلام الراوي أنه فهم أن الإمام تنفل بأربع ركعات هي نافلة المغرب و لذا لم يقيد ذلك بنافلة أخرى من النوافل ولكن بعد لم يعلم أن التنفل بنوافل المغرب بعد ذهاب الحمرة المغربية أم قبله، اللهم إلا أن يقال إن المسافة من العرفات إلى المزدلفة توجب ذهاب الحمرة المغربية.

قوله في ج ١، ص ٢٤٦، س ١٤: «بعض الأخبار».

أقول: لعل مراده منه هو خير الأعمش و قد عرفت ضعف الخبر سنداً و دلالة.

قوله في ج ١، ص ٢٤٦، س ١٥: «و هو محل نظر».

أقول: و قد مر أن الظاهر جريانه في الشبهات الحكمية كما قرر في محله، و

عليه فيمتد وقت نافلة المغرب بامتداد صلاة المغرب أيضاً.

قوله في ج ١، ص ٢٤٦، س ١٦: «بإطلاق الأدلة».

أقول: لم أجد اطلاقاً تاماً سالماً عن الخدشة و الإشكال، فالمسألة محتاجة إلى

التتبع الزائد، نعم يكفي الإستصحاب للامتداد أو كما مر في ساير النوافل.

قوله في ج ١، ص ٢٤٧، س ٢: «يمكن الاستدلال له».

أقول: كما يمكن الاستدلال بموثقة زرارة الآتية و معه لا يحرز استناد المشهور

إلى مرسله الصدوق كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٤٧، س ٦: «فيمكن الاستدلال عليه».

أقول: وفيه أنه لا يستفاد منها عدم كونهما قبل صلاة الليل مطلوبين، لأنه فعل

رسول الله ﷺ و لعله وقت فضيلته لا وقت الشفع و الوتر، كما مر ذلك في

الاستدلال بفعل رسول الله ﷺ في وقت صلاة الليل بصحيفة فضيل.

قوله في ج ١، ص ٢٤٨، س ١: «فيدل عليه مرسله».

أقول: إن أحرز استناد المشهور إلى المرسله فهو، وإلا فالاستصحاب يكفي للامتداد مادام بقي وقت صلاة الغداة بناء على جريانه في الشبهات الحكمية، والمسألة محتاجة إلى تتبع زائد.

قوله في ج ١، ص ٢٤٨، س ١٢: «فهو علامة لأهل العراق».

أقول: ولعلها تقريبية لأن بالميل المذكور يعلم أن الزوال كان متحققا، اللهم إلا أن يقال بأن بين الزوال والميل المذكور لايفصل زمان معتدبه.

قوله في ج ١، ص ٢٤٩، س ١٣: «وسقط القرص».

أقول: ومنه يظهر أن ذهاب الحمرة المشرقية مما يعرف به سقوط القرص بالكشف إلايني.

قوله في ج ١، ص ٢٤٩، س ١٧: «فكتب إلي أرى لك أن تنتظر».

أقول: لعله قال ذلك من باب الاحتياط للسانل حتى لايفطر قبل سقوط القرص والا فالمعيار هو سقوط القرص.

قوله في ج ١، ص ٢٥٠، س ١١: «ذهاب الحمرة علامة المغرب».

أقول: أي علامة المغرب تعبدا فكان سقوط القرص مقيدا بما إذا أحرز بهذا الطريق.

قوله في ج ١، ص ٢٥٠، س ١٩: «من جهة احتمال».

أقول: وقد مر احتمال أن يكون الأمر بالحفظ لئلا يقع صلاته قبل الغروب.

قوله في ج ١، ص ٢٥٠، س ٢٠: «لأقل من الاجمال».

أقول: أي ومع الاجمال لوجه لرفع اليد عن الروايات الدالة على جواز الصلوة بغيوبة الشمس، و قد عرفت إجمال الروائتين الاخيرتين اللتين استدلت بهما على اشتراط ذهاب الحمرة المشرقية.

قوله في ج ١، ص ٢٥٠، س ٢١: «مخالفة المشهور مشكلة».

أقول: وفيه أن مدرك المشهور محتمل أن يكون هذين الروائتين اللتين عرفت عدم تمامية دلالتهما، و معه لا إشكال في عدم حجية الشهرة.

قوله في ج ١، ص ٢٥١، س ٦: «أو الأفضلية».

أقول: فالجمع يقضي بحمل ما دل على أن وقت العشاء بعد الحمرة على الأفضلية، و هذا أنسب من تعبير الكراهية كما في المتن.

قوله في ج ١، ص ٢٥١، س ٦: «قد أشرنا إليه سابقا».

أقول: في ص ٢٤١ و ٢٤٤.

قوله في ج ١، ص ٢٥١، س ٨: «عدم الجواز في غيرهما».

أقول: عدى المريض و من يكون كالشباب و المسافرين فانه يمكن إلقاء الخصوصية في الشاب و المسافرين، هذا مضافا إلى تعليل الجواز في الشاب بكثرة النوم و إلى إطلاق صحيحة محمد بن مسلم الآتية، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٥١، س ١٩: «فيدل عليها».

أقول: يمكن الخدشة في دلالتها بأن غاية ما يدل هو أحبية قضاء الوتر من فعله أول الليل، فلا يدل على أفضلية قضاء ثمان ركعات هي صلاة الليل، فللمسافر أو الشاب أن يأتي في أول الليل ثمان ركعات و يقضي الوتر.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ٥: «يصلي الزوال».

أقول: أي نافلة الظهر.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ٧: «بالأولى».

أقول: أي الظهر.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ٧: «ولم يصل الزوال».

أقول: أي نافلة الظهر.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ٨: «من نوافل الأولى».

أقول: أي الظهر.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ٨: «ما بين الأولى».

أقول: أي بعد إيتان فريضة الظهر.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ٩: «فلا يصلي النوافل».

أقول: لا يدل ذلك على عدم محبوبة النافلة مطلقا، بل يدل على عدم فضيلتها

قبل الإتيان بالعصر كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ١٤: «أما الحكم الثاني».

أقول: وقد مر ما ينفع في المقام في ص ٢٤٦.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ١٧: «سيجيء الكلام فيه».

أقول: راجع ص ٢٥٧ و حاصله منع دلالة الأخبار على عدم جواز التطوع في

وقت الفريضة، بل المراد هو الاهتمام بشأن الفريضة و عدم تأخيرها عن وقت

فضيلتها بواسطة النافلة، ثم تأمل فيه فكيف كان فإن ثبت المنع فهو و إلا فيمكن

التمسك بالاستصحاب كما مر.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ٢١: «فيستفاد مما ورد».

أقول: يمكن المناقشة في الدلالة بأن إثبات أفضلية آخر الليل لا يدل على عدم

بقاء وقتها بعد مضي الليل.

قوله في ج ١، ص ٢٥٣، س ٧: «و ربما يتمسك».

أقول: و يمكن التمسك في الجملة بصحيفة عمر بن يزيد و صحيفة سليمان

بن خالد، فانهما تدلان على عدم مشروعية نافلة الليل بعد الفجر فيما إذا تعمد في

التأخير و كان عادته ذلك.

قوله في ج ١، ص ٢٥٣، س ٨: «لا يستفاد منها عدم الجواز».

أقول: لاحتمال أن يكون المقصود من التوقيت هو بيان حد الفضيلة.

قوله في ج ١، ص ٢٥٣، س ١٦: «مخصصة لها في موردها».

أقول: وهو فيما إذا لم يكن ذلك عادة.

قوله في ج ١، ص ٢٥٤، س ١: «لوجود المقتضي».

أقول: والأولى هو الاستدلال بإبقاء الخصوصية، وأما قاعدة المقتضى و عدم المانع فهي لاتخلو عن كلام، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٥٤، س ٥: «منها صحيحة زرارة».

أقول: ولا يخفى أنها معارضة بما دل على جواز الإتيان بركعتي الفجر بعده، و قد مر استثناء ذلك عن الماتن و شرحه عن الشارح رَبِّمَا و سيأتي الكلام فيه.

قوله في ج ١، ص ٢٥٤، س ٨: «لو كان عليك».

أقول: ظاهر هذه المقايسة أن ركعتي الفجر بالفجر تكونان قضاء، ولذا تعارض هذه الرواية مع ما دل على جواز الإتيان أداء بركعتي الفجر بعده.

قوله في ج ١، ص ٢٥٤، س ١١: «ولا يتطوع بركعة».

أقول: ولا يخفى دلالتها على المنع عن التطوع في ما إذا كان عليه القضاء، و لا ربط لها بالمقام من التطوع في وقت الفريضة، و حمل القضاء على الأداء بعيد بقرينة سؤال السائل.

قوله في ج ١، ص ٢٥٤، س ٢١: «الظاهر هو الوقت الذي أمر».

أقول: لعله لقوله «فإذا دخل وقت الفريضة» في خبر زرارة و قوله «إذا حضرت المكتوبة» في خبر زياد.

قوله في ج ١، ص ٢٥٥، س ٨: «لو لم يرجع إليها».

أقول: وسيأتي في ص ٢٥٧ تقوية ذلك.

قوله في ج ١، ص ٢٥٥، س ٢٣: «بل مطلق وقت الأداء».

أقول: فيخرج مورد التقديم عن المقام، فإن المقام هو ما إذا كان بقي وقت

الفريضة وأراد تقديم النافلة على الفريضة في وقتها.

قوله في ج ١، ص ٢٥٥، س ٢٣: «فالظاهر أن هذا».

أقول: والاستظهار في محله، ولكن هنا خدشة أخرى وهي أن الرواية بلحاظ

قوله عليه السلام «إذا حضرت وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة»^١ الذي قبله الحكم بن

عتيبة تقيه، وعليه فلا دليل على المنع، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٥٦، س ١١: «الظاهر أن المراد».

أقول: فيه تأمل وإن كان هو الظاهر في حسنة محمد بن مسلم الآتية، ولعل

وجه الاستظهار هو قوله في ذيل الرواية من أن «الفضل إذا صلى الإنسان وحده

إلخ».

قوله في ج ١، ص ٢٥٦، س ٢١: «ولا يخفى ما فيه».

أقول: لعله أراد بما فيه أن التقييد بشئ لا يعد حكومة وإلا فكل مقيد بالنسبة

إلى مطلقه يكون حاكما، بل الحاكم هو الذي يخرج بعض الأفراد الحقيقية عن

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦١، الحديث ٦.

حكما بلسان نفي الحقيقة أو يدرج ما ليس من أفراد الحقيقة فيها بلسان أنه منها، كما مر عن الشارح رحمته في ص ٢٥٠.

قوله في ج ١، ص ٢٥٦، س ٢٢: «يكون الإقامة معرفه».

أقول: أي معرف الوقت.

قوله في ج ١، ص ٢٥٦، س ٢٢: «فالوقت الذي يشتغل».

أقول: ولا يخفى أن ظاهر قوله «المقيم الذي يصلي معه» في الرواية ظاهر في إمام الجماعة، فالمراد من الوقت هو وقت إقامة الجماعة، فالمنهي هو هذا الوقت وأما فيما عداه فلا منع فيجوز التطوع فيه.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ٤: «يخصصها في بعض الصور».

أقول: كالتطوع بالنوافل المرتبة في ما إذا لم يخف فوت فضيلة الفريضة، أو التطوع في غير الوقت الذي يشتغل المصلون بالفريضة، أو في غير وقت إقامة الجماعة على ما استظهرناه.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ٥: «إن لم يتم».

أقول: هذا مضافا إلى ما مر من شواهد التقية في عموم المنع.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ٨: «فليتأمل».

أقول: و سيجيء رفع اليد عن التأمل في آخر العبارة في مسألة جواز التطوع لمن عليه قضاء الفريضة.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ١٠: «لكن الظاهر تقدم التخصيص».

أقول: ولعل وجه الاستظهار هو أن الأمر إذا دار بين التصرف في المادة و بين التصرف في الهيئة يقدم الأول، وإلا فلامجال للتخصيص و التقييد كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ١٠: «فغير قابلة للحمل».

أقول: فلعل وجهه هو المقايسة التي تكون في ذيلها.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ١٢: «ينتهي الأمر إلى التخيير».

أقول: أي التخيير في مورد الرواية من ركعتي الفجر بالنسبة إلى جواز تأخيرهما و عدمه.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ١٤: «ورد الدليل على عدم الجواز».

أقول: كصحيحة زرارة الثانية الماضية في ص ٢٥٤.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ١٦: «نأخذ بمقتضى التعليل».

أقول: فإذا جاز التطوع - الذي مضى وقته قبل الفريضة التي مضت وقتها - جاز التطوع الذي لم يمض وقته بطريق أولى.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ٢١: «ولسان هذه الصحيحة».

أقول: فيه تأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٥٨، س ٧: «لأنها تغرب بين قرني الشيطان».

أقول: ولعل التعليل المذكور كناية عن كون الشمس عند طلوعها وغروبها في مظان شرك المشركين و تألههم بها، فالمسلمون ينبغي أن يجتنبوا عن العبادة في هذه الأحوال حتى لا يشبهوا بهم في تأله الشمس و عبادتها، و كيف كان فهذا التعليل شاهد الكراهة.

قوله في ج ١، ص ٢٥٨، س ١٨: «بل ظاهره الاستحباب».

أقول: يمكن أن يقال إن توهم الحظر حيث كان قويا اقتضى الحال أن يعبر عن جوازه بمثل ذلك، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٥٨، س ١٨: «على التقية».

أقول: كما يشهد له قوله عَلَيْهِ «فلان كان كما يقول الناس إلخ».

قوله في ج ١، ص ٢٥٩، س ٤: «و يمكن أن تكون».

أقول: هذا مضافا إلى عدم المنافاة بين قوله «ما بين طلوع الشمس إلى غروبها» مع قوله «و إنما يكره الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها»، إذ المستفاد من الجملة الثانية هو كراهة الصلوة في البيئونة و أما الأطراف فهي خارجة عن مدلولها، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٥٩، س ٧: «كانت عموما من وجه».

أقول: فلأن ما دل على كراهة الصلاة عند المذكورات أعم من ذات السبب، كما أن ما دل على مشروعية ذات السبب أعم من الأوقات المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٢٥٩، س ٨: «لا يخفى إمكان الجمع».

أقول: ولعله إشارة إلى مثل ما مر آنفا من إمكان أن تكون الأخبار في مقام رفع توهم الحظر فلاتنافي المرجوحية، فكذلك في المقام نقول لامنافاة بين أصل المشروعية و المرجوحية، نعم لو كان السبب نذرا فهو ينافي المرجوحية.

قوله في ج ١، ص ٢٦٠، س ٣: «لكنه».

أقول: يمكن أن يقال إن اللازم هو صدق قوله ﷺ «وأنت ترى إنك في وقت إلخ» فإذا كان هذا صادقا على الظان و لو لم يكن ظنا معتبرا شرعا تشمله الرواية، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٦١، س ١٤: «لا تظهر ثمرة».

أقول: وعليه فكيف يحرز عمل الأصحاب بالأحاديث المذكورة مع احتمال استنادهم إلى أخبار تدل على كفاية الجهة.

قوله في ج ١، ص ٢٦١، س ١٦: «ليس بالدقة استقبالا».

أقول: أي بالدقة العقلية.

قوله في ج ١، ص ٢٦١، س ٢١: «فلا يتحقق مع زيادة البعد الاستقبال الدقي».

أقول: وفيه أن الاستقبال بالنسبة إلى الكعبة و ما فوقها أمر واقعي و لا يتوقف على كون الكعبة مرئية، فمن توجه إلى سمت فيه الكعبة صدق الاستقبال الحقيقي العرفي نحو الكعبة و لو لم تكن مرئية.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ١: «و هذا المعنى التقديرى».

أقول: وقد عرفت أن الاستقبال ليس تقديرا بل هو أمر واقعي فعلي.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ١: «كيف يحكم العرف».

أقول: وفيه أن مفهوم التوجه نحو الكعبة كما ورد في خبر الاحتجاج أو

الاستقبال مما أمر به، و هو يصدق عند الكعبة بمقابلتها و في ساير البلدان

بمسامتها، و عليه فالمقابلة ليست لازما لاينفك عن مفهوم التوجه نحو الكعبة

حتى لا يصدق فيما بعد عنها حقيقة لما يشاهدون أن مساحة معينة لا تقابل حقيقة

مع مساحة زائدة عليها، بل المقابلة من محققات هذا المفهوم في الجملة، كما أن

القيام عند ورود انسان عالي المقام يكون من محققات التعظيم في الجملة و

لا يكون لازما لاينفك، و لذا إذا لم يتمكن عن القيام و جلس عند ورود الإنسان

المذكور صدق التعظيم، فالاختلاف في المحققات بحسب الموارد و البلاد

لا تضرب في صدق المفاهيم التي أمر بها، فالأقوى هو ما ذهب إليه المشهور.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ١٦: «فيه نظر».

أقول: يمكن أن يقال إن هذه الأخبار منصرفة عن تمكن من تحصيل العلم

بالجهة الواقعية فمن تمكن بالفعل لا تشملها، و أما من لم يتمكن فهو مشمول لهذه

الأخبار، فإذا تمكن خرج عنها، فالتوسعة المذكورة بالنسبة إلى العاجز عن

تحصيل العلم، و إنما قلنا إن هذه توسعة للاكتفاء فيها بالتقريب في السمات.



قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ١٧: «فكيف كان».

أقول: ربما يكتبني المصلون بالظن لعدم العلم و عدم الخبرة.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ٢١: «لموضوع خاص».

أقول: و هو العاجز عن تحصيل العلم.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ٢١: «فلعله يتوجه عليه».

أقول: وفيه أن السؤال و إن كان عن القبلة ولكنه لعدم تمكنه من تحصيل

العلم بها في الأمكنة المختلفة اكتفى الإمام عليه السلام بالتقريب و ذكر له أمانة لقريبته.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ٢٣: «الذي يظهر منها».

أقول: بل الظاهر منه هو الاكتفاء بالسمت التقريبي و الاستقبال التقريبي.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ٢٤: «و إن لم يصدق الاستقبال».

أقول: وفيه أن صدق الاستقبال في البعيد بالمسامة، فمفهوم التوجه إلى سمت الكعبة

و جانبها عين مفهوم الاستقبال إليها من البعيد و لافرق بينهما كما هو الظاهر من الكلمات.

قوله في ج ١، ص ٢٦٣، س ١: «الظاهر صدق هذا المعنى».

أقول: وفيه منع، إذ مع الانحراف عن جهة شيء لا يصدق على توجهه التوجه

نحو الشيء، فاللازم هو عدم الانحراف عن جهته. و ما استشهد به من صدق التوجه

إلى شخص بمجرد التوجه إلى سمت جلس فيه الشخص المذكور محل منع، فكما

لا يصدق الاستقبال كذلك لا يصدق التوجه إليه حقيقة. و ذلك لما عرفت من أن

التوجه أو الاستقبال من القريب على نحو و من البعيد على نحو آخر، فمن القريب لزم في صدق التوجه الى شيء أو الاستقبال إليه من المقابلة و التقابل، بخلاف البعيد فإنه يكفي فيه المسامحة في صدقهما من دون فرق بينهما. و بالجملة فعنوان التوجه إلى الكعبة لا يصدق مع الإنحراف عن جهة القبلة و إن كان يسيرا، فهذا العنوان أخص مما يكتفي به في أخبار الجدي، و لذا قلنا بدلالة أخبار الجدي على التوسعة في حق العاجز عن تحصيل العلم.

قوله في ج ١، ص ٢٦٣، س ٩: «محل تأمل».

أقول: لا وجه للتأمل بعد ما عرفت من منع صدق التوجه إلى شخص بمجرد التوجه إلى سمت جلس فيه بدون التوجه إلى نفس الشخص بل مع إنحرافه عنه.

قوله في ج ١، ص ٢٦٣، س ١٠: «و على هذا فلا يرد».

أقول: ولا يخفى عليك أن الاستطالة عند الكعبة بحيث لا يصدق الاستقبال و التوجه إليها توجب البطلان، و أما إذا كانت الاستطالة في البعيد فلا توجب البطلان، لصدق التوجه إلى الكعبة و الاستقبال بالمساحة، فلا يتوقف الجواب عن النقض على ما أختاره من جواز الانحراف.

قوله في ج ١، ص ٢٦٣، س ١١: «و يؤيد ما ذكرنا».

أقول: يمكن أن يقال تحصيل العلم مما يقتضي القاعدة، إذ بعد العلم باشتراط الصلوة بالقبلة لزم تحصيل العلم بها إذا أمكن، و المفروض أن أخبار التوسعة منصرفة عن مثله فلا وجه للقول بجواز الاكتفاء بالتقريب حتى لمن تمكن من تحصيل العلم بها.

قوله في ج ١، ص ٢٦٤، س ١٠: «ما عرفت من كفاية الجهة».

أقول: وقد عرفت أن من تمكن من العلم بنفس الكعبة فعليه أن يتوجه إلى نفسها، و من لم يتمكن عنه ولكن تمكن عن العلم بجهة الكعبة فعليه أن يتوجه إلى الجهة المذكورة، و من لم يتمكن عن العلم بجهة الكعبة فعليه أن يكتفي بالتقريبات المذكورة التي كانت أوسع من جهة الكعبة.

قوله في ج ١، ص ٢٦٤، س ١٠: «وهذه العلائم».

أقول: فقوله «و الشمس عند الزوال محاذية لطرف الحاجب الأيمن مما يلي الأنف» جهة تقريبية لمن كان قبلته متمائلة عن نقطة الجنوب إلى المغرب.

قوله في ج ١، ص ٢٦٥، س ٧: «و الظن».

أقول: ثم إن المراد من الظن هو الظن الشخصي لا الظن النوعي و لا الظن الخاص، كما يدل عليه لفظ «التحري» الدال على طلب المصلي و كفاية ظنه، و لذلك ذهب استاذنا إلى كفاية الظن الشخصي فيما إذا لم يمكن تحصيل العلم و لاجابة إلى الظن النوعي أو الظن الخاص.

قوله في ج ١، ص ٢٦٦، س ١٩: «لزوم القضاء عند تبين الخلاف».

أقول: مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة التي تدل على عدم القضاء لو تمت دلالتها في المقام أيضا كما هو الظاهر.

قوله في ج ١، ص ٢٦٧، س ٧: «الرجل يقوم في الصلاة».

أقول: ولا يخفى شموله لمن علم بالقبلة أو ظن بها ولو لم يكن ظنا معتبرا، و أما شموله لمن لم يعلم ولم يظن بالقبلة بعد الفحص عنها فتوجه إلى سمت فصلى إليها ثم بان الخلاف ففيه تأمل لاحتمال الإنصراف، اللهم إلا أن يقال إن الانصراف بدوي ولا وجه لعدم شموله بعد ترك الاستفصال.

قوله في ج ١، ص ٢٦٧، س ١٤: «وجوب الإعادة في الوقت».

أقول: والأولى أن يقول في الوقت دون خارجه.

قوله في ج ١، ص ٢٦٧، س ٢١: «تكون حاکمة على هذه».

أقول: فيكون مورد هذه الأخبار هو ما إذا كان الانحراف عن القبلة زائدا عن ما بين المشرق والمغرب، فالانحراف إلى ما دونه خارج عن مدلول هذه الأخبار، فلا إعادة فيه لا في الوقت ولا في خارج الوقت.

قوله في ج ١، ص ٢٦٨، س ٢: «و فيه إشكال».

أقول: أي وفي الإستشهاد المذكور.

قوله في ج ١، ص ٢٦٨، س ٥: «و على ما ذكر».

أقول: أي وعلى ما ذكر من الإستشهاد بصحيفة زرارة.

قوله في ج ١، ص ٢٦٨، س ٩: «فإن كانت الأخبار».

أقول: لعل المراد أنه إذا اتضح أن المراد من غير القبلة في غير هذه الصحيحة هو غير الجهة التي يتوجه إليها حال الالتفات، فإن كانت الأخبار الدالة على الإعادة في الوقت ظاهرة في بطلان الصلاة يقع التعارض بينهما وبين هذه الصحيحة الدالة على عدم الإعادة في صورة عدم الاستدبار أو عدم الانحراف إلى المشرق والمغرب.

قوله في ج ١، ص ٢٦٨، س ١٥: «أما عدم جواز إتيان».

أقول: أما الصلوة على الطائرة أو القطار مع إمكان مراعاة الأمور المذكورة في حال الاختيار فلا مانع منه، وإلا فيختص بحال الاضطرار كما في الراحلة من دون فرق بين الراحلة وغيرها.

قوله في ج ١، ص ٢٦٨، س ٢١: «النوافل في الأمصار».

أقول: يظهر منه أن الترخيص على الدابة في النافلة لا يختص بحال المسافرة.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ٨: «إذا فرض حيوانان».

أقول: ولا يخفى أن محل كلام الحاج الشيخ رحمته الله في الدرر هو ما إذا علم تفصيلاً بوجود المذكى كما نقله الشارح لا ما إذا علم إجمالاً، وملاك الإشكال عنده ما ذكره الشارح.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١١: «الشبهة مصداقية».

أقول: بحسب أدلة أصالة عدم التذكية وهي أدلة الاستصحاب كقوله «لاتنقض اليقين بالشك».

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١٢: «وفيه نظر».

أقول: ولا يخفى عليك التفصيل وهو أن أصالة عدم التذكية - بناء على أن التذكية عبارة عن نفس الأفعال المخصوصة الواردة على المحل القابل - لاتجري بلا كلام في المثال المفروض، لأن موضوع الأصل هو الحيوان لا الجلد أو اللحم والمفروض أن الحيوان بين المعلومين معلوم التذكية ومعلوم عدم التذكية فلاشك حتى يتحقق أركان الاستصحاب، فلا يكون في البين حيوان يشك في تذكيتة حتى يحكم بعدم تذكيتة بالأصل. وأما الجلد المشكوك فهو لا يكون موضوع التذكية حتى يجري فيه الأصل وإنما الموضوع هو الحيوان الذي أخذ منه والمفروض أنه لا شك في تذكيتة. وكيف كان فلامجال للأصل إذا كان الحيوانان مذكى وغير مذكى بالقطع التفصيلي، نعم لو علم إجمالا بوجود المذكى وغير المذكى فلامانع من جريان أصالة عدم التذكية في أطراف المعلوم إجمالا، لأن جريان أصالة عدم التذكية في أطراف الشبهة لآمانع منه ما لم يوجب مخالفة عملية كما في المقام. ومما ذكر يظهر أن هذا الأصل يجري ولا يرفع الإشكال عن الجلود أو اللحوم الواردة من بلاد الكفار، إذ قلما يتفق أن يحصل العلم التفصيلي بوجود المذكى وغير المذكى من دون خلط بينهما، وكثيرا ما لا يكون علم بوجود المذكى أو لا يكون علم تفصيلي وإنما يكون علم إجمالي بوجود

المذكى، فراجع صلوة الحاج الشيخ رحمته ص ٣١ . و عليه فالإشكال في إطلاق أصالة عدم التذكية باق إذ لا مجال لجريانها فيما إذا علم تفصيلا بوجود المذكى وغير المذكى.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١٣: «لا يوجب إرتفاع حكم المشكوك».

أقول: والأولى أن يقال لا يرفع الشك عن الجزء المبان حتى يرتفع حكم المشكوك، إذ الشك موجود بالفعل في الجلد، نعم كان الجلد قبل الإبانة معلوم التذكية أو معلوم عدم التذكية ولكن بالفعل هو مشكوك.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١٣: «ألا ترى أنه لو علمنا».

أقول: قال استاذنا الأراكي (مدظله العالي) حاصل النقض دعوى الملازمة بين الاستصحاب و ساير الأصول، فإذا كان الاستصحاب غير جار فقاعدة الطهارة أيضا غير جارية مع أنها جارية في المثال، و هو كما ترى إذ الاستصحاب في مجهولي التاريخ كالكرية و الملاقات غير جار و مع ذلك تجري قاعدة الطهارة و يحكم بطهارة الماء. هكذا قال استاذنا ولكن كلام الشارح في القياس المذكور ليس لإثبات الملازمة بل مراده أن مجرد احتمال الانطباق لا يرفع موضوع الأصل.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١٦: «فلامجرى لأصالة الطهارة و الحل».

أقول: و فيه أن الشك في قاعدة الاستصحاب مقيد بما إذا كان هو ناقضا، و لذا إذا علم بعدالة زيد في السبب ثم علم بفسقه في الأحد ثم شك في عدالته و فسقه في الاثنين فلامجال لاستصحاب عدالته لأن الناقض هو العلم لا الشك

بل يستصحب فسقه. هذا بخلاف الشك المأخوذ في قاعدة الطهارة فإنه مطلق، و في المقام مع وجود العلم بالتركيبية لا يكون الشك ناقضا وإنما الناقض هو العلم بالتركيبية فالإشكال من جهة المغيا لا الغاية، هكذا قال استاذنا الأراكي (مدظله العالي). ولكنه محل نظر لأن الجزء المبان كان معلوم الحكم سابقا و أما بعد الإبانة فهو مشكوك، فناقض العلم بعدم التذكية فيه هو الشك بعد فعلية الشك فيه و عدم العلم بالتذكية فيه، و من المعلوم أن العلم بالمذكي تفصيلا لا يوجب وجود العلم في الجزء المبان فعلا، فالجزء المبان بالنسبة إلى المذكي و إن كان هذا منه لا الكلي و الفرد ولكن المذكي معلوم تفصيلا و الجزء المبان مشكوك وجدانا كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١٩: « كما قالوا مجرد العلم بالكبرى ».

أقول: ولا يخفى عليك أن التعبير بالكبرى و الصغرى مجرد تنظير و إلا فالمشكوك و المعلوم في المقام ليسا من هذا القبيل، بل من قبيل [هذا منه و] الجزء و الكل، و كيف كان لافرق في الحكم بعد تعدد العنوان، فإن المعلوم تفصيلا هو المذكي المعلوم بالذات و المشكوك هو الجزء الخارجي الذي هو يكون معلوما بالعرض.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ٢١: « و مقتضى ما ذكر عدم حجيتها ».

أقول: إذ مورد البينة هو الجهل و مع احتمال انطباق المعلوم و حجية ذلك لاجهل بالنسبة إلى المشكوك حتى تشمله البينة. يمكن أن يقال إن حجية البينة لم

تكن مغياة بالعلم حتى يرد عليه ما أورد على الاستصحاب بل العلم هو غاية عقلا، اللهم إلا أن يقال إن قوله «بل انقضه بيقين آخر» أيضا حكم إرشاد عقلي، فتدبر جيدا.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ١: «في التكليف المنجز».

أقول: أي في المكلف به المنجز.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ٢: «ثم إنه قد يقال».

أقول: حاصله أن لسان الأخبار في أن الأصل في المشكوك هو التذكية كأصالة الطهارة وأصالة الحلية متعارض وم مع التعارض يؤخذ بالمرجح، وإلا فالحكم هو التخيير إن كان ذلك ثابتا في المتعارضين، وإلا فالحكم هو التساقل.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ٣: «بلزوم الاجتناب».

أقول: أي بلزوم الاجتناب عن استعماله في الصلاة وغيرها.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ٣: «من جهة الاستصحاب».

أقول: أي استصحاب عدم التذكية فيصير مصداقا للميتة التي نهى عنها.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ٥: «منها موثقة ابن بكير».

أقول: بناء على أن قوله «إذا علمت أنه ذكي» يدل بإعتبار مفهومه على حكم الشك، ولكنه محل تأمل لأن صدر الرواية في مقام بيان اشتراط مأكول اللحم واقعا وليس في مقام الحكم الظاهري، فالمراد من الذيل أيضا بيان اشتراط المذكى واقعا لا في مقام بيان الحكم الظاهري، فأخذ العلم من باب الطريقة.

ولكن الانصاف أن الذيل في مقام بيان الأمرين معا و لاينافي الصدر، فظهور المفهوم في الحكم الظاهري قوي، و يستفاد منه أن مقتضى الأصل هو الحكم بعدم التذكية عند الشك فيها.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ٧: «و بعض الأخبار».

أقول: بناء على عدم اختصاص الرواية بموردها بل المراد منه هو الشك في السببية للتذكية من أي جهة كانت، و هكذا الأخبار الدالة على اشتراط العلم باستناد القتل إلى الرمي و النهي عن الأكل مع الشك فيه.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ١١: «منها صحيحة الحلبي».

أقول: فيه منع لانصراف السوق إلى سوق المسلمين، فهو في مقام بيان أمانة السوق لالحكم الظاهر في موضوع الشك.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ١٢: «ومنها رواية علي بن بين أبي حمزة».

أقول: باعتبار مفهوم قوله «ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه».

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٢: «و لاينافي وجود غيرها».

أقول: أي الانصراف لاينافي وجود مورد غير الاشتراء من سوق المسلمين أو وجود مطروح في غير أرض المسلمين.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٣: «لمنع الانصراف».

أقول: و أما التقييد بالسوق في سؤال السائل في صحيحة الحلبي فلا يمنع عن إطلاقه، لترك الاستفصال عن كون السوق سوق المسلمين أم لا، ولكنه بعيد.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٤: «لازم ما ذكر عدم الاكتفاء».

أقول: في هذه الملازمة نظر، إذ لم يذكر في الموثقة عنوان السوق أو الطريق حتى يقال بأن المنصرف منهما هو سوق المسلمين أو طريق المسلمين، فلا وجه لدعوى الإنصراف في الموثقة.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٦: «أن ظاهر هذه الأخبار».

أقول: ربما يستظهر ذلك بأنه لا معنى لجهل الطريق، إذ لا يصلح الطريق لأن يكون مغيا بالعلم الأعم من الطريق، اللهم إلا أن يقال إن المراد من العلم هو العلم الوجداني.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٧: «من جهة عدم العلم».

أقول: لا وجه للاستظهار المذكور في خصوص أخبار الجواز والحلية، فإن كان الاستظهار المذكور صحيحا فهو في الطرفين وإلا ففيهما أيضا.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٧: «فلا ترفع المعارضة».

أقول: وعليه فإن كان ترجيح فهو وإلا فمقتضى القاعده هو التخيير في الأخذ.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٩: «فيجب عليه الاحتياط».

أقول: من جهة عدم وجود أصل في فعل النفس عند الشك في كونه مع الشرائط

وعدمه.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ١١: «بالأخبار المجوزة».

أقول: أي الدالة على التذكية عند الشك فيها.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ١٢: «أو غيرهما».

أقول: والمراد منه هو التوفيق العرفي الذي أشار إليه صاحب كفاية الأصول رحمته.

قوله في ج ١، ص ٢٧٢، س ٣: «يقع الإشكال والذني».

أقول: أي الإشكال المذكورة في المشكوك تذكيبته.

قوله في ج ١، ص ٢٧٢، س ٢١: «في الصورة الاولى».

أقول: أي صورة كون متعلق النهي هو الطبيعة السارية.

قوله في ج ١، ص ٢٧٣، س ١٢: «وفيه إشكال».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن مثل جواز الاغتسال و التوضأ بالماء المشكوك في

إطلاقه و اضافته خارج بالإجماع عن إطلاق الحديث، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٧٣، س ١٤: «و ما لاتم به الصلاة».

أقول: وهل يشمل الحديث ما إذا اتصل جزء من أجزاء غير المأكول لحمه أو

لصق بلباس المصلي أو بدنه أم لا يشمل؟ و الأقرب الثاني لأن الظاهر من الظرفية

هو كونه شيئاً يستر المصلي و لو لم يكن مما تتم فيه الصلوة، و هذه الأجزاء

الملاصقة ليست كذلك، فتأمل، و المسألة تحتاج إلى تتبع زائد. و لعل قوله في

الصحيح «قلت أصلي في الثوب الذي يليه أي يلي الثوب الذي من الثعالب قال لا»

يشعر بذلك، فتأمل و سيجيء شطر من الكلام في ص ٢٨١.

قوله في ج ١، ص ٢٧٤، س ١٩: «فيمكن تقييدها بهذه الرواية».

أقول: و تحمل على وبر الخبز و عليه فيشكل الصلوة في جلد الخبز.

قوله في ج ١، ص ٢٧٥، س ١٠: «على ما لا يجوز الصلاة فيه».
أقول: لعله هو الفنك.

قوله في ج ١، ص ٢٧٥، س ١١: «إلا أن يقال».

أقول: لكنه بعيد جدا ولكن قول ابن بكير من أن زرارة ضم غيرها من الأوبار إليها في السؤال حيث قال «سال زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر» يقرب ذلك كما لا يخفى، فالأقرب هو الجواز كما في المتن، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٧٦، س ١٠: «أنه لا يستفاد».

أقول: ولأقل من الشك فلا ترفع اليد عن العموم بشبهة المخصص.

قوله في ج ١، ص ٢٧٦، س ١٦: «لأدليل بعمومه».

أقول: لعله لا اختصاص الموضوع بالرجال كما هو صريح رواية إسماعيل بن سعد.

قوله في ج ١، ص ٢٧٦، س ٢٢: «فإن مقتضى الاستثناء».

أقول: لأن استثناء الإحرام الذي من العبادات يشهد على أن العبادات داخلة في المستثنى منه.

قوله في ج ١، ص ٢٧٧، س ٤: «و فيه نظر».

أقول: وفيه أن في التخصيص لا يلزم أن يكون المخصص نصا بل يكفي الظهور، الأثرى أنه إذا قيل أكرم العلماء ثم قيل لا تكرم النحويين منهم يقدم الخاص على العام مع أنه ظاهر في الحرمة، إذ صيغة النهي كصيغة الأمر ظاهرة في الحرمة.

قوله في ج ١، ص ٢٧٧، س ١١: «وهذه الرواية لعلها معمول بها».

أقول: وعلى ثبوت كون الرواية معمولاً بها فيقدم على موثقة ابن بكير، لأنها أخص بالنسبة إليها، فلا يجوز لها لبس الحرير والديباج في الصلوة كالإحرام.

قوله في ج ١، ص ٢٧٨، س ١٦: «متوجه إلى الحرير الخالص».

أقول: بعد جمع المطلق مع المقيد.

قوله في ج ١، ص ٢٧٩، س ٣: «والحركات مقدمات».

أقول: يمكن الخدشة في مقدمة حركة الثوب المغصوب إذ حركة البدن من المقدمات وهي مقارنة مع حركة الثوب، فالحركة في الثوب من المقارنات لا المقدمات ومن المعلوم أن الحرمة من المقارنات لا تسري إلى حركة نفس البدن إلا بالعرض والمجاز، والحرمة العرضية لا تنافي القربة، فالأولى هو انكار مقدمة حركة الثوب، ولا يقاس الصلاة في الثوب المغصوب بالصلاة في المكان المغصوب فلا تغفل عن الخلط بين المقامين.

قوله في ج ١، ص ٢٨٠، س ١: «وفيه نظر».

أقول: ولا يخفى عليك أن اللازم في صحة العبادة هو الأمران: أحدهما هو الحسن الفعلي و ثانيهما هو الحسن الفاعلي، وكلاهما في صلوة المعذور وهو الجاهل بالغصب موجودان، لأن ما أتى به صلاة ولها مصلحة الصلواتية وإن كان فيها أيضاً مفسدة الغصبية والتصرف في مال الغير، وهذه المصلحة لا تقضي بغلبة جانب النهي بل هي أمر ثابت، غاية الأمر عدم صحة الصلاة للعالم المتوجه إلى

النهي، لأن ما أتى به العالم مبعد و المبعد لا يصلح للتقرب، و أما الجاهل المعذور فلا ينهي له و ما أتى به صلاة و لها مصلحة، و المبغوضية الذاتية لاتصير فعلية في حق الجاهل المعذور فلا تمنع عن التقرب بحيثية الصلواتية، و المفروض أن الفاعل ليس له سوء اختيار بل له حسن اختيار فلا وجه لعدم صحة عبادته.

قوله في ج ١، ص ٢٨٠، س ٩: «هو لزوم اجتماع المحبوبة و المبغوضية». أقول: يمكن أن يقال لا يجتمع المحبوبة الفعلية مع المبغوضية الفعلية، و أما المحبوبة الفعلية في حق الجاهل المعذور و المبغوضية الذاتية فيمكن اجتماعهما كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٨٠، س ١٠: «و لو صح ما ذكر». أقول: وفيه ما لا يخفى، فإن المبغوضية الفعلية المتحدة مع الصلاة مانعة عن التقرب بها، و الترتب على فرض صحته لا ينفع في مثل المقام الذي عرفت اتحاد المبغوضية الفعلية مع الصلاة، و هذا هو ملاك الفرق بين الجاهل و العالم.

قوله في ج ١، ص ٢٨٠، س ٢١: «فتأمل». أقول: لعله إشارة إلى أنه لا وجه لرفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة مع التزام القدمات به.

قوله في ج ١، ص ٢٨٠، س ٢٢: «ما عدى العمامة». أقول: ولا يخفى عليك أن الظاهر من المروي في الكافي هو استثناء الكساء أيضا.

قوله في ج ١، ص ٢٨١، س ٦: «و مفهوم التعليل».

أقول: وفي العبارة تعقيد، و لعل المراد أن المفهوم من قوله «لاتصل في القلنسوة السوداء فإنها لباس أهل النار» أن لباس أهل النار لاتصلي فيه، فهذا المفهوم لا يدل على المطلوب و هو كراهة الثياب السود إلا بضميمة ما ورد من أن الثياب السود لباس أهل النار، و لذا ضم هذه بقوله «بانضمام ما يظهر منه إلخ»، و يؤيد الكراهة أيضا تعليق الحكم بوصف السوداء.

قوله في ج ١، ص ٢٨١، س ١٩: «الكراهة محكمة».

أقول: لعل هنا تصحيف و الأصل حاكية عنه، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٨٤، س ٢: «وفيه أيضا إطلاق».

أقول: أي إطلاق من جهة الحرمة ولكن عمل الأصحاب على الكراهية.

قوله في ج ١، ص ٢٨٤، س ٧: «و يدل على الجواز».

أقول: حيث كان مفهوم الرواية عدم الجواز فيما إذا كانت غير مأمونة أقام

الدليل على الجواز حتى يحمل النهي على الكراهة.

قوله في ج ١، ص ٢٨٥، س ٤: «و حملت على حال الصلاة».

أقول: كما أن وجه حمله على الكراهة عمل الأصحاب به على وجه الكراهية،

هذا مضافا إلى ما ربما يقال من أن «لا يصلح» لا يكون ظاهرا في الحرمة.



قوله في ج ١، ص ٢٨٥، س ٨: «فربما استفاد منها الكراهة».

أقول: مراده عليه السلام هو استفادة كراهة التنقب للمرأة بقريئة كراهة اللثام للرجل جمعا بين هذه الرواية و بين صحيحة محمد بن مسلم الخ، و فيه تأمل، لأن النهي عن لثام الرجل في حال الصلاة دون تنقب المرأة حال الصلاة، فلاوجه للقياس مع اختلافهما في كثير من الأحكام.

قوله في ج ١، ص ٢٨٦، س ٦: «من جهة عدم اعتبار الكثافة».

أقول: أي من جهة عدم اعتبار الكثافة في غير ما يستر العورة و مع ذلك اعتبر الكثافة في جميع ما يستر البدن.

قوله في ج ١، ص ٢٨٦، س ١٠: «لو كان هذا النحو».

أقول: أي ما يستر العورة فقط.

قوله في ج ١، ص ٢٨٦، س ١٦: «لقوله تعالى».

أقول: ولا يخفى عليك أن الآية الكريمة تدل على اتخاذ الزينة عند كل مسجد، و التزين بحسب الأزمان و الأمكنة مختلف، و لاوجه لحصره في التزين المتعارف عند عرب ذلك اليوم، و عليه بإطلاق الحكم باستحباب ستر جميع البدن حتى الرأس محل تأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٨٧، س ١٦: «إخراج مقدار لا يستر».

أقول: أي إخراج مقدار عن وجوب الستر كالذقن.

قوله في ج ١، ص ٢٨٩، س ٢: «لما دل على اعتبار».

أقول: خصوصا ما دل على أن أدنى ما يستربه المرنة درع و ملحفة.

قوله في ج ١، ص ٢٨٩، س ٥: «كيفية صلاة العاري».

أقول: وقد مر بعض الكلام فيما إذا لم يتمكن من تطهير ثوبه، فراجع ص ٢٢٣.

قوله في ج ١، ص ٢٨٩، س ٢٢: «الجمع بالتخيير».

أقول: ولكن بعد الأخذ بأيهما لزم تقييد المأخوذ بالمفصل، و قد صرح

الشارح رحمته في ص ١٠٢ بذلك فراجع.

قوله في ج ١، ص ٢٩٠، س ٦: «فالكلام فيهما الكلام في الصلاة».

أقول: مع تفاوت في الجملة التي أشرنا إليها.

قوله في ج ١، ص ٢٩١، س ٢: «الأظهر القول بالجواز جمعا بين الأخبار».

أقول: من دون فرق بين التأخر و بين الجانب.

قوله في ج ١، ص ٢٩٢، س ١٤: «و لعل المراد منها».

أقول: هذا الحمل بعيد ولكن لا بد منه بعد كون الرواية غير معمول بها.

قوله في ج ١، ص ٢٩٤، س ١٠: «و قد يجمع».

أقول: ولا يخفى عليك أن الصلاة في المسجد تنافي السرية في أداء النافلة عادة،

و مع المنافاة المذكورة كان بين الطائفتين من الأخبار تباين و تعارض، و القاعدة

تقتضي التخيير في الأخذ.

قوله في ج ١، ص ٢٩٦، س ١: «تساوي الاحتمالين».

أقول: أي احتمال التقييد و احتمال التصرف في الهيئة و حملها على الكراهة، ولكن عرفت أن الأمر إذا دار بين التصرف في المادة و التصرف في الهيئة كان التصرف في المادة مقدما، و إلا فلامجال للتخصيص و التقييد، و قد صرح الشارح رحمته في ص ٢٥٧ بأن الظاهر هو تقدم التخصيص فراجع، و عليه فلاوجه لدعوى تساوي الاحتمالين، اللهم إلا أن يحمل على الكراهة بسبب عدم الفتوى بالحرمة، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٩٦، س ٣: «فإنه لو حمل الأخبار».

أقول: أي لو حمل بتقييد الأخبار المجوزة بصورة التباعد.

قوله في ج ١، ص ٢٩٦، س ٦: «في الموثقة».

أقول: أي الموثقة الدالة على النهي عن اتخاذ صورة القبر قبله بالاستثناء.

قوله في ج ١، ص ٢٩٧، س ٣: «و يشهد لما ذكر».

أقول: بناء على بُعد تقييد ما دل على جواز الصلوة في كل مكان بموثقة عمار بعد كون ما دل على جواز الصلوة في كل مكان وارداً في مقام البيان، و الا فالنسبة بين موثقة عمار و ذلك هو العموم و الخصوص و مقتضى القاعدة تقديم موثقة عمار عليه.

قوله في ج ١، ص ٢٩٩، س ٢: «فلم يعرف مأخذه».

أقول: بل روي في كتب العامة أن رسول الله ﷺ يصلي و كانت بين يديه عائشة.

قوله في ج ١، ص ٣٠٠، س ٧: «و فيه تأمل».

أقول: لاوجه معتدا به للتأمل بعد عموم التعليل في أدلة الاستصحاب.

قوله في ج ١، ص ٣٠٠، س ١٩: «ولا داعي».

أقول: ولا يخفى أن صحيحة هشام بن الحكم في مقام البيان ومعدلت لم يستثن فيه إلا المأكول والملبوس، ولعله شاهد على عدم اعتبار قيد زائد عليه، فالثمرة الغير المأكولة يجوز السجود عليها، لا يقال إن صحيحة زرارة أيضا في مقام البيان لأننا نقول أن زرارة سئل عن السجدة على القير فقط وتفضل الإمام بذكر أشياء آخر، بخلاف هشام بن الحكم فانه سئل عما يجوز، و عما لا يجوز فالظاهر هو الأوسط من الاحتمالات المذكورة التي نقلها الشارح رحمته.

قوله في ج ١، ص ٣٠١، س ٢: «وفيه تأمل».

أقول: لا وجه له بعد كون الاستثناء في رواية أخرى غير رواية هشام بن الحكم، فالاستثناء بمنزلة التقييد بالنسبة إلى صحيحة هشام بن الحكم، فقياس المقام بالمثال الأول لا وجه له كما لا وجه لقياسه بالمثال الثاني أيضا لانفصال القيد كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٠١، س ٢٠: «عطف الملبوس».

أقول: كما في صحيحة هشام بن الحكم.

قوله في ج ١، ص ٣٠١، س ٢٠: «اشتراكهما في العلة».

أقول: كما فيما رواه الصدوق في العلل.

قوله في ج ١، ص ٣٠١، س ٢٢: «لا يمكن بين ما دل على استثنائهما».

أقول: لعل أراد منه صحيحة زرارة حيث منع فيه عن السجدة على الثوب الكرسف وعن السجدة على شيء من الرياش و شيء من ثمار الأرض، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٠٢، س ٤: «هذا الجمع أقرب مما ذكر».

أقول: ولكن بعد لا يخلو عن المناقشة، وهي أن عطف القطن و الكتان على المأكول كما في خبر الأعمش ينافي الحمل على الكراهة. اللهم إلا أن يقال لا اعتبار بهذا الخبر بعد ضعف سنده، هذا مضافا إلى أن أخبار الجواز لاتقاوم مع أخبار المنع عن السجود على القطن و الكتان إلا أن يقال إن أخبار المنع أيضا كذلك، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٠٢، س ١٤: «ليس من موارد القاعدة».

أقول: ولكن ورد في قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال «سألته عن الرجل يؤذيه حر الأرض و هو في الصلاة و لا يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتاناً؟ قال إذا كان مضطراً فليفعل»،^١ فإن الإضطرار فيه مما يتحقق بتعسر الفعل في بعض الوقت، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٠٣، س ٨: «فلا يبعد الحمل على التقية».

أقول: ويمكن أن يقال إن عدم فتوى المشهور بإطلاق تلك الأخبار لا يكون شاهداً على إعراضهم عنها بل شاهداً على تقييدها بحال الاضطرار، كما يكون الأمر كذلك في أخبار القرعة، فلا وجه لحملها على التقية، و هذه الأخبار مقدمة على السجدة على الثوب.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب ما يسجد عليه، الباب ٤، الحديث ٩.

قوله في ج ١، ص ٣٠٣، س ١٣: «إلى الثلج».

أقول: ولا يخفى عليك عدم معارضة ما دل على جواز السجدة على الثلج مع ما دل على جواز السجدة على ظهر الكف بمجرد فقدان الثوب، لأن مورد الثاني هو أيام الرمضاء ولا يشمل أيام الثلج فلا معارضة، فالسجدة على ظهر الكف بعد فقدان الثلج والقيرو كما في المتن.

قوله في ج ١، ص ٣٠٣، س ١٦: «من بعض الأخبار».

أقول: كصحيحة منصور بن حازم حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السلام «أنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج افسجد عليه قال لا ولكن اجعل بينك وبينه شيئا قطنا أو كتانا».

قوله في ج ١، ص ٣٠٤، س ١٣: «فتأمل جيدا».

أقول: ولعله إشارة إلى ما في المستمسك من المناقشة في ثبوت إطلاق النصوص، فإن صحيح صفوان يخبر عن إجمال الواقعة وعن إجمال القرطاس، و صحيح ابن مهزيار وارد مورد السؤال عن مانعية الكتابة عن جواز السجود على ما يصح السجود عليه من أنواع القرطاس لا في مقام التشريع لجواز السجود على القرطاس، فالأقوى هو اعتبار كون القرطاس متخذاً مما يصح السجود عليه. و يظهر مما ذكر حكم ما إذا كان مصوغاً بلون أحمر أو أصفر أو أزرق و نحو هذه الألوان عدى البياض، و هكذا يظهر حكم ما إذا كان للقرطاس خليط مما لا يصح السجود عليه و لم يستهلك عند صنع القرطاس، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٠٤، س ٢٢: «ليعتد بأذانه».

أقول: أي ليعتد به في الجماعة، و أما الاعتداد بإذان الغير في صلوة المنفرد فهو مشكل لعدم إطلاق الدليل لأن القدر المتيقن منه هو الاعتداد به في الجماعة، نعم استدل لذلك بالألوية من ثبوت الحكم في الإمام ولكنه محل منع. و أما قوله عليه السلام «يجزؤكم أذان جاركم» فلم يثبت حجته، هذا مضافا إلى أن المخاطبين هم المأمومون، نعم إذا دخل المسجد و رأى أن صلاة الإمام تمت و لم يتفرق المأمومون فله أن يكتفي بإذان الإمام و إقامته، بل قد يقال بحرمتها حينئذ.

قوله في ج ١، ص ٣٠٥، س ٣: «و الظاهر أن المراد».

أقول: وجه الإستظهار هو الجمع بين علم الأذان و عدم كونه عارفا.

قوله في ج ١، ص ٣٠٥، س ١٢: «و لإطلاق في البين».

أقول: يمكن الاستدلال بخبر ابن خالد من قوله عليه السلام «يجزؤكم أذان جاركم» بناء على شمول الجار للمرأة ولكنه ضعيف السند.

قوله في ج ١، ص ٣٠٧، س ٣: «و أما التدارك».

أقول: هذا حكم تدارك الأذان و الإقامة إذا نسيها معا و أما إذا نسي كل واحد منهما فمشكل، راجع المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٣٠٧، س ١٩: «ممنوع».

أقول: ولا يخفى ما فيه، فإن الأمر عقيب الحظر أو توهمه لا يدل على الوجوب و أما الأمر عقيب توهم الوجوب فلا مانع من ظهوره في الوجوب كما لا يخفى،

نعم النهي في مقام توهم الوجوب لا يفيد الحرمة كما أن الأمر عقيب توهم الحظر لا يفيد الوجوب.

قوله في ج ١، ص ٣٠٨، س ١: «ولا يبعد أن يقال».

أقول: قال ذلك بعد كون الروايات متعارضة بحسب الظاهر، فالأمر يدور إما بين أن يكون مفاد كل منهما غير مفاد الآخر أو نقول بالتخيير في الأخذ، ولعل الترجيح مع ما ذهب إليه المشهور، ولكن الشارح ذهب إلى الأول وقال «ولا يبعد أن يقال إلخ».

قوله في ج ١، ص ٣١٠، س ٩: «ويمكن الاستدلال».

أقول: استدل لوجوب الإقامة أيضا بموثق عمار: «إذا قمت إلى صلاة فريضة فأذن وأقم و افصل بين الأذان و الإقامة بقعود أو كلام أو تسبيح» بدعوى ظهور الأمر في الوجوب، و أوجب عنه بأن بعد نفي الوجوب بالنسبة إلى الأذان لا يبقى مجال للاستظهار المذكور، و رد ذلك بأن قيام الدليل على جواز ترك الأذان غير كاف في رفع اليد عن ظهوره في وجوب الإقامة لإمكان التفكيك بينهما كما يظهر من ملاحظة نظائره، و أوجب عنه بأن ذكره في سياق الأمر بالفصل بينه و بين الإقامة المراد منهما الاستحباب يوجب شيئا من الوهن. هذا مضافا إلى خلو الأخبار الأخر عن ذكر وجوبها، مع أنه لو كان واجبا لبان و شاع، بل المشهور ذهبوا إلى عدم وجوب الأذان و الإقامة كما حكاه في المستمسك.



قوله في ج ١، ص ٣١٢، س ١٧: «و تطرق الوجوه فيها».

أقول: ذهب بعض إلى أن المراد منه أذان العصر لأنه ثالث الأذان والإقامة للظهر أو ثالث الأذنين للصبح والظهر، ولكن أورد عليه في المستمسك بأنه مجمل غير ظاهر، وقد حمله بعض على الأذان الثاني للظهر، قيل أنه ابتدعه عثمان كما عن مجمع البيان رواية ذلك عن السائب ابن زيد و عن بعض أنه ابتدعه معاوية. انتهى، وعليه كونه ثالثا باعتبار أذان الصبح وأذان الأول للظهر.

قوله في ج ١، ص ٣١٣، س ٨: «قد ظهر مما ذكر عدم الإختصاص».

أقول: بل يعم الجمع بين الفريضتين مطلقا سواء كان يوم الجمعة أم غيره، كما حكى عن المدارك وغيرها، نعم يشكل شمول صحيحة الفضيل لجمع الجمعة مع العصر، اللهم إلا أن يقال إن المراد من الظهر هو ما أدى في الظهر فيشمل الجمعة أيضا، أو أن يقال لخصوصية في الجمع بين الظهر والعصر كما أن الأمر كذلك في جمع المغرب والعشاء فالجمع بين الجمعة والعصر أيضا كذلك، و يؤيده الإجماع المحكي عن الخلاف، على أنه ينبغي لمن جمع بين الصلاتين أن يؤذن للأولى و يقيم للثانية، ولكن أورد على الكلية المذكورة في المستمسك بأن سقوط الأذان في مورد الجمع منه غير ظاهر، إذ مجرد وقوع ذلك من النبي ﷺ لا يدل عليه، لجواز تركه للمستحب كتركه للنافلة، و حكاية الإمام له يمكن أن يكون المقصود منها التنبيه على جوازه كالجمع بين الصلاتين، إلا أنه يمكن

الجواب عنه بما أشار إليه الشارح رحمته من أن المراد من السقوط عدم الاحتياج إلى أذان آخر وكفاية أذان واحد للصلاتين ولا ينافي مشروعية الأذان الثاني، فافهم، و كيف كان فيجوز الإتيان بالأذان للفريضة الثانية عند الجمع بينهما بالإطلاقات.

قوله في ج ١، ص ٣١٤، س ٤: «ولا يبعد أن يقال».

أقول: هو مشكل إذ لافرق بين موثقة عمار و خبر أبي بصير من ناحية الموضوع، و عليه فالأقوى هو المعارضة بينهما فإن كان ترجيح و الافمقتضى القواعد هو التخيير في الأخذ، و قد ادعي الإجماع على السقوط بل عن الجواهر أنه يمكن تحصيل الإجماع عليه. ثم بعد الأخذ بأخبار السقوط لافرق بين أن يكون الرجل الجاني قاصدا لإقامة الصلاة مع الجماعة مع إمام المسجد أم لا، كما لافرق بين أن يكون الرجل الجاني قاصدا للصلاة انفرادا أو قاصدا لإقامة الجماعة بنفسه، كل ذلك لإطلاق الأدلة و ترك الاستفصال، و دعوى الانصراف إلى من يريد الانتماء بإمام المسجد للغلبة لوجه له، ثم إن ظاهر الأدلة هو اختصاص الحكم بالمسجد لعدم الإطلاق نعم لا يبعد دعوى الإطلاق في خبر أبي بصير الأول فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣١٥، س ١٠: «فلا يؤذن لفريضة».

أقول: و أما الأذان للإعلام من دون قصد الصلاة فقد يستدل لمشروعية حال حلول الوقت بمثل صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال «قال رسول الله ﷺ من أذن في مصر من أمصار المسلمين سنة وحببت له الجنة» و يمكن المناقشة فيه بأن الدليل في مقام تشريع الأذان في الجملة بقريظة ترتب الثواب عليه لا في مقام شرائطه و خصوصياته، و عليه فيشكل المجيبين به من دون قصد الصلاة،

وما ذكر يظهر ما في التفصيل بين من لم يرد الصلاة فيستحب له الأذان للإعلام، ومن أراد الصلاة فلم يثبت استحباب الأذان للإعلام في حقه بل الأحوط أن يكتفي بواحد أو قصد الرجاء فيهما، وكيف كان فلعل لما ذكر ذهب الشهيد إلى أن الأذان مشروع للصلاة خاصة والإعلام تابع، على ما حكى عن حواشي الشهيد.

قوله في ج ١، ص ٣١٦، س ٣: «فيه نظر».

أقول: ولعل وجه النظر هو ظهور قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان «وأما السنة فانه ينادي مع طلوع الفجر» في حصر المشروعية بحال الفجر، فيعارض مع قوله في صحيحة عمران بن علي الحلبي حيث قال: إذا كان في جماعة فلا وإذا كان وحده فلا بأس و يعارض أيضا مع صحيحة ابن سنان الآخر الدال على نفي الباس عن تقدم الأذان على الفجر ومقتضى القاعدة هو التخيير في الأخذ، وأما التفصيل بين الجماعة و الانفراد فأورد عليه بأنه غير معمول به و لعله لذا ذهب إليه في المسائل المحرمة و الحلبي في السرائر و الجعفي إلى المنع على ما حكى عنهم.

قوله في ج ١، ص ٣١٧، س ٨: «ويمكن أن يقال:».

أقول: ولا يخفى عليك، أن الترتيب إن كان لزوميا فتعاد الإقامة بعد الأذان فيحصل الترتيب و إن كان الترتيب استحبابيا، كما هو المفروض لأن استحباب كل من الأذان أو الإقامة ليس ارتباطيا بالإضافة إلى الآخر و لذا يجوز الاختصار على أحدهما دون الآخر و إن لم يكن ذلك ثابتا في الأذان فهو مسلم في الإقامة فإذا أتى بالإقامة قبل الأذان فلا مجال لتدارك الترتيب المستحب بفعل الإقامة بعد

الأذان لسقوط الأمر بها و لاوجه لاحتمال عدم سقوطه بعد الإتيان، بها كما هو مقتضى قاعدة الإجزاء و مجرد احتمال كون المقام من قبيل الصلاة المعادة لادليل عليه و الإتيان بها رجاء ليس محلا للبحث كما لا يخفى، ثم إن الاستدلال بالتأسي لإعادة الإقامة بعد الأذان غير واضح لعدم ثبوت التأسي حال السهو عن الأذان و مما ذكر يظهر ما في الاستدلال بالأصل و عليه فموثقة عمار موافقة للقواعد و لا موجب لطرحتها إن لم يكن إجماع على الخلاف.

قوله في ج ١، ص ٣١٨، س ٤: «ومنها موثقة عمار».

أقول: وأما السجدة فيدل عليها خبر بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام يقول: لأصحابه من سجد بين الأذان و الإقامة فقال في سجوده سجدت لك خاضعا خاشعا ذليلا يقول الله تعالى ملائكتي و عزتي و جلالي لأجعلن محبته في قلوب عبادي المؤمنين و هييته في قلوب المنافقين و أما المخطوة فلا دليل عليها إلا الفقه الرضوي و هو كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٣١٨، س ٦: «لا يظهر منها التفصيل».

أقول: بل يظهر من بعضها خلاف ما استثناه في المغرب كخبر اسحاق بن الجرير عن أبي عبد الله عليه السلام من جلس فيما بين الأذان المغرب و الإقامة كان كالمتشحط بدمه في سبيل الله و هكذا خبر زريق المروي في الشرح فانه يدل على استحباب الجلوس في صلاة المغرب و عدم استحباب السبحة.

قوله في ج ١، ص ٣١٨، س ١٠: «على خلاف سائر الأخبار».

أقول: يمكن أن يقال: يقدم هذا الخبر على مثل صحيحة سليمان لكونه أخص منها و تقييد الصحيحة به و مقتضاه هو اختصاص الفصل بالركعتين بالظهيرين فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣١٨، س ١١: «خلاف المشهور».

أقول: بناء على ذهابهم إلى استحباب التفل بينهما مطلقا، من دون اختصاصه بالظهيرين.

قوله في ج ١، ص ٣١٨، س ١٩: «ورواية الحلبي».

أقول: و قد عبر عنها في المستمسك بصحيحة محمد الحلبي.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ٢: «لكنه في بعض النسخ».

أقول: ولا يخفى عليك، إن كانت النسخة «حين يفرغ إلخ» فلا دلالة لها على كراهة التكلم في خلال الأذان كما أنه إن كانت النسخة «حتى يفرغ إلخ» فلا دلالة لها على كراهة التكلم بعد الفراغ عن الأذان.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ٥: «فإن كان التكرار».

أقول: ظاهره بيان حكم التكرار لا الترجيع إذ لم يرد لفظ الترجيع في النصوص و هو حسن جدا.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ٨: «تسامحا».

أقول: بناء على صدق بلوغ الثواب بمجرد الفتوى، حتى لو كانت بالحرمة أو الكراهة و لكنه محل تأمل بل منع.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ١٣: «من بعض الأخبار».

أقول: كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان أبي عليه السلام ينادي في بيته الصلاة خير من النوم ولو رددت ذلك لم يكن به بأس.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ١٤: «بل من بعضها».

أقول: كصحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال النداء والتثويب في الإقامة من السنة^١.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ١٤: «الأخبار محمول على التقية».

أقول: لما حكى عن الشيخ عليه السلام، في ذيل الخبرين، هذا والذي قبله محمولان على التقية لإجماع الطائفة على ترك العمل بهما.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ١٧: «قد ذكر في بعض الأخبار».

أقول: لم أجده، فإن أراد به صحيحة علي بن أبي حمزة عن أبي بصير فهي واردة في إعادة الشهادة أو في حي على الصلاة أو حي على الفلاح مرتين أو أكثر لإمام الجماعة وإن أراد به موثقة عبدالله بن سنان فهي مفصلة بين الأذان والأمر بقوله: «الصلاة خير من النوم» بعد حي على خير العمل وبين الإقامة والنهي عنه من دون تقييده بعدم كونه من أصل الأذان.



قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ٢١: «يدل على استحباب الحكاية».

أقول: أي حكاية الأذان، و أما حكاية الإقامة فلا دليل على استحبابها بعد اختصاص الأدلة بالأذان، و لذا نسب إلى المشهور عدم استحبابها في الإقامة و التمسك بعموم قوله لا تدعن ذكر الله عزوجل على كل حال، في صحيحة محمد بن مسلم معللا به لاستحباب الحكاية في الأذان، مشكل لعدم شموله للحيعلات، و هكذا مرسل الدعائم، مضافا إلى عدم شموله لغير التكبيرين و الشهادتين فراجع.

قوله في ج ١، ص ٣٢٠، س ٢: «وروي أن من سمع الأذان».

أقول: وقد يقال أن الظاهر من أدلة استحباب الحكاية هو استحباب حكاية كل فصل لنفسه لا أنه ارتباطي بين جميع الفصول و لعل وجهه هو التعليل الوارد في بعض الأخبار بانه لا تدعن ذكر الله عزوجل على كل حال»، فإن مقتضاه هو استحباب الذكر و لو في بعض الأذان و عليه فترفع اليد عن ظاهر عنوان الأذان فإنه عنوان جميع فصوله.

قوله في ج ١، ص ٣٢٠، س ٥: «مادل على جواز تكلم».

أقول: مثل صحيحة محمد الحلبي^١ قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في أذانه أو في إقامته فقال لا بأس هذا مضافا إلى خبر حماد بن عثمان قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم بعد ما يقيم الصلاة قال نعم.

قوله في ج ١، ص ٣٢٠، س ٩: «مستند هذا الحكم».

أقول: ولا يخفى عليك، أن الإمام إذا سمع أذان المنفرد بتمامه جاز له الاكتفاء للأخبار المذكورة و أما إذا لم يسمع الأذان بتمامه و لم يكمله فلا دليل على الاكتفاء به، و حمل خبر أبي مريم على سماع بعض الأذان لاستبعاد سماع الأذان كله في حال المرور، غير صحيح لأن مجرد الاستبعاد لا يسوغ رفع اليد عن ظاهر أدلة اعتبار السماع هذا مضافا إلى إمكان منع الاستبعاد، فافهم هذا كله فيما اذا سمع إذان المنفرد و اكتفي به، و أما إذا اكتفي بأذان بعض المأمومين فقد استظهر من بعض النصوص كخبر حفص بن سالم^١ عن أبي عبد الله عليه السلام «إذا قال المؤذن قد قامت الصلاة أيقوم الناس على أرجلهم أو يجلسون حتى يجيئني إمامهم؟ قال لا بل يقومون على أرجلهم فإن جاء إمامهم و إلا فليؤخذ بيد رجل من القوم فيقدم» و كخبر إسماعيل بن جابر^٢ «أن أبا عبد الله عليه السلام كان يؤذن و يقيم غيره قال و كان يقيم و قد أذن غيره» و غيرهما من الأخبار ولكنه مشكل لعدم كونها في مقام بيان لزوم إسماع و عدمه بل في مقام حكم آخر و هو استحباب القيام إلى الصلاة عند قول المؤذن قد قامت الصلاة و عدم انتظار الإمام بعد الإقامة و تقديم غيره أو في مقام بيان جواز المغايرة بين المؤذن و المقيم، و مما ذكر يظهر ما في المستمسك (ج ٥، ص ٥٦٣) فالأقوى هو اعتبار السماع كما هو ظاهر المتن.

(١) أبواب الأذان و الإقامة، باب ٤١، ح ١.

(٢) أبواب الأذان و الإقامة، باب ٣١، ح ١.

قوله في ج ١، ص ٣٢٠، س ١٧: «ولو استظهر شرطية الطهارة».

أقول: لاعتبار الطهارة، في الإقامة بحسب الأخبار ولكن المشهور جعلوها شرطاً للكمال، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٢١، س ١٣: «أو بنحو آخر».

أقول: كداعي محبوبية العمل له تعالى.

قوله في ج ١، ص ٣٢١، س ١٦: «وإن كان يتوجه عليهم».

أقول: وقد مضى في ص ٢٨٠ ذلك، وأوردنا عليه بأن المانع عن التقرب هو المبعوضية الفعلية وهي منتفية عند الجهل بالموضوع فما ذهبوا إليه من صحة العبادة مع الجهل بالموضوع في محله فراجع.

قوله في ج ١، ص ٣٢٢، س ٦: «من التعيين لعدم حصول».

أقول: أي من تعيين العنوان من الظهريّة أو العصريّة وأما قصد الوجوب والندب فلا، إلا إذا توقف تعيين عنوان العمل على قصد أحدهما فيما إذا اختلفت الماهية وتعددت.

قوله في ج ١، ص ٣٢٣، س ١: «لو تحقق سبب الأمرين».

أقول: و من المعلوم أنه غير ثابت.

قوله في ج ١، ص ٣٢٣، س ١٥: «صرف الوجود».

أقول: وعليه فيكون التعدد باعتبار الوجود كأن يقول الأمر أوجد نزاها وأوجد

نزاها آخر.

قوله في ج ١، ص ٣٢٣، س ١٧: «أما مع تعيين المكلف به».

أقول: والظاهر أن مراده أن مع وحدة المكلف به من القصر أو الإتمام و عدم التخيير.

قوله في ج ١، ص ٣٢٣، س ١٨: «كفاية القصد الاجمالي».

أقول: كما يقال بكفاية القصد الاجمالي فيما إذا جهل أن حكمه القصر أو الإتمام فاتم بمن يعلم أنه يؤدي مثل ما وجب عليه، فقصد أن يفعل مثل ما فعل إمامه، فقصر الإمام أو أتم و تابعه المأموم في تمام الصلوة فصلاته صحيحة لكونه قاصدا للقصر أو التمام إجمالا.

قوله في ج ١، ص ٣٢٣، س ٢٠: «حيث إن لكل منها».

أقول: لأن القصر و التمام عبارة عن كون الصلاة ركعتين بشرط لا أو أربع ركعات فهما حقيقتان مختلفتان، و مقتضى ذلك هو تعدد الأمر، و كون أمر أحدهما غير الأمر الآخر، ولكن يمكن أن يقال إن القصر و الإتمام لا يوجبان اختلاف الحقيقة كما أن القيام للمتمكن و الجلوس للعاجز لا يوجبان اختلاف الحقيقة بل الصلاة في كل من القصر و الإتمام صلاة الظهر مثلا و في كل من القادر و العاجز صلاة واحدة و إن تعدد الأمر، فتعدد الأمر لا يلزم اختلاف الحقيقة، و عليه فلا يكون عنوان، القصر و الإتمام من العناوين القصدية و لاتأثير للقصد في تعيينهما، كما لا يكون القيام أو الجلوس من العناوين القصدية فيتحقق الامتثال مع كون الداعي و المحرك طلب المولى و إن لم يقصد القصر و الإتمام أو القيام و الجلوس.

قوله في ج ١، ص ٣٢٤، س ٦: «فلا إشكال فيه».

أقول: وأما معارضة صحيح الحلبي ونحوها الدالة على أن من نسي أن يكبر، حتى دخل في الصلاة فليمض في صلاته، حيث كان من نيته أن يكبر فلا توجب الإشكال لمخالفتها للإجماع المحقق المسقط لها عن الحجية، هذا مضافا إلى إمكان منع دلالتها باحتمال إرادة التكبير في آخر الإقامة لا التكبير الإفتتاح كما في المستمسك، ولكنه لم يجني هذا الاحتمال بالنسبة إلى موثق أبي بصير، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام «عن رجل قام في الصلاة فنسي أن يكبر فبدأ بالقراءة فقال إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع فليكبر وإن ركع فليمض في صلاته» ولعل إليه أشار بالتأمل في آخر عبارته، فالعمدة هو مخالفتها للإجماع المحقق.

قوله في ج ١، ص ٣٢٤، س ١٠: «لا تخلوا عن الخدشة».

أقول: كما هي مذكورة في المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٣٢٤، س ١٢: «إلى النحو الصحيح».

أقول: أي النحو الصحيح في القراءة و سقوط همزة الوصل من الصحيح.

قوله في ج ١، ص ٣٢٤، س ١٥: «الإسقاط خلاف المعهود».

أقول: وفيه ما لا يخفى بعد كون الهمزة، همزة وصل والقاعدة فيها هو الإسقاط عند الوصل ولو شك في جوازه فمقتضى أصالة البرائة، هو عدم قادحية الوصل و لا دليل على عدم سقوط الهمزة عند الوصل، و دعوى أن النبي صلى الله عليه وآله لم يأت بها إلا مقطوعة لا شاهد عليه، اللهم إلا أن يقال إن المقام من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير، والمرجع فيه قاعدة التخيير، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٢٥، س ٥: «فالعمدة الإجماع».

أقول: ثم يقع الكلام بعد كفاية الترجمة، أن مراعاة لغته لازمة أم يجوز له أن يأتي به بلغة غير لغته، فيدور الأمر بين التعيين والتخير، والمشهور فيه هو الاحتياط والعمل على التعيين كما في المستمسك، ثم إن مقتضى موثقة مسعدة بن صدقة المروية^١ عن قرب الإسناد، هو تقدم الملحون على الصحيح من لغته، لأن المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح.

قوله في ج ١، ص ٣٢٥، س ٢٢: «منع لزوم عقد القلب».

أقول: بل يكفي لحاظه للمعنى.

قوله في ج ١، ص ٣٢٥، س ٢٣: «فلزومها على القاعدة مشكل».

أقول: ولكن ظاهر خبر السكوني هو اعتبارها، واحتمال الزيادة مع ظاهر الخبر لامجال له.

قوله في ج ١، ص ٣٢٧، س ١٤: «لا يصلح لأن يكون».

أقول: لأنه فعل، وهو لا يدل على الوجوب.

قوله في ج ١، ص ٣٢٧، س ١٦: «عن ظواهر الأصحاب».

أقول: أي ظواهر من يقول بتعيين الأولى ومن يقول بتعيين الأخيرة.

قوله في ج ١، ص ٣٢٧، س ١٨: «فالظاهر لزوم التعيين».

أقول: إذ لا يكفي قصد الافتتاح بأحدها المبهم من غير تعيين لأنه ينافي لزوم تكبيرة واحدة للإفتتاح، إذ هو فرع اليقين ولا يأتى مع الإبهام، اللهم إلا أن يقال إن الإبهام في مفهوم أحدها لا في المعنوي به في الخارج، فإنه لا يكون إلا متعينا. و مما ذكر يظهر ما قيل في وجه تعليل عدم الكفاية من أنه لا خارجية له ولا مصداق، فلا يتحقق به أي بأحدها المفهومي. ثم قال السيد في العروة: و مراعاة الاحتياط من جميع الجهات أن يأتي بها بقصد أنه إن كان الحكم هو التخيير فالافتتاح هو كذا، و يعين في قلبه ما شاء و إلا فهو ما عند الله من الأول أو الأخير أو الجميع. و أوضحه في المستمسك بأنه لا ينافيه كون قصده تقديريا للاكتفاء به في العبادة، و لاسيما مع عدم إمكان العلم الحقيقي بالتقدير، إنتهى اللهم إلا أن يقال بأنه ينافي مع لزوم التعيين، اللهم إلا أن يقال متقدر بقدر الإمكان، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٢٧، س ٢١: «بالخبرين المذكورين».

أقول: أي المذكورين أخيرا.

قوله في ج ١، ص ٣٢٨، س ٣: «فيختار في التعيين».

أقول: وقد عرفت أن مقتضى خبر أبي بصير جواز قصد تكبيرة الافتتاح بالثلاث أو سبع أو الخمس أيضا، و لا يجب تعيين واحدة منها للإفتتاح و لا دليل على لزوم تعيين الواحدة، حتى يبحث أنها الأولى أو الأخيرة بل قصدها بمجموع ما أتى به يجوز، فيجوز أن يأتي بالأولى بعنوان تكبيرة الإحرام كما يجوز أن يأتي بالأخيرة

و كما يجوز أن يأتي بها بالأزيد ثلاثا كان أو خمسا أو سبعا، و يجوز أن يقصد بواحدة منها و لم يعينها، لأنها متعينة في نفس الأمر، إذ الخارجية لاتتحقق بدون التعين، و الأحوط أن يقصد بالأولى أو الأخيرة متعينة و يأتي البقية رجاء.

قوله في ج ١، ص ٣٢٨، س ٩: «و في خبر أبي بصير».

أقول: ولا يخفى أن مقتضى خبر أبي بصير هو عدم استحباب الإجهار في التكبيرات إلا في تكبيرة واحدة، و هو مقتضى صحيح الحلبي أيضا، و أن كنت أما ما فإنه يجزئك أن تكبر واحدة تجهر فيها و تسر ستا.

قوله في ج ١، ص ٣٢٨، س ١٦: «و في احتمال تخصيص الوجوب».

أقول: فالتخصيص بالنسبة إلى استحبابه، و أما وجه عدم احتمال تخصيص الوجوب بالإمام هو ما أشار إليه في المتسمسك من أن النفي عن غير الإمام يقتضي النفي عنه بضميمة عدم القول بالفصل، و لا يعارض بأن الأمر للإمام بالرفع يقتضي الأمر لغيره بقريئة عدم القول بالفصل أيضا، لأن ذلك يؤدي إلى طرح النفي بالمرة بخلاف الأول فإنه يؤدي إلى حمل الأمر على الإستحباب، و هو أولى عرفا من الطرح.

قوله في ج ١، ص ٣٢٩، س ٢: «فلا خلاف فيه».

أقول: وفي المتسمسك: من المحتمل إرادة المجمعين الركنية العرضية الغيرية كما يومي إليه الإستناد إلى الموثق (موثق عمار الذي مر في ص ٣٢٦) و إلى دعوى دخل القيام في الركوع، إنتهى. فلا دليل على كون القيام ركنا في قبال ركنية التكبير و الركوع، و بما ذكر يظهر ما في دعوى الشهيد^(عليه السلام)؛ من بطلان الصلاة لو ركع جالسا و لو سهوا، من جهة فقد القيام المتصل بالركوع، لما عرفت

من عدم الدليل على ركنية القيام المتصل بالركوع، و العمدة في وجه بطلان الصلاة في هذا الفرض، هو الإجماع لو تم. و أما توجيه البطلان بعدم صدق الركوع في حال الجلوس، ففيه منع لأن الركوع عن الجالس ركوع حقيقة فلولا الإجماع يمكن القول بالصحة في صورة النسيان لعدم الدليل على ركنية القيام و لا على دخالته في الركوع، نعم ظاهر الموثقة بل نصها هو اعتبار القيام في التكبير من أولها إلى آخرها بحيث لو سهى عنه بطل و لا فرق فيه بين المنفرد و الإمام و المأموم كما مر.

قوله في ج ١، ص ٣٢٩، س ٦: «مبنى على كون الركوع».

أقول: وقد عرفت تقوية ذلك، ولكن حيث لم يثبت ركنية القيام المتصل بالركوع، فلولا الإجماع يمكن الحكم بصحة صلاته في صورة السهو.

قوله في ج ١، ص ٣٣٠، س ١: «المشهور لزوم الاستقلال».

أقول: و أما لزوم الانتصاب فقد دل عليه النصوص، كصحيحة زرارة «قم منتصباً فإن رسول الله ﷺ قال من لم يقم صلبه في صلاته فلا صلاة له» و أما لزوم الاستقرار فقد ادعى غير واحد الإجماع عليه و قال في الجواهر الإجماع متحقق على اعتباره فيه كغيره من أفعال الصلاة على ما حكى عنه فإن تم فهو، و إلا فلا دليل عليه لعدم دخله في قوام القيام، و لأن قوله في خبر سليمان بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام و ليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة إن لم يفد الاستحباب لم يفد الوجوب و لأن قوله في خبر السكوني فيمن يريد أن يتقدم و هو في الصلاة: «يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم إلى الموضع الذي يريد ثم يقرأ». لا يفيد إلا اعتباره في حال القراءة و هو أخص عن المدعى، و لأن قوله في خبر هارون، بعد سؤاله

عن الصلاة في السفينة: «إن كانت محملة ثقيلة إذا قمت فيها لم تتحرك فصل قائما وإن كانت خفيفة تكفاً فصل قاعدا» لا يفيد إلا تقدم الجلوس على الحركة التي لا يقوى معها على القيام، بقرينة الشرطية الثانية لامطلق الحركة، راجع المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٣٣٠، س ١٠: «ولو لا خوف مخالفة المشهور».

أقول: ولا يخفى عليك أن مخالفة المشهور لامانع منها إذا كان رأي المشهور في تقديم أخبار الاعتبار مستندا إلى الاجتهاد لا إلى الإعراض عن أخبار الجواز، و الاجتهاد محتمل، لدعوى بعض موافقة أخبار الجواز مع العامة مع أن الحمل على التقية فيما إذا لم يمكن الجمع العرفي و معه لاتعارض حتى يرجح أحد المتعارضين بذلك.

قوله في ج ١، ص ٣٣٢، س ١٧: «يمكن أن تحمل على الاستحباب».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى القاعدة هو تقييد المطلق بالموثقة اللهم إلا أن يقال إن المضمرة حيث كانت في جواب السائل، كانت في مقام البيان و ظهورها لامجال للتقييد، بل يكون الجمع بينهما بالتصرف في الهيئة، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٣٣، س ١٠: «من جهة حفظ استقبال القبلة».

أقول: ولا يخفى دلالة موثقة عمار على اعتبار الاستقبال بوجه القبلة، و هي شاهدة على اعتبار الاضطجاع على جنبه الأيسر إن أمكن فهو المراد من قوله: «كيف ما قدر». و لادلالة له على جواز الصلوة كيف شاء ليكون مخيرا بين الكيفيات المقدورة، هذا مضافا إلى أنه لو سلم دلالة الموثقة على جواز الصلوة

كيف شاء بعد الفجر عن الاضطجاع على الجنب الأيمن فمقتضى القاعدة هو تقييد الإطلاق المذكور بمثل مرسله الفقيه، و الجمع بينهما بالتخيير لا مجال له، بعد كون الموثقة مطلقة والمرسله مقيدة.

قوله في ج ١، ص ٣٣٣، س ١١: «استحباب ما ذكر».

أقول: أي ما ذكر من التسريع قاعدا.

قوله في ج ١، ص ٣٣٤، س ٢١: «المستفاد من الأخبار».

أقول: ولا يخفى أن المستفاد من كلام البلاغي في آلاء الرحمن أن مفاد قوله: «إقرأ كما يقرأ الناس» هو الأمر بقراءة القرآن على ما يقرئه عامة الناس و نوعهم و هو القراءة الموجودة في القرآن. (راجع ص ٣٠ - ٢٩) ولكن ذيل الروايات من أنه إذا قام القائم عليه السلام قرأ كتاب الله على حده وأخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام، لا يوافق ما ذهب إليه البلاغي فتدبر جيدا.

قوله في ج ١، ص ٣٣٥، س ٩: «مشهورية مجموع ما ادعي تواترها».

أقول: كالنافع المتوفى في سنة ١٦٩، و ابن العلا المتوفى في سنة ١٥٤ أو ١٥٥، و حمزة المتوفى في سنة ١٥٨ أو سنة ١٥٤، و الكسائي المتوفى في سنة ١٨٩ مع أن الروايات الدالة على جواز القراءة كقراءة الناس صادرة على الصادق عليه السلام المتوفى في سنة ١٤٨ و الكاظم عليه السلام المتوفى في سنة ١٨٣، هذا بخلاف قراءة ابن كثير المتوفى في سنة ١٢٠ و قراءة ابن عامر المتوفى في سنة ١١٨ و قراءة عاصم المتوفى في سنة ١٢٨ أو سنة ١٢٩ فالأحوط هو الإقتصار على قراءة هذه الثلاثة كما أن القرآن المطبوع هو قراءة العاصم.

قوله في ج ١، ص ٣٣٥، س ١٠: «الإجماع على كفاية خصوص السبعة». أقول: كما عن الشيخ رحمته في التبيان من أن المعروف من مذهب الإمامية والتطلع في أخبارهم ورواياتهم أن القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد غير أنهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء وأن الانسان مخير بأي قراءة شاء قرء ونحوه عن الطبرسي في مجمع البيان.

قوله في ج ١، ص ٣٣٥، س ١١: «الظاهر تسلم كفاية القراءات».

أقول: كما شهد به أخبار الفحليين العلمين الشيخ الطوسي و الشيخ الطبرسي رحمتهما هذا مضافا إلى قيام السيرة على القراءة بها بنحو يحصل القطع برضا الأئمة اللاحقة بذلك، ولكن مع ذلك لاوجه لاختصاص قوله «إقرأ كما يقرأ الناس» بالقراءات السبعة لأنه أعم منها.

قوله في ج ١، ص ٣٣٥، س ١٢: «لا يجوز بعد الأخذ».

أقول: وعليه فالجمع بين القرائتين أو أزيد لا يوافق الاحتياط، كالجمع بين الملك و المالك في قوله تعالى «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ». و يظهر من ترجيح الطريقة أيضا أن التخيير بين القراءات، ابتدائي فيختار أيهما شاء في جميع صلواته في موارد إختلاف القراءات، لأن التخيير الإستمراري يوجب المخالفة القطعية نعم لو ثبت الموضوعية فلا مانع من التخيير الإستمراري ولكنه لم يثبت.

قوله في ج ١، ص ٣٣٥، س ١٤: «ويؤيد ذلك».

أقول: أي عدم الموضوعية.

قوله في ج ١، ص ٣٣٦، س ١٨: «مضافا إلى إعراض الأصحاب».

أقول: ولا يخفى عليك أن العمدة في عدم الأخذ بالأخبار المعارضة هو الإعراض، وإلا فيمكن الجمع بينها بحملها على عدم وجوبها، ومن المعلوم أن مع إمكان الجمع العرفي بينها لا مجال للحمل على التقية.

قوله في ج ١، ص ٣٣٧، س ١١: «والاستكشاف مشكل».

أقول: فيجمع بين إتيان الناقصة في الوقت والقضاء في خارجه بالكامل.

قوله في ج ١، ص ٣٣٨، س ٢١: «الإجماع إن تم».

أقول: والافتقار للقاعدة هو الاحتياط بالجمع بين إتيان الناقصة في الوقت وإتيان الكاملة في خارجه في صورة التقصير في عدم التعلم، وأما في صورة القصور فقد مر أن مقتضى حديث «لاتعاد» هو صحته وكفايته.

قوله في ج ١، ص ٣٣٩، س ٣: «ربما يظهر».

أقول: وجه الاستظهار المذكور هو إطلاق الرواية وعدم تقييدها بصورة عدم التمكن من الائتمام.

قوله في ج ١، ص ٣٣٩، س ٦: «التعدي إلى غير العاجر».

أقول: كالتمكن من التعلم في خارج الوقت.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ٢: «لم يبق له ظهور».

أقول: أي لم يبق له ظهور في لزوم غير الفاتحة حتى يكون حجة على المطلوب.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ٤: «فلازمه جواز الاكتفاء».

أقول: ولا يخفى أن تعدد المطلوب لا يستلزم جواز الاكتفاء بمطلق القراءة مع التمكن من قراءة الحمد، بل اللازم هو مراعاة المطلوبين و عدم جواز الاكتفاء بأحدهما، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ٦: «أنه يشكل التمسك».

أقول: لعل وجه الإشكال هو عدم دلالتها على ما ذهب إليه المشهور من لزوم مراعاة الترتيب بين وجوب التكبير والتسييح و عدم التمكن من غير الفاتحة، فإن الاستفادة من صحيحة ابن سنان هو جواز التكبير والتسييح بمجرد عدم حسن قراءة القرآن و إجزائه للزومه و إجزائه، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ١٠: «إلا أن يقال».

أقول: حاصله أن قوله «لا يحسن أن يقرأ القرآن» مقيد بخصوص الفاتحة و السورة، فيكون المراد أنه لو أن رجلاً لا يحسن الحمد و السورة يجزيه التكبير و التسييح كما يجزيه غير الحمد و السورة من القرآن من دون ترتيب، أو تكون المراد أنه يجزيه التكبير و التسييح من دون توقف و ترتب على عدم التمكن من غير الفاتحة و السورة، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ١٨: «على خصوص المذكورات».

أقول: أي في الرواية.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ١٩: «فقد فسر بتعقل القراءة».

أقول: لامعانيها فإن قصدها غير لازم في الحكاية عن الألفاظ المقولة التي هي القراءة حتى للقادر للتكلم، فالمراد من عقد القلب بالقراءة هو تعقل القراءة تفصيلاً أو إجمالاً.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ٢٣: «وأما التصور الاجمالي».

أقول: بمعنى قصد الأخرس إلى فعل ما يفعله الناطق على الوجه الذي يفعله.

قوله في ج ١، ص ٣٤١، س ٧: «فتأمل جيداً».

أقول: ولعل وجه التأمل هو الإشكال في شمول الحكم لمن لم يتمكن منه، فإنه تكليف بما لا يطاق، وهو قبيح. ويمكن أن يقال إن القبيح هو شمول التكلف الشخصي لغير المتمكن، وأما شمول التكليف الذي هو على نحو ضرب القانون فلا قبح فيه، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٤١، س ١٦: «فيمكن الحمل على رجحان الإعادة».

أقول: ولا يمكن إرادته الوجوب والاستحباب باختلاف الموارد، لأنه صيغة واحدة ولا ينشأ بها أمران متضادان.

قوله في ج ١، ص ٣٤٢، س ١٨: «وما نحن فيه ليس كذلك».

أقول: ولعل وجه أن ما نحن فيه ليس كذلك، هو أن غاية هذا الاعتقاد هو الإتيان بالسورة، والإتيان بها ليس مما لا يجوز الوقوع فيه.

قوله في ج ١، ص ٣٤٢، س ٢١: «و لولا إعراض الأصحاب».

أقول: و مع الإعراض أيضا يؤخذ بالأخبار السابقة، ولكن حيث لا يتم دلالتها على الوجوب فلا يستفاد إلا الاستحباب، و فهم المشهور لا دليل عليه فثبوت الإعراض و عدمه في أن حكم السورة هو الاستحباب لا الوجوب سياتن، هذا مضافا إلى إمكان منع الإعراض، لاحتمال أن يكون الروايات المجوزة محمولة عندهم على حال المرض أو الاستعجال، كما حكى ذلك عن الشيخ و إن بعد عن مساق أخبار الجواز، و كيف كان فقد ذهب جماعة إلى عدم الوجوب كالإسكافي و ابن أبي عقيل و الديلمي و المحق و العلامة و صاحب التقيح و صاحب المدارك و صاحب الذخيرة و صاحب الكفاية و المفاتيح على ما حكى عنهم، نعم ينبغي أن لا يترك الاحتياط لمخالفة المشهور من الأصحاب.

قوله في ج ١، ص ٣٤٣، س ٩: «حكى جزء من السورة الخاصة».

أقول: و قد يمنع بعض سراية حكاية الكلبي إلى الفرد، كما يظهر من قياسها بحكاية اللفظ الموضوع للمعنى الكلبي، فإن حكايته عنه ليست حكاية عن الفرد، و لاستعمال اللفظ فيه استعمالا له في الفرد، فإذا أمر بقراءة سورة مع بسملتها أعني الحصة الخاصة المصدرة بها السورة في زمان نزولها لم يخرج عن عهدة التكليف المذكور بحكاية الكلبي الصادق عليها و على غيرها من حصص البسمة انتهى، وفيه منع المقايسة فإن الحكاية من لوازم المعنى الكلبي كالوضع، فحكاية اللفظ الموضوع للمعنى الكلبي ليس حكايته عنه حكاية عن الفرد، ولكن حكاية الجزء المشترك عين حكاية جزء من السورة الخاصة و لذا يصدق قراءة القرآن على حكاية الجامع بين الآيات المشتركة لأنها عين حكاية الحمص.

قوله في ج ١، ص ٣٤٥، س ٥: «يرجع إلى الأمر بإبطال الصلاة».

أقول: ومن المعلوم أنه محكوم بالحرمة بحكم العقل، فإن حرمة تفويت الغرض، لا فرق فيها بين تفويته اختياراً وبين تعجز النفس عنه بعد ثبوته.

قوله في ج ١، ص ٣٤٥، س ١٣: «هي محققة في كل ضدين».

أقول: مع أن الأمر بإيجاد أحد الضدين لا يرجع إلى الأمر بإبطال الضد الآخر، وبالجملة فلا يزيد المقام عن مطلق الضدين شيئاً، فإن قلنا بأن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده أو عدم الأمر بضده نقول به في المقام وإلا فلا.

قوله في ج ١، ص ٣٤٦، س ١١: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى بعد المناقشة المذكورة، لأن ظاهر قوله «ثم يقوم فيقرء فاتحة الكتاب ثم يركع و يسجد إلخ» أو قوله «فينساها حتى يركع إلخ» هو الإطلاق، فإن النظر في هذه الروايات وإن لم يكن إلى خصوص الفريضة، ولكن إطلاقها يشملها، إلا أن يقال إن هذه الأخبار إذا كانت مطلقة فليجمع بينها وبين أخبار الناهية بتقييدها بما إذا لم تكن الصلاة فريضة، لاختصاص أخبار الناهية بالفريضة، فتقدم عليها. فلأمعارضة إلا بين صحيحة علي بن جعفر وأخبار الناهية على فرض تمامية دلالتها، ولكن عرفت عدم تمامية دلالتها على ما ذهب إليه المشهور، فإن غاية ما يستفاد من خبر زرارة هو النهي عن القراءة المؤدية إلى إبطال الصلاة بواسطة السجدة ومع عدم التأدية عصياناً أو نسياناً لادليل على البطلان ولكنه محمول على الكراهة بمقتضى ظهور الموثقة كما مر.

قوله في ج ١، ص ٣٤٦، س ٢١: «فإطلاق الصحيحة يشمل».

أقول: ولا يخفى عليك، أن مقتضى أخضية أخبار الناهية بالنسبة إلى إطلاق الصحيحة هو تقييد الصحيحة بما إذا لم تكن فريضة، ولكن التقييد المذكور مساوق لحملها على النادر لأن موردها هو الإمامة والإمامة في غير الفريضة نادرة و عليه فالمعارضة باقية.

قوله في ج ١، ص ٣٤٧، س ١٢: «منها خبر علي بن حنظلة».

أقول: عبر عنه بالموثقة في المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٣٤٧، س ٢٠: «لكنها معارضة بصحيفة معاوية بن عمار».

أقول: هذا مضافا إلى ما يقال من ضعف خبر الحسين بن حماد.

قوله في ج ١، ص ٣٤٨، س ١٠: «القراءة منصرفة إلى القراءة المعهودة».

أقول: ولا يخفى أن مقتضى الإنصراف، هو القول به في الرواية أيضا فإن الأمر في قوله: «إقرأ في الثالثة» إشارة إلى القراءة المنسية في الركعتين الأوليين وهي مع السورة بناء على الإنصراف المذكور فلا وجه للفرق بين الرواية والصحيفة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٤٨، س ١٦: «المعارضة بين الخبرين و عدم الترجيح».

أقول: أي رواية حسين بن حماد وصحيفة معاوية بن عمار، وقد عرفت ضعف رواية حسين بن حماد فلا تصلح للمعارضة.

قوله في ج ١، ص ٣٤٨، س ٢٢: «و على هذا».

أقول: أي و على فرض كون العمومات في عرض الخاص المتعارض.

قوله في ج ١، ص ٣٤٩، س ٢١: «أنه لا مجال للجمع».

أقول: إذ بين تعيين القراءة و تعيين التسييح لاجمع عرفي، و هكذا لاجمع بين لزوم القراءة على الإمام في الأخيرتين مع عدم لزوم القراءة فيهما، و هكذا لاجمع بين تعيين القراءة و التسوية بين القراءة و التسييح.

قوله في ج ١، ص ٣٥٠، س ١: «و القدر المسلم».

أقول: فبعد ما عرفت من فقدان الجمع العرفي تكون الأخبار متعارضة، و مع التعارض و عدم الترجيح، فالحكم هو التخيير و أجزاء كل من القراءة و التسييح، لا يقال؛ إن التخيير فيه ابتدائي كما في سائر موارد تعارض الأخبار، و معه فلا يجزي إلا ما اختاره ابتداء، لأننا نقول أولاً إن الأخبار المعارضة لا تنحصر بما دل على تعيين القراءة و ما دل على تعيين التسييح، بل من أطراف المعارضة هو ما دل على التسوية، كما عرفت في موثق علي بن حنظلة، و معه فيمكن الأخذ به و يحكم بالتخيير و التسوية و أجزاء كل من القراءة و التسييح، و ثانياً إن الأقوال بين استحباب التسييح و استحباب القراءة، و لا قول بلزوم أحد الطرفين و معه فيجزي كل واحد كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٥٠، س ٢: «يبقى التخيير».

أقول: لتعارض ما دل على أفضلية التسييح مع ما دل على أفضلية القراءة كخبر

محمد بن حكيم^١.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، باب ٥١، الحديث ١٠.

قوله في ج ١، ص ٣٥٠، س ٣: «أفضليتها من المسلمات».

أقول: حيث سنل الرواة عن وجه الأفضلية فإنه يدل على مفروغيتها عندهم كما في رواية محمد بن عمران و محمد بن أبي حمزة عن أبي عبدالله عليه السلام لأي علة صار التسبيح في الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة؟ الحديث،^١ هذا مضافا إلى حكاية سيرة علي عليه السلام من اختيار التسبيح كخبر محمد بن قيس [الحديث ٩ من باب ٥١ من أبواب القراءة].

قوله في ج ١، ص ٣٥٠، س ٨: «يدل على الأول».

أقول: و في المستمسك: «أن الوجوب و الأمر غير ظاهرين في الوجوب الاصطلاحى إلا بالإطلاق و هو مفقود لعدم سوق الكلام للتشريع، و لو سلم فالعلة في الأولين استحبابية لاتصلح لإثبات الوجوب مع أنهما غير شاملين لغير الإمام» انتهى، فالعمدة هي صحيحة زارة ولكن يمكن منع عدم الدلالة لأن مادة الأمر وصيغة الأمر ظاهرتان في الوجوب و لاجابة لهما إلى مقدمات الإطلاق، هذا مضافا إلى منع عدم سوق الكلام لتشريع الجهر، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٥٠، س ١٨: «رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي».

أقول: اختصاص الرواية بالقراءة يوجب اختصاص الجهر بها و لايشمل الأذكار، ولكن حيث كان في كلام الراوي لاينافي لزوم الإخفات أو الجهر في غيرها إن دل دليل عليه، ولكنه لا دليل عليه إذ الأدلة إما متعرضة للجهر أو الإخفات باعتبار النسبة أو تكون في مقام بيان العلة.

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، باب ٥١، الحديث ٣.

قوله في ج ١، ص ٣٥١، س ١٦: «مع الشك في وجوب الجهر».

أقول: وقد يقال؛ كون الأمر به في مقام توهم الحظر لا يدل على الوجوب، لا يطرد في الجميع، ولكنه مردود لأن مع حرمة الجهر في غير يوم الجمعة توهم الاطراد غير بعيد.

قوله في ج ١، ص ٣٥١، س ١٦: «يكفي الأصل لنفيه».

أقول: وقد يقال؛ مع الشك في الوجوب يحمل على الاستحباب بقريئة الإجماع المدعي في كلام الجماعة، ولكنه مردود بأن كلام الأصحاب لا تصریح فيه بالنسبة إلى الوجوب، وعدمه كما صرح به في الجواهر، هذا مضافاً إلى ما في كشف اللثام من أن أكثر الأصحاب ذكروا الجهر فيهما على وجه يحتمل الوجوب على أن الإجماع مع كونه محتتمل المدرك لا يكفي، فالذي يكفي لرفع الوجوب هو الأصل، بعد كون الأمور به هو القرانة وهي تحقق بالإخفات فيشك في الزائد وهو الإجهار.

قوله في ج ١، ص ٣٥٢، س ٣: «تعارضها صحيحة جميل».

أقول: ومع التعارض قد يقال يحمل النهي عن الجهر على نفي الوجوب، بناءً على وجوبه في صلاة الجمعة، أو على نفي تأكيد الاستحباب بناءً على استحبابه في صلاة الجمعة، ولكنه غير ظاهر لظهور صحيحة جميل و صحيحة محمد بن مسلم، في كون الظهر في يوم الجمعة كالظهر في غير يوم الجمعة، فكما لا يجوز الجهر في الظهر في غير يوم الجمعة كذلك لا يجوز في الظهر في يوم الجمعة، فاللازم هو معاملة المعارضة من التخيير أو الترجيح إن لم يصح حمل الأخبار

الناحية على التقية، أي تقية السائل لتقية الإمام فيؤخذ بالأخبار السابقة التي تكون معولا عليها عند الأصحاب، لكن دلالتها على الوجوب محل منع لأن الوجوب لو كان لبان و شاع، فالأقوى هو عدم وجوب الجهر في ظهر يوم الجمعة لاحتمال كون الأوامر واردة مورد توهم الحظر أولاً، ولأنه لو كان واجبا لبان و شاع ثانياً، بل الأحوط تركه لتعارضها مع صحيحة جميل و محمد بن مسلم الناهتين عن الجهر فيه، و تنزيل الظهر فيه بمنزله في غير يوم الجمعة، وإن كان الأقوى جوازه بعد ترجيح الأخبار الدالة على جواز الجهر أو الأخذ بها.

قوله في ج ١، ص ٣٥٤، س ١٣: «وأيضا قد تعرضوا».

أقول: و هذا على فرض تسليم المؤاخذة.

قوله في ج ١، ص ٣٥٥، س ٥: «لا يدل على الوجوب».

أقول: وإن دل على الاجتزاء، و لذا يمكن القول بأن احدي الروايتين من خبر الرجاء أو خبر زرارة معمول بها لذهاب الأكثر الى الاجتزاء.

قوله في ج ١، ص ٣٥٥، س ١١: «هذا أولى من الجمع».

أقول: و لعله لما ذكره في المستمسك، من أن تعرض الإمام لبيان التكبير للركوع مع أنه غير مسؤول عنه و الأمر بالركوع بعده الظاهر في عدم وجوب شيء زائد عليه، ظاهر ظهورا تاما في عدم وجوب التكرار، و إلا لتعرض لبيانه فإنه أولى من بيان التكبير المستحب.

قوله في ج ١، ص ٣٥٥، س ١٥: «لامجال لهذه المناقشة».

أقول: هذا مضافا إلى نسبة الفتوى بكفاية المرة إلى الأشهر أو إلى مذهب الأكثر و مضافا إلى استظهار الإجماع عليه، كما عن المصاييح، و معه تكون الرواية الدالة على كفاية المرة معمولا بها إذ لا رواية تدل على كفاية التسييحات الأربعة مرة إلا هذه الصحيحة.

قوله في ج ١، ص ٣٥٦، س ١٧: «أن عموم الإخفات في الفريضة».

أقول: مثل قوله عليه السلام: «السنة في صلاة النهار بالإخفات و السنة في صلاة الليل بالإجهار»^١، و مثل قول علي بن موسى الرضا عليه السلام: «و الصلاتان اللتان لا يجهر فيهما إنما هما بالنهار في أوقات مضنية». و تقريب الاستدلال هو بأن يقال إن مقتضى إطلاقهما كون تسييح صلاة النهار أيضا كذلك، فيلحق به تسييح غير صلاة النهار من الصلوات الجهرية لعدم القول بالفصل و فيه تأمل لأن السنة لا تدل على الوجوب كما أن شمول الأخير للتسييح غير واضح، هذا مضافا إلى معارضته مع ما دل على كون صلاة الليل جهرية، بضميمة عدم القول بالفصل.

قوله في ج ١، ص ٣٥٧، س ٥: «أصل الانحناء حقيقة الركوع».

أقول: ولكن لا يخفى عليك أن الركوع العرفي أخص من أصل الانحناء، و سيصرح المصنف في ص ٣٦٠ بمنع صدق الراكع عرفا على مجرد المنحني بمقدار لا يصدق عليه القائم، و كيف كان فمجرد الانحناء لا يكفي في صدق الركوع عرفا و حقيقة بل يحتاج إلى الانحناء المخصوص و لو لم يكن بالحد الشرعي كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٢، الحديث ٢.

قوله في ج ١، ص ٣٥٨، س ٧: «ولو شككنا في الاعتبار يجري الأصل».

أقول: ولو شككنا في اعتبار التمكن من إيصال الراحة من الركبتين، فمقتضى الأصل عدمه. ثم المراد من الأصل هو أصالة البرائة أو استصحاب عدم اعتبار شيء آخر في أجزاء المركب و شرائطها، وهو حسن إذا قلنا بأن الصلاة هي هذه الأجزاء و الشرائط كما هو كذلك، لأن الصلاة أمر حاصل من الأجزاء و الشرائط كالقرب و المعراج، فإن الشك حينئذ يكون في المحصل، و مقتضى الإشتغال اليقيني بالمحصل بالفتح هو الاحتياط في المحصل بالكسر، ولكنه محل تأمل بل نظر، لأن الأمور به هو تلك الأجزاء و الشرائط. و مع التسليم تجري البرائة في المحصل الشرعي لأن أمر بيانه بيد الشارع فلا تغفل. ولكن قال في نهاية التقرير: فإجراء أصالة البرائة عنه كما في الجواهر مما لا يجوز بعد كون كيفية الصلاة ثابتة بعمل النبي ﷺ، و لم يعهد منه ﷺ أنه هوى إلى قتل العقب و نظائره ثم قصد الركوع من غير انتصاب كما هو واضح، انتهى، ولكنه لا يخلو عن تأمل، لأن الكيفية المذكورة ثابتة من باب بيان الأجزاء و الشرائط مع قطع النظر عن العوارض و لم يكن في مقام نفي غير هذه الصورة مما يمكن فرضها بعروض العوارض، نعم لو استظهر من بعض النصوص لزوم الانحناء إلى حد يمكن وصول الراحة إلى الركبة فلا كلام. و قد ادعي في نهاية التقرير استظهار ذلك من صحيحة زرارة فراجع ص ٤٢٨ و تأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٥٩، س ١: «الحمل على الشأنية».

أقول: أي و حمل وصول كفيه إلى الركبة على التمكن لا على الوصول الفعلي.

قوله في ج ١، ص ٣٥٩، س ١٠: «لا ظهور له في الوجوب».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن قيام الدليل على استحباب بعض الأمور لا يوجب رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب بالنسبة إلى الباقي، ولعله لذلك ذهب إلى الاحتياط في تعليقه العروة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٥٩، س ٢٠: «فيمكن أن يستدل له بإطلاقات أدلة الركوع».

أقول: كقوله: في خير سماعة قال: «سألته عن الركوع والسجود هل نزل في القرآن قال نعم قول الله تعالى يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا الحديث»^١. و خير محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «إن الله فرض الركوع والسجود الحديث». وهكذا عبد الله بن سنان و زرارة و محمد بن قيس^٢ ولكن في إطلاق بعض هذه تأمل، لأنه ليس في مقام بيان شرائط الركوع و خصوصياته، ولعل من ذلك الباب ٢٤ من أبواب الركوع، الحديث ١ و ٢.

قوله في ج ١، ص ٣٦٠، س ٧: «مع الصدق لا وجه للاقتصار».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن الأدلة الدالة على لزوم إيصال أطراف الأصابع أو وضع الراحة على الركبة منصرفة إلى المتمكن من ذلك، إذ الأمر بذلك على من لم يتمكن من الركوع إلى هذا الحد أمر بما لا يطاق، فمثل قوله إذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك منصرف عن من لم يتمكن، بل المفروض في الشرط هو تمكن

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٥، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٩، الحديث ٢.

الركوع وهكذا المنصرف في مثل صحيحة زرارة وموثقة عمار هو المتمكن، و لأقل من الشك فيؤخذ بالمتيقن وهو صورة القدرة، ويقيد المطلقات الدالة على لزوم الركوع في الصلوة بها في هذه الصورة، وأما مع عدم القدرة فلادليل على التقييد فلاوجه لرفع اليد عن المطلقات لو كانت فلاتغفل، ثم لايكفي مجرد الانحناء بدون صدق الركوع عرفا فإن المأمور به هو الركوع فاللازم هو الانحناء بمقدار يصدق عرفا عنوان الركوع، و لو لم يصدق الحد الشرعي المذكور للقادر. هذا كله لو لم نقل بأن التحديد المذكور واجب آخر غير واجب الركوع وإلا فلا إشكال في سقوط هذا التحديد بتعدده وبقاء الواجب الآخر من الركوع العرفي لو لم يدل دليل شرعي على الإيماء بدل الركوع الشرعي كما هو المحتمل.

قوله في ج ١، ص ٣٦٠، س ٩: «هذا الاقتصار بالمرتبة الدانية».

أقول: ولا يخفى أن المرتبة الدانية لو كانت مما لا يصدق عليها الركوع عرفا فلايجوز الاقتصار عليها، وأما مع صدقه عليها فهو مخير بين مراتبها لو لم يكن إجماع على الخلاف كما هو ظاهر كلام المحقق رحمته الله، هذا كله بناء على عدم دلالة الأخبار على أن بمجرد عدم التمكن من الركوع والسجود يكون الإيماء بدلا، و أما مع دلالتها فلايبقى مجال للمراتب المذكورة أصلا اللهم إلا أن يدعى الإجماع كما يؤيده ذهاب المعروف إلى الاكتفاء بالميسور فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٦١، س ١: «فيدخل تحت عنوان العاجز».

أقول: فسيأتي بوظيفة العاجز من الإيماء.

قوله في ج ١، ص ٣٦١، س ١٢: «القول بتعيين الإيماء».

أقول: وفيه نظر لأن الإيماء يحصل بالانحناء أيضا فلا وجه لتعيين الإيماء المجرد عن الانحناء، ولذلك استدل على وجوب الانحناء بمقدار الممكن بالأولية، قال في نهاية التقرير: [يجب الانحناء بمقدار يتمكن بلا خلاف، بل حكى عن المعبر، دعوى الإجماع عليه. ويمكن الاستدلال عليه مضافا إلى قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور»، بأن بدلية الإيماء عن الركوع فيما لو عجز عنه إنما هو لاشتمال الإيماء على خفض ورفع الذي هو نظير الانحناء والانتصاب، فلو كان قادرا على الانحناء بمقدار يسير غير بالغ للحد الشرعي فلا اجتزاء به مع صدق معنى الركوع عليه كما عرفت أولى من الانتقال إلى الإيماء انتهى]، ويمكن أن يقال إن الأولوية المذكورة إن كانت أولوية لفظية وأما إن كانت أولوية ملاكية فهي ظنية لا يوجب القطع، فافهم. ثم إن هنا بحث آخر وهو أنه إذا دار الأمر بين الصلوة قائما مؤميا أو جالسا مع الركوع والسجود هل يجب الأول أو الثاني؟ ذهب في الجواهر في أول كلامه على المحكي إلى تعيين الأول، لاشتراط الجلوس بتعذر القيام في النصوص، ولأن الخطاب بأجزاء الصلاة مرتب فيراعى كل جزء حال الخطاب به بالنسبة إليه وبدله، ثم الجزء الثاني وهكذا، ولما كان القيام أول أفعالها وجب الإتيان به مع القدرة عليه فإذا جاء وقت الركوع والسجود خوطب بهما فان استطاع وإلا فبدلهما، ثم قوى في آخر العبارة المحكية تقدم الجلوس مستدلا بأن الركوع والسجود أهم من القيام خصوصا بعد أن ورد أن الصلاة ثلث ظهور وثلث ركوع وثلث سجود ولأن أجزاء الصلاة وإن كانت مرتبة في الوقوع إلا أن الخطاب بالجميع واحد حاصل من الأمر بالصلاة فمع فرض تعذر الإتيان بها كما

هي اختيارا ووجب الانتقال إلى بدلها الاضطراري، و لما كان متعددا ضرورة كونه إما القيام وحده أو الجلوس مع استيفاء باقي الأفعال ووجب الترجيح بمرجح شرعي، و لعل الأهمية و نحوها منه و أنها أولى بالمراعاة من السبق لما عرفت، و مع فرض عدم المرجح يتجه التخيير، هذا و يمكن أن يقال قوله في صحيح أبي حمزة: «الصحيح يصلي قائما» و في صحيح جميل: «إذا قوى فليقم» يكفي في ترجيح القول الأول فإن الموضوع المأخوذ في الحكم مبين لا إجمال فيه، و مع كونه قادرا على القيام وظيفته هو القيام فلا يجوز له أن يترك القيام، بل عليه أن يأتي بالركوع مؤميا، و لا مجال لما في المستمسك مسأله ١٧ من أحكام القيام: من أن القدرة شرط شرعي لوجوب القيام و الركوع و السجود و غيرها من الأجزاء الاختيارية فيجب تقديم السابق على اللاحق، و إن كان اللاحق أهم لحصول القدرة على السابق في حاله، فيثبت وجوبه و لا يزاحم بوجوب اللاحق، لعدم وجوب إبقاء القدرة عليه إلى زمان فعله، لأن الوجوب المشروط لا يقتضي حفظ شرطه، أو القدرة شرط عقلي لتجز التكليف بالجزء الأول لا غير، فيجئ الإشكال لأن التكليف بالجزء الأول يقتضي صرف قدرة المكلف فيه، و التكليف بالجزء الثاني يقتضي أيضا حفظ القدرة لتصرف فيه فإن كان مرجح لأحد الاقتضائين لأهمية الملاك قدم، و إن كان متأخرا زمانا، و إلا يتخير. و التقدم الزماني لا أثر له في الترجيح في نظر العقل إلخ، و ذلك لوضوح وجوب القيام على الصحيح و من قدر عليه بحسب الأدلة الشرعية، و لا إجمال في موضوع الحكم حتى يجئ فيه ما ذكر، و الأصل في الموضوع هو خصوصية الموضوع و حمله على الإرشاد إلى ما عند العقل من القدرة العقلية خلاف الظاهر كما لا يخفى. و عليه فالمتعين هو تقدم

القيام والإيماء على الجلوس والركوع، و سيجئ شطر آخر من الكلام في الفرع الآتي مما إذا دار الأمر بين الركوع القيام بلاطمأنينة أو الركوع الجلوس مع الطمأنينة فانتظر.

قوله في ج ١، ص ٣٦٢، س ٥: «لا يبعد الخروج».

أقول: وفي نهاية التقرير: يمكن أن يقال بأن وجوب الانتقال من حال القيام إلى الركوع في غير المنحني ربما يدل على أنه يعتبر في الصلاة التي هي عبارة عن الخضوع والخشوع في مقابل المولى بعد حال القيام، تغيير الكيفية والخضوع بنحو آخر ربما يكون أكمل من الحالة الأولى، وهذا المعنى لا يتحقق في المنحني إلا بعد أن ينحني بمقدار زائد على انحنائه الأصلي، انتهى، وفيه منع الدلالة المذكورة بالدلالة اللفظية.

قوله في ج ١، ص ٣٦٢، س ٨: «من فعل النبي ﷺ».

أقول: وفيه أن الفعل أعم من الوجوب، اللهم إلا أن يكون المقصود هو الفعل الذي يكون بياناً عملياً لأجزاء الصلاة و شرائطها.

قوله في ج ١، ص ٣٦٢، س ١٥: «وبأخبار اخر».

أقول: كمصح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بيننا رسول الله ﷺ جالس في المسجد إذ دخل رجل فقام يصلي فلم يتم ركوعه ولا سجوده فقال ﷺ نقر كنقر الغراب لئن مات هذا وهذه صلاته ليموتن على غير ديني»^١، ونحوه خير عبد الله بن ميمون. ولكن أورد عليهما بأنهما يدلان على وجوب الاستمرار راعياً بمقدار

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٨، الحديث ٢.

الذكر، و لو كان بحيث يتمايل عن أحد الجانبين إلى الآخر في قبال الاستعجال برفع الرأس الذي به يكون ركوعه، كتنقر الغراب و لا يرتبط بما نحن فيه فلا يدل على الطمأنينة التي هي محل الكلام، نعم خبر بكر بن محمد الأزدي «إذا ركع فليتمكن»^١ يدل على اشتراط الطمأنينة فيه، ولكن لا يدل على مقدارها، و هذا الإشكال سار في مرسله الذكرى أيضا كما لا يخفى و لعل المراد و هو اشتراط الطمأنينة في أصل الركوع لا في ذكره فاستفادة ما ذهب إليه الأصحاب من الطمأنينة بقدر الذكر الواجب من الأخبار، مشكلة و العمدة هي الإجماع فافهم، و لعله لذلك فسر في نهاية التقرير الطمأنينة بعدم رفع رأسه فوراً قبل إتمام الذكر، لا استقرار الأعضاء فراجع.

قوله في ج ١، ص ٣٦٢، س ١٩: «مع الجبار المرسل المذكور في الذكرى».
أقول: وفيه أن الانجبار غير معلوم، و مع التسليم بإطلاقه لحالتي العمدة و السهو غير ثابت.

قوله في ج ١، ص ٣٦٢، س ٢٢: «فلا من جهة دخولها في المستثنى».
أقول: و سيأتي في آخر الصفحة الآتية عدم كون السهو موجبا للبطلان في هذه الصورة أيضا.

قوله في ج ١، ص ٣٦٣، س ٧: «مختصة بحال الالتفات».
أقول: بقاعدة «لاتعاد».

قوله في ج ١، ص ٣٦٣، س ٢٠: «في المقام شبهة اخرى».

أقول: أراد الشبهة في قوله «و لا يبعد» الذي به يرفع الإشكال عن المطلقات الدالة على اشتراط الطمأنينة، و مع هذه الشبهة يمكن التمسك بإطلاق لاتعاد سواء كان الطمأنينة شرطا في الركوع أو شرطا في الصلاة، لأن الطمأنينة ليست من الأجزاء المقومة للركوع، كما لا يخفى بل يظهر من المستمسك، ج ٦، ص ٣٠٥؛ صحة الصلاة و لو شك في دخولها في مفهوم الركوع عرفا، إذ مع إجمال المفهوم يرجع إلى أصل البرائة و يحكم بصحة الصلاة بفواتها فراجع و تأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٦٤، س ١: «فعلى كل تقدير».

أقول: أي سواء كانت الطمأنينة شرطا للصلاة أو شرطا للركوع، فلا وجه للتفصيل كما لا يخفى، اللهم إلا أن يمنع إطلاق المستثنى في «لاتعاد»، كما في نهاية التقرير ج ٢، ص ٥٦، و عليه فالمرجع هو نفس الأدلة الدالة على اعتبار الركوع و السجود، فافهم. و سيأتي تنمة ذلك في تعليقه ص ٤٣٠ من هذا المجلد.

قوله في ج ١، ص ٣٦٤، س ٦: «و يقع الإشكال في وجهه».

أقول: وقد مر أن مقتضى قوله عليه السلام في صحيحة أبي حمزة: «الصحيح يصلي قائما» و في صحيحة جميل: «إذا قوى فليقم» هو ترجيح الركوع الإيماني مع القيام على الجلوس مع الركوع، إذ مع كونه قادرا على القيام وظيفته هو القيام فلا يجوز له أن يترك القيام، بل عليه أن يأتي بالركوع مؤميا و لو كان الركوع أهم من القيام، لأن الموضوع لوجوب القيام، هو المتمكن عن القيام فيجب، و حمل الموضوع على الإرشاد إلى ما عند العقل من القدرة العقلية، و تقديم الأهم و هو

الركوع خلاف الظاهر. و منه يظهر حكم المقام بالأولية لأن الركوع أيضا مقدور مع القيام، وإنما غير المقدور هو الطمأنينة فقط، فيجب القيام مع الركوع بدون الطمأنينة بإطلاق دليل القيام فيجئ الإشكال بأن مقتضى إطلاق دليل الطمأنينة أيضا هو إتيان الركوع جالسا معها، ولكن في إطلاق دليل الطمأنينة تأمل و إشكال، سواء كانت الطمأنينة شرطا للصلاة حال الركوع أو قييدا لنفس الركوع مع كونها خارجة عن حقيقة الركوع، فلا إطلاق لدليل الطمأنينة حتى يعارض إطلاق دليل القيام، خصوصا مع ما عرفت من أن العمدة في دليل الطمأنينة هو الإجماع، و من المعلوم أنه لا إطلاق له لأنه دليل لبي، فلا تغفل، هذا مضافا إلى أن تعارض الإطالقين لو ثبتا يرجع في المقام إلى التراحم، لأن رفع اليد عن أحدهما من جهة العجز لا من جهة عدم الصدور، و من المعلوم أن الأهم هو القيام و الركوع في حاله، فيقدم على الجلوس مع الطمأنينة. و كيف كان فلامجال لما سيذكره المصنف بعد وضح ما ذكر.

قوله في ج ١، ص ٣٦٤، س ٢٣: «بل من المحتمل».

أقول: فيه تأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ٣: «إذا ورد دليل على طهارة».

أقول: وهو دليل التخصيص.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ٤: «و دل دليل عام».

أقول: و هو العام الأول الدال على نجاسة الخمر.



قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ٤: «و دليل كذلك».

أقول: وهو العام الثاني الدال على منجسية كل نجس.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ٥: «و دليل كذلك».

أقول: وهو العام الثالث الدال على عدم تطهر عين النجاسة.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ٧: «حيث يقطع بخلافه».

أقول: أي يقطع بعد مسلمية طهارة بصاق شارب الخمر.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ١٣: «تحت القاعدة التي ذكرناها».

أقول: أي التي أشار إليها بقوله «إذا وجدت عموما طولية إلخ».

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ١٦: «و كذلك في مسألة طهارة بصاق».

أقول: أي عدم تطهر عين النجاسة مرفوع قطعاً، إما من جهة عدم الموضوع أو

من جهة التخصيص.

قوله في ج ١، ص ٣٦٦، س ٥: «دعوى الإجماع عليه».

أقول: وحيث كان الإجماع محتمل المدرك، فالأحوط هو مراعاة الطمانينة

حال الانتصاب، وإن كان الأقوى عدم لزومها، كما أن الأقوى عدم اعتبارها حال

الذكر على ما مر، فراجع.

قوله في ج ١، ص ٣٦٦، س ٦: «لعدم ظهور الأخبار الواردة».

أقول: إذ قوله «حتى تعتدل قائما» لا يدل على الطمانينة لأنها أمر زائد على الاعتدال، كما أن قوله «فاقم صلبك فإنه لاصلاة لمن لا يقيم صلبه» لا يدل إلا على رفع الرأس والانتصاب، وهو غير الطمانينة حال الانتصاب كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٦٦، س ٢٠: «إلا أن يقال:».

أقول: وهو الأقوى، وإن كان الاحتياط مما لا ينبغي تركه.

قوله في ج ١، ص ٣٦٦، س ٢٢: «لرواية مسمع».

أقول: وهذه الرواية حسنة.

قوله في ج ١، ص ٣٦٧، س ٤: «يقع التعارض بين هذه الرواية».

أقول: ومن المعلوم تقديم ما دل على كفاية التسبيحة الكبرى، لوضوح دلالته، فتحمل الرواية الدالة على عدم الإجزاء في مقام درك الفضل، كما هو المشهور بل المسلم من عمل المسلمين من صدر الإسلام، كما نص عليه في نهاية التقرير.

قوله في ج ١، ص ٣٦٧، س ١٠: «ويعارضها أيضا صحيحة علي بن يقطين».

أقول: مقصوده من هذه المعارضه هو تعارض الرواية المذكورة مع الصحيحتين الدالتين بإطلاقهما على كفاية تسبيحة واحدة من الصغرى، وقد يحمل التسبيح فيهما على الكبرى، لشيوع استعمال التسبيح في الأذكار المصدرة

به كالتسيحات، وأجاب عنه المصنف رحمته؛ بأن الشيع المذكور لا يوجب رفع اليد عن إطلاق التسيح بالنسبة إلى الصغرى، فالمعارضة بين الصحيحتين و الرواية بالنسبة إلى الصغرى باقية.

قوله في ج ١، ص ٣٦٧، س ١٤: «وقد حمل التسيح التام».

أقول: وفي نهاية التقرير: و الحق أن يقال إن رواية علي بن يقطين لا تعرض فيها لبيان كيفية التسيح لأن السؤال فيها إنما هو عن الكمية، وهذا يدل على كون الكيفية معلومة عند السائل، بحيث لم يكن يحتاج إلى السؤال عنها فالتمسك بإطلاقها لكافية الواحدة الصغرى، غير صحيح، لعدم كونها واردة في مقام بيان هذه الجهة، و هو شرط لجواز التمسك بالإطلاق، فلا يدل على اجتراء الواحدة الصغيرة كما لا يخفى؛ و أما رواية زرارة، فالظاهر أن المراد بالواحدة التامة فيها في التسيحة الكبرى لاستمرار عمل المسلمين من صدر الإسلام إلى زماننا هذا على قرائتها في الركوع و السجود. و قال في موضع آخر: فاعلم أنه لا إشكال في الإكتفاء بتسيحة واحدة كبرى كما هو مقتضى روايتي أبي بكر الحضرمي و هشام بن سالم، و لاتعارض بين ما يدل على الاجتراء بتسيحة كبرى، و ما يدل على أدنى ما يجري من التسيح ثلث تسيحات، لأنه مضافا إلى إمكان منع الإطلاق فيها لا بد من حملها على التسيحة الصغرى، للأخبار الدالة على كفاية الواحدة، ثم إن مقتضى رواية هشام بن سالم هو جواز الاكتفاء بقول «سبحان ربي العظيم» في الركوع و «سبحان ربي الأعلى» في السجدة بدون إضافة «و بحمده»، و احتمال كونها إشارة إلى ما هو المعروف بين المسلمين لم يثبت.

قوله في ج ١، ص ٣٦٧، س ١٦: «رفع اليد عن الإطلاق».

أقول: أي إطلاق التسيح فيشمل الصغيرة أيضا.

قوله في ج ١، ص ٣٦٧، س ١٦: «لولا خوف مخالفة المشهور».

أقول: في عدم جواز الإكتفاء بالواحدة في الصغيرة.

قوله في ج ١، ص ٣٦٨، س ١: «و استدل عليه بصحيفة معاوية بن عمار».

أقول: وفي نهاية التقرير: ولا يبعد أن يقال بأن هذه الرواية من تنمة رواية معاوية

المتقدمة لارواية مستقلة، وهي رواية معاوية بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام

أخف ما يكون من التسيح في الصلاة قال قلت تسيحات تقول سبحان الله سبحان

الله سبحان الله^١ و عليه فالظاهر من قوله تسيحة واحدة هي الواحدة الصغرى و

لا يخفى عليك أن دعوى الجزم بكونه من تنمة رواية معاوية غير ثابتة، كما أن

استدلال من ذهب إلى جواز الاكتفاء بالواحدة من الصغرى بها عند الضرورة

كالمرض، غير واضح بعد شيوع استعمال التسيح في الكبرى، و هكذا لاوجه

للاستدلال باكتفاء الواحدة من الصغرى بالمرسل المحكي عن الهداية مع ضعف

السند فاللازم هو تكرر الصغرى ثلاثا مطلقا.

قوله في ج ١، ص ٣٦٨، س ٨: «ما ورد فيه الأمر».

أقول: وفي العبارة مسامحة و الأولى أن يعبر كذلك «و حيث كان ما ورد فيه

الأمر مشتملا على كثير من المستحبات فلا يبقى ظهور للأمر في الوجوب».

قوله في ج ١، ص ٣٦٨، س ٨: «فلا يبقى ظهور للأمر في الوجوب».

أقول: يمكن أن يقال؛ إن قيام القرينة على الاستحباب فيما عدى التكبير لا يوجب رفع ظهور الأمر في الوجوب بالنسبة إلى الأمر بالتكبير، نعم ترفع اليد عن ظهوره بمثل موثقة أبي بصير فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٣٦٨، س ١٧: «من جهة الأخذ بالإطلاق».

أقول: ولا يخفى عليك إمكان منع الإطلاق لأن الرواية في مقام بيان كفاية التسيبحات الأربعة مكان الحمد فلا إطلاق لها بالنسبة إلى خصوصيات التكبير و الركوع، فالواجب هو مراعات كون التكبير في حال الانتصاب كما ذهب إليه المشهور.

قوله في ج ١، ص ٣٦٩، س ٨: «وأما استحباب وضع اليدين».

أقول: و قد مر في السابق إمكان الإستدلال لوجوب وضع الكفين على الركبتين، بقوله عليه السلام: «إذا ركعت فضع كفيك على ركبتك»^١ ولصحيحة زرارة الدالة على إجزاء وصول أطراف الأصابع في الركوع إلى الركبتين، و لصحيحة الحاكية بفعل الإمام عليه السلام تعليماً لحماد «ثم ركع و ملاكفيه من ركبتيه، إلى أن قال عليه السلام: يا حماد هكذا صل»^٢ ولكن عرفت تأمل المصنف فيها. و أضف إلى ذلك أن هذا لو كان واجبا لشاع و لبان، و معد ذلك ذهب المصنف في تعليقه العروة إلى الاحتياط.

(١) المستدرک، ج ٤، ص ٤١٩ و ص ٤٣٥.

(٢) وسائل الشیعة، کتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٢، الحديث ١.

قوله في ج ١، ص ٣٧٠، س ١: «و هل يعتبر فيه وضع الجبهة».

أقول: والشك فيه إن كان من جهة الاعتبار الشرعي بعد وضوح معناه العرفي فيرجع فيه إلى الأصل العملي، سواء كان الشك في اعتباره في حقيقة السجود أو في اعتباره في المحقق الشرعي، لأن في كلا التقديرين يكون البيان على الشارع و حيث لم يبين يرجع إلى الأصل العملي هذا بخلاف ما إذا كان الشك من جهة الإعتبار العرفي فمقتضى القاعدة هو عدم جواز الاكتفاء به فيما وجب من السجود، بعد كونه من المصاديق المشكوكة. ولا فرق فيه بين أن يكون الشك في حقيقة السجود عرفاً أو يكون الشك في محققه عرفاً بعد تبين حقيقة السجود عرفاً، نعم لو كان الشك من جهة احتمال قيد مقوم في السجدة المحرمة فمقتضى الأصل هو البرائة و مما ذكر يظهر ما في إطلاق المصنف من أن المرجع هو الأصل.

قوله في ج ١، ص ٣٧٠، س ١: «أو يكفي مطلق الانكباب».

أقول: أي ولو بوضع الخد و نحوه.

قوله في ج ١، ص ٣٧٠، س ١: «كل منها محتمل».

أقول: أي محتمل، بعد عدم اعتبار الوضع على خصوص الأرض أو ما انبثت في المفهوم العرفي.

قوله في ج ١، ص ٣٧٠، س ٢: «من غير إعتبار أمر آخر».

أقول: كسجدة الشكر أو التلاوة.

قوله في ج ١، ص ٣٧٠، س ٦: «و قد يفرق بين الصورتين».

أقول: أشار به إلى قول المحقق اليزدي رحمته الله حيث قال: وأما لو قلنا بتبين المفهوم و رجوع الشبهة إلى المحقق كما أنه من المحتمل أن يكون السجدة عبارة عن كمال الخضوع، و يختلف ذلك باختلاف الساجدين و يشك في دخل وضع الجبهة في سجدة الإنسان، فمقتضى القاعدة عدم الاكتفاء بالمصداق المشكوك في الشبهة الوجوبية، نعم في الشبهة التحريمية مقتضى الأصل البرائة انتهى، و لا يخفى عليك أن التفصيل المذكور صحيح بالنسبة إلى ما إذا كان الشك في الاعتبار العرفي، و أما إذا كان الشك في الاعتبار الشرعي بعد صدق السجدة عرفاً أو بعد صدق محققها فلامجال للتفصيل، بل مقتضى الأصل في الشبهة الوجوبية أو الشبهة التحريمية كليهما هو عدم الاعتبار كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٧١، س ١٧: «لا خصوص جزئه الواقع».

أقول: أي بالخط المتوهم من طرف (أي آخر) كل من الحاجبين المتصل لطرف الأنف الأعلى مصعداً إلى الناصية كما في صلوة الحاج الشيخ رحمته الله.

قوله في ج ١، ص ٣٧٢، س ٣: «لامجموع ما بين الطرفين».

أقول: إذ لو كان المراد تمام مقدار الحاجبين لزم جواز السجود على طرفي الحاجب المائلين إلى الصدغ مع أن الالتزام بجوازه مشكل، فالأقوى هو الاكتفاء بما يصدق عليه الجبهه، و من المعلوم أنها لا تختص بالخط المتوهم من طرف كل من الحاجبين المتصل لطرف الأنف الأعلى مصعداً إلى الناصية، و إجمال القصاص في بعض الأخبار من جهة اختصاصه بالناصية و عدمه، لا يسري إلى ما

يدل على وجوب السجدة على الجبهة كما لا يخفى ثم إنه يكفي إصابة بعض الجبهة ولو كان بمقدار طرف الأنملة كما نص عليه في صحيحة زرارة^١ ثم لا يلزم الاتصال بل يصح السجدة على مثل الحصى و السباحات المجتمعة إذا صدق وضع الجبهة على الأرض.

قوله في ج ١، ص ٣٧٣، س ٢٠: «لا يلتزم بالاستيعاب».

أقول: فيكفي المسمى ولو بوضع بعض الكفين، ولكن قال في نهاية التقرير: و هل يجب في الكفين الاستيعاب أم لا؟ الظاهر الوجوب لأن الاعتماد على الكفين إنما يتحقق بوضع مجموع باطنهما، نعم لا يعتبر الاستيعاب الحقيقي بل يكفي الاستيعاب العرفي. وفيه مع إمكان منع لزوم الاعتماد بعد صدق مسمى السجود، منع عدم تحقق الاعتماد إلا بمجموع باطن الكفين لإمكان الاعتماد بمعظمه أو نصفه ولا دليل على مزيد من اعتمادها عليها كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٧٤، س ١٠: «خبر حماد لا يدل على التعيين».

أقول: هذا مضافا إلى ما في المستمسك، من أن الظاهر من الأنملة عرفا و لغة أنها العقدة، فلامجال لاستفادة لزوم طرف الإبهام من الصحيح، نعم يمكن الاستدلال له بأنه المنصرف من الأمر بالسجود على الإبهام، لكن الانصراف ممنوع. و الصحيح لا يصلح لتقييد إطلاق غيره مما دل على وجوب السجود على الإبهامين لما في ذيله في رواية الكافي من ذكر الإبهامين بدل أناملهما فلاحظه، و

لأجل ذلك كان المحكي عن المحقق و الشهيد الثانيين و صاحب المدارك و غيرهم الاجتزاء بكل من طرف الإبهام و ظاهره و باطنه.

قوله في ج ١، ص ٣٧٤، س ١٧: «لامجال لاحتمال كون الإرغام».

أقول: هذا مضافا إلى ما في نهاية التقرير: من أنه لو كان الإرغام واجبا في الصلوة أو في السجود لكان اللازم مع عموم الابتلاء به لكل أحد، أن يكون وجوبه ضروريا فضلا عن أن تكون السيرة على خلافه، فالشهرة الفتوائية أيضا قائمة على الخلاف.

قوله في ج ١، ص ٣٧٥، س ١: «و مع الشك في الصدق».

أقول: ولا يخفى عليك أن مع لصوق ما يصح السجدة على الجبهة إن لم يصدق السجدة عرفا بوضع الجبهة اللاصقة بما يصح السجود على الأرض، لزم عليه الانفصال حتى يصدق السجدة، و أما مع صدق السجدة كما لا يبعد فالشك في اعتبار انفصال الجبهة حين الهوى للسجود عن الموضوع عليه، و مقتضى القاعدة فيه كما في صلوة الحاج الشيخ عليه السلام هو أصالة عدم اعتباره، فلا وجه للزوم الاحتياط، و إليه ذهب في نهاية التقرير أيضا، و منع اعتبار الانفصال. ولكن يمكن أن يقال إن اللازم هو حدوث وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه و هو مع تلويث الجبهة بالطين لا يصدق كما ذهب إليه في المستمسك و الإمام الخميني عليه السلام في تعليقه على العروة، اللهم إلا أن يقال إن اللازم هو السجود. و تفسيره بوضع الجبهة على الأرض تفسير غالبي فلا ينافي صدق السجدة بدون وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه. و مما ذكر يظهر حكم غير الجبهة من ساير المساجد فإن الظاهر صدق السجدة مع وضع الجبهة ولو كان بعض أعضاء الآخر

غير مرتفع عن الأرض اللهم إلا أن يقال إن اللازم هو وضع ساير الأعضاء على الأرض، ولكنه غير ثابت نعم يمكن التمسك بما رواه البيهقي بناء على ظهور النقص في الإعادة فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٧٥، س ١٤: «تقديره بالمقدار المذكور».

أقول: وفي نهاية التقرير: و قد قدر بأربع أصابع مضمونة، و يؤيده اللين الموجودة في أبنية بني عباس في سر من رأى فإنها بهذا المقدار تقريبا.

قوله في ج ١، ص ٣٧٥، س ١٤: «واستدل عليه بما عن الشيخ».

أقول: قال المحقق الحائري رحمته الله: و السند متصف بالحسن بناء على أن النهدي الذي يكون في سلسلة رواة هذا الخبر، هو الهيثم بن مسروق بقرينة رواية ابن محبوب عنه، مضافا إلى كونه مدركا لفتوى الأعاظم، و إليه ذهب في نهاية التقرير أيضا.

قوله في ج ١، ص ٣٧٦، س ١٢: «وهو موثقة عمار».

أقول: ولا يخفى عليك، أن في قبال الموثقة ما رواه في الوسائل عن الشيخ رحمته الله بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن صفوان بن محمد بن عبد الله عن الرضا عليه السلام في حديث «أنه سأل عن يصلي وحده فيكون موضع سجوده أسفل من مقامه فقال إذا كان وحده فلا بأس»^١. و التقييد فيه بالوحدة لعله للفرار عن كون مسجد الماموم أخفض من مسجد الإمام و كيف كان فدلالة هذا

الخبر أقوى من دلالة موثق عمار المذكورة في المتن، لعدم ظهور نفي الاستقامة في المنع، فلا يصلح لتقييد خبر صفوان بما إذا لم يكن الانخفاض أزيد من مقدار اللبنة و لذلك حكى عن الأردبيلي و من تأخر عنه الجواز و ينسب إلى الأكثر بل عن التذكرة الإجماع على جواز الانخفاض، و لولا الإجماع يمكن أن يقال في الارتفاع أيضا بالجواز لموثقة أبي بصير قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد، فقال إني أحب أن أضع وجهي في موضع قدمي وكرهه^١ إذ ظاهره الجواز مع الكراهة فتساوي موضع الجبهة مع موضع القدم مستحب فيحمل عليه ما يكون ظاهره الرجوب و يحتمل ما يكون ظاهره النهي عن الارتفاع على الكراهة كصحيفة عبد الله بن سنان و حسنته فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٧٦، س ١٧: «هو الكلام في ذكر الركوع».

أقول: ولا يخفى عليك، أن المحقق الأول عليه السلام عكس كلامه في الركوع حيث قال: و الواجب في السجود الذكر فيه، و قيل يختص بالتسبيح كما قلناه في الركوع مع أنه قال في الركوع: الواجب الخامس التسبيح، و قيل يكفي الذكر، انتهى. فالذكر عنده في السجود واضح دون الركوع، ولكن الانصاف عدم الفرق في الركوع و السجود بالنسبة إلى كفاية الذكر، فإن كان كافيا كفي في كليهما و إن لم يكن كافيا لم يكف في كليهما، فالفرق لا وجه له لأن دليل الكفاية واحد.

قوله في ج ١، ص ٣٧٦، س ٢٠: «ويدل عليه في الجملة».

أقول: وفي دلالة الأخبار على الطمأنينة و السكونة حال الذكر تأمل، لقوة احتمال دلالتها على الطمأنينة بمعنى عدم رفع الرأس عن السجدة قبل إتمام الذكر، وقد مر الإشارة إليه و هكذا الأمر في دلالة خبر موسى الهمداني و صحيحة علي بن يقطين مع كونها في مقام بيان كفاية تسيحة واحدة، و لذا تأمل الحاج الشيخ رحمته في دلالة الأخبار على وجوب الطمأنينة المفسرة بسكون جميع أعضاء السجدة.

قوله في ج ١، ص ٣٧٧، س ٢: «و بعد تسليم لزوم الطمأنينة».

أقول: أي تسليم لزوم الطمأنينة عند الأصحاب لا ضرر الخدشة و الدلالة لثبوت الطمأنينة بمعنى سكونة جميع الأعضاء حال الذكر عندهم فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٧٧، س ٥: «هو الكلام فيها في الركوع».

أقول: وقد مر أن الطمأنينة بالمعنى المعروف ليست داخلية في حقيقة الركوع أو السجود، و عليه فالإخلال بها نسيانا لا يوجب الإخلال بالركوع أو السجدة حتى لاتجري قاعدة «لانتعاد» فالإخلال بالطمأنينة لا يوجب بطلان الصلاة لتمامية أجزاء أركانها.

قوله في ج ١، ص ٣٧٧، س ٩: «هذا مذهب علمائنا».

أقول: و لولا مخالفة مذهب علمائنا فللخدشة مجال، لأن الاستواء جلوساً أعم من الطمأنينة بمعنى سكونة الأعضاء و الجوارح.

قوله في ج ١، ص ٣٧٨، س ١: «وقد عمل المشهور».

أقول: حكى عن الشيخ والعلامة العمل به وقد يستدل له، كما في المستمسك، ببعض المطلقات المشرعة للتكبير وعدم حمله على المقيد لكونه من المندوبات، كصححة زرارة قال قلت لأبي جعفر عليه السلام ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين قال أن تقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، وتكبر وتركع^١ وج ١، باب ٥١ من تلك الأبواب وقال زرارة قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا اردت أن تركع وتسجد فارفع يديك وكبر ثم اركع واسجد»^٢ هذا ولكنه محل منع لأن هذه الروايات في مقام بيان حكم آخر من جواز الاكتفاء بالتسيحات مكان القراءة في الركعتين الأخيرتين أو في مقام استحباب رفع اليد حين التكبير فلا إطلاق لها كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٧٨، س ٦: «سجوده مساويا أو أخفض».

أقول: أي مع موضع موقفه.

قوله في ج ١، ص ٣٧٨، س ٢١: «وهو عمدة ما استدلل به».

أقول: وفي المستمسك: «تمكن المناقشة في أدلة الوجوب بمنع الإجماع و بأن الأمر بالاستواء جالسا في الموثق وارد مورد توهم عدم المشروعية» انتهى؛ وفيه منع واضح إذ لا وجه للتوهم المذكور بعد كون المسألة خلافية بين العامة أيضا.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤٢، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٢، الحديث ١.

قوله في ج ١، ص ٣٧٩، س ٤: «و مقتضى الجمع حمل الأمر».

أقول: لأن هذه الرواية كما في نهاية التقرير، نص في جواز الترك و عدم الوجوب فترفع اليد بسببها عن ظهور أكثر الأخبار المتقدمة في الوجوب.

قوله في ج ١، ص ٣٧٩، س ١١: «و على تقدير الأشعار».

أقول: كما قال المحقق اليزدي رحمته الله حيث قال: «و الحق أن الرواية إن صحت فهي محمولة على رؤية زرارة فعلهما عليهما السلام في وقت من الأوقات و إن كان مخالفا لظاهر التعبير المذكور». و في المدارك بعد ما نقل احتجاج العلامة رحمته الله في المختلف بالموثق السابق قال: «و هو معارض بما رواه الشيخ عن زرارة إلى أن قال ثم قال و السندان متقاربان إلى أن قال و يؤيد الاستحباب أيضا ما رواه الشيخ في التهذيب عن رحيم قال قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك أراك إذا صليت فرفعت رأسك من السجود في الركعة الأولى و الثالثة تسوي جالساً ثم تقوم فنصنع كما تصنع؟ قال عليه السلام لا تنتظروا إلى ما أصنع أنا، اصنعوا ما تؤمرون» انتهى، قال في نهاية التقرير يمكن أن يكون الوجه فيه كون الراوي من زمرة العوام، إلى أن قال: و من الواضح أن الرجل العامي يعمل غالباً على طبق ما هو المتعارف بين الناس من الفتاوى فأمر بمتابعة ما يؤمر به و لا يلزم الإغراء بالجهل لعدم وجوبه.

قوله في ج ١، ص ٣٧٩، س ١٤: «بعيد جداً».

أقول: و لعله لما في نهاية التقرير: من أنه و قد يحمل هذا الخير ... على التقية ولكن لا وجه له، بعد ما عرفت من كون المسألة بين العامة من الصحابة و التابعين

اختلافية خصوصا بعد حكايتهم عن النبي ﷺ أنه كان إذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة في الركعة الأولى استوى قاعدًا ثم قام إلى أن قال: وقد ذهب جميع من الصحابة على ما حكى عنهم في كتاب الخلاف إلى الاستحباب إلى أن قال: و كيف كان فالمسألة كانت موردا لاختلاف المسلمين إلى أن قال: و يؤيد الاستحباب أنه لو كانت جلسة الاستراحة واجبة لكان اللازم أن يكون وجوبها ضروريا لعموم الابتلاء بها.

قوله في ج ١، ص ٣٧٩، س ١٧: «يدل عليه صحيحة أبي بكر الحضرمي». أقول: و خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام «... فإذا نهضت فقل بحول الله و قوته أقوم و أقعد، فإن عليا عليه السلام هكذا كان يفعل»^١.

قوله في ج ١، ص ٣٨٠، س ٩: «صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام». أقول: و كمصحح ابن أبي عمير عن عمر و بن جميع قال قال أبو عبدالله عليه السلام لأبأس بالإقعاء في الصلاة بين السجدين و بين الركعة الأولى و الثانية و بين الركعة الثالثة و الرابعة الحديث^٢ و كمروي في آخر السرائر نقلا من كتاب حريز بن عبدالله عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال لأبأس بالإقعاء فيما بين السجدين^٣.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ٦، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ٦، الحديث ٧.

قوله في ج ١، ص ٣٨٠، س ١٤: «ليس هو الإقعاء على القدمين».

أقول: لأنه الجلوس على الأليين عندهم.

قوله في ج ١، ص ٣٨٠، س ١٦: «مما لا ينطبق».

أقول: إذ لا تأذي فيما نسب إلى أهل اللغة من الجلوس على الأليين.

قوله في ج ١، ص ٣٨١، س ٨: «فوجه التأمل فيه».

أقول: ولا يخفى عليك، أن تفسير أهل اللغة لا يساعد التأمل المذكور لأنهم فسروه بوضع أليته وإصاقتها على الأرض و نصب الساقين و تساندهما إلى الظهر أو نصب الساقين مع وضع اليدين على الأرض، كما حكى عن الصحاح و تاج العروس و القاموس و الأزهرى و أبو عبيدة معمر بن المثنى و غيرهم و في محكي لسان العرب: «و أما أهل اللغة فالإقعاء عندهم أن يلصق الرجل أليته بالأرض و ينصب ساقيه و فخذيه و يضع يديه على الأرض، كما يقعي الكلب انتهى»، و عليه فالإقعاء بتفسير الفقهاء له نسبة إلى القدمين و أما بملاحظة تفسير أهل اللغة فلان نسبة له الى القدمين، كما لا يخفى لأنه حينئذ الجلوس على الأليتين فالقرينة الأولى صحيحة و أيضا مع احتمال كون العبارة و لا تقع على قدميك (بفتح التاء من الوقوع) أيضا لا يساعد مع ما ذهب إليه أهل اللغة لأنه الوقوع على الأليتين لا على القدمين فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٨١، س ١٧: «في صحيح زرارة».

أقول: راجع الوسائل الحديث ٣ من الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة.

قوله في ج ١، ص ٣٨١، س ٢١: «لا يبعد الكراهة».

أقول: وفيه ما لا يخفى، نعم يمكن القول بكراهة القعود على القدمين سواء كان مع وضع الأليتين على الأرض أو بدونه، لإطلاق صحيحة زرارة وإياك و القعود على قدميك^١ فتأمل بل لعل إطلاقه يشمل ما ذهب إليه الفقهاء لأنه الجلوس على القدمين أيضا، و عليه فالمكروه ثلاثة: الأول؛ وضع الأليتين على العقبين معتمدا على صدر القدمين لصدق القعود على القدمين و لو بصدرهما و الثاني؛ إصاق الألية بالأرض و نصب الساقين و الفخذين لأن القدمين حينئذ، أيضا على الأرض ولكن صدق القعود على القدمين محل تأمل بل يصدق الجلوس على الأليتين حينئذ و الثالث؛ هو الجلوس على القدمين من دون إصاق الأليتين بالأرض كالجلسة عند قضاء الحاجة، و لكن صحيح زرارة مختصة بحال التشهد فلا يشمل غير حال التشهد فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٣٨٢، س ١٣: «و لم يعلم استناد المشهور».

أقول: أي و أما مع الإرسال كما هو كذلك فلا يصلح للاستدلال مع عدم العلم باستناد المشهور في السجدة على الذقن بهذه الرواية بل الظاهر عدم العمل بها حيث ذهبوا إلى تقديم الجبينين.

قوله في ج ١، ص ٣٨٢، س ٢٠: «و لا يخفى ما فيه».

أقول: إذ حمل السجدة على الحاجب على السجدة على الجبينين كما ترى، و عليه فالرواية بمضمونها غير معمول بها، فلا يبقى في المسألة إلا الإجماع و الشهرة

(١) و مسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب الأول، الحديث ٣.

وقد يقال: يمكن استفادة ذلك من خبر مصادف فإن قوله لا يستطيع أن اسجد من أجل الدمل فانما أسجد منحرفا و جواب الإمام عليه السلام لاتفعل ذلك احفر حفيرة يستفاد منهما أنه عليه السلام قرره على أن العاجز عن السجود على الجبهة يجزئه السجود على الجانب أو على الانحراف لكنه عليه السلام دله على طريق للاستطاعة لم يكن متبها له، وأورد عليه: بأن استفادة ذلك من خبر مصادف مبني على أن يكون مراد السائل من قوله «و كنت أسجد على جانب السجدة على الجبين» بالمعنى الذي نسب إلى بعض أهل اللغة أعني ناحية الجبهة من محاذاة النزعة الى الصدغ، ولكن كلامه غير ظاهر في ذلك، فان السجدة على جانب أو منحرفا، يصدق على السجدة على ما فوق الحاجبين الذي من أجزاء الجبهة. ويمكن الجواب بأنه لو كان ذلك فلامعنى للانحراف، نعم انتقال وظيفة السجدة من الجبهة إلى الجانب أو الجبين مع عدم إمكان الجبهة ينافية إطلاق رواية علي بن محمد، حيث اكتفي فيها في الانتقال الى الذقن بمجرد عدم إمكان السجدة على الجبهة، اللهم إلا أن يقال: مقتضى الجمع بين خبر مصادف الدال على تقرير الإمام للسجدة على الجانب عند عدم إمكان السجدة على الجبهة و بين ما دل على الانتقال الى الذقن هو عدم لزوم مراعات السجدة على الجانب بل يجوز السجدة عليه كما يجوز على الذقن لأن السجدة تحققت بكل واحد منهما ولكنه خلاف ما ذهب إليه الأصحاب من وجوب السجدة على الجبين فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ١: «بقصد الاحتياط لم يستلزم الزيادة».

أقول: وفيه أن مقتضى خبر زرارة في باب قراءة العزائم هو استلزام الزيادة و لو لم يكن بقصد السجدة الصلواتية، عن زرارة عن أحدهما عليه السلام «قال: لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زيادة في المكتوبة» انتهى، مع أن السجدة للعزائم ليست من السجدة الصلواتية و لا تكون ماحية لصورة الصلاة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٥: «وحم تنزيل».

أقول: وقد ورد في بعض الروايات عن ائمتنا عليهم السلام أن السجدة، عند قوله تعالى: إن كنتم إياه تعبدون (الوسائل، ج ٤، ر ٨٨١).

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «الاعراف».

أقول: (آيه، ٢٠٦).

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «الرعد».

أقول: (آيه، ١٥).

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «النحل».

أقول: (آيه، ٥١).

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «بني إسرائيل».

أقول: (آيه، ١٠٩ و قد يعبر عنه بسورة الإسراء)

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «مريم».
أقول: وآيه، ٥٨.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «الحج».
أقول: آيه، ٧٧ و ١٩.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٧: «الفرقان».
أقول: آيه، ٦٠.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٧: «النمل».
أقول: آيه، ٢٦.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٧: «ص».
أقول: آيه، ٢٤.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٧: «إذا السماء انشقت».
أقول: آيه، ٢١.

قوله في ج ١، ص ٣٨٤، س ١١: «وغيرها من الأخبار».

أقول: كخبر علي بن جعفر في كتابه عن أخيه عليه السلام «قال: سألته عن الرجل

يكون في صلاته فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال يسجد إذا سمع شيئاً من

العزائم الأربع ثم يقوم فيتم صلاته إلا أن يكون في فريضة فيؤمى برأسه إيماءاً»^١.

قوله في ج ١، ص ٣٨٤، س ١٦: «فمن جهة ما فيه من الصلاة».

أقول: و من جهة التفصيل فيه بين المأموم السامع وغيره لم يقل به أحد، و من جهة عمومه للعزيمة وغيرها، فيعارض بما سبق مما دل بإطلاقه على وجوبه على السامع في العزيمة بالعموم من وجه، و الترجيح للأخير للشهرة و موافقته لإجماع السرائر، و أجاب في المستمسك عن الأول بأن اشتمال الخبر على ما ذكر مما لانقول به غير قادح في حجيته في غيره، و عن الثاني بأن المعارضة و إن كانت بالعموم من وجه إلا أن المرجع في مورد المعارضة أصالة البرائة لا المرجحات كما حرر في محله.

قوله في ج ١، ص ٣٨٤، س ٢٠: «فلا بأس بالجمع بين الصحيح».

أقول: استشكل في المستمسك بأن الصحيح لا يشمل غير المصلي لما في ذيله من قوله «فأما أن يكون إلخ» فإنه إما ظاهر في كونه بيانا للمأتي من المستثنى منه بعد الاستثناء فيختص بالمصلي أو صالح للقرينية على ذلك فلا يبقى للصدر إطلاق يشمل غيره و حينئذ لا مجال لرفع اليد عن إطلاق ما دل على وجوب السجود للسامع بالإضافة إلى غير المصلي و لم يثبت عدم الفصل بين المصلي وغيره كي يتعدى من أحدهما إلى الآخر انتهى، و فيه منع عدم الإطلاق بعد كون السؤال مطلقا و كان الإمام في مقام الجواب عنه، و الذيل بعد كونه معطوفا بكلمة «أو» لا يوجب تقييد الصدر بعد كونه مطلقا كما لا يخفى ولكن الأحوط هو عدم ترك السجدة عند السماع.

قوله في ج ١، ص ٣٨٥، س ١٥: «فيمكن أن يستدل له بخبر أبي بصير». أقول: ويمكن أن يستدل بما روي عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «العزائم الم تنزيل و حم السجدة و النجم و اقرأ باسم ربك و ما عداها في جميع القرآن مسنون و ليس بمفروض انتهى»^١ و هو أعم من السامع ولكنه مرسل اللهم إلا أن يقال إن ضعفه منجبر بعمل الأصحاب و اتفاقهم، و يمكن أيضا أن يستدل بصدر صحيحه محمد بن مسلم المروية عن مستطرفات السرائر قال سألته عن الرجل يقرأ بالسورة فيها السجدة فينسي فيركع و يسجد سجدتين ثم يذكر بعد قال يسجد إذا كانت من العزائم و العزائم أربع ألم تنزيل و حم السجدة و النجم و اقرأ باسم ربك الحديث.^٢ فإن مقتضى مفهوم قوله «إذا كانت من العزائم» هو عدم لزوم السجدة بعد التذكر لقراءة غير العزائم ولكن مورده القاري لا السامع هذا مضافا إلى أن عدم لزوم السجدة أعم من الاستحباب كما أن قوله أنت بالخيار إن شئت سجدت و إن شئت لم تسجد لا يدل على الاستحباب، اللهم إلا أن يكون المقصود من الاستدلال هو نفي الوجوب، و أما استحبابها فيمكن الاستشهاد بالمرسل المذكور أو النبوي المذكور في الذكرى عن عبدالله بن عمرو بن العاص أقراني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خمس عشرة سجدة منها ثلاث عشرة في المفصل و سجدتان في الحج.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب ٤٢، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب ٤٤، الحديث ٢.

قوله في ج ١، ص ٣٨٦، س ١: «الدليل».

أقول: أي دليل اعتبار عدم علو موضع الجبهة عن موضع البدن، والقول بأن الأدلة الدالة على اعتبار ذلك منصرفة إلى السجدة الصلواتية غير مسموع، فتأمل. وهكذا الأمر في دليل اعتبار وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه. و مما ذكر يظهر أيضا الكلام في وضع سائر المساجد فالأمر يدور بين مراعات جميع ما يعتبر في السجدة عدى ما خرج، كالطهارة عن الحدث بقسميه بمنع الانصراف وعدم مراعاتها بالانصراف، والتفكيك والتفرقة بين الأمور المذكورة لاوجه له، فالأحوط هو مراعاتها جميعا، وإن كان الأقوى، هو عدم اللزوم كما يؤيده حكاية الإجماع على عدم لزوم مراعات الاستقبال. وأما ما قيل من انصراف إطلاق الأدلة في المقام إلى خصوصية الكيفية المعتبرة في سجود الصلاة كما يقال ذلك في شرائط النوافل، فلا دليل له، ثم لا يخفى عليك أن الأمر أظهر فيما لا دليل عليه إلا الإجماع لأنه دليل لبي يقتصر فيه على مورده، ولعل من ذلك إباحة المكان. ثم يظهر من حاشية الإمام الخميني رحمته لزوم مراعات ما يصح السجود ولعل وجهه هو ما رواه الصدوق في العلل في بيان علة السجدة على ما يصح السجود عليه كما في ص ٢٩٩، و مقتضى تعميم التعليل هو سرايته إلى ساير أقسام السجود فراجع و تأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٨٦، س ١١: «ويشكل الجمع بينهما وبينها».

أقول: ويمكن الجمع بما عن المنتقى من حملهما على غير العزائم لعمومهما واختصاص ما سبق بالعزائم وحمل على التقية بعد عدم إمكان الجمع بينهما و

المفروض هو إمكانه بما حكى فيجب عليها السجدة في العزائم، ولو لم تكن طاهرة، وأما في غير العزائم فهي منهي عن القراءة والسجدة وحيث كانت قراءة غير العزائم مكروهة، فالنهى هو تنزيهي.

قوله في ج ١، ص ٣٨٧، س ١: «من هنا يظهر أيضا».

أقول: إذ لو كان التكبير بعد رفع الرأس واجبا لأشير إليه مع كونه في مقام البيان مع أنه لم يشر إليه، هذا مضافا إلى موثق عمار «أنه سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا قرأ العزائم كيف يصنع قال عليه السلام: ليس فيها تكبير إذا سجدت ولا إذا قمت ولكن إذا سجدت قلت ما تقول في السجود» فانه صريح في نفي لزوم التكبير، كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٨٧، س ١٤: «الظاهر عدم الخلاف».

أقول: وفي صلوة المحقق اليزدي عليه السلام: و التشهد واجب بإجماع العلماء كافة.

قوله في ج ١، ص ٣٨٧، س ١٥: «يشهد له جملة من الأخبار».

أقول: هذا مضافا إلى ما في نهاية التقرير: من استمرار عمل النبي عليه السلام و الأئمة عليهم السلام.

قوله في ج ١، ص ٣٨٨، س ١: «ورد علمها إلى أهله».

أقول: وفي المستمسك لكنها إن دلت على خروج التشهد فقد دلت على الخروج بغير التسليم، فيعارضها ما دل على تعيين الخروج به لكنها ليست دالة إلا على عدم قدح الحدث في الفرض بقريئة الأمر فيها بالتشهد فتعاضد ما دل على وجوبه و التعليل بأنه سنة لا ينافي الوجوب كما يشير إليه تطبيق السنة عليه و على القراءة في

حديث «لاتعاد الصلاة» وغيره فالنصوص المذكورة مخالفة لما دل على قبح الحدث في أثناء الصلاة، وسيأتي إن شاء الله في المبطلات التعرض لها.

قوله في ج ١، ص ٣٨٨، س ١١: «الأخبار المخالفة لامجال للعمل بها».

أقول: كخبير زرارة الدال على إجزاء الشهادة الواحدة في التشهد الأول وهو إن كان بحسب السند صحيحا، ولكنه لم يعمل به، ولذلك قال في نهاية التقرير بعد نقل الرواية المذكورة: «وعدم صلاحيتها للمعارضة مع الأخبار الدالة على لزوم الشهادتين، وذلك لكون الرواية في غاية الشذوذ بحيث لم ينقل عن أحد من الأصحاب العمل على طبقها، و الفتوى بمضمونها. نعم حكى في الذكرى عن الجعفي في (الفاخر) أنه عمل على طبق الرواية. وذهب إلى اجتزاء شهادة واحدة في التشهد الأول، ولكن هذا لا يخرجها عن الشذوذ خصوصا بعد كون العامل بها بعيدا عن المجامع العلمية لأنه كان مقيما بمصر و صنف (الفاخر) فيه، ثم لا يقدح فيما ذكر من لزوم الشهادتين في الركعة الثانية و الركعة الأخيرة من الثلاثية و الرباعية، ما ورد من الاجتزاء بذكر بسم الله فقط عند نسيان التشهد أو بذكر الشهادة الأولى فإن مثلهما في مقام عدم ضرر السهو و النسيان، لا كفاية المذكورات عن التشهد في حال الذكر» هذا مضافا إلى عدم اختصاصهما بالتشهد الأول كما لا يقدح فيما ذكر مثل خبير حبيب الخثعمي عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا جلس الرجل للتشهد فحمد الله تعالى»؛ أجزاءه لأنه كما في المستمسك يحتمل الاجتزاء بالتحميد عما يقترن بالشهادتين من الذكر نعم ظاهر صحيح الفضلاء

المروي في أبواب أفعال الصلاة، هو كفاية بسم الله و بالله لا اله إلا الله و الاسماء الحسنى كلها لله عن التشهد، فانه لم يذكر فيه بعد ما ذكر الا الصلاة و السلام، ولكنه لا يقاوم ما دل على لزوم الشهادتين، مع أن الظهور المذكور ظهور سكوتي.

قوله في ج ١، ص ٣٨٩، س ٨: «توهن دلالتها على المطلوب».

أقول: قال المحقق اليزدي رحمته الله: «و على فرض التعدد تحمل الأولى على نفي الكمال بقريئة الثانية».

قوله في ج ١، ص ٣٨٩، س ١١: «و من طرق الخاصة أخبار».

أقول: قال في نهاية التقرير: و منها موثقة عبد الملك بن عمرو الأحول عن أبي عبدالله عليه السلام قال «التشهد في الركعتين الأولتين الحمد لله أشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له و أشهد أن محمدا عبده و رسوله اللهم صل على محمد و آل محمد و تقبل شفاعته و ارفع درجته»^٢ و اشتمالها على ما قام الدليل على عدم وجوبه لا يضر بالاستدلال بها على الوجوب بالنسبة إلى ما لم يقم الدليل على عدم وجوبه، فافهم. و كيف كان فلا إشكال في كفاية الكيفية المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٣٨٩، س ١٢: «منها ما عن أبان بن تغلب».

أقول: وفي المستمسك: و أما ما تضمن الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله عند ذكره فلا استدلال به على الوجوب لا يتم بناء على استحبابه، كما هو المشهور المدعى

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التشهد، الباب ٥، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التشهد، الباب ٣، الحديث الأول.

عليه الإجماع في كلام جماعة مع أنه لانتثبت الجزئية للصلاة فإذا العمدة في المقام الإجماع المحكي عن الغنية إلخ.

قوله في ج ١، ص ٣٩٠، س ١٣: «فما وجه تعرض الإمام للكيفية».

أقول: وفيه: أنه يمكن أن يكون من باب التفضل.

قوله في ج ١، ص ٣٩٠، س ١٣: «نظير هذا السؤال».

أقول: وفي كونه نظيرا تأمل، بعد وجود السؤال عن الكيفية في الذيل.

قوله في ج ١، ص ٣٩٠، س ١٩: «فيحمل الشهادتان على المعهودة».

أقول: مراده أن من ذهب إلى لزوم مراعاة الصورة الثانية، حمل الشهادتين على

المعهودة من الصورة الثانية التي تدل عليها صحيحة محمد بن مسلم.

قوله في ج ١، ص ٣٩١، س ١٢: «إن هذه الرواية يشكل العمل بها».

أقول: ولا يخفى عليك أن المشار إليه بقوله هذه، هي رواية إسحاق بن عمار،

فان فيه لم تتكرر الشهادة، وليس المشار إليه بقوله هذه هي رواية الحسن بن

الجهم، فان الشهادة فيها مكررة، كما لا يخفى. و عليه فقوله «وقد يقال» شروع

في إشكال الرواية الأخيرة فلاتغفل، ولكن المحكي عن بعض نسخة، سقوط

كلمة أشهد الثانية في رواية الحسن بن الجهم، و عليه فرواية الحسن بن الجهم

أيضا تشتمل على ما يشكل الالتزام به. ولكن يمكن الجواب عنه كما في المتن

بعدم المانع من الأخذ به بعد عدم تحقق الإجماع.

قوله في ج ١، ص ٣٩١، س ١٧: «توجه الإشكال».

أقول: وسيأتي في ص ٣٩٤ معنى الإنصراف.

قوله في ج ١، ص ٣٩١، س ٢٣: «ومع عدم الترجيح، المرجع الأصل».

أقول: أي المرجع الأصل في اعتبار زيادة وحده لا شريك له في الشهادة

الأولى، وفي لزوم التعبير عن الشهادة الثانية بأشهد أن محمدا عبده ورسوله، وإن

كان الاجتزاء بهما مسلما.

قوله في ج ١، ص ٣٩٢، س ٦: «لا مانع من الأخذ بإطلاقها».

أقول: ومع كونها مطلقة فلا تتعين الصيغة المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ١: «ويدل عليه رواية مسعدة بن صدقة».

أقول: مضافا إلى قاعدة «لاتعاد» فانه تشمل صورة القصور بخلاف صورة

التقصير، والعاجز قاصر.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ٦: «فالكلام فيه هو الكلام».

أقول: أي من جهة الاجتزاء به وعدم وجوب القضاء، أو عدم الاجتزاء ووجوب

القضاء.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ٦: «وقد سبق».

أقول: في ص ٣٣٧.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ٨: «واستدل للوجوب بالأخبار الكثيرة».

أقول: ومنها موثقة أبي بصير قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «في رجل صلى الصبح فلما جلس في الركعتين قبل أن يتشهد رعف قال فليخرج فليغسل أنفه ثم ليرجع فليتم صلاته فإن آخر الصلاة التسليم»^١ ومنها صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يكون خلف الإمام فيطيل الإمام التشهد فقال يسلم من خلفه و يمضي في حاجته إن أحب»^٢. و منها موثقة عمار قال «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسليم ما هو قال هو إذن»^٣. و منها حسنة فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام «قال إنما جعل التسليم تحليل الصلاة، و لم يجعل بدلها تكبيراً أو تسبيحاً أو ضرباً آخر لأنه لما كان الدخول في الصلاة تحريم الكلام للمخلوقين و التوجه إلى الخالق كان تحليلها كلام المخلوقين و الانتقال عنها و ابتداء المخلوقين في الكلام أولاً بالتسليم»^٤ و غير ذلك من الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ١١: «لامجال للחדثة من جهة السند».

أقول: وعن المنتهى؛ أن هذا الخبر تلقته الأمة بالقبول، و نقله الخاص و العام.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب الأول، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب الأول، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب الأول، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب الأول، الحديث ١١.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ١٣: «لظهور هذا التركيب فيه».

أقول: قال المحقق الزيدي: إما من جهة أن المصدر المضاف يفيد العموم، فيكون جميع أفراد التحليل مصاديق التسليم، وإما من جهة أن التسليم حيث وقع خيرا فلا يصح أن يكون أخص، فلا بد أن يكون مساويا أو أعم، وإما من جهة أن الظاهر أن التحليل خير مقدم لأنه عارض للتسليم لا أن التسليم عارض للتحليل، فيناسب كون التسليم مبتدأً مؤخرًا، وتقديم الخبر يفيد الحصر في المبتدأ، وعلى أي حال ظهور العبارة في حصر التحليل في التسليم كظهور العبارة السابقة عليها، في حصر التحريم في التكبير، واضح غير قابل للمناقشة.

قوله في ج ١، ص ٣٩٤، س ٢: «يكفي».

أقول: أي يكفي في إثبات وجوب السلام.

قوله في ج ١، ص ٣٩٤، س ٨: «من الأخبار الدالة على تمامية الصلاة».

أقول: كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام «عن الرجل يكون خلف الإمام فيطول الإمام بالتشهد فيأخذ الرجل البول أو يتخوف على شيء يفوت أو يعرض له وجع كيف يصنع؟ قال عليه السلام يتشهد هو وينصرف ويدع الإمام»^١. ولكن المحكي عن الفقيه و موضع من التهذيب يسلم وينصرف، هذا مضافا إلى تداول استعمال التشهد فيما يعم التسليم.

قوله في ج ١، ص ٣٩٤، س ٩: «الأخبار المستفيضة».

أقول: كموثق غالب بن عثمان عنه رضي الله عنه «عن الرجل يصلي المكتوبة فيقضي صلاته و يتشهد ثم ينام قبل أن يسلم قال تمت صلاته وإن كان رعاها غسله ثم رجع فسلم»^١.

قوله في ج ١، ص ٣٩٤، س ١٣: «ويؤيد ما ورد».

أقول: و أيضا يؤيده، بل يشهد له ما رواه في الكافي عن الحلبي قال قال أبو عبد الله رضي الله عنه «كل ما ذكرت الله عز وجل به و النبي صلى الله عليه وآله فهو من الصلاة و إن قلت السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد انصرفت»^٢. و هو ظاهر في بقاء الصلاة ما لم يأت بالسلام فالسلام هو المخرج و ما به الانصراف، و يؤيده أيضا أخبار أخرى الواردة لحكم نسيان السلام راجع الباب الثالث من أبواب التسليم.

قوله في ج ١، ص ٣٩٥، س ٧: «لا يوجب رفع اليد».

أقول: ولا يخفى أن مقتضى الجمع بينه و بين ما دل على محقق الانصراف الشرعي هو رفع اليد عن المعنى الحقيقي، كما لا يخفى فمن هذه الجهة يمكن رفع المعارضة بين الأخبار ولكن تبقى ساير الجهات.

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٣، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٤، الحديث الأول.

قوله في ج ١، ص ٣٩٥، س ٩: «واجيب عن الاستدلال».

أقول: هذا الجواب عن ذهب إلى وجوب التسليم و عليه فهو عطف على قوله في الصفحة السابقة، و أجيب عن الصحيحة الأولى بأن إلى أن قال و عن الثانية إلى آخر ما قال.

قوله في ج ١، ص ٣٩٦، س ٣: «ختم الصلاة بالتسليم».

أقول: كمصحح علي بن اسباط: «و يفتح بالتكبير و يختم بالتسليم».^١

قوله في ج ١، ص ٣٩٦، س ٤: «وآخر الصلاة التسليم».

أقول: كما في موثقة أبي بصير (الحديث ٤ من باب الأول من أبواب التسليم)، و هكذا ما دل على الفراغ من الصلاة يحصل بقول السلام علينا و على عبادالله الصالحين.^٢

قوله في ج ١، ص ٣٩٦، س ١١: «من الترجيح و التخيير».

أقول: كما يظهر من المستمسك حيث قال: «بعد عدم كون الحمل على الاستحباب عرفيا فيتعين الرجوع إلى الترجيح و هو مع نصوص التحليل لمخالفتها للعادة» إلى آخر ما قال.

(١) و مسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ١، الحديث ٢.

(٢) و مسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٣، الحديث ١.

قوله في ج ١، ص ٣٩٦، س ١٣: «ولكن مخالفة الأعظم مشكلة».

أقول: أي فالعمدة هي الإجماع والضرورة، و قال في نهاية التقرير بعد الإشارة إلى الأبواب المتفرقة، لا يبقى للنظر فيها الارتياح في كون التسليم في آخر الصلوة أمراً مفروغاً عنه بين الإمامية في مقام العمل و من المعلوم أن هذا النحو من الاستمرار أي استمرار المسلمين في مقام العمل يكشف عن مداومة النبي ﷺ على ذلك، و بالجملة فاستقرار عمل النبي ﷺ و المسلمين بعده مما لا يكاد يمكن انكاره.

قوله في ج ١، ص ٣٩٧، س ١٤: «الحديث».

أقول: وفي آخره السلام عليكم.

قوله في ج ١، ص ٣٩٧، س ١٦: «لا يخفى عدم الإطلاق في الأدلة».

أقول: وفيه أن مثل الحديث ٨ من الباب ٢ من أبواب التسليم، مطلق من جهة ضميمة رحمة الله و بركاته، حيث كان في مقام البيان و اكتفى بالسلام عليكم، و هكذا موثق يونس بن يعقوب (الحديث ٥ من الباب ٣ من أبواب التسليم) و موثقة بن أبي يعفور (الحديث ١١ من الباب ٢ من أبواب التسليم) و لا ينافي الإطلاق المذكور في هذه الروايات ما حكى عن فعل النبي ﷺ في صحيح المعراج، أو ما حكى من فعل موسى بن جعفر عليه السلام، لأنه عمل مجمل كما في المستمسك. و لا ريب في إمكان الإطلاق من جهته دون جهة أخرى فيؤخذ بما فيه، صح الإطلاق و إن كان الأحوط هو الضميمة.

قوله في ج ١، ص ٣٩٧، س ١٨: «أو بالأصل».

أقول: اللهم إلا أن يقال: أصل البرائة إنما ينفي الجزئية أو الشرطية ولا يثبت المحللية، فالمرجع استصحاب بقاء التحريم حتى يثبت المحلل إنتهى، وفيه أن مع الإتيان بقوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين قطع بإتيان المحلل، لأنه محلل فلامجال للاستصحاب، هذا مضافا إلى أن مع إطلاق الأدلة من جهة ضمنية رحمة الله وبركاته، حيث لم يؤمر بهما فيها، بل اكتفي بدونهما يكفي في عدم جريان الاستصحاب كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٩٨، س ١٢: «نسبة السهو إلى ترك التسليم».

أقول: ولا يخفى عليك أن مع الإتيان بالمنافي عمدا بعد السهو عن التسليم لا يكون السهوان حتى تكون نسبة السهو إلى ترك التسليم ووقوع المنافي على حد سواء، بأن يكون السهوان في مرتبة واحدة و عليه فسهو التسليم مقدما يوجب العفو عنه فيكون المنافي بعد السهو و العفو عنه واقعا خارج الصلاة، و مثله لا تبطل الصلاة، فإذا كان عمدا المنافي لا يوجب البطلان، كان سهو المنافي كذلك بالأولوية أو بعدم الفصل، و مما ذكر يظهر الجواب عما أورد على الاحتمال الأول فإنه ينتهي أيضا على وحدة مرتبة السهوين فافهم، و ذهب في نهاية التقرير إلى التفصيل بين استمرار السهو إلى أن فات بسببه الموالات ثم صدور المنافي و بين عدم الاستمرار و صدور المنافي فحكم بالبطلان في الثاني دون الأول، فراجع. ولكن يدفعه عموم حديث «لاتعاد»، و ما ذكره من التفصيل مع قطع النظر عن عموم «لاتعاد»، و أما معه فلامجال له، و ما قاله في وجهه: «من أن الإخلال

بالتسليم لم يكن مسببا عن السهو عنه فقط، بل عنه وعن الإتيان بالمنافي لأنه صار سببا لعدم إمكان لحوقه بباقي الأجزاء وإلا فلو فرض عدم كونه منافيا لم يكن هنا ما يمنع عن لحوقه و اتصافه بجزئيته للصلوة لعدم استمرار سهو إلى حد فوت الموالات، و حينئذ فليس هنا ما يدل على سقوط التسليم عن الجزئية حتى يقال بأن مقتضاه وقوع المنافي بعد الصلاة لا في أثنائها، فالظاهر البطلان و وجوب الإعادة»، منظور فيه، فان مع السهو الفعلي عن التسليم يشمله «لاتعاد» و مع شموله له و العفو عنه فهو غير حاصل لأنه آخر جزء من الصلاة فبعد خروجه عن الصلاة لا مجال لإضرار المنافي بالصلوة لأن المفروض هو الفراغ عنها بمجرد السهو الفعلي و لا ينافيه ما فرضه من التذكار التعليقي من أنه لو تذكر و أتى به لم يكن مانع من لحوقه بها كما لا يخفى؛ و المعيار هو الخروج عن الصلاة و لو كان مقارنا مع الإتيان بالمنافي فان مع الخروج عن الصلوة لا يقع المنافي في حال الصلاة، و المنافي مناف إذا وقع حال الصلوة و أثنائها، و المفروض هو وقوعها حال عدم كون المصلي في حال الصلاة. ثم إن الظاهر من المستمسك أن حديث «لاتعاد» لا تدل إلا على صحة الصلاة من جهة نقص التسليم، و صحتها من هذه الجهة لا تلازم صحتها من وجود المحلل و إنما تكون الملازمة بين صحة الصلاة من جميع الجهات في حال نسيان التسليم و بين ثبوت المحلل لكن صحتها كذلك ليس منظورا إليها في الحديث، و يمكن أن يقال إن حيثة المحلل بالنسبة إلى التسليم ليس أمرا مغفولا عنه، فان التسليم هو المحلل، و مع العفو عنه حال النسيان يستفاد منه عرفا أن التحليل لا يحتاج إلى التسليم بل هو حاصل بدونه فمع

وقوع التحليل بالسهو فما وقع من المنافي وقع بعد الخروج عن الصلاة، فتدبر جيدا والأحوط في المسألة هو السجدة السهو والإعادة.

قوله في ج ١، ص ٣٩٩، س ٩: «وقدينا فيها صحيحة علي بن جعفر عليه السلام»

أقول: يمكن أن يقال إن مفاد صحيحة عبد الحميد وخبر أبي بصير^١ هو إجزاء الواحدة مستقبل القبلة فيما إذا كان وحده، ومفاد صحيحة علي بن جعفر عليه السلام هو رؤية موسى بن جعفر أنه يسلم تسليمين عن اليمين وعن الشمال وبإطلاقه يشمل حال الوحدة ولا منافاة بينهما إذ لعل الأفضل للمنفرد هو التسلمين عن اليمين وعن الشمال، وهكذا يمكن الجمع بين صحيحة علي بن جعفر وخبر أبي بصير إذا كنت وحدك فسلم تسليمة واحدة عن يمينك، نعم يبقى المنافاة بين صحيحة عبد الحميد وغيرها من جهة تقييدها بالاستقبال وعدم تقييد غيرها، بل الظاهر منه هو الإيماء بصفحة الوجه إلى اليمين واليسار اللهم إلا أن يجمع بينهما بالإيماء بمؤخر عينه إلى اليمين واليسار، هذا كله لو لم يكن المشهور على الخلاف فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٩٩، س ١٩: «قد يستظهر من بعض الأخبار خلافه».

أقول: ولعله صحيحة علي بن جعفر^٢، فإنها بإطلاقها يشمل حال الإمامة، أو صحيحة محمد بن مسلم^٣ بالنسبة إلى المأموم، هذا مضافا إلى خبر محمد بن مسلم^٤ الذي يدل على لزوم الاستقبال للإمام، وخبر أبي بكر الحضرمي الذي يدل

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٢، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٢، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٢، الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٢، الحديث ٨.

على النهي عن الالتفات للإمام، و خبر أبي يعفور^١ الذي يدل على لزوم الاستقبال للإمام، و لعله لذلك ذهب الشيخ على ما حكى إلى لزوم مراعاة الاستقبال في الإمام و المنفرد، ولكن المنسوب إلى المشهور هو جواز الإيماء بصفحة الوجه عن اليمين، هذا كله مع ورود روايات تدل على أن التسليمين في المأموم فيما إذا كان في شماله و يمينه غيره من المأمومين، و إلا فإن لم يكن عن شماله أحد يسلم واحدة عن يمينه، و كيف كان فلا مانع من الالتفات إلى اليمين و الشمال بالنسبة إلى المأموم.

قوله في ج ١، ص ٤٠١، س ١٣: «حمل الأولى منها».

أقول: أي الطائفة الأولى.

قوله في ج ١، ص ٤٠١، س ١٣: «و الثانية».

أقول: أي الطائفة الثانية.

قوله في ج ١، ص ٤٠٢، س ٢: «نعم بعض الأخبار».

أقول: و لعله ما دل على أن من وجد في بطنه أذى أو غمزا و هو في صلاته، ينصرف و يخرج لقضاء حاجته بين الصلاة اختيارا، كرواية فضيل و رواية أبي سعيد القمط الدالتين على عدم مبطلية الفصل الطويل و الفعل الكثير الماحي لصورة الصلاة و الانحراف عن القبلة كما صرح بذلك في صلوة الحاج الشيخ عليه السلام، و صرح به السيد البروجردي عليه السلام في نهاية التقرير، حيث قال: فيبعد أن تكون الروايتان مستندتين لفتوى الأصحاب القائلين بلزوم البناء بعد التوضي لأن مورد

فتويهم هو من سبقه الحدث، و الظاهر منه صورة خروجه سهوا، فاختلف الموردان. ثم إن رواية فضيل تدل على أنه لا بأس بالتكلم ناسيا و كذا لا بأس بالاستدبار كما أن رواية أبي سعيد نفت البأس عن قلب الوجه عن القبلة، و حينئذ فيحتمل لأجل ذلك صدور كل منهما تقية خصوصا مع الاستدلال في الرواية الأخيرة بسهو النبي ﷺ، و لذلك قال في المستمسك فيتعين طرحهما أو حملهما على التقية.

قوله في ج ١، ص ٤٠٣، س ١: «و الاستباحة الحاصلة بالتيمم».

أقول: أي و إنما الاستباحة الحاصلة بالتيمم قد ارتفعت إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤٠٣، س ٢: «الإشكال المذكور».

أقول: من أخضية الدليل عن المدعى.

قوله في ج ١، ص ٤٠٣، س ٣: «في مورد الروايتين».

أقول: من صحيحة زرارة الدالة على حدوث الحدث بعد رفع الرأس عن السجدة الأخيره، و قبل أن يتشهد، و من صحيحته الأخرى الدالة على حكم تجدد الحدث بعد التيمم، و لا يخفى عليك أن سبب عدم جواز العمل بهما مع إمكان الجمع العرفي بينهما و بين إطلاق النصوص الدالة على البطلان بالتقييد، إعراض المشهور عنها و بناؤهم على طرحها مع ما هي عليه من صحة السند و قوة الدلالة، حتى التجاؤا الى التاويلات البعيدة، لا يقال كلمة أحدث لا يشمل الحدث السهوي لظهور باب الإفعال في كون صدوره عن قصد و إرادة، و من المعلوم أن ما دل على صحة الصلوة في صورة العمد معرض عنه و أجنبي عن الحدث السهوي، لأننا نقول

كما في نهاية التقرير: من أن قولنا أحدث من باب الإفعال ليس على حد غيره من ساير أفعال هذا الباب من جهة الظهور المذكور، بل يقال فلان أحدث و لو مع خروج الحدث سهوا عنه ثم مما ذكر يظهر ما في نهاية التقرير حيث ذهب إلى أن النسبة بين الروائتين و ما دل على البطلان هو التعارض، حيث قال فيتحقق التعارض بينها و بين الروايات الدالة على البطلان لأن المستفاد من تلك الروايات أن الطهارة المعتبرة للأكوان الصلوتية تبطل بسبق الحدث و خروجه سهوا و توجب بطلان الصلاة من أول الأمر بحيث يجب التوضي ثم الاستيناف، فإذا كان الأمر في الطهارة المائية هكذا فالطهارة الترابية أولى بذلك، و من الواضح أن الواجب الأخذ بتلك الروايات لكونها مطابقة لفتوى المشهور انتهى، ما عرفت من أن النسبة بينهما هو الإطلاق و التقييد، و السبب في عدم العمل بهما هو إعراض المشهور عنهما، نعم لو لم يثبت الإعراض لأمكن العمل بهما ولكن الأحوط خلافه.

قوله في ج ١، ص ٤٠٣، س ١٤: «بل التعليل يرشد إلى الكراهة».

أقول: وفي نهاية التقرير: و ما ورد في بعض الروايات من «أن التكفير من فعل المجوس» ليس بناظر إلى حرمة من جهة التشبه بالمجوس، بل النظر فيه إلى رد العامة القائلين باستمرار عمل النبي ﷺ على ذلك، و أنه ليس منه بل منشأه من المجوس فلا يكون من سنن الصلوة أصلا، هذا مضافا إلى ظهور «لا يفعل» في صحيحة محمد بن مسلم في أن التكفير يوجب (المانعية) انحطاط الصلوة بحيث تصير فاسدة، و يوجب عدم انطباق الصلوة على المأتي به من الأفعال، فالنهي إرشادي فيمكن أن تصير الرواية منشأ لدعوى الإجماع على بطلان الصلوة بالتكفير، كما عن السيد و غيره بناء على مبناهم في دعوى الإجماع إنتهى، و عليه

فالأقوى هو الفساد وإطلاق التكفير يكفي في ممنوعيته على أي وجه كان، نعم لو كان لغرض آخر، كالحك ونحوه فلا بأس به للانصراف إلى ما علم من غرض التعظيم، و أما حرمة التكفير في حد نفسه فغير ثابتة و إن كان من جهة استلزامه لقطع الصلاة محرما.

قوله في ج ١، ص ٤٠٤، س ١١: «من جهة غلبة الابتلاء».

أقول: فلا يدل على أن المنع يكون وضعيا.

قوله في ج ١، ص ٤٠٤، س ١٩: «فلقائل أن يقول».

أقول: أي فبعد عدم شمول الدليل المذكور لما نحن فيه يمكن أن نأخذ للبطلان بإطلاق الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٤٠٤، س ٢٠: «نأخذ بإطلاق الأخبار».

أقول: ولا يخفى أن إطلاق الفاحش يقيد بالالتفات بالكل أي بكل البدن و بالالتفات بالخلف، كما دل عليه صحيحة علي بن جعفر،^١ لما هو المقرر في الجمع العرفي بين القضايا الشرطية، حيث إن المقيد الأول أعم مطلقا من كل من الأخيرين فيتعين حمله عليهما، و لأجل أن بين الأخيرين عموما من وجه يتعين الأخذ بإطلاق كل واحد منهما و القول بقادحية الالتفات بالكل مطلقا و لو كان إلى اليمين أو اليسار، و قادحية الالتفات إلى الخلف مطلقا، و لو كان بوجهه لا بركله على ما هو المقرر في الجمع العرفي بين القضايا الشرطية التي يتحد جزائها و يتعدد شرطها، من أنه إذا كان بين الشرطين عموم مطلق يحمل العام على

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ٣، الحديث ٤.

الخاص، مثل إن كان زيد عالماً فأكرمه و إن كان زيد عالماً عادلاً فأكرمه و إن كان بينهما عموم من وجه يؤخذ بإطلاق كل واحد منهما مثل إن كان زيد عالماً فأكرمه، و إن كان زيد عادلاً فأكرمه. راجع المتسمسك.

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ٥: «و ينبغي لمن يفعل ذلك».

أقول: والظاهر أنه من تنمة الرواية على المحكي من الخصال.

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ٦: «إن كان الالتفات عن عمد».

أقول: ولا يخفى عليك أن الالتفات العمدي المبطل بعد حمل مطلق المقيدات على مقيدها هو الالتفات بكل البدن إلى اليمين واليسار أو إلى الخلف أو الالتفات إلى الخلف و لو بالوجه إلى حيث يرى ما خلفه، و أما إذا لم يكن بكل البدن و لم يكن إلى خلفه فلا يضر عمداً فضلاً عن السهو، و إن كان فاحشاً، و مما ذكر يظهر ما في إطلاق العبارة حيث قال: «و إن كان الالتفات عن عمد فمقتضى الأخبار البطلان».

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ٦: «فمقتضى الأخبار البطلان».

أقول: أي الأخبار المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ٩: «و نسب إلى المشهور».

أقول: قال المحقق اليزدي: «و المحكي عن البيان نسبة عدم بطلان الصلاة بالاستدبار سهواً، إلى ظاهر أكثر الأصحاب، و المحكي عن الدروس نسبة عدم

بطلان الصلاة بالاستدبار سهواً إلى الشهرة، والمحكي عن ظاهر كثير من القدماء والمتأخرين التعميم.

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ٩: «إذا كان الالتفات لاعتن عمد».

أقول: وكان الانحراف خارجاً عما بين المشرق والمغرب إذ قد مر حكم ما لم يخرج الالتفات عنهما ولم يكن عن عمد.

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ١١: «دون خصوص المؤاخذة».

أقول: كما عن الشيخ الأعظم رحمته حيث ذهب إلى ظهور حديث الرفع في رفع المؤاخذة.

قوله في ج ١، ص ٤٠٦، س ٢: «نعم يشكل التمسك».

أقول: وفي المستمسك: وأما حديث الرفع فلا يصلح لإثبات صحة المأتي به، انتهى، وهذا الإشكال ليس بوارد إذ لا تحتاج في أداء الواجب إلى إثبات الصحة وإنما يكفي إثبات عدم عروض المبطل في المأتي الواجب.

قوله في ج ١، ص ٤٠٦، س ٧: «بناء على شموله لصورة الالتفات».

أقول: وقد مر ص ٤٠٤ عدم الإطلاق لما دل على أن ما بين المشرق والمغرب قبلة، والقدر المتيقن منه غير ما نحن فيه وهو صورة وقوع الصلاة إلى القبلة مع الالتفات منها بمقدار لم يخرج عما بين المشرق والمغرب وعليه فلامعارضة كما لا يخفى هذا مضافاً إلى أن المعارضة المذكورة مبتنية على انقلاب النسبة الموقوف على تقديم حديث الرفع في التخصيص، على ما دل على أن ما بين المشرق و



المغرب قبله، مع احتمال العكس، و تقديم ما دل على أن ما بين المشرق و المغرب قبله على حديث الرفع في التخصيص، فيقع المعارضة بين حديث الرفع و بين الأخبار المذكورة و مع عدم ترجيح أحد التخصيص تقع المعارضة بين الأخبار المذكورة و بين حديث الرفع و ما دل على أن ما بين المشرق و المغرب قبله، لأن تخصيص الأخبار المذكورة بهما معا يوجب حمله على الفرد النادر كما لا يخفى. و حيث كان التعارض بينهما تعارض المطلق و المقيد لاتعارض المتباينين فالمرجع هو الأصل و هو البرائة و هو موافق لما ذهب إليه المشهور على المحكي فلا يكون الالتفات بالوجه السهوي موجبا للبطلان، كما نسب إلى المشهور فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٤٠٦، س ١٣: «قاطعية الانحراف».

أقول: أي الالتفات في الأكوان الصلاتي.

قوله في ج ١، ص ٤٠٦، س ١٣: «و وجهه الدخول فيما عدا الخمسة».

أقول: فإن القبلة في الأفعال داخلة في الخمسة و أما القبلة في الأكوان فهي داخلة

فيما عدا الخمسة.

قوله في ج ١، ص ٤٠٧، س ٧: «ولكن مع ذلك الإشكال».

أقول: و قد عرفت الجواب عن الإشكال المذكور آنفا فراجع، و عليه فما نسب

إلى المشهور من عدم بطلان الصلاة بالالتفات السهوي و لو كان خارجا عما كان

بين المشرق و المغرب لا بأس به، و إن كان الأحوط هو الإتمام و الإعادة هذا إذا

كان الالتفات في خصوص الأكوان دون الأفعال و إلا فبطلانه واضح بعد كونه داخلا

في المستثنى في حديث «لاتعاد»، نعم إذا كان الالتفات في الأفعال بين اليمين و

اليسار، فقد ورد صحة صلاة الناسي و الجاهل بالقبلة، و هو يدل على صحتها فيما إذا كان الالتفات المذكور في الأكوان بطريق أولى كما لا يخفى راجع ص ٢٤٧.

قوله في ج ١، ص ٤٠٧، س ٩: «منها صحيحة محمد بن مسلم».

أقول: ومنها موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «قال إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة»^١. و منها صحيحة الفضيل بن يسار في حديث «و ابن علي ما مضى من صلواتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمدا و إن تكلمت ناسيا فلا شيء عليك الحديث»^٢.

قوله في ج ١، ص ٤٠٧، س ٢٣: «فاللفظ المهمل خارج».

أقول: إذ لا يصدق عليه الكلام و لو لغة و عرفا.

قوله في ج ١، ص ٤٠٨، س ١: «دعوى الإنصراف».

أقول: أي الإنصراف العرفي، و إن قيل بأن الكلام في أصل اللغة يطلق على كل حرف من حروف المعجم كان أو من حروف المعنى أو على المركب من حرفين فصاعدا، كما عن نجم الأئمة و يكون أشهر بين أهل اللغة.

قوله في ج ١، ص ٤٠٨، س ٧: «مع ذلك لامناص».

أقول: وفيه نظر، إذ لا يكشف الإجماع عن شيء بعد احتمال المذكور، هذا مضافا إلى ما في نهاية التقرير؛ من أن الإجماع مجرد ادعاء بلا بينة و برهان بل

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ٢٥، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١، الحديث ٩.

التبعية و التفحص التام يقضي بخلافه، فإنه لم يوجد في كلمات قدماء أصحابنا الإمامية رضوان الله تعالى عليهم، التعرض لتحقيق الموضوع و أنه لم يتحقق إلى أن قال و كيف كان فدعوى الإجماع في مثل المسألة مما لم يتعرض له القدماء مما لا سبيل إلى إثباتها كما هو واضح.

قوله في ج ١، ص ٤٠٨، س ٩: «بل أمر آخر».

أقول: بأن كان الأمر الآخر كالتبعية، هو الداعي على التقرب بالذكر المخصوص و أما إذا لم يتقرب بالذكر أصلاً، فهو غير مشمول لمثل صحيحة الحلبي، و مرسله الفقيه. و أما صحيحة معاوية فلا إطلاق فيها لكونها نقل فعل، نعم يمكن التمسك بترك الاستفصال في موثقة عمار. هذا كله إذا كان قصد التبعية بنحو الداعي على الداعي و قصد الذكر، و أما إذا قصد التبعية من دون قصد الذكر أصلاً بأن استعمله في التبعية و الدلالة، فقد يقال؛ فلا إشكال في كونه مبطلاً، ولكنه محل تأمل لاحتمال شمول موثقة عمار و لعدم صدق الذكر عليه و دخوله في الكلام المنهي عنه.

قوله في ج ١، ص ٤٠٩، س ١١: «و نظير ذلك كتابة السلام عليكم».

أقول: وفي نهاية التقرير: و لا يخفى أن تنظير المقام بمسألة الكتابة محل نظر، بل منع فإنه لو سلم أن المكتوب إنما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ فهو أي الملفوظ إنما يكون ملفوظاً للشخص الكاتب مندكاً في معناه الذي هو عبارة عن السلام و رد التحية، بخلاف المقام الذي يكون الكلام المحكي صادراً عن الغير قائماً به بالقيام الصدوري، هذا مضافاً إلى أنه لا نسلم أن يكون المكتوب مقصوداً

به الحكاية عن الملفوظ، فان النقوش الكتابية و إن كانت بحذاء الألفاظ، و الألفاظ موضوعة للمعاني بحيث لو أراد الإنسان أن يفهم معنى كلمة منقوشة يكون ذلك متوقفا أولا على تطبيق الكلمة المنقوشة على ملفوظها، و ثانيا على العلم بمعنى ذلك الملفوظ إلا أن تلك النقوش إنما تجعل بدلا عن الألفاظ في الدلالة على معانيها لا أنها تقصد بها الألفاظ و تقصد من الألفاظ معانيها و بالجملة فالنقوش الكتابية إنما هي طريق آخر لإفهام الأغراض، و إفادة المقصود في عرض الألفاظ إلخ، و عليه فما اختاره المصنف من قوله «و لا يبعد إلخ» خال عن الإشكال المذكور لأن نفس اللفظ المقروء يدل على التحية لا المحكي باللفظ، نعم ليس مجرد اللفظ دالا على التحية حتى يلزم استعمال اللفظ الواحد في المعنيين بل بما هو حاك عن المحكي، هذا مضافا إلى ما في المستسماك (في باب مستحبات القراءة مسألة ٨) من عدم لزوم استعمال اللفظ في التحية للكفاية أن يتلفظ القاري، مستعملا لفظه في اللفظ الجزئي الخاص حاكيا عنه حكاية استعمالية جاعلا إياه عبرة إلى معناه قاصدا الإخبار عنه أو إنشائه، كما في الكنايات، فإن المعنى المكنى عنه مقصود للمتكلم الإخبار عنه، و معد ذلك لم يستعمل اللفظ فيه بل إنما استعمله في المكنى به الذي لم يقصد الإخبار عنه فتقول زيد كثير الرماد أنت تستعمل اللفظ في معناه أعني كثرة الرماد من دون أن تقصد الإخبار عنه بل تقصد الإخبار عن لازمه و هو أنه كريم و لم تستعمل اللفظ فيه إنتهى.

قوله في ج ١، ص ٤١٠، س ٦: «فالضحك المشتمل على الصوت».

أقول: وهكذا يخرج عن القهقهة الضحك المشتمل على الصوت تقديرا كما لو امتلأ جوفه ضحكا و أحمر وجهه لكن منع نفسه من إظهار الصوت، لأنه مادام

لم يظهر الصوت مع قيوده اللازمة في تحقق القهقهة لا يصدق عنوان القهقهة و مقتضى الأصل هو عدم مبطليته.

قوله في ج ١، ص ٤١٠، س ١٣: «فلاحظ مضمرة ابن أبي عمير الرفع».

أقول: عبر عنها في المستمسك بصحيح ابن أبي عمير عن رهط سمعوه إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤١١، س ٢: «ولا يبعد التمسك بحديث الرفع».

أقول: وفي المستمسك: أورد على التمسك بحديث الرفع فإنه لا يصلح لإثبات

الصحة انتهى، ولا يخفى ما فيه فإننا لانحتاج في إثبات الصحة إلى حديث الرفع بل

يكفي نفي المبطل مع وجود جميع الأجزاء والشرايط في الحكم بالصحة.

قوله في ج ١، ص ٤١١، س ٦: «لا يبعد في القهقهة».

أقول: ولا يخفى ما فيه إذ النسبة بين القهقهة وما يوجب محو الصلوة عموم من

وجه فكلما كانت القهقهة موجبة لمحو الصلاة، وإلا فلا وجه لجريان حكم

الماحية للصلاة عليها، ثم إنه قد تلحق بالقهقهة الإضطرابية، القهقهة السهوية في

كونها لو كانت ماحية للصلاة توجب بطلانها، ولكنه محل تأمل و منع، لأن

مقتضى حديث لاتعاد هو عدم مبطلية القهقهة السهوية، و من جهة أن دليل مبطلية

الماحية للصلاة هو الإجماع فيقتصر فيه على القدر المتيقن، اللهم إلا أن يقال إن

مع كونها موجبة لمحو الصلاة، فلا تبقى الصلاة، ولكنه كما ترى إذ مع حديث

«لاتعاد» يحكم بعدم ما يوجب محو الصلاة تعبداً، هذا مع إمكان منع صدق

المحو في جميع موارد القهقهة، على أن المبطل للصلاة هو الفعل الكثير كما

سيأتي ولا دليل على كونه الماحي للصلاة فلي تأمل.

قوله في ج ١، ص ٤١١، س ٨: «و الفعل الكثير الخارج عن الصلاة».

أقول: ولا يخفى عليك ذكر التأمين من القواطع، و لعله عند المحقق ليس منها كما نسب إليه القول بالكرهية في المعتبر و يمكن أن يقال أن النواهي في مقام الردع عما هو المتداول بين العامة، فإن كان المتداول هو قول «امين» بعنوان أنه مستحب نفسي بعد الفراغ من الحمد في الصلاة فلا يستفاد منها مزيد من الحرمة التشريعية، و إن كان المتداول عندهم هو القول بعنوان الجزئية الاستحبابية فاللازم حصول الزيادة العمدية فيحكم بالبطلان من هذه الجهة، و إن لم يكن بعنوان الجزئية فاللازم هو الحرمة التشريعية، و لا يضر بالصلاة إلا أن يقال إنه قول محرم و مصداق للفعل الماحي للصلاة، (كما في صلاة المحقق اليزدي) و لكنه كما ترى إذ لم يكن كل فعل محرم ماح للصلاة، و لذا لم يبطل الصلاة بالنظر إلى الأجنبي. و بقية الكلام في محله.

قوله في ج ١، ص ٤١١، س ٨: «قد ادعي عليه الإجماع».

أقول: و في نهاية التقرير: و يمكن أن يستكشف من قيام الشهرة المحققة على قاطعية الفعل الكثير، ثبوت نص دال بمنطوقه على قاطعية هذا العنوان، فلا بد من الرجوع إلى العرف في تشخيص موضوع الكثرة. و يمكن تقييده بما إذا فعل ذلك عمدا كما هو المشهور، و لكن يستفاد من كلمات كثير من المتأخرين أن المستند في ذلك ليس ثبوت نص دال بمنطوقه على قاطعية هذا العنوان بل المناط هو محو صورة الصلاة، و لكن لا يخفى أنه بناء عليه لا يكون وجه للتعبير عن الفعل الماحي لصورة الصلاة بالفعل الكثير كما أنه لا يكون وجه للتفصيل بين صورتني السهو و العمد إلى أن قال: إن استكشاف النص في المسألة من الفتاوى مشكل لأنه لم يكن

لها تعرض في أكثر الكتب فالأولى التمسك لذلك بأن المغروس في أذهان المتشرعة أنه يعتبر في الصلاة التوجه إلى الخالق المعبود بحيث ينافيه الاشتغال بالأعمال الخارجية التي لا تكون من سنخ أجزاء الصلاة، نعم لا بأس بالاشتغال بالأفعال الجزئية الغير المنافية للتوجه فتدبر، وفيه أنه يكفي للاستكشاف ما في الوسيلة في بيان القواطع وأنها تسعة أشياء، العمل الكثير مما ليس من أفعال الصلاة ونحوه في المبسوط وما في المنتهى من اتفاق أهل العلم كافة على بطلان الصلاة به، ولعل ذلك يوجب المغروسة المذكورة في أذهان المتشرعة كما يويد ذلك كثرة السؤال في الأخبار عن الأفعال الجزئية التي مست الحاجة إلى فعلها في أثناء الصلاة كقتل القمل والبق والبرغوث ونفخ موضع السجود وتسوية الحصى وغير ذلك، إذ ليس علة السؤال إلا المغروسة المذكورة من بطلان الصلاة بالفعل الكثير، وكيف كان فلا دليل على كون المبطل هو الماحي للصلاة مع خلو الفتاوى والنصوص عنه، وما ذكر يظهر إمكان التفصيل بين العمد والسهو في الفعل الكثير بعد كون الدليل هو الإجماع بل قد عرفت إمكانه أيضا إذا كان المبطل هو الماحي بمقتضى حديث «لاتعاد» لإمكان اعتبار الماحي بمنزلة العدم تعبدا، فتدبر جيدا. و كيف كان فتدل عليه صحيحة ابن مسلم عن أحدهما عليه السلام «عن رجل دخل مع الإمام في صلاته وقد سبقه الإمام بركة فلما فرغ الإمام خرج مع الناس ثم ذكر أنه قد فاتته ركة قال يعيدها ركة واحدة يجوز له ذلك إذا لم يحول وجهه عن القبلة»^١ ثم إن مقتضى إطلاق معقد الإجماع هو بطلان الصلاة بصدق الفعل الكثير ولو لم يصدق محو الصلاة نعم مع الشك في الصدق تجري البرائة.

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٦، الحديث ٢.

قوله في ج ١، ص ٤١٢، س ١٤: «إن لم يحتمل نقل اللفظ».

أقول: هذا صحيح فيما إذا ثبت تقدم النقل على عصر صدور الكلام، و كيف كان فلو شك في ذلك أو في إطلاق الرواية من جهة شموله لغير المشتمل على الصوت فمقتضى القاعدة هو الأخذ بالمتيقن و إجراء البرائة في الزائد، و إن كان الأحوط هو إلحاقه بالمشتمل، هذا كله فيما إذا قلنا بانجبار ضعف الرواية باستناد المشهور، و أما إذا قلنا بعدم إثبات الاستناد و احتمال كون المستند عندهم هو كونه فعلا كثيرا يوجب الخروج عن الصلاة فلا دليل على البطلان، لأن البكاء و إن كان مع الصوت لا يكون من الفعل الكثير حتى يوجب الخروج عن الصلاة فكما، أن الضحك المستمر ما لم يكن قهقهة لا يوجب البطلان، كذلك البكاء و قياس البكاء بالقهقهة لا وجه له كما لا يخفى، و مع ذلك لا مجال للمخالفة مع المشهور. ثم إن البكاء للدنيا مبطله على المشهور، كما أن البكاء للأخرة غير مبطله و يقع الكلام في البكاء للحسين عليه السلام يمكن أن يقال إنه بكاء لله تعالى و ليس للدنيا فلا دليل على كونها مبطله، هذا مضافا إلى الشك في شمول قوله «و إن ذكر ميتا له فصلاته فاسدة»، لمثل هذا البكاء فيرجع إلى أصالة البرائة، ثم إن الكلام في البكاء الأضراري و السهوي هو الكلام في القهقهة الاضطرارية و السهوية.

قوله في ج ١، ص ٤١٢، س ٢٠: «الأولى نصوص التحريم».

أقول: أورد عليه في المستمسك بأن شمولها لما يجوز قطعه كالنافلة و غيرها، مانع من حمل التحريم و التحليل على المكلفين، فيتعين إما حملهما على الوضعين، أو تخصيص تلك النصوص بخصوص الفريضة و الأول أولى.

قوله في ج ١، ص ٤١٢، س ٢٣: «المركبات الشرعية».

أقول: كالغسل والوضوء والأذان والإقامة.

قوله في ج ١، ص ٤١٢، س ٢٣: «مع أنه لم يعهد هذا الإطلاق».

أقول: وعليه يدل على الحرمة التكليفية سواء اجتمعت مع الوضعية كما في

قواطع الصلوة أم لا كما في الغسل.

قوله في ج ١، ص ٤١٣، س ١٤: «هو الموضوعية».

أقول: وعليه فالقطع محرم لكونه موجبا للخروج عن الدين.

قوله في ج ١، ص ٤١٣، س ١٤: «فلأن السرقة يحتاج».

أقول: فباطلاق السرقة فيه دلالة ظاهرة على حرمة الإبطال للصلاة الشخصية إما

بترك ما يعتبر وجوده أو بفعل ما يعتبر عدمه.

قوله في ج ١، ص ٤١٣، س ١٧: «التوبيخ على إتيان المكلف».

أقول: وعليه فالتوبيخ ليس على نفس الإتيان، بل على عدم الإتيان بالواجب و

الوفاء به على ما هو عليه، وليس هذا التوبيخ مستقرا إلا إذا لم يأت بالواجب في

تمام الوقت فلا يشمل لمثل القطع والإتيان به في وقت آخر.

قوله في ج ١، ص ٤١٤، س ١١: «وإن لم تحصر علة الجواز».

أقول: لعدم المفهوم للشرطية المذكورة لأنها مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

قوله في ج ١، ص ٤١٤، س ١٣: «ويمكن أن يقال:».

أقول: ولا يخفى عليك أن بعد مخدوشية الطائفة الثانية والثالثة من الأخبار بما في المتن، بل الطائفة الأولى بما ذكرناه في التعليقة لا يبقى لحرمة القطع، إلا الإجماع وهو العمدة لولم يكن محتمل المدرك، فالأحوط هو حرمة القطع ولكنه دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن وهو الصلوات الواجبة وأما المندوبة فلا يحرم قطعها، هذا مضافاً إلى ما عن السرائر وقواعد الشهيد من دعوى الإجماع على جواز قطع العبادة المندوبة عدى الحج المندوب.

قوله في ج ١، ص ٤١٤، س ١٧: «لعدم الشك فيما يمكن».

أقول: إذ العلم بتحقق الشيء المشكوك سببته مع القطع بعدم تحقق غيره حاصل فلامجال لاستصحاب عدم وجود المجوز كما لا أصل لإثبات عدم سببية الموجود.

قوله في ج ١، ص ٤١٥، س ٤: «لا حاجة إلى التمسك بهذه الوجوه».

أقول: بل لامجال للتمسك بهذه الوجوه فيما لو كان الشك من جهة طرو عنوان يشك في تجويزه للقطع، إذ التمسك بالأصل والقاعدة الظاهرية فيما إذا لم يكن دليل، ومع قيام الدليل على محللية التسليم واستفادة الحصر لا يبقى موضوع للأصول والقواعد الظاهرية.

قوله في ج ١، ص ٤١٥، س ٥: «في مورد الضرورة».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى إطلاق مثل موثقة سماعة، هو جواز القطع أيضاً في الحوائج العرفية، ولو لم تكن من الضرورات أو من الضرريات إذ لم

يفصل في الكيس و المتاع أنه من الضرورات أو يوجب فقدانه ضرراً أم لا، هذا مضافاً إلى أن الدليل هو الإجماع و هو لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن و هو فيما إذا لم يكن حاجة عرفية كما حكي عن التذكرة و كشف الالتباس.

قوله في ج ١، ص ٤١٥، س ١٣: «و ادعى عليه الإجماع و تبعه أكثر».

أقول: قال في نهاية التقرير: و ليس في كلمات القدماء منهم خصوصاً في كتبهم المعدة لنقل الفتاوى المأثورة، تعرض لها أصلاً، ثم قال بعد دعوى الشيخ الإجماع في المسألة و كيف كان فدعويه الإجماع في المسألة مبتنية على ملاحظة فتاوى الفقهاء من المسلمين المتعرضين لها، حيث إنها متطابقة على المنع في الفريضة، كما عرفت من كلامه فلا يكون كاشفاً عن وجود نص دال على كون ذلك مبطلاً في الفريضة فلا يكون الأكل و الشرب في قبال الفعل الكثير من المبطلات.

قوله في ج ١، ص ٤١٥، س ١٦: «ولهذا صرحوا بعدم المانع».

أقول: و صرحوا أيضاً بجواز قليل من السكر الذي يذوب و ينزل شيئاً فشيئاً كما عن المنتهى لم تفسد صلاته عندنا و عند الجمهور نفسه. و بالجملة فالملاك هو الفعل الكثير فإن صدق فهو، و إلا فلا يوجب البطلان. و أما دعوى أن مطلق الأكل و الشرب مما ينافيها عند المتشعبة كما في نهاية التقرير، غير ثابتة بل يدل على خلافه المحكي عن المنتهى، فلا تغفل. و استدل في نهاية التقرير أيضاً بما يدل على جواز الفصل بين الركعة الأخيرة و الركعتين في صلاة الوتر يشرب الماء و غيره لأنه يدل على أنه لو لا الفصل بالتسليم لكان عدم جواز الشرب مسلماً مفروغ عنه،

فراجع، وفيه أنه يعارضه خبر سعيد الأعرج فإنه يدل على جواز الشرب في أثناء الصلاة بناء على عدم اختصاصه بالوتر بل بالنافلة، كما سيأتي تقريره.

قوله في ج ١، ص ٤١٥، س ٢١: «احتمال مدخلة الخصوصيات».

أقول: التي من جملتها كون الصلاة صلاة الوتر، فلا يشمل غيرها كما ذهب إليه المشهور على ما حكى.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ٤: «والشعر معقوص».

أقول: وعن مجمع البحرين: هو جمع الشعر و جعله في وسط الرأس و شده.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ٤: «استدل للقول بالحرمة».

أقول: كما استدل أيضا بالإجماع المدعى في الخلاف، ولكنه كما في المستمسك موهون بعدم ظهور الموافق.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ٦: «اجيب بضعف السند».

أقول: ربما يقال بأن في السند، الحسن بن محبوب الذي هو من أصحاب الإجماع، و معه فالخبر مصحح، و فيه أنه لا يزيد على الصحيح فإذا كان الأصحاب أعرضوا عنه فلامجال للعمل به.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ٩: «إذا كان فاحشا».

أقول: وقد عرفت تقييد الفاحش بالالتفات بكل البدن أو بالالتفات إلى الخلف

و لو بالوجه.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ١٤: «والتأب».

أقول: الاسترخاء وفتح الفاه واسعا من غير قصد.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ١٤: «التمطي».

أقول: تمديد الأعضاء.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ١٤: «نفخ موضع السجود».

أقول: إذا لم يتولد منه حرفان، وإلا فهو من المبطلات. وفي كونه من

المكروهات، كلام مذكور في باب مكروهات السجود.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ١٥: «ولبس الخف ضيقا».

أقول: وينبغي أن يذكر التشم والاحتفاز وهو الاستواء جالسا على الركبتين أو

على الركبتين متهيئا للوثوب، والتفرج كتفرج البعير وافتراش الذراع وحدث

النفس واشتباك الأصابع وتغميض العين وقص الظفر والأخذ من الشعر والعض

عليه إن لم يكن فعلا كثيرا وغير ذلك من الأمور التي أشير إليها في الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٤١٧، س ٣: «وأما التأوه».

أقول: وهكذا الأنين.

قوله في ج ١، ص ٤١٧، س ١٩: «أما جواز التسميت للمصلي».

أقول: وهكذا جواز الابتداء بالسلام في أثناء الصلاة لا دليل عليه بالخصوص

فإن قصد بقوله، سلام عليكم الدعاء وسئل من الله تعالى أن يسلمه لا ينافي الصلاة،

اللهم إلا أن يدعى الإجماع على الخلاف، نعم لو لم يكن المقصود منه الدعاء فهو

محل الإشكال، ولذلك قال في نهاية التقرير: و منه يظهر أن الابتداء بالسلام في أثناء الصلوة و كذا تسميت العاطس يوجب البطلان إلا أن يرجع إلى الدعاء و المسألة منه تعالى.

قوله في ج ١، ص ٤١٨، س ٢: «وإن كان دعاء من جهة».

أقول: أي من جهة أنه سؤال من الله تعالى أن يرحمه أو يسلمه، ولكن لا يخفى عليك أن مع صدق الدعاء عليه، يمكن دعوى انصراف التكلم المنهي عنه في الصلاة عنه، بناء على أن الدليل على مبطلية الكلام هو الأخبار الدالة على النهي عن التكلم، كما يمكن دعوى أن الكلام المنهي في الصلاة في لسان المجمعين منصرف عن مثله أيضاً؛ و بالجملة فالقدر المتيقن هو المكالمات التي لا يكون مصداقاً للدعاء و لأقل من الشك فمقتضى الأصل هو البرائة. نعم لو أراد بمثل سلام عليكم مجرد سلامة المخاطب أو مجرد إرادة أن يسلمه الله تعالى من دون طلب ذلك من الله فهو محل إشكال بل استظهر في نهاية التقرير أنه داخل في الكلام المبطل، اللهم إلا أن يقال إن الممنوع منه هو كلام الناس و صدق ذلك على ما ذكر محل منع و لأقل من الشك فيرجع إلى الأصل أيضاً، لا يقال إن عدم صدق كلام الناس لا يفيد مع عدم صدق الدعاء عليه فمع عدم صدق الدعاء فلا يجوز في الصلاة لأننا نقول إن المنهي هو كلام الناس و الأدميين فيكفي عدم صدقه، فتأمل. و مقتضى الاحتياط هو الاجتناب.

قوله في ج ١، ص ٤١٨، س ٤: «وأما جواز رد السلام».

أقول: وفي قبال الأخبار المذكور، خبر مصدق بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: «لاتسلموا على اليهود و لا النصرارى إلى أن قال و لا على المصلي، و ذلك لأن المصلي لا يستطيع أن يرد السلام» (الحديث).^١ و خبر منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سلم عليك الرجل و أنت تصلي قال ترد عليه خفيا كما قال».^٢ و خبر عمار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن السلام على المصلي فقال إذا سلم عليك رجل من المسلمين و أنت في الصلاة فرد عليه فيما بينك و بين نفسك و لاترفع صوتك.^٣ و غير ذلك من الأخبار ولكنها محمولة على التقية بعد ذهاب جمهور العامة الى حرمة رد السلام في أثناء الصلاة كما في نهاية التقرير فراجع.

قوله في ج ١، ص ٤١٨، س ١٧: «ولكنه يرد الإشكال».

أقول: ويمكن أن يقال إن النسبة بين قوله «و لا يقل و عليكم السلام» (سواء قال المسلم و عليكم السلام أو السلام عليكم) و بين قوله «نعم مثل ما قيل له» هو العموم و الخصوص المطلق فإن الثاني فيما إذا قال المسلم و عليكم السلام دل على لزوم المماثلة، فيخصص به موثقة سماعه، ولكنه محل نظر، لأن النسبة بينهما عموم من وجه لإطلاق كل واحد منهما من جهته، و معه يتعارضان

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٧، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٤.

فتساقطان، ولامجال للتخير بعد كون مورد التخيير هو التباين لا العموم من وجه، فحينئذ فإن قلنا بأن السلام من كلام الآدميين فلا يجوز و إن قلنا بعدمه فيجوز كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤١٩، س ٩: «و العمل على المشهور».

أقول: وفيه أنه لم يثبت قيام الإجماع أو الشهرة مع اعتراف العلامة بعدم تعرض الأكثر، و مع التسليم فكيف يكون العمل مع المشهور مع كونه محتمل المدرك المخدوش.

قوله في ج ١، ص ٤٢١، س ٥: «الجاهل بالحكم».

أقول: أي الجاهل بالحكم جهلا مركبا سواء كان عن تقصير أو قصور، و أما الجاهل البسيط بالحكم أو الموضوع فلا إشكال في وجوب التعلم على الأول و وجوب الرجوع إلى القواعد المقررة للشاك في الثاني، و أما الناسي للحكم فهو كالجاهل بالحكم فإن قلنا بدخوله فهو أيضا داخل و إلا فلا. و أما السهو و النسيان و الجهل المركب بالنسبة إلى الموضوع فهو داخل كما لا يخفى ثم إن الشاك الملتفت المستمسك بالبرائة العقلية و النقلية داخل في حديث «لاتعاد» بعد كشف الخلاف كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٢١، س ٧: «لا يشمل الإخلال العمدي قطعا».

أقول: لانصراف الدليل عن مثل العامد الذي له داع إلى الإعادة و هكذا المتردد في الصحة و الفساد.

قوله في ج ١، ص ٤٢١، س ٨: «الغير العمدي مطلقا».

أقول: أما كون الفعل عن الجاهل بالحكم بل عن الجاهل بالموضوع غير عمدي، فلان التعمد عرفا هو إتيان الشيء أو تركه مع القصد الناشئ عن العلم بعنوان الفعل والعمل، ولذا قال الإمام الخميني رحمته الله في كتاب الخلل من قتل مؤمنا زاعما أنه كافر مهدور الدم لا يصدق في حقه أنه قتل مؤمنا متعمدا وإن صدق أنه قتل شخصا متعمدا ولا ينطبق عليه قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾^١.

قوله في ج ١، ص ٤٢١، س ١١: «بأن ظاهر لاتعداد صحة الصلاة».

أقول: وفي كتاب صلوة المحقق اليزدي رحمته الله: هكذا ظاهر الصحيحة، الحكم بصحة العمل واقعا ومقتضاها عدم كون المتروك جزءا أو شرطا، ولا يعقل أن تقيد الجزئية والشرطية بالعلم بهما بحيث لو صار عالما بعدمهما بالجهل المركب لما كان الجزء جزءا ولا الشرط شرطا، نعم يمكن على نحو التصويب الذي ادعي الإجماع على خلافه بمعنى أن المجعول الواقعي وهو المركب التام يكون ثابتا لكل أحد، ولكن نسيان الحكم أو الغفلة عنه أو القطع بعدمه بالجهل المركب صار سببا لحدوث مصلحة في المركب الناقص على حد المصلحة في التام، فيكون الإتيان به في تلك الحالة مجزيا عن الواقع فيصح إطلاق التمامية في مقام الإمثال على الناقص الماتي به، وهذا الاحتمال مضافا إلى ظهور كونه خلاف الإجماع ينافية ظهور الأخبار، في أن عدم الإعادة لنقص بعض ولزومها في بعض آخر، من جهة كون الأول سنة والثاني فريضة، إلى أن قال: وبعبارة أخرى صلاة

الناسي وصلاة الذاكر مثل صلاة الحاضر والمسافر لأن الناسي تعلق به تكليفان أحدهما في رتبة الذات وهو باق حتى في حال نسيانه والثاني في مرتبة المتأخرة عنها، وفيه أنه يخالف ظواهر الأدلة الأولية.

قوله في ج ١، ص ٤٢١، س ١٣: «لامانع من الإطلاق».

أقول: وبعد عدم صدق العمد الذي انصرف عنه قاعدة «لاتعاد»، لامانع من شمول الحديث «لاتعاد» للجاهل مطلقا سواء كان بالحكم أو بالموضوع و سواء كان قاصرا أو مقصرا و سواء كان جاهلا بسيطا، متمسكا بالبرائة العقلية و النقلية للدخول في الصلاة أو جاهلا مركبا أو من قام له أمانة على عدم الجزئية أو الشرطية، اللهم إلا أن يقال إن الجاهل المقصر ملحق بالعامد، فافهم، و لا يترك الاحتياط و إن كان مقتضى العموم هو شمول المقصر أيضا.

قوله في ج ١، ص ٤٢٢، س ٥: «قد سبق ظاهرا».

أقول: وقد سبق أيضا الجواب عنه فراجع.

قوله في ج ١، ص ٤٢٢، س ١٩: «و فيه إشكال».

أقول: وفيه أن الزيادة ليست مقصودة و المقصود من إتيان المحقق هو الإتيان بالجزء الفائت لاتحقق الزيادة، فما لم تكن الزيادة مقصودة ليست عمدية، لما عرفت من أن التعمد عرفا هو إتيان الشيء أو تركه مع القصد الناشئ عن العلم بعنوان الفعل أو العمل فمع بقاء المحل لامانع من وجوب الامتثال بعد حرمة القطع، و سيأتي من الماتن إمكان دعوى أنه بعد ملاحظة ورود النص في كثير من

الموارد قبل الدخول في ركن آخر بالصحة و لزوم التدارك يحصل القطع بعدم الضرر من جهة الزيادة الحاصلة بواسطة إعادة ما أتى به على خلاف الترتيب و إن استشكل فيه فراجع ص ٤٣٢.

قوله في ج ١، ص ٤٢٢، س ٢١: «كما أن عدم شمول».

أقول: يمكن أن يقال إن سجدة التلاوة ليست بسجدة الصلاة فزيادتها لا توجب زيادة في السجدة الصلاة فالحكم بكون السجدة للتلاوة زيادة في المكتوبة تنزيل و تعبد، يقتصر بمورده، فلا يدل على كبرى عامة في جميع الموارد.

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ٤: «محل تأمل».

أقول: كما سيأتي.

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ٥: «الصورة المفروضة في المتن».

أقول: وفي كتاب الخلل لسيدنا الإمام الخميني رحمته الله، قال بعد تحقيق حديث الرفع: ثم على الفرضين الحقيقي و الادعائي فكما لا توجب الإعادة و القضاء، لا يجب الاستيناف، لو علم بالواقعة في أثناء الفعل فلو زاد في صلاته أو ترك جزءاً أو شرطاً و علم في الأثناء، صحت صلاته و لا يجب الاستيناف، بل لا يجوز قطعها بل لو كان محل الإتيان باقياً أي علم بترك الجزء قبل وروده في الركن، لا يجب العود لأن حال الجهل كان مرفوعاً، و الميزان مراعاة حاله لا حال العلم بل على فرض الرفع الحقيقي يعد الإتيان و بما بعده زيادة في المكتوبة بل على غيره أيضاً

زيادة حكما (ص ١١)، و فيه أن الالتزام به مشكل و لا أظن أن يلتزم أحد بجواز ذلك مع بقاء المحل و لعل وجهه انصراف حديث الرفع عن مثل ذلك كما انصرف ما دل على بطلان الصلاة بنسيان الركوع عن صورة إمكان التدارك بلا محذور، كما إذا كان قبل الدخول في شيء آخر، ولكن عرفت ما فيه.

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ١٦: «مقتضى القاعدة المذكورة».

أقول: من أنه إذا وقع السهو عنها و كان المحل باقيا لا موجب لبطلان الصلاة، بل يجب الإتيان و إعادة ما وقع في غير محله.

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ١٨: «لا توجب البطلان».

أقول: و في نهاية التقرير: فإن قلنا بأن المناط في ذلك هو استلزام العود للتدارك، للزيادة المبطله، فاللازم صحة الصلاة في مفروض المسألة و وجوب الرجوع للتدارك و لو قلنا بأن الملاك في إمكان التدارك و عدمه هو أن الجزء المنسي لو كان اعتباره في الكل الذي هو الصلاة على نحو لا يمكن الإتيان به بذلك النحو بعد نسيانه في محله فهو لا يمكن تداركه و لو مع قطع النظر عن لزوم الزيادة المبطله فاللازم ملاحظة حال السجود، و أن السجود المعتبر في الصلاة القابل لأن يقع جزءا منها و متصفا بوصف الصحة التأهلية، هي طبيعة السجود، و الترتيب بينه و بين الركوع لا يكون معتبرا فيه بل في أصل الصلاة، أو أن السجود الذي هو من أجزائها هو السجود الذي وقع عقيب الركوع و مترتبا عليه فعلى الأول لا يكون التدارك ممكنا لوقوع السجود قابلا للجزئية للصلاة صحيحا فتبطل الصلاة من جهة خلوها عن الركن و على الثاني يمكن التدارك لعدم محقق

السجود الذي هو جزء للصلاة بعد عدم ترتبه على الركوع فيصح الصلاة و يجب العود لتدارك الركوع. انتهى، وفيه أنه لا دليل على اعتباره على الأول فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ١٨: «ما ذكر من الإشكال».

أقول: في الصفحة السابقة عند قوله « وفيه إشكال إلخ».

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ١٩: «على القاعدة».

أقول: من الزيادة العمدية وإن كان الإتصاف بها بالمحقق العمدي الأتني ولكن

عرفت ما فيه.

قوله في ج ١، ص ٤٢٥، س ٦: « وفيه إشكال كما اشير إليه».

أقول: لعله هو قوله « ولا يفهم مما دل على بطلان الصلاة بنسيان الركوع،

البطلان حتى مع إمكان التدارك بلا محذور انتهى» و لعله للانصراف فلا دليل

للبطلان.

قوله في ج ١، ص ٤٢٥، س ٧: «من جهة الإشكال في القاعدة».

أقول: وهو الذي مر في ص ٢٢٢ عند قوله « وفيه إشكال» وقد عرفت الجواب

عنه فراجع وعليه فما ذهب إليه المشهور هو الأقوى.

قوله في ج ١، ص ٤٢٥، س ٨: «إن كان في الأخيرتين».

أقول: أي إن كان الإخلال بالركوع حتى سجد سجدةتين.

قوله في ج ١، ص ٤٢٥، س ٢٢: «بأن ظاهرها الإطلاق».

أقول: من جهة كون نسيان الركوع في الركعتين الأوليين أو الأخيرتين.

قوله في ج ١، ص ٤٢٦، س ٢: «إعراض المشهور عن العمل».

أقول: كما صرح به في نهاية التقرير حيث قال: لكن حيث إن الصحيحة ساقطة

عن الإعتبار، لإعراض الأصحاب عنها فلا تصلح لمعارضتها لسائر الأخبار فلا بد من طرحها و الأخذ بغيرها.

قوله في ج ١، ص ٤٢٦، س ٤: «و الأخبار السابقة».

أقول: أي الدالة على الاستقبال و الاستيناف و الإعادة.

قوله في ج ١، ص ٤٢٦، س ٤: «بحمل ما دل على لزوم».

أقول: لأظهرية صحيحة محمد بن مسلم منهما، و مع الأظهرية المذكورة

لامعارضة، بل يحمل الظاهر على الأظهر. و أما توجيه الاستقبال بالرجوع

للتدارك، ثم الإتمام لاستيناف، و الإتيان بها من رأس و غير ذلك، فهو كما ترى،

خلاف الظاهر، مضافا إلى أنه لا حاجة إليه، و مما ذكر يظهر ما في نهاية التقرير،

راجع ص ٦٧ من المجلد الثاني.

قوله في ج ١، ص ٤٢٦، س ٨: «نعم قد يغلب على الظن».

أقول: استدراك عن قوله: «لاخلاف فيه»، هذا مضافا إلى بعض الفروض

الأخر، التي صرح جماعة من القدماء على عدم إبطاله، كما إذا علم بزيادة الركوع

الذي فيه قبل أن يرفع رأسه، فإن جماعة منهم كالشيخ و الكليني و علم الهدى و

ابن ادريس أنهم قالوا: «يرسل نفسه» بل حكى عن الغنية دعوى الإجماع عليه، و قواه الشهيد في محكي الذكرى قال وهو قوى، لأن ذلك وإن كان بصورة الركوع إلا أنه في الحقيقية ليس بركوع، ليتبين خلافه، والهوي إلى السجود مشتمل عليه، وهو واجب فيتأدى الهوي إلى السجود به، فلا تتحقق الزيادة وقال في المدارك على المحكي في نهاية التقرير: ولا يخفى ضعف هذا التوجيه نعم يمكن توجيهه بأن هذه الزيادة لم تقتض تغيير الهيئة الصلاة، ولا خروجاً من الترتيب الموظف، فلا تكون مبطلّة، وإن تحقق مسمى الركوع، لانقضاء ما يدل على بطلان الصلاة بزيادته على هذا الوجه من نص أو إجماع، انتهى، ثم إن نهاية التقرير ذهب إلى تضعيف الوجوه المذكورة، واستظهر أن مستند القدماء هو النص الدال على عدم البطلان ووجوب ارسال النفس إلى السجود، وكان مخصصاً للقاعدة الأولية الدالة على بطلان الصلاة بزيادة الركوع، انتهى، وكيف كان فلا يشمل الإجماع للفرض المذكور وسيأتي بيان شمول بعض النصوص.

قوله في ج ١، ص ٤٢٦، س ١٠: «و استدل عليه مضافاً».

أقول: ربما يستدل برواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألت عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجدة قال لا يعيد صلاة من سجدة ويعيدها من ركعة»^١ بناءً على ظهور كون المراد من الركعة هو الركوع، كما يشهد بذلك مقابلتها بالسجدة، الظاهرة في السجدة الواحدة، ويدل عليه أن معنى الركعة بحسب اللغة أيضاً هو الركوع الواحد وتسمية المجموع المركب منه ومن السجديتين، والقرائة

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٤، الحديث ٢.

إنما هو باعتبار اشتماله على الركوع نحو هذه الرواية رواية عبيد بن زرارة «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شك فلم يدر أسجد اثنتين أم واحدة فسجد أخرى ثم استيقن أنه قد زاد سجدة فقال لا والله لا تفسد الصلاة بزيادة سجدة و قال لا يعيد صلاته من سجدة و يعيدها من ركعة»^١ و عليه فحكم زيادة الركوع يستفاد من النصوص أيضا، و العجب من نهاية التقرير حيث ذهب بعد الاستظهار المذكور في الروایتين في موضع إلى المنع، حيث قال: ولكن الظاهر أن المتبادر من الركعة عند المتشعبة، هي الركعة المصطلحة التي هي عبارة عن مجموع القراءة أو التسيبحات و الركوع و السجود، كما يستفاد من النص الدال على اشتمال كل ركعة منها على خمس و سبعين تسبيحة، و بالجملة فالظاهر أنه كان المتبادر في الأزمنة المتقدمة من الركعة ما هو المفهوم منها في هذا الزمان في عرف المتشعبة، نعم لا دليل بالنسبة إلى السجديتين إلا من باب المفهوم للقب باعتبار دلالة كلمة السجدة على الوحدة، و هو كما ترى، اللهم إلا أن يقال لا ينبغي الإشكال في فهم العرف من مثل هذه الجملة، و هذا القيد المفهوم إذ لو كانت طبيعة السجدة غير مبطللة لا وجه للتقييد بالوحدة و الميزان هو الفهم العرفي، و إن فرض إنكار المفهوم بحسب الصناعة، كما هو كذلك حتى في مفهوم الشرط، و على ذلك يمكن أن تكون تلك الرواية شاهدة على أن المراد بالركعة في الصحيحة أيضا الركوع، كما في كتاب الخلل لسيدنا الإمام الخميني رحمته الله و زاد في كتابه المذكور إمكان التمسك لبطلان الصلوة بزيادة الركوع بصيحة إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر و هو قائم أنه

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٤، الحديث ٢.

لم يسجد قال فليسجد ما لم يركع فإذا ركع فذكر بعد ركوعه انه لم يسجد فليمض على صلاته حتى يسلم ثم بسجدها فإنها قضاء^١ بتقريب أن زيادة الركوع لو لم- تضر بالصلاة و كانت كزيادة القراءة لم يكن وجه للخروج به عن محل السجدة حتى يجب المضي و قضاء السجدة، و تمسك أيضا فيه لبطلان الصلوة بزيادة السجدين بجملته من الروايات، منها صحيحة رفاة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن رجل نسي أن يركع حتى يسجد و يقوم قال يستقبل»^٢ بتقريب أنه لو لم يكن زيادتهما مبطلتا لم يكن وجه للاستقبال بل كان يجب العود لتدارك الركوع ثم السجدين، انتهى،

ثم بعد وضوح ثبوت

الدليل اللفظي في المقام لامجال إلا للأخذ بإطلاقه و الحكم ببطلان الصلوة بزيادة الركوع أو السجدين سواء رفع رأسه عن الركوع أم لم يرفع و سواء أتى بالركوع أو السجدين بعد الإتيان بهما مع كونهما واجدين لجميع الشرائط عمدا أو أتى بالركوع أو السجدين نسيانا قبل الإتيان بالسجدة أو الركوع مع الشرائط لصدق الزيادة باتيانهما كما لا يخفى، و يشهد له خير رفاة و إسحاق بن عمار. نعم لو قلنا بأنه لا دليل في المسألة إلا الإجماع فلا بأس بالأخذ بالقدر المتيقن، ولكنه عرفت وجود الدليل اللفظي في المقام فلا تغفل.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٤، الحديث ١.

(٢) فروع الكافي، كتاب الصلاة، باب السهو في الركوع، الحديث ٢.

قوله في ج ١، ص ٤٢٧، س ٥: «فتأمل».

أقول: راجع ص ٣٤٤- ٣٤٥ حيث ذهب إلى أن النهي لإفادة الكراهة لالحرمة، بعد كون رواية زرارة معارضةً مع موثقة سماعة، و كون الزيادة زيادة تنزيلية لالحقيقية، فإن الزيادة الحقيقية متقومة بالإتيان بالسجدة للتلاوة بقصد الصلاة لابقصد آخر هذا، مضافا إلى أن الحكم خلاف الأصل فيقتصر فيه على القدر المتيقن، فلا يتعدى عن مورد قرأنة العزائم.

قوله في ج ١، ص ٤٢٨، س ٧: «ولامجال للجمع بين الطائفتين».

أقول: إذ لاجمع بين قوله «يعيد الصلاة» إذا حول وجهه، و قوله «لايعيد الصلاة»، ولكن للتأمل مجال، لأن عدم عملهم بالطائفة الثانية لو كان من جهة الأخذ بالتخيير فيما لاجمع له، لا يدل على إعراضهم عن الطائفة الثانية، فمقتضى أدلة التخيير في المتعارضين هو جواز الأخذ بالطائفة الثانية، هذا مضافا إلى إمكان الجمع الدلالي حيث أن النهي عقيب توهم الوجوب لا يدل إلا على جواز الترك، و من المعلوم أن مقتضى الجمع بينه و بين قوله «فعليه أن يستقبل الصلاة استقبالا» الظاهر في الوجوب، هو حمل الظاهر في الوجوب على الاستحباب، و الأحوط أن لا يترك الإعادة و الاستقبال.

قوله في ج ١، ص ٤٢٨، س ١٧: «و الشبهة التي توجب التردد».

أقول: أي و الشبهة الواردة في هذه الروايات هي التي توجب التردد إلخ فلو كانت الروايات مطلقة من هذه الحيثية، لزم القول بكون الماحي لصورة الصلاة غير ماح في حال السهو، و هو مشكل، مع ارتكاز المتشعبة بعدم الفرق في

الماحي بين العمد و السهو، و أما إن كانت الروايات مختصة بصورة عدم تحقق الماحي كما لو تكلم فلا حاجة إلى هذه الأخبار. ولكن يمكن أن يقال إن غاية ما ذكر هو انصراف الأخبار إلى ما لم يفعل ما يوجب خروجه عن الصلاة فلا يكون إشكالا في الأخبار، كما أن موافقة الأخبار بعد الإرتكاز المذكور مع القاعدة أيضا لا يضر بصحة الأخبار و جواز الأخذ بها و بالجملة فيما فرض الصورة الثالثة يكون الحكم ما ذهب إليه المشهور من الصحة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٠، س ٦: « وفيه تأمل ».

أقول: وقد مضى ما فيه، هذا مضافا إلى محكومة إطلاق المرسله بحديث «لاتعاد» في حال السهو كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٣٠، س ٩: « من جهة استظهارهم ».

أقول: وقد مر في ص ٣٦٣ بيان ذلك عند قوله « وهذا في المقام شبهة اخرى و هي الخ » فراجع و عليه فلا مانع من التمسك بحديث «لاتعاد» في مثل الطمأنينة أيضا و الإعادة فيما إذا ترك أصل الركوع و السجود لابشرائطهما، و انكار الإطلاق في المستثنى كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٤٣٠، س ١٦: « محل نظر ».

أقول: وفيه منع، لأن ملاك إطلاق حديث «لاتعاد» بالنسبة إلى الطمأنينة في الركوع جار بعينه في السجود أيضا عدى وضع أصل الجهة، و أما التمسك بإطلاق ما دل على اعتبار لزوم وضع المساجد السبعة، ففيه أن حديث «لاتعاد»

حاكم عليه في غير ما له دخل في تحقق مسمى السجود، اللهم إلا أن يقال إن الظاهر من الركوع والسجود خصوص المأخوذين جزءاً، لا مطلقاً فيصدق فوتهما بمجرد فوت شرطهما، ولكنه كما في المستسك ممنوع إذ لازمه عدم بطلان الصلاة بزيادة الركوع بلاطمانية، وكذا زيادة السجودين لأن ما تبطل الصلاة بزيادته هو الذي تبطل بنقصه، وهو خصوص المشروط، ولازمه أن نقول بوجوب تدارك الركوع لو وقع منه بلاطمانية سهواً، وكذا في السجودين لو وقعا كذلك ويكون المأتي به منها بلاطمانية زيادة سهوية غير قاذحة مع أنه لم يقل به أحد؛ و أما ما في نهاية التقرير من منع الإطلاق في ناحية المستثنى في حديث «لا تعاد»، معللاً بأن الحديث لا يكون بصدد بيانه، بل المرجع فيها هي نفس الأدلة الدالة على اعتبارها، ومقتضاها هو بطلان الصلاة فيما إذا أخل بالحد الشرعي في الركوع أو وضع جبهته على موضع مرتفع عن اللبنة، ففيه أنه لا وجه لمنع الإطلاق و معه فالحديث حاكم على الأدلة الأولية، هذا مضافاً إلى ما في كتاب الخلل لسيدنا الإمام الخميني ص ١٩٠ - ١٩٢: «من أن غير أصل الركوع والسجود من الشروط وغيرها لم يثبت وجوبها و شرطيتها بالكتاب وإنما ثبت بالسنة فلو انقضت الصلاة بتركها كان من نقض السنة للفريضة»، وهو يخالف قوله في الذيل، «القرائة سنة و التشهد سنة و لاتنقض السنة الفريضة بل الظاهر أن الركوع و السجود بنفسهما معتبران فيها و الشرائط المعتبرة فيها اعتبارات زائدة فما قامت عليه القرينة هو أن كلا من الركوع و السجود المعتبرين في الصلاة مستثنى و أما الشرائط التي لها اعتبارات مستقلة فلا». إلى آخر ما قال فراجع.

قوله في ج ١، ص ٤٣٠، س ١٩: «في غير ما ذكر».

أقول: وعليه فلو نسي رفع الرأس من السجدة الثانية من الركعة الأخيرة حتى مضى بمقدار يخرج عن حال الصلاة فعليه أن يقضي التشهد ويسجد سجدة السهو ويصح صلاته، نعم لو نسي ذلك في غير الركعة الأخيرة بطلت الصلاة لاستلزامه لترك الركن كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٣١، س ٨: «قد مر الكلام فيه».

أقول: راجع ص ٤٢٢ وقد عرفت الجواب عن الإشكال الذي ذكره الماتن في كون لزوم الإتيان مقتضى القاعدة فراجع.

قوله في ج ١، ص ٤٣١، س ١٩: «على التقدير الأول».

أقول: وهو كفاية الوصول الى الحد المخصوص، في تحقق الركوع إذا كان الهوي إلى ذلك عن قصد للركوع.

قوله في ج ١، ص ٤٣١، س ١٩: «فالقول بالقيام منحنيا».

أقول: كما يظهر مما نقله آنفا حيث قال: و أما إذا حصل بعد الوصول إلى حد الراكع، فلا يقوم منتصباً بل منحنياً إلى حد الركوع.

قوله في ج ١، ص ٤٣١، س ١٩: «يشكل من جهة لزوم زيادة».

أقول: يمكن أن تمنع الزيادة مع لزوم القيام المتصل بالركوع في تحققه.

قوله في ج ١، ص ٤٣٢، س ٤: «فلا يبعد جريان الإستصحاب».

أقول: ولكن لا يفيد فيما نحن فيه من أنه دخيل في حقيقة الركوع أو ليس له دخالة، وإن كان واجبا فيه، بل يمكن الأخذ بإطلاق أدلة اعتبار الركوع، والقول بعدم دخالة المكث والتوقف فيه بعد صدق الركوع، اللهم إلا أن يقال إن مع عدم المكث والتوقف لا يصدق الركوع حتى يؤخذ بإطلاق أدلة اعتباره وينفي دخالة المكث والتوقف فيه.

قوله في ج ١، ص ٤٣٢، س ٦: «واحتمال شرطية الطمأنينة يشكل».

أقول: وقد مر إمكان الجواب عنه.

قوله في ج ١، ص ٤٣٢، س ١٣: «قد مضى التأمل فيه».

أقول: مراده منه هو الإشكال الذي أورده على وجوب الإتيان بالمنسي وإعادة ما وقع في غير محله بحسب القاعدة، وحاصله منع كون الزيادة سهوية، بعد كون محقق وصف الزيادة فيما أتى به أولا عمديا؛ فراجع ص ٤٢٢ ولكن منعنا العمدية لعدم كون الزيادة مقصودة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٢، س ١٦: «صدق الإخلال بالسجود».

أقول: وقد مر من الماتن في ص ٤٢٤ في أن تدارك الركوع قبل أن يسجد، على القاعدة، أنه لا يفهم مما دل على بطلان الصلاة بنسيان الركوع، البطلان حتى مع إمكان التدارك بلامحذور، انتهى، و لعل ذلك يأتي هنا أيضا لأن الإتيان

بالسجدتين قبل أن يركع ممكن ولا محذور فيه، فما دل على بطلان الصلاة بنسيان السجدتين منصرف عنه.

قوله في ج ١، ص ٤٣٣، س ١: «ولذا قيل».

أقول: وقد أجيب عنه في ص ٣٦٣ حيث قال «و في هذا المقام شبهة أخرى إلخ» فراجع.

قوله في ج ١، ص ٤٣٣، س ٤: «ألا ترى أنه لو نسي الركوع».

أقول: ولا يخفى عليك أن الاستشهاد بموثقة إسحاق بن عمار للضرر من الزيادة الحاصلة، من جهة إعادة ما أتى به على خلاف الترتيب، معارض بما اتفق عليه من صورة نسيان التشهد والتذكر قبل أن يركع مع أن الزيادة بالمعنى المذكور حاصلة فيها.

قوله في ج ١، ص ٤٣٣، س ٥: «يحكم فيه بالبطلان على المشهور».

أقول: كما صرح به المحقق الحلبي في المتن، حيث قال: «وإن كان دخل في آخر أعاد كمن أدخل... بالركوع حتى سجد». راجع ص ٤٢٢.

قوله في ج ١، ص ٤٣٣، س ٥: «استفيد من النص».

أقول: مراده منه، هو موثقة إسحاق بن عمار سألت أبا ابراهيم عليه السلام «عن الرجل ينسى أن يركع قال يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك مواضعه». راجع ص ٤٢٣.

قوله في ج ١، ص ٤٣٣، س ٢٠: «فلامجال لترك الاحتياط».

أقول: ولكن الأقوى، عدم لزومه لاحتمال استنادهم إلى الوجوه المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٤، س ١٣: «لعدم ما يمنع».

أقول: وفيه أن قوله «ينصرف» يصلح لصرف المطلق، فان الانصراف في لسان

الأخبار حاك عن الانصراف عن الصلاة، كقول أبي عبدالله عليه السلام في صحيحة محمد

بن مسلم «إذا استويت جالسا فقل أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد

أن محمدا عبده ورسوله ثم تنصرف» انتهى، فافهم و سيأتي أيضا مرسله معلي بن

خنيس حيث قال فيها: «ثم سجد سجدي السهو بعد انصرافه».

قوله في ج ١، ص ٤٣٤، س ١٥: «فلقائل أن يجعل».

أقول: فالقائل المذكور يقول بوجوب قضاء التشهد و استحباب سجدي

السهو، ولكنه مردود، بأنه لا يلتزم به إلا أن الحمل على استحباب التشهد أيضا

خلاف ما ذهب إليه المعظم.

قوله في ج ١، ص ٤٣٤، س ١٩: «فهو بعيد جدا».

أقول: وفي نهاية التقرير: فاللازم أن يكون المراد بقوله «ثم تشهد إلخ» هو

تشهد السجدين، غاية الأمر أنه ينوي به التشهد الذي فاته، و عليه فتكون الرواية

مخالفة للمشهور.

قوله في ج ١، ص ٤٣٥، س ٥: «لكنه يشكل مخالفة المعظم».

أقول: ولا يخفى، أن الأخبار قاصرة عن ما ذهب إليه المشهور من وجوب قضاء التشهد و وجوب سجدي السهو بعد قضاء التشهد المنسي، بل مقتضى اقتصار بعضه على بعض ما ذكر مع كونه في مقام البيان عدم وجوب ما لم يذكره، فما ذكر فيه السجدة، و لم يذكر فيه قضاء التشهد، دليل على عدم وجوب قضاء التشهد و ما استظهر منه وجوب قضاء التشهد من دون ذكر لوجوب السجدة التشهد دليل؛ على عدم وجوب السجدة للسهو، هذا مضافا إلى ما في استظهار وجوب التشهد من احتمال كون المراد هو التشهد الأخير، والحكم فيه قبل فعل يمحو الصلاة، هو الإتيان بتشهد الصلاة أداءً ثم إعادة التسليم، أو احتمال كون المراد هو التشهد الذي في سجدي السهو. نعم دل رواية أبي بصير على وجوب السجدة للسهو، و وجوب قضاء التشهد، بناءً على أن يكون المراد بقوله «يتشهد» فيهما هو قضاء التشهد المنسي، لا التشهد الذي هو جزء من سجدي السهو، ولكنها بعد ذلك، مع ما فيه، تخالف الفتاوى أيضا من حيث إن مقتضى الرواية وجوب الإتيان بقضاء التشهد المنسي بعد السجدة للسهو، و مقتضى الفتاوى العكس، و لما ذكر ذهب في نهاية التقرير الى استكشاف نص معتبر من الفتاوى دال على ما ذهبوا إليه حيث قال: «و كيف كان فيستكشف من الفتاوى وجود نص معتبر مذكور في جوامع الأولية دال على هذا الحكم غاية الأمر أنه لم يضبط في الجوامع الثانوية التي بأيدينا» انتهى، ولكن في الاستكشاف المذكور تأمل، و عليه فمقتضى الاحتياط هو الإتيان بما ذهب إليه المشهور، ولكن قال المحقق اليزدي «فلا ينبغي ترك الاحتياط في المسألة بإتيان السجدة أولا ثم

الإتيان بقضاء التشهد، وإن كان هذا الترتيب أيضا خلاف الاحتياط، لكنه مما لا بد منه فافهم». انتهى، ولا يخفى عليك أن ما ذهب إليه المحقق اليزدي هو الاحتياط بحسب الأخبار، و من أراد الاحتياط بحسب الأخبار و المشهور، فليزد على ما ذهب إليه المشهور بإتيان التشهد بعد السجدين.

قوله في ج ١، ص ٤٣٦، س ٣: «يامكان الجمع».

أقول: ويمكن الجمع بنحو آخر و هو حمل صحيح إسماعيل بن جابر، على صحيحة احمد بن محمد بن أبي نصر، بعد كون الأول أعم من الركعة الثالثة، و كون صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر مفصلا بين الأولتين و الأخيرتين، و حيث إن التصرف في المادة أولى من التصرف في الهيئة كان الجمع بالنحو المذكور أولى من حمل الصحيحة الأخيرة على الاستحباب، كما أنه لا معارضة بين الصحيحتين بعد إمكان الجمع الدلالي، نعم إن ثبت إعراض الأصحاب عن الصحيحة الأخيرة، فلامجال للجمع أصلا لا بنحو المذكور، و لا بنحو الذي في المتن، كما لامجال للأخذ به من باب التخيير، لسقوطه عن الحجية كما لا يخفى فما ذهب إليه الشيخ لا يخلو من قوة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٦، س ٢٢: «وإن استشكل».

أقول: وقد مر إمكان الجواب عنه.

قوله في ج ١، ص ٤٣٦، س ٢٣: «لامجال لرفع اليد».

أقول: وذلك لمعارضتها مع الأخبار السابقة و عدم إمكان الجمع بينهما و

إعراض الأصحاب عنها.



قوله في ج ١، ص ٤٣٧، س ٢: «و استدلل له بمرسلة سفیان بن السمط». أقول: قال في نهاية التقرير: و المناقشة في سندها من جهة الإرسال، مدفوعة، بأن المرسل، هو ابن أبي عمير الذي كان له جامع معمول به بين الأصحاب مؤلف في زمن الرضا صلوات الله عليه، و لم يفرق الأصحاب بين مسانيد و مراسيله، كما أن دلالتها على أن المراد بالزيادة و كذا النقيصة هي الزيادة و النقيصة السهويتان، واضحة من حيث التعبير، بكون السجدين هما سجدي السهو و من جهة توصيف الزيادة بالدخول عليك.

قوله في ج ١، ص ٤٣٧، س ١٩: «لم يعمل الأصحاب بها».

أقول: لذا بهم إلى وجوب سجدي السهو.

قوله في ج ١، ص ٤٣٧، س ١٩: «فما يقال: في مرسلة سفیان».

أقول: لعله عطف على العمل، و يرجع المعنى إلى أنه يشكل ما يقال في مرسلة سفیان كما يشكل العمل بالصحيحة النافية لسهو، و لعل خبر قوله، «فما يقال» سقط عن العبارة، و حق العبارة أن يقال فما يقال فهو مردود إذ لو فرض الخ.

قوله في ج ١، ص ٤٣٨، س ١: «فيدور الأمر».

أقول: ولا يخفى عليك أن الأخبار وردت في موارد عديدة في مقام البيان و لم يذكر فيها وجوب سجدي السهو مثل ما ورد في نسيان التشهد و السجدة مع ذكرهما قبل الركوع، مع أنه لا يخلو عن زيادة، و مثل ما ورد في نسيان تسبيح الركوع و السجود و ما ورد في نسيان القراءة و غير ذلك، فهذه الإطلاقات مع

كثرتها شاهدة على عدم وجوب سجدي السهو عدى ما خرج فالمرسلة محمولة على الاستحباب عدى ما ورد دليل خاص على وجوبه، و سيأتي احتمال ذلك في كلام الشارح أيضا راجع ص ٤٥٤، هذا مضافا إلى معارضة المرسلة مع موثقة عمار حيث قال في ذيلها «و ليس في شيء مما تتم به الصلاة سهو» اللهم إلا أن يقال بأنها غير معمول بها، و مضافا إلى ما في نهاية التقرير بعد ذكر الموارد التي تكون ظاهرة في عدم الوجوب، و مع ثبوت المعارض لها لا بد من ترجيحه لأجل ثبوت الشهرة من حيث الفتوى على خلافها، كما عرفت. و يؤيده ما ذكره الشيخ في المبسوط، حيث إنه بعد اختيار أن سجدي السهو لا تجب إلا في خمس مواضع و حكاية أنه في أصحابنا من قال تجبان في كل زيادة و نقيصة، و عليه تجبان في كل زيادة على أفعال الصلاة أو هيأتها فرضا كان أو نفلا و كذلك كل نقيصة، كذلك قال: و الأول أظهر في الروايات والمذهب، وبالجملة فالأقوى ما اختاره الشيخ، و هكذا ذهب المحقق اليزدي، واستشكل في المستمسك الاعتماد على المرسلة في الفتوى بالوجوب، فالأقوى عدم وجوب سجدي السهو لكل زيادة و نقيصة عدى الموارد التي و رد النصوص على وجوبها وإن كان الأحوط هو مراعاتهما و سيأتي بقية الكلام في ص ٤٥٣ - ٤٥٤.

قوله في ج ١، ص ٤٣٨، س ٧: «كيف تحمل المرسلة».

أقول: وفيه أن المرسلة محمولة على الإستحباب و وجوب بعض مصاديقه

لدليل خاص.

قوله في ج ١، ص ٤٣٨، س ٨: «فلا بد من التخصيص».

أقول: ولا يخفى عليك أن مع احتمال الرجحان الجامع بين الوجوب و الاستحباب لا يمكن الاستدلال بالمرسلة لإثبات وجوب سجدي السهو.

قوله في ج ١، ص ٤٣٨، س ١٢: «إذا شك في عدد الثانية أو الثالثة».

أقول: سواء كانت صلوة غداة أو جمعة أو الصلاة في السفر أو الكسوف أو العيدين، لتصريح الأخبار ببعضها وعموم التعليل في موثق سماعة لكل ثانية.

قوله في ج ١، ص ٤٣٨، س ١٥: «ومنها مضمرة سماعة».

أقول: وهي التي عبر عنها بالموثقة في المسمتات.

قوله في ج ١، ص ٤٣٩، س ١: «و خبر ابن أبي يعفور».

أقول: والأولى أن يعبر بالصحيحة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٩، س ٣: «إلى عموم ما دل على وجوب».

أقول: كصحيح زرارة، قال أبو جعفر عليه السلام «كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات و فيهن القراءة، و ليس فيهن وهم يعني سهو، فزاد رسول الله ﷺ سبعا و فيهن الوهم و ليس فيهن القراءة فمن شك في الأولين أعاد حتى يحفظ و يكون على يقين و من شك في الأخيرتين عمل بالوهم»^١.

قوله في ج ١، ص ٤٣٩، س ٥: «و على الثاني».

أقول: عطف على قوله و يدل على الأول.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١، الحديث ١.

قوله في ج ١، ص ٤٤٠، س ١: «و فيه تأمل».

أقول: ولا يخفى عليك أن للظن في باب الصلوة أحكام خاصة غير أحكام الشك، فمجرد الشك من دون ترو ربما يوجب الإخلال بأحكام الظن فمقتضى مراعات أحكام الظن أن يتروى حتى لا يخل بأحكام الظن إذ بعد التروى إن استقر الشك، فلامجال لأحكام الظن، وإن لم يستقر بل ظن بأحد الأطراف يترتب عليه أحكام الظن، فالتروى من مقدمات الامتثال لأحكامين، فكما أن امتثالهما واجب كذلك يجب مقدماته، ومنها التروى، هذا مضافاً إلى أن دعوى انصراف الشك في باب شكوك الصلاة إلى الشك المستقر الحاصل بالتروى غير مجازفة، ولذلك ذهب السيد في العروة إلى لزوم التروى في جواز العمل بحكم الشك من البطلان أو البناء، فافهم، فإنه سيأتي استشهداد الشارح بالنبوي على عدم الانصراف راجع ص ٤٤٥ و تأمل.

قوله في ج ١، ص ٤٤١، س ٩: «و مع ذلك يشكل الأمر».

أقول: وفي كتاب الخلل لسيدنا الإمام الخميني عليه السلام: لا يعتبر في القاعدة الدخول في الغير فإن الظاهر من الأخبار كقوله «هو حين يتوضأ أذكر حين يشك»^١ كما في موثقة بكير بن أعين وقوله في رواية ابن مسلم «و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك»^٢، وقوله في صحيحة حماد بن عثمان «قد ركعت امضه»^٣.

(١) وسائل الشريعة، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب ٢٧، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٢.

هو أن نكتة تأسيس القاعدة، هي عدم الغفلة عن العمل حين الاشتغال به لأنه حال العمل لا يترك ما يعتبر فيه عمدا ولا غفلة و سهوا، لأنه في هذا الحال أذكر ولأصالة عدم الغفلة حال الاشتغال، و من الواضح أن الدخول في الغير لادخالة له في ذلك، فلا بد من حمل نحو قوله في صحيحة زرارة «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^١ وقوله في صحيحة إسماعيل «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»^٢ على محمل، كغلبة عروض الشك بعد الدخول في الغير، أو ملازمة الدخول في الغير مع التجاوز مع أن القيود الغالبية لاتصلح لتقييد المطلقات، فضلا عن تخصيص العموم، و مما يدل على المدعى بوضوح، موثقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»^٣ فان فيها الجمع بين الدخول في الغير، و الحصر الذي يستفاد منه أن الشك المعتبر منحصر في الشك الذي لم يتجاوز محله، فإذا جاوزه فلا شك، فاعتبار الدخول في الغير مناف للحصر فلا بد من حمله على ما تقدم انتهى^٤، و لكن يمكن أن يقال إن دعوى عدم دخالة الدخول في الغير كما ترى، لاحتمال أن يكون قيد الدخول في الغير لبيان انتهاء الأذكية فما لم يدخل في الغير أذكر، و مع الدخول في الغير ذهب الأذكية. و أما موثقة ابن أبي يعفور، فهي مجملة لاحتمال أن يكون الصدر قرينة

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب ٢٣، الحديث ١.

(٢) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشريعة، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٢.

(٤) كلام الأمام (ره).

على أن المراد من الذيل لم تدخل في الغير، فالعبارة بساير الأخبار الدالة على دخالة الدخول في الغير لأصالة القيود للاحترازية.

قوله في ج ١، ص ٤٤١، س ١٤: «كالهوي للسجود».

أقول: كما دل عليه موثقة عبدالرحمن ابن أبي عبدالله «قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع قال قدر كع»^١.

قوله في ج ١، ص ٤٤١، س ١٨: «ظاهر في الأمور الخارجية».

أقول: ولا يخفى عليك إمكان منع الظهر المذكور، بعد كون العمل مركبا من الأجزاء والشرائط، فقوله عليه السلام «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» يشملهما، لأن كل واحد منهما مما يعتبره الشارع، في المركب المأمور به، فالشك في الشرائط والموانع والقواطع بعد التجاوز عن المحل، مشمول لقاعدة التجاوز، وإليه ذهب الإمام الخميني في كتابه الخلل. ص ٣٠٧.

قوله في ج ١، ص ٤٤١، س ٢٣: «و دعوى الأولوية ممنوعة».

أقول: كما في النهاية التقرير حيث قال: والأجوبة الواقعة بين الإمام والراوي قبل ذكر القضية الكلية في الذيل، تنحصر بحسب الظاهر في الشك في الوجود لا الشك في الصحة، وحينئذ فلا بد من أن تكون القاعدة الكلية المذكورة في الذيل شاملة لتلك الموارد، وهو موقوف على أن المراد من الخروج من الشيء هو الخروج عن محله، حتى يكون المشكوك هو وجود الشيء لاصحته أو الأعم منه ومن الخروج عن نفسه، الملازم للشك في صحته، وعلى الأول أيضا يدل على

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٦.

حكم الشك في الصحة بمفهوم الموافقة. إنتهى، ولا بُد في هذه الدعوى وإن لم يحتج إليه بعد ما قلناه من صدق الشك في الشيء على الشك في الشرط و المانع و القاطع أيضا.

و في المستمسك: «لاترتب بين ما يعتبر في السابق و نفس اللاحق و إنما الترتيب بين نفس السابق و اللاحق لاغير إلا أن يقال إذا كان الشيء شرطا في السابق كان اللاحق مرتبا عليه تبعا» إنتهى؛ و لا يخفى ما فيه فإن ظاهره هو اعتبار الترتب الشرعي في صدق التجاوز و الدخول في الغير، مع ما عرفت من إطلاق الأدلة و شموله بغير الأجزاء، فالدخول في الغير صادق، و لو لم يكن الجزء المتأخر مرتبا على المشكوك.

قوله في ج ١، ص ٤٤٢، س ٦: «فلا إشكال في لزوم إحرازه».

أقول: لقاعدة الاشتغال بالتكليف بالمشروط الموجبة لتحصيل اليقين به و بشرطه، و المفروض عدم قاعدة حاكمة عليها.

قوله في ج ١، ص ٤٤٢، س ١٥: «لكن هذا لايلانم».

أقول: ولا يخفى عليك أن البناء على وجود الشرط من حيث الصلوة التي يكون فيها، أو الصلوة الماضية، لايلازم البناء عليه من حيث الصلوات الآتية. و ليس مفاد قاعدة التجاوز كمفاد الاستصحاب حتى يكون دالا على إحراز وجود الشيء تبعا فيترتب عليه جميع الآثار حتى في الصلوات اللاحقة، لأن مفاد قاعدة التجاوز هو عدم الاعتناء بالشك فيما مضى و البناء على الوجود بالنسبة إلى ما مضى لا مطلقا، و هو غير الحكم بوجود الشرط مثلا بالاستصحاب كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٤٢، س ٢١: «فهو بهذه الملاحظة».

أقول: وعليه فتجري قاعدة التجاوز، وهي حاکمة على قاعدة الاشتغال ولكن هذا فيما يكون من قبيل الطهارة الحديثة، وأما فيما هو يكون مثل التستر، فلا يمضي محله بالنسبة إلى ما بقي من الصلاة فلزم عليه أن يتستر فيما بقي، اللهم إلا أن يقال إن في مثل الطهارة أيضا يمكن له أن يأتي بالغسلات والمسحات في حال الصلاة بالنسبة إلى ما بقي من الصلوة من دون فعل المنافى فلا يمضي محله بالنسبة إلى ما بقي من الصلاة ومع عدم مضي المحل لا تجري إلا قاعدة الاشتغال، اللهم إلا أن يقال إن لازم تحصيل الطهارة حال الصلاة هو تخلل عدم الطهارة حال تحصيلها، فافهم. والأحوط، هو تحصيل الطهارة إن أمكن والإتمام والإعادة.

قوله في ج ١، ص ٤٤٢، س ٢٢: «فمحلها قبل الصلاة».

أقول: وقد عرفت إمكان أن يأتي بها في حال الصلاة بالنسبة إلى ما بقي من الصلاة فلا يمضي محلها بالنسبة إلى ما بقي، حتى تجري فيه قاعدة التجاوز اللهم إلا أن يقال بما مر فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٤٣، س ٢: «لكن محل المحصل لها قد مضى».

أقول: وقد عرفت إمكان التحصيل في حال الصلاة بالنسبة إلى ما بقي من الصلاة فلا يمضي محل تحصيل المحصل، ومعه لا مجال لقاعدة التجاوز إلا أن يقال بما مر، من أن لازم تحصيل المحصل حال الصلاة هو تخلل عدم الطهارة حال تحصيل المحصل، فافهم. والأحوط هو تحصيل الطهارة في الأثناء إن أمكن والإتمام والإعادة، نعم إن قلنا بأن الطهارة ليست شرطا بطبيعة الصلاة بل تكون شرطا لنفس

الأجزاء فلا يلزم من تحصيل الطهارة للأجزاء الباقية محذور، فتجري قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الأجزاء السابقة و يتوضأ للأجزاء الباقية فيصح الصلاة كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٤٣، س ٦: «لأنه من الممكن».

أقول: وقد يقال إن محل الطهور شرعا قبل الصلاة لقول تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ الْآيَةَ﴾، بخلاف الستر و الاستقبال فإن لزوم تقدمهما عقلي لا شرعي، ولكن أورد عليه في كتاب الخلل: بأن بعد عدم إمكان تحصيل الشرط إلا بتقدمه على المشروط لا يمكن استفادة كون المحل شرعيا، من الآية الكريمة كما هو ظاهر، و الأقوى أن الطهور شرط لطبيعة الصلاة، و مع عروض الشك في أثناء الصلاة لا يمكن التمسك بالقاعدة بالنسبة إليها في الوجود البقائي، فإن الطبيعة تتحقق بالدخول فيها مع تكبيرة الإحرام، و باقية إلى أن يخرج عنها بالسلام، فلها وجود تدريجي، و القاعدة لاتفيد بالنسبة إلى وجودها البقائي و كذا الحال لو كانت الطهارة شرطا للأجزاء أو الصلاة في حال الأجزاء، فالتفصيل بين الأجزاء اللاحقة و الصلوات الآخر، لا يرجع إلى فارق انتهى، ولكن فيه إمكان تحصيل الطهارة بالنسبة إلى الأجزاء الباقية لو كانت شرطا للأجزاء.

قوله في ج ١، ص ٤٤٣، س ٨: «وإن بنينا على الثاني فلازمه».

أقول: ولعل مراد من ذكر اللازم هو الإشكال بأن لازم ذلك أمر لم يقل به أحد.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ١٦: «لزوم الحفظ».

أقول: أي الحفظ بالإعادة، فهذه الأخبار تدل على اعتبار اليقين في الأوليين و عدم كفاية الظن، فهذه الأخبار أعم من جهة وجود الظن و عدمه.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ١٦: «عموما من وجه».

أقول: قال المحقق اليزدي رحمته الله لأن التردد بين احتمالات كثيرة أعم من أن يكون قدر متيقن في البين أو لا، فمن موارد إذا حفظ الأوليين ثم تردد بين احتمالات شتى.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ١٧: «حاكما على أدلة».

أقول: وإن كان النسبة بينهما هي عموم من وجه.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ١٧: «ولكنه في غاية الإشكال».

أقول: واستظهر في المستسلك أن اعتبار اليقين في الأوليين المستفاد من أدلة وجوب حفظ الأوليين يكون على نحو الطريقية، لا على نحو الصفة الخاصة، و عليه كان المصحح حاكما عليه لانه بمفهومه يدل على جعل الوهم الغالب بمنزلة اليقين، انتهى، فالأقوى إلحاق الأوليين بالأخيرتين في اعتبار الظن فيهما، و لا حاجة بعد صحة الحكومة إلى الجواب عن معارضة الصحيحة مع ما دل على لزوم الحفظ في الأوليين، كما لا يخفى، اللهم إلا أن يمنع جعل الطريقية للوهم بل غايته تنزله منزلة العلم في وجوب العمل عليه، ولكن بملاحظة الحكم و الموضوع لا يبعد أن يكون من جهة الطريقية و إلا فما وجه لاختيار الظن و الوهم الراجع في قيامه مقام العلم.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ٢٠: «أما الإشكال في الاستدلال».

أقول: أجاب عنه في نهاية التقرير: بأن الظاهر من الرواية بعد عدم إمكان حملها على ما إذا فاتت منه صلوات لا يدري مقدارها و لم يقع وهمه على شيء، لأن الحكم بوجود الإعادة ينافي ذلك، إن المراد به ما إذا كان عدد الركعات مجهولا، سواء كان قدر متيقن في البين أم لم يكن، لأنه في الصورة الأولى يصدق أنه لا يدري كم صلى، و ما ذكره من أن مصطلح الفقهاء في مثل هذا التعبير هو ما إذا كان التردد بين احتمالات كثيرة، ممنوع جدا، ضرورة أنه ليس لهم في استعمال كلمة (كم) اصطلاح خاص مغاير لمعناها بحسب اللغة، نعم قد فرض الفقهاء لهذه المسألة أي ما كان التردد فيها بين احتمالات كثيرة و حكموا فيها بالبطان، ولكن الظاهر أن حكمهم بالبطان فيها ليس لمدخلية كثرة الاحتمال بل لكون الركعتين الأولتين أيضا من أطراف الاحتمال مع أنهما لا يحتملان السهو، كما عرفت، فالانصاف تامة دلالة الموثقة على اعتبار الظن في الأوليين أيضا، إنتهى، وفيه أن النسبة بين الرواية و بين ما دل على لزوم الحفظ في الأوليين عموم من وجه أيضا.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ٢١: «بل لعله من جهة صحة الصلاة».

أقول: لعل حاصله منع كون النسبة هي عموم من وجه موردا، إذ بعد تقديم الشكوك الغالبية يدور الأمر بين حمل المصححة على النادر، إذ مع تقديم ما دل على لزوم الحفظ في الأوليين لا يبقى لها إلا فرد نادر، و بين رفع اليد عن إطلاق ما دل على لزوم الحفظ في الأوليين و من المعلوم أن الثاني هو المتعين إذ لا محذور فيه.

قوله في ج ١، ص ٤٤٥، س ٢٢: «فيل عليه».

أقول: ولا يخفى عليك أن التمسك بعمومات المذكورة مع ورود دليل خاص في الصورة الأولى، كصحيحة عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل لم يدر أركعتين صلى أم ثلاثا قال يعيد قلت أليس يقال لا يعيد الصلاة فقيه فقال إنما ذلك في الثلاث والأربع»^١ كما ترى إذ الخاص يقدم على العام فالعمدة أن المشهور أعرضوا عن الخاص، وإن حكى عن المقنع، الفتوى بمضمون صحيح عبيد.

قوله في ج ١، ص ٤٤٦، س ٤: «و ظاهرهما كغيرهما».

أقول: وفي نهاية التقرير: يرد على الإستدلال بهما أن غاية مدلولهما هو تدارك النقص المحتمل، إذا كان ركعة أو ركعتين، وأما الزائد على الركعة الذي كان من أجزائها فلا دلالة لهما على تداركه أيضا بصلاة الاحتياط، إذا عرفت ذلك، فتقول أنه قد يكون النقص المحتمل في المقام زائدا على الركعة كما إذا شك بعد رفع الرأس من السجدة بين اثنتين والثلاث، فانه يحتمل أن تكون هذه الركعة ركعة ثانية مقتصرة إلى التشهد، ويحتمل أن تكون ركعة ثالثة، فالبناء على كونها ثالثة و إتمام الصلاة ثم الإتيان بصلاة الاحتياط بعدها وإن كان موجبا لتدارك النقيصة المحتملة التي هي الركعة إلا أنه يحتمل نقص التشهد أيضا، ولا جابر له أصلا. و دعوى أن نقصان التشهد لا يضر بصحة الصلاة لأنه ليس من الأجزاء الركنية مدفوعة بأنه في هذه الصورة يحتمل أن يكون محل التشهد باقيا بحاله بأن كانت الركعة ركعة ثانية، و حينئذ فالتشهد قد فات عمدا و الاختلال بجزء الصلاة عمدا

مبطل مطلقا، إلى أن قال فالمسألة من هذه الجهة محل إشكال، وإن لم يكن هذا الإشكال مذكورا في العبارات أصلا فيتبع انتهى.

قوله في ج ١، ص ٤٤٦، س ١٤: «فلا يبعد الرجوع».

أقول: لوجوب الرجوع إلى العام عند إجمال المفهوم المخصص.

قوله في ج ١، ص ٤٤٦، س ١٧: «أما لزوم البناء».

أقول: في أي موضع كان سواء كان الشك في حال القيام أو الركوع أو بعده أو في السجدين أو بينهما أو بعدهما و ذلك كما في نهاية التقرير لأن تمامية الركعة إنما كان بلحاظ لزوم إحراز الركعتين الأوليين لأنهم لا يحتملان السهو كما في الشك بين الأثنين والثلاث في حال القيام أو بلحاظ احتمال الزيادة كما في الشك بين الأربع والخمس قبل تمامية الركعة و أما في غير هذين الموردين فلا فرق بين الفروض أصلا.

قوله في ج ١، ص ٤٤٦، س ١٧: «على الأكثر في الصورة الثانية».

أقول: و أما البناء على الأقل فقد ذهب جماعة من القدماء و المتأخرين على ما حكى في نهاية التقرير إلى عدم تعين البناء على الأكثر بل هو مخير بينه و بين البناء على الأقل كما يقول به سائر فرق المسلمين غير الإمامية، ولكنه لا دليل عليه إذ بعض ما يمكن أن يستدل به، كصحيح زرارة ظاهرة فيما ذهب إليه المشهور، بقرينة صدرها و ذيلها و التأكيدات الواردة فيها، و لا أقل من الاجمال كما أن بعض الآخر ظاهرة فيما لم يقل به أحد، من البناء على الأقل مع فعل صلاة الاحتياط؛ و أما استصحاب عدم الزيادة في المقام فهو يوجب الإتيان بالركعة الموصولة و معه

لاوجه لجواز الإتيان بالركعة المحتملة مفصولةً، هذا مضافاً إلى أن الاستصحاب جار ما لم ترد الأدلة الاجتهادية، وقد عرفت صراحة الروايات الواردة كصحيحة عبدالرحمن بن سيابة في مع كونها موافقة للمشهور و مخالفة للعامة، فالأقوى؛ هو تعين البناء على الأكثر كما عليه المشهور.

قوله في ج ١، ص ٤٤٧، س ١٢: «ما يظهر منها البناء على الأقل».

أقول: كخبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدر أربعا صليت أم ركعتين فقم و اركع ركعتين ثم سلم و اسجد سجدةً و أنت جالس ثم سلم بعدهما»^١ و كصحيحة ابن بكير^٢ نحو ما مر في رواية أبي بصير.

قوله في ج ١، ص ٤٤٧، س ١٢: «ما يظهر منها لزوم الإعادة».

أقول: كصحيحة محمد بن مسلم قال: «سألته عن الرجل لا يدري صلى ركعتين أم أربعا قال يعيد الصلاة»^٣.

قوله في ج ١، ص ٤٤٧، س ١٣: «وقد أعرض الأصحاب».

أقول: إن ثبت الإعراض فلا كلام، و أما إن احتمل أن يكون أخذ المشهور بالروايات الأخرى من باب التخيير أو الترجيح، فلا يثبت الإعراض، و معه

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١١، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١١، الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١١، الحديث ٧.

فالروايات متعارضة، فإن قلنا بترجيح ما يدل على البناء على الأكثر لمخالفة العامة لأنه من متفرقات الإمامية، فلامجال للأخذ بما دل على البناء على الأقل، وإن لم نقل بالترجيح فمقتضى القاعدة هو التخيير في الأخذ بهما لا في مقام العمل.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٠: «حيث لاترجيح».

أقول: فيه منع، إذ مقتضى القواعد هو تقييد المطلقات نعم لو كانت المطلقات مختصة بالمقام، و مع ذلك لم يذكر فيه الاحتياط بالنحو الخاص يقوى إرادة الإطلاق و عدم تعين الاحتياط بالنحو الخاص، ولكن المطلقات أعم من المقام فالتقييد أولى كما ذهب إليه في المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٠: «لابد من الاحتياط».

أقول: وجه اللابدية معلوم، لأننا مكلف بالجبران قطعا و حيث لانعلم كيفية ذلك، فعلينا بالاحتياط، و حيث إن الكيفية المذكورة في المرسله متيقنة و كافية سواء كانت متعينة للاحتياط أو غير متعينة تكفي للفراغ عن الاشتعال اليقيني.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٤: «شك كثير الشك».

أقول: سواء وصل إلى حد الوسواس أم لم يصل، و ذلك لإطلاق الدليل نعم لو كان من جهة عروض عارض كالخوف أو الغضب فلايشمله الأدلة.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٤: «في الركعات».

أقول: كما يدل عليه خبر زرارة و أبي بصير، مضافا إلى عموم إذا كثر عليك

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٤: «أو الأفعال».

أقول: كما يدل عليه موثقة عمار، مضافا إلى عموم صحيحة محمد بن مسلم.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٤: «أو الشرائط».

أقول: كما يدل عليه عموم صحيحة محمد بن مسلم، ولكن تأمل في

المستسمك بالنسبة إلى عموم السهو فيه لمطلق الشك، حتى ما كان في الفعل إلا

أنه لم يظهر وجهه.

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ١: «و الظاهر أن المراد من السهو».

أقول: و علل في صلوة المحقق الحائري، بأن لفظ السهو في أخبار الخلل،

استعمل في الشك كثيرا، بحيث لم يبق له ظهور في معناه الحقيقي.

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ٥: «لأحكام السهو».

أقول: كوجوب سجود السهو بعد الخروج من الصلاة لمن ترك ما يوجبه

نسيانا، ولو كان النسيان واقعا بالكثرة.

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ١١: «و الظاهر بيان ما يتحقق به».

أقول: و لعل الاستظهار من ناحية تعبيره: «فهو ممن كثر عليه السهو»، و لم

يقول: (فهو من كثر عليه السهو) إذ التعبير الثاني يفيد الحصر دون الأول. و بالجملة

مادام لم يثبت الحصر فالعرف هو المحكم.

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ١٢: «لا يخلو عن إجمال».

أقول: من جهة عدم ذكر مضاف إليه «ثلاث»، فإنه محتمل أن يكون المراد ثلاث مرات، ولو في صلاة واحدة أو في شيء واحد، ومن جهة أن المراد من لفظة «كل» هل يكون هو استيعاب أفراد الثلاث بأن يسهو في كل واحدة منها، أو أن المراد منها هو استيعاب أجزائه بأن يسهو في كل واحد الثلاثة، أو من جهة عدم وقوع التحديد فيها إلى وقت وزمان وغير ذلك من الجهات المذكورة في (نهاية التقرير).

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ١٤: «وهذا مما يتحقق».

أقول: فلا ينحصر كثرة الشك به.

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ١٤: «محل سهوه أم لا».

أقول: بأن يسهو في كل صلاة من ثلاث صلوات في شيء، مثلاً يسهو في الصلاة الأولى في الركعة، وفي الصلاة الثانية في الفعل، وفي الصلاة الثالثة في الشرائط.

قوله في ج ١، ص ٤٥٠، س ٨: «المراد من السهو المنفي».

أقول: في قوله «ولا سهو في سهو» وفي قوله «ليس على الإمام سهو» وفي قوله «وليس على من خلف الإمام سهو» وفي قوله «وليس في المغرب سهو ولا في الفجر سهو ولا في الركعتين الأولين من كل صلاة سهو»، وأما وجه الظهور؛ فهو ما ذكره المحقق الحائري رحمته في صلاته حيث علل ذلك بقوله: إذ هو القدر المشترك بين الموارد المذكورة، وهذا يجمع مع الفساد والصحة، فلا يصح

التمسك بهذه الرواية إلا على عدم وجوب ما ذكر، وربما يورد عليه ما حاصله أن المنفي متعدد و يختلف المراد من النفي بحسب اختلاف الموارد، ففي قوله «و ليس في المغرب سهو و لا في الفجر سهو و لا في الركعتين الأولين من كل صلوة سهو» يكون المراد من النفي هو البطلان الموجب للإعادة و نفي الصحة، كما يكون المراد من النفي في قوله «ليس على الإمام سهو» هي الصحة و عدم البطلان، و هكذا في قوله «و لاسهو في نافلة». و لا يكون المراد من «لاسهو في السهو» البطلان لأن صلوة الاحتياط جابرة لم يحتمل في نفسه السهو و لم يكن يوجب السهو بطلانه، بل المراد هو عدم ترتب أثر عليه، فالمراد من السهو المنفي هو نفي الأثر و المحصل، كما في نهاية التقرير في قوله «لاسهو في سهو»: أنه لا يترتب الأحكام المقررة للشك إذا وقع في الشك الذي هو عبارة عن صلاة الاحتياط، و لا يكون المراد نفي البطلان و لا لزوم البناء على الأكثر، ثم الإتيان بالنقص المحتمل مستقلا، بل مفاده جواز البناء على الأكثر و الإتمام من دون جبران للنقص المحتمل، ما لم يستلزم البناء على الأكثر الزيادة، و إلا فيبني على الأقل، كما هو مقتضى عدم الاعتناء بالشك، فالقول بأن المراد من نفي السهو في قوله «لاسهو في سهو» نفي وجوب البناء على الأكثر و إتمام النقص المحتمل، خلاف الظاهر. و يؤيده كلام المشهور و المعروف مع أنه لا مستند لهم إلا قوله «لاسهو في سهو». و بالجملة فإن استظهر من قوله «لاسهو في سهو» ما ذكر فهو، و إلا فلا يفيد إلا نفي وجوب البناء على الأكثر و الإتيان بالنقص المحتمل، فالأمر يدور بين البناء على الأكثر إلا أن يكون مبطلا فيبني على الأقل أو يبني على الأقل مطلقا،

فلاتعرض لقوله «لاسهو في سهو» بالنسبة إلى ذلك، ولذا قال في العروة: «ففيه و جهان و الأحوط البناء على أحد الوجهين ثم إعادتها ثم إعادة اصل الصلاة» انتهى، ولكن عرفت ظهور قوله «لاسهو في سهو» في نفي الأثر، كما أن ساير الموارد يكون بهذا المعنى إذ نفي البطلان أو الصحة نفي الأثر، فسياق الرواية أيضا يؤيد أو يشهد على أن المراد هو عدم الاعتناء و نفي أثر الشك، و عليه فيرجح الوجه الأول من البناء على الأكثر إلا أن يكون مبطلا فيبنى على الأقل، فانه مقتضى عدم الاعتناء بالشك و نفي أثر الشك و السهو.

قوله في ج ١، ص ٤٥٠، س ١١: «من استفادة عدم الاعتناء بالشك».

أقول: بدعوى أن عدم الاعتناء بالشك في عدد ركعات الاحتياط ملازم للبناء على الأكثر، لأن البناء على الأقل اعتناء بالشك، نعم لو كان البناء على الأكثر مبطلا، كان لازم عدم الاعتناء بالشك، البناء على الأقل حينئذ، و لا يخفى عليك أن ذلك يبتني على أن المراد من السهو المنفي، هو عدم الاعتناء بالشك، و أما إذا كان المراد هو نفي وجوب البناء على الأكثر و الإتيان بما احتمل نقصه فلا دليل عليه.

قوله في ج ١، ص ٤٥١، س ٢: «بوقوع التعارض».

أقول: وفيه منع بعد فرض عدم شمول قوله «لا سهو على الإمام و لا على المأموم» لمورد الظن، و لا إطلاق للدليل اعتبار حفظ كل من الإمام و المأموم بعد كون الموضوع، لنفي أحكام الشك، هو الشاك، فعلى الظان أن يعمل بظنه و

لا يجوز له التعويل على صاحبه، وإن كان قاطعاً، لإطلاق الدليل الذي جعل الظان بحكم القاطع، فلا وجه لرجوعه إلى حكم الشاك مع عدم شمول دليبه له.

قوله في ج ١، ص ٤٥١، س ١٢: «هذا على طريقة الظن».

أقول: كما لعله الراجح وقواه في المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٤٥١، س ١٨: «لا يثبت القيد المشكوك».

أقول: وفيه، أنه وإن لم يثبت به اتصاف المأتي به بكونه بشرط لا، ولكن الاتصاف المذكور، له حالة سابقة، إذ بالشروع في الثاني من النافلة يعلم أنها لا تكون زائدة عن الثاني، فإذا شك في أنه أتى بركة أو ركعتين وبنى على الأقل و أتى بركة أخرى، شك في كونها صارت زائدة عن الثانية أم لا، يمكن له استصحاب بقائها على الثانية فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٤٥١، س ١٨: «نعم روي في الكافي مرسلًا».

أقول: فمقتضى الجمع بين المرسل المذكورة وانجبارها بعمل الأصحاب، و بين صحيحة ابن مسلم عن أحدهما، «عن السهو في النافلة فقال عليه السلام ليس عليك شيء»، هو القول بالتخيير، كما هو المعروف، و لكن هذا تمام لو ثبت العمل بالمرسلة، و العمدة هو كون المسألة من منفردات الإمامية، و هو كاف في الكشف عن وجود نص معتبر، و كون الحكم متلقى من لدن الائمة الأطهار عليهم السلام خصوصاً مع مخالفة سائر الفرق، كما اعترف به في بداية النهاية.

قوله في ج ١، ص ٤٥٢، س ١١: «يامكان الجمع».

أقول: رجحه في المستمسك معللا بأن حمل قوله «و لاشيء عليه»^١ في صحيحة زرارة و صحيحة محمد بن مسلم على نفي الأثم بعيد، إذ لا مجال لتوهمه مع السهو، و على نفي الإعادة أيضا بعيد لأنه يوجب كونه تأكيدا لقوله «أتم» في صحيحة محمد بن مسلم، و الحمل على التأسيس أولى، فحينئذ فجعل الأمر في الأولين على الاستحباب أولى من حمل «لا شيء عليه» على ما ذكر، و لأجل ذلك اختار بعض المحققين من المتأخرين، الاستحباب، فالمسألة لا تخلو عن اشكال، انتهى؛ و لعل الإشكال هو الذي أشار إليه الشارح بقوله «ولكنه بعد ذهاب العلماء إلخ».

قوله في ج ١، ص ٤٥٢، س ١٤: «فيدل عليه رواية عبد الله بن سنان».

أقول: وهي صحيحة.

قوله في ج ١، ص ٤٥٣، س ٩: «لعله من جهة اخرى».

أقول: أي لعله من جهة الزيادة، فيدور الأمر بين حمله على الاستحباب، و بين تخصيص استحباب السجدة لكل زيادة، و لعل الأول في المقام أولى كما في المستمسك، هذا مضافا إلى أن مورد موثقة عمار هو السهو في التشهد و التسليم معا، و لم يظهر أنه لاجل السلام كما في المستمسك، و مضافا إلى أن صحيحة (العيص) غير ظاهرة في سجود السهو، بل من المحتمل قريبا إرادة سجدتي الصلاة المقابلتين للركوع كما في المستمسك هذا، ولكن يمكن أن يقال إن احتمال

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب ١، ح ٧.

كون السجود في موثقة عمار من جهة الزيادة خلاف الظاهر إذ لم يشر فيها إلى عنوان الزيادة، لافي السؤال ولا في جواب الإمام عليه السلام، بل المذكور في السؤال هو عنوان السلام وظاهر الجواب أنه جواب عنه لا عنوان غير مذكور وهكذا لا مجال لاحتمال كون سجدي السهو للتشهد والتسليم معا بعد عدم ذكر التشهد في سؤال السائل، فالأظهر هو ما ذهب إليه المشهور من وجوب سجدي السهو لزيادة السلام.

قوله في ج ١، ص ٤٥٤، س ٢: «لم يعمل المشهور بها».

أقول: ولا يخفى عليك أن المشهور وإن لم يذهبوا إلى الحصر المذكور في صحيحة فضيل ونحوها، ولكن مع ذلك لم يقولوا أيضا بوجوب سجدي السهو في كل زيادة ونقيصة، قال في نهاية التقرير، بعد ذكر الموارد التي لاتجب فيها سجدتان للسهو، «وغير ذلك مما يستفاد منه خلاف ما تدل عليه المرسلة ومع ثبوت المعارض لها، لا بد من ترجيحه لأجل ثبوت الشهرة من حيث الفتوى على خلافها، كما عرفت» ويؤيده ما ذكره الشيخ في المبسوط، حيث إنه بعد اختيار أن سجدي السهو لاتجبان إلا في خمس مواضع وحكاية أن في أصحابنا من قال تجبان في كل زيادة ونقصان و عليه تجبان في كل زيادة على أفعال الصلاة أو هيأتها فرضا كان أو نفلا وكذلك كل نقيصة، لذلك، قال: «و الأول أظهر في الروايات والمذهب» فالأقوى ما أختاره الشيخ عليه السلام لما عرفت.

قوله في ج ١، ص ٤٥٤، س ٤: «لعله أولى إلا أن يلاحظ كثرة الموارد».

أقول: وهو الأظهر من الروايات كما صرح به الشيخ الطوسي عليه السلام.

قوله في ج ١، ص ٤٥٤، س ١١: «والكلام فيها هو الكلام في المرسل». أقول: و مراده منه، أن هذا الحكم المقيد، معارض بالنصوص الصريحة في عدم وجوب سجود السهو في نسيان التشهد و التذكر قبل الركوع مع أنه لا يخلو عن الذكر أو القراءة فالامر يدور بين تخصيص هذا الحكم المقيد أو حمله على الاستحباب، فقد مر أن التخصيص أولى، إلا أن يلاحظ كثرة الموارد الخارجة عن تحت هذا الحكم، حيث توجب وهن ظهور هذا الحكم المقيد في الوجوب، و لا يخفى عليك أن الحكم سواء كان مقيدا أو مطلقا، تعارضه الأخبار الكثيرة الدالة على أن من ترك سجدة أو تشهد و قام فذكر قبل أن يركع، يرجع و يتدارك المنسي، و لم يشر فيها إلى لزوم سجود السهو من أجل القيام في موضع القعود، بل و لا من جهة أخرى فهو قرينة عدم وجوبه، و قال في نهاية التقرير: و الترجيح مع هذه الأخبار لأن المشهور بين القدماء عدم وجوب سجدي السهو في غير خمسة مواضع فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٤٥٥، س ٦: «أما كيفيتهما».

أقول: و أما اشتراط الطهارة في سجدي السهو فقد يقال بأن قوله «سجدتا السهو بعد التسليم و قبل الكلام» يدل عليه، لأن الكلام من باب المثال، و المقصود منه هو أن يقع قبل المبطلات و منها الحدث، فاللازم هو وقوع سجدي السهو مع الطهارة، ولكنه محل تأمل، لاحتمال أن يكون المقصود من «قبل الكلام» هو تأكيد البعدية و الفورية، و المقصود هو أن يأتي بسجدي السهو بعد التسليم و قبل الشروع في التكلم، و عليه فلا يكون مذكورا من باب المثال بالنسبة إلى المبطلات، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٤٥٧، س ٧: «إلا أن فيه».

أقول: فمقتضى الاحتياط هو الجمع بين النسختين و هكذا بالنسبة إلى قوله «بسم الله و بالله السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته» يكون مقتضى الاحتياط، هو ضميمة السلام عليك مع الواو.

قوله في ج ١، ص ٤٥٧، س ١٤: «قوى جدا».

أقول: ولكن يخالفه المشهور بين المتقدمين كما قيل.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ٣: «فلا يعارضه استصحاب الجلوس».

أقول: أي استصحاب عدم وجوب الجلوس، المقيد بكونه بعد الظهر، لا يعارض استصحاب وجوب الجلوس الثابت قبل الظهر، بنحو يكون الزمان ظرفا لا قيادا.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ٦: «فرض القيدية».

أقول: أي و فرض قيدية الوقت.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ٦: «القيدية لامانع من استصحاب».

أقول: وفي المستمسك ليس التقييد بالزمان إلا كالتقييد بسائر الخصوصيات التي يكون زوالها سببا للشك في استمرار ما كان، فلا مانع من جريان الاستصحاب (ج ٧، ص ٣٧).

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ٨: «الشك في بقاء الكلي».

أقول: والطبيعة المهملة.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ١٤: «حتى يقال بوقوع المعارضة».

أقول: إذ الشيء لا يعارض بنفسه، و عليه فإذا جرى استصحاب الكلّي و الطبيعة المهملة فلا معارض له، لا يقال هذا خلط بين المفهوم و المصدق إذ عنوان الطبيعة المهملة غير عنوان الطبيعة المطلقة و إن كانتا وجوداً متحدتين عرفاً، فتغاير العنواني يكفي في جريان الاستصحابين و تعارضهما، لأننا نقول إن ذلك مبني على ما هو قرر في محله من أن المرجع في وجود الموضوع و بقائه هو العرف لا لسان الدليل، و العرف لا يرى تغايراً بينهما بحسب الوجود حتى يتحقق بينهما المعارضة.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ١٦: «ففي كل منهما ملازم».

أقول: فإذا جرى استصحاب عدم وجوب الطبيعة المطلقة جرى استصحاب عدم وجوب الطبيعة المهملة.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ١٨: «إن الاستصحاب في الشبهات الحكمية لا يجري».

أقول: فيه منع كما قرر في محله.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ٢٤: «إذا تركت أو نام».

أقول: و الظاهر وقوع السقط في العبارة، لأن في صلاة المحقق الحائري عليه السلام

يكون العبارة هكذا «إذا تركت بغير طهور».

قوله في ج ١، ص ٤٥٩، س ٣: «لأنه لا مانع من الأخذ بإطلاق النبوي».

أقول: كما لا مانع من إلغاء الخصوصية بالنسبة إلى ما ورد في النائم والناسي و من صلى بغير طهور وغيرها، و سيأتي تصريح الشارح بأن المفهوم من مجموع الأخبار الواردة في باب القضاء أن وجوب القضاء بالنسبة إلى الفرائض كان من الأمور المعهودة، و السقوط يحتاج إلى علة كالحيض والإغماء مثلا هذا مضافا إلى إمكان الاستدلال بصحيفة زرارة كما سيأتي الإشارة اليهما في ص ٤٦٢.

قوله في ج ١، ص ٤٥٩، س ٥: «لامجال للخذثة من جهة السند».

أقول: لما مر من أنه لا طريق لنا إلى الاستناد إلا بذكرهم في مقام الاستدلال، و إلا لأشكل انجبار ضعف كثير من الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٤٥٩، س ٢٠: «حال كونه معرضا».

أقول: من دون دخالة للإيجاب.

قوله في ج ١، ص ٤٦٠، س ٥: «بالنسبة إلى المغمى عليه».

أقول: ولا يخفى أن التعليل عام، و لاوجه لإضافته إلى المورد الخاص، و معه يخصص و يعمم، و مقتضاه هو عدم وجوب القضاء فيما إذا كان الجنون مما غلب الله عليه، و أما إذا لم يكن كذلك فالقضاء ثابت بحكم التعليل و إن لم يصدق الفوت، فلامجال للبرائة و يؤيد أو يشهد على عمومية التعليل؛ قوله عَلَيْهِ في خبر موسى بن بكر «ألا أخبرك بما يجمع الله لك هذه الأشياء». ^١ و قوله عَلَيْهِ «هذا من

الأبواب التي يفتح كل باب منها ألف باب»^١ و ظهور الأخبار في كون قوله «كلما غلب الله على العبد فهو أعذر له» في الأخبار المتعددة من باب تطبيق الكبرى الكلي و علة الحكم، فلافرق بينه و بين التعليل الصريح، كقولهم «لاتأكل الرمان لأنه حامض» فالتطبيق و ذكره في مقام تعليل الحكم، يكون قرينة على انحصار ملاك الحكم فيه، و بهذا الاعتبار يثبت لأمثال المذكور مفهوم، و لو لم يكن له القضاء مع قطع النظر عن مقام التعليل مفهوم، و مما ذكر يظهر ما في المستمسك حيث قال: و أما مفهوم التعليل في نصوص المغمى عليه أعني قولهم بالحديث: كل ما غلب الله تعالى إلخ، فغير ثابت لما تحقق في محله من عدم حجية مفهوم القيد فلا يدل على ثبوت القضاء فيما إذا كان بفعله، و هكذا لاوجه لقوله في وجه عدم وجوب القضاء بين كون المغمى عليه سببا في إغمائه أم لا، لظهور الفرق بين قولنا «لاتأكل الرمان لأنه حامض» و قولنا «لاتأكل الرمان كل حامض يحرم أكله»، فإن التعليل الصريح ظاهر في الانحصار و لا كذلك التعليل المستفاد من تطبيق الكبرى على صغرياتها فانه لا مفهوم له، و عليه فالنصوص المطلقة في نفي القضاء عن المغمى عليه غير المشتملة على التعليل المذكور، لاتقييد لها فالعمل عليها متعين إنتهى، و ذلك لأن الفرق ليس بفارق، و مقام التعليل يكون قرينة على أن الجملة الثانية في حكم التعليل، فما للصريح ثابت للمذكور بنحو الكبرى الكلي في مقام التعليل، و دعوى عدم المفهوم كما ترى بعد كون مقام التعليل قرينة على انحصار ملاك الحكم في المذكور، فالتعليل الظاهر كالتعليل الصريح، ثم أورد في المستمسك إشكالا آخر و هو أنه لو سلم صلاحيتها لتقييد الإطلاق النافي

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب ٣، الحديث ٩.

للقضاء في المغمى عليه لظهورها في العلة المنحصرة، فلانسلم صلاحيتها لتقييد إطلاق نفي القضاء في غيره، كالحائض و النفساء، كما توهم، فانه غير مورد التعليل، و التعدي عن مورد التعليل إلى غيره إنما هو في منطوقه لامفهومه، مثلاً إذا قيل «لاتأكل الرمان لأنه حامض» فلا يدل على أن كل ما ليس بحامض من سائر الفواكه يجوز أكله، حتى يعارض ما دل على عدم جواز أكل التفاح الحلو مثلاً، كما أشرنا إلى ذلك في المجنون و الحائض، نعم يدل على أن كل حامض لايجوز أكله و إن لم يكن من الرمان انتهى، و فيه أن قياس قوله «و كلما غلب الله عليه فالله اولى بالعدر» بقولهم «لاتأكل الرمان لأنه حامض» من جهة عدم المفهوم في غير محله، فان القضية الشرطية و إن لم يكن مفيدة للمفهوم في حد ذاتها، ولكن إذا ذكرت في مقام ضابطة الحكم الشرعي و التعريف، لها مفهوم. و لا تقاس بالقول المذكور الذي لا مفهوم له، و إنما يدل على أن تمام الملاك الواحد المنحصر في النهي عن الرمان أو غيره هو الحموضة، و أما جواز أكل غير الرمان أو وجوبه فلا يكون متعرضاً له، هذا بخلاف قوله «و كلما غلب الله إلخ» فإنه يدل على أن كل مغلوب معذور من الله لايجب عليه القضاء، و من لم يكن مغلوباً و معذوراً من الله يجب عليه القضاء، و من هنا يظهر حكم السكر أو النوم أو النسيان العارض بفعله من وجوب القضاء عليه، فانه ليس بمعذور من الله تعالى في ترك الصلاة بهذه الأمور، نعم إذا كان هذه الأمور من غير نفسه فلايبعد الشمول لأن المراد من المعذور و المغلوب هو الذي ليس له دخالة في حدوث الأمور المذكورة فلا تغفل، و لعله لما ذكر ذهب الفحول إلى الاحتياط في المقام بقضاء الصلوات فيما إذا كانت الأمور المذكور بفعل نفسه.

قوله في ج ١، ص ٤٦٠، س ٨: «إلا أن يتأمل في شموله».

أقول: لعله لكونه مقدما على ذلك فلعل الحديث منصرف عن مثله، كما أنه ربما يدعى انصراف «لاضرر و لا ضرر» عن المقدم على الضرر، فانه للامتنان و مع الإقدام لامورد له، اللهم إلا أن يقال إن الإقدام ليس على الضرر أو على الجنون بل إقدام على أمر يلتزمه، فللامتنان مجال بالنسبة إلى رفع الأحكام و معه فلا بأس بالأخذ بالإطلاق، هذا كله مع قطع النظر عن التعليل العام من قوله «كلما غلب الله على عباده فهو أولى بالعدر» و إلا فقد مر أن مقتضاه هو وجوب القضاء لعدم كونه مما غلب الله عليه و يشكل الأمر فيما إذا حصل لا من فعله بل بفعل الغير، و منشأ الإشكال، كما في نهاية التقرير، الشك في جريان التعليل و معه يشكل رفع اليد عن عمومات أدلة ثبوت القضاء، فالأقوى هو الأخذ بالعمومات بعد الشك في شمول التعليل لها و القول بوجوب القضاء، ولكن بعد يمكن أن يقال بشمول التعليل لأنه مما غلب الله عليه، فإن معناه هو عدم دخالته فيه، و هو كذلك و معه لا يجب القضاء كما سيأتي نحوه في السكر في عبارة الشارح.

قوله في ج ١، ص ٤٦٠، س ٢٢: «ولو كان منشأه».

أقول: وقد مر ما فيه.

قوله في ج ١، ص ٤٦١، س ٩: «السقوط محمول على الاستحباب».

أقول: من دون فرق بين ثلاثة أيام و الأزيد منها لصراحة صحيحة الحرب في عدم

قوله في ج ١، ص ٤٦٢، س ٨: «بالنسبة إلى الأداء ساقطاً».

أقول: ومقتضى ما ذكر هو عدم وجوب الصلاة على فاقد الطهورين في الوقت كما نسب إلى الأصحاب، ولكنه يشكل مع عموم قوله «لاتسقط الصلاة بحال» فان مقتضاه هو اختصاص شرطية الطهارة بحال الاختيار كساير الأجزاء و الشرائط، اللهم إلا أن يقال إن الحديث المذكور مرسل و غير ثابت الحجية، فالرجوع إلى إطلاق أدلة الشرطية يقتضي السقوط، و مع ذلك لا يترك الأداء و القضاء معاً.

قوله في ج ١، ص ٤٦٣، س ١٠: «المماثلة في الخصوصيات».

أقول: ومن المعلوم أن الترتب الزمني في غير المترتبين كالظهيرين والعشائين، لا يوجب اعتبار التقدم أو التأخر في الصلوات، كالصبح بالنسبة إلى الظهر أو الظهيرين بالنسبة إلى العشائين أو العشائين بالنسبة إلى الصبح، ما لم يدل دليل على اعتبار الترتب، كما هو الحق، فالترتب بين الفوائت ليس من الخصوصيات المعبرة في الصلاة.

قوله في ج ١، ص ٤٦٣، س ١١: «فسوقها للاستحباب».

أقول: هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون المراد هو الأول في مقام العمل والإتيان بالفوائت، لا أولها في مقام الفوت، و إن استبعده المحقق الحائري رحمته كما استظهره في المستمسك، من خير ابن مسلم «عن رجل صلى الصلاة، و هو جنب، اليوم و اليومين و الثلاثة ثم ذكر بعد ذلك قال يتطهر و يؤذن و يقيم في أولاهن ثم يصلي و يقيم بعد ذلك في كل صلاة» حيث قال و يشير إلى ذلك عدم تعرضه

لترتيب بين ما عدا الأولى من الصلوات و إدخال الفاء على قوله بِسْمِ اللَّهِ فأذن إلخ إذ لو كان المراد بالأولى، الفائنة الأولى، كان المناسب الواو لا الفاء الظاهرة في التفسير، هذا مضافا إلى ما في نهاية التقرير من أن تعبير بالأولين انما وقع مطابقا لعمل العرف لأن سيرتهم جرت على الابتداء بما فات أولا ثم الإتيان بما بعدها مرتبة لأنه لا داعي لهم إلى الشروع من الوسط أو من الآخر، وفي الأخير نظر لأن ظاهر القيد هو الاحترازية فلا يحمل على الغالب ما لم يوجب الغلبة انصرافا، ثم ذهب في نهاية التقرير «إلى لزوم مراعاة الترتيب، للشهرة المحققة بين المتأخرين، وإن لم تكن موردا لتعرض القدماء ما عدا السيد في الجمل، والقاضي في شرحه إلا أن المتأخرين المتعرضين لها، لم يناقشوا فيها بل قد ادعى الإجماع غير واحد منهم» انتهى، وفيه أنه محتمل المدرك و بالجمله لادليل على الترتيب في غير المترتين.

قوله في ج ١، ص ٤٦٣، س ١٢: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى ما في نهاية التقرير، من قوله اللهم إلا أن يتمسك بعدم القول بالفصل أو بمفهوم الموافقة الراجع إلى إلغاء الخصوصية، ضرورة أنه لخصوصية للأولى من حيث لزوم الابتداء بها بل ذلك إنما هو من جهة اشتراط الإتيان بالفائنة السابقة في صحة الفائنة اللاحقة من دون فرق بين الأولى و غيرها.

قوله في ج ١، ص ٤٦٣، س ١٥: «بجواز تقديم الحاضرة».

أقول: وعدم وجوب تقديم الفائنة.

قوله في ج ١، ص ٤٦٤، س ١: «على المنع».

أقول: أي منع جواز تقديم الحاضرة على الفائتة.

قوله في ج ١، ص ٤٦٤، س ١: «فيكفينا الأصل».

أقول: أي فلاحاجة إلى الاستدلال بأدلة أخرى كالروايات المذكورة لصحة الحاضرة قبل الفائتة، فإنها من جزئيات الشك في المطلق والمقيد، والمختار فيه البرائة عقلا، كما أن مسألة فورية القضاء مجرى البرائة لأن الشك فيها إنما يكون في التكليف المستقل نعم المهم هو النظر إلى الأدلة التي أقيمت على فورية القضاء أو اشتراط صحة الحاضرة بتقدم الفائتة، فإذا منعنا دلالتها على الأمرين، يكفينا الأصل فنقول في مقام منع دلالتها على الأمرين أن العمدة في مقام منع جواز تقديم الحاضرة على الفائتة روايات.

قوله في ج ١، ص ٤٦٤، س ١: «فنقول».

أقول: ولا يخفى الإبهام في العبارة، و العبارة في صلاة المحقق الحائري عليه السلام

هكذا: وكيف كان فالأصل في المسألتين البرائة، أما مسألة فورية القضاء فالبرائة فيها واضحة لأن الشك إنما يكون في التكليف المستقل و أما مسألة اشتراط الترتيب في صحة الحاضرة فهي من جزئيات الشك في المطلق والمقيد، و المختار فيه البرائة عقلا و نقلا، و المهم النظر في الأدلة الحاكمة على الأصلين فإن لم يكن في البين ما يدل على المضايقة و الترتيب يكفينا الأصل في المقامين فنقول العمدة في هذا المقام إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤٦٤، س ١: «في هذا المقام».

أقول: أي في مقام منع جواز تقديم الحاضرة على الفائتة.

قوله في ج ١، ص ٤٦٥، س ٨: «واضح ظاهر».

أقول: وفي صلوة المحقق الحائري رحمته الله: إن تقييد الابتداء بالعصر بعدم الخوف عن وقت المغرب مع أن المفروض التذكر أول دخول الوقت دليل واضح على أن المراد من وقت المغرب هو الوقت للفضيلة لا للإجزاء إذ لا يمكن أن يكون صلاة العصر موجبة لفوت وقت الإجزاء للمغرب فيكون دليلاً على جواز الإتيان بالمغرب بل على رجحانه لو تضيق وقت الفضيلة لها وإن كان في سعة من وقت الإجزاء فهو دليل على خلاف مدعى القوم إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤٦٥، س ١٣: «فلا يجب المبادرة في إتيان الفائتة».

أقول: كما يدل على عدم لزوم مراعات الفورية، ذيل رواية زرارة المذكورة آنفاً، في مقام تعليل تأخير قضاء العشائين إلى بعد شعاع الشمس، فيما لو خشى أن تفوته الغداة إن بدأ بالمغرب، «لأنك لست تخاف فوتها»، كما في نهاية التقرير، وغيرها من الروايات، هذا مضافاً إلى ما في نهاية التقرير أيضاً من «أن الأمر بالابتداء بالفائتة عند دخول وقت الفريضة، وقع في مقام توهم الحظر لأنه حيث كان الإتيان بالفريضة في أول وقتها معمولاً بين المسلمين و مورداً لاهتمامهم، بحيث يكونوا يؤخرونها عن أول وقتها مع عدم العذر والضرورة، فلذا ربما يتوهم ترجيح الحاضرة على الفائتة وأنه لا مجال للإتيان بالفائتة مع حضور الحاضرة»،

انتهى، وهذا التوهم أزيد وضوحا بالنسبة إلى العدول في الأثناء لارتكاز المتشعبة على الحظر، لمخالفته للقواعد العامة، هذا مضافا إلى ما في المستمسك من معارضة هذه الأخبار على فرض تماميتها وعدم ورود المناقشات بما تقدم في أدلة الموسعة، فإنها صريحة في جواز فعل الحاضرة قبل الفائتة، وفي عدم جواز العدول منها إليها، والجمع العرفي يقتضي الحمل على الاستحباب أو حمل الأمر على الجواز أو غير ذلك، ولا يخفى أنه أحسن الوجوه، ثم قال: «ولو فرض تعذر الجمع العرفي فالترجيح لتلك النصوص لموافقتها لإطلاق أدلة القضاء ومخالفتها للعامة كما قيل بل قيل أنها أصح سندا وأكثر عددا، ولو فرض التساوي جاز اختيار الأول فتكون هي الحجة فلا مجال لدعوى وجوب الترتيب».

قوله في ج ١، ص ٤٦٥، س ١٤: «وقد ظهر مما ذكر».

أقول: أي فإذا عرفت عدم وجوب تقدم الفائتة على الحاضرة، ظهر الموسعة بالنسبة إلى الفوائد.

قوله في ج ١، ص ٤٦٥، س ١٦: «وعدم الفرق بين الفائتة».

أقول: لأن المراد من الأمر بالتقدم هو الاستحباب بقريئة أن المراد من الوقت هو وقت الفضيلة، أو جمعا بين الأخبار من دون تفضيل.

قوله في ج ١، ص ٤٦٦، س ٦: «قد ظهر الإشكال فيه».

أقول: بل قد ظهر المنع عنه.

قوله في ج ١، ص ٤٦٦، س ٨: «الإشكال في الاستظهار».

أقول: بل قد عرفت أن الأمر واردٌ عقيبٌ توهم الحظر، فلا يفيد اللزوم بل غايته الجواز، هذا مضافاً إلى معارضته بما يدل على جواز تأخير الفاتنة كصحيح الحلبي، «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته صلاة النهار متى يقضيها؟ قال متى شاء و إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء»، وصحيح ابن أبي يعفور «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول صلاة النهار يجوز قضائها أي ساعة شئت من ليل و أو نهار» ٠ و ما عن الجعفي في كتابه الفاخر الذي ذكر في خطبته أنه لا يروي فيه إلا ما أجمع عليه، و صح عنده من قول الأئمة عليهم الصلاة و السلام، قال على عليه السلام على ما حكاه عنه ابن طاووس في محكي رسالته في الباب ما لفظه «و الصلوات الفاتنات تقضي، ما لم تدخل عليه وقت صلاة، فإذا دخل عليه وقت صلاة، بدء بالتي دخل وقتها و قضى الفاتنة متى أحب»، و ما أرسله الواسطي عن الصادق عليه السلام: «من كان في صلاة ثم ذكر صلاة أخرى فاتته أتم التي هو فيها ثم قضى ما فاتته» و غير ذلك من الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٤٦٦، س ٩: «على حرمة التطوع».

أقول: ولا يخفى عليك أنه لا مجال لحرمة التطوع مع إطلاق أدلة الموسعة، كقولهم «و قضى الفاتنة متى أحب»، هذا مضافاً إلى تصريح بعض الأخبار بقضاء نافلة الغداة قبل قضاء صلوة الفجر و غير ذلك من الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٤٦٦، س ١٠: «بناء على حرمة قطع النافلة».

أقول: وقد قرر في محله، أن مع عدم تمامية أدلة حرمة قطع الفريضة سوى الإجماع، لامجال لحرمة قطع النوافل، لعدم الدليل عليها، و الإجماع دليل لبي يقتصر على مورده.

قوله في ج ١، ص ٤٦٧، س ٧: «مرسلة علي بن أسباط».

أقول: وفي نهاية التقرير: وهي وإن كانت مرسلة، إلا أنه باعتبار أن مرسلها علي بن أسباط الذي هو من أجراء الطبقة السادسة الواقع في طبقة ابن أبي عمير وغيره من أصحاب الرضا عليه الصلاة والسلام وهو وإن كان فطحيا إلا أن التتبع في رواياته يفضي بتورعه و تثبته وأنه لا يروي إلا عن ثقة فلا يضر الإرسال أصلا.

قوله في ج ١، ص ٤٦٧، س ٩: «ضعف الخبرين من جهة السند مجبور بالعمل».

أقول: قال في نهاية التقرير: «لامجال للمناقشة في الاستدلال بهما من جهة الإرسال و الرفع، بعد استناد مثل المفيد و الشيخ و غيرهما من أعلام القدماء في مقام الفتوى إليهما، حيث أفتوا بمضمونهما» انتهى، ثم إن مورد الخبرين و إن كان الحضر ولكن يتعدى عنه إلى السفر، بإلغاء الخصوصية كما ذهب إليه في نهاية التقرير، فيجوز للمسافر الاكتفاء بثلاث بعنوان المغرب و اثنتين مرددة بين الصبح و الظهرين و العشاء كما هو المشهور على ما حكى.

قوله في ج ١، ص ٤٦٨، س ١: «و يرد النقض».

أقول: وفيه يمكن أن يقال هل يجوز إجراء البرائة لمن كتب ديونه في صحيفة ثم ألقاه في البحر ثم نسي ما كان عليه أم لا يجوز بل يجب عليه الاحتياط حتى يعلم بالفراغ و من المعلوم في أمثال المذكور، بنى العقلاء على الاحتياط و لم يجروا البرائة، و الحل؛ إنهم يرون العلم باقيا و الشك العارض بسبب تقصيره في الحفظ و التسامح لا يعتنى به عندهم و عليه فالتفصيل بين التسامح و عروض الشك و عدمه لا يخلو عن قوة.

قوله في ج ١، ص ٤٦٨، س ١: «لو شك في الحدث بعد الطهارة».

أقول: و لعل المراد هو صورة تبادل الحالتين فإن في هذه الصورة يحتمل أن يكون الحدث بعد الطهارة كما يحتمل أن تكون الطهارة بعد الحدث.

قوله في ج ١، ص ٤٦٩، س ٢٠: «ما عداها سوى الجمعة».

أقول: كصلاة الاحتياط أو الصلاة المنذورة أو الصلاة الواجبة بأمر الوالد أو السيد أو الإجارة و نحوها أو صلاة الوسواس المتوقفة ترك الوسواس فيها على الجماعة أو صلاة من لم يدرك من الوقت مقدار الركعة إلا بالجماعة أو صلاة الطواف.

قوله في ج ١، ص ٤٧٠، س ٧: «بعيدة جدا».

أقول: ولا يخفى عليك إمكان الإشكال، كما في المستمسك بأن الظاهر من الفريضة و النافلة ما كانت بعنوان كونها صلاة فريضة أو نافلة و المنذورة بعنوان كونها صلاة نافلة و إنما تجب بعنوان كونها منذورة، و لذا يجب فعل المنذور، و لو

لم يكن صلاةً، كما هو الظاهر، ومثلها ما وجبت بأمر الوالد والسيد والإجارة و نحوها انتهى، ولكن يمكن الجواب عنه بأن الفريضة في قوله «الصلوات فريضة» مطلقة ومع الإطلاق يشمل ما إذا كانت الفريضة من ناحية غير نفس الصلاة، ولكنه كما ترى، هذا مضافاً إلى إطلاق «و لا يصلى التطوع في جماعة». ثم إن الصلوات أيضاً منصرفة عن مثل صلاة الاحتياط وإن أطلق الصلاة عليها في بعض الروايات أو كلام المتشرعة، نعم يشمل الصلوات صلاة الطواف وصلاة العيدين مع وجود الشرائط وإن كانتا مستغنية عن المطلقات، بورود الأخبار الخاصة ودعوى الانصراف بعيدة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٠، س ١٥: «فيدل عليه أخبار كثيرة».

أقول: هذا مضافاً إلى ما في نهاية التقرير: من الاستدلال بفعل النبي ﷺ فإنه أتى النوافل اليومية فرادى مع شدة اهتمامه بالجماعة، نعم لا ينبغي الارتياح في مشروعيتها في صلاة الاستسقاء وقد وردت رواية دالة على جوازها في صلاة الغدير، لكنها لم يعلم جواز العمل بها لاحتمال الإعراض.

قوله في ج ١، ص ٤٧٠، س ١٧: «ومنها خبر فضل بن شاذان».

أقول: عبر عنه في المستسمك بالخبر المعتبر.

قوله في ج ١، ص ٤٧٠، س ١٩: «أخبار دالة على الجواز».

أقول: كصحيح هشام «عن المرأة تؤم النساء قال ﷺ تؤمهن في النافلة، فاما المكتوبة فلا» وصحيح عبدالرحمن صل بأهلك في رمضان الفريضة والنافلة فإني أفعله.

قوله في ج ١، ص ٤٧١، س ١٥: «فلمنافاة هذا مع الأمر».

أقول: وفي صلاة المحقق الحائري رحمته الله في مقام الإيراد على حملها على كراهية الاقتداء، بمعنى أقلية الثواب: «و فيه أنه إن كان المراد كونه أقل ثوابا من صلوة المنفرد فهذا راجع إلى عدم استحباب الجماعة بهذا النحو أصلا فإن صلوة المنفرد لازمة فيها سوى مصلحة أصل الصلاة، وهو ينافي الأمر بإدراك مثل هذه الجماعة في الصحاح المتقدمة، وإن كان المراد كونه أقل ثوابا بالنسبة إلى الجماعة التي أدرك الإمام في حال التكبير ففيه أن كونه أقل ثوابا بالإضافة إلى ما ذكر لا يوجب النهي عن الدخول في هذه الجماعة الموجب لتفويتها، و تنزيل الكلام على صورة انعقاد جماعة أخرى يمكن إدراك الإمام معها في حال التكبير بعيد جدا كما أن الجمع بتقييد الصحاح الدالة على كفاية إدراك الإمام في حال الركوع و حملها على صورة إدراك التكبير مع الإمام قريب (غريب على الظاهر) جدا لأن صحيحة عبدالرحمن صريحة في عدم إدراك التكبير و الصحاح الأخر واردة في مقام التحديد فلا يعامل معها معاملة الإطلاق، و كيف كان لا بد من معاملة التعارض بين السندين و الأخذ بالترجيح.

قوله في ج ١، ص ٤٧١، س ١٩: «فالمعارضة باقية».

أقول: وفي صلاة المحقق الحائري رحمته الله: و يحتمل أن يكون المراد من الصحاح الدالة على صحة الجماعة لو أدرك الإمام راعها، ما إذا ورد في حال الركوع، فمن كان في المسجد حال قيام الإمام و لم يقتد به حتى ركع خارج عن مدلول الصحاح، و مصححة محمد بن مسلم تعم هذا المورد، و من كان مدركا للإمام

قبل الركوع و لم يركع عمدا حتى ركع الإمام فاللزام تخصيص مصححة محمد بن مسلم بها، و هذا الاحتمال ليس ببعيد و فيه أن قوله «إذا أدركت الإمام و قد ركع» في صحيحة الحلبي و سليمان بن خالد أعم فلا يصلح للتقييد، و القضية الشرطية في صحيحة عبدالرحمن «إذا دخلت المسجد و الإمام راكع» محققة الموضوع لا مفهوم له.

قوله في ج ١، ص ٤٧١، س ١٩: «جهة رجحان تلك الأخبار».

أقول: أي رجحان الصحاح الدالة على كفاية إدراك الإمام راكعا بالأكثرية، لأن الأصل في الصحاح الدالة على اشتراط التكبير، هو محمد بن مسلم لانتفاء الكل إليه، ثم أورد عليه المحقق الحائري رحمته بقوله: و هذا الترجيح نظر، لأن الأكثرية ليست من المرجحات المنصوصة، إلى أن قال «نعم إعراض المشهور عن مضمونها يوجب الوهن في كونها في مقام بيان حكم الله الواقعي» و فيه أن منع الترجيح بالأكثرية مبتني على عدم التعدي من المرجحات المنصوصة، و إلا فاللزام هو الأخذ بالصحاح التي لم يشترط كما اعترف هو نفسه بذلك، هذا مضافا إلى منع الإعراض، لإمكان أن يكون أخذهم بتلك الصحاح من باب الترجيح أو التخيير.

قوله في ج ١، ص ٤٧٢، س ١٢: «إن لم يستشكل في السند».

أقول: وفي السند إشكال و ضعف، و معه لا يصلح للتقييد، و عملُ الشيخين و القاضي لا يوجب الجبران مع إعراض الأصحاب عنه، و احتمال كون أخذ الشيخين و القاضي به من باب الاحتياط.

قوله في ج ١، ص ٤٧٢، س ١٩: «مالا يتخطى».

أقول: وفي صلاة المحقق الحائري عليه السلام أن لفظة «مالا يتخطى» في الرواية ظاهرة في المسافة التي لا يمكن طيها بخطوة لبعده إرخ، ولا يخفى أن تفسير ذلك سيأتي في ذيل الرواية حيث قال «يكون قدر ذلك مسقط جسد الإنسان إذا سجد» ولعل الخطوة المنفرجة مساوية مع ما ذكر في ذيل الرواية.

قوله في ج ١، ص ٤٧٤، س ٥: «أما الجواز في المرأة».

أقول: ولا يخفى عليك أن الظاهر من عبارة المصنف هو جواز الفصل بما يمنع المشاهدة بين الإمام والمأمومات وبين صفوف المأمومات، ولكن الدليل الذي ذكره الشارح لا يدل إلا على جواز ذلك بين الإمام والمأمومات، وأما بين صفوفهن فلا، وهكذا لا يدل على جواز ذلك فيما إذا كان الإمام امرأة، بل يمكن أن يتمسك بصحيفة زرارة «إن صلى قوم وبينهم وبين الإمام أو قوله أو أي صف كان أهله يصلون بصلاة إمام وبينهم وبين الصف الذي يتقدمهم قدر مالا يتخطى فليس تلك لهم بصلاة» ويقال أن الحكم في المرأة في الموارد المذكورة كما في الرجل، هذا مضافا إلى الأصل المقتضي لعدم المشروعية.

قوله في ج ١، ص ٤٧٤، س ١١: «فيدل عليه موثقة عمار».

أقول: ولا يخفى أن مقتضى القاعدة هو القول بصحة الصلاة ما لم يضر بصدق الجماعة، فكما أن المأموم إذا كان أعلى من الإمام لا يضر بصدق الجماعة ولو كان بكثير ما لم يفرط، كذلك في الإمام، فإذا عرفت ذلك فما يستفاد على خلاف

هذه القاعدة من الموثقة فيؤخذ به و ما لم يستفد لإجمال الموثقة فيرجع إلى ما تقتضيه القاعدة، و الموثقة مضطربة جدا إلا الصدر و الذيل فيفصل بين الإمام و المأموم فيقال بجواز كون المأموم فوق الدكان أو البيت و يقتدي و بعدم الجواز في الإمام إذا كان فوق البيت أو الدكان و في غير ذلك فإن دلت الخبر و لو بمفهومها، و إلا فيرجع إلى السيرة و مع عدم دلالة السيرة إذ لعلها من باب الاحتياط، يرجع إلى مطلقات الجماعة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ٦: «فمنع صدق العلو».

أقول: كما يستفاد من كلام من نقل قوله بقوله «و قد يقال إلخ» حيث قال و الظاهر عدم البأس بوقوف الإمام في الطرف الأعلى من الأرض المنحدرة لعدم صدق العلو عرفا.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ٧: «قد حكم في الخبر».

أقول: فيستفاد من هذا الحكم إمكان صدق العلو في الأرض المنحدرة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ٩: «و الخبر مجمل لاحتمال أن يكون».

أقول: ولا يخفى أن هذا الاحتمال ظاهر فيما إذا كانت النسخة «فإن» (مع الفاء) كما هو المنقول في الشرح و حكي عن الكافي إذ لا مجال لاحتمال الوصلية مع الفاء، نعم لو كانت مع الواو كما حكي عن الفقيه يمكن القول بأنها للوصلية، ولكن صرح في بداية النهاية بأنه لا مجال لها أيضا لمناقضة مفادها حينئذ مع الجملة الأولى الدالة على عدم جواز صلوة المأمومين مع كون الإمام على شبه

الدكان فإذا كانت القضية شرطية مستقلة على كل تقدير تدل بمفهومها على عدم الجواز فيما إذا لم تكن الأرض منحدره فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ١٤: «لامجال لها».

أقول: وفيه أن دلالة صدر الخبر على ممنوعية الارتفاع، كارتفاع الدكان واضحة، فلا يضره إجمال الذيل، نعم المرجع في العلو المانع هو العرف، اللهم إلا أن يقال إن مع احتمال كون النسخة وإن كان أرفع صارت «إن» للوصلية، ومعه يناقض الصدر وفيه أن المناقضة بالنسبة إلى مقدار الإصبع ونحوه فإن مفاد مفهوم الصدر، عدم الإشكال و مفاد إن الوصلة هو الإشكال، و أما إذا كان الارتفاع كارتفاع شبه الدكان فلا يناقضه شيء و لا إشكال في عدم جوازه، و لعل مراد الشارح هو الذي في صلاة المحقق الحائري رحمته من العلو اليسر الدفعي أو التسنيمي، فإنه لم يذكر في الخبر و يرجع إلى المطلقات أو الأصل و بالجمله فمع عدم الدلالة يكتفى بمقدار العلو المعتد به في عدم الجواز و في ما إذا شك يرجع إلى المطلقات من أخبار الجماعة مع صدقها.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ١٥: «بعد ما ذكر في صدر المبحث».

أقول: أي بعد ما ذكره الشارح في ص ٤٦٩ - ٤٧٠.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ٢٠: «و لامجال للحمل على الكراهة».

أقول: و عليه يظهر ما في نهاية التقرير حيث ذهب إلى حمل قوله عليه إن صلى قوم بينهم و بين الإمام ما لا يتخطى إلخ على شدة تأكيد الاستحباب مستدلا بظهور كلمة «لا ينبغي» في الاستحباب.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ٢٢: «هذا يساوق».

أقول: لأن المساوقة المذكورة لازم تقدير الخطوة بمسقط جسد الإنسان إذا سجد.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ٢٤: «فإنها مساوقة للبعد».

أقول: إذ الطريق أكثر من الخطوة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٦، س ١: «حكم الرجل والمرأة في الصحيحة واحد».

أقول: من جهة البعد والمسافة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٦، س ١: «أما احتمال».

أقول: و الظاهر أنه إشارة إلى صلاة المحقق الحائري حيث قال: و يمكن أن يقال إن لفظة «ما لا يتخطى» في أول الصحيحة لوحظت باعتبار المحل الذي أخذه المصلي للصلاة أعني المقدار من الفضاء الذي يتمكن من إتيان جميع أفعال صلاته التي منها السجود و اعتبار المسافة اللازم مراعاتها إنما هو بين مسجد اللاحق و موقف السابق، و هذه اللفظة المذكورة في ذيل الصحيحة في طي المستحبات لوحظت باعتبار الصفيين، و يكون المحصل اشتراط أن لا يكون بين مسجد المأموم و موقف الإمام و كذا بين مسجد اللاحق و موقف السابق ما لا يتخطى و استحباب أن لا يكون بين الموقفين ما لا يتخطى، و يشهد لذلك الاستثناء في الصحيحة بقوله: إلا من كان بحيال الباب فإن الواقف بحيال الباب مع كون المأمومين في الداخل يكون بينه و بينهم ما لا يتخطى غالباً.

قوله في ج ١، ص ٤٧٦، س ١: «في أول الصحيحة».

أقول: أي بين القوم والإمام.

قوله في ج ١، ص ٤٧٦، س ٩: «فالمرجع في محل الشك».

أقول: بخلاف ما إذا حكم العرف باتحاد الجماعة فانه كما في المستمسك لا يبعد الاتكال عليه فيما دل على مطلوية الجماعة، و أما الاتكال على الصحيحة المذكورة مع ما فيها مشكل كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٧٦، س ٢٣: «فمات بعث على غير الفطرة».

أقول: وفي نهاية التقرير: و الظاهر أن النظر في الرواية إنما هو إلى العامة، الذاهبين إلى لزوم القراءة خلف الإمام فالمراد أن ذلك تشريع يوجب البعث على غير الفطرة الإسلامية.

قوله في ج ١، ص ٤٧٧، س ١: «و في قبالتها ما رواه الشيخ».

أقول: استدل في المستمسك بصحيفة علي بن يقطين أيضا عن الركتين اللتين يصمت فيهما الإمام أيقراً فيهما بالحمد و هو إمام يقتدى به؟ فقال عليه السلام إن قرأت فلا بأس و إن سكت فلا بأس،^١ بناء على أن المراد من الصمت الإخفات، كما هو الظاهر إلى أن قال و تفسير الصمت في صحيح ابن يقطين بترك القراءة كما عن الوافي غير ظاهر، فإن الصمت و إن كان هو السكوت لكن مع تعذر إرادته فأقرب المجازات إليه الإخفات، و لأجل ذلك يضعف احتمال حملهما على الأخيرتين

(١) و مسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣١، الحديث ١٣.

لأن الإخفات و الجهر حيث أطلقا يراد منهما ما يكون في الأوليين مع أن قوله «إن سكت فلا بأس» ينافي ذلك، إذ السكوت إنما يشرع في الأوليين، ولكن أورد عليه في نهاية التقرير: لأن القيد بالركعتين لا يلائم الإخفاتية التي يجب الإخفات و في جميع ركعاتها و فيه نظر.

قوله في ج ١، ص ٤٧٧، س ٥: «منجبر بالشهرة».

أقول: وفيه أنه غير معلوم بعد وجود الأدلة الأخرى اللهم إلا أن يكتبني بنقل المشايخ إياها في مقام الاستدلال فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٧٧، س ٥: «و خبر سليمان بن خالد».

أقول: عبر عنه في المستسمك بالصحيحة ثم تأمل في دلالتها، لأن موردها صورة الشك في قرأة الإمام لعدم سماعها من جهة كون الصلاة إخفائية بقرينة تخصيص السؤال بالأولى و العصر، ثم قال اللهم إلا أن يستفاد حكم صورة العلم بالقرأة بالأولوية أو يدعى أن المراد من قوله «لا يعلم أنه يقرأ» أنه لا يسمع القرأة، لبعد فرض الشك في القرأة و يشير إليه قوله عَلَيْهِ في الجواب يكله إلى الإمام لأن المراد منه الاجتزاء بقرائته لا مجرد ايكال أمر القرأة إليه و إن لم يقرأ.

قوله في ج ١، ص ٤٧٧، س ٧: «بحمل النهي في الإخفائية على الترخيص».

أقول: فيجوز القرأة في الأوليين من الإخفائية مع الكراهة و هذا جمع ذهب إليه المحقق الحائري رحمته، حيث قال بعد نقل الأخبار يفهم أن تفریع قوله عَلَيْهِ «فلا تقرأ خلفه» على قوله فان ذلك جعل إليه ليس إلا من جهة الترخيص في الترك، فإن رواية المرافقي مع اشتغالها على أجزاء قرأة الإمام عن المأموم تصرح بجواز

القرائة في الصلوات الإخفائية فتكون الرواية شارحة لما يترتب على ضمان الإمام قراءة الماموم فلاوجه لرفع اليد عنها بواسطة معارضتها الأخبار الناهية عن القراءة، وإن كانت أكثر عددا وأصح سنداً فإن الترجيح من جهة السند إنما يكون في غير مورد يصح الجمع بينهما عرفاً انتهى، ثم يستحب مع الترك أن يشتغل بالتسييح والتحميد كما يدل عليه صحيحة علي بن جعفر و بكر بن محمد.

قوله في ج ١، ص ٤٧٧، س ١٠: «وأما في الجهرية».

أقول: ولا مناسبة لذلك مع كون البحث في الأولتين من الإخفائية.

قوله في ج ١، ص ٤٧٨، س ١٣: «خبر المرافقي المذكور».

أقول: ولا يخفى عليك أن خبر المرافقي مع عدم ثبوت استناد الأصحاب إليه، لا يصلح للمعارضة وعليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور النهي فيما سمع القراءة ولو كانت هممة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٨، س ١٧: «تقع المعارضة».

أقول: فبعد المعارضة، الحكم هو التخيير في الأخذ بإحدى الطائفتين.

قوله في ج ١، ص ٤٧٨، س ١٨: «ولا يبعد أن يكون».

أقول: ذكر ذلك لرفع المعارضة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٨، س ٢٠: «فيكون النهي بالنسبة».

أقول: والحاصل أن بعد كون النهي بالعرض والمجاز بالنسبة إلى القراءة، فلا يكون نهى حقيقي عنها.

قوله في ج ١، ص ٤٧٩، س ١: «وأما صورة عدم سماع».

أقول: والأولى أن يقسم الأوليين من الجهرية: إلى صورة سماع قراءة الإمام و لو كانت مهمة، و إلى صورة عدم سماعها و لو بالمهمة ثم ذكر حكم الأخيرتين.

قوله في ج ١، ص ٤٧٩، س ٥: «و الظاهر أنه على سبيل الاستحباب».

أقول: يمكن أن يقال إن الأمر الوارد عقيب توهم الحظر لا يفيد إلا الجواز و لا يتوقف الجمع بين الروايات المشتملة على الأمر بالقراءة و بين صحيحة علي بن يقطين على حمل الأمر على الاستحباب، بل لا منافاة بينهما أيضا إن قلنا بأن الأمر لبيان الجواز.

قوله في ج ١، ص ٤٧٩، س ١٠: «وجوب المتابعة في الأفعال».

أقول: و المراد منها ما لا يتأخر تأخرا فاحشا و لا يتقدم، فله مصداقان أحدهما التأخر الغير الفاحش و الثاني المقارنة، و النبوي في مقام المنع عن التأخر المنافي للاهتمام لا في مقام إيجاب التأخر فيكفي التأخر في الشروع و لو كان مقارنا معه عند الفراغ.

قوله في ج ١، ص ٤٧٩، س ١٨: «فظاهره الشرطية».

أقول: وفيه أنه غير ثابت بل ادعى في المستمسك ظهور الخلاف حيث قال: بل ظاهر النبوي كون الانتماء غاية للإمامة فلا يكون شرطا للجماعة ليلزم من عدمه عدمها انتهى، فإذا لم يثبت ظهور الشرطية للجماعة، فإن لم يتبع في فعل أو أكثر بعد الاقتداء بالإمام شك في بقاء الإمامة و الجماعة فيمكن القول ببقائها

لاستصحاب بقاء الإمامة والقُدوة فمع بقاء الجماعة لا وجه لبطلان الصلاة أيضا، إلا احتمال مدخلة التبعية في جميع الأفعال، وهو كما ترى لادليل له مضافا إلى جريان أصالة البرائة، هذا مضافا إلى تصادق النصوص الدالة على جواز ازدياد الركوع أو السجدة تبعا على صحة الانتماء وصحة الصلاة مع الإخلال بالمتابعة في الركوع أو السجود، على أن المتابعة لو كانت شرطا لصحة الجماعة أو الصلاة لزم بيانه بالصرحة، مع عدم المراعات نوعا، وحيث لم يكن دليل يدل عليه، علم أنها ليست بشرط لا في الجماعة ولا في الصلاة، وأما قوله «فإذا ركع فاركعوا» فهو بيان لكيفية المتابعة الواجبة للبيان اشتراط المتابعة في بقاء الإمامة والجماعة أو لبيان اشتراطها في أصل الصلاة. ثم إن هنا اشكال وهو الذي ذكره المحقق الحائري رحمته الله في جريان استصحاب الجماعة بأن الشبهة فيها إنما تكون من جهة المفهوم وليس لنا مشكوك البقاء في الخارج حتى نستصحب وإنما الشك في أن الجماعة شرعا هل هي منطبقة على هذا الموجود الخارجي المعلوم حاله سابقا ولاحقا أم لا؟ وفيه أنه يمكن جريان استصحاب انطباق الجماعة شرعا على الموجود الخارجي بعد فرض العلم بانطباقها سابقا قبل الإخلال بالمتابعة فيترتب على بقاء الانطباق أحكام الجماعة، فالأقوى هو جريان استصحاب القُدوة والجماعة كما حكى التمسك به عن شيخنا المرتضى الأنصاري رحمته الله.

قوله في ج ١، ص ٤٧٩، س ١٨: «وا احتمال أن يكون».

أقول: بل النظر إلى بيان مقتضى الإمامة من وجوب المتابعة، ولا نظر إلى اشتراطها في الجماعة أو أصل الصلاة واستفادة كلا الأمرين متفرعة على كونه في مقام بيانهما وهو غير ثابت.

قوله في ج ١، ص ٤٨٠، س ١٠: «لا ينافي صحتها».

أقول: وعليه يدل على اشتراط المتابعة في صحة الجماعة، والمراد بالمتابعة هي المقارنة لا التأخر، وفيه أن الرواية مضافا إلى عدم صحة سندها تكون في مقام بيان فضيلة الجماعة و معه فاحتمال المحقق اليزدي الحائري رحمته ليس ببعيد.

قوله في ج ١، ص ٤٨٠، س ١٢: «فلا يظهر أحد الأمرين».

أقول: وفيه أولا أن الإجماع المذكور لامجال له بعد ذهاب المشهور إلى وجوب المتابعة تعبدا كما حكى في المستمسك، ثم لو سلم فلا يكون كاشفا بعد كونه محتمل المدرك ثم لو سلم فقوله بأنه لا أصل يعين إحدى الخصوصيتين، مدفوع بأن الخصوصيتين و إن لم يثبتا بأصل، ولكن لا حاجة إليه بل يمكن نفي التكليف الجديد بإعادة الصلاة مع احتمال شرطية المتابعة للصلاة أو قصد الانفراد والإتيان بوظيفة المنفرد على تقدير كون المتابعة شرطا للجماعة بأصالة البرائة عن التكليف الزائد فيستمر كما كان من دون حاجة إلى شيء آخر كما صرح به المحقق.

قوله في ج ١، ص ٤٨١، س ٩: «رجحان العود».

أقول: لا لزوم العود.

قوله في ج ١، ص ٤٨١، س ٩: «يستكشف الإعراض عن العمل».

أقول: ويمكن منع الاستكشاف المذكور بما في المستمسك من عدم ثبوت الإعراض القادح في الحجية، بعد حملهم لها على العمد مع احتمال اعتقادهم

للتعارض والترجيح، و عليه فالمتعين هو الجمع المذكور بالحمل على الفضيلة و الرخصة، فلا يجب الإعادة للركوع، ولكن المعارض المذكور الذي يجمع بينه و بين طرفه بالحمل على الفضيلة و الرخصة مختص بالركوع، و أما السجود فللمعارض له، و عليه فيمكن التفصيل بوجوب الإعادة في السجود دون الركوع، اللهم إلا أن يقال بأن جواز إعادة الركوع مع عدم القول بالفصل بين الركوع و السجود كاف في إثبات الجواز في السجود أيضا دون الوجوب، و فيه تأمل و الأحوط هو عدم ترك المتابعة بالسجدة مع الإمام، نعم لو لم يفعل لا يضر بصحة الجماعة أو صحة صلوته كما مر في البحث عن كون المتابعة.

قوله في ج ١، ص ٤٨٢، س ١: «و لم يرد في الأخبار سؤال عنه».

أقول: بل ظاهر بعض الأخبار، تقرير جواز التقدم كما في موثقة عمرو بن أبي شعبة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له أكون مع الإمام فأفرغ قبل أن يفرغ من قرائته قال فأتتم السورة و مجد الله و أثن عليه حتى يفرغ»^١.

قوله في ج ١، ص ٤٨٢، س ٢٠: «و يحتمل أن يكون الترخيص».

أقول: ولكن صحيح أبي المغرا «في الرجل يصلي خلف أمام فسلم قبل الإمام قال عليه السلام ليس بذلك بأس»، مطلق حيث لم يستفصل الإمام عليه السلام عن كون المسلم قبل الإمام قاصدا للانفراد أو لم يكن، بل جواب الإمام في صحيح الحلبي أيضا مطلق حيث لم يقيده بقصد الانفراد و حمله عليه بلا دليل و شاهد.

(١) وسائل الشريعة، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣٥، الحديث ٣.

قوله في ج ١، ص ٤٨٣، س ١: «و ببعض الأخبار».

أقول: معارضة هذه الرواية مع ما يدل على كفاية التقدم بالركبة، توجب الجمع بينهما بحمل الموثقة على الجري مجرى العادة، من كون الإمام بين يدي المأمومين والصحيحة على الأفضلية، وعليه فلا يدل على لزوم التقدم وعدم جواز المساوات، لا الموثقة لأنها جرت مجرى العادة، ولا الصحيحة لأنها في مقام بيان الأفضل. وأما السيرة فلعلها جارية من باب العادة أو الاحتياط و يويد ما ذكر حكاية الشهرة على جواز المساوات ومعدلك لا يترك الاحتياط بتقدم الإمام.

قوله في ج ١، ص ٤٨٤، س ١٩: «أما استحباب وقوف».

أقول: والمراد من القيام عن يمينه، هو المساواة مع الإمام قال في نهاية التقرير: لا إشكال في استحباب المساواة في المأموم الواحد، و وقوفه عن يمين الإمام إن كان رجلاً أو صبياً، و التأخر في المأموم المتعدد أو الواحد إذا كان أنثى، خلافاً لصاحب الحدائق رحمته حيث أوجب التأخر في المتعدد و المساوات في الواحد، مستدلاً عليه بتكثير الأخبار و استفاضتها بأنه متى كان المأموم متحداً فموقفه عن يمين الإمام و المتبادر منه المحاذاة، و إن كان أكثر فموقفهم خلفه إلخ، انتهى، و كيف كان فلا يجوز التخطي عن ما ذهب إليه المشهور من الاستحباب إذ رفع اليد عن الظهور من دون وجه بعيد عنهم.

قوله في ج ١، ص ٤٨٥، س ١٣: «المشهور حملها على الاستحباب».

أقول: ولكن معدلك لا ينبغي ترك الاحتياط بمراعاة وقوف الواحد عن يمين الإمام و الجماعة خلفه، و وقوف المرأة مع النساء إذا أمتهن، بناءً على جواز الأخذ

بمرسلة ابن بكير، وإلا فالأحوط هو تقدم المرأة بيسير لعدم ثبوت أخذ المشهور بالمرسلة، واحتمال كون مستندهم غيرها، مع إمكان ورود غيرها في مقام بيان الفرق بين إمامة الرجل والمرأة في جواز البروز وعدمه، ففي جواز التقدم أو لزومه، لزم أن يرجع إلى ما يدل عليه في مطلق الجماعة، وهكذا لا ينبغي ترك الاحتياط بمراعاة وقوف المرأة ولو كانت واحدة خلف الإمام إذا كان رجلا وإنما لانقول بالوجوب، لذهاب المشهور إلى الاستحباب، ورفع اليد عن ظهور الصيغة في الوجوب من دون وجه بعيد عنهم.

قوله في ج ١، ص ٤٨٨، س ٢١: «يجتمع مع ارتكاب الكبيرة».

أقول: وفيه أنه من البعيد تجوير الصلاة خلف من ارتكب الكبيرة ولم يتب و عليه فيمكن دعوى انصراف قوله «لا تنصل إلا خلف من تثق بدينه و أمانته» عن هذا الفرض واختصاصه بالعدالة المصطلحة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٨٨، س ٢١: «منافاته مع العدالة».

أقول: لأن العدالة متقومة عندهم بأمرين: أحدهما الاستقامة العملية، و ثانيهما الاستقامة الجنائية، و كلاهما مختلتان بارتكاب الكبيرة و عدم التوبة.

قوله في ج ١، ص ٤٨٩، س ٦: «لا بد من معرفتها».

أقول: ولا يخفى عليك أنه مع اعتبار الديانة و الأمانة، أيضا يحتاج إلى المعرفة و الطريق إذ الوثوق بها طريق و إن كان على وجه الموضوعية لصحة الصلاة و لو مع كشف الخلاف، و عليه فالصحيحة حاکمة بالنسبة إلى الأدلة الدالة على اعتبار الوثوق، فإنها جعلت الوثوق بالستر و العفاف و إن لم يعلم أنه من خوف الله أو من

دواعٍ آخر، طريقاً إلى الديانة والأمانة، وفي حكم الوثوق بها، وحسن الظاهر بترك الكبائر أيضاً طريق إلى كونه ستيراً و عفيفاً، و ستر العيوب أيضاً جعل طريقاً إلى ترك الكبائر و حسن الحال، و حضور الجماعة عند الصلوات طريق إلى ستر العيوب و ذلك تسهيل من ناحية الشارع لإقامة الجماعة كما ذهب إليه استاذنا الأراكي ظاهراً.

قوله في ج ١، ص ٤٩٠، س ١٥: «تعيين المنشأ».

أقول: والداعي و هو إما الديانة و الخوف عن المخالفة و إما المحبوبة عند الناس.

قوله في ج ١، ص ٤٩٠، س ١٨: «كاف في ذلك».

أقول: أي في صدق العدالة، ولكن لا يخفى عليك أن حسن الإطاعة و قبح المعصية عقلاً ينتهي إلى الديانة و الخوف عن المخالفة، لأن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع و عليه فليس مصداقاً آخر.

قوله في ج ١، ص ٤٩٠، س ١٩: «لا تسلم عدم صدق العدالة».

أقول: فيه تأمل لأن العدالة في المقام هي الديانة كما عبر عنها في بعض الأخبار «صل خلف من تثق بديانته»، فدعوى الانصراف في المقام عما ليس ناشياً عن الديانة ليست بمجازفة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٠، س ٢١: «و على هذا».

أقول: و أما على ما ذهب إليه المحقق الحائري، فحيث إن العدالة عنده هي الديانة الواقعية و الخوف عن المخالفة فلا يكون الستر و العفاف في الجواب، و إن كان مشتملاً على الملكة الراسخة، دالاً على العدالة الناشئة عن التدين و الخوف

من عقوبة الله جلت عظمتها إلا تعبدا وليس الطريق عين ذي الطريق حتى يجعل معرفا منطقيا، وليس الاختلاف بينهما بالاجمال والتفصيل مع فرض كونها الديانة الواقعية في العدالة وعدم أخذ نشو الستر والعفاف عن الديانة الواقعية بل معرفة الستر والعفاف جعلت دليلا على الديانة الواقعية تعبدا وكيف كان فالسائل سنل عن الطريق الى العدالة فجعل الإمام تعبدا طرقا إليها، فعلى كل تقدير لا يكون قوله «أن تعرفوه بالستر والعفاف الخ» معرفا منطقيا بل هو معرف شرعي، ثم معرفة الشخص بملكة الستر والعفاف يحتاج إلى معايشرة تامة في جميع الحالات، وهذا مما لا يتفق لغالب الناس، ولذا جعل الشارع سترة عيوبه في الملاء دليلا على كونه ستيرا، وجعل طريقا ثانيا وهو الحضور للجماعة في أوقات الصلوات فإنه دليل تعبدا على كونه تاركا للمحرمات، ومطيعا للواجبات، وعلى ما ذكره فالسؤال ليس عن حقيقة العدالة حتى يجاب عنها ويجعل الفرق بينهما بالاجمال والتفصيل بل السؤال عن الطريق إليها بعد الفراغ عن العدالة كما ذهب إليه استاذنا.

قوله في ج ١، ص ٤٩٠، س ٢٢: «بالاجمال والتفصيل».

أقول: وعليه فالطريق عقلي لا شرعي وقد عرفت قوة كونه في مقام جعل الطريق لتسهيل الأمر.

قوله في ج ١، ص ٤٩١، س ٦: «ولازم ما ذكر أن يعامل معه معاملة الفاسق».

أقول: وحاصله أن عنوان من تثق بديانته وأمانته أعم من العدالة لصدقه أول البلوغ مع عدم الملكة و لصدقه مع ارتكاب كبيرة مع عدم صدق العدالة بمعناها المعروف، وعلى ما ذكره فالعدالة المعتبرة في هذا الباب هو الوثوق بالديانة، فإن

قلنا بعدم خصوصية باب الجماعة فالمعتبر في جميع الأبواب هذا العنوان، وأما إذا قلنا بأن صلاة الجماعة باب تعبد به الشارع ولذا يحتمل أن يسهل الأمر فيه فلا يمكن التعدي من هذا الباب ولزم أن يقتصر في سائر الأبواب على العدالة المعروفة، كما هو مقتضى الاحتياط، ولكن لا يخفى عليك أن مقتضى صحة أبي يعفور هو جواز الاكتفاء في هذا الباب بالطريق التعبدية من كونه ستيرا عرفا أو مجتبا للكبائر أو حاضرا في أوقات الصلوة في الجماعة، فإنها جعلت طرقا تعبدية، فيدور الأمر حينئذ بين أن يقيد الطرق التعبدية بما إذا توجب الوثوق بالديانة والأمانة وبين أن يكون الطرق المذكورة مجعولة طريقا تعبديا إلى كونه صاحب الديانة والأمانة فاللازم هو الوثوق بالديانة والأمانة في باب الصلاة وهو إما يحرز بالوجدان أو بالطريق التعبدية، والأقرب هو الثاني؛ ولعل الاكتفاء بعدم الشهادة الزور مع سهولة تملك الدراهم والدنانير بها طريقا عرفيا على وجود الديانة والأمانة وما ذكر يظهر أنه لامعارضة بين ما يدل على لزوم الوثوق بالديانة والأمانة وجعل الطرق كما لامعارضة بينه وبين ما يدل على جواز الاكتفاء بعدم الشهادة الزور، نعم يمكن دعوى المعارضة بينه وبين ما يدل على جواز الاكتفاء بعدم المعروفة بالفسق أو بعدم رؤية الذنب، ولكن ما يدل على الاكتفاء بالمذكورات ضعيف، هذا مضافا إلى إمكان جعله أيضا طريقا تعبديا على الوثيقة المذكورة، فلاتعارض بين الأخبار كما لا يخفى. والمراد من العدالة هي الديانة المذكورة كما يظهر من الأخبار اللهم إلا أن يدعى الاتفاق على عدم جواز الصلوة مع من ارتكب المعصية ولم يندم مع الوثوق بديانته وأمانته فعلم منه أن ذلك لا يكفي بل يحتاج إلى حالة توجب الندم وهي العدالة فتدبر.

قوله في ج ١، ص ٤٩١، س ٩: «ثم إنه في قبال ما ذكر».

أقول: حاصله وجود المعارضة بين الأخبار ومقتضى القاعدة هو التخيير، لو لم نقل بالترجيح.

قوله في ج ١، ص ٤٩٢، س ٣: «فالمعارضة بين الطرفين».

أقول: وبعد المعارضة كان مقتضى القاعدة هو التخيير بين معرفات العدالة فيمكن الأخذ له بالوثوق وما أدرج فيه بالحكومة تعبدا كما يمكن له هو الذهاب إلى عدم الحاجة إلى الوثوق والاطمينان وكفاية عدم ظهور الفسق أو شهادة الزور ولكن يمكن أن يقال إن الاكتفاء بعدم ظهور شهادة الزور في صحيحة حريز عن جهة ملازمته مع الستر والعفاف والاجتناب عن الكبائر، لأن من لم يعتن بالدنيا والدنانير والدرهم ولم يشهد بشهادة الزور والباطل علم أن له ملكة التقوى هكذا قال استاذنا الأراكي (مدظله العالي) وأما ساير الروايات ففيها ضعف السند مضافا إلى أن قوله «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا» ملازم عرفا للإطاعة والاجتناب في مرحلة الظاهر وما ذكر يظهر وجه الحمل كما لا يخفى ثم المتحصل أمور، منها أن السؤال في صحيحة ابن أبي يعفور عن الطريق إلى العدالة بعد المفروغية عن معناها، ومنها أن الرواية في مقام جعل الأول وهو الستر والعفاف العملي في جميع الطاعات والكبائر ثم سهل الأمر بالاكتفاء بالحسن الظاهر لصعوبة الطريق الأول، فجعل الحسن الظاهر طريقا إلى الطريق، ومنها أن العدالة هي ملكة قضاء للمغايرة بين الدال والمدلول، حيث أن الإتيان بالواجبات وترك المحرمات طريق ودليل

على العدالة فلا يكون متحدا معه، و منها أن حسن الظاهر كاف و لو لم يعلم أو لم يظن بالظن أو العلم الشخصي الفعلي، لإطلاق الدليل بل مقتضى كون الحسن الظاهر من الأمارات هو عدم الضير في الظن بالخلاف أيضا.

قوله في ج ١، ص ٤٩٢، س ١١: «بأن يفعل ما تتفر».

أقول: هذا التفسير هو الصحيح في معنى المروءة و أما ما في العروة من توصيفها بكونها دالة على عدم مبالاة مرتكبها بالدين فهو كما ترى إذ الكلام بعد الفراغ عن العدالة و توصيفها بما ذكر يوجب عدم العدالة و خلفا فيها كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ١: «و فيما ذكر تأمل».

أقول: وفيه أن ما يستهجن في العادات بحسب الأشخاص و الأعصار و الأمصار لا يكون بنفسه حراما شرعا أو قبيحا عقلا، نعم إذا كان كاشفا عن رذيلة نفسانية كدنانة النفس و قصر الهمة فهو مناف للعدالة الأخلاقية دون العدالة الشرعية، ولكن العدالة الأخلاقية غير العدالة الشرعية، و أما ما نسب الى بعض محققي شراح أصول الكافي في باب جنود العقل و الجهل؛ من أن الستر مقابل للتبرج و هو التظاهر بما يقبح و يستهجن عند الشرع أو العرف و منافيات المروءة مما يستهجن في العرف، ففيه كما في الاجتهاد و التقليد للمحقق الإصفهاني رحمته الله أن مراده ما يستهجن عند العرف بما هم عقلاء لالمجرد جري العادة على شيء بحسب الأعصار و الأمصار كما لا يخفى على الخبير بطريقته و أنه في مقام بيان الفضائل الأخلاق و توابعها و الرذائل الأخلاق و لوازمها بما هي كمالات للنفس الناطقة و نقائص لها.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ٩: «التفصيل المذكور».

أقول: في صحيحة ابن أبي يعفور وغيرها.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ١٣: «تقع المعارضة».

أقول: هذا مضافا إلى ما في المستمسك، من أنه لو تم ذلك اقتضى اعتبارها في

الطريق إلى العدالة لا فيها نفسها.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ٢٣: «يترك المحرمات».

أقول: ولو لم تكن من الكبائر.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ٢٣: «ما لم يعلم الخلاف».

أقول: فإذا علم الخلاف ينافي العدالة الحاكية عن الملكة الباعثة نحو الطاعات

واجتناب المحرمات.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ٢٤: «العدالة مساوقة للعصمة».

أقول: فيه منع.

قوله في ج ١، ص ٤٩٤، س ١: «لقول الصادق (عليه السلام)».

أقول: ولكنه لا سند له كما لا جبر لضعفه.

قوله في ج ١، ص ٤٩٤، س ٦: «بل لأن التقييد بخصوص الكبائر».

أقول: وفيه أن التقييد بخصوص الكبائر في الطريق لا مانع منه، ومعناه أن

باجتناب الكبائر تقوم الأمانة على العدالة وهي الملكة الباعثة نحو الطاعات و

ترك جميع المحرمات و لو كانت من الصغائر، و من المعلوم أن الطريق المذكور تكون أمانة ما لم يعلم الخلاف، و أما معه فلا أمانة. و لا يلزم أن يكون الطريق مساوقا مع ذي الطريق، فيمكن أن يكون الطريق متقيدا بالمذكور مع كون المكشوف هي الملكة الباعثة نحو جميع الطاعات و ترك المحرمات كافة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٤، س ١٢: «الكبائر ما أوعده الله تعالى».

أقول: و لو لم يكن في الكتاب العزيز.

قوله في ج ١، ص ٤٩٥، س ٣: «ويلزم مما ذكر طرح أخبار كثيرة».

أقول: أي و يلزم من جعل المعيار في تشخيص الكبائر هو الكتاب العزيز، الإعراض من الأخبار الكثيرة الدالة على الكبائر التي ليست في الكتاب، مورداً للوعد بالنار، و مع الإعراض لامجال للتخيير بين الأخبار الكثيرة بعد تعارضها في نفسها إذ التخيير حكم المتعارضين الذين فرغنا عن حجيتهما، و مع الإعراض لاحجية لها، كما لا يخفى. ثم بناءً على كون المعيار هو الكتاب لا يشكل تميز الكبائر، فالمذكور فيه هو الكبائر و هكذا الموارد التي نقطع بكونها أشد مما في الكتاب أو مساويا معها.

قوله في ج ١، ص ٤٩٥، س ٢١: «وقد يقال هذه الأخبار».

أقول: وسيأتي الكلام فيه في المجلد الخامس ص ١٦٦.

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ٣: «وأخذ المشهور».

أقول: و لازم هذا الأخذ هو طرح ما عدى الأخبار الدالة على أنها ما أوعده الله عليه النار في الكتاب العزيز، كما مر في الصفحة السابقة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ٥: «لا يوجب ما ذكر».

أقول: من القطع بكون بعض المعاصي أشد إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ٥: «عن الأخبار».

أقول: أي الأخبار الدالة على أنها ما أوعده الله عليه النار في الكتاب.

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ٦: «مع التعدي لا يبعد».

أقول: أي ومع التعدي عن مورد الأخبار الدالة على أن الكبائر ما أوعده الله عليه النار في الكتاب العزيز.

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ٨: «فمشكل جدا».

أقول: والإشكال ناش من القول بمفهوم العدد المذكور في الأخبار في مقام تحديد الكبائر، ولكن يمكن أن يقال إن ذكر العدد في مقام التحديد وإن كان له مفهوم، ولكن بعد اختلاف الأخبار في المذكورات فيها في مقام بيان الكبائر، يعلم أنه ليس له مفهوم، فلا تعارض بينها فيؤخذ بالمذكورات فيها، وإليه يؤول ما في المستمسك حيث قال: «ثم إن الوجه في اختلاف النصوص في عددها إما اختلافها في مراتب العظمة، كما يشير إليه بعض النصوص أو لورود النص لمجرد

الإثبات لدفع توهم عدم كون ما ذكر من الكبائر من دون تعرض للنفي، فلا يكون موردا للحصر أو غير ذلك مما به يرتفع التنافي بينها انتهى، فافهم».

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ١٠: «وقد يقال:».

أقول: ولعله إشارة إلى ما في نهاية التقرير للبروجردى رحمته فراجع تجده نافعا.

قوله في ج ١، ص ٤٩٧، س ٦: «ويشهد له ما عن الصدوق».

أقول: هذا مضافا إلى أن الأصل كاف في المنع، و لأجله أيضا يمنع إمامة المضطجع للقاعدين، وإلا فالنص مختص بإمامة القاعد للقائم، اللهم إلا أن تلغى الخصوصية، نعم لو ثبت الإطلاق في باب الجماعة لا مجال للأصل في مثل المذكور كما لا يخفى، هذا مضافا إلى تأييد الصحة بما في ذيل صحيحة جميل الواردة في إمام قوم أجنب وليس معه من الماء ما يكفي للغسل ومعهم ما يتوضون به أيتوضأ بعضهم ويؤمهم؟ قال عليه السلام لا ولكن يتمم الإمام ويؤمهم فإن الله جعل التراب طهورا، لأن الظاهر منها أن الذيل تعليل لصحة إمامة الجنب، كما يقتضيه ظاهر السؤال للصحة صلاة المتيمم فهو يدل على كلية جواز الإتمام بكل من تباح له الصلاة و تصح منه وإن كان ناقصة، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٩٧، س ١٤: «فتأدية الضامن».

أقول: وفيه أن الضمان العرفي لا يخلو عن التأدية كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٩٧، س ١٧: «يكفي عموم لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب».

أقول: أي يكفي لعدم جواز إمامة الأُمى للقاري، عموم «لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب إلخ».

قوله في ج ١، ص ٤٩٨، س ٤: «أما أولوية المذكورين».

أقول: ربما يقع الكلام في أن مزاحمة صاحب المسجد هل يكون محرمة أم لا؟
 ظاهر الأحقية هو عدم الجواز، ولكن حيث لا يكون النصوص صحيحة فلا دليل على الحرمة، و حكاية الإجماع لاتفيد الحرمة أيضا لأن ظاهر الإجماع هو التسالم على الاستحباب، اللهم إلا أن يتمسك بعموم «من سبق إلى مكان» لإثبات لزوم مراعاة صاحب المسجد، ولكنه كما ترى و إن كان الاحتياط أولى نعم يمكن أن يكون اشغال المسجد مع كون الغير إماما راتبا منافيا للمرورة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٨، س ٤: «فيدل عليها».

أقول: هذا مضافا إلى دعوى الإجماع صريحا و ظاهرا كما عن جماعة في الجملة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٨، س ١٣: «ولا دليل يعتد به عليه».

أقول: ولعله يكفي في ذلك، ما روي مرسلا عن النبي ﷺ قدموا قريشا و لاتقدموها، و ضعف الخير مجبور بالشهرة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٨، س ١٥: «فربما يشهد له خبر الحسين ابن زيد».

أقول: وفي المستمسك: إن كان المراد تقديمهم له شأنًا بمعنى أن يكون للمؤمنين رغبة و ميل إلى تقديمه، يشكله الوجه فيه و التعليل باجتماع القلوب و

حصول الإقبال، لا يصلح لرفع اليد عن إطلاق أدلة المرجحات الآتية. إلا أن يستلزم ذلك، الرضا بإمامة من قدموه، فيدخل فيما في حديث المناهي من قوله «من أم قوما (إلى أن قال) لكن منصرف ذلك: كون الرضا و الكراهة لجهات شرعية موجبة للترجيح في نفسها، فتدخل فيها المرجحات الآتية فلا يحسن جعلها في قبالتها، فتأمل. و الأمر سهل. انتهى، وفيه ان حمل الرضاية في الرواية على الرضاية بالجهات الشرعية لا وجه له بل الناس كثيرا ما لا يتوجهون إلى الجهات الشرعية.

قوله في ج ١، ص ٤٩٩، س ٣: «وأما تقديم المذكورين».

أقول: وفي المستسمك: يجب رفع اليد عما هو ظاهر النص و الفتوى - بل نسب إلى الإجماع صريحا و ظاهرا - من تقديم الترجيح بالأقرنية [بما دل على فضل العلماء و أنهم ورثة الأنبياء و أنهم المحجج على الناس و أنهم كانباء بنى اسرائيل و أنهم سادات الناس و أن من أم قوما و فيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم إلى السفال إلى يوم القيامة إلى غير ذلك] و لاسيما و كون الصالح للاعتماد عليه من النصوص خبر أبي عبيدة و مورده صوره تشاح الأئمة في المأمومية، و هو مما يبعد جدا شموله لصورة كون أحدهم فقهيا و الآخر عاميا و الترجيح بالأفقهية - فيه و في غيره - بعد الأقرنية يراد به الترجيح بالتفاضل بالفقه، لا على نحو يكون أحدهم مجتهدا و الآخر عاميا مقلدا له أو لمثله. ثم قال في ترجيح قول صاحب العروة حيث قدم الأفقهية على الأجودية في القرانة بأنه حيث إن الترجيح ليس إلزاميا فالترجيح بما ذكره المصنف - لو سلم أنه خلاف ظاهر النصوص - أولى لكونه أقرب إلى الواقع مما اشتملت هي عليه، لقرب ورودها مورد التقية. انتهى، وفيه أن

بعض ما دل على فضل العلماء لا إطلاق له لأنه في مقام بيان أصل الفضيلة فلما عارضة بينه وبين ما يكون ظاهره تقديم الأجودية في القراءة، و لو سلم المعارضة في البعض الباقي أمكن القول بالتحخير لو لم يكن ترجيح.

قوله في ج ١، ص ٥٠٢، س ٨: «فلم يرد فيما وصل إلينا».

أقول: و لعل الدليل هو المشهور أو الإجماع القائم على الكراهة، فإنه يحكي عما ترفع اليد عن ظهور الأخبار في عدم الجواز، ثم إنه قال في نهاية التقرير: إن كان الأغلف متمكنا من الختان، و مع ذلك لم يفعل فهو فاسق، لتركه ما أمر به. و إن لم يكن متمكنا منه بحيث كان تركه مستندا إليه فلا يعلم دلالة الرواية على النهي عن إمامته لانصرافها عنه بل ظاهرها عدم الشمول انتهى، ولكنه كما ترى لأنه لا وجه للانصراف كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٠٢، س ١٢: «للمنع مانع عن ظهور إطلاق النهي».

أقول: ولا يخفى عليك أن الممنوع هو إرادة خصوص الأفراد الغير الغالبة، و أما إرادة الجميع فلا مانع منه. و بالجملة دعوى الانصراف بغلبة خارجية كما ترى. و مما ذكر يظهر ما في نهاية التقرير حيث قال: دليل النهي عن الاهتمام به منصرف إلى من لا يعلم منهم الأحكام الشرعية.

قوله في ج ١، ص ٥٠٣، س ٧: «و فيه تأمل».

أقول: ولا يخفى أن مقتضى التأمل في مجموع الروايات الواردة في هذا الباب، عدم خصوصية الموارد المذكورة، من انكشاف كون الإمام كافرا أو محدثا أو منحرفا عن القبلة، زاندا عن مقدار المعفو عنه. و عليه فيلحق بهذه الموارد ما إذا

ظهر أن الإمام فاسق أو امرئة، في أحكام الجماعة، من عدم لزوم إعادة الصلاة و إن زاد ركنها، لإطلاقها وترك الاستفصال؛ بخلاف ما إذا لم يلحقا بهذه الموارد فإن الصلاة صحيحة بقاعدة «لاتعاد» ما لم يزد ركنها. وبالجمله ظاهر هذه الروايات الدالة على عدم إعادة المأمومين من دون استفصال بين زيادة الركن و عدمها، هو صحة الجماعة و ترتب أحكامها و منها هو صحة الصلاة و لو زيد ركن فيها.

قوله في ج ١، ص ٥٠٣، س ١٣: «و في قبال هذه الأخبار أخبار ضعيفة». أقول: أي في قبال الأخبار الدالة على عدم لزوم الإعادة عند انكشاف حدث الإمام.

قوله في ج ١، ص ٥٠٤، س ١: «و لا يبعد التمسك بحديث».

أقول: أي و لا يبعد التمسك بحديث «لاتعاد» فيما إذا اختير أو رجح جانب ما دل على ضمان الإمام عند كونه جنباً أو غير طاهر.

قوله في ج ١، ص ٥٠٤، س ٢: «أما ما يقال».

أقول: كما في نهاية التقرير، ٢٩٧.

قوله في ج ١، ص ٥٠٤، س ١٧: «استظهار هذا من ما دل».

أقول: أي التقبل و الإسقاط عند تبين الكفر ثم لا يخفى عليك أن استظهار ذلك مما دل على أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، بعيد جداً، لأن قوله «لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب» في مقام بيان جزئية الفاتحة. و ليس في مقام بيان حكم بطلان الصلاة عند عدم الإتيان بها غفلة أو عذراً أو سهواً.

قوله في ج ١، ص ٥٠٥، س ٦: «توقف على الشمول».

أقول: فيلزم الدور.

قوله في ج ١، ص ٥٠٥، س ١٠: «هذا الاحتمال بعيد».

أقول: وفيه أن مقتضى الجمع بين أدلة اعتبار الوثوق و الديانة الظاهرة في الطريقة، مع أدلة صحة الاقتداء باليهودي أو المحدث، هو كفاية أحد الأمرين من الواقع وإحراز الواقع. واحتمال أن يكون صحة الاقتداء من باب الإسقاط والتقبل بعيد جدا.

قوله في ج ١، ص ٥٠٥، س ١٢: «أو حال الصلاة».

أقول: ولا يخفى عليك كفاية مرسل الفقيه لبيان حكم الالتفات في حال الصلاة وأثنائها، من صحة الجماعة. قال امير المؤمنين عليه السلام ما كان من إمام تقدم في الصلاة وهو جنب ناسيا أو أحدث حدثا أو رعى رعافا أو أذى في بطنه، فليجعل ثوبه على أنفه ثم لينصرف، وليأخذ بيد رجل فليصل مكانه ثم ليتوضأ و ل يتم ما سبقه من الصلاة و إن كان جنباً فليغتسل و ليصل الصلاة كلها انتهى، نعم لا يترتب عليه آثار الجماعة بالنسبة إلى بقية الصلاة لو أدام الجماعة مع الالتفات المذكور، و لعل مراد المصنف هو ما إذا التفت و لما يدخل في الصلاة فإنه لا يجوز له الدخول في الصلاة و إن كان الإمام غير ملتفت و لو دخل فيها معه لا يترتب عليه آثار الجماعة.

قوله في ج ١، ص ٥٠٥، س ١٤: «يزيد ركن».

أقول: ظ ركذا.

قوله في ج ١، ص ٥٠٥، س ١٨: «ويجوز أيضا».

أقول: ظاهره هو حصر مورد جواز المشى بحال الركوع أو بعد السجدة، ولكن ذهب السيد في العروة إلى جواز ذلك بعد الركوع أو في السجود أو بعد سجدة واحدة أيضا ولعله، كما في المستمسك، لدلالة مجموع النصوص عليه فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٥٠٦، س ١: «بما إذا لم يكن».

أقول: كما يظهر من تعليقة السيد البروجردي رحمته الله على العروة، حيث قال: الظاهر إن هذا الحكم استثناء من كراهة الوقوف منفردا عن الصف فقط، فلا بد من تحقق جميع شروط الجماعة فيه حتى عدم البعد. انتهى، وفيه، ما في المتن من ترك الاستفصال. و لا وجه لحمل هذه المطلقات على صحيح إسحاق، فإن موضوع هذه المطلقات و موضوع الصحيح المذكور متعددان، «أدخل المسجد و قد ركع الإمام فاركع بركوعه و أنا وحدي و أسجد فإذا رفعت رأسي أي شيء أصنع؟ قال قم فاذهب إليهم فإن كانوا قياما فقم معهم و إن كانوا جلوسا فاجلس معهم». هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إن الصحيح المذكور محمول على المطلقات، اللهم إلا أن يقال إنه يكفي لحمل النصوص على الوقوف في صف وحده، ظاهر عبارة الأصحاب ولكنه غير ظاهر.

قوله في ج ١، ص ٥٠٦، س ٢: «وغيرهما أولا وجهان».

أقول: كانخفاض محل المأموم عن محل الإمام أو المشي إلى غير جهة الإمام، مع عدم الخروج عن جهة القبلة.

قوله في ج ١، ص ٥٠٧، س ٧: «لكنه يشكل بناء على حرمة».

أقول: ولعل الإشكال هو الإشكال المذكور في المستمسك: من دعوى كون القرينة على عدم العموم، هو حرمة قطع النافلة الملازم لوجوب فعلها بعد الشروع فيها، فلا تكون حينئذ من التطوع. ولكن يدفعها إن الظاهر من التطوع ما كان تطوعاً، لا بالنظر إلى حرمة القطع، بل يكون صرف وجوده تطوعاً، وإن وجب إتمامه على تقدير الشروع فيه، هذا مضافاً إلى إمكان منع حرمة القطع بقول مطلق في النافلة حتى في هذه الصورة.

قوله في ج ١، ص ٥٠٧، س ٨: «ومع هذه الشبهة».

أقول: وقد عرفت الجواب عن الشبهة المذكورة، ومع الجواب المذكور، فالدليل على الاستحباب، لعله هو ما في المستمسك: من أن الظاهر من الصحيح المذكور هو أفضلية القطع لتدارك فضل الجماعة كما هو ظاهر الأكثر.

قوله في ج ١، ص ٥٠٧، س ٢٢: «من قبيل الشك في المقتضي».

أقول: وفيه أن أدلة اعتبار الاستصحاب تعم الشك في المقتضي، كما قرر في محله.

قوله في ج ١، ص ٥٠٩، س ١٧: «فلاتتافي رجحانها».

أقول: دلالة الأخبار على راجحية المتابعة في التشهد الأول، غير ثابتة. نعم يدل على راجحيتها في التشهد الثاني، خبر معاوية بن شريح، ولكنه ضعيف السند. فالمتيقن من الأخبار هو رجحان المتابعة في السجدة لاسيما سجدة الركعة الأخيرة، فإنه يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم، ولكن يمكن التمسك لراجحية المتابعة في التشهد الأخير بموثق عمار عن الصادق عليه السلام «عن رجل يدرك الإمام و هو قاعد يتشهد، وليس خلفه إلا رجل واحد عن يمينه قال لا يتقدم للإمام ولا يتأخر الرجل ولكن يقدم الذي يدخل معه خلف الإمام فإذا سلم الإمام قام الرجل فأتى صلاته»، اللهم إلا أن يقال بمعارضة تلك الخبر لصحيح ابن مسلم، حتى يكون يدرك الصلاة مع الإمام «قال عليه السلام إذا أدرك الإمام و هو في السجدة الأخيرة من صلاته فهو مدرك لفضل الصلاة مع الإمام لدلالته على أقصى ما تدرك به الجماعة و هو إدراك السجدة الأخيرة»، كما هو مضمون الصحيح «فإذا رفع الإمام رأسه من السجدة الأخيرة فاتت الجماعة». و الجمع بينهما كما في المستمسك، بحمل الصحيح على إدراك تمام فضل الركعة مع الإمام بإدراكه في السجدة الأخيرة، و بحمل الموثق على ادراك الفضل في الجملة لو أدركه في التشهد، مدعياً بأنه نوع من الجمع العرفي و حمل الظاهر على الأظهر كما ترى إذ لاشاهد عليه كما لا يخفى فمقتضى التعارض و عدم الترجيح هو التأخير بالنسبة إلى التشهد الأخير.

قوله في ج ١، ص ٥٠٩، س ١٨: «فيشكل استفادة لزومه».

أقول: فلا وجه لرفع اليد عما هو ظاهر في الدخول في الصلاة بعنوان امتثال أمر الصلاة، كالأمر بالسجود و التكبير في مثل خبر معاوية بن شريح «حيث قال كبير و سجد معه أو خبر معلي بن خنيس حيث قال فاسجد معه»، بل الاستظهار

المذكور، كما في المستمسك، تكون قرينة على أن المراد من الضمير في قوله «و لاتعتد بها» راجع الى السجود لا إلى الصلاة أو إلى الركعة، أضف إلى ذلك، أن قوله في موثقة عمار «فإذا سلم الإمام قام الرجل فأتى صلاته» ظاهر في لزوم الإتمام، ولكنه مخصوص بالتشهد، فالأحوط إن لم يك الأقوى هو التفصيل، كما في العروة بين التشهد و السجدة، بالاستئناف بعد الإتمام، فيما إذا أتى بالتكبير بقصد الصلاة و دخل في السجدة دون التشهد، نعم لو أتى به بقصد إدراك فضل الجماعة فليستأنف بعد الإتمام.

قوله في ج ١، ص ٥٠٩، س ٢٣: «احتمال زيادة التكبير».

أقول: و الزيادة محرمة، فالاستئناف كما يحتمل وجوبه يحتمل تحريمه.

قوله في ج ١، ص ٥٠٩، س ٢٣: «و لا يمكن الاحتياط».

أقول: وفي المستمسك: يمكن أن يكبر تكبيرا مرددا بين الافتتاح على تقدير

لزوم الاستئناف، و بين ذكر المطلق على تقدير لزوم الإتمام.

قوله في ج ١، ص ٥١٠، س ٢: «و قد ظهر من بعض الأخبار».

أقول: و هو خبر معاوية بن شريح، ولكنه ضعيف السند هذا مع ظهوره في

التشهد الأخير، فلادليل على إدراك فضيلة الجماعة بالمتابعة في التشهد، بل يدل

على خلافه بالنسبة إلى التشهد الأول موثقة عمار، كما عرفت و حملها على

ورودها في مقام نفي توهم الوجوب بعيد جدا، إذ احتمال وجوب المتابعة في

الفرض المذكور في الرواية كما ترى، فافهم. نعم قد عرفت دلالة موثق عمار على

إمكان إدراك فضيلة الجماعة بالمتابعة في التشهد الأخير، ولكن عرفت أيضا

معارضته بصحيح ابن مسلم وغيره الدال على أن أقصى ما تدرك به الجماعة، إدراك السجدة الأخيره ومقتضى القاعدة هو التخيير؛ وكيف كان فلو كبر بقصد الصلاة وأتى بالتشهد الأخيرة فعليه أن يتم صلاته ولا يجوز له أن يستأنف إلا إذا أتى بتكبير بقصد إدراك فضل الجماعة، لا الدخول في الصلاة. ولكنه محل إشكال لعدم دليل على مشروعيته إلا إذا أتى به رجاء.

قوله في ج ١، ص ٥١٠، س ٣: «يدل عليه روايات منها».

أقول: ولا يخفى عليك، أن ظاهر قول المحقق، هو عدم جواز التسليم بدون العذر، أو نية الانفراد بل يجب المتابعة، ولكن ظاهر النصوص عدم تقيدها بالعذر أو نية الانفراد، و حملهما على صورة العذر أو نية الإنفراد خلاف الإطلاق، وعليه فيجوز للمأموم ولو بدون العذر أو نية الانفراد، التسليم قبل الإمام. كما ذهب إليه السيد في العروة و جل المدققين في تعليقاتهم عليها.

قوله في ج ١، ص ٥١٠، س ١٢: «في مسألة اشتراط».

أقول: راجع ص ٤٧٢.

قوله في ج ١، ص ٥١١، س ٢: «الأولى التعبير بكراهة».

أقول: ولا يخفى عليك أن قوله لاعريش كعريش موسى يدل على فضل عريش موسى، ولا يدل على حزاة التسقيف، والأولى أن يكون المسجد مسقفا بالعريش الذي لموسى على نبينا وآله وعليه السلام، وخلافه ترك المستحب، والأولى، لأفعل الكراهة. نعم تدل على كراهة الصلاة في المظلمة حسنة الحلبي أو صحبته ولا وجه لكراهة الصلاة إلا كراهة كون المساجد مظلمة، ولكن مقتضى الجمع بين

حسنة الحلبي أو صحيحته و بين حسنة عبدالله بن سنان، هو اختصاص الكراهة بما إذا لم تكن حاجة إلى السقف و التظليل، و أما الجمع بينهما بحمل المظلة على خصوص المسقفة كما في المتن لاشاهد له، و عليه فالتظليل و لو لم يكن بالسقف، مكروه إذا لم تكن حاجة، و لا يكون مكروها إذا كانت الحاجة، فافهم، و لو كان السقف غير عريش. و مما ذكر يظهر ما في الجواهر من أن الأولى كراهة مطلق التظليل حتى العرش لغير الحاجة، و لا بأس بما كان عرشاً مع وجودها و أما غير العرش فيكره، و إن مست الحاجة إليه، كما يدل عليه الحسن السابق. و به يجمع بين الأخبار حتى ما أرسله في الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام «أول ما يبدأ به قائمنا سقوف المساجد فيكسرهما و يأمر بها فيجعل عريشاً كعريش موسى» إلخ لما عرفت من عدم دلالة حسنة عبدالله بن سنان على الكراهة في غير العريش، فالتفصيل بين العريش و غيره في إطلاق الكراهة في الثاني دون الأول، من جهة الحاجة و عدمها، لاوجه له. و أما ما دل على عدم السقوف و تبديلها بعريش فلا يكون في مقام بيان أن السقف مكروه حتى عند الحاجة، هذا مضافاً إلى أن التبديل المذكور لعله من جهة مراعات المستحبات، فلا ينافي مع عدم كراهة السقف عند الحاجة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٥١١، س ١٥: «كراهة التسقيف».

أقول: و فيه منع كما عرفت.

قوله في ج ١، ص ٥١٢، س ١: «لكنه المشهور».

أقول: وعن المنتهى الاستدلال بخير السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه: «إن علياً عليه السلام مر على منارة طويلة فأمر بهدمها ثم قال لا ترفع المنارة إلا مع سطح المسجد». ولكنه محل نظر! لأنَّ النهي عن ترفع المنارة عن سطح المسجد أجنبي عن استحباب كون المنارة مع حايط المسجد، وبالجملة لم أجد دليلاً على الاستحباب المذكور، كما صرح به المصنف فلا دليل له إلا ذهاب المشهور، هذا مضافاً إلى ما فيه من استنادهم إلى التعليقات من أن في جعل المنارة مع الحايط التوسعة ورفع الحجاب بين المصلين، اللهم إلا أن يكتفى فيه بما في الجواهر: من أن الحكم استحبابي يتسامح فيه انتهى، ولكن شمول أدلة التسامح في السنن لمثل ما لم يكشف عن المعصوم كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٥١٢، س ١٥: «أما استحباب الإسراج».

أقول: وهل يكون إسراج السرج من المساجد مستحباً أم لا؟ قال في الجواهر: الظاهر عدم حصول الاستحباب بإسراج السرج من المساجد، إلا أن يكون محتاجاً باعتبار سعته.

قوله في ج ١، ص ٥١٢، س ١٨: «ووقاية لطرؤ الضرر».

أقول: ولا يبعد القول بالوجوب فيما إذا كان عدم النقض موجباً للضرر على

المارين، كما صرح به في المدارك على المحكي عنها في الجواهر.

قوله في ج ١، ص ٥١٣، س ٢: «في الخبر المتقدم».

أقول: و هو حسنة من عبدالله بن سنان الماضية في ص ٥١١، ولكن المصلحة المذكورة في الرواية هي مصلحة التوسعة، و هل تلحق بها غيرها كالتنقض لتغيير هيئة المسجد؟ ذهب إلى الإلحاق في الجواهر، حيث قال أقواهما ذلك مع المصلحة و حصول المفسدة في الهيئة انتهى، و لعل وجهه هو عدم الفرق بين مصلحة التوسعة و غيرها من ساير المصالح العامة، و الظاهر من المتن أيضا هو الجواز بترتب المصلحة، ولكن مقتضى وجوب إبقاء الوقف على ما هو عليه، هو الاقتصار على ما ثبت جوازه بفعل النبي ﷺ أو سيرة المستمرة، و أما إلغاء الخصوصية فمشكل كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٥١٣، س ٤: «و مع عدم الحاجة».

أقول: أي و مع عدم الحاجة إليها بالفعل أو بالقوة و المثال، و هكذا الأمر لو تعذر صرفه فيه بجهة من الجهات، كما عن صاحب الذخيرة حيث قال: لو تعذر صرفه فيه أو حصل الاستغناء بالكلية في الحال و المأل، جاز استعمال آله في مسجد آخر انتهى. و أما الاكتفاء بالأحوجية في جواز صرفه في مسجد آخر فلا دليل له، بعد أن الأصل هو كون الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها.

قوله في ج ١، ص ٥١٣، س ٩: «و مخالفة المشهور مشكل».

أقول: قال في الجواهر بعد الإشكال في الأدلة التي استدلت بها على الحرمة: «و من هنا كان خيرة جماعة من المتأخرين منهم الشهيد في الدروس الكراهة كما هو ظاهر أخرى، بل حكاه في الذكرى عن الجعفر أيضا، و في كشف اللثام عن

«ب» و «مع» سواء فسر الزخرفة بالترتين والنقش بالزخرف وهو الذهب» انتهى، وكيف كان فلا دليل على الحرمة، غايته هو الكراهة، ثم إن حرمة النقش ولو بغير ذوات الأرواح هو المحكي عن كشف اللثام في الجواهر، ولكن لا دليل عليه في المقام بالخصوص عدى ضعيف عمرو بن جمع سألت أبا عبد الله عليه السلام: «عن الصلاة في المساجد المصورة فقال أكره ذلك، ولكن لا يضر كم اليوم ولو قد قام العدل لرأيتم كيف يصنع في ذلك». ولكنه غير ظاهر الدلالة على الحرمة، نعم لو قلنا بحرمة مطلق تصوير ذوات الأرواح ولو في غير المساجد، لكان حرمة تصوير ذوات الأرواح في المساجد من مصاديق تلك الحرمة الكلية، ولكنه مختص بذوات الأرواح، ولعل المنصرف من الصور هو ذوات الأرواح لا الأعم منها.

قوله في ج ١، ص ٥١٣، س ٢٢: «إختصاص الحكم بظاهر المسجد».

أقول: ولكن التعدي عن مورد هذه الأخبار إلى غيرها خلاف الإجماع المدعى، ضرورة عدم الفرق بين تحت المسجد وفوقه، نعم يمكن التعدي إلى كل أرض تعسر إزالة النجاسة منها أو تعذر ولا يجب انتظار طهارتها.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ٨: «المقام موقوف على كون».

أقول: فما في الجواهر: من أن الحصى كساير فرشته وآلاته المعلوم حرمة إخراجها من المسجد، غير ثابت، فإن إخراج آلات المسجد بعد كونها موقوفة ينافي الوقفية، وأما إخراج الحصى فمنافاته مشكوكة، ومقتضى الأصل هو الجواز. نعم لو أخرج حصى المسجد و ترابه بمقدار يصدق تنقيص المسجد ينافي الوقفية.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ١٠: «دلالته قاصرة مع ما في ذيله».

أقول: ولعل وجه القصور؛ هو أن جواز الرد إلى المسجد الآخر، دليل عدم دخولها في الوقف، وإلا لوجب الرد إلى المسجد المأخوذ منه.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ١٦: «البيع والشراء».

أقول: ولا خصوصية لهما بل المعاملات مطلقا، بل الإيقاعات، إلا ما يندرج منها في القربات نحو النذر والوقف والعتق ولعل النكاح منها، كما في الجواهر.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ١٦: «وإنفاذ الأحكام».

أقول: ولا يخفى عليك أنه إن إريد من الإنفاذ إنشاء الأحكام فقد دل عليه ما روي عن علي بن أسباط، ولكنه يعارضه ما عن أمير المؤمنين والنبي وداود عليهم الصلاة والسلام من أنهم أنفذوا الأحكام في المساجد، و من هنا قال بعض متأخري المتأخرين إلى عدم الكراهة في ذلك، تبعاً للمحكي عن الشيخين و سلار والحلي وغيرهم من المتقدمين. بل ربما كان ظاهرهم الاستحباب بل لعل عدم الكراهة خيرة الأكثر. وإن أريد منه إجراء الأحكام والعمل على مقتضياتها من الحبس والحد والتعزير ونحوها فلا دليل عليه، ولذا قال في الجواهر: فلعل الأقوى عدم الكراهة مطلقا، والنصُ إما مطرح أو محمول على إرادة الأحكام الصادرة من قضاة العامة، لأنها باطل محض، نعم لا ينبغي ترك الاحتياط.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ١٧: «وإنشاد الشعر».

أقول: قال في الجواهر: لا يبعد في النظر عدم الكراهية فيما يقل منه و يكثر نفعه، كبيت حكمة و شاهد على لغة مثلا في كتاب الله أو سنة نبيه ﷺ، و مرثي

الحسين عليه السلام و مدح الأئمة عليهم السلام و هجاء أعدائهم، كما مال إلى ذلك الشهيدان و الكركي و سيد المدارك و الفاضل الإصفهاني و المحدث الكاشاني و العلامة الطباطبائي عليه السلام، لالاستبعاد الكراهة في ذلك، إذ قد ورد عنهم النهي عن قراءة الشعر في شهر رمضان و إن كان فيهم، بل لصحيح ابن يقطين «سئل أبا الحسن عليه السلام عن إنشاد الشعر في الطواف فقال ما كان من الشعر لا بأس»، فلا بأس به إذ الظاهر إرادة نفي الكراهة فيما لا بأس به الشعر، هذا مضافا إلى إمكان دعوى الانصراف إلى غير ذلك من الغزل و نحوه و إلى إنشاد امير المؤمنين عليه السلام في المسجد و إنشاد بعض الناس بين يدي النبي صلى الله عليه و آله و سلم. كل ذلك مع شهادة الاعتبار أيضا.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ٢٠: «أما عمل الشرف فيدل».

أقول: الشرف كما في الجواهر: بضم الشين و فتح الراء جمع شرفة بسكونها ما يبنى في أعلى الجدران انتهى، و في بعض كتب اللغة الشرفة كعرفة هي ما يبنى في أعلى الجدار و يقال له بالفارسية بالكن.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ٢: «و يشكل استفادة الحكم».

أقول: من دعوى ظهور الخبر في المحاريب المتخذة مستقلة في المساجد لالداخلة في حائطه، و عللها الشهيدان بضرورة أنها هي القابلة للكسر لا تلك.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ٣: «و من».

أقول: فمع هذا الاحتمال لم تثبت كراهة مطلق المحاريب، و لو كانت مجرد أثر في الجدار ضبطا للقبلة أو داخلة فيه قليلا، فلا كراهة في مثله. كما قال في الجواهر: يؤيده السيرة الآن على اتخاذها من غير تكبير بل لامسجد غالبا إلا و فيه

ذلك. انتهى؛ فالكراهة مختصة بالمقاصير التي أحدثها الجبارون كما في صحيحة زرارة، أو المحاريب التي أحدثت في المساجد كمذابح اليهود مستقلة عن الجدار، كما هو القدر المتيقن في خبر طلحة أو المحاريب الداخلة في الحايط كثير المشابهة للمقاصير التي يحصل معها الحيلولة بالنسبة إلى من يكون في جانبه، ولكن إقامة الدليل على كراهة الأخير محل تأمل وإشكال. والاستدلال بخبر طلحة مدعياً بأن الكسر لا خصوصية فيه بل المراد منه مطلق التحريب، فيشمل المحاريب التي دخلت في الجدار كثيراً التي يحصل معها الحيلولة، أو بأن الكسر يصدق بتخريبها أيضاً بعد كونها بارزة عن جدار المسجد، ولو من خلفه، لا يخلو عن المناقشة، بعد عدم معلومية كيفية المحاريب التي رآها أمير المؤمنين عليه السلام في زمانه. وبالجملة القضية خارجية فإذا علم بكيفيتها حكم بكراهتها، وأما مع عدم العلم واحتمال كونها مستقلة فلا دليل عليها، اللهم إلا أن يكون الحكم بالكراهة من باب التسامح في السنن، بدعوى كفاية المشابهة بالمكروه في الكراهة. وهو كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ٣: «المتحمل أن يراد».

أقول: المحتمل.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ٦: «فيشهد لها».

أقول: و الصحيح عن جعفر بن إبراهيم عن علي بن الحسين عليه السلام «قال قال رسول الله ﷺ من سمعتموه ينشد الشعر في المساجد فقولوا فض الله فاك انما نصب المساجد للقرآن» انتهى، ثم إن التعبير بالكراهة مع أن الوارد هو الأمر

بالتجنب لتبادر النهي عن الفعل من الأمر بالاجتناب هذا مضافاً إلى وجود النهي في بعض الأخبار مع التذييلات المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ٩: «المجانين والصبيان».

أقول: وقيد بعضهم بمن يخاف فهم التلوّث دون غيرهم ممن يوثق بهم، جمعاً بينها وبين ما ورد من استحباب تمرينهم على إتقانها. قال في الجواهر لا بأس بهذا التقييد، مع عدم مخافة ما ينافي توقير المسجد أيضاً من اللعب و نحوه أو اذية المصلين، ثم قال و وجهه واضح، انتهى. و لعل وجهه هو أنه مقتضى الجمع بينها وبين أدلة كراهة اللعب أو اذية المصلين.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ١٤: «من ذيل هذه الصحيحة».

أقول: وفي الجواهر: «لكن ظاهره ارتفاع الكراهة بالصلاة ركعتين. ولم أجد من نص عليه و لاثبت اعتبار الخبر، فالحكم به مشكل، و التسامح في الكراهة لا يقتضي التسامح في واقعها». و فيه أنه لا يضر عدم تصريح أحدٍ عليه، بعد عدم بنائهم على ذكر أمثال هذه الأحكام، و مطابقة الرواية مع فتوى المشهور بكراهة الاستطراق نكفي في اثبات اعتبار الخبر، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٥١٦، س ٥: «ربما يستشعر كراهته».

أقول: إذ المعلوم أن التغطية المذكورة فيه لدفع الاستقذار، و قتله استقذار. ولكن يمكن أن يقال و لعل الاستقذار من جهة بقاء جثة القمل المقتول لا من جهة استقذار القتل، فلادليل على كراهة قتل القمل، نعم لا يناسب ذلك مع توقير المسجد.



قوله في ج ١، ص ٥١٦، س ١٩: «تقديمها على الزوال».

أقول: سواء كان نصف النهار أو قبله بل اللازم هو زوال الشمس، كما نص عليه في الروايات.

قوله في ج ١، ص ٥١٧، س ٤: «النظر إلى وقت الفضيلة».

أقول: أي النظر في وقت الظهر.

قوله في ج ١، ص ٥١٧، س ٧: «الظاهر من الأخبار».

أقول: وفي الجواهر: لكن قد يناقش في بعض النصوص المزبورة باحتمال إرادة الظهر من الجمعة، بل لعله الظاهر من بعضها، بقريئة معلومية عدم صلاة الإمام بل الرواية غالباً للجمعة يومئذ و مساوات السفر للحضر في الوقت و معلوم أنها ظهر في الأول. و استفاضة النصوص في توقيت الظهر بذلك في يوم الجمعة، إلى أن قال و لو سلم بعد إرادته من الجمعة في بعضها أمكن حمله فيها على بيان الفضل، كوقت العصر المذكور في كثير منها معها، نحو ذكر الظهر في السفر بل يحتمل في جملة منها إرادة بيان ابتداء الوقت بالزوال، رداً على المحكي من فعل أبي بكر لها قبله، بل رواه عن النبي ﷺ أيضاً؛ فلاتعارض حينئذ إطلاق الأوامر و استصحاب بقاء الوقت إلى آخر ما قال، و يمكن أن يقال إن صلاة الجمعة لاسيما مع تقابلها مع صلوة العصر و الظهر ظاهرة في صلوة الجمعة المعهودة في عصر الائمة، و حملها على صلاة الظهر خلاف الظاهر جداً. و معلومية إرادة الظهر من بعض الروايات بالقريئة المذكورة لا يشهد على إرادة ذلك في الباقي مع عدم القريئة و ظهور اللفظ في صلاة الجمعة. كما أن استفاضة النصوص في توقيت

الظهر بذلك في يوم الجمعة أيضا لاتوجب رفع اليد عن ظهور اللفظ. و أيضا إمكان حمله على بيان الفضل لا يوجب رفع اليد عن ظهور الأدلة في أنها في مقام بيان الشرائط المعتبرة الدخيلة، فمع الظهور المذكور لا مجال للأخذ بإطلاق الأوامر إذ استصحاب بقاء الوقت كما هو الظاهر وبالجملة ظاهر الأدلة، هو أن وقت صلوة الجمعة هو أدائها عند الزوال بحيث يصدق على أدائها أنه وقع حين نزول الشمس فلا يجوز تأخير الأداء عن أول الوقت. ثم وقع الكلام في أنه هل يجوز للخطيب الذي شرع عند الزوال أن يطيل الخطبة أو الصلاة؟ يمكن: أن يقال يجوز ذلك ما لم يناف صدق الصلاة عند الزوال، اللهم إلا أن يقال إن المراد من اشتراط الزوال هو عدم تأخير الشروع، فيجوز له التطويل، ولكن قوله إن وقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر في سائر الأيام يدل على خروج صلاة الجمعة عن وقتها لو طالت الخطبة أو الصلاة بحيث صار الظل مثله، اللهم إلا أن يقال إن المراد من قوله إن وقت العصر الحديث هو بيان فضيلة الوقت لا الوقت المشروع، فافهم. و كيف كان فإن طال حتى لم يدرك الركعة قبل صيرورة الظل مثله خرج الوقت كما سيأتي.

قوله في ج ١، ص ٥١٧، س ٢٠: «حيث إنه عند».

أقول: فترك الاستفصال دليل على ذلك مضافا إلى الإجماع.

قوله في ج ١، ص ٥١٨، س ٢: «مقيدتان بغير هذه الصورة».

أقول: بعد ما عرفت من إطلاقهما من جهة ترك الاستفصال.

قوله في ج ١، ص ٥١٨، س ١٣: «وما في الرواية الحلبي».

أقول: والظاهر أنها صحيحة أيضا لأن السند هكذا: محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن الحلبي.

قوله في ج ١، ص ٥١٨، س ١٥: «وقد سبق الكلام».

أقول: راجع ص ٤٧١.

قوله في ج ١، ص ٥١٨، س ١٦: «الأنسب تخصيص تلك الأخبار».

أقول: أي تخصيص ما دل على إدراك الركعة بإدراك الركوع، كصحيحة الحلبي وغيرها برواية الحلبي الدالة في خصوص صلاة الجمعة بأنه إذا أدرك الإمام بعد ما ركع فهي الظهر أربع، وإن لم يلتفت إليها، لعدم الفرق عند المشهور كما هو الشبهة فالروايات متعارضة من دون اختصاص لها ببعض الصلوات، وعليه فإن أمكن الجمع بينها بحمل ما دل على عدم درك الركعة على الكراهة كما مر بيانه والإشكال فيه، وإلا فالحكم هو التخيير إن لم يكن ترجيح في البين، وإلا فهو المتعين كما مر في باب الجماعة.

قوله في ج ١، ص ٥١٨، س ١٩: «اشتراط الوجوب».

أقول: أي الوجوب عينا.

قوله في ج ١، ص ٥٢٠، س ٣: «فإنه يستفاد».

أقول: ولا يخفى أن المستفاد من مجموع الأدلة أن صلاة الجمعة إقامتها من شؤون الإمام والدولة الإسلامية، فإن نصب إمام الجمعة من قبل الدولة الإسلامية،

يتعين وجوب صلاة الجمعة ويجب الحضور على من يكون على رأس الفرسخين، وأما من يكون على أزيد من الفرسخين فلا إمام منصوب لهم عندهم حتى يجب عليهم صلاة الجمعة عينا، فعدم وجوب الصلاة في يوم الجمعة على من يكون على أزيد من الفرسخين أو من يكون ساكنا في القرى التي لا يكون فيها إمام منصوب، لا يدل على عدم وجوب إقامة الصلاة الجمعة عينا لأنه لعدم وجود إمام منصوب لا لعدم الوجوب العيني، ومما ذكر يظهر أن المراد من النداء لصلاة الجمعة هو نداء الحكومة وبه يتعين الجمعة، وأما ما يدل على أن الجمعة من مناصب الإمام، ففيه مع الغمض عما في سنده، أن إقامتها بيد المجتهد ومن نصبه لا ينافيه، كما أن حكم المجتهد لا ينافي قوله لا يصلح الحكم إلا للإمام، اللهم إلا أن يكون إقامتها من خصائص الإمام، ولكنه لا دليل عليه لضعف ما يتراني منه ذلك، هذا مضافا إلى أن الاختصاص، في مقابل المخالفين. فلا يمنع قيام الفقيه مقامه بأدلة العامة لنيابة الفقيه.

قوله في ج ١، ص ٥٢٠، س ١٥: «بالوجوب العيني».

أقول: مراده منه كما سيأتي التصريح به هو وجوب عقدها عينا.

قوله في ج ١، ص ٥٢١، س ٣: «بعد تسليم».

أقول: وفيه ما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٢١، س ٥: «بل تدل على وجوب السعي».

أقول: أي وبالجملة فلا إطلاق للآية من ناحية كون انعقادها مشروطا بأمر آخر

أم لا يكون ولعله مشروط بوجود الإمام المعصوم، ولكن يمكن أن يقال نعم إلا أنه

لادليل على اعتبار وجود الإمام المعصوم، بل غاية ما يستفاد من الأدلة السابقة هو اشتراطها بوجود السلطان العادل أو المنصوب من قبله.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ٤: «الإطلاق يقيد».

أقول: ولا يخفى عليك أن غاية ما يدل عليه، هو اشتراط الجمعة بإقامة السلطان، كما أن الحكم وإقامة الحدود يكون كذلك، فشرط وجوب الجمعة تعينا هو إقامة السلطان أو منصوبه، فمع وجود شرطه يجب تعينا.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ٤: «و الشاهد».

أقول: وفيه أنه لا يدل على عدم وجوب الجمعة تعينا، إذا أمكن للفقهاء السلطان أن يقيما، والأئمة عليهم السلام لم يتمكنوا من إقامتها.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ٦: «فهو مناف».

أقول: وفيه منع لاحتمال أن يكون الترغيب والتحريرص للثقية.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ٨: «فلعل النظر».

أقول: هذا الاحتمال بعيد لعدم وجود شاهد عليه و قياس إقامة الجمعة بتعلم الأحكام والتحاكم كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ١٢: «فليقيد بحضور الإمام».

أقول: أصل التقيد بإقامة السلطان العادل مسلم، ولكن تقيدها بإقامة المعصوم أو من نصبه بالنص الخاص، لادليل عليه لضعف ما يدل عليه.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ١٣: «بعد الفراغ عن عدم الوجوب العيني». أقول: وقد عرفت قوة القول بوجوبها تعينا إذا أقامها السلطان العادل بنفسه أو بالتسيب بسبب نصبه لإمام الجمعة، فلامجال للتخير كما هو ظاهر الآية الكريمة بعد اجتماع الشرائط، و المفروض فيما إذا أقامها السلطان العادل هو اجتماع الشرائط كما لا يخفى، نعم إذا لم يكن سلطان عادل أو المنصوب من قبله يقع الكلام في الوجوب التخيري.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ١٦: «بملاحظة بعض الأخبار».

أقول: وفيه أن مع احتمال إرادة المنصوب من قبل السلطان العادل «من يخطب» لا من يقدر على إيراد الخطبة، فضلا عن ظهوره في ذلك، لا ينافي ما ذكرناه من وجوب الجمعة إذا أقامها السلطان العادل بل يوافقه فإن الحاصل منها إن مع الخطيب المنصوب يجب إقامة الجمعة تعينا و مع عدمه يجب إقامة الظهر تعينا فإن لم يكن معارض له فيحكم بوجوب الظهر تعينا فيما إذا لم يكن سلطان عادل أو المنصوب من قبله، و إلا فيمكن الجمع بينهما بالتخير كما سيأتي.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ٢٣: «كما يدل عليه بعض الأخبار».

أقول: ولعل المراد من بعض الأخبار هو ما سيأتي الإشارة إليه كصححة زيارة الدالة على رجحان صلاة الجمعة أو وجوبها.

قوله في ج ١، ص ٥٢٣، س ٧: «على الوجوب المشروط».

أقول: ولا يخفى أن إيجاب الجمعة تعينا مشروط بوجود الإمام المنصوب من قبل الحكومة فإن أقام المنصوب، الجمعة فعلى من يكون بينه وبين محل الإقامة أقل من الفرسخين يجب الحضور للجمعة تعينا إلا من استثنى.

قوله في ج ١، ص ٥٢٣، س ٩: «مضمون الرواية».

أقول: بل مضمون الرواية تقسيم القوم وأهل القرية بين من نصب لهم خطيب يخطب و بين من لم ينصب لهم خطيب، فلا إطلاق للقضية الأولى حتى يتمسك به للوجوب التخيري مع وجود الشرائط، بدعوى أن إطلاق وجوب الظهر حتى مع وجوب الجمعة لا يكون إلا بالتخير.

قوله في ج ١، ص ٥٢٣، س ٢٤: «إن كان النظر».

أقول: وفيه أنه لا وجه لحمل العدد على الشيعة بل الأولى هو ما ذكرناه من أن النظر الى تقسيم القوم وأهل القرية بين من نصب لهم خطيب من ناحية السلطان العادل والإمام و بين من لم ينصب لهم ذلك.

قوله في ج ١، ص ٥٢٤، س ٦: «يبعد المعنى المذكور».

أقول: أي المعنى المذكور أولا.

قوله في ج ١، ص ٥٢٤، س ١١: «بين ما يستفاد منه عدم مشروعية الجمعة».

أقول: وقد مر أن غاية المراد من هذه الأخبار، هو اشتراط الجمعة بإقامة السلطان العادل، وأما الأزيد منه من إقامة المعصوم فلا دليل عليه، و لو سلم فمع

عموم ولاية الفقيه لامنافاة بين كونه مشروطا بإقامة النبي أو خلفائه عليهم السلام و بين جواز إقامة الفقيه، لأن إقامة الفقيه إقامتهم، كما أن حصر القضاء بالنبي والوصي لا ينافي جواز القضاء للفقيه في ص ٥٢٤ من صحيحة زرارة.

قوله في ج ١، ص ٥٢٤، س ١٨: «الإباء بعض الأخبار عنه».

أقول: ولعل المراد من الإباء المذكور هو الذي أشار اليه في ص ٥٢٥ من ظهور ما دل على عدم مشروعية الجمعة إلا مع المعصوم أو المنصوب من قبله عنه، في عدم مشروعية الجمعة بدون وجود المعصوم أو المنصوب من قبله، فحينئذ ينافي للوجوب التخييري، ولكن مقتضى ما ذكرناه هو اشتراط التعيين بوجود الإمام أو المنصوب من قبله سواء كان النصب خاصا أو عاما ولو كان هو السلطان العادل، فلو لم يكن السلطان العادل فلاتعين، و حينئذ فمقتضى خبر الفضل هو تعيين الظهر للقوم الذين لا يكون لهم خطيب من ناحية الحكومة والسلطان العادل، و في قبالة ما دل على مشروعية إقامة الجمعة، كصحيحة زرارة قال حشا أبو عبد الله عليه السلام على صلاة الجمعة حتى ظننت أنه يريد أن تأتيه فقلت نغدوا عليك؟ فقال لا إنما عنيت عندكم^١، فيمكن الجمع بينهما بحمل الهيئة على الوجوب التخييري، اللهم إلا أن يقال إن المراد من صحيحة زرارة من الحث هو الإذن فلا دليل على جواز إقامة الجمعة بدون إذن الإمام والسلطان العادل، و عليه ترفع المعارضة، فإن مفاد صحيحة زرارة أيضا ما إذا وجد المأذون لإقامة الجمعة، ولكن في النص شيء و

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥، الحديث ١.

هو أن حمل الصحيحة على الإذن بعيد نعم يمكن الجمع بين خبر الفضل و صحيحة زرارة قال قلت لأبي جعفر عليه السلام على من تجب الجمعة؟ قال على سبعة نفر من المسلمين ولا جمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمهم بعضهم و خطبهم بالتخير، و رفع اليد عن ظهور كل واحد منهما في التعيين. فوجود السلطان العادل مبسوط اليد شرط الوجوب التعيني كما هو المحكي عن جامع المقاصد.

قوله في ج ١، ص ٥٢٥، س ٣: «ويمكن أن يقال:».

أقول: وفيه ما مر في تعليقتنا من احتمال أن يكون المراد هو الحكم لا الإذن منه، بل الإذن والحث كما قيل في الأمر المتروك مع تمكن التارك من فعله و تركه، و المفروض أنه لا يتمكن بعد فرض اشتراط الجمعة بوجود السلطان إلا بهذا الكلام، هذا مضافا إلى إمكان الجمع بين الصحيحة الثانية و خبر الفضل بالتخير و رفع اليد عن ظهورهما في التعيين و لم أفهم وجه قول المصنف «و هذا لا يجتمع مع ما سبق مما دل على عدم الوجوب كذلك»، و أما إن الوجوب التخييري يأباه ما دل على عدم مشروعية الجمعة إلا مع المعصوم، ففيه أولا: إن سند هذه الأخبار ضعيف. و ثانيا: إن الحصر في هذه الأخبار إضافية بالنسبة إلى المخالفين لهم، فلا ينافي مشروعيتها للسلطان العادل بدليل آخر لأن إقامة فقهاء الشيعة عدت إقامتهم كالقضاء كما مر و أيضا لا ينافي مشروعية صلاة الجمعة بنحو الواجب التخييري للشيعة، و لو لم يكن لهم فقيه بدليل آخر كصحيحة زرارة فافهم و اغتتم.

قوله في ج ١، ص ٥٢٥، س ٨: «لم يعملوا بظواهر مثل هذه الأخبار».

أقول: عدم العمل غير محرز بعد احتمال أن يكون عدم أخذهم بمثل هذه الأخبار من جهة الاجتهاد في الجمع بين الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٥٢٥، س ١٦: «و قيل: لاتجب باجتماع».

أقول: هذا القول هو المحكي عن الشيخ الطوسي رحمته الله.

قوله في ج ١، ص ٥٢٥، س ٢١: «صحيحة محمد ابن مسلم».

أقول: وفي صحته إشكال لعدم توثيق الحكم بن مسكين.

قوله في ج ١، ص ٥٢٦، س ٣: «لايبعد قوة القول الثاني».

أقول: وأما ما في البدر الزاهر من أن قول الشيخ إحداه لقول جديد، ففيه أنه لا مانع منه بعد كون ذلك مقتضى الجمع بين الأخبار، و عدم فهم الأصحاب ذلك لا يضر بعد كونه من جهة الإجتهد لا الإعراض.

قوله في ج ١، ص ٥٢٦، س ٦: «فتصير الصحيحة مقسمة».

أقول: أي صحيحة البقباق.

قوله في ج ١، ص ٥٢٦، س ٧: «فعلى فرض التعارض».

أقول: أي فعلى فرض التعارض بين صحيحة البقباق و نحوها و بين صحيحة محمد

بن مسلم و زرارة يتعين التخيير أي ترفع اليد عن ظهور كل واحد منهما في التعيين.

قوله في ج ١، ص ٥٢٦، س ٨: «يتعين التخيير».

أقول: أي التخيير في الأخذ بأحد الطائفتين من الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٥٢٦، س ٩: «بحسب الفضل فمشكل».

أقول: أي بحسب الفضل في الواجب.

قوله في ج ١، ص ٥٢٧، س ١٤: «بصورة التمكن».

أقول: أي التمكن من القيام.

قوله في ج ١، ص ٥٢٨، س ١٨: «موثقة سماعة المتقدمة».

أقول: في ص ٥٢٦.

قوله في ج ١، ص ٥٢٩، س ٧: «أقل من ثلاثة أميال».

أقول: أي من فرسخ واحد، فلو كان بين الجمعة وبين مثلها فرسخ فمأزاد تصح

الجمعة و أما إذا كانت الفاصلة أقل من الفرسخ فلا تصح.

قوله في ج ١، ص ٥٢٩، س ١٢: «من كان منها على فرسخين».

أقول: وعليه فمن كان على أزيد من فرسخين فلا تجب الجمعة عليه.

قوله في ج ١، ص ٥٢٩، س ٢٠: «ووضعها عن تسعة».

أقول: ولعل المقصود من الوضع هو وضع الوجوب لا وضع المشروعية، وعليه

فيجوز الإقامة لمن عقلها جمعا بينه وبين إطلاق أدلة مشروعية الجمعة، ويؤيد

ذلك قوله عليه السلام في الخطبة من نفي الوجوب فراجع.

قوله في ج ١، ص ٥٣٠، س ١١: «ولولا ذلك لإشكال».

أقول: أي ولولا الإطلاق.

قوله في ج ١، ص ٥٣٠، س ١٤: «دليل وجوبها مخصصة».

أقول: كما أن قوله في مطلق الصلاة «الصلاة لاتدع بحال» يكون مخصصا

لدليل الحرج.

قوله في ج ١، ص ٥٣٠، س ١٥: «تخصيص دليل الحرج».

أقول: أي تخصيص دليل الحرج بإطلاق دليله، ترفع اليد عن إطلاق دليل

الحرج.

قوله في ج ١، ص ٥٣٠، س ١٥: «يؤخذ بإطلاق المحكم».

أقول: وعليه فتسقط صلاة الجمعة لسبب كونها حرجيا.

قوله في ج ١، ص ٥٣١، س ٢٢: «إلا أنه لا يجدي».

أقول: يمكن أن يقال إنه كذلك فيما إذا لم يعمل المشهور بالرواية، و أما مع

عملهم فيجبر ضعف الرواية لسبب جهل المروري عنه الحفص أيضا لسبب عملهم،

نعم العمل برواياته غير العمل بهذه الرواية.

قوله في ج ١، ص ٥٣٢، س ١: «مضافا إلى معارضته في المرأة».

أقول: ويمكن أن يقال إن بعد عمل المشهور برواية حفص، فلا يعاب بهذه الرواية

لإعراض الأصحاب عنها مع أنها اختصت بالمرأة.

قوله في ج ١، ص ٥٣٢، س ٨: «فتحصل الإشكال».

أقول: ولا يخفى عليك أن بعد عمل المشهور برواية حفص، لا مجال للإشكال المذكور.

قوله في ج ١، ص ٥٣٤، س ١١: «أما الرواية الأخرى».

أقول: وأما قوله «فهي صلاة حتى ينزل الإمام» في خبر عبد الله بن سنان فلا يدل على وجوب الإصغاء أولا من جهة أن الإصغاء لا يجب في الصلاة فضلا عن المنزل عليها، وثانيا لا دليل على عموم التنزيل، كما لا يخفى، وبهذا يجاب عن الاستدلال به لحرمة الكلام في أثناء الخطبة أيضا كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٣٤، س ١٢: «كيف يؤخذ بها».

أقول: أي كيف يؤخذ بهذه الرواية في قبال الرواية المعتبرة و احتمال إرادة الجامع بين قراءة إمام الجماعة و خطبة الخطيب بعيد.

قوله في ج ١، ص ٥٣٥، س ١٠: «مقتضى الصحيحة حرمتها».

أقول: بل حرمة بدعة الأذان الزائد لا تختص بصلاة الجمعة، بل تحرم في كل صلاة كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٣٥، س ١٤: «لكن هذا الوجه».

أقول: يمكن أن يقال: بالتعدي لعدم خصوصية البيع عندهم

قوله في ج ١، ص ٥٣٥، س ١٦: «لا احتمال كونه للإرشاد».

أقول: ولا يخفى عليك أن مجرد احتمال ذلك لا يضر بكون الأمر والنهي للمولوية، بعد كون الأصل في الأوامر والنواهي هو المولوية كما قرر في محله في الأصول.

قوله في ج ١، ص ٥٣٥، س ١٨: «إلا أن يقال:».

أقول: وفيه: أنه إن كان المولوية من جهة تراحم البيع مع المأموره بمعنى أن الأمر بالشيء وإن لم يقتض النهي عن الضد ولكن الشرع ينهي عن الضد مولويا بملاحظة تراحمه مع المأموره فلا وجه للالتزام بالفساد لوضوح دلالة ذلك النهي علي ملاك النهي هذا بخلاف النهي عن ذات المعاملة، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٥٣٦، س ١: «و عرفت الإشكال».

أقول: وقد عرفت ما في الإشكال فراجع.

قوله في ج ١، ص ٥٤٠، س ٨: «الظاهر في كون المراد هو الإمام الأصلي».

أقول: الاستظهار محل إشكال بل منع لإمكان أن يكون المراد هو الإمام المنصوب من قبل الإمام الحاكم فوجوب صلاة العيدين مشروط بوجود الإمام المنصوب و ساير شرائط الجمعة، و عليه فلا مناقضة بينه و بين قوله «فإن صليت إلخ» أيضا.

قوله في ج ١، ص ٥٤٠، س ١٥: «لا يبعد حمل النفي على نفي الكمال».

أقول: لعل ذلك الحمل باعتبار الجمع بين هذه الطائفة و الطائفة الأخرى الدالة علي مطلوية صلاة العيدين مطلقا جماعة كانت أم فرادى، ولكن التحقيق أن

الحمل المذكور خلاف الظاهر، بل المراد من القضية المذكورة «أعني لاصلاة إلا مع إمام» هو بيان اشتراط وجود الإمام المنصوب من قبل السلطان العادل في الوجوب، وأما المشروعية والجواز بدون الإمام المذكور فهو ثابت بقوله «لابأس أن تصلي وحدك».

قوله في ج ١، ص ٥٤١، س ١: «ومن هنا ينقذ الإشكال».

أقول: وقد عرفت الكلام فيه، وحاصله هو نفي وجوب الصلاة بدون الإمام لالجواز، بل يدل على المشروعية والجواز، وقوله «لابأس أن تصلي وحدك» وحمل القضية على نفي الكمال خلاف الظاهر.

قوله في ج ١، ص ٥٤١، س ٣: «فمع احتمال مدخلية».

أقول: ولا يخفى عليك أن مع وجود شرائط وجوب الجمعة كإقامة الإمام المنصوب وغيره لا يعد وجوب صلاة العيدين، وأما ما روي من أن هذا مقام خلفائك إلخ فلا ينافي ذلك، فإن المنساق منه هو النفي الإضافي أعني نفي وجوبه بإقامة السلطان أو المنصوب من قبله الذي ليس وكيلا أو نائبا منه وأما إقامة السلطان العادل النائب عنه فلا دليل على عدم مشروعيته أو وجوبه كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٤٢، س ٣: «بعد تنزيهه بالإجماع».

أقول: ولا يخفى عليك أنه لا حاجة إلى التنزيل المذكور بعد كون النسبة بينه وبين ما ورد في المقام هو العموم والخصوص ومقتضاه هو تقدم الدليل الخاص الوارد في المقام.

قوله في ج ١، ص ٥٤٢، س ٥: «فإن أخذ بما في ذيل صحيحة محمد بن قيس».

أقول: ولا يخفى عليك أن ذيل صحيحة محمد بن قيس لا يعم التأخير العمدي، بل يقتصر على مورده وهو عدم العلم بالعيد إلى أن يزول الشمس فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٥٤٥، س ١٧: «أما استحباب الإصحار بها».

أقول: ولا يخفى عليك أن الاستحباب لا يختص بالإصحار بل يتأتى بإقامة الصلوة في مكان بارز أيضا.

قوله في ج ١، ص ٥٤٨، س ١: «الشاهد عليه صحيحة علي بن جعفر».

أقول: ولا يخفى عليك أن أيام التشريق هو الحادي عشر و الثاني عشر و الثالث عشر، فصحيحة علي بن جعفر تدل على استحباب التكبير في هذه الأيام، و لا يتعرض للتكبير في يوم النحر فكيف يكون شاهدا على استحباب التكبير في يوم العيد و النحر، اللهم إلا أن يقال حيث دل خبر الأعمش على وجوب التكبير من العيد إلى صلاة غداة يوم الرابع و ترفع اليد عن ظهور الوجوب في أيام التشريق فلا يبقى له ظهوره فيه بالنسبة إلى يوم النحر و العيد.

قوله في ج ١، ص ٥٤٩، س ٦: «فأنا أصليهما جميعا».

أقول: ظاهره هو استحباب إقامتهما على الإمام.

قوله في ج ١، ص ٥٥١، س ١٥: «أما التمسك بمفهوم التعليل».

أقول: أي التمسك لوجوب الصلاة لكل آية مخوفة.

قوله في ج ١، ص ٥٥٣، س ١١: «هذا الاستدلال كما ترى».

أقول: لعل مراده من قوله كما ترى أن الانجلاء الذي وقع في الجزاء بمعنى

انجلاء الشدة ولا يربط له بمسألة عدم امتداد الوقت.

قوله في ج ١، ص ٥٥٥، س ٨: «ولا يخفى أن المعارضة».

أقول: وفيه تأمل بل نظر لأن الأمر يدور بين تقييد الإطلاقين ولا محذور وبين

رفع اليد عن الأخبار المفصلة مع كونها نصوصاً، فالأول هو الأولي والحمل على

النادر بقريئة الأخبار المفصلة لا محذور فيه.

قوله في ج ١، ص ٥٥٦، س ١: «فإذا التصب».

أقول: ولا يخفى عليك مطلوبة القنوت في كل ركوعين كما دل عليه صحيحة

عمر بن أذينة و زرارة و محمد بن مسلم.

قوله في ج ١، ص ٥٥٨، س ١: «الرابع جواز أن يفرق».

أقول: الخامس مطلوبة القنوت في كل ركوعين، و سيأتي تصريح المصنف

باستحبابه علي الوجه المذكور، و لعل وجه حمل الأخبار الدالة على القنوت على

الاستحباب هو خلوه بعض الأخبار الأخر التي تكون في مقام بيان حقيقة صلاة

الكسوف و الخسوف كصحيحة الحلبي.

قوله في ج ١، ص ٥٥٩، س ٦: «إلا أن يقال».

أقول: والجواب عنه هو أن رفع اليد عن الظواهر يقتصر فيه على القدر المتيقن و في الباقي يؤخذ بالظواهر و لادليل على رفع اليد عنها بعد كون الجملات متعددة، كما هو البناء في مثل اغسل للجمعة و اغسل للجنابة.

قوله في ج ١، ص ٥٥٩، س ٩: «و تؤيده صحيحة محمد بن مسلم».

أقول: ولعل وجه التائيد عدم ظهور الصحيحة في وقت الفضيلة بل الظاهر من قوله «خشينا أن تفوتنا الفريضة» هو وقت الفريضة.

قوله في ج ١، ص ٥٥٩، س ١٣: «مشكل فإن لازم ما ذكر».

أقول: والأولى هو جعل قوله «فإن لازم إلخ» وجهاً آخر لتعليلا لقوله «مشكل» بل وجه كون الحمل على وقت الفضيلة مشكلا، هو الظهور إذ الظاهر من وقت الفريضة هو تمام وقتها، هذا مضافا إلى أن اللازم المذكور لازم الإطلاق فليقيد بما دل على عدم جواز تفويت وقت صلاة الكسوف و الخسوف.

قوله في ج ١، ص ٥٥٩، س ١٤: «و لا يتوجه هذا الإشكال».

أقول: و قد عرفت الإشكال الآخر الذي يتوجه عليه، من أنه لادليل على رفع اليد عن ساير الظواهر مع عدم قيام القرينة على خلافها.

قوله في ج ١، ص ٥٦٠، س ٧: «فقد نسب إلى ظاهر ابن الجنيد».

أقول: و من ذلك يظهر ما في عبارة المحقق رحمته الله، حيث عبر عن قول المشهور بقوله «و قيل إلخ» مع أن الأولى هو أن يعبر عن قول ابن الجنيد بذلك.

قوله في ج ١، ص ٥٦١، س ١٠: «وظاهر الصحيحة الأولى».

أقول: ويمكن أن يقال: إن الصحيحة تدل على أمر واحد، وهو كون الصبي ابن ست سنين، وهو ملازم عادة مع تعقل الصلاة كما أشار عليه السلام إليه في جواب المسائل متى تجب الصلاة عليه؟ فقال إذا كان ابن ست سنين، وعليه فكان عطف قوله «وكان ابن ست سنين» على قوله «إذا عقل الصلاة» في صحيحة زرارة من باب عطف الملزوم على لازمه، وعليه فلا منافاة بين صحيحة زرارة و صحيحة الحلبي، حتى يحتاج إلى التقييد كما لا يكون مخالفا للمشهور، حيث لم يعتبروا غير بلوغ الصبي ست سنين، هذا مضافا إلى أن مخالفة المشهور في المدلول لا يضر كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٦٢، س ١٠: «المشهور أعرضوا عن العمل بهما».

أقول: والأولى أن يقال إن موثقة عمار وخبر هشام، الدالين على عدم وجوب الصلاة على الصبي ما لم يبلغ يكونان معارضين مع ما دل على وجوبها عليه إذا كان ابن ست سنين، فمقتضى القاعدة هو التخيير، ولكن حيث أعرضوا المشهور عن العمل بهما، فيسقطان عن الحجية، ومع السقوط عن الحجية لا ينهضان للمعارضة حتى يكون مقتضى القاعدة هو التخيير، اللهم إلا أن يقال إن ذهاب المشهور إليها لعله من باب التخيير، لا الأعراض، وعليه فلا وجه لرفع اليد عن مقتضى القاعدة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٥٦٢، س ١١: «لقاعدة الاشتراك».

أقول: ولا يخفى عليك عدم الحاجة إلى قاعدة الاشتراك، مع إطلاق قوله في خبر طلحة «صل على من مات من أهل القبلة» أو إطلاق قوله «صلوا على المرجوم من أمتي وعلى القاتل نفسه من أمتي الحديث».

قوله في ج ١، ص ٥٦٣، س ١٦: «وإلا فهو مشكل».

أقول: ومقتضى ذلك هو الجمع بين إذنهما لصدق الأولى بالميراث عليهما وهكذا في العم والخال.

قوله في ج ١، ص ٥٦٤، س ٧: «يدل عليه خبر طلحة بن زيد».

أقول: وفي دلالة على تقديم خصوص إمام الأصل نظر، بعد إطلاق الإمام فهو يدل على تقديم الإمام، سواء كان إمام الأصل أم إمام الفرع.

قوله في ج ١، ص ٥٦٦، س ٦: «بملاحظة سائر الأخبار».

أقول: بل لا يدل على ما ذهب إليه المشهور بملاحظة نفس هذه الأخبار، لأنها تدل على أن النبي ﷺ فعل ذلك وهو أعم من الوجوب، اللهم إلا أن يقال إن نقل الفعل عن أبي عبد الله عليه السلام يدل على الوجوب، ولكن غايته هو وجوب أصل الأمور المذكورة وأما كيفيتها فلا، لاحتمال أن يكون الفعل المذكور ونقله من باب بيان الفرد من الأمور المذكورة من دون تعيين لكيفيات المذكورة، ثم على تقدير تمامية دلالتها والمعارضة بينها وبين سائر الأخبار، فالترجيح لهذه الأخبار بعد عمل المشهور بها.



قوله في ج ١، ص ٥٦٦، س ٩: «وأن يبدا».

أقول: ولعل الواو زائدة كما سيأتي قوله «أن تبدأ بالصلاة» بدون الواو في رواية

زرارة.

قوله في ج ١، ص ٥٦٦، س ١٣: «فما يقال من لزوم الدعاء».

أقول: يمكن أن يقال: بترجيح ساير الأخبار في مقابل موثقة يونس، بسبب عمل

الأصحاب و المشهور، اللهم إلا أن يناقش في دلالة نفس هذه الأخبار، كما أشار

إليه بقوله «و اشتمال كثير من أخبار الباب إلخ» فلا تغفل.

قوله في ج ١، ص ٥٦٧، س ٢: «ولا يستفاد هذا من هذه الرواية».

أقول: ولا يبعد استفادته من تعليل الأمر بالصلاة على الميت بالشفاعة و الدعاء

بالمغفرة للميت، فإن الظاهر أنهما في صلوة الميت المأمور بها، فالمستفاد من

الرواية هو وجوب الشفاعة و الدعاء بالمغفرة لكل ميت يجب الصلاة عليه، و نفي

الوجوب عن بعض بدليل خارجي لا ينافي ذلك.

قوله في ج ١، ص ٥٧٠، س ٦: «المناط الصدر».

أقول: وهو قوله «ولكن يقوم الآخر خلف الآخر» فإنه يدل على الاستحباب

فقوله «و لا يقوم بجنبه» ليس من باب بيان الكراهة، بل الإتيان بالاستحباب يلزم

أن لا يقوم بجنبه.

قوله في ج ١، ص ٥٧٠، س ١٢: «مخالفة لفتوى الأصحاب».

أقول: لعل العبارة «الحرمة المخالفة» أو تكون بالنصب على الحالية.

قوله في ج ١، ص ٥٧١، س ٨: «واحتمل تخصيص الحكم».

أقول: ومع هذا الاحتمال لامجال لجعله من مستحبات صلاة الميت، و لو

للمأموم.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ٦: «إلا أن يقال:».

أقول: ولكن دليل جواز الجمع بين الجنازتين لا يختص بهذه الصحيحة، بل

يدل عليه ما دل على جواز الجمع في الصلاة على الرجل والمرءة، كصحيحة

الحلي عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل والمرءة كيف يصلي عليهما؟ قال يجعل

الرجل وراء المرءة ويكون الرجل مما يلي الإمام إذ السؤال عن الصلاة عليهما.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ١٣: «كما لا يخفى».

أقول: لعل عدم الخفاء من باب أن الطرفين من اليد، على ما فسره بعض

اللغويين، خارجان عن الذراع، بخلاف ما هو المعروف من ذراع اليد.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ١٧: «فجعله أمانة خلاف الظاهر».

أقول: أي أمانة على أربعة وعشرون ميلا.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ١٨: «حيث يكون مقولا بالتشكيك».

أقول: لاختلاف الناس في الرؤية.



قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ٢٠: «أدنى المراتب».

أقول: أي أدنى مراتب الرؤية، بل لا بأس بأن يراد مقدار المتوسطين في الرؤية.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ٢١: «فيشكل الأمر في التحديد».

أقول: حيث اختلف ذراع الناس أيضا.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ٢٣: «في بياض يوم».

أقول: يمكن أن يقال إن هذا العنوان أي بياض يوم ظاهر في الموضوعية، فيكون

ثالثا، و هكذا عنوان بريدين، ولكن ظاهر حسنة الكاهلي و موثقة سماعة أنهما

أمانة علي أربعة و عشرون ميلا و ثمانية فراسخ. و مما ذكر يظهر ضعف ما ذهب

إليه بعض من أن اللازم في تقصير الصلاة هو مسيرة يوم بحسب زماننا، لما عرفت

من أنه طريق إلى الفراسخ، مضافا إلى أن الظاهر من مسيرة يوم هو مسيرة زمان

صدر الرواية.

قوله في ج ١، ص ٥٧٧، س ١٥: «بظاهرهما معارضتان».

أقول: ولعل الرواية الأولى في مقام لزوم قصد المسافة من المنزل و لانظر لها

بالنسبة إلى قصد تليفق المسافة من المنزل، كما أنه لعل النظر في الرواية الثانية بيان

أن طي المسافة يوجب التقصير، و لو كان من المنزل إلى المنزل أو إلى الضيعة

المملوكة له، و عليه فلا تكونان معارضتين لما دل على كفاية التليفق في المسافة.

قوله في ج ١، ص ٥٧٨، س ٥: «و موثقة عمار المتقدمة».

أقول: عبر عنه في الصفحة السابقة برواية عمار.

قوله في ج ١، ص ٥٧٩، س ٢١: «الوطن معروف لايحتاج».

أقول: والوطن بمعنى الإقامة من دون تحديد بمدة خاصة، ولامدخلية لقصد الإقامة إلى الأبد في معنى الوطن، كما هو المرتكز عند ابناء الفرس.

قوله في ج ١، ص ٥٧٩، س ٢٢: «قد استوطنه».

أقول: ولا يخفى أن اللازم في الاستيطان كما دل عليه خبر محمد بن إسماعيل، هو إدامة الاستيطان في كل سنة ولا يكفي ذلك سابقا.

قوله في ج ١، ص ٥٨٠، س ١٣: «مالم ينو مقام عشرة أيام».

أقول: ولا يخفى أن المقام، كالأستيطان. فكما أن الأستيطان ليس بمعنى عدم الخروج من المحل أصلا بل بمعنى اتخاذه مقرا، كذلك يكون المراد من المقام، فلا يضره الخروج مع العود إليه فتدبر جيدا.

قوله في ج ١، ص ٥٨٠، س ١٣: «فيها منزل يستوطنه».

أقول: ظاهره هو لزوم الأستيطان في كل سنة للتعبير بالمضارع، و لا يكفي الأستيطان ستة أشهر في بعض السنوات الماضية مع عدم إدامة الأستيطان في كل سنة كما نسب إلى المشهور، وهكذا ظاهر قوله «يقيم فيه ستة أشهر» بنحو الفعل المضارع أيضا ذلك، كما لا يخفى. وهذا هو الوطن المعروف و لا وجه لتسميته بالوطن الشرعي فإن من استوطن ستة أشهر في كل سنة كان ذلك المحل وطنا عرفيا له؛ و أيضا يؤيد ما ذكره صحيحة علي بن يقطين، و لعل ذكر ستة أشهر من

جهة صدق الوطن العرفي و لولا سؤال الراوي عن الاستيطان لم يذكره و بالجملة
لادليل على الوطن الشرعي.

قوله في ج ١، ص ٥٨٢، س ١٧: «و الملاح و التاجر و الأمير».

أقول: وحيث إن عنوان الجابي و التاجر، كما يدل عليه خبر إسماعيل بن أبي زياد، لخصوصية له، يدرج فيه السفير و المحصل و المأمور و نحو ذلك، لأن كلهم لهم شغل في نهاية السفر و ليس نفس السفر شغلا لهم، فمن سافر في كل أسبوع للتجارة أو للمأمورية أو للتحصيل فهو ممن كان عمله السفر و لافرق في ذلك بين أن يكون الأسفار المتعددة من وطنه أو بلد آخر اتخذها مقرا له، فلذلك قال استاذنا بجريان حكم كثير السفر على الذين سافروا إلى بلاد خارجية مع سكوتهم في محل يبعد عن محل وظائفهم الإدارية أو محل تحصيلهم بمقدار المسافة أو الأزيد منه، بخلاف الذين سكنوا في محل و وظائفهم أو تحصيلهم بحيث لا يحتاجون إلى السفر أو الأسفار، فإنهم ليس السفر عملهم بل هم المقيمون و عليهم قصد الإقامة.

قوله في ج ١، ص ٥٨٥، س ١٤: «لازم ما ذكر حصول التكرر».

أقول: أي الإخراج عن موضوع من كان عمله السفر تعبدا.

قوله في ج ١، ص ٥٨٥، س ١٨: «ففيه إشكال».

أقول: و عليه فيحتاط بعد الإقامة عشرين في السفر الأولى بالجمع بين القصر و

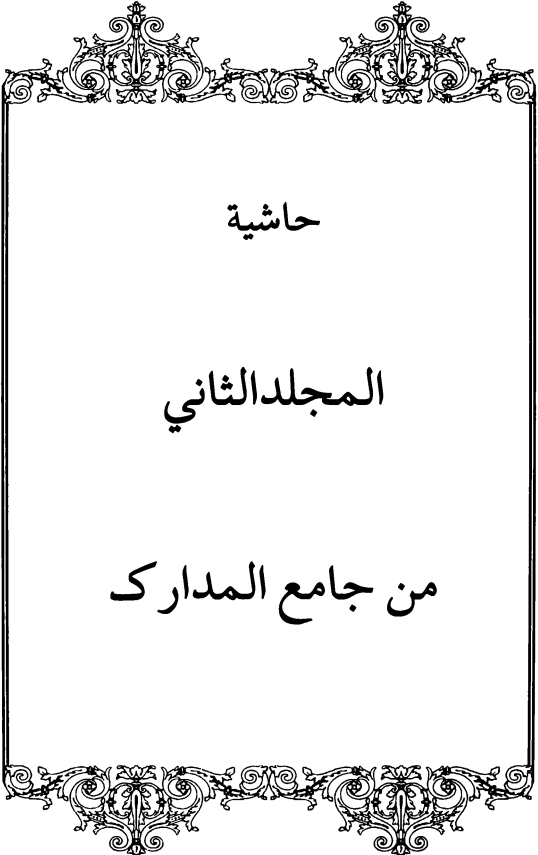
قوله في ج ١، ص ٥٩١، س ١٧: «وفيه إشكال».

أقول: ويمكن أن يقال إنه لو كان المراد من الإقامة في مكان هو اتخاذ ذلك المكان مقرا لنفسه و تابعيه، لا يضر الخروج إلى ما دون المسافة و لو بات فيه، و أما لو كان عبارة عن المكث فيه، و عدم الخروج منه فلا يصدق الإقامة مع العزم على الخروج و لو كان زمان الخروج ساعة أو أقل، ذهب استاذنا الأراكي (مدظله العالي) إلى الاول (راجع ص ٥٨٠ صحيحة محمد بن إسماعيل بزيع) و مقتضى مختاره هو صدق الإقامة و لو مع العزم على الخروج إلى ما دون المسافة، ولكنه احتاط في المبيت! و لوجه للاحتياط بعد صدق اتخاذ ذلك المكان الذي قصد الإقامة فيه مقرا لنفسه و لأهله، و عدم منافاة مبيت ليلة واحدة و نحوها في غير ذلك المكان، كما ذهب إليه السيد الشاهرودي رحمته الله في تعليقه على العروة الوثقى، ثم إن المراد من البلد أو المحل أو الأرض التي دخل فيها و خرج منها هو ما يصدق عليه البلد أو المحل أو الأرض المذكورة و إن كانت كبيرة، و مجرد الكبير لا يرفع حكم ذلك نعم لو صارت كبيرة بحيث لا يصدق اسم البلد على بعض محلاتها إلا بالمجاز و العناية فمع الخروج عن المحل الذي يصدق عليه اسم البلد حقيقة يخرج عن بلد الإقامة و اسم البلد صادق بالحقيقة على البلد كلما ازداد في الوسعة إلا في ما إذا كان محلات منفصلات ثم صارت تلك المحلات متصلات بازدياد كل واحد منها أو بعضها، فصدق اسم كل بلد على غير المحل الأصلي و زيادتها ليس بالحقيقة عدى ما إذا زاد بعض البلدان على نحو يحيط ساير المحلات من الجوانب المختلفة، فإن في هذه الصورة يصدق اسم البلد الذي صار واسعا بالنحو

المذكور على جميع المحلات بالحقيقة فلا تغفل، فمن سافر إلى بلد وقصد الإقامة فيه سنوات للإتيان بالوظائف أو للتحصيل فهو مقيم في البلد المذكور و له أن يخرج من بعض المحلات إلى سائرهما بعد صدق البلد على جميع المحلات، بل له أن يخرج عن البلد إلى ما دون المسافة و لو مكررا في الأيام و الليالي، فإذا اتفق السفر بمسافة شرعية فعليه تجديد قصد الإقامة مع العود إليه.

قوله في ج ١، ص ٥٩٢، س ١٥: «فلاحظ أخبار الباب».

أقول: ويستفاد من أخبار الباب أيضا أن من أقام في مكة المكرمة ثم خرج إلى عرفات، قصر في طريقه إلى عرفات و رجوعه و أتم في مكة و لم يقيد بالنية الجديدة، و المستفاد منها أن الإقامة السابقة في مكة باقية ما لم ينصرف عنها و لاحتاجة إلى تجديد نية الإقامة، هكذا أفاد السيد المحقق الزنجاني (مدظله العالي).



حاشية

المجلد الثاني

من جامع المدارك

قوله في ج ٢، ص ١٢، س ١٦: «عفا عما سواهن».

أقول: وحمله على الحكم السلطاني ينافي نقل الإمامين عليهما السلام ، فان المستفاد من نقله هو استمرار هذا الحكم في عصره أيضا، هذا مضافا إلى تصريحه في صحيحة زرارة في جواب ابنه أبي عبدالله عليه السلام حيث قال «ما تريد إلا أن تخرج مثل هذا فيكف الناس ان يعطوا فقرائهم و مساكينهم فقال له أبوه إليك عنى لا أجد منها بدا». و صحيحة الآخر حيث قال «الزكاة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول و لم يحركه» فلا يشمل مال التجارة.

قوله في ج ٢، ص ١٧، س ١٠: «يحتمل أن يكون».

أقول: هذا مضافا الى ان النسخة هي زادت قرئت بلغت، لقرب زادت مع بلغت، خصوصا لم تنقط الكلمات هكذا و احتمال اسقاط كلمة زادت مكررا بعيد جدا.

قوله في ج ٢، ص ٣٦، س ١٧: «كونهما منقوشين بسكة».

أقول: ولا يخفى عليك أن اللازم في السكة هو كونها رائجة في كونها وسيلة للمبادلة و ثمنا للأشياء كما هو مقتضى الدراهم و الدينانير، و عليه فالسكة

التي تكون في زماننا هذا و يسمى بسكة آزادي لم يكن متعلقة للزكاة لأنها لا تسمى ثمنا بل هو مضمن كسائر الاجناس .

قوله في ج ٢ ، ص ٤١ ، س ٩ : «ستون صاعا» .

أقول: ربما يقال ان الصاع كيل على المظنون و التعبير عنه باربعة امداد في مثل الحنطة لابس به ، لتقدير الكيل في البر بالوزن بالمقدار المذكور ، و أما في باقى الغلات فتقديره بذلك المقدار الوزني غير معلوم ، إذ لعلها اخف من البر ، كما هو الظاهر . فاللازم هو تعيين النصاب بالكيل المذكور في غير الحنطة فحد الكيل يمكن استكشافه في الحنطة و هو المعيار في غيرها فبعد تعيين الكيل في غير الحنطة يمكن استكشاف الوزن فيه أيضا .

قوله في ج ٢ ، ص ٦١ ، س ٧ : «مؤوته يصدق عليه» .

أقول: أي يصدق عليه عنوان الفقير بالفعل و ان قصر من جهة التهاون المذكور ، فلا يخرج بذلك عن عنوان الفقير ، ولكن يسئل هنا عن فرق المقام مع ما ذكره في باب الاستطاعة من أن من أمكن له تبديل داره بدار أقل قيمة مع عدم المشقة و الضرر فهو مستطيع يجب عليه الحج مع أن عنوان المستطيع قبل التبديل لا يصدق عليه و مقتضاه هو عدم وجوب الحج عليه ، اللهم إلا أن يقال بان الفرق هو الاطلاق المقامى إذ لم يرد المنع عن اعطاء الزكاة لمن أمكن له تبديل داره بدار أقل مع أن وجود أفراد كذلك لم يكن نادرا بعنوان الفقر يكفى في الجواز ، ففي المقام ، الإطلاق المقامى يقتضى عدم وجوب التبديل بخلاف باب الاستطاعة فانه لم يرد فيه الاطلاق المذكور يمكن أن يقال لازم ما ذكر هو صدق الغنى ، ولكن الاطلاق

المقامى يمنع عن عدم جواز الاعطاء له، ولكن يشكل ذلك بندرة ذلك، نعم
لابأس بالتمسك بموثقة سماعة الواردة في الضيعة، فان مقتضى ترك الاستفصال
فيها، هو جواز اعطاء الزكاة فيما إذا لم تكن عليها تكليفه فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٧٨ ، س ١٠ : « ذلك بأنهم عياله لازمون » .

أقول: ولا يخفى عليك أن التحليل عام و مقتضى عمومه هو التعدى الى ساير
الموارد كالخمس و الكفارات أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٨٨ ، س ١٥ : « و مع عدمه لاتجب » .

أقول: ربما يفرق بين العيال و من يعول أو من عاله؛ بصدق يعول أو عال على
أسكان و رفع حوائج الضيف النازل البائت عنده، مع أنه لم يصدق عليه أنه من
عياله، و الرواية اكتفت بصدق من يعول، و لعله أعم من العيال . ثم أن صدق عال
أو يعول لا يتوقف على أن يكون الضيف آكلا عند الافطار فى بيته فلونزل عليه قبل
الغروب ثم خرج عن بيته و أكل فى خارج البيت و عاد صدق أيضا أنه ممن يعوله،
نعم إذا شك فى صدق عال أو يعول أو العيال فالأصل هو البرائة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٠٢ ، س ٧ : « قد عرفت الخمس » .

أقول: قال فى الجواهر (ج ١٢ ، ص ٢) : « و هو حق مالى فرضه الله ... مالك
الملك بالأصالة على عباده فى مال مخصوص له و لبني هاشم » و فى ص ١٥٦ من
هذا المجلد و كثير من الأخبار كالكتاب مشتمل على مجرد ثبوته فى المال بأحد
الاسباب السالفه مما هو حكم وضعى لاتكليفى .

قوله في ج ٢، ص ١٠٢، س ١٠: «وهو محل الكلام».

أقول: إذ الاحتمالات هنا متعددة، أحدها أن يكون الخمس صرف تكليف مالى كانفاق الأقارب ولا يتضمن حكما وضعيا، كما ذهب إليه الفريد الكلبيكاني و نسب الى العلامة في الزكاة، و ثانيها أن يكون حقا من قبيل حق الجناية في العبد الجانى الذي لا يمنع من التصرف فيه، و ثالثها أن يكون حقا من قبيل حق الرهانة الذي يوجب المنع عن التصرف و رابعها أن يكون ملكا بنحو الكلى في المعين لصاحب الخمس، و خامسها أن يكون ملكا بنحو الاشاعة و الشركة الحقيقية و سادسها أن يكون ملكا بنحو الشركة في المالية نظير شركة الزوجة مع الورثة في قيمة البناء و ان لم ترث من نفس الأعيان.

قوله في ج ٢، ص ١٠٤، س ١٩: «المماثلة يقتضي المماثلة».

أقول: و ظاهر المماثلة في النوع و المقدار هي مماثلة للعين، و لاتشمل المماثلة في القيمة فانها أمر اعتبارى، و المماثلة ظاهرة في المماثلة في الأعيان.

قوله في ج ٢، ص ١٠٥، س ٦: «فإن تم الاستدلال».

أقول: و الظاهر هو تمامية الاستدلال بالصحيحة المذكورة للتخصيص، فلا يجب الخمس في الكنز إلا إذا كان المذخور هو أحد النقيدين.

قوله في ج ٢، ص ١٠٥، س ٨: «باحتمال أن يكون».

أقول: و فيه أن الظاهر من الوجوب بمعنى الثبوت هو الوجوب، ما لم يقم قرينة على الاستحباب فاذا انحصر في الوجوب فلا يعم المستحب.

قوله في ج ٢، ص ١٠٥، س ١١: «هذا خلاف الإطلاق».

أقول: فإن إطلاق المثل هو المماثلة في العين لا الأمر الاعتباري وهو القيمة.

قوله في ج ٢، ص ١٠٦، س ٢: «للتفصيل المذكور».

أقول: أي بين النقدين وغيرهما.

قوله في ج ٢، ص ١٠٦، س ٢: «من القول الثاني».

أقول: أي أن المدار على البلوغ بحسب المالىه نصاب أحد النقدين مطلقا،

سواء كان من أحد النقدين أو كان من غيرهما.

قوله في ج ٢، ص ١٠٦، س ٢: «قد عرفت الإشكال».

أقول: وهو قوله أن المماثلة في المالىة و قدرها، خلاف الإطلاق في المماثلة

لأنها مماثله عينية.

قوله في ج ٢، ص ١٠٦، س ٣: «أما ما ذكر في المتن».

أقول: من بلوغ قيمته عشرين دينارا.

قوله في ج ٢، ص ١٠٦، س ٥: «ظاهر الدليل».

أقول: وهو أن ظاهر المماثلة هي المماثلة في العين لا في القيمة.

قوله في ج ٢، ص ١١٢، س ٤: «يجب فيه الخمس».

أقول: و المحكى عن استاذنا: أن الخمس ليس بنحو الاشاعة بل أمر متعلق

بالمال بنحو الحق، و الدليل على ذلك ظهور قوله «غنتم» في كون جميع المان

مما يغنمه المخاطبون، فلو كان الخمس بنحو الاشاعة فلامجال لنسبة الغنيمة الى
 جميع المال، بل الغنيمة بالنسبة الى أربعة السهم منه، انتهى. و الحمل على الملكية
 آنا ما لا دليل له، ولكن يمكن أن يقال ظهور الذيل و هو «فان لله خمسة و للرسول
 الخ» أقوى من الصدر في كونه بنحو الاشاعة اللهم إلا أن يقال إن اضافة الخمس
 اليه تعالى أعم من تعلق الحق أو الاشاعة فيمنع الاقوائية، بل يمكن حمل الذيل على
 الصدر بناء على تقديم ظهور الفعل على ظهور المتعلقات و المتربات، كقولهم
 لا تضرب أحدا، فان ظهور الضرب في المولم، تقدم على إطلاق الأحد الشامل
 للحى و الميت، و على فرض تقديم ظهور الفعل على ظهور قوله خمسة في
 الاشاعة، بنفى الاشاعة في العين و هكذا لامجال للكلي في المعين فانه ينافي مع
 ملكية تمام العين، و قياس المقام اثبات الزكاة في غير محله. و أما الاشتراك في
 المالية فهو خلاف ظاهر خمسة أو منه الخمس أو ظنا منه دالت أو يخرج منه الخمس
 أو أخرج الخمس من ذلك المال أو الخمس في كل ما أفاد الناس و غير ذلك فان
 الضمير في جميع هذه الموارد راجع الى نفس المال. و القول بان أدلة التشريع
 ظاهرة في تعلق حق الخمس بالمال أو الريح أو الفائدة فهو دليل على أن الاشتراك
 في المالية غير شديد، لأن المأمور به هو خمس المال لا المالية و المالية، و ان
 كانت مصححة لتعلق الخمس بذات المال ولكنها ليست مورد الخمس كما أن
 البيع و الشراء متعلق بالمال لا بالمالية، و دعوى أن التسالم على كفاية دفع القيمة
 في مقام وفاء الخمس خارجا قرينة على الاشتراك في المالية، مدفوعة بان ذلك
 لازم أعم لأن ذلك يصحح مع كون الخمس حقا أيضا و لا يختص بصورة الاشتراك

في المالية. و أما التمسك بادلة عدم جواز التصرف في المال المتعلق به الخمس أيضا فهو لا يلازم الاشتراك في المالية لان مع تعلق الحق بالمال بنحو حق الرهانة أيضا لا يجوز التصرف قبل اداء الخمس. فتحصل أن الخمس ليس بنحو الاشاعة و ليس بنحو الكلى في المعين و ليس بنحو الاشتراك في المالية فانحصر أمر الخمس في كونه بنحو الحق. ثم الحق هل هو بنحو حق الجناية بحيث لا يمنع عن النقل و الانتقال لعدم كونه منافيا لكلية المال؟ أو هو بنحو حق الرهانة بحيث لا يجوز التصرف فيه ما لم يدفع الخمس مما ملكه الغائم؟ و الأظهر الثاني كما يدل عليه ظهور اللام في قوله تعالى ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ الْآيَةَ﴾ أو قوله ﷺ فان لنا خمسه، و التعبير عن الخمس بالحق في قوله ﷺ: من اعوزه شيء من حقي فهو في حل، أو قول الراوي: نعلم أن حقتك فيها ثابت، أو قول الراوي: و قد علمت أن لك فيها حقا، و قول الإمام ﷺ: و كل مود الى آبائي فهو في حل ما في ايديهم من حقتنا، و غير ذلك، و المنع عن التصرف في جملة من النصوص قبل اداء الخمس فانه شاهد على كون الحق كحق الرهن لاحق الجناية، و الا فلا وجه للمنع. و عليه فالقول يكون الخمس صرف تكليف مالي، غير قابل للقبول، بل المجعول أو لا بمثل فان لله خمسه هو جعل الحق، فالتكليف مترتب عليه، فالأحوط بل الأقوى أنه بنحو حق الرهانة. ثم أن الفرق بين كون الخمس حقا متعلقا بالمال بنحو حق الرهانة و الاشتراك في العين، مع عدم جواز التصرف في المال على كلا القولين، يظهر في النمانات المتصلة و المنفصلة بعد حلول السنة، فان الواجب هو خمس العين و لا اشترك لصاحب الخمس في ما زاد بنسبة سهمه بناء على الحق دون الاشتراك و أن

آخر في اداء الخمس، نعم أن حل السنة الثانية يجب الخمس فيما زاد بزيادة متصلة أو المنفصلة دون الصحة السوقية فان الواجب اداء العين أو القيمة فاذا ارتفع لزم اداء خمس العين أو خمس بدلها و هو قيمتها المرتفعة فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢، ص ١١٢، س ١٠: «فمما يدل على الوجوب».

أقول: هذا مضافا الى الآية الكريمة ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ الْآيَةَ﴾ بناء على الغنيمة لعل فائدة مكتسبة كما يظهر من اللغة أن الأصل في معناها هو استفادة الشيء لم يملك أو اصابة الشيء غنيمة، كما في صحاح اللغة و مقانيس اللغة و غيره. ثم أختص (في الاصطلاح) بما أخذ من مال المشركين بقهر و غلبة. و يشهد على أن معناها أعم من مورد الاصطلاح شيوع استعمالها في غيره، كقوله عليه السلام: «يخالط الناس ليعلم و لعميت ليسلم و ليسال ليفهم و يتجر ليغنم» (الأصول من الكافي، ج ٢، ص ٢٣٠) و كما ورد في مسند احمد بن حنبل قال: «قلت يا رسول الله ما غنيمة مجالس الذكر قال غنيمة مجالس الذكر الجنة» (مسند أحمد، ج ٢، ص ١٧٧). هذا مضافا الى ما ورد في مقام تفسير الآية و يدل على اعمية الغنيمة كصحيحة علي بن مهزيار «فاما الغنائم و الفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ...﴾ و الغنائم و الفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء و الفائدة يفيدها و الجائزة التي لها خطر» الحديث، حيث أن الظاهر من العطف في قوله «و الفوائد» هو عطف التفسير، و استشهد له بالآية المباركة. و كخبير عمران بن موسى عن موسى بن جعفر عليه السلام «قال قرأت عليه آية الخمس فقال ما كان لله فهو لرسوله و ما كان لرسوله فهو لنا ثم قال و الله لقد يسر

الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا الربهم واحدا وأكلوا أربعة احلاء» الحديث. و كما ورد في تفسير النعماني «و أما ما جاء في القرآن من ذكر معاش الخلق و اسبابها فقد اعلمنا سبحانه ذلك من خمسة أوجه و وجه الامارة و وجه العمارة و وجه الاجارة و وجه التجارة و وجه الصدقات فاما وجه الامارة فقوله تعالى ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ﴾ الآية فجعل الله خمس الغنائم و الخمس من أربعة وجوه من الغنائم التي يصيبها المسلمون من المشركين و من المعادن و من الكنوز و من الغوص» إذ الظاهر من اللام في الخمس من أربعة وجوه أنه للعهد الذكري الذي أشير اليه في الآية الكريمة. هنا شبهات: منها أن الغنيمة بعنوان الفىء عنوان شرعى و هي ما أخذ بالحرب! و فيه أنا لانسلم استعمال الغنيمة في المعنى الاصطلاحى حال نزول الآية الكريمة، بل هذا المعنى حادث و متأخر عن معناه اللغوى، كما دل عليه كلمة ثم في قوله «أهل اللغة ثم يختص به ما أخذ من مال المشركين بقهر و غلبة». و منها أن مورد الآية و ذيل الآية تدل على كون المراد هو الغنيمة الحربية! و فيه أن المورد لا يكون مخصصا و الذيل يناسب و للاعم أيضا كما قربه في الميزان و لاشاهد فيه على الاختصاص فراجع. و منها أنه لو كان الخمس في الارباح واجبا لشاع و لبان في صدر الإسلام! و فيه أنه لاوجه لمنع وجود الخمس في الارباح و غيرها في الصدر مع وجود روايات تدل على وجوده نحو ما رواه صحيح البخاري عن ابن عباس قال: «قدم وفد عبد القيس على رسول الله ﷺ فقالوا أنا من هذا الحي من ربيعة و لنا نصل اليك إلا في الشهر الحرام فمرنا بشيء ناخذه عنك و ندعوا اليه من وراءنا فقال أمركم باربع و أنها كم عن أربع، الى أن قال: و أن تؤدوا الى خمس ما غنمتم الحديث» و من المعلوم أن المراد

من هذا الخمس، خمس غير غنيمة الحرب، لأن الظاهر من نظائر هذه الرواية انهم من جهة ضعفهم من الاعداء لم يتمكنوا عن المجئى إلا في الشهر الحرام فراجع صحيح البخاري باب المواقيت و سنن النسائي (ج ٨، ص ١٢٠)، هذا مضافا إلى أن الخمس حيث كان من خصائص النبي و ذوي القربى، لم يأخذ النبي بقهر و الحكومات الماضية التي جاءت بعد ما منعوها خوفا عن قوة ذوي القربى، كما ربما يشهد لذلك موثقة النصري راجع جامع الأحاديث (ج ٨، ص ٥٦٣).

قوله في ج ٢، ص ١١٢، س ١٠: «محمد بن الحسن الأشعري».

أقول: ولا يخفى أن عدم توثيقه في الرجال لا يضر بعد رواية احمد بن محمد بن عيسى عنه لأنه كان لا يروى عن الضعفاء و هو كاف في حصول الاعتماد عليه.

قوله في ج ٢، ص ١١٣، س ٣: «لا صلاة لى ولا صوم؟».

أقول: هذا أيضا يشهد على أن الخمس بنحو الاشاعة.

قوله في ج ٢، ص ١١٤، س ١٩: «و منها ما رواه سعيد بن عبدالله».

أقول: ومنها أي من الروايات الدالة على وجوب الخمس في الأرباح، موثقة الريان ابن الصلت قال: «كُتبت الى أبي محمد عليه السلام ما الذي يجب على يا مولاي في غلة رضى ارض في قطيعة لى و في ثمن سمك و يردى و قصب، ابيعه من اجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس» (باب ٨، ح ٩) من أبواب الانفال. و منها موثقة سماعة قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس فقال في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير» (باب ٨، ح ٦) و منها موثقة ابراهيم بن محمد الهمداني «اقراني على كتاب ابيك فيما أوجه على أصحاب الضياع أنه أوجب عليهم نصف

السدس بعد المؤنة وأنه ليس على من لم تقم ضيعته بمؤنته نصف السدس ولا غير ذلك فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل و عياله فكتب و قرأه علي بن مهزيار عليه الخمس بعد مؤنته و مؤنة عياله و بعد خراج السلطان» (باب ٨ ، ح ٤) و منها موثقة أبي علي ابن راشد «قلت له امرتنى بالقيام بامرك و أخذ حقتك فاعلمت مواليك بذلك فقال لى بعضهم و أي شيء حقه فلم ادر ما احببه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي أي شيء فقال في امتعتهم و صنايعهم (ضياعهم) قلت و التاجر عليه و الصانع بيده؟ فقال اذا امكنهم بعد مؤنتهم» (باب ٨ ، ح ٣).

قوله في ج ٢ ، ص ١١٥ ، س ٩: «لم أحلنا إذا لشيعة».

أقول: قوله «إذا» مشعر بان الحلية كانت عصرية.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٥ ، س ١٣: «فيها ثابت».

أقول: ولعل ظاهر «فيها» هو الاشاعة، نعم لو قال «عليها» كان القول بان الحق

متعلق بها، كان له المجال.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٥ ، س ١٤: «ذلك اليوم».

أقول: قوله «اليوم» ظاهر في اختصاصه بذلك اليوم.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٦ ، س ١٠: «ومنها ما روي عن كتاب».

أقول: ومنها، صحيحه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام انه قال أن امير المؤمنين عليه السلام

حللهم من الخمس يعنى الشيعة ليطيب مولدهم (باب ٤ ، ح ١٥) من أبواب

الانفال. و منها، صحيحة عمر بن يزيد رأيت أبا سيار قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: و ما لنا من الأرض و ما أخرج الله من شيء فهو لنا. قلت له أنا احمل اليك المال كله فقال لى يا أبا سيار قد طيبناه لك و حللناك منه فضم اليك مالك و كل ما كان في ايدى شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون و محلل لهم ذلك الى أن يقوم قائمنا فيجيئهم طبق ما كان في ايدى سواهم فان كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا عليه السلام فيأخذ الأرض من أيديهم و يخرجهم منها صغيرة» (باب ٤، ح ١٢) و منها خبر حكيم بن مؤذن (باب ٤، ح ٨) و منها خبر الرقي (باب ٤، ح ٧) و منها خبر معاذ و منها خبر اسحاق (باب ٤، ح ١٦) و منها خبر أبي حمزة (باب ٤، ح ١٩) و منها خبر العياشي (باب ٤، ح ٣٢) و منها خبر الحضرمي (باب ٨، ح ٨).

قوله في ج ٢، ص ١١٦، س ١٦: «فالمراد منها».

أقول: هذا مضافا الى امكان أن يقال لو سلم معارضة الأخبار، فالمرجع، هو عموم الآية الشريفة الدالة على وجوب الخمس، هذا مضافا الى ترجيح ما يدل على الوجوب بموافقتها للكتاب دون أخبار التحليل، فان الآية تدل على الاستحقاق و الوجوب الفعلي، و الروايات المفيدة للتحليل و أن أمكن جميعها بنفسها مع الآية ولكن تنافيا الإجمالي مع الآية يكفى في ترجيح مقابلها.

قوله في ج ٢، ص ١١٧، س ٨: «تقع المعارضة بين الطرفين».

أقول: ولا يخفى عليك أن وجوب الخمس اجماعى و لا خلاف فيه إلا من شد و ندر، و عليه فالأخبار الدالة على التحليل المطلق معروض عنها، و مع الأعراض، لاصلاحية لها للمعارضة مع ما دل على وجوب الخمس كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٧ ، س ١١ : «أدى الحق».

أقول: و لو كان ادائه بداعى الوجوب، و لم يكن في الواقع واجبا اذ تخلف الداعى لا يضر بعد عدم كون الحق ناشئا من ادائه بل هو حق ثابت بادلة جعل الخمس.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٧ ، س ١٨ : «الذي يظهر من بعض».

أقول: ولا يخفى عليك ما فيه، فان غنم كما في مصباح اللغة بمعنى أصاب شيئا غنيمة و المراد من أصاب شيئا هو اراده، و عليه فلا يشمل الغنيمة غير الفائدة المكتسبة و الاستفادة أو المرادة و لو سلمنا إطلاق الغنيمة و الفائدة فليفيد بما كان في مقام البيان و قيده بالاستفاده و الإفادة، كموثقة سماعة قال: «سألت أبا الحسن عن الخمس فقال في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير (وسائل، ج ٦ ، باب ٨ ، ح ٦) إذ الافادة هو الاستفادة، لا يقال إن الاستفادة هو التملك و لافرق بينهما لانا نقول التملك أعم اذ الطلب مأخوذ في الاستفادة كما هو مقتضى باب الاستفصال دون التملك و كموثقة الاشعري قال: «كتب بعض أصحابنا الى أبي جعفر الثاني عليه السلام أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل و كثير من جميع الضروب و على الصناعات و كيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة» (وسائل، باب ٨ ، ح ١) و على ما ذكر فمقتضى القاعدة هو حمل مطلق الفائدة على الفائدة المستفيدة و المكتسبة، و أما الأخبار الدالة على الخمس في الجائزة و الهبة أو كل ما يملكه ففيها أو لا أنها غير معمول بها لعدم فتوى أحد من القدماء بوجوب خمس غير الارباح المكتسبة، فلاحجة لتلك الأخبار، و ثانيا بعض هذه

الأخبار ضعيفة، كخبر عيسى بن المنقاد الدال على وجوب اخراج الخمس من كل ما يملكه (وسائل، باب ٤ من أبواب الانفال، ح ٢١) و خبر احمد بن محمد بن عيسى عن يزيد أو عيسى بن يزيد لمجهولية يزيد و عيسى بن يزيد الدال على وجوب الخمس في الجائزة. و ثالثا عدم تمامية دلالة بعضها كموثقة أبي خديجة (وسائل، باب ٤ من أبواب الانفال، ح ٤) الدال على التحليل، لاحتمال أن يكون الموضوع هو الخمس الخالص الذي في أيادي الحكومات الجائزة فحلله الإمام للشيعه و دلالتها على وجوب الخمس في كل ميراث أو في كل عطاء غير ثابتة. و رابعا أن بعض هذه الرواية معارضة كموثقة علي بن مهزيار الدالة على وجوب الخمس في الهبة الخطيرة فانها معارضة مع خبر أبي بصير فانه يدل على وجوب الخمس في الهدية تبلغ الفى درهم أو أقل أو أكثر اللهم إلا أن يقال إن أقل من الفين له إطلاق سواء كان خطيره أم لا فيقيد لصحيحة علي بن مهزيار فلامعارضة فالعمدة أن صحيحة علي بن مهزيار و خبر أبي بصير لايعمل بهما و أعرض الأصحاب عنهما، هذا مضافا أن خمس الفوائد غير مذكور في كلام القدماء على ما حكى عنهم.

قوله في ج ٢، ص ١١٨، س ١٢: «قد يستشكل في ثبوت».

أقول: يمكن أن يقال و في تعلق الخمس بارتفاع القيمة إشكال لعدم صدق الربح بالفعل عليه، نعم يصدق عليه كما في مصباح الفقيه أنه لو باعه بتلك القيمة لكان يربح ولكنه قبل البيع لم يصدق عليه أنه ربح بل ملك أن يربح و إطلاق الربح عليه لعله من جهة الأول و المشاركة و من باب ملك أن يملك، ربما يقال عنوان

أفاد واستفاد يصدق بمجرد ارتفاع قيمه عرفا، كيف وبذلك قد يخرج الانسان عن كونه فقيرا الى صيرورته متمولا ولهذا يقال أن فلان استفاد فيما لم يبع داره أو أرضه كما أنه يقال خسر إذا نزلت قيمتها و لو لم يبع، ولكن يمكن الذب عنه بان الإطلاقات المذكورة لم تثبت انها من باب الذمة و إلا فصدق مفهوم الربح عرفا كاف في تعلق الخمس إذ العرف حجة في تطبيق المفاهيم كما أنه حجة في تشخيص المفاهيم ثم أن خروج الفقير بمجرد ارتفاع قيمه الشيء عن الفقر ليس من جهة كون الارتفاع ربحا بل من جهة أن الشيء الذي ارتفع قيمته كاف في اعاشته، و من المعلوم أن كفاية الاعاشة في السنة توجب الغنى و الشيء الذي ارتفع قيمته يكفي للاعاشة ثم أن ارتفاع القيمة ان كان موجبا لصدق الربح فلاوجه للترفة بين صورة ارتفاع قيمة الاشياء التي اعدت للتجارة و بين صور ارتفاع قيمة غيرهما مما لم يتعلق باصلها الخمس أو أدى خمسها بناء على وجوب الخمس في مطلق الفائدة لان في كلا المقامين ارتفاع القيمة فان كان هو ربح ففي كلا المقامين و أن لم يكن فكذلك ففي كلا المقامين ثم أن الشيء في قوله «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ» الآية هل يختص بالاعيان فلايشمل الحقوق و الامتيازات أو لايشمل و الأقوى الشمول لاطلاق الشيء بالفعل عليها لان فعلية كل شيء بحسبه و الحقوق شيء يغتمها الانسان بخلاف ارتفاع القيمة فانه ليس بالفعل ربح و غنيمة الا باعتبار الأول و الاشراف و لو شك في صدق الربح على شيء، فالأصل أعنى الاستصحاب هو عدم وجوب الخمس (راجع، ج ٣، ص ٤١٤).

قوله في ج ٢، ص ١١٨، س ١٦: «لم يكن في الأعصار».

أقول: وفيه انه معذلك سنلوا كثيرا ما عن الخمس و أجاب الائمة عليهم السلام.

قوله في ج ٢، ص ١١٨، س ١٩: «كيف يمكن نفي الوجوب».

أقول: والعمدة هو اعراض الأصحاب إذ لم يفتوا بوجوب الخمس في غير ارباح المكاسب كالهبة و الهدية و النذورات و نحوها فراجع عبارات الأصحاب، فاني رايت العبارات و لم أجد إلا شاذا رده ابن ادريس باعراض الأصحاب، فالأقوى كما في مصباح الفقيه هو اعراض الأصحاب عما يدل على الخمس في غير ارباح المكاسب، و أما التمسك بالولاية ثبوت الخمس في الفائدة المجانية كالهبات و العطايا بل و غير الاختيارية كالميراث و نذر النسخة من ثبوت الخمس في ارباح المكاسب حيث أن أخذ الضريبة المالية مما لامشقه و لاتعب في تحصيله أولى من أخذها مما يستحصله الانسان بكديمينه و عرق جبينه ففيه أن الولاية ظنية.

قوله في ج ٢، ص ١١٩، س ٣: «ويدل عليه».

أقول: ربما يقال ان هذه الرواية لاتدل على الحكم الشرعي بل يدل على ما عينه الولي من باب الولاية ولكنه محل نظر.

قوله في ج ٢، ص ١١٩، س ٨: «مؤونة السنة».

أقول: والمراد من السنة سنة الربح، و مبدئها الشروع في التكسب بقريئة التعارف الخارجي فيما إذا كان تعارف، خصوصا فيما إذا حصل الربح تدريجا، و ظهور الربح فيما إذا لم يكن تعارف و عليه فالمؤونة السابقة على الربح تخرج من

الربح اللاحق فيما إذا تعارف السنة لأن الربح ربع السنة و المؤنة مونة السنة و يدل عليه أيضا وحدة السياق لظهور بعض الروايات الدالة على الاستثناء في استثناء مؤنة الكسب و مؤنة القوت في سياق واحد و حيث أن مؤنة الكسب تبدأ منه لشروع فيه فيكون ظاهر مثل هذه الروايات جواز احتساب هذا مؤنة القوت من حين الكسب أيضا و ان لم يحصل ربح بعد كرواية علي بن مهزيار عن أبي علي بن راشد (ج ٨ ، ح ٤) من الأنفال، و هذا مضافا الى أن الروايات لم تهدم السنة المتعارفة بين التجار في الدخل و الخرج بل وردت بناء عليها و لذا لم يسئل راو عن مبدئها.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٩ ، س ١٠ : «يثبت السنة الشمسية».

أقول: أي السنة الشمسية و السنة الرومية و غير ذلك.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٩ ، س ١٤ : «فالعام منصرف الى العام».

أقول: لا وجه للانصراف بعد كون الأحكام موضوعة لكل مكلف و لا اختصاص لها بالممالك العربية أو اقطارها أو العرب، و عليه فالمؤنة ظاهرة في مؤنة سنتك الرانجة، كما أن العام أيضا مطلق و لا اختصاص له بالعام العربي الهلالي و لو شك في ذلك فليقتصر على الهلالي فمن كان عامه عام شمسي و غيره مما يكون أزيد من ذلك فليحتاط فيه بان يحاسب عند حلول السنة بالسنة القمرية ثم إذا زاد عليها العشرة مثلا فان انتفع في تلك العشرة حاسبه أيضا، و لم يكسر عند خسارة اللاحق و لا مؤنة السابق أي السنة القمرية، و ان خسرت في تلك العشرة لم يكسر من نفع اللاحق عليها و لا من نفع السابق عليها.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢٠ ، س ٢ : «في مقام البيان».

أقول: بقي هنا أمور منها أن الخمس هل يتعلق بمجرد ظهور الربح أو لم يتعلق إلا بعد حلول السنة، و المشهور الأول و هو الظاهر من الآية الكريمة الظاهر في تعلق الخمس من لدن تحقق الغنيمة و الروايات كالموثقة «ما أفاد الناس من قليل أو كثير، ففيه الخمس» الظاهرة في تعلق الخمس و ثبوته بمجرد حصول الفائدة، و مقتضى تعلق الخمس و ثبوته عند ظهور الربح هو المبادرة الى خروجه لانه حق الغير، ولكن ما دل على أن الخمس ليس إلا في كل عام كصحيحة علي بن مهزيار «فاما الذي اوجب من الضياغ و الغلات في كل عام الحديث» يرخص في عدم لزوم المبادرة و ان تعلق الخمس من حين ظهور الربح، هذا مضافا الى قيام الاجماع و السيرة على عدم وجوب المبادرة، لا يقال ينافي تعلق الخمس من حين ظهور الربح الروايات الدالة على أن الخمس بعد المؤنة فان ظاهرها ان تعلق الخمس بعد صرف المؤنة في السنة، بناء على الأخذ بظهور كلمة البعد في البعدية الزمانية، فيقدم على الاطلاقات الدالة على تعلق الخمس بمجرد ظهور الربح، لانا نقول يمكن أن يقال ان المراد منها هو تحديد موضوع الخمس يعني أن الخمس في غير المؤنة، لاتحديد زمان الخمس، فالمراد من البعدية البعدية الرتبية نظير قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها أو دين و لا أقل من الشك فلا يصلح للمنافاة، كما لا يخفى.

و لعل الثمرة في تعلق الخمس من أول ظهور الربح، في ضمان خمس ما زاد على المؤنة قبل حلول الحول بخلاف ما إذا قلنا متعلق الخمس بعد حلول الحول فانه لا يضمن ما صرفه في الحول و ان زاد على المؤنة، فتدبر جيدا. و منها ان مؤنة السنة مستدة الى كل ايام السنة كما أن ربحها كذلك و عليه فاذا أخذ من الأصل للمؤنة

ثم ربح بمقدارها في أواسط السنة أو أواخرها يمكن كسر ما صرفه للمؤنة من الأصل من الربح كما عليه ديدن التجار والكسبة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الأصل رأس المال كما في الكسبة والتجار أو لم يكن، فان الملاك هو وجوب اداء الخمس من الفاضل، فاذا صرف من الأصل ثم ربح لم يصدق على كل ما ربح، الفاضل، كما أفاده الاستاذ العراقي (مدظله العالي). ومنها أن اداء الدين يعد من المؤنة سواء كان الدين حالا في سنة الربح أو حالا في السنة السابقة ولم يتمكن من ادائه في تلك السنة بل وان تمكن ولكن اخره بجهة من الجهات، واما الديون التي تحل في السنوات الآتية بحيث لم يطالبها صاحبها فادائها هل يعد من المؤنة أم لا؟ يمكن القول بالتفصيل بين ما يجعل لها المدة من باب الارقاق، كما إذا جعل لها الاقساط فبعضها حال في سنة الربح وبعضها يحل في السنة الآتية، فاداء جميع الاقساط في سنة الربح لم يبعد ان يعد من المؤنة، وأما إذا لم يكن جعل المدة من باب الارقاق فادائها في سنة الربح لم يعد من مؤنة سنة الربح، فافهم. ومنها ان المؤنة هو ما يحتاج اليه و هو صادق على نفس النقد قبل شراء ما يحتاج اليه فلو احتاج الى دار و كان له المال بمقدارها لايتعلق الخمس به، والقول بانه لو صرفه في الشراء فلاخمس فيه و إلالزم اخراج الخمس ممنوع. ومنها ان الخمس بما زاد من الاطعمة آخر السنة محل تأمل لصدق الاحتياج اليه و مع صدق الاحتياج اليه فهو مؤنة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢١ ، س ٧: «إذا اختلط بالحرام».

أقول: هنا فروع: منها أنه لو خلط الحرام عمدا في المال حتى يصدق عليه المال المختلط بالحرام فهل يحل ذلك باخراج الخمس إذا لم يعلم مقداره و لا يعرف

صاحبه؟ يمكن القول بان الادلة منصرفه عن مثله. ومنها أنه لو خلط الخمس بعد اخذه، في الحرام فهل يخرج عن المختلط خمس ما عداه بعد ما ورد من أنه لاخمس في الخمس أو يخرج خمس المختلط؟ يمكن القول بان دليل لاخمس في الخمس لايشمل مثل المورد، فاللازم هو اخراج خمس المختلط. ومنها أن بعد اتمام السنة، هل يجب عليه اخراج خمس ما عدى الخمس الذي اخرجه أو يجب عليه اخراج خمس الأقل المعلوم أنه من ارباحه؟ لايبعد الثاني لأن الزائد عنه لم يعلم أنه غنيمة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢٧ ، س ١٤ : «مستفيضة كموثقة ابن بكير».

أقول: و الارسال أو المرفوعة في روايات الباب لا يضر بعد عمل جل الأصحاب بالروايات الدالة على تسهيم الخمس على ستة اسهم، و طرد ما يخالفها وان صح سنده.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢٨ ، س ٦ : «القول ذهب أكثر».

أقول: لانه خلاف ظاهر الآية المباركة. و صحيحه ربي محمولة على ما ذكره المصنف من أنه صلى الله عليه وآله كان يأخذ دون حقه ارفاقا في بعض الاحيان، كذلك الإمام، هذا مضافا الى انها معرض عنها، و الروايات الدالة على ستة اسهم معمول بها و عليه فلا يضر ضعف سند بعضها كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢٨ ، س ٦ : «لاريب في ضعف».

أقول: و جعل ذكر «لله» من باب التيمن و التبرك مع أنه خلاف ظاهر الآية المباركة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢٨ ، س ١٢ : «ولا يخفى أنه لا ظهور».

أقول: ولا يخفى بعد هذا التوجيه، فإن الرواية تدل على أن سيرة النبي و الإمام كانت كذلك، فلا يساعد الرواية على أن النبي و الإمام عليهما الصلوات و السلام ربما أخذوا هكذا، فالأقرب أن الرواية غير معمول بها.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢٩ ، س ١٥ : «أن المتبادر من إطلاق».

أقول: فهذا التبادر ليس مستندا الى حاق اللفظ، بل هو مستند الى الانصراف و إلا فلا وجه لجعل إطلاق الابن على المنتسب من طرف الام على نحو الحقيقة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٠ ، س ١١ : «من باب التشريك».

أقول: أي من باب جعل شيء على المحصورين بحيث يكونون مشتركين، كما في الوقف على الخاص، هذا بخلاف ما إذا جعل شيء على غير المحصورين، كعنوان الفقراء فانه لا شركة حينئذ بين الأفراد.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٠ ، س ١٣ : «وا احتمال أن يكون».

أقول: راجع كتاب البيع لسيدنا الإمام المجاهد (ج ٢ ، ص ٤٨٩) و ملاحظة ما استدل به الإمام ترفع استبعاد كونه من باب الولاية، بل يدل شواهد و روايات على أن الخمس بل الانفال مما يكون أمرهما بيد الوالي و الإمام؛ منها الروايات الدالة «على أن الخمس لنا» الظاهر في كون تمامه لهم بعنوان ملكية جهة الإمامة، أو من جهة كونه من بيت المال، و لهم الولاية على بيت المال و منها الرواية الدالة على أن الإمام يقسم بينهم، فان فضل عنهم شيء فهو للوالي و الاعجز أو نقص عن

استغنائهم كان على الوالى ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به، و انما صار عليه أن يموتهم لان له ما فصل عنهم (راجع رواية حماد)، مع أنه لو كان ملكا للمصارف المذكوره لاوجه للحكم بكون الفاضل للوالى بل الفاضل يترك حتى يحتاج المصارف المذكورة اليه، هذا مضافا الى ما في رسالة الخمس للفريد الكلبيكاني رحمته الله، ص ٨٢ من أن الأقوى وجوب دفع النصف الذي للطوائف الثلاثة اليه، ليصرفه هو عليهم، على ما يرى، لان السهام الثلاثة المذكورة و ان جعلت لهؤلاء الطوائف الثلاثة لكن الله عزوجل كما اسلفنا لما يوزع عليهم و لم يوكل أمره الى المالك، كما أوكل ذلك اليه في باب الزكاة لمقتضى بعض الأخبار الموثقة، و أنما جعل أمر التوزيع هنا الى ولى الأمر الشرعي، كما يدل عليه ما رواه الكليني بسند صحيح عن أبي الحسن الرضا عليه السلام و فيه: «فقليل له أفرأيت أن كان صنف من اصناف أكثر و صنف أقل، ما يصنع به؟ قال ذلك الى الإمام أرايت رسول الله صلى الله عليه وآله كيف يصنع اليس انما يعطى على ما يرى، كذلك الإمام. و قد بينا سالفان هذه الصحيحة يستفاد منها أن امر التوزيع و الصرف أو كل الى النبي صلى الله عليه وآله و الإمام، بل الظاهر من اخبار التحليل أن له أن لا يوزع عليهم و كيل الخمس لشيعتهم إذا اقتضت الضرورة ذلك فإذا كان الأمر على ما وصفنا. فنحب أن يحمل اليه الخمس بتمامه حتى يصرفه هو عليهم على ما يرى إلخ هذا مضافا الى ما قاله السيد المحقق الموسى الزنجاني من أن في بعض الأخبار الخمس للإمام و في بعض اخر العشر للإمام و مقتضى الجمع بينهما هو أن كقول العشر للإمام ملكا (بكسر الميم) و الخمس له ملكا «بضم الميم» فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٢ ، س ١٢ : «النقل لغة الزيادة».

أقول: و لعل يرجع اليها الهبة و العطية كما عن مقائيس اللغة و تاج العروس و غيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٤ ، س ١٦ : «و أما الغنيمة».

أقول: و زاد في بعض العبادات: سيف البحار أي ساحلها ولكن لادليل له بالخصوص إلا إذا كان مواتا أو عامرا بالاصالة أو كان من مصاديق الأرض التي لارب لها و المحكى عن المفيد في المقنعة و أبي الصلاح الحلبي هو اضافة البحار و لادليل له بالخصوص ربما يستدل بقوله عليه السلام: «الأرض كلها لنا». ولكن عرفت ان مثله ماؤل بما لاينافي ملكية الناس فلايدل على المقام، و ربما يستدل له بان الملاك في كون شيء من الانفال هو كونه من الاموال العامة غير المتعلقة بالاشخاص، و عليه فكل الأموال العامة انفال و انما الموارد التي مذكورة في الأخبار و الكلمات من باب المصاديق، ولكن تلك الدعوى محتاجة الى الاثبات، و لاملزمة بين كون شيء من الأموال العامه و كونه من الانفال، و القول بان الله تعالى عن الغنائم بالانفال و بين حكم الخاص بلسان عام و هو اشارة الى تعليل الحكم غير واضح و الاشعار لا يصلح للدليلية فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٥ ، س ٢٢ : «ما كان في أيدي».

أقول: و مقتضى اطلاقه هو التحليل بالنية الى كل أرض بما فيها من المعادن في

قوله في ج ٢، ص ١٤١، س ٤: «مع النية لا الناشئ».

أقول: بمعنى أنه لو كان المقتضى موجودا كان ناويا للمساك.

قوله في ج ٢، ص ١٤١، س ٤: «بخلاف العبادات».

أقول: أي اللزم فيها هو أن يكون الأفعال صادرة عن العزم والنية.

قوله في ج ٢، ص ١٤١، س ٧: «كان قيامه الذي».

أقول: وكان مقتضى اعتبار كون الأفعال الاختيارية صادرة عن العزم، هو

البطلان في المثال، فان دل على صحته شيء فهو خلاف القاعدة.

قوله في ج ٢، ص ١٤٧، س ١٠: «فالسؤال عن الفرق».

أقول: يمكن الفرق بان صوم قضاء شهر رمضان العام الماضي مع قضاء شهر

رمضان الذي هو فيه حقيقة واحدة بخلاف الأمر الندبي والأمر الايجابي فتأمل.

قوله في ج ٢، ص ١٤٧، س ١١: «فمشكلة من جهة الحصر».

أقول: فلعل الظاهر منه أن مقتضى القاعدة هو الصحة في الصورة الأولى، وإنما

المانع هو دلالة الأخبار، وهو كذلك أعني انه لا مانع من الصحة بحسب القاعدة.

قوله في ج ٢، ص ١٤٧، س ١٣: «صحيحه هشام البطلان».

أقول: والظاهر وقوع السهو فان الظرف المذكور، مذكور في رواية محمد بن

مسلم و التفسير مذكور في رواية هشام بن سالم.

قوله في ج ٢، ص ١٤٧، س ١٦: «هذا لا يقصر عن الخير».

أقول: أي التفسير.

قوله في ج ٢، ص ١٤٨، س ٣: «ما يظهر من الحدائق».

أقول: بل مقتضى المراجعة الى التهذيب هو ذلك.

قوله في ج ٢، ص ١٤٨، س ١١: «الأخذ بظاهاها مع مخالفة».

أقول: يمكن القول بأن المشهور ذهبوا الى عدم جواز صوم يوم الشك بنية رمضان، من باب الجمع بين المطلقات الدالة على المنع عن صوم يوم الشك، و المطلقات الدالة على جواز صوم يوم الشك بقرينة الأخبار المفصلة بين نية صوم رمضان و نية شعبان، و مع هذا الاحتمال لا يثبت اعراض المشهور عن الأخبار المجوزة بالنسبة الى صورة التردد في النية أو التردد في المنوى، اللهم إلا أن يقال إن الحصر في الأخبار المفصلة يقتضى انحصار الجواز في ما إذا نوى الشعبان فلا يمكن الأخذ باطلاق مطلقات الجواز بعد الحمل على المفصلات، ولكن يمكن منع الحصر بقرنية اطلاق قوله في الصدر «بلى» و بقرنية تعليله للنهى في الذيل بقوله «لأنه قد نهى أن ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك» فالمنهى هو ما إذا نوى صوم رمضان جزما احتياطا بالترديد في النية أو المنوى أو غيرهما.

قوله في ج ٢، ص ١٥٠، س ١٨: «ويمكن أن يقال:».

أقول: ولا بأس للتمسك باطلاق مباشرة النساء للوطى في الدبر للمرنة.

قوله في ج ٢، ص ١٥٠، س ١٩: «الإشكال في وطى الغلام».

أقول: فيما إذا اطمئن بعدم الانزال والافهو محكوم بما ورد في الاستمنا، كما لا يخفى وهكذا في وطى البهيمة.

قوله في ج ٢، ص ١٥١، س ٥: «يقع المعارضة بينها».

أقول: ولكن إطلاق الصحيحة المتقدمة بالنسبة الى وطى الغلام غير قوى، لعدم اختصاص المفطرات بالأربعة المذكورة، و عليه يمكن التمسك بما دل على مبطلية الاجناب العمدي في شهر رمضان لمبطلية الوطى في الغلام او البهيمة.

قوله في ج ٢، ص ٢٣٠، س ٥: «و الأظهر الكراهة».

أقول: ولا يخفى عليك أن خبر الفضيل مختص بالضيف فالكراهة مختصة بالضيف، و أما الباقي فعلى ما يستفاد من الروايات اللهم إلا أن يتمسك بوحدة السياق وهو كما ترى.

قوله في ج ٢، ص ٢٣٧، س ١٢: «من جهة الشهرة».

أقول: وفيه أن الشهرة على الوجوب لا عدمه.

قوله في ج ٢، ص ٢٣٨، س ٥: «الإفطار لذى العطاش».

أقول: ولا يخفى أن عنوان ذى العطاش غير من عرض له العطش المهلك، فانه يقتصر على مقدار الضرورة بخلاف ذى العطاش فانه كالمريض يفطر صومه و

لا يلزم عليه الاقتصار على رفع المشقة، وأن كان هو احوط. و مما ذكر يظهر جواز التعدي من موثقة عمار الدالة على جواز الشرب عند الاضطرار لرفع الهلاكة، الى كل اضطرار فانه يقتصر فيه على ما يرفع الاضطرار و هو عنوان غير عنوان المرض، و من به داء العطش، كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٢٤٦، س ٧: «و يحتمل أن يراد».

أقول: و فيه أنه خلاف ظاهر المسجد الجامع لان الظاهر ان وصف الجامع وصف لنفس المسجد لا للصلاة المنعقدة ولكن يصلح خبر عمر بن يزيد لان يراد من مسجد جماعة، مسجد يصلى فيه صلاة جماعة.

قوله في ج ٢، ص ٢٤٦، س ١٦: «و يؤيده خبر أبي الصباح».

أقول: و فيه اختلاف النسخة.

قوله في ج ٢، ص ٢٥٥، س ١٢: «يمكن حملها على عدم».

أقول: وفيه ما لا يخفى لأن ظاهره هو نفي العذر لمن اخر الواجب، و لا ينافيه استعمال نفي العذر في مقام آخر لترك الراجع.

قوله في ج ٢، ص ٢٥٥، س ١٦: «لأنه ليس مجرد».

أقول: و فيه أن التأخير بلا عذرٍ موجه، استخفاف، نعم لو كان مع عذر عرفي لا يصدق الاستخفاف و ان لم يكن معذورا شرعا.

قوله في ج ٢، ص ٢٥٧، س ٨: «يدل عليه ما دل».

أقول: و سيأتي في الصفحة الآتية الاشارة الى بعض اخر من الأدلة فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٥٨ ، س ٧ : « عليه ياطلاق ما دل ».

أقول: وفيه منع الاطلاق لان امثال هذه الأدلة في مقام تشريع أصل الحج و فضيلته لا في مقام خصوصياته و شرائطه، نعم يمكن الاستدلال بالأخبار الدالة على الأمر بالأمر كقوله في مصحح اسحاق بن عمار « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غلمان لنا دخلوا معنا مكة بعمره و خرجوا معنا الى عرفات بغير احرام قال قل لهم يغتسلون ثم يحرمون، و اذبحوا عنهم كما تذبحون عن انفسكم» (الوسائل، باب ١٧ من أبواب أقسام الحج، ح ٢) فان الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء و هو يدل على مطلوبيته و مشروعيته و هكذا ما ورد في الصلوة و الصوم كقولهم عليهم السلام مروا صبيانكم بالصلوة (الوسائل، باب ٣ من أبواب أعداد الفرائض) هذا مضافا الى الأمر الى غير البالغ المميز كما دل عليه موثق يعقوب «أن معى صببية صغارا و ان أخاف عليهم البرد فمن اين يحرمون؟ قال انت بهم العرج فليحرموا منها» (الوسائل، باب ١٧ من أبواب أقسام الحج، ح ٧) حيث امرهم بالاحرام كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٥٨ ، س ١١ : « الولي لا بد للولي ».

أقول: أن لم نقل تبديله بالبدل و ان لم نقل بأن الواجب هو اداء الغرامة بعد البلوغ، و قبل البلوغ لا تكليف بالاداء بالنسبة الى الصبي حتى يجب على الولي الاتيان به.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٥٨ ، س ١٦ : « لكنه بلا دليل ».

أقول: نعم لا بأس بالاحجاج به رجاء.

قوله في ج ٢، ص ٢٥٨، س ١٧: «إنه لادليل على لزوم».

أقول: وفيه أنه أن أريد بذلك عدم ما يدل على حرمة التصرف في نفس الصبي، ففيه تأمل لأن الناس مسلطون على أموالهم و انفسهم و لا ولاية للغير و ان أريد انه لادليل يدل على لزوم احجاج الولي بحسب الأخبار، فهو كذلك، ولكن مقتضى حرمة التصرف في نفس الصبي هو الاقتصار على الام لأن المرخص فيه في الخبر هو الام، وقوله عليه السلام قدموا من كان منكم من الصبيان الى الحمقة أو الى بطن مر الحديث لايشمل غير الولي لأنه لم يكن في مقام تعيين الولي.

قوله في ج ٢، ص ٢٥٩، س ٣: «فلايشمل غير هذه الصورة».

أقول: أي فلايشمل صورة تمكن الصبي من جهة المال، هذا بناء على رجوع الضمير في قوله ليس لهم ما يذبحون الى الصبايا، ولكن مقتضى التأمل هو رجوع الضمير الى الذين كانوا مع الصغير بناء على نسخه لبوا عنه و المراد هو أن مع عدم ما يذبح لجميعهم يذبح للصغير و يصوم الكبار، و على كل التقدير يمكن الاشكال في دلالة على أن الهدى من ماله و أن أمر بالذبح عنه، بل غايته هو الظهور السكوتي فيرفع اليد عنه بظهور صحيحة معاوية بن عمار من قوله «و من لايجد الهدى منهم فليصم عنه و ليه» بناء على ظهور رجوع الضمير الى الصبايا، كما هو كذلك و يقتضيه السياق فان الظاهر من هذه الرواية أن الهدى من مال الصبي فاذا لم يكن له، فعلى الولي الصوم فيجمع بينهما بأن الذبح عنه فيما إذا كان له الهدى فالذبح من مال الصبي، و أما حمل صحيحة معاوية بن عمار على ما إذا لم يجد وليه

مألاً، فهو خلاف الظاهر، وذهب المشهور أو الاجماع على الخلاف لا يضر إذا كان منشأ ذلك هو فهمهم من الأخبار واستنباطهم كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٢٥٩، س ١٤: «القاعدة لزوم الكفارة».

أقول: لأن عمد الصبي حينئذ لم ينزل بمنزلة الخطاء وله حكمه كالكبير وهذا الحكم وضعى باعتبار اشتغال ذمته بالكفارة، و تكليفي باعتبار ادائها و حيث أن التكليف مرفوع عن الصبي فلا تكليف بالاداء، فيجوز ان يصبر الى أوان البلوغ فيؤديه و يجوز توليه ادائها قبل البلوغ أن راه مصلحة.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٢، س ١٦: «بأن كان واجدا».

أقول: كما دل عليه قوله عليه السلام في صحيحة معاوية إذا هو يجد ما يحج به (الوسائل، باب ٦ من أبواب وجوب الحج، ح ١) و قوله عليه السلام إذا قدر الرجل على ما يحج به في صحيحة الحلبي (الوسائل، باب ٦ من أبواب وجوب الحج، ح ٦) فالقدرة الفعلية من الشرائط أيضا كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٣، س ٣: «إلا فغاية ما يتمسك».

أقول: و لا يخفى عليك أن مع حاجته الى ضروريات المعيشة لا يصدق الاستطاعة و هو كاف في عدم الوجوب و لا يحتاج الى الأخذ بادلة نفى الحرج و عليه فلو باع المستثنيات و حج لم يكف عن حجة الاسلام لأنه بدون الاستطاعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٣ ، س ٨ : « هو بعيد جدا ألا ترى » .

أقول: لا يبعد فيما إذا لزم الحرج من جهة عدم صرف الثمن في ضروريات معيشته، لأن صدق الاستطاعة في هذه الصورة غير معلوم بل معلوم العدم إذ لا طوع له بالنسبة الى الحج .

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٣ ، س ١١ : « من القوت والمشروب » .

أقول: وعليه فلا يشمل ما يشتريه الحجاج لاهلهم بعنوان التحفة المسماة بالسوغات .

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٣ ، س ١٤ : « لا يخفى أن استفادة » .

أقول: وفيه أن الاستطاعة العرفية ملازمة للاستطاعة للعود أيضا ألا ترى أنه إذا قيل من استطاع أن يدخل في البئر الفلاني فله كذا و كذا يستفاد منه الاستطاعة للدخول والخروج كليهما ولا يكفي فيه الاستطاعة في الدخول فقط و عليه فالآية الدالة على لزوم الاستطاعة في الوجوب يدل على لزوم الاستطاعة للعود أيضا، هذا مضافا الى دلالة مثل قوله في صحيح حوض له زاد و راحلة على ذلك بالظهور العرفي .

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٤ ، س ٨ : « فالاستطاعة محققة » .

أقول: وفي المستمسك: في صورة المماثلة لاقدرة فعلية نعم القدرة على الاستعانة بالحاكم الجائر أو الحاكم الشرعي قدرة على تحصيل الاستطاعة فلا يجب معها الحج و القدرة على تحصيل القدرة ليست قدرة فعلية على الحج .

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٤ ، س ١٠ : «ولو كان له مال».

أقول: وان كان عليه له دين مؤجل و اطمئن بادائه في وقته و جب عليه الحج ان استطاع اليه، و هكذا ان كان عنه دين حال ولكن رضى الدائن تأخير الأداء و اطمئن بادائه في وقت مطالبته، و جب عليه الحج ان استطاع اليه، كل ذلك يصدق الاستطاعة و السبق و اللحق لاملالك فيه.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٤ ، س ١٧ : «بل الحق أن الواجبات».

أقول: ولا يخفى أن الحق، مع الدين الحال و عدم الرضاية من صاحب الدين بالتأخير أو المؤجل الذي لا يطمئن بادائه لا يصدق الاستطاعة و مع عدم صدق الاستطاعة لا وجوب للحج حتى يبحث عن وجوب مقدماته قبل وقته.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٥ ، س ١ : «يمكن أن يقال».

أقول: يمكن تفريره بوجه آخر و هو أن الافتراض اكتساب و لا يجب تحصيل الاستطاعة بالاكتساب و المفروض عدم صدق الاستطاعة بدون الاقتراض، لأن المال و ان كان موجودا ولكن لم يقدر بالقدرة الفعلية عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٥ ، س ٧ : «قد يشكل من جهة».

أقول: بل الظاهر في هذه الصورة عدم صدق الاستطاعة عرفا، و عليه فلا يجب الحج عليه، نعم لو لم يكن ترك التزويج حرجا أو مرضا أو موجبا لوقوعه في الحرام و جب عليه الحج.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٦، س ١: «شمول قوله ﷺ».

أقول: ومع الشمول يجب القبول في صورة التملك.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٦، س ٤: «إن كان الهبة».

أقول: وأما إذا لم يكن كذلك، فلا يجب قبول الهبة لأنه اكتساب ولا يشمل

قوله ﷺ فان عرض عليه ما يحج به لأن المفروض أن البذل ليس للحج.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٦، س ٥: «بل بذل نفقة».

أقول: وفيه أن مع عدم بذل نفقة العود لا يصدق الاستطاعة، مع أن في صحيحة

محمد ابن مسلم قال الإمام ﷺ في الجواب «ان من عرض عليه ما يحج به مستطيع

الحج» و عليه فيستفاد من الأخبار بذل نفقة العود بل لعل نفقة العيال أيضا مما له

مدخلية في صدق الاستطاعة و ان لم يكن يشمل الرجوع بالكفاية لمخارج سنته.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٦، س ٦: «قد عرفت الإشكال».

أقول: من أن نفى الحرج يدل على نفى الحكم الحرجي ولا يكون مثبتا للحكم

نفقة العود هذا مضافا إلى أن الحرج الشخصى منفى لا النوعى فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٧، س ١٣: «عياله حتى يرجع».

أقول: ولا يخفى عليك أن البحث في المقام لزوم وجود مخارج العيالات قبل

الرجوع عن الحج و سيأتي البحث في ص ٢٨٢ عن لزوم وجود ما به الكفاية بعد

الرجوع من الحج ولكن المباحث قريب المخارج و لذلك بحثنا هنا ما يرتبط

بالمسألة الآتية فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٨ ، س ٧ : «يرجع إليه بعد حجه».

أقول: دلالة على اعتبار الرجوع الى الكفاية واضحة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٨ ، س ١٢ : «للاستطاعة الخالية».

أقول: وسيأتي في ص ٢٧٤ أن المذكور في أخبار الاستطاعة ليس من باب الانحصار فيما ذكر بل يمكن أن يكون من باب أو الفعلية فالمعيار هو صدق الاستطاعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٨ ، س ١٣ : «ليست الطائفتان».

أقول: وفيه منع إذ لا مانع من تقييد المطلقات بعد العمل بالمقيدات كما ذهب اليه المشهور والقول بإباء المطلقات عن التقييد لا وجه له، اللهم إلا أن يقال إن ظهور المطلقات في الاطلاق أقوى من جهة كونها في مقام البيان، ومعه يتصرف في المقيدات بحلمها على محمل آخر، ولكنه غير واضح ثم بعد ثبوت لزوم الرجوع الى الكفاية ربما يبحث عن المشتغلين بالعلم أنهم هل يكونون مستطيعين بالتمكن من الزاد والراحلة والرجوع الى الكفاية من الوجوه أم لا يكونون؟ كذلك ذهب بعض الاعلام الى الثاني مستدلا بانهم لا يجدون ما يكفيهم عند الرجوع، ومجرد العلم بانهم سيعطون من الوجوه لا يستلزم صدق وجدانهم لما يكفيهم عند الرجوع ولكن يمكن أن يقال بصدق وجدان ما يكفيهم عند الرجوع بالعلم أو الاطمئنان بالاحسان المقرر المعنون بالشهرية، ولا يلزم في صدق العنوان المذكور الملكية أو وجود حرفة أو صناعة أو نحو ذلك. ثم أن المراد بالرجوع الى الكفاية هو أن يكون له للتالي ما يمكن له المعيشة مع الكفاية وهو

بالقوة بأن يكون له كسب يقتضى ذلك و لا يتحدد ذلك بالسنة بل هو أمر عرفى ولكن الظاهر من سيدنا الاستاذ الكلبايكاني رحمته الله في تعليقه على العروة تحديده بالسنة، و الأكثر، و لعله من باب مصداق العرفي، فافهم. ثم ان الوليمة هل تكون من الرجوع الى الكفاية أم لا ربما يقال بالثاني لأن المراد من الرجوع الى الكفاية هو ما يلزم له في اعاشته و عياله و أما الوليمة فلم يحرز أنه راجها فيه ولكن يمكن أن يقال أنها أيضا من الاعاشة لمن كان من شأنه هو ذلك خصوصا إذا كان تركها حرجا شديدا عليه فتدبر.

قوله في ج ٢، ص ٢٦٩، س ٢١: «و غاية ما يستفاد».

أقول: و فيه أن عدم دلالة الصحيحة المذكورة على عدم الوجوب في صورة العذر لا يضر بعد دلالة الآية عليه كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٢٧٠، س ١٢: «ذريح المتقدمة».

أقول: و في الصفحة السابقة.

قوله في ج ٢، ص ٢٧٣، س ١٧: «الباب ما لو نذر».

أقول: و ما لو اوصى اليه بالخصوص للحج قبل الاستطاعة و ما لو اوجر بالخصوص للحج قبل الاستطاعة فيمكن أن يقال بواسطة الوصية قبل الاستطاعة أو الاجارة قبل الاستطاعة أو الاجارة قبل الاستطاعة يلزم الوفاء بالوصية و الاجارة و مع وجوب الوفاء بهما لا يستطيع للخروج الى مكة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٧٤ ، س ٢ : «باعتباره توجه ما ذكر».

أقول: أي توجه القول بوجوب الحج مع النذر أو الوصية أو الاجارة ومع أهمية الحج يقدم على النذر ونحوه، فيما إذا كانت الاستطاعة من غير ناحية الاجارة أو الوصية، وأما إذا كانت الاستطاعة من ناحية الاجاره أو الوصية فلا إشكال في تقدم الوصية أو الاجارة كما لا يخفى ثم ان ذلك مبني على انحصار الاستطاعة فيما ذكر وتفسيره به لا أنه بيان مصداق الشايخ وهو غير معلوم.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٧٤ ، س ٣ : «المتن فرض اجتماع جميع».

أقول: وفيه أن الزاد والراحلة ليسا مجرد الزاد والراحلة بل المراد منهما هما مع ما يلزمهما من الالات و القرب، ففقدان اللوازم يوجب عدم الاستطاعة من ناحيتهما كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٧٤ ، س ٥ : «محترمة هل يقال».

أقول: وقد يقال نحن نقول ولا بأس فيه ولكن لا اظن الالتزام به فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٧٦ ، س ١٧ : «جدا فالتقييد في صحيح».

أقول: فالأقوى هو اعتبار الاحرام مع دخول الحرم ثم ان الظاهر من الموت في الطريق هو احرام عمرة التمتع فشمول الدليل بالنسبة الى احرام حج التمتع مشكل لظهور الطريق في عمرة التمتع ولكن يمكن القول به في حج التمتع أيضا بالاولوية إذ مع عدم اتيان الطواف والصلوة والسعي إذا كان الاحرام مع دخول الحرم مجزيا كان كذلك في احرام الحج مع الاتيان بالعمرة التمتع بالاولوية بل الظاهر هو جريان هذا الحكم في احرام حج الافراد والقرآن بالنسبة الى اجرائهما وأما بالنسبة

الى عمرة مفردة بعدهما فهو محل اشكال لان حج القرآن أو الافراد و العمرة بعدهما مما واجبان مستقلان.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٨٢ ، س ٤ : « و هل الرجوع » .

أقول: ولا يخفى عليك أن المسألة معنونة في الجملة في ص ٢٦٧ ولكن البحث هناك عن لزوم وجود مخارج العيالات قبل الرجوع الى بلده و البحث هنا في لزوم وجود ما به الكفاية بعد الرجوع.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٨٢ ، س ١٨ : « فغير دالة على اعتبار » .

أقول: وفيه أن الظاهر من قوله يحج ببعضه و يبقى ببعض ما يقوت به نفسه و عياله هو الرجوع الى كفاية بالحمل الشايح الصناعي، سيما مع قوله: «ثم يرجع فيسأل الناس بكفة» على ما نقله المفيد في المنفعة، و هكذا الظاهر من قوله و ما يرجع اليه من حجه ظاهر في ذلك فمع عمل المشهور بهما لامجال لرفع اليد عنهما و بهما يرفع اليد عن ظهور الآية الشريفة و الأخبار الصحيحة الواردة في مقام بيان ما له الدخل في الاستطاعة و عليه فلاوجه للترفة بين المقام و ما مر في ص ٢٦٧ مع أن مدرك المسالتين واحد.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٨٢ ، س ٢٣ : « الكفاية تقع المعارضة » .

أقول: وفيه منع لأن النسبة بينهما هو العموم و الخصوص، و اباء تلك الأخبار عن التقييد غير ثابت و مقتضى الجمع هو ما ذهب اليه المشهور من لزوم الرجوع الى الكفاية.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٨٣ ، س ٩ : «للاستطاعة فالأقوى عدم الاعتبار».

أقول: و لا يخفى أن الطبرسي قال في مجمع بيانه في ذيل قوله تعالى ﴿وَأَلَّ اللَّهُ...الآية﴾ المروي عن ائمتنا عليهم السلام انه الزاد والراحلة و نفقة من يلزمه نفقته و الرجوع الى كفاية اما من مال أو ضياع أو حرفة مع صحة في النفس و تخلية الدرب عن الموانع و امكان المسير، انتهى. و حيث أن ما ذكر كان مشهورا انجبر ضعف الارسال بعمل الأصحاب، هذا مضافا الى ما مر من منع عدم دلالة الأخبار عليه فتدبر جيدا، ثم ان بعد ما ذكر من لزوم الرجوع الى الكفاية هل يكفي في ذلك وجود الوجوه الشرعية في الرجوع من الزكاة و الخمس و الصدقات؟ يمكن أن يقال لا يبعد لو اطمئن بحصولها بعد الرجوع فان الرجوع الى الكفاية صادق على مثله فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٨٨ ، س ٩ : «حجة الاسلام لا يحج».

أقول: هذه العبارة محتمل الأمرين أحدهما أنه لا يجوز لمن وجب عليه حجة- الاسلام ان يحج عن غيره، و ثانيهما أن من وجب عليه حجة الاسلام ان حج عن الغير لا يكون حجه حجا عن الغير و ظاهر الشارح هو الثاني حيث قال و لا يخفى الخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٠٤ ، س ١ : «عن نيابة المخالف».

أقول: في أصل الحج و اجزائه كالذبيح و الرمي و غيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٠٥ ، س ١٦ : «بالقصد هكذا قيل».

أقول: هذا بالنسبة الى النيابة، ولكن ربما يكون العمل من باب التسبيب كالنية ففي هذه الصورة لاحاجة الى قصد الفاعل بل اللازم هو قصد من عليه العمل فمن وجب عليه الهدى يجب عليه النية ولا يضره عدم نية الذبح فيما إذا كان للذباح اله للذبح لا نائباً في الذبح.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣١ ، س ١٠ : «لأن الكل متفقون».

أقول: و ظاهر العبائر هو جواز الاحرام لحج التمتع في اشهر الحج بعد الاتيان بعمرة التمتع من دون فرق بين الشوال و ذي القعدة و ذي الحجة و هو مقتضى إطلاق صحيحة حماد الآتية الامرة باحرام حج التمتع لمن دخل في مكة، و اراد الخروج لبعض الحوائج من دون تفصيل بين الأشهر المذكورة، ولكن ذهب في المعتمد الى عدم جواز تقديم احرام الحج على يوم التروية ازيد من ثلثة أيام، و تمسك بمعتبرة اسحاق بن عمار مع انها مربوطة بخروج من مكة الى عرفات و لا ارتباط لها بالاحرام قبل يوم التروية فراجع (ج ٥ ، ص ١٢٢).

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٢ ، س ٧ : «فقد ادعي عليه».

أقول: ويدل عليه بعض الأخبار كصحيحة عمرو بن حريث حيث «قال فيه قلت لأبي عبد الله عليه السلام من اين احل بالحج فقال ان شئت من رحلك و أن شئت من الكعبة و ان شئت من الطريق» و في التهذيب قلت لأبي عبد الله عليه السلام «و هو بمكة» الخ (الوسائل، باب ٢١ من المواقيت، ح ٢) و كخبر اخر يدل على أن محل الاحرام

هو مكة راجع (باب ٢١ من المواقيت و باب ٩ أقسام الحج) ثم ان المراد من مكة ليس مكة التي في عصر صدور الرواية بل هو عنوان للبلد كلما زاد فيه، صدق عليه بلد مكة و لو كان للمكة السابقة دخل فيه بحدودها لزم الاشارة اليه فمعقد الاجماع و هو داخل مكة و بطنها يكفي لجواز ذلك كما دل عليه الروايات و قد عرفت عنوان رحلتك، ثم ان المراد من الرحل هو محل السكونة فليقيد بكونه في مكة كما أن المراد من الطريق هو الطريق الداخلى في مكة لافي خارجه في المسير الى مكة كما يشهد له نسخة التهذيب.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٢ ، س ٨: «الاختيار لكن قال إسحاق».

أقول: لكنه غير معمول به لذهاب الأصحاب الى خلافه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٣ ، س ١: «مشكلة مضافا إلى ما هو».

أقول: و لا يخفى عليك أن الموجود في النسخ كلمه «أو» لا كلمة «الواو» نعم كلمة «أو» للتخيير، و لا يدل على الأفضلية، و لعل مراده هو الاشارة الى رواية عمر و بن حريث حيث «قال في جواب السؤال من اين أحل بالحج؟ ان شئت من رحلتك و ان شئت من الكعبة و ان شئت من الطريق» (الوسائل، باب ٢١ من المواقيت).

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٥ ، س ٣: «وجه عدم جواز الخروج».

أقول: يقع الكلام في أنه هل يجوز لمن احرم لعمره التمتع و دخل مكة المكرمة، أن يخرج قبل اعمال عمرة التمتع أو في اثنائها أم لايجوز؟ يمكن أن يقال إن إطلاق قوله: «و ليس لك أن تخرج من مكة حتى تحج» يشمل هذه الصورة أيضا و اختصاص الأخبار الاخرى بما إذا عمل اعمال عمرة التمتع لا يضر

لأن اختصاص المذكور في كلام السائل لا في كلام الإمام عليه السلام . و عليه فلا دليل للتقيد بالنسبة الى صحيح زرارة الدال على أنه ليس لك أن تخرج من مكة حتى تحج ولكن صحيحة زرارة مصدرة بصدر يدل على أن المراد بعد الاحلال و اتمام الاعمال فلا يشمل الاثناء و قبل الاعمال (الوسائل، ج ٩، ص ٣١) و أما التمسك بصحيح حماد «من دخل مكة متمتعا في اشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضى الحج فان عرضت له حاجة الى عسفان الى أن قال خرج محرما و دخل ملييا بالحج» (كما في مستند العروة، ج ٢، ص ٢٨٨) ففيه أنه لا يدل، إذ قوله: «خرج محرما و دخل ملييا بالحج» يدل على أن الاحرام هو احرام الحج فلو شمل قبل اتمام العمل أو قبل الشروع في العمل لزم أن يكون المحرم باحرام العمرة احرم باحرام الحج و هو كما ترى و مما ذكر يظهر ما في التمسك لصحيح الحلبي «عن الرجل يتمتع بالعمرة الى الحج يريد الخروج الى الطائف قال يحل بالحج من مكة و ما أحب أن يخرج منها الا محرما» انتهى؛ و ذلك لان الاهلال و الاحرام بالحج من مكة شاهد على خروجه من احرام العمرة و لا ينافي ذلك قوله يتمتع بدعوى انه فعل استقبالي يدل على الاشتغال بالعمل و عدم الفراغ من الاعمال لاطلاق التمتع الى بعد العمل لان حج التمتع مشتبك عمرته مع حجه مما لم يفرغ عن الحج صدق عليه التمتع و ان خرج عن احرام العمرة هذا مضافا الى ما عرفت من أن احرام الحج فوق احرام العمرة لا معنى له فلم أجد دليلا صالحا للمنع قبل اتمام العمل فمقتضى الأصل هو الجواز و لقد أفاد و أجاد في المستمسك حيث قال في وجه قول السيد صاحب العروة «ثم الظاهر أنه لا إشكال في جواز الخروج في اثناء عمرة التمتع قبل الاحلال منها» لاختصاص النصوص المانعة عن اتم عمرة التمتع و المرجع في غيره

الأصل المقتضى للجواز وربما يوجد في بعض النصوص أن الموضوع للمنع من دخل مكة لكن القرائن فيه وفي غيره تقتضى الاختصاص بمن فرغ من العمرة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٥ ، س ١٤ : «قبالها خبر إسحاق بن عمار».

أقول: هو مصحح لوقوع الصفوان في طريقه و سيأتي في ص ٤٢٣ تعبير المصنف عنه بالموثق.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦ ، س ١ : «ويشكل استفادة حرمة».

أقول: و لعل لهذا ذهب الشيخ الأعظم في مناسكه الى الاحتياط في ترك الخروج من مكة قبل يوم التروية.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦ ، س ٤ : «ليست قوية لقوة».

أقول: ولا يخفى عليك قوة دلالة صحيحة زرارة و صحيح حماد اللهم إلا أن يقال إن قوله حتى تحج أو حتى تقضى الحج يشهد على أن المقصود من النهى هو عدم فوت الحج و عليه فلا يدل على حرمة الخروج مع العلم بعدم الفوت، كما أن الارتهان بالحج لا ينافي الخروج مع العلم بعدم الفوت، و عليه فلا يحرم الخروج فيما إذا لم يناف مع الارتهان بالحج إذا علم بعدم فوت وقت الحج بل يمكن حمل النهى عن الخروج على الكراهة بقرينة قوله «ما أحب» في صحيح الحلبي بناء على ظهوره في الكراهة و أما بناء على عدم ظهوره فيها لاستعماله كثيرا ما في المبغوض كقوله انى لا أحب الاقلين و قوله ان الله لا يحب المسرفين فلا وجه لرفع اليد عن ظهور صحيحة حماد و عليه فالأحوط ان لم يكن أقوى هو العمل بصحيحة حماد فيما إذا لم يعلم بعدم الفوت بل الأحوط هو العمل بها حتى فيما إذا علم بعدم وقت

الفوت، ثم ان الظاهر من مصحح اسحاق هو أن الرجوع بالعمرة مستحب لتعليقه بقوله لكل شهر عمرة مع أنه ليس إلا مستحبا و لعل الجمع بينه و بين صحيحة حماد يقتضى حمل قوله و ان رجع في غير الشهر دخل محرما على الاستحباب و لعله لذلك لم يذكر الإمام المجاهد رحمته في التحرير احرام العمرة في الرجوع فوجوب الدخول مع الاحرام غير ثابت و ان كان هو الأحوط.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦ ، س ٧: «في خبر حفص منها».

أقول: في صحيحة الحلبي لظهور ما أحب في عدم الوجوب.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦ ، س ٧: «الجواز في صورة الخروج».

أقول: الاستفادة من قول المصنف إلا على وجه لا يفتقر الى تحديد عمرة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦ ، س ١١: «حيث علل بأن لكل».

أقول: راجع ص ٤٢٢.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦ ، س ١٨: «لو دخل بعمرة».

أقول: هذا الفرض مختص لما إذا خشى بعد الدخول في العمرة و أما إذا لم

يدخل و علم الضيق فقد الحقه بعض بالاولوية. راجع العروة أواخر مسأله ٣ من فصل صورة حج التمتع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦ ، س ١٩: «و كان عليه عمرة مفردة».

أقول: و هل يكون الاتيان بالعمرة مفردة بعد الحج واجبا فوريا أم لا؟ اختلف فيه،

و لعل ظاهر الأمر به هو الفور و الأحوط هو الاتيان به فوراً ثم لو لم يأت به الى سنة

أخرى لزم الاتيان به فوراً على الأحوط وأن تخلف والتي بالحج أو عمرة مفردة أخرى صحح لأن الأمر بالشيء لا يستلزم النهي، وإن استلزم يكون النهي غير بالاذاتيا.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٧ ، س ٥: «خبر يعقوب بن شعيب».

أقول: وربما يستدل بها على كفاية خوف فوات الموقفين لمن أراد الاتيان باعمال عمرة التمتع ولكن من المحتمل أن يكون المراد من الرواية هو خوف فوات الموقفين لمن أراد الاتيان باحرام الحج نعم يمكن أن يقال ان درك الموقفين ان كان شرطاً بواقعه لو مع الناس في عدم دركه كثيراً ما كما أن الضرر في باب الصوم يكفى خوفه و في المقام يكفى خوف عدم دركهما في عدم جواز احرام عمرة التمتع و العدول الى حج الافراد.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٧ ، س ١٦: «و غيرها أنه متى».

أقول: أي و غيرها التي فيها بعض الصحاح.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٧ ، س ١٦: «زاحم المتعة».

أقول: أي خاف و خشى مزاحمة المتعة كما في الخبر أو كما قررناه من طريق آخر.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٧ ، س ١٦: «عرفات لا خصوص الركن».

أقول: نعم يجوز للمضطر أن يكتفى بالركن من الوقوف فإذا دخل بعمرة و رأى أنه لا وقت له إلا لدرك الركن من الوقوف و جب عليه أن ينقل نيته الى الأفراد و التي بما عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٨ ، س ٤ : « كذا الحائض و النفساء » .

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى العطف هو عروض الحيض بعد الاحرام لان المفروض في المعطوف عليه هو الخشية من جهة الضيق بعد الدخول في العمرة مع أن الكلام يقع في مقامين: أحدهما عروض الحيض قبل الاحرام و ثانيهما عروض الحيض بعد الاحرام فحكم الأول هو انقلاب حجها الى الافراد و بعد الفراغ من الحج تجب عليها العمرة المفردة و يدل عليه إطلاق صحيح جميل الدال على أن وظيفتها حج الافراد فاللازم أن يجعلها مفردة و لافرق فيه بين أن يلتفت الى عدم امكان الطواف و الصلوة في المسجد قبل اعمال الحج أم لا يلتفت اليه و يدل عليه أيضا صحيحة زرارة و معاوية بن عمار الواردتان في قضية نفاس اسماء بنت عميس (الوسائل، باب ٩١ من أبواب الطواف ح ١ و باب ٤٩ من أبواب الاحرام ح ١) و لامعارض لهذه الأخبار الاخير أبي بصير الذي أشار اليه المصنف في آخر العبارة ولكنه غير معمول به لذهاب الأصحاب الى أن الوظيفة هو الاتيان بالمفردة في هذه الصورة و أما صورة الثاني و هو عروض الحيض بعد الاحرام فالحق السيد في العروة الى الصورة الأولى كما هو المشهور، ولكن الروايات فيها متعارضة و مقتضى القاعدة هو التخيير الفقهي فالقول بالعدول في كلا صورتين من هذا الباب لا مانع منه أما الصورة الأولى فلما عرفت و أما الصورة الثانية فالتخيير الفقهي مختار العدول اللهم إلا أن يقال مقتضى كون التخيير التخيير الفقهي هو أن يذكر التخيير للمكلفين .



قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٨ ، س ٦ : «عليه صحيح جميل».

أقول: و إطلاقه يشمل الفرعين المذكورين في مناسك الإمام (ص ١٩٠ - ١٨٩) لأن الصحيحة تدل أن حكم من لم يدرك اعمال العمرة من جهة الحيض هو العدول الى حج الافراد فإذا أتى المرأة باعمال عمرة التمتع بعد اتمام عاداتها ثم رأت في العرفات أو المشعر دما وقطعت بكونه حيضا كما إذا انقطع قبل مضي العشرة و كشف عن كون اعمال عمره التمتع وقعت حال الحيض فهو في احرام عمرة التمتع يجب عليه العدول الى حج الأفراد من مكانه و هكذا لو شك في كونه اما حيضا أو استحاضة من جهة احتمال ادامته الى بعد العشرة، احتياط بالجمع بين اعمال حج التمتع و حج الأفراد بنية ما في الذمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٩ ، س ٦ : «بالتخيير حيث أن».

أقول: أي بالتخيير الفقهي لا يقال أن التخيير المذكور لا يخالفه المشهور لأنهم ذهبوا الى جواز العدول و الجواز لا ينافي جواز بقاء الحائض على تمتعها فتفعل حينئذ غير الطواف من افعالها و تقصر ثم تحرم بالحج من مكانها لأننا نقول مرادهم من الجواز هو الجواز بالمعنى الأعم و هو الوجوب، هذا مضافا الى أن اختيارهم لطرف من الطرفين مع كون الحكم هو التخيير بينهما لا يصح مع التخيير الفقهي بل اللازم عليهم هو تجويز الطرف الآخر فاقصرارهم على طرف واحد مما يشهد على أن الحكم هو ذلك لا غير.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٩ ، س ٧ : « قيل بالتفصيل ».

أقول: ولا يخفى عليك أن مدرك التفصيل بين صورة الاحرام حال طهارتها و بين صورة الاحرام حال الحيض بانقلاب الوظيفة في الثاني من المتعة الى الافراد بالتخير بين العدول الى الافراد و بين ان تفعل الحائض غير الطواف من أفعالها و تقصر ثم تحرم بالحج من مكانها ثم تقضى مافاتا من الطواف بعد أن تطهر في الصورة الأولى هو مقتضى الأخبار، ولكن هذا غير تعيين القضاء في الصورة الأولى كما في المتن و دل عليه خبر أبي بصير ولكنه غير معمول به.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٤٠ ، س ١ : « ومنها صحيح سعيد الأعرج ».

أقول: صحته محل منع لاشتمال الطريق على محمد بن سنان.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٤٠ ، س ١٢ : « ينافي ذلك الإطلاق ».

أقول: ولا يخفى عليك ان المنافاة من قبيل منافاة إطلاق المقيد مع المطلق ومن المعلوم أن اطلاق المقيد مقدم على المطلق.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٤٠ ، س ١٣ : « فظاهره إتمام الطواف ».

أقول: وفيه أن خبر الاعرج مطلق من جهة التطهير و الغسل فاللازم هو تقييده بقوله: « فاذا ظهرت رجعت فامت بقية الطواف » في خبر أبي بصير فالأقوى هو ما ذهب اليه في المتن فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٥١ ، س ٩ : «ولاشبهة في أن».

أقول: هذا الكلام لتأييد اختصاص جواز العدول بما إذا أتى بالافراد استحبابا لا وجوبا فان الأصحاب مع اداء حجة الاسلام لا يجب عليهم العدول الى التمتع بل يجوز لهم اتمام الافراد فلا يكون خارجا عن محل الكلام.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٥١ ، س ١٤ : «عدم الجواز لأن جواز».

أقول: أي عدم جواز العدول من الأفراد الى التمتع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٥٩ ، س ١٦ : «من أقال الحج».

أقول: وأما قبل طواف النساء فلا إشكال لعدم كونه من اجزاء الحج بل هو واجب مستقل كما يظهر من بعض الفتاوى و النصوص و ان استشكل فيه في ص ٥١٠ و قد ايدناه بعض الروايات الدال على دخوله في الحج ولكن الظاهر عدم العمل به فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٥٩ ، س ٢٣ : «أما مع الجهل».

أقول: وفيه أن مع الجهل أيضا ادخال ما ليس في الشرع في الشرع بدعة و تشريع لان التشريع و البدعة ليس إلا هو ذلك نعم لو كان هذا الادخال بالحجة الشرعية لاتعد بدعة و تشريعا كالفتاوى التي لاتتطابق مع الواقع فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٠ ، س ١٧ : «زيادة الإحرام من مكة».

أقول: لاحرام الحج بعد الاتيان بعمره التمتع و احرامها من المواقيت.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٠ ، س ١٨ : «الميقات لمن يمر به».

أقول: أي لمن يمر من جانب الميقات لا من نفس الميقات.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦١ ، س ٤ : «وقال الكاظم عليه السلام».

أقول: نقل الإمام فعل الإمام وهو الاحرام في ذات عرق يشهد على جوازه فلو لم يكن جايزا لما فعل واحتمال التقية بعد نقل الإمام احرامه في ذات العرق لا مورد له فلذلك يكون هذا الخبر ايضا من أدلة جواز الاحرام في ذات العرق و يكون معارضضا مع خبر الحميري الظاهر في لزوم الاحرام من غير ذات عرق.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٢ ، س ٤ : «الأولين للشهرة».

أقول: هذا مضافا إلى ما سيأتي من دلالة صحيح مسمع على أن ذات عرق داخل في المواقيت فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٢ ، س ٤ : «القريبة من الإجماع».

أقول: كما قال في المستمسك وبالجملة ما تضمن من النصوص خروج ذات عرق عن العقيق كاد أن يكون مخالفا للاتفاق ظاهرا، فلامجال للأخذ به فالأقوى ما عليه المشهور.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٢ ، س ١٤ : «لكنه بعد التسالم».

أقول: هذا مضافا الى صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من تمام الحج و العمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ» الحديث فاللزام هو الاحرام من المواقيت لا في المواقيت. و في خبر علي بن جعفر ولأهل

المدينة و من بينها من الشجرة و لأهل الشام و من بينها من الجحفة و لأهل الطائف من قرن و لأهل اليمن من يللمم فليس لأحد أن يعدو من هذه المواقيت.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٢ ، س ١٥ : «لم أعرف وجه التأمل».

أقول: يمكن أن يقال إن صحيح ابن سنان مختص لمن يخرج في غير طريق أهل المدينة فلا يشمل من يخرج في طريق المدينة، فتأمل و عليه فالأحوط هو الاقتصار على المسجد و حواليه مما يصدق عليه الاحرام من المسجد بعد تقييد و تعيين ذي الحليفة و الشجرة بمسجد الشجرة في الخبر الصحيح، كما في صحيح رفاعه و وقت لأهل المدينة ذا الحليفة و هو مسجد الشجرة و بهذا يجمع بين الأخبار بالاطلاق و التقييد بناء على اطلاق العقل و هو الاحرام من أي مكان من موارد ذي الحليفة بناء على أن المطلق هو ذو الحليفة أي المكان الذي فيه المسجد حتى يقال أن نسبة المسجد الى ذي الحليفة نسبة الجزء الى الكل لا الفرد الى الكلى التي هي نسبة المقيد الى المطلق فيكون المراد من ذي الحليفة جرنه مجازاً أو يجمع بين الأخبار بالتفسير و شرح المراد و ان لم يكن للاطلاق و التقييد بالاطلاق.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٢ ، س ١٥ : «أنه قيل بلزوم».

أقول: والأحوط هو أن يجمع الحائض بين الاحرام في خارج المسجد و تجديده في الجحفة، لأن ظاهر الدليل هو الاكتفاء بالمحاذاة فيما إذا كان بين المسجد و هناك فصل و أما إذا لم يكن كذلك فالإكتفاء بالمحاذات مع سهولة الدخول في المسجد غير واضح فافهم و هو اشارة الى ما سيأتي في اجزاء الحياة نعم يمكن التعدى عن الدليل الى كل مكان يحاذي مع كل ميقات بعد القاء الخصوصية اذ

لا خصوصية للطريق المذكور و مسجد الشجرة نعم إذا كان بين الطريق و محل الميقات فصل بعيد عن مثل الفصل بين الطريق المذكور في الرواية و مسجد الشجرة يشكل التعدى فالمعتبر هو المحاذاة التقريبى ولكن ورد لظن صحيح في خصوص الحائض و هو صحيحه يونس و يدل على الاحرام من خارج المسجد فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٢ ، س ١٨ : «من مسيرة ستة».

أقول: ولعل المراد أنه إذا سار في الطريق حتى صار المسير ستة اميال يكون حينئذ في حذاء الشجرة من البيداء و عليه فيكون طى ستة اميال من محققات الحذاء فالملاك هو الحذاء العرفي، ثم ان مسجد الشجرة لا خصوصية فيه بل الحذاء كاف في ساير المواقيت أيضا كما أن البعد من محل الذي يكون بخذاء المسجد و نفس المسجد لا مدخلية له و عليه فيجوز الاكتفاء بالحذاء من قرب المسجد.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٣ ، س ٣ : «و قد رخص».

أقول: يدل الترخيص المقيد بالمرض او الضعف على عدم الترخيص في غير الضرورة كما قيده المتن بحال الضرورة تبعا للمشهور و يؤيده أو يشهد عليه النصوص المتضمنه أن مسجد الشجرة ميقات أهل المدينة الظاهرة في التعيين و لا ينافي ما ذكر قوله في خبر أبي بصير الجحفة أحد الوقتين تنزيله بالعلة و المرض فلا إطلاق له و هكذا لا ينافيه صحيح الحلبي لانه متعرض للحكم الوضعى فلا يدل على جواز التأخير تكليفا و كيف كان فيقيد بمفهوم خبر الحضرمي و نحوه ما يكون ظاهره جواز التأخير كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام و أهل المدينة من ذي

الحليفة والجحفة فيحمل على صورة الضرورة ويكون ميقاتا اضطراريا كما ذهب اليه المشهور.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٣ ، س ٤ : «لمن كان مريضا».

أقول: ولعل المرض والضعف من باب المثال و عليه فيجوز التأخير الى الجحفة للموانع الأخرى أيضا كما ذهب اليه السيد في العروة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٣ ، س ١٧ : «من كان منزله دون».

أقول: قال الإمام في مناسكه مقام الشاغلين في الجده من الايرانيين هي المواقيت المعروفة انتهى ولكن يمكن أن يقال ان المنزل ان صدق على محل سكناهم من جهة كثرة مدة سكوتهم فلايبعد في كفايته و ان كان الذهاب الى المواقيت أحوط.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٤ ، س ١ : «فيه إشكال من جهة عدم».

أقول: لان ظاهر الاقربية هو المغايرة بين الدويرة و مكة و لامغايرة بين دويرة أهل مكة و مكة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٤ ، س ٤ : «لزمه الإحرام منه»:

أقول: لزمه الاحرام من هذا الميقات و لاتمثيل إلا بالعلم بالميقات أو قيام البينة عليه أو الشياخ المفيد للاطمئنان أو الظن كما دل عليه صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يجزيك إذا لم تعرف العقيق أن تسال الناس و الأعراب عن ذلك» (الوسائل ، ج ٨ ، ص ٢٨٨) لاطلاقه فيشمل ما إذا حصل من جوابهم

الظن فلا يلزم الاطمئنان أو العلم أو الاحتياط كما لا يخفى، ولذا قال في الجواهر، ص ٢٩٩ الطبع القديم: «ثم لا يخفى عليك وجوب حصول العلم أو ما يقوم مقامه شرعا في معرفة الوقت الذي وقته رسول الله ﷺ لكن ذكر غير واحد من الأصحاب هنا الاكتفاء في معرفة هذه المواقيت بالشياع المفيد للظن الغالب و لعله لصحيح معاوية بن عمار الحديث انتهى» لا يقال ان الرواية ارشاد الى ما عليه العقلاء من الأخذ بالعلم أو الاطمئنان كما حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) لأننا نقول الارشاد خلاف الأصل بل الظاهر ان الرواية في مقام جعل الطريق ثم ان الظاهر عدم اختصاص هذا الطريق بوادي العقيق بل يجري في ساير المواقيت بل في ما يحاذيها فلا تغفل، و لعل الرواية دلت على حجية قول أهل الخبرة أيضا لان الرجوع الى الناس و الأعراب يكون من هذا الباب ثم لا يخفى عليك أن مقتضى تعليق الرجوع الى الناس و الأعراب على عدم المعرفة هو عدم الاكتفاء به فيما إذا امكن العلم و المعرفة بالرجوع الى الظن الحاصل من سؤال الناس و الأعراب فيما إذا لم يكن تحصيل العلم و المعرفة.

قوله في ج ٢، ص ٣٦٤، س ١٠: «بضم عدم اعتبار».

أقول: كما لا يبعد ذلك اذ لا خصوصية لاقامة الشهر و نحوه في المدينة كما لا خصوصية لارادة السلوك نحو مسجد الشجرة من أول الأمر هذا مضافا الى ما عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمته من أن الدليل على كفاية الاحرام من محاذاة سائر المواقيت هو ما استقر عليه دأب العامة، و لو يمكن الاحرام منها مشروعا و لامجزيا، للزم البيان و الردع و حيث لم يردع بل نص على الجواز في الجملة يفهم أنه مرضى عند الشارع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٤ ، س ١١ : « بنظر العرف » .

أقول: قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمته ثم أن المراد بالمحاذاة ما هو المفهوم عرفاً بحيث يقع الميقات في يمين الشخص المواجه للحرم أو يساره وأما قدامه فهو قبل الميقات لامحاذله وكذا اخلفه بعد الميقات ولا ريب في عرفية هذا المفهوم بلاحتياج الى تصوير دائرة تقع مكة في مركزها ولا الخط المستقيم سواء المطلق على شيء منهما أم لا انتهى هذا مع عدم انطباق الوجوه التي ذكرت في عروة الوثقى غير المحاذاة العرفية فراجع العروة وشرحها.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٤ ، س ١١ : « لا يصدق الحذاء » .

أقول: والعلم بصدق المحاذاة فيما إذا كان الميقات متسعا كوادى العقيق سهل وأما في غيره ليس بسهل .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٦ ، س ٨ : « مشروع ففي الحقيقة » .

أقول: ويمكن أن يقال إن النسبة بين ما دل على مشروعية الاحرام بالنذر وبين ما دل على عدم مشروعية الاحرام قبل الميقات نسبة الخاص الى العام أو المقيد الى الاطلاق، ولا إشكال في تقدم الخاص أو القيد على العام أو المطلق إلا أن يقال: نعم ولكن بعد التخصيص أو التقييد يكون مورد النذر هو الذي لا يكون مشروعاً للاحرام و صح فيه النذر للشكر، فيسنل حينئذ كيف يتحقق الشكر باتيان شيء لا يكون مشروعاً و صح النذر فيه، يمكن أن يقال إن النذر و صحته يكشف عن كون متعلق النذر و هو الاحرام قبل الميقات ذا مصلحة ولكن الشارع لو يوجهه أو لم يستحبه بجهة من الجهات، و كيف كان فلامجال لرفع اليد عن صحيح الحلبي .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨ ، س ٣ : «الصوم غير خفي».

أقول: ولذا يجب الاستمرار على نية الصوم في صحة الصوم دون احرام الحج و لذا ذهبوا الى ادامة الاحرام فيمن احرم ثم اعرض عنه و اراد تجريد الاحرام من ميقات آخر، و لم يقولوا بفساد احرامه بالاعراض عنه، كما صرح به في المسائل المتفرقة المذكورة عند ختام مناسك الشيخ الأنصاري رحمته فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨ ، س ١٠ : «فاللازم الاحتياط لکن».

أقول: أي الاحتياط بغير أهل المدينة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨ ، س ١١ : «من غير تقييد».

أقول: وحيث لا تقييد فيعم غير الأصل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨ ، س ١١ : «حمل الأهل في أخبار».

أقول: أي كما ان حمل الأهل في ساير الأخبار الدالة على تعيين المواقيت على غير أهل تلك البلاد أعنى من مر بتلك البلاد حتى لا ينافي هذه الصحيحة الدالة على الجواز من الميقات الثاني لأهل تلك البلاد بعيد جدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨ ، س ١٢ : «فلعل التعيين من باب الجري».

أقول: هنا فرع و هو أن من دخل مكة محرما باحرام العمرة المفردة ثم خرج فمقتضى ما يدل على أن لكل شهر عمرة هو جواز دخوله في مكة بدون الاحرام ان دخل ثانيا قبل مضي الشهر فهل يكون كذلك لو مر على الميقات يمكن أن

يقال: مقتضى إطلاق «لايتجاوز عن الميقات إلا محرماً» هو حرمة التجاوز عن الميقات بدون الاحرام وان لم يفصل بين احرام العمرة المفردة وبين هذا الاحرام شهر، خرج عنه ما لم يرد دخول مكة بالاجماع اللهم إلا أن يقال ظاهر الأدلة حرمة التجاوز لمن قصد الحج أو العمرة و لم يأت بالاحرام قبلاً فالمسألة محل تأمل فاللازم هو الاحتياط كما ذهب إليه الإمام عليه السلام في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨ ، س ١٥ : «أما الجاهل بالحكم».

أقول: من دون فرق بين كونه قاصراً أو مقصراً لإطلاق صحيحة الحلبي كما سيأتي.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩ ، س ١ : «ولا يبعد الاكتفاء».

أقول: أي ولا يبعد الاكتفاء جمعاً بين صحيحة الحلبي الدالة على كفاية الخروج

من الحرم وصحيحة ابن عمار الدالة على الرجوع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوت الحج ولكن يمكن تقييد الثاني بالاول فان الثاني يدل على مطلق الخروج من الحرم و الأول يدل على الزيادة على أصل الخروج اللهم إلا أن يقال بالفرق بين المرئى و الرجل، ولكنه كما ترى نعم يمكن أن يقال إن الاكتفاء بذكر الخروج من الحرم في المطلقات المتعددة، كصحيحة الحلبي في «رجل ترك الاحرام حتى دخل» الشامل للجاهل بالحكم، و صحيحة الحلبي «في رجل نسى الاحرام حتى دخل الحرم» و صحيحة عبدالله بن سنان «في رجل نسى أو جهل فلم يحرم حتى أتى مكة»، يدل على عدم لزوم الرجوع الى ما قدر عليه زائداً على الخروج من الحرم و إلا لبينه في هذه الروايات المتعددة، وعليه فيحمل

ما في صحيحة ابن عمار على الاستحباب لو لم نقل باختصاص المرئة الطامث بذلك كما ذهب اليه بعض الاعلام كالسيد الخوئي (مدظله العالي).

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩ ، س ٣ : «و دعوى الانصراف».

أقول: بان يقال ان قوله رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم إلخ لايشمل العامد الملتفت لزم لغوية اشتراط كون الاحرام من الميقات، ولكنه كما ترى فان الحكم الوضعي لاينافي الحكم التكليفي فادلة اشتراط كون الاحرام من الميقات يدل على وجوبه تكليفا و وضعافلايلزم الاشكال في الحكم بالصحة لو عصى و لم يحرم.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩ ، س ٣ : «يدعى الإجماع على خلافه».

أقول: كما يظهر من الجواهر ولكن صاحب المستند ذهب الى شموله للعامد و ذهب اليه صاحب المستسمك و صاحب المعتمد، و نسب الى بعض القدماء فالأحوط هو الاحرام و الإتيان بالحج و اعادته في القابل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩ ، س ١٤ : «المذكور آنفا».

أقول: في ص ٣٦٨ سالته عن رجل ترك الاحرام إلخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩ ، س ١٦ : «من التقييد بتعذر».

أقول: أي فلابد من تقييد ما يدل على الاحرام من مكانه بما إذا تعذر الخروج من الحرم هذا مع أنه لااطلاق له مع اتصال قوله فان استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩ ، س ٢١ : «لصحيحة الحلبي».

أقول: التي مرت في الصفحة السابقة الدالة على حكم من ترك الاحرام حتى دخل الحرم.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠ ، س ٣ : «إن مقتضى الإطلاق».

أقول: أي مقتضى إطلاق صحيحة عبدالله بن سنان و صحيحة الحلبي بالنسبة الى الرجوع الى ما قدر عليه زائدا على الخروج من الحرم هذا مضافا الى موثق زرارة المذكور في ص ٤٢٥ فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠ ، س ٤ : «فيحمل ما دل على».

أقول: وهو صحيحة ابن عمار بناء على عدم الفرق بين الرجل والمرئة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠ ، س ٦ : «جهله حتى أكمل».

أقول: أما من ذهب الى المنى أو العرفات لزم الرجوع الى مكة و الاحرام منه ان لم ينطبق الوقت و إلا فاحرم من موضعه، كما أن الأحوط بعد التذکر و فوات الموقفين أو قبل الفراغ هو الرجوع الى مكة و الاحرام ثم الاتمام ثم الاتيان بالحج في السنة الآتية كما في مناسك الشيخ في احرام الحج.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠ ، س ٧ : «ههنا روايات أحدها».

أقول: هذه الروايات تدل على الحكم المذكور في عمرة التمتع فلا تشمل

العمرة المفردة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠ ، س ٩ : «و الأخرى عن رجل» .
أقول: أي و صحيحة الأخرى .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠ ، س ١٢ : «و مرسله جميل عن أحدهما» .

أقول: حيث أن المرسل هو من أصحاب الاجماع فالرواية صحيحة لما اخترنا في محله من أن مفاد قول أصحاب الرجال في أصحاب الاجماع اجمعت العصاية على تصحيح ما يصح منهم فيفيد تصحيح ما يصح عنهم اللهم إلا أن يقال إن ذلك مخصوص بما إذا ذكروا الرواة فتأمل .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠ ، س ١٥ : «صورة قصد الإحرام» .

أقول: وفيه كما في المستمسك أن الظاهر أن المراد بقوله «إذا كان قد نوى ذلك» أنه نوى الحج لجميع اجزائه جملة لا نوى الاحرام بقرنية ذكر الجاهل مع الناسي و الجاهل لا يتأتى منه نية الاحرام كما هو ظاهر و عليه فلا يرد على الرواية اشكال كونه اخص من المدعى إذ في جميع الصور كان النية الاجمالية موجودة، و حمل قوله «نسى أن يحرم» على نسيان تلبية الاحرام، خلاف الظاهر . و هنا فرع آخر و هو أنه لو لم يود التلبية الاغلطا و بعد اتمام جميع اعمال الحج التفت الى كون التلبية غلطا ذهب صاحب الجواهر الى صحته بالاولوية فان نسيان الاحرام بجميع اجزائه، من النية و التلبية و لبس ثوبي الاحرام إذا كان صحيحا بعد اتمام الأعمال، كان كذلك بالاولوية إذا انسى أو جهل خصوص القراءة الصحيحة في التلبية فافهم .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧١ ، س ٣ : «فهو من جهة الدلالة».

أقول: وقد مر الجواب عنه و عليه فلا إشكال من هذه الناحية بل الإشكال من ناحية اخرى و هو أن الرواية تدل على أن موضوعها هو نسيان احرام الحج بقريفة قوله عليه السلام «فقدتم حجه» فالتعدى الى نسيان احرام العمرة غير ظاهر كما في المستمسك أيضا فراجع، نعم لو تذكر من نسي احرام العمرة بعد اتمام اعمال الحج فلا يبعد شمول المرسلة له بالاطلاق و ترك الاستفصال كما صرح بذلك المصنف في حاشيته على مناسك الشيخ الأعظم عليه السلام تبعا للسيد البروجردي عليه السلام ، و أما قول المستمسك بانه لا بأس بدعوى عموم الحكم لحج التمتع الشامل لعمرته نعم عمرة الافراد و القرآن و مطلق العمرة المفردة لاتصلح الرواية للاستدلال بها فيها إلا بضميمة عدم القول بالفصل أو بالاولوية، ففيه أنه ان أريد ما ذكرناه فهو و ان أريد أن لفظ الحج يطلق على العمرة أيضا فهو غير واضح و بالجملة ظاهر المرسلة هو التذكر بعد جميع اعمال الحج إذ لو كان المراد بعد جميع اعمال العمرة لما عبر بقوله و قد شهد المناسك كلها لظهور المناسك في اعمال الحج أو اعمال الحج و العمرة لاختصاص اعمال العمرة هذا كله بالنسبة الى أنه ترك الاحرام نسيانا و أما إذا اتى بالاحرام قبل الميقات أو بعده بتوهم أنه يحاذي الميقات ثم بعد اتمام الاعمال الحج و العمرة لكشف الخلاف فقد يدعى أن حكمه حكم من ترك الاحرام نسيانا أو جهلا بالاولوية.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧١ ، س ٥ : «هي الإحرام و الوقوف».

أقول: أي و الاحرام من مكة بعد اتمام عمرة التمتع و احرامها من المواقيت.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٤ ، س ١٧ : « و اغتسل و ألبس » .

أقول: لا يخفى عليك أن الغسل مستحب للنفساء و الحائض أيضا كما صرح به الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في مناسكه و يدل عليه قوله رحمته الله في صحيحة يونس بن يعقوب قال سألت أبا عبد الله رحمته الله « عن الحائض تريد الإحرام قال تغتسل و تستشفر و تحتشى بالكرسف » إلخ (الوسائل ، ج ٩ ، ص ٦٥) و قوله رحمته الله في خبر معاوية ابن عمار عن أبي عبد الله رحمته الله « قال أن أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبي بكر بالبداء لاربع بقين من ذي القعدة في حجة الوداع فامرها رسول الله صلوات الله عليه فاعتسلت و اخشت و احرمت و لبث مع النبي صلوات الله عليه و اصحابه الحديث (الوسائل ، ج ٩ ، ص ٦٦) بل اطلاق قوله و اغتسل و البس ثوبك يشمل الجنب أيضا و ان لم يذكره الشيخ بل اختص استحباب الغسل بالحائض و النفساء ولكن شموله للجنب بحيث يستحب له غسل الإحرام مع كونه جنبا بعيد جدا .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٦ ، س ١٣ : « فيجمع باستحباب الإعادة » .

أقول: لا يقال أن السؤال في الروايات عن النقاضة فعلية، لاجمع بين ما دل على النقض و ما دل على عدمه للتنافي بينهما فبعد المعارضة و التساقط لزم الرجوع الى عموم ما دل على نقض الغسل بالاحداث فاللازم حينئذ عن اداء اتيان الاحرام عن الطهارة هو اعادة الغسل لانا نقول أولا منع كون السؤال عن النقاضة بل السؤال عن لزوم الاعادة و ان كان منشأ هذا السؤال هو هي و ثانيا ان الكراهة في البيع أمر شائع مع ان الصحة و الفساد يدور أمرهما بين الوجود و العدم كذلك يمكن استحباب الاعادة في المقام مع أن أمر الطهارة بين الوجود و العدم .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٧ ، س ٧: «عند مقام إبراهيم».

أقول: احرام الحج من مقام ابراهيم أو في الحجر من باب الأفضليته و إلا فالاحرام من مكة يكفي كما يدل عليه صحيحة عمرو بن حريث (الوسائل، ج ٨، ص ٢٤٦) و عن المدارك قد اجمع العلماء كافة مع أن ميقات حج التمتع كله و عن الجواهر بلا خلاف أجده نصا و فتوى و في كشف اللثام الاجماع عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٧ ، س ١٠: «ولا يخفى عدم».

أقول: وفيه أن صحيح معاوية عن أبي عبدالله عليه السلام صل المكتوبة ثم احرم بالحج أو بالتمتع (الوسائل، باب ١٨ من أبواب احرام الحج ، ح ١) يكفي في افادة الاستحباب عقيب الفريضة و عليه فلا وجه للتأمل في ذلك فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٧ ، س ١٤: «صحيحة ابن عمار».

أقول: و في الوسائل ج ٩ ، ص ٢٧ عن ادريس بن عبدالله قال سألت أبا عبدالله عليه السلام ... كم اصلى إذا تطوعت (للاحرام) قال اربع ركعات.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٨ ، س ٨: «و أما الكيفية فتشمل».

أقول: و لا يخفى عليك انه لا يشترط في الاحرام هو الطهارة عن الحدث الأصغر و الأكبر، كما يدل عليه صحيحة الحلبي (الوسائل ، ج ٩ ، ص ٥٦) عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا بأس بأن تلبى و أنت على غير طهر و على كل حال و عليه فيجوز الاحرام من الجنب و الحائض و النفساء كما صرح به الشيخ الأعظم في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٨ ، س ١٧ : «بمعنى حصول الحالة».

أقول: ويدل عليه قول الصادق عليه السلام في صحيح معاوية بن عمار يوجب الاحرام ثلاثة اشياء التلبية و الاشعار و التقليد فاذا فعل شيئا من هذه الثلاثة فقد احرم و قوله عليه السلام في صحيح عمر بن يزيد من شعير بدنته فقد احرم و ان لم يتكلم بقليل و لا كثير (راجع ص ٣٨١) فان الظاهر منهما هو حصول الاحرام بمجرد التلبية و الاشعار و الاحرام ناش منهما و هما يكونان سبباً له و عليه فلا حاجة الى نية الاحرام بل يكفي نية التلبية للعمرة أو الحج نعم الأحوط هو أن ينضم مع التلبية نية الاحرام بل لعله يدل عليه صحيحة معاوية بن وهب فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٩ ، س ٢ : «الإحرام نفس التلبية».

أقول: بناء على أن قوله تقول لبيك شرح كيفية وقوع الاحرام، ولكن يحتمل أن يكون قوله تقول إلخ حالاً عن قوله فتحرمون و عليه فاللازم في الاحرام أن يكون مقارناً مع التلبية و كيف كان ففرض انفكاك الاحرام عن التلبية خلاف المنساق من هذه الرواية فالأحوط هو مراعاة مقارنة نية الاحرام مع التلبية و التمسك بالاطلاقات لعدم لزوم المقارنة كما في المستمسك (ج ١١ ، ص ٤٠٤) حيث قال و دليل اعتبار المقارنة غير ظاهر إلا الأصل بناء على عدم اطلاق لادلة تشريح الاحرام فانه مع الشك حينئذ يرجع الى اصالة عدم ترتب الأثر أما إذا كان له إطلاق فمقتضى الاطلاق عدم الشرطية و قد عرفت أن الاحرام من الايقاعات الانشائية الحاصلة بالالتزام بحصولها، فمقتضى الاطلاق المقامى، حصوله بمجرد الالتزام النفسانى و الدليل الدال على لزوم التلبية في حصول الاحرام لما لم يدل إلا على اعتبارها في الجملة، فاطلاق دليل التشريع يقتضى نفي اعتبار المقارنة زائداً على

اعتبار وجودها، انتهى. محل اشكال لامكان الكفاية ببيان الكيفية المذكورة في صحيحة معاوية بن وهب، فمع بيان الكيفية الخاصة لامجال للرجوع الى الاطلاقات بعد تسليم وجودها كما لا يرجع الى اطلاقات الوضوء بعد بيان الكيفية الخاصة في الروايات، وقد ذهب في مستند العروة الى أن بالتلبية يدخل في الاحرام ولا حاجة الى نية اخرى غير نية التلبية، انتهى ما ذكره هو ظاهر صحيحة معاوية بن وهب فلاتغفل، و ظاهر معاوية بن عمار كما سيأتي في ص ٣٨١ و صحيح عمر بن يزيد المذكور في الصفحة المذكور.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٢ ، س ٨: «لا احتمال كون ما بعد».

أقول: كما في الجواهر و المستمسك و غيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٢ ، س ١٢: «استحبابه المعروف صحة».

أقول: ولا يخفى أن كسر همزة «ان» للاستيناف و هو الأعم، و لذا قال في الجواهر أنه أولى من الفتح لاختصاصه بالتلبية مع حذف لام التعليل أي لبك ... لأن الحمد و النعمة لك الخ ثم أن الكاف في الملك يفتح عطفًا على الحمد و النعمة، و قوله «لك» خبر «للحمد» و النعمة و الملك، قُدِّمَ على الملك و يرفع بناء على كونه مبتداء و خبره محذوف بقريضة خبر الحمد و النعمة و هو «لك».

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٢ ، س ١٥: «فيجمع بينهما».

أقول: ولا يخفى عليك أن الظاهر هو كسر همزة «ان» إذ الفتح بتقدير لام التعليل خلاف الظاهر كما أن الظاهر ان الملك عطف على الحمد و النعمة و

احتمال الاستيناف خلاف الظاهر كما فالملك كالحمد والنعمة مفتوح كما حكى ذلك عن استاذنا العراقي (مدظله العالي).

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٢ ، س ١٩ : «أما كفاية تحريك».

أقول: وأما من لم يتمكن من تصحيح القراءة فقد يقال بكفاية الملحون في حقه لقاعدة الميسور، وعدم صحة خبر زرارة الدال على لزوم الاستتابة، هذا مضافا الى اعتضاده برواية الأخرس المنجبر يعمل الأصحاب لضميمة الأولوية حيث اكتفى فيها بتحريك اللسان والاشارة بالاصبع، وذهب الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته في مناسكه الى الاحتياط بالجمع بين اداء الملحون والاستتابة وبين الترجمة، وذهب السيد الخوئي الى أن من لم يتمكن من تصحيح القراءة لم يكن مستطيعا، ولا يخفى ما فيه فان الاستطاعة بحسب المال والسرب لا العمل، هذا مضافا الى أنه لو كان دخيلا في الاستطاعة لذكره الائمة عليهم السلام لابتلاء الناس به ولو ذكروه لبان و شاع، كما لا يخفى فما ذكره الشيخ الأعظم أوفق بالجمع بين الأدلة والاحتياط.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣ ، س ١ : «المحتمل لزوم».

أقول: ولكنه خلاف ظاهر الرواية وأما لزوم الاشارة بالاصبع في سجدة الصلاة لم يظهر من الرواية فان لزم الاستقرار بالنسبة الى الاصبع لزم عليه أن يحرك لسانه فقط في حال السجدة وإلا فلأمانع من تحريك الاصبع أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣ ، س ٥ : «جدالأنه».

أقول: هذا مضافا إلى أنه ورد فيمن لا يحسن لا في الأخرس.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣ ، س ٦ : «إعراض الأصحاب».

أقول: و لعل الاعراض من جهة عدم اكتفاء الأصحاب بالنيابة و ان ذهبوا إلى الجمع بينها و بين قرأنة الملحون و الترجمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣ ، س ٧ : «لبس ثوبي الإحرام».

أقول: اعتبر في بعض الكتب أن يكون من النسوج ولا يكون من قبيل الجلد و الملبد، معللا باحتمال عدم صدق الثوب على الجلد عرفا كعدم صدقه على الملبد، و فيه أن الثوب عنوان كلي و لا يحمل على المصداق المتعارف في الأزمنة السابقة كالكاغذ و عليه فلا مانع من الجلد و الملبد و ان كان الأحوط هو الاقتصار على النسوج.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣ ، س ١١ : «من جهة كونها».

أقول: ربما يقال لا يرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب إلا فيما قام القرينة على خلافه فمثل اغسل للجنب و الجمعة لا يرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب إلا في الجمعة اقتصارا فيما خالف الأصل على القدر المتيقن، ولكنه فيما إذا كان الظهور باقيا و أما إذا أكثر الأمر المستفاد منه الاستحباب، في سياق واحد، فلا يدل الأمر المذكور في هذا السياق على الوجوب فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣ ، س ١٧ : «مادل على وجوب».

أقول: و في دلالة منع إذ جواز التأخر من باب التقيه لا يدل على عدم اعتباره في صحة الاحرام.

قوله في ج ٢، ص ٣٨٣، س ١٩: «مدخليته في صحة الإحرام».

أقول: أي مدخلية لبس ثوبي الاحرام.

قوله في ج ٢، ص ٣٨٣، س ٢٠: «أحرم في قميص».

أقول: ظاهر «الاحرام في قميص» هو الاكتفاء بالقميص في حال الاحرام ولم

يلتبس ثوبي الاحرام.

قوله في ج ٢، ص ٣٨٣، س ٢٠: «فلا يشقه».

أقول: إذ عدم وجوب شق القميص و جواز نزعه من طرف الرأس لعدم تحقق

الاحرام مع وجود القميص وإلا فلا يجوز نزعه من طرف الرأس بل يجب عليه شق

القميص، فهذا شاهد كون نزع المخيط من شرائط تحقق الاحرام.

قوله في ج ٢، ص ٣٨٣، س ٢٣: «يمكن أن يقال:».

أقول: حاصله هو اختيار تحقق الاحرام و لو لم يلبس ثوبي الاحرام هو تجويز

خروج القميص كيف شاء و لو من ناحية الرأس و هو حرام على المحرم، تعبد

محض، و استشهد لذلك ببعض أخبار يشمل صورة لبس ثوبي الاحرام فان الاحرام

حينئذ محقق و مع ذلك أمر و بنزع القميص كيف شاء فهو شاهد على أنه تعبد

محض و ليس مفاده عدم تحقق الاحرام.

قوله في ج ٢، ص ٣٨٤، س ١: «وجهه فان بعض الأخبار».

أقول: وفيه أنه و ان لم يدل على اشتراط ثوبي الاحرام ولكن يدل على مانعية

لبس المخيط بناء على ظهوره في عدم تحقق الاحرام و لم يحمله على التعبد، و

لعل وجه المانعية هو منافاة قصد الاحرام والالتزام بترك محرّماته مع ارتكاب بعض محرّماته حال الاحرام و هو لبس المخيط هذا مضافا الى امكان أن يقال ان ظاهر الأمر بلبس ثوبى الاحرام في تركب العمرة والحج هو الجزئية والدخالة في تحقق المركب، كسائر الأوامر الواردة في اجزاء المركب و شرائطها، و عليه فلبس ثوبى الاحرام له الدخالة في تحقق الاحرام فالاحوط هو اشتراط لبس ثوبى الاحرام و تجريد لبس المخيط كليهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ٣ : «فمنها صحيح معاوية بن عمار».

أقول: أي فمن الأخبار المتعرضة لهذا التفصيل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ٧ : «إن حمل على اللبس».

أقول: أي أن حمل قوله إذا ليست ثوبا في احرامك.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ٨ : «لم يستفصل فهذا حكم».

أقول: أي و لم يستفصل عن لبسه ثوبى الاحرام أم لا.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ١١ : «هذا مناسب مع تحقق».

أقول: إذ لو لم يتحقق الاحرام فلا وجه لوجوب الشق أو استحبابه و الاخراج من

تحت القدمين، فالذيل على خلاف اعتبار نزع ثوب المخيط في صحة الاحرام

أدل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ١٣ : « كما التزم المستدل » .

أقول: ولكن مر في ص ٣٧٩ أنه لا بد اما من طرح الأخبار الدالة على تأخير التلبية الواجبة المحققة للإحرام عن الميقات أو الحمل على التلبيات المستحبة أو الاجهاز بها فلا وجه للالتزام المذكور كما لا يخفى .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ١٥ : « مما يجوز » .

أقول: من أن لا يكون الحرير الخالص و من أن يكون من اجزاء ماكول اللحم و من أن لا يكون متنجسا بنجاسة غير معفوعنه و من أن يكون ساترا للبدن و لو كان رداء لا شتراط كونه مما تصلى فيه في ثوبى الاحرام فلا وجه لاختصاص الستر بالازار، كما لا يخفى، ثم لو تنجس ثوبه بعد الاحرام ذهب الشيخ الأعظم في مناسكه الى أن الاحتياط هو يطهره و لعل وجه الاحتياط هو عدم ظهور الدليل في لزوم التطهير للنجاسة المعارضة لاحتمال أن يكون المقصود من صحیحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام « قال سألته عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة قال لا يلبسه حتى يغسله و احرام تام » هو اعتبار التطهير في الثوب الذي يريد الاحرام فيه بقرينة قوله لا يلبسه، فانه لا يقال إلا لمن يريد أن يلبسه ولكن ظاهر السؤال هو النجاسة العارضة على ثوب المحرم و كيف كان فمقتضى الاحتياط هو التطهير بل الاحتياط يقتضى التطهير للنجاسة المعارضة على البدن في حال حدوث الاحرام أو بعده كما صرح به الشيخ الأعظم عليه السلام و أما ضميمة الثياب الأخرى على ثياب الاحرام فلا إشكال فيما إذا لم يكن مخيطا ولكن يشترط فيه الطهارة لصحیحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه التي احرم فيها و بين غيرها قال نعم إذا كانت طاهرة (الوسائل، ج ٩، ص ١١٧) .

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ٢٠ : «غيره فليلبسه مقلوبا».

أقول: ولا يخفى عليك أن الأمر بالقلب لعدم صدق لبس القباء أو القميص المخيط فلا يلزم عليه الكفارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤ ، س ٢٠ : «ولا يدخل يده».

أقول: ظاهر هذه الجملة هو أن المراد من المقلوب جعل الظاهر الباطن إذ لو كان المراد هو حمل الذيل على الكشف لما كان ادخال اليد في يد القباء ممكنا فلا مورد للنهي عنه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٥ ، س ١٣ : «منهما في الأخبار».

أقول: راجع الوسائل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٦ ، س ٣ : «في صحيح العيص».

أقول: ولا يخفى ظهوره في منع الحرير للحرمة بعد تحقق الاحرام فالأولى أن يتمسك بموثق ابن بكير فانه يدل على المنع في الاحرام سواء كان حال حدوثه او بقاء الاحرام.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٦ ، س ٨ : «الخبرين بهذه الأخبار».

أقول: أي حسن حرير و صحيفه و خبر النضر بن سويد و هما يدلان على جواز لبس الحرير بالعموم أو الاطلاق فيخصصان أو يقيدان بمثل صحيح العيص و موثق ابن بكير، فانهما يدلان على المنع في خصوص الحرير و القفازين الديباج في حال الاحرام ثم ان مقتضى اطلاق استثناء الحرير في حال الاحرام هو الاجتناب عنه في جميع الأحوال حال الاحرام و بعده.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٦ ، س ٩ : «على الكراهة لاترجيح».

أقول: وفيه منع لان التخصيص مقدم على التصرف في الهيئة كما في جميع موارد التخصيصات و ليس وجهه إلا قوة ظهور الخاص بالنسبة إلى ظهور العام أو المطلق، فظهور موثق ابن بكير في منع الحرير في حال الاحرام، أقوى من ظهور خبر حريز في جواز الحرير في حال الاحرام لأن الاخير يدل بالعموم و الموثق يدل بالخصوص، فترجيح التخصيص على التصرف في الهيئة امر واضح لاسترة فيه، نعم لو كان المطلق في مقام العمل بحيث له قوة زائدة في الاطلاق، مقدم على المقيد و التصرف فيه كما قرر في محله. ثم لا يخفى أن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمته الله ذهب الى جواز لبس الحرير في حال حدوث الاحرام و حرمة بعد الاحرام و استدل على الجواز في حال حدوث الاحرام. بصحيفة حريز، و على عدم جوازه بعد حدوث الاحرام بصحيفة عيص، مدعيا بعدم الدليل على حرمة اللبس في حال الاحرام لاختصاص صحيفة عيص بعد حدوث الاحرام، ولكنه لم يتوجه الى موثق ابن بكير فانه منع عن اللبس في حال الاحرام و هو أعم من حال حدث الاحرام و بعده فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٧ ، س ١٣ : «الواردة المحمول على الندب».

أقول: لأن أصل التلبية في غير حال الاحرام ليس بواجب فكيف يكون الجهر بها واجبا، هذا مضافا إلى أن الضمير في قوله واجهر بها راجع الى التلبيات المذكورة قبلها، و هو على قسمين مستحبة و واجبة فالأمر بجهرها يدل على أصل الرجحان فلا يستفاد منه الوجوب، على ان السياق أيضا يؤيد الاستحباب، هذا مضافا الى حكاية الشهرة على الاستحباب.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٨ ، س ١٥ : «بمشاهدة بيوت مكة».

أقول: ولا يخفى عليك أن ظاهر قوله عليه السلام في حسن معاوية «وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين» هو تحديد موضع الخاص، و عليه فما لم يعلم أنه حد عقبة المدنيين يستصحب استحباب تكرار التلبية و ان كان الأحوط هو تركه بمجرد رؤية البيوت و ان كانت جديد الاحداث، لامكان أن يكون قوله «فاقطع التلبية» متفرعا على قوله «قد احدثوا بمكة ما لم يكن» و عليه فهو ظاهر في كون القطع عند ما احدثوا.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٩ ، س ١٤ : «كيف تكون راجحة».

أقول: يمكن أن يقال أن المراد من صحيح عمر بن يزيد، نفي الأرجحية لا نفي الرجحان و مع هذا الاحتمال يبقى الرجحان قبل رؤية ثبوت مكة أو قبل رؤية البيت.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٩ ، س ١٩ : «فيبقى عموم ما دل».

أقول: وبه يجاب عما في المستمسك حيث قال أن الأمر بالفعل بعد النهي عنه، و ان قلنا أنه ظاهر في الرخصة فيه، كما أن النهي عن الشيء بعد الأمر به ظاهر في الرخصة في تركه لكن ذلك في غير العبادة، اما فيها فظاهر النهي بعد الأمر نفي المشروعية و هو المراد من وجوب القطع في كلامهم لا الوجوب التكليفي، انتهى. و ذلك لكفاية المشروعية بعموم ما دل على استحباب التلبية و مع احتمال ارادة نفي التأكد، من النهي، كيف يدل على نفي المشروعية؟ فلا تفعل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٥ ، س ١٦ : «على حرمة صيد البر».

أقول: ولا يخفى عليك أن الآية الأولى تدل على حرمة قتل الصيد لا يقال أن المراد من حرمة القتل هو حرمة الصيد لانا نقول أن ظاهر الموضوع هو كونه متعنونا مع قطع النظر على الحكم المعارض عليه، فان اريد من حرمة القتل هو حرمة الصيد فلا يكون اطلاق الصيد على المصيد الا بالأول و الاشراف و هو مجاز، فالأولى هو أن يقال أن الآية تدل على حرمة قتل الصيد بعد تحقق الصيد.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٥ ، س ٢٢ : «و الظاهر أن المراد».

أقول: لان المصيد ينقسم الى البر و البحر كما أن المصيد قابل للقتل لا الصيد بمعناه المصدرى و أيضا أن المصيد قابل للاصطياد لا الصيد و عليه فيكون قوله فيصطاده في صحيحة الحلبي قرنية على أن المراد من الصيد فيه هو المصيد.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٦ ، س ١ : «بها على حرمة جميع».

أقول: ولا يخفى عليك أن المصيد محرم و ظاهر المصيد هو الحيوان البرى العاصى الممتنع بالاصالة، كالسباع و الارنب و الثعلب و البقر الوحشي و البعير الوحشي و المعز الوحشي و نحوها، لأنها محتاجة الى الصيد فلا يشمل المصيد الحيوانات الأهلية و لذا صرح في الروايات بحليتها كما في صحيحة حرير عن أبي عبد الله عليه السلام قال المحرم يذبح الابل و البقر و الغنم و كل ما لم يصف من الطير و ما احل للحلال أن يذبحه في الحرم و هو محرم في الحل و الحرم و صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال تذبح في الحرم الابل و البقر و الدجاج و غير ذلك من الروايات (الوسائل، ج ٩ ، ص ١٦٩) نعم لا يختص حرمة القتل في حال الاحرام

بما يوكل لحمه من الحيوانات الوحشية بل يشمل غيره كما دل عليه صحيح معاوية الذي عبر بمضمونه في المقنع «إذا حرمت فائق قتل الدواب كلها إلا الأفعى والعقرب و الفارة الحديث» و ان لم يترتب احكام الصيد على غير المأكول لحمه كما سيأتي في ص ٥٧٢ ثم أن المراد من قوله ما لم يصف من الطير هو ما لا يطير كاللدجاج.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٦ ، س ٥ : «المذبوح ميتة فهو».

أقول: عبر في الكلمات بالذبح ونسبه الشيخ الى المشهور و جزم سيدنا الاستاذ المحقق الداماد عليه السلام اختصاص الحكم بالمذبوح دون القتل بالرمي أو بالكلب المعلم، و لكن الظاهر كما في الجواهر عدم خصوصية في الذبح بل يشمل ساير انحاء التذكية، ثم لا يخفى أن القدر المتيقن من الأخبار هو حرمة الأكل و أما ساير أحكام الميتة مع احتمال أن يكون التنزيل في الجملة أو في اظهار الأشياء كالأكل، فلا يكون حرمتها محرزة خصوصا ان شك في استناد الأصحاب الى الخبرين المذكورين من خبر وهب بن وهب و خبر اسحاق، لاحتمال استنادهم الى موثقة ابن أبي عمير عن ذكره عن أبي عبدالله عليه السلام قال قلت له المحرم يصب الصيد فيبفدية ايطعمه أو بطرحه قال إذا يكون عليه فداء اخر قلت فما يصنع به؟ قال يدفنه (الوسائل، ج ٦ ، الباب ١٠ من أبواب تروك الاحرام، الحديث ٣) و هذا الحديث خال عن التعبير بانه ميتة أو كالميتة، و لذا قال سيدنا الاستاذ الداماد عليه السلام غاية ما يمكن الاستفادة منها هو عدم جواز الأكل إذ لو كان ميتة واقعا لم يجب دفنه بحيث يحرم الاستفادة شعره و وبره بالخبر أو نحوه فضلا عن كونه كالميتة فمجرد الأمر

بالدفن لا يدل عليه و لعل الأمر بالدفن إنما هو لعدم إمكان الاستفادة لعدم الشعر راساً أو لعدم التمكن من خبره فتدبر جيداً ثم أن مقتضى الأخبار المانعة عدم الفرق بين الحرم و خارجه في الحكم المذكور.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٦ ، س ١٢ : « وفي القبال أخبار » .

أقول: ولا يخفى عليك أن المعارضة متحقة ان قلنا كما هو الظاهر بعدم خصوصية الذبح في الأخبار الناهية فان الموضوع حينئذ يكون في الطرفين واحد و هو تذكية الصيد بالذبح أو الرمي أو ارسال الكلب المعلم، ولكن ذهب في المعتمد بعد اختصاصه الذبح بفرى الاوداج الى الإطلاق و التقييد، فحكمه بحرمة المذبوح دون ساير انواع التذكية، و فيه أنه ينافي استظهار عدم الخصوصية كما صرح به في الجواهر و الأضعف منه ما ذهب اليه استاذنا الداماد رحمته من أن النسبة بينهما هو العموم من وجه لأن الاصابة بغير الذبح يكون مادة افتراق دليل الجواز، و الذبح لما صاده غيره يكون مادة افتراق دليل المنع، و مورد الاجتماع هو ما إذا صاده المحرم بنفسه و ذبحه أيضاً، و فيه أنه مناف لاستظهار عدم الخصوصية هذا مضافاً إلى أن قوله أصاب صيدا أيضاً يشمل لما إذا صاده غيره اللهم إلا أن يقال إن الاصابة التي تكون بالرمي أو ارسال الكلب المعلم لا يتحقق بدون الصيد، و عليه فلا يشمل لما إذا صاده غيره فالنسبة بناء على عدم الخصوصية تكون عامين من وجه، كما ذهب اليه الاستاذ رحمته فمع التعارض جمع بينهما الاستاذ بعدم منافاة الحلية و الجواز من حيث عدم الاقتضاء و بين الحرمة و عدم الجواز من حيث طرو اقتضاء العدم، ولكنه كما ترى اذ المقصود من الحلية المذكورة في مقام بيان

الحكم للعاملين هو الحلية الفعلية لا الحيثية بل مع التعارض ان رجحت الأخبار المانعة فهو، وإلا فلا يؤخذ بأحديهما لتساقطهما بل يرجع الى عمومات الحل فيكون التحريم مختصا بالمحرم و يجوز الأكل للمحل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٦ ، س ٢١ : «باب الترجيح على الأخبار».

أقول: كالاحتياط.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٧ ، س ٣ : «أما حرمة الوطي فهو».

أقول: ولا يخفى عليك أن الآية و الرواية المذكورتين لاتشملان العمرة المفردة وان كان حرمة فيها أيضا واضحة، للروايات الدالة على كيفية الاحرام و الروايات الدالة على كيفية الاحرام و الروايات الدالة على كيفية الاحلال، بل يوجب الفساد ان وقع قبل السعى كما يدل عليه باب ١٢ من أبواب كفارات الاستمتاع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٧ ، س ١٣ : «الخبير شيء كما احتمله».

أقول: أي كلمة شيء.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٧ ، س ١٤ : «أما حرمة التقبيل».

أقول: ولا يخفى عليك أن ما استدل به المصنف على حرمة اللمس و التقبيل لا يخلو عن المناقشة لعدم دلالة على الحكم التكليفي، و إنما تعرض لكفارة، لا يقال لا كفارة إلا في الذنب! لأن نمنع ذلك لوجوب المد على الشيخ و الشيخة مع أنه لا حرمة هناك، و الفرق بين ما إذ عبر بعنوان الكفارة و بين ما جعل ما هو

من مصاديقها بالحمل الشايح الصناعي، و القول بالملازمة في الأول دون الثاني كما عن استاذنا الداماد رحمته الله غير ثابت هذا مضافا إلى ان المقام من نوع الثاني نعم يمكن الاستدلال للحرمة بما رواه مسمع أبي سيار حيث قال فيه: و ان قبل امراته على شهوة فامنى فعليه جزور و يستغفر الله بل يدل على حرمة التقبيل و اللمس و النظر و غيرهما من الاستمتاعا صحيحة معاوية بن عمار في حديث احرم لك شعري و لحمى و دمي و عظامى و مخى و عصبى من النساء و الثياب و الطيب و غيرهما من الروايات الواردة في كيفية الاحرام، و هكذا يدل عليه روايات الاحلال و ان المحرم إذا حلق يحل له كل شيء إلا النساء و الطيب.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٨ ، س ٣: «مارواه الشيخ في الصحيح».

أقول: وقد يشكل فيه بأن نسخة الوسائل (و ان تزوج) مكان (فان تزوج) فيحتمل حينئذ أن يكون قوله (و ان تزوج) تأكيدا لما قبله فتكون الرواية صدرا و ذيلا دالة على الحكم الوضعى أي الفساد، فلا دلالة في الصحيحة على تحريم الزوج، و أجيب عنه بان النسخة في التهذيب و في الفقيه و في الاستبصار هو «فان تزوج» و لا يمكن فيه التأكيد إذ لا معنى لتفريع الشيء على نفسه، بل الصحيح أن يراد بقوله «ليس للمحرم» هو التحريم ثم فرع عليه الحكم الوضعى، فالمصادر المذكورة أقوى اعتبارا من الوسائل هذا مضافا الى أن الدليل لا ينحصر بصحيحة عبدالله بن سنان، بل يدل عليه مرسله الحسن بن علي بن الفضال عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المحرم لا ينكح و لا ينكح و لا يشهد

الحديث» لظهور النهي في التحريم على أن السياق يدل عليه لأن الحضور في مجلس النكاح محرم. و يدل عليه معتبرة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينبغي للرجل الحلال أن يتزوج محرما و هو يعلم أنه لا يحل له لان المنساق من قوله و هو يعلم أنه لا يحل له» هو رجوع الضمير في له الى المحرم، و صحيحة معاوية بن عمار قال: «المحرم لا تزوج و لا يزوج فان فعل فنكاحه باطل» (الوسائل، ج ٩، ص ٩٠) هذا كله مع عدم الخلاف في ذلك.

قوله في ج ٢، ص ٣٩٨، س ٦: «فيدل عليها ما رواه».

أقول: وفيه أن شهادة النكاح غير الشهادة على النكاح كما في الجواهر و كتاب الحج لاستاذنا الداماد عليه السلام و لأقل من الشك فالقدر المتيقن هو حرمة الحضور عند النكاح و أما اقامة الشهادة على النكاح فلا دليل عليه، لضعف سند خير ابن أبي شجرة مع عدم معلوميه الجابر، و أن كان الاجتناب عنه أحوط، و أما الخطبة فقد استدل بمرسلة الحسن بن علي الفضال بناء على نسخة الكافي و كونها اضبط من نسخة التهذيب، و كيف كان فالاجتناب عنه يكون أحوط لأن المرسلة معمولة بها، و ان قيل أن العمل بالزيادة غير محرز.

قوله في ج ٢، ص ٣٩٨، س ١١: «فيها و يدل عليها».

أقول: بعد الغاء الخصوصية في صحيح ابن الحجاج، اذ الموضوع هو عبث الرجل بامرته نعم يكون موضوع خبر اسحاق أعم، ولكنه لا يدل على الاستمناء إذ

قوله فامنى لا يكون بمعنى حتى يمنى، اللهم إلا أن يستفاد من الحكم باعادة الحج أن الموضوع هو استمناء إذ ليس في العبث بدون قصد الانزال اعادة الحج، ثم العبث بالذكر أيضا لخصوصية له، بل الموضوع بعد الغاء الخصوصية هو قصد الامناء و لو بالتخييل و نحوه بدون العبث بالذكر، كما هو الظاهر من عبارات الأصحاب.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٨ ، س ١٤ : «و خبر إسحاق بن عمار».

أقول: وسيأتي في ص ٦١٦ التعبير عنه بالموثق.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٨ ، س ١٧ : «حرمة الطيب».

أقول: أما حرمة الامسك من الرائحة المنتنة و الكريهة، فهما المشهور مضافا الى ما رواه ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال المحرم إذا مر على جيفة فلا يمسك على انفه، هذا الحديث كما عن استاذنا الداماد رحمته الله مستقل في المنع عن الامسك، بلا سبق بالأمر به في الرائحة الطيبة و لالحوق فلامجال لتوهم عدم افادته الزجر في المقام بتوهم وروده في مقام دفع توهم وجوب الامسك، هذا مضافا إلى أنه لاموجب لتوهم اندراج الرائحة المنتنة تحت حكم الرائحة الطيبة بعد تغيرهما من حيث استقرار الطبع على الامسك في الأولى دون الثانية، و لزوم اجتناب المحرم عن الطيب دون الخبيث، فلعدم الاشتراك لا يكون الأمر بالامسك في الثانية للزومه في الأولى، و عليه يكشف عن عدم تصرف في ظهور النهي في المنع فهو يدل على الحرمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٩ ، س ١ : «لاتمسك شيئاً».

أقول: هو أعم من الاستشمام، هذا مضافاً إلى أن حذف المتعلق في مثل قوله له «واتق الطيب» يفيد العموم من جهة الاستشمام والدلك وغيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٩ ، س ٢ : «لاتمسك عليها من الريح».

أقول: ظاهره الحرمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٩ ، س ١٣ : «لابأس أن تشم».

أقول: يستفاد منه جواز استشمام نبت برى مما ينبت في الصحارى بنفسه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٩ ، س ١٤ : «عن ابن أبي عمير».

أقول: ومقتضى الجمع بينه وبين موثقة عمار الآتية، هو حمل قوله «يمسك» على الاستحباب، لأن موثقة عمار نفى كون هذه الأشياء من الطيب كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٩ ، س ١٥ : «وما طاب ريحه».

أقول: ولا يخفى أن هذه الفقرة يعارض مع قوله في صحيحة زرارة المتقدمة «أو طعاماً فيه طيب فعليه دم» اللهم إلا أن يحمل قوله «طعاماً فيه طيب» على ما حسب فيه الريح كالجلاب، لا ما يكون بنفسه طيب الريح كالاترج.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٠ ، س ٨ : «بالإطلاقات فتأمل».

أقول: ولعله إشارة إلى أن المشهور ذهبوا إلى المطلقات، ومعها يشكل الأخذ بغيرها، هذا مضافاً إلى إمكان دعوى تعدد المطلوب في المحرم، كما في شرح التبصرة والجواهر فيحرم الطيب مطلقاً وتشتد الحرمة في خصوص الخمسة ولعل

مثل هذا الجمع هو المشهور، فلا يقتضى حينئذ مصيرهم الى حرمة مطلق الطيب، اعراضهم عن هذه النصوص الحاصرة إلا بعد بنائهم على عدم اشتداد الحرمة فيها أيضا، واستفادة ذلك من كلماتهم مشكل جدا فتدبر، انتهى. ولكن يمكن أن يقال ان تعدد المطلوب في المحرم و الحرمة بعيد و لعل المشهور ذهبوا الى المطلقات من باب الاحتياط، فافهم. فكيف كان فالأحوط هو الاجتناب مطلقا كما ذهب اليه الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في مناسكه.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٠، س ١٤: «ثوب تزره».

أقول: وعن استاذنا الداماد رحمته الله يحتمل أن يكون تزره من باب الافعال فهو بمعنى تجعل له زرا، أو من باب المجرد و بمعنى تعقد زره و على الأول يكون المراد من هو المنع لبس ثوب له شأنية ذلك بل يشمل جعل الذر في الثوب غير المخيط و لذا احتطنا بالاحتياط الوجودى في جعل الذر في ثوبي الاحرام و أما عقد ثوبي الاحرام أو اتصالهما بشيء اخر فلا مانع منه نعم ورد النهى عن عقد الازار على العتق، فراجع.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٠، س ١٤: «أو تدرعه».

أقول: و المدرعة و المدرع واحد و هو ثوب يلبس فوق القميص و فوق الثياب وله كم قد يدخل اللابس يده فيه، و لا يبعد صدقه على العباء المتعارف، كما فى المعتمد، و لعله ما يعبر عنه بالفارسية به جاكت و بليز و عن استاذنا الداماد رحمته الله أن التدرع هو احاطة الثوب و ضمه الى البدن كالدرع و هو يحصل بعقد الازار، و أما مع عدم العقد فلا، و استظهر مما رواه عمران الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام المحرم

يشد على بطنه العمامة و ان شاء ليصبها على موضع الازار و لايرفعها الى صدره، انتهى الحديث، انه لاوجه للمنع من رفعها الى الصدر إلا محذور التدرع و الاحاطة، و إلا فالعمامة لامحذور فيها من حيث الخياطة إذ ليست مخيطة.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٠، س ١٤: «لايبعد جواز».

أقول: و فيه أن ما ورد في كيفية الاحرام لا اطلاق له لانه ليس في مقام بيان أحكام الثياب بل يكون في مقام بيان الدعاء.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٢، س ٩: «بالطيلسان فيدل عليه».

أقول: و في المعتمد و الطيلسان ثوب من صوف أو سدهاء منه ملبد أو منسوج و هو خال عن الخياطة و التفصيل يلبسه العلماء و المشايخ و هو تعريب تالشان، ولكن عن استاذنا الداماد رحمته الله و أما الطيلسان فلم يتضح لنا كنهه من حيث صناعة مع إجمال شديد في تعابير اللغويين لما في بعض كتب اللغة من أنه ثوب مدور و في بعضها من أنه كساء أخضر يلبسه الخواص من المشايخ و العلماء و هو من لباس العجم و غير ذلك من المجملات، و أما أنه يصنع بالخياطة فقط أو مع النسج و نحوه و بالازرار فقط أو مع عدمها أيضا و بالجملة هل يندرج تحت عنوان المخيطة بالضرورة أو يمكن أن يصنع بنحو لا يندرج تحته مع انطباق عنوان الدرع عليه فلم يتضح معناه.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٢، س ١٣: «ولبس ما يستر ظهر».

أقول: وهل يكون هذا الحكم مختصا بالرجال أم لا ظاهر عبارة الشيخ هو الاطلاق و عدم الاختصاص ولكن صرح في المعتمد (ج ٤، ص ١٥٣) بأنه

لا تقتضى للتحريم فيها لاختصاص النصوص بالرجل و قاعدة الاشتراك غير جارية بعد العلم باختلافهما في كثير من احكام الحج خصوصا في اللباس مضافا إلى أن الصحيحة (الدالة على أن المرأة تلبس من الثياب ما شئت إلا القفازين) تدل على جواز لبس الجورب و الخف لها و إلا لو كان ممنوعا لزم استثنائه بالنسبة اليها كما استثنى القفازين، ثم يقع الكلام في أن لبس ما يستر القدم هل يوجب الكفارة أي كفارة الثوب أم لا يمكن أن يقال صدق لبس الثوب على لبس الخفين و الغسل المذكور غير ثابت، نعم يقوى صدقه في مثل الجورب و عليه، فالأحوط فيه هو الكفارة و ان استدل لنفى الكفارة لصحيفة الحلبي ولكنها واردة في الخفين لو سلم اطلاقها من حيث نفى الكفارة.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٣، س ٢: «فلا دليل على حرمة».

أقول: و عليه فلا بأس بلبس النعال و ان سترت بعض الظهر، كما صرح به في الجواهر، و لعل الوجه هو ما أشار اليه في المتن من اختصاص الحكم بالخفين و نحوه مما يستر تمام القدم، و أما النعلان فلان منع عنهما بل صحيفة الحلبي علق لبس الخفين عند الضرورة بعدم وجود النعلين، فيستفاد منه عدم حرمة النعلين و حيث كان القضية بنحو القضية الحقيقية فالنعلان بأى نحو كان لا مانع منه.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٣، س ٨: «فيدور الأمر بين تقييد».

أقول: و الخبران ضعيفان، و معه لا يؤخذ بهما إلا إذا ثبت جبر ضعفهما بعمل الأصحاب، و هو غير ثابت بل يشعر بعض العباير بالاجماع على الخلاف، كعبارة

الشرايع، هذا مضافا الى موافقه الخبيرين مع اكثر العامة على ما في الجواهر، و عليه فلا وجه لرفع اليد عن المطلقات الدالة على جواز لبس الخفين أو الجور بين إذا اضطر الى لبسهما، ثم لو سلمنا اعتبار الخبرين فلامجال للحمل على الاستحباب بعد امكان تقييد المطلقات بشق ظهر القدم لقوة الخاص أو المقيد بالنسبة الى العام أو المطلق و هذه القوة العرفية مما يوجب الجمع الدلالى بالنحو المذكور فلا يصل النوبة الى التصرف في الهيئة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٤ ، س ١ : «و السند مجبور».

أقول: وفيه أنه كذلك إذا علم استناد الأصحاب اليه، و هو غير معلوم بعد وجود صحاح أخرى تدل على أن الفسوق هو الكذب و السباب أو هو الكذب و المفاخرة، لأن على كلا الرواتين يكون حرمة الكذب مسلمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٤ ، س ١٢ : «بقاء المعارضة».

أقول: وفي الجواهر و من القريب ما في ك من أن الجمع بين الصحيحين يقتضى المصير الى الفسوق هو الكذب خاصة لاقتضاء الأولى نفى المفاخرة و الثانية نفى السباب ضرورة عدم كون ذلك جمعا و الجمع ما ذكرناه من تحكيم منطوق كل منهما على مفهوم الاخرى فيكون الفسوق عبارة عن الكذب و السباب و المفاخرة، و ينقدح مما ذكره في الجواهر أنه لاوجه لقول المصنف بان الظاهر هو بقاء المعارضة إذ لا معارضة بين منطوق كل مع مفهوم الاخر إذ النسبة بينهما هو الاطلاق و التقييد فلا وجه لدعوى أن الظاهر هو بقاء المعارضة فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٤ ، س ١٣ : «المفاخرة بالتخصيص».

أقول: أي بتخصيص المفاخرة بخصوص المحرم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٤ ، س ١٤ : «كذلك الكذب فانه مع».

أقول: أي و كذلك يمكن أن يقال بتخصيص الكذب بخصوص المحرم،

فلا يشمل الكذب المجاز، كما إذا كان فيه نجاة مسلم مثلاً.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٤ ، س ١٩ : «نعم في بعض الأخبار».

أقول: ولا يخفى أن في صحيح سليمان بن خالد قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول

في حديث «و في السباب و الفسوق بقرة» ولكن يرفع اليد عنه بقريئة صحيح

الحلبي و محمد بن مسلم لصراحتها في عدم الوجوب، و أما حمل صحيح الحلبي

على صورة كون المحرم جاهلاً فلا شاهد له و هكذا يكون الأمر بالنسبة الى

صحيحه علي بن جعفر المروية في قرب الاسناد عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام و

كفارة الفسوق شيء يتصدق به إذا فعله و هو محرم فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٥ ، س ٣ : «فانما طلب الاسم».

أقول: أي ليس فيه القسم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٥ ، س ١٢ : «و في خبر أبي بصير».

أقول: و في صحيحة أبي بصير.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٥ ، س ١٤ : «إنما كان ذلك» .

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى هذه الفقرة هو اختصاص الجدل بما إذا كان المقسم عليه معصية، و عليه فيقيد المطلقات الدالة على أن الجدل هو قول الرجل لا والله و بلى والله بما إذا كان المقسم عليه معصية، نعم إذا حلف بثلاثة إيمان صادقه كان ذلك موجبا للكفارة و هي الدم أي دم شاة اللهم إلا أن يمنع تقييد المطلقات المتعددة برواية واحدة فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٥ ، س ١٨ : «لأن مجرد اليمين» .

أقول: بدون الخصومة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٦ ، س ١ : «لإطلاق الأخبار ففي صحيح» .

أقول: يشكل ذلك بان صحيح معاوية بن عمار في مقام بيان أمر اخر، و هو الكفارة أو اعتبار الولا فلا إطلاق له من جهة نفس القسم، فالأولى هو التمسك لصحيحة أبي بصير الدالة على أن مثل قوله (و الله لاتعمله والله لا عمله) قسم و جدال فيما إذا لم يكن للاكرام، مع أنه ليس مقرونا بكلمه لا و بلى و عليه فتفسير الجدل بهما من باب الغالب أو الحصر الاضافي.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٦ ، س ٤ : «فلعله في مقام عدم» .

أقول: يعنى أن الحصر يكون اضافيا لاحقيقيا كما أن قوله و الجدل قول الرجل لا والله و بلى والله عند تفسير الجدل في الآية الكريمة لا بدل على انحصاره فيه، لاحتمال تفسيره ببعض مصاديقه الشائعة فلا ينافي صحيحة أبي بصير الدالة على تحقق الجدل بغيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٦ ، س ٦ : «من التكرار في الحلف».

أقول: وأيضا لا يعتبر الولاء و ان دل بعض النصوص عليه، كصحيحة معاوية بن عمار و اعلم أن الرجل إذا حلف ثلاثة ايمان و لاء في مقام واحد و هو محرم فقد جادل عليه دم يهريقه و يتصدق به الخ لما في الجواهر من أن القاعدة و أن اقتضت الجمع بين النصوص بالاطلاق و التقييد إلا أن الجمع المذكور نادر و يمكن دعوى اتفاق الأصحاب على خلافه و من ذلك يظهر قوة النصوص المطلقة على وجه لا تكافئها المقيدة كى يحكم بها عليها، فاذن المتجه العمل بالمطلقة و حمل المقيدة على ارادة كونها أحد الافراد أو على ارادة بيان اتحاد الجدل و تعدده بالنسبة الى المجادل فيه أو نحو ذلك انتهى، هذا مضافا إلى ان الإطلاق موافق الاحتياط و لذا ذهب الشيخ في مناسكه الى الاطلاق.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٦ ، س ١١ : «فقد استدل عليها بصحيح».

أقول: و استدل أيضا بما عن أبي الجارود قال سألت رجلا أبا جعفر عليه السلام عن رجل قتل قملة و هو محرم قال بئس ما صنع قال في فدائها قال لا فداء لها (الوسائل، أبواب تروك الاحرام، الباب ٧٨) قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمته الله وقوع ابان قبل أبي الجارود كاف في اعتبار السند مضافا إلى عمل الأصحاب لانها الرواية التي نصت على حكم قتل القملة بالخصوص و منعت عنها قتلا و ان وردت روايات اخر في المنع عن الالقاء كما سيحىء انتهى و العمل بها غير ثابت.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٦، س ١٥: «الأولى الاستدلال».

أقول: فهو باطلاقه يشمل كل ما يسكن البدن أو اللباس سواء كان القمل أو البق (پشه) أو البرغوث (كك) أو القراد والحلم (كنه) أو غير ذلك مما يطلق عليه عنوان الدابة ووجه الاولوية هو دلالته على حكم القتل.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٦، س ١٩: «و في صحيح معاوية».

أقول: ولا يخفى عليك تعميم الحكم في هذه الصحيحة من هوام الجسد و مقتضاه هو حرمة قتل جميع الدواب إلا المذكورات، فاختصاص الموضوع بهوام الجسد لاوجه له، هذا مضافا إلى ما سيأتي في الكفارات ص ٥٩٠ من ثبوت الكفارة في مثل الضب والقنفذ واليربوع و اشباهها فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٧، س ٣: «و منها خبر حرة».

أقول: عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمته الله و السند، لوقوع صفوان الذي هو من أصحاب الاجماع قبل مرة، معتبر، ثم لا يخفى عليك أن حرة تصحيف مرة إذ المنقول في الوسائل هو مرة مولى خالد.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٧، س ٤: «غير محمودة ولا مفقودة».

أقول: ولعل المراد أنه يوجد في كل مقام و محل.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٧، س ٥: «لأمكن الجمع بحمل».

أقول: وفيه أن مقتضى القاعدة هو تقييد إطلاق هذه الأخبار بالأخبار السابقة لأن النسبة بينهما هو العموم و الخصوص المطلق فان الأخبار السابقة تعرضت

لحكم المحرم بخلاف هذه الأخبار فانها اعم من المحرم والمحل، و من المعلوم أن دلالة المقيد أقوى من دلالة المطلق و لهذا يظهر وجه اولوية تقديم التقييد على التصرف في هيئة النواهي و حملها على الكراهة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٧ ، س ٦: «أن الظاهر أن الصحيح».

أقول: وفيه منع، كما في الجواهر لعموم الدواب، فلا وجه لاختصاصه بجنس المستثنى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٧ ، س ٧: «و حمل صحيح معاوية».

أقول: و قد عرفت أن التقييد و حمل صحيح معاوية على غير المحرم بقريئة الأخبار السابقة من جهة قوة دلالة المقيد بالنسبة الى دلالة المطلق أولى من التصرف في هيئة النواهي و حملها على الكراهة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٧ ، س ٩: «بقتلها في صورة».

أقول: ولا يخفى أن قتل القراد و اللحم في صورة الايذاء أيضا كذلك بالاولوية، و ان لم يذكر في الخبر، و كان مقتضى إطلاق مفهوم صحيحة زرارة هو حرمة قتله كسائر الدواب الساكنة في البدن أو الثوب.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٧ ، س ١٥: «إلقاء القراد و اللحم».

أقول: ولعل البرغوث و البق أيضا كذلك لانهما ليسا متكونين من جسد الانسان كالقملة اللهم إلا أن يكون المراد قوله فانها من جسده ان السكونة كافية فالبرغوث يسكن البدن أو الثوب.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٧ ، س ١٨ : «و لا بأس بما ليس».

أقول: مفهوم العبارة هو وجود الباس في الادهان فيما لم يكن الضرورة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٨ ، س ٦ : «وأما استعمال ما ليس».

أقول: أي و أما عدم جواز استعمال ما ليس بمطيب مع الاختيار فقد دل عليه

قوله عليه السلام فإذا احرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٨ ، س ١٢ : «استدل عليه».

أقول: ولا يخفى عليك ان ما استدل به في المتن اخص من عنوان ازالة الشعر،

لاختصاص موضوع الأدلة المذكورة في المتن بحلق الرأس او نتف الابط و غيره

فلا يشمل القطع و القص، فالأولى ضميمة روايات اخرى كصحيح معاوية قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم كيف يحك رأسه قال باظافره ما لم يدم أو

يقطع الشعر» انتهى فان الظاهر منه عدم جواز الادماء أو قطع الشعر و عليه

فالمحرم هو مطلق ازالة الشعر من الرأس بل من غيره أيضا كما يدل عليه صحيحة

حريز عن أبي عبد الله عليه السلام لا بأس بان يجتمع المحرم ما لم يحلق أو يقطع الشعر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٨ ، س ١٤ : «رأسه أو نتف».

أقول: ظاهر هذه الرواية و ان كان حلق رأس نفسه ولكن لا اختصاص للحرمة

به بل حلق رأس الغير و لو كان محلا حرام للمحرم و يدل عليه صحيح معاوية بن

عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يأخذ المحرم من شعر الحلال (الوسائل، ج ٩ ،

ص ١٤٥) و الرواية تشمل المحرم بطريق أولى، و مما ذكر يظهر وجه التفصيل

بين ازالة الشعر و قص الاظفار فان الأول أعم من شعر نفسه أو غيره ولكن الثاني مختص باظفار نفسه و لايشمل اظفار الغير لعدم الدليل عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٨ ، س ١٨ : «مع الضرورة فاستدل».

أقول: و يدل على جواز الوضوء أو الغسل و لو سقط من اللحية الشعرة أو الشعرتان ما لم يقصد ذلك صحيح الهيثم بن عروة التميمي قال سألت رجل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يريد اسباغ الوضوء فيسقط من لحيته الشعرة و الشعرتان فقال ليس بشيء ما جعل عليكم في الدين من حرج (الوسائل، ج ٩ ، ص ٢٩٩) فالرواية تدل على عدم الحرمة و عدم الكفارة بترك الاستفصال و مقتضى عموم قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج عدم اختصاص عدم الحرمة بالوضوء بل يكون الحكم كذلك بالنسبة الى الغسل أو التيمم بل لعله يشمل ساير الضروريات.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٩ ، س ٦ : «هو المختار و ما بعده».

أقول: أي يختار ابتداء فان لم يجده التي بالمرتب عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٩ ، س ١٠ : «التغطية على الرجل».

أقول: وهنا سؤال و هو ان تغطية الاذن هل تكون مشمولاً للدليل أم لا؟ و الجواب ان في الاذنين و رد النص الخاص و هو كاف في المنع و هو صحيح عبدالرحمان (بن الحجاج) قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يجد الرد في اذنيه يغطيها قال لا (الوسائل، الباب ٥٥ عن أبواب تروك الاحرام) ثم أن حرمة التغطية تستثى في موردين أحدهما ستر الرأس من جهة الصداع لصحيح معاوية بن وهب

عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا بأس بان يوجب المحرم رأسه من الصداع (الوسائل)، باب ٥٦ من أبواب تروك الاحرام) و ثانيهما ستر الرأس بجبل القرية كما دل عليه السيرة القطعية لتعارف ذلك و عدم المنع عنه، هذا مضافا الى خبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام « عن المحرم يضع عصام القرية على رأسه إذا استسقى فقال نعم» (الوسائل، باب ٥٧ من ابواب تروك الاحرام) ثم يقع البحث في أن الضرورة في تغطية الرأس كما يرفع الحكم التكليفي هل يرفع الحكم الوضعي و هو الكفارة فمقتضى هو عدم الرفع فمن يعصب رأسه من الصداع و جب عليه الكفارة اللهم إلا يؤخذ باطلاق صحيحة معاوية بن وهب ولكن الظاهر منه هو انه في مقام بيان رفع الحرمة بسبب الصداع.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٩، س ١٦: «المحرم في الماء».

أقول: مقتضى القاعدة اختصاص حرمة الارتماس بالارتماس في الماء فلا يشمل ارتماس الرأس في غيره من المايعات، ولكن الاحوط تركه ثم أن الارتماس ببعض الرأس محرم باطلاق قوله لا يرتمس، و اختصاصه بتمام الرأس كما في المعتمد (ج ٢، ص ٢٢١) لا وجه له.

قوله في ج ٢، ص ٤١٠، س ٩: «أما جواز السدال».

أقول: و أما جواز ستروجهها عند النوم فقد دل عليه صحيح زرارة و المرأة المحرمة لا بأس بان تغطي وجهها كله عند النوم (الوسائل، باب ٥٩ من أبواب تروك الاحرام) ومقتضاه هو الجواز و الاستثناء من حرمة الاسفار، كما في المعتمد، ولكن لم ار من افتي بعمومه و اطلاقه نعم افتي الأصحاب بجواز النوم

على المحدة و مثلها و ان أوجب ذلك ستر وجهها بقي شيء و هو أن النصوص لايفيد جواز الاسدال بما إذا كن الناظر المحترم، و لذا صرح العلامة و جمع اخر على ما حكى بجوازه و لو مع عدم الحاجة الى الستر عن النظار المحترم اللهم إلا أن يقال إن تقييد جواز الاسدال الى النحر بصورة الركوب مشعر بان مفروض الروايات هو ما إذا كان الناظر المحترم فتدبر جيدا، هذا مضافا الى خبر سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام انه ساله عن المحرمة فقال ان مر بها رجل استترت منه بثوبها و لاتستر بيدها من الشمس (الوسائل، ج ٩، ص ١٣١) حيث أن مفهومه هو عدم الاستتار عند عدم مرور الرجل فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢، ص ٤١٠، س ١٨: «ياخراج السدل بقسميه».

أقول: أي بتخصيص ما يدل على الاسفار بما يدل على جواز السدل مطلقا سواء باشر الوجه أم لا، ثم ان في تحديد السدل اختلاف بين الروايات في بعضها الى الانف و في اخر الى الفم و في ثالث الى الذقن و في رابع الى النحر، ذهب في المعتمد الى تعارضها بالنسبة الى الغاية و التساقط و الرجوع الى مطلقات المنع عن الاسفار، و فيه أولا أن التحديد بالمذكورات تقريبي لا تحقيقي كما يشهد لذلك حسن الحلبي فان الإمام اقتصر أو لا في ذكر غطاء العين و الانف ثم ذكر جواز غطائه الى الفم و عليه فلا تعارض في الأخبار، و ثانيا أن الحكم بعد التعارض هو الترجيح ان كان لبعض الاطراف مرجح و إلا فالتخيير فلامعنى للتساقط كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٤١٠، س ١٩: «يشكل بأنه علل».

أقول: وفيه أن ما ذكر في حسن الحلبي حكمة الحكم لاعلته، ولذا صح أن يسير في الليل مع أنه لم يتغير لو نها فيه مع أن الاسفار في الليل مساو للتقرب، في عدم حصول تغير اللون، فمقتضى الجمع بين مطلقات الاسفار وما دل على جواز السدل هو الجمع بتخصيص المطلقات بمطلق السدل إذ لا مناف لذلك.

قوله في ج ٢، ص ٤١١، س ٣: «تظليل الرجل المحرم».

أقول: صريح الأدلة هو اختصاص الحكم بالرجل فالنسوان و الصبيان غير داخلان في الحكم (راجع الوسائل، ج ٩، ص ١٤٨).

قوله في ج ٢، ص ٤١١، س ٥: «حرمة التظليل».

أقول: ظاهر المتن والشرح هو حرمة مطلق التظليل سواء كان من فوق الرأس أو من جانبيه الايمن أو الايسر، ويشهد له اطلاق صحيح ابن المغيرة «اظلل وأنا محرم؟ قال: لا قلت فاظلل و اكفر؟ قال: لا قلت فان مرضت؟ قال: ظلل و كفر» الحديث فالمنهى هو مطلق التظليل ولو كان التظليل من الجانب الايمن أو الايسر جازيما لما قال ظلل و كفر بمجرد فرض المرض، بل قال أن امكن السير و الاظلال من جانب الايمن أو الايسر لزم عليك أن يسير في هذا الظل مع أنه لم يذكر فيعلم أنه لا فرق بين الظل الذي في الفوق أو من جانبي رأسه، و دعوى تقييد الاطلاق بمثل صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال سألته عن المحرم يركب القبة قال لاالحديث و غيرهما مما يدل على المنع عن الاستظلال بما يكون من فوقه غير مسموعة، لان هذه الروايات واردة في السؤال من الاستظلال بما يكون من فوقه،

و هذا القيد يكون في كلام السائل لا في كلام الإمام فلا يوجب تقييدا في المطلقات الدالة على ممنوعة مطلق التظليل، هذا مضافا الى بعد تقييد المطلقات الواردة في مقام العمل، نعم يجوز للماشي أن يستظل بالمحمل كما نص عليه صحيحة محمد ابن اسماعيل بن يزيد قال كتبت الى الرضا عليه السلام «هل يجوز للمحرم أن يمشى تحت ظل المحمل فكتب نعم» (الوسائل، ج ٩، ص ١٥٢) فله أن يستظل بجانبى المحمل الايسر أو الايمن بل لعله يشتمل الاستظلال بظل المحمل الذي يكون من فوق، لترك الاستفصال، و ان كان الأحوط تركه كما يظهر مما يصح في مناسكه ثم يتعدى من المحمل الى كل ما يكون كذلك كالسيارة و نحوها، و أما التجاوز الى الشمسية و نحوها فمشكل فعلى الماشي أيضا أن يجتنب عن مثل الشمسية و ان كان الظل بها من جانبى رأسه على الأحوط، ثم لا يخفى عليك أن الممنوع من التظليل هو احداث المظلة بالشمسية أو الركوب في القبة أو الكنيسة أو السيارات أو الطائرات في حال السير و أما العبور من الامكنة التي تكون مسقفة بالاشجار أو العبور من داخل الجبال أو من تحت القنطرة أو ظل الجدار، فالأدلة منصرفه عنه مضافا الى قيام السيرة عليه في الجملة في احرام الحج من نفس مكة مع أنه لا يخلو عن امثال هذه المظلات فلا تغفل بل يمكن دعوى قيام السيرة على جواز الجلوس عند جدار السفينة و المحامل و أن اظلا عليه فلامنع من الجلوس في السفينة و المراكب إذا لم يكن لهما سقف فافهم.

قوله في ج ٢، ص ٤١١، س ١٠: «يركب في الكنيسة».

أقول: و لعل المرسوم في ذلك العهد هو السفر في اليوم لا في الليل مع عدم الامنية، و عليه فالمنع مخصوص باليوم لا بالليالي، هذا مضافا الى أن التظليل لو لم

يكن صادقا إلا في اليوم فالسائل سئل عن التظليل بالكنيسة في اليوم و أجاب الإمام عنه لا التظليل في الليل فالاطلاق غير محرز.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٢ ، س ٥ : «مع الاضطرار فلاخلاف».

أقول: ظاهر المتن و الشرح هو تجويز ذلك عند صدق الاضطرار، فلايشمل ما دونه من مطلق المشقة و العذر، و ان لم تبلغ حد الاضطرار. و لعل ذلك جمعا بين المطلقات و المقيدات، ولكن ذهب استاذنا الداماد رحمته على ما حكى عنه الى أن التظليل الممنوع يجوز في مطلق المشقة و العذر لبعدها عن تلك المطلقات المجوزة الوافرة على خصوص الضرورة النادرة و ان تصرف عن الاعذار و المشاق اليسيرة جدا، لأن إطلاق المرض في صحيحة ابن المغيرة يشمل لما دون حد الضرورة أيضا، و هكذا إطلاق العلة يشمل لما دون عدم الطاقة و الضرورة أيضا و كذلك إطلاق البرد الشديد و الشكاية عن الرأس يشمل لما دون الضرورة أيضا، هذا مضافا الى انطباق العلة على ايداء الشمس و حرها في بعض الأخبار، و قال خبر سعد بن سور الأشعري و العلة باطلاقها تشمل لما دون الاضطرار و هذه حاكمة على ما تقدم من الجواز عند العلة بتوسعة موضوعه لدالاتها على أن اذية حر الشمس علة نظير الطواف بالبيت طلاق و غير ذلك فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٢ ، س ١٢ : «و الشاهد صحيح ابن بزيع».

أقول: و لعل وجه الشهادة هو إطلاق الظلال و استعماله عند اذية المطر، مع أنه لاشمس حينئذ فالمراد من الاستظلال هو اتخاذ السترة حتى لا يضره المطر و هو يصدق عند الليل أيضا كما يصدق عند الغيم و نزول المطر، لاجعل نفسه تحت

الظل، حتى يختص بما إذا كانت الشمس، و عليه فلايجوز التستر بالسقف في الليل أيضا هذا مضافا الى إطلاق المنع عن ركوب المحمل و القبة من دون تفصيل بين الليل و النهار، كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال: «سألته عن المحرم يركب القبة فقال لا، قلت فالمرأة المحرمة قال نعم» (الوسائل، ج ٩، ص ١٤٦) اللهم إلا أن يقال شمول الروايات لاتخاذ السترة فيما لا شأنية لظهور الشمس فيه كالليل، غير معلوم بل ظاهر الظلال في السؤال هو السؤال عن ما لو لم يكن، هذا مضافا الى أن الرواية في مقام بيان الكفارة لاحقيقة الاستظلال هذا مع اشعار قوله «فأضح لمن أحرمت له» باختصاص الحكم له بما إذا كانت الشمس، لا ما لم تكن أصلا كالليل، نعم هو خلاف إطلاق صحيحة محمد بن مسلم و غيره، اللهم إلا أن يقال لإطلاق لها بعد كون المعمول هو السفر في اليوم لا في الليل هذا مضافا إلى ان الركوب في الكنيسة و القبة لاعتوان لهما بل هما عبرة الى الاستظلال، فيعود الكلام فيه الى أن المراد هو الاستظلال في اليوم أو المراد هو أخذ المظلة و لو في الليل، و الظاهر من كلمة الاستظلال هو وجود ما له شأنية التظليل و هو ليس إلا في اليوم، و يؤيد ذلك ما فهمه الفقهاء من الركوب في الكنيسة من الاستظلال بها، و عليه فلايستفاد من هذه الروايات غير الاستظلال كما لا يخفى، هذا مضافا الى امكان أن يقال يحمل صحيح ابن بزيع و غيره على الاستحباب لقوة الاطلاقات الدالة على أن المحرم هو الاستظلال عن الشمس كما ذهب اليه استاذنا العراقي (مدظله العالي) في نهاية الأمر، و حمل الاستظلال على أخذ السترة خلاف الظاهر، و لأقل من الشك فمقتضى الأصل هو الجواز.

قوله في ج ٢، ص ٤١٣، س ١: «للرجل نازلا».

أقول: ولا إشكال في جواز الاستظلال عند النزول في البيت و الخباء و انما الكلام في جوازه عند خروجه عن البيت للافعال الاخرى كما إذا كان في مكة المكرمة و اراد اشتراء شيء في منى و أراد الرمي أو الذبح فهو يجوز له الاستظلال بالسقف من السيارات أو غيرها أو الشمسية و نحوها أم لايجوز؟ ربما يقال أن مكة أو المنى منزل كلها و الأدلة المانعة عن التظليل نازرة بحال السير الى المقصد فلايعم نفس المقصد، ولكنه محل تأمل لاختصاص الأدلة بمثل الخباء و البيت و الفسطاط فلاوجه لرفع اليد عن المطلقات المانعة عن التظليل كصححة عبدالله بن المغيرة (الوسائل، ج ٩، ص ١٤٦) في غير المذكورات في الروايات، فالأحوط ان لم يكن الأقوى هو الاجتناب عن التظليل بالسيارات أو الشمسية في حال الاحرام و لو كان المحرم في مكة المكرمة أو المنى أو العرفات و دعوى قيام السيرة عليه على جواز ذلك في أمثال الامكنة المذكورة غير ثابتة نعم يمكن دعوى انصراف المطلقات المانعة عن التظليل عن التظليل الى حال طى المنازل لاحال الوصول الى المقصد، كالمكة المكرمة أو المنى أو العرفات كما هو الظاهر ممن اتخذ في كلامه قيد سائرا و لو شك فالأصل هو عدم الوجوب و عليه فلامانع من الاستظلال حال الوقوف في المقهى و الخباء و غير ذلك، كما لامانع منه في نفس المقصد كالمكة المكرمة، و لو قبل اتخاذ المسكن كما إذا ورد في مكة و تفحص عن المسكن بل يجوز الاستظلال إذا احرم لعمره المفردة من ميقات يكون داخلا في مكة كالتعميم على ما قيل، فان طى المنازل ليس له فرض مع كونه داخلا في مكة، نعم من أحرم للحج و أراد العرفات يصدق عليه السائر و لو كان

في مكة سائرا نحو العرفات فيحرم عليه التظليل حال السير و الحركة و لأقل من الشك في شمول المطلقات لأنها في مقام اهمال أو الكفارات.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٣ ، س ٨ : «أما حرمة قص الأظفار».

أقول: و قد مر اختصاص حرمة القص باظفار نفسه راجع ص ٤٠٨ .

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٣ ، س ٩ : «لا يقص منها شيئا».

أقول: و لا يخفى عليك أن الشيء المنهى قصيه يشمل قص جزء من الظفر و لو كان قليلا لافادة النكرة في سياق النفي للعموم كما لا يخفى ثم أن القص و ان كان أخص من التقليم ولكن لا يضر ذلك بعد تعميم النصوص الأخرى، كقوله عليه السلام يدعها في موثقة اسحاق بن عمار فانه يشمل القص و التقليم و غيرهما كما لا يخفى، ثم أن الاصبع الزائد أو اليد الزائدة مما خلاف العادة غير شمول للحكم المذكور لكثرة إطلاق يديه و رجليه على المتعارف منهما، و مع ذلك لا يترك الاحتياط لامكان أن يقال ان الكثرة من جهة الغلبة الخارجية لا توجب الانصراف.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٣ ، س ١١ : «قطع الشجر و الحشيش».

أقول: و لا يخفى عليك ان تعلق الحرمة الى كل شيء ينبت اعم من القطع فيشمل النزع و القلع أيضا و كل ما يتعارف بالنسبة اليه، هذا مضافا الى صحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام يقول «حرم الله حرمة بريدا في يريد أن يختلى خلاله أو يعضده ما شجره (الوسائل، ٨٢ من أبواب تروك الاحرام، ج ٩، ص ١٧٦) اختلى الخلى اختلاء أي جزه و قلعه و عضد الشجرة أي قطعها بالعضد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٤ ، س ٢ : «وإن كان نبتت».

أقول: هذه الفقرة وقوله في صحيحة الآخر «وإن كانت طرئت عليه فله قلبها» تدل على استثناء ما ينبت بنفسها وبذلك يرفع اليه عن ظاهر الحصر في صحيح حريز وعليه فكل واحد من الانبات والنبت خارجان عن الحرمة بشرط المذكور.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٤ ، س ٦ : «الأخبار لايشملان كل».

أقول: ولعل وجه عدم الشمول هو اقتصارهما على الشجرة النابتة و عليه فلايشمل النبات الذي طرء على المنزل والدار، ولكن يمكن أن يقال في النبات الطارئ بالاولوية، هذا مضافا الى قوله أقطع ما كان داخلا عليك في خبر اسحاق بن يزيد (ج ٦ ، باب ٨٧ من أبواب تروك الاحرام) فان اطلاقه يشمل الذات و لا يضر باطلاقه مورده، لان العبرة لعموم الوارد فلا حاجة الى الاستدلال بعدم القول بالفضل حتى يشكل في ثبوته كما لاحاجة الى جملة «وكل ما دخل على الانسان فلا بأس بقلعه فان بنى هو في موضع يكون فيه نبت لايجوز له قلعه» حتى يرد عليه بانه لم يعلم أن هذه الزيادة من الخبر أو هو فتوى الشيخ رحمته ، و أما قوله إلا ما انبته انت أو غرسته في صحيحة حريز فلايشمل النبات الطارئ بل مورده هو النبات الذي انبته صاحب الدار فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٤ ، س ١٢ : «أما جواز قطع شجر».

أقول: و أما ارسال البعير ونحوه لاكل ما شاء من النبات، فيدل عليه صحيحة حريز ابن عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «تخلى عن البعير في الحرم ياكل ما شاء» و أما جواز نزع النبت للابل، فقد استدل له في المعتمد بمعتبرة محمد بن

حمران قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النبت الذي في أرض الحرم اينزع فقال اما شيء تاكله الابل فليس به بأس أن تنزعه (الوسائل، ج ٩، ص ١٧٦) ولكن فيه، كما في الجواهر، منافع لمعقد الاجماع و عليه فلا يعبأ به مع اعراض الأصحاب عنه بل العمل على رواية ابن سنان قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام المحرم ينحر بغيره أو يذبح شاته؟ قال نعم، قلت له أن يحتش لدابته و بغيره؟ قال نعم و يقطع ما شاء من الشجر حتى يدخل الحرم فاذا دخل الحرم فلا» (الوسائل، ج ٩، ص ١٧٢) فلا وجه لما في المعتمد من الأخذ بمعتبرة محمد بن حمران مع اعراض الأصحاب عنها، و طرح رواية ابن سنان بدعوى ضعفه، مع أن الأصحاب عمل بمضمونه، و كيف كان فالأقوى هو عدم الجواز كما ذهب اليه الشيخ في مناسكه هذا مضافا الى احتمال رجوع الضمير في قوله «تنزعه» في معتبرة محمد بن حمران الى الأبل فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢، ص ٤١٤، س ١٥: «أو يدل عليه».

أقول: مضافا الى صحيحة زرارة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول حرم الله حرمه يريد في يريد أن يختلى خلاه أو يعضد شجره إلا الاذخر أو يصاد طيره» الحديث (الوسائل، ج ٩، ص ١٧٤).

قوله في ج ٢، ص ٤١٥، س ١٤: «ليس هذا الجمع أولى».

أقول: و قد مر أن مقتضى قوة الخاص هو تقدمه على العموم و معه لا مجال للتصرف في الهيئة فحيث أن الاكتحال بالسواد خاص بالنسبة الى مطلق

الاكتحال، فيقدم ما دل على المنع عن الاكتحال بالسواد، على صحيحة معاوية بن عمار والحسنة الأخرى.

قوله في ج ٢، ص ٤١٥، س ١٨: «الاقتصار بصورة القصد».

أقول: مع كون الكحل بالاسود، كما جمعها صحيحة زرارة المذكورة «تكتحل المرأة بالكحل كله إلا الكحل الاسود للزينة»، فيوجب تخصيص مطلقات الاسود بما إذا كان للزينة كما هو الغالب، وكذلك تختص مطلقات الزينة بما إذا كان الزينة بالأسود هكذا في المعتمد، ولكن ظهور التعليل في خبر حريز في التعميم، أقوى، فالاحتياط هو الاجتناب عن مطلق الزينة ولو لم يكن بقصد الزينة ولو لم يكن بالاسود والاجتناب عن الاكتحال بالاسود ولو لم يكن بقصد الزينة اللهم إلا أن يقصد مطلقات الزينة بما إذا كان بقصد الزينة جمعاً ثم أن الظاهر من بعض الكلمات أن الاكتحال لا كفارة له مادام لم يدخل في عنوان استعمال الطيب وإلا يترتب عليه كفارته.

قوله في ج ٢، ص ٤١٦، س ٦: «تقع المعارضة من حيث».

أقول: ولكن يحمل المطلق على المقيد، ويعتبر قصد الزينة جمعاً بين الأخبار.

قوله في ج ٢، ص ٤١٦، س ٧: «تقع المعارضة».

أقول: وفيه منع بعد إمكان القول بتعدد المراتب في الكراهة كالاستحباب.

قوله في ج ٢، ص ٤١٦، س ١١: «مارواه في الكافي».

أقول: يدل هذه الرواية على جواز لبس الخاتم للمحرم و مقتضى اطلاقه هو الجواز ولو كان زينة و به يرفع اليد عن اطلاق التعليل في النظر في المرأة بانها من الزينة، لاختصية هذه الرواية بالنسبة الى التعليل العام، لا يقال أن احمد بن أبي نصر روي عن نجيج و هو لم يوثق، لانا نقول يكفى نقل أحمد بن أبي نصر لانه ممن لا يروى إلا عن ثقه، ولكن إطلاق هذه الرواية قيد برواية مسمع.

قوله في ج ٢، ص ٤١٦، س ١١: «أبي نصر عن أبي الحسن عليه السلام».

أقول: هنا سقط و هو عن نجيج.

قوله في ج ٢، ص ٤١٦، س ١٤: «لا يلبسه للزينة».

أقول: و الظاهر منه هو تقييد النهى و يكون المقصود أن الممنوع هو لبس الخاتم لاجل التزين، و يحتمل أن يكون المقصود هو النهى عن لبس الخاتم مطلقا لعله الزينة يعنى أن لبس الخاتم ممنوع مطلقا لاجل كونه زينة.

قوله في ج ٢، ص ٤١٦، س ١٤: «و الكلام السابق».

أقول: و قد عرفت ما فيه فراجع.

قوله في ج ٢، ص ٤١٧، س ١: «وروي في الفقيه».

أقول: هذه الروايات في قبال الروايات السابقة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٧ ، س ٥ : «التخصيص ليس أولى منه».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى القاعدة هو تخصيص المطلقات الدالة على الجواز بمفهوم صحيح حرiz، فانه اخص لاختصاصه بغير المعتاد و أما قوله لا تلبس الحلبي في حسنة الحلبي فهو معارض مع اطلاق قوله تلبس المرأة الحلبي و حيث أن المشهور ذهبوا الى حرمة غير المعتاد فالترجيح مع حسنة الحلبي فلا تغفل هذا مضافا الى أن اطلاق لا تلبس مقيد بمنطوق صحيح حرiz.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٧ ، س ٨ : «يقال بتقييده برواية».

أقول: و فيه أن النسبة بين صحيح حرiz و رواية عبدالله بن يحيى الكاهلي و صحيحة محمد بن مسلم معكوسة إذ القرط المشهور أو القلادة المشهورة أو الحلبي المشهور للزينة أعم من المعتاد و غيره فيقيد إطلاق هذه الأخبار بمنطوق صحيح حرiz، و مقتضاه هو جواز ابقاء لبس المعتاد من القرط المشهور و القلادة المشهورة و ساير الحلبي المشهور للزينة نعم لا يجوز له اظهار الحلبي لغير النساء لصحيحة ابن الحجاج قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة يكون عليها الحلبي و الخلخال و المسكه و القرطان من الذهب و الورق تحرم فيه و هو عليها و قد كانت تلبسه في بيتها قبل حجها انتزعه إذا احرمت او تتركه على حاله؟ قال تحرم فيه و تلبسه من غير ان تظهره للرجال في مركبها و مسيرها (الوسائل، الباب ٤٩ من أبواب تروك الاحرام، ح ١) و الرجال أعم من المحارم، و دعوى الانصراف، مع أن المعمول وجود المحارم عند الركوب و المسير، كما ترى.

قوله في ج ٢ ، ص ١٧٤ ، س ١٧ : «القول بالكراهة».

أقول: وفيه أن مقتضى الجمع بين الأخبار هو تخصيص حريز بما إذا كان الضرورة، و خبر حسن الحلبي يدل على التفصيل بين الضرورة فيجوز، و عدمها فلايجوز.

قوله في ج ٢ ، ص ١٨٤ ، س ٤ : «لكنه إن استفيد من الأخبار».

أقول: وقد عرفت ان المستفاد من أخبار الاحتجام هو التفصيل بين الضرورة و عدمها فيجوز في الأول و لايجوز في الثاني و عليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور النهى المستفاد من مفهوم قوله باضافيره ما لم يدمه أو لقطع الشعر عند عدم الضرورة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٨٤ ، س ٧ : «روايات الباب عدم جواز».

أقول: أي روايات باب حك الجسد.

قوله في ج ٢ ، ص ١٨٤ ، س ١٣ : «المذكور بعيد».

أقول: كما صرح ببعده في الجواهر ايضا، لان الظاهر من التعليق هو المفهوم و حمله على كونه من باب كون الشرط محققا للموضوع بلاوجه.

قوله في ج ٢ ، ص ١٨٤ ، س ١٣ : «ولايبعد أن يقال».

أقول: ولعل ذلك فيما إذا لم يثبت المفهوم المذكور و إلا فلاوجه للقول بان الاحرام في حد ذاته لايجب الحرمة بعد دلالة المفهوم على عدم جواز لبس السلاح للمحرم، كما لا يخفى و كيف كان هنا أمران أحدهما هو حرمة التلبس

بالسلاح في حال الاحرام و ثانيهما هو حرمة الدخول في الحرم مع السلاح ثم ان ظاهر التلبس هو حمل السلاح على الكتف أو على الحيازيم و أما أخذه بيده فلعله موجب لصدق التلبس إذا كان ظاهرا بخلاف ما إذا كان مستورا في جوارق و نحوها فان التلبس لا يصدق عليه مع أنه هو الممنوع.

قوله في ج ٢، ص ٤١٩، س ٦: «ويدل على كراهة».

أقول: حكى عن استاذنا الدمامي رحمته الله «أن الظاهر خروج لبس الاسود حال بقاء الاحرام من ذلك لان المنساق من الاحرام في الاسود هو احداثه فيه لا مطلقا بل جعله ثوب الاحرام فلا يدل على حكم ما عداه» و فيه أن الاحرام أمر مستمر حتى يحل فقوله لا يحرم في الثوب الاسود كقولنا لا يصلى في الثوب الاسود، فكما أن العبارة يشمل حال الحدوث كذلك يشمل حال البقاء فاختصاصه بحال الحدوث، لا وجه له، بل يشمل غير ثوب الاحرام باطلاقه، فيمنع ان يلبس المحرم فوق لباس الاحرام لباس الاحرام نعم لو قام قرينة على الخلاف كذليل صحيحة محمد بن مسلم في الثياب الوسخة فلا مانع من اختصاص الكراهة بحديث الاحرام فان قوله في الذيل و لا يغسل الرجل ثوبه الذي يحرم فيه حتى يحل و ان توسخ إلا أن تصيبه جنابة «أو شيء فيفسله» شاهد على اختصاص قوله يحرم في ثوب و سخ مختص بالحدوث.

قوله في ج ٢، ص ٤١٩، س ٩: «يرفع عن هذا».

أقول: ولكن الشيخ رحمته الله عمل بظاهر النهي الذي هو الحرمة في النهاية و المبسوط و الخلاف على المحكى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٩ ، س ٩ : « من جهة تسلم » .

أقول: ولا يخفى أن وحدة السياق لا توجب رفع اليد عن ظهور النهي، نعم حكى عن استاذنا الدمامدني^{رحمته} بان العمومات المتكررة الواردة في تجويز الاحرام بما يجوز فيه الصلوة وأن كانت عامة وهذه خاصة، إلا ان المناط إذا كان هو قوة الظهور و ضعفه فلا يقدم الخاص - أي خاص كان - على العام كذلك بل لو كان ظهوره أقوى أو لأقل من التساوى يقدم على ظهور العام، و حيث أن ظهور الخاص في المقام للابتلاء بالسياق ضعيف فلا يمكن رفع اليد عن تلك العمومات المتكررة القوية (سيما بعد ضعف سند الخاص على ما في المدارك) و فيه أن الابتلاء بالسياق أن كان موجبا لضعف الظهور فليكن كذلك في جميع الموارد و ان لم يكن كذلك فمقتضى القاعدة هو التخصيص اللهم إلا أن يقوم الاجماع على الخلاف اللهم إلا أن يقال بان المطلقات الدالة على جواز لبس المصبوغ مع كونه في مقام البيان يصلح الرفع اليد عن ظهور النهي راجع (الوسائل، ج ٩، ص ١٢٣، ح ٢) (ص ١١٩، ح ١ و ٢) هذا مضافا الى أنه لو كان حراما لظهر و بان في امثال هذه المسائل التي يكثر الابتلاء بها.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٠ ، س ١ : « لا نقول بها » .

أقول: وفيه أن صحيحة ابن سنان واردة في مقام المعالجة، فليس له اطلاق، و مقتضى القاعدة هو تخصيص التعليل به، و عليه فلا دليل على الكراهة بل مقتضى تعليل الاكتحال بان السواد زينة كما في صحيحة حريز أن الحناء حرام لانه زينة و عليه فالعناد محرم مطلقا كما ذهب اليه الشيخ في مناسكه في المقصد الأول. اللهم

إلا أن يستدل بخبر الكناني ولكنه مربوط بقيل الاحرام ففعل الحكم بعد الاحرام اشد وليس مساويا مع حكم قبل الاحرام، فاستعمال الحناء قبل الاحرام لا إشكال فيه و لو بقي اثره لعدم الدليل على الحرمة قبل الاحرام.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٠ ، س ٥: «ما يعجبني».

أقول: قوله ما يعجبني الخ يدل على أن الشقاق ليس على نحو يدخله في الضرورة و إلا فلامورد لهذا القول أي ما يعجبني، مع أنها مفطرة الى العلاج و كيف كان لسان ما يعجبني يناسب الكراهة لا الحرمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٠ ، س ٧: «حتى مع عدم الزينة».

أقول: لأن خبر الكناني ورد فيمن أراد الخضاب لعلاج الشقاق لا الزينة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٠ ، س ١٥: «المحمول على الكراهة».

أقول: إذ يجمع بين قوله «لا يدخل» و قوله «لابأس أن يدخل» بالكراهة، ثم أن الدلك أيضا مكروه بل الأحوط هو ترك الدلك و ان ذهب في الجواهر الى الكراهة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢١ ، س ٨: «لا يخفى أنه ليس».

أقول: و فيه أن ملاك التخصيص هو قوة الظهور فإذا كان الأمر بالعكس كما إذا كان المتكلم في مقام بيان الخصوصيات و لم يذكر شيئا في حال بيان احكام شيء فلامجال للتخصيص، بل اللازم هو التصرف في الهيئة لأن الظهور الإطلاقي أقوى من ظهور القيد، نعم إذا كان الظهوران متساويين يمكن أن يدور الأمر بين التخصيص أو التصرف في الهيئة، و أما بالنسبة الى المقام فيمكن أن يقال أن

التصرف في الهيئة لاوجه له بعد عدم شمول الريحان لمثل الاذخر و اشباهه من النباتات البرية الوحشية إذ لا منافی للنهي عن الطيب و لا الريحان، هذا مضافا الى أنه لو سلمنا شمول الريحان له و لاشباهه لكان التصرف في الهيئة مما لاوجه له أيضا، لانه و اشباهه من النباتات الوحشية أفراد خاص بالنسبة الى المطلق فيقدم عليه بالتخصيص لقوة الظهور نعم لو كان المراد من الاشباه هو الاشباه المطلقه حتى النباتات الاهلية التي يستتبتها الزارعون، صارت النسبة بين صحيحة معاوية و صحيح حريز متبانية، و حيث كان «لابأس» أقوى من ظهور النهي، يتصرف في هيئة النهي و يحمل على الكراهة، ولكنه غير ثابت. فالأقوى هو الحرمة في غير الموارد التي ذكرت في صحيحة معاوية كما ذهب اليه الشيخ الاعظم رحمته في مناسكه.

قوله في ج ٢، ص ٤٢١، س ١٠: «فقد سبق بعض الأخبار».

أقول: راجع ص ٤١٨.

قوله في ج ٢، ص ٤٢١، س ١١: «كذا الكلام في السواك».

أقول: ولا يخفى مقتضى ظاهر النهي هو عدم جوازه فيما إذا علم انه موجب الادماء كساير المنهيات و أما إذا لم يعلم فلا إشكال للاستياك، و أما صحيحة معاوية بن عمار «في المحرم يستاك؟ قال نعم قلت فان أدمى يستاك؟ قال نعم هو من السنة». (الوسائل، ج ٤، باب ٩٢ من أبواب تروك الاحرام، ح ١) ففيه أنه مطروحة أو محمولة على ما إذا لم يعلم أن الاستياك يوجب الادماء. و اتفق الادماء و لذلك ذهب الشيخ الأعظم في مناسكه الى حرمة الادماء و لو بالاستياك ان علم بانه موجب للادماء.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٢ ، س ٨: «لابائه عن التخصيص».

أقول: وفيه أنه يمكن القول بالحصر الاضافي فلانفاة بينه وبين ما دل على جواز دخول المريض وغيره بدون الاحرام.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٢ ، س ١٠: «بها لمعارضتها».

أقول: وجه المعارضة هو دلالة رواية علي بن أبي حمزة وجوب الاحرام عند الدخول مع أن موثق اسحاق يدل على عدم وجوب الاحرام عند الدخول للتعليل المذكور فيه ولا يخفى عليك أن الاولى هو أن يقال لمعارضتها مع موثق اسحاق الذي ذكر فيه التعليل لاحسن حماد الذي لم يذكر فيه التعليل ثم ان جعل موثق اسحاق من المعارضات للمقام موقوف على عدم الفرق بين عمرة التمتع و عمرة مفردة كما هو الظاهر وإلا فلامعارضة كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٣ ، س ١٤: «دخوله مشكل».

أقول: لاحتمال مدخلية المهنة فيه، فالتعدى الى كل من تكرر بدون المهنة مشكل، و صدق المهنته على الحملدارية الذين لهم هذا الشغل في أيام من السنة فقط غير ثابت.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٣ ، س ١٤: «أما التفصيل».

أقول: ولا يخفى عليك أن ظاهر قوله في موثق اسحاق في غير الشهر الذي تمتع فيه أن المراد من الشهر هو شهر احرام التمتع لا شهر الخروج، وعليه فيحمل الذيل عليه فيكون المراد من قوله الشهر الذي خرج فيه هو الشهر الذي تمتع و خرج فيه.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٤ ، س ٩ : « كان مفردا » .

أقول: أو عدل الى الافراد و من المعلوم أن احرام الحج الافراد ليس من مكة المكرمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٤ ، س ١٤ : « قد سبق موارد » .

أقول: لم ار في السابق من كلامه بيان كيفية لباس الاحرام للمرئة فيما سبق ولكن ربما يقال أنها تردى بالرداء و تنزر بالازار فوق لباسها، و لعله لاطلاق قوله في صحيحة معاوية بن عمار « و تصنع كما يصنع المحرم و لاتصلى فيما لم يدل دليل على نفي ثوبى الاحرام فمقتضى هذا الاطلاق و جوبه فيها أيضا، ولكن حكى في المستمسك عن الجواهر، أنه قوى العدم معللا بعدم شمول النصوص لها، و قاعدة الاشتراك غير جارية هنا لمخالفتها لظاهر النص و الفتوى؛ ثم أورد عليه بقوله و فيه ان الفتاوى مطلقة و لم أقف على من قيد الوجوب بالرجل إلا الجبراني في حدائقه و أما النصوص فان تمت دلالتها على الوجوب فالخطاب فيها للرجل كغيرها من أدلة التكليف التي كان البناء على التعدى فيها من الرجل الى المرأة مع أن في بعض النصوص ما يظهر منه ثبوت الحكم فيها ففى موثق يونس بن يعقوب قال: « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تريد الاحرام قال تغتسل و تستشفر و تحتشى بالكرسف و تلبس ثوبا دون ثياب احرامها » و خبر زيد الشحام عن أبي عبد الله قال: « سئل عن امرأة حاضت و هي تريد الاحرام فتطمث قال تغتسل و تحتشى بكرسف و تلبس ثياب الاحرام و تحرم. هذا و استشكل فيه فى المعتمد » (ج ٣ ، ص ٣٥٨) بان قاعدة الاشتراك لانجرى في امثال المقام الذي تحتمل اختصاص الحكم بالرجال و بان مقتضى النصوص الواردة في الحائض هو وجوب

أصل الثياب عليها و عدم جواز احرامها عارية لاجوب لبس ثوبى الاحرام
المعهودين، هذا مضافا الى ما في (المستند، ج ٢، ص ٥٦٦) من أن النص قد
اشتمل على الأمر بلبس الثوبين و نزع المخيط و هذا يختص بالرجال دون المرأة
لجواز لبس المخيط لها فتأمل.

قوله في ج ٢، ص ٤٢٤، س ١٦: «تحرم وهي حائض».

أقول: والسؤال أعم و لا اختصاص له باحرام عمرة التمتع أو احرام عمرة مفردة،
و أيضا إذا كان الاحرام مع الحيض جايزا كان كذلك مع احتمال عروض الحيض
بطريق أولى.

قوله في ج ٢، ص ٤٢٥، س ٥: «حلال فسألوا الناس».

أقول: أي تكون تامنا في حل لا في احرام.

قوله في ج ٢، ص ٤٢٥، س ٨: «لا ترجيح».

أقول: و لا يخفى عليك أن صحيح معاوية و صحيح الحلبي المذكور في
ص ٣٦٨ و صحيح عبدالله بن سنان و صحيح الحلبي المذكوران في ص ٣٦٩،
تدل على لزوم الخروج من الحرم مع الامكان و الاستطاعة، و معه فليقيد الموثق
بصورة عدم امكان الخروج الى خارج الحرم أو محمول على كون مورد السؤال
هو هذا الفرض، إذ لا يمكن رفع اليد من الصحاح الدالة على اعتبار الخروج من
الحرم كما لا يخفى، نعم مر الكلام في الخروج الى ما قدرت من الطريق زائدا على
الخروج من الحرم من أن ما دل على اعتباره، كصحيحة معاوية، محمول على
الاستحباب بقريئة المطلقات المتعددة الصحاح الدالة على عدم اعتباره.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٥ ، س ١٥ : « كيف يكون من باب » .

أقول: بل يحمل على ما إذا كان القيد مفروض الحصول بقرينة الصحاح الدالة على اعتبار الخروج عن الحرم مع الاستطاعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٥ ، س ١٦ : « وجوب الوقوف بعرفات » .

أقول: ولا يخفى أن المحقق الحلي صاحب مختصر النافع حيث ذكر الاحرام بعنوان احرام الحج، اردفه بوجوب الوقوف بعرفات، و أما احرام عمرة التمتع أو عمرة المفردة فحكمها يستفاد من احرام الحج.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٨ ، س ١٨ .

أقول: بقي هنا شيء وهو أن مع حكم حاكم العامة بيوم العرفة هل يكفي التبعية أم لا؟ ربما يقال بالأول فيما إذا لم يعلم الخلاف مستدلا بالسيرة القطعية، وبعض الأخبار كخبير أبي الجارود الذي قوى صحته سيدنا الأستاذ المحقق الداماد و السيد الخوئي رحمهما الله ، بل ربما يقال بالأول ولو علم الخلاف والمسألة معنونة هنا في المعتمد، و في كتاب الطهارة مسألة المسح على الحائل أيضا معنونة راجع المستمسك و التقيق و عنونه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمهما الله هنا فراجع. ولكن ذهب استاذنا العراقي (مد ظله العالي) تبعا للشيخ الأعظم الى عدم الكفاية مطلقا و لزوم الاحتياط ان امكن، و إلا فيتحلل بالعمرة المفردة، ولكن القول بالكفاية مستدلا بالسيرة القطعية طول مأتى سنة بمرأى الأئمة عليهم السلام و منظرهم من دون الاحتياط عن الأصحاب و التابعين للأئمة عليهم السلام قوى. هذا مضافا الى اطلاق خبر أبي الجارود وغيره لكن حكى عن استاذنا أن السيرة غير ثابتة و ان المراد من الناس

في خبر أبي الجارود هو الشيعاء لا العامة ولكنه كما ترى لان السيرة في ماتي السنة
قطعية و لامجال للتشكيك فيها كما أن الظاهر من الناس هو العامة خصوصا مع
ضميمه ما في صدر الخبر، حيث قال: فلما دخلت على أبي جعفر و كان بعض
أصحابنا يضحى فقال الفطر يوم يفطر الناس و الاضحى يوم يضحى الناس و الصوم
يوم يصوم الناس، انتهى. فان ظاهر هو تصحيح ما فعل بعض الأصحاب تبعا للعامة
و هو باطلافه دل على الاجزاء بلاقضاء و حيث كان في سند الرواية عبدالله بن
المغيرة و هو من أصحاب الاجماع فالخبر مصحح هذا مضافا الى أن أبي الجارود
من رواة كامل الزيارات و علي بن ابراهيم، و لذلك قال استاذنا الداماد رحمته الله فتحصل
أن الأقوى كون متابعة حكم المخالفين موضوعا في الشرع لجواز العمل بل
وجوبه على وفق حكمهم سواء كان العامل شاكا في الحكم الواقعي أو عالما
بمخالفة حكمهم للواقع بلا ايجاب قضاء و هذا حكم واقعي ثانوي حاكم على
أدلة الأحكام الأولية فلا حاجة بعدها الى التمسك بروايات التقية التي لاتنهض
لائبات ذلك انتهى، هذا مضافا الى منع عدم نهوض روايات التقية لائبات ذلك لان
قولهم عليه السلام التقية ديني هو جعل ما وافقهم من باب التقية من الدين فمع جعله من
الدين لامجال لعدم الكفاية و الاجزاء لانه حاكم بالنسبة الى الأدلة الاولى، لايقال:
أن قوله لان افطر يوما واقضى، أحب الى من أن أضرب عنقي، يدل على عدم كفاية
التقية. لانا نقول: ان القضاء فيما ترك العمل لايدل على عدم الاجزاء فيما عمل
بمثل عملهم من باب التقية التي تدل الادلة على أن بمنزلة الدين و في حكمه، اذ
في صورة الترك لاعمل حتى ينزل منزلة الدين، ثم أن أدلة التقية كما تجرى في مثل
حكمه بيوم العيد كذلك تجرى في مثل مكان الذبيح فانهم اذا عينوا محلا للذبيح

فمخالفتهم خلاف التقية إلا إذا رخصوا الذبح في محل آخر و مع منعهم فمقتضى عموم أدلة التقية هو اتباعهم و عليه فلا يلزم التأخير الى عصر يوم العيد فضلا عن يوم الحادي عشر و الثاني عشر كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٩ ، س ١٩ : «الوقوف ليلا مع».

أقول: ولا يخفى عليك أن الليل الشرعي هو ما بين المغرب و طلوع الفجر، ثم أن الوقوف الاضطراري في أي وقت من هذا الوقت المحدد يقع، يكفي كما هو مقتضى قوله «يقف بها ثم يفيض» إذ اطلاقه يشمل المقدار اليسير أيضا، ثم أن ترك الاستفصال عن صورة الجهل أو النسيان أو المرض حيث سئل السائل عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات يدل على شمول الحكم لجميع الصدر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٠ ، س ٨ : «يوم النحر فإن».

أقول: ولا يخفى عليك أن يوم النحر منصرف الى اليوم النحر الذي تنحر الناس فيه الابل و من المعلوم انه يوم العيد، و أما مكان النحر فيمكن أن يقال أنه منصرف الى منى أيضا، ولكنه بلاوجه لا مكان ان يفرغ الحاج من اعمال يوم العيد و ذهب الى مكة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٠ ، س ٨ : «صام ثمانية عشر».

أقول: وهنا سؤال و هو أنه هو يعتبر التوالى أم لا؟ ربما يقال باعتباره لانه المتفاهم عرفا من الأمر بشيء خلال ساعات أو أيام و استشكل فيه بان الانصراف بدوى فمقتضى الأصل هو عدم اعتبار التوالى هذا مضافا الى حصر التوالى في صيام

خاص بحسب بعض الاخبار راجع المعتمد (ج ٥، ص ١٥١) و المستمسك (ج ٨، ص ٥٢٢) و في خبر الجعفري، أما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار و كفارة الدم و كفارة اليمين، و في صحيحة ابن سنان كل صوم يفرق الاثلاثة أيام في كفارة اليمين، انتهى، و الأحوط هو مراعاة التوالى.

قوله في ج ٢، ص ٤٣٠، س ١٣: «و يدل عليه».

أقول: و الرواية و ان دلت في خصوص الجهل ولكن يمكن أن يقال أن ذكر الجاهل من باب ذكر الفرد الخفى و الملاك هو الذي يستفاد من الشرطية الثانية فالمعيار هو التعمد و عدمه فان تعهد فعليه بدنه و ان لم يتعمد فليس عليه بدنة سواء كان جاهلاً أو ناسياً و الشرطية الأولى فرد من مفهوم الشرطية الثانية ذكر من باب أنه فرد اخفى فلا تغفل ثم أنه لو سهى و أفاض ثم تذكر يجب عليه العود فان لم يعد فهو آثم و أما الكفارة فقد يقال بانها لا تجب و لعله لعدم كون الافاضة بالاختيار و مجرد ترك العود لا يجعل ما وقع عن نسيان عن اختيار و لو شك فالأصل هو العدم و مع ذلك فالكفارة أحوط.

قوله في ج ٢، ص ٤٣١، س ١٢: «المرجع الأصل».

أقول: و هو البرائة لأن الشك في الأقل و الأكثر.

قوله في ج ٢، ص ٤٣٣، س ٦: «خبر الحلبي الصحيح».

أقول: في الوسائل قال سألت أبا عبد الله عليه السلام «عن الرجل يأتى بعد ما يفيض الناس من عرفات؟ فقال ان كان في مهل حتى يأتى عرفات من ليلته فيقف بها ثم

يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل أن يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتي عرفات وان قدم رجل و قد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فان الله اعذر لعبده فقد تم حجه إذا ادرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس، و قبل أن يفيض الناس فان لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتته الحج فليجعلها عمرة مفردة و عليه الحج من قابل» (الوسائل، ج ١٠، ص ٥٦).

قوله في ج ٢، ص ٤٣٣، س ٨: «لكنه من المحتمل».

أقول: وفيه أن الظاهر من الرواية أنه تعليل للأمرين و لاوجه لتخصيصه بكفاية الوقوف بالمشعر.

قوله في ج ٢، ص ٤٣٧، س ٨: «كما عساه يظهر».

أقول: تنظير للأجزاء.

قوله في ج ٢، ص ٤٣٧، س ٩: «لكونه نسكا».

أقول: تعليل لعدم الأجزاء.

قوله في ج ٢، ص ٤٣٧، س ٩: «فإن كان المراد».

أقول: هذا جواب من الشارح.

قوله في ج ٢، ص ٤٣٧، س ١١: «هذا فيخالف المقام».

أقول: أي فمن يقول بعدم الأجزاء مع وجود النية الاجمالية و الارتكازية يجعل المقام مخالفا مع الامسك الصومى، و الحاصل أن النية الارتكازية الاجمالية تقتضى الصحة في المقامين فمن نوى الاحرام للحج و قصد مناسك الحج كفى

وقوفه في العرفات و المشعر مع هذه النية و ان كان عند الوقوف غافلا عن الوقوف او نائما.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٩ ، س ٤ : «على الصحة مع حصول».

أقول: و قد يظهر من بعض الكلمات اشتراط الصحة بالعود بعد الافاضة لدرك الوقوف من الطلوع الى الفجر ولكنه لايساعده إطلاق الروايات.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٩ ، س ٥ : «عليه أنه لو أفاض».

أقول: و لو أفاض بعد الفجر و درك مسمى الوقوف فقد ارتكب حراما، و أما الكفارة فلا دليل عليها عدى ما ورد في الفقه الرضوي الموجب للاحتياط و ان لم يكن واجبا، راجع المعتمد (ج ٥ ، ص ١٧٢).

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٩ ، س ١٠ : «بشاة للعامد».

أقول: و في شمول حسن مسمع العامد مع احتمال أن يكون الموضوع فيه الجاهل تأمل و الاحتياط ما في العامد باعادة الحج في القابل لا يترك.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٩ ، س ١٤ : «ليلا للمرأة».

أقول: ولا يخفى عليك أن المستفاد من الأخبار هو جواز الافاضة ليلا للضعفاء أيضا، و هذا العنوان يشمل الشيوخ و الصبيان اللهم إلا أن يكون مقصود المصنف من الخائف معنا يشملهم أيضا بل يشمل الأخبار من يلزم أن يكون مع هؤلاء كما هو ظاهر خبر سعيد الاعرج و خبر أبي بكير و ظاهر بعض العبائر كالمحكي عن المنتهى، فانه صرح جواز الافاضة لمن له شغل ضروري و المعية مع الضعفاء من

الشغل الضروري بل لعله يشمل من لزم أن يخرج قبل الفجر لتعيين المحل و اعداده، نعم مقتضى بعض الأخبار كخبير أبي بصير هو أن يخرجوا بعد انتصاف الليل وقوف ساعة مكان الوقوف بين الطلوعين حيث قال لأبأس بان يقدم النساء ان ازال الليل فيفيض عند المشعر الحرام في ساعة ثم ينطلق بهن الى منى الخ فتأمل ثم أن جواز الرمي في العاشر ليلا للنساء لم يتقيد بالعدر عن الرمي في اليوم هنا بل يجوز لهن الرمي في الليل، و النهى عنه في صحيحة معاوية محمول على الكراهة بقريظة صحيحة أبي بصير، فجواز الرمي في الليل من جهة نفس النساء و الصبيان، و لامدخلية للعدر فيه هذا، بخلاف الرمي في الحادي عشر و الثاني عشر فانه لايجوز لهن الرمي في الليل إلا إذا كن معذورات عن الرمي في اليومين كما سيأتي الاشارة اليه فيها سيأتي.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٩ ، س ١٩ : «للنساء و الصبيان».

أقول: ولا يخفى أن النساء و الصبيان و الضعفاء موضوع الحكم و لو لم يكن مشقة لبعضهم، و المشقة النوعية توجب تعلق الحكم بنفس هذه العناوين و هكذا في الرمي في الليل و أما غيرهما فلايجوز لهن الرمي في الليل مع القدرة عليه في اليوم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٩ ، س ١٩ : «لبليل و أن يرموا».

أقول: إطلاق الليل يقيد بقوله إذا زال الليل في بعض أخبار اخر كصحيح أبي بصير و عليه فاللازم هو الافاضة بعد انتصاف الليل بل مقتضى قوله فيقفن عند المشعر الحرام ساعة، هو وقوفه ساعة بعد الانتصاف مكان الوقوف من الطلوعين

غير المبيت، اللهم إلا أن يقال إن رفع اليد عن المطلقات بهذه الرواية مشكل فيحمل على الاستحباب و عليه فلا يترك الاحتياط.

قوله في ج ٢، ص ٤٤٠، س ١: «وكلن من يضحى».

أقول: ربما يسئل عن وقت الذبح يمكن أن يقال إن الظاهر من صحيحة ابن سنان هو أن وقت الذبح المذكورين هو الليل حيث قال عليه السلام في الصحيحة المذكورة لأبأس بأن يرمى الخائف بالليل و يضحى و يفيض بالليل (الوسائل)، الباب ٤ من أبواب و هي جمرة العقبة) و حمل قوله و يضحى على الاضحاء لا الهدى كما في حج الداماد خلاف ظاهر السياق، و عليه فالوكيل أن يذبح في الليل لانه اتى بواجب الموكل و المفروض أنه هو الذبح في الليل و لا يجب عليه تأخير الذبح الى بين الطلوعين كما يحكى عن بعض المراجع إذ ليس بين الطلوعين وقت الذبح و الرمي بل الوقت المختار هو بين طلوع الشمس و الغروب، فلو أريد بذلك الاحتياط فليؤخر الى وقت طلوع الشمس ثم أن الظاهر من الأخبار أن من عليه الذبح يجب عليه أن يذبح بعد الرمي أو لا ثم يقصر ثم يذهب للأعمال كما في قوله لا تبرح حتى تذبح ولكن ظاهر الأخبار الدالة على جواز التوكيل لمن أراد أن يزور البيت هو كفاية ذلك للتقصير و الذهاب تعبدا و لو أنكشف الخلاف بعد الأعمال فان عليه الذبح دون إعادة الأعمال فراجع أخبار الباب، فتدبر جيدا، فاني لم ار من استوفى البحث و حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) لزوم الاحتياط بتأخير الذبح الى طلوع الشمس مستدلا بان المراد من اليوم هو يوم الاجير و هو بين طلوع الشمس و غروبها فلا يجوز الذبح بين طلوع الفجر و طلوع الشمس لأن الظاهر من

يوم النحر هو يوم الأجير، و أما التقديم في الليل قبل الفجر مشكل بعد اختصاص
الدليل على فرض تمامية دلالتها بالخائف، و عليه فاللازم هو تأخير الوكيل، الذبح
الى طلوع الشمس و لا يجوز للمعدورين التقصير قبل الذبح و في الافاضة من منى
الى مكة المكرمة للأتان بالاعمال، هذا ولكن عرفت تمامية دلالة صحيحة ابن
سنان و لا خصوصية للخائف و دلالة أخبار التوكيل في كفاية مجرد التوكيل فتدبر
جيذا و بالجملة ملاحظة الجمع بين الأخبار هو موردها في الجواز، الافاضة من
المشعر الى المنى، و الرمي فيه ليلا و التوكيل في الذبح و التقصير في الليل و
الافاضة من منى الى مكة للأعمال للنساء و الصبيان و الخائف و الضعفاء،
كصحيحه حفص و ابن مسكان عن أبي بصير و أبو المعز عن أبي بصير و سعيد
الاعراج و صحيحه ابن سنان، و التقييد بخوف الحيض يرفع اليد عنه جمعا بينه و
بين صحيحه حفص حيث قال و إذا أرادوا أن يزوروا البيت و كلوا الخ ثم أن خبر
ابن مسكان ظاهر في أن التقصير في الليل فانه اكتفى فيه بالصبر ساعة بعد الرمي و
التقصير و هكذا صحيحه سعيد الاعرج و لعله بذلك أفتى السيد الكلبي إكناي رحمته
بذلك فراجع انتهى، اللهم إلا أن يقال إن هذه الاخبار معارضة مع خبر سعيد السمان
قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عجل النساء ليلا من المزدلفة
أي منى و أمر من كان منهن عليها هدى ان ترمى و لا تبرح حتى تذبح و من لم يكن
عليها هدى أن تمضى الى مكة حتى تزور البيت (جامع الأحاديث، ج ١٣، ص
٥٢٣) و عليه فليس بغير الخائف هو جواز التقصير و المفتى الى مكة قبل الذبح
جمعا بين الأخبار.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٣ ، س ٨ : «أيضا لا يستفاد منه».

أقول: لان غايته هو ارتكاب الحرمة التكليفية من جهة عدم جعل الحج عمرة فلاحرام باق الى العام القابل و له الاكتفاء به في اتيان سائر الافعال غير الاحرام اللهم إلا أن يتمسك بالدليل التعبدى الذي يدل على صيرورة الحج عمرة قهرا فلا يبقى احرام الحج حتى يتمكن من الاكتفاء به في احرام الحج في العام القابل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٣ ، س ١٨ : «لكنه بحسب بعض».

أقول: هذا مضافا الى أن اطلاق الأخبار في مقام البيان و عدم التعرض لنية العدول في أكثرها شاهد على عدم لزوم نية العدول و عليه حمل ما دل على جعل الحج عمرة على الاستحباب لو لم يكن المراد من الجعل هو الاتيان باعمال العمرة لا قلب النية.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٣ ، س ١٩ : «و لعل التعبير».

أقول: كما يؤيده الأمر في بعض الأخبار بنفس اعمال العمرة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٤ ، س ١٥ : «و يشترط أن يكون».

أقول: و ربما يشترط أن يكون مباحا و لعله لوحدة الغصب مع الرمي و هو يوجب البطلان، و ربما يقال بان اللازم احتياطا هو عدم خروج الاحجار من الحرم الى غير الحرم ولكن (بعد الفحص و التتبع) لم أجد دليلا عليه و مقتضى الأصل هو الجواز اللهم إلا أن يقاس بالأشجار و النبات و هو محل تأمل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٥ ، س ٥ : «الفرد المتعارف».

أقول: أي لأن المتعارف هو أخذ الحصى منهما لا من غيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٦ ، س ١٤ : «ثم ائت الجمرة القصوى».

أقول: ولا يخفى عليك أن الأمر به هو رمي الجمرة وهو يصدق برميها من جنبها أو من فوقها أو من تحتها وحيث لم يعين لها تحديد بحسب المقدار يجوز الاكتفاء برمي فوقها إن زيد في ارتفاعها كما هو كذلك في زماننا هكذا حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) وذهب في المعتمد (ج ٥ ، ص ١٦٥) إلى عدم جواز الرمي على المقدار الزائد عن زمان الأئمة عليهم السلام انتهى وقد عرفت ما فيه وفي صحيحة معاوية بن عمار و لآترهما من اعلاها (الوسائل، ج ١٠ ، ص ٧١) و لا يخفى أن المقصود الرمي من اعلى جمرة العقبة فلا يدل على النهى عن رمي اعلاها وفي (الوسائل، ج ١٠ ، ص ٧٦) عن سهل بن زياد عن احمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن عليه السلام «ولا ترم على الجمرة» إلى أن قال صاحب الوسائل و رواه الحميري في قرب الاسناد عن احمد بن محمد بن عيسى عن احمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام إلا أنه قال على الجمرة انتهى، و الظاهر أن قوله و لا ترم على الجمرة تصحيف فلا يرم اعلى الجمرة و إلا فلا يكون فرق بين رواية الحميري و غيره فلا وجه لقوله إلا أنه قال على الجمرة و يؤيده ادعاء بعض تلاميذي أنه رأى بعض النسخ أنه كان لا ترم أعلى الجمرة، و عليه فيتعارض رواية أعلى الجمرة مع رواية على الجمرة اللهم إلا أن يحمل أعلى الجمرة على الثاني

بتقدير «من» كما عرفته في صحيحة معاوية بن وهب و يزيده أن الأصحاب لم يمنعوا عن رمي أعلى الجمرة، فهذه الرواية محمولة على ما ذكر أو على الكراهة و كيف كان فالرمي من الطبقة الفوقانية لا مانع منه بعد صدق رمي الجمرة و الأمر به هو رمي الجمرة و هو صادق من فوقاني أيضا و أن اعتبر تحديد ذلك بما كان في عصر النبي ﷺ فلازمه هو عدم جواز الرمي اعلى الجمرة من الطبقة التحتانية أيضا لعدم العلم بكونه ارتفاع الجمرة في عصره صلى الله عليه و آله بهذا المقدار فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٠، س ١٨: «و قد سبق خبر أبي بصير».

أقول: قوله يضحى عنهن ظاهر في النيابة و لا ينافيه قوله و ولكن لا ينافيه و مما ذكر يظهر ما في المعتمد (ج ٥، ص ٢٩١) حيث ذهب الى عدم مشروعية النيابة في الذبح لعدم ورود أمر بها مع أن إن الأمر بالأمر بالنيابة أمر بها كما لا يخفى و مما ذكر أيضا يظهر ما في كتاب حج استاذنا الدمامدني حيث قال أن القدر المتيقن من الروايات هو جواز جعل الذابح بمنزلة الآلة في الذبح إلخ حيث قوله عنه و عنهن كاف في ظهور النيابة نعم يجوز بنحو التسبيب أيضا و ينوى صاحب الهدى، و أما في صورة النيابة فالاحوط هو الجمع بين قصد الذابح و قصد صاحب الهدى ثم ان كان الذابح بعنوان النائب فاللازم هو أن يكون مؤمنا لعدم الدليل على مشروعية نيابة المخالف كما مر في ص ٣٠٤ و أما ان كان الذابح بمنزلة الآلة و التسبيب فلا مانع من أن يكون مخالفا لعدم الدليل على اعتبار الايمان نعم لا يجوز أن يكون الذابح كافرا لان الاسلام من شرائط التذكية كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥١ ، س ١٤ : «ترك الاستفصال في الأمر».

أقول: أي ترك الاستفصال في الأمر الواقع الخارجي بين أن يكون فرضاً أو نفلاً و بين أن يكون متمكناً من الرجوع الى المنى و الذبح فيه أو لا يكون كذلك، فالموضوع و ان كان هو فرض النسيان ولكن باعتبار ترك الاستفصال يدل على عدم اعتبار المنى، حيث دل بترك الاستفصال على جواز الذبح و لو كان متمكناً من العود الى المنى، و هكذا يدل حسن معاوية بن عمار على أن مكة كلها منحرة، فمقتضى الجمع بين هذين الخبرين و بين ما يدل على كون الخبر بمنى هو حمل الأخير على الأفضلية ولكن ينافيه صحيح منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل يضل هديه فوجده رجل اخر فينحره فقال ان كان نحره في غير منى لم يجز عن صاحبه (الوسائل، باب ٢٨ من أبواب الذبح) فانه يدل على عدم اجزاء النحر في غير المنى في حال الاختيار فالأخبار معارضة فأخبار التعبد موافقة العامة، فالعمل على ما يدل على اعتبار المنى في حال الاختيار فيترجح بذلك على الأخرى نعم يمكن أن يقال أن أدلة اعتبار النحر في المنى لايشمل صورة التعذر تصور بالنسبة الى الاطلاق بصورة النسبة الى الإطلاق فيعمل في صورة التعذر بالمطلقات الدالة على الهدى كما في المعتمد فالمنى معتبر عند الامكان و أما مع عدمه فلا اعتبار له فيجوز الذبح لايقال الذبح ميسور الى آخر أيام التشريق أو آخر ذي الحجة فلاوجه للذبح في غير المنى بمجرد التعذر في يوم العيد لأننا نقول ليس لم كذلك لأن الذبح في غير يوم العيد ممنوع، هذا مضافاً الى أن أدله جواز التأخير لايشمل المقام و عليه لزم أن يكتفى بالميسور وهو الذبح في غير المنى فيترتب عليه الحلق و حكى عن استاذنا العراقي و الكلبايكاني رحمتهما يؤخر الذبح حتى

يمكن من منى لأن مراعاة المكان أهم من مراعاة الزمان لسقوط الزمان في بعض الأحوال عكس المكان، ولكن لزم أن يأتي بالحلق يوم العيد لوجوبه فيه، يمكن أن يقال أن أهمية المكان لم يعلم بعد سقوطه أيضا عند النسيان بل مراعاة الزمان يرجح لأن بها يحفظ ترتيب الحلق على الذبح أيضا فالأحوط هو الذبح في يوم العيد والأحوط منه هو تكرار الذبح في منى عند أمكانه و تكرار الحلق أيضا و في الأخير حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) أن أدلة التقية يشمل الذبح في منى فان الذبح في نفس المنى بعد كونه ممنوعا في يوم العاشر و غيره يجوز التقيه في هذا اليوم بأن يذبح خارج المنى و ان أمكن له الذبح في بقية أيام ذي الحجة في المنى لأن التقيه ليست اضطرارية بل هي مداراتية.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٢ ، س ١٧ : «للهدى فيدل عليه».

أقول: هذا مضافا الى صحيحة البنظري سألت أبا الحسن عليه السلام عن التمتع يكون له فضول من الكسوة بعد الذي يحتاج اليه فتسوى تلك الفضول مائة درهم هل يكون ممن يجب عليه فقال لا بد من كراء و نفقة فقال له كراه و ما يحتاج اليه بعد هذا الفضل من الكسوة فقال و أي شيء كسوة بمائة درهم هذه ممن قال الله فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج و سبعة إذا رجعتم (الوسائل)، باب ٥٧ من أبواب الذبح) ولكن قال في الجواهر فيه و ان كان يحتمل غير ذلك و هنا كلام مذكور في كتاب الحج لأستاذنا الداماد رحمته الله فراجع المجلد الثالث ، ص ١٥٠ هذا مضافا الى أن قاعدة نفي العسر و الحرج مقتضى عدم وجوب بيع ما يستلزم الحرج و العسر بفقدانه من دون اختصاص بالثياب بل في غيرها مما يحتاج اليه أيضا فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٣ ، س ٢١ : «عدم جواز إخراج شيء».

أقول: ولا يخفى أن صاحب الجواهر ذهب في نجاة العباد ، ص ٣٩٦ إلى أنه يكره إخراج شيء من لحم الهدى من منى ، و إلى أنه لا بأس بإخراج ما يضحيه غيره إذا كان قد أهدى إليه أو تصدق به عليه أو اشتراه من الفقير ولو من اضحيته فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٤ ، س ١١ : «و ذلك للفرق بين قول».

أقول: وفيه منع.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٤ ، س ١٧ : «و فيه إشكال».

أقول: ربما يقال بلزوم كون الذبح في يوم النحر للمختار من جهة ترتب الحلق عليه و من المعلوم أن الحلق لزم أن يكون في يوم النحر كما دل عليه ما رواه الشيخ عن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع أراد ان يقصر فحلق رأسه قال عليه دم يهرقه فاذا كان يوم النحر امر موسى على رأسه حين يريد ان يحلق» (تهذيب ، ج ١ ، ص ٤٩١) هذا مضافا الى قوله فحمل الهدى يوم النحر صحيحة معاوية بن عمار (كافي ، ج ٤ ، ص ٣٦٩) قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد عليه السلام و طريق الاستدلال على عدم جواز تأخير الذبح عن يوم النحر امران: الأول ما يدل على ايجاب التوكيل ليوم النحر و الثاني ما يدل على تعيين الحلق يوم النحر عند انضمام مقدمة خارجية دالة على لزوم الترتيب بين الذبح و الحلق بتقديم الأول على الثاني ثم بين الأمرين في (ج ٣ ، ص ١٧٣) و بين المقدمة الخارجية أيضا في (ج ٣ ، ص ٣٥٠) و لقد أفاد و أجاد في كلا البحثين و اختار أن الترتيب لازم و ضعا و تكليفا بالنسبة الى العالم العامد بين مناسك منى من الرمي ثم الذبح ثم الحلق و

حيث عرفت أن الحلق في يوم النحر فالذبح متعين أيضا فيه للعالم العامد فلا يجوز تأخير ه عنه وأما بجواز تأخير الذبح الى عشية اليوم الثالثة لمن وجد الضالة لصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما إذا وجد الرجل هديا ضالا فليعرفه يوم النحر و اليوم الثاني و اليوم الثالث ثم ليذبحه عن صاحبه عشية الثالث كما في الجواهر ففيه أنه مختص بصورة وجدان الضالة لاحتمال الخصوصية كما أن تجديد الاضحى باربعة أيام في منى و بالثلاثة في غيره كما في روايتي علي بن جعفر و عمار الساباطي مخصوصة بالاضحى و لا يعارض التحديد الوارد للهدى فقط بيوم النحر و هكذا توسعة النحر بمنى ثلاثة أيام بحيث يترتب عليها ما يترتب على يوم النحر كقوله النحر بمنى ثلاثة أيام فمن أراد الصوم لم يصم حتى تمضى الثلاثة الأيام و النحر بالاحصار يوم فمن أراد أن يصوم صام الغد لاتعميم فيها بل المتيقن هو التوسعة بالنسبة الى حرمة الصوم لا بلحاظ جميع آثار يوم النحر و لعل الظاهر من التفريع أيضا هو اختصاص التوسعة بذلك و عليه فلايجوز التأخير عن يوم النحر للذبح ثم إذا دار الأمر بين مراعاة الزمان و مراعاة مكان الذبح و هو منى بان لايمكن النحر في منى الامع التأخير عن يوم العيد فلايجوز التأخر لأن مراعاة المكان توجب رفع اليد عن متعين يوم العيد للذبح و الحلق بخلاف العكس فانه لايلزم إلا رفع اليد عن قيد المكان و هو منى، و المرجح هو الأول فلو سلم عدم الترجيح فدار الأمر بين المحذورين و مقتضاه هو التخيير بين مراعاة الزمان و مراعاة المكان ذهب استاذنا العراقي (مدظله العالي) في أخير كلامه الى تعيين الذبح في يوم العيد و لزوم الصبر الى العصر فان لم يتمكن من الذبح في من فليذبح في أي مكان و يحلق و يقصر في

يوم العيد ولا يتأخر عن اليوم العيد فلا تغفل هذا مضافا الى شمول عموم أدلة التقيد لذلك أيضا لعدم اختصاصه بالأحكام بل يشمل الموضوعات فاذا منع العامة عن الذبح في المسلخ الموجود فذبح الهدى في غيره يخالف التقية.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٥، س ١٠: «على الاطلاق فيما ذكر».

أقول: في صحيح عبدالله بن سنان.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٥، س ١٠: «ولا يبعد أن يستشكل».

أقول: و عليه فالأحوط أن لا يوخز الذبح عن الحلق عمدا.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٥، س ١٤: «ببعض الصور منها».

أقول: كمن يجد الثمن و لا يجد الغنم إلخ و كمن نسى أن يذبح الخ و عليه

فالموضوع هو المعذور لا المختار فلا يشمل المتعمد و لعل هذا هو وجه الاشكال في قوله و إلا يشكل في جميع الصور.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٥، س ١٨: «ذبح قال: لا بأس».

أقول: بل اطلاق الراوية و ترك الاستفصال يدل على أن الذبح بعد يوم العاشر

يجوز فيقيد بحسن حريز الى آخر ذي الحجة فلا يجوز الذبح بعد ذي الحجة بل

يجب عليه الذبح في العام القابل ثم أن النسيان حيث لا خصوصية له فيشمل مطلق

العذر من الجهل القصورى أو الاغماء و غير ذلك.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٥، س ١٨: «و في صحيح علي ابن جعفر».

أقول: في إطلاق الاضحى على الهدى تأمل و اشكال و سيأتي في ص ٤٧٧ الاستدلال بالرواية المذكورة لبيان توقيت الاضحية المستحبه في المنى و ساير الأحصار.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٦، س ١٤: «البقر و الغنم».

أقول: والمراد منه هو المعز و أما الضمان فقد صرح الصحيحة باكتفاء الجذعه فيه.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٦، س ١٧: «لابد من الاحتياط».

أقول: و يجى فيه ما مر من البرائة أيضا بعد صدق الجذع على طرفى الاحتمال.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٧، س ١١: «إجزاء الخصي».

أقول: و هكذا كل ناقص عدى ما خرج بالدليل كالمكسور قرنه الظاهر.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٧، س ١٧: «فيدور الأمر بين التخصيص».

أقول: ولكن مع إمكان التخصيص و تقديم صحيح علي بن جعفر على صحيح ابن مسلم لا يصل النوبة الى التصرف في الهيئة و عليه فظهور النهى في الهدى الواجب باق على اصله هذا مضافا الى كفاية صحيح عبدالرحمن بن الحجاج الوارد في الهدى و لعله لذا أفتى الشيخ رحمته في مناسكه بعدم اجزاء الخصي.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٧، س ١٧: «و حمل قوله عليه السلام».

أقول: أي و بين حمل قوله إلخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٧ ، س ١٨ : «بما في صحيح عبدالرحمن».

أقول: ربما في خبر أبي بصير من قوله في جواب فالخصى يضحى به؟ لا إلا أن لا يكون غيره ولكنه ضعيف بعلي بن أبي حمزة البطائني (الوسائل ، ج ١٠ ، ص ١٠٦).

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٧ ، س ١٩ : «لا قوة له عليه».

أقول: بان لا يقدر على شرائه بسبب عدم الثمن أو لا يقدر على تهينة من مكانه و كيف كان يدل الرواية على ان شرط عدم الخصى منوط بالتمكن و أما مع عدم التمكن اكتفى به و لا ملزم لشراء الكامل في بقية شهر ذي الحجة أو الذبح في العام القابل بل لعل المراد من عدم القوة له عليه هو عدم الوجود لاعدم وجود ثمنه لان المعمول عدم نقص قيمة الخصى عن غيره و عليه يتحد هذه الرواية مع خبر أبي بصير الوارد في مطلق الاضحية الدال على كفاية الخصى فيما إذا لا يكون غير الخصى فالأقوى كفاية الخصى فيما إذا لم يوجد غير الخصى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٩ ، س ٥ : «إن لم يجده سميناً».

أقول: إطلاقه يشمل قبل الذبح وبعده ولكن المتيقن هو بعد الذبح.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٩ ، س ٥ : «فوجدته سميناً».

أقول: إطلاقه يشمل قبل الذبح وبعده، ولكن المتيقن هو بعد الذبح ثم هل يشمل ما إذا لم يقصد السمين أو يختص بما إذا قصد السمين في الواقع يمكن القول بعدم الشمول، لأن ظاهر المقابلة بين قوله «يرى» في هذه الفقرة و قوله «بعلم» في الفقرة الآتية هو أن المراد بقوله يرى هو الظن و مع الظن يجتمع احتمال الخلاف فيمكن قصد السمين في الواقع، اللهم إلا أن يقال لم يقيد الرواية بالقصد

فاطلاقه يقتضى الاجزاء و لو لم يقصده فمع احتمال الخلاف، يصح و لو لم يقصده و لو كان من جهة عدم المبالاة فافهم.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٩، س ٦: «هو يعلم أنه مهزول».

أقول: مقتضى المقابلة مع قوله يرى أن مع العلم بالهزال و عدم احتمال الخلاف لم يجز.

قوله في ج ٢، ص ٤٥٩، س ٧: «جهة السند معارض».

أقول: و فيه منع لان النسخة الصحيحة في صحيحة ابن مسلم اجزئت، و لعل هذا الاشتباه ناش من ساير الكتب و إلا فقد ذكر النص سابقا مطابقا للنسخة الصحيحة.

قوله في ج ٢، ص ٤٦١، س ١١: «إرادة الإهداء من التصديق».

أقول: و يمكن الاستدلال على الإهداء بقوله و اطعم القانع و المعتر فان اللغة لم تفسرهما بالفقر.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٢، س ٤: «بعض الأخبار خلافه».

أقول: و هو كفاية قدر منها للأكل.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٢، س ٥: «في برمة ثم تطبخ».

أقول: القدر من الحجر.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٢، س ٦: «منها و حسيا من مرقها».

أقول: أي شربا منه شيئا بعد شيء.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٢، س ٩: «كان المحكى عن الجاهلية».

أقول: ربما يقال أن تحريم ذلك في الجاهلية لم يثبت، فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٢، س ١٢: «لكنه يشكل استفادة».

أقول: وفيه أن رواية معاوية بن عمار لاتشمل الاضحية، وهكذا صحيحة سيف التمار، نعم فيه «اطعمم أهلكت ثلثا» ثم على كل تقدير سواء كان واجبا أو مستحبا هل يكفى شرب المرق مكان أكل اللحم أو لا؟ يمكن أن يقال إن قوله أطعمم أعم من الأكل فيشمل اشراب ماء اللحم أيضا، هذا مضافا الى امكان أن يقال أن قوله وحياني مرقها عطف تفسير لقوله وأكل رسول الله ﷺ و على ﷺ منها فتأمل، هذا مضافا الى صدق الأكل مع شرب المرق مع الخبز فتأمل وهكذا عطف و اطعموا القانع و المعتر على قوله فكلوا منها يساعدان المراد أعم إذا اطعام لا يختص بأكل اللحم بل يشمل اشراب المرق بل الأكل منها يصدق على أكل مرق اللحم مع الخبز، كما حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) و يؤيد صدق الأكل على شرب المرق أن النبي ﷺ على ما في بعض الأخبار «أكل بنفسه و حسى هو و على ﷺ» و بعد ذلك قال «و قد اكلنا فعلم من ذلك أن الأصل صادق مع الحسو فقط، لان على ﷺ لم يأكل من اللحم و أنما حسى، و مع ذلك قال ﷺ و قد اكلنا فتدبر، هذا مضافا الى ما في المستدرک من أنه من حسى فقد أكل ولكنه ضعيف، و يمكن أن يقال ان أكل النبي ﷺ ليس من جميع الجذوات لأنها كثيرة فانما حسوه من ماء جميعها بحيث اسند الأكل الى جميع البدن في

قوله «و قد أكلنا منها الان جميعا» يعلم أن حسو الماء يكفى في صدق الأكل، و إلا فلامجال لاسناده الى جميع أفراد البدن كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٣ ، س ١ : «لكنه لايبعد إرادة».

أقول: و فيه أن ارادة العموم من الأضحية غير معلومة هذا مضافا إلى أن عدم لزوم الذكر الفحل و جواز الاكتفاء بالضان لايدل على كفاية الناقص من الفحل و هو مرضوض الخصيتين، و عليه فاللازم هو ملاحظة ما دل عليه الأدلة من أن يكون تاما و حيث أنه مشكوك الحصول في المرضوض فلايجوز أن يكتفى به، لايقال: أنه تام عرفا لأن ذلك يوجب سمن الغنم. لأننا نقول: نعم يوجب سمن الغنم ولكنه معذلك نقص عن الخلقة الأصلية كالجارية التي ليس على عانتها شعر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٣ ، س ٧ : «ولايجد الغنم».

أقول: أي ولايجد الغنم لاصحيحا و لاناقصا، و أما إذا وجد الناقص فيمكن القول بشموله أيضا بناء على ارادة الصحيح من قوله «و لايجد الغنم» فانه صادق عليه فانه حينئذ لايجد الغنم الصحيح فعليه ما في الرواية و يؤيد ذلك أن اللام للعهد و المعهود و هو الصحيح و كيف كان فليحتاط في غير الخصى بالجمع بين ذبح الناقص و ذبح هدى تام في بقية ذي الحجة و أن لم يتمكن من التام ففي العام اللاحق.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٣ ، س ١٩ : «فلسانه ليس لسان الحكومة».

أقول: يمكن أن يقال إن ظاهر الآية هو عدم الوجدان في وقت الذبح و حيث كان وقت الذبح موسعا بالخبر المذكور و غيره الى أيام التشريق أو الى آخر ذي

الحجة فلا يتحقق موضوع الآية إلا إذا كان مع العجز في تمام المدة المذكورة، اللهم إلا أن يدل الدليل التعبدى على تحديد الوقت بيوم النحر كخبر احمد بن عبدالله الكرخي قال قلت للرضا عليه آلاف التحية والثناء المتمتع وليس معه هدى الصوم ما لم يجب عليه قال يصبر الى يوم النحر فان لم يصب فهو ممن لم يجد (الوسائل، أبواب الذبح الباب ٥٤، ح ٢) اللهم إلا أن يقال إن يوم النحر أيضا يتوسع بمثل الخبر فتأمل.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٤، س ٨: «أيام في الحج يوما».

أقول: ظاهر اطلاقه هو صحة الثلثة ولو لمن لم يقصد الاقامة.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٥، س ١: «التقديم فاستدل».

أقول: ولا ينافيه ما ورد في تعيين الثلثة في يوم قبل التروية و يوم التروية و يوم

عرفة لأن التعيين المذكور حمل على الراجح جمعا.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٥، س ١: «عليه بخبر زرارة».

أقول: ولعل التعبير بالخبر لاشتمال السند على السهل.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٥، س ١١: «لإطلاق الدليل».

أقول: عنوان من لم يجد الهدى كعنوان المتمتع و المتمتع لا يصدق إلا باحرام

العمرة و اشتراط احرام الحج لادليل عليه بعد إطلاق عنوان التمتع الصادق بالتلبس

بالعمرة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٥ ، س ٢٠ : «لم يصم في ذي الحجة».

أقول: إطلاق من لم يصم يشمل المتعمد أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٥ ، س ٢١ : «إطلاقه يشمل الهدى».

أقول: أي إطلاق الرواية من جهة ذكر دم شاة و عدم ذكر أنه للكفارة أو للهدى يقتضى كفاية دم شاة بمنى عن الأمرين والأحوط هو الاتيان به بقصد ما في الذمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦ ، س ٢ : «عن رجل نسي أن».

أقول: و في المعتمد (ج ٥ ، ص ٢٨٢) و الظاهر أن المراد بنسيان صوم الثلاثة نسيان طبعى الصوم في تمام شهر ذي الحجة حتى قدم بشهر محرم و إلا فلو نسيه في بعض أشهر فلم ينس الطبعى الواجب عليه بل نسى فردا من أفراده.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦ ، س ٦ : «أيام في الحج».

أقول: أي في ذي الحجة كما هو المروى و يحتمل أن يكون المراد هو ثلاثة الايام قبل الترويه و نفس الترويه و العرفة كما هو أيضا مستفاد من بعض الروايات كرواية العياشي و قال في آلاء الرحمان عليه رواية الفريقين.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦ ، س ٧ : «فإن فاته ذلك».

أقول: فان رجع الضمير الى فوت الثلثة اتى منى قبل الترويه و بعدها و نفسها فهو مطلق و أما إذا اريد منه هو فوت الثلثة في ذي الحجة فهو معارض و كيف كان فالموضوع هو الفوت كما أن الموضوع في صحيح ابن مسلم من لم يعذر مشمول هذه النصوص للمتعمد الذي ترك الصوم في مكة مشكل جدا.

قوله في ج ٢، ص ٤٦٦، س ١٤: «ويمكن أن يقال».

أقول: راجع المعتمد (ج ٥، ص ٢٨١) تجده مقيدا في كيفية الجمع و حاصله أن الروايات الدالة على جواز الصوم لا إطلاق لها بحيث يشمل ما لو خرج عن ذي الحجة لأنها ناظرة الى الغاء خصوصية المكان و لا إطلاق لها من حيث الزمان قال الواجب أو لا على المكلف الصوم في مكة و توابعها فان لم يتمكن من الصوم بمكة يجوز له الصوم في الطريق أو بلده فاللازم مراعاة بقية الشروط و منها أن لا يخرج عن ذي الحجة و عليه فلا معارض لما دل على الدم و عدم الصوم فيما إذا خرج عن ذي الحجة و لو سلم الاطلاق فالناسي يجب عليه الدم بالخصوص لصحيح عمران الحلبي و لامعارض له و أما التارك العامد لصيام الثلاثة في مكة و الذي لم يصم في الطريق و لا في البلد حتى دخل شهر محرم فعليه الدم جزما و لا دليل على جواز الصيام له بل لا دليل على جواز صومه في ذي الحجة فضلا عن شهر محرم لعدم شمول اطلاق أدلة الصوم التارك المتعمد، فهاتان الصورتان: الناسي و المتعمد يتعين عليهما الدم من دون أي معارض، و تعارض الروايات فيما لو ترك صيام الثلاثة الأيام لعذر من الاعذار لمرض أو حيض أو عدم قيام الجمال و عدم صبر القافلة و نحو ذلك من الاعذار إذ لا خصوصية للمذكورات، و جه التعارض بين الأخبار اختصاص روايات الصوم بذوى الاعذار و عمومها بالنسبة الى خروج الشهر و عدمه و اختصاص صحيحين المنصور بخروج الشهر و عمومها بالنسبة الى العذر و غيره، فيتحقق التعارض في مورد العذر عند دخول شهر محرم و يتساقطان و المرجع حينئذ الآية الكريمة و مقتضى قوله في الحج اشتراط وقوع الصوم في شهر ذي الحجة و قد صرح في النص بان في الحج أي في ذي الحجة

فان التقيد بالحج يوجب دخل القيد في البدلية و إلا لكان ذكر القيد لغوا فان انقضى شهر ذي الحجة فالبدلية غير ثابتة فلا بد من الهدى فالنتيجة تكون مطابقة لمفاد صحيحى منصور بن حازم انتهى، و عليه ففى جميع الصور بعد مضى ذي الحجة فالواجب هو الدم و لا صوم له.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦ ، س ١٥ : «الكتاب غير متعرض».

أقول: و لا يخفى عليك أن قوله تعالى ﴿فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾ في قوله ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ الآية يكفى في أفادة أن الثلاثة في ذي الحجة لأن المراد من الحج اما هو يوم التروية و قبله و عرفة و أما نفس ذي الحجة و عليه فتلاثة أيام الصوم مقيدة بذى الحجة لا غير.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦ ، س ١٦ : «إن قلنا به في مثل».

أقول: لم أفهم وجه هذا التفصيل بعد إطلاق أدلة التخيير الخبرى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦ ، س ١٨ : «قابل للحمل على الكفارة».

أقول: ولكن معذلك هو نفي الصيام بقوله و ليس له صوم على كل تقدير و هو كاف في التخصيص لان نفي الصيام ثابت على كل تقدير، و إطلاق من لم يصم يشمل المتعمد أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦ ، س ١٨ : «فبهذه الجهة صارت».

أقول: أي بجهة قابليته للحمل على الكفارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦ ، س ١٩ : «الأخبار المعارضة».

أقول: من صحيح معاوية و صحيح ابن مسلم ثم أن وجه الاخصية هو ذكر قوله «حتى يهبل هلال المحرم» فهو أخص.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٧ ، س ١ : «بالتخيير لكنه نقل».

أقول: لان صحيح عمران الحلبي لا يكون من جهة الزمان أخص من الأخبار المعارضة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٨ ، س ٢٠ : «له مقام بمكة».

أقول: قال في الجواهر ثم أن ظاهر النص و الفتوى قصر الحكم على المقيم بمكة، لكن في كشف اللثام عممه الحلبيان لمن صد عن وطنه، و ابن أبي مجد للمقيم بأحد الحرمين، و الفاضل في التحرير، لمن أقام بمكة، أو الطريق، و اطلق في التذكرة لمن أقام إلا أنه استدل بصحيح معاوية الذي سمعته، و لا يخفى عليك ما في الجميع! ضرورة كون الوجه الاقتصار في الشهر على النصوص للأمر بالآية بالتأخير الى الرجوع الظاهر منه الحقيقة... انتهى. و بالجملة فمقتضى اطلاق الآية هو لزوم الرجوع الى موطنه و لا يجوز في غيره إلا ما خرج بالدليل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٨ ، س ٢١ : «بقدر مسيرة إلى أهله».

أقول: قدر المسير غير عنوان الوصول الى البلد فإذا صبر بمقدر المسير و لو لم يعلم بوصول الرفقه يكفي ذلك كما لا يخفى، ثم أن الظاهر من الرواية هو الصبر



بقدر المسير لمن كان له مقام بمكة فابتداء مدة قدر المسير من حال الاقامة لاقبلها
و كذلك ابتداء الشهر كما هو أيضا أوفق بالاحتياط.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٩ ، س ٨ : «جعل المدار على مضي».

أقول: و فيه أن اشتراط مضي أيام التشريق لحرمة الصيام فيها فالبيان ملاك
وجوب السبعة، و عليه فمفاد الرواية أن مع مضي أيام التشريق يصوم السبعة فهو
مطلق و يقيد بصحيحة معاوية بن عمار الدالة على لزوم مضي مدة المسير الى أهله
أو مضي شهر من ابتداء قصد الاقامة بمكة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٩ ، س ٩ : «عل الظن بدخول».

أقول: لعل ذكر الظن باعتبار احتمال عروض الموانع عن دخول البلد فمن صبر
بمقدار المسير و لو ظن بدخول أهل بلده في بلده كفى لأن الملاك هو الصبر قدر
المسير.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٧٠ ، س ٣ : «يمكن دعوى ظهور».

أقول: و فيه منع واضح لأن مفروض الرواية هو من أتى بالثلاثة فالنفي ليس
بالنسبة الى الثلاثة بل بالنسبة الى السبعة فلاتغفل بل مقتضى كون الموضوع من
التي بالثلاثة ان نفي القضاء مخصوص بهذه الصورة فلا يشمل ما لم يأت بالثلاثة و
عليه فمن تمكن من الصوم و مات قبل الاتيان بالثلاثة فعلى وليه قضاء الثلثة و العشرة
أيضا كما ذهب اليه صاحب الرياض على المحكى عنه والمحقق الداماد رحمته في
كتاب حجته (ج ٣ ، ص ٢٨٣) فلا وجه لاستعجاب صاحب الجواهر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٧٩ ، س ١٠ : « كان قد حج قبلها » .

أقول: إطلاقه يشمل ما إذا حج لنفسه و أراد الحج في العام الآتى عن ضرورة، ففي هذه الصورة يصدق عليه أنه كان قد حج فلا يلزم عليه أن يحلق و لو حج عن ضرورة ثم أن إطلاقه أيضا يشمل الصبي المميز الذي حج قبل بلوغه فإذا بلغ و أراد حجة الاسلام فلا يلزم عليه الحلق لانه قد كان حج قبلها بل يحتمل شموله لغير المميز إذا كان الولي ائحج به فان الحج نسب اليه أيضا ثم ان حج البالغ حجا فاسدا هل يشمله العبارة أم لا يمكن ان يقال يبتنى المسألة على كون الفاظ العبادة موضوعة لخصوص الصحيح أو الأعم، اللهم إلا أن يقال بالانصراف و لو قلنا بالوضع للأعم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٧٩ ، س ١٩ : « بين التقييد و بين رفع » .

أقول: أي بين تقييد قوله و من لم يلبد تخيير .

قوله في ج ٢ ، ص ٤٧٩ ، س ١٩ : « عن ظهور ما ذكر » .

أقول: أي عن ظهور قوله على العروة أن يحلق رأسه إلخ .

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٠ ، س ٢ : « ظهر مما ذكر » .

أقول: أي ظهر من صحيح الاعراج .

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٠ ، س ٦ : « عن رجل نسي » .

أقول: لافرق بين النسيان و الجهل في الحكم المذكور مضافا الى بعض الأخبار

و أما صورة العمد فلعله كذلك بالاولوية .

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٠ ، س ١٧ : «لقول الصادق عليه السلام» .

أقول: بناء على أن قوله ما يعجبني إلخ ظاهر في الكراهة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٠ ، س ١٨ : «في صحيح معاوية» .

أقول: ولكنه يدل على استحباب الدفن لاستحباب بعث الشعر، هذا مضافا إلى

أن الكراهية أعم من الحرمة، فالأقوى كما ذهب إليه المصنف هو وجوب بعث

الشعر، نعم من قصر بغير الشعر فلا دليل على بعثه إلا أن يقال بعدم الفرق بين الشعر

و غيره من الظفر في ذلك، ثم ان الرواية و ان وردت فيمن كان في منى و حيث

لا فرق بينه و بين من بعث شعره الى منى، يتعدى الحكم اليه و يحكم باستحباب

دفن الشعر المبعوث اليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨١ ، س ١ : «ومنها خبر علي بن أبي حمزة» .

أقول: ومنها صحيحة ابن أبي عمير عن حفص ابن البختری عن أبي عبد الله عليه السلام

«في الرجل يحلق رأسه بمكة قال يرد الشعر الى منى» (الوسائل، ج ١٠ ،

ص ١٨٤) وإطلاقه يشمل العمدة والجهل والنسيان، و الرواية مقيد بما إذا لم

يتمكن من الرجوع جمعا بين هذه الرواية و صحيحة الحلبي الدال على وجوب

الرجوع الى منى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٢ ، س ١٧ : «اناس يوم النحر» .

أقول: ولذا ربما يقال أن الرواية مخصوص بأعمال منى، فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٢ ، س ٢٠ : «اجيب بالحمل على صورة».

أقول: ولا يخفى عليك أن ذيل الحديث يدل، بترك الاستفصال، على صورة الجهل و النسيان بل صورة العمد و الالتفات أيضا، كما يدل عليه أيضا إطلاق صحيحة ابن سنان «عن رجل حلق رأسه قبل أن يضحى قال لا بأس و ليس عليه شيء و لا يعودن» (الوسائل، باب ٣٩ من أبواب الذبح، ح ١٠) و لعل لأجل ذلك ذهب المشهور الى عدم الاعادة في صورة العمد أيضا، ولكن يشكل ذلك بان مقتضى الحصر في قوله «لا ينبغي إلا ان يكون ناسيا» هو تقييد المطلقات لصورة النسيان و الجهل، بناء على الحاقه بالنسيان لشهادة الذيل على إرادة النسيان بمعناه الأعم الشامل للجهل القصورى، إذ الشايخ في الناسي هو الجهل، فبعد التقييد لاتشمل الأدلة، العمد و الالتفات في مثل الحلق و الطواف، لتقييد الجواب في صحيحة جميل بصورة النسيان، هذا مضافا الى دعوى انصراف الذيل عن تعمد العالم بالأحكام، لان ترك العالم لترتيب الأعمال مع التفاته اليه نادر كالمعدوم، هذا مضافا الى احتمال أن يكون صحيحة ابن سنان متعرضة لحكم الناسي بقوله «و ليس عليه شيء» و لحكم العامد «بقوله و لا يعودن» و عليه فلايدل على عدم الاعادة في صورة اهمال الترتيب عمدا لاختصاص قوله «و ليس عليه شيء» بغير صورة العمد، و لعل لذلك استشكل الشيخ في صورة العمد في مناسكه، و مما ذكر يظهر ما في المحكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) من أن مقتضى الجمع بين الروايات هو عدم لزوم الترتيب بين الذبح و الحلق، فيجوز تقديم الحلق على الذبح فان قوله «بعيد» في موثقة عمار يحمل على الاستحباب بقريئة قوله «لا حرج» في صحيحة جميل بن دراج و قوله «لا بأس» في صحيحة ابن سنان،

ولكن معذلك لا يترك الاحتياط لذهاب المشهور الى وجوب مراعاة الترتيب، و ذلك كما عرفت من عدم إطلاق صحيحة جميل و صحيحة ابن سنان بالنسبة الى صورة العمد و الالتفات فلا وجه لرفع اليد عن ظهور قوله يعيد في موثقة عمار الساباطي، و قول المشهور بعدم الاعادة في صورة العمد أيضا فضلا عن الجهل و النسيان منظور فيه، هذا مضافا الى أن التقديم و التأخير العمدي في الاعمال مع العلم بالأحكام نادر جدا و كيف كان فالرواية باعتبار ذيله يدل على اجزاء الأعمال لو اتى بها في غير موضعها عن نسيان بل جهل بناء على الحاقه بالنسيان من دون فرق بين الجهل القصورى أو التقصيرى، نعم لقائل أن يقول بالاجزاء في صورة التعمد في غير مورد الحلق و الطواف لاختصاص قوله لا ينبغي إلا أن يكون ناسيا بالحلق و الطواف، فلا وجه لرفع اليه عن إطلاق ذيل الرواية فتأمل. لا يقال ان ذيل الرواية مختصة باعمال الحج فلا يشمل اعمال عمرة التمتع لأن السؤال وقع في يوم النهر لأننا نقول أن السؤال و ان وقع في يوم النحر ولكن السؤال عن اعمالهم الماضية و هي مركبة من عمرة و حج فلا وجه لاختصاصه بالحج مع ترك الاستفصال في الرواية، فمما ذكر يظهر أن الترتيب في الأعمال ذكرى و ليس بواقعى و في حال الذكر يجب مراعاته و لافرق في ذلك بين أن ينسى أصل العمل أو بعض اجزائه أو بعض شرائطه فلا تغفل و صرح به في المعتمد راجع (ج ٥، ص ٨٨) ولكن إذا ذكر قبل التقييد ففي الروايات اعادة ما يترتب عليه كما اذا نسي الطواف و أتى بالسعى فعليه بعد الاتيان بالطواف اعادة السعى راجع (الوسائل، ج ٩، ص ٤٧٢) قال استاذنا العراقي (مدظله العالي) على المحكى أن الترتيب واجب تكليفي فاذا اخل به عمدا لمقضى الأصل هو البرائة عن الحكم الوضعى لعدم ثبوت أن الاخلال به

يوجب البطلان و لعله صرف تكليف و قياس الحج بالصلوة قياس باطل لأن في الصلوة يعلم من الخارج أن الاخلال لبعض اجزائه عمدا يوجب البطلان بخلاف الحج عدى ما دل بالخصوص على البطلان و لزوم الاعادة و عليه فلو اخل بالذبح عمدا و حلق فتداخل فتدبر جيدا و راجع المعتمد أيضا (ج ٥، ص ٤٠) فانه ذهب الى البطلان.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٣ ، س ٣: «حيث أنه كيف يتمشى».

أقول: ولا يخفى عليك أن الاشكال من ناحية صدر خير جميل فان المستفاد منه حصر عدم المنع في صورة النسيان و هو تقييد المطلقات فلا يشمل الادله بعد التقييد و الالتفات و أن لم يكن هذا الصدر مذكور الا في صحيحة جميل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٣ ، س ٤: «يقال بسقوط التكليف».

أقول: فمع سقوط التكليف بالترتيب يتمشى منه قصد القرية

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٣ ، س ٢٢: «لا ترجيح بل الترجيح».

أقول: فيه منع قضاء التقديم الخاص على العالم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٤ ، س ٢: «مع الأخذ بإطلاق».

أقول: ولا يخفى عليك أن صحيحة جميل و محمد بن حمران تدلان في مورد الناسي بل الجاهل بناء على الحاقه بالناسي على عدم الحرج و هو الظاهر في عدم اعادة الطواف و الاعمال المتأخرة و حيث أن النسبة بينهما و صحيحة علي بن يقطين الدالة على الاعادة نسبة العام و الخاص يقدمان عليها و يحكم بعدم لزوم الاعادة في

صورة النسيان والجهل ويحكم بلزوم الاعادة في صورة العمد أخذًا بصحيح علي بن يقطين اللهم إلا أن يقال إن ظهور الصحيحة أقوى ويقدم عليها ولكنه لا وجه لهما لأن ظهور صحيحة جميل و محمد بن حمران أيضا أقوى لأنهما في مورد السؤال فاللازم هو تقديمهما لكونهما أخص ثم لو قدمه نسيانا أو سهوا الطواف على الذبح ففي هذه الصورة لامجال لصحيحة علي بن يقطين بل مقتضى صحيحة جميل و محمد بن حمران هو أنه لا حرج و صح أعماله و مورد السؤال و ان كان أعمال المنى ولكنه مورد و لا يضر باطلاق الجواب و لذا صرح لصحيحة الأعمال في مسألة ٣ من صفحة ٢٢٣ من مناسك الإمام عليه السلام و ان ذهب في مسألة ١٦ من صفحة ٢٢٣ الى الاعادة تقديمًا لصحيحة علي بن يقطين على الصحيحين و قد عرفت ما فيه.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٤ ، س ٨ : «إلا النساء فإذا».

أقول: يقع الكلام في أن المستثني مخصوص بجماع النساء أو يشمل تقبيلهن و الاستمتاع بهن و عقد زوجة لنفسه أو لغيره، ربما يقال بشموله لجميع ذلك، ولكنه مشكل، اللهم إلا أن يقال النساء الواقع في المستثني هي التي كانت قبل الطواف و السعى فكما أن النساء محرمة وطيا و تقبيلًا و لمسا و استمتاعًا و عقدا فكذلك هنا فافهم راجع الجواهر و كيف كان فهو الأحوط.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٤ ، س ٩ : «أي الحرمي لا الإحرامى».

أقول: لأن ظاهر قوله في الصدر «فقد احل من كل شيء احرم منه إلا النساء و الطيب» هو حلية الصيد الاحرامى، و إلا لذكره مع النساء و الطيب، و عليه فالمراد

من الصيد في الذيل هو الحرمى الذي لا يرتبط بالاحرام، و أما القول لبقاء الحرمة الى زوال الثالث عشر لعدة من الأخبار المروية في باب ١١ من أبواب العود الى منى، ففي الجواهر لم نجد احدا أفتى بذلك من أصحابنا بل، و لا من ذكر كراهته أو استحباب تركه أو غير ذلك، ولكن ذهب في المعتمد (ج ٥، ص ٣٢٨) الى الاحتياط من عدم التحلل من الصيد الى اليوم الثالث عشر، ولكنه بعد عدم العمل بالأخبار المذكورة كما ترى، و لعل هذا الحكم مخصوص بمن لم يتق عن الصيد، كفارة عن ذنبه فراجع الباب و الجواهر (ج ٢٠، ص ٣٩) اللهم إلا أن يقال إن قوله تعالى و لا تقتلوا الصيد و أنتم حرم يشمل الصيد الاحرامى بعد الذبح و الحلق لأنه في احرام في الجملة نعم حيث كانت النسبة بينهما عموم من وجه فيتعارضان و يتساقطان فيرجع الى استحباب بقاء حرمة الصيد الاحرامى اللهم إلا أن يقال بأن الآية منصرفه عن محل بالذبح و الحلق عن الاحرام، و لعله لذلك ذهب استاذنا الى عدم حلية الصيد الاحرامى بعد الذبح و الحلق.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٥، س ١٧: «فقد ظهر من صحيح معاوية» .

أقول: و قد مر في حاشية الرواية استثناء حرمة النساء لمثل الاستمتاع أو لا ربما يقال بان الباقي هو ما كان فحيث أن النساء فيما كان محرمة وطئها و استمتعها يكون كذلك في الباقي أيضا و هكذا عقدها و غير ذلك.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٦، س ٦: «ليومه للمتمتع فلصحيح» .

أقول: ليومه اى أن من الغد.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٦، س ١٠: «مع التأخير فقد يستدل».

أقول: مع التأخير عن الحادي عشر.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٦، س ١٣: «و الأظهر الحمل على الكراهة».

أقول: وفيه منع بعد امكان تقييد النهى المذكور أعنى قوله في صحيحة معاوية ابن عمار «و لا يؤخر» الخ بصحيحة هشام بن سالم حيث قال الى أن تذهب ايام التشريق في خصوص المتمتع و أما في الباقي من الأيام الى آخر شهر ذي الحجة فلا يجوز التأخير في المتمتع و حمل «الى أن تذهب أيام التشريق» على بيان جواز التأخير فيما بعد أيام التشريق، مشكل كما سيأتي كما أنه لا وجه لما قيل من أن بين قوله في صحيحة معاوية «و لا يؤخر» و قوله «الى أن تذهب أيام التشريق» أو «الى يوم النحر» تعارض إذ لا معارضة بعد كون صحيحة معاوية بالنسبة الى الباقي مطلقه فلا تغفل، و عليه فالأقوى هو عدم جواز التأخير في المتمتع عن أيام التشريق و هي الأحد عشر و الثاني عشر و الثالث عشر.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٦، س ١٦: «بقرينة النهى عن الطيب».

أقول: فان القارن و المفرد لم يمنعا من الطيب بعد الحلق على ما حكى.

قوله في ج ٢، ص ٤٨٦، س ١٦: «إلا أن يقال:».

أقول: لعل مراده أنه مع كون النهى لكراهة، لا يختص بالمتمتع بل يشمل القارن

و المفرد، و لكنه لا وجه لحمل النهى على الكراهة كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٧ ، س ١ : «مع عدم الاستفصال».

أقول: أي عدم الاستفصال في أن يوم النفر هو الثاني عشر أو الثالث عشر فهو بترك الاستفصال يدل على جواز التأخير فيهما و هو بضميمة الحادي عشر أيام التشريق كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٧ ، س ٥ : «الأخبار جواز التأخير».

أقول: ربما يقال أن مفاد قوله: «لابأس ان اخرت زيارة البيت الى ان تذهب أيام التشريق» أنه يجوز الاتيان بزيارة البيت بعد ذهاب ايام التشريق، فيكون الدليل الذي فيه هذه الجملة من أدلة جواز التأخير طول ذي الحجة، و لعل المصنف اشير الى هذه الروايات بهذه الملاحظة ولكن يشكل ذلك فان المفاد المذكور صحيح فيما إذا لم يكن مسبقا بجواز الاتيان كما إذا قيل لفرّد آخر الذهاب الى أن يذهب الفلاني هذا بخلاف ما إذا كان مسبق بجواز الاتيان كالمقام فان للحاج أن يزور البيت في اليوم العاشر أو الحادي عشر، فمفاد قوله لابأس أن اخرت زيارة البيت الى أن تذهب أيام التشريق هو نفى البأس عن ادامة الاتيان بها الى ان تم أيام التشريق.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٧ ، س ٨ : «هذا التعبير مشكلة».

أقول: لان لحن الرواية لحن الارشاد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٧ ، س ١٩ : «فيشترط فيه تقديم».

أقول: ولا يخفى عليك ان الستر حال الطواف أيضا من الشرائط على الاحوط

فراجع الجواهر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٨ ، س ٤ : « اشترط الطهارة في الطواف » .

أقول: فرع: من كان له عادة وقتيه و عددية و اتت بعد طهارتها باعمال عمرة التمتع ثم رات دما و مضى مدة لم تعلم أن الدم قبل العشرة قطع حتى تكون محكومة بالحيض أو تجاوز عن العشرة حتى تكون محكومة بالاستحاضة؟ ذهب استاذنا الأراكي (مدظله العالي) الى أنها محكومة بحكم الحيض استصحابا لأن مع رؤية الدم شك في رفع حكم الحيض و معه يستصحب حكمه المتيقن في حال العادة، لا يقال أن العادة امارة على أن الأعمال وقعت في حال الطهر لأننا نقول أن امارية العادة متقيدة بعدم وقوع الدم قبل العشرة و حيث كان التقييد واقعا لاعلميا شك في مصداق العادة الغير المتقيدة فالتمسك بادلة العادة تمسك بالعام في الشبهات المصدقية فلا تغفل و عليه فاللازم عليها هو اعادة اعمالها بعد الطهارة كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٩ ، س ٩ : « من أقوائته من المطلق » .

أقول: و الاقوائية في المطلق السابق و هو صحيح علي بن جعفر من ناحية ترك الاستفصال من أنه طواف واجب أو طواف مستحب ولكن لا يخفى أن غايته هو الاطلاق هو قابل للتقييد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٩ ، س ١٤ : « لا بد أن يكون » .

أقول: وفيه أن التنزيل و التشبيه في الجملة لا بالجملة هذا مضافا الى ان غايته هو الاطلاق أيضا و هو قابل للتقييد أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٩ ، س ١٦ : «فيشكل تقييدها لما ذكر».

أقول: وفيه منع لما عرفت من أن غاية ترك الاستفصال هو الاطلاق كما أن التعليل بان فيه صلاة أيضا اطلاق قابل للتقييد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٠ ، س ٦ : «يمكن أن يقال:».

أقول: ولا يخفى بعده و مع بعد الاحتمال المذكور فمقتضى موثقه يونس هو عدم الفرق بين ما هو أقل من الدرهم أو أزيد و مقتضاه هو وجوب ازالة الدم من ثوبه مطلق ولكن مقتضى التنزيل هو المعفو فيما كان معفوا في الصلوة ولكنه حيث لم يثبت عموم التنزيل، فالعمل على موثقة يونس، فلذا احتطنا في المناسك.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٠ ، س ٦ : «لا احتمال أن يكون».

أقول: هذا الاحتمال بعيد لان السؤال عن شرائط الطواف كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٠ ، س ٨ : «الحكم مخصوص برؤية».

أقول: فيه منع بعد الغاء الخصوصية إذ لافرق بين الثوب و البدن.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٠ ، س ٩ : «يمكن التمسك بالنبوي».

أقول: لا يخفى عليك و مع عدم ثبوت عموم التنزيل لا يمكن الأخذ به لجواز الطواف مع الدم الأقل من الدرهم، و أما مع عموم التنزيل فلا فرق بين الطواف و الصلوة.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٠، س ١٣: «الأغلف لا يطوف بالبيت».

أقول: ولا يخفى أن عنوان «الأغلف لا يطوف بالبيت» يدل على عدم جواز من لم يختن من الرجال و الصبي المميز و أما غير المميز فلا يشمله إذ هو لا يطوف بل يطاف فعنوان يطوف لا يشمله ولكن الأحوط فيه أيضا الختان.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٣، س ١٦: «لا يجب الخروج من البصرة».

أقول: أي الخروج من جهة مخالف الحركة حتى يشرع الحركة من جميع اجزاء البصرة نحو الكوفة بل يجوز شروع الحركة نحو الكوفة من أي موضع من البصرة من أولها الحقيقي أو وسطها أو آخرها كما لا يخفى، و عليه فلا يجب شروع الطواف من أول الحجر حتى يبحث عن كون المراد من الأول هو المعنى العرفي أو الأول العقلي الواقعي بل يكفي من وسطه أو آخره أيضا.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٣، س ١٧: «بنحو يتحقق سبعة أشواط».

أقول: مثلا إذا شرع من وسط الحجر ختم به لا باوله إذ الختم باوله يوجب أن يكون المقدار الباقي من أول الحجر إلى وسطه خاليا عن الطواف فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٤، س ٤: «فالغير المعتمى بالإجماعات».

أقول: أي الذي لا يعتنى بالاجتماعات إلخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤ ، س ٤: «يشكل عليه الحكم بالوجوب».

أقول: وفيه أن الظاهر من الأخبار هو المفروغية من جهة كون الطواف من اليسار لا من اليمين و ان كان بعد هذه المفروغية في مقام بيان استحباب اتيان المتعوذ واستيلاء الركن اليماني.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤ ، س ٦: «لزوم إدخال الحجر».

أقول: ثم ان من اختصر في الطواف و دخل في الحجر ابطل الشوط و لزم عليه إعادة الشوط من اصله كما صرح به في صحيح الحلبي، و لا يلزم عليه إعادة كل طواف باشواطه كما قد يستظهر من صحيح معاوية حيث قال فليعد طوافه ولكن موضوع صحيح معاوية هو الذي اختصر في كل شوط من طوافه لظهور قوله: «من اختصر في الحجر الطواف فلا تغفل و على فرض اطلاقه فليقيد بالروايات الصريحة الدالة على كفاية الشوط الواحد ثم لافرق في ادخال الحجر بين أن يكون في أول الاشواط و وسطها أو آخرها لاطلاق الدليل».

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤ ، س ١٤: «الطواف بين المقام و البيت».

أقول: ربما يقع الكلام في أنه هل يجوز الطواف في الحد المذكور في الطبقة فوقانية أو الطبقة التحتانية؟ ذهب الشافعي على ما ذكره في الجواهر الى عدم الجواز ما لم يرفع البيت، ولكنه ممنوع لعدم دخالة بناء البيت في ذلك بعد كون البيت من تخوم الأرض الى عنان السماء و لذا نقض عليه في الجواهر بان مقتضى ما ذكره هو عدم صحة الطواف فيما إذا خرب البيت نعوذ بالله مع أنه كما ترى، و عليه فيجوز الطواف في الطبقة فوقانية و التحتانية أيضا في الحد المذكور إذ



صحة الطواف في الفرض المذكور أي خراب البيت نعوذ بالله هو حاك عن أن الطواف لزم أن يكون حول موضع البيت و هو صادق في المكان الفعلي الفوقانية و الطبقة التحتانية وان قيل ظاهر طف بالبيت هو وجود البيت فاذا كان المطاف ازيد ارتفاعا من البيت فالطائف لا يطوف بالبيت فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤ ، س ١٧ : «فكان الحد موضع المقام اليوم».

أقول: و في مناسك الشيخ و غيره انه نصف و ستة و عشرين زراعا تقريبا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤ ، س ٢٠ : «بمنزلة من طاف بالمسجد».

أقول: ولا يخفى أن هذا التعبير مما يستفاد منه ان من لم يتمكن من الطواف في المحدودة ولكن أمكن الاستنابة يجب عليه الاستنابة حتى يطوف بالبيت لا بالمسجد هكذا قال بعض الاعلام .

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤ ، س ٢٠ : «المنجبر بعمل الأصحاب».

أقول: و يشهد له عبارة جمع من القدماء حيث قالوا طف بينهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٥ ، س ٣ : «أرى به بأسا فلا تفعله».

أقول: قال بعض الاعلام يمكن أن يكون المقصود أنه لا يوجب الكفارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٥ ، س ٤ : «الأصحاب ما عملوا».

أقول: وفيه أن عدم عملهم بصدوره في حال الاختيار لا يضر بالعمل لقوله إلا أن لاتجد منه بدا في حال الضرورة، و المنهى به كما تظهر العمل من العلامة في

التذكرة. هذا مضافا الى امكان المناقشة في اشتراط البنونة بين البيت و المقام حتى في حال الضرورة لاختصاص السؤال و الجواب في خبر حريز بصورة الامكان و عدم الضرورة، كما يشعر به قوله « كان الناس على عهد رسول الله ﷺ يطوفون بالبيت و المقام، و انتم تطوفون ما بين المقام و بين البيت» فان هذه الجملة حاكية عن العمل المداوم المستمر المتعارف و هو ليس إلا في حال عدم الضرورة، على أن الرواية في مقام بيان أن الحد المذكور، بين البيت و بين موضع المقام، و لادخالة لنفس المقام فيه فلا إطلاق له بالنسبة الى البنونة المذكورة في حال الضرورة و لأقل من الشك فحينئذ نشك في اشتراط البنونة المذكورة في حال الضرورة فيرفع باصالة عدم الاشتراط.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٥، س ٨: «فانت مقام إبراهيم».

أقول: ظاهر الفاء هو الترتب و عليه فيجب البدار الى الصلوة بعد الطواف و تشهد له أيضا ذيل الرواية حيث قال و لاتؤخرهما إلخ.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٥، س ٩: «اجعله اماما و أقرء».

أقول: و لا يخفى أن جعل المقام اماما أو الأمر بالصلوة خلف المقام يقيد إطلاق «عند المقام» ومع التقييد لاوجه لتجويز بعض اقامة الصلوة في جانبي المقام اللهم إلا أن يقال إن قيد الخلف في مقابل المقام لافي مقابل الجوانب و عليه فالقيد اضافي و معه لاوجه لرفع اليد عن إطلاق عند المقام أو من المقام و لو شك في كون قيد الخلف اضافي أم لا فالأصل عدم ثبوت التقييد.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٥، س ١٣: «فصلهما».

أقول: لو دار الأمر بين الصلاة خلف المقام وبين عند المقام امكن القول بتقديم الخلف لانه مستفاد من قوله تعالى ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى لان كلمة من ليست بيانية إذ لا معنى لجعل نفس المقام محلا للصلاة بل المراد من كلمة من هو الأمر بجعل المقام قبلة لصلاة الطواف فتكون (من) نشوية، وأما وجوب وقوع الصلاة عند المقام فهو مستفاد من الواجبات التي أوجبهها رسول الله ﷺ فاذا دار الأمر بين فرض الله وفرض النبي ﷺ ولو احتمالا قدم فرض الله أو ما ليس فيه احتمال فرض النبي ﷺ كما أفاده بعض الأكابر.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٥، س ١٤: «مع الزحام فاستدل».

أقول: أي يحمل عليه ولو لم يكن في الرواية ذكر من الزحام فالرواية تدل على جواز ذلك عند عدم التمكن من الخلف ولكنه حيث كان فعلا لإطلاق فيه فليقتصر فيه على ضيق وقت الصلاة بمعنى وقت لو لم تصل فيه، فاتت الموالات والمبادرة الواجبة في الصلاة بعد الطواف.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٦، س ١: «أما التطوع فحيث».

أقول: ولا يخفى أن هذه الفقرة من تنمة الرواية السابق.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٦، س ٨: «وجوب الرجوع والصلاة».

أقول: مقتضى قوله حتى ذكر في صحيح ابن مسلم وقوله رجل نسي في صحيح أبي بصير هو اختصاص الموضوع بالناسي، ولكن الحكم لا يختص بالناسي بل يشمل الجاهل المقصر فضلا عن القاصر كما نص عليه صحيحة جميل بن دراج

عن أحدهما أن الجاهل في ترك الركعتين عند مقام ابراهيم بمنزلة الناسي (الوسائل، ج ٩، ص ٤٨٢) بل ذهب في الجواهر الى أن المعتمد أيضا حكمه حكم الناسي فراجع.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٦، س ١٦: «اعتبار المشقة النوعية».

أقول: أي اعتبار المشقة النوعية في نفى وجوب الرجوع مطلقا بخلاف قاعدة نفى الحرج حيث يعتبر هناك المشقة الشخصية و أما وجه الاقتضاء المذكور هو تعبير الإمام عليه السلام بقوله فاني لا اشق عليه فان هذا اللسان لسان قوله ﷺ: لو لاشق امتي لامرتهم بالسواك و عليه فاذا كان الرجوع مشقة نوعية لا يجب و لو لم يكن الرجوع بالنسبة الى فرد مشقة شخصية.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٦، س ١٩: «فيدل عليه صحيح عمر بن يزيد».

أقول: لظهور قوله أو يقضى عنه و ليه إذ لا ولى للحى البالغ و هكذا لا يقضى رجل من المسلمين من الحى فهذان يشهدان بان المراد هو القضاء عند موته.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٧، س ٧: «الفرق بشدة الكراهة».

أقول: ولكنه بعيد بل المقصود و هو نفى الحرمة عن النافلة و اثباتها في الفريضة كما فهمه المشهور.

قوله في ج ٢، ص ٤٩٧، س ١٠: «مقتضى النبوي البطلان».

أقول: لعل المراد منه هو قوله الطواف بالبيت صلوة و الزيادة في الصلاة مبطله.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٧ ، س ١٠ : «القرآن يتحقق بالاسبوعين».

أقول: فالنهي عن القرآن يتعلق بهما إذ الاسبوع الآخر كالشرط المتأخر يوجب اتصاف السابق بوصف يتعلق به النهي و مع تعلق النهي يكون كلاهما محرمين و مع تعلق الحرمة بالعبادة تفسر العبادة كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٧ ، س ١٢ : «بين ما ذكر و الأخبار».

أقول: أي الأخبار المفصلة بين الفريضة و النافلة من جهة الكراهة أي الحرمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٨ ، س ٧ : «يشمل صورة العمد».

أقول: و لا يخفى عليك أن ظاهر قوله فاستيقن بعد قوله طاف الرجل هو حدوث اليقين المذكور و لا يكون ذلك إلا عند السهو و عليه فلا إطلاق له بالنسبة الى العمد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٨ ، س ٨ : «و يدل عليه قول أبي الحسن عليه السلام».

أقول: و لعل المقصود هو أن في قبال الروايات المذكورة هذين الخبرين إذ قوله: «إذا زدت عليه» و قوله: «رجل طاف بالبيت ثمانية اشواط اعم من السهو و العمد، كما أن ما استدل به المشهور أيضا يكون أعم من السهو و العمد فيقع التعارض بينهما و يحتاج الى الجمع ولكن يمكن منع تعميم موضوع ما استدل به المشهور لان ظاهر قوله في صحيح محمد بن مسلم طاف الرجل بالبيت ثمانية اشواط الفريضة فاستيقن ثمانية انه سهى في الثمانية و إلا فلامجال لقوله فاستيقن و عليه فيكون نسبه الى الخبرين نسبة الخاص الى العام، فيخصص الخبران به و لامعارضة و مقتضى الجمع بين الادلة هو التفصيل بين صورة السهو و الصحة و بين صورة العبد و البطلان كما ذهب اليه المشهور فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٨ ، س ١٣ : «يعيده حتى يثبته» .

أقول: ظاهره هو وجوب إعادة أصل الطواف والغاية أما نقلت حتى يثبته و عليه يكون المعنى بعيد حتى يتحقق الطواف و أما نقلت حتى ستمته و عليه يكون المعنى بعيد حتى يقع الطواف كاملا و على كلا التقديرين يدل الرواية على بطلان الطواف بالزيادة العمدية بعد الجمع بينها و بين أدلة صحة الطواف بالزيادة السهوية و حيث لم يستفصل فيها بين انحاء تحقق قصد الزيادة فتشمل الرواية جميع الانحاء فتدل الرواية على بطلان الطواف سواء قصد الزيادة من الأول أو الاثناء أو بعد اتمام السبع ثم أن سند خبر أبي بصير موثق على ما في المعتمد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٩ ، س ٧ : «ولا يبعد حمل هذا الخبر» .

أقول: و ان كان الأحوط هو العمل وفقا للرواية المذكورة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٩ ، س ٢١ : «فلخير يونس بن يعقوب» .

أقول: و قد مر في ص ٤٩٠ أن الخبر موثق ثم أنه ربما يستدل باطلاقه على جواز الاتمام و لو مع عدم التجاوز عن النصف، و فوات الموالاة كما استدل ايضا باطلاقه على عدم الفرق بين كون الدم أقل من الدرهم أو اكثر و حيث لا خصوصية للثوب فحكم البدن أو المحمول أيضا كذلك.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٠ ، س ٤ : «لعدم القطع بالملاك» .

أقول: أي خبر حسب و ارد في غير الجاهل الذي يصير عالما فالتمسك به لمن علم في الاثناء يحتاج الى القطع بالملاك و هو غير حاصل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٠ ، س ٥ : «لا إطلاق لخبر يونس يشمل».

أقول: وان كان له إطلاق من حيث وجود الدم من أول الأمر أو عروضة في الاثناء.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٠ ، س ١٧ : «ترك الاستفصال عدم الفرق».

أقول: ولعل المراد ترك الاستفصال بين الخروج عن المطاف وعدمه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٠ ، س ١٨ : «سابقا أقوائته».

أقول: أي اقوائية ترك الاستفصال من الاطلاق.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢ ، س ٤ : «إتمام ما نقص».

أقول: يكفيه صحيحة الصفوان بعد تقييده بالتعليل الوارد في بعض الأخبار

كخبر ابراهيم بن أبي اسحاق بعد كونه منجبرا بفتوى المشهور ربما يحكى عن

استاذنا العراقي (مدظله العالي) جواز الاستيناف مستدلا بأن الأمر بالبناء وارد مورد

توهم لزوم الاستيناف و حرمة البناء كما هو كذلك قبل النصف فلايدل على لزوم

البناء غايته قوله الجواز و عليه فيجوز القطع و الاستيناف سواء كان قبل التجاوز

عن النصف أو بعده و عليه فالأخبار المفصلة بين ما دون النصف و ما بعده لبيان

مورد جواز البناء وعدمه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢ ، س ٧ : «لأنبها زادت على النصف».

أقول: وهذا التعليل وأن ورد في مورد اربعة اشواط ولكن ذلك بملاك التجاوز

على النصف، فلاوجه لاقتصار النصف بالاربعة لأن التجاوز على النصف موجود

أيضا فيما زاد على الثلثة و النصف و ان لم يبلغ الأربعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢ ، س ٨ : «لكنه يؤخذ بعموم».

أقول: و مقتضى الأخذ بعموم العلة و مطلق العذر هو القول بذلك لمن ترك الطواف سهوا لان السهو من الاعذار و مما غلب الله عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢ ، س ١١ : «رجل طاف بالبيت ستة».

أقول: إطلاقه يشمل طواف عمرة التمتع و طواف الحج بل يشمل العمرة المفردة، و لكن الموضوع فيه هو صورة السهو فان عقد واحداً وقع عن سهو.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢ ، س ١٢ : «عقد واحدا».

أقول: أي عقدا صبعا من اصابعه بعد الاشواط و سهى أنه لم يأت بالشوط الأول و تخيل انه اتى به.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢ ، س ١٤ : «من يطوف عنه».

أقول: و الظاهر منه بقرينة قول الإمام قبله يطوف شوط هو النيابة في الشوط فلا يلزم اعادة كل الطواف و هذه الرواية دليل النيابة في الاجزاء أيضا و كيف كان فان اريد الاحتياط فعليه الاتمام ثم الاعادة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢ ، س ١٥ : «رجل طاف بالبيت».

أقول: إطلاقه يشمل طواف الحج و عمرة التمتع و عمرة مفردة و مقتضى إطلاقه هو عدم الفرق بين أن يلتفت الى ذلك في وقت يمكن فيه التدارك أو يلتفت اليه بعد رجوعه الى أهله و عدم امكان التدارك إلا بالرجوع أو الاستنابة، ثم أنه أعم من

الجهل و النسيان، ثم أن مقتضى اقتصاره على إعادة ذلك الشوط هو عدم لزوم إعادة ما يترتب عليه أن مضى وقت التدارك بل و ان لم يمض راجع كتاب الحج الاستاذنا الداماد رحمته الله (ج ٣، ص ٤٣٤ - ٤٣٦).

قوله في ج ٢، ص ٥٠٢، س ١٥: «اختصر شوطا واحدا».

أقول: ومن المعلوم أن الاختصار في الشوط الواحد يستلزم الاتيان بستة اشواط صحيحة.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٢، س ١٩: «إذ ذكر أنه ترك».

أقول: ظاهره أن المفروض هو صورة السهو.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٢، س ٢٠: «يرجع إلى البيت».

أقول: ولا يخفى عليك أن ترك الاستفصال عن الاتيان بفعل كثير و عدمه يدل على جواز الرجوع و الاتمام مطلقا سواء الى فعل كثير أم لا.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٣، س ١: «لا يبعد الأخذ».

أقول: أي لا يبعد الأخذ بهذا الصحيح لحكم من ترك و نقص سهوا بعد تقييده بما مر من أن الاتمام فيما إذا زاد و تجاوز عن النصف، و وجه عدم الاستبعاد، إطلاق عنوان البعض بالنسبة الى الدور الواحد أو الاثنین أو أزيد، فالمستفاد منه هو الاتمام مطلقا في صورة السهو إذا نقص و يتقيد بما لو تجاوز النصف جمعا و فتوى.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٣، س ٢: «أما حمله على صورة».

أقول: أي حمل الصحيح المذكور.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٣ ، س ٨ : «جواز الاستنابة».

أقول: ربما يقع الكلام في جواز الاستنابة في الاجزاء من الطواف والسعى و الظاهر أن حكمه يستفاد من هذه الرواية أيضا، لأن الظاهر من قوله «يامر من يطوف عنه» بقرينة قول الإمام عليه السلام قلا «يطوف شوطا» ظاهر في الاتيان بالشوط هذا مضافا الى رواية اسحاق بن عمار المروية في باب ٤٥ من أبواب الطواف، و لو اريد الاحتياط فعليه الاتمام و الصلوة و الاعادة و لا يكتفى باعادة الطواف و إلا فهو مشكل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٣ ، س ٨ : «كما أنه ظهر لزوم الاستيناف».

أقول: أي ملاحظة التعليل المذكور في خبر ابراهيم بن أبي اسحاق تكشف من أن الأمر يدور مدار تجاوز النصف في جواز الاتمام، و عدم جوازه فيما لم يتجاوز النصف لأن العلة مفهومها و منطوقا حجة، فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٣ ، س ١١ : «جميل المنجبر».

أقول: إذ لم ينسب الصحة الى أحد من الأصحاب فيما إذا حدث المحرم قبل بلوغ النصف بل تسالموا على البطلان و أرسلوه ارسال المسلمات، و هذا يوجب الوثوق بالعمل بالمرسل أو بصدور الحكم بالبطلان من الأئمة كما في المعتمد (ج ٤، ص ٢٩٦).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٣ ، س ١١ : «الرجل يحدث في طواف».

أقول: قال في المعتمد إطلاقه يشمل ما إذا كان صدور الحدث اختياريا، و يحتمل البطلان لا من جهة الحدث بل من جهة الخروج من المطاف اختيارا، فان قطع

الطواف اختياراً إلا في موارد خاصة منصوص عليها موجب للبطلان فالأحوط هو الجمع بين أن يتم طوافه من حيث قطع ثم بعيده ويستأنف من جديد (ج ٤ ، ص ٢٩٧) وفيه أن مع إطلاق الرواية لاجمال لاحتتمال البطلان فلاملزم للاحتياط المذكور.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٣ ، س ١٣ : «النصف أعاد الطواف».

أقول: فإذا بطل الطواف بالحدث الأصغر فبطلانه بالحدث الأكبر كالحيض و النفاس أولى، هذا مضافا الى قيام الشهرة، كما لا يخفى و ما يخالف ذلك محمول على الطواف النافلة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٤

مسألة: يجوز أن يركب في حال الطواف على الحيوان أو وسائل جديدة تسير بالكهرباء و يكفي في اختيارية ذلك وجود الاختيار حال الركوب و وجود الاختيار للخروج، و لاضير في التحريكات غير الاختيارية بسبب الازدحام فان مثلها ربما يوجد بالمراكب الحيوانية فانها لم يتوقف بحيث لا يحصل حركة غير اختيارية هكذا أفاد بعض الاعلام.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٤ ، س ٧ : «صحيح سعيد الأعرج».

أقول: في صحته تأمل لاشتماله على محمد بن سنان، هذا مضافا الى ضعف ابراهيم الواقع في السند أو مجهوليته كما في المعتمد (ج ٤ ، ص ٣١٢).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٤ ، س ٩ : «لا مانع من أن يكون».

أقول: وسيأتي في الصفحة الآتية التأمل فيه فراجع، و حاصله أن عموم التعليل يعارض إطلاق ما يدل على جواز ترك الطواف لحاجة أو غير ذلك، ولكن سيأتي تعليقا عليه بان عموم التعليل أقوى فليقيد المطلقات به، كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٤ ، س ١٠ : «البناء و عدم الاستيناف».

أقول: ولو لم يتجاوز النصف.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٤ ، س ٢٠ : «منها صحيحة عبدالله بن سنان».

أقول: ظاهرها هو صلوة الجماعة ولكن حسنه هشام أعم منها.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٥ ، س ٣ : «صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج».

أقول: يستفاد حكم ضيق الوقت منه أيضا بالفحوى والألوية.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٥ ، س ٩ : «مطلق إلا أن يقال:».

أقول: من جهة كونه فريضة أو نافلة أو من جهة التجاوز عن النصف و عدمه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٥ ، س ١٠ : «اعتبار الموالاتة فيه فلا يرفع».

أقول: ولكن يمكن أن يقال انه فرع عموم التنزيل و لا أظن الالتزام به، نعم الاحوط لزوم مراعاة الموالاتة و أمان لم تراع فان الأقوى البطلان لما سيأتي من أدلة التي تدل على اعتبار الموالاتة في صحة الطواف، و لعله لذا ذهب الشيخ في مناسكه الى الاحتياط في الحكم التكليفي و الى الفتوى في الحكم الوضعي فراجع.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٥، س ١١: «في خصوص طواف النساء».

أقول: وفيه ما لا يخفى لان حسنة هشام دلت على مطلق طواف الفريضة فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٥، س ١٥: «بين إطلاق صحيحة عبدالرحمن».

أقول: ولا يخفى عليك لواجه لاختصاص طرف المعارضة باطلاق صحيحة عبدالرحمن بل صحيحة عبدالله بن سنان و حسنة هشام أيضا طرف المعارضة مع عموم التعليل، فكما يقدم عموم التعليل على صحيحة عبدالرحمن، كذلك يقدم عليهما لقوة التعليل بالنسبة إليهما.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٥، س ١٥: «فدار الأمر بين تخصيص القاعدة».

أقول: ولا يخفى أن عموم التعليل أقوى فيقدم على الاطلاقات في جميع الموارد سواء كانت فريضة أو نافلة أو حاجة أو حدث أو مرض أو علة أخرى كما هو الظاهر من متن الشرايع، اللهم إلا أن يقال إن النسبة بين ما دل على لزوم الموالة ما لم يتجاوز النصف و بين إطلاق صحيحة ابن الحجاج عموم من وجه، لشمول قاعدة الموالة الواجب و النافلة و إطلاق الصحيحة من جهة التجاوز عن النصف و عدمه فالأحوط هو الاتمام و صلوة الطواف ثم الاعادة فيما إذا فات الموالة مع عدم التجاوز عن النصف هذا مضافا الى ضعف دليل التعليل.

قوله في ج ٢، ص ٥٠٥، س ٢١: «طوافه شيء فأمره أن يرجع».

أقول: شمول الشيء لمثل النصف أو الازيد مشكل، و الأحوط في ذلك هو الاتيان بالطواف و الصلاة بعد الاتيان بما بقي و الصلاة ثم اعادة السعي بعد الاتيان

بما بقي منه ثم أن اطلاق اتمام السعى يقيد بما إذا لم يكن دون النصف كما في جامع المدارك، ص ٥٢٩ و ذهب اليه الشيخ في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٨ ، س ١٤ : «ثلاثمائة وستين شوطا».

أقول: قال في الجواهر و كيف كان فظاهر ما سمعته من النص و الفتوى من استحباب ثلاثمائة و ستين شوطا أنه يكون واحد منها عشرة اشواط و ذلك لانها حينئذ أحد و خمسون اسبوعا و ثلاثة اشواط و قد سمعت كراهة الزيادة ولكن في المتن و غيره أنه تلحق هذه الزيادة بالطواف الأخير و تسقط الكراهة هاهنا بهذا الاعتبار للنص و الفتوى أو أن استحبابها لاينفي الزائد فيزاد على الثلاثة اربعة كما عساه يشهد له ما في الغنية من أنه قد روي أنه يستحب أن يطوف مدة مقامه بمكة ثلاثمائة و ستين اسبوعا أو ثلاثمائة و اربعة و ستين شوطا الى أن قال قلت فيما حضرني من الوسائل عن التهذيب مسندا عن احمد بن أبي نصر عن أبي عبد الله عليه السلام يستحب أن يطاف بالبيت عدد أيام السنة كل اسبوع لسبعة أيام فذلك اثنان و خمسون اسبوعا (جواهر ، ج ١٩ ، ص ٣٦٢).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٩ ، س ٧ : «يطوف بالبيت طواف».

أقول: هل كان الحكم المذكور مختصا بطواف الحج فلايشمل طواف العمرة أو طواف النساء؟ ظاهر الخبر الثاني هو الاختصاص، و لعل هذا الخبر أيضا يدل على ذلك لقوله عليه السلام «ان كان على وجه جهاته في الحج» اللهم إلا أن يقال ربما يطلق الحج على الحج و عمرته أو يقال بان طواف الفريضة ربما يطلق على طواف النساء أيضا كما في صحيحة معاوية بن عمار (ج ٢ ، ص ٥٨) من أبواب الطواف

ولكن بقرينة قوله في الحج يختص طواف الفريضة لطواف العمرة و الحج، لان طواف النساء خارج عن الحج فتدبر جيدا .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٩ ، س ١٢ : «اجيب يارادة نفي العقاب».

أقول: كما في الجواهر.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٩ ، س ١٤ : «بل يستظهر رفع الجزئية والشرطية».

أقول: وفيه أن رفع الجزئية والشرطية فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطية، لا كلام فيه، ولكن مع كشف الحال و حصول العلم و احراز جزئية شيء أو شرطية بعد الشك فيهما يدور الأمر بين الاجزاء و عدمه، و لا يدل عليه حديث الرفع لانه لا ينفى القضاء و الاعادة كما صرح به في الجواهر نعم لا بأس بهذا بالنسبة الى النسيان.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٩ ، س ١٦ : «أما التخصيص من جهة الخبرين».

أقول: ولا يخفى عليك أن مورد الخبرين أجنبي عن مورد حديث الرفع إذ مورد حديث الرفع هو مشكوك الجزئية و مورد الخبرين هو العلم بعدم الاتيان بشيء معلوم الجزئية عن جهاته فلا تغفل و عليه فمقتضى القاعدة هو الفرق بين ترك الطواف عن جهل و ترك الطواف عن نسيان ففي الصورة الأولى يوجب بطلان الحج بخلاف الصورة الثانية كما سيأتي في ص ٥١١ .

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٠ ، س ٦ : «لم يستفد من حديث» .

أقول: ولا يخفى أن حديث الرفع كاف في نفي الجزئية مادام كان الشك باقيا و

أما بعد الزوال فلا يدل على الاجزاء.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٠ ، س ١٧ : «إلا فحال طواف النساء» .

أقول: وفيه منع بعد كون الأصل هو عدم دخالة شيء خارج عن حقيقة الحج

بنحو الشرط المتأخر، و يؤيد كونه دخيلا صحيحة معاوية «ثم اخرج الى الصفا

فاصعد عليه واضع كما صنعت يوم دخلت مكة ثم ائت المروة فاصعد عليه و طف

بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا وتختتم بالمروة فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل

شيء احرمت منه إلا النساء ثم ارجع الى البيت و طف به اسبوعا اخر ثم تصلى

ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام ثم قد احللت من كل شيء و فرغت من حجاجك كله

و كل شيء احرمت منه» (الوسائل، ج ١٠ ، ص ٢٠٥) لانه يدل على الخروج من

الحج بطواف النساء فلعل طواف النساء خارج عن مرتبة من الحج ولكنه لم يفت

الأصحاب بدخول طواف النساء في الحج.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١١ ، س ٧ : «يوكل من يطوف» .

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى الاقتصار على اعادة الطواف هو عدم وجوب

اعادة ما يترتب عليه، ثم أن المستفاد من الرواية هو كذلك فيما لم يقدم بلاده ولم

يمكن له الطواف للمرض و غيره فليوكل من يطوف عنه، إذ القدوم على البلاد

لا خصوصية له ثم ان هذا كله في نسيان الطواف ولكن الحق سيدنا آية الله العظمى
كلبايبكاني رحمته نسيان شرط كالطهارة بنسيان الطواف و حكم بصحة حجه راجع
(مجمع المسائل، ج ١، ص ٤٧١) و لا بأس بما ذكره.

قوله في ج ٢، ص ٥١١، س ٧: «تركه من طواف الحج».

أقول: وفي (الوسائل، ج ٩، ص ٤٦٧) من طوافه مكان من طواف الحج وفي
(قرب الاسناد، ص ١٠٧) و يوكل من يطوف عنه ما كان تركه من طوافه وفي
(التهذيب، ج ٥، ص ١٢٨) و كل من يطوف عنه ما ترك من طوافه، و هكذا في
(الاستبصار، ج ٢، ص ٢٢٨) و عليه فقول الشارح من طواف الحج غلط و لعل
منشأ الغلط هو الجواهر.

قوله في ج ٢، ص ٥١١، س ٩: «لكن قضاء طواف الحج».

أقول: وقد عرفت عدم اختصاص القضاء بطواف الحج.

قوله في ج ٢، ص ٥١١، س ١٥: «بعد الانصراف فعدم الالتفات».

أقول: أي بعد الانصراف و الدخول في عمل اخر، كالصلوة أو السعي و ربما
يقال أي بعد الاعتقاد بتمامية العمل.

قوله في ج ٢، ص ٥١١، س ١٥: «مقتضى القاعدة لأنه شك».

أقول: أي مقتضى قاعدة الفراغ و التجاوز، ولكن المناسب مع فرض الانصراف
هو قاعدة الفراغ لاقاعدة التجاوز، لان موردها هو فيما إذا لم ينصرف و لو كان
في شوط آخر و شك و لم يدخل.

قوله في ج ٢، ص ٥١١، س ١٦: «أيضا بصحيح ابن حازم».

أقول: بناء على طرد الشك بعد فوت محل التدارك، كما يشعر به قوله «ففاته» في هذا الحديث و قوله «قد خرج و فاته ذلك» في صحيحة محمد بن مسلم (الوسائل، ج ٦، ص ٤٣٣) ثم أن قوله قال: «ففاته قال ما أرى عليه شيئا» قرينة على أن قوله فليعد طوافه بالنية الى السؤال السابق مخصوص بما إذا كان الشك المذكور قبل الانصراف و امكان التدارك، اللهم إلا أن يقال إن قاعدة الفراغ جارية بمجرد الفراغ و لا يلزم في جريانها عدم امكان التدارك و عليه ففي جريانها في مورد الشك في الحقيقة اشكال.

قوله في ج ٢، ص ٥١١، س ١٧: «قال ففاته».

أقول: أي مضى محله و انصرف كما يؤيده بعض الروايات الاخرى حيث قال فيه خرج وفاته ذلك.

قوله في ج ٢، ص ٥١١، س ١٩: «يمكن أن يقال:».

أقول: ولا يخفى عليك أن الإشكال المذكور يرد فيما إذا اريد التمسك بقاعدة التجاوز قبل اتمام العمل و الفراغ عنه و أما مع فرض الاتمام و الانصراف فلا مورد له.

قوله في ج ٢، ص ٥١٢، س ٢: «لا ظهور له فيه».

أقول: يمكن الاكتفاء بقوله «ففاته» أي مضى محله كما يؤيده التعبير بالخروج في بعض الروايات الاخرى كما أشرنا اليه فيما مضى.

قوله في ج ٢، ص ٥١٢، س ٤: «إلا القاعدة والأخذ».

أقول: أي قاعدة الفراغ.

قوله في ج ٢، ص ٥١٢، س ٤: «لا يخلو عن الإشكال».

أقول: وقد عرفت أن محل الكلام هو ما إذا فرغ من العمل لا قبل الفراغ، و معه لا إشكال في الأخذ بقاعدة الفراغ فيما إذا انصرف عن العمل بل لا إشكال فيما إذا لم ينصرف فيما إذا احرز السبعة و شك في الزيادة منها، لصحيح الحلبي الآتي و أما فيما إذا لم يحرز السبعة فشك و احتمال النقيضة فمقتضى عموم قوله «رجل شك في طواف الفريضة قال يعيد كلما شك» في خبر أبي بصير الآتي هو وجوب الاعادة و لا مخرج عنه إلا فيما إذا احرز السبعة كما تقدم.

قوله في ج ٢، ص ٥١٢، س ٥: «لو كان في أثانته و كان».

أقول: ولا يخفى عليك أن قوله أما السبعة فقد استيقن الخ يدل على أن مفروض الكلام هو وقوع الشك بعد الوصول الى الحجر الأسود فانه يكون حينئذ مستيقنا بالسبعة، و أما قبل الوصول اليه فلا يكون كذلك إذ لما يتم العمل، اللهم إلا أن يقال إنه أيضا في هذا الحال مشتغل بالسبعة و مستيقنا بها و ان لم يتمها، فيصح الطواف. ولكن الظاهر من الشيخ في مناسكه هو الفرق بين اخر الشوط الآخر و اثناء الشوط الأخير حيث صرح في الأول بعدم اعتبار الشك، و نسب البطلان الى بعض في الثاني و يؤيد اختصاصه بالفرض الأول قوله في ذيل الرواية فليصل ركعتين من دون الأمر باتمام الشوط فمع عدم الشمول يؤخذ في الفرض المذكور باطلاق خبر أبي

بصير و يحكم بالاعادة، هذا مضافا ما في الجواهر من أن الأمر يدور فيه بين المحذورين إذ لو اتم احتمال الزيادة و لو اكتفى احتمال النقصان فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٢ ، س ٨ : « كان في النقيصة » .

أقول: سواء كان الطرف الاخر سبعة أو ثمانية أو ما دون السبعة كان الأربعة و الخمسة أو الخمسة و السادسة و غيرهما من الصور و الفروض .

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٢ ، س ١٦ : « قد عرفت الإشكال في الأخذ » .

أقول: أي و استدل بصحيح ابن حازم أيضا كما في الجواهر ولكن عرفت الاشكال في الأخذ بظاهره .

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٢ ، س ١٨ : « إعراض الأصحاب عن العمل » .

أقول: و الأولى أن يقال اعراض المشهور لذهاب بعض من القدماء و المتأخرين الى العمل بها كما في الجواهر .

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٢ ، س ٢٠ : « لخبر أبي كهمس المنجبر » .

أقول: يدل عليه أيضا صحيحة جميل راجع (الوسائل، ج ٩، ص ٤٣٩) .

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٣ ، س ١ : « يأتي الركن فليقطعه » .

أقول: و الظاهر أن المراد فيه هو قبل أن يتم الشوط .

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٣ ، س ١ : « حتى بلغه فليتم أربعة عشر » .

أقول: إطلاقه يشمل الازيد من الشوط الواحد أيضا .

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٣ ، س ٢ : «ليصل أربع ركعات».

أقول: ولا يخفى عليك أن اطلاقه يقتضى الإتيان بها من دون فصل، ولكن مقتضى خبر علي بن أبي حمزة (الوسائل، ج ٩، ص ٤٣٩) و صحیحة جميل (الوسائل، ج ٩، ص ٤٣٩) أنه يصلى ركعتين للفريضة ثم يخرج الى الصفا و المروة فاذا رجع من طوافه بينهما رجع يصلى ركعتين للاسبوع الاخر، فالأحوط هو العمل بمفاد الخبرين جمعا بينهما و بين خبر أبي كهمس. ثم أن تتميم الطواف باربعة عشر مأثور به بحسب تلك الأخبار، ولكن ربما يقال أن الأمر وارد في مورد توهم الخطر و المراد به أنه يصح له و يجوز له التتميم باتيان البقية، و يجوز له أن يعامل مع ما مضى من الأشواط معاملة الصحة، هذا مضافا الى جواز قطع الطواف اختيارا بخلاف الصلوة ولكن مع ذلك فلا يترك الاحتياط بتتميم الطواف لما ورد من أن الفريضة هي الطواف الثاني (راجع الوسائل، ج ٩، ص ٤٣٨).

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٤ ، س ٩ : «العمدة عدم الدليل على وجوب».

أقول: ولا يخفى عليك أن صحیحة علي بن جعفر عن أخيه قال: «سألته عن رجل نسى طواف الفريضة حتى قدم بلاده واقع النساء كيف يصنع قال يبعث بهدى أن كان تركه في حج بعت به في حج و ان كان تركه في حج بعت به في حج و ان كان تركه في عمرة و وكل من يطوف عنه ما تركه من طوافه» (الوسائل، ج ٩، ص ٤٦٧) يدل على ثبوت الكفارة و هو الهدى، و الظاهر من قوله في طواف الفريضة حتى قدم بلاده استمرار النسيان الى المواقعه، و تحقق الوقاع حال النسيان ثم أن طواف الفريضة كما يدل عليه الصحیحة المذكورة أعم من طواف العمرة و

طواف الحج بل مقتضى صحيحة معاوية بن عمار أن طواف النساء أيضا طواف الفريضة حيث قال في ذيله في بيان الفرق بين طواف النساء و الرمي أن الرمي سنة و الطواف فريضة (الوسائل، ج ٩، ص ٤٦٨) ولكن جمع في الجواهر بينه و بين الأخبار الدالة على عدم الكفارة في صورة النسيان بحملها على الاستحباب و فيه أن النسبة بينهما عموم و خصوص فاللازم هو تقديم الصحيحة عليها اللهم إلا أن يقال إن النسبة هي العموم من وجه لان ما ورد في الناسي و الجاهل لا يختص بالطواف كما أن ما ورد في نسيان طواف الفريضة أعم من أن يكون ذاكرا حال المواقعه و أن لا يكون ذاكرا فمقتضى القاعدة هو التعارض و التساقط و الرجوع الى الأصل ولكن كون النية عموما من وجه محل منع، بعد كون الظاهر من صحيحة علي بن جعفر هو استمرار النسيان الى حال المواقعه، و عليه فليقدم الصحيحة على ساير الأخبار و يحكم بلزوم الهدى، نعم يكون النسبة بين تلك الصحيحة و مرسله الصدوق عن الصادق عليه السلام في حديث «ان جامعت و أنت محرم الى أن قال و ان كنت ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلا شيء عليك» (الوسائل، ج ٩، ص ٢٥٤) هي التباين، اذ في مورد الناسي و الساهي حكما بخلاف ولكن المرسله لاتنهض للمعارضة و ما يصلح للمعارضة لا يكون النسبة بينهما عموم من وجه أو التباين بل هي العموم و الخصوص كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في المحرم يأتي أهله ناسيا قال لاشيء عليه انما هو بمنزلة من أكل في شهر رمضان و هو ناس (الوسائل، ج ٩، ص ٢٥٥) إذ هو أعم من نسيان الطواف و أما حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) من أن مفاد صحيحه علي بن جعفر لا يدل على بقاء النسيان بل المراد هو الذكر بعد النسيان فهو خلاف الظاهر كما قررناه.

قوله في ج ٢، ص ٥١٥، س ١٧: «ولا يخلو من بعد فالعمدة».

أقول: ولعل وجه البعد هو ما حكى عن صاحب المدارك، من أن تقييد قوله هما سيان قدمت أو اخرت على صورة الضرورة والعجز، بعيد جدا، ربما يقال أن الرواية ليس فيه قيد المتمتع فيحمل على الأفراد والقران، ولكن يرد عليه قول الراوي يعنى «للمتمتع» هذا مضافا الى صحيحه زرارة عن أبي جعفر و باسناده عن أبي عبدالله عليه السلام انهما سالاها عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج فقال هما سيان قدمت أو اخرت (ج ٤، ص ٦٤ من أبواب الطواف) و عليه فلحن هذه الأخبار لايناسب حملها على صورة الضرورة و التعذر بقريئة الأخبار الدالة على جواز التقديم لذوى الاعذار.

قوله في ج ٢، ص ٥١٦، س ١: «على المرجوحية».

أقول: بان يحمل «لا يعتد» على الكراهة، أورد عليه في المعتمد (ج ٥، ص ٣٤٢) بان هذا بعيد أيضا لان مفهوم قوله: «لاباس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير» ثبوت الباس بغيره، و في الروايات المجوزة نفى الباس و الجمع بين لابأس و فيه البأس من الجمع بين المتناقضين، بحيث لو اجتمعا في كلام لكان مما اجتمع فيه المتناقضان، فالصحيح تحقق التعارض بين الطائفتين، فلا بد من العلاج و تقديم أحديهما على الأخرى فاللازم تقديم الأخبار المانعة انتهى و الظاهر أن المفهوم هو مفهوم شخص الحكم لاسنخ الحكم بحيث ينفى الحكم عن غيره مطلقا بأى جهة كانت.

قوله في ج ٢، ص ٥١٦، س ٣: «إذا كان شيخا كبيرا».

أقول: لخصوصية للشيخ بل يجرى الحكم في الشيخة و لم يتقيد الشيخ بالعجز، و لعله مستفاد من السياق في خبر اسماعيل هذا مضافا الى أنه القدر المتيقن.

قوله في ج ٢، ص ٥١٦، س ٤: «نعم من كان».

أقول: هذه الفقرة تدل على تعميم الحكم الى كل عاجز كالمريض و كل خانف من مانع شرعى كالنفساء.

قوله في ج ٢، ص ٥١٦، س ٤: «كان هكذا يعجل».

أقول: ظاهر تعجل هو الوجوب اللهم إلا أن يقال إنه حيث ورد في مقام توهم الحظر لا يفيد إلا الجواز، كما ذهب اليه استاذنا العراقي (مدظله العالي) و الأحوط هو التقديم.

قوله في ج ٢، ص ٥١٦، س ٩: «كذلك لا بأس لمن خاف».

أقول: ولا يخفى عليك أن المستفاد من عطفه على ما سبق هو جواز تقديم طواف النساء لمن خاف من أمر، معه لا يتمكن من الدخول في مكة و عليه تقديم طواف النساء عند الخوف لامانع منه، و حيث أن مورد الخوف لخصوصية له يتعدى منه الى ساير موارد العذر كالمريض و العجز و خوف الحيض و النفاس و احتمال الخصوصية و القول بعدم الجواز كما يظهر من المعتمد (ج ٥، ص ٣٦٧) كما ترى. ثم أن الحكم إذا كان مع الخوف هو جواز التقديم أي تقديم طواف

الزيارة و طواف النساء و السعى قال و كذلك مع العلم بعدم التمكن، بطريق أولى ولكن حيث أنه لم يعلم الملاك فاللازم هو الاحتياط في هذه الصورة بان تقدم الطواف و السعى، فان كشف الخلاف فاعاد و أن لم يكشف الخلاف استتاب كما ذهب استاذنا العراقي (مدظله العالي) إليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٧ ، س ٧: «تقديم طواف النساء».

أقول: أي تقديم طواف النساء على السعى للمتمتع و لاغيره كما في الشرايع و لعله المراد من قوله لايجوز تقديم طواف النساء للمتمتع لاغيره في متن المختصر هنا.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٧ ، س ١٢: «مرسل أحمد بن محمد».

أقول: وفي الجواهر فلايجوز تقديم طواف النساء على السعى اختيارا بلاخلاف أجده فيه، كما اعترف به غير واحد للنصوص المنصفه لكيفية الحج فعلا و قولاً و خصوص مرسل احمد بن محمد إلخ و غيره (ج ١٩ ، ص ٤٤٧) و عليه فلو قدم السعى على طواف النساء فاللازم هو اعادة طواف النساء بعد السعى فاذا لايجوز تقديم طواف النساء على السعى لايجوز تقديمه على طواف الزيارة بطريق أولى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٧ ، س ١٩: «حال الضرورة ولايخفى».

أقول: قال في الجواهر بعد حملة على حال الضرورة جمعا بينه و بين غيره (ج ١٩ ، ص ٣٩٨) و لعل المراد من غيره هو صحيح معاوية بن عمار حيث دل بقوله: «ثم ارجع الى البيت و طف به اسبوعا الى آخره» على أن طواف النساء يؤتى

به بعد السعي هذا مضافا الى مرسة أحمد اللهم إلا أن يقال إن طرفي الجمع مطلقان فكيف يجمع بحمل ما دل على الجواز على الضرورة أو الخوف من الحيض أو السهو أو الجهل من دون شاهد، إلا أن يقال إن هذه الموارد قدر متيقن ونظير ثمن العذرة سحت ولا يأس بثمان العذرة فيحمل الثاني على مأكول اللحم والأول على غير مأكول اللحم.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٧ ، س ٢٠ : «و هو ليس من قبيل المطلق».

أقول: وفيه أن السؤال عن المفروض لاعن أمر واقع وعليه فهو فترك الاستفصال في المفروض لافرق بينه وبين المطلق.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٩ ، س ٤ : «طواف بالبيت بعد الحج».

أقول: ولعل كلمة بعد الحج يشير الى أن طواف النساء ليس من اركان الحج و لعله لذلك قال الشيخ الأعظم رحمته في مناسكه أن المعروف بين العلماء أن طواف النساء ليس من اركان الحج، فلذا لا يكون تركه عمدا موجبا للبطلان بخلاف طواف الزيارة أو العمرة فانهما يوجب تركهما عمدا بطلان الحج أو العمرة و قد مر تمام الكلام في ص ٥١٠ فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٢ ، س ٢٣ : «البداة بالصفاء».

أقول: وهنا سؤال و هو أنه هل يكفي السعي في الطبقة الفوقانية أو التحتانية أم لا يكفي؟ يمكن القول بالكفاية لصدق البيئونة بين الصفا و المروة المأمورة بها في

صحيحة معاوية « فطف بينهما سبعة أشواط تبدء بالصفاء و تحته بالمرورة » هكذا
حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٤ ، س ١٤ : «على دابة أو على بعير؟».

أقول: و الظاهر أنه لافرق بين الركوب على الدابة أو على الدراجة أو على العربة
أو على انسان، كل ذلك لصدق الركوب أفضل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٤ ، س ١٦ : «فلصحيح الحلبي».

أقول: و به يرفع اليد عن المطلقات و الخصوصيات الناهية عن الجلوس و
تحمل تلك المطلقات على الكراهة اللهم إلا أن يقال إن ما نهى عن الجلوس في
البين إلا عن جهد يقيد إطلاق ما دل على جواز الجلوس في البين و لعله لذلك
احتاط الشيخ الأعظم رحمته في مناسكه، ولكن مقتضى قوله رحمته أو ليس هو ذا
يسعى على الدواب في صحيحة معاوية بن عمار في جواب السؤال عن الرجل
يدخل في السعى بين الصفا و المرورة و يجلس عليهما، أنه كالراكب في اختيار
الركوب و الجلوس، بل الأظهر منه صحيحة الحلبي قال سألت أبا عبد الله رحمته عن
الرجل يطوف بين الصفا و المرورة ايستريح قال نعم ان شاء جلس على الصفا و
المرورة و بينهما فليجلس، فان جواز الجلوس معلق على مشية الجالس و اختياره
و عليه فالروايات المذكورة تعارض (مع) ما دل على أنه لا يجلس إلا عن جهه
فحيث أن دلالة هذه الروايات أظهر منها يحمل النهى في هذه الرواية على
الكراهة فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٥، س ١: «لا يبطل بالزيادة سهوا».

أقول: ولا يخفى عليك أن المصنف لم يذكر في المختصر حكم تقديم السعي على الطواف سهواً و جهلاً ولكنه مذكور في الجواهر، ج ١٩، ص ٤٤٦ فراجع.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٥، س ١٥: «بل يعود أو يسنيب».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى الاقتصار في الأحاديث على إعادة نفس السعي دون ما يترتب عليه من التقصير هو اجزاء التقصير ولو أتى به قبل السعي ولا يلزم إعادته. ثم أن مقتضى اختصاص الموضوع بالناسي هو عدم كون الجاهل ملحقاً بالناسي، بل هو ملحق بحكم العامد، راجع الجواهر. و سيأتي في ص ٥٣٠ لزوم الكفارة فيما إذا أتى مشية أشواط ورأى أنها سبعة واحل ورجع إلى منزله فعليه الرجوع لإتمامه وإراقة الدم، ولعل إراقة الدم من جهة الإحلال قبل موضعه.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٦، س ٨: «إن كان خطأ طرح».

أقول: موضوع الرواية هو السهو والخطأ ففي مورد سهو الثمانية، أمر بالطرح للزيادة والاعتداد بالسبعة، ويشمل ما إذا زاد أقل من شوط واحد بطريق أولى، هذا بخلاف التتميم فإن الأمر به في الشوط والزيادة لا يشمل الأقل من الشوط الواحد إذ لا أولوية.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٦، س ٩: «نحن صرورة فسعيناً بين الصفا».

أقول: موضوعه هو الجهل بالحكم وحكم فيه بمطروحة الزائدة وصحة السبعة السابقة وهكذا يدل صحيحة هشام بن سالم قال: سعت بين الصفا والمروة

أنا وعبيدالله بن راشد فقلت له تحفظ على فجعل يعد ذاهبا و جانيا شوطا واحدا فبلغ مثل «هي خ ل» ذلك فقلت له كيف تعد؟ قال ذاهبا و جانيا شوطا واحد فاتمنا اربعة عشر شوطا، فذكرنا لأبي عبدالله عليه السلام فقال قد زادوا على ما عليهم شيء (الوسائل، ج ٩، ص ٥٢٧) على حكم من علم الحكم و لكن اخطأ في المحاسبة.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٦، س ١٢: «الفريضة استيقن أنه سعي».

أقول: موضوع هذه الرواية أيضا هو السهو لدلالة تأخر الاستيقان على أن ذلك مسبق بالسهو كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٦، س ١٦: «بالحكم بعيد فيقع التعارض».

أقول: وفيه منع بعد كون قوله إذا زدت عليه مطلقا فيشمل العلم و الجهل فيحمل جمعا بينه و بين صحيح جميل و نحوه على ما تعلم بالحكم و العمد قضاء لتقديم الخاص على العام أو المقيد على المطلق فلاوجه لدعوى التعارض كما لا يخفى و لعله لذا الحق السيد البروجردي رحمته الله الجهل بالحكم بالسهو في الزيادة في تعليقه على مناسك الشيخ الأعظم رحمته الله.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٧، س ٤: «بالشوط المبتدء من المروة».

أقول: وجه عدم الاعتداد بالشوط المبتدء هو قوله فليسع على واحد مع أنه زاد الاثنین على فرض الاتيان بتسعة اشواط.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٧ ، س ٥ : «الصحيح معارضا في المقام».

أقول: ولا يخفى أن موضوع الاعتداد هو السهو في صحيح محمد بن مسلم و هذا الصحيح أعنى صحيح معاوية موضوعه هو الأعم منه فلا تعارض، بل النسبة بين ما دل على الاعتداد و هذا الصحيح هو نسبة العموم و الخصوص أو الإطلاق و التقييد، و عليه فيقدم ما دل على الاعتداد بالثمانية بالأمر بالاضافة عليها بالسته في صورة السهو على صحيح معاوية التي تدل على عدم الاعتداد بالثمانية مطلقا و هكذا يقدم ما يدل على اهدار الشوط الزائد، و البناء على السبعة في صورة السهو و الجهل، على صحيحة معاوية الدالة على وجوب الاستيناف و عدم الاعتداد بالسبعة في صورة الثمانية، لماذا ذكر من النسبة بل اما يعتد بالثمانية و يضاف اليها أو يبنى على السبعة و يهدر الزائد من دون استيناف ثم ان صدر صحيح معاوية يدل على الاعتداد بالتسعة فيضاف الى واحد ستة و عليه فالأمر بالاضافة لا يختص بما إذا كان الزائد شوطا واحدا و مما ذكر يظهر ما في المعتمد حيث قال بان ما دل على الاعتداد يختص بالشوط الواحد ثم يتعدى عن الواحد و الاثنين الى الازيد بالقاء الخصوصية فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، س ٢ : «فيما رتب على العمل».

أقول: كالتقصير المرتب على السعي.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، س ٣ : «إطلاق الصحيح المذكور».

أقول: أي قوله و أن لم يكن حفظ أنه إلخ مع ضميمة ما في الصدر من فرض الموضوع من أنه يرى انه قد فرغ منه إلخ فان الصحيح المذكور حينئذ يدل على أن

من فرغ عن السعي و شك في المقدار و لم يتقين الستة أو غيرها من الاعداد بناء على عدم الفرق بين الستة و غيرها و احتمال النقصان أو الزيادة، فعليه الاعداد و الاستيناف، فيقدم على قاعدة الفراغ، ولكن أورد عليه استاذنا العراقي (مدظله العالي) على المحكى من أن قاعدة الفراغ و ارد عليه بعد كون الحفظ و العلم أخذ طريقا لصفة فان بقاعدة الفراغ تحقق موضوع الحفظ، فهو كمن علم بالعدد فلا حاجة الى الاعداد، و فيه أن قاعدة الفراغ بالنسبة الى الأدلة الاولى كذلك ولكن المفروض أن صحيح سعيد أيضا و ارد في من فرغ و شك فهما و اردان في موضوع واحد و حيث كان صحيح سعيد أخص من قاعدة الفراغ يقدم عليه، و القول بان قوله و ان لم يكن في صحيح سعيد غير مرتبط بالصدر المفروض فيه الفراغ، كما ترى. ربما يقال باختصاص الذيل بالشك في الاثناء دون بعد الفراغ فلا وجه لرفع اليد عن قاعدة الفراغ بمثله، و لعل وجه الاختصاص هو ظهور كان و لم يكن في أن الحفظ و عدمه كان في السابق حين العمل و اثنايه، ولكن يمكن الجواب بان لفظة كان لاستمرار الفعل فهو يشمل بعد العمل أيضا فتأمل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، س ٤: «فرض الخروج عن العمل».

أقول: لقوله في الرواية و هو يرى أنه فرغ منه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، س ١١: «فالمتمعين الأخذ».

أقول: وفيه أن قوله «و هو يرى أنه فرغ منه» يدل على أن الحكم بالاعداد و

الاستيناف فيما إذا لم بتعين بالنسبة و احتمال الزيادة و النقصان، مختص بمن فرغ

عن العمل و خرج عنه فلا يشمل الاثناء اللهم إلا أن يقال إن الحكم في الاثناء كذلك بالاولوية لان الشك في الاعداد اذا كان مرجعا للاعادة و الاستيناف بعد الفراغ و الخروج عن العمل كان كذلك في الاثناء بالاولوية وعليه فلا فرق بين الاثناء و الفراغ.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، س ١٣ : «اعتبار عدم الزيادة».

أقول: في السبعة أي حقيقتها.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، س ١٣ : «بنحو التركيب لابنحو».

أقول: بان يقال السبعة هي السبعة و عدم الزيادة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، س ١٤ : «مع ذلك إطلاق الصحيح».

أقول: إذ من لم يكن حفظ أنه قد سعى أنه ستة اشواط و لم يتقن بالعدد سواء

كان الستة أو غيرها بناء على عدم خصوصية الستة، يشمل احراز السبعة و احتمال الزيادة لأنه حينئذ أيضا لا يتقن بنفس السبعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، س ١٥ : «النقصان فيأتي بالنقصية».

أقول: أي يقن النقصان بالسهور.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، س ١٥ : «لعدم اعتبار الموالاة من غير».

أقول: ومقتضى الأصل هو جواز الانضمام بعد عدم اعتبار الموالاة بالاجماع ثم

لا فرق في ذلك بين أن يكون ما أتى به أقل من الشوط أو أزيد ولكن مقتضى خبر سعيد ابن يسار هو نسيان شوط واحد ولكن لامفهوم له.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٨، س ٢٠: «الدلالة ضعف».

أقول: ولعل وجهه هو اختصاص الرواية بالحايض ولا ربط له بالسهو، اللهم إلا أن يلغى الخصوصية بجامع العذر فتأمل و سيأتي بقية الكلام فيه في ص ٥٣٠ و كيف كان فقد ذهب الشيخ الأعظم الى الاحتياط باستيناف السعى فيما لم يكمل أربعة الشوط من السعى، ولكنه احتياط مستحبي و مع عدم اعتبار الموالاته فلا وجه للتفصيل المذكور و الرواية غير معمول بها لعدم اعتبار الأصحاب الموالاته.

قوله في ج ٢، ص ٥٢٩، س ١٣: «جواز القطع لما ذكر».

أقول: ثم أن مقتضى القاعدة في المركبات الشرعية هو عدم جواز قطع السعى من غير عذر تكليفا، وربما يقال ان الاجماع المحكى على عدم لزوم الموالات مما يشهد على جواز القطع ولكنه كما ترى لان عدم الموالاته لا ينافي حرمة القطع و عليه أن يتم ما نقص و لو بعد فوات الموالاته اللهم إلا أن يستفاد من الأخبار الدالة على جواز القطع المذكورات مع عدم ضرورتها أنها تدل على جواز رفع اليد عن السعى كما أنه يجوز رفع اليد عن الطواف في الاثناء لمثل المذكورات و ليس حالهما حال الصلاة من حرمة القطع و لذا يصح الاستيناف كما يدل عليه خبر الحسن بن علي بن فضال فاعد سعيك، هذا مضافا الى امكان منع حرمة القطع في السعى و الطواف لأن تنزلهما بمنزلة الصلوة ليس عاما و معه فمقتضى الأصل هو جواز القطع. و القول بان سبعة اشواط من المركبات أول الكلام و أما الأمر باتمام

السعي في موثق محمد بن فضيل فيجمع معه قوله عليه السلام في خبر الحسن بن علي بن فضال برفع اليد عن تعين كل واحد منهما و الحكم بكونه مخيرا بين الاتمام و الاستيناف.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٠ ، س ٩ : «أما صورة الظن».

أقول: ولعل المراد من الظن هو الاعتقاد كما يؤيده ما في صحيح سعيد بن يسار من قوله و هو يرى فانه ظاهر في الاعتقاد بل قوله فذكر بعد قوله و هو يظن شاهد كون المراد منه هو الاعتقاد.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٠ ، س ١٠ : «برواية عبدالله بن مسكان».

أقول: ولا يخفى ضعف الرواية و مجرد عمل جمع لا يوجب الانجبار.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٠ ، س ١٣ : «وفي صحيح سعيد بن يسار قلت».

أقول: ظاهر هذه الرواية هو أن الكفارة للاحلال لالمواقعة و محل المراد من رواية عبدالله بن مسكان أيضا كذلك لأن الاحلال فيه أيضا مذکور، و عليه فاسناد الكفارة للمواقعة غير واضح، كما ذهب اليه جمع على ما حكاه الشيخ في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٠ ، س ١٤ : «رجل متمتع سعى بين الصفا».

أقول: موضوع هذه الرواية هو المتمتع ولكن موضوع الرواية السابقة أعم، و حيث أن الحكم خلاف الروايات السابقة الدالة على أن الوظيفة هو إعادة السعي فيما إذانسى السعي بنفسه أو بالاستتابه و لم يجعل فيه الكفارة يقتصر فيه على مورد المتمتع و نسيان شوط أو شوطين فلا تفعل.

قوله في ج ٢، ص ٥٣١، س ١: «فيدور الأمر بين التخصيص».

أقول: وقد مر مراراً بأنه لا يدور الأمر بين الأمرين بل الحكم هو التخصيص.

قوله في ج ٢، ص ٥٣١، س ٩: «فإن بت في غيرها».

أقول: ولعله أحد مصاديق عدم البيوتة في المنى و عليه فموضوع الكفارة هو عدم البيوتة في المنى تمام الليل من اوله الى النصف لا البيوتة في غير المنى، فلو لم يكن مقدار من أول الليل في المنى فهو لم يكن تمام الوقت المحدود فيه، فيجب عليه الكفارة، نعم لو قلنا بان موضوع الكفارة هو البيوتة في غير منى، فمن كان أول الليل في غير منى ثم رجع الى منى و بات فيه لم يجب عليه الكفارة كما في بعض الصحاح كصحيحة صفوان «عليه دم إذا بات» (بمنى) انتهى، و عليه فلا يبعد عدم الكفارة فيما إذا لم يكن تمام الليل في المنى ومعد ذلك بات فيه و لم يبت بمكة.

قوله في ج ٢، ص ٥٣١، س ٩: «إن خرجت أول».

أقول: ظاهر هذه الفقرة هو جواز الخروج في أول الليل بشرط الرجوع قبل انتصاف الليل أو بشرط الاشتغال بالعبادة في مكة و عليه فلا يلزم الاشتغال بالعبادة في أول الليل إذا خرج أول الليل.

قوله في ج ٢، ص ٥٣١، س ١٠: «[شغلك خل]».

أقول: ولا يخفى أن استاذنا الدمامة رحمته ذهب الى أن المنساق من التعبير يكون شغله في نسكه انما يلائم ما لو كان له نسك يشغله و يحبسه عن العود الى منى و البيوتة فيها دون مطلق العبادة لعدم اضافتها حينئذ اليه أي الى ذلك الشخص

بخصوصه و لعدم صلوحها للشاغلية و الحبس لامكان الاتيان بها اثناء الطريق و في منى أيضا فمن هناك بالاختصاص بالطواف و السعى و ما في تلوهما من ادعيتهما المأثورة (ج ٣، ص ٦٧٠) و فيه أن لفظ شغلك مصدر لافعل ماض و المراد من الشغل هو مجرد الاشتغال لاحبس الناسك عن العود حتى يختص بالطواف و السعى هذا مضافا الى التعليل في الذيل بالطاعة و هي أعم من الطواف و السعى.

قوله في ج ٢، ص ٥٣١، س ١١: «إذ قد خرجت».

أقول: و في الوسائل: «أوقد خرجت» و هذه الفقرة مما تشهد على ان الاشتغال بالعبادة لا يكون في غير مكة بل فيها.

قوله في ج ٢، ص ٥٣١، س ١٣: «حتى يطلع الفجر».

أقول: يستفاد منه أن الليل التي لزم أن يشتغل فيه بالعبادة تنتهي بطلوع الفجر بل يشعر ذلك بان البدل أيضا كذلك كما يشعر به ساير روايات الباب فتدبر جيدا .

قوله في ج ٢، ص ٥٣١، س ١٣: «كان في طاعة الله تعالى».

أقول: مقتضى التعليل بالطاعة أن المعيار هو كونه في الطاعة و عليه فلا وجه لاختصاص الطاعة بالطواف و السعى و ما يفعل في المسجد الحرام بل يشمل الطاعة في مكة نعم لا يشمل الطاعة في غير مكة بالاجماع و يشهد على ذلك أيضا قوله «و دعائه» إذ الظاهر أن الضمير فيه راجع الى الشخص لا الى الطواف و دعائه مطلق سواء كان في المسجد الحرام أو غيره من امكنة مكة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣١ ، س ١٥ : «والمروي عن العلل».

أقول: ولا يخفى عليك أنه لخصوصية له بل يمكن التعدى عنه الى كل من له عذر كالمريض أو المرض أو الراعى أو الخائف من سرقة ماله و نحو ذلك، هذا مضافا الى نفى الحرج و الضرر الذين يوجبان سقوط الواجب.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣١ ، س ١٥ : «بسنده عن مالك».

أقول: و في العلل عن أبيه و محمد بن الحسن الوليد عن سعد بن عبدالله عن الهيثم ابن أبي مسروق عن الحسن بن محبوب عن علي بن رثاب عن مالك ابن اعين الحديث و الهيثم بن أبي مسروق ممن روي عنه احمد بن محمد بن يحيى و ابن الوليد و هو ايماء الى وثاقته و مالك بن اعين ممن روي عنه كامل الزيارات هذا مضافا الى كون الحسن بن محبوب من أصحاب الاجماع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٢ ، س ١ : «لكنه لا يبعد أن يكون».

أقول: ولا يخفى عليك أن النظر و ان كان الى سقوط المبيت ولكن الظاهر أنه من باب تبدل العنوان لا من باب سقوط الحكم مع وجود الموضوع و العنوان فكانه قال من لم يشتغل لطاعة الله في مكة يجب عليه البيوته في المنى و من اشتغل بالطاعة في مكة فليس عليه البيوته و لامحذور في ذلك، و مع وضوح ما ذكره لامجال لما قاله المعروف من أنه لا يسقط الفرض بالنفل لانه فرع وحدة الموضوع و ما نحن فيه من باب تبدل الموضوع و تغايره.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٢ ، س ٩ : «أما لزوم الدم بالنحو».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى إطلاق الأدلة هو عدم الفرق بين الناسي والجاهل و المتعمد و العالم و الجمع بين الأدلة بحمل ما دل على العدم على الناسي و الجاهل و ما دل على الثبوت على العائد، أخذًا بالقدر المتيقن، كما في حج استاذنا المحقق الداماد رحمته الله محل منع لأن الأخبار المعارضة موافقة للعامة فتحمل على التقيه، هذا مضافا الى أن القدر المتيقن الخارجي لا يوجب ظهورا في اللفظ و من المعلوم أن الحجة هو الظهور اللفظي دون الظن الخارجي، و عليه فلو سلمنا المعارضة و عدم الحمل على التقيه فيجربى فيه أحكام تعارض الأخبار، ولكن لا يبعد نفى الكفارة في صورة الاضطرار أو النسيان بحديث الرفع راجع المعتمد (ج ٥ ، ص ٣٩٤) ثم أن مقتضى استناد السقاية و الرعاية بالأخبار و العمل بها هو عدم الكفارة و مع ذلك ذهب بعض الى الاحتياط فيهما أيضا و لعله من جهة عدم ثبوت هذين بالأخبار و انما حكم بالجواز من باب العذر و الحرج و هما لا ينفيان الأحكام الوضعية.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٢ ، س ١٠ : «عليه خبر جعفر بن ناجية».

أقول: مضافا الى صحيحة صفوان قال: قال بوالحسن رحمته الله سألني بعضهم عن رجل بات ليلة من ليالى منى بمكة؟ فقلت لا أدري، فقلت له جعلت فداك ما تقول فيها؟ و قال رحمته الله عليه دم إذا بات (الوسائل)، باب ١ من أبواب العود الى منى، ح ٥ و٦) مقتضاه هو ثبوت الدم لكل ليلة بات في غير منى و في نسخة وسائل بات ليالى منى بمكة قال في المعتمد هو اشتباه و المذكور في التهذيب و الاستبصار و كل من روي عنهما هو بات ليلة من ليالى منى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٢ ، س ١٤ : «لا يبعد حمل الخبير المذكور».

أقول: ولعل وجهه هو ترك الاستفصال في بعض الأخبار ولكن يكفي إطلاق ما دل على أن البيوتة في غير منى يوجب الكفارة كصحيح صفوان فإنه يصدق على كل ليلة ليلة هذا مضافا إلى المشهور فالأحوط أن لم يكن الأقوى هو التعدد.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٢ ، س ١٧ : «الظاهر عدم عمل الأصحاب».

أقول: بل حملهما في الجواهر على التقيه لموافقتهما للعامة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٢ ، س ١٩ : «لعدم دليل يساعد عليه».

أقول: وقد عرفت أن قوله عليه السلام في صحيح صفوان عليه دم إذا بات هو ثبوت شاتين لليلتين.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣ ، س ٢ : «فلا بد من الاحتياط».

أقول: لأن العقوبة المعلومة تستصحب فالاستصحاب مقدم على البرائة هذا لو لم تستفد من الأخبار لزوم شاتين وإلا فلا حاجة إلى الاستدلال بذلك كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣ ، س ٤ : «بمنى ليلا حتى تجاوز».

أقول: وما ورد في النصوص هو الغروب وقال في (الجواهر، ج ٢٠ ، ص ٤٠) والضرورة تقتضى كون المراد من الغروب هو المغرب الشرعي فراجع ويشهد له قوله خير ابن عمار «إذا جاء الليل بعد النفر الأول فبت بمنى فليس لك أن تخرج منها حتى تصبح» للتعبير عنه بالليل كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣ ، س ٤ : «نصف الليل فالظاهر عدم الخلاف».

أقول: و الظاهر ان تمام الليل بطلوع الفجر و عليه فنصف الليل حوسب من المغرب الشرعي الى طلوع الفجر، راجع كتاب الحج لاستاذنا الدمامي (ج ٣ ، ص ٦٨٩) و يشهد له قوله عليه السلام فلا ينفجر الصبح إلا و هو بمنى، الحديث، فانه مشعر بان آخر المبيت هو الصبح.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣ ، س ١١ : «المقام لزوم الكون بمنى».

أقول: ولا يخفى عليك أن مفاد صحيح العيص هو جواز الاكتفاء بالكون حال انفجار الصبح في منى، فيعارض ما دل على لزوم الكون بمنى حال انتصاف الليل، اللهم إلا أن يقال إن صحيح العيص أعم فيقيد بصحيح معاوية الدال على لزوم الكون بمنى من حين انتصاف الليل لمن لم يكن فيه من اول الليل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣ ، س ١٤ : «معاوية السابق جواز الخروج».

أقول: المذكور في ص ٥٣١ .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣ ، س ١٥ : «هذا غير ما يقال من أن أقصى».

أقول: أي و هذا غير ما يقال للكفاية المسمى من بيتوته المنى من أن الكفارة تترتب على من يكون خارجا عن المنى من أول الليل الى آخره فمن يكون فيها بمقدار المسمى لا يكون مشمولاً لادلة الكفارة مع امكان الايراد عليه بان ذلك في الكفارة لا الحكم التكليفي و المقام هو الثاني.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣ ، س ١٧ : «الواجب هذا المقدار».

أقول: أي المسمى من بيتوتة المنى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣ ، س ١٨ : «وما ذكر وإن كان».

أقول: أي وما ذكرناه من أن المستفاد من الأخبار الواردة في المقام لزوم الكون بمنى حال انتصاف الليل و ان كان خلاف المشهور إلا أنه مقتضى الجمع الدلالى بين الروايات المعمول بها و لا وجه للعمل بما ذهب اليه المشهور مع عدم مساعدة الدليل و مخالفة المشهور في مثل ما ذكر لا بأس به لان المخالفة في الفهم لاغير كما لا يخفى، ولكن مع ذلك ما ذهب اليه المشهور هو الاحوط بل لم يذكر الشيخ في مناسكه إلا صورة خروجه بعد نصف الليل و الظاهر منه هو لزوم البيتوتة من أول الليل الى نصفه فراجع و على ما ذكره المصنف من كان في منى حال انتصاف الليل يكفى في درك الواجب و لا كفارة عليه و أما من لم يكن فيها في هذا الحال يمكن القول بوجوب الكفارة عليه و ان بقي فيها الى انفجار الصبح.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٤ ، س ٢ : «وجوب الرمي في الحادي عشر».

أقول: ولا يخفى عليك أن ارم الجمرة غير ارم الحصاة اليها فان المستفاد من الأول هو الاصابة بخلاف الثانية، و ما ورد مثل قوله ارم في كل يوم و قوله و قل كما قلت حين رميت جمرة العقبة أو قوله فابدأ بالجمرة الأولى فارمها أو قوله يرمى الجمرة الوسطى ظاهر في الاصابة فلا وجه لما قيل من عدم لزوم الاصابه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٤ ، س ٢٠ : «يعيدها على الوسطى».

أقول: و لاحاجة الى تكرار الجمرة الأولى لأنها بعد تكرار الوسطى و جمرة العقبة تقع في المرتبة الأولى كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٥ ، س ٣ : «قد فرغ وإن كان رمى».

أقول: قوله «و قد فرغ» يدل على عدم الترتيب بين الأولى و الأخيرتين إذا اتى باربع فاذا اتم نقصان الأولى لا يلزم تكرار الأخيرتين بخلاف ما إذا لم يات باربع فان الترتب لازم المراعات كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٥ ، س ٥ : «فليرم الوسطى بسبع».

أقول: أي فليرم الوسطى و الأخرى بسبع لوضوح بطلان المتأخر مع كون الرمي في السابق أقل من الأربع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٥ ، س ٥ : «رجع فرمى بثلاث».

أقول: أي فرمى خصوص الوسطى بثلاث الباقي و لاحاجة الى تكرار العقبي لوضوح كفاية الأربع في تحقق الترتيب.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٥ ، س ١٢ : «لا يبعد الانصراف عن صورة».

أقول: وفيه منع إذ ربما يعرض للرامي شغل يدعوه الى الترك فلا يكون الترك بدون الداعي حتى يقال أن الرامي لا يترك العمل إذا كان ملتفتا، و بالجملة ترك الاستفصال في الروايات كاف في الإطلاق و شموله للعامد أيضا و ان كان الأحوط هو الاعادة في العامد فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٦ ، س ١٢ : «ثم العظمى؟ قال:».

أقول: المراد من العظمى هو الأولى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٦ ، س ١٣ : «إن كان من الغد».

أقول: ذهب في المعتمد الى وجوب القضاء في الرابع عشر أيضا باطلاق الخبر، ولكنه يقيد بخبر عمر بن يزيد أي خبر بعمل الأصحاب.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٦ ، س ١٦ : «يشكل استفادة وجوب الترتيب».

أقول: لعله من جهة أن الانشاء الواحد لا يقبل أن يكون واجبا من جهة ومستحبا من جهة، وعليه فلا يرد عليه ان الانشاء متعدد فبالنسبة الى جهة يفيد الوجوب و بالنسبة الى اخر لا يفيد، ولكن الأمر الذي تسهل الخطب هو أن الاجماع كاف لأفادة ثبوت الترتيب، هذا مضافا الى أن تعدد المتعلق يوجب تعدد الانشاء، ففي المقام تعلق الانشاء بالترتيب و قيده، فرفع اليد عن وجوب القيد لا يلازم رفع اليد عن وجوب الترتيب.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٦ ، س ١٧ : «بل الظاهر منه صورة».

أقول: وفيه كما في المعتمد (ج ٥ ، ص ١٩٧ حيث أنه لم يذكر فيها سبب الترك كان هو النسيان أو الجهل، بل المذكور فيها أنه عرض له عارض فلم يرم و هذا يشمل الناسي و الجاهل بل يشمل الترك عن التساهل و التسامح في إتيان الرمي و نحو ذلك من الموانع و العوارض، فالميزان ما يمنعه عن أداء الواجب على أنه لو ثبت التدارك في مورد النسيان ففي مورد الجهل أولى لأن مورد النسيان لا تكليف أصلا بخلاف مورد الجهل فانه يمكن التكليف في مورده انتهى و يمكن أن يقال

أن ظاهر تفريع قوله فلم يرم على عروض العارض هو اضطرابه الى عدم الرمي فلا يشمل الناسي و الجاهل و المسامح إلا بالاولوية.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٧ ، س ١ : «بالليل و يضحى و يفيض».

أقول: إطلاق الليل يشمل ليل السابق على اليوم و اللاحق عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٧ ، س ١٠ : «عذر عرفي مشكل».

أقول: والأحوط هو الاقتصار فيما ذكر في الرواية من الخائف و المريض الذي يستطيع أن يرمى بالمباشرة في الليل و الراعى، و لا يتعدى عن هذه الموارد إلا في الموارد التي يعلم بعدم الخصوصية بالنسبة اليها.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٧ ، س ١٠ : «وأما الرمي عن المعذور».

أقول: ربما يقال لاحاجة الى الاذن و الاستنابة لعدم ذكرهما في أخبار الباب مع أنها في مقام البيان فلاحاجة الى إذن المعذور أو وليه اللهم إلا أن يقال إن هذه الأخبار في مقام بيان عدم سقوط الواجب يعذر الخارج و أما الخصوصيات الأخرى فليست في مقام بيانها فليعمل فيها بحسب القاعدة فيها ثم ان اتى النائب ثم رفع العذر في الوقت، فهل يجب اعادة الرمي بيد الخارج الذي رفع عذره أم لا؟ ذهب جماعة الى عدم الحاجة الى الاعادة أخذاً باطلاق الروايات و قاعدة الاجزاء ولكن يمكن أن يقال ان قاعدة الاجزاء محل اشكال، فيما لم يصرح به في الأخبار الخاصة، و أما الروايات فهما مقيدة بصحيفة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام سألته عن الرجل يطاف به و يرمى عنه قال فقال نعم إذا كان لا يستطيع (الوسائل، ج ١٠ ،



ص ٨٤، ح ١٠ من باب ١٧ من أبواب رمى جمره العقبة) و ظاهره عدم استطاعة الرمي في تمام الوقت واقعا، و القول بان مع العلم بعدم الاستطاعة في جميع الوقت يشمله الرواية، غير سديد لأنه بعد كشف الخلاف لا مورد للرواية بل ينفع قاعدة الاجزاء لو تمت اللهم إلا أن يقال إن إطلاق ساير الروايات أقوى لأنها في مقام البيان فالقيد يحمل على الاستحباب فتأمل.

قوله في ج ٢، ص ٥٣٧، س ١٣: «ولا يخفى أن المعذور».

أقول: ولعل مقصوده أن الموضوع في هذه الأخبار هو من لم يتمكن عن الرمي كما يشهد له قوله ثم يحمل الى الجمره و يرمى عنه فهذا المعذور غير المعذور الذي لا يتمكن من الرمي يوما ولكن يتمكن منه ليلا و عليه فالذي لا يتمكن عن الرمي في اليوم ولكن يتمكن منه في الليل لا يجوز له الاستتابة في اليوم، نعم فيما إذا لم يتمكن منه مطلقا يجوز له ذلك كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٥٣٨، س ٤: «إن كان الفائت رمي جمره».

أقول: وهنا فروع مذكورة في مناسك الإمام المجاهد عليه السلام للخلل، منها أنه لو شك بعد مضي يوم الرمي في أنه هل رمى أم لا؟ فلا يعتنى بشكه و لعل وجهه أنه شك بعد الوقت فالدليل في عدم اعتبار الشك بعد الوقت و ان اختص بالصلاة ولكن حيث لا خصوصية للصلوة يمكن التعدى عن مورده الى ساير الموارد، هذا مضافا الى امكان أن يقال إن الشك بعد المحل الشرعي عنوان يشمل الشك بعد الوقت فان الوقت محل شرعي و عليه فيمكن التمسك بقاعدة التجاوز أيضا لا يقال

أن مورد قاعدة التجاوز هو اجزاء الصلوة فالقدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع عن الأخذ بالاطلاقات، لانا نقول أن القدر المتيقن ان أوجب الانصراف فهو وإلا فالعبارة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد، كما قرر في محله، راجع المجلد الثالث من تعليقه الاصفهاني على الكفاية، ص ٣٠٠ مع ملاحظة تعليقتنا عليها على أن بعض الرواية يكون فيها اداة العموم و معها لاحاجة الى مقدمات الاطلاق في مدخول الاداة كما توهم كموثقة اسماعيل بن جابر قال عنه كل شيء يشك فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه هكذا أفاده استاذنا العراقي (مدظله العالي) في فقه الحديث، و منها أنه لو شك بعد الرمي في أنه واجد للشرائط أم لا يبني على الصحة لقاعدة الفراغ لعدم اختصاصها بخصوص الصلوة كموثقة محمد بن مسلم قال عنه كل ما شككت فيه مما قد مضى فاقضه كما هو و لا صدر و لا ذيل للرواية فلا وجه للتشكيك في إطلاقه كما لا يخفى و منها أنه لو شك حال رمي العقبة في أنه أتى برمي الأولى أو الوسطى أم لا، فلا اعتناء له لانه شك بعد المحل الشرعي، فيشملة قاعدة التجاوز و هكذا لو شك في أنه أتى بالأولى أو الوسطى مع الشرائط أم لا فلا اعتبار لقاعدة الفراغ. و منها أنه لو ايقن بترك رمي إحدى الجمرات بعد مضى اليوم فقد ذهب الإمام المجاهد عليه السلام الى كفاية فضاء رمي الجمرة العقبة و لعله من جهة شمول قاعدة التجاوز للاولى و الثانية لان محلها قبل الجمرة العقبة بخلاف الجمرة العقبة، فان محلها باق لعدم وجود جمرة بعدها، و عليه فالعلم الاجمالي لينحل بوجوب رمي العقبة و يجرى قاعدة التجاوز بالنسبة الى الادلتين ولكنه مشكل لان محل رمي العقبة أيضا مضى بمضى وقت الرمي وفوته فقاعدة

التجاوز بالنسبة الى الجمرات الثلثة متساوية و مجرد تقدم التكويني و الخارجي لا يوجب تقدم شمول قاعدة التجاوز بالنسبة الى الادلتين و عليه فيتعارض شمولها بالنسبة الى كل واحد من الحجرات الثلثة و مقتضاه هو الاحتياط بقضاء كل واحد من الثلثة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٨ ، س ٧ : «الشك في المحل بالنسبة».

أقول: و حيث كان الشك في المحل، لايجرى قاعدة التجاوز فيه و مع عدم جريانها يفعل العلم الاجمالي لأن الاتيان بالاخيره يصير معلوما و الأولين يكونان مجرى لقاعدة التجاوز، ولكن يشكل ذلك بأن مع الشك في الأخيرة لا علم بمضى محل الثانية لأنه يمضى محله بالدخول في الأخيره، و هو غير معلوم، و هكذا بالنسبة الى الأولى لا علم بمضى المحل لأنه فرع العلم بالدخول في الثانية و هو غير ثابت لاحتمال اتيان الأولى و الثالثة دون الثانية اللهم إلا أن يقال مع العلم باتيان الاثنتين و العلم بعدم الواحدة من الجمرات يحكم باتيان الثانية و الثالثة لأن الأولى أمرها دائرة بين العلم باتيانها أو بمضى محلها فتأمل و كيف كان فكل مورد لم يثبت الدخول في الغير لا يكون مجرى لقاعدة التجاوز و مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط و مما ذكر يظهر أن الحكم فيما إذا كان الفائت أقل من أربع هو الاحتياط بوجوب التكميل في كل جمرة كما دل عليه الصحيح، و لامجال للأخذ بقاعدة التجاوز لعدم مضي المحل بالنسبة الى ما دون الأربعة، و عليه فمقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط، كما دل عليه النص و لا يدور الأمر بين التخصيص

لقاعدة التجاوز و بين حمل هذا الصحيح على الاستحباب، لما عرفت من أنه لا مورد للقاعدة بعد بقاء المحل للتيان بما دون الأربعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٩ ، س ٤ : «أن يرمى الجمار».

أقول: و لو نسي بعض الجمرات فحكمه باطلاق الخبر كذلك، بل الحكم هكذا لو نسي بعض العدد من جمرة أو جمرات على الأحوط، لاحتمال صدق عنوان نسي أن يرمى الجمار، هذا مضافا الى قوله «بعضها» في خبر عمر بن يزيد بالنسبة الى وجوب الاعادة في العام القابل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٩ ، س ١٦ : «و قيل بتقييد الخبرين».

أقول: و هو الأقوى بعد كون النسبة بين الخبرين و خبر عمر بن يزيد المنجبر بعمل الأصحاب عموم و خصوص أو الأطلاق و التقييد.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٤٠ ، س ١ : «بالشهرة محمولة على الندب».

أقول: و الحمل على الندب باعتبار نفى الشيء في الخبرين، فهو قرينة على أن المراد من قوله «فعلية أن يرميها من قابل» هو الاستحباب لا الوجوب، ولكن حمل الرواية من هذه الجهة على الاستحباب لا ينافي كونها مقيدة بالنسبة الى الخبرين، من جهة أيام التشريق بل الحمل على الندب، لا وجه له بعد كون النسبة بين الخبرين و خبر عمر بن يزيد عموم و خصوص و مقتضاه هو حمل نفى الشيء على العام الحاضر، فيجب عليه بمقتضى خبر عمر بن يزيد الرمي في العام القابل جمعا بين الأخبار، و عليه فالأحوط هو القضاء في العام القابل.

قوله في ج ٢، ص ٥٤٠، س ٢٠: «فإن أصابه لم يكن له».

أقول: ولا يخفى عليك أن الإصابة تصدق على قتل الصيد وهكذا أخذ الصيد، فإن الظاهر أنه أيضا أصابة، ولو لم يقتله، و أما أكل لحم الصيد أو ارائة الصيد فلا يكون أصابة فلا أقل من الشك فالأصل هو البرائة.

قوله في ج ٢، ص ٥٤١، س ١: «من أتى النساء».

أقول: ولا يخفى أن اتيان النساء ظاهر في الوطى، كما يشير اليه قوله تعالى ﴿نَسَاؤَكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ فلا يشمل التقبيل واللمس، ولا أقل من الشك فالأصل هو البرائة.

قوله في ج ٢، ص ٥٤١، س ٦: «يجمع بينهما بتقييد».

أقول: فيكون الشرط هو الاتقاء من الصيد والنساء في احرامه.

قوله في ج ٢، ص ٥٤٢، س ٥: «لكون الصحيح المذكور».

أقول: أي المذكور في الصفحة السابقة وهو صحيحة معاوية بن عمار، الدالة على أن الشرط هو الاتقاء في حال النفر عن الصيد.

قوله في ج ٢، ص ٥٤٢، س ٥: «و ظاهر أنه لا مجال».

أقول: ولا يخفى عليك أن بعد ذهاب المشهور الى الخبرين علم أن المشهور لم يعملوا باطلاق الرواية حيث دلت على أن الشرط هو الاتقاء عن الكبائر، والخبران دلا على أن الشرط هو الاتقاء عن الصيد والنساء، كما أن المشهور لم يعملوا

لصحيحة معاوية بن عمار فالمشهور أخذوا بالرواية بعد تخصيص الكبائر بالصيد والنساء، وجعلوا إياها شاهدة على أن الصحيح المذكور موافق للعامة فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٥٤٢، س ١٤: «فادعى عليه الاجماع».

أقول: ثم يقع الكلام في أن الدليل هل يشمل المغمى عليه أم لا؟ يمكن أن يقال مقتضى الخطاب بالبيتوته بقوله فبت و يقوله بات هو عدم الشمول لان التكليف متوجه الى الملتفت فيجوز الخروج لمن كان مغمى عليه عند الغروب الشرعى.

قوله في ج ٢، ص ٥٤٢، س ١٥: «و منها قول الصادق عليه السلام».

أقول: والمساء ان كان أعم من الليل فليقيد حسن الحلبي بصحيحة ابن عمار و ان لم يكن أعم فهو معارض مع صحيحة ابن عمار فالترجيح مع صحيحة ابن عمار لذهاب المشهور اليه.

قوله في ج ٢، ص ٥٤٣، س ٤: «عدم جواز النفر».

أقول: هنا سؤال و هو أن من كان معذورا عن الرمي في اليوم الثاني عشر و رمى في ليله و ذهب الى مكة بعد انتصاف الليل أو من ليس بمعذور و رمى في صباح يوم العيد و ذهب الى مكة هل يجوز له عدم الرجوع الى المنى أو لايجوز؟ بل يجب عليه الرجوع للآتيان بالنفر الواجب بعد الزوال؟ يمكن القول بوجوب الرجوع، لاطلاق قوله في صحيحة معاوية إذا اردت أن تنفر فليس لك أن تنفر حتى تزول الشمس. الخ و الحكم بجواز الذهاب الى مكة لإتيان الطواف و السعى ليس حكما بجواز النفر، و عليه فالواجب عليه هو امران أحدهما الرمي و ثانيهما هو النفر بعد الزوال في اليوم الثاني عشر فمن خرج من منى الى مكة قبل الزوال

يجب عليه العود للآتيان بالنفر الواجب عليه بعد الزوال نعم من لم يأت و مضى الوقت عصى و لم يجب العود لعدم بقاء الموضوع، اللهم إلا أن يقال إن الاستفادة من الروايات هو النهي عن الخروج لمن لم يخرج فاما من خرج في الليل أو الصباح فلا يكون داخلا و ساكنا في المنى حتى يخاطب لعدم الخروج بالأدلة قاصرة عن شموله فلا يجب عليه الرجوع و ان عصى بخروجه قبل الزوال، ولكن الأحوط هو الرجوع الى منى و الخروج بعد الزوال.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٤٣ ، س ١٤ : « فقد مر الكلام » .

أقول: راجع (ج ١ ، ص ٥٤٧) .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٥٧ ، س ٨ : « و السعى و طواف النساء » .

أقول: و لا يخفى أن المحقق رحمته الله صرح في الشرايع بان افعال العمرة ثمانية: النية و الاحرام و الطواف و ركعته و السعى و التفصير (أو الحلق كما في الجواهر) و طواف النساء و ركعته (بلاخلاف أجده في شيء من ذلك فتوى و نصا إلا في وجوب طواف النساء فيها فانه يشمل بعدمه كعمرة التمتع و قد عرفت أن الاصح ما هو المشهور من وجوبه كما في الجواهر) و عليه فتقديم طواف النساء و ركعته على التقصير و الحلق في المقام سهو، و ما ذكره في الشرايع هو مقتضى ج ١ ، باب ٩ من أبواب العمرة فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٥٨ ، س ١٦ : « أما الوجوب لدخول » .

أقول: و لا يخفى عليك أن ميقات عمرة المفردة لمن كان خارجا عن مكة هو ساير المواقيت المعروفة، و هنا فرع و هو أن من احرم لعمرة التمتع من أحد

المواقيت و جاوزه ثم بعد التجاوز علم ببطلان الاحرام و لم يتمكن من الرجوع الى الميقات إلا بدخول مكة و الخروج منها الى الميقات مع أن دخول مكة لا يجوز بدون الاحرام فهل يجوز له أن يحرم من ادنى الحل أم لا يجوز؟ يمكن أن يقال يحرم باحرام العمرة المفردة من مكانه بعد عدم امكان الرجوع الى الميقات قبل دخول مكة، لاخبار تدل على الاحرام من مكانه لمن لم يتمكن من الرجوع، و فيه أن الأخبار المذكورة مخصوصة بعمرة التمتع فلايشمل العمرة المفردة و ربما يقال يجوز الاحرام من ادنى الحل لمن وصل الى حدود الحرم فبداله أن يعتمر، كما صنع رسول الله ﷺ حيث احرم ﷺ من الجعرانه عند رجوعه من غزوة حنين (المعتمد، ج ٣، ص ٣١٤) و فيه أن الرواية الدالة على أن رسول الله ﷺ من الجعرانه، عمرة مفردة بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين و ان كانت صحيحة (الوسائل، ج ١٠، ص ٢٣٨) ولكنها حاكية عن فعل رسول الله ﷺ و لعله فعل لعدم امكان الذهاب الى الميقات، فهو مختص بصورة عدم امكان الاحرام من الميقات هذا مضافا الى أن الجعرانة من حدود الحرم و الاحرام منها غير الاحرام من أدنى الحل كما لا يخفى فاللازم هو ان يقال يجوز لمن لم يتمكن من الاحرام في الميقات لعمرة مفردة أن يحرم من الجعرانة نعم يمكن الغاء الخصوصية من خصوص الجعرانة الى ساير حدود الحرم فتأمل. و مع عدم امكان الغاء الخصوصية فلايجوز الاحرام من غير الميقات لمن كان خارجا عن مكة فهو ممنوع من دخول مكة و الممنوع الشرعي كالممنوع العقلي، فلايمكن له أن يعتمر بعمرة التمتع من الميقات فعليه أن يعتمر من مكانه عمرة التمتع، و يكتفى به، كما دل عليه النصوص التي دلت على الاحرام لمن لم يتمكن من الميقات من

مكانه، نعم ان امكن أن يخرج من الحرم لزم عليه أن يخرج منه ان دخل في الحرم هذا كله مع عدم امكان الغاء الخصوصية و الانصاف أن الغاء الخصوصية ممكن لأن الجعراثة من حدود ادنى الحل و ثبت بطريق صحيح ان النبي ﷺ احرم للعمرة المفردة من الجعراثة قد نص للدخول بانه يحرم للعمرة المفردة من الجعراثة و الحديبية و التنعيم و اشباهها و هو شاهد على عدم خصوصية الجعراثة نعم يحمل على القدر المتيقن و هو ما إذا لم يتمكن من الميقات فيجوز لمن تجاوز عن الميقات و لم يتمكن من الميقات ان يحرم باحرام عمرة مفردة فيدخل في مكة و يأتي باعمال العمرة المفردة ثم ذهب الى الميقات لاحرام عمرة التمتع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٥٩ ، س ١٠ : «إلا أنه يحمل على الاستحباب».

أقول: بمعنى أنه يستحب أن يجعله عمرة التمتع، جمعا بين هذه الأخبار و ما يدل على جواز جعله عمرة مفردة، و الرجوع الى البلد أو الى أهله في يوم التروية ثم أن مقتضى اطلاق جواز جعله عمرة التمتع هو عدم الفرق بين الحج المستحب و الحج الواجب، ولكن ذهب الإمام الخميني رحمته الله في رسالته الى عدم كفاية العمرة المفردة في الحج الواجب على الأحوط إلا أن اطلاق عبارات العلماء خلافه ثم أن المتجه كما في الجواهر ارادة التمتع بها بالنية لأنها تكون قهرا و ان لم ينو، و ان افاده بعض النصوص السابقة، إلا أنه نادر لم نجد قائلًا به، بل الأصل يقتضى خلافه أيضا انتهى. هذا مضافا الى أنه مقتضى كونه جعلها متعة حكما استحبابيا فان الظاهر منه انه منوط بالنية فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٥٥٩، س ١٤: «فإن الحسين بن علي عليه السلام».

أقول: تعليل بقوله لا بأس.

قوله في ج ٢، ص ٥٥٩، س ١٩: «ولا بأس بالعمرة في ذي الحجة».

أقول: أي و لا بأس بالعمرة المفردة في ذي الحجة عمن لا يريد الحج المستحب و أما من عليه الحج الواجب فلا يجوز له أن يكتفى بالعمرة المفردة.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٠، س ٦: «إذا كان بين العمرتين».

أقول: ولا يخفى أن الأدلة قاصرة عن افادة لزوم فصل ثلاثين يوماً بين العمرتين بل غايتها هو الدلالة على لزوم وقوع كل عمرة في شهر و عليه فيجوز أن يأتي بعد اتیان العمرة في يوم التاسع و العشرين، بعمرة أخرى في أول الشهر الذي بعده، ثم قد يقال أن المراد من قوله لكل شهر عمرة بيان حد الأقل من العمرة و لا ينفي الأزيد ولكنه غير ظاهر خصوصاً بعد ما ورد في بطلان العمرة المفردة بالجماع قبل السعي (الوسائل، ج ٩، ص ٢٦٨) فان مفاده لزوم الصبر بعد الافساد الى أن ياتي الشهر الاخر مع أنه لو كان المراد من قوله لكل شهر عمرة بيان حد الأقل لانفي الأزيد لجاز الاتيان بها بعد افساد الأولى، اللهم إلا أن يقال إن ذلك في من ابطل العمرة بالجماع من باب العقوبة.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٠، س ٦: «بين العمرتين شهر فيدل».

أقول: ولا يخفى عليك أن ظاهر قوله لكل شهر عمرة أو قوله لكل عشرة ايام عمرة هو عمرة المفردة لا عمرة التمتع لان المفردة قابلة للتكرار دون عمرة التمتع، و عليه فلا إشكال في الاتيان بعمرة مفردة قبل عمرة التمتع إذ أدلة المنع منصرفة

عنه و هو باق على المطلوبة باطلاق أدلة محبوبة العمرة، ولو شك في مفهوم العمرة من جهة شمول قوله لكل شهر عمرة لعمرة التمتع و لم يثبت الانصراف، فالقدر المتيقن غير التمتع، و حيث أن دليل عمرة التمتع مطلق من جهة كونها مسبوقة بعمرة مفردة و عدمه يمكن الأخذ باطلاقها و القول بصحة عمرة التمتع بعد عمرة مفردة من دون فصل بالعشر ولكن يشكل ذلك بالنسبة الى الاتيان بعمرة مفردة بعد الاتيان بحج التمتع فان المفروض أن شمول قوله لكل شهر عمرة لمثل من اتى بحج التمتع غير واضح فليات بعمرة مفردة بقصد الرجاء حينئذ اللهم إلا أن يستدل بمطلقات العمرة كقوله بشيء في صحيحة معاوية المعتمر يعتمر في أي شهور السنة شاء و أفضل العمرة عمرة رجب (وسائل، ج ١٠، ص ٢٤١) و غير ذلك، لا يقال ان عند الشك في مفهوم العمرة أنها مفردة أو التمتع يمكن القول بارادة الجامع و هو المقسم إذ يصح تقسيم العمرة الى التمتع و المفردة و عليه يعم كل عمرة فلا يجوز الاتيان بعمرة التمتع بعد الاتيان بعمرة مفردة لانا نقول أن الجامع بعيد عن الازهان، ولكن الانصاف منع البعد و الجامع يشمل العمرة مطلقا و باعتبار الجامع يعم كل شهر، نعم يمكن أن يقال إطلاق دليل عمرة التمتع من دون تفصيل بين مسبوقتها بعمرة مفردة و عدمها أقوى، و عليه يمكن القول بكراهة عدم الفصل بين عمرة مفردة و عمرة التمتع، هذا مضافا الى امكان أن يقال ان قوله لكل شهر عمرة أو في كل شهر عمرة، في مقام نفي اختصاص العمرة بشهر خاص كالحج كما يشير اليه قوله «المعتمر يعتمر في أي شهور السنة شاء» إذ ذلك التعبير في مقابل اختصاص الحج بذى الحجة أو اشهر الحرم، و عليه فلا يدل على اعتبار الفصل بين العمرتين أصلا لا الشهر و لا العشرة بل يجوز الاتيان بالعمر متتابعاً.

لا يقال أن حد الأقل تعين بقوله في خبر علي بن ابي حمزة حيث قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل مكة في السنة المرة و المرتين و الأربعة كيف يصنع؟ قال إذا دخل فليدخل ملييا و إذا خرج فليخرج محلا، قال و لكل شهر عمرة، فقلت يكون أقل فقال في كل عشرة أيام عمرة ثم قال و حقت لقد كان في عامي هذه السنة ست عمر قلت و لم ذلك قال كنت مع محمد بن ابراهيم بالطائف و كان حكما دخل دخلت معه (الوسائل، ج ١٠، ص ٢٤٤) لأنا نقول الظاهر من الأخبار هو عدم اختصاص العمرة بشهر دون شهر و جواز الاتيان بها في جميع الشهور و لذا لا ينافي قوله و لكل شهر عمرة مع قوله في كل عشرة أيام عمرة و الرواية لا تنفي المشروعية في أقل من العشرة إذ هو في جواب السائل حيث أنه سئل عن أقل من الشهر أجابه بالعشرة و لو سئل عنه عليه السلام عن أقل من العشرة لا يمكن ان اجابه باقل منها و عليه فلا دليل على الفصل فيجوز الاتيان بها قبل عمرة التمتع، و بعد اتمام الحج بل بعد عمرة التمتع لاطلاق الأدلة كقوله المعتمر يعتمر في أي شهور السنة من دون تقيده بشيء كما لا يخفى.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٠، س ١٤: «بأن لكل عشرة عمرة».

أقول: ولا يخفى عليك أن الرواية الأولى لا تدل إلا على أن لكل شهر عمرة فلا ارتباط له بافادته، مطلوبة العمرة في كل عشرة أيام، و أما الرواية الثانية فهي ضعيفة، نعم ورد في بعض الروايات حسن التكرار بعد ختام الحج الافراد بشرط امكان امرار الموسى عليه، ولكنه مخصوص بمورده و لا يتعدى عنه بعد احتمال الخصوصية هذا مضافا الى ما في المستمسك من أن البطائني يعتبر حديثه لرواية

جمع كثير من الأعظم عنه و فيهم جمع من أصحاب الاجماع و جماعة من نصوا على أنهم لا يروون إلا عن ثقة و لغير ذلك من القرائن المذكورة في كتب الرجال انتهى (ج ١١، ص ١٤٦) على أن جمع من القدماء و المتأخرين عملوا بالحديث كما حكى عنهم في الجواهر، فان من ذهب الى وجوب الفصل بالعشرة و من ذهب الى كراهة الفصل بما دونها عملوا بالحديث كما لا يخفى، هذا مضافا الى الروايات الدالة على لزوم فصل زمان امكن امرار الموسى على الرأس فيما إذا تى بالعمرة بعد الحج أو حج الأفراد راجع (الوسائل، ج ١٠، ص ٢٤٩).

قوله في ج ٢، ص ٥٦٠، س ١٧: «و لا تنافى بين مثله».

أقول: وجه عدم المنافاة هو أن المقصود من قوله لكل شهر عمرة بيان حد الأقل من المطلوب لا نفى الزائد و لذا جمع بينه و بين قوله لكل عشرة أيام عمرة ولكن هذا صحيح بناء على ضعف رواية علي بن أبي حمزة فانها حينئذ لا يصلح شاهدة لذلك سيما بعد ما مر من بطلان العمرة المفردة بالجماع، ولكن ان قلنا بصحة الرواية فهي شاهده لذلك و كيف كان يجوز التكرار من جهة النيابة أو رجاء.

قوله في ج ٢، ص ٥٦١، س ١: «و يشكل استفادة الإطلاق».

أقول: ولعل وجه الإشكال هو أن هذه الروايات في مقام بيان أصل الترغيب و الفضيلة لا بيان الشرائط هذا مضافا الى ضعف بعضها كالنبوي و ان نسبه مرسلا في من لا يحضره الفقيه و عليه فلا يشرع العمرة إلا في كل شهر مرة واحدة أو في كل عشرة مرة واحدة نعم لا بأس بالاتيان بها مكررا بقصد النيابة أو رجاء فتأمل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦١ ، س ١٥ : « حمل خبر أبي بصير » .

أقول: ولعل وجهه هو تعارض مفهوم قوله: « و ان تعمد ذلك في أول شهر الحجة » الخ مع خبر أبي بصير إذ مفهومه هو أن في غير التعمد ليس عليه دما فيحمل قوله في فرض النسيان في خبر أبي بصير عليه دم على الاستحباب و هكذا في الجهل بالحكم كما أن صدر صحيحة جميل أيضا يدل عليه بالمنطوق .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦١ ، س ١٦ : « الظاهر في عدم التعمد » .

أقول: وجه الظهور واضح لأن الاستفادة من قوله أراد أن يقصر فحلق رأسه هو السهو .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦١ ، س ١٦ : « الصحيح المذكور بالتفصيل » .

أقول: والتفصيل المذكور لم اره في كلمات الأصحاب ولكن مع ذلك لا بأس بالعمل به كما لا يخفى ثم أن الرواية مربوطة بالكفارة لا الحرمة التكليفية إذ لا ملازمة بينهما و التمسك بها لحرمة الحلق بعد الاخلال من احرام عمرة التمتع و قيل الاحرام للحج كما ترى، خصوصا مع احتمال أن يكون المراد هو الحلق للاخلال من عمرة التمتع لكان التقصير أو الحلق قبل احرام التمتع كما ربما يظهر من الجواهر و كيف كان فلا دليل على حرمة الحلق بعد الاخلال من عمرة التمتع كما ذهب المشهور الى جواز الحلق فتدبر جيدا، ثم على تقدير حرمة الحلق فهي مختصة بمن أراد الحج و تمكن منه كما يظهر من صحيحة جميل فلا يشمل من لم يتمكن من احرام الحج فيشملة عمومات ذاته على الأحوط بالتقصير من جميع الاشياء حتى الحلق .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٢ ، س ٦ : «قد سبق الكلام فيما».

أقول: راجع ص ٣٣٥.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٢ ، س ١٥ : «صد العدو بعد التلبس».

أقول: لخصوصية للعدو بل الملاك هو الصد بوسيلة الأشخاص و أما لو كان من جهة حدوث الحوادث كالطوفان أو من جهة منع السبع فظاهر العبائر عدم التعرض له و لعله من جهة انصراف الأدلة عن امثاله فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٢ ، س ١٩ : «و خبير زرارة عنه عليه السلام».

أقول: والظاهر أن الخبر صحيح لأن السند هكذا محمد بن يعقوب عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن احمد بن الحسن الميثمي عن أبان عن زرارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٢ ، س ٢٠ : «المصدود يذبح حيث يشاء».

أقول: هذا الخبر باطلاقه يشمل الصد عن الدخول في مكة بعد الاحرام لعمرة مفردة و لعمرة التمتع و الصد عن الذهاب الى الموقفين بعد الاحرام للحج و هل يشمل الصد عن اعمال العمرة بعد الدخول في مكة صرح في الجواهر بشموله حتى بالنسبة الى بعض الأعمال كالسعى فقط أو الطواف فقط بل الظاهر شموله لمن حبس لاداء الدين مع كونه معسرا أو حبس ظلما أو طولب بمال لم يمكنه الدخول في مكة أو المسجد للاتيان بالأعمال ثم أن اطلاقه يشمل ما إذا امكن الاستئابة فيستفاد من صحيحة زرارة الدالة على التحلل بالذبح مع اطلاقات

الاستتابة اللهم إلا أن يقال إن اطلاق الصحيحة أقوى و الأحوط هو الجمع بين الاستتابة و التحلل إذا امكن الاستتابة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٣ ، س ٢ : «ليس صدا مطلقا».

أقول: و فيه أن منع العدو جزء اخير لتحقيق الصد إذ المفروض عدم القدرة من طى طريق اخر من جهة قصور النفقه فانحصر طريقه بما منعه العدو فيصدق عليه المصدود بصد العدو عن الطريق الممكن و هو كاف في ترتب الحكم عليه هكذا حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٣ ، س ٤ : «بل يندرج فيمن فاته».

أقول: ولكن قبل السلوك لا يندرج لان الفوت لم يتحقق بالفعل فاذا سلكه الى أن يفوت الحج يندرج فيمن فاته الحج فيتحلل بالعمرة المفردة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٣ ، س ١٠ : «على شمول الإحصار للصد».

أقول: بحسب اللغة لان الحصر لغة بمعنى المنع و لم يكن موضوعا للحصر بالمرض ، خاصة بل معناه اللغوي مطلق المنع و الحبس و منه قوله تعالى «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الْآيَةَ» .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٣ ، س ١٢ : «للإشكال في حجية الاستصحاب».

أقول: و في الإشكال منع لأن استصحاب الحكم مقدم على استصحاب عدم الجعل الأزلي لكون الشك فيه ناش عن بقاء الناقض و عدمه كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٤ ، س ٦ : «البعث لكنه يكتفى».

أقول: أي البعث الى منى ليذبح فيه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٤ ، س ٦ : «من جهة الأخبار الحاكية».

أقول: الدالة على الذبح في محل الصد.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٤ ، س ٨ : «أما نية التحلل».

أقول: و أما ضميمة التقصير أو الحلق بالذبح في التحلل فهي أيضا لا دليل لها

إلا ما روي عن أن النبي ﷺ نحر و قصر فمقتضى الاحتياط هو ضميمة التقصير

بأخذ الشعر أو الأظفار و أما الحلق فلا دليل له كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٤ ، س ١١ : «لا يدل على اعتبار».

أقول: لان غايته هو قصد العمل و هو النحر أو الذبح.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٤ ، س ١٤ : «يكفى في رفع الشك إطلاق».

أقول: لعدم تقييد الذبح و النحر بقصد التحلل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٦ ، س ١ : «على المحصور».

أقول: هنا سؤال و هو أن المحصور هل يشمل المغمى عليه الذي لا يدرك أحد

الموقفين؟ ربما يقال أنه غير مشمول لأن المريض ملتفت و إنما حصره المرض

بخلاف المغمى عليه فانه لا يلتفت أصلا.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٦، س ٤: «سألته عن رجل احصر».

أقول: و السؤال عام يشمل العمرة و الحج كليهما.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٦، س ٥: «فإذا كان يوم النحر».

أقول: ظاهره يوم العيد.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٦، س ٨: «إن كان مرض».

أقول: ولعل المفروض، هو صورة الاضطرار بالرجوع و عدم التمكن من الصبر

الى أن يبلغ الهدى، فهو استثناء عن قوله و ان كان في عمرة فلينتظر هذا دخول

اصحابه مكة إلخ، فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٦، س ١١: «فإن الحسين بن علي عليه السلام».

أقول: ولعله علة لقوله «فاذا برء فعليه العمرة واجبة». و المقصود من البرء هو

البرء بعد التحلل بالنحر أو الذبح، فان العلة و هو فعل الحسين عليه السلام كان كذلك،

فيدل الرواية على لزوم الاتيان بالعمرة المفردة بعد التحلل بالذبح في العمرة سواء

كانت العمرة عمرة مفردة أو عمرة التمتع.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٦، س ١٦: «بالبيت و بالصفة و بالمروة».

أقول: ضميمة طواف الصفا و المروة، يدل على أن المراد ليس مجرد طواف

النساء و إلا فمن المعلوم أن في طواف النساء ليس له السعى بل هو عمرة مفردة.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٦، س ١٧: «سواء كان النبي ﷺ».

أقول: هذه الفقرة حاكية عن كبرى مطوية و هي أن المحصور لا تحل له النساء بالذبح، و عليه فلا يختص ذلك بالمحصور في خصوص العمرة كما دل عليه صحيحة معاوية اخرى في ج ١، باب ١ من أبواب الاحصار فراجع.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٧، س ١٤: «الجمع بحمل ما دل».

أقول: والاحوط هو العمل باطلاق ما دل على وجوب البعث.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٨، س ٧: «كفاية طواف النائب».

أقول: لادلل لكفاية طواف النساء من النائب بل اللازم هو إتيان النائب بما يجب على المنوب عنه و هو العمرة في عمرة المفردة، كما دلت عليه صحيحة معاوية ابن عمار، و أما في غير العمرة المفردة فمقتضى إطلاق صحيح البيزنطي «عن محرم انكسرت ساقه أي شيء تكون حاله و أي شيء عليه قال هو حلال من كل شيء قلت من النساء و الثياب و الطيب فقال نعم من جميع ما يحرم على المحرم» الحديث، هو عدم الحاقه الى شيء اخر غير الهدى في التحلل فلا حاجة في الحج (سواء كان ندبا أو واجبا) الى غير الهدى في التحلل كما لا حاجة الى غيره في عمرة التمتع، لاختصاص صحيحة معاوية بن عمار بعمرة مفردة و حمل صحيح البيزنطي على التقية كما في الجواهر مع امكان الجمع الدلالي بينه و بين صحيحة معاوية بالإطلاق و التقييد كما ترى راجع المعتمد (ج ٥، ص ٤٥٢) اللهم إلا أن يقال إن المستفاد من قوله ﷺ في ذيل صحيحة معاوية بن عمار كان النبي ﷺ مصدودا و الحسين ﷺ محصورا على أن الحكم في كل محصور، هو

كذلك فالتحلل من النساء يحتاج الى الطواف بالبيت وبالصفا والمروة فيعارض مع صحيحة البنظي، ويقدم صحيحة معاوية بن عمار من جهة مخالفتها مع العامة و موافقة و صحيحة البنظي للعامة هذا مضافا الى عدم عمل المشهور بصحيحة البنظي، و عليه فكفاية الطواف فقط للتحليل النساء في الحج المندوب محل تأمل، اللهم إلا أن يقال إن مقتضى القاعدة هو تحليل المحرمات بالتحلل بالذبح و بقي (و) النساء و محللها هو الطواف كما يظهر من الأصحاب، و يدل عليه صحيحة معاوية ابن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل نسي طواف النساء حتى دخل أهله قال لا تحل له النساء حتى يزور البيت و قال يأمر من يقضى عنه أن لم يحج» الحديث و في اخر فانه لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت (الوسائل، ج ٩، ص ٤٦٩-٤٦٨) و مقتضى التعليل هو كفاية الطواف في ما اذا كان نائبا أو نذر، نعم من استقر عليه الحج أو كان مستطعيا في العام القابل يجب عليه الحج.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٨، س ١٠: «إطلاق قوله عليه السلام».

أقول: فيه منع لاختصاصه بالعمرة المفردة فلا يشمل عمرة التمتع و لا الحج اللهم إلا أن يستدل بذيل صحيحة معاوية على و هو قوله كان النبي عليه السلام إلخ بناء على كونه حاكيا عن كبرى مطوية و هي أن كل محصور يكون كذلك هذا مضافا الى قوله والمحصور لا تحل له النساء في صحيحة معاوية (ج ١، باب ١ من أبواب الإحصار).

قوله في ج ٢، ص ٥٦٨، س ١٤: «أن مشروعية النيابة».

أقول: راجع ص ٢٧١.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٨ ، س ١٦ : «في الحج الواجب».

أقول: فيما إذا لم يكن عاجزا.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٨ ، س ١٧ : «حيث يمكن أن يجب العود».

أقول: وعليه فيعود بنفسه ان أمكن و إلا يسبب للحج كالحج الواجب.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٩ ، س ١٧ : «لا يبعد أن يكون».

أقول: وعليه فقوله «ليمسك الان على النساء إذا بعث» يحمل على ما إذا كان

وقت الامسك مع وقت البعث متحدا بان لا يضل بين كشف الخلاف و البعث

زمان.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٩ ، س ١٩ : «وأما صورة زوال العارض».

أقول: ويدل عليه ج ١ ، باب ٣ من أبواب الاحصار و الصد صحيحة زرارة عن

أيي جعفر عليه السلام قال: إذا احصر الرجل بعث بهديه فاذا أفاق و وجد في نفسه خفة

فليمض ان ظن أنه يدرك الناس فان قدم مكة قبل أن ينحر الهدى فليقم على احرامه

حتى يفرغ من جميع المناسك و ينحر هديه و لاشيء عليه فان قدم مكة و قد نحر

هديه فان عليه الحج من قابل و العمرة قلت فان مات إلخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٧٣ ، س ١٥ : «فقد تقدم الكلام فيه».

أقول: لم أجده.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٧٤ ، س ٢ : «ورد التقييد بإراداتهن».

أقول: ولا يخفى عليك أن الإرادة من الحيوانات مذكورة من باب أحد مصاديق الخوف منها الذي أشير إليه في الأخبار كقول أبي عبدالله عليه السلام في صحيحة حريز كل ما يخاف المحرم على نفسه من السباع والحيات وغيرها فليقتله وإن لم يردك فلا تردده (الوسائل، ج ٩، ص ١٦٦) ويشهد لذلك هو قوله وإن لم يردك فلا تردده في الذيل فإنه عكس الخوف، فيعلم منه أن الإرادة موجبة للخوف وعليه فالتقييد بالخوف أولى لأنه أعم من الإرادة وليس مقيدا بها لذكرها من باب أحد المصاديق كما جعله كذلك الشيخ الأعظم في مناسكه ومما ذكر يظهر أنه لا وجه لحمل النهي في غير صورة الإرادة والخوف على الكراهة بل المراد من النهي هو الحرمة وإنما استثنى منه صورة الخوف.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٩٠ ، س ١٠ : «أما لزوم الجدلي».

أقول: و أما حرمة ذلك فقد دل عليه صحيحة معاوية إذا حرمت فائق قتل الدواب كلها إلا الأفعى والعقرب والفارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٩٠ ، س ١٢ : «إنما جعل عليه هذا».

أقول: ولعل مقتضى التعليل هو عدم اختصاص الحكم بالمذكورات فيشمل الحكم غيرها من حشرات الأرض بعموم التعليل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٩٣ ، س ٢ : «في آخره بل يشهد له».

أقول: حيث قال فعليهم مثل ذلك وأشار به إلى المذكور قبلا.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٩٣ ، س ٥ : «في القتل فكذا في الكل».

أقول: الذي يدل عليه قوله محرمون على صيدة إلخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٩٣ ، س ٧ : «الإشارة إلى الصيد».

أقول: فيكون المفاد فعليهم مثل الصيد.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٩٣ ، س ١٢ : «جهة أن ترك الاستفصال».

أقول: أي ترك الاستفصال عن كونه محرماً أم لا.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٠٨ ، س ٢ : «بظهورها ينصدم ظهورها».

أقول: وفيه مقتضى القاعدة هو تقييد المطلقات، بما ورد في خصوص فداء الصيد و عليه يبقى ظهور المطلقات (في غير فداء الصيد) على ما عليه، والقول بان صيغة واحدة إذا رفع اليد عن ظهورها بالنسبة الى تعيين مواردها لا يبقى لها ظهور في الباقي، غير جار فيما إذا تعددت الصيغة و لو بالعطف كقوله اغسل للجمعة و الجنابة. و على ما ذكر فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الصيغة في احرام الحج و ان انصدم ظهور الصيغة في العمرة المفردة بصحيح ابن حازم، و في عمرة التمتع بصحيح معاوية بن عمار قال: «سألته عن كفارة المعتمر أين تكون قال بمكة إلا أن يؤخرها الى الحج فتكون بمنى و تعجيلها أفضل واجب الى» (الوسائل، باب ٤ من أبواب الذبح، ح ٤) فالمحصل من جميع الأخبار هو لزوم الذبح بمنى في احرام الحج، و التخيير في الذبح بين مكة و المنى في احرام عمرة التمتع بل عمرة المفردة و ان بعد و شذ و قوع ذلك لعدم وجود الداعي للذهاب الى

منى في عمرة المفردة، هذا كله بحسب الصناعة الفقهية في الجمع بين الأخبار، ولكن المحكى عن المشهور هو أن كل ما يلزم المُحْرَم من فداء سواء كان لأجل الصيد أو بسبب غير الصيد يذبحه بمكة ان كان معتمرا و بمنى ان كان حاجا، بل قال في المدارك هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفا، فان ثبت اعراض المشهور عن صحيحتين و إلا فلا وجه لرفع اليد عنهما، و لعل المشهور اجتهدوا في الجمع بين الأخبار لأنهم اعرضوا عنهما و كيف كان فالأحوط هو ما ذهب اليه المشهور. ثم ان من لم يذبح في مكة و المنى و ذهب الى أهله فهل يجوز له أن يذبح في محله أم لا لا يبعد القول بجوازه، لموثقة اسحاق بن عمار قال قلت له الرجل يخرج من حجه و عليه شيء يلزمه فيه دم يجزيه أن يذبح إذا رجع الى أهله فقال نعم (الوسائل، باب ٥٠ من أبواب كفارات الصيد، ح ١) اللهم إلا أن يقال شموله للعمرة بترك الاستفصال و إطلاق الخروج من حجه فان فيه عمرة التمتع بل عمرة مفردة في حج القرآن و الآخر، إذ ولكن هذا كله بناء على نسخة يخرج من حجة و أما بناء على نسخة يخرج أي يكسب في حجة فشموله للعمرة غير معلوم إلا أن يكون المراد من الحج مجموع الحج و العمرة أو يثبت في العمرة بالأولوية هذا مع أن نسخة يخرج انسب بكلمة من و كيف كان، فلعل وجه القول باتيان الذبح في أهله رجاء كما في مناسك الشيخ من جهة البرائة في شموله موثقة اسحاق للعمرة و الأقوى هو الكفاية في الحج و العمرة فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٦٠٨، س ٥: «الصيد ليس أولى».

أقول: و قد مر مرارا أن التقييد أولى لقوة ظهور المقيد بالنسبة الى ظهور المطلقات، فبعد التقييد يبقى ظهور الضيحة بحالها في غير الصيد، ولكن مقتضى

صحيح ابن حازم و صحيح معاوية هو رفع اليد عن ظهورها في التعين في مطلق العمرة سواء كانت مفردة أو عمرة التمتع، ثم أن مقتضى مختار المصنف من عدم أولوية التقييد على الحمل على الاستحباب، هو عدم ثبوت التعين و مع الشك يؤخذ باصالة البرائة من التعين فله الأختيار في مكان الذبح بين مكة و المنى.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١١ ، س ١٣ : «في الصحيح: قال الحكم».

أقول: ولعل منه يظهر حكم نتاج الصيد الذي لا يتمكن من العدو إذ لا خصوصية للطير و لعله لذا الحقه الإمام المجاهد في مناسكه فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٤ ، س ١ : «قال : الأولى».

أقول: ولا يخفى عليك أن ظاهر هذه الفقرة هو صحة الأولى و مقتضى صحتها هو وجوب اتمامها.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٤ ، س ٤ : «بالحكم والغفلة عن حالة».

أقول: ومع الغفلة عن حالة الاحرام يكون الجهل جهلا بالموضوع.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٤ ، س ٥ : «أن الحكم مخصوص بصورة».

أقول: أي الحكم بالاتمام و الحجج من قابل.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٤ ، س ٩ : «نعم روي الصدوق في الفقيه».

أقول: ولعله يكفي في اختصاص الحكم بالعامد العالم دون الناسي الذي نسي

الحكم أو الساهي الذي نسي الموضوع أو الجاهل بالحكم أو الموضوع بعد عدم

الخلاف في المسألة و كونه موافقا للأصل، إذ البطلان يحتاج الى دليل ولا إطلاق فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢، ص ٦١٤، س ١٤: «الإحرام لكنه قيد بمفهوم».

أقول: ولا يخفى أن التقييد بالنسبة الى الحج من قابل لان المفهوم تابع للمنطوق، والمنطوق هو تعليق وجوب الحج من قابل على ما إذا وقع الرجل بامراته دون المزدلفة فبقى ما يدل عليه ظاهر الروايتين على ما عليه من الكفارة و التفريق إلا فيما لامعنى للتفريق، فان الرجوع الى المزدلفة لا وقوع له غالبا حتى يحكم بالتفريق اليه.

قوله في ج ٢، ص ٦١٤، س ١٦: «أما التعميم بحيث».

أقول: وهكذا يكون التعميم للواط محل إشكال و تأمل لانصراف الجماع عنه و ان ذهب في الجواهر الى شموله له.

قوله في ج ٢، ص ٦١٥، س ٢٠: «عن الجزاء لابد».

أقول: ولا يخفى عليك أن النسخة مختلفة ففي الوسائل «و عليه الحج» و مع اختلاف النسخة، فالشك في التكليف، و مقتضى الأصل هو البرائة فلا يجب على المرنة اعادة الحج في الصورة المفروضة.

قوله في ج ٢، ص ٦١٦، س ٢٠: «بعد رفع اليد عن ظهوره».

أقول: وفي شرح التبصرة للمحقق العراقي (مدظله العالي) و اليه أي الى العمل بالرواية ذهب جمع غفير.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٧ ، س ٢ : « بما في صحيح ابن عمار » .

أقول: قال في شرح التبصرة و في الشرايع قول عدم وجوب اعادة الحج جمعا بين موثق اسحاق بن عمار و بين صحيح ابن عمار من عدم القضاء لو جامع دون الفرج، ولكن ذلك صحيح لو كان المراد من العبث بذكره مطلق اللعب به و لو بوضعه فيما دون الفرج، و إلا فلو كان المراد العبث به بيده الفعل الشنيع المعروف، فهو موضوع اخر غير الملاعبة مع الأهل و لو بوضع ذكره فيما دون الفرج، و عليه فيحتاج الجمع المزبور على احراز وحدة الحكمين من الخارج، و إلا فلا مانع من تخصيص الملاعبة المعروفة ملحقا بالجماع لشناعته في اقتضاء القضاء أيضا، لكن الانصاف منع اختصاص الملاعبة بالذكر بغير الوضع فيما دون الفرج بل هو أيضا من مصاديقه. و بعد ذلك يمكن دعوى الجزم بعدم التفصيل في مصاديق عنوان واحد و حينئذ يصلح صحيح ابن عمار شاهدا على نفي القضاء في مطلق العبث بالذكر كما هو مختار المحقق و فيه أن الظاهر من العبث بذكره هو غير الوضع فيما دون الفرج من الأهل و هو العمل الشنيع و عليه فاعادة الحج اختصت بالصورة المذكورة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٨ ، س ١٦ : « بناء على أنها المفهوم » .

أقول: كما في الجواهر .

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٨ ، س ١٧ : « و منها خبر أبي خالد » .

أقول: ولا يخفى عليك أن خبر أبي خالد اجنبى عن المقام، لانه ورد في مقام بيان أن الجماع كفارته بدنة و غير الجماع بقرة أو شاة أو أن الجماع بشهوة، فعليه

بدنة و الجماع بدونها يوجب البقرة، و الظاهر أنها غير معمول بها كما أن خبر خالد ضعيف فلا يكون في المقام إلا ما يدل على امرأ الدم نعم يدل على لزوم الشاة عند عدم التمكن من البدنة خبر علي بن جعفر المروي بسند صحيح في (الوسائل، ج ٩، ص ٢٥٦) و بسند غير صحيح عن قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام : «أنه قال... فمن رث فعليه بدنة ينحرها فان لم يجد فشاة» الحديث (الوسائل، ج ٩، ص ٢٥٩) أفتى به في المعتمد و غير عنه بالصحيح ولكن الظاهر من الكلمات عدم العمل به لان مقتضاه هو شموله بقبل الاتيان الى الموثقين و بعده مع أنه لم ارا الفتوى به في الكلمات و هنا كلام لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمته الله راجع المجلد الثالث (ص ٧٥١-٧٥٢) و تأمل فيه.

قوله في ج ٢، ص ٦١٩، س ١٠: «فقد أفسد حجه وعليه».

أقول: هذه الفقرة حاكية عن اختصاص موضوع الرواية بطواف النساء للحج فلا يشمل لطواف نساء العمرة المفردة ولكن ظاهر الشرايع و الجواهر هو عدم الاختصاص بطواف نساء الحج، و لعله لما أشير اليه في الجواهر من منع دليل على وجوب الكفارة إذا شرع في الطواف فان الأدلة ظاهرة في الجماع قبل الشروع في الطواف فلا يشمل ما إذا شرع و الى بالنصف ثم التي أهله، و عليه فلا فرق بين طواف النساء في العمرة المفردة و بين طواف النساء في الحج راجع (الجواهر، ج ٢٠، ص ٣٧٦-٣٧٧).

قوله في ج ٢، ص ٦١٩، س ١٥: «في غير الصورة المفروضة».

أقول: وهو صورة الشوط الرابع والخامس، و ما زاد عليه بل صورة قبل تجاوز النصف وزيادة الثلثة فضلا عن النصف فانه أيضا غير ثلاثة اشواط فالرواية تدل على عدم الكفارة في كل هذه الصور خرج منه عدم تجاوز النصف بالاجماع و بقي الباقي في عدم وجوب الكفارة.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٠، س ٢: «عليه بفحوى الموثق».

أقول: وعليه فليتقيد بما إذا كانا عالمين، كما في متن الموثق نعم ذهب في الجواهر الى عدم التقيد مستدلا بأن المدرك في الصورة الأولى هو ظاهر الفتاوى و الاجماع حيث لم يقيدوا بصورة علمهما، و لذا اطلاق الشيخ الأعظم أيضا في مناسكه ولكن مدرك الاجماع هو الرواية و هو في العاقد و الزوج معلق على العلم، و اما في المرئنة المحلة فهو أيضا معلق على العلم ولكن المرئنة المحرمة محتمل فيه التقيد بالعلم و عدمه، لان ظاهر التكليف هو التقيد فيكون الذيل زيادة بيان و يحتمل الاستيناف و التفصيل بين المحرمة باطلاق و جوب البدنة عليها مطلقا سواء كانت عالمة أو غير عالمة و بين غير المحرمة و تقييدها بصورة العلم فحيث صارت الروايت باعتبار ذيلها مجملة فلا يثبت الكفارة على المحرمة إلا في صورة العلم لأنه القدر المتيقن في صورة عدم العلم، يرجع الى الأصل و عليه فكل واحد من العاقد و الزوج و المرئنة مقيد بصورة العلم في وجوب الكفارة عليهم، كما في مناسك الإمام المجاهد فلا تغفل.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٠، س ٧: «لامجال للاستبعاد من جهة».

أقول: كما حكاه في الجواهر عن فخر المحققين.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٠، س ١٢: «عليه بدنة لفساد عمرته».

أقول: ظاهره فساد العمرة و لاجابة الى الاتمام، و استصحاب الاحرام للزوم الاتمام حتى يحل، لامورد له بعد الحكم بالفساد، كما لاوجه لاتمام الصلوة بعد الحكم لفسادها لتكبيرة الاحرام و ان كان الاتمام هو الأحوط.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٠، س ١٢: «و عليه أن يقيم».

أقول: ظاهره وجوب الصبر الى أن يدخل الشهر الآخر، و لاينافي ذلك عدم وجوب الفصل بين العمرتين بأكثر من عشرة على ما هو في محله ولكن مقتضى الأدلة الخاصة في المقام هو الصبر الى أن يدخل الشهر الاخر و هو يتفاوت فقد يكون أقل من العشرة و قد يكون أكثر منها.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٠، س ١٧: «و الخبران كغيرهما».

أقول: واستدل لوجوب الكفارة في عمرة التمتع مضافا إلى الأولوية القطعية لصحيفة معاوية بن عمار عن متمتع وقع على امرأته قبل أن يقصر قال ينحر جزورا و قد خشيت أن يكون قد ثلم حجه، بدعوى شمول عنوان قبل التقصير لما قبل السعى أيضا و المراد منه قبل الخروج عن الاحرام نظير سؤال السائل عن التكلم قبل السلام، فانه يعم جميع حالات الصلاة و دعوى ظهوره في الفراغ عن السعى كما ترى، و أما فساد العمرة فلادليل عليه لان الخشية من الفساد غير الفساد، و استدل سيدنا الاستاذ المحقق الداماد رحمته لصحيفة معاوية بن عمار الاخرى قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل محرم وقع على أهله فقال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان لم يكن جاهلا فان عليه ان يسوق بدنة و يفرق بينهما حتى يقضيا المناسك و يرجعا الى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا و عليه الحج من قابل» (الوسائل، ج ٩، ص ٢٥٥) بدعوى دلالتها على ترتب البدنة و لزوم التفريق و الحج من قابل من دون فرق بين اقسام الحج من القرآن و الافراد و التمتع، و حيث أن العمرة في الأخير مشتبكة بالحج فيشملها حج التمتع باجماله... فيندرج حج التمتع المرتبطة عمرته بحجه فيها فمن جامع في عمرة التمتع فعليه البدنة و التفريق و الحج من قابل ولكن لا يخفى عليك أن قوله و يفرق بينهما حتى يقضيا المناسك و يرجعا الى المكان الذي اصابا فيه اصابا قرينة قطعية على وقوع الجماع في الحج لا العمرة التمتع بها إذ لا يتصور في عمرة التمتع الرجوع الى المكان الذي أحدثا فيه هذا الحدث غالبا بخلاف الحاج فانه إذا احدث هذا الحدث في مكة مثلا فاللازم هو التفريق بينهما حتى يرجعا من مناسكهما الى مكة كما هو الغالب فان الحجاج رجعوا غالبا الى مكة، و لذا ذهب في «المعتمد» الى فساد عمرة التمتع و ان كان الأحوط اعادتها قبل الحج مع الامكان و الحج بعدها و مع عدم امكان اعادتها، الأحوط أن يتمها و يحج و يعتمر بعده و يعيد حجه في العام القابل.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٠، س ١٧: «كغيرهما مخصوصان بالعمرة».

أقول: ولا يخفى أن الحكم بالفساد و ان اختص بالعمرة المفردة، و العمرة التمتع بها على الأحوط قبل السعي فلا يكون الجماع بعد السعي مفسدا لهما كما يقتضيه الاصل، ولكن الكفارة ثابتة فيهما بعد السعي لصحيفة علي بن جعفر الدال على وجوب البدنة قبل طواف النساء على الرجل إذا واقع امرأته قبل طواف النساء

فهو باطلاقه يشمل العمرة المفردة و صحيح معاوية بن عمار عن متمتع وقع على امراته قبل أن يقصر قال ينحر ضرورا الحديث فيدل على وجوب الكفارة في عمرة التمتع بها أيضا و الى غير ذلك.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢١ ، س ١٣ : «إلا فلا يبعد الجمع».

أقول: ولكن مقتضى الاحتياط هو حمل الخبر الحسن على موثق أبي بصير و هكذا حمل صحيح زرارة عليه لأن العمل بالموثق عمل بهما دون العكس كما ذهب اليه الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢١ ، س ٢١ : «في النظر إلى امراته».

أقول: أي في النظر بلا شهوة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٢ ، س ١ : «لا شيء عليه».

أقول: يمكن أن يقال أن نفى الشيء عليه، بدون ترك الاستفصال بين كون النظر مع شهوة أو بدونها، يدل على نفى الكفارة عن النظر الى امراته مطلقا، سواء كان مع الشهوة أو بدونها، كما حكى عن المفيد و المرتضى رحمتهما. لا يقال أن قوله في الذيل و قال في المحرم ينظر الى امراته و ينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة يقيد إطلاق الصدر! لانا نقول ان الذيل ظاهر في النظر لتحصيل الامناء أو انزالها عن الحمل لتحصيل الامناء لظهور قوله حتى ينزل فيه إذ فرق بينه و بين فامنى و عليه فالذيل يدل على حكم الاستمناء بالنظر أو المس لا النظر مع مجرد الشهوة نعم يمكن تقييده بمفهوم قوله في حسن مسمع و من نظر الى امراته نظر شهوة فامنى

فعلية جزور إذ مفهومه أن النظر بلا شهوة ليس عليه جزور، فالأقوى هو ما ذهب إليه المشهور.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٢، س ١٠: «المس بشهوة فيدل».

أقول: وإطلاقه يشمل ما انزل و لم ينزل.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٢، س ١٨: «التقبيل بشهوة و التقبيل».

أقول: ولا يخفى عليك أن التقبيل بدون الشهوة يوجب كفارة و هو دم شاة كما صرح به حسن مسمع أو صحيحه قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام يا أبا سيار أن حال المحرم ضيقه فمن قبل امراته على غير شهوة و هو محرم فعليه دم شاة» الحديث فمقتضى الجمع بين الروايات هو أن التقبيل مع الشهوة يوجب البدنة و بدونها يوجب الشاة، و لعل المصنف تبع الماتن في عدم ذكر التقبيل بلا شهوة.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٣، س ١: «الإمناء عن ملاعبة».

أقول: و أما حكم الملاعبة مع امرأته بشهوة من دون الانزال فلا يدل عليه صحيح ابن الحجاج فان غايته هو صورة الملاعبة مع الامناء و الانزال هذا مع ظهوره في أن المقصود من الملاعبة هو الامناء لا الالتداد المستمر فيسبقه الامناء لظهور حتى يمتنع في ذلك و عليه فيختص الرواية بما إذا قصد الامناء فيندرج في الاستمناء بالملاعبة فلا يشمل مطلق الامناء فضلا عما لا امناء فيه اللهم إلا أن يستدل بروايتي عمار إذ في أوليهما: «عن رجل محرم وقع على أهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة و ليس عليه الحج قابل و في الثانية و ان لم يكن افضى إليها فعليه بدنة و ليس عليه الحج من قابل» (أبواب كفارات الاستمتاع من المجلد التاسع للوسائل، الباب ٧،

الحديث ١ و ٢) فان الجماع بما دون الفرج أحد مصاديق الملاعبة التبة و مقتضى إطلاق الخبيرين هو وجوب البدنة سواء قصد الامناء أو لم يقصد، ولكن مقتضى الأخذ باطلاقهما هو القول بوجوب البدنة حتى فيما إذا لم يمن هذا مضافا الى أنهما أخص من المدعى لاختصاصهما بالمواقعة فيما دون الفرج، و هو أخص من مطلق الملاعبة. و بالجملة فلم أجد دليلا لما ذهب اليه المشهور من أن الملاعبة مع امرأته مع الامناء و لو بدون القصد يوجب البدنة لاختصاص الدليل بما إذا قصد الامناء و لأقل من الشك فالقدر المتيقن هو ذلك و ان كان الأحوط هو الكفارة فيما إذا أنزل و لو بدون القصد، و أما الأخذ بما يدل على الكفارة مع المس بشهوة، ففيه أن الملاعبة أعم من المس فلعل لذلك نسب الشيخ الشاة فيما إذا لاعب مع امراته بشهوة و لم ينزل و البدنة مع الانزال الى البعض في مناسكه فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٣ ، س ٤ : «إلا أن يتحدا» .

أقول: أي يتحد الجزور مع البدنة كما صرح به صاحب الجواهر وغيره.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٣ ، س ١٦ : «و الصحيح المضمرة» .

أقول: أورد على الاستدل به في المعتمد ج ٤ ، ص ١٢٧ بان الرواية اجنبية عن

المقام لأن البنفسج ليس من الطيب و انما السؤال عن التدهين و هو محرم آخر.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤ ، س ١ : «الأخبار مشكل» .

أقول: لاختصاص الأدلة بالأكل و ربما يستدل بخير علي بن جعفر عليه السلام المروى

عن موسى بن جعفر عليه السلام قال: «لكل شيء خرجت من حجك (فعليك) فعليه فيه

دم يهريقه (تهريقه) حيث شئت» (الوسائل، باب ٨ من أبواب بقية الكفارات

للاحرام) لدلالته على كفارة الدم في كل ارتكاب محرمات الاحرام، ولكن في بعض النسخ يدل جرحه خرجت و عليه كان اجنبيا عن المقام لأنه حينئذ بين حكم محل ذبح الشاة من أنه لا يختص بالمكة أو المنى بعد الخروج من الأعمال و اكمالها و عليه فالكفارة في مطلق استعمال الطيب مبنى على الاحتياط.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤ ، س ٢ : «على صورة السهو».

أقول: ولعل يؤيده ما في ذيل بعض الأخبار من قوله و لما دخل في احرامك مما لا يعلم كما في معتبرة حسن بن هارون.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤ ، س ٥ : «الزعفران فالظاهر عدم الخلاف».

أقول: ربما يقال حيث لم يعلم حقيقه الخلق، فالاحتياط هو الاجتناب، و فيه منع، لدلالة بعض الروايات «على أن ما يطلى على الكعبة مصنوع من الزعفران» راجع (الوسائل، ج ٩ ، ص ٩٨) اللهم إلا أن يقال و لعل ما يطلى على الكعبة من الزعفران غير خلق الكعبة و عليه فاذا شك في مفهوم الخلق يرجع الى عمّن أدلة المنع كما لا يخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤ ، س ١٢ : «في كل ظفر».

أقول: ولا يخفى أن الموضوع هو ظفر نفسه فلا يعم بحسب الاخبار لظفر غيره و لأقل من الشك فيجربى فيه البرائة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤ ، س ١٥ : «أما لزوم المد».

أقول: مقتضى إطلاق الأدلة هو لزوم الكفارة، و لو اضطر الى القلم، و حديث نفى الاضطرار غير جار في الكفارات على ما حكموا بوجوب الكفارة في موارد الاضطرار في غير واحد من الكفارات و ان احتمل ذلك فالأحوط الوجوبى هو الكفارة عند الاضطرار أيضا.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٤، س ١٥: «لكل ظفر الخ».

أقول: وأما الكفارة لبعض ظفر الاصبع فلا تعرض له في النصوص ولكن الظاهر من مناسك الشيخ الأعظم رحمته وجوب الكفارة فيه أيضا، و لعل وجهه هو صدق الظفر على البعض، فيشمله قوله في صحيحة عمار و ليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام و يمكن أن يقال أولا ان هذه الرواية معارضة مع ساير الروايات في مقدار الكفارة، و ثانيا أن المنساق من قوله مكان كل ظفر هو الظفر من اظافيره و هو مساوق لظفر الاصبع الواحد، و لعل لذلك ذهب السيد البروجردي في تعليقه على مناسك الشيخ الأعظم الى الاحتياط و هو حسن كما أن اطلاق قوله لا تقص شيئا من الأظفار في صحيحة معاوية ابن عمار يشمل البعض و مقتضاه هو حرمة قص البعض.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٤، س ١٧: «إن قلم أصابع».

أقول: لو قلم خمسة من اليد و خمسة من الرجل فمقتضى صدق العشرة عليهما هو شمول قوله في خبر الحلبي فان هو قلم اظافيره عشرتها فان عليه دم شاة اللهم إلا أن يقال إن الرواية غير صحيحة لاشتمالها على محمد بن سنان، و العشرة في صحيحة أبي بصير تكون غاية و جوب المد و لادلالة فيها على حكم العشرة و قوله في صحيحة أبي بصير و ان قلم أصابع يديه الخ لا يشمل الجمع بين اظفار اليد و

الرجل، ولكن الاحتياط لا يترك بالجمع بين المد وكفارة شاة وهكذا فيما إذا قلم من كل واحد من اليدين والرجلين أقل من العشرة ولو زاد اظفاره في اليدين أو الرجلين عن العشرة فإن قلم جميع اظفار اليدين و اظفار الرجلين، فلا إشكال في وجوب كفارة شاة ولكن هل يجب عليه للظفر الزائد شيء أم لا؟ مقتضى اطلاق اضافة الاظفير اليه هو شموله للزائد فيجب كفارة المد للزائد، اللهم إلا أن يقال بالانصراف الى المتعارف فالاحتياط لا يترك ولو قلم من له أزيد من عشرة أظفار عشرة من اظفيره وجب عليه كفارة شاة على الأحوط، لاحتمال أن يكون جميع اظفيره في اليد أو الرجل موجبا وسببا لذلك ولو جمع بين الزائد والاصلى حتى يبلغ عشرة وجب عليه الجمع بين كفارة مد لكل واحد منهما وكفارة شاة لمجموعهما من باب الاحتياط لاحتمال أن يكون الموجب هو الأصلى ولاحتمال أن يكون اطلاق اظفاره يشمل الزائد أيضا.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٤، س ١٧: «كلها فعليه دم شاة».

أقول: ولو قلم جميع اظفير يديه ولكنها أقل من العشرة فمقتضى الجمود على العشرة عدم وجوب الكفارة، و مقتضى اطلاق قوله قلم اصابع يديه هو وجوب الشاة.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٤، س ١٨: «في مجلس واحد فعليه».

أقول: من قلم اظفار يده في مجلس ثم كفر عنه ثم قلم اظفار رجله في هذا المجلس هل عليه كفارة شاة اخرى أم لا يمكن القول بالعدم لترك الاستفصال و

إطلاق قوله «ان كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم» ويمكن منح الإطلاق وصدق المجلسين فتأمل و الاحتياط لا يترك.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٥ ، س ٢: «و في قبالهما».

أقول: أي في قبالهما في المقدار.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٥ ، س ٦: «ادعي الإجماع على عدم».

أقول: هذا مضافا الى النصوص منها صحيحه زرارة، «من نتف ابطه أو قلم ظفره

أو حلق رأسه ناسيا أو جاهلا فليس عليه شيء و من فعله متعمدا فعليه دم شاة» (ج ٦،

باب ١٠ من بقية الكفارات).

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٥ ، س ٨: «أما صحيح ابن عمار».

أقول: أي و أما صحيح ابن عمار الدال على أن مقدار كفارة كل ظفر قبضة من

طعام لا المد، فمحمول على صورة الضرورة بقرينة قوله فان كانت تؤذيه الخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٥ ، س ١٢: «يلتزم بالتقييد».

أقول: أي يلتزم بان كفارة كل ظفر عند الاختيار هو المد من الطعام و كفارته

عند الضرورة هو قبضة من الطعام، فأورد عليه بان الظاهر عدم التزام الفقهاء بهذا

التقييد بل ذهبوا الى وجوب المد من دون فرق بين الاختيار أو الاضطرار، فمنه

يظهر أن صحيح ابن عمار من الشواذ التي لم يعمل بها.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٦، س ١: «ليس ثوباً لا ينبغي».

أقول: وهل يصدق الثوب على لبس الخف أو الجورب أم لا فيه تأمل و أن اعتضد اطلاق الثوب عليه بمعتبرة واردة في القفازين حيث قال: «المرأة المحرمة تلبس ما شاء من الثياب غير الحرير و القفازين»، انتهى مع أن حال الجورب حال القفازين، فانهما من لباس اليدين و الجورب لباس الرجلين نعم الأحوط هو ثبوت الكفارة.

قوله في ج ٢، ص ٦٢٦، س ٤: «صورة الاضطراب فيها».

أقول: ربما يقال أن النصوص المذكورة خالية عن عنوان الاضطراب و المذكور فيها هو عنوان الحاجة و عليه فيمكن القول في خصوص مورد الاضطراب بان حديث رفع القلم الوارد فيه الاضطراب دل على رفع اثر الاضطراب، فمقتضى ذلك هو عدم ثبوت الكفارة في مورد الاضطراب الى لبس المخيط كالجهل و النسيان ولكن يمكن أن يقال كما في شرح التبصرة بمثل النصوص المذكورة في المقام ترفع اليد عن عموم رفع آثار الاضطراب التي منها الكفارة، اللهم إلا أن يقال إن النسبة بين النصوص الواردة في المقام و حديث الرفع عموم من وجه فلا وجه لتقدم نصوص المقام عليه هذا مضافاً الى أن حديث الرفع و ارد في مقام الامتان و آب عن التخصيص، على أن المشهور ذهبوا الى وجوب الكفارة حتى في مورد الاضطراب على ما حكاه في المعتمد فالأحوط هو وجوب الكفارة حتى عند الاضطراب.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٦ ، س ٨ : « وهذا خلاف ما في المتن » .

أقول: لان ظاهر المتن هو كفاية كفارة واحدة لعدة من الالبسة في مكان واحد .

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٦ ، س ١٠ : « يدل على الفداء » .

أقول: ويدل عليه أيضا صحيح زرارة المروي في الكافي عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن أبي نمير عن مثنى عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « إذا أحصر الرجل فبعث هديه فاذاه راسه قبل أن ينحر هديه فانه يذبح شاة في المكان الذي أحصر فيه و يصوم أو يتصدق على سنة مساكين و الصوم ثلثة أيام و الصدقة نصف الصاع » (الوسائل، ج ٩ ، ص ٢٩٦) هذا مضافا الى عمل الأصحاب بهذه الروايات ولكنها مختصة بالضرورة و سيأتي تعيين الشاة في المختار .

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٧ ، س ٥ : « أمكن الجمع بينهما » .

أقول: عن المحكي عن التهذيب و محكى الاستبصار و الجامع و دروس هو التخيير بين اشباع العشرة و اعطاء المدين لسته المساكين و عن النافع التخيير بين عشرة امداد لعشرة ، اثني عشر لسته و عن يه و ط الاحتياط باطعام عشرة ، ولكن أورد عليه صاحب الجواهر بان فيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما سمعته بل عن المختلف الأحوط السنة لكل واحد مدان ، لصحة مستنده بل عن المدارك أفتى به الشيخ و أكثر الأصحاب مضافا الى كونه الأشهر فتوى و رواية مع ضعف رواية العشر على وجه تكافؤه كى يجمع بينهما بالتخيير بين ذلك و بين الاشباع لعشرة خصوصا بعد اشتماله على ما لا يقول به الأصحاب من الأكل من الفداء بل عن الغنية نفي الخلاف عن الستة ، و أن كان لم يصرح بالمد و المدين ، و هكذا لامجال

للتخيير بين اثني عشر مد أو اشباع العشرة أو عشرة امداد لكل واحد مد لانه متوقف على المكافئة و هو لايتحقق و لذا قال في الجواهر فلاريب في أن الأقوى الستة لكل واحد مدان انتهى، و المصنف بعد فرض جبر السند قوى التخيير بين اعطاء العشرة لكل واحد مد و ستة لكل واحد مد و عدم العمل بقطعة منه لاينافي العمل بساير فقراته ان ثبت ولكن الأحوط هو الاقتصار على الستة باعطاء كل واحد مدين.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٧ ، س ١١ : «به يقيد إطلاق».

أقول: بناء على عدم كون الابطيه من باب الغالب إذ من نتف نتفهما و إلا فلامفهوم له هذا مضافا الى أن التنبيه غير معلومة لحكاية ابطه عن الصدوق بعين السند و قال في المعتمد ان نسخة الصدوق اصح فان المعروف أنه اضبط من الشيخ و عليه فلاموجب لرفع اليد عن اطلاق صحيحة زرارة لايقال أن الغلبة الخارجية في نتف الابط هو نتفهما فالمراد من قوله من نتف ابطه هو نتفهما لانا نقول لامجال لحمل المطلق عليه بمجرد الغلبة الخارجية، و عليه فمقتضى خبرى زرارة هو وجوب الشاة حتى في نتف ابط واحد.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٧ ، س ١٥ : «إن نتف أحد».

أقول: بل مقتضى القاعدة بعد عدم ثبوت ادلة المطلقات الدالة على ثبوت الشاة ينسف الابط و لو كان واحدا ولكن في قبال هذه المطلقات خبر عبدالله بن جبلة

الدال على لزوم اطعام ثلاثة مساكين فان قلنا بالاعراض عنها و إلا فمقتضى الجمع هو التخيير بين الشاة و الاطعام و الأحوط هو الأول.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٧ ، س ١٨ : «اختصاص التخيير بغيرها».

أقول: أي بغير صورة التعمد للدفع الاذي بعنى صورة الاذي لا الضرورة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٨ ، س ١ : «ضعف السند منجبر بالعمل».

أقول: ولو في تنف أحدهما إذ عدم العمل بالرواية في تنفهما لا يضر بحبره في تنف أحدهما فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٨ ، س ٢ : «و أما عدم الكفارة».

أقول: و أما فيما سقط لمس اللحية أو الرأس فاطعام الكف من الطعام كما دل عليه صحيحة هشام بن سالم «إذا وضع أحدكم يده على رأسه أو لحيته و هو محرم فسقط شيء من الشعر فليصدق بكف من طعام أو كف من سويق» انتهى و الشيء يعم الشعر الواحد و الأكثر ولكن في قبالة ما رواه الشيخ بسنده عن جعفر بن بشير و المفضل بن عمر عن أبي عبدالله عليه السلام «أنه قال لو مسست لحيتي فسقط منها عشر شعرات ما كان على شيء» (أبواب بقية كفارات الاحرام، ح ٧) أجاب عنه في المعتمد بعد توثيق الطريق بان الدلالة مخدوشة لا مكان حملها على نفي الكفارات المتعارفة من الدم و الشاة و فيه أن الظاهر من قوله ما كان على شيء هو نفي مطلق الكفارة و عليه فمقتضى الجمع هو حمل الامر باعطاء الكف من الطعام على الندب و ان كان الأحوط هو عدم ترك اعطاء الكف من الطعام.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٨ ، س ١٠ : «وجوب الشاة في التظليل».

أقول: ثم لا يخفى عليك أن مقتضى القاعدة و ان كان هو تكرر الكفارة بتكرر التظليل، ولكن المستفاد من روايات تجويز التظليل للشيخ والمريض مع أن عذره مستمر و يكون تظليلهم يتعدد و يتكرر في يوم واحد مع عدم الحكم بتكرر الكفارة هو عدم تعدد الكفارة في إحرام العمرة أو إحرام الحج و إلا لزم البيان والبينة عليه، و لافرق بين الشيخ و المريض و غيرهما هذا مضافا الى موثقه ابن راشد قال: «قلت له جعلت فداك أنه يشتد على كشف الظلال في الاحرام لا من محرور يشتد على حر الشمس فقال ظلل وارق دما فقلت له دما أو دمين قال للعمرة قلت أنا نحرم بالعمرة و ندخل مكة و نحرم بالحج قال فارق معين» (الوسائل، ج ٩، باب ٧ من أبواب بقية الكفارات).

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٨ ، س ١٧ : «و خير عمر بن يزيد».

أقول: وفيه فمن عرض له اذني أو رجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم إذا كان صحيحا فالصيام ثلاثة أيام و الصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام و النسك شاة يذبحها فيأكل و يطعم الحديث.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٨ ، س ١٨ : «بالتخصيص بالنسبة الى خير».

أقول: أي تخصيص خير عمر بن يزيد بغير الاستئطال.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٩ ، س ١ : «بها تقديم التخصيص على التخير».

أقول: و فيه أن النسبة بين ما ورد في التظليل و خير عمر بن يزيد هي العموم و الخصوص، و معه لا وجه لعدم تقديم ما ورد في خصوص التظليل هذا مضافا الى

ترجيح المعتبرة بذهاب الأكثر الى وجوب الشاة في التظليل والعمل بخبر عمر بن يزيد في المسألة السابقة من باب عمومه لا ينافي عملهم في التظليل بما يكون نسبه اليه نسبة الخاص الى العام فلا تغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٩ ، س ٧: «في صورة التغطية إلخ».

أقول: وأما تغطية النسوان وجوههن فلا توجب الكفارة لعدم الدليل ولا اجماع عليه وفي شمول غطاء الرأس لغطاء الوجه اشكال بل منع وهكذا لوجه للتمسك بقوله أن على من لبس ثوبا لا يبغي دم الشاة ان تعمد ذلك في صحيح زرارة لأن النظر فيه الى مثل لبس المخيط من الثياب لا الى التغطية كما لا يخفى نعم نسب الشهيد الى الشيخ أن كفارة تغطية المرنة المحرمة وجهها شاة و عن الحلبي لكل يوم شاة عند الاختيار وإلا فشاة واحدة في جميع المدة و عليه فالأحوط هو الكفارة و ان كان الأقوى عدم الوجوب.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٩ ، س ١٠: «لا يثبت بها خصوص الشاة».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن الشاة هي القدر المتيقن من الفداء ولكنه كما ترى، لاحتمال أن يكون المراد منه هو التصديق بمدد ونحوه من الطعام نعم لو علمنا استناد المجمعين الى هذه الرواية كان المراد من الفداء بقريئة الاجماع واضحا ثم على تقدير جبران الرواية بالاجماع لافرق فيها بين صورة الاختيار والاضطرار لشمولها لكلا الصورتين كما أن مع التعدد يصدق الرواية متعددة و مقتضاه هو تعدد الكفارة ولكن الاستناد غير معلوم فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٩ ، س ١٥ : «الإسناد كيف يمكن الأخذ».

أقول: هذا مضافا الى ضعف الخبر واختلاف النسخ في قوله خرجت وجرحت.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٠ ، س ٢ : «أيمان مستلزم لعدمه».

أقول: بالمفهوم.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٠ ، س ٨ : «ليس أولى من حمل».

أقول: وفيه منع كما مر مرارا ووجهه قوة ظهور المقيد بالنسبة الى المطلق

فيجمع بينه و صحيحة محمد بن مسلم الدالة على عدم الكفارة فيما لم يزد على

مرتين فيحكم جمعا بوجوب الشاة في اليمين الواحدة الكاذبة و لا كلام أيضا في

إفادة النصوص وجوب البقرة في اليمين الثالثة الكاذبة ولكن لم يعمل به المشهور،

بل ذهبوا الى الحكم بالجزور كما في خبر أبي بصير هذا مضافا الى أن يمكن القول

بكفاية الجزور عن البقرة من باب الاولوية و القول بخصوصية البقرة في امثال

الباب الذي يكون الظاهر فيه أن المراد هو اطعام الفقراء كما ترى، فلاوجه لما

ذهب اليه في المعتمد ثم أنه لادليل على وجوب الشاة في اليمين الثانية الكاذبة

عدى خبر أبي بصير حيث قال: «فيه إذا حلف عينا واحدة كاذبة فقد ما دل فلعيه دم

يهريقه» إذ الواحدة إذ اقتضت الكفارة اقتضت الثانية أيضا لاقتضاء تعدد السبب

تعدد المسبب ولكن مقتضى خبر ابراهيم بن عبيد الحميد هو وجوب البقرة و هو

الأحوط، و ان كان الخبر ضعيفا لذهاب المشهور اليه و على ما ذكرنا فقول

المشهور اليه و على ما ذكرنا فقول المشهور من وجوب الشاة في الواحدة و البقرة

في الاثنتين و البدنة في الثالثة موافق للاحتياط و لعله ذهبوا اليه من هذه الجهة و أما

الاستاد الى الفقه الرضوي أو رسالة علي بن بابوية كما في الجواهر بغير ثابت مع وجود هذه الأخبار في المقام بل التحقيق ان يقال ان خبر أبي بصير معمول به إذ لا دليل على البدنة إلا اياه و مقتضى إطلاقه و أن كان هو الجزور و لو في اليمين الأولى و الثانية أيضا ولكن يرفع اليد عنه بموثقة أبي بصير السابقة في اليمين الأولى فان الظاهر من الدم في اليمين الكاذبة هو الشاة بقريته و حدة السياق و يرفع اليد عن إطلاقه بالنسبة الى المرتين بخبر ابراهيم بن عبد الحميد، فالمحصل هو المشهور و أما صحيح ابن مسلم الدالة على البقرة في الثلاثة فليست بمعمول بها و أما إذا كان اليمين صادقة فلا إشكال في كون الثلاثة موجبة الشاة دون ما دونها.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١ ، س ٢ : «الأخبار مشكل جدا».

أقول: وقد مر التحقيق فيه فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١ ، س ٥ : «نوقش بكون مقطوعة».

أقول: أو بكونه مضمرا حيث ارجع الضمير في قوله فقال الى الإمام كما في

قوله فكتب في خبر محمد بن عيسى.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١ ، س ٦ : «للتأمل فيما ذكر مجال».

أقول: و لعله اشارة الى ما في المعتمد من أنه لم يعلم انه كلام الإمام ولكن يبعد

أن يذكر معاوية فتواه على نحو يتخيل السامع منه أنه كلام الإمام هذا مضافا الى أن

قوله ان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين ليس معمولا به اللهم إلا أن يقال إن عدم

العمل بفقرة من الرواية لا ينافي حجية الباقي ثم أن المراد من الدهن المذكور في

الرواية و ان كان أخص و هو دهن البنفسج ولكن يختص الحكم بخصوصه اذ

لا خصوصية فيه ثم ان دهن البنفسج ليس من الطيب فهو دليل الكفارة في الادماء ولو لم يكن فيه طيب.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١ ، س ٧: «أما ما قيل في قلع».

أقول: وأما قيل في مطلق الادماء من أن كفارته هو دم الشاة فلا دليل عليه كما لا دليل للقول بانه اطعام المسكين اللهم إلا أن يتمسك بما ورد في قلع الضرس بعد حملته على كونه من باب للادماء بالقلع لا الأعم من الادماء و عدمه ولكن فيه منع إذ لا وجه لحمل الرواية على خصوص الادماء بعد اطلاقها أو يتمسك بخبر اسحاق بن عمار قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل نسي أن يقلم اظفاره عند احرامه قال يدعها قلت فان رجلا من أصحابنا افتاه بان يقلم اظفاره و يعيد احرامه ففعل قال عليه دم» يهريقه بناء على ما في المعتمد من ظهور الضمير في قوله و عليه دم رجوعه الى الرجل المحرم لا المفتى و حملته على صورة الادماء ولكن فيه أو لا لم يذكر فيها الادماء و ثانيا أن رجوع الضمير الى المحرم محل تأمل سيما بعد تصريح خبر اسحاق بان على الذي افتاه شاة و فتوى الأصحاب به.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١ ، س ١٠: «ورفعت المناقشة».

أقول: وأما احتمال أن يكون من باب الادماء فقد اثبت في المعتمد حيث قال لو فرضنا صحة الرواية لا يمكن القول بتحريم قلع الضرس في نفسه لأن قلع الضرس يلزم الادماء غالبا أو دائما فتكون حرمة من باب الادماء و حمل الرواية على ما ليس فيه دم حمل على الفرد النادر جدا ولكن يمكن أن يقال إطلاق الرواية لما ليس فيه دم لأمحذور فيه به يشهد له ترك الاستفصال و انما المعذور لحمل

الإطلاق على خصوص الفرد النادر كما لا يخفى و عليه فقلع الضرس و لو لم يدم
يوجب الكفارة و هي الدم و لعله منصرف الى الشاة و مع ذلك فالأحوط هو
الكفارة كما ذهب إليه الشيخ في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١ ، س ١٩ : «ولا يخفى أنه لادلالة».

أقول: وفي الجواهر اعتضد ما رواه الشيخ بقول ابن عباس فيما روي عنه في
الدوخة بقرة و في الخبر له شاة المظنون أنه عن رواية فراجع و لعل ضعفه محبور
بالعمل و به يقصد إطلاق خبر موسى بن القاسم فتأمل .

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٢ ، س ١٧ : «المذكورة مشكل».

أقول: ولعل وجه الإشكال هو عدم وجود المقتضى الكفارة لاختصاص الدليل
بالغير المقرون بالوقوع و مع الوقوع لا يشمل الدليل .

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٢ ، س ٢٠ : «السارية لا صرف الوجود».

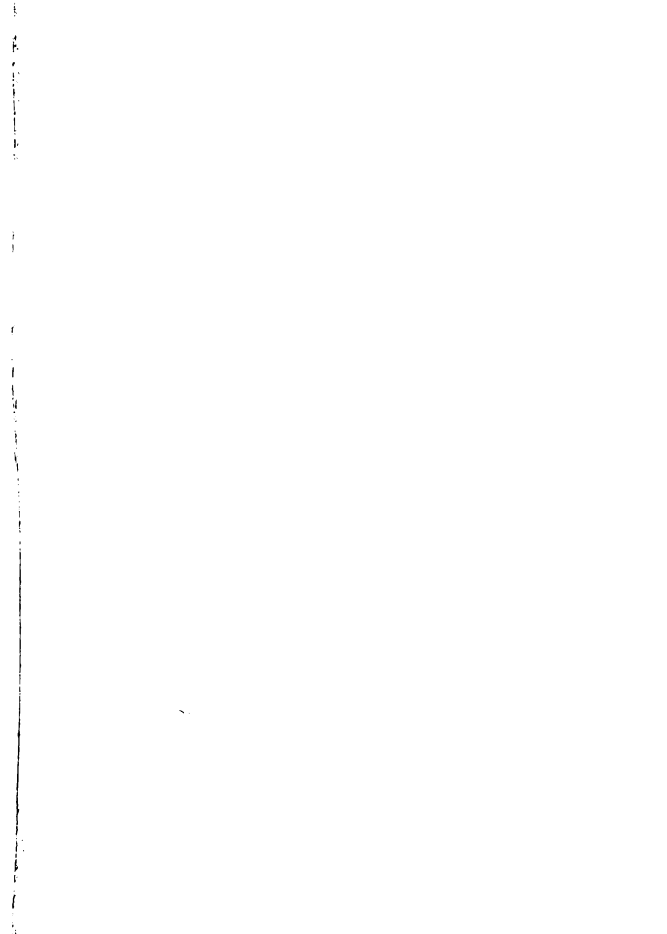
أقول: أي ناقص العدم و إلامع التكرار لا موجب للتعدد هذا بخلاف ما إذا تعلق
الحرمة بالطبيعة السارية فانها صادقة مكررا بتكرر اللبس و معه يوجب التعدد و لو
كان المجلس واحدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٢ ، س ٢٢ : «و يظهر من صحيح».

أقول: أي و يظهر تعدد الكفارة من صحيح ابن مسلم الخ .

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٤ ، س ٣ : «ليس أولى من التخصيص».

أقول: بل مقتضى القاعدة هو التخصيص كما لا يخفى .



٧	❖ حاشية جامع المدارك الجلد الأول.....
٩	□ كتاب الطهارة.....
١١	في المياه.....
١٣	في موجبات الوضوء.....
١٥	كيفية الوضوء.....
١٧	أحكام الجنابة و غسل الحيض.....
١٩	أحكام الحيض.....
٢١	أحكام المستحاضة.....
٢٣	غسل الأموات.....
٢٥	آداب غسل الأموات.....
٢٧	في الكفن.....
٢٩	في التكفين و التحنيط.....
٣١	بعض المسائل.....
٣٣	إذا وجد بعض الميت في مكان و بعضه في مكان آخر.....
٣٥	غسل مس الميت و غسل الميت الكافر.....
٣٧	التيمم.....

- ٤٥ النجاسات
- ٥٠ أحكام النجاسات
- ٥٤ النجاسات
- ٦٠ أحكام النجاسات
- ٦٨ في أعداد الصلوات
- ٦٩ مواقيت الصلاة
- ٨٤ أحكام القبلة
- ٩٠ لباس المصلي
- ١٠٤ مكان المصلي
- ١٠٥ فيما يسجد عليه
- ١٠٨ الأذان و الإقامة
- ١١٧ أفعال الصلاة
- ١١٩ النية
- ١٢٠ تكبيرة الأحرام
- ١٢٣ القيام
- ١٢٦ القراءة
- ١٣٩ الركوع
- ١٥٣ السجود
- ١٧٣ التشهد
- ١٧٥ التسليم
- ١٨٣ قواطع الصلاة

٢٠٦	أحكام الخلل
٢٤٧	أحكام القضاء
٢٦١	أحكام الجماعة
٢٧٣	صلاة الجماعة
٢٩٦	أحكام المساجد
٣٠٤	صلاة الجمعة
٣١٨	صلاة العيدين
٣٢٠	صلاة الآيات
٣٢٢	صلاة الجنازة
٣٢٦	صلاة المسافر

❖ حاشية جامع المدارك المجلد الثاني ٣٣١

٣٣٣	□ كتاب الزكاة
٣٣٥	أصناف المستحقين للزكاة و زكاة الفطرة
٣٣٦	خمس الكنائز
٣٣٩	خمس أرباح التجارات
٣٥١	خمس المال المختلط بالحرام
٣٥٣	يقسم الخمس ستة أقسام
٣٥٥	الأنفال
٣٥٦	في النية
٣٥٩	أحكام الاعتكاف
٣٦٠	شرائط وجوب الحج

- ٣٧١ أحكام نيابة الحج
- ٣٧٣ أقسام الحج
- ٣٨١ مواقيت الإحرام
- ٣٩٣ الإحرام
- ٤٠٥ تروك الإحرام
- ٤٣٩ مكروهات الإحرام
- ٤٤١ عدم جواز دخول مكة
- ٤٤٥ الوقوف بعرفات
- ٤٤٩ الوقوف بالمشعر
- ٤٥٦ مناسك منى
- ٤٨١ الطواف
- ٤٩٩ أحكام الطواف
- ٥١١ السعي وأحكامه
- ٥١٩ أحكام منى
- ٥٣٧ العمرة المفردة
- ٥٤٣ أجزاء عمرة التمتع عن المفردة
- ٥٤٥ الاحصار والصد
- ٥٥١ أحكام الصيد
- ٥٥٥ كفارات الاستمتاع
- ٥٦٩ بقية كفارات الإحرام
- ٥٧٩ فهرس الموضوعات

حاشية جامع المدارك

لاية الله العظمى السيد
أحمد الخوانساري

المجلد الثاني

تأليف

آية الله السيد محسن الخزازي

حاشية

جامع المدارك

لآية الله العظمى السيد أحمد الخوانساري رحمته الله

المجلد الثاني



تأليف:

آية الله السيد محسن الخرازي

مردفاه
خوان فراډاډی

خوان و نام پندآور
متخصصات نشر
متخصصات ظاهری

شابک
وضعت فهرست نویسی
بعدادات

باندات
خوان نجر

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

شده افزوده

شده افزوده

رنه بندي شکره

رنه بندي نویسی

شماره کتابشناسی ملی

خزای، سیمحسن، ۱۳۱۵ -

الذائع فی مختصر الشرائع شرح

جامع المدارک فی شرح المختصر الذائع شرح

حاشیه جامع المدارک/ تألیف سیمحسن خزای.

مؤسسه در راه حق، ۱۳۹۵.

ج ۲

978-600-5515-18-3 ج ۱ 978-600-5515-20-6 ج ۲

فیا

کتاب حاضر شرحی است بر "جامع المدارک فی شرح المختصر الذائع" اثر احمد الدوانساری که آن نیز شرحی است بر کتاب "الذائع فی مختصر الشرائع" محقق حلّی.

کتاب "الذائع فی مختصر الشرائع المختصر" محقق حلّی قبلاً تحت عنوان "مختصر الشرائع" نیز منتشر شده است. مختصر الشرائع

محقق حلّی، جعفر بن حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ ق. الذائع فی مختصر الشرائع - نقد و تفسیر

موسوی خوانساری، احمد، ۱۲۷۰ - ۱۳۴۳. جامع المدارک فی شرح المختصر الذائع - نقد و تفسیر

فقه جعفری - قرن ۷ ق.

* Islamic law, Ja'fari - 13th century

فقه جعفری - متون قدیمی تا قرن ۱۳

* Islamic law, Ja'fari - Early works to 20th century

محقق حلّی، جعفر بن حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ ق. الذائع فی مختصر الشرائع شرح

موسوی خوانساری، احمد، ۱۲۷۰ - ۱۳۴۳. جامع المدارک فی شرح المختصر الذائع. شرح

۱۳۹۵ ۳۰۳۰۲۱۸۵/۳۳۳/۳۱۸۲ BP

۲۹۷/۳۳۲

۳۲۷۵۱۱۸

هویه کتاب ۶۰

العنوان..... حاشیه جامع المدارک المجلد الثاني

الموضوع..... الفقه

تألیف..... آية الله السيد محسن الخزازي

باهتمام..... السيد علي رضا الجعفري

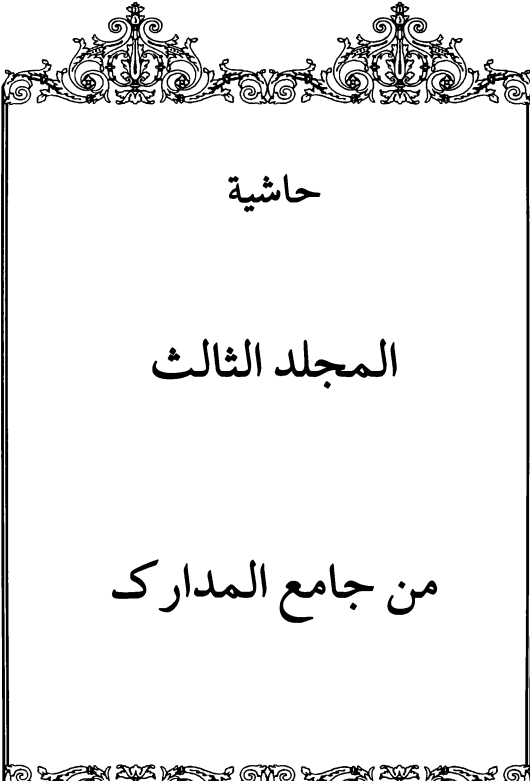
نشر..... مؤسسه در راه حق

الطبعة..... الاولى

المطبعة..... ولي عصر (عج)

العدد..... ۱۰۰۰

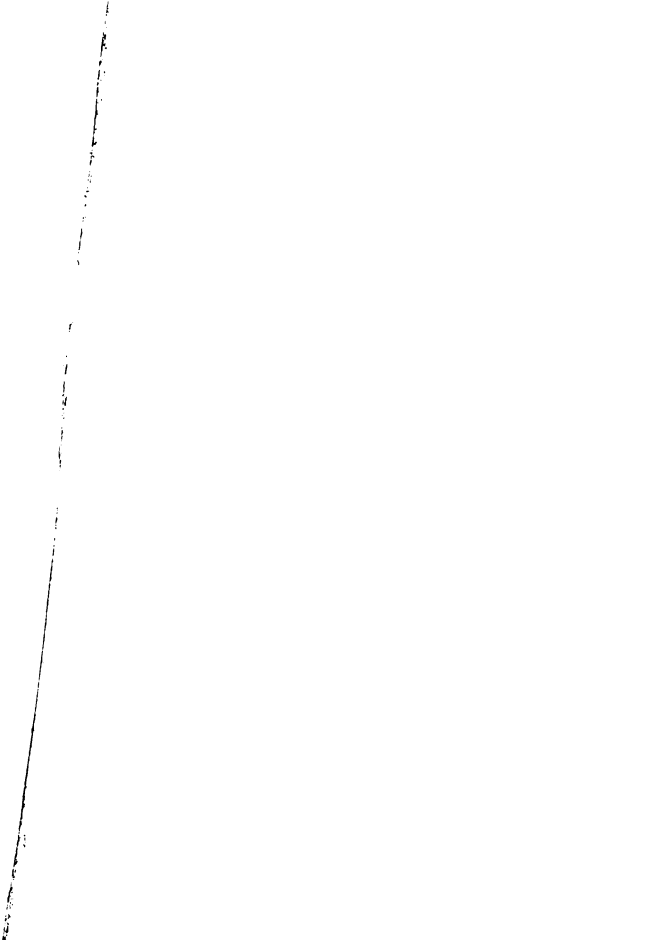
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



حاشية

المجلد الثالث

من جامع المدارك



قوله في ج ٣، ص ٢، س ١٤: «مثل قول الصادق عليه السلام».

أقول: ولا يخفى عليك أن خبر تحف العقول مرسل ولا علم باستناد أصحاب اليه حتى ينجبر ضعفه اللهم إلا أن يقال استناد الأصحاب الي بعض فقراته محرز فافهم.

قوله في ج ٣، ص ٣، س ٢: «فمع الانصراف».

أقول: يمكن أن يقال إن القلب ان كان مستعملا في التقلبات المعهودة في ذلك الزمان فلا يشمل التقلبات المستحدثة و أما إذا كان مستعملا في معناه العام و انطبق على الخارج كما يشهد له ما قرر في محله من أن الموضوعات مأخوذة على نحو القضية الحقيقية لا القضية الخارجية فلاوجه لاختصاصه بها و لذا نقول باستحباب ائارة السراج في الامكنة التي استحبت و لو كانت الاسرجة المعمولة في زماننا مستحدثة و لذا ذهب بعض الفقهاء الي شمول قوله تعالى أو فوا بالعقود للعقود المستحدثة كعقد التأمين و غيره نعم هذه الرواية ضعيفة السند هذا مضافا الي ان الشيخ نقل الاتفاق على جواز امسك النجاسة لبعض الفوائد و عليه فلامسك المنهى في الرواية هو الامسك للأكل و كيف كان فلم ينبت النهى بالرواية عن المنافع المقصودة العقلانية سوى الأكل.

قوله في ج ٣، ص ٣، س ١٦: «ولا بد من الالتزام».

أقول: يمكن أن يتعدى عن مورد حرمة العذرة بالقاء الخصوصية و القول بحرمة معاملة مطلق النجاسة و ان كان بها منفعة عقلانية كالدّم.

قوله في ج ٣، ص ٣، س ١٨: «لم يبعد جواز».

أقول: لا يقال مقتضى قوله بالتزام عن العذرة السحت هو عدم جواز الاكتساب به مطلقا لانا نقول أن الممنوع هو مقابلة الثمن مع العذرة للاحق الاختصاص.

قوله في ج ٣، ص ٤، س ١٠: «الجمع فالتعارضين بين».

أقول: فان كان ترجيح في البين يؤخذ به و إلا فالتخير.

قوله في ج ٣، ص ٤، س ٢٠: «مثل رواية الصيقل».

أقول: هذه الرواية بعد احتمال أن يكون راوى الكتابه هو الصيقل لامحمد بن عيسى لاتكون صحيحة.

قوله في ج ٣، ص ٥، س ٤: «و حكى الجواز».

أقول: ولا يخفى عليك أن المشهور من القدماء لم يعملوا باخبار جواز الانتفاع و مع الاعراض يسقط تلك الأخبار عن الحجية الذاتية.

قوله في ج ٣، ص ٥، س ٦: «المنع يشكل الاعتماد».

أقول: ولا يخفى أن نظرهم ان كان الى حرمة الانتفاع فمع قيام الأخبار الدالة على جواز بعض الانتفاعات كان مقتضى الجمع العرفي هو تخصيص ما دل على حرمة الانتفاع فحيث لم يخصصوا ذلك علم أنهم اعرضوا عما دل على الجواز.

قوله في ج ٣، ص ٥، س ١٢: «بيع السلوقي منه».

أقول: نوع من الصيود.

قوله في ج ٣، ص ٦، س ١٢: «لاوجه له».

أقول: ولا يخفى عليك أن الحائظ هو البستان فشموله لغيره من الدور و الزرع

غير محرز.

قوله في ج ٣، ص ٨، س ٤: «وجوه الحركات إلخ».

أقول: هذا مضافا إلى ما رواه في مصباح الفقاهة «من عدم جواز بيع الخشب

لمن يعمل صنما» فان فحواه هو عدم جواز بيع الصنم كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٩، س ٢: «وقد يقيد بهذين».

أقول: لوجه للتقيد بعد اختلاف موضوع التعبدات مع المطلقات لان الموضوع

في المقيدات، المخالف، بخلاف المطلقات، فان الموضوع فيها الكافر.

قوله في ج ٣، ص ٩، س ٧: «وقد سبق الكلام».

أقول: ولا يخفى أن بعد ضعف دليل الجواز لامجال لمعارضته مع دليل المنع،

هذا مضافا الى أن الظاهر من السلطان هو المخالف و عليه فلا يتحد موضوع دليل

الجواز مع موضوع دليل المنع.

قوله في ج ٣، ص ١٠، س ١٩: «نعم لايبعد الرجوع».

أقول: ولا يخفى عليك أن الحكم بعد التعارض هو التخيير فلاوجه للرجوع الى

عموم ما في رواية تحف العقول، هذا مضافا الى أن قوله: «فكل أمر يكون فيه



الفساد مما هو منهى عنه من جهة أكله أو شربه أو كسبه إلخ» ظاهر في كون المبيع كذلك مع أن مثل العنب ليس كذلك، كما لا يخفى و عليه في بيعه حرام لكونه اعانة على الحرام و أما الفساد فمشكل بعد إمكان الأخذ بصحيحة ابن اذينة تخييرا و ان كان الاجتناب هو الأحوط.

قوله في ج ٣، ص ١١، س ٤: «إلأنه قد يدعو».

أقول: وفيه أنه نادر و لا يحتمل المطلق على النادر.

قوله في ج ٣، ص ١١، س ١٨: «و يشهد له عدم».

أقول: لان في المقام أيضا لا يقصد البايع إلا مبادلة ماله بمال اخر.

قوله في ج ٣، ص ١٢، س ٦: «يمكن الفرق حيث».

أقول: أى الفرق بين بيع العنب ممن يعمله خمرا و اعطاء العصا.

قوله في ج ٣، ص ١٢، س ١٣: «هذا لا يلزم التخصيص».

أقول: لان مع عدم القصد بالنحو المذكور لا يكون اعانة على الاثم كصورة تجارة التاجر فلا يلزم تخصيص بالنسبة الى قوله «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ».

قوله في ج ٣، ص ١٤، س ٧: «فيه يدور الأمرين».

أقول: لم أفهم وجهها للدوران إذ مقتضى القاعدة هو التخصيص أو التقييد بعد القطع بعدم حرمة تصوير غير ذوات الأرواح و مجرد رفع اليد عن بعض موارد الاطلاق أو العموم بالتخصيص لا يوجب التصرف في الهيئة و حملها على الكراهة و حفظ العموم لو كان مرجحا لذلك لزم في جميع موارد التخصيص، و هو كما ترى.

قوله في ج ٣، ص ١٤، س ١٠: «على إرادة مجرد».

أقول: وفيه أيضا منع لان النقش و تجسيم الشمس و القمر على الاحجار و الجدار أمر شايع و عليه فلاوجه لجعل الاستثناء منقطعاً من جهة التصوير بتقيده مع التجسيم لان المستثنى منه و المستثنى كليهما يشملان التصوير المجرد و التصوير مع التجسيم.

قوله في ج ٣، ص ١٤، س ١١: «خارج يمكن أن يكون».

أقول: وفيه منع لانه خلاف الظاهر و لا موجب لذلك و لا ضرورة و عليه فالرواية تدل على ممنوعية تماثيل ذوات الأرواح و حيث لم يذكر في الرواية صنع التماثيل أو اقتنائها فتدل باطلاقها على حرمتها ولكن يعارضها ما دل على جواز اقتناء تماثيل الطير و السبع و السمكة مجسمة كانت أو غير مجسمة، كصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «ربما قمت أصلى و بين يدي الوسادة فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا.» (وسائل باب ٣٢ من أبواب مكان المصلى) و غير ذلك. فيقيد صحيحة محمد بن مسلم المذكورة تلك الأخبار فلايدل الا على منع صنع التماثيل لذوات الأرواح، و عليه فالأقوى حرمة تصوير ذوات الأرواح ولكن يجوز اقتنائها.

قوله في ج ٣، ص ١٤، س ١٣: «الأخبار يدور الأمر».

أقول: و قد مر ما فيه.

قوله في ج ٣، ص ١٤، س ١٦: «لكن ظهور لفظ الروحاني».

أقول: و لعل المراد من الروحاني هو ذات الروح و عليه فلاوجه لعدم الشمول.

قوله في ج ٣، ص ١٥، س ٣: «وإفلاستدلال».

أقول: وقد عرفت امكان الاستدلال لصحيحة محمد بن مسلم على حرمة تصوير ذوات الأرواح ولامناقشة في الاستدلال بها هذا، مضافا الى كفاية مطلقات الدالة على النهي عن التماثيل والتصاوير فان الخارج منها ليس إلا غير ذوات الأرواح.

قوله في ج ٣، ص ١٥، س ٣: «و مما يبعد».

أقول: يستفاد منه من هذه العبارة ان بين جواز الاقتناء و جواز الصنع ملازمة مع أنه قابل للمناقشة إذ يمكن أن يكون احدهما ممنوعا ولا يكون ابقائه لاقتنائه ممنوعا فلاملازمة بينهما ما لم تقم قرينة عليه.

قوله في ج ٣، ص ١٥، س ٣: «يبعد الحرمة».

أقول: أي حرمة تنقيش ذوى الأرواح.

قوله في ج ٣، ص ١٥، س ٤: «الاقتناء بحسب الأخبار».

أقول: أي اقتناء الصور غير المجسمة.

قوله في ج ٣، ص ١٥، س ٥: «ليس بمحرم بحسب».

أقول: أي ليس صنعه محرم ولكن هذا فيما إذا لم يعارضه ما هو الأقوى كالأخبار الدالة على جواز الاقتناء كصحيحة محمد بن مسلم وغيرها فيقدم هذه الأخبار على المفهوم المستفاد من رواية تحف العقول.

قوله في ج ٣، ص ١٥، س ٧: «جواز الاقتناء صحيحة».

أقول: أي اقتناء الصور غير المجسمة.

قوله في ج ٣، ص ١٥، س ١٢: «لايشمل المجسمات».

أقول: وفيه أن بعض الروايات الاخر يشملها كصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لأبي جعفر عليه السلام اصلي و التماثيل قدامى وأنا أنظر اليها لا اطرح عليها ثوبا قال: لا باس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت رجلك أو فوق رأسك و ان كانت في القبلة فالق عليها ثوبا وصل (كافي، ج ١، ص ١٠٩) و إطلاق التماثيل يشمل المجسمات و يؤيده قوله تعالى: ﴿ما هذه التماثيل الآية﴾ مع أنها مجسمة و صحيحة محمد بن مسلم أيضا عن أبي جعفر عليه السلام قال قال له رجل رحمك الله ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم؟ فقال هذه للنساء أو بيوت النساء (الوسائل، ج ١، باب ٤ من أبواب جواز ابقاء التماثيل من أحكام المساكن، ص ٣١٨) اللهم ان يחדش في الأخيرة بان التماثيل التي كانت في بيوتهم لانعلم شمولها للمجسمات و هو في الحقيقة قضية خارجية ولكن يكفي الصحيحة الأولى و نظائرها للجمع بينها و بين المطلقات الدالة على الحرمة بحملها على الكراهة.

قوله في ج ٣، ص ١٥، س ١٧: «فالقدر المتيقن».

أقول: بل المحصل من مجموع الأدلة هو حرمة تصوير الصورة لذوى الأرواح مطلقا سواء كانت مجسمة أو غير مجسمة ولكن يجوز اقتنائها مطلقا سواء كانت مجسمة أو غير مجسمة فاذا جاز اقتنائها جاز بيعهما كما لا يخفى.



قوله في ج ٣، ص ١٥، س ١٩: «يحتاج الى التكلف».

أقول: إذ ظاهر النفخ أن الصورة الكاملة من ساير الجهات فتحتاج الى النفخ فقط و هو يناسب المجسمة و أما النقش فهو يحتاج الى أن يصير النقش الذي هو العرض جوهرًا ثم نفخ فيه فتأمل.

قوله في ج ٣، ص ١٦، س ١٤: «يظهر الخدشة».

أقول: من جهة جعل الغناء مصداق الزور بمعنى الباطل من دون أخذ كلام فيه.

قوله في ج ٣، ص ١٦، س ١٥: «يمكن أن يقال».

أقول: حاصله أن الغناء هو بنفسه كلفيته صوتية خاصة من شأنه كذا و كذا و يندرج بذلك تحت عنوان اللهو و لا يكون بطلان الكلام مقوما للهويته و يؤيد ذلك ما نص عليه الجوهري من أن الغناء من السماع و هكذا رواية محمد بن أبي عباد و كان مستهترا بالسماع و بشرب النبيذ قال سألت الرضا عليه السلام عن السماع قال لأهل الحجاز فيه رأي و هو في حيز الباطل و اللهو الحديث.

قوله في ج ٣، ص ١٧، س ٢: «من باب التنزيل».

أقول: فمن باب التنزيل عدقول احسنت للمغنى غناء مع أنه ليس بمجرد غناء.

قوله في ج ٣، ص ١٧، س ٥: «الغناء أخص مطلقا».

أقول: إذ اللهو اما لا يكون من مقولة الصوت الانساني كضرب الاوتار و

قوله في ج ٣، ص ١٧، س ٥: «و مما استدل به».

أقول: بعد وضوح أن الغناء بمعنى الكيفية المذكورة من مصاديق اللهو ذهب المصنف الى الاستدلال على حرمة اللهو و تفسير اللهو.

قوله في ج ٣، ص ١٧، س ١١: «لم يحضر المجلس».

أقول: أي مجلس النبي ﷺ .

قوله في ج ٣، ص ١٧، س ١٣: «من جهة التغني».

أقول: و هو الكيفية الصوتية.

قوله في ج ٣، ص ١٧، س ٢٠: «وقوله عليه السلام».

أقول: روي في الكافي عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن علي الوشاء قال: «سئل أبو الحسن الرضا عليه الاف التحية و الشاء عن شراء المغنية فقال قد تكون للرجل...» الحديث و هذا الحديث يدل على حرمة الغناء و هكذا رواية أعمش الدالة على أن نفس الغناء من الكبائر و لو لم تعادل مع المحرمات و لا يعارضهما ما استدل به الفيض الكاشاني و أن قلنا بتمامية دلالة للتخصيص لآباء ما دل على الحرمة عن التخصيص و سيأتي تصريح المصنف بذلك.

قوله في ج ٣، ص ١٨، س ١: «قد تكون».

أقول: فقال قد تكون.

قوله في ج ٣، ص ١٨، س ٢: «و في رواية الأعمش».

أقول: و السند ضعيف راجع الخصال (ص ٦٠٣).

قوله في ج ٣، ص ١٨، س ٤: «ويمكن أن يقال».

أقول: المناقشة في الأدلة لتحريم اللهو و الباطل.

قوله في ج ٣، ص ١٨، س ٤: «الروايتين الأخيرتين».

أقول: وهما رواية الأعمش و ما قبله.

قوله في ج ٣، ص ١٨، س ١٠: «ولو خص بما يكون».

أقول: أي ولو خص اللهو.

قوله في ج ٣، ص ١٨، س ١١: «فسر بشدة الفرح».

أقول: أي وفسر البطر.

قوله في ج ٣، ص ١٨، س ١٢: «يؤيد هذا العطف».

أقول: لأن العطف يدل على المغايرة.

قوله في ج ٣، ص ١٨، س ١٥: «في هذا التفسير و حرمة».

أقول: أي تفسير اللهو المحرم بما يكون من بطر و هو شدة الفرح.

قوله في ج ٣، ص ١٨، س ١٦: «بالنحو المذكور من سماع».

أقول: أي مع شدة الفرح.

قوله في ج ٣، ص ١٩، س ٢١: «اللهمي فما احيب».

أقول: كلمة ما نافية.

قوله في ج ٣، ص ٢٠، س ٤: «الأخبار لمادل».

أقول: ولعله ما يدل على حرمة الغناء كموثقة الحسن بن علي الوشاء المذكورة في عبارة المتن بقوله و قوله على المحكى و قد سئل عن شراء الجارية المغنيه الحديث و رواية الأعمش و روايات اخر الدالة على حرمة اللهو و ان كان معنى اللهو مختلفا فيه و سيأتى بعض الأخبار في ج ٦، ص ١١١ و في خبر محمد بن مسلم: الغناء مما وعد الله به النار و تلا هذه الآية ﴿ و من الناس من يشتري لهو الحديث ﴾ و قد صححه في الرياض.

قوله في ج ٣، ص ٢٠، س ٤: «على الحرمة وإبائه».

أقول: أي حرمة نفس الغناء.

قوله في ج ٣، ص ٢٠، س ٤: «إبائه عن التخصيص».

أقول: إذ عنوان الملاهي التي تصد عن ذكر الله تعالى عنوان يأبى عن التخصيص كقوله في الجارية المغنيه و ما ثمنها إلا ثمن كلب فانه يدل على حرمة تغنيها مطلقا.

قوله في ج ٣، ص ٢٠، س ٨: «لكنه يشكل الأخذ».

أقول: و عليه فيشكل استثناء غناء المغنيه في الأعراس.

قوله في ج ٣، ص ٢٢، س ٢١: «المذكور يقع الشبهة».

أقول: ولا يخفى أن الشبهة المذكورة بعيدة اللهم إلا أن يقال أن المتيقن في

مورد الذي أدعى فيه الضرورة هو الذي يكون ضروريا.

قوله في ج ٣، ص ٢٥، س ١١: «لكن بعد كون».

أقول: يمكن أن يقال ان الظاهر من الأخبار المذكورة هو الساحر الذي يخشى منه فلا يشمل الساحر الذي دفع السحر بما عنده من السحر و لا أقل من الشك فيرجع الى مقتضى الأصل.

قوله في ج ٣، ص ٢٦، س ٩: «أوشبه ذلك فنسأله».

أقول: أي شبه المسروق.

قوله في ج ٣، ص ٢٦، س ١٢: «هذا يشكل إخراج».

أقول: هذا الإشكال يرد على الشيخ الأعظم رحمته فإنه أخرجه كذلك مع أن الرواية مطلقة.

قوله في ج ٣، ص ٢٧، س ٢: «فهو مبني على استناد».

أقول: وهو لم يثبت.

قوله في ج ٣، ص ٢٧، س ٣: «نفسها وتعلقها».

أقول: ظ وتعلمها.

قوله في ج ٣، ص ٢٧، س ١٣: «جهة الانصراف إلى ما كان».

أقول: محل إشكال لما سيأتي من عدم وجه الانصراف مع إطلاق الأمر بالاجتناب عن الآلات المعدة للقمار كقوله تعالى ﴿إنما الخمر والميسر و الانصاب و اللازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾ و الروايات الناهية عن

اللعب بها هذا مضافا أن الموثقة الدالة على لزوم ترك الشطرنج كقوله دعوا المجوسية و هكذا قوله لاتقربهما فانه لتأكيد المنهى.

قوله في ج ٣، ص ٢٨، س ٧: «ويمكن أن يقال:».

أقول: ويمكن أن يقال إن المراد من مجيئى الفساد هو اعتياد الفساد منه فجعل الموضوع لحرمة مطلق التقلب و الاستعمال هو كون الشيء بحيث يترتب عليه الفساد بحسب الاعتياد و هو صادق في المقام فان كل آلة القمار مما يجيء منه الفساد و مع صدقه يترتب عليه حرمة الاستعمال مطلقا و لو بدون الرهن و هذا مضافا الى النهى عن التقرب الى الشطرنج اللهم إلا أن يقال أنه منصرف الى التقرب اليه بالتقرب المعهود و هو مع الرهان فتأمل نعم يكفى المطلقات الكثيرة الناهية عن اللعب بالتردد و الشطرنج و بكل ما يكون معدا للمقام فانها باطلاقها يشمل ما كان مع المراهنة أو بدونها اللهم إلا أن يقال بالانصراف ولكن أورد عليه في مصباح الفقاهة ص ٣٧٢ بمنع ندرة اللعب بدون المراهنة مضافا الى ان مجرد غلبة اللعب مع المراهنة لاتوجب الانصراف ما لم يكن غير الغالب على نحو لا يراه العرف فردا للعمومات و المطلقات كانصراف الحيوان عن الانسان في نظر العرف مع أنه من أكمل أفراده و لذا قلنا بانصراف الروايات المانعة عن الصلوة في غير المأكول، عن الانسان لان العرف يرى الانسان مبائنا للحيوان حتى أنه لو خوطب أحد بالحيوان فان العرف يعد ذلك من السباب انتهى. هذا مضافا الى انه يكفى لاثبات حرمة اللعب بالالات القمار مطلقا قوله تعالى (و إنما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الاية لان ظاهرها هو الامر

بالاجتناب عن آلة القمار مطلقا و الميسر في الآية لا يكون فعل القمار بل هو آلة القمار بقريئة السياق لان الانصاب و الازلام و الخمر كلها ليست أفعالا كما لا يخفى و عليه فكل خبر جعل شطرنج من الميسر لعله ناظر الى مفاد الآية فهو يدل على حرمة اللعب به و لو بدون الرهانة. هذا غاية امكان تقريب حرمة مطلق اللعب به ولكن بعد لا يخلو عن اشكال لان النهى عن اللعب بآلة القمار أو الأمر بالاجتناب عن آلات القمار مخصوص بما اذا صدق آلات القمار، و المفروض ان الشيء لا يكون آلة للقمار إلا اذا كان مقرونا بالرهانة، اللهم إلا أن يقال إن آلات القمار يصدق مع كون الشيء مما يعتاد اللعب به مع الرهانة ولكن اللعب بآلات القمار اعم من الرهانة و عدمها وهكذا الأمر بالاجتناب عن آلات القمار اعم من ان يكون مع الرهانة أو بدونها فالنهى عن اللعب بها و الأمر بالاجتناب عنها مطلق، اللهم إلا أن يقال إن الأمر بالاجتناب ظاهر في الاجتناب عن اظهر خواصه كظهور قوله حرمت امهاتكم في ان المراد هو نكاحهن و في المقام اظهر الخواص هو اللعب مع الرهانة و ليس بابه باب الاطلاق و الانصراف، فافهم. و لا يترك الاحتياط في ترك اللعب بآلات المعدة للقمار من دون رهان.

قوله في ج ٣، ص ٣٠، س ١٦: «أما الغش فلا خلاف».

أقول: ولا يخفى عليك أن المصنف لم يبحث عن الحكم الوضعي ولكن الشيخ رحمته بحث عنه و ذهب الى الصحة في جميع انواع الغش إلا فيما إذا غش باظهار الشيء على خلاف جنسه كبيع المموه على أنه ذهب أو فضة فراجع.

قوله في ج ٣، ص ٣١، س ١٨: «ظاهرهما كفاية رديتهما».

أقول: أي كفاية رؤيتهما وعدم التغطية في جواز البيع وعدم وجوب الاعلام و لو كان الجيد و الردى بحيث خفيا على خصوص المشتري لمسامحته في الملاحظة.

قوله في ج ٣، ص ٣١، س ١٨: «رديتهما».

أقول: أي رؤيتهما.

قوله في ج ٣، ص ٣١، س ١٩: «فالأظهر المراجعة».

أقول: و لعل وجه الارجاع الى العرف هو تعارض الأخبار فان الروايتين معارضتان مع الصحيحة فيما إذا لم يكن العيب مختصا بنفسه وإنما لم يتفطن اليه المشتري للمسامحة.

قوله في ج ٣، ص ٣٨، س ١: «لا يتحقق العمل».

أقول: هذا فيما إذا كان الاجرة في مقابل أصل العمل و أما إذا كانت في مقابل بعض الخصوصيات الخارجة عن حقيقة العمل فأصل العمل متقربا الى الله تحقق بالنسبة الى العامل و المراد من خصوصيات العمل هو الاتيان بالصلاة في المكان الكذائي أو الوضوء بالماء الحار أو البارد و نحو ذلك فالأمر بأصل الاتيان امر الهى و هو داع نحو العمل مستقلا و الاجرة في مقابل ما يكون خارجا عن حقيقة العمل هكذا قال أستاذنا العراقي (مدظله العالي).

قوله في ج ٣، ص ٣٨، س ١٥: «يلزم استحقاق الاجرة».

أقول: فيه تأمل إذ النيابة المجردة عن العمل ليست معدد الاجارة بل النيابة المقرونة بالعمل و لو كان اقترانها بنحو القضية الحثية.

قوله في ج ٣، ص ٣٨، س ١٩: «غيره فهو لا يرفع».

أقول: و السيرة المستمرة على حصول الاخلاص و لو بمراتبه الدانية بما إذا عمل لطلب الحاجة من الله تعالى و هي كفت دليلا على جواز العبادة لطلب الحاجة لله تعالى بخلاف العبادة لاخذ الاجرة لان العبادة بالآخرة للاجرة كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٣٩، س ٢: «من جهة أن طلب».

أقول: بنحو الداعى على الداعى.

قوله في ج ٣، ص ٣٩، س ١٢: «فيسأل ما وجهه».

أقول: و فيه أن ما يكون الجواب في مثل بناء المسجد هو الجواب عن هذا السؤال مع أن بناء المسجد لا يترتب عليه الثواب إلا إذا كان قريبا و هو أمر اختياري و لا يتحقق إلا تبنية البناء بالاجرة و ليس عليه إلا الاتيان بما يتقرب به الباني فيمكن أن يكون الاستيجار من هذا الباب ولكن يبعد ذلك أن لازمه جواز الاتيان بالصلاة من دون قصد القرية لنفسه بل يقصد قرية الميت به كما يجوز بناء المسجد عن البناء من دون قصد القرية لنفسه بل لقصد القرية للباني به و لأصل أن يلتزم به أحد، فتأمل لامكان الالتزام به كما يظهر من التقرير و أستاذنا و أما تحليل الاستتابة بانه إتيان بالعمل قرية الى الله و اهداء الثواب الى الميت ففيه أن الاجرة تنافى مع القرية إلا أن يكون في مقابل بعض الخصوصيات التي كانت خارجة عن حقيقة العبادة

هذا مع أن اهداء الثواب ليس كافيا عن ما اشتغلت ذمة الميت به لانه باق على ذمته اللهم إلا أن ينوى باتيان الصلوة اداء ديون الميت من جهة الصلوة فان في اداء الديون لا يحتاج الى تنزيل المؤدى فعله بمنزلة فعل المديون بل لا يحتاج الى تقرب نفسه به بل يكفيه تقرب المديون فتدبر جيدا.

قوله في ج ٣، ص ٤٠، س ١: «على المطلب عن بعض».

أقول: أي على المدعى العام حتى في التوصلي.

قوله في ج ٣، ص ٤٠، س ١٢: «فالعمدة فيما ذكر».

أقول: وفيه أنه محتمل المدرك المذكور و معه لا يستكشف عن شيء كما حكى عن أستاذنا العراقي (مدظله العالي) و عليه فلا إشكال في الاجارة و الجعالة في الواجبات التوصلية إلا ما خرج بحيث يستفاد من الأدلة أن الشارع أراد الاتيان به مجانا فلا يجوز جعل الاجرة عليه لانه بعد ارادة الشارع أكل المال بالباطل فلا تغفل.

قوله في ج ٣، ص ٤٢، س ٣: «بل الظاهر أن نظر».

أقول: هذا مضافا الى اختلاف النسخ فان في بعضها قضى و في اخر افتى فمع الشك لا وجه لرفع اليد عما دل على حرمة جعل؟ الجعل في مقابل القضاء كقوله اجور القضاة من السحت بناء على اطلاقه على الجعل أيضا و قوله لعن الله رجلا احتاج الناس اليه لفقهه فسألهم الرشوة فان رواية حمزة بن حمران غير معلوم المراد

هذا مضافا الى أنه بعد تسليم سندها و دلالتها على حصر المذموم و جواز غير المحصور يمكن تخصيصه بما مر من الأدلة الدالة على حرمة الجعل فيما إذا احتاج الناس الى شخصه أو الى نوعه ولكنه كما ترى لأن بعد الحصر لايساعد التخصيص فلعل القول بحمل ما مر من الأدلة الدالة على الحرمة على الكراهة أولى فتأمل.

قوله في ج ٣، ص ٥٠، س ٥: «مع عدم العلم بالإباحة».

أقول: أو عدم العلم بالاعراض و لعل المعمول هو الاعراض و لذا لايسئل من جمع النثار عن رضايته بما جمع أم لا و هو شاهد الاعراض و إلا فاللازم هو السؤال عن رضايته لو جمع الأزيد من مقدار ما اخذه الواحد ولكن الظاهر من عبارات الأصحاب في باب الجهاد عند البحث عن بيع الغانم من غانم اخر هو الاجماع على أن الاعراض لايجب سقوط الملكية إلا في الغنيمة لكون الملكية قبل التقسيم و الاختصاص ضعيفة كما في جامع المقاصد فراجع.

قوله في ج ٣، ص ٦٥، س ١٣: «التي هي عبارة».

أقول: و لا إشكال في أن يقال إن الملكية هي اعتبار السلطنة بمعنى فرمانفرماني باللغة الفارسية و يترتب عليه السلطنة التكليفية و هي أن له يجوز التصرف فيما له السلطنة بالمعنى المذكور بما يشاء ثم لا يخفى عليك أن اعتبار السلطنة بالمعنى المذكور ليس إلا امرا اعتباريا و ليس من المقولات نعم يشابه الملكية الحقيقية التي كان للمالك الأمر و فرمانفرماني.

قوله في ج ٣، ص ٦٩، س ٤: «بعد ملاحظة اعتبار».

أقول: بل الكلبي في الذمه كالمباحات الاصلية مال و مرغوب فيه عرفا و ان لم يكن ملكا.

قوله في ج ٣، ص ٧٢، س ٢١: «أو التعاطى وإن شئت».

أقول: بل يكفي الاعطاء من طرف بل لايلزم اعطاء جميع ما عليه بل الكفاية اعطاء بعضه في صدق المعاملة و تحققها كما حكي عن أستاذنا العراقي (مدظله العالي).

قوله في ج ٣، ص ٧٣، س ٧: «ولو مع».

أقول: مستقلا.

قوله في ج ٣، ص ٧٣، س ٨: «إذن الولي».

أقول: أو إذن الموكل و صاحب المال.

قوله في ج ٣، ص ٧٣، س ١٠: «فانه يمكن أن يكون».

أقول: راجع الجواهر، ج ٢٦، ص ١٨.

قوله في ج ٣، ص ٧٤، س ١: «يمكن أن يقال:».

أقول: راجع ص ٣٣٦ من هذا الكتاب أيضا.

قوله في ج ٣، ص ٧٤، س ١: «أولا بعد احتمال».

أقول: ولا يخفى عليك أن بعد ندرة خروج «إذا» عن الظرفية و الشرطية كما صرح صاحب الجواهر لا يحتمل عليه التنزيل لانه خلاف الظاهر و لذلك قال الفاضل الطباطبائي الا صوب أن تكون إذا للشرط كما هو الأصل فيها (راجع الجواهر، ج ٢٦، ص ١٩-١٨) و عليه فالاية ظاهرة في الاحتمال الثاني و مقتضاه هو أن جواز الدفع مشروط بأمرين أحدهما ايناس الرشد و ثانيهما هو البلوغ.

قوله في ج ٣، ص ٧٥، س ١٠: «بأنه لا يتم».

أقول: فيجوز للغير أن يكون و كيلا عن صاحب المال و يبيع و يشتري مستقلا كما سيأتي في ص ٤٨٤.

قوله في ج ٣، ص ٧٦، س ١: «بما هو منسوب».

أقول: ظاهره أن الفعل الصادر من الصبي مع إذن الولي منسوب الى الولي و لعله لأن الاذن صيره و كيلا عنه كما أن إذن المرئنة في تزويج شخص إياها لرجل و كالة له في ذلك و عليه فكل صبي يعامل بإذن الولي في دكانه يكون و كيلا عنه في البيع و الشراء و يصح بيعه و شرائه، لا يقال ان كان مجرد الاذن يكفي في صحة بيعه و شرائه فلم لم ياذن الشارع للصبي المميز في البيع و الشراء لأننا نقول و لعل لنظارة الولي في كونه مميزا و مراقبا إياه و انتساب فعله اليه دخل.

قوله في ج ٣، ص ٨١، س ١٢: «الرفع يقتضى اعتبار».

أقول: و فيه أن ذلك موقوف على دلالة حديث الرفع على رفع كل أثر للعقد سواء كان فعليا أو تأهليا و هي غير محرزة و أن كان مراعاة الاحتياط أولى.

قوله في ج ٣، ص ٨١، س ٢٢: «من المالك في ما يملك».

أقول: ولا يخفى عليك إنى بعد الفحص في المصادر لم ار المالك بل الموجود هو البايع.

قوله في ج ٣، ص ٨٤، س ٤: «واستدل أيضا».

أقول: قرب الاستدلال بهذه الصحيحة بعض الاعلام بان هذه الصحيحة تدل على صحة الاجازة و تفصيل ذلك أن الوليدة قبل الاجازة ملك لمالكها ولكن ولدها الذى استولدها المشتري المذكور حر، لكون المشتري حرا و حيث ان الاستيلاء المذكور يوجب ورود خسارة على مالك الوليدة لامكان أن يستولد مالكها بعبد و يصير ولدها مملوكا و فوّته المشتري عليه ضمن المشتري نصف قيمة الولد لما قرر في محله من أن الزرع للزارع و ان لقاء الحيوان مع حيوان اخر يوجب أن يكون الولد للحيوان المؤنث و أن الولد في لقاء انسان مع انسان للطرفين و لذا حكم أمير المؤمنين عليه السلام بأخذ مالك الوليدة ولدها في قبال نصف قيمة الولد و حكم بأخذ الابن في مقابل ابنه حتى يجيز و الظاهر من الرواية أن مع اجازة بيع ابنه ترد الوليدة مع ولدها الى المشتري و لا يصح ذلك إلا بناء على الكشف الحكمى لترتب آثار الكشف الحقيقى عليه.

قوله في ج ٣، ص ٨٥، س ١٨: «فتصحیح بيع الفضولى».

أقول: و لا فرق في الفضولى بين أن يبيعه الفضولى لمالكة أو لنفسه فان في الثاني أيضا يبيعه لمالكة و إنما ادعى تطبيق المالك على نفسه و أما إذا اجاز المالك البيع لنفس الغاصب فقد يقال بصحته لنفس المالك إذ الغاصب لم يكن

مالكا و المبادلة يقع بين المالكين إذ العوض دخل في كيس من خرج عنه المعوض ولكنه يشكل بان ما قصد لم يقع و المعاملة بين المالكين لم يقصد و القول بمقصودية أصل الهملة و لو في ضمن المعاملة بين الغاصب و المالك يكفي اشكل كما أنه لا يفيد القول بان الاجازة المذكورة ملازمة لتمليك المجير المال الغاصب انما قبل الاجازة لدلالة الاقتضاء فان فيه أو لا أن دلالة الاقتضاء في الموارد التي ورد فيها الروايات أو الآيات فلا يمكن صحتها إلا بذلك و أما في مثل المقام فالتمليك أمر قصدي لزم أن يكون مقصودا للمجيز فلا يكفي دلالة الاقتضاء و ثانيا لو سلمنا ذلك فعلى الغاصب حينئذ أن يجيز ما عقده فضوليا ثم ملكه كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٨٥، س ١٩: «الصحيحة المذكورة».

أقول: أي صحيحة محمد بن قيس.

قوله في ج ٣، ص ٨٦، س ١١: «مفهوم الحصر بأن».

أقول: و فيه أن الحصر من دون اثبات أن قيد تراض للاحتراز لا يجدي.

قوله في ج ٣، ص ٨٦، س ١٤: «يدل على اختصاص».

أقول: و إلا لزم الخلف في كونه في مقام التحديد.

قوله في ج ٣، ص ٨٦، س ١٩: «الغالب نظير و ربائبكم».

أقول: مع أنه في مقام تحديد و تعديد المحرمات.

قوله في ج ٣، ص ٨٦، س ٢٣: «تمسك به».

أقول: و الظاهر: تمسك بها.

قوله في ج ٣، ص ١٠١، س ١٤: «و في الصحيح عن».

أقول: وفيه أنه من المحتمل أن الرواية مربوطة بلزوم القبض في جواز البيع كما ذكره الشيخ في ص ٣١٥ و يؤيده اختصاص الشراء بالمرابحة مع أنه لا وجه له في المقام.

قوله في ج ٣، ص ١٠٤، س ٣: «وأما مع التعسر».

أقول: ولا يخفى أن المستفاد من الروايات هو أن المعدود يعامل عدا ولكن عند التحويل يمكن الاكتفاء عند التعسر بالكيل وعده ثم يكال ما بقى بحساب ذلك العدد أو أن الموزون يعامل وزنا ثم يوزن رواية أو اثنين منها و يؤخذ ساير الروايات بحساب ذلك الوزن و عليه فلا يدل الرواية الا على الاكتفاء بالكيل مقام العد أو الوزن عند التحويل لا عند المعاملة بان يشتري الموزون أو المعدود كيلا لا يقال أن اشتراء الموزون كيلا و هكذا المعدود ليس بفرع عرفا لأننا نقول ان كان مفاد الفرع هو الحظر و أما إذا كان مفاده هو الجهل فالكيل لا يوجب العلم بالوزن إلا مسامحة فالجهل باق فلا يجوز للنهي عن الفرع و العرف مرجع إذا كان دقيا لا مسامحيا.

قوله في ج ٣، ص ١٠٥، س ١٠: «فله وجه لكن».

أقول: و الأقوى فيما إذا اختلف البلدان هو اعتبار العرفي في كل بلد لأن العرف مرجع و حجة في تشخيص المفهوم و المصداق فاذا عرف العرف مصداق عدم الفرع بالوزن أو الكيل أو المشاهدة فهو المتبع و لا دليل على اعتبار عهد الشارع في هذا الباب هذا مضافا الى عدم امكان تشخيص الصغرى نوعا.

قوله في ج ٣، ص ١٠٥، س ١٨: «فحصر جهة الاشتراط».

أقول: لاحتمال التعبد لجهة اخرى.

قوله في ج ٣، ص ١١٠، س ٧: «وأصالة السلامة».

أقول: ولا يبعدان يكون من الامارات فيرفع الغرر به.

قوله في ج ٣، ص ١١٢، س ٨: «والمصاعد».

أقول: والمصانيد.

قوله في ج ٣، ص ١١٥، س ٦: «وأما ضمان».

أقول: راجع ص ٤٤٩.

قوله في ج ٣، ص ١١٥، س ٦: «ضمان المشتري تلف».

أقول: سواء كان بالغاً أم لم يكن فان الضمان لا يختص بالبالغين و حديث رفع

القلم لا يرفع إلا الاحكم التكليفي.

قوله في ج ٣، ص ١١٥، س ٨: «الظرف مستقر فهو».

أقول: أي ثابت عليه.

قوله في ج ٣، ص ١١٨، س ١٥: «إن كان يرد».

أقول: راجع ص ٢٦٩.

قوله في ج ٣، ص ١١٨، س ١٥: «يرد الإشكال في المقبوض».

أقول: و لعل الإشكال من ناحية تلازم الاذن مع التأمين فاذا اذن المالك بأخذ المشتري المبيع ليراه يستلزم التأمين أيضا و مع التأمين لامجال لحديث على اليد إلخ ولكنه يمنع الملازمة لان مع الاذن ينظر الى المشتري و مع نظارة المالك الى المشتري يعلم أنه ليس بتأمين فتأمل.

قوله في ج ٣، ص ١١٩، س ٢٤: «وقد اختلف الكلمات».

أقول: راجع، ج ٥، ص ٢١٠.

قوله في ج ٣، ص ١٢٠، س ١: «فالمرجع العرف فيه».

أقول: وهو الذي اختاره أستاذنا العراقي (مدظله العالي) و قال و لذا ربما يكون القيمي في زمان، مثليا في زمان اخر كالمنسوجات فانها كانت في أيام السابق مصنوعا باليد و يختلف باختلاف الصانعين ثم صارت مثليا من جهة كونها مصنوعاً بالمكائن من دون فرق بينها.

قوله في ج ٣، ص ١٢١، س ١٧: «يوجب أن يكون».

أقول: و فيه منع إذ ذلك يلزم لو كان المراد من الرواية هكذا على اليد اداء العين حتى تؤدى العين و أما اذا أريد منها أن الشيء المأخوذ في عهدة ذى اليد بعينه حتى تؤديه فلا يكون باردا كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ١٢٢، س ٥: «التسالم والظاهر أن».

أقول: راجع، ج ٥، ص ٢١٤.

قوله في ج ٣، ص ١٢٢، س ٦: «نظرهم إلى ما ذكر».

أقول: ذهب أستاذنا العراقي (مدظله العالي) الى أن المأخوذ مضمون بجميع ماله من النوعية و الجنسية و المالية و القول بعدم اعتبار المالية السوقية كما ترى مع صدق التضمر بفقدائها ولكن لازم ما ذكر هو ضمان الغاصب مع رد العين زيادة قيمتها عنده مع صيرورتها ناقصة من حيث القيمة عند الرد و لم يقل به الأصحاب فمن جهة الاجماع يمكن رفع اليد عن ضمان القيمة السوقية و على ما ذكرنا يضمن أعلى القيم من حين الغصب الى حين الاداء ولكن مع ملاحظة الاجماع المذكور يشكل القول بضمان أعلى القيمة اللهم إلا أن يقال إن الاجماع في المقام محتمل المدرك و هو أنهم ادعوا أن القيمة السوقية ليست بشيء فمع بطلان هذه الدعوى لامانع من القول بضمان القيمة السوقية و عليه لزم عليه أن يضمن باعلى القيم ولكنه يحتمل أن يكون المذكور من باب ذكر بعض التوجيهات للاجماع المسلم فلا يترك الاحتياط باداء اعلى القيم مع التصالح و التسالم و ان كان أقوى هو كفاية قيمتها عند التلف لان الشيء لا يكون له إلا تلف واحد فالمعيار هو قيمتها عند تلفه بعد ذهاب الاجماع و تسلم الاصحاب الى عدم ضمان زيادة القيمة السوقية هكذا حكى عن أستاذنا العراقي ولكن الاحتياط لا يترك.

قوله في ج ٣، ص ١٢٢، س ٨: «العقلاء و بناؤهم».

أقول: لم يثبت البناء المذكور فيما إذا تفاوتت القيم و عليه فالأحوط هو التصالح و التسالم اللهم إلا أن يدعى قيام الاجماع على عدم ضمان اعلى القيم فافهم.

قوله في ج ٣، ص ١٢٣، س ١٩: «المضاف إليه أو كان».

أقول: أو مضافا اليه للبغل بناء على أن مرجعه الى تقييد القيمة إذ لفائدة في تقييد البغل بيوم المخالفة ثم أن كونه مضافا اليه لمجموع المضاف و المضاف اليه بان لا يكون من باب تتابع الاضافات كقوله من رحمة ربك يوم القيامة بل يكون من غير هذا الباب كقولهم «بچه محلهى ما» و يلاحظ «بچه محله» شيئا واحدا.

قوله في ج ٣، ص ١٢٤، س ٥: «يمكن أن يقال:».

أقول: راجع، ج ٥، ص ٢١٣ تجده نافعا.

قوله في ج ٣، ص ١٢٤، س ٧: «لاقبله فذكر القيمة».

أقول: إذ لا يكون اليد قبل المخالفة يداعادية فبمجرد المخالفة صارت اليد عادية و تحقق هذه الشرطية.

قوله في ج ٣، ص ١٣١، س ٦: «جواز بيع إلا».

أقول: ولاوجه لاختصاص الحكم بالابق مع ما مر من المصنف في ص ١١٣ من دلالة موثقة اسماعيل بن الفضل الهاشمي بترك الاستفصال على صحة معاملة خراج الرجال و جزية رؤوسهم و خراج النخل و الشجر و الاجام و المصائد و السمك و الطير مما احتمل عدمه و لم يعلم بوجودها مع العلم بادراك شيء واحد و انضمامه و هكذا رواية ابراهيم الكرخي تدل بترك الاستفصال على صحة معاملة الحمل مع احتمال عدمه مع ضميمة اصواف مائة نعجة و عليه فلاوجه لاختصاص جواز الانضمام بالابق و الابقة لايقال أن مورد غير اخبار العبد الابق هو الجهل

بالحصول و الوجود لأننا نقول نعم ولكن يدل على المقام من عدم القدرة على التسليم بطريق أولى فالأقوى هو عدم الاختصاص بالابق و الأبقة بل يجوز القيمة في أشياء مذكورة في ساير الأخبار بل لايبعد التعميم عن المذكورات لأن ذكر الأشياء المختلفة في موثقه الهاشمي يدل على عدم خصوصية شيء في ذلك هذا مضافا الى ظهور قوله في صحيحة رفاة فان لم يقدر على العبد كان الذى نقده في ما اشتراه معه في التعليل إذفاء كاللام ربما يكون للتعليل كما هو ظاهر الرواية فلا تغفل.

قوله في ج ٣، ص ١٣٢، س ١٧: «يلتزم بوجوب تعلم».

أقول: أي بوجوب مولوى لتعلم الأحكام خلافا لمن لم يقبح عتاب الجاهل الغافل حين فعله و اكتفى في الوصول بوجود الدليل في الجوامع فهو لايقول بوجوب مولوى للتعلم المذكور بل يقول بوجوب ارشادى لئلا يفوت عنه الواجبات و الخطابات الفعلية الواقعية.

قوله في ج ٣، ص ١٣٣، س ١٤: «المستثنى ظاهر».

أقول: فيه منع لان النفي في النفي اثبات و عليه فنفي عدم الاعجاب اثبات الاعجاب في المستثنى و مقتضى وجود الاعجاب هو الرجحان و الاستصحاب.

قوله في ج ٣، ص ١٣٨، س ١٢: «و مقتضى الحرمة».

أقول: و لعل العبارة: و مقتضاه الحرمة.

قوله في ج ٣، ص ١٣٨، س ١٩: «من الالتزام به لأن».

أقول: أي من الالتزام بالحكم من الكراهة أو الحرمة.

قوله في ج ٣، ص ١٣٨، س ٢٠: «عدمه مسبوق بحالة».

أقول: وفيه أنه لا يعم إذ قد لا يكون الحالة السابقة معلومة.

قوله في ج ٣، ص ١٤٣، س ١٩: «العقالة».

أقول: ظ الاقالة.

قوله في ج ٣، ص ١٤٥، س ١٨: «مع عدم ذكر لبعضها».

أقول: ولعل وجه عدم الذكر أن بعضها الآخر يرجع الى خيار تخلف الوصف أو الشرط أو خيار العيب إذ خيار الرؤية خيار تخلف الوصف وهكذا خيار تبعض الصفة يرجع الى خيار تخلف الوصف أو خيار العيب كما أشار اليه الشيخ في المكاسب ص ١٤٩ وخيار تعذر التسليم يرجع الى خيار تخلف الشرط إذ المعاملة لاتخلو عن شرط تحويل العين بتحويل العوض وهكذا العكس كما ذهب اليه استاذنا العراقي (مدظله العاليي) وأيضا خيار التدليس يرجع الى خيار تخلف الوصف أو الشرط راجع ص ١٨٨ و ٢٢٣.

قوله في ج ٣، ص ١٥٤، س ٢: «مع قطع النظر».

أقول: يمكن أن يقال إن النهي عن البيع الفررى يشمل ما إذا كان الفرر من ناحية الشرط لأن الشرط وان لم يكن شرطا اصوليا وإلازم التعليق في البيع وهو يوجب البطلان و كان شرطا فقهيها بمعنى الالتزام في ضمن الالتزام في ضمن

الالتزام ولكن البيع حيث صار منشأ في حال هذا الالتزام و هو غررى يلزم غررية البيع فانه كالمتقيد و ان لم يكن مقيدا به فافهم و يمكن أن يقال ان المنهى هو غررية العوضين لا غررية العوضين لا غررية الالتزام و نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر ظاهر في النهي عن غررية العوضين لا غررية البيع و الا لزم ان يقول نهى النبي ﷺ عن البيع الغرر فلا تغفل.

قوله في ج ٣، ص ١٥٦، س ٢٤: «لا يعد عدم قبوله».

أقول: فيه منع يشهده الوجدان.

قوله في ج ٣، ص ١٥٨، س ٢٣: «منشأ الضرر جهله».

أقول: فيما إذا كان الجهل مركبا يكون ذلك واضحا و أما فيما إذا كان الجهل جهلا بسيطا فقد انكر بعض الاساتيد بانه مع احتمال الضرر اقدم عليه و سيأتي الاشكال من المصنف في ص ١٦٠ و اختياره أن المدار هو صدق حصول الضرر من قبل حكم الشرع.

قوله في ج ٣، ص ١٦٤، س ٥: «فالمسألة محل التوقف».

أقول: يمكن أن يقال إن الرواية التي تدل على عدم البيع بينهما غير واضحة السند و أما البواقي فهي تدل على نفي البيع للمشتري بعد ثلاثة أيام و ظاهرها كما فهم الفقهاء هو نفي اللزوم لاختصاص النفي بجانب واحد و المراد هو نفي بيع لازم له و أما أصل البيع فغير منفي و لا أقل من الشك فيمكن استصحاب الصحة كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ١٦٤، س ١٦: «ليس مما يلتزم».

أقول: فالأصل لايجرى فيه لأن أكثر القدماء لم يلتزموا بكتابة النقط و التشديد و نحوهما.

قوله في ج ٣، ص ١٦٧، س ١١: «و ظاهرها الانفساخ».

أقول: فيه منع.

قوله في ج ٣، ص ١٦٧، س ١٣: «أيضا بقاعدة نفي الضرر».

أقول: بناء على شمولها لما يكون مقتضيا و لما يكون مانعا من دفع الضرر، إذ الحكم باللزوم يمنعه عن دفع ضرر الضمان بالفسخ و أما مع عدم شمولها لانه يستلزم الفقه الجديد كما في تعليقة الاصفهاني فلا يصح التمسك بها، فافهم.

قوله في ج ٣، ص ١٦٧، س ٢٢: «بحيث لايتضرر البايع».

أقول: لعل ادراج هذا القيد بمناسبة الحكم و الموضوع ثم انه لو جاء بعد اليوم و الليل بحيث لايتضرر البايع فحكمه ليس كذلك لعدم تعرض الرواية هذه الصورة، اللهم إلا أن يقال إن يلغى خصوصية اليوم و الليل و هو مشكل ثم ان مقتضى الحمل المذكور هو شمول الرواية للمبيع الذي يفسد نصف يوم لانه لم يجيء بين اليوم و بين الليل بالثمن بحيث لايتضرر البايع ولكن يشكل بان هذا المعنى لقوله عليه السلام لو اشترى ما يفسد من يوم فان جاء ما بينه و بين الليل الخ ينافى وحدة السياق بينه و بين ما مر في خيار تأخير الثمن فان ظاهره هو حدوث الخيار بعد الثلاثة لابينه و بين الثلاثة و عليه فحمل الدليل في المقام على اثبات الخيار بين اليوم و بين الليل بحيث يحدث الخيار قبل الليل مشكل، ثم أن ما يفسده أكثر من

الثلاثة لا يبعد كونه مشمولاً لادلة خيار تأخير الثمن ثم أن الظاهر من قوله ما يفسد من يومه هو إضافة اليوم إلى ما يفسد والمقصود منه هو يوم الاقتطاف لا يوم البيع والشراء وحيث اعتادوا أن يقتطفوا في الصباح جعل نهاية الخيار، الليل ثم إن الرواية لا تعرض لها بالنسبة إلى ما إذا اقتطفوا في الظهر والغاء الخصوصية مشكل مع احتمال مدخلية الحرارة في اليوم ثم لا يخفى عليك عدم دلالة الرواية على الخيار بمعناه المطلق بل غايته نفي اللزوم.

قوله في ج ٣، ص ١٧٠، س ٧: «ويمكن أن يقال».

أقول: ومما ذكر يظهر ضعف ما سيأتي منه في ص ٢٦٢.

قوله في ج ٣، ص ١٧٣، س ١٣: «تشكل من جهة أنه».

أقول: وهو هو الأساس في الأشكال وهو الموجب لأن يقال أن المجموع

للمجموع.

قوله في ج ٣، ص ١٧٨، س ٥: «لانسلم تضمن».

أقول: وفيه منع.

قوله في ج ٣، ص ١٧٨، س ١٠: «ضمن العقد مضافاً».

أقول: هذا هو الجواب.

قوله في ج ٣، ص ١٧٨، س ١٨: «فتوجه الأشكال».

أقول: وفيه أن وصف التعقب به يكفي في رفع المحذور لأنه مقارن فلا يوجب

تأثير العلة في المعلوم السابق.

قوله في ج ٣، ص ١٨٢، س ٢: «مع عدم إفادة الشرط».

أقول: وفيه الاطلاق يقتضى وجوب تسليم مال الغير من باب أن كل ذى مال مسلط على ماله فالاطلاق يقتضى الوجوب التكليفى هذا بخلاف الشرط فانه يفيد مضافا الى الوجوب التكليفى استحقاق الشروط له كما لا يخفى فافادة الحقية امر زائد على ما يقتضيه الاطلاق.

قوله في ج ٣، ص ١٨٢، س ٣: «بل يلزم كون».

أقول: وفيه أن وجوب التسليم ليس من باب اشتراط التسليم في متن العقد بل من باب الناس مسلطون على أموالهم ولكن يمكن أن يقال إن التسليم وان لم يكن من صفات البيع كوصف الصحة اما أنه يمكن ان يشترط في المعاملة فالتخلف عنه يوجب الخيار.

قوله في ج ٣، ص ١٨٢، س ٦: «وربما لا يلتفت البايع».

أقول: وباطلاقه يشمل ما إذا علم البايع والمشتري بالاجارة مع عدم العلم بالمدة ولكن صحة البيع في هذا الفرض غير مسلم.

قوله في ج ٣، ص ١٨٢، س ٩: «عادة خارج عن المتعارف».

أقول: وفيه أن الاجارة على النحو المذكور متعارف كما يكون كذلك اجارة اراضى التى وقفت على بنت موسى بن جعفر حضرة المعصومة سلام الله عليهما و هكذا يتعارف اعطاء القروض مع تقسيط ادائها في مدة ازيد على العمر.

قوله في ج ٣، ص ١٨٢، س ١٧: «لا يقاس بمثل موت».

أقول: لان في المسكوكين اتكل المتبايعان على معيار بلدهما كما أن الواردين في غير بلدهم اتكلوا على معيار البلد و الاتكال هو العلم الاجمالي و مع العلم الاجمالي لاجهل حتى يشمله الفرر هذا بخلاف موت زيد فان المتعاملان لو علقا المعاملة عليه لم يعملوا شيئا لاتفصيلا و لا اجمالا.

قوله في ج ٣، ص ١٩٥، س ٦: «لكنه لا يعتبر خارجا».

أقول: فالجوب العرفي أو الشرعي لا يتحقق لكون الأمر سافلا لاعاليا.

قوله في ج ٣، ص ١٩٧، س ٩: «و لا يخفى أن الغالب».

أقول: و فيه أن البيع كالبيعة فكما أنها تعهد بان يبذل ماله و نفسه في الخارج لمن بايع له و لذا لو بايع و لم يفعل في الخارج عد ناكثا و ان لم ينقض عهده و اعتراف بكونه عاصيا، كذلك في المقام يلتزم البايع و المشتري بالتملك في مقابل التملك و بالتسليط الخارجي في مقابل التسليط الخارجي.

قوله في ج ٣، ص ٢٠٤، س ١٨: «على خصوص الواجبات».

أقول: و لا يخفى عليك أنه يشمل أيضا الحلال الذي يكون حليته عن اقتضاء ولو في حال عروض العناوين الطارئة كشرط عدم التسرى فان اباحة التسرى عن اقتضاء بحيث لاغيره شرط عدم التسرى و كيف كان فمن المسلم عدم شمول تحريم الحلال للالتزام بترك المباحات أو فعلها.

قوله في ج ٣، ص ٢٠٥، س ٢: «فدعواه مشكلة».

أقول: قد أَدعى الشيخ و التزم به في خيار المجلس.

قوله في ج ٣، ص ٢٠٦، س ٩: «ويمكن أن يقال:».

أقول: و هنا وجه آخر اِشار اليه أستاذنا العراقي (مدظله العالي) فنقله عن استاذه الحائري رحمته من أن الأحكام تكليفية كانت أو وضعية على قسمين: اقتضائي كالوجوب و الحرمة و غير اقتضائي كالأباحة و الاستحباب بالنسبة الى الترك و المكروه بالنسبة الى الفعل فكل شرط يخالف الحكم الاقتضائي يصدق عليه أنه شرط مخالف لما كتبه الله من الحكم فالاستثناء يدل على عدم نفوذه هذا بخلاف الشرط الذي يخالف الحكم غير الاقتضائي فانه ليس بمخالف إذ الاقتضاء لا ينافي الاقتضاء.

قوله في ج ٣، ص ٢٠٧، س ١٤: «ذكر النقض بمثل اعتبار».

أقول: و فيه أن الركوع و الركعة و نحوهما مع عدم الزيادة اما من قبيل العرضين أو من قبيل الجوهرين ككون زيد و عدم كون عمرو و قد صرح الميرزا الثاني رحمته بجريان الاستصحاب و التتام الموضوع بضم الوجدان الى الأصل إذا كان أحدهما معلوما و الآخر مجهولا بخلاف ما إذا كان كلاهما مجهولي التاريخ فان مختاره فيه هو التعارض و التساقت ولكن المقام مما كان أحدهما معلوما و الآخر مجهولا هذا مضافا الى امكان جعل موارد النقض مما يكون العرض نعتا لموضوعه مسبقا بالوجود إذ الركوع حدث من دون زيادة فاذا شك في الزيادة يمكن استصحاب

العدم النعتي لكونه مسبقا بالعلم و لاحاجة الى فرض الموضوع مركبا و جعل الجاري هو العدم المحمولي.

قوله في ج ٣، ص ٢٠٧، س ١٩: «أيضا يرد النقص بتقسيم».

أقول: و فيه ان العروض ليس مقسما حتى يرد عليه النقص المذكور بل هو المراد و المراد لا يخلو عن الأمرين من الاطلاق أو التقييد فالأولى في الجواب ان يقال أن المقيد على قسمين أحدهما تقييده على وجه النعتية و ثانيهما تقييده على وجه التركيب و كل واحد يغني عن الآخر بحث يكون الآخر لغوا.

قوله في ج ٣، ص ٢٠٨، س ٢: «و الباقي بعد إخراج».

أقول: و فيه أنه على تقدير كون نقيض زيد قائم أعم من زيد ليس بقائم فيكون ليس زيد قائم أيضا نقيض زيد قائم و ان كان السالبة بانتفاء الموضوع ولكنه لا يخلو عن اشكال كما سيأتى فالباقي هو الشرط الذي ليس بمخالف فيساق التوصيف لا التركيب فالأولى في الجواب عن الميرزا النائيني رحمته بأن يقال ان الأقسام الأربعة التي ذكرت في كلامه ثلاثة منها ظاهرة في التقييد بخلاف القسم الرابع فانه ظاهر في التركيب و أن امكن الخلاف بقيام قرينة في كل قسم منها.

قوله في ج ٣، ص ٢٠٩، س ٦: «لازم ما ذكر».

أقول: و فيه أن الظاهر منه إن النائيني رحمته ذكر ذلك في مطلق الربط سواء كان النسبة ثبوتية أو السلبية مع أن صريح ما ذكره النائيني رحمته هو النسبة الثبوتية لا النسبة السلبية حيث قال ما ذكرناه و اخترناه على ما يساعد عليه الوجدان في الاستعمالات

والمحاورات هو أن النسبة الثبوتية أمر منتزع عن نفس وجود العرض في محله وقيامه به و فئاته فيه كما أن السلبية عبارة عن عدم قيام العرض بمحله فيصير ذلك وصفاً و عنواناً لعدم الموضوع لا محالة وهذا معنى قولهم النسبة في حاق حقيقتها تنقسم الى الثبوتية و السلبية و عليه لا يرد قوله لازم ما ذكر عدم تحقق الربط و الانتضاف مع عدم تحقق العرض مع وجود الموضوع.

قوله في ج ٣، ص ٢٠٩، س ١٩: «فكتاب الله ليس عارضا».

أقول: فيه اشكال من جهة ان الكتاب ليس عارضا على الشرط كما ان الشرط ليس عارضا على الكتاب بل المخالفة عارضة على الشرط كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٢٠٩، س ٢٣: «و بعدم زيد».

أقول: و فيه منع إذ وحدة الموضوع في النقيض شرط و حيث ان الموضوع في الموجبة مقرون بالوجود فليكن كذلك في نقيضها.

قوله في ج ٣، ص ٢١٠، س ١٣: «العقد للمقتضاه».

أقول: و لا يخفى أن اشتراط عدم الملكية ينافي مقتضى عقد البيع فانه يقضى الملكية.

قوله في ج ٣، ص ٢١٤، س ١٩: «يدل على الرد الأخبار».

أقول: و حيث أن في الرواية لم يقيد الرد بالفورية كان مقتضى إطلاقه هو جواز الرد و لو مع التأخير و لعل اليه أشار في توضيح المسائل حيث قال و إطلاق بعض الأخبار يقتضى عدم فورية خيار العيب.

قوله في ج ٣، ص ٢١٥، س ٦: «عيبا لعله من كلام السائل».

أقول: بل الوجدان والرؤية والعلم كثيرا ما يؤخذ طريقا.

قوله في ج ٣، ص ٢١٦، س ١١: «ثبوت الرد».

أقول: ظ سقوط الرد.

قوله في ج ٣، ص ٢١٦، س ١٢: «المذكورتين مشكل».

أقول: والإشكال في المكاتبه واضح لان لزوم الثمن لا يرفع الا خيار الرد وأما خيار الارش فلا ينافيه ولكن الاشكال في الصحيحه غير واضح بعد كونها تدل بمفهومها على أنه لا خيار له بالتبري فمع التبري ليس له الرد وأخذ الارش فافهم.

قوله في ج ٣، ص ٢١٧، س ٩: «الثمن».

أقول: ظ السمن.

قوله في ج ٣، ص ٢٣٤، س ٨: «ولا تعرض فيهما».

أقول: راجع أخبار أخرى كصحيحة ابن سنان عن الرجل يشتري العبد أو الدابة بشرط يوم أو يومين قيمت العبد أو الدابة أو يحدث فيه الحدث على من ضمان ذلك فقال على البايح حتى ينقضى الشرط ثلثه أيام ويصير البيع المبيع للمشتري شرط له البايح أو لم يشترط قال وأن كان بينهما شرط أيام معدودة فهلك في يد المشتري فهو من مال البايح انتهى ولكنه مختص ايضا بخيار الشرط ولا يشمل حدوث العبد في مطلق البيع.

قوله في ج ٣، ص ٢٣٥، س ٥: «اقتراض».

أقول: اقتراض.

قوله في ج ٣، ص ٢٣٥، س ٥: «مقدرين بها».

أقول: مقدرين بالامرین.

قوله في ج ٣، ص ٢٣٦، س ١٢: «موكول إلى بابه».

أقول: راجع ص ٣٢٧.

قوله في ج ٣، ص ٢٣٧، س ٩: «ويمكن أن يقال».

أقول: ولكن الخبر لاشتماله على خاله ضعيف و يمكن التمسك باطلاقه آية

تحريم الربا.

قوله في ج ٣، ص ٢٣٨، س ٩: «لازم هذا بطلان البيع».

أقول: راجع أيضا ص ٢٤٩.

قوله في ج ٣، ص ٢٣٩، س ٦: «يملك الظاهر أنه على».

أقول: حيث أن الانشاء كالارادة في باب الأوامر يشمل الاجزاء فيكون ما يملك

مشمولا لانشاء البيع و ان لم يكن جزء الاخر غير مملوك و لذا ذهبنا في الاصول

الى البرائة فيما إذا شك بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و ليس ذلك إلا لكون

المعلوم بالاجمال فعلا الى الاجزاء المشتقة المطلوبة و مشكوكها ولكن يشكل

ذلك بالفرق بين المقام و بيع ما يملك و ما لا يملك فان الثمن في الثاني يتبع

بتبعض المبيع بخلاف المقام فان المثل لا يتبعض بتبعض المثلين فمقصود البايع هو وقوع المثل في قبال المثلين مع أن الواقع هو وقوعه في قبال المثل و وقوع المثل الاخر باطلا فما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع اللهم إلا أن يقال إن مرجع المثل في قبال المثلين الى المثل في مقابل المثل مع شرط مثل اخر فالمطلوب متعدد كبيع ما يملك و ما لا يملك فالشرط فاسد دون المشروط.

قوله في ج ٣، ص ٢٤١، س ٣: «بها من جهة».

أقول: وأيضا هذه الأخبار في صدد بيان شرط ما يتحقق به الربا لا أن الربا في البيع أو الأعم منه و من كل معاوضة و لذا دل على أن الحنطة بالشعير كالحنطة بالحنطة و بالجملة تلك الأخبار تدل على اتحاد الجنس الفضة بالفضة و الذهب بالذهب يعني أن الربا يتحقق بمقابلة الفضة بالفضة لا بمقابلة الفضة بالذهب و بمقابلة الذهب بالذهب لا بمقابلة الذهب بالفضة فلا يكون في صدد بيان أن الربا المحرم تصح في ضمن البيع أو الصلح و نحوه من ساير المعاملات أيضا.

قوله في ج ٣، ص ٢٤١، س ٣: «غالبها بآء المقابلة».

أقول: يمكن أن يقال التعبير بالباء في مقام الانشاء ظاهر في خصوص البيع لا في مقام حكاية المعاملات لان في هذا المقام أخبر عن اللب و الواقع و المعارضة بحسب الواقع صلحا كانت أو بيعا تقع بين شيء و شيء فلا تغفل كما ذهب اليه استاذنا العراقي (مد ظله العالي).

قوله في ج ٣، ص ٢٤١، س ١٠: «الرجلين قطعاً باختلاف».

أقول: ومن المعلوم ان احتمال قطعهما باختلاف الطعامين قدرا قطعي ولا ينافيه قوله لا يدري كل واحد منهما كم له عند صاحبه إذ يجتمع القطع باختلاف الطعامين قدرا مع عدم العلم بتفصيل المقدار أو مع عدم العلم بان الزائد في طرفه أو في طرف الآخر فالرواية بترك الاستفصال يشمل ما إذا قطعاً باختلاف الطعامين قدرا و مع ذلك حكم بعدم البأس و عليه لا مورد للإشكال بان المقام المفروض لا علم فيه بالربا بل من الشبهات المصدقية فلا يمكن التمسك بقوله الصلح جائز ولا بقوله الربا محرم بحسب القاعدة و مع ذلك حكم الشارع في مورد الشك بحكم ظاهري كسائر الاصول بجواز الصلح، فالرواية خلافا للقاعدة یرخص في جواز الصلح في مورد الجهل بالربا فلا يعارض ما دل على حرمة الربا في مطلق المعاوذات لو سلم وجود المطلقات و ذلك لما عرفت من أن الرواية بترك الاستفصال تشمل ما اذا قطعاً باختلاف الطعامين قدرا و من المعلوم أن مع القطع بالاختلاف لاجهل بالربا و لا يكون من الشبهات المصدقية ثم أن حمل الرواية على الهبتين خلاف الظاهر بل الظاهر هو الصلح أو الهبة المعوضة لالهبتين المستقلتين.

قوله في ج ٣، ص ٢٤١، س ١٥: «بالحال مضافا الى ترك».

أقول: لا يقال لعل الشيء هو غير الربوي لأننا نقول و مع احتمال له لم يستفصل الإمام عليه السلام و من المعلوم ان الدرهم و الدنانير في عصر الامام عليه السلام كانتا ريويين و الذم مشغولة بها و الصلح فيها لا يخلو عن الربا و مع ذلك جوز الصلح بدون استفصال و لامجال لحمل الرواية على صورة الجهل بالربا لان الرواية باطلاقها تشمل ما إذا كان المتصالحين قطعاً باختلاف ذمهما قدرا.

قوله في ج ٣، ص ٢٤١، س ١٧: «بالحمل على الكراهة».

أقول: وفيه ان الحمل على الكراهة أو التخصيص لامورد له بعد كون النسبة هي العموم الوجه إذ الشيء أعم من الجنس الربوي وما يدل العموم على حرمة الربا اعم من الصلح.

قوله في ج ٣، ص ٢٤١، س ١٧: «أو التخصيص في خصوص».

أقول: بناء على عدم الغاء الخصوصية و التصرف في مادة المطلقات بتخصيصها.

قوله في ج ٣، ص ٢٤٢، س ٣: «في غاية الاشكال».

أقول: يمكن المعرفة بالخواص والآثار.

قوله في ج ٣، ص ٢٤٢، س ٨: «لم يذكر في لسان».

أقول: راجع ج ٣، باب ١٦ من أبواب الربا من الوسائل حيث قال فيه كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد و ج ٥، باب ١٣ منها حيث قال سألته عن الطعام و التمرة و الزبيب فقال لا يصلح شيء منه اثنان بواحد إلا أن يصرفه نوعا الى نوع آخر الخ و المراد من النوع هو النوع العرفي و الله العالم.

قوله في ج ٣، ص ٢٤٤، س ٦: «يستفاد منه مدخلية».

أقول: و لا يخفى عليك أن غاية ذلك هو عدم اطلاق هذا الدليل و أما عموم أصل البيع يكفي في غير مورد القيد.

قوله في ج ٣، ص ٢٤٥، س ١٢: «فيصدق بنظر العرف».

أقول: ولا يخفى عليك أن صدق الجنسين لا يفيد بعد الأخبار الدالة على أن اتحاد الأصل يوجب ادراجهما في المتحددين والمفروض أن الزبد والاقط متحدى الأصل.

قوله في ج ٣، ص ٢٤٥، س ١٦: «ورد من الأخبار».

أقول: لم يرد في الفرعين رواية نعم يرد في الشعير أن الشعير من الحنطة أو انما اصلهما واحد وحمل مثل هذه الأخبار على الكراهة مع أن نسبتها مع أدلة تدل على أن اختلاف الستين يوجب الجواز هو العموم والخصوص كما ترى إذ اللازم هو تخصيص الأدلة المذكورة.

قوله في ج ٣، ص ٢٤٥، س ١٧: «المشهور مشكلة».

أقول: وسيأتي تنمة لذلك في ص ٢٥٤.

قوله في ج ٣، ص ٢٤٧، س ٨: «عما هو المشهور».

أقول: ويؤيد المشهور أن مقتضى عمومات أحل الله البيع هو الجواز فإذا كان المخصص و هو عدم جواز المكيل و الموزون متفاضلا مجملا من جهة أن المراد هو المكيل و الموزون في نوع البلاد أو يكفى في بعضها في تحريم ذلك في جميع البلاد يرجع الى عموم العام لان الشبهة مفهومية فلا يحرم التفاضل بمجرد كونه مكيفا و موزونا في بعض البلاد في البلد الذي لم يكن كذلك بل يمكن أن يقال أنه لا يحرم و لو في البلد الذي كيل أو وزن لانه ليس مكيفا أو موزون في نوع البلاد و لكنه خلاف الاحتياط لمخالفة المشهور كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٢٤٨، س ١١: «لأمكن أن يقال:».

أقول: وفيه يمكن أن يقال أن الاصل لا يكون زيادة في العوض لانه كالاوصاف التي لاتقابل بالاعواض ولكن مع ذلك يكون زيادة في أصل البيع فيشملة قوله حرم الربا أي حرم الزيادة و عليه يصح الفرعين أي عدم جواز بيع المتجانسين نسبة مع عدم التفاضل لان الأجل زيادة في البيع و عدم جواز تفاضل أحد العوضين المتجانسين في قبال الأجل في الطرف الاخر إذا الاجل لايقابل بالاعواض فيلزم الربا مع زيادة أحد العوضين.

قوله في ج ٣، ص ٢٤٩، س ٥: «القرض استشكل عليه».

أقول: كما مر ص ٢٣٨.

قوله في ج ٣، ص ٢٥٢، س ٨: «يشكل من جهة».

أقول: وفيه أن الرواية تعرضت لمورد نادر.

قوله في ج ٣، ص ٢٥٢، س ١٠: «الموضوع بعيد لأن».

أقول: ولعل التوبة في صورة الجهل مع القصد التوبة عن الفعل إذ الفاعل غير مقصر ولاعاص و هو أمر شايع عرفا كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٢٥٢، س ٢٠: «أنه يشكل الجمع».

أقول: وفيه منع بعد كون الاية الأولى مختصة لصورة الجهل و الثانية مختصة

بصورة العلم و لو سلم أن الثانية أعم من الجهل فهو مخصص بالأخبار فافهم.

قوله في ج ٣، ص ٢٥٢، س ٢٢: «إلا فلا شاهد له».

أقول: وفيه منع لأن صدر الآية الثانية مما يشهد أن الصورة هي صورة العلم.

قوله في ج ٣، ص ٢٥٣، س ٢: «إلا أن يستفاد».

أقول: وقد عرفت ما فيه.

قوله في ج ٣، ص ٢٥٤، س ١٧: «فقد مر الكلام».

أقول: في ص ٢٤٥.

قوله في ج ٣، ص ٢٥٧، س ٧: «وزيد في الرطب».

أقول: وفيه ما لا يخفى فإن الزيادة المذكورة تنفع إذا كان الشرط هو المماثلة

في الاتي و أما إذا كان الشرط هو المماثلة في حال البيع و الاتي أيضا فلا يجدى

ذلك بل يوجب عدم صدق المماثلة في حال البيع مع اشتراطها كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٢٥٨، س ٢: «منها ما عن زرارة».

أقول: ولا يخفى عليك أن ذيل الرواية معارض مع ما دل على عدم ثبوت الربا

بين المسلم و الحرى و قد يحمل الرواية على المعاهد و ما دل على عدم ثبوت

الربا بين المسلم و الحرى على غير المعاهد ولكن أورد عليه بانه لا شاهد عليه و قد

ذهب أستاذنا العراقي بعد المعارضة الى عدم صحة المعاملة الربوية معهم و إنما

يجوز الربا منهم بقصد الاستنقاذ و هو المراد من النبوي ولكنه غير سديد لان نفي

الربا بيننا و بينهم كساير موارد نفي الربا فكما لا يكون مفاد نفي الربا بين الوالد و

الولد هو الاستنقاذ كذلك في الحرى و لعل الأولى ان يقال أن بعد ذهاب المشهور

الى العمل بالنبوي لزم أن يحمل صحيحة زرارة محمد بن مسلم على معنى لا ينافيه
كالمعاهد من المشركين فلا تغفل.

قوله في ج ٣، ص ٢٥٨، س ١٣: «ثم إنه لا إشكال».

أقول: كما لا إشكال في أن نفى الربابين المذكورين لا يختص بباب المعاملات
بل يشمل باطلاقه للقرض أيضا كما نص عليه السيد في الملحقات.

قوله في ج ٣، ص ٢٥٩، س ٢: «و ضعف الرواية النافية».

أقول: و لم يثبت دعوى الاجماع في الانتصار على عدم الربابين المسلم و
الذمي بل المشهور على خلاف ذلك و أما التمسك بقاعدة الزموم بما التزموا
لجواز أخذ الربا من الذمي كما يظهر من السيد الخوئي في تعليقه على توضيح
المسائل فيه ما لا يخفى لأن القاعدة تفيد في المعاملات الواقعة بينهم لا بينهم و
بيننا لانا مكلفون باجتباب الربا في معادلتنا و المفروض هو شمول العمومات
لمعاملاتنا معهم كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٣، س ٢٠: «ولكن يستشكل في الصحة».

أقول: أجاب عنه في ص ١٧٠ فراجع.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٣، س ٢١: «المطلوب يشكل الصحة».

أقول: و يمكن الجواب بان التطابق محفوظ فيه إذ في بيع الشيء بيع ضمنى
بالنسبة الى نصفه فقبول النصف كقبول الكل و لو سلم عدم التطابق فيه فلا يوجب
الاشكال في المقام الذي حصل التطابق عند العقد.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٤، س ٢: «و لم يظهر من غير».

أقول: وفيه منع لان ظاهر الأدلة اشتراط التقابض من البايعين بمعناه المصدرى أو السببي لا المسببي.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٤، س ٢١: «ذمته مقيدة بأن يأخذها».

أقول: فلايشمله النهي عن بيع ما لايملك لاختصاص النهي بما إذا اريد بيع العين الشخصية التى كانت للغير وأما الدراهم المقيدة بالأخذ من بايعها المساوق للملكية فلانهى عنه فلايكون فضوليا أيضا لأنه ملكه كالكلى فى الذمة.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٥، س ٢: «كله بشرط حصول».

أقول: و اجازته للبيع السابق و صحة البيع حينئذ مبني على صحة بيع مال الغير ثم ملكه و اجاز و ان اريد من قوله و لامانع من وقوعه لمالكها من باب الفضولي أنه لامانع من وقوعه لمالكها الأصلي فهو كذلك بعد اجازة مالكها فتدبر جيدا.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٥، س ٩: «أليس الدراهم من».

أقول: ولايخفى عليك أن فى المصدر «أليس الدراهم من عندك و الدنانير من عندك» و فى الكتاب نقل ناقصا و ترتب البحث عليه مع ان الدراهم التى كانت فى ذمته بأحد الاسباب المملكة لاحاجة الى القبض و إنما محط البحث فى الرواية هو الدنانير حيث قال و لم اقبض منه شيئا و ظاهر الرواية هو عدم الحاجة الى قبض الدنانير تعبدا فى انشاء التحويل بفعلهما و حمل الروائتين على الاذن أو التوكيل

خلاف ظاهر الرواية و إلا فلا مورد لقوله و لم اقبض منه شيئا إذ مورده ما إذا وقع عقد و لا قبض.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٥، س ١٨: «ليس تحويلا لها».

أقول: فيه منع كما عرفت و أما قوله إنما كان كلا ما منى فهو في مقابل توهم القبض لا في مقابل توهم العقد حتى ينفي العقد و إنما عنى به نفي القبض.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٥، س ١٩: «بل طلب منه للتحويل».

أقول: بل هو طلب انشائي كقوله بعنى أو اشترمنى.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٥، س ٢٠: «بالدنانير فلا بد من انشائه».

أقول: و قد عرفت امكان الاستظهار من قوله حولها.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٦، س ١: «و لعل وجه السؤال».

أقول: و قد عرفت أن وجه السؤال ليس هو الدراهم بل هو الدنانير كما يشهد له قوله و لم اقبض منه شيئا و من المعلوم أن القبض منه راجع الى الدنانير لا الدراهم و إلا عبر عنه بدون كلمة «منه».

قوله في ج ٣، ص ٢٦٦، س ٢: «غير مقبوضة فكيف».

أقول: فيه منع بل الدراهم مملوكة بأحد اسباب الملك و يصح مبادلتها مع الدنانير و إنما الكلام في قبض الدنانير و اما قبض الدراهم المملوكة بكونها في الذمة فاذا وقعت المبادلة بينها و بين الدنانير صارت لصاحب الدنانير و سقطت.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٦، س ٣: «أليس الدراهم من عندك».

أقول: و لعل اقتران الدراهم بالدنانير من باب قياس المجهول بالمعلوم فان الدراهم لا تحتاج الى القبض لان قبضها بكونها في الذمة و هكذا الدنانير.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٦، س ٥: «لا أن يكون التحويل».

أقول: بل الظاهر هو ذلك.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٦، س ٨: «المقبوضة لصاحبها».

أقول: ان اريد به من له الدراهم في ذمة الغير فتملكه لها لا يحتاج الى القبض لانها مملوكة له بأحد الاسباب المملوكة قبلا و إنما الحاجة الى قبض الدنانير.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٦، س ١٥: «بالمقدار كى يتخلص».

أقول: إذ مع العلم بكون الثمن ازيد لا مانع إذ الزائد في مقابل الغش و أما مع مساواة الثمن فالغش زائد و يوجب الربا و مع قلة الثمن فلزوم الربا غير مخفى و مع احتمال ذلك لا علم بالتخلص من الربا.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٦، س ١٦: «الأصل في الأموال».

أقول: ان اريد من الأصل المذكور الأصل النقلى الدال على عدم ترتيب اثر الصحة ما لم يعلم بالسبب المؤثر ففيه أنه لا مورد للأصل المذكور مع جريان استصحاب عدم ترتب الأثر و بقاء الملك على مالكه لو لم نقل بجريان أصالة الصحة و إلا فلامجال للاستصحاب أيضا لتقدم أصالة الصحة على استصحاب عدم ترتب الأثر أيضا.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٦، س ١٧: «فإن كان من جهة».

أقول: و لعله مربوط بتوضيح المنع في المتن و كيف كان لا مورد للاحتياط الشرعي مع جريان الاستصحاب كما مر أو اصالة الصحة فتدبر جيدا.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٧، س ١: «مع عدم العلم بمقدار».

أقول: و فيه أن رواية مولى عبد ربة يكفى في الجواز حيث قال سئلت الصادق عليه السلام عن الجوهر الذى يخرج من المعدن و فيه ذهب و فضة و صفر جميعا كيف نشتره فقال تشتريه بالذهب و الفضة جميعا و من المعلوم أن الجوهر المذكور لا يعلم مقدار ذهبه أو فضته و إنما المعلوم مقدار المجموع و هو يكفى في الجواز فلا يلزم في كفاية معلومية مقدار المجموع أن يكون الضميمة شيئا ذا قيمة.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٨، س ١: «عيسى الى أبي الحسن عليه السلام».

أقول: و هكذا ج ٥، باب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به عن محمد بن يحيى عن بعض أصحابنا عن سجادة عن موسى بن بكر قال كنا عند أبي الحسن عليه السلام و إذا دنانير مصبوبة بين يديه فنظر الى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لى: القه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٨، س ٦: «إذا بين ذلك فلا بأس».

أقول: و في المصدر أي الكافي إذا كان بين الناس ذلك فلا بأس ولكن في التهذيب، ج ٧، ص ١٠٨ ما في المتن و هكذا في الاستبصار ج ٣، ص ٩٧ و سند

جميع هذه الكتب ينتهي الى على بن رئاب و كيف كان فمن المحتمل أن يكون المقصود من قوله إذا كان بين الناس ذلك اشتراط كونه معمولاً و رانجا بين أهل البلد و الناس فلا يدل هذه الرواية أزيد من الأخبار الدالة على اشتراط اخراج الدراهم بكونها رائجة بين الناس فالمهم هو اثبات الرواج و لامدخلية للعلم بالخليط فاذا كان الرائج هو الخليط يجوز المعاملة به و لو لم يعلم به المشتري و كيف كان فلا دليل على جواز المعاملة و وجوب الابانة فيما إذا كان غير رائج بل مقتضى ما يدل على عدم الجواز فيما إذا لم يكن رانجا هو عدم جوازه مطلقاً سواء ابان أم لا و يؤيده اطلاق رواية مفضل بن عمر و مكاتبة جعفر بن عيسى اللهم إلا أن يقال مقتضى القاعدة فيما إذا لم يكن المغشوش مباناً هو الحرمة و الصحة مع الخيار بدون الابانة و الصحة و الجواز من دون خيار مع الابانة و الوصفية و اطلاق الأخبار لا يكفي في المنع عما يقتضيه القاعدة ثم ان ترك الاستفصال بين المعاملة و الانفاق في المنع عن المعاملة من دون الابانة غير صحيحة لان النهي يتعلق بذات المعاملة لا بعنوان خارج كالغش فتأمل لا مكان القول بان المستفاد من خبر مفضل و مكاتبة جعفر بن عيسى و خبر موسى بن بكر (ج ١ ، باب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به) هو أن الدراهم و الدينار المغشوشة الة التلبيس و الفساد و نظير الات للهو و القمار و مقتضاه هو البطلان مطلقاً راجع المكاسب باب الغش ص ٣٦ .

قوله في ج ٣، ص ٢٦٩، س ١: «المقبوض بالسوم بالضممان».

أقول: راجع ص ١١٨.

قوله في ج ٣، ص ٢٦٩، س ١٩: «يشكل التعدي عن».

أقول: حاصله أنه لا يرتبط الرواية باشتراط الصياغة حتى يبحث عن التعدي بل

مورد الرواية هي الاجارة و جعل الاجرة هي الابدال كما ذهب اليه صاحب

الدروس و صاحب الجواهر فراجع.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٠، س ٩: «لكن في المقام خبر إبراهيم».

أقول: و فيه أن الخبر ضعيف هذا مضافا الى نقل الاجماع في الجواهر على

خلافه و ان ذهب اليه الشيخ و ابن ادريس.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٠، س ١١: «و خبر أبي عبد الله».

أقول: و سيأتي أنه لا يستفاد من الخبرين الانحصار.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٠، س ١٦: «تعذر بين غلبة».

أقول: أي تعذر التخليص.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٠، س ١٦: «فتباع بالأقل».

أقول: أي تباع بجنس الأقل مع زيادة الثمن من مجانيته في الممتزج و

المصوغ.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٠، س ١٧: «لا من جهة النصوص».

أقول: وأما رواية ٧ و ٨ و ٤ باب ١٥ من أبواب الصرف فلا تدل إلا على أن المعاملة بين الفضة و الثمن من جنسها مشروطة بزيادة الثمن و كون الفضة أقل و لا يدل على لزوم المعاملة بالأقل.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٣، س ١٣: «أما عدم صحة».

أقول: ظاهره تعميم البحث للصورتين أحدهما ما إذا لم يظهر الثمرة و ثانيهما ما إذا ظهر ولكن لم يبد صلاحها فان دأب الشارح هو شرح فقرات المتن و حيث كان الأمر أن المذكوران في المتن شرحهما بعبارة واحدة كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٤، س ٧: «و في قبالتها».

أقول: و الحاصل بعد معارضة هذه الأخبار يمكن القول بان بعض النواهي كنهاي النبي ﷺ محمول على الحكم السلطاني محكومة بعض الأخبار المجوزة عليه و بعض النواهي كنهاي الأئمة عليهم السلام محمول على الكراهة كما ذهب إليه في المراسم و حكى عن المقنعة بناء على أن مراد المقنعة من لفظة يكره الكراهة الاصطلاحية و ذهب إليه الشيخ الطوسي رحمته الله في كتابيه و ان نوقش فيه بانه في صدد الجمع لا في صدد الفتوى.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٤، س ١٠: «فلا بأس وسئل».

أقول: ولا يخفى أن الحديث لا يتم هنا بل قوله وسئل عن الرجل جزء الحديث المذكور وباعتباره يكون مقابلا لما مر من الأخبار وإلا فالمذكور في الصدر في حد نفسه مع قطع النظر عن ذيله من الأخبار المانعة.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٤، س ١١: «فتهلك ثمرة تلك».

أقول: ظاهر قوله فتهلك ثمرة تلك الأرض هو انعدام الثمرة لا هلاكة الموجود فيشمل ما إذا لم يظهر أصلا.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٤، س ١٣: «ولم يحرمه ولكن».

أقول: ظاهره أن النبي ﷺ إنما نهى عن ذلك ارشادا لرفع الخصومة كما يشهد له قوله في صحيح ربي من أن النبي ﷺ أحل ذلك فتظالموا فقال لا تباع الخ ومع نهى النبي ﷺ أحل الامام بيع السنة والازيد.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٥، س ١: «ثعلبة بن بريد».

أقول: وفي جامع الرواة والصواب ثعلبة عن بريد بقرينة رواية الحجال عن ثعلبة ابن ميمون وروايته عن بريد وعليه فثعلبة بن بريد سهو كما أن ثعلبة بن زيد أيضا سهو فان احرز ما ذكر فهو وإلا فالرواية غير موثقة لعدم توثيق ثعلبة بن زيد.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٥، س ٧: «فقعد النخل العام».

أقول: وحمل العام على العامين كما في الجواهر كما ترى.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٥، س ٨: «حتى يطلع فيه شيء».

أقول: ظاهره هو ظهور الثمرة.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٥، س ٨: «و لم يحرمه».

أقول: و هو صريح في أن النبي ﷺ لم يحرمه و إنما نهى عنه لرفع الخصومة

ارشادا و لذا صرح الامام بعدم الباس كرارا و مرارا.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٥، س ١٠: «تبيين الثمرة قبل».

أقول: فيعلم منه أنه لا يتوقف جواز بيع الثمرة على بدو الصلاح.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٥، س ١١: «فلا يبعد حمل الأخبار».

أقول: و هو الأقوى لحكومة بعض الأخبار المجوزة على بعض الأخبار الناهية

حيث شرح في الأخبار المجوزة نهى النبي ﷺ في الأخبار الناهية بأنه ارشاد هذا

مضافا الى أن مقتضى القاعدة في الأخبار المتعارضة هو ترجيح ما يكون خلاف

العامة فيما لم يمكن الجمع الدلالي و أما دعوى اعراض الأصحاب عن أخبار

المجوزة ففيه أنه اعراض اجتهادي لو نسلم ثم أن الروايات المجوزة مختلفة بعضها

علق الجواز على الطلوع أو التبين و بعضها لم يعلق على مثل ذلك ايضا.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٥، س ١٢: «الأربع على الحرمة».

أقول: ولا يخفى أنه لا مجال للحمل على التقية فيما إذا امكن الجمع الدلالي و

في المقام الجمع الدلالي بحمل النواهي على الكراهة ممكن فيقدم الكراهة على

الحمل على التقية لا يقال أن قوله لا يحل البيع أو لا يجوز مع ظهورهما في الحكم الوضعي لا يصلح للحمل على الكراهة لأننا نقول أن النواهي في المعاملات كلها سواء كانت للبيان لا يجوز أو لا تشتر ظاهر في الحكم الوضعي ولكن يحتمل على الكراهة جمعا أصل الاعراض فلا اعراض كاشف عن عدم اعتباره سندا و لعل لقوة دلالة الأخبار المجوزة و صحتها ذهب الشيخ الطوسي رحمته في التهذيب الى الكراهة جمعا بين الأخبار و هكذا يظهر من المراسم أنه ذهب الى أن بيع ما لم يبد صلاحه في الثمر و الخضراوات ستة واحدة مكروه و أيضا حكى عن المقنعة انه ذهب الى الكراهة فكيف كان فالأصحاب من القدماء أيضا اختلفوا في حكمه و ذهب بعض الى الكراهة كما أن بين المتأخرين خلاف فيه اللهم إلا أن يحتمل عبارات القدماء على بعد الظهور و قبل البدو كما في الجواهر.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٥، س ١٣: «صحة البيع في صورة».

أقول: بل مقتضى ما مر هو عدم الاشكال في صورة عدم ظهور الثمرة أيضا.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٥، س ١٥: «في العام فمقتضى».

أقول: ظاهره انه جعل بيع الثمرة من مصاديق الاجاره فاعتبار الوجود عند البيع لا يكفي مع انكشاف الخلاف اللهم إلا أن يقال ان بيع الثمرة ليس من مصادق الاجاره ولكن إذا بيعت سنة واحدة باعتبار قابلية الثمرة ثم بان الغدام الثمرة في تمام السنة فهو كبيع الفرس الكاغذي بتخيل انه فرس واقعى ثم بان الخلاف فانه محكوم بالفساد و هكذا من المقام.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٥، س ١٨: «و هو منقوض».

أقول: بل منقوض بعين مستاجرة و الوقف و الثمرة في المقام ليست كليا في الذمة بل المراد هو الثمرة الخارجية الجزئية كمنفعة الدار المعينة المشخصة.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٥، س ٢٢: «لامكان التخصيص».

أقول: أي لامكان تخصيص حديث نفي الغرر لو لم نقل بالتخصيص لان العلم بالمقدار في مثل الثمرة على الثمرة بالمشاهدة كالحيوان الحي.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٦، س ٣: «بشرط القطع أو مع».

أقول: أي الحيز و چیدن.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٦، س ٤: «أنه لاتعرض ظاهرا».

أقول: راجع ج ١، باب ٣ من أبواب بيع الثمار فان هذه الرواية تدل على الحكم فيما بعد الظهور و قبل البدو في صورة انضمام غير الثمرة بطريق أولى بناء على أن المراد من الطلوع هو الظهور لا البدو كما هو الحق و أما بناء على أن المراد من الطلوع هو البدو فيدل على المقام و هو ما بعد الظهور و قبل البدو بالمنطوق و كيف كان فالأقوى هو الجواز في صورة الانضمام قبل الظهور فضلا عن بعده و قبل البدو للرواية الدالة على الحكم تعبدا و أما ما أورده في الجواهر من أن الرواية مقطوعة ففيه أن الرواية مضمرة لا مقطوعة فان المقطوعة هي التي حذف بعض السند من وسط السند و الرواية ليست كذلك كما أن الايراد عليها بانها معارضة مع الاطلاقات في غير محله إذ بعد حجية الروايات تقييد الاطلاقات بها.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٦، س ٩: «عنه فلا يكون الشرط».

أقول: وفيه أن شرط القطع يوجب تعنون المبيع بما يصدق عليه حال الشرط بادام كه ميوه‌ای است وقتی در حال ظهور و قبل از بدو شرط قطع در آن شود معنون به چاغاله می‌شود و چاغاله فروخته می‌شود نه بادام كه احتمال آفات در آن باشد پس شرط قطع مصحح خواهد بود و از غرر آتی جلوگیری می‌کند.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٦، س ١٢: «لكن بنحو الشرط».

أقول: مع القول بان الشرط المذكور حيث كان تبعيا لا يضر الجهالة فيه.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٦، س ١٤: «يكون مشمولاً للأخبار».

أقول: وفيه أن ج ١، باب ٣ من ابواب بيع الثمار، موثقة سماعة يشمل الضميمة غير الثمرة أيضا باطلاقها حيث كانت الرطبة أو البقل مذكورة فيها من باب المثال ولكن الأحوط أن يقتصر على مثل الخضروات أو الثمرات كما سيأتي دلالة صحيحة يعقوب بن شعيب على الأخير.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٧، س ٦: «الكراهة في صورة».

أقول: أي في صورة عدم اطعام كل نوع منها مع ارادة بيع كل نوع عليحدة أو مع ارادة بيع جميعا.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٧، س ٧: «و حمل قوله عليه السلام».

أقول: أو حمل قوله على أصل الجواز.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٧، س ٨: «فيرتفع التشويش».

أقول: إذ لا منافاة بين الجواز والكراهة فالفقرة الأولى يدل على الجواز والفقرة الأخيرة تدل على الكراهة.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٨، س ١٠: «لكن يشكل الأخذ».

أقول: ولا بعد في الاستدلال بخبر أبي بصير ج ١٢، باب ١ من أبواب بيع الثمار بناء على أن المراد من قوله و تامن ثمرتها هو الانعقاد.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٨، س ١٣: «آخر بعيد».

أقول: لا بعد فيه مع اختلاف التعابير في الروايات.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٩، س ٢: «فهوى».

أقول: فحوى.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٩، س ٥: «الفرر مرتفعان بملاحظة».

أقول: و لعل مقصوده ان الجهل و الفرر يمكن تخصيصه بالدليل و في المقام قام الدليل على جواز المعاملة.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٩، س ٧: «فبعد الحمل على الكراهة».

أقول: كما هو المختار و كما هو مختار القائل فيما إذا بيع الثمرة سنتين.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٩، س ١٥: «و عدم شمول ما دل».

أقول: لان الموضوع في موثقة سماعة هو الثمرة فلا يشمل الخضر.

قوله في ج ٣، ص ٢٧٩، س ٢٠: «لا يوجب لزوم التبقية».

أقول: وفيه منع واضح بعد اطلاق ادلة الدالة على جواز ذلك و ان ابنت عن الإطلاق فالمقام كبيع العين المستأجرة فكما أن العين مادام كانت الاجارة باقية مسلوقة المنفعة كذلك بيع الاصول مع وضوح أن الثمرة باقية عليها الى أن يبلغ أو ان بلوغها كالصريح في اشتراط ذلك فلامجال لأخذ الاجرة على التبقية.

قوله في ج ٣، ص ٢٨١، س ٨: «ويمكن أن يقال:».

أقول: والحاصل أن التفرقة بين بيع صاع من الصبره و بين بيع الصبرة و استثناء الارطال ان الصاع لوحظ بنحو الكلي في المعين و الارطال لوحظ بنحو الاشاعة المقدرة بالارطال المعينة و شاهد الاشاعة في الثاني هو أن بيع الصبرة بيع الخارج الجزئي و حيث لا يكون استثناء الارطال موجبا لتلقى الملك من المشتري فلا يتلقى البايع من المشتري صرف الوجود من الارطال المعلومة بل الاستثناء يدل على بقاء ما كان مالكا له قبل بيع الصبرة و استثناء الارطال و من المعلوم ان ملكيته للصبره قبل بيعها ملكية خارجية فاذا باع ما سوى المستثنى صار البايع و المشتري مالكين للصبره بنحو الملكية الخارجية و ليس ذلك إلا بنحو الاشاعة فالبيع المذكور قرينة على أن المراد من المستثنى في استثناء الارطال هو الاشاعة المقدرة بالارطال هذا بخلاف بيع صاع من الصبرة فانه لاقرنية فيه على ارادة الاشاعة بل اللفظ على ظاهرة من ارادة الكلي في المعين منه ثم أن المراد من الكلي في المعين ليس ملكية الخارج بنحو الملكية الجزئية الخارجية بل المراد منه هو ملكية الكلي الذي المقيد بادائه من الخارج و من المعلوم أنه لا فرق بين الكلي الذي و الكلي في المعين إلا في تحديد دائرة أفراده و مما ذكر يظهر ما في دعوى صاحب جامع

المدارك من عدم الجمع بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية لان موضوع ملكية الصاع ليس الخارج فلا ينافى مع ملكية البايع لكل صاع من الصيعان الخارجية و أما ما استعبده الشيخ في ارادة الاشاعة في مسألة الارطال بان لازمه هو عدم جواز التصرف للمشتري فيما اشتراه ففيه أنه يمكن التراضى بينهما في ذلك.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٢، س ٢: «بل لا يبعد».

أقول: علل في الجواهر بامر اخر و هو أن المعاملة المذكور مستلزمة لاتحاد العوض و المعوض مع أن شرط صحة المعاملة هو تعددهما ثم أورد عليه بان التعدد الاعتبارى يكفى في الصحة كما أن تعدد الموجب و القابل اعتبارا يكفى في صحة المعاملة و فيه أن اللازم هو مقارنة التمليك من ناحية البايع للتمليك من ناحية المشتري كما يشير اليه حقيقة المبادلة و المعاملة و هي مستحيلة في بيع ثمرة النحل بنفسها إذ حين تمليك ثمرة النخل للمشتري ليس للمشتري شيء حتى يملكه البايع مقارنة لتمليكه و أما فرض التمليك للمشتري في طول تمليك البايع فهو تمليك طولى خارج عن حقيقة المعاملة و المبادلة كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٣، س ١: «على الكراهة و إن كان».

أقول: ربما يقل أن مقتضى إطلاق الأدلة هو جواز معاملة تمر النخلة بتمر نفس النخلة المذكورة مع أنه موجب لاتحاد المثلن و الثمن إذ لا ملك للمشتري حين تمليك التمر من البايع له نعم يمكن للمشتري تمليك التمر المبيع بعد تملكه ولكنه لا يكفى للزوم مقارنة تمليكه مع تمليك البايع و المفروض ان انه ليس له حين تمليك البايع شيء اللهم إلا أن يقال ان الاطلاق فرع مقام الثبوت فاذا لم يمكن

ثبوت ذلك فالمراد غير هذه الصورة من الصور الممكنة كما إذا باع تمر النخلة بالتمر الكلي و شرط تاديته من النخلة هذا ثم أن الأخبار المعارضة لاتخلو عن الإشكال فان صحيحة الحلبي مختلفة النسخة و لادلالة لها بناء على النسخة التي نقلها صاحب الوسائل في باب جواز بيع المختلفين مع التفاضل في كتاب الربا حيث كانت النسخة هكذا بقبضين من بر فالبر و التمر جنسان مختلفان فلا إشكال في الجواز فمع اختلاف النسخ لا يصح الاستدلال بها لاثبات الجواز في المقام و ان كان المصادر التي نقل صاحب الوسائل منها في يومنا هذا غير موافقة مع النسخة التي كانت بيد صاحب الوسائل و كيف كان فنقل صاحب الوسائل كاشف عن كون نسخته كانت كذلك فالنسخ مختلفة و أما ساير الروايات فهي الوفاء لا البيع أوامر الارضاء فلا ارتباط لها مع المقام و هو البيع فالأقوى هو الحرمة في الزانية سواء كان بتمر منها أو بتمر من غيرها .

قوله في ج ٣، ص ٢٨٣، س ١٦: «ذلك في غيره».

أقول: و لعل المراد أنه لا يجوز في غير الفرض المذكور أي النخلة الواقعة في الدار أو النسيان ثم لا يخفى أنه مذكور لتفسير واحد العربية فلا ينافي جواز الأزيد من الواحدة لمن كان له في محل واحد أزيد من الواحدة.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٤، س ٣: «الشرط لقوله ﷺ».

أقول: و أما ما قيل من أن ذيل الرواية يدل على عدم جواز الأزيد من النخلة الواحدة ففيه منع كما في الجواهر حيث قال و الذيل المنساق لبيان حكم الواحدة ليصرف حكم الجمع لا دلالة فيه على تقييد ذلك كما هو واضح انتهى و أما التاء

فان كانت للوحدة لالتنايث فهي لتعريف العربية واحد العرايا فلاينافى جواز بيع العرايا لترخيص النبي ﷺ بيع العرايا ثم انه حكى في الجواهر عن مجمل ابن فارس معانى آخر للعريه ولكن بعضها غير مندرج في رواية السكوني و خبر ابن سلام فلا دليل عليه عدا النبوي المنقول عن طرق العامة فراجع.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٤، س ٦: «على اعتبار المساواة».

أقول: و في الجواهر ذهب الى أن اللازم هو خرص الثمرة على النخلة بتقدير حالكونها تمرا فتباع بتمر على حسب ذلك الخرص و جعله تفسير القوله في خبر السكوني بخرصها تمرا و عليه فالثمن غير مذکور في الخبر و انما هو مقدر و المراد أن بعد التخريص المذكور تباع بالتمر ولكن المحكى عن التذكرة في الجواهر أن اللازم هو اعتبار التماثل بين التمر المدفوع ثمنا و بين الثمرة حالكونها رطباً و جعله تفسيراً للقول المذكور في خبر السكوني و عليه فالثمن هو تمرا و هو منصوب بنزع الخافض أي بالتمر فالقول المذكور في قوة أن يقال بخرص الثمرة و معاملته بعد تعيين مقداره بالخرص بالتمر ولكن أورد عليه في الجواهر بانه خلاف الظاهر بل لا يمكن تنزيل الخبر السكوني عليه فتأمل فان ما اختاره العلامة لا يحتاج الى التقدير و الحذف.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٤، س ٦: «يقال نعم ظاهر الخبر».

أقول: و لعل الظهور المذكور لقوله «بخرصها تمرا» حيث أن مفاده أن في مقابل التمر الذي هو الثمن يقع ثمرة النخل بالتخريص و التخمين أو أن مفاده أن

في مقابل التمر الذي هو الثمن يقع تخريص ثمرة النخل من الرطب عند جفافها و
صيورتها تمرا و كيف كان ليس التخريص إلا لتعيين الوزن و حصول المماثلة.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٤، س ٧: «البيان لا ذكر فيه».

أقول: أي لا ذكر للتخريص فيه.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٤، س ٨: «في الأول فلا بد من».

أقول: ان كان الاحتياج علة و أما مع احتمال كونه حكمة فلا ضرورة للتقيد ولو
سلم الضرورة للتقيد فلا مانع منه و لا إشكال في صحة كون كل واحد منهما موجبا
من جهة للتقيد و لعل مقتضى الاحتياط بعد كون الأصل هو حرمة المزابنة هو
الاقتصار على الضدين من عدم التفاضل و كون الرجل المشتري محتاجا.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٤، س ١٢: «لا يخلو عن الإشكال».

أقول: إذ لا وجه للانصراف مع الاطلاق كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٦، س ١٥: «و يمكن أن يقال:».

أقول: هذا إذا كان العوض مشاعا خارجيا و أما إذا كان العوض كليا في المعين
فاذا قال أحد الشريكين الآخر بعثك سهمي بعشرة امان من التمر صار سهم
الشريك كليا في المعين و صار الثمرة كلها للمشتري و إنما ادى العوض من ماله
فلا يلزم من ذلك اتحاد الثمن و المثمن و لا يكون إطلاق البيع بالنسبة الى مجموع
عشرة امان مجازيا اللهم إلا أن يقال انا نفرض عشرة امان على نحو المشاع في
الثمرة و لكن الكلام لا يختص بهذا الفرض بل يعم من الكلبي في المعين أيضا هذا

مضافا الى امكان أن يقال أن نسبة الثمن الى مجموع الحصة تدل بدلالة الاقتضاء على اجازة البايع لشريكه في التقسيم و الافراز فيقسم و يعطى الثمن من سهم المفروز قضاء لظهور الثمن في كون مجموع حصة الشريك المقررة ثمنا.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٧، س ٩: «وقد نهى رسول الله ﷺ».

أقول: و لا يخفى عليك أن ظاهره أن المنهى عن بناء الحيطان حكم سلطاني كلي و عليه فلا ينافيه حكمه بتخريب حيطان نخله بناء على كون النسخة نخله لان الصدر كلي و لا يختص ببستانه و أما بناء على كون النسخة نخلا فلا وجه للمنافاة كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٧، س ١٩: «و مرسل مروان بن عبيد».

أقول: و الظاهر أنه مروك.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٨، س ٤: «مؤيد ذلك كله».

أقول: وجه التائيد مذکور في الجواهر و حاصله أن التقبل مع أكل المادة و التخريف مع أكل المارة لا يرجع الى تعيين و فيه أن مقدار المأخوذ بأكل المارة قابل للتخريف.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٨، س ٥: «بمادل على إخراج».

أقول: فان اخراج النخل غير ساير النخلات لعله دليل على عدم جواز الأكل منها و فيه أنه لعله للمارة الخاصة له لا للمارة العامة من الناس.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٨، س ٨: «فيمكن أن يرجع».

أقول: وفيه أنه خلاف الظاهر من عمومية السؤال فان السائل صرح فيه لكل الأمرين الأكل بدون الاذن و التصرف مع النهي نعم يمكن حمل الرواية على أنه عليه السلام اجاب بالمنع من الحمل بناء على أن المراد من الأخذ هو الحمل و أما الأكل و تناول فلم يمنع عنه و ان ابيت عن ذلك فالرواية محمولة على الكراهة جمعا ان أمكن حمل عدم الحلية على الكراهة و إلا فهي معارضة و حيث أن المشهور ذهبوا الى خلافها فالترجيح مع ما دل على الجواز فان المحكي عن السرائر و الخلاف و المختلف كما في الجواهر هو ذهاب الأصحاب الى جواز الأكل من الثمرات للمارة.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٨، س ١٠: «فيمكن حمله على الكراهة».

أقول: و عليه فقوله لا ياكل أحد إلا من ضرورة محمول على الكراهة جمعا و ذهب في المنهاج الى تقييد المطلقات الدالة على الجواز بالضرورة و لعل هذا الجمع بالنسبة الى مطلقات الجواز أوفق بالصناعة الفقهية فان النسبة بينهما هو العموم و الخصوص فمع التخصيص لامجال للتصرف في الهيئة ولكن مع ذلك حيث كان رواية قرب الاسناد معارض مع مرسله ابن أبي عمير حيث صرح فيها بالجواز في حال الضرورة و غير الضرورة فلامناس إلا من حمل النهي على الكراهة إذ مع التصريح بالجواز في حال عدم الضرورة لامجال للتقييد هذا مضافا الى أن ظاهر الاجماع المحكى في السرائر و الخلاف و المختلف هو عدم التفصيل بين الضرورة و عدم الضرورة فلا تغفل.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٨، س ١٣: «عدم الفرق بين صورة».

أقول: إذ المجوز هو التعبد ولا قيد فيه والقول بان الجواز من باب شاهد الحال يكذبه إطلاق النصوص مضافا الى الأمر بتخريب الحيطان في بعض النصوص.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٨، س ١٩: «الحمل ليساقيدين».

أقول: لعل المقصود هو الاشارة الى ضعف في الجواهر من انصراف إرادة الشرطية من النهي في المقام بمعنى أن شرط جواز أصل الأكل هو عدم الافساد فاذا افسد كان أصل الأكل حراما و دعوى ظهور النهي في الشرطية فاسدة لان ذلك فيما إذا كان النهي في المركبات الاعتبارية كالبيع وغيره من المعاملات فلا يشمل المقام وهو الأكل فانه فعل من الأفعال كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٨، س ٢١: «إن ذكر السنبل».

أقول: و لعل السنبل لخصوصية فيه فيجوز في مطلق الزرع والخضر هذا مضافا الى امكان أن يقال إن السنبل هو الزرع الكامل كما يدل عليه قوله في موثقة معاوية ابن عمار لاتشتر الزرع ما لم يسنبل الحديث (الوسائل، ج ١٣، ص ٢١) و عليه فالسنبل يدل على الزرع ولكن شموله لغير زرع الحنطة هو الشعير غير واضح.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٨، س ٢٢: «ورد سؤال ابن أبي عمير».

أقول: موثقة ابن أبي عمير.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٨، س ٢٢: «بالنخل أو السنبل».

أقول: و في المصدر و السنبل و الثمر.

قوله في ج ٣، ص ٢٨٩، س ١: «ولا يبعد استفادة الاطلاق».

أقول: وفيه أن البستان وأن كان شاملا للزرع والخضر ولكن السؤال الواقع بعد ذكر البستان مختص بثمرة البستان كما روى محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا من كتاب مسائل الرجال و مكاتباتهم مولانا أبا الحسن علي بن محمد عليه السلام من مسائل داود الصرمي قال سألته عن رجل دخل بستانا يأكل من الثمرة من غير علم صاحب البستان قال نعم (الوسائل، ج ١٣، ص ١٦) وهكذا الاطلاق لمثل قوله عليه السلام في مرسل الفقيه من مر ببساتين فلا بأس أن يأكل من ثمارها لاختصاصها بالثمار.

قوله في ج ٣، ص ٢٩١، س ٥: «البيع يكون شريكا».

أقول: بناء على أن الظاهر من قوله هو شريكك في البعير على قدر الرأس و الجلد هو الشركة بنسبة قيمة الثيا الى قيمة المجموع كما هو المتبادر من الشركة.

قوله في ج ٣، ص ٢٩١، س ٨: «منه بنسبة ما نقد».

أقول: ظاهره أنه عمل بظاهر الخبر من خمس ما بذل بعنوان الثمن فهو خلاف ما مر في الاستثناء من الشركة بنسبة قيمة الثيا الى قيمة المجموع ولكن ذهب في الجواهر الى أن المراد من الرواية هو ما يقتضيه القاعدة من الشركة بنسبة قيمة الثياء و حمل الرواية على ما إذا كان خمس ما نقد مع نسبة قيمة الثيا متحدا وأيضا ظاهر الجواهر أن الرواية ظاهرة في شراء الرأس و الجلد من البايع و شراء الاخر ما عداهما أو أن المشتري الأول باع الرأس و الجلد من الاخر الذي أراد شركته و الحاصل أن الدرهمين وقعا في مقابل البعض المعين و هو الرأس و الجلد و لاوجه

لحملة على الاشاعة و شرط الرأس و الجلد فان الرواية خالية عن ذكر الاشتراط إذ بالرأس و الجلد للمقابلة مع الدرهمين لا افادة الشرط و الا فاللازم أن يعبر على أن يكون له الرأس و الجلد.

قوله في ج ٣، ص ٢٩٤، س ١١: «ما ذكر مع أن».

أقول: أي و لو كان القيد للبيان.

قوله في ج ٣، ص ٢٩٦، س ١: «من الصحيحة المذكورة».

أقول: التي عبر عنه بحسنة زرارة و لعلها محمولة على ما اذا كان العلم قرينة على الاشتراط و ان امكن.

قوله في ج ٣، ص ٢٩٦، س ٢: «الجهل لكنه يقع الإشكال».

أقول: و بالجملة فلا إشكال في العمل بالقواعد فان قلنا بان العبد لا يملك فالمال للبايع إلا إذا اشترط للمشتري و ان قلنا بان العبد يملك فالمال للعبد و الملكية الطولية للمولى انتقلت الى المشتري و حمل الرواية على ما إذا لم يكن للعبد مال و كان المال للمولى حتى لا ينافي القواعد، مخالف لاطلاق الرواية فان اطلاق السؤال يشمل ما إذا كان للعبد مال ايضا و كيف كان رفع اليد من القواعد بمثل هذه الروايات غير الصريحة مشكل.

قوله في ج ٣، ص ٢٩٦، س ٣: «فلا بد من بقاء».

أقول: فمع انتقال العبد فلامجال لبقاء الملكية الطولية.

قوله في ج ٣، ص ٢٩٦، س ٤: «و العلة المذكورة».

أقول: و هي قوله انما باع نفسه بعد قوله المال للبايع.

قوله في ج ٣، ص ٣١٧، س ١٤: «لأنه بيع دين بمثله».

أقول: و سيأتي في ص ٣٢٣ منع شموله للمضمون بالعقد و حيث أن السلم

مضمون بالعقد فلا يشمل النهي عن بيع الدين بالدين لظهور الباء في أن عوضية

مدخوله بعد مسبوقية المدخول بالدينية هذا مضافا الى ما سيأتي في ص ٣١٨.

قوله في ج ٣، ص ٣١٨، س ١: «ذمته خلاف الظاهر».

أقول: فيحمل على أن المراد من الرواية هو نهى الطالب أن يبيع ثانيا إياه بالنسبة

و لعله ارشاد الى ان من لم يتمكن من اداء دينه فلا يصلح أن يبعه نسبة أو لعل ذلك

ممنوع لانجراره الى العينية و طالب الطالب الزيادة في البيع لتمديد الأجل للدين

السابق.

قوله في ج ٣، ص ٣١٨، س ١١: «جهة أقربية الطالب».

أقول: أي من جهة أقربية لفظ «الطالب» من قوله يبتاع منه شيئا اللهم إلا أن

يقال إن وحدة السياق تقتضى أن فاعل قوله يبتاع هو فاعل قوله فيأتي فكما أن

فاعل يأتي هو «المطلوب» كذلك فاعل قوله يبتاع فلا ترجيح في البين.

قوله في ج ٣، ص ٣١٨، س ١٢: «و الجواب معه يشمل».

أقول: و فيه ان اريد منه أن الجواب يعم الاحتمالين بترك الاستفصال فلا وجه له

لعروض اختلاف النسخة بعد الجواب.

قوله في ج ٣، ص ٣١٨، س ١٣: «لا يظهر وجه للمنع».

أقول: وقد مضى الوجهان للمنع و كيف كان فلا يصلح الصحيحة للاستدلال بعد اختلاف النسخ و احتمال ما يكون اجنبيا عن المقام و لعله لذلك ذهب المحقق الى الكراهة.

قوله في ج ٣، ص ٣١٨، س ١٥: «فلا بد من الجمع».

أقول: و فيه أنه لا وجه للجمع المذكور بعد عدم مقاومة المعارض.

قوله في ج ٣، ص ٣٢٠، س ٢٢: «تعجيل».

أقول: ظ تاجيل.

قوله في ج ٣، ص ٣٢٣، س ٤: «أما بيع الدين».

أقول: راجع الجواهر، ج ٢٤، ص ٢٩٣.

قوله في ج ٣، ص ٣٢٣، س ٥: «و لا إشكال في صحته».

أقول: و لا يشمل النهي عن بيع الدين بالدين.

قوله في ج ٣، ص ٣٢٣، س ٨: «و صورة اشتراطه».

أقول: فاذا اشترط تاجيل الثمن لزم بيع المؤجل و هو السلم بالمؤجل و مع ذلك

لا وجه للمنع لعدم صدق بيع الدين بالدين و ان ذهب في الجواهر الى أنه لا يجوز

بلاريب.

قوله في ج ٣، ص ٣٢٣، س ١١: «في عدم جوازه».

أقول: سواء كان حالا أو مؤجلا أو بالاختلاف لصدق بيع الدين بالدين في جميع الصور نعم لايجرى هذا الحكم في الصلح لاختصاص الأدلة بالبيع.

قوله في ج ٣، ص ٣٢٤، س ١٦: «العقد وكذا في النسيئة».

أقول: يمكن أن يستدل بقاعدة لا ضرر ان كان التأخير ضرريا ولكن يشكل ذلك بما ادعى الماتن من أن الظاهر عدم الالتزام به.

قوله في ج ٣، ص ٣٢٧، س ٢: «القسم الثاني في القرض».

أقول: وقد مر حكم الربا في البيع في ص ٢٣٦.

قوله في ج ٣، ص ٣٢٨، س ١: «وأما لزوم الاقتصار».

أقول: والمسألة المذكورة في الجواهر ص ٢٨٦ من كتاب التجارة.

قوله في ج ٣، ص ٣٢٨، س ١: «جواز شرط النفع».

أقول: و النفع اما زيادة الوزن أو العدد كما يدل عليه المروى في قرب الاسناد و المروى عن خالد بن الحجاج أو المنفعة و الانتفاع كما يدل عليه موثق اسحاق ابن عمار و صحيح محمد بن قيس و أما إذا كان النفع هو ازدياد الصفة كصياغة الذهب أو الفضة بعد قرضهما أو العمل للمقرض فلعلمهما أيضا كذلك بالقاء الخصوصية بل الظاهر ذلك لعدم الفرق و اصطياح أن الملاك هو الاشتراط و شرط المنفعة و هما شرط و منفعة نعم في شموله لمثل شرط قراءة فاتحة الكتاب لاموات المقرض تأمل بل منع لا مكان دعوى الانصراف ولكن الاستاد ذهب الى شمول

الشرط و المنفعة لمثل خيار الفسخ و لذا ذهب الى عدم جواز شرط القرض في عقد الاجارة فان مع التخلف يكون لمن له الشرط الخيار و الخيار زيادة حكمية فالقرض يوجب زيادة حكمية و يشملها قرض بجبر المنفعة و فيه أنه غير ثابت و لا أقل من الشك فمقتضى القاعدة هو الصحة.

قوله في ج ٣، ص ٣٢٨، س ٦: «إنما يفسده الشروط».

أقول: و الضمير راجع الى الربا و هو الزيادة و عليه لا يدل على فساد نفس القرض و لا أقل من الاحتمال فلا يصلح للاستدلال به على فساد أصل القرض.

قوله في ج ٣، ص ٣٢٩، س ١: «أحد منكم ركوب دابة».

أقول: يستفاد منه أن شرط المنفعة حرام كما أن قوله أو عارية يدل على ان شرط الانتفاع أيضا حرام بل يمكن الاستدلال على حرمة شرط العمل كتعمير المسجد أو انفاق الأقارب بقوله تعالى و حرم الربا لان مثلهما يصدق عليهما زيادة و ان لم يصل الى المقرض نفع و منفعة و لعل حكمة حرمة الربا هو عدم تحقق التضيق بالنسبة الى المقرض و هي موجودة في مثلهما فتأمل لامكان أن يقال إن المنهي عنه هو الزيادة في مال القرض كما عن جامع المقاصد في ص ٢٨٧ من الجواهر أو الزيادة الفائدة الى القرض أو الثالث و أما شرط الاتيان بواجبات نفس المقرض أو اعطاء الصدقة لنفسه أو الدعاء فالآية منصرفة عنه و بالجملة كل مورد شك في شمول الآية له فالأصل عدم الحرمة.

قوله في ج ٣، ص ٣٢٩، س ٨: «إلا صحة المعاملة».

أقول: أي إلا الحكم الوضعي من صحة المعاملة و عدمها هذا بخلاف اشتراط الزيادة فان الظاهر حرمتها تكليفا كحرمة الكتابة و الشهادة في الربا ففي ساير الشروط لو لم تدل على فساد المشروط كان النهي عنه لغوا بخلاف المقام كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٣٢٩، س ٩: «مع انتفاعها».

أقول: مع انتفاعها.

قوله في ج ٣، ص ٣٢٩، س ٢٠: «و عليها يحتمل ما دل».

أقول: كما أن المقصود من قوله كل قرض يجبر منفعة فهو فاسد هو ما إذا كانت المنفعة مشروطة فكل منفعة شرطت في القرض محرمة بخلاف ما إذا لم تشترط.

قوله في ج ٣، ص ٣٣٠، س ٧: «كما في سائر الضمانات».

أقول: و دعوى أن القرض من المعاوضات كما في الجواهر مع عدم اشتراط ذكر الأجل فيه بالاتفاق كما ترى و عليه فلا وجه لاعتبار المعلوماتية من جهة كونه من المعاوضات و عمومه قوله نهى النبي ﷺ عن الغرر هذا مضافا الى أن مجرد كون القرض تمليكا بعوض لامجانا لا يجعله داخلا في المعاوضات بين العين و الدين عرفا كما أن الأكل في المخصصة تصرف مع العوض و معذلك لا يعد من المعاوضات عرفا و مضافا الى امكان منع عموم النهي عن الغرر بعد اختصاصه بالبيع و بالجملة فلا دليل على اعتبار المعلوماتية حال الاقتراض كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٣٣١، س ٩: «الملك على القبض».

أقول: والمراد من القبض هو الاستيلاء ولا يلزم فيه القبول بل لو جعل القرض في جيبه من دون الثفات صاحب الجيب صدق القبض.

قوله في ج ٣، ص ٣٤٠، س ١٧: «ومخالفة القواعد».

أقول: إذ مقتضى القاعدة هو جواز أخذه ما على المديون لان المفروض أنه ملكه بالاشترء نعم لو لم يشتره وإنما اعطى على صاحب الدين شيئاً هو أقل بعنوان القرض حتى يأخذ الأكثر من المديون في الأجل لم يجز أخذ الزائد لأنه ربا ولا يجب على المديون اعطاء الزائد اليه بل الزائد لصاحب الدين ربما يستبعد قصد الشراء في زماننا هذا لان الرائج في زماننا هو رجوع المشتري الى البايع لو لم يتمكن من قبض ما اشتراه لانه حاك عن عدم الشراء وإلا فلا وجه للرجوع بل هو في الحقيقة اعطاء القرض وأخذ الزائد ولكنه غير مجد لان الاشتراء ممكن و الرجوع لازم أعم لامكان اشتراط الرجوع في متن عقد الشراء و عليه فالأقوى صحة بيع الدين ممن يكون شخصاً ثالثاً كما هو الرائج في بيع السفن والصكوك.

قوله في ج ٣، ص ٣٤٢، س ٦: «لا يخفى أن الحبس».

أقول: قال في الجواهر الرهن باق على معناه اللغوي و هو الحبس وإنما اعتبر الشارع فيه شرائط للصحيح منه فهو ضد هنا حبس العين باللفظ المخصوص أو الانحباس أو اللفظ الدال على ذلك حسبما سمعته في البيع لانفس الوثيقة التي هي معنى اسمى له خارج عما نحن فيه من البحث عن العقود.

قوله في ج ٣، ص ٣٤٢، س ٧: «تعلق حق للمرتهن».

أقول: كما سيأتي في ص ٣٥٠ بيان ذلك من ان للمرتهن ان يمنع المالك عن التصرفات و لو لم تكن مزاحمة لإستنقاذ حقه من العين المرهونة.

قوله في ج ٣، ص ٣٤٢، س ١٦: «اما اشتراط القبض».

أقول: أي اشتراط القبض في صحة الرهن كما ان القبض شرط في صحة بيع الصرف.

قوله في ج ٣، ص ٣٤٣، س ١٠: «الوفاء بالعقد لأنه».

أقول: أي عقد الرهن.

قوله في ج ٣، ص ٣٤٣، س ١٠: «عن إطلاق دليل».

أقول: إطلاق قوله لارهن إلا مقبوضا بحيث يشمل صورة تحقق القبض بدون الاذن محل تأمل و اشكال.

قوله في ج ٣، ص ٣٤٦، س ٦: «وأما دخول ما يتجدد».

أقول: هذا بخلاف ما إذا اتلف الرهن شخص فان بدله من المثل أو القيمة يكون رهنا لان انشاء الرهن يتعلق بالمالية لابعين المال كما اقتضاه الاستيثاق.

قوله في ج ٣، ص ٣٥٠، س ١٧: «للمرتهن فيكون كالعبد».

أقول: مترتب على قوله لا مجرد احداث حق للمرتهن بحيث لا يوجب منع المالك عن التصرفات كما في العبد الجاني فان تعلق حق المجنى عليه به لا يمنع المالك عن التصرفات فيه.

قوله في ج ٣، ص ٣٥٠، س ١٩: «ويمكن أن يقال:».

أقول: حاصله أن المرسلة بعد العمل بها تدل على المنع عن جميع التصرفات سواء كانت مزاحمة أم لا وهو يكفى في المقام و لا حاجة الى توسعة حقيقه الرهن بحيث تدل على منع المالك عن التصرفات مضافا الى حق استقاذ المرتهن.

قوله في ج ٣، ص ٣٥١، س ٤: «فرض التسليم لا يمنع».

أقول: أي على فرض تسليم كون حقيقة الرهن مانعة عن تصرفات المالك فليكن مانعة عن التصرفات المزاحمة لا غيرها.

قوله في ج ٣، ص ٣٥١، س ٨: «ثم إنه مع ظهور».

أقول: راجع المكاسب ص ١٨١، مسألة خروج الملك عن كونه ملكا تلقا بواسطة الرهنية.

قوله في ج ٣، ص ٣٥١، س ٨: «الوضعي يشكل القول».

أقول: وهو بعيد لظهور أن وجه المنع هو تعلق حق المرتهن وهو مانع هذا مع ما يثبت في محله من وقوع تصرف المرتهن موقوفا لا باطلا.

قوله في ج ٣، ص ٣٥١، س ١١: «ومع ذلك يحتاج».

أقول: وفيه ما لا يخفى فان صحة التصرفات كالبيع ونحوه مما يقوم عليها العمومات والاطلاقات ولعل نظره الى ما في تعليقه الإصفهاني رحمته على المكاسب ص ١٨١ من أن البيع والرهن بالنسبة الى قوله تعالى اوفوا بالعقود متراحمان فلايعمهما العام مع عدم الترجيح بينهما لان كل واحد منهما واجب الوفاء باوفوا

بالعقود و مع سبق حق الرهن لا يعقل شمول العام للفرد المزاحم عقلا و لم يوجد بعد زوال حق الرهن فرد من العقد حتى يعمه العام من الأول إذ ليس التزاحم العقلي موجبا لتعنون العنوانين الكلبيين رتب على أحدهما بنحو القضايا الحقيقية و جوب الوفاء حتى يتوهم أن العقد الواقع بعد زوال المانع مندرج تحت ذلك الكلي المرتب عليه الحكم من الأول و أيضا استشكل هنا في التمسك بعموم أحل الله البيع لقوله نزيديك هنا أن الرهن إذا كانت حقيقته الحبس على الدين و عن التصرفات مطلقا فنعودها لسببها يمنع عن نفوذ البيع عقلا لاجهلا شرعا فلاتنوع أيضا حتى يكون البيع الوارد على الرهن المتعقب بالاجازة أو الفك أو البراء أو الاسقاط داخلا في النوع الباقي تحت عموم البيع بعد خروج الرهن الغير المتعقب بشيء من الامور المتقدمة حيث لا يعقل إطلاقه لا ينافيه عقلا يتنوع بدليل الرهن المخرج لنوع منه انتهى و يمكن الجواب عنه أولا بانا لا يرفع اليد عن عموم العام إلا بمقدار المزاحمة و المخالفة و المزاحم هو العقد الغير الموقوف على الاجازة و أما إذا كان متعقبا بالاجازة و موقوفا عليها فيشملة العام و مقتضاه هو صحة العقد بعد تعقب الاجازة و ثانيا أن المخصص العقلي كالمخصص الشرعي في كونه موجبا لتعنون العنوان العام اذ لا فرق بينهما.

قوله في ج ٣، ص ٣٥١، س ٢٠: «لكنه لا يخلو عن الإشكال».
أقول: راجع ص ٣٥٩.

قوله في ج ٣، ص ٣٥٢، س ١١: «أما بطلان الوكالة».
أقول: راجع ص ٤٨٠.

قوله في ج ٣، ص ٣٥٨، س ١٦: «إلا فمقتضى القاعدة».

أقول: أي وان لم يبطل الرهن.

قوله في ج ٣، ص ٣٥٩، س ١٢: «فتلخص مما ذكر الإشكال».

أقول: فمع الإشكال في رهنية عوض التالف و التلف و وقفية العوض في بيع الموقوفة لاوجه لما مر في ص ٣٥٨ من قوله و قد يستشكل من جهة أن بنائهم إلخ و عليه فمقتضى القاعدة في صورة إذن الرهن في البيع يبطل الرهن بمجرد بيع المرتهن لزوال متعلق الرهن لوقوع المعاوضة بين نفس العين المرهونة و الثمن دون وصف الرهانة كما أن هذه القاعده أيضا تقتضى بطلان الرهان في عكس المسألة مما إذاذن المرتهن للراهن في البيع لزوال متعلق الرهانة بالبيع و لايمكن بقاء الرهانة بدون المتعلق كما لا يخفى ففي المسألتين يحتاج ابقاء الرهن الى تجديد الرهانة.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٢، س ١٣: «و قد فسر البلوغ».

أقول: كما في الجواهر، ج ٢٦، ص ٤.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٢، س ٢٠: «إنبات شعر الخشن».

أقول: ظاهر بعض العباير أو اشعارها هو أن الانبات هو البلوغ ولكنه كما في الجواهر أنه دليل على البلوغ لانه تدريجي الحصول و البلوغ لا يكون كذلك و عدم معلومية أول آتات تحقق الشعر الخشن و قضاء العادة بتأخره عنه و كذلك الكلام فيما الحق به من الشعر و تظهر فائدة الخلاف في قضاء ما يجب قضاؤه من العبادات و في نفاذ اقراره و تصرفاته المتقدمة على الاختبار بزمان يعلم عدم تأخر بلوغه عنه (الجواهر، ج ٢٦، ص ٩).

قوله في ج ٣، ص ٣٦٣، س ٤: «و من طريق الأصحاب».

أقول: و منه خبر عبدالعزيز العبدى المعبر عنه في الجواهر بالصحيح و فيه و الغلام لايجوز أمره في الشراء و البيع و لا يخرج من اليتيم حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك (جامع الاحاديث، ج ١، ص ٣٥٠) ولكنه لم يقيده بالعانة إلا أنه القدر المتيقن منه و فيه المحكي في تفسير على بن ابراهيم في قوله تعالى و ابتلوا الآية قال و من كان بيده مال بعض اليتامي فلايجوز له أن يعطيه حتى يبلغ النكاح و يحتلم إلى أن قال و إن كانوا لايعملون أنه قد بلغ فإنه يمتحن بريح ابطه أو نبت عانتة فان كان ذلك فقد بلغ (المستدرک ، ج ٢، ص ٤٩٦) بناء على أن الضمير في قوله قال راجع الى الصادق عليه السلام المذكور في الآية السابقة كما عن الصافي روايته عنه مسندا اليه ولكن يرد عليه كما في الجواهر بانه كان من كلامه على عادة القدماء و هو و ان لم يكن حجة لكنه لا يخلو من تائيد (الجواهر، ج ٢٦، ص ٦).

قوله في ج ٣، ص ٣٦٣، س ٦: «و ما في خبر يزيد الكناسي».

أقول: مصححة لرواية حسن بن محبوب عنه و هو من أصحاب الاجماع.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٣، س ٨: «فلامجال للتوقف».

أقول: بعد تصريح الشيخ في الخلاف بان الانبات دليل على بلوغ المسلمين و

المشركين باجماع الفرقة و تصريح العلامة بانه دليل على البلوغ عند علمائنا.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٣، س ٨: «في خصوص الذكور».

أقول: و في الجواهر و لعل سبب ترك التعرض للاناث في النصوص هو قضاء العادة بتأخر انبات هذا الشعر عن تسع سنين بكثير.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٣، س ١٢: «لعله من هذا القبيل».

أقول: و أما تغليظ الصوت أو انبات الشعر في الابط أو الصدر و نحو ذلك فلعلها أيضا من هذا القبيل ولكن يكفى في الردع عنها الاقتصار على غيرها مع كونه في مقام بيان العلائم اللهم إلا أن يقال إن الردع غير ثابت في انبات الشعر في الوجه بعد ذكره في خبر يزيد الكناسي و إطلاق مصححة خبر عزيز العبدى و حكى في الجواهر عن الروضة أن في الحاق اخضرار الشارب و نبات اللحية بالعانة قول قوى و عن الشيخ في المبسوط صرح بانه لاخلاف أن نبات اللحية لا يحكم بمجردة بالبلوغ و كذلك ساير الشعور و في الناس من قال أنه علم على البلوغ و هو الأولى لانه لم تجر العادة بخروج للحية من غير بلوغ و في كتاب الصوم من المبسوط «و حد البلوغ الاحتلام في الرجل و الحيض في النساء و الانبات و الاشعار» و في النهاية: «و حد البلوغ اما بان يحتلم أو يكمل عقله أو يشعر» و قال ابن البراج: «و حد البلوغ احتلامه أو كمال عقله أو يشعر» و التحرير: «الاقرب أن انبات اللحية دليل على البلوغ و أما باقى الشعور فلا» و عن التذكرة: «لا باس بالحاق اللحية الشارب بالعانة بناء على العادة القاضية بتأخر ذلك عن البلوغ» قال في الجواهر: «بل هو لا يخلو من قوة للعادة و للخبرين السابقين الذين لا يقصر سندهما عن حجية الأخبار الاحاد فينقطع الأصل عندهما بل يقوى الحاق العذار و العارض و

الغسفة ونحوهما بهما لعموم المستند إلا أن ظاهر الأصحاب الاختصاص بالعانة ويمكن أن يكون ذلك منهم لتأخر إنباتهما عن البلوغ عادة بكثير ومدارهم على ذكر العلامات النافعة عند الاشتباه» (٢٦ / ٨) و أما ما رواه في جامع الأحاديث من كفاية ريح الابط و استدارة الثدي (راجع، ج ١، ص ٣٥٤) فهو شاذ هذا بخلاف انبات اللحية لما عرفت من نقل فتوى جماعة بما دل عليه بالخصوص أو الاطلاق فتحصل أن القول بالحاق انبات اللحية ونحوها مما في الوجه بانبات العانة قوى.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٣، س ١٣: «من الأخبار الحسان».

أقول: وأفتي به العلامة رحمته و من تبعه.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٣، س ١٥: «في خبر هشام بن سالم».

أقول: صححه هشام.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٤، س ١: «إلى غير ما ذكر».

أقول: كحسنة حمزة بن حمران حيث قال فيه و العلام لا يجوز أمره في الشراء و البيع و لا يخرج من اليتيم حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم. الحديث (جامع الأحاديث، ج ١، ص ٣٥٠، ح ٢) و خبر طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام ... فإذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات (جامع الأحاديث، ج ١، ص ٣٥١، ح ٤) و خير الجعفریات باسناده عن علي عليه السلام قال يجب الصلاة على الصبي إذا عقل و الصوم إذا طاق و الشهادة و الحدود إذا احتلم (جامع الأحاديث، ج ١، ص ٣٥١،

ح ٥) و موثقة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال إذا بلغ أشده ثلث عشرة سنة و دخل في الأربع عشرة و جب عليه ما و جب على المحتملين احتلم و لم يحتلم و كتبت عليه السيئات و كتبت له الحسنات و جاز له كل شيء إلا أن يكون سفيها أو ضعيفا (جامع الأحاديث، ج ١، ص ٣٥٢، ح ٩) و هكذا ٦ و ٧ و خبر عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة قال إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة فان احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة و جرى عليه القلم الحديث (جامع الاحاديث، ج ١، ص ٣٥٣، ح ١١).

قوله في ج ٣، ص ٣٦٤، س ٢: «أن المدار الاستعداد».

أقول: للقطع بعدم ارادة خصوصية الاحتلام بل المراد من الاحتلام هنا خروج المنى مطلقا سواء كان في النوم أو اليقظة بل المراد أهلية الخروج و فيه تأمل من جهة أن البلوغ ليس من الموضوعات العرفية لعدم امكان الالتزام بذلك فيما إذا حصل العلائم و لم يبلغ عرفا كما في بعض الجارية و عليه فالبلوغ من الموضوعات الشرعية و ظاهر النصوص هو عدم حصول البلوغ إلا بأحدى ذلك الامور.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٤، س ٤: «المعتاد أو من غيره».

أقول: و لا يخفى في الجواهر أو لم ينفصل مكان قول المصنف الشارح هنا أو من غيره و مقصود صاحب الجواهر أنه مع الاستعداد محكوم بالبلوغ سواء انفصل المنى أو لم ينفصل.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٤، س ٥: «الظاهر في البلوغ».

أقول: ولو كان الاعتبار بالاحتلام والرؤية في المنام ولا يكفى خروج المنى في اليقظة لزم أن لا يتحقق في الرجال ما لم يتحقق الاحتلام وأن نكحوا وأولدوا وهو واضح البطلان ومنه يعلم أن الاحتلام لا خصوصية له والمراد منه خروج المنى أو اهليته لذلك.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٤، س ٧: «الذكر والاثني لعموم الآية».

أقول: يمكن أن يقال إن النكاح في الآية ان اريدبه القابلية للوطي فلا يشمل الاثني إلا أن يقال إن المراد هو الجامع بين الوطي وقبوله فافهم.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٤، س ٩: «لعله حقيقة البلوغ».

أقول: كما هو ظاهر كلمات الأصحاب كما في الجواهر.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٤، س ٢١: «أو يشعر أو ينبت».

أقول: ولعل قوله عليه السلام في حسنة يزيد الكناسي أو يشعر في وجهه أو ينبت في عانته يكفى في بيان المراد من قوله أو يشعر أو ينبت قبل ذلك في هذا الخبر.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٥، س ١: «عن حمزة بن حرمان».

أقول: وفي الجواهر وما عن ظاهر النجاشي من أنه من أصحاب الصادق عليه السلام خاصة وربما يؤيده أن الخبر في الوسائل والوافي عن حمزة بن حرمان عن حرمان عن أبي جعفر عليه السلام يدفعه تصريح غيره بأنه من أصحابهما معا وان كان روايته عن

الصادق عليه السلام أكثر وأشهر فلا ارسال حينئذ في الخبر المزبور و في مصابيح العلامة الطباطبائي أن الذي وجدته في بعض النسخ المصححة من الكافي و التهذيب رواية حمزة بن حمران عنه عليه السلام و قد رواه في المستطرفات كذلك و كانه الأصح على أن حمران بن اعين ابو حمزة أجل من أن يتعرض لبيان حاله فالرواية لا قدح فيها من هذه الجهة الى أن قال كل ذلك مضافا الى الاعتضاد بما عرفت من انجباره بالشهرة العظمة و محكى الاجماع أو محصله انتهى لا يقال أن مع ظهور كلام النجاشي لا يثبت عدم الارسال لأننا نقول ظهور النجاشي معارض مع تصريح غيره و مع التعارض يتساقط قولهما و الأصل هو امكان نقله عن أبي جعفر عليه السلام لا يقال أن النسخة المصححة التي وجدها العلامة الطباطبائي معارضة مع نسخة الوسائل و الوافي لأننا نقول غاية هو عدم الارسال لان مقتضى نسخة المصححة هو نقله بلا واسطة و مقتضى نسخة الوسائل أيضا هو عدم الارسال لنقل الحمران و وساطته فكيف كان فالسند غير مرسل و مصحح لرواية ابن محبوب و هو من أصحاب الاجماع ثم أن ظاهر بلوغ خمس عشر هو اكمالها لا الدخول فيها كما يقال أن الصبي بلغ السنة الاولى فان الظاهر منه هو اكمال السنة لا الشروع فيها حين تولده كما لا يخفى و لذا ذهب المشهور الى ذلك و هكذا روي في اسامة بن زيد و زيد بن ثابت و براء بن عازب و أبوسعيد الخدرى و زيد بن ارقم نظير ذلك و صحيح ابن وهب سألت أبا عبد الله عليه السلام في كم يؤخذ الصبي بالصيام قال فيما بينه و بين خمس عشرة سنة و أربع عشرة سنة فان هو صام قبل ذلك فدعه (الوسائل، الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض، ح ١) بناء على ارادة معنى أو من الواو فيها بل عن

النهاية روايته بها و حينئذ فمقتضى السياق و التردد كون ما تقدم عليها وقتا للتمرين فيكون البلوغ حينئذ بأحدهما و يمتنع أن يكون الأقل و إلا لم يكن الزمان المتوسط بينه و بين الأكثر تمرينيا فيعين أن يكون الأكثر و لعل النكتة في التردد البينة على الفرق بين المتوسطة بينهما و المتقدم عليهما في التصديق و عدمه بالنسبة الى التمرين فان الصبي يضيق عليه فيما بين الأربعة عشر و الخمسة عشر بخلاف ما تقدم من الزمان فانه لا يضيق عليه لبعده عن البلوغ. الجواهر، ج ٢٦، ص ٢٧.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٥، س ٤: «بالتسع كثيرة فلا إشكال».

أقول: كما أن الأخبار ببلوغ الغلام بخمس عشرة لا يختص بما ذكر بل يدل عليه حسنة الكناسي راجع جامع الأحاديث ج ١، ص ٣٥١، ح ٣ و أيضا حسنة الاخر راجع جامع الأحاديث ج ١، ص ٣٥٥ و المحكي عن الخصال راجع الجواهر ج ٢٦، ص ٢٧ و مرسله المقنع راجع الجواهر ج ٢٦، ص ٢٨ و النبوي المرسل في محكى الخلاف و التذكرة اذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ماله و ما عليه و أخذ منه الحدود. الجواهر ج ٢٦، ص ٢٤ و النبوي الاخر ان عبدالله بن عمر عرض عليه عام بدر و هو ابن ثلاث عشر سنة فرده و عرض عليه عام أحد و هو ابن أربع عشرة سنة فرده و لم يره بالغا و عرض عليه عام الخندق و هو ابن خمس عشرة سنة فاجازه في المقاتلة و قيل أن هذا النبوي مشهور رواه جماعة من ارباب المغازي و السير ممن يوثق بنقلهم الجواهر ج ٢٦، ص ٢٤.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٦، س ١: «وروي في الكافي».

أقول: ضعيف.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٦، س ٩: «حيث السند والصرحة».

أقول: لاصحة في سند رواية أبي حمزة الشمالي ولا صراحة بعد احتمال أن يكون الواو للعطف والمقصود حملة على التمرين القابل من حيث استحبابه للدرجات بخلاف الايجاب هذا مضافا الى قوة رجوع أخبار عبدالله بن سنان الى خبر واحد باعتبار كون الأصل فيها عبدالله بن سنان وأن التعدد انما هو في الطريق اليه كما في الجواهر واولوية اخباره على التقيه باعتبار معرفية ابن سنان عند العامة وكثرة وقوع التقيه من الامام الصادق عليه السلام فتأمل.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٦، س ١٠: «ويمكن أن يكون».

أقول: ومع هذا الامكان لا يحرز الاعراض عن هذه الأخبار ولكن يبعده فلو؟ المقابل عن القوة ومعدلك لم يلتفت المشهور الى ذلك واخذوا به فانه يوجب أن يكون أخذهم به من باب الحجية دون الرجحان بالنسبة الى الطرف الاخر و عليه فالأمر يدور بين الحجة وعدمها لا الترجيح بين الحجج.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٦، س ١٠: «الترجيح وقد يستدل».

أقول: أو التخيير في الأخذ بأحد بالطرفين.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٦، س ١٢: «حيث إن مفهومها».

أقول: راجع الجواهر، ج ٢٦، ص ١٨.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٦، س ١٨: «متفرعا على الإمتحان».

أقول: بل متفرع على ظرفية إذا و شرطيتها و قوله متفرع على الامتحان الى زمان بلوغ النكاح يساعد خروج إذا عن الشرطية و لازم ذلك هو انقطاع الابتلاء بالبلوغ و اشتراط الابتلاء و الامتحان قبل البلوغ و معنى الظرفية و الشرطية هو الأمر بابتلاء اليتامى حتى في زمان بلوغهم لا الى وقت بلوغهم فبعد نيلهم الى البلوغ و يستمر الامتحان فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم و هذا هو الاحتمال الثاني في الآية الذي استظهره المستدل في الآية كما قرره المصنف في ص ٧٣ ولكن أورد عليه بانه غير ظاهر مع انه ظاهر.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٦، س ٢٠: «مضافا إلى أنه».

أقول: و بعبارة أخرى الآية المباركة ليست في مقام بيان حد البلوغ فاللازم لتعين حد البلوغ هو الرجوع الى ساير الأدلة و عليه فالمراد من بلوغ النكاح اما هو الاحتلام أو بلوغ السن أو غيرهما و عليه فتقريب صاحب الجواهر للآية لبيان حد البلوغ بعد تمامية استظهار مفهوم الشرط و جعل تعليق الدفع بالشرطين البلوغ و اليناس منظور فيه هذا مضافا الى امكان دعوى ظهور هذه الآية كقوله تعالى إذا بلغ الاطفال منكم الحلم في تعليق الحكم على الاحتلام فلا ربط لها بالبلوغ السنى فلا تغفل.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٧، س ٤: «في كتاب البيع».

أقول: راجع ص ٧٣.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٧، س ٥: «يشكل القول المشهور».

أقول: لعل وجه الإشكال في قول المشهور هو أن ادلتهم لا تقاوم مع أخبار ثلاث عشر و عدم تمامية الاستدلال بالاية الكريمة و احتمال أن يكون أخذهم بأخبار خمس عشرة من باب الترجيح بين الحجتين فلا يدل على الاغراض ولكن يمكن أن يقال إن الأخذ بأخبار خمس عشرة لا يكون من باب الترجيح مع ما عليها من احتمال الارسال و الاعتماد في توثيق بعض رواتها باصحاب الاجماع و غير ذلك و قوة المقابل من جهة وثاقة الروات و عدم شبهة الارسال و صحة بعض الأخبار و موافقة الاحتياط في الجملة و عليه فيقوى في النظر أن أخذهم من باب الاعراض عن المقابل و عليه فكلما أزداد المقابل صحة و قوة ازداد سقما كما اعرضوا عن غيرها مما بدل على أن الغلام إذا بلغ خمسة اشبار اقتص منه و ان لم يكن بلغ خمسة اشبار قضى بالدية أو إذا تم للغلام ثمان سنين فجائز أمره و وجب عليه الفرائض و الحدود أو غير ذلك هذا كله بالنسبة الى بلوغ الغلام و أما بلوغ الجارية فيدل على أنه تسع مضافا الى دعوى الاجماع و أنه ظاهر المذهب موثقة حمزة بن حمران و يزيد الكناسي (جامع الأحاديث، ج ١، ص ٣٥٠ و ٣٥١، ح ٢ و ٣) و موثقة عبدالله بن سنان (جامع الأحاديث، ج ١، ص ٣٥٣، ح ١٣) و موثقة الحسن بن راشد (بناء على ما في الجواهر) (جامع الأحاديث، ج ١، ص ٣٥٤، ح ١٦) و موثقة ابن أبي عمير (جامع الأحاديث، ج ١، ص ٣٥٤، ح ١٤) و مرسله مروزي و خبر ابن بزيع (راجع جامع الأحاديث، ج ١، ص ٣٥٤، ح ١٥ و ص ٣٥٥) و

صحيحة الحلبي (الوسائل، ج ١٤، ص ٧٠، ح ١ و ٢ و ٣ الى غير ذلك) و
صحيحة الحجاج (الوسائل، ج ١٥، ص ٤٠٦، ح ٤) وهذه الأحاديث كثيرة جدا
كما قال صاحب الجواهر و في مقابلها موثقة عمار (جامع الأحاديث، ج ١، ص
٣٥٣، ح ١١) و الجارية مثل ذلك أن اتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك
فقد وجبت عليها الصلاة و جرى عليها القلم ولكنه لا يقاوم ما مر من الأخبار
لكثرتها و اعراض الأصحاب عن غيرها و مما ذكر يظهر ما في دعوى أن الجمع
بين الأخبار ممكن بحمل ما يدل على التسع على ما إذا حاضت فيها بقرينة
قوله عليه السلام في موثقة ابن سنان (جامع الأحاديث، ج ١، ص ٢٥٣، ح ١٣) و إذا
بلغت الجارية تسع سنين لكنك و ذلك انها تحيض لتسع سنين قال المتفاهم منه
أن سبب البلوغ في التسع هو الحيض فالاعتبار في البلوغ اما هو الحيض و اما بلوغ
ثلث عشرة وجه الاشكال في هذا الجمع هو ظهور الروايات الكثيرة في أن المعيار
هو في التسع هو البلوغ السنى من دون انتظار الى انها تحيض أم لا تحيض و عليه
فقوله فذلك أنها تحيض من حكم الحكم و لذلك ذهب الأصحاب الى أن الحيض
دليل على البلوغ في مجهولة سنها فتحصل أنه لا محيص إلا عن القول المشهور في
الغلام و الجارية و الله العالم.

قوله في ج ٣، ص ٣٦٨، س ٩: «بل الإطلاق على خلافه».

أقول: كقوله تعالى و لا تؤتوا السفهاء الآية كما بينه في الجواهر عند بيان أحكام

المفلس في باب الحجر فراجع .

قوله في ج ٣، ص ٣٧٠، س ١٧: «وإن لم يوص فليس».

أقول: ظاهره أنه للوصية إذ مع عدم الوصية لا معنى لقوله: «فليس على الورثة امضائه» إذ لا وصية حتى تحتاج إلى الامضاء ومع كون كلمة ان للوصية يدل على حكم منجزات المريض خاصة فلا وجه لحملة على الوصية كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٣٧٣، س ١٩: «فإطلاقها يشتمل التصرف».

أقول: وفيه أن مع الإطلاق لزم أن يقيد بما فصل بين المنجز والمفصل كصحيحة صفوان حيث قال في الرجل الذي يعطى الشيء من ماله في مرضه ما أبان به فهو جائز وأن أوصى به فهو من الثلث.

قوله في ج ٣، ص ٣٧٣، س ٢٠: «ولا وجه لحمل المشتمل».

أقول: يمكن أن يقال وجه هو الجمع بينه وبين مقابله مما دل على صحة المنجزات.

قوله في ج ٣، ص ٣٧٤، س ٢: «خارج عن محل السؤال».

أقول: ولذا صرح بجواز تلك الأمور بعض من منع من صحة منجزات المريض ولكن بعض موارد المعاملات كالبيع لا يكون ضروريا كما لا يخفى

قوله في ج ٣، ص ٣٧٤، س ٩: «لكنه يشكل أيضا».

أقول: حيث أن ظاهره الغاء جنس الوصية فعلم منه أن الاعتاق من المنجزات لا من الوصية ويشهد له أيضا أنه لو كان وصية نسخت بالوصية المتأخرة.

قوله في ج ٣، ص ٣٧٤، س ١٧: «في المقام نظير الوصية».

أقول: أي يكون الوصية اللغوية لا الاصطلاحية.

قوله في ج ٣، ص ٣٧٤، س ١٨: «الظاهر الغاء».

أقول: إذ العتق مما يرد فيه التغليب و معذلك تدل الروايات المذكورة على خروجه من الثلث لا من الأصل فغير العتق يكون كذلك لو لم نقل بكونه أولى بذلك.

قوله في ج ٣، ص ٣٧٧، س ٢: «تكون مؤيدة بالشهرة».

أقول: و مؤيدة أيضا بكونها موافقة للقاعدة المستفادة من الكتاب و السنة من أن للمالك أن يصنع ما يشاء الى أن يموت و الناس مسلطون على أموالهم و هو من المرجحات في تعارض الأخبار، هذا مضافا الى أن بعض الأخبار التي تمسك بها لعدم صحة المنجزات مطلقة من جهة الوصية و التنجيز فيمكن تقييدها بهذه الأخبار لكونها مفصلات بين التنجيز و التعليق على الموت على أن دلالة هذه الأخبار على صحة المنجزات اظهر من دلالة الأخبار المعارضة كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٣٧٧، س ٣: «لا يبعد التخيير أعني».

أقول: بل الترجيح في جانب الأخبار التي تدل على خروجها من الأصل لا الثلث كما عرفت و لا أقل من احتمال الترجيح فيدور الأمر بين التعيين و التخيير فاللازم هو الأخذ بجانب تحميل تعيينه فلا تغفل.

قوله في ج ٣، ص ٣٧٧، س ٦: «قد سبق الكلام».

أقول: راجع ص ٩٥.

قوله في ج ٣، ص ٣٨٠، س ٩: «لكنه لا بد من الحمل».

أقول: أي بعد كون الضمان من العقود يوجب الحمل المذكور و أما من ذهب الى عدم كونه من العقود بل جعله من الايقاعات يجعل الرواية شاهدا على تحققه قبل رضاية الغرماء حيث قال فيضمنه الخ ولكن العرف يشهد بكونه من العقود.

قوله في ج ٣، ص ٣٨٠، س ١٥: «و قد سبق في كتاب».

أقول: راجع ص ٣٦٨.

قوله في ج ٣، ص ٣٨٢، س ٤: «فالعقدة الإجماع».

أقول: و الإجماع في امثال المقام التي يحتمل أن يكون مستندته هو المذكورات لا يكشف عن شيء اخر و لو سلم ذلك فالقدر المتيقن منه هو ما إذا لم يتجدد القدر الاداء حين التفات المضمون له فمجرد الاعسار قبل الالتفات لا يكفي في ثبوت الخيار مع وجود اصالة اللزوم فلا تغفل.

قوله في ج ٣، ص ٣٨٣، س ٢: «و يمكن أن يقال:».

أقول: و لا يخفى عليك أن صورة التبرع أو الشك فيه خارج عن محل كلام الأصحاب فالأولى هو أن يطرح الصورتان عليحدة عن صورة ضمان الضامن باذن

المضمون عنه و من المعلوم حينئذ تمامية الأدلة المذكورة لرجوع الضامن الى المضمون عنه الذى اذن له في الضمان.

قوله في ج ٣، ص ٣٨٣، س ١٥: «و مقتضى الخبر المذكور».

أقول: هذا فرع اخر و هو أنه ابراء المضمون له هل يجوز أن يرجع الضامن الى المضمون عنه أم لا.

قوله في ج ٣، ص ٣٨٥، س ١١: «احتمال أن يكون».

أقول: و يمكن أن يقال إنه لاوجه للحمل على العهد الخارجي كما أن قوله من بنى المسجد لا يحمل على المسجد الخارجي بل الظاهر من أمثاله هو الجنس ينطبق على كل ما يتعارف في الأزمنة من العقود فيشمل العقود المستحدثة كعقد التأمينات و نحوها فلاوجه لحمله على تعارف خاص في زمان خاص راجع المستسمك، ج ١١، ص ٤٣٥ ثم أن المتعارف في الخارج يختلف ربما يكون مع رضاية المحال عليه فيما إذا كان التفاوت بين الديان كما ربما لا يكون معها و لاحاجة اليها فيما إذا لم يكن تفاوت بينهم و كيف كان فرضاية المحال عليه من الشرائط لا من الأركان و لذا لا يضر إذا الحققت بعد تحويل الذمة الى الذمة من دون مقارنة رضاية المحال عليه هذا مضافا الى حديث الرفع كما سيأتي الاشارة اليه من المصنف و لاحاجة بعد جريان الأصل بالنسبة الى قبول أو رضاية المحال عليه الى اثبات كفاية الباقي بعد وجود إطلاق أو فوا بالعقود بناء على ما ذكرناه بل و لو مع عدم الإطلاق لان أدلة الأجزاء الباقية يكفى لمشروعيتها فمع عدم دخالة الشيء المشكوك يكفى في التأثير فمع جريان أصالة البرائة لامجال لاصالة عدم التأثير.

قوله في ج ٣، ص ٣٨٥، س ١٦: «توجب فراغ ذمة».

أقول: وهذا الأمر معاملة و تبديل للكلي في الذمة بكلي في ذمة اخرى و ليس بوفاء و ان كان موجبا لتفريغ ذمة المحيل.

قوله في ج ٣، ص ٣٨٦، س ٧: «و لا يظهر فيه».

أقول: يمكن أن يقال إن بعد صحة الحوالة مع العلم بالاعسار لا مجال لاحتمال بطلان الحوالة بعد ظهور الفقر مع عدم العلم به حين الحوالة فالحكم بالرجوع من باب خيار الفسخ لا من باب بطلان الحوالة.

قوله في ج ٣، ص ٣٨٧، س ٩: «في مشروعية هذا».

أقول: و لا إشكال أيضا في صحة انشائه باللفظ و الفعل الدال على الانشاء كساير المعاملات و اختصاص بعض ذلك باللفظ لوجه له كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٣٨٨، س ٢: «للمدعى حق الإحضار».

أقول: و الحق عند العرف أعم من الحكم و أخذ الكفيل عليه بهذا المعنى أمر شايع فيشملة الدليل نعم أدعى غير واحد من الأصحاب استثناء الحدود فلا يجوز أخذ الكفيل عليها قال في الجواهر و عن فخر الاسلام الكفالة من مذهبنا انما تصح بشرط أن يكون على المكفول للمكفول له حق شرعي و الحق أعم من أن يكون ديناً أو عينا و قيل كل من يستحق أحضاره الى مجلس الشرع فانه تصح كفالته قلت فعلى الأخير و هو الصحيح تصح الكفالة بمجرد الدعوى دون الأول و على كل حال فالمتيقن من مورد الكفالة التعهد باحضار النفس المستحق عليها ذلك بسبب

حق و لو دعوى للمكفول له عليها نعم لاتصح في الحدود للاجماع المحكي عن
كرة على ذلك و لقوله عليه السلام في المروي في طرق الخاصة و العامة لاكفالة في
حدود.

قوله في ج ٣، ص ٣٨٨، س ١٠: «لايبعد أن يقال:».

أقول: و يمكن أن يقال لايقاس المقام بالضمان إذ اداء دين الغير لاينافي شيئا و
أما كفالة الغير بدون اذنه ينافي الحرية اذ لازم الكفالة هو تسليط الكفيل على نفس
المكفول و هو ينافي الحرية لايقال أن الكفيل بمنزلة و كيل المكفول له المستحق
لاحضار غريمه فهو يتسلط على المكفول بالوكالة عن المكفول له لانا نقول هذا
صحيح لو لم نقل بجواز احضاره بدون طلب المكفول له و أما إذا قلنا بجواز ذلك
للكفيل ولوبدون طلب المكفول له كما قال في الجواهر الظاهر أنه من تعلق حق
الكفالة كان له احضاره لارادة البرائة من عهده من دون طلب المكفول له كما
عن كرة و يرو جامع المقاصد و ابن البراج الجزم به بل عن الكركي أنه قطعى فهو
يتسلط على الغير بدون رضاه و بدون عنوان الوكالة عن المكفول له و هو ينافي
الحرية اللهم إلا أن يكون ذلك أيضا من لوازم جواز مطالبة الغريم و في طوله و من
شئونه فلاينافي الحرية فلا تغفل.

قوله في ج ٣، ص ٣٩١، س ٥: «فيشكل التمسك بها».

أقول: حاصله أن الأحكام محكمة بعدم كونها ضروريا و ليس في مثل المقام
حكم بل الضرر يلزم من عدم الحكم بلزوم الاعادة أو اداء ما عليه و عدم الحكم

ليس بحكم، يمكن أن يكون إن عدم الحكم في مثل المقام هو الذي يوجب برائة القاهر و هو من ناحية الشرع و حديث نفي الضرر يرفع الضرر بخذا فيره من ناحية الشرع سواء كان منشأه حكم الشرعي أو عدم الحكم فلا تغفل.

قوله في ج ٣، ص ٣٩١، س ١٣: «و الحاصل أنه إن».

أقول: ولا يخفى عليك أن ما حكم به المشهور والأصحاب هو أمر، بنى العقلاء عليه و لم يردع عنه الشارع و عليه فان لم يكن اجماع يمكن الاعتماد على بناء العقلاء فلا تغفل.

قوله في ج ٣، ص ٤٠٠، س ٢٢: «و هي التبانى على».

أقول: ظاهر التعريف المذكور يدل على أن نوع المعاملة أو نوع الجنس أو العامل خارج عن حقيقة الشركة العقدية فلزم أن يوافق الشريكان فيها بعد العقد أو اشترط ذلك الامور في متن العقد و عليه فاشترط تصرف فرد دون اخر أو تصرفهما معا لا يكون من الشرط المخالف لمقتضى الشركة كما يظهر من المصنف في حاشية توضيح المسائل لما ذهب اليه من أن الشركة العقدية تقتضى جواز تصرف كل واحد منهما مع عرفت أن الشركة ليست إلا التبانى على المعاملة بالمال المشترك بنحو يكون الربح لهما و الخسران عليهما من دون نظر الى العامل أو العمل الخاص و محل المعاملة.

قوله في ج ٣، ص ٤٠١، س ١: «في المال المشترك».

أقول: فالشركة العقدية مسبوقة بالشركة في المال.

قوله في ج ٣، ص ٤٠١، س ٥: «و قد يقال بعد تسلّم».

أقول: كما في الجواهر.

قوله في ج ٣، ص ٤٠١، س ١٤: «إن كان المنشأ».

أقول: و عليه فالشركة تحصل بالعقد من دون حاجة المزج كما يترتب احكام

الشركة مع الاذن من دون حاجة الى انشاء الشركة و هذا النحو من الشركة مما

كان متعارفا بين الناس و لم يردع عنه الشارع بل يظهر من موثقة محمد بن مسلم

امضانها و أما المزج بقصد الشركة فهي شركة معاطانية و عليه فتعريف الشركة

باجتماع حق المالكين فصاعدا في الشيء على سبيل الشيع هو تعريف بالمحصل

الذي ربما يكون سببه هو العقد و ربما يكون سببه هو الارث أو المزج القهري أو

الاذن فبهذا التعريف اشير الى جميع انواع الشركة.

قوله في ج ٣، ص ٤٠٢، س ٢: «و صحيحة هشام ابن سالم».

أقول: ولكنها ليست في مقام بيان لزوم انشاء الشركة و عدمه و هكذا صحيحة

ابن رناب نعم يدل على كفاية الاذن بدون انشاء الشركة موثقة محمد بن مسلم.

قوله في ج ٣، ص ٤٠٢، س ١٢: «في بعض الامور».

أقول: و لعله مثل الاصطياد فيجوز لكل واحد منهما أن يصطاد بالوكالة و النيابة

عن موكله مع قصد اصطياده لنفسه أيضا.

قوله في ج ٣، ص ٤٠٢، س ١٣: «تمليك مال في البعض».

أقول: ولعل المقصود منه هو الذي أشار اليه في المستمسك ج ١٣، ص ٢٤٨ من قوله نعم لو كان مفاد شركة الاعمال الاشتراك في الاجر بعد ما يدخل في ملك العامل منهما بحيث يخرج من ملك العامل الى ملك الشريك الاخر لم يجز الاشكال المذكور و كانت صحتها على طبق القواعد العامة.

قوله في ج ٣، ص ٤٠٢، س ١٣: «وبذل نفس و عمل».

أقول: ولعل المراد منه أن يبذل كل واحد منهما للاخر نفسه و عمله الذي يبذل بازائه العوض الى الاخر.

قوله في ج ٣، ص ٤٠٣، س ١١: «السابق يجري فيهما».

أقول: و لذلك قال السيد عليه السلام في العروة و إذا أراد ذلك على الوجه الصحيح و كل كل واحد منهما الاخر في الشراء فاشترى لهما وفي ذمتها.

قوله في ج ٣، ص ٤٠٣، س ٢٠: «الربح فهو نظير».

أقول: قال في المستمسك في ذيل قول السيد عليه السلام «و كذا لو شرطا كون الخسارة على أحدهما أزيد و ذلك لعموم المؤمنون عند شروطهم و دعوى أنه مخالف لمقتضى العقد كما ترى نعم هو مخالف لمقتضى إطلاقه» أن مقتضى الشركة هو الاشتراك في الربح على حسب الشركة في الأصل و هذا الاقتضاء و ان لم يكن على نحو العلية ولكن هذا المقدار كاف في بطلان الشرط على خلافه لكونه حينئذ مخالفا للكتاب المراد أنه مخالف للحكم الاقتضائي انتهى و فيه منع

واضح إذ الشروط في كل مورد ينافى مع إطلاق اقتضاء العقد و معذلك يكون لازم الوفاء اذ المخالفة مع الإطلاق لا يكون مخالفة للكتاب فالمراد من الشرط المخالف ليس ذلك بل هو الذي يخالف أصل الاقتضاء لا إطلاقه إلا إذا كان الإطلاق لازم المراعاة كالتسرى فلا يكون الشرط المذكور مخالفا للكتاب فافهم و أما ينظر الشرط المذكور بشرط الضمان بدون تحقق سببه ففيه ما لا يخفى إذا البحث في شرط استحقاق الزيادة بعنوان الربح لا شرط تدارك الخسارة و ان أريد منه أن شرط الزيادة شرط تمليك شيء بدون تحقق سببه فهو نظير الضمان بدون تحقق السبب ففيه أنه لم يشكل ذلك كما يظهر من قوله آتفا و كذلك لو كان النظر الى التمليك المجاني من دون ملاحظة كون الزيادة بعنوان الربح.

قوله في ج ٣، ص ٤٠٤، س ١٤: «الإفراز فتقع المزاحمة».

أقول: و في المستمسك يتعارض قاعدة لا ضرر في الطرفين و تتساقط و يرجع الى قاعدة السلطنة راجع ج ١١، ص ١٣٨ و ج ١٣، ص ٣٠٧ ولكنه كما ترى إذ لا محذور في شمول القاعدة للطرفين إلا من ناحية الامتثال كوجوب الانقاذ بالنسبة الى الفريقين فكما أن دليل وجوب الانقاذ في الفريقين لا يكون متعارضا بل يكون المورد من باب التزاحم كذلك في المقام فلا تغفل.

قوله في ج ٣، ص ٤٠٥، س ٧: «فمن تأمل في بطلان».

أقول: راجع ص ٣٥٢ و ٤٨٠.

قوله في ج ٣، ص ٤٠٦، س ١٨: «كما يظهر من حسنة».

أقول: وفيه منع بعد كون الامام عليه السلام في مقام بيان حكم الوضعية هذا مضافا الى عدم الحمل بالذليل إذ الوضعية على صاحب المال لا العامل و لو سلم فليكن المضاربة بالعروض أيضا جازيا لان المال أعم من العروض فلتأمل.

قوله في ج ٣، ص ٤١٢، س ١٧: «والقدر المتيقن».

أقول: ولا يخفى عليك أن المستفاد من حسنة الكاهلي هو المضاربة بالمال و هو الأعم من الدراهم و الدينير و لم يردع عنه الشارع بل لعله يشمل العروض لترك الاستفصال اللهم إلا أن يشكل في الاطلاق من جهة عدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة و كيف كان يمكن القول بعدم خصوصية الدراهم و الدينير عند العرف و لو ابيت عن ذلك فيكفيك في الصحة قوله تعالى ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ و إن لم يقبض كون ذلك بعنوان المضاربة و هكذا يكفيك عموم قوله أوفوا بالعقود هذا مضافا الى امكان حمله على الجعالة كما مر ذلك في ص ١٩٢ فراجع.

قوله في ج ٣، ص ٤١٥، س ٢١: «و يشكل من جهة».

أقول: راجع ص ٤٢٦ و ص ٤٣١.

قوله في ج ٣، ص ٤١٦، س ٨: «لكنه يحتمل مخالفته».

أقول: وفيه أن المنصرف من النصوص هو الجعل الشرعي لاجعل المالك و عليه فلا ينافي في نفوذ أدلة الشروط.

قوله في ج ٣، ص ٤١٦، س ١٣: «لا بأمر المالك».

أقول: وقد يقال أن العقد سبب للعمل و السبب يوجب الضمان و لكنه كما ترى إذ السبب مع حيلولة الاختيار لا يكون موجبا للضمان.

قوله في ج ٣، ص ٤١٦، س ١٧: «ويحتمل على الرواية».

أقول: و فيه بعد جدا خصوصا مع ملاحظة صدره حيث حكم فيه لمن اتجر بمال الغير بجعل نصف الربح له بانه لا يضمن الخسارة و من المعلوم أنه مضاربة و أما الاضطراب فهو ممنوع بعد و ضوع أن الظاهر من كلا النسختين أو الروايتين هو المضاربة غايتها أن أحدهما تدل على المضاربة بالحمل الأولى و الاخر يدل عليها بالحمل الشايع الصناعي و أما مخالفتها للقاعدة فلا توجب رفع اليد عنها و لذا حكي في الرياض عمل جماعة من الأصحاب بها.

قوله في ج ٣، ص ٤١٦، س ١٩: «مع المخالفة للقاعدة».

أقول: و لا يخفى عليك أن مع انصراف النصوص الى الجعل الشرعي فلا اقتضاء في النصوص المذكورة بالنسبة الى صورة الشرط و الجعل المالكى و عليه فلما مخالفة بين شرط التضمين و أخبار الباب فلا تغفل فيصح تضمين المضارب بالشرط و المراد من التضمين هو جبران الخسارة و تداركها لا عروض الخسارة على العامل من أول الأمر كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٤١٩، س ٥: «بحصة من حاصلها».

أقول: و الحاصل يشمل الزرع و نحوه و لا يختص بالثمرات و أما الأصل فلا، و دعوى الارتكاز العرفي على شموله للأصل غير ثابتة و عليه فلو بقي الأصل و نبت

في غير مدة المزارعة فالحاصل لصاحب البذر ولكن ذهب بعض الاعلام كالسيد في العروة و المصنف في تعليقه عليها الى الشركة في البذر و استدل له في بعض الشروح بان وجه ذلك هو ان تخصيص الحاصل فرع الشركة في البذر و يمكن الجواب عنه بان مقتضى عموم تبعية النماء للملك هو كون الأصل لمالك البذر و إنما رفع اليد عنه بما قام الدليل عليه و المتيقن من بناء العقلاء هو تخصيص الحاصل دون المقدمات فتبقى المقدمات على القاعدة المذكورة نعم لو قصد المتعاقلان ذلك و ذكرا في متن العقد فلا مانع منه ولكن الاطلاق لا يقتضى إلا الشركة في الحاصل و المفروض أن الحاصل لا يشمل الأصل و دعوى الارتكاز العرفي على شمولها للأصل كما في المستمسك غير ثابت.

قوله في ج ٣، ص ٤٢٠، س ١٠: «إن تم الاجماع».

أقول: والظاهر من الشرايع و بعض اخر تحقق المشهور ولكنه تحمل المدرك.

قوله في ج ٣، ص ٤٢٠، س ١١: «فيشكل من جهة».

أقول: و فيه أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم فالمستفاد من الرواية هو المنع من كل تسميته بل اللازم هو التعبير بالاشاعة في جميع النماء الحاصل و هذا الظاهر مقدم على العمومات الدالة على وجوب الوفاء بالعقود نعم لو لم يستظهر ذلك فالمرجع هو العمومات بعد اجمال المخصص المنفصل و أما اشتراط غير النماء الحاصل من المحصول فلا يشمل الرواية و لذلك أدعي الاجماع على صحته.

قوله في ج ٣، ص ٤٢٠، س ١٤: «وضع المضارعة».

أقول: ظ وضع المزارعة.

قوله في ج ٣، ص ٤٢١، س ٥: «الاشتراط بل يؤخذ».

أقول: ولا يخفى منافاته مع ما صرح به في ص ٤٢٣ فلاحظ وتأمل.

قوله في ج ٣، ص ٤٢١، س ٧: «البذر فلعل الظاهر».

أقول: وفيه منع واضح لان ظاهر التعليل أنه إنما المنع لما قرره مع الزارع وإلا

فلامانع منه فيظهر من الخبر جواز اشتراطه كما أن الظاهر من الخبر الثاني أيضا

جواز اشتراط ثلثة الامور من الحاصل لظهور قوله و ما كان من فضل فهو بينهما في

أن هذه الامور من الحاصل لان الفضل من الحاصل فلي تأمل في المقام.

قوله في ج ٣، ص ٤٢٢، س ٤: «إن لم يشكل الأخذ».

أقول: و ان لم يشكل من ناحية ظهور خبر أبي الربيع و صحيحة الحلبي في

اشتراط تعيين المدة بذكر السنين فان مقتضى القاعدة مع هذا الظهور هو تقييد خبر

الكرخي بعد تسليم إطلاقه بظهور الروايتين فلا تغفل و عليه فالاكْتفاء بتعين المزروع

من غير ذكر المدة محل تأمل بل منع و تقييد المزروع بما إذا كان بدء شروعه معلوما

و أدراكه بحسب العادة معلوما خروج عن الفرض من الاكْتفاء بتعيين المزروع من

غير ذكر المدة إذ مع التقييد المذكور تعين المدة بحسب العادة.

قوله في ج ٣، ص ٤٢٢، س ٢٣: «على الخاص حتى يجوز».

أقول: أي المعين الخارجي بل وقع على المررد و لاخارجية للمررد كما

في المستمسك أو مراده من هو المهية المعينه.

قوله في ج ٣، ص ٤٢٣، س ١: «قدر متيقن فلا إشكال».

أقول: و القدر المتيقن الخارجي كما أن القدر المتيقن مع الإهمال أيضا معين.

قوله في ج ٣، ص ٤٢٦، س ٩: «وقد سبق الإشكال».

أقول: راجع ص ٤١٥ - ٤١٦ و ص ٤٣١.

قوله في ج ٣، ص ٤٢٦، س ١٠: «لا بأمر الطرف».

أقول: و قد يقال ان من عقد المزارعة و المساقاة و الجعالة يعلم مطلوبة العمل

من العامل و المطلوبة من مصاديق الأمر بحمل الشايح الصناعي و ان لم يكن أمرا

بالحمل الأولى ولكنه ينتقض بتوصيف الطبيب للدواء الخاص للمرض الخاص مع

أن الأصحاب لم يقولوا بضممان الطبيب لو أضر بالمرضى لعدم المباشرة و الأمر من

الطبيب و لم يكتفوا بكون التوصيف من مصاديق الأمر بالحمل الشايح الصناعي

راجع ج ٦، ص ١٨٨ من جامع المدارك ثم أنه قد يشكل الاكتفاء بالامر في ثبوت

اجرة المثل إذا كان الأمر مبتتيا على تخيل صحة العقد ولكنه كما ترى إذ العقد

يكون داعيا على الأمر و الداعي لا يكون من قيود الأمر فافهم.

قوله في ج ٣، ص ٤٢٦، س ١٢: «بأمر صاحب الأرض».

أقول: ربما يقال بكفاية أمر صاحب الأرض و لو كان من جهة تخيل صحة عقد

المزارعة ولكنه محل تأمل فيما إذا كان ناشئا عن التوهم المذكور فان الأمر حينئذ

يبتئى على القرار العقدى فلا وجه لتضمينه بالضممان الواقعي.

قوله في ج ٣، ص ٤٢٨، س ١٤: «فلا تصح على ما لا أصل».

أقول: في عدم صحة المعاملة على مثل اليقطين و البطيخ تأمل بل نظر لا مكان الغاء الخصوصية، هذا مضافا الى امكان الاستدلال بصحيفة يعقوب بن شعيب لصدق الفاكهة على بعضها لو لم نقل بصدقها على كلها هذا مضافا الى كونها من المعاملات العقلانية فيشمها العمومات كقوله تعالى أو فوا بالعقود و إلا أن تكون تجارة عن تراض و دعوى أنه لا يثبت بهما شرعية الأفراد المشكوكة من المعاملة المعهودة التي لها أفراد متعارفة كما في الجواهر غير مسموعة بعد تعارف هذه المعاملة و عدم اختصاص العمومات بالمتعارف في زمن النزول لانه ليس قضية خارجية بل قضية كلية حقيقية.

قوله في ج ٣، ص ٤٢٨، س ١٩: «إلا أن يتمسك».

أقول: أو ان يقال بان عدم الردع يكفي في حجية بناء العقلاء و النهي عن الغرر مختص بباب البيع و لادليل على العموم و لو سلم العموم لا يكفي العموم في الردع هذا مضافا الى امكان الغاء الخصوصية فان المقصود من الرمان و النخل و الفاكهة هو الحاصل من الشجر فاذا كان الورق و الحناء من حاصل الشجر كان محكوما بحكم الثمر و عليه فالأقوى هو صحة المساقاة في امثال ورق التوت و الحناء و ورد الشجرة و ان كان الاحوط هو ترك المساقاة أو ترتيب أثر مطلق المعاملة المتعارفة لا أثر المساقاة بل لو لا مخالفة الاجماع يمكن القول بصحة المساقاة فيما إذا كان المقصود هو الحطب أو الخشب أو فميا إذا كان المقصود هو مغارسة الأشجار بحاصل من أثمارها من دون لزوم ثبوت أصلها لتعارف ذلك هذا مضافا

الى عمومات التجارة و نفوذ العقود.

قوله في ج ٣، ص ٤٢٨، س ٢١: «لا تخلوا عن شوب».

أقول: و قد مر الجواب عن الإشكال في بحث الشروط التي شك في مخالفتها مع الكتاب و السنة و امكان اجراء استصحاب عدم المخالفة فراجع البيع بحث الشروط.

قوله في ج ٣، ص ٤٣١، س ٢: «بالعقود منصرف الى النحو».

أقول: و في الانصراف تأمل بل منع بعد أن غلبة خارجية لا توجب الانصراف و القضية لا تكون خارجية نعم يكون القرار الذي لا اشاعة فيه معاملة غير المساقاة فيترتب عليه آثار مطلق المعاملة.

قوله في ج ٣، ص ٤٣١، س ٨: «فقد سبق الإشكال فيها».

أقول: راجع ص ٤١٥-٤١٦ و ص ٤٢٦.

قوله في ج ٣، ص ٤٣١، س ١٣: «إلا لزم عدم الضمان».

أقول: و فيه أن الموجب للضمان هو قاعدة على اليد في المقبوض ولكن قاعدة على اليد مخصصة بصورة العلم بالبطلان لأنه أقدم مع العلم بالبطلان على عدم الضمان و هو في الحقيقية تسليط مجاني من كل طرف بالنسبة الى الآخر اللهم إلا أن يقال أن الالتزام على عدم الضمان الشرعي لا عدم الضمان العرفي و معه ليس ذلك تسليطاً مجانياً مطلقاً و عليه فقاعدة اليد ليست مخصصة فيحكم بالضمان الواقعي في المقبوض من الثمن و الثمن و أن حكى عن السيد الزيدي رحمته الله عدم الضمان.

قوله في ج ٣، ص ٤٣١، س ١٤: «فإن رأى العامل».

أقول: ظاهره منع التبرع فيما إذا كان عمل العامل مبتتيا على تخيل لزوم العقد بحيث لو لا الالتزام بتخيل لزوم العقد ما كان يعمل بلاعوض و فيه كما في المستمسك مسألة ٢٣ من أبواب المساقاة أن الاجرة إذا كانت من أركان العقد (عرفا) امتنع القصد الى القيد مع القصد الى عدم الاجرة فاذا فرض القصد الى عدم الاجرة فقد فرض عدم القصد الى المساقاة لاصحيتها و لافاسده و إنما قصد الى أمر اخر و هو الوعد بالعمل مجانا و هو عين التبرع بالعمل و ليه ففي صورة كون العمل مبتتيا على التخيل المذكور يتبرع العامل بعمله أيضا.

قوله في ج ٣، ص ٤٣٣، س ٤: «فهى استتابة في الاحتفاظ».

أقول: و لا يخفى عليك أن مقتضى كون الامانة هي الاستتابة في الحفظ أن قبول العاجز عن حفظ الوديعة لا يصح لان الامانة بقبوله لا يتحقق بل لافرق بين أن يخبر بذلك بحيث يعلم المودع بعجزه أم لا يخبر فان العجز يمنع عن تحقق حقيقية الامانة و علم المودع بذلك لا يجدي في تحقق حقيقتها مع عدم وجود معوقها نعم لو علم المودع و اقبضه شيئا مع ذلك فهو أقدم على ذلك فلو تلف شيء عنده لا بتفريطه أو افراطه لم يضمن العاجز و مما ذكر يظهر ما في الجواهر و بعض تعاليق توضيح المسائل من جعل المسألة دائرا مدار علم المودع و عدم علمه بعد ما عرفت ان مع العجز لا يتحقق حقيقة الامانة و هذا هو ملاك المسألة و لافرق فيه بين علم المودع و عدمه نعم لو كان الملاك في عدم صحة قبول العاجز هو الخيانة من جهة

عدم علم المودع بذلك و عدم اخبار العاجز بعبزه صح التفصيل بين علم المودع و عدمه كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٤٣٤، س ١٢: «ولم أفهم وجه الدلالة».

أقول: يمكن أن يقال أن العقل يحكم بوجود الحفظ لما رأى أن المستودع في حباله الضمان لو خالف أمر المالك ولكنه وجوب إرشادي عقلي كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٤٣٤، س ١٤: «لا يعد الودعي مضيعا».

أقول: أي من استودع عنده الوديعة.

قوله في ج ٣، ص ٤٣٤، س ٢٣: «فلا إشكال واخرى».

أقول: أي فلا إشكال في لزوم الاقتصار على الحرز الذي عينه المالك.

قوله في ج ٣، ص ٤٣٥، س ٥: «ما وجه الضمان».

أقول: ربما يقال أن مقتضى على اليد هو الضمان و يخرج منه الامانة و حيث كان في مورد الرجوع و رد الوديعة شمول المخرج مشكوكا بصير الشبهة مفهومية و القاعدة في الشبهات المفهومية هو الرجوع الى العام و هو يقتضى الضمان و لعله لذا قال في الشرايع في اللواحق الخامسة إذا اعاد الوديعة بعد التفريط و التعدى الى الحرز لم يبرء أي من الضمان و لذلك أيضا قال في الجواهر في مسألة وجوب

الاستشهاد إذا ظهر للمودع أمانة الموت فالمتجه تحقق الضمان بأول ازمة التفريط و ان اشهد بعد ذلك.

قوله في ج ٣، ص ٤٣٥، س ٥: «وقد يتأمل في صدق».

أقول: و لاوجه للتأمل المذكور إذا كان الخوف نوعيا لصدق الاحسان بمجرد الخوف النوعي هذا مضافا الى أن مصداق الاحسان لو كان في موارد العلم و الاطمئنان لكان نادرا كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٤٣٥، س ١١: «العقود الجائزة من شأنها».

أقول: و لا يخفى عليك أن البطلان الذي ذهب اليه الأصحاب هو بالنسبة الى العقود الاذنية لا العقود الجائزة و العقود الاذنية كالوكالة و الوديعة و من المعلوم أن المال فيها تنتقل بعد الموت الى غير الوكيل أو المودع فمع كون المالك غير الآذن لا مجال لبقاء الآذن هذا بخلاف الوصية فانها شرعت من أول الأمر لامور الميت أو الثلث من أمواله بعد موته و هذا أيضا بخلاف العقود الجائزة كالهبة أو العقود الخيارية فان المال انتقل الى المتهب أو الى المشتري و مع انتقال المال إليهما لا مجال للبطلان بموت الواهب أو البايع فلا ينتقض المقام بمثل الوصية أو الهبة كما لا يخفى ثم بعد بطلان الوديعة بالموت أو الجنون صارت الوديعة في يد الودعي أمانة شرعية و الحكم فيها هو ردها الى الوراث أو وليهم أو وصيهم أو اخبارهم بذلك و لا ترتب بين الرد الأخبار به كونه أمانة شرعية ولكن الظاهر من تعليقه المصنف على توضيح المسائل هو الترتب و لاوجه له إلا أن يكون يد الودعي بعد البطلان يدا غير أمانى لا مالكي و لا شرعي فمقتضى على اليد ما أخذت حتى

توديه هو وجوب الاداء و الرد فان لم يمكن فاللازم هو الأخبار فتدبر جيدا.

قوله في ج ٣، ص ٤٣٦، س ١٩: «الودعي والمستودع».

أقول: ولا يخفى عليك أن قاعدة الاحسان تدل على نفي الضمان كما تدل على نفي المواخذة و ذلك لافادة النكرة في سياق النفي العموم و مورد هذه القاعدة و أن كان مربوطا بالجهد ولكن العبرة بعموم الموارد لا بخصوصية المورد و الظاهر من ذكره في مورد الجهد هو الاستشهاد به من باب تطبيق الكبرى على الصغرى كساير الكبريات الكلية ويؤيد هذه الكبرى قوله تعالى ﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ ﴾ هذا كله مع أن هذه القاعدة قاعدة عقلية كما في العناوين حيث قال مع أن هذه الآية الكريمة قد سقت مساق حكم العقل فانه قاض بعدم السبيل على المحسن و قد أشار الى هذا المعنى قوله تعالى ﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ ﴾ ان ظاهره امتناع السبيل على ضرر المحسن بل ينبغي أن يكون جزاء عمله الاحسان اليه فلا يكون قابلا للاختصاص بفرد دون آخر فاذا دلت الآية على نفي السبيل عليه عموما فدل على عدم الضمان و الغرامة عليه لانه في قوة الكبرى الكلية بان نقول ثبوت الضمان على المحسن سبيل عليه و السبيل عليه منفي في الشرع كلية فينتج أن الضمان منفي من المحسن إلخ فراجع العناوين للمراعي رحمته الله و لذلك ذهب الأصحاب الى عدم الضمان فيما إذا استامن من غير البالغ ماله لحفظ ماله عن التلف و تلف في يده من دون تفریط لا يكون ضامنا مستدلين بقاعدة الاحسان مع أن الامانة الشرعية من دون البلوغ لا تتحقق.

قوله في ج ٣، ص ٤٣٧، س ٣: «فهل ترى أن من».

أقول: وفيه أن مع عدم قدره لا يصدق الخيانة أصلاً بخلاف ما إذا كان قادراً وقصر في الحفظ و عليه فتعليل الضمان في التفريط أو العدوان بصدق الخيانة المقابلة للايمان المجعول في النصوص سبباً أو عنواناً لعدم الضمان يكون تاماً فلا تغفل.

قوله في ج ٣، ص ٤٣٨، س ١: «لا يبعد أن يستدل».

أقول: ولكن ملاحظة موارد ما ربما تؤدي الى أن محل الضمان هو العائد الاثم أو من ترك التحفظ حتى نسي بحيث يصدق عليه الخيانة و المسامحة و لا بدى ملاحظه أخبار الناسين.

قوله في ج ٣، ص ٤٣٨، س ٣: «بالعدوان فهو المسلم».

أقول: و هو التعدي.

قوله في ج ٣، ص ٤٣٨، س ٧: «يؤخذ بالعموم إلا أن».

أقول: أي بعموم على اليد ولكن مع الشك في صدق التعدي و العدوان يمكن الرجوع باطلاق الخاص و هو أن الامين لا يضمن.

قوله في ج ٣، ص ٤٣٩، س ٩: «العين مضمونة حتى».

أقول: بقاعدة على اليد.

قوله في ج ٣، ص ٤٣٩، س ١١: «ويمكن أن يقال».

أقول: و يمكن أن يقال ان مقتضى على اليد هو الضمان و القدر المتيقن من المخرج هو الامانة التي لا يتعدى و لا يفرط فيها و أما الامانة التي فرط فيها أو تعدي فيها بقي على الضمان لأن الشبهة مفهومية و عليه فلا وجه لقول المصنف و ما دل على الضمان في خصوص المقام لا يشمل لما عرفت من أن في الشبهات المفهومية لزم الرجوع الى العام و هو قاعدة على اليد ما أخذت حتى تؤديه و لذا نقول بالضمان فيما إذا لزم عليه الاشهاد و الوصية و لم يفعل ثم ندم و اشهد و هكذا نقول بالضمان فيما إذا تخيل الموت و لم يشهد ثم برء من المرض كل ذلك للشبهة المفهومية و ان كان خروجه عن الضمان في الاخير لا يخلو عن قوة لان التفريط ظاهري و ليس بتفريط واقعا فتدبر جيدا.

قوله في ج ٣، ص ٤٣٩، س ١٢: «عموم عن».

أقول: ظ عن عموم

قوله في ج ٣، ص ٤٤٥، س ٢١: «على تقديم».

أقول: على تقدير.

قوله في ج ٣، ص ٤٤٥، س ٢١: «أما إذا اكتفى بكل».

أقول: و فيه أن في مقام الانشاء كيف لا تحقق البيونة و لو جاز الانشاء بكل فعل أو كل قول إذ بين انشاء العارية و انشاء السكنى فرق مضافا الى اطلاق جواز الانتفاع بالعارية دون السكنى فانه يختص بالسكونة.

قوله في ج ٣، ص ٤٤٦، س ٣: «باق بحاله غاية».

أقول: بمعنى أنه يجوز له الفسخ ولكن لا يجوز رد العين في بعض المواضع بل له أن يأخذ اجرة المثل في مثل اعارة الارض لدفن الميت.

قوله في ج ٣، ص ٤٤٦، س ٣: «منع مانع عن رد».

أقول: كعدم جواز النباش فيما إذا كان النباش هتكا فالعارية بالرجوع منفسخة ولزم على ولي الميت أن يؤدي اجرة لبقاء الجسد في أرض المعير.

قوله في ج ٣، ص ٤٤٦، س ٦: «لازم هذا المنع».

أقول: هذه العبارة غير واضحة إذ بعد وجود المانع عن رد العين كيف يجوز النباش في صورة الدفن بل له بعد الفسخ أن يأخذ اجرة الأرض في صورة الدفن من دون جواز النباش.

قوله في ج ٣، ص ٤٤٧، س ٣: «وقد سبق الكلام».

أقول: راجع ص ٧٦ تجده تقوية الصحة.

قوله في ج ٣، ص ٤٤٨، س ١٧: «إلا أن تشرط أنه».

أقول: ولا يخفى عليك أن المراد من الشرط أعم من شرط عدم الضمان بقريئة المقابلة فان المستفاد من قوله عَلَيْهِ جميع ما استعترته فتوى فلايلزمك تواه أنه لايلزمك الضمان والمستفاد من قوله فانهما يلزماه أى يلزم ضمناهما فالشرط هو أعم من شرط عدم الضمان فلايقال أن شرط عدم الضمان خلاف مقتضى كون

الذهب و الفضة مما فيه الضمان فلا يصح إذ اطلاق التعبد يدل على الصحة فلا يلزم أن يشترط سقوط الضمان كما يظهر من بعض حواشي توضيح المسائل.

قوله في ج ٣، ص ٤٤٩، س ١٠: «الآخر فتأمل».

أقول: و لعله اشارة الى أن الخاصين ان كانا متوافقين يتقدمان على العام في عرض واحد ما لم يلزم منه محذور التباين أو الاستهجان و إلا فيعامل مع العام و الخاصين معاملة التعارض و التباين من دون فرق فيما ذكر بين كون النسبة بين الخاصين عموم و خصوص أو عموم من وجه هذا بخلاف ما إذا كان مختلفي الحكم إذ الظاهر حينئذ هو الجمع بين الخاصين ان كان بينهما أظهر كما إذا كان أحدهما أخص و ان لم يكن بينهما أظهر كما إذا كان عامين من وجه و قلنا بشمول أخبار العلاجية للعامين من وجه فيعالج بينهما و يؤخذ بالمخالف من باب التخيير أو الترجيح و يقدم على العام و ان قلنا بعدم شمول أخبار العلاجية للعامين من وجه فيتعارضان و يتساقطان في مادة الاجتماع و يقدم المخالف على العام في مادة الافتراق و عليه ففي المقام حيث كان استناد الدينار و الدراهم مع استثناء الذهب و الفضة من باب المتوافقين يقدمان على عموم عدم الضمان مع راجع التعادل و التراجع بحث انقلاب النسبة.

قوله في ج ٣، ص ٤٤٩، س ١٥: «أما الضمان سواء».

أقول: راجع ص ١١٥.

قوله في ج ٣، ص ٤٤٩، س ١٦: «فلكونه مغرورا».

أقول: وقاعدة الغرور معمول بها وتأخذ بها فيما عمل بها الأصحاب.

قوله في ج ٣، ص ٤٤٩، س ٢١: «فلاخطر في البين».

أقول: لأنه على المفروض قاصد للتصرف مع الاجرة.

قوله في ج ٣، ص ٤٤٩، س ٢١: «أيضا يشكل صدقه».

أقول: ولكن لايشكل في المفروض لأنه وان قصد التصرف مع الاجرة إلا أن

المعير عند قوله تصرف مجانا لم يشير الى غصبيته و كان مقصوبته مجهولة.

قوله في ج ٣، ص ٤٥٠، س ١: «مجانا فهل يمكن».

أقول: يمكن أن يقال إذا قصر الآذن من جهة التصريح بمقصوده يصدق عليه

الغار فلايستحق الاجرة و أما إذا لم يقصر في ذلك و إنما اشبهه المستأذن أو كان

في سمعه ثقل فقد استحق الآذن للاجرة كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٤٥٠، س ٢١: «لانسلم صدق الغرور».

أقول: والظاهر أن المناقش أيضا قائل بعدم صدق الغرور مع الاشتراط المذكور

أو كون العين المستعارة ذهباً أو فضة.

قوله في ج ٣، ص ٤٥١، س ٧: «ملكية الغاصب حتى».

أقول: أي الغاصب الثاني الذي يكون هو اللاحق.

قوله في ج ٣، ص ٤٥١، س ١٨: «باصطلاح أكابر علماء».

أقول: اصطلاحهم في القضية الطبيعية هو أن القضية الطبيعية محصورة إذ المحلوظ فيها سراية الحكم الى كل فرد بخلاف اصطلاح المنطقيين حيث أنهم ذكروا القضية الطبيعية في مقابل المحصورة و مرادهم من مثل الرجل خير من المرأة هو طبيعة الرجل لا كل رجل.

قوله في ج ٣، ص ٤٥١، س ٢١: «أن يمنع ظهور على».

أقول: لوجه له في مثل حق الرهن فانه أيضا من شئون العين فكما أن اليد موجب لضمان المنافع كضمان العين كذلك يوجب ضمان الحقوق المتعلقة بالعين كحق المرتهن بالنسبة الى العين فان المنفعة و الحقوق من شئون العين نعم لوجه لرجوع الغاصب فيما اداه الى من يتلف العين عنده بعد كونه أقدم على ذلك و العمدة في امثال المقام هو كون المسألة مشهورة أو مجمع عليها.

قوله في ج ٣، ص ٤٥١، س ٢٣: «الالتزام بلزوم المثل».

أقول: أي بلزوم المثل أو القيمة عليه للمرتهن حتى يتعلق حق المرتهن به.

قوله في ج ٣، ص ٤٥٢، س ٢: «فيما لا يمكن الاتفاع».

أقول: و في مثل الاستفادة من اللبن أو الصوف مع بقاء الغنم هل يجرى العارية أم لا ظاهر الجواهر هو الإشكال من جهة عدم بقاء اللبن أو الصوف ولكن الظاهر هو عدم الوجه لهذا الإشكال بعد صدق المنفعة على هذه الاشياء بالنسبة الى العين و بقاء العين عرفا كعارية الشجرة لاوراقها و غير ذلك و عارية الفحل للضراب و غير ذلك.

قوله في ج ٣، ص ٤٥٣، س ٨: «ويؤيد الأول عدم».

أقول: يمكن منع التأييد حيث أن التسليط الممنوع في الحر هو الذي لا يكون بالاختيار والرضاية وأما التسليط بالقرار مع الرضاية والاختيار فليس ممنوعاً بل هو مؤكد للحرية في الاحرار ولعله لذلك عبر بالتأييد.

قوله في ج ٣، ص ٤٥٤، س ٢٠: «الشرايع إلى المشهور».

أقول: أي المشهور من القدماء.

قوله في ج ٣، ص ٤٥٥، س ٦: «وبما رواه في التهذيب».

أقول: والأظهر أن هذه الرواية لا تكون متعرضة للصحة أو بطلان الاجارة بل إنما النظر فيها الى كيفية أخذ الاجرة بعد الفراغ عن الصحة ولا أقل من الاحتمال ومعها لوجه لرفع اليد عن القواعد عند موت الموجر أو المستاجر فما ذهب اليه المشهور من المستاجرين هو الأقوى ودعوى أن ذيل الرواية وهو قوله وان لم تبلغ ذلك الوقت وبلغت ثلثه أو نصفه أو شيئاً منه فيعطى ورثتها بقدر ما بلغت من ذلك الوقت أن شاء الله تعالى صريح في البطلان إذ مع الصحة لا وجه لاعطاء مبلغ الاجارة الى الورثة قبل حلول الوقت اللهم إلا أن يكون ذلك تعبداً و عليه ترتفع الاجمال في الصدر بصراحة الذيل مندفة بما ذكرنا من الرواية لا تكون متعرضة للصحة أو البطلان هذا مضافاً الى أن لزوم الاجارة من دون فرق بين حدوث الموت وعدمه أمر عليه بناء العقلاء ولا يحصل الردع عنه بمثل هذه الرواية المجملة.

قوله في ج ٣، ص ٤٤٥، س ٨: «كل سنة عنه».

أقول: ظ كل سنة عند.

قوله في ج ٣، ص ٤٥٦، س ٢٠: «ويمكن أن يقال».

أقول: هذا هو العمدة في المسألة.

قوله في ج ٣، ص ٤٥٦، س ٢١: «الاجماع».

أقول: ظ الاجمال.

قوله في ج ٣، ص ٤٦٢، س ٢٢: «لا إشكال فيه».

أقول: و إنما الإشكال في جواز تسليم العين بدون إذن المالك فقد ذهب صاحب الجواهر الى لزوم الاذن و استشكل فيه في العروة و اختار المصنف لزوم الاستيذان في حاشية توضيح المسائل و يستدل على عدم لزوم الاستيذان ببناء العقلاء و هو كما ترى و بنصوص الواردة في اجارة الأرض و غيرها بمساوى الاجرة أو بالأقل حيث صرحت بالجواز من دون تعرض فيها لشبهة عدم جواز التسليم ولكنه يشكل لانها ليست إلا في مقام بيان مقدار الأجرة و لأقل من الشك فلا يصلح للاستدلال بها و قد يستدل بصحيفة على بن جعفر في رجل استاجر دابة فاعطاه غيره فنفتت فما عليه قال عَلَيْهِ السَّلَامُ ان كان اشترط أن لا يركبها غيره فهو ضامن لها و ان لم يسم فليس عليه شيء و لا بأس بالأخذ باطلاقه لترك الاستفصال بين أن يسلم العين أو لم يسلم فعدم الضمان يلزم جواز تسليم العين و أماما في الجواهر من

حملة على كون الدفع الى الغير كان على نحو تكون امانة عند الدافع لكونها في يده
وان كان الغير راكبا لها بعيد جدا و لعله لذلك ذهب المشهور الى الجواز فلا تغفل.

قوله في ج ٣، ص ٤٦٣، س ١٨: «فلا إشكال».

أقول: ويمكن الإشكال بان مع تفاوت الانواع أو الاصناف لا يكفي ملاحظة
القدر المشترك بينها في الخروج عن الجزا فيه اللهم إلا أن يقال لا دليل على
معلومية النوع أو الصنف فيما إذا كان المدة مضبوطة في الاجارات مع معلومية
الجامع لانها تملك منفعة الشيء في هذه المضبوطة أو تسليط المستاجر على
العين لينفع بها في مدة معلومة نعم معلومية المنفعة من شرائط الصحة شرعا فاذا
شك في اعتبار المعلومية أزيد من الجامع يمكن الأخذ بالبرائة بناء على جريانها
في الشك في الشرائط كما هو كذلك والاتفاق على اشتراط عدم الغرر على فرض
ثبوت دليل من يقتصر فيه على القدر المتيقن.

قوله في ج ٣، ص ٤٦٧، س ٨: «في المكاسب المحرمة».

أقول: راجع ص ٩.

قوله في ج ٣، ص ٤٧٠، س ٢١: «وقد سبق الإشكال».

أقول: راجع ص ٤١٥-٤١٦ و ٤٢٦ و ٤٣١.

قوله في ج ٣، ص ٤٧١، س ١: «وقد سبق الإشكال».

أقول: راجع ص ٤٣١ و قد أوردنا في التعليقة عليه راجع تعليقه ٤ هناك.

قوله في ج ٣، ص ٤٧٦، س ١٢: «قد يقع الشك».

أقول: لامجال للشك إذ الوكالة تزيد على الماذونية و هي استنابة و قبول النيابة و هي سمة و منصب من المناصب و تأمل للجعل و العزل و يوجب ازدياد شرف الوكيل بشرف الموكل كلما ازداد شرف الموكل ازداد شرف الوكيل و ليس ذلك إلا لكون الوكالة منصبا من المناصب نعم يترتب على الوكالة جواز التصرف كما يترتب على الاذن جوازه ولكن مجرد اشتراكهما في ذلك لا يدل على وحدة حقيقتهما هذا مضافا الى أن جواز التصرف في الوكالة أعم من جواز التصرف في الاذن إذ للوكيل أن يتصرف و يصح تصرفاته و لو عزله الموكل ما لم يصل اليه العزل بخلاف المادون فانه فلا يصح تصرفه إلا في صورة بقاء الاذن و كيف كان فهو أمر يعرفه العرف و ليس من الأمور المستحدثة و يفرقون بين الوكالة فمجرد الاذن.

قوله في ج ٣، ص ٤٧٦، س ١٣: «إتيان الوكيل».

أقول: و فيه أنه ان اتى بما و كل فيه بقصد قبول الوكالة فهو قبول فعلي و لا يكون شاهدا على عدم كونه من العقود.

قوله في ج ٣، ص ٤٧٧، س ٤: «كافيا فلا إشكال».

أقول: و هو الاوجه إذ لم يكن اذن الموكل مقيدا بالوكالة بل هو اذن و لو لم يكن الوكالة صحيحة و بعبارة اخرى يتعدد المطلوب و معه لا إشكال في صحة البيع لكونه ما ذونا فيه و لو لم يلتفت البايع الى الوكالة و الاستنابة لان الاذن يكفي

في انتساب البيع الى المالك و عليه فاذا قال وكتلتك في البيع أو في النكاح فباع داره أو عقده لشخص صح البيع و النكاح و لو لم يات بعنوان الوكالة أو الاستابة لكون البيع و النكاح ماذونين فيهما و يمكن قصد النيابة و الوكالة بالشروع في البيع أو النكاح و عليه يصح الوكالة بالايجاب اللفظي و القبول الفعلي كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٤٧٨، س ١٣: «عن العلاء بن سيابة».

أقول: عبر عنه بالصحيحة.

قوله في ج ٣، ص ٤٨٠، س ٤: «أما بطلان الوكالة».

أقول: راجع ص ٣٥٢.

قوله في ج ٣، ص ٤٨٠، س ٨: «عنها يرضاه في عالم».

أقول: و الاذن و الرضا من باب واحد فالقول ببقاء الرضا يستلزم القول ببقاء

الاذن كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٤٨٠، س ١٢: «تبطل الوكالة و عودها».

أقول: بطلان الوكالة في نحو الجنون غير واضح بل العرف يرى بقاء الوكالة و

الاذن و لذلك قال في المستمسك ج ١٣، ص ٢٧٣ في فبحث الشركة أن الاذن

لا تبطل بالنوم كما لا تبطل عرفا بالاغماء و الجنون و السفه انتهى و لا أقل من

استصحاب جواز التصرف نعم لو قام الاجماع على ذلك فلا مانع من الأخذ به و
راجع أيضا ملحقات العروة، ج ٢، ص ١٢٤ و ١٢٥.

قوله في ج ٣، ص ٤٨٣، س ٢١: «يمكن».

أقول: و مقتضى ما ذكر هو جواز توكيل الوصي ما لم يقيد الموصى مباشرته و
لا حاجة الى العلم يكون مقصوده هو العمل بالوصية فلو اطلاق الموصى و لم يقيد
فيمكن القول بالجواز باعتبار هذا البناء كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٤٨٣، س ٢١: «أن يقال».

أقول: راجع ص ٤٨٦.

قوله في ج ٣، ص ٤٨٤، س ٥: «من هذه الجهة».

أقول: راجع ص ٧٣.

قوله في ج ٣، ص ٤٨٥، س ١٩: «جواز توكيله».

أقول: أي توكيله فيها.

قوله في ج ٣، ص ٤٨٦، س ١٠: «مقتضى ما سبق».

أقول: راجع ص ٤٨٣.

قوله في ج ٣، ص ٤٨٨، س ١٠: «التفريط يتحقق الضمان».

أقول: و هل يبرء من الضمان بالخروج عن التعدي أو التفريط و قد سبق الكلام
فيه في الوديعة ص ٤٣٩ فراجع و محصله هو البرائة لان الوكالة لا تبطل بالتعدي

أو التفريط و تصدق الامانة بعد الخروج عن التعدي أو التفريط مع نية عدم العود اليهما و معه يدخل في الامين الذي استثنى عن ضمان على اليد ما أخذت حتى تودية كما لا يخفى.

قوله في ج ٣، ص ٤٨٩، س ١٣: «لكن لا يلزم التوكيل».

أقول: لا مكان التوكيل بدون الايمان كما إذا كان الوكيل غير ثقة و لا محل اعتماد.

قوله في ج ٣، ص ٤٨٩، س ١٤: «وليس التفريط».

أقول: أراد بذلك نفي تقديم قوله الوكيل ردا لمن قدمه بدعوى أن قوله موافق للأصل.



حاشية

المجلد الرابع

من جامع المدارك



قوله في ج ٤، ص ٢، س ١٢: «وهو المناسب بجعل».

أقول: ربما يقال أن إطلاق الصدقة باعتبار بعض أفراد الوقف فلا يكون شاهداً على أن جميع موارد الوقف يكون صدقة لصحة الوقف على الكافر مع أنه لا قرينة فيه و لصحة وقف الكافر مع أنه لا قرينة له و عليه فلا وجه للزوم قصد القرينة في الوقف كما حكى عن أستاذنا العراقي (مدظله) ولكن يمكن منع عدم قصد القرينة في الوقف على الكافر مع أنه احسان اليه و مندوب اليه و لمنع عدم تمشى قصد القرينة من الكافر فتأمل.

قوله في ج ٤، ص ٢، س ١٦: «كما لو بنا مسجداً».

أقول: و لا يخفى عليك أن ذكر الوقف العام من باب المثال و إلا فالوقف الخاص أيضاً يصدق عليه الصدقة و الصدقة أعم من الايقاعات و العقود فالوقف سواء كان أن الايقاعات أو العقود يصدق عليه الصدقة.

قوله في ج ٤، ص ٣، س ٣: «القبول يكون مشمولاً».

أقول: أي يكون الصدقة مع عدم اللفظ وبعبارة أخرى يكون الوقف المعاطاتي مشمولاً لعموم أوفوا بالعقود.

قوله في ج ٤، ص ٣، س ٥: «إلى سيرة المسلمين».

أقول: ولكن السيرة في الوقف العام ولم تثبت في الوقف الخاص.

قوله في ج ٤، ص ٣، س ٨: «أنه مجمع عليه».

أقول: ولذلك ذهبوا في توضيح المسائل وغيره الى عدم صحة المنقطع الأول والوسط والآخر مع أن انقطاع الأول مع الوقف بنحو الواجب المعلق لعله لا يضر لان الوقف من ابتداء مضي الوقت الأول ولا انقطاع فيه فافهم وأما انقطاع الوسط فبالنسبة الى الأول هو منقطع الآخر فلا يصح وبالنسبة الى الآخر فلعله كالمنقطع الأول فتأمل.

قوله في ج ٤، ص ٤، س ٨: «اعتبار القبض فالظاهر».

أقول: والظاهر من الأدلة المذكورة هو اشتراط القبض في اللزوم لا في الصحة والحكم بالبطلان لو مات الواقف قبل القبض لا يكون دليلاً على اشتراط القبض في الصحة إذ يمكن أن يكون من باب أن عقود الجائزة يبطل بعروض الموت قبل القبض ولو بالتعبد ولذا قال في الجواهر ولا دلالة في تفريعه البطلان بالموت قبله على ارادته الصحة من اللزوم إذ من المحتمل بل الظاهر كونه من العقود الجائزة فيلحقه حكمها من البطلان بالموت ولو للنصوص الدالة على ذلك في الصدقة بناء

على ارادة الوقف منها أو ما يشمله ثم الاستفادة من هذه الصحة عدم لزوم القبض مع جعل القيم كون الموقوف عليه صغيرا.

قوله في ج ٤، ص ١٣، س ٢٢: «المأمول بها».

أقول: ظ المعمول بها.

قوله في ج ٤، ص ١٤، س ١: «الناظر ليس من كيفية».

أقول: وفيه منع لأن إطلاق ما يوقفها أهلها يشمل لوازم الوقف.

قوله في ج ٤، ص ١٩، س ١٣: «لا يتحقق الوقف المؤبد».

أقول: وفيه منع بعد وجود الشرائط حال الوقف و عروض بطلان المصلحة بعد

الوقف و لم يكن العروض غالبا لامكان استصحاب الصحة في هذه الصورة فلا يرجع الى ملك الواقف أو الورثة.

قوله في ج ٤، ص ٢٠، س ٤: «ويمكن أن يقال:».

أقول: و لا يخفى أن المقصود من الاعراض هو الاعراض اللازم من الوقف

المؤبد و هو حاصل بالوقف مع وجود الشرائط و ليس الاعراض التقديري منظور

السيد في الملحقات حيث قال نعم في الوقف على من لا تفرض غالبا إذا اتفق

حصول الانقراض يمكن أن يقال بصرفه في وجوه البر دون الواقف كانه اعرض عن

ملكه بالمرّة لكنه أيضا لا يخلو عن إشكال (١٩٥).

قوله في ج ٤، ص ٢٧، س ١٤: «ياقامة الدليل».

أقول: ويمكن أن يقال ان البناء العقلاني في مثل الكنيسة وغيرها من المعابد هو تملكها الى جهة الكنيسة و لذا كان بيعها عند الحاجة و الضرورة امرا غير مستكر عندهم و هو شاهد على أن الوقف النسبة الى الجهات تملك و ليس بتحرير فضلا عن الوقف بالنسبة الى عنوان من العناوين كالفقراء و الطلاب و غير ذلك فاذا كان الوقف تملكيا فعند التبدل يقوم العوض مقام المعوض و يترتب عليه ما رتب عليه كما هو الشايع عند العقلاء و لم يردع عنه الشارع فتدبر جيدا.

قوله في ج ٤، ص ٢٩، س ٧: «فالأظهر حمل الرواية».

أقول: لوجه لرفع اليد عن ظهور الذيل في الرواية بعد كون سندها منجبرا بعمل الأصحاب بل يعمل بها فيما إذا كان الاختلاف لا يرفع بالبيع فقط فيقسم بعد البيع بينهم تعبدا و ان كان الوقف يويدا لترك الاستفصال في الرواية و أما إذا رفع الاختلاف بنفس البيع وشراء شيء آخر مكانه هو أقرب بمقصود الواقف فالاحتياط هو اختيار ذلك ثم أنه يحتمل أن يكون المراد من الصدر هو الخمس و لا ينافي مع الذيل كما لا يخفى.

قوله في ج ٤، ص ٢٩، س ١٧: «لكنه قد يتفق».

أقول: و لعل من هذا الباب ما في توضيح المسائل من أنه لو وقف ملكا له عائدات لتعمير المسجد و لامامه و لمودنه فان علم أن الواقف عين لكل هذه الموارد الثلاثة مقدارا خاصا فهو و إلا فالمقدم هو تعمير المسجد فان زاد يقسم بين

امامه و مؤذنه بالتسوية و الأولى هو المصالحة بينهما ولكن المصنف ذهب في تعليقه التوضيح الى عدم تقدم المسجد و التسوية بين الموارد الثلاثة و ما ذكره هنا بنحو الكبرى الكلى أوضح لان المسجد في نظر الواقف أصل و ساير المخارج في نظره بمنزلة الفرع و الأصل مقدم على الفرع بل الامام مقدم على المؤذن فلا يصلح جعله مساويا مع المؤذن نعم لو لم يكن ظهور لفظى في ذلك فمقتضى القاعدة هو التسوية فالمتبع بعد عدم التصريح هو الظهور اللفظى ان كان و إلا فالمتبع هو الإطلاق.

قوله في ج ٤، ص ٢٩، س ٢٣: «فيهم لصدق الوقف».

أقول: و فيه منع ان كان الوقف على جهة فقراء البلد و مجرد كونهم محصورين لا يضر إذا كان الوقف على جهة الفقراء.

قوله في ج ٤، ص ٣٠، س ٥: «ذكر جواز دخول».

أقول: يمكن الالتزام به فيما إذا كان الوقت على عنوان فقراء البلد لا اشخاصهم إذ لافرق حينئذ بينه و بين ما إذا وقف على الفقراء بنحو العنوان لان في كليهما يكون الوقف على الجهة و لذا لا يجب التقسيم و يجوز اعطاء كله الى أحدهم و مما ذكر يظهر أنه لا وجه لقول المصنف بان مجرد كون الوقف على العنوان مع كون الواقف مشمولاً له لا يوجب عدم صدق الوقف على النفس لان الوقف إذا كان على الجهة لا الاشخاص فلا مورد لصدق الوقف على النفس و لافرق أيضا بين كونه فقيرا حين الوقف أو صار فقيرا بعد الوقف و لافرق أيضا بين كون أفراده محصورا أو منحصرًا و بين عدم كونها كذلك و لذلك إذا وقف امام الجماعة شيئا على إمام

الجماعة و ليس غيره أماما للجماعة يجوز الانتفاع بالوقف إذا قصد الوقف على جهة امام الجماعة و عليه فما ذهب اليه المشهور هو الأقوى اللهم إلا أن يتمسك بمكاتبة على بن سليمان و خير طلحة بن زيد المذكورين في ص ٧١ من هذا المجلد بدعوى أن المنع من التصرف في الوقف بعد وقفه على الفقراء الشامل باطلاقه و ترك الاستفصال ما إذا كان الواقف بنفسه فقيرا يكفى في ممنوعية الواقف من التصرف و ان كان أو دخل في العنوان فتأمل و لا يترك الاحتياط بعدم الشريك من الفقراء.

قوله في ج ٤، ص ٥٢، س ٢: «حيث لم يستفصل».

أقول: و الرواية تدل على أنه مات قبل القبض و هو أعم من القبول و عدمه و مع ذلك لم يستفصل الامام عليه السلام عن ذلك و عليه فيكون الجواب ظاهرا في أن القبول ليس بلازم في الصحة.

قوله في ج ٤، ص ٥٢، س ١٢: «تعليقه بشرط مستقبل».

أقول: و هو عدم المراد.

قوله في ج ٤، ص ٥٣، س ٢: «الحاصل أنه إن تحقق».

أقول: يمكن أن يقال ان الإجماع يحمل على الحاجة الى القبول في اللزوم لا في تحقق المكلية فالأقوى هو عدم اعتبار القبول و عليه فيكون الوصية من باب الايقاعات و يؤيد ذلك أن الوصية العهدية ليست حقيقه أخرى بل هي متحدة مع الوصية التمليلية من جهة الحقيقة مع أن المفروض في العهدية عدم اعتبار القبول

فمقتضى الاطلاقات عدم اعتبار القبول في الوصية مطلقا نعم يكن اعتبار القبول في تحقق الموصى به جزءا و شرطا لأن أدلة الوصية كما في تعليقة آية الله البروجردي على العروة الوثقى غايتها الدلالة على نفوذ عهد الانسان عند موته فيما كان قبله تحت سلطانه و ان سلطنته عليه باقية إذا عهد فيه بامروا ما كونه سلطانا عند موته على ما لم يكن سلطانا عليه قبل ذلك كما هو قضية الملك القهري فلاتدل عليه انتهى و بالجملة الوصية ليست بمشرفة بحيث يثبت بها ما لم يكن ثابتا قبلها و لعله لذا كان الشيخ الأعظم في كتاب الوصية أن الوصية من حيث معناها اللغوى و العرفى ليست عقدا إلا أنه حيث يثبت من الدليل توقف حصول متعلقها على القبول و عدم كفاية الايجاب فيه كالتمليك المعلوم من الشرع عدم حصول أثره بدون رضى المملك بالفتح و كالتولية المعلوم كونها كذلك فلا بد من التزام كونها هناك عقدا إلخ راجع المكاسب، ج ٢، ص ٢٥١. و اليه مال أستاذنا العراقي (مدظله) على المحكى.

قوله في ج ٤، ص ٥٤، س ١٤: «فان تم الإجماع».

أقول: و لعل الإجماع غير ثابت و على تقدير الثبوت فهو محتمل المدرك و بالجملة لاوجه لرفع اليد عن بناء العقلاء في الاشارة و الكتابة و الاشارة كثيرا ما تقوم مقام النطق مع التمكن منه الا ترى أن المولى أمر عبده بالاشارة ألا ترى أن المأمورين لا رأنة الطريق أمروا بالاشارات.

قوله في ج ٤، ص ٥٥، س ٥: «و لعل نظر المانعين».

أقول: ولكن ذهب المصنف في حاشية التوضيح الى وجوب الاحتياط فيما إذا

أراد أن يوصى بعدا وان لم يوص حين الكتابة ولا وجه له إلا ما يترانى من ممارواه الصدوق عن إبراهيم بن محمد الهمداني قال كتبت إليه كتب رجل كتابا بخطه و لم يقل لورثته هذه وصيتي و لم يقل الى قد أوصيت إلا أنه كتب كتابا فيه ما أراد أن يوصى به هل يجب على ورثته القيام بما في الكتاب بخطه و لم يامرهم بذلك فكتب ان كان له ولد ينفذون كل شيء يجدون في كتاب ابهم في وجوه البر و غيره (الوسائل، ج ١٣، باب ٤٨ من أبواب أحكام الوصايا) بدعوى أن المراد من قول السائل فيه ما أراد أن يوصى به هو ما أراد ان يوصى به بعداً لآحين الكتابه ولكن يحتمل أن يكون مراده هو ما أوصى به ولكن مع ذلك لم يأمر الورثة به و لم يقل و اكتفى بالكتابة هذا مضافا الى أن التفصيل المذكور في الذيل من حجية الوصية لخصوص ولده دون غيره مما لم يفت به أحد هذا مع الغمض عما في سنده.

قوله في ج ٤، ص ٥٦، س ٢: «أو سفيها فلعدم».

أقول: وقد يقال أن الصحيح أن أدلة الحجر قاصرة الشمول لوصيته السفية أما الآية فان أنستم منهم رشدا فادفوا اليهم أموالهم فهي ناظرة الى دفع أموالهم إليهم ليتصرفوا فيها كيف يشاؤون فهي منصرفة عن الوصية و لا تنتظر إليها لأنه لا يكون في الحجر عليه امتنان عليه بل هو خلاف الامتتان في حقه لأنه أراد الانتفاع من ماله و يؤيده معتبرة أبي الحسن الخادم بياغ اللؤلؤ عن أبي عبدالله عليه السلام قال سأله أبي و انا حاضر عن اليتيم من يجوز أمره قال حتى يبلغ أشده قال و ما أشده قال احتلامه قال قلت قد يكون الغلام ابن ثمان عشرة سنة أو أقل أو أكثر و لم يحتلم قال إذا بلغ و ثبت عليه شيء جاز عليه أمره الا أن يكون سفيها أو ضعيفا (الوسائل، ج ١٣

باب ٢ من أبواب أحكام الحج، ح ٥) بدعوى أنها ظاهرة في اختصاص الحجر على السفية بما يكون عليه فلا يشمل ما لا يكون كذلك و الوصية منها كما في مباني العروة الوثقى، ج ٢، ص ١٨٤) ولكن يمكن القول باطلاق الآية و اختصاصها بما ليس فيه امتنان يقتضى صحة معاملات السفية فيما إذا كانت بنفسه مع أن كما ترى و أما قوله عَلَيْهِ جاز عليه امره فهو أيضا لا يختص بما عليه بل يشمل ماله لأن ماله أيضا مبني على تعهدات لزم العمل عليه بها.

قوله في ج ٤، ص ٥٦، س ١٦: «ما رواه المشايخ».

أقول: و لا يخفى أن هذه الصحيحة تدل على نفوذ وصيته في خصوص الارحام و مقتضى القاعدة هو حمل المطلقات عليها لاخصيتها بالنسبة اليها و ان كان مقتضى أخضية المطلقات الأخرى بالنسبة الى فيه عشر سنين تقدمها على إطلاق هذه الصحيحة فبعد الجمع بين هذه الصحيحة و ساير المطلقات يكون النتيجة هو نفوذ وصية الغلام إذا بلغ عشر سنين في خصوص الأرحام ولكن الأصحاب لم يعملوا صحيحة محمد بن مسلم هذا مضافا الى قوة ساير المطلقات فانها في مقام البيان و معدلك لم يتقيد بالارحام و أما القول بأن النسبة بين وصية محمد بن مسلم و ساير المطلقات هي العموم من وجه كما في مباني العروة ج ٢، ص ١٥٤ كما ترى.

قوله في ج ٤، ص ٥٧، س ٣: «أما إن قلنا».

أقول: راجع البيع فانه اختار صحة بيع الصبي إذا كان باذن الولي.

قوله في ج ٤، ص ٥٧، س ٦: «بما فيه هلاكها».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى قوله لعله يموت في صحيحة أبي ولاد أن السبب الذي لا وجده لزم أن يكون بحيث يعلم الجراح أو يظن أنه يوجب الموت والقتل وإلا فلاستفادة من الدليل مشكل وأن كان بنظر غير الجراح كذلك.

قوله في ج ٤، ص ٥٧، س ١١: «وإن كان أوصى».

أقول: ولا يخفى أن عطفه على قوله ان كان أوصى قبل إلخ يقتضى أن يكون النفي بالنسبة الى الوصية بالثلث والأموال المالية وأما شموله لغير الأمور المالية كالوصية بشيء لا يلزم انفاق مال فقير واضح ومقتضى عمومات نفوذ الوصية هو الصحة.

قوله في ج ٤، ص ٥٩، س ١٢: «لكن لا تستقر».

أقول: ولعله لانصراف الوصية إذ الموصى لا يوصى إلا للحمل الذي يكون الحياة شرطاً متأخره فاذا لم يتعقب بالحياة علم أنه خارج عن مورد الوصية نعم لو صرح شخص بالوصية للحمل ولو لم يتعقبه الحياة كانت الوصية صحيحة وكان لورثة الحمل فلا تغفل.

قوله في ج ٤، ص ٧٣، س ١: «و يشكل من جهة».

أقول: وفيه أن ترك الاستفصال بين القبول وعدمه يدل على تعميم الحكم من وجوب التصديق فلا وجه لرجوع المال الى ورثة الموصى.

قوله في ج ٤، ص ٧٩، س ١: «وجود اللام في نسخة».

أقول: أي لعدم وجود اللام في قوله ذلك.

قوله في ج ٤، ص ٧٩، س ١٥: «ففيه الاحتمال المذكور».

أقول: وفيه أنه لم يظهر وجه الاحتمال المذكور و ظاهر قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يستقيم أنه

لا يجوز استقلال كل واحد فيما إذا اطلق الوصاية لشخصين.

قوله في ج ٤، ص ٧٩، س ١٧: «فمع كون التقسيم».

أقول: يمكن أن يقال لعل وجه التقسيم مع كونه مخالفة هو الضرورة و

الاضطرار كما إذا كان بينهم تشاح و لم يرفع إلا بالتقسيم فانه حينئذ يجوز كما

لا يخفى.

قوله في ج ٤، ص ٧٩، س ٢٠: «اليتيم لم يظهر».

أقول: كيف لم يظهر مع أن اليتيم لم يهمل مع أن قوله اليتيم بأى كيفية مطلوب

الموصى.

قوله في ج ٤، ص ٧٩، س ٢٤: «فيشكل من جهة».

أقول: وفيه أن جهة الرجوع الى الحاكم هو أعمال الولاية لرفع مشكل الوصية

بناء على ثبوت عموم الولاية لا من جهة النهى عن المنكر أو الترافع بل يمكن أن

يقال إن اجبار الحاكم فيما إذا أدى الاختلاف بين الأوصياء الى تعطيل الوقف من

الأمر الحسينية فان تعطيل الوصية مما لا يرضى الشارع به.

قوله في ج ٤، ص ٨٠، س ٤: «بل يشكل الحكم».

أقول: وفيه أن مورد رواية مقبولة و ان كان هو الشبهة الحكمية ولكن العبرة بعموم الوارد فلا يختص حكم الحاكم بما يكون شبهة حكمية بل موارد القضاء هو غير الشبهة الحكمية نوعا كما لا يخفى.

قوله في ج ٤، ص ٨٠، س ١٦: «إلى الحاكم لقصور».

أقول: و الحاكم أما يتصدى بنفسه أو بوكيله أو ينصب قيما لأمر الصغار و أما جعل الوصى فلا دليل له.

قوله في ج ٤، ص ٨١، س ١٣: «و هو غائب فليس له».

أقول: و الظاهر أن عنوان الغياب مأخوذ من جهة عدم تمكنه من الابلاغ و الاعلام.

قوله في ج ٤، ص ٨١، س ١٨: «لأنه لو كان شاهدا».

أقول: ظاهره التعليل و حمله على الحكمة خلاف الظاهر هذا مضافا الى مفهوم ذيل صحيحة ابن يسار و ان كان في مصر يوجد فيه غيره فذلك اليه حيث أن مفهومه أن مع وجود الغير ليس الرد جايزا فمن الشرائط لصحة الرد هو تمكن الموصى من أن يوصى الى الغير.

قوله في ج ٤، ص ٨١، س ٢٠: «إطلاق صحيح محمد بن مسلم».

أقول: وفيه أن مع كون الغيبة عنوانا مأخوذا من جهة تمكنه من الاعلام فلا وجه

لقوله و ان بلغ بل المراد هو ما إذا لم يتمكن من الابلاغ.

قوله في ج ٤، ص ٨٢، س ١: «و جواز الرد».

أقول: و فيه أيضا منع للملازمة العادية بين المردد بلوغ الخبر لاسيما في البلاد الصغيرة كما لا يخفى.

قوله في ج ٤، ص ٨٢، س ٧: «بل لعله يستفاد».

أقول: أي بل لعل اعتبار التمكن من طلب الغير.

قوله في ج ٤، ص ٨٢، س ٩: «و ربما يشهد له».

أقول: وجه الشهادة هو أن الخذلان مع التمكن من الايضاء الى الغير غير صادق.

قوله في ج ٤، ص ٨٢، س ١٢: «حيث حمل الخبر».

أقول: لاحتمال أن يكون التعبير المذكور أي لا يخذله على هذه الحال حكما اخلاقيا.

قوله في ج ٤، ص ٨٢، س ١٧: «المطلقات لا يشمل هذه».

أقول: لأن عنوان أوصى الرجل الى أخيه لا يشمل الايضاء الى الولد.

قوله في ج ٤، ص ٨٣، س ٣: «فقد عرفت الإشكال».

أقول: ولا يخفى عليك أن المستفاد من الأخبار و الكلمات هو الأمران أحدهما

بلوغ الخبر و ثانيهما هو تمكن الموصى من الايصاء و عليه ففى ما إذا باب الموصى قبل بلوغ الرد اجتمع الأمران فلا وجه للإشكال.

قوله في ج ٤، ص ٨٣، س ٥: «أما استبدال الوصى».

أقول: راجع الجواهر ج ٢٨، ص ٤٢١ و ملحقات العروة / ص ٢٢٩.

قوله في ج ٤، ص ٩٤، س ٢٠: «الورثة فيدل عليه».

أقول: و الرواية و ان كانت واردة في الاجازة في زمان حياة الموصى ولكن تدل على تنفيذ الوصية بالاجازة بعد الممات بالاولوية هذا مضافا الى صحيحة احمد بن محمد كتب أحمد بن اسحاق الى أبي الحسن عليه السلام النادرة بنت مقاتل توفيت و تركت ضيعة اشقاها في مواضع و أوصت لسيدنا في اشقاها بما يبلغ أكثر من الثلث و نحن أوصيائها و اجبنا أنها ذلك الى سيدنا فان امرنا بامضاء الوصية على وجهها امضيها و ان امرنا بغير ذلك انتهينا الى أمره في جميع ما يأمر به انشاء الله قال فكتب عليه السلام بحظه ليس يجب لها في تركتها الا الثلث و ان تفضلتم و كنتم الورثة كان جائزا لكم ان شاء الله (الوسائل، باب ١١ من أبواب كتاب الوصايا، ح ١).

قوله في ج ٤، ص ٩٥، س ١: «شهود فأجازوا ذلك».

أقول: ظاهر لفظ الاجازة هو انشاء تنفيذ الوصية و عليه فلا يكفي مجرد الرضاية بذلك كما أن اجازة البيع الفضلى أيضا كذلك و لا يكفي في صحة بيع الفضولى مجرد الرضاية نعم لا يلزم أن يكون انشاء التنفيذ باللفظ بل يجوز بالفعل هذا مضافا الى أن انشاء الاجازة هو القدر المتيقن فيقتصر عليه.

قوله في ج ٤، ص ٩٦، س ٦: «لو حصل».

أقول: ظ لو حصر.

قوله في ج ٤، ص ٩٨، س ١١: «ولو أوصى بواجب».

أقول: هذا إذا لم يعين المخرج أى الثلث.

قوله في ج ٤، ص ٩٩، س ١٢: «ويشكل من جهة».

أقول: و مقتضى الشك في شمول الدين لمثل الواجبات البدنية هو انتقال المال الى الورثة و تقييد الانتقال بالدين مع كون شمول الدين مشكوكا و كانت الشبهة شبهة مفهومية لا يضر فلاوجه للاحتياط باخراجه من سهام الكبار ان لم يكن له ولد اكبر كما ذهب اليه أستاذنا العراقي (مدظله) في تعليقه على العروة كتاب قضاء الولي.

قوله في ج ٤، ص ٩٩، س ١٩: «ولو حصر الجميع».

أقول: هذا إذا كان عين الموصى المخرج أى الثلث.

قوله في ج ٤، ص ٩٩، س ١٩: «و الواجب يبدء به».

أقول: و لا إشكال في تقديم الواجب إذا كانت الوصية مرتبة و كان الواجب مقدما كما فرضه في توضيح مسائل السيد البروجردي رحمته في مسألة ٢٧٣٢ لان الوصية مترتبة و أما إذا كان مقارنا مع ساير التبرعات فتقديم الواجب أيضا لا إشكال فيه بعد تصريح صحيحة معاوية بتقديم الفريضة مع إطلاق الفريضة و عموم

التعليل و إنما الكلام في تقديم الواجب إذا كانت الوصية مترتبة و كان الواجب متأخرا فاستدل لتقدمه بأمرين أحدهما أهمية الواجب و ثانيهما الرواية و كلاهما كما في المتن محل إشكال اللهم إلا أن يؤخذ لعموم التعليل في صحيحة معاوية حتى في صورة ذكر الترتيب فافهم.

قوله في ج ٤، ص ١٠٠، س ٤: «يستفاد من التعليل».

أقول: و مقتضى عموم التعليل هو شموله لما لم يذكر المخرج أى الثلث أيضا فيما إذا لم يذكر الترتيب و أما الترتيب الذكرى فلا يضر مع عموم التعليل فيجب تقديم الواجب سواء أوصى باخراجه من الثلث أم لا و سواء كان واجبا ماليا أو واجبا بدنيا لاطلاق الفريضة و عموم التعليل ثم إذا كان الواجب او المستحب متعددا و مستقلا فيجب مراعاة الترتيب إذا كان بينها ترتيب لتفويت المحل بالوصية الأولى قال أستاذنا العراقي في رسالتان في الارث و نفقة الزوجة لو قال اعطوا زيدا مائة و اعطوا عمروا مائة و بكرأ مائة و بشرا مائة فالقاعدة تقتضى الترتيب دون التوزيع و ذلك لأن المائة التي هي الموصى بها لزيد لا شك و لا ريب أنه يمتاز عن المائة المجعولة لعمرو بجهة من جهات الامتياز و لو كان هو عنوان كونه مائة اخرى إذ لا يعقل جعل المائة المجعولة لزيد بعينها لعمرو فلامحالة يتقيد مائة عمرو بكونه وراء مائة زيد و أما مائة زيد محبت ليس مسبوقه بمائة أخرى فلا يحتاج الى التقييد بل لا يمكن تقييده فانه ينطبق على صرف الوجود و عنوان الزيادة و المغايرة متأخرة عن صرف الوجود فمائة زيد هو أصل المائة و مائة عمرو هو الموصوف بوصف الزيادة و المغايرة و الاخرية ففي صورة كون الثلث فانه

واحدة ينطبق قهرا عليه عنوان صرف الوجود متعين لزيد و لايمكن يعين مائة
 لعمره فيه فان النقص يراد دل على الزيادة و لايرد على صرف الوجود مادام من
 الزيادة شيء فالمائة الموجوده يكون أصل المائة عقلا و المفروض أنه جعل أصل
 المائة لزيد فليس لعمره شيء لانه قد اوصى له بالمائة الزائدة و المفروض عدم
 وجود المائة بهذا الوصف في ثلث المال (٥٣ و ٥٤) و أما إذا لم يكن بينها ترتيب
 فمقتضى القاعدة هو التقييط بينها و تكميل الواجب المالى من الأصل فلا تغفل.

قوله في ج ٤، ص ١٠٠، س ٤: «الوصية عدم الترتيب».

أقول: في الصفحة السابقة من أهمية الواجب.

قوله في ج ٤، ص ١٠٠، س ٥: «فيما ذكر لتقديم».

أقول: اللهم إلا أن يقال العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد لا يقال أن ما
 دل على تقدم الفريضة يعارض مع ما دل على أن النقص وارد على ما ذكر أخيرا
 كقوله عليه السلام في من أوصى بعق ممالك خمسة و لم يف الثلث بائمان تمام الخمسة
 أن النقص وارد على ما ذكر اجزائه لانه اعتق بعد مبلغ الثلث ما لا يملك فلا يجوز له
 ذلك لانا نقول أن النسبة هي العموم و الخصوص فيقدم ما دل على تقدم الفريضة
 لان ما دل على ان النقص وارد على ما ذكر أخيرا أعم من الواجب فافهم.

قوله في ج ٤، ص ١٠٥، س ٣: «في المبهمة من أوصى».

أقول: و هنا سؤال و هو أنه لو أوصى بسكونة زوجته في داره مدة عمرها فهل
 نفذت الوصية المذكورة أم لا و على تقدير النفوذ كيف الحال يمكن القول بالنفوذ

فيخمن مقدار العمر فما لم نرد عن ثلث ماله فهو نافذ و اما الزائد فلانفوذ له و عليه فان أوصى بسكوتتها في شخص دار و كان مقدار عمرها تقريبا غير زائد عن الثلث فالوصية نافذة و صار الدار مسلوبة المنفعة مادام حياة الزوجة فلايجوز اجارتها بدون رضايها نعم يجوز بيعها مسلوبة المنفعة بحيث يمكن لها أن تسكن فيها مدة حياتها و ان لم يكن الوصية بسكوتتها في شخص الدار بل المراد من الوصية هو تأمين المسكن لها في هذه الدار أو غيرها فيخمن و يجوز اعطاء مقدار التخمين إليها فلا تغفل.

قوله في ج ٤، ص ١٠٨، س ١٢: «ولو أوصى بوجوه».

أقول: و هنا فرع آخر و هو أنه إذا أوصى و لم يوجد الوصية.

قوله في ج ٤، ص ١١٤، س ٤: «يدعى القطع بعدم الفرق».

أقول: و لا يخفى مع إطلاق حقوق الناس في صحيحة ابن مسلم خصوصا بقريئة مقابلتها مع حقوق الله تعالى أو رؤية الهلال يشمل بنفسه لمثل الوصية و نحوهما مما يقصد بها المال بل لغيره من الحقوق كالطلاق و لاحاجة الى القاء الخصوصية بدعوى عدم الفرق فلا تغفل اللهم أن تخصيص بخبر داود بن الحصين فراجع الوسائل ج ١٨، ص ٢٦٥ فافهم.

قوله في ج ٤، ص ١١٤، س ٥: «الوصية فلا بد من ملاحظة».

أقول: و لا يخفى عليك أن حقوق الناس في صحيحة ابن مسلم كما صرح به المصنف في كتاب القضاء ج ٦، ص ٥٣ الى ٥٧ مطلقة فلا وجه لتخصيص حقوق

الناس بالديون حتى لايشمل فالقصد به المال كالوصية و المعاملات و اليك صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام و لو كان الأمر لنا لاجزنا شهادة الرجل الواحد إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس و أما ما كان من حقوق الله تعالى أو رؤية الهلال فلا (الوسائل، كتاب القضاء أبواب كيفية الحكم، باب ١٤، ح ١٢) و دعوى تقييد الإطلاق بما ورد في تفسير قضاء النبي ﷺ بالديون كما ترى مع احتمال أن قضاء النبي ﷺ كان في الديون من باب عدم الاتفاق في الاعيان و غيرها من حقوق الناس لا من باب عدم الجواز و عليه فثبوت الوصية بالمال و العين و ما يقصد به المال و غير ذلك من حقوق الناس يشاهد و يمين كان قويا اللهم أن يتمسك بخير داود بن الحصين لتخصمه بالدين فراجع الوسائل، ج ١٨، ص ٢٦٥ فافهم.

قوله في ج ٤، ص ١١٤، س ٩: «ولا يخفى أن مجرد».

أقول: و أما التمسك باطلاق حقوق الناس في صحيح ابن مسلم فيمكن منعه بعد تخصيصه بخير داود بن الحصين بالدين فافهم.

قوله في ج ٤، ص ١٢٠، س ١٤: «ومنها صحيحة ابن مسكان».

أقول: و لا يخفى أن هذه الصحيحة واردة في حكم الاقرار للأجنبي لا للوارث.

قوله في ج ٤، ص ١٢٠، س ١٨: «ما كان فإنما لها».

أقول: هذه الفقرة تدل على أن مع التهمة يخرج من الثلث و حيث لافرق بين ما إذا

اقر للوارث و بين ما إذا اقر للأجنبي يتعدى هذا الحكم من الأجنبي الى الاقرار للوارث.

قوله في ج ٤، ص ١٢١، س ٢: «و فيه إشكال حيث».

أقول: يمكن أن يقال إن صورة التهمة ليست بنادرة و لا يلزم أن تكون غالبية و كثيرا ما يحرم بعض الورثة باقرار شيء لبعض الورثة الاخر محبة له أو بغضا منه و عليه فالجمع المشهور لا بأس به و إنما الكلام في كون الاقرار في صورة التهمة من الثلث إذ لا دليل له في الاقرار للوارث ولكن يكفي ما ورد في ذلك في الاقرار للاجنبي لعدم الخصوصية كصححة ابن مسكان فتحصل ان الاقرار ان كان مع التهمة فمن الثلث و إلا فمن الأصل من دون فرق بين كون المقر له أجنبيا أو وارثا كما ذهب اليه في الجواهر فلا تغفل.

قوله في ج ٤، ص ١٢١، س ٣: «و إن قيد صححة».

أقول: بحملها على الثلث.

قوله في ج ٤، ص ١٢١، س ٤: «لزم عدم نفوذ».

أقول: لأن المنطوق إذا كان اعطائه من الثلث فيما إذا كان مرضيا فالمفهوم هو عدم الاعطاء منه إذا لم يكن مرضيا.

قوله في ج ٤، ص ١٢٤، س ٩: «وجه الجواز مع لزوم».

أقول: أي وجه جواز الانشاء بغير اللغة العربية مع العجز لان العربية لو كانت شرطا فمقتضاه هو عدم صحة العقد بدون الشرط اللهم إلا أن يقال إن وجهه هو أن شرطية العربية في حال الاختيار فلا إطلاق للشرطية المذكورة حتى يشمل حال العجز.

قوله في ج ٤، ص ١٢٥، س ٩: «يشكل الحكم بالصحة».

أقول: ولعل وجه الإشكال هو كون الرضاية متقيدة لاملقة ولكن يمكن أن يكون الزعم المذكور داعيا لاقيدا فالرضاية ليست مقيدة.

قوله في ج ٤، ص ١٤٠، س ١٥: «قهرى ممنوع فإن من».

أقول: وفيه أن المنع فيمن يريد التزويج و الاطلاع على أنها صالحة للوطي و الاستمتاع ليس في محله لأن الغالب هو فيمن يريد ذلك أن لا ينفك عن التلذذ هذا بخلاف النظر الى المحارم فانه يمكن أن ينفك عن التلذذ الحاصل للزوج بالنسبة الى زوجته و أن لا يخلو عن التلذذ الحاصل من رؤية مثل الخضراء و الاوراد.

قوله في ج ٤، ص ١٤٢، س ١١: «أما اختصاص بالذكر».

أقول: و فيه أن ما حكاه أستاذنا عن الحائري رحمته الله أنه لم يكن بصدد اثبات المفهوم من اللقب أو من كونه في مقام التحديد بل الذي أراد أن مفاد الشرط أن ما يتلوه هو السبب و مفاد الاختصاص بذكر العنوان لاغيره أن المعنون المذكور في الجزاء هو المسبب فهذان الأمران يدل على أن ما يتلوا الشرط سبب لعنوان خاص في رواية و سبب لعنوان مطلق في رواية اخرى و لا يعقل أن يكون شيء هو علة للمطلق علة للخاص بما هو خاص و بعد عدم المعقولية فليكن الشيء سببا للخاص فما حكى عن شيخنا الحائري ليس مبتنيا على مفهوم الوصف أو دلالة مقام التحديد على المفهوم و هكذا ليس مبتنيا على مفهوم الشرط بل مأخوذ من منطوق الشرط بضميمة الاختصاص بالذكر فلا تغفل حتى لا تلتخلط بين المقامات.

قوله في ج ٤، ص ١٤٢، س ٢٠: «فلم يظهر وجهه ألا ترى».

أقول: قال في الدرر في مبحث المطلق و المقيد ص ١٠٥ إذا ورد مطلق و مقيد فاما يكونان متخالفين في الإيجاب و السلب و أما متوافقين لامحيص عن التقييد في الأول كاعتق رقبة و لاتعتق رقبة كافرة الى أن قال و أما الثاني فان لم يحرز وحدة التكليف فالمتعين حمل كل منهما على التكليف المستقل أخذًا بظاهر الأمرين و أن احرز وحدته فان كان الاحراز من غير جهة وحدة السبب (كان يقوم الاجماع على وحدة التكليف) فيدور الأمر بين حمل الأمر المتعلق بالمطلق على ظاهره من الوجوب و الاطلاق و التصرف في الأمر المتعلق بالمقيد أما هيئته بحملها على الاستحباب و أما مادة برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله في موضوع الوجوب و جعله اشارة الى الفضيلة الكائنة في المقيد و بين حمل المطلق على المقيد و حيث لا ترجيح لأحدهما لا يشارك الكل في مخالفة الظاهر فيتحقق الاجمال و ان كان الاحراز من جهة وحدة السبب (كان يذكر السبب تلو اداة الشرط) فيتعين التقييد و لاوجه للتصرف في المقيد باحد النحويين فانه إذا فرض كون الشيء علة لوجوب المطلق فوجود القيد أجنبي عن تأثير تلك العلة فلا يمكن أن يقال أن وجوب المقيد معلول ذلك فلا بد له من علة أخرى و المفروض وحدتها و كذا كون الشيء علة لوجوب المطلق ينافي علة لاستحباب الفرد الخاص إذ استناد المتباينين الى علة واحدة غير معقول إلخ حاصله إذا كانت العلة علة للجامع و مطلق الشيء فلا يكون خصوصية الخاص أو الخاص بخصوصيته معلولا لتلك العلة و إلا لزم الخلف في كونه علة للجامع و لمطلق الشيء و عليه فيدور (الأمر

بين التقييد و حمل المطلق على المقيد و كون العلة علة للخاص لالمطلق و بين حمل المقيد على المطلق و كون العلة علة للجامع و مطلق الشيء و ذكر الخاص من باب الاشارة الى الفضيلة التي في هذا الفرد و عليه يحتاج الى وجه يوجب تقدم أحدهما على الاخر و الذي حكاه أستاذنا عنه في مجلس البحث هو أن التصرف في المطلق و حملة على المقيد أهون من التصرف في المقيد و حملة على المطلق بدعوى أن اسناد السبب الى الكلّي و ارادة الخاص و المصادق منه أصعب من اسناد السبب الى الكل و هو المقيد و ارادة الجزء و هو المطلق هذا ولكن أظهرية الثاني محل تأمل و مع التأمل حصل الاجمال في أن أخذ ببناء العقلاء على تقديم المقيد و حمل المطلق عليه فهو وإلا فالمتيقن هو المقيد مع وحدة السبب كما أنه كذلك أيضا مع وحدة الحكم في المتوافقين و كيف كان فلاوجه لما في المتن من أنه لم يظهر وجهه مع ما عرفت في الدرر و حكاه شيخنا الاستاذ العراقي (مدظله) و مما ذكر يظهر ما في المتن حيث أنه خلط بين العلة و الحكم و نقض بالحكم فلا تغفل.

قوله في ج ٤، ص ١٤٣، س ١: «يتأمل فيه من جهة».

أقول: حاصله أن رفع اليد عن ظهور كل بنص الآخر أمر تام ولكن بعض الروايات غير نقى السند فلو كان كلها نقية السند كان ما ذكر تماما و لزم أن نقول بجواز النظر الى الموارد المذكورة ولكن يمكن القول بالأعم من هذه الموارد بواسطة موثقة يونس فانه صريحه بجواز جلوسه في ثياب رقيق و من المعلوم أن الثوب لخصوصية فيه فالمستفاد هو جواز النظر اليها ما عدى العورة فافهم هذا و فيه أن الثوب الرقيق لايلزم الحكاية عن نفس البدن حتى يمكن القاء الخصوصية

مع ما فيه بل الثوب الرقيق ضد الغليظ فلا يدل على الأزيد بل يدل على أن النظر الى الشعر او المحاسن لا يجوز بدون سترهما بالثوب الرقيق اللهم إلا أن يقال باجمال الرواية و الأخذ بما يدل على جواز رؤية الشعر و كيف كان فالأقوى هو الاقتصار للوجه و الكفين لعدم رواية صحيحة في المحاسن و معارضة ما ورد في الشعر بالموثقة الماضية و هكذا في المعاصم.

قوله في ج ٤، ص ١٥٠، س ١٣: «عدم جواز ترك».

أقول: ذلك واضح بالنسبة الى الدائمة و أما المنقطعة فهو مبنى على صدق عنوان يكون عنده المرأة على المتعة ربما يقال بصدقه ولكن يمكن الخدشة فيه بان عنوان يكون يدل على استمرار كون المرأة عنده و هو لا يصدق في كثير من المتعه لانقطاع مدتهم و يؤيده ما ورد في القسم مع أن العنوان فيه مشابه لما ذكر في المقام و من المعلوم أن القسم مخصوص بالدائمة و كيف كان فالأحوط أن لا يترك الوطي أكثر من أربعة الشهر في المتعه أيضا.

قوله في ج ٤، ص ١٥٤، س ٥: «موثقة و حمل القيد».

أقول: لم يذكر خبره في العبارة و لعله ضعيف أو كما ترى.

قوله في ج ٤، ص ١٥٥، س ١: «فلم نجد ما يدل».

أقول: راجع ج ٥ من فروع الكافي ص ٤٠١ صحيحة الحذاء تمسك بها المستند و الحاج الشيخ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ و هي تدل على عدم خيار الصغير كالصغيرة فهي معارضة مع صحيحة محمد بن مسلم فان كان ترجيح وإلا فالحكم هو التخيير في

الأخذ بآيهما والأولى هو الأخذ بما يدل على المشهور وهي صحيحة أبي عبيدة الحذاء و كيف كان فمع التخيير فلاوجه للرجوع الى العمومات بل لو قلنا بالتساقت يرجع الى استصحاب العلقه.

قوله في ج ٤، ص ١٥٥، س ٥: «لعله لا يوجب طرح الرواية».

أقول: لازم ذلك هو أن التشية المذكورة في قوله ان كان أبواهما اللذان زواجهما فنعم جازي ولكن لهما الخيار إذا ادركا كالعام المخصص فيؤخذ بالباقي بعد طرح الاخر و كون التنسيه كالعام المخصص كما ترى.

قوله في ج ٤، ص ١٥٥، س ٧: «فيشكل من جهة».

أقول: و فيه أن الظاهر من قوله أوفوا بالعقود هو عقودكم و لو لم تكونوا عاقدين فالعقود التي انشئت بانشاء الولي مما يصح اضافته الى المالكين و أن لم يكونوا حين الانشاء عاقلين.

قوله في ج ٤، ص ١٥٥، س ١٥: «اجيب بضعف الرواية».

أقول: هذا مضافا الى ما في تقارير الحاج الشيخ رحمته الله من اشتمالها على ما يخالف الاجماع و هو ثبوت الخيار بنبت الشعر في وجه الصبي.

قوله في ج ٤، ص ١٥٥، س ١٧: «الإشكال خصوصا مع أن».

أقول: هو مما يوجب قوة التفصيل كما لا يخفى.

قوله في ج ٤، ص ١٥٦، س ٦: «إلى الإشكال من جهة».

أقول: وفيه منع لان الصغير من الاحوال فلا مانع من الاستصحاب بناء على جواز التمسك به في الشبهات الحكمية ثم أن التمسك بالاستصحاب في ولايتهما على البالغ مع فساد عقله لعدم وجود دليل اجتهادي في دلايتهما في نكاح المجنون و إلا فلامجال له كما لا يخفى هذا بخلاف الطلاق فان الدليل الاجتهادي في دلايتهما في طلاق المجنون موجود فيه و معه لامجال للتمسك بالاستصحاب نعم لو الغى خصوصية الطلاق يمكن التمسك بادللة جواز الطلاق عن ولي المجنون للمقام أيضا فافهم.

قوله في ج ٤، ص ١٥٧، س ٦: «أبوها حيا قيل:».

أقول: ومعناه هو القول باستقلال كل واحد منهما و هو المحكي عن المبسوط و الفيض و قلاند الدرر للجزائري.

قوله في ص ١٥٧، س ١٢: «منها صحيحة عبدالله بن الصلت».

أقول: هذه الصحيحة تنفى استقلال الباكرة.

قوله في ج ٤، ص ١٥٧، س ١٤: «ونحوها صحيحة محمد بن مسلم».

أقول: هذه الصحيحة تثبت استقلال الأب.

قوله في ج ٤، ص ١٥٨، س ١٣: «إذ من المحتمل أن».

أقول: كما أنه من المحتمل أيضا أن المراد من الأمر في قوله ليس لها مع أبيها

أمر هو الأمر الذي يستفاد من قوله تستامر البكر وغيرها أو قوله يستأمرها كل أحد ما عدا الأب و نحوهما فمفاد هذه الأخبار أن البكرة الرشيدة ليس لها أمر يستأمرها الأب بخلاف غير الأب فان لها أمر و لزم عليه أن يستأمرها فالأب الذي يريد التزويج ليس عليه أن يستأمرها بخلاف غير الأب الذي يريد التزويج فان عليه أن يستأمرها فهي مستقلة كما أن الأب مستقل.

قوله في ج ٤، ص ١٥٨، س ١٨: «فيقع التعارض بين الطائفتين».

أقول: و فيه أن مقتضى الجمع بينه قوله لاتنكح ذوات الاباء من الابكار الا باذن آبائهن هو القول باستحباب الاستيذان ثم أن مقتضى الأخبار الدالة على أنها ليس لها مع ابائها أمر كما عرفت أنه ليس على الأب المرید للتزويج أن ياذن منها.

قوله في ج ٤، ص ١٥٨، س ٢١: «على غير هذه الصورة».

أقول: و لو كان الأب موجودا و ينافيه صحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام لاتنكح ذوات الاباء من الابكار إلا باذن آبائهن (ج ١٤، ص ٢٠٨) و هكذا صحيحة العلاء بن رزين و ينافيه خبر أبي مريم عن أبي عبدالله عليه السلام قال الجارية البكر التي لها أب لاتتزوج إلا باذن أبيها و مع منافاة هذه الأخبار فلتحمل على الاستحباب أو غيره من الوجوه بقرينة قوله لا باس بتزويج البكر إذا رضيت من غير إذن أبيها فانه صريح في جواز التزويج بلا إذن فيحمل ما يكون ظاهره الوجوب على الاستحباب ولكن رواية سعدان بن مسلم ضعيفة السند.

قوله في ج ٤، ص ١٥٩، س ٧: «على الفرد الغير الغالب».

أقول: وفيه ان اريد من اقدام أبيها فرض ما اقدم سابقا كما هو ظاهر المؤيد فليس تقييد ما يفيد استقلالها بمثل المؤيد المذكور مما يدل على أن الباكرة ليس لها مع اقدام فعلى سابق من أبيه أمر موجبا لحمل ما يدل على استقلالها على الفرد الغير الغالب لان الباقي أكثر كما أن تقييد هذه الأخبار الدالة على استقلالها بما دل على أنه ليس لها مع أبيها أمر بناء على أن المراد أن الاب المريد للزواج ليس عليه أن يستامرهما لايوجب ذلك لان هذه الأخبار تدل على وجوب استعمار كل أحد فتلك الأخبار استثني الأب فيجوز لكل من الأب و البنات الاقدام للترويج من دون حاجة الى الاستيذان من الاخر و أن استحب الاستيذان من الأب للروايات الدالة على الاستيذان جمعا بينها.

قوله في ج ٤، ص ١٥٩، س ١١: «يكون كسائر المطلقات».

أقول: نعم يفيد بحسب كل مورد شيئا فيما أقدم الأب يفيد أن الباكرة ليس لها الرد و الاجازة و فيما لم يقدم يفيد أنه ليس لها أمر الولاية على المعروف أو امر يستامرهما الأب على ما عرفت.

قوله في ج ٤، ص ١٥٩، س ١٥: «يشكل طرح ما ليس».

أقول: من رواية سعد بن مسلم.

قوله في ج ٤، ص ١٥٩، س ٢٢: «بأنه مع الشك».

أقول: و هو كما ترى إذ أهلية الباكرة الرشيدة للعقد لا يكون مشكوكة و إنما

الشك في اعتبار إذن أبيها وعبارة اخرى الشك في الأهلية الشرعية لا العرفية.

قوله في ج ٤، ص ١٦٠، س ٣: «لو كانت متواترة».

أقول: ولا يخفى أن ما يدل على ذهاب اليتيم ببلوغ الجارية أو الصبي كثير جدا راجع أبواب مقدمات العبادة ٤ و ٤/٦ و بعض أبواب الحدود و بعض أبواب المعاملات.

قوله في ج ٤، ص ١٦٠، س ٥: «ويمكن أن يقال:».

أقول: وفيه أن الروايات الدالة على ذهاب اليتيم بالبلوغ لا تكون منحصرة بما فيه لفظ الصبي حتى يبحث عن كونه أعم من الصبية بل مصرحة بذهاب يتم التيمه أو الجارية ببلوغها فراجع.

قوله في ج ٤، ص ١٦٠، س ١١: «الترجيح يجيء التخخير».

أقول: أي التخخير الأصولي.

قوله في ج ٤، ص ١٦٠، س ٢١: «وقد يجاب بأن».

أقول: ويمكن حمل قوله ويكون ذلك برضاها على الاستحباب بعد قوله ليس لها مع أبيها أمر.

قوله في ج ٤، ص ١٧٨، س ١٩: «وما ذكر بعد».

أقول: يمكن أن يقال إن ترتيب الأثر على الملازمات في الأمارات بقيامها أمر واضح ولكنه فيما إذا كان للملازمات اثر شرعى و في المقام ليس للملازمات اثر

شرعى اخر فان المعلوم وحدة معنون الملازم مع معنون العنوان الاصلى إذ أم الاخ من الابوين الملازم بعنوان الام منطبق على عين ما انطبق عليه عنوان الام و هى محرمة فجعل الحرمة بعد كونها محرمة تحصيل حاصل و لغو فلايشمله الحكم فالعنوان الملازم لاحكم في النسب حتى يترتب حكمه على المنزل بالتزليل بمثل قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب.

قوله في ج ٤، ص ١٧٩، س ١٦: «ويمكن أن يقال:».

أقول: وفيه أن الاشكال صحيح لو كان التقييد بالمعنى الاسمى و أما إذا كان بالمعنى الحرفى بان يكون المراد أم ولد البنت في حال كونها بنتا لامقيدا بكونها بنتا فلايكون الموضوع متقيدا بالمحمول حتى يكون القضية ضرورية بشرط المحمول فادراجه في قوله كل ما يحرم من النسب لايجدى إلا في نظيرها من أم ولد البنت في حال كونها بنتا فلايعم الحكم لكل أم ولد ولو لم تكن بنتا وهكذا.

قوله في ج ٤، ص ١٨٠، س ٧: «ويمكن أن يقال:».

أقول: هو كذلك بالنسبة الى حرمة التزويج فيحرم عليه و على أولاده و اخوانه و اخواته و أما ساير الاحكام و الآثار كالارث و وجوب النفقه فلا.

قوله في ج ٤، ص ١٨١، س ١٣: «إذا شك في اعتبار:».

أقول: و لا يخفى عليك أن الشك المذكور في الشبهة الحكمية و أما الشك في الشبهة المصادقية كان يشك في كون هذه المرأة محرمة بالرضاع أم لا فيمكن تنقيح الموضوع باصالة عدم الرضاع في البين و يحكم بحليتها لشمول قوله أحل

لكم ما وراء ذلكم الآية بل لامجال للتمسك بالأصل في الشبهات المفهومية أيضا لان مقتضى القاعدة هو الرجوع الى عموم قوله أحل لكم ما وراء الآية و مع عدم العموم كان مقتضى الأصل هو الاحتياط في الفروج فافهم.

قوله في ج ٤، ص ١٨١، س ١٩: «فيشكل من جهة عدم».

أقول: هذا الإشكال صحيح بالنسبة الى جريان الأصل في ناحية الموضوع و اما جريان الأصل في ناحية الحكم فلا مانع منه و لذا يجرى أصالة بقاء وجوب الصوم أو الصلوة فيما إذا شك في تحقق المغرب مع عدم جريان أصالة عدم تحقق المغرب نعم لامجال للأصل المذكور مع قيام الدليل الاجتهادى في المقام كقوله أحل لكم ما وراء ذلكم بناء على إطلاقه.

قوله في ج ٤، ص ١٨٢، س ٣: «المطلقات الفاقدة لذكر».

أقول: قوله الفاقدة لذكر القيود أو الاستثناء اشارة الى أن القيود والاستثناء امارة على كون المتكلم في مقام البيان و هو شاهد حسن.

قوله في ج ٤، ص ١٨٢، س ٤: «وإن كان الأصل».

أقول: هو اشارة الى مقتضى الأصل فيما إذا شك أن الشارع في مقام أصل التشريع أو في مقام بيان الحكم مع خصوصياته فالمستفاد من كلامه أن الأصل أن الشارع في مقام البيان و لو لم يكن في كلامه شواهد ذلك من القيود و الاستثناء.

قوله في ج ٤، ص ١٨٢، س ١٠: «ما ذكر محل تأمل».

أقول: لعله اشارة الى أن الاجزاء بالاسر في المركب عينه فالأمر المتعلق بالمركب أمر باجزائه فليس تعلق الأمر بالنية الى الاجزاء بالعرض.

قوله في ج ٤، ص ١٨٢، س ١٤: «نعم قد سبق».

أقول: لعله اشارة الى ان الرضاع امر يوجب عرفاً صدق الامويه والاخوة والبنوة فيحكم الشارع الحكم الذي على الام النسبي أو الاخوة النسبية أو البنوة النسبية على الأم الرضاعي أو الاخوة الرضاعية أو البنوة الرضاعية بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب أو ان بالرضاع لا يصدق العناوين المذكورة فلا يكون الموضوع عرفياً و إنما الشارع حكم تعبدا بهذه الموضوعات باعتبار حكمها فتأمل.

قوله في ج ٤، ص ١٨٤، س ١٧: «فيرجع إلى الأصل».

أقول: أي يرجع الى اصالة الاباحة المستفادة من قوله و أحل لكم من وراء ذلكم الآية اللهم إلا أن يقال إن الآية المذكورة لاتصالها مع قوله و امهاتكم من الرضاعة تتعنون بما إذا لم تكن من الرضاعة فلا تصلح للتمسك في مورد الشبهة المفهومية لان المشكوك من موارد الشبهة المصدقية للرضاعة و للحلية نعم يمكن التمسك بعموم قوله فانحكوا ما طاب لكم من النساء الآية لا يتعنون إلا بمقدار الحجة من مفهوم الرضاعة.

قوله في ج ٤، ص ١٨٥، س ١٤: «ثم وجهت الرواية».

أقول: ولعل التوجيه المذكور للايراد الأخير و المقصود هو اضافة الشدى الى واحد و كون الواحد صفة للرجل المحذوف و عليه فلا يكون خلاف الاجماع و ما دل على كفاية اتحاد الفحل.

قوله في ج ٤، ص ١٨٥، س ١٨: «و حيث لم يعلم».

أقول: ولا يخفى ما فيه لان مجرد الاحتمال يكفى لرفع الايراد الأخير.

قوله في ج ٤، ص ١٨٦، س ١٦: «و معه لا علم».

أقول: أي و مع الاحتمال المذكور لا علم بالمعارضة بين العنوانين كما إذا احتمل أن يكون الفساق غير العلماء فلا علم بالمعارضة بين اكرم العلماء و لا تكرم الفساق و كيف كان فمع عدم العلم بالمعارضة لا يترتب على الأخبار الواردة في المقام أحكام المعارضة فلا مانع من الأخذ بما دل من التحديد بما انبت اللحم و شد العظم كما لا مانع من الأخذ بما دل من التحديد بما انبت اللحم و الدم و نتيجة ذلك هو التحديد بأحد الأمرين و يفيد التخيير بين العنوانين فكل واحد من الحدين يكفى ترتب الأثر عليه خلافاً للمشهور حيث ذهبوا الى اشتراط الاجتماع ولكن ملاحظة اشتراط الاجتماع بين انبات اللحم و اشتداد العظم في عدة اخبار صحيحة تشهد باعتبار اجتماعهما كما ذهب اليه المشهور و أما انبات الدم فهو ملازم لكليهما فان كل واحد منهما مسبوق به كما لا يخفى.

قوله في ج ٤، ص ١٨٦، س ١٩: «مع التحديد بالحد».

أقول: ظاهره أن المعبر بحسب الأدلة هو الجمع بين انبات اللحم و اشتداد العظم فموضوع الأثر هو المركب ولكن لا يترتب عليه الأثر إلا إذا علم بوجود الموضوع المركب و المفروض هو احتمال وجود الموضوع المركب لا العلم به ولكن عرفت أن مع عدم العلم بالمعارضة نتيجة الأخبار هو التخيير بين التجديدين لا التركيب بينهما فافهم.

قوله في ج ٤، ص ١٨٦، س ١٩: «من إحراز الحد».

أقول: و احراز الحد بالجمع و التقييد بين التحديات فالناشر هو ما انبت اللحم و الدم و اشتدبه العظم.

قوله في ج ٤، ص ١٨٧، س ١: «على الحصر الإضافي بعيد».

أقول: و فيه أنه بعد امكان الملازمة وجودا و عدما ليس ببعيد هذا مضافا الى معارضة الحصر في الطرف المذكور بالحصر في طرف اخر فالحمل على الحصر الإضافي ليس ببعيد و يشهد له الجمع بين انبات اللحم و اشتداد العظم في اخبار صحيحة اخرى مع أنها في مقام التحديد فالاصح هو اشتراط الاجتماع بينهما لهذه الأخبار الصحيحة و أما انبات الدم فهو ملازم لكليهما و لا يصفى بما قيل من حمل الواو للتقسيم فيما اعتبر اجتماع انبات اللحم و اشتداد العظم.

قوله في ج ٤، ص ١٨٧، س ٤: «لعدم أعرافية أحدهما».

أقول: و فيه منع لان انبات اللحم و الدم أمر يعرفه العرف بخلاف اشتداد العظم

و عليه فلا بعد لجعل ما يعرفه العرف طريقا للاشتداد في العظم هذا مضافا الى جعل عدد الرضعات أو الارضاع يوما و ليلة طريقا تعبديا.

قوله في ج ٤، ص ١٨٧، س ٢١: «لعدم ذكر العدد فيه».

أقول: اللهم إلا أن يقال أن المراد هو توالى الليلة عقيب اليوم فلا يكفى يوم من أول الاسبوع وليل من آخرها.

قوله في ج ٤، ص ١٨٩، س ١٤: «إن المرجع هو الأصل».

أقول: و لا يخفى عليك أن المرجع عند الشيخ رحمته ليس الأصل و لا الإطلاقات المذكورة بل عموم صحيحة على بن رئاب الدالة على عدم نشر عشرة رضعات بعد تكافوء صحيحة فضيل مع زياد بن سوفة اللتين يكونان بالنسبة الى صحيحة على بن رئاب خاصين معارضين و صرح بذلك حيث قال فاذا لم يثبت ترجيح تلك الأخبار على الموثقة بوجه فلا أقل من تكافئهما الموجب بسلامة الأخبار النافية للنشر بالعرض عن المخصص فيجب الأخذ بعمومها المطابق لقاعدة الاباحة المستفادة من العمومات و الأصول إلخ نعم يرد على الشيخ بان مع تعارضين الخبرين لم لا يحكم بالتخيير بين الخبرين و يرجع الى عموم صحيحة على بن رئاب اللهم إلا أن يقال بان مورد التخيير ليس ذلك فيما إذا كان المتعارضان عامين متباينين لا خاصين متباينين بالنسبة الى عام آخر قال في مثله يكفى اتصاله العموم لا ثبات الحكم كما في الشبهة المفهومية للخاص و لا مورد للتخيير الذي هو حكم ظاهري فافهم.

قوله في ج ٤، ص ١٩٠، س ١٢: «إن كان يشكك هذا».

أقول: ولكن لا يمنع هذا الاشكال عن الحمل على التقيه لكفاية سلطة بعض اقوال العامة للحمل على التقيه فاذا كان قول من أقوالهم مما اعتمد عليه الحكومة بحيث خيف عن مخالفة فللتقيه مجال كما لا يخفى.

قوله في ج ٤، ص ١٩٠، س ١٨: «فلا بد من التخيير».

أقول: اللهم إلا أن يختص مورد التخيير بما إذا كان المتعارضان عامين متباينين فلا يشمل مثل المقام الذي كان المتعارضان خاصين متعارضين بالنسبة الى عام آخر فان بعد التكافؤ يتضح الأمر باصالة العموم فلا تخيير حتى يرد فيه أخبار التخيير فافهم.

قوله في ج ٤، ص ١٩٢، س ١٥: «فمع عدم العمل».

أقول: وفيه أن عدم العمل ببعض مضمونه لا يوجب رفع اليد عن بقية مضمونه.

قوله في ج ٤، ص ١٩٢، س ١٥: «بالعشر مشتملة على اعتبار».

أقول: وفيه أن النوم مذكور لبيان التروى كما أن التضلع في مرسله ابن أبي عمير مذكور لذلك فكما أن التضلع لا مدخلية له كذلك النوم.

قوله في ج ٤، ص ١٩٢، س ١٧: «فظاهرهما كفاية».

أقول: وفيه أن الرواية ليست في مقام بيان تعداد الرضعات بل هي في

مقام بيان كيفية وقوع الرضعة في الرضاع المعبر و يشهد له وضوح أن الرضعة الواحدة لا يوجب انبات اللحم كما لا يخفى.

قوله في ج ٤، ص ١٩٢، س ١٩: «فيمكن منعه ألا ترى».

أقول: يمكن أن يقال أن ما ذكر صحيح بالنسبة الى العرف العام و أما في عرف الخاص و هو عرف المرضعات فلا لان الرضعه في عرفين هو الرضعة الكاملة كما هو واضح بعد التأمل في محاوراتهن و أما الاستشهاد بالأمثلة المذكورة فهو أجنبي عن العرف الخاص مضافا الى أن المناسب هو المثال بالايجاب لا بالنفي و النهى كان يقال اشربه شربة من الماء و لم يعلم صدقه على الناقص.

قوله في ج ٤، ص ١٩٣، س ٢: «و ما يقال من أن يجعل».

أقول: نظره الى ما في رسالة الرضاع للشيخ الأعظم رحمته الله ولكن التوجيه المذكور في كلام الشيخ لا ينافي ما ذهب اليه العلامة بل يساعده و الظاهر من عبارة صاحب جامع المدارك أنه ينافيه و لم يظهر وجه المنافاة فان بعد حمل قوله لم يفصل بينها رضعة امراة غيرها على كونه واردا مورد الغالب صار قوله متواليات بلا معاف و ظاهر التوالى هو عدم الفصل بشيء من الرضاع هذا مضافا الى أن قوله لم يفصل يحتمل أن يكون راجعا الى الأخير من قوله من امراة واحدة من لبن واحد لا الى قوله السابق أو خمس عشرة متواليات و معه لا دليل على خلاف قول العلامة اللهم إلا أن يتمسك بما رواه في المقنع مرسلا حيث قال و سئل الصادق عليه السلام هل لذلك حد فقال لا يحرم من الرضاع إلا رضاع يوم دليلة أو خمس عشرة رضعة متواليات لا يفصل بينهما (الوسائل، ج ١٤، ص ٢٨٦) ولكن قوله لا يفصل بينهما

لا يدل على ازيد من عدم أصل الفصل ولا يستفاد منه عدم فصل الرضعة الكاملة بل مقتضى اطلاقه هو عدم الفصل بشيء من الرضاع فيما ذهب اليه العلامة في الشرط الاتي قوى جدا.

قوله في ج ٤، ص ١٩٣، س ٦: «برضاع غير المرضعة».

أقول: بل بشيء من المأكول والمشروب لو لا الإجماع على خلافه كما في الجواهر لظاهر اشتراط التوالى بقوله متواليات لا يقال أن التوالى مفسر بقوله لم يفصل لأننا نقول أنه تفسير لقيد وحدة الامرنة كما هو مقتضى رجوع القيد الى الأقرب هذا مضافا الى إطلاق قوله لا يفصل بينهما في مرسله المقنع (راجع الوسائل، ج ١٤ ص ٢٨٦).

قوله في ج ٤، ص ١٩٤، س ٤: «هو نص فمع حجيته».

أقول: لانه حاكم والحاكم مقدم على غيره.

قوله في ج ٤، ص ١٩٤، س ١٧: «كذلك لامانع من تصوره».

أقول: ربما يقال بالفرق بان قوله لارضاع بعد فطام ينحل بعدد المرتضع فاذا شمل المرتضع لا يمكن شموله لولد المرضعة أيضاً فافهم.

قوله في ج ٤، ص ١٩٤، س ١٨: «الأخذ بالإطلاق كما».

أقول: أي اطلاق قوله لارضاع بعد فطام فاذا لم نقل يكون القدر المتيقن مانعا عن الأخذ به كان مقتضى الإطلاق هو وجوب مراعاة الحولين بالنسبة الى ولد

المرضعة أيضا كما حكى عن جماعة منهم أبو الصلاح و ابن زهرة و ابن حمزة فحكوا بعدم التحريم إذا ارتضع قبل فطام المرتضع و بعد فطام ولد المرضعة مستدلا على ذلك باطلاق قوله ﷺ لارضاع بعد فطام الشامل لفطام ولد المرضعة أيضا اللهم إلا أن يقال بان مع ظهوره في المرتضع من جهة أن الرضاع متعلق بالمرتضع لا بولد المرضعة لامجال للإطلاق فافهم.

قوله في ج ٤، ص ١٩٦، س ١: «فظاهر إباؤه عن التخصيص».

أقول: ان أراد اباؤه قوله «فما بال الرضاع يحرم من قبل الفحل و لا يحرم من قبل الامهات» عن التخصيص بالأخبار الخاصة الدالة على اشتراط الفحل الواحد في نشر الحرمة بين المرضعين فيحمل قوله فما بال الرضاع يحرم الخ على ما إذا كان أحد الأطراف نسبيا فهو كلام صحيح و لكن نتيجته هو المعارضة أيضا بين الأخبار الخاصة و خبر محمد بن عبيدة الهمداني و ان اراد من ذلك اباؤه عموم قوله تعالى و اخواتكم من الرضاعة و عموم السنة الدالة على أن ما يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ففيه منع كما يشهد له تخصيصه بالكمية و شرائطها.

قوله في ج ٤، ص ١٩٦، س ٥: «مع القول بعدم الحاجة».

أقول: لان ارادة المقيد ارادة بالاصالة و ارادة ذات المطلق بالتبع فان المطلق في ضمن المقيد و الأصل في الأوامر و النواهي كما يقتضى اليقيني و النفسى كذلك يقتضى الأصلى دون التبعية و مقتضاه هو ارادة الطبيعة المطلقة أصالة لاضمننا و تبعا من دون حاجة الى جريان المقدمات كما لاحاجة الى جريانها في التعيينى و النفسى و بهذا يحكم بالإطلاق من جهة ظهور اللفظ.

قوله في ج ٤، ص ١٩٩، س ٢١: «فكيف يعتبر العرف».

أقول: يمكن أن يقال صدق العرفي في الجملة كصورة انبات اللحم و الدم يكفى في صحة القول بان العناوين المذكورة كالامومة و الأخوة عرفية بالرضاع و أما بقيته الصور من رضاع يوم دليلة أو خمس عشرة رضعة فهي ملحقة بالحاق الشرعى.

قوله في ج ٤، ص ٢٠٢، س ٢: «أما نكاح أولاد».

أقول: و لا يخفى أن المراد كما هو الظاهر من الأولاد هي الأولاد النسبية في كلا الطرفين كما صرح به الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في رسالة الرضاع حيث قال في المسألة الثانية عشر و أما تحريم حواشي المرتضع من النسب على فروع المرضعة النسبية فاختلف فيه إلى أن قال فالقول بالتحريم لا يخلو عن قوة و فاذا للمحكي عن الشيخ و بعض المتأخرين و أما الاولاد الرضاعية في الطرفين أو الرضاعية مع النسبية فلا خلاف و لا إشكال في عدم حرمتهم كما هو صريح الشيخ رحمته الله.

قوله في ج ٤، ص ٢٠٣، س ١: «إلا كونهما».

أقول: و ربما يقال بان مفهوم الاخوة بسيط و العرف يعرفه بمعناه البسيط لا بمعناه التحليلي العقلي كما أن الحدوث عنده بسيط و تحليله بالوجود بعد العدم أمر خارج عما يعرفه العرف و هكذا البقاء عنه ما بسيط و تحليله بالوجود بعد الوجود خارج عما يعرفه العرف هذا ولكنه لا يوجب أن لا يسرى الحكم من المعنى

البسيط الى المعنى المركب التحليلي ألا ترى أن الاحكام الجارية على الانسان جارية على الحيوان الناطق فلا تغفل لايقال لازم ذلك هو القول بسرابة الحرمة الى العناوين المستلزمة لاحد العنوانات المتعلقة بها التحريم في لسان الشارع كام الاخ للابوين المستلزمة لكونها اما أو كام السبط المستلزمة لكونها نبتا و غير ذلك لأننا نقول ليس كذلك لان العنوانات المذكورة أعم من العنوانات التي تعلق عليها الأحكام لجواز انفكاكها عنها هذا بخلاف المقام لعدم انفكاك الاخوة عن كون الولدين لاب واحد.

قوله في ج ٤، ص ٢٠٣، س ١٤: «من لا يقول بإطلاق».

أقول: و أما من يقول بالاطلاق كما هو الظاهر فلا إشكال في سببية الرضاع لفساد النكاح حدوثا و بقاءا.

قوله في ج ٤، ص ٢٠٣، س ١٨: «و يتفرع على سببية».

أقول: و الأولى أن يعبر و يوضح ذلك إذ ليس المذكور فرعا اخر حتى يتفرع على ما مضى بل هو تمة ما سبق.

قوله في ج ٤، ص ٢٠٣، س ٢٢: «فلا تحرم عليه مؤبدا».

أقول: و الأولى و لا تحرم.

قوله في ج ٤، ص ٢٠٤، س ٩: «للزوجة آنية».

أقول: ليس المراد من الآنية هو التقدم الزمني بمعنى أن الامية للزوجة تقدمت

على ارتفاع الزوجية زمانا لتصريح تقارير نكاح الحاج الشيخ رحمته على اتحادهما زمانا بل المراد منها هو طرف الزمان إلا أنه لمكان اتصال آخر زمان زوجية الصغيرة باول زمان امية الكبيرة تكون كالمجتمع معها زمانا بالمسامحة العرفية و كيف كان فالأدلة الدالة على حرمة أم الزوجة قاصرة عن شمول هذه الاية المفروضة.

قوله في ج ٤، ص ٢٠٤، س ١٠: «يشكل الحكم بحرمة».

أقول: هذا الاشكال مختص بما إذا كان اللبن لغير الزوج و أما إذا كان له فالزوجة الصغيرة تصير بنتاله و من المعلوم أن البنت محرمة فكذلك الرضاعي منها هذا مضافا الى أن مقتضى إطلاق حسنة الحلبي هو حرمة الصغيرة و لو كان اللبن لغيره لان ظاهر قوله فسد نكاحه هو فساد نكاح الجارية الصغيرة ثم ان لم يدخل بالكبيرة فالحرمة للصغيرة حرمة الجمع بينها و بين الكبيرة إذ الجمع بين الام و البنت محرم و ان دخل بها فالحرمة هو حرمة المؤبد هذا كله بناء على عدم شمول أدلة حرمة [أم الزوجة لمثل ما كانت الامية للزوجة آنية و بناء على عدم شمول ادلة حرمة] الربيبة لمثل ما كانت الربيبة لكبيرة آنية كما هو الواضح الظاهر و أما بناء على الشمول فحيث كان الرضاع موجبا لحرمة الكبيرة و فساد نكاحها عينا لصيرورتها أم الزوجة لم يكن موجب لبطلان نكاح الصغيرة إذ لا يلزم الجمع بين البنت و امها كى يقال ببطلان نكاحهما فرارا عن لزوم الترجيح بالمرجح كما ذهب اليه الحاج الشيخ رحمته على ما حكى عنه في تقريراته ولكن الشمول ممنوع فحرمة الكبيرة لادليل عليها إلا أن يدعى الاجماع عليها كما هو ظاهر الجواهر.

قوله في ج ٤، ص ٢٠٤، س ١٥: «خمس زوجات فتأمل».

أقول: راجع ص ٢٤٩ و ٢٧١-٢٧٢ ولعل وجه التأمل هو أن مورد السؤال في روايات اسلام الكافر على خمس زوجات هو الفراغ عن الصحة من الجهات الاخر إلا من جهة الزيادة في العدد و فلا يمكن الاستدلال لغير المورد المذكور فيها الذي لم نفرغ عن صحته.

قوله في ج ٤، ص ٢٠٤، س ٢٠: «لا يفيد مع الإشكال».

أقول: فلا دليل على حرمة الثانية لو لا مخالفة المشهور كما هو ظاهر الجواهر و لعل الأصحاب استفادوا من النصوص الخاصة حرمة الكبيرة و لو لم يصدق عليها أم الزوجة بدعوى اطلاق فسد النكاح لنكاح الكبيرة و الصغيرة ثم قالوا لافرق بين الكبيرة و الأولى و الكبيرة الثانية و لذا قالوا بحرمة الثانية أيضا فافهم.

قوله في ج ٤، ص ٢٠٤، س ٢٠: «إلا أن يتمسك».

أقول: ولكن المشهور لم يأخذوا بها.

قوله في ج ٤، ص ٢٠٥، س ١: «ذكر ظهر حكم».

أقول: راجع الجواهر لكيفية الظهور المذكور.

قوله في ج ٤، ص ٢١٥، س ١٠: «كما أنه الظاهر».

أقول: يعني أن الحرمة في قوله لم تحرم استعملت في الامتناع فحاصل الآية هي العتاب على الامتناع لا على التحريم الشرعي.

قوله في ج ٤، ص ٢٢١، س ٤: «من غير شهوة».

أقول: كلمة غير زائدة وليست في المصدر كما ليست في الوسائل و عليه يظهر ما في قول المصنف و يمكن أن يقال إلخ.

قوله في ج ٤، ص ٢٢١، س ١٥: «لا ظهور فيه ألا ترى».

أقول: و فيه ما لا يخفى فان التفصيل و ان كان عاما ولكن بقرينة المباشرة الظاهرة في الشهوة يحمل على التقبيل لشهوة في المقام.

قوله في ج ٤، ص ٢٢١، س ١٩: «إنه أقوى من الإطلاق».

أقول: و فيه أنه منقوض بما إذا كان في السؤال عموم فكما يجوز أن يجب من دون استفصال ثم يستثنى منه موارد كذلك في الإطلاق مثلا إذا سئل عن اكرام كل من في البلد من العلماء فاجيب بوجوب اكرامهم يجوز أن يستثنى منه الفساق ان قلت ترك الاستفصال في المطلق بمنزلة التصريح بافراد المطلق و مع التصريح بالافراد لامجال للاستثناء مثلا إذا قال اكرم زيدا و عمروا و بكرا و خالدًا ثم قال لا تكرم زيدا و عمروا لا يجوز الجمع بينهما بالاطلاق و التقييد بل بينهما تهافت و تناقض قلت يجري ما ذكر في ما إذا كان في السؤال عموم فكما يجوز الاستثناء منه يجوز في المطلق و لافرق بين العموم و الإطلاق إلا من جهة أن العموم في العام عموم أفرادى و في المطلق عموم احوالى.

قوله في ج ٤، ص ٢٢١، س ١٩: «لأن الإطلاق بمنزلة».

أقول: ربما يقال ان بين المستثنى و المستثنى منه تهافت و تناقض و اجيب عنه

بان المراد من المستثنى منه ما عدى المستثنى و فيه منع لان خلاف الوضع في المستثنى منه و اجيب عنه بان اللفظ استعمل في معناه الموضوع له و لكن المقصود من هذا الاستعمال هو ضرب القانون الذي ربما يرد عليه الاستثناءات فالعموم بما هو عموم ليس على طبقة ارادة جدية.

قوله في ج ٤، ص ٢٢٢، س ١٤ «من بعض الأخبار».

أقول: كالمقبولة و لعل المقصود من المخالفة في المقبولة هو المخالفة الخاص مع العام لا المخالفة التباينية كما أن اخبار الزخرف و الباطل الواردة في مخالفة القرآن محمولة على المخالفة التباينية فالمخالفة التباينية كانت معيار تمييز الحجة عن اللاحجة بخلاف المخالفة الغير التباينية فانها من المرجحات كما في المقبولة.

قوله في ج ٤، ص ٢٢٤، س ١٣: «الثانية ما بقي الموضوع».

أقول: لعل مقصوده أن المستصحب قبل صدق عنوان الجمع هو جواز وطى المملوكة غير المعنونة بعنوان الجمع فتبدل الموضوع بعد صدق عنوان الجمع بالمملوكة المعنونة بعنوان الجمع فاختلف الموضوعان و مع الاختلاف لامجال لاستصحاب جواز الوطي كما لامجال لاستصحاب جواز التقليد لمن حصل له ملكة الاستبطاء و لم يشته لان قبل حصول الملكة موضوع الجواز هو من لم يتمكن من المراجعة الى الادلة و بعد حصولها صار الموضوع هو من يتمكن من المراجعة و لذا ذهب الشيخ الأنصاري الى عدم جواز التقليد له و نسبة الى الأصحاب من دون خلاف ولكن يمكن أن يقال إن الموضوع في الاستصحاب

ليس بعقلي ولا بدليلي بل هو عرفي و العرف يرى الموضوع باقيا و الحكم يسرى عن العنوان الى الخارج فالمملوكة هي جايز الوطي فيستصحب كما أن المكلف هو جايز التقليد فيستصحب فالموضوع الدليلي و ان لم يكن باقيا ولكن الموضوع العرفي يكون باقيا و هو كاف في جريان الاستصحاب فلاشكال ناش من الخلط بين الموضوع الدليلي و الموضوع العرفي فتدبر جيدا.

قوله في ج ٤، ص ٢٢٧، س ١١: «مشكل فإن المتبايعين».

أقول: هذا مضافا الى أن المحكي عن أستاذنا العراقي (مدظله) هو اختيار كون العقد بمعنى القرار و الربط و هو أعم من العهد و عليه فتفسير العقد بالعهد تفسير بالمصداق فان العهد أيضا قرار و ربط.

قوله في ج ٤، ص ٢٢٧، س ١٦: «فإذا دل الدليل».

أقول: كما دل قوله تعالى «أحل لكم» الآية.

قوله في ج ٤، ص ٢٢٧، س ١٧: «و قد استدل به».

أقول: أي و قد استدل بقوله أحل الآية لقابلية المحل و جعل الأخبار الموافقة للآية المذكورة مرجحة.

قوله في ج ٤، ص ٢٢٩، س ٤: «ذكر خلاف الظاهر».

أقول: و بالجملة حمل الصبر على ازالة الخوف خلاف الظاهر بل الصبر هو تحمل المشقة لا ازالتها نعم يحصل بمرور الزمان بتحمل المشقة عادة التقوى

بحيث يزول عنه الخوف و يطمنن بعدم الوقوع في المحرم فالإزالة اثر الصبر المستمر لا مفاد الصبر المأمور به.

قوله في ج ٤، ص ٢٢٩، س ٩: «زرارة كفاية الاضطرار».

أقول: و لعل وجه الاضطرار الى التزويج مع الامة مع الاستطاعة هو بان يكون الحرة التي استطاع منها قرناء او رتقاء.

قوله في ج ٤، ص ٢٢٩، س ٢٢: «لأخبار خاصة صريحة».

أقول: المذكورة في تقارير نكاح المرحوم الحاج شيخ عبدالكريم الحائري رحمته الله.

قوله في ج ٤، ص ٢٢٩، س ٢٤: «مثل مارواه».

أقول: عطف على النصوص الناهية.

قوله في ج ٤، ص ٢٣٠، س ١٠: «الموضوعية مقتضى رواية».

أقول: يمكن منع دلالة الرواية لكونه جمعا في العبارة هذا مضافا الى وجود الأصل المنقح في الموارد المذكورة في الرواية فان الأصل عدم الرضاع و أصالة اليد تقتضى مالكية ذى اليد و هكذا فالاحتياط فيما إذا لم يقم فيه اصل منقح.

قوله في ج ٤، ص ٢٣٠، س ١٤: «أن يتسمك بحديث».

أقول: و المحكي عن أستاذنا العراقي (مدظله) الفرق بين المقام و الأقل و الأكثر الارتباطين لان بعد العلم بان الوجوب الشرعي اما متعلق بالأقل أو الأكثر

لامجال لاصالة عدم وجوب الأقل لمعارضته باصالة عدم وجوب الأكثر و بعد تساقطهما يرجع الى البرائة عن جزئية المشكوكه هذا بخلاف المقام فانه لاوجوب تكليفي بل هو حكم وضعي و القدر المتيقن هو قابلية غير الامه الزواج و فيه أن امر المحللة في نفوذ العقد يدور بين أكثر قيذا و بين أقل قيذا فاصالة عدم الأكثر معارض باصالة عدم الاقل و بعد تعارضهما لابس بالتمسك بحديث الرفع لرفع مدخلية الحره فبعد رفع القيد المذكور بحديث الرفع فالقابلية محرزة كما لا يخفى.

قوله في ج ٤، ص ٢٣٠، س ١٨: «بصحيح ابن مسلم».

أقول: و لعله صحيح زرارة حيث عبر فيه بقوله لادون صحيح مسلم فانه عبر فيه بقوله لابس اللهم إلا أن يكون المقصود و هو الكراهة.

قوله في ج ٤، ص ٢٣٦، س ١٨: «و لعل المراد».

أقول: كما ذهب اليه الشيخ رحمته الله في فرائد الاصول ص ٢٠٠ ولكن الشيخ رحمته الله حيث أنه لم ينكر الحرمة التكليفية فكلامه خال عن المناقشة حيث صار محصله أن الجهل بالحكم التكليفي أو الجهل بكونها في العدة أم لا يوجب العذر بالنسبة الى الحكم الوضعي بمعنى أن العقد الأول لا يصير سببا للحرمة الابدية فهو معذور و أما بناء على ما ذهب اليه الماتن من انكار الحرمة التكليفية يؤل الكلام الى أن الجهل بالحكم الوضعي يوجب العذر فيه و معناه أن الحكم الوضعي منوط بالعلم به و هو دور فتدبر جيدا.

قوله في ج ٤، ص ٢٣٧، س ٥: «منقضية فالظاهر».

أقول: وفيه تأمل إذ بعد اليقين و الشك في البقاء يشمله الدليل للحكم بالبقاء و مجرد كون السبب في الشك في البقاء هو الشك في مبدء المدة لا يمنع عن جريان الاستصحاب و تمديد عمر المتيقن.

قوله في ج ٤، ص ٢٣٧، س ٧: «نعم يستصحب عدم».

أقول: و هو استصحاب حكمي.

قوله في ج ٤، ص ٢٤١، س ٢: «فيرجع في مورد التعارض».

أقول: و الاولى هو ترجيح بالكتاب و إلا فمقتضى القاعدة هو التخيير ان لم يكن مرجح بينهما.

قوله في ج ٤، ص ٢٤١، س ١٤: «فهو لا يرفع التنافي».

أقول: ظاهره أنه لا ينقلب النسبة بين الطائفة الاولى و الثانية بمجرد كون الطائفة الثالثة مقيدة للطائفة الأولى.

قوله في ج ٤، ص ٢٤١، س ١٤: «نعم يمكن الجمع».

أقول: بحمل الطائفة الأولى على ما إذا كان عالما و القول بانه حمل على النادر ممنوع فيما إذا كان عالما بالتحريم التكليفي دون الوضعي فانه كثيرا ما يتفق ذلك و ذلك الحمل بقرينة مفهوم الطائفة الثالثة و القول بان المفهوم لا يصلح للمعارضة مع المنطوق من جهة أن دلالة التعليق على الشرط على المفهوم الخ مدفوع بان في

مقام التحديد للشرط و القيد و الغاية مفهوم و له قوة من الظهور كالمنطوق و بحمل الطائفة الثانية على ما إذا كان جاهلا بمنطوق الطائفة الثالثة و كيف كان فحيث للطائفة الثالثة تعرض منطوقا و مفهوما فيصلح للجمع بين الاطلاقين.

قوله في ج ٤، ص ٢٤١، س ١٥: «فرق بين الإطلاق».

أقول: و فيه أن خبر الحكم أجنبي عن المقام فان التزويج في العدة أجنبي عن تزويج من لم يكن في العدة هذا مضافا الى أن قوة ترك الاستفصال فيما إذا كان السؤال عن الواقعة الخاصة المبتلى بها بخلاف ما إذا كان السؤال فرضا فان الجواب فيه يمكن أن يكون من باب ضرب القانون أيضا.

قوله في ج ٤، ص ٢٤٨، س ٣: «من غير تقييد الطلاق».

أقول: و فيه أن قوله التي لم يدخل بها يكفي لتقييد الطلاق بالبانن.

قوله في ج ٤، ص ٢٤٩، س ٥: «و المشهور لم يعملوا».

أقول: و لكن نقل في المستمسك عن جماعة العمل بها و هو كاف في جواز العمل بالرواية و عدم الاعراض عنها.

قوله في ج ٤، ص ٢٥٧، س ١٤: «فلا دليل على ثبوت».

أقول: ان قلنا بان بينهما التلازم العادي بحسب الخلقة الاصلية لا العوارض فوجود كل واحد يلزم الاخر و عليه يكفي الصماء لوجود الخرساء كما يكفي الخرساء بوجود الصماء و شمول الادلة للخرساء العارضي مشكل ولكن الانصاف

أن الخرساء أعم من العارضى و عليه فلا يحتاج الى الملازمة فحيث اكتفى في الرواية بالخرساء فلا دليل على مقارنة الصماء و لا على كفاية الصماء.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٠، س ٤: «و منها ما يدل».

أقول: و لا يخفى أن ما دل على الحرمة و كان صحيحا يكون معارضا مع ما دل على عدم منسوخية المائدة بجميع آياتها مع صحة سنده فمقتضى القاعدة هو التعارض فلو لم يكن ترجيح في البين فمقتضى القاعدة بحسب اخبار التخيير في المتعارضين من الاخبار هو التخيير فلان من اختيار اخبار نسخ قوله و لا تتكحوا المشركات الاية الذى يكون تخصيصا في الحقيقة.

قوله في ج ٤، ص ٢٦١، س ١٤: «فيه بحمل لا ينبغى».

أقول: و فيه تأمل بل منع لان كلمة لا ينبغى أعم من التحريم و استظهار التحريم من قوله لا ينبغى للمسلم الموسر أن يتزوج الامة إلا أن لا يجد حرة لا وجه له بعد كونه أعم فتأمل.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٣، س ٥: «فلا يتم لأن مقتضى».

أقول: يمكن أن يقال إن بعد تعارض الأخبار في النسخ و كون مقتضى القاعدة هو التخيير و اختيار الأخبار الدالة على ناسخية المائدة بجميع آياتها فاختار الجواز مرجحة بموافقتها مع الكتاب أي قوله تعالى في المائدة و المحصنات من الذين اتوا الكتاب الآية و لو سلم عدم الترجيح من هذه الجهة فحيث لا ترجيح لأخبار المنع لما سيأتي من قول المصنف و يشكل إلخ فمقتضى القاعدة أيضا هو التخيير

بعد تعارض أخبار الجواز مع أخبار المنع فلا مانع من أخذ أخبار الجواز فلا تغفل.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٣، س ٨: «لم يحرز منه كون».

أقول: وفيه أن قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في صحيحة زرارة لمغيرة بن شعبة حيث قال مغيرة رأيت رسول الله ﷺ مسح على الخفين قبل المائدة أو بعدها فقال لا أدري فقال على عليه السلام سبق الكتاب الخفين إنما نزلت المائدة قبل أن يقبض بشهرين أو ثلاثة لما يشهد على أن المائدة غير منسوخة بجميع آياتها وإلا فلا معنى لسؤاله عليه السلام قبل المائدة أو بعدها كما لا يخفى.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٥، س ١: «فيبقى سائر الأدلة».

أقول: ولو لم يثبت ما دل على جواز نكاح المجوس متعة فمقتضى عموم قوله «ولا تتكحوا المشركات حتى يؤمن» هو عدم الجواز لان شرط النكاح هو الايمان بالاسلام عدى ما خرج والمفروض هو عدم الدليل على جواز نكاح المجوس متعة.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٦، س ١٢: «يشكل من جهة».

أقول: ومنه يظهر ما في الجواهر قبل مسألة الارتداد وما استدل به من قوله تعالى: «و من يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه» و عموم قوله من بدل دينه فاقتلوه و لان دينهم بنسخه لم تبق له حرمة منظور فيه لان عدم القبول الاخرى لا ينافى صدق اسم اليهود و النصارى مع التبديل و ترتب أحكامها و القول بان المراد من القبول هو القبول الديوي و كونهم مسمين باليهود و النصارى بعد

التبديل غير ثابت و لعل قوله من بدل دينه فاقتلوه منصرف عن اليهود و النصارى و أمثالهم و أما قوله و لان دينهم بنسخه لم تبق له حرمة فيكفى في جوابه ما استدل به في المتن من أن لكل قوم نكاحا فالأقوى هو عدم الفرق بين التبديل و عدمه في ترتب الأحكام على عنوان اليهود و النصارى.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٦، س ١٦: «و أما الرواية المذكورة».

أقول: لعله الروايات.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٦، س ١٦: «مضافا إلى أن موردها».

أقول: ليس في صحيحة محمد بن مسلم ذكر العدة ولكن قوله في الذيل و يقسم ما ترك على ولده دليل الدخول اللهم إلا أن يقال ليس هذا دليلا على اشتراط الدخول بل هو حكم الدخول لو فرض فتأمل هذا مضافا الى أن ذكر العدة لا يدل على أن مورد الرواية هو خصوص الارتداد بعد الدخول بل لعل ذكر العدة لبعض أفراد مورد الرواية لالتزام أفرادها و اليه أشار بقوله إلا أن يقال إنها متعرضة إلخ.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٦، س ١٩: «هذه الصورة يقع التعارض».

أقول: أي في صورة الدخول.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٦، س ١٩: «بين ما دل على عدم».

أقول: كرواية منصور بن حازم الآتية و حسنة ابن أبي عمير ولكنهما مختصان باهل الذمة و المشركين إذا اسلموا و دعوى عدم الفرق بين الكافر و بين المرتد

كما ترى فلا معارضة و مقتضى حسنة أبي بكر في الارتداد سواء كان قبل الدخول أو بعدها هو الانفساخ بنفس الارتداد.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٦، س ٢١: «عن ملة وقف».

أقول: سواء كان المرتد رجلاً أو امرئاً.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٧، س ١٨: «بل مقتضى حسنة».

أقول: فلو لا الاجماع فهو الأقوى كما لا يخفى و عليه فحكم الارتداد قبل الدخول و بعده سياتى من جهة أن الارتداد يوجب انفساخ عقد الزوجية من دون توقف على القضاء العدة كما أنه لا فرق بين كون الارتداد ملياً أو فطرياً.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٧، س ١٩: «غيرها حصول الانفساخ».

أقول: بلاتوقف على انقضاء العدة.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٧، س ٢١: «كان المرتد فطرياً».

أقول: و كان الارتداد بعد الدخول كما سيأتي التصريح به حيث قال و ان كان الارتداد بعد الدخول.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٨، س ٤: «دون سائر الامور».

أقول: فيصح له الرجوع الى زوجته بعقد جديد كما له تزويج المرئة المسلمة لان اثار الارتداد ترتفع بالتوبة عدى امور ثلثة و كان داخلاً في عنوان المسلم فيترتب عليه جميع أحكام المسلم من الطهارة و غيرها بل يجوز له الرجوع الى زوجته

بعقد جديد حتى قبل خروج العدة لان انقضاء العدة شرط في تزويج الغير معها لازوجها نعم يشترط العقد الجديد لحصول البيونة بنفس الارتداد.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٨، س ٧: «هذا مذكور في الصلاة».

أقول: في المطهرات في باب الطهارة عند بيان كون الاسلام مطهرا راجع المستمسك والتقيح.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٨، س ٨: «للتعبير بقوله عَلَيْهِ السَّلَام».

أقول: لان المرتد الفطرى هو الذي نشأ عن المسلم والداكان أو والدته والتعبير بقوله كل مسلم بين المسلمين يناسب ذلك.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٨، س ١٥: «دينه يدل خبر منصور».

أقول: ولا يخفى عليك أن خبر منصور يدل على بقاء النكاح الى انقضاء العدة لامطلقا فان اسلما أو اسلم بقى النكاح وأما ان اسلمت ولم يسلم فلانكاح ومورد الرواية و ان كان مجوسيا أو مشركا من غير أهل الكتاب إلا أن الحكم لو لا الاجماع كذلك في أهل الكتاب بالاولوية القطعية.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٩، س ٢: «نعم يمكن الاستدلال».

أقول: وقد عرفت امكان الاستدلال به في غير المجوسى و المشرك من أهل الكتاب بالاولوية إذ مع توقّف الفسخ فيهما على انقضاء العدة يكون الحكم كذلك في أهل الكتاب بالاولوية و لامجال لاحتمال الفسخ في الحال في أهل الكتاب دون المجوسى و المشرك فتأمل.

قوله في ج ٤، ص ٢٦٩، س ١٤: «من الأخبار مشكل».

أقول: ولا يخفى عليك مع دلالة خبر منصور بن حازم والأخذ بمفهوم الأولوية يمكن تخصيص هذه الأخبار على احتمالين.

قوله في ج ٤، ص ٢٧٠، س ٨: «ويدل عليه خبر منصور».

أقول: لان العدة تشهد على أن المفروض هو كون الاسلام بعد الدخول هذا مضافا الى الملازمة بين كون المرأة تحت المرء و الدخول.

قوله في ج ٤، ص ٢٧٥، س ٢: «لا يلتزمون يا جبار».

أقول: ولا يخفى أن المشهور لا يلتزمون بالخيار و الفسخ بمجرد عدم القدرة على الانفاق لاجبار الزوج على التطليق و عليه فالروايات المذكور ليست معرضا عنها فلامانع من العمل بتلك الروايات عند عدم الاكساء و الاطعام بما يقوم به الصلب فيجوز للحاكم أن يجبر الزوج على الانفاق ان أمكن و إلا على الطلاق و إلا فيقوم بنفسه على الطلاق ان طلبت الزوجة الطلاق.

قوله في ج ٤، ص ٢٨٠، س ٥: «عليه فيشكل وأما».

أقول: ولا يخفى ما فيه فان عملهما مع اعراض بقية الاصحاب لا يوجب الوثوق بصدور الرواية الضعيفة و عليه فلاوجه لرفع اليد عن الأخبار الدالة على صحة النكاح مع اللزوم بمثل هذا الخبر نعم لو كان عدم الزنا مشروطا في العقد أو كان العقد مبنيا على الشرط المذكور فمقتضى بعض الأخبار كالذي ورد في من قال أنا من بنى فلان و تخلف هو الخيار ولكن في شمول الأخبار الحاصرة لما إذا لم

يشترط و لم يكن العقد مبني عليه ولكن كان مركزا تاملا و عليه فالقول بعدم الخيار مطلقا منظور فيه.

قوله في ج ٤، ص ٢٨٦، س ٢: «فقد مضى الكلام».

أقول: راجع ص ٢٧٩.

قوله في ج ٤، ص ٢٨٧، س ٩: «فلا إطلاق لأدلته».

أقول: و سيأتي تقريب الاطلاق في التعاليق الاتية فراجع.

قوله في ج ٤، ص ٢٨٧، س ٩: «عند الشك في اعتبار».

أقول: كما إذا شكنا في أن العقد على الصغيرة آنا ما أو أزيد منه بمقدار لم يصل الى امكان التلذذ و التمتع منها هل يصح أم لا.

قوله في ج ٤، ص ٢٨٨، س ٤: «لامانع من الأخذ».

أقول: ولكن الإطلاق المذكور محدود بما كان معروفا في عصر النبي ﷺ واستمر و عليه فلا يرفع الشك في صحة العقد على الصغيرة التي في مدة لا يمكن التمتع فيها إذ معروفة ذلك في عصره صلى الله عليه وآله و استمراره غير محرز اللهم إلا أن يتمسك في الاطلاق بمثل قوله في صحيح الفضل الهاشمي سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة فقال مهر معلوم الى اجل معلوم (كافي، ج ٥، ص ٤٦١) مع كونه في مقام بيان الخصوصيات و الشرائط في جواب السؤال عن حقيقة المتعة فيرجع في المشكوك انى الاطلاق المذكور.

قوله في ج ٤، ص ٢٨٨، س ٤: «وإن كان النظر فيها».

أقول: فيه تأمل بل منع إذ بعد كون النظر فيها الى الثواب فلا يكون في مقام بيان خصوصيات المتعة فكيف يؤخذ باطلاقها مع عدم احراز كونه في مقام البيان.

قوله في ج ٤، ص ٢٩٤، س ٣: «الآخر فليحصن بابه».

أقول: يستظهر بعض الاعلام من هذه الكلمة أن تجويز الزانية مع العلم بانها بعد التزويج لم تراع العدة لايجوز فتأمل.

قوله في ج ٤، ص ٢٩٧، س ١٧: «وإن خلاها قبل».

أقول: لعل المراد من خلاها هو الطلاق في المتزوجة و عليه فالاستدلال بها لوجوب رد المرأة المتمتع بها نصف المهر بعد هبة المدة مشكل.

قوله في ج ٤، ص ٢٩٩، س ٧: «لا يخفى الإشكال فيه».

أقول: يمكن أن يكون موثقة حفص في خصوص موردها بناء على كونها جاهلة مخصصة مقتضى ما ذكر عن استحقاق المهر المسمى من جهة استحلال الفرج أو مهر المثل جمعا بينهما و هو المحكي عن صاحب الرياض فتدبر.

قوله في ج ٤، ص ٣٠٢، س ١٦: «إن كان المتكلم».

أقول: وفيه أنه و إن كان ظاهر ما حكى عن الحاج الشيخ رحمته الله في التقريرات من الاطلاق هو معناه الاصطلاحي منه الذي يحتاج فيه الى مقدمات الحكمة ولكن المقصود غير ذلك فان مقدمات الحكمة لاتجرى مع العلم بالخلاف و في المقام

الذي علم أنه أراد الانقطاع لاتجرى المقدمات المذكورة بل المراد من الاطلاق أن من قصد النكاح المنقطع قصد أصل النكاحية و الزوجية فاذا أدخل بالاجل تعلق انشاء النكاحية و الزوجية الى المرئنة كما أن المشتري إذا قصد الفرس الولي و انشأ ثم بان أنه غير عربي انشاء على غير عربي و لافرق في ذلك بين كون المراد مستفادا من الدال و المدلول المتعديين أو من دال واحد و مما ذكر يظهر الإشكال في التفصيل المذكور في الجواهر.

قوله في ج ٤، ص ٣٠٢، س ١٩: «لا ظهور لها في الانقلاب».

أقول: وفيه تأمل بل منع لان ملاحظة صدر الرواية قرينة على أن المراد من الخبر هو ما يشمل المقام و لا يكون الرواية في مقام اعتبار الاصل في المنقطع و عدمه في الدوام حتى يكون اجنبية عن المقام.

قوله في ج ٤، ص ٣٠٢، س ٢٠: «الشك يشكل الأخذ».

أقول: وفيه أن خبر ابان موثق و يمكن العمل به.

قوله في ج ٤، ص ٣٠٨، س ٧: «سقوطه أم لا».

أقول: و أيضا شرطا ثبوته أم لا و يؤيد ذلك البحث الاتي في شرط الميراث في الاستدلال على القول الثاني.

قوله في ج ٤، ص ٣٠٨، س ١١: «كخبر أبان ابن تغلب».

أقول: حيث كان ظاهرا في أن الارث فيما إذا لم يشترط الاجل.

قوله في ج ٤، ص ٣٠٨، س ١٦: «قلت: فمأخذها».

أقول: بناء على ظهوره في كون الحد حدا منطقيا لا أن المراد من الحد هو الحكم كما هو المحتمل.

قوله في ج ٤، ص ٣٠٨، س ١٧: «و صحيح عمر بن حنظلة».

أقول: بناء على أن قوله و ليس بينهما ميراث بعد قوله يشارطها على ما شاء من العطية ظاهر في أن الارث ليس مما يقبل الاشرط.

قوله في ج ٤، ص ٣٠٩، س ٥: «بل المراد مخالفة».

أقول: و لا يخفى ما فيه إذ مخالفة الكتاب ظاهرة في مخالفة الحكم كما أن الحكم ظاهر في الحكم الحقيقي و القول بان المراد هو المخالفة مع عموم الكتاب الذي يمكن أن لا يكون أن لا يكون مرادا للشارع و لا يكون حكما حقيقيا في الواقع بل هو مجرد عموم كما ترى.

قوله في ج ٤، ص ٣٠٩، س ١٦: «إلا الحاكيين عن الواقع».

أقول: أي الحاكيين بالعموم أو الاطلاق.

قوله في ج ٤، ص ٣٠٩، س ١٧: «الأخبار خلافه كالمروي».

أقول: حيث أن المراد من الحلال و الحرام هو الواقعي منهما لا الظاهري المستفاد من عموم الكتاب أو اطلاق الكتاب.

قوله في ج ٤، ص ٣٠٩، س ١٩: «والمروي في طريق».

أقول: حيث أن ظاهر قوله ليست في كتاب الله ظاهر في أنها ليست في أحكام

الله واقعا.

قوله في ج ٤، ص ٣٠٩، س ٢٢: «الاترى ماورد».

أقول: حيث كان المخالف ظاهرا في مخالفته مع الحكم الواقعي لا العموم أو

الاطلاق فانه يقبل التخصيص.

قوله في ج ٤، ص ٣١٠، س ١: «و الظاهر أن ما ذكر».

أقول: ولا يخفى إنما ذكره مما شاة.

قوله في ج ٤، ص ٣١٠، س ٤: «يقع التعارض فالأخبار».

أقول: قد يقال بأن ظهور صحيحة البنظي الاتي في كون عدم التوارث من جهة

عدم الاقتضاء أقوى من ظهور الأخبار الاخر في كونه من باب الاقتضاء و مقتضى

الجمع العرفي هو حملها على عدم الاقتضاء فيجوز اشتراط الارث و ينفذ ولكن

سيجبن معارضة صحيحة البنظي مع صحيحة سعيد بن يسار فلا بد من الترجيح أو

التخيير فان رجح صحيحة البنظي أو أخذت من باب التخيير فيمكن القول بجواز

اشتراط الارث لما ذكر و إلا فلا.

قوله في ج ٤، ص ٣١١، س ١٩: «يشترطاً بقريئة قوله عَلَيْهَا».

أقول: بان يقال ان قوله اشترطاً أو لم يشترطاً قيد للجواب و هو قوله ليس بينهما ميراث و حاصله انه ليس بينهما ميراث سواء اشترطاً عدم الميراث أم لم يشترطاً فالرواية صارت اجنبية عن مورد اشترط الارث ولكنه يبعد و خلاف الظاهر حيث كان ظاهره انه ذكر بلحاظ السؤال و المراد انه ليس بينهما ميراث سواء اشترطاً الميراث أو لم يشترطاً الميراث كما في فرض السؤال.

قوله في ج ٤، ص ٣١٢، س ٢: «أو حيضة واحدة».

أقول: ذهب بعض الأكابر الى كفايتها و حمل ما دل على الزائد عليها على الاستحباب جمعاً بين الأخبار.

قوله في ج ٤، ص ٣١٤، س ٦: «التعليل يستفاد».

أقول: بناء على أن التعليل تعليل الصدر الذي عرفت دلالاته على كفاية الحيضة و عليه فالواو في التعليل بمعنى أو.

قوله في ج ٤، ص ٣١٤، س ٧: «التعليل غير ظاهر».

أقول: لأن الجمع بين الحيضة الواحدة و الطهارة الواحدة غير واضح التطبيق على المشهور من الحيضتين و فيه منع لان مقتضى كفاية مسمى الحيض في الحيضة الاولى هو ذلك فان بعده طهر تام و بعد الطهر حيض تام.

قوله في ج ٤، ص ٣١٤، س ١٠: «لا يجعل كلا منهما».

أقول: إذ الحد هو المذكور لاملازماته.

قوله في ج ٤، ص ٣١٤، س ١٠: «أنه لا يجتمع مع التحديد».

أقول: وفيه منع فانه يمكن أن يقال إن الطهر التام الفاصل بين مسمى الحيضة الأولى والحيضة التامة الثانية من باب المقدمه و عليه يرجع الجميع الى الواحد و هو الحيضة التامة.

قوله في ج ٤، ص ٣٥٨، س ٩: «أولا و على هذا يختص».

أقول: و لا يخفى عليك أن المرسله المذكوره لاتصلح للتقيد و لو لصورة عروض الجنون بعد العقد و عليه فلا وجه للاطالة كما لا يخفى.

قوله في ج ٤، ص ٣٥٨، س ١٦: «قال: عَلَيْهِ السَّلَامُ».

أقول: و في نسخه الفقيهه هكذا قال عَلَيْهِ السَّلَامُ لاترد و قال انما يرد النكاح الخ و في نسخه الكافي هكذا قال يرد النكاح من البرص الخ و المذكور في المتن موافق للتهذيب و الاستبصار و هنا طريق اخر فيه على بن اسماعيل اقتصر فيه على جمله انما يرد النكاح من البرص و الجذام و الجنون و العقل.

قوله في ج ٤، ص ٣٥٨، س ١٨: «بالمتجدد بل يعم».

أقول: و لا يخفى عليك أن صحيحه الحلبي لاتفصيل فيها بالنسبه الى بلوغ

الجنون مبلغا لا يعرف اوقات الصلاة أو عدم بلوغه الى هذا الحد بل هو مطلق و مقتضاه هو عدم التفصيل في السابق و المقارن.

قوله في ج ٤، ص ٣٥٩، س ٩: «أمكن التقييد بما بعد».

أقول: و لا يخفى عليك أن مع صحيحة الحلبي لوجه للتقييد بما بعد العقد فان ظاهرها هو ثبوت الخيار في العيوب المذكورة عند اكتشاف وجودها حال العقد أو السابق عليه لظهور قوله و لم يبنوا فيه من دون فرق بين أن يكون قوله لا يرد انما يرد الخ مفردا بالصيغة النسي للفاعل أو بصيغة المبني للمفعول ولكن الاطلاق صحيح بالنسبة الى عيوب المرأة و أما بالنسبة الى عيوب الرجل فلا اطلاق لها لو لم يكن بصيغة المبني للمفعول.

قوله في ج ٤، ص ٣٥٩، س ١٤: «لا بصيغته المبني».

أقول: و الظاهر أن الجملة المذكورة بعنوان الكبرى كما يشهد له اضافة كلمة و قال في نسخة الفقيه و كون «لاترد» مؤنثا و مجهولا و عليه فالانصب هو بصيغة المبني للمفعول.

قوله في ج ٤، ص ٣٦٢، س ٢١: «و ما رواه الحميري».

أقول: و رواه على بن جعفر في كتابه و لكن في بعض النسخ خشي بدل خصي.

قوله في ج ٤، ص ٣٦٣، س ١٤: «و الأكثر حملوا الكاف».

أقول: و لا يخفى عليك أن التنبيه المذكور في الاية المباركة أو غيرها لا يخلو

عن التعليل فانه يقيد الأمر بالذكر و الاحتراز عن الغفلة بعله الهداية كقوله **بالحج**
أيضا كما تدين تدان و الى غير ذلك من الامثلة.

قوله في ج ٤، ص ٣٦٥، س ٧: «عليه المهر و يفرق».

أقول: لم يذكر المهر في سائر الروايات و ان كانت الرواية معمولة بها فهي تفيد
المهر و إلا فلا دليل عليه إلا أن يقال باستصحاب ما ثبت بالعقد فتأمل ولكن الذي
يسهل الخطب هو صحيحة على بن رناب ج ١، ص ١٥ من أبواب العيوب فعلى
الامام أن يوجه سنة فان وصل اليها و إلا فرق بينهما و اعطيت نصف الصداق و
لاعدة عليها بناء على أن المراد من التفريق هو الفسح لكنه يدل على نصف المهر
بخلاف حديث عبدالله بن الحسن فتأمل.

قوله في ج ٤، ص ٣٦٥، س ١٧: «أن الظاهر أن مورد السؤال».

أقول: و فيه أنه غير ثابت بل سؤالات امثال أبي بصير ظاهرة في السؤال عن
الأحكام الكلية لموضوعاتها المفروضة بنحو ضرب القانون و عليه فلاستبعاد
لتقييد اطلاقها بالقيود المذكورة في الأخبار الظاهرة في القيدية لا الطريقة.

قوله في ج ٤، ص ٣٦٦، س ١٠: «للمشهور بإطلاق صحيحتي».

أقول: و حيث أن اطلاقهما على ما عرفت مقيد فليكن في الجب أيضا كذلك
لهم إلا أن يقال أن بعض المقيدات مختص بالعين فلايجوز التعدي عن موضوعه
إلا بالغاء الخصوصية.

قوله في ج ٤، ص ٣٦٦، س ١٢: «يكون لضعف القوة».

أقول: يمكن أن يقال إن قوله ابتلى زوجها والتفصيل بين اتيان المرأة مرة واحدة و عدمه يشهد على أن المراد من عدم القدرة هو الضعف عن النشر لا عدم الآلة فتامل لا مكان أن يقال إن التفصيل في العنن لا في عنوان عدم القدرة كما ان الابتلاء يعم المرض الذي يوجب نهاية قطع الآلة.

قوله في ج ٤، ص ٣٦٦، س ١٩: «لامانع من صدق».

أقول: لان المعيار في العدم والملكة هو النوع و من المعلوم أن في المعيوب يكون نوعه و هو الانسان قادرا على الوطي و هو كاف في صدق عدم القدرة كما في من قلعت عينه بل في من كان فاقدا للعين بحسب الخلقه لان الاعتبار في العدم والملكة بالنوع و هو متحقق.

قوله في ج ٤، ص ٣٦٧، س ١: «فمع صدق عدم القدرة».

أقول: أي فمع تحقق اطلاق صحيحتي أبي بصير و الكناني لا يبعد التمسك به و ليس هو الأخذ بالمناطق حتى يشكل فيه بما مر كما لا يكون الأخذ بفحوى الاولوية بل بالاطلاق و تقيد العينين بقيود لايسرى الى عنوان عدم القدرة.

قوله في ج ٤، ص ٣٦٧، س ١: «لولم يستشكل».

أقول: و فيه أن القدر المتيقن في السؤال و الجواب لا يمنع عن الأخذ باطلاق الرواية ثم ابتلاء الزوج المترتب عليه عدم القدرة على الوطي يعم ما إذا ابتلى بمرض يوجب قطع الآلة و الانصراف بدوى و عليه فالدليل على الجب هو اطلاق صحيحة

أبي بصير و لأمقيد لعنوان عدم القدرة بل القيد لعنوان العنين و لايسرى تقييد عنوان العنين الى مطلق عدم القدرة فلا تغفل.

قوله في ج ٤، ص ٣٦٧، س ٨: «بعد العقد فقد».

أقول: و قبل الدخول و أما بعد الدخول فالمشهور ذهبوا الى عدم الخيار و يدل عليه صحيح عبدالرحمن الاتي.

قوله في ج ٤، ص ٣٦٨، س ١: «هذا قرينة على سبقي».

أقول: أي غرامة الولي لوضوح أن العيب اللاحق ليس الولي دخيلا في الغرر بهما.

قوله في ج ٤، ص ٣٦٨، س ٣: «الجنون و القرن».

أقول: و في مصباح اللغة و القرن مثل الفلس أيضا العفلة و هو لحم نبت في الفرج في مدخل الذكر كالغدة الغليظة و قد يكون عظما.

قوله في ج ٤، ص ٣٦٨، س ٥: «كيف يقال فيه».

أقول: يمكن أن يقال انه لو سلم الاطلاق فهو يقيد بمفهوم صحيحة الحذاء الاتيه في الصفحة الاتية فانه يدل على عدم الرد فيما إذا لم يكن تدليس فالمستفاد منه تخصيص الخيار بصورة التدليس و هو غير الحادث بعد العقد كما في الجواهر ج ٣، ص ٣٤١ و ذهب اليه المشهور و فيه تأمل لاحتمال أن يكون التخصيص بالنسبة الى خيار التدليس لاحيار العيب فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق اخبار العيب و عليه كان مقتضى اطلاق الأخبار في غير المفضاة هو ثبوت الخيار و لو لم يكن

تدليس اللهم إلا أن يكون موضوع تلك الأخبار الواردة في المعيوب أيضا هو التدليس إذ قوله لم يبينوا فيها مساوق للكتمان ولكن قوله في معتبرة الحلبي انما يرد النكاح من البرص و الجذام و الجنون و العفل غير مقيد بصورة التدليس بناء على كون هذه الرواية رواية مستقلة و هكذا صحيحة داود بن سرحان في العمياء و البرصاء و العرجاء و موثقة محمد بن مسلم و مقتضى اطلاقها هو الخيار و لو لم يكن تدليس في العيوب المذكورة.

قوله في ج ٤، ص ٣٦٨، س ٥: «بعدم الاطلاق مع التعرض».

أقول: بالنسبة الى عروضها بعد العقد و قبل الدخول.

قوله في ج ٤، ص ٣٦٨، س ٨: «الخيار للزوج مطلقا».

أقول: ان أريد من الاطلاق ثبوت الخيار حتى لو عرض بعد العقد ففيه ما مر من تخصيص المشهور ذلك بما قبل العقد و هكذا سائر العيوب.

قوله في ج ٤، ص ٣٧٠، س ١٥: «ظاهر في إناطة».

أقول: و فيه أن الزمانة بمعنى العاهة لا الاقعاد و الرواية بمعنى العاهة لم تكن معمولا بها إذ لم يفت أحد بالخيار بمطلق العاهة و المرض و عليه فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق صحيحة داود بن سرحان و موثقه محمد بن مسلم.

قوله في ج ٤، ص ٣٧٢، س ٧: «ثبوت الخيار بالزنا».

أقول: للرجل.

قوله في ج ٤، ص ٣٧٣، س ١١: «الاستصحاب التعليقي المذكور».

أقول: و يمكن أن يقال أن الاستصحاب التعليقي لا يجرى مع جريان الدليل الاجتهادي و في المقام يجرى و هو قوله أو فوا بالعقود لدلالته على اللزوم فافهم.

قوله في ج ٤، ص ٣٧٥، س ٤: «و عدم جواز الفسخ».

أقول: و يؤيد ذلك أنه لم يذهب أحد من الأصحاب الى جواز اشتراط الخيار في عقد النكاح فاللازم كما ذهب اليه استاذنا العراقي مدظله هو الاقتصار في حق الفسخ في موارد النصوص.

قوله في ج ٤، ص ٣٧٦، س ٥: «لأن الظاهر أن الولي».

أقول: و فيه تأمل بل الظاهر هو الولي الشرعي.

قوله في ج ٤، ص ٣٧٦، س ١٠: «و يشهد لهذا أنه».

أقول: اللهم إلا أن يقال إنه تعبد فافهم.

قوله في ج ٤، ص ٣٧٨، س ١٨: «و لامانع من الأخذ».

أقول: و فيه أن النسخة متفاوتة و في بعضها الخنثى مكان الخصى و عليه فلا دليل في الخصى.

قوله في ج ٤، ص ٤١٥، س ٢٠: «و يمكن أن يقال:».

أقول: هو الذي اختاره استاذنا العراقي مدظله خلافا للسيد.

قوله في ج ٤، ص ٤١٦، س ١: «وما هو المعروف».

أقول: أي أن ما ذكره في باب تخلف الداعي يأتي بعينه في باب تخلف الارصاف.

قوله في ج ٤، ص ٤٢٠، س ١٠: «لا احتمال المخالفة».

أقول: يمكن اجراء استصحاب عدم المخالفة كما قرر في كتاب البيع فراجع.

قوله في ج ٤، ص ٤٢٤، س ٩: «لها الامتناع من تسليم».

أقول: ولا يخفى أن مقتضى الاستدلال بكونه من العقود المعاوضة هو جواز الامتناع من تسليم نفسها حتى للاستمتاع قبل الدخول حتى تقبض مهرها فلا يختص جواز الامتناع بالمقاربة خاصة ولكن مع ذلك حكى عن أستاذنا العراقي (مدظله) اختصاص التمكين بالدخول لانه الظاهر منه في الكلمات.

قوله في ج ٤، ص ٤٢٥، س ٢: «ويؤيده ما في الصحيح».

أقول: محمول على الاستحباب.

قوله في ج ٤، ص ٤٥٨، س ١٩: «إله ليس بزان».

أقول: ولا يخفى عليك أن الظن ان كان ظنا معتبرا شرعيا أو المراد منه حجة شرعية و لو لم يفد الظن الشخصي كقول المرثة بكونها حلية أو غير ذلك فهو ليس بزان و أما مع عدم حجة شرعية و عدم اعتقاد المرء بالحلية و احتمال الحرمة فهو زان و لاعدة للزاني و ان ذهب المشهور على ما في الجواهر الى أن الاقدام مع الظن

و لو لم يكن معتبرا يكفى في كون الوطى وطى الشبهة مستدلا باطلاق الروايات كموثقة زرارة المذكورة في المتن ولكن الاطلاق ممنوع لان المرء يكتفى بقول الزوجة و هو طريق شرعا و على فرض الاطلاق يقيد لصحيحة الكناسي الدالة على عدم جواز تزويج المرئة ما لم يكن حجة راجع ص ١٨٩ من مستمسك العروة مع ملاحظة تعليقتنا عليه.

قوله في ج ٤، ص ٤٦٤، س ٥: «إلا أن يستشكل».

أقول: و فيه أنه لاوجه للعدول عن ظاهر الوجوب في اللزوم الى الثبوت من دون قرينة عليه و يؤيد معنى اللزوم مقابلة سنة واجبة مع المكرمة في النساء إذ لا معنى لحمل الوجوب على الثبوت لان السنة بمعنى الاستحباب ثابتة في النساء أيضا فمقتضى المقابلة هو ارادة اللزوم من الوجوب لا الثبوت فان الوجوب يختص بالرجال دون الثبوت و الاظهر من هذه الرواية صحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال ختان الغلام من السنة و خفض الجارية ليس من السنة (الوسائل، ج ١٥، ص ١٦٧) إذ بقرينة المقابلة يكون المراد من السنة هي الفريضة و إلا فلا استحباب ثابت فيهما و يشهد للوجوب أيضا التوقيع الشريف و أماما سألت عنه من أمر المولود الذي تثبت غلفته بعد ما يختن هل يختن مرة أخرى فانه يجب أن تقطع غلفته فان الأرض تصبح الى الله عزوجل من بول الا غلف أربعين صباحا. (الوسائل، ج ١٥، ص ١٦٧).

قوله في ج ٤، ص ٤٧٨، س ٦: «خرجت من بيتها».

أقول: لعل اطلاق هذا يشمل ما إذا كانت الزوجة في بيت أبيها.

قوله في ج ٤، ص ٤٧٨، س ٢٢: «يستشكل في إطلاق».

أقول: ومع هذا الاشكال لاستحقاق للزوجة بالنسبة الى النفقه مادام لم تطع زوجها فمع عدم الاطاعة مقتضى الأصل هو عدم وجوب النفقه و لعل يستفاد من ذلك حكم ما إذا امتعت عن الدخول من جهة عدم اداء المهر فان مع عدم الطاعة و لو كان ذلك جائزا لها حصل الشك في وجوب النفقه فيمكن التمسك باصالة البراءة أو الاستصحاب فتأمل.

قوله في ج ٤، ص ٤٧٩، س ٢: «الكامل ما ذكر».

أقول: من الاطاعة.

قوله في ج ٤، ص ٤٨٥، س ١٨: «أنه لا يصح لها».

أقول: وأنه يبقى على ملك الزوج و يدخل في تركته مع موته و ليس ملكا للزوجة و ان لبسها و دليل المسألة كما في الجواهر هو أن اللازم هو الاتباع و أما التملك في مثل اللباس مما يبقى فلا دليل واضح له و مع الشك يرجع الى البرائة و المفروض أنه لا اجماع في مثله بخلاف ما يتلف بالمصرف كالقوت فان الاجماع قائم على لزوم تملكه و ان كان دلالة مرسله شهاب بن عبد ربه غير واضحة فلا تغفل.

قوله في ج ٤، ص ٤٨٦، س ٣: «لزوم نفقة الأبوين».

أقول: ظاهره أنه خبر لقوله مقتضى الأخبار و لعل كلمة بعد سقط بعد قوله في

المقام و العبارة كانت هكذا مقتضى الأخبار المذكورة في المقام بعد الاشكال الى اخره لزوم نفقه الابوين الخ.

قوله في ج ٤، ص ٤٨٦، س ٧: «أن يتم الاجماع».

أقول: و الظاهر أن الاجماع عد مذهبا في المقام كما صرح به في المناهل و عليه فالوجوه المذكورة مناسبات ذكروها بعد الوقوع فلا يضر ضعفها بأصل ما ذهب اليه الأصحاب و اليه مال في الجواهر فلا تغفل.

قوله في ج ٤، ص ٤٨٧، س ٨: «تجب على الام و آباؤها».

أقول: و في اشتراك الولد مع الام ذكرا كان أو اناثا كلام لما حكاه في الجواهر من غير واحد ان في اشتراك الام و الولد الموسرين في نفقة الولد المعسر و اختصاص الولد بها وجهين من اتحاد الرتبة و كون الولد مقدما على الجد المقدم عليها ولكن ذهب الى تقوية الأخير من الوجهين مع أن قياس المساواة لا يصح لعدم كليته هذا مضافا الى كفاية اطلاق موثقه غياب خذوا بنفقته اقرب الناس إليه منه من العشيرة فان اطلاقها يشمل الام مع الولد أيضا و حملها على الاستحباب بمجرد عدم وجوب النفقه على غير المذكورين من الأقارب مع امكان القول بتخصيصهم و اخراجهم من الاطلاق كما ترى فالاحوط هو التصالح و التراضي على الاشتراك بالسوية بينهما.

قوله في ج ٤، ص ٤٨٧، س ١٩: «هو بعيد جدا».

أقول: فمع بعد عدم الاطلاق و اشكال دعوى الانصراف فمقتضى اطلاق أدلة

وجوب النفقة هو وجوب نفقه من يكون فقيرا بالفعل و أن لم يعجز عن الاشتغال بالاكْتِسَاب اللائق بحاله المعرض عنه بالفعل لصدق الفقير عليه بالفعل بل لاحتاجة الى صدق الفقير مع عدم تقييد الأدلة به بل يكفى حاجته الى النفقة و هو متحقق.

قوله في ج ٤، ص ٤٨٨، س ١٠: «ومع عدم الآباء لزوم».

أقول: و فيه مع عدم الاباء يمكن أن يكون لزوم النفقة من جهة اطلاق موثقه غياث بن ابراهيم قال اتى امير المؤمنين عليه السلام بيتيم فقال خذوا بنفقتهم اقرب الناس اليه من العشيرة كما يأكل ميراثه (الوسائل، ج ١٥، ص ٢٣٧) اللهم إلا أن يقال كما سيأتي إن الموثقه محمولة على الاستحباب لعدم القول بوجوب النفقه على غير المذكورين اللهم إلا أن يقال رفع اليد عن غير المذكورين بالدليل الخارجي لا يوجب حملها على الاستحباب فتأمل و مما ذكر يظهر الجواب عما أورد عليه من أن لازم التمسك بالموثقه هو تقدم الام على الجد لما عرفت من أن تقديم الجد على الام من جهة قيام الدليل على تقديم جهة الابوة على الامومة و لو لم تكن في عرض الام.

قوله في ج ٤، ص ٤٩٣، س ١٥: «ويشكل من جهة».

أقول: و فيه أن نسبة ما دل على جواز الطلاق إذا بلغ عشر سنين مع ما دل على عدم جواز طلاق الصبي من دون قيد هو نسبة الخاص مع العام أو المقيد مع المطلق و هكذا نسبة ما دل على جواز الطلاق إذا عقل مع ما دل على عدم جواز طلاق الصبي و الخاصان أو المقيدان يلاحظ في عرض واحد بالنسبة الى عامها أو مطلقهما لا بالتفكيك حتى يلزم المحذور المذكور أو انقلاب النسبة و مع

ملاحظة الخاصين أو المقيدين في عرض واحد بقى تحت العام أو المطلق ما إذا عقل و لم يبلغ العشر و مع بقاء المذكور لا يكون المطلق مع مقيدته متباينين بل المطلق و المقيد و يجمع بينهما بالجمع المذكور المحكي عن بعض نعم يمكن القول بمعارضة قوله يجوز طلاق الصبي إذا بلغ عشر سنين مع المروي عن قرب الاسناد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام لا يجوز طلاق الغلام حتى يحتلم و حيث كان النسبة بينهما عموم من وجه كان مقتضى القاعدة هو التساقت لا التخيير أو الترجيح فيرجع الى استصحاب عدم جواز الطلاق حتى يبلغ العدد أو النبت ولكن المروي عن قرب الاسناد ضعيف فلا أقوى ما ذهب اليه الشيخ و جماعة.

قوله في ج ٤، ص ٤٩٣، س ٢٢: «لو طلق الولي».

أقول: هنا مسألة اخرى اشير إليها في توضيح المسائل و هي أنه هل يجوز للولي أن يبذل مدة الصيغة في عقد المتعة و لو كانت المدة ممتدة الى زمان بلوغ الصبي ذهب الأكثر ممن علق على التوضيح تبعاً للمتن الى جواز ذلك ولكن ذهب بعض الى الإشكال فيه نقل صاحب الجواهر عن المحقق القمي الحاقه بالطلاق فلا يجوز ولكن انكره صاحب الجواهر و لعله لعدم دليل على الحاقه ولكن يمكن أن يقال ولاية الولي بالنسبة الى البذل محتاجة الى الدليل و الأصل هو العدم اللهم إلا أن يقال إن ولاية الأب و الجد بالنسبة الى الصبي أو الصبية مما يعرفها العقلاء و لم يرد عها الشارع فيمكن الاكتفاء به و المسألة محل تأمل و لم اجد تعرضها مفصلاً و أن كانت المسألة معنونة في مجمع الوسائل ص ٣٧٦ فتأمل.

قوله في ج ٤، ص ٤٩٤، س ١١: «العقل جاز للمولى».

أقول: لاطلاق الدليل الدال على جواز أن يطلق الولي عن المعتوه و هو الرجل الاحمق فانه بفحواه يدل على جواز أن يطلق الولي عن المجنون ثم ان الدليل المذكور لا يختص بما إذا بلغ فاسد العقل بل يشمل المعتوه و المجنون الذين صاروا كذلك بعد البلوغ ثم أنه لامجال لاستصحاب ولاية الولي قبل البلوغ بناء على جريانه لكون الصغر من الأحوال لوجود الدليل الاجتهادي في المقام و بالجملة فلا يخطط المقام بالنكاح فان في النكاح لادليل على جواز نكاح الولي للمجنون الذي لم يتصل جنونه بالبلوغ بخلاف المقام كما عرفت فلاحاجة في الطلاق المذكور الى الرجوع الى الحاكم لولاية الأب و الجد كما لا يخفى.

قوله في ج ٤، ص ٤٩٩، س ١٨: «الحامل المتبين حملها».

أقول: ربما يقال بان هذا القيد يوجب تقييد الجواز بما إذا كان الحمل مبتتيا و معلوما و عليه فاذا لم يعلم بالحمل و طلق ثم بان له انها حين الطلاق كانت حاملا لم يصح الطلاق و عليه أن بجدد الطلاق.

قوله في ج ٤، ص ٥٠١، س ١٥: «و ظاهر الأخبار عدم».

أقول: كما أن ظاهرها عدم الحاجة الى الاستعلام بعلم أو علمي من الامارات و العلامات التي تدل على خروجها من الحيض و النفاس ولكن الاحوط لزوم مراعاة ذلك بان يراعى الاستعلام بعلم فان لم يمكن يراعى الاستعلام بعلامات شرعية و ان لم يمكن هذه الامور فله أن يطلق فان طلق كان طلاقه صحيحا و لو وقع في حال

الحيض أو النفاس كما أن الاحوط في المسترابة أن يتأخر زوجها الغائب ثلثة اشهر ثم يطلقها وأن كان دعوى اطلاق نصوص الخمس غير بعيد.

قوله في ج ٤، ص ٥٠٤، س ١٥: «مارواه ثقة الإسلام».

أقول: مضافا الى صحيحة سعد الاشعري الدالة على تربص الشهور كما استدل بها في الجواهر فراجع.

قوله في ج ٤، ص ٥٠٨، س ٨: «لأمكن الجمع بين ما دل».

أقول: بل الحصر اضافي و لو لم نرد الجمع و عليه فدلالة الأخبار على لزوم العربية غير واضحة.

قوله في ج ٤، ص ٥١٢، س ١: «الركن الرابع في الإشهاد».

أقول: و لا يخفى عليك أن ظاهر الجواهر هو بطلان الطلاق إذا شهد رجلين بخيال العدالة و اعتقادها ثم بان الخلاف للمطلق حيث أن بالكشف المذكور ظهر عدم تحقق الاشهاد المعتبر و مع عدم تحقق ذلك لم يتحقق الشرط فبطل المشروط و هو الطلاق ولكن هنا فرع اخر لم يذكره في الجواهر و هو ما إذا شهد المطلق رجلين مع اعتقاد عدالتهما و لم يكشف له خلاف ذلك و لكن غيره علم فسقهما هل يجوز للغير أن يكتفى بذلك أم لا قد يقال أن الشرط لم يتحقق عند من علم الخلاف و يمكن أن يقال إن الشرط هو ان تحقق الاشهاد المذكور عند المطلق و هو حاصل و مع ذلك لا يترك الاحتياط.

قوله في ج ٤، ص ٥٣٢، س ١٣: «المرأة مع أنه أخص».

أقول: لعل وجه الاخصية هو أن صحيح الحلبي ينفي الحكم أي الارث في خصوص الزوج في مرض الموت بل الأولى هو أن يقال ان هذا الموضوع موضوع خاص له حكم اخر غير حكم ساير الموضوعات فلا ينافي روايات المقام.

قوله في ج ٤، ص ٥٣٢، س ١٦: «إلا أنه يوجب حمل».

أقول: هذا بخلاف ما إذا حمل على ما لو طلق المريض زوجته في مرضه و خرجت الزوجة عن العدة فان الزوجة ورثت لان السنة لم تمض و الزوج لم يرث لخروجها عن العدة و هذا ليس فردا غير غالب و سيأتي الاشارة الى هذا الحمل و هو أولى من ساير الحمل.

قوله في ج ٤، ص ٥٣٣، س ٢: «فمقتضى القاعدة تقديم».

أقول: و فيه منع لان الخبرين في مورد الزوج متعارضين فان خبر الحلبي ينفي الارث عن الزوج و ساير الأخبار حكمت بالارث في مورد الزوج فهما متعارضان و الترجيح مع ساير الأخبار كما ذهب اليه المشهور فلا تغفل.

قوله في ج ٤، ص ٥٣٣، س ٤: «سنة ما لم تتزوج».

أقول: و لا يخفى أن هنا شرط اخر مذكور في الجواهر و هو أن لا تكون الزوجة مستامرة للطلاق و مستدعية له على الأحوال.

قوله في ج ٤، ص ٥٣٤، س ١٥: «المذكورة المنجبر بالشهرة».

أقول: و لا يخفى أن الانجبار فيما إذا ثبت استنادهم اليه و أما مع احتمال استنادهم الى النبوي المذكور فلا يدل على أزيد من المراهق.

قوله في ج ٤، ص ٥٣٥، س ٥: «و ما رواه في التهذيب».

أقول: و هو صحيحة.

قوله في ج ٤، ص ٥٣٥، س ١٤: «لا يلزم أن يكون».

أقول: و فيه أن الظاهر أن ذوق العسيلة من جهة الدخول لامن جهة مقدماته و عليه فليكن الدخول بمقدار يتحقق ذلك بالنسبة اليهما و التذابه.

قوله في ج ٤، ص ٥٣٩، س ١١: «لكنه مع ملاحظة اشتراط».

أقول: لا وجه لهذا الاستبعاد في الوطي لاطلاق الخبر بل في غير الوطي أيضا لاطلاق صحيحة محمد بن مسلم و مصحح جميل الدالين على حصول الرجعة بغير الجماع أيضا (راجع الوسائل، ج ١٥ الباب ١٨ من أقسام الطلاق) بل ذهب في الجواهر تبعا لكاشف اللثام الى حصول الرجعة و لو نوى الخلاف اخذا باطلاق الأخبار.

قوله في ج ٤، ص ٥٤٢، س ٢٠: «هذه الصورة فتأمل».

أقول: لعله اشارة الى أن غير المعتاد ليس مما يوثق بخلافه و عليه فغير المعتاد ممكن فيشملة العبارة و الرواية و حيث أن الروايات المتعددة خالية عن التقييد

بكون دعواها معتادا فهي مطلقه فلا يرفع اليد عن اطلاقها بل يحتمل المخالف على صورة اخرى كالتهمة على نحو يسلب الاعتماد الفرض عن قولها و يسقط قولها عن الطريقية و لعل نظر الشيخ رحمته الى التهمة المذكورة لامطلق التهمة و لو كانت تهمة شخصية دون العرفية و النوعية.

قوله في ج ٤، ص ٥٤٧، س ٧: «الطلاق فلما دل على».

أقول: مضافا الى الاجماع الذي ادعاه في ملحقات العروة.

قوله في ج ٤، ص ٥٤٨، س ١: «لم يكن للارتباب معنى».

أقول: و على ما ذكر فالارتباب من جهة سبب عدم الحيض و صيرورتهم من اليانسات أنه هل يكون من جهة الكبير أو من جهة عارض من العوارض ففرض الارتباب لا ينافي الموضوع المفروض من اللانثى يثنى من المحيض نعم ان جعل الارتباب من جهة كونهن يانسات أو غير يانسات ينافي الموضوع المفروض كما لا يخفى و عليه فلا وجه أيضا لحمل الارتباب على الجهل بالحكم كما ذهب اليه السيد المرتضى رحمته لعدم مدخلية الجهل بالحكم للمذكور في الاية مع أن ظاهر القضية الشرطية مدخلية الشرط في الجزاء كما صرح به المصنف في الآتى ص ٥٥٢ فلا يكون الاية مربوطة باليانسات و عليه فما ذهب اليه المشهور من عدم العدة على اليانسات كما صرح به في الأخبار المعمولة بها لا ينافي الاية المباركة فانها في من لا تحيض و يكون في سن من تحيض.

قوله في ج ٤، ص ٥٥٠، س ١٠: «ولعل التحديد المذكور».

أقول: مقتضى القاعدة هو تقديم ما ورد في المقام على ما ورد في الحيض لكون النسبة بينهما عموم و خصوص و أما الحمل على الغالب فلا وجه له ولكن يمكن أن يقال أن الظاهر مما ورد في الحيض هو ضابطة كلية لجميع الموارد و المسألة محتاجة الى تأمل و مراجعة تامة.

قوله في ج ٤، ص ٥٥١، س ٨: «قد قطع في الآية».

أقول: أي قد جعل موضوعا في الآية و قال تعالى و اللائى يئسن من المحيض.

قوله في ج ٤، ص ٥٥١، س ١٧: «في المحكي عن مجمع البيان».

أقول: و عليه لا يرتبط الآية باليائسات و انما هي مربوطة بمن لا تحيض و تكون في سن من تحيض.

قوله في ج ٤، ص ٥٥٢، س ٩: «للعُدول عن المشهور».

أقول: من عدم العدة على اليائسة.

قوله في ج ٤، ص ٥٦٣، س ١٢: «عليها وليه أو متبرع».

أقول: و المراد من الولي هنا هو من يكون اموره بيده كالوكيل لا الولي الشرعي إذ البالغ لاولى له فتدبر.



قوله في ج ٤، ص ٥٦٤، س ١٠: «الخبر يشمل صورة».

أقول: وهكذا ظاهر هذا الخبر عدم لزوم كون المدة بعد رفع الأمر الى الحاكم.

قوله في ج ٤، ص ٥٦٤، س ١٤: «الوالي أجلها أربع سنين».

أقول: ربما يقال أن المراد من أجلها هو حمل ما مضى مبدأ للمدة المذكورة ولكنه خلاف الظاهر لان الفعل ظاهر في الحدوث فلا يشمل السابق.

قوله في ج ٤، ص ٥٦٥، س ١١: «ويجب عليها الصبر».

أقول: حتى مع كون الصبر حرجيا لعدم رفع الحرمة بالحرج نعم لو اضطر رفع الحكم فلا تغفل.

قوله في ج ٤، ص ٥٦٦، س ١٧: «الكفاية في رفع اليد عن».

أقول: ويحكم بالتخير ولكن مع ذلك لا يترك الاحتياط بالجمع بين الأخبار بالطلاق و جعل عدة الوفاة بل جعل أكثر الأمرين من عدة الوفاة و عدة الطلاق كما إذا رات المرأة النافي كل شهرين و نصف مرة.

قوله في ج ٤، ص ٥٦٦، س ٢٣: «إنه يشكل ما ذكر».

أقول: نعم لو اعتد باكثر الأمرين كان موافقا للاحتياط.

قوله في ج ٤، ص ٥٨٠، س ١٥: «لا يخفى الإشكال في العمل».

أقول: و لعل نظره الى قوة المطلقات في إطلاقها بحيث لا يصلح هذا الخبر

لتقيدها وإلا فالنسبة بينه وبينها هو الاطلاق والتقييد ومقتضى القاعدة هو تقديم المقيد ما لم يكن اعراض المشهور موهنا عليه.

قوله في ج ٤، ص ٥٨١، س ١٨: «الخلع الظاهر أنه من العقود».

أقول: فيه تأمل لامكان أن يكون البذل في المقام كالبذل في الحج في عدم الحاجة الى القبول اللهم إلا أن يقال إن البذل الايقاعى هو كالأباحة وليس المقام كذلك بل الظاهر أن البذل في مقابل الطلاق كما دل عليه خبر زرارة فخذ منى و طلقنى الحديث فهو معارضة و عقد فيحتاج الى القبول نعم يمكن الاكتفاء في القبول بنفس انشاء الطلاق فانه بجزئه الأول قبول البذل ولكن ينافى المعاوضة بعض الأحكام كما في الجواهر من بقاء الطلاق رجعيا عند رجوعها في البذل مع أن مقتضى المعاوضة هو بطلان الطلاق و من صحيحة الطلاق عند كشف أن المبدول مغضوب أو غير مملوك مع أن شخصهما بذلا و غير ذلك من الامور التي يشهد على أن الخلع ليس بمعاوضة حقيقة و لعل البذل تمليك شيء لان يطلق و فيه أن التمليك محتاج الى القبول و بدونه لا يحصل و لعل الخلع اباحة معوضة و المسألة محتاجة الى التأمل.

قوله في ج ٤، ص ٥٨٥، س ١٩: «قد سبق في باب المهر».

أقول: ص ٣٨٧.

قوله في ج ٤، ص ٥٨٧، س ١٨: «اشتراط شدة الكراهية».

أقول: ثم ان المستفاد من الجواهر هو اشتراط أن لا يكون الكراهة المذكورة

من جهة ايداء الزوج التوصل الى بذل المهر أو غيره وإلا فالخلع باطل وما أخذه الرجل حرام وأن يبعد صحة الطلاق رجعيًا ان ضم الى صيغة الخلع هي طالق.

قوله في ج ٤، ص ٥٨٧، س ١٨: «وقول المرأة أمثال».

أقول: ولا يخفى عليك أن امثال هذه الأقوال من باب الطريقة على الكراهية الشديدة ولا موضوعية لها كما صرح بذلك في الجواهر خلافا لما حكى عن الشيخ رحمته وعليه فيكفي احراز الكراهية الشديدة ولو لم يصدر منها هذه الأقوال.

قوله في ج ٤، ص ٥٨٨، س ١٦: «يشكل الاستفادة اشتراط».

أقول: ولا يخفى ما فيه لظهور الأقوال المذكورة في الكراهة الشديدة فالأخبار وإن لم تذكر فيها عنوان الكراهة ولكن ذكر فيها أماراتها الغالبية وهو كاف في اعتبار الكراهة وعليه فيقيد اطلاق الآية المباركة بتلك الأخبار كما أن اطلاق تلك الأخبار يقيد بخوف عدم اقامة الحدود فيعتبر الامران الكراهة الشديدة والخوف من عدم اقامة الحدود و لا باس أن يقال ان المعتبر هو أمر واحد وهو الكراهة الشديدة التي تكون سببا للخوف المذكور.

قوله في ج ٤، ص ٥٨٨، س ١٩: «خفتم أن لا يقيما».

أقول: وفي مجمع البيان فان ظننتم أن لا يكون بينهما صلاح في المقام وقال المحقق الأردبيلي ثم أن ظاهرها يفيد جواز الأخذ بحصول خوف عدم اقامة الحدود من الجانبين فيكون التباغض من الجانبين وليس ذلك بشرط في الخلع

بل في المبراة إلا أن تحمل على أنه يخاف الزوج من أنها لو خرجت عن موجبات الزوجية و الشرع يخرج هو أيضا ولكن ذلك أيضا غير شرط في الخلع عند الأصحاب بل الشرط ظهور بغض الزوجة فقط زبدة البيان ص ٦٠٧ و فيه أنه لامورد لما ذكر ان فسر الآية الكريمة بما فسرها الطبرسي اعلى الله مقامه.

قوله في ج ٤، ص ٥٨٨، س ١٩: «لا استفاد منه الكراهية».

أقول: قال في الاء الرحمن و يفهم من الاية امور: الثاني أن تكون من الزوجة نفرة بحيث يخاف لاجل نفرتها أن لاتقيم حدود الله كما يدل أيضا قوله تعالى افتدت به (ص ٢٠٦) لان الفديه لاتعطى الا للتخلص عن ما يكرهه.

قوله في ج ٤، ص ٥٨٨، س ٢١: «ويقع التعارض بين الأخبار».

أقول: لم أفهم التعارض إذ مفاد الخبرين لا يغاير الأخبار السالفة لأن قولها لا طيع الله فيك امرا امارة الكراهية الشديدة و هو يدل على الخوف المعتد به من عدم اقامة حدود الله و ذلك بعينه استفاد من الأخبار السابقه فلا تعارض.

قوله في ج ٤، ص ٥٩١، س ٨: «إن شاء أن يرد».

أقول: و في الوسائل شانت.

قوله في ج ٤، ص ٥٩١، س ١٢: «لكن الظاهر من صحيحة».

أقول: و هو سهو لان المصنف تخيل ان النسخة ان شاء مع أنه ليس كذلك بل

النسخة ان شئت و يؤيده قوله عليه السلام في اخر الرواية فعلت و المقصود ان شئت المرأة أن يرد الزوج اليها ما أخذ منها بعنوان الفرق و تكون امرأة فعلت ذلك.

قوله في ج ٤، ص ٥٩١، س ١٩: «ولا يستفاد منها».

أقول: و لا يخفى عليك أن اللازم هو دلالة الروايات ولو بالاطلاق على جواز رجوعها فيما إذا لم يكن الرجوع للزوج و هي ممنوعة و لاحاجة الى دلالتها على أن ليس لها الرجوع في هذه الصورة إذ جواز رجوعها في الفرض المذكور محتاج الى الدليل.

قوله في ج ٤، ص ٥٩١، س ٢٠: «الرجع ليس له الرجوع».

أقول: و الظاهر ليس لها الرجوع.

قوله في ج ٤، ص ٥٩٢، س ٢٤: «المباراة المفارقة و عدت».

أقول: لعل المفارقة من لوازم المباراة و هي بمعنى تبرى كل واحد منهما من

الآخر.

قوله في ج ٤، ص ٥٩٣، س ١٧: «الطلاق و الصيغة بحسب».

أقول: و لا يخفى أن قول المرثة و ابارئك في موثقة سماعة ليست صيغة الطلاق

المباراتي بل هو من صيغة البذل و مقدمات الطلاق المذكور هذا مضافا الى أن

الطلاق بيد الزوج لا الزوجة و لا يكون من باب العقود حتى يحتاج تحققه الى انشاء

الطرفين و مما ذكر يظهر ما في استظهار كفاية قول المرأة لزوجها لك ما عليك و اتركنى أو تجعل له من قبلها شيئاً و ذلك لان نحو هذه الأقوال ليست صيغة الطلاق لما ذكر من الشواهد بل اللازم هو أن يجرى صيغة الطلاق المذكور بعد بذل المرئة بيد الزوج أو و كيئه و لذا اشترط المشهور باتباع الطلاق في المقام بخلاف الخلع فان الخلع بمعنى الطلاق و لعل قول الامام بعد القول المذكور عن المرئة فيتركها أن الزوج يترك الزوجة بما يتعارف من اجراء الطلاق بشرائطه.

قوله في ج ٤، ص ٥٩٤، س ٢: «النصوص خالية عن اعتبار».

أقول: و فيه منع بعد امكان ارادة الطلاق من قوله فيتركها يعنى يتركها بما تعارف في ذلك و المتعارف هو اجراء الطلاق مع شرائطه و عليه فلا يكون النصوص خالية عن ذكر الحاجة الى الطلاق كما فهم المشهور

قوله في ج ٤، ص ٥٩٤، س ٤: «المشهور مشكلة حيث».

أقول: فالأحوط لو لم يكن الأقوى هو اتباعها بالطلاق في المقام.

قوله في ج ٤، ص ٥٩٤، س ٧: «أحكامها بلفظ الطلاق».

أقول: و لعل الاصح من لفظ الطلاق و هو متعلق بقوله خلوا الأخبار.

قوله في ج ٤، ص ٥٩٤، س ١٠: «ويدل عليه ما رواه».

أقول: و هكذا يدل عليه موثقة سماعة فاذا هي اختلفت فهي بائن و له أن يأخذ

من مالها ما قدر عليه وليس له أن يأخذ من المبارنة كل الذي اعطاه (كافي، ج، ص ٢٤٠).

قوله في ج ٤، ص ٥٩٤، س ١٥: «ولامجال للقدح».

أقول: وقد عرفت دلالة موثقه سماعه أيضا فلا ينحصر الدليل في المذكور في الكافي بسند مذکور.

قوله في ج ٤، ص ٥٩٤، س ١٨: «وقد يجمع بين المتعارضين».

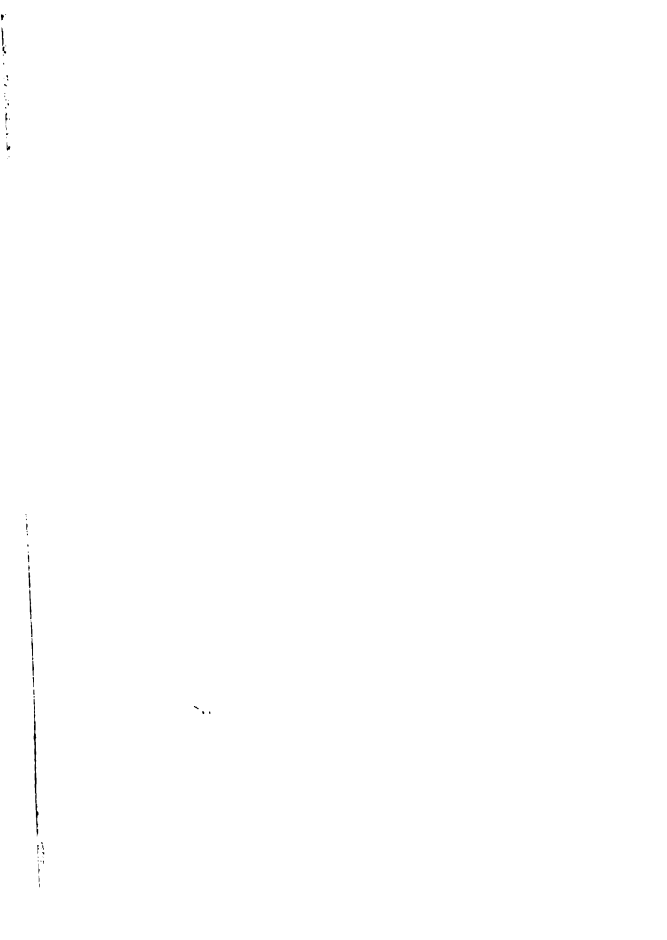
أقول: و الظاهر هو المعارضة و المباينة بين الأخبار فالمرجح هو ما ذهب اليه المشهور.



حاشية

المجلد الخامس

من جامع المدارك



قوله في ج ٥، ص ٨، س ٢: «التعيين فالمشهور أنها».

أقول: كما في الجواهر، ج ١٦، ص ٢٧١ ثم لا يخفى عليك أنه لو نذر ترك عمل فان اعتبر الناذر صرف وجود الترك فالتكرار واحد فاذا ارتكب العمل حنث النذر ولزم عليه الكفارة الواحدة ولو تكرر العمل وان اعتبر الناذر ترك كل عمل بحيث تعدد التروك فالنذر متعدد فاذا ارتكب لم يتم النذر وجب عليه الكفارة لهذا الترك فلو تكرر تكررت الكفارة ولو لم يعلم الناذر أنه اعتبر بنحو الاول أو الثاني فمقتضى البرائة هو عدم وجوب الازيد من الكفارة الواحدة هكذا هو المحكى عن أستاذنا العراقي (مدظله العالي).

قوله في ج ٥، ص ١٤، س ٢: «عدم انجبار المرسلة».

أقول: وفي عدم الانجبار منع بعد ان جل القدماء إلا من شد و نذر من المصرحين بوجوب الاتيان بالصوم هكذا أفاد السيد المحقق الزنجاني (مدظله العالي) كما أن احتمال ان يكون المراد من الامر هو النذب كما ترى وأما اختلاف

النسخة بين التهذيب و نسخة الكافي فيمكن أن يقال إن العبرة بالنسخة التي فيها الزيادة هذا مضافا الى اضبطية نسخة الكافي و عليه يقرب وجوب الصوم بالنوم عن العشاء الاخرة نعم لايشمل الحديث من نام عن العشاء الاخرة بعد انتصاف الليل كمن نسي حتى جاوز النصف ثم نام على نسيانه بعد تجاوز النصف و كذا من تعمد في ترك الصلوة و نام لايشمله الرواية لان الظاهر من النوم هو النوم الغير الاختياري لان نام عنه بمعنى غفل عنه فتدبر جيدا و أما من نام عن العشى حتى بعد الانتصاف و جب عليه الصوم و ان صلى قبل طلوع الفجر فتدبر جيدا.

قوله في ج ٥، ص ٥٠، س ١: « كتاب الايمان و النظر ».

أقول: ولا يخفى عليك أن القسم على ثلاثة أقسام الأول ما يقع تأكيدا و تحقيقا للأخبار بوقوع شيء في الماضي أو الحال أو الاستقبال الثاني هو ما يقرب بالطلب و السؤال و المقصود به حث المسئول على الانجاح كقولك لشخص اسالك بالله أن تفعل الثالث عين العقد و هي ما يقع تأكيدا و تحقيقا لما بنى عليه و التزم به من ايذاء امر أو تركه في الاتي كقوله و الله لاصومن و لا ريب في أن الأول و الثاني خارجان عن محل الكلام لعدم ترتب شيء عليه إلا الاثم فيما كذب فانحصر الأمر في باب الحلف في القسم الثالث فلا تغفل.

قوله في ج ٥، ص ٥٠، س ٣: « إليه كالموجود ».

أقول: محل تأمل.

قوله في ج ٥، ص ٥٢، س ٣: «فلا بد من الاختصاص».

أقول: وفي الاختصاص نظر بعد كون المراد من قوله إلا بالله هو قوله الآية في ساير الأخبار فلا تغفل.

قوله في ج ٥، ص ٥٧، س ٩: «المراد نفي اليمين».

أقول: وأما القول بان القسم كالبيع يمكن أن يصح ويحتاج الى امضاء الوالد فاذا امضى ذلك اثر وإذا لم يمض و حل بطل ففيه أن الاجازة في العقود لا في الايقاعات راجع الجواهر.

قوله في ج ٥، ص ٥٩، س ٦: «فعل الحرام فتأمل».

أقول: هو اشارة الى ما سياتى قريبا من قوله ولعل الوجه في التعرض الخ ولكن ذلك مدفوع بالاخبار كما لا يخفى.

قوله في ج ٥، ص ٦٠، س ١٥: «شيء لا يلزمه أن يفعل».

أقول: ربما يقال أن الظاهر من لا يلزمه هو الفراغ عن أصل رجحانه و عليه فالمستفاد من هذه المرسله أن الفعل الذي هو موردا للحلف يكون راجحا فلا يخالف ما سبق.

قوله في ج ٥، ص ٦١، س ١: «و ما لم يكن».

أقول: هذه الفقرة باطلاقها تشمل المباح كما أن قوله في خبر عبدالرحمن الكفارة في الذي يحلف على المتاع الخ يشمل المباح.

قوله في ج ٥، ص ٦١، س ١٢: «والانصاف وقوع المعارضة».

أقول: والانصاف أن مقتضى الجمع بين الأخبار هو صحة الحلف على المباح إلا إذا كان تركه أو فعله ارجح عرفا والقول لعدم جواز التقييد كما ترى بعد اطلاق الرواية و تقييد بعض اخر و مجرد كونها في مقام الضابط لا يجعله ناصا حتى لا يقبل التقييد و يؤيد التقييد أيضا الأخبار الآتية المعمول بها في ما إذا حلف فرأى ترك المحلوف عليه خيرا و عليه فضعف سند بعض الأخبار لا يضر بالتقييد فتدبر جيدا.

قوله في ج ٥، ص ٦١، س ١٤: «تقييد المثبتة للكفارة».

أقول: أي تقييد هذه الأخبار بمثل خبر زرارة الدال على أن كل عين حلفت عليها لك فيها منفعة في أمر دين أو دنيا فلا شيء عليك فيها الحديث أي كل شيء حلفت على تركه و في فعله منفعة دينية أو دنيوية فلا يوجب الحلف شيئا و هو أيضا مفاد خبر عبدالرحمن و لا إشكال في التقييد بعد كون طرف مطلقا و طرف اخر مقيد ثم في المتساوي الطرفين هذه الأخبار مقدمة على الأخبار النافية لصلاحيتها لتقييدها هذا مضافا الى ترجيح الأخبار المثبتة بالعمومات.

قوله في ج ٥، ص ٦٤، س ٢٣: «يسقط التكليف بالوفاء».

أقول: و سيأتي بقية الكلام في النذر راجع ص ٧٧.

قوله في ج ٥، ص ٦٦، س ١٨: «فالنظر فيه إلى صورة الدعوى».

أقول: وأما إذا كان النظر الى مطلق الحلف فهو مكروه باطلاق قوله تعالى ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾ و باطلاق قوله ﷺ في حسنة ابن سنان و أما

آدم أن لاتحلفوا بالله كاذبين و لاصادقين و لعل ادلة الكراهة يشمل غير قسم العقد أيضا.

قوله في ج ٥، ص ٦٨، س ٩: «الالتزام بالفعل أو الترك».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى التعريف المذكور هو عدم شمول النذر لنذر النتيجة كان ينذر أن رزقت ولدا فله على أن يكون دارى لفلان مع أن اطلاق قوله تعالى ﴿وَلْيُؤْفُقُوا نُذُورَهُمْ﴾ و يوفون بالنذر يشمل ذلك كما أن قوله تعالى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ يشمل القرائات ولذا ذهب صاحب العروة في حاشية المكاسب ص ١٥٥ الى تصوير نذر النتيجة و قال و أما نذر النتيجة فلا إشكال في بطلان التصرف المنافي للنذر بعد حصول الشرط لخروجه عن الملك بمجرد النذر أو بعد حصول الشرط إلخ و لعله لذلك قوى أستاذنا العراقي (مدظله العالي) شمول النذر لنذر النتيجة و لعل اقتصار الأصحاب على الالتزام بالفعل أو الترك من باب المثال فالنذر النتيجة أيضا التزام يكون شيئا من أمواله ملكا للغير.

قوله في ج ٥، ص ٦٩، س ١: «عليه بتعذر نية».

أقول: ربما يقال أن المراد من نية القربة نية القربة في المنذور ولكنه ممنوع لان نية القربة في المنذور مقدورة بإمكان تحصيل شرطه و هو الاسلام.

قوله في ج ٥، ص ٧٠، س ٣: «الى الاشكال المذكور».

أقول: أي عدم وجود الأمر لانشاء النذر حتى يقصد به الامثال.

قوله في ج ٥، ص ٧٠، س ٥: «راجحاً فلانعم».

أقول: ولا يخفى أن مجرد عدم المانع لا يكفي في إثبات لزوم قصد القربة في النذر اللهم إلا أن يستشهد بقول الأصحاب في نذر الكافر حيث ذهبوا إلى عدم صحة نذره لعدم العلية لقصد القربة هذا مضافاً إلى دعوى الأجماع على اعتباره في المقام ولكن احتمال أن يكون المقصود هو ذكر الله على في صيغة النذر لأن الإهداء إلى خصوص الله سبحانه وتعالى ملتزم للقربة فالأحوط هو مراعاة قصد القربة.

قوله في ج ٥، ص ٧٠، س ٩: «قصد التقرب به وإن كان».

أقول: أي من قصد التقرب بنفس العزم الراجح ولاحاجة إلى الأمر في قصد القربة فالأحوط هو ضميمة قصد القربة في العزم على الطاعة.

قوله في ج ٥، ص ٧٠، س ١١: «من القيد المذكور».

أقول: أي قول الناذر لله على.

قوله في ج ٥، ص ٧٠، س ١٧: «ولا نذر في مالها».

أقول: ولا يخفى عليك أن هذه الجملة لا يدل إلا على اشتراط نذرهما في مالها باذن الزوج و أما نذرهما في غير مالها كنذر الاحرام من قبل الميقات كالمدينة فلا يشملها اللهم إلا أن يقال بدلالتها عليه بالاولوية ولكنه كما ترى و أما التمسك بما ورد في اليمين بناء على صدق اليمين على النذر ففيه اشكال لان صدق اليمين خلاف الظاهر فاخبار اليمين مختصه به فلا تشمل النذر وان ذهب في الجواهر إلى

اطلاقه على النذر ولكنه اطلاق مجازى و يؤيده ان اكثر الأصحاب لم يشترطوا إذن الوالد في النذر مع ورود اشتراط في الحلف و اليمين فلم يتعدوا حكم اليمين الى النذر في الوالد ثم أن الظاهر من قوله و لانذر في مالها الى اخر أنه مستأنف لا يقال ذكر بر الوالدين و صلة القرابة يدل على عموم اشتراط اذن الزوج في صحة نذر الزوجه من دون اختصاصه بالاموال لانا نقول ظاهر اتصال الاستثناء هو صحة نذر المال في بر الوالدين و صلة الارحام و حمله على الاستثناء المنقطع خلاف الظاهر و لأقل من الاحتمال فلا يدل على اشتراط الاذن في غير النذر المالي.

قوله في ج ٥، ص ٧٠، س ٢١: «وليس بعزيز».

أقول: ولعل الخصوصيات المتعددة في المقام يمنع عن الحكم باللزوم.

قوله في ج ٥، ص ٧١، س ٩: «للسيد أو للزوج فسخه».

أقول: لادليل على جواز حل الزوج لنذر زوجته كما لادليل لجواز حل الوالد لنذر ولده نعم لو نهى الوالد أو الوالدة عن المنذور و نفس العمل فالنذر باطل لان مع نهيهما يسقط عن الرجحان من دون فرق بين أن يكون النهي قبل النذر أو بعده لا يقال يكفى ما يدل على أنه لا يمين للولد مع والده لاشتراط اذن الوالد في نذر الولد لأننا نقول الحكم مخصوص باليمين و التعدي عنه الى النذر قياس و لانقول به ثم لومنع من يشترط اذنه بعد الاذن فلا أثر لمنعه لان بالاذن يشمل النذر عمومات النذر و مقتضاها هو العمل بها و لا وجه لرفع اليد عنها.

قوله في ج ٥، ص ٧٢، س ١: «الثاني الصيغة وهي أن».

أقول: مقتضى اطلاق العبائر هو عدم لزوم اجراء الصيغة باللغة العربية فيجوز اجرائها بساير اللغات.

قوله في ج ٥، ص ٧٥، س ٦: «و في انعقاده اعتقادا».

أقول: ولا يخفى عليك أنه قد يعتبر في المتعلق أن لا يكون مما لا يتحمل و فيه أن المورد الحرجي الذي أقدم الناذر عليه لا يشمله أدلة نفي الحرج كما أن الاقدام على الضرر لا يكون مشمولاً لادلة نفي الضرر.

قوله في ج ٥، ص ٧٥، س ١٥: «لامكان التخصيص كما».

أقول: أي لامكان تخصيصه بخبر أبي بصير اللهم إلا أن يقال بضعف خبر أبي بصير و معه لا وجه لرفع اليد عن اطلاق قوله في غير معصية مضافاً الى عمومات العهد ولكن يمكن جبر ضعفه بعمل جماعة من القدماء به و سيأتي تفصيل الكلام في ص ٨٩.

قوله في ج ٥، ص ٧٥، س ٢٠: «في متعلق النذر و ضابطه».

أقول: و مما ذكر يظهر الأمر أيضاً في النذر و القسم لأنهما من الايقاعات المحتاجة الى الانشاء.

قوله في ج ٥، ص ٧٦، س ١٠: «بلله لا يصح إلا بكون».

أقول: إذ الأهداء إليه سبحانه تعالى لا يصح إلا إذا كان ما يهدى امرأ راجحاً و
إلا فلامعنى لاهدائه إليه تعالى.

قوله في ج ٥، ص ٧٦، س ١٨: «ويمكن الاستدلال».

أقول: هذا دليل ثان على اعتبار كون المتعلق طاعة و راجحاً.

قوله في ج ٥، ص ٧٧، س ٢: «لادخل لها».

أقول: ذكر هذا هنا استطرادى و المناسب ذكره في البحث عن لزوم قصد القربة
في انشاء النذر.

قوله في ج ٥، ص ٧٨، س ٧: «ولو نذر صوم حين».

أقول: ولو نذر أب أن يزوج بنته من السيد فاذا لم تبلى البنت فالعمل بالنذر
واجب أن امكن تزويجها و أما مع بلوغها فالأمر إليها ولكن يجب على الناذر
تحصيل رضايها بذلك التزويج ان أمكن لان المقذور بالواسطة مقذور و إلا فالنذر
متعذر لا يقال لا يكون النذر المذكور مشروعاً لأنه مربوط بفعل الغير و هو غير
ممكن له لأننا نقول نحن نمنع عدم الامكان بل هو مقذور بالواسطه كما ان نذر
البيع أو الشراء ممكن مع أن طرف البيع لا يقدر عليه إلا بواسطة اعداد مقدمات.

قوله في ج ٥، ص ٨٢، س ٤: «الدليل لا يصح معه الصوم».

أقول: أي من جهة الحكم الوضعي لا يصح كما سيأتي ان من جهة الحكم التكليفي لا يجب معه الصوم.

قوله في ج ٥، ص ٨٢، س ٩: «رمضان دل الدليل».

أقول: اللهم إلا أن يقال كما في المستمسك، ج ٨، ص ٤٤٠ إذا ثبت كون الشرط في صوم رمضان الحضر من باب الانفاق فلا بد من التعدي الى غيره كما تقتضيه قاعدة اللاحق التي استقر بناؤهم على العمل بها في سائر الحدود المعتبرة في صوم رمضان وسائر الموارد إلا أن يقوم دليل على خلافها ولاسيما بملاحظة اعتضاها بما ورد في المعين بالنذر كرواية عبدالله بن جندب سمعت من زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال يخرج ولا يصوم في الطريق إذا رجع قضى ذلك وقريب منه غيره مما هو مذكور في باب صوم النذر في السفر ولذلك اختار في الجواهر عدم وجوب الاقامة في الصوم المعين مطلقا رمضان كان أو قضاؤه أو كفارة أو نذر وكذا في نجاة العباد وامضاء شيخنا الأعظم و سيدنا المحقق الشيرازي رحمتهما وغيرهما وهو الأقوى وبعبارة أخرى حقيقة الصوم لا يختلف وانما منشاء الحكم مختلف فاذا كان المسافرة في صوم رمضان جازيا ففي غيره أيضا يكون جازيا هذا مضافا الى ما استفيد من صحيحة علي بن مهزيار.

قوله في ج ٥، ص ٨٢، س ١٧: «الاستفصال عدم وجوب الصوم».

أقول: فمقتضى ترك الاستفصال عدم وجوب الصوم حتى في صورة كون السفر

عن اختيار و مقتضاه هو جواز السفر شرعا أيضا إذ لو كان السفر حراما وجب الصوم في صورة الاختيار في السفر لان الصوم لا يسقط مع حرمة السفر هذا مضافا الى ج ١، ص ١٣ من كتاب النذر اللهم إلا أن يقال لمثل زيارة العتبات خصوصية ثم أن مقتضى ترك الاستفصال هو وجوب القضاء في جميع صور المسألة سواء كان عن اختيار أو اضطرار فمع ترك الصوم بالمرض يجب عليه أيضا القضاء ولعله لافرق بين المرض والحيض فالحكم في الحيض أيضا كذلك ولكن يعارضه موثق زرارة في السفر حيث صرح بعدم لزوم القضاء بعد الرجوع عن السفر و يمكن الجمع بالاستحباب في خصوص السفر.

قوله في ج ٥، ص ٨٣، س ٣: «يتوجه شبهة اخرى».

أقول: هذه الشبهة جارية بناء على عدم الفرق بين الحرمة الذاتية و الحرمة العارضة كما ذهب اليه المصنف في صلوة المسافرين من العروة الوثقى و جمع اخر و كيف كان فهذه الشبهة شبهة دورية و نتيجتها هو عدم اثبات شيء من العمومات.

قوله في ج ٥، ص ٨٣، س ١٣: «الوجوب للموثق».

أقول: وفي الوسائل (ج ١٦، ص ١٩٦) عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن ابن رناب عن زرارة قال ان أمى كانت جعلت عليها نذرا نذرت لله في بعض ولدها في شيء كانت تخافه عليه أن تصوم ذلك اليوم الذي يقدم فيه عليها فخرجت معنا الى مكة فاشكل علينا صيامها في السفر فلم نذر تصوم أو تفطر فسألت أبا جعفر عليه السلام عن ذلك قال لا تصوم في السفر ان الله قد

وضع عنها حقه في السفر و تصوم هي ما جعلت على نفسها فقلت له فماذا أن قدمت ان تركت ذلك قال لا اني أخاف أن ترى في ولدها الذي نذرت فيه بعض ما تكره.

قوله في ج ٥، ص ٨٣، س ٢٠: «فلامنع من حمل الصحيح».

أقول: ولا يخفى أن الموثق لعله وارد فيما إذا تحقق الشرط حال السفر و عليه فلايدل على عدم القضاء فيما إذا تحقق الشرط حال الحضر اللهم إلا أن يقال ترك الاستفصال بين تحقق الشرط حال السفر أو حال الحضر يكفي في الاطلاق بالنسبة الى عدم القضاء من جهة السفر و لعل الحكم في العذر كالمرض أو الحيض كذلك بطريق أولى.

قوله في ج ٥، ص ٨٦، س ٥: «وأمالو كان نظره».

أقول: ولا يخفى عليك هو خلاف فرض المسألة.

قوله في ج ٥، ص ٨٦، س ٨: «عنه ثم مات حج».

أقول: ولو نذر لفقير معين صدقة ثم مات الفقير قبل الوفاء ربما يقال ان النذر ان كان بنحو نذر النتيجة فهو لو ارثه و ان كان بنحو نذر الفعل فهو متعذر إذ لا يمكن الاعطاء للميت و لا تكليف مع النذر ولكن مقتضى الاحتياط هو الاعطاء الى ورثة الفقير كما في توضيح المسائل أيضا.

قوله في ج ٥، ص ٨٧، س ٣: «و في المتن عدم الفرق».

أقول: ولكنه اختص بالحج و لا يتعدى عنه الى غيره إلا من باب الاحتياط.

قوله في ج ٥، ص ٨٩، س ٢٠: «ولا يعتبر فيه كون».

أقول: وقد مضى الإشارة اليه في ص ٧٥.

قوله في ج ٥، ص ٨٩، س ٢٠: «وتمسكهم بالعمومات».

أقول: وتمسكواظ.

قوله في ج ٥، ص ٩٠، س ١٢: «ذلك لا يدل على عدم».

أقول: وجه الدلالة المذكور في الصفحة الآتية عند قوله والخبر الثاني منهما الخ.

قوله في ج ٥، ص ٩٠، س ١٨: «فإن كان حجبتهم».

أقول: أن احرز الاستناد وصول الوثوق به فهو وإلا فلا وجه لرفع اليد من عمومات العهد واطلاق خبر علي بن جعفر ومقتضى الاطلاق هو وقوع النذر ولو لم يكن طاعة نعم لو كان تركه ارجح ولو بحسب مصلحة دنيوية أدعى كما سيأتي الاجماع على جواز المخالفة وعدم الكفارة اللهم إلا أن يتمسك لصحیحة الكنائس فافهم والاحوط هو الوفاء بالمباح أيضا إذا لم يكن تركه ارجح دنيا أو دينا للاجماع على عدم لزوم حينئذ وهكذا في عهد الترك في المباح يجب على الاحوط الوفاء به إذا لم يكن فعله ارجح دنيا أو دنيا و عليه يكون العهد كاليمين في المتعلق.

قوله في ج ٥، ص ٩١، س ٧: «من الخبرين الآخرين».

أقول: وهو خبر أحمد بن عيسى وخبر أبي بصير.

قوله في ج ٥، ص ٩١، س ٩: «مع رجحانها فلا يدل».

أقول: أي مع رجحان المتعة رأساً و لانظر للرواية الى شخص من المتعة و من المعلوم أن المتعة على كليتها راجحة في الاسلام.

قوله في ج ٥، ص ٩١، س ١٠: «والخير المذكور كونه».

أقول: أي خير علي بن جعفر.

قوله في ج ٥، ص ٩١، س ١١: «المطلق القابل للتقييد».

أقول: أي قابل لتقييده بخبر أبي بصير بعد انجبارة ضعفه بعمل الجماعة من القدماء و دلالة بحسب قوله طاعة ولكن الانجبار لم يثبت فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق خبر علي بن جعفر اللهم إلا أن يتمسك بصحيفة الكناني فافهم.

قوله في ج ٥، ص ٩٣، س ١٤: «ليبان التذكية بالنحوين».

أقول: أي لبيان التذكية بالنحوين بقرينه المباحث المذكورة في الكتاب لا لبيان الحيوان القابل للتذكية فانه مذكور في باب الاطعمة و الاشرية.

قوله في ج ٥، ص ٩٤، س ١٠: «أدرك ذكاته أكل».

أقول: أي ذكاه و احله.

قوله في ج ٥، ص ٩٤، س ١٠: «مات قبل أن يغيب».

أقول: ولعل القيد لافادة اشتراط معلومية استناد موت الصيد من ناحية السيف لاشيء اخر كما أشار اليه في خبر محمد بن قيس.

قوله في ج ٥، ص ٩٤، س ١١: «وفي خبر محمد بن قيس».

أقول: لعل الظاهر أنه موثقة محمد بن قيس فراجع.

قوله في ج ٥، ص ٩٤، س ١٦: «وهل يتعدى الى مطلق».

أقول: هذا السؤال فرع ظهور كلمة السلاح أو السهم في السلاح المتعارف في تلك الاعصار و أما ان قلنا بان الظاهر ان هذه العناوين أخذ بنحو القضية الحقيقية كعنوان الكاغذ فلامجال للترديد و السؤال المذكور فكل شيء جديد صدق عليه السلاح أو السهم فهو كاف لتذكية الصيد و الحمل على الغالب في تلك الاعصار لوجه له و مما ذكر يظهر عدم اعتبار حدة السهم أيضا فان الملاك هو صدق السهم و لو لم يكن له حدة و غلبة الحدة في تلك الاعصار لايوجب الانصراف لانها غلبة خارجية لاغلبية الاستعمال و أما قوله فيصيبه معترضا و لم تصبه الحديدية في صحيحة الحلبي المشعر بلزوم الجديدة ففيه أن في كلام الراوي لا الامام هذا مضافا الى أصالة البرائة عند الشك في اعتبار الحدة و نحوها في الذبيحة و أما ما يقال من أن التذكية هي أمر معنوي كالطهارة لها أسباب خاص فحيث انما ماجورون بتحصيل التذكية و لم نعلم بحصولها باتيان سبب مشكوك لزم الاحتياط حتى يحصل القطع بحصول المسبب ففيه أو لا لانسلم أن التذكية أمر معنوي كما لانسلم أن الطهارة أمر معنوي بل التذكية هو الذبح أو الصيد كما أن الطهارة هي الغسلتان و المسحتان و ثانيا أن السبب حيث كان سببا شرعيا و بيانه على الشارع فلأمانع من التمسك بحديث الرفع لرفع المدخلية فتدبر جيدا و أما ما في عصرنا مما يصدق عليه سلاح الصيد ولكن لا يصدق عليه السهم و يعبر عنه بالفارسية

« گلوله های ساچمه ای » فلا یبعد شمول صحیحه محمد بن قیس لمثله فانه سلاح الصيد أيضا لمثل العصفور نعم یشرط فيه ان یوجب الجرح فی الصيد ولكن استشكل الطباطبائي فی حاشیه التوضیح علیه بعدم معلومیة صدق السلاح علیه و هو كما ترى اللهم إلا ان یقال لا اطلاق للصحیحه المذكوره لانها فی مقام بیان حکم اخر هذا مضافا الی امکان تقييد اطلاقه علی تقدير التسليم بالسيف و الرمح و السهم فی صحیحه ابن مسلم اللهم إلا أن یقال إن الامور المذكوره فی صحیحه ابن مسلم من باب المثال و ليس لها خصوصیه و لذا اضاف الیهما الأصحاب مثل الخنجر و العصى الذي فی نهايته حديدة هذا مضافا الی ورود أخبار صحاح فی عدم جواز الأكل مما قتله الحجر أو البندق راجع الكافي، ج ٦، ص ٢١٣ و البندق هو المعمول من الطين و مخفف و مع هذه الأخبار و تقييد المطلقات علی تقدير تسليم وجودها فلامجال للصيد السهمی « گلوله ساچمه ای » لان البندق صادق علیه اللهم إلا أن یقال إن الشبهه مفهومیة إذ نشك فی صدق البندق علی « گلوله ساچمه ای » فلا دلیل لتخصیص مطلقات تدل علی كفاية السلاح بناء علی وجودها و هكذا لامجال للأخذ لمطلقات الرمیة لانها فی مقام بیان حکم اخر فالافتاء بمثل « گلوله های ساچمه ای » محل اشکال.

قوله فی ج ٥، ص ٩٤، س ١٦: « قد يشك و من هذه الجهة ».

أقول: ولعل الشك من ناحية اللام لاحتمال أن يكون للعهد مع أن المقنن لانظر له الی الوجود الخارجي هذا مضافا الی خلو بعض النصوص عن اللام كصحیحه الحلبي (كافي، ج ٦، ص ٢١٠، ح ٦).

قوله في ج ٥، ص ٩٥، س ١٠: «ولا يحتاط بناء على عدم».

أقول: ولا يحتاط في المسائل الخلافية.

قوله في ج ٥، ص ٩٥، س ١١: «الجماعة فتأمل».

أقول: لعله تأمل بالنسبة الى بعض الامثلة كالمثال الاخير لا أصل اجراء البرائة في الشك في شرطية شيء أو جزئيته و المثال الاخير لا يكون مجرى استصحاب الحرمة فيه بل لعل الجاري فيه استصحاب وجوب مثل فاتحه الكتاب عليه فتأمل.

قوله في ج ٥، ص ٩٦، س ١٦: «و في قبالها أخبار ظاهرة».

أقول: ولا يخفى عليك أن الأخبار المعارضة لا تختص بجوارح الطيور بل ترد في الفهد أيضا ولكن الأخبار فيه أيضا غير معموله بها مع احتمال أن يكون عدم أخذهم من جهة الترجيح و أما أخبار التقيه فهي مختصه بالبراة و الصقور نعم في الفهد احتمال اخر و هو أن يكون المقصود منه هو نوع من أنواع الكلاب كما يشير اليه خبر زكريا يا ابن آدم قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الكلب و الفهد يرسلان فيقتل قال فقال هي مما قال الله «مكلبين» فلا بأس باكله (الوسائل، ج ١٦، ص ٢١٦).

قوله في ج ٥، ص ٩٧، س ٤: «جهة الترجيح».

أقول: أي من جهة ترجيح ما دل على عدم الحلية بالنسبة الى الاخبار المجوزة المعارضة معها لان الموضوع الواحد مذكور في الطرفين و لعل وجه الترجيح هو موافقته للشهرة.

قوله في ج ٥، ص ٩٧، س ٤: «و الظاهر انها محمولة».

أقول: و لعل وجه الظهور هو أن هذه الروايات شارحة بالنسبة الى الأخبار المجوزة و معها لامجال للأخذ بها كما لامجال للمعارضة أيضا و الترجيح لان الأخبار المجوزة غير ناهضة للمعارضة لعدم حجيتها بعد كونها صادرة من باب التقية.

قوله في ج ٥، ص ٩٨، س ٢٠: «وإن كان محل التأمل».

أقول: لاوجه للتأمل بعد لزوم صدق الكلب المعلم إذ مع الشك في الصدق لا علم بالتذكية و مقتضى الاحتياط هو عدم الحلية نعم لو شك مع صدق الكلب المعلم بدون انزجاره بالزجر في اعتبار الانزجار فمقتضى جريان اصالة البرائة في الشرائط أيضا هو عدم اشتراطه كما لا يخفى.

قوله في ج ٥، ص ٩٩، س ٩: «قبل أن تدركه».

أقول: ظاهره أن بعد الادراك لامانع من الأكل لعله أنه بعد الادراك كاللحم الموجود الذي عند الصياد ربما يأكله الكلاب بترخيص الصياد فلا تغفل.

قوله في ج ٥، ص ٩٩، س ١٥: «منها خبر حكيم بن حكيم».

أقول: مصحح جميل بن دراج عن حكيم بن حكيم.

قوله في ج ٥، ص ١٠٠، س ٧: «كيف تحمل على ما ذكر».

أقول: حاصله أنه كيف تحمل الاطلاقات على الفرد النادر مع كثرتها و كونها

في مقام بيان القانون الكلي هذا مضافا الى أنه جمع شرعي لاشاهد له وهذا مضافا الى عدم دخالة عدم الأكل في صدق الكلب المعلم و عليه فالروايات متعارضة و الترجيح مع ما دل على عدم الجواز كموثقه سماعة لذهاب المشهور اليه هذا مضافا الى موافقه هذه الروايات مع الاية الشريفة كما أوضحته صحيحة رفاة اللهم إلا أن يقال كما في المتن أن الاية في مقام بيان الموضوع للأكل و تفيد جواز الاكل مما ابقت الكلاب و امسكن و التفسير الذي جاء في صحيحة رفاة موافق للعامة كما نص عليه في مصحح جميل بن دراج عن حكيم بن حكيم الصرفي و عليه فروايات الجواز موافقة للاية فالاحوط هو اشتراط عدم الأكل قبل ادراك الصيد كما هو ظاهر موثقة سماعة من دون فرق بين كون الأكل عادة أو عدمه لاطلاق الموثقة المذكورة.

قوله في ج ٥، ص ١٠٠، س ١٢: «اعتبار كون المرسل».

أقول: هذا الاعتبار جار في ارسال السهم و الكلب فلم ار فرقا بينهما في كلمات الاصحاب.

قوله في ج ٥، ص ١٠١، س ١٢: «فالظاهر أن النظر».

أقول: مضافا الى أن السند ضعيف بقاسم بن سليمان لعدم توثيقه اللهم إلا أن يكتفى بنقل كامل الزيارات عنه.

قوله في ج ٥، ص ١٠١، س ١٣: «ظاهر في كفاية نفس الصيد».

أقول: ولعله لعدم ضم الارسال الى قوله صاد.

قوله في ج ٥، ص ١٠١، س ١٦: «أن الضمير فيه».

أقول: أي الضمير في قوله فهو ذكاته في خبر أبي بكر.

قوله في ج ٥، ص ١٠١، س ١٦: «فيه راجع الى التسمية».

أقول: أي راجع الى ذكر التسمية أو الى مجموع الارسال و التسمية و مع هذا

الاحتمال لامجال للاستدلال به على لزوم قصد الصيد و الارسال.

قوله في ج ٥، ص ١٠١، س ١٩: «المتقدمين و غيرهما».

أقول: في ص ٩٨.

قوله في ج ٥، ص ١٠١، س ٢٠: «على نفس الصيد».

أقول: من دون ذكر من الارسال بالقصد الى الصيد.

قوله في ج ٥، ص ١٠٢، س ٢: «لكنه من المحتمل».

أقول: ولا يخفى أن في بعض الأخبار ذكر قيد الارسال من دون القضية الشرطية

كقوله عليه السلام في موثقة السكوني كلب المجوسي لا تأكل صيده إلا أن يأخذه

المسلم فيعلمه و يرسله و كذلك البازي و كلاب أهل الذمة و بزاتهم حلال

للمسلمين أن ياكلوا صيدها (الوسائل، ج ١٦، ص ٢٢٨) لا يقال ذيله غير معمول

به لأننا نقول لاضير بعد كون الرواية ذا الفقرات.

قوله في ج ٥، ص ١٠٢، س ٦: «ذكر لزوم التسمية».

أقول: ظاهر بعض الأخبار هو لزوم ذكر التسمية عند الارسال أي عبيدة

(الوسائل، ج ١٦، ص ٢٠٧) ولكنه في كلام السائل اللهم إلا أن يقال كما في الجواهر بانه وان وقع في كلام الرواة إلا أنه يدل على كون الحكم شايعا معروفا عندهم والسائلون من فقهاء الاصحاب فيعد أخذهم لهذا القيد في السؤال من دون أن يكون له مدخل في الحل وقد اقرهم الامام على هذا القيد ولم ينكر عليهم في ذلك فدل على أنه معتبر في حل الصيد انتهى ولكن الرواية لا تنحصر في امثال ما ذكر بل هنا رواية تدل على لزوم اقتران التسمية بالارسال أو قبيله وهو ما رواه في التهذيب عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن علي عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال ان اصبحت كلبا معلما أو فهذا بعد أن تسمى فكل مما أمسك عليك قتل أو لم يقتل أكل أو لم يأكل الحديث (ج ٩، ص ٢٨) ولكنه لا يخلو عن شيء لان الاصابة غير الارسال و كيف كان فذكر التسمية عند الارسال موافق الاحتياط.

قوله في ج ٥، ص ١٠٢، س ٦: «فمع ترك التسمية».

أقول: سواء كان عن علم أو عن جهل و الجهل سواء كان بسيط أو مركبا و سواء كان عن ذكر أو نسيان نعم خرج النسيان بالدليل.

قوله في ج ٥، ص ١٠٢، س ٧: «و لم يسم فلا يأكله».

أقول: اطلاقه يشمل جميع الصور من العمد و الجهل و النسيان.

قوله في ج ٥، ص ١٠٢، س ١٥: «الأخذ بالاطلاق فإن كثيرا».

أقول: أي اطلق المخصص و موجز عبدالرحمن.



قوله في ج ٥، ص ١٠٢، س ١٨: «سمى غيره لم يحل».

أقول: ممن لا يشترك معه في الارسال و أما صورة الاشتراك فسيأتي حكمها.

قوله في ج ٥، ص ١٠٣، س ٥: «فوجه احتمال أن يكون».

أقول: ولذا قال في الجواهر و المدار هو العلم باستناد القتل الى السبب المحلل فيكفى في الحرمة الشك فضلا عن العلم بالعدم إلا أنه غالبا لا يحصل مع الغيبة و استقرار الحياة لاحتمال عروض سبب اخر و لا يكفي اصاله عدم النصوص المزبورة و معارضته باصاله عدم كون موته من رميته انتهى ثم لا يخفى عليك أنه اشترط في بعض المتون أن يجرح الكلب الصيد فلو خنقه بدون الجرح و مات لم يكف و هو محل تأمل لصدق الصيد عليه و لم أجد أحدا تعرض دليل هذا الشرط و لعله من باب الأخذ بالمتيقن ولكن مع صدق الصيد لا وجه له نعم لو مات الصيد من جهة الخوف من الكلب أو السقوط في محل لم يكف ولكن في توضيح المسائل و الوسيله ذهبوا الى اعتبار الجرح فلا تغفل.

قوله في ج ٥، ص ١٠٤، س ١٧: «خبر أبي البخترى المروي».

أقول: و هو وهب بن وهب و ضعيف.

قوله في ج ٥، ص ١٠٥، س ١: «تعرقب و مع عدم».

أقول: و بعد العرقوبة صار الحيوان قابلا للتذكية لاتمام الاستعصاء فاللازم هو

تذكيته.

قوله في ج ٥، ص ١٠٥، س ٣: «في موارد خاصة».

أقول: كاستعصاء البقر و البعير.

قوله في ج ٥، ص ١٠٥، س ١٢: «استفادة القاعدة الكلية».

أقول: في مطلق التوحش بعد كون الحيوان انسيا الخ اللهم إلا أن يقال إن عمل الأصحاب بالنبوي يكفي في اثبات القاعدة الكلية في التوحش بعد كون الحيوان انسيا و في اثبات كفاية أخذ الكلب و قتله فيه أيضا.

قوله في ج ٥، ص ١٠٥، س ١٤: «و الظاهر عدم التزامهم».

أقول: أي و الظاهر عدم التزامهم يكون المستعصى مثل الوحشي إلخ نعم يدل بعض الصحاح بكفاية ضرب مثل الاسياف أو الطعن.

قوله في ج ٥، ص ١٠٦، س ١٨: «عليه خبر غياث بن إبراهيم».

أقول: و الظاهر أن الخبر موثقة اذ رواه هم محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن محمد عن محمد بن يحيى عن غياث بن ابراهيم و كلهم من الثقات و المقصود من محمد بن يحيى هو الخراز كما أن المقصود من أحمد بن محمد هو أحمد بن محمد بن عيسى الذي يروى كثيرا عن محمد بن يحيى الخراز.

قوله في ج ٥، ص ١٠٦، س ١٩: «فيقلده نصفين».

أقول: و في بعض النسخ كالوسائل فيجده بنصفين أي فيرميه الأرض بنصفين.

قوله في ج ٥، ص ١٠٦، س ١٩: «قال: ياكلهما جميعا».

أقول: ولا يخفى عليك أن إطلاق الجواب مع ترك الاستفصال بين ذهاق روحه بالقد المذكور و بين عدم ذهاق روحه و حياته مع عدم وسعت الوقت للذبح يقتضى حلية الأكل في الصورتين كما صرح به السيد البروجردي رحمته في متن توضيح المسائل خلافا للامام المجاهد فانه ذهب الى حرمة القسم الذي ليس فيه رأس أن كان القسم الذي فيه رأس حيا و لم يسع الوقت للذبح و أما صورة وسعة الوقت للتذكية فلا يشملها الرواية فان تجويز الأكل من دون الامر بالذبح شاهد كون مورد السؤال هو صورة عدم الحاجة الى الذبح و هو غير فرض وسعة الوقت للذبح.

قوله في ج ٥، ص ١٠٦، س ١٩: «وإن ضربه فأبان».

أقول: هذه الفقرة يدل على حكم ما إذا ابان من الحيوان غضوا بحيث لا يصدق قده نصفين و من المعلوم أن العضو المبان هو العضو المبان من الحي فهو ميتة و لا تؤكل و أما صورة قده قسمين بحيث لا يصدق نصفين و لا ابانة العضو ظاهر في التساوي فلا يشمل النصف غير المتساوي اللهم إلا أن يقال إنه عد النصف عرفا فيشمله قوله فيقده نصفين و انما الخارج عنهما هو ما اذا صدق ابانة العضو كما دل عليه ذيل الرواية هذا مضافا الى صدق الصيد على ما اذا قد بنحو النصف غير المتساوي.

قوله في ج ٥، ص ١٠٧، س ١٠: «رواية اسحق بن عمار».

أقول: و سند الرواية هكذا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن احمد عن

يعقوب بن يزيد عن يحيى بن المبارك عن عبدالله بن جبلة عن اسحاق بن عمار ولكن لم يوثق يحيى بن المبارك إلا أن تفسير علي بن ابراهيم روى عنه.

قوله في ج ٥، ص ١٠٨، س ٢: «إذا أدرك الصيد».

أقول: وهنا مسألة مذكورة في الجواهر تحت عنوان المسألة الثالثة ص ١٢ من الطبع القديم وهما أنه إذا ارسل كلبه المعلم أو سلاحه فجرحه فعليه أن يسارع إليه على الوجه المعتاد كما صرح به جماعة بل في المشهور ايجابها شرطاً على الظاهر أو شرعاً كما قيل ثم قال ولم أجد لهم دليلاً صريحاً وان احتمل توجيهه باصالة الحرمة وعدم انصراف الاطلاقات الى صيد لم يتحقق اليه مسارعة معتادة لان المتبادر منها ما تحققت فيه وإلا لحل الصيد مع عدمها ولو بقي غير ممتنع سنة ثم مات بجرح الآلة ولعله هو مخالف للاجماع بل الضرورة هذا مع امكان دعوى الاستقراء والتبع للنصوص والفتاوى على دوران حل الصيد بالاصطياد وحرمة مدار حصول موته حال الامتناع به وعدمه مع القدرة عليه فيحل في الأول دون الثاني إلا بعد تذكيرة وفي التنقيح عن الحلبي الاجماع عليه الى أن قال الرياض فما ذكره لا يخلو عن قوة سيما مع اعتضاد و بان الاستفادة من النصوص والفتاوى عدم حل الحيوان مطلقاً إلا بالذبح ونحوه وان الاكتفاء بغيرهما في الحلية انما هو حيث حصلت ضرورة كالاستعصاء ونحوه الى أن قال في الجواهر قلت لكن مع ذلك كله قد تأمل فيه في مجمع البرهان لاطلاق الأدلة وعمومها كتاباً وسنة ودعوى السياق الاطلاق الى ما فيه المسارعة دون غيره واضحة المنع والنصوص انما دلت على وجوب تذكيره إذا ادركه حياً وصار تحت اليد وهو لا يدل على

وجوب المسارعة ولا يستلزم ذلك حل الصيد الذي قد جرح بحيث صار تحت يد الصائد وقبضته ثم ترك سنة مثلا ومات بعدها بالجرح لاندراجه فيمن ادرك ذكاته ولم يذكره أما إذا لم يكن كذلك ولو لعدم مسارعته اختيارا أو لمانع ثم وجد الصيد بعد ذلك وعلم أنه قد مات بجرح اليه ولو بالسراية فيحل بناء على الاحتمال المزبور لاطلاق الأدلة وعدم صدق كونه تحت يده وعدم ادراكه حيا إلى أن قال ولكن مع ذلك كله فالاحتياط لا ينبغي تركه خصوصا في الصيد الذي علم صيرورته غير ممتع بما اصابه من الالة وممكن الوصول اليه وتعرف حاله أنه قتل بها أو بعده حيا يحتاج الى التذكية والله العالم.

قوله في ج ٥، ص ١٠٩، س ١: «بان الآية».

أقول: وهو قوله تعالى ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ وهذه الآية استدلت بها في صحيحة جميل.

قوله في ج ٥، ص ١٠٩، س ٢: «في قوله «فياخذه»».

أقول: أي في كله فياخذه.

قوله في ج ٥، ص ١٠٩، س ٣: «الكلب والبارز راجع».

أقول: أي الضمير الذي يكون مفعولا لقوله فياخذ في قوله فياخذه.

قوله في ج ٥، ص ١٠٩، س ١٠: «وقد يقال: إن الرواية».

أقول: هو كلام صاحب الجواهر.

قوله في ج ٥، ص ١٠٩، س ١١: «ويمكن أن يقال».

أقول: هذا كلام المصنف.

قوله في ج ٥، ص ١٠٩، س ١٥: «وأما ما ذكر من».

أقول: أي وأما ما ذكر في كلام صاحب الجواهر.

قوله في ج ٥، ص ١٠٩، س ١٩: «إطلاق الدليل يقتضي».

أقول: كالدلة السابقة كقوله ان أخذه فادركت ذكاته فذكر الحديث.

قوله في ج ٥، ص ١٠٩، س ٢٠: «من تخصيصه بالدليل».

أقول: أي فلامنع من تخصيص ما دل على أنه لا يحل بدون التذكية بالدليل

الدال على أنه لا حاجة الى التذكية فيما إذا لم يكن معه سكين يذكي بها بان النسبة بينهما عموم و خصوص.

قوله في ج ٥، ص ١٠٩، س ٢٣: «أو ارسل كافر».

أقول: ظ و ارسل كافر.

قوله في ج ٥، ص ١٠٩، س ٢٣: «كلبه فقتلا الصيد».

أقول: أي قتلا بالشركة.

قوله في ج ٥، ص ١٠٩، س ٢٣: «أو مسلم لم يسم».

أقول: أي و ارسل معه بالشركة مسلم لم يسم أو لم يقصد.

قوله في ج ٥، ص ١١٠، س ١: «الصيد للزوم استناد».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن السبب محلل موجود فيما إذا اشتركه المسلم مع القصد بدون التسمية فان المسلم ارسل و صدق قوله تعالى مما ذكر اسم الله عليه بمجرد ذكر بسم الله من أحدهما ولكن معذلك فالاحتياط لا يترك ثم ان مقتضى لزوم استناد القتل الى السبب المحلل هو عدم حلية صيد ارسل اليهم كلاب لم يكن بعضها واجدة للشرائط لو كانت الكلاب جميعا مؤثرة في الصيد فان السبب المحلل لم يتحقق بعد اشتراك غير الواحد هذا بخلاف ما إذا كانت الكلاب جميعا واجدة للشرائط فان السبب المحلل محقق و الوحدة في السبب غير لازمة.

قوله في ج ٥، ص ١١٠، س ٣: «ولورمى صيدا».

أقول: ولو ارسل كلبا الى حيوان خاص و صاد غيره فظاهر توضيح المسائل و الجواهر أن الصيد حلال و لعله القاء الخصوصية من خير عباد بن صهيب هذا مضافا الى امكان أن يقال ان الغير أيضا مقصود للصائد و المرسل فانه اكتفى بالحيوان الخاص من باب عدم امكان الجمع ولكنه لا يخلو عن اشكال مع قطع النظر عن الرواية فان القصد المذكور ليس قصدا فعليا اللهم إلا أن يقال إن اللازم في القصد هو أن يكون الارسال مع القصد في الجملة و هو متحقق و لادليل على ازيد من ذلك و كيف كان فلو ارسل الكلب و صاد الحيوان الخاص مع حيوان اخر فقد صرح في توضيح المسائل بحلية كليهما ولكنه لا يخلو عن كلام فان حلية المقصود لاشكال فيه و أما حلية غيره فلا دليل له بعد اختصاص الرواية التي القى الخصوصية فيها بغير هذه الصورة اللهم إلا أن يقال إن المستفاد من الرواية هو

كفاية قصد الجنس في حلية الاخر و هو موجود في هذه الصورة أيضا هذا مضافا الى ما عرفت من أنه لادليل على أزيد من القصد في الجملة في الارسال لو لم نقل أنه لادليل على أصل القصد كما مر.

قوله في ج ٥، ص ١١٤، س ١٧: «و خير زيد الشحام».

أقول: وهذا الخبر يعارض المفصلات الدالة على جواز الأكل فيما إذا سماوا.

قوله في ج ٥، ص ١١٥، س ٢٠: «المذهب بل خلاف».

أقول: ولا يخفى ما فيه إذ الروايات التي لها الجمع العرفي لا يلاحظ بعضها مع الكتاب إذ بعد الجمع لا ينافي الكتاب أصلا بل يوافقه لان حاصلها هو الأكل مما ثبت ذكر الاسم و ذكر الله عليه.

قوله في ج ٥، ص ١١٦، س ٢: «المجوس كيف يحمل».

أقول: لو شك فيه و احتمال اخلاله بالنية و يفهم منه أنه استفاد من قوله «انما هو الاسم و لا يؤمن عليه إلا المسلم».

قوله في ج ٥، ص ١١٦، س ٣: «و المعارضة بين الأخبار».

أقول: وفيه أن النسبة بينهما هو الاطلاق و التقييد فلا تعارض فيكون المفاد هو عدم جواز الأكل إلا إذا ثبت الاسم و ذكر الله عليه نعم يتعارض الروايات في المجوسي كما لا يخفى و التعبير بعدم القرب و ان لم يناسب مع الكراهة ولكنه غير مناف مع تقييده بما إذا لم يذكر اسم الله عليه كما هو الغالب و العمدة هو الاجماع ان تم.

قوله في ج ٥، ص ١١٦، س ٢١: «لابد أن تكون».

أقول: هنا مسألة و هي أنه هل يحصل التذكية بالمكينة التي تذبح مائة أو ازيد دفعة بالكهرباء بمجرد وضع اليد على ما يوجب فعالية المكينة أم لا يمكن أن يقال إن اجتمع الشرائط من الاستقبال و قطع الوداج الاربعة و ذكر التسمية و كون المتصدى مسلماً و كون الالة حديدية و غيرها حصل التذكية لان الواجب هو الذبح و هو حاصل و مستند الى المسلم و المباشرة باليد ليست بشرط و لذا لو قطع شخص او داج حيوان برجله حصل الذبح و ذكى لا يقال ان التذكية أمر شرعي و مع الشك في اشتراط المباشرة نشك في حصولها و الأصل هو العدم لانا نقول أن الامر الشرعي الذي يكون بيان ما يكون دخيلاً فيه بيد الشارع يمكن اجراء اصالة البرائة عن الزائد مما يعتبر فيه إذ الشك في المحصل إذا كان شرعياً يصح اجراء اصالة البرائة فيه كما إذا شككنا من اعتبار شيء في الوضوء و قلنا بان الوضوء اعنى الغسلتين و المسحتين من المحصلات الشرعية و الواجب هو المحصل و هو الطهارة قلنا أن نجرى البرائة عما شك من اعتباره في الوضوء اللهم إلا أن يقال إن الفعل المأمور به من الذبح ظاهر في المباشرة فلامجال مع الظهور المذكور للأصل فتأمل الكثرة استعمال الافعال في الأعم كالزراعة و الخياطة فالظهور لو كان بدوى فلا يمنع عن جريان اصالة البرائة.

قوله في ج ٥، ص ١١٧، س ١: «فقال: لا ذكاة».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى الحصر هو عدم جواز الذبح و عدم حصول التذكية بغير الحديدية اللهم إلا أن يقال إن الحصر اضافى بالنسبة الى مثل اللبطة و

المروة فلا يعم الفلزات كالاستيل بناء على كونه غير الحديد والنحاس ونحوهما ولكنه مردود بان اختصاص نفى التذكية بالاضافه الى الامور المذكورة لا يكفي في تذكية المذبوح بغير الحديد بل يحتاج الى دليل لان مقتضى اصالة عدم التذكية هو عدم التذكية إلا بما دل عليه و المفروض عدم الدليل على حصول التذكية بغير الحديد هذا مضافا الى حسنة أبي بكر الحضرمي الدالة على اشتراط التذكية بالحديد نعم يكفي غير الحديد من الفلزات في حصول التذكية ان قلنا بالغاء الخصوصية ثم لا يخفى عليك أن جواز التذكية بغير الحديد لا يتوقف على عدم التمكن عقلا أو عادة بل على عدم حضور الحديد عنده كما يدل عليه صدر صحيح الشحام اللهم إلا أن يقال إن عدم الحضور في كلام الراوي لا الامام فالمعتبر هو عدم اصالة الحديد وعدم وجدانه عرفا و عادة فلا يكفي عدم الحضور مع امكان وجدانه بالتفحص بل يجب من باب المقدمه شرائه أو نحوه من قبل نعم من كان غافلا و لم يجد و صار مضطرا الى الذبح اما من جهة خوف فوت الحيوان أو من جهة كون الذبح واجبا عليه كما إذا كان في منى و لم يتمكن من تأخير الهدى من جهة كونه واجب يوم العيد أو من جهة اضطراره الى اكله جاز له الذبح بغير الحديد كل ذلك جميعا بين هذه الروايات و خبر محمد بن مسلم قال قال أبو جعفر عليه السلام الذبيحة بغير الحديد قال اذا اضطرت اليها فان لم تجد حديدة فاذبحها بحجر (الوسائل، ج ١٦، ص ٢٥٤) فعند الاضطرار و عدم وجدان الحديد جاز لكل شيء اخر غيره الحديد و لافرق في الاضطرار بين أن يكون من جهة خوف موت الحيوان أو من جهة حاجته الى أكل لحمه أو من جهة اخرى كالاتيان بواجب كالهدى ولكن الخبر الدال على اعتبار الاضطرار ضعيف سندا

باعتبار عبدالله بن محمد بن عيسى و ضعيف دلالة لاحتمال أن يكون معنى الاضطرار هو عدم وجدان الحديد بان يكون قوله اذا اضطررت اليها جواب السائل و قوله فان لم تجد الخ بيان له و عليه فالمعتبر اطلاق صحيح الشحام و حسن عبدالرحمن اخشبه فانهما يدلان على جواز ذلك عند عدم الحديد.

قوله في ج ٥، ص ١١٧، س ١٠: «إلى غير ما ذكر».

أقول: عن الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال لا يؤكل ما لم يذبح بحديدة (الوسائل، ج ١٦، ص ٢٥٣) دلالة على اشتراط الحديد واضحة عن الكليني أيضا عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد خالد عن عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران قال سألت عن الذكاة فقال لاتذك إلا بحديدة نهى عن ذلك أمير المؤمنين عليه السلام (الوسائل، ج ١٦، ص ٢٥٣).

قوله في ج ٥، ص ١١٧، س ١٢: «رواه رافع بن خديج».

أقول: عباية بن رفاع بن رافع بن خديج عن جده رافع بن خديج.

قوله في ج ٥، ص ١١٨، س ١: «معارض بالصحيح المقدم».

أقول: أي صحيح الشحام.

قوله في ج ٥، ص ١١٨، س ٣: «الفرقه فكيف يقال:».

أقول: وعليه فمقتضى انجبار خبر رافع هو تقديمه على الصحيح المذكور قضاء لتقدم الخاص على العام ولكن مقتضى قوله أما السن فعظم هو المنع عن مطلق

العظم فيعارض خبر المذكور مع الصحيح المتقدم المذكور و يمكن ترجيح الصحيح المتقدم المذكور بما ذهب اليه المشهور من جواز القطع بمطلق العظم عدى السن و هكذا الأمر لو صار خبر علوان منجبرا بعمل الجماعة لانه مع الصحيح المتقدم معارض في خصوص العظم.

قوله في ج ٥، ص ١١٨، س ١٧: «إذ افرى الأوداج».

أقول: واختلف في الفرى أنه قطع أو شق و عن المسالك فرى الاوداج لا يقتضى قطعها راسا و أجاب عنه في الجواهر بان المصرح به في الصحاح استعماله بمعنى القطع بل هو المراد من فرى الاوداج في التذكية انتهى و في مصباح اللغة أيضا و فریت الجلد قطعته و فریت الاوداج بالالف قطعته و افريت الشيء شققته و الفرى و تفرى اذا انشق و قال في لسان العرب فراه يفريه فريا شقه فاسدا أو صالحا كفراه و افراه و في الصحاح فریت الشيء افريه فريا قطعته لاصلحه و في المحكم فرى الشيء فريا و فراه شقه و افسده و قال الازهري الافراء هو التشقيق على وجه الفساد و قال الاصمعى افرى الجلد مزقه و خرقة و افسده يفريه افراء و في الاساس يقال قد افريت و ما فریت أي افسدت و ما اصلحت و مثل هذا نقله الجوهري أيضا عن الكسائي و كان المصنف جمع بين القولين انتهى و عليه فالجزم يكون معناه هو القطع بحسب اللغة مشكل و عليه فمقتضى الاحتياط هو القطع اللهم إلا أن يقال إن الشك في اعتبار الزائد على الشق و هو القطع فيمكن اجراء البرائة الشرعية في شرطية القطع ولكن يمكن أن يقال الشك في حصول التذكية و هو كالطهارة

لعلها امر معنوى فيقتضى الاحتياط اللهم إلا أن يقال إن المحصل بالكسر شرعي فاذا لم يبين شرعا يمكن اجراء البرائة الشرعية فلا تغفل.

قوله في ج ٥، ص ١١٩، س ١: «قطعه ملازما لقطع».

أقول: يؤيده عطف قوله و خرج الدم على قطع الحلقوم لان خروج الدم مع الدفع من جهة قطع الودجين نعم خروج الدم من دون الدفع لايلازم مع قطعهما بل هو اثر قطع الحلقوم.

قوله في ج ٥، ص ١١٩، س ٢: «فالمستفاد من الخبرين».

أقول: وأما المرى فلايدل عليه الخبران لان الحلقوم غير المرى وهكذا الودج شيء آخر غير المرى و لذلك حكى عن الفاضل مخالفا عدم وجوب قطع المرى ولكن استدل في الجواهر بالملازمة بين الذبح المتعارف و قطع المرى الذي هو تحت الحلقوم انتهى ولكن فيه أن لزوم قطع الحلقوم مع قطع المرى غير واضح إذ مجرد كونه تحت الحلقوم لايلازم القطع بل غايته هو الجرح فالعمدة هو الشهر قابل للاجماع ان تم.

قوله في ج ٥، ص ١١٩، س ٢: «المذكورين كفاية كل».

أقول: لان منطوق كل واحد من الدليلين مقدم على مفهوم الاخر كما هو مقتضى القاعدة في مثل إذا خفى الجدران فقصر و اذا خفى الاذان فقصر و الجمع بينهما خلاف القاعدة و مما ذكر يظهر ما في الجواهر حيث ذهب الى الجمع

بقريئة الاجماع وفيه ما لا يخفى إذ الاجماع لا يكشف عن شيء في مثل المقام هذا مضافا الى أن الظهور المعتد الى خارج اللفظ ليس بحجة.

قوله في ج ٥، ص ١١٩، س ٣: «الكلام فيه سبق».

أقول: راجع ص ٩٤.

قوله في ج ٥، ص ١١٩، س ٢١: «فلما دل في البقر».

أقول: هذا مضافا الى امكان استفادة العموم من قوله في صحيح صفوان و ما نحر فليس بذكى فانه عام خرج منه الابل بقى الباقي. اللهم إلا أن يقال إن الموصول للعهد والاشارة الى المذكور و هو البقر فلا يعم غيره فتدبر.

قوله في ج ٥، ص ١٢٠، س ٦: «من جهة الأخبار مشكلة».

أقول: ولا يخفى عليك أن بعد مشروعية الذبح في ساير الحيوانات غير الابل يكفى في اختصاصها بالذبح مرسله الصدوق قال الصادق عليه السلام كل منحور مذبوح حرام و كل مذبوح منحور حرام بعد جبران ضعفه بعمل المشهور فلا تغفل.

قوله في ج ٥، ص ١٢٠، س ٧: «اشتراط استقبال القبلة».

أقول: ولا يخفى عليك أن الظاهر من استقبال بذبيحتك القبلة هو اقبال الذبيحة نحو القبلة و أما الذابح فلا دليل على لزوم استقباله نحو القبلة إلا بعض المرسلات المذكورة في الجواهر الدالة على استقبال الذابح بقوله استقبال القبلة مع احتمال أن يكون المراد فيه أيضا استقبال بذبيحتك القبلة لا يقال ان قوله استقبال بذبيحتك

القبلة كقوله ذهب بزيد في لزوم استقبال نفسه أيضا فكما أن الفاعل في مثل ذهب بزيد ذاهب أيضا كذلك في الذابح لزم أن يكون مستقبلا أيضا لانا نقول أن كون الفاعل ذاهبا في المثال المذكور لعدم امكان غيره و لذا فيما إذا امكن ليس بلازم كقوله اذهب الله بنورهم و بالجملة لادليل على لزوم استقبال نفس الذابح و لا أقل من ذلك فيرفع باصالة البرائة فلا تغفل.

قوله في ج ٥، ص ١٢٠، س ٨: «الحلية مع النسيان».

أقول: بل مع الجهل بالحكم في استقبال القبلة كما يدل عليه حسن بن مسلم حيث سئل عن رجل ذبح ذبيحته فجهل أن بوجهها فقال كل منها لترك الاستفصال بين الجهل بالحكم و بين الجهل بالموضوع ولكنه موقوف على كون المراد من قوله في الذيل فقلت أنه لم يوجهها إلخ هو أنه لم يوجهها عمدا عالما فقوله السابق محمول على بيان حكم الجهل مطلقا و أما اذا ازيد منه آيه لم يوجهها بحسب الواقع فكان مفاد الرواية ان مع الجهل بالاستقبال ان استقبال في الواقع فلا باس و إلا فلا يجوز الأكل منها و مع الاحتمالين يكون الرواية مجملة و لا يرفع اجمالها بكلمات الأصحاب كما اصر عليه في الجواهر.

قوله في ج ٥، ص ١٢١، س ٥: «الاضافة بيانية المقتضية».

أقول: بمعنى أن يكون معنى قوله باسم الله باسم هو الله و مقتضاه تعيين الله لمعنى الاسم فلا يكون غير الله مجزيا.

قوله في ج ٥، ص ١٢١، س ٦: «لم يظهر منه».

أقول: ولا يخفى عليك أن هذا الكلام المصنف ناش من أنه لم ير نسخة الكافي بل اعتمد على ما في الجواهر من نقل الرواية عن محمد بن مسلم من دون ذكر الامام و لو مضرة و أما مع وجود نسخة الكافي و اضمار الرواية كما نقله المصحح في المتن فلا مجال لذلك كما لا يخفى.

قوله في ج ٥، ص ١٢١، س ٧: «السائل سأله فأجاب».

أقول: أي سال السائل عن رجل من الفقهاء.

قوله في ج ٥، ص ١٢١، س ٩: «أن المشار اليه».

أقول: أي المشار اليه بلفظ هذا في قوله هذا كله.

قوله في ج ٥، ص ١٢١، س ١٢: «لم تحل الذبيحة».

أقول: ولا يخفى عليك أن بسم الله بمعنى أي اشرع باسم الله لا يخلو عن تمجيد.

قوله في ج ٥، ص ١٢١، س ١٣: «ويدل عليه حسن محمد بن مسلم».

أقول: وفيه منع بعد كون بسم الله على أوله و على اخره مشتملا على المدح و

التمجيد.

قوله في ج ٥، ص ١٢١، س ١٥: «ومع عدم التعمد».

أقول: ولا يخفى عليك أن التعمد هو القصد مع العلم و عدمه مساو للنسيان

والسهو و الجهل الحكمي و الموضوعي من دون فرق بين المركب و البسيط أيضا

لا يصدق التعمد مع أنه لم يقصد الاخلال بالاستقبال و ان احتمل كما إذا تردد في جهة القبلة ولكنه لم يتعمد و لم يقصد خلاف القبلة نعم من لم يعلم جهة القبلة و تردد فيها و ذبح الى طرف بقصد كونه خلاف القبلة لا يبعد صدق التعمد فيه لانه احتمله و قصده كما أن الامثال العمدي يتحقق بقصد رجاء الواقع فيما إذا لم يعلم الامر و احتمله.

قوله في ج ٥، ص ١٢١، س ٢٢: «الحاق صورة الجهل».

أقول: أي الحاق صورة الجهل بالحكم بالنسيان.

قوله في ج ٥، ص ١٢٢، س ٢: «كما يظهر مما».

أقول: حيث قال في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه و اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال أي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الاعادة فان فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه فقد تمت صلاته (الوسائل، باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١) فجعل النسيان و السهو و لا يدري في مقابل التعمد شاهد كون الجاهل غير متعمد و مقتضى اطلاق لا يدري هو شموله للجهل بالحكم و للجهل بالموضوع فالمتعمد ليس بجاهل سواء كان الجهل حكما أو موضوعيا و سواء كان مركبا أو بسيطا كما أنه ليس بناس أو ساه فاذا ذبح للجهل بالحكم او لنسيان الحكم او لسهوه أو للجهل بالموضوع أو عدم العلم بجهة القبلة الى القبلة فلا يحرم الذبيحة كما أن فيما إذا لم يمكن توجيه الذبيحة نحو القبلة كما إذا كان مستعصيا سقط لزوم توجيهه لما دل عليه اخبار الحيوان المستعصما في اسقاط الشرائط فراجع.

قوله في ج ٥، ص ١٢٢، س ٣: «الموارد بحكم العامد».

أقول: أي بحكم العامد في العصيان.

قوله في ج ٥، ص ١٢٢، س ٤: «والجاهل بالحكم».

أقول: وعليه فالرواية متعرضة على حكم الجاهل بانه لا يترتب عليه حكم الناسي هذا مضافا الى أن الجاهل باق تحت القاعدة من حرمة ذبيحته بعد فقدان شرط التذكية فيه من التسمية.

قوله في ج ٥، ص ١٢٢، س ٩: «الاذن فهو ذكي».

أقول: يمكن أن يقال إن ظاهر فعلية الذكي هو أن التحرك المذكور بعد الذبح لاقبله إذ الحيوان قبل التذكية قابل لها وليس بمذكي إلا بعد الذبح.

قوله في ج ٥، ص ١٢٣، س ١١: «معتدلا بعيد جدا».

أقول: ولعل وجه البعد هو الاكتفاء بالحركة في مقام العمل مع أنه لو كان مقيدا لزم أن يذكر هذا مضافا الى عدم تمامية ما استدل به لاعتبار خروج الدم إذ خبر حسين بن مسلم ضعيف و صحيح الشحام في مقام بيان اعتبار القطع و الذبح و ذكر خروج الدم من جهة تحقق الذبح و قطع الوداج الاربعة لا من جهة اعتبار خروج الدم في التذكية و لا أقل من الاحتمال فلا يصح الاستدلال به و بالجملة و لدليل على اعتبار خروج الدم في التذكية لضعف ما استدل به سندنا أو دلالة اللهم إلا أن يقال بان ضعف متن و السند ينجر العمل المشهور فتأمل.

قوله في ج ٥، ص ١٢٣، س ١٣: «لانسلم في القضايا».

أقول: بل لو قلنا بذلك امكن رفع اليد عن مفهوم كل واحد بمنطوق الاخر فالمعتبر هو اجتماع الامرين هذا فيما إذا ثبت الدليل لكل طرف.

قوله في ج ٥، ص ١٢٣، س ١٤: «من جهة صحيح أبي بصير».

أقول: نعم يظهر من الصحيح المذكور عدم اعتبار بخروج الدم فقط من دون الحركة ولكن لو دل دليل على لزوم انضمام خروج الدم مع الحركة لاينافيه الصحيح المذكور.

قوله في ج ٥، ص ١٢٣، س ١٦: «عليه فتقع المعارضة».

أقول: لا يقال لامعارضة بينهما لجواز تقييد صحيح أبي بصير بخبر حسن بن مسلم وانا نقول ليس مفاد صحيح أبي بصير مطلقا حتى يصح التقييد فيه لأن كثرة الدم مساو لاعتدال خروج الدم فالموضوع واحد فيهما.

قوله في ج ٥، ص ١٢٤، س ١: «بالبنفقة و غاية ما يستشكل».

أقول: أي وبعد المعارضة بين صحيح أبي بصير و خبر حسن بن محمد غاية ما يستشكل إلخ.

قوله في ج ٥، ص ١٢٤، س ٢: «إذلم يعرف إلا للصدوق».

أقول: إذ ذهب المتقدمون الى الجميع بين الحركة و خروج الدم المعتدل و لذا ذهب السيد البروجردي رحمته في رسالته توضيح المسائل الى الجمع احتياطا و ذهب

المتأخرون الى كفاية كل واحد من الحركة و خروج الدم و عليه فاخصاص العلامة بخصوص الحركة لم يعرف إلا للصدوق و العلامة بَيِّنَاتًا و لعل القدماء فسروا صحيحة أبي بصير بان صدره يدل على عدم جواز الأكل فيما إذا لم يجتمع العلامتان و ذيله يدل على جواز الأكل فيما إذا اجتمع الحركة مع خروج الدم المفروض وجوده في صدر الرواية فالمعتبر هو الجمع بينهما ولكنه غير ثابت و الاكتفاء بالحركة قوى فان ثبت العمل بخبر حسن بن مسلم فكل واحد منهما كاف و إلا فلادليل على غير الحركة.

قوله في ج ٥، ص ١٢٤، س ٣: «يرجح خبر البقرة».

أقول: أي خبر حسين بن مسلم.

قوله في ج ٥، ص ١٢٤، س ٤: «كان فيه إشعار بمخالفة».

أقول: ولعل الأشعار من جهة عدم ارسال الجواب ابتداء.

قوله في ج ٥، ص ١٢٤، س ٤: «أن ذلك علامة خفية».

أقول: أي خروج الدم.

قوله في ج ٥، ص ١٢٤، س ٧: «لا إشعار بمخالفة».

أقول: لم أفهم مراده عليه السلام.

قوله في ج ٥، ص ١٢٤، س ٩: «فلا بد من الترجيح».

أقول: ولا يخفى أن الترجيح أو التخيير فيما إذا كان طرفي المعارضة معلوم

الحجبية و في المقام ليس كذلك لان خبر حسن بن مسلم ضعيف اللهم إلا أن يقال إنه معمول به.

قوله في ج ٥، ص ١٢٤، س ١٥: «لم يعملوا به كيف يأخذبه».

أقول: يمكن أن يقال إن مع تعدد الفقرات لابس بان يكون فقرة منها معمولة دون ساير الفقرات و الذيل دل على اعتبار الحركة بعد الذبح لان موضوع الرواية هو الشاة المذبوحة هذا مضافا الى أن صحيح الحلبي ظاهر في أن الحركة بعد الذبح لان عنوان الذكي الظاهر في الفعلية لا يصح إلا أن يكون الحركة بعد الذبح و إلا فهو قابل للذكاة و ليس يذكرى بالفعل و عليه فالمستفاد منهما هو اعتبار الحركة بعد الذبح زائدا على الحركة قبله و لامنافة بينهما بعد اظهرية منطوق ما دل على اعتبار الحركة بعد الذبح بالنسبة الى ما دل على كفاية الحركة قبل الذبح فان دلالة عليه من باب السكوت و الاطلاق فيقح تقييده و رفع الابهام فيه بمنطوق ما دل على اعتبار الحركة بعد الذبح فلا تغفل.

قوله في ج ٥، ص ١٢٤، س ١٥: «الأخبار و الاحتياط يقتضى».

أقول: ولا كلام فيه ولكن الكلام أن اعتبار الحركة هل هو من باب اشتراط ثبوت التذكية أو من باب تحقق الحياة و اعتبارها بعد الذبح لحصول العلم بوجود الحياة حال الذبح فاذا كان الحركة علامة للحياة فالعبرة لوجود الحياة و لو لم يحرك فتأمل.

قوله في ج ٥، ص ١٢٥، س ٤: «قال: نعم».

أقول: هو يدل بترك الاستفصال حلية الأكل سواء تعمد في القطع أو لم يعتمد.

قوله في ج ٥، ص ١٢٥، س ٤: «ولكن لا يعتمد».

أقول: هو يدل على حرمة تعمد القطع تكليفاً فالمستفاد من الرواية هو حلية الأكل مع حرمة القطع العمدي تكليفاً.

قوله في ج ٥، ص ١٢٦، س ١٨: «لكن هذا لا يوجب».

أقول: وفيه أن مقتضى الجمع بين صحيح الحلبي الدال على جواز الأكل في صورة القطع من دون استفصال بين كون القطع من ناحية سبق السكين أو تعمد الذابح وبين موثقه مسعدة بن صدقة الدالة على وجود الباس في صورة التعمد هو القول بالكراهة لظاهرية صحيح الحلبي في الجواز بالنسبة إلى موثقه مسعدة بن صدقة الدالة على الحرمة فالأقوى هو حرمة القطع و كراهة الأكل كما نسب إلى المشهور والقول بان النهي في امثال المقام نهى شرطى لا تكليفى فاذا ثبت النهي عن القطع ثبت النهي عن الأكل مدفوع بان ذلك خلافه صحيح ما لم يدل الأخبار و المفروض في المقام هو التفصيل في الأخبار بالنسبة الى جواز الأكل و حرمة القطع كصحيحة الحلبي حيث دلت على جواز الأكل و عدم جواز تعمد القطع (الوسائل، ج ١٦، ص ٢٥٩) و خبر على بن جعفر عليه السلام في كتابه عن أخيه موسى ابن جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل ذبح فقطع الرأس قبل أن تبرد الذبيحة كان

ذلك منه خطأ أو سبقه السكين أيؤكل ذلك قال نعم ولكن لايعود (الوسائل)، ج١٦، ص ٢٦٠) اللهم إلا أن يقال إن الرواية الأخيرة لايشمل صورة العمد ولايدل على التحقيق كما أن قوله في الرواية الأولى نعم ولكن إلخ يدل على جواز الأكل في صورة غير التعمد و عدم جوازه في صورة العمد في مقام الجواب عن سؤال الراوي بان الأكل جايز فيما أنه قطع رأس الطير ولكن الانصاف ان قوله نعم ظاهر في جواز الأكل في جميع محتملات سؤال السائل إلا بعض الصور.

قوله في ج ٥، ص ١٢٦، س ١٨: «المذكورة لاحتمال أن».

أقول: أي لاحتمال أن يكون كلمة نعم في الجواب بنحو موجبة جزئية في مقابل حرمة الأكل بقول مطلق سواء تعمد أو لم يتعمد فإشار بكلمة نعم الى الحلية في بعض الموارد و أوضحه بكلمة لكن بان هذه الحلية ليست في مورد التعمد بل اختصت بصورة السهو والغفلة.

قوله في ج ٥، ص ١٢٦، س ١٩: «لم يتعمد فتأمل».

أقول: ولعله اشارة الى أن الاحتمال المذكور خلاف الظاهر فان المقصود لو كان هو الاحتمال المذكور لزم أن يقول نعم ولكن إذا لم يتعمد قطع رأس فيقيد التفصيل بين حلية الأكل إذا لم يتعمد و حرمة فيما إذا تعمد و أما التعبير بالموجود في الرواية يفيد اطلاق حلية الأكل و عدم جواز تعمد القطع تكليفا إذ قوله لاتعمد بمنزلة قوله ولكن لايعود.

قوله في ج ٥، ص ١٢٧، س ١: «لاتقلب السكين».

أقول: لا يقال أن النهي ظاهر في النهي الشرطي فهو يدل على حرمة الأكل أيضا لأننا نقول بان السياق قرينة على أن الرواية في مقام بيان الاداب لا الشرائط الدخيلة في حلية الأكل.

قوله في ج ٥، ص ١٢٨، س ١٧: «المراد إبانة الرأس».

أقول: ولا يخفى عليك أن احتمال ارادة الابانة من النخع مدفوع بظهور العطف في المغايرة في مثل قوله عَلَيْهِ في صحيحة محمد بن مسلم ولا ينخع ولا يقطع الرقبة بعد ما يذبح (الوسائل، ج ١٦، ص ٢٦٧) و صحيحة حليي ولا ينخع ولا يكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة (الوسائل، ج ١٦، ص ٢٦٧) و عليه فمقتضى النهي عن النخع أو كسر الرقبة هو عدم جواز الأكل لان النهي في هذه المقامات هو النهي الشرطي اللهم إلا أن يقال إن ابانة الرأس إذا لم توجب حرمة الأكل على ما استظهرناه عن صحيحه الحليي فلا توجب الحرمة النخع أو كسر الرقبة بطريق أولى ولكن الأحوط هو الاجتناب ثم ان في بعض النصوص حتى تبرد و في بعض اخر حتى تموت و لعل البرد كناية عن الموت فلا ينافي هذا مضافا الى بعد تقييد حتى تموت في ساير النصوص بالبرودة مع كونها في مقام البيان فلعل ذكر البرودة من باب الاستحباب بناء على أن المراد منها هي الحالة العارضة بعد ازهاق الروح بمهلة من صيرورة البدن باردا ولكن مع ذلك بالأحوط هو الاجتناب عن الممنوع.

قوله في ج ٥، ص ١٢٩، س ٧: «وفي المتن قال:».

أقول: أراد الاشكال على الماتن حيث عبر بحرمة السلخ مع أن الرواية حرمة الأكل ولا ملازمة بين حرمة الاكل و حرمة السلخ.

قوله في ج ٥، ص ١٢٩، س ٨: «للأصل و ضعف الخبر».

أقول: يمكن أن يقال ينجبر ضعف الخبر بعمل جماعة من القدماء و هو يدل على حرمة الأكل ولكن حرمة الأكل لا يكون ملازمة لحرمة السلخ كما أورده الشارح على الماتن.

قوله في ج ٥، ص ١٢٩، س ١٥: «يتمسك بالأصل».

أقول: أي اصالة البرائة عن شرطية عدم السلخ.

قوله في ج ٥، ص ١٢٩، س ١٥: «و العمومات أما الأصل».

أقول: كعموم أدلة الذبح.

قوله في ج ٥، ص ١٢٩، س ١٥: «به بناء على المعروف».

أقول: و أما بناء على ما هو التحقيق من جريان البرائة فمقتضاه هو الحلية عند عدم الدليل كما إذا لم يكن المرفوعة منجبرة و الا فلامجال للأصل كما لا يخفى.

قوله في ج ٥، ص ١٢٩، س ١٧: «فهي قابلة للتخصيص».

أقول: أي هذه العمومات قابلة لتخصيص بمثل مرفوعة محمد بن يحيى ان

انجير ضعفها بعمل الأصحاب و مع تخصيصها بالحكم هو حرمة الأكل اللهم إلا
محتمل على الكراهة و حل الأكل بقرينة السيرة المتشرفة.

قوله في ج ٥، ص ١٢٩، س ١٨: «المراعات سيرة المتشرفة».

أقول: بمعنى ان سيرة المتشرفة جارية على كفاية الذبح و قطع الاوداج الاربعة
بشرايط الخمسة من اسلام الذابح و حديدية الالة و استقبال الذبيحة و التسمية و
الحركة بعد الذبح و لو لم يراعوا معها عدم السلخ أو عدم النخع أو عدم كسر الرقبة
أو قطعها و لم ينكر ذلك عند المتشرفة و لو كان فيه مع لبان و شاع و مقتضى
ذلك هو حمل النواهي على الكراهة في مطلق الموارد المذكورة كما صرح به
السيد البروجردي رحمته في رسالته توضيح المسائل و يؤيده أن مراعاة هذه الامور
من باب الاداب لالشرايط التعبير بقوله يحسن في صحيحة محمد بن مسلم حيث
قال محمد بن مسلم سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يذبح و لا يسمى قال ان كان
ناسيا فلا بأس إذا كان مسلما و كان يحسن أن يذبح و لا ينفع و لا يقطع الرقبة بعد
ما يذبح و هكذا في صحيحة الحلبي ولكن قال أستاذنا العراقي على ما حكى عنه
لم يثبت السيرة على عدم مراعات هذه الامور من النخع و الابانة و السلخ قبل
اذهاق الروح بل يراعون تلك الامور و لذا ابانوا و سلخوا و نخعوا بعد اتمام الذبح و
اذهاق الروح لاحال الذبح و اذهاق الروح فالأحوط هو ترك النخع و الابانة و السلخ
و الاجتناب عن الذبيحة ان لم يراعوا هذه الامور هذا ولكن يمكن منع لزوم
الاحتياط في الابانة و النخع بما مر من الاستظهار في الروايات.

قوله في ج ٥، ص ١٣١، س ١: «عنوان سوق المسلمين».

أقول: ثم ان هنا بحث اخر و هو ان نقول ان يد المسلم من الامارات الحاكمة على اصالة عدم التذكية أيضا و الدليل على اعتبارها جميع ما ورد في اعتبار سوق المسلمين لان حكمة جعل سوق المسلمين امارة عند الشك و الجهل يكون الذبيحة لوحظ فيها الشرائط أم لا هو غلبة ايدى المسلمين فط السوق فيستفاد منه أن يد المسلم من الامارات الحاكمة حيث اكتفى بالغلبة عند الشك فالسوق امارة على الامارة و هي اليد راجع التقيح (ج ١، ص ٥٣٦) و لذا حكم في العروة في باب النجاسات بطهارة المأخوذ من يد المسلم من دون تقيده بشيء و ان كان الاطلاق لا يخلو عن شيء فالاحتياط يقتضى أن يتقيد بما إذا تصرف فيه بما يكون شرطه الطهارة أو الحلية فان الدليل لليد هو أخبار السوق و ارد مع هذا القيد فان البائع المسلم تصرف منه بما يشترط فيه الطهارة أو الحلية كالبيع و الشراء نعم لو أراد أن يلقيه في البالوعة فلا يكون يده امارة على التذكية كما لا يخفى.

قوله في ج ٥، ص ١٣١، س ٣: «لا يصدق سوق المسلمين».

أقول: فيه منع واضح لصدقه عليه بالغلبة كما ذهب اليه صاحب المسالك.

قوله في ج ٥، ص ١٣١، س ١٧: «فقال: لا بأس إنما».

أقول: ظاهره أن أخذ المجوس بدون التسمية كاف.

قوله في ج ٥، ص ١٣١، س ٢١: «التسمية يحل و يدور».

أقول: ومقتضى اطلاق موثقه أبي بصير و خبر الكناني هو عدم لزوم النظر و

الرؤية أيضا لترك الاستفصال بين النظر و عدمه و عليه فيحمل مثل قوله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم ما كنت لاكله حتى انظر اليه على الحكم الاستحبابي أو على أن المقصود هو اعتبار العلم باخراجه حيا لان النظر لاموضوعية له و بالجملة فلا يرفع اليد عن موثقه أبي بصير و خبر الكناني بما ليس بمبين.

قوله في ج ٥، ص ١٣٢، س ١: «و موته خارج الماء».

أقول: ولا يخفى عليك أن قيد الموت في خارج الماء ان كان المراد به هو عدم الموت في الماء فهو و أما ان كان المراد هو حصول الموت في الخارج بعد خروجه حيا عن الماء فلا دليل عليه بل يدل على عدمه قوله عليه السلام في الصحيح أن السمك و الجراد إذا خرج من الماء فهو ذكي حرما يستدل به لهذا القيد ضعيف من حيث السند و لم يعمل به المشهور هذا مضافا الى اطلاقات الأخذ كقوله انما صيد الحيتان أخذه.

قوله في ج ٥، ص ١٣٢، س ١: «لو كان خروجه بنفسه».

أقول: كما إذا وثب من الماء في خارج الماء فحينئذ لو أخذ و مات بعد الأخذ فلا إشكال لان ذكاته أخذه و هو حاصل.

قوله في ج ٥، ص ١٣٢، س ٩: «و يمكن أن يقال:».

أقول: وفيه أن الأخذ يطلق على الصيد فما صيد بالشبكة و نحوها يصدق عليه الصيد و المأخوذ عرفا خلاف لصاحب الجواهر و الذي أوجب أن يقابل المصنف بين الصيد و الأخذ هو توهم دخالة أخذه في خارج الماء مع أنه لا قرينة عليه في مثل

الموثقة و غيرها إذ لم يذكر فيها بعنوان تفسير الصيد إلا عنوان الأخذ من دون اعتبار كون الأخذ خارج الماء فالأخذ سواء كان في الماء أو خارجه يكفى في اطلاق الصيد و عليه فلا منافاة بين ما دل على الأخذ و ما دل على الصيد.

قوله في ج ٥، ص ١٣٢، س ١٠: «و الثاني أولى».

أقول: وفيه تأمل بل منع إذ لا مانع من حمل الحصر على الحصر الاضافي في مثل قوله عليه السلام لا باس انما صيد الحيتان أخذها و يقال أن اسباب التذكية هو الأخذ و الصيد و خروجه من الماء و موته خارج الماء مع الادراك أو بدونه كل ذلك جمعا بين الأخبار.

قوله في ج ٥، ص ١٣٢، س ١١: «هذا لا يلزم به».

أقول: فليحمل اطلاقه على صورة الأخذ و الصيد.

قوله في ج ٥، ص ١٣٢، س ١٢: «لا يكفى إدراكه».

أقول: أي لا يكفى الادراك بدون الأخذ.

قوله في ج ٥، ص ١٣٣، س ١: «وقوع المعارضة بين».

أقول: ولكن يمكن الجمع بينهما بحمل الادراك على الأخذ أو حمل و ثوبه من الماء على الأخذ قبل الموت أيضا مع امكان الجمع لا يصل النوبة الى التعارض و احكامه.

قوله في ج ٥، ص ١٣٣، س ٨: «الأخذ أو صيده».

أقول: لعل ذكر الصيد مستدرك لتصريح بعض روايات الجراد بالصيد واما الاشكال في اعتبار الأخذ و لعله يصدق على الصيد أيضا كما مر في السمك.

قوله في ج ٥، ص ١٣٤، س ٣: «أو الصيد إن قلنا».

أقول: أي الصيد بدون صدق الأخذ ان قلنا بكفايته و قد عرفت أن ان الأخذ صادق مع الصيد إذا أخذ كل شيء بحسبه.

قوله في ج ٥، ص ١٣٤، س ١٤: «كون ذكاة الجنين».

أقول: أي لو خرج الجنين ميتا كان ذكاته ذكاة امه هذا إذ اعلم أن موته من جهة موت امه و ذبحه و أما إذا لم يكن كذلك فلا يحكم بتذكية بل هو ميتة كما لا يخفى.

قوله في ج ٥، ص ١٣٥، س ٨: «نصب مفعولا».

أقول: أي نصب بنزع الخافض.

قوله في ج ٥، ص ١٣٥، س ٩: «الفساد ضرورة أن».

أقول: لانهم فسر الجملة المذكورة بحصر ذكاة الجنين في ذكاة امه و لا يجعلون للجنين ذكاة مستقلة و عليه فقوله ذكاة امه خير لذكاة الجنين أو منصوب بنزع كلمة «في» لالكلمة «ك» فتدبر جيدا.

قوله في ج ٥، ص ١٣٥، س ١٢: «لا يخفى ان ما ذكر».

أقول: هذه عبارة جامع المدارك و لعل مراده أن التوجيه المذكور ينتجه عنه ثبوت النبوي المذكور و إلا فلاحاجة الى توجيهه.

قوله في ج ٥، ص ١٣٥، س ١٢: «و ظاهر أخبار الباب».

أقول: يمكن أن يقال لاتفكيك بين تمامية الخلقة و نفخ الروح و عليه فلامجال لاطلاق قوله إذا كان تماما و نبت عليه الشعر فكل.

قوله في ج ٥، ص ١٣٦، س ٥: «يؤكل الريثا و الطمر».

أقول: مأخوذ از سرياني، نوعى ماهى كوچك، فرهنگ عميد.

قوله في ج ٥، ص ١٣٦، س ١٤: «على إرادة مطلق».

أقول: أي اراده مطلق ما فارقته الروح من الميتة لا ما فارقته الروح مما له نفس سائلة.

قوله في ج ٥، ص ١٣٧، س ١٠: «و يشكل من جهة كون».

أقول: إذ تعليل الحرمة بالعلة المذكورة لا باس به بخلاف ما إذا لم يكن محرما بملاحظة سائر الأخبار و علل بها مع ان المفروض عدم التقيه لان العامة يقولون بالحلية اللهم إلا أن يقال إن سائر الأخبار الدالة على حلية الرثيا محكومة بالتقية و عليه فالرثيا محرم و التعليل مناسب له ولكن لا يتم ذلك لان الأصحاب عملوا بما

دل على حلية الربثيا فلا يختص القول بحلية بالعامه كما سيأتي اشارة المصنف بذلك.

قوله في ج ٥، ص ١٣٨، س ٤: «ما ذكر من الأخبار».

أقول: أي من الأخبار الصحاح فراجع.

قوله في ج ٥، ص ١٤٦، س ٢: «ولعله مع الحمل».

أقول: يمكن أن يقال حمل الأخبار الناهية التي اشير فيها الى التقيه على الكراهة مشكل و أما حمل بعض الأخبار التي تكون خالية عن الاشارة المذكورة كصحيحة سعد بن سعد الدالة على النهي عن أكل البرازين و الخيل و البغال على الكراهة بقرينة نفي الحرمة أو اثبات الحلية في الأخبار لا يكون مشكلا هذا مضافا الى خبر زرارة المروي في تفسير العياشي الدال بالصراحة على الكراهة مع نفي الحرمة حيث قال في صدرها فكرهها و قال في ذيلها و ليس لحومها بحرام و كيف كان فالامر سهل.

قوله في ج ٥، ص ١٤٨، س ١٢: «اليحامير».

أقول: جمع يحمور دابة طائر حمار وحش.

قوله في ج ٥، ص ١٥٠، س ١٩: «الطير سبعا فلا خلاف».

أقول: ولا يخفى عليك أن الموثقه لا تدل على أن ذا مخلب من السبع بل ظاهرها أن ذا ناب من السبع ولكن اطلق السباع على بعض انواع الطيور في بعض الأخبار

كموثقة سماعة اخرى أما لحوم السباع و السباع من الطير و الدواب فانا نكرهه و أما جلودها فاركبوا عليها و لاتبسوا منها شيئا تصلون فيه (الوسائل، ج ١٦، ص ٣٢١) الحمة المنية.

قوله في ج ٥، ص ١٥٤، س ٢٠: «لكن لا ظهور له».

أقول: لاشعار قوله فانهن لا يوذنين شيئا بعدم الحرمة هذا مضافا الى حكمة الحرم لاشعاره أيضا بان النهي لملاحظة الحرم لانفس الطير و أيضا جمع الخطاف مع معلوم الكراهة يقتضى عدم الظهور في الحرمة هذا ولو سلم الظهور فمقتضى الجمع بينها و بين موثق عمار حملها على الكراهة قال في الجواهر على أنها معارضة باخبار الدفيف ولكن يمكن الجواب عن ذلك بان أخبار الدفيف تقبل التخصيص بما يدل على الحرمة بناء على تمامية دلالاته.

قوله في ج ٥، ص ١٥٥، س ٢: «حتى أخذه من يده».

أقول: يمكن منع دلالاته على الحرمة لامكان أن يفعل مثل ذلك لبيان شدة الكراهة لايقال ان الخطاف لو لم يكن محرما يكون ملكا للصائد فالأخذ و الرمي اتلاف له لأننا نقول لا يكون الأخذ الرمي اتلاف لانه لم يتلف بالرمي بل يمكن أخذه بعد الرمي و مصرفه.

قوله في ج ٥، ص ١٥٥، س ٤: «الضفدع».

أقول: قورباغه.

قوله في ج ٥، ص ١٥٥، س ٤: «الصرد».

أقول: بوم.

قوله في ج ٥، ص ١٥٦، س ٦: «فلايخفى ما فيه ولم يعرف».

أقول: ولعل ذلك من جهة صحة الدليل الدال على النهي عن الذبح كصحيحة علي بن جعفر عن موسى بن جعفر عليه السلام عن الهدهد وقلته وذبحه فقال لا يؤذى ولا يذبح فنعم الطير هو (الوسائل، ج ١٦، ص ٢٤٨) وعدم صحة ما يستدل به في مقابل الحرمة لضعف الأخبار التي استدلت بها الكراهة و ضعف دلالتها كوحدة سياقه مع ما ليس بحرام ولكن مع ذلك ذهب المشهور كما صرح به في الجواهر الى عدم الحرمة و عليه ينجز ضعف ادلة الكراهة ان احرز استنادهم اليها و لم يحتمل أن يكون استنادهم الى الصحيحة و استنباطهم من قوله فنعم الطير هو أو قوله لا يؤذى الكراهة و عدم الحرمة و إلا فلايفيد شيئا لمن استظهر من صحيحة علي بن جعفر الحرمة فالاحتياط لا يترك كما ذهب اليه السيد البروجردي في توضيح المسائل و المصنف في الحاشية.

قوله في ج ٥، ص ١٦٠، س ١٧: «بل يشكل شمولها».

أقول: وفيه منع الاشكال بعد وجود ما يدل بالاطلاق على حرمة الانتفاع و ذهاب المشهور من القدماء الى حرمة الانتفاع بالميقات مطلقا و أما ما ينافي ذلك من جواز الانتفاع فهو معرض عنه فلا يصلح للمعارضة و أما حمل الانتفاع على التعارف في تلك الاعصار مع أنه لا خصوصية فيها ففيه ما لا يخفى فالملاك هو

النافع المتعارفة اللهم إلا أن يقال ليس في الروايات عموم حتى يؤخذ به بل الراوي سئل عن استعمالها في الأكل وغيره مما يشترط فيه الطهارة بقوله الميتة منتفع منها بشيء فقال عنه لا أو سئله عن استعمال الجلود فقال إذا رميت وسميت فانتفع واما البتة فلا انتهى فليس في كلام الامام عموم حتى يؤخذ به للمتعارفات الحديثة.

قوله في ج ٥، ص ١٦٣، س ٧: «الخمسة المذكورة».

أقول: ولا يخفى عليك خلو النصوص عن ذات الاشاجع وإنما هو مذكور في محكى كلمات بعض الأصحاب كابن حمزه و ابن ادريس و لادليل عليه اللهم إلا أن يكتفى بذكره في كلامه مع أنه لا يعبا بكل رواية.

قوله في ج ٥، ص ١٦٣، س ٨: «من الشاة عشرة».

أقول: ولا يخفى أن الموضوع في جملة من الروايات هو الشاة و في بعضها هو الابل و البقر و الغنم و غير ذلك مما لحمه حلال و في بعضها هو الذبيحة و عليه فشمولها بالنسبة الى الطيور غير واضح اللهم إلا أن يقال إن قوله و غير ذلك في خير اسماعيل بن مرار كاف في ذلك ولكن بشكل بان غير ذلك منصرف الى امثال الابل و البقر من الدواب و البهائم كما أن الذبيحة بقريئة ذكر الرحم و القرن و الظلف و الشعر منصرف الى الشاة و غيرها من الدواب و لا يشمل الطيور نعم يشمل مرسل الخصال أن رسول الله ﷺ كان يكره أكل الخمسة الطحال و القضيب و الاثنيان و الحياء و آذان القلب» للدواب و الطيور فتأمل.

قوله في ج ٥، ص ١٦٣، س ٩: «و العلباء و الغدد».

أقول: عصمة صفراء في صفحة العنق و هما علبانات منهما منبت العرف كه آن
در رساله ها «بى» ناميده مى شود.

قوله في ج ٥، ص ١٦٣، س ٩: «و الحياء و المرارة».

أقول: الشحم و السمن ولكن الظاهر من الرياض أنه الفرج.

قوله في ج ٥، ص ١٦٣، س ١٠: «ورواه الصدوق».

أقول: وفي المحكي عن الرياض أنه مروى في الخصال بسند صحيح هو
بضميمة خبر اسماعيل يصير ثلثة عشر و بضميمة خبر ابراهيم بن حميد يصير اربعة
عشر.

قوله في ج ٥، ص ١٦٣، س ١٣: «و خبر إسماعيل بن مرار».

أقول: وفي المحكي عن الرياض ليس فيه ما يتوقف فيه إلا اسماعيل الذي ذكر
في الرجال ما يستانس به للاعتماد عليه.

قوله في ج ٥، ص ١٦٣، س ١٦: «المرارة و الحلق و الخرزة».

أقول: الحلق جمع الحلقة سواد العين الأعظم و ذهب بعض من الأصحاب الى
حرمة مابه الرؤية الذي يقال له في الفارسية «مردمك» و الأحوط هو الاجتناب عن
سواد العين و ان كان الأقوى جواز غير ما به الرؤية للشبهة المفهومية و القدر
المتيقن هو ذلك.

قوله في ج ٥، ص ١٦٤، س ١٢: «و خبر إبراهيم بن عبد الحميد».

أقول: و في المحكى عن الرياض هذا الخبر مروى في المحاسن بسند موثق.

قوله في ج ٥، ص ١٦٦، س ٤: «مع كثرة الأخبار».

أقول: و وثاقة بعضها أو اعتبارها أيضا.

قوله في ج ٥، ص ١٦٦، س ٩: «ويمكن أن يقال».

أقول: تقدم الكلام في المجلد الأول ص ٤٩٥ - ٤٩٦ فراجع و حاصل ما أورد هناك هو أن العرف يرى الأخبار الدالة على الاختلاف في الاعداد متباينه فلاوجه للقول بان تعارضها هو التعارض بالعموم و الخصوص المطلقين لعدم مساعدة العرف على هذا الجمع بل حال الطرفين حال المتباينين ولكن يمكن أن يقال كما ذكره المصنف في المقام أن بعد اختلاف الأخبار في الاعداد يعلم أنه ليس لكل واحد منها مفهوم فارتفع التباين فكل واحد لمجرد الاثبات و لا يدل على نفي الغير و قول المصنف معا و يمكن أن يقال الخ ناظر الى ذلك و عليه فالمضف عدل عن الاشكال الذى أورده هناك بما ذكر هنا.

قوله في ج ٥، ص ١٦٦، س ١٣: «و ليس المقام من قبيل».

أقول: أي ليس المقام من قبيل العام و الخاص كما في الجواهر و وجه نفي كون المقام من قبيل العام و الخاص لعله من جهة أن العدد لايقبل الزيادة و لا النقصه و عليه فما دل على خلافه يكون مبايناه و لزم أن يرفع اليد عن ظهوره الاستعمالى و حمل عل المجاز بقرينة ما دل على خلافه هذا بخلاف العام و الخاص فان حمل

العام على الخاص لا ينافى في ظهوره الاستعمالي في العام ولا يلزم فيه المجاز على مبنى سلطان العلماء كما لا يخفى.

قوله في ج ٥، ص ١٦٧، س ١٧: «وقد سبق حرمتها».

أقول: ويدل على كونه بمنزلة الميتة ما رواه في الوسائل باب ٣٠ من أبواب الذبائح و باب ٢٤ من أبواب الصيد.

قوله في ج ٥، ص ١٦٨، س ١٨: «ويدل عليها قول».

أقول: ويدل عليه أيضا صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال أن الله عزوجل خلق آدم من طين فحرم أكل الطين على ذريته (الوسائل، ج ١٦، ص ٣٩٣) هذه الرواية صحيحة كما صرح بهذا في المستند ربما يناقش في صحته بدعوى أن في السند حسن بن علي بن عقبة وهو لم يوثق ولكن يمكن الجواب عنه بان في تجريد اسانيد الكافي، ج ٢، ص ٥١١ حسن بن علي بن عقبة وهم و صوابه الحسن بن علي أو الحسن عن علي بن عقبة انتهى و عليه فانحصر من روى عنه أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى أو احمد بن محمد بن خالد في عدة هم موثقون فلا إشكال في الرواية و يؤيد ما ذكره تجريد الاساتيد في موهيئة حسن بن علي ابن عقبة انه لم يكن من الرواة اصلا و لذا لم يذكره صاحب الوسائل.

قوله في ج ٥، ص ١٦٩، س ١: «وقال سعد بن سعد».

أقول: و الطريق المذكور في كامل الزيارات، ص ٢٨٥ حدثني محمد بن

الحسن عن محمد بن الحسن عن محمد بن الحسن الصفار عن عباد بن سليمان عن سعد بن سعد قال سألت أبا الحسن الحديث.

قوله في ج ٥، ص ١٦٩، س ٦: «على استثناء طينه».

أقول: وأيضا استثنى الطين الارمنى الحسين بن بسطام (قال المحدث القمي في الكني و الالقاب هو من اكابر قدماء العلماء الامامية و حيث كان مؤلف الكتاب من الاكابر فنقله عن بشر بن عبد الحميد كاف في الوثيقة إذ لم يصف اصاغر الطلبة من رواية ضعيف كتابا فضلا عن كونه من الأكابر هذا مضافا الى قيام السيرة على التداوى به فتأمل) و اخوه في طب الائمة عن بشر بن عبد الحميد الأنصاري عن الوشاء عن محمد بن فضيل عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام ان رجلا شكاه اليه الزحير فقال له خذ من الطين الأرمنى و اقله (من قلى بمعنى النضح) بنار لينة و استف منه (أي خذه غير ملتوت أي غير مبلول بشيء من الماء أو السمن) فانه يسكن عنك (الوسائل، ج ١٦، ص ٣٩٩) عبر عنه المحقق عليه السلام في متن الشرايع بالحسنة ولكن رماها في الجواهر بالضعف و لعله من جهة بشر بن عبد الحميد و عليه فلا يمكن العمل باطلاقه و القول بجواز المعالجة به ولو مع عدم الاضطرار و لذا ذهب بعض الى جوازه عند الاضطرار ولكنه لا يختص به بل كل شيء اضطر اليه جاز اكله نعم ذهب في الجواهر الى جواز اكله مع فرض عدم تناول اطلاق ما دل على النهى عن الطين لمثله و قال لعله كاف خصوصا مع ملاحظة السيرة المستمرة على التداوى به من دون ملاحظة الضرورة المسوغة للمحرمات انتهى و هو حسن لو قلنا بانه ليس بطين و أما مع اطلاق الطين و التراب عليه

فالأخبار الدالة على النهى عن الطين يشمله إلا أن تكون السيرة كاشفة فافهم.

قوله في ج ٥، ص ١٦٩، س ٨: «عدم مدخلية هذه».

أقول: كما عن الرياض أيضا و ان اصر صاحب الجواهر على مدخلية الخصوصية مستدلا بان عنوان الطين غير عنوان التراب لكن يعلم بمناسبة الحكم و الموضوع و ما رواه في ابن قولويه في المزار عدم المدخلية بل الموضوع هو التراب لا يقال قال في الجواهر لم نجد عاملا بخبر الثمالي في حل أكل طين قبور ساير الأئمة عليهم السلام فالرواية ساقطة عن الاعتبار لانا نقول لو سلم عدم العمل بها في المذكور لا يضر ذلك بالمقام لان الرواية ذو فقرات عدم العمل بفقرة لا يضر باعتبار بواقى الفقرات.

قوله في ج ٥، ص ١٦٩، س ١١: «المدر هو التراب».

أقول: ولقائل أن يقول ان المدر هو المسبوق بكونه طينا فلا يتحد مع التراب المطلق اللهم إلا أن يقال كما أشار اليه بقوله هو يحتمل مدخلية مدريته الى عدم خصوصية مسبوقيه بالطينة فالحصص لا يضر.

قوله في ج ٥، ص ١٦٩، س ١٧: «ويمكن الاستشهاد».

أقول: ويمكن الاستشهاد أيضا بما روى في عيون الأخبار عن الامام الكاظم عليه السلام و لاتأخذوا من ترتبي شيئا لتبركوا به فان كل تربة لنا محرمة إلا تربة جدى الحسين بن على عليه السلام ولكنه ضعيف كما أن رواية الثمالي ضعيف لتضعيف

عبدالله بن عبد الرحمن الاصم فنقل كامل الزيارات لايوجب الوثوق بعد معارضته مع من ضعفه فلا تغفل.

قوله في ج ٥، ص ١٦٩، س ١٧: «عن ابن أبي عمير».

أقول: والظاهر أنه سهو في الصدر حدثني محمد بن الحسن بن علي بن مهزيار عن جده علي ابن مهزيار عن الحسن بن سعيد عن عبدالله بن عبد الرحمن الاصم قال حدثنا أبو عمر شيخ من أهل الكوفة عن أبي حمزه الحديث.

قوله في ج ٥، ص ١٦٩، س ٢٠: «فخذ منها فإنها شفاء».

أقول: ولا يخفى عليك أنه معارض بما روى عن عيون الأخبار ولكنه ضعيف اللهم إلا أن يكون منجبراً بعمل الأصحاب فافهم.

قوله في ج ٥، ص ١٧٠، س ١٩: «بل ورد النهي عن شرب».

أقول: ولا يخفى عليك ورود النهي عن شرب ماء مات فيه سام ابرص في باب منزوحات البثر ولكن لم اجد رواية علل النهي المذكور بالقول المذكور أي لان فيه سما.

قوله في ج ٥، ص ١٧١، س ٤: «إسماعيل بن الحسن».

أقول: لم ار توثيقاً له.

قوله في ج ٥، ص ١٧١، س ٩: «وقال يونس».

أقول: هذه الرواية صحيحة و تدل باطلاقها على جواز شرب الدواء و لو مع

احتمال القتل و لم يستفصل الامام عن مقدار الاحتمال فيشمل الرواية صورة الظن إذا كان مما يقدم عليه العقلاء و عليه فالعمل الجراحي في بعض الموارد التي يكون احتمال البرء ضعيفا لامانع منه إذا كان مما يقدم عليه العقلاء لا يقال اطلاق هذه الرواية يقيد برواية اخرى من يونس الدالة على كون احتمال السلامة اكثر لأننا نقول هذا القيد في سؤال السائل لا الامام و عليه فلا دليل للتقيد و مما ذكر يظهر ما في الوسيله من التقيد بكون السلامة.

قوله في ج ٥، ص ١٧٢، س ٥: «كما لو كان المظنون».

أقول: ولا يخفى عليك أن التمثيل لفرض عدم الرجحان بصورة المظنون الضرر أو الموت غير وجيه مع ما رأينا من بناء العقلاء على العمل الجراحي مع احتمال ضعيف للسلامة و انما اللازم هو أن يكون مما يقدم عليه العقلاء و احتياط جمع من اطباء المقلدين للمراجع لا يضر بما عليه العقلاء كما لا يخفى.

قوله في ج ٥، ص ١٧٢، س ٩: «فيشكل التحديد بكون».

أقول: أي فيشكل تحديد بعض المتون للضرر بعنوان السموم القاتلة بل اللازم بعد كون المرسله معمولاً بها هو فعل المحرم هو ما يكون مضرراً للابدان ضرراً معتاداً به عند العقلاء.

قوله في ج ٥، ص ١٧٢، س ١٠: «ولازم هذا لزوم».

أقول: وفيه أن الضرر من ناحية كثرة الشرب أو الأكل ليس ضرراً فعلياً

محسوسا وربما يعالج بعدا باشياء كالرياضة أو الاشره بالآخرى بحيث لا تضر من كثرة الأكل أو الشرب.

قوله في ج ٥، ص ١٧٢، س ١٤: «نعم بعض الاعلام».

أقول: حكى استاذنا العراقي (مدظله العالي) عن شيخه الاستاذ الحائري رحمته أن المراد من نفي الضرر هو قلع مادة الضرر بحذا فيره و عليه فلا يكون في الاسلام حكم ضررى و لا يكون أيضا كل ضرر مجازا فمقتضى اطلاق لا ضرر و لا ضرار هو نفي جنس الضرر و مقتضى نفي جنس مطلق الضرر هو أن يكون الضرر في ناحية الأحكام المجعولة الشرعية منفيا و هكذا مقتضى نفي جنس مطلق الضرر ان يكون الضرر بالنفس أو بالغير غير مجاز شرعا و عليه يدل بالدلالة الالتزامية على نفي الضرر و النهى عنه فكل ضرر معتد به منهي عنه و اختصاصه بنفى الأحكام المجعولة مع عدم تقييده بالاسلام إلا في بعض الضعاف لوجه له كما أن جعله نهيا سلطانيا باعتبار مورده من قضيه سمرة بن جندب لا مجال له إذ المورد لا يوجب تخصيص الوارد بل الوارد نفي جنس مطلق الضرر و مقتضاه هو نفي إطلاق سلطنة سمرة بن جندب على ملكه و معه لا يجوز له منع الأنصاري عن الدخول ال نخلته و أما قلع النخلة فهو أمر ولائى يفعله الولي عند المصلحة ثم بناء على حرمة المضرة المعتدة به فلا يشمل مثل ادخال البرة في البدن و نحوه مما لا يعتد به سيما إذا ترتب عليه الأمر العقلانى كالتزيين مثل ثقب الاذن و غيره ثم أن ما يضر بالتدريج كالافيون و الدخانيات فما لم يحصل الضرر لحرمة له فالحرام هو الجزء الآخر من الشرب بناء على عدم حرمة مقدمات الحرام إلا ما يكون علة للحرام نعم لو كان

الشرب الواحد أو الأكثر مظانا للابتلاء بها و هو أعظم الفساد فلا يجوز مطلقا ثم أن نقص القوى و اجزاء البدن ضرر عرفا و لذا لا يجوز أن يفعل نفسه أو الغير عقيما ما لم تكن ضرورة و لا يجوز أن يعطى بعض اجزائه الى الغير و لو لولده أو زوجته اللهم إلا أن يقال بانصراف لاضرر عن مثله فافهم.

قوله في ج ٥، ص ١٧٣، س ٨: «فإنه يحرم قليله».

أقول: بل يحرم قليله و لو خرج في شيء اخر لم يستحل أو لم يستهلك على وجه للحق بها لوجوده فيه و شمول الدليل له بل يحرم الماء القليل أو المايح الاخر بمزجة و لو استحيل فيه أو استهلك على وجه يلحق بها ضرورة تنجيس المايح الذي وقع فيه شيء من النجس منها فيحرم لذلك راجع الجواهر ثم ذكر في اداب الأكل من الجواهر حرمة الجلوس على مائدة يشرب المسكر عليها و حرمة الأكل و الشرب أيضا على المائدة المذكورة و دل عليه صحاح من الأخبار فراجع الجواهر، ص ٧٧ من كتاب الأطعمة و الاشربة.

قوله في ج ٥، ص ١٧٧، س ١٣: «قد سبق في المكاسب».

أقول: ويدل على كونها ميتة مارواه في باب ٣٠ من أبواب الذبائح

قوله في ج ٥، ص ١٧٧، س ١٦: «و كونها من الخبائث».

أقول: ظاهره هو قبول كبرى حرمة الخبائث و البحث عن هذه الكبرى في مذكور في الجواهر أوائل كتاب الاطعمة و الاشربة و استدل له بقوله تعالى و يحرم الخبائث بدعوى أنه يدل على أن المحرمات في الاسلام خبائث في الواقع

لاشتمالها على المفساد العظيمة التي لو علم الناس لها لتفرطبايعهم عنها فيستفاد من قوله تعالى ويحرم الخبائث امر أن احدهما هو حرمة المحرمات و ثانيهما حرمة الخبائث فان وجه تحريم المحرمات هو كونها في الواقع من الخبائث فعلم منه أن حرمة الخبائث مفروغ عنها و هذا المعنى لقوله تعالى ويحرم الخبائث غير جعل الخبائث عنوانا اشير به الى المحرمات بل هو كما عرفت ادراج المحرمات في الخبائث بحسب الواقع و هذا المعنى أيضا أولى من جعل معنى قوله تعالى ويحرم الخبائث هو حرمة ما ينتفر عنه الطبايع فانه في مقام توصيف النبي ﷺ و اختصاصه بذلك لايناسبه كما لا يخفى حكى عن أستاذنا العراقي رحمته الله أيضا تصديق ما ذكرناه.

قوله في ج ٥، ص ١٧٧، س ١٨: «إلا استخبائها».

أقول: وفيه أن مفهوم موثقة عمار يدل على الحرمة فيما إذا لم يكن حاجة الى شربه.

قوله في ج ٥، ص ١٧٧، س ١٨: «ومع منع خبثها».

أقول: وإنما الكلام في صحة منع خبثها إذ الظاهر أنها هي ينتفر الطبايع عنها و كفى به في كونه من الخبائث التي دلت الآية الكريمة و يحرم الخبائث على مفروغية حرمتها بالتقريب المذكور في الجواهر و نقلنا حاصله في التعاليق المتقدمة و أما الاخبار الواردة في شرب ابوال ابل و الغنم عند الحاجة للتداوي كما قيده بذلك في موثقه عمار بن موسى (راجع الوسائل ، ج ١٧، ص ٨٧)

فلا يدل على عدم الحرمة عند عدم الحاجة فانه يقتصر على مورد الأخبار و هو الحاجة اليها للتداوى فلا وجه لما قاله في الجواهر من أن حمل الأخبار الواردة في شرب ابوال ابل على الضرورة لا يختص بشرب ابوال ابل بل يجوز في كل بول فتجويزه في مال غير الضرورة دليل على عدم الحرمة لان التجويز عند عدم الضرورة مع وجود الحاجة لا يدل على حليتها عند عدم الحاجة اصلا ثم ان التجويز في حال الاختيار مع عدم الحاجة في ابوال المذكورات لو ثبت لا يدل على جواز أكل الخبائث و شربها لامكان أن يكون التجويز في ابوال المذكورات لعدم كونها من الخبائث بحسب الواقع و تخطئة العرف.

قوله في ج ٥، ص ١٧٧، س ١٩: «أيضا مقتضى المقدمة».

أقول: وفيه أن هذا المقتضى بعد جريان اصالة البرائة و عدم وجوب مجموع مصاديق المنهى عنه واقعا ممنوع إلا إذا اقيم الدليل و المفروض هو عدمه في الموارد المشبهة إلا الاموال الدماء و النفوس أو موارد الضرر فانه مع الخوف و عدم العلم أيضا ممنوع.

قوله في ج ٥، ص ١٩١، س ٦: «بل من جهة الاستيلاء».

أقول: كما في المقبوض بالعقد الفاسد مع الجهل بفساده قصورا.

قوله في ج ٥، ص ١٩٢، س ٢١: «يامكان الاستيلاء التام».

أقول: نحو استيلاء الزوجين في الدار.

قوله في ج ٥، ص ١٩٣، س ٤: «ويلزم من هذا كون».

أقول: أي من امكان الاستيلاء التام لكل من الشخصين.

قوله في ج ٥، ص ١٩٣، س ٥: «للكل مع أن العين».

أقول: هذا استبعاد لضمانيين بالنسبة الى الكل.

قوله في ج ٥، ص ١٩٣، س ٥: «واحدة لكنهم».

أقول: رفع للاستبعاد ولكن المشهور بل قال في الجواهر لم أجد خلافا على ضمان النصف فيما إذا كان الغاصب مع المالك ففي المقام أعنى الغاصبين أيضا كذلك فافهم.

قوله في ج ٥، ص ١٩٣، س ٦: «ثم استفاد من العين».

أقول: كما إذا استاجر دابة للركوب و لم يركبها بل حمل عليها الاشياء فلزم عليه أن يؤدي الى مالكةا اجرتين أى اجرة المسمى و اجرة المثل للحمل.

قوله في ج ٥، ص ١٩٣، س ٧: «لو كان حال الغاصب».

أقول: ربما ينكر الاستيلاء على الكل لكل واحد من الغاصبين ولكنه غير وجيه لان الملكية المستقلة لا فرض لها بالنسبة الى المجموع لا يزيد من واحد بخلاف الاستيلاء الخارجي فانه ممكن كاستيلاء الزوج و الزوجة في الدار بان لكل واحد أن يسكن في اى مكان و يدخل في اى مكان أراد و شاء.

قوله في ج ٥، ص ١٩٣، س ٧: «لا يبعد كونه ضامنا».

أقول: لشمول على اليد بالنسبة الى كل واحد منهما اللهم إلا أن يدعى اجماع على عدم اخذ المالك مجموع الضمانين.

قوله في ج ٥، ص ٢٠٤، س ١٧: «واعلم أنه ذكر أسباب».

أقول: راجع ج ٦ من هذا الكتاب ص ٢٠٥ حيث ذكر فيه بحث التسبيب للضمان.

قوله في ج ٥، ص ٢٠٥، س ٢: «ويشكل صدق السبب».

أقول: ويمكن تأييد الصدق بما ورد في تضمين ما افسدت البهائم من جهة ترك حفظها روى السكوني عن جعفر عن أبيه عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم قال كان لا يضمن ما افسدت البهائم نهارا و يقول على صاحب الزرع حفظ زرعه و كان يضمن ما افسدت البهائم ليلا (الوسائل، كتاب الديات أبواب موجبات الضمان الباب ٤٠، ح ١) بناء على أن الرواية ليست تعبدا محضا بل دلت على تحقق موضوع الاتلاف بترك حفظ الدابة مع عدم تعارف حفظ الزرع في الليالي كما أختاره في الجواهر و ذهب اليه السيد الخوئي في التكملة و افتى به شيخنا الاستاد العراقي (مدظله العالي) و يؤيد ذلك أيضا ما ورد في هجوم الدابة على دابة اخرى فجنت الداخلة و ما ورد في دخول دار قوم فعقره كليهم من دون اذن منهم بخلاف ما اذا استاذن منهم و ما ورد في البعير المغتلم و الكلب العقور مع التفريط

وغير ذلك من الموارد فان المستفاد منها أن عدم الحفظ مع صدق التقصير يوجب الضمان فلا يلزم أن يكون سبب الضمان أمرا وجوديا.

قوله في ج ٥، ص ٢٠٧، س ٣: «بمنافيات المروءة».

أقول: فالمنافيات للمروءة هي التي لا تكون ظلما شرعا ولكن تكون ظلما عرفا.

قوله في ج ٥، ص ٢٠٨، س ٢٣: «ليس اقداما على الضرر».

أقول: إذ هو أقدم على أخذ الشيء لا على الاحكام الشرعية كمن اجنب مع كون الغسل ضروريا فانه أقدم على اللذة لا على الغسل الضرري فلا يجب عليه الغسل لقاعدة لاضرر.

قوله في ج ٥، ص ٢٠٨، س ٢٣: «أن المغبون مع تمكنه».

أقول: أي المغبون الجاهل بخلاف من علم بالعين أو احتمله و أقدم على المعاملة كيفما كان.

قوله في ج ٥، ص ٢١٢، س ٤: «بالأجزاء الأبعاض والأفراد».

أقول: ولا يخفى ما فيه فان المراد من الموصول إذا كان كليا لاوجه لارادة الأبعاض من الاجزاء بل اللازم هو ارادة الأفراد و الأبعاض يناسب الكل لا الكلي.

قوله في ج ٥، ص ٢١٢، س ١٢: «أمر عرفي دائر بين».

أقول: وقد عرفه في ج ٣ / ص ١٢٠ حيث قال و قد اختلف الكلمات في الضابط و حيث أن التضمين أمر يحكم به العقلاء بينهم مع قطع النظر عن حكم

الشرع فالمرجع العرف فيما كان لايتفاوت أفراد نوعه أو صنفه ولا يتميز كل فرد منه من الآخر يحكمون بلزوم المثل و مع التفاوت يحكمون بلزوم القيمة انتهى و هذا الضابط احسن من الضابط المعروف من أن المثل ما هو تساوت اجزائه مع الكل في القيمة بالنسبة لان هذا التعريف لايشمل المصنوعات التي لها اجزاء كالسيارة و الساعة فان لاجزائها قيمة لاتساوى مع قيمة الكل بالنسبة و معذلك تكون هذه المصنوعات مثليا لعدم تفاوت افراد نوعه أو صنفه و لا يتميز كل فرد منه من الآخر و الفرق بين المصنوع و المخلوق كالحبوب كما ترى.

قوله في ج ٥، ص ٢١٣، س ١: «وأما القيمة فقد وقع».

أقول: راجع، ج ٣، ص ١٢٣.

قوله في ج ٥، ص ٢١٣، س ٢٣: «ما ذكر أيضا لم يعرف».

أقول: أي كون المسبب فعليا من جميع الجهات.

قوله في ج ٥، ص ٢١٤، س ٤: «ولم يقل أحد».

أقول: يمكن أن يقال بين العين و المنافع فرق و هو أن الزمان ظرف في العين و مقوم بالنسبة الى المنفعة إذ المنفعة المتصرمة بتصرم الزمان لاقيمه لها إلا بملاحظة الزمان الذي تصرمت معه لازمان خروج الضامن عن الضمان.

قوله في ج ٥، ص ٢١٤، س ٩: «أما بحمل التأدية».

أقول: أي بحمل التأدية على تأدية المثل أو القيمة عند تعذر ادا العين التي كانت

قوله في ج ٥، ص ٢١٤، س ١٢: «أن الضمان عند العرف».

أقول: لم ثبت البناء المذكور عند اختلاف القيم من حين الغصب الى يوم الاداء فالأحوط هو التصالح و التسالم.

قوله في ج ٥، ص ٢١٥، س ٣: «فتأمل و على فرض».

أقول: بينه في ج ٣، ص ١٢٥.

قوله في ج ٥، ص ٢١٥، س ٨: «الحكم عدم الدليل».

أقول: لا يقال يصدق اتلاف مال الغير بنقصان القيمة السوقية عند الغاصب لانا نقول إن صدق ذلك مسامحي و ليس بحقيقى ولكن الانصاف ان اتلاف مال الغير صادق بعد وجود عنوان المطلوبة في المال بمقدار يزيد في قيمته فان وصف المطلوبة كساير الاوصاف التي توجب زيادة القيمة و توجب الضمان كما سيصرح به عند قوله نعم لو نقص العين مع حصول الزيادة أو صفة كمال الخ و يظهر موافقه المصنف لما ذكرنا لو لا تسلم الأصحاب حيث قال و ثانيا لو كان الخ فلولا تسلم الأصحاب في هذا الباب و في باب القرض لا يمكن بضمن زيادة القيمة السوقية لو تأخر في الاداء بدون موافقه صاحب المال أو المقرض و مما ذكر يظهر حكم ما تلفت العين مع زيادة القيمة السوقية قبل تلفها عن قيمة وقت تلفها فلولا تسلم الأصحاب لا يمكن القول بضمن اعلى القيم اللهم إلا أن يقال إن القيمة السوقية ليست بمال بالفعل بل من باب ملك ان يملك بمعنى ان بيعت حصلت القيمة الزائده و الحديث من اتلف مال الغير لايشمل إلا الأموال الفعلية لايقال إن

الخمس في ارباح المكاسب عند حلول سنة الخمس تعلق بالاجناس الكسبية بقيمتها السوقية فان لم تكن القيمة السوقية مالا بالفعل فكيف يتعلق بها الخمس لأننا نقول أن الخمس تعلق بالاعيان فحيث لم يرد صاحبها ان يدفع الاعيان بنفسها أمر الحاكم بتقويمها و اداء قيمة سهم الخمس منها.

قوله في ج ٥، ص ٢٢١، س ١٧: «أمالو انصاف عين».

أقول: وهنا فرع آخر و هو انضياف هيئة كهينة القرط على الذهب فان كان انضياف الهيئة المذكورة بفعل الغاصب فلا يمكن أخذها بل هو كصفة من صفات ملك المالك فيجب عليه رد العين مع الهيئة المذكورة و حيث لم يات بالصفة و الهيئة المذكورة مع اذن المالك لا يستحق شيئا فان رضى المالك برد العين مع الهيئة المذكورة فهو و اما إذا امره بهدم الهيئة ذهب في توضيح المسائل و معلقه عد الكلبايكاني الى وجوب رده الى الاصل و حكموا بضمائه لو تفاوت بين قيمة الأصل قبل صياغته و قيمته بعد ايصاعة و هدم الهيئة ولكن يشكل ذلك بانه لا دليل على وجوب رده بدون الهيئة عدى ما ربما يظهر من الجواهر من أن على اليد دلت على رد العين كما كانت مع أنه يمكن أن يقال إن رد العين مع الهيئة المضافة تحقق اللهم إلا أن يقال بناء العقلاء على جواز اخبار المالك الغاصب بذلك و لذا اخبروه على رد المغصوب الى ما كانت من الصفات و من محله في داره أو بستانه فحيث لم يرد هذا البناء يجب على الغاصب ذلك إذا امره المالك بذلك.

قوله في ج ٥، ص ٢٢٣، س ٧: «لا يبعد الأخذ بالوسطى».

أقول: لعله من جهة قاعدة العدل و الانصاف.

قوله في ج ٥، ص ٢٢٥، س ٢: «و قرار الضمان على من تلف».

أقول: إذ التلف الفعلي يتحقق عنده و الضمان الفعلي يتحقق عنده بخلاف السابق فان التلف الفعلي لا يتحقق عنده.

قوله في ج ٥، ص ٢٢٥، س ٤: «لو أخبر أحدا بإباحة».

أقول: أو أخبر أحدا بان اليوم الفلاني أطعم في البلد الفلاني مجانا فزعم صدقه فسافر للاطعام و انكشف كذبه فلا يكون حينئذ ضامنا و ان اوجب ضررا ماليا بذلك الأخبار هكذا حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي).

قوله في ج ٥، ص ٢٣٠، س ٥: «إذا ترك الأرض المحيية».

أقول: حيث أن قوله ايما قوم احيو الخ في ذيل صحيحة محمد بن مسلم بقرينة تعرضه للاراضى للاراضى الخراجية التى هى ملك للمسلمين و كانت محيية يكون مفاده اذا ترك الأرض المحيية لمسلم آخر ان يتصرف فيها و لا اظن ان يلتزم به.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٠، س ٧: «مشمولون لما ذكر».

أقول: فاخراج الكفار عن قوله ايما قوم احيوا الخ اخراج للمورد فالاصح أن يقال انه معارض مع صحيح الكابلي.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٠، س ١٩: «و كذا صحيحة عمر بن يزيد».

أقول: وكذا صحيحة عمر بن يزيد المذكورة في الباب الرابع من أبواب الانفال، ج ١٣، ص ٤.

قوله في ج ٥، ص ٢٣١، س ٥: «و على هذا كيف يقع البيع».

أقول: أي على بقاء الأرض المحيية يملك الامام و عدم افادة الاحياء الاحق الاختصاص.

قوله في ج ٥، ص ٢٣١، س ٧: «لا يرجع إليهم».

أقول: بل يصرفونه.

قوله في ج ٥، ص ٢٣١، س ٨: «بخلاف المقام حيث إنه».

أقول: أي الأرض.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٢، س ٤: «استدل عليه بمفهوم المرسل».

أقول: وقد يقال أنه لامفهوم للجملة الشرطية إذ لا يدل على نفى نسخ الحكم عن غير المقيد بل غايتها انها تدل على نفى شخص الحكم عن غير المقيد و هو واضح إذ الحكم منفي بعدم موضوعه و فيه أنه كذلك لو لم يكن الجملة الشرطية في مقام التحديد و إلا فللقيد مفهوم فضلا عن الجملة الشرطية.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٢، س ٥: «لكنه منجبر بالعمل».

أقول: وفيه اشكال بعد احتمال استنادهم الى غيرها من الادلة.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٢، س ١٤: «ولا اشارة الى تعيين الحريم».

أقول: وقد يقال أن الطريق و الشرب و نحوهما مما يصدق عليه الحق عرفا و

لم يردع عنه الشارع فلأمانع من شمول الكبيرى المستفاد من المرسله هذا مضافا الى امكان دعوى انصراف المطلقات كقوله عَنْ النَّبِيِّ ﷺ من احبى ارضا فهى له عن مثل ما تعلق عليه حق مسلم.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٤، س ١١: «ما وجه ذكر الحائط».

أقول: ولعله للغلبة كما يشعر به عدم اقتصار الأصحاب على الحائط.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٥، س ١١: «أذرع بالموثق عن أبي عبد الله عليه السلام».

أقول: موثقية الرواية لكون حسن بن محمد بن سماعة و احمد الميثمي و أبى العباس البقباق من الثقات.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٥، س ١٢: «بعضهم سبعة أذرع».

أقول: وفي المصدر سبع اذرع و أربع اذرع.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٥، س ١٣: «بل خمسة أذرع».

أقول: روي عنى عَنْ النَّبِيِّ ﷺ المستدرک عن الجعفریات عن النبي ﷺ أنه قال و الطريق الى الطريق إذا تضايق على أهله سبعة اذرع ثم قال و رواه السيد فضل الله الراوندى في نوادره باسناده الصحيح عن موسى بن جعفر عن أبائه عَنْ النَّبِيِّ ﷺ عنه عَنْ النَّبِيِّ ﷺ مثله.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٥، س ١٣: «بل خمسة أذرع».

أقول: وفي المصدر خمس اذرع.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٥، س ١٧: «بخبر مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام».

أقول: و هو عن سهل بن زياد عن محمد الحسن بن شمون عن عبد الله بن عبد الرحمن الاصم عن مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ كما في التهذيب و الكافي و أيضا روى الكافي في ج ٥، ص ٢٩٦ عن علي ابن ابراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام ان رسول الله ﷺ قال و الطريق يتشاح عليه أهله فحده سبعة اذرع ولكن رواه في التهذيب هكذا و الطريق اذا تشاح عليه أهله فحده سبعة اذرع التهذيب (ج ٧، ص ١٤٥).

قوله في ج ٥، ص ٢٣٦، س ٩: «بما في الفقيه روى أصحابنا».

أقول: والظاهر هو الغنية كما في الجواهر إذ لم نجد الرواية في الفقيه و الموجود فيه أنه قصى رسول الله ﷺ ان يكون بين القناتين في الأرض إذا كانت ارضا رخوة ان يكون بينهما الف ذراع و ان كانت ارضا صلبة يكون بينهما خمسمائة ذراع راجع، ص ٣٧٤ و هو أيضا مرسل.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٦، س ١٦: «بين بئر العين».

أقول: وفي الكافي بين العين الى العين يعنى القناة.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٦، س ١٦: «خمسمائة ذراع».

أقول: وفي ذيله و الطريق ينشاح عليه أهله فحده سبعة اذرع.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٦، س ١٧: «أنه روى مثل ذلك».

أقول: رواه الحميري عن السندي بن محمد عن أبي البخترى وهب بن وهب.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٧، س ٢: «البئر العادية أربعون».

أقول: أي القديمة كما عن القاموس.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٧، س ٢: «وفي رواية أخرى».

أقول: وفي الجواهر ان من المحتمل أن المراد منها هو رواية وهب بن وهب.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٧، س ٣: «عطن أو طريق».

أقول: وفي المصدر الى الطريق.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٧، س ٣: «فتكون أقل من ذلك».

أقول: وفي المصدر فيكون.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٧، س ٥: «وخبير وهب بن وهب».

أقول: وفي سند كتاب الفقيه وما كان فيه عن وهب بن وهب فقد رويته عن

أبي و محمد بن الحسن (رحمه الله) عن سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن

خالد عن أبيه عن أبي البخترى عن وهب بن وهب القاضي القرشي انتهى و من

المعلوم أن علماء الرجال ضعفوه و قالوا أنه أكذب البرية و هو من موارد التي

يعارض وثوق الصدوق بتضعيف الأصحاب بناء على أنه لم ينقل في الفقيه إلا ما هو

موثق عنده.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٧، س ٧: «ذلك خمسة وعشر».

أقول: وفي المصدر الى خمسة و عشرين ذراعا.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٩، س ١٣: «بالأخبار السابقة و حجيتها».

أقول: الدالة على خمسمائة و الف.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٩، س ١٥: «للإشكال في كون كل منهما».

أقول: و لعله استبعاد كون هذه الروايات في مقام التقنين بل المقصود بها هو العمل بها و من المستبعد أن يكون الحكم مقيد و لم يبين ذلك في المجلس بل اطلق ولكن فيه أنه من المحتمل أن يكون المصلحة مقتضية أن يبين الأحكام في صدر الإسلام متدرجة هذا مضافا الى احتمال كون موردها هو ما يكون المطلق حكمه مثلا إذا قال ما بين العين الى العين خمسة ذراع كان مورده الصلبيه فلا يضره عدم تقييده بالف ذراع إذا كان رخوة على أن اكثر المطلقات في الأخبار و المقيدات يكون كذلك.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٩، س ١٦: «على التفصيل المذكور».

أقول: كما رواه المشايخ الثلاثة.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٩، س ١٦: «لا بد من التخيير».

أقول: فيما دل على التحديد بالالف و ما دل على التحديد بخمسمائة.

قوله في ج ٥، ص ٢٣٩، س ١٦: «ثم التخصيص بما دل».

أقول: ثم بعد تخيير أحد المتعارضين نقول بتخصيصه بما دل على التفصيل.

قوله في ج ٥، ص ٢٤٢، س ٧: «والمحكى عن الشهيد».

أقول: ثم أنه بورد على هذه الروايات بانها قضية في واقعة و لكن يبعده نقل الامام الصادق عليه السلام لان الظاهر من النقل أنه في مقام بيان الحكم تمسك به فلا مانع من التمسك باطلاقه.

قوله في ج ٥، ص ٢٤٢، س ١٠: «ودعوى التعارض بينهما».

أقول: ويمكن منع التعارض بدعوى انصراف اخبار المقام عن ما إذا كان سابق كما أن أخبار من احبب أرضا فهي له منصرف عن أرض سبق اليها أحد فبعد الانصراف لامجال للتعارض لخروج مورد كل واحد منهما عن الآخر تخصصا.

قوله في ج ٥، ص ٢٤٢، س ١٦: «سبقة ممنوعة غير».

أقول: ولا يخفى أن السابق الى الشرب له حق عقلائي عرفي بالنسبة الى الشرب لا الى مجرد ما أخذ.

قوله في ج ٥، ص ٢٤٣، س ٤: «الترجيح لامجال للأخذ».

أقول: وفيه أولا أنها ليسا بمتعارضين كما مر و ثانيا بان التعارض يوجب

تساقت الدليلين في مادة الاجتماع و الافتراق معا على ما ذهب اليه جماعة من الاصوليين اللهم إلا أن يقال إن التساقت يختص بمورد الاجتماع.

قوله في ج ٥، ص ٢٤٣، س ٥: «من عدم جواز التمسك».

أقول: لتعنون الأخبار الدالة على تقديم الاعلى فالاعلى بما إذا لم يكن معه السابق الى النهر.

قوله في ج ٥، ص ٢٤٣، س ٦: «بجريان الأصل بتوجيه».

أقول: حتى لا يكون مثبتا بان يقال أن الاعلى له أخذ الماء إذا لم يكن معه السابق الى النهر فالاعلى معلوم بالوجدان و عدم كون معه السابق يحرز بالاصل.

قوله في ج ٥، ص ٢٤٣، س ١٠: «الظاهر تمام القدم».

أقول: روى همه قدم مساوى است با ابتدای ساق بنا براین نسخه می باید «فيلزم عدم التفرقة». باشد.

قوله في ج ٥، ص ٢٤٥، س ١٢: «لامطلقا بل مع الاستحقاق».

أقول: وفيه أن الضرر صادق مع الاستحقاق عرفا بدون الاستحقاق ولكن حيث أقدم عليه من دون اذن فلا يشمل حديث نفي الضرر.

قوله في ج ٥، ص ٢٤٥، س ١٧: «غير هذا المورد لا يجب».

أقول: لانه ليس بنقص في المال أو لان مقارنة النهى بالامر بتقوى و العمل بالمعروف شاهدة على أن المراد هو الحكم الاخلاقي.

قوله في ج ٥، ص ٢٤٦، س ١٧: «أبيح شربه؟».

أقول: ظاهره هو بيع الشرب لبيع أصل القناة و عليه لا خصوصية بين شرب القناة و شرب النهر و عليه فالموضوع في هذه الاخبار مع الموضوع في الأخبار التي تدل على النهي عن البيع كموثقة أبي بصير و موثق عبد الرحمن متحد إذ قوله و انطاف أن يكون له الشرب يشمل ما إذا كان مبدئه القناة أو النهر و عليه فالنهي محمول على الكراهة و أما إذا قلنا بان المراد من هذه الاخبار أي صحيح سعيد الاعرج و نحوه هو بيع المحل فحمل معارضها على الكراهة لو كان موضوعه أعم مشكل إذ مقتضى القاعدة هو التخصيص أو التقييد اللهم إلا ان يدعى وحدة الموضوع فيهما أيضا و هو كما ترى إذ القناة وجدت بالعمل دون النهر أو العين أو البحر.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٢، س ٤: «بالمال الضائع المأخوذ».

أقول: وسيأتي في ص ٢٦٨ من أن لازم أخذ عنوان الضياع في حقيقة اللقطة هو عدم صدقها على الثوب الباقي في الحمام أو النعل الباقي في المسجد أو مجمع الناس لان مثل هذه الامور نسي أخذها و لم يصدق الضياع عليها فيترتب عليه احكام المجهول المالك من التفحص عن مالكة و مع الياس التصديق بها مع اذن الحاكم الشرعي كما في المكاسب ص ٧٠ فراجع و عليه فالضياع متصور فيما إذا سقط شيء عن يد المالك أو رحله أو ذهب به طفل أو مجنون و لم يعلم مكانه و بالجملة فالمعتبر في ترتب احكام اللقطة هو العلم بصدق المال الضايغ و أما مع عدم الصدق أو الشك فيه فيترتب عليه حكم المجهول مالكة لان المجهول مالكة أعم من اللقطة فلا تغفل.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٣، س ١٣: «دون الدرهم بغير تعريف».

أقول: راجع العقد المنير، ج ١، ص ٧٦ حيث قال العلامة في محكي القواعد أما الدراهم فانها مختلفة الاوزان و استقر الامر في الاسلام على أن وزن الدرهم ستة دوانيق كل عشرة منها سبعة مثاقيل من ذهب و قال في المنتهى الدراهم في بدء الاسلام كانت على صنفين بغلية و هو السود و طبرية و كانت السود كل درهم منها ثمانية دوانيق و الطبرية اربعة دوانيق فجمعا في الاسلام و جعلوا درهمين متساويين وزن كل درهم ستة دوانيق فصار وزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل بمثقال الذهب و هو الدرهم الذي قدر به النبي ﷺ المقادير الشرعية في نصاب الزكاة و القطع و مقدار الديات و الجزية و غير ذلك انتهى و عليه كل مثاقيل ١٨ حمصة فيضرب في ٧ صار ١٢٦ فكل درهم ١٢/٦ حمصة و لذا قال في ص ٢٦١ فمما حققناه في المثقال الصيرفي يظهر لك أن المثقال الشرعي الذي هو ثلاثة ارباعه كان على وزن ١٨ حمصة و الدرهم الذي هو نصفه و ربع عشره كان على وزن ١٢/٦ حمصة و يؤيد ما ذكرناه تصريح جماعة من الفقهاء المتأخرين من المعاصرين و غيرهم بذلك في رسائلهم العملية الخ.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٣، س ١٦: «لاتعرفها فإن وجدت».

أقول: ولعل هذه الفقرة مع الغاء الخصوصية تصلح للاستدلال على جواز تملك

ما لاعلامه فيه فافهم.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٤، س ٣: «الدرهم يشمل ما سيجي».

أقول: لعله لان الامام في صدد بيان أحكام الحرم كما يشهد به قوله فان وجدت في الحرم دينارا مطلسا إلخ و مع ذلك لم يقيد قوله و ان كانت اللقطة دون الدرهم فهي لك لاتعرفها ولكن يشكل ذلك من جهة أن لقطة الحرم لاتملك بالاجماع اللهم إلا أن يقال إن الاجماع دليل لبي يقتصر فيه على الدرهم و ماذا و أما ما دونه فيجوز تملكه ولكن يمكن أن يقال أن النسبة بين قوله و ان كانت اللقطة دون الدرهم فهي لك لاتعرفها و بين قوله لايحل لقطة الحرم الالمنشأ أي معرف عموم من وجه شمول الادل بغير الحرم و شمول الثاني للدرهم و ما زاد و عليه يتعارضان و يتساقطان و الاصل هو عدم جواز التملك.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٤، س ٤: «لايشمل ما دون الدرهم».

أقول: ولعله للانصراف عما دون الدرهم لقلته ولكنه محل تأمل إذ لاوجه للانصراف فالاولى هو أن يقال لو كان خبر ابراهيم حجة ناهضة في قبال مرسلة الفقيه مع كونها معمولا بها و نسبتها الى الامام جزما كما يظهر من الفقيه فمقتضى القاعدة هو تقديم المرسلة على قوله في خبر ابراهيم و لقطة غيرها تصرف سنة الخ لاخصية المرسلة بالنسبة اليه ولكن بينهما عموم من وجه بالنسبة الى قوله في خبر ابراهيم لقطة الحرم تعرف سنة إلخ فانه أعم من كونه دون الدرهم أم لا كما أن قوله في المرسلة فهي لك لاتعرضا أعم من كونه في الحرم أو غير الحرم فان رجحت المرسلة فلاتعريف مطلقا كما أنه يجب التعريف في لقطة الحرم لو رجح خبر

ابراهيم و أما مع عدم الترجيح فان قلنا بالتخيير فهو و ان قلنا بالتساقط فيمكن القول بالبرائة عن التعريف و الأحوط هو التعريف.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٤، س ١٠: «المذكور يشكل عند العرف».

أقول: وفيه أن قوله هذا لك في المثال تمليك مالكي فيحتاج الى القبول بخلاف قول الشارع بان هذا لك فانه حكم شرعي و لا يحتاج الى القبول كما أن في قوله من احسب ارضا فهي له أو في قوله من سبق الى مكان فهو احق به و غير ذلك لا يحتاج الى القبول.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٤، س ١٧: «بنحو الإطلاق و التخصيص».

أقول: أي من دون حاجة الى التعريف.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٤، س ١٧: «الدرهم يوجب خروج».

أقول: وفيه أن الخروج لو كان عنوانيا لا يستلزم المحذور المذكور.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٤، س ١٨: «و مقتضى القاعدة بقاء الملكية».

أقول: ولا يخفى أن بقاء الملكية في الاعيان الموجودة متصور و أما إذا تلفت الاعيان و لم يبق شيء منها فلا يجري استصحاب البقاء نعم في مثل تلف الاعيان يمكن القول ببرائة الذمة حين التلف اذ الأصل في حال التلف هو البرائة و عدم الاشتغال فيستصحب ذلك فلا يجب رد المثل او القيمة ولكن الاحتياط لا يترك قوله من وجه شيئا إلخ.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٥، س: ١٤ «ثم هي كسبيل ماله».

أقول: ظاهره هو الملكية.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٥، س: ١٧: «فهي كسبيل مالك».

أقول: ظاهره هو الملكية و اختصاص ذلك بلفظة غير الحرم لظهور المقابلة

بين الحرم و غير الحرم.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٦، س ١: «و في حسن الفضيل بن يسار».

أقول: ولا يخفى دلالتها على وجوب التعريف أيضا في لقطة الحرم و لعل

التعريف فيها منصرف الى التعريف في السنة بقريئة التعريف في لقطة غير الحرم

الذي يكون في السنة.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٦، س: ٦: «مع قطع النظر».

أقول: وفيه أن خبر الفضيل بن يسار حسنة يدل على عدم جواز المس بقوله

لايمسها و انما خرج منه صورة كون الأخذ معرفا و عليه فالأخذ حرام عدى ما

استثنى من غير فرق بين كونه أقل من الدرهم أو ازيد.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٦، س ٩: «يجب التعريف حولا».

أقول: ولا يخفى أن الواجب هو تعريفه بنحو يصدق عرفا انه عرف حولا كاملا

و حكى في الجواهر أن المشهور ذهبوا الى تعريفه في الاسبوع الاول في كل يوم

و في الشهر الأول كالاسبوع و في المشهور الباقية كل شهر و ربما يشكل ذلك

بان المذكور فاقد للتوالي فالأولى هو أن يعرفه في الاسبوع الأول في كل يوم وفي الباقي من أيام السنة كل اسبوع مرة واحدة حتى يسموا التعريف عرفا نعم لاحاجة الى تعريفه في كل يوم من أيام السنة حتى يصدق تعريفه سنة متواليا لكفاية التعريف على نحو المذكور لان التعريف في الاسبوع ولو مرة يكون في الاذان و الاذهان فيستمر ثم أن التعريف يمكن بانحاء من النداء أو وضع مكتوب في المجتمع أو غير ذلك فلاوجه للانحصار على صورة النداء اللهم إلا أن يقال إن في النداء خصوصية ليس في غيره حيث أن النداء يوجب السمع أو الاستماع بخلاف المكتوب فانه كثيرا ما لا يقرؤون المكتوب.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٦، س ١٩: «التعريف من دون تحديد».

أقول: يمكن أن يقال لا يلزم التقييد مع انصراف التعريف الى التعريف في السنة بقرنية التعريف في لقطة غير الحرم.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٧، س ٣: «لكنه لا مجال للأخذ».

أقول: وفيه أن قوله فاوص بها في وصيتك يشهد على أن المراد من قوله و إلا فاجعلها في عرض مالك تجرى عليها ما تجرى الخ هو الاستبقاء بعنوان الامانة فيرفع اليد عن تعين الاستبقاء بالاطلاق المذكور بما يدل على جواز التملك و جواز الصدقة أيضا فيكون مخيرا بين الثلثة فلاوجه لطرح ساير الأخبار حتى يكون معارضا معها.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٧، س ٤: «الحرم يلزم خروج».

أقول: وفيه أن التخصيص العنواني لا يستلزم ذلك هذا مع ما عرفت من عدم الحاجة الى تخصيصه بخصوص لقطة الحرم للزوم رفع اليد عن اطلاقه بما يدل على جواز التملك والصدقة.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٧، س ١٠: «وأما عدم الضمان».

أقول: أي عدم الضمان مع التصديق في الحرم.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٧، س ١١: «الأخبار المذكورة».

أقول: المذكورة في باب ١٧، ح ٢.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٧، س ١٤: «ثم هو مخير بين التملك».

أقول: ثم لا يخفى عليك أنه لو عرف و صار ما يوسا في خلال التعريف فهل يكون له التخيير بين التملك وبين التصديق أو ابقائه امانة أم لا يمكن أن يقال ظاهر الأدلة هو ترتيب التخيير المذكور على التعريف والمفروض أنه لم يحصل فلا دليل للتخيير المذكور في الفرض المذكور اللهم إلا أن يقال إن التعريف حيث يكون واجبا من باب المقدمة فاذا حصل الياس في خلاله أو عصى و لم يعرف و صار ما يوسا ترتب عليه التخيير المذكور بين الامور المذكورة إذ لا دخل للتعريف بنفسه و انما هو واجب ليعرف المالك فاذا امتنع فالتخيير ثابت و يؤيده ما ورد في الجزية من سقوط التعريف بالياس النوعي و جواز التملك فتأمل هذا مضافا الى أن مقتضى بعض الاطلاقات الدالة على جواز التملك كقوله من وجد شيئا فهو له فليمتنع به

حتى ياتيه طالبه فاذا جاء طالبه رده اليه (الكافي ، ج ٥ ، ص ١٣٩) هو جواز التملك مطلقا وهكذا بعض الاطلاقات الدالة على جواز الصدقة كموثقة يونس بن عبدالرحمن انه قال في جواب من سئل عنه اصنبا بعض متاع رفيق لنا بمكة قال شيء نضع به قال تحملونه حتى تحملوه الى الكوفة قال لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع قال إذا كان كذا فبعه و تصدق بثمانه قال له على من جعلت فذاك قال على أهل الولاية انتهى (وسائل، ج ١٧ ، باب ٧ ، ح ٢) هو جواز الصدقة مطلقا فهذا الرواية في فرض الياس أمر بالصدقة ولا فرق بين الياس الابتدائي أو الياس الحاصل في الاثاء و تقييد المطلقات بالتعريف سنة فيما إذا امكن التعريف و أما مع الياس فالتعريف لغو فلا وجه لرفع اليد عن المطلقات مع عدم المقيد فيجوز التملك و الصدقة فتأمل و لعل أيضا يدل على جواز الصدقة عند الياس صحيحة زرارة قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن اللقطة فاراني خاتما في يده من فضة قال ان هذا مما جاء به السيل و أنا اريد أن اتصدق به انتهى (الوسائل، ج ١٧ ، باب ٧ ، ح ٣ ، ص ٣٥٨) فان الاستفادة منه أن تعريف ما أتى به السيل متعذر فقط بالتعذر أو التعسر فاراد التصدق من دون الصبر الى السنة فتدبر فالأقوى في المسألة هو جواز التصدق عند الياس مطلقا سواء كان من أول الأمر أو في الاثاء بل يجوز التملك و ان كان الأحوط تركه.

قوله في ج ٥ ، ص ٢٦٧ ، س ١٥ : «و بين التصديق وإن لم».

أقول: ثم هل لزم قصد التصديق من قبل المالك أم لا يلزم ربما يقال لزم قصد التصديق من قبله لاشعار قوله خيره إذا جائك بعد سنة بين اجرها و بنى أن تغرمها

الخ بان الصدقة من قبله ولكنه محل تأمل لان تخيريه بين الاجر وبين الغرامة أعم من كون الصدقة من قبله إذ الاجر محفوظ فيما إذا قصد التصدق ولم يقصد كون الصدقة من قبله فيمكن أن يخيره أيضا بين الاجر والغرامة و لعله لذلك قال المصنف في حاشية توضيح المسائل لادليل على قصد كون الصدقة من قبل المالك ثم ربما يقال كما في مجمع المسائل الميرزا الشيرازي رحمته الله أن الاحوط هو اعطاء الصدقة بغير السيد وان كان لايبعد كفاية اعطائه الى السيد أيضا لان الصدقة الواجبة لاتعطى الى السيد و اما الصدقة المستحبة فيجوز اعطائها الى السيد و الصدقة هنا و ان كانت واجبة على الملتقط ولكن لم تجب على المالك و المفروض انه نوى الصدقة من قبله ولكنه محل تأمل ما عرفت من عدم الدليل على قصد الصدقة من قبل المالك و عليه فالصدقة واجبة على الملتقط نعم لو قلنا بان صدقة الزكاة محرمة على السيد دون كل صدقة واجب فلا بأس باعطائها الى السيد فالمسألة محل تأمل و اشكال فالأحوط هو اعطائه الى غير السيد.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٧، س ٢٢: «فهو مستبعد جدا».

أقول: لوجه للاستبعاد بعد اطلاق صحيح ابن مسلم (٣ و ١٠)، باب ٢ من أبواب اللقطة) على استبقائها امانة و حكمه حكم ساير الامانات.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٨، س ١٦: «لايخلو عن الإشكال».

أقول: وفيه أن مع كون معقد اجماع الغنية هو التصرف فيه و هو اعم من التملك مع الضمان ويشمل البيع أيضا و مع أن عموم تعليقه بانه يفسد و ليس له بقاء يقتضى رفع الفساد بأى نحو كان و مع احتمال جريان ذكر التقويم و التملك من باب

مجرى الغالب من عدم وجود غيره في المغازة و مع وجود القطع بعدم الفرق بينه و بين غيره يقوى القول بجواز البيع أيضا كما في الجواهر أيضا و حكى عن الفاضل و الكركي و ثاني الشهيدين ثم بعد استفادة التصرف بالنحوين لوجه لزوم الرجوع الى الحاكم كما في الجواهر قضاء لظاهر النص و ان كان الرجوع اليه احوط و اما التفصيل بين التقويم و البيع بلزوم الرجوع في الثاني دون الاول فلا وجه له لعدم الفرق بينهما في الاشتراط و عدمه فلا تغفل.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٨، س ١٧: «و يشكل من جهة».

أقول: ان استقيد من الخبرين عدم لزوم التعريف أي تعريف السفارة المطروحة فهو و إلا فمقتضى العمومات هو التعريف و لا أقل من الاستصحاب فان قبل الفساد و جب التعريف فيستصحب ذلك الوجوب كما ذهب اليه في الجواهر تبعا للعلامة و نسبة الى ظاهر الأصحاب و المراد من التعريف تعريف السفارة لا تعريف الثمن كما لا يخفى.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٨، س ٢٠: «على الثوب الباقي».

أقول: و مقتضى القواعد في مثله ان علم أنه لمن أخذ ثوبه أو نعله عمدا فله التقاص ان لم يمكن معرفة صاحبه و ان لم يعلم ذلك أو احتمل أنه لغير من أخذ ثوبه أو نعله فيجربى فيه أحكام مجهول المالك على التفصيل الذي في توضيح المسائل و بالجملة فمثله أجنبي عن أحكام اللقطة فتدبر جيدا.



قوله في ج ٥، ص ٢٦٨، س ٢١: «ويمكن أن تكون السفارة».

أقول: هذا الاحتمال لامجال له بعد فرض اللقطة في الرواية و كلمات الأصحاب و لعل منشأ توهم المجهول المالك في مثله هو كلمة المطروحة فانها توهم أن المراد منها هو المبسوطة فتركها للنسيان لا الضياع مع أن المراد من المطروحة هو الملقاة من الاثاث المحمولة على المركوب و نحوه و لعل السفارة في كيس مشدود مطروح في المفازة و هو لا يكون إلا بالضياع كما لا يخفى و الاحوط هو معاملة المجهول المالك فيستأذن عن الحاكم في التقويم و التملك أو البيع من الغير و في التصديق بعد الياس و التعريف.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٩، س ٤: «فيها كيف يرجع».

أقول: ولا يخفى عليك أن الخبيرين إن دلا على جواز التصرف بالنحوين المذكورين فلا وجه للزوم الرجوع الى الحاكم و ان لم يدلا عليه فالوجه في الرجوع ان التصرف في مال الغائب كالتصرف في مال اليتيم فالقدر المتيقن من جواز التصرف هو تصرف الحاكم لانه ولى الغائب بل لاحاجة الى فرض صورة قدر المتيقن بناء على ثبوت الولاية العامة للفقير كما لا يخفى.

قوله في ج ٥، ص ٢٦٩، س ١٣: «ويمكن أن يقال:».

أقول: ويمكن أن يقال بتقديم حسن حريز على الأخبار السابقة الدالة على عدم جواز التملك في الدرهم و مازاد لان النسبة بينهما هي العموم و الخصوص.

قوله في ج ٥، ص ٢٧٠، س ١١: «الدار وغيرها مثل الدكان».

أقول: كالمغازة.

قوله في ج ٥، ص ٢٧٠، س ١٥: «الى أن الغالب».

أقول: ويستفاد من ذلك ان الياس النوعي كان حكمه سقوط التعريف و جواز التملك و أما الياس اللازم في موارد التعريف الواجب هو الياس الشخصي.

قوله في ج ٥، ص ٢٧٥، س ٥: «و عليه لامجال لحصول».

أقول: و يزيده قوله في الذيل فان اصابها شيء فهو ضامن إذ الضمان مع حصول الملكية لاوجه له فلعله من جهة عدم التعريف و كون اليد ايدا غير امانية مع عدم التعريف.

قوله في ج ٥، ص ٢٧٦، س ١: «فلم يظهر وجهه».

أقول: ولا يخفى عليك أن الكلام ليس في أن الصبي متمكن من التعريف أم لا حتى يتصور التمكّن في بعض الفروض بل الكلام في أن التعريف واجب على الصبي حتى ينوب عنه الولي أم لا.

قوله في ج ٥، ص ٢٧٦، س ٦: «عدم التسليم يتولى الولي».

أقول: كما قال في الجواهر (كتاب اللقطة، ص ٢٤٤) و أما التعريف و الحفظ و الصدقة بها بعد ذلك فهي من التكليف الذي لافرق بين الفاسق و العدل و ينتقل في الصبي و المجنون الى وليهما انتهى ولكن يشكل ذلك بان تولى الولي فيما

يجب على المولى عليه و المفروض انه لا يجب على الصبي شيء حتى يحتمل بحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتمل و عن المجنون حتى يفيق و لذا انكره صاحب المدارك في محكي المدارك و جوب اداء الخمس على الصبي خلافا للمشهور بل ذهب السيد الخوئي في مستند العروة كتاب الخمس ص ٣٠٤ الى عدم تعلق الخمس بمال الصبي أو المجنون بعموم حديث رفع القلم فراجع لا يقال أن حديث رفع القلم في مثل الواجبات الشرعية كغسل الجنابة و نحوه موافق للامتنان و لامحذور فيه و أما في مثل مال الغير يستلزم رفع تكليف التعريف و التصديق ضررا على الغير و هو خلاف الامتنان لأننا نقول لا يوجب ضررا بعد امكان الرجوع الى الحاكم فانه يأخذ اللقطة فان كان قيد (و لا بد عليه) في تعريف اللقطة دخيلا يتصدق به كالمجهول مالكة و ان لم يكن دخيلا فيه كما هو الاظهر فيعرفه الحاكم سنة الى اخر ما هو وظيفة الملتقط و عليه فلا دليل لوجوب التعريف على الولي.

قوله في ج ٥، ص ٢٧٧، س ١١: «ولو وصف و ظن».

أقول: أي نعم لو وصف و ظن صدقه جاز و لا يكون واجبا على المشهور بل ادعى عليه الاجماع كما في الجواهر مستدلا بان الأمر بالرد عند افادة الظن يفيد الترخيص لا الوجوب لانه وارد مورد توهم الخطر و فيه أن السؤال في صحيح البيزنطي يكون صورة معرفة الصاحب و الامام عليه السلام زاد على الجواب فضلا قوله و ان جانتك طالب الخ فلا يكون قوله الزائد وارد مورد الخطر بل هو مفيد للأمر ابتداء و هو يفيد الوجوب ولكن المشهور لم يقولوا بالوجوب.

قوله في ج ٥، ص ٢٧٨، س ١٠: «مع احتمال كون الدفع».

أقول: يمكن أن يقال ان التقرير مع احتمال كون الدفع بمجرد حصول الظن و لو لم يكن اطمينانيا و ترك الاستفصال يفيد جواز الاكتفاء بالظن المستفاد من التوصيف و لو لم يكن اطمينانيا كما ذهب اليه المشهور على ما في الجواهر و هذا غير المعين و الظن الاطميناني ولكن يرد على المشهور أن جواز الاعتماد المستفاد من الرواية على التوصيف المفيد للظن يستلزم حجية التوصيف المذكور و معه يجب الرد لا أنه يجوز الرد فلا تغفل.

قوله في ج ٥، ص ٢٨١، س ١٠: «إلى ثالث مع صدق».

أقول: كالحواشي مثل الاخ و الاخت و العم و العمة و الخال و الخالة و ابنائهم.

قوله في ج ٥، ص ٢٨١، س ١٤: «الفاصلة بالاتصال في حكم».

أقول: أي بالاتصال في نكاحهم بمنزلة الوجه الشرعي.

قوله في ج ٥، ص ٢٨٢، س ٨: «و الاصل فيما ذكر».

أقول: و سيأتي عند ذكر مراتب الارض دليل كل مرتبة فانظر.

قوله في ج ٥، ص ٢٨٢، س ١٣: «و روي بوسائط عن بريد».

أقول: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد و سهل بن زياد و علي بن ابراهيم عن أبيه و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعا عن ابن محبوب عن هشام ابن سالم عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام.

قوله في ج ٥، ص ٢٨٢، س ١٨: «من أبيه أولى بك».

أقول: وفي المصدر لايه.

قوله في ج ٥، ص ٢٨٢، س ٢١: «بوسائط عن أبي عبدالله عليه السلام».

أقول: حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة و عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعا عن ابن محبوب عن أبي ايوب الخراز عن أبي عبدالله عليه السلام.

قوله في ج ٥، ص ٢٨٣، س ١: «الشيخ ياسناده عن».

أقول: روي عن علي بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علي بن يوسف عن صالح مولى علي بن يقطين عن علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل مات و ترك مالا و ترك اخته و ترك مواليه قال المال لاخته (تهذيب، ج ٩، ص ٣٣٠).

قوله في ج ٥، ص ٢٨٣، س ٣: «بوسائط عن محمد بن مسلم».

أقول: عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعا عن ابن محبوب عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام الحديث.

قوله في ج ٥، ص ٢٨٣، س ٦: «روي الكليني بوسائط فيها».

أقول: علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن درست بن أبي منصور عن

أبي المعز عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام قال ان الله عزوجل ... و ادخل الزوج الحديث.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٢، س ٣: «أما القتل فيمنع».

أقول: راجع رسالتان لاستاذنا العراقي (مدظله العالي) ص ١٢١.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٢، س ١٢: «و صحيحة هشام بن سالم».

أقول: هذه الصحيحة عامة تشمل كل قاتل وارث لمورثه من الام أو الاب أو الولد و غيرهما من القرابة بل يشمل الزوج و الزوجة أيضا.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٢، س ٢١: «الفرق كيف يتحقق».

أقول: يمكن أن يقال إذا كان الخطاء في الام مع كونها أعظم شانا من ساير المورثين موجبا للارث فهو كذلك بالاولوية في غيرها كما ذهب اليه المشهور بل الاصحاب هذا مضافا الى عدم الخصوصية ان لم يثبت الاولوية.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٣، س ١٠: «بالأخبار المفصلة مع القطع».

أقول: كصحيحة عبدالله بن سنان و رواية محمد بن قيس.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٣، س ١١: «أما رواية الفضيل».

أقول: أي و أما رواية الفضيل المصرح فيها بعدم كون الارث في صورة الخطاء فهي معارضة و لا يقبل الحمل على صورة العمد ولكنهما ضعيفة.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٣، س ١٦: «الم يقتل أحدهما».

أقول: بناء على صدق القتل على القتل الخطائي أيضا و عليه فهو باطلاقه تدل على محرومية القاتل عن الدية.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٣، س ١٦: «بتقييده لعموم ما دل».

أقول: أي بان يكون الحسن المذكور مقيدا لما مر من صحبة عبدالله بن سنان و رواية محمد بن قيس الداليتين على الارث من جميع الاشياء مع القتل الخطائي فيحملان على غير الدية فمع القتل الخطائي لا يرث القاتل الدية.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٣، س ١٨: «النبوية ضعيفة من جهة».

أقول: ولكنها منجبرة بعمل معظم الأصحاب كما نقله في الجواهر و عليه فيمكن تقييد رواية محمد بن قيس و صحبه عبدالله بن سنان بالنبوية المعتبرة بعمل الأصحاب.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٣، س ١٩: «ليس أولى من العكس».

أقول: حيث ان النسبة بينهما هو عموم من وجه لان عموم ما دل على الارث مع القتل خطأ أعم من الدية و غيرها و الحسن المذكور الدال على عدم ارث الدية أعم من جهة الخطأ و العمد.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٣، س ١٩: «إلا أن يقال النبوية».

أقول: فيقدم على مطلقات الارث مع الخطاء فالأقوى هو عدم الارث من الدية مع الخطاء أيضا.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٣، س ٢٠: «غير الدية بعيد».

أقول: لا بعد فيه ان لم يكن منصرفا عن صورة كون الدية من المقتول لبعد الارث عن قتله.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٤، س ٢: «ليس بمنزلة المطلق».

أقول: ولا يخفى عليك أن الفعل و ان لم يكن له اطلاق ولكن مع نقل الامام يؤدي الفعل في قالب قول الامام و بهذا الاعتبار يكون له اطلاق كما لا يخفى فيصح تقييده بالنبوي كما لا مانع من تقييد رواية عبدالله بن سنان بالنبوي.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٤، س ١٥: «ثم إن المعروف كون».

أقول: ذهب أستاذنا في رسالته الارث الى أن العمد و الخطا في المقام يكونان موضوعين بمعناهما اللغوي دون باب القصاص فانهما في ذلك الكتاب منقسمين الى العمد و شبه العمد و الخطاء المحض باعتبار أحكامها حيث أن العمد يوجب القصاص و الخطاء يوجب الدية على العاقلة و شبه العمد يوجب الدية على نفس الشخص هذا بخلاف المقام فان الموضوع هو العمد و الخطاء بمعناهما اللغوي و من المعلوم أن العمد لغة لا يصدق على شبه العمد لانه لم يقصد و العمد هو القصد فاذا لم يكن داخلا في العمد يكون داخلا في الخطاء.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٤، س ٢١: «بالجاري فاحتمل في المقام».

أقول: وفيه منع إذ شبه العمد ليس بمتعمد حتى يدخل في العمد.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٥، س ١: «الدية كأموال الميت».

أقول: راجع رسالتان لاستاذنا العراقي (مدظله العالي) ص ١٣١.

قوله في ج ٥، ص ٢٩٥، س ٨: «في خير إسحاق».

أقول: هذا الخبر يدل على أن دية العمد بعد القبول و الغمض عن القصاص

محكومة بحكم الميراث و عليه فيرثها الوارث.

قوله في ج ٥، ص ٣٠٩، س ١٧: «غير من في هذه».

أقول: حيث أن المراد غير من في هذه المرتبة فلا يشمل نفي ارث الغير لمثل ابن

الابن أو ابن البنت لانهما في مرتبة الابوين.

قوله في ج ٥، ص ٣١٢، س ١٥: «لنقصان فرض الام».

أقول: من الثلث الى السدس أي لاتعرض فيها بالنسبة الى نفي الزائد اللهم إلا أن

يقال بان معنى الانتقال هو نفي الزائد عن المحجوب ولكنه يختص الاية بما إذا لم

يكن ولد.

قوله في ج ٥، ص ٣١٢، س ١٥: «حجب الإخوة فكيف يخصص».

أقول: أي مع اختصاص الاية بالدلالة على نقصان فرض الام و لادلالة لها على

نفي الزائد كيف يخصص بها الحسنة ولكن عرفت الملازمة بين الانتقال من الثلث

الى السدس و نفي الزائد اللهم إلا أن يقال إن موضوع الآية مختص على إذا لم يكن له الولد فلا يعم صورة وجود الولد يوجب التخصص في الحسنة.

قوله في ج ٥، ص ٣١٢، س ١٦: «وقد يقال:».

أقول: وفيه أن مورد الحسنة هو وجود الابنة التي تكون حاجته بالنسبة الى ابوية لانتقال سهمهما من الثلث و الثلثين الى السدس و مع وجود الابنة لامورد للحجب بالاخوة لاختصاص موضوعها في الآية بما إذا لم يكن له الولد فلا وجه لتخصيص الحسنة مع اطلاقها بالنسبة الى وجود الاخوة و عدمها بالاية.

قوله في ج ٥، ص ٣١٢، س ١٦: «الإخوة ليس للام.».

أقول: بدعوى أن انتقال السهم من الثلث الى السدس بوجود الاخوة معناه نفي الزائد عرفاً عن ارث المحجوب.

قوله في ج ٥، ص ٣١٢، س ١٨: «ويمكن أن يقال:».

أقول: وفيه ان الملازمة بين الانتقال من الثلث الى السدس و نفي الزائد في مقام الحجب عرفية و انما الكلام في اختصاص ذلك بما إذا لم يكن له الولد فلا يعم صورة وجود الولد كما هو مفروض الحسنة و عليه فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق الحسنة الا الإجماع أو ان يقال إن الحكم في الحسنة حيثي و لانظر لها الى صورة وجود الاخوة و عدمها و كيف كان فالاحوط هو الأخذ بمفاد الحسنة مع التصالح.

قوله في ج ٥، ص ٣١٢، س ٢١: «خلافاً للشيخ معين الدين المصري.».

أقول: ولا يخفى عليك أن المصري قال بالاحماس و رد السهمين الى الاب كما



في الجواهر لا الى الابوين كما يظهر من الشارح فتدبر جيدا.

قوله في ج ٥، ص ٣١٣، س ٦: «لو كان بنتان فصاعدا».

أقول: ولو كان بنت واحد مع احد الوالدين ولم يكن وارث اخر فللبنت النصف ولاحد الوالدين السدس وحيث كان كل واحد من البنت واحد الوالدين من ذوى الفروض فالباقي وهو السهمان يرد على البنت و أحد الوالدين ارباعا و سهم من الباقي لاحد الوالدين و ثلثه اسهم من الباقي للبنت و لاسهم للعصبة بل في فيه التراب و مما ذكر يظهر وجه مسألة ٢٧٣٧ من توضيح المسائل.

قوله في ج ٥، ص ٣١٣، س ٩: «ولا يبقى شيء».

أقول: ففط صورة اجتماع البنيتين و أزيد مع الوالدين ثلث للوالدين و ثلثان لبنتين أو البنات فلا يبقى شيء اخر و كلاهما ذو الفرض و هكذا في صورة اجتماع الابن أو الابناء مع الوالدين أو اجتماع الابناء و البنات مع الوالدين كان سهم الوالدين هو الثلث لكل واحد منهما السدس لاطلاق قوله تعالى ﴿وَلَا يُوْثِرُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ﴾ (نساء: ١١) و الباقي للابن أو الابناء أو للابناء و البنات للذكر مثل حظ الانثيين لقوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ و في هذه الصور لا يكون ذو الفرض إلا الوالدين.

قوله في ج ٥، ص ٣١٣، س ٩: «ولو كان مع البنيتين».

أقول: ولو كان مع الابن أحد الوالدين فللوالد السدس لمعوم قوله تعالى:

﴿وَلَا بُؤْيُهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا أَلْسُدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ﴾
 الباقي للابن و الظاهر عدم الفرق بين كون الابن واحدا أو متعددا و لذلك لاوجه
 لتخصيص ذلك بالابن الواحد كما يظهر من مسألة ٢٧٣٥ من توضيح المسائل و
 كيف كان فالوالد ذو الفرض بخلاف الابن و هكذا الأمر فيما إذا كان مع أحدا
 الابوين و لابناء و البنات فلاحد الابوين السدس و الباقي يقسم بين الاولاد للذكر
 مثل حظ الاثنتين.

قوله في ج ٥، ص ٣١٣، س ١٦: «بل لعله يظهر من الحسنة».

أقول: لعل وجه الظهور هو عدم خصوصية الموارد المذكورة فيها بل المعيار
 هو اجتماع ذوى الفروض مع مثلهم في كونهم من ذوى الفروض ينقسم الباقي
 بينهم على قدر سهامهم و لا يصل الى العصبه.

قوله في ج ٥، ص ٣١٣، س ١٧: «أو يدل على قول الشيخ».

أقول: وفيه أنه مع تمامية السند فهذا الخبر يصير كالحسنة المذكورة و قد
 عرفت أن اطلاقهما يقيد بالاجماع فهكذا القول بمثله في الخبر نفي فرض اجتماع
 البنت مع الاخوة و الابوين يرد الباقي ارباعا مع وجود الحاجب للام فتدبر جيدا.

قوله في ج ٥، ص ٣١٥، س ١٠: «لا وارث غيرهن».

أقول: أي و لا وارث غير أولاد الاولاد سواء كان ابانهم أو اعمامهم إذ مع
 وجود اخ ابيهم لامجال لارثهم لان اخ ابيهم ولد الصلب للميت و هكذا عماتهم
 اللاتي اخت ابيهم و ولد الصلب للميت.

قوله في ج ٥، ص ٣١٦، س ٤: «لكن هذا لا يوجب كونه».

أقول: والموجب ليس ذلك بل الرواية الدالة على أن اولاد الاولاد يحجبون الابوين و الزوجين عن سهامهم الأكثر و ان سفلوا ببطنين و ثلاثة و أكثر كما سيأتي.

قوله في ج ٥، ص ٣١٦، س ٥: «ولا يوجب رفع اليد».

أقول: فيه منع وجود الجمع العرفي بينهما و بين دليل خاص يدل معية اولاد الاولاد مع الابوين.

قوله في ج ٥، ص ٣١٦، س ٦: «المعروف بعيد».

أقول: والبعد ممنوع بعد كون النسبة بين الصحاح المذكورة و الرواية الآتية هو العموم و الخصوص و خلاف الاطلاق في امثال وجود المقيد لا اشكال.

قوله في ج ٥، ص ٣١٦، س ٦: «يرد على المشهور».

أقول: فلا وجه للايراد المذكور بعد تصريح الرواية الآتية بكيفية ارثهم.

قوله في ج ٥، ص ٣١٦، س ٨: «الابن و هذا يرد».

أقول: أي الاشكال الاخير من أن اللازم أن يرث الاولاد إلخ.

قوله في ج ٥، ص ٣١٦، س ١١: «يرد عليه أنه».

أقول: هذا العموم يخص بالرواية الدالة على كيفية ارث اولاد الاولاد.

قوله في ج ٥، ص ٣١٦، س ١٣: «أيضا بخير محمد بن سماعة».

أقول: في الكافي حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة الخ.

قوله في ج ٥، ص ٣١٦، س ١٣: «كتابا لموسى ابن بكر».

أقول: حكى أن آية الله البروجردي أنه موثق لروايته في أبواب المختلفة من الفقه هذا مضافا الى رواية صفوان عنه ثم ان على بن سعيد الذي روي عنه موسى بن بكر هو البصري وقد حكى عن البهبهاني أنه روى عنه ابن أبي عمير هذا.

قوله في ج ٥، ص ٣١٦، س ١٦: «وذكر مسائل الى أن قال:».

أقول: و في المصدر انهما سئلا عن امرأة تركت زوجها و ابنتها فقال للزوج الربع الى أن قال و ان ترك أباو زوجها الى أن قال و لا يرث أحد من خلق الخ.

قوله في ج ٥، ص ٣١٧، س ٣: «و قيل الضعف منجيز».

أقول: ولا يخفى عليك أن الرواية موثقه بتوثيق عام أو خاص و معه لاجابة الى الانجبار هذا مضافا الى امكان الاعتماد باستناد المشهور الى خير محمد بن سماعة لان جميع احكام أولاد الاولاد من قيامهم مقام آبائهم في الارث من الحجب بالنسبة الى الوالدين عن سهامهم الأكثر و كيفية ارثهم من أن بنت الابن يرث ارث الابن و ابن البنت يرث ارث البنت و لا يجرى في حقهم قوله تعالى ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ لا يستفاد من ادلة تنزيلهم منزلة آبائهم لعدم عموم التنزيل و عدم وضوحه بميت افتى الاصحاب بذلك من دون ترديد فهذا شاهد على انهم أخذوا برواية زرارة فتدبر و كيف كان فالارجح هو ما ذهب اليه المشهور.

قوله في ج ٥، ص ٣١٧، س ٥: «لم يعلم كونه كلام الإمام عليه السلام».

أقول: ولكن مقتضى الصدر هو أنه مما ليس فيه اختلاف عند الاصحاب حيث قال زرارة هذا مما ليس فيه اختلاف عند أصحابنا عن أبي عبدالله و عن أبي جعفر عليه السلام أنهما سئلا عن امرأة تركت زوجها و امها و ابنتها فقال للزوج الربع و للام السدس و للابنتين ما بقى لانهم لو كانا رجلين لم يكن لهما شيء إلا ما بقى و لاتزاد المرأة ابدا على نصيب الرجل لو كان مكانها و ان ترك الميت أمًا و اباو امرأة و ابنة فان الفريضة من اربعة و عشرين سهما للمرأة الى أن قال و إن ترك اباو زوجا و ابنة فللاب سهمان من اثني عشر و هو السدس و للزوج الربع ثلاثة اسهم من اثني عشر و للابنة النصف ستة اسهم من اثني عشر و بقى سهم واحد مردود على الابنة و الاب على ضرر سهمامهما و لايرد على الزوج شيء و لايرث أحد من خلق الله مع الولد إلا الابوان و الزوج و الزوجة الحديث و كيف كان فاما هو كلام الامام أو كلام ليس فيه خلاف هذا مضافا الى بعد نقل فتوى زرارة جوامع الرواية.

قوله في ج ٥، ص ٣١٧، س ١٤: «و خبر حريز إذا هلك الرجل».

أقول: و صحيحة حريز.

قوله في ج ٥، ص ٣١٧، س ١٦: «الرجل سيفًا و سلاحا».

أقول: و مقتضى النكرة هو سيف واحد و سلاح واحد ولكنه لايقاوم ساير الروايات الدالة على جنس السيف و الدرع لضعفه بالارسال نعم اللازم أن يكون هذه الاسناد تتخذة للاستعمال فلايشمل ما اعده التجارة.

قوله في ج ٥، ص ٣١٧، س ١٨: «و في صحيح الربعي الآخر».

أقول: ومقتضاه هو ان الاشياء سبعة ولكن ظاهر الاصحاب هو الاربعة كما يظهر من المتن و الشرايع و الجواهر فان تم الاجماع و إلا فالحيوة في جميع الموارد بل لعل السيف لخصوصية فيه بل يشمل جميع افراد الاسلحة التي اتخذها للاستعمال هذا مضافا الى مرسله ابن اذينة و الأحوط التصالح بينه و بين ساير الوراث في غير الاربعة.

قوله في ج ٥، ص ٣١٧، س ١٩: «ابنة فلأكبر».

أقول: ولعله يشمل ما إذا كان الاكبر متعددا كما إذا ولدا من امين في زمان واحد فانهما معا اكبر من الذكور فيقسم بينهما لانه جنس و يصدق عليهما كما أن الظاهر أن المسألة اتفافية.

قوله في ج ٥، ص ٣١٧، س ٢٠: «الذكور».

أقول: و رواه في الفقيه ولكن ليس فيه الراحلة (الفقيه، ص ٥٧٠) و حيث ان نسخة الكافي اضبط فالعبرة بها هذا مضافا الى اصالة عدم السهو في الزيادة.

قوله في ج ٥، ص ٣١٨، س ١: «و في خبر أبي بصير».

أقول: و في الفقيه، ص ٥٧١ و روي حماد بن عيسى عن شعيب بن يعقوب عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال الميت إذا مات الحديد ثم أن ثياب جلده يشمل الثياب المتعددة التي اتخذها للاستعمال و اضيفت اليه بل ظاهر الجنس في

مثل قوله السيف يشمل المتعدد الذي اتخذه للاستعمال لان الجنس شايح وهكذا في غيره.

قوله في ج ٥، ص ٣١٨، س ٨: «و خبر أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام».

أقول: ولعل السيف لخصوصية له بل المعيار هو السلاح كما صرح به في رسالة ابن اذينة و في مسند ابن اذينة.

قوله في ج ٥، ص ٣١٨، س ١٢: «و خبر على بن أسباط».

أقول: وهنا خبر اخر رواه في التهذيب عن على بن الحسن بن فضال عن على ابن اسباط عن محمد بن زياد بن عيسى عن ابن اذينة عن زرارة و محمد بن مسلم و بكير و فضيل بن يسار عن أحدهما عليه السلام ان الرجل إذا ترك سيفاً أو سلاحاً فهو لابنه فان كانوا اثنين فهو لأكبرهما (تهذيب، ج ٩، ص ٢٧٦) و لعل التوين للتكثير لا للوحدة و عليه فلايدل على اعتبار الوحدة و ان تم الدلالة فيقتصر فيها في خصوص السيف أو السلاح لا الغير.

قوله في ج ٥، ص ٣١٩، س ٩: «مع غيره فتأمل».

أقول: ولعله اشارة الى ما مر منه في باب تعديد الكبائر ولكن ظهور كل واحد أقوى من مفهوم الاخر لو لم نقل هو الظهور الناشي عن السكوت و مقتضى الاقوائية هو تقدمه على الاخر و مع التقدم يقبل الجمع كما ذهب اليه استاذنا العراقي (مدظله العالي) في رسالته في الارث و عليه فجميع ما ذكر في الروايات

من الحيوة ولا يختص بالاربعة المذكورة في المتن ولكن الظاهر من العبارات هو انحصارها في الاربعة فالاحوط هو التصالح في غير الاربعة.

قوله في ج ٥، ص ٣١٩، س ٢٤: «ويمكن أن يقال:».

أقول: ولا يخفى عليك أن ادلة الحيوة احكام حيثية لانظر لها بالنسبة الى ساير العناوين العارضة و عليه فالحكم بتقديم الدين أو الوصية أو تجهيز الميت في محله من دون فرق بين كون الدين مستغرقا أو غير مستغرق كما ذهب اليه أستاذنا العراقي (مدظله العالي) في رسالته الارث.

قوله في ج ٥، ص ٣٢٠، س ١: «حيث قوبلت بقضاء.».

أقول: قال أستاذنا العراقي (مدظله العالي) في رسالته الارث لا أجد ما يدل على هذه المقابلة لا في روايات المقام ولا في روايات باب قضاء الصلوة و الصوم و بعد عدم دليل عليها فلإمانع من شمول ما في الكتاب و السنة من كون الارث بعد الوصية و الدين للمقام كما لا يخفى.

قوله في ج ٥، ص ٣٢٠، س ١: «و الصوم مضافا الى ما يقال.».

أقول: حاصله أن مع انتقال التركة فالواجب هو لزوم الفك و الحيوة له فلإمانع من الأخذ باطلاق الأخبار الدالة على أن الحيوة له و معد ذلك و جب عليه الفك لتقدم الدين أو الوصية عليه فثمررة الانتقال اليه هو أن لا يجب أن يفك بعين الحيوة بل له أن يفك بمال اخر.

قوله في ج ٥، ص ٣٢٠، س ١٥: «اشتراط عدم الدين».

أقول: من دون فرق بين كونه مستغرقا اذ غير مستغرق.

قوله في ج ٥، ص ٣٢١، س ٥: «القرابة فيدل عليه».

أقول: وسيأتي بقية الكلام في ص ٣٢٨.

قوله في ج ٥، ص ٣٢٧، س ١٥: «خامس وهو الانفصال».

أقول: ويدل عليه ما رواه في الوسائل عن محمد بن علي بن الحسين باسناده عن محمد بن سنان عن العلاء بن فضيل عن أبي عبدالله عليه السلام قال ان الطفل والوليد لا يعجبك ولا يرث إلا من اذن بالصراخ ولا شيء اكنه البطن وان تحرك إلا ما اختلف عليه الليل والنهار الحديث (الوسائل، ج ١٧، ص ٤٥٩) وقال في الجواهر وضعفه منجبر بعمل الأصحاب.

قوله في ج ٥، ص ٣٢٨، س ٨: «وقد سبق بعض الأخبار».

أقول: في ص ٢٢١.

قوله في ج ٥، ص ٣٢٩، س ٣: «على أن للواحد من ولد».

أقول: ولا يخفى عليك أن السدس والثالث هو فرضهم فلا ينافي الرد عليه أو عليهم في الباقي ان لم يكن معه أو معهم وارث اخر ولذا صرح في توضيح المسائل مسألة ٢٧٤٣ على الاخ المنفرد الامى أو الاخت المنفردة الامية له جميع المال وقال في الشرايع و لو انفرد الواحد من ولد الام (خاصة عن يرث معه) كان له

السدس (فرضا) و الباقي يرد عليه (قرابة) ذكرا كان أو انثى و للاثنين (من ولد الام) فصاعدا (فرضا بينهم الثلث بالسوية) (لظاهر قوله تعالى ﴿فَهُمْ شُرَكَاءُ﴾ و اصاله التسوية في الشركة و الباقي يرد اليهم قرابة) ذكرانا كانوا أو اناثا أو ذكرانا و اناثا.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٠، س ٥: «ويمكن منع مدخلية».

أقول: إلا أن يقال إن مقتضى الجمع هو تخصيص الاقربيه في الفرض المذكور.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٠، س ١٧: «بهذه الكنية مذکور».

أقول: أي الكناسي و لا يخفى أنه هو اللقب لا الكنية.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٠، س ١٩: «ولا يلتزم به».

أقول: وأيضا دل على ارث المنتسب من طرف الاب مع المنتسب من طرف الام خبر بكبير بن اعين حيث فرض في صدره اجتماعهما هذا مضافا الى توجيه خبر الكناسي بما في الجواهر من أن له ما بقى ان كان ذكرا أو يرد عليه خاصة ان كان انثى (راجع الجواهر قبل ميراث الاجداد، ص ٢٧٨).

قوله في ج ٥، ص ٣٣١، س ١٣: «الفريضة كما لو كان».

أقول: ولعل من جهة الاشكال في فرض اجتماع الاخت أو الاختين مع ولد الام واحدا لم يذكر صورة المسألة في توضيح المسائل بل ذكر اجتماع الاخوة و الاخوات من الابوين أو الاب مع ولد الام واحدا كان أو أكثر ولكن الاشكال لا يختص بالصورتين بل يعم.

قوله في ج ٥، ص ٣٣١، س ٢١: «الردفي الصورتين المذكورتين».

أقول: والظاهر أن المراد بهما هو صورته معية الأخت مع ولد الأم واحدا و صورة معية الأختين معه.

قوله في ج ٥، ص ٣٣١، س ٢١: «ما زاد أعلى».

أقول: لأن مع فرض الرد على ولد الأم في الصورتين لا يصل سهم ولد الأم فرضا و ردا الى الثلث كما هو الظاهر.

قوله في ج ٥، ص ٣٣١، س ٢٢: «نفي الرد بالمرءة».

أقول: أي ما دلت الرواية على نفي الرد بالكلية حتى فيما إذا لم يصل سهمه فرضا و ردا الى الثلث.

قوله في ج ٥، ص ٣٣١، س ٢٣: «لا يبعد كونه إضافيا».

أقول: يمكن أن يقال بتخصيص الحصر في مورد النقص.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٢، س ٢: «فالرد خارج عن الفرض».

أقول: إذ في فرض رواية محمد بن مسلم و ابن بكير لا يزيد السهم حتى يبحث عن رده.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٢، س ٩: «و استدل أيضا برواية محمد بن مسلم».

أقول: وهذا كاف لإثبات المراد.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٣، س ٧: «لاخلاف فيه و استدلال عليه».

أقول: ويمكن الاستدلال كما في الجواهر بموثقه محمد بن مسلم المروية عن التهذيب باسناده عن علي بن الحسن بن فضال عن عمرو بن عثمان عن الحسن بن محبوب عن أبي ايوب عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال قال أبو جعفر عليه السلام إذا لم يترك الميت إلا جده أبا ابيه وجدته أم امه فان للجد والثلاث و للجد الباقي الحديث الوسائل، ج ١٧، ص ٤٩٨ فهو يدل على ان المجلد من طرف الام والثلاث و الباقي للجد من طرف الاب ولكن يحتاج الى الدليل الاخر في التسوية إذا كان الجد و الجدة في طرف الام و للذكر ضعف الاثنتين إذا كان الجد و الجدة في طرف الاب.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٣، س ٨: «هو ولده في درجة».

أقول: أي حفيده.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٣، س ٨: «الجدة مع الاخت».

أقول: أي الاخت التي كانت حفيدتها.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٣، س ١٦: «أولهما بالتفاوت».

أقول: أي الاخت للابوين.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٣، س ١٦: «فالجدة المنزلة منزلتها».

أقول: فإذا علم تنزيل الجد بمنزلة الاخ فتزيل الجدة منزلة الاخ من لوازمه عرفاً.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٣، س ٢١: «فالنصف للجد».

أقول: لان للجد ما للذكر و هو ضعف فالسهم أربعة نصف للجد و لكل واحد من الاختين سهم و مجموع السهمين هو نصف.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٣، س ٢٤: «من أبيه و منه قبل».

أقول: أي أبي الامام و من الامام.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٥، س ١: «معاً أحد لكن».

أقول: أي أحد من الأخ و الاخوة و أن اجتمع الجد مع الجدة.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٥، س ٢: «الجد أخاً أبيه».

أقول: و الظاهر أنه المنزل عليه أي نزل الجد بمنزلة الاخ من دون فرق بين كون الاخ أخ أبيه إلخ.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٥، س ٥: «و هو بعيد و في رواية».

أقول: بل البعيد هو المعنى الأول إذ الظاهر منه هو أنه لم يتعرض سهم الجد.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٥، س ٦: «بنحو الإطلاق له».

أقول: فيعارض في الاخ من الاب مع صحيحة الفضلاء.

قوله في ج ٥، ص ٣٣٩، س ١٥: «وقد سبق الاشكال فيه».

أقول: في ص ٣٣٢ ولكن عرفت أيضا هنا كفاية التمسك برواية محمد بن

مسلم فراجع.

قوله في ج ٥، ص ٣٤٠، س ١٨: «أنه يقسم المال».

أقول: ويدل عليه خبر سلمة بن محرز المروي عن التهذيب عن عمران بن

موسى عن الحسن بن ظريف عن محمد بن زياد عن سلمة بن محرز عن أبي

عبدالله رضي الله عنه قال في عم و عمه قال للعم الثلثان و للعممة الثلث (الوسائل، ج ١٧،

ص ٥٠٦) ولكنه ضعيف.

قوله في ج ٥، ص ٣٤٠، س ٢٠: «و فيهما».

أقول: أي في الفقيه والكافي.

قوله في ج ٥، ص ٣٤١، س ٢: «كان الخبر الدال على».

أقول: وهو خبر سلمة بن محرز.

قوله في ج ٥، ص ٣٤١، س ٤: «نعم هذا خلاف المشهور».

أقول: أي القول بالسوية في الكل حتى في العم و العممة للاب و الام أو للاب

خلاف المشهور لما عرفت من أن المعروف فيهما هو أن يقسم للذكر مثل خط
الانثيين.

قوله في ج ٥، ص ٣٤١، س ١٦: «ويدل عليه قول الصادق عليه السلام».

أقول: ربما يشكل ذلك بان مفاد الرواية هو تقديم الاقرب في الفرض المذكور
وغيره وهو يدل على اعطاء قاعدة كلية و عليه فلو اجتمع ابن خال لاب و أم مع
خال لاب فالحكم يكون كذلك مع أن هذا المفاد العام ليس معمولاً به و أما
الاجماع فهو لا يصلح إلا في قدر متيقن فلا يتجاوز عن مورده نعم وحدة الابن و
تعددته حيث لا فرق بينهما بل الملاك في صورة التعدد شهر فالحكم فيهما واحد
كما أن اجتماعهما مع الزوج و الزوجة لا يضر بعد وجود الدلالة الحاكم على أن
الزوج و الزوجة مجتمع مع كل وارث.

قوله في ج ٥، ص ٣٤١، س ١٦: «للحسن بن عمار».

أقول: روي في التهذيب عن الحسن بن محمد بن سماعة قال حدثهم محمد
ابن بكر عن صفوان بن خالد عن ابراهيم بن محمد بن مهاجر عن الحسن بن عمار
قال قال ابو عبدالله عليه السلام ايما اقرب ابن عم لاب و ام أو عم الاب قال قلت حدثنا الى
أن قال من بنى العلات قال فاستوى جالسا ثم قال جئت بها الحديث و المراد من
بنى العلات من هم ابوهم واحد و امها شتى.

قوله في ج ٥، ص ٣٤٢، س ١: «إن اخذ بالخبر».

أقول: ولا يخفى عليك أن الحكم كذلك لو لم يؤخذ بالخبر و أخذ بالاجماع

كما لا يخفى و عليه فتعدد الابن لا يضر كما أن اجتماع الابن مع الزوج أو الزوجة أيضا لا يضر لوجود الدليل الحاكم الدال على اجتماعهما مع كل وارث كقوله ﷺ ان الله عزوجل ادخل الزوج و الزوجة على جميع أهل الموارث فلم ينقصهما من الربع و الثمن (الكافي ، ج ٧ ، ص ٧٢) .

قوله في ج ٥ ، ص ٣٤٢ ، س ٢ : « في هذه الصورة » .

أقول: أي صورة ابن العم للاب و الام مع العم للاب .

قوله في ج ٥ ، ص ٣٤٢ ، س ٢ : « القول بأولوية بني العم » .

أقول: وجه الاولوية هو اشدية الملاك لان التعدد يوجب شدة الملاك الموجود في الابن الواحد .

قوله في ج ٥ ، ص ٣٤٥ ، س ١ : « لاتدل على هذا » .

أقول: وفيه أنه يكفي عمومات التنزيل كقوله ﷺ و كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجربه .

قوله في ج ٥ ، ص ٣٤٥ ، س ١٢ : « منه محل إشكال » .

أقول: اللهم إلا أن يقال لخصوصية لابن الاخ بالنسبة الى العم بل الأمر كذلك في نظائره فيقدم أولاد عمومة اب الميت و عماته و خولته و خالاته على عمومة اب الميت و خولته و خالاته فتدبر .

قوله في ج ٥، ص ٣٤٥، س ١٦: «الميت لكنه جد أولاد».

أقول: وفيه ما لا يخفى لعدم لزوم مراعاته مع الاقربيه من الجهة الاولى.

قوله في ج ٥، ص ٣٤٧، س ٣: «وراثه الزوج و الزوجه».

أقول: والظاهر من الزوج و الزوجه هما الدائميان و أم المتعة فقد مضى كلمة ارثها في باب النكاح فراجع.

قوله في ج ٥، ص ٣٤٧، س ٨: «حقيقة فافهم و لو لم يكن».

أقول: ولعله اشارة الى أن الحكم المعلوم بالاجماع لا يكون قرينة على استعمال الولد في ولد الولد هذا مضافا الى أن نفس الاستعمال لا يكون علاقه الحقيقة ثم أن مقتضى اطلاق الولد هو عدم الفرق بين كون الولد من زوجها أو غيره أو من زوجته أو غيرها.

قوله في ج ٥، ص ٣٥١، س ٤: «و لم تتزوج المرأة».

أقول: ولم تكن مستمرة للطلاق أو مستدعية للطلاق كما على الاحوط كما على عنونه في الجواهر في كتاب الطلاق.

قوله في ج ٥، ص ٣٥١، س ٤: «في كتاب الطلاق».

أقول: راجع ج ٤، ص ٥٣٣.

قوله في ج ٥، ص ٣٥١، س ١١: «اعطين من الرباع».

أقول: والرباع هو أرض الدار قال في مجمع البحرين و في الحديث النساء

لا يرثن من الرباع شيئا أي من الدور وفي مصباح اللغة والربع محلة القوم ومنزلهم وقد اطلق على القوم مجازا والجمع رباع مثل سهم وسهام وعليه فالرواية تدل على أن النساء إذا كان لهن الولد اعطين من ارض الدور فيمكن تخصيص المطلقات الدالة على محرومية النساء عن تربة الدار أو ارض بهذه الرواية ولكن سيأتي ما فيه فانتظر.

قوله في ج ٥، ص ٣٥١، س ١٥: «ومنها حسنة العلماء».

أقول: ولا يخفى عليك أن هذه الحسنة تكفي لاثبات عدم ارث الزوجة من مطلق الارض سواء كانت ارض دار أو غيرها من ارض المزارع ونحوها وأيضا تكفي لاثبات التقويم للبناء في مطلق الارض سواء كان البناء بناء دار أو بناء بستان ونحوه فلا يختص ببناء الدار كما يظهر من توضيح المسائل للسيد البروجردي رحمته الله ولذا احتاط في غير بناء الدار مع أنه لا وجه له مع اطلاق هذه الحسنة ثم أن ظاهر قوله من قيمة الطوب أن حق الزوجة متعلق بقيمة البناء لا بذمة الوراثة وعليه فلا يجوز جعل حقها كسائر الديون حتى يكون الدار من المثبتات ولا يجوز التصرف المنافى فيها بالبيع والهبة من دون اذن الزوجة ومما ذكر يظهر ضعف ما في الجواهر من جعل حقها متعلقا بالذمة.

قوله في ج ٥، ص ٣٥١، س ١٨: «يقوم الطوب والخشب».

أقول: وفي المنجد الطوب الاجر والواحدة طوبة.

قوله في ج ٥، ص ٣٥٢، س ٣: «يقوم النقص و الأبواب».

أقول: النقص بالكسر أو الضم ما انتقض من البنيان كما في المنجد و لعل المراد من الانتقاض هو قوة الانتقاض لا الفعلية و إلا يصير اجزاء البناء عند فعلية الانتقاض من المنقولات كما لا يخفى.

قوله في ج ٥، ص ٣٥٢، س ٣: «القصب فتعطى حقها».

أقول: ظاهر قوله فتعطى حق الزوجة من قيمة النقص و الابواب و الجذوع و القصب أن حق الزوجة متعلقه بنفس قيمة الات البناء لا بذمة الوراثة فلا تغفل.

قوله في ج ٥، ص ٣٥٢، س ١٢: «لا ترث النساء من عقار».

أقول: لا يقال ان اختصاص العقار بالدور لعله يوجب تخصيص ساير المطلقات بذلك و بعد التخصيص فلا مانع من ارثها من ساير الاراضي لانا نقول أن المثبتين أو المنفيين لا يوجب التقييد و التخصيص فاذا قيل لا تضرب أحدا ثم قيل لا تضرب زيدا أو قيل اكرم العالم ثم قيل اكرم زيد العالم فلا وجه للتقييد لتعدد المطلوب و عدم التنافي بينهما كما ذهب اليه أستاذنا العراقي (مدظله العالي) في رسالته الارث تبعا للمشهور نعم إذا احرز وحدة المطلوب فلا إشكال في التقييد و لكن لم يحرز ذلك في المقام كما لا يخفى.

قوله في ج ٥، ص ٣٥٣، س ١: «العقار شيئا».

أقول: و العقار بالفتح كل شيء له أصل ثابت كما في مصباح المنير و ذهب اليه أستاذنا العراقي (مدظله العالي) و عليه فهو باطلاقه يشمل ارض الدور و أرض

البستان و عليه فلاوجه لاقتصار المتن في معناه بالدار مع كون معناه أعم من الدار بل النخل و الشجر ولكن الرواية صرحت بمغايرة النخل و الشجر مع العقار.

قوله في ج ٥، ص ٣٥٣، س ١: «قيمة البناء و الشجر».

أقول: يستفاد من لفظ البناء ان القيمة لوحظت من حيث مجموع اجزاء البناء مركبا بحيث يتحقق به البناء و عليه فلايجوز اعتبار قيمه المواد مع قطع النظر عن الهيئة التركيبية

قوله في ج ٥، ص ٣٥٣، س ٩: «الفضل بتقييد صحيحة».

أقول: أي حملها على ما إذا كان لها الولد فتأمل و الأولى أن يجعل طرف المعارضة الأخبار الكثيره.

قوله في ج ٥، ص ٣٥٣، س ١٠: «لايخفى الإشكال فيه».

أقول: وفيه أن التخصيص العنواني لامانع منه و ان خرج بعنوان واحد أكثر الأفراد ثم ان هذا الاشكال بالنسبة الى الأخبار الكثيرة لاصحية الفضل فتدبر.

قوله في ج ٥، ص ٣٥٣، س ١٢: «هذا مع أنه لامجال».

أقول: هذا اشكال وارد و هو حاك عن قوة الاطلاق و شاهد على كون الصحيحة محمولة على التقية كما أن صحيحة ابن أبي يعفور محمولة عليها.

قوله في ج ٥، ص ٣٥٣، س ١٣: «حمل الصحيحة على التقية».

أقول: أي صحيحة الفضل.

قوله في ج ٥، ص ٣٥٤، س ٢: «و لم يقل به أحد».

أقول: ولا اشكال إذ ربما عمل الأصحاب ببعض الفقرات من الرواية و طردوا بعضها الآخر هذا مضافا الى كفاية الروايات الاخرى كحسنة العلماء الخمسة.

قوله في ج ٥، ص ٣٥٤، س ٣: «المذكورة تقويمها».

أقول: وأما ما قيل من أن المراد و هو تقويم المجموع و كسر قيمة الارض فما بقى هو قيمة البناء أو الاشجار كما أشار اليه في الجواهر و ذهب اليه السيد الحكيم رحمته في حاشية التوضيح ففيه كما في الجواهر يمكن زيادة قيمة الأرض بملاحظة ما فيها من الغرس و الشجر و النخل و استحقاقها لهذه الزيادة مناف لما دل على جريانها من الأرض عيننا و قيمه فالأولى الاقتصار في كيفية التقويم على ما ذكرناه حاصله أن القيمة يمكن أن تزيد بالمجموع فاذا كسر قيمة الأرض مجردة زاد في سهم المرثة الزيادة الناشئة من الاجتماع مع انها من ناحية الارض التي كانت محرومة عنها ثم ان القيمة تلاحظ حال الموت أو حال الدفع اخلف بين السيد الكبايكاني و الأراكي رحمتهما فان الأول ذهب الى مراعاة حال الموت و الثاني ذهب الى مراعاة حال الدفع و حيث لم يتقيد الروايات بحال الموت لايبعد بلزوم مراعاة القيمة حال الدفع لايقال ان القيمة صارت ذمة للوراث بالنسبة الى الزوجة لانا نقول ظاهر صحيحة زرارة فتعطى حقها منها لان حق الزوج متعلق بنفس قيمة البناء لا الذمة و هذا الحق باق مادام لم يدفع.

قوله في ج ٥، ص ٣٥٤، س ٧: «يستشكل بأن القيمة».

أقول: والمحكي عن أستاذنا العراقي (مدظله العالي) هو تعلق حق الزوجة بالعين ولكن لها القيمة فلا يجوز لها أن يتصرف في العين أو يأخذها فيتعلق بالعين يوجب كونها سهمية بنحو الاشاعة و عليه فالنمات المتصلة و المنفصلة و الاجرة للسكونة كلها أموال مشتركة بين الورثة و أياها و لعل قوله قسطنطيني حقا منها في صحيحه زرارة شاهد على ما ذكره الاستاذ فان ظاهره أن حقاها من العين و لا ينافي ما دل على أن لها قيمة البناء إذ مقتضى الجمع أن الزوجة شريكة مع ساير الوراث في العين و لكن لا يجوز لها مطالبة العين بل تعطى حقاها من العين بالقيمة و كيف كان فمقتضى اشكال المتن هو الاحتياط بالتصالح كما لا يخفى.

قوله في ج ٥، ص ٣٥٥، س ١٧: «و قيل: المراد ببطلان».

أقول: كما في الجواهر.

قوله في ج ٥، ص ٣٥٥، س ٢٠: «بل زاد بعضهم أنه».

أقول: ولا يخفى أن الدخول شرط لارث الزوجه كما أشار اليه في الجواهر لاشترط صحة النكاح حتى يستلزم الدور و يجاب عنه و يناقش فيه.

قوله في ج ٥، ص ٣٧١، س ٤: «حيا فالظاهر أنها».

أقول: و ظاهره أيضا هو حدوث الارث بسقوطه حيا و عليه فالنمات الحاصلة بعد موت المورث فهي أيضا من التركة تقسم بين الورثة منهم الحمل الساقط حيا

وأما قولنا بان ظاهره هو حدوث الأرض لان ظاهر الشرط هو اشتراط نفس سقوطه حيا لا العلم به بنحو الشرط المتأخر.

قوله في ج ٥، ص ٣٧٢، س ١٣: «للتصرف في مال لم يعلم».

أقول: أي في مال زائد لم يعلم صاحبه هل هو الحمل الزائد أو ساير الوراثة و اصالة عدم الحمل بالزائد لا يثبت جواز التصرف فيه.

قوله في ج ٥، ص ٣٧٢، س ١٤: «عن الفرق بين المقام».

أقول: ويمكن الفرق بان المقام من باب اجراء الاصل في الموجود الذي لم يعلم كيفيته من أول الوجود من كونه ذكرا أو ذكرين أو أكثر بخلاف الشك في وجود وارث اخر فان الأصل فيه ليس في الموجود و أيضا يكون الفرق في أن الموضوع في ساير الموارد مركب من الارث و عدم الدين أو عدم الوصية فالارث محقق بناء على انتقال التركة الى الوراثة كما هو الأقوى و عدم الدين ينقح بالأصل و في المقام ليس كذلك لان الحمل موجود و اصالة السلامة فيه جارية و اصالة عدم الزائد من واحد ليست جارية لان الحمل من أول وجوده مشكوك من جهة كون واحدا أو متعددا ففي المقام لا يتحقق الأصل المنقح بخلاف ساير المقامات فالاحتياط بعد عدم وجود الأصل المنقح من جهة الاحتياط في الأموال فان اسهم الزائد مشتبه و لا يكون له اصل منقح فلا يجوز التصرف فيه و هذا جار بالنسبة الى احتمال الثلثة و أزيد ولكن حيث لم يكن احتمالها شايعا لا يعتنى به عند العقلاء فلا تغفل.

قوله في ج ٥، ص ٣٧٢، س ١٩: «نادر لا يتوجه إليه».

أقول: ولا يخفى ان عدم توجه العقلاء الى احتمال أزيد من واحد ممنوع لان وقوع النادر شائع و محتمل فلا تغفل.

قوله في ج ٥، ص ٣٨٣، س ١٤: «بغير سبب الغرق».

أقول: والظاهر انه يعم كل سبب واحد يوجب الهلاكة لالغاء الخصوصية نعم لو لم يكن سبب كذلك و اتفق موت المتوارثين لم يترتب عليه حكم الغرقى و المهذوم عليهم.

قوله في ج ٥، ص ٣٨٣، س ١٥: «الأشبه فلو غرق أب».

أقول: فرض غرق الاثنين من باب المثال و إلا فالحكم كذلك لو كانوا ثلثة بان يكون معهما زوجة الاب مثلا.

قوله في ج ٥، ص ٣٨٧، س ٣: «منقح فلاوجه للتعدي».

أقول: في موارد يكون الموت بسبب واحد لايبعد الغاء الخصوصية.

قوله في ج ٥، ص ٤٠٣، س ٢٠: «بعدم».

أقول: ظ زائد.

قوله في ج ٥، ص ٤١١، س ٨: «و أما اقامة الحدود».

أقول: والمسألة ايضا معنونة في ج ٧، ص ٥٧ فراجع و في ج ٦، ص ٥ و ٦ و

أيضا مسألة معنونة في رسالة الهداية الى من له الولاية للولاية الله العظمي الكلبايكاني رحمته ، ص ٤٣ .

قوله في ج ٥ ، ص ٤١١ ، س ٨ : « الغيبة فالمعروف عدم جوازها » .

أقول: وفيه ما في الجواهر من دعوى أن الجواز هو المشهور و ذكر توجيهها لكلام المخالف كابن ادريس فراجع .

قوله في ج ٥ ، ص ٤١١ ، س ١٤ : « الحدود ليست داخله » .

أقول: يمكن أن يقال بعد كون الفرض في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو ازالة المنكر وإيقاع المعروف فاقامة الحدود أيضا تكون مشتركة مع أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفرض المذكور و ان كان مورد الأمر والنهي قبل الفعل و مورد الحدود و هو بعد الفعل نعم يمكن أن يكون اجراء الحد في حق من استحق الحد نهيا عن المنكر و دفعا عنه بالنسبة الى غيره ممن هم الى المعصية بل بالنسبة الى المحدود بالنسبة الى الاتي فيما إذا كان باينا على المعصية .

قوله في ج ٥ ، ص ٤١١ ، س ١٦ : « إيلام لامجوز له بالنسبة » .

أقول: وبعد فرض اطلاق أدلة الحدود و عدم كون اجرائها من شؤون المعصوم قطعاً كما في الجواهر و مباني تكملة المنهاج، ج ١ ، ص ٢٢٤ لاوجه لعدم الجواز و الشك في اشتراط الادلة باقامة المعصوم أو المنسوب الخاص من قبله مجرى البرائة نعم لو لم يكن اطلاق و شك في المعروفة و المشروعية بدون اقامة الامام

أو المنسوب الخاص فلامجال لجواز الاجراء ولكن المفروض هو الاطلاق و
القطع بعدم كون الاجزاء من المناصب الخاصة.

قوله في ج ٥، ص ٤١١، س ٢٠: «فيشكل التمسك به».

أقول: وفيه أن عنوان من اليه الحكم بعد جعل منصب القضاة و الحكم له
يصدق على القاضي الشرعي و الحاكم الشرعي من دون فرق بين الأصلي و الفرعي
و عليه فمقتضى الجمع بين رواية حفص و مقبولة عمر بن حنظلة هو جواز اقامة
الحدود بيد الفقهاء و لما ذكر يظهر في كلام استاذنا العراقي رحمته من ان من اليه
الحكم المطلق هو المعصوم لاغير بعد ما عرفت من ان الفقيه أيضا هو من اليه
الحكم المطلق فلا تغفل و أما القول بان شمول من اليه الحكم للقاضي يستلزم
البرودة لان معنى الجملة بصير هكذا يقيم الحدود من له اقامة الحدود ففيه ان معنى
الجملة هو اجراء الحدود لمن جعل له منصب القضاة و الحكم للمرافعات بناء
على ان المراد من قوله و قد جعلته حاكما هو جعله قاضيا و ليس فيه برودة و هذه
الجملة افيدت منع تصرف المسائل عن قضاء العامة و سلطانهم الى قاضي الشيعة
و اما بناء على ان المراد هو جعل مطلق الحكومة للفقيه في المقبولة لعل اريد هنا
صرف المخاطب عن سلطان العامة و قضائهم الى الحاكم المطلق الشيعي
فلا بروده ايضا فتدبر جيدا.

قوله في ج ٥، ص ٤١١، س ٢١: «هذا مع قطع النظر».

أقول: و الظاهر أن الرواية من الموثقات.

قوله في ج ٥، ص ٤١٢، س ٧: «المقبولة فلان النظر».

أقول: وفيه أن المورد لا يخصص عموم الوارد سيما مع التعليل بقوله فاني قد جعلته عليكم حاكما و شيوع استعمال الحاكم فيمن له الامور كما ورد الملاك حكام على الناس و العلماء حكام على الملوك هذا مضافا الى تعدى الحكم بعلى في قوله فاني قد جعلته عليكم حاكما لا بينكم يناسب الحكومة التي أعم من القضاءه على و مضافا الى أن مناصب القاضى تعم اقامه الحدود قال السيد آية الله العظمي الكلبايكاني في تقريراته الموسومة بالهداية الى من له الولاية أنه كان من المتعارف و المسلم المعمول بين الناس أن يراجعوا في كثير من امورهم المربوطة باجتماعهم و نظمهم الى القضاة و الحكام الذين نصبوا من قبل سلاطين الجور و خلفائه و كانوا يرونه من مناصبهم و شئون رياستهم بل لا يعلمون نصبهم إلا لذلك و رياستهم إلا له فبناء على ذا لا يبقى بعد صدور قوله ع قد جعلته قاضيا أو حاكما شك و لاشبهة في ظهوره في أن المناصب التي كانت لقضاة الجور و الامور التي ترجع فيها اليها كلها مجعولة الفقهاء و رجوعه اليهم المنصوبين من قبل صاحب الشرع و لو بنحو العموم إذ البدار و السباق من جعل شخص قاضيا و تعينه حاكما ليس إلا ارجاع الناس اليه فيما يرجع فيه الى ساير القضاة و الحكام و لضديه لما كانوا يتصدونه و اقدمه على ما يقدمون و عزله و نصبه فيما ينصبون و يعزلون و قد عرفت أن لتعارف بين الناس في امورهم الاجتماعية مثل اجراء الحدود و نحوه الرجوع الى القضاة و الحكام و أنهم يرون ذلك من شئون القضاة و لازم الحكومة و لا يشركون غيرهم فيها بل يخصصون بها ففيما نحن فيه أيضا كذلك الخ (راجع ص ٤٣).

قوله في ج ٥، ص ٤١٢، س ٨: «التوقيع فلعدم معلومية».

أقول: وفيه أن عدالة الراوي تمنع عن الاخلال بماله مدخلية في الحكم و عليه فالمنقول هو تمام ماله المدخلية فالمراد من الحوادث جنس الحوادث.

قوله في ج ٥، ص ٤١٢، س ٩: «مشكلة لاضطراب المتن».

أقول: مقتضى اطلاق الحجة أيضا هو افادة الولاية العامة و عليه سواء كان المتن هو حجتى او خليفتى بدل على جعل الولاية للفقهاء ولا يختص ذلك بمورد القضاء كما لا يخفى هذا مضافا الى ان مقتضى الارجاع اليهم هو جعل الفقهاء و كلاء لنفسه في الامور و الوكيل في الامور هو الولي فيها و يؤيده ما حكى عن الحاج على البغدادي من قول مولينا صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف) في حق الفقهاء هم و كلائى و حكى عن أستاذنا العراقي (مدظله العالى) أن الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري ترتب الاثر على نقل الحاج على البغدادي في هذا الأمر.

قوله في ج ٥، ص ٤١٢، س ١١: «وقد يؤيد ما ذكر».

أقول: كما في الجواهر.

قوله في ج ٥، ص ٤١٢، س ١٣: «مقيمه قطعاً فتكون».

أقول: ومقتضى دعوى القطع بعدم كون اقامة الحدود من مناصب الامام المعصوم هو الاستدلال بهذا التأييد كما استدل به في مباني تكملة المنهاج، ج ١، ص ٢٢٤ و عليه فدعوى القطع ليست بمجازفة و هذا دليل اخر.

قوله في ج ٥، ص ٤١٢، س ١٥: «لازم ما ذكر وجوب».

أقول: يمكن أن يقال مقتضى الاستدلال بان اقامة الحدود مطلوبة في كل عصر و حيث لم يذكر المجرى مع الغمض عن ساير الادلة يقصر فيه على القدر المتيقن و هو المعصوم ان كان ظاهرا و مبسوط اليد و إلا فالمنصوب من قبله بالخصوص و إلا فالمنصوب باعموم و إلا فالفقهاء و الا فالعدول و إلا فالفساق من المؤمنين فلا يلزم جواز التصدي في عصر المعصوم بدون اذنه و لا إشكال في ذلك و لامجال للمنع بعد الترتيب المذكور.

قوله في ج ٥، ص ٤١٢، س ١٩: «فلا يبعد أن يكون».

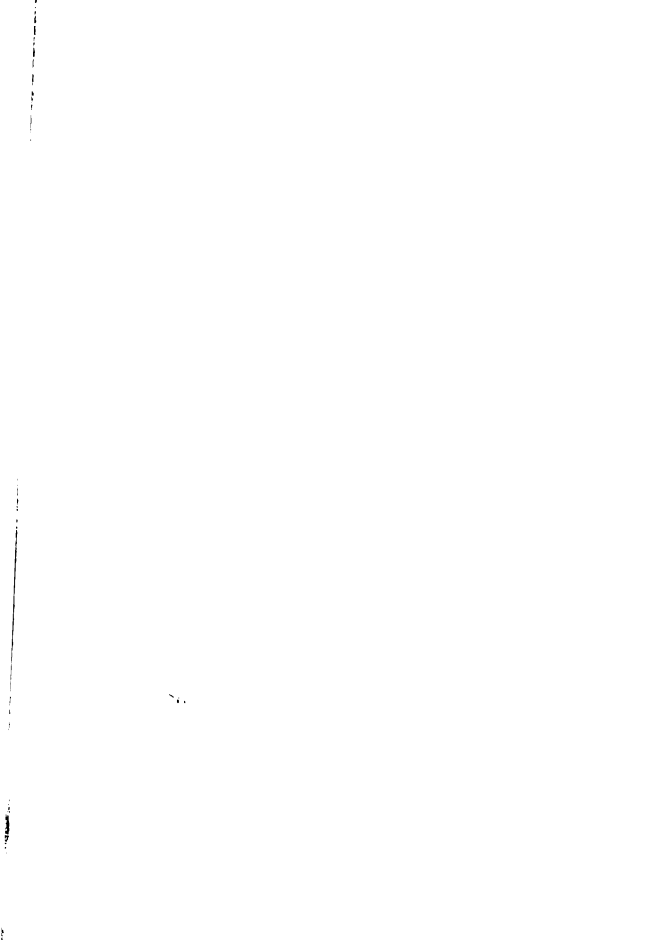
أقول: وهو مستغرب بعد دعوى صاحب الجواهر القطع بعدم كون اقامة الحدود من الشؤون الخاصة للمعصوم عليه السلام.



حاشية

المجلد السادس

من جامع المدارك



قوله في ج ٦، ص ٢، س ١٣: «ولا يبعد».

أقول: ولا يخفى أن القضاء ظاهر في الحكم إن كان القضاء بين الاثنين أو بينكم أو بينهم كقوله إنما اقضى بينكم بالبينات و الايمان و أن تعدى بنفس كقوله فاذا قضيتم مناسكتكم فهو ظاهر في الاتمام و لعل القضاء بمعنى الحكم أيضا من مصاديق معنى الاتمام فان القاضى يتم أمر الخصومة بالحكم بل الظاهر أن القضاء حقيقة في الاتمام و ساير المعانى مصاديق له.

قوله في ج ٦، ص ٣، س ١٤: «فبعد هذا أي».

أقول: و سيأتي في ص ٢٣ هذا الجواب من تصوير اللازم من الحاكم في طول الالتزام الشرعي السابق.

قوله في ج ٦، ص ٣، س ٢١: «الحاكم كون حكمه».

أقول: يمكن أن يقال إن كون الحكم بحكمهم في نظر الحاكم يكفي لكونه

موضوعا تاما لفصل الخصومة هذا مضافا الى امكان أن يقال إن المراد من قوله بحكمهم أي بالموازين الصحيحة الواردة للقضاء عن الائمة عليهم السلام و لا ريب أن حكم المجتهد الجامع للشرائط حكم بالموازين الواردة عنهم و لو بنظر الغير لقولهم البينة للمدعى و اليمين على من أنكر.

قوله في ج ٦، ص ٣، س ٢٢: «و الظاهر المسلم في الصورة».

أقول: ولا يخفى ما فيه فانه ليس للمحكوم عليه تجديد المرافعة فيما إذا عمل القاضى بالموازين الشرعية و لم يكن جائرا في الحكم فحكم الحاكم يوجب فصل الخصومة و لو للمحكوم عليه العالم بالخلاف نعم لو كان الحاكم جائرا في الحكم أو اعتمد على قول الفقيه و غير ذلك فللمحكوم عليه ان يترافع و يدعى على الحاكم.

قوله في ج ٦، ص ٣، س ٢٣: «و لم يظهر الفرق».

أقول: ولا يخفى ما فيه فان الظن المعتبر يقوم مقام القطع ولكن عرفت ان القطع بالخلاف ما لم يكن الحاكم جائرا و مقصرا في الحكم لا يوجب نقص الحكم فقطعه لا يوجب النقص و الظن كذلك غايته ان القاطع يمكن أن يعمل بقطعه و ليس له تجديد الترافع عند حاكم آخر أو الحاكم السابق.

قوله في ج ٦، ص ٤، س ٢: «نعم في الموضوعات الظاهر».

أقول: ولا يخفى أن مقتضى اطلاق ادلة نفوذ حكم الحاكم هو لزوم التسليم و القبول في الشبهات الحكمية بالنسبة الى محط الحكم و أن اختلف الحكم مع

فتواه فاذا حكم الحاكم بصحة بيع ملاقى عرق جنب الحرام لكونه طاهرا عنده فليس للحاكم الاخر الذى يفتى بنجاسته ان ينتقض حكمه في بيع الملاقى الخاص المذكور بل عليه أن ينفذ حكمه بصحة البيع و كونه موجبا للنقل و الانتقال نعم لايجوز له شربه أو التوضى به و غيرهما فانهما ليسا محطا للحكم فافهم.

قوله في ج ٦، ص ٤، س ١٢: «و ادعى عليه الاجماع».

أقول: مضافا الى امكان أن يقال لااطلاق حتى يتمسك به في غير البالغ فان المذكور في الأدلة رجل منكم و القاء الخصومية مشكل ثم أن المجنون مسلوب العبارة و بالجملة العقل بل الرشد من الشرائط العامة و أما زيادة العقل و الافضلية فيه و ان اشعر به عهد على عليه السلام للمالك ولكن الالتزام به مشكل لعدم كون العهد دليلا فقها سيما ان الاوامر المذكورة أو امر سلطانية.

قوله في ج ٦، ص ٤، س ١٦: «بمعنى كونه اثني عشر».

أقول: يمكن أن يقال إن الظاهر من ادلة نفوذ حكم الحاكم هو جعل الولاية للحكم للشيعه في قبال ائمة الجور و سلاطينهم و قضاتهم كما يشهد له مقبولة عمر بن حنظلة و مشهورة أبي خديجة ما ليس مستقر فيه قوله و رجل منكم فالادلة قاصرة عن شمول غير الاثني عشرى نعم لايقيد بالعدالة بل يشمل الموثق.

قوله في ج ٦، ص ٤، س ٢٢: «و فيه نظر فان الرجوع».

أقول: لو لا الاجماع المدعى يقوى القول بعدم اعتبار العدالة بل يكفي كونه موثقا في الحكم كما يكفي في الأخبار كل ذلك لااطلاق الأدلة.

قوله في ج ٦، ص ٥، س ١١: «لما في مقبولة عمر بن حنظلة».

أقول: ولعله هو قوله ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فان الجمع المضاف يفيد العموم و من المعلوم ان معرفة جميع الأحكام لا يكون إلا بالاجتهاد فافهم.

قوله في ج ٦، ص ٦، س ٤: «حكم الله لا يبقى محل».

أقول: راجع ص ٢٤ و فيه جواب من المصنف.

قوله في ج ٦، ص ٩٩، س ٩٩: «لطفاً مشخص شود».

أقول: ثم يقع الكلام في أنه هل يجوز ان ينصب المخالف الذي يحكم بحكم الأئمة للقضاة أم لا يمكن المنع لقوله منكم في ادلة القضا و لا أقل من الشك فلا اطلاق حتى يمتسك به و اما ما فعله على بن أبي طالب عليه السلام بالنسبة الى قضاة عثمان من ابقائهم و أمرهم بالقضاة كما كانوا فقيه أنه فعل و قضية في واقعة فلا يصلح للتمسك به هذا مضافا الى انهم قضاة بخلاف الشيعة فليحمل على الضرورة أو التقية و أما تجويز القضاء للشريح القاضي ففيه أنه مشروط بعدم تفيذه حتى عليا عليه السلام ففي الحقيقة لم يكن الشريح قاضيا و انما القاضي هو على عليه السلام فلا دليل لتجويز القضاء للعامي و لو حكم بحكم الشيعة بل قدر يستدلوا بعدم جواز الرجوع اليه بما دل على عدم جواز الجواز الى الطاغوت فان الطاغوت يشمل الحاكم العامي ولكنه اخص من المدعى لان صدق الطاغوت على كل فقيه عامي و لو لم يكن له تبع أو قدرة محل اشكال.

قوله في ج ٦، ص ٦، س ١٢: «لا يمنع الاطلاق».

أقول: ومع الاطلاق يقيد خبر أبي خديجة ولكن حمل قوله يعلم شيئا من قضاياها على العلم بجميع الأحكام بل بجميع القضايا بعيد جدا و الانصاف أن المستفاد من رواية أبي خديجة هو كفاية العلم بالحكم الشرعي في مورد القضاء مع عرفان موازين القضاء هذا مع احتمال صدق معرفة جميع الاحكام على من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد ولكن يعلم المسائل و الأحكام.

قوله في ج ٦، ص ٧، س ٧: «و غاية ما يمكن».

أقول: هذا مضافا الى ما مر الاشارة اليه من أنه سيجيء امكان تصور الالتزام الطولى.

قوله في ج ٦، ص ٧، س ١٩: «و يمكن المناقشة».

أقول: و لا يخفى انه لا دليل مطلق حتى يعم المرنة و ادلة اعتبار حكم الحاكم قاصرة لكونها للرجل و حمل الرجل على كونه واردا مورد الغالب غير معلوم و معه لا اطلاق و لا تقييد فلا يمكن لاثبات اعتبار حكم المرنة التمسك بدليل و الاصل عدم ولايتها.

قوله في ج ٦، ص ٨، س ٩: «لكن مقتضى الرواية».

أقول: لو لم نقل بكفاية مطلق الاحاطة بالمسائل القضائية اللازمة في الحكم.

قوله في ج ٦، ص ٨، س ١٢: «ولا يستفاد اشتراط».

أقول: فيجوز المراجعة الى القاضى غير الاعلم أو الى المجتهد المتجزى مع امكان الرجوع الى الاعلم أو المطلق.

قوله في ج ٦، ص ٨، س ١٩: «وأما الحكمية».

أقول: وبعد ما عرفت أن حقيقة الحكم الفاصل للخصومة في الشبهات الحكمية و الموضوعية ليست مساوية مع حقيقة الفتوى بل هو ولاية من الولايات لكونه الزاما في طول الحكم الشرعي فالأصل عدم ولاية أحد على أحد إلا بالدليل فولاية الحكم للنبي و الامام عليه السلام و ليس لغيرهما إلا بنصبهما و اذنهما خصوصا أو عموما.

قوله في ج ٦، ص ٩، س ١١: «الاختصاص فليس مرادا».

أقول: لقائل أن يقول أن الخصم يعتقد أيضا بلزوم قطع الحكومة في زمان الغيبة ولكن يقول بان المنصب المذكور مجعول بالعموم للفقهاء الجامع للشرائط و يكفي لذلك اطلاق قوله فاني قد جعلته قاضيا و مع الاطلاق المذكور لاحاجة الى جعله من الامور الحسينية كما يظهر من قوله إلا ان يقال إلخ.

قوله في ج ٦، ص ٩، س ١٤: «لكن هذا في غير صورة».

أقول: ولا يخفى عليك أن مع احتمال اصابة حكم الحاكم لامانع من جعله فاصلا للخصومة بل يكون الأمر كذلك فيما إذا علم المحكوم عليه بالخلاف فان

الحكم موضوعى صرف من جهة فصل الخصومة و ان كان من جهة المحكوم له و عليه طريقا فلا تغفل.

قوله في ج ٦، ص ١١، س ٢١: «الورود يشكل استفادة».

أقول: وفيه أن الاصل في الأمر و النهي انهما للمولوى ما لم يقم قرينة على الخلاف.

قوله في ج ٦، ص ١٣، س ٧: «السند محل إشكال».

أقول: ولا يخفى أن البلوغ يشمل الخبر غير الحجة أيضا فانه يصدق على مستمع الخبر المذكور أنه بلغه كذاو كذا.

قوله في ج ٦، ص ١٤، س ١٢: «قد لا يحكم بعلمه».

أقول: غايته أن العلم المستفاد بعد الاقرار لاعبرة به لا مطلق العلم.

قوله في ج ٦، ص ١٤، س ١٥: «هذا مع أن معتقد».

أقول: يمكن أن يقال إن الائمة عليهم السلام لا يكلفون بما عندهم من العلم الالهامي مكلفون بما يحصل لهم من العلم العادى و لعله يستفاد من قوله عليه السلام انما اقضى بينكم بالبينات و الايمان فان المفهوم منه هو أنه لا يقضى بما عنده من الوحي و الالهام بل بما عنده من الطرق و الامارات العادية و هي على الاغلب البينات و الايمان و قد تكون علما عاديا.

قوله في ج ٦، ص ١٥، س ١٣: «التكاليف لا يقتضى كونه».

أقول: يمكن أن يقال إن صدق قوله تعالى و أن تحكموا بين الناس بالعدل على من حكم بعلمه يكفى في كونه من طرق الحكم.

قوله في ج ٦، ص ١٥، س ١٥: «قلت: الأولى أن يمنع».

أقول: وقد عرفت أنه يكفى صدق الحكم بالعدل على من حكم بعلمه فلا حاجة الى الاستدلال بما ذكر من عدم جواز ايقاف الحكم وغيره.

قوله في ج ٦، ص ١٦، س ٢: «و نفي ما ادعى».

أقول: أي نفي المدعى عليه ما ادعى المدعى بدعوى الغلط في شهادة الشاهدين اللذين اقر المدعى عليه بعد التهما.

قوله في ج ٦، ص ١٦، س ٣: «و دعوى إرادة».

أقول: أي و دعوى المدعى عليه ارادة المدعى خلاف ظاهر كلامه أو كونه مكرها إلخ.

قوله في ج ٦، ص ١٦، س ٤: «باقرار المدعى عليه بانضمام أصالة».

أقول: أي فبعد ما يؤخذ باقرار المدعى عليه بما يدعى المدعى بانضمام اصالة الجد و اصالة الحقيقه و اصالة الاختيار.

قوله في ج ٦، ص ١٦، س ٥: «من الأخذ بالاقرار بانضمام».

أقول: أي باقرار عدالة الشاهدين.

قوله في ج ٦، ص ١٨، س ١٥: «ولكن ليس حينئذ».

أقول: لكون الحاكم فاسقا بالاخذ فلا حكم حتى يؤخذ به.

قوله في ج ٦، ص ١٨، س ١٨: «الحكم بالحق مشكل».

أقول: ولكن يحرم ما أخذه الحاكم بمفهوم اولوية حرمة اخذ الحاكم للهدية و مما ذكر يظهر ما في قول المصنف حيث قال و على هذا فلو كان نظر الحاكم الى جواز أخذ شيء مع الحكم بالحق الخ لما عرفت من أن اخذ شيء في الفرض المذكور و إن لم يصدق عليه الرشوة يكون حراما بمفهوم اولوية حرمة أخذ الهدية.

قوله في ج ٦، ص ٢٠، س ١٧: «أنه ربما يستوحش».

أقول: لا وجه له في باب القضاء.

قوله في ج ٦، ص ٢٤، س ٤: «الحاكم كيف يكون حكمه».

أقول: وقد عرفت ما مر فراجع.

قوله في ج ٦، ص ٢٥، س ١٩: «بالحبس شرطية الايسار».

أقول: ولا يخفى ما فيه بعد التصريح بجواز الحبس في موثق اخر حيث ورد أن عليا عليه السلام كان يحبس في الدين فاذا تبين له افلاس و حاجة خلى سبيله حتى يستفيد مالا و لذلك قال المصنف في الذيل لكن يستفاد من بعض الأخبار جواز الحبس حتى يتبين الاعسار.

قوله في ج ٦، ص ٣١، س ٢: «و الظاهر أن الحلف».

أقول: فيه تأمل بل يمكن القول بمناسبة الحكم و الموضوع أن المراد هو الحلف في مجلس القضاء.

قوله في ج ٦، ص ٣١، س ٤: «لا يوجب كونه ذاهق».

أقول: أي لا يوجب كونه ذاهق حتى ليس للحاكم احلاف المنكر قبل التماس المدعى.

قوله في ج ٦، ص ٣١، س ٤: «أن له الاطلاق بحيث».

أقول: أي وأن له الاطلاق من حيث التماس المدعى و عدمه.

قوله في ج ٦، ص ٣٤، س ١٩: «و هي محل الكلام».

أقول: و للكلام كلام كما قرر في غير هذا المقام.

قوله في ج ٦، ص ٣٥، س ١: «فيظهر منه أنه لم يرد».

أقول: وهو الذي يمكن الاعتماد عليه على صحة الحكم بمجرد النكول اللهم إلا أن يقال ان بالامتناع يحصل القطع فتأمل.

قوله في ج ٦، ص ٣٥، س ٢: «فلعله كان ذلك».

أقول: أي فلعل الالزام كان بعد حلف المدعى.

قوله في ج ٦، ص ٣٥، س ١٦: «يحلّف فعليه الحق».

أقول: أي فعلى المنكر الحق.

قوله في ج ٦، ص ٣٥، س ٢٢: «على القول الآخر».

أقول: وهو رد الحاكم اليمين على المدعى.

قوله في ج ٦، ص ٣٦، س ٤: «فمع بعد المدعى».

أقول: وفيه أن الضمير في قوله فلاحق له يرجع الى المدعى و معه لاوجه

للدعوى المذكور من بعد المدعى و قرب الحق و الاولى أن يقال إن الاستدلال به
مع احتمال المخالف احتمالا غير المرجوح لا يصح.

قوله في ج ٦، ص ٣٦، س ١٦: «فانه شامل لصورة».

أقول: أي فان قوله لم يكن اليمين على المدعى.

قوله في ج ٦، ص ٣٧، س ٩: «فإن كان النظر».

أقول: ولا يخفى أن مع قيام الدليل كصحيحة محمد بن مسلم الدلالة على أن

بمجرد امتناع الاخرس يحكم الحاكم لامجال لاصالة عدم تحقق ما يجوز معه
الحكم.

قوله في ج ٦، ص ٣٧، س ٢١: «العامة وفيها إشكال».

أقول: وفي الاشكال اشكال.

قوله في ج ٦، ص ٣٩، س ٢١: «فلاربط له بالمقام».

أقول: فان في المقام لم يثبت الدين كما لم يثبت وجدان المال.

قوله في ج ٦، ص ٣٩، س ٢١: «المذكورة ظاهرة في ثبوت».

أقول: فان اللى أو المطل متفرع على ثبوت الدين.

قوله في ج ٦، ص ٤٠، س ٩: «دعوى يحكم الحاكم».

أقول: أي يحكم الحاكم بما هو وظيفته من دون حاجة الى الجواب.

قوله في ج ٦، ص ٤١، س ١٢: «أن يكون له بينة».

أقول: أي يكون للمدعى.

قوله في ج ٦، ص ٤٢، س ١١: «فرق بين مقام الترافع».

أقول: يمكن القول بان عدم الاستفصال بين كون المسألة مطرحة في المحكمة

أم لا يكفي لكون الجواب مطلقا اللهم إلا أن يقال إن فرض الرواية منصرف عن

كون المسألة مطرحة في المحكمة.

قوله في ج ٦، ص ٤٣، س ١٧: «واحتمل اختصاص ذلك».

أقول: وفيه ما ترى و هكذا في حمل خبر محمد بن قيس كما سيأتي.

قوله في ج ٦، ص ٤٤، س ٢: «وربما احتمل كون».

أقول: وهو بعيد.

قوله في ج ٦، ص ٤٤، س ٣: «ويمكن أن يقال:».

أقول: وفيه أن خبر السكوني و محمد بن قيس واردان في قضية في واقعة و النسبة بينهما و الأخبار السابقة ليست إلا خروج فرد بالنسبة إليها فلامعارضة و أما خبر محمد بن مسلم فبعد اختلاف النسخة فلامعارضة.

قوله في ج ٦، ص ٤٦، س ٨: «على قرائته بالتشديد».

أقول: أي قراءة لا يحلف.

قوله في ج ٦، ص ٤٧، س ١٤: «يتمسك بحديث الرفع».

أقول: بل يتمسك بالاطلاق.

قوله في ج ٦، ص ٥٦، س ٢١: «ولا يبعد حمل الأخبار».

أقول: و مما ذكر يظهر الجواب عن الاستدلال بتلك الاخبار لتخصيص الحقوق بالديون كما في ملحقات العروة للسيد الطباطبائي رحمته ج ٣، ص ٨٩ و مع احتمال ذلك في تلك الاخبار لا وجه لرفع اليد عن اطلاق حقوق الناس في صحيح ابن مسلم و الاطلاق المذكور يشمل ما يقصد به المال كالوصية و المعاملات كما لا يخفى ولكن ظاهر خبر داود بن الحصين هو تخصيصه بالدين و كونه منوطا بما إذا لم يكن امراتان مع الرجل كما ان امراتين مع الرجل منوط بما إذا لم يكن الرجلان العدلان (الوسائل، ج ١٨، ص ٢٦٥) فافهم.

قوله في ج ٦، ص ٥٧، س ٤: «المذكور التفرقة بين حقوق».

أقول: ومقتضى المقابلة هو تعميم حقوق الناس لغير الاموال و الديون كالمعاملات و الوصايا و غيرها مما به يقصد به المال بل الطلاق و القصاص فلاوجه لتخصيص حقوق الناس بخصوص الاموال و الديون و عليه فتخصيص المحقق تلك الحقوق بالاموال و الاعيان كما ترى لايقال أن المحقق ذكر الاموال و الاعيان من باب المثال في مقابل الهلال و الحدود لانا نقول عطف القصاص و الطلاق بالحدود يشعر بجعلهما في مقابل الاموال و الاعيان فشمول العبارة لمثل الوصية مشكل كما لا يخفى.

قوله في ج ٦، ص ٦٧، س ٥: «العرفى فقييل المدعى».

أقول: ولعل اليه يرجع ما قيل من ان المدعى هو الذي يلزم على الآخر بشيء و هو ينكره و التداعى انما يكون فيما إذا كان كل منهما ملزما للآخر بشيء و هو ينكره.

قوله في ج ٦، ص ٦٧، س ١٦: «وغير مسموع بنظر».

أقول: وفيه امكان المنع لان قول الثقة مما عليه بناء العقلاء كما أن اصالة الصحيحة أيضا كذلك فكيف لا يكون الموردان المذكوران غير مسموع بنظر العرف.

قوله في ج ٦، ص ٦٧، س ١٨: «لكن بناء الفقهاء».

أقول: ولا يخفى ما فيه مع ما مر في صدر العبارة من أن المدعى و المدعى عليه

لم يثبت لهما معنى شرعي فيحمل على المعنى العرفي ففي الفرض المذكور كانت العبرة بنظر العرف كساير الموضوعات العرفية و أما عدم كون قوله موافقا للأصل المعترف عند العرف فلا يضر بعد كون الملاك هو الصدق العرفي و أما موافقته مع الأصل المعترف فهو أمر يذكر للتعريف و هو كساير التعريفات لا يتم فافهم.

قوله في ج ٦، ص ١٠٣، س ٧: «و يظهر منه اعتبار».

أقول: كما يظهر اعتبار كونهما ذميين فيقيد بها ساير المطلقات بعد كون الرواية معمولاً بها.

قوله في ج ٦، ص ١٠٤، س ٢: «لكن يعارض بالتقييد».

أقول: يمكن أن يقال إن الظاهر أن ذكر أرض الغربة في بعض الروايات من باب التوطئة لعدم وجدان المسلم العادل كما يشهد له كلمة الفاء في صحيحة أحمد بن عمر حيث قال و ذلك إذا مات الرجل بارض غربة فلم يجد مسلمين الخ و في رواية حمزة بن حمران حيث قال و انما ذلك إذا كان الرجل المسلم في أرض غربة فطلب رجلين مسلمين ليشهدهما على وصيته فلم يجد مسلمين الخ و عليه فالتقييد بالسفر غير ثابت فيمكن الأخذ بالمطلقات كصحيح الحلبي نعم إن لم يوجد من أهل ملتهم جازت شهادة غيرهم الحديث.

قوله في ج ٦، ص ١١٣، س ٦: «حرمة آب عن التخصيص».

أقول: كقوله عليه الصلوة و السلام في رواية الأعمش و الملاهي التي تصد عن

ذكر الله.

قوله في ج ٦، ص ١١٣، س ١٤: «اللهو فيها بملاحظة».

أقول: أي في العرائس.

قوله في ج ٦، ص ١٣٢، س ١٨: «تأمل فإن الرضاع».

أقول: وفيه أن قوله عليه السلام ولا يجوز للرجال النظر اليه ظاهر في غير المحارم و هو موجود في المقام فلا وجه للتأمل فالأظهر هو جواز شهادة النساء منفردات و منضمت مع الرجال بان يشهد امرتان و رجل لان لشهادة النسوان اذا صحت منفردة صحت منضمة بطريق اولى كما لا يخفى.

قوله في ج ٦، ص ١٣٤، س ١٧: «وأما قبول شهادتهن».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى الآية المباركة هو ان شهادة المرأتين مع الرجل الواحد فيما إذا لم يكن الرجلان و هو يوجب تقيد ساير المطلقات و يدل عليه أيضا خبر داود بن الحصين عن أبي عبدالله عليه السلام سألته عن شهادة النساء في النكاح بلا رجل معهن الى أن قال و كان أمير المؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار و لا يجيز في الطلاق إلا شاهدين عدلين فقلت فاني ذكر الله تعالى قوله فرجل و امرتان فقال ذلك في الدين إذا لم يكن رجلان فرجل و امرتان و رجل واحد و يمين المدعى إذا لم يكن امرتان قضى بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله و أمير المؤمنين عليه السلام بعده عندكم (الوسائل، كتاب الشهادات الباب ٢٤، ح ٣٥) ولكن ظاهر عبارات توضيح المسائل و غيره من الكتب هو عدم تقيد

كفاية شهادة الرجل والمراتين بما إذا لم يكن الرجلان العدلين ولعلمهم لم يفهموا من الآية المباركة التقييد ولكنه مشكل.

قوله في ج ٦، ص ١٣٧، س ١٥: «أنه لا يستفاد مما ذكر».

أقول: وعليه فما ذهب اليه في الجواهر منظور فيه حيث قال لا يغير في قبول شهادتين هنا فقد الرجال للاطلاق خلافا للمحكي عن الاسكافي والطوسي فاشترطه انتهى اللهم إلا أن يقال خصوصية المورد في رواية ربي لا تنضرب باطلاق الجواب حيث قال يجاز ربع ما اوصى بحساب شهادتها ولكن مع رجوع الضمير في قوله اوصى الى الرجل المذكور مع عدم وجود رجل معه لا يساعد الاطلاق و هكذا الأمر في الخبر الثاني الحاكي قضاء مولينا أمير المؤمنين عليه السلام فان الضمير في قوله إذا كانت مسلمة راجعة الى المرأة المذكورة يوصف انها لم يشهدا الا امراة.

قوله في ج ٦، ص ١٤١، س ٥: «أو الاطمينان بلا حجة».

أقول: كالدمل ونحوه.

قوله في ج ٦، ص ١٥٤، س ١٥: «وأما المعارضة لما دل».

أقول: ولا يخفى أن النسبة بينهما وبين ما دل على اشتراط عدم حضور الاصل هو انها احصين مطلقا منه و مقتضى القاعدة هو تقديمها عليه كما ذهب اليه في المستند.

قوله في ج ٦، ص ١٦٣، س ٥: «وأقسامه ثلاثة:».

أقول: ولا يخفى عليك أن هنا قسم لا يدخل في هذه الثلاثة وهو ما إذا كان سبب القتل نفس المقتول كما إذا القى نفسه في امام السيارة في حال لا يتمكن السائق من التوقف مع كونه في مقدار الحركة مجازا فان المقتول قتل بسبب نفسه و كان السبب في المقام اقوى من المباشر ففي هذا الفرض لا قصاص على السائق ولادية عليه و لاعلى عاقلته و لافرق في ذلك بين كون ذلك عن عمد أو سهو أو غير ذلك ولكن ربما يقال أن مع عدم قصد العابر الاهدار امكن ان يدرج في الخطاء فان السائق قصد العبور ولكن يخطأ عبوره بتلاقي العابر كما قصد الصيد فيخطأ السهم الى انسان فقتله فتأمل نعم لو القى شخص شخصا اخر في امام السيارة المذكورة كان الشخص الملقى عامدا و عليه القصاص لو قصد القتل أو علم بمعرضية ذلك للقتل و القاه و إن قصد تعقيبه لامر اخر لا القائه امام السياره فاتفق ذلك دخل في شبه العمد أو الخطاء و لو اخبر مهرة تعمير السيارة بكونها صحيحة فاغتر السائق بذلك و ركب فاتفق الاختلال و انجر الى قتل و خسارة ذهب المرجع الدينى السيد الكلبي يكتفي عليه السلام الى أن الضمان على الغار.

قوله في ج ٦، ص ١٦٣، س ١٢: «بما يقتل غالبا».

أقول: بل و لو نادرا كما صرح به في ج ٧، ص ١٨٣ حيث قال اما تحقق العمد مع قصد القتل بما يقتل و لو نادرا فلا اشكال فيه فراجع.

قوله في ج ٦، ص ١٦٣، س ١٢: «بل وبقصده الضرب».

أقول: كما في الجواهر، ج ٤٢، ص ١٢.

قوله في ج ٦، ص ١٦٣، س ١٣: «عالمابه وإن لم يقصد».

أقول: أي عالما بما يقتل غالبا ولا يرجع الضمير الى ترتب القتل وإلا فلامجال لتوهم انه لا يوجب القتل كما فرضه المصنف في الصفحة الآتية.

قوله في ج ٦، ص ١٦٣، س ١٤: «المستفيضة كالصحيح عن».

أقول: وجه الاستشهاد هو أن الضرب المكرر المذكور عد من الالات التي تكون موجبة للقتل.

قوله في ج ٦، ص ١٦٤، س ١: «لايترك يعبث به».

أقول: أي يعبث به ويزجره.

قوله في ج ٦، ص ١٦٤، س ٤: «غاية الأمر عمده بحكم».

أقول: فليس له حكم العمد وأما عمده عمد موضوعا و عليه فقيد البلوغ في معنى العمد لادخل له.

قوله في ج ٦، ص ١٦٤، س ٥: «القتل مشكل نعم الظاهر».

أقول: فالقدر المتقين هو لزوم اجتماع كون الالة قتالة ثبوتا مع احراز كونها

كذلك و إلا فمقتضى القاعدة عدم ترتب حكم العمد كما مال إليه المحقق الزنجاني رحمته الله أيضا.

قوله في ج ٦، ص ١٦٤، س ٩: «الفعل القصدى معرضا».

أقول: و لعل الفرق بين هذا الفرض و الفرض السابق اعنى قوله و أما مع قصد الضرب بما يقتل غالبا عالما به مع عدم قصد القتل الخ أن في الفرض السابق قصد فعلا بالآلة المذكورة كالضرب بالآلة على اليد الذي لا يكون الضرب على اليد موجبا للقتل و إن كانت الآلة قتالة هذا بخلاف الفرض الاخير فان الفعل الذي قصده يكون معرضا كالضرب بالآلة على الصداغ فإنه موجب للقتل بالعادة و عليه فصرف كون الآلة قتالة لا يكفي في صدق العمد ما لم يكن الفعل المقصود بها معرضا للقتل و استدل في الجواهر، ج ٤٢، ص ١٢ بصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام سالناه عن رجل ضرب رجلا بعصا فلم يرفع عنه الضرب حتى مات أيدفع الى اولياء المقتول قال نعم ولكن لا يترك يعذب به ولكن يجهز عليه بالسيف، بدعوى أن اطلاقه يشمل صورة قصد القتل و عدم قصد القتل بالضرب بما يقتل مثله غالبا و ان قصد القتل انتهى لا يقال ان الضرب بالعصا ليس مما يقتل نوعا لانا نقول الضرب المكرر الى حصول الموت مما يقتل نوعا فمع قصد هذا الفعل المكرر و وقوع القتل يصدق العمد بحسب اطلاق هذه الرواية اللهم إلا أن يقال إن المشهور لم يعملوا باطلاقه فيما إذا لم يكن القتل مقصودا و جعلوه من شبه العمد هذا مضافا الى أن اثبات الموضوع او نفيه بخير الواحد مشكل كما صرح به المصنف في ج ٧، ص ١٨٤.

قوله في ج ٦، ص ١٦٤، س ١٤: «بالعمد مطلقا مشكلا».

أقول: لما مر من أن الفعل إن كان معرضا للترتب القتل عليه فالظاهر صدق العمد بالنسبة الى هذا نعم لو لم يكن معرضا إلا بالنندرة يمكن منع صدق العمد و يكون من باب شبه العمد.

قوله في ج ٦، ص ١٦٤، س ١٩: «دية العمد مائة من مسان».

أقول: و أما دية شبه العمد و الخطاء المحض فهي و أن كانت مائة ابل أيضا ولكن تختلف مع دية العمد في اعتبار السن و بعض الاوصاف و في مدة الاداء كما سيأتي ثم أن التخيير بين الامور الستة ثابتة في جميع الموارد بقريئة بعض الأخبار كموثقة حكم بن عتيبة و يرفع اليد بها عن احتمال التنويح و التعيين لكل قوم من اهل الأعصار و اهل البوادي و عن احتمال الترتيب كما في أخبار شبه العمد و العمد لعدم العمل بالترتيب إذ ذيلها يدل على الفين من الغنم و هو ليس بمعمول به.

قوله في ج ٦، ص ١٦٦، س ٢٠: «فيها يبعد تقييد».

أقول: ولا يخفى ان السؤال في نوع الروايات سؤال فرضي و ليس السؤال عن حكم مشخص خاص حتى يقتضى بيان جميع الخصوصيات و عليه فلا يبعد الاطلاق و التقييد في مثل هذه السؤالات الفرضية لا يقال ان المقيد ليس معمولا به لدلالته على اشتراط الفحولة و لدلالته على ترتب الغنم على عدم وجود الابل و لدلالته على معادلة كل عشرين للابل الواحد و هذه الأمور ليس مفتى بها فكيف يؤخذ برواية المذكورة و نحوها لافادة كون الابل من المسان لانا نقول أن العمدة

هو اجماع الاصحاب على ما حكى عن الغنية و ظاهر المبسوط و السرائر و المفاتيح و كشف اللثام هذا مضافا الى امكان العمل بفقرة من الرواية التي ليست بقية فقراتها معمولا بها فتأمل.

قوله في ج ٦، ص ١٦٧، س ١١: «الإبل للتقييد في بعض».

أقول: حكى عن الشيخ عليه السلام حملها على التقية ولكن يرد عليه ان الحمل على التقية فيما إذا لم يمكن الجمع الدلالي و في المقام يمكن الجمع بحمل المطلق على المقيد و هو جمع عرفي دلالي كما لا يخفى فالصحيح أن يقال إن أكثر الأصحاب لم يعملوا به و أن حكى عن الجامع العمل بما يدل على اعتبار الفحولة ولكن الأحوط الأولى هو اعتبار الفحولة أيضا كاعتبار كون الأبل من مسانه.

قوله في ج ٦، ص ١٦٧، س ١٥: «البقرة فالظاهر عدم الفرق».

أقول: وأما تعددها فيدل عليه صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج حيث قال الامام الصادق عليه السلام في ذيله و لأهل السواد مأتا بقرة و موثق أبي بصير و من البقر مأتان (الوسائل، ج ١٩، ص ١٤٢) بناء على الاعتماد على اخبار على بن أبي حمزة البطائني.

قوله في ج ٦، ص ١٦٧، س ١٧: «إنما الأشكال في عددها».

أقول: وفي الجواهر فلا أجد فيه خلافا معتدا به بل عن بعض الأصحاب نفيه عنه بل عن الفقيه و ظاهر المبسوط و السرائر و التحرير و غيرها الاجماع عليه قال في تكملة المنهاج العمدة في كون مأتى حقه من افراد الدية هو الاجماع و التسالم

المقطوع به بين الأصحاب انتهى و قال في الجواهر و لابس بالعمل برواية مأتى حلة بعد الانجبار بما عرفت و أن كان الراوى من عرفت و خلو كلام الصادق عليه السلام عن ذلك لا يدل على كذبه الى أن قال و على كل حال فالحكم مفروغ عنه كالمفروغية عن كون كل حلة ثوبين انتهى و عليه فبعد المفروغية نكشف استنادهم الى ما ذكره ابن ابى ليلى مرسلا عن رسول الله صلى الله عليه وآله و حيث صرحوا مأتى حلة علم أن النسخة الصحيحة عندهم هو ذلك.

قوله في ج ٦، ص ١٦٧، س ١٨: «مأتا حلة».

أقول: بناء على نسخة التهذيب ج ١٠، ص ١٦٠ و أما في الاستبصار و الكافي و الفقيه فيه مائة حلة و الكافي و أن كان أضبط ولكن مع عمل الأصحاب بما في التهذيب فهو مقدم على سائر الكتب ولكن المطبوع عندى من نسخة التهذيب مائة حلة نعم حكى في مرأة العقول عن التهذيب مأتى حلة.

قوله في ج ٦، ص ١٦٧، س ٢٠: «و قد روى الصدوق هذه الرواية».

أقول: وفي الجواهر يحكى عن الصدوق في المقنع الفتوى بها.

قوله في ج ٦، ص ١٦٧، س ٢٢: «أبي ليلى لا يدل على».

أقول: لاحتمال أن يكون المعتبر ما ذكره الامام بعد نقل الراوى كلام ابن أبى ليلى كما لا يدل على تكذيبه لاحتمال الاكتفاء بما ذكره ابن أبى ليلى و إنما أراد الامام عليه السلام نسبة ذلك الى على عليه السلام.

قوله في ج ٦، ص ١٦٨، س ١: «في كلام بعض آخر».

أقول: حكى في الجواهر عن القاموس لا تكون حلة إلا أن تكون ثوبين أو ثوب له بطانة.

قوله في ج ٦، ص ١٦٨، س ٢: «ومقتضى الاحتياط».

أقول: هذا مضافا الى ما في تكملة المنهاج من أن تفسير معظم أهل اللغة اياها بالثوبين يوجب الاطمئنان بذلك.

قوله في ج ٦، ص ١٦٨، س ٢: «ولا يبعد وجوب الاحتياط».

أقول: وفيه أن الكفارة لها المدخلية في تخفيف العقوبة لا الدية و الدية في المقام كساير الديون فاذا شك في الأقل و الأكثر يمكن اجراء البرائة عن الزائد فالتفصيل بين العمد و الخطاء في جريان اصالة البرائة في الثاني دون الأول غير واضح.

قوله في ج ٦، ص ١٦٨، س ٦: «بالبرد اليماني بعيد».

أقول: لعدم الدليل على الاختصاص مع صدق الحلة على غير البرد اليماني و مما ذكر يظهر وجه قوله في الجواهر ينبغي الاقتصار فيها على برود اليمن لانه المتيقن و نص عليه الفاضلان و الشهيدان و ابو العباس و غيرهم على ما حكى عنهم و أن كان بعض كلمات أهل اللغة تقتضى الأعم من ذلك انتهى و الحاصل أن مع تصريح بعض أهل اللغة كالعين لامجال لدعوى الاعتبار بل حمل عبارة من ذكر البرد على ذكر بعض مصاديق الحلة لا يقال مقتضى الاحتياط هنا أيضا هو اعتبار

البرد اليماني لأننا نقول مع وجود اطلاق الحلة و صدقها على غير البرد لامجال لدعوى الاحتياط.

قوله في ج ٦، ص ١٦٨، س ٦: «و لعله يظهر هذا».

أقول: وجه الظهور لأن حلل الجنة ليست من برد اليماني قطعاً.

قوله في ج ٦، ص ١٦٨، س ١٥: «لامانع من الأخذ».

أقول: وفيه أن مقتضى القاعدة هو حمل العام و هو المثلقال على الخاص و هو الدينار كحمل الحيوان على الانسان أو الانسان عل زيد لو ورد الدليل يدل أحدهما على الاتيان بالحيوان و الاخر على الاتيان بانسان أو أحدهما على الاتيان بانسان و الاخر على الاتيان بزيد فلامجال لحمل ما ورد في الخاص على الاستحباب كما لامجال لحمل كل خاص على الاستحباب بالنسبة الى العمومات ثم أن اعتبار الدينار مساوق لاعتبار المسكوكية ولكن يمكن أن يلقي خصوصية الدينار و يقال باعتبار المسكوك و لو في غير الدينار كالسكة الايرانية التي تعرف بهار آزادي ثم أن اعتبار المسكوكية لعلها من جهة اعتبار خلوص الذهب أو الفضة أو من جهة تفاوت قيمتها احيانا من جهة قدمتها و أما قيمتها من جهة قدمتها و كونها آثارا قديمة فلا اظن اعتبارها فتدبر.

قوله في ج ٦، ص ١٦٨، س ١٧: «لكن يشكل عد الخبر».

أقول: هنا تفصيل بين ما إذا روى عنه الاجلاء فلايبعد الاطمئنان بانهم لم يرووا

عنه في حال انحرافه و بين غير هذه الصورة.

قوله في ج ٦، ص ١٦٩، س ٣: «إلا أن الشهرة على الخلاف».

أقول: ومع الشهرة على الخلاف لاحجية لها حتى يتقيد بها الاطلاقات.

قوله في ج ٦، ص ١٦٩، س ٤: «وقد حمل على التقية».

أقول: لامجال للحمل على التقية بعد اعراض الأصحاب عن الرواية لان مع الاعراض لاحجية للرواية حتى يرجع مقابلها عليها بحملها على التقية إذ مرتبة المميزات مقدمة على مرتبة المرجحات و لولا اعراض الأصحاب لما كان للحمل على الاستحباب مجال مع كون النسبة بينهما هو الاطلاق و التقيد و استبعاد التقيد في غير محله مع كون السؤالات سؤالات فرضية.

قوله في ج ٦، ص ١٦٩، س ١٧: «التقية فيشكل مع إمكان».

أقول: بل يشكل من جهة أن الحمل على التقية فيما إذا كانت الحيثية الذاتية تامة و في المقام لامجال بعد اعراض الأصحاب لحمله على التقية.

قوله في ج ٦، ص ١٦٩، س ٢٢: «مضافا الى أن بعض الأخبار».

أقول: و مضافا الى موثقة الحكم بن عتيبة الدالة على أن المأخوذ من أهل البوادي لا يختص بالابل و البقر و الغنم بل يمكن أخذ الورق و هو شاهد على عدم التنويع و إلا فما وجب عليهم الورق فراجع الخبر (الوسائل، ج ١٩، ص ٨٤٨) و عليه فما يدل على تعيين الابل أو البقر عليهم محمول على ارادة التسهيل على القاتل لا اختصاص الدية بها قال في الجواهر بعد استشهاد بموثقة حكم بن عتيبة و حينئذ

تنفق النصوص جميعا بل عدم تحرير هذا الخلاف ممن عادته ذلك كابن ادريس و
الفاضل في المختلف و غيره يشعر بعدم فهم الخلاف منهم في ذلك.

قوله في ج ٦، ص ١٧٠، س ٢٠: «لعل المستفاد من الصحيحة».

أقول: وفيه أن الصحيحة هكذا إلا ان يرضى اولياء المقتول أن يقبلوا الدية فان
رضوا بالدية و احب ذلك القاتل فالدية الخ (الوسائل، ج ١٩، ص ١٤٤) نعم لا بعد
في دعوى دلالة مرسله محمد بن عيسى على كفاية رضاية الاولياء فقط فيما إذا
كان رضوا بمقدار الدية لا ازيد و لأكثر و إلا فيحتاج الى التراضى ولكن هذا
الاطلاق يقيد بمثل الصحيحة المذكورة جمعا اللهم إلا أن يقال إن المطلق الوارد
في مقام العمل لا يتقيد من جهة اقوائية ظهوره في الاطلاق فافهم و هكذا يحمل
على المقيد خبر العلاء بن الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام و العمدة هو القود أو رضى
ولى المقتول (الوسائل، ج ١٩، ص ١٤٥) هذا مضافا الى احتمال أن يكون المقصود
هو رضاية ولى المقتول بالعفو فرع و لو اصطلح الطرفان على الأقل من الدية أو
الأكثر فلا إشكال لعمومات المصالحة مضافا الى مرسله محمد بن عيسى حيث
قال عليه السلام من قتل مومنا متعمدا فانه يقاد به إلا أن يرضى اولياء المقتول أن يقبلوا
الدية أو يتراضوا باكثر من الدية أو أقل من الدية فان فعلوا ذلك بينهم جاز و
صحيحة محمد بن مسلم و زرارة قال ابن أبي عمير قيل لجميل بن دراج فان قبل
أصحاب العمدة الدية كم لهم قال مائة من الابل إلا أن يصطلحوا على مال أو ما
شاؤوا غير ذلك (الوسائل، ج ١٩، ص ١٤٨) و في الجواهر (ج ٤٢، ص ١٤) و
قيد التراضى في العبارة و غيرها محمول على صورة الاطلاق و إلا ففي غيرها على

حسب ما يقع من الصلح مقداراً و اجداو مستحقاً عليه و غير ذلك مما هو جائز بعد التراضى عليه منهما إلخ.

قوله في ج ٦، ص ١٧١، س ٤: «الى التمسك بالأولية».

أقول: كما في الجواهر.

قوله في ج ٦، ص ١٧١، س ١٥: «فالدية المغلظة في الخطأ».

أقول: و التغليظ من الخطاء باعتبار تعداد منه أن يكون خلفه مع أنه لم يعتبر في الخطاء.

قوله في ج ٦، ص ١٧١، س ٢٢: «في الخمسة المذكورة».

أقول: في دية الخطاء المحض.

قوله في ج ٦، ص ١٧١، س ٢٢: «و في سندها على».

أقول: أي في سند خير أبي بصير كما أن في سند خير العلاء هو محمد بن سنان.

قوله في ج ٦، ص ١٧٢، س ١: «تخصيص بعض الأخبار».

أقول: أي بعض الأخبار المطلقة الدالة على أن الدية هي الست المذكورة من مائة الابل وغيرها.

قوله في ج ٦، ص ١٧٢، س ٢: «للخصوصيات بعيد جداً».

أقول: وقد مر أن البعيد فيما إذا كان في مقام بيان حكم من ابتلى بذلك لا في

مقام بيان حكم السؤال الفرضي و السؤالات المذكورة عن مثل زرارة و محمد بن مسلم تكون نوعا هي السؤالات الفرضية فلا بعد في تقييدها و تخصيصها كما لا يخفى و مع التخصص لامجال للحمل على الاستحباب و الفضل.

قوله في ج ٦، ص ١٧٢، س ٦: «إنها ثلاثون بنت لبون».

أقول: و الرواية كما في الوسائل قال امير المؤمنين عليه السلام في الخطأ شبه العمد أن يقتل بالسوط أو بالعصا أو بالحجر أن دية ذلك تغلظ و هي مائة من الابل منها اربعون خلفه من بين ثنية الى بازل عامها و ثلاثون حقة و ثلاثون بنت لبون الحديث (ج ١٩، ص ١٤٦) و السند صحيح و هذه الرواية تكفي مع ذيلها لبيان حكم شبه العمد و الخطاء و لذا ذهب صاحب الجواهر الأخذ بها في الموردين فالمحصل أن العمد اغلظ حيث اعتبر المسان فيها و الاداء في سنة واحدة و شبه العمد اغلظ من الخطاء لاعتبار اربعين خلفه في شبه العمد دون الخطاء و الاداء في سنتين دون الخطاء فان الاداء في ثلاث سنوات.

قوله في ج ٦، ص ١٧٢، س ١٠: «ذلك يقع الاشكال من جهة».

أقول: وقد عرفت أن النسبة هي الاطلاق و التقييد و لا إشكال في تقييد الاطلاقات التي ذكر فيها السؤالات الفرضية و لعله لذلك عمل بها صاحب الجواهر عليه السلام فراجع.

قوله في ج ٦، ص ١٧٢، س ١٢: «مع تعبير مثل المحقق عليه السلام».

أقول: ولكن الروايتين لا يتوافقان مع ما جعله الشهر كما أشار اليه في بنت لبون

هذا مضافا الى أن مقتضى القاعدة بعد تعارض الخبرين المذكورين مع صحة عبدالله بن سنان و عدم الترجيح هو التخيير بينهما فبعد الأخذ بأحدهما تخييرا يقيد المطلقات السابقة و لامجال مع التقييد للحمل على الاستحباب بل يحمل المطلقات على صحة عبدالله بن سنان أو الخبرين المذكورين.

قوله في ج ٦، ص ١٧٢، س ١٤: «الجاني لا العاقلة و ادعى».

أقول: قال بعض الاعلام أن مقتضى ما ورد في الأعمى أن الدية على العاقلة مع انه من قبيل شبه العمد لكونه قاصدا للضرب على موضع لا يقتل فخطأ و ضرب على موضع يقتله هو أن الدية في شبه العمد أيضا على العاقلة و لا ينافي ذلك ما ورد من أن الدية على الجاني لان الدية على العاقلة في طول تعلق الدية على الجاني و لذا لم يؤد العاقلة و جب على الجاني أن يوديتها فتدبر جيدا.

قوله في ج ٦، ص ١٧٣، س ١: «لا يمكن إثبات الحكم».

أقول: لانه استحسان.

قوله في ج ٦، ص ١٧٣، س ٦: «إلا أن يدخل شبه العمد».

أقول: وفيه أن شبه العمد من مصاديق الخطاء لعدم كونه قاصدا للقتل كما لا يخفى و المناسب هو ادراجه في الخطاء هذا مضافا الى أن اصالة البرائة عن وجوب الاداء في أقل من ثلاث سنين محكمة اللهم إلا أن يقال كما في المتن مع قطع النظر عن الاطلاق يكون مقتضى القاعدة كون الدية كساير الديون حالة ولكن الأخذ باصالة البرائة أو ادراجه في الخطاء مع ذهاب المشهور أو حكاية

الاجماع عن المبسوط و عدم الخلاف عن الغنية الى أنه تستأدى في سنين كما ترى لامكان حصول الاطمئنان بان في البين نص إذ ذهاب الأصحاب الى اعتبار السنين مع عدم الدليل بمجرد الاستحسان بعيد جدا فالأحوط أن يؤدى الجاني في السنيتين و لا يؤخر منهما كما أن الاحوط لاولياء المقتول أن لا ياخذوا قبل ثلاث سنين.

قوله في ج ٦، ص ١٧٤، س ٣: «فلا بد من التخيير».

أقول: أي من التخيير في الأخذ لصحيحة عبدالله بن سنان أو خبر العلاء.

قوله في ج ٦، ص ١٧٤، س ٤: «بل مقتضى إطلاق الأخبار».

أقول: وقد عرفت أن مقتضى القاعدة هو تقييد اطلاق الأخبار السابقة بما ورد في خصوص المقام و حمل ما ورد في خصوص المقام على الاستحباب لوجه له لما مر من أن السؤالات سؤالات فرضية و لا بعد في تقييدها فبعد التخيير في الأخذ بالروايتين يقدم ما أخذ على اطلاق الأخبار السابقة.

قوله في ج ٦، ص ١٧٤، س ٥: «في ثلاث سنين فهي».

أقول: ولا يخفى عليك أن في بعض الروايات تستأدى الدية في ثلاث سنين نجوما كخبر سلمة بن كهيل حيث قال فان كان من أهل الموصل ممن ولد بها و اصبت له بها قرابة من المسلمين فاجمعهم اليك ثم انظر فان كان منهم رجل يرثه له (إلى أن قال) فالزمه الدية و خذها بها نجوما في ثلاث سنين... (الوسائل، كتاب الدييات أبواب العاقلة، الباب ٢، ح ١) و لعله لذلك و غيره قال في الجواهر في كل

سنة ثلثها بلا خلاف اجده فيه بل عن المهذب وغيره الاجماع عليه بل عن الخلاف اتفاقا منا بل من الامة و خلاف ربيعة لاتقيد به انتهى و عليه فلا كلام في ذلك انما الكلام في جواز اخذه نجوما في شبه العمدة و لم ار تعرضا لذلك في الكلمات و الروايات و مقتضى الاحتياط هو أن لا يؤخذ من الجاني الى يتم الستتان.

قوله في ج ٦، ص ١٧٧، س ٢٢: «إلى غير ما ذكر».

أقول: ربما يقال أن هذه الروايات واردة في دية الأطراف لا في النفس و البحث في المقام في الثاني دون الأول ولكن يمكن أن يقال أولا إن العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد إذ قوله فاذا البخت الثلث رجعت الى النصف يشمل دية النفس و ثانيا أن الروايات لا تنحصر بتلك المذكورة بل هنا روايات واردة في خصوص المقام منها صحيحة عبدالله بن سنان قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في رجل قتل امراته متعمدا قال أن شاء اهلها أن يقتلوه قتلوه و يؤدوا الى أهله نصف الدية و أن شاؤوا أخذوا نصف الدية خمسة آلاف الدرهم و منها صحيحة عبدالله بن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام قال إذا قتلت المرأة رجلا قتلت به و إذا قتل الرجل المرأة فان أراد و القود ادوا فضل دية الرجل على دية المرأة و اقادون بها و إن لم يفعلوا قبلوا الدية دية المرأة كاملة و دية المرأة نصف دية الرجل (الوسائل، ج ١٩، باب ٣٣) ثم لا يخفى أنه لا فرق فيما ذكر من أن المرأة تعاقب الرجل الى ثلث الدية إلخ في قطع الاطراف أو الاسنان أو الجراح لعمومية ما ذكر و شموله لكل واحد منها.

قوله في ج ٦، ص ١٧٩، س ٨: «ليس جمعا».

أقول: كما أن عملها على التقية كما في تكلمة المنهاج مستدلا بالمعارضة نظرا

الى موافقتها لفتاوى جماعة من العامة كعلقمة و مجاهد و الشعبي و النخعي و الثوري و أبي حنيفة غير سديد بعد اعراض الأصحاب لان الحمل على التقية من المرجحات و مع الاعراض لاحجية لهما حتى يرجح معارضهما عليهما بالحمل على التقية.

قوله في ج ٦، ص ١٨٨، س ٩: «جرحه فيستند إليه».

أقول: كقوله من اتلف.

قوله في ج ٦، ص ١٨٨، س ١١: «ويشهد له مارواه».

أقول: وفيه انه فعل و مجمل و لعله لم يأذنه الولي ولكنه يمكن أن يقال أن في مثل الخنتة قلما وقعت بلا اذن من وليه.

قوله في ج ٦، ص ١٨٨، س ١٤: «لصديق الغرور».

أقول: يمكن أن يقال بل لاطلاق التطيب في خبر السكوني نعم صدقه مع ذكر المرض كليا و الدواء كليا من دون تطبيقه على مرض المريض محل اشكال.

قوله في ج ٦، ص ١٨٨، س ١٦: «أن يستشكل في كلية».

أقول: راجع المستمسك، ج ١١، ص ٧١.

قوله في ج ٦، ص ١٨٨.

أقول: هنا مسألة و هي أن من امتنع الدواء في ابدان الناس هل يكون ضامنا ان اوجب النقص أو الهلاكة أم لا ربما يقال ان أمر بذلك الحاكم الاسلامي فلا بأس و

لا يضمن المباشر و إنما الضمان على بيت المال و ان لم يأمر بذلك فلا يجوز لاحدان يأذن للغير في أن يمتحن في بدنه لانه قد يوجب النقص أو الهلاكة اللهم إلا أن يقال حيث لم يثبت النقص أو الهلاكة فيجوز له الإذن ولكن الأمر و هو الهلاكة يمكن الاكتفا بالاحتمال و إلا لوقع فيها فافهم و أما البرائة عن الضمان فان قلنا بشمول من تطيب بالغاء الخصوصية فلا إشكال و أما ان لم يشمل فهو يبتنى على صحة اسقاط ما لم يجب فتدبر جيدا نعم لو شرط البرائة عن الضمان في ضمن عقد من العقود لا إشكال في البرائة بناء على جواز اشتراط شيء لم يعلم عدم مخالفته مع الكتاب أو السنة مستندا باستصحاب عدم المخالفة لهما كما ذهب اليه أستاذنا العراقي (مدظله العالي) تبعا لاستاذه الحائري رحمته.

قوله في ج ٦، ص ١٨٩، س ٩: «فلا يوجب رفع الضمان».

أقول: ولا يخفى عليك ابهام العبارة لان حاصل ما ذكره هو أن وجوب العلاج لا يمنع عن أخذ الاجرة مع أن الكلام في أن القول بالضمان يوجب ترك العلاج مع أن مسيس الحاجة الى العلاج و لم يجب المصنف عن هذا الاشكال.

قوله في ج ٦، ص ١٨٩، س ١٤: «بجواز شرط البرائة».

أقول: راجع المستمسك، ج ١١، ص ٧٢.

قوله في ج ٦، ص ١٨٩، س ١٩: «فجريانها مشكل».

أقول: وقد قرر في محله أن جريان اصالة عدم المخالفة مرفوع الاشكال كما

ذهب اليه أستاذنا العراقي (مدظله العالي) تبعا لاستاذه الحاج الشيخ رحمته و عليه فشرط البرائة عن الضمان في ضمن المعاملة لا إشكال فيه.

قوله في ج ٦، ص ١٨٩، س ١٩: «مع الإشكال في جريان».

أقول: وفيه أيضا أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما قرر في محله.

قوله في ج ٦، ص ٢٠٥، س ٥: «الثاني في التسبيب».

أقول: راجع، ج ٥، ص ٢٠٤ حيث ذكر فيه اسباب الضمان أيضا.

قوله في ج ٦، ص ٢٠٥، س ٥: «لكن علته غير السبب».

أقول: أي علة التلف غير السبب وهو حفر البئر و عليه فاطلاق السبب على حفر البئر و هو الشرط من باب الأعم.

قوله في ج ٦، ص ٢٠٥، س ١٠: «على الضابط المذكور».

أقول: ولا يخفى عليك أن الضابط المذكور أعم من السبب بمعنى المقتضى المصحح لصدق نسبة التلف إليه إذ يصدق على الشرط مع عدم صدق نسبة التلف إليه لأنه مما لولاه لما حصل التلف و حفر البئر لم يكن سببا بل هو من الشرائط إذ السبب هو التخطي و الوقوع في البئر مستند الى التخطي و أحكام السبب لاتجري على الشرائط و لذلك قال في الجواهر مقتضى الأصل و غيره عدم الضمان بالشرط مطلقا بعد عدم صدق نسبة التلف بل و لا الاتلاف إلا أن الضمان جاء من النصوص

فالمتمجه حينئذ الاختصار على ما فيها و ما يلحق به و لو بمعونة الفتاوى (ج ٤٣ ، ص ٩٦) و عليه فالضابط تعبدى و يقتصر فيه على ما ورد في الأخبار فكل ما فيها هو المعيار و يشهد له الفرق بين الملك و غير الملك مع ان السببية و العلية لو كانت ملاكاً لم يكن للفرق المذكور دليل.

قوله في ج ٦ ، ص ٢١٠ ، س ٧ : «و يدل عليه صحيح الحلبي».

أقول: ولا يخفى عليك أن الفرض المذكور في الرواية مصداق السبب بالحمل الشائع الصناعي و هكذا في حسنته الأخرى و خبر أبي مريم و هذا غير ما افادته النصوص السابقة من ضمان حفر البئر و طرح المعائر و المزالق فان النصوص السابقة تدل على الضمان في مثل الحفر و طرح المعائر و نحوهما مما لا يصدق عليه السبب و لذا يقتصر فيه على المذكور في الرواية من كونها موجبة للضمان في غير الملك و ساير القيود المذكورة فيها بخلاف نصوص المقام فان الامور المذكورة فيها مصداق السبب بالحمل الشائع الصناعي قال في الجواهر ليس في شيء من النصوص جعل لفظ السبب و العلة و الشرط عنواناً للحكم فالاختلاف في تعريفها تطويل الكلام في ذلك خال عن الفائدة و انما المدار على صدق نسبة الفعل و هو قتل و نحوه أو نسبة المصدر و هو القتل و أن لم يتحقق نسبة القتل كما في مثل النائم و نحوه و على ما ثبت من الشرع به الضمان به من هذه المسماة بالشرائط عندهم أو الاسباب نعم ليس في النصوص استقصاء لها (ج ٤٣ ، ص ٩٧).

قوله في ج ٦، ص ٢١٨، س ١٦: «و استدلل بصحيح هشام».

أقول: بتقريب كون كل جفتين بمنزلة واحد فيكونان كالعين كما في الجواهر.

قوله في ج ٦، ص ٢١٨، س ١٩: «ولا يخفى عدم الاستفادة».

أقول: قال في الجواهر في جواب التقريب المذكور إلا أنه كما ترى ولذا قال

في المسالك هو مجرد عناية و في كشف اللثام لادلالة فيه.

قوله في ج ٦، ص ٢١٨، س ١٩: «وقد يقال بالاستفادة».

أقول: كما في الجواهر حيث قال نعم قد يقال بإمكان استفادة توزيع الدية على

المتعدد الذي تثبت فيه الدية والغرض الاجماع على ثبوتها للاربع فتوزع عليها

لان الأصل عدم الزيادة مضافا الى دعوى انسياق التوزيع لتساوى في مثله ولعله

لذلك قال في المسالك هو الأظهر بعد ان اعترف بضعف دلالة الخبرين عليه.

قوله في ج ٦، ص ٢١٩، س ٢: «عليه الإجماع والأخبار».

أقول: قال في الجواهر لم نقف له على دليل سوى الدعوى المزبورة التي لم

نقف فيها على خبر كما اعترف به غيرنا أيضا بل ولافت غيره ممن تقدمه بل هو

قد خالف نفسه فيها سمعته من المبسوط بل وفي الخلاف أيضا ما حكى المصنف

عنه قال وفي موضع اخر في الاعلى ثلث الدية وفي الاسفل النصف منها كما في

المقنعة والنهاية والمراسم والوسيلة وعن الغنية وعن القاضى وأبي الصلاح و

الطبرسي والصهرشتي والكيدري بل وأبي على وحينئذ ينقص على هذا التقدير

سدس الدية بل في المتن وغيره والقول بهذا كثير بل في كشف اللثام وعن غيره هو المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه إلخ ومقتضى القاعدة هو حمل الثاني على ما إذا فصل بين الجنائتين أو على كون الجنابة من الاثنتين إذ لا يمكن ذهاب الأصحاب الى كون الدية الكاملة في الأجناف الأربعة سواء كانت الجنابة مع الفصل أو بدونه ومعدلك ذهب المشهور الى أن الدية مع الفصل أقل بالثلث فلا تغفل.

قوله في ج ٦، ص ٢١٩، س ١١: «لأن ظاهر الرواية».

أقول: كما في الجواهر حيث قال اللهم إلا أن يقال بما عن المهذب البارع أن هذا النقص إنما هو على تقدير كون الجنابة من اثنين أو من واحد بعد دفع ارش الجنابة الأولى وإلا وجب دية كاملة اجماعاً بل في الروضة هذا هو الظاهر من الرواية لكن فتوى الأصحاب مطلقة قلت ولعله لذلك توقف غير واحد من الترجيح كالمصنف وغيره ولكن يمكن بمنع الاجماع المزبور مطلقاً كما لا يخفى على من لاحظ كلام المشهور انتهى إذ مع نقل فتوى جماعة كالمقنعة والنهاية والمراسم والوسيلة والغنية والقاضي وأبي الصلاح والطبرسي والصهرشتي والكيدري وأبي على بثلاث الدية في الأعلى وبالنصف في الأسفل كيف يمكن دعوى الاجماع مطلقاً سواء كان مع الفصل أو بدونه على أن في الأربعة دية كاملة وعليه فيختص معقد الاجماع جمعاً بين الاجماع والمشهور بما إذا كان الجنابة على الأجناف الأربعة بلا فصل وأما مع الفصل فالحكم كما ذهب اليه المشهور من ثلث دية العين ان اصيب شعر الاعلى و نصف دية العين ان اصيب

شعر العين الاسفل و النتيجة أن الجناية لو كانت بالنسبة الى الأجفان الأربعة مع الفصل تنقص من الدية الكاملة الثلث و لأبأس به في الديات ولكن الأحوط معذلك للجاني أن يعطى الدية كاملة و إن كان الأحوط للمجنى أن لا يقبل الثلث.

قوله في ج ٦، ص ٢١٩، س ١٢: «فمع عدم الفصل».

أقول: ظ فمع الفصل.

قوله في ج ٦، ص ٢١٩، س ١٤: «هو طرف الجفن».

أقول: وفي تاج العروس ربما يستعمل في الشعر و حكي عن ابن اثير فراجع ولكن يمكن أن يقال إن بقريئة قوله فشتر يكون المراد هو الجفن لان الشتر كما في مصباح اللغة هو انقلاب في جفن العين الاسفل انتهى و عليه فشفر العين مبدء الاصابة فلا تغفل ثم إن الحكم في قطع الاجفان كشرها بالاولوية كما لا يخفى.

قوله في ج ٦، ص ٢٢١، س ١٣: «المارن و هو مالان».

أقول: و في المنجد طرف الأنف أو مالان من طرف الانف.

قوله في ج ٦، ص ٢٢١، س ١٨: «ولا استبعاد في التداخل».

أقول: كما أن في قتل النفس بقطع الرأس دية واحدة مع أن القطع تدريجي فلو كان اللازم ملاحظة ما له القدر الشرعي أولا و ثانيا لزم الأزيد من دية واحدة فان بمجرد قلع القشر و اللحم و نحوهما يترتب الدية مع أن المعلوم خلافه فالمعتبر هو كون الجناية عند العرف واحدة لامتددة.

قوله في ج ٦، ص ٢٢٢، س ٢: «و لعله يرتفع حال».

أقول: ولا يخفى أن ما في خبر ابان هو الاستبعاد في مقابل ورود النص الشرعي وأما مع العلم بشيء من دون ورود نص على خلافه فلا يشمل خبر ابان و لعل اليه أشار بقوله فتأمل.

قوله في ج ٦، ص ٢٢٤، س ٤: «ديتها على رواية مسمع».

أقول: ويدل عليه أيضا معتبرة غياث عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام أنه قضى في شحمة الاذن بثلاث دية الاذن الحديث (الوسائل، ج ١٩، ص ٢٦٧) و رواية عبدالرحمن عن جعفر عن أبيه عليه السلام ... و في شحمة الاذن ثلث ديتها (الوسائل، ج ١٩، ص ٢٦٨) و استدل بهما في التكملة ولكن ذهب في حاشية التوضيح الى وجوب الاحتياط بالتصالح و لا يخفى ما فيه بعد دلالة النصوص على أن دية شحمة الاذن هو الثلث.

قوله في ج ٦، ص ٢٢٧، س ١٤: «اللسان يبسط الدية».

أقول: وعن مجمع البرهان أن الاخبار انما دلت على كون المدار على المنفعة فيما إذا ذهبت المنفعة فقط و لم يذهب من الجرم شيء و ليس في الأدلة ما يشتمل على قطع بعض اللسان مع كون المدار على نقصان الحروف و الحال أنه قد يسقط من اللسان و لا يحصل قصوره في صدور الحروف فالمناسب أن يكون المدار على المنفعة إذا كان النقص فيها فقط و على المساحة و المقدار على تقدير النقص فيه فقط و على تقدير الاجتماع يحتمل جعل المدار على المساحة فانها المدار فيما له

مقدر و ليس للنقص مقدر و يبعد جعل المدار على المنفعة كما هو ظاهر المتن و الأكثر و يحتمل أكثر الأمرين للاحتياط و العمل بدليل المساحة و المنفعة و يحتمل عدم و جوب ذلك لاختصاص دليل المنفعة بما إذا لم يسقط من الجرم شيء فلا دليل للأكثر إلا القياس أورد عليه في الجواهر بان موثق سماعة يكفى في أن حكم القطع هو حكم ذهاب المنفعة قال قلت للمصادق عليه السلام رجل ضرب غلامه ضربة فقطع بعض لسانه فافصح ببعض و لم يفصح بآخر فقال يقرأ المعجم فما أفصح به طرح من الدية و ما لم يفصح به الزم الدية الحديث ثم قال اللهم إلا أن يناقش في دلالة الموثق باحتمال حمل قطع بعض اللسان فيه على النطق و الكلام لاطلاق اللسان عليه كثيرا و هو و ان كان مجازا إلا أن القرينة قائمة عليه فيه و هو عطف فقطع على «طرف» و الطرف في الأصل الضرب على طرف العين ثم نقل الى الضرب على الرأس كما عن النهاية الاثيرية و ظاهر أن الضرب على الرأس لا يوجب قطع اللسان الحقيقي بل المجازي و حينئذ يكون الموثق كغيره من الأخبار في الاختصاص بجناية المنفعة لا الجارحة ثم أجاب عنه بقوله و فيه أن ذلك لا ينافي الظهور المستفاد منها و خصوصا بعد الاعتضاد بما عرفت و سيما بعد امكان قطع لسانه بالضرب على رأسه فيما لو كان لسانه بين أسنانه فالمتجه حينئذ العمل به مع فرض مقاربه لقطع النطق أو بعضه من دون اعتبار مساحة الجرم كما إذا لم يذهب إلا النطق خاصة أما إذا قطع شيء منه و لم يذهب شيء من الحروف فالمتجه الحكومة انتهى و فيه ما لا يخفى فان دعوى ظهور الموثق في حكم القطع الحقيقي كما ترى بعد احتفاف القطع بقرائن القطع المجازي فان المحكي عن نسخة الأصل طرف (طرف ن ل) (ضرب ن ل) لغلامه طرفة (طرقة ن ل) (ضربة

ن ل) فالقطع المسبوق بالطرف أو الطرق و الملحوق بالافصاح ببعض دون بعض لو لم يكن ظاهرا في القطع المجازي لم يكن ظاهرا في الحقيقي و عليه فكما صرح به في مجمع البرهان ليس في الأخبار ما دل على حكم القطع الحقيقي و لا ظهور لكلمة القطع مع الاحتفاف حتى يقال يرفع اجمال الصدر لظهور حمل المجمل على المبين فيما إذا كان المبين منفصلا لامتصلا فاذا لم يرد في القطع الحقيقي نص ظاهر فمقتضى القاعدة هو عدم التداخل فاذا قطع شيء منه و لم يذهب شيء من الحروف فالمتجه هو اعتبار المساحة كما إذا لم يفصح مع عدم قطع شيء من لسانه فالمتجه هو العمل بالأخبار الواردة من التقسيط و أما إذا قطع شيء من لسانه مع عدم افصاحه في بعض الحروف فاللازم هو الجمع بين اعتبار المساحة لقطع شيء من جرم اللسان و اعتبار ما لم يفصح به و أن الاصل هو عدم التداخل ذهب المحقق البروجردي في التوضيح الى أن قطع شيء من جرم اللسان يوجب اعتبار المساحة ولكن اللازم هو تقييده بما إذا لم يذهب شيء من الحروف و لذا قيده في المحكي عن المختلف و التحرير حيث قال إذا قطع نصفه و لم يذهب من الحروف شيء فعليه نصف الدية بل جزم به في كشف اللثام أيضا لا يقال أن مع قطع اللسان و ذهاب المنفعة لا دليل على ملاحظة التقسيط لأننا نقول مورد ملاحظة التقسيط هو الضرب لا القطع ولكن العبرة بعموم الوارد و منه يظهر ما في مجمع البرهان فلا تغفل.

قوله في ج ٦، ص ٢٢٨، س ١٤: «إلا فهما اثنان».

أقول: ولكن الخير الدال على تسعه و عشرون حرفا معرض عنه.

قوله في ج ٦، ص ٢٢٨، س ١٧: «اللسان أيضا بعيد».

أقول: وفيه أن مقتضى القاعدة في الفرض المذكور من قطع نصف اللسان و ذهاب النطق بالنسبة الى الأقل هو الجمع بين نصف الدية الكاملة و دية ما لم يفصح لان الأصل في الأسباب هو عدم التداخل ففي هذا الفرض تعدد الاسباب بقطع جرم اللسان و ذهاب النطق و ليس ذلك خلاف ظواهر الأخبار لان أخبار كل سبب ناظر بموضوعه و لا إطلاق لها من ساير الجهات كما لا يخفى هذا كله بناء على ثبوت أن في قطع بعض اللسان الدية بحسب حسابه المقطوع في جنب الكل و إلا فاللازم هو الحكومة مع ما قدره الشارع بالنسبة الى ذهاب النطق.

قوله في ج ٦، ص ٢٢٨، س ١٩: «فلا يبعد في صورة».

أقول: يمكن أن يقال إن الروايات على قسمين إحداهما ما يدل على أن الدية تبسط على حروف المعجم كصحيححة الحلبي و ثانيهما ما يدل على تعيين المعجم بثمانية و عشرين حرفاً أو بتسعة و عشرين حرفاً فان قلنا بان المعينات ليست في مقام تعيين حروف المعجم في جميع اقطار الأرض و نواحيها بل في مقام تعيينها في لغة العرب فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق اخبار القسم الأول فيمكن أن يقسط في اللغة الفارسي بحساب اثنين و ثلاثين فان حروف المعجم فيها أزيد من لغة العرب باربعة و هكذا في ساير اللغات تحسب بمقدارها ما لم يكن الزائد مركبا من حرفين.

قوله في ج ٦، ص ٢٢٨، س ٢٠: «و حصول القطع في جرم».

أقول: الرجوع الى الحكومة فيما إذا لم يفهم بالفهم العرفي و اللازم بمعنى البين بمعنى الاخص من جعل الدية على الكل ان الدية تقسط بحسابه في الجنابة على الأجزاء و إلا فلامجال للحكومة كما لا يخفى.

قوله في ج ٦، ص ٢٢٩، س ٧: «ثلث دية لسانه».

أقول: لا يقال ان ثلث دية لسانه مساوق لثلث الدية لأننا نقول ليس كذلك لان ثلث دية لسانه هو ثلث الثلث فلا يلزم من التفصيل تكرار دية واحدة في الصورتين هذا و قد يحكى في الشرطية الأولى أن النسخة فعليه الدية.

قوله في ج ٦، ص ٢٢٩، س ١١: «إلا يشكل مع عدم».

أقول: ومع تمامية الاشكال فاللازم هو الرجوع الى الحكومة و الارش ولكن لا وجه للاشكال بعد كون التقسيط مما يدل عليه عرفا جعل الدية على الكل ما لم يصرح بخلافه كما في الاشباه و النظائر اللهم إلا أن يقال ربما يتخلف ذلك في مثل الأنف فان الأنف المركب من المارن و القصبه فيه الدية و في خصوص المارن أيضا الدية ولكن يمكن أن يقال إن التقسيط عرفي ما لم يصرح بخلافه و مع التصريح بالخلاف يرفع اليد عن ذلك.

قوله في ج ٦، ص ٢٢٩، س ١٣: «ولو ادعى المجني».

أقول: ولو ذهب الذوق فهل يلحق بالنطق أم لا ربما يقال يلحق لقوله كلما كان

في الانسان منه واحد ففيه الدية يشمل ذلك هذا مضافا الى أن الذوق منفعة اللسان فحالها حال منفعة الاذن ونحوها و المفروض في ذهاب منفعتها الدية كاملة ولكن أورد على ذلك بان المتبادر من قوله كلما كان إلخ هو العضو فلا يشمل مثل المنفعة وبانه ليس هنا دليل عام يدل على أن في ذهاب كل منفعة الدية و عليه فالمرجع في ذهاب الذوق هو الحكومة و الارش حيث لا مقدر له شرعا.

قوله في ج ٦، ص ٢٣٠، س ١٢: «ويدل عليه ما رواه».

أقول: ولا يخفى دلالة هذا الخبر على الدراهم و الايل من الديات الستة و يدل على الدنانير ما رواه الصدوق بسند صحيح في قضايا امير المؤمنين عليه السلام (راجع الوسائل، ج ١٩، ص ٢٦١) و اما البواقى من الستة فلم أجد نصا و فتوى فيها بالنسبة الى الاسنان اللهم إلا أن يكتفى بكلمة الدية الظاهرة في الستة في مثل قوله ففي الاسنان التي تقسم عليها الدية الخ.

قوله في ج ٦، ص ٢٣٠، س ٢١: «ما نقص فلادية له».

أقول: فلو كان لأحد أقل من ثمانية و عشرين سنا فلا يعتبر الدية بالنسبة الى مجموع الباقي بحيث يصير سهم كل واحد أزيد من سهم كل واحد إذا كان ثمانية و عشرين بل يعتبر ثمانية و عشرين و يكون لكل واحد من الباقي ما له إذا كان سنه ثمانية و عشرين سنا.

قوله في ج ٦، ص ٢٣٤، س ١٢: «ويدل عليه عموم».

أقول: هنا سؤال و هو أن هذا العموم هل يشمل ما كان في باطن الانسان اثنتين

كالكليين ربما قيل بالانصراف ولكنه لا وجه له مع العموم المذكور كما ذهب اليه
أستاذنا العراقي (مدظله العالي) على المحكي عنه.

قوله في ج ٦، ص ٢٣٤، س ١٩: «أو لتبادر كل العضو».

أقول: وفيه أن اليد كالرجل يطلق على المجموع وعلى الأبعاض كلفظ القرآن
الذي يطلق على مجموع القرآن وعلى أبعاضه كما لا يخفى.

قوله في ج ٦، ص ٢٣٥، س ١: «خمسة دنانير».

أقول: انتهى الخبر راجع التهذيب، ج ١٠، ص ٢٥٧.

قوله في ج ٦، ص ٢٣٥، س ١: «من الإبل عشر».

أقول: أي عشر بفتحيتين من الإبل عشر بضم الأول و سکون الثاني و يكون
بحسب الدنانير هذا العشر مائة دنانير.

قوله في ج ٦، ص ٢٣٥، س ٩: «ثلث دية الیدمائة».

أقول: أي دية اليد الواحدة و هو خمسمائة دينار.

قوله في ج ٦، ص ٢٣٥، س ١٧: «ذلك قد يتأمل من».

أقول: وفي تكملة المنهاج معتبرة ظريف تعارض الصحاح المتقدمة فلا بد من
الرجوع الى قواعد باب المعارضة أما الطائفة الأولى فهي موافقة للعامية حيث أنه
لا خلاف بينهم على ما نص عليه صاحب العدة و المغنى نعم في المغنى نسب
الخلاف الى مجاهد فحسب و هو اختار قولاً لا يوافق شيئاً من القولين المزبورين

و الطائفة الثانية مخالفة لهم فتقدم عليها فالنتيجة ما ذكرناه انتهى و فيه ان الحمل على التقية فيما إذا كان الخبران حجتين و في المقام ليس خبر ظريف حجة بعد اعراض الأصحاب عنه فلامجال للحمل على التقية فان الأخذ بالمرجحات مترتب على الأخذ بالميزات كما لا يخفى.

قوله في ج ٦، ص ٢٣٧، س ١٧: «عليه رواية بريد العجلي».

أقول: وفي التكملة عبر عنها بالصحيحة و قال و أما تضعيف المحقق الأردبيلي رحمته الله هذه الرواية من جهة وجود أبي سليمان الحمار في السند فلا وجه له اصلا فان أباسليمان الحمار هو داود بن سليمان و هو ثقة روي عنه ابن محبوب (ج ٢، ص ٣٢١)

قوله في ج ٦، ص ٢٣٧، س ٢١: «وقول الصادق عليه السلام».

أقول: وفي صحيحة الحلبي.

قوله في ج ٦، ص ٢٣٨، س ٢: «في الصلب الدية».

أقول: ولكن رواه الصدوق باسناده عن السكوني مع اضافة و هو أنه قال في الصلب إذا انكسر الدية (الوسائل، ج ١٩، ص ٢٣٢).

قوله في ج ٦، ص ٢٣٨، س ٩: «فهو مشمول لخبر».

أقول: وفيه منع واضح بعد تقييده بالانكسار فيما رواه الصدوق رحمته الله و مما ذكر يظهر ما في قوله و على هذا فكل ما عرض من جهة الصلب يكون مشمولا فلا تغفل.

قوله في ج ٦، ص ٢٣٨، س ١٧: «السرائر العمل به».

أقول: هذا مضافا الى اعتبار الرواية كما عبر عنها في التكملة بالمعتبرة على أن المحكي عن الغنية الاجماع عليه و لذا ذهب في الجواهر الى أن المتجه العمل به.

قوله في ج ٦، ص ٢٣٨، س ١٨: «لكن يظهر من التحرير».

أقول: قال في الجواهر كما عن التحرير إلا أنه خلاف ظاهر الأصحاب بل صريح بعضهم تفسير الصلب بالظهر كما عن مجمع البحرين وغيره وفي الصحاح الصلب من الظهر و كل شيء من الظهر فيه فقار فذلك الصلب و في مختصر النهاية الصلب الظهر و في القاموس عظم متصل من (الجواهر، ج ٤٣، ص ٢٦٢) و الله العالم.

قوله في ج ٦، ص ٢٣٩، س ٨: «الرجل ثمن الدية».

أقول: أي الدية الكاملة للانسان.

قوله في ج ٦، ص ٢٤١، س ٣: «ويمكن تخصيصها».

أقول: وفي التكملة و لا يخفى أن صحيحة عبدالله بن سنان معارضة بمعتبرة ظريف عن امير المؤمنين عليه السلام قال و في خصية الرجل خمسانة دينار الحديث و بعد المعارضة و عدم الترجيح فالمرجع هو العمومات المتقدمة الدالة على أن كل ما في الانسان منه اثنان ففيهما الدية و في أحدهما نصف الدية على أن التعليل المذكور في ذيل صحيحة عبدالله بن سنان على ما نقل من الاطباء غير مطابق

للوامع (ج ٢، ص ٣١٣) وفيه أن مقتضى القاعدة في المتعارضين هو الرجوع الى المرجحات مع وجودها و مع عدمها هو التخيير في الأخذ بأى منهما و في المقام الشهرة الفتوائية موافقة مع ما دل على أن لكل واحد نصف الدية و مع الشهرة الفتوائية لا يكون الخبر الاخر حجة لان الشهرة من المميزات لا المرجحات و مع عدم الشهرة فالترجيح مع ما دل على أن لكل واحد نصف الدية لموافقته مع السنة القطعية و هي العمومات المتقدمة الدالة على أن كل ما في الانسان اثنان ففيهما الدية و في إحداهما نصف الدية فالعمومات حينئذ تكون مرجحة لمرجعة و كيف كان فالأقوى هو ما ذهب اليه الأكثر من لكل واحد نصف الدية فلا تغفل.

قوله في ج ٦، ص ٢٤٥، س ٨: «الرجل يطلق على ما يشتمل».

أقول: كما يطلق اليد على ما يشمل الساق الى المرفق و ما يشمل العضد الى المنكب و اطلاق الرجل أو اليد كاطلاق كلمة القرآن على اجزاء القرآن فانه يطلق على المجموع و على ابعاضه فكذلك اليد و الرجل فلا تغفل.

قوله في ج ٦، ص ٢٤٥، س ٩: «هذا لعدم الفرق ظاهرا».

أقول: لما يقال من أن موضوع الدية هو قطع الرجل و هو يصدق في جميع الصور و في قطع الرجل ليس الا دية واحدة نعم هنا فرق من جهة الحكومة بالاضافة الى المقدار الزائد من المفصل ولكن قال في التكملة لاوجه للحكومة بعد صدق قطع اليد أو قطع الرجل على المجموع و عدم صدق أنه قطع الرجل أو اليد مع الزيادة.

قوله في ج ٦، ص ٢٥٤، س ٣: «للأصل والخبر المذكور».

أقول: وهو خبر إبراهيم الدال على تكرار الديات بتكرار الاسباب المذكورة.

قوله في ج ٦، ص ٢٥٤، س ٨: «التمامية بنحو الإطلاق».

أقول: ولعل المقصود هو ما إذا كان اسباب القتل متعددة فلا إشكال في

التداخل لان القتل لا يقبل التكرار.

قوله في ج ٦، ص ٢٥٤، س ٩: «من جهة السند مقدمة».

أقول: هذا مضافا الى أن المفهوم من الخبر بمنزلة العموم وهو قابل للتخصيص

بالصحيحة.

قوله في ج ٦، ص ٢٥٤، س ١٧: «إذهاب السمع من الاذنين».

أقول: وربما يقال أن الدية متعلقة على اذهاب السمع فيما إذا لم يرج عود

السمع و لعله كذلك لان الظاهر من ذهاب السمع هو كونه بنحو الدائم ففي المقام

و ذهاب ضوء العين المنساق من الأدلة هو اذهاب الدائم كما صرح به في الجواهر

في ذهاب ضوء العين.

قوله في ج ٦، ص ٢٥٤، س ١٨: «كان ذهاب السمع».

أقول: ولا يخفى عليك أن مقتضى اثبات الدية المنصرفة الى دية كاملة للانسان

هو كفاية اداء احد من الامور التسعة و عليه فلا ينافي ذلك ذكر الدينار فانه من باب

أحد من المصاديق التسعة لا من جهة خصوصية فيه و هكذا في اذهاب الابصار.

قوله في ج ٦، ص ٢٥٥، س ٢: «إن كانت الملازمة بين».

أقول: وكانت الملازمة بالمعنى البين بمعنى الأخص كما هو كذلك في امثال ما لافرق بين افرادها الا ترى إذا قيل اثنان من هذا الشيء مائة عرف العرف أن الواحدة منهما خمسين فاحتمال الفرق غير معتنى به لا يقال أن مع رواية أبان كيف لا يعتنى بالاحتمال في الفرق بين الاذن اليمين والاذن اليسار لانا نقول أن رواية أبان في مقام تخطئة قول أبان في مقابل الخبر الوارد عن الائمة عليهم السلام لا في كل مكان من موارد العلم والقطع من دون ورود نص على خلافه.

قوله في ج ٦، ص ٢٥٥، س ٣: «الملازمة ولعله لهذه».

أقول: ولعل ذلك من جهة التأكيد.

قوله في ج ٦، ص ٢٦٠، س ٧: «عليه بخير أصبغ».

أقول: والعمل عليه فلا يحتاج في المسألة الى الاستدلال بالقاعدة الآتية هذا مضافا الى ما رواه الصدوق بسند صحيح عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال ضرب رجل رجلا في هامته على عهد امير المؤمنين عليه السلام فادعى المضروب انه لا يبصر بعينه شيئا وأنه لا يشم رائحة وأنه قد خرس فلا ينطق فقال امير المؤمنين عليه السلام أن كان صادقا فقد وجبت له ثلاث ديات النفس (راجع الوسائل، ج ١٩، الباب ٤، ح ١).

قوله في ج ٦، ص ٢٦١، س ٤: «فالمرجع الحكومة».

أقول: بل المرجع هو الاحتياط بالتصالح لدعوى عدم الخلاف والاجماع على

الدية الكاملة و احتمال استظهار تعذر المنى من ذهاب الفرج.

قوله في ج ٦، ص ٢٦٣، س ٢: «الثالث في الشجاج».

أقول: هنا سؤال و هو أن المخارج اللازمة من الجراحات المعالجة هل تجب مضافا الى الديات المقررة أم لا قد يقال مقتضى الاطلاقات الواردة في مقام بيان الديات هو عدم وجوبها ولكن يظهر من مجمع المسائل للآية العظمي الكلبايكاني رحمته أن تلك المخارج في الجراحات التي لم تصل الى السمحاق واجبة على الأحوط أن كانت خطئية فاللازم هو المصالحة بين الجاني و المجني عليه و إلا فالمخارج على المجني عليه و لم أجد دليلا على التفصيل المذكور عدى ما رواه في الوسائل عن الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن محمد بن يحيى الخزاز عن غياث عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام قال ما دون السمحاق اجر الطيب (الوسائل، ج ١٩، ص ٢٩٤) و فيه أولا أن رفع اليد عن الاطلاقات بمثل هذه الرواية الواحدة مشكل هذا مضافا إلى أن الرواية مطلقة من جهة العمد و الخطاء فتأمل و مما ذكر يظهر حكم ساير المخارج اللازمة لأخذ الدية كمخارج الوكيل و نحوه.

قوله في ج ٦، ص ٢٦٤، س ١٦: «إن لم يؤخذ في الحارصة».

أقول: كما هو مقتضى العطف في معتبرة منصور حيث قال «في الحرصة شبه الخدش بعير و في الدامية بعيران» و عليه ففي الحارصة التي لا توجب اخراج الدم بعير و فيما إذا تنفذ في اللحم و يخرج معها الدم بعيران كما في الجواهر ولكن

يعارض ذلك معتبرة السكوني حيث قال فيه أن رسول الله ﷺ قضى في الدامية بعيرا و مقتضى القاعدة مع عدم المرجح هو التخيير في الأخذ و حيث كان البعيران مطابقا للاحتياط بالنسبة الى الجاني فالمختار هو البعيران.

قوله في ج ٦، ص ٢٦٤، س ١٩: «و هي التي يخرج معها».

أقول: وفي الجواهر المنساق المناسب لترتيبها على الحارصة انها التي تخرج الدم مطلقا و أن كان الغالب حصول السيلان و لو في الجملة مع خروجه إذ هي المرتبة التي تزيد على قشر الجلد بدون ادماء و حينئذ ففيها بعيران بجميع افرادها حتى تصل الشجة الى المرتبة الثالثة.

قوله في ج ٦، ص ٢٦٤، س ٢٠: «فأما الدامغة فأمرها».

أقول: ظ الدامعة باهمال العين.

قوله في ج ٦، ص ٢٦٥، س ١: «و فيها بعيران».

أقول: وقد عرفت أن مقتضى القاعدة مع عدم المرجح هو التخيير الخبري في المتعارضين.

قوله في ج ٦، ص ٢٦٥، س ١٤: «و قيل باتحاد الباضعة».

أقول: ولعل منشأ الاتحاد هو اتحاد حكمهما ولكنه كما ترى إذ اتحادهما في الحكم لا يلزم اتحادهما في الموضوع مع اطلاق الباضعة على الدامية أيضا نعم لا يضر الاختلاف اللفظي في أن الثالث محكوم بثلاث من الابل.

قوله في ج ٦، ص ٢٦٦، س ٤: «وقال أبو علي».

أقول: وفي الجواهر لا يعارض الأخبار الدالة على أن في السمحاق أربعة ابرة ما أرسله أبو علي عن أمير المؤمنين عليه السلام وذلك واضح لضعفه للارسال و عدم العمل به حتى ينجبر.

قوله في ج ٦، ص ٢٦٦، س ٦: «فيها خمس عشر».

أقول: وفي نسخة الكافي لأبي الصلاح الحلبي ص ٤٠٠ ثم السمحاق و هي التي تبلغ الى القشرة الخنيفة الرقيقة المتغشية للعظم ففيها خمسا عشر ديته، انتهى. و عليه فلا يكون منافيا للاربعة لان كل خمس اثنان كما أن المراد من خمسمائة درهم لعله هو قيمة الاربعة كما احتمله في الجواهر و كيف كان فالعمل على المشهور لعدم دليل على غيره.

قوله في ج ٦، ص ٢٦٦، س ١٦: «ويدل عليه ما رواه».

أقول: ولعل خلو سائر الأخبار عن ذكر الهاشمة لندرة وقوعها.

قوله في ج ٦، ص ٢٦٦، س ٢١: «التي تنقل العظم».

أقول: كما دل عليه معتبرة ظريف حيث قال و في المنقلة خمس عشرة من الابل عشر و نصف عشر و في الجائفة ما وقعت في الجوف ليس فيها قصاص الالحكومة و المنقلة ينقل عنها العظام و ليس فيها قصاص إلا الحكومة و عليه فما قيل من أن المنقلة هي التي يخرج منها فراش العظام و فراش الرأس بفتح الفاء و الرء غير المعجمة المفتوحة و الشين المعجمة و هي عظام رقاق تحوج الى نقلها

من موضع الى موضع فلعله من باب ذكر مصداق الادنى و إلا فلاوجه لاختصاص العظام برفاق العظام.

قوله في ج ٦، ص ٢٦٧، س ١: «ويدل عليه ما رواه».

أقول: مضافا الى روايات اخرى منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال في الموضحة خمس من الابل الى أن قال و المنقلة خمس عشرة من الابل (الوسائل، ج ١٩، ص ٢٩١).

قوله في ج ٦، ص ٢٦٧، س ٩: «وهي الخريطة الجامعة».

أقول: وعاء من جلد أو غيره يشد على ما فيه.

قوله في ج ٦، ص ٢٦٧، س ١٠: «ويدل عليه رواية».

أقول: مضافا الى صحيحة معاوية بن وهب و رواية فضل بن صالح و مسمع و أبي الصباح و العلاء بن الفضيل.

قوله في ج ٦، ص ٢٦٧، س ٢٠: «الابل تنقص عن الثلث».

أقول: ولا يخفى عليك أن اكثر الروايات خالية عن تعيين الابل بل أفادت ثلث الدية و الظاهر من الدية هي الدية الكاملة ولكن عين في صحيحة الحلبي ثلثا و ثلاثين من الابل للمأمومة و ظاهرها كفاية ذلك تعبدا و لو كان ناقصا عن الثلث بثلث ابل و هو يقدم على ظاهر ثلث الدية و ان ابيت عن ذلك فالأمر يدور بين حمل صحيحة الحلبي على المجاز في الحذف بان يكون الباقي و هو ثلث الابل مخذوفا حيث يكون في مقام بيان الاعداد الصحيحة و بين حمل ساير الاخبار الدالة على

ثلث الدية على المجاز فان تطبيق ثلث الدية على ثلاثة وثلثين مع انها ليست بثلث حقيقي مجاز فان تكافؤ الحملان كان المتجه عدم اعتبار ثلث البعير فيما إذا اراد اداء الدية باعطاء الابرة للأصل بعد تعارض الأخبار ولكن معذلك لا يترك الاحتياط كما افتي في المبسوط يوجب اتمام ثلث الدية ثلث البعير.

قوله في ج ٦، ص ٢٦٨، س ١١: «على الواصلة إلى جوف».

أقول: لا على جوف الدماغ.

قوله في ج ٦، ص ٢٧١، س ١٧: «في احمرار الوجه بالجنابة».

أقول: وفي الجواهر ولا يخفى عليك أن مورد النص و الفتوى الوجه لكن عن الخلاف و السرائر ان الرأس كالوجه و لعله لمساواته له في الشجاج ولكنه كما ترى قياس لانقول به فالمتجه حينئذ الحكومة فيه لا الحاقه بالبدن الذي لايشمله و الله العالم و فيه أن الحكومة إن افادت ما ينقص عما قرر في البدن يشكل من جهة أن الرأس لا يكون امره أهون من البدن فافهم ثم لا يخفى عليك أن في الجواهر ثم أن الموثق المزبور مختص بالرجل و لذا قيل إن كانت الجنابة على المرأة فنصف المذكورات ولكن الفتاوى مطلقة فلا يبعد مساواة المرأة للرجل في ذلك الحاقا بالجراح الذي لم يبلغ الثلث فيه و الله العالم و لا يخفى عليك أن الموثق المذكور في الكافي لا يختص بالرجل ولكن المذكور في الفقيه هكذا عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل لطم رجلا على وجهه فاسودت اللطمة فقال إذا اسودت اللطمة ففيها ستة دنانير و اذا اخضرت ففيها ثلاثة دنانير و إذا احمرت ففيها دينار و نصف و في اليد لانصف ذلك (الجزء الرابع ، ص ٥١٣) فيمكن أن يقال بالغاء

الخصوصية ولكنه يشكل ذلك في باب الديات لاختلاف الرجل مع المرأة اللهم إلا أن يقال إن قيد الرجل في السؤال لا في الجواب هذا مضافا الى كفاية العمومات كخبير ابان و مضمرة سماعة الواردة على أن ديات النساء كديات الرجال ما لم يبلغ الثلث فانها بعمومها يشمل المقام لان العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد كالجراح أو قطع الاطراف و مما ذكر يظهر ما في الجواهر حيث ألحق المقام بالجراح مع أنه لا حاجة الى اللاحق مع عموم ما يدل على أن النساء كالرجال في الديات.

قوله في ج ٦، ص ٢٧٢، س ٦: «فمع اختلاف النقلين».

أقول: ولا يخفى عليك أن اصالة عدم سهو الزيادة مقدمة على اصالة عدم سهو النقص ولذا لا يرى العرف تعارضا بينهما و لا حاجة الى الاطمئنان مع جريان اصالة عدم سهو الزيادة و مجرد كون الكافي اضبط لا يمنع عن جريان اصالة عدم السهو في الزيادة.

قوله في ج ٦، ص ٢٧٤، س ٢١: «محتاج إلى الدليل».

أقول: ولا يخفى أن ذيل خبر أبان و مضمرة سماعة مطلق و لا يختص بقطع الاطراف أو الجراح فيشمل كل مورد من موارد الديات حيث قال عليه السلام ان المرأة تقابل (تعادل) الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٠، س ٢١: «الأخذ بالطائفة الأولى».

أقول: ومع أخذ المشهور بالطائفة الأولى صريحها و ظاهرها و الاعراض عن

الطائفة الثانية لاحجية للطائفة الثانية حتى يجمع بين الطائفتين بالجمع العرفي أو يحمل على التقية نعم يمكن القول النسبة بين الطائفة الأولى و صحيحة أبي عبيدة و صحيح مسلم هي الاطلاق و التقييد فيرفع اليد عن اطلاقهما بنص ما دل على ان الدية الكاملة فيما إذا و لجنه الروح.

قوله في ج ٦، ص ٢٨١، س ١٣: «فيه بعدم الدليل عليه».

أقول: وفيه أن التفسير الذي ذكره ابن ادريس و إن لم يكن له دليل ولكن يمكن توجيه ما ذهب اليه الشيخ قال ابن ادريس ان الجنين مادام في البطن فاوّل يكون نطفة و فيها و بعد و وضعها في الرحم الى عشرين يوما عشرون دينارا و بعد العشرين يوما لكل يوم دينار الى اربعين يوما و هي دية العلقة فهذا معنى قولهم و فيما بينهما بحساب ذلك انتهى أورد في التكملة و غيرها عليه أولا بان الحد الفاصل بين هذه المراتب أربعون يوما لاعشرون و ثانيا أنه لا دليل على ما ذكره من التقسيم فالصحيح في كيفية التقسيم ما تضمنته صحيحة سليمان بن خالد و صحيحة صالح بن عقبه فراجع (ج ٢، ص ٤٠٤ - ٤٠٣).

قوله في ج ٦، ص ٢٨٣، س ١٠: «المرأة و مات ولدها».

أقول: و هنا فرع اخر و هو أنه لو قتلت المرأة و بطلت النطفة أو العلقة أو المضغة و غيرها ما لم يلج الروح هل على القاتل دية النطفة أو العلقة أو المضغة أم لا ربما يقال إن دية هذه الامور فيما إذا اسقطت و أما مع عدم الاسقاط فلا دية يمكن أن يقال ان مقتضى قوله عليه السلام « جعل للنطفة خمس المائة عشرين دينارا و للعلقه خمسى المائة أربعين دينارا و للمضغة ثلاثة اخماس المائة ستين دينارا و للعظم

اربعة اخماس الدية ثمانين دينارا فاذا كسى اللحم كانت له مائة دينار كاملة» هو لزوم ديتها نعم في بعض الروايات فألقت ما في بطنها أو ألقت جنينا أو شربت دواء عمدا و هي حامل لتطرح ولدها ومقتضاها هو لزوم الاسقاط و الإلقاء في ترتب الدية فيقيد المطلقات المذكورة بها ولكن يحتمل أن يكون قيد الاسقاط وارد مورد الغالب إذ بطلان النطفة و العلقة ينفي غالبا بالإلقاء و الاسقاط هذا مضافا الى امكان إلقاء الخصوصية فافهم فالحوط هو التصالح.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٣، س ١٦: «المذكور ففيه نظر».

أقول: ولا يخفى عليك ان المشكل اخص من المشتبه و عليه فاصل عملي يرفع الاشكال و عدم الحلية بخلاف الاشتباه و عدم العلم بوضعه واقعا فما في المتن من أنه لا اشكال مع النقل في محله.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٤، س ٣: «أو حمل القتل على».

أقول: كما يشهد له تطبيق القتل على مثل العلقة و المضغة في الرواية مع أن المعلوم عدم ولوج الروح فيهما و بعد التطبيق المذكور فلا يرث القاتلة و عليه فلامجال لقوله و لامجال لاستبعاد وراثة القاتلة الدية إلخ.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٤، س ٤: «مع الامتاع كان المناسب».

أقول: أي مع امتاع ارث القاتلة من نفسها بعد كونها موظفة باداء الدية.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٦، س ٢: «قد يكون مسبوقا».

أقول: وأما إذا لم يكن مسبوقا باليد فمقتضى ادلة الضمان كقوله ﷺ من اتلف

مال الغير فهو ضامن ليس إلا اشتغال الذمة بقميتها في القيمي أو بمثلها في المثلى حال الإتلاف و لادليل على اشتغال الذمة بنفس العين الى يوم الاداء و يشهد له ما في صحيحة محمد بن قيس في عين فرس فقتت من ربع ثمنها يوم فقتت العين.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٦، س ٢١: «المنجبر بالشهرة».

أقول: ولا يخفى دعوى الانجبار مع وجود معتبرة عبد الاعلى كما ترى.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٦.

أقول: وسيأتي في ص ٢٩١ حكم ما إذا فقأ عين ذات الاربع من الدابة و حكم ما إذا جنى على الدابة فالقت جنينها فراجع.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٧، س ٢: «جعل ذلك له رسول الله ﷺ».

أقول: ولا يخفى أن الرواية على في المصدر تمت الى هنا و لعل هو من تمتة خبير أبي بصير كما سيأتي.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٧، س ٥: «و ربما يؤيد بخير وليد».

أقول: يمكن أن يقال وجه التقييد ليس الأخبار بل هو انصراف كلمة كلب الصيد الى المعلم كما أن في اللغة الفارسية ينصرف «سگ شكارى» الى المعلم.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٧، س ٨: «و خبر أبي بصير».

أقول: ومعتبرة الوليد بن صبيح عن أبي عبدالله عليه السلام قال دية كلب الصيد السلوقي اربعون درهما (الوسائل، ج ١٩، ص ١٦٨) جمع فيه بين القيدتين و لذا

قال في الجواهر هو الحجة لقول من خص الصيد بالسلوقى بناء على حجية مثل هذا المفهوم اللهم إلا أن يقال بقصوره عن المقاومة و لو للشهرة المزبورة لايراد منه المفهوم المزبور إلا أن ظاهر المصنف و غيره عدم الوقوف على ما ذكرناه من النصوص خصوصا الاخير كما لا يخفى على من لاحظ كلماتهم و منه يضعف توهين الخبر المزبور الذي لم يتحقق فيه الاعراض فالمتجه حينئذ اختصاص السلوقى من كلاب الصيد بالاربعين و أما غيره فيرجع فيه الى التقويم انتهى و يمكن أن يقال أن مع احتمال أن يكون قيد السلوقى واردا مورد الغالب فان الصيد تكون غالبا من السلوقى فلا يحرز كونه قيدا ومع عدم احراز قيديته لاوجه لرفع اليد عن اطلاق الصيود و ربما يقال أن زيادة السلوقى لم تثبت بملاحظة أن السند من ابن عمير الى من روى عن الامام عليه السلام في روايتى الوليد بن صبيح واحد فلا ندرى انه روى عنه ما فيه عنوان السلوقى فحسب أو أنه روى ما فيه كلا العنوانين فتبقى رواية الصيد على اطلاقها فلا موجب لتقييدها بالسلوقى أصلا انتهى. (راجع التكملة، ج ٢، ص ٤٣٢) و فيه أن وحدة الرواة لا تكشف عن اختلاف لاحتمال أن يكون الامام عليه السلام ذكر على نحوين السلوقى و الصيد السلوقى أو الراوي اشتبه و اسقط ثم ذكرو ضم القيد و كيف كان ففي ما ذكرنا غنى و كفاية.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٧، س ١٥: «كلب الصيد من غير فرق».

أقول: ولا يخفى عليك ان بعض الكلاب يصيد ولكن ياكله أو لم يات به فلذا يعلمونها حتى لا ياكله.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٧، س ٢٣: «هذا من باب المفهوم».

أقول: إذ المفهوم يدل على انحصار العلة في سنخ الحكم فلو تم المفهوم يستفاد منه أن المذكور هو علة منحصرة ولكن القيود تضيق موضوع شخص الحكم كقوله أن ظهرت اعتق رقبة و اعتق رقبة مؤنة فلا يدل على نفي العتق عن غير مورد المظاهرة.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٨، س ١: «على جهة اخرى».

أقول: ككونه واردا مورد الغالب كما في التكملة حيث قال لا موجب للتقيد بملاحظة أن الغالب في كلب الصيد هو السلوقي فاذا كان القيد واردا مورد الغالب فلا ينافي الاطلاق و النتيجة أن الحكم يختص بكلب الصيد سواء كان سلوقيا أم لم يكن.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٨، س ٣: «فهو لا يوجب صرف».

أقول: إذ الشهرة تنفع في جبر ضعف الرواية لادلالة الرواية.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٨، س ٧: «لكن الأشهر رواية».

أقول: حاصله أن مع تعارض معتبرة السكوني مع معتبرة عبد الأعلى و غيره فالترجيح مع الثاني لان الأشهر رواية و عملا هو الثاني و لا يخفى أن المشهور عملوا بالثاني و التعبير بالأشهر لا مورد له و كيف كان فالعمل على معتبرة عبد الأعلى و غيرها فهي تدل على أن في كلب الصيد أربعين درهما و أماما في التكملة من حملها على ما اذا لم تزد قيمته على أربعين درهما فتنقلب النسبة بينها و بين

معتبرة السكوني الى عموم و خصوص مطلق فتقيدوا معتبرة السكوني بما إذا كانت قيمته أزيد من أربعين درهما فان تكون النتيجة ان دية كلب الصيد أربعون درهما إلا إذا كانت قيمته أكثر من ذلك فتكون ديته قيمته ففيه أنه لا شاهد له و مجرد استبعاد كون قيمة كلب الحائط و الغنم أزيد من دية كلب الصيد لا يوجب التقيد إذ ليس ذلك الاستبعاد كالأحكام العقلية الحاقة بالرواية حتى يوجب تقيدها كما لا يخفى. ثم على تقدير عدم المرجح بين المتعارضين من الأخبار فالحكم هو التساقت و الرجوع الى مطلقات الضمان لان النسبة بينهما عموم من وجه فلا يشملها الأخبار العلاجية إذ كلب الصيد ربما يكون سلوكيا و غير سلوكي كما أن السلوقي يكون صيودا فلا تغفل.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٨، س ٩: «و شرهه بثمان بخس».

أقول: سقط ذيل الرواية و هو هكذا دراهم معدودة قال كانت عشرين درهما و روي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام مثله و زاد فيه البخس النقص و هي قيمة كلب الصيد إذا قتل كانت ديته عشرين درهما.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٨، س ١١: «و الانصاف عدم الترجيح».

أقول: ولا يخفى عليك بعد عدم تمامية السند في خبر أبي بصير لاتمم الحجية الذاتية إلا في رواية ابن فضال بعمل المشهور فلامجال للتخيير.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٨، س ١٣: «في كلب الحائط عشر».

أقول: هل يشمل كلب الدور أم لا محل اشكال لاختصاص اللغة و كلمات

القوم بالبستان فشموله للدور محل اشكال و مقتضى القاعدة هو الضمان لقيمتها و أما ما روى من أنه لاقيمة لما عدا ما ذكر من الكلاب بل الزنبيل من تراب فلم يثبت لان خبر أبي بصير ضعيف و خبر ابن فضال مرسل.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٨، س ١٦: «عدم عمل المشهور».

أقول: وهكذا لم يعمل المشهور بالأصل المقتضى لضمان القيمة فالقول بضمان القيمة مع ذاب المشهور الى ضمان عشرين درهما مشكل بل ممنوع لاستكشاف قول المشهور في مثل المقام عن النص كما لا يخفى.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٨، س ١٨: «المخصص محل إشكال».

أقول: وفيه منع إذ قياس الراوي العادل يخبر بخبر يقطع بعدم صدق بعض مضمون خبره مع الفارق إذ في الثاني يستكشف كذب المخبر فيوجب عدم الاعتماد على خبره بخلاف الراوي العادل فان عدم العمل ببعض خبره من جهة تقية الامام عليه السلام لا يضر بعدالته و نقله بعض مضمونه الاخر فلا تغفل.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٨، س ٢٢: «و لم يعرف مستده».

أقول: والمشهور كاف لاستكشاف عن النص في مثل المقام كما لا يخفى.

قوله في ج ٦، ص ٢٨٩، س ١: «يكون القفيز في بعض البلدان».

أقول: وفي الجواهر و القفيز كما عن الصحاح ثمانية مكايك و المكوك ثلاث كيلجات و الكيلجة من و سبعة اثمان من و المن رطلان و الله العالم. في مجمع البحرين المكوك كرسول المد و قيل الصاع و الاول اشبه لما جاء مضرا

بالمد و منه الحديث امراتي حلبت لبنها في مكوك فأسقت جاريتي و في حاشية مجمع الرسائل للسيد محمد كاظم اليزدي رحمته الله هو التسعة و نصف من المن التبريزي و سه سير و چهارده مثقال و نيم صيرفي است. و في متن مجمع الرسائل هو السبعة و نصف من المن التبريزي و سه سير و دوازده مثقال صيرفي است. و لا يخفى أن مقدار القفيز غير معلوم و معه فاللازم هو المصالحة في مقداره أو الرجوع الى القيمة اللهم إلا أن يعتمد على المشهور في معنى الجريب فان ذهابهم الى القفيز مع انهم رووا روايات الجريب يعلم أن المراد منه هو القفيز ثم أن بناء على كون المراد من الجريب هو القفيز لا يخفى أن المن بحسب كيلو يزيد على الصاع الذي هو موضوع للأحكام في موارد مختلفة ١١ مثقال.

قوله في ج ٦، ص ٢٩١، س ٨: «ويشكل هذا مع دعوى».

أقول: والاحوط هو أكثر الامرين.

قوله في ج ٦، ص ٢٩١، س ١٠: «و على ما فيه من ربع».

أقول: والظاهر انه عطف على قوله على ما فيه من عشر القيمة الخ فالعبارة هكذا و أما ما ذكر في الثانية فيدل على ما فيه من ربع القيمة في عين الدابة صحيح ابن اذينة الخ.

قوله في ج ٦، ص ٢٩١، س ١٧: «هذا ولكن المشهور بين».

أقول: ولا يخفى عليك ان شهرة المتأخرين لا توجب تضعيف الرواية لو كانت على الخلاف كما لا توجب قوتها لو كانت على الوفاق كما نص عليه شخينا

الأعظم في مكاسب المحرمة مبحث بيع كلب الماشية و الحائظ فالعمل بالروايات المذكورة كما عن الشيخ الطوسي و جماعة هو المتعين ثم ان المراد من فقأ العين هو افسادها بادخال الاصبع فيها مثلا.

قوله في ج ٦، ص ٢٩١، س ٢٠: «وأما ما ذكر في المسألة».

أقول: راجع ص ٢٠٥ من هذا المجلد و ص ٢٠٤ من ج ٥.

قوله في ج ٦، ص ٢٩٣، س ٢: «فإن منشأ الضمان».

أقول: ولا يخفى عليك أن عدم الحفظ مع صدق التقصير و التفريط يوجب الضمان أيضا كما دل عليه اخبار حفر البئر و وضع الشيء في الطريق و أخبار حفظ الدابة المغتلمة و أخبار الدالة على الضمان فيما إذا استاذن من قوم و عقره كلبهم و أخبار دالة على ضمان هجوم الدابة الداخلة على المدخولة في مستراحها و غير ذلك من الموارد راجع ج ٥، ص ٢٠٥ و لذا أفتى شيخنا الاستاذ العراقي بالضمان مع عدم الحفظ في الزراعة و ساير الاموال.

قوله في ج ٦، ص ٢٩٣، س ١٧: «أما وجوب كفارة الجمع».

أقول: وفي الجواهر و لو قتل القاتل قود هل تجب في ماله قال في المبسوط و محكي السرائر و ظاهر المقنعة و المهذب و الوسيلة لا تجب الكفارة في ماله للأصل و لانها شرعت لتكفير الذنب فمع فرض تسليم نفسه و الاختصاص منه فقد اعطى الحق فيكفى كفارة و في النبوي القتل كفارة بل قال الصادق عليه السلام في خبر عبدالله بن سنان كفارة الدم إذا قتل الرجل مؤمنا متعمدا فعليه أن يمكن نفسه من

اوليائه فان قتلوه فقد ادى ما عليه إذا كان نادما على ما كان منه عازما على ترك العود و إن عفى عنه فعليه أن يعتق رقبة و يصوم شهرين متتابعين و يطعم ستين مسكينا و إن يندم على ما كان منه و يعزم على ترك العود و يستغفر الله تعالى ابدا ما بقى ولكن فيه اشكال ينشأ من كون الجناية سببا فيستصحب و لان الأصل عدم السقط و لان حقوق الله المتعلقة بالمال لا تسقط بالموت بل عن الفاضل في المختلف و التحرير انه قوى الوجوب بل عن الشيخ في الخلاف الفتوى به مدعى عليه اجماع الفرقة و اخبارهم و لعله الأقوى في النظر للاصل و اطلاق الأدلة و الله العالم و فيه كما في تكملة المنهاج ، ج ٢ ، ص ٤٣٦ أن جميع الامور المذكورة مدفوعة أما الاستصحاب فلا مورد له بعد وجود الدليل الاجتهادي الدال على أن الموضوع هو العفو و عدم القتل و هكذا لامورد لاصالة عدم المسقط مع الدليل الدال على المسقط و هو القود و أيضا لامجال لدعوى كونها من حقوق الله فلا تسقط بالموت بعد دلالة النصوص على أن موضوعها هو ما إذا عفا عنه و لم يقتل فلا تغفل و عليه فلا وجه للاحتياط مع وجود الدليل الاجتهادي.

قوله في ج ٦ ، ص ٢٩٤ ، س ١ : «إن لم يذكر خصوص» .

أقول: للكفاية ذكره في السنة و لا اشكال فيه و انما الكلام فيما إذا مات القاتل في القتل الخطائي في انه هل تسقط الكفارة عنه بالموت أم لاذهب في تكملة المنهاج الى أن الاظهر سقوطها و ذلك لان المستفاد من الاية الكريمة هو انها تكليف محض يعنى أن الواجب عليه هو التحرير الذي هو فعل له و من الطبيعي أنه يسقط بموته فبقائه يحتاج الى دليل انتهى ولكن يمكن أن يقال انه من الواجبات

المالية التي تخرج من اصل المال اللهم إلا أن يقال إن المتيقن هو المالية التي تكون ديناً كالخمس والزكاة والديون وأما شموله لمثل الكفارات فغير واضح فمقتضى الأصل هو عدم الخروج من الأصل وقد صرح به في المستمسك كتاب الحج باب نذر الحج مسألة ٨ وباب الوصية الحج مسألة ١ وفي كتاب الصلوة باب استيجار الصلوة فراجع ولكن مع ذلك لا يترك الاحتياط باخراج الكبار كفارة القتل الخطائي من سهامهم.

قوله في ج ٦، ص ٢٩٦، س ١١: «المحل العصبه والمعنى».

أقول: قال في الجواهر إنما الكلام في تعيين العاقلة والمشهور بين الأصحاب كما اعترف به غير واحد انها العصبه خاصة لصحيح محمد بن قيس عن جعفر عليه السلام أن امير المؤمنين عليه السلام قضى في امراة اعتقت رجلا و اشترطت و لانها ولها ابن فألحق و لانها بعصبتها الذين يعقلون عنها دون ولدها و صحيحه الاخر عنه أيضا انه عليه السلام قضى في رجل حرر رجلا فاشترط ولانه فتوفى الذي أعتق و ليس له ولد الا البنات ثم توفى المولى و ترك ما لا قال فقضى بميراثه للعصبه الذين يعقلون عنه إذا احدث حدثا يكون فيه عقل و المرسل ان امراة رمت اخرى حاملا فاسقطت ثم ماتت الرامية فقضى رسول الله ﷺ عليها بالغرة و قضى بان ميراثها لبنيتها و زوجها و العقل على عصبتها (جواهر، ج ٤٢، ص ٤١٥) و لخبر الحسين بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن امراة دخل عليها لص و هي صلى فوقه عليها فقتل ما في بطنها فوثبت المرآة على اللص فقتلته فقال أما المرآة التي قتلت فليس عليها شيء و دية سخلتها على عصبه المقتول السارق (الوسائل، ج ١٩، ص ٣٠٨).

قوله في ج ٦، ص ٢٩٦، س ١٢: «العصبة من تقرب الى الميت».

أقول: حكى المبسوط والخلاف والوسيلة و محكى المهذب ان الاء وان علوا والابناء وان نزلوا لا يدخلون في العاقلة ونسبه ثاني الشهيدان الى المشهور بل في الخلاف دعوى الاجماع عليه خلافا للاسكافي والمفيد والشيخ في النهاية والحائريات والحلي ويحيى بن سعيد وأبي العباس والفاضلين والصيمري والشهيد في اللمعة وغيرهم و ظاهر المحكي من التنقيح بل نسبه في الايضاح الى الشهرة بل عن الحلي الاجماع عليه ونسبه الى روايتنا وان الشيخ تفرّد بالعدم لا يخفى عليك أن مقتضى القول الاخير هو عدم تمامية تفسير العصبة بمن تقرب الى الميت بالابوين أو بالاب فان العصبة تشمل الاء والابناء مع انهما لا يحتاجون في التقرب الى الميت بالواسطة اللهم إلا أن يقال إن تفسير المذكور من جهة اخراج من تقرب من جهة الام .

قوله في ج ٦، ص ٢٩٦، س ١٥: «ما ذكر من أن المشهور».

أقول: أي من نسبه الى المشهور لعل التعبير المذكور لاخراج الاقارب من جهة الام كما يشهد له أن المشهور ذهبوا أيضا الى دخول الاب والابن كما أن ذلك الجوهرى مع تصريحه بالعنوان المذكور صرح أيضا بان الابن والاب داخل في العصبة وما ذكر يظهر أن تفسير العصبة بمن تقرب الى الميت بالاب ليس إلا من جهة اخراج من تقرب من جهة الام فلا تغفل.

قوله في ج ٦، ص ٢٩٨، س ٦: «يعتد به مع أن المشهور».

أقول: وقد عرفت تصريح جماعة بدخول الآباء والابناء مع حكاية الاجماع و الشهرة و نسبة المخالف الى الندره من صاحب السرائر و هو و إن كان معارضا بتصريح جماعة اخرى و دعوى الاجماع و الشهرة ولكن مع المعارضة لوجه لرفع اليد عن تصريح بعض اهل اللغة بدخول الآباء و الابناء في العصبه إذ لا اجماع ولا شهرة على الخلاف بعد وجود القول عن جماعة معتدة بها موافقا للغة و عليه فالعصبه هم المحيطون به فبطبيعة الحال تشمل الاب و الابن و ممن صرح بدخولهما في العصبه مختار الصحاح و الجوهري و تاج العروس و مجمع البحرين و الازهري حيث قال فالاب طرف و الابن طرف و العم جانب و الاخ جانب.

قوله في ج ٦، ص ٢٩٨، س ١٣: «و بالروايتين عاميتين».

أقول: ولصحيح محمد بن قيس أن امير المؤمنين عليه السلام قضى في امراة اعتقت رجلا و اشترطت ولانها ولها ابن فألحق و لانها بعصبتها الذين يعقلون عنها دون ولدها و اجاب عنه في الجواهر باحتمال ارادة اخراج الولد من العصبه على نحو جهة الاستثناء المقتضى لكونهم منها فيكون دالا على المطلوب و تبعه في التكملة حيث قال أن الصحيحة لاتدل على استثناء الولد من العاقلة و ذلك لان الظاهر منها أن الولد مستثنى ممن له الولاء و هم العصبه فان ولاء الام لا يصل الى ولدها و انما يصل الى غيره من عصبتها فاذن الصحيحة تدل على دخول الولد في العاقلة لكنه لا يرث الولاء من الام انتهى و بعبارة اخرى ان الاستثناء متصل كما هو الظاهر و اخراجه اخراج الحكمى فهو مؤيد لكونه داخلا في العصبه فلا وجه للتفرقة بين

الاباء و الابناء في الدخول في العصابة كما يظهر من بعض الفتاوى لبعض مراجع زماننا هذا.

قوله في ج ٦، ص ٢٩٨، س ١٧: «و هو في النهاية مخالف».

أقول: هذا مضافا الى فتوى جماعة بدخولهما في حقيقة العصابة كما مر الاشارة اليه في ص ٢٩٦ فراجع و هذا مضافا الى المحكى عن السرائر انه قال قد رجع شيخنا في جواب المسائل الحائريات و الرواية بتبري الاب من جريرة الابن رواية شاذة.

قوله في ج ٦، ص ٢٩٨، س ٢٠: «و قد يقرب عدم دخول».

أقول: لامجال للأصل بعد ما عرفت من ثبوت الدية على العاقلة و فسرت بالعصابة كما فسرت العصابة بما يدخل فيه الاباء و الابناء.

قوله في ج ٦، ص ٢٩٨، س ٢٢: «توزع على من دخل».

أقول: و سيأتي في ص ٣٠١ تقوية التوزيع المذكور و ان التقسيط على الاقرب فالاقرب كالارث لادليل عليه.

قوله في ج ٦، ص ٢٩٩، س ٢: «فلكل من الطرفين».

أقول: فمع اجراء البرائة في كل طرف لايلزم على كل واحد منهما اداء هذا المقدار من الدية.

قوله في ج ٦، ص ٢٩٩، س ٤: «هذا فلا يتوجه الإشكال».

أقول: ولكن يمكن أن يقال إن لمثل المقام فرقا مع ساير الموارد كواجدى المنى في الثوب المشترك فان مقامنا من موارد الشبهات المالية ومقتضى القاعدة هو الاحتياط فيها كالفروج و النفوس فنفى شغل الذمة بالاصل في كل طرف يوجب إهدار دية المسلم بهذا المقدار و هو ينافى لزوم الاحتياط في الشبهات المالية خصوصا مع ما ورد من أنه لا يبطل دم امرئ مسلم (الوسائل، ج ١٩، ص ٣٠٣) فالاصلين في المقام يكونان متعارضين و مع التعارض و التساقط علم شغل الذمة بينهما و يجب عليهما الاحتياط بالاداء و لو بالتصالح على النصف.

قوله في ج ٦، ص ٢٩٩، س ٧: «انثى لم يظهر وجهه».

أقول: يمكن أن يقال إن الخبرين أعم من العمد و ما ورد في العاقلة مخصوص بالخطاء فمقتضى الجمع بينهما هو حملهما على العمد فافهم.

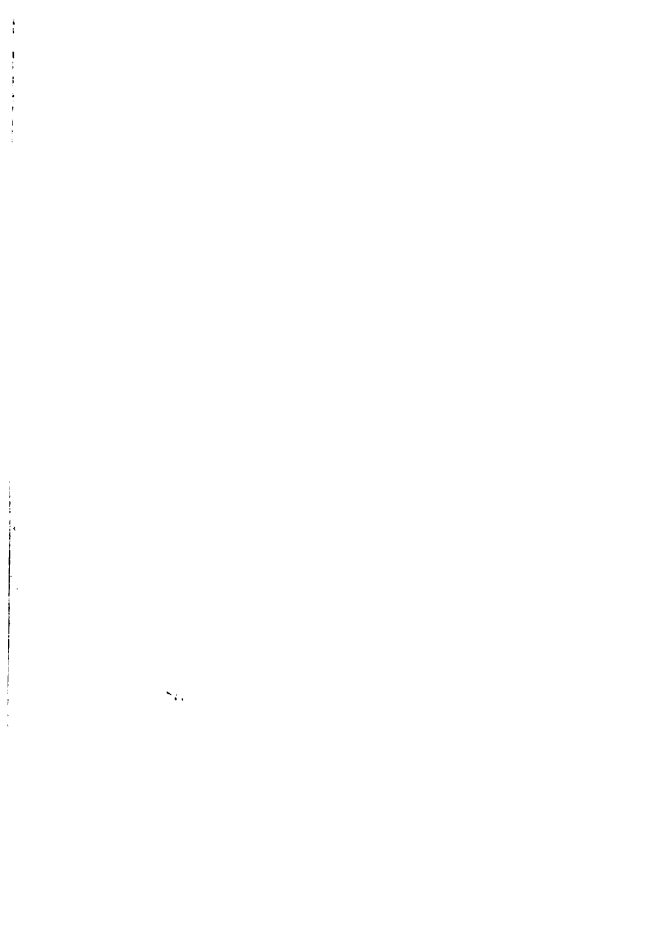
قوله في ج ٦، ص ٢٩٩، س ١٢: «ولا يخفى الاشكال فيه».

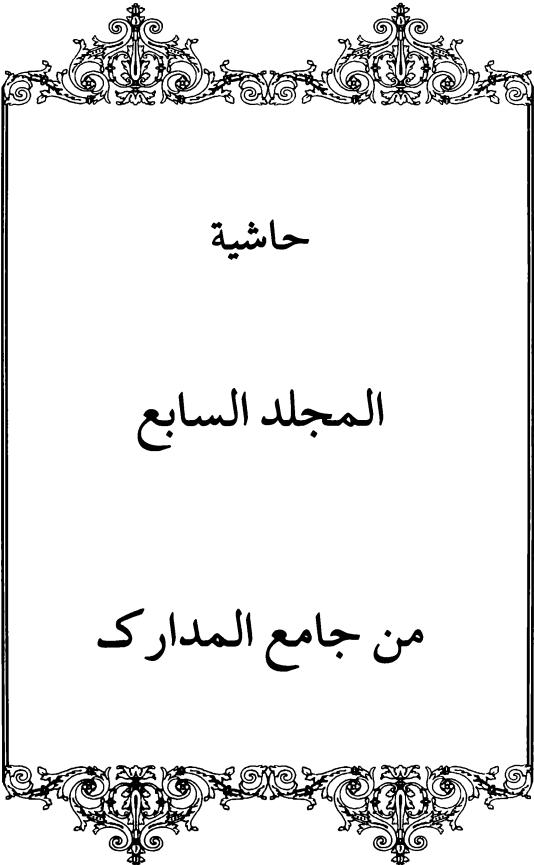
أقول: ولا يخفى أنه لا اشكال في خروج المرثة حكما و إن صدق عليها القرابة من جهة الاب كما ورد في الكافي عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد و هشام جميعا عن الأحول قال قال ابن ابي العوجاء ما بال المرأة المسكينة الضعيفة تأخذ سهما واحدا و يأخذ الرجل سهمين قال فذكر ذلك بعض أصحابنا لأبي عبدالله عليه السلام فقال ان المرأة ليس عليها جهاد و نفقة و لامعقلة و انما ذلك على الرجال فلذلك جعل للمرأة سهما واحدا و للرجل سهمين (الوسائل،

ج ١٧، ص ٤٣٦) وروي مثله فيه عن اسحاق بن محمد النخعي قال سال النهيكي
 ابا محمد عليه السلام ما بال المرأة المسكينة الضعيفة تأخذ سهما واحد و يأخذ الرجل
 سهمين فقال أبو محمد عليه السلام أن المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا عليها معقلة انما
 ذلك على الرجال الحديث و الاجماع على العمل بهما كما لا يخفى.

قوله في ج ٦، ص ٣٠١، س ١٠: «هذا لم يظهر وجه للتقسيط».

أقول: استدل في الجواهر للترتيب على حسب ترتيب الارث بقوله تعالى و اولوا
 الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله في بعض المدعى منضما لعدم القول
 بالفصل و للمرسل عن أحدهما أنه قال في الرجل إذا قتل رجلا خطأ فمات قبل أن
 يخرج الى اولياء المقتول من الدية ان الدية على ورثته فان لم يكن له عاقلة فعلى
 الوالى من بيت المال (الوسائل، ج ١٩، ص ٣٠٤) بتقريب أنه يدل على أن دية
 الخطاء على الوارث المراد به العاقلة و لو بقرينة قوله بعده فان لم يكن له عاقلة الخ
 بل و لغيره من النصوص السابقة الدالة على تبعية العقل للارث و إن كان هو بالنسبة
 الى وارث مخصوص مع ملاحظة الانجبار بالشهرة المزبورة انتهى موضع الحاجة
 يمكن أن يقال إن الآية لا يدل على المقام هذا مضافا الى أن الخبر المرسل ضعيف
 بالارسال و لم يعلم استناد المشهور اليه على أن مورده كما في التكملة القتل الشبيه
 بالعمد بقرينة أن المفروض في موردها أن الدية كانت واجبة على القاتل فمات قبل
 أن يفرغ ذمته ثم أن توجيه الحكم ثبوت الدية على العاقلة بكونهم و ارثين لا يدل
 على ترتيب ما عليهم بنحو ترتيب الارث فالأظهر عدم اعتبار الترتيب بين جميع
 الطبقات.

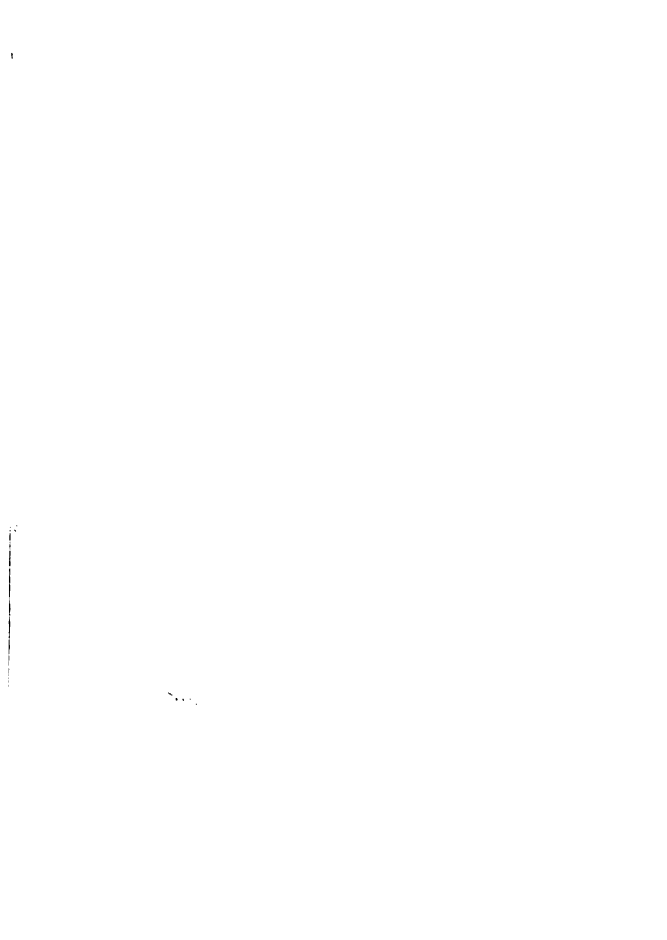




حاشية

المجلد السابع

من جامع المدارك



قوله في ج ٧، ص ٨، س ٤: «أما اعتبار البلوغ».

أقول: ولا يخفى عليك أن اعتبار البلوغ إما في الوطى الزنائي و الدليل عليه مضافا الى الاجماع و حديث رفع القلم عن الصبي أخبار كثيرة منها رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في غلام صغير لم يدرك ابن عشر سنين زني بامرأة قال يجلد الغلام دون الحد الحديث و إما في الوطى الاحصاني مع أهله و الدليل عليه هو استصحاب عدم الاحصان و اصالة البرائة عن الحد الزائد هذا مضافا الى دعوى الانصراف عن وطى غير البالغ لاهله عن مثل اعتبار وطى الأهل و الدخول به و الى دليل الاعتبار من عدم إلتذاذه بوطى أهله قبل بلوغه فافهم في هذه الاضافات و مما ذكر يظهر وجه اعتبار العقل في الوطى الاحصاني مع أهله و هو استصحاب عدم الاحصان و غيره.

قوله في ج ٧، ص ٨، س ١٦: «و منها صحيح إسماعيل بن جابر».

أقول: هذا دليل اعتبار قيد يغدو عليه و يروح الظاهر في اعتبار كون الواطي متمكنا من وطى زوجته.

قوله في ج ٧، ص ٨، س ١٨: «و منها صحيحة رفاعه».

أقول: ظاهرها هو نفي الرجم عن من لم يدخل باهله قبل الزنا و ظاهر الدخول المواقعة و بهذه الصحيحة تقيد ساير المطلقات.

قوله في ج ٧، ص ٩، س ٢: «بناء على أن».

أقول: و الظاهر أن قوله بناء على أن يكون المراد من الدخول بأهله الوقاع راجع الى توضيح صحيحة رفاعه و قوله و أن يكون المراد من البناء بالأهل الوقاع راجع الى توضيح صحيحة عمر بن يزيد.

قوله في ج ٧، ص ٩، س ٤: «و الاولى كفاية الثاني».

أقول: أن اريد بذلك أن قوله لم يبين بأهله أعم من الدخول و الوطى فليقيد بصحيحة رفاعه فانه نفي الرجم عن من لا يدخل باهله قبل الزنا كما هو الظاهر من عنوان الدخول باهله.

قوله في ج ٧، ص ٩، س ٤: «وقيل هو الزفاف».

أقول: ويشهد له صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال قلت له رجل تزوج امرأة فلما كان ليلة البناء عمدت المرأة الى رجل صديق لها الحديث (الوسائل، ج ١٩، ص ١٩٣)

قوله في ج ٧، ص ٩، س ٤: «ولامجال للجمع».

أقول: يمكن أن يقال إن مقام التعريف وان اقتضى الاستقصاء في القيود ولكن هذا الاقتضاء بالاطلاق فاذا افيد في مقام التعريف بذكر قيود فمقتضى الاطلاق هو عدم تقييد شيء اخر وهذا الاطلاق قابل للتقييد كساير المطلقات التي يكون المتكلم فيها في صدد البيان و عليه فمقام التعريف لا يوجب إلا كون المتكلم في مقام البيان فلا فرق بينه وبين ساير المطلقات نعم لو كان التعريف موجبا للصرحة فلا يكون قابلا للتعريف ولكن المفروض هو اقتضاء التعريف عدم مدخلية شيء اخر بالاطلاق لا بالصرحة هذا مضافا الى ان التقييد والاقتصار في الرجم على ما إذا واقع الحرة قبل الزنى موافق للاحتياط و الحدود تدرء بالشبهات على أن قوله تكون عنده بالغيبة ملازم للدخول نوعا.

قوله في ج ٧، ص ٩، س ٥: «فقال الذي عنده».

أقول: لا يبعد ملازمته عرفا مع الدخول سيما مضمرا أبي بصير مع اضافة اغلاق الباب عليها و عليه فلا إطلاق.

قوله في ج ٧، ص ٩، س ١٦: «إلى العموم الكتابي».

أقول: و مقتضى الآية الكريمة هو الجلد.

قوله في ج ٧، ص ١٠، س ٧: «بما هو معلوم اشتراطه».

أقول: و المعلوم اشتراطه هو تمكن الزوج من أن يغدو و يروح عليها و هو شرط

في صدق الاحصان في حقها كما ذهب اليه في الجواهر.

قوله في ج ٧، ص ٢٤، س ١٢: «جميل فالظاهر أن السؤال».

أقول: حاصله أن قوله عنه في صحيحة جميل تضرب عنقه أو تضرب رقبتة في

مقام تفسير مكان الضرب و عليه فلايدل على ما يتفاهم من هذا العنوان لو قيل

مستقلا من القتل و أما ما رواه في الوسائل عن الفقيه (٤٧٧ ط قديم) باسناده عن

جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال تضرب عنقه أو قال رقبتة فالظاهر أنه أيضا ليس

رواية مستقلة بل هو اشارة الى صحيحة جميل بن دراج الواردة في تفسير الضربة و

عليه فلامجال للاستدلال للقتل إلا بان يقال ان المراد من قوله ضرب ضربة بالسيف

اخذت منه ما أخذت هو القتل كما يؤيده ما ورد في اللواط حيث روي في الوسائل

عن محمد بن يعقوب عن أحمد عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد

الجوهري عن عبد الصمد بن بشير عن سليمان بن هلال عن أبي عبدالله عليه السلام في

الرجل يفعل بالرجل قال فقال إن كان دون الثقب فالجلد و إن كان ثقب اقيم قائمات

ضرب بالسيف ضربة اخذ السيف منه ما أخذ فقلت له هو القتل قال هو ذلك (الوسائل،

ج ١٨، ص ٤١٦) و لعل هذا وجه ذهاب الاصحاب الى أن المراد هو القتل.

قوله في ج ٧، ص ٢٤، س ١٧: «و المعروف الحمل على ذات».

أقول: ربما يقال أن ذات محرم باطلاق من دون تقييد بشي ظاهر في النسب بخلاف ذات محرم بالرضاع أو المصاهرة فانه يحتاج الى تقييد بالرضاع أو المصاهرة فهذا الاستظهار ليس من ناحية الانصراف حتى يمنع بان الانصراف انما يضر إذا كان بحد يصير كالقيد المذكور و كان اللفظ كالثالب للمقيد بل هو كما عرفت من جهة عدم حاجة الكلمة الى شيء اخر في المحرم النسبي دون غيره فارادة الغير يحتاج الى مؤنة زائدة فاطلاقه دليل على أن المراد من ذات محرم هو النسبي و مما ذكر يظهر ما في حدود النظري ما في تفصيل الشريعة فراجع.

قوله في ج ٧، ص ٢٧، س ٢: «فلم يظهر وجهه فإن».

أقول: وفيه أنه لا خصوصية لليهودي بل يتعدى منه الى أهل الكتاب بل لعل ترك الاستفصال في صحيحة حنان من جهة كون اليهودي ذمياً أو غير ذمي يدل على أن الحكم كذلك في غير الذمي هذا مضافاً الى أن الحكم في الحربي يكون كذلك بالاولوية لعدم احترام دمه و لان الكفر ملة واحدة و كيف كان فالحكم للكافر كما ذهب اليه السيد البروجردى رحمته الله في توضيح المسائل.

قوله في ج ٧، ص ٢٧، س ٩: «أما قتل الزاني قهراً».

أقول: ولا يخفى عليك أن الحكم مختص باكراه الرجل للمرأة و اغتصاب فرجها فلا يشمل العكس ثم أن موضوع الدليل أعمن من الاكراه الاصطلاحي إذا الغصب يشمل ما إذا كانت المرنة قائمة أو مغماة أو سكرى و القول بان الغصب

غير الاكراه الاصطلاحي كما في تفصيل الشريعة كما ترى لان مجدد كون المكره أميا بالعمل مع التوعيد عن اختبار لا يخرج عن الغضب و الاغتصاب مع كون عنوان أعم.

قوله في ج ٧، ص ٢٧، س ١٤: «يتمسك بصحيحتي بريد».

أقول: أي بتصريحهما على عدم الفرق بين المحصن وغيره فلا يكون حدها إلا القتل.

قوله في ج ٧، ص ٢٧، س ١٥: «بالمسلمة فيشكل حيث إن».

أقول: وفيه ان استظهار العلية من الادلة محل منع و إن استظهر من نفس الموضوع فانه يكون مقتضيا بالنسبة الى الحكم ففيه أنه يعم جميع الموارد التي تكون الأخبار فيها متعارضة فلامورد للتعارض مع أنه كما ترى.

قوله في ج ٧، ص ٢٨، س ٣: «و مع استظهار العلية».

أقول: وقد عرفت انه لا وجه للاستظهار المذكور فالنسبة بينهما هو عموم من وجه ولكن يقدم روايات المقام بالشهرة بل الاجماع و بتصريح بعض الأخبار بعدم الفرق في بعض الأخبار و التزاحم فيما إذا كانت الادلة مصرحة بالعلية و المفروض هو عدمه أو كان الموارد متزاحمة من جهة شمول الدليل كتزاحم انقاذ زيد مع انقاذ عمرو مع اطلاق انقاذ الغريق أو كتزاحم ضرر زيد مع ضرر عمرو مع اطلاق حديث نفي الضرر و هو فيما إذا كان الموارد المتزاحمة مصاديق دليل واحد و المقام أيضا

ليس كذلك والقول بان روايات المقام حاكم بالنسبة الى روايات الجلد غير ثابت
و مما ذكر يظهر ما في تفصيل الشريعة فافهم.

قوله في ج ٧، ص ٢٩، س ٧: «الشيخة بصحيفة محمد بن مسلم».

أقول: وفيه أن صحيفة محمد بن مسلم المذكورة مطلقة فكيف يقيد بها
صحيفة عاصم بن حميد بغير الشيخ والشيخة اللهم إلا أن يقال بان القدر المتيقن
بمناسبة الحكم و الموضوع و الجهات الخارجية هو حمل صحيفة محمد بن
مسلم على الشيخ والشيخة و حمل صحيفة عاصم على غير الشيخ والشيخة
ولكنه محل منع لان القدر المتيقن لا يوجب الظهور اللفظي و المتبع هو الظهور
اللفظي و هو على المفروض مطلق في الجانبين فالظاهر ان الصحيحتين
متعارضتان و حيث ان تعارضهما هو التعارض التبايني يرجع فيهما الى القواعد
المقررة في الاخبار المتعارضة اللهم إلا أن يعتمد شواهد الجمع بينهما منها رواية
عبدالله بن طلحة و منها موثقة عبدالرحمن عن أبي عبدالله عليه السلام قال كان على عليه السلام
يضرب الشيخ و الشيخة مائة و يرجمهما و يرجم المحصن و المحصنة و يجلد
البكر و البكرة و ينفيهما سنة بدعوى أن قرينة المقابلة تقتضى أن يكون المراد
بالجملة الثانية هو الشاب و الشابة فهذه الرواية تصير كرواية عبدالله بن طلحة في
التفصيل بين الشيخ و الشيخة و الشاب و الشابة في الزنا مع الاحصان و به يجمع
بين الأخبار الدالة على الجمع و للأخبار الدالة على خصوص الرجم فيحمل الأولى
على الشيخ و الشيخة و الثانية على الشاب و الشابة ولكن يشكل ذلك مضافا الى
أن لازمه كما في المتن تخصيص الأكثر بالنسبة الى الأخبار الدالة على الجمع فان

ابتلاء الشاب و الشابة بالزنا مع الاحصان اكثر فخروجه عن مثل صحيحة محمد بن مسلم يوجب تخصيص الأكثر باحتمال أن يكون المراد من موثقة عبدالرحمن هو الاشارة الى وجود الامرين اعنى الرجم و الجلد في الشيخ و الشیخة بحسب اختلاف الموارد لأن المراد هو جمعهما بزناهما و المسألة محل تأمل و اشكال بالنسبة الى جمعهما في الشاب و الشابة و يؤيد الاشكال عدم تحصيل ذهاب الشهرة الى جمعهما في الشاب و الشابة و إن نسب اليهم و صرح جماعة بالجمع فالتفصيل و إن لا يخلو عن الاشكال ولكنه هو الاحوط لدرء الحدود بالشبهات.

قوله في ج ٧، ص ٢٩، س ١٦: «بين المطلقين باق و أما التأیید».

أقول: و مقتضى القاعدة في التعارض التباينى هو الرجوع الى الاخبار العلاجية و المرجحات و حيث كان الترجيح في المقام مع مطلقات الجمع بين الجلد و الرجم لكثرة رواياته و قوة أسانيدھا و ذهاب الاصحاب المتقدمين اليه في الشيخ و الشیخة و المتأخرين في غيرهما أيضا و مخالفته مع العامة فالأقوى هو الجمع بين الجلد و الرجم في مطلق المحصن و المحصنة و القول بان الحد يدرء في الشبهة و مع التعارض يقع الشبهة كما ترى بعد وجود القاعدة المقررة في تعارض الأخبار من الأخبار العلاجية و مما ذكر يظهر وجه ضعف التفصيل بين الشيخ و الشیخة و بين غيرهما أيضا ولكن مر في الحاشية السابقة الاشكال في المسألة باعتبار وجود شواهد الجمع و عدم ثبوت المشهور من المتقدمين في الجمع في الشاب و الشابة.

قوله في ج ٧، ص ٣٠، س ١١: «و لقاتل أن يقول:».

أقول: وفيه منع و أما الاستشهاد بصحيح أبي بصير ففيه أن في صحيح أبي بصير سئل السائل و أجاب الامام و من المعلوم أن مع سؤال السائل يرفع عن الاطلاق و لو لم يسئل لكان اطلاقه حجة و في موثقة ابن بكير اطلق الامام و لم يسئل السائل و مقتضى الاطلاق هو الحد الكامل بحسب حاله من الاحصان و غيره كما ذهب اليه في الجواهر و الامام في تحرير الوسيلة و القول بان قوله و يقام على الرجل الحد في مقابل التعزير فلايستفاد منه إلا أن المورد من موارد الحد و أما تفصيل الحد فليس في مقام بيانه خلاف الظاهر هذا مضافا الي أنه لا حاجة الي الاطلاق المستفاد من الرواية بعد صدق زنى المحصن فان أدلة الإحصان يكفي في اثبات الحد.

قوله في ج ٧، ص ٣٠، س ١٦: «بالمجنونة فتأمل».

أقول: و لعله اشارة الى انه لم يرد في الزنى بالمجنونة رواية الا ما ارسله في السرائر و هو غير ثابت ولكن عرفت أنه يكفي في اثبات حد الاحصان على من زنى بالمجنونة صدق زنى المحصن فان ادلة حد المحصن يشمله كما لا يخفى.

قوله في ج ٧، ص ٣١، س ٣: «ينفى عن المصر حولا».

أقول: وفي الجواهر ثم أن الظاهر التغريب عن مصره الذي هو وطنه لكن عن المبسوط المصر الذي زنى فيه و لعله الظاهر من خبر مثنى الخناط السابق و ربما احتمل بعد أن يأتي الامام فيكون النفي من ارض الجلد الى مصر اخر كما مر في خبرى حنان و محمد بن قيس و يؤيده قول الصادق عليه السلام في حسن الحلبي النفي

من بلدة الى بلدة و قال نفي على عليه السلام رجلين من الكوفة الى البصرة و قد سمعت
 خير سماعة الصريح في النفي من المصر الذي جلد فيه بل و كذا خبر أبي بصير (ج
 ٤١، ص ٣٢٧) و بالجملة بعض الرواية يدل على نفيه عن مصره و من المعلوم أنه
 ظاهر في وطنه و بعضها يدل على نفيه عن البلدة التي حد فيها فان قلنا بان الحد اقيم
 غالبا في وطنه فاتحد بلد الحد مع وطنه و يؤيده عنوان التفرغ في عبارة الفقهاء
 و إن قلنا بان عنوان البلدة التي حد فيها عنوان براسه فليقيد الاطلاقات به و يحمل
 مصره أو مصرهما عليه بادنئ مناسبة ولكنه مشكل فالاحوط هو تبعيده عن وطنه و
 بلد الزنا و بلد حد فيه الى بلد اخر.

قوله في ج ٧، ص ٣١، س ١١: «و قد يقيد بملاحظة».

أقول: بناء على أن قوله و هما اللذان قد املكا من الامام كما هو الظاهر.

قوله في ج ٧، ص ٣١، س ١٣: «في غير مصرهما».

أقول: ظ فيه اشتباه لان علامة تقدم على قوله و لم يدخل بهما فأخر الرواية هو

قوله و لم يدخل بهما.

قوله في ج ٧، ص ٣١، س ١٦: «رجع الى تقييد الموضوع».

أقول: أي تقييد موضوع الحكم الشرعي كما هو الظاهر فان الشارع في مقام

بيان احكامه و حدود موضوعاته لا في مقام بيان معاني اللغات و الكلمات.

قوله في ج ٧، ص ٣١، س ١٧: «إلى تعيين الموضوع».

أقول: أي معنى الموضوع العرفي أو اللغوي لان جعل المماثل أو تميم الكشف للوصول الى الاحكام لا مورد له إلا في التعدييات فلا يشمل ادلة امضاء بناء العقلاء لحجية خبر الثقات في غير التعدييات.

قوله في ج ٧، ص ٣٢، س ١: «فانه عام خرج المحصن».

أقول: ويمكن أيضا اخراج من لم يملك فيختص بمن املك و لم يدخل لا يقال أن اخراجه مع اخراج المحصن يوجب تخصيص الأكثر لانا نقول التخصيص يكون عنوانيا فاخراجهما مع بقاء الشاب فيه مع كثرة ابتلاء الشاب لايلزم تخصيص الأكثر.

قوله في ج ٧، ص ٣٢، س ٣: «وإن كان بكرًا فاجلده».

أقول: فمقتضى المقابلة هو أن البكر هو غير المحصن ولكن يمكن تقييده بما في صحيحة محمد بن قيس من تقييد الموضوع.

قوله في ج ٧، ص ٣٢، س ٧: «التغريب فادعى الاجماع».

أقول: وهو كاف في رفع اليد عما يدل على جريان النفي للبكرة أيضا ولذا قال في الجواهر و توقف فيه في المسالك و قال إن تم الاجماع و إلا كان مقتضى النص ثبوته عليها كما هو خيرة ابني أبي عقيل و الجنيد ولكن فيه أن النص المزبور مع أنه غير صريح معارض بالاجماع المزبور المعتضد بالشهرة العظيمة و بالأصل و غيره

فلاريب في أن الاصح عدم التغريب فيها انتهى و لا يخفى عليك أن التمسك بالاجماع المزبور لا اشكال فيه و أما الاستدلال بالاصل مع وجود النص فلامجال له و عدم الصراحة لا يضر بعد وجود الظهور فلا تغفل.

قوله في ج ٧، ص ٣٥، س ١٠: «ولا يبعد الإباء».

أقول: وفيه أن ذكر اداة كل لاتافي التخصيص كما يصح الاستثناء في مثل قولهم كل من يكون في بلدة الاصبهان هو يكون كذا إلا زيدا و في مثل كل نفس هالك إلا وجه ربك و كل حي يموت إلا الحي القيوم و غير ذلك و عليه فلا إشكال في تخصيص صحيحة يونس بمعتبرة فالأقوى هو ما ذهب اليه المشهور من القتل في الرابعة.

قوله في ج ٧، ص ٣٥، س ١٠: «هذا مع أن ما ذكر».

أقول: هذا مع قطع النظر عن الجمع بين الروايات و إلا فلاحاجة الى تلك الابحاث كما لا يخفى.

قوله في ج ٧، ص ٣٥، س ١٤: «جهة المخصص المردد».

أقول: و لعل مراده من المتباينين هو أن مقتضى المخصص المردد بين القتل في الثالثة و القتل في الرابعة هو عدم جواز التمسك بالعام الدال على الجدل لا في الثالثة و لا في الرابعة للعلم الاجمالي بالتخصيص كما أن مع تخصيص الزيد المردد بين

ابن عمرو و ابن بكر لايجوز التمسك بعموم اكرم العلماء إذ اصالة الظهور حجة ما لم يعلم بالخلاف فمع العلم الاجمالي لامجال للتمسك باصالة الظهور و العموم كما لايجوز بالاصل العملي مع العلم بالخلاف فلا تغفل

قوله في ج ٧، ص ٣٥، س ١٥: «في المقام شبهة اخرى».

أقول: وفيه أن ادلة اعتبار اخبار الثقات قطعية و مع قطعية الادلة لا اشكال في الاعتماد عليها و لو في الدماء و لذلك لم ار من فصل في حجية اخبار الثقات بين الدماء و غيرها فتدبر جيدا.

قوله في ج ٧، ص ٣٥، س ٢١: «ما جوزوا الترك».

أقول: أي ترك حفظ النفس.

قوله في ج ٧، ص ٣٥، س ٢١: «الترك لتقتل غيرها».

أقول: ظ ليقته غيره و لا يقتل هو نفسه.

قوله في ج ٧، ص ٣٦، س ٥: «قد عرفت الاشكال في الأخذ».

أقول: و هو تخصيصه بالمردد بين المتباينين.

قوله في ج ٧، ص ٣٦، س ٨: «البيان لقيام الحجة على خلاف».

أقول: وهو ما دل على استحقاق القتل في المرتبة الثالثة كرواية يونس و مع قيامه خصصت الآية به فلا دليل على الجلد.

قوله في ج ٧، ص ٥٧، س ١٣: «وأما اقامة الحاكم».

أقول: والمسألة معنونة أيضا ج ٥، ص ٤١١ فراجع وفي ج ٦، ص ٥ و ٦.

قوله في ج ٧، ص ٥٧، س ١٨: «في ذلك قطعاً».

أقول: لعدم كون اقامة الحدود من مناصبه الخاصة وشؤونه الخاصة بل الحدود كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقع المعروف والانتفاء عن المنكر.

قوله في ج ٧، ص ٥٧، س ١٨: «بتشريع الحدود تقضى باقامتها».

أقول: وبعد معلومية بقاء الحكم يؤخذ في اجرائها بالقدر المتيقن وهو الفقيه.

قوله في ج ٧، ص ٥٧، س ١٩: «الثاني: أن أدلة».

أقول: استدلل به أيضا السيد آية الله العظمى الكلبايكاني (مدظله العالی) في تقريراته الموسومة بالهداية الى من له الولاية بقوله الوجه الثالث أنه يمكن اثبات الولاية للفقهاء في بعض الموارد بنفس الأدلة المثبتة للاحكام في تلك الموارد مثل قوله تعالى و لكم في القصاص حيوه يا اولى الالباب السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما الزانية و الزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة و هذا الدليل انما يتم بمقدمة و هي ان سلسلة من الامور انما تعلق ارادة الشارع على تحققها في الخارج و لايرضى بتركها و تعطيلها لمصالح كاملة توجب ذلك و أن لم يخاطب بايجادها مكلف خاص و شخص معين ثم أن بعض تلك الامور قد يتعلق بالمجتمع و رياسته و هذا القسم يكفى في ثبوت الولاية فيها للفقيه الادلة الدالة على أن مجارى الامور بيد العلماء و قد تقدمت و بعضها غير مرتبط بنظام الاجتماع لكنه علم ان الشارع

يريد تحققه في الخارج ولا يرضى تركه كما هو المفروض فيجوز حينئذ للفقهاء أن يتصدية من باب الحسبة لكونه المتيقن من بين الامة فنفس الدليل الدال على ثبوت تلك الاحكام بضميمة العلم بأن الشرع انما اراد تحققها في الخارج كاف في ثبوت الولاية للفقهاء و جواز تصديه بعد ما علم أنه المتيقن ممن لهم التصدى فكل أمر علم أنه كذلك و أنه لا يرضى تركه كتجهيز الميت الذى لاولى له و بيع مال الصغير لحفظ نفسه و سدجوعه و غير ذلك يتصدى له الفقيه من باب الحسبة و أن لم يكن مربوطا بنظام الامة و الا تشمله الادلة العامة (ص ٤٧، ص ٤٨) و لا يخفى أن نفس اطلاق ادلة الحدود أو الامور التى لا يرتبط بالنظام كاف في جواز التصدى للفقهاء بعد كونه متيقنا بين الافراد و لاحاجة فيه الى ما دل على أن مجارى الامور بيد العلماء و غيره من الأدلة العامة.

قوله في ج ٧، ص ٥٧، س ١٩: «مطلقة و غير مقيدة».

أقول: ومع ثبوت الاطلاق فالشك في اشتراط المنصوب الخاص من قبل من قبل المعصوم مجرى للبرائة.

قوله في ج ٧، ص ٥٧، س ٢١: «و تؤيد ذلك عدة».

أقول: بل يمكن الاستدلال بها بعد قبول المشايخ لتوقعه و عليه فهو دليل ثالث.

قوله في ج ٧، ص ٥٨، س ١١: «خلافته لا بد من إقامة».

أقول: وفيه ان تصدى المنصوب من قبل المعصوم لعله من باب القدر المتيقن فان مع وجود الامام و المنصوب الخاص تصدى غيره مشكوك الاعتبار بخلاف

ما إذا لم يكن الامام ظاهرا و لم يكن منصوبا خاصا فالقدر المتيقن حينئذ هو الفقهاء العالمون بالاحكام بعد كون ادلة الحدود كتابا و سنة مطلقة و غير مقيدة بزمان دون زمان و من الضروري أن تلك الادلة لم تشرع لكل فرد من افراد المسلمين فانه يوجب اختلال النظام و عدم ثبوت حجر على حجر فاذن لا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن و المتيقن هو من اليه الامر و هو الحاكم الشرعي هذا مضافا الى دعوى القطع كما في الجواهر في كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بان اقامة الحدود انما شرعت للمصلحة العامة و دفعا للفساد و انتشار الفجور و الطغيان بين الناس و هذا ينافي اختصاص بزمان دون زمان و ليس لحضور الامام عليه السلام دخل في ذلك قطعا فالحكمة المقضية لتشريع الحدود تقتضى باقامتها في زمان الغيبة كما تقتضى بها في زمان الحضور (راجع أيضا مباني تكملة المنهاج ، ج ١ ، ص ٢٢٤ كتاب الحدود) و كيف كان فمجرد التصدي المنصوبين الخاصة في عصر النبي صلى الله عليه وآله و امير المؤمنين عليه السلام دون غيرهم لا يدل على كون التصدي من المناصب الخاصة بهم إذ لعل تصدى المنصوبين الخاصة من باب ان مع وجود النبي أو الامام المعصوم كان المتيقن هو تصديهم لا الغير فتصديهم دون غيرهم أعم من كونه من المناصب الخاصة ثم أن مجرد تعطيل الحدود في بعض الازمنة لعدم التمكن من اجرائها لا يضر بلزوم اجرائها في نفسها بعد ما عرفت من اطلاق الادلة و القطع بان اجرائها ليس من شؤون النبي و الولي المعصوم عليهما الصلوات و السلام و أما القول بان عدم النصب لعدم الاثر ففيه أن ترتب الاثر في بعض الازمنة كاف في صحة النصب.

قوله في ج ٧، ص ٥٩، س ١: «فمع قطع النظر».

أقول: محل منع.

قوله في ج ٧، ص ٥٩، س ١: «السند يشكل الإستدلال».

أقول: وفيه أن عدالة الراوي و وثاقته تمنع عن الاخلال بما له الدخل في حكم الرواية و عليه فعدم الاشارة بالمسائل حاك عن عدم مدخليتها فالمراد من الحوادث هو جنس الحوادث فلا تغفل.

قوله في ج ٧، ص ٥٩، س ٣: «و ثانيا رواية الاحاديث».

أقول: وفيه أن القدر المتيقن هو الفقيه الجامع للشرائط كما لعل مناسبة الحكم و الموضوع تساعد ذلك فان الارجاع في الامور سيما المهمة منها الى مجرد من يكون راويا ليس متبادرا منه كما لا يخفى هذا مضافا الى امكان تقييد اطلاقه بما دل على لزوم كونه من الخاصة و كونه فقيها.

قوله في ج ٧، ص ٥٩، س ٧: «فإن الحاكم في المرافعات».

أقول: وفيه ان خصوصية المورد في المقبولة تدل على تقييد اطلاق الوارد سيما مع التعليل بقوله فاني قد جعلته حاكما و سيما مع استعمال الحاكم في من له الامور و شيوعه فيه في عصر صدور الرواية و سيما مع تعدى الحكم بلفظة على أن اجراء الحدود من مناصب القضاة العامة كما يؤيده ما في رواية أبي مريم من أن ما اخطأت القضاة في دم أو قطع فعلى بيت مال المسلمين و ما في رواية أبي عقبة عن

قوله يا عيلان تجمع بين المرء وزوجه قال نعم قال تفرق بين المرء وزوجه قال نعم قال وتضرب الحدود قال نعم قال وتحكم في اموال اليتامي قال نعم فان المفهوم من الروايتين أن لهم ولاية في اجراء الحدود و الحكم في اموال اليتامي بل قوله يا عيلان ما اظن ابن جبيرة وضع على قضائه الا فقيهها يدل على أنه لا يصح كل ذلك من غير الفقيه و العجب من الشيخ الأنصاري حيث مع اعترافه بكون ظاهر المقبولة هو كونه كساير الحكام المنصوبة في زمان النبي ﷺ و الصحابة في الزام الناس بارجاع الامور المذكورة اليه و الانتهاء فيها الى نظره بل المتبادر عرفا من نصب السلطان حاكما وجوب الرجوع في الامور العامة المطلوبة للسلطان اليه شك في كون الحدود بيد الفقيه للشك في مشروعيتها و تزويج الصغيرة و ولاية العاقلة على مال الغائب و غير ذلك (المكاسب، ص ١٥٤) و ذلك لان اجراء الحدود من المناصب المجعولة للحكام فمع جعل الفقيه قائما مقام الحكام للعامة كيف لا يجوز له التصدي فيما يجوز للحاكم التصدي فيه اللهم إلا أن يقال إن من اليه الحكم هو الذي اليه الحكم بقول مطلق سواء كان في القضاة و المرافعات و سواء كان في غيرها و عليه فمع اختصاص المقبولة القضاة الحكم في المرافعات لا يشمله قوله من اليه الحكم المطلق من جعل المقبولة على جواز اجراء الحدود بناء على كونه من حيث القضاة اللهم إلا أن يقال من اليه الحكم لا يختص بمن اليه الحكم المطلق بل يشمل من اليه الحكم و لو في المرافعات لصدق من اليه الحكم فتدبر جيدا و لعل المراد هو صرف المخاطب عن سلطان العامة وقضاتهم الى قضاة الشيعة فالامام عبر بذلك لذلك من باب التقية.

قوله في ج ٧، ص ٥٩، س ٨: «هذا مع ملاحظة التعبير».

أقول: وفيه منع انصراف الامام أو الحاكم الى الامام الأصل بل هو اعم.

قوله في ج ٧، ص ٥٩، س ١٨: «وأورد عليه بأن».

أقول: كما في مباني تكملة المنهاج ج ١، ص ٢٢٦ من كتاب الحدود.

قوله في ج ٧، ص ٦٠، س ٤: «بعد اشتهار اتساب».

أقول: وفيه أن اشتهار ما بايدنا الى من وثقه الشيخ و النجاشي غير واضح هذا

بخلاف ساير الكتب فلا تغفل.

قوله في ج ٧، ص ٦٠، س ٨: «الثانية فلعل المراد».

أقول: أشار الى هذا الجواب في مباني تكملة المنهاج بنفسه حيث حمل الرواية

على الحكم الاصلى فراجع.

قوله في ج ٧، ص ٧٠، س ١٧: «محصنا كصحيحة مالك بن عطية».

أقول: وهنا روايات اخرى تدل باطلاقها على ذلك أيضا كخبر سليمان بن هلال

(الوسائل، ج ١٨، الباب ١ من أبواب حد اللواط، ح ٢) و خبر أبي بكر الحضرمي

(الوسائل، ج ١٨، الباب ٢ من أبواب حد اللواط، ح ٢) و خبر العباس (الوسائل،

ج ١٨، الباب ٢ من أبواب حد اللواط، ح ٢) و خبر الواسطي (الوسائل، ج ١٨،

الباب ٣، ح ٦).

قوله في ج ٧، ص ٧١، س ٥: «و منها ما دل على أن».

أقول: هو الطائفة الثالثة الدالة على الرجم في المحصن و الجلد في غير المحصن و الطائفة الثانية المتقدمة تدل على قتل المحصن و جلد غير المحصن و الطائفة الأولى تدل على قتل اللانط مطلقا سواء كان محصنا أو غير محصن.

قوله في ج ٧، ص ٧١، س ٨: «و معتبرة يزيد بن عبد الملك».

أقول: كرواية السابقة تدل على أن المحصن يرجم و مفهومه أن غير المحصن لا يرجم ولكن لا يدل على أن حكمه القتل أو الجلد.

قوله في ج ٧، ص ٧١، س ١١: «و منها صحيحة ابن أبي عمير».

أقول: هذه الرواية كرواية الحسين بن علوان في المفاد.

قوله في ج ٧، ص ٧١، س ١٦: «على وجوب رجم».

أقول: أي وجوب رجم اللانط.

قوله في ج ٧، ص ٧٢، س ١٠: «الثانية فيشكل حيث».

أقول: وفيه أولا أن قوله عليه السلام أن رسول الله ﷺ حكم في مثلك بثلاثة أحكام الخ يشهد على أن الحكم لم يكن لشخص خاص حتى يكون مثل أن يقال أنت محكوم بما ذكر كنت محصنا أو غير محصن بل الحكم لكل من يفعل مثله فهو بمنزلة القانون و ثانيا أن نقل هذا الحكم يكون بوسيلة الامام الصادق عليه السلام و الامام

الصادق عليه السلام لم يقصد من نقله نقل قضية خاصة بل اراد بيان الحكم الكلي فما ذكره يكون بمنزلة القانون و قابل للتخصيص.

قوله في ج ٧، ص ٧٢، س ١٦: «غير هذا مضافا الى».

أقول: وفيه أن التخصيص عنوانى لا أفرادى و عليه فمع خروج غير المحصن لا يلزم تخصيص الأكثر لان الخارج هو عنوان واحد.

قوله في ج ٧، ص ٧٢، س ٢٢: «ثم إنه مع صراحة».

أقول: وهو المعتمد.

قوله في ج ٧، ص ٧٣، س ٢: «كيف يجترى أن يقال».

أقول: لا يمكن الاجتراء المذكور مع أن الجمع الدلالي بين الروايات واضح و الحكم بالقتل مطلقا خلاف الاحتياط و ليس ذلك إلا للاعراض عن الروايات الدالة على التفصيل حمل في الجواهر الروايات المفصلة على التقية و لا باس بذلك بعد الإعراض و إلا فبدون الاعراض و عدم المعارضة بين الأخبار لامجال للحمل على التقية إذ الحمل على التقية في مقام تعارض الأخبار و الأخبار المعرض عنها ثم أن في الحمل على التقية يكفى ذهاب بعض من العامة الى التفصيل كالشافعي و لا يلزم ذهاب جميعهم.

قوله في ج ٧، ص ٧٣، س ٥: «يكون الموقب صغيرا».

أقول: بفتح القاف.



قوله في ج ٧، ص ٧٣، س ٦: «مختاراً يقتل بلاخلاف».

أقول: مقتضى الاطلاقات هو القتل ولو كان الواطى صغيراً أو مجنوناً ولذا نفي في الجواهر الخلاف والاشكال في ما إذا كان الواطى مجنوناً وقال فيما إذا كان الواطى صبياً قبل البالغ و ادب الصبى كما في القواعد و شرحها لعموم الأدلة و ليس هو كزناء الصبى بالمرأة المحصنة الذي وجد فيه النص على أنها لا ترجم و قد يقال بمثله هنا لاطلاق ما دل على أن حد الوطى مثل حد الزانى و لعله لذا تركه المصنف.

قوله في ج ٧، ص ٧٣، س ١١: «ويدل على إحراقه بالنار».

أقول: وأما إلقائه من شاهق أو رجمه فيدل عليه ما دل عليه في الموقب بالكسر بالاولوية لاشدية عمل الموقب بالفتح.

قوله في ج ٧، ص ٧٤، س ١٨: «و الإمام مخير في الموقب».

أقول: هنا سؤال و هو أن الامور الأربعة أو الخمسة هل لها خصوصية بحيث لايجوز اختيار نوع اخر من القتل كالقتل بالرصاص أو ليس لها خصوصية و جهان و ظاهر الروايات و الفتاوي التعيين فاللازم هو الاقتصار عليها نعم حيث كان تعيين هذه الانواع لاعمال الاشدية بالنسبة الى المرتكب للفعل الشنيع كان المطلوب متعددا فاصل القتل مطلوب و الاشدية مطلوب اخر فاذا أثم و لم يعمل الاشدية و قتل بوجه اخر كالقتل بالرصاص حصل الحد ولكن اخل بالمطلوب الزائد و هو اعمال الاشدية فتدبر.

قوله في ج ٧، ص ٧٥، س ١: «المتقدم التخيير لللائط».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن اعطاء التخيير له وقع من قبل الامام عليه السلام إرفاقا.

قوله في ج ٧، ص ٧٥، س ٢: «وأطراف التخيير فيه».

أقول: ويمكن أن يرفع اليد عن ظهورها في الثلاثة بالاخبار الكثيرة الدالة على كفاية الرجم أيضا فتكون انواع العقوبة اربعة ولكن الأخبار المذكورة مختصة بالمحصن نعم يدل على الرجم موثقة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لو كان ينبغي لاحد أن يرجم مرتين لرجم اللوطي (الوسائل، ج ١٨، ص ٤٢٠) بناء على كون المراد اللوطي هو اللائط أو الاعم كما يؤيده ما في تاج العروس و اللوطية بالضم اسم من لاط يلوط إذا عمل عمل قوم لوط و منه حديث ابن عباس تلك اللوطية الصغرى هذا مضافا الى أن اللواط منسوب الى قوم لوط و هو أعم من اللائط ثم زاد الأصحاب القاء الجدار عليه كما عن المقنعة و المقنعة و الانتصار و النهاية و الغنية و الخلاف و المراسم بل ادعى عليه الاجماع في الغنية و الخلاف و لادليل عليه سوى فقه الرضا الاحراق بالنار و هدم الحائط عليه و الضرب بالسيف و عليه يكفى فتوى الأصحاب لكونه فردا خاصا.

قوله في ج ٧، ص ٧٥، س ٤: «وأما الإحراق بالنار».

أقول: ولا يخفى عليك أن المصنف ذكر عنوان الموقب و لم يقل بالفتح أو بالكسر و لعله أراد منه كليهما و الشارح ذكر حكمها و لعله فهم من العبارة التعميم و كيف كان فاذا كان الحكم في الموقب بالكسر هو الاربعة أو الخمسة

فالحكم كذلك في الموقب بالفتح بالاولوية لاشعية فعله كما يؤديه اختصاص الجمع بين الضرب بالسيف و الإحراق به في الأخبار هذا مضافا الى دلالة معتبرة حماد على القتل و معتبرة يزيد بن عبدالملك و موثقة السكوني على الرجم و صحيحة عبدالله بن ميمون على الإحراق.

قوله في ج ٧، ص ٧٥، س ٤: «الى الموقب فهو المستفاد».

أقول: بالفتح.

قوله في ج ٧، ص ٧٥، س ٧: «إلى من أوقب ما في صحيح».

أقول: ولا يخفى عليك احتمال اتحاد هذه الصحيحة مع ما رواه في الوسائل قبله و هو يدل على أن المحدود هو من نكح في دبره فلا يعم عنوان الذي أخذ في زمان عمر للانط فيختص الجمع بالملوط ولعل المراد من قوله من أوقب هو الملوط بناء على قراءة المجهول ثم أن ظاهر الرواية هو وجوب الجمع ولكن يرفع اليد عنه بقرينة خلو ساير المطلقات الواردة في مقام البيان.

قوله في ج ٧، ص ٧٥، س ١٦: «الغيبية فالعمل بمضمون».

أقول: ولا يخفى ما فيه بعد صحة بعض الأخبار والعمل به.

قوله في ج ٧، ص ٧٩، س ١٢: «و الظاهر أنهما مستحقان».

أقول: أي و الظاهر من الرواية الاولى الدالة على ثلاثين سوطا و الصحيحة ابن سنان الدالة على الجلد غير سوط واحد انهما تدلان على أن الرجلين المذكورين مستحقان لذلك و حيث ان الروايتين مختلفان في بيان مورد الاستحقاق

فيتعارضان و حيث لا ترجيح بينهما فالحكم هو التخخير الخبرى لا الجمع المذكور في الجواهر و حيث أن الأقل و هو ثلثون سوطا احوط أخذ المصنف خير سليمان بن هلال كما سيأتي تصريحه في ص ٨١ و الاحتياط الاكتفاء بالتعزير بثلاثين سوطا ولكن فيه أولا أنه يمكن الجمع بينهما بحمل خير سليمان على الحد الأقل و صحيحة ابن سنان على الحد الأكثر برفع اليد عن تعيين كل واحد منهما و ثانيا ان رواية سليمان بن هلال ضعيفة و الجبر بالشهرة من المتأخرين غير واضح فبقى صحيحة ابن سنان فتعارض مع ساير الروايات الدالة على الحد و المائة.

قوله في ج ٧، ص ٨١، س ٢: «المائة على التقية».

أقول: ربما يقال أن العامة كلهم يقولون بالتعزير لا الحد و عليه فالروايات الدالة على مادون الحد موافقة للعامة كما يشهد له قوله الشيخ عليه السلام في الخلاف حيث قال و قال جميع الفقهاء عليه التعزير.

قوله في ج ٧، ص ٨١، س ٣: «على انجبار الخبر الضعيف».

أقول: الانجبار مع ان الشهرة من المتأخرين غير واضح و القول بخلافهم مشكل.

قوله في ج ٧، ص ٨١، س ١٠: «لعم ذكر في حسنة».

أقول: أي ذكر قيد التجرد في حسنة أبي عبدة.

قوله في ج ٧، ص ٨١، س ١٨: «والتعبير بضرب ثلاثين».

أقول: ومع عدم صحة سنده لا وجه لتعين الثلاثين بل المعتبر بعد تعارض الأخبار وعدم الأخذ بها للاستبعاد والشبهة هو القول بالتعزير من ضربة الى تسعة وتسعين.

قوله في ج ٧، ص ٨١، س ٢٠: «والاحتياط الاكتفاء».

أقول: والاحتياط في غير محله مع عدم ثبوت الثلاثين لامكان أن يكون مستحقاً للأقل من الثلاثين.

قوله في ج ٧، ص ٨١، س ٢١: «من أن استحقاقهما».

أقول: أي استحقاق الرجلين لما ذكر في الروايتين وظاهرهما الخصوصية وليس فيهما هو التخيير بين الثلاثين الى تسعة وتسعين.

قوله في ج ٧، ص ٨٢، س ١١: «وأما لزوم تعزير من قبل».

أقول: والظاهر أن العطف على تعزير المجتمعان في تحت لحاف واحد في اصل التعزير لا في كيفية التعزير بعد ما عرفت من عدم ذكر التقبيل فيها هذا مضافاً الى أن الكيفية المذكورة في اجتماع الرجلين أو الامرتين أو الرجل و الامرتين مع التقبيل لو كان لا يدل على الكيفية المذكورة في التقبيل المجرد عن الاجتماع المذكور فالأقوى ان وجه تعزير من قبل هو أنه فعل محرماً كما اشار اليه المصنف و امر التعزير بيد الامام من ضربة الى تسعة وتسعين ضربة.

قوله في ج ٧، ص ٨٨، س ١٨: «تعريف القيادة بالجمع».

أقول: ومن المعلوم أن هذا التعريف ليس تعريفا لغويا وإلا فالموضوع يعم كل قيادة في المحرمات و هو كما ترى بل التعريف تعريف خاص يشمل كل قيادة للوطى و هو لايشمل القيادة للجمع بين النساء و النساء إذ لاوطى هناك و لا أقل من الشك فلا يترتب احكام القيادة على القيادة بين النساء و النساء كما لا يخفى.

قوله في ج ٧، ص ٨٩، س ٦: «الأخذ بقول الثقة».

أقول: ولو كان واحدا.

قوله في ج ٧، ص ٨٩، س ٦: «الشرع يؤخذ به».

أقول: وفيه أن الاخذ بقول الثقة في مقام القضاء مع قول النبي ﷺ إنما اقضى بينكم بالبينات و الأيمان لامجال له نعم يجوز الأخذ به في ساير المقامات بعد وجود بناء العقلاء و عدم الردع.

قوله في ج ٧، ص ٨٩، س ٨: «ولا يبعد شمول».

أقول: ربما يقال أن الإستبانة ظاهر في اليقين و لايشمل الظهورات عند العقلاء اللهم إلا أن يقال إن الاستبانة اعم من الاستبانة العقلانية.

قوله في ج ٧، ص ٨٩، س ١١: «ما ذكر لا يحصل الردع».

أقول: أي لا يحصل الردع برواية مسعدة بن صدقة هذا مضافا الى احتمال أن يراد البينة في رواية مسعدة البينة اللغوية لا الاصطلاحية فتأمل.

قوله في ج ٧، ص ٨٩، س ٢٠: «أخبرني عن القواد؟».

أقول: ولعل الظاهر أن السائل توهم تعلق الحد على القواد الاصطلاحي فنفى الامام الحد عليه لأن ما قرر عليه هو خمس و سبعون جلدة و هو ثلاثة ارباع الحد و ليس بحد تام و المراد من قوله انما يعطى الاجر على أن يقود بيان لعله عدم تعلق الحد عليه و حاصله أنه لم يزن بل انما أوجر لذلك فلا يتعلق عليه حد الزنا.

قوله في ج ٧، ص ٩٠، س ٩: «يمكن أن يقال:».

أقول: ربما يقال أن مع تسليم ما ذكره الصدوق في أول كتابه من لايحضره الفقيه لا يدل ذلك على وثاقة الراوي بل غايته هو أن الصدوق رأى الرواية حجة بينه و بين الله و ذلك لا ينفع في حقنا لان الراوي لم يصر بذلك موثقا و اعتقاد حجية الخبر مخصوص به و لا ينفع بحال غيره اللهم إلا أن يقال إن الصدوق حيث كان من مهرة فن معرفة الرجال و معرفة صدور الروايات فقوله في تمامية الصدور و وجود شواهد حجيته يوجب الاعتماد في غيره أيضا بل يمكن القول بكفاية نظره للغير بعد كونه خبرة تشخيص صحة الأخبار و حجيتها.

قوله في ج ٧، ص ٩٢، س ١٠: «لكن الاشكال من جهة».

أقول: ولا يخفى عليك أن مثل يا منكوحا في دبره رمي بحسب الاستعمال و هو كاف في صدق القذف و لو كان داعيه هو الشتم بل الظاهر من الجواهر أن القاذف هو الساب حيث قال و أصله الرمي يقال قذف بالحجارة رماها كان الساب يرمى المسبوب بالكلمة الموزية فتفكيك القذف عن الشتم غير واضح اللهم إلا

أن يقال إن المستفاد من آية القذف أنه فيما إذا رمى و لم يأت باربعة الشهداء و من المعلوم أن الشهادة فيما إذا أخبر عن الشيء الواقع فتدبر.

قوله في ج ٧، ص ٩٤، س ٩: «ولو قال: «يا بن الزانيين»».

أقول: ولو قال ولدت من الزنا فقيه خلاف ذهب بعض الى انه قذف الى الابوين و اخر الى أنه قذف الى الام و ثالث الى أنه قذف الى أحدهما و حيث كان غير معين فلا يفيد الحد و تفصيل الكلام في الجواهر و لعل من هذا الباب لو قال ولد الزنا.

قوله في ج ٧، ص ٩٩، س ٥: «يسار لأحد لمن لا أحد».

أقول: يدل هذه الفقرة على أن الصبي أو المجنون لو قذفهما أحد لا يحد لانهما لا يكونان ممن حد بالقذف فهذه الجملة بالعموم يدل على حكم الصبي و المجنون لانهما لا يحدان و على أن الغير بقذفهما لا يحد.

قوله في ج ٧، ص ٩٩، س ١٦: «و هو بعيد فظايره اختصاص».

أقول: وفيه منع لاسيما بعد استبعاد كون التفسير من الراوي.

قوله في ج ٧، ص ١٠٢، س ٥: «و قال: أيسر ما يكون».

أقول: لعله أراد بذلك أن العين أقوى من السمع فلا يعتمد على السمع لتخلفه و كذبه كثيرا ما.

قوله في ج ٧، ص ١٠٨، س ٨: «و لم يرجحا».

أقول: بل رجح المحقق في مسألة السابقة من الشرايع فراجع، ج ٤١، ص ٤٢٩.

قوله في ج ٧، ص ١٠٨، س ٩: «حمل الفاحشة في الآية الشريفة».

أقول: ولكن مع الاطلاق يقيد بالصحاح الدالة على أن العبد جلد ثمانين كحسنة الحلبي.

قوله في ج ٧، ص ١٠٨، س ١٠: «ولا أقل من الشبهة».

أقول: لوجه للشبهة بعد امكان الجمع الدلالي بين اطلاق الآية الكريمة و الصحاح الدالة على أن حد العبد هو ثمانون جلدة و أما رواية القاسم بن سليمان فلا تنهض للمعارضة مع الصحاح المذكورة بعد ضعفها و لو سلم صحتها فهي موافقة للعامة و يمكن حملها على التقية.

قوله في ج ٧، ص ١٠٨، س ١١: «و حمل الحد في صحيح».

أقول: لاحاجة اليه بعد الصحاح الاخر.

قوله في ج ٧، ص ١٠٨، س ١٣: «ضربا متوسطا».

أقول: ضربة الاشد هو الضربة للزنا و ضربة الاخف هو الضربة للتعزير و عليه فالضربة للقذف فلتكن بينهما.

قوله في ج ٧، ص ١٠٩، س ١: «لم يثبت لاختلاف».

أقول: بل الظاهر أن معناه متعدد إذ يمكن ارادة احضار الناس لمشاهدة اجراء الحد و أن يكون أن يعرى من باب عرى يعرو لامن عرى يعرى قال في الجواهر مع احتمال كونه قضية في واقعة و أنه تعزير منوط بنظر الحاكم لان الدعوة لغير الاب

ليست قذفاً و كونه من عراه لعيروه إذا اتاه و جلده بفتح الجيم أى ارى أن يحضر الناس جلده حداً أو دونه أو باعجام العين و تضعيف الرء و البناء للفاعل فهو من التعزية أى يلصق العزاء بجلده و يكون كناية عن توطين نفسه للحد أو التعزير (ج ٤١، ص ٤٢٩)

قوله في ج ٧، ص ١١٨، س ١٥: «منها خبر حماد بن عثمان».

أقول: هذا الخبر ضعيف من جهة معلى بن محمد الواقع في طريقه.

قوله في ج ٧، ص ١١٨، س ١٧: «و في خبر السكوني».

أقول: هذا الخبر موثق.

قوله في ج ٧، ص ١١٨، س ٢٠: «و في النهاية».

أقول: هذا الخبر مضافا الى ارساله لايدل على أن مورد جواز العشرة و ايضا لا يحل ظاهر في حرمة الازيد من العشرة لا الكراهة.

قوله في ج ٧، ص ١١٩، س ٥: «و قال إسحاق بن عمار».

أقول: في طريقه عثمان بن عيسى و هو لم يوثق إلا أن كامل الزيارات روي

عنه.

قوله في ج ٧، ص ١١٩، س ١٥: «ولا يخفى أن أخبار الباب».

أقول: روي في الوسائل عن محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن

أحمد بن محمد عن محمد بن يحيى عن غياث بن ابراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال

قال امير المؤمنين عليه السلام ادب اليتيم مما تودب منه ولدك و اضربه مما تضرب منه ولدك (الوسائل، ج ١٥، ص ١٩٧) و لا يخفى عليك أن ضرب الصبي إما يكون من باب التأديب و إما يكون من باب التعزير و الاول ثابت بالنصوص ولكن مقدار الضرب محدد بثلاث ضربات في موثقة السكوني و بالخمسة في معتبرة اسحاق بن عمار و في التكملة افتى بجواز تاديب الصبي و لو لغير الولي عدى المعلم بضره خمسة أو ستة مع رفق و أما المعلم فالظاهر عدم جواز الضرب بازيد من ثلاثة و ذلك لمعتبرة السكوني الدالة على عدم جواز الضرب فوق ثلاث ضربات انتهى (ج ١، ص ٣٤٧) و فيه أن الستة غير ثابتة بعد ضعف خبر حماد بن عثمان من جهة معلى بن محمد و عليه فالمستفاد من الاخبار هو الواحد الى الخمسة كما دل عليه معتبرة اسحاق و الازيد من ذلك لا يجوز هذا في غير المعلم و أما ما في المعلم فلا يجوز الازيد من ثلاث ضربات و أما جزئيات فلا يدل إلا على اصل التأديب و أما القول بان تعين الثلاث أو الخمس من باب الارفاق فيجوز الضرب للتأديب و لو بازيد من العشرة فلا دليل عليه بل اصالة عدم جواز الايذاء يدل على الحرمة فمقتضى القاعدة هو المنع عدى موارد ورد فيها الدليل على جواز الضرب كمورد التأديب بما ذكر و مورد تمرينه للصلاة اللهم إلا أن يقال إن معتبرة اسحاق تفي المائة لا الازيد من الخمسة و عليه فيجوز الضرب بازيد من الخمسة و الثاني ثابت ايضا بالنصوص في حد السرقة و مقدر بتقدير خاص و غيره من الحدود بل ورد الامر به في جميع الحدود كما نص عليه في صحيحة يزيد الكناسي بقوله ولكن يجلد في الحدود كلها مبلغ سنة فيؤخذ بذلك ما بينه و بين خمسة عشر سنة و لا تبطل حدود الله في خلقه و لا تبطل حدود المسلمين بينهم (الكافي، ج ٧، ص ١٩٨) ولكن التعزير

من شؤون الحاكم و من اذن له فلا يجوز لغيره ذلك بدون اذنه و لو كان و ليا شرعيا له و الاخبار الدالة على جواز تاديب الصبي لاتشمل المحرمات لاختصاص معتبرة السكوني بالتعليم و نحوه و اختصاص معتبرة اسحاق بافساده لمال الاب و نحوه كما يشير اليه قوله و الله لو علم اني لا اضربه إلا واحدا ما ترك لى شيئا إلا افسده و التمسك بالاولوية بتقريب أن الضرب للتعليم و افساد المال الشخصي إذا كان جايزا فجوازه في المحرمات محرز بالاولوية غير واضح ثم ادراج المقام في النهي عن المنكر و الامر بالمعروف مع عدم كون الطفل مكلفا و عاصيا محل منع إلا في امور لايرضى الشارع بوقوعها و المسألة معنونة في جامع الشتات فراجع.

قوله في ج ٧، ص ١٢٣، ١٢: «الضرب فكيف يجوز الشرب».

أقول: ربما يقال ان الاكراه معتبر بالمفهوم العرفي و من المعلوم ان صدق هذا المفهوم مختلف بحسب اختلاف الموارد فيمكن أن يمنع صدقه فيما إذا توعد بمثل الشتم أو الضرب أو أخذ مقدار من المال لا يوجب جرحا على ترك القتل أو الجرح أو الكسر و هكذا لا يصدق الاكراه فيما إذا اكراه على اداء شيء من امواله لا يوجب حرجا عليه عند الاتيان بواجب كالحج و غيره من الواجبات المهمة اذ العرف لا يعد هذه الاشياء المأخوذة شيئا في قبال امثال الحج فالمعتبر هو صدق الاكراه فإذا صدق ترتب عليه حكمه كما ذهب اليه الشيخ الأعظم في المكاسب المحرمة و صاحب الجواهر في كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فراجع.

قوله في ج ٧، ص ١٢٨، س ٦: «ويمكن أن يقال:».

أقول: وفيه أن الشهرة عملوا بخير أبي بصير و اعرضوا عن خير الحضرمي هذا مضافا الى قوة توثيق أبي بصير المطلق و موافقه خير الحضرمي للعامة و امكان حمله على التقية و معه لا مجال للاحتياط حتى يقال بانه ممكن في طرف الحدود دون مجرى الحد.

قوله في ج ٧، ص ١٢٩، س ١٥: «ويمكن أن يقال:».

أقول: ولا يخفى ما في ذلك بعد وضوح دلالة الصحاح على القتل في المرتبة الثالثة و ذهاب المشهور الى العمل بها و عدم مقاومة المرسل في قبالتها.

قوله في ج ٧، ص ١٣٠، س ٢: «بل مردد بين المتباينين».

أقول: ومقتضى التردد بين المتباينين هو الاحتياط بترك الجلد و القتل في المرتبة الثالثة لعدم وضح دليل لكل واحد منهما مع عدم وجود القدر المتيقن بينهما فمقتضى الاحتياط هو تركهما في الثالثة و قتله في الرابعة ولكن القتل في الرابعة أيضا ممنوع لانه موقوف على اجراء الحد في الثالثة و المفروض هو عدم اجراء حد فيها فيدور الامر بين المحذورين و يمكن القول بالتخيير بين الثالثة و الرابعة فافهم.

قوله في ج ٧، ص ١٤٤، س ٢٠: «الأخبار فيتم على مسلك».

أقول: أي فيتم على مسلك من يعتنى بالشهرة لا من لا يعتنى بها ك بعض الاعلام.

قوله في ج ٧، ص ١٤٥، س ١: «والمشهور لم يعملوا».

أقول: والواو للاستيناف و يفيد الجواب عما دل على اعتبار الخمس و حاصله أن هذه الأخبار لم يعمل بها المشهور و لا اعتبار لها فبقى ما دل على اعتبار الربع هذا مضافا الى حكومة صحيحة محمد بن مسلم بالنسبة الى ما دل على الخمس فان السائل ذكر الدرهمين الذين يكونان خمس الدينار و الامام عليه السلام نفى ذلك و أثبت الحد في الربع و منه يظهر أن ما دل على اعتبار الخمس مردود أو محمول على التقية و لو عن بعض العامة فالأقوى هو اعتبار الربع.

قوله في ج ٧، ص ١٤٥، س ٣: «في السرقة مطلقا».

أقول: ولو كان مقدار المسروق أقل من الخمس.

قوله في ج ٧، ص ١٤٥، س ٣: «و من أين حصل».

أقول: لان ما دل على اعتبار مقدار الخمس ليس إلا امرا ظنيا.

قوله في ج ٧، ص ١٤٥، س ٦: «الأعم لاثمرة للنزاع».

أقول: ولا يخفى أن منع الاطلاق في المخترعات الشرعية أما في الامضائيات كالبيع و الاجارة و نحوها فلا وجه له و عليه فلا يصح نفى ثمره النزاع و بقية الكلام في محله.

قوله في ج ٧، ص ١٥٥، س ١٤: «المذكورة لم يذكر».

أقول: ولكن يمكن تقييده بما دل على ذلك كحسنة محمد بن قيس و غيرها

كتقيد ساير المطلقات التي تكون في مقام البيان بما ورد من القيود.

قوله في ج ٧، ص ١٥٧، س ٦: «هذا غير الأصابع».

أقول: يمكن أن يقال إن القطع من أصل الاصابع يوافق صدر الراحة و وسط الكف و بالجملة التعدي من أصل الاصابع الى غيرها من الكف مع ذهاب المشهور الى قطع الاصابع مشكل جدا.

قوله في ج ٧، ص ١٥٧، س ٨: «وليس الاختلاف من».

أقول: حيث أن كل دليل يدل على حد مخصوص يكون بشرط لا ولكن مع ذلك يمكن القول بعد تعارض الأخبار في حد القطع بالتخيير و ترجيح جانب المشهور.

قوله في ج ٧، ص ١٥٧، س ١١: «وأما الحبس في السجن».

أقول: وينفق عليه من بيت المال لو لم يكن له مال للنصوص منها الصحيح و فيه اجري عليه من بيت مال المسلمين راجع الجواهر، ج ٤١، ص ٥٣٤.

قوله في ج ٧، ص ١٧٠، س ١١: «وكذا لو كابر امراة».

أقول: لم يعلق عليه الشارع يدل عليه صحيحة عبدالله بن سنان قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في رجل اراد امراة على نفسها حراما فرمته بحجر فأصابته منه فقتل قال ليس عليها شيء فيما بينها و بين الله عزوجل و أن قدمت الى امام عادل اهدر دمه (الوسائل، ج ١٩، ص ٤٤) و هكذا ما رواه عن عبدالله بن طلحة حيث قال و ليس عليها في قتلها اياه شيء (لانه سارق) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من كابر

امراة ليفجر بها فقتلته فلادية له ولاقود (الوسائل، ج ١٩، ص ٤٤) و يتعدى عن موردهما الى الغلام بالغاء الخصوصية و تعرض في الجواهر، ج ٤١، ص ٦٥٠ - ٦٥٦ و في ص ٦٥٩ لمسألة الدفاع عن النفس و العرض فراجع.

قوله في ج ٧، ص ١٨١، س ١٦: «و في الصحيح».

أقول: و الرواية مرسله راجع الكافي و الوسائل، ج ١٤، ص ٢٦٧.

قوله في ج ٧، ص ١٨١، س ٢٠: «بالآية الشريفة منصرفة».

أقول: و لوجهه للانصراف مع ان التفخيز و ذلك العورة من انواع الملاعبة و دعوى معارضة اطلاق قوله تعالى الاعلى ازواجهم مع اطلاق ادلة حرمة الاستمنااء مندفعة بان مع تسليم اطلاق ادلة حرمة الاستمنااء يكون النسبة بينهما هي العموم من وجه فيتعارضان و يتساقطان و يرجع الى اصالة البرائة.

قوله في ج ٧، ص ١٨٣، س ٨: «فلا إشكال فيه».

أقول: بل المسألة محل الاشكال فيما إذا كانت الآلة مما يقتل نادار قال المحقق لو قصد القتل بما يقتل نادرا فاتفق القتل فالاشبه القصاص و قال في الجواهر بل الاشهر بل لعل عليه عامة المتأخرين كما اعترف به في الرياض بل لم اجد فيه خلافا و أن ارسل بل في كشف اللثام نسبتبه الى ظاهر الأكثر ولكن لم نتحققه نعم يظهر من اللمعة نوع تردد فيه ثم بين وجه التردد و اختار بنفسه تحقق العمد به كما ظاهر المحقق هو ذلك أيضا و لعل مراد المصنف من قوله فلا اشكال

انه لا مورد للاشكال لترجيح ادلة تحقق العمد به كما رجحها في الجواهر فما دل من الروايات على تحقق العمد بما لا يقتل نوعا مع القصد الى القتل يكون قرينة على حمل ما دل منها على عدم تحقق العمد على صورة عدم القصد الى القتل كما هو الغالب في الضرب بما لا يقتل الا نادرا و أن ابيت إلا عن تعارض الطرفين فالترجيح مع المشهور (راجع الجواهر، ج ٤٢ ، ض ١٦ - ١٣).

قوله في ج ٧، ص ١٨٣، س ٩: «غالبا فيشكل».

أقول: يمكن أن يقال إن القتل في مثل المثال أى الجراح مع الالتفات بكون الفعل يوجب القتل غالبا عمدى ولكنه يقع مع البرائة فلا حكم له وفيه تأمل لعدم ارادة القتل فما لم يتحقق ارادة القتل لم يكن عاديا ومع عدم كونه عاديا لم يعد قاتلا و إن علم يكون العلاج معرضا للقتل و عليه فالنقض به على صاحب الجواهر نقض ايضا على الناقض.

قوله في ج ٧، ص ١٨٤، س ٨: «أن التقييد بإرادة القتل».

أقول: في صحيحة فضل حيث قال و لا يعتمد قتله و في صحيحة أبي العباس و لا يريد قتله فمقتضى الروايتين هو لزوم ارادة القتل في صدق العمد و نظير الروايتين ما ورد في باب الديات كما في خبر أبي بصير دية الخطاء إذا لم يرد الرجل القتل و في خبر العلاء بن الفضل فالدية المغلظة في الخطاء الذي يشبه العمد الذي يضرب بالحجر أو بالعصا الضرب و الضربتين لا يريد قتله فهي ثلاث و ثلاثون حقه إلخ فالمستفاد منها هو أن المعيار في العمد هو ارادة القتل و العدوان و عليه فمثل

معالجة الجراح المذكور لا يريد القتل وأن كان علاجه معرضا للقتل ولم يعد عاديا كما لا يخفى.

قوله في ج ٧، ص ١٨٤، س ١٠: «الفعل معرضا لتحقيق».

أقول: مع الالتفات الى المعرضية كما سيأتى التصريح به ولكن ذلك مخصوص بما إذا كان عاديا و أما مثل الطبيب الذي يقصد العلاج لا القتل و إن كان علاجه معرضا للقتل لم يكن قاتلا عرفا و المصنف حيث لم يقيد بما ذكر لزم أن يجعله قاتلا و هو كما ترى فالنقض بالطبيب وارد عليه كما وارد على صاحب الجواهر.

قوله في ج ٧، ص ١٨٤، س ١٤: «الواحد مشكل فمع صدق».

أقول: وجه الاشكال أن ادلة التعبد بخبر الثقات قاصرة عن شمول غير الاحكام والموضوع من جهة معناه اللغوي و العرفي ليس من الاحكام فلاتشملة الادلة نعم لو كان الموضوع من الموضوعات المستتبطة الشرعية تشمله الادلة كالغناء أو كان المراد من اثبات الموضوع أو نفيه توسعة الحكم أو تضيق الحكم كما في موارد الحكومة فلا اشكال في شمول الادلة له.

قوله في ج ٧، ص ١٨٤، س ١٩: «الالتفات إليها فمع عدم».

أقول: وعليه فمع عدم الالتفات و قصد الفعل يكون شقا ثالثا و هو شبه العمد فالعمد هو قصد القتل بما يقتل و لو نادرا أو قصدا الفعل مع الالتفات بمعرضيته للقتل و شبه العمد هو ما إذا قصد الفعل من دون التفات الى معرضيته للقتل و الخطاء هو أن يخطى في الفعل و القتل فلا قصد له بالنسبة اليهما كما إذا يرمى

للصيد فيخطأ السهم الى انسان فيقتله فالرامي قاصد للرمى ولكن لا يقصد الرمي الى انسان ولا قتله وربما لا يكون في الخطاء قصد اصلا كما إذا تحرك النائم في حال النوم و وقع على انسان فقتل.

قوله في ج ٧، ص ١٨٥، س ١: «لم يتحقق العمد سواء».

أقول: فلا دخالة للآلة و غلبتها أو عدمها و انما الملاك هو قصد القتل أو الملازم للقتل كالمعرض للقتل مع الالتفات اليه نعم لزم أن يقيد ذلك بما إذا كان عاديا فلا يشمل مثل الطبيب المذكور سابقا فانه لم يرد القتل و أن علم بالمعرضية و إنما أراد الاصلاح ثم أن شبه العمد أيضا من مصاديق الخطاء و إنما ذكر عليحدة من جهة تفاوت حكمه بالنسبة الى الخطاء المحض فان الدية في المحض على العاقلة و في شبه العمد على الجاني ثم أن مقتضى ما ذهب اليه المحقق في الشرايع و صاحب الجواهر من أن مع القصد الى الفعل الذي يحصل به الموت من دون قصد القتل سواء كان قاتلا في الغالب أم لا ليس ذلك بعمد يوجب القود من دون تقيده بما إذا لم يكن معرضا للقتل هو كون التقسيم ثانيا إذ لا مورد حينئذ لشبه العمد اللهم إلا أن يقال إن نفي العمد مقيدا بما يوجب القود أعم من شبه العمد و الخطاء المحض و كيف كان فالاقسام ثلاثة العمد المحض و هو ما اذا اراد الفعل و القتل و شبه العمد و هو ما إذا اراد الفعل كالتأديب دون القتل و الخطاء المحض هو ما اذا لم يرد الفعل و لم يرد القتل كما إذا رمى للصيد فاختأ الستهم و أما إذا اراد الفعل مع العلم بالمعرضية فهو عمد عرفا أيضا مع الالتفات الى المعرضية فان الفعل مع

العلم بالمعرضية يلزم أرادة القتل فيدرج في العمد المحض فانه في المآل يريد الفعل و القتل معا.

قوله في ج ٧، ص ١٨٦، س ١٢: «بل لا يتحقق الإكراه».

أقول: إذ حقيقة الإكراه هي غير صادقة مع كونه مقتولا على أي حال لانه أما قتل بفعل المكره بالكسر و أما بفعل الشارع قصاصا فلا يحصل له المفر بفعل ما اكراه عليه هذا مضافا الى أن مقتضى الصحيحة هو نفي التقية و هو عبارة اخرى عن نفي الاكراه و هو حاكم على ادلة جواز الفعل الاكراهي كقوله عليه السلام رفع عنكم ما استكروهوا عليه كما لا يخفى.

قوله في ج ٧، ص ١٨٧، س ٥: «ذكر أنه لو دار الأمر».

أقول: ويشبه ذلك ما إذا دار الأمر بين موت الام و الولد كليهما أو قتل أحدهما و بقاء الاخر فهل يجوز للطبيب أن يقتل أحدهما لنجاة الاخر حتى لا يقع موتهما لوجه للجواز لان الموت من الحوادث التي تقع باذن الله فلا استناد لها الى الطبيب أما القتل فهو مستند اليه و لا يجوز لقتل النفس لنجاة الاخر.

قوله في ج ٧، ص ١٨٧، س ٩: «يقتل و الأمر يحبس».

أقول: ولا يخفى عليك أن الأمر مخصوص بالبالغ و العاقل و أما إذا كان صبيا أو مجنونا فمقتضى الادلة الدالة على أن عمد الصبي خطأ و ادلة نفي التكليف عن الصبي و المجنون هو عدم الحبس لحكومة تلك الأدلة على إطلاق الأمر ثم أن كان المباشر صغيرا غير مميز أو مجنونا فالأمر حينئذ يسند اليه القتل و يعد قاتلا و يقتل

نعم لو كان المباشر مميزا غير بالغ لايسند الفعل حينئذ الى الأمر و عليه فلا يقتل الأمر و لا يقتل المباشر بل الدية على العاقلة و الحبس على الأمر.

قوله في ج ٧، ص ٢٣٢، س ١٥: «والده في أمر يعيب».

أقول: والظاهر أن قوله في أمر يعيب عليه فيه في حكم العلة لقوله أصابه والده و حاصل المعنى أنه لا قود لرجل أصابه والده بجهة يعتقد أنه عيب عليه فصار الوالد سببا لاصابة عيب اليه من قطع و غيره.

قوله في ج ٧، ص ٢٣٣، س ٢: «أنفا فظاهرا غير صورة».

أقول: وفيه أن قوله أصابه يعم العمد و يؤيده قوله في الذيل و لايقاد و إلا ففي صورة عدم العمد لا قود و حمله على التأكيد خلاف الأصل و الظاهر.

قوله في ج ٧، ص ٢٣٣، س ٢: «مضافا إلى أن القتل».

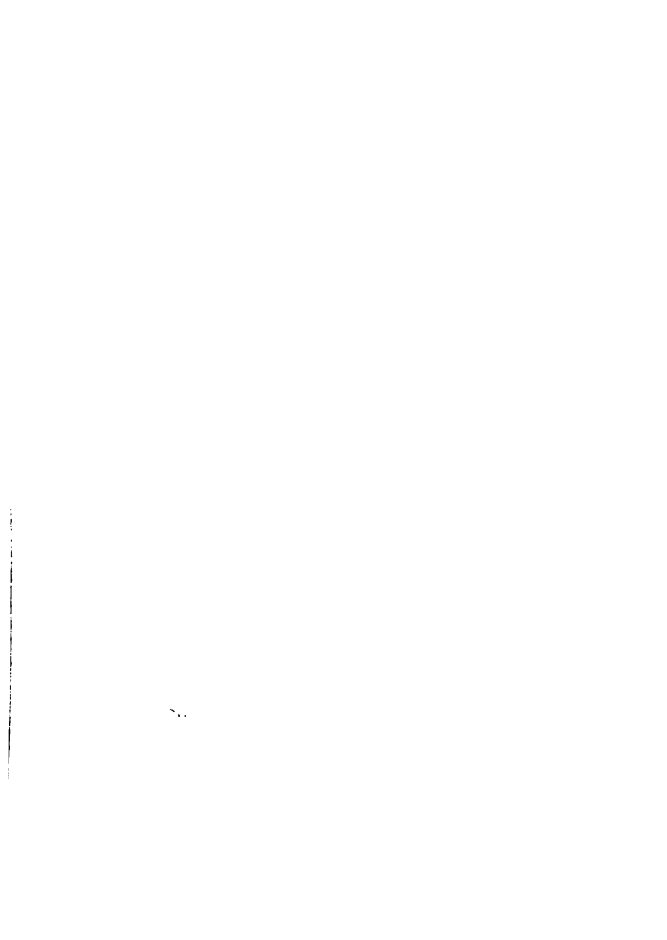
أقول: وفيه ان اثبات الدية في الأطراف في صورة العمد و غيره يدل على اثباتها في صورة القتل بالاولوية سواء كان عامدا أو غير عامد.

قوله في ج ٧، ص ٢٣٣، س ١٠: «وأما الكفارة فهي».

أقول: والظاهر أن الكفارة هي كفارة الجمع كما دلت عليه صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال من قتل عبده متعمدا فعليه أن يعتق رقبة و أن يطعم ستين مسكينا و أن يصوم شهرين (الوسائل، الجزء ١٩، الباب ٤٧ من أبواب القصاص في النفس).

قوله في ج ٧، ص ٢٣٣، س ٢١: «لعل الوجه الانصراف».

أقول: كما أن الأمر كذلك في مستحق الخمس حيث ذهب الأصحاب الى الاختصاص بمن انتسب من طرف الاب دون الام بدعوى الانصراف من اطلاق بني هاشم أو بني عبدالمطلب الى من انتسب من طرف الاب و إن كان اطلاق الابن على المنتسب من طرف على نحو الحقيقة ثم مع الانصراف يرجع الى عمومات الدية و بعد وجود العمومات لامورد لدعوى أن الحدود تدرء بالشبهات إذ مع العمومات لاشبهة فلا تغفل.



٥	❖ حاشية جامع المدارك الجلد الثالث
٧	□ كتاب التجارة
٧	الفصل الأول: ما يحرم التكسب به
٢٥	الفصل الثاني: في البيع وآدابه
٣٥	الفصل الثالث: في الخيارات
٣٩	الفصل الرابع: في لواحق البيع والشروط
٤٥	الفصل الخامس: في الربا وبيع الصرف
٥٩	الفصل السادس: في البيع الثمار وجواز أكل المارة
٧٣	الفصل السابع: في بيع الحيوان
٧٧	الفصل الثامن: في بيع السلف
٧٩	في القرض والدين
٨٣	□ كتاب الرهن
٨٧	□ كتاب الحجر
٩٩	□ كتاب الضمان
١٠١	□ كتاب الشركة

- ١٠٧..... كتاب المضاربة
- ١٠٩..... كتاب المزارعة والمساقاة
- ١١٥..... كتاب الوديعة والعارية
- ١٢٥..... كتاب الاجارة
- ١٢٧..... كتاب الوكالة
- ١٣١..... حاشية جامع المدارك المجلد الرابع
- ١٣٣..... كتاب الوقوف والصدقات
- ١٣٩..... كتاب الوصايا
- ١٥٣..... كتاب النكاح
- ٢٠٧..... كتاب الطلاق
- ٢١٥..... كتاب الخلع والمباراة
- ٢٢١..... حاشية جامع المدارك المجلد الخامس
- ٢٢٣..... كتاب الايمان
- ٢٢٧..... كتاب النذور والعهود
- ٢٣٧..... كتاب الصيد والذباحة
- ٢٧٥..... كتاب الأطعمة والاشربة
- ٢٨٩..... كتاب الغصب
- ٢٩٧..... كتاب احياء الموات
- ٣٠٥..... كتاب اللقطة
- ٣٢٥..... كتاب المواريث

- ٣٤٧ □ مسائل الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر
- ٣٥٣ ❖ حاشية جامع المدارك الجلد السادس
- ٣٥٥ □ كتاب القضاء
- ٣٦٩ □ كتاب الشهادات
- ٣٧٣ □ كتاب الديات
- ٤٢٩ ❖ حاشية جامع المدارك الجلد السابع
- ٤٣١ □ كتاب الحدود
- ٤٣١ حد الزنى و شرائطه
- ٤٥٥ حد تقبيل الغلام بشهوه
- ٤٥٧ حد القيادة
- ٤٥٩ حد القذف
- ٤٦١ حد المملوك و الصبي
- ٤٦٣ حد شرب المسكر
- ٤٦٥ حد السرقة
- ٤٦٧ حد اتيان البهائم
- ٤٦٩ أقسام القتل
- ٤٧٣ شرائط القصاص
- ٤٧٥ □ فهرس الموضوعات