ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الدرچهاني الاصفهاني

المجلد الخامس

اعداد

السيد صادق الحسيني الاشكوري



الطبعة الاولى



مِيزَانُ الفَقَاهَةِ



سرشناسه : درچه‌ای، محمدباقر بن مرتضی، ۱۲۶۴ - ۱۳۴۲ق.
عنوان و نام پدیدآور : میزان الفقاهة/ج ۵، تالیف محمدباقربن‌مرتضی الدرچه‌ای الاصفهانی؛ اعداد صادق الحسینی الاشکوری؛ بمساعدة محمدمهدی شیرخدائی، محمدجواد الاشکوری.
مشخصات نشر : قم:مجمع الذخایر الاسلامیة ۱۳۹۶ .
مشخصات ظاهری : ج.
شابک : دوره ۰ - ۲۰۰ - ۹۸۸ - ۹۶٤ - ۹۷۸؛ ج ۵ : ۵ - ۲۰۵ - ۹۸۸ - ۹۶٤ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی
یادداشت : کتابنامه
موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : حسینی اشکوری، صادق، ۱۳۵۱ - ، مصحح
رده بندی کنگره : ۵/۱۸۳BP /د۳۶ک۲ ۱۳۸۸
رده بندی دیویی : ۳۴۲/۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی : ۶۳۶۰۶۹۱

ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الدرجيلي الاصفهاني



اعداد

السيد صادق الحسيني الاشكوري

بمساعدة

الشيخ محمد مهدي شير خدائي، السيد محمد جواد الاشكوري

المجلد الخامس

مجمع الذخائر الاسلامية – قم، ايران
الطبعة الأولى
١٤٣٩ هـ ق. ١٣٩٦ هـ ش. ٢٠١٨م

كليه حقوق اين كتاب تحت قانون كپى رايت بوده و ترجمه يا چاپ تمام يا بخشى از مطالب آن و نيز درج تمام يا بخشى از آنها در ضمن بانكهاى اطلاعاتى و تهيهٔ برنامه‌هاى رايانه‌اى يا استفاده مطالب و تصاوير در اينترنت، شبكه‌هاى اجتماعى و ديگر ابزار و ادوات، به هر نحوى، بدون اجازهٔ قبلى ناشر بصورت كتبى، ممنوع مى‌باشد.

©MAJMA AL-DAKAAIR AL-ISLAMYYAH, 2018

All rights reserved, No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, internet, social networks, photo print, microfilm, CDs or any other means without written permission from the publisher

مجمع الذخائر الاسلامية ـ قم ، ايران

ميزان الفقاهة ـ ج ٥

تتمة كتاب الصلاة، حاشية زكاة الشرايع

تأليف : آية الله السيد محمدباقر الدرچه اي الاصفهاني قدس سره الشريف

إعداد : السيد صادق الحسيني الاشكوري

بمساعدة : محمد مهدي شيرخداني، السيد محمدجواد الاشكوري

تنضيد الحروف والامور الفنية : مجمع الذخائر الاسلامية

الطبعة الاولى : ٢٠١٨ م (١٤٣٩ ق – ١٣٩٦ ش)

مطبعة: هوشنگى، تجليد: أمين ـ قم المقدسة

الكمية : ١٠٠٠

ردمك : ج ٥ : ٥ – ٢٠٥ – ٩٨٨ – ٩٦٤ – ٩٧٨؛ دورة ٠ – ٢٠٠ – ٩٨٨ – ٩٦٤ – ٩٧٨

عنوان الناشر

رقم ١، فرع ٢٣، شارع آذر، مجمع الذخائر الاسلامية - قم المقدسة

هاتف: ٣٧٧٤٦٣٥٨ ٢٥ ٩٨ +

نقال: ٩٩١٩٣٧٠٤٢٠ ٩٨ +

عنوان الموقع : www.mzi.ir www.zakhair.net

Email: info@zakhair.net

telegram: @alfehrest


بسم الله الرحمن الرحیم

صفحة من هذا المجلد بخط السيد الدرچهاى

تتمة كتاب الصلاة

تتمة كتاب الصلاة

[قضاء الصلاة لو تركت بواسطة النوم]

قوله: وكذا بالنوم ولو استوعب الوقت.

أقول: وجوب قضاء الصلاة إذا تركت بواسطة النوم، إجماعي.

وعليه بالخصوص الأخبار الخاصة من صحيحة زرارة[1] وغيرها كما في ترك الصلاة نسياناً كذلك مع أنه مقتضى القاعدة لصدق فوت الصلاة والفريضة، وذلك لما تقدم عند تأسيس الأصل أنه ليس المراد من الفوت ترك الواجب الفعلي لما ورد في الأخبار المعتبرة أنه يجب القضاء على من فاتته الفريضة أو الصلاة إذا ذكرها، فتدل على أنه عند الترك لم يكن متذكراً ومع عدم التذكر لا يكون الوجوب فعلياً، لعدم إمكان الخطاب على الغافل.

[إشارة إلى الإغماء والجنون]

نعم، في فروع ما تقدم في حدود الإغماء والجنون أنه لا يكتفي في تحقق عنوان الفوت مجرد وجود المقتضي لثبوت التكليف لولا المانع أيضاً؛ بل المانع تارة يكون من قبيل الحيض الذي يرفع حسن أصل التكليف، كالصلاة قبل

---

١) الكافي ٢٩٢/٣، باب من نام عن الصلاة أو سهى عنها، ح ٣، هكذا نصه: «عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها، فقال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار..».

الوقت مع قطع النظر عن عجز المكلف، بل لخصوصية في ذات المكلف. وتارة يكون عدم التكليف الفعلي / ٤٦٢ / بالأداء لمجرد عجز المكلف عن إتيان الصلاة بشرائطه.

وذكرنا أن الثاني أقرب إلى المنع الحقيقي للفوت من الأول؛ بل وكذلك بلحاظ لفظ «الفريضة» و«صلاته»، كما أشرنا إليه عند تأسيس الأصل.

[إشارة إلى الإخلال بالأداء سهواً]

ثمّ إنا ذكرنا قُبيل ذلك عند التعرض لوجوب القضاء عند الإخلال بالأداء سهواً أن المقتضي للوجوب تارة يكون له قوة قريبة إلى الفعلية، كما لو كان عدم الوجوب الفعلي للنوم أو النسيان أو الجهل العارضي، وتارة لا يكون له قوة قريبة إلى الفعلية كالجهل بالأجزاء والشرائط للمجتهد بعد الفحص، مع فرض جريان البراءة فيه أو احتماله.

وهنا قلنا: إن قوله «إذا ذكرها» وإن يعمّ الصورتين، إلا أنه في مورد يكون فوت الواجب، وعليه قلنا: إن الأول أقرب إلى المعنى الحقيقي للفوت، فلا دليل للتعدي إلى الثاني.

ولا فرق في ذلك بين أن نقول بعدم المصلحة الفعلية قبل عروض الوجوب الفعلي أو قلنا به ولو لإطلاق الفوت عليه في الجملة، لأن إطلاق الفوت على القسم الثاني غير معلوم، ومجرد صدق «إذا ذكرها» فيه غير نافع.

وبالجملة، الغرض من هذا التفصيل أن الفوت الذي قلنا إنه موضوع لوجوب القضاء صادق في صورة ترك الصلاة لأجل النوم.

[لو كان النوم على خلاف العادة]

ثمّ إنه في الذخيرة[١] عن الذكرى[٢]: لو كان النوم على خلاف العادة، فالظاهر إلحاقه بالإغماء.

وقد نبّه عليه في المبسوط[٣].

وفي الجواهر أنه مال إليه بعض متأخري المتأخرين[٤].

ونحن نقول بعد فرض صدق النوم: يرده الوجهين الأخير [ين]؛ بل يمكن ردّه بالأوّل بعد الإعتراف بثبوت معقد الإجماع. ودعوى انصراف الإطلاق غير وجيه.

وهنا تفصيل آخر نقله في الجواهر، وهو أنه يفرق بين ما كان من فعله وغيره، فنفى الوجوب في الأول للشك في صدق اسم النوم عليه أو في إرادته منه[٥].

وفيه بعد فرض أن ما حدث من فعله أكلاً أو شرباً يكون نوماً فلا وجه لدعوى الإنصراف، بعد أن هذا يكون متعارفاً كما تقدم نظير ذلك في امرأة تشرب[٦] /٤٦٣/ دواء لأن تصير حائضاً.

---

١) ذخيرة المعاد ٣٨٣/١، وجوب القضاء على تارك الصلاة.

٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤٢٩/٢، الفصل الرابع في مواقيت القضاء، فروع: الأول.

٣) المبسوط ١٢٦/١، حكم قضاء الصلوات وحكم تاركها.

٤) جواهر الكلام ١٢/١٣، وجوب القضاء على النائم.

٥) نفس المصدر.

٦) في المخطوطة: يشرب.

[لو زال عقل المكلف وجب القضاء]

قوله: ولو زال عقل المكلف بشيء من قبله كالسكر وشرب المرقد، وجب القضاء؛ لأنه سبب في زوال العقل غالباً ولو أكل غذاء مؤذياً فآل إلى [الإغماء] لم يقض[١].

أقول: في شرب المسكر الذي يسكر غالباً كالخمر إذا كان المكلف عالماً غير مكرَه ولا مضطَرٍّ وكان المفروض ـ كما هو الغالب ـ أن لا يدخل الشارب بعد الشرب في عنوان المجنون أو المغمىٰ عليه حتى يجري فيه ما تقدم في بابهما، يكون حاله كالنوم في وجوب القضاء من غير نقل خلاف، بل عن الذكرى نسبته إلى الأصحاب[٢].

ونحن نقول: من جهة صدق فوت الواجب الذي سبب لوجوب القضاء، بل لما كان المسبب من فعله فيكون أقرب إلى المعنى الحقيقي ـ كما تقدم في نظائره ـ.

نعم، يكون في البين توهّم عدم حسن التكليف في حقه لقوله تعالى ﴿ **لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى** ﴾[٣] كما في الحائض.

ولكن الظاهر من النهي أنه للعجز عن إحراز الشرط، وليس ذلك من جهة صفة وجدت في ذاته كما في الحائض بحيث لم يكن المقتضي لثبوت التكليف في حقه كالصلاة قبل الوقت.

وفي ما ورد في المغمىٰ عليه من أن كلّما غلب عليه فليس على صاحبه

---

١) شرائع الاسلام ٩١/١، في القضاء.

٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤٢٩/٢، الفصل الرابع في مواقيت القضاء، فروع، الأول.

٣) النساء: ٤٣.

شيء، إشعار بوجوب القضاء في هذا الفرض.

وأما إذا انتفى شيء من القيود، فلو زال عقله بغير ما يسكر غالباً أو كان جاهلاً به أو مكرهاً أو شرب لضرورة، فليس فيه الإشعار المشار إليه للوجوب، ولا أولوية صدق الفوت؛ لكن الفوت صادق.

ومنه لم يفرّق في الذخيرة بين وجود هذه القيود وفقدانها وحكم بوجوب القضاء في الجميع.

وتوهّم أن «كلّما غلب الله» .. اه يدلّ على عدم وجوب القضاء مع فقدان شيء من القيود المذكورة في غير محله، لأن المعلوم من قوله ﷺ «غلب الله» .. اه إذا لم يكن من فعله رأساً، بل /٤٦٤/ بآفة سماوية، وأما إذا صار شرب المسكر سواء كان مع هذه القيود أو بدونها منشأً لعروض الجنون أو الإغماء، فسيأتي حكمه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

[شرب المرقد والمسكر]

وأما شرب المرقد، بل وكذلك المسكر لو فرض أنه صار منشأً لعروض جنون أو إغماء أو نوم، فتقدم حكم كل واحد في بابه في صورة كان عروض تلك العناوين سبباً من المكلف أم بغيره وفيما كان بسبب من المكلف عاصياً فيه أم لا.

ولم يعلم ممن أطلق هنا بشيء أن يكون مخالفاً لما تقدم في تلك الأبواب، وأما لو فرض أن شرب المرقد أو غيره يصير منشأً لعروض حالة مانعة عن الصلاة، غير داخل في عنوان الجنون والإغماء والنوم والسكر، فيكون حاله كحال السكر.

نعم، ليس فيه توهم عدم حسن الصلاة في حقه.

مسألة

في أنه هل يجب الترتيب في القضاء لازماً في صورة التعدد أم لا؟

سواء كان المراد مثل تقديم الظهر ليوم على عصره ـ كما أن بعض الأخبار نص فيه ـ أم كان المراد تقديم مطلق ما كان أسبق فواتاً، وإن يفصّل المشهور بينهما، بل المشهور قائلون بوجوب الترتيب بينهما ولم ينقلوا الخلاف إلا من بعض من صنّف رسالة في المواسعة والمضايقة.

نعم، عن الكفاية[1] والذخيرة[2] التوقف فيه.

وهنا نقول:

أولاً كما ادعاه شيخنا المرتضى في رسالته في القضاء عن الميت[3] من أن نفس وجوب الترتيب في الأداء لا يقتضي وجوب الترتيب في القضاء ولو بعد تسليم أن كل ما هو شرط في الأداء يكون شرطاً في القضاء أيضاً، وذلك لاحتمال أن يكون التقدم في الاداء عارضاً اتفاقياً من جهة تقدم زمان الأمر الأول كما في مثل الصبح والظهر، أو تقدم نفس أمره كما في صلاة الظهر مع العصر، لا من جهة أن الترتيب كان شرطاً بين مثل الظهر والعصر وبين ظهر يوم مع ظهر يوم بعده.

نعم، لو احتملنا كون الترتيب شرطاً في الاداء في مثل الظهرين من يوم

---

١) كفاية الأحكام ١٣٧/١، الفصل العاشر في الأحكام المتعلقة بالصلاة.

٢) ذخيرة المعاد ٣٨٥/١، وجوب الترتيب في قضاء الفوائت.

٣) رسائل فقهية، رسالة في القضاء عن الميت: ٢٣٤، أحكام القضاء، الثانية.

واحد أو عشائين من ليلة واحدة واحتملنا لزوم مراعاة هذا الشرط في القضاء، فحينئذٍ لو بنينا على وجوب الإحتياط في الشك في الشرائط، فيجب مراعاة الترتيب في القضاء من باب الإحتياط وقاعدة الإشتغال؛ لكنّه خلاف التحقيق.

وثانياً نقول: إنه في خصوص قضاء الشخص عن نفسه يكون مدعى المشهور أنه مع العلم بالترتيب ثبت تكليف جديد، وهو لزوم الترتيب في القضاء وإن لم يكن الترتيب شرطاً في نفس الأداء، بل عارضياً اتفاقياً ـ كما تقدم ـ.

ونحن نقول: إن الأخبار التي نقلها في الجواهر[1] مما تمسكوا بها لإثبات هذا المدعىٰ محل المناقشة* كما لا يخفى على من تأمل فيما ذكره في الجواهر

---

١) جواهر الكلام ١٣/٢٠، وجوب الترتيب بين الفوائت.

*) ***فيما ثبت الترتيب فيه أداءً في الجملة ـ كما في العشائين من ليلة واحدة في ذيل صحيحة زرارة ـ دلالة واضحة على وجوب الترتيب في قضائهما بحيث لا تقبل إنكار الظهور، كما أن الأخبار الأخر أيضاً ناطقة بذلك. وعلى هذا يجوز إتمام المقصود بعدم القول بالفصل، إلا أن يقال: إن الثابت عندنا مجرد عدم التفصيل، لا الإجماع على عدم التفصيل، والنافع هو الثاني، دون الأول.***

نعم، لنا أن نجعل ذيل صحيحة زرارة قرينة على رفع بعض المناقشات الواردة على صدرها، فنقول بتمامية دلالة صدرها على المدعى حيث إنه لو تمّ صدرها على إثبات الترتيب، فيشمل ما لم يكن الترتيب في أدائه أيضاً، بل على الكلية أيضاً.

توضيح المقام: أن صدر الصحيحة المروية عن الباقر عليه السلام الذي تمسكوا به لوجوب الترتيب في الفوائت أنه «إذا نسيت صلاة أو صلّيتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأوّلهن فأذن لها وأقم ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة لكلّ صلاة [الكافي ٣/٢٩١، باب من نام عن الصلاة أو سهى عنها، ح ١] ***» .. الخبر.***

ونوقش عليه من وجوه:

الأول: أنه لا يدل إلا على وجوب البدأة بالأول الذي هو أخص من الترتيب المطلق.

وفيه: أنه يثبت ما سواه بعدم القول بالفصل والقطع بعدم الفرق.

الثاني: أنه يحتمل عدم إرادة الوجوب من الأمر بالبدأة بالأول لجريانه مجرى

فيها.

نعم، صحيحة الوشاء[١] تتم دلالتها على لزوم الترتيب في مطلق الأسبق

الغالب في فعل من يريد القضاء وسوقه لبيان الإجزاء بالأذان لأولهن لكلّ واحدة واحدة ،كما يشهد عليه الصحيح الآخر عن محمد بن مسلم « فيمن صلّى جنباً يومين و ثلاثة ، ثمّ ذكر بعد ذلك . قال : يتطهر ويؤذن ويقيم في أولهن ثمّ يصلي ويقيم بعد ذلك في كلّ صلاة [تهذيب الأحكام ١٦٠/٣، أحكام فوائت الصلاة، ح ٣/٢٤٢، نص الحديث: «سالت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صلّى الصلوات وهو جنب اليوم واليومين والثلاث ثم ذكر بعد ذلك..»]. ***الحديث .***

أقول : أما خبر محمد بن مسلم ، فهو وإن لم يدلّ على وجوب الترتيب ؛ لكن لا يدل على عدم وجوب الترتيب أيضاً ، بل فيه إشعار بأن الترتيب كان وجوبه مسلماً . وتعرض في هذا الخبر لجهة أخرى من أنه يؤذن ويقيم في الأول ويقيم فيما بعده، ولا مانع من أن يكون هذا الخبر لهذه الجهة ، وصحيحة زرارة لهذه الجهة ولوجوب البدأة بالأول أيضاً .

وعلى هذا نقول : لا مانع من الأخذ بكلا الجهتين اللتين تعرض لهما صحيحة زرارة وكون الأمر بالأذان والإقامة ندباً غير منافٍ لحمل الأمر بالبدأة بأوّلهن على الوجوب ،كما ستأتي زيادة توضيح لذلك ـ إن شاء الله ـ .

الثالث : أنه يحتمل أن يكون المراد من أولهن ، أولهن قضاءً ؛ يعني إبدأ بأذان لأولهن قضاءً في عزمك وإرادتك، وليس المراد أولهن فواتاً حتى يثبت به المدعى .

أقول : فيه أولاً: قوله « أولهن » وإن يحتمل من حيث هو أن يكون المراد أولهن فواتاً أو أوّلهن قضاءً ، إلا أنه على الثاني ليس تكليف بالبدأة بالأول مع أن ظاهر قوله « إبدأ بأولهن » . . اه أنه بنفسه تكليف .

وثانياً: تقدم أنه في ذيل هذا الخبر الذي تعرّض فيه لوجوب تقديم الفائتة على الحاضرة يكون فيه الدلالة الواضحة المتكرّرة على الأمر بالإبتداء بالمغرب الفائت على العشاء الفائت، ولا تنكر دلالته على وجوب الترتيب .

وهذا يصير قرينة على أن الأمر بالبدأة بأوّلهنّ في صدر الرواية أيضاً يكون كذلك ؛ لأنهما في كلام واحد ويرفع الإشكالان الأخيران بذلك ؛ فتدبّر . (منه قدس سره).

١) تهذيب الأحكام ٣٥٢/٢، باب أحكام السهو، ٥٠/١٤٦٢٢، هكذا نصه: عن جميل دراج عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: يفوت الرجل الأولى والعصر والمغرب

فواتاً، فلو تمّ سنده أيضاً بما ذكره في الجواهر[١] * بحيث تندرج تحت ما قلنا

وذكرها عند العشاء الآخرة قال: يبدأ بالوقت الذي هو فيه فإنه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صلاة فريضة في وقت قد دخلت ثم يقضي ما فاته الأولى فالأولى».

١) جواهر الكلام ٢٢/١٣.

*) ***ويذكر في الجواهر لاعتبار سنده وجوهاً :***

[منها]أنه منجبر بالشهرة والإجماعات المنقولة .

وفيه : أن الشهرة غير استنادي ولا نتكل عليه .

ومنها أن سند الرواية هكذا : ابن عيسى عن الوشاء عن رجل عن جميل عن الصادق عليه السلام . وعلى هذا يقول : إن ما ذكره أهل الرجال في الوشاء وابن عيسى رفع ضرر إرساله [جواهر الكلام ٢٢/١٣، ضعف القول بالترتيب بين الفائتة والحاضرة].

أقول : الوشاء الظاهر أنه حسن بن علي الزياد [انظر: رجال النجاشي: ٣٩، باب الحسن والحسين، ش ٨٠]***وابن عيسى الذي يروي عنه محمد بن عيسى بن يقطين، والأول الظاهر أنه ثقة والثاني مختلف فيه ؛ وغاية الأمر أنه ثقة أيضاً .***

وما ذكره أهل الرجال في مدحهما أي مدح كان ، ليس إلا في حق أنفسهما وليسوا متعرضين لوثاقة من يرويان عنه ، كما قالوا في حق ابن أبي عمير وغيره. ومجرد مدح الشخص لا يدل على وثاقة من بعده ، لوضوح أن جلالة الشخص غير مانع من أن ينقل من غير الموثق .

ومنها أنه حكي عن صاحب العصرة أن ابن عيسى في نوادره التي عن الصدوق عداها من الكتب المشهورة التي عليها المعوّل و[إليها]المرجع ، رواه عن رجاله عن جميل عن الصادق بتفاوت يسير غير قادح [انظر: جواهر الكلام ٢٢/١٣، ضعف القول بالترتيب بين الفائتة والحاضرة].

أقول : نسلم ما عن الصدوق وما حكي عن صاحب العصرة ، إلا أنه نقول : ليس اللفظ ظاهراً في أن عيسى نقله عن جميع رجاله ولا شاهد على أن رجال ابن عيسى كلّهم ثقة .

ومنها أنه في البحار روايته عن المحقق في المعتبر بإسناده عن جميل كموضع من الوسائل وكأنهما فهما أنه رواه المحقق عن أصل جميل أو غيره ؛ إذ كان عنده بعض الأصول القديمة ، نقل عنها في غير موضع من المعتبر [انظر: جواهر الكلام ٢٣/١٣، ضعف القول بالترتيب بين الفائتة والحاضرة.].

أقول : يلوح من الجواهر أن لفظ إسناده لم يكن في المعتبر ، بل نقلها عن جميل

بحجيته من الأخبار، فيثبت مدعى المشهور.

[مقامان آخران]

ثمّ إنه بعد تسليم هذه الكلية من لزوم الترتيب في القضاء بين مثل الظهر والعصر، بل مطلق الأسبق فواتاً /٤٦٦/ لقيام الدليل عليه ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ يقع الكلام في مقامين آخرين:

[لزوم الترتيب مع الجهل بالترتيب]

أحدهما لزوم الترتيب مع الجهل بالترتيب، ولا تأمل في أن مساق ما دل على لزوم الترتيب على فرض تمامية دلالة كل واحد منها على لزوم الترتيب إنما هو حال العلم بالترتيب،

ومع ذلك استدل على لزوم الترتيب حال الجهل به من وجوه.

والذي يجوز الركون عليه على مذاقنا هو الإستصحاب في صورةٍ علم الترتيب أولاً، ثمّ جهله ونساه، كما هو الغالب؛ فإنه لا مانع من استصحاب وجوب الترتيب الثابت حال العلم به بعد أن الإختلاف من جهة العلم والجهل غير مضرٍّ بالموضوع العرفي الذي يكون بقاؤه شرطاً في جريان الإستصحاب وبعد أن الحق أن الإستصحاب مع الشك في المقتضي يكون حجة.

لكن هذا الوجه لا يجري في صورة لم يكن العلم بالترتيب أولاً كأكثر العوام

واجتهدا في أنه كان بإسناده التي كان إلى الأصول من مشايخ الإجازة، ونحن نقول: من المحتمل أنه كان نظره إلى رواية ينقلها عن رجل عن جميل وأسقط باقي السند، كما هو المتداول.

نعم، لو عمل به نقول: إنه كان معتبراً عنده؛ لكن مجرد ذلك لا ينفع الإعتبار عندنا. (منه قدس سره).

الذين يعلمون ببطلان صلواتهم من أول زمان البلوغ، إلا أنهم لا يعلمون أن البلوغ حصل في الصبح أو الظهر أو غيرهما إلى غير ذلك، فوجوب الترتيب هنا مشكوك وليس هنا استصحاب يثبت وجوب الترتيب، فيكون المرجع هنا أصالة البراءة عن وجوب الترتيب على التحقيق من جريان البراءة عند الشك في شرطية شيء للواجب.

إن قلت: نحن نعلم أن الجاهل بالترتيب إما يجب عليه الترتيب مطلقاً أو لا يجب كذلك.

قلت: على فرض التسليم نقول: إن الذي نعلمه هو الملازمة الواقعية، لا في مقام الوظيفة لحكم الشاكّ. وعلى هذا لا مانع من التفكيك بينهما من جهة الأصول، كما هو المقرّر من أنه لا مانع من التفكيك بين المتلازمين واقعاً من جهة الأصول كما لو توضأ بإحدى الإناءين المشتبهين بالنجس.

[لو كان في مراعاة الترتيب حرج من جهة كثرة التكرار]

وثانيهما: لزوم الترتيب مع الجهل به إذا كان في مراعاة الترتيب حرج من جهة لزوم كثرة التكرار، وكان ذلك الحرج زائداً على الحرج الذي كان في مراعاة الترتيب مع العلم به؛ فإن الحرج الذي كان في صورة العلم بالترتيب قد قام عليه الدليل كما هو المفروض.

ونحن ذكرنا في محله أن الحرج الذي يكون لازماً لطبيعة التكليف الذي قام الدليل عليه، لا يرفعه أدلّة نفي الحرج لنصوصية ذاك الدليل في ثبوت هذا المقدار من الحرج، فالعمل بأدلّة الحرج فيه موجب لطرح ذاك الدليل رأساً، فيكون ذاك الدليل مقدماً على أدلّة الحرج.

وأما الحرج الزائد على تلك المقدار إذا كان له كثرة بحيث تعدّ تلك الزيادة

بنفسها حرجاً عرفاً، فحينئذٍ تكون معارضة أدلة الحرج مع ذاك الدليل الدالّ على ثبوت تلك التكليف من جهة إطلاق دليل ذلك التكليف،

وحينئذٍ نقول: قد حرّرنا في محله أن أدلة الحرج تكون مقدمةً على دليل كل تكليف حرجي دلّ دليل التكليف على ثبوت تلك التكليف بالإطلاق أو العموم، لا بالنصوصية

ومثل ذلك /٤٦٧/ لو كان الدليل على ثبوت التكليف الحرجي هو الأصل كالإستصحاب كما في المقام؛ فإن دلالته على ثبوت هذا التكليف بالإطلاق والعموم.

إن قلت: إن العلماء بين من يقول بوجوب الترتيب على الناسي مطلقاً وبين من ينكره مطلقاً.

قلت: على التسليم نقول: نحن لا نعلم بوجود مدرك آخر سوى ما بأيدينا، فلم يعلم ملازمة واقعية بين تمام أفراد الجاهل بالترتيب، مع أنه على فرض وجود هذا العلم لابدّ أن نقول بعدم وجوب الترتيب على الناسي مطلقاً، بعد أنا حقّقنا في محله تقدم إطلاق دليل الحرج على إطلاق الأدلة المثبتة للتكليف؛ لكنك عرفت أن الملازمة غير معلومة.

إن قلت: إذا كان وجوب الترتيب على الناسي والجاهل حرجياً في الغالب، فمقتضى ما دل على رفع الحرج النوعي رفع وجوب الترتيب عنه مطلقاً.

قلت: نحن تمسّكنا لرفع الحرج بصحيحة البزنطي الوارد في جلود العراق[1] وقلنا: إنه يقتضي الرفع فيما كان نظير مورد تلك الرواية والصغرى في المقام غير محرز حتى على فرض إحراز أن الحرج في المقام بمقدار مورد الرواية،

---

١) وسائل الشيعة ٤٥٥/٤، أبواب لباس المصلي، باب ٥٥ جواز الصلاة فيما يشتري من سوق المسلمين من الثياب و الجلود...، ح ١/٥٧٠٦،

لأن حرجه نوع آخر.

وتوضيحه: أن العلة ـ وهي الحرج ـ ليس في جميع الموارد التي نقول فيه بالرفع كما هو المفروض.

نعم، في مورد صحيحة البزنطي تمسك الإمام لرفع الحكم ـ بل لإثباته أيضاً ـ بالحرج فيما لم يكن الحرج في كثير من أفراده.

ونحن قلنا: إن ظاهر التعليل يقتضي أن يكون الحرج علة لرفع هذا المقدار من الحكم مما ليس بحرج مما يكون الحرج في مجموعه وإلا يكون الإستدلال غلطاً،

وعلى هذا نقول: من المحتمل أن لا يكون الحرج الذي يكون من جهة الإلزام بإتيان ما فيه الحرج منشأً لرفع ما ليس بحرج، بخلاف المشقة التي تلزم من لزوم الإجتناب عن موارد الشبهة فيما يحتاج إليه في أمر /٤٦٨/ معيشته، والتعليل المشار إليه ليس فيه ما يرفع هذا الإحتمال.

في صلاة الجماعة

[استحباب صلاة الجماعة في الفرائض]

إعلم أنه يدلّ على استحباب الجماعة في كل صلاة فريضة مع الغمض عن دعوى الإجماع عليه وغمض العين مما يدل على استحباب الجماعة في الصلاة بنحو الإطلاق.*

ما ورد في الصحيح أو الحسن عن زرارة والفضيل[1] بعد السؤال من أن

---

*) ***ومما يدل على ذلك بإطلاقه قوله في صحيح سليم بن قيس الذي يأتي نقله آنفاً «وأمرت الناس أن لا يجمعوا في شهر رمضان إلا في فريضة»*** . [كتاب سليم بن قيس: ٢٦٣، تأثير الميل إلى الدنيا في علم الإنسان ودينه ج ٢/١٨].

إن قلت : إنك قلت في محله : إن إطلاق المستثنى وارد مورد حكم آخر وهو بيان حكم المستثنى في غير مورد الإستثناء ، مثل «لا سخىٰ إلا في العرب» حيث لا يجوز التمسك بإطلاقه على أن كل عرب سخيّ .

قلت : إن الموارد ليست على نهج واحد ، وفي مثل المقام يكون الظاهر من مساق الكلام أنه بصدد بيان حكم كل واحد من المستثنى منه والمستثنى معاً ، بل تنكير «فريضة» مشعر بالتعميم ، مضافاً إلى أن الإطلاق يكون كافياً .

ومنها قوله عليه السلام في الحسن كالصحيح على ما في مرآة العقول في الأخبار التي ينقلها في الكافي في باب الصلاة خلف من لا يقتدى به «صلّوا [في] مساجدكم [و] صلّوا مع أئمتكم» [الكافي ٣٧٢/٣، باب فضل الصلاة في الجماعة، ح ٥]، ***وليس إطلاقه وارداً في مقام بيان فضيلة العمل أو غير ذلك ، بل كلام ابتدائي لا مانع من التمسك به مع تأييد ذلك بإطلاقات أخر واردة في الجماعة وإن كانت المناقشة في كثير منها واردة أو ممكنة . (منه قدس سره).***

١) في المخطوطة: الفضل. وما أدرجناه من المصدر.

الجماعة فريضة فقال: «الصلاة فريضة وليس الإجتماع بمفروض في الصلوات كلّها ولكنّها سنّة»[١].

وتقريب الدلالة واضح.

نعم، يشكل في الركعات الإحتياطية من جهة أنها في معرض كونها نافلة، وفي المنذورة من جهة أنها ندب عرضه الوجوب، وصلاة الطواف لعدم معهودية الجماعة فيها مع شيوع فعلها بين الناس

وعدم المعهودية تجري في الأولين مع أن شمول إطلاق الخبر المشار إليها لهما أيضاً غير معلوم.

نعم، ليس إطلاق الخبر السابق منصرفاً عن صلاة الطواف، إلا أنه له موهن قوي، فالأحوط ترك الجماعة فيها.

[عدم استحباب الجماعة في النوافل]

هذا كلّه في استحباب الجماعة في الفرايض. وأما عدم استحباب الجماعة في النوافل غير صلاة الإستسقاء وصلاة العيدين مع عدم وجوبها لاختلال الشرايط وصلاة المعادة، فنقول: مع قطع النظر من دعوى الإجماع على عدم الإستحباب يكون عدم الإستحباب محل الإشكال من وجهين:

الأول أنه ليس لنا دليل يكون سنده معتبراً ويدلّ بطريق العموم على عدم جواز الجماعة في النوافل حتى نقتصر في تخصيصه على الموارد المعلومة.

الثاني أن بعض الأخبار المعتبرة دلّت على جواز الجماعة في النافلة في الجملة مما يكون غير الثلاثة المشار إليها.

وأجيب عن الثاني: تارة بالإعراض المسقط له عن الحجية.

---

١) تهذيب الأحكام ٢٤/٣، ٢ باب فضل الجماعة، ح ١/٨٢.

وتارة بأن تلك الأخبار لا تدلّ بأزيد من جواز الجماعة في النافلة للنساء أو أن الزوج يؤمّ لزوجته في شهر رمضان.

إن قلت: هذه الخصوصيات تقطع بعدم مدخليتها.

قلت: الوجه الأول من هٰذين الوجهين اللذين ذكرت /٤٩٧/ للإشكال في ثبوت دليل معتبر على حرمة الجماعة في مطلق النوافل غير الثلاثة أحد مبانيه ذلك من أنه لا مانع من اختصاص الجواز أو عدمه ببعض الموارد الشخصية، وإلا فمن الواضح من أن ما دلّ من المعتبرة على النهي عن الجماعة في مطلق النوافل في شهر رمضان لا مدخلية لشهر رمضان فيه، وإن كان مورد النهي هناك.

وأجيب عن الأول: تارة بإثبات العموم مما ورد من النهي عن الجماعة في النافلة في شهر بالتقريب المشار إليه آنفاً.

وتارة بأن بعض الأخبار يدلّ على العموم، وضعف سنده منجبر بالشهرة.

وتارة بأن بعض الأخبار يدلّ على العموم، وسنده معتبر كصحيح سليم بن قيس، لأن ما ذكر في حق سليم، لا أقل من أنه بعد التأمل يوجب الوثوق به[1]، وهو كافٍ في حجية الخبر على مسلكنا.

وأما دلالته فلأن قوله عليه السلام فيه «**وأمرت الناس أن لا يجتمعوا في شهر رمضان إلا في فريضة وأعلمهم أن اجتماعهم في النوافل بدعة**» ظاهر في ذلك بلحاظ أن ظاهر «أعلمهم» .. اه حرمة الجماعة في النافلة مطلقاً، والفقرة السابقة منه غير منافٍ لذلك، لأن اجتماعهم لما كان في خصوص شهر رمضان فلذا كان النهي في

---

١) «عده البرقي من الأولياء من أصحاب أميرالمؤمنين عليه السلام». لاحظ: خلاصة الأقوال للعلامة الحلي: ١٦١، الفصل ١٢ في السين، باب ٨ سليم، ش ١؛ معجم رجال الحديث للسيد الخوئي ٢٢٧/٩، سليم بن قيس، ٥٤٠١.

خصوص ما يفعلونه.

إن قلت: كون مورد النهي خصوص شهر رمضان موهن لإطلاق ما بعده.

قلت: نمنع بعد أنه بمنزلة الكبرى لمورد النهي، والأنسب فيه العموم.

إن قلت: إنه لو عبّر أن الإجتماع في النوافل بدعة، فالأمر كما ذكرت، وأما المنع عن اجتماعهم مع أن المفروض أنه في رمضان، فلا يدل بأزيد من المنع عما يفعلونه، فلا يدلّ على العموم.

قلت: الأمر كما ذكرت لو كان احتمال الخصوصية في نوافل شهر رمضان. ولعل استفادة الإشعار من الخبر على العموم من جهة /٤٩٨/ ما هو المركوز في الأذهان الذي يكون على طبق فتوى المشهور من أنه لا خصوصية لشهر رمضان من جهة هذا الحكم، وإنما خصّ به النهي لأن الإشتغال بالنوافل والإجتماع كان فيه متداولاً من جهة أنه شهر العبادة، فيصير ذلك منهم مرئياً واضحاً، فتعلق النهي به.

نعم، لنا أن نقول بعدم الدليل على مشروعية الجماعة في النوافل ويكون خلاف الأصل، فيكون تشريعاً محرماً، وذلك لأن من الواضح أن الإطلاقات الواردة في البحث والثواب على الجماعة ليست في مقام البيان بحيث يصح التمسك في الموارد المشكوكة بها مثل «الصوم جنة من النار»[1] وشبهه.

وأما الأخبار الخاصة، فمع اختصاصها بموارد خاصة ـ كما تقدم ـ تكون مُعرَضاً عنها، ولذا أطلقوا بعدم استحباب الجماعة في النوافل.

نعم، يستثنون الموارد الثلاثة المتقدمة.

---

١) الكافي ٦٢/٤، باب من جاء في فضل الصوم والصائم، ح ١.

مسألة

[في تعيّن الجماعة على من لا يقدر على تصحيح القراءة]

تتعين الجماعة على من لا يقدر على تصحيح القراءة من جهة ضيق الوقت، كما تعرضت لمدركه في مسألة البراءة في آخر المسألة الأولى من دوران الأمر بين[1] الوجوب وغير الحرمة.

وفي البرهان القاطع في ذيل مسألة أنه «هل يجب قراءة سورة مع الجهل مع سعة الوقت وإمكان التعلم» قال: والمراد ممن لا يتعلمها عدم استطاعة قراءتها أصلاً؛ فإذا أمكنه القراءة ملحونة أو غير مخرج للحرف عن مخرجه أو مبدلاً حرفاً بحرف آخر ونحو ذلك مما لا يخرجه عن القراءة للقرآن عرفاً، فلا يجري عليه الحكم المذكور من التعويض ولا يجب الإيتمام إذا ضاق الوقت عن التعلم بعلم القراءة ولو مع رجاء التعلم في المستقبل للعسر والحرج في تعيينه، بل يأتي بما أمكن أن يتعلم ولو مع تبديل بعض الحروف.

والظاهر الاتفاق عليه كما يعطيه اتفاقهم على صحة صلاة الألثغ والفافاء / ٤٩٩ / والتمتام، معلّلين بأنه المستطاع والميسور «**وما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر**»[2]؛

---

١) وفي النسخة: من دوران الأمر بين الأمر بين الوجوب.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٠، أبواب قضاء الصلوات، ٣ باب عدم وجوب قضاء مافات

«وكل شيء قد اضطرّ عليه ممّا حرّم فهو حلال»[١]؛

وخبر مسعدة بن صدقة[٢]؛

والنبوي المشهور في سين بلال[٣][٤].

أقول: لو تسلم ظهور كلماتهم في أن التعويض بالتسبيح وغيره لا يجري في صورة كان قادراً على الملحون، بل يختص بصورة لا يستطيع قراءتها رأساً، فلا نسلّم اتفاقهم على جواز قراءة الملحون مع القدرة على الإيتمام بنحو الإطلاق عند ضيق الوقت، كما أن الوجوه التي ذكرت لذلك، لا تدلّ على الإطلاق المذكور في كلامه؛ بل غير النبوي الوارد في أن «سين البلال شين» إنما يكون مقتضاه عدم وجوب القراءة الصحيحة في ضيق الوقت مع عدم القدرة عليه. وأما أنه يجوز قراءة الملحون أو يجب الإيتمام أو التعويض، فساكت عن ذلك.

نعم، لا اشكال في أن ظاهر كلماتهم، بل التصريح من كثير منهم على أنه لو كان صدور الملحون لعيب في لسانه بحيث لا ينفعه التعلم بعد ذلك أيضاً كالألثغ وشبهه، فلا يجب عليه الإيتمام، والنبوي الوارد في سين بلال يكون شاهداً عليه.

ويجوز التمسك له بما ورد في بعض الأخبار المعتبرة الواردة في عدم وجوب القضاء على من فاتته الصلاة للإغماء «كلّما غلب الله عليه فليس على صاحبه

بسبب الإغماء، ح ١٣.

١) تهذيب الأحكام ١٧٧/٣، باب صلاة الغريق والمتوحل و..، ح ١٠/٣٩٧.

٢) قرب الإسناد: ٤٨، أحاديث متفرقة، ح ١٥٨.

٣) عدة الداعي: ٢١، في معنى دعاء الملحون.

٤) انظر: جواهر الكلام ٣١١/٩، حكم تعذر التعلم للسورة في الوقت.

شيء»[١]، فإن مقتضاه أنه لو ذهب شيء من الواجبات لأجل الأمراض التي تكون من الله، فلا يؤثر ذلك في لزوم شيء آخر على ذلك المكلف مما لم يكن لازماً عليه بدونه، فيشمل المقام.

وسيأتي الكلام فيه في مسألة إيتمام الكامل بالناقص.

١) المعتبر ٦٩٦/٢، شرائط القضاء: تهذيب الأحكام ٢٤٥/٤، باب حكم المغمى عليه، ح ١٦/٧٢٦.

في الجماعة خلف من لا يقتدى به كالمخالف

فصل في الجماعة خلف من لا يقتدى به، أعني المخالف، ونتكلم هنا في مواضع:

[كيفية الصلاة خلف المخالف]

منها في كيفية هذه الصلاة في صورة يصح الإقتداء ويكتفي بها عن الصلاة المفروضة. وهنا نقول:

أولاً لا يخفى أنه لا ينوي الإقتداء، بل يصلي لنفسه بصورة الإقتداء.

ويظهر من الحدائق أن ذلك مما لا خلاف فيه[1].

ويشهد عليه كثير من النصوص من التعبير بالصلاة خلف إمام لا يقتدى به، كما في كثير من النصوص والفتاوى أو أنه لا تصل خلف الناصب أو أنهم ليسوا إلا بمنزلة الجُدُر. وكذا ما دل على وجوب القراءة خلفهم ولو إخفاتاً.. إلى غير ذلك.

وثانياً لا يخفى أنه مع الإمكان يجب القراءة في الجملة كما يشهد على أصل وجوب القراءة الأخبار المعتبرة.

---

١) لاحظ: الحدائق الناضرة ١١/٧٨، كيفية الصلاة مع المخالفين.

وفي الحدائق[١] أن عمل كافّة الأصحاب عليها دون الأخبار التي دلت على أنه لا يقرأ خلفهم.

وعلى مسلكنا في باب حجية أخبار الآحاد الذي أشرنا إليه كراراً تسقط الأخبار التي ليس عمل الأصحاب عليها عن الإعتبار، فلا يضرّ بالمقصود من إثبات وجوب القراءة بعد المحامل التي ذكروها لما دل على أنه لا يقرأ خلفهم.

نعم، يسقط وجوب قراءة السورة بعد الحمد عند عدم القدرة عليها قبل رفع الإمام رأسه عن الركوع أو لمانع آخر. وذلك لأنه مضافاً إلى دلالة أخبار الباب على السقوط في هذا الفرض نحن ذكرنا في محله عدم وجوب السورة للتعجيل لأي حاجة كانت.

وأما سقوط قراءة الحمد مع عدم إمكان القراءة قبل إدراك الركوع، فعن الشيخ (ره) في التهذيب استدل به بخبر إسحاق بن عمار[٢].

وفي المدارك ناقش عليه بأنه قاصر من حيث السند[٣].

وأجاب عنه في الحدائق[٤] بأنه يدل /٥٠١/ على سقوط القراءة في هذا الفرض خبر أحمد بن عائذ[٥] وخبر أبي بصير[٦]، والثاني منهما صحيح؛ إذ ليس في سنده من يتوقف فيه إلا أبو بصير، وهو هنا ليث المرادي بقرينة رواية

---

١) الحدائق الناضرة ٨١٠٨٢/١١، القراءة خلف المخالف.

٢) تهذيب الأحكام ٣٧/٣، ٣ باب أحكام الجماعة وأقل الجماعة وصفة الإمام و...، ح ٤٥/١٣٣.

٣) مدارك الأحكام ٣٢٦/٤، وجوب القراءة خلف من لا يقتدي به.

٤) الحدائق الناضرة ٨٢/١١، القراءة خلف المخالف.

٥) تهذيب الأحكام ٣٧/٣، ٢ باب أحكام الجماعة وأقل الجماعة وصفة الإمام و...، ح ٤٣/١٣١.

٦) تهذيب الأحكام ٢٧٥/٣، باب فضل المساجد والصلاة فيها و...، ح ١٢١/٨٠١.

ابن مسكان عنه[١].

أقول: بل في رجال أبي علي: أن احتمال رواية ابن مسكان عن يحيى غير مضرّ بعد أنه ثقة أيضاً.

ثمّ هذا كله مع غمض العين من أن نقول: إن أبا بصير مشترك بين ثلاثة، كلّهم ثقة[٢]. ومع غمض العين من أنه لو سلّم اشتراكه بين هؤلاء ورابع حاله غير معلوم، إلا أنه نقول: عند الإطلاق ينصرف إما إلى ليث المرادي أو واحد من الثقات.

هذا، إلا أن خبر أبي بصير يدل على قطع القراءة لو فرغ الإمام قبله، إلا أن يكون إجماع على أنه لو جاز ترك بعض القراءة عند الضيق جاز تركه رأساً أيضاً؛ لكن هذا الإجماع لو سلّم، فإنما يسلّم عند عدم القدرة على شيء من القراءة؛ فتدبّر.

ثمّ إنه نقل في الحدائق القول بأنه تتمّ القراءة في ركوعه[٣]. وهذا مما لا تقتضيه القاعدة ولا الأخبار، بل الأخبار ناطقة بخلافه؛ فتدبّر.

ثمّ إنه لا إشكال في أن الجهر في الصلوات الجهرية يسقط هنا ـ كما نطق به الأخبار ـ، بل ربما يكتفى بأقل من الإخفات الذي يكتفى به في الصلوات الإخفاتية الإختيارية لو ألجأه الضرورة، كما نطق به صحيح علي بن يقطين[٤] وغيره، من غير فرق في ذلك بين الصلوات الجهرية والإخفاتية.

---

١) الحدائق الناضرة ٨٢/١١، القراءة خلف المخالف.

٢) انظر: جواهر الكلام ١٧٤/١٧ تقدير الكر بحسب المساحة.

٣) الحدائق الناضرة ٨٣/١١، القراءة خلف المخالف.

٤) وسائل الشيعة ١٢٧/٦، أبواب القراءة، ٥٢ باب أنه يجزى في القراءة خلف من لا يقتدي به أن لا يسمع نفسه...، ح ١/٧٥٢٣.

[هل الصلاة خلف المخالف تكون عند الضرورة فقط؟]

ومنها في أن الصلاة التي يقتدى فيها بالمخالف ويكتفى بها عن الصلاة المفروضة، هل تختص بصورة /٥٠٢/ عدم المندوحة عن هذا الإقتداء والإضطرار إليه كما نقل عن المدارك أنه مال اليه[١] وهو الذي يقوّيه شيخنا المرتضى[٢] في حاشية النخبة أم لا يختص بذلك؟ بل يجوز اختياراً أن يقتدى بهم ويكتفى به عن الصلاة المفروضة، كما نقل تصريح جماعة كالشهيد في الروض[٣] والبيان[٤] والشيخ علي في الجملة[٥].

واختاره في الحدائق[٦].

وعمدة ركون صاحب الحدائق فيما ادعاه كثرة البحث في الأخبار على المعاشرة مع المخالفين والدخول في جماعاتهم، وذلك ينافي اختصاص الصحة بحال الإضطرار.

ونحن نقول: مجرد الأمر بالدخول في جماعاتهم والمعاشرة معهم غير مثبت للمقصود من الإكتفاء عن الواجب الثابت على المكلف بالفعل الناقص الذي يفعل معهم حتى أنه لو أمر بفعل الناقص في حال الإضطرار أيضاً غير مثبت لهذا المقصود، لأنه لا مانع من وجوب هذا الفعل الناقص لرفع الإضطرار.

---

١) مدارك الأحكام ٢٢٣/١، كتاب الطهارة، وجوب المسح على بشرة القدمين.

٢) كتاب الطهارة للشيخ الأنصارى ٢٨٥/٢، هل يعتبر عدم المندوحة في مشروعية التقية؟.

٣) روض الجنان: ٣٧، كتاب الطهارة، مسح الرجلين.

٤) البيان: ١٠، كتاب الطهارة، مسح الرجلين.

٥) انظر: مفتاح الكرامة ٤٤٨/٢، فروع في مسح الرجلين، جامع المقاصد ٢٢٢/١، مسح الرجلين.

٦) الحدائق الناضرة ٧٩/١١، هل يعتبر في الصلاة مع المخالفين عدم المندوحة.

ثمّ وجوب الإعادة أو القضاء للواجب الواقعي الذي كان عليه ولم يفعله، بل كفاية الفعل الناقص الذي يأتي به في حال التقية أو الإضطرار عن امتثال الأمر الواقعي حتى يقتضي سقوط القضاء ـ كما أوضحته في أواسط مسألة الإجزاء ـ إنما هو لو كان الأمر الواقعي بهذا النحو كالأمر بالصلاة مع التيمم عند فقدان الماء وأمر المريض بالصلاة جالساً إلى غير ذلك، حتى يدل على مسقطية ما يفعله من الناقص عن الواقع، بل على بدليته وأن الواجب الواقعي في هذا الحال يكون بهذا النحو، فيكون الإتيان به امتثالاً للأمر الأولي الثابت عليه في حال العذر.

وعلى هذا فالعمومات التي تدل على وجوب التقية وما دل على المؤاخذة على ترك التقية غير مثبت لهذا المدعى، مثل /٥٠٣/ ما دلّ على وجوب أو عدم الإفطار، إلى غير ذلك.

نعم، لو كان الدليل متعرضاً لحال الصلاة ولحال العمل من أنه في هذا الحال كذلك، فيدلّ على أن الإتيان به امتثال للأمر الواقعي، فيدل على عدم الإعادة والقضاء.

[التفصيل في الصلاة خلف المخالف]

وإذا عرفت هذه المقدمة، فنقول: إن الصلاة خلف المخالف تارة لا يوجب نقصاً في الصلاة، كما في الصلاة الإخفاتية التي ينوي أصل الصلاة من دون قصد الإقتداء ـ كما تقدم ـ ويقرأ لنفسه وليس فيه إلا مجرد المتابعة في الأفعال التي غير مانع من شيء مما يعتبر في الصلاة، فهذا خارج عن الفرض، سواء كان مجرد هذه المتابعة واجباً لأجل التقية أو مستحباً لاستحباب المعاشرة معهم، أم كان مباحاً صرفاً ولو لدليل البراءة، كما قد يقال به في الصلاة خلف

الفاسق من الشيعة، كما أشار إليه في الجواهر[١] في هذا المقام.

وتارة تكون الصلاة خلف المخالف موجباً لنقصٍ في الصلاة ولو من جهة القراءة إخفاتاً في الصلوات الجهرية، فهنا محل الكلام.

وهنا تارة نتكلم في حال الأخبار الواردة في الصلاة خلف المخالف وتارة في الأخبار الواردة في التقية بنحو الإطلاق.

[الأخبار الواردة في المقام]

أما المقام الاول، فنقول: إن الأخبار الواردة في المقام على أقسام:

الأول ما يكون مثل ما نقله في الحدائق[٢] عن كتاب المحاسن: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أنا أصلي مع هؤلاء فأعيدها فأخاف أن ينفقدوني.**

قال: «إذا صلّيت الثالثة فمكّن في الأرض إليتيك ثمّ انهض وتشهد وأنت قائم ثمّ اركع واسجد / ٥٠٤ / فإنهم يحسبون أنها نافلة»[٣].

فمثل هذا الخبر يدلّ على أن الصلاة بعد ما تفعل خلفهم تعاد، وهذا خارج عن مفروض الكلام.

ولعلّ الإعادة في هذا الخبر من جهة أنه بطلت صلاته أولاً من جهة نيّة الإقتداء حقيقة أو لغير ذلك، مع أنه لا يدل على لزوم الإعادة.

الثاني ما يدل على أن الدخول في صلاتهم بمعنى مجرد المتابعة في الأفعال والذكر والتسبيح من دون أن ينوي أصل الصلاة ومن دون تكبيرة الإحرام وأنه يصلي فريضة قبل ذلك أو بعده، كما يستفاد ذلك في الجملة من الخبر الحادي

---

١) جواهر الكلام ٢٠١/١٣، وجوب القراءة خلف إمام لا يقتدى به.

٢) الحدائق الناضرة ٧٨/١١، الأخبار في حضور جماعة المخالفين.

٣) المحاسن ٣٢٥/٢، كتاب العلل، ح ٧٠.

عشر[١] والثاني عشر[٢] والثالث عشر[٣] التي نقلها في الحدائق،

وهذا أيضاً خارج الفرض، ولا تدل على انحصار الصلاة معهم بهذا النحو حتى يضرّ بما هو المقصود المستفاد من سائر الأخبار.

الثالث ما يدل على أنه يصلي صلاته أولاً في بيته، ثم يدخل المسجد ويصلي خلفهم، فما يصلي خلفهم إما من قبيل الفريضة المعادة أو نافلة ابتدائية؛ وهذا أيضاً خارج الفرض.

والخبر الخامس[٤] والسادس[٥] والسابع[٦] والثامن[٧] مما نقله في

---

١) الحدائق الناضرة ٧٤/١١، الأخبار في حضور جماعة المخالفين، هكذا نصه: «ما رواه عن عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: إنّي أدخل المسجد وقد صليت فاصلي معهم فلا أحتسب بتلك الصلاة؟ قال: لا بأس وأما أنا فأصلي معهم وأريهم أني أسجد وما أسجد».

٢) ما رواه عن ناصح المؤذن، وسائل الشيعة ٣٠٤/٨، أبواب صلاة الجماعة، ٦ باب استحباب ايقاع الفريضة، ح ٧/١٠٧٣٤.

٣) ما رواه عن أبي الربيع عن جعفر بن محمد عن أبيه سلام الله عليهما، وسائل الشيعة ٣٠٣/٨، أبواب صلاة الجماعة، ٦ باب استحباب ايقاع الفريضة، ح ٥/١٠٧٣٢.

٤) وسائل الشيعة ٣٠٢/٨، أبواب صلاة الجماعة، ٦ باب استحباب ايقاع الفريضة، ح ١/١٠٧٢٨، «ما رواه فيه عن عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام..».

٥) وسائل الشيعة ٣٠٢/٨، أبواب صلاة الجماعة، ٦ باب استحباب ايقاع الفريضة، ح ٢/١٠٧٢٩، «ما رواه فيه أيضا عن عبدالله سنان عنه عليه السلام..».

٦) وسائل الشيعة ٣٠٤/٨، أبواب صلاة الجماعة، ٦ باب استحباب ايقاع الفريضة، ح ٨/١٠٧٣٥، «ما رواه المشايخ الثلاثة عن الحسين بن عبدالله الأرجاني عن أبي عبدالله عليه السلام..».

٧) وسائل الشيعة ٣٠٣/٨، أبواب صلاة الجماعة، ٦ باب استحباب ايقاع الفريضة، ح ٦/١٠٧٣٣، ما رواه الشيخ في التهذيب عن نشيط بن صالح عن أبي عبدالله عليه السلام..

الحدائق[١]، يكون بهذا المضمون.

وفيها كثرة الحث والترغيب وذكر الثواب على الدخول في جماعتهم بهذا النحو.

ثمّ إن طائفة من الأخبار في مقام الحث والترغيب وذكر الثواب على الدخول في مساجدهم والصلاة معهم، وعمدة ركون صاحب الحدائق في التعميم الذي ادعاه إلى هذه الطائفة هو الخبر الأول[٢] والثاني[٣] والثالث[٤] والرابع[٥] مما نقله.

وفيه: أن من المحتمل أن يكون الغرض ذكر الثواب على مجرد الدخول في جماعتهم من غير أن يكون بذلك مؤدياً لفرضه في صورة ورد نقصان على صلاته لأجل الدخول في جماعتهم، سيما بعد أن الأخبار ورد [ت] في الحث على الدخول في جماعتهم في خصوص صورة صلّى فرضه أولاً في بيته.

/ ٥٠٥ / ودعوى أن إطلاق الأخبار يشمل الدخول في صلاتهم في صورة لم يصلّ فرضه أولاً وورد النقصان على صلاته من جهة مراعاة[٦] وأن ذلك لا يحتاج إلى الإعادة أيضاً.

---

١) الحدائق الناضرة ٧٢/١١، الأخبار في حضور جماعة المخالفين.

٢) ما رواه الصدوق في الصحيح عن زيد الشحام عن الصادق عليه السلام..، من لا يحضره الفقيه ٣٨٣/١، استحباب الصلاة مع العامة، ح ١١٢٨.

٣) ما رواه الشيخ عن اسحاق بن عمار قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام..، تهذيب الأحكام ٢٧٧/٣، باب فضل المساجد والصلاة فيها، ح ١٢٩/٨٠٩.

٤) ما رواه في الكافي عن الحلبي عن أبي عبدالله سلام الله عليه...، الكافي ٣٨٠/٣، باب الرجل يصلي وحده...، ح ٦.

٥) ما رواه في الفقيه مرسلاً قال: قال الصادق عليه السلام..، من لا يحضره الفقيه ٤٠٧/١ ثواب من صلى في بيته ثم أتى المسجد وصلى معهم، ح ١٢١٣.

٦) كذا.

قلت: التمسك بالإطلاق من أي جهة كانت فرع إحراز كون الكلام بصدد بيان تلك الجهة، وإلا يكون الإطلاق وارداً مورد حكم آخر، فلا يجوز التمسك به.

وعلى هذا نقول:

أولاً لم يعلم كون هذه الأخبار بصدد بيان أداء الفريضة.

وثانياً على فرض كون المراد ذلك، تكون هذه الأخبار بصدد بيان ثواب هذا العمل، فلا يجوز التمسك بإطلاق هذه الأخبار لصورة وجد في العمل نقص من جهة الدخول في جماعتهم وأنه لا تجب الإعادة في هذا الفرض.

الرابع ما يدل على أنه من ابتداء الأمر يصلي معهم صلاة منفردة وأنه يؤذّن ويقيم ويكون في مقام كيفية هذه الصلاة من أنه يقرأ إخفاتاً في الجهرية، أو ولو لم يسمع نفسه أو أنه يسقط السورة لو لم يتمكن منها قبل إدراك ركوع الإمام، أو أنه يسقط القراءة رأساً في هذا الفرض، أو أنه إذا كان الإمام إماماً في صلاة الجمعة تضمّ إلى ركعتي الجمعة ركعتين آخرتين بحيث لا يلتفتون أنه يصلي صلاة الظهر، كما في أخبار كثيرة.

فهذه الطائفة مقتضاها صحة الصلاة التي يصلي معهم ولو صارت ناقصة من جهة الإخفات في القراءة أو تركها أو غير ذلك لظهورها، بل صراحة كثير منها في أن الصلاة التي كانت عليه، يصليها في هذا الحال بالنحو الذي ذكره، فيصير بمثل ما دل على أنه في حال فقدان الماء /٥٠٦/ يصلي مع التيمم أو أنه في حال المرض يصلي مضطجعاً وشبه ذلك.

وهذه الأخبار إما منصرفة إلى الصلاة الواجبة التي يصلي جماعة أو صريحة فيها، أو لا أقل من أن الإطلاق يشملها، بل صراحة بعض منها في ذلك غير قابل للإنكار.

[المتيقن من الأخبار]

ثمّ المتيقّن من هذه الأخبار خصوص صورة يلجئه الإضطرار من جهة التقية إلى ذلك، وأما بدون ذلك فلم نَرَ فيها صراحة؛ بل ولا إطلاق يشمله.

وما في بعض الأخبار من الأمر ابتداءً بهذه الصلاة لبعض ممن انكشف من أنه لو لم يفعله يصير محلاً للإتهام أو الأذية، غير مثمر في إثبات ذلك لمن لم يكن حاله كذلك، لأن احتمال الخصوصية موجودة، فلا تجري أدلة الإشتراك في التكليف.

نعم، لا مانع من التمسك بالأخبار لعدم اعتبار شدة الضيق والإضطرار في جواز الصلاة معهم وصحة تلك الصلاة ولو كانت ناقصة، بل يكفي مجرد المعرضية للأذية. ومحل الإشكال في خصوص صحة الصلاة معهم صلاة ناقصة في حال لم يكن في تركها، والصلاة التامة منفرداً محظور بوجه.

إن قلت: إنا نثبت ذلك بمقدمتين:

الأولى صحة الناقصة معهم في الجملة.

والثانية استحباب الدخول في صلواتهم والصلاة معهم.

قلت: في غير صورة الإضطرار الذي يمكن إثباته من الإستحباب، إما أن يصلّي الفريضة في بيته أولاً، ثمّ يصلي معهم أو مجرد المتابعة في الأفعال والصلاة منفردة بعد ذلك، ويحتمل جواز الصلاة معهم ابتداءً في صورة يعيدها منفرداً /٥٠٧/ بعد ذلك، كما أن كل ذلك مضمون الأخبار.

وأما الدخول في صلواتهم والصلاة معهم صلاة ناقصة والإكتفاء بهذه الصلاة، فلم تقتضه الأخبار، فما ذكرت ـ لو سلّم أصل استحبابه ـ لم نسلّم صحته لعدم اقتضاء دليل لذلك.

هذا، مضافاً إلى أنه يدلّ بعض الأخبار على اختصاص التقية بصورة الإضطرار والخوف، والجمع يقتضي حملها على صورة قلناه لو سلّمنا استفادة التعميم بنحو الإطلاق من الأخبار الدالة على استحباب الدخول في صلواتهم.

[الأخبار المختصّة بحال التقية]

ثمّ الأخبار التي ذكرنا من أنها تدلّ على اختصاص التقية بصورة الخوف، نقلها شيخنا المرتضى في كتاب الطهارة في مسألة المسح على الخفين، وهو خبر البزنطي[١] وخبر معمر بن يحيى[٢] وما ورد من أن «**كل شيء يضطرّ إليه ابن آدم ففيه التقية**»[٣] وكذلك خبر دعائم الإسلام[٤] والمرسل المروي عن الفقه الرضوي[٥][٦].

[كلام الشيخ الأنصاري]

وأما المقام الثاني فنتعرض فيه: **أولاً** لكلام نقله شيخنا المرتضى في الموضع

---

١) تهذيب الأحكام ٢٧٦/٣، باب فضل المساجد والصلاة فيها، ح ١٢٧/٨٠٧ مع اختلاف يسير.

٢) النوادر لأحمد بن عيسى الأشعرى: ٧٣، ١٥ باب الكفارة على المحرم يحك رأسه، ح ١٥٤.

٣) الكافي ٢٢٠/٢، باب التقية، ح ١٨، فيه: «التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له».

٤) دعائم الإسلام ١٥١/١، ٣كتاب الصلاة، ذكر الإمامة.

٥) فقه الرضا عليه السلام: ١٤٤، ١٢ باب الصلاة الجماعة وفضلها.

٦) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ٢٨٩/٢، لو زال سبب التقية المسوغ للمسح على الخف.

المشار إليه قبل ذلك عن المحقق الثاني[١] في بعض فوائده من التفصيل في وجوب الإعادة للصلاة بوضوء التقية بأنه إذا كان متعلق التقية مأذوناً فيه بالخصوص، كمسح الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلاة، ففعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحاً مجزياً وإن كان للمكلف مندوحة؛ نظراً إلى أن الشارع أقام ذلك الفعل مقام المأمور به حين التقية، فكان الإتيان به امتثالاً يقتضي الإجزاء، فلا يجب الإعادة ولو تمكن منها على غير وجه التقية قبل خروج الوقت

ولا أعلم في ذلك خلافاً.

وأما إذا كان متعلقها، لم يرد فيه نص على الخصوص /٥٠٨/ كفعل الصلاة إلى غير القبلة والوضوء بالنبيذ، ومع الإخلال بالموالاة فيجفّ السابق ـ كما يراه بعض العامة ـ فإن المكلف يجب عليه إذا اقتضت الضرورة موافقة أهل الخلاف وإظهار الموافقة لهم.

ثمّ إن أمكن الإعادة في الوقت بعد الإتيان، وجبت، ولو خرج الوقت ينظر في دليل يدل على القضاء؛ فإن وجد قيل به.

ثمّ نقل عن بعض أصحابنا القول بعدم الإعادة مطلقاً؛ نظراً إلى أن المأتي به وقع شرعياً، فيكون مجزياً على كل تقدير، وردّه بأن الإذن في التقية من جهة الإطلاق لا يقتضي أزيد من إظهار الموافقة لهم مع الحاجة[٢]؛ إنتهى.

أقول: ما ذكره في القسم الأول من كلامه، لعله يرجع إلى القسم الرابع من الأخبار التي ذكرناه في المقام الأول وقلنا: إنها متصدية لبيان كيفية العمل،

---

١) رسائل الكركي ٥٢/٢، ٨ رسالة في التقية، ذكر بعض مصاديق التقية في العبادات والمعاملات.

٢) كتاب الطهارة ٢٨١/٢، عدم جواز المسح على الحائل.

فيكون ظاهراً في أن الفريضة التي كان عليها تكون في هذا الحال بهذا النحو، فيكون بمثل الأمر بالتيمم للصلاة عند فقدان الماء.

ومقتضى هذه الطائفة أن الصلاة في حق هذا الشخص كذلك، فبعد الإمتثال يحصل الإمتثال، فليس عليه شيء من الإعادة والقضاء.

وأما ما ذكره في القسم الثاني، فملخص ما ذكره الشيخ[1] في ردّه أنه لو أراد بالعمومات، العمومات الدالة على وجوب التقية والمؤاخذة على تركها، فلا يقتضي ذلك صحة ما وقع التقية فيه من العبادة، فبعد فرض كون العمل ناقصاً لأجل التقية فيه يكون الأمر الواقعي باقياً بحاله، فيجب الإعادة، ومع عدم الإعادة يجب القضاء.

وأما لو أراد بالعمومات، العمومات المرخصة لإتيان العبادة المأمور بها في الشريعة على وجه التقية، نظير قوله عليه السلام «**التقية في كل شيء إلا في المسح على الخفين وشرب المسكر ومتعة الحج**»[2]؛ فإن استثناء المسح على الخف والمتعة من العموم، مع أن الممنوع فيها هو الإمتثال بأمر /٥٠٩/ الوضوء والحج على وجه التقية كاشف عن كون المستثنى منه هو الجواز بمعنى الرخصة في امتثال الأمر على وجه التقية إلى غير ذلك مما يستفاد منه الرخصة في التقية في مقام امتثال أوامر العبادات، فهذه العمومات مقتضاها الرخصة في امتثال أوامر العبادات على وجه التقية، فلا فرق بينهما وبين الأمر الخاص بالتقية في أنه يحصل امتثال الأمر الواقعي ويصح العمل ويسقط الإعادة والقضاء.

نعم، هنا كلام آخر من أنه لو توضأ تقيةً لصلاة، فهل يبيح به الدخول في

---

١) كتاب الطهارة ٢/٢٩١ ـ ٢٩٠، لو زال سبب التقية المسوغ للمسح على الخف.

٢) الكافي ٣/٣٢، باب مسح الخف، ح ٢، ففيه: «ثلاثة لا أتقي فيمن أحداً: شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج..».

صلاة أخرى، ثمّ يتصدىٰ لبيان حكم هذا الفرع.

[النظر في كلمات الشيخ قدس سره]

أقول: أولاً لا يخفى أن مثل قوله عليه السلام «**التقية في كل شيء**»[1] لو كان دالاً على ما ادعاه الشيخ، فلا يدل على ترخيص التقية التي تفعل في مقام الإمتثال للأوامر الواقعية مع المندوحة لعدم عموم له من هذه الجهة، كما أن إطلاقها من هذه الجهة وارد مورد حكم آخر، فحينئذٍ لابدّ أن يؤخذ بالمتيقّن من هذه الجهة، وهو صورة عدم المندوحة، كما أن في التعبير بالتقية أيضاً إيماءً إليه.

وثانياً نقول: إن نظر الشيخ في دلالة هذا الخبر على مدعاه أن ما استثناه من متعة الحج والمسح على الخفين يصير أصل فعلهما جائزاً عند الإضطرار من جهة التقية إجماعاً، فلابدّ أن يكون المراد هو الإستثناء في الجواز بمعنى الرخصة في الإمتثال، فيدلّ على الرخصة في الإمتثال في غيرهما، ونحن نقول: إنه قبل ذلك احتمل أن يكون الإستثناء من وجوب التقية، فتكون التقية في الثلاثة رخصة كالتقية في إظهار كلمة الكفر، فتكون التقية في غير الثلاثة واجبة، فليس الخبر في مقام بيان حصول / ٥١٠ / امتثال الأوامر الواقعية وعدم حصول امتثالها في مورد التقية.

وكذا ذكروا في وجه الإستثناء وجوهاً أخر لا ينتج شيء منها اقتضاء الخبر لما ادعاه الشيخ (ره) من أن التقية هنا في مقام الإذن في امتثال الأوامر الواقعية؛ مثلاً في صحيح زرارة «**ثلاثة لا أتقي فيهنّ أحداً**» بمقتضى ما نقل عن الكافي[2] أنه زاد في آخره أنه قال زرارة: «**ولم يقل الواجب عليكم ألا تتقوا فيهنّ**

---

١) المحاسن ٢٥٩/١، ٣٢ باب التقية، ح ٣٠٨.

٢) الكافي ٣٢/٣، باب مسح الخف، ح ٢.

أحدا» أنه فهم زرارة أن ذلك حكم خاص بالإمام عليه السلام.

وقد يقال: إنه يحمل الرواية على أن استثناء الثلاثة في صورة المشقّة اليسيرة التي لم يبلغ الخوف على النفس والمال، كما عن الشيخ تأوّله بذلك.

وقد يحتمل أن يكون عدم التقية في هذه الثلاثة في الفتوى بها، لأن مذهبه في الثلاثة أن هذه الثلاثة معلومة، فلا وجه للتقية.

وقد يقال: إن وجه عدم التقية في الثلاثة أن هذه الثلاثة لا يقع الإنكار فيها من العامة غالباً، لأنهم لا ينكرون متعة الحج وحرمة المسكر ونزع الخف مع غسل الرجلين، والغسل أولى منهما عند انحصار الحال فيهما؛ لكن لو كان المراد هذا الإحتمال، أيضاً يثبت مدعى شيخنا المرتضى؛ فتدبّر وتأمّل.

وبالجملة، بعد وجود هذه الإحتمالات وغيرها لاستثناء الثلاثة، كيف يجوز جعل هذا الإستثناء قرينة على أن الخبر في مقام امتثال الأوامر الواقعية؟، بل حمل استثناء الثلاثة على أنه يكون المراد عدم امتثال الواقع بالتقية فيها لا يأتي في شرب المسكر التي هو أحد الثلاثة. ومع ذلك كيف يجوز أن يجعل استثناء الثلاثة قرينة على أن المراد من المستثنى منه امتثال الواقع؛ بل يرد عليه أن مطلق التقية لا ينحصر فيما له امتثال؛ لوضوح جريان التقية في المحرمات أيضاً.

هذا كلّه، مع أنك أفرض أن توجيه استثناء الثلاثة منحصر بأن نقول: إنه في مقام امتثال الأوامر، إلا أنه نقول: من الواضح أن ظاهر الرواية أن خصوص هذه الثلاثة لا يجري فيها حكم التقية من غير أن يكون له نظر إلى شيء آخر. ومجرد كون هذا / ٥١١ / خلاف الإجماع وانحصار توجيهه بما ذكرت، لا يصير منشأً لظهور الرواية فيما ذكرت، ولا دليل على حجية غير الظواهر، وإلا فكلّ خبر مخالف للضرورة أو الإجماع يمكن أن يجعل لتوجيهها محلاً، مع أن من

الواضح أنها لا تصير حجة في إثبات ذلك الحمل الذي يذكر لها.

ثمّ لا يخفى أن مقتضى ما تقدم نقله من كتاب طهارة الشيخ أنه سوى الأخبار المشتملة على الإستثناء التي تقدم الكلام فيها لنا عمومات أخرى للتقية مما يكون ظاهراً في أن المراد هو التقية في مقام امتثال الأوامر الواقعية حتى تتمّ دلالتها على المقصود.

ولعل نظره إلى ما أشار إليه في البرهان القاطع من أن الأخبار التي ذكرها في الوسائل في باب الأمر بالمعروف يعطي أن الشارع أمر في جميع ما يقتضيه مذهب المخالفين في عبادة أو معاملة بإيقاعها موافقة لمذهبهم لحفظ الفرقة الناجية في دول المخالفين.

أقول: هذا العموم مما لا إشكال فيه؛ لكن المدعى الترخيص في امتثال الأوامر على هذا النحو حتى يفيد رفع وجوب الإعادة والقضاء، وهذا في غير ما تقدم مما ورد فيه الترخيص بالخصوص غير ثابت، كما أن دعوى تنقيح المناط مما ورد في الموارد الخاصة وإن كان ممكناً؛ لكن القطعي منه غير حاصل لنا.

نعم، لو فرض أن مراعاة الواقع بالإعادة وشبهها يكون مخالفاً للتقية، لأنه ينجرّ إلى إطلاعهم، فلا إشكال في أن عمومات التقية تقتضي عدم وجوب الإعادة والقضاء، كما أنه لو كان الإعادة والقضاء موجباً للحرج ولو النوعي منه التي بيّنّاه في غير المقام، فتدلّ أدلة الحرج على نفي الإعادة والقضاء، /٥١٢/ كما أنه كل جزء أو شرط قلنا إنه يسقط شرطيته وجزئيته في حال الضرورة، لا إشكال فيه إذا كان التقية مستوعباً للوقت، لأن التقية لا أقل من أنه أحد الضرورات.

وأما في غير أمثال هذه الموارد مما تقتضي القاعدة وجوب الإعادة والقضاء

عند رفع العذر، كما لو صلّى مستدبراً للقبلة أو بلا طهارة وقلنا إنهما عند الإضطرار أيضاً لا يكفيان عن سقوط الإعادة والقضاء، نقول: إنه وإن يظن من عمومات التقية عدم وجوب الإعادة والقضاء أيضاً ـ كما هو المشهور ظاهراً ـ، إلا أن هذا الظن ظن خارج عن الظواهر اللفظية، فلا دليل على حجيته؛ لأنا تصفحنا العمومات والإطلاقات ولم نَرَ ما يطمئن به النفس من أنه يكون في مقام امتثال الأوامر في غير ما تقدمت الإشارة إليه.

وعلى هذا، فغير ما تقدم حاله لو اتفق العمل حال التقية مخالفاً للواقع بمخالفةٍ تكون مقتضى القاعدة، لولا عمومات التقية وجوب الإعادة والقضاء، فلابدّ أن نتكلم فيه من جهة أن وجوب الإعادة والقضاء على طبق القاعدة أم لا، **فنقول**:

أما بالنسبة إلى الإعادة لو ارتفع العذر في الوقت، فيكون الشك في امتثال الأمر الثابت عليه، فيكون مقتضى قاعدة الإشتغال وجوب الإعادة، بل هنا نقول: لو اقتضت التقية نقصان جزء أو شرط يسقط عند الإضطرار لو كان الإضطرار مستوعباً للوقت، فتكون الإعادة واجبة؛ إذ المفروض في المقام أنه لم يكن هذا النحو من الإضطرار واقعاً وإن فرضنا أنه تخيل /٥١٣/ ابتداءً أنه يكون له هذا الإضطرار.

إن قلت: ما نحن فيه نظير أن يصلي ناقص الجزء نسياناً وكان من المحتمل أن يكون جزئية الجزء المنسي مختصاً بحال الذكر والإلتفات إليه، وهنا ذكرت في مسئلتي البراءة والإجزاء أن مقتضى الأصل العملي في صورة لم يكن لدليل الجزء إطلاق، هو البراءة.

قلت: المدرك لما ذكرناه أمران:

الأول أن المكلف به في هذا اليوم مردّد بين أن يكون هو الناقص من الصلاة

التي أتى بها حال النسيان أو صلاة تامة وأن هذا العلم الإجمالي إنما حصل بعد ذهاب أحد طرفي العلم الإجمالي من البين، فلم يؤثر في تنجز الواقع. وبالنسبة إلى الصلاة التامة يكون الشك في التكليف بها في هذا اليوم.

وهذا الوجه لا يأتى في المقام، لأن العلم الإجمالي بأنه مكلّف في هذا اليوم بالصلاة الناقصة تقية أو صلاة تامة بعد ذلك، حاصل من أول الأمر في صورة علم برفع العذر قبل خروج الوقت.

نعم، لو علم ببقاء العذر إلى آخر الوقت، فيكون الأمر مردّداً بين أن يكون الأمر بالصلاة متعلقاً بنفس ما فعله أو كان هذا تكليفاً آخر لحفظ نفسه ولم يكن مأموراً بالصلاة في هذا اليوم رأساً.

وعليه، لو كان حال الصلاة تقية شاكاً في أنه يرفع العذر قبل خروج الوقت أم لا، فحينئذٍ يكون عالماً بأنه مكلف بالصلاة الناقصة؛ لكنه مردّد بين أن يكون الأمر بها لمجرد حفظ النفس أو أن أمر الصلاتي أيضاً تعلق بذلك.

وعلى هذا، فبالنسبة إلى الصلاة الإتمامي يكون الشك في تعلق الأمر بها /٥١٤/ ويكون شكّاً بدوياً، ومقتضى الأصل هو البراءة عنها.

ويجوز أن يقال في صورة علم برفع العذر قبل آخر الوقت أيضاً: إن المكلف بأحد طرفي المعلوم بالإجمال معلوم، فلا مانع من جريان البراءة في الطرف الآخر، لأنه في صورة علم بارتفاع العذر قبل خروج الوقت أيضاً نقول: إن التكليف بالصلاة الناقصة تقية معلوم إما لحفظ نفسه أو لأن أمر الصلاة تعلق بهذا القسم من الصلاة.

وأما التكليف بالصلاة التامة بعد ذلك، فمشكوك بشك بدوي، فلا مانع من جريان البراءة فيه.

اللهمّ إلا أن يقال: إن الصلاة على نحو التقية وجوبه غير معلوم وإنما المعلوم

وجوبه لحفظ النفس مجرد صورة الصلاة. ومن الواضح أنه لو فعل مجرد الصورة بلا نيّة، يجب عليه الصلاة بعد ذلك. وعلى هذا، فبالنسبة إلى أمر الصلاة لم يصِر أحد طرفي المعلوم بالإجمال معلوماً بالتفصيل ولو من جهة تعلق تكليف آخر إليه أيضاً.

وعلى هذا، فيصير جريان البراءة مع العلم أولاً مبنياً على جريان البراءة في المتباينين، ونحن رجّحنا جريان البراءة في المتباينين في أمثال المقام لاحتمال اختلاف الصنف بين المشافهين للخطابات وبين المعدومين؛ بل لا مانع من جريان الأصل في أطراف المعلوم بالإجمال.

ألهمّ إلا أن يقال: إن التكليف الفعلي هنا بأحدهما معلوم، وذلك لضرورة أنه لو ترك الصلاة على نحو التقية يجب عليه الصلاة التامة بعد ذلك، فهنا علم بالتكليف الفعلي وهو مردّد، فيجب الإحتياط بأن يعيد الصلاة /٥١٥/ بعد ما صلّى أولاً تقية، إلا في صورة فرضناه أولاً من أنه حصل العلم الإجمالي بعد الفراغ من الصلاة على نحو التقية بتقريب تقدم.

[الفرق بين المقام وبين المتباينين]

وحاصل الفرق بين المقام وبين المتباينين الذي قلنا بجريان البراءة فيهما، مع أن التكليف الفعلي هناك ثابت في الجملة أيضاً، أنه هناك تجري البراءة عن وجوب كل من الظهر والجمعة إما لأنه لا دليل على ثبوت التكليف الفعلي بالواجب الواقعي المجهول أو بناءً على أن الأصل لا مانع من جريانه فيما علم إجمالاً ثبوت التكليف فيه، وأدلة الأصول مقدمة على إطلاق أدلة الأحكام الواقعية عند طروّ شك.

وبعد ذلك نقول: لما قام الإجماع على عدم جواز تركهما، فيجب إتيان

أحدهما، لئلا يلزم خلاف الإجماع أو محذور آخر من لزوم الخروج عن الدين، لا لثبوت التكليف الواقعي المجهول وإلا يسقط الأصلان من البين.

وأما في المقام فأحد طرفي المعلوم بالإجمال عين الصلاة التي كانت مأموراً بها أولاً، وهذا نعلم بوجوبه الفعلي في الجملة.

كيف، ولو لم يصلّ تقية في حال العذر يجب التمام بعده بلا إشكال، بل احتمال عدم وجوب إعادته من باب احتمال أن الصلاة المأمور بها في حال التقية صار ناقصاً كما أنه مع فقدان الماء يصير مع التيمم، فمع أن الخطاب بأصل الصلاة معلوم، فلا نحتاج في إثبات فعليته إلى دليل، بعد أن الخطاب تفصيلي، لا مردّد، وإنما الترديد في مصداقه، **نقول**: في المقام نعلم كون التكليف الثابت بهذا الخطاب فعلياً في الجملة من الخارج، ومع ذلك كيف يجوز إجراء الأصل في محتملات متعلقة بأجمعها، وبعضها دون بعض لا وجه له.

الثاني أنه في حال النسيان ارتفع التكليف الفعلي بالصلاة التامة، ويستصحب ذلك بعد رفع النسيان. ونحن رفعنا الإشكالات عن هذا الإستصحاب في الموضع الذي أشرنا إليه.

ويقال في المقام أيضاً: إنه حال لزوم التقية ارتفع عنه التكليف بالصلاة التامة، فنستصحب عدم التكليف بالصلاة التامة، والمفروض أن من المحتمل أن يكون تكليفه الواقعي عين ما أتى به في حال التقية. ونحن رفعنا الإشكالات عن هذا الأصل أيضاً في الموضعين المشار إليهما.

إن قلت: في صورة نفرض أنه كان أولاً قادراً على الصلاة، ثمّ عرض خوف التقية، ثمّ ارتفع قبل آخر الوقت، فهنا نقول: ثبت وجوب الصلاة في حقه من أول الوقت، فنستصحب ذلك لأنه يمكن بقاء هذا الوجوب إلى آخر الوقت، أما بعد ارتفاع التقية فواضح. وأما حال التقية، أيضاً لا مانع من بقائه على نحو

الوجوب التعليقي بأن يكون ظرف الفعل مؤخراً وظرف الوجوب مقدماً.

قلت: ذكرنا في الجواب أن استصحاب عدم وجوب الصلاة التامة التي ثبت في حال التقية، أيضاً لا مانع فيه وليس أحد الإستصحابين سببياً، فيتعارضان.

وعلى هذا، ففي خصوص هذا الفرض لابدّ من أن يرجع إلى التفصيل الذي ذكر في الوجه الأول من وجوب الإعادة في غير صورة فرض عدم حصول العلم الإجمالي له إلا بعد الفراغ من الصلاة /٥١٦/ على نحو التقية بالنسبة إلى صورة كان أول الوقت قادراً على الصلاة التامة، ومع فقدان شيء من القيدين لا يجب إعادة ما عمله على نحو التقية، إذا ارتفع التقية قبل آخر الوقت بنحو الإطلاق في مطلق الأعمال في غير ما تقدم فيه صحة العمل على نحو التقية أو الإضطرار بمقتضى الأدلة ـ كما تقدم ـ.

هنا بيان مقدار يجب الإعادة بمقتضى الأصل مع قطع النظر عن الأدلة

فإن كلامنا هنا في مقتضى الأصل مع غمض العين عن الأدلة. هذا كلّه **أولاً**.

وثانياً يجوز أن يقال: إن الأصل يقتضي عدم الإعادة حتى في صورة اجتمع القيدان أيضاً لمنع وجوب الصلاة التامة في صورة يمكنه الصلاة التامة من أول الوقت أيضاً؛ نظراً إلى احتمال أن يكون في التقية توسعة بأن يكون الشخص الذي يبتلي بالتقية في يومه أن يكون المستحب في حقه أن يفعل العمل تقية. ومع هذا الإحتمال الذي يكون عليه شواهد، لا يعلم في الفرض المزبور أنه مكلف بنحو الوجوب بالصلاة التامة من أول الوقت في صورة يتمكن من الصلاة من أول الوقت.

فعلى هذا يصير مقتضى الأصل عدم وجوب إعادة ما عمله تقيةً على نحو

الإطلاق.

وأما بالنسبة إلى القضاء، فعدم الوجوب بالنسبة إليه يكون أمره أوضح، سواء ارتفع العذر في جزء من الوقت ولم يعد الصلاة تامة، أم استمرّ العذر إلى آخر الوقت، لأنه على التحقيق من أن القضاء بأمر جديد، لا بالأمر الأول ولو بقرينة ما دل على وجوب القضاء من الأخبار ـ كما يدّعيه شيخنا المرتضى (ره) في أواسط مسألة البراءة في الشبهة البدوية الوجوبية ـ[1]، لابدّ من أن يثبت في المقام موضوع وجوب القضاء وهو فوت الفريضة أو الصلاة بالأصل بأن يقال: الأصل عدم إتيان الواجب الواقعي في الوقت /٥١٧/ بناءً على أن الفوت معناه أمر عدمي؛ يعني عدم إتيان الواجب الواقعي في الوقت أو هو مع جزء آخر عدمي آخر يحرزه الأصل أيضاً؛ أعني عدم تدارك مصلحة الواجب أيضاً.

[مناقشة على هذا الأصل]

وطريق المناقشة على هذا الأصل في المقام من وجوه نشير إليه هنا إجمالاً وإن أوضحناها في مسألة القضاء:

منها منع إطلاق يدل على وجوب القضاء في صورة لم يكن ترك الواجب في الوقت من جهة عدم التذكر والإلتفات إلى الواجب.

وهذا الإشكال صحّحناه في محله.

ومنه نمنع كون القاعدة مقتضياً لوجوب القضاء في حق فاقد الطهورين، سواء صلّى أو ترك.

وهذا الإشكال جارٍ في المقام.

---

١) فرائد الأصول ١٧٥/٢، المسألة الرابعة، الشبهة الوجوبية من جهة اشتباه الموضوع.

ومنها أن الفوت أمر بسيط، لا يحرزه الأصل إلا بناءً على حجية المثبت، لأن الفوت عند العرف يطلق فيما لو ترك ذي المصلحة مثل الواجب بحيث يذهب مصلحة من البين.

وهذا الإشكال أيضاً صححناه وجارٍ في المقام لاحتمال تدارك مصلحة الواقع بما فعله في حال التقية لو لم يكن واجبه الواقعي في حال التقية عين ما فعله.

ومنها أنه وإن رجّحنا أن الفوت يصدق على ترك الواجب الثاني، إلا أنه لابدّ أن يصدق ـ ولو مسامحة ـ أنه فريضته وصلاته، وهذا غير صادق إذا لم يكن مقتضٍ لأصل جعل الصلاة في حقه كالصلاة قبل الوقت. وقلنا: إن ترك الحائض للصلاة من هذا القبيل؛ لكنّه في المقام ممنوع لأن عدم وجوب الصلاة الواقعية التي تركها هنا، للمانع والإضطرار.

ومنها أن الفوت أمر وجودي، فلا /٥١٨/ يحرز الأصل.

وهذا الإشكال رفعناه في محله.

ومنها أن وجوب القضاء إنما هو ترك الواجب التخييري.

وقد رفعناه أيضاً.

ومنها أن الفوت ليس مجرد ترك الواجب ولا مركباً منه ومن عدم تدارك مصلحة، بل الترك المقيد بعدم التدارك، فيصير الاصل مثبتاً.

وهذا الإشكال وإن رفعناه، لكن تقدم الإعتراف بما هو قريب منه.

ومنها أن ما ورد مما يدل على أن فوت الفريضة أو الصلاة موجب للقضاء يكون إطلاقها وارداً مورد حكم آخر، فلا يجوز التمسك بها لثبوت القضاء لكل فوت فريضة أو صلاة وإنما يثبت وجوب القضاء في الجملة. وبعد ذلك لا ينفع مجرد إحراز فوت الفريضة أو الواجب بالأصل لإثبات وجوب في شيء من

الموارد المشكوكة.

ونحن رفعنا هذا الإشكال بالنسبة إلى الإطلاقات الواردة في خصوص الصلاة في صورة كان ترك الصلاة في الوقت في حال لم يتذكر الصلاة في الوقت، فلم تكن الصلاة في حقه واجباً فعلياً.

نعم، لابدّ أن يكون المتروك في الوقت فيه مقتضى الوجوب حتى يصدق الفوت وذكرنا عند التعرض لحدّ الجنون أن المانع عن فعلية التكليف المتروك في الوقت لابدّ أن يكون عجز المكلف، لا أن يصير المانع سبباً لذهاب حسن التكليف عن الصلاة الواقعية المتروكة أيضاً.

[الإطلاقات الواردة في مطلق الفريضة]

وأما الإطلاقات الواردة في مطلق الفريضة:

فبعض منها كان اقتضاؤها في مطلق الفريضة بمقدار ذكرناه في إطلاقات الصلاة.

وبعض منها يكون ظاهراً في وجوب القضاء في صورة ترك الواجب الفعلي، فلابدّ أن يكون متذكراً حال ترك الواجب في المواقيت وأن يكون المتروك في الوقت واجباً / ٥١٩ / فعلياً في حقه.

نعم، لما كان مدرك اعتبار سند الإطلاقات الواردة في مطلق الفريضة هو عمل الأصحاب والإنجبار، وذكرنا في محله أنه لم يعلم أن كلاً من الإطلاقين المشار إليهما يكون سنده منجبراً أو أحدهما، وعلى فرض كون المنجبر واحداً منهما، فهو أيّهما، فلا يجوز التمسك إلا فيما يشتركان في الدلالة عليه، إلا أن تقوم قرينة معتبرة على شيء من المحتملات.

فصل
في شرائط الإمام

[البلوغ]

منها البلوغ[١]، خلافاً لما عن الشيخ في الخلاف[٢] والمبسوط[٣]، فجوّز إمامة المراهق المميّز العاقل[٤].

وفي الجواهر أنه في الأول ادعى الإجماع وأنه تمسك بالموثق الذي ينقله عن الصادق [عليه السلام][٥][٦].

ثمّ إنه في الذخيرة أيضاً يرجّح ما رجّحه الشيخ؛ لكن لخبر آخر[٧] يعدّه

---

١) شرائع الإسلام ٩٤/١، في الجماعة.
٢) الخلاف ٥٥٣/١، جواز إمامة المراهق المميز العاقل، مسالة ٢٩٥.
٣) المبسوط ١٥٤/١، صلاة الجماعة.
٤) مدارك الأحكام ٣٤٨/٤، الشروط المعتبرة في الإمام.
٥) جواهر الكلام ٣٢٦/١٣، اعتبار بلوغ الإمام في الفرائض.
٦) من لا يحضره الفقيه ٥٦٧/١، جواز إمامة الغلام إذا كان له عشر سنين، ح ١٥٦٧، هكذا نصه: «يجوز صدقة الغلام وعتقه ويؤم الناس إذا كان له عشر سنين».
٧) الكافي ٣٧٦/٣، باب من تكره الصلاة خلفه والعبد يؤم القوم، ح ٦، هكذا نصه: «لا بأس بالغلام الذي لم يبلغ الحلم أن يؤم القوم وأن يؤذن».

حسناً[١]. وصاحب الحدائق[٢] أيضاً رجّح عدم اشتراط البلوغ، للخبرين المشار إليهما وبعض الأخبار الضعاف الأخر التي في الذخيرة أيضاً إشارة إليها، بعد أنه لم يدلّ على عدم الجواز إلا خبر ضعيف.

ونقل في الحدائق[٣] في صلاة الجمعة عن الأردبيلي[٤] أنه أيضاً رجح هذا القول لولا الإجماع المنقول على خلافه من المنتهى.

أقول: تمسكوا لعدم جواز الإقتداء بغير البالغ بوجوه، ناقش عليها في الحدائق[٥] بأنها من الإجتهاد في مقابل النص؛ بل مقتضى تلك الوجوه ـ لو تمّ أي واحد منها ـ ليس بأزيد من أن مقتضى الأصل والقاعدة عدم الجواز. ومن الواضح أنه لابدّ أن يخرج عنهما بالنص.

نعم، بعضهم يدّعون أن الخبر الذي يدل على عدم الجواز وإن كان ضعيفاً؛ لكنّه منجبر بالشهرة.

وفيه: أن الشهرة ليست باستنادية، ومثلها لا يجبر ضعف الخبر على التحقيق.

هذا، مع أنه في مقابل الأخبار التي تدل على جواز الإقتداء، يناسب أن يحمل على الكراهة، لأنه في مقام الجمع بين المتعارضين يكون التصرف في دليل المنع أولى.

---

١) ذخيرة المعاد ١/٣٩٠، شروط إمام الجماعة.

٢) الحدائق الناضرة ١٠/٢، هل يعتبر البلوغ في إمام الجماعة.

٣) الحدائق الناضرة ١٠/٣، هل يعتبر البلوغ في إمام الجماعة.

٤) مجمع الفائدة ٢/٣٥٠، صلاة الجمعة، يعتبر في النائب عن الإمام البلوغ و..

٥) منتهى المطلب ١/٣٢٤، في صلاة الجمعة.

و هو يشترط البلوغ في الإمام في صلاة الجمعة إلاّ أنه يقول في مبحث صلاة الجماعة: «لو أم صبياً أدرك الفضيلة أيضاً خلافاً لبعض الجمهور، لنا: أن صلاته شرعية وهو منتقل شرعاً فأمكن أن يكون مأموم المفترض كالبالغ..».

ونحن نقول: إثبات القول بعدم الجواز إنما يتمّ لو أمكنت المناقشة في الأخبار الدالّة على جواز الإقتداء بغير البالغ، حتى يصير المرجع هو الأصل /٥٢١/ والقاعدة.

أما المناقشة في الأخبار، فلأنه وإن كان فيها الحسن والموثق ونحن أثبتنا حجيتهما في محله، إلا أن الظاهر أن عمل المشهور على خلاف تلك الأخبار وأنهم يقولون بعدم جواز الإقتداء بغير البالغ.

[القول بجواز الاقتداء بغير البالغ]

وتوضيح المقام: أنه وإن نقل عن الشيخ القول بجواز الإقتداء بغير البالغ، بل دعواه الإجماع على جواز الإقتداء بالمراهق المميّز العاقل؛ لكنه موهون بما في الجواهر من مصير غيره إلى خلافه، وأنه لا يجوز الإقتداء بغير البالغ، عدا ما يحكي عن المرتضى في بعض كتبه، بل عن المنتهى نفي الخلاف في عدم الجواز المشعِر بدعوى الإجماع عليه، بل نقل عن الشيخ في تهذيبه ونهايته واقتصاده موافقته مع المشهور[١].

وأيضاً صاحب الجواهر يدعي أن على عدم الجواز عامة من تأخر[٢]، ولعل مراده غير من نقلنا قولهم بالجواز.

وبالجملة إذا فرضنا أن القول بجواز الإقتداء يكون على خلاف المشهور، فيسقط ما دلّ من الأخبار على جواز الإقتداء من وجهين:

الأول من جهة سقوط سند الأخبار عن الإعتبار من جهة تعليل آية النبأ[٣]

---

١) جواهر الكلام ٣٢٦/١٣، اعتبار بلوغ الإمام في الفرائض.

٢) جواهر الكلام ٣٢٥/١٣، اعتبار بلوغ الإمام في الفرائض.

٣) الحجرات: ٦.

وغيره مما ذكرناه في محله.

الثاني من جهة سقوط ظواهرها عن الإعتبار من جهة عمل المشهور على خلافها حيث ذكرنا كراراً أن ظواهر الأخبار التي يكون عمل المشهور من الفقهاء على خلافها كثيرة ونحن نقطع إجمالاً بأنه في كثير من تلك الموارد يكون الحق على طبق قول المشهور، والعلم الإجمالي يوجب سقوط كل ما هو من أطراف العلم الإجمالي على الخلاف من الظواهر عن الإعتبار، كما أوضحنا توضيح حال ذلك في مقامات أخرى.

وأما أن مقتضى الأصل والقاعدة هو عدم جواز الإقتداء، فمن وجوه:

منها ما في الذخيرة، وعن المدارك[1] من أن القراءة واجبة ولم يعلم /٥٢٢/ سقوطها بالإقتداء بغير البالغ.

وهذا الوجه لا يتمّ في صورة لم ينقص من صلاة المأموم شيء بالإقتداء كالإقتداء في الإخفاتية في الركعتين الأخيرتين من الإمام بحيث يقرأ المأموم فيهما.

ثمّ إن هذا الوجه مبني على دعوى انصراف المطلقات إلى البالغين المكلفين حتى الأخبار الحاصرة للممنوع من الإقتداء في ستة أو خمسة ولم يبعد هذا الإنصراف، أو لا أقل من منع جريان مقدمات الحكمة للتعميم بغير البالغين، بعد أن المتيقن منها هو البالغين لما هو المركوز في أذهان الناس من كونهم المتيقن المعلوم من أمثال هذه الخطابات.

[القول بعدم مشروعية عبادات الصبي]

ثمّ هذا كله بناءً على مشروعية عبادات الصبي. وأما على القول بعدم

---

١) مدارك الأحكام ٣٤٨/٤، الشروط المعتبرة في الإمام.

المشروعية يكون أمر عدم جواز الإيتمام واضحاً.

ومنها أصالة عدم ضمان الصبي. وهذا راجع إلى سابقه.

ومنها فحوى ما دلّ على اعتبار العدالة، حيث إن الفاسق مع أن فيه حاجزاً عن معصية الله، لا يجوز الإقتداء به، فالصبي العالم بعدم معاقبته أولى بالمنع.

وفيه: لعلّ المانع ارتكاب المعصية فعلاً.

ومنها أن ما دلّ على اعتبار العدالة يدلّ على اعتبار البلوغ، لأن العدالة فرع البلوغ.

وفيه: أن العدالة لو فرض أن تكون عبارة من أن يكون للشخص قوة رادعة عن المعاصي ولم يرتكب الكبائر فعلاً، فلا مانع من تحقق ذلك في الصبي، إلا أن يدعىٰ أن ذلك فرع أن تكون المعاصي معصية في حقه أيضاً.

وفيه تأمل.

ومنها عدم جواز الإيتمام في النافلة، خصوصاً للمفترض في المقام أيضاً.

ونحن نسلّم أنه بعد عدم حجية الأخبار الدالة على جواز الإيتمام بغير البالغ بتقريبٍ تقدم، وعدم شمول العمومات بتقريبٍ تقدم قُبيل ذلك، بل عدم حجيتها أيضاً، يكون /٥٢٣/ مقتضى الأصل عدم المشروعية.

ومنها أنه لا دليل على إحراز ما يعتبر من الأجزاء والشرائط من الصبي في الصلاة.

وهذا مبني على أن أصالة الصحة الجارية في أفعال البالغين غير جارية في أفعال غير البالغين.

وهذا وإن كان محل الإشكال على إطلاقه، إلا أنه في خصوص المقام ـ بعد فرض عدم تمامية ما دل على جواز الإقتداء بغير البالغين بتقريبٍ تقدم ـ يكون الوجه في عدم جواز الإقتداء هو الأصل من أصالة عدم سقوط القراءة بالإقتداء

بغير البالغين في صورة يحتاج إلى تحمل شيء عنه، كما أنه فيه وفي غيره يكون الشك في مشروعية الإقتداء.

نعم، لو قصد الاقتداء في صورة لم يتحمل الإمام عن المأموم شيئاً، فبطلان صلاة المأموم غير معلوم، بعد أن هذا القصد غير منافٍ لقصد القربة اللازمة في الصلاة.

إن قلت: إن ما ذكرت منافٍ لما يقولون من بطلان الصلاة في صورة قصد كل من اثنين الإقتداء بالآخر.

قلت: ذلك من جهة ما يحتاج إلى تحمل كل منهما عن الآخر، وإلا لو لم يلزم ذلك لا نسلّم البطلان؛ بل في المقام كلام في بطلان الصلاة في صورة كان الإقتداء في الأوليين أيضاً، ليس هنا مقام شرحه.

[من الشرايط العقل]

ومنها العقل بأن يكون الإمام عاقلاً، ضرورة عدم عبادة للمجنون.

نعم، لا بأس به لو كان حال الصلاة عاقلاً.

وما يتمسك للمنع في هذا الفرض، أيضاً واضح الدفع.

[من الشرايط أن لا يكون في الإمام جزام ولا برص]

ومنها أن لا يكون في الإمام جزام ولا برص.

ففي صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام: «**لا يصلّينّ أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون والمحدود وولد الزنا والأعرابي لا يؤمّ المهاجرين**»[1]. ورواه في الفقيه

---

١) الكافي ٣/٣٧٥، باب من تكره الصلاة خلفه و...، ح ٤.

مرسلاً[١] وعن أبي بصير[٢]. وفي الحدائق أنه ليث المرادي بقرينة رواية ابن مسكان عنه عن الصادق عليه السلام «**خمسة لا يؤمّون الناس على كل حال**»[٣]، ثمّ عدّ من /٥٢٤/ تقدم ذكرهم غير المحدود[٤].

نعم، الأعرابي هنا مطلق.

وعن محمد بن مسلم في الفقيه، عن الباقر عليه السلام: «**خمسة لا يؤمّون الناس ولا يصلّون بهم صلاة فريضة في جماعة**»[٥].

وعدّ الخمسة السابقة بحذف المجنون وزيادة المحدود.

ونحن نتكلم هنا في المجذوم والأبرص اللتين كانت الأخبار متوافقة في النهي عن إمامتهما، تارة في مجرد اقتضاء الأخبار، مع قطع النظر عن إعراض الأصحاب عنها، وتارة بملاحظة الإعراض وأن الإعراض محقق أم لا.

[مدى دلالة أخبار الجذام والبرص]

أما المقام الأول، فنقول: لا إشكال في ظهور هذه الأخبار في الحرمة والفساد، وإطلاقها يشمل العادل الذي كان فيه الجذام والبرص، وكذلك يشمل ما لو كان الجذام والبرص في الوجه أم غيره. ولا يضرّ بهذا الإطلاق ما ورد في رواية ابراهيم [بن] عبدالحميد من النهي عن إمامة خصوص من في وجهه آثار[٦].

---

١) من لا يحضره الفقيه ٣٧٨/١، شرائط إمام الجماعة، ح ١١٠٥.
٢) الكافي ٣٧٥/٣، باب من تكره الصلاة خلفه و...، ح ١.
٣) الكافي ٣٧٥/٣، باب من تكره الصلاة خلفه و...، ح ١.
٤) الحدائق الناضرة ٦/١٠، طهارة مولد إمام الجماعة.
٥) من لا يحضره الفقيه ٣٧٨/١، شرائط إمام الجماعة، ح ١١٠٤.
٦) تهذيب الأحكام ٢٨١/٣، باب فضل المساجد والصلاة فيها، ح ١٥٣/٨٣٣، نصه:

بقي الكلام في ما يعارض هذه الأخبار بوجه:

منها خبر عبدالله بن يزيد[١] وخبر حسين بن أبي العلاء حيث صرّح فيهما بجواز إمامتهما[٢].

ومقتضى الجمع الدلالي حمل الأخبار السابقة على الكراهة، كما هو المشهور في الجملة؛ لأن الأخبار السابقة دليل المنع وهما دليل الجواز، وفي مقام الجمع يعيّن التصرف في دليل المنع كما حقّق في محله.

وكذلك يمكن تقييد الأخبار السابقة بالفاسق، إلا أن هٰذين الخبرين لا سند لهما لولا دعوى انجبارهما بعمل المشهور.

هذا، مع أنه يرد على الجمع الأول بأنه لا وجه لحمل النهي على الكراهة بعد أن بعضاً من الستة المذكورة في الخبر لا يجوز الإقتداء بهم كالمجنون؛ بل وولد الزناء.

إن قلت: يجوز أن يحمل النهي عن الإقتداء بالمجنون على حال يكون عاقلاً ويكون المراد هو الأدواري.

قلت: هذا على فرض قابليته لا ينفع بعد أنه في ولد الزناء يكون النهي للفساد ولا يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

إن قلت: يمكن حمل ولد الزنا على ما كان في الجاهلية / ٥٢٥ / وعدم جواز الإقتداء به غير مسلّم.

قلت: هذا في غاية البعد، بل الأحسن على فرض الإلجاء إلى التصرف أن

«قال: لا يصلي بالناس من في وجهه آثار».

١) الإستبصار ٤٢٢/١، أبواب الجماعة، باب الصلاة خلف المجذوم والأبرص، ح ٢/١٦٢٧.

٢) المحاسن ٣٢٦/٢، كتاب العلل، ح ٧٦، نصه: «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن المجذوم والأبرص منا أيؤم المسلمين؟ قال: نعم..».

يحمل النهي على إرادة القدر المشترك من الحرمة والكراهة، لأن الحق أنه لا امتناع فيه وإن كان خلاف الظاهر.

ومنها ما نقله في الحدائق[١] من الخبر الذي رجّح صحته إلى أصبغ بن نباتة المشتمل على أنه «**ستة لا ينبغي أن يؤمّوا الناس**»[٢] وعدّ منهم المجذوم والأبرص؛ لكن فيه أن نمنع ظهور «لا ينبغي» في عدم الفساد والحرمة، فلا يعارض الأخبار السابقة.

وعلى التسليم يكون التصرف في لفظ «لا ينبغي» أولى.

[الأخبار الدالّة على اشتراط العدالة في الإمام]

ومنها الأخبار الدالة على اشتراط العدالة في الإمام الجماعة.

وتقريب المعارضة بدعوى أن الظاهر من تلك الأخبار أن العادل بنحو الإطلاق يصلح للإمامة وبعد تسليم هذه الأخبار يصير معارضاً مع الأخبار السابقة ويكون النسبة بينهما عموماً من وجه.

وفيه: أنه بعد تسليم ما ذكر، يكون التصرف فيما دلّ على جواز الإقتداء بالعادل بإخراج الأبرص والمجذوم منه أولى من وجهين:

الأول أن حمل ما دل على المنع من إمامة المجذوم والأبرص على صورة كانا فاسقين، ركيك.

الثاني ما تقدم من أن التصرف في النهي يوجب التفكيك، وهو لا أقل من أنه يوجب خلاف ظاهر آخر.

---

١) الحدائق الناضرة ٨/١٠، سلامة إمام الجماعة من البرص والجذام.

٢) الخصال: ٣٣٠، باب الستة، ستة لا ينبغي لهم أن يأموا..، ح ٢٩.

[حكم المسألة بملاحظة إعراض الأصحاب عن ظواهر الأخبار]

وأما المقام الثاني ـ وهو حكم المسألة بملاحظة إعراض الأصحاب عن ظواهر الأخبار المشتملة على النهي بل انجبار ضعف معارضها ـ، **فنقول**: على تسليم الصغرى لا إشكال في المسألة على المختار، لأن المنجبر حجة /٥٢٦/ على المختار والمعرض عنه ليس بحجة؛ بل على فرض اعتبار سند المعرض عنه نقول: إن ظاهره يسقط عن الإعتبار لما ذكرنا كراراً من أن الظواهر التي يكون عمل المشهور على خلافها كثيرة.

ونحن نعلم إجمالاً بأن كثيراً من هذه الظواهر تكون على خلاف الواقع، وهذا العلم الإجمالي يوجب سقوط ما كان من أطراف المعلوم بالإجمال من الظواهر عن الإعتبار، وإنما الكلام في أصل الصغرى، وهنا نقول:

أما دعوى انجبار ضعف خبر عبدالله بن يزيد وحسين بن أبي العلاء بالشهرة، فمردود بأنه على تسليم أن قول المشهور جواز إمامة المجذوم والأبرص لم يعلم استنادهم إلى الخبرين، ولاشاهد على ذلك أيضاً، ومجرد الشهرة التطابقية لا يجبر الضعف عندنا.

نعم، لو سلّمنا الشهرة على نفي الفساد والتحريم، فتسقط الأخبار الدالة على ذلك عن الإعتبار بأحد الوجهين اللذين أشرنا إليهما.

وإنما الكلام في الشهرة الكذائية، ففي الجواهر[1] يدعي الشهرة على عدم الفساد والتحريم؛ لكن من المتأخرين بل عامتهم كما عن الرياض، بل عن الإنتصار دعوى الإجماع عليه، ويدعي أن هذا لدعوى الإجماع يكفي بعد فتوى بعض المتقدمين؛ لكن فيه: أن المخالف كثير، كظاهر الفقيه والخلاف

---

١) جواهر الكلام ٣٨٢/١٣، كراهة إمامة الأجذم والأبرص.

والمبسوط والنهاية وإشارة السبق والغنية والمحكي عن بعض رسائل علم الهدى؛ بل محتمل الإنتصار؛ بل المحقق القمي يستظهره من الإنتصار وغيره بل[١] عن الخلاف والغنية دعوى الإجماع عليه؛ بل من المتأخرين مال إليه في الرياض تبعاً للمدارك والقمي في الغنائم. وبعد ذلك يشكل رفع اليد عن ظواهر الأخبار الدالة /٥٢٧/ على المنع.

[من الشرايط أن لا يكون الإمام أعرابياً]

ومنها أن لا يكون الإمام أعرابياً.

وفي خبر الحميري «**وكره أن يؤمّ الأعرابي لجفائه عن الوضوء والصلاة**»[٢].

وهذا لا يدلّ بأزيد من الكراهة لعدم كماله في أحكام الطهارة والصلاة أو لعدم ظهور في اطلاعه بهما.

وفي الصحيح ـ كما رجّحه في الحدائق ـ[٣] عن أصبغ بن نباتة أنه لا ينبغي أن يؤم الأعرابي بعد الهجرة[٤].

وهذا أيضاً بعد تسليم الدلالة على الحرمة، فهو فيمن تعرب بعد الهجرة، وهذا أيضاً غير مضرٍّ حيث يعدّ هذا العنوان من الكبائر.

هذا، مع أن تحقق موضوعه في هذه الأزمنة غير معلوم.

هذا، إلا أن في خبر محمد بن مسلم المنع من إمامة الأعرابي حتى

---

١) في النسخة زيادة «في».

٢) قرب الاسناد: ١٥٦، أحاديث متفرقه، ح ٥٧٥.

٣) الحدائق الناضرة ٩/١٠، الصلاة خلف المحدود والأعرابي.

٤) الخصال: ٣٣١، باب الستة، ستة لا ينبغي لهم أن يأموا...، ح ٢٩، نصه: «.. وأما الذين لا ينبغي أن يأموا من الناس فولد الزنا والمرتد والأعرابي بعد الهجرة و..».

يهاجر[١]، بل في خبر أبي بصير المنع عن إمامة الأعرابي بنحو الإطلاق[٢]، بل وكذلك في صحيحة زرارة[٣]، لكن يخصصه بأن لا يؤمّ المهاجرين، إلا أن الظاهر أن الخبرين الأخيرين ليسا أعم عنواناً من خبر محمد بن مسلم، لأنه لو هاجر الأعرابي يخرج عن كونه أعرابياً.

ثمّ إنه في الحدائق حمل الأخبار المطلقة على ما في خبر أصبغ بن نباتة[٤]، فيخرج الكل عن كونه دليلاً على أمر جديد، لأن التعرب بعد الهجرة من الكبائر؛ ولكن فيه: أن حمل المطلق على المقيّد فرع التنافي، ومن حيث كون بعض عاماً وبعض خاصاً، لا تنافي؛ بل لابدّ أن يؤخذ في مثل المقام بأعم العناوين وهو ما يكون بالفعل داخلاً في عنوان الأعرابي، سواء عمّمنا الحرمة أو الكراهة بمطلق من يريد أن يأتمّ بهما أو نخصّصهما بأن يؤمّ المهاجرين، كما في صحيحة زرارة.

وعلى هذا فلابدّ أن نتكلّم **تارة** في معنى الأعرابي **وتارة** في حكم إمامته من التحريم أو الكراهة **وتارة** في أن الحرمة أو الكراهة يختصّ /٥٢٨/ بما لو أمّ المهاجرين، أم يعمّ.

أما معنى الأعرابي، ففي القاموس[٥] والمجمع[٦] وغيرهما: أنهم سكان البادية[٧]، والبادية خلاف الحضر[٨].

---

١) من لا يحضره الفقيه ٣٧٨/١، شرائط إمام الجماعة، ح ١١٠٤، هذا نصه: «.. وولد الزنا والأعرابي حتى يهاجر والمحدود».

٢) الكافي ٣٧٥/٣، باب من تكره الصلاة خلفه و...، ح ١.

٣) الكافي ٣٧٥/٣، باب من تكره الصلاة خلفه و...، ح ٤.

٤) الحدائق الناضرة ٩/١٠، الصلاة خلف المحدود والأعرابي.

٥) القاموس المحيط ١٠٢/١، باب الباء، فصل العين، «العرب».

٦) مجمع البحرين ١٤٥/٣، باب العين، «ع ر ب».

٧) الصحاح ١٧٨/١، باب الباء، فصل العين، «عرب».

ويظهر من تفسير القاموس[٩] أيضاً ذلك.

والأردبيلي في شرح الإرشاد يفسّر بسكان البادية[١٠] مع احتمال اعتبار أن يكون من العرب.

ولعله من جهة الظهور العرفي حيث لا يطلق الأعرابي على أهل البادية من غير العرب، ولأنه مأخوذ من العرب.

وكذلك يظهر من القاموس؛ لكن في البحار: أنهم سكان البادية، سواء كانوا من العرب أو العجم[١١].

وعلى الأول جمع، لا واحد له من لفظه، كما صرّح به بعضهم. وعلى الثاني جمع العرب، خصّص ببعض أفراده، كما في بعض التفاسير*.

هذاكلّه من جهة أن الأعرابي مطلق أهل البادية أو خصوص العرب منهم. وأما البادية، فقد عرفت أنه خلاف الحضر كما أن البادي خلاف الحاضر. وهذا هو المراد مما ورد أنه «لا يوكّل حاضر لبادٍ»[١٢].

[معنى الحضر]

بقي الكلام في معنى الحضر، فنقول:

---

٨) لسان العرب ٦٧/١٤، باب الواو والياء، فصل الباء، «والبدو».

٩) القاموس المحيط ٣٠٢/٤، باب الواو والياء، فصل الباء، «بدا».

١٠) مجمع الفائدة ٢٦٥/٣، كراهة إمامة الأعرابي للمهاجرين.

١١) بحار الأنوار ٤٦/٨٥، الباب الثاني أحكام الجماعة، في تحقق الجماعة.

*) ***ملا سلطان (منه قدس سره)*** .

١٢) لم نجده بهذه العبارة، بل: «لا يتوكل حاضر لبادٍ»، كما في شرائع الإسلام ٢٧٥/٢، شروط المبيع. وفي بعض الروايات: «لا يبيع حاضر لبادٍ»، كما في الكافي ١٦٨/٥، باب التلقى، ح ١.

في القاموس[١] والمجمع[٢] وغيرهما[٣] أن الحضر خلاف البادي، فيصير التفسير دورياً، لا يفهم منه شيء؛ لكن في بعض التفاسير* في سورة البراءة أو الأحزاب يفسّر الأعراب بالذين لا يسكنون العمران وينشؤون في البادية[٤].

فيعلم منه أن الحضر العمران، فيختص البادية بمثل أصحاب المواشي الذين ينتقلون من مكان إلى مكان[٥].

ويشهد على هذا المعنى ما ذكره في الكشاف في سورة يوسف في تفسير ﴿[و] جاء بكم من البدو﴾[٦] من التعليل بقوله «لأنهم كانوا أهل عمد وأصحاب مواش ينتقلون في المياه والمناجع[٧]، فلا يشمل الأعراب لأهل القرى».

ومنه قال في الغنائم: وألحق بعضهم بالأعراب سكنى القرىٰ مع التمكن /٥٢٩/ من سكنى المدن[٨]، بل يظهر من كثير من كلماتهم تسليم خروج أهل القرىٰ، سيّما لو كان فيها جماعة معتنى بها من معنى الأعراب.

[معنى الأعراب في كلام الشهيد الثاني]

ثمّ إن الشهيد الثاني في شرح النفلية يذكر إطلاقين آخرين للفظ الأعراب

---

١) القاموس المحيط ١٠/٢، باب الراء، فصل الحاء «حضر».

٢) مجمع البحرين ٥٣٠/١، باب ح، «ح ض ر».

٣) الصحاح ٦٣٣/٢، باب الراء، فصل الحاء، «حضر».

*) ***ملا سلطان (منه قدس سره)*** .

٤) التبيان ٢٨٨/٥، سورة التوبة، «الأعراب: هم الذين يسكنون البادية إذا كانوا مطبوعين على العربية وليس واحدهم عرباً لأن العرب قد يكونوا حاضرة والأعراب بادية».

٥) تفسير الصافي ٤٩/٣، سورة يوسف ذيل الآية الشريفة: «و جاء بكم من البدو».

٦) يوسف: ١٠٠.

٧) الكشاف عن حقائق التنزيل ٣٤٤/٢، سورة يوسف ذيل الآية.

٨) غنائم الأيام ١٢٤/٣، إمامة الأعرابي. في الأصل: «.. مع التمكن من سكنى الأمصار».

غير سكّان البادية:

أحدهما على من لا يعرف محاسن الإسلام وتفاصيل الأحكام من سكان البوادي المعني بقوله تعالى ﴿ **الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله** ﴾[1]، وهذا أخصّ من الأول.

الثاني على من عرف ذلك منهم ولكن ترك المهاجرة مع وجوبها عليه.

ثمّ قال: وعلى هٰذين التفسيرين تمتنع إمامته وهما أو أحدهما المراد من قول من حرم إمامته من الأصحاب[2].

[حكم المسألة]

وأما حكم المسألة، فنقول: أصل النواهي ظاهرة في التحريم والفساد، كما تقدم في المجذوم والأبرص، إلا أنه لو قلنا: إن المراد من الأعرابي هو أحد الإطلاقين الأخيرين اللذين نقلناهما عن شرح النفلية، فلا تدل النواهي على مطلب جديد حيث إن الأعرابي بهٰذين الإطلاقين لم يكن شرائط الإمامة فيه موجوداً.

ومما يؤيد إرادة أحد الإطلاقين خبري الحميري[3] والأصبغ بن نباتة[4]، وقوله في النفلية: إن من حرّم إمامته يكون مراده بأحد المعنيين أو كلاهما[5].

وأما لو قلنا: إن المراد من الأعرابي هو المعنى الأول، لأنه معناه الحقيقي ـ كما يظهر من كلمات اللغوين والمفسرين، بل أهل العرف ـ، فحينئذٍ نقول: قد

---

١) التوبة: ٩٧.

٢) روض الجنان: ٣٦٩، في مكروهات الإمامة.

٣) قرب الاسناد ١٥٦، ح ٥٧٥. وقد مرّ أيضاً.

٤) الخصال: ٣٣٠، ح ٢٩. وقد مرّ أيضاً.

٥) روض الجنان: ٣٦٩، في مكروهات الإمامة.

عرفت أن المراد منه من لم يكن من أهل العمران أو أنه المتيقن منه، سواء خصّ ذلك بالعرب أم يعمّهم وغيرهم، فحينئذٍ نقول: إن من كان فيهم بشرائط الإمامة في كمال الندرة، فحينئذٍ / ٥٣٠ / يجوز أن يقال: إنه يحمل المطلق على الأفراد الغالبة، فلا تدل النواهي على مطلب جديد.

ويؤيده أن من البعيد أن الأخبار التي تكون في مقام تعداد من لا يجوز إمامته تكون ساكتة عن التعرض لمن لا يجوز إمامته مسلماً كالفاسق، ومن لا يعرف أحكام الصلاة؛ إذ لو كان بصدد عنوان الأعرابية ولو كان عادلاً عارفاً بالأحكام، فيكون ساكتاً من حيث الفسق ومعرفة الأحكام.

إن قلت: فما تقول في صحيحة زرارة حيث خصّ النهي عن إمامة الأعرابي للمهاجرين[1]، فيدلّ على جواز إمامته للأعرابي، فلابدّ أن يعمّ ما لو كان واجداً لشرائط الإمامة.

قلت: هذا لا يدل على جواز إمامته للأعرابي، لأن التخصيص ليس له مفهوم إلا على القول بحجية مفهوم الوصف.

نعم، تخصيص النهي لابدّ أن يكون له نكتة، وليس ذلك منحصراً بإرادة المفهوم.

وثانياً لو سلمنا أن إطلاق الأعرابي يشمل العادل منهم، فحينئذٍ نقول ـ بعد فرض ظهور النواهي في التحريم كما تقول: ـ مقتضى ما ذكره الشهيد الثاني في النفلية من أن من قال بالحرمة بحمله على الإطلاقين الأخيرين إنه لم يعمل أحد على هذا الظهور، ونحن ذكرنا كراراً أن الظواهر التي لم يعمل المشهور على طبقها ليست بحجة من جهة العلم الإجمالي الذي يكون على خلاف أمثال هذه الظواهر، كما شرحناها في غير المقام.

---

١) الكافي، ٣/٣٧٥، باب من تكره الصلاة خلفه و...، ح ٤.

وثالثاً نقول: أفرض ثبوت الظهور وحجيته، إلا أن لها معارضاً أرجح من الإطلاقات المقتضية لصحة الإقتداء بمن يعمّ الأعرابي وغيره من غير فرق بينهما بوجه، مثل الخبر المنقول عن أبي علي بن راشد بسند لا يخلو من كلام: «**لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه**»[1] أو بزيادة «**مع أمانته**»[2].

ونحن وإن / ٥٣١ / قلنا: إن القضية الإستثنائية بالنسبة إلى المستثنى ليس في مقام البيان، فلا يجوز التمسك بإطلاقه، إلا أن الظاهر من هذا الخبر أنه بصدد بيان جواز الإقتداء لمن دخل تحت هذا العنوان.

ومثل صحيح الحلبي عن أبي عبدالله[عليه السلام]: «**في رجل أمّ قوماً نصلي بهم ركعة، ثمّ مات؟ قال: يقدمون رجلاً ويعتمدون بالركعة**»[3].. إلى آخر الخبر.

غاية الأمر أنه ثبت من الخارج تقييد الإطلاق ببعض القيود من اعتبار العدالة وغيرها.

ثمّ إنه يتمّ المدعى في غير مفروض الخبر بعدم الفصل. وقريب من هذا المضمون بعض أخبار أخر.

ومثل خبر ما رواه الشيخ عن يونس بن يعقوب في الموثق ـ كما في الذخيرة[4] ـ «**قال: سألت أبا عبد الله عن الصلاة خلف من ارتضى به، أقرء خلفه؟ فقال: من رضيت به فلا تقرء خلفه**»[5]؛ لوضوح أن المراد ارتضاؤه به من جهة تدينه فيعمّ من سائر الجهات.

---

١) الكافي ٣/٣٧٤، باب الصلاة خلف من لا يقتدى به، ح ٥.
٢) تهذيب الأحكام ٣/٢٦٦، باب فضل المساجد والصلاة فيها، ح ٧٥/٧٥٥.
٣) الكافي ٣/٣٨٣، باب الرجل يدرك مع الإمام بعض صلاته، ح ٩.
٤) ذخيرة المعاد ١/٣٩٧، أدلة تحريم القراءة للمأموم.
٥) تهذيب الأحكام ٣/٣٣، ٣ باب أحكام الجماعة وأقل الجماعة..، ح ٣٠/١١٨.

ومثل ما نقله في الذخيرة[١] عن الشيخ (ره) وكذا نقله عنه في الوسائل في باب عدم جواز الإقتداء بالمجهول[٢] ونقله في الوافي عن التهذيب في آخر باب صفة إمام الجماعة.

وبعد ذلك لا يضرّ أني لم أظفر عليه في النسخة التي كانت عندي من التهذيب عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمد بن يحيى الخثعمي، عن عبد الرحيم القصير، قال: «**سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إذا كان الرجل لا تعرفه يؤمّ الناس فقرأ القرآن فلا تقرأ خلفه واعتد بصلاته**»[٣].

وشمول إطلاقه لما لو كان ذلك الرجل أعرابياً واضح.

وفي الوسائل[٤] تخيّل أنه مخالف لما هو المسلّم. ويدل عليه سائر الأخبار من عدم جواز الإقتداء بالمجهول، فتارة حمله على التقية بقرينة لفظ «الناس»، وتارة قيّده بصورة كان من يقتدى به من العدول ولم يكن في البين احتمال التقية.

أقول: التقييد الذي ذكره غير مضرّ بمقصودنا في المقام، والحمل على التقية لا وجه له، بل وكذا التقييد؛ لأن التقييد الذي ذكره يناسب لو كان طريق استفادة عدالته بشهادة العدلين / ٥٣٢ / حتى نقول: إن الإقتداء على الوجه الذي ذكره شهادة فعلية وهو كالشهادة القولية، كما تعرض له شيخنا المرتضى في آخر رسالته في العدالة[٥].

---

١) ذخيرة المعاد ٣٩٧/١، أدلة تحريم القراءة للمأموم.

٢) وسائل الشيعة ٣١٨/٨، ١٢ باب عدم جواز الإقتداء بالمجهول، ح ٤/١٠٧٨١.

٣) تهذيب الأحكام ٢٧٥/٣، ٢٥ باب فضل المساجد والصلاة فيها..، ح ١١٨/٧٩٨.

٤) نفس المصدر.

٥) رسائل فقهية ٦٠، رسالة في العدالة، إثبات العدالة بالشهادة هل تثبت العدالة بالشهادة الفعلية؟.

وفيه: أن لاستفادة عدالة الإمام طرقاً كثيرة تستفاد من صحيحة أبي يعفور[١] وغيرها ومن الطرق حسن الظاهر ولو بأن يصلي الخمس مع الجماعة[٢].

[من الشرايط المعروفيّة بالعدالة]

ومنها أن يكون بين الناس معروفاً بالعدالة إلى غير ذلك.

ثمّ حدّ كل واحد من الطرق قابلة للتشكيك، وعلى هذا لا مانع من أن يكون هذا المقدار من المعروفية بالعدالة كافياً في الحكم بالعدالة بأن يكون إماماً في الجماعة ويصلي الناس خلفه، كما هو ظاهر الخبر. ونقل عن بعضٍ كفاية هذا المقدار في الحكم بالعدالة.

نعم، الإشكال في الخبر من حيث السند، لأن الظاهر أن القاسم المذكور فيه مجهول.

نعم، نقل الشيخ عنه وكذا حسين بن سعيد تأييد لحسن حاله. ولعل من هنا قال في صلاة الجمعة من الذخيرة: إن السند فيه نوع اعتبار[٣].

ومثل الأخبار الكثيرة الواردة في المملوك وغيره من الصحاح وغيره مما

---

١) من لا يحضره الفقيه ٣٨/٣، معنى العدالة في الشاهد، ح ٣٢٨٠.
هذا نصه: «بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان، وتعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عز وجل عليها النار من شرب الخمور والزنا والربا و..».

٢) انظر: جواهر الكلام ٢٧٧/١٣، اعتبار العدالة في الإمام: بحار الأنوار ٣٤/٨٥، الباب الثاني أحكام الجماعة، في عدالة الشاهد.

٣) ذخيرة المعاد ٣٠٦/١، شرائط إمام الجمعة، نص قوله: «ما رواه الشيخ بإسناد لا يخلو عن اعتبار عن عبدالرحيم القصير..».

يدل على جواز الإقتداء بمن يرضى به المأموم[١]، أو مقيداً بأن يكون أكثر قرآناً[٢]، لوضوح أن المراد من رضاء المأموم به من حيث تديّنه، فيكون الإطلاق من سائر الجهات ثابتاً لهذه الأخبار.

ومثل ما عن النبي صلى الله عليه وآله من طريق العامة: «**يؤمّ القوم أقرأهم بكتاب الله فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء فأقدمهم سناً**»[٣][٤].

ومن طريق الخاصة عن الصادق عليه السلام: «**إن النبي صلى الله عليه وآله قال: يتقدم القوم أقرأهم للقرآن، فإن كانوا في القراءة سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء فأكبرهم سناً، فإن كانوا في السن سواء فليؤمهم أعلمهم بالسنة وأفقههم في الدين، ولا يتقدّمن أحدكم الرجل في منزله ولا صاحب سلطان في سلطانه**»[٥].

ينقله في الوسائل[٦] عن الكليني[٧] والشيخ[٨] بطريقين، وعن الشيخ مرسلاً[٩] مع زيادة. وفي مرسل الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله «**إن سركم أن تزكوا صلاتكم**

---

١) وسائل الشيعة ٣٤٨/٨، أبواب صلاة الجماعة، ٢٧ باب استحباب تقديم من يرضى به المأمومون، ح ١/١٠٨٧١، ٢/١٠٨٧٢.

٢) وسائل الشيعة ٣٥١/٨، أبواب صلاة الجماعة، ٢٨ باب استحباب تقديم الأقرأ..، ح ١/١٠٨٧٧.

٣) صحيح مسلم ١٣٣/٢، باب من أحق بالإمامة؛ سنن النسائي ٧٦/٢، كتاب الإمامة.

٤) في صحيح مسلم: «فأقدمهم سلماً».

٥) الكافي ٣٧٦/٣، باب من تكره الصلاة خلفه ..، ح ٥.

٦) وسائل الشيعة ٣٤٧/٨، أبواب صلاة الجماعة، ٢٦ باب استحباب تقديم الأفضل الأعلم..، ح ٣/١٠٨٦٨.

٧) لم نجده في الكافي، والمنقول في الوسائل ليس من الكافي.

٨) علل الشرائع ٣٢٦/٢، باب ٢٠ العلة التي من أجلها لا يصلي خلف السفيه والفاسق، ح ٣، في العلل «.. وتزكوا صلاتهم..».

٩) المقنع: ١١٨، ١١ باب الجماعة وفضلها.

فقدّموا / ٥٣٣ / خياركم»[1]، إلى غير ذلك من الإطلاقات التي يشمل المقام؛ فضلاً من أن نقول بصحة التمسك في المقام بمثل **﴿واركعوا مع الراكعين﴾**[2] وغيره.

وبالجملة كل دليل له إطلاق ـ ولو في الجملة ـ من جهة إمام الجماعة يجوز التمسك به في المقام ـ كما لا يخفى ـ.

[حكم أن يؤمّ الأعرابي المهاجرين]

وأما المقام الثالث ـ وهو ثبوت الحرمة أو الكراهة في خصوص أن يؤمّ الأعرابي المهاجرين كما في صحيح زرارة: **«والأعرابي لا يؤم المهاجرين»** ـ وهنا تقدم أنه قد يقال: لا يناسب حمل الأعرابي هنا على من كان فاسقاً ومن لا يعرف أحكام الصلاة، لأن الظاهر منه أنه يجوز أن يؤم مثله من الأعراب، وهو متوقف على أن يكون شرائط الإمامة فيه موجودة؛ لكن تقدم أن التخصيص يحتاج إلى نكتة وهو ليس منحصراً بثبوت المفهوم له، فلا يدل على جواز إمامته لمثله حتى نقول: إنه ليس المراد منه من لا يجتمع فيه شرائط الإمامة.

نعم، ظاهره الحرمة وعدم الجواز. وعلى هذا، لو حمل الأعرابي على ما هو الغالب في الأعراب من كونهم فاسقين وغير عارفين بأحكام الصلاة، فلم يثبت من هذا الخبر حكم جديد غير ما هو معلوم.

وإذا عرفت ذلك، نقول: بعد أن من الواضح أن التخصيص بعدم الإمامة للمهاجرين لا يدلّ على جواز إمامتهم لغير المهاجرين من جهة أن التخصيص لا مفهوم له، فنقول: جميع ما تقدم فيما دلّ من النهي عن إمامة الأعرابي مطلقاً يجري في هذا الخبر أيضاً.

---

١) من لا يحضره الفقيه ٣٧٨/١، صلاة الجماعة، ح ١١٠١.

٢) البقرة: ٤٣.

هذا، مع أن المسبوق إلى الذهن من لفظ الأعرابي ما هو المذكور في القرآن من ﴿أن الأعراب أشدّ كفراً ونفاقاً وأجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله﴾[١]، فكيف يناسب مع ذلك حمل لفظ الأعرابي الذي من الجمع المحلّى باللام المقيد للعموم على فرد نادر فرض وجوده / ٥٣٤ / فيهم من كونه عادلاً عارفاً بأحكام الله ؟!

وبناءً على دعوى دلالة هذا الخبر على جواز إمامة الأعرابي لمثله، لابدّ أن يحمل لفظ الأعرابي المطلق على خصوص هذا الفرد النادر الذي هو في كمال الندرة لما عرفت من أن الأعرابي عبارة عمن لم يكن من أهل العمران كأصحاب المواشي وشبههم ممن لم يكن له مسكن معين؛ فتدبّر.

[حكم إمامة المحدود]

ومنها المحدود.

ولا إشكال في عدم جواز الإقتداء به قبل توبته لفسقه، وأما بعد توبته فعن الأكثر كراهة إمامته.

وعن المعتبر أنه علل الكراهة بأنه ينقص رتبته عن منصب الإمامة وإن زال فسقه بالتوبة[٢].

وعن أبي الصلاح أنه منع من إمامته بعد التوبة إلا بمثله[٣].

وعن الأكثر أنهم أجابوا عن أبي الصلاح بأن المحدود ليس أسوأ حالاً من الكافر وبالتوبة واستجماع الشرائط تصح إمامته[٤].

وفي الحدائق: ومما ردّوا به كلام أبي الصلاح يعلم الردّ لما ذكروه من

---

١) التوبة: ٩٧.

٢) المعتبر ٤٤٢/٢، شرائط الإمام، مسالة يكره إمامة المحدود.

٣) الكافي في الفقه: ١٤٤.

٤) مدارك الأحكام ٣٦٩/٤، ذكر من تكره إمامته.

الكراهة، لأنهم لا يقولون بكراهة الإيتمام بالكافر بعد التوبة واستجماع الشرائط ظاهراً، فالمحدود أولى[١].

أقول: لا وجه للحكم بالمنع أو الكراهة مع غمض العين عن الأخبار الواردة في المنع والنهي عن إمامة المحدود.

وعلى هذا نقول: تقدم عند التعرض لإمامة الأعرابي والمجذوم وغيرهما أن الأخبار ظاهرة في التحريم والفساد، إلا أنه لو كان المراد من المحدود قبل التوبة، فلا يدل على مطلب جديد، بل بيان لبعض أفراد الفساق الذين لا يجوز الإقتداء بهم.

وأما لو كان المراد هو المحدود بعد التوبة الذي تكون الشرائط فيه موجوداً ـ مع قطع النظر عن كونه محدوداً ـ، فحينئذٍ لو كان إشكال في الحكم بالتحريم والفساد فمن جهة إعراض المشهور عن ظاهر الأخبار حيث نسب في الجواهر إلى المشهور بين المتأخرين الحكم بالكراهة وإن نسب إلى جماعة من القدماء وبعض متأخري المتأخرين المنع من إمامته، بل عن الغنية دعوى الإجماع عليه[٢].

وعلى هذا نقول: /٥٣٥/ أما ظاهر الأخبار مع غمض العين عن شيء آخر، فلا يناسب أن يقال: إن المحدود قبل التوبة ليس مراداً. كيف، وإطلاقه عليه أوضح، مع أن ظاهر النهي التحريم والفساد، ولا إشكال فيه في المحدود قبل التوبة.

وبعد ذلك، من المحتمل أن يكون خصوص ذلك مراداً بلحاظ أن الأصل في المسلمين العدالة، كما يلوح من كثير من الأخبار، إلا أن يوجد فيه أمارة

---

١) الحدائق الناضرة ٩/١٠، الصلاة خلف المحدود والأعرابي.

٢) جواهر الكلام ٣٨٣/١٣، كراهة إمامة المحدود بعد توبته.

على الفسق، ككونه محدوداً ما لم يظهر منه التوبة، وككونه أعرابياً ﴿الذين هم أشدّ كفراً ونفاقاً﴾[١].

ومن المحتمل أن يكون المراد، المحدود مطلقاً ولو بعد التوبة. ويكون للمحدود خصوصية موجبة لأن لا يجوز إمامته.

ويؤيد الإحتمال الأول ـ بل يعيّنه ـ ما تقدم عند التعرض لعدم إمامة الأعرابي من أن من البعيد أن يكون الأخبار التي تكون في مقام تعداد من لا يجوز إمامته أو حصرهم أن تكون ساكتة عمن لا يجوز إمامته مسلماً وهو الفاسق. وعلى الإحتمال الأول لا يكون ساكتاً عنه؛ بل المراد من المحدود من يعلم فسقه أو يحكم بفسقه بخلاف الإحتمال الثاني، فإنه لو كان المراد هو المحدود من حيث إنه محدود ولو تاب عن فسقه، فيكون ساكتاً عن عنوان الفاسق بالمرّة، لأنه على الإحتمال الثاني يكون ساكتاً من حيث فسقه.

وبعد ما ذكرنا والتأمل فيه، إما يصير المحدود ظاهراً في من لم يتب، أو أنه يصير هو المتيقّن من إطلاقه بحيث لا تجري مقدمات الحكمة للتعميم إلى صورة تاب، أو لا أقل من أن يصير شمول إطلاقه لما بعد التوبه ضعيفاً، /٥٣٦/ فلا يقاوم إطلاقه في مقام المعارضة للإطلاقات التي تكون مقتضاها جواز الإقتداء به بعد التوبة، كما تقدم شطر منها عند التعرض لحكم إمامة الأعرابي.

[من الشرايط طهارة المولد]

ومنها طهارة المولد.

ولا خلاف فيه ظاهراً، بل ادعي عليه الإجماع[٢]. والمراد أن لا يكون ولد

---

١) التوبة: ٩٧.

٢) انظر: جواهر الكلام ٣٢٤/١٣، اعتبار طهارة المولد في الإمام.

الزناء، كما أن في الأخبار عبّر بذلك. وقد تقدمت دلالتها على المقصود عند التعرض لحكم المجذوم والأبرص، بل الإشكال الذي توهم في دلالتها على عدم جواز الإقتداء بالمجذوم والأبرص أيضاً غير جارٍ بالنسبة إلى ولد الزنا.

ثمّ إنه من علم أنه ليس ولد الزناء، فلا إشكال في جواز الإقتداء، وكذا من يحكم عليه بطهارة المولد للفراش. وأما غيرهما كاللقيط، بل كل من تعرف له أب ويحتمل كونه ولد الزنا، فمقتضى القاعدة عدم جواز الإقتداء، إلا أن ظاهرهم عدم الإشكال في جواز الإقتداء بالمجهول الحال.

ويمكن تصحيح جواز الإقتداء بالمجهول في المقام من وجوه:

الأول أنه لا يدل النهي عن الإيتمام بولد الزنا بأزيد ممن علم كونه ولد الزنا، فيبقى المجهول تحت الإطلاقات والعمومات التي تدل على جواز الإقتداء بالعادل أو بالأعم من هذا العنوان، كما أشرنا إلى شطر منها عند التعرض لحكم الإقتداء بالأعرابي.

[من لم يُعلم كونه ولد زنا، بل يحتمل]

ثمّ إن دعوى عدم شمول النواهي لمن لم يعلم كونه ابن زنا ولو كان ابن زنا واقعاً، يمكن أن يكون بوجوه:

منها أن الألفاظ موضوعة للمعاني المعلومة، لا الواقعية؛

وهذا الوجه فاسد لفساد مبنا[ه].

ومنها ما نقله عن بعض الأساتيد من أن صيغة النهي وضعت للكراهة الفعلية، فلا يمكن شموله للفرد المشكوك الذي يكون مجرى للبراءة.

وهذا الوجه أيضاً أفسدناه في محله مع الغمض عن منع جريانه في المقام.

ومنها أن النهي عن الإيتمام بولد الزنا منصرف إلى من علم كونه ولد الزنا،

كما يدّعيه في الجواهر[١] وكذلك شيخنا المرتضى في رسالته في الجماعة[٢].

ونحن نقول: ينسبق من هذه النواهي إلى الذهن في أنظار العرف من /٥٣٧/ علم كونه ولد الزنا ولا أقل من أن ذلك نمنع من جريان مقدمات الحكمة للتعميم بمن كان غير معلوم أنه من ولد الزناء.

الثاني ظهور الإتفاق.

وفيه: أنه لو جاز الإعتماد بمجرد ظهور الإتفاق، فهو في المقام مشكل، لاحتمال أن يكون نظرهم إلى سائر الوجوه، فلا يكشف الإتفاق عن شيء آخر غير ما بأيدينا.

الثالث ما نقله شيخنا المرتضى (ره) في رسالته عن الروض[٣] من أصالة سلامة النسب وقال: إن مرجعها إما الغلبة أو أصالة الصحة الشرعية في الأنساب، كالأفعال، بل لعل ذلك أيضاً يرجع إلى الفعل[٤].

أقول: في صورة لم يكن الشخص متهماً بكونه ولد الزناء، يعاملون الناس والعقلاء معه معاملة طيب الولادة، ونحن أثبتنا في محله اعتبار بناء العقلاء على نحو الإطلاق، ولا دليل على اعتبار الأصل الذي ذكره في الروض بأزيد من ذلك، لعدم الدليل على اعتبار الغلبة ولا أصالة الصحة في الأنساب بنحو الإطلاق وأصالة الصحة في الأفعال ليس مثبتها حجة.

---

١) جواهر الكلام ١٣/٣٢٥ - ٣٢٤، اعتبار طهارة المولد في الإمام.

٢) كتاب الصلاة: ٢٦٠، في بيان أحكام صلاة الجماعة؛
كتاب الصلاة ٢/٢٧٦، اشتراط طهارة المولد في الإمام.

٣) روض الجنان: ٣٦٤، شروط الإمام.

٤) كتاب الصلاة: ٢٦٠، في بيان أحكام صلاة الجماعة؛ ٢/٢٧٦، اشتراط طهارة المولد في الإمام.

[من الشرايط الحرّية]

ومنها الحرية.

كما عن الوسيلة من: أن العبد لا يؤمّ الحر غير مولاه[١].

وعن نهاية الفاضل اختياره[٢]، وكذا عن نهاية الشيخ[٣] ومبسوطه[٤].

وعن المقنع: لا يؤمّ إلا أهله[٥].

وفي خبر السكوني: «**لا يؤمّ إلا أهله**»[٦]، كما عن المقنع[٧]؛ لكنّه لا يقاوم الأخبار المعتبرة الدالّة على عدم البأس بإماميته إذا كان أفقه من غيره أو أكثر قرآناً، بعد أنه يتمّ الجواز في غير هاتين الصورتين بعدم القول بالفصل، وخبر السكوني لابدّ أن تحمل الكراهة في غير هاتين الصورتين اللتين يظهر من المعتبرة استحباب إمامته لغير أهله فيهما، وليس خبر السكوني مقدماً عليهما حتى بعد الحمل على الكراهة أيضاً.

[من الشرايط أن يكون مختوناً]

ومنها أن يكون مختوناً.

فعن الشيخ (ره) في المبسوط[٨] والمرتضى: عدم جوازية الإقتداء

---

١) الوسيلة: ١٠٥، فصل في بيان أحكام الجماعة.

٢) نهاية الأحكام ١٥/٢، شرائط نائب الإمام.

٣) النهاية: ١١٢، باب الجماعة وأحكامها.

٤) المبسوط ١٥٥/١، صلاة الجماعة.

٥) المقنع: ١١٥، جملة ممن نهى عن الصلاة خلفهم.

٦) الإستبصار ٤٢٣/١، باب الصلاة خلف العبد.

٧) المقنع: ١١٥، جملة ممن نهي عن الصلاة خلفهم.

٨) المبسوط ١٥٥/١، صلاة الجماعة.

بالأغلف[١].

وعن التذكرة: قال أصحابنا: /٥٣٨/ الأغلف لا يصح أن يكون إماماً[٢].

والكلام هنا يقع في صحة صلاته وفي جواز الإقتداء به بعد فرض صحة صلاته.

أما الأول، فلا إشكال ظاهراً في وجوب الختان بعد البلوغ، بل صاحب الجواهر في كتاب النكاح يعدّه من الضروريات[٣].

وعلى كل حال، بعد فرض وجوبه إذا كان وقت الصلاة موسّعاً وكان الختان ميسوراً له وكان له ضدية مع الصلاة، فيشكل صحة الصلاة بناءً على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو أنه لا حاجة إلى ذلك أيضاً، لأن الأمر بالضدين غير ممكن، فلابدّ من أن يرفع الأمر عن الموسّع وهو الصلاة، فيصير فاسداً لعدم الأمر الذي يكون دليلاً على الصحة بعد بطلان قاعدة الترتب، كما ذكرناه في محله.

نعم، لو ارتفع الوجوب عنه لنذر شرعي، فلا مانع من صحة صلاته.

وأما التمسك للبطلان بنجاسة الغلفة بدليل وجوب قطعها فهيّن.

وعن الشهيد الحكم ببطلان صلاته لو كانت الغلفة تواري النجاسة لحمله النجاسة المقدور على إزالتها.

نعم، لو لم يكن قادراً على إزالته، صحت صلاته[٤].

---

١) رسائل المرتضى ٣٩/٣، أحكام صلاة الجماعة.

٢) تذكرة الفقهاء ٢٩٩/٤، حكم إمامة الأغلف.

٣) جواهر الكلام ٢٦٠/٣، في الختان.

٤) لم نجده ولكن صاحب الجواهر ومفتاح الكرامة نقلا عنه، انظر: جواهر الكلام ٣٨٥/١٣، كراهة إمامة الأغلف؛ مفتاح الكرامة ٢٢٦/١٠، المطلب الثاني في الأحكام الجماعة.

وفيه: أنه من البواطن المعفوّ عن نجاستها، بل رجّحنا عدم نجاسته بأن يكون في الباطن من البول وغيره.

وأما الثاني ـ أعني جواز الإقتداء به ـ، فهنا نقول: في صورة قلنا ببطلان صلاة نفسه فمن الواضح عدم جواز الإقتداء به، وأما في صورة صحّت صلاة نفسه ولم يوجب ترك الختان لفسقه، فهنا رجّح في الجواهر[١] عدم حرمة الإقتداء به وإن كان الإقتداء به مكروهاً، بل حمل كلام من قال بعدم جواز الإقتداء به على صورة كانت صلاته فاسدة أو أنه كان فاسقاً لترك الختان،

ونحن نقول: تقدم في مسألة الإقتداء بالأعرابي أن مقتضى الإطلاقات جواز الإقتداء بعد إحراز الشرائط المعلومة.

وما يتمسك به لعدم جواز الإقتداء بالأغلف خبر عمرو بن خالد[٢] وخبر عبدالله بن طلحة الهندي[٣] / ٥٣٩ / وخبر الأصبغ بن نباتة[٤].

ونوقش على الجميع بقصور السند عن إثبات الحرمة به، بل وكذا من حيث الدلالة[٥].

أما الأخير فلاشتماله على لفظ «لا ينبغي» لا يدل بأزيد من الكراهة.

وأما الأول فلاشتماله على التعليل بأنه ترك من السنة ما هو أعظمها وأنه لا

---

١) جواهر الكلام ٣٨٦/١٣، كراهة إمامة الأغلف.

٢) وسائل الشيعة ٣٢٠/٨، أبواب صلاة الجماعة، ١٣ باب عدم جواز الاقتداء بالأغلف، ح ١/١٠٧٨٢ ورواه الصدوق في علل الشرائع ٣٢٧/٢، باب ٢٢ العلة التي من أجلها لا يجوز للأغلف أن يؤم الناس، ح ١ بسند آخر.

٣) بحار الأنوار ٧٥/٨٥، الباب الثاني أحكام الجماعة، في إمامة ولد الزنا والمرتد و..، ح ٣٢، هكذا نصه: «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا يؤم الناس المحدود وولد الزنا والأغلف والأعرابي والمجنون والأبرص والعبد».

٤) الخصال: ٣٢١، باب الستة، ستة لا ينبغي لهم أن يسلم عليهم و...، ح ٢٩.

٥) جواهر الكلام ٣٨٦/١٢، جواز إمامة الأغلف إذا كان معذوراً في ترك الختان.

تقبل شهادته إلى غير ذلك، فلا يدل على عدم جواز الإقتداء إلا في صورة ترك الختان تقصيراً. وتقدم أنه ليس محل الكلام.

وأما خبر عبدالله وإن كان فيه المنع عن إمامة الأغلف، إلا أن شموله لمن كان معذوراً في ترك الختان ليس إلا بإطلاق لفظ الأغلف.

وما تقدم من الموهن على إطلاق لفظ الأعرابي لشموله لما لو فرض أعرابي عادل جامع لشرائط الإقتداء جارٍ في المقام، مع أنه على الفرض يكون هذا الإطلاق معارضاً بإطلاقات تقتضي جواز الإقتداء به، كما تقدم الكلام فيه في مسألة حكم الإقتداء بالأعرابي.

[من الشرائط عدم كون الامام أعمى]

ومنها عدم كون الإمام أعمى.

فعن التذكرة في باب الجمعة اشتراط السلامة من العمى إلى أكثر علمائنا[١] وأنه أفتى به في النهاية[٢].

وعن التذكرة: احتجّ للمنع بأن الأعمى لا يتمكن من الإحتراز عن النجاسات غالباً وبأنه ناقص، فلا يليق بهذا المنصب الجليل[٣].

وفيهما ما فيهما، بعد أن محل الكلام في صورة لم يكن مانع من صحة الإقتداء، مع قطع النظر عن كونه أعمى.

وعلى هذا، فيكفي في جواز الإقتداء به الإطلاقات التي تقدمت الإشارة إليها في مسألة جواز الإقتداء بالأعرابي.

---

١) تذكرة الفقهاء ٢٦/٤، صلاة الجمعة، اشتراط طهارة المولد في الإمام، مسألة ٣٨٧.

٢) نهاية الأحكام ١٥٠/٢، المقصد الرابع في النوافل، في الصفات الإمام، الشرائط الخاصة ومن يجب عليه الجمعة؛ ١٥/٢، شرائط نائب الإمام في الجمعة.

٣) نفس المصدر.

هذا، مع أنه في الأخبار المعتبرة كصحيحة الحلبي[١] وحسنته بإبراهيم بن هاشم تصريح بالجواز[٢]، وصحيحة / ٥٤٠ / محمد بن مسلم[٣] تدلّ على إمضاء الإمام للإقتداء بالأعمى.

نعم، في الذخيرة[٤] في باب الجمعة عن حسنة زرارة بإبراهيم بن هاشم قال: **قلت: أصلي خلف الأعمى؟**

قال: «نعم: إذا كان من يسدده وكان أفضلهم»[٥].

ولعلّ اعتبار الأفضلية لاختيار الأعمى على غيره وكون ذلك محمولاً على الإستحباب، كما هو مقتضى الجمع العرفي بينه وبين الأخبار المطلقة، كما في نظائره.

[من الشرائط العدالة]

ومنها أن يكون الإمام عادلاً.

فإنه ـ كما سيأتي إن شاء الله ـ يعتبر في صحة صلاة المأموم أن يكون

---

١) تهذيب الأحكام ٣٠/٣، ٣ باب أحكام الجماعة، ح ١٧/١٠٥، هكذا نصه: «لا بأس بأن يصلي الأعمى بالقوم وإن كانوا هم الذين يوجهونه».

٢) تهذيب الأحكام ٢٦٩/٣، ٢٥ باب فضل المساجد والصلاة فيها، ح ٩١/٧٧١، هكذا نصه: «في الأعمى يؤم القوم وهو على غير القبلة، قال: يعيد ولا يعيدون فإنهم تحروا»؛ الكافي ٣٧٨/٣، باب الرجل يصلي بالقوم وهو على غيره لهم..، ح ٢.

٣) وسائل الشيعة ٣٧١/٦، أبواب السجود، ١٧ باب جواز الدعاء في السجود للدنيا..، ج ١/٨٢٠٩، هكذا نصه: «.. عن محمد بن مسلم قال صلى بنا أبو بصير في طريق مكة فقال وهو ساجد وقد كانت ضاعت ناقة لجمالهم.. قال محمد: فدخلت على أبي عبدالله عليه السلام فأخبرته فقال: وفعل؟ فقلت: نعم. قال: فسكت قلت: فأعيد الصلاة؟ قال: لا.

٤) ذخيرة المعاد ٣٠٧/١، في أن من شرائط إمام الجمعة طهارة المولد.

٥) الكافي ٣٧٥/٣، باب من تكره الصلاة خلفه والعبد يؤم القوم..، ح ٤.

الإمام عادلاً في الجملة، وكذلك في تحقق الجماعة في حقه، فلا يجوز له أن يترتب آثار الجماعة كأن يرجع في شكّه إلى حفظ الإمام، إلا في صورة يكون الإمام عادلاً، ولا يكتفى في المقامين بمجرد عدم فسق الإمام. وما يتوهم من أن اعتبار عدم الفسق واقعاً راجع إلى اعتبار العدالة، ففي غير محله.

أما لو قلنا بثبوت الواسطة بين عدم ظهور الفسق واقعاً وبين العدالة، فواضح كما لو قلنا باعتبار الملكة في العدالة؛ فإنه على هذا من لم يصدر الفسق عنه ولم يحصل له ملكة العدالة ـ كما أنه كثيراً ما يتفق في أوائل البلوغ ـ لا يجوز الإقتداء به بناءً على اعتبار العدالة، بخلافه على الإحتمال الآخر.

وأما لو قلنا بعدم ثبوت الواسطة بين العدالة وعدم ظهور الفسق واقعاً، تظهر الثمرة أيضاً في مجهول الحال؛ لما قاله شيخنا المرتضى في رسالته في صلاة الجماعة من أنه ـ على القول باعتبار مجرد عدم الفسق ـ يحرز عدم ظهور الفسق منه بالأصل، وعلى القول باعتبار العدالة لا يجوز الإقتداء به؛ لأن الأصل لا يحرزه[1].

ونحن نقول ـ كما أشرنا إليه في مسألة أصالة الصحة /٥٤١/ في آخر الإستصحاب ـ: إن عدم الفسق الذي يكون معتبراً، أعمّ من ترك المحرمات وإتيان الواجبات.

وعلى هذا لو كان المراد بأصالة عدم صدور الفسق هو الإستصحاب، فهذا ينفع في صورة يكون الشك في الفسق ناشياً من الشك في صدور محرّم منه، بخلاف ما لو كان الشك ناشياً من الشك في ترك واجب، فإن الإستصحاب لا يحرز إتيان الواجب حتى تقول: إن موضوع عدم الفسق يحرز بالأصل بضميمة ما نعلم بالوجدان.

---

١) كتاب الصلاة ٢/٥٤٥، مسألة في اعتبار العدالة في إمام الجماعة.

نعم، لو بدّل أصالة عدم الفسق بأصالة الصحة بمعنى أصالة الجواز التي أثبتنا حجيته هناك، فذلك يحرز عدم الفسق بالمعنى العام؛ لأن هذا الأصل ـ كما بيّنّاه هناك ـ يحرز عند الشك عدم صدور القبيح الأعم من فعل المحرم وترك الواجب.

ومع ذلك، هذا الأصل لا ينفع لإثبات العدالة على القول باعتبارها؛ لأن عدم صدور القبيح منه على الإطلاق وإن لا ينفك عن العدالة على القول بعدم الواسطة بين العدالة وعدم ظهور الفسق واقعاً، إلا أن العدالة ليست مجرد الأمر العدمي وإن يلازم مع هذا الأمر العدمي الذي يحرزه الأصل؛ لكن أصالة الصحة التي بيّنّاها من الأصول وليس مثبتها حجة، فلا يثبت ما يلازم هذا الأمر العدمي، وهو العدالة.

[هل العدالة شرط في صحة صلاة الإمام أو محقِّق الجماعة؟]

وعلى كل حال، فكما أن عدالة الإمام أو عدم فسقه شرط في صحة صلاة المأموم وجماعته ـ على ما قلناه ـ، فهل يكون أحدهما شرطاً في صحة صلاة الإمام أيضاً أو في تحقق الجماعة في حقه أم لا؟ وهنا نقول:

أولاً لو فرض كون عدالة الإمام شرطاً واقعياً في صحة صلاته أو في تحقق الجماعة في حقه أو فرض كون /٥٤٢/ فسق الإمام مانعاً واقعياً عن صحة صلاته أو عن تحقق الجماعة في حقه، فيلزم من ذلك أن الإمام لو كان معتقداً لعدالة نفسه حال الإمامة، ثمّ كشف له الخلاف بعد ذلك، أن نقول ببطلان صلاته مطلقاً لو كان شرطاً لنفس صلاته أو بطلان صلاته في صورةٍ تَوَقّفَتْ صحةُ صلاته على صحة جماعته لو قلنا: إنه شرط لجماعته.

وذلك كما لو رجع الإمام في شكه إلى حفظ المأموم.

ومثل ذلك ما لو كانت الصلاة مشروطةً بالجماعة كصلاة الجمعة؛ بل قيل كالمعادة والعيدين ولم نَر من القائلين باعتبار العدالة أو عدم الفسق بالنسبة إلى نفس الإمام الإلزام بذلك، بل الظاهر أن حكمهم بصحة الصلاة في الفرض المذكور ليس من باب دعوى أن الأمر الظاهر العقلي أو الشرعي ـ لو فرض وجوده ـ يقتضي الإجزاء بعد التزامهم بأن مقتضى الأدلة هو كون العدالة أو عدم الفسق معتبراً في حق الإمام واقعاً بالنسبة إلى صلاته أو جماعته.

وأما كون عدالة الإمام أو عدم فسقه من قبيل الشرط العلمي لصحة نفس صلاة الإمام حتى يقتضي ذلك بطلان صلاته في صورة كان عالماً بفسق نفسه أو كان مردّداً في فسق نفسه أو من قبيل الشرط لجماعته، فتبطل صلاته في صورة توقُّفِ صحةِ صلاته على صحة جماعته، كما لو رجع في شكه إلى حفظ المأموم أو صلّى ما كان مشروطاً بالجماعة كالجمعة وغيرها مما تقدم ففي الجملة يقولون.

وبالجملة، ممّن يقول[1] بهذه المقالة شيخنا المرتضى في رسالته في صلاة الجماعة قبل التعرض لمعنى العدالة، وإن قال بعد الفراغ عن بحث العدالة بخلاف ما قال أولاً[2].

ومنهم صاحب الحدائق.

ونقل عن بعض /٥٤٣/ الأخباريين التوقف في ذلك، وأن للأصحاب فيه قولين[3]، وسائر الأقوال التي نقلها في المقام في صلاة الجمعة من الحدائق ليس

---

١) في النسخة: يقولون.

٢) كتاب الصلاة ٢٧٤/٢، اعتبار العدالة في الإئتمام و٥٣٩/٢، مسألة في عدم صحة الإئتمام بالفاسق.

٣) الحدائق الناضرة. ٣٧/١٠، هل يجوز لمن يعلم من نفسه الفسق الدخول في ما يشترط بالعدالة؟.

في عين مسألتنا، بل في نظائره، ولعلنا نتكلم فيها أيضاً ـ إن شاء الله تعالى ـ.

ونحن هنا نتكلم **أولاً** فيما ذكره شيخنا المرتضى (ره) قبل مسألة العدالة لاعتبار هذا الشرط في حق الإمام في الجملة[١]، **فنقول**:

إنه في صدر كلامه وذيله يسلّم أن العدالة أو عدم الفسق معتبر في تحقق الجماعة في حق الإمام، فلا تصح صلاة الإمام في صورة توقُّفِ صحة صلاته على صحة الجماعة، كما في صورة رجع في شكه إلى حفظ المأموم أو كانت[٢] الصلاة مشروطة صحتها بالجماعة.

والوجه في ذلك أن شرط الجماعة لم يتحقق بحسب علم الإمام وإنما إشكاله وبحثه في أن من يكون عالماً بفسق نفسه أو يكون مردداً فيه، هل يكون تعرضه للإمامة محرماً ومنهياً عنه أم لا؟

وفي هذا المقام أولاً يتعرض لخبر السياري[٣] الذي يتمسكون به لمنع التعرض للإمامة، ويناقش عليه بضعف السند، بل الدلالة[٤]؛ لكنه يذكر بنفسه وجهين آخرين لحرمة تعرض من علم بفسق نفسه أو الشاك فيه للإمامة:

أحدهما أنه لو ثبت كون الفسق مانعاً في حق الإمام ولو من الموانع العلمية، حرم تعرضه للإمامة[٥].

ونحن نقول: لو ثبت بهذا الوجه أو الوجه الآتي تعرضه للإمامة، فذلك

---

١) نفس المصدر.

٢) في المخطوطة: كان.

٣) وسائل الشيعة ٣٧٦/٨، أبواب صلاة الجماعة، ١١ باب عدم جواز الإقتداء بالفاسق...، ح ١٢/١٠٧٧٥.

٤) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري ٢٧٥/٢، اعتبار العدالة في الإئتمام و٥٤٢/٢، مسألة في عدم صحة الإئتمام بالفاسق.

٥) كتاب الصلاة ٥٤٣/٢، مسألة في عدم صحة الإئتمام بالفاسق.

يقتضي فساد صلاة الإمام بنحو الإطلاق، لأن تعرضه للإمامة بنفس الصلاة مع أنه لا يجوز اجتماع الأمر والنهي.

وثانيهما أنه لو ثبت كون الفسق مانعاً واقعياً في حق المأموم يكون حرمة تعرض الإمام للإمامة أيضاً غير بعيد، لأن في تعرضه للإمامة غشّ وتدليس في حق المأموم، فيكون قبيحاً، فيكون محرماً[١].

ثمّ إنه يقول: إن مانعية الفسق في حق الإمام وإن لم يثبت ـ يعني المانعية العلمية أيضاً ـ إلا أن المانعية الواقعية للفسق في حق المأموم غير بعيد على / ٥٤٤ / ما يعطيه إطلاق قوله «لا صلاة خلف الفاجر»[٢]، ولا ينافي ذلك صحة صلاة المأموم لو تبيّن فسق الإمام، كما سيأتي في مسألة تبيّن اختلال شروط الإمام[٣].

أقول: لا يخفى أولاً لو تمّ دليل على حرمة تعرض الإمام للإمامة من الوجهين اللذين ذكرهما أو من خبر السياري الذي ناقش عليه أو غير ذلك، فذلك يقتضي فساد صلاته أيضاً بنحو الإطلاق، فلا وجه لقصر كلامه في الحكم التكليفي، لأنه يستتبعه الوضعي هنا، وهو الفساد أيضاً.

كما أنه يقتضي حرمة التعرض مطلقاً، سواء ترتب أحكام الجماعة أو كانت الصلاة مشروطة بالجماعة، أم لا.

وذلك لما تقدم من أن التعرض للإمامة بنفس الصلاة، فتصير الصلاة محرمة، فلا يجوز اجتماعه مع الأمر الذي هو الموقوف عليه لصحة الصلاة.

وثانياً أن ما جعله مسلّماً في صدر كلامه وذيله من أن الجماعة لا تتحقق

---

١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري ٥٤٣/٢، مسألة في عدم صحة الإئتمام بالفاسق.

٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١٣١/١، ٣٥ باب ما كتبه الرضا عليه السلام للمأمون في محض الإسلام، ح ١، أواسط الحديث.

٣) نفس المصدر.

في حق الإمام مع علمه بفسق نفسه أو مع تردّده فيه أيضاً، مبني أيضاً على أن يكون فسق الإمام مانعاً واقعياً في حق المأموم الذي يعتقد عدالة هذا الإمام الفاسق أو على أن يكون فسق الإمام مانعاً علمياً في حق الإمام حيث يكون المفروض أنه يعلم فسق نفسه، فلا وجه لتسليم عدم تحقق الجماعة في حق الإمام وجعل محل البحث في حرمة تعرضه.

إن قلت: لعدم تحقق الجماعة في حق الإمام مبنىً آخر أيضاً. وذلك لأن عدم تحقق الجماعة في حق الإمام إما بأن يكون الفسق مانعاً واقعياً في حق المأموم حتى لا تنعقد الجماعة رأساً أو مانعاً ولو علمياً في حق الإمام الذي يعلم الفسق من نفسه.

ثمّ المانع إما أن يكون عن صلاته أو عن جماعته، ومنشأ التسليم في المسألة الأولى هو الأخير من الأخير.

قلت: لا وجه لجعل ذلك مسلّماً.

وعلى كل حال، لابدّ في المقام من البحث عن مانعية فسق الإمام بأحد الوجوه الثلاثة حتى يوضح المسألة،

[البحث عن كون فسق الإمام مانعاً واقعياً عن الجماعة في حق المأموم]

فنقول: أما كون فسق الإمام مانعاً واقعياً في حق /٥٤٩/[1] المأموم، فيرد عليه أولاً أن له مانعاً، وهو ما ورد عليه الخبر، وعليه العمل من صحة صلاة المأموم مع تبيّن فسق الإمام.

ودعوى عدم المنافاة كما تقدم عن الشيخ (ره) في الرسالة، ففي غير محله؛ لأن انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط من الواضحات. وكذلك انتفاء الممنوع

---

١) من ورقة ٥٤٥ إلى ٥٤٨ بحث في صلاة المسافر؛ ولذا أخّرناه إلى آخر المجلد.

عند وجود المانع، فلا يمكن صحة الصلاة في صورة تبيّن فسق الإمام، إلا أن يكون الشرط لصحة صلاة المأموم مجرد إحراز عدالة الإمام حال الصلاة التي كانت موجودة.

إن قلت: إن عدم الإعادة مع تبيّن فسق الإمام لا يكشف من أن الفسق ليس مانعاً، بل من جهة أنه لما عمل على طبق الأمر الظاهري الشرعي أو العقلي، والأمر الظاهري يقتضي الإجزاء وإن قلنا في محله: إن اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء على خلاف القاعدة، إلا أنه في المقام ثبت ذلك بدليل خاص.

وبعبارة أخرى: ما فعله من الصلاة خلف الفاسق ليس عين المأمور به حتى يقال: إنه لا يمكن الصحة مع كون الفسق الواقعي مانعاً، بل ما فعله إما بدل عن الواقع أو مسقط له. ومن هنا لا تجب الإعادة، لا من جهة أنه أتى بما هو المأمور به أولاً.

قلت: **أولاً**: إن مقتضى الجمع العرفي بين ما ظاهره مانعية الفسق وبين ما دل على صحة الصلاة خلف من تبيّن فسقه وعدم إعادتها أن نقول: إن الشرط إحراز العدالة، لا نفس العدالة، كما أن الشيخ بعد مسألة العدالة في الرسالة المشار إليها يقول: إن الشرط ظهور العدالة، لا نفسها[1].

وثانياً إذا كان المفروض أن صلاة المأموم خلف مَنْ إحرازُ عدالته يكون كافياً له ولا يجب إعادته على أي تقدير، فيمنع أن يكون إخفاء الإمام فسق نفسه له، يكون تدليساً قبيحاً حتى تثبت حرمته بالملازمة / ٥٥٠ / الثابتة بين العقل والشرع.

وثانياً ثبوت المقتضي لكون الفسق الواقعي مانعاً عن تحقق الجماعة في حق المأموم محل الإشكال.

---

١) كتاب الصلاة ٢/٢٧٦، اعتبار العدالة في الإئتمام.

[في بيان مدرك مانعية الفسق الواقعي]

وتوضيح المقام يتوقف على أن نتعرض أولاً لمدرك من يقول إن الفسق الواقعي للإمام مانع عن تحقق الجماعة في حق المأموم، كالشيخ وصاحب الحدائق[١]، فنقول: إن المدرك هو الأخبار:

منها «**لا صلاة خلف الفاجر**»[٢] على ما هو المقرّر في محله من أن الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية، لا المعلومة.

منها «**ستة لا يؤمّون الناس**»[٣] وعدّ منهم شارب الخمر بالتقريب السابق.

ومنها «**خمسة لا يؤمون الناس**»[٤] وعدّ منهم الأعرابي بناءً على أن عدم إمامة الأعرابي لفسقه، وأما بناء على أن المنع من إمامة الأعرابي في صورة كان عادلاً أيضاً، فيكون هذا الخبر مؤيداً بتقريب أن نقول: إن الخمسة المذكورة في هذا الخبر من الموانع الواقعية للجماعة حتى أن في الحدائق: لا أظن أحداً يخالف هذا[٥]. وعلى هذا يكون مؤيداً للمقام؛ نظراً إلى أن حال الموانع من كون الإمام أعرابياً أو فاسقاً أو غير ذلك على نهج واحد لاتحاد التعبير.

ثمّ إن التقريب الذي ذكرناه في الخبر الأخير للدلالة أو التأييد يجري فيما ورد من المنع عن إمامة الأغلف وغير المختون أيضاً.

---

١) كما مرّ، فراجع.

٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١٣١/١، ٣٥ باب ما كتبه الرضا عليه السلام للمأمون في محض الإسلام، ح ١.

٣) وسائل الشيعة ٣١٦/٨، أبواب صلاة الجماعة، ١١ باب عدم جواز الإقتداء بالفاسق...، ح ١١/١٠٧٧٤.

٤) الكافي ٣٧٥/٣، باب من تكره الصلاة خلفه والعبد يؤم القوم...، ح ١.

٥) الحدائق الناضرة ٦٨/١٠، هل يجوز لمن يعلم من نفسه الفسق الدخول في ما يشترط بالعدالة؟.

تنبيه

[في بيان الفرض من إثبات مانعية فسق الإمام عن تحقق الجماعة]

اعلم أن الغرض من إثبات كون فسق الإمام مانعاً واقعياً عن تحقق الجماعة للمأموم إنما هو أن يثبت في المقام حرمة تعرض الإمام للإمامة. وإثبات ذلك بعد فرض ثبوت المقدمة بأحد الوجهين:

أحدهما ما تقدم من شيخنا في رسالته من أن تعريض الفاسق نفسه للإمامة على هذا غشّ وتدليس، فيكون قبيحاً، فيكون حراماً[1].

وثانيهما ما في الحدائق من أن المستفاد من الأدلة أن الشارع لم ير الفاسق أهلاً للإمامة وصالحاً لها[2]، وهو في معنى منعه عن التعرض لها، وهو لا ينافي كون حكم الناس معه جواز الإقتداء /٥٥١/ مع جهلهم، كما هو كذلك في القاضي الذي ليس جامعاً لشرائط القضاء.

هذا كلّه في بيان المقتضي لكون فسق الإمام مانعاً واقعياً عن جماعة المأموم. ونحن **تارة** نتكلّم فيه **وتارة** فيما يترتب على ذلك من حرمة تعرض الإمام العالم بفسق نفسه للإمامة.

أما الأول، فأولاً نقول: إن ما جعله في الحدائق مسلّماً في سائر الموانع

---

١) كتاب الصلاة ٥٤٣/٢، مسألة في عدم صحة الإئتمام بالفاسق.

٢) الحدائق الناضرة ٦٨/١٠، هل يجوز لمن يعلم من نفسه الفسق الدخول في ما يشترط بالعدالة؟.

للإمامة من أنها من الموانع الواقعية، كما في مثل «خمسة لا يؤمّون» التي يعدّ منهم الأعرابي، ففي غير محله؛ لأنا نمنع عدم جواز من يكون بهذه الصفات للتعرض للإمامة مع جهل المأموم، كما صرح بذلك شيخنا المرتضى في رسالته بعد مسألة العدالة، مع أنه لو سلّمنا ذلك في سائر الموانع لا وجه لمقايسة عدم فسق الإمام بها أيضاً.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: من الأدلة على اعتبار العدالة أو عدم الفسق في الإمام هو الإجماع. ومن الواضح أنه ليس على أزيد من لزوم إحراز العدالة أو عدم الفسق، بعد أن من المسلّم صحة صلاة المأموم مع تبيّن فسق الإمام بقول مطلق.

وإطلاق بعض معاقد الإجماعات غير مثمر، بعد معلومية مرادهم.

هذا، مع أن مقتضى قوله «**لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه**»[1] .. اه وشبه ذلك أن يكون الشرط مجرد إحراز العدالة والوثوق بها، لا العدالة الواقعية. وكذلك مقتضى الإطلاقات التي ترخّص الإقتداء بكل أحد أيضاً ذلك، كما تقدمت تلك المطلقات في الموانع السابقة، كعدم كون الإمام أعرابياً. وذلك لأنه لم يخرج عن تحت تلك الإطلاقات إلا من لم تحرز عدالته حال الإقتداء به.

نعم، ما كان من قبيل «**لا صلاة خلف الفاجر**» وشبه ذلك، يقتضي إطلاقه المانعية الواقعية للفسق؛ لكن من الواضح تقدم ما دلّ على صحة صلاة المأموم إذا تبيّن فسقٌ /٥٥٢/ عليه وإن مقتضى الجمع كون الشرط مجرد إحراز العدالة، لا أن تكون صلاة المأموم مسقطاً عما كان واجباً أو بدلاً عنه، سيّما بعد أن بعض الوجوه كان مقتضاه أن يكون الشرط مجرد إحراز العدالة.

وأما الثاني ـ يعني لو فرضنا كون الفسق مانعاً واقعياً يحرم على الإمام

---

١) الكافي ٣/٣٧٤، باب الصلاة خلف من لا يقتدى به، ح ٥.

تعريض نفسه للإمامة ـ فهنا نقول: أما الوجه الذي نقلنا عن شيخنا المرتضى (ره) لإثبات ذلك من أن تعريض الإمام نفسه للإمامة غشّ وتدليس، فتقدم الجواب عنه من أنا نمنع القبح، بعد أن من المسلم أن هذه الصلاة ترفع التكليف عن المأموم، ولا يجب عليه إعادة الصلاة، ولا نقصانَ فيما يصل إليه، بل تحتمل الزيادة لفضيلة الجماعة لو لم نقطع بذلك.

[المناقشة في كلام صاحب الحدائق]

وأما ما ذكره في الحدائق من أن الشارع لم يجعل الفاسق أهلاً للإمامة وهو في معنى منعه عنها، **ففيه**: أن المفروض في المقام عدم توجه نهي إلى الفاسق عن ذلك، بل إنما ثبت ـ على الفرض ـ النهي عن المأموم لأن يقتدي بمن كان فاسقاً من جهة أن فسقه الواقعي مانع عن الجماعة، كما هو المفروض.

وعلى هذا، فحرمة تعرض الفاسق للإمامة ليس إلا من جهة ورود ضرر على المأموم حتى يكون ذلك قبيحاً، فلابدّ أن يرجع ذلك إلى ما نقلناه عن الشيخ (ره)، فيرد عليه ما أوردنا عليه.

ومقايسة المقام بمنع قبول شهادة الفاسق أو حكم الفاسق بين الناس، **ففيه**: أنه لو فرضت توجه نهي إلى الفاسق عن الشهادة أو الحكم، فالمقايسة في غير محله وإلا بعد أن الفاسق يشهد بالحق ويحكم بالحق، لا وجه لحرمة هذه الشهادة والحكم. ومجرد عدم ترتب أثر على حكمه أو شهادته إذا ظهر فسقه، لا يقتضي حرمة الحكم والشهادة والفتوى /٥٥٣/ بالحق منه.

[الاستدلال بخبر السياري ومستطرفات السرائر]

وأما كون فسق الإمام مانعاً عن صلاة الإمام أو عن تحقق الجماعة في حقه

ولو من الموانع العلمية، فنقول: استدل له تارة بالخبر المروي عن مستطرفات السرائر[١] من كتاب أبي عبدالله السياري، صاحب موسى والرضا سلام الله عليهما: **قلت لأبي جعفر الثاني : قوم من مواليك يجتمعون فتحضر الصلاة فيقدم بعضهم فيصلي بها جماعة .**

فقال : إن كان الذي يؤمهم ليس [بينه] وبين الله طلبة فليفعل[٢].

قال : وقلت له مرّة أخرى[٣]**: إن قوماً من مواليك يجتمعون فتحضر الصلاة فيؤذن بعضهم ويتقدم أحدهم فيصلي بهم .**

فقال : إن كانت قلوبهم كلّها واحدة ، فلا بأس .

قلت : ومن لهم لمعرفة ذلك ؟

قال : فدعوا الإمامة لأهلها[٤].

وتارة بالأخبار المشار إليها سابقاً عند التعرض لإثبات كون الفسق مانعاً واقعياً عن تحقق الجماعة في حق المأموم مثل قوله «**ستة لا يؤمّون.. ويعدّ منهم شارب الخمر**»[٥] إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في حق جماعة أنهم لا يؤمّون ويندرج فيهم الفاسق مثل الأغلف والأعرابي.. إلى غير ذلك.

وتقريب الاستدلال: أن قوله «**لا يؤمون**» يكون نفياً، فيكون إخباراً عن عدم إمامة هؤلاء، وهذا يوجب الكذب، فلابد أن يحمل على الإنشاء، فيكون

---

١) السرائر ٣/٥٧٠.

٢) وسائل الشيعة ٨/٣١٧، أبواب صلاة الجماعة، ١١ باب عدم جواز الإقتداء بالفاسق...، ح ١٢/١٠٧٧٥.

٣) ذكر صدره في الوسائل في الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة وذيله في الباب ٢٧ منها.

٤) كتاب الصلاة ٢/٥٤٢، مسألة في عدم صحة الإئتمام بالفاسق.

٥) وسائل الشيعة ٨/٣١٦، أبواب صلاة الجماعة، ١١ باب عدم جواز الإقتداء بالفاسق...، ١١/١٠٧٧٤.

نهياً عن إمامة هؤلاء وإمامتهم بنفس صلاتهم، فتكون صلاتهم محرمة، وهذا يوجب فساد صلاتهم لعدم جواز اجتماع الأمر والنهي.

وشيخنا المرتضى يقرب في رسالته بأن ظاهر هذه الأخبار عدم ترتب الأثر على إمامة الفاسق وأن الجماعة لا تنعقد في حق كل من علم بالمانع ولو كان نفس الإمام[1].

ولعلّه مبني على أنه لم يحمل الأخبار على الإنشاء، بل على نفي الآثار، فيكون إخباراً عن عدم ترتب الأثر على إمامتهم، وهذا أيضاً يخرج عن الكذب.

لكن على /٥٥٤/ هذا لا تدل على فساد صلاة الإمام مطلقاً، بل تدل على الفساد في صورة توقف صحة الصلاة على صحة الجماعة، كما لو كانت الجماعة شرطاً في صحة الصلاة، كما في صلاة الجمعة، أو ترتب أحكام الجماعة، كما لو رجع الإمام في شكوكه إلى حفظ الإمام.

ثمّ لا يخفى أنه لو تمّ ما ذكره الشيخ، يكون مقتضاه بطلان الجماعة مع فسق الإمام مطلقاً.

نعم، في صورة كان القطع بعدم فسق الإمام من باب الجهل المركب، لم يترتب آثار الفساد من جهة أنه قاطع بأنه ليس فاسقاً ولا يمكن التكليف على خلاف ما يكون قاطعاً به.

هذا كلّه فيما يستدلّ لكون فسق الإمام مانعاً ولو من الموانع العلمية بالنسبة إلى صلاة الإمام أو جماعته.

---

١) وسائل الشيعة ٣٤٨/٨، أبواب صلاة الجماعة، ٢٧ باب استحباب تقديم من يرضى به المأمومون و...، ح ٤/١٠٨٧٤.

[الإيراد على خبر السياري]

ولكن أورد[١] أما على خبر السياري، **تارة بضعف السند وهو كذلك؛ وتارة** بأنه يستفاد من ذيله أن الحكم ليس إلزامياً حيث اكتفى في جواز الإقتداء بمجرد اتحاد القلوب، وبدونه قال: **دعوا الإمامة لأهلها**[٢].

فالمراد في السؤال الأول أن الفرد الأكمل من الجماعة أن يعرف الإمام بعدالة نفسه، بل في الجواهر احتمل أن يكون المراد في الجواب عن السؤال الأول أن يعرف المأموم من الإمام أنه ليس بينه وبين الله طلبة، فليفعل.

وأما على سائر الأخبار، فأورد شيخنا المرتضى في رسالته بعد مسألة العدالة بأن المتبادر من الأخبار منع اقتداء الناس بمن فيه أحد الصفات، ولا دلالة فيها على عدم جواز الإمامة لمن كان فاسقاً أو فيه نقص آخر، ولكن لا يطلع المأموم عليه[٣].

ومنه يظهر أنه لا وجه لما يدعيه في الحدائق من أن سائر الصفات غير الفسق من المسلّم /٥٥٥/ أنه لا يجوز للإمام العالم بوجود شيء منها في نفسه أن يتعرض للإمامة ولو لم يعلمه المأموم[٤].

---

١) كتاب الصلاة ٥٤٢/٢، مسألة في عدم صحة الإئتمام بالفاسق.

٢) وسائل الشيعة ٣٥٠/٨، أبواب صلاة الجماعة، ٢٧ باب استحباب تقديم من يرضى به المأمومون...، ح ٤/١٠٨٧٤.

٣) كتاب الصلاة ٢٧٦/٢، اعتبار العدالة في الإئتمام.

٤) الحدائق الناضرة ٦٨/١٠، هل يجوز لمن يعلم من نفسه الفسق الدخول في ما يشترط العدالة؟.

[توضيح أصل الإيراد]

بقي الكلام في توضيح أصل هذا الإيراد، **فنقول**: تقدم في تقريب التمسك بمثل «**خمسة لا يؤمون**» أو «**ستة لا يؤمون**» إلى غير ذلك، قوله «**لا يؤمّون**» يكون نفياً، فيكون إخباراً من أن هؤلاء لا يرتكبون الإمامة وهذا يوجب الكذب، فلابد إما من حمله على الإنشاء، فيرجع إلى النهي عن ارتكابهم للإمامة، فتكون صلاتهم منهياً عنها، لأن إمامتهم بنفس صلاتهم، فيوجب ذلك لفساد صلاتهم لعدم جواز اجتماع الأمر والنهي؛ وإما أن يحمل على أن المراد من نفي إمامتهم نفي آثارها، فصلاة جماعته كصلاة الفرادى. ومقتضى ذلك بطلان الصلاة في صورة توقف صحة الصلاة على صحة الجماعة.

وعلى هذا، جواب الشيخ يرجع إلى أن للنفي المذكور محملاً ثالثاً وهو المتبادر منها ولو لكونه أقرب المجازات، وهو أن يحمل الإخبار على الإنشاء؛ لكن لا بمعنى أن النهي توجه إلى هؤلاء عن ارتكابهم للإمامة، بل بمعنى أن النهي يتوجه إلى سائر الناس من أن يجعلوا هذه الستة أو الخمسة أئمة.

وعلى هذا لا تعرض في هذه الأخبار لعدم تعرض الإمام للإمامة إذا لم يعلم المأموم بوجود شيء من هذه الصفات فيه وإن كان موجوداً فيه شيء من هذه الصفات واقعاً.

ولعلّ دعوى الشيخ أن المتبادر /٥٥٦/ هذا المعنى بلحاظ أن المنساق من هذه الأخبار أنها بصدد المنع من سائر الناس من أن يجعلوا من يكون فيه شيء من هذه الصفات إماماً، لا بصدد منع من يكون فيه شيء من الصفات من أن يصير إماماً.

هذا، مع أنه لو كان المراد أنه لم يجعل لهم الإمامة التي مرجعه إلى أن النفي

راجع إلى نفي الإمامة، فيمكن أن يكون ذلك بلحاظ منع المأمومين عن الإيتمام بهم الذي هو ثابت بدليل آخر أيضاً، ويمكن أن يكون بلحاظ منعهم من الإمامة التي غير ثابتة من الخارج.

إن قلت: نأخذ بالإطلاق ونقول: إن المراد نفي آثار الإمامة من الطرفين.

قلت: المعنى المجازي ليس فيه لفظ حتى يؤخذ بإطلاقه.

إن قلت: إن قوله «لا يؤمّون» بناءً على إرجاع الإخبار إلى الإنشاء يكون المناسب أن يكون المراد نهي الإمام من الإمامة، لا نهي المأموم عن الإيتمام.

قلت: ما ذكرنا سابقاً من القرينة مانع عن هذا الحمل، ولا أقل من أن الظهور فيما ذكرت غير ثابت.

إن قلت: سلّمنا من أنه لا دليل على نهي الفاسق عن الإمامة ولا على عدم تحقق الجماعة في حق الإمام الفاسق، إلا أنه لا دليل على تحقق الجماعة أيضاً، فحينئذٍ يكون مقتضى الأصل بطلان صلاته إذا توقف صحة صلاته على صحة الجماعة، كما لو رجع في شكوكه إلى حفظ المأموم أو أمّ في صلاة كانت الجماعة شرطاً في صحتها، كما في صلاة الجماعة والمعادة، على ما قيل.

قلت: تقدم أن مقتضى التحقيق تحقق الجماعة في حق المأموم بعد فرض يعتقد عدالة الإمام، وبعد ذلك يكون الإمام إماماً لهذا المأموم حقيقة وتتحقق الجماعة بذلك حقيقة، فلا مانع من التمسك بما دلّ على رجوع الإمام إلى المأموم وبما دل على أن الإمام يصلّي صلاة المعادة في المقام؛ فتأمل، /٥٥٧/ فإنه لا قصور لشمول إطلاق أدلة هذه الأحكام لما هو مفروض المقام، فإنه لا مجال للتفصيل.

تنبيه

فيه توضيح بعض ما تقدمت الإشارة إليه وذكر بعض ما يناسب المقام

[الآثار المترتبة على دليل الخصم]

[من اعتبار عدم الفسق أو العدالة في الإمامة]

فنقول:

أولاً لا يخفى أنه لو سلمنا دليل الخصم على اعتبار عدم الفسق أو العدالة في الإمامة، فنقول: إنه إما يقتضي حرمة التعرض للإمامة أو يقتضي مجرد عدم انعقاد الجماعة وعدم ترتب آثار الجماعة في حق الإمام[1].

وعلى الأول قلنا سابقاً: إنه يقتضي فساد صلاة الإمام؛ نظراً إلى أن التعريض بنفس صلاته، وإذا صار حراماً، فلا يجوز أن يكون مأموراً به، فيكون فاسداً. وشيخنا المرتضى في رسالته[2] تعرّض لحرمة التعريض ولم يتعرض لفساد صلاة الإمام. فإن كان غرضه أنه لا يقتضي فساد صلاة الإمام، فحينئذٍ نقول: لو كان نظره إلى أن التعريض للإمامة بمجرد نية الإمامة وهو غير منافٍ لنية الصلاة، فيكون النهي عن أمر خارج عن الصلاة، كالنظر إلى الأجنبية حال الصلاة، فلا يقتضي بطلان الصلاة، ففيه: أن من يتعرض للإمامة لا يجب عليه قصد الإمامة، وكثيراً ما لا يتعرض له أيضاً.

---

١) انظر: كتاب الصلاة ٥٤٢/٢، مسألة في عدم صحة الإئتمام بالفاسق.

٢) نفس المصدر.

فلو تمّ ما ذكره، فنفس ذلك يرفع أصل النهي.

وثانياً إن من الواضح ـ كما تقدم ـ أن التعريض للإمامة ليس إلا بالصلاة في مقام يؤمّون به.

نعم، لو صلى منفرداً في محل واتفق أن بعضاً اقتدى به، فهنا لا نهي ولا فساد على هذا المبنى أيضاً.

وأما على الثاني يسلّم شيخنا المرتضى (ره) فساد الصلاة في خصوص صورة /٥٥٨/ توقف صحة الصلاة على صحة الجماعة كما تقدم شرحه.

وما ذكره مما لا غبار فيه ولا مفرّ عنه إلا أنه في الجواهر[1] نقل أولاً الإشكال في صحة الصلاة من جهة التشريع، ثمّ أجاب عنه بأنه نظير المسجدية، يكون التشريع في أمر خارج عن الصلاة، وهو لا يوجب البطلان.

ونحن نقول: لا نرى لكون التشريع موجباً للبطلان في مثل المقام الذي أتى بتمام المأمور به إلا من جهة ورود منقصة في نية الصلاة، وليس في المقام نقصان في نية الصلاة، إما لما تقدم من أن الإمام ليس له إلا نية الصلاة وليس بلازم عليه نية الإمامة وإما لأن نية الإمامة غير منافٍ لنية الصلاة.

واحتمال أن يكون مجرد نية الإمامة مانعة ترفعه أدلة البراءة على التحقيق من جريان البراءة في الأقل والأكثر الإرتباطيين.

وثانياً نقول: بالنسبة إلى ورود النهي عن قبول شهادة الفاسق أو النهي عن الرجوع إلى الفاسق في مقام الإفتاء أو الحكم تقدم أن هذا النهي لا يقتضي حرمة الشهادة بالحق أو الإفتاء بالحق أو الحكم بالحق في حق الشاهد والمفتي والحاكم، بل نقول في حق من يتّكل إلى الفاسق فيما ذكر أيضاً لو أخذ العدالة أو عدم الفسق من جهة تعمد الكذب ومن باب الطريقة المحضة إلى ذلك، فذلك

---

١) جواهر الكلام ٢٧٩/١٣، اعتبار العدالة في الإمام.

يقتضي جواز الإتكال والرجوع مع فرض علمه بأن هذا الفاسق لا يتعمّد الكذب.

وفي الجواهر[١] يدعي أن أخذ الفتوى من هذا القبيل، فلو علم المقلّد بأن المفتي لا يتعمّد الكذب، يجوز له تقليده، وإن أخذ العدالة في الإمام أخذ على نحو الموضوعية وفي الحاكم يدعي توجه النهي إلى الفاسق بأن لا يتعرض للحكم، ومدعاه الوسطى مما لا إشكال فيه.

[العدالة المعتبرة في شهود الطلاق]

وثالثاً نقول: بالنسبة /٥٥٩/ إلى العدالة المعتبرة في شهود الطلاق نقول: إن الحكم علّق على العدالة، والعلم غير مأخوذ في معاني الألفاظ، فمقتضى القاعدة أن يكون المدار على الواقع.

نعم، يكون العلم وما يقوم مقامه طريقاً إلى الواقع، فمن علم فسق الشهود يعامل معاملة البطلان ومن يعلم عدالتهم يعامل معاملة الصحة، وعند الشك يكون المرجع الأصول المقرّرة الجارية في المقام، وليس المقام مقام التفصيل.

ولا فرق في ذلك كلّه بين الزوجة والزوج والشهود والمطلق والأجنبي.

[رَجْعٌ إلى الأصل: عدالة الإمام في الجملة]

ثمّ إنك إذا عرفت ما تقدم، فلنرجع إلى أصل المقصود في المقام من أن المعتبر في صحة صلاة المأموم وجماعته أن يكون إمامه عادلاً وأنه لا يكتفى بمجرد عدم الفسق. وليس المراد أن يكون عدالة الإمام شرطاً واقعياً؛ كيف، وقد تقدم أنه بعد فرض اشتراط العدالة لا يكون إلا شرطاً واقعياً.

---

١) جواهر الكلام ٢٧٨/١٣، اعتبار العدالة في الإمام.

كيف، وقد تقدم أنه بعد فرض اشتراط العدالة لا يكون إلا شرطاً علمياً، والمقصود في المقام مجرد اشتراط عدالة الإمام في الجملة.

[الدليل على اعتبار عدالة الإمام]

ويدل على اعتبارها وجوه:

منها الإجماع.

قال في الذخيرة في صلاة الجمعة: لا خلاف بين الأصحاب في اعتبار عدالة إمام الجماعة مطلقاً، ونقل إجماعهم على ذلك جماعة كثيرة منهم، بل ذهب من غيرهم أبو عبدالله البصري إلى ذلك محتجاً بإجماع أهل البيت عليهم السلام، فإن إجماعهم عنده حجة[١].

ومنها الكتاب.

ومنها الأخبار.

وفي الذخيرة: إن في دلالة الآية تأمل، والأخبار لا يخلو من ضعف في سند أو قصور دلالة وإن العمدة عدم الخلاف الذي له ظهور عن الأجماع؛ نعم القدر المستفاد من الأخبار سهولة الخطب في أمر العدالة[٢].

أقول: أما الآية، أعني قوله تعالى ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا﴾[٣] بعد القول بأن الفاسق بنحو الإطلاق /٥٦٠/ ظالم لحمل الظلم بالنفس، لا على الظلم بالغير أو يقال: إذا ثبت الحكم في الظالم يثبت في مطلق الفاسق لعدم الفصل، وبعد أن يقال: إن الإيتمام بالفاسق يعدّ عرفاً ركوناً إليه، نقول: غاية الامر أنه

---

١) ذخيرة المعاد ٣٠٢/٢، شرائط إمام الجمعة.

٢) ذخيرة المعاد ٣٠٢/١، شرائط إمام الجمعة.

٣) هود: ١١٣.

يدل على عدم جواز الإقتداء بالفاسق، لا أنه يشترط العدالة في الإمام.

[اعتبار عدم الفسق]

وتقدم أن اعتبار عدم الفسق لا يكفي عن اعتبار العدالة، كما أن كثيراً من الأخبار التي نقلها في الذخيرة إنما يدل على اعتبار عدم الفسق أو على فرض تمامية الدلالة لا يدلّ إلا على اعتبار عدم الفسق، بل بعض الأخبار يدل على أنه لا يعتبر في الإمام إلا عدم الفسق؛ فتأمل.

ومما يدل على أنه لا يعتبر إلا عدم الفسق، ما رواه عن الشيخ (ره) بإسناد صحيح وعن ابن بابويه[١] بأسانيد ثلاثة، اثنان منها من الصحاح عن عمر بن يزيد الثقة «**قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن إمام لا بأس به في أمره[٢] عارف غير أنه يسمع أبويه الكلام الغليظ يغيظهما[٣] أقرأ خلفه؟ قال: لا تقرأ خلفه ما لم يكن عاقّاً قاطعاً**»[٤]؛ لأن قوله «لا تقرأ خلفه» عبارة أخرى عن الإيتمام به وحصر المانع منه في العقوق التي من الكبائر.

ولكن فيه: أنه لا يدل على انحصار المانع بعدم الفسق. كيف، ولا ينافي هذا الخبر مع اعتبار العدالة في الإمام، لأنه صرح أولاً بأن هذا الشخص لا بأس به في أمره وعارف، وهذا دليل على ثبوت العدالة له بأي معنىً كانت العدالة وانحصر العيب فيه من جهة أنه يسمع أبويه ما يغضبهما، والإمام فصّل فيما اعترف بصدوره منه بعد عدم العيب من جهة أخرى من أنه لو وصل إلى حدّ

---

١) من لا يحضره الفقيه ٣٧٩/١، شرائط إمام الجماعة، عدم جواز الإقتداء بالمجهول، ح ١١١٣، في الفقيه: «لا بأس له في جميع أموره..».

٢) في الأصل: «في جميع أمره».

٣) أو يغضبهما.

٤) تهذيب الأحكام ٣٠/٣، ٣ باب أحكام الجماعة وأقل الجماعة و...، ح ١٨/١٠٦.

العقوق، فلا يجوز الإقتداء به.

نعم، في الخبر دلالة على أن إسماع الكلام الغليظ بالأبوين بحيث يغضبهما ليس بنحو الإطلاق / ٥٦١ / منافياً لصحة الإقتداء به، ولا بأس من القول به ولو على القول باعتبار العدالة في الإمام.

إن قلت: يجوز القول بأن الكلام الذي يغيظهما أو يغضبهما يجوز أن لا يصل إلى حدّ يكون حراماً، مع أن مقتضى الآية والأخبار أن قول أفّ معهما وما يكون أذيته لهما أزيد من ذلك يكون حراماً، بل في بعض الأخبار: **لو علم الله شيئاً أدنى من أفّ لنهى عنه وهو من [أدنى][1] العقوق»**[2].

قلت: قال المجلسي في مرآة العقول[3]: قيل: إن أفّ الضجر[4]، وقيل: معناه الإحتقار[5].

وعلى كلٍّ لا إشكال أن قول أفّ من أفراد الأذية وإن كان أدناها، كما هو مقتضى الأخبار أيضاً، إما لاشتماله على الملامة أو غير ذلك.

والقول الذي يوجب الغيظ أو الغضب كثيراً ما ليس فيه أذية بوجه كما نشاهده بالوجدان، والمجلسي (ره) في مرآة العقول في ترك بعض الآداب بالنسبة إلى الوالدين أنه إذا صار سبباً لغيظهما واستمر على ذلك، يكون عاقاً وإذا رجع قريباً وتداركهما بالإحسان وأرضاهما لم يكن في حدّ العقوق ولا تعد

---

١) الزيادة من المصدر.

٢) الكافي ٣٤٩/٢، باب العقوق، ح ٧.

٣) بحار الانوار ٤٢/٧١، كتاب العشرة بين الأباء والأولاد، باب برّ الوالدين والأولاد و...، في أن أدنى العقوق كلمة «أف».

٤) مجمع البيان ٢٤٠/٦، ذيل الآية الشريفة.

٥) لسان العرب ٧/٩، حرف الفاء فصل الهمزة، «أفف».

من الكبائر وأيّد مدعاه بالخبر المشار إليه[١].

وعلى هذا أيضاً يثبت المقصود حيث إن ما يوجب غيظهما بنفسه من الصغائر وأخذ فيه عدم الإصرار، لأنه بالإصرار يدخل في عنوان العقوق الذي استثناه في هذا الخبر؛ لكنّه محل الإشكال من جهة أن فعل ما يوجب غيظهما لو دخل في عنوان أذيتهما، فمقتضى بعض الأخبار أن أذيتهما مطلقاً من العقوق، وإن لم يوجب أذيتهما فلا دليل على حرمته؛ بل الخبر السابق يلوح منه عدم حرمته.

وعلى كلٍّ لا دلالة للخبر على عدم اعتبار العدالة في إمام الجماعة، كما أن ما كان من الأخبار ظاهراً في اعتبار عدم الفسق في إمام الجماعة غير منافٍ لاعتبار العدالة في الإمام، لأن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه.

[ما يدل على اعتبار عدم الفسق]

ثمّ إن مما يدل على /٥٦٢/ اعتبار عدم الفسق:

ما رواه الشيخ في الصحيح إلى سعد بن اسمٰعيل عن أبيه، كما في الذخيرة[٢] **قال: قلت للرضا عليه السلام: رجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الأمر، أصلي خلفه؟**

قال: لا[٣].

وفي الذخيرة أيضاً: وعن زرارة في الحسن بإبراهيم بن هاشم قال: **قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن أناساً رووا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه صلّى أربع ركعات بعد الجمعة لم يفصل بينهنّ بتسليم، فقال: يا زرارة! إن أمير المؤمنين عليه السلام صلّى خلف فاسق، فلما سلّم**

---

١) بحار الأنوار ٤٤/٧١، كتاب العشرة بين الآباء والأولاد، باب برّ الوالدين والأولاد و..، في أن أدنى العقوق كلمة «أف».

٢) ذخيرة المعاد ٣٠٢/١، شرائط إمام الجمعة.

٣) تهذيب الأحكام ٣١/٣، ٣ باب أحكام الجماعة و..، ح ٢٢/١١٠.

وانصرف قام أمير المؤمنين عليه السلام فصلّى أربع ركعات لم يفصل بينهنّ بتسليم.

فقال له رجل إلى جنبه: يا أبا الحسن! صلّيت أربع ركعات لم تفصل بينهن[١]؟

فقال: إنهن أربع ركعات متشابهات[٢]**، فسكت. فوالله ما عقل ما قال له**[٣].

وما رواه الشيخ عن خلف بن حماد، عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام **«قال: لا تصلّ خلف الغالي وإن يقول بقولك والمجهول والمجاهر بالفسق وإن كان مقتصداً**[٤].

ورواه في الفقيه مرسلاً وفي أوله: **ثلاثة لا يصلى خلفهم**[٥] .. الحديث.

وأما ما لو تمّت دلالتها، فلا يدل على أزيد من اعتبار عدم الفسق، فكقوله تعالى: ﴿**لا تركنوا إلى الذين ظلموا**﴾[٦]. ومثل بعض الأخبار التي تقدم عند التعرض لبيان أنه هل يعتبر في الإمام أن لا يكون مجذوماً ولا أبرص ولا غير مختون، كخبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال **«خمسة لا يؤمّون الناس ولا يصلّون بهم صلاة فريضة في جماعة: الأبرص والمجذوم وولد الزنا والأعرابي حتى يهاجر والمحدود»**[٧]، كما تقدم هناك تقريب دلالتها.

ثمّ إن المقصود الاصلي لم يكن قيام الدليل على اعتبار عدم الفسق، بل على اعتبار العدالة وأن مدركه ينحصر بالإجماع، كما في الذخيرة[٨]، أم يستفاد ذلك

---

١) ذخيرة المعاد ٣٠٢/١، شرائط إمام الجمعة.

٢) في الأصل: «.. أربع ركعات مشبهات..».

٣) الكافي ٣٧٤/٣، باب الصلاة خلف من لا يقتدى به، ح ٦.

٤) تهذيب الأحكام ٣١/٣، ٣ باب أحكام الجماعة و..، ح ٢١/١٠٩.

٥) من لا يحضره الفقيه ٣٧٩/١، شرائط إمام الجماعة، ح ١١١٠، هكذا نصه: «ثلاثة لا يصلي خلفهم: المجهول والغالي وإن كان يقول بقولك والمهاجر بالفسق وإن كان مقتصداً».

٦) هود: ١١٣.

٧) من لا يحضره الفقيه ٣٧٨/١، شرائط إمام الجماعة، ح ١١٠٤.

٨) ذخيرة المعاد ٣٠٢/١، شرائط إمام الجمعة.

من الأخبار المعتبرة، كما يدعيه شيخنا المرتضى في رسالته[١]. وهذا موقوف على التعرض للأخبار التي تمسك بها لاعتبار نفس العدالة، حتى نرىٰ أنه يوجد فيها ما يتمّ سنداً ودلالة على إثبات هذا المدعى أم لا.

[نقل كلام البهبهاني في حاشية المدارك]

ونحن نتعرض هنا لما نقله البهبهاني (ره) على حاشية المدارك مما يدل على هذا المدعى.

فنقول:

منها ما عن التهذيب ظاهراً /٥٦٣/ في باب الأذان عن يونس الشيباني عن الصادق عليه السلام: **«إذا دخلت المسجد فكبّرت وأنت مع إمام عادل ثمّ مشيت إلى الصلاة أجزأك»**[٢].

ومنها ما عن العيون[٣] وغيره[٤]. وعلّل الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في علة قصر الجمعة.

ومنها[٥]: **«إن الصلاة مع الإمام أتمّ وأكمل لعلمه وفقهه وعدله»**[٦] .. الحديث.

---

١) كتاب الصلاة ٥٤٥/٢، مسألة في اعتبار العدالة في إمام الجماعة، هكذا نصه: «فيدل على اعتبار العدالة في الإمام ـ مضافاً إلى اتفاق المحكى عن التذكرة ونهاية الأحكام ـ الأخبار المستفيضة».

٢) تهذيب الأحكام ٥٧/٢، ٦ باب الأذان والإقامة، ح ٣٨/١٩٨.

٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١١٨/١، ٣٤ باب العلل التي ذكر الفضل بن شاذان في آخرها أنه سمعها من الرضا عليه السلام، ح ١.

٤) بحار الأنوار ٢٠١/٨٦، أبواب فضل يوم الجمعة، ١ باب وجوب صلاة الجمعة، العلة التي من أجلها صارت صلاة الجمعة ركعتين.

٥) ما ذكره عن العيون وغيره هي الرواية المذكورة هنا، وليست روايتين، فتدبّر.

٦) علل الشرائع ٢٦٥/١، باب ١٨٢، علل الشرائع وأصول الإسلام، ح ٩.

وفيه أيضاً عن الرضا عليه السلام فيما كتب للمأمون من محض الإسلام: «**إنه لا صلاة خلف الفاجر ولا يقتدى إلا بأهل الولاية**»[١].

ومنها ما عن التهذيب في الموثق عن سماعة «**قال: سألته عن رجل كان يصلي فخرج الإمام وقد صلّى الرجل ركعة من صلاة الفريضة.**

قال: إن كان إماماً عدلاً فليصلّ ركعة أخرى وينصرف ويجعلها تطوّعاً وليدخل مع الإمام في صلاته، فإن لم يكن إمام عدل فليبنِ على صلاته كما هو ويصلي مع الإمام .. إلى أن قال: **فإن التقية واسعة**»[٢].

ومنها ما عن الكافي في باب ما يرد عنه[٣] الشهود عن الباقر عليه السلام: «**لو أن أربعة شهدوا**[٤] **على رجل بالزنا وفيهم ولد الزنا يحدّونهم**[٥] **جميعاً، لأنه لا يجوز شهادته ولا يؤمّ الناس**»[٦].

ودلالة هذا الخبر على اعتبار عدالة الإمام من جهة أنه يظهر منه اتحاد حال الشهادة وإمامة الناس في الصلاة في اعتبار العدالة، كما هو كذلك عند الفقهاء كما أنه يظهر منه أن ولد الزنا ليس بعادل.

ومنه يظهر دلالة خبر الأغلف أيضاً على هذا المدعى، وهو خبر زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام: «**الأغلف لا يؤمّ القوم وإن كان أقرأهم، لأنه ترك**[٧] **من السنة أعظمها ولا يقبل له شهادة أبداً ولا يصلي عليه إلا أن يكون ترك ذلك خوفاً على**

---

١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١٣١/١، ٣٥ باب ما كتبه الرضا عليه السلام للمأمون في محض الإسلام، ح ١.

٢) تهذيب الأحكام ٥١/٣، ٢ باب فضل الجماعة، ح ٨٩/١٧٧.

٣) في الأصل: «من الشهود».

٤) في الأصل: «شهدوا عندي».

٥) في الأصل: «لحددتهم».

٦) الكافي ٧/، باب ما يرد من الشهود، ح ٨.

٧) في الأصل: «ضيع».

نفسه»[١].

ولكن أمثال هذه الأخبار لا تدل على أزيد من اعتبار عدم الفسق وهو غير اعتبار العدالة، فحال الخبرين الأخيرين كحال الأخبار التي تدل على اعتبار عدم الفسق مثل ما في بعض الأخبار: «لا تصل خلف المجاهر بالفسق»[٢]، وفي روايات أبي ذر (ره): «إمامك شفيعك إلى الله فلا تجعل شفيعك سفيهاً ولا فاسقاً»[٣]، وفي الفقيه في الصحيح على الظاهر ـ كما في حاشية المدارك ـ عن محمد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام / ٥٦٤ /: «لا تصلّ خلف من يبغي على الأذان والصلاة بالناس أجراً»[٤].

وفي الموثق كالصحيح عن حمران.. إلى أن قال: «فقال: زرارة، هذا ـ يعني الصلاة خلف العامة ـ لا يكون، عدوّ الله فاسق لا ينبغي [لنا] أن نقتدي به»[٥].

وقد تقدم شطر من الأخبار التي تدل على اعتبار عدم الفسق؛ لكنه لا يثبت المقصود، بعد ما تقدم أن عدم الفسق غير العدالة.

نعم، لشيخنا المرتضى في رسالته[٦] دعوى عدم القول بالفصل بين الشهادة وإمام الجماعة في اعتبار العدالة.

وعليه، فما دل على اعتبار العدالة في الشاهد يدلّ على اعتبار العدالة في

---

١) من لا يحضره الفقيه ٣٧٨/١، شرائط إمام الجماعة، ح ١١٠٦.

٢) التحفة السنية للسيد عبدالله الجزائري: ١١٤، كتاب الصلاة، باب الشرائط؛ المعتبر ٤٣٣/٢، شرائط الإمام.

٣) من لا يحضره الفقيه ٣٧٨/١، صلاة الجماعة أفضل الصفوف أولها، ح ١١٠٢؛ تهذيب الأحكام ٣٠/٣، ٣ باب احكام الجماعة و...، ح ١٩/١٠٧.

٤) من لا يحضره الفقيه ٤٣/٣، باب من يجب رد شهادته ومن يجب قبول شهادته، ح ٣٢٩٠.

٥) تهذيب الأحكام ٢٨/٣، ٣ باب أحكام الجماعة و...، ح ٨/٩٦

٦) كتاب الطهارة ٥٤٦/٢، مسألة في اعتبار العدالة في إمام الجماعة.

الإمام؛ لكنّه أيضاً ليس بشيء، لأن المفروض تسليمهم على اعتبار العدالة في المقامين، فتارة يتمسك في المقام بالإجماع وتارة بعدم القول بالفصل، لا وجه له؛ لأنه ليس إجماع آخر على عدم الفصل غير الإجماع الذي[1] يقولونه في المسألتين.

وعلى كل حال، ما تقدم من الإجماع والأخبار الدالة على اعتبار العدالة، يكون كافياً في إثبات المقصود من أن المعتبر في إمام الجماعة العدالة، ولا يكفي مجرد عدم الفسق، بعد ما تقدم أن عدم الفسق الواقعي غير العدالة، مضافاً إلى أن بعض الأخبار الدالة على اعتبار العدالة بشخصه يكون معتبراً، كموثق سماعة. فإن الموثق عندنا حجة ـ كما أوضحناه في الأصول ـ وسماعة هو سماعة بن مهران الذي إما عدل إمامي من الأجلاء أو أنه لو كان واقفياً، أيضاً في كمال الوثاقة[2]؛ وذلك لأن لفظ سماعة ينصرف إليه كما في الوجيزة، ولرواية عثمان بن عيسى عنه هنا الذي يكثر النقل عن سماعة بن مهران[3]؛ بل قيل: لا ينقل عن الإمام بلا واسطة، فلا يحمل لفظ سماعة إلى المجاهيل التي لا ذكر لهم لشواهد كثيرة؛ بل لم يبعد اعتبار سند الخبر المنقول عن العيون والعلل وإن لم أتامل فيه تأملاً تامّاً.

[وجه عدم التمسك بخبر أبي علي بن راشد]

إن قلت: لأي وجه لم نتمسك لاعتبار عدالة الإمام بما تمسك شيخنا

---

١) في النسخة: الذين.

٢) رجال النجاشي: ١٩٣، ش ٥١٧؛ نقد الرجال ٣٧٣/٢، سماعة بن مهران بن عبدالرحمن ٢/٢٤.٥٠

٣) رجال النجاشي: ١٩٣، ش ٥١٧.

المرتضى في رسالته[١] من خبر [أبي][٢] علي بن راشد / ٥٦٥ /؛ «**لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه وأمانته**» كالمنقول عن الفقه الرضوي: «**لا تصل إلا خلف رجلين: أحدهما من تثق بدينه**[٣] **والآخر من تتقي سيفه وسوطه**»[٤].

قلت: هذا الخبر ـ لو تمّ سنداً ودلالة على اعتبار عدالة الإمام ـ فحينئذٍ يدل على حصر طريق العدالة أيضاً بالوثاقة، فحينئذٍ يصير معارضاً لما دل على الكفاية بمجرد حسن الظاهر وسائر الطرق للعدالة، فإنها أعم من أن يحصل منها الوثوق أم لا.

فعلى هذا يناسب البسط في هذا الخبر لما فيه من الفوائد كما تعرضنا له في رسالتنا في نفس العدالة، **فنقول**: إن خبر علي بن راشد في الكافي هكذا: علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن علي بن مهزيار، عن أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: **إن مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً**.

قال: لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه[٥].

وفي الوسائل في موضع آخر نقل الخبر بهذا السند وأسقط عنه سؤال السائل[٦] «**إن مواليك قد اختلفوا**» .. اه. والظاهر أنه عين الخبر السابق؛ لكنه أسقط منه ذلك، كما أنه ليس في الكافي إلا المشتمل على السؤال المذكور.

نعم، في التهذيب ينقل هذا الخبر بإسناده عن سهل بن زياد إلى آخر سند

---

١) كتاب الصلاة ٥٤٦/٢، مسألة في اعتبار العدالة في إمام الجماعة.

٢) زيادة منّا لما يأتي من المصنف قدس سره في توضيح الخبر، فراجع وتدبّر.

٣) في الأصل: «ولا تصل خلف أحد إلاّ خلف رجلين أحدهما من تثق به وتدينه بدينه و ورعه..».

٤) فقه الرضا عليه السلام: ١٤٤، ١٢ باب صلاة الجماعة وفضلها.

٥) الكافي ٣٧٤/٣، باب الصلاة خلف من لا يقتدى به، ح ٥.

٦) وسائل الشيعة ٣١٥/٨، أبواب صلاة الجماعة، ١١ باب عدم جواز الإقتداء بالفاسق...، ح ٨/١٠٧٧١.

الكافي، وليس متن الخبر مشتملاً على السؤال المذكور؛ لكن يزيد فيه «وأمانته»[١].

[الكلام في اعتبار سند رواية ابن راشد]

ونحن **تارة** نتكلم في هذا الخبر من حيث السند **وتارة** من حيث الدلالة؛ **أما السند** فالظاهر أن أبا علي بن راشد هو وكيل العسكري عليه السلام،[٢] وهو مولى لآل مهلب وهو ثقة جليل[٣]، فإن هذه الكنية لم تذكر إلا لحسن بن راشد الوكيل الثقة.

وعلى ذلك، فالظاهر أن المراد بأبي جعفر الجواد، حيث إن الحسن بن راشد المكنّىٰ بهذه /٥٦٦/ الكنية يعدّ من أصحاب الهادي والجواد سلام الله عليهما[٤][٥].

نعم، في تعليقة[٦] أن مرتبة حسن بن راشد الثقة مولى لآل مهلب متحدة مع مرتبة حسن بن راشد الطغاوي الضعيف[٧]، إلا أن هذا غير مضرٍّ، بعد أن هذه الكنية تختص بالثقة، والمذكور في السند في المقام نفس الكنية.

ويشهد على ذلك أيضاً أن الراوي عن أبي علي الثقة علي بن مهزيار كما في

---

١) تهذيب الأحكام ٢٦٦/٣، ٢٥ باب فضل المساجد والصلاة فيها، ح ٧٥/٧٥٥.
٢) الغيبة: ٣٥٠، ٦ فصل في ذكر طرف من أخبار السفراء في حال الغيبة، ح ٣٠٩.
٣) انظر: معجم رجال الحديث للسيد الخوئي ٣١٣/٥، الحسن بن راشد، ٢٨٢٢.
٤) في النسخة: دى و ج، وفككنا الرمزين.
٥) نفس المصدر.
٦) أي تعليقة منهج المقال.
٧) تعليقة على منهج المقال: ١٢٠، هكذا نصه: «وطبقة الحسن الراشد الثقة والطفاوي واحدة أو متقاربة بحيث يشكل التميز من جهة الطبقة إلا أن يقال المطلق ينصرف إلى الجليل المشهور».

سند هذا الخبر أيضاً، وأما الراوي عن الطغاوي علي بن سندي.

وأما سهل بن زياد، فمختلف فيه[١]؛ لكنه من مشايخ الإجازة[٢]. فإن اكتفينا بذلك في الإعتماد عليه، وإلا لا يحصل الوثوق بعد الإختلاف الذي لا طريق نعتني به لترجيح أحد الطرفين فيه.

وفي الوجيزة اعتمد عليه لكونه من مشايخ الإجازة[٣].

أقول: كونه من مشايخ الإجازة، غاية الأمر أنه يقتضي ذلك التوثيق ممن استجازه؛ لكنّه معارض بكلام من ضعّفه، فكون الشخص من مشايخ الإجازة ينفع لو لم يكن في البين تضعيف.

ثمّ إن من كان من مشايخ الإجازة إذا نقل خبراً، فهنا يكون ضعفه مضرّاً.

نعم، لو أجاز أصلاً كان عليه قرائن الصدور من صاحب ذلك الأصل، كما ربما يقال: إن من هذا النمط مشايخ الإجازة للأصول لصاحب الفقيه، فضعفه غير مضرٍّ؛ بل ربما يقال بعدم مضرية ضعفه لو أجاز أصلاً غير معلوم الصدور من غيره، لبعد صدور مثل هذا الكذب ممن كان له شأنية الإستجازة عنه، بخلاف ما لو نقل بنفسه حديثاً؛ فإن بعض الأشخاص يسامحون في النقل.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: يشكل الإعتماد بنقله لعدم حصول الوثوق بخبره بعد قول النجاشي أنه كان ضعيفاً في الحديث.[٤] وهو الميزان في اعتبار الخبر، كما أوضحناه في محله.

وبعد قول النجاشي لا يثمر القول بأنه يستفاد توثيقه من الكليني أو القول

---

١) رجال الطوسي: ٣٨٧، اصحاب أبي الحسن الثالث، ٤/٥٦٩٩، «ثقة»؛ الفهرست: ١٤٢، باب الواحد، ٤/٣٣٩، «ضعيف».

٢) انظر: معجم الرجال للسيد الخوئي ٩/٣٥٦، سهل بن زياد، ٥٦٣٩.

٣) تعليقة على منهج المقال: ١٩٨.

٤) رجال النجاشي: ١٨٥، باب السين، سهل بن زياد، ٤٩٠.

بأن تضعيف الغضائري وأحمد القمي غير مضرٍّ به ولم يعلم كون مستند تضعيف النجاشي، فعل أحمد[١]، وقوله وإن نقله أيضاً، /٥٦٧/ بل نمنع عدم مضرّية قول أحمد في حقه بالغلوّ والكذب؛ لأن مجرد خطأ أحمد في اجتهاده في إخراج من روى عن الضعفاء أو ينقل المراسيل من قسم لا يوجب سقوط اعتبار قوله في حق سهل بالكذب والغلوّ، وليس هنا مجال التفصيل بأزيد من ذلك.

[الكلام في دلالة خبر ابن راشد]

وأما من حيث دلالته[٢]، فنقول: الظاهر من قول السائل «إن مواليك قد اختلفوا..» اه هو الإختلاف في العقائد. ومنه نقله في الوسائل في باب عدم جواز الإقتداء بالمخالف في الإعتقادات الصحيحة[٣].

وعلى هذا فالظاهر من الوثوق بدينه هو الوثوق بكون اعتقاداته صحيحة، لا الوثوق بتديّنه بمعنى عدم معصيته بترك الواجبات وفعل المحرمات.

إن قلت: في الوسائل ينقل هذا الخبر في موضع آخر غير مشتمل على السؤال من أن مواليك قد اختلفوا.

قلت: ليس ما نقله في موضع آخر خبر آخر، بل عين هذا الخبر وإن أسقط عنه السؤال، لأنه ليس في الكافي إلا الخبر المشتمل على السؤال المذكور.

إن قلت: إن ما نقله في التهذيب غير مشتمل على هذا السؤال.

قلت: أولاً إن في التهذيب ينقل هذا الخبر عن أبي علي الراشد، والظاهر أنه

---

١) راجع: تعليقة على منهج المقال: ١٩٩.

٢) في النسخة: وأما متن ودلالته.

٣) انظر وسائل الشيعة ٣٨٨/٥، أبواب صلاة الجماعة، ١٠ باب اشتراط كون إمام الجماعة مؤمناً موالياً للأئمة وعدم جواز الإقتداء بالمخالف في الإعتقادات الصحيحة الأصولية إلالتقية، ح ٢.

ليس خبر آخر عن أبي علي الراشد عن أبي جعفر؛ بل الشيخ أسقط سؤال السائل، كما تقدم أنه في موضع من الوسائل أيضاً أسقط سؤال السائل.

وثانياً أفرض عدم اشتمال الخبر على هذا السؤال وصدور الكلام من الإمام ابتداءً، إلا أنه نقول: لو لم يكن الظاهر من الوثوق بدين الإمام هو الوثوق بكون اعتقاداته صحيحة، فلا أقلّ من أنه محتمل وليس ظاهراً في الأعم من الإعتقادات والعمليات بأن يكون مطابقاً للدين حتى يدلّ على عدم جواز الإقتداء بمن لا يوثق منه بصدور معصية منه بوجه من الوجوه.

إن قلت: فيما نقله في التهذيب كان اعتبار الوثوق بأمانته /٥٦٨/ أيضاً.

قلت: **أولاً** يقع الكلام في حال هذه الزيادة بعد استظهار كون الخبر المنقول عن أبي علي الراشد عن أبي جعفر واحداً حيث إن الكافي أضبط من التهذيب[1] والكافي غير مشتمل على هذه الزيادة، إلا أن يقال: إن ما نقله في التهذيب نقل بلا معارض؛ إذ ليس عدم النقل معارضاً مع النقل، كما قلت في اشتمال الخبر على السؤال المتقدم في الكافي دون التهذيب كذلك، مع أن من المحتمل أنه سمع أبو علي هذا الكلام من أبي جعفر، تارة هكذا وتارة هكذا.

وثانياً نقول: ليس الظاهر من الأمانة العدالة، بل أن لا يخون في الأمانات.

[الكلام في أن الوثوق بالأمانة ليس نفس العدالة]

إن قلت: إذا ثبت اعتبار عدم صدور الخيانة في الأمانات عن الإمام يثبت اعتبار سائر المعاصي عنه بعدم القول بالفصل.

قلت: من الواضح أن الوثوق بالأمانة ليس نفس العدالة لما حقّق في محله أن نفس العدالة ليس من قبيل حسن الظاهر وأشباه ذلك كالوثوق بحال

---

١) رياض المسائل ٣٧٧/٢، أحكام النجاسات فيما بلغ قدر الدرهم.

الشخص، بل الوثوق طريق للعدالة.

ولا مانع من أن يكون المأخوذ في طريق العدالة خصوص الوثوق باعتقاداته وعدم خيانته في الأمانات، سواء قلنا: إن أشباه ذلك من مصاديق حسن الظاهر الذي هو من الطرق إلى العدالة ـ كما حقّقته في رسالتي في العدالة ـ أم قلنا: إنه بنفسه طريق إليها، كما يستفاد من صحيحة البزنطي[١] طرقاً إليها، كما ذكرته في الرسالة المشار إليها.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أن هذا الخبر ـ بعد الإعتراف باعتبار سنده ـ يكون معارضاً مع كل دليل دلّ على اعتبار طريق إلى العدالة مما يكون إطلاق ذاك الدليل دالاً على عدم اعتبار الوثوق بأصل دينه وأمانته مما يودع عنده؛ إذ لا يدلّ هذا الخبر إلا على اعتبار الوثوق بأصل الدين وعدم الخيانة بالأمانات كما فسّره المجلسي بذلك في بحث الجماعة[٢].

[من شرائط الإمام أن لايكون قاعداً ولا أمّياً]

ومنها أنه يعتبر في الإمام أن لا يكون قاعداً في صورة كان المأموم قائماً، وكذا لا يكون الإمام أمّياً بمن ليس كذلك[٣]، كما في الحدائق[٤].

وفي الجواهر فسّره بمن لا يحسن القراءة الواجبة أو أبعاضها[٥].

---

١) الكافي ٦٧/٦، باب تفسير طلاق السنة والعدة وما يوجب الطلاق، ح ٦، هكذا نصه: «..فقلت: إن أشهد رجلين ناصبين على الطلاق أيكون طلاقاً؟ قال: من ولد على الفطرة أجيزت شهادته على الطلاق بعد أن تعرف منه خيراً».

٢) بحار الأنوار ٣٩/٨٥، الباب الثانى أحكام الجماعة، في عدالة الشاهد.

٣) شرائع الإسلام ٩٤/١، في الجماعة.

٤) الحدائق الناضرة ١٩٤/١١ ـ ١٩٣، شروط إمام الجماعة، الأول والثاني، لا يجوز إمامة اللاحن في قراءته.

٥) جواهر الكلام ٣٣٣/١٣، عدم جواز إمامة الأمي بمن ليس كذلك.

وعن الرياض: لا خلاف بينهم في أنه من لا يحسن قراءة الحمد أو السورة أو أبعاضهما ولو حرفاً أو تشديداً أو صفة[١].

وفي الجواهر: أن الظاهر عدم دخول اللحن في الإعراب عندهم فيه، ولا التمتام[٢] ونحوه، لذكرهم ذلك بعده بالخصوص. فالمراد عدم حسن القراءة بالنظر إلى مخارج حروفها أو بنيتها أو تشديدها ونحو ذلك[٣].

أقول: في الأمي بعد فرض عدم جواز الإيتمام به مسألة أخرى من أنه هل يجب عليه الإيتمام بمن ليس كذلك أم لا، حيث يقولون: إن الواجب عليه التعلم أو الإيتمام.

نعم، في حق الأخرس الذي لا يقدر على التعلم، لا يقولون بوجوب الإيتمام بغير الأخرس أيضاً.

ثمّ إنه في الشرايع بعد ذلك: ولو كان الإمام يلحن في قراءته لم يجز إمامته بمتقن على الأظهر[٤].

ويظهر من العبارة السابقة من الجواهر أنه يحمل اللحن على اللحن في خصوص الإعراب.

وعلى كل حال محل الكلام فيه وفي الأمي صورة عدم القصر، وإلا فمن المسلّم عندهم بطلان صلاته، فلابدّ أن لا يكون قادراً بالفعل على القراءة الصحيحة لعجميته لو غير ذلك وإن يمكنه ذلك بالتدريج.

وفي الشرايع: وكذا، أي وكذا لا يجوز إيتمام المتقن بمن يبدّل الحرف

---

١) رياض المسائل ٣٣٢/٤، عدم جواز إمامة الأمي للقاري.
٢) التمتام: من يكرّر الحرف ولا يسقطه. صرّح بذلك في المعتبر ٤٣٨/٢، شرائط الإمام.
٣) جواهر الكلام ٣٣٣/١٣، عدم جواز إمامة الأمي بمن ليس كذلك.
٤) شرائع الإسلام ٩٤/١، في الجماعة.

كالتمتام وشبهه[١].

أقول: ربما يوجد آفة في اللسان بحيث يبدّل حرفاً من الحروف من الفاء أو التاء أو الثاء أو غيرها بغير تلك الحروف، ولكلٍّ اسم من التمتام والفأفاء[٢] وغيرهما، وهو ما ذكره في الشرايع.

/ ٥٧٠ / وتارة يوجب الآفة في اللسان لئلا يقدر على حرف وأدائه من مخرجه بحيث لا يصدق ذلك الحرف.

وتارة لا يقدر على أداء الحرف على وجه الكمال؛ لكن لا يصل بحدّ لا يصدق ذلك الحرف عرفاً.

[توضيح صور اقتداء الكامل بالناقص والناقص بالناقص]

ثمّ اعلم أن في كل من المسائل الأربعة التي نقلناها في المقام وكانت معنونة في كلماتهم لابدّ أن يتكلم **تارة** في جواز اقتداء الكامل بالناقص من نفس تلك الجهة.

وتارة في جواز اقتداء الناقص بالناقص.

وتارة في أنه في صورة اخترنا في المقام الأول عدم جواز اقتداء الكامل بالناقص، فهل يجب اقتداء الناقص بالكامل من تلك الجهة مع التمكن، بعد اجتماع سائر الشرائط في الكامل الذي نقول بوجوب الإقتداء به في صورة يقوم الإيتمام مقام صلاة المختار؟ كأن يأتمّ اللاحق في القراءة بغير اللاحق حتى يدخل صلاته في صلاة المختار، بعد أنه منهي من الإقتداء؛ فتدبّر.

---

١) شرائع الإسلام ٩٤/١، في الجماعة.

٢) الفأفاء: من لا يؤدّي الفاء أو يبدّله. صرّح بذلك في ذخيرة المعاد ٣٩٠/١، شروط إمام الجماعة.

[هل مقتضى القاعدة جواز اقتداء الكامل بالناقص؟]

أما المقام الأول، فقبل التعرض لحال جواز اقتداء الكامل بالناقص في كل من المسائل الأربع بالخصوص، يناسب ذكر مقدمة هي كالأصل بالنسبة إلى المسائل الأربعة، وهو أنه هل يكون مقتضى القاعدة جواز اقتداء الكامل بالناقص، كما يلوح من شيخنا المرتضى في رسالته في الجماعة[١] وغيره أو أن مقتضى القاعدة عدم جواز الإقتداء.

ثمّ إن محل الكلام في هذا الأصل في صورة كانت صلاة الناقص صلاة اضطرارية بمعنى أنه لا يجوز أن يصلي لنفسه هكذا في حال القدرة والإختيار وإنما صح صلاته لنفسه لأجل الإضطرار كمن يصلي مع التيمّم، فإنه لا تصح صلاته في حال القدرة على الطهارة المائية من الوضوء أو الغسل.

[استدلال شيخنا المرتضى لجواز ايتمام الكامل بالناقص]

وإذا عرفت ما هو محل الكلام، فنقول: استدل شيخنا المرتضى[٢] لما ذهب إليه من أن مقتضى القاعدة جواز إيتمام الكامل بالناقص بصحيحة جميل بن درّاج: **«أنه سئل أبو عبد الله عليه السلام عن إمام / ٥٧١ / قوم أجنب وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل ومعهم ما يتوضؤون به فيتوضأ بعضهم ويؤمّهم.**

قال: لا، ولكن يتيمّم الإمام ويؤمّهم؛ إن الله ـ عزّ وجلّ ـ جعل التراب طهوراً[٣] كما جعل

---

١) كتاب الصلاة ٢/٢٨٤، مقتضى القاعدة اقتداء المختار بالمضطر.

٢) كتاب الصلاة ٢/٣١٦، كراهة إمامة المتيمم عن الحدث للمتطهر ٢/٢٨٤، مقتضى القاعدة المختار بالمضطر.

٣) في الأصل: «جعل الأرض طهوراً»، وفي هذا المضمون: من لا يحضره الفقيه ١/١٠٨، مسوغات التيمم، ح ٢٢٤، هكذا نصه: سأل جميل بن دراج أبا عبدالله عليه

الماء طهوراً»[1]؛ فإن التعليل بأن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً لجواز أن يؤمّ المتيمّم للمتوضئين، يدل على جواز اقتداء كل من يصلي بالصلاة الإضطرارية يجوز أن يؤمّ لمن يصلي بالصلاة الإختيارية بتقريب أن مماثلة التراب مع الماء في حال الإضطرار وعدم التمكن من الماء، وهذا النحو من المماثلة صار منشأً لجواز الإقتداء بمقتضى التعليل. وعليه نقول:

إن كل تكليف إضطراري في حال الإضطرار يكون بمثل التكليف الإختياري، والمفروض أن هذا النحو من المماثلة يكون منشأً لجواز الإقتداء.

ونحن نقول: إن قيام التكليف الإضطراري مقام الإختياري في حال الإضطرار يجوز أن يكون على نحوين:

أحدهما أن يقوم مقامه من جميع الجهات بحيث لا فرق بينهما في الآثار.

وثانيهما أن يقوم مقامه من بعض الجهات كمجرد أداء التكليف الواقعي به أيضاً أو بضميمة بعض الآثار الأخر أيضاً.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إن التعليل بما كان من الشق الأول وفيه دعوى أن التيمم من الشقّ الأول كما أن سائر الأخبار الواردة في أن التيمّم بمنزلة الوضوء والغسل بتعابير مختلفة يكون مقتضاها ذلك أيضاً من كون المتيمّم بمنزلة المتطهّر بالماء من جميع الجهات بمقتضى عموم المنزلة.

وعلى هذا نقول في سائر التكاليف الإضطرارية ما كان لدليله هذا الإطلاق كان لدليل التيمم أو ما يؤدي هذا التيمم ولو بلسان آخر. فنفس إطلاق دليله في

السلام عن إمام قوم أصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل أيتوضا بعضهم ويصلي بهم؟ فقال: لا، ولكن يتيمم الجنب ويصلّي بهم فإن الله عزّ وجلّ جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً».

١) من لا يحضره الفقيه ٣٨٢/١، شرائط إمام الجماعة، ثواب الصلاة مع المخالفين تقية، ح ١١٢٣.

جواز الإقتداء أيضاً مضافاً /٥٧٢/ إلى اندراجه في التعليل المذكور في هذه الصحيحة.

وأما التكليف الإضطراري الذي ليس لدليله هذا الإطلاق، فلا يقتضي نفس دليله جواز إيتمام الغير به، ولا يندرج في التعليل أيضاً لجواز أن يكون قيام الإضطراري مقام الإختياري في هذا الفرض في مجرد أداء التكليف الواقعي به وسقوطه عن المكلف، لا في جواز اقتداء الغير به وغير ذلك من الآثار سوى أداء التكليف الواقعي به.

تنبيه

[في ايتمام المتيمم بالمتوضّأ]

ويدلّ على عدم البأس من أن يؤمّ المتيمم بالمتوضئين أخبار أخر أيضاً كموثقة عبدالله بن بكير[1] وحسنته[2] وخبر ابن أسامة[3] لكنهما غير مشتملين على التعليل. وبعد ذلك لا يضرّ ورود النهي عن إمامة المتيمّم بالمتوضئين في خبري صهيب[4] والسكوني[5]؛ لأن غاية الأمر أن نقول بالكراهة لهذين الخبرين لو لم نقل بأن ضعفهما مانع عن القول بالكراهة، بعد أن ظاهر الصحيح السابق نفي الكراهة.

وعلى كل حال، لا مانع من الأخذ بالتعليل الوارد في الخبر الصحيح؛ لكن

---

١) الإستبصار ٤٢٤/١، ٢٥٩ باب أن المتيمم لا يصلي بالمتوضئين، ح ٤/١٦٣٧، هكذا نصه: «.. سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أجنب ثم تيمم فأمّنا ونحن طهور، فقال: لا بأس به».

٢) الإستبصار ٤٢٥/١، ٢٥٩ باب أن المتيمم لا يصلي بالمتوضئين، ح ٦/١٦٣٩، هكذا نصه: «.. عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: رجل أم قوماً وهو جنب وقد تيمم وهم على طهور، فقال: لا بأس».

٣) الإستبصار ٤٢٤/١، ٢٥٩ باب أن المتيمم لا يصلي بالمتوضئين، ح ٣/١٦٣٦، هكذا نصه: «.. عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يجنب وليس معه ماء وهو إمام القوم، قال: نعم يتيمم ويؤمهم».

٤) الإستبصار ٤٢٤/١، ٢٥٩ باب أن المتيمم لا يصلي بالمتوضئين، ح ١/١٦٣٤.

٥) الإستبصار ٤٢٤/١، ٢٥٩ باب أن المتيمم لا يصلي بالمتوضئين، ح ٢/١٦٣٥.

مقتضاه ما ذكرناه، لا ما ذكره شيخنا المرتضى (ره).

هذا، وقد يستدلّ على أصل المدعى من أن مقتضى القاعدة جواز إيتمام الكامل بالناقص بإطلاق أدلة الجماعة أيضاً بدعوى أن إطلاقها يشمل اقتداء كل من الكامل والناقص بالآخر وغير ذلك أيضاً؛ لكن فيه أنّا لم نظفر على إطلاق يصح التمسك به هنا بأن لا يكون منصرفاً إلى غير ايتمام الكامل بالناقص، كما اعترف به في الجواهر أيضاً في الجملة في ذيل مسألة عدم جواز أن يؤمّ القاعد بالنائم[١][٢].

ونحن نقول: لا أقلّ من أن المتيقّن من مساق إطلاقات الجماعة غير صورة اقتداء /٥٧٣/ الكامل بالناقص وبعد ذلك لا تجري مقدمات الحكمة للتعميم إليه.

هذا، مضافاً إلى ما نقله في الجواهر عن المدارك والذخيرة من أن الشهرة على البطلان، بل ظاهر الحدائق والرياض نسبتهم إلى الأصحاب. ومضافاً إلى دعوى الإستقراء على عدم جواز اقتداء الكامل بالناقص[٣].

[كلام صاحب الوسائل في كراهة ايتمام القائم بالقاعد]

نعم، عن صاحب الوسائل دعوى كراهة أن يؤمّ القائم بالقاعد[٤]، وذلك يقتضي جواز الإقتداء وهذا مبني على منع الكلية من عدم جواز اقتداء الكامل بالناقص؛ لكن عن الحدائق: من غفلات صاحب الوسائل تفرّده بالقول

---

١) جواهر الكلام ١٣/٣٢٨ ـ ٣٢٧، عدم جواز الائتمام القائم بالقاعد.

٢) كذا، وفي المصدر: القائم بالقاعد، والملاك واحد.

٣) جواهر الكلام ١٣/٣٢٨، عدم جواز ائتمام الكامل بالناقص.

٤) وسائل الشيعة ٨/٣٤٥، أبواب صلاة الجماعة، ٢٥ باب كراهة إمامة الجالس القيام جواز العكس، حيث دوّن الباب بهذه العبارة.

بالكراهة مع اجتماع الأصحاب على التحريم[١].

هذا، لكن قد يقال: إن تسلّم عدم جواز إيتمام الكامل بالناقص يختص بنقصانه في أفعال الصلاة دون الشرائط، فإنه لا إشكال في جواز إيتمام المتوضئ بالمتيمّم إلى غير ذلك من الشرائط، كما تعرض له في الجواهر[٢]؛ بل قد يقال: إن عدم جواز إيتمام الكامل بالناقص يختص بالأركان، ولا يجري في جميع الأفعال أيضاً.

[رأيُنا في مقتضى القاعدة]

هذا، وليس كلامنا في ذلك، بل كلامنا في أن مقتضى القاعدة والأصل هل هو جواز اقتداء الكامل بالناقص أو بالعكس، فنقول: قد تقدم عدم تمامية شيء مما ذكروه من إطلاق أدلة الجماعة، ومما نقلناه عن شيخنا المرتضى من الصحيح المعلّل لجواز الإيتمام بالمتيمّم على هذه الكلية من جواز اقتداء الكامل بالناقص مطلقاً.

وبعد ذلك نقول في كل مورد كان الشك في جواز الإيتمام بالصلاة الإضطرارية وكان الإقتداء على فرض صحته مقتضياً لسقوط القراءة عن المأموم ولم يكن مقتضى دليل صحة ذلك التكليف الإضطراري أنه بمثل الإختياري من جميع الجهات ولو بمقتضى إطلاق دليل ذاك التكليف الإضطراري، فهناك نقول /٥٧٤/ بعدم جواز الإقتداء للشك في خروجه عن تحت عموم «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**»[٣] من غير فرق بين الأمي الذي يمكن له

---

١) الحدائق الناضرة ١٩٣/١١: لا يؤم القاعد القائم.

٢) جواهر الكلام ٣٢٩/١٣، عدم جواز ائتمام الكامل بالناقص.

٣) عوالي اللئالي ١٩٦/١، الفصل التاسع في ذكر أحاديث تتضمن شيئاً من أبواب الفقه، ح ٢ و ٢١٨/٢، باب الصلاة، ح ١٣.

التعلم أو لا يمكن له التعلم أو الأخرس، وبين من تكون صلاته اضطرارية من جهة أخرى إلا أن يقوم دليل خاص على جواز الإقتداء هناك.

نعم، كل مورد قلنا بأن [هناك][1] إطلاقات فحينئذٍ لما يكون المفروض أن الدليل دلّ على سقوط القراءة في الجماعة، فلابدّ من العمل على طبق الإطلاقات، لأنه بمنزلة الحاكم على قوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب».

فتلخّص أن الدليل على عدم جواز اقتداء الكامل بالناقص من حيث القاعدة في كل مورد يدعى انصراف إطلاقات الجماعة إلى غيرها هو عموم «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» في صورة يقتضي الإقتداء سقوط القراءة عن المأموم.

وأما لو كانت إطلاقات الجماعة شاملة، فمقتضى القاعدة الصحة لو سقط القراءة عن المأموم. وأما مجرد عدم شمول إطلاقات الجماعة، فلا يقتضي بنفسه بطلان أصل صلاة المأموم لو ائتمّ، لعدم الدليل على أن مجرد قصد الإقتداء والمتابعة يكون موجباً لبطلان صلاة المأموم.

نعم، في هذا الفرض لا دليل على ترتب آثار الجماعة وأحكامها من جواز الرجوع في الشك إلى حفظ الإمام وغير ذلك من أحكام الجماعة. وعلى ما ذكرنا فصحة الإيتمام بالناقص إما في مورد صحّحنا هناك شمول إطلاقات الجماعة، وإما بأن يكون دليل على أن هذا الناقص بمنزلة الكامل ولو بمقتضى إطلاق دليل ذلك التكليف الإضطراري، وإما بأن يقوم دليل خاص على صحة الإقتداء هناك، وكل ذلك سواء يوجب الجماعة لسقوط القراءة أم لا.

وأما عدم صحة الإيتمام، بل عدم صحة الصلاة مع الإيتمام، فكلّ مورد يوجب الإيتمام لسقوط القراءة وتركها عمداً غير الموارد الثلاثة التي / ٥٧٥ / قلنا فيها بصحة الإيتمام.

---

١) الزيادة منّا.

وأما الإيتمام في غير الموارد الثلاثة التي قلنا فيها بصحة الجماعة إذا لم يوجب لسقوط القراءة وتركها عمداً ولا نقصان آخر منها كالإخفات في الجهرية، فلا دليل فيه على صحة الجماعة، فلا تترتب آثارها، كما أنه لا دليل فيه على بطلان الصلاة.

وبناءً على التحقيق من جريان البراءة في الأقل والأكثر، مقتضى الأصل صحة الصلاة بمعنى جواز الإكتفاء به، إلا أن تترتب آثار الجماعة، وكان مقتضى ذلك الأثر بطلان الصلاة على فرض عدم صحة الجماعة.

[حكم المسائل الأربع المستخرجة من ايتمام الناقص بالكامل]

ثمّ إنك إذا عرفت ما تقدم، فلنشرع في حكم المسائل الأربعة المشار إليها، **فنقول:**

[المسألة الأولى: ايتمام القاعد بالقائم]

أما نفس المسألة الأولى وهي أن يؤمّ القاعد بالقائم، وهنا نقول في صورة يوجب الجماعة لسقوط القراءة: إن شمول إطلاقات الجماعة لذلك غير معلوم لو لم يكن معلوم العدم، وليس لنا دليل على أن القاعد بمثل القائم من جميع الجهات. فمع سقوط القراءة بالجماعة مقتضى القاعدة بطلان الجماعة والصلاة، ولو لم تسقط القراءة، فمقتضى القاعدة عدم بطلان نفس الصلاة إذا لم يترتب من آثار الجماعة ما يضرّ بصحة الصلاة.

وبعد ما عرفت من أن مقتضى القاعدة بطلان الجماعة والصلاة مع فرض سقوط القراءة، لا تضرّنا المناقشة على ما دل من الأخبار على البطلان بضعف السند وبالإجماعات المنقولة على البطلان بترك بعض القدماء التعرض لاعتبار

أن لا يكون الإمام قاعداً بالقائم، وتصريح بعضٍ بالكراهة وتصريح صاحب الوسائل بالجواز إلى غير ذلك.

ولمّا كان البطلان على طبق القاعدة، تعدّى بعض إلى مطلق إيتمام الكامل بالناقص في أفعال الصلاة؛ بل بعض إلى مطلق الكامل بالناقص حتى في المقدمات الخارجية.

وعن المدارك[١]: لو سلّمنا الكلية فهو في أفعال الصلاة، لا / ٥٧٦ / في المقدمات الخارجية.

ونحن نقول: إن الكلية في الأفعال غير ثابتة؛ فضلاً عن مطلق الكامل بالناقص، بل المدار ـ على ما ذكرناه عند تأسيس الأصل مثلاً بالنسبة إلى الحكم ببطلان الجماعة والصلاة لو كانت[٢] الجماعة موجبة لسقوط القراءة عن المأموم إنما يحكم ببطلانهما بشرطين ـ عدم شمول شيء من إطلاقات الجماعة لخصوص الفرض، فإنه ليس حال الإطلاق بالنسبة إلى ايتمام كل كامل بالناقص على نحو واحد، فلابد أن تلاحظ الإطلاقات بالنسبة إلى الموارد، وعدم اقتضاء دليل الناقص أنه كالكامل من جميع الجهات ولو بمقتضى إطلاقه مثلاً بالنسبة إلى الأفعال لو نسي الإمام للقراءة، فلا مانع من صحة صلاة المأموم، كما سيظهر ذلك من كلماتهم أيضاً وإن لم يكن لنا مجال التفصيل.

وذلك لأن مقتضى ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم وغيره في حق من نسي القراءة أنه: «**تمت صلاته ولا شيء عليه**»[٣]، أن الترك نسياناً بمثل عدم الترك

---

١) لم نجده، وانظر: جواهر الكلام ٣٢٩/١٣، عدم جواز ائتمام الكامل بالناقص. ولعل الكلام المنقول من صاحب الجواهر.

٢) في المخطوطة: كان.

٣) وسائل الشيعة ٨٧/٦: أبواب القراءة في الصلاة، ٢٧ باب وجوب الإعادة على من ترك القراءة...، ح ٢/٧٤١٥، هكذا نصه: «.. ومن نسي القراءة فقد تمت صلاته ولا

في أنه لا نقص في صلاته وبالنسبة إلى الشرائط ـ كما لو كان الإمام متيّماً ـ، فإن مقتضى أخبار المنزلة أنه في حال تعذر الماء بمثل المتوضئ من جميع الجهات إلى غير ذلك من أدلة التكاليف الإضطرارية مما يستفاد من دليله هذا التنزيل، كما تقدم شرحه عند تأسيس الأصل؛ فراجع وتأمل في الموارد حتى لا يختلط عليك الأمر ويظهر لك من تفصيل القوم في الشرائط وكذا الأجزاء وأنه بأي وجه صار [ت] صحة الإقتداء في بعض من كل منهما مسلّماً عندهم.

[المسألة الثانية: ايتمام غير الأمي بالأمي]

وأما [ا]لمسألة الثانية ـ وهو ايتمام غير الأمي بالأمي ـ وهنا نقول: إن الأمي على تفسيره المتقدم مرجعه إلى أنه يقرأ ناقصاً من غير جهة النقص في الإعراب أو ما يدخل في التمتام وغيره مما تكون مراعاة لازمةً في حال الإختيار من غير أن يكون ذلك النقصان لنقص /٥٧٧/ في اللسان وإنما يجوز ذلك له لعدم التمكن من تصحيحه لهذه الصلاة، فيصير ذلك جائزاً له لأجل الإضطرار، وهنا نقول: إن شمول إطلاقات الجماعة لايتمام الكامل بمثل هذا، يكون جواز ذلك له لأجل الإضطرار غير معلوم بالتقريب الذي تقدم، لمنع الإطلاق عند تقريب الأصل، وليس لنا دليل يقتضي أن يكون هذا الناقص بمثل الكامل من جميع الجهات ولو بإطلاقه.

وفي مثل هذا الفرض تقدم أنه لو يوجب الإيتمام لسقوط القراءة ـ كما في الركعتين الأوليين ـ فمقتضى القاعدة بطلان الصلاة والجماعة معاً؛ هذا **أولاً**.

وثانياً في خصوص المقام وجه آخر لبطلان الصلاة، ومنه شيخنا المرتضى

شيء عليه».

(ره) في رسالته في الجماعة[١] مع قوله بأن مقتضى القاعدة صحة الجماعة بمجرد صحة صلاة الإمام، سواء كانت صلاة الإمام اضطراريةً أم اختياريةً، قال في المقام ببطلان الجماعة والصلاة، وهو ما دل من الأخبار على أن من شرط الجماعة أن يكون الإمام قراءته صحيحة بمعنى أنه لم يكن فيه نقص، مضافاً إلى أن ما ورد من أن الجماعة مسقط للقراءة إنما هو في صورة كانت قراءة الإمام تامّة حتى تسقط[٢] القراءة عن المأموم.

أقول: لما قلنا بتمامية الوجه الأول للحكم بعدم جواز ايتمام الغير الأمي بالأمي، فليس علينا التعرض لهذا الوجه الثاني ونقل أخباره مما نقله في الرسالة المشار إليها وغيرها.

ثمّ إنه[٣] استدل على عدم جواز ايتمام الغير الأمي بالأمي ـ مضافاً إلى ما تقدم ـ بالإجماعات المنقولة وبالأخبار الآمرة بتقديم الأفضل، ضرورة أن القارئ /٥٧٨/ أفضل من الأمي[٤].

وعمدة اتكال صاحب الجواهر في الحكم بعدم جواز الإيتمام هو الإجماعات المنقولة، كما يصرح به[٥]. ولكنّه في المسألة السابقة اعتمد على دعوى منع شمول إطلاقات الجماعة، ولا فرق بين المسألتين من هذه الجهة.

وعلى كل حال، ليس لنا مجال التعرض لحال هذه الوجوه التي ذكروها لإثبات عدم جواز ايتمام الغير الأمي بالأمي، ولا حاجة لنا للتعرض لها بعد ما عرفت أن عدم الجواز على طبق القاعدة والأصل في صورة توجب الجماعة

---

١) كتاب الصلاة ٢٧٩/٢، حكم صلاة الأمي.

٢) في المخطوطة: يسقط.

٣) أي: صاحب الجواهر.

٤) جواهر الكلام ٣٣١/١٣، عدم جواز إمامة الأمي بمن ليس كذلك.

٥) نفس المصدر.

لسقوط القراءة عن المأموم، كما أنه ليس الحكم بعدم الصحة مسلّماً إلا في هذا المقدار كما لا يخفى على المراجع إلى الجواهر وغيره.

[المسألة الثالثة: ايتمام المتقن بمن يلحن في قراءته]

وأما المسألة الثالثة ـ وهو عدم جواز ايتمام المتقن بمن يلحن في قراءته ـ، فنقول: بناءً على تفسير اللحن بخصوص الملحن في الإعراب وأن المراد أنه لا يمكنه عدم اللحن فعلاً لعجمته أو لغير ذلك حتى تكون صلاته صحيحة، فيكون حاله كحال الأمي، وجميع ما تقدم يجري فيه، إلا أن الإجماعات المنقولة في المسألة السابقة ليس هنا،

بل في المدارك عن المختلف[١] استدل على جواز الإيتمام به مع تعذر الإصلاح بأن صلاة من هذا شأنه صحيحة، فيجوز أن يكون إماماً[٢].

وفي الجواهر تردّد بعض متأخري المتأخرين في جواز إمامته،

بل في الوسيلة وعن المبسوط جواز الإيتمام على كراهة، لإطلاق الأدلة؛ بل وعن ظاهر السرائر أيضاً ذلك إذا لم يغير اللحن المعنى. ولعله لخروجه عن اسم القراءة معه، بخلافه إذا لم يغير المعنى[٣].

أقول: بعد ما تقدم من أن عدم جواز الإقتداء على طبق القاعدة في صورة يوجب الجماعة لسقوط القراءة، فليس علينا التعرض /٥٧٩/ لما قالوه، وتقدم شرح عدم شمول الإطلاقات لأمثال المقام عند التعرض لبيان الأصل في المسألة.

---

١) المختلف: ١٥٥.

٢) مدارك الأحكام ٣٥٤/٤، الشروط المعتبرة في الإمام.

٣) جواهر الكلام ٣٤١/١٣، عدم جواز ائتمام المتقن بالملحن.

[المسألة الرابعة: ايتمام المتقن بمن يبدّل حرفاً كالتمتام]

وأما المسألة الرابعة ـ وهو عدم جواز ايتمام المتقن بمن يبدّل حرفاً كالتمتام وغيره ـ، فتقدم أنه ربما يوجد في اللسان آفة يوجب لأن يبدل حرفاً من الفاء والتاء والثاء بحرف وأن كل واحد يسمى باسم، وعلى هذا التفسير يكون حاله كحال الأمي.

ومثله الألثغ لو فسّر بأنه من يبدّل حرفاً بحرف آخر، وأما لو فسّر التمتام بمن يكرّر الحرف ولا يسقطه ـ كما عن بعضهم[١] وعليه يحمل ما عن جماعة من جواز الإيتمام به ـ فهو أيضاً مشكل لخروج الكلمة بذلك عن هيئته.

نعم، مجرد خروج ريح قبل أداء الحرف غير مضرّ[٢] كما قيل بذلك في تفسير الأرث[٣] وكذلك ما لو حصل في اللسان لكنة لا تبلغ إلى إخراج الحرف عن حقيقته[٤] وإن نقص عن كماله، لأن الميزان في جواز الإيتمام صحة صلاة الإمام لو فعل ذلك اختياراً، وأما لو كانت صحة صلاته لأجل الإضطرار، فمقتضى ما تقدم في الأمي وغيره، وعند تأسيس الأصل النافع بجميع أمثال هذه الموارد عدم جواز الإقتداء إلا في صورة كان للتكليف الإضطراري دليل يقتضي ـ ولو بإطلاقه ـ ترتيب تمام آثار الصحيح عليه.

---

١) المعتبر ٤٣٨/٢، شرائط الإمام.

٢) المبسوط ١٥٣/١، صلاة الجماعة.

٣) الذي يظهر من كتب اللغة أن الصحيح في هذه الكلمة «الأرت» بالألف والراء المهملة و التاء المثناة الفوقانية وهو من في كلامه رتة و..، وأما الأرث بالثاء المثلث والأرب بالباء فلم نجد في اللغة ما يناسبه.

٤) مجمع البحرين ١٤٠/٢ باب الراء، (ر ت ت)؛ الصحاح ٢٤٩/١، باب التاء، فصل الراء، «رتت».

نعم، إن الجماعة لو لم يوجب سقوط القراءة، فيصح أصل الصلاة في صورة لم يترتب من أحكام الجماعة ما يضرّ بصحة الصلاة، بل في هذا الفرض تصح الصلاة ولو علم بفساد صلاة الإمام أيضاً حتى في حال الإضطرار في حق نفس الإمام؛ فتدبّر.

وعلى هذا، فليس علينا نقل كلماتهم في المقام وإن تعرض لكثير منها في الجواهر حيث إن من ينطبق كلامه مع هذا الميزان، وإلا فكلامه مردود بما تقدم.

وبعد ذلك ليس علينا التعرض لاختلاف تفسيرهم فيما علّق عليه الحكم بجواز الإيتمام أو عدم جوازه من الألفاظ وإن لم يكن بأس في الإشارة إلى تلك الألفاظ وبعض تفاسيرها، فنقول:

التمتام من لا يؤدي التاء أو يبدله، والفأفاء من لا يؤدي الفاء أو يبدله[١]، والارث من يلحقه في أول كلامه ريح، والألثغ هو الذي يبدل حرفاً مكان حرف، والأليغ من لا يأتي بالحروف على البيان، والصحة[٢] مؤف اللسان اللكنة المغيرة للحرف عن حقيقته أو عن كماله / ٥٨٠ /، والخنخنة وهي ـ كما عن حواشي الشهيد[٣] ـ التكلم بالخاء من لدن الأنف، واللجلجة وهي كما عنها أن يكون فيه عيّ وإدخال بعض كلامه في بعض[٤].

[هل يجوز ايتمام الناقص بالناقص بعد اتحاد جهة النقصان؟]

وأما المقام الثاني، وهو أنه بعد القول بعدم جواز ايتمام الكامل بالناقص في

---

١) ذخيرة المعاد ١/ ٣٩٠، شروط إمام الجماعة.

٢) المبسوط ١/ ١٥٣، صلاة الجماعة.

٣) الحواشي النجارية: ٢٩، في الجماعة.

٤) انظر: جواهر الكلام ١٣/ ٣٤٥، عدم جواز ائتمام المتقن بالأليغ.

المسائل الأربع المتقدمة، بل وغيرها مما لا حصر لها، فهل يجوز ايتمام الناقص بالناقص بعد اتحاد جهة النقصان في كل من الإمام والمأموم كاللاحن باللاحن مع كون اللحن منهما في شيء واحد؟

ففي الجواهر في مسألة الأمي، يقول: لا أجد خلافاً في جواز إمامته بمثله أو إذا كان المأموم أنقص. ورجّح ذلك لإطلاق الأدلة[١].

وفي الغنائم: الظاهر جواز إمامته.

وقطع بذلك جماعة من الأصحاب[٢].

وهكذا غيرهما يصرّحان به[٣]، وهم: بين من يتمسك بالإطلاقات وبين من يذكر الحكم بطريق التسلم. ولم نجد مخالفاً في أصل هذه المسألة،

ونحن نقول: لو كان المدرك حصول القطع بذلك من جهة أن الجماعة من حيث هي لا إشكال في حسنها، والمفروض أن صلاة الإمام صحيحة ولو لأجل الإضطرار، والمفروض أن صلاة المأموم لو لم يأتم ليس بأكمل من صلاة الإمام حتى يقال: إن انفراده موجب لإدراك مزية، وبعد ذلك لا وجه لعدم جواز فعل ما لا إشكال في حسنه، فليس كلام مع من يقطع بالجواز أو يحصل له الظن ويقول بحجية هذا الظن أو مطلق الظن.

وأما لو كان المدرك التمسك بإطلاقات أدلة الجماعة، فهو مشكل.

وذلك لأنه لو كان المدعى أن الإطلاقات تقتضي جواز الإيتمام في صورة كانت صلاة الإمام صحيحة واقعاً، سواء كانت صلاته صلاة المضطرّ والمعذور كالمتيمم وغيره أم كانت صلاته صلاة المختار الذي لم يكن فيه عذر من جهة ـ

---

١) جواهر الكلام ٣٣٣/١٣، جواز إمامة الأمي بمثله.

٢) غنائم الأيام ١٢٨/٣، إمامة الأمي بالقارئ.

٣) تذكرة الفقهاء ٢٩٢/٤، عدم جواز ائتمام القارئ بالأمي؛ الدروس ٢١٩/١، شرائط إمام الجماعة.

كما هو مدعى شيخنا في رسالته المشار إليها ـ فهو مشكل، بل تقدم أن دليل الشيخ أيضاً شيء آخر غير إطلاق أدلة الجماعة.

نعم، لو قلنا بثبوت مثل هذا الإطلاق، فذلك يقتضي جواز ايتمام الكامل بالناقص مطلقاً، فلا تفسد / ٥٨١ / الجماعة إلا إذا اعتقد المأموم فساد صلاة الإمام واقعاً في حق نفسه وإن كان الإمام معذوراً لتقليده من يعتقد صحته أو كان مجتهداً وصار راية الصحة، بل فيهما أيضاً لو قلنا إن الواقعة التي اقتضت[1] الإجتهاد أو التقليد صحتها في حق شخص تكون بمنزلة الواقعة الإضطرارية في حق شخص آخر صار[ت] هذه الواقعة محل ابتلائه، فحينئذٍ لابد أن نقول بجواز الإقتداء في هٰذين الفرضين أيضاً، كما أنه التزم في الرسالة المشار إليها بذلك.

وأما لو كان المدعى أن الإطلاقات لا تقتضي إلا صحة الجماعة في صورة كانت صلاة الإمام بزعم المأموم صحيحة في حال الإختيار فقط، لا من جهة الإضطرار، كما هو ظاهر المشهور حيث يقولون بعدم جواز ايتمام الكامل بالناقص في المسائل الأربع السابقة وغيرها مع أن صلاة الإمام صلاة اضطرارية صحيحة واقعاً.

وبالجملة، على هذا المسلك لا يجوز القول بأن مقتضى الإطلاقات عدم جواز الإقتداء بالصلاة الصحيحة الإضطرارية إذا كانت صلاة المأموم صحيحة اختيارية بخلاف ما لو كانت صلاة المأموم أيضاً مثلها، فيجوز الإيتمام؛ لوضوح أن هذه التفاصيل لا تناسب[2] دعوى أن الإطلاقات تقتضيها.

وأدون من ذلك القول بأن مقتضى الإطلاقات صحة الإيتمام مع تساوي

---

١) في المخطوطة: اقتضى.

٢) في المخطوطة: لا يناسب.

الإمام والمأموم من جميع الجهات.

وعلى هذا نقول: لو قلنا ـ كما هو الحق وتقدم وجهه عند تأسيس الأصل ـ من أن إطلاقات الجماعة لا يستفاد منها أزيد من صحة الإيتمام في صورة كانت صلاة الإمام صحيحة اختيارية، فحينئذٍ لو قلنا بصحة الإقتداء في صورة تساوي الإمام والمأموم من جهة النقصان، فلابد أن يكون / ٥٨٢ / مدركه الوجه الأول الذي ذكرناه من دعوى القطع.

[ايتمام الناقص بالناقص مع اختلاف جهة النقصان]

ثمّ إنه أشكل من المسألة السابقة إيتمام الناقص بالناقص مع اختلاف جهة النقصان بأقسامه الكثيرة المتصورة في المقام. وذلك لما عرفت من أن الحق أن صحة الإيتمام ليس مقتضى الإطلاقات وليس في البين نصّ خاص أيضاً. ودعوى القطع ـ لو سلّمناه ـ في صورة تساوي جهة النقص، ففي صورة الإختلاف مشكل.

[هل يجب ايتمام الناقص بالكامل عند الصلاة الغير العذرية؟]

وأما المقام الثالث ـ وهو أنه هل يجب ايتمام الناقص بالكامل في صورة يوجب الإيتمام لأن تدخل صلاة المأموم في الصلاة الإختيارية الغير العذرية كأن يأتم التمتام مثلاً بمن لا لكنة في قراءته بوجه، وكذا الأمي بالمتقن أم لا؟

ففي الغنائم في مسألة اقتداء الأمي بالمتقن: المشهور وجوبه ودليله غير واضح[1].

وفي الذخيرة بعد ترجيح القول بالوجوب: وتوقف في ذلك بعض أصحابنا

---

١) غنائم الأيام ١٢٨/٣، إمامة الأمي بالقارئ.

المتأخرين؛ نظراً إلى إطلاق قوله عليه السلام: «**الإجتماع ليس بمفروض في الصلوات كلها**»[١].

وفيه: أنه يجوز أن يكون المراد سلب العموم، لا عموم السلب[٢].

وفي الجواهر: وجوب ايتمامه على المشهور بين الأصحاب كما في المدارك[٣]، بل فيها أنه قطع به الفاضل في التذكرة[٤] من غير نقل خلاف من أحد لتمكنه من الصلاة بقراءة صحيحة، فوجب، ولا ريب أنه أحوط وإن كان في تعينه نظر، مع فرض عجزه عن الإصلاح؛ بل ليس هو أعظم من الأخرس المعلوم عدم وجوب الإيتمام عليه نصاً وفتوىً.

بل في المدارك بعد نقل كلام التذكرة: لعل الأقوى عدم الوجوب.

بل قد يدعى القطع به وبظهور الفتاوى في ذلك أيضاً؛ بل الذي وقفت عليه من عبارات التذكرة مقيّد بالممكن له التعلم.

ثمّ يرجّح هنا وجوب الإيتمام وأن /٥٨٣/ الواجب عليه التعلم أو الإيتمام، فلو صلّى بدونهما بطلت صلاته من غير فرق بين الجاهل القاصر والمقصّر.

ويناقش على المدارك حيث قال بأنه لا يبعد صحة صلاة الأمي مع جهله بوجوب الإقتداء[٥].

أقول: أما بالنسبة إلى من يتمكن من التعلم للقراءة، فقد تقدم منا في بحث القراءة وجوب الإيتمام عليه بحسب القاعدة ورفعنا الإشكالات عن ذلك

---

١) الكافي ٣٧٢/٣، باب فضل الصلاة في الجماعة، ح ٦.

٢) ذخيرة المعاد ٣٩٠/١، شروط إمام الجماعة.

٣) مدارك الأحكام ٣٥٠/٤، الشروط المعتبرة في الإمام، هكذا نصه: «يجب على الأمي الائتمام بالقارئ المرضي مع الإمكان..».

٤) تذكرة الفقهاء ٢٩٢/٤، عدم جواز ائتمام القارئ بالأمي، فروع.

٥) انظر: جواهر الكلام ٣٣٢/١٣، عدم جواز إمامة الأمي بمن ليس كذلك.

مفصلاً إلا أنه لم نتعرض هناك للجواب عن الخبر الذي أشار إليه في الذخيرة،[١] وهي على ما في الغنائم[٢] صحيحة زرارة والفضيل، قالا: «**قلنا له: الصلاة في جماعة فريضة هي؟**

قال: الصلاة فريضة وليس الإجتماع بمفروض في الصلوات كلّها ولكنّها سنة من تركها رغبة عنها وعن جماعة المؤمنين من غير علة، فلا صلاة له»[٣].

وفيه:

أولاً ما تقدم من احتمال الخبر لسلب العموم بأن يكون لفظ الكل ملحوظة على نحو الموضوعية، لا المرآتية، فإنه لا رافع لهذا الإحتمال في مثل المقام كما أوضحنا كلية ذلك في مفهوم الوصف بمناسبة.

وثانياً من المحتمل أن لا يكون ناظراً للعموم الأحوالي للصلوات، فلا يدل على عدم وجوب الجماعة بالعوارض من النذر وغيره أو لتعذر القراءة على المصلي وشبه ذلك.

وثالثاً من المحتمل أن يكون المراد من الفريضة في مقابل ما سنّه النبي [صلى الله عليه وآله] كما في كثير من الأخبار، وهي أعم من الواجب، لا في مقابل المستصحب.

وما يقال: إن الجماعة مما فرضه الله[٤] لقوله تعالى: ﴿**واركعوا مع الراكعين**﴾[٥]، فهذا قرينة على أن المراد من الفريضة في مقابل المستحب.

---

١) ذخيرة المعاد ٣٨٨/١، صلاة الجماعة و ثوابها.

٢) غنائم الأيام ١٠٧/٣، صلاة الجماعة استحباب الجماعة.

٣) وسائل الشيعة ٢٨٥/٨، أبواب صلاة الجماعة، ١ باب تأكد استحبابها في الفرائض، ح ٢/١٠٦٧٦.

٤) التبيان ١٩٦/١، ذيل الآية الشريفة: ﴿وأقيموا الصلاة وآتو الزكاة..﴾.

٥) البقرة: ٤٣.

ففيه: أنه لا دليل على أن المراد من الآية صلاة الجماعة، بل لعلّ الظاهر منها الأمر بنفس الصلاة، يعني: صلّوا كما أن المؤمنين يصلّون، لا بنحو الجماعة بالخصوص؛ فتدبّر جيّداً.

[الكلام في ايتمام الأخرس ومَن بحكمه]

/ ٥٨٤ / وأما عدم وجوب الإيتمام على الأخرس ومن بحكمه ممن لا يقدر على تصحيح قراءته من جهة نقص في لسانه ممن لا يعدّ أخرس[١]، ففي الأول ادعى في هذه العبارة من الجواهر أن المعلوم عدم وجوب الإيتمام عليه فتوىً ونصاً، وفي الثاني أيضاً ظهور الفتاوى عدم الوجوب.

ونحن نقول: أما الأخرس فلم نَرَ من قال بوجوب الإيتمام عليه عند التمكن، بل العلماء بين من يتعرض لوجوب الإيتمام عليه أو تعرض لعدم الوجوب، كما في الغنائم[٢] وغيره، وبحسب القاعدة لما لا يتمكن من تصحيح القراءة بالإلزام بأنه بالإيتمام عند التمكن منه ضيق عليه، فيرفعه أدلة الحرج لما حقّقنا في محله أن كل حرج ليس لازماً لطبيعة التكليف حتى تكون أدلة التكاليف نصاً فيه، وإنما تقتضي أدلة التكاليف ثبوت ذلك الحرج بإطلاقها، فترفعها أدلة الحرج، وتكون أدلة الحرج مقدمة على إطلاق أدلة التكاليف.

وما نحن فيه من هذا القبيل، إلا أن يقال: إن هذا لا ينفع لرفع وجوب الإيتمام مع فرض عدم الحرج رأساً. ولا دليل على رفع الحرج النوعي في مثل المقام.

فهذا الوجه لا يثبت عدم الوجوب رأساً، والمفروض أن مقتضى القاعدة

---

١) في المخطوطة: أخرساً.

٢) غنائم الأيام ١٢٨/٣، إمامة الأخرس والتمتام و...

وجوب الإيتمام، كما أوضحناه في بحث القراءة في مسألة من لا يحسن القراءة حيث إن الواجب إما الصلاة مع القراءة أو الإيتمام، فإذا تعذر أحدهما تعيّن الآخر.

نعم، لقائل أن يقول: فرق بين المسألتين من حيث القاعدة، وذلك لما تقدم هناك من أن العمدة للقول بوجوب الإيتمام هناك أن ما كان بدلاً عن القراءة من التسبيح أو غيره ليس لدليله إطلاق يقتضي بدليته* عند التمكن عن الإيتمام ويسره باجتماع شرائطه، والمفروض / ٥٨٥ / أن مقتضى قوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» عدم كفاية الإتيان بالبدل مع فرض ميسورية الإيتمام، وعند الشك في التخصيص يكون العمل على طبق العام، فذلك ينتج عدم كون الصلاة مع البدل صلاة في هذا الفرض.

ونحن أثبتنا هناك أن الإيتمام أحد فردي الواجب المخيّر، فاذا تعذر أحدهما وهو الصلاة مع القراءة والمفروض عدم بدل لها في هذا الفرض، فيعين الفرد الآخر من الواجب المخيّر وهو الإيتمام، كما أوضحناه هناك.

وهذا الوجه لا يأتي في المقام، لأن الدليل الذي دلّ على بدلية تحريك اللسان أو غيره عن القراءة يكون لدليله الإطلاق بحيث يشمل صورة التمكن من الإيتمام وميسوريته أيضاً.

وعلى هذا، فدليل بدليته تحريك اللسان أو غيره عن القراءة في حق الأخرس كما يكون مخصصاً لقوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» بالنسبة إلى صورة ميسورية الإيتمام، كذلك يكون مخصصاً له مع ميسورية الإيتمام.

وعلى هذا لم يتعذر الفرد الواجب المخيّر ـ وهو الصلاة فرادى ـ ليعين الفرد الآخر ـ وهو الصلاة على نحو الإيتمام والجماعة ـ

---

*) *وتقدم شطر من الكلام في الأخرس في أول مكتوباتي في الجماعة. (منه قدس سره).*

نعم، تمامية هذا الوجه موقوف على إثبات أن ما يكون بدلاً عن القراءة من تحريك اللسان أو غيره يشمل صورة ميسورية الإيتمام ولو كان شموله بالإطلاق.

وهذا موقوف على الإشارة إلى ما دل على أن تحريك اللسان أو غيره بدل عن القراءة في حق الأخرس، فنقول في خصوص الأخرس: خبر السكوني المعمول به / ٥٨٦ / عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: تلبية الأخرس وتشهده وقراءته للقرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته بإصبعه»[1]، فإنه بإطلاقه يدل على تنزيل تحريك لسانه منزلة القراءة ولو كان متمكناً من الإيتمام، فلا يعين عليه الإيتمام.

وفي الأعم من الأخرس وغيره ممن يعجز عن القراءة التامّة وإن لم يسمّ أخرس، ما عن الحميري في كتاب قرب الإسناد، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، قال: سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام يقول: «إنك قدترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم المحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح ولو ذهب العالم المتكلم الفصيح حتى يدع ما قد علم أنه يلزمه يعمل به[2]، وينبغي له أن يقوم به حتى يكون ذلك منه بالنبطية والفارسية لحيل بينه وبين ذلك بالأدب حتى يعود إلى ما قد علمه وعقله. قال: ولو ذهب من لم يكن في مثل حال الأعجم* -[3] المحرم ففعل فعال الأعجمي والأخرس على ما قد وصفنا إذا لم يكن أحد فاعلاً لشيء من الخير ولا

---

١) الكافي ٣١٥/٣، باب قراءة القرآن، ح ١٧ و ٣٣٥/٤، باب التلبية، ح ٢.

٢) في قرب الإسناد: «أن يعمل به».

*) *هنا في البحار: في مثل حال الأعجمي والأخرس على ما قد وصفنا .. إلى آخره، من دون قوله: الأعجم المحرم ففعل فعال .. اه. والظاهر أنه الصحيح، لا ما نقلناه عن الحدائق (منه قدس سره).*

٣) في قرب الإسناد: «الأعجمي».

يعرف الجاهل من العالم»[١].

أقول:

عن النهاية: وأرسل إلى ناقة محرمة أي التي لم تركب ولم تذلل[٢].

وعن الصحاح: جلد محرم، أي لم تتم دباغته؛ وسوط محرم، أى لم يلن[٣] بعد؛ وناقة محرمة، أي لم يتمّ رياضتها بعد[٤].

وقال: كلّ من لا يقدر بالكلام أصلاً فهو أعجم ومستعجم، والأعجم: الذي لا يفصح ولا يبين كلامه[٥]؛ إنتهى*[٦].

أقول: فحاصل معنى الخبر أن من يمكنه الإتيان بالقراءة وغيرها من الأذكار على وجهه ولو بالتعلم، فلا يجزيه إلا ذلك / ٥٨٧ / وأن من لا يقدر على إصلاح لسانه فيقرأ ويدعو على تلك الحال وأنه يكفيه عن القراءة الصحيحة كما عليه أخبار أخر. وإطلاق الخبر يقتضي كفاية ما يقدر عليه ولو كان قادراً على الإيتمام أيضاً.

إن قلت: إن مثل هذا الإطلاق موجود في من لا يحسن القراءة فعلاً، ولكن

---

١) قرب الإسناد: ٤٩، أحاديث متفرقة: ح ١٥٨.

٢) النهاية في غريب الحديث: ٣٧٤، باب الحاء مع الراء.

٣) في الأصل: «يلين».

٤) الصحاح ١٨٩٦/٥، باب الميم، فصل الحاء، «حرم».

٥) الصحاح ١٩٨٠/٥، باب الميم، فصل العين، «عجم».

*) ***الظاهر أن المراد من الفصيح من يقدر على التعلم وأنه ليس له ترك التعلم، فيقرأ بمثل من لا يقدر على القراءة صحيحاً كالمحرم الأعجم. والمراد من النبطية والفارسية أيضاً من لا يقدر على القراءة الصحيحة للكنة في لسانهما ولو غالباً، وليس المراد الترجمة بلغة النبط والفرس كما توهم في البحار لوضوح أن الترجمة بغير العربي تكون أشكل في حق العربي الفصيح. (منه قدس سره).***

٦) الحدائق الناظرة ١٢٨/٨، قراءة الأخرس.

يكون قادراً على التعلم ولو بعد الوقت، فإن الخبر الصحيح دل على أن التسبيح يكفيه[١]، وإطلاقه يعمّ لصورة كان قادراً على الإيتمام أيضاً، فلِم قلت هناك بوجوب الإيتمام؟

قلت: تقدم في محله أن الصحيح المشار إليه يكون إطلاقه وارداً مورد حكم آخر، فلا يجوز التمسك بإطلاقه، وهذا بخلاف الخبرين في المقام، فإنهما بصدد نفس بيان ما هو تكليف الأخرس وغير القادر على إصلاح القراءة وغيرها.

إن قلت: تمامية ما ذكرت موقوف على اعتبار خبري السكوني والحميري، وهي محل الكلام.

قلت: أما بالنسبة إلى خبر الحميري، فنقول: أما الحميري وهو عبدالله بن جعفر الحميري، صاحب كتاب قرب الإسناد، فمن المشايخ الثقات الأجلاء[٢].

وأما هارون بن مسلم أيضاً فيقولون في حقه: إنه ثقة ووجه وإن له كتباً. نعم، قيل في حقه: له مذهب في الجبر والتشبيه[٣].

وفي تعليقته على منهج المقال[٤] بعد أنه يقول صحح العلامة طريق الصدوق[٥] إلى مسعدة بن صدقة وغيره وهو فيه،[٦] تقول: وفي الوجيزة ثقة،

---

١) وسائل الشيعة ٤٢/٦، أبواب القراءة، ٣ باب أن من لم يحسن الفاتحة ولا غيرها من القرآن و...، ح ١/٧٢٩٢.

٢) خلاصة الأقوال: ١٩٣، الباب ٢، عبدالله، ش ٢٠. معجم رجال الحديث للسيد الخوئي ١٤٨/١١، عبدالله بن جعفر بن الحسن، ٦٧٦٦.

٣) رجال النجاشي: ٤٣٨، باب الهاء، هارون بن مسلم، ١١٨٠.

٤) في المتن « تعق ».

٥) في المتن: «ق».

٦) انظر رجال العلامة، ٢٧٧ ـ ٢٨١، الفائدة الثامنة من الخاتمة.

وقوله: له مذهب .. اه مجمل.

ثمّ ينقل أن الوجه في قوله: له مذهب .. اه، من جهة نقله لأخبار الجبر والتشبيه[١].

وأما مسعدة بن صدقة وإن قالوا في حقه إنه بتري أو عامي[٢]، لكن الظاهر أنه لا تأمل في وثاقته.

ومنه في حقه أن الطائفة عملوا بأخباره[٣].

وخبره /٥٨٨/ الذي ينقلون عنه في مسألة البراءة، لا يتأملون في العمل به، ويقولون في حقه: إن له كتباً منها كتاب خطب أمير المومنين عليه السلام[٤].

بل في تعليقته على منهج المقال[٥]: قال جدي: الذي يظهر من أخباره في الكتب أنه ثقة، لأن جميع ما يرويه في غاية المتانة موافق لما يرويه الثقات، ولهذا عملت الطائفة بما رواه؛ بل لو تتبعت وجدت أخباره أسدّ[٦] وأمتن من أخبار مثل جميل بن درّاج وحريز بن عبدالله[٧].

أقول: على ما ذكرناه في محله من أن حصول الوثاقة بالراوي يكفي ما تقدم في اعتبار خبره وإن لم يكن على مذهب الحق، وهذا المقدار في المقام يحرز بما نقلناه.

ومما ذكرنا ظهر السرّ في أنه في البحار في بحث القراءة ينقل أصل هذا

---

١) تعليقة على منهج المقال: ٣٥١، هارون بن مسلم.

٢) خلاصة الأقوال: ٤١٠، الباب ٨ في الآحاد، ٣.

٣) مستدركات علم رجال الحديث للشيخ علي النمازي ٤٠٤/٧، باب الميم، مسعدة بن صدقه، ١٤٨٧١.

٤) رجال النجاشي: ٤١٥، باب الميم، مسعدة بن صدقة.

٥) في المتن المنقول منه: «تعق».

٦) في الأصل: «أسند».

٧) تعليقة على منهج المقال: ٣٣٣، مسعدة بن صدقة.

الخبر مع ذيلٍ لم ننقله، ويجعله دليلاً على أحكام يستظهرها منه من غير أن يتكلم في سنده[١].

وأما خبر السكوني، ففي البحار في الموضع المشار إليه وإن يقل: رواه الكليني بسند ضعيف عن السكوني[٢]، لكن في كثير من الكتب يتمسكون به من غير تأمل. ولعله معمول به عند المشهور، فيجبر ذلك ضعفه.

هذا، مع أنه لا نحتاج في المقام إلى هذا الخبر، لأن الخبر السابق يدل على تمام المقصود من أن كل عاجز عن القراءة الصحيحة، سواء كان أخرس أم كان نقص في لسانه يكون المطلوب منه ما كان قادراً عليه، وإطلاقه يشمل لصورة كان قادراً على الإيتمام أيضاً. وهو المقصود في المقام.

/٥٨٩/ **ومنها** أنه يعتبر في صحة الجماعة أن لا يكون بين الإمام والمأموم حائل غير الصفوف، يمنع المشاهدة لمن يعتبر في الصحة مشاهدته في سائر الأحوال، جداراً كان ذلك الحائل أم غيره.

في الجواهر: بلا خلاف أجده، بل ينقل عليه الإجماع من كثير من الكتب[٣]، بل لا ينبغي التأمل أن ذلك في الجملة على طبق الأصل بعد أنه لا نرى في إطلاقات أدلة الجماعة ما يجوز التمسك بها لصحة الجماعة مع وجود الحائل بجميع أقسامه.

نعم، في مقدار يصير محل الشك ونقول: إن الأصل يصير مرجعاً وإن الأصل عدم الصحة، إنما هو بالنسبة إلى نفس الجماعة وترتيب آثار الجماعة،

---

١) بحار الأنوار ٦٢/٨٢، الباب الثالث والعشرون القراءة وآدابها، علة القراءة في الصلاة، ح ٥٣.

٢) بحار الانوار ٦٥/٨٢، الباب الثالث والعشرون القراءة وآدابها، علة القراءة في الصلاة، ذيل ح ٥٣.

٣) جواهر الكلام ١٥٤/١٣، عدم صحة الجماعة مع حائل بين الإمام والمأموم.

لا بالنسبة إلى صحة نفس الصلاة، كما تقدم الكلام فيه عند بيان أصالة عدم جواز اقتداء الكامل بالناقص، وفي غير هذا المقام أيضاً.

وأما منع اقتضاء الإطلاقات لصحته يأتي الكلام فيه ـ إن شاء الله ـ.

هذا، مضافاً إلى الأخبار:

منها على ما في الحدايق[١] ما رواه الشيخ[٢] في الحسن والصدوق[٣] في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال: «**إن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطى، فليس ذلك الإمام لهم بإمام وأي صف كان أهله يصلّون بصلاة إمام وبينهم وبين الصف الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلاة، وإن كان بينهم ستر وجدار[٤]، فليس تلك لهم بصلاة إلا من كان حيال الباب.**

قال: وهذه المقاصير لم تكن في زمن أحد من الناس وإنما أحدثها الجبّارون وليس لمن صلّى خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة.

قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: ينبغي أن يكون الصفوف تامّة متواصلة بعضها إلى بعض لا يكون بين الصفين ما لا يتخطى يكون قدر ذلك مسقط جسد الإنسان إذا سجد.

قال: وقال: أيما امرأة صلت خلف إمام وبينها وبينه ما لا يتخطى، فليس لها تلك بصلاة.

قال: قلت: فإن جاء إنسان يريد أن يصلي، كيف يصنع وهي إلى جانب الرجل؟

قال: يدخل بينها وبين الرجل وتنحدر هي شيئاً»[٥].

---

١) الحدائق الناضرة ١١/٩٥، المسألة الثالثة يعتبر في الجماعة عدم الحائل المانع من المشاهدة.

٢) تهذيب الأحكام ٣/٥٢، ٣ باب أحكام الجماعة، ح ١٨٢/٩٤، أسقط حكم المرأة.

٣) من لا يحضره الفقيه ١/٣٨٦، لا يجوز أن يكون بين الإمام والمأموم حائل، ح ١١٤٤، أسقط من «قال: وقال أبو جعفر عليه السلام..» إلى «قال: قلت: فإن..».

٤) في المخطوطة: «ستراً وجداراً».

٥) الكافي ٣/٣٨٥، باب الرجل يخطو إلى الصف أو يقوم خلف الصف.. ح ٤، أسقط حكم المرأة.

/ ٥٩٠ / **أقول:**

من قوله: **إذا سجد قال** .. اه لم يكن في الكافي[١] على ما في الوافي، كما أنه نقل عن التهذيب[٢] مثل ما في الكافي وإن لم ينقل عنه في الوافي في النسخة التي عندنا.

ثمّ إنا نقلنا هذا الخبر في مسألة مقدار البعد بين الإمام والمأموم التي كتبتها في بحث القيام الذي من واجبات الصلاة وذكرنا هناك حال هذا الخبر من هذه الجهة.

وعلى هذا نقول: من جهة دلالة هذا الخبر إلى مقدار البعد بين الإمام والمأموم موكول إلى هناك، والغرض من التعرض له هنا من جهة دلالته على مانعية الستر والجدار والمقاصير.

وفي الوافي، أن المقاصير جمع المقصورة، ومقصورة المسجد مقام الإمام، أي ما يحجر له، لا يدخله غيره[٣].

[التعرض لبعض الأخبار المناسبة للمقام]

ثمّ إنه لا بأس للتعرض لبعض الأخبار الأخر المتعلقة بهذا المقام:

منها صحيح الحلبي كما في الحدائق[٤]: **لا أرى بالصفوف بين الأساطين بأساً**[٥].

ومثله عن كتاب [ال]فقه الرضوي[٦].

---

١) نفس المصدر.

٢) تهذيب الأحكام ٥٢/٣، ٣ باب أحكام الجماعة، ح ٩٤/١٨٢، أسقط حكم المرأة.

٣) جواهر الكلام ١٥٦/١٣، عدم قادحية الحائل إذا كان قصيراً، نقل عن الوافي.

٤) الحدائق الناضرة ١٠١/١١، الصلاة بين الأساطين.

٥) الكافي ٣٨٦/٣، باب الرجل يخطو إلى الصف أو يقوم خلف الصف...، ح ٦.

٦) فقه الرضا عليه السلام: ١٢٥، باب الصلوات المفروضة.

[خبر ابن جهم في الجماعة في مكان ضيق مع وجود الستر]

ومنها خبر ابن جهم، قال: **سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يصلي بالقوم في مكان ضيق ويكون بينه وبينهم ستراً يجوز أن يصلي بهم**[١].

أقول: في الوسائل: هذا محمول على ستر لا يمنع المشاهدة أو الأساطين أو التقية[٢].

وفي الجواهر: على أن فيما حضرني من نسخة الوافي الشبر بالشين المعجمة والباء الموحّدة[٣].

أقول: بناءً على كون النسخة هي الستر ـ كما هو الظاهر ـ مضافاً إلى ندرة النسخة التي قالها في الجواهر، نقول في الأفراد الواضحة من الستر: ليس العمل على طبق هذا الخبر، وهذا يسقط ظاهره عن الإعتبار أو سنده، كما أوضحنا ذلك في غير المقام.

فالعمدة أن نتصدى لما هو مقتضى الخبر الأول، فنقول:

لا تأمل في دلالة هذا الخبر على بطلان صلاة المأموم إذا كان بينه وبين الإمام ستر أو جدار أو مقاصير.

ثمّ ليس غرضنا التعرض لحال الحائل من أنه هل يضرّ بالصلاة لو كان لا يمنع عن المشاهدة إلا حال الجلوس أو كان الحائل من قبيل الشباك، لا يمنع المشاهدة، أو كان من قبيل الزجاج يرى من خلفه وأشباه ذلك؛ بل الغرض في المقام أن هذه الصحيحة دلّت على صحة صلاة من بحيال الباب من المأمومين

---

١) وسائل الشيعة ٤٠٨/٨، أبواب صلاة الجماعة، ٥٩ باب أنه لا يجوز أن يكون بين الإمام والمأموم حائل...، ح ٣/١١.٣٥.

٢) نفس المصدر.

٣) جواهر الكلام ١٥٥/١٣، عدم صحة الجماعة مع حائل بين الإمام والمأموم.

مع السترة والجدار والمقاصير بين الإمام والمأمومين / ٥٩١ / وبطلان صلاة من لم يكن من المأمومين بحيال الباب. ولا إشكال في دلالته على صحة صلاة من كان بحيال الباب وغيره.

[الكلام في المأمومين الذين هم بحيال الباب أو يساره]

وأما مَن كان مِن المأمومين بحيال الباب أو يساره، فقد يشكل في الصحة:

تارة بعدم الإطلاق لأدلة الجماعة.

وتارة بدلالة الصحيحة السابقة على الفساد؛ لأنهم ليسوا بحيال الباب، كما في الذخيرة حيث قال: إن ثبت الإجماع على أن مشاهدة بعض المأمومين يكفي مطلقاً وإلا كان في الحكم بالصحة إشكال؛ نظر[اً] إلى قوله: إلا من كان بحيال الباب. وظاهره قصر الصحة على ذلك وجعل بعضهم هذا الحصر إضافياً بالنسبة إلى الصف الذي يتقدمه عن يمين الباب ويساره. وفيه عدول عن الظاهر[1]؛ إنتهى.

أقول: هذا الكلام من الذخيرة على ما ذكره في الحدائق يكون في رد كلام العلامة في المنتهى حيث قال: لو وقف المأموم خارج المسجد بحذاء الباب وهو مفتوح يشاهد المأمومين في المسجد، صحت صلاته. ولو صلّى قوم عن يمينه وشماله صحت صلاتهم؛ لأنهم يرون من يرى الإمام.

ولو وقف بين يدي هذا الصف صف آخر عن يمين الباب أو يساره لا يشاهدون من في المسجد لم تصح صلاته[2].

---

١) ذخيرة المعاد ٣٩٤/١، فيما لو علم المأموم فسق الإمام في أثنائه.

٢) منتهى المطلب ٣٦٥/١، في صلاة الجماعة.

وعن المدارك[١] مثله.

وعن الذخيرة: أن الحكم الثاني صحيح. وأما الحكم الأول ذكره غير واحد، وهو متجه إن ثبت الإجماع[٢]، إلى آخر ما نقلناه عنه[٣].

[كلام صاحب الحدائق]

وقال في الحدائق في رد الذخيرة: والظاهر أن منشأ الشبهة الحاصلة له هو تخصيص المشاهدة التي هي شرط في صحة القدوة بمشاهدة الإنسان من يكون قدامه دون من على يمينه أو يساره، والذي على الباب من المأمومين يشاهد الإمام أو المأمومين الذين في المسجد، فتصح صلاته، وأما من على يمينه ويساره فإنهم لا يشاهدون قدامهم إلا /٥٩٢/ جدار المسجد فتبطل صلاتهم لفوات شرط المشاهدة، ومشاهدة من على جنبه غير كافية عنده.

واللازم من هذا أنه لو استطال الصف الأول على وجه لا يرى من في طرفيه الإمام، فإنه يلزم بطلان صلاتهم حيث إنهم لا يشاهدون الإمام ومشاهدة من على الجنب يميناً ويساراً غير كافية، ولا أظن هذا القائل يلتزمه.

ونحو ذلك لو استطال الصف الثاني أو الثالث زيادة على الصفوف المتقدمة وكان الذي يلي قبله هذه الزيادة جداراً لا أحد من المأمومين، فإنه تلزم صلاة هذه الزيادة لعدم وجود المأمومين قدامهم، وعدم الإكتفاء بمشاهدة من على الجنب.

والظاهر من قوله عليه السلام: **إلا من كان بحيال الباب** يعني من الصفوف، لا من

---

١) مدارك الأحكام ٣١٩/٤، لا تصح الجماعة مع الحائل بين الإمام والمأموم.

٢) ذخيرة المعاد ٣٩٤/١، فيما لو علم المأموم فسق الإمام في أثنائه.

٣) الحدائق الناضرة ٩٨/١١، حكم المصلي بحذاء الباب ومن يشاهده من المصلين.

المأمومين؛ لأن عبارة الخبر هنا كلّها منتصبة على الصفوف حيث قال: **وأي صف كان أهله يصلّون بصلاة إمام وبينهم وبين الصف الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلاة. فإن كان بينهم ستر أو جدار فليس تلك لهم بصلاة إلا من كان حيال الباب.**

وهذا الكلام ـ كما ترى ـ مشتمل على شرطين: **أحدهما** أن لا يكون بين الصفوف من البعد ما لا يتخطى.

والثاني أن لا يكون بينهم ستر ولا جدار كالصف الذي يقوم عن يمين الباب ويساره؛ فإنه لا ريب في بطلان صلاتهم لعدم المشاهدة. ثم استثنى الصف الذي يقوم بحيال الباب لحصول الشرط المذكور فيه بمشاهدة من على الباب لمن في المسجد وشاهده من على يمين ذلك الرجل ويساره له وهكذا.

وبالجملة فاللازم مما ذكره في هذه الصورة بطلان الصلاة في الصورتين المذكورتين اللتين فرضناهما ولا أظنه يلتزمه.

ونحوهما أيضاً وقوف بعض المأمومين خلف الأساطين بحيث إن الأسطوانة في قبلته، فهو لا يرى من قدامه من المأمومين وإنما يرى من على يمينه ويساره، واللازم بمقتضى ما ذهب إليه بطلان صلاته مع أن صحيح الحلبي دلت على أنه: لا بأس بالصفوف بين الأساطين[1]؛ إنتهى عين عبارته في رد الذخيرة بطوله.

أقول: تارة نتكلم في مقتضى الصحيحة في حكم من كان على يمين من بحذاء الباب ويساره، وأنها تدل على بطلان صلاتهم، /٥٩٣/ كما رجّحه في الذخيرة وقوّاه في الجواهر[2] أيضاً أو أنها لا تدل على بطلان صلاة من كان

---

١) الحدائق الناضرة ١١/١٠٠ ـ ٩٩، حكم المصلي بحذاء الباب ومن يشاهده من المصلين.

٢) جواهر الكلام ١٣/١٦١، حكم تجدد الحائل ورفعه في أثناء الصلاة.

على يمين من بحذاء الباب ويساره كما رجّحه في المدارك حيث يدّعي أن حصر الصحة بمن كان بحيال الباب إنما هو بالنسبة إلى من يتقدم الصف الذي بحيال الباب، أي من يكون على يمين الباب ويساره، لا من يكون على يمين من بحذاء الباب ويساره أو أنها تدلّ على صحة صلاة من كان على يمين من بحذاء الباب ويساره أيضاً، كما رجّحه في الحدائق حيث يقول: إن المراد من قوله: **إلا من كان بحيال الباب**، هو الصف الذي بحذاء الباب بالقرائن التي أشار إليها، لا خصوص الشخص الذي بحذاء الباب[١].

وتارة في أنه لو دلت الصحيحة على بطلان من كان على يمين من بحذاء الباب ويساره، فهل يكون مانع من العمل بهذا الظهور حيث إن ظاهر الأكثر صحة صلاتهم حيث يشاهدون من يشاهد الإمام ولو بالواسطة، حيث إن ظاهرهم أن مشاهدة من على جنبه من الإمام أو من يرى الإمام من المأمومين ولو بالواسطة يكون كافياً في الصحة، ومنه يكون فتوى الأكثر على خلاف ما في الذخيرة والجواهر.

وتارة فيما هو مقتضى الأصل والإطلاقات لو لم يتمّ دليل خاص على شيء من الصحة والبطلان.

[الكلام في دعوى صاحب المدارك من أن الحصر إضافي بالنسبة إلى الصف المقدّم]

أما المقام الأول، فنقول: أما دعوى صاحب المدارك[٢] من أن الحصر في قوله: إلا من كان بحيال الباب، إضافي بالنسبة إلى الصف المقدم على الصف

---

١) الحدائق الناضرة ٩٩/١١، حكم المصلي بحذاء الباب ومن يشاهده من المصلين.
٢) مدارك الأحكام ٣١٩/٤، لا تصح الجماعة مع حائل بين الإمام والمأموم.

الذي بحيال الباب؛ يعني من كان على يمين نفس الباب ويساره. فإيراد صاحب الجواهر عليه ظاهر الورود من أنه تهجم من غير شاهد ومقتضٍ، إلا أن يكون مراده أن المراد ممن كان بحيال الباب هو الصف الذي بحيال الباب، فيرجع إلى كلام صاحب الحدائق[١].

وأما دعوى /٥٩٤/ صاحب الحدائق[٢]، فنقول: لا ينبغي التأمل في أن الظاهر من قوله: إلا من كان بحيال الباب، هو الشخص الذي بحيال الباب، فيدخل من على يمينه ويساره من أهل هذا الصف في المستثنى منه، وحكمه البطلان.

وأما القرائن التي ذكرها في الحدائق لحمل من كان بحيال الباب على الصف الذي بحيال الباب، لأن عبارة الخبر هنا كلّها منصبة على الصفوف، ففيه: أن ذلك لا ينافي مع أن يكون المراد من المستثنى هو من كان من أهل الصف بحيال الباب مع أن الظاهر من الموصول الشخص، وليس بحيال الباب حقيقة إلا الشخص، مع أن الظاهر [من] لفظ مَن الموصولة هو الشخص، لا الصف.

[موانع الأخذ بظاهر الخبر الدالّ على بطلان صلاة من على اليمين أو اليسار]

وأما المقام الثاني وهو الموانع التي تكون للأخذ بظاهر الخبر الدالّ على بطلان صلاة من كان على يمين من كان بحيال الباب أو يساره من الصف، فأمور:

منها أنه يستلزم ذلك بطلان طرفي الصف الثاني أو الثالث وهكذا لو استطال

---

١) جواهر الكلام ١٦١/١٣، حكم تجدد الحائل ورفعه في أثناء الصلاة.

٢) الحدائق الناضرة ٩٩/١١، حكم المصلي بحذاء الباب ومن يشاهده من المصلين.

الصف المتأخر عن سابقه، وكان مقابل هذه الزيادة جدار لا أحد المأمومين.

وظاهر الجواهر الإعتراف بالبطلان هنا حيث إن الجدار يكون حائلاً.

نعم، يقول: إن مجرد أطولية السابق بحيث لا يرى الصف السابق، غير مضرٍّ؛ لأنه لا دليل على أن الصحة تتوقف على رؤية الإمام أو الصف السابق، وإنما الدليل دلّ على أنه لو كان الجدار أو نحوه يكون حائلاً بين الإمام والمأموم أو يكون الحائل الكذائي بين الصف اللاحق مع سابقه، فتكون الصلاة فاسدة.

نعم، مجرد أطولية الصف اللاحق بحيث لا يرى الصف السابق نقض آخر من الحدائق، وجواب الجواهر أنه لا يلزم البطلان /٥٩٥/ في الفرض الذي ذكرناه من عدم الرؤية لكون الجدار حائلاً مع البطلان في صورة لم يكن حائلاً وكان عدم الرؤية لمجرد الإستطالة؛ لأنه لا دليل على اشتراط الرؤية، بل الدليل على مانعية الحائل.

أقول: فرض عدم الرؤية لمجرد الأطولية ـ كما في كلامهما ـ لم نرَ له تحققاً في الخارج.

ومنها أنه يستلزم ذلك بطلان صلاة الواقف بين الأساطين.

وناقش عليه في الجواهر بأنه «مع فرض صيرورتها حائلاً بين الإمام والمأموم أو بين الصفين ولو بالنسبة إلى البعض، فلا استنكار فيه، بل هو من المسألة حتى لو كان متصلاً بمشاهد المشاهد لصدق السترة والجدار.

وتصريح بعض الأصحاب بأنه لا بأس به بين الأساطين، بل نسب إلى الجمّ القفير[1] من القدماء والمتأخرين لا حجة فيه أو ينزل على إرادة البينية التي لا تكون بها حائلة بأن يكون المصلي متوسطاً بينها، أي بعضها على يمينه

---

١) في الأصل: «الغفير».

وأخرى على شماله، لا أمامه وخلفه بحيث تكون حائلة، أو على عدم حيلولة الأسطوانة كما يؤمي إليه عبارة البيان: «ولا يعدّ الطريق والأساطين وقوائم المسجد[١] والماء حائلاً»[٢].

وفي المجمع: الأسطوانة بضمّ الهمزة والطاء: السارية[٣] كصحيح الحلبي[٤] وغيره مما نفى فيه البأس عن الصلاة بينهما[٥]، وإلا كان معارضاً بصحيح الحائل، وبينهما عموم من وجه.

أو يدعى خروج نحو الأساطين وقوائم المسجد ونحوها بإجماع أو غيره، إلا أن دون إثباته خرط القتاد، كما أن دون إثبات اتفاق الأصحاب على خلاف ما استظهرناه من صحيح الحائل ذلك أيضاً وإن ادعى ـ بل قد يدعى ـ موافقه جملة من عبارات الأصحاب له[٦]» إلى آخر ما ذكره في الجواهر.

وحاصل دعواه أن صحة الإقتداء ليس من جهة مشاهدة الإمام أو مشاهدة من يشاهده من المأمومين ولو بوسائط حتى يقال: إن مشاهدة كل منهم للآخر بطرف الأنف يكون كافياً، ضرورة أن /٥٩٦/ الإمام لو كان في نفس الصف ليس مشاهدته ولو بالواسطة إلا بطرف الأنف، فيكون مقتضى ذلك صحة صلاة تمام الصف الأول الذي يكون خارجاً عن المسجد إذا كان الجماعة في المسجد، لا خصوص صلاة من كان منهم محاذياً للباب من الصف الأول، وأما الصفوف بعد الصف فلا مانع من صحة صلاته.

---

١) ليس في الأصل: «و قوائم المسجد».
٢) البيان: ١٣٧، شرائط الإقتداء.
٣) مجمع البحرين ٣٧١/٢، باب س، «س ط ن».
٤) الكافي ٣٨٦/٣، باب الرجل يخطو إلى الصف أو يقوم خلف الصف...، ح ٦.
٥) في الأصل: «بينها».
٦) جواهر الكلام ١٦١/١٣، حكم تجدد الحائل ورفعه في أثناء الصلاة.

وعمدة اتكاله في هذا المدعى أنه لا دليل على أن مشاهدة الإمام أو من يشاهده من المأمومين ولو بالوسائط يكون كافياً في الصحة، لا من الإجماع ولا من دليل آخر.

وعلى هذا نقول: إن الصحيح السابق دلّ على أن الحائل مثل الجدار ونحوه بين المأموم وإمامه أو بين المأموم ومن يحاذيه من المأمومين يكون مانعاً من الصحة، بل المدعى أنه لم يرد عليه مخصّص أيضاً وأن هذه المانعية ثابتة في أساطين المسجد وغيرها أيضاً.

ومقتضى ذلك فساد صلاة غير شخص يحاذي الباب من الصف الأول الذي يكون خارج المسجد إذا كانت الجماعة في المسجد ممن يكون على يمين من يحاذي الباب أو يساره ويلتزم بلوازم ذلك أيضاً، إلا أنه يقول في أواخر كلامه إن المتعارف في عصرنا هذا عدم تجنّب شيء من قوائم المسجد[١] ونحوها، بل قد يعدّ فعله من المنكرات.

بل في الذكرى[٢] الإجماع عملاً في جميع الأعصار على الصلاة جماعة بالإستدارة على الكعبة.. إلخ.

وهو مما يرشد إلى أصل المسألة من الإكتفاء بالمشاهدة المزبورة؛ يعنى ولو كان بطرف الأنف وعدم قدح الحائل مع الإتصال بمشاهدة المشاهد؛ والله أعلم[٣].

---

١) في الأصل: «المساجد».

٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٣/١٦١، الباب السادس في القبلة فرع، هكذا نصه: «لو استداروا صح للإجماع عليه عملاً في كل الأعصار السالفة».

٣) جواهر الكلام ١٣/١٦٤، حكم صلاة الواقف خلف الأساطين.

[كلام الشيخ الأنصاري في المقام]

أقول: شيخنا المرتضى قدس سره في رسالته في صلاة الجماعة[١]، تارة يدعي الإجماع على كفاية المشاهدة /٥٩٧/ بطرف الأنف لبعض المأمومين ممن صحت جماعته في صحة القدرة.

وتارة بأن الصحيحة السابقة لا تدل على بطلان الجماعة في هذا الفرض، فحينئذٍ يكون مقتضى إطلاقات الجماعة بل الأصل صحة الإقتداء.

وتارة على فرض دلالة الصحيحة السابقة على بطلان الجماعة في الفرض المذكور يدعي أن لها معارضاً مكافئاً، وبعد ذلك أيضاً يصير المرجع هو الإطلاقات المقتضية لصحة الجماعة، بل الأصل أيضاً.

أما دعواه الأولى فنقول: هنا يسلم أولاً أن الذي صرّح به الوحيد البهبهاني في شرح المَفاتيح ناسباً له إلى النص وكلام الأصحاب أنه لا يكفي في صحة الجماعة مشاهدة بعض الصف لبعضهم الآخر المشاهد للإمام[٢] يعني مشاهدة بعض المأمومين من طرف الأنف وإن كان ذلك المأموم يرى الإمام من قدامه، بل لابدّ من أن يرى المأموم من قدامه.

نعم، في مشاهدة نفس الإمام يكفي أن يكون من طرف الأنف كما لو كان الإمام في وسط صف واحد. وأما مشاهدة المأموم الآخر فلابدّ أن يكون من قدام.

ثمّ يقول: إنه ظاهر عبائر جماعة في مسألة المحراب الداخل.

---

١) كتاب الصلاة ٤٣٤/٢، مسألة اعتبار مشاهدة الإمام أو من يشاهده.

٢) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري ٤٣٤/٢، مسألة اعتبار مشاهدة الإمام أو من يشاهده، نقل من الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح.

قال في القواعد: لو وقف[١] الإمام في محراب صحت صلاة من يشاهده من الصف الأول [خاصة][٢] وصلاة الصفوف الباقية لأنهم يشاهدون من يشاهده[٣].

وفي الدروس في الفرض المذكور: بطلت صلاة الجانبين[٤] من الصف الأول خاصة[٥].

ونحوه عبارة «نافع»[٦] من دون قيد خاصة.

وفي الشرايع: لو وقف الإمام في محراب داخل فصلاة من يقابله ماضية، دون من إلى جانبيه إذا لم يشاهدوه ويجوز صلاة الصفوف الذين وراء الصف الأول[٧][٨].

[جواب الشيخ عن المعترضين]

ثمّ إنه بعد بيان دلالة العبائر المشار إليها على التفصيل المشار إليه يتصدى للجواب عمن حمل العبائر على غير ذلك، فيقول: وحمل الصف الأول في هذه العبائر على القطيعتين من الصف المتقدمتين في جناحي /٥٩٨/ المحراب بناءً على أنهما مع الإمام المتوسط بينهما صف واحد، مستشهداً على ذلك بكون الجانب حقيقة في المحاذي للمنكب، دون المتأخر عنه الواقف في سمت

---

١) في القواعد: «لوصلى».

٢) الزيادة من المصدر.

٣) قواعد الأحكام ٣١٥/١، شرائط الجماعة، الخامس عدم الحيلولة بما يمنع المشاهدة.

٤) في الأصل: «صلاة الجناحين».

٥) الدروس ٢٢١/١، شرائط إمامة الجماعة، درس ٥٧ فرع.

٦) المختصر النافع: ٤٨، الثالث في الجماعة، في الأحكام الثالثة.

٧) كتاب الصلاة ٤٣٤/٢، مسألة اعتبار مشاهدة الإمام أو من يشاهده.

٨) شرائع الإسلام ٩٦/١، في أحكام الجماعة.

جانبيه، وجعل المراد بمن يشاهد الإمام من الصف الأول في عبارة القواعد هو من دخل المحراب مع الإمام كما صنعه صاحب الرياض[١] معترفاً بأن مصبّ عبارة القواعد فرض نادر، مدعياً أنه لا يبعد تعرّض الفقيه للفروض النادرة، وحمل «من يقابله» في عبارة الشرايع على الصف المنعقد قدام المحراب بأن يكون إطلاق المقابل عليه باعتبار مقابلة بعضهم للإمام كما في المسالك[٢].

وعن حاشية شرائع الإسلام تفسير الجانبين بمن لا يشاهد الإمام ولا المأموم ـ كما عرفت من الرياض ـ مخالف لظواهر العبائر المذكورة»، كما لا يخفى[٣].

ثمّ يقول[٤] بأن الداعي لهم على توجيه العبائر وصرفها عن ظاهرها أن صحة صلاة تمام الصف الأول الذي وراء المحراب كان مسلماً إجماعياً عندهم إلى أن يتصدى لبيان شواهد على هذا الإجماع:

منها أنه يمكن استفادة ذلك مِن كل مَن تعرض لاشتراط المشاهدة وعدم الحائل في صحة القدوة من الإمام والمأموم حيث إنهم ذكروا عنواناً واحداً بالنسبة إلى مشاهدة الإمام ومشاهدة من يشاهده ولم يجعلوا مشاهدة الإمام ومشاهدة المأموم المشاهد للإمام شرطين متغايرين معتبرين على سبيل البدلية يعتبر في الأولى تحققهما كيفما اتفق وفي الثانية تحققها من قدام المصلي، بل الظاهر أن المقدار الكافي في أحدهما كافٍ في الأخرى.

ومن المعلوم بالإجماع والسيرة صحة صلاة الصف المشتمل على الإمام

---

١) رياض المسائل ٣٦١/٤، حكم صلاة الصف الأول في صورة كون الإمام في محراب داخل.

٢) مسالك الأفهام ٣١٩/١، أحكام الجماعة.

٣) كتاب الصلاة ٤٣٥/٢، مسألة اعتبار مشاهدة الإمام أو من يشاهده.

٤) كتاب الصلاة ٤٣٦/٢، مسألة اعتبار مشاهدة الإمام أو من يشاهده.

باعتبار مشاهدة الجانبين للإمام بأطراف أعينهم، فيكفي نحوه في مشاهدة المصلي للمأموم المشاهد للإمام.

ومنها أنه يؤيد الإجماع على كون تمام الصف الأول الذي وراء المحراب صلاتهم صحيحة أن المتعرضين لحكم استدارة الصف حول الكعبة المختلفين فيه قد ادعى /٥٩٩/ مجوّزهم كالشهيد في الذكرى الاجماع عليه في الأعصار، وتمسك مانعهم كالعلامة في بعض كتبه باعتبار اتحاد الجهة[١]. فكان هذا في قوّة الإجماع منهم على أن عدم مشاهدة المأمومين المستورين عن الإمام للمأموم المشاهد للإمام من قدامهم غير مانع من الإقتداء.

وأما دعواه الثانية، فلأنه يقول: قوله عليه السلام «**وإن كان بينهم سترة أو جدار**» يعني بينهم وبين ما اتصل بالإمام من المأمومين، فالملحوظ ليس خصوص المتقدم على مريد الإقتداء، بل كلّ من حكم بصحة اقتدائه. وعليه من يكون محاذياً للباب ممن يحكم بصحة اقتدائه ومن يكون عن يمينه وشماله من الصف، ليس بينهم وبين من يكون محاذياً للباب سترة أو جدار، فيصحّ اقتداؤهم.

وعلى هذا، فاستثناء من بحيال الباب يستلزم استثناء من كان على يمينه وشماله من الصف لعدم الحائل الذي هو مانع.

وعلى هذا، فبعد ملاحظة المستثنى وما يتبعه في الخروج من جهة خروجه عن الموضوع يختص البطلان بما إذا كان بين مريد الإقتداء ومن يشاهد الإمام حائل، ومثاله القطعتان من الصف المنعقدتان عن[٢] جناحي الباب.

وكأنه إلى هذا نظر صاحب المدارك[٣] من أن الحصر في قوله: إلا من كان

---

١) قواعد الأحكام ٣١٤/١، صفات إمام الجماعة؛ نهاية الأحكام ١١٧/٢، ما يشترط في الجماعة.

٢) في الأصل: «في».

٣) مدارك الأحكام ٣١٩/٤، ما يعتبر في صفوف الجماعة.

بحيال الباب بالاضافة إلى يمين الباب أو يساره[١]؛ إنتهى ملخص كلامه.

أقول: قوله عليه السلام «**وإن كان بينهم سترة أو جدار**» إنما ذكر بعد قوله عليه السلام «**وأي صف يصلي أهله بصلاة إمام وبينهم وبين الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى**»، وهذا صريح في أن الملحوظ في مقدار البعد بين أهل الصف مع الصف المتقدم، وهذا يصير قرينة على أن المراد من قوله عليه السلام «**وإن كان بينهم سترة**» .. إلخ هو السترة والجدار بين أهل الصف وبين / ٦٠٠ / الصف المتقدم عليهم بقرينة العطف والمقابلة.

ودعوى أن المراد هو السترة والجدار بين من يريد الإقتداء وبين من صحت صلاته من المأمومين خروج عما يقتضيه ظاهر العبارة؛ بل مع قطع النظر عن ذلك دعوى بلا مدرك.

[خُطُوات مع الشيخ مؤيّداً أو نافياً]

إن قلت: إن للشيخ دعوى أخرى أيضاً من أن قوله: **وأي صف يصلي بصلاة إمام** .. إلخ من باب المثال، وذكر الفرد الغالب من المطلق هو موضوع الحكم[٢].

قلت: هذا غير مضرٍّ بالقرينة التي ذكرنا، لأن المراد هو السترة والجدار بين أهل الصف والصف المتقدم عليهم.

إن قلت: ما تقول في المؤيد الذي ذكره الشيخ لما اختاره في معنى الصحيحة؟ وهو قوله عليه السلام في حكم المقاصير «**ليس لمن صلى خلفها**» .. إلخ حيث قصّر البطلان على من يصلي خلف المقاصير، والظاهر أن المراد خلف حايطي جناحيه، وإلا فالصلاة خلفها حقيقةً لا يعقل، لعدم توجه المأموم إلى القبلة، والصلاة في الصف المنعقد مواجهاً له ليس صلاة خلفها، بل هي صلاة قدامها،

---

١) كتاب الصلاة ٤٣٩/٢، مسألة اعتبار مشاهده الإمام أو من يشاهده.

٢) كتاب الصلاة ٤٣٩/٢، مسألة اعتبار مشاهدة الإمام أو من يشاهده.

فهي صحيحة بمقتضى السكوت في مقام البيان.

قلت: أولاً الصلاة في الصف المنعقد مواجهاً للمقاصير يعدّ صلاة خلف المقاصير، ومجرد كون المصلي مواجهاً إلى المقاصير لا يخرجه من أن تكون صلاته خلف المقاصير.

نعم، من يصلي خلف حايطي جناحيه أيضاً تعدّ صلاته خلف المقاصير، فمن العجب أن الشيخ يؤيد مدعاه بما يدلّ على خلاف مدعاه ويكون دليلاً على فساد المعنى الذي ذكره.

إن قلت: إن الشيخ (ره) بعد تسليم دلالة الصحيحة على أن الحائل بين الصف المتأخر والمتقدم موجب لبطلان جميع الصف المتأخر إلا من كان منهم بحيال الباب، يقول بضعف دلالة الصحيحة من جهة اتحاد هذه الفقرة مع سياق الفقرة السابقة المتضمّنة لتحديد المسافة مما لا يتخطى حيث إنه محمول عند المعظم على الإستحباب، ولا جابر لضعفها بعد ما عرفت من ذهاب /٦٠١/ المشهور على خلافها[1].

قلت: بالنسبة إلى الفقرة الأولى من الرواية قد ذكرنا في مسألة مقدار البعد بين الإمام والمأموم وبين الصفين أن هذه الفقرة ليس ظاهرها[2] حجة، لاندراج هذا الظاهر في الظواهر التي يكون العلم الإجمالى على خلافها، وليس هذا المحظور في الفقرة الثانية بعد ما عرفت من عدم معلومية كون فتوى المشهور على خلافها لو لم نقل إنه علم أن المشهور على وفاقه.

ثمّ لو سلمنا أن الفقرة الأولى محمولة على الإستحباب للقرائن التي ذكرناها في محله، فنقول: إن قرينة السياق وإن يوجب وهناً في ظهور الفقرة الثانية في

---

١) كتاب الصلاة ٤٤١/٢، مسألة اعتبار مشاهدة الإمام أو من يشاهده.

٢) في المخطوطة، ليست ظاهره.

الوجوب، لكن قرينة السياق ليس بحدٍّ يوجب رفع الظهور عن الفقرة الثانية التي في كمال الظهور في أن الصلاة مع الحائل فاسدة ولا يوجب لسلب الحجية عن ظاهر الفقرة الثانية، كما أن الشيخ اعترف بما ذكرنا في صدر كلامه.

وأما دعواه الثالثة، فهو أنه يتمسك بإطلاق موثقة ابن الجهم التي تقدم نقلها في أول المسألة. ثمّ لو فرضنا أنه صار بالمعارضة منشأً لسقوط الصحيحة السابقة، فلابدّ من الرجوع إلى أصالة عدم اعتبار المشاهدة على الوجه المتنازع فيه. ومدرك هذا الأصل الإطلاقات، بل أصالة البراءة، بعد أن استصحاب عدم انعقاد الجماعة في الإبتداء معارض بأصالة بقائها إذا عرض الستر في الأثناء.

أقول: تقدم الجواب عن خبر ابن الجهم في أول المسألة وأنه في الأفراد الواضحة من الستر غير معمول به، وبعد ذلك لا يجوز التمسك بإطلاقه للأفراد الخفية.

وأما الأصل والإطلاق ـ لو تمّا ـ لا يقاومان مع ظهور الصحيحة في مانعية الستر كما بيّنّا ظهوره فيه ورفعنا الإشكالات عنها حتى من جهة دعوى الإجماع على أن المشاهدة بطرف الأنف كافٍ في الصحة لما قالوا في الصلاة على نحو الإستدارة حول الكعبة وغيره ـ التي اعترف في الجواهر أيضاً في الجملة على اقتضاء ذلك ـ لما عرفت من أنه على التسليم /٦٠٢/ يكون التعارض بين كلماتهم، ومع ذلك كيف ترفع اليد عن ظاهر الصحيحة؟

[الكلام في مضرّية حائلية الأساطين]

نعم، يناسب التكلم في مضرّية حائلية الأساطين حيث ورد[ت] صحيحة الحلبي على نفي البأس عن الصفوف بين الأساطين، ونسب إلى الجمّ الغفير من القدماء والمتأخرين عدم البأس به، بل تقدم أن الجواهر في آخر كلامه قال: إن

المتعارف في عصرنا هذا عدم تجنّب شيء من قوائم المسجد ونحوها، بل يعدّ فعله من المنكرات، لكن تقدم أنه في الجواهر[١] ناقش على صحيحة الحلبي بأنها إما محمولة على البينة التي لا تكون بها حائلة أو أن المراد أن الأسطوانة ليست حائلة وإلا كان معارضاً بصحيح الحائل، والنسبة بينها عموم من وجه.

ودعوى الإجماع على أن الأسطوانة مع فرض حائليته ليست مانعة دون إثباته خرط القتاد.

أقول: لو قلنا: إن صحيحة الحلبي التي نفى البأس عن الصفوف بين الأساطين ظاهر في نفي البأس عن خصوص صورة كانت الأساطين حائلة؛ نظراً إلى أن حكم غير هذا الفرض من الواضحات التي لا يحتاج إلى البيان، فيكون أخص من الصحيحة التي دلّت على أن الحائل مانع، بل لو قلنا: إن صحيحة الحلبي لمطلق الصلاة بين الصفوف، فلا يكون أخصّ من صحيحة الحائل، لكن صحيحة الحلبي يكون أقلّ أفراداً، فيكون في حكم الأخص، فيكون مقدماً على صحيحة الحائل أيضاً.

وأما حمل صحيحة الحلبي على صورة لم تكن الأسطوانة حائلة ـ كما صنعه في الجواهر فيما لا وجه له، ولا أقل من التكافؤ ـ فلابدّ أن يرجع في صورة كانت الأسطوانة حائلة إلى الإطلاقات المقتضية للصحة لو كانت لنا إطلاقات مقتضية للصحة، وإلا فلابدّ أن يرجع في حكم ذلك إلى ما هو مقتضى الأصل.

هذا، مع أن هنا وجهاً آخر لرفع المانع عن الأخذ بإطلاق صحيحة الحلبي، وذلك بأن نمنع دلالة الصحيحة السابقة على مانعية مطلق الحائل، بل بعض أقسامه وهو الستر والجدار والمقاصير.

---

١) جواهر الكلام ١٣/١٦٢، حكم صلاة الواقف خلف الأساطين.

إن قلت: إذا ثبتت مانعية الحائل في بعض الصور، فيلحق به غيره بعدم القول بالفصل.

قلت: تقدم أن التفصيل بين الأسطوانة وغيرها موجود، بل كان في البين احتمال أن يكون عدم مانعية الأسطوانية إجماعياً.

إن قلت: إن الستر يشمل /٦٠٣/ الحائل بأي نحو كان.

قلت: السِّتر بكسر السين بالفارسية بمعنى پرده، كما في الصحاح[١] وغيره وهو جمع الستور والأستار كما في القاموس[٢] وغيره، فلا يشمل كل حائل؛ بل في المقام قرينة أخرى على ذلك حيث ذكر الجدار بل المقاصير في مقابله.

وعلى هذا فكل حائل سوى الستر بالمعنى الذي ذكرناه وسوى الجدار والمقاصير لو علم عدم الفصل بينه وبينها، فيلحق بها وإلا لو كان له دليل خاص على أنه ليس بمانع كالأسطوانة نقول: إنه ليس بمانع وإلا يكون المرجع إطلاق أدلة الجماعة لو كانت، وإلا فالأصل.

[من أقسام الحائل ما لا تبطل الجماعة]

ثمّ إنه لا بأس من أن نشير إلى بعض الموارد التي لا تقتضي الصحيحة السابقة بطلان الجماعة من أقسام الحائل، فيكون المرجع فيها سائر الأدلة أو إطلاقات الجماعة أو الأصل، فنقول:

[حيلولة الأسطوانة والعلوّ]

منها الأسطوانة التي تقدم شرح حاله.

---

١) الصحاح ٦٧٦/٢، باب الراء، فصل السين، «ستر».

٢) القاموس المحيط ٤٤/٢، باب الراء، فصل السين، «ستر».

ومنها الحائل الذي يحصل في البين من جهة كون المأموم على مكان عالٍ والإمام يكون أسفل منه. وسيأتي الكلام فيه ـ إن شاء الله تعالى شأنه ـ.

[حيلولة الزجاج والمقاصير المحرّمة]

ومنها أن لا يكون الحائل مانعاً عن المشاهدة، كالزجاج ونحوه التي عن كشف الغطاء أن ظاهر النص وصريح الفتوى عدم كونه مانعاً.

ومنها أن يكون الحائل من قبيل الشبابيك والمقاصير المحرّمة التي اختلفت كلمة الأصحاب في حكمه.

[حيلولة المانع حال الجلوس]

ومنها أن يكون الحائل مانعاً حال الجلوس دون القيام، لقصره الذى ادعي في الجواهر[1] عدم الشك في شمول إطلاق أدلة الجماعة له وعدم إرادة ما يشمله من الستر والجدار.

[حيلولة الثقب]

ومنها أن لا يكون الحائل مانعاً عن المشاهدة حال القيام لثقب في أعلاه أو حال الركوع لثقب في وسطه أو في حال الهوي إلى السجود لثقب في أسفله.

وفي الجواهر[2] أن الإحتياط لا ينبغي تركه في هذا الفرض.

ونحن نقول: تقدم أنه لم يكن في الصحيح السابق عنوان الحائل حتى يقال: إنه ليس حائلاً في هذا الفرض، /٦٠٤/ بل جعل المانع الستر ـ وتقدم معناه ـ

---

١) جواهر الكلام ١٣/١٥٥، عدم قادحية الحائل إذا كان قصيراً لا يمنع المشاهدة.

٢) جواهر الكلام ١٣/١٥٧، عدم قادحية الحائل.

والجدار.

ومن الواضح أن الستر والجدار يشمل إطلاقه لما يكون منهما ثقب في أعلاه أو وسطه أو أسفله، سيّما إذا كان الثقب ضيّقاً. وبعد ذلك يلحق بهما كل حائل يكون له ثقب كذلك في مورد نقطع بعدم الفرق بينه وبين الستر والجدار.

[حيلولة الظلمة والطريق والنهر]

ومنها أنه في الجواهر[١]: وليست الظلمة من الحائل قطعاً بل ولا الطريق ولا النهر وفاقاً للأكثر كما في المنتهى[٢]، بل المشهور ـ كما في الذخيرة[٣] ـ لمنع الشك في شمول الأدلة واستصحاب الصحة قبل اعتراض الطريق والنهر؛ خلافاً للمحكي عن أبي الصلاح في الأخير[٤].

واستَجوده في المدارك إن أرادا ما لا يتخطى منه. وقد سمعت ما في الغنية[٥] والإشارة.

ولأبي حنيفة فيه وفي سابقه قياساً على الجسم الحائل، وهو على بطلانه مع الفارق؛ لكن من المعلوم أن مرادنا عدم القدح من حيث الطريقية والنهرية، وإلا فمع فرض تحقق المنع من جهة أخرى كعدم التخطي، إن قلنا باعتباره أو حصول التباعد من[٦] السالب لاسم الجماعة أو غير ذلك، فلا اشكال في

---

١) جواهر الكلام ١٣/١٥٨، عدم قادحية الحائل.

٢) منتهى المطلب ١/٣٦٤، في صلاة الجماعة.

٣) ذخيرة المعاد ١/٣٩٤.

٤) انظر: منتهى المطلب ١/٣٦٤، في صلاة الجماعة.

٥) غنية النزوع: ٨٨، شرائط امام الجماعة.

٦) في الأصل: «التباعد السالب».

المنع[١][٢].

أقول: بناءً على ما قلنا في معنى الصحيحة السابقة من أنها لا تدل على مانعية عنوان الحائل، لا نحتاج إلى التكلم في صدق الحائل على أشباه ذلك ومن جهة شمول إطلاق أدلة الجماعة لصورة كان الطريق أو النهر حائلاً من دون حصول بُعد أو مانع آخر، نقول: لو صار صحة الجماعة مشكوكة في أمثال هذه الصور ففي أدلة الجماعة ما لا مانع من التمسك بإطلاقه لإثبات الصحة في أمثال هذه الموارد، كما تقدم الكلام فيه ويأتي الإشارة إليه أيضاً.

[حيلولة الإنسان]

ومنها أن يكون الحائل إنساناً. ومحل الكلام في صورة لو لم يكن الإنسان الحائل من المأمومين بهذا الإمام أو كان من المأمومين، لكن فسد [ت] صلاته أو نوى الإنفراد مع علم الممنوع من المشاهدة بفساد / ٦٠٥ / صلاة ذلك الإنسان الحائل أو خروجه من الإيتمام، فإن الظاهر المحكي عن المسالك[٣] كون كذلك مانعاً، بل ربما يحتمل كونه مانعاً حتى في صورة كانت صلاة الحائل فاسدة مع فرض عدم علم الممنوع بذلك إلا بعد الصلاة.

فإن ما يكون عدم مانعيته مسلّماً إنما هو في صورة كان الحائل من المأمومين الذين صحت صلاتهم.

هذا، ولكن مقتضى ما تقدم هنا من أن الصحيحة السابقة لا تدل على مانعية كل حائل حتى يشمل الإنسان الذي يكون حائلاً. ففي كل صورة من هذه

---

١) في الأصل: «في القدح».

٢) جواهر الكلام ١٣/١٥٨، عدم قادحية الحائل إذا كان قصيراً لا يمنع المشاهدة.

٣) مسالك الأفهام ١/٣٠٦، صلاة الجماعة موارد استحبابها وشرائطها.

الصور أو غيرها مما يشك في مانعية شيء لصحة الإقتداء، يكون المرجع سائر الأدلة أو الإطلاقات أو الأصول.

أما سائر الأدلة:

فمنها صحيحة الأسطوانة. وتقدم مقتضاها، بل إنها بلا معارض في مقتضاها، مضافاً إلى الشهرة أو الإجماع.

ومنها موثقة ابن جهم. وتقدمت المناقشة عليه.

[حيلولة المرأة]

ومنها أن يكون المأموم امرءة، فتصح ولو كان مع الحائل من جدار وستر وغيرهما، لم ينقل هنا خلاف إلا من الحلي فيما رأيناه، فجعلها كالرجل في الفساد. ونسب إليه أنه اعترف بورود الرخصة لها في ذلك. ولعل عدم اعتنائه به من جهة أنه لم يعمل بالخبر الواحد.

وفي الجواهر[1] ردّ الحلي[2] بنفس الخبر الذي اعترف بوجوده؛ نظراً إلى أنه مرسل منجبر بعمل الأصحاب.

وفيه: أن الشهرة يجبر الضعف إذا كانت استنادية ولم يعلم استناد المشهور إلى ذاك الخبر؛ هذا **أولاً**.

وثانياً من المحتمل أن يكون نظر الحلي إلى الموثق الذي يتمسّكون به في المقام، فليس هذا المرسل دليلاً آخر.

نعم، يرد على الحلي أولاً أن الصحيحة المتقدمة التي هي الأصل في كون الستر والحائل مانعاً غير شامل لصورة كان المأموم امرءة لظهور القوم في

---

١) جواهر الكلام ١٦٥/١٣، اغتفار الحائل لو انتمت المرأة بالرجل.

٢) السرائر ٢٨٩/١، شرائط إمام الجماعة.

الرجال. وحينئذٍ لا مانع من التمسك بإطلاقات الجماعة بناءً /٦٠٦/ على تنقيح شمولها لمثل ذلك، كما سنشير إليه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

وثانياً يردّه الخبر الذي هو مستند المشهور، وهو ما عن الشيخ في الموثق بعمار: «**سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي بالقوم وخلفه دار فيها نساء، هل يجوز لهنّ أن يصلّين خلفه؟**

قال: نعم، إن كان الإمام أسفل منهنّ.

قلت: فإن بينهن وبينه حائطاً أو طريقاً».

قال: لا بأس[1].

فإن الموثق حجة، مضافاً إلى الإنجبار، وهو صريح في المدعى. بل هـذا الخبر إطلاقه يرفع الإشكالات في مسائل أخرى.

وأما الأصل فلا حاجة إليه هنا مع أنه يأتي مقتضى الأصل ـ إن شاء الله ـ.

[الكلام في كون الإمام أو المأموم في مكانٍ أعلى]

ومنها ما عن الشيخ[2] والصدوق[3] وثقة الإسلام في الموثق عن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام «**قال: سألته عن الرجل يصلي بقوم وهم في موضع أسفل من موضعه الذي يصلي فيه؟ فقال: إن كان الإمام على شبه الدكان أو على موضع أرفع من موضعهم لم تجز صلاتهم وإن كان أرفع منهم بقدر إصبع أو أكثر أو أقلّ إذا كان الإرتفاع ببطن مسيل**[4]**، فإن كان أرضاً مبسوطة وكان في موضع منها ارتفاع فقام الإمام في الموضع المرتفع وقام من خلفه**

---

١) تهذيب الأحكام ٥٢/٣، ٣ باب أحكام الجماعة و...، ح ٩٥/١٨٣، مع اختلاف يسير.

٢) السرائر ٢٨٩/١، شرائط إمام الجماعة.

٣) من لا يحضره الفقيه ٣٨٨/١، جواز قيام المأموم وحده مع ضيق الصف، ح ١١٤٦، مع اختلاف يسير.

٤) في من لا يحضره الفقيه: «بقطع سيل».

موضع أسفل منه والأرض مبسوطة إلا أنهم في موضع منحدر، فلا بأس به.

وسئل: فإن قام الإمام أسفل من موضع من يصلي خلفه؟

قال: لا بأس.

قال: وإن كان فوق بيت أو غير ذلك دكاناً كان أو غيره وكان الإمام يصلي على الأرض أسفل منه، جاز للرجل أن يصلي خلفه ويقتدي بصلاته وإن كان ارتفع منه بشيء كثير»[١].

قوله: إن كان الارتفاع ببطن مسيل، عن الكافي وعن غيره: **إذا كان الإرتفاع بقدر شبر.**

وعن صاحب المدارك: إنّ /٦٠٧/ هذا الخبر ضعيفة السند، متهافتة المتن، قاصرة الدلالة، فلا يسوغ التعويل عليها في حكم مخالف للأصل[٢].

وفي الحدائق[٣]: عن علي بن جعفر (ره) في كتاب المسائل، عن أخيه موسى ابن جعفر «**قال: سألته عن الرجل، هل يحل له أن يصلي خلف الإمام فوق دكان؟**

قال: إذا كان مع القوم في الصف، فلا بأس»[٤].

أقول: يستفاد من هٰذين الخبرين والخبر السابق عليهما مع اعتبار سندها، مضافاً إلى أخبار أخر نقلها في الجواهر[٥] وغيره ومضافاً إلى الشهرة أو الإجماع عدم جواز أن يكون الإمام في مكان أعلى من مكان المأمومين في الجملة وأن كون الإمام أعلى غير مضرٍّ في الأرض المنحدر في الجملة.

وكذلك لا يضرّ بالجماعة كون المأموم في مكان أعلى من مكان الإمام بأي نحو كان.

---

١) الكافي ٣٨٧/٣، باب الرجل يخطو إلى الصف.. ح ٩.

٢) مدارك الأحكام ٣٢٠/٤، حكم ارتفاع أو انخفاض موقف الإمام.

٣) الحدائق الناضرة ١٠٩/١١، يعتبر في الجماعة عدم علو الإمام بما يعتدبه.

٤) مسائل على بن جعفر: ١١٢، ش ٣٢.

٥) جواهر الكلام ١٦٦/١٣، اعتبار عدم علو الإمام من المأموم.

وليس كلامنا فعلاً في التعرض لرفع المناقشات عن استفادة هذه الأحكام من الأخبار، بل المقصود أنه يستفاد من جواز أن يكون المأموم في مكان أعلى، عدم مضرّية بعض أقسام الحائل المانع عن المشاهدة أيضاً.

[توضيح المقام]

وتوضيح المقام: أن مقتضى إطلاق الموثق السابق كتصريح الموثق الطويل وخبر علي بن جعفر أنه بالنسبة إلى المأموم لا يضرّ العلوّ بأقسامه، فلو كان المأموم على بناء عالٍ وكان الإمام في تحته، كان جائزاً.

بل في الجواهر تبعاً للرياض: لا أجد فيه خلافاً.

وعن المنتهى[١] والذخيرة[٢] نسبته إلى علمائنا.

وعن المدارك[٣] نسبته إلى قطع الأصحاب.

وعن الخلاف[٤] والتنقيح التصريح بالإجماع.

وعن المفاتيح: لا بأس به قولاً واحداً.

وعن التذكرة والروض والغرية الإجماع على صحة صلاة المأموم ولو كان على شاهق[٥].

/٦٠٨/ وفي الجواهر ينقل عن البيان والروض وحاشية الذخيرة والجعفرية وإرشادها وفوائد الشرائع والغرية والروضة أنهم قيّدوا العلوّ بما لم يؤد إلى العلوّ

---

١) منتهى المطلب ٣٦٦/١، في صلاة الجماعة.

٢) ذخيرة المعاد ٣٩٤/١، عدم جواز علو الإمام على المأموم.

٣) مدارك الأحكام ٣٢٠/٤، حكم ارتفاع أو انخفاض موقف الإمام.

٤) الخلاف ٥٦٣/١، لا ينبغي ارتفاع موضع الإمام عن المأموم، مسألة ٣١٤.

٥) جواهر الكلام ١٧٠/١٣، اعتبار عدم علو الإمام من المأموم.

المفرط[١][٢].

ثمّ يناقش بأنه لو رجع ذلك إلى ما عن السرائر من تقييد العلوّ بأن لا ينتهي إلى حدٍّ لا يمكنه الإقتداء به، فلا بأس به ضرورة خروج ذلك الفرض عن محل البحث، وإلا فمجرد العلوّ المفرِط غير مضرٍّ، كما هو ظاهر الكلمات السابقة أو صريحها ولإطلاق كثيرٍ من الأدلة، بل كاد أن يكون صريح الموثق السابق.

ودعوى استلزام ذلك البعد المفرِط يدفعها ظهور دليل الفساد فيه بالبُعد من غير جهة العلوّ؛ إنتهى ملخص كلامه[٣].

أقول: وبعد ذلك لا يعتنى بما نقله في الحدائق عن الشيخ في الصحيح عن صفوان ـ وهو من أصحاب الإجماع ـ عن محمد بن عبدالله ـ وهو مجهول[٤] ـ عن الرضا عليه السلام قال: «**سألته عن الإمام يصلي في موضع والذين خلفه يصلّون في موضع أسفل منه أو يصلي في موضع والذين خلفه في موضع أرفع منه.**

فقال: يكون مكانهم مستوياً»[٥].

وذلك لأنه ليس بحجة بعد إعراض الأصحاب عنه أو أنه يحمل على أفضلية المساواة كما في الحدائق، وهو مقتضى الجمع أيضاً.

[رجعٌ إلى أصل المقصود]

ثمّ إذا عرفت ما تقدم، فلنرجع إلى أصل المقصود من دلالة الموثق وخبر علي ابن جعفر على عدم مضرّية بعض أقسام الحائل أيضاً، وذلك لأن المأموم

---

١) جواهر الكلام ١٣/١٧١، اعتبار عدم علو الإمام من المأموم.

٢) في الجواهر: «العلو المفرد».

٣) انظر: جواهر الكلام ١٣/١٧١، اعتبار عدم علو الإمام من المأموم.

٤) الحدائق الناضرة ١١/١٠٩، يعتبر في الجماعة عدم علو الإمام بما يعتدبه.

٥) تهذيب الأحكام ٣/٢٨٢، باب فضل المساجد والصلاة فيها، ح ٨٣٥/١٥٥.

إذا كان في مكان عالٍ وكان العلوّ كثيراً ـ كما صرّح به في الموثق ـ فلا يمكنه رؤية من تقدّمه من المأمومين أو الإمام إلا أن يخرج عن حال /٦٠٩/ الصلاة ويضع يده على ذلك البناء بحيث يمكن له مدّ عنقه لينظر على من تحته، بل بعد علوّ البناء كما صرّح في الموثق بأنه وإن ارتفع منه بشيء كثير، نقول: لا يمكن لمتعارف الناس أن يقوموا في آخر سطحه، لأن الواهمة تأخذهم فيقعون من السطح، فلا يناسب أن يكون قيام الصف في آخر السطح، بل نقول: إن إطلاق الخبر يعمّ ما لو كان الدكان أو البناء مما يصلى تحته أو جنبه أو قدامه أو وراءه ويعمّ ما لو كان على السطح العالي جدار طويل أو قصير في القدام أو نحو آخر أو يكون للسطح ثقب بأحد الأنحاء يمكن رؤية ما تحته بأحد الأنحاء أم لا، وإن نعلم بدليل خارج خروج بعض ما ذكر عن تحت الإطلاق؛ لكن الغرض أنه عند الشك لا مانع من التمسك بهذا الإطلاق.

إن قلت: إن أمثال هذه الأخبار بصدد بيان أن علوّ المأموم عن الإمام غير مضرٍّ بالجماعة، وليس بصدد بيان سائر الخصوصيات حتى يجوز التمسك بإطلاق الخبر لها؛ لأنه من قبيل الإطلاق الذي يكون وارداً مورد حكم آخر وقلنا في محله: إنه لا يجوز التمسك بمثل هذه الإطلاقات.

قلت: إن مورده وإن كان مجرد السفل والعلوّ، لكنّه يمثّل بمثال لا مانع من التمسك بإطلاق تلك المثال.

ففي خبر علي بن جعفر بعد السؤال عن كون المأموم فوق الدكان يقول: إذا كان مع القوم في الصف، فلا بأس، فاعتبر أن يكون /٦١٠/ مع القوم في الصف وهو جهة أخرى غير العلوّ، فذلك يقتضي أن يكون المثال بإطلاقه بلا مانع إلا في صورة لم يكن مع القوم في الصف.

وأيضاً في الموثق قال: وإن كان فوق بيت أو غير ذلك دكاناً كان أو غيره ..

إلخ، ولا مانع من التمسك بإطلاق هذا المثال، سيّما بلحاظ أنه ليس لبيان الأنحاء التي يجوز الإيتمام بها محل موظف آخر يحال إليه ولا تسلم يرجع إليه، مع أنه وارد في مقام بيان الشغل الفعلي للمكلّف.

وفي مثل هذا الفرض عدم بيان الخصوصيات ـ لو كان في البين خصوصيات ـ يكون قبيحاً، كما في سائر المطلقات الواردة في مقام البيان، وليس ذلك بأدون من لوازم الخطاب التي يخصّصون العمومات بها، كما أوضحنا ذلك في باب الرد في مسألة الفضولي.

هذا كلّه مع الغمض من دعوى أن عدم بيان الجماعة في شيء من الموارد يكشف من تسلم أن الإيتمام العرفي في الأفعال وغيرها كان كافياً وأنهم عليهم السلام تعرّضوا للقيود التي زادوا على ذلك، فيكون ذلك بمثل إطلاق يكون في باب الجماعة ويجوز التمسك به.

وأما الإطلاقات التي تكون لأدلة الجماعة ويجوز التمسك بها في الموارد المشكوكة في المقام ولو في الجملة، فنقول: تقدم هنا تصحيح التمسك بالإطلاق فيما ورد من الأخبار في باب الجماعة في طائفتين منها:

الأولى ما تقدم في مسألة اشتراط أن لا يكون الإمام أعرابياً، كما أنه تعرّضنا لبعض أخبارها في مسألة اعتبار العدالة، إلا أن هذه الطائفة غير نافعة في المقام، بل إنما ينفع لو شك في اعتبار شيء في إمام الجماعة.

الثانية ما /٦١١/ تعرّضنا لها في مسألة مقدار البعد بين الإمام والمأموم أو بعض المأمومين مع الآخر، يعني بين الصفوف التي كتبتها بمناسبة في مسألة القيام. فإنه هناك ذكرنا أخباراً تعرّض فيها لبعض أحكام الجماعة في صورة كانت الصلاة خلف الإمام وقلنا هناك: إنها تدل بإطلاقها على تحقق الجماعة والإيتمام في صورة يصدق عرفاً أن فلان يصلي خلف فلان بعد اجتماع سائر

الشرائط، وتصدّينا هناك لرفع المناقشات عن التمسك بهذا الإطلاق. وهذا الإطلاق ينفع في كثير من الموارد المشكوكة في مسألتنا، وليس لنا مجال التفصيل.

وأما الأصل مع غمض العين عن الأدلة والإطلاقات فنقول: تعرّضنا له أيضاً في مسألة مقدار البعد بين الإمام والمأموم التي أشير إليها آنفاً من أنه تعرّضنا للإطلاقات فيها أيضاً.

نعم، لا بأس من الإشارة إلى بعض المطالب هنا:

[توضيح إشكال في كون نيّة المأموميّة مضرّة بأصل الصلاة إذا لم تتحقق الجماعة]

منها أن ما ذكرناه هناك في مقام بيان الأصل في المسألة كان مبنياً على أن مجرد نية الإيتمام كنيّة الإمامية لم يعلم مضرّيته بأصل الصلاة في صورة لم تتحقق الجماعة والشك في المانعية غير مضرٍّ بأصل صحة الصلاة على التحقيق من أن الأصل في الأقل والأكثر الإرتباطيين عند الشك في الشرائط والأجزاء هو البراءة، لا الإشتغال. وعلى هذا يرد في المقام إشكال أشرنا إليه وإلى جوابه في مسألة اشتراط البلوغ في إمام الجماعة.

وأصل الإشكال أنه يظهر من بعض كلماتهم /٦١٢/ تسلم مانعية قصد المأمومية ونيّتها عن صحة الصلاة في صورة لم تتحقق الجماعة واقعاً كحكمهم بأن كل اثنين ينوي كل واحد منهما الإيتمام بالآخر تكون صلاة كل منهما فاسدة، وكحكمهم ببطلان صلاة من ينوي الإيتمام بشخص بزعم أنه زيد، فيكشف أنه كان عمراً في صورة كان من قصده الإيتمام بزيد.

قلت: في المثالين ـ بعد فرض عدم تحقق الجماعة ـ من المحتمل أن يكون

حكمهم بالبطلان لأجل أنه يترك القراءة، فيكون مقتضى قوله عليه السلام «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» البطلان، لا لمجرد أنه قصد الإيتمام ولم تتحقق الجماعة.

وكيف يمكن أن يقال: يظهر من المثال الثاني تسلمهم كون نية المأمومية مضرّة بأصل الصلاة مع أنه في الجواهر ينقل من شرح المفاتيح[١] فيه أنه لا وجه للبطلان لو وقع الكشف في الأثناء قبل عروض ما يضرّ المنفرد يعني من ترك القراءة، وكذا لو وقع الكشف بعد الفراغ من الصلاة[٢].

وفي المثال الأول يستدلّون للفساد: تارة بالإجماع.

وتارة بخبر السكوني[٣].

وتارة بالإخلال بالقراءة.

وتارة بحسب القاعدة.

ونحن نقول: أصل العنوان في أنه صلّى كل منهما بعد القصد وترك كل واحد للقراءة، فالبطلان لعلّه من جهة ترك القراءة، كما هو أحد أدلتهم، ولم يظهر من الإجماع وخبر السكوني خلاف ذلك، ولم يظهر /٦١٣/ من شيء من أدلتهم بطلان صلاتهما من بدو الأمر قبل ترك القراءة، كما أنه لم يكن عنوان المسألة في ذلك.

---

١) مصابيح الظلام ٢٧٦/٢، في الجماعة، مخطوطة في مكتبة الگلپايگاني على ما نقل في الهامش مفتاح الكرامة ٨١/١٠، السابع نية المأموم لإمامة.

٢) جواهر الكلام ٢٣٦/١٣، حكم مالو نوى الإقتداء بزيد مثلاً فظهر أنه عمرو.

٣) وسائل الشيعة ٣٥٢/٨، أبواب صلاة الجماعة، ٢٩ باب أنه إذا صلى اثنان فقال كل منهما: كنت اماماً..، ح ١/١٠٨٧٩. والنص هكذا: «عن السكونى عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجلين اختلفا فقال أحدهما: كنت إمامك، وقال الآخر: أنا كنت إمامك. فقال: صلاتها تامة. قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت أئتم بك، قال: صلاتهما فاسدة وليستأنفا».

نعم، يلوح من الجواهر[١] بطلان صلاتهما من أول الأمر، إلا أنه لم يذكر لذلك شاهداً إلا ما يقتضي بطلان الجماعة، وليس هذا محل الكلام.

فهنا أيضاً نقول بمثل ما تقدم عن شرح المفاتيح في المثال الآخر من أنه لا وجه للبطلان لو وقع الكشف قبل عروض ما يضرّ المنفرد.

نعم، احتمال مانعية قصد الإيتمام عن صحة الصلاة موجود؛ لكن تقدم الجواب عن ذلك من أنا نتكلم على القول بالبراءة في الأقل والأكثر الإرتباطيين.

---

١) جواهر الكلام ٢٣٦/١٣٠، حكم ما لو نوى الإقتداء بزيد مثلاً فظهر أنه عمرو.

تنبيه

[في عدم درك ركوع الإمام]

في أوائل صلاة الجماعة في نجاة العباد بالنسبة إلى ابتداء صلاة المأموم من أنه لو نوى الإيتمام بزعم أنه يدرك ركوع الإمام ولم يدرك الركوع، بطلت صلاته. وفي ضمن مسألة ما لو أعجله الإمام عن السورة يظهر منه أنه في غير الركعة الأولى لو لم يدرك ركوع الإمام ينوي الإنفراد، ولم يورد المحشّون[1] عليه في المقامين.

ومدرك التفصيل ما استظهرناه من كلامه قُبيل ذلك من أن نية الإمامة مع عدم تحقق الجماعة لا يوجب فساد صلاة الإمام؛ لكن نية المأمومية مع عدم تحقق الجماعة يوجب فساد صلاة المأموم.

وعلى هذا بالنسبة إلى الركعة الأولى من المأموم /٦١٤/ لو لم يدرك الركوع، لم يدرك الجماعة رأساً ـ كما هو المشهور ـ، فتبطل صلاة المأموم. وأما في غير ركعة الأولى من المأموم وإن تبطل الجماعة بعدم إدراك الركوع، إلا أنه تحققت الجماعة قبله، فلا يوجب بطلان أصل الصلاة.

ومنه صرّح في الجواهر[2] ونجاة العباد فيما لو قدم المأموم على الإمام في أثناء الصلاة تبطل الصلاة مع كونه باقياً على قصد الإيتمام. وأما لو نوى

---

١) في المخطوطة: المحشيّن.

٢) جواهر الكلام ٢٢١/١٣، عدم جواز وقوف المأموم قدام الإمام.

الإنفراد، فلا تبطل.

ويرد عليه ما تقدم من أنه لا دليل على أن مجرد قصد الإيتمام يكون مانعاً عن أصل الصلاة، والشك في المانعية غير مضرٍّ.

إن قلت: مقتضى كلمات العلماء والأخبار بطلان الركعة إذا لم يدرك ركوع الإمام، فلا تنعقد الصلاة رأساً إذا كان في الركعة الأولى.

قلت: عنوان المسألة هنا في توقف تحقق الجماعة بإدراك الركعة أو الإحتساب ركعة كما أن مفاد الأخبار أيضاً توقف إدراك الركعة والإحتساب ركعة جماعة، لا توقف صحة نفس الصلاة على ذلك.

كيف ومفاد الأخبار أعمّ من الركعة الأولى للمأموم؟ ودليل توقف احتساب ذلك بإدراك ركوع الإمام في سائر الركعات أيضاً تلك الأخبار. وعرفت أن صاحب الجواهر يسلم عدم بطلان نفس الصلاة في عدم إدراك ركوع الإمام في غير الركعة الأولى.

ومنها أنه تقدم أن شيخنا المرتضى[1] بعد فرض سقوط الأدلة في أصل مسألتنا بالمعارضة قال: فلابدّ من الرجوع /٦١٥/ إلى أصالة عدم اعتبار المشاهدة على الوجه المتنازع، وقال: إن مدرك هذا الأصل الإطلاقات؛ بل أصالة البراءة بعد أن أصالة عدم انعقاد الجماعة في الإبتداء معارض بأصالة بقائها إذا عرض الستر في الأثناء.

أقول: **أولاً** لا يخفى أن الأصل الذي أشرنا إليه أولاً إنما هو لإثبات صحة نفس الصلاة، لا انعقاد الجماعة؛ بل جعلنا من المسلّم أن مقتضى الأصول العملية عدم انعقاد الجماعة.

ومنه اعترفنا بفساد أصل الصلاة أيضاً لو ترتب من أحكام الجماعة ما

---

١) كتاب الصلاة ٢/٤٤١، الأحوط مراعاة المشاهدة من الإمام.

يقتضي بطلان الصلاة على فرض عدم انعقاد الجماعة، كما لو ترك القراءة فإنه لا يعلم تخصيص «لا صلاة [إلا] بفاتحة الكتاب» هنا.

وكما لو رجع في شكوكه إلى يقين الإمام، فإنه على فرض عدم انعقاد الجماعة لا دليل له على إحراز الركعات بلا مانع، إلى غير ذلك.

وأما الشيخ فتمسكه بالبراءة لإثبات الجماعة، ومنه تصدى لدفع الأصل المقدم على أصالة البراءة ـ وهو أصالة عدم انعقاد الجماعة في الإبتداء وأنه يسقط بالمعارضة ـ فكلامه مشتمل على دعاوي يناسب التنبيه عليها وبيان حالها، فنقول: بعد فرض سكوت الأدلة عن تحقق الجماعة مع ستر مخصوص كالشبكة مثلاً وعدم إطلاق يقتضي تحقق الجماعة هنا وفرضنا الشك في تحقق الجماعة هنا، **تارة** نتكلم في الأصلين اللذين ادعى تعارضهما، **وتارة** في أصالة البراءة التي جعلها مرجعاً وادعى تعارضهما، **وتارة** في أصالة البراءة التي جعلها مرجعاً وادعى أن مقتضاها تحقق الجماعة.

أما الأول، فنقول: أما أصالة عدم تحقق الجماعة في الإبتداء، فليس له أثر عملي إلا بالنسبة إلى ترتب الأحكام الخاصة للجماعة /٦١٦/ مما لا يجوز ترتبها لولا الجماعة، وهو عين ما ذكرنا سابقاً من أن أصالة البراءة في نفس الصلاة غير جارية مع ترتب تلك الأحكام.

وأما معارضة هذا الأصل مع أصالة بقاء الجماعة إذا عرض ذلك الستر في الأثناء، فيرد عليه:

أولاً أنه لا تعارض بين الأصلين، لأن كلّاً منهما في موردٍ غير مورد الآخر.

إن قلت: إن هذا الستر المخصوص لو كان مانعاً عن الجماعة، لا فرق فيه بين الإبتداء والإستدامة.

قلت: **أولاً** لا شاهد على عدم الفرق.

وثانياً ما كان بينهما الملازمة بحسب الواقع، لا مانع من التفكيك بينهما بالأصول العملية، كما أوضحنا ذلك في مسألة استصحاب الشرايع السابقة وغير ذلك، كما أن الشيخ[1] معترف به في مثل جريان استصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث فيمن توضأ من إحدى الإناءين المشتبهين بالنجس مع العلم بنجاسة أحدهما.

وثانياً نقول: لو قلنا إن عنوان الجماعة والإيتمام من الأمور الواقعية كالطهارة ـ على ما هو التحقيق فيه ـ وإن سقوط القراءة والرجوع إلى يقين الإمام عند الشك إلى غير ذلك من أحكام هذا الموضوع الواقعي، فلا مانع من استصحاب الجماعة عند الشك في عروض ما يرفع الجماعة من البين واقعاً.

وكذلك لو قلنا: إن الجماعة والإيتمام من الأحكام الوضعية المجعولة، وإن سقوط القراءة وغير ذلك من آثاره وأحكامه، نظير ما قلنا في باب /٦١٧/ الخيار من أن الخيار من الأحكام الوضعية وإن من آثاره ارتفاع العقد عند قول ذي الخيار «فسخت».

وأما لو قلنا: إن الجماعة ليست بشيء وإنه ليس لنا إلا ترتب أحكام الجماعة، وإن معنى الجماعة ترتب ذلك الأحكام، فحينئذٍ يصير الإستصحاب تعليقياً.

ونحن أنكرنا حجيته؛ لكن الحق أحد الأولين كما هو واضح، فلا مانع من استصحاب الجماعة عند طروّ ما يشك في كونه رافعاً لعنوان الجماعة.

وأما الثاني وهو أنه بعد تسليم أن الإستصحاب لا يقتضي شيئاً من تحقق

---

١) فرائد الأصول ٤٠٦/٣ و٤١٣، لو كان العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية...

الجماعة وعدمها، كيف يكون مقتضى أصل[1] البراءة تحقق الجماعة؟

وهنا نقول: جريان البراءة فيما هو شغل المكلف.

وعليه نقول في مثل صورة كان المأموم شاكاً في الركعات والإمام حافظ لها على فرض تحقق الجماعة: يلزم على المأموم أن يرجع إلى حفظ الإمام، وعلى فرض عدم تحقق الجماعة يجب عليه العمل بالشك من البناء على الأكثر وغيره، ففي المقام للمأموم علم إجمالي بأن الواجب عليه أحدهما، ومن الواضح أن أصالة البراءة لا تعيّن أحدهما.

إن قلت: كلامه مبني على جريان البراءة في اطراد المعلوم بالإجمال.

قلت: **أولاً**: إنا ذكرنا في مسألة دوران الأمر بين الشرطية والمانعية أنه لا تجري البراءة في أمثال المقام ولو على القول بجريان البراءة في أطراف المعلوم بالإجمال.

وثانياً غرض الشيخ /٦١٨/ تعيين لزوم ترتب أحكام الجماعة، وأما في مثل القراءة من أنه يجب عليه أم لا، قد يقال: إن مقتضى البراءة عدم الوجوب وهو من أحكام الجماعة.

وفيه: **أولاً** لو كان مراده ذلك، فيناسب أن يقول: إن البراءة تكون على طبق تحقق الجماعة بالنسبة إلى بعض أحكامها بعد فرض سكوت الأدلة رأساً.

وثانياً يكون الواجب هنا مردداً بين المتباينين، وهو الصلاة بقصد الإيتمام بلا قراءة والصلاة فرادى مع القراءة، بل حصول البراءة بالأخير معلوم، فيكون من دوران الواجب بين التعيين والتخيير.

بل لو قلنا بجريان البراءة في دوران الواجب بين التعيين والتخيير، لا نقول به في خصوص المقام بعد أنا نعلم بتعلق الخطاب بأصل الصلاة علينا حيث لا

---

١) في المخطوطة: الأصل.

فرق بيننا وبين المشافهين من الجهة التي نتكلم فيها.

ومن الواضح أن أصالة البراءة غير جارية فيما احتمل تعيينه وهو الصلاة بلا قصد الإيتمام مع القراءة، ودعوى أن التعيين كلفة مشكوكة فيجري فيها البراءة، مدفوعة بما أوضحنا في مسألة البراءة.

مسألة

[في ضرورة نيّة الاقتداء والقصد إلى إمام معيّن]

قال في الشرايع: ولابد في صحة الجماعة من نية الإقتداء[1] والقصد إلى إمام معين[2] .. إلخ.

أقول: نية الإيتمام لا خلاف في لزومه.

وعن المنتهى أنه قول من يحفظ عنه العلم[3].

ولعله لوضوح أن صيرورة المأموم مأموماً بذلك بعد اجتماع سائر الشرايط. وأما قصد تعيين الإمام، ففي الذخيرة: الظاهر أنه لا خلاف فيه[4]. وكذا يستفاد من غيره[5].

واستدلّ له بأن أدلة الجماعة لم يعلم شمولها لصورة عدم التعيين والترديد. فما دلّ على وجوب القراءة وعدم صحة الصلاة بدونها مثل «لا صلاة / ٦١٩ / إلا بفاتحة الكتاب» لم يعلم تخصيصها هنا، ومقتضى ذلك بطلان صلاة المأموم حيث يترك القراءة.

وأما لو فرض أنه قرأ بنحو صحيح، فسيأتي الكلام فيه ـ إن شاء الله ـ.

---

١) في الأصل: «الائتمام».

٢) شرائع الإسلام ٩٣/١، في الجماعة.

٣) منتهى المطلب ٣٦٥/١، في صلاة الجماعة.

٤) ذخيرة المعاد ٣٩٩/١، وجوب متابعة الإمام في الأفعال.

٥) الحدائق الناضرة ١١٩/١١، يعتبر في الجماعة نية الائتمام بإمام معين.

[لوكان بين يدي المأموم اثنان]

ثمّ في صورة كان بين يدي المأموم اثنان، فتعيين أحدهما لقصد الإيتمام به إما بالإسم أو الصفة أو الإشارة.

ثمّ لو عيّنه بالإسم، فظهر بعد الصلاة أنه غيره كما لو قصد الإيتمام بزيد فظهر أنه كان عمراً. ومحل الكلام فيما لو كانت شرائط الإمامة موجودة في كلٍ منهما.

ففي الجواهر في هذا الفرض أنه بطلت صلاته، كما في التذكرة[١] والذكرى[٢] والروض[٣].

وعن نهاية الإحكام[٤] والروضة[٥] وإرشاد الجعفرية من غير فرق بين ظهور ذلك بعد الفراغ أو في الأثناء؛ إذ نية الإنفراد هناكعدمها، لعدم وقوع ما نواه وعدم نية ما وقع منه. وفائدة التعيين التوصل به إلى الواقع، لا أنه يكفي وإن خالف الواقع[٦]؛ إنتهى.

وفي المستند في هذا الفرض: ففي الروضة البطلان، وفي الذخيرة[٧] الصحة، وفي الحدائق[٨] التردد، والوجه التفصيل .. إلى آخر كلامه.

---

١) تذكرة الفقهاء ٢٦٤/٤، في الجماعة، مسألة ٥٥٤.

٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤٢٣/٤، الشرط الثاني نية الإقتداء، فروع ـ الثالث.

٣) روض الجنان: ٣٧٥، في الجماعة، لو نوى كل منهما الإمامة.

٤) نهاية الأحكام ١٢٥/٢، في الجماعة البحث السادس في نية الاقتداء.

٥) الروضة البهية ٧٩٧/١، الفصل الحادى عشر في الجماعة.

٦) جواهر الكلام ٢٣٤/١٣، لزوم الإقتداء بإمام معين.

٧) ذخيرة المعاد ٣٩٩/١، في الجماعة.

٨) الحدائق الناضرة ١١٩/١١، يعتبر في الجماعة نية الائتمام بإمام معين.

[الاستدلال على البطلان]

أقول: يمكن أن يستدل للبطلان من وجهين:

الأول ما تقدم من الوجه في صورة الترديد من أن أدلة الجماعة منصرفة عن هذا الفرض، فلا تصح الجماعة لعدم المقتضي لصحتها.

وبعد ذلك يحكم بفساد أصل الصلاة أيضاً حيث إنه يترك القراءة بتخيّل صحة الجماعة، فحينئذٍ يكون مقتضى قوله عليه السلام «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**» بطلان الصلاة أيضاً.

وهذا الوجه ـ لو تمّ ـ يقتضي صحة أصل الصلاة في صورة التفت بعد النية ونوى الإنفراد وقرأ القراءة كما ينقل في الجواهر[1] عن شارح المفاتيح التصريح بذلك، وكذلك في المدارك[2] بناءً على القول بجواز قصد الإنفراد للمأموم مطلقاً.

[الفرق بين شقوق المسألة]

ونحن نقول: /٦٢٠/ أما في صورة لم يلتفت إلى ما قصده وأنه تخلف إلا بعد الفراغ من الصلاة، فهنا وإن نسلّم انصراف أدلة الجماعة عن هذه الصورة ومقتضاه عدم صحة الجماعة كما في صورةٍ كان الإمام في قصده مردداً بين شخصين من بدو الأمر؛ لكن نقول هنا بصحة أصل الصلاة لقوله «**لا تعاد الصلاة إلا من خمس**» لما ذكرناه في مسألة أصالة الركنية أنه يشمل هذا الكل صورة وقع الخلل في غير الخمس من غير عمد والتفات، وما نحن فيه من هذا القبيل.

---

١) جواهر الكلام ٢٣٥/١٣، حكم ما لونوى الإقتداء بزيد مثلاً فظهر أنه عمرو.

٢) مدارك الأحكام ٣٣٣/٤، وجوب نية الائتمام والإمام.

وأما في صورة التفت بعد النية إلى تخلف نيته عن الواقع ونوى الإنفراد وقرأ، فهنا نقول: لو ثبت أن للمأموم أن ينوي الإنفراد في جميع الأحوال، فلا إشكال، كما أشار إليه في المدارك.

وأما لو قلنا: إنه لم يثبت أن للمأموم أن ينوي الإنفراد في جميع الأحوال، فهنا نقول أيضاً: إن مقتضى «**لا تعاد الصلاة إلا من خمس**» .. اه أن يكون له أن ينوي الإنفراد ويتمّ الصلاة، لأنه لو تعين البطلان يكون منافياً لقوله «**لا تعاد الصلاة إلا من خمس**» الذي أثبتنا في محله تقدمه وحكومته على جميع أدلة الأحكام.

إن قلت: من المحتمل صحة صلاته مع بقاء قصد الإقتداء بحاله من دون نية الإنفراد.

قلت: لو لم يكن عدم صحة الإقتداء في هذا الفرض مسلّماً، نقول: مقتضى إطلاق «**لا تعاد الصلاة إلا من خمس**» أنه في صورة لم يعلم شيء أنه يفعل في وسط الصلاة أم لا، أن تكون الصلاة صحيحة على التقديرين، وبأي واحد من الإحتمالين أخذ، ولقد رأيت أن صاحب الجواهر أيضاً تمسك بهذا الخبر لبعض موارد الشبهة الحكمية المرددة أيضاً.

ولا مانع فيه بعد إطلاق الخبر وشموله لمثل ذلك أيضاً.

[مناقشة مع صاحب الجواهر وشارح المفاتيح]

الوجه الثاني ما ظهر من كلام الجواهر من أن ما قصده لم يقع وما وقع / ٦٢١ / لم يقصده.

وهذا الوجه ـ لو تمّ ـ يقتضي بطلان الصلاة ولو فرضنا أنه التفت إلى قصده بعد تكبيرة الإحرام ونوى الإنفراد حتى على القول بأن للمأموم أن ينوي

الإنفراد في جميع الأحوال أيضاً.

ومن هنا يناقش على شارح المفاتيح حيث قال بصحة الصلاة لو التفت أولاً ونوى الإنفراد وقرأ وتمّت صلاته أيضاً.

[توضيح القول الحق في المقام]

ونحن نقول: إن أصل هذا الوجه فاسد؛ **أما أولاً** فلأن هذا الفرض من فروع لزوم تعيين من تقتدي به وهناك لم يكن الفساد مسلماً، بل الحكم بالفساد من جهة عدم معلومية شمول أدلة الجماعة، فحينئذٍ كان بطلان الصلاة لترك القراءة. وحينئذٍ يرد عليه أن ترك القراءة هنا لا يقتضي البطلان كما تقدم.

وتقدم أنه لو نوى الإنفراد من بدو الأمر بعد تكبيرة الإحرام أيضاً لا مانع من صحة الصلاة.

وأما ثانياً فلأن هذا المأموم كان قاصداً للصلاة وللإيتمام. فإذا فسد الثاني ـ كما هو المفروض ـ لا وجه لبطلان أصل نية الصلاة مع أنه لو شككنا أن هذا النحو من قصد الإيتمام يكون مضرّاً بنفس الصلاة أيضاً لا يضرّنا بعد أن مذهبنا في مسألة الشك في الأجزاء والشرائط والموانع بجميع أقسامها ـ حتى ما يقال من أنه من الشك في طريق الإمتثال ـ هو البراءة، كما حقّقناه في محله.

ثمّ هذا كلّه في حكم ما نوى الإيتمام بزيد فانكشف بعد الصلاة أنه عمرو، وأما لو نوى الإقتداء بهذا الإمام الحاضر بان بعد الصلاة أنه عمرو.

وأما لو نوى الإقتداء بهذا الإمام الحاضر بأن عيّنه بالإشارة إليه على أنه زيد، فبان بعد الصلاة أن المشار إليه كان /٦٢٢/ عمراً[1] وهنا نقول:

لو قلنا: إنه لو تعين الإمام بالإسم أو الصفة أولاً فانكشف الخلاف بعد

---

١) في المخطوطة: عمرواً.

الصلاة، فتكون الصلاة صحيحة، كما تقدم في المسألة السابقة، فلا إشكال في أن الصلاة صحيحة في مسألتنا أيضاً ـ وهو ما لو عيّنه أولاً بالإشارة إليه بزعم أنه فلان، فانكشف الخلاف بعد الصلاة ـ وإنما الكلام في أنه لو قلنا بفساد الصلاة في المسألة السابقة فهل يحكم بالفساد في مسألتنا أيضاً أو أنه لا إشكال في صحة الصلاة في مسألتنا على كل حال، **فنقول هنا**: على القول بلزوم أن يعيّن المأموم لإمامة في قصده من أول الأمر وأن اعتبار ذلك ليس لمجرد عدم الترديد للمأموم، بل لابدّ أن يكون قصده مطابقاً للواقع، وإلا فلا تصح صلاته.

[توضيح النزاع الصغروي]

فهنا نزاع صغروي في أنه لو أشار إلى معين وقصد الإيتمام به بزعم أنه زيد، فبان أنه عمرو بعد الصلاة، فهل تحقق منه القصد إلى خصوص من اقتدى به ولم يتخلف قصده أم لا؟ وهنا نقول: بعد أنه قصد الإيتمام إلى المشار إليه، فمجرد زعمه أنه زيد ليس برافع قصده للإيتمام إلى المشار إليه. فمن قصد الإيتمام به ـ وهو المشار إليه ـ كان مطابقاً للواقع حيث قصده وأتمّ به أيضاً.

وأما اعتقاده أن المشار إليه زيد، فمجرّد اعتقادٍ فيمن كان مقصوداً من أن اسمه فلان أو صفته فلان ليس ذلك مضرّاً بقصده للمشار إليه الذي كان مطابقاً للواقع.

وغاية الأمر أن اعتقاد الإسم أو الصفة في المشار إليه كان من قبيل الداعي لقصد المشار إليه، وتخلف الداعي ليس رافعاً لنفس القصد إلى المشار إليه.

وذلك نظير أنك زعمت أن الثوب الفلاني نافع لك، فاشتريته فعُلم بعد ذلك أنه مضرّ بحالك، فإنّ تخلّف /٦٢٣/ هذا الداعي غير مضرٍّ بوقوع البيع على

المشار إليه وقصده كما هو واضح.

ونظائره كثير [ة] في أن مجرد اعتقاد شيء ـ بل في صورة كان ذلك الإعتقاد داعياً له ـ غير رافع للقصد إليه، ولو علم بعد ذلك تخلف ذلك الإعتقاد، بل قلنا: إن ما دلّ على اعتبار الرضاء أيضاً شامل له وإن عدم الرضاية التقديرية غير مضرٍّ به.

إن قلت: لا إشكال في أنه ليس هنا ترديد فيما قصده، وإنما الكلام في تخلف الواقع مع ما قصده كما في المسألة السابقة التي كان يعيّنه بالإسم، وعلى هذا نقول: يمكن تصوير تخلف ما قصد مع الواقع مع فرض الإشارة إليه أيضاً، وذلك كأن يقول: اقتدى بزيد الذي هو هذا المشار إليه، فكشف أن المشار إليه كان عمراً.

قلت: هذا الفرض يرجع إلى تعرض الإسم والوصف. فإنّ قولك «الذي هو هذا» وصف لزيد، ومحل الكلام أن يقصد الإقتداء بالمشار إليه الذي عيّنه بالإشارة؛ لكن في اعتقاده أنه زيد مع أنه لم يكن زيد [اً]، بل كان عمر[اً]، سواء كان داعيه الإقتداء بزيد أم مجرد أنه اعتقد أنه زيد. فإن تخلف الداعي أو صرف الإعتقاد غير مضرٍّ بأن القصد هو المشار إليه الذي لم يتخلف مع الواقع.

وذلك نظير أنك تقصد إنشاء البيع على العبد الحاضر بزعم أنه من طائفة خاصة، فيكشف بعد ذلك أن هذا العبد لم يكن من تلك الطائفة، فإن هذا غير مضرٍّ بوقوع إنشاء البيع على خصوص هذا العبد الموجود الحاضر.

مسألة

لا يصح الإيتمام مع وقوف المأموم قدّام الإمام

ولم نَرَ من أحد من الإمامية أن يقول بخلاف ذلك، وليس المقصود إقامة الدليل على ذلك، وإنما الكلام فيما نسب إلى المشهور من جواز المساواة بينهما.

وحكي عن ظاهر ابن إدريس[١] المنع من ذلك واعتبار تأخر المأموم[٢].

واستدل للمشهور بوجوه:

منها ما عن محمد بن مسلم، في الصحيح عن أحدهما، قال: «**الرجلان يؤمّ أحدهما صاحبه يقوم عن يمينه فإن كانوا أكثر من ذلك قاموا خلفه**»[٣].

ونحوه روى زرارة عن الصادق عليه السلام[٤]. وهو ظاهر في المحاذاة أو أن

---

١) السرائر ٢٨٣/١، شرائط إمام الجماعة، فيما لو ظهر كفر الإمام أو فسقه و ٢٧٧/١، باب صلاة الجماعة وأحكامها. هكذا نصه: «و مقام الإمام قدّام المأمومين إذا كانوا رجالاً أكثر من واحد، فان كان المأموم رجلاً واحداً صلى عن يمينه..»، في كلامه رحمه الله المنع من المساواة بينهما صراحةً، نعم، يقول: «.. ولابد من تقدم الإمام عليه بقليل..».

٢) رياض المسائل ٣١٩/٤، صلاة الجماعة، عدم جواز تقدم موقف المأموم على الإمام؛ ذخيرة المعاد ٣٩٤/١، وجوب كون المأموم خلف الإمام.

٣) تهذيب الأحكام ٢٥/٣، ٣ باب احكام الجماعة و...، ح ١/٨٩.

٤) الكافي ٣٧١/٣، باب فضل الصلاة في الجماعة، ح ١؛ تهذيب الأحكام ٢٤/٣، ٢

الإطلاق يشمل المحاذاة.

ومنه تمسك به لذلك في الذكرى[١] والذخيرة[٢] وغيرهما.

ومناقشة الجواهر[٣] على ذلك غير وارد، وذلك لأنه يدعي أن الإطلاق غير مساقة لبيان ذلك، بل الغرض بيان التفصيل من أنه لو كان المأموم واحداً، فيقوم من طرف اليمين، وإن كانوا أكثر من ذلك يقومون خلفه.

وفيه: أن كون الغرض بيان هذا التفصيل غير منافٍ لكون المراد من اليمين خصوص المحاذاة، كما هو الظاهر أو الأعمّ منه.

إن قلت: نسلّم عدم المنافاة، لكن الغرض أنه في مقام بيان تلك التفصيل، فليست ناظرة إلى حيث المساواة وعدمها ليصح التمسك بإطلاقه.

قلت: اليمين بمعنى كون المأموم من طرف يمين الإمام ولو كان محاذياً لمن خلفه لا يناسب مع جعل اليمين في مقابل الخلف، لأن المأموم إذا كثر وكانوا خلف الإمام فغير واحد منهم إما على يمين الإمام أو على يساره. فلو كان المراد من اليمين مجرد طرف اليمين، فلم يتفق الخلف المقابل لليمين بهذا المعنى إلا لواحد من الجماعة مع أنه نسب الخلف المقابل لليمين إلى تمام الجماعة.

فيكشف هذا من أنه ليس المراد من اليمين مجرد كونه من طرف اليمين ولو كان محاذياً لمن خلفه، فلابدّ أن يكون المراد من اليمين غير مجرد طرف

باب فضل الجماعة، ح ١/٨٢. هكذا نصه: «.. فقلت: الرجلان يكونان جماعة؟ فقال: نعم ويقوم الرجل عن يمين الإمام».

١) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤٢٩/٤، المطلب الثانى في شروط الإقتداء، الشرط الرابع، المسألة الأولى أن لا يتقدم المأموم على الإمام.

٢) ذخيرة المعاد ٣٩٤/١، وجوب كون المأموم خلف الإمام.

٣) جواهر الكلام ٢٢٤/١٣، جواز مساواة المأموم للإمام.

اليمين الذي لا ينافي كونه مساوياً لمن خلفه.

وبعد ذلك إما أن يكون اليمين ظاهراً في المساواة من طرف اليمين أو الأعم منه ومن مقدار لم يصل إلى حد يساوي لمن خلفه حتى يحسن المقابلة.

وهذا هو ما تقدم هنا من ظهور هذا /٦٢٥/ النوع من الأخبار؛ إما في خصوص المساواة، ولا بعد في إرادته لأن الحكم ندبي في صورة كان المأموم واحداً، كما أن اعتبار الخلفية إذا كانوا أكثر من واحد أيضاً يكون ندبياً، وإلا لا إشكال في عدم توقف الجماعة على الخلفية، ولم يقل به أحد مع كثرة الأخبار بالصلاة خلف الإمام.

وإما الأعم منها ومن غيرها ما لم يصل إلى حد يساوي لمن خلفه حتى تحسن المقابلة كما تقدم.

إن قلت: نسلّم أن المراد من اليمين ليس ما يشمل ما يساوي لمن خلفه حتى تحسن المقابلة كما ذكرت؛ لكن نقول: من المحتمل أن يكون بين الإمام عليه السلام مع المخاطب تسلّم في عدم جواز المساواة الصرف. وحينئذٍ لابدّ أن يكون المراد من اليمين مجرد طرف اليمين ولو لم يصل إلى حد يساوي من خلفه حتى تحسن المقابلة؛ لكن لا يعمّ المساواة.

قلت: احتمال كون شيء معهوداً بين المتكلم والمخاطب داخل في احتمال القرائن الصارفة للألفاظ عن الأخذ بظاهرها أو إطلاقها. ومع مراعاة هذه الإحتمالات ينسدّ باب التمسك بظواهر الألفاظ وإطلاقاتها.

ونحن قلنا في محله: إن بناء العقلاء مستقرّ على عدم الإعتناء بهذه الإحتمالات في باب ظواهر الألفاظ، بل الإجماع من تمام العقلاء من العلماء وغيرهم على العمل بذلك وإن يتفق التخلف من بعض في بعض الموارد من باب الغفلة أو توهّم صغرى واشتباه المقام بغيره؛ فتدبّر.

[الكلام في مساواة المأموم للإمام]

ومنها ما دلّ على الوقوف حذاء الإمام إذا لم يجد المأموم مكاناً في الصف.

والتقريب كما تقدم من أن الحذاء إما ظاهر في خصوص المساواة أو أن الإطلاق يشملها.

وإشكال الجواهر[1] أن الإطلاق لم يسق لبيان المساواة وعدمه، وإنما الغرض بيان مجرد أن يقف خارج الصف في مقابل الإمام، /٦٢٦/ **ففيه**: أنه لو كان المراد أنه كان من المسلم بين المخاطب وبين الإمام أنه لا يجوز المساواة وأن هذا الإطلاق لم يكن في مقام بيان المساواة وعدمه، فيرد عليه ما تقدم من أن إضمار بعض القرائن وإن يوجب مثل ما ذكرت، لكن تقدّم أن بناء العقلاء على عدم الإعتناء باحتمال القرائن مما تكون مانعة عن الظهور أو التمسك بالإطلاق.

ومن الواضح أن مع عدم معهودية شيء معين عند المتكلم والمحاذاة إذا عيّن المتكلم المحاذاة للإمام لو لم يجد في الصف مكاناً، يفهم إما خصوص المساواة أو أن الإطلاق يشمله، ومع عدم معهودية خارجية يأخذ المخاطب بما ذكرناه من الظهور أو الإطلاق. ولم يسمع أن الكلام لم يسق لبيان ذلك، بل يقبح دعوى ذلك من المتكلم.

والحاصل أن مسألة عدم كون الكلام مساقاً لبيان شيء المعبّر عنه بأن إطلاقه وارد مورد حكم آخر على قسمين:

الأول ما لا يكون فيه البناء على الأخذ بالإطلاق ولو لم يكن شيء معين معهوداً بين المتخاطبين، فهنا نسلّم أنه لا يجوز التمسك بالإطلاق.

---

١) جواهر الكلام ٢٢٤/١٣، جواز مساواة المأموم للإمام.

الثاني ما يكون فيه البناء على الأخذ بالإطلاق وأن الأصل العقلائي على عدم معهودية شيء معين عند المتخاطبين وأن بناء العقلاء مستقرّ على ذلك. ومن تخلف عن ذلك في مورد لعله لاشتباه صغروي وإلا يعمل بمثله في ألف مقام آخر.

[ظهور لفظ الحذاء]

ثمّ إن ما ذكرناه بناءً على عدم ظهور لفظ الحذاء في خصوص المساواة، وإلا لا حاجة إلى ما ذكرنا لبيان صحة التمسك بالإطلاق في المقام وإن كان هو بنفسه حقاً أيضاً في باب المطلقات التي قد يتوهم كون إطلاقها وارداً مورد حكم آخر.

[مناقشة صاحب الجواهر في المقام]

ثمّ اعلم أنه في الجواهر يناقش على كل وجه يذكره للقول بجواز المساواة بين الإمام والمأموم في الموقف، بل يرجّح عدم جواز المساواة ببعض الوجوه التي نشير إليها مع اعترافه بأن القائل بعدم جواز المساواة منحصر بالحلي، ويدعى الإجماع على خلافه وأنه لم أعرف من /٦٢٧/ وافق الحلي عليه عدا الكاشاني في مفاتيحه[١].

ونحن في المقام **تارة** نشير إلى الجواب عما في الجواهر، **وتارة** نشير إلى الجواب عما في الحدائق[٢]؛ فإنه أيضاً في صورة كان المأموم أكثر من واحد يمنع من جواز المساواة بين المأموم والإمام.

---

١) جواهر الكلام ٢٢٦/١٣، جواز مساواة المأموم للإمام.

٢) الحدائق الناضرة ٩٢/١١، قيام المأموم الواحد عن يمين الإمام واجب أو مستحب؟

أما الجواب عما في الجواهر، فنقول: إن له إشكالاً على التمسك بإطلاقات أدلة الجماعة لكفاية المساواة وليس كلامنا في ذلك؛ إذ لم نَرَ بالفعل في إطلاقات أدلة الجماعة ما يمكن رفع تمام المناقشات على التمسك به في المقام من المناقشات الواردة على المطلقات التي نعترف بورودها.

وأيضاً له الإشكال على التمسك بما تقدم مع الجواب عنه.

وما ورد في حكم أمير المؤمنين عليه السلام[1] بصحة صلاة المختلفين في دعوى كل منهما الإمامة لو لم يكن شاهداً على جواز التساوي بين الإمام والمأموم، فمؤيد قوي.

وما قاله في الجواهر هنا إما غير وارد أو غير مضرٍّ بما قلناه.

[قيام المرأة وسطاً لو صلّت في النساء]

وأما ما ورد من الأمر بقيام المرأة وسطاً لو صلّت جماعة في النساء في عدة أخبار بعضها في صلاة الجنازة[2]، ليس عليها مناقشة بعد العمل بتلك الأخبار إلا أن يقال بعدم تسلم اتحاد حكم النساء مع الرجال.

وفيه تأمل حيث لم يبعد وجود الإجماع المركب، ومنه لم يناقش في الجواهر من هذه الجهة.

---

١) الكافي ٣٧٥/٣، باب من تكره الصلاة خلفه والعبد يؤم القوم، ح ٣. هكذا نصه: «.. في رجلين اختلفا فقال أحدهما: كنت إمامك وقال الآخر: أنا كنت إمامك. فقال: صلاتهما تامة، قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت أئتم بك؟ قال: صلاتهما فاسدة وليستأنفا».

٢) وسائل الشيعة ٣٣٤/٨، أبواب صلاة الجماعة، ٢٠ باب جواز إمامة المرأة النساء خاصة على كراهية، ح ٣/١٠٨٢٧. هكذا نصه: «عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: المرأة تؤم النساء؟ قال: لا إلاّ على الميت إذا لم يكن أحد أولى منها تقوم وسطهن معهنّ في الصف فتكبّر ويكبّرن».

[كيفية إمامة العاري العُراةَ]

وأما ما ورد في كيفية إمامة العاري العراة[١] فيعتبر تقدم الركبتين، فلا يصير شاهداً على جواز المساواة الصرف، كما هو المدعى.

وأما ما ورد في خبر أبي علي الحران الوارد عن الصادق عليه السلام في منع جماعة دخلوا المسجد قبل أن يتفرق جميع من فيه عن الأذان ثم قال فيه: **إن ارادوا أن يصلوا جماعة فليقوموا في ناحية المسجد ولا يبدو بهم إمام**[٢]، وكذلك خبر الحسين بن العلوان، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام قال: **الرجلان صف فاذا كانوا ثلاثة تقدم الإمام**[٣]، فمن حيث الدلالة على جواز المساواة لا مانع فيهما.

[الكلام في كفاية تقدّم الإمام بشيء يسير كالركبة]

ثمّ اعلم أن من المسلم عندهم أنه مع تقدم الإمام ولو بشيء يسير كالركبة،

---

١) وسائل الشيعة ٤٥٠/٤، أبواب لباس المصلي، ٥١ باب استحباب الجماعة للعراة وكيفيتها، ح ١/٥٦٨٩. هكذا نصه: «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن قوم صلوا جماعة وهم عراة؟ قال: يتقدمهم الإمام بركبتيه ويصلي بهم جلوساً وهو جالس».

٢) تهذيب الأحكام ٥٥/٣، ٢ باب فضل الجماعة، ح ١٠٢/١٩٠. هكذا نصه: «.. فقلت: فإن دخلوا فأرادوا أن يصلوا فيه جماعة؟ قال: يقومون في ناحية المسجد ولا يدر بهم إمام، الحديث»، لكن نقل المصنف هذه الرواية بالتعبير الموجود من جواهر الكلام ٢٢٤/١٣، جواز مساواة الإمام.

٣) قرب الاسناد: ١٥٠، أحاديث متفرقه، ح ٥٤٥، وسائل الشيعة ٣٤٤/٨، المأموم الواحد عن يمين الإمام..، ح ١٣/١٠٨٦٠. أبواب صلاة الجماعة، ٢٢ باب استحباب وقوف المأموم الواحد من يمين الامام.. ح. ١٣/١٠٨٦، هكذا نصه: «رجلان صف فإذا كانوا ثلاثة تقدم الإمام» لكن نقل المصنف «الرجلان» من جواهر الكلام ٢٢٤/١٣.

تصح الجماعة. ونحن لو أخذنا بإطلاقات الأدلة السابقة أو ظهورها، فتدل على جواز المساواة أيضاً، وإلا ينحصر الدليل على كفاية التقدم في الجملة بنحو الإطلاق بالإجماع الذي قابل لأن يناقش عليه بأن مدركه معلوم كدعوى الإجماع على أن الأمر بالتخلف للندب أو لا أقل من احتماله، فيسقط عن الاعتبار.

وأما الجواب عما ذكره في الحدائق فموقوف على نقل ما ذكره في المقام؛ لكنّا نتعرض أولاً لما ذكره من الدليل على ما هو المسلم عند الكل من عدم جواز تقدم المأموم على الإمام حيث استدلوا له بأنه المنقول من فعل النبي والائمة، [عليهم السلام] فيكون الإتيان بخلافه خروجاً عن المشروع.

[الإستدلال بخبر الحميري في الصلاة عند رأس الإمام عليه السلام]

قال: ويمكن أن يستدل على ذلك بصحيحة محمد بن عبدالله[١] الحميري المروية في التهذيب[٢]: قال: **كتبت إلى الفقيه أسئلة: عن الرجل يزور قبور الائمة عليهم السلام هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا؟ وهل يجوز لمن صلّى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة أم يقوم عند رأسه ورجليه؟ وهل يجوز أن يتقدم القبر ويصلي ويجعله خلفه أم لا؟**

فأجاب سلام الله عليه وقرأت التوقيع ومنه نسخت: أما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة [و لا زيارة][٣] بل يضع خدّه الأيمن على القبر.

وأما الصلاة فإنها خلفه يجعله الإمام ولا يجوز أن يصلي بين يديه، لأن الإمام لا يتقدم

---

١) ثقة جليل.

٢) تهذيب الأحكام ٢٢٨/٢، ١١ باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان، ح ١٠٦/٨٩٨.

٣) الزيادة من المصدر.

ويصلي عن يمينه وشماله[١].

قال في الحدائق: والتقريب فيها أنه سلام الله عليه جعل القبر الشريف بمنزلة إمام الجماعة في الأحكام المذكورة، فكما لا يجوز التقدم على الإمام في الجماعة لا يجوز التقدم في الصلاة على القبر الشريف، وكما يجوز التأخر والمساواة هناك، فإنهما يجوزان هنا.

[كلام شيخنا البهائي في الحبل المتين]

وقد سبقنا إلى فهم هذا المعنى من الخبر شيخنا البهائي /٦٢٩/ ـ عطّر الله مرقده ـ في كتاب [ال]حبل المتين حيث قال ما صورته: هذا الخبر يدل على عدم وضع الجبهة على قبر الإمام .. إلى أن قال: وعلى عدم جواز التقدم على الضريح المقدس حال الصلاة، لأن قوله «**يجعله الإمام**» صريح في جعل القبر بمنزلة الإمام في الصلاة وكما أنه لا يجوز للمأموم أن يتقدم على الإمام بأن يكون موقفه أقرب إلى القبلة من موقف الإمام، بل يجب أن يتأخر عنه أو يساويه في الموقف يميناً أو شمالاً، فكذا هنا. وهذا هو المراد بقوله عليه السلام «**لا يجوز أن يصلى بين يديه لأن الإمام يتقدم، ويصلى، عن يمينه وشماله**».

والحاصل أن المستفاد من الحديث أنه كلّما ثبت للمأموم من وجوب التأخر عن الإمام أو المساواة أو تحريم التقدم عليه، فهو ثابت للمصلي بالنسبة إلى الضريح المقدس من غير فرق، ينبغي لمن صلّى عند رأس الإمام أو عند رجليه أن يلاحظ ذلك؛ إنتهى، وهو جيّد رشيق[٢].

---

١) وسائل الشيعة ١٦٠/٥، أبواب مكان المصلى، ٢٦ باب أنه يجوز لزائر الإمام أن يصلي خلف قبره، ح. ٦٢٢ و ١/٦٢٢١ و ٢.

٢) الحدائق الناضرة ١١٤/١١ ـ ١١٥، يعتبر في الجماعة أن لا يتقدم المأموم في الموقف على الإمام.

أقول: فهذا الخبر باعترافه يدل على جواز المساواة مع الإمام من غير فرق بين أن يكون المأموم واحداً أو أكثر، ومن غير فرق بين أن يقوم الواحد أو الأكثر عن يمين الإمام أو عن شماله كما هو مقتضى إطلاق الخبر.

وهو منافٍ لما سيأتي منه أن المأموم إذا كان واحداً يعين له أن يقوم عن يمين الإمام ويجوز له المساواة، وأنه إذا كان المأموم أكثر من واحد يعين أن يكونوا خلف الإمام.

ومع الغمض عن ذلك سيأتي أنه لا يتمّ ما يذكره لهذا التفصيل أيضاً.

ثمّ إن أعجب من ذلك أن صاحب الجواهر[١] تمسك بعين خبر محمد بن عبدالله الحميري، لكن بنحو رواه في الإحتجاج[٢] على عدم جواز التساوي في الموقف بين الإمام والمأموم بناءً على أن /٦٣٠/ المراد من الإمام فيه إمام الجماعة، كما يرشد إليه استدلال المحدث البحراني بخبر الحميري الذي هو عين هذا الخبر، إلا أن المروي عنه فيه الفقيه وحذف منه «**ولا عن يمينه ولا عن شماله ولا يساوي**» على [عدم][٣] جواز تقديم المأموم على الإمام» معرضاً بالأصحاب حيث إنهم لم يذكروا دليلاً للحكم المزبور من الأخبار وادعى أنه لم يسبقه إلى هذا التنبيه[٤] أحد عدا شيخنا البهائي، وكل ذلك مؤيد لإرادة الإمام فيه إمام الجماعة؛ فتأمل[٥]؛ إنتهى.

---

١) جواهر الكلام ٢٢٦/١٣، جواز مساواة المأموم للإمام.

٢) الإحتجاج ٣١٢/٢، ترجمة محمد بن عبدالله بن الحسين بن جامع بن مالك الحميري.

٣) الزيادة منا.

٤) في الأصل: «التتبه».

٥) جواهر الكلام ٢٢٦/١٣، جواز مساواة المأموم للإمام.

[التعجب من صاحب الحدائق]

أقول: تعجبي من صاحب الحدائق من جهة غفلته عن صراحة صحيحه على جواز التساوي بين الإمام والمأموم في الموقف بعد اعترافه كما هو ظاهر الخبر، وقال به الشيخ البهائي[1] (ره) أنه نزّل في الخبر القبر بمنزلة إمام الجماعة في الصلاة وأثبت أحكامه للقبر أيضاً إما على نحو الإستحباب أو الوجوب، إلا أنه يعلم في ضمن ذلك أحكام إمام الجماعة في الصلاة ومن الأحكام التي صرّح به عدم جواز تقدم المأموم على الإمام في الموقف.

ومنها جواز تساويهما، سواء كان المأموم عن يمين الإمام أو عن شماله، وسواء كان المأموم واحداً أو أكثر، كما يقتضيه الإطلاق الجاري مثله في القبر.

[التعجب من صاحب الجواهر]

وأما تعجبي من صاحب الجواهر ليس من جهة واحدة، وتوضيح المقام أنه لو كان تعارض بين المروي عن التهذيب والمروي عن الإحتجاج، لكان المعين الأخذ بالأول لصحة سنده، دون الثاني لكونه مرسلاً.

وثانياً تخيّل في الجواهر أن الفرق بينهما أنه في التهذيب حذف من الخبر لفظ «ولا عن يمينه ولا عن شماله ولا يساوي» وفي الإحتجاج ذكر ذلك، غافلاً من أنه في التهذيب صرّح بجواز التساوي يميناً / ٦٣١ / وشمالاً.

وثالثاً تخيّل أن المروي عن التهذيب لو دلّ على حكم إمام الجماعة في الصلاة فكذلك المروي عن الإحتجاج لابدّ أن يدل على ذلك مع أن بينهما بوناً بعيداً، لأن المتن في المروي عن التهذيب هكذا: **وأما الصلاة فإنها خلفه أي القبر**

---

١) حبل المتين: ١٥٩، في الصلاة بين القبور.

يجعله الإمام ولا يجوز أن يصلي بين يديه لأن الإمام لا يتقدم، ويصلي عن يمينه وشماله.

أقول: الظاهر من قوله «**يجعله الإمام**» هو تنزيل القبر منزلة الإمام، والظاهر المتبادر منه إمام صلاة الجماعة، ثمّ شرع في بيان أحكام صلاة الجماعة.

وأما في المتن المروي في الإحتجاج هكذا: **وأما الصلاة فإنها خلفه ويجعل القبر أمامه ولا يجوز أن يصلي بين يديه ولا عن يمينه ولا عن يساره لأن الإمام ﷺ لا يتقدم ولا يساوى.**

أقول: في هذا الخبر ساكت عن حال إمام صلاة الجماعة رأساً وإنما نزّل فيه قبر الإمام بمنزلة نفس الإمام والتقدم على القبر أو المساواة معه منزلة التقدم أو التساوي مع نفس الإمام فيما ليس فيه التقدم والتساوي معه.

إن قلت: أي مانع من أن يكون المراد من المروي في التهذيب أيضاً تنزيل قبر الإمام بمنزلة نفس الإمام، لا إمام صلاة الجماعة، فلا يستفاد منه شيء من حكم إمام صلاة الجماعة؟

قلت: مع قطع النظر من أن قوله «**يجعله الإمام**» ظاهر في إمام صلاة الجماعة، يكون التعليل الذي يذكر بعده معيناً له حيث تفرّع أولاً عدم جواز الصلاة بين يديه، ثمّ علّل بأن الإمام لا يتقدم وأنه يصلي عن يمينه وشماله، وشيء من ذلك لا يناسب مع أن يكون /٦٣٢/ تنزيل قبر الإمام منزلة نفس الإمام لعدم معهودية شيء من ذلك فيه بوجه، بخلاف إمام صلاة الجماعة؛ فتدبّر.

ثمّ إنك بعد ما عرفت أنه يستفاد من صحيحة الحميري باعتراف صاحب الحدائق في أصل المبنى على جواز التساوي بين الإمام والمأموم في الموقف، فلنشرع إلى مناقشاته على بعض أدلة جواز التساوي في الموقف بين الإمام والمأموم:

فمنها مناقشته على مثل الخبر الذي تقدم في أول المسألة الدالّة على أن المأموم إذا كان واحداً يصلي عن يمين الإمام، وهنا يسلّم أن اليمين إما خصوص المساواة أو ما يشمله، كما تقدم الكلام فيه في رد الجواهر سابقاً، إلا أنه يقول: إنه أخص من المدعى؛ فإن المدعى أنه هل يجوز المساواة، تعدد المأموم أو اتحد، أم لا؟ والروايات إنما دلت على جواز المساواة مع الإتحاد ـ كما قدّمناه ـ.

وأما ما يدل على الجواز مع التعدد، فلم يرد في شيء من الأخبار، بل الوارد فيها وجوب التأخر خلف الإمام.

[دعاوي صاحب الحدائق فيما كان المأموم واحداً أو متعدداً في جواز التساوي بين الإمام والمأموم في الموقف]

أقول: توضيح المقام يتوقف على[1] البحث عن دعاوي صاحب الحدائق في مورد كان المأموم واحداً وعن دعاويه في صورة كان المأموم متعدداً.

أما الأول، فنقول: في صورة كان المأموم واحداً وأن يقول كما قلنا بجواز التساوي بين الإمام والمأموم في الموقف، لكنّه يقول بوجوب أن يقف المأموم الواحد عن يمين الإمام، فإنه قال في تلك المسألة: «لا خلاف في أفضلية قيام الرجل وحده عن يمين الإمام، إنما الخلاف في وجوبه واستحبابه والمشهور أن ذلك على جهة الفضل والإستحباب.

قال في المنتهى[2]: وهذا الوقوف سنة، فلو خالف فيه ووقف الواحد على

---

١) في المخطوطة: عن.

٢) منتهى المطلب ٣٧٦/١، في صلاة الجماعة، البحث الخامس، فروع: الثاني. هكذا نصه: «وقوف المأموم الذى عن يمين الإمام ليس بواجب بل هو مستحب فلو وقف عن يساره أو خلفه جاز لكنه يكون قد فعل مكروهاً ذهب إليه علماؤنا أجمع..».

يسار الإمام أو خلفه لم تبطل صلاته عند علمائنا أجمع.

/٦٣٣/ ونقل في المختلف[١] عن ابن الجنيد القول بالبطلان مع المخالفة.

قال في المدارك[٢]: وهو ضعيف[٣].

ويناقش[٤] على المدارك بأنه لا وجه للضعف بعد أنه لا مدرك للقول بالصحة إلا دعوى الإجماع عليه، وذلك لأن العبادة توقيفية ولا شاهد لنا على أن الأمر بوقوف الواحد عن يمين الإمام للإستحباب، وكلّما ورد في المأموم الواحد ورد الأمر بقيامه عن يمين الإمام ولا شاهد على أن الأمر للإستحباب ليدلّ على الصحة في صورة المتخلف عن ذلك.

فلو لم نقل إن الأمر للوجوب التعييني، نقول: إنه لا أقل من أنه لم تثبت مشروعية أن يقوم المأموم الواحد عن يمين الإمام.

أقول: أولاً تقدم أن مقتضى الصحيح السابق الذي نقل عن الحميري عن التهذيب أنه يجوز تساوي الإمام للمأموم الواحد أو أكثر من اليمين واليسار، وهو عين مدعى المشهور.

وثانياً إذا بنيت على عدم الإعتناء بالإجماع ولا بالسيرة، بل تعمل بخصوص النصوص، فنقول: إن المأموم إذا كان أكثر من واحد لم يرد في حقه إلا الصلاة خلف الإمام، والظاهر من الخلف كما قاله في الجواهر في مسألتنا أن يكون تمام المأموم وراء الإمام بحيث يكون سجوده محاذياً لقدم الإمام[٥]، مع

---

١) مختلف الشيعة ٨٩/٣، اعتبار موقف المأموم وحده أو اكثر نفل لا فرض.

٢) مدارك الأحكام ٣٣٨/٤، استحباب وقوف الواحد عن يمين الإمام والجماعة والمرأة خلفه.

٣) الحدائق الناضرة ٨٩/١١، قيام المأموم الواحد عن يمين الإمام واجب أو مستحب.

٤) الحدائق الناضرة ٩٠/١١، قيام المأموم الواحد عن يمين الإمام واجب أو مستحب.

٥) جواهر الكلام ٢٢٧/١٣، جواز مساواة المأموم للإمام.

أنه لم ينازع أحد في أنه لو قلنا بعدم جواز المساواة، فلا يلزم هذا المقدار من التأخر، بل التأخر في الجملة كافٍ.

وعلى هذا، فلابدّ أن يكون المدرك للصحة فيما كان المأموم متأخراً بما لا يعدّ من الخلف، مدركه الإجماع. فإذا جاز الإتكال بهذا الإجماع يجوز الإتكال في غير هذا المورد أيضاً.

[كلام صاحب الجواهر في استحباب قيام المأموم الواحد عن يمين الإمام]

وفي الجواهر في مسألة استحباب أن يقف المأموم الواحد إذا كان رجلاً عن يمين الإمام ـ بعد أنه ينقل عن الحدائق إنكار الإستحباب على الأصحاب؛ اذ كل ما ورد في الأخبار هو الأمر بوقوف الرجل / ٦٣٤ / الواحد عن يمين الإمام، فمن أين يستفاد جواز أن يكون المأموم الواحد عن خلفه أو يساره ـ، يقول: «لا أدري أن إنكاره على من حصل الإجماع على إرادة الندب من هذه الأوامر أو على من يكون المنقول من الإجماع حجة عنده»[1].

أقول: إذا كان الإتفاق على الندب من جماعة كثيرة من العلماء الذين مذهب أكثرهم على أن الأمر للوجوب، مع أنهم الناقلون للأخبار الكثيرة الآمرة بوقوف المأموم الواحد عن يمين الإمام، فهذا يكشف من أنه وصل إليهم ما يوجب القطع أو كان حجة مسلمة عند الكل على أن هذه الأوامر كان للندب. وقد أثبتنا في محله حجية نقل الثقة لما هو ملزوم لموضوع ذي أثر أو جزء الملزوم وأنه ينفع في إثبات ذلك الموضوع إذا أثبت جزءه الآخر بنقل آخر أو بطريق العلم.

---

١) جواهر الكلام ٢٤٨/١٣، استحباب وقوف المأموم عن يمين الإمام إن كان رجلاً واحد وخلفه إن كانوا جماعة.

وعلى هذا نقول: إن ما أشرنا إليه يثبت به أصل المقصود إما بنفسه أو ولو بملاحظة بعض الشواهد الأخر التي ذكرها في الجواهر للقرب بأن وقوف الرجل الواحد على يمين الإمام يكون مستحباً، وإلا يجوز الوقف عن خلفه ويساره أيضاً؛ فتدبّر جيّداً.

وأما الثاني يعنى دعواه في صورة كان المأموم أزيد من واحد، ترجيح عدم جواز التساوي للمأموم مع الإمام في الموقف، فقد عرفت أيضاً مما تقدم فساد مدركه، وأن لنا الدليل على جواز التساوي معه في الموقف وإن يكن المأموم عن يمين الإمام أيضاً أو عن يساره، مضافاً إلى ما سيأتي من المناقشات على هذا التفصيل.

[الوقوف حذاء الإمام عند الضرورة]

ومنها مناقشته على ما دلّ على أن المأموم إذا لم يجد محلاً لأن يقف في الصف فيقف بحذاء الإمام، فإنه مما يدلّ على جواز تساوي المأموم مع الإمام في الموقف؛ أخذاً /٦٣٥/ بظاهر لفظ «حذاء الإمام»؛ لكن في الحدائق في المسألة الثانية عشر قبل المطلب الثاني في الجماعة يقول بعد نقل الموثق عن سعيد الأعرج ونقل الصحيح عنه.. إلى غير ذلك مما دل على أن المأموم إذا لم يجد في الصف مقاماً فلا بأس أن يقوم بحذاء الإمام: إنه «بقي هنا شيء لم أر من نبّه عليه، وهو أن الظاهر من قوله عليه السلام في جملة من الأخبار «يقوم بحذاء الإمام» حال امتلاء الصفوف هو أنه يقوم وحده في الصف الأخير الذي ليس فيه إلا هو ويكون موقفه محاذياً لموقف الإمام[1].

---

١) الحدائق الناضرة ١١/١٨٢، معنى القيام بحذاء الإمام.

[كلام الشيخ الصدوق في المقام]

ثم استظهر من الصدوق أنه فهم من الأخبار أن القيام بحذاء الإمام هو القيام بجنبه كما في اتحاد المأموم وأن ما فهمه الصدوق وإن أوهمه اللفظ في بادئ النظر، إلا أن الظاهر منه إنما هو ما ذكرناه وهو الذي فهمه الأصحاب حيث إنهم صرّحوا بأنه يكره للمأموم القيام وحده في صف إلا أن لا يجد موضعاً في الصفوف، وقال: إنه يؤيد المعنى الذي قلنا به أن حكم المأموم إذا كان أكثر من واحد هو الوقوف خلف الإمام، لا جنبه[1].

أقول: الظاهر من القيام بحذاء الإمام هو القيام بجنبه، بل لو لم تلق هذه الشبهة بإبداء احتمال آخر، لم يشك أحد في هذا المعنى.

هذا، مع أن السؤال عن القيام وحده إذا لم يجد مقاماً في الصفوف أعم من أن يمكن إقامة صفٍّ آخر بعد الصفوف أم لا، وأعم من أن يكون ورود هذا الشخص من طرف الإمام أو من آخر الصفوف، كما أن مراده من قيام وحده أعم من أن يكون في جنب الإمام أو آخر الصفوف. وبعد ذلك / ٦٣٦ / لا تبقى قرينة على أن المراد المحاذاة في الصف الآخر.

وهذا بخلاف ما لو كان المراد أن يقوم بجنب الإمام، فإن الظاهر من اللفظ ذلك، مع أن المحاذاة في الصف الآخر تحتاج إلى قرينة أخرى، مع أنه ليس بلازم أن يمكن إقامة صفٍّ آخر، وهذا بخلاف جنب الإمام، فإنه بلا مانع في الجماعات المتعارفة التي يكون الإمام مقدماً وليس الإمام في محراب.

---

١) الحدائق الناضرة ١١/١٨٤، معنى القيام بحذاء الإمام.

[حصيلة البحث]

فظهر مما ذكرنا دلالة هذه الأخبار أيضاً على جواز مساواة المأموم مع الإمام في الموقف، مضافاً إلى الخبر الذي دلّ على أن المأموم الواحد يقوم عن يمين الإمام وما ورد في الصلاة عند قبور الائمة عليهم السلام التي تقدم دلالة كل ذلك على المطلوب، مضافاً إلى الأخبار التي اعترفنا بدلالتها على المدعى عند نقل كلام الجواهر.

هذا، مع الغمض عن الشهرة أو الإجماع وغير ذلك مما تقدم شرحه، كما أنه ظهر مما تقدم أن المأموم الواحد أو الأزيد منه لا مانع من أن يقوم من طرف يسار الإمام أو خلفه وغير مسألة التساوي في الموقف التي كان كلامنا فيه بالإصالة.

مسألة

[في استحباب الجماعة في القضاء وأنه يأتمّ الأداء بالقضاء وبالعكس]

يظهر من تصريح بعض كالجواهر[1] والذكرى[2] والإشارات وغيرها وإطلاق غيرهم الإتفاق على استحباب الجماعة في القضاء وأنه يأتم الأداء بالقضاء وبالعكس.

ومما يتمسك لأصل جريان استحباب الجماعة في القضاء إطلاقات الجماعة.

ونحن ذكرنا عند التعرض لبيان جريان الجماعة في الفرائض بنحو الإطلاق، إطلاقات رفعنا الإشكال عنها مما يشمل القضاء وغيره في أول مكتوباتي في الجماعة.

مضافاً إلى أن الجماعة أحد فردي الواجب التخييري الثابت عليه، أي على المكلف في نفس الأداء، كسائر الخصوصيات التي يجوز أن يكون الأداء على كل منها والقضاء ليس إلا نفس الفعل الأدائي، لكنه في خارج الوقت.

وأما الثاني؛ أعني ائتمام كل من الأداء والقضاء بالآخر، فمع قطع النظر عن الإجماع على صحة ذلك، نقول: في الجواهر وغيره تمسك لذلك بعمومات

---

١) جواهر الكلام ١٣٥/١٣، الفصل الثالث في الجماعة.

٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٣٧٤/٤، الفصل الثالث، المطلب الأول في محلها و ٤٤٥/٤، المسألة الخامسة الشرط الخامس.

الجماعة ولسنا في مقام شرح ذلك، كما أن لصحة ذلك قرائن أخرى ليس لنا مجال التعرض لها، بل نحن نقتصر هنا بالتمسك بالأخبار التي نقلها المحقق القمي (ره) هنا في الغنائم:

[نقل أخبار نقلها المحقق القمّي في الغنائم]

منها ما عن الكليني والشيخ عن عبدالرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام **عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى ؟.**

فقال: إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها وإن ذكرها وهو في صلاة، بدأ بالتى نسي وإن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمها بركعة، ثمّ صلّى المغرب، ثمّ صلّى العتمة بعدها وإن كان صلّى [العتمة][1] وحده فصلّى منها ركعتين، ثمّ ذكر أنه نسي المغرب أتمها بركعة، فيكون صلاة المغرب ثلاث ركعات، ثمّ يصلّي العتمة بعد ذلك[2].

وجه الدلالة أن الظاهر من قوله «أتمها ركعة» هو إتمام الصلاة المنسية التي كانت قبل صلاة المغرب ـ وهو صلاة العصر ـ بصلوة مغرب الإمام، ثمّ يزيد عليها ركعة ليتمّ العصر أربع ركعات قضاءً.

نعم، الخبر ضعيف على المشهور كما في مرآة العقول في أبواب المواقيت، وطريق الشيخ والكليني واحد حيث ينقلان عن حسين بن محمد .. إلخ، وإن كان إسناد الشيخ إلى حسين بن محمد صحيحاً.

ومنها ما رواه الشيخ[3] عن إسحق بن عمار وفي طريقها سلمة صاحب

---

١) الزيادة من المصدر.

٢) غنائم الأيام ١٦٨/٣، ائتمام الحاضر بالمسافر.

٣) تهذيب الأحكام ٥١/٣، ٣ باب احكام الجماعة و...، ح ٩٠/١٧٨ و٢٨/٣، باب فضل المساجد، ح ١٤٢/٨٢٢.

السابري، والراوي عنه ابن أبي عمير والصدوق[١] أيضاً بسنده عن إسحاق بن عمار، وسنده إليه صحيح. **قال قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: تقام الصلاة و[قد] صلّيت؟. فقال: صلّ واجعلها لما فات**[٢].

١) من لا يحضره الفقيه ٤٠٧/١، ح ١٢١٥.
٢) غنائم الأيام ١٦٨/٣، ائتمام الحاضر بالمسافر.

مسألة

يجب متابعة المأموم للإمام في الأفعال

أقول: هذه المسألة تعرض لها شيخنا المرتضى في رسالته في صلاة الجماعة[١] ونحن علّقنا عليها بعض الحواشي ونوضح المختار منها فلا نكرّره هنا، ولكن نتعرّض لبعض فروع المسألة، وهو ما قال في الحدائق[٢] وغيره من أنه لو رفع المأموم رأسه من الركوع أو السجود قبل الإمام عامداً استمرّ ولو كان ناسياً أعاد، وكذا لو أهوى إلى ركوع أو سجود.

أقول: ما ذكروه مشتمل على أربع مسائل، ونحن نتكلم في كل منها **تارة** بحسب القاعدة، **وتارة** في الأدلة الخاصة، سواء كانت على طبق القاعدة أو مخصصة لها. ثمّ نتكلم بعد ذلك في حكم تقدم المأموم على الإمام بأحد النحوين في غير الركوع والسجود.

---

١) كتاب الصلاة ٢/ ٣٨٠، هل المتابعة شرط أو واجب تعبداً.

٢) الحدائق الناضرة ١١/ ١٤٢، التقدم في الرفع من الركوع أو السجود.

[مسائل]

أما المقام الأول، وفيها مسائل:

المسألة الأولى
فيما لو رفع المأموم رأسه من الركوع أو السجود قبل الإمام عامداً

وهنا نقول: أما من حيث القاعدة، فتارة لابدّ أن يتكلم في كون هذا الرفع موجباً لبطلان الصلاة، وتارة في أنه إذا لم يوجب نفس الرفع المذكور موجباً لبطلان الصلاة فأي شيء لابدّ أن يفعل لتتمّ الصلاة؟

أما كون هذا الرفع بنفسه موجباً لبطلان الصلاة، فمبني على كون وجوب المتابعة في صلاة الجماعة وجوبه وجوباً شرطياً لنفس الصلاة، وتقدم أنه ليس كذلك، بل وجوبه إما وجوب تعبدي نفسي، كما نسب إلى المشهور أو وجوباً شرطياً لنفس الجماعة.

وعلى الأخير لا إشكال في أنه لا يوجب بطلان نفس الصلاة.

نعم، يضرّ بالجماعة، فلابد أن لا يترتب بعد ذلك ما كان من الأحكام الخاصة للجماعة مما يكون /٦٣٩/ مضرّاً بنفس الصلاة لولا الجماعة، كترك القراءة في الركعتين الأوليين.

وأما على قول المشهور من كون وجوب المتابعة وجوباً نفسياً تعبدياً،

فتقدم هنا في الحواشي أنه على القول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاص أو عدم الأمر بضدّه الخاص، يشكل الأمر في صحة الصلاة مع أن بناء المشهور على أنه لا يوجب بطلان الصلاة.

ونقلنا عن الجواهر[1] أنه أجاب عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد لبطلان الصلاة بما لم يكن مرضيّاً عندنا.

نعم، في خصوص المقام لا مانع من أن يقال: إن رفع الرأس عن الركوع أو السجود لو كان منهياً عنه أيضاً لا يوجب بطلان الصلاة، لأن وجوب رفع الرأس من الركوع والسجود مقدمي صرف، والوجوب المقدمي يسقط بالحرام، ونفس إتيان الحرام في الصلاة يكون بمثل النظر إلى الأجنبية في الصلاة، غير مضرٍّ بنفس الصلاة من حيث القاعدة على الحق من جريان البراءة في الشك في الشرائط والموانع حتى فيما هو من أفراد الواجب التخييري كالجماعة، كما تقدم الكلام فيه في ذيل مسألة الحائل.

وأما أنه أي شيء لابدّ أن يفعل بعد ذلك لئلا يبطل الصلاة بعد ذلك على القول الحق من أن الصلاة لم تبطل بنفس رفع الرأس قبل الإمام، وهنا نقول: أما لو عاد إلى الركوع أو السجود فمقتضى القاعدة بطلان الصلاة، لأنه يوجب زيادة الركن أو الزيادة العمدية في الصلاة.

ومقتضى إطلاق أخبار «من زاد في صلاته»[2] .. إلخ، بطلان الصلاة بها وإن كان فيه كلام على ما أوضحته في مسألة أصالة الركنية في أجزاء الصلاة، فعليك بالرجوع إليها.

---

١) جواهر الكلام ١٢٨/١١، حكم ما يجب قطع الصلاة له.

٢) الكافي ٣٥٥/٣، باب من سها في الأربع والخمس ولم يدر زاد أو نقص، ح ٥. هكذا نصه: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة».

وأما لو لم يعد إلى الركوع، بل استمرّ على الرفع، فلا دليل /٦٤٠/ على أنه يوجب بطلان الصلاة.

نعم، على ما قلنا من أن وجوب المتابعة في الجماعة يكون وجوبه وجوباً شرطياً لنفس الجماعة، فلابد أن يترتب بعد ذلك من أحكام الجماعة ما كان مضرّاً بأصل الصلاة لولا الجماعة ـ كما تقدّم ـ.

[المخصِّص للقاعدة]

فتلخّص أن مقتضى القاعدة في المسألة مطابق مع قول المشهور فيها.

وأما المخصّص للقاعدة في خصوص المسألة الأولى بأن يكون مقتضاه عدم لزوم الإستمرار على الرفع أو تعين وجوب العود إلى الركوع أو السجود ـ كما نسب إلى بعض كالمفيد في المقنعة[١] أو الشيخ في التهذيب[٢] ـ وأنه وافقه عليه الكاشاني[٣] أولاً، ثمّ «استصوب استحباب الإعادة، وعن الخراساني في الكفاية[٤] أنه قرّبه في الرفع من السجود ولم يستبعد التخيير في الركوع كالمحدث البحراني[٥] تردّد في وجوب الإعادة واستحبابها بعد أن جزم بخلاف ما عليه الأصحاب من وجوب الإستمرار»[٦].

---

١) لاحظ جواهر الكلام ٢١٣/١٣، حكم ما لو رفع المأموم رأسه قبل الإمام عمداً، في مفتاح الكرامة ١٩٠/١٠ قال: وليس فيما عندنا من نسخ المقنعة لذلك عين ولا أثر. ولعلهم توهموا ذلك مما أصله الشيخ في التهذيب فظنوا أن كذلك من كلام المفيد وليس ذلك قطعاً وإنما هو كلام الشيخ..».

٢) تهذيب الأحكام ٤٧/٣، ٢ باب فضل الجماعة، ح ٧٤/١٦٢ و ٧٦/١٦٤.

٣) الحدائق الناضرة ١٤١/١١، تقدم المأموم في الأفعال عمداً أو سهواً.

٤) كفاية الأحكام: ٣١، في الجماعة، على ما نقل في حاشية مفتاح الكرامة.

٥) مفاتيح الشرائع ١٦٢/١، في الجماعة، على ما نقل في حاشية مفتاح الكرامة.

٦) جواهر الكلام ٢١٣/١٣، حكم ما لو رفع المأموم رأسه قبل الإمام عمداً.

وعلى كل حال ما يدعى كونه شاهداً على خلاف قول المشهور ومخصصاً للقاعدة أمران:

[الكلام في النبوي المعروف]

الأول النبوي المعروف المعمول به: **إنما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به**[1]. فإن مفاده وجوب المتابعة وهو هنا متوقف على العود إلى الركوع أو السجود، فيجب.

وفيه ما تقدم في الحواشي من أن مفاد النبوي وجوب المتابعة في المفروغ عن وجوبه على المأموم، لا وجوب الإتيان بكل ما يفعله الإمام والمتابعة فيه.

[ترك الاستفصال في صحيح الفضيل]

الثاني ترك الإستفصال في صحيح الفضيل: **سأل أبا عبدالله عن رجل صلّى مع إمام يأتمّ به، ثمّ رفع رأسه من السجود قبل أن يرفع الإمام رأسه من السجود. قال: فليسجد**[2].

فإن ترك الإستفصال من أن رفع الرأس كان عن العمد أو عن النسيان يقتضي عموم الحكم بوجوب السجود لصورة كان رفع الرأس عامداً /٦٤١/ أيضاً.

[الكلام في سائر الاخبار]

وفي صحيح ابن يقطين ـ كخبر الأشعري ـ: **سأل أباالحسن عليه السلام عن الرجل يركع مع الإمام يقتدي به، ثمّ يرفع رأسه قبل الإمام؟**

---

١) الإفصاح للشيخ المفيد: ٢٠٦؛ عوالي اللئالي ٢٢٥/٢، باب الصلاة، ح ٤٢.
٢) من لا يحضره الفقيه ٣٩٦/١، وجوب متابعة الإمام، ح ١١٧٤.

قال: يعيد ركوعه معه[١].

وفي موثقة محمد بن علي الفضّال، قال لأبي الحسن أيضاً: **أسجد مع الإمام وأرفع رأسي قبله، فأعيد؟**

قال: أعد واسجد[٢].

بل قد يستفاد من موثق ابن فضّال الآتي خصوصاً بناءً على إرادة الراجح من الظن فيه وعدم الإجتزاء به في خطاب المتابعة؛ فتأمل.

أقول:

أما أولاً نقول: لا تأمل أن وجود العود في صورة كان رفع الرأس من الركوع أو السجود عن عمد، خلاف المشهور.

ونحن ذكرنا كراراً أن الظواهر التي تكون على خلاف قول المشهور، تكون ساقطة عن الإعتبار للعلم الإجمالي بأن كثيراً من تلك الظواهر على خلاف الواقع.

وقد حقّقنا في محله أن العلم الإجمالي على خلاف الظواهر، يوجب لأن يسقط عن الإعتبار كل ظاهر يكون من أطراف هذا المعلوم بالإجمال.

وثانياً قيل: إن هذه الأخبار محموله غير صورة العمد الذي هو محل كلامنا فعلاً، وذلك لوجهين:

الأول أن المتعارف عدم تعمد السبق على الإمام مع قصده الجماعة، مع أن أصالة حمل فعل المسلم لا سيّما مثل ابن فضال[٣] على غير المحرم، يقتضي

---

١) تهذيب الأحكام ٢٧٧/٣، باب فضل المساجد...، ح ١٣٠/٨١٠.

٢) تهذيب الأحكام ٢٨٠/٣، باب فضل المساجد...، ح ١٤٤/٨٢٤.

٣) تهذيب الأحكام ٢٧٧/٣. باب فضل المساجد والصلاة فيها، ح ١٣١/٨١١. هكذا نصه: «عن ابن الفضال قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام في رجل كان خلف إمام يأتم به فركع قبل أن يركع الإمام وهو يظن أن الإمام قد ركع فلما ركع رآه لم

عدم كون السبق عن عمد، وهذا يكون منشأً لترك الإستفصال، لا إرادة التعميم بصورة العمد[١].

وفيه: أن غاية الأمر أن هذا التقريب يتمّ لمنع العموم في موثقة ابن فضال، وأما سائر الأخبار فالسؤال فيها مطلق، والتعميم فيها لإطلاق السؤال، ولا مانع من السؤال عما يندر تحققه، وليس السؤال فيها عن واقعة شخصية ليقال: إن التعميم بترك الإستفصال ومجرد أن بعض الأخبار عام كافٍ في /٦٤٢/ إثبات المدعى.

الوجه الثاني: أن الأخبار السابقة وإن كان إطلاقها شامل لصورة العمد، لكن لها معارض، وهو ما عن الشيخ (ره) في الصحيح عن عبدالله بن مغيرة، ـ وهو من أصحاب الإجماع ـ عن غياث بن ابراهيم الثقة البتري ـ كما في الحدائق ـ[٢]، **قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يرفع رأسه من الركوع قبل الإمام، أيعود فيركع إذا أبطأ الإمام ويرفع رأسه مع الإمام؟**

قال: لا[٣].

وعلى هذا نقول: إن الجمع بحمل خبر غياث على العامد، وحمل السابقة على الساهي.

[كلام صاحبي الحدائق والجواهر في المقام]

وفي الحدائق أن وجه «هذا الحمل أنه مع الرجوع عامداً، يلزم زيادة الركن

يركع فرفع رأسه ثم أعاد الركوع مع الإمام أيفسد ذلك صلاته أم تجوز تلك الركعة؟ فكتب: يتم صلاته ولا يفسد ما صنع صلاته».

١) لاحظ: جواهر الكلام ٢١٤/١٣، حكم ما لو رفع المأموم رأسه قبل الإمام عمداً.

٢) الحدائق الناضرة ١٤١/١١، الأخبار في تقدم المأموم في الأفعال.

٣) الإستبصار ٤٣٨/١، باب من رفع رأسه من الركوع قبل الإمام، ح ١٦٨٩.

عمداً، وأما مع السهو فاللازم زيادته سهواً، وهو مغتفر.

وفيه: أنهم صرّحوا بأن زيادة الركن مبطلة عمداً وسهواً»[١].

أقول: لو قلنا: إن الركوع الذي يكون جزء الصلاة هو ما فعله أولاً، سهواً كان أو عمداً ـ كما سيأتي الكلام فيه ـ، فالركوع ثانياً يكون من زيادة الركن عمداً على كل حال.

ثمّ إن في الحدائق[٢] في مقام الجمع بين خبر غياث والأخبار السابقة يقول: الأظهر إما طرح خبر غياث أو حمل خبر غياث على جواز ترك الرجوع وحمل الأخبار السابقة على استحباب الرجوع، من غير فرق بين العامد والناسي.

وفي الجواهر[٣] رجّح الجمع الذي عليه المشهور، من حمل خبر غياث على العامد، فلا يجوز له الرجوع، وحمل الأخبار السابقة على الساهي، فيجب عليه الرجوع، لدعوى أن الجمع بذلك أولى من طرح خبر غياث.

وكذا من حمل خبر غياث على رفع الوجوب والأخبار السابقة على الندب أو الجواز.

وكذا من حمل خبر غياث على كون الإمام ممن لا يقتدى به، لأنه في حكم المنفرد، بل منفرد فلا يجوز له الرجوع.

وكذا من التفصيل بين الركوع والسجود؛ إذ هو مخدوش من جهات.

هذا، مع أن في خبر غياث إشعار [أ] /٦٤٣/ بنفسه باختصاصه بصورة العمد، لإيماء قوله فيه «فأبطاء الإمام» بأن رفع الرأس أولاً كان لتخيل قرب لحوق الإمام به، لا أنه صدر عنه سهواً.

---

١) الحدائق الناضرة ١٤١/١١، تقدم المأموم في الأفعال عمداً أو سهواً.

٢) الحدائق الناضرة ١٤٢/١١، التقدم في الرفع من الركوع أو السجود.

٣) جواهر الكلام ٢١٤/١٣، حكم ما لو رفع المأموم قبل الإمام عمداً.

أقول: قوله ﷺ «لا» في خبر غياث، ليس ظاهراً في تحريم العود إلى الركوع ـ كما توهم ـ، بل ظاهر في نفي وجوب العود إلى الركوع، حيث إن الظاهر من السؤال في قوله «أيعودفيركع»، هو السؤال عن تعين العود والركوع عليه.

وعليه فالجمع العرفي بينه وبين الأخبار السابقة، هو حمل الأخبار السابقة على استحباب العود، وهو غير منافٍ لنفي الوجوب.

ثمّ إن مقتضى هذا الجمع أن يكون العود إلى الركوع مستحباً في صورة رفع رأسه عمداً أيضاً، مع أن المشهور يقولون بعدم جواز العود إلى الركوع في فرض العمد.

والجواب عن ذلك ما تقدم في الجواب الأول، وبناء على ذلك لا مانع من الرجوع إلى الركوع والسجود إلا في صورة كان رفع الرأس عن أحدهما عمداً صرفاً من غير نسيان وسهو أو ظنّ أن الإمام رفع رأسه عن الركوع أو السجود.

المسألة الثانية

فيما لو رفع المأموم رأسه قبل الإمام عن الركوع أو السجود نسياناً

وتقدم أن إعادة الركوع أو السجود، وإن كان على خلاف القاعدة، إلا أنه قد ثبت تخصيص القاعدة الأولية في صورة كان رفع الرأس أولاً عن النسيان بإعادة الركوع أو السجود، كما نقل ذلك في مفتاح الكرامة[١]، وكذا الجواهر[٢] عن جميع الكتب التي نقلا عنه حكم صورة العمد، بل لا ينقلون في الحكم بالإعادة في مسألتنا مخالفاً.

نعم، ليس الدليل على الحكم المذكور بقاء خطاب المتابعة الثابتة من قوله عليه السلام «إنما جعل / ٦٤٤ / الإمام إماماً ليؤتم به»[٣]، لما تقدم وجهه في المسألة السابقة، ولا أخبار جماعة الجمعة الدالة على اغتفار ترك المتابعة لمعذّر كالضيق ونحوه، ولا بأولويته من ظنّ الركوع، أو مساواته له التي ورد فيه خبر ابن فضّال، كما يأتي في محله؛ بل الدليل عليه جميع الأخبار التي تقدمت في المسألة الأولى مما دل على الإعادة إلى الركوع أو السجود.

وتقدم أنه لم يخرج عن تحت إطلاقها شيء إلا صورة كان رفع الرأس أولاً عن العمد الصرف.

وأما التفصيل بين رفع الرأس في الركوع بعدم جواز الإعادة لاستلزامه زيادة الركن، وبينه في السجود، فتقدم أنه لا وجه له في صورة العمد، وكذلك في

---

١) مفتاح الكرامة ١٠/١٩٠، وجوب متابعة المأموم للإمام في أفعال الصلاة.
٢) جواهر الكلام ١٣/٢١٥، حكم ما لو رفع المأموم رأسه قبل الإمام سهواً.
٣) عوالي اللئالي ٢/٢٢٥، كتاب الصلاة، ح ٤٢.

المقام أيضاً، لو كان القائل به يعمّم التفصيل إلى صورة النسيان.

نعم، لصورة النسيان بعض الفروع لا بأس من التعرض لها:

منها أنه هل العود إلى الركوع أو السجود على سبيل الوجوب، كما أن الإستمرار في المسألة السابقة كان على سبيل الوجوب، أم لا؟.

فعن التذكرة[١] ونهاية الأحكام[٢] عدم وجوب العود.

وعن المدارك[٣] الميل إليه.

وفي الجواهر: لا ريب في ضعفه[٤]، لأن ظاهر الكتاب والأصحاب والنصوص ـ كما اعترف به غير واحد ـ، وجوب العود، وليس لما دلّ على وجوب العود معارض بعد تنزيل النهي على صورة العمد.

أقول:

فيه: أولاً أنه تقدم أن الموثق المشار إليه /٦٤٥/ كان ظاهراً في نفي الوجوب. **وثانياً** على التسليم كان مقتضى الجمع العرفي بينه وبين ما دل على الأمر بالركوع أو السجود، هو حمل الموثق على نفي الوجوب والأوامر على الإستحباب.

وثالثاً تقدم أن الظاهر مما دل على المتابعة في الجماعة، أن لا يكون وجوبه نفسياً تعبدياً، وإن نسب إلى المشهور ذلك، بل تقدم في تعليقاتي على رسالة شيخنا، أن المشهور لا يلتزمون بآثار الوجوب النفسي وهو موهن للنسبة.

وكذلك ليس وجوب المتابعة شرطياً لنفس الصلاة بحيث يبطل نفس الصلاة بترك المتابعة؛ بل الظاهر أن يكون الوجوب شرطياً لنفس الجماعة، ولا يستفاد

---

١) تذكرة الفقهاء ١٨٥/١، وجوب متابعة المأموم إمامه في جميع أفعال الصلاة.

٢) نهاية الأحكام ١٣٥/٢، اشتراط المتابعة.

٣) مدارك الأحكام ٣٢٩/٤، حكم من سبق الإمام.

٤) جواهر الكلام ٢١٦/١٣، حكم ما لو رفع المأموم رأسه قبل الإمام سهواً.

من الأمر بالمتابعة سوى ذلك، فليس مقتضاه إلا توقف الجماعة على ذلك، والجماعة بنفسها مستحبة، ولا يستفاد وجوبها بعد انعقاد الجماعة بمعنى إبقاءها من هذه الأخبار أيضاً.

ثمّ اعلم أن ترك العود إلى الركوع أو السجود تارة من جهة أن الإمام فارق الركوع أو السجود بحيث لا يدرك الإمام لو عاد إليهما المأموم حيث رفع الإمام رأسه عنهما قبل لحوق المأموم.

فعن البيان[١] وكشف الإلتباس[٢] أن الأقرب هنا سقوط العود.

ولعل الوجه أنه لا ينبغي التأمل هنا في أن الجزء الأصلي ما فعله من الركوع أو السجود أولاً، لأنه كان عن العمد والإختيار. وأما رفع الرأس وإن صدر نسياناً، لكن وجوبه مقدمي.

وأما الركوع أو السجود للعود، فإنما كان لمجرد المتابعة والمفروض أنه لا يحصل، فلا يدل دليل على العود في هذا الفرض ليدعى أنه واجب تعبدي أو شرط لصحة الصلاة أو شرط لإدراك الجماعة. /٦٤٦/ والمفروض أنه لم ينقص من الصلاة شيء، فالقول بسقوط العود هنا جار في جميع الأقوال في مسألة العود.

وتارة من جهة نسيان العود. فعلى المختار من عدم وجوب العود لا إشكال، وأما على القول بوجوب العود، ففي بطلان صلاته قولان، كما عن حواشي الشهيد وغيرها[٣].

---

١) البيان: ١٣٨، صلاة الجماعة، لواحق في الاقتداء.

٢) كشف الإلتباس: ١٣٨، في الجماعة (مخطوطة مكتبة ملك برقم ٢٧٣٣) على ما نقل في حاشية مفتاح الكرامة ١٩١/١٠.

٣) ككفاية الأحكام ١٥١/١، أحكام الجماعة.

وعن المدارك: الأظهر بطلان الصلاة[١].

وعن الذخيرة[٢] والكفاية[٣]: الظاهر وجوب الإعادة في الوقت، وفي القضاء نظر.

أقول:

على القول بالوجوب لو قلنا بأنه واجب تعبدي، فلا وجه لبطلان الصلاة في صورة النسيان، سيّما على البراءة في الشك في المانعية أيضاً.

وأما لو قلنا بأنه شرط لصحة أصل الصلاة ـ وإن كان بعيداً ـ فلو قلنا: إن شرطيته مختصة بصورة الإلتفات، فلا تبطل وإلا تبطل.

ومنه ظهر أن القول بالبطلان مبني على مباني ضعيفة.

وتارة يترك العود عمداً مع أنه يمكنه إدراك الإمام، فعلى المختار من عدم وجوب العود لا تبطل الصلاة؛ غاية الأمر أنه لا يترتب أحكام الجماعة بعد ذلك لو لم يعد. وأما على القول بوجوب الرجوع والعود، فعن جماعة كالدروس[٤] والموجز الحاوي[٥] وغيرهم أنه لو لم يعد، فهو عامد.

وهو قضية ما عن الروضة[٦] وغيرها: أنه لم تبطل صلاته ويأثم.

وعن بعضهم[٧]: أنه معنى كونه كالعامد أنه تبطل صلاته لو كان قبل تمام

---

١) مدارك الأحكام ٣٢٩/٤، حكم من سبق الإمام.

٢) ذخيرة المعاد ١٨٢/١، حكم ما لو رفع المأموم رأسه قبل الإمام من السجود.

٣) كفاية الأحكام ١٥١/١، أحكام الجماعة.

٤) الدروس ٢٢١/١، درس ٥٨ في متابعة الإمام.

٥) الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ١١٣، في الجماعة، (على ما نقل في حاشية مفتاح الكرامة ١٩١/١٠).

٦) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٨٠٢/١، الفصل الحادي عشر في الجماعة.

٧) كالمحقق الثاني في فوائد الشرائع: ٥٥، في الجماعة (مخطوطة مكتبة المرعشي برقم ٦٥٨٤) لاخطة حاشية مفتاح الكرامة ١٩٢/١٠.

القراءة.

وعن الغرية: أن الناسي إن ركع قبل أن يفرغ الإمام عن قراءته وترك الرجوع، بطلت.

وفي الجواهر فصّل تفصيلاً آخر وهو: أنه لو رفع رأسه عمداً قبل أن يذكر الذكر الواجب، بطلت صلاته لتعمد ترك الذكر الواجب[١].

أقول:

على القول بوجوب العود والرجوع لو قلنا وإن كان واضح الفساد بأن وجوبه شرطي /٦٤٧/ لصحة الصلاة، فلا مفرّ من القول ببطلان الصلاة إذا ترك العود عمداً مع التمكن منه.

وأما لو قلنا بأنه واجب تعبدي كما عن المشهور وإن تقدم الكلام فيه، فالقول بأنه يأثم ولا تبطل مبني على الجواب من أن الأمر بالشيء يقتضي [النهي] عن الضدّ وتقدم الكلام فيه.

وأما ما ذكره في الجواهر[٢] من أن يرفع رأسه عن الركوع قبل أن يذكر، فنقول: إن عدم العود إلى الركوع وإن يوجب البطلان؛ لكنّه لا من جهة ترك المتابعة، بل لترك الذكر عمداً حيث إن رفع الرأس عن الركوع قبل الذكر إنما يجوز لأجل المتابعة. فإذا لم يكن من قصده الرجوع إلى الركوع فترك الذكر عمداً والمفروض أنه واجب في الصلاة.

نعم، لو رفع رأسه بقصد المتابعة، ثمّ بدا له في عدم المتابعة ليس الحكم بالبطلان حينئذٍ مسلماً واضحاً.

وأما التفصيل بين أن يكون الهوى إلى الركوع نسياناً قبل فراغ الإمام من

---

١) جواهر الكلام ٢١٧/١٣، حكم ما لو رفع المأموم رأسه قبل الإمام سهواً.

٢) نفس المصدر.

القراءة وبعده لو كان من جهة أن الإمام لا يتحمل القراءة عن المأموم إلا في صورة فرغ الإمام من القراءة وكان المأموم باقياً على المتابعة، ففيه: أن الخلال في القراءة من جهة النسيان غير مضرٍّ بالصلاة بمقتضى قوله «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» .. إلخ وغيره.

المسألة الثالثة

فيما لو هوى المأموم إلى ركوع

أو سجود قبل إمامه عمداً

وهنا نسب إلى المشهور: أنه يستمرّ وإن أثم[١].

وعن الذكرى[٢]: أنه عليه عامة المتأخرين.

وعن التذكرة[٣] وغيرها نسبته إلى الأصحاب.

وفي الجواهر: «لا خلاف أجده فيه إلا عن بعض متأخر[ي] المتأخرين، فتردّد في صحة الصلاة معه أو جزم بعدمها /٦٤٨/، وهو ضعيف كضعف احتمال وجوب الرجوع عليه»[٤].

أقول: هنا ـ كما في المسألة الأولى ـ **تارة** يقع الكلام في أن نفس الهوي مضرّ بالصلاة أو الجماعة أم لا، **وتارة** في أنه إذا لم تبطل الصلاة، فهل يعين عليه الإستمرار ـ كما هو المشهور ـ أم لا.

[نفس الهوي مضرّ بالصلاة أو بالجماعة أم لا؟]

أما المقام الأول، فنقول: تقدم أن وجوب المتابعة يكون بمعنى الوجوب

---

١) لاحظ جواهر الكلام ٢١٨/١٣، حكم ما لو أهوى المأموم إلى الركوع أو السجود قبل الإمام.

٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤٤٥/٤، في شروط الإقتداء، الشرط السادس، المتابعة للإمام.

٣) تذكرة الفقهاء ٣٤٦/٤، وجوب متابعة الإمام في أفعال الصلاة.

٤) جواهر الكلام ٢١٨/١٣، حكم ما لو أهوى المأموم إلى الركوع أو السجود قبل الإمام.

الشرطي للجماعة. وعليه لا تبطل الصلاة؛ لكن ليس له ترتب أحكام الجماعة بعد ذلك.

وأما على القول المشهور من أن وجوبه تعبدي فهو آثم وتقدم أنه يقتضي بطلان الصلاة لأن ما فعله من الركوع أو السجود إما منهي عنه أو ليس بمأمور به وتقدم أنهم لا يلتزمون ببطلان الصلاة، ومنه صار نسبة هذا القول إلى المشهور محل التأمل.

نعم، على القول بأن وجوب المتابعة وجوبه وجوب شرطي لنفس الصلاة، فذلك يقتضي بطلان الصلاة؛ لكن المبنى فاسد، مع أنه لو شككنا في شرطية ذلك لنفس الصلاة، أيضاً نقول بأنه نحكم بصحة الصلاة على التحقيق من أن المرجع في الشك في الشرائط والأجزاء حتى فيما هو من أفراد الواجب التخييري هو البراءة، كما أن الوجوب التعبدي مع أنه لا يستفاد من الأدلة، يرفع احتماله أيضاً إلى المشهور.

نعم، الحكم بالصحة بنحو الإطلاق مبني على أن لا يكون في البين مانع آخر من صحة الصلاة ـ كما سيأتي الكلام فيه ـ.

[لو قلنا بعدم بطلان الصلاة هل عليه الاستمرار؟]

المقام الثاني، فنقول: ظهر مما تقدم أن الإستمرار مع عدم ترتب أحكام الجماعة بعد ذلك لا مانع فيه.

وأما الرجوع إلى الركوع أو السجود للمتابعة، فتقدم في المسألة الأولى أن النبوي /٦٤٩/ لا يدل عليه.

وعليه فالرجوع مستلزم لزيادة الركن التي لم يثبت اغتفارها هنا أو زيادة غير الركن بناءً على أن الزيادة بقصد الجزئية مفسد للصلاة مطلقاً.

وأما التمسك لوجوب الرجوع بعدم القول بالفصل بين رفع الرأس عن الركوع أو السجود عمداً قبل الإمام وبين الهويّ عمداً إليهما، بناءً على أن إطلاق الأخبار السابقة في رفع الرأس عنهما يشمل صورة العمد أيضاً، ففاسد من جهتين؛ لأنه تقدم في المسألة الأولى وجود المانع من الأخذ بإطلاق تلك الأخبار في محله، فضلاً من أن تحمل مسألتنا عليه لدعوى عدم الفصل.

نعم، الحكم بالصحة والإستمرار في صورة هوي قبل الإمام عمداً بنحو يتوقف على التعرض لما ذكر من التفصيل وهو ما عن التذكرة[١] في صورة سبق المأموم على الإمام في الهوى إلى الركوع، حيث إنه مع اعترافه بإطلاق الأصحاب في الحكم بالصحة والإستمرار، قيّد ذلك بما لم يكن قبل فراغ الإمام من القراءة، وإلا فسدت الصلاة.

وعن الشهيد أنه تبعه في الذكرى[٢] والدروس[٣] والحواشي المنسوبة إليه، وكذا عن أبي العباس في الموجز[٤] وغيرهما[٥]، وكذا عن المحقق الثاني[٦] وشيخه ابن هلال وتلميذيه شارحي الجعفرية[٧]؛ بل عن المدارك[٨]: بطلت

---

١) تذكرة الفقهاء ٣٤٦/٤، وجوب متابعة الإمام في أفعال الصلاة.

٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤٤٥/٤، في شروط الإقتداء، الشرط السادس، المتابعة للإمام.

٣) الدروس ٢٢١/١، درس ٥٨ في متابعة الإمام.

٤) الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ١١٣، في الجماعة. (على ما نقل في حاشية مفتاح الكرامة ١٩٣/١٠).

٥) كالصيمري في كشف الإلتباس: ١٨٤، في الجماعة. (مخطوطة مكتبة ملك برقم ٢٧٧٣، على ما نقل في حاشية مفتاح الكرامة ١٩٣/١٠).

٦) رسائل الكركي ١٢٨/١، شروط صلاة الجماعة، السادس توافق نظم الصلاتين.

٧) المطالب المظفرية: ١٦٤، في الجماعة. (مخطوطة مكتبة السيد المرعشي برقم ٢٧٧٦، على ما نقل في حاشية مفتاح الكرامة ١٩٣/١٠).

٨) مدارك الأحكام ٣٢٩/٤، حكم من سبق الإمام، طبق نسخة «ح» على ما نقل في

قطعاً؛

بل عن الذكرى وإن كان قد قرأ المأموم في صورة /٦٥٠/ يستحبّ له ذلك بناءً على عدم إجزاء الندب عن الفرض[١].

[ردّ جواب صاحب الجواهر]

ثمّ إن صاحب الجواهر[٢] أجاب عن هذا التفصيل بأنه جيّد إن لم يثبت ضمان الإمام للقراءة على جميع أقوال المأموم، فيرد عليه:

أولاً أن الظاهر من إطلاق الفتاوى والأدلة في المقام وغيره ضمان الإمام للقراءة على جميع أحوال المأموم كما يؤمي إليه زيادة على ذلك إيتمامه في أثناء القراءة أو بعدها مع اكتفائه بقراءة الإمام.

وثانياً الظاهر اتفاقهم في صورة سبق المأموم على الإمام في الركوع سهواً على عدم وجوب القراءة عليه بعد رجوعه إلى الإمام إذا كان قد ركع المأموم في أثناء قراءة الإمام.

وثالثاً على تسليم ما ذكروه من الحكم بالبطلان يجب تقييد ذلك بما إذا لم يكن السبق في أثناء القراءة من باب الغفلة عن القراءة وإن كان هو قد تعمّد السبق، كما في الدروس؛ إذ لا منافاة بين تعمده في السبق وغفلته عن القراءة، فيكون حينئذٍ كترك الطمأنينة حال قراءة الإمام غافلاً الذي يقدح في ضمان الإمام عنه إلى آخر ما ذكره.

حاشية مدارك الأحكام.

١) لاحظ: جواهر الكلام ٢١٩/١٣، حكم ما أهوىٰ المأموم إلى الركوع أو السجود قبل الإمام.

٢) جواهر الكلام ٢١٩/١٣، حكم ما لو أهوى المأموم إلى الركوع أو السجود قبل الإمام.

ورابعاً أن الفساد هنا ـ لو سلّم ـ فهو لترك القراءة، لا لترك المتابعة التي محل الكلام.

أقول: مقتضى قوله عليه السلام «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**» وغيره بطلان الصلاة بلا قراءة وخرج عن هذا العموم ترك القراء[ة] عند عروض أحد العنوانين:

أحدهما أن يكون الترك لعارضة من غفلة أو جهل حتى الجهل بالحكم لو لم يكن إجماع على خلافه أو غيرهما من العوارض بحيث يخرج عن العمد الصرف، كما أوضحنا دلالة قوله عليه السلام في الصحيحة «**لا تعاد الصلاة إلا من خمس**» على هذه الكلية في مسألة أصالة الركنية في الأجزاء /٦٥١/ في الأصول كما أنه قد بيّنّا تقدم الصحيحة المشار إليها على إطلاقات الأدلة المعارضة لها هناك أيضاً.

وثانيهما أن يكون الترك من جهة كون الصلاة خلف إمام يقتدى به.

[وجوب المتابعة وجوب شرطي]

ثمّ إنا قلنا سابقاً ـ وإن كان خلاف المشهور ـ إن وجوب المتابعة في الجماعة وجوب شرطي لبقاء الجماعة. وعلى هذا لو تقدم على الإمام عمداً يخرج عن الجماعة.

وعلى هذا لو قلنا: إن خروجه عن الجماعة بعد حصول الركوع ومعه لا يمكن له أن يقرأ، فحينئذٍ يكون ترك القراءة لعارضة ويخرج عن العمد الصرف، وتقدم أنه لا يوجب الفساد.

وأما لو قلنا: إنه يخرج عن الجماعة بمجرد قصد التقدم على الإمام قبل أن يصل إلى حد الراكع، فحينئذٍ يكون ترك القراءة عمدياً، إلا أن يفرض كونه جاهلاً بالحكم.

إن قلت: أي مانع من أن نقول: إن عدم مضرّية ترك القراء بالصلاة هنا من جهة ضمان الإمام له، لا من جهة طروّ العارضة.

قلت: شمول إطلاق ما دل على عدم القراءة خلف الإمام غير معلوم والمتيقن غيره، بل وكذا لو فرغ الإمام عن القراءة؛ لكن مفروض الكلام أن المأموم يخرج عن الجماعة قبل تحقق الركوع وهو محل القراءة ومتمكن منها.

إن قلت: نمنع المبنى من أن المأموم يخرج عن الجماعة قبل تحقق الركوع منه وذلك لأن التقدم لو كان عن سهو، سيوضح أنه لا يوجب الخروج عن الجماعة حتى بعد الركوع أيضاً /٦٥٢/ كما تقدم نظيره في السبق في رفع الرأس عن الركوع، كما أنه على القول المشهور لا يخرج عن الجماعة في صورة العمد حتى بعد الركوع. ومنه يقولون بالإستمرار وبقاء الجماعة بحالها.

وغاية الأمر أنا قلنا: إن وجوب المتابعة التي يستفاد من مثل قوله: «**إنما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به**»[1] .. إلخ ظاهر في شرطية ذلك للجماعة ولا يقتضي ذلك إلا الخروج عن الجماعة إذا تقدم عمداً، وقبل تحقق الركوع من المأموم قبل الإمام عمداً لا يتحقق التقدم؛ لأنه ليس بمجرد القصد ولا بإتيان ما لا يضرّ بالقيام بأن لا يصل إلى حدّ الراكع، ولا أقلّ من أنه قبل وصوله إلى حدّ الراكع يستصحب بقاء الجماعة المقتضية لعدم مضرّية ترك القراءة، بل تحريمها وبعد وصوله إلى حدّ الراكع لا يمكنه القراءة، فيكون ترك القراءة لأمر عرض، لا من العمد الصرف.

قلت: إن ما ذكرت نتيجة ما أشرنا إليه في مقتضى قوله عليه السلام «**لا تعاد الصلاة إلا**

---

١) الإفصاح: ٢٠٥، مسألة أخرى: الكلام حول انفاق أبي بكر ومواساته لرسول الله صلى الله عليه وآله بماله.

من خمس»[١] .. إلخ من أنه يقتضي عدم مضرية ترك القراءة إذا كان لعروض عارض بحيث يخرج عن العمد الصرف، وليس من مقتضى ما دل على ضمان الإمام لقراءة المأموم.

ونظر المفصّل إلى ذلك، ومنه لم يحكم بالفساد إذا سبق المأموم بعد فراغ الإمام عن فراشه.

ومن هذه الجهة تقدمت المناقشة وأنه لا فرق في الحكم بالفساد بين أن يقدم المأموم في وسط قراءة الإمام أو بعد فراغه /٦٥٣/ وأن صار مقتضى التحقيق أن تقدم المأموم لا يوجب فساد الصلاة من وجه آخر، كما هو فتوى المشهور؛ بل يمكن أن يقال للصحة وجه آخر أيضاً.

---

١) الخصال: ٢٨٤، باب الخمسة، ح ٣٥.

المسألة الرابعة
أن يهوى إلى الركوع أو السجود
قبل الإمام نسياناً وسهواً

وفي الجواهر أنه «يرجع إلى متابعة الإمام، كما هو المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً»[١].

ويستدل على ذلك بما عن الشيخ[٢] (ره) في الموثق عن الحسن بن علي بن فضّال، قال: **كتبت إلى الرضا عليه السلام في رجل كان خلف إمام يأتمّ به، فيركع قبل أن يركع الإمام، وهو يظنّ أن الإمام قد ركع، فلمّا رآه لم يركع، رفع رأسه، ثمّ أعاد الركوع مع الإمام، أيفسد ذلك عليه صلاته أم تجوز تلك الركعة؟**

فكتب: يتمّ صلاته، ولا يفسد بما صنع صلاته[٣].

وعن المدارك: «أن هذه الرواية لا تقصر عن الصحيح أو ليس في رجالها من قد يتوقف في شأنه، إلا الحسن بن علي بن فضّال. وقد قال الشيخ[٤]: إنه كان جليل القدر، عظيم المنزلة، زاهداً [ورعاً]، ثقة في روايته، وكان خصيصاً بالرضا عليه السلام. وأثنى عليه النجاشي[٥] وقال: إنه كان فطحياً، ثمّ رجع إلى الحق»[٦].

---

١) جواهر الكلام ٢١٩/١٣، حكم مالو أهوى المأموم إلى الركوع أو السجود قبل الإمام.
٢) تهذيب الأحكام ٢٧٧/٣، باب فضل المساجد والصلاة فيها، ح ١٣١/٨١١، مع اختلاف قليل.
٣) وسائل الشيعة ٣٩١/٨، أبواب صلاة الجماعة، ٤٨ باب وجوب متابعة المأموم الإمام، ح ٤/١٠٩٨٥، مع اختلافات قد صحّحت في المتن تطبيقاً مع الأصل.
٤) الفهرست: ٩٨، باب الحسن، ٤/١٦٤.
٥) رجال النجاشي: ٣٦، باب الحسن والحسين، ٧٢.
٦) مدارك الأحكام ٣٣٠/٤، حكم من سبق الإمام.

أقول: على ما ذكرناه من كفاية الوثاقة في الإعتبار يكتفى بأقل منه أيضاً.

نعم، تقدم أن الحكم على خلاف الأصل والقاعدة، لأنه يوجب زيادة الركن أو مطلق الزيادة.

/٦٥٤/ وعلى هذا **فتارة** نتكلم في مقدار يجوز فيه الرجوع **وتارة** في أنه يمكن إثبات صحة الصلاة بنحو آخر.

[في المقدار الذي يجوز فيه الرجوع]

أما الأول، فنقول: لا إشكال أن خبر ابن فضال يثبت الرجوع في صورة هوى إلى الركوع قبل الإمام لظنّه أن الإمام قد ركع، وأما السجود فإلحاقه بالركوع مبني على دعوى تنقيح المناط القطعي أو دعوى الإجماع على عدم الفصل بين الركوع والسجود في المقام كما أن إلحاق النسيان في كل من الركوع والسجود بالظن الذي كان مورد النص لدعوى اشتراكه معه في عدم التعمد أو الإجماع على عدم الفصل. فإذاً الإحتياط لا يترك في غير مورد النص.

[هل يمكن إثبات صحة الصلاة بنحو آخر؟]

وأما الثاني، فنقول: أولاً لا يخفى أنه لو قلنا بالرجوع برفع الرأس عن الركوع أو السجود، ثمّ الركوع أو السجود مع الإمام، فنقول: إن الركوع أو السجود الصلاتي ما فعله أولاً في حال السهو، وأما ما يفعله ثانياً، فلمجرد المتابعة تعبداً لو ثبت ذلك،

ومنه قلنا: إنه لو كان السبق فيهما عن العمد فلا يجوز الرجوع والركوع أو السجود ثانياً؛ لأنه يوجب الزيادة في الصلاة عمداً لوضوح أن إتيان جزء الصلاة في حال لنسيان الجماعة وشبه ذلك لا يخرج الجزء عن كونه كما أن

مجرد التقدم على الإمام أيضاً لا يوجب خروجه عن كونه جزءً كما في صورة تقدم على الإمام عمداً.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: لو قلنا: إن وجوب المتابعة شرط لصحة الصلاة وإنه يكون شرطاً واقعياً، فمقتضى القاعدة بطلان الصلاة بصرف التقدم؛ لكن هذا المبنى فاسد من وجهين.

وأما لو قلنا بما نسب إلى المشهور من أن وجوب المتابعة /٦٥٥/ تعبدي صرف فلا مانع من أن يستمرّ على الركوع أو السجود حتى يلحقه الإمام ويكون الجماعة أيضاً باقية بحالها.

وأما على ما رجّحنا من كون وجوب المتابعة شرطاً لبقاء الجماعة، فحينئذٍ لا مانع من صحة صلاته؛ لكن لا يترتب الأحكام الخاصة للجماعة بعد ذلك، كما لا يجوز له الرجوع إلى الإمام.

إن قلت: بالنسبة إلى ترتب أحكام الجماعة يجوز أن يقال بترتبها لاستصحاب الجماعة للشك في ارتفاع الجماعة بالتقدم سهواً.

قلت: فيه تأمل.

وعلى كل حال لا مانع من الحكم بصحة الصلاة مع عدم ترتب أحكام الجماعة بعد ذلك، سيّما على التحقيق من جريان البراءة في الشرائط والأجزاء ولو فيما كان من فرد الواجب التخييري.

[كلام صاحب الغرية وفوائد الشرائع]

ثمّ إنه نقل عن الغرية وفوائد الشرائع[1] أنهما بالنسبة إلى سبق المأموم على

---

١) لاحظ: جواهر الكلام ٢٢٠/١٣، حكم ما لو أهوى المأموم إلى الركوع أو السجود قبل الإمام.

الإمام في الركوع قيّدا الحكم بصحة الصلاة مع فرض ترك الرجوع إلى الإمام بما إذا لم يكن الإمام في حال القراءة، وإلا بطلت الصلاة؛ إذ هو حينئذٍ كالركوع عمداً قبل فراغ الإمام من القراءة ردّ بأن انتصاب المأموم لا يدرك ما كان على المأموم من الإنتصاب حال قراءة الإمام؛ لأنه لو رفع المأموم رأسه من الركوع، فيكون من الإنتصاب بعد الركوع، مع أن الإنتصاب حال القراءة التى كان على المأموم هو الإنتصاب، مع أن الإنتصاب حال القراءة التي كان على المأموم هو الإنتصاب قبل الركوع.

أقول: لعل أصل التقييد مبني على أن ضمان الإمام لقراءة المأموم إنما هو مع بقاء القدوة حال قراء[ة] الإمام وحينئذٍ يعود عليه إشكالنا السابق أيضاً.

تنبيه

إذا وصل المأموم إلى حد الراكع أو الساجد والتفت بتقدمه على الإمام قبل الذكر الواجب

فلا يجوز أن يرفع رأسه منهما قبل الذكر الواجب إن قلنا بعدم جواز رجوعه /٦٥٦/ إلى الإمام، سواء كان رفع الرأس بقصد متابعة الإمام في الركوع والسجود أم بقصد الإنفراد، لأنه موجب لترك الذكر الواجب عمداً.

وأما إذا كان في فرض قلنا بأنه يرجع إلى الإمام للنص، فنقول: لا مانع من رفع رأسه قبل الذكر الواجب وإن قلنا: إن الركوع الصلاتي ما فعله أولاً؛ إذ لا مانع من أن يكون أداء الذكر الواجب في الركوع أو السجود التي يفعل للمتابعة وليس جزء الصلاة، وعليه نقول: إن ظاهر النص أيضاً ذلك.

[تذييل]

[في تقدم المأموم على الإمام في سائر الأجزاء غير الركوع والسجود]

بقي الكلام فيما تقدم مما ذيّلناه للمسائل الأربع التي كان تعرض الأكثر لها بالخصوص وهو تقدم المأموم على الإمام في سائر الأجزاء غير الركوع والسجود والهوى إليهما، فنقول: إن العلامة في الإرشاد[1] عنون تقدم المأموم على الإمام في أجزاء الصلاة بنحو الإطلاق وقال: إن كان عن عمد استمرّ وإن كان عن سهو يرجع إلى الإمام كما كان المشهور ذلك في السبق إلى الركوع أو السجود أو الهوى إلى أحدهما.

وعن السرائر[2]: أنه لا يجوز للمأموم أن يبتدأ بشيء من أفعال الصلاة قبل إمامه، فإن سبقه على سهو عاد على حاله ليكون مقتدياً وإن فعل ذلك عن عمدٍ فلا يجوز له العود، فإن عاد بطلت صلاته، لأنه زاد ركوعاً.

وعن المبسوط: «من فارق الإمام لغير عذر بطلت صلاته»[3].

ونحن نقول: أما تقدم المأموم في الأقوال تعرّضنا له في تعليقاتنا على رسالة الجماعة كما تقدم فلا نعيده.

وأما غير الأقوال، فنقول: إن ثبت عدم الفصل بين الركوع والسجود وغيرها

---

١) إرشاد الأذهان ٢٧٢/١، المقصد الثاني في الجماعة.

٢) السرائر ٢٨٨/١، باب صلاة الجماعة، لا يجوز للمأموم السبق على الإمام في أفعال الصلاة.

٣) المبسوط ١٥٧/١، صلاة الجماعة.

فذلك. وكذلك لو ثبت دلالة النبوي ﷺ على وجوب العود مطلقاً أو إذا كان التقدم عن سهو فيعمل بمقتضاه؛ لكن /٦٥٧/ تقدم الإشكال على هٰذين المبنيين.

وعلى هذا، فلابدّ أن يؤخذ بما هو بمقتضى الأصل في المقام، وعليه نقول:

أولاً إن محل الكلام في مثل الجلوس قبل الإمام أو القيام قبله أو مقدماتهما، وعلى هذا نقول: أما لو تقدم عمداً، فإن لم يعد ولم يرجع إلى الإمام ولم يترتب أحكام الجماعة بعد ذلك مما يضرّ بالصلاة لو كانت فرادىٰ، فلا دليل على بطلان الصلاة واحتمال كون نفس التقدم أو غيره مانعاً يرفعه أدلة البراءة؛ بل لو منعنا شمول أخبار «**من زاد في صلاته**»[1] لمثل الزيادة التي يحصل من مجرد الرجوع إلى الإمام هنا أيضاً نقول: إن مجرد الرجوع إلى الإمام هنا أيضاً لا يضرّ بصحة الصلاة بعد أن احتمال المانعية يرفعه أدلة البراءة.

وأما ترتيب أحكام الجماعة بعد ذلك، فعدم مضريته بنفس الصلاة فمبني على بقاء الجماعة بحالها بعد ذلك ما لم يقصد الإنفراد، وذلك إما بدعوى عدم مضرّية مثل هذه المقدمات بالجماعة ـ كما مرّ نظير ذلك في التقدم على الإمام في الأقوال ـ وإما بدعوى أن التقدم على الإمام وإن قلنا أنه مضرّ بالجماعة وإن وجوب المتابعة ليس له وجوب تعبدي وإن نسب إلى الأكثر ذلك، بل له وجوب شرطي وإن الوجوب الشرطي ليس بالنسبة إلى أصل الصلاة حتى يكون ترك المتابعة موجباً لبطلان الصلاة؛ بل له وجوب شرطي بالنسبة إلى نفس الجماعة؛ يعني أن ترك المتابعة يوجب بطلان الجماعة، إلا أنه بعد ذلك نقول بأحد الأمرين:

---

١) الكافي ٣٥٥/٣، باب من سها في الأربع والخمس ولم يدر زاد أو نقص، ح ٥؛ الإستبصار ٣٧٦/١، باب من تيقن أنه زاد في الصلاة.

/٦٥٧/ **الأول** أن نقول: إن نية الجماعة أولاً كان لمجموع الصلاة وإن التقدم في جزء يوجب انتفاء القدوة بالنسبة إليه فقط.

الثاني أن نقول بالتقدم في جزء وإن يبطل الجماعة رأساً؛ لكن للمأموم تجديد نية الإيتمام بالنسبة إلى سائر الأجزاء.

وبالجملة جواز ترتيب آثار الجماعة وأحكامها بعد تقدم المأموم عمداً على الإمام مبني على أحد الأمور المتقدمة. وأما لو تقدم على الإمام سهواً في مثل الجلوس والقيام، فالظاهر أنه كما لا إشكال في أنه لا يضرّ بنفس الصلاة، كذلك لا يضرّ بالجماعة، سواء رجع إلى الإمام أو يستمرّ حتى يلحقه الإمام. وذلك لأن هذا التقدم لا يضرّ بصدق عنوان الإقتداء والإيتمام وشبهه، وبعد ذلك لا مانع من الأخذ بإطلاقها وإطلاق ما دل على ترك القراءة لو صلّى خلف الإمام، كما تقدم نظير ذلك في تقدم المأموم في الأقوال.

تنبيه

[في بطلان صلاة المأموم لو تقدم على الإمام لغير عذر]

إعلم أن ما تقدم من مثل كلام المبسوط من أنه لو تقدم المأموم على الإمام لغير عذر بطلت صلاته إما مبني على أنه كان مدعاه أن المتابعة في الصلاة كان وجوبها شرطياً لنفس الصلاة وهو بعيد، وإما أن يقال: إن مراده بطلان الصلاة لو استمرّ على نية الإيتمام من جهة إخلاله مما هو وظيفة المنفرد وإتيانه بما لو كان منفرداً يبطل صلاته، كما عن البيان[1] أنه قيّد بذلك في نظير المقام، وإلا فبطلان الجماعة بنفسه لا يوجب بطلان الصلاة، كما في سائر الموانع من الجماعة كالتقدم على الإمام في المكان وكالبعد والحائل /٦٥٩/ اللذين ورد النص ببطلان صلاة المأموم معهما؛ لكنه محمول على الإستمرار معهما على وظيفة الإيتمام[2]؛ فتأمل.

---

١) البيان: ١٣٨، صلاة الجماعة، لو احق في الإقتداء.

٢) لاحظ: كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري ٥١١/٢، مسألة في اعتبار عدم تقدم المأموم على الإمام.

متعلق بصلاة المسافر

[إذا سافَرَ بعد حلول الوقت والوقت باق]

قال في الشرايع: «وإذا دخل الوقت وهو حاضر، ثمّ سافر والوقت باقٍ، قيل: يتمّ، وقيل: يقصر اعتباراً بحال الأداء[١] .. إلخ.

المفروض أنه في حال يريد أن يصلي ويكون مكلفاً بأن يصلي فيه هـذه الصلاة يكون مسافراً، فما دل على التقصير كتاباً وسنة يشمله بإطلاقه، وكـذا إطلاق ما دلّ على التقصير إذا تجاوز عن حدّ الترخّص.

واعتبار أن يكون تعلق الوجوب عليه في السفر أو في صورة كان سفره قبل مضي زمان يتمكن من الصلاة تماماً في منزلة تقييد في تلك المطلقات، فيرفعه الإطلاق، بل قيل مجاز.

ويدل على تعين التقصير من الأخبار صحيح إسماعيل بن جابر[٢] وصحيح

---

١) شرائع الإسلام ١٠٣/١، في صلاة المسافر.

٢) وسائل الشيعة ٥١٢/٨، أبواب صلاة المسافر، ٢١ باب حكم من دخل عليه الوقت وهو حاضر فسافر أو بالعكس، ح ٢/١١٣١٣؛ من لا يحضره الفقيه ٤٤٣/١، حكم من دخل عليه الوقت وهو مسافر..، ح ١٢٨٧، هكذا نصه: «.. عن إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: يدخل عليّ وقت الصلاة وأنا في السفر فلا أصلي حتى أدخل أهلي، فقال: صل وأتم الصلاة، قلت: فدخل عليّ وقت الصلاة وأنا في

محمد بن مسلم[١] وخبر الوشاء[٢] والرضوي[٣].

والمناقشة على الأخبار باحتمال إرادة الخروج إلى السفر بعد دخول الوقت في صورة لم يتمكن من الصلاة مع شرائطها في الحضر الذي هو شرط في تعلق الوجوب بالإتمام، بل يمكن أن يقال: إن هذا ظاهر من صحيح محمد بن مسلم حيث قال فيه: «**فتخرج حين تزول الشمس**»، **ففيه**: أن إطلاق السؤال يرفع هذا الإحتمال، بل الغالب أنه يتمكن من الصلاة تماماً إذا خرج من منزله حين الزوال إلى قبل الوصول إلى حدّ الترخيص.

بل هذا الإحتمال في صحيح إسماعيل بن جابر في كمال البعد بحيث لا يقبل أن يحمل عليه حيث قال: «**قلت: فدخل عليّ وقت الصلاة وأنا في أهلي أريد السفر، فلا أصلي حتى أخرج**».

أهلي أريد السفر فلا أصلي حتى أخرج، فقال: فصل وقصر، فإن لم تفعل فقد خالفت و الله رسول الله صلى الله عليه وآله»، في الفقيه: «.. خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله».

١) الكافي ٤٣٤/٣، باب من يريد السفر أو يقوم من سفر متى يجب عليه التقصير أو التمام، ح ١؛ وسائل الشيعة ٥١٢/٨، أبواب صلاة المسافر، ٢١ باب حكم من دخل عليه الوقت..، ح ١/١١٣١٢، هكذا نصه: «.. قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يريد السفر فيخرج حين تزول الشمس، فقال إذا خرجت فصل ركعتين».

٢) الكافي ٤٣٤/٣، باب من يريد السفر أو يقوم من سفر متى يجب عليه التقصير أو التمام، ح ٢، هكذا نصه: «.. قال سمعت الرضا عليه السلام يقول: إذا زالت الشمس وأنت في المصر وأنت تريد السفر فأتم فإذا خرجت بعد الزوال قصر العصر».

٣) فقه الرضا عليه السلام: ١٦٢، باب صلاة المسافر والمريض، هكذا نصه: «و إن خرجت من منزلك وقد دخل عليك وقت الصلاة ولم تصل حتى خرجت فعليك التقصير..».

[معالجة التعارض في الأخبار]

وأما معارضة هذه الأخبار مع الأخبار الدالة على وجوب التمام في السفر في هذا الفرض كصحيح ابن مسلم[١]، بل خبره الآخر[٢] وخبر بشير النبال[٣] والموثق[٤]، فنقول:

أما خبر بشر النبال فضعيف والموثق مشتمل على بعض الموهنات. وعلى كل حال، هذا الموثق وخبرا ابن مسلم تدلّ على الإتمام إن خرج إلى سفره بعد

---

١) الكافي ٤٣٤/٣، باب من يريد السفر أو يقدم من سفر متى يجب عليه التقصير أو التمام، ح ٤، هكذا نصه: «.. قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يدخل من سفره وقد دخل وقت الصلاة، قال: يصلي ركعتين فإذا خرج إلى سفر وقد دخل وقت الصلاة فليصل أربعاً».

٢) وسائل الشيعة ٥١٣/٨، أبواب صلاة المسافر، ٢١ باب حكم من دخل عليه الوقت وهو حاضر فسافر أو بالعكس..، ح ٥/١١٣١٩، هكذا نصه: «.. سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يدخل من سفره وقد دخل وقت الصلاة وهو في الطريق فقال: يصلي ركعتين وإن خرج إلى سفره وقد دخل وقت الصلاة فليصل أربعاً».

٣) الكافي ٤٣٤/٣، باب من يريد السفر أو يقدم من سفر متى يجب عليه التقصير أو التمام، ح ٣؛ هكذا نصه: «... قال: خرجت مع أبي عبدالله سلام اللّه عليه حتى أتينا الشجرة فقال لي أبو عبدالله سلام اللّه عليه: يا نبال! قلت: لبيك، قال: إنه لم يجب على أحد من أهل هذا العسكر أن يصلي أربعاً غيري و غيرك و ذلك أنه دخل وقت الصلاة قبل أن نخرج».

٤) وسائل الشيعة ٨٥/٤، أبواب أعداد الفرائض والنوافل، ٢٣ باب استحباب نافلة الظهرين في السفر لمن سافر بعد دخول وقتها، ح ١/٤٥٧٧، هكذا نصه: «.. عن عمار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الرجل إذا زالت الشمس وهو في منزله ثم يخرج في السفر؟ فقال: يبدأ بالزوال فيصليها ثم يصلي الأولى بتقصير ركعتين لأنه خرج من منزله قبل أن تحضر الأولى.. فإذا حضرت العصر صلى العصر بتقصير وهي ركعتان لأنه خرج في السفر قبل أن تحضر العصر».

دخول الوقت.

وهذا محتمل لأن يكون المراد الإتمام في البلد عند إرادة الخروج إلى السفر، فيكون نظير ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ﴾[١] .. الآية أو يكون المراد الإتمام قبل تجاوز محل الترخص، ثمّ يسافر، إذ يصدق أنه خرج إلى سفره.

[التصرف في الأخبار]

وبالجملة، هذا التصرف في هذه الأخبار أقرب من التصرف في الأخبار الدالّة على وجوب القصر إذا سافر بعد الوقت /٥٤٦/؛ لما تقدم من أن صحيح إسماعيل بن جابر مشتمل على أنه قلت: «**فدخل عليّ وقت الصلاة وأنا في أهلي أريد السفر، فلا أصلي حتى أخرج**»[٢] .. الخبر. وكان التصرف فيه حتى يجمع مع الأخبار المعارضة له منحصراً على صرف الأمر بالتقصير فيه إلى صورة الخروج من البلد بعد دخول الوقت من غير مضي مقدار الصلاة مع الشرايط.

وهو في غاية البعد، لأن الخروج إلى محل الترخص بعد دخول الوقت في المنزل كما هو نص مورد يستلزم مضي وقت الصلاتين، بل أزيد.

بل قوله «**فلا أصلي حتى أخرج**» كالصريح في تمكنه من الصلاة قبل الخروج من نفس المنزل، فضلاً عن قبل أن يكون الوصول إلى حدّ الترخص.

هذا، مع أنه آكد فيه الحكم بالقصر فيه بقوله «**فإن لم نفعل فقد خالفت الله ورسوله**»[٣]، مع أنه لو كان المراد وجوب القصر في صورة لم يمض مقدار

---

١) المائدة: ٦.

٢) وسائل الشيعة ٥١٢/٨، أبواب صلاة المسافر، ٢١ باب حكم من دخل عليه الوقت وهو حاضر فسافر أو بالعكس، ح ٢/١١٣١٣.

٣) في الأصل: «والله»؛ في الجواهر ٣٥٤/١٤، حكم من دخل عليه الوقت وحاضر ثم سافر والوقت باق: «خالفت الله ورسول صلى الله عليه وآله» إحتمل نقل المصنف من

الصلاة تماماً في الحضر، فلم يكن القصر مورد الإشكال حتى يكون هذا التأكيد لرفع توهم الخلاف؛ هذا كلّه **أولاً**.

وثانياً لو قلنا: إنه من جهة إجمال في المتعارضين لم يجر عليهما حكم ا لمتباينين، فيكون المرجع سائر القواعد، فنقول: إن المرجع هو العمومات والإطلاقات وتقدم أن مقتضاهما تعين القصر.

وثالثاً على فرض لزوم جريان حكم المتباينين عليهما نقول: قد ذكرنا في باب التعادل والترجيح أن شيئاً مما ورد من الترجيح بين الخبرين لا يشمل صورة كان الظن بالحكم في طرف المرجوح، وكذلك ما دلّ على التخيير بين ا لمتعارضين لا يشمل هذا الفرض.

وعلى هذا نقول: إن تعين القصر وإن الإعتبار في القصر والإتمام بحال الأداء لا الوجوب لدعوى الإجماع والشهرة المحكية أو المحصلة والإطلاقات من جهات متكثرة والإعتبار وملاحظة عكس المسألة حيث لا ينبغي التأمل في أن المدار فيه على حال الأداء، لا الوجوب مع أنه مسافر حقيقة والقصر /٥٤٧/ على مطلق المسافر مظنون.

[الرجوع إلى سائر القواعد بعد تساقط المتعارضات]

وإذا عرفت سكوت الأخبار عن التعرض لحكم هذا الفرض مع أن الأصل في المتعارضين هو التساقط على التحقيق، فلابدّ من الرجوع إلى سائر القواعد، وفي مثل المقام تقدم أن المرجع العمومات، ومقتضاها وجوب القصر كما تقدم.

ورابعاً على فرض جريان أحكام الخبرين المتعارضين في المقام، نقول على ميزان رجّحناه في باب التعادل والترجيح في هذا المقام.

الجواهر.

وحاصله أنه لو كان الظن بالحكم في أحد الطرفين فلا يقدّم شيء من المرجحات عليه، كما أنه لا يشم أخبار التخيير لهذا الفرض. وتقدم أن مقتضى ذلك وجوب القصر في المقام.

ثمّ إنا ذكرنا أن المرجحات المنصوصة مقدمة على التخيير، وأن أول المرجّحات المنصوصة ما يوجب صيرورة أحد المتعارضين من حيث الصدور اطمينانياً، وأن صفات الراوي ليس من المرجحات المنصوصة لأحد الخبرين المتعارضين.

ثمّ من المرجّحات موافقة الكتاب وقلنا: إن المباين للكتاب يطرح حتى في غير مورد التعارض، والمنافي مع عموم الكتاب يطرح في مقام ترجيح أحد المتعارضين، ثمّ مخالفة العامة ومخالفة أخبارهم أو ما يكون إليه ميل حكّامهم.

ثمّ إن ا لمرجّحات الغير المنصوصة لو علمنا بشيء منها يكون بعد ذلك، ثمّ بعد ذلك يكون التخيير.

وإذا عرفت ذلك فنقول: ليس شيء من المرجحات المنصوصة فيما دلّ على وجوب الإتمام، بل ولا الغير المنصوصة.

وهذا بخلاف ما دلّ على وجوب القصر لكونه موافقاً للكتاب كما تقدم، مع أنه على أنه كان المقام مقام التخيير بين المتعارضين قلنا: إنّا /٥٤٨/ نأخذ بما دلّ على تعين القصر.

[الجواب عن أدلة سائر الأقوال]

ثمّ اعلم أن الجواب عن أدلة سائر الأقوال في هذه المسألة غير محتاج إلى بسط، بل يظهر من المراجعة إلى ما ذكره في الجواهر[1] والحدائق[2]

---

١) جواهر الكلام ٣٦١/١٤ ـ ٣٥٧، حكم من دخل عليه الوقت وهو حاضر ثم سافر

وغيرهما[٣] بعد تأمل في الجملة كما في عكس المسألة وهو ما لو كان مسافراً من أول الوقت ولم يصل حتى يدخل في منزله، فصار حاضراً، يجب الإتمام. وأمره واضح من أصل المسألة ولا يحتاج إلى البسط، فيكون الملحوظ في كل من القصر والإتمام حال الأداء، لا زمان تعلق الوجوب.

تنبيه

[في ما لوترك الصلاة في مفروض المسألتين]

لو ترك الصلاة في المسألتين السابقتين يكون المعتبر في القضاء حال الفوات، وهو آخر الوقت، لا زمان تعلق الوجوب وهو أول الوقت[٤]، لأن في أول الوقت ـ وهو زمان تعلق الوجوب ـ ارتفع الوجوب برخصة الشارع له في التأخير.

وأما كون العبرة بحال الفوات لأنه الفائت حقيقة، فيشمله ما دلّ على أن القضاء كما فاتته.

والوقت باق.

٢) الحدائق الناضرة ١١/٤٨٢ ـ ٤٧٢، المسألة الرابعة لو دخل الوقت في الحضر ثم سافر قبل الصلاة.

٣) كمفتاح الكرامة ١٠/٢٨٧، الفصل الخامس في صلاة المسافر؛ ومناهج الأحكام: ٧٨٢، لو دخل الوقت وكان المصلي قادراً على الصلاة تماماً ولم يفعل وسافر.

٤) لاحظ: الحدائق الناضرة ١١/٣١، المسألة التاسعة قضاء الفرض المختلف باعتبار أول الوقت وآخره.

حاشية على زكاة الشرايع

في بعض الحواشي على اوائل
كتاب زكوة الشرائع

٦٨٧

قوله فلا يجب الزكوة في المال المغصوب اقول على المشهور ان عليه فتوى علمائنا وبدل عليه جملة من المعتبرة منها صحيحة زراره ومحمد ابن مسلم وابي بصير وبريد العجلي والفضيل ابن يسار كلما لم يحل عليه الحول عند صاحبه وتبه فلا شيء عليه فيه فاذا حال عليه الحول وجب عليه وينبغي التنبيه على امرين الاول انه قد ظهر لك مما بيناه سقوط الزكوة في المغصوب ونحوه اذا لم يمكن تخليصه ولو ببعض فيجب فيما زاد على الفداء وكذا مال في الذخيره واستدل في الذخيره لذلك بان الموثق عن زراره عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل مال عنه غائبا فلا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين وفي الجواهر عن شرح المفاتيح الظاهر منه القدره على اخذه والمال بحاله اقول مقتضى اطلاقات الاخبار المعتبرة نفي الزكوة عن المال الذي ليس عند صاحبه في المال المغصوب والغائب وغيرهما ولا ينبغي التشبث بتلك الاطلاقات بهذه الموثقة بان يقال مرصوره كان قادرا على اخذ المال والمال بحاله دون صوره توقف على صرف شيء منه في اخذه وكيف كان ما في هذه الموثقة ايضا لم يعلق وجوب الزكوة بمجرد الاطلاق على القدرة على الاخذ ليكون قابلا لان يدعى ان القدرة على الاخذ يصدق عرفا في صوره يمكن اخذه بالتوسل الى ظالم او عادل ولو بصرف شيء قليل منه في قضاء دعوى ولو صرف شيء كثير منه لان سؤال السائل في الموثقة وان كان عن صوره لم يكن قادرا على الاخذ لكن الجواب بعدم وجوب الزكوة في هذه الصوره لم يستفد منه المفهوم الكلي بان كل صوره يصدق انه يكون قادرا على الاخذ يجب الزكوة واما تعليق وجوب الزكوة في نفس كلام الامام على القدرة على الاخذ فلا يستفاد منه

الصفحة الأولى من حاشية زكاة الشرائع بخط المحشي (السيد الدرچهاى)

صفحة أخرى من حاشية زكاة الشرايع بخط المحشي (السيد الدرچه‌اى)

في بعض الحواشي على أوائل كتاب زكاة الشرايع

[عدم الزكاة في المال المغصوب]

قوله: «فلا تجب الزكاة في المال المغصوب»[١].

أقول: عن المنتهى «أن عليه فتوى علمائنا»[٢] ويدل عليه جملة من المعتبرة:

منها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير وبريد العجلي والفضيل بن يسار: **كلّما لم يحلّ عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه، فإذا حال عليه الحول وجب عليه**[٣].

[تنبيهات]

وينبغي التنبيه على أمور:

[سقوط الزكاة في المغصوب إذا لم يمكن تخليصه]

الأول: أنه في المدارك: «وإنما تسقط الزكاة في المغصوب ونحوه إذا لم

---

١) شرائع الإسلام ١٠٦/١، كتاب الزكاة.

٢) منتهى المطلب ٤٧٥/١، فيما يجب فيه الزكاة.

٣) الكافي ٥٣٤/٣، باب صدقة البقر، ح ١ وباب صدقة الغنم، ح ١.

يمكن تخليصه ولو ببعضه، فتجب فيما زاد على الفداء[١]، وكذلك قال في الذخيرة»[٢].

واستدل في الذخيرة[٣] لذلك بما في الموثق عن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال في رجل ماله عنه غائب فلا يقدر على أخذه: «**قال: فلا زكاة عليه حتى يخرج، فإذا خرج زكاة لعام واحد وإن كان يدعه متعمداً وهو يقدر على أخذه فعليه الزكاة لكل ما مرّ به من السنين**»[٤].

وفي الجواهر عن شرح المفاتيح: «الظاهر منه القدرة على أخذه[٥] والمال بحاله»[٦].

أقول: مقتضى اطلاقات الأخبار المعتبرة نفي الزكاة عن المال الذي ليس عند صاحبه في المال المغصوب والغائب وغيرهما، ولا يثبت تقييد تلك المطلقات بهذه الموثقة بأزيد من صورة كان قادراً على أخذ المال والمال بحاله، دون صورة توقف على صرف شيء منه في أخذه.

وكيف لا، مع أنه في هذه الموثقة أيضاً لم يعلق وجوب الزكاة بنحو الإطلاق على القدرة على الأخذ ليكون قابلاً لأن يدعى أن القدرة على الأخذ يصدق عرفاً في صورة يمكن أخذه بالتوكل إلى ظالم أو عادل ولو بصرف شيء قليل منه فيه؛ فضلاً من دعوى ولو صرف شيء كثير منه فيه؛ لأن سؤال السائل

---

١) مدارك الأحكام ٣٤/٥، كتاب الزكاة، اعتبار التمكن من الأداء في الضمان.

٢) ذخيرة المعاد ٤٢٤/١، كتاب الزكاة، عدم وجوب الزكاة في مال المغصوب.

٣) نفس المصدر.

٤) وسائل الشيعة ٩٥/٩، أبواب من تجب عليه الزكاة، ٥ باب اشتراط الملك والتمكن من التصرف في وجوب الزكاة، ح ٧/١١٦٠٩.

٥) في الأصل: «الأخذ».

٦) جواهر الكلام ٥٢/١٥، عدم وجوب الزكاة في المال المغصوب.

في الموثقة وإن كان عن صورة لم يكن قادراً على الأخذ؛ لكن الجواب بعدم وجوب الزكاة في هذا الفرض لم يستفد منه المفهوم الكلي بأن تعليق وجوب الزكاة في نفس كلام الإمام على القدرة على الأخذ، فلا يستفاد منه /٦٨٨/ ما ادعيت، بعد أنه مقرون ومسبوق بقوله «وإن كان يدعه متعمداً» الظاهر في أن تمام الإختيار بيده وأنه وضعه هناك بميله وأن كل وقت يريد أن يأخذه، يأخذه منه.

وأين هذا من دعوى شموله لصورة يتوقف الأخذ بالإستعانة بظالم أو فاسق وصرف بعضه فيه وأخذ بعضه الآخر، كما قالوا بذلك كله.

[عدم الفرق في المغصوب بين كونه مما يعتبر فيه الحول]

الثاني في المدارك: «إطلاق العبارة ـ يعني عبارة الشرايع ـ يقتضي عدم الفرق في المغصوب بين كونه مما يعتبر فيه الحول كالأنعام أو لا يعتبر فيه الحول كالغلات؛ ـ يعني في عدم وجوب الزكاة في المغصوب ـ وأنه بهذا التعميم حكم الشارح[1] ﷺ ـ إلى أن قال ـ وهو مشكل جداً لعدم وضوح مأخذه؛ إذ غاية ما يستفاد من الروايات المتقدمة أن المغصوب إذا كان مما يعتبر فيه الحول وعاد إلى مالكه يكون كالمملوك ابتداءً، فيجري في الحول من حين عوده ولا دلالة لها على حكم ما لا يعتبر فيه الحول بوجه، ولو قيل بوجوب الزكاة في الغلات، متى تمكن المالك من التصرف في النصاب لم يكن بعيداً»[2].

---

١) مسالك الأفهام ٣٦١/١، كتاب الزكاة، التمكن من التصرف.

٢) مدارك الأحكام ٣٤/٥، كتاب الزكاة، اعتبار التمكن من الأداء في الضمان.

[مناقشة مفتاح الكرامة وصاحب الجواهر]

وناقش في مفتاح الكرامة على المدارك بعد ما ينقل عن التذكرة[١] والمنتهى[٢] وكشف الإلتباس[٣] دعوى الإجماع على عدم وجوب الزكاة في المغصوب بقوله «قلت: معاقد الإجماعات متناولة له ـ يعنى لما لا يعتبر فيه الحول ـ وفيها بلاغ»[٤].

وفي الجواهر[٥] أيضاً رجح عدم الوجوب كما في مفتاح الكرامة ولكن كثير منهم مالوا إلى ما في المدارك، كما في الذخيرة[٦] والمستند[٧] ورسالة شيخنا المرتضى (ره) في الزكاة[٨].

وفي المستند بعد ما بيّن أن مقتضى إطلاق ما دل على وجوب الزكاة في الغلات وثبوتها فيها يشمل لصورة كان مغصوباً عند زمان تعلق الوجوب وعاد إلى المالك بعده. قال: «ولا ينافيه أخبار سقوط الزكاة عما لا يقدر عليه،

---

١) تذكرة الفقهاء ١٨/٥، كتاب الزكاة، مسألة ١١ اشتراط تمامية الملك في وجوب الزكاة.

٢) منتهى المطلب ٤٧٥/١، فيما يجب فيه الزكاة.

٣) كشف الإلتباس: ١٠٨، كتاب الزكاة، (مخطوطة مكتبة ملك برقم ٢٧٣٣، على ما نقل في حاشية مفتاح الكرامة ٥٣/١١).

٤) مفتاح الكرامة ٥٣/١١، كتاب الزكاة، الباب الأول، الفصل الأول في الشرائط العامة، اشتراط تمامية الملك في الزكاة.

٥) جواهر الكلام ٥٢/١٥، عدم وجوب الزكاة في المال المغصوب.

٦) ذخيرة المعاد ٤٢٤/١، كتاب الزكاة عدم وجوب الزكاة في المال المغصوب.

٧) مستند الشيعة ٤٣/٩، كتاب الزكاة، الشرط الخامس التمكن من التصرف، حكم الغلات المغصوبة.

٨) كتاب الزكاة: ٥٠ اعتبار التمكن من التصرف زمان تعلق الوجوب فيما لا يعتبر فيه الحول.

لاختصاصها بما فيه الحول مع أن في بعضها دلالة على وجوب زكاته بعد القدرة، كقوله في صحيحة ابن سنان: «**ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك**[١]». وفي رواية / ٦٨٩ / عمر بن يزيد: «**فإذاكان لا يقدر على أخذه، فليس عليه زكاة حتى يقبضه**»[٢]، دلّتا بمفهوم الغاية على وجوب الزكاة بعد الأخذ مطلقاً، خرج ما يعتبر فيه الحول بالدليل ويبقى الباقي»[٣].

[القول الحق في المقام]

أقول: بل ما يعتبر فيه الحول أيضاً يخرج عن مفهوم هٰذين الخبرين، لأن ما يعتبر فيه الحول مقتضى الأخبار أنه يعتبر أن يكون العين في الحول عند المالك، فعين المغصوب يعتبر فيه الحول إذا أخذه المالك وبقي حول عنده، يجب عليه فيها الزكاة.

نعم، ورد التقييد بمضي الحول عند المالك على المفهوم بالنسبة إلى ما يعتبر فيه الحول.

وأما بالنسبة إلى ما لا يعتبر فيه الحول لو قلنا بعدم الوجوب بعد الرد إلى المالك يلزم التخصيص على المفهوم، لأن الغلات لو تعلق بها الزكاة، فإنما هو حين انعقاد الحبة.

وأما نفس الحنطة التي تردّ إلى المالك بعد ذلك لا يتعلق بها زكاة إلا أن يقال: فعلى ما ذكرت يقع التعارض بالنسبة إلى الغلات بين الغاية والمعنى، لأن مقتضى قوله «**ولا على المال الغائب عنك**» وكذا قوله «**فإذاكان لا يقدر على أخذه فليس**

---

١) تهذيب الأحكام ٣١/٤، ٩ باب زكاة مال الغائب..، ح ٢/٧٨، مع اختلاف «في يديك».

٢) الكافي ٥١٩/٣، باب زكاة المال الغائب..، ح ٣.

٣) مستند الشيعة ٤٤/٩ الشرط الخامس التمكن من التصرف، حكم الغلات المغصوبة.

عليه زكاة» إن لم يكن الزكاة على الحنطة إذا كان حين انعقاد الحبة بيد الغاصب وبعد الإنعقاد أيضاً من الواضح المسلم أنها لا تتعلق بها زكاة فهٰتان الفقرتان تنفيان[1] الزكاة عن الحنطة في هذا الفرض رأساً.

ومقتضى مفهوم الغاية تعلق الزكاة بعد وصول الحنطة إلى يد المالك. ومقتضى ذلك تعلق الزكاة بالمال الذي غائب عن المالك أو لا يقدر على أخذه وإنما هى في مقام بيان مجرد وجوب الأداء، فتدلّ على عدم وجوب الأداء في زمان كان المال غائباً عن المالك أو لا يقدر عليه، وعلى وجوب الأداء إذا أخذه / ٦٩٠ / المالك وصار قادراً عليه.

قلت: أولاً: هذا منافٍ لتمسكك بهذه الأخبار بعدم تعلق الزكاة فيما يعتبر فيه الحول إذا كان في الحول بيد الغاصب.

وثانياً: ظاهر هذه الأخبار بمقتضى صدرها عدم التعلق رأساً. مثلاً في صحيحة ابن سنان «**لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب**» .. إلخ، وفي الخبر الآخر «**ليس عليه شيء**» وهو ظاهر في نفي التعلق رأساً.

وعلى هذا نفي هٰذين الخبرين إما لابدّ أن يقال: إنهما أيضاً يختصّان بما يعتبر فيه الحول ويقيد الغاية بصورة بقي المال عند المالك في الحول بعد القبض، فيكون هٰذان الخبران ساكتين عما لا يعتبر فيه الحول كالغلات، أو يقال: إنهما يعمّان لما لا يعتبر فيه الحول أيضاً، لكن المنطوق أقوى من المفهوم، فتدلّان على عدم وجوب الزكاة في الغلات التي لا يعتبر فيها الحول إذا كان حين تعلق الزكاة عند غير المالك، فتدلّان على ما هو المشهور من عدم تعلق الزكاة على مثل الغلات رأساً إذا كان في زمان تعلق الزكاة عند غير المالك ولم يقدر المالك على التصرف فيها في تلك الزمان.

---

١) في المخطوطة: تنفى.

[دفع أو رفع إشكالات في المقام]

إن قلت: يكفي في إثبات تعلق الزكاة بمثل الغلات إذا كان في زمان تعلق الزكاة بيد الغاصب ولم يقدر المالك من التصرف فيها، إطلاق ما دلّ على ثبوت الزكاة في الغلات كما ذكرها في المستند أولاً، بل نظر غير صاحب المستند من القائلين بهذا القول إلى خصوص هذه الإطلاقات، لا ما ذكره في المستند أخيراً مما ورد عليها المناقشة.

قلت: بعد تسليم أن لمّا دل على ثبوت الزكاة في الغلات إطلاق معتبر يشمل لصورة لم يقدر المالك عليها أيضاً وبعد تسليم عدم اقتضاء الخبرين اللذين ناقشنا عليهما على نفي الزكاة على الغلات في صورة كانت في يد الغاصب / ٦٩١ / بتقريب ذكرنا احتماله فيهما، نقول:

أولاً لا يخفى أنه لو تمّ دليل على نفي الزكاة عما في يد الغاصب بحيث يشمل إطلاقه لها يكون مقدماً على إطلاق ما دل على وجوب الزكاة في الغلات، لوضوح تقدم ما يكون بصدد الشرائط والموانع على إطلاق ما يكون بصدد أصل الحكم أولاً.

وعلى هذا نقول: إن بعض الأخبار المعتبرة تدلّ على نفي الزكاة عما ليس بيد المالك ولم يقدر عليه بنحو الإطلاق، كما تقدم أن فتوى المشهور عليه، بل يدعى الإجماع عليه كصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام على ما في الذخيرة[1]: «**مملوك في يده مال عليه زكاة؟**

قال: لا.

قال: قلت له: فعلى سيده؟

---

١) ذخيرة المعاد ٤٢٢/١، عدم وجوب الزكاة على المملوك.

فقال: لا، إنه لم يصل إلى السيد وليس هو للمملوك»[١].

تقريب الإستدلال أن إطلاق السؤال يعمّ لما لو كان تلك المال من قبيل الغلات أو غيرها ومقتضى التعليل في آخره أن وجه عدم وجوب الزكاة على العبد أنه ليس ماله، بل مال السيد.

وأما وجه عدم الزكاة على السيد مع أنه ماله من جهة أنه لم يصل إليه، فيدلّ على أن كل مال لم يصل إلى مالكه ليس فيه زكاة.

هذا، مع أنه لو أغمض عما ذكرته في وجه تقديم صحيحة عبدالله بن سنان على الإطلاقات وقلنا بعدم ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، نقول: في مثل المقام يصير المرجع الأصول ومقتضاها عدم وجوب الزكاة في هذا الفرض وعدم تعلق الزكاة على مثل هذا المال الذي يكون غائباً عن المالك ولا يقدر المالك عليه، من غير فرق بين ما لا يعتبر فيه الحول كالغلات وبين ما يعتبر فيه الحول.

/٦٩٢/ ومنها أنه سيأتي عن المصنف أنه يقول في المال المفقود الذي لا يجب فيه الزكاة أيضاً: «فإن مضى عليه سنون وعاد زكاه لسنة استحباباً»[٢].

وعن المنتهى[٣] جريان ذلك في المغصوب أيضاً.

ففي الذخيرة: «أطلق المصنف في المنتهى تزكية المغصوب والضالّ مع العود لسنة واحدة وهو غير بعيد؛ نظراً إلى إطلاق مرسلة ابن بكير[٤]»[٥]، بل في

---

١) الكافي ٥٤٢/٣، باب زكاة مال المملوك و...، ح ٥ مع اختلاف يسير، من لا يحضره الفقيه ٣٦/٢، زكاة مال المملوك، ح ١٦٣٥.

٢) شرائع الإسلام ١٠٧/١، كتاب الزكاة.

٣) منتهى المطلب ٤٧٥/١، فيما يجب فيه الزكاة.

٤) وسائل الشيعة ٩٥/٩، أبواب من تجب عليه الزكاة، ٥ باب اشتراط الملك والتمكن...، ح ٧/١١٦٠٩.

الذخيرة[١] يستند بعبارة المنتهى والموثقة لإثبات الإستحباب ولو لم يكن هذا الضلال والغصب ثلاث فصاعداً، كما هو ظاهر كثير من المتون أو سنتين فصاعداً، كما عن المحقق الثاني[٢] والشهيد[٣] (ره) وغيرهما[٤]؛ فيكفي في استحباب الزكاة لسنة واحدة تحقق الضلال أو الغصب في سنة واحدة.

[هل الحكم الاستحبابي في المقام إجماعيّ؟]

ثمّ الظاهر المحكي عن التذكرة[٥] والمنتهى[٦] أن كون هذا الحكم استحبابياً إجماعي عند الشيعة ولكن في الحدائق[٧] عن بعض فضلاء متأخر[ي] المتأخرين القول بوجوب أن يزكّى المال لسنة واحدة لحمل مطلق الأخبار على مقيّدها، ولا ريب أنه أحوط؛ إنتهى.

بل في الجواهر[٨] ربما يستظهر القول بالوجوب عن نهاية الأحكام[٩] أيضاً.

---

٥) ذخيرة المعاد ٤٢٥/١، عدم وجوب الزكاة في الضال والمفقود.

١) نفس المصدر.

٢) جامع المقاصد ٧/٣، كتاب الزكاة، الشرائط العامة.

٣) البيان: ١٦٨، موانع الزكاة.

٤) الحدائق الناضرة ٣٣/١٢، يعتبر في وجوب الزكاة التمكن من التصرف في المال.

٥) تذكرة الفقهاء ١٩/٥، اشتراط تمامية الملك في وجوب الزكاة، هكذا نصه: «و قال مالك: إذ أقبضه زكاه لحول واحد، وهو على الإستحباب عندنا».

٦) منتهى المطلب ٤٧٥/١، فيما يجب فيه الزكاة، هكذا نصه: «.. استحب له أن يزكيه لسنة واحدة ذهب إليه علماؤنا».

٧) مفاتيح الشرائع ١٩١/١، الزكاة في حصر الوجوب في الأجناس التسعة.

٨) جواهر الكلام ٥٧/١٥، استحباب الزكاة لسنة واحدة إذا مضى على الضال أو المفقود سنون وعاد.

٩) نهاية الأحكام ٣٠٢/٢، أسباب نقض الملك، الأول: منع التصرف. قال اولاً: «يجب عليه الزكاة عما مضى سواء عاد بتمامه أولا» ثم قال بعده: «نعم يستحب له سنين أن

ثمّ إن صاحب الجواهر عمدة ركونه في رد القول بالوجوب أنه خلاف الإجماع.

وفي المستند أجاب عن دليل الوجوب بأن جميع الأخبار التي تدل على أنه يزكى المال المغصوب أو الضال لسنة واحدة تكون «ألفاظ الأخبار جمل خبرية، فلا يفيد أزيد من الرجحان»[1].

ويرد على الأخير أنا قلنا في محله: إن الجملة الخبرية الواقعة في مقام الإنشاء ظاهر في الوجوب.

وعلى الأول أن الإعتماد بمجرد هذا الإجماع المنقول مشكل، سيّما مع احتمال أن يكون نظر المجمعين إلى الجمع بين الأخبار، فلا يكشف عن شيء آخر سوى ما بأيدينا من الأخبار.

نعم، نحن نقول: /٦٩٣/ إن ما دل على نفي الزكاة رأساً عن المال الغائب أو ما لا يقدر المالك عليه لغصب أو غيره ولو مضى عليه سنين متعددة أوضح دلالة مما قلنا بأنها ظاهرة في وجوب الزكاة عنها لسنة واحدة، فيعين حمل الأخير على الندب أو لا أقل من تساوي ظهورهما، مع أن مقتضى الأصل عدم الزكاة رأساً.

[التعرض لأخبار الحول في المقام]

وتوضيح المقام يتوقف على التعرض للأخبار من الطرفين.

أما ما دل على نفي الزكاة رأساً:

فمنها صحيحة إبراهيم بن أبي محمود في الوديعة التي لا يصل مالكها إليها،

يزكيه لسنة واحدة..».

١) مستند الشيعة ٤٢/٩، استحباب تزكية المفقود لسنة إذا وجده.

«**إذا أخذها ثمّ يحول عليه الحول يزكى**»[١].

فإنه يدلّ بالمفهوم على عدم وجوب الزكاة إذا لم يحل عليه الحول بعد الأخذ، ولو مضى عليه قبل الأخذ سنوات متعددة.

وفي المدارك[٢] جعل مجرد هذا الخبر دليلاً على أن الأمر بالزكاة لسنة واحدة للسنين قبل الأخذ للإستحباب.

ومنها صحيحة الفضلاء الخمسة: «**وكل ما لم يحل عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه**»[٣] **فيه**[٤].

ومنها صحيحة علي بن يقطين: «**كلّما لم يحل عليه عندك الحول فليس عليه**[٥] **فيه زكاة**»[٦].

ومنها ما في حسنة زرارة وعبيد: «**فلا شيء عليه فيها حتى يحوله مالاً ويحول عليه الحول وهو عنده**»[٧].

ومنها صحيحة ابن سنان: «**لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عليك**[٨] **حتى يقع في يدك**[٩]»[١٠].

---

١) تهذيب الأحكام ٣٤/٤، ٩ باب زكاة مال الغائب والدين والقرض، ح ١٢/٨٨؛ وسائل الشيعة ٩٦/٩، أبواب من تجب عليه الزكاة، ٦ باب عدم وجوب زكاة الدين والقرض على صاحبه...، ح ١/١١٦١٠.

٢) مدارك الأحكام ٣٨/٥، استحباب تزكية المفقود لسنة إذا وجده.

٣) الكافي ٥٣٤/٣، باب صدقة البقر، ح ١ وباب صدقة الغنم، ح ١.

٤) لم ينقل في الأصل: «فيه».

٥) في الإستبصار ٦/٢، ٢ باب الزكاة في سبائك الذهب والفضة، ح ١/١٣: «عليك».

٦) الكافي ٥١٨/٣، باب أنه ليس على الحلي وسبائك الذهب و...، ح ٨.

٧) الكافي ٥١٥/٣، باب أن الصدقة في التمرمرة واحدة، ح ١.

٨) في الأصل: «عنك».

٩) في الأصل: «يديك».

١٠) تهذيب الأحكام ٣١/٤، ٩ باب زكاة مال الغائب والدين والقرض، ح ٢/٧٨.

ومنها موثقة إسحٰق: «رجل خلف عند أهله نفقة، الفين لسنتين عليها زكاة.

فقال: إن كان شاهداً، فعليه زكاة، وإن كان غائباً فليس عليه زكاة»[١].

وقريب من مضمونها، مرسلة ابن أبي عمير[٢] وموثقة أبي بصير[٣].

أقول: هذه الأخبار بنحو نقلناها مذكورة في المستند[٤] وكذلك الأخبار الآتية.

وأما ما دل على أنه يزكي لسنة واحدة إذا مضى على المال سنوات أو سنتين أو مطلقاً:

فمنها صحيحة رفاعة: «عن الرجل يغيب عنه ماله خمس سنين، ثمّ يأتيه، فلا يرد رأس المال، كم يزكيه؟

قال: سنة واحدة»[٥].

ومنها موثقة زرارة: «في رجل ماله عند غائب لا يقدر على أخذه.

قال: فلا زكاة عليه حتى يخرج، فإذا خرج زكاه لعام واحد وإن كان يدعه متعمداً وهو يقدر على أخذه فعليه / ٦٩٤ /الزكاة لكل ما مرّ به من السنين»[٦].

---

١) الكافي ٥٤٤/٣، باب الرجل يخلف عند أهله من النفقة ما يكون في مثلها الزكاة، ح ١.

٢) الكافي ٥٤٤/٣، باب الرجل يخلف عند أهله من النفقة ما يكون في مثلها الزكاة، ح ٢. هكذا نصه: «.. عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل وضع لعياله ألف درهم نفقة فحال عليها الحول؟ قال: إن كان مقيماً زكاه وإن كان غائباً لم يزكه».

٣) الكافي ٥٤٤/٣، باب الرجل يخلف عند أهله من النفقة ما يكون في مثلها الزكاة، ح ٣. هكذا نصه: «.. عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يخلف لأهله ثلاثة آلاف درهم نفقة سنتين عليه زكاة؟ قال: إن كان شاهداً فعليها زكاة وإن كان غائباً فليس فيها شيء».

٤) مستند الشيعة ٣٤/٩، الشرط الخامس التمكن من التصرف.

٥) الكافي ٥١٩/٣، باب زكاة المال الغائب والدين والوديعة، ح ٢.

٦) وسائل الشيعة ٩٥/٩، أبواب من تجب عليه الزكاة باب اشتراط الملك والتمكن..، ح

ومنها حسنة سدير: «في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع، فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظنّ أن المال فيه مدفون، فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلاث سنين، ثمّ إنه احتفر الموضع [الذي] من جوانبه كلّه فوقع على المال بعينه، كيف يزكيه؟

قال: يزكيه لسنة واحدة لأنه كان غائباً عنه وإن كان احتبسه»[1].

أقول: يمكن أن يقال في مقام الجمع بين الطائفتين من الأخبار بأنه يقيّد ما دل على أنه يزكيه لسنة واحدة بصورة بقي المال عند صاحبه بعد أخذه أو القدرة عليه في سنة واحدة لقوله في صحيحة ابراهيم «**إذا أخذها ثمّ يحول عليه الحول يزكّي**»، إلا أن نظر صاحب المدارك فيما تقدم لا يجوز أن يكون إلى ذلك، لأنه لو قلنا بهذا التقييد لا يبقى دليل لاستحباب أن يزكى لسنة واحدة عن السنوات السابقة قبل الأخذ والقدرة عليه، مع أن هذا الجمع ليس بصحيح لوضوح أظهرية ما دل على أنه يزكّي لسنة واحدة عن السنوات السابقة قبل الأخذ والقدرة ولو استحباباً من دلالة صحيحة إبراهيم على نفي الزكاة رأساً عن السنوات السابقة.

إن قلت: فعلى هذا لابدّ أن يقال بوجوب الزكاة لسنة واحدة عن السنوات السابقة؛ لأن الطائفة الأولى تنفي وجوب الزكاة لسنة واحدة عن السنوات السابقة بالعموم والإطلاق.

وعليه، فاذا عرفت بظهور الطائفة الثانية في وجوب الزكاة لسنة واحدة عن السنوات السابقة فيصير الطائفة [الثانية] أخصّ من الطائفة الأولى، فتخصّص

٧/١١٦٠٩؛ الإستبصار ٢٨/٢، ١٢ باب المال الغائب والدين إذا رجع إلى صاحبه..، ح ٣/٨١.

١) الكافي ٥١٩/٣، باب زكاة المال الغائب والدين والوديعة، ح ١.

الطائفة الأولى.

قلت: تقدّم الخاص على العام إنما يكون في صورة لم يكن الخاص محتملاً وقابلاً لتصرف أولى من تخصيص أو مساوٍ له. وعلى هذا نقول: إن الطائفة الأولى التي تنفي الوجوب رأساً عن السنوات السابقة، لا تنفي استحباب / ٦٩٥ / الزكاة عن السنوات السابقة مطلقاً أو في الجملة.

وعليه نقول: إن أخبار الطائفة الثانية ليس فيها كثرة ظهور في وجوب الزكاة لسنة عن السنوات السابقة، بل تقدم أن بعض منع ظهورها في الوجوب رأساً، سيّما مع شيوع استعمال الأمر وما يقوم مقامه في الندب.

هذا، مع أن دلالة الطائفة الأولى على نفي الوجوب عن السنوات السابقة رأساً حتى لسنة واحدة وإن كان بطريق العموم والإطلاق؛ لكنّها قوّى الدلالة على ذلك، سيّما بعض المعتبرة من تلك الأخبار.

وحينئذٍ إما يعين التصرف في الطائفة الثانية بالحمل على الإستحباب أو أنه ليس أحد المتعارضين أظهر من الآخر لتعيّن التصرف، فحينئذٍ يعين الرجوع إلى الأصل ومقتضاه عدم وجوب الزكاة عن السنوات الماضية رأساً.

[الكلام في نفي الزكاة أو إثباتها عن القرض والدين]

قوله: «ولا القرض حتى يرجع إلى صاحبه ولا الدين [حتى يقبضه][1]، فإن كان تأخره[2] من جهة صاحبه، قيل[3]: تجب الزكاة على مالكه، وقيل: لا؛ والأول أحوط»[4].

---

١) الزيادة من المصدر المطبوع.

٢) في المصدر: «تأخيره».

٣) في المصدر: ليس لفظ «قيل».

٤) شرائع الإسلام ١٠٧/١، كتاب الزكاة.

أقول: إن قلت: إن المراد من نفي الزكاة عن القرض نفيها عن المقرض لوضوح ثبوتها على المستقرض بعد بقاء النصاب عنده في الحول. ثمّ المراد من نفي الزكاة عن الدين نفيها عن الدائن لوضوح أن المديون لو كان النصاب عنده إلى تمام الحول فيدخل في عنوان المستقرض، فيجب عليه الزكاة.

وأما لو أن المديون أتلف المال قبل الحول فليس عنده نصاب ليتوهم وجوب الزكاة عليه.

وعلى هذا فنفي الزكاة تارة عن القرض وتارة عن الدين تكرار محض؛ بل فيه التناقض أيضاً حيث اختلف حكمهما من جهة لواحقهما وفروعهما.

قلت: في الحدائق[1] تعرّض لبيان /٦٩٦/ الفرق بين المسألتين في مقام الإيراد على المدارك حيث ينقل أولاً عن المدارك[2] أنه تمسك لنفي الزكاة عن الدين على الدائن بالأخبار المتضمّنة لسقوط الزكاة في مال القرض عن المقرِض[3]، فإنه من أنواع الدين.

ثمّ يورد عليه بأن محل السؤال في أخبار القرض في نفس العين التي أقرضها المقترِض وعدم وجوب زكاة تلك العين على المقرِض من جهة أن المقرِض ليس مالكاً لها بعد القرض.

وأما محل البحث في مسألة الدين إنما هو الدين المستقرّ في ذمّة المديون مع حلوله عليه وبذله للدائن، ولا ريب أن إحدى المسألتين غير الأخرى.

أقول: لا تأمل أن محل الكلام في نفي الزكاة في القرض عن المقرِض إنما

---

١) الحدائق الناضرة ١٢/٣٦ ـ ٣٥، لا تجب الزكاة في الدين الذي لا يقدر صاحبه على أخذه.

٢) مدارك الأحكام ٥/٣٩، كتاب الزكاة، حكم القرض والدين.

٣) وسائل الشيعة ٩/١٠٠، أبواب من تجب عليه الزكاة، ٧ باب وجوب زكاة القرض مع وجوده حولاً على المقترض، ح ١/١١٦٢٥، ٢/١١٦٢٦.

هو بالنسبة إلى العين التي ليس مالكاً لها بعد القرض، كما أن محل كلامهم في نفي زكاة الدين على الدائن إنما هو بالنسبة إلى ما للدائن في ذمة المديون التي ليست من الأعيان الخارجية إلا أنه مع ذلك لا إشكال على المدارك، ولا مانع من التمسك بالأخبار التي دلّت على سقوط الزكاة في القرض عن المقرِض على عدم وجوب الزكاة على الدين الذي للدائن على ذمّة المديون أيضاً.

ولتوضيح المقام نتعرض لبعض الأخبار الدالة على نفي زكاة القرض على المقرِض وثبوت زكاته على المستقرض، فنقول: عن الصحيح أو الحسن بإبراهيم بن هاشم، عن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ ونقل عن الكافي[1] عن أبي جعفر عليه السلام[2] ـ: «**في رجل رفع[3] إلى رجل مالاً قرضاً على من زكاته، على المقرِض أو على المقترِض؟ قال عليه السلام: لا، بل زكاتها إن كانت موضوعة عنده حولاً، على المقترض.**

قال: قلت: فليس على المقرِض زكاتها؟

قال: لا يزكّى المال من وجهين في عام واحد وليس على الدافع شيء / ٦٩٧ / لأنه ليس في يده شيء، إنما المال في يد الآخر[4]، فمن كان المال في يده زكّاه»[5] .. الخبر.

أقول: محل السؤال والجواب وإن كان في عين القرض، إلا أن إثبات زكاتها على المقترِض دون المقرِض يقتضي نفي الزكاة على المقرِض حتى من جهة الدين الذي يثبت للمقرِض على المقترِض لوضوح أن صيرورة القرض ملكاً للمقترض يقتضي اشتغال ذمّة المقترِض للمقرِض،

---

١) في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام نقل هذه الرواية والشيخ في التهذيب نقل عن أبي جعفر عليه السلام. والمصنف أخذ ظاهراً هذه العبارة من ذخيرة المعاد ٤٢٣/١.

٢) تهذيب الأحكام ٣٣/٤، ٩ باب زكاة مال الغائب والدين والقرض، ح ٩/٨٥.

٣) في الأصل: «دفع».

٤) في الأصل: «الآخذ».

٥) الكافي ٥٢٠/٣، باب زكاة المال الغائب والدين والوديعة.

ومقتضى الخبر نفي الزكاة على المقرِض حتى من هذه الجهة أيضاً، كما قال «وليس على الدافع شيء» معللاً بأنه «ليس في يده شيء» وهذا يعمّ ما لو بقي المال عند المقترِض أو أتلفه وحلّ أجل الدين الذي للمقرض على المقترض أم لا، وسواء كان المقترض مماطلاً في أداء الدين أم لا.

[تعيين محل الخلاف في ثبوت زكاة الدين على الدائن]

ثمّ اعلم أن مورد الخلاف في ثبوت زكاة الدين على الدائن الذي هو صاحب الدين في صورة كان تأخير الأداء من صاحبه وكان المديون باذلاً، فهنا يرجّح في الحدائق[١] وجوب الزكاة على الدائن وفاقاً لما حكي عن الشيخين في المقنعة[٢] والخلاف[٣] [و] المبسوط[٤] والجمل والعقود[٥] والمرتضى[٦]؛ لكن المشهور عدم الوجوب، بل في الجواهر «عليه إجماع المتأخرين»[٧].

ويدل على قول المشهور ما تقدم من أخبار القرض بتقريب تقدم. وما تقدم في المسألة السابقة من الأخبار مثل صحيحة الفضلاء وغيره أن «كل ما لم يحل

---

١) الحدائق الناضرة ١٢/٣٤ ـ ٣٣، هل تجب الزكاة في الدين الذي يقدر صاحبه على أخذه؟

٢) المقنعة: ٢٣٩، ٨ باب زكاة المال الغائب والدين والقرض.

٣) الخلاف ٢/٨٠، كتاب الزكاة، مسألة ٩٦ لا زكاة في مال الدين.

٤) المبسوط ١/٢١١، كتاب الزكاة.

٥) الجمل و العقود: ١٠١، كتاب الزكاة. (على ما نقل في حاشية مختلف الشيعة ٣/١٦٠).

٦) رسائل الشريف المرتضى ٣/٧٤، كتاب الزكاة، في شروط وجوب الزكاة.

٧) جواهر الكلام ١٥/٥٨، عدم وجوب الزكاة في الدين.

عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه»[١] وأيضاً لا تأمل أن الظاهر من النصوص كون مورد الزكاة غير الكلي في الذمة، خصوصاً ما دلّ على اعتبار الحول عند المالك.

[نقل الأخبار الخاصة الواردة في خصوص الدين]

هذا، مضافاً إلى الأخبار الخاصة الواردة في خصوص الدين، مثل قول الصادق عليه السلام في صحيح ابن سنان «**لا صدقة على الدين**»[٢]، وأيضاً في الصحيح: «**قال [قلت] له عليه السلام: ليس في الدين زكاة؟ فقال: لا**»[٣]، كما نقلهما في الجواهر[٤]؛ وموثّق ابن عمار: «**قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الدين عليه زكاة؟**

فقال: لا، حتى يقبضه.

قلت: فإذا قبضه أيزكّيه؟

قال: لا، حتى يحول عليه الحول / ٦٩٨ / في يده[٥]»[٦].

وخبر أبي بصير: «**سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يكون نصف ماله عيناً ونصفه ديناً فتحل عليه زكاة؟**

قال: يزكي العين ويدع الدين.

قلت: فإنه اقتضاه بعد ستة أشهر؟

---

١) راجع: الحدائق الناضرة ٣٣/١٢، ذكر هذه الروايات.

٢) تهذيب الأحكام ٣١/٤، ٩ باب زكاة مال الغائب والدين والقرض، ح ٢/٧٨.

٣) تهذيب الأحكام ٣٢/٤، ٩ باب زكاة مال الغائب والدين والقرض، ح ٤/٨٠.

٤) جواهر الكلام ٥٩/١٥، عدم وجوب الزكاة في الدين.

٥) في الأصل: «يديه».

٦) الإستبصار ٢٨/٢، ١٢ باب المال الغائب والدين إذا رجع إلى صاحبه، ح ١/٧٩.

قال: يزكّيه حين اقتضاه»[١].

وخبر علي بن جعفر المروي عن كتابه[٢] وعن قرب الأسناد للحميري: سأل **أخاه عن الدين يكون على القوم المياسير إذا شاء قبضه صاحبه، هل عليه زكاة؟**

قال[٣]: **لا، حتى يقبضه ويحول عليه الحول»**[٤].

واحتجّ المخالف بالإجماع المنقول عن الخلاف وخبر عبد العزيز: «**سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الدين، أيزكيه؟**

قال: كلّ دين يدعه وهو إذا أراد أخذه، فعليه زكاته وإن كان لا يقدر[٥] **على أخذه فليس عليه زكاة»**[٦].

وخبر عمر بن يزيد عنه أيضاً: «**ليس في الدين زكاة إلا أن يكون صاحب الدين هو الذي يؤخره، فإذا كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة حتى يقبضه»**[٧].

وصحيح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام: «**قال في رجل ينسئ أو يعين**[٨] **فلا يزال ماله ديناً، كيف يصنع في زكاته؟**

قال: يزكّيه ولا يزكي ما عليه من الدين، فإنما[٩] **الزكاة على صاحب المال»**[١٠].

---

١) الكافي ٥٢٣/٣، باب أوقات الزكاة، ح ٦.
٢) مسائل علي بن جعفر: ٢٥٩، الزكاة والخمس، ٦٢٥.
٣) في الأصل: «فقال».
٤) قرب الإسناد: ٢٢٩، باب الزكاة، ح ٨٩٥.
٥) تطابقت هذه الرواية مع نقل صاحب الجواهر ٦٠/١٥ ولكن عباراة الرواية في الأصل: «.. كل دين يدعه هو.. وما كان لا يقدر..».
٦) تهذيب الأحكام ٣٢/٤، ٩ باب زكاة مال الغائب والدين والقرض، ح ٦/٨٢.
٧) الكافي ٥١٩/٣، باب زكاة المال الغائب والدين والوديعة، ح ٣.
٨) عن القاموس: أخذ بالعينة بالكسر أي السلف أو أعطي بها وفي بعض النسخ «يعيد».
٩) في الأصل: «إنما».
١٠) الكافي ٥٢١/٣، باب زكاة المال الغائب والدين والوديعة، ح ١٢.

وموثقة زرارة[١] عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه، قال: فلا زكاة عليه حتى يخرج، فإذا خرج زكاه لعام واحد وإن كان يدعه متعمداً وهو يقدر على أخذه فعليه الزكاة لكلّ ما مرّ به من السنين»[٢].

ورواية عبد الحميد: عن رجل باع بيعاً إلى ثلاث سنين من رجل ملئ بحقّه وماله في ثقة يزكي ذلك المال في كل سنة تمرّ به أو يزكّيه إذا أخذه؟

فقال: لا، بل يزكيه إذا أخذه.

قلت له: لكَم يزكيه؟

قال[٣]: لثلاث سنين[٤].

والرضوي: «وإن غاب مالك عنك فليس عليك الزكاة إلا أن يرجع إليك ويحول عليه الحول وهو في يدك، إلا أن يكون مالك / ٦٩٩ / على رجل متى ما أردت أخذت منه، فعليك زكاته»[٥].

[الاستدلال بهذه الأخبار]

وتقريب الإستدلال بهذه الأخبار أن ما تقدم من الأخبار الدالة على قول المشهور من نفي الزكاة عن الدين مطلق وهذه الأخبار يقيّد وجوب الزكاة بصورة يكون صاحب المال قادراً على أخذ الدين إذا أراده. ومن المقرّر في

---

١) في التهذيب (عمن رواه) وفي الإستبصار (عمن روي) بدل (عن زرارة).

٢) وسائل الشيعة ٩٥/٩، أبواب من تجب عليه الزكاة، ٥ باب اشتراط الملك والتمكن..، ح ٧/١١٦٠٩.

٣) في الأصل: «قال: قال: لثلاث ستين».

٤) الكافي ٥٢١/٣، باب زكاة المال الغائب والدين والوديعة، ح ٨.

٥) فقه الرضا عليه السلام: ١٩٨، باب الزكاة، مع اختلاف، هكذا نصه: «و إن غاب عنك مالك فليس عليك زكاته..»؛ المقنع: ١٦٨، ١١ باب زكاة المال إذا كان في تجارة، ونصه: «وإن غاب عنك مالك فليس عليك شيء إلى أن يرجع إليك مالك..».

مقام الجمع بين الأدلة أنه لابدّ أن يحمل المطلق على المقيّد.

أقول: أولاً لو فرضنا أنه كان الأمر بهذا الوضوح بمقتضى الجمع المسلم عند الفقهاء ومع ذلك أعرض المشهور عنه، فهذا يوجب لسقوط هذه الظواهر التي تقتضي خلاف قول المشهور عن الإعتبار.

وذلك لما ذكرناه في باب حجية ظواهر الألفاظ من أن العلم الإجمالي على خلاف الظواهر يوجب سقوط ما كان من أطراف ذلك المعلوم بالإجمال من الظواهر عن الإعتبار.

ثمّ قلنا: إن الظواهر التي بأيدينا من الأخبار ويكون قول المشهور على خلافها كثيرة، ونحن نعلم إجمالاً أن في كثير من تلك الموارد يكون الحكم الواقعي على طبق قول المشهور.

كيف، وكثير من الناس يدعون العلم بأن الواقع على طبق قول المشهور في جزئيات تلك الموارد، فكيف لا يحصل العلم الإجمالي فيها لنا في الجملة حتى يوجب سقوط ما كان من أطراف ذلك المعلوم بالإجمال من الظواهر عن الإعتبار. وليس هنا مجال بسط هذا المدعى بأزيد من ذلك.

وثانياً نقول: أما موثقة زرارة، فمن الواضح أنه في المال الغائب عن المالك، لا المال المستقرّ في ذمة المديون، بل الرضوي مع الغمض عن سنده لا يبعد أن يكون المراد منه ذلك وظهوره في الدين المستقرّ في الذمّة غير معلوم.

وأما صحيح الكناني ورواية عبدالحميد، فهما ظاهران /٧٠٠/ في وجوب الزكاة في الدين بنحو الإطلاق، فهما مباينان مع الأخبار التي تنفي الزكاة عن الدين بنحو الإطلاق، فلابدّ من حملهما على الندب، فيصير ذلك شاهداً على أن الأخبار المفصلة أيضاً كخبري عبدالعزيز وعمر بن زيد والرضوي للندب؛ غاية الأمر أنه في صورة يقدر صاحب الدين على أخذ الدين، يكون

الإستحباب آكد.

إن قلت: إن الأخبار المفصلة تكون أخص من كل من الأخبار التي تـنفي الزكاة عن الدين مطلقاً وعن الأخبار التي تثبت الزكاة في الدين مطلقاً فيعين تقييد كل من الطائفتين بالأخبار المفصلة.

قلت: **أولاً** في الأخبار التي تنفي وجوب الزكاة عن الدين مطلقاً ما لا يقبل لهذا التقييد بحيث يصرّح بعدم وجوب الزكاة في الدين، سواء كـان صـاحب الدين قادراً على أخذ الدين من المديون أم لا، كخبر علي بن جعفر المروي عن كتابه وعن قرب الإسناد للحميري.

وثانياً أن الأخبار الثلاثة المفصلة بعد تسليم سندها غير آبٍ من الحمل على الندب لشيوع استعمال الأمر في الندب، بل تقدم أن الجملة الخبرية منع بعضهم ظهورها في الوجوب، بل حمل صيغة الأمر والجملة الخبرية على الوجوب من المحتمل أن يكون من باب الإطلاق.

وبعد ذلك لا يقاوم هذه الأخبار مع الأخبار التي تنفي الوجوب على نحو الإطلاق، كيف وهي أخبار كثيرة وواردة في محل الحاجة التي لا يناسب نفي الوجوب على الإطلاق مع فرض ثبوت هذا الإطلاق واقعاً وتكون مـعاضدة بالأخبار التي تدل على اعتبار أن يكون المال عند المالك فـي تـمام الحـول /٧٠١/ حتى تجب الزكاة فيه وبأخبار القرض كما تقدم وبظهور أدلة الزكاة في أن موردها غير الكلي في الذمّة، المؤيد ذلك كلّه بقول المشهور.

وثالثاً نقول: لو سلّم المقاومة، فمن الواضح أن الأخبار المفصلة بعد ما ذكرنا لا يقدم على ما تنفي الزكاة مطلقاً لعدم مساعدة قاعدة الجمع العـرفي لذلك، فحينئذٍ نقول: لابدّ من الرجوع إلى الأصل ومقتضى الأصل البراءة.

تنبيه

مال القرض إن تركه المقترض بحاله حولاً، فالزكاة عليه

بلا خلاف، كما عن الخلاف[1] والسرائر[2]، بل عن التنقيح[3] أنه مذهب الأصحاب كما تقدمت الإشارة إليه وتدلّ عليه الأخبار المعتبرة وتقدم واحد منها في مسألة زكاة الدين.

ونفس هذه الأخبار مع قطع النظر عن القاعدة تدل على أن المقترِض يملك المال القرض من حين القرض من غير أن يتوقف الملكية على التصرف، كما قاله في الذخيرة[4] أيضاً.

نعم، لو أدى المقرِض زكاة القرض يسقط الزكاة عن المقترِض ولو لم يشترط ذلك في عقد القرض، بل لم يأذن المقترض له أيضاً[5]، لأنه مع قطع النظر عن دعوى جريان التبرع في الزكاة لأنها كالدين، يدل عليه الخبر الصحيح المعمول به عند الأصحاب الظاهر الدلالة على هذا المدعى وهو

---

١) الخلاف ١١٠/٢، مسألة ١٢٩، الرهن يمنع وجوب الزكاة على الراهن.

٢) السرائر ٤٤٥/١، باب ما تجب فيه الزكاة وما لا تجب وما يستحب فيه الزكاة.

٣) التنقيح الرائع ٢٩٩/١، كتاب الزكاة، (على ما نقل في حاشية مفتاح الكرامة ٨٣/١١).

٤) ذخيرة المعاد ٤٢٣/١، كتاب الزكاة، حكم المال المستقرض.

٥) ذخيرة المعاد ٤٢٣/١، كتاب الزكاة، حكم المال المستقرض؛ الحدائق الناضرة ٣١/١٢، الفروع المتفرقة على اعتبار ملك النصاب في وجوب الزكاة؛ وغيرهما من الكتب.

صحيح منصور بن حازم عن رجل استقرض مالاً وحال عليه الحول وهو عنده، فقال ـ أي الصادق عليه السلام ـ: «**إن كان الذي أقرضه يؤدي زكاته فلا زكاة عليه وإن كان لا يؤدي أدّى المستقرِض**»[١].

[وجوب الزكاة على الكافر ورفع ماكان قبل الإسلام]

٧٠٢/ **قوله**: «والكافر تجب عليه ..»[٢] إلخ.

أقول: لا ينبغي الإشكال في أن وجوب الزكاة يسقط بالإسلام، كما صرّح به جماعة[٣]، سواء كان المال موجوداً أو تالفاً بتفريط أو بغير تفريط وأنه لو كان المال موجوداً يستأنف الحول من حين الإسلام، كما عن غير واحد التصريح به، خلافاً لما نقل عن الأردبيلي[٤] والخراساني[٥] وسيد المدارك[٦] في أصل سقوط الوجوب بالإسلام. وخلافاً لما حكي عن نهاية الأحكام[٧] في استيناف الحول من حين الإسلام.

ويدلّ على ما قلناه ـ مع الغمض عن دعوى الإجماع عليه ـ النبوي المعمول

---

١) الكافي ٥٢٠/٣، باب زكاة المال الغائب والدين والوديعة، ح ٥.

٢) شرائع الإسلام ١٠٧/١، كتاب الزكاة.

٣) لاحظ: جواهر الكلام ٦١/١٥، وجوب الزكاة على الكافر.

٤) مجمع الفائدة والبرهان ٢٦/٤، كتاب الزكاة، الخامس التمكن من التصرف حيث قال: «فلو أسلم لم يضمن يعنى يسقط عنه الزكاة، كأنه للإجماع والنص، مثل: الإسلام يجب ما قبله».

٥) ذخيرة المعاد ٤٢٦/١، الكافر بعد الإسلام هل تجب عليه الزكاة أم لا؟.

٦) مدارك الأحكام ٤٢/٥، وجوب الزكاة على الكافر.

٧) نهاية الأحكام ٣٠٨/٢، كتاب الزكاة، عدم قرار الملك. هكذا نصه: «.. ولو أسلم قبل الحول بلحظة وجبت الزكاة، ولو كان الإسلام بعد الحول ولو بلحظة فلا زكاة، سواء كان المال باقياً أو تالفاً بتفريط منه أو بغير تفريط».

به بين الفريقين: الإسلام يجبّ ما قبله[١]. ومقبولية الخبر بين العلماء يكفي في حجيته؛ بل في الغنائم[٢] أن هذا الخبر مستفيض، بل ادعي تواتره.

وتقريب الدلالة أن كلمة «ما» يفيد العموم ومعنى الجبّ القطع والإستيصال[٣]، وذلك يقتضي رفع تمام ما كان عليه قبل الإسلام وصيرورته كأن لم يكن. فيكون زمان الإسلام بمثل زمان وُلد من أمه، فلا يجب عليه قضاء شيء مما تركه حال الكفر من العبادات ويستأنف حول الزكاة من حين الإسلام، وإلا يلزم عدم قطع شيء ما كان حال الكفر.

هذا، مع أنه يمكن دعوى القطع بذلك بملاحظة معلومية عدم أمر النبي ﷺ لأحد بمن تجدّد إسلامه من أهل البادية وغيرهم زكاة إبلهم وغيرها في السنين الماضية. كيف، مع أنه لو أمر واحداً بذلك لذاع وشاع لتوفّر الدواعي مع أن الشائع عند الخواص فضلاً عن العوام خلافه[٤].

هذا، مع أن ذلك خلاف الحكمة لكونه منفّراً عن الدخول في الإسلام بدو الأمر.

---

١) تفسير القمى ٢٧/٢، سورة بنى اسرائيل، ذيل الآية الشريفة: «و قالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً»؛ تفسير نور الثقلين ٢٢٦/٣، ح ٤٤٧. هكذا نصهما: «الإسلام يجب ماكان قبله». ولاحظ: الإيضاح للفضل بن شاذان الأزدي: ٥٠٦؛ عوالي اللئالي ٥٤/٢، المسلك الرابع في أحاديث رواها الشيخ المقداد بن عبدالله السيورى، ح ١٤٥، والكتب الفقهية المعتبرة مثل: الخلاف ٥٤٨/٥، السرائر ٣٨٠/١، المعتبر ٤١١/٢ و ٤٩٠ و ٥٩٥ و...

٢) غنائم الأيام ٥٢/٤، حكم زكاة الكافر إذا أسلم.

٣) القاموس المحيط ٤٣/١، باب الباء، فصل الجيم، «الجب».

٤) لاحظ: جواهر الكلام ٦٢/١٥، وجوب الزكاة على الكافر.

[تمسك صاحب الجواهر للمدّعى بآية الأنفال]

ثمّ إن في الجواهر[١] تمسك لإثبات هذا المدعى بقوله تعالى: ﴿ **قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف** ﴾[٢]. وفي الذخيرة: «أنه يدلّ على ارتفاع الإثم بما حصل في حال الكفر وهو غير مستلزم للمدعى»[٣].

أقول: لا ينبغي الإشكال في دلالة الآية على سقوط وجوب قضاء العبادات بعد الإسلام كما أن في تفسير الرازي[٤] جعل ذلك واضحاً؛ /٧٠٣/ بل عن أبي حنيفة[٥] ـ بعد تسلّم دلالة الآية على قبول توبة المرتد ـ أن الآية تدل على سقوط وجوب قضاء ما فات منه في حال الإرتداد وقضاء ما فات منه في حال إسلامه السابق على الإرتداد.

وتقريب الدلالة: أن الآية تدل على رفع المؤاخذة عن كل ما صدر من الكافر قبل انتهائه؛ يعني قبل إسلامه كالصلاة التي تركها عمداً في وقته، ووجوب القضاء منافٍ لذلك. وعليه نقول في الزكاة أيضاً بالنسبة إلى السنوات الماضية التي استقرّ التكليف وتعمّد على تركها رفع المؤاخذة، وهذا ينافي مع وجوب الأداء بعد الإسلام.

إن قلت: إن رفع المواخذة من جهة ترك أداءها فوراً في زمان الكفر ولا يقتضي ذلك دخول الزكاة في ملكه على التحقيق من أنها تتعلق بالعين، فخرج

---

١) جواهر الكلام ٦٢/١٥، وجوب الزكاة على الكافر.

٢) الأنفال: ٣٨.

٣) ذخيرة المعاد ٤٢٦/١، الكافر بعد الإسلام هل تجب عليه الزكاة أم لا؟.

٤) تفسير الرازي ١٦٣/١٥، قوله تعالى: «قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف».

٥) الكشاف للزمخشري ١٥٧/٢؛ تفسير الرازي ١٦٣/١٥.

عن ملكه وكان ملكاً للفقراء، فيجب عليه بعد الإسلام.

هذا، مع أنه لو سلّم بالنسبة إلى السنوات الماضية نقول بالنسبة إلى السنة التي يدخل في الإسلام إذا مضى بعض الحول حال الكفر، فمن الواضح أن الآية لا تدل على استيناف الحول من زمان الإسلام.

قلت: أما بالنسبة إلى السنوات الماضية بعد فرض أن الزكاة تتعلق بالعين إنما يجري ما ذكرت لو كان الزكاة غير تالفة بعد الإسلام، وإلا فضمان الكافر للزكاة مسألة أخرى ومسلّم العدم.

ثمّ لو كانت غير تالفة أيضاً لم يبعد دلالة الآية على سقوط الزكاة عنها؛ أخذاً بإطلاق المعتبرة التي وردت في مقام الإمتنان، كما ادعاه الجواهر[1] وغيره.

نعم، لا دلالة في الآية على أنه يستأنف الحول من زمان الإسلام ويسقط ما قبله.

/٧٠٤/ نعم، لا ينبغي التأمل في ظهور النبوي المنجبر في ذلك أيضاً. وبه يظهر المراد من الآية أيضاً وإن لم يكن لها بنفسها ظهور في تمام هذا المدعى.

وعلى كل حال ظهر مما ذكرنا أنه لا مانع من القول بسقوط وجوب الزكاة بالإسلام كما هو المشهور، بل في الجواهر «لم نجد فيه خلافاً ولا توقفاً قبل الأردبيلي والخراساني وسيد المدارك»[2].

[إشكال أداء زكاة الكافر مع اعتبار الإيمان في صحة العبادات]

نعم هنا إشكال في كون الكافر مكلفاً بأداء الزكاة، مع أنه لا يصح منه

---

١) جواهر الكلام ٦٣/١٥، وجوب الزكاة على الكافر.

٢) جواهر الكلام ٦١/١٥، وجوب الزكاة على الكافر.

أداؤها لاعتبار الإيمان في صحة جميع العبادات.

وعن المدارك[١] أنه لا إشكال في ذلك، والمفروض أنه يسقط عنه بالإسلام. وهذا الإشكال يجري في وجوب قضاء العبادات على الكفار أيضاً.

ورفع الإشكال يمكن بالإلتزام بأحد الأمور التي لكل منها قائل:

الأول ما نقله شيخنا المرتضى (ره) في رسالته في الزكاة[٢] من أن صحة التكليف لا يتوقف على المتمكن في الحال، بل يكفي فيه تمكنه من عدم الكفر سابقاً حتى لا يتعذر عليه الفعل في الحال، فالإمتناع لمّا حصل من اختياره فلا يوجب ذلك قبح التكليف بالمحال.

وبذلك يصحّحون التكليف بعدم الخروج من الأرض المغصوبة في حق من توسط في المغصوب أولاً باختياره.

[الخطاب التعجيزى]

وفيه ما ذكرناه في الأصول فيمن توسط في أرض مغصوبة من أن الممتنع لا يقبل إلا الخطاب التعجيزي، وهو ليس بتكليف، بل مرجعه إلى مجرد صحة العقاب في صورة صح الخطاب التعجيزي.

هذا، مع أن /٧٠٥/ الخطاب التعجيزي أيضاً ليس في المقام، لأنه يناسب في صورة يكون الشخص معاقباً بأصل العمل كالخروج عن الأرض المغصوبة في حق من توسط في أرض مغصوبة. وهذا بخلاف مقامنا الذى يكون منشأ امتناع التكليف ارتفاع نفس التكليف مع مؤاخذته بواسطة إسلامه، وإلا لم يكن عاجزاً عن الإمتثال لو كان التكليف باقياً. فلا يبقى في البين إلا مجرد ثبوت

---

١) مدارك الأحكام ٥/٤١، وجوب الزكاة على الكافر.

٢) كتاب الزكاة: ٦٨، عدم ضمان الكافر وإن فرط في الإتلاف.

العقاب لو مات في حال الكفر.

ومن هنا جعل صاحب المدارك عدم وجوب قضاء العبادات على الكافر مسلماً لامتناع أداءها في حال الكفر وسقوطها بالإسلام. وأما الزكاة فقال: إن «وجوبها على الكافر متحقق، فيجب بقاؤها تحت العهدة إلى أن يحصل الإمتثال أو يقوم على السقوط بالإسلام دليل معتدّ به»[1].

أقول: تقدم أنا قلنا بتمامية الدليل على سقوط الزكاة بالإسلام وعليه فيشكل الأمر في أنه كيف يتصور تكليف الكافر بالزكاة بالإسلام. وعليه فيشكل الأمر في أنه كيف يتصور تكليف الكافر بالزكاة؟

توضيح الإشكال: أن ثبوت التكليف بنفس الأداء في سائر العبادات لا مانع منه، لأنه متمكن من أن يسلِم ويؤدي ويقصد القربة. وأما وجوب القضاء، ففيه المحذور ومنه نمنعه كما في المدارك.

وأما غير العبادات، فلا امتناع في كون الكفار مكلّفين بها في حال الكفر وأما الزكاة فعرفت أنه يسقط بالإسلام حتى أنه لا يلاحظ الحول السابق بعد الإسلام، بل يستأنف الحول.

وفي حال الكفر لا يصح منه إما لأن من شرط أدائها الإسلام أو لأنه يعتبر فيه قصد القربة ويكون المفروض أنه يتوقف على الإسلام.

والجواب عن الإشكال بأن يقال: إنه لا يشترط في أداء الزكاة على الكافر قصد القربة ولا الإسلام، فلا مانع من أن يؤخذ عنه قهراً بأمر الإمام أو نائبه /٧٠٦/ ويكون معاقباً على تركه في الآخرة كما يكون معاقباً لو لم يسلم من جهة سائر خصوصياتها التي فوتها على نفسه باختياره.

وما دل على كون الكفار مكلّفين بالفروع من إطلاق أدلة التكاليف وما ورد

---

١) مدارك الأحكام ٤٢/٥، وجوب الزكاة على الكافر.

من مؤاخذتهم على ترك الصلاة والزكاة وغيرهما لا يقتضي بأزيد مما قلناه، بعد أنه لابدّ أن يلاحظ ما قام من القرائن العقلية والنقلية على خلاف مقتضاها وليس لنا مجال التفصيل بأزيد من ما أشرنا إليه.

[شرط مضيّ الحول في الزكاة]

قوله: «الشرط الثالث: الحول، وهو معتبر في الحيوان والنقدين مما تجب فيه. وفي مال التجارة والخيل مما يستحبّ فيه. وحدّه أن يمضى أحد عشر شهراً، ثم يهل الثاني عشر، فعند هلاله تجب ولو لم يكمل أيام الحول»[١].

وفي المسالك[٢]: أن قوله «وحده أن يمضى» .. إلخ، أراد به الحول بالمعنى الشرعي حيث «أجمع أصحابنا على تعلق الوجوب بدخول الثاني عشر وقد أطلقوا على الأحد عشر اسم الحول أيضاً، بناءً على ذلك». وفي الذخيرة: «لا أعرف في ذلك خلافاً بين الأصحاب ونسبه في المنتهى[٣] والمعتبر[٤] إلى علمائنا، وفي التذكرة[٥] إلى علمائنا أجمع ويدل عليه ما رواه الكليني[٦] عن زرارة في الحسن بإبراهيم بن هاشم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: **قلت له: رجل كانت له مأتا درهم فوهبها لبعض إخوانه أو ولده وأهله فراراً من الزكاة، فعل ذلك قبل حلّها بشهر. فقال: إذا دخل الثاني عشر فقد حال عليها الحول ووجبت عليه فيها الزكاة**»[٧].

---

١) شرائع الإسلام ١٠٩/١، في شرائط زكاة الأنعام.
٢) مسالك الأفهام ٣٧٠/١، كتاب الزكاة، الحول.
٣) منتهى المطلب ٤٨٧/١، فيما يجب فيه الزكاة، فروع الأول.
٤) المعتبر ٥٠٧/٢، القول في زكاة الأنعام، مسألة ويتم الحول عند استهلال الثاني عشر.
٥) تذكرة الفقهاء ٥١/٥، مسألة ٣٣، تحديد حولال الحول.
٦) الكافي ٥٢٦/٣، باب المال الذي لا يحول عليه الحول في يد صاحبه، ح ٤.
٧) ذخيرة المعاد ٤٢٨/١، وقت وجوب الزكاة.

ثمّ في المسالك: «**وقوله: وإن لم يكمل أيام الحول**، أراد به الحول بالمعنى اللغوي، فيكون قد استعمل الحول في معناه الحقيقي والمجازي لما تقرّر من أن الحقائق الشرعية مجازات لغوية»[١].

أقول: لم ينقل خلاف في أن حول الزكاة أحد عشر شهراً مطلقاً، كما هو مقتضى ما نقلناه أيضاً، إلا عن المحدث الكاشاني في الوافي على ما نقل عنه في الحدائق من أنه /٧٠٧/ طعن في دلالة الخبر السابق الذي كان دليلاً على أن الحول في الزكاة أحد عشر شهراً عند الأصحاب وحمله على مورده وهو من يريد الفرار من الزكاة حيث قال: ولعلّ المراد بوجوب الزكاة وحول الحول برؤية هلال الثاني عشر الوجوب والحول لمريد الفرار بمعنى أنه لا يجوز الفرار حينئذٍ، لاستقرار الزكاة في المال بذلك أي أحد عشر شهراً. والحول معناه معروف والأخبار بإطلاقه مستفيضة»[٢] .. إلخ ما ذكره.

[توضيح الخلاف في موضعين مع كفاية أحد عشر شهراً في وجوب الزكاة]

ثمّ أقول: بناءً على كفاية أحد عشر شهراً في وجوب الزكاة بنحو الإطلاق من غير تخصيص بمريد الفرار ـ كما عند الأصحاب ـ وقع الخلاف في موضعين:

الأول في أنه كما أن الوجوب يتعلق بتمامية أحد عشر شهراً، فهل يستقر الوجوب أيضاً بذلك بمعنى أن اختلال سائر الشرائط كالنصاب والسائمية في الشهر الثاني غير رافع للوجوب كما هو ظاهر الأصحاب وفي الذخيرة: «[و]

---

١) مسالك الأفهام ١/٣٧١، كتاب الزكاة، الحول.

٢) الحدائق الناضرة ١٢/٧٥، هل يحتسب الشهر الثاني عشر من الحول الأول أو من الثاني؟

اختاره غير واحد من المتأخرين»[١]، ولا ينبغي التأمل في أنه الظاهر من الخبر السابق أو أن استقرار الوجوب يتوقف على أن لا يختلّ سائر الشرائط إلى أن يتمّ الشهر الثاني عشر، فلو اختلّ سائر الشرائط كالنصاب أو السائمية مثلاً في الشهر الثاني عشر انكشف عن عدم الوجوب من أول الأمر كما اختاره في المسالك[٢].

وعليه بقاء سائر الشرائط إلى تمام الشهر الثاني عشر من قبيل الشرط المتأخر للوجوب الذي تعلق بعد مضي أحد عشر شهراً، نظير أن المرأة يجب عليها الصوم مثلاً وإذا اتفق أنها حاضت، انكشف عن عدم الوجوب من أول الأمر؛ ونظير ما لو ارتفع القدرة قبل تمام مقدار مضي زمان اتمام الواجب في سائر التكاليف من الحج والصلاة والصوم في حق كل من الرجال والنساء.

إن قلت: الشرط من أجزاء العلة للمشروط /٧٠٨/ فيلزم من تأخر الشرط عن المشروط تأخر العلة عن المعلول وهو محال.

قلت: للشرط إطلاقان:

أحدهما ما هو من أجزاء العلة لوجود الشيء، فإن أجزاء العلة هو السبب أي المقتضي والشرط وعدم المانع.

وثانيهما ما هو من قيود المطلوب، مثل الوضوء للصلاة. وقيد المطلوب لا يمتنع أن يكون مقدماً عليه أو مؤخراً، وما نحن فيه من قبيل الثاني.

وليس لنا مجال التوضيح؛ فتدبّر.

---

١) ذخيرة المعاد ٤٢٨/١، وقت وجوب الزكاة.

٢) مسالك الأفهام ٣٧١/١، كتاب الزكاة، الحول.

[هل الشهر الثاني عشر يحسب من الحول الثاني؟]

الثاني أن الشهر الثاني عشر هل يحسب من الحول الثاني أم من الحول الأول؟ والظاهر أنه لا خلاف في أنه من الحول الأول ما لم يتمّ الشهر الثاني عشر مع بقاء الشرائط من النصاب وغيره.

وأما على القول باستقرار الوجوب بمضي أحد عشر شهراً، فقد اختلفوا في أن الشهر الثاني عشر يحتسب من الأول كما عن جماعة، بل في الجواهر[١] أنه ظاهر الأصحاب كما اعترف به في محكي الكفاية[٢] والذخيرة[٣] والرياض[٤] أم يحتسب من الحول الثاني كما عن الشهيدين[٥] والكركي[٦] والميسي

---

١) جواهر الكلام ٩٨/١٥، اعتبار الحول وتحديده في الحيوان والنقدين ومال التجارة والخيل.

٢) نهاية الأحكام ٣١٢/٢، كتاب الزكاة، الفصل الثاني في شرائط الأنعام. هكذا نصه: «و الأقرب احتساب الثاني عشر من الحول الأول».

٣) ذخيرة المعاد ٤٢٨/١، وقت وجوب الزكاة. هكذا نصه: «.. أن الثانى عشر هل يحتسب من الحول الثاني أو من الأول.. ان المتجه القول الأول».

٤) رياض المسائل ٦٥/٥، الثالث الحول. هكذا نصه: «.. فيتعلق الوجوب بدخول الثاني عشر».

٥) البيان: ١٧١، زكاة الأنعام، زكاة الإبل. هكذا نصه: «.. أولها الحول وهو مضي أحد عشر شهراً فإذا أهل الثاني عشر وجبت الزكاة ويحتسب من الحول الأول».

والروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٢٣/٢، نصب الزكاة. ونصه هكذا: «.. أجودهما الثاني فيكون الثاني عشر من الأول»، وانظر أيضاً: الدروس ٢٣٢/١، درس ٦١، زكاة الأنعام، شروطها. قال: «.. الحول وهو مضي أحد عشر شهراً كاملة واحتساب الحول الثاني من آخر الثاني عشر».

وفي مسالك الأفهام ٣٧١/١، كتاب الزكاة، الحول قال: «.. فيكون الثاني عشر جزءاً من الأول».

٦) جامع المقاصد ١٠/٣، شرائط الخاصة لوجوب زكاة الأنعام. قال: «و في احتساب

وغيرهم.

أقول: أما ما نقل عن الوافي من حمل الخبر الحسن والصحيح الذي هو دليل الأصحاب على خصوص مورده من حكم الفرار من الزكاة، فلو كان نظره إلى أنه يسلم ظهور هذا الخبر في أن الحول معناه، والمراد منه في الزكاة أحد عشر شهراً، إلا أنه يحمله على خصوص مورده لمعارضته للأخبار المستفيضة[١] التي وردت في اشتراط أن يحول الحول في وجوب الزكاة من غير تصرف في الحول، مع أن معنى الحول معروف، بل كالنص في اثني عشر.

وفي بعض الأخبار علّق الوجوب على السنة[٢] وفي بعضها على العام، وكل ذلك كالنص في اثني عشر.

وعليه لابدّ أن يحمل الخبر الذي دليل الأصحاب على أن الحول أحد عشر شهراً على سائر /٧٠٩/ المحامل؛ ففيه: أن الأمر بالعكس، حيث إن تلك الأخبار غاية الامر أنها ظاهرة في أن الحول اثنى عشر شهراً؛ لكن هذا الخبر نص في أن الحول أحد عشر شهراً، فلابد من رفع اليد عن الظاهر بالنص بعد أن هذا الخبر عمل به الأصحاب طرّاً وسنده معتبر[٣]؛ بل قيل صحيح حيث إنه ليس في طريقه سوى إبراهيم بن هاشم الذي هو من الأجلاء، حتى قيل: إن عدم النص على توثيقه لأنه أجلّ من ذلك، مع أن بناء الأصحاب على العمل

الثاني عشر من الحول الأول، بل من الأول..».

١) وسائل الشيعة ١٢١/٩، أبواب زكاة الأنعام، ٨ باب اشتراط الحول في وجوب الزكاة على الأنعام، ح ١/١١٦٦١ و... «.. قال: وكل ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه فإذا حال عليه الحول وجب عليه».

٢) وسائل الشيعة ٣٠٠/٩، أبواب المستحقين للزكاة، ٤٩ باب جواز تعجيل إعطاء الزكاة للمستحق...، ح ٤/١٢٠٦٧ و... «.. قال يزكي الذي مرت عليه سنة ويدع الآخر حتى تمر عليه سنة».

٣) لاحظ: جواهر الكلام ٩٨/١٥، اعتبار الحول وتحديده في الحيوان.

بخبره سيّما في المقام الذي يكون الإجماع على العمل وهو بنفسه كافٍ في حجية الضعيف أيضاً.

ومما ذكرنا ظهر أنه لو كان نظر الكاشاني في الحمل الذي ذكره في هذا الخبر ضعف السند، فليس على ما ينبغي؛ وأما لو كان نظره إلى أن مورد هذا الخبر هو الفرار عن الزكاة، ففيه: أن المورد ليس مخصصاً وفي موضعين من هذا الخبر ـ كما قال به سابقاً ـ يذكر كفاية مضي أحد عشر شهراً في وجوب الزكاة وفي كل منهما شواهد على أنه ليس ذلك لخصوص من يريد الفرار من الزكاة، كما لا يخفى على المراجع؛ فإذاً لا مفرّ إلا من رفع اليد عن القاعدة من حمل الحول على معناه العرفي بهذا الخبر ـ كما فعله الأصحاب ـ.

[الإشكال في حمل الحول على اثني عشر شهراً]

نعم، هنا إشكال حيث إن مقتضى القاعدة حمل الحول على اثني عشر شهراً، وهذا الخبر[1] ليس فيه دلالة على أن الحول في الزكاة مطلقاً أحد عشر شهراً، لأنه وارد في زكاة الفضة، أعني الدارهم وهناك يقول بكفاية مضي أحد عشر شهراً في وجوب الزكاة، ويمكن أن يكون /٧١٠/ الحول في خصوص زكاة الفضة أحد عشر شهراً ولم نَرَ في هذا الخبر ما يدل على أن الحول في باب الزكاة مطلقاً يكون المراد منه أحد عشر شهراً، سواء قلنا باقتضاء هذا الخبر للحقيقة الشرعية في لفظ الحول، أو أنه استعمل لفظ الحول في أحد عشر شهراً مجازاً، أو أنه أريد هنا كفاية مضي أحد عشر شهراً في وجوب الزكاة من غير أن يستعمل لفظ الحول فيه حقيقة أو مجازاً بمجرد الدخول في الثاني

---

١) وسائل الشيعة ١٦٤/٩، أبواب زكاة الذهب والفضة، ١٢ باب أن من وهب المال قبل الحول أو عارض به ولو فراراً من الزكاة لم تجب عليه، ح ٢/١١٧٤٩.

عشر، لا بمضيّه.

وتوضيح الإشكال: أن الحول بحسب الشرع أيضاً في جميع الموارد ليس أحد عشر شهراً وبعد ذلك يجوز أن يكون ذلك مختصاً بباب الزكاة أو خصوص زكاة الفضة وهو المتيقن لأنه مورد الرواية، وليس فيه دلالة على الأزيد من ذلك.

وعلى ذلك فلابدّ أن يعمل في غير زكاة الفضة على ما يقتضيه القاعدة من كون الحول اثني عشر شهراً.

إن قلت: مقتضى ما ذكرته في محله من عدم حجية الظواهر التي يكون فتوى المشهور على خلافها للعلم الإجمالي بأن الظواهر الكثيرة التي يكون كذلك يكون الحكم الواقعي على طبق فتوى المشهور في كثير منها وهذا العلم الإجمالي يوجب سقوط الظواهر التي يكون من أطراف المعلوم بالإجمال عن الاعتبار.

وعليه نقول: إن الظواهر التي تقتضي كون الحول في باب الزكاة اثني عشر شهراً لما يكون فتوى الأصحاب على خلافها، فذلك يوجب سقوطها عن الإعتبار.

قلت: هذا غير نافع في المقام، لأن المفروض أنه لم يتمّ دليل على أن الحول في غير زكاة الفضة أحد عشر شهراً أيضاً، فلابدّ من الرجوع إلى الأصول ومقتضى الأصل عدم وجوب الزكاة في هذا الفرض.

/ ٧١١ / وعليه لو لم يدع القطع بعدم الفرق بين زكاة الفضة وبين زكاة غير الفضة مما يعتبر فيه الحول، يكون الفتوى بأن الحول في باب الزكاة أحد عشر شهراً في غير زكاة الفضة مشكلاً.

وأما دعوى أن مضي أحد عشر شهراً يوجب مجرد تعلق الوجوب وأما

استقرار الوجوب فيتوقف على أن يتمّ الشهر الثاني جامعاً للشرائط، فيقال لتقريب ذلك: إن حسنة زرارة الذي كان هو المدرك للقول بأن الحول في الزكاة بتمامية أحد عشر شهراً وإن كان ظاهراً في استقرار الوجوب أيضاً بمجرد مضي أحد عشر شهراً، إلا أن ما دل على اعتبار سائر الشرائط في الحول كالسائمية والملكية وغير ذلك ظاهر في أن الوجوب لا يتعلق رأساً إلا بعد مضي اثني عشر شهراً.

وعلى هذا نقول: إن الجمع بينهما بأن نقول: إن استمرار سائر الشرائط إلى أن يتمّ الثاني عشر شهراً من قبيل الشرط المتأخر لتعلق الوجوب بمجرد مضي أحد عشر شهراً. **وفيه**: أن هذا الجمع مما لا يساعده العرف، بل المعين ـ كما صرّح به كثير ـ بعد الأخذ بحسنة زرارة الدالة على أن الحول أحد عشر شهراً هو التصرف فيما هو ظاهر في اعتبار الشروط إلى تمام اثني عشر شهراً برفع اليد عن ظاهرها.

[مناقشة مع الشهيد الثاني]

ثمّ اعلم أن القائل الصريح بأن مضي الشهر الثاني عشر شرط لاستقرار الوجوب في أول الشهر الثاني عشر هو الشهيد الثاني في المسالك[1]، وهو أيضاً يعترف بأنه على فرض صحة حسنة زرارة يعين القول بعدم توقف استقرار الوجوب على مضي الثاني عشر جامعاً للشرائط، إلا أنه يناقش على سند هذه الحسنة.

وفيه ـ مع الغمض عما تقدم من اعتبار السند من وجهين ـ: /٧١٢/ أن صاحب المسالك يكون المفروض أنه يعمل على هذا الخبر، فكيف يناقش

---

١) مسالك الأفهام ٣٧١/١، كتاب الزكاة الحول.

على سنده في هذا الفرع.

وأما دعوى أن الشهر الثاني عشر يحسب من الحول الثاني بعد أن الحول عبارة عن أحد عشر شهر، **فنقول**: أما بناءً على القول بأن أحد عشر موجب لمجرد تعلق وجوب الزكاة. وأما استقرار الوجوب يتوقف على مضي الشهر الثاني عشر كما قاله في المسالك جمعاً بين حسنة زرارة الدالة على أن الحول أحد عشر شهراً وبين سائر الأخبار الدالة بظاهرها على اعتبار اثني عشر شهراً، لظهور ما دل على اعتبار الحول أو السنة أو العام مطلقاً في اثني عشر شهراً، كما هو مقتضى العرف واللغة.

فحينئذٍ نقول: وإن يمكن القول بأن الشهر الثاني عشر من الحول الثاني بلحاظ أنه لا امتناع أن يكون الشهر الثاني عشر مضيّه شرطاً لاستقرار الوجوب في الحول الأول ولكنّه يكون جزءً للحول الثاني أيضاً، إلا أن هذه الدعوى غير مناسبة مع الجمع بين الأدلة التي ذكر لهذا القول، لأن المفروض بمقتضى الجمع المشار إليه أن حسنة زرارة التي تعرض لبيان تعلق الوجوب بمضي أحد عشر شهراً يكون ساكتاً عن الحول الثاني.

وأما ما دل على وجوب الزكاة لكلّ حول أو سنة أو عام يكون المفروض أن المراد من الحول أو السنة أو العام فيها اثنى عشر شهراً.

ولا يضرّ بما قلناه أن هذه الأخبار تحمل على أن استقرار الوجوب باثني عشر شهراً من حيث دلالتها على أن الحول والسنة والعام شرط لتعلق الوجوب أيضاً.

[المختار أن استقرار الوجوب يكون بأحد عشر شهراً أيضاً]

وأما على المختار من أن استقرار الوجوب أيضاً يكون بأحد عشر شهراً،

فحينئذٍ نقول: تقدم /٧١٣/ أن إرادة ذلك من حسنة زرارة إما بأنه يستعمل لفظ الحول حقيقة أو مجازاً في أحد عشر شهراً، سواء قلنا: إن هذا الإستعمال بالنسبة إلى زكاة الفضة أو مطلق الزكاة بعد وضوح أن لفظ الحول عند الشارع في غير باب الزكاة باقٍ على معناه العرفي واللغوي وإما بأنه يكون المجاز في حال الحول يعني في حَوَلان الحول حيث استعمل حولان الحول بمجرد الدخول في الشهر الثاني عشر، نظير أنك تقول: إن سنّ زيد أربعين سنة أو سنّ الصبية تسعة سنة بمجرد الدخول في الأربعين وبمجرد الدخول من السنة التاسعة إلى غير ذلك من الإستعمالات المتداولة المتعارفة التي تكون من هذا القبيل أو من نظائره.

وعلى هذا التقدير لم يستعمل في أحد عشر شهراً، لا حقيقة ولا مجازاً؛ بل استعمل في هذه الحسنة في اثني عشر شهراً، فضلاً عن سائر الموارد التي كان مقتضى القاعدة حمل لفظ الحول على ظاهره وهو اثنى عشر شهراً.

وإذا عرفت فنقول:

أما على الثاني من أن لفظ الحول لم يستعمل حتى في حسنة زرارة إلا في اثني عشر شهراً الذي هو معناه العرفي واللغوي فضلاً عن لفظ الحول والسنة والعام في سائر الأخبار، فالأمر واضح من أن الشهر الثاني عشر من الحول الأول، لأن المفروض أن لفظ الحول وما يرادفه كلما استعمل، استعمل في اثني عشر شهراً، فكذلك في الأخبار الدالة على أن لكل سنة وحول زكاة. وحسنة زرارة أيضاً لم يدلّ على خلافه وإن دل على تعلق الوجوب واستقراره بأحد عشر شهراً؛ إذ هذا غير منافٍ مع احتساب الشهر الثاني من الحول الأول.

وأما على الأول من أن لفظ الحول في حسنة زرارة استعمل في أحد عشر شهراً ويكون استقرار وجوب الزكاة به أيضاً، **فأوّلاً /٧١٤/ نقول:**

لو فرض أن يكون مقتضى هذا الإحتمال أن يكون الشهر الثاني عشر من الحول الثاني أيضاً، لم يثبت كون الثاني عشر من الحول الثاني، بعد أن نفس هذا الإحتمال لم يكن متعيناً، بل الأظهر هو الإحتمال الثاني من أن المجاز في حولان الحول، لا في نفس الحول. وعليه مقتضى أصالة البراءة أيضاً أن يكون الشهر الثاني عشر من الحول الأول أيضاً.

وثانياً نقول:

إن غاية الأمر أن المراد من الحول في حسنة زرارة أحد عشر شهراً وأن المراد تعلق الوجوب واستقراره بذلك أيضاً، إلا أن من الواضح أن في هذه الحسنة ليس متعرضاً للحول الثاني، فلا يدلّ بإحدى الدلالات على أن الشهر الثاني عشر يحسب من الحول الثاني، بعد عدم تعرضه لأصل الحول الثاني.

مع أن من الواضح أنه لا امتناع في تعلق الوجوب واستقراره بأحد عشر شهراً، ومع ذلك يحسب الثاني عشر من الحول الأول.

وعليه نقول:

إن سائر الأخبار ـ مما ورد فيه لفظ الحول وما يرادفه ـ لو كانت في مقام بيان تعلق الوجوب واستقراره، فغاية الأمر أن هذه الحسنة تصير قرينة على أن المراد من لفظ الحول أو السنة أو العام هو أحد عشر شهراً، دون مورد يكون في مقام وجوب الزكاة في كل سنة؛ فإنه لا وجه لرفع اليد عن الحقيقة بالنسبة إليه كما في سائر الموارد التي يستعمل لفظ الحول وما يرادفه.

[تأييد لكون الشهر الثاني عشر من الحول الأول]

ثمّ إنه مما يؤيد كون الشهر الثاني عشر من الحول الأول خبر منادي رسول

الله ﷺ[١] الذي نقلها في الحدائق[٢] وخبر الكرخي[٣] التي نقلها في الغنائم[٤].

---

١) الكافي ٤٩٧/٣، باب فرض الزكاة وما يجب في المال من الحقوق، ح ٢.

٢) الحدائق الناضرة ٧٥/١٢، هل يحتسب الشهر الثاني عشر من الحول الأول أو من الثاني ؟.

٣) الكافي ٥٢٢/٣، باب أوقات الزكاة، ح ١. هكذا نصه: «.. عن خالد بن الحجاج الكرخي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الزكاة فقال: انظر شهراً من السنة فانو أن تؤدي زكاتك فيه فإذا دخل ذلك الشهر فانظر ما نض ـ يعني ما حصل ـ في يدك من مالك فزكّه ، فإذا حال الحول من الشهر الذي زكّيت فيه فاستقبل بمثل ماصنعت ليس عليك أكثر منه».

٤) غنائم الأيام ٤٨/٤، بقاء النصاب طول الحول.

مسألة

من جملة شروط تعلق الزكاة بالأنعام أن تكون سائمة[١]

والسوم في اللغة الرعى[٢] وهو في مقابل المعلوفة.

ويعتبر بقاء هذا الشرط في تمام الحول الذي هو شرط آخر لتعلق الزكاة بالأنعام التي هي عبار[ة] عن الإبل والبقر والغنم.

[هل يعتبر السوم في نتاج الأنعام أيضاً؟]

ثمّ إن من فروع مسألة اشتراط السوم في الأنعام أنه هل يعتبر هذا الشرط في نتاج الأنعام أم لا.

ثمّ من يقول باعتبار هذا الشرط فيها، يقول باعتباره في تمام الحول، فلابدّ أن يجعل ابتداء الحول في السخال والنتاج من بعد استغناء السخال عن الأمهات بعد فرض كونها سائمة بعد الإستغناء كما في الشرايع[٣]، وعن الفاضل في جملة من كتبه[٤]، وعن الشهيد في اللمعة[٥]، والكركي[٦] والقطيفي والصيمري[٧].

---

١) البيان: ١٧١، زكاة الأنعام، زكاة الإبل؛ شرائع الإسلام ١٠٩/١، في شرائط زكاة الأنعام.

٢) مجمع البحرين ٤٥٨/٢، باب «س»، «س وم»: تاج العروس ٣٧٢/١٦، «سوم».

٣) شرائع الإسلام ١٠٩/١، في شرائط زكاة الأنعام.

٤) نهاية الأحكام ٣١٧/٢، في شرائط الأنعام؛ تحرير الأحكام ٣٦٤/١، الفصل الثاني في زكاة الإبل، ١٢١٤ مختلف الشيعة ١٦٧/٣، هل يعتبر الحول من حين الإنتاج.

ومن يقول بعدم اعتبار شرط السوم في السخال يجعل ابتداء الحول في السخال من حين تولدها، كما عن ابن علي[٨] وظاهر الخلاف[٩]، بل عن ظاهر الخلاف دعوى الإجماع عليه. وعن المسالك[١٠] أنه اختاره وادعى أنه المشهور، كما عن المختلف[١١].

وعن الشهيد (ره) في البيان[١٢] أنه استقرب اعتبار الحول من حين النتاج إن كان اللبن عن السائمة قبل الإستغناء عن الأمهات، وإلا يعتبر الحول من بعد الإستغناء عن الأمهات.

[مدى اعتبار الروايات الواردة في المقام]

أقول: لو أخذ بإطلاق ما دلّ على اعتبار السوم في الأنعام، فذلك يقتضي ابتداء الحول في السخال من حين الإستغناء عن الأمهات إلا أن ظاهر جملة من النصوص أن ابتداء الحول فيها من حين النتاج كصحيح زرارة أو حسنته عن أبي جعفر عليه السلام «**ليس في صغار الإبل شيء حتى يحول عليها الحول من يوم تنتج**»[١٣]،

---

٥) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٢٦/٢، نصب الزكاة.

٦) جامع المقاصد ١١/٣، الشرائط الخاصة لوجوب زكاة الأنعام.

٧) كشف الإلتباس: ٢٠٣، كتاب الزكاة (مخطوطة مكتبة ملك برقم ٢٧٣٢) على ما نقل في حاشية مفتاح الكرامة ١٣٥/١١.

٨) على ما نقل في مختلف الشيعة ١٦٨/٣، هل يعتبر الحول من حين الإنتاج أو من حين السوم؟

٩) الخلاف ٢٢/٢، مسالة ١٨، في زكاة الغنم.

١٠) مسالك الأفهام ٣٦٨/١، كتاب الزكاة، السوم.

١١) مختلف الشيعة ١٦٧/٣، هل يعتبر الحول من حين الإنتاج أو من حين السوم؟.

١٢) البيان: ١٧٢، زكاة الإبل.

١٣) الكافي ٥٣١/٣، باب صدقة الإبل، ح ٣.

وموثقة الآخر عن أحدهما عليهما السلام حديث «**ماكان من هذه الأصناف الثلاثة الإبل والبقر والغنم فليس فيها شيء حتى يحول عليه الحول منذ يوم تنتج**»[١].

وزاد في الحدائق[٢] رواية ثالثة لزرارة[٣]، وزاد في الجواهر[٤] روايتين للقاسم بن عروة[٥] مضافاً إلى المرسل عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «**ليس في صغار / ٧١٦ / الإبل والبقر والغنم شيء إلا ما حال عليه الحول عند الرجل وليس في أولادها شيء حتى يحول عليها الحول**»[٦]. فإن الأخير وإن كان نسبته مع ما دل على اعتبار السوم من وجه، لكن هذا المرسل أرجح ولو لاعتضادها بالأخبار السابقة.

أقول: نحن نتكلم في الخبر الأول الذي لا إشكال في اعتبار سنده بل ودلالته أيضاً، **فنقول**: لا تأمل في ظهوره في أن ابتداء الحول من حين النتاج الظاهر في التولد وهو يتوقف بقاؤه على شرب اللبن أو نحوه مما هو مملوك في المتعارف، وبذلك يخرج عن السائمية.

وعليه فلا مفرّ إلا أن يجعل هذا الخبر مخصّصاً لما دلّ اعتبار السائمية في تمام الحول في تعلق الزكاة بالأنعام.

نعم، لو كان هذا الخبر شاملاً لصورة كانت أمهات السخال معلوفة أيضاً،

---

١) الإستبصار ٢/٢٠، باب زكاة الإبل، ٣/٥٨.

٢) الحدائق الناضرة ١٢/٨١، مبدأ حول السخال.

٣) الإستبصار ٢/٢٤، ١٠ باب حكم العوامل في الزكاة، ح ٢/٦٦. هكذا نصه: «.. ليس في شيء من الحيوان زكاة غير هذه الأصناف الثلاثة الإبل والبقر والغنم وكل شيء من هذه الأصناف من الدواجن والعوامل فليس فيها شيء وماكان من هذه الأصناف فليس فيها شيء حتى يحول عليها الحول منذ يوم ينتج».

٤) جواهر الكلام ١٥/٩٣، حكم صغار الإبل والبقر والغنم.

٥) في حاشية جواهر الكلام: «لم نعثر على هاتين الروايتين والظاهر أنهما روايتا زرارة المتقدمتان باعتبار أن القاسم بن عروة واقع في سندهما».

٦) الإستبصار ٢/٢٣، ٩ باب زكاة الغنم، ح ٦/٦٣.

فيعين القول بأن ابتداء الحول من حين النتاج مطلقاً في السخال.

وأما لو لم يعمّ إلا لصورة كانت أمهاتها سائمة، فيعين التفصيل المنقول عن الشهيد في البيان.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إن الخبر الذي تعرّض لتعلق الزكاة بالصغار والسخال إنما هو بعد فرض معلومية حكم تعلق الزكاة بالكبار والأمهات بين المتكلم والمخاطب.

وعليه نقول: إن المتيقن من الصغار والسخال التي تعرّض هنا لتعلق الزكاة بها في مثل هذا المقام هو الصغار والسخال التي يتعلق الزكاة بأمهاتها. وأما تعميم الصغار إلى الصغار التي لا يتعلق الزكاة بأمهاتها فلا طريق إليه، لأنه ليس في الكلام ما يدلّ على العموم من حيث الوضع، وأما التعميم من جهة الإطلاق بمقدمات الحكمة، **ففيه / ٧١٧ / إشكالان**:

أحدهما ما ذكرناه كراراً من أن بعض أفراد المطلق إذا علم أنها مراد من المطلق من مساق الكلام، فلا يجري مقدمات الحكمة للتعميم إلى غيرها.

وقد عرفت أن المتيقن من الصغار التي في الخبر هو ما كان أمهاتها مما يتعلق بها الزكاة. ومن الواضح أن ذلك في صورة كان الأمهات سائمات غير معلوفات.

وثانيهما أنه مع غمض العين عن الإشكال الأول نقول: دلالة الخبر على تعلق الزكاة بكل صغير بعد مضي الحول من ولادته إنما هو بالمفهوم ودلالته على ثبوت هذه الكلية مبني على ثبوت العموم للمفهوم.

ونحن ناقشنا على ذلك في مفهوم الشرط والوصف عند التعرض لمفهوم قوله عليه السلام «**إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شيء**»[1] كما أن صاحب الحاشية أيضاً

---

١) الكافي ٢/٣، باب الماء الذى لا ينجسه شيء، ح ١ و ٢. هكذا نصه: «.. قال: إذا كان

ينكر العموم.

ومما ذكرنا ظهر أن الحق في الجملة ما ذكره في الغنائم[١] في المتن من أن المتبادر من الحسنة بل وسائر الأخبار صورة كان أمهات الصغار سائمات، لا ما ذكره في حاشية الغنائم من منع ذلك، بل دعوى أن الظاهر التعميم.

ثمّ إن لعدم تعلق الزكاة بالصغار في صورة كانت أمهاتها معلوفة مؤيدات أيضاً تعرّض لها في الجواهر[٢]، نحن تركناها لعدم الحاجة إليها.

[في الزكاة عن سقي السيح والبعل والعذي]

/٧١٨/ **قوله**: «**الأولى**: كلّ ما سقي سيحاً أو بعلاً أو عذياً فيه العشر.

وما سقي بالدوالي والنواضح فيه نصف العشر، وإن اجتمع فيه الأمران كان الحكم للأكثر، فإن تساويا أخذ من نصفه العشر ومن نصفه نصف العشر»[٣].

أقول: عن الصحاح: «[و] السيح: الماء الجاري»[٤].

والبعل: ـ على ما في المسالك ـ «ما شرب بعروقه في الأرض التي يقرب الماء من وجهها، فيصل إليه عروق الشجر، فيستغني عن السقي أو كانت عروقه تصل إلى نهر أو ساقيه»[٥]؛ لكن عن الصحاح[٦]: أنه النخل الذي كذلك.

وأما العِذي، فعن الصحاح: «أنه الزرع الذي لا يسقيه إلا ماء المطر»[٧].

الماء قدر كر لم ينجسه شيء»؛ المعتبر ١٣٢/١ في حجية خبر الواحد.

١) غنائم الأيام ٦٦/٤، عدم وجوب الزكاة في السخال.

٢) جواهر الكلام ٩٣/١٥، حكم صغار الإبل والبقر والغنم.

٣) شرائع الإسلام ١١٦/١، في شروط زكاة الغلات.

٤) الصحاح ٣٧٧/١، باب الحاء، فصل سين، «سيح».

٥) مسالك الأفهام ٣٩٤/١، زكات الغلات، اللواحق.

٦) الصحاح ١٦٣٥/٤، باب اللام، فصل الباء، «بعل».

٧) الصحاح ٧٣٧/٢، باب الراء، فصل العين، «عشر» و٢٤٢٣/٦، باب الواو والياء، فصل

والنواضح جمع ناضح على في المسالك «وهو البعير يسقى عليه»[١].

«والدوالي جمع دالية»[٢] وهو كما عن الصحاح: «المنجنون: وهو الدولاب التي يستقى عليها»[٣].

ثمّ مثل الدالية الناعورة على ما في المسالك[٤] والفرق «أن الدالية يديرها البقر والناعورة يديرها الماء».

واستدل للحكم الأخير مضافاً إلى دعوى عدم الخلاف فيه أيضاً مما رواه الشيخ[٥] كما في الحدائق[٦] عن معاوية بن شريح عن ابي عبدالله عليه السلام:

«قال: فيما سقت السماء والأنهار، أو كان بعلاً، فالعشر. فأما ما سقت السواني والدوالي فنصف العشر.

فقلت: فالأرض تكون عندنا تسقى بالدوالي، ثمّ يزيد الماء فتسقى سيحاً.

فقال: وإن ذا، ليكون عندكم كذلك؟

قلت: نعم.

قال: النصف والنصف نصف بنصف العشر ونصف بالعشر.

فقلت: الأرض تسقى [بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقي] السقية والسقيتين سيحاً.

قال: وكم تسقى السقية والسقيتين سيحاً؟

قلت: في ثلاثين ليلة، [أو] في أربعين ليلة، وقد مكث قبل ذلك في الأرض ستة أشهر،

العين «عذا».

١) مسالك الأفهام ٣٩٤/١، زكاة الغلات، اللواحق.

٢) مسالك الأفهام ٣٩٤/١، زكاة الغلات، اللواحق.

٣) الصحاح ٢٢٠١/٦، باب النون، فصل الميم، «منجن».

٤) نفس المصدر.

٥) الإستبصار ١٦/٢، باب المقدار الذي تجب فيه الزكاة من الحنطة والشعير و...، ح ٥/٤٤.

٦) الحدائق الناضرة ١٢٣/١٢، المقدار الواجب إخراجه في زكاة.

سبعة أشهر.

قال: نصف العشر»[١]؛ ضرورة ظهور السؤال في أوله المساواة كظهور /٧١٩/ آخره، بل صراحته في الإختلاف.

نعم، وقع الخلاف في أن الإعتبار بالكثرة بالأكثر زماناً أو عدداً أو نفعاً، بل في الجواهر[٢]: يمكن أن يقال: «إن المراد بالأكثر في الفتاوى ما يتحقق [به] صدق كون الزرع مما يسقى بالسيح مثلاً ضرورة عدم قدح النادر في ذلك عرفاً. فحينئذٍ يكون المراد بالتساوي ما لا يتحقق معه ذلك ولا خلافه، بل يصدق كونه يسقى بهما»؛ إنتهى.

ومقتضى ذلك أن يلحق كثير من الموارد التي يكون أحدهما أكثر ملحقاً بصورة التساوي، فلابدّ أن نقول فيها بثلاثة أرباع عشر، وهذا لا يتمّ عليه دليل؛ بل في الجملة مخالف للخبر المعمول به وإن كان استفادة أنه بمجرد الأكثرية في الجملة من أحد الطرفين يعرضه حكم الأكثر أيضاً مشكلاً.

وبالجملة، بعض الصور ولو بإعانة دلالة هذا الخبر يعلم حاله أنه مما فيه العشر، كما أن بعض الصور أيضاً يعلم حاله أنه مما فيه نصف العشر.

[هل يضرّ الأمطار العادية في أيام السنة؟]

ثمّ إن من الواضح [أنه] لا يضرّ بذلك الأمطار العادية في أيام السنة، بل لابدّ أن يخرج الأمطار العادية عن الحساب في مقام ملاحظة الكثرة من أحد الطرفين، كما أنه كثير من الصور التي يكون الأكثرية من أحد الطرفين قليلاً، يكون ملحقاً بالتساوي، فيكون فيه ثلاثة أرباع العشر؛ لكن يبقى في البين ما

---

١) الكافي ٥١٤/٣، باب أقل ما يجب فيه الزكاة من الحرث، ح ٦.

٢) جواهر الكلام ٢٣٨/١٥، بيان المراد من السيح والبعل و...

يشك في إلحاقة بصورة التساوي أم لا، فنحتاج إلى بيان الأصل عند الشك في كون المورد مما يلحقه حكم التساوي أو حكم الأكثرية من أحد الجانبين، فضلاً من /٧٢٠/ أن يبقى الشك في أن العبرة بالأكثرية زماناً أو عدداً أو نفعاً أيضاً، كما تقدم.

وإذا عرفت هذا، فنقول: مقتضى الأصل عند الشك في تعلق الزكاة ووجوبها عدم التعلق وعدم الوجوب، كما أنه إذا علم تعلق الزكاة في الجملة وكان مردداً بين الزيادة والنقيصة، مقتضى الأصل عدم تعلق الزكاة بغير المقدار المعلوم وعدم وجوب أداءه.

وذلك لوضوح أنه وإن قلنا بتعلق الزكاة بالعين، إلا أنه لا يدلّ أدلة الزكاة أنه لا يدخل أولاً تمام العين في ملك المالك، بل يمكن أن يقال: إن مفاد أدلة الزكاة أنه يدخل أولاً تمام المال في ملك المالك ثمّ يخرج عن ملكه بمقدار نصف العشر مثلاً أو الأزيد منه بعنوان الزكاة.

[مقتضى القاعدة دخول العين في ملك المالك عند الشك في مقدار الزكاة]

وإذا عرفت ذلك، فنقول: مقتضى القاعدة دخول العين في ملك المالك وعند الشك في مقدار الزكاة التي تعلق به، المرجع استصحاب بقاء المقدار المشكوك على ماله، كما أن مقتضى أصالة البراءة عدم وجوب أداء أزيد من المقدار التي يعلم تعلق الزكاة به.

بقي الكلام في وجه ما قلناها من أن مقتضى القاعدة دخول تمام العين أولاً في ملك المالك، فنقول في وجهه على نحو الإجمال: إن ما دل على أن الزرع للزارع يكون اقتضاؤه ومدلوله كون تمام الزرع للزارع.

ومن المسلّم أن العمل عليه. فهو حجة ويؤخذ بإطلاقه، وإلا لا دليل على أن الزرع للزارع وهو واضح الفساد.

وأما بنحو التفصيل تعرّض له في الجواهر في المسألة / ٧٢١ / السابعة في كتاب الغصب[1].

ومع قطع النظر عن تسلم القاعدة ذكر أخباراً معتبرة تدلّ بإطلاقها على أن شيئاً من الزرع لا يدخل في ملك غير الزرع، كما أن المحقق القمي (ره) في المجلد الثالث من كتاب الغصب أشار إليها.

---

١) جواهر الكلام ٢٠٢/٣٧، المسألة السابعة، الزرع والغرس للزارع.

[مسائل]

ثمّ إن هنا مسائل:

[زمن تعلّق الزكاة بالحنطة والشعير والتمر والزبيب]

الأولى أن المشهور ـ كما في الجواهر[1] وغيره[2] ـ أن تعلق الزكاة بالحنطة والشعير بعد انعقاد الحبّ وفي ثمرة النخل بعد الإحمرار أو الإصفرار وانعقاد الحصرم في الزبيب.

أما الأولين فلا إشكال فيهما، لإطلاق الحنطة والشعير على الحبّين بعد اشتداد الحبّ، فيندرجان تحت العمومات الدالة على وجوب الزكاة على الحنطة والشعير. وحينئذٍ يثبت في البسر والحصرم أيضاً بالإجماع المركب، لأن غاية الأمر سكوت الأدلة الواردة فيهما عن تعلق الزكاة قبل صيرورتهما تمراً وزبيباً.

إن قلت: إن مقتضى بعض الأخبار عدم تعلق الزكاة في حال البسرية والحصرمية مثل ما دل على حصر الزكاة أو الزكاة الواجبة بالتسعة التي منها التمر والزبيب، فينفي عن البسر والحصرم، لأنهما غير التسعة.

فحينئذٍ بواسطة الإجماع المركب يقع التعارض بين العمومات المشار إليها

---

١) جواهر الكلام ١٥/٢١٤، بيان وقت تعلق الزكاة بالغلات.

٢) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى: ٧١، وقت وجوب الزكاة في الغلات...

مع ما دل على الحصر.

قلت: ما دلّ على الحصر يكون في مقام بيان حصر الزكاة في الأجناس التسعة وليس بصدد بيان وقت تعلق الزكاة، فلا ينافي ذلك مع أن يكون وقت تعلق الزكاة قبل /٧٢٢/ اندراجها تحت العناوين المذكورة في الأخبار من التمرية والزبيبية، إلا أن يقال: إن هذا ليس بأولى من أن يقال: إن ما دل على تعلق الزكاة بالحنطة والشعير أيضاً ليس بصدد بيان وقت تعلق الزكاة، فلا ينافي ذلك مع أن يكون زمان تعلق الزكاة بعد التصفية في الحنطة والشعير، كما أنه لا إشكال في عدم وجوب إخراج الزكاة قبل التصفية، بل مما ذكرنا ظهر فساد التمسك بما دلّ على وجوب الزكاة فيما سقته السماء وشبه ذلك لإثبات أن زمان تعلق الزكاة حين انعقاد الحبّ واشتداده، كما في رسالة شيخنا المرتضى[1] (ره) في الزكاة، لأن أمثال هذه الإطلاق ليست في مقام بيان زمان تعلق الزكاة.

إن قلت: إذا لم يكن أمثال هذه الإطلاقات بصدد بيان زمان تعلق الزكاة، فحينئذٍ لابدّ وأن يحتمل تعلق الزكاة بعد أيام من التصفية أيضاً، مع أن أحداً لا يحتمل ذلك.

قلت: ما كان من المطلقات في مقام بيان الحكم الفعلي لا يناسب دعوى كونها في مقام الإهمال من بعض الجهات المرتبطة به مما لم يكن له محل موظف آخر كما أشرنا إلى هذه القاعدة في بحث الفضولي عند التعرض لما يتحقق به ردّ الفضولي. وفي كلام شيخنا المرتضى (ره) إشارة إليها عند التعرض لأن الزكاة /٧٢٣/ متعلقة بالعين، لا الذمة في رسالته.

وإذا عرفت ذلك، فنقول في مثل هذا المقام: إذا لم يكن في البين ما يعين

---

١) نفس المصدر.

بعض الأفراد، فلابدّ أن يقال بثبوت الحكم لتمام الأفراد بمقدمات الحكمة. وعليه نقول في مثل المطلقات الواردة في تعلق الزكاة بمثل الحنطة والشعير أو ما سقته السماء وشبه ذلك: يكون ثبوت الحكم لما بعد التصيفه واضحاً، وهذا مانع من الأخذ بالإطلاق لما قبله، وإلا لو أغمض ذلك فتجري مقدمات الحكمة لإثبات الحكم لكل ما يدخل تحت الإطلاق، سواء كان قبل التصفية أم بعدها.

[الاستدلال لإثبات القول المشهور]

ثمّ استدل لإثبات القول المشهور ـ سوى ما تقدمت المناقشة عليه ـ بوجوه أخر:

منها أن البسر في اللغة تمر، كما عن المختلف[1] وغيره[2]. وعن المختلف[3] أنه أجاب عن عدم عدّ البسر تمراً في العرف بأن اللغة مقدم على العرف.

وفيه: أولاً أن العرف مقدم على اللغة لو وقع التعارض بينهما، كما هو المشهور أيضاً. وليس لك أن تقول: إن الأصل في العرف التأخر لحدوثه. والأصل في كل زمان عدم النقل فيه إلى أن يتحقق النقل، كما عند الشك في زمان تحقق النقل إلى المعنى الشرعي، وذلك لأن المبنى فاسد وهو تقدم ما يعدّونه معنىً لغوياً على ما يعدّونه عرفياً وأنه حصل النقل من اللغوي إلى العرفي غير معلوم، نظير ما تعلم مثل ذلك في النقل إلى المعاني الشرعية، لما

---

١) مختلف الشيعة ١٨٦/٣، زكاة الغلاة وأحكامها.

٢) ايضاح الفوائد ١٧٥/١، كتاب الزكاة، الغلات.

٣) نفس المصدر.

ذكرنا في محله أن بناء أهل اللغة على نقل موارد استعمالات اللفظ، حقيقة كان أو مجازاً، متقدماً كان أو متأخراً.

ومنه يكون بناء العلماء على تقديم العرف على اللغة في الأحكام الشرعية بمجرد إحراز المعنى العرفي في زماننا من دون توقف على إحرازه /٧٢٤/ في زمن الخطاب، كما أن بناء العقلاء على ذلك أيضاً.

وثانياً نمنع أن البسر في اللغة تمر. وما نقل عن العين: «البسر من التمر قبل أن يرطب»[١]، ليس نصاً في ذلك، بل نقل عنه أنه قال، بعد ذلك: «وفي الحديث «لاتبسروا» أي لا تخلطوا التمر بالبسر[٢] للنبيذ»[٣]، مع أن المنقول عن الصحاح[٤] والمغرب على خلافه وأن البسر غير التمر.

وثالثاً تقدم في الوجه السابق أن مجرد إطلاق التمر على البسر غير كافٍ في إثبات المقصود.

ورابعاً أنه لم يعقل إطلاق الزبيب على الحصرم، ودعوى أنه يتمّ المقصود بالإجماع المركب قد تقدم المناقشة عليه.

ومنها أن مقتضى الأخبار الخاصة تعلق الزكاة على الغلات بمجرد بدوّ الصلاح كصحيح سليمان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**ليس في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة أوساق، والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة أوساق زبيباً**»[٥]؛ لأن الظاهر أن

---

١) كتاب العين ٢٥٠/٧، باب السين والراء والباء معهما، «بسر».

٢) في الأصل: «البسر بالتمر» ولكن نقل المصنف من صاحب الجواهر ٢١٥/١٥.

٣) نفس المصدر.

٤) الصحاح ٥٨٩/٢، باب الراء، فصل الباء، «بسر»؛ القاموس المحيط ٣٧٢/١، باب الراء، فصل الباء، «بسر».

٥) وسائل الشيعة ١٧٩/٩، أبواب زكاة الغلات، ١ باب وجوب زكاة الغلات الأربع...، ح ٧/١١٧٧٨.

قوله «زبيباً» حال مقدرة هنا وإن كان أصل الحال المقدرة خلاف الظاهر، فيصير المعنى ثبوت الزكاة في ثمرة النخل وفي العنب بمجرد بلوغها خمسة أوساق إذا قدرت تمراً أو زبيباً، وذلك لظهور الخبر في تعلق الزكاة بنفس ثمرة النخل ولو لم يبلغ التمرية وبنفس العنب قبل صيرورته زبيباً.

أقول: أما النخل فلم يتعلق الزكاة بنفسه، فيدور الأمر بين أن يكون المراد ثبوت الصدقة في مطلق ثمرته أو خصوص تمره، وعلى الأول /٧٢٥/ لابدّ من تقدير حال مقدرة وهو خلاف الأصل.

وما في رسالة شيخنا المرتضى (ره) من أن «التمرية في ثمرة النخل إنما يستفاد من بلوغ خمسة أوساق لأن ما يجعل في الوسق ـ وهو حمل الإبل ـ هو التمر غالباً»[1].

وفيه: أن مثل هذه المناسبة غير قابلة لأن نرتكب لأجلها هذا الخلاف الظاهر.

وأما العنب، فيجوز أن يكون بمثل النخل، يعني يكون المراد أن الصدقة في زبيبه، فيكون المراد أن تعلق الزكاة في حال الزبيبية، لا حال العنبية لنحتاج إلى أن نقول: إن قوله «زبيباً» حال مقدرة.

وبالجملة لا شاهد على أن نرتكب هذا الخلاف الظاهر حتى يصير دليلاً على قول المشهور.

وكالمنقول والمروي عن الكليني في الصحيح عن سعد بن سعد الأشعري، **قال: «سألت أبا الحسن عن أقل ما يجب فيه الزكاة من البُرّ والشعير والتمر والزبيب.**

فقال: خمسة أوساق بوسق النبي صلى الله عليه وآله.

فقلت: كم الوسق؟

---

١) كتاب الزكاة: ٢١٣، المسألة ٢٣ وقت تعلق الزكاة بالغلات.

قال : ستّون صاعاً .

قلت : فهل على العنب زكاة[١] وإنما تجب عليه إذا صيّره زبيباً ؟

قال : نعم ، إذا خرصه أخرج زكاته »[٢].

فإن الظاهر أن زمان خرص العنب قبل زمان صيرورته زبيباً بمدّة. ومنه ظهر وجه التمسك بصحيح آخر من السعد عن أبي الحسن عليه السلام : «**سألته عن الرجل تحلّ عليه الزكاة في السنة في ثلاثة[٣] أوقات ، أيؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد ؟**

فقال : متى حلت أخرجها .

وعن الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها ؟

قال : إذا صرم وإذا خرص »[٤].

[الاستدلال على خرص العنب]

ثمّ إن التمسك بنصوص العنب لعدم القول بالفصل / ٧٢٦ / وبنصوص الخرص من جهة أنه وقت بدوّ الصلاح ، كما عن الفاضلين[٥] وفي الجواهر عن «شرح الأستاد» أن الخرص على ما صرح به الأصحاب ومنهم المحقق[٦] إنما يكون في حال البسرية والعنبية ، فيصح لنا الإستدلال بكل ما دل على جواز الخرص في النخيل والكرم من الروايات والإجماعات ، بناءً على ما ذكروه في صفته

---

١) في الأصل : «أو».

٢) الكافي ٥١٤/٣، باب أقل ما يجب فيه الزكاة من الحرث، ح ٥.

٣) في الأصل : «ثلاث».

٤) الكافي ٥٢٣/٣، باب أوقات الزكاة، ح ٤.

٥) تذكرة الفقهاء ١٦٣/٥، جواز الخرص على أرباب الغلات، فروع: منتهى المطلب ٥٠٠/١، فيما يجب فيه الزكاة.

٦) المعتبر ٥٣٦/٢، حكم الخرص والخارص، فروع، الثالث.

وفائدته من أنه تقدير الثمرة لو صارت تمراً والعنب لو صار زبيباً، فإن بلغت الأوساق وجبت الزكاة، ثمّ يخيّر هم بين تركه أمانة في أيديهم وبين تضمينهم حصة الفقراء أو يضمن حصة الفقراء .. إلى آخر ما ذكروه. وكل ذلك [إنما] يكون دليلاً[١] على المشهور، وإلا فلا وجه للخرص في ذلك الوقت ولا المنع[٢] عن التصرف على القول الآخر لجوازه من غير احتياج إليه»[٣]؛ إنتهى.

أقول: أما إثبات المطلوب في العنب وإلحاق غيره به فقد تقدم الإشكال فيه في الوجه الأول، فانه من هذه الجهة لا فرق بين المقامين.

وأما ما دلّ على أن زمان الوجوب زمان الخرص ففي الذخيرة ناقش على الصحيح الأول من السعد بأنه محمول على الإستحباب، جمعاً بين الأدلة. وفي بعض نسخ الكليني الواو بدل أو، وعلى هذا قرب معنى الإستحباب جداً كما لا يخفى على المتدبّر. ويحتمل أن يكون الغرض في السؤال استعلام وجوب الزكاة حال الغيبة من باب /٧٢٧/ التقديم إذا علم الوصول إلى حد الزبيبية، جامعاً للشرائط، والجواب شديد الإنطباق على هذا المعنى. وبالجملة يجوز أن يكون [أصل] الوجوب في حال العنبيّة واستقراره في حال الزبيبيّة. وبالجملة هذا التأويل في مقام الجمع غير بعيد على أن لنا أن نستدلّ بهذا الخبر على ما رجّحنا بأن المستفاد منه عدم الوجوب عند عدم الخرص وهو ينافي الوجوب المطلق».[٤] وعلى الصحيح الثاني من السعد: «بأنه يجوز أن يكون الخرص فيما صار تمراً على النخل مثلاً والصرام في غيره لقصر الحكم في السؤال على الأربعة المذكورة ولا يلزم من ذلك ثبوت الحكم عند العنبيّة والبسرية.

---

١) في الأصل: «يكون على المشهور».

٢) في الأصل: «للمنع».

٣) جواهر الكلام ٢١٧/١٥، بيان وقت تعلق الزكاة بالغلات.

٤) ذخيرة المعاد ٤٢٨/١، مقدار وجوب الزكاة.

ويحتمل أن يكون المراد أن وقت الخرص والصرام أول وقت وجوب إعطاء الزكاة من باب التقديم إذا علم وصوله إلى حدّ التمرية والزبيبيّة، جامعاً للشرائط. هذا مع احتمال حمل الوجوب على الإستحباب المؤكد، جمعاً بين الأدلة. وربما استأنس للقول المشهور بما روي من طريق العامة: «**إن النبي ﷺ كان يبعث على الناس من يخرص عليهم**». **وفيه**: أن ذلك ـ على تقدير ثبوته ـ يجوز أن يكون مختصّاً بما كان تمراً على النخل أو يكون الغرض من ذلك أن يؤخذ منهم إذا صارت الثمرة تمراً أو زبيباً، فإذا لم يبلغ ذلك لم يؤخذ منهم»[1]؛ إنتهى.

أقول:

أما الصحيح الأول: **فأولاً** على فرض تمامية دلالته على قول المشهور يختص بالعنب، وبعد ثبوت الإجماع المركب يقع التعارض بينه /٧٢٨/ وبين ما نفى الزكاة عن غير الزبيب من جهة الحصر.

وتقدم الكلام من هذه الجهة وأنه لا مرجح للتصرف في أحد الطرفين، فلابدّ من الرجوع إلى الأصل المتقدم.

وثانياً إن ظاهره الوجوب عند تحقق الخرص فعلاً مع أنه ربما لا يخرص حال العنبية وقبلها وهو ينافي الوجوب المطلق قبل ذلك، حيث ينفي الوجوب قبل الخرص بمقتضى مفهوم الشرط.

وثالثاً حمل قوله «**إذا خرصه أخرج زكاته**» على الإستحباب أو على وجوب الزكاة، لكن من باب التقديم لمن علم وصوله إلى حد الزبيبيّة، جامعاً للشرائط، جمعاً بينه وبين ما نفى الزكاة بمقتضى الحصر عن غير الزبيب، غير خالٍ عن الوجه، سيّما بقرينة أن زمان الخرص ليس له وقت معين وأنه ربما لا يخرص،

---

١) ذخيرة المعاد ٤٢٨/١، وقت وجوب الزكاة.

وذلك كله ينافي قول المشهور.

[مناقشة مع صاحب الجواهر]

وأما جعل قوله «إذا خرصه» كناية عن تصييره زبيباً كما في الجواهر[١]، فهو كماترى،كما أن ما حكي عن أبي علي وأنه مال إليه في المدارك[٢]، بل يميل إليه في الجواهر من أن حرص «بالحاء المهملة من حرص المرعى إذا لم يترك منه شيئاً وأنه يكون ذلك كناية عن صرمه زبيباً»[٣]، ففيه جهات من الإشكال.

ويرد على خصوص صاحب الجواهر أنه مع قوله هنا مما نقلناه عنه بُعيد ذلك عند التعرض لمسألة أن وقت وجوب الإخراج أي وقت في كلّ واحد من الغلات حيث إن زمان وجوب الزكاة غير زمان وجوب الإخراج عند المشهور وأن وقت وجوب الإخراج في الزبيب بعد اقتطافه بلا خلاف، يقول: إن «المراد بوقت الإخراج الوقت الذي يكون للساعي المطالبة والتأخير عنه يوجب الضمان، وليس المراد الوقت /٧٢٩/ الذي لا يجوز تقديم الزكاة عليه لتصريحهم بجواز مقاسمة الساعي لمالك الثمرة قبل الجذاذ وإجزاء دفع الواجب على رؤوس الأشجار وأنه يدلّ على الجواز مضافاً إلى العمومات خصوص قوله عليه السلام في صحيح سعد إذا خرصه أخرج زكاته»[٤]؛ إنتهى.

---

١) جواهر الكلام ٢١٨/١٥، بيان وقت تعلق الزكاة بالغلات.

٢) مدارك الأحكام ١٦١/٥، حكم الخرص؛ ١٣٩/٥، وقت الإخراج.

٣) جواهر الكلام ٢١٨/١٥، بيان وقت تعلق الزكاة بالغلات.

٤) جواهر الكلام ٢٢١/١٥، بيان وقت وجوب إخراج الزكاة من الغلات، مع اختلاف؛ ومدارك الأحكام ١٣٩/٥، وقت الإخراج، مع اختلاف أيضاً. والعبارة هكذا: «والظاهر أن المراد بوقت الإخراج الوقت الذي إذا أخرت الزكاة عنه مع التمكن من إخراجها تصير مضمونة أو الوقت الذي يسوغ للساعي فيه مطالبة المالك بالإخراج لا الوقت الذي لا يجوز تقديم الزكاة عليه..».

وأما الصحيح الثاني من السعد الدالّ على أن وقت وجوب الزكاة في الغلات الأربع إذا صرم وإذا خرص. فيرد عليه أن وقت الصرم والخرص مختلف وزمان تعلق الوجوب لا يمكن أن يكون إلا في أحدهما، فكيف جمع بينهما.

ومنه ادعى في الجواهر[1] أن ذلك قرينة معينة على أن الحرص بالحاء المهملة وأن المراد أنه إذا صرم ولم يترك منه شيئاً.

[ورود الإشكال ومحاولة لرفعه]

ثمّ اعلم أنه على المشهور من كون خرص بالخاء المعجمة إنما يكون الإشكال وارداً لو كان زمان الخرص في حال البسرية والعنبية.

وأما لو كان زمانه زمان الصرم ـ كما هو ظاهر الخبر ـ فلا ينطبق على شيء من القولين. ومجرد تطبيق الخبر على أحد من القولين بصرفه عن ظاهره، لا يصير دليلاً عليه.

نعم، لو أثبتنا أحد القولين بدليل آخر، فنقول: إن هذا الخبر غير منافٍ له؛ فتأمل.

نعم، لقائل أن يقول: إن هذا الخبر يدلّ على أن وقت وجوب الأداء وقت الصرم وظاهره أنه متحد مع وقت الخرص. وعلى هذا لو ثبت من دليل آخر أن وقت تعلق الوجوب قبل ذلك مثل زمان البسرية وانعقاد الحبّ، فحينئذٍ يصير وقت الإخراج مؤخراً عنه، ولا مانع فيه، كما أنه لو لم يثبت ذلك وأخذنا بظاهر ما دلّ على حصر الزكاة في الزبيب والحنطة / ٧٣٠/ إلى غير ذلك، فحينئذٍ نقول: إنه في الزبيب من باب وجوب التقديم إذا علم الوصول إلى حد الزبيبيّة جامعاً للشرائط، لأن المفروض أنه ليس زكاة في غير الزبيب وهذا جمع حسن

---

١) جواهر الكلام ٢١٥/١٥، بيان وقت وجوب تعلق الزكاة بالغلات.

مقبول، كما تقدم ذلك من الذخيرة كما تقدم أن هذا الجمع غير خالٍ من الوجه في الصحيح الأول أيضاً.

نعم، لابد أن يقال: إن زمان الخرص في تلك الصحيحة أيضاً وقت الصرم، ولا مانع فيه للجمع وبقرينة الصحيحة الثانية أيضاً.

إن قلت: نسلم أن الصحيح الأول يعين وقت وجوب إخراج الزكاة حين الخرص الذي قلت: إنه متحد مع وقت الصرم، وكذلك الصحيح الثاني أيضاً يعين وقت وجوب الزكاة، ولا مانع من إرادة وقت وجوب إعطائها من أنه من حين الصرم كما تقدم، إلا أن إخراج الزكاة فرع تعلق الزكاة، فتدلّ الصحيحتان على ما ذكرت على تعلق الزكاة أيضاً حال الصرم أو قبله، فحينئذٍ يمكن إثبات القول المشهور بضميمة الإجماع المركب حيث إنه إذا كان الزكاة متعلقة قبل الزبيبيّة، فتكون متعلقة بثمرة الكرم في زمان الحصرميّة وهكذا في غيره.

قلت: لا وجه لمنع هذا الظهور إلا أنه معارض بما دل على حصر الزكاة في الزبيب والتمر والحنطة والشعير من الغلات، فإنه أيضاً ينفي الزكاة عن ثمرة الكرم قبل صيرورته زبيباً، إلا أن يقال: إن ما دل على إخراج الزكاة حال العنبية أشدّ ظهوراً في أن الزكاة كانت متعلقة بالعنب مما دل على نفي الزكاة عن غير / ٧٣١ / الزبيب. فإن حمل الأول على وجوب تقديم الزكاة أو استحبابه أو ما يقرب منهما من التوجيهات أبعد من التصرف فيما دل على حصر الزكاة في الزبيب بأن عين هذا الزبيب يتعلق به الزكاة قبل صيرورته زبيباً وأن حصره بعنوان زبيبيّته لنكتة مثل أن لحاظ النصاب من حيث الوزن يكون منه، مع أن لقول المشهور مؤيدات قوية:

[مؤيّدات للقول المشهور]

منها ذهاب المشهور إليه وفهمهم ذلك.

ومنها ما ورد في «**أن النبيّ ﷺ كان يأمر بالخرص على أرباب النخيل**»[١].

وليس المراد ما يورد عليه بأن خبره عامي ولا مثل خبر إرسال عبدالله بن رواحة «**يخرص على اليهود**»[٢] ليورد عليه أنه ليس من المسألة كما في الحدائق[٣] ولا مثل صحيحي سعد الذي تقدم الكلام فيها؛ بل المراد الأخبار التي نقلها في الحدائق عند التعرض لعدم جواز إعطاء الرديء عن الجيّد من خبر أبي بصير[٤] وخبر العياشي[٥].

ومنها أن المحقق في المعتبر[٦] بعد ما ذكر جواز الخرص على أرباب النخيل والكروم وتضمينهم حصة الفقراء، ذكر لذلك إثني عشر فرعاً:

«**منها** وقت الخرص حين يبدو صلاح الثمرة.

ومنها أنه يجزي خارص واحد.

ومنها صفة الخرص أن يقدر الثمرة لو صارت تمراً والعنب لو صار زبيباً، فإن بلغ الأوساق وجبت الزكاة، ثمّ خيّرهم بين تركه أمانة في يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء أو يضمن لهم»[٧] .. إلخ.

---

١) الحدائق الناضرة ١٢/١٢٠، وقت تعلق الزكاة في الغلات.

٢) الحدائق الناضرة ١٢/١٣٣، هل يجوز الخرص في الزرع؟ و١٣٥، فروع الخرص، المقام التاسع.

٣) الحدائق الناضرة ١٢/١٣٥، المقام العاشر، لايجوز إعطاء الرديئ عن الجيد.

٤) الكافي ٤/٤٨، باب النوادر، ح ٩.

٥) تفسير العياشي ١/١٤٩، ح ٤٩٠.

٦) المعتبر ٢/٥٣٥، حكم الخرص والخارص.

٧) المعتبر ٢/٥٣٦، حكم الخرص والخارص.

[كلمات صاحبي المدارك والحدائق في المقام]

وعن المدارك أنه بعد /٧٣٢/ نقل جملة من تلك الفروع، قال: «إن في كثير من هذه الأحكام نظراً؛ إذ القدر المتحقق من ذلك جواز البناء على قدر الخرص عند عدم العلم بالمقدار، وجواز التصرف في الثمرة بعد الضمان، لأن ذلك فائدة الخرص»[1].. إلخ.

ثمّ عن المدارك[2]: واعلم أنا لم نقف للإصحاب على تصريح بمعنى الضمان، والظاهر أن المراد به العزم على أداء الزكاة ولو من غير النصاب.

وقال في الحدائق: «واعلم أن في المقام إشكالاً لم أقف من تنبّه له ولا نبّه عليه، وذلك لأنه لا ريب في صحة هذا الكلام وما فرّعوه عليه من الفروع الداخلية في سلك هذا النظام، بناءً على ما هو المشهور من أن الوقت الذي تتعلق به الزكاة في الغلات عبارة عن بدوّ الصلاح وانعقاد الحبّ واشتداده. وأما على القول الآخر من الوقت الذي تتعلق به، إنما هو ما إذا صارت تمراً وزبيباً وحنطة وشعيراً؛ اذ لا أعرف وجه صحة لهذا الكلام. كيف، وقد جعلوا من فروع القولين هو عدم جواز تصرف المالك بعد بدوّ الصلاح وانعقاد الحبّ، إلا مع الخرص والتضمين بناءً على المشهور، وجوازه مطلقاً على القول الآخر. والمحقق المذكور ممن ذهب في كتبه الثلاثة إلى القول بعدم تعلق الوجوب إلا بعد التسمية بتلك الأسماء المذكورة. وفي المعتبر ـ بعد أن صرّح بذلك ـ نقل عن الشيخ القول المشهور وفرّع الفرع المذكور على القولين.

ثمّ بعد هذا بسطرين أو ثلاثة /٧٣٣/ ذكر مسألة الخرص بالنحو الذي نقلناه

---

١) مدارك الأحكام ١٦٣/٥، حكم الخرص.

٢) مدارك الأحكام ١٦٣/٥، حكم الخرص.

عنه، وهو من أعجب العجائب عند ذوي الألباب.

ومثله صاحب المدارك بأن ظاهره في تلك المسألة اختيار قول المحقق، وفي مسألة الخرص جرى على ما جرى عليه المحقق من أنه لابدّ في صحة التصرف من الخرص والضمان.

لا يقال: إن هذا مبني عندهم على تقدير القول المشهور، لأنا نقول: لو كان الأمر كذلك لأشاروا عليه وينهوا عنه[١]، وكلامهم هذا كله إنما جرى على سبيل الفتوى في المسألة كغيرها من المسائل»[٢]؛ إنتهى.

أقول: وظاهر الجواهر[٣] في المسألة الثامنة المتعلقة بجواز الخرص للساعي في ثمرة النخل والكرم، الإشكال على أصل كون وقت الخرص من حين بدوّ الصلاح على القول بأن حدّ الزكاة التسمية.

ثمّ قال: «ومن الغريب وقوع ذلك من المصنف مع أنه ممن يختار التسمية».

ثمّ تصدى لتوجيه كلامه بأنه «ممكن أن يكون قد ذكر ذلك، بناءً على أن حدّها بدوّ الصلاح»[٤].

[حدّ الزكاة بدوّ الصلاح أو التسمية]

ثمّ اعلم أن في مسألتنا في الجواهر بالنسبة إلى القولين بأن حدّ الزكاة بدوّ الصلاح أو حدّها التسمية، يقول: «لا ينبغي التعرض للثمرة بين القولين، فإنها في غاية الوضوح»[٥].

---

١) في الأصل: «ونبهوا عليه».

٢) الحدائق الناضرة ١٢/١٣٥ ـ ١٣٤، فروع الخاص.

٣) جواهر الكلام ١٥/٢٥٦، المسألة الثامنة، جواز الخرص للساعي في ثمرة النخل.

٤) نفس المصدر.

٥) جواهر الكلام ١٥/٢٢٠، بيان وقت تعلق الزكاة بالغلات.

[الكلام في بعض أخبار الخرص]

ثمّ إنه على ما اختاره في صدر كلامه من أن حدّ الزكاة حدّ التسمية، يقول في جملة أجوبته عن بعض أخبار الخرص: إنه يخرص في حال تكون الثمرة على الشجرة؛ لكن «الغرض أن يؤخذ منهم إذا صارت الثمرة تمراً أو زبيباً»[١].

ثمّ بعد ذلك يقول: «لعلّ ثمرة الخرص الحفظ عن الخيانة ونحوها، بل هو المقصد الأصلي فيه»[٢].

/٧٣٤/ ثمّ أقول: المقصود من نقل ذلك كلّه أن الخرص فتواءً وأخباراً في الجملة مسلّم، ولا ينبغي التأمل في أنه حال وجود الثمرة على الشجرة، وهو قبل تعلق الزكاة على القول بأن حدّها التسمية زبيباً وتمراً. فحينئذٍ لو قلنا: إن فائدته التضمين الذي يترتب عليه جواز التصرف ـ كما هو الظاهر وقاله المشهور ـ، فيشكل انطباقه مع القول بأن حدّ الزكاة حدّ التسمية.

---

١) جواهر الكلام ٢١٨/١٥، بيان وقت تعلق الزكاة بالغلات.

٢) جواهر الكلام ٢١٩/١٥، بيان وقت تعلق الزكاة بالغلات.

المسألة الثامنة

[في حرمة تأخير دفع الزكاة إلى المستحق]

لا يخفى أن الظاهر من كثير من العبارات كالإرشاد[1] وغيره[2] أنه يحرم تأخير دفع الزكاة إلى المستحق أو من يقوم مقامه من الساعي وغيره مع التمكن من الدفع، وأنه لو أخّر في هذا الفرض فتلف العين، يكون ضامناً.

ونحن نقول: تأخير دفع الزكاة إلى المستحق أو من يقوم مقامه إما من جهة نقل الزكاة من بلد إلى بلد آخر، أم من غير هذه الجهة.

ثمّ الأول، إما في صورة كان المستحق موجوداً في البلد، أم في صورة لم يكن المستحق أو من يقوم مقامه موجوداً في البلد.

وأما الثاني فالتأخير إما بعد عزل الزكاة من ماله، أم لا.

ثمّ التأخير في الأخيرين؛ بل وفيما قبلهما إما لإرادة دفع الزكاة إلى مستحق معين، أم لا.

ثمّ الكلام في جميع التقادير **تارة** في حرمة التأخير؛ يعني مجرد الحكم التكليفي، **وتارة** في الحكم الوضعي؛ يعني أن التأخير يوجب ضمان الزكاة لو تلف المال بواسطة التأخير، لا من جهة التفريط في الحفظ الذي هو سبب آخر للضمان في جميع الأمانات الشرعية والمالكية.

---

١) إرشاد الأذهان ١/٢٨٤ شرائط زكاة الغلات، خاتمة.

٢) تذكرة الفقهاء ٥/٢٠١، مسألة ١٣٤.

أما التأخير /٧٣٥/ من جهة نقل الزكاة من بلد إلى بلد آخر، ففي الإرشاد: «ويحرم حملها من بلدها مع وجود المستحق فيه، وتأخير الدفع مع المكنة فيضمن، لا بدونها. ويجوز النقل مع عدم المستحق ولا ضمان»[١]؛ إنتهى.

أقول: أما جواز النقل مع عدم المستحق في البلد، وكذلك عدم الضمان في هذا الفرض، فممّا لا خلاف فيه، ولا إشكال في صورة لم يكن في البين تفريط، مثل أن ينقل مع كون الطريق مخوفاً، وهو مقتضى القاعدة والأصل والأخبار الخاصة التي سيتلى عليك شطر منها.

[المسألة خلافية إذا كان المستحق موجوداً في البلد]

وأما إذا كان المستحق موجوداً في البلد، فالمسألة خلافية، ومقتضى بعض الأخبار المعتبرة هنا أيضاً جواز النقل وعدم الضمان أيضاً، كصحيحة بكير بن أعين:

«قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يبعث بزكاته فتسرق أو تضيع.

قال: ليس عليه شيء»[٢].

وفي شرح الإرشاد: «ونفي الشيء أعمّ من الإثم، ولأنه لو لم يجز، لوجب الإعادة.

ومثله حسنة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام:

قال: إذا أخرج الرجل الزكاة من ماله [ثم] سمّاها لقوم فضاعت أو أرسل بها إليهم فضاعت، فلا شيء عليه»[٣].

---

١) إرشاد الأذهان ٢٨٩/١، كيفية إخراج الزكاة.

٢) الكافي ٥٥٤/٣، باب الزكاة تبعث من بلد إلى بلد أو تدفع إلى من يقسمها فتضيع، ح ٥.

٣) الكافي ٥٥٣/٣، باب الزكاة تبعث من بلد إلى بلد أو تدفع إلى من يقسمها فتضيع، ح

وما في رواية عمرو بن إلياس:

فقلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك! الرجل يبعث بزكاته من أرض إلى أرض فيقطع عليه الطريق.

فقال: قد أجزأت عنه، ولو كنت أنا لأعدتها[1]»[2].

[هل يضمن إذا تلف حين النقل]

ثمّ إن بعض الأخبار الدالة على جواز النقل ليس متعرضاً لعدم الضمان على فرض التلف بدون التفريط.

/ ٧٣٦ / نعم، يكون الترخيص للنقل مستلزماً لعدم الضمان على مقتضى القاعدة، وذلك كصحيحة هشام بن الحكم وحسنته:

عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يعطي الزكاة يقسمها، أله أن يخرج الشيء منها من البلدة التي هو فيها إلى غيرها؟

قال: لا بأس».

ورواية درست عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام:

أنه قال: في الزكاة يبعث بها الرجل إلى بلد غير بلده.

قال: لا بأس أن يبعث الثلث أو الربع». شك أبو أحمد[3] وهو ابن أبو عمير[4].

٢.

١) الكافي ٣/٥٥٤، باب الزكاة تبعث من بلد إلى بلد أو تدفع إلى من يقسمها فتضيع، حديث ٩.

٢) مجمع الفائدة ٤/٢١٠، حرمة حملها عن بلدها مع وجود المستحق فيه.

٣) الكافي ٣/٥٥٤، باب الزكاة تبعث من بلد إلى بلد أو تدفع إلى من يقسمها فتضيع، حديث ٦.

٤) رجال النجاشي: ٣٢٦، باب الميم، محمد بن أبي عمير: اختيار معرفة الرجال ٢/٤٢٢.

ورواية أحمد بن حمزة:

«قال: سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام، عن الرجل يخرج زكاته من بلد إلى بلد آخر ويصرفها في إخوانه، فهل يجوز ذلك؟

فقال: نعم»[1].

قال الأردبيلي: «أظن أنها صحيحة»[2].

ثمّ إن بعض الأخبار تدلّ على الضمان، لو أخرج مع وجود المستحق، كحسنة محمد بن مسلم:

قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل بعث بزكاة ماله لتقسم فضاعت، هل عليه ضمانها حتى تقسم؟

فقال: إذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها إليه، فهو لها ضامن حتى يدفعها، وإن لم يجد لها من يدفعها إليه فبعث بها إلى أهلها، فليس عليه ضمان، لأنها قد خرجت من يده. وكذلك الوصي الذي يوصى إليه يكون ضامناً لما دفع اليه إذا وجد ربّه الذي أمر بدفعه إليه، فإن لم يجد فليس عليه ضمان»[3].

وحسنة زرارة:

«قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بعث إليه أخ له زكاته ليقسمها فضاعت.

فقال: ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان.

قلت: فإن[4] **لم يجد لها أهلاً، ففسدت وتغيّرت، أيضمنها؟**

---

١) وسائل الشيعة ٢٨٣/٩، أبواب المستحقين للزكاة، ٣٧ باب جواز نقل الزكاة..، ح ٤/١٢٠٢٩.

٢) مجمع الفائدة ٢١٠/٤، حرمة حملها عن بلدها مع وجود المستحق فيه.

٣) الكافي ٥٥٣/٣، باب الزكاة تبعث من بلد إلى بلد أو تدفع إلى من يقسمها فتضيع، حديث ١.

٤) في الأصل: «فإنه».

قال: لا، ولكن إن عرف / ٧٣٧ / لها أهلاً فعطبت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها»[١].

أقول: هذان الخبران أيضاً لا يدلان على تحريم النقل مع وجود المستحق في البلد وإنما يدلان على الضمان مع التلف ووجود المستحق وهو لا يستلزم التحريم؛ إذ قد يكون فعلاً جائزاً متعقباً للضمان، كما أن مقتضى إطلاق كثير من الأخبار وظاهر صحيحة هشام أو صريحه أنه لو نقل مع وجود المستحق في البلد وأوصلها إلى المستحق الذي كان خارج البلد أجزأ ولا ضمان، بل يدعى الإجماع عليه كما عن المدارك[٢] والخلاف[٣] والمنتهى[٤] والتذكرة[٥] والمختلف[٦]، فيكون الإجزاء مسلماً حتى عند القائلين بعدم جواز النقل عن البلد، معلّلاً بصدق الإمتثال.

نعم، عن بعض العامة عدم الإجزاء وأنه بمنزلة دفعها إلى غير المستحق[٧].

وقد يستدلّ لعدم جواز النقل مع وجود المستحق في البلد بقول الصادق عليه السلام في صحيحة عبدالكريم بن عتبة الهاشمي:

---

١) الكافي ٥٥٤/٣، باب الزكاة تبعث من بلد إلى بلد أو تدفع إلى من يقسمها فتضيع، حديث ٤.

٢) مدارك الأحكام ٢٦٧/٥، حكم نقل الزكاة وتأخيرها.

٣) الخلاف ٢٨/٢، مسالة ٢٦ في آداب الزكاة لا يجوز نقل المال. هكذا نصه: «فإن نقله كان ضامناً له إن هلك».

٤) منتهى المطلب ٥٢٩/١، في أحكام الزكاة، فروع الثالث.

٥) تذكرة الفقهاء ٢٤٤/١، عدم جواز نقل الزكاة من بلده.

٦) مختلف الشيعة ٢٤٧/٣، حكم نقل الزكاة من بلد إلى آخر. هكذا نصه: «و الأقرب عندي جواز النقل على الكراهية وجود المستحق ويكون صاحب المال ضامناً كما اختاره صاحب الوسيلة».

٧) انظر: منتهى المطلب ٥٢٩/١، في أحكام الزكاة. تذكرة الفقهاء ٢٤٤/١، عدم جواز نقل الزكاة من بلده إلى آخر.

كان رسول الله ﷺ يقسم صدقة أهل البوادي على[١] أهل البوادي وصدقة أهل الحضر على[٢] أهل الحضر[٣]، .. الخبر.

وبقوله في صحيح الحلبي[٤]: **«لا تحل صدقة المهاجرين للأعراب ولا صدقة الأعراب للمهاجرين»**[٥].

وفيه: أن حمل ذلك على صورة يحتاج إلى النقل لا وجه له، مع أن ظاهرهما خلاف الإجماع وحملهما على ضرب من الندب مطلب آخر؛ بل مقتضى أمثال هذا وجوب النقل في بعض الموارد مع وجود المستحق في البلد، كما لو وجب على شخص من الأعراب ولم يكن في البلد مستحق إلا من المهاجرين أو بالعكس.

[النقل مع وجود المستحق في البلد يوجب الضمان]

ثمّ إن كثيراً منهم تسلم أن النقل مع وجود المستحق في البلد يوجب الضمان، ولا مانع من القول بذلك إذا صار النقل موجباً لفساد نفس الزكاة وضياعها وعطبها.

وأما إذا صار النقل موجباً لأن يسرق المال في الطريق أو قبل الوصول إلى المستحق مع عدم تفريط من المالك بوجه من الوجوه بأن كان الطريق مأموناً

---

١) في الأصل: «في».

٢) في الأصل: «في».

٣) الكافي ٥٥٤/٣، باب الزكاة تبعث من بلد إلى بلد أو تدفع إلى من يقسمها فتضيع، حديث ٨.

٤) الحدائق الناضرة ٢٤١/١٢، هلى يجوز نقل الزكاة من البلد مع وجود المستحق فيها؛ جواهر الكلام ٤٣٠/١٥، جواز نقل الزكاة وعدمه و...

٥) الكافي ٥٥٤/٣، باب الزكاة تبعث من بلد إلى بلد أو تدفع إلى من يقسمها فتضيع، حديث ١٠.

واتفق أنه سرق المالك، لأن ما دل على الضمان لم يدل على ذلك إلا في صورة ضاع الزكاة أو فسدت أو عطبت، ولم يعلم شمول شيء من ذلك لصورة سرق لظهور الضياع وغيره في أن تفسد الزكاة بنفسها من جهة النقل وطول المدّة.

ويشهد عليه ما في صحيحة بكير[١] حيث جعل السرقة مقابلاً للضياع. وعليه فلا يدل شيء من الأخبار على أن السرقة توجب الضمان.

وعليه فلا معارض لما يكون من الأخبار المعتبرة صريحاً أو كالصريح في «أنها لو سرقت فلا شيء عليه»، أو أنه «لا يجب عليه الإعادة»؛ فضلاً من أن سياقها غير قابل لأن يختص ذلك بصورة عدم وجود المستحق في البلد مع أن الأخبار كافٍ في ذلك بعد عدم المعارض.

نعم، ما قلنا من أن ما دل على أنه لو سرق، فلا ضمان، لا يقبل لأن يختص بصورة عدم وجود المستحق في البلد ينفع لو فرض في البين معارض أيضاً.

هذا، مع أن مقتضى القاعدة بعد الترخيص في النقل وعدم التفريط عدم الضمان.

نعم، لم يبعد استحباب الإعادة بمقتضى رواية عمرو بن إلياس.

[ما هو بحكم عدم وجود المستحق في البلد]

ثمّ اعلم أنه لو تمكّن من المصارف الأخر غير الدفع إلى المستحقين في نفس البلد كسهم سبيل الله، فظاهر الأخبار أنه بحكم عدم وجود المستحق في البلد، كما أشار إليه في الجواهر[٢].

---

١) الكافي ٥٥٤/٣، باب الزكاة تبعث من بلد إلى بلد أو تدفع إلى من يقسمها فتضيع، حديث ٥.

٢) جواهر الكلام ٤٣٥/١٥، عدم ضمان الناقل لو تلف الزكاة.

[حكم تأخير الدفع بعد عزل الزكاة]

وأما تأخير دفع الزكاة إلى المستحق بعد عزل الزكاة عن ماله، ففي شرح الإرشاد: «أنه لو عزلها عن ماله، فيخرج عن الضمان لو تلف بغير تفريط، وكأنه لا خلاف فيه.

وتدلّ عليه حسنة عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام[١] أنه قال: «**إذا أخرجها من ماله فذهبت ولم يسمّها لأحد، فقد برئ منها**»[٢].

أقول: ومما يدل على ذلك موثقة يونس بن يعقوب، قال: «**قلت لأبي عبدالله عليه السلام زكاتي تحلّ عليّ في شهر، أيصلح لي أن أحبس منها شيئاً مخافة أن يجيئني من يسألني؟**

فقال: إذا حال الحول فأخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء، ثمّ أعطها كيف شئت. قال: قلت: فإن أنا كتبتها وأثبتها أيستقيم[٣] لي.

قال: نعم، لا يضرّك»[٤].

وصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «**أنه قال في الرجل يخرج زكاته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها المواضع، فيكون بين أوله وآخره ثلاثة أشهر.**

قال: لا بأس»[٥].

---

١) الكافي ٥٥٣/٣، باب الزكاة تبعث من بلد إلى بلد أو تدفع إلى من يقسمها فتضيع، حديث ٣.

٢) مجمع الفائدة ٢١٢/٤، حرمة حملها عن بلدها مع وجود المستحق.

٣) في الأصل: «يستقيم».

٤) الكافي ٥٢٢/٣، باب أوقات الزكاة، ح ٣.

٥) تهذيب الأحكام ٤٥/٤، ١١ باب تعجيل الزكاة وتأخيرها عما تجب فيه من الأوقات، ح ٩/١١٨.

ورواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام /٧٣٨/:

«قال: إذا أخرج الرجل الزكاة عن[١] ماله، ثمّ سمّاها لقوم، فضاعت أو أرسل بها إليهم فضاعت، فلا شيء عليه»[٢].

ثمّ **أقول**: وفي الحدائق[٣] يقيّد عدم الضمان في صورة العزل، مضافاً إلى عدم التفريط التي كان في كلام الأردبيلي (ره) بعدم تأخير الإخراج مع التمكن منه. وهذا بإطلاقه واضح الفساد؛ كيف ومجرد التأخير في الجملة مع التمكن من الأداء غير موجب للضمان قطعاً ومنافٍ لصريح بعض الأخبار المتقدمة وإطلاق بعضها.

[نقل الأخبار الدالّة على جواز التأخير]

وتوضيح المقام يتوقف على نقل الأخبار التي تدل على جواز التأخير حتى في صورة عدم العزل، ثمّ نقل[٤] ما يدلّ على عدم جواز التأخير.

أما الأول، فمنها صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام:

لا بأس بتعجيل الزكاة شهرين وتأخيرها شهرين»[٥].

ومنها صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: **«قال: قلت له: الرجل تحلّ عليه الزكاة في شهر رمضان فيؤخرها إلى المحرم.**

---

١) في الأصل: «من».

٢) الكافي ٥٥٣/٣، باب الزكاة تبعث من بلد إلى بلد أو تدفع إلى من يقسمها فتضيع، حديث ٢.

٣) الحدائق الناضرة ٢٤٢/١٢، الأفضل عزل الزكاة إذ لم يجد المالك مستحقاً.

٤) الحدائق الناضرة ٢٢٩/١٢، هل يجوز تأخير الزكاة عند إمكان الدفع؟؛ مجمع الفائدة ٢١٤/٤، تحريم تأخير الدفع إلى المستحق.

٥) الإستبصار ٣٢/٢، ١٥ باب تعجيل الزكاة عن وقتها، ح ٥/٩٦.

قال: لا بأس».

قال: قلت: فإنها لا تحلّ عليه إلا في المحرم فيعجّلها في شهر رمضان.

قال: لا بأس[١].

وأما الثاني، فمنها صحيحة سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام:

«قال: سألته عن الرجل تحلّ عليه الزكاة في السنة ثلاثة أوقات، أيؤخّرها حتى يدفعها في وقت واحد؟

قال: متى حلّت أخرجها»[٢].

ورواية أبي بصير المروية في آخر كتاب السرائر[٣] كما في الحدائق[٤] نقلاً من نوادر محمد بن علي بن محبوب:

قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إن كنت تعطي زكاتك قبل حلّها شهراً[٥] **أو شهرين، فلا بأس، وليس لك أن تؤخرها بعد حلّها»**[٦].

وحسنة عمر بن يزيد: «**الرجل يكون عنده المال، أيزكيه إذا مضى نصف السنة؟**

---

١) الإستبصار ٣٢/٢، ١٥ باب تعجيل الزكاة عن وقتها، ح ٣/٩٤.

٢) الكافي ٥٢٣/٣، باب أوقات الزكاة، ح ٤: وسائل الشيعة ٣٠٦/٩، أبواب المستحقين للزكاة، ٥٢ باب وجوب اخراج الزكاة عند حلولها من غير تأخير..، ح ١/١٢٠٨٧.

٣) مستطرفات السرائر: ٦٠٦، المستطرف من كتاب نوادر المصنف للأشعري.

٤) الحدائق الناضرة ٢٣٠/١٢، هل يجوز تأخير الزكاة عند إمكان الدفع؟.

٥) في الأصل: «بشهر».

٦) بهذه العبارة في جواهر الكلام ٤٥٩/١٥، عدم جواز تأخير الزكاة عن وقت إلاّ لمانع. ولكن أصل العبارة في الوسائل هكذا: «إذا أردت أن تعطي زكاتك قبل حلها بشهر أو شهرين فلا بأس وليس لك أن تؤخرها بعد حلها»، انظر: وسائل الشيعة ٣٠٨/٩، أبواب المستحقين للزكاة، ٥٢ باب وجوب إخراج الزكاة عند حلولها من غير تأخير.. ح ٤/١٢٠٩٠ والحدائق الناضرة ٢٣٠/١٢ ومستطرفات السرائر: ٦٠٦.

قال: لا، ولكن حتى يحول عليه الحول ويحلّ عليه إنه ليس لأحد أن يصلي صلاة إلا لوقتها وكذلك الزكاة، ولا يصوم أحد شهر رمضان إلا في شهره إلا قضاءً»[1].

[مدى دلالة الأخبار]

أقول: دلالته على عدم جواز التأخير بمفهوم الغاية بناءً على دلالته على الفورية أيضاً. وعليه فيندرج ذلك فيما استدل به على الفورية، نظير الأمر بالزكاة بناءً على دلالته على الفورية، /٧٣٩/ ونظير مفهوم الغاية في الأخبار المتكثرة، مضافاً إلى الإجماع المنقول على الفورية ومضافاً إلى مطالبة المستحق بشاهد الحال، فيجب التعجيل كالدين، كما أن حسنة محمد ـ **إذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها اليه فهو له ضامن حتى يدفعها** .. إلخ ـ لا يدل على أزيد من الضمان في صورة التأخير.

وأما الرضوي: «**إني أروي عن أبي في تقديم الزكاة وتأخيرها أربعة أشهر**، إلا أن المقصود منها أن تدفعها إذا وجبت عليك ولا يجوز لك تقديمها ولا تأخيرها لأنها مقرونة بالصلاة. **ولا يجوز لك تقديم الصلاة [قبل وقتها] ولا تأخيرها إلا أن يكون قضاءً وكذلك الزكاة**[2]، فلا ظهور له في عدم جواز التأخير إلا في أزيد من أربعة أشهر.

ثمّ **أقول**: إن ما استدل به لعدم جواز التأخير، عزل أم لم يعزل بمقتضى الإطلاق، فدلالته على ذلك مبني على ظهور الأمر في الفورية، إلا خبر أبي بصير، فإنه ظاهر في الفورية ولو لم نقل بظهور الأمر بنحو الإطلاق في الفورية.

---

١) الكافي ٥٢٣/٣، باب أوقات الزكاة، ح ٨.

٢) فقه الرضا عليه السلام: ١٩٧، باب الزكاة، من لا يحضره الفقيه ١٧/٢، ح ١٦٠٠.

نعم، مقتضى حسنة محمد ثبوت الضمان إذا أخّر مع التمكن من أداءها إلى مستحق الزكاة من الفقراء ومقتضى إطلاقه ثبوت الضمان حتى في صورة عزل الزكاة عن ماله. وعلى هذا نقول: أما ما دل على عدم جواز التأخر، فمن الواضح أنه لا يقاوم ما دل على جواز التأخير بشهرين، بل ثلاثة أشهر، بل أربعة أشهر للصراحة ولأقوائية السند وكثرة[١].

ولا وجه لتخصيص ما دل على جواز التأخير بشهرين أو أزيد بصورة عزل الزكاة عن ماله كما في الحدائق؛ بل يجوز أن يقال: إن ما دلّ على عدم جواز التأخير ليس له كثرة ظهور لصورة العزل، فلا مانع من الأخذ بإطلاق ما دل على جواز التأخير في صورة العزل /٧٤٠/ بنحو الإطلاق، سيّما أن أخبار العزل كالصريح في أن للعزل مدخلية في جواز التأخير وعدم الضمان.

بل تقدّم أن الأردبيلي ادعى عدم الخلاف في عدم الضمان، سيّما إذا لم يكن التأخير بأزيد من الشهرين أو ثلاثة أشهر أو أربعة أشهر، سيّما إذا كان هذا التأخير لانتظار من يجيء ويطلب منه أو لانتظار الأفضل أو القريب أو من له خصوصية أخرى، بل يجوز أن يقال: إن كتابة الزكاة وإثباتها في حكم العزل من جهة مقدار جواز التأخير، كما هو مقتضى الموثقة.

ونقل عن الحدائق[٢] ـ ولعله المراد من بعض العبائر ـ أنه يجوز التأخير مع الضمان؛ يعني ضمان المالك للزكاة كما في النخبة.

وأما ما دل على الضمان إذا وجد لها موضعاً ولم يدفعها إليه حتى يدفعها كحسنة محمد بن مسلم وقريب منه حسنة زرارة، فنقول: لم يظهر منهما الضمان في هذا الفرض بأزيد من صورة نقل الزكاة عن البلد مع وجود

---

١) كذا.

٢) الحدائق الناضرة ١٢/٢٣٢ ـ ٢٣٠، هل يجوز تأخير الزكاة عند امكان الدفع؟.

المستحق فيه.

بل لو قلنا بثبوت الإطلاق لهما أيضاً، فمن الواضح أن ما دل على عدم الضمان في صورة عزل الزكاة عن ماله كحسنة عبيد بن زرارة ورواية أبي بصير، يكون أقوى دلالة على عدم الضمان؛ مضافاً إلى أنه تقدم أن الاردبيلي[1] قال: لا خلاف في عدم الضمان هنا.

[بقاء الإشكال في بعض صور المسألة]

نعم، يبقى الإشكال للحكم بالضمان لغير صورة النقل عن البلد وغير صورة العزل عن المالك إذا وجد للزكاة موضعاً ولم يدفعها إليه، ثم تلفت من غير تفريط، بل بعد ما تقدم في الحاشية أن ما دل على الضمان إنما يدل في صورة ضاعت الزكاة أو عطبت أو فسدت مع التمكن من المستحق قبل الضياع والفساد وأن هذه العناوين لا يشمل لصورة أنه اتفق أنه سرقت الزكاة من غير تفريط، فحينئذٍ يجوز الأخذ بما دل على الضمان بنحو الإطلاق أيضاً ولو فرض ثبوت إطلاق لما دل على الضمان في أزيد مما قلنا، فلابدّ من رفع اليد عنه، لأن المعارض أقوى في هذا المقدار، كما أن ما دل على نفي الضمان في صورة النقل عن البلد أو عزل الزكاة أو مطلقاً مع التأخير في الجملة لا يأبىٰ أن يقيّد بصورة لم يكن التأخير مع وجود المستحق موجباً للعطب بالضياع والفساد.

---

١) مجمع الفائدة ٢١٢/٤، حرمة حملها عن بلدها مع وجود المستحق.

المسألة الثالثة

أنه يجوز إخراج الزكاة من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية

ونقل الإجماع على ذلك في غير الأنعام فوق حدّ الإستفاضة[1].

وفي صحيح علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام:

«سألته عن الرجل يعطي عن زكاته عن الدراهم دنانير وعن الدنانير دراهم بالقيمة.

يحلّ ذلك به؟[2]

قال: لا بأس[3].

وصحيح البرقي عن أبي جعفر الثاني عليه السلام:

«كتبت إليه: هل / ٧٤١ / يجوز ـ جعلت فداك ـ أن يخرج[4] ما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دارهم بقيمة ما يسوي، أم لا يجوز إلا أن يخرج من كل شيء ما فيه؟

فأجابه عليه السلام: أيما تيسّر يخرج»[5].

---

١) انظر: المعتبر ٥١٦/٢، ما يؤخذ للزكاة؛ مدارك الأحكام ٩٠/٥، جواز الإخراج بالقيمة؛ جواهر الكلام ١٢٥/١٥، جواز إعطاء القيمة السوقية وإعطاء العين أفضل؛ مفتاح الكرامة ٢٧٣/١١، في أنه هل يجوز إخراج القيمة عن العين المسمى؟.

٢) في الأصل: «أيحل ذلك».

٣) مسائل على بن جعفر عليه السلام: ١٢٥، ش ٩٢؛ الكافي ٥٥٩/٣، باب الرجل يعطى عن زكاته العوض، ح ٢ مع اختلاف قليل.

٤) في الأصل: «عما».

٥) من لا يحضره الفقيه ٣٢/٢، ح ١٦٢٣؛ تهذيب الأحكام ٩٥/٤، ٢٩ باب من الزيادات

وهو ظاهر في عموم جواز كل ما تيسّر الشامل لما إذا تيسّرا معاً، ضرورة أنه حينئذٍ يصدق على كل منهما أنه تيسّر، فلا وجه للمناقشة بأن المراد إذا لم يتيسّر الأداء من العين. ولم ينقل الخلاف إلا عن أبي علي مع أن المحكي عن كاشف اللثام موافقته للمشهور[١].

وأما الأنعام، ففي الحدائق[٢] أنه لا دليل عليه، ومقتضى القاعدة عدم إجزاء القيمة وفاقاً لما نقله عن الشيخ المفيد[٣]؛ لكن المشهور هنا أيضاً جواز الإخراج من غير جنس الفريضة، بل عن جماعة[٤] نقل الإجماع على الجواز هنا أيضاً.

ويجوز أن يستدل له بالمروي عن قرب الأسناد عن عبدالله بن جعفر عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب:

«قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عيال المسلمين أعطيهم من الزكاة فأشتري لهم منها ثياباً وطعاماً وأرى أن ذلك خير لهم.

في الزكاة، ح ٥/٢٧١.

١) أخذ المصنف مفاد العبارة من صاحب الجواهر، وعبارة الجواهر ١٢٦/١٥ في جواز اعطاء قيمة السوقية، هكذا: «فما عن أبي على من منع إخراج القيمة مطلقاً في غير محله بعد ما عرفت، مع أن المحكي عنه في شرح اللمعة للإصبهاني التصريح بموافقة المشهور».

وفي مفتاح الكرامة ٢٧٣/١١ في أنه هل يجوز إخراج القيمة عن العين المسمى، قال: «وعن أبي على أنه منع في ظاهر كلامه إخراج القيمة مطلقا كما حكي عن الشهيد».

وانظر: البيان: ١٧٤، زكاة الإبل: «يجوز إخراج القيمة عن الواجب ومنعه ابن الجنيد في ظاهر كلامه والمفيد هنا».

٢) الحدائق الناضرة ٧٢/١٢، هل تجزئى القيمة في الأنعام و١٣٦/١٢، تجزى القيمة في زكاة الغلات والنقدين، المقام الحادى عشر.

٣) المقنعة: ٢٥٣، الباب ٢٨ باب من الزيادات في الزكاة.

٤) الشيخ في الخلاف ٥٠/٢، مسالة ٥٩ جواز إخراج القيمة في الزكاة.

فقال: لا بأس»[١].

لأن سنده موثق كما في الرياض[٢]، وهو حجة عندنا ونكتفي بتوثيق مثل صاحب الرياض مع عدم الموهن له.

وفي الجواهر[٣] أن دلالته على التعميم لترك الإستفصال؛ لكنا نقول: إنه من جهة الإطلاق الذي هو في حكم التصريح، لأن مورد السؤال عن الزكاة بنحو الإطلاق، لا عن زكاة معينة شخصية حتى يكون التعميم بترك الإستفصال.

إن قلت: إنه من باب إذن الإمام.

قلت: ظاهر السؤال أنه سؤال عن الحكم الشرعي، كما أن ظاهر الجواب بقوله «لا بأس» ذلك.

إن قلت: مورد السؤال أن يشتري من الزكاة ما هو خير للفقير وهو غير دفع القيمة أو لا.

قلت: نفس الشراء من الواضح أنه ليس دفعاً للزكاة، فيدل الخبر على أن للمالك أن يتصرف /٧٤٢/ في الزكاة، ثمّ يدفع إلى الفقير ما هو خيرٌ له.

أقول: لقائل أن يقول: إن هذا لا يدل على تمام المدعى إلا من جهة دعوى القطع بعدم الفرق حيث إنه لا يدلّ بأزيد من أن ما يشتري من مال الزكوي يدفع من باب الزكاة، لا على أي جنس من ماله يريد أن يدفع عنه.

وأيضاً يجوز أن يستدل على المطلوب بروايات جواز احتساب الدين من الزكاة كصحيحة البجلي: «**عن دين لي على قوم قد طال حبسه عندهم لا يقدرون على**

---

١) قرب الإسناد: ٤٩، أحاديث متفرقه، ح ١٥٩.

٢) رياض المسائل ٨١/٥، هل يجوز دفع القيمة السوقية بدل الجنس؟.

٣) جواهر الكلام ١٢٦/١٥، جواز إعطاء قيمة السوقية وإعطاء العين أفضل. هكذا نصه: «فان أصحابنا لا يختلفون في جواز أخذ القيمة في الزكاة مضافاً إلى ترك الإستفصال في بعض النصوص كالمروي عن قرب الإسناد..».

قضائه وهم مستوجبون للزكاة، هل لي أن أدعه فأحتسب[١] به عليهم من الزكاة؟

قال: نعم»[٢].

وموثقة سماعة: [سألته][٣] عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد أن يعطيه من الزكاة.

فقال: إن كان الفقير عنده وفاء بما كان عليه من دين من عرض من دار أو متاع من متاع البيت أو يعالج عملاً يتقلب فيها بوجهه، فهو يرجوا أن يأخذ منه ماله عنده من دينه، فلا بأس أن يقاصه بما أراد أن يعطيه من الزكاة أو يحتسب بها، فإن لم يكن عند الفقير وفاء ولا يرجو أن يأخذ منه شيئاً فليعطه من زكاته ولا يقاصه بشيء من الزكاة[٤]».

لا يخفى أن التفصيل بين أن يكون للفقير وفاء وبين غيره في موثقة سماعة لابدّ أن يحمل على ضرب من الندب، كما قاله في الجواهر[٥] في الغارمين.

[الفرق بين الإحتساب والتقاص]

ثمّ الفرق بين الإحتساب والتقاص أنه في الأول يقصد نفس الدين من الزكاة، فيكون الأداء من غير النصاب، وفي الثاني يقصد من عين النصاب كونه زكاة، ثمّ يقاصه من دينه.

ولا يضرّه أنه لم يدفعه إلى المستحق ولم يكن وكيلاً عنه في الأخذ من قبله، كما يستفاد من هذا الخبر.

---

١) في الأصل: «واحتسب».

٢) الكافي ٥٥٨/٣، باب قصاص الزكاة بالدين، ح ١.

٣) الزيادة من المصدر.

٤) الكافي ٥٥٨/٣، باب قصاص الزكاة بالدين، ح ٢، مع اختلافات، وصحّحنا الرواية مع الأصل.

٥) جواهر الكلام ٣٦٤/١٥، جواز احتساب الدين من الزكاة.

وخبر عقبة بن خالد[1] أيضاً يدلّ على ذلك.

ووجه الدلالة واضح حيث إن ما يحتسب من دينه من الزكاة أعمّ من أن يكون من زكاة الأنعام وغيرها للإطلاق أو ترك الإستفصال.

نعم، لقائل أن يقول: إن هذه الأخبار لا تدل على جواز إخراج غير الجنس مطلقاً وليس في البين عدم القول بالفصل أيضاً، لأن من يمنع في الأنعام أن يخرج من غير الجنس ليس منكراً لجواز احتساب الدين من الزكاة حتى في زكاة الأنعام كما هو مقتضى إطلاق كلامهم في مسألة الإحتساب، إن لم يكن مسلماً.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا يجوز التمسك للمطلوب بالجبر المسلم في بعض مسائل زكاة الأنعام؛ /٧٤٣/ لأن مرجع ذلك إلى دفع القيمة، إلا أنه في بعض الفروع: وليس عدم الفصل بينه وبين غيره مسلماً.

ثمّ **أقول**: مما ذكرنا ظهر أنه لا يجوز دعوى تعين دفع العين حتى في زكاة الأنعام حيث ثبت من الدليل المعتبر جواز أن يشتري من الزكاة شيئاً آخر هو خير للفقير فيعطيه، والزكاة هو ما يعطى إلى الفقير، وكذلك دل الدليل المعتبر على جواز احتساب الدين من الزكاة.

ولا فرق فيهما بين زكاة الأنعام وغيرها، بل الجبر في خصوص زكاة مسلم في الجملة. نعم، لو قال قائل: إن جواز دفع غير العين في زكاة الأنعام نسلم في هذه الموارد، لكن لا إطلاق لها ليثبت جواز دفع القيمة مطلقاً، فله وجه.

---

١) الكافي ٣٤/٤، باب القرض، ح ٤. هكذا نصه: «.. قال: ويجيء الرجل فيسألني الشيء و ليس هو إبان زكاتي، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة بعشرة وماذا عليك إذا كنت كما تقول موسراً أعطيته فإذا كان إبان زكاتك احتسب بها من الزكاة..».

فروع
[إعطاء كل جنس بقيمة الواجب]

[جواز إعطاء كل جنس من الأنعام وغيرها بقيمة الواجب]

الأول في غير زكاة الأنعام التي قلنا بجواز دفع القيمة مطلقاً، الظاهر جواز إعطاء كل جنس بقيمة الواجب لقوله «أيما تيسّر» كما أن ما قلناه في الزكاة مطلقاً سواء كان زكاة الأنعام أو غيرها من دفع ما يشتري أو احتساب الدين أي دين كان.

وعن الذخيرة[1] والوافي والحدائق[2] أنه يقتصر في دفع القيمة التي قلنا بجوازه في غير زكاة الأنعام أو مطلقاً على الدراهم والدنانير.

وفي الجواهر أنه «لا ريب في انصراف القيمة إليهما، بل ربما يؤيده خبر سعيد بن عمرو عن أبي عبدالله عليه السلام:

قلت: يشتري الرجل من الزكاة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب، فيقسمه.

---

١) ذخيرة المعاد ٤٤٧/١، تعلق الزكاة بالعين لا بالذمة. هكذا نصه: «.. أما إخراج القيمة في الزكاة عن الذهب والفضة والغلاة فقال المحقق في المعتبر: انه قول علمائنا أجمع.. وأما إخراج القيمة في زكاة الأنعام فقد اختلف فيه الأصحاب، والمشهور الجواز..».

٢) الحدائق الناضرة ٧٢/١٢، هل تجزئ القيمة في الأنعام؟.

قال: لا يعطيهم إلا الدراهم كما أمر الله تعالى[1]»[2].

أقول: أما دعوى الإنصراف إنما يناسب لو كان مفاد الأدلة مجرد جواز دفع القيمة وليس كذلك، بل الدليل قوله «أيما تيسّر يخرج»، فلو كان المراد أيما تيسر مما ذكره سابقاً من دفع الدرهم بالقيمة أو العين، فلا يدل على جواز دفع الدينار أيضاً، ولو لم يكن ناظراً إلى ما ذكره سابقاً، فيدل على جواز دفع أي جنس كان من غير خصوصية للدارهم والدنانير.

ثمّ على الإحتمال الأول نقول: جواز دفع الدينار لعله من جهة صحيحة علي بن جعفر[3] حيث إنه إذا جاز إعطاء الدينار عن زكاة الدراهم ولم يعين نفس الدراهم، فذلك في غير زكاة الدراهم أولى، كما أن جواز إعطاء المرابح من المسكوك من الفضة ولو لم يسمّ درهماً لابدّ أن يكون مستنده القطع بعدم الفرق.

وأما قوله في خبر قرب [الإسناد] /٧٤٤/ «لا بأس» بعد السؤال عن شراء الثياب وغيره، فصريح في جواز أن يشترى من الزكاة الثياب وغيرها ويدفع إلى الفقير.

نعم، خبر قرب الإسناد من هذه الجهة معارض مع خبر سعيد بن عمرو الذي نقلناه، إلا أن خبر سعيد بن عمرو حصر ما يعطى في الزكاة بالدراهم وهذا مما لا يقولون به حتى في زكاة نفس الدراهم التي تقدم أنه في صحيحة علي بن جعفر صرّح بأنه يجوز أن يعطي الدنانير، مع أنه لو كان خبر سعيد بلا اشكال من حيث السند وغيره، فمقتضى قاعدة الجمع أن يحمل على

---

١) الكافي ٥٥٩/٣، باب الرجل يعطي عن زكاته العوض، ح ٣.
٢) جواهر الكلام ١٢٨/١٥، جواز إعطاء القيمة السوقية وإعطاء العين أفضل.
٣) الكافي ٥٥٩/٣، باب الرجل يعطي عن زكاته العوض، ح ٢.

الإستحباب، كما ذكرنا في نظائره.

والأولى أن يقال: إنه ليس في خبر سعيد أن الزكاة عن نفسه. ومن القريب أن يكون الزكاة من شخص آخر أعطى إليه لينقسمه في المستحقين وكان في البين قرائن على أنها كان من الدراهم، فهذا الشخص السائل كان وكيلاً وأميناً، فلابدّ أن لا يتخطّى عما كان وكيلاً فيه.

[هل يجوز دفع كل ما كان خيراً للفقير ابتداءً؟]

ثمّ اعلم أنه لو حصل القطع بين ما يشترى في الزكاة وبين ما يعطى زكاة أولاً كما لا يبعد ويلوح من غالب من الأصحاب تسلم ذلك، بل وتسلّم أن الإحتساب من أي دين ملازم مع جواز الإعطاء من كل شيء ابتداءً أيضاً، فحينئذ يجوز أن يقال بجواز دفع كل ما كان خيراً للفقير ابتداءً أيضاً، كما هو أحد احتمالي قوله «أيما تيسّر يخرج» أيضاً.

وإن لم يحصل هذا القطع أيضاً نقول: لا مانع من أن يشتري من الزكاة أي شيء يعتقد أنه كان خيراً للفقير كما أنه يكون له أن يحتسب الزكاة عن الدين أي دين كان في غير هذا الفرصتين بالنسبة إلى زكاة غير الأنعام يقتصر في صورة أراد دفع القيمة بالنقدين لو لم نقل بخصوص الدراهم.

وأما في زكاة الأنعام، ففي غير صورة الإشتراء من الزكاة أو الإحتساب من الدين يقتصر على العين إلا في موارد ثبت الخبر، كما تقدم الإشارة إليه.

[هل المعتبر قيمة وقت الإخراج؟]

الثاني هل المعتبر من القيمة قيمة وقت الإخراج مطلقاً كما عن المدارك[1]

---

١) مدارك الأحكام ٩٢/٥، جواز الإخراج بالقيمة.

والذخيرة[١] أو أنه يقيد ذلك بما إذا لم يقوّم الزكاة على نفسه، وأما لو قوّم الزكاة /٧٤٥/ على نفسه وضمن القيمة، فالواجب ما ضمنه، زاد السوق قبل الإخراج أو انخفض، كما عن التذكرة[٢].

واستدل[٣] للأول بأن وقت الإخراج هو وقت الإنتقال إلى القيمة.

وللثاني بأنه متى كان التقويم جائزاً والضمان صحيحاً، فإن المستقرّ في ذمته هو القيمة.

أقول: أما المقدمة الأولى ـ وهو جواز التقويم ـ فنحن نتكلم على ثبوتها وتقدم حالها.

وأما المقدمة الثانية ـ وهو صحة الضمان بأن كان له نقل الزكاة إلى ذمته سواء كان من عين جنس الزكوي أو قيمته في أي زمان يريد ـ فهو على خلاف الأصل وإن يظهر من كثير من العبارات تسليم صحته.

أما كونه خلاف الأصل، فلأنا نتكلم على القول المشهور من تعلق الزكاة بالعين، كما سيأتي الكلام فيه، فحينئذٍ بالنسبة إلى كل من الإنتقال إلى القيمة أو الذمة تصير على خلاف الأصل.

أما بالنسبة إلى الإنتقال إلى القيمة، فقد تقدم أن الأصل الأولي ارتفع في الجملة. وأما بالنسبة إلى الضمان وهو جواز انتقال الزكاة إلى الذمة سواء كان من الجنس أو قيمته حتى يوجب ذلك جواز التصرف لنفس المالك في المال الذي كان الزكاة متعلقاً به، فنقول: اعلم أن للمالك أن يصحح لنفسه التصرف

---

١) ذخيرة المعاد ٤٤٧/١، تعلق الزكاة بالعين لا بالذمة.

٢) تذكرة الفقهاء ١٩٨/٥، جواز إخراج القيمة في الزكاة عن النقدين والغلاة، مسألة ١٣١، تذنيب.

٣) لاحظ: الحدائق الناضرة ١٣٩/١٢، هل القيمة في الزكاة خصوص النقدين؟، المقام الحادي عشر.

في المال الذي تعلقت الزكاة بها بعد تسليم تعلق الزكاة بالعين بطرق:

منها أن يعطي مقدار زكاته إلى مستحقه من الفقراء أو غيرهم وثبوت هذه الولاية مما لا إشكال فيه.

ويستفاد ذلك من الأمر بدفع /٧٤٦/ الزكاة إليه ولا إشكال أن ذلك يوجب لأن يجوز للمالك أن يتصرف لنفسه فيما سواها من المال الذي كان مشتركاً بينه وبين الفقراء.

ومنها أن يفرز مقدار الزكاة عن ماله حتى يعطيه بعد ذلك إلى مستحقه. ولا تأمل أن ذلك أيضاً لو ثبت للمالك فيقتضي جواز التصرف للمالك فيما سوى ذلك المفروز لنفسه، وعليه لا يضرّ تفاوت القيمة بعد الإفراز.

إن قلت: لو كان الإفراز معيناً للزكاة فيما فرزه، فذلك يقتضي أن لا يكون له تبديل الزكاة قبل الدفع إلى المستحق.

قلت: لا مانع من أن يقوم الدليل على أن له التبديل قبل الدفع إلى المستحق مع القول بأن الزكاة تصير أولاً معيناً فيما فرزه كما هو واضح.

بل مقتضى استصحاب التخيير الثابت له أولاً الحاكم على استصحاب بقاء حكم المختار أيضاً يقتضي جواز التبديل.

بل يدلّ على جواز التبديل ما عن بريد العجلي في الحسن بإبراهيم بن هاشم عن أبي عبدالله عليه السلام[1] التي نقلها في الذخيرة[2] بعد قول المصنف والخيار في التعيين للمالك.

---

١) الكافي ٥٣٦/٣، باب أدب المصدق، ح ١. الرواية مفصلة.

٢) ذخيرة المعاد ٤٣٧/١، تخيير المالك في تعيين الزكاة.

[هل للمالك أن يفرز الزكاة في عينٍ شخصية؟]

بقي الكلام في نفس المبنى من أن للمالك أن يفرز الزكاة في عين شخصية حتى يجوز أن يتصرف لنفسه فيما سوى ذلك المفروز، فنقول:

تقدم في أوائل المسألة الثانية ما يدل من الأخبار على ذلك من حسنة عبيد بن زرارة[١] وموثقة يونس بن يعقوب[٢] وصحيحة عبدالله بن سنان[٣] وغيرها، فلا حاجة إلى الإعادة.

ومنها أن يكون للمالك أن يضمن الزكاة بأن يتعاهد أن يكون الزكاة على ذمته إما من جنس المال الزكوي وإما من الأعم منه ومن قيمته بعد أن له دفع القيمة، فبعد ذلك يكون له /٧٤٧/ التصرف لنفسه في تمام المال الذي كان الزكاة متعلقاً به.

ومما يجوز أن يتمسك على هذا المدعى ما تقدم من موثقة يونس بن يعقوب، قال: «**قلت لأبي عبدالله عليه السلام: زكاتي تحل عليّ في شهر، أيصلح لي أن أحبس منها شيئاً مخافة أن يجيئني من يسألني؟ فقال: إذا حال الحول فأخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء، ثمّ أعطها كيف شئت.**

قال: قلت: فإن أناكتبتها وأثبتها أيستقيم لي.

قال: نعم[٤]، لا يضرّك»[٥].

فإن الظاهر من قوله «فإن أناكتبتها» .. إلخ أنه لو أكتب ثبوت مقدار الزكاة

---

١) الكافي ٥٥٣/٣، باب الزكاة تبعث من بلد إلى بلد...، ح ٣.
٢) الكافي ٥٢٢/٣، باب أوقات الزكاة، ح ٣.
٣) الكافي ٥٢٣/٣، باب أوقات الزكاة، ح ٧.
٤) في الأصل: «.. يستقيم لي؟ قال: لايضرك».
٥) الكافي ٥٢٢/٣، باب أوقات الزكاة، ح ٣.

على نفسي وأنها ثابتة على نفسي، فهل يكون ذلك بمثل إخراج مقدار الزكاة من مالي في تعين الزكاة فيه.

[كلام الشيخ الأنصاري في رسالة الزكاة]

ثمّ اعلم أن شيخنا المرتضى (ره) في رسالته في الزكاة يقول في موضع: إنه «بالضمان تستقرّ القيمة بالذمة[١]، ولذا يجوز للمالك التصرف في مجموع النصاب[٢]».

وفي موضع آخر يقول: «إنما أجمع على سقوط الزكاة عن العين إذا ضمن الزكاة بمماثل الفريضة، فلا دليل على سقوطها عن العين إذا ضمن بالقيمة»[٣].

أقول:

يلوح من النراقي[٤] إنكار الإجماع على صحة ضمان الزكاة للمالك، ونحن وإن قلنا بدلالة موثقة يونس أيضاً على ذلك، لكن ليس لهذا الخبر إطلاق يمكن الركون إليه في أن للمالك أن يضمن بالمماثل أو بالقيمة، بل المتيقّن من الخبر المماثل.

الثالث: عن البيان: «لو أخرج في الزكاة منفعة من العين كسكنى الدار فالأقرب الصحة وتسليمها بتسليم العين، ويحتمل المنع لأنها تحصل

---

١) في الأصل: «في الذمة».

٢) كتاب الزكاة: ١٨٣، لو تغيرت القيمة فهل العبرة بوقت الضمان أو وقت الأداء؟ المسألة ١٨.

٣) كتاب الزكاة: ١٨١، رد أدلة القول بالتوقف، المسألة ١٨، جواز إخراج القيمة في الغلات والنقدين.

٤) مستند الشيعة ٩/٢٢٤، المسألة الثالثة، جواز العزل إذا لم يجد المستحق.

تدريجاً»[١]. وعن الذخيرة ترجيح الأخير «لفقد الدليل الصالح للدلالة على الصحة»[٢].

/٧٤٨/ **أقول:**

أولاً يكون ذلك مبنياً على جواز إخراج القيمة من غير النقدين. وتقدم الإشكال فيه لو لم نناقش في الذهب أيضاً.

وأما لو قلنا بجواز إخراج القيمة من أي جنس كان، فعدم حصول المنفعة في يد المستحق دفعة، فلعلّ إشكاله من جهة اعتبار قصد الزكاة حين الدفع، وهنا زمان حصول المنفعة في يد المستحق في الزمان المتأخر عن دفع العين، لا دفع للزكاة ولا التفات من المالك إلى الزكاة في وقت يوجد المنفعة.

نعم، لو آجر الدار أو نفسه أو غير ذلك مما يكون له بالمستحق بأحد النقدين أو خصوص الدراهم، ثمّ احتسب مال الإجارة من الزكاة، فيرتفع الإشكالان ويبقى الكلام من جهة الإحتساب الذي تقدم الكلام فيه.

ومن هنا نقل عن البيان[٣] أنه قال بجواز احتساب مال الإجارة من الزكاة وإن كان معرضاً للفسخ، وعن المدارك[٤] جواز احتساب مال الإجارة جيّد وكونه معرضاً للفسخ لا يصلح مانعاً.

أقول:

فلو سلّمت العين إلى المستحق لاستيفاء المنفعة منها بحيث تستقرّ أجرة المثل على ذمة المستحق بعد الإستيفاء، فلا مانع من جهة الإشكالين السابقين في احتساب أجرة المثل من الزكاة، فضلاً من صورة يأخذ أجرة المثل منه من

---

١) البيان: ١٨٦، زكاة النقدين.

٢) ذخيرة المعاد ٤٤٧/١، تعلق الزكاة بالعين لا بالذمة.

٣) البيان: ١٨٦، زكاة النقدين.

٤) مدارك الأحكام ٩٢/٥، جواز الإخراج بالقيمة.

الدراهم، ثمّ يعطيه عوضاً عن زكاته، فإنه لا إشكال فيه إلا من جهة أداء القيمة التي رفعنا الإشكال عنه سابقاً، فلا يتوقف على القول بجواز احتساب الدين من الزكاة وإن رفعنا الإشكال عنه أيضاً.

المسألة الرابعة

[تعلق الزكاة بالعين أو الذمّة]

المشهور تعلق الزكاة بالعين مطلقاً.

وعن المنتهى[1] بل التذكرة[2] الإجماع عليه.

وعن بعضٍ تعلقها بالذمة[3].

وعن البيان[4] احتمال تعلق ما في النصب الخمسة للإبل /٧٤٩/ بالذمة؛ «بل النراقي: أنها تعلق بالذمة فيما ليست الفريضة من النصاب كالشاة من الإبل وبنت المخاض من بنات اللبون والتبيع من المسناة ونحو ذلك لوجوب أداء الفريضة على المالك وليست في النصاب حتى يتعلق به ولا يتعلق بغير النصاب من أمواله إجماعاً، فيبقى تعلقه بالذمة.

---

١) منتهى المطلب ٥٠٥/١، المقصد الثاني فيما يجب فيه الزكاة، مسألة: الزكاة تجب في العين.

٢) تذكرة الفقهاء ١٨٦/٥، وجوب الزكاة في العين لا في الذمة، مسألة ١٢٣.

٣) لاحظ: الحدائق الناضرة ١٤١/١٢، هل تتعلق الزكاة بالعين أو بالذمة؟ هكذا نصه: «.. ونقل عن شذوذ من أصحابنا تعلقها بالذمة والأول الأظهر..». المعتبر ٥٢٠/٢، الزكاة في العين لا في الذمة، قال: «.. للشافعي وأحمد قولان من..». البيان: ١٨٦، قال: «.. ونقل ابن حمزة عن بعض الأصحاب وجوبها في الذمة..».

٤) البيان: ١٨٧، زكاة النقدين، هكذا نصه: «ويحتمل أن يفرد تعلق الزكاة في نصب الإبل الخمسة بالذمة..».

نعم، فيما كانت الفريضة جزءً من النصاب، يتعلق الزكاة بالعين»[١].

أقول: أولاً لابدّ من بيان المراد من قولهم «يتعلق الزكاة بالعين حتى في صورة ليست الفريضة من النصاب»، فنقول: المشهور أن تعلق الزكاة بالعين على الإشاعة في مجموع أجزاء النصاب، فأهل الزكاة شركاء لربّ المال في النصاب بقدر الزكاة.

وعن الفخر[٢] نسبة ذلك إلى الأصحاب.

وعن المدارك[٣] أنه ظاهرهم.

لكن في الذخيرة عن المصنف في التذكرة[٤] أنه «اختار عدم الشركة وأنه قال: فيحتمل تعلق الدين بالرهن؛ إذ لو امتنع المالك من الأداء ولم يشتمل المال على الواجب، باع الإمام بعض النصاب فيه كما يباع المرهون في الدين ويحتمل تعلق الأرش برقبة الجاني، لأنها تسقط بهلاك النصاب كما يسقط الأرش بهلاك الجاني»[٥].

وعن الشهيد في البيان بعد أن حكم بتعلقها بالعين: وفي كيفيّة تعلقها بالعين وجهان:

«**أحدهما** أنه بطريق الإستحقاق والفقير[٦] شريك.

وثانيهما استيثاق[٧]، فيحتمل أنه كالرهن ويحتمل أنه كتعلق أرش الجناية

---

١) مستند الشيعة ٢١٧/٩، هل أن الزكاة متعلقة بالعين أم بالذمة؟.

٢) ايضاح الفوائد ١٧٧/١ المقصد الثاني في المحل.

٣) مدارك الأحكام ٩٨/٥، وجوب الزكاة في العين.

٤) تذكرة الفقهاء ١٩٩/٥، مسألة ١٣٢، هل يصير أهل السهمان بقدر الزكاة شركاء لرب المال؟.

٥) ذخيرة المعاد ٤٤٦/١، تعلق الزكاة بالعين لا بالذمة.

٦) في الأصل: «فالفقير».

٧) في الأصل: «استيفاء استباق».

بالعبد، وتضعّف الشركة بالإجماع على جواز أداءها من مال آخر وهو مرجّح للتعلق بالذمة وعورض بالاجماع على تتبع الساعي العين لو باعها المالك ولو[١] تمحض التعلق بالذمة، امتنع»[٢]؛ إنتهى.

/ ٧٥٠ / وفي الجواهر عن البيان[٣]: «ويحتمل أن يفرد تعلق الزكاة في نصب الإبل الخمسة بالذمة، لأن الواجب شاة وليس من جنس المال. ويجاب بأن الواجب في عين المال قيمة شاة»[٤]؛ إنتهى.

ثمّ إن النراقي[٥] قوّى في كل مورد يكون الزكاة الواجب من غير جنس النصاب أن الزكاة تتعلق بذمة المالك.

[القول بالتفصيل]

أقول: قولهم بتعلق الزكاة بالعين لو فسّر ـ كما هو المشهور ـ بأنها على نحو الشركة، فإن كان المراد من الشركة على الإشاعة بحيث يكون كل جزء من النصاب مشتركاً بين ربّ المال وأرباب الزكاة، فهذا في صورة كان الواجب من الزكاة من غير جنس النصاب غير ممكن، بل من قبيل الجمع بين المتناقضين.

فلابدّ إما من أن نلتزم بالتفصيل بأن نقول: لو كان الواجب من الزكاة من جنس النصاب، فهنا يكون الزكاة متعلقة بالعين على نحو الشركة والإشاعة، وأما في صورة كان الواجب من غير جنس النصاب فإما نقول بتعلق الزكاة

---

١) في الأصل: «المكلف».

٢) البيان: ١٨٧، زكاة النقدين.

٣) البيان: ١٨٧، زكاة النقدين.

٤) جواهر الكلام ١٤٢/١٥، تعلق الزكاة بالعين.

٥) مستند الشيعة ٢١٧/٩، هل أن الزكاة متعلقة بالعين أم بالذمة؟ نصه هكذا: «.. والأظهر أنها تتعلق بالذمة فيما ليست الفريضة جزء من النصاب..».

بالذمة أو أن تعلقها بالعين ليس على نحو الشركة، أو أنه يكون على نحو الشركة، لكن ليس على الإشاعة؛ بل يكون على نحو لا مانع فيه كما سيوضح، أو نتصدى لتصحيح الشركة على نحو الإشاعة فيها أيضاً بنحو كما هو مدعى صاحب الجواهر[١].

وإما أن نلتزم بعدم التفصيل؛ نظراً إلى أنه من حيث التعبير الوارد في الأخبار الكاشف من تعلق الزكاة بالعين ببيان سيأتي، لا فرق بين الموارد التى يكون الزكاة من جنس النصاب وبين الموارد التي يكون الزكاة الواجبة من غير جنس النصاب. وحينئذٍ إما نقول بأن الزكاة تتعلق بالذمة مطلقاً وإن كان القائل به غير معلوم أو أنها تتعلق بالعين، لكن لا على نحو الشركة، أو أنها تتعلق بالعين على نحو الشركة كما يقوله القوم وهو المشهور، سواء صحّحنا الشركة على نحو الإشاعة في الكل أو قلنا: إن الشركة فيها بنحوٍ آخر.

بقي الكلام في أمرين:

الأول في بيان المراد من هذه الشركة لا على نحو الإشاعة أو على نحو الإشاعة التي يمكن القول بها في تمام موارد الزكاة.

/٧٥١/ **الثاني** في بيان أن الدليل يتمّ في إثباته أم أن مقتضى الأدلة غير هذا الإحتمال.

[تعلق الزكاة بالعين على نحو الشركة]

أما المقام الأول، فنقول: إن المصرح بأن تعلق الزكاة بالعين على نحو الشركة وأن الشركة على نحو الإشاعة هو صاحب الجواهر[٢] وإن كان مدعاه

---

١) جواهر الكلام ١٥/١٤١، تعلق الزكاة بالعين.

٢) جواهر الكلام ١٥/١٤٢، تعلق الزكاة بالعين.

أن مراد القوم أيضاً ذلك. وبيان ذلك بنحو يجري حتى في صورة لم يكن الزكاة من جنس النصاب أيضاً بأن نقول: إن الزكاة في الغلات هو الحصة المشاعة من العشر أو نصف العشر، فكذلك في غيرها، سواء كانت الزكاة من جنس النصاب أو غيرها وإن احتاج إلى ارتكاب مجاز، لأن الجمع من وادٍ واحد.

وعليه نقول في قوله «في خمس من الإبل شاة»[1]: يكون المراد أن في الإبل الخمسة من الزكاة مقدار نسبة الشاة إليها، ويكون المراد حينئذٍ من ذكر الشاة ضبط الحصة المشاعة، نظير العشر في زكاة الغلات.

وكذلك المراد من قوله «في الست[2] وعشرين بنت مخاض»[3] أن فيها ما يقابل بنت مخاض ضرورة عمومية الخطاب للتي فيها بنت مخاض ولغيرها مما لا يمكن أن يكون المراد منه نفس بنت المخاض، بل اللتى فيها بنت مخاض لا تتعين كونها زكاة عند القائلين بتعلقها بالعين، ضرورة كونها جزء النصاب تعلق الزكاة بجميعه.

فليس المراد من الجميع حينئذٍ إلا ضبط الحصة المشاعة بذلك حتى في قوله «في[4] أربعين شاة شاة»[5]. ويرجع الجميع إلى معنى ما ذكره في الغلات

---

١) بحار الأنوار ٥٥/٩٣، ١ باب الخامس، زكاة الأنعام هكذا نصه: «عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول ليس فيما دون خمس من الإبل شيء فإذا كانت خمساً ففيها شاة إلى عشر..»؛ الخصال: ٦٠٥، خصال من شرايع الدين، ح ٩؛ الفصول المختارة للشريف المرتضى: ١١٦، مناقشة بين الحجازي والعراقي في الأصول والفقه؛ عوالي اللئالي ٨٥/١، الفصل الخامس، ح ١٤ و ١٥٧/١، الفصل الثامن، ح ١٣٧ و ٢١٠/١، الفصل التاسع، ح ٥٦ و ٢٢٩/٢، باب الزكاة، ح ٥. هكذا نصه: «في الخمس من الإبل شاة» و...

٢) في الأصل: «ستة» ولكن المصنف نقل ذلك عن الجواهر.

٣) الكافي ٥٣٢/٣، باب صدقة الإبل، ح ٢.

٤) في الأصل: «في كل..» والمصنف نقله عن الجواهر.

المصرّح فيها بالحصة المشاعة[٦].

[دفع بعض الإشكالات في المقام]

إن قلت: فلِم لم يعبّر في غير الغلات أيضاً بمثل ما في الغلات بنفس الكسور؟

قلت: لعل السرّ أن الحصة المشاعة التي هي زكاة عند الشارع ربما تنتهي إلى ما لا يضبطه الكسور المعروفة من الغير فنازلاً.

إن قلت: لو كان المراد من ذكر الشاة وبنت المخاض وغير ذلك مجرد ٧٥٢/ ضبط الحصة المشاعة التى كانت في النصاب، فلِم لم تضبط تلك الحصة المشاعة بالقيم؟

قلت: السرّ سهولة معرفة ذلك بالنسبة إلى المكلّفين في زمان صدور الأخبار وتيسّرها لهم، ولذلك خيّر في الجبر بين الشاتين والعشرين درهماً.

إن قلت: إذا كانت الزكاة الحصة المشاعة في النصاب، فلم يدفع من غير عين النصاب.

قلت: لا مانع من أن يقوم الدليل على إعطاء شيء آخر بدلاً أو قيمة، بل مما تقدم يرفع الإشكال الذي نقل عن بعض على القول بتعلق الزكاة بالعين بأن أقل الفريضة في الغنم الجذع وهو ما تحمل له سبعة أشهر، فإنه لا يمكن أن يكون ذلك جزء النصاب الذى لابدّ فيه من حول الحول.

وبيان دفع الإشكال: أن ذلك التقدير للفريضة التي هي حقيقة الحصة المشاعة في مجموع النصاب، بل هي على النسبة في كل جزء جزء من

---

٥) الكافي ٥٣٤/٣، باب صدقة الغنم، ح ١.

٦) لاحظ جواهر الكلام ١٤٠/١٥، تعلق الزكاة بالعين.

النصاب ولا فرق فيما به التقدير بين السبعة أشهر والأقل والأكثر، كما هو واضح.

إن قلت: على ما ذكرت يكون الفريضة نفس الحصة المشاعة، دون مثل الشاة أو بنت المخاض وغيرهما، بل هي مما يقدر الفريضة به دون نفس الفريضة، مع أنا نرىٰ إطلاق الفريضة على نفس الشاة وبنت المخاض وغيرهما.

قلت: هذا من باب المجاز والمسامحة حيث إن الفريضة ينطبق عليها في حال الإخراج، لأن الشارع اعتبر الفريضة بمثل الشاة وبنت المخاض وغيرهما، بل لعلها المراعى في مقام التقويم دون الحصة ونحو ذلك، لا أنه الفريضة أولاً وبالذات[1]؛ إنتهى ما هو مرام صاحب الجواهر.

[احتمالٌ آخر على الشركة في العين]

ثمّ اعلم أن القول بأن الزكاة على نحو الشركة في العين له احتمال آخر من أن لا يكون على /٧٥٣/ نحو الإشاعة في كل جزء من أجزاء النصاب بمعنى أن للمستحقين للزكاة في كل شاة مثلاً جزء، بل يكون الشركة على جهة الترديد في الكلي بمعنى أن للفقير شاة من الأربعين دائرة بين الأربعين إلا أن في الجواهر[2] يناقش على الإحتمال الثاني من وجهين:

أولاً أنه خلاف ظاهر الأدلة.

وثانياً أن الإجماع قائم، بل دل عليه الخبر من أنه لو باع المالك تمام النصاب يصح البيع في مقدار نصيب المالك، مع أنه على الإحتمال الثاني لا يتمّ القول بالصحة في نصيبه عليه للإبهام والإجمال في كل من نصيب الفقير

---

١) لاحظ جواهر الكلام ١٤١/١٥ ـ ١٤٠، تعلق الزكاة بالعين.

٢) جواهر الكلام ١٤٤/١٥، حكم ما لو باع المالك النصاب.

والمالك، فلا يصح بيع واحد منهما، لأنه بمنزلة بيع شاة من هذه الشياة وعبد من هولاء العبيد؛ بل قد يقوّى مما ذكرنا تعلق الزكاة بكل من النصاب والعفو لو كان، لا أنها مختصة بالنصاب دون العفو، فإنه لا يتجه، لا يصح بيع المالك في نصيبه أيضاً للإجمال والإبهام.

[كلام الشيخ الأنصاري عن الشركة والإشاعة]

ثمّ اعلم أن شيخنا المرتضى في رسالته في الزكاة[1] يسلّم أن مقتضى الأدلة تعلق الزكاة بالعين وأنها على نحو الشركة، بل على نحو الإشاعة، لا على نحو الفرد المنتشر، كما ذكره في الجواهر، إلا أن له مناقشات على الشركة الحقيقية الملكية بأن يكون نفس النصاب مشتركاً بين المالك والفقراء، بل يقول بالشركة الحقيقية وأنه على نحو الإشاعة.

«والمراد أن معنى تعلق الزكاة بالعين هو أن الله تعالى أوجب على المكلف إخراج الجزء المعين من المال، فيكون شيء من العين حقاً للفقراء بمعنى استحقاقهم أن[2] يدفع إليهم /٧٥٤/ وعدم جواز التصرف فيه بوجه آخر، لا بمعنى ملكهم له بمجرد حلول الحول، إلا أن الشارع قد أذن للمالك في إخراج هذا الحق من غير العين.

وحينئذٍ[3] فإن أخرجه من غيره، فله ذلك وإن لم يخرجه من العين ولا من غيرها، فللساعي بيع[4] العين لأن الحق قد ثبت له، فالثابت في العين حق للفقراء، لا ملك لهم. فلو لم يخرجه المالك من المال ولا من غيره أخرجه

---

١) كتاب الزكاة: ٢٠٥، المسألة ٢١، معنى تعلق الزكاة بالعين.

٢) في الأصل: «لأن».

٣) في الأصل: «فحينئذ».

٤) في بعض النسخ: «تتبع».

الساعي من المال، لا من غيره؛ إذ لا تسلط له على غيره، فإن حق الفقراء في النصاب. ثمّ إن الظاهر أن هذا الحق على سبيل الإشاعة في مجموع النصاب بمعنى إشاعة الجزء الكسرى في المقام[1]»[2]؛ إنتهى ما أردنا نقله.

[بيان مقتضى الأدلة في مختلف الإحتمالات]

وأما المقام الثاني في بيان أن مقتضى الأدلة أي واحد من الأقوال والإحتمالات المتقدمة أو غيرها، فنقول:

أولاً لا يخفى أن الوجوه التي يذكر لتعلق الزكاة بالذمة لا يقبل المقاومة لما يتمسك به لتعلق الزكاة بالعين، مع غمض العين من أنه لم يعلم قائل مصرّح بين الشيعة بأن الزكاة يتعلق بالذمة بنحو الإطلاق وفي جميع الموارد.

وذلك لأن عمدة ما يتمسك لأن الزكاة تتعلق بذمة المالك، لا بالعين أنه في مثل قوله عليه السلام «في خمس من الإبل شاة» ونحوه مما كانت الفريضة فيه ليست من جنس النصاب، لا تعقل الظرفية الحقيقية التي مقتضى لفظ «في» التي مدرك القول بتعلق الزكاة بالعين.

وحينئذٍ لابدّ أن يتصرف في لفظ «في» ويقال: إن المراد أنه بسبب خمس من الإبل لابدّ أن يعطى شاة، نظير قوله «في القتل خطأً الدية وفي العين نصف الدية»[3] إلى غير ذلك.

ثمّ إذا تعين هذا التصرف في هذه الأدلة، فنقول: يعين هذا التصرف في سائر الخطابات أيضاً وإن يمكن تعلق الزكاة فيها بالعين، /٧٥٥/ لأن جميع الخطابات

---

١) في الأصل: «التام».

٢) كتاب الزكاة: ٢٠٥، المسألة ٢١، معنى تعلق الزكاة بالعين.

٣) جواهر الكلام ١٣٩/١٥، تعلق العين بالزكاة.

من مذاق واحد وأنه لو كان الزكاة متعلقة بالعين لم يجز للمالك الإعطاء من غير العين، حتى القيمة، مع أن من المسلم ومقتضى الأدلة جواز إعطاءها من غير العين ومن القيمة، كما تقدم شطر من الكلام في ذلك في المسائل السابقة.

والجواب، أما عن الأخير فبأنه على فرض تعلق الزكاة بالعين ـ كما هو مقتضى ظاهر الأدلة أو صريحها على ما سيجيء ـ لا امتناع في أن يرخص الشارع في إعطاء البدل أو القيمة إرفاقاً للمالك. وعليه نقول: إنه لا يرفع هذا الإحتمال إلا الأصل العدمي الذي يرفعه الظواهر، فإن الأصول اللفظية يرفع كل أصل عدمي على خلافه.

وأما عن الوجه الأول فلأنه مع قطع النظر عما سيأتي من دلالتها على تعلق الزكاة بالعين نقول في مثل قوله «في خمس من الإبل شاة»: من الممكن أن يكون الزكاة هنا أيضاً متعلقة بالعين، كما هو مقتضى لفظ «في» التي ظاهر في الظرفية، وارادة التسبيب منه مجاز وعدم اشتمال «خمس من الإبل» على الشاة غير مضرٍّ، بعد أنه من الجائز أن يكون ذكر الشاة من باب ضبط الحصة المشاعة في خمس من الإبل، كما تقدم شرح ذلك في كلام الجواهر؛

بل عرفت أنه في مثل قوله «في الست وعشرين بنت مخاض» أيضاً لابدّ أن يكون ذكر بنت المخاض أيضاً من باب ضبط الحصة المشاعة في الست وعشرين بذلك لعموم الخطاب التى فيها بنت مخاض، ولغيرها مما لا يمكن أن يكون المراد فيها نفس بنت المخاض، بل التي فيها لا تتعين زكاة عند القائلين بتعلقها بالعين، ضرورة كونها جزء النصاب التي تعلق الزكاة بجميعه. فالمراد بما جعله زكاة ضبط الحصة المشاعة فيه حتى في مثل قوله «في أربعين شاة شاة»، /٧٥٦/ فيكون الجميع بمثل ما في الغلات التي صرّح فيها بالحصة المشاعة.

وتقدم أنه بهذا التقريب يرفع سائر الإشكلات أيضاً.

إن قلت: فعلى ما ذكرت لابدّ أن يكون المراد من لفظ الشاة التي جعلها زكاة مقدار الشاة أو مقدار قيمتها وهذا يوجب الإضمار في جميع الأخبار.

قلت: على القول بتعلق الزكاة بالذمة لابدّ من رفع اليد عن المعنى الحقيقي للفظ «في» وهو الظرفية في جميع الأخبار حتى ما يمكن إرادة الظرفية الحقيقة فيه لوضوح أن جميع الأخبار على مذاق واحد.

إن قلت: سلّمنا عدم رجحان أحد الإحتمالين على الآخر في الأخبار المشتملة على لفظ «في» من حيث دوران الأمر بين الإضمار والمجاز في لفظ «في» بناءً على عدم تقدم واحد من الإضمار والمجاز على الآخر، لكن من أين تثبت قول المشهور من تعلق الزكاة بالعين.

قلت: بعد ما تقدم من أن أصالة العدم لا يقاوم الأصول اللفظية. وبعد ما فرضنا الإجمال في الأخبار المشتملة على لفظ في الظاهر في الظرفية، **فنقول**: ظواهر أخر على أن الزكاة متعلقة بالعين، وليس هذه الظواهر لها معارض كما عرفت.

وهذه الظواهر تصير قرينة على أن المراد مما اعترفنا بإجماله أيضاً من الأخبار المشتملة على لفظ في أن المراد هو الظرفية الحقيقية المقتضية، لأن الزكاة متعلقة بالعين كما تقدم شرحه.

[أخبار أخر تدل على أن الزكاة تتعلق بالعين]

بقي الكلام في الإشارة إلى بعض ما هو ظاهر في أن الزكاة متعلقة بالعين غير ما تقدم:

منها ما ينقلونه في رسالة شيخنا المرتضى[1] من موثقة أبي المعز[ى][2] عن

---

١) كتاب الزكاة للشيخ الأنصاري: ١٩٩، المسألة ٢١ تعلق الزكاة بالعين.

الصادق عليه السلام: إن الله شرك بين الفقراء والأغنياء في أموالهم، فليس لهم أن يصرفوا إلى [غير] شركاءهم»[٣]. وفي حسنة بريد العجلي بابن هاشم في باب التصدق أنه «لا تدخل المال إلا بإذن صاحبه فإن أكثرها له»[٤].

/٧٥٧/ ونحوها ما عن نهج البلاغة فيما كتب عليه السلام لمصدقه[٥] ويدل عليه الأمر فيها بتقسيم المال مرّات متعددة، «ثم[٦] يبقى ما فيه وفاءً لحق الله»[٧].

ويدل عليه رواية ابن حمزة عن الباقر عليه السلام عن الزكاة يجب[٨] عليّ في موضع لا يمكنني أن أؤدّيها.

قال: أعزلها، فإن اتجرت بها فأنت ضامن ولها الربح. فإن تويت في حال ما عزلتها من غير أن تشغلها في تجارة، فليس عليك شيء[٩]. فإن لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها»[١٠].

بل يجوز التمسك بجميع أخبار الإخراج والعزل فيما يكون ظاهراً في

---

٢) في الأصل: «المغراء أو المغرىٰ» ولكن نقل المصنف عن الشيخ.

٣) الكافي ٥٤٥/٣، باب الرجل يعطى من زكاة من يظن أنه معسر ثم يجده موسراً، ح ٢. هكذا نصه: «إن الله تبارك وتعالى أشرك بين الأغنياء والفقراء في الأموال...».

٤) الكافي ٥٣٦/٣، باب أدب المصدق، ح ١. هكذا نصه: «فإذا أتيت ماله فلا تدخله إلاّ بإذنه فإن أكثره له» والمصنف نقل عبارة الشيخ.

٥) نهج البلاغه ٢٣/٣، ١ الباب الثاني، ٢٥: ومن وصية له عليه السلام كان يكتبها لمن يستعمله على الصدقات. قال: «انطلق على تقوى الله وحده لا شريك له ولا ندّو.. فلا تدخلها إلا بإذنه فإن أكثرها له..».

٦) في الأصل: «حتى» وفي نسخة من كتاب الزكاة للشيخ الأنصاري قدّس سره «ثم».

٧) وسائل الشيعة ١٣٠/٩، أبواب زكاة الأنعام، ١٤ باب ما يستحب للمصدق، ح ١/١١٦٧٨.

٨) في الأصل: «تجب».

٩) ليس في الأصل وكتاب الزكاة للشيخ «شيء».

١٠) الكافي ٦٠/٤، باب النوادر، ح ٢.

الإخراج والعزل من النصاب.

وما ورد في الغلات «فيما سقته[١] السماء العشر»[٢] كالصريح، بل الظاهر مما ورد في النقدين «في كل أربعين درهم»[٣] هو ربع العشر، بل يكون في الأخبار أمور أخر شاهداً على المدعى، مثل «ما ورد من تلف الزكاة بتلف المال من غير تفريط[٤] ومن تبعية الساعي العين لو باعها المالك ولم يؤدّ الزكاة[٥].

مضافاً إلى ما حكي من الإتفاق على تقدمها على الدين إذا قصرت التركة وكانت عين النصاب باقياً»[٦].

[المراد الشركة الحقيقية على نحو الإشاعة]

ثمّ إذا عرفت أن مقتضى الأدلة تعلق الزكاة بالعين وأن ظاهرها تعلقها بكل جزء من أجزاء النصاب أو الأعم منه ومن العفو، فيكون الظاهر منها هو الشركة الحقيقية على نحو الإشاعة، فارتفع جميع الإحتمالات من البين إلا أن شيخنا المرتضى[٧] في رسالته تقدم أنه يدعي أن هذه الشركة الإشاعية حقية لا ملكية. ولا ريب أن ظاهر الأدلة هو الشركة الملكية، إلا أنه يذكر شواهد على أن /٧٥٨/ الشركة ليست ملكية، فلابدّ أن يحمل على الشركة الإشاعية الحقية.

---

١) في الأصل وكتاب الشيخ: «سقت».

٢) الكافي ٥١٢/٣، باب أقل ما يجب فيه الزكاة من الحرث، ح ١ و٣ و٦.

٣) الكافي ٥١٦/٣، باب زكاة الذهب والفضة، ح ٧.

٤) وسائل الشيعة ١٢٧/٩، أبواب زكاة الأنعام، ١٢ باب أنه لو باع النصاب قبل أداء الزكاة...، ح ٢/١١٦٧٥.

٥) وسائل الشيعة ١٢٧/٩، أبواب زكاة الأنعام، ١٢ باب أنه لو باع النصاب قبل أداء الزكاة...، ح ١/١١٦٧٤.

٦) جواهر الكلام ١٣٩/١٥، تعلق الزكاة بالعين.

٧) كتاب الزكاة: ٢٠١، المسألة ٢١، ما ينافي الشركة.

[شواهد على المدّعى]

ونحن نتعرض لتلك الشواهد[١] حتى نرى أنها توجب لصرف الأدلة عن ظاهرها أم لا، فنقول:

منها ظهور النص والفتوى في جواز إخراج الزكاة من غير العين.

ودعوى أن ذلك من باب ضمان العين ببدله مع أنه خلاف المعهود من ضمان القيمي بقيمته دون مثله تكلّف خارج عن مدلول النصوص والفتاوى.

ودعوى أنه ليس المراد من الضمان نقله إلى نفسه ببدله بأن يحصل شبه معاوضة، بل المراد من الضمان تعهد إخراج الزكاة من مال آخر، فهذا تكلّف واضح.

ففي حسنة عبدالرحمن البصري بابن هاشم «**في رجل لم يزكّ إبله أو شاته عامين فباعها[٢] أعلى مِن مَن اشتراها أن يزكّيها [لما مضى؟].**

قال: نعم، تؤخذ منه زكاتها ويتبع بها البايع أو يؤدي زكاتها البايع»[٣].

فإن ظاهرها أن ما يؤديه البايع من غير البيع هي الزكاة، لابد لها.

[الأخذ من العين لو لم يؤدّها المالك من غيرها لا يستلزم الشركة فيها]

ثمّ اعلم أن الأخذ من العين لو لم يؤدها المالك من غيرها لا يستلزم الشركة في العين، كما أن ما دلّ على أن الساعي تتبع العين أيضاً لا يستلزم الشركة لاحتمال أن يكون الثابت في العين مجرد حق للفقراء، بحيث لو لم يخرجه

---

١) لاحظ: نفس المصدر.

٢) في الأصل: «على».

٣) الكافي ٣/٥٣١، باب ما يجب عليه الصدقة من الحيوان وما لا يجب، ح ٥.

المالك من النصاب ولا من مال آخر يخرجه الساعي من خصوص النصاب، لا من مال آخر.

[أمور أخرى تدلّ على أن المخرج من غير العين نفس الزكاة]

ثمّ اعلم أنه يدلّ على أن المخرج من غير العين نفس الزكاة، لابد لها بعد ضمان قيمتها أمور أخر غير ما تقدم /٧٥٩/ أيضاً، مثل ما دلّ على جواز أداء المقرض زكاة القرض[١]، ومثل الأخبار الواردة في تعجيل الزكاة قبل وقتها[٢]، ومثل ما دل على احتساب الدين من الزكاة[٣]، ومثل ما دل على اشتراط إخراج الزكاة على المشتري وعلى متقبل الأرض[٤] وغير ذلك.

ومنها أنه لو كان الشركة الملكية حقيقة، لم يقتض أداء البايع زكاة المبيع لصحة بيع النصاب مع أنه تقدم أن حسنة عبدالرحمن[٥] دلّ على أن البيع يصير صحيحاً لو أدى البايع زكاة المبيع.

---

١) وسائل الشيعة ١٠٠/٩، أبواب من تجب عليه الزكاة ومن لا تجب عليه، ٧ باب وجوب زكاة القرض مع وجوده حولاً على المقترض.

٢) وسائل الشيعة ٢٩٩/٩، أبواب المستحقين للزكاة، ٤٩ باب جواز تعجيل إعطاء الزكاة للمستحق على وجه القرض.

٣) وسائل الشيعة ٢٠٢/٩، أبواب المستحقين للزكاة، ٤٦ باب جواز قضاء الدين عن المؤمن من الزكاة.

٤) وسائل الشيعة ١٧٢/٩، أبواب زكاة الذهب والفضة، ١٨ باب حكم اشتراط البائع زكاة الثمن على المشتري و١٨٨/٩، أبواب زكاة الغلات، ٧ باب وجوب الزكاة في حصة العامل في المزارعة.

٥) الكافي ٥٣١/٣، ح ٥ كما تقدم آنفاً.

[إشكالات على القول بالشركة الملكية]

بقي الكلام في أنه من أين نقول: إنه لو كانت الشركة الملكية في العين لم يقتض أداء البايع زكاة المبيع لصحة بيع النصاب؟ فحينئذٍ لو صحّ للمالك بيع الفريضة لم يؤخذ من المشتري، وإلا لم ينفع أداء الزكاة بعد البيع، بل يكون نظير بيع مال الغير، ثمّ اشتراؤه منه.

ودعوى أن تأدية الزكاة يقوم مقام إجازة المالك مردودة، مضافاً إلى أنه لا يتمّ إلا إذا كان التأدية إلى الإمام أو نائبه الوليين، لا إلى الفقير ليس له ولاية على المالك إلا بعد قبضه بأن مقتضى الإجازة رجوع حصته من الثمن إلى المجيز والمفروض عدمه. ودعوى أن ما أدّاه المالك عوض الثمن، كماترى.

وكيف كان، فلا محيص على القول بالشركة الملكية من القول ببطلان البيع في الفريضة وعدم نفع تأدية الزكاة إلا أن يجير الإمام / ٧٦٠/ أو وكيله، فيؤخذ حصته من الثمن كما هو مقتضى بيع الفضولي، كما التزم به بعض المعاصرين[1] القائلين بالشركة الملكية.

وقد عرفت ظهور النص في خلافه حيث حصر الأمر فيه بين أخذ الزكاة من المشتري وبين تأدية البايع الزكاة، وظاهره أيضاً تخيير البايع.

ومنها أن الشركة لو كانت حقيقية لم يتصور ذلك في الزكوات المستحبة كزكاة ما عدا الغلات الأربع من المكيليات وزكاة غلات اليتيم وزكاة الدين.

ولا ريب في اتحاد سياق تعلقها بالعين مع سياق تعلق الزكاة الواجبة، بل اشتمل بعض الروايات على بيان ثبوت الزكاة في الواجب والمستحب معاً. ولذا تقدّم حمل ذلك على مطلق الرجحان، لا خصوص الوجوب أو الإستحباب.

---

١) جواهر الكلام ١٥/١٤٢، تعلق الزكاة بالعين.

[في كيفية ضمان النماء]

ومنها أنه لو كانت الشركة حقيقية لكان نماء الفريضة تابعة لها وكان المالك ضامناً لمنفعتها استوفاها أم لا، مع أن الظاهر من النص والفتوى عدمه.

أما النص فلحسنة عبدالرحمن[1] المتقدمة الواردة فيمن لم يزكّ إبله وغنمه عامين، ثمّ باعها، فإن اقتصار الإمام بل السائل على وجوب الزكاة ظاهر في عدم استحقاق الفقراء النماء كالولد والصوف وأجرة الإبل وإن لم يستوفِ منافعها؛ إذ لا يتوقف الضمان على الإستيفاء مع أن الإبل والغنم في العامين لا يخلوان عن نتاج كثير. ودعوى أن المقام مقام بيان ضمان الزكاة لا ضمان توابعها، بل هي مستفادة من /٧٦١/ قاعدة ضمان المال مدفوعة بأن قاعدة ضمان توابع المال ليس مدركها إلا مجموع الأخبار الواردة في الجزئيات الخاصة، مثل هذا المورد ونحوه، وليس لها في النصوص باب مستقل يعرفه السائل من ذلك الباب.

ومن هنا يمكن دعوى ظهور كلام جماعة في عدم ضمان النماء حيث صرّحوا بأنه لو مضى على النصاب أحوال لم يلزمه إلا زكاة حول واحد، فإن ظاهر الإقتصار على الزكاة وعدم التعرض لحكم الفرع ظاهر في أنه ليس عليه الأصل، لأن بناءهم على ذكر ضمان توابع المال عند ذكر ضمانه، خصوصاً مثل هذا المال المشتبه المالية.

ومن هنا قال في الإيضاح: «وأورد على الشركة عدم ملك الفقير لو نتجت

---

١) وسائل الشيعة ١٢٧/٩، أبواب زكاة الأنعام، ١٢ باب أنه لو باع النصاب قبل أداء الزكاة وجبت على المشتري ...، ح ١/١١٦٧٤.

الأربعون قبل أداء الزكاة وبعد الحول»[١]. وظاهر كلام المورد أنه اتفاقي والحكم وإن لم يثبت بهذا المقدار إلا أنه يصح مؤيداً للنص بعد تأييده بخلوّ كلمات الأصحاب عن التعرض لضمان النماء والمنافع عند حلول الأحوال على النصاب مع مساعدة السيرة[٢] عليه.

وأما ما سبق من رواية [ابن] أبي حمزة[٣] من أنه إذا اتّجر بها في جملة المال، فلها الربح وليس عليها الوضيعة فهو مع أنه خلاف القاعدة من جهة لزوم المعاملة بمال الغير من دون الإجازة ومن جهة وقوعها للغير حتى إذا كانت بما في الذمة، ثمّ دفع مال الغير معارضة بصحيحة عبدالرحمن أو حسنته[٤] المتقدمة الدالة على عدم لزوم الثمن وتتبع الساعي المال، إلا أن يقال باختصاص كل في مورده وأن من عامل بمال الغير فإن اطّلع على عينه، فله أخذها وإلا فله الربح، /٧٦٢/ كما تقدم في مال اليتيم وكما ورد في المال المغصوب من رواية مسمع[٥] المذكورة في محلها. وكيف كان فالظاهر أن القول بالشركة الحقيقية مشكل.

---

١) إيضاح الفوائد ٢٠٨/١، كتاب الزكاة، كيفية الإخراج.

٢) في كتاب الزكاة: «السير».

٣) وسائل الشيعة ٣٠٨/٩، أبواب المستحقين للزكاة، ٥٢ باب وجوب إخراج الزكاة عند حلولها من غير تأخير وعزلها، ح ٣/١٢٠٨٩.

٤) وسائل الشيعة ١٢٧/٩، أبواب زكاة الأنعام، ١٢ باب أنه لو باع النصاب قبل أداء الزكاة وجبت على المشتري ...، ح ١/١١٦٧٤.

٥) وسائل الشيعة ٨٩/١٩، كتاب الوديعة، ١٠ باب أنه من أنكر وديعة ثم أقرّ بها ودفع المال وربحه إلى مالكه..، ح ١/٢٤٢٢٢. هكذا نصه: «عن مسمع أبي سيار قال: قلت: لأبي عبدالله عليه السلام إني كنت استودعت رجلاً مالاً فجحدنيه وحلف لي عليه ثم جاء بعد ذلك بسنين بالمال الذي كنت استودعته إياه، فقال: هذا مالك فخذه وهذه أربعة آلاف درهم ربحتها في مالك فهي لك مع مالك..».

ويمكن أن يقال: إن معنى تعلق الزكاة بالعين هو أن الله تعالى أوجب على المكلف إخراج الجزء المعين من المال، فيكون شيء من العين حقاً للفقراء بمعنى استحقاقهم أن يدفع إليهم وعدم جواز التصرف فيه بوجه آخر، لا بمعنى ملكهم بمجرد حلول الحول. ثمّ إن الشارع قد أذن في إخراج هذا الحق من غير العين، فإن أخرجه من غيره فله ذلك، وإن لم يخرجه من العين ولا من غيرها فللساعي بيع[١] العين وإخراج الزكاة منها، لا من غيرها؛ إذ لا تسلط للساعي على غير العين، فإن حق الفقراء في النصاب.

ثمّ الظاهر أن هذا الحق على سبيل الإشاعة في مجموع النصاب[٢]. إنتهى حاصل ما أردنا نقله.

[كلام صاحب التذكرة في كيفية تعلق الزكاة بعين النصاب]

أقول: عن التذكرة[٣] أيضاً أنه منع الشركة في الملكية؛ لكنه احتمل «أن يكون تعلق الزكاة بعين النصاب كتعلق الدين بالرهن حيث لو امتنع المالك من الأداء ولم يشتمل المال على الواجب، باع الإمام بعض النصاب فيه كما يباع المرهون في الدين واحتمل أن يكون كتعلق الأرش برقبة الجاني حيث تسقط الزكاة بهلاك النصاب كما يسقط الأرش بهلاك الجاني».

ونقول: لو منعنا الشركة وقلنا: إن تعلق الزكاة بالعين من قبيل تعلق حق بها، فلا يلزم أن يكون ذلك الحق بمثل واحد من الحقوق الثابتة في الأعيان في سائر الموارد.

---

١) في بعض النسخ: «تتبع».

٢) كتاب الزكاة للشيخ الأنصاري: ٢٠٦ ـ ٢٠١، المسألة ٢١، ما ينافي الشركة.

٣) تذكرة الفقهاء ١٩٨/٥، مسألة ١٣٢، هل يصير أهل السهمان بقدر الزكاة شركاء لرب المال؟.

كما أن من الواضح أن مجرد كونه شبيهاً بشيء منها لا يصير دليلاً على أنه من تلك القبيل، بل لا مانع من أن يكون ذلك حقاً خاصاً كان له خصوصيات كثيرة كما أشار /٧٦٣/ شيخنا إلى شرذمة منها.

ولكنّ العمدة أن نتعرض لبيان أن ما ذكره من المبعّدات للشركة الملكية أو غير ذلك من المبعّدات يصلح لأن يصير موجباً لرفع اليد عن ظاهر ما ذكرنا أنه ظاهر في أن تعلق الزكاة بالنصاب من قبيل الشركة الملكية أم لا.

ثمّ إن ما اعترفنا بأنها ظاهرة في الشركة ليس ظهورها في ذلك بحيث تكون في صرفها عن ذاك الظاهر كثرة بعد، فلابدّ من التعرض للتصرفات القابلة فيها. ثمّ يلاحظ ما ذكر من المبعّدات للشركة الملكية حتى أن التصرف في أي واحد يكون أولى وأي واحد يكون أظهر، حتى بعين التصرف في الآخر كما لو كانا متساويين، فلابدّ من التوقف.

[نتيجة ما يقال بالشركة الملكية أو الشركة الحقيّة]

وإذا عرفت هذا، فنقول:

أما ما تمسك بها للشركة الملكية، فوجوه تقدم:

منها ظهور لفظ «في» في الظرفية الحقيقية.

وفيه ما تقدم من أنه لأجل استعماله فيما لا يمكن إرادة الظرفية منه إلا بتكلّف وكون هذه الأخبار مع الأخبار التي يشتمل على لفظ «في» ويمكن إرادة الظرفية منها على مذاق واحد قلنا سابقاً: إنه لا أولوية لارتكاب التكليف عن رفع اليد عن ظهور لفظ «في» في الظرفية.

هذا، مع أن استعمال لفظ «في» في السببية شايع ذايع كما فصّله في

الذخير[ة][1] كما تقدم توضيحه، ليس فيه خروج للفظ «في» عن الظرفية رأساً.

ومنها ما اشتمل على لفظ الشركة أو أن أكثر المال للمالك، فمثله ظاهر في الشركة الملكية إلا أن حمله على الشركة الحقية بنحو تقدم ليس فيه كثرة بعد.

ومنها الأمر /٧٦٤/ بتقسيم المال مرّات وتخيير المالك، فغير منافٍ للشركة الحقية التي قلنا بها.

ومنها ما دل على الإخراج والعزل وهي أيضاً غير منافٍ للشركة الحقية المتقدمة؛ بل خبر [ابن] أبي حمزة الدالة على أن لو اتجر يكون بمقدار الزكاة ربحه لها لو أغمض عما تقدم من معارضته لصحيحة عبدالرحمن أو حسنته لعدم دليل معتنى به على أن الحق الذي قلنا بتعلقه بالعين ليس ربح المال تابعاً له قبل إخراج ذلك الحق من المال.

ومنها مثل «**فيما سقته السماء العشر**»[2] أو «**أن في كل أربعين، درهم**»[3]، وهذا أيضاً غير منافٍ للشركة الحقية.

ثمّ إن سائر الوجوه المتقدمة عدم منافاتها للشركة الحقية التي قلنا بها تكون أوضح.

فتلخّص أنه لم يبق من الوجوه التي ذكرت لتعلق الزكاة بالعين ما يكون منافياً للشركة الحقية التي تقدم بيانها إلا التعبير بلفظ الشركة وأكثر المال له في

---

١) ذخيرة المعاد ٤٤٦/١، تعلق الزكاة بالعين لا بالذمة.

٢) كتاب الزكاة للشيخ الأنصاري ٢٠٠، المسألة ٢١، ما يدل على تعلقها بالعين تعلق الشركة؛ وسائل الشيعة ١٨٢/٩، أبواب زكاة الغلات، ٤ باب أن الواجب في زكاة الغلات الأربع هو العشر إن سقي سيحاً...، ح ١/١١٧٩٠، ٢/١١٧٩١ و...

٣) وسائل الشيعة ١٤٤/٩، أبواب زكاة الذهب والفضة، ٢ باب تقدير النصب في الفضة...، ح ٧/١١٧٠٦.

بعض الأخبار، وعرفت أن حمل ذلك على الشركة الحقية أيضاً غير بعيد.

وعليه نقول: إن كثيراً من الوجوه التي نقلناه عن رسالة الشيخ لمنع الشركة الملكية يكون التصرف فيها أبعد من التصرف فيما استدل به في الشركة الملكية؛ فإذن الأظهر هو الشركة الحقية، بل لا أقل من التساوي، فلا يتمّ الدليل على الشركة الإشاعية الملكية.

[لو مات المالك بعد استقرار وجوب الزكاة]

ثمّ لا يخفى أنه على القول بأن الزكاة تتعلق بالذمة لو مات المالك بعد استقرار الوجوب ولم يفِ التركة بالدين، فيكون حال الزكاة كحال سائر الديون في أن النقص يرد على الجميع.

وأما على القول بأن الزكاة يتعلق بالعين، فبعد استقرار الوجوب لو مات المالك، فلا ينقص من الزكاة شيء.

أما على القول بأن تعلقها/ ٧٦٥/ بالعين يكون على نحو الشركة الملكية، فواضح حيث إن الزكاة التي يكون في النصاب لم يكن ملكاً للميت حتى يتعلق حق الغرماء بها.

وأما على ما قلنا من أن تعلقها بالعين يكون على نحو الشركة الحقية التى تقدم بيانه، فمن جهة أن تعلق حق الفقراء بالعين يكون مقدماً على تعلق حق الغرماء بالتركة، فيكون حال مقدار الزكاة من النصاب بمثل العين المرهونة التي لا تأمل في أن حق المرتهن مقدم على حق الغرماء، بل لو فرضنا الشك في ورود النقص على مقدار الزكاة في هذا الفرض كما يرد النقص على سائر الغرماء، فنقول: مقتضى الإستصحاب عدم تعلق حق من سائر الغرماء على مقدار الزكاة التي يكون تعلق حق الفقراء عليه أسبق من حق سائر الغرماء.

ومثل هذا الإستصحاب يجري في كل حق سابق على حق الغرماء لو فرضنا الشك فيه، مع فرض بقاء نفس العين الذي تعلق به الحق في التركة.

[كلام صاحبي الذخيرة والبيان]

هذا، إلا أنه في الذخيرة[١] بعد ما ينقل من الأخبار ما دلّ على أن الزكاة تخرج من أصل التركة وأن يكون مقتضى بعض المعتبرة منها أنها تخرج ولكن تصرف في أولاد الميت في الجملة إن كانوا فقراء، وبعد ما ينقل أقوال العلماء في تقديم الزكاة على سائر الديون أو أنه يجب التحاصر[٢] بين أرباب الزكاة وبين الديّان مع بقاء العين الزكوي أو مع تلفها، ينقل عن البيان[٣] أنه «يرجح قول الفاضلين[٤] وهو تقديم الزكاة على سائر الديون إن قلنا بتعلق الزكاة بالمال تعلق الشركة.

وأما لو[٥] قلنا كتعلق الرهن أو الجناية بالعبد، فالأول أحسن». /٧٦٦/ والظاهر أن مراده التوزيع.

ومنه قال في الجواهر[٦]: «إن ظاهر الشهيد في البيان التوزيع» على القول

---

١) ذخيرة المعاد ٤٤٤/١، وجوب إخراج الزكاة بعد موت المالك.

٢) في المخطوطة ك «التحاص»، وصححناه من الذخيرة.

٣) البيان: ١٨٠، زكاة الغلات.

٤) شرائع الإسلام ١١٧/١ في شروط زكاة الغلات؛ إرشاد الأذهان ٢٨٤/١، وقت تعلق الوجوب.

٥) في الأصل: «وإن».

٦) جواهر الكلام ٢٥١/١٥٧ المسألة الخامسة، حكم ما لو مات المالك بعد بدو الصلاح وعليه دين مستغرق، ويقول في آخر كلامه: «لكنه لا يخلو من نظر، والله أعلم».

بأن تعلقها بالعين كتعلق الرهن أو الجناية بالعبد.

ويلوح من خصوص هذا الكلام من الشهيد أنه يقول بالتوزيع في الرهن أيضاً بين دين المرتهن وسائر الديّان؛ لكن تقدم أنا قلنا: إن مقتضى القاعدة تقدم ذي الحق، بل لو شككنا فيه يكون مقتضى الإستصحاب أيضاً ذلك.

مسألة
في نية الزكاة التي لا إشكال في لزومها
وليس مجال التفصيل

[هل تجزي النية بعد الدفع]

ثمّ إن النية لابدّ أن يكون عند دفع الزكاة إلى الفقير لو دفعها إليه[1]. وفي الشرايع: «ولو نوى بعد الدفع لم أستبعد جوازه»[2]. والمراد مع بقاء العين عند المستحق في صورة وقع الخلل في النية عند دفعها إليه من جهة الرياء أو غيره.

ويستدل لكفاية النية بعد الدفع بأن العين لم تخرج عن ملك المالك، فتصادفها النية، بل في أغلب الكتب الدائرة كالمختلف[3] والمسالك[4] والمدارك[5] والغنائم[6] والمستند[7] والجواهر[8] يجعلون ذلك من الواضحات؛

---

١) لاحظ، مدارك الأحكام ٣٠١/٥، القول في النية: جواهر الكلام ٤٧١/١٥، اعتبار النية في الزكاة.

٢) شرائع الإسلام ١٢٨/١، في لواحق مسائل الزكاة.

٣) مختلف الشيعة ٢٥٥/٣، لو قال: هذا زكاة مالي إن كان سالماً...

٤) مسالك الأفهام ٤٣٩/١، القول في النية.

٥) مدارك الأحكام ٣٠١/٥، القول في النية.

٦) غنائم الأيام ٢٠٧/٤، مقارنة النية في الزكاة، التنبيه الأول. هكذا نصه: «.. فالظاهر اجزاء النية بعد الدفع مع بقاء العين، لبقائها على ملكه..».

٧) مستند الشيعة ٣٧٥/٩، فروع، ب وجوب مقارنة النية للدفع أو...

بل في الجواهر تصدى لتوجيه كلام المبسوط[٩] المشعر بعدم الإجزاء بالنية بعد الدفع.

[نقل كلام المخالفين]

ثمّ المخالف الصريح لما يقوله المشهور، كلام التنقيح الظاهر في أنه لابدّ أن يأخذ العين عن الفقير، ثمّ يدفع إليه مع النية.

وما نقل عن المبسوط[١٠] أيضاً ظاهر في عدم الكفاية حيث إنه في صورة قال المالك عند الدفع «هذا زكاة مالي إن كان سالماً»، ثمّ بان أن ماله لم يكن سالماً، قال: إنه لم يجز نقل هذا الزكاة إلى زكاة مال آخر من المالك؛ معللاً بأن وقت النية قد فات.

ولعله السرّ في أن العلامة في الإرشاد لم يجزم بكفاية النية بعد الدفع، فقال: «ولو نوى بعد الدفع احتمل الإجزاء»[١١]؛ بل الأدربيلي (ره) ينقل عن العلامة في المنتهى[١٢] أنه «تنظر في الإجزاء»[١٣].

[احتمال عدم إجزاء النية بعد الدفع]

ثمّ إنه في شرح الإرشاد[١٤] ذكر لاحتمال عدم إجزاء النية بعد الدفع

---

٨) جواهر الكلام ١٥/٤٧٨، بيان وقت النية.

٩) المبسوط ١/٢٣٢، اعتبار النية في الزكاة.

١٠) نفس المصدر.

١١) إرشاد الأذهان ١/٢٨٩، وجوب نية عند الدفع.

١٢) منتهى المطلب ١/٥١٦، كتاب الزكاة، في المتولي للإخراج. قال: «.. ولو نوى بعد الدفع ففي الإجزاء نظر».

١٣) مجمع الفائدة ٤/٢٢٤، حكم ما لو نوى بعد دفع الزكاة.

١٤) لاحظ: مجمع الفائده ٤/٢٢٣، حكم ما لو نوى بعد دفع الزكاة.

وجهان:

/٧٦٧/ **الأول** ما نقله الشهيد (ره) في غاية المراد من ظهور الدفع أولاً في التملك، فيعارض نية الزكاة بعد الإعطاء.

ويرد عليه ما ذكره الشهيد بأن القطع على عدم ملكيته باطناً، لأن المفروض أنه لم يوجد السبب المملك واقعاً ولو قلنا: إنه ليس للمالك أخذه منه ظاهراً لو ادعاه، غير مضرّ بعد أن المالك يعلم أنه لم يخرج عن ملكه واقعاً.

الثاني ما يظهر من الشهيد (ره) ويصرّح به الأردبيلي (ره) في الشرح أيضاً وهو العمدة في الإشكال من احتمال عدم الإجزاء «لاشتراط النية عند الدفع، ولا يسمى النية بعد القبض أنه عند الدفع»[1].

ثمّ إنه أجيب عن الإشكال تارة بأنا نقول هنا بنظير ما نقول في الهبة التى يكون القبض شرط صحته من أن عقد الهبة لو وقع على المقبوض سابقاً، فليس القبض هنا شرطاً لصحته، لأن الغرض من اشتراط النية عند الدفع كونه مدفوعاً، كما أن الغرض من اعتبار القبض في الهبة كونه مقبوضاً. فإذا اقترن النية بالمقبوض يحصل تمام الغرض.

إن قلت: لا إشكال أنا مأمورين بأداء الزكاة وهو يحصل بإعطاء الزكاة إلى المستحق بدفعها إليه ونفس أداء الزكاة ودفعه إلى المستحق من العبادات، ولابدّ فيه من النية وليس لك أن تقول: إن أخذ العين من المستحق.

ثمّ دفعه إليه لغو لاحتمال أن يكون له حكمة لا نعلمه، فلابدّ لك من ذلك حتى يحصل النية عند إيتاء الزكاة التي تكون متعلق أمر الشارع.

قلت: أولاً على فرض تسليم ما تقول، لا يلزم الدفع من يد المالك إلى يد المستحق لوضوح صدق الإيتاء المأمور به بالمستحق والإعطاء والدفع إليه

---

١) مجمع الفائدة ٢٢٣/٤، حكم ما لو نوى بعد دفع الزكاة.

بإخراج الزكاة /٧٦٨/ عن تحت استيلاء نفسه وإدخاله تحت استيلاء المستحق.

ومن الواضح أنه يتحقق ذلك بعد تعيين الزكاة بإعلام المستحق بأخذه وتمكينه منه ورفع يد نفسه عنه. وأما إعلام المستحق بأنه زكاة، فليس بشرط كما هو مقتضى الإطلاقات وبعض المعتبرة.

وما دل على عدم إعطاءه إذا لم يقبل بعنوان الزكاة لو لم يكن مطروحاً، لا يدل على لزوم الإعلام في صورة لم يمتنع من أخذه بعنوان أنه زكاة في الواقع أو لم يعلم الإمتناع من حاله.

[توضيحات عن نية دفع الزكاة]

وإذا عرفت ذلك، فنقول فيما دفعه أولاً إلى المستحق: تكون تمام المقدمات اللازمة في دفع الزكاة حاصلة سوى النية التي تقارنها بعد الدفع، لأن رفع المالك يده عنه ودخوله تحت يد المستحق بعنوان أنه ماله حاصل؛ بل هذا هو السرّ في جواز احتساب الدين من الزكاة حيث يقصده المالك عن الزكاة ويرفع يده عنه ويكون تحت استيلاء المستحق.

إن قلت: إن ما ذكرت صحيح، إلا أن عنوان إعطاء الزكاة غير صادق عرفاً بمجرد تقارن نية الزكاة إلى المقبوض، فلابدّ من أخذ المقبوض، ثمّ دفعه إليه حتى يحقق عنوان المأمور به عرفاً ولو بأن يقول: إن ما عندك من مالي أعطيتكه أو يتولى المالك أولاً على ذلك المقبوض، ثم يسلط المستحق عليه بعنوان أنه ماله. وهذا الأخذ والإعطاء وإن يكون بالنظر لغواً، إلا أن من المحتمل مدخلية ذلك؛ إذ لا نقطع أن عنوان الإعطاء له مقدمية صرفة.

قلت: هذا الإحتمال في كمال الوهن. وسيأتي /٧٦٩/ بعض الكلام في الجواب عنه.

وثانياً نقول: إن العنوان المأمور به ليس خصوص إيتاء الزكاة وإعطائه؛ بل هذا بلحاظ الغالب الذي كان نفس الزكاة عند المالك ويتوقف صرفها في محلها على الإعطاء، وإلا فكثير من العناوين يشمل ما نحن فيه، مثل ما دل من الآيات[١] والأخبار[٢] على أن العقوبة إنما يكون لمن يبخل بالزكاة ويمنع عنه، مثل: ﴿**سيطوقون ما بخلوا به يوم القيٰمة**﴾[٣].

ومن يقصد كون ماله الذي عند المستحق زكاة لم يمنع من الزكاة ولم يبخل به، مع أن مقتضى كثير من الآيات والأخبار أن الذم والعقوبة منحصر لمن يبخل ويمنع.

وأيضاً ما ورد بالأمر بإنفاق الأموال في سبيل الله يشمل كثير منها للزكاة ولو بإطلاقه وعمومه، بل مثل قوله تعالى ﴿**الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله**﴾[٤].. الآية، بل يدعى إجماع الأمة على أنه ورد في خصوص الزكاة، كما أن بعض الأخبار[٥] ناطق به، أو لا أقل من أن عمومه وإطلاقه يشمل الزكاة، مع أنه ظاهر في أن المؤاخذة على من لا ينفق الزكاة في سبيل الله وإنفاق المال في جهة يشمل صرفها وخرجها في تلك الجهة بأي وجه كان.

وعلى هذا نقول: إن الزكاة الموجودة عند الفقير إذا نوى المالك كونه زكاة،

---

١) مثل: فصلت: ٧ـ٦، «.. وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة»: التوبة: ٣٤، «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم».

٢) مثل: الكافي ٥٠٢/٣، باب منع الزكاة، ح ١، ٢، ٣ و...

٣) آل عمران: ١٨٠.

٤) التوبة: ٣٤.

٥) وسائل الشيعة ٢٩/٩، أبواب ما تجب فيه الزكاة وما تستحب فيه، ٣ باب تحريم منع الزكاة، ح ٢٦/١١٤٤٥.

يصدق عليه أنه أنفقها في سبيل الله، بعد أنه يرفع اليد عن تلك المال / ٧٧٠ / بعد هذه النية، لأن صرف المال في المستحق محقق لصدق الإنفاق في سبيل الله.

إن قلت: سوى قصد تمليك المستحق وقصد القربة بعنوان أنه زكاة التي تحصل بمجرد النية وسوى تمكين المستحق بعنوان أنه ملكه ورفع يد نفسه عنه الحاصلين في المقبوض الذى يكون محل الكلام، نحتمل أن يكون تحقق عنوان الإعطاء إلى المستحق له مدخلية التي اعترفت أنه غير حاصل في الفرض إما في تحقق عنوان نفس الإنفاق أو في تحقق عنوان كون الإنفاق في سبيل الله.

قلت: مع الغمض عن وضوح فساد ما ذكرت، لأن الإنفاق في كل جهة يكفي في صدقه عرفاً صرف المال في تلك الجهة بأي نحو كان وكون الإنفاق في سبيل الله لا يتوقف إلا على أن يكون صرف المال في تلك الجهة محبوباً لله وكان صرف المال من المالك بقصد القربة وهما متحققان على الفرض، أنه يردّه استعمال الإنفاق في سبيل الله في الأعم من هذه الخصوصيات، كما في قوله تعالى في سورة التوبة[1] ﴿ **قل انفقوا طوعاً أوكرهاً لن يتقبل منكم إنكم كنتم قوماً فاسقين * وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله ورسوله ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون** ﴾[2]؛ فإن ظاهر الآية أنه بعد تحقق صدق العرفي للإنفاق طوعاً أو كرهاً لا مانع من القبول إلا الكفر وغيره مما ذكر في الآية. وذلك يقتضي عدم مدخلية سائر العناوين في تحقق الإنفاق في سبيل الله.

إن قلت: إن ما ذكرت نسلّمه، إلا أن عمدة ما ورد في الزكاة هو الأمر

---

١) في المخطوطة: «الإسراء».

٢) التوبة: ٥٤ ـ ٥٣.

/ ٧٧١ / بإيتاء الزكاة وإعطاءها، وكما يجب إطاعة الأمر بالإنفاق في سبيل الله التي هو يحصل باقتران النية بالمقبوض المذكور، كذلك يجب إطاعة الأمر بإيتاء الزكاة وإعطاءه التي هو غير حاصل على الغرض.

قلت: بعد أن من البيّن أنه ليس في المقام تكليفان

إن قلت: بعد أن الأمر بإيتاء الزكاة مشتمل على خصوصية، فيصير الأمران من قبيل المطلق والمقيد، فيجب حمل المطلق على المقيد.

قلت: لا دلالة في الإمر بإيتاء الزكاة على اعتبار هذه الخصوصية التي تقدم أن تتحقق تلك الخصوصية في المدفوع إنما يتحقق إما بالأخذ ثمّ الدفع مع النية وإما بالإستيلاء على المدفوع أولاً، ثمّ رفع اليد عنه ليتولى الفقير ثانياً، وإما بالقول بأن المال الفلاني مالي، أعطيتكه.

ووجه عدم الدلالة:

أولاً من جهة ما عرفت من أن الأمر بإيتاء الزكاة وار[د] مورد الغالب من أن الزكاة في الغالب إلا شذوذاً يكون عند المالك، فيحتاج إلى عنوان الإعطاء، ولوروده مورد الغالب لا يدل على اعتبار هذه الخصوصية، فيكون الأمر بالإنفاق بلا معارض صرف.

وثانياً في خصوص المدفوع قد عرفت أن تحقق عنوان الإيتاء يتوقف على بعض الأمور التي يكون في الأنظار لغواً أو ركيكاً وبواسطة ذلك سيكتب الأمر بإيتاء الزكاة عن الدلالة على اعتبارها، فيصير الأمر بالإنفاق بلا معارض.

هذا، مضافاً إلى دلالة بعض الآيات السابقة على عدم اعتبار أمر زائد على الإنفاق، ودلالة بعض الآيات والأخبار على أن العقوبة ليس إلا على من يترك الزكاة ويمتنع عنه ويبخل عنه.

[مقتضى الجمع العرفي]

نقول: إن مقتضى الجمع العرفي الواضح أنه لما يكون طريق المتعارف لصرف الزكاة في محله هو بالإعطاء والإيتاء وما قلنا من الصرف في المستحق من غير طريق الإعطاء نادر، فمن هنا عبّر في الأدلة غالباً بالإيتاء وشبهه؛ لكنّ المطلوب أعم من هذا العنوان بصرف المال في سبيل الله وانفاقه فيه وعدم الإمتناع عنه.

ومنه تقدمت الإشارة إلى أن كثيراً من الأدلة لسانها حصر العقوبة على من بخل عن الزكاة ومنع عنه ولم ينفقه في سبيل الله التي قد عرفت أن عنوانها أعم من الإيتاء. ولعل ما ذكرنا لم يرض صاحب الجواهر على حمل كلام المبسوط على عدم كفاية اقتران النية بالمقبوض من الزكاة.

تنبيه

[في احتساب الدين من الخمس وغيره، وفي اقتران النية بالمقبوض]

مما ذكرنا ظهر أن اقتران النية إلى المقبوض من الخمس وسائر الحقوق الواجبة كافٍ ولا مانع فيه، بل وكذلك احتساب الدين من الخمس ـ لو كان الخمس متعلقاً بشيء من الأعيان الخارجية، فدفع القيمة يحتاج إلى دليل.

وتقدم أنا أثبتنا جواز دفع الدينار في الذمّة عنه، وأما دفع ما كان منهما في الذمة يحتاج إلى تأمل ـ[1]؛ لأن الشرع والعرف يعاملون مع ما في الذمم معاملة الأموال الخارجية.

وبعد ذلك يتحقق موضوع الإنفاق في سبيل الله وشبه ذلك باحتساب الدين وباقتران النية بالمقبوض.

[فيما تعلق الأمر فيه بالإنفاق]

بقي الكلام في الإشارة إلى بعض الموارد التي تعلق الأمر بالإنفاق ويكون إطلاقها شاملاً، /٧٧٢/ والإطلاق في حكم التصريح:

منها قوله تعالى في سورة الحديد: ﴿ **آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم**

---

١) ما بين الفاصلتين جاء في هامش المخطوطة غير معلم عليه، والظاهر أن موضعه هنا.

مستخلفين فيه ﴾[١] .. الآية، لوضوح شمول إطلاقه لمطلق الحقوق الواجبة المالية. وتقدم أن إنفاق المال في أي جهة يشمل صرف المال في تلك الجهة ولو لم يكن بعنوان الإعطاء.

ومنها ما هناك أيضاً **﴿وما لكم ألا تنفقوا في سبيل الله ﴾**[٢] .. الآية. ثمّ إنه في أول زكاة الجواهر[٣] ذكر في ما يدل على فصله (؟) الزكاة، قوله تعالى: **﴿الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مأة حبة ﴾**[٤]. ومن الواضح أن مثل ذلك يشمل الخمس وغيره أيضاً.

وتارة بما ورد من احتساب الدين من الزكاة، **وتارة** بما ورد في بعض الأخبار الأخبار المعتبرة[٥] من جواز تقاص الزكاة من الدين أو احتساب الدين من الزكاة كموثقة سماعة[٦] التي ذكرنا في مسألة جواز إخراج القيمة في الزكاة.

أقول: في الوجهين الأخيرين تأمل؛ لكنهما معاضدان لما تقدم، كما أن ما دل على حصر الذمم على من يبخل من الزكاة وبعض التعريفات السابقة يصلحان للمعاضدية، لو سلمنا ورود المناقشة على دلالتها على نفس المدعى.

---

١) الحديد: ٧.

٢) الحديد: ١٠.

٣) جواهر الكلام ١٥/٥، كتاب الزكاة.

٤) البقرة: ٢٦١.

٥) الكافي ٣/٥٥٨، باب قصاص الزكاة بالدين، ح ١.

٦) الكافي ٣/٥٥٨، باب قصاص الزكاة بالدين، ح ٢.

مسألة

مِنَ المستحقين للزكاة: الفقراء والمساكين[1]

وفيهما جهات من البحث:

[فيمن يقدر على الإكتساب]

منها قولهم فيمن يقدر على اكتساب ما يمون نفسه وعياله على وجه يليق بحاله أنه لا يحلّ له الزكاة، لأنه كالغني.

وكذلك ذو الصنعة اللايقة بحاله التي تقوم بذلك[2].

والغرض التعرض لحكم من كان قادراً وقوياً على الكسب اللايق بحاله، وعلى فرض الكسب يفي ذلك /٧٧٣/ بمؤنته.

ثمّ اعلم أنه لو قلنا: إن له قوّة الكسب ـ كما ذكرناه ـ ولكن ليس محترفاً فعلاً، يحرم عليه أخذ الزكاة، **فتارة** يقع الكلام في أنه هل تكون الملازمة بين حرمة الأخذ وبين حرمة الإعطاء إليه مع كونه فقيراً؟ ويلوح من الجواهر[3] منع الملازمة.

وتارة في جواز أخذ الزكاة له مع فرض عدم وفاء كسبه لو احترف أيضاً

---

١) لاحظ: شرائع الإسلام ١٢٠/١، القول في من تصرف إليه.

٢) لاحظ: جواهر الكلام ٣١١/١٥، عدم جواز أخذ الزكاة لمن يقدر على اكتساب المؤونة.

٣) جواهر الكلام ٣١١/١٥، عدم جواز أخذ الزكاة لمن يقدر على اكتساب المؤونة.

بمؤنته كما هو المشهور.

وتارة في أنه لو لم يكن الكسب الممكن له لايقاً بحاله يجوز له أخذ الزكاة، كما هو المشهور للحرج، ولما في بعض الأخبار[١] من جواز أخذ الزكاة لمن كان له الفرس الذي يفي بمؤنته لو باعه؛ معللاً بأن الفرس ليس بمال، لأنه لباس عزة.

وتارة فيما هو المشهور من أنه لو كان له تكليف واجب يمنعه من الكسب كتحصيل العلم الواجب، فحينئذٍ يجوز له أخذ الزكاة.

وتارة فيما يقولون من أن الإشتغال بالمندوب وترك الكسب ليس مجوزاً للأخذ.

ثمّ اعلم أن التكلم في أصل هذه المسألة على القول المشهور من أن ذا الكسب إذا كان محترفاً فعلاً وكان كسبه وافياً بمؤنته ومؤنة عياله، فلا يجوز له أخذ الزكاة، لأن الفقير محتاج إليها بلا تأمل وليس الفرض كذلك، وعدم تسميته غنياً غير مضرٍّ في عدم جواز الأخذ، بل بعض أفراد ذي الحرفة يعدّ غنياً عند العرف أيضاً، كما إذا لم يكن في كسبه مشقة ويكون محترفاً فعلاً ويزيد ما يخرج عن حرفته عن مؤنة عياله /٧٧٤/ بكثير.

فما عن الخلاف[٢] أنه حكي عن بعض أصحابنا جواز دفع الزكاة للمكتسب

---

١) لم نجد رواية بهذا النص، ولكن استند في تذكرة الفقهاء ٥/٢٧٥ ـ مسألة ١٨٨ جواز دفع الزكاة إلى صاحب دار السكنى ـ إلى رواية سماعة: وسأل الصادق عليه السلام عن الزكاة هل تصلح لصاحب الدار والخادم؟ فقال: نعم إلاّ أن تكون داره دار غلة فيخرج من غلتها دراهم تكفيه وعياله. فإن لم تكن الغلة تكفيه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم في غير اسراف فقد حلت له الزكاة وإن كانت غلتها تكفيهم فلا» وقال: لا نعلم فيه خلافاً.

٢) الخلاف ٤/٢٣٠، كتاب قسمة الصدقات، مسألة ١١، هكذا نصه: «.. وقال محمد: أكره دفع الصدقة إلى المكتسب إلا أنه يجزي. وبه قال قوم من أصحابنا».

من غير اشتراط لقصور كسبه، ليس على ما ينبغي.

ولعله مبني على القول بأن من لا يكون مالكاً للنصاب فعلاً، فيجوز له أخذ الزكاة، أو أن كلامه محمول على فرض لا يفي الكسب بمؤنته[١].

[الدليل على عدم جواز أخذ الزكاة للمشتغل بالكسب]

وأما القادر على الكسب الذي لم يشتغل بالكسب، فهو محل البحث فعلاً. وما يتمسك لعدم جواز أخذه من الزكاة أمور:

منها دعوى عدم صدق الفقير والمسكين عليه لقدرته على الكسب وهو مشكل بعد عدم ملكه لما يمون نفسه وعياله سنة وعدم تلبسه بما يقوم بذلك من الكسب؛ بل ولا عازماً عليه.

وعن الوافي[٢] «أن الغنى قد يكون بالقوّة والشدّة كما قد يكون بالمال. ولو فرض رجل لا يغنيه القوّة والشدّة فهو فقير محتاج، لا وجه لمنعه عن الصدقة».

إن قلت: مراد الوافي قصور كسبه إذا اشتغل بالكسب عن ما يمون به نفسه وعياله ولا ينبغي الشك في أنه فقير. كيف، فإذا كان المال الموجود للمؤنة غير وافٍ لمؤنة السنة، فهو فقير يجوز له أخذ الزكاة.

ومن الواضح أن القادر على الكسب إذا لم يفِ كسبه بمؤنة السنة يكون أولى بجواز الأخذ وعدّه محتاجاً وفقيراً، سواء احترف فعلاً أيضاً أم لا.

قلت: ظاهره ما ذكرناه وإن يلوح من الجواهر حمل كلامه على ما قلناه، حيث إن صاحب الجواهر يناقش على الوافي مع أن مدعاه /٧٧٥/ جواز أخذ

---

١) لاحظ: جواهر الكلام ٣١٢/١٥، عدم جواز أخذ الزكاة لمن يقدر على إكتساب المؤونة.

٢) لاحظ: جواهر الكلام ٣١٤/١٥، عدم جواز أخذ الزكاة لمن يقدر على إكتساب المؤونة.

الزكاة للقادر على الكسب إذا كان تاركاً للكسب، كما ذكرناه.

[مصداق الفقير]

وعلى كل حال، الظاهر أنه يصدق الفقير عند العرف على من لا شيء له وإن يقدر على الكسب الوافي بمؤنته إذا كان معرضاً عن الكسب.

إن قلت: لعل صدق الفقير لمن لا شيء له فعلاً لحاجته الفعلية وإن كان سبب ذلك تركه التكسب المقدور له، وأما إذا لم يكن له حاجة فعلية وكان قادراً على الكسب بما يمون به نفسه وعياله إلى آخر السنة، فصدق الفقير عليه غير واضح.

قلت: في صورة لم يكن له حاجة فعلية وكان قادراً على الكسب بما يفي مؤنته مع عياله إلى آخر السنة، إلا أن ذلك الكسب غير لايق به، فليس تأمل عند أكثرهم أنه فقير يجوز له أخذ الزكاة.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأن الملاك في صدق الفقير عند العرف عدم حصول الغناء له ولو لمانع، من غير فرق بين أن يكون المانع هو إعراض نفسه عن التكسب بلا جهة عقلائية أو من جهة عقلائية.

وأما التمسك لإثبات جواز إعطاء الزكاة لمن يقدر على كسب غير لايق بحاله بأدلة الحرج، فمردود بأن أدلة الحرج لا يؤثر في جعل غير الفقير فقيراً.

نعم، قد يقال: إنه مع قطع النظر عن أدلة الحرج أن من يقدر على كسب لايق بحاله وليس له حرج في الكسب، فمثل هذا غنياً عرفاً / ٧٧٦ / كما يلوح من الغنائم دون غيره. وهذا أحسن من سابقه، إلا أن الإنصاف كما يقوله في الجواهر[1] من أن من أعرض عن الكسب وليس شيء عنده أيضاً يعدّ في

---

١) نفس المصدر.

العرف فقيراً وإن كان في مورد الذمّ، كما في كثير من الفقراء؛ بل يؤيد ذلك في الجواهر بما «عساه، يظهر من بعضهم من الإجماع على جواز إعطاء ذي الصنعة إذا أعرض عنها وترك التكسب بها. وإطلاق الأدلة وترك الإستفصال في كثير منها والسيرة المستمرة في سائر الأعصار والأمصار على إعطائها للأقوياء القابلين للإكتساب المقدور له أو على عدم العلم بكونه قادراً على تكسب ما يمون به نفسه وعياله لأعمية قوّته على التكسب من ذلك؛ لكن الأقوى في النظر الجواز مطلقاً»[1]؛ إنتهى.

ومنها أن نسلّم أنه لو أعرض الكسب يعدّ فقيراً عرفاً وحينئذٍ يجوز إعطاء الزكاة إليه، إلا أن الكسب لتحصيل المؤنة من قبيل الواجب المطلق، فيجب عليه الكسب وترك الزكاة.

وبعض كلماتهم ينطبق على هذا المسلك، وفيه تأمل؛ بل في الجواهر أيضاً: «الأولى التنزه عنها إذا لم يكن مشغولاً بطلب العلم على وجه لا يمكنه الإجتماع مع الكسب»[2].

ومنها أن نسلم أنه لو أعرض عن الكسب يعدّ فقيراً عرفاً ويجوز إعطاء الزكاة إليه، بل يجوز له الأخذ أيضاً؛ بل مع حصول الكفاية لا يجب عليه التكسب أيضاً إلا أن مقتضى الأخبار المنع، /٧٧٧/ فلابدّ من تخصيص القاعدة والعمومات والإطلاقات بالأخبار الخاصة.

---

١) جواهر الكلام ٣١٤/١٥، عدم جواز أخذ الزكاة لمن يقدر على إكتساب المؤونة، مع اختلاف يسير.

٢) جواهر الكلام ٣١٥/١٥، عدم جواز أخذ الزكاة لمن يقدر على إكتساب المؤونة.

[نقل الأخبار الواردة في المقام]

ثمّ إنه لابدّ من نقل الأخبار حتى نتكلم في مقتضاها. ففي حسنة زرارة كما في الغنائم[١] عن أبي جعفر عليه السلام: «**سمعته يقول: إن الصدقة لا تحل لمحترف ولا لذي مرة سوى قوى فتنزهوا عنها**»[٢].

وفي الوسائل[٣] ورواه المفيد في المقنعة[٤] عن زرارة مثله؛ يعني مثل المروي أولاً عن الكافي، يؤكد ذلك ما روى صاحب معاني الأخبار[٥] في الصحيح على ما في الغنائم[٦] عن زرارة عنه عليه السلام: «**قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولا لمحترف ولا لقوي.**

ثمّ قال: قلت: ما معنى هذا؟

قال: لا يحل له أن يأخذها وهو يقدر على أن يكف نفسه عنها»[٧].

---

١) غنائم الأيام ١٢٤/٤، حكم القادر على الكسب.

٢) الكافي ٥٦٠/٣، باب من يحل له أن يأخذ الزكاة ومن لا يحل له، ح ٢/٥٩٩٠.

٣) وسائل الشيعة ٢٣١/٩، أبواب المستحقين للزكاة، ٨ باب أن حد الفقر الذي يجوز معه أخذ الزكاة..، ح ٢/١١٩٠٦.

٤) المقنعة: ٢٤١، كتاب الزكاة، باب ١٢ صفة مستحق الزكاة للفقر والمسكنة من جملة الأصناف، هكذا نصه: «.. لا تحل الصدقة لمحترف..».

٥) معاني الأخبار: ٢٦٢، باب معنى ما روي أن الصدقة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي..، ح ١.

٦) غنائم الأيام ١٢٤/٤، حكم القادر على الكسب.

٧) وسائل الشيعة ٢٣٣/٩، أبواب المستحقين للزكاة، ٨ باب أن حد الفقر الذي يجوز معه أخذ الزكاة..، ح ٨/١١٩١٢

[الأخبار المعارضة]

هذا، إلا أن الأخبار ما يعارض ما تقدم:

منها عن صاحب معاني الأخبار أنه قال: «وفي حديث آخر عن الصادق عليه السلام أنه قال: **قد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الصدقة لا تحل لغني، ولم يقل: ولا لذي مرّة سوي**»[١].

ومنها ما عن الكافي[٢] في الصحيح كما في الغنائم عن معاوية بن وهب: «**قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام يروون عن النبيّ صلى الله عليه وآله أن الصدقة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي، فقال أبو عبدالله عليه السلام: لا تصلح لغني**»[٣].

أقول: المرّة القوي الشديد[٤] والسوي الصحيح الأعضاء[٥].

ثمّ الخبر الأول من هٰذين الخبر[ين] المعارضين مرسلة؛ بل يظهر من كلام الجواهر[٦] /٧٧٨/ أنه ليس بخبر، بل من كلام «ق»[٧] في معنى صحيح معاوية بن وهب، وهو الخبر الثاني.

---

١) معاني الأخبار: ٢٦٢، باب معنى ما روي أن الصدقة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي...، ح ٢.

٢) الكافي ٥٦٣/٣، باب من يحل له أن يأخذ الزكاة ومن لا يحل له، ح ١٢.

٣) غنائم الأيام ١٢٥/٤، حكم القادر على الكسب.

٤) القاموس المحيط /١٣٢، باب الراء، فصل الميم، «مرمراً».

٥) تاج العروس ٤٧٦/٧، باب الراء، فصل الميم، «مرمر»؛ مجمع البحرين ١٩٠/٤، باب م، «م ر ر».

٦) حيث يقول: «وكأنه إليه.. إلى رواية معاوية بن وهب ـ أشار الصدوق في الفقيه بقوله قيل للصادق عليه السلام إن الناس.. فقال عليه السلام: قد قال لغني ولم يقل لذي مرة سوي». جواهر الكلام ٣١٣/١٥.

٧) لعله رمز الصدوق عليه الرحمة.

[الجمع بين الأخبار]

وعلى هذا فما ذكره في الوسائل في مقام الجمع «**تارة** بأنه محمول على أنه لم يقل بذلك مطلقاً، بل معتمداً[١] بكونه يقدر أن يكفّ نفسه عنها، **وتارة** بأنه يحمل على أن النبيّ ﷺ قال: هذا الكلام مرّتين، مرّة خالياً عن الزيادة ومرّة مشتملاً عليها، **وتارة** بحمل الرواية المشتملة على الزيادة على التقية وإن كان مضمونه حقاً للأخبار السابقة»[٢]، فغير مناسب، بل الجمع العرفي هو ما نقل عن الوافي[٣] من أن ذكر «الغنى كافٍ، لأن الغنىٰ قد يكون بالقوّة والشدّة كما قد يكون بالمال. ولو فرض رجل لا تغنيه القوة والشدة فهو فقير محتاج لا وجه لمنعه عن الصدقة».

وبذلك يجمع بينه وبين ما نقل في المعتبرة عين هذه الزيادة عن الصادق عليه السلام، ولا وجه لكلام الجواهر أيضاً من أن المراد «جواز تناولها لذي القوة»[٤]. كيف، وفي ذلك طرح للطائفة الأولى من الأخبار المعتبرة المشتملة على هذه الزيادة.

نعم، يظهر من صحيح معاوية بن وهب على أن المدار على الغنى، فلو فرض أن القدرة والقوة لا يغنيه، فلا مانع من إعطاء الزكاة إليه كما قاله صاحب الوافي.

---

١) في الأصل: «مقيداً».

٢) وسائل الشيعة ٢٣٤/٩، أبواب مستحقين للزكاة٧ ٨ باب أن حد الفقر الذي يجوز معه أخذ الزكاة...، ذيل ح ٩/١١٩١٣.

٣) لاحظ: جواهر الكلام ٣١٤/١٥، عدم جواز أخذ الزكاة لمن يقدر على إكتساب المؤونة.

٤) جواهر الكلام ٣١٤/١٥، عدم جواز أخذ الزكاة لمن يقدر على إكتساب المؤونة.

وعلى هذا لو فرض أنه يعرض عن الكسب رأساً، فلا يغنيه القوّة والقدرة فلا مانع من إعطاء الزكاة إليه كما هو أصل مدعى صاحب الجواهر.

إن قلت: لو كان صرف القدرة والقوّة كافية في المنع عن الزكاة ـ كما هو مقتضى الطائفة الأولى من الأخبار ـ، فمجرّد الإعراض عن الحرفة غير مثمر في جواز إعطاء الزكاة إليه.

قلت: يظهر من صحيحة معاوية بن وهب أن المراد من الكل حصول الغنى ولم يحصل الغنى هنا، فلابدّ أن يكون المراد من القوّة والقدرة غير صورة يعرض عن الحرمة رأساً.

/ ٧٧٩ / وعلى هذا فتصير هذه الأخبار بمقتضى صحيحة معاوية بن وهب موافقة مع الأخبار التي اعتبر[ت] في عدم جواز أخذ الزكاة القوّة والقدرة مع الكسب الفعلي مثل ما حسنة أبي بصير على ما في مرآة العقول المنقول في الكافي «**ولا تحلّ الزكاة لمن كان محترفاً**»[1]. وفي موثقة ابن عمار على ما فيه «**وليس له حرفة بيده**»[2] إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة في اعتبار الحرفة الفعلية في المنع عن الزكاة.

إن قلت: إذا كان المراد من ذي المرّة وشبهها هو المحترف فيلزم التكرار المحض حيث جمع في الطائفة الأولى من الأخبار بينهما.

قلت: نسلّم ظهور الأخبار السابقة من أن المحترف غير ذي المرة، لأنه مضافاً إلى اختلاف معنى اللفظين يكون ظاهر العطف أيضاً هو التغاير، إلا أن ظاهر صحيحة معاوية بن وهب أن هذا الظاهر ليس مراداً، بل إنما هو من قبيل العطف في الجهات المختلفة في الشيء الواحد حيث يعطف بعضها على بعض.

---

١) الكافي ٣/٥٦٠، باب من يحل له أن يأخذ الزكاة ومن لا يحل له..، ح ١.
٢) الكافي ٣/٥٦١، باب من يحل له أن يأخذ الزكاة ومن لا يحل له..، ح ٨.

ثمّ إنه لو أغمض عن جميع ما ذكرناه من تقدم ظهور صحيحة معاوية بن [وهب] على سائر الأخبار ـ لأنه كالشارح لها ـ، مع أن فيه رفع الإختلاف بين ما هو ظاهر في اعتبار الحرفة الفعلية في المنع عن الزكاة وبين ما هو ظاهر في كفاية مجرد القوة والقدرة، فنقول: لا أقل من أن سائر الأخبار لا يكون مقدماً على صحيحة معاوية بن وهب.

وعليه نقول: إنه تقدم أن من أعرض عن الكسب يعدّ فقيراً عرفاً، فيكون مقتضى الكتاب والأخبار جواز إعطاء / ٧٨٠ / الزكاة اليه.

وهذا مع الغمض مما تقدم نقله عن الجواهر من دعوى الإجماع والسيرة وغير ذلك على جواز إعطاءه من الزكاة.

زكاة الفطرة

[في سقوط زكاة الفطرة إذا أدّاها عنه غيره]

قال في الشرايع[١] في كتاب زكاة الفطرة: «**الثانية** كل من وجب زكاة فطرته على غيره لضيافة أو عيلولة، سقطت عن نفسه وإن كان لو انفرد وجبت عليه كالضيف الغني والزوجة» وغيرهما.

أقول: مضافاً إلى عدم الخلاف سوى ما عن ظاهر ابن ادريس[٢] من وجوبها على الضيف والمضيف[٣]، بل ربما حمل كلامه على صورة إعسار

---

١) شرائع الإسلام ١٣٠/١، في زكاة الفطرة، مسائل الثلاث، مع اختلاف. هكذا نصه: «الثالثة: كل من وجبت زكاته على غيره سقطت عن نفسه وإن كان لو انفرد وجبت عليه، كالضيف الغني والزوجة». وقيد «لضيافة أو عيلولة وغيرهما في آخر الكلام» عن صاحب الجواهر في الجواهر ٥٠٥/١٥، زكاة الفطرة.

٢) قال ابن ادريس في السرائر ٤٦٦/١: ويجب إخراج الفطرة عن الضيف بشرط أن يكون آخر الشهر في ضيافته. وفي السرائر ٤٦٨/١، باب وجوب زكاة الفطرة، قال ما نصه: «..كما يجب أن يخرج عن الضيف مضيفه ويجب أن يخرج الضيف عن نفسه إذا كان موسراً». والعلامة ينقل في المختلف ٢٨٠/٣: «والتحقيق أن نقول: إن كان المضيف موسراً وجب عليه أن يخرج عن ضيفه ولا يجب على الضيف أن يخرج عن نفسه حينئذٍ سواء أخرج المضيف عنه أولا. وإن كان معسراً وجب على الضيف أن يخرج عن نفسه».

٣) لاحظ: البيان ٢٠٩، زكاة الفطرة؛ جواهر الكلام ٥٠٥/١٥، كل من وجبت فطرته على غيره سقطت عن نفسه.

المضيف، فيكون خارجاً عن مفروض الكلام، نقول ـ كما أشرنا في بحث جريان الفضولي في زكاة الفطرة في البيع ـ: إن مقتضى ما دل على وجوب زكاة الفطرة على كل غني وجوبها على الغني الذي صار عيالاً للغير بالضيافة أو غيرها، إلا أن ما ورد من الأمر بالمعيل بأن يؤدي الزكاة عن العيال ظاهر في أنه يجب على المعيل أن يؤدي عن العيال ما كان عليه لو لم يكن عيالاً.

[وجوب الزكاة على كل من يدخل تحت عنوان العيال]

ثمّ مقتضى الجمع أن وجوبه على الغني إنما هو في صورة لم يدخل في عيال الغير، بل الظاهر سقوط الأمر عن المعال ولو عصى المعيل في امتثال أمره، كما هو مقتضى الجمع العرفي، كما أشرنا إليه في بحث الفضولي حيث إنه لو أمر مولى عبيده بأداء مال معين، ثمّ قال لبعضهم: أنت أدّ المال عن عمرو، فإن العرف لا يعدّون عمراً[1] عاصياً في هذا الفرض، سواء أدّى المأمور عنه أم عصى، إلا أن يقال: إنا نسلّم عدم عصيان عمرو في صورة لم يكن في البين إلا الأمر بأداء ذلك البعض عن عمرو.

أما لو كان في البين أمر متوجه إلى عمرو أيضاً باعتبار أنه غني / ٧٨٢ / وقام الدليل على أنه يجب زكاة الفطرة على كل غني، ثم قام دليل آخر على أنه يجب زكاة الفطرة عن العيال وفرضنا أن عمراً صار عيالاً لشخص آخر، فهنا لو أدّى المعيل عن عمرو، فنسلّم أنه يقيد ما دل على وجوب الزكاة على كل غني بالنسبة إلى عمرو.

وأما لو لم يؤدّ المعيل عن عمرو إما لكون المعيل فقيراً وكان الأداء عن عمرو مستحباً عليه فتركه، أو لأنه ترك أداء الزكاة عن عمرو عصياناً، فهنا يقيد

---

١) في المخطوطة: عمرو!، وكذا فيما بعده.

ما دل على وجوب الزكاة على كل غني الشامل لعمرو على الفرض غير معلوم.

وإنما يثبت التقييد في صورة كان المعيل مأموراً بالأداء عنه استحباباً أو وجوباً وأدّى عنه أيضاً؛ بل قد يتخيل أن نفس الأمر بالأداء عنه بنفسه لا يوجب تقييد ما دلّ على وجوب زكاة الفطرة على كل غني حتى لو أدّى عنه، وإنما لا نقول بوجوب الأداء على العيال من جهة ما ورد أنه «لا ثنياً في صدقة»[1] وإن كان هذا التخيل فاسداً؛ لأنه يفهم التقييد في صورة كان المعيل مأموراً بالأداء عنه وأدى عنه أيضاً.

هذا؛ ثمّ اعلم أن صحيح عبدالرحمن بن الحجاج الدال صدره على عدم وجوب زكاة الفطرة عمن يتكلف الشخص بنفقته وأن الوجوب منحصر بالعيال وفي ذيله «وقال: العيال الولد والمملوك والزوجة وأم الولد»[2] لا يقبل المقاومة لما هو المقطوع به من النصوص والفتاوى ومعاقد الإجماعات من أن الزكاة على كل من يعوله الإنسان ولو الأجانب.

ولعلّ المراد من صدر صحيحة عبدالرحمن من يتكلف الإنسان بمؤنته من غير أن يدخله عياله كان يكون المنفق عليه في داره ويتحمل هذا الشخص نفقاته بإرساله إليه هدية أو صدقة.

وأما ذيله /٧٨٣/ فمحمول على الغالب.

وعلى هذا فلا مانع من الأخذ بعموم ما دل على وجوب زكاة الفطرة عن كل

---

١) النهاية في غريب الحديث لإبن الأثير ٢٢٤/١، باب الثاء مع النون، (ثناء)، هكذا نصه: «لاثنى في الصدقة» أي لا تؤخذ مرتين في السنة».

٢) من لا يحضره الفقيه ١٨١/٢، وقت أداء زكاة الفطرة٧ ح ٢٠٧٩، هكذا نصه: «.. قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله إلا أنه يتكلف له نفقته وكسوته أيكون عليه فطرته؟ قال: لا إنما يكون فطرته على عياله صدقة دونه وقال: العيال الولد والمملوك والزوجة وأم الولد».

من يعول، الشامل للقريب والبعيد والصغير والكبير والمسلم والكافر، مثل صحيحة ابن زيد: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من إخوانه فيحضر يوم الفطر، يؤدي عنه الفطرة؟

قال: نعم، الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكراً وأنثى، صغير أو كبير، حرّ أو مملوك»[1].

[البحث عن الفروع الخلافية]

ثمّ إنك بعد ما عرفت وجوب زكاة الفطرة عن كل من يدخل تحت عنوان العيال وأيضاً عرفت أنه بأداء الفطرة عن المعيل تسقط زكاة الفطرة عن المعال ولو كان عموم دليل التكليف شاملاً له لكونه حراً غنياً مثلاً، فعلى هذا نقول: إن البحث في الفروع الخلافية في المقام له جهتان:

الأولى من جهة وجوب زكاة شخص على المعيل وذلك:

إما للنزاع في دخول ذلك الشخص تحت عنوان العيال، كالضيف لمجرد الأكل في ليلة العيد إذا دخل عليه قبل الغروب من آخر شهر رمضان.

وإما للنزاع في خروجه عن عنوان العيلولة كالزوجة إذا كان نفقتها في الشهر مثلاً من مال نفسها، أو لصيرورة الزوجة أو المملوك ضيفاً لشخص آخر.

ويمكن النزاع في الأخير من جهة أن وجوب زكاتهما على المضيف غير موجب لسقوط الزكاة عن الزوج والمولى.

وإما لدعوى ثبوت دليل آخر غير عنوان العيلولة على أن فطرة الزوجة / ٧٨٤ / على الزوج وفطرة المملوك على المولى وأنه لا ينافي وجوب الفطرة على المضيف أيضاً.

---

١) الكافي ١٧٣/٤، باب الفطرة، ح ١٦.

الثانية من جهة سقوط الزكاة عن المعال إذا كان التكليف عليه ثـابتاً لولا العيلولة وذلك:

إما لدعوى المعيل عنه أيضاً؛ نعم، قد تقدم فساد هذه الدعوى.

وإما للشك والنزاع في أن هذا الغني يدخل بالضيافة أو غيرها تحت عنوان عيال المعيل.

وإما لأن المعيل لمّا يكون فقيراً، لم يجب الزكاة عليه والأداء ندباً غير كافٍ في سقوط التكليف عن المعال.

وإما لأن المعيل لما لم يؤد عنه إما عصياناً أو لكونه فقيراً أو لأنه لا يقدر على الأداء، فلا يوجب العيلولة لسقوط التكليف عن المـحال، كـما رجّـحناه سابقاً.

[من الفروع الخلافية: الضيف]

ثمّ إنك إذا عرفت ما تقدم فلنتكلم في كل واحد من الفروع الخلافية مـن الجهتين، فنقول: منها الضيف، وفيه مقامان:

الأول في أنه في أي مورد يجب فطرة الضيف على المضيف.

وهنا نقول: **أولاً** لسنا بصدد أقوال المسألة ونقلها.

وثانياً كل ما هو شرط في تعلق وجوب الفطرة قد قرّر في محله أنه لابدّ من وجوده في آخر جزء من شهر رمضان إلى أن يدخل ليلة العيد.

ومنه قيل: إن الضيافة لغة وعرفاً هو النزول للقرى[1]، فيكفي في كون ذلك

---

١) لاحظ: الحدائق الناضرة ٢٧٥/١٢، قدر الضيافة المقتضية لإخراج الفطرة عن الضيف، حيث نقل أن ذلك مختار الشهيد الثاني، انظر: مسالك الأفهام ٤٤٥/١، زكاة الفطرة، شروط وجوبها، قال: «الضيف نزيل الإنسان وإن لم يكن قد أكل عنده لأن ذلك هو المفهوم منه لغة وعرفاً..».

سبباً لوجوب الفطرة حصوله في آخر جزء من شهر رمضان إلى أن يدخل ليلة الفطر.

ونوقش / ٧٨٥ / على ذلك ـ كما عن المدارك وغيره[١] ـ بأن «مقتضى قوله عليه السلام «نعم، الفطرة واجبة على كل من يعول» .. إلخ في صحيحة ابن يزيد السابق ذكره اعتبار صدق العيلولة [عرفاً] في الضيف»[٢]، فلا يكفي مجرد صدق الضيف ما لم يصدق عليه العيال عرفاً.

أقول: لا تأمل في أن حكم وجوب الفطرة ثابت على عنوان من يعول، كما هو مقتضى كثير من الأخبار المعتبرة ولم يثبت من صحيحة عمر بن يزيد الوارد [ة] في الضيف أيضاً غير ذلك، لأن عنوان الضيف فيه مذكور في سؤال السائل.

وأما جواب الإمام عليه السلام، علق الحكم فيه على كل من يعول، إلا أنه في الغنائم تصدى لبيان أن من يعول صادق على من أضيف في يوم واحد، بل أقل.

[بيان معنى العيال]

وكذلك صاحب المستند[٣]؛ بل أوضح بعض ما كان ذكره في الغنائم[٤] على سبيل الإجمال. وحاصل كلامهما أن لفظ «يعول» الوارد في أخبار الباب من

---

١) مثل: الحدائق الناضرة ٢٧٦/١٢، قدر الضيافة المقتضية لإخراج الفطرة عن الضيف، و التحفة السنية (مخطوط) للسيد عبدالله الجزائري: ١٥٢، مكتبة الرضوي رقم ٢٢٦٩.

٢) مدارك الأحكام ٣١٨/٥، وجوب إخراج الفطرة عن العيال. على ما نقل في هامش مدارك الأحكام تحقيق مؤسسة آل البيت (ع) في نسخة «ض»، «م»، «ح».

٣) مستند الشيعة ٣٩٠/٩، في من تجب عليه زكاة الفطرة، المسالة الأولى.

٤) غنائم الأيام ٢٤١/٤، فطرة الضيف.

العول بمعنى الإنفاق، فعن الصحاح: «علته شهراً أى كفيته معاشه»[١]، فمعنى يعوله: ينفق عليه.

وأما «العيال، فمشتقّ من العيلة التى هى الحاجة والفاقة[٢] حيث إنهم يوجبون احتياج الرجل وفاقته، لا من العول بمعنى الإنفاق.

ولذا ذكر اللغويون[٣] العيال في مادة العيلة دون العول»[٤].

ومما يشهد على ذلك أن العيال عرفاً عبارة عمن يتكفل مؤنته ونفقته بدوام، بل مجاناً، فلا يعدّ من ينفق عليه أياماً من العيال ولا من ينفق عليه لجعالة عمل ولا الضيف ولو كان عندك شهراً، مع أن من المسلم أن «من يعول» الوارد في الأخبار، شامل له، بل الصحيح الوارد في الضيف /٧٨٦/ معللة بأنه ممن يعول.

ومن البيّن أن العيال غير صادق بمجرد ضيافة.

وأيضاً في رواية أبي حفص* عن أبي عبدالله عن أبيه عليهما السلام أيضاً تفسير «من يعول» بمن ينفق عليه[٥].

وأيضاً مما يشهد على ذلك صحيح البجلي: «عن رجل ينفق على رجل ليس من

---

١) الصحاح ١٧٧٧/٥، باب اللام، فصل العين، «عول».

٢) مجمع البحرين ٢٨٥/٣، باب ٤، «ع ى ل».

٣) راجع: مجمع البحرين ٢٨٥/٣، باب ع، «ع ى ل»؛ الصحاح ١٧٨٠/٥، باب اللام، فصل العين، «عيل».

٤) لاحظ: مستند الشيعة ٣٩٢/٩، في من تجب عليه زكاة الفطرة، المسالة الأولى.

*) سلمة (منه قدس سره).

٥) الإستبصار ٤٨/٢، باب كمية زكاة الفطرة، ح ١٠/١٥٧؛ تهذيب الأحكام ٨٢/٤، باب كمية الفطرة، ح ١١/٢٣٧. هكذا نصه: «.. قال: صدقة الفطرة على كل صغير وكبير حر أو عبد عن كل من تحل ـ يعنى من تنفق عليه ـ صاع من تمر أوسع من شعير أوصاع من زبيب فلما كان في زمن عثمان حوله مدين من قمح».

عياله إلا أنه يتكلف له نفقته وكسوته ، أيكون عليه فطرته ؟

قال : لا : إنما يكون فطرته على عياله صدقة دونه . وقال : العيال: الولد والمملوك والزوجة وأم الولد»[١].

نعم، قد تقدم أن هذا الخبر من جهة نفيه لوجوب زكاة الفطرة عن غير العيال بمعناه المعروف مطروح لما هو المسلم من وجوب الزكاة عن غيرهم ممن ينفق عليه في الجملة.

وأيضاً مما يشهد على عدم حصر وجوب الفطرة عن العيال، بل يعمّ من ينفق عليه ولو لم يصدق عليه أنه عيال، ما في صحيحة ابن سنان: «**كل من ضممت إلى عيالك من حرّ أو مملوك فعليك أن تؤدي فطرته**»[٢][٣]، وعن خبر آخر: «**من ضممت إليك**»[٤].

وتلخّص من جميع ذلك أنه بمجرد أن أضيف في يوم واحد أو أقل يكفي في وجوب فطرته عليه لأن يعوله بمعنى ينفق عليه، فلا يلزم الإنفاق عليه طول الشهر أو النصف الآخر أو غير ذلك مما ذكروه.

---

١) وسائل الشيعة ٣٢٨/٩، أبواز زكاة الفطرة، ٥ باب وجوب إخراج الإنسان الفطرة عن نفسه...، ح ٣/١٢١٤١؛ من لا يحضره الفقيه ١٨١/٢، وقت أداء زكاة الفطرة، ح ٢٠٧٩.

٢) في الأصل: «الفطرة عنه».

٣) الكافي ١٧٠/٤، باب الفطرة، ح ١؛ تهذيب الأحكام ٧١/٤، ٢١ باب زكاة الفطرة، ح ١/١٩٣.

٤) تهذيب الأحكام ٨٥/٤، ٢٦ باب أفضل الفطرة ومقدار القيمة، ح ٥/٢٥٠، هكذا نصه: «.. عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن صدقة الفطرة ، قال: عن كل رأس من أهلك الصغير منهم والكبير والحر والمملوك والغنى والفقير كل من صممت إليك عن كل إنسان صاع من حنطة أوصاع من شعير أو تمر أو زبيب ، وقال: التمر أحب إليّ فإن لك بكل تمرة نخلة في الجنة».

[هل المعتبر ممن يعول استمرار الضيافة وطول الزمان؟]

إن قلت: إن «يعول» فعل المضارع والظاهر منه الإستمرار وطول الزمان.

قلت: المضارع قد يستعمل في الحال وقد يستعمل في الإستقبال وقد يستعمل في الملكة وهو المعبّر عنه بالإستمرار التجددي وقد يستعمل في الحال المقابل للملكة، فعلى فرض الإشتراك فالمقام قرينة لإرادة الحال لأن قوله: نعم، **الفطرة واجبة على كل من يعول**، /٧٨٧/ بمنزلة الكبرى لقياس أضمر صغراه.

وتقريره أن الضيف ممن يعول وكل من يعول يجب الفطرة عنه، وحينئذٍ لابدّ من إرادة الحال في مقابل الإستقبال، وإلا للزم القول بكون الضيف ممن يعول بمعنى الملكة وهو باطل جزماً.

ولو قيل: إنه قرينة لإرادة الضيف المستمر، **ففيه**: أنه يوجب عدم مطابقة السؤال للجواب؛ إذ الجواب لابدّ أن يكون مساوياً لسؤال أو أعمّ أو لابدّ من الإستفصال حتى يتطابق مع السؤال.

وأيضاً لو لم يكن المراد من الضيف أعمّ من المستمر، للزم بطلان ادعاءهم الإجماع على وجوب الفطرة من الضيف من حيث إنه ضيف في الجملة، إلا بإرادة أن الإجماع إنما هو على عدم كون الضيافة مانعاً لكونها سبباً، مع أن المعنى الإستمراري للمضارع إنما هو بالنسبة إلى المستقبل، كما في الزوجة والولد وغيرهما.

ولم يقل به أحد في الضيف، بل اعتبر من اعتبر الإستمرار في سابق الزمان.

أقول: في القاموس[1] في «عال: يعول ويعيل» والظاهر أنه أجوف واوي،

---

١) القاموس المحيط ٢٣/٤ ـ ٢٢، باب اللام، فصل العين، «عال» و«عال يعيل».

لأنه يذكر بعده لغة عال يعيل والمناسب أن يكون الأخير يائياً ويذكر العيلة في الأخير،وهو بمعنى الفقر والفاقة.

وأما الأول وهو الواوي يذكر «عال عياله بمعنى كفاهم وقاتهم[١] ومانهم كأعالهم وعيلهم».

وأيضاً يذكر في الواوي «عال فلان عولاً وعياله» بمعنى كثر عياله كأعول وأعيل»[٢]. وعليه فالمناسب في «يعول فلان فلاناً» أنه يجعله عيالاً.

ثمّ إذا قيل ذلك في حق من لم يصاعد العرف واللغة كونه عيالاً، فالمناسب أن يكون المراد أنه يعامل معه /٧٨٨/ معاملة العيال.

[الضيف لايعدّ عيالاً، ويعامل مع الضيف معاملة العيال]

وعلى هذا نسلم أن الضيف ولو في تمام الشهر لايعدّ عيالاً حقيقة لغة وعرفاً، إلا أن المراد من قوله «يعول» ما ذكرناه، فلا مانع من شموله للضيف، كما أن قوله في صحيحة ابن سنان «من ضممت إلى عيالك»[٣] مؤيد لهذا المعنى، وعليه لا ينافي تفسير من يعول بمن ينفق عليه في خبر أبي حفص[٤] أيضاً، لأن معاملة العيال بأن ينفق عليه.

إن قلت: إرادة من يعامل معه معاملة العيال فيه ارتكاب مجاز بخلاف المعنى الذي ذكره في الغنائم والمستند[٥] من كون المراد منه من ينفق عليه.

قلت: لا شاهد على أن هذا المعنى الذي ذكراه يكون معنى حقيقياً للفظ

---

١) ليس في المصدر «وقاتهم».
٢) نفس المصدر.
٣) كما مرّ فراجع.
٤) كما مرّ فراجع.
٥) كما مرّ آنفاً.

« يعول ».

إن قلت: أي فرق بين المعنيين؟

قلت: مدعاهما أنه إذا كان بمعنى ينفق عليه، فيصدق على مطلق الضيف، ومنه يستشهدان لمدّعاهما بصحيحة عمر بن يزيد[1] أيضاً.

وأما لو كان المراد من قوله « يعول من يعامل معه معاملة العيال » كما قلناه، فحينئذٍ نقول: إنه لا يصدق على الضيف لمجرد أكل الطعام، بخلاف الضيف الذي يتحمل المضيف لتمام مؤنتهم وما يحتاجون إليه كالعيال.

إن قلت: فعلى هذا يكون صحيحة عمر بن [يزيد] شاهداً على فساد المعنى الذي ذكرتم.

قلت: **أولاً**: على المعنى الذي ذكراه أيضاً لا وجه لدعوى شموله للضيف لمجرد أكل الطعام، لأن المعنى الآخر الذي يذكرونه للفظ « يعول » أيضاً يتوقف على تحمل تمام المحاويج ولا يصدق على مجرد المدعوّ لأكل الطعام لما تقدم من القاموس أنه ذكر في معناه كفاهم وقاتهم[2] ومانهم.

ومن البيّن / ٧٨٩ / أنه غير صادق على الضيف لمجرد أكل الطعام.

وثانياً: لا تدل صحيحة عمر بن يزيد أيضاً على غير ذلك، لأن السؤال فيه لم يكن عن مطلق الضيف لأن السؤال عن الرجل يكون عنده الضيف من إخوانه، فيحضر يوم الفطر.

وظاهر هذا السؤال أن هذا الضيف من قبيل الواردين على الإنسان الذين يكون المتعارف تكفل المضيف لما يحتاجون إليه.

إن قلت: في بعض الأخبار الواردة فيمن يزكي الإنسان عنه «ولما أغلق عليه

---

١) كما مرّ.

٢) ذكرنا أنه ليس في المصدر «وقاتهم».

بابه»[١]. **قلت**: هذا الخبر مرفوع كما في الجواهر[٢]، فليس بحجة.

إن قلت: إنه ورد هذا المضمون في خبر آخر لا يكون مرفوعاً وهو خبر حماد بن عيسى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**يؤدي الرجل زكاة الفطرة عن مكاريه ربه * ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي وما أغلق عليه بابه**»[٣] .. الخبر.

والفرق بين هذا الخبر والمرفوعة المشار إليها ليس إلا أنه لم ينقل نسخة بدل «عن مكاتبة» في المرفوعة؛ بل الظاهر أنه المعين فيهما لعدم مناسبة المكاري مع سائر الفقرات.

قلت: المراد مما يغلق عليه الباب أنه يكون مانعاً عن خروجه من داره مثل مكاتبة وعبد زوجته أو عبد نفسه. وهذا لا يشمل الضيف رأساً فضلاً عن الضيف المدعوّ لمجرد الإطعام.

وعلى هذا فالخبر على فرض اعتبار سنده غير مضرٍّ بما قلناه؛ مضافاً إلى أن المستفاد من الأخبار الكثيرة أن الميزان على من يعوله كما تقدم.

وتقدم أن الظاهر منه أنه يتوقف أن يكون البناء على تحمل المعيل لمؤن المعال وما يكفيه، لا مجرد إطعامه وأنه يكفي تحقق ذلك في جزء من الشهر مستمراً إلى ليلة الفطر، ولا يتوقف على أزيد من ذلك مما يقولون من تمام الشهر أو غيره.

---

١) وسائل الشيعة ٣٢٩/٩، أبواب زكاة الفطرة، ٥ باب وجوب إخراج الإنسان الفطرة عن نفسه..، ح ٩/١٢١٤٧؛ تهذيب الأحكام ٧٢/٤، ٢١ باب زكاة الفطرة، ح ٣/١٩٥.

٢) جواهر الكلام ٤٩٥/١٥، وجوب إخراج الفطرة على المكلف عن نفسه...

*) *خ ل: مكاتبه. (منه قدس سره).*

٣) وسائل الشيعة ٣٣١/٩، أبواب زكاة الفطرة، ٥ باب وجوب إخراج الإنسان الفطرة عن نفسه.. ح ١٣/١٣١٥١.

[كون المضيف مأموراً بالأداء عن الضيف]

المقام الثاني في أنه أي مورد تسقط الفطرة عن الضيف لو كان غنياً أو مطلقاً ؟[١]

وهنا نقول: إن الدليل على السقوط هو كون المضيف مأموراً بالأداء كما تقدم في أول المسألة، وتقدم أنه لا يعلم اقتضاؤه للسقوط إلا في صورة كان المضيف مأموراً بالأداء عنه وأدّى أيضاً عنه.

وفي غير هذا الفرض لم يعلم تخصيص ما دل على وجوب الزكاة على كل غني أو استحبابه على الفقير أيضاً الشامل للضيف وغيره.

[لو كان المضيف فقيراً والضيف غنيّاً]

ثمّ اعلم أنه لو كان المضيف فقيراً والضيف غنياً، فهنا أيضاً / ٧٩٠/ لو قام دليل معتبر على استحباب أن يؤدي المضيف عن الضيف وفرضنا أن المضيف الفقير أدّى عنه أيضاً، فمقتضى ما قدّمناه سقوط الزكاة عن الضيف الفقير، إلا أن الكلام في ثبوت دليل دلّ على استحباب زكاة الضيف الغني على هذا المضيف الفقير. ويظهر من بعض كلمات الجواهر[٢] دعوى دلالة بعض النصوص على ذلك. ونحن بعد لم نظفر على نصٍّ معتبر على ذلك.

وفي الغنائم: أن «استحباب الزكاة على المعسر هنا اتفاقي»[٣]؛ وفيه تأمل أيضاً.

ثمّ إن في المقام مطالب أخر نحن لم نتعرّض لها.

---

١) كذا، والظاهر أن تكون العبارة: «أيّ مورد تسقط الفطرة عن المضيف لو كان الضيف غنياً..» والمراد واضح بالتوضيح الذي بعده.

٢) جواهر الكلام ١٥/٥٠٥، كل من وجبت فطرته على غير سقطت عن نفسه.

٣) غنائم الأيام ٤/٢٤٥، فطرة الضيف.

فهرس المطالب

(المجلد الخامس)

تتمة كتاب الصلاة ٩
قضاء الصلاة لو تركت بواسطة النوم] ١١
إشارة إلى الإغماء والجنون ١١
إشارة إلى الإخلال بالأداء سهواً ١٢
لو كان النوم على خلاف العادة ١٣
لو زال عقل المكلف وجب القضاء ١٤
شرب المرقد والمسكر ١٥
مسألة في أنه هل يجب الترتيب في القضاء لازماً في صورة التعدد أم لا؟ ١٦
مقامان آخران ٢٠
لزوم الترتيب مع الجهل بالترتيب ٢٠
لو كان في مراعاة الترتيب حرج من جهة كثرة التكرار ٢١

في صلاة الجماعة ٢٤
استحباب صلاة الجماعة في الفرائض ٢٤
عدم استحباب الجماعة في النوافل ٢٥
مسألة في تعيّن الجماعة على من لا يقدر على تصحيح القراءة ٢٨
في الجماعة خلف من لا يقتدى به كالمخالف ٣١
كيفية الصلاة خلف المخالف ٣١
هل الصلاة خلف المخالف تكون عند الضرورة فقط؟ ٣٤
التفصيل في الصلاة خلف المخالف ٣٥
الأخبار الواردة في المقام ٣٦
المتيقن من الأخبار ٤٠
الأخبار المختصّة بحال التقية ٤١

كلام الشيخ الأنصاري ٤١
النظر في كلمات الشيخ قدس سره ٤٤
الفرق بين المقام وبين المتباينين ٤٩
هنا بيان مقدار يجب الإعادة بمقتضى الأصل مع قطع النظر عن الأدلة ٥١
مناقشة على هذا الأصل ٥٢
الإطلاقات الواردة في مطلق الفريضة ٥٤

في الجماعة ٥٥
فصل في شرائط الإمام ٥٥
البلوغ ٥٥
القول بجواز الاقتداء بغير البالغ ٥٧
القول بعدم مشروعية عبادات الصبي ٥٨
من الشرايط العقل ٦٠
من الشرايط أن لا يكون في الإمام جزام ولا برص ٦٠
مدى دلالة أخبار الجذام والبرص ٦١
الأخبار الدالّة على اشتراط العدالة في الإمام ٦٣
حكم المسألة بملاحظة إعراض الأصحاب عن ظواهر الأخبار ٦٤
من الشرايط أن لا يكون الإمام أعرابياً ٦٥
معنى الحضر ٦٧
معنى الأعراب في كلام الشهيد الثاني ٦٨
حكم المسألة ٦٩
من الشرايط المعروفيّة بالعدالة ٧٣
حكم أن يؤمّ الأعرابي المهاجرين ٧٥
حكم إمامة المحدود ٧٦
من الشرايط طهارة المولد ٧٨
من لم يُعلم كونه ولد زنا، بل يحتمل ٧٩
من الشرايط الحرّية ٨١
من الشرايط أن يكون مختوناً ٨١
من الشرائط عدم كون الامام أعمى ٨٤
من الشرائط العدالة ٨٥

هل العدالة شرط في صحة صلاة الإمام أو محقّق الجماعة؟ ٨٧
البحث عن كون فسق الإمام مانعاً واقعياً عن الجماعة في حق المأموم ٩١
في بيان مدرك مانعية الفسق الواقعي ٩٣
تنبيه في بيان الفرض من إثبات مانعية فسق الإمام عن تحقق الجماعة ٩٤
المناقشة في كلام صاحب الحدائق ٩٦
الاستدلال بخبر السياري ومستطرفات السرائر ٩٦
الإيراد على خبر السياري ٩٩
توضيح أصل الإيراد ١٠٠
تنبيه فيه توضيح بعض ما تقدمت الإشارة إليه وذكر بعض ما يناسب المقام .. ١٠٢
الآثار المترتبة على دليل الخصم ١٠٢
من اعتبار عدم الفسق أو العدالة في الإمامة ١٠٢
العدالة المعتبرة في شهود الطلاق ١٠٤
رَجْعٌ إلى الأصل: عدالة الإمام في الجملة ١٠٤
الدليل على اعتبار عدالة الإمام ١٠٥
اعتبار عدم الفسق ١٠٦
ما يدل على اعتبار عدم الفسق ١٠٨
نقل كلام البهبهاني في حاشية المدارك ١١٠
وجه عدم التمسك بخبر أبي علي بن راشد ١١٣
الكلام في اعتبار سند رواية ابن راشد ١١٥
الكلام في دلالة خبر ابن راشد ١١٧
الكلام في أن الوثوق بالأمانة ليس نفس العدالة ١١٨
من شرائط الإمام أن لايكون قاعداً ولا أمّياً ١١٩
توضيح صور اقتداء الكامل بالناقص والناقص بالناقص ١٢١
هل مقتضى القاعدة جواز اقتداء الكامل بالناقص؟ ١٢٢
استدلال شيخنا المرتضى لجواز ايتمام الكامل بالناقص ١٢٢
تنبيه في ايتمام المتيمم بالمتوضّأ ١٢٥
كلام صاحب الوسائل في كراهة ايتمام القائم بالقاعد ١٢٦
رأينا في مقتضى القاعدة ١٢٧
حكم المسائل الأربع المستخرجة من ايتمام الناقص بالكامل ١٢٩
المسألة الأولى: ايتمام القاعد بالقائم ١٢٩

المسألة الثانية: ايتمام غير الأمي بالأمي ١٣١
المسألة الثالثة: ايتمام المتقن بمن يلحن في قراءته ١٣٣
المسألة الرابعة: ايتمام المتقن بمن يبدّل حرفاً كالتمتام ١٣٤
هل يجوز ايتمام الناقص بالناقص بعد اتحاد جهة النقصان؟ ١٣٥
ايتمام الناقص بالناقص مع اختلاف جهة النقصان ١٣٨
هل يجب ايتمام الناقص بالكامل عند الصلاة الغير العذرية؟ ١٣٨
الكلام في ايتمام الأخرس ومَن بحكمه ١٤١
التعرض لبعض الأخبار المناسبة للمقام ١٤٩
خبر ابن جهم في الجماعة في مكان ضيق مع وجود الستر ١٥٠
الكلام في المأمومين الذين هم بحيال الباب أو يساره ١٥١
كلام صاحب الحدائق ١٥٢
الكلام في دعوى صاحب المدارك من أن الحصر إضافي بالنسبة إلى الصف المقدّم . ١٥٤
موانع الأخذ بظاهر الخبر الدالّ على بطلان صلاة من على اليمين أو اليسار . . . ١٥٥
كلام الشيخ الأنصاري في المقام ١٥٩
جواب الشيخ عن المعترضين ١٦٠
خُطُوات مع الشيخ مؤيّداً أو نافياً ١٦٣
الكلام في مضرّية حائلية الأساطين ١٦٥
من أقسام الحائل ما لا تبطل الجماعة ١٦٧
حيلولة الأسطوانة والعلوّ ١٦٧
حيلولة الزجاج والمقاصير المحرّمة ١٦٨
حيلولة المانع حال الجلوس ١٦٨
حيلولة الثقب ١٦٨
حيلولة الظلمة والطريق والنهر ١٦٩
حيلولة الإنسان ١٧٠
حيلولة المرأة ١٧١
الكلام في كون الإمام أو المأموم في مكانٍ أعلى ١٧٢
توضيح المقام ١٧٤
رجعٌ إلى أصل المقصود ١٧٥
توضيح إشكال في كون نيّة المأموميّة مضرّة بأصل الصلاة إذا لم تتحقق الجماعة . .

١٧٨
تنبيه في عدم درك ركوع الإمام ١٨١
مسألة في ضرورة نيّة الاقتداء والقصد إلى إمام معيّن ١٨٧
لوكان بين يدي المأموم اثنان ١٨٨
الاستدلال على البطلان ١٨٩
الفرق بين شقوق المسألة ١٨٩
مناقشة مع صاحب الجواهر وشارح المفاتيح ١٩٠
توضيح القول الحق في المقام ١٩١
توضيح النزاع الصغروي ١٩٢
مسألة: لا يصح الإيتمام مع وقوف المأموم قدّام الإمام ١٩٤
الكلام في مساواة المأموم للإمام ١٩٧
ظهور لفظ الحذاء ١٩٨
مناقشة صاحب الجواهر في المقام ١٩٨
قيام المرأة وسطاً لو صلّت في النساء ١٩٩
كيفية إمامة العاري العُراةَ ٢٠٠
الكلام في كفاية تقدّم الإمام بشيء يسير كالركبة ٢٠٠
الإستدلال بخبر الحميري في الصلاة عند رأس الإمام عليه السلام ٢٠١
كلام شيخنا البهائي في الحبل المتين ٢٠٢
التعجب من صاحب الحدائق ٢٠٤
التعجب من صاحب الجواهر ٢٠٤
دعاوي صاحب الحدائق فيما كان المأموم واحداً أو متعدداً في جواز التساوي بين
الإمام والمأموم في الموقف ٢٠٦
كلام صاحب الجواهر في استحباب قيام المأموم الواحد عن يمين الإمام ٢٠٨
الوقوف حذاء الإمام عند الضرورة ٢٠٩
كلام الشيخ الصدوق في المقام ٢١٠
حصيلة البحث ٢١١
مسألة: في استحباب الجماعة في القضاء وأنه يأتمّ الأداء بالقضاء وبالعكس ... ٢١٢
نقل أخبار نقلها المحقق القمّي في الغنائم ٢١٣
مسألة: يجب متابعة المأموم للإمام في الأفعال ٢١٥
مسائل: المسألة الأولى فيما لو رفع المأموم رأسه من الركوع أو السجود قبل الإمام

عامداً ٢١٦
المخصِّص للقاعدة ٢١٨
الكلام في النبوي المعروف ٢١٩
ترك الاستفصال في صحيح الفضيل ٢١٩
الكلام في سائر الاخبار ٢١٩
كلام صاحبي الحدائق والجواهر في المقام ٢٢١
المسألة الثانية: فيما لو رفع المأموم رأسه قبل الإمام عن الركوع أو السجود نسياناً ٢٢٤
المسألة الثالثة: فيما لو هوى المأموم إلى ركوع أو سجود قبل إمامه عمداً ٢٣٠
نفس الهوي مضرّ بالصلاة أو بالجماعة أم لا؟ ٢٣٠
لو قلنا بعدم بطلان الصلاة هل عليه الاستمرار؟ ٢٣١
ردّ جواب صاحب الجواهر ٢٣٣
وجوب المتابعة وجوب شرطي ٢٣٤
المسألة الرابعة: أن يهوى إلى الركوع أو السجود قبل الإمام نسياناً وسهواً ... ٢٣٧
في المقدار الذي يجوز فيه الرجوع ٢٣٨
هل يمكن إثبات صحة الصلاة بنحو آخر؟ ٢٣٨
كلام صاحب الغرية وفوائد الشرائع ٢٣٩
تنبيه: إذا وصل المأموم إلى حد الراكع أو الساجد والتفت بتقدمه على الإمام قبل الذكر الواجب ٢٤١
تذييل ٢٤٢
في تقدم المأموم على الإمام في سائر الأجزاء غير الركوع والسجود ٢٤٢
تنبيه: في بطلان صلاة المأموم لو تقدم على الإمام لغير عذر ٢٤٥

متعلق بصلاة المسافر ٢٤٦
إذا سافَرَ بعد حلول الوقت والوقت باق ٢٤٦
معالجة التعارض في الأخبار ٢٤٨
التصرف في الأخبار ٢٤٩
الرجوع إلى سائر القواعد بعد تساقط المتعارضات ٢٥٠
الجواب عن أدلة سائر الأقوال ٢٥١
تنبيه في ما لوترك الصلاة في مفروض المسألتين ٢٥٢

حاشية على زكاة الشرايع ٢٥٣
في بعض الحواشي على أوائل كتاب زكاة الشرايع ٢٥٧
عدم الزكاة في المال المغصوب ٢٥٧
تنبيهات ٢٥٧
سقوط الزكاة في المغصوب إذا لم يمكن تخليصه ٢٥٧
عدم الفرق في المغصوب بين كونه مما يعتبر فيه الحول ٢٥٩
مناقشة مفتاح الكرامة وصاحب الجواهر ٢٦٠
القول الحق في المقام ٢٦١
دفع أو رفع إشكالات في المقام ٢٦٣
هل الحكم الاستحبابي في المقام إجماعيّ؟ ٢٦٥
التعرض لأخبار الحول في المقام ٢٦٦
الكلام في نفي الزكاة أو إثباتها عن القرض والدين ٢٧٠
تعيين محل الخلاف في ثبوت زكاة الدين على الدائن ٢٧٣
نقل الأخبار الخاصة الواردة في خصوص الدين ٢٧٤
الاستدلال بهذه الأخبار ٢٧٦
تنبيه: مال القرض إن تركه المقترض بحاله حولاً، فالزكاة عليه ٢٧٩
وجوب الزكاة على الكافر ورفع ما كان قبل الإسلام ٢٨٠
تمسك صاحب الجواهر للمدّعى بآية الأنفال ٢٨٢
إشكال أداء زكاة الكافر مع اعتبار الإيمان في صحة العبادات ٢٨٣
الخطاب التعجيزى ٢٨٤
شرط مضيّ الحول في الزكاة ٢٨٦
توضيح الخلاف في موضعين مع كفاية أحد عشر شهراً في وجوب الزكاة ٢٨٧
هل الشهر الثاني عشر يحسب من الحول الثاني؟ ٢٨٩
الإشكال في حمل الحول على اثني عشر شهراً ٢٩١
مناقشة مع الشهيد الثاني ٢٩٣
المختار أن استقرار الوجوب يكون بأحد عشر شهراً أيضاً ٢٩٤
تأييد لكون الشهر الثاني عشر من الحول الأول ٢٩٦
مسألة: من جملة شروط تعلق الزكاة بالأنعام أن تكون سائمة ٢٩٨
هل يعتبر السوم في نتاج الأنعام أيضاً؟ ٢٩٨

مدى اعتبار الروايات الواردة في المقام ٢٩٩
في الزكاة عن سقي السيح والبعل والعذي ٣٠٢
هل يضرّ الأمطار العادية في أيام السنة؟ ٣٠٤
مقتضى القاعدة دخول العين في ملك المالك عند الشك في مقدار الزكاة ... ٣٠٥
مسائل ٣٠٧
زمن تعلّق الزكاة بالحنطة والشعير والتمر والزبيب ٣٠٧
الاستدلال لإثبات القول المشهور ٣٠٩
الاستدلال على خرص العنب ٣١٢
مناقشة مع صاحب الجواهر ٣١٥
ورود الإشكال ومحاولة لرفعه ٣١٦
مؤيّدات للقول المشهور ٣١٨
كلمات صاحبي المدارك والحدائق في المقام ٣١٩
حدّ الزكاة بدوّ الصلاح أو التسمية ٣٢٠
الكلام في بعض أخبار الخرص ٣٢١
المسألة الثامنة: في حرمة تأخير دفع الزكاة إلى المستحق ٣٢٢
المسألة خلافية إذا كان المستحق موجوداً في البلد ٣٢٣
هل يضمن إذا تلف حين النقل ٣٢٤
النقل مع وجود المستحق في البلد يوجب الضمان ٣٢٧
ما هو بحكم عدم وجود المستحق في البلد ٣٢٨
حكم تأخير الدفع بعد عزل الزكاة ٣٢٩
نقل الأخبار الدالّة على جواز التأخير ٣٣٠
مدى دلالة الأخبار ٣٣٢
بقاء الإشكال في بعض صور المسألة ٣٣٤
المسألة الثالثة: أنه يجوز إخراج الزكاة من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية ... ٣٣٥
الفرق بين الإحتساب والتقاص ٣٣٨
فروع: إعطاء كل جنس بقيمة الواجب ٣٤٠
جواز إعطاء كل جنس من الأنعام وغيرها بقيمة الواجب ٣٤٠
هل يجوز دفع كل ما كان خيراً للفقير ابتداءً؟ ٣٤٢
هل المعتبر قيمة وقت الإخراج؟ ٣٤٢

هل للمالك أن يفرز الزكاة في عين شخصية؟ ٣٤٥
كلام الشيخ الأنصاري في رسالة الزكاة ٣٤٦
المسألة الرابعة: تعلق الزكاة بالعين أو الذمّة ٣٤٩
القول بالتفصيل ٣٥١
تعلق الزكاة بالعين على نحو الشركة ٣٥٢
دفع بعض الإشكالات في المقام ٣٥٤
احتمالٌ آخر على الشركة في العين ٣٥٥
كلام الشيخ الأنصاري عن الشركة والإشاعة ٣٥٦
بيان مقتضى الأدلة في مختلف الإحتمالات ٣٥٧
أخبار أخر تدل على أن الزكاة تتعلق بالعين ٣٥٩
المراد الشركة الحقيقية على نحو الإشاعة ٣٦١
شواهد على المدّعى ٣٦٢
الأخذ من العين لو لم يؤدّها المالك من غيرها لا يستلزم الشركة فيها ٣٦٢
أمور أخرى تدلّ على أن المخرج من غير العين نفس الزكاة ٣٦٣
إشكالات على القول بالشركة الملكية ٣٦٤
في كيفية ضمان النماء ٣٦٥
كلام صاحب التذكرة في كيفية تعلق الزكاة بعين النصاب ٣٦٧
نتيجة ما يقال بالشركة الملكية أو الشركة الحقيّة ٣٦٨
لو مات المالك بعد استقرار وجوب الزكاة ٣٧٠
كلام صاحبي الذخيرة والبيان ٣٧١
مسألة: في نية الزكاة التي لا إشكال في لزومها وليس مجال التفصيل ٣٧٣
هل تجزي النية بعد الدفع ٣٧٣
نقل كلام المخالفين ٣٧٤
احتمال عدم إجزاء النية بعد الدفع ٣٧٤
توضيحات عن نية دفع الزكاة ٣٧٦
مقتضى الجمع العرفي ٣٨٠
تنبيه في احتساب الدين من الخمس وغيره، وفي اقتران النية بالمقبوض ٣٨١
فيما تعلق الأمر فيه بالإنفاق ٣٨١
مسألة: مِنَ المستحقين للزكاة: الفقراء والمساكين ٣٨٣
فيمن يقدر على الإكتساب ٣٨٣

الدليل على عدم جواز أخذ الزكاة للمشتغل بالكسب ٣٨٥
مصداق الفقير ٣٨٦
نقل الأخبار الواردة في المقام ٣٨٨
الأخبار المعارضة ٣٨٩
الجمع بين الأخبار ٣٩٠

زكاة الفطرة ٣٩٣
في سقوط زكاة الفطرة إذا أدّاها عنه غيره ٣٩٣
وجوب الزكاة على كل من يدخل تحت عنوان العيال ٣٩٤
البحث عن الفروع الخلافية ٣٩٦
من الفروع الخلافية: الضيف ٣٩٧
بيان معنى العيال ٣٩٨
هل المعتبر ممن يعول استمرار الضيافة وطول الزمان؟ ٤٠١
الضيف لايعدّ عيالاً، ويعامل مع الضيف معاملة العيال ٤٠٢
كون المضيف مأموراً بالأداء عن الضيف ٤٠٥
لو كان المضيف فقيراً والضيف غنيّاً ٤٠٥

فهرس المطالب (المجلد الخامس) ٤٠٧