٢٧

مؤسسة التراث الثقافي

مركز مديريت حوزه هاى علميه

كتاب الصلاة

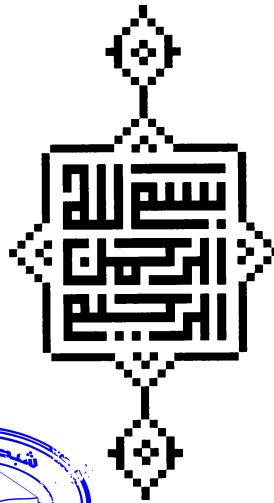
الجزء الأول

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم
المبرز محمد حسين الغروي النائيني

تأليف
السيد الأستاذ الشيخ محمد تقي الآملي

تحقيق
مجمع الفكر الإسلامي

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة



شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائيني، محمدحسين، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پديدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائيني / تأليف: ميرزا محمدحسين الغرويّ النائيني.
مشخصات نشر: قم: مركز مديريت حوزهٔ علميهٔ قم، ۱٤٤٦ق.=۱٤۰۳ -.
مشخصات ظاهري: ج.
ISBN:
978-622-358-167-0 :3 ج / 978-622-358-166-3 :2 ج / 978-622-358-165-6 :1 ج
978-622-358-170-0 : 6 ج / 978-622-358-169-4 : 5 ج / 978-622-358-168-7 :4 ج
978-622-358-173-1 : 9 ج / 978-622-358-172-4 : 8 ج / 978-622-358-171-7 : 7 ج
978-622-358-176-2 : 12 ج / 978-622-358-175-5 : 11 ج / 978-622-358-174-8 : 10 ج
978-622-358-179-3 : 15 ج / 978-622-358-178-6 : 14 ج / 978-622-358-177-9 : 13 ج
978-622-358-182-3 : 18 ج / 978-622-358-181-6 : 17 ج / 978-622-358-180-9 : 16 ج
978-622-358-185-4 : 21 ج / 978-622-358-184-7 : 20 ج / 978-622-358-183-0 : 19 ج
978-622-358-188-5 : 24 ج / 978-622-358-187-8 : 23 ج / 978-622-358-186-1 : 22 ج
978-622-358-191-5 : 27 ج / 978-622-358-190-8 : 26 ج / 978-622-358-189-2 : 25 ج
978-622-358-194-6 : 30 ج / 978-622-358-193-9 : 29 ج / 978-622-358-192-2 : 28 ج
978-622-358-197-7 : 33 ج / 978-622-358-196-0 : 32 ج / 978-622-358-195-3 : 31 ج
978-622-358-200-4 : 36 ج / 978-622-358-199-1 : 35 ج / 978-622-358-198-4 : 34 ج
978-622-358-203-5 : 39 ج / 978-622-358-202-8 : 38 ج / 978-622-358-201-1 : 37 ج
978-622-358-204-2 : 40 ج
وضعيت فهرست نويسي: فيپا
يادداشت: زبان: عربي.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشكوك. ج: ۲. وسيلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوى ج: ۸. استفتائات فارسي. ج: ۹. كتاب الحج و أحكام العبادات والمعاملات. ج: ۱۰. حاشية العروة الوثقى ج: ۱۱. تنبيه الأُمة و تنزيه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقريرات. ج: ۱٦ - ۲۰. فوائد الأُصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقريرات الأُصولية. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵ - ۳۷. منية الطالب في شرح المكاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المكاسب والبيع. ج: ٤۰. رسائل فقهيه
موضوع: نائيني، محمدحسين، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- كتابشناسي
موضوع: مجتهدان و علما -- ايران -- كتابشناسي
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علميهٔ قم. مركز مديريت
شناسه افزوده: ناشر همكار (مشارك)؛ دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر.
رده بندی کنگره: Z ۸۸٤۹ / ٤
رده بندی دیویی: ۰۱٦ / ۲۹۷۹۸٤
شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

مركز مديريت حوزه‌های علميه







(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

(٢٧)

كتاب الصلاة

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

الجزء الأول

تأليف

العلامة الشيخ محمد تقي الآملي

تحقيق

مجمع الإمام المجدد عبد الكريم الحائري - فرع قم

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدّسة



مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق البلاغي

رقم المجلّد ■ السابع و العشرون

عنوان الجزء ■ كتاب الصلاة/الجزء الأوّل

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ

تأليف ■ الشيخ محمدتقى الآمليّ ﷺ

تحقيق ■ مجمع الإمام الحسين ﷺ العلمي-فرع قم

الناشر ■ الإدارة العليا للحوزات العلمية

الناشر المشارك ■ دارالعتبة الحسينية للطباعة والنشر

الطبعة ■ الأُولى / قم المقدّسة

سنة الطبع ■ ١٤٤٦ هـ.ق

عدد النسخ ■ ٥٠٠ نسخه

شابك الدورة ■ ٢-١٦٣-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

شابك الجزء ■ ٥-١٩١-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

إيران■قم المقدّسة■شارع معلّم
جنب بيت الإمام الخميني ﷺ

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com

مقدمة مجمع الإمام الحسين عليه السلام العلمي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء

والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين.

لاشكّ ولاريب أنّ من أشرف العلوم بعد المعارف الربانيّة والأصول العقديّة هو العلم بالأحكام الشرعيّة والتكاليف الإلهيّة، ولأهميّته تنافس على تحصيله أهل العلم والفضل، فقطعوا البراري والقفار، وتحمّلوا المتاعب والمصاعب لبلوغ معين هذا النبع والإغتراف من نميره العذب.

لقد بذل علماؤنا الأبرار جهوداً جبّارة في خدمة هذا العلم وهذه المسيرة، منذ عهد الغيبة الكبرى وإلى زماننا هذا، فقدّموا أغلى ما عندهم من أجل الحفاظ على هذه الشعلة متوقدة، تنير الدرب لكلّ من أراد الهداية والوصول إلى برّ الأمان.

فكانوا ولا زالوا يتعاهدون هذه الشعلة ويتناقلونها يداً عن يدٍ وكابراً عن كابر، إلى أن وصلت هذه الأمانة إلى علم من أعلام الطائفة، وفطحل من فطاحل العلم، وركن

من أركان الحوزة العلميّة، هو الشيخ محمد حسين النائيني ﷺ، الذي لم يألوا جهداً في ترسيخ وتأسيس قواعد الفقه والاستنباط، التي تمهّد الطريق للوصول إلى الأحكام الفقهيّة، والخروج من عهدة التكاليف الشرعية.

ولذا روي عن الإمام الصادق ﷺ أنّه قال: «لوددت أنّ أصحابي ضُربت رؤوسهم بالسياط حتّى يتفقّهوا»[1].

وقال عليه السلام : «تفقّهوا في الدين، فإنّه من لم يتفقّه منكم في الدين فهو أعرابي، إنّ الله يقول في محكم كتابه: ﴿ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون﴾»[2] [3] .

فكان قد تخرّجَ من مدرسة المرحوم الميرزا النائيني طائفة من أهل العلم والمعرفة، وعرفوا بالفضل والتحصيل، وانتشروا في أرجاء المعمورة وظهرت آثارهم العلميّة. فدوّنوا تقريرات دروسه في الفقه والأُصول .

وقد بادرت مديريّة الحوزات العلميّة في قم المقدسة لإقامة مؤتمر لإحياء تراث الميرزا النائيني ﷺ، بالتعاون مع العتبة الحسينية المقدسة، متمثلةً بمجمع الإمام الحسين ﷺ العلمي لتحقيق تراث أهل البيت ﷺ. فاختارت إدارة المجمع -المتمثّلة بالاستاذ مشتاق صالح المظفر- مجموعة من مؤلّفاته ﷺ؛ للقيام بتحقيقها. فوقعت هذه المهمة على عاتق فرع المجمع في قم المقدسة. فكان ما يلي:

١. منية الطالب في شرح المكاسب: بقلم الشيخ موسى الخوانساري.

٢. كتاب الصلاة: بقلم الشيخ محمد تقي الآملي.

٣. المكاسب والبيع : بقلم الشيخ محمد تقي الآملي.

---

١. الكافي ١: ٣١/ ٨.

٢. سورة التوبة ٩: ١٢٢.

٣. الكافي ١: ٣١/ ٦.

ترجمة المؤلّف

هو الشيخ محمد تقي ابن المولى محمد بن علي بن محمد بن علي الآملي الطبرسي الطهراني. عالم فقيه، وحكيم فاضل، من وجوه علماء طهران ومراجع الأمور بها.

ولد بطهران في ١١ ذي القعدة سنة ١٣٠٤ق، تربّى في حجر والده -الذي كان من كبار علماء طهران في عصره- تربية حسنة، فأخذ الأوّليات والمقدّمات وشيئاً من المعقول والمنقول عن علماء طهران.

ثمّ هاجر إلى النجف حدود سنة ١٣٣٩ق، فبقي أربعة عشر سنة، كما صرّح به في ترجمته لنفسه في آخر كتابه (شرح المنظومة). فحضر على علماء النجف يومذاك، ولا سيما العلّامتين الميرزا النائيني والشيخ ضياء الدين العراقي وغيرهما.

وفي سنة ١٣٥٣ق، رجع إلى وطنه طهران، وهو يحمل إجازات بعض العلماء له، وشهاداتهم في حقّه، منهم العلّامة السيد أبو تراب الخوانساري، فقد كتب له إجازة في سنة ١٣٤٢ق، حوت ذكر عدّةٍ من مشايخه وطرقهم إلى المعصومين، أدرجها الشيخ مرتضى الكيلاني في كتابه (تذكرة الحكماء) عند ذكر المترجم... ثمّ عاد إلى زيارة العتبات المقدّسة، وتوقّف ليدرك العمرة الرجبيّة سنة ١٣٧٣ق[1].

أساتذته

١. والده المولى محمد بن علي الآملي.

٢. السيد جليل الطارمي.

٣. الشيخ محمد رضا النوري.

٤. الميرزا حسن الكرمانشاهي.

---

١. انظر ترجمته في طبقات أعلام الشيعة ١٣: ٢٦٧.

٥. الشيخ عبد النبي النوري.

٦. الشيخ محمد حسين النائيني.

٧. الشيخ ضياء الدين العراقي.

٨. السيد محمد الفيروزآبادي.

٩. السيد أبو تراب الخوانساري.

١٠. الشيخ ضياء الدين العراقي.

١١. الشيخ محمد حسين الكمباني.

تلامذته

١. ولده الآتي ذكره الشيخ ضياء الدين.

٢. الشيخ محمد طاهر آل راضي.

٣. عبد الله الجوادي الآملي.

مؤلّفاته

١. شرح المنظومة، مجلد واحد.

٢. كتاب الصلاة، ثلاثة مجلّدات.

٣. كتاب المكاسب والبيع، مجلدان.

٤. شرح على العروة الوثقى، ١١ مجلداً.

٥. رسالة في الرضاع.

أولاده

الشيخ ضياء الدين الآملي، من أجلّاء الفضلاء في طهران. توفي سنة ١٣٩١ق.

نحن والكتاب

كتاب الصلاة

انتهى من كتابته سنة ١٣٤٤ق. وبعد الفحص والتنقيب، لم نقف على نسخة خطيّة لكتاب الصلاة، إلّا ما طبع في طهران سنة ١٣٧١- ١٣٧٣ق، في حياة المقرّر رحمه الله وبإشرافه، حيث كان هذا بعد وفاة الميرزا، وقد وقفنا على نسخة بخطّه، كانت عند أحد الفضلاء في قم المقدّسة، ولما رجعنا إليها ظهر لنا أنّها على شاكلة نسخة منية الطالب، فيها اختلافات كثيرة، مما يدلّل على أنّها كانت مسودة، لا يمكن الاعتماد عليها؛ لأنّ أكثر مؤلّفاته طبعت تحت إشرافه. ولما كانت المطبوعة خالية من أي تحقيقات، قمنا بتحقيقها وتصحيحها قدر الإمكان، فكان عملنا كالتالي:

١. تنضيد الكتاب ومقابلته على النسخة المطبوعة، وتصحيحها من الأخطاء المطبعيّة والإملائيّة.

٢. تخريج الآيات الكريمة ووضعها بين قوسين مزهّرين ﴿ ﴾.

٣. تخريج الروايات الشريفة ووضعها بين قوسين مزدوجين « »، وقد اكتفينا بالنقل عن «وسائل الشيعة»، لأنّه الأكثر تداولاً عند الفقهاء والمحققين، عنه.

٤. تخريج الأقوال الفقهيّة من مصادرها الأُم.

٥. تقويم النص وتقطيعه إلى فقرات، بحسب قواعد التحقيق المتعارفة، بحيث يسهل على القارئ الكريم الوصول إلى ما يريده المؤلّف، وقد عمدنا إلى إصلاح بعض العبارات أو إضافتها ووضعها بين معقوفين [] حيث اقتضتها الضرورة .

٦. وضعنا فهارس للآيات، والروايات، والمحتويات، في آخر الكتاب.

شكروتقدير

نتقدّم بالشكرالجزيل إلى المحقق الفاضل سماحة الشيخ مصطفى الهروي، اليزدي النجفي الذي قام بتصحيح الكتاب وتحقيقه، فللّه درّه وعليه أجره.

م. مجمع الإمام الحسين عليه السلام العلمي

هادي القبيسي العاملي

كلمة المقرّر

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين، واللعنة على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

وبعد، فيقول المفتقر إلى رحمة ربّه الغني، محمّد تقي بن محمّد الآملي (عفي عنهما): هذه جملة ممّا استفدته من مجالس أبحاث شيخنا الأُستاد، شيخ العلماء والمجتهدين، رئيس الملّة والدين، آية الله في العالمين، المولى الكامل، والعلاّم العامل، الميرزا محمّد حسين النائيني الغروي (طيّب الله رمسه، وجزاه الله عن العلم وأهله خير جزاء العالمين العاملين، ورفع درجته أرفع درجات الكاملين) ممّا أفاده في بحث الصلاة، وأجلى وأبدع ممّا استودعه ووعاه من أساتيده الكرام ومشايخه العظام، مع زيادة تحقيق وتدقيق جادت به نفسه الزكيّة النقيّة، ولقد بذلت الجهد في ضبطه، وما آليت السعي في ثبته، وأضفت إلى ما التقطت منه ما سنح بالخاطر، وأشرت في كلّ مورد لم أسمح بالقبول ما حرّرته من المآثر، حتّى صار مجموعاً مؤلّفاً

ربّما يُعَدّ من المؤلّفات والدفاتر، وإن كنت غير لائق للتبرّز بهذه المظاهر والمفاخر، ذخراً ليوم تُبلَى فيها السرائر، ومستعيناً بملهم الحقائق على الضمائر.



كتاب الصلاة

والبحث فيه يقع في مقدّمتين ومقاصد.

المقدّمة الأُولى: في بيان ما يُراد من هذه اللفظة إذا وردت مطلقة في الكتاب أو السنّة

فنقول: هذه اللفظة وإن وقع الخلاف في كونها حقيقة شرعيّة مستحدثة في خصوص العبادة الموظّفة لإظهار غاية الخضوع والتذلّل في خصوص هذه الشريعة، ولكن لا يهمّنا التعرّض لهذا النزاع، ولا لما هو المقصود منها عند الإطلاق؛ للقطع بكون المراد منها هو هذا المعنى في لسان النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من أوّل البعثة ولو مجازاً، كما يشهد بذلك الأخبار[1] الدالّة على كون الصلاة أفضل العبادات بعد الولاية، وأنّها أوّل ما أُوصي إلى النبيّ، وأوّل ما أُمر به، وأوّل وظائفه (صلّى الله عليه وآله)، فمن أوّل الأمر كان عرف الشارع على إرادة خصوص هذا المعنى الشرعي من هذا اللفظ، فعند الإطلاق لابدّ من الحمد عليه لتقدّم العرف الخاصّ على اللغة.

كما لا يهمّنا النزاع في أنّ هذه العبادة هل هي كانت ثابتة في الشرايع السابقة، وكانت مسمّاه بهذه اللفظة أيضاً حتّى تكون حقيقة لغويّة في عرف العرب أم لا؟

---

١. *الكافي* ٢: ١٨ باب دعائم الإسلام، ح ١ و٢ و٣.

المقدّمة الثانية

بعد اتضاح المراد من لفظ الصلاة في المقام، وأنّها عبارة عن هذه العبادة المخصوصه المقبولة لإظهار غاية الخضوع، فهي بما هي هذه العبادة تنقسم إلى مفروضة ومسنونة، والمفروضة منها بحسب الامتياز النوعي - كما هو الملاك في تعدّد الأقسام فيما نحن فيه (وإلّا فحسب الخصوصيّات المشخّصة لا تحصى عدداً) - على أربعة أنواع:

١- **اليوميّة**: ويدخل فيها القضاء والجمعة، والملتزم بالإجارة، والولاية عن الميّت، والمنذورة منها وشبه المنذورة - بناء على جواز نذر الواجب -؛ وذلك لأنّ القضاء ليس إلّا عين الصلاة الفائتة في وقتها المأتيّ بها في خارج وقتها، والوقت لا يكون من مقوّماتها وأركانها الموجبة لكون الأداء نوعاً مغائراً مع القضاء، وإلّا لم يكن قضائها، بل كان أمراً أجنبيّاً عن الأداء، ولذا لا نقول: بالقضاء في الموقّت الذي لم يدلّ دليل على وجوبه إذا فات في وقته، لاحتمال كون الوقت من مقوّماته النوعي.

وكذا الجمعة ليست إلّا صلاة الظهر في يومها، الباقية على أصل الجعل الأوّلي - أعني ما فرضه الله تعالى - وإنّما أضاف النبيّ (صلّى الله عليه وآله) الركعتين

الأخيرتين على صلاة الظهر في غير يوم الجمعة، وما أضافها في يوم الجمعة، بل بقيت الظهر من يوم الجمعة على حالها، كما أنّ الملتزم من اليوميّة بالإجارة والولاية والنذر وشبهه ليس إلّا أصل الصلاة اليوميّة لا نوعاً مغائراً معها.

نعم، غاية الأمر أنّ اليوميّة تارة تكون مفروضة بالأصل وأُخرى تصير مفروضة بالعرض، وأمّا نفس الواجب فهو واحد نوعيّ في كلا الحالين.

٢- صلاة العيدين.

٣- الآيات: وهي تشمل صلاة الكسوف والخسوف والزلزلة، وكلّ مخوّف سماويّ لكونها جميعاً من الآيات، والكسوفيّة ونحوها من مصنّفاتها؛ فالآيات أيضاً نوع واحد.

٤- صلاة الطواف.

وأمّا الصلاة المنذورة وما بمعناها: فليست نوعاً مستقلاً - كما مرّ - بل تابعة للنوع الذي كانت داخلة تحته قبل النذر، فإن كانت قبل النذر مسنونة بأن تعلّق النذر بالصلاة المسنونة، فلا يصير بالنذر نوعاً مستقلاً في قبال سائر الأنواع المفروضة بحسب الجعل الشرعي - كما هو الملاك في المقام -، وكذا إذا كان قبل النذر من الأنواع المفروضة.

والحاصل، إنّ الملاك في الأنواع في المقام هو الاختلاف النوعي بحسب أصل التشريع.

وأمّا صلاة الميّت: فلا تكون صلاة بما لها من المعنى المقصود في المقام، بل هي دعاء، ومجرّد اشتمالها على التكبيرات لا يصيّرها صلاة، كما هو ظاهر.



المقصد الأوّل
في الصلاة اليوميّة بما لها من اللواحق المسنونة المترتّبة من النوافل

ولمّا كان أصناف الصلاة اليوميّة كثيرة من حيث الأداء والقضاء، ومن حيث الوجوب بالأصل والمسنون بالعرض، والإجارة وغيرها، والحضر والسفر وسائر الحيثيّات، فلهذا يشتمل هذا المقصد على فصول يذكر في كلّ فصل الأحكام المختصّة بكلّ واحد من تلك الأصناف، وعلى لواحق تذكر فيها أحكام الخلل والجماعة، وحيث إنّ الصلاة لها مقدّمات سابقة عليها من قبيل الوقت والمكان والستر، ومقدّمات مقارنة كالأجزاء والشرائط الداخليّة كالقبلة والطهارة، فيجب أن يذكر المقدّمات أوّلاً في فصولٍ، ثمّ ينتهي إلى البحث عن الأجزاء.

الفصل الأوّل
في المواقيت

وقبل الشروع في مباحثها يجب تقديم جهات:

الأُولى: في ذكر أعداد اليوميّة من فرائضها ونوافلها

أمّا عدد الفرائض فلا إشكال بين المسلمين في أنّها سبع عشرة ركعة في الحضر، وإحدى عشرة ركعة في السفر على ما هو المعهود.

وأمّا عدد النوافل فهو على المشهور أربع وثلاثون ركعة في الحضر بتنزيل الوتيرة منزلة الركعة الواحدة، بل ادّعي عليه إجماع[1]، بل لا خلاف بينهم في ذلك فتوى وعملاً[2]، مضافاً إلى أخبار كثيرة من الصحاح[3] وغيرها، الدالّة على ذلك العدد المنطبق عليها العمل، وفي قبال هذه الأخبار أخبار أُخَر تدلّ على خلاف ذلك وهي على طوائف:

---

١. الانتصار: ٥٠، *الخلاف* ١: ٥٢٥ م ٢٦٦. مجمع البرهان ٢: ٤.

٢. *المهذب* البارع ١: ٢٧٨. كشف الرموز ١: ١٢٤.

٣. *الوسائل* ٤: ٤٥ ب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض.

منها: ما تدلّ على كون الرواتب اليوميّة سبع وعشرين ركعة بإسقاط أربع ركعات من نافلة العصر، وركعتين من نافلة المغرب، ونافلة العشاء التي هي ركعة واحدة تنزيلاً[١].

ومنها: ما تدلّ على أنّها ثلاث وثلاثون ركعة بإسقاط نافله العشاء، وهي الأخبار الدالّة على أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) لم يصلّ بعد العشاء حتّى ينتصف الليل[٢]، وخبر ابن أبي عمير في جواب السؤال عن أفضل ما جرت به السنّة من الصلاة، قال (عليه السلام): «تمام الخمسين»[٣].

ومنها: ما تدلّ على أنّها تسع وعشرون بإسقاط أربع من نافلة العصر مع الوتيرة، وهي خبر يحيى المروي عن الرضا (عليه السلام)، وفيه: «**أفضل ما يتقرّب به العبد إلى الله من الصلاة ستّ وأربعون ركعة فرائضة ونوافلة**». قلت: هذه رواية زرارة، قال (عليه السلام): «أوترى أحداً كان أصدع بالحقّ منه»[٤] الحديث.

والجواب عن هذه الأخبار أنّها على تقدير تسليم صراحتها في نفي مشروعية الزائد لابدّ من طرحها؛ لعدم مقاومتها مع ما دل على مشروعيّة أربع وثلاثين ركعة، لكونها معمولاً بها عند الأصحاب، وشذوذ تلك الأخبار المخالفة من حيث العمل؛ لعدم العمل بها وكونها معرضاً عنها، مضافاً إلى إمكان الجمع بحمل بعض تلك الأخبار على مراتب الفضل ممّا لا يكون ظاهره خلاف ذلك. وهذا الجمع ممكن في غالبها.

---

١. *الوسائل* ٤: ٥٩ ب ١٤ من أبواب اعداد الفرائض ح ١.
٢. *الوسائل* ٤: ٢٤٨ ب ٤٣ من أبواب المواقيت ح ١ و ٤.
٣. *الكافي* ٣: ٤٤٣ ح ٤.
٤. *الوسائل* ٤: ٦٠ ب ١٤ من أبواب اعداد الفرائض ح ٥.

ويحمل أخبار عدم فعل النبيّ للوتيرة[١] على كونه (صلّى الله عليه وآله) عالماً بأنّه لا يموت في تلك الليلة، فإنّ حكمة تشريع الوتيرة هي كونها نائبة عن صلاة الليل لو لم يفعل صلاة الليل في تلك الليله بموت وغيره.

كما يشهد بهذا الحمل والجمع صريح خبر *العلل* عن الصادق (عليه السلام): «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتنّ إلّا بوتر**». قال: قلت: يعني الركعتين بعد العشاء الآخرة؟ قال: «**نعم، إنّهما بركعة؛ فمن صلّاهما ثمّ حدث به حدث مات على وتر، فإن لم يحدث به حدث الموت يصلّي الوتر في آخر الليل**». فقلت: هل صلّى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) هاتين؟ قال (عليه السلام): «**لا**». قلت: ولم؟ قال: «**لأنّ رسول الله كان يأتيه الوحي وكان يعلم أنّه هل يموت أم لا، وغيره لا يعلم؛ فمن أجل ذلك لم يصلّها وأمر بها**»[٢].

أو حملها على أنّه ليس بين العشاء وصلاة الليل صلاة تكون وظيفة للوقت؛ لأنّ نافلة العشاء لا تكون وظيفة الوقت، بل هي من لواحق الفريضة، كما يظهر من بعض الأخبار[٣]، فمعنى أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) لم يصلّ بعد العشاء إلى نصف الليل أنّه لم يصلّ ما هو وظيفة الوقت، وتحمل بقيّة الأخبار على ذلك أيضاً يعني إنّ أربع ركعات في نافلة العصر ليست نافلة العصر، وركعتين من نافلة المغرب ليستا من نافلة المغرب[٤]، بل هي من وظائف الوقت.

فقوله (عليه السلام) في جواب السائل: «فإن كنت أقوى على أكثر من هذا

---

١. *الوسائل* ٤: ٢٤٨ ب ٤٣ من أبواب المواقيت ح ١ و ٤.
٢. *الوسائل* ٤: ٩٦ ب ٢٩ من أبواب اعداد ا الفرائض ح ٨.
٣. *الوسائل* ٤: ٦١ ب ١٤ من أبواب اعداد الفرائض ح ٦.
٤. *الوسائل* ٤: ٥٩ ب ١٤ من أبواب اعداد الفرائض ح ٣.

يعذّبني الله على كثرة الصلاة؟): «**لا ولكن يعذّبك على ترك السنّة**»[١]، يمكن حمله على أنّه يعذّب على الإتيان بعنوان أنّه من لواحق الصلاة، لا على الإتيان مطلقاً. ويمكن أن يكون معناه أنّه لا يعذّب على الأكثر لو أتى به، ولكن يعذّب على ترك الأقلّ.

وكذا قوله (عليه السلام): «نعم»، في جواب السائل (أفهذا جميع ما جرت به السنّة؟)[٢]؛ محمول على أنّه جميع ما جرت به السنّة بنحو الأفضليّة، لا أنّه ليس غيرها من السنّة، أو أنّه جميع ما يكون من لواحق الفريضة، فلا ينبغي الإشكال في المسألة.

فإن قلت: صحيحة ابن سنان تدلّ على كون النافلة بعد العشاء أربع ركعات إذ فيها: ورأيته - يعني الصادق (عليه السلام) - يصلّي بعد العتمة أربع ركعات[٣] وهذا مخالف مع جميع الأخبار حتّى أخباركون الراتبة والفريضة إحدى وخمسين[٤]، وأخبار أنّه ليس بعد العشاء إلى انتصاف الليل صلاة أو غير الوتيرة[٥].

قلت:[٦]: إنّه لا معارضة بين هذه الصحيحة وبين تلك الأخبار؛ فإنّ الصحيحة لا تدلّ على أزيد من حكاية فعل الإمام (عليه السلام)، ولم يعلم أنّه (عليه السلام) إنّما فعل بعنوان الرواتب، ولم يدلّ تلك الأخبار أيضاً على أزيد من نفي النافلة المرتّبة بعد العشاء، فيمكن أن يكون فعله (عليه السلام) بعنوان أنّها نافلة مبتدئة

---

١. *الوسائل* ٤: ٤٧ ب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض ح ٦.
٢. *الوسائل* ٤: ٥٩ ب ١٤ من أبواب اعداد الفرائض ح ٣.
٣. *الوسائل* ٤: ٦٠ ب ١٤ من أبواب اعداد الفرائض ح ٤
٤. *الوسائل* ٤: ٤٨ ب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض ح ١٠ و غيره.
٥. راجع *الوسائل* ٤: ١٥٦ ب ١٠ من أبواب المواقيت ح ٣. و كذا *الوسائل* ٤: ٤٧ ب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض ح ٧.
٦. لانسجام العبارة و عدم وجود كلمة: «ثانياً» حذفنا ما في المطبوع كلمة: «أوّلاً».

فيكون فعله دليلاً على أنّ فعل النافلة المبتدئة ليس مكروهاً، وأنّ هذا الوقت ليس من الأوقات المكروهة.

أقول: في دلالة الصحيحة على هذا أيضاً تأمّل؛ لأنّها لا تدلّ على أزيد من الصدور الأربع عن الإمام من غير دلالة على كونها من المبتدئة أيضاً، لاحتمال أن تكون من ذوات الأسباب، كالشكر وصلاة الحاجة ونحوهما.

فرعان:

الأوّل: قد ذكر غير واحد من الأصحاب استحباب ركعتَي الغفيلة بين العشائين[1]؛ ويدلّ على مشروعيّتها ما عن مصباح الشيخ[2].

والمناقشة في سند روايتها ضعيفة بعد كون عمل الطائفة بما في المصباح، مضافاً إلى تصريح الشيخ نفسه بأنّه ألّف كتابه هذا للعمل بكلّ ما يذكر فيه، فلا وجه للمنع عن العمل بها، فعليه لا بأس في الفتوى باستحبابها.

ولا ينافيه الأخبار الدالّة على إمضاء الصلاة اليوميّة في إحدى وخمسين، أو ما دلّ على أنّ ما يصلّى بين المغرب والعشاء أربع ركعات، لكون المراد الصلوات المخصوصة المعهودة - أعني الفريضة ونوافلها - يعني ليست سوى هذا العدد صلاة بما هي من الرواتب المعهودة، لا أنّها ليست صلاة أُخرى أيضاً مشروعة. كيف ولا ينبغي الارتياب في استحباب الصلوات المندوبة المطلقة.

وممّا ذكرنا، يظهر كون الغفله مغائراً مع الرواتب فلا وجه لتوهّم كونها من الرواتب - كما عن بعض[3] - لكون النصّ والفتوى ظاهرتان في المغايرة.

---

١. *الذكرى* ٢: ٣١٣. *المفاتيح* للكاشاني ١: ٣٧ مفتاح ٣٧. الموجز لابن فهد: ٩٤ - (راتبة اليومية).

٢. *مصباح المتهجّد*: ١٠٦. *الوسائل* ٨: ١٢١ ب ٢٠ من أبواب بقية الصلوات المندوبة ح ٢.

٣. راجع *الجواهر* ٧: ٧٣.

فإن قلت: الخبر الدالّ على جواز الغفلة بين العشائين[١] معارض مع ما ورد من عدم جواز النافله في وقت الفريضة إلّا الرواتب اليوميّة[٢]، وبعد الإتيان بالمغرب يكون وقت العشاء فلا يجوز الإتيان بغير الراتبة، فلابدّ من طرح ما يدلّ على الغفيلة، أو حملها على كونها من الراتبة - أعني إتيان الركعتين من الراتبة بصورة الغفيلة -.

قلت: أوّلاً: الأخبار الدالّة على المنع من فعل النافلة في وقت الفريضة محمولة على وقت المختصّ بالفريضة، لا مطلق وقت الفريضة.

وثانياً: لو سُلِّم دلالتها على الأعمّ من وقت الاختصاص يكون المراد منها وقت الفضيلة، لا الأعمّ منه ومن وقت الإجزاء.

وثالثاً: لو سُلِّم دلالتها على الأعمّ من وقت الفضيلة والإجزاء أيضاً، يكون المراد منها وقت الإجزاء بعد وقت الفضيلة لا قبلها، مثل قبل ذهاب الشفق بالنسبة إلى العشاء، فإنّه وقت إجزاء لها لدخول وقت فضيلة العشاء بذهاب الشفق كما سيأتي؛ وذلك لأنّه مع استحباب تأخير صلاة الفريضة، لا معنى للنهي عن غيرها، ولا يجري التعليل للنهي الوارد في تلك الأخبار بخوف فوت الفريضة؛ فإنّه مع استحباب التأخير إلى وقت الفضيلة لا تجري هذه العلّة في أوّل الوقت الذي هو وقت الإجزاء لعذر، كما في بعض الأخبار[٣] كما لا يخفى.

الفرع الثاني: روى الشيخ في مصباحه[٤] رواية تدلّ على استحباب صلاة الوصيّة بين المغرب والعشاء، وفيها عن الصادق (عليه السلام) عن آبائه أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله) قال: «**أُوصيكم بركعتين بين العشائين يقرأ في الأُولى الحمد**

---

١. *المستدرك* ٦: ٣٠٢ ب ١٥ من أبواب بقية الصلوات المندوبة ح ٢.

٢. لاحظ *الوسائل* ٤: ٢٦٤ ب ٥٠ من أبواب المواقيت ح ٣. وغيرها.

٣. لاحظ *الوسائل* ٤: ٢٢٨ ب - ٣٥ من أبواب المواقيت ح ٨.

٤. *الوسائل* ٨: ١١٨ ب ١٧ من أبواب بقية الصلوات المندوبة ح ١. *مصباح المتهجّد*: ١٠٧.

و«إذا زلزلت» ثلاث عشر مرّة، وفي الثانية الحمد و«قل هو الله» خمس عشرة مرّة، فإنّه من فعل ذلك كلّ شهر كان من المتّقين، فإن فعل كلّ سنة كُتِب من المحسنين، فإن فعل في كلّ جمعة مرّة كتب من المصلّين، فإن فعل في كلّ ليلة زاحمني في الجنّة ولم يحص ثوابه إلّا الله». ولا بأس في الفتوى باستحبابها بمقتضى هذا الخبر، كما ذكرنا في الغفيلة.

أقول: وممّا ذكرنا يظهر الكلام فيما عدا الغفيلة والوصيّة ممّا ورد بين العشائين، كصلاة ركعتين بينهما في العشر الأُوَل من ذيحجّة[1]، وكصلاة ليلة الرغائب في ليلة الجمعة الأُولى من شهر رجب[2]، وكثمان ركعات من نافلة شهر رمضان بناء على استحباب الإتيان بها بين العشائين[3]، واثنتي عشرة منها بعد العشاء[4]، وكركعتين للحاجة بين الظهرين في عمل أُمّ داود[5].

وضابط الجميع هو جواز الإتيان بالنافلة قبل أداء الفريضة فيما إذا لم يكن وقت الفضيلة، بل كانت متقدّمة على وقت الفضيلة بحيث كان المورد مورد استحباب تأخير الفريضة، وقد ذكر الشيخ (قدّس سرّه) صلوات أُخر بين العشائين في مصباح المتهجّد من ركعتين، وأربع ركعات، وعشر ركعات[6].

---

١. *الوسائل* ٨: ١٨٣ ب ٥٢ من أبواب بقية الصلوات المندوبة ح ١.

٢. *الوسائل* ٨: ٩٨ ب ٦ من أبواب بقية الصلوات المندوبة ح ١.

٣. *مفاتيح الجنان* - اعمال ليلة الأولى من شهر رمضان في الأمر الثامن. *التهذيب* ٣: ٦٢ ح ٢١٣، الاستبصار ١: ٤٦٢ ح ١٧٩٢. اقبال الأعمال: ١٣.

٤. *مفاتيح الجنان* - اعمال ليلة الأولى من شهر رمضان في الأمر الثامن. *التهذيب* ٣: ٦٢ ح ٢١٣، الاستبصار ١: ٤٦٢ ح ١٧٩٢. اقبال الأعمال: ١٣.

٥. نجدها في عمل أُمّ داود، و لعله أراد من ذلك يوم الجمعة، راجع *الوسائل* ٨: ٩٦ ب ٥ من أبواب بقية الصلوات المندوبة ح ١٠.

٦. *مصباح المتهجّد*: ١٠٧.

الجهة الثانية

قد وقع الكلام في أنّ النوافل اليوميّة من وظائف الأوقات الخاصّة، أو من لواحق الفرائض، أو يفصل فيها بكون بعضها من وظائف الوقت، كصلاة الليل وركعتين من المغرب وأربع ركعات من نافله العصر والباقي من لواحق الفريضة.

ولكن لا ثمرة في هذا النزاع بعد ورود الأخبار بسقوط نوافل النهاريّة في السفر وعدم سقوط الليليّة زائداً عمّا ورد من سقوط نافلة المقصورة. ولو كان الدليل على سقوط النافلة في السفر مقصوراً بخصوص ما دلّ على سقوط نافلة المقصورة لكان لهذا النزاع فائدة؛ لأنّه حينئذٍ يسقط جميع ثمان العصر لو قيل: بكونها من لواحق الفريضة، ولا تسقط شيئاً منها لو قيل: بكونها من وظائف الوقت، ويفصل بسقوط بعضها وثبوت الباقي لو قيل: فيها بالتفصيل.

لكن بعد ورود الدليل على سقوط النافلة بعنوان النافلة النهارية يسقط جميع رواتب النهاريّة، سواء كانت من وظائف الوقت أو من لواحق الفريضة.

لا يقال: أخبار سقوط نافلة الفرائض المقصورة في السفر معارض مع ما يدلّ على عدم سقوط نوافل الليليّة في خصوص نافلة العشاء، حيث إنّ مقتضى الطائفة الأُولى سقوطها، ومقتضى الطائفة الثانية عدم سقوطها، فيتساقط ما دلّ على عدم سقوط النوافل الليليّة، وما دلّ على سقوط نافلة المقصورة، وبعد تساقطهما تحصل الثمرة في نافلة العشاء حيث إنّه لو قلنا: بكونها من وظائف الوقت لا تسقط في السفر.

لأنّه يقال: الأخبار الدالّة على عدم سقوط النوافل الليليّة ظاهرة في خصوص صلاة الليل، فلا تعارض تلك الأخبار.

وأمّا الرواية المرويّة عن فضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام): «**إنّما صارت العشاء مقصورة وليس تترك ركعتاها؛ لأنّها زيادة في الخمسين تطوّعاً ليتمّ بها بدل كلّ**

ركعة من الفريضة ركعتان من التطوّع»[١] فهي معارض برواية رجاء بن أبي ضحّاك في مسافرته مع الرضا (عليه السلام) وفيها: «**إنّه (عليه السلام) كان في السفر يصلّي فرائضه ركعتين ركعتين، إلّا المغرب، فإنّه يصلّيها ثلاثاً، وكان لا يدع نافلتها ولا يدع صلاة الليل والشفع والوتر وركعتي الفجر في سفر ولا حضر، وكان لا يصلّي من نوافل النهار في السفر شيئا**»[٢]، وغيرها من الأخبار. مع كون رواية فضل بن شاذان غير معمول بها عند الأصحاب، فلابدّ من طرحها، بل ادّعى ابن إدريس[٣] الإجماع على السقوط.

ولكن يمكن أن يقال: بعدم السقوط؛ لأنّ جماعة من الأصحاب كالشيخ[٤] وأبي العبّاس[٥] وأضرابهما عملوا برواية فضل، وهي تكون أخصّ ممّا تدلّ على سقوط نوافل الفرائض المقصورة، فتصير مخصّصاً لها.

وأمّا خبر رجاء بن أبي ضحّاك فهو مع ضعف سنده لا يدلّ على عدم مشروعيّة الوتيرة، بل لا دلالة فيها على تركه (عليه السلام) إيّاها، إلّا من حيث عدم التعرّض لها، وإنّما يدلّ على تركه (عليه السلام) للنوافل النهاريّة.

وأمّا الأخبار الدالّة على سقوط نافلة كلّ صلاة مقصورة[٦] فهي لمكان معارضتها مع ما دلّ على سقوط خصوص النوافل النهاريّة[٧]، الدالّ بمفهومه على عدم سقوط النوافل الليليّة، وأعمّيّتها عن خبر فضل المتقدّم، فتصير مخصّصاً به، لا يمكن الاستدلال بها لإثبات سقوط الوتيرة في السفر.

---

١. *الوسائل* ٤: ٩٥ ب ٢٩ من أبواب اعداد الفرائض ح ٣.
٢. *الوسائل* ٤: ٨٣ ب ٢١ من أبواب اعداد الفرائض ح ٨.
٣. *السرائر* ١: ١٩٤.
٤. *النهاية*: ٥٧.
٥. *المهذّب البارع* ١: ٢٨٣.
٦. *الوسائل* ٤: ٨١ ب ٢١ من أبواب اعداد الفرائض.
٧. *الوسائل* ٤: ٨١ ب ٢١ من أبواب اعداد الفرائض ح ١.

ودعوى الإعراض عن خبر فضل ممنوعة بعد ذهاب جماعة إلى العمل به، مضافاً إلى تأيده بخبر آخر لرجاء بن أبي ضحّاك المشتمل على أحكام كثيرة، وفيه إنّه (عليه السلام) - أي الرضا - كان يصلّي الوتيرة في السفر[1].

وبالجملة فيمكن حينئذٍ دعوى القطع بعدم سقوط الوتيرة في السفر، وإن كان الاحتياط بتركها أو إتيانها رجاءاً ممّا ينبغي مراعاته.

الجهة الثالثة

هل النوافل التي تسقط في السفر يختصّ موضع سقوطها بما يجب فيه القصر، أو يعمّ مواضع التخيير أيضاً؟ وجوهٌ:

السقوط مطلقاً، والثبوت كذلك، والتفصيل بين ما إذا كان من قصده الإتمام فالثبوت، أو من قصده القصر فالسقوط، أو التفصيل بين ما لو أتى بالفريضة في موضع التخيير فيجوز فعل النافلة ولو اختصار القصر، وبين ما لو أتى بها في خارج موضع التخيير فيسقط النافلة ولا يجوز إتيانها في موضع التخيير.

واستدلّ لعدم السقوط بعموم الأخبار الدالّة على تابعيّة النافلة للفريضة ثبوتاً وسقوطاً؛ وذلك كخبر أبي يحيى الحنّاط، وفيه: «يا بُنيّ، لو صلحت النافلة في السفر تمّت الفريضة»[2]، فإنّه يدلّ على أنّ سقوط النافلة يدور مدار عدم قابليّة الفريضة للإتمام، ففي كلّ مورد تكون الفريضة قابلة للإتمام لا دليل على سقوط

---

١. ان اريد بها ما هو الموجود في العيون وقد نقلها صاحب *الوسائل* عنه عن الرضا (عليه السلام) فانها خالية عن التعرض للوتيرة. راجع *الوسائل* ٤: ٨٣ ب ٢١ من أبواب اعداد الفرائض ح ٨، وعيون أخبار الرضا (عليه السلام) ٢: ١٨٢ ح ٥. و ان اريد غيرها فلم نعثر عليه، بل الظاهر انه لا وجود لها لا في *العيون* ولا في غيره، كما اعترف به في *الجواهر* ٧: ٥٠.

٢. *الوسائل* ٤: ٨٢ ب ٢١ من أبواب اعداد الفرائض ح ٤.

النافلة، ومع عدم الدليل على سقوطها تبقى على حالها من المشروعيّة، ومن ذلك يعلم عدم سقوطها عمّن يجب عليه الإتمام في السفر، كالعاصي بسفره وككثير السفر.

وفيه: إنّ غاية ما عليه هذه الأخبار هو أنّ كلّ مورد جعل الركعتان الأخيرتان من قبل النبيّ (صلّى الله عليه وآله) قيداً للواجب الأوّلي، المجعول في أصل الشرع عن الله لا تسقط نوافله، وكلّ مورد سقط القيد سقطت النافلة.

ولكن يجب النظر في المراد من سقوط الركعتين، فإن كان المراد من سقوطهما هو عدم الوجوب ورفع الإلزام وإن لم يكن منافياً مع الجواز، فيدلّ على السقوط في الأماكن الأربع، دون كثير السفر والعاصي به، وإن كان المراد به عدم المشروعيّة وعدم الجواز رأساً، فلا يدلّ على عدم السقوط، لا في الأماكن الأربع، ولا في كثير السفر والعاصي به. والأخبار وإن لم يكن ظاهراً في الثاني، لكنّها ليست ظاهرة في الأوّل أيضاً، فلا يكون دليلاً على السقوط في الأماكن الأربع، فيبقى عموم أخبار جواز النافلة بحالها.

وأمّا الأخبار الخاصّة الدالّة على جواز التطوّع بالصلاة في مواضع التخيير[1] و إن قصرت الفريضة، فكلّها ظاهرة في خصوص التطوّع بالصلاة، والتطوّع غير النافلة المرتّبة؛ لأنّ المراد بالتطوّع هو النوافل المبتدئة، ولا إشكال في مشروعيّتها مطلقاً ولو في غير أماكن التخيير.

إذا تحقّق البحث عن تلك الجهات، فلنرجع إلى البحث عن المواقيت، فالبحث عنها يقع في طيّ أُمور:

---

١. *الوسائل* ٨: ٥٣٥ ب ٢٦ من أبواب يكون الصلاة المسافر.

الأمر الأوّل

وفيه مسائلُ:

الأُولى: لا إشكال في أنّه إذا دخل الزوال يدخل وقت الظهرين في الجملة، وإذا غربت الشمس يدخل وقت المغربين كذلك، ويختصّ الظهر والمغرب من أوّل الوقت بمقدار أدائها، ثمّ يشتركان إلى أن يبقى في الأوّل مقدار أداء العصر فيختصّ به، وهذه الجملة ممّا عليه المعوّل وعليه العمل، إلّا ما نقل عن الشيخ[1] - على ما يأتي - وقد تكاثرت الأخبار على ذلك[2] أيضاً فلا إشكال في الإفتاء بها أصلاً.

نعم، ظاهر بعض الأخبار[3] هو كون أوّل وقت العصر القدمين، أو الذراعين، أو المثلين، بحيث لا تدخل وقت العصر قبل ذلك، ولكنّه لا قائل به، فهي على فرض دلالتها على ما ذكر مطروحة لموافقتها مع العامّة المفرّقين بين الظهرين كالمغربين، كما أنّه نقل عن كثير من كتب الشيخ القول: بأنّ وقت العشاء هو غروب الشفق المغربي رأساً[4] بحيث لا يكون قبله وقت لها أصلاً، وعلى طبق قوله: أخبار متعدّدة ظاهرة في ذلك، لكنّها أيضاً محمولة على وقت الفضيلة أو مطروحة؛ لعدم مقاومتها مع ما يدلّ على دخول وقت العشاء بالغروب[5] لكون تلك الأخبار المطابقه مع قول الشيخ[6] غير معمول بها، إلّا عند الشيخ وبعض آخر[7]، مع أنّ قول الشيخ مسبوق بالإجماع وملحوق به، فلا إشكال في أصل المسألة.

---

١. *المبسوط* ١: ٧٢.

٢. *الوسائل* ٤: ١٢٥ ب ٤ من أبواب المواقيت.

٣. *الوسائل* ٤: ١٤٠ ب ٨ من أبواب المواقيت ح ١ و ٢ و ٩.

٤. *المبسوط* ١: ٧٥.

٥. *الوسائل* ٤: ١٨٣ ب ١٧ من أبواب المواقيت.

٦. *المبسوط* ١: ٧٥.

٧. *المقنعة*: ٩٤. الوسيلة: ٨١.

المسألة الثانية: يقع الكلام في معنى وقت الاختصاص، فنقول: فيه أقوال ثلاثة:

الأوّل: إنّه لا يكون وقت الاختصاص بمعنى كون الشريك غير صالح لأنْ يقع فيه، بل معناه مراعاة الترتيب بين الفريضتين في أوّل الوقت - كالوقت المشترك - فلا يكون لأحدهما بالنسبة إلى أوّل الوقت خصوصيّة دون الأُخرى، إلّا من حيث وجوب تقديم ذلك عليه لرعاية الترتيب، فاختصاص الأُولى بأوّل الوقت لا يكون إلّا من باب استلزام الترتيب ذلك، فلو سقط وجوب الترتيب لنسيان وفعل الثانية قبل الأُولى تقع صحيحة.

الثاني: إنّه لا يصلح ذلك الوقت المختصّ لأن يقطع الشريك فيه أصلاً بوجه من الوجوه، ولا بجزء من أجزائه في جزء من أجزائه، سواء فعل ما يختصّ به قبل انقضائه بوجه صحيح أم لا، كما إذا اعتقد دخول الزوال فاشتغل بالصلاة، فدخل الوقت قبل إتمام الجزء الآخر من الصلاة، فإنّه - على هذا القول - لا يجوز الاشتغال بالعصر بمجرّد الفراغ عن الظهر، إلّا بعد انقضاء مقدار أداء الظهر.

الثالث: القول بالاختصاص فيما إذا لم يأت بصاحبة الوقت على وجه صحيح، وعدم جواز الإتيان بالشريكة حينئذٍ، وعدم الاختصاص وجواز الإتيان بالشريكة فيما إذا أتى بصاحبة الوقت على وجه صحيح، ولازم ذلك القول أنّه لو فعل الشريك في الوقت المختصّ بشريكه قبل أداء صاحبة الوقت يكون باطلاً، بخلاف ما إذا أتى بصاحبة الوقت على وجه صحيح، كما إذا أتى بالظهر قبل وقت اختصاصها بوجه صحيح مثل ما إذا دخل فيها بانياً على دخول الظهر عن اجتهاد صحيح، ثمّ تبيّن عدم الزوال حين افتتاح بالصلاة، ولكن وقع جزء من صلاته في الوقت ولو كان السلام الواجب منها، فإنّه حينئذٍ يصحّ أداء العصر مع وقوعها بتمام أجزائها في الوقت المختصّ بالظهر إلّا السلام منها.

واختلاف الأقوال ناشٍ عن اختلاف ظواهر الأخبار، فالعمدة حينئذٍ هو ما يستفاد من الأخبار بحسب الجمع بينها؛ والحقّ هو القول الثالث كما هو المشهور.

وليعلم أنّ الأخبار الواردة في الباب على أربع طوائف:

الأُولى: الأخبار الدالّة على أنّه إذا زالت الشمس يدخل وقت الظهرين وإذا غربت يدخل وقت العشائين، وذلك مثل صحيح زرارة عن الباقر (عليه السلام) قال: «**إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر والعصر، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب والعشاء**»[1] وفي معناه غيره[2].

والطائفة الثانية: ما كانت بمضمون الأُولى مع زيادة قوله (عليه السلام): «**إلّا أنّ هذه قبل هذه**» وذلك كخبر عبيد بن زرارة عن الصادق (عليه السلام) في قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ**﴾[3]، قال: «**إنّ الله تعالى افترض أربع صلوات وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها صلواتان أوّل وقتهما من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس، إلّا أنّ هذه قبل هذه، ومنها صلواتان أوّل وقتهما غروب الشمس إلى انتصاف الليل، إلّا أنّ هذه قبل هذه**»[4]، وفي معناه غيره[5].

والطائفة الثالثة: ما كانت بمضمون الطائفة الثانية، لكن مع زيادة قوله (عليه السلام): «**ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً إلى أن تغيب الشمس**»، وذلك كصحيح عبيد بن زرارة عن الصادق (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «**إذا زالت الشمس**

---

١. *الوسائل* ٤: ١٢٥ ب ٤٠ من أبواب المواقيت ح ١.

٢. *الوسائل* ٤: ١٢٧ ب ٤٠ من أبواب المواقيت ح ٨ و ٩ و ١٠.

٣ سورة الإسراء ١٧: ٧٨.

٤. *الوسائل* ٤: ١٥٧ ب ١٠ من أبواب المواقيت ح ٤.

٥. *الوسائل* ٤: ١٢٦ ب ٤ من أبواب المواقيت ح ٥ و ٢٠ و ٢١.

دخل وقت الصلاتين: الظهر والعصر جميعاً، إلّا أنّ هذه قبل هذه، ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس»[١]، وفي معناه غيره[٢].

الطائفة الرابعة: خبر داود بن فرقد الدالّ على اختصاص الظهر بأوّل الوقت بمقدار أدائها، واختصاص العصر بآخر الوقت بمقدار أدائها، وفيه قال (عليه السلام): «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضي مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، فإذا مضى مقدار ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر، وبقي وقت العصر حتّى تغيب الشمس، وإذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتّى يمضي مقدار ما يصلّي المصلّي ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتّى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»[٣].

ولا يخفى أنّ الطائفة الأُولى وإن كانت دلالتها على دخول وقت الصلاتين - أعني الظهرين والعشائين - بمجرّد الزوال أو الغروب بالظهور، إلّا أنّ دلالتها على كون الوقت وقتاً لكلتا الصلاتين ولو في الجملة بأن يكون بعض أجزاء كلا الفعلين صالحاً لأنْ يقع فيه بالنصوصيّة، كدلالة العامّ على فرد مّا من عنوانه، فحمل تلك الطائفة على إرادة دخول الوقتين بالزوال أو الغروب بدخول وقت أوّلهما فعلاً ووقت ثانيهما بعد انقضاء وقت الأُولى خلاف نصّ تلك الطائفة لا مجرّد خلاف الظاهر، ولأجل تلك الطائفة ذهب جماعة[٤] إلى عدم الاختصاص رأساً، وقالوا: بأنّه لا يستفاد من

---

١. *الوسائل* ٤: ١٢٦ ب ٤ من أبواب المواقيت ح ٥.
٢. *الوسائل* ٤: ١٣٠ ب ٤ من أبواب المواقيت ح ٢٢.
٣. *الوسائل* ٤: ١٢٧ ب ٤ من أبواب المواقيت ح ٧. وذيلها في *الوسائل* ٤: ٤٨١ ب ٧١ من أبواب المواقيت ح ٤.
٤. *الناصريات* (الجوامع الفقهية): ٢٢٩ م ٧٢. *السرائر* ١: ١٩٩.

الطائفة الثانية إلّا الترتيب بين الصلاتين، ولذا عبّر فيها بأنّ هذه قبل هذه المشاربها إلى نفس الصلاتين، ولم يعبّر بأنّ وقت هذه قبل وقت هذه، مع أنّه لو كان الغرض بيان الاختصاص لكان الأنسب هو التعبير بالعبارة الثانية، كما لا يخفى.

وفيه - ما لا يخفى -: فإنّ الظاهر من الطائفة الثانية هو تقديم وقت الصلاة الأُولى على وقت الثانية؛ وذلك لظهور الاستثناء في المتصل، وكون المنقطع خلاف الظاهر من الاستثناء، فلو كان قوله (عليه السلام): «إلّا أنّ هذه قبل هذه» استثناء منقطعاً لكان المعنى بيان شرط من شروط العمل من دون أن يكون مربوطاً بالمستثنى منه - أعني أوقات الصلاة - فحينئذٍ لا يكون ذكر خصوص هذا الشرط وجهاً معتدّاً به، مع أنّ مقتضى كون الاستثناء «هو إخراج ما لولاه لدخل» هو أن يكون المراد هو الإخراج عن قوله: «دخل الوقتان» الظاهر في صلاحيّة وقوع كلّ منهما بمجرّد الزوال أو الغروب، فيكون المراد بيان الترتيب في الوقت، فتصير الطائفة الثانية من أدلّة القول بالاختصاص.

ثمّ بعد تبيّن المراد من الطائفة الثانية تجعل قرينة للمراد من الطائفة الأُولى، وأنّ المراد بقوله (عليه السلام): «دخل الوقتان بنفس الزوال» أنّه يدخل وقتهما ولو في الجملة، وبالنسبة إلى وقوع بعض أجزاء كلّ من الفعلين ولو في بعض الأحوال، فلابدّ من رفع اليد عن ظهورها الذي يدلّ على أنّه بمجرّد الزوال يصلح وقوع كلّ من الفعلين بجميع أجزائهما مطلقاً والأخذ بنصّها.

وبعبارة أوضح: الطائفة الأُولى ظاهرة في صلوح الوقت بمجرّد الزوال لأنْ يقع فيه الصلاتان جميعاً بمعنى صلاحيّة أوّل الزوال لفعل العصر مطلقاً وبجميع أجزائها، ونصّ في صلوحه لفعلها في الجملة - أي ببعض أجزائها -، والطائفة الثانية ببركة الاستثناء تكون في دلالتها على عدم صلاحيّة أوّل الزوال لفعل العصر على نحو

الإطلاق أظهر، فتقدّم على الطائفة الأُولى، فيرفع اليد عن ظهور الطائفة الأُولى ويقتصر على نصّ مدلولها.

ويؤيّد الجمع بين الطائفتين بالطائفة الثالثة، لأنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً»[1] هو كون الاستثناء في مقام بيان الترتيب بين الوقتين. لا بين الموقّتين؛ إذ لا معنى للحكم بكون المكلّف في وقت منهما جميعاً بكلمة «ثمّ» الدالّة على التراخي مع كون الترتيب بين الموقّتين غير مختصّ بأوّل الوقت، بل يجب في وقت المشترك أيضاً ولو في حال العمد، ويجب أن يحكم بصحّة الصلاة مع نسيان الترتيب في أوّل الوقت، كما يحكم بصحّتها مع نسيانه في وقت المشترك، فهذه الفقرة في الرواية قرينة معيّنة للمراد من الاستثناء ومبيّن لكونه في مقام بيان الترتيب بين الوقتين، فيصير مفاد الطوائف الثلاث شيئاً واحداً ومؤدّاها معنى فارداً، وهو اختصاص الظهر والمغرب بأوّل وقتهما بمقدار أدائهما بحيث لا يصحّ إيقاع العصر أو العشاء قبل إيقاعهما بوجه صحيح.

وأمّا لو أتى بهما بوجه صحيح - كالفرض المتقدّم ذكره - فلا يبقى محلّ لاختصاص الوقت بالصلاة الأُولى حينئذٍ؛ وذلك لأنّ المستفاد من هذه الطوائف الثلاث من الأخبار هو أنّ أوّل الوقت مختصّ بالصلاة الأُولى التي لم يؤت بها إذ لو أتى بها لم يبق موضوع لقوله: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» لانتفاء المشار إليه بكلمة «هذه» في قوله: «إلّا أنّ هذه»، فقبليّة وقت أحدهما بالنسبة إلى الآخر لا يتصوّر إلّا مع بقاء الفريضة الأُولى، وعدم سقوط أمرها بالامتثال.

وتوهّم احتمال أنّ المراد من قوله: «إنّ هذه الخ»، هو قبليّة وقت هذه الذي ضرب

---

١. *الوسائل* ٤: ١٢٦ ب ٤ من أبواب المواقيت ح ٥.

لها، بحيث لا يكون قابلاً لإيقاع الغير فيه أصلاً ولو لم يقع الفعل المضروب له أيضاً من جهة تحقّقه قبل ذلك، مدفوعٌ بأنّه خلاف الظاهر والنصّ.

هذا، وأمّا الطائفة الرابعة - أعني رواية داود بن فرقد - فهي أيضاً توافق مع الطوائف الثلاث في بيان وقت الاختصاص وإن كان فيها زيادة الاختصاص لغير الظهر أيضاً.

نعم، ظاهر تلك الرواية أنّ مقدار مضيّ أربع ركعات مختصّ بالظهر سواء كان آتياً بها على وجه صحيح قبل ذلك المقدار أم لا، ولكن يجب تقييدها بما إذا لم يؤت بالظهر؛ لكونه الغالب مع احتفافه بما هو المرتكز في الذهن من اشتراط بقاء صاحبة الوقت في اختصاص الوقت بها.

فتلخّص من جميع ذلك أنّ مفاد مجموع الأخبار - بعد حمل مطلقاتها على مقيّداتها - هو ما أفتى به المشهور من اختصاص أوّل الوقت بالصلاة الأُولى فيما إذا لم يؤت بها، دون ما إذا أتى بها على وجه صحيح.

هذا وقد يستدلّ لإثبات الاختصاص بوجه عقليّ وحاصله: أنّ في أوّل الوقت إمّا يجب كلتا الصلاتين أو يجب خصوص الثانية أو خصوص الأُولى، لكن الأوّل مستلزم للتكليف بالمحال، والثاني خلاف الإجماع، فالمتعيّن هو الثالث وهو المطلوب.

لكنّه ممنوع، أوّلاً: بالنقض بالوقت المشترك، فإنّه يقال: التكليف بالصلاتين في مقدار الصلاة الواحدة في الوقت المشترك تكليف بالمحال، وبخصوص الثانية خلاف الإجماع؛ فالمتعيّن هو التكليف بالأُولى وهو باطل، لكون الوقت مشتركاً بينهما.

وثانياً: إنّا نختار كون أوّل الوقت وقتاً لكلتا الصلاتين، لكن وجوب الترتيب بينهما يرفع استحالة التكليف، لتعيّن إتيان الظهر قبل العصر، وإنّما تظهر الثمرة فيما لو أتى بالترتيب بوجه صحيح أو ترك الترتيب نسياناً كما لا يخفى.

هذا كلّه في اختصاص الظهر بأوّل الوقت بمقدار أدائها.

وأمّا العصر فلا كلام بينهم أيضاً في اختصاصها بآخر الوقت بمقدار أدائها، ويدلّ عليه من الأخبار رواية الحلبي في رجل نسي الأُولى والعصر جميعاً، ثمّ ذكر عند غروب الشمس، فقال (عليه السلام): «إن كان في وقت لا يخاف فوت أحدهما فليصلّ الظهر ثمّ يصلّ العصر، وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخّرها فتفوته، فتكون قد فاتتاه جميعاً، ولكن يصلّي العصر فيما قد بقي من وقتها، ثمّ ليصلّ الأُولى بعد ذلك على أثرها»[1]، وفي معناها غيرها[2].

ودلالتها على اختصاص آخر الوقت بالعصر بمقدار أدائها واضحة، بل الظاهر منها هو كون المراد على مجرّد خوف فوت وقت العصر ولو كان الوقت في الواقع واسعاً لهما، ويشهد بذلك أيضاً قوله (عليه السلام): «ثمّ ليصلّ الأُولى بعد ذلك على أثرها»، فإنّ الأمر بتعقيب الثانية بالأُولى إنّما هو فيما إذا انكشف بقاء الوقت بمقدار فعل الظهر أيضاً واقعاً، فإنّه يجب عليه إتيان الظهر من دون تراخٍ.

ومنه يظهر أنّ معنى اختصاص العصر بآخر الوقت هو عدم صلوح أداء شريكها فيما لو لم يأت بالعصر بوجه صحيح، وأمّا لو أتى بها كذلك إمّا نسياناً أو لخوف فوت العصر فيصحّ الإتيان بالظهر حينئذٍ أداءً في الوقت المختصّ بالعصر، فيكون وزان اختصاص آخر الوقت بالعصر، كاختصاص أوّله بالظهر.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ المراد بخروج وقت الظهر فيما إذا بقي من الوقت مقدار أربع ركعات - كما في رواية داود بن فرقد المتقدّمة[3] - هو وجوب تقديم العصر في هذا الوقت إذا لم يؤت بها، لا الخروج بقول مطلق ولو مع فعل العصر قبل ذاك الوقت أيضاً.

بقي الكلام في أنّ المدار على مقدار الوقت الاختصاصي بأيّ شيء هو؟

---

١. *الوسائل* ٤: ١٢٩ ب ٤ من أبواب المواقيت ح ١٨.

٢. *الوسائل* ٤: ١٢٩ ب ٤ من أبواب المواقيت ح ١٧. وكذا *الوسائل* ٢: ٣٦٥ ب ٤٩ من أبواب الحيض ح ١٤.

٣. *الوسائل* ٤: ١٢٧ ب ٤ من أبواب المواقيت ح ٧.

فقد يقال: بكون المدار على مقدار أداء الفريضة بأجزائها وشرائطها بمعنى كون المدار على مقدار ما يلزمه أداء الفريضة الفعليّة على شخص المكلّف بما لها من الشرائط الفاقدة، كما يظهر ذلك من *الجواهر*[1] ونسبه إلى ظاهر النصّ والفتوى مع اعترافه بأنّ الغالب عبّروا بمقدار أداء أربع ركعات. ولازم هذا القول اختلاف الوقت المختصّ باختلافات شتّى لا يحصى بحسب حالات المكلّفين من حيث الفريضة الموظّفة عليهم بحسب تلك الحالات طولاً وقصراً، في حال الخوف وغيره، مع نسيان بعض الأجزاء التي لا تدارك لها وعدم نسيانه، وغير ذلك من الحالات. وكذا بحسب أشخاصهم سرعة وبطوء، في القرائة والحركات، وبحسب الشرائط من حيث فقدانها ووجدانها، وربما ينتهي الأمر إلى استيعاب غالب الوقت، بل ربما لا يبقى إلّا الوقت المختصّ بالفريضة الثانية، وذلك بعيد في النهاية.

وقد يقال: بكون المدار على مقدار أربع ركعات فقط من دون ملاحظة المقدّمات رأساً ولو لم تكن حاصلة، لكن العبرة بالأربع بمقدار الأربع مطلقاً سواء كان الواجب عليه أربع ركعات - كما في الحضر- أو ركعتين - كما في السفر- أو غير ذلك من الحالات، وهو ضعيف لمنافاته مع التعبير بالفراغ عن الظهر أو المغرب - كما في بعض الأخبار- ومع ما في الطائفة الثانية والثالثة من التعبير بقوله (عليه السلام): «إلّا أنّ هذه قبل هذه» الظاهر في كون المختصّ مقدار أداء الظهر كيف ما كان، لا خصوص أربع ركعات.

وأمّا التعبير بأربع ركعات - كما في رواية داود بن فرقد المتقدّمة[2] - فلعلّه من باب المثال من جهة كون الأربع هي الفريضة الموظّفة غالباً، وإلّا فمن المعلوم هو إلقاء حيثيّة الأربعيّة وإناطة الحكم على الأربع بما هي فريضة، لا بما هي أربع.

---

١. *الجواهر* ٧: ١٥١.

٢. *الوسائل* ٤: ١٢٧ ب ٤ من أبواب المواقيت ح٧ و تقدّم في ص: ٣١.

لا يقال: لا داعي على حمل مضيّ مقدار أربع ركعات على المثال؛ لأنّ الحمل على المثال إنّما هو فيما إذا حصل القطع بعدم خصوصيّة في المثال وهو غير مسلّم في المقام، لاحتمال كون التحديد بهذا المقدار الخاصّ من جهة النظر إلى بيان أنّ الملاك في الوقت المختصّ هو الفريضة التي شرعت أوّلاً في أصل الشرع وهو ليس إلّا أربع ركعات، لكون القصر من جهة السفر، أو الخوف من العوارض الطارية على أصل الفريضة.

لأنّه يقال: لو كان الملاك هو الفريضة لكان الاعتبار بالركعتين، لا بالأربع؛ لكونهما فرض الله المجعول أوّلاً، مع أنّ العمدة في دليل الاختصاص هي الأخبار المعبّرة بقوله: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» الظاهرة في كون العبرة على أصل الفريضة.

وقد يقال: بكون المدار على أداء خصوص الفريضة الفعليّة كيف ما كان، من دون لحاظ مقدار تحصيل الشرائط لفاقدها، فلابدّ من مراعاة اختلاف مقدار أداء الفريضة على حسب اختلاف المصلّين من حيث السفر والحضر ونحوهما.

والعمدة في المقام هي ملاحظة ما يستفاد من الأخبار، فنقول: أخبار الباب على طائفتين:

الأولى: ما تدلّ على كون العبرة على مقدار الفريضة بما لها من الشرائط وهي كلّما عبّر فيه بلفظ «صلّيت» أو «فرغت» ونحوهما، وذلك كخبر عبيد بن زرارة عن الصادق (عليه السلام) قال: «إذا غابت الشمس حلّ الإفطار ووجبت الصلاة، وإذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»[1]، فإنّ الظاهر من الفراغ عن المغرب هو الفراغ الفعلي عنها بما لها من المقدّمات ولو كانت مقدّماتها بالغة إلى ألف.

---

١. *الوسائل* ٤: ١٨٤ ب ١٧ من أبواب المواقيت ح ٢.

والثانية: ما تدلّ على كون العبرة على مقدار خصوص الفريضة وهي كلّما عبّر فيها بلفظ «إلّا أنّ هذه قبل هذه» أو بقوله: «بمقدار ما يصلّى فيه الفريضة» أو «أربع ركعات» بعد كون المراد بالأربع أيضاً هي الفريضة بما هي فريضة، لا بما هي أربع - كما تقدّم -، فإنّ ظاهرها هو أنّ المدار على مقدار أداء نفس الفريضة، لا تحصيل مقدّماتها أيضاً، فحينئذٍ إمّا يرفع اليد عن ظهور الطائفة الأُولى بحمل الفراغ الفعلي على إمكان الفراغ، والصلاة الفعليّة على إمكان الصلاة ولو باعتبار حصول مقدّماتها قبل الوقت حتّى توافق مع مضمون الطائفة الثانية.

أو يرفع اليد عن ظهور الطائفة الثانية بحمل قوله (عليه السلام): «إلّا أنّ هذه قبل هذه» على الفريضة بما لها من المقدّمات حتّى توافق مع مضمون الطائفة الأُولى.

لكن كلا الحملين بعيد: أمّا الأوّل، فلبُعد حمل لفظ «فرغت» المذكور بصيغة الماضي الظاهر في تحقّق الفراغ على إمكان الفراغ.

وأمّا الثاني، فلبُعده فيما إذا استلزم تحصيل المقدّمات استيعاب جميع وقت المشترك، فمع عدم ترجيح لأحد الحملين على الآخر يجب التوقّف.

ولكن يمكن ان يقال: برجحان الحمل الأوّل على الثاني؛ وذلك لأنّ ما ورد فيه بلفظ «صلّيت» أو «فرغت» ليس في مقام بيان وقت الاختصاص، بل إنّما هو في مقام الردّ على العامّة القائلين بعدم دخول وقت الثانية بالفراغ عن الصلاة الأُولى، فلا يعارض مع ظهور الطائفة الثانية الدالّ على كون العبرة بمضيّ مقدار أداء الفريضة فقط، لا هو مع مقدار تحصيل مقدّماتها للفاقد عنها؛ فالأقوى حينئذٍ هو القول الأخير.

وتظهر الثمرة بينه وبين مختار صاحب *الجواهر* في موارد:

منها: ما لو نسي صلاة الأُولى بما لها من المقدّمات وأتى بالثانية بعد مضيّ خصوص مقدار أداء الأُولى دون تحصيل مقدّماتها، وكانت المقدّمات أيضاً غير ركنيّ

ممّا لا يضرّ نسيانها لصحّة الصلاة، فلا يكون فوتها في الصلاة الثانية موجباً لبطلانها، كما إذا نسي التستّر بلباس الطاهر الذي لولا نسيانه للزم مضيّ مقدار زمان تحصيله زائداً عن مقدار زمان أداء الفريضة الأُولى، بحيث لو ضمّ إلى مقدار زمان أداء الفريضة المنسيّة لم يحكم بعد بدخول الوقت المشترك، فحينئذٍ لو فعل العصر قبل مضيّ مقدار زمان تحصيل تلك المقدّمات تصحّ الصلاة اللاّحقة بناء على كون المدار هو وقت خصوص الفريضة، لوقوع العصر بعد مضيّ وقت أداء الفريضة، وعلى القول الآخر لا تصحّ، لوقوعها في الوقت المختص.

لا يقال: مع نسيان المقدّمات بالنسبة إلى الصلاة الأُولى تخرج عن المقدّميّة، فيصير مقدار وقت الاختصاص ما يسع لإيجاد غير هذه المقدّمة، فيصير ثمرة القولين شيئاً واحداً وهو وقوع العصر في الصورة المفروضة في الوقت المشترك.

لأنّه يقال: أوّلاً: سقوط الإعادة فيما إذا نسي الجزء أو الشرط ليس من جهة سقوط الجزء أو الشرط عن الجزئيّة أو الشرطيّة حتّى يسقط وقتها رأساً، بل سقوط الإعادة إنّما هو من جهة حكم الشارع بقناعته في مقام الامتثال عن المأمور به بما أتى به من الفاقد للجزء أو الشرط، فعلى هذا، فيبقى مراعاة وقت الشرائط المنسيّة بحاله.

وثانياً: على تقدير تسليم سقوط شرطيّة الشرط بالنسيان نفرض الكلام فيما إذا كان نسيان المقدّمة تابعاً لنسيان أصل الفريضة بحيث لولا نسيانها لم ينس الشرط أيضاً، وعليه فيكون زمان تحصيل المقدّمة جزء للوقت المختصّ، ولكن لا يخفى ندرة هذا الفرض.

ومنها: ما إذا نسي الفريضة الأُولى ودخل في الثانية قبل مضيّ مقدار أربع ركعات، وفي أثناء العمل دخل الوقت المشترك، ثمّ تذكّر نسيان الأُولى في حال

دخوله في الوقت المشترك، فإنّه بناء على المختار يجب عليه العدول إلى الفريضة الأُولى، لكونه في الوقت المشترك. وعلى مختار صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) تكون باطلة؛ وذلك بناء على المشهور من بطلان اللاّحقة لو شرع فيها نسياناً قبل السابقة، وتذكّر قبل الدخول في الوقت المشترك، لوقوع تمام الأفعال المأتيّ بها في الوقت المختصّ بالظهر بعنوان العصر مع عدم أداء صاحبة الوقت بوجه صحيح، فتصير تلك الأفعال باطلة، فيكون كما لو شرع في الظهر قبل الزوال نسياناً، ثمّ تذكّر قبل تحقّق الزوال، وهذا بخلاف ما إذا تذكّر بعد الدخول في الوقت المشترك، فإنّه تصحّ صلاته اللاّحقة، فيكون كما لو شرع في الظهر قبل الزوال نسياناً، فتذكّر بعد تحقّق الزوال، وعلى هذا، فيجب العدول عن العصر إلى الظهر لو تذكّر بعد الدخول في الوقت المشترك.

فإن قلت: مقتضى النصّ الصحيح[2] الدالّ على العدول من اللاّحقة إلى السابقة مطلقاً، سواء كان التذكّر في الأثناء أو بعد الفراغ، كان في الوقت المختصّ أو في الوقت المشترك؛ معلّلاً بقوله (عليه السلام): «إنّما هي أربع مكان أربع» هو صحّة العدول عن المأتيّة إلى المنسيّة بعد التذكّر مطلقاً ولو لم يدخل الوقت المشترك، وقد أفتى بذلك في *العروة*[3] أيضاً، وعليه فينتفي الثمرة المذكورة.

قلت: الرواية المذكورة وإن كانت صحيحة من حيث السند، لكن المشهور لم يعملوا بها بالنسبة إلى هذه الفقرة وإن كانت معمولاً بها بالنسبة إلى ما يشتمل عليها من أحكام أُخر، مع أنّ دلالتها على العدول حتّى فيما إذا كان التذكّر في الوقت المختصّ تكون بالإطلاق، فيقيّد بالأخبار السابقة الدالّة على عدم صلاحيّة الوقت المختصّ لوقوع شريكة الوقت فيه.

---

١. *الجواهر* ٧: ٥٠٩.

٢. *الوسائل* ٤: ٢٩٠ ب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ١. *الكافي* ٣: ٢٩١ ح ١.

٣. *العروة الوثقى*: ٢٧٥ المسألة ٥.

بل يمكن أن يقال: بانصرافها عن صورة إتيان العصر في أوّل الظهر نسياناً بعد نسيان الظهر في أوّل الزوال والشروع في العصر باعتقاد فعل الظهر.

هذا، مع أنّ صيرورة العصر ظهراً بعد الفراغ بمجرّد النيّة مخالف للقواعد، فلا يمكن المصير إليه بسبب هذه الرواية التي عرفت ما فيها من المناقشة.

لا يقال: الرواية لا تدلّ على صحّة ما أتى بعنوان العصر في الوقت المختصّ بالظهر، بل إنّما تدلّ على جعل العصر ظهراً، فلا ينافي كون الوقت مختصّاً بالظهر وعدم صلوح الشريكة فيه، بل يؤكّد الاختصاص؛ لأنّ لازم عدم صلوح الوقت للشريكة هو عدم وقوع الشريكة، والمفروض عدم وقوعها أيضاً، وإنّما الواقع هو صاحبة الوقت ووقوعها هو اللازم من اختصاص الوقت بها، فحينئذٍ نقيّد الأخبار الدالّة بإطلاقها على أنّه لو فعل العصر في الوقت المختصّ بالظهر تكون غير صحيحة على معنى أنّه لا يصحّ عصراً، لا مطلقاً ولو ظهراً.

لأنّا نقول: مرجع ما ذكرت هو إنكار وقت الاختصاص رأساً؛ وذلك لعدم بقاء مورد لقوت الاختصاص حينئذٍ، لأنّه ما من مورد إلّا ويصحّ فيه إتيان العصر في الوقت الاختصاص.

وهاهنا فروعٌ يجب التنبيه عليها:

الأوّل: إنّ المدار في مقدار أداء الفريضة الأُولى هو الرجوع إلى المتعارف من حيث بطوء القرائة وسرعتها، وبحسب أداء المستحبّات وعدمها، لكون الظاهر من قوله: «حتّى يمضي مقدار ما يصلّي أربع ركعات»[1] هو بيان مقدار ما هو متعارف لنوع الناس، فلا يختلف الوقت المختصّ بحسب اختلاف المكلّفين من حيث إبقاء القرائة والإسراع فيها.

نعم، يختلف بحسب اختلاف نوعهم من حيث السفر والحضر كما تقدّم.

الثاني: لو نسي الظهر ودخل في العصر في الوقت المختصّ به، وبعد الفراغ عن

---

١. *الوسائل* ٤: ١٢٧ ب٤ من أبواب المواقيت ح ٧.

العصر شكّ في دخول وقت المشترك قُبيل فراغه، فمقتضى استصحاب بقاء الوقت المختصّ إلى بعد الفراغ هو البطلان، ولا مجال للتمسّك بقاعدة الفراغ لإثبات الصحّة، وذلك لأنّ مورد جريان هذه القاعدة منحصر بما إذا كان منشأ الشكّ في صحّة العمل هو الشكّ في إتيان المكلّف ما هو وظيفته الإتيان به من الأُمور الاختياريّة، وأمّا إذا قطعنا بعدم إتيانه ما هو تكليفه ووظيفته بحسب اختياره، وشككنا في حصول أمر غير اختياريّ مصحّح لعمله ممّا ليس حصوله باختياره، فليس مجرى لهذه القاعدة، كما فيما نحن فيه؛ لأنّ المفروض إنّه دخل في العصر قبل دخول الوقت المشترك بسبب النسيان، ويكون الشكّ في دخوله في الوقت المشترك اتفاقاً من دون اختيار منه.

فإن قلت: فعلى هذا، يلزم عدم إجراء قاعدة الفراغ فيما إذا شكّ في صحّة الصلاة من جهة الشكّ في كونها وقعت في الوقت أو قبل الوقت، مع أنّه لا مجال للتشكيك في إجرائها.

قلت: عند الشكّ في وقتها في الوقت أو قبل الوقت يصحّ إجراء القاعدة فيما إذا احتملنا أنّه راعى الوقت قبل الدخول في الصلاة وأحرز الدخول، فإنّ إحراز الدخول يكون بيد المكلّف، ومع احتمال مراعاته يحتمل أن يكون آتياً بوظيفته الفعليّة، فيجري في حقّه القاعدة، وهذا بخلاف ما إذا قطعنا بكون دخوله في الصلاة كان عن غفلة، ونعلم بعدم إحرازه الوقت، ولكن نشكّ في وقوع الصلاة في الوقت بضرب من الاتفاق فإنّه لا يجري فيه القاعدة، ولا سبيل لدعوى جريانها، وما نحن فيه من هذا القبيل، وذلك لفرض كون دخوله في العصر عن نسيان الظهر.

هذا كلّه لو كان الشكّ بعد الفراغ عن العصر، وهكذا الكلام لو تذكّر في أثناء العصر وشكّ في دخول الوقت المشترك حين التذكّر، فإنّه أيضاً يحكم بالبطلان من جهة الاستصحاب المذكور وعدم جريان قاعدة الفراغ.

التنبيه الثالث: المستفاد من مجموع الأخبار هو اختصاص أوّل الظهر بمقدار أداء الظهر بالظهر، واختصاص آخر الوقت بمقدار أداء العصر بالعصر، فلكلّ واحد منهما وقت اختصاصيّ واحد، وربما يقال: باختصاص الظهر أيضاً في آخر الوقت بمقدار أدائها قبل مجيء الوقت المختصّ بالعصر، فلو بقي من آخر الوقت بمقدار ثمان ركعات تكون الأربع الأُولى منها مختصّة بالظهر والأربع الأخيرة مختصّة بالعصر، فللظهر وقتا اختصاص: أحدهما في أوّل الوقت، والآخر في آخر الوقت قبل الوقت المختصّ بالعصر، فلو أتى بالعصر في الوقت المختصّ بالظهر في آخر الوقت تكون باطلة، كما أنّه لو أتى به في الوقت المختصّ بالظهر في أوّل الوقت لكان كذلك.

ولكنّه مدفوعٌ بعدم الدليل على اختصاص آخر الوقت أيضاً بالظهر بحيث يترتّب عليه أحكام الوقت المختصّ.

نعم، عند بقاء مقدار ثمان ركعات تصير الصلاتان مضيّقتين بحيث يحرم تأخير الظهر عن هذا الوقت، لكن لا ربط لهذا باختصاص الأربع الأُولى منها بالظهر بمعنى بطلان العصر فيها ولو عن نسيان كما لا يخفى.

التنبيه الرابع: لا إشكال في ضابط إحراز الوقت المختصّ بالظهر وكونه هو الزوال، ولا في إحراز الوقت المختصّ بالمغرب وإنّه زوال الحمرة، وإنّما الكلام في ضابط إحراز الوقت المختصّ بالعصر أو العشاء وأنّه عند الشكّ في بقاء الوقت المشترك أو زواله ومجيء الوقت المختصّ بالعصر أو العشاء هل يكتفى بالظنّ والخوف إذا فرض تحقّقهما، أو يرجع إلى استصحاب بقاء الوقت وتعيين مورد جريانه وامتيازه عن مورد الأخذ بالخوف، أو مجرّد الظنّ بمجيء الوقت المختصّ؟

فنقول: الشكّ في بقاء الوقت المشترك يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يشكّ في بقاء مقدار من الوقت يقطع بكونه من الوقت المشترك،

كما إذا علم بأنّ الربع من الساعة إلى الغروب من الوقت المشترك، ويشكّ في أنّه هل الباقي من الوقت إلى الغروب هو ربع الساعة أو أقلّ؟ وفي هذه الصورة لا مانع عن جريان الاستصحاب بناء على صحّة جريانه في الأُمور الغير القارّة، ولا يمنع عن إجرائه بقاء الخوف أو الظنّ بارتفاع الوقت المشترك بالوجدان؛ لأنّه بعد حكم الشارع بالبقاء حسب الاستصحاب لا اعتناء بهما.

الثاني: أن يقطع بكون الباقي من الوقت عشرة دقائق، ويشكّ في أنّ هذا المقدار هل هو من الوقت المشترك أو يكون مختصّاً بالعصر؟ وفي هذه الصورة لا مجال لاستصحاب بقاء الوقت لعدم الشكّ فيه، بل الشكّ راجع إلى إمكان وقوع الفعل - أعني الصلاتين في هذا الوقت - فلابدّ فيه من الرجوع إلى الضابط - أعني الخوف أو الظنّ - فمورد جريان الاستصحاب هو ما إذا كان الشكّ في مقدار الوقت الباقي، مع العلم بأنّه على تقدير بقائه من الوقت المشترك ومورد الأخذ بالضابط هو ما إذا كان الشكّ في كون الوقت الباقي من الوقت المشترك مع العلم بمقدار ما بقي من الوقت.

إذا عرفت ذلك، فنقول: مقتضى رواية الحلبي المتقدّمة[1] كون الملاك هو الخوف ويحصل ذلك بتحقّق الاحتمال العقلائي الذي يترتّبون عليه الأثر، وإذا كان تمام الملاك والضابط هو الخوف، فإذا حصل يجب الإتيان بالعصر أو العشاء ويجتزي به ولو مع كشف الخلاف وظهور بقاء الوقت؛ لأنّ الخوف في كلّ مورد أُخذ موضوعاً - مثل باب الصوم والسفر ونحوهما -، فلا محالة يجب أن يكون موضوعيّاً؛ لأنّه لا يعقل أن يؤخذ على وجه الطريقيّة حتّى يكون بعد كشف الخلاف كاشفاً عن تخيّل تحقّق الواقع - كما في باب الأمارات على وجه الطريقيّة -؛ وذلك لأنّ الخوف مثل الشكّ ليس له واقع سوى نفس هذه الصفة بما هو صفة خاصّة، فإذا زال يصير من

---

١. *الوسائل* ٤: ١٢٩ ب٤ من أبواب المواقيت ح ١٨. وتقدّم في ص: ٣٥.

قبيل تبدّل الموضوع - كالمسافر والحاضر - فإذا لم يعقل أخذه بنحو الطريقيّة فلابدّ من أن يكون الصلاة مع الخوف مجزية لا يجب إعادتها، ولو انكشف بقاء الوقت بمقدار ركعة أو أربع ركعات فيأتي حينئذٍ بالظهر في باقي الوقت أداء ولو في الوقت المختصّ بالعصر، بل فيما لم يبق من الوقت إلّا مقدار ركعة وذلك لكون الوقت صالحاً لوقوع الظهر فيه من جهة أداء العصر بوجه صحيح، وقد تقدّم صحّة الإتيان بالشريكة في الوقت المختصّ مع فرض أداء صاحبة الوقت.

والمتحصّل ممّا اخترناه **أمران**:

الأوّل: صحّة العصر المأتي بها قبل الظهر من جهة خوف فوت العصر.

الثاني: صحّة الظهر في الوقت المختصّ بالعصر لو أتى بالعصر قبل الظهر من جهة الخوف المذكور.

وقد وقع الخلاف في كلا الأمرين على ثلاثة أقوال:

الأوّل: قيل: ببطلان العصر المأتي بها من جهة خوف الفوت بعد انكشاف الخلاف وتبيين بقاء الوقت، وذلك فيما إذا انكشف وقوعها في الأربع الأُولى من الركعات الثمان الباقية من الوقت؛ ووجه بطلانها في هذه الصورة هو وقوعها في الوقت المختصّ بالظهر من طرف آخر الوقت.

ولا يخفى ضعف هذا القول بانهدام أساسه بما تقدّم من منع اختصاص الظهر بمقدار أدائها في آخر الوقت.

الثاني: قيل: بعدم جواز الإتيان بالظهر بعد انكشاف الخلاف فيما إذا كان الوقت الباقي مختصّاً بالعصر، وذلك لعدم جواز وقوع الشريكة في الوقت المختصّ، لا أداء ولا قضاء، مطلقاً ولو مع أداء صاحبة الوقت بوجه صحيح.

ولا يخفى ضعف هذا القول أيضاً ممّا تقدّم من معنى الاختصاص، وأنّ المراد به

هو ما يبطل فيه الشريكة مع فرض عدم أداء صاحبة الوقت بوجه صحيح لا مطلقاً.

الثالث: قيل: بجواز الإتيان بالظهر بعد انكشاف بقاء الوقت في الفرض المذكور، لكن عند وقوعها في الوقت المختصّ بالعصر يؤتى بها قضاء لا أداء، وذلك لخروج وقتها بدخول الوقت المختصّ بالعصر ولو مع اداء العصر بوجه صحيح.

ولا يخفى ضعف هذا القول أيضاً ممّا تقدّم من معنى الاختصاص.

هذا وقد يرد - على الأقوال الثلاثة -: بأنّها اجتهادات في مقابلة النصّ، فإنّ رواية الحلبي المتقدّمة بذيلها تدلّ على أنّه يأتي بالظهر إثر العصر، وظاهر الأمر بإتيان الظهر إثرها هو إيجاب الإتيان، ولا يمكن ذلك إلّا مع فرض بقاء مقدار من الوقت يمكن فيه أداء الظهر، وإلّا فلو كانت الظهر فائتة وصارت قضاء، فلا وجه لإيجاب القضاء فوراً، إلّا على احتمال المضائقة، ولا يمكن حمل هذه الرواية على المضائقة، ثمّ حملها على الاستحباب، وذلك لإمكان بقائها على ظاهرها من الدلالة على الوجوب بما ذكرنا، فلا وجه لحملها على خلاف ظاهرها، مع إمكان إبقائها على ظاهرها؛ فتأمّل.

هذا، ثمّ إنّ العلاّمة (قدّس سرّه) استدلّ في محكي قواعده[1] لإثبات صحّة العصر والظهر التي تؤتى بعدها بأنّ الظهر والعصر يتعاوضان في الوقت ويصير وقت الظهر للعصر وبالعكس.

ولا يخفى أنّه لا معنى لهذا الكلام في المقام، لأنّه لو لم يكن لنا دليل على الصحّة، فهذا المعنى لا وجه له ولابدّ من الحكم بالبطلان، ومع النظر إلى الدليل فلابدّ من الأخذ بمفاده، بلا حاجة إلى ما أفاده.

التنبيه الخامس: لو بقي من آخر الوقت مقدار خمس ركعات يأتي بالظهر

---

١. *القواعد* ١: ٢٥.

والعصر على الترتيب على المشهور. بل كاد أن يكون إجماعاً، والدليل على ذلك هو الأخبار الدالّة على أنّ «من أدرك ركعة فقد أدرك الوقت كلّه»[1]، فيكون لسان هذه الاتساع والتوسعة في دائرة الوقت بلسان الحكومة بالنسبة إلى الأدلّة الدالّة على زوال الوقت عند الغروب بالنسبة إلى العصر، أو عند بقاء مقدار أداء أربع ركعات إلى الغروب بالنسبة إلى الظهر، فالركعة الأُولى من الظهر إذا وقعت من وقتها تجلب من وقت العصر مقدار ثلاث ركعات، وكذا الركعة الأُولى من العصر بالنسبة إلى المغرب.

لا يقال: لا يصحّ الاستدلال بأخبار «من أدرك» في الفرض المذكور - أعني فيما إذا بقي من الوقت مقدار خمس ركعات -؛ وذلك لأنّ مقدار أربع ركعات من آخر الوقت و إن كان مختصّاً بالعصر، لكن ليست الظهر بالنسبة إليه خارج الوقت رأساً، بل عدم وقوعها فيه من جهة وجود المانع مع بقاء وقتها، لا من جهة عدم المقتضي في إيقاعها في ذاك الوقت بسبب عدم بقاء وقتها حتّى يوسّع بمثل ذلك.

وهكذا الكلام بالنسبة إلى ما إذا بقي من وقت العشائين بمقدار خمس ركعات.

نعم، يتمّ الاستدلال بما ذكر بالنسبه إلى العصر والعشاء فيما إذا بقي من وقتها مقدار ركعة، فإنّ ثلاث ركعات منهما يقع في خارج وقتها حقيقة، ويصحّ التوسعة فيها ببركة أدلّة «من أدرك».

لأنّه يقال: إنّا لا نعني من خارج الوقت في المقام إلّا ما هو غير صالح لوقوع الفريضة فيه لو وقعت فيه ابتداء، من غير فرق بين ما يكون عدم صلوحه من جهة فقد المقتضي، أو من جهة وجود المانع؛ لأنّ هذا المقدار من الفرق لا يوجب ظهوراً لقاعدة «من أدرك» بالنسبة إلى ما يكون عدم صلوحه من جهة فقد المقتضي، بل مقتضى إطلاقه باق على حاله.

---

١. *الوسائل* ٤: ٢١٧ ب ٣٠ من أبواب المواقيت.

ودعوى انصرافه إليه ولو من جهة صيرورة هذا الفارق موجباً لأُنس الذهن وارتكازه بالنسبة إلى الثاني فلا يبقى إطلاق، مدفوعةٌ بأنّ مجرّد أُنس الذهن لا يفيد شيئاً ما لم يوجب أُنس اللفظ بالنسبة إلى المعنى حيث إنّه حينئذٍ انصراف بدويّ لا يعتنى به أصلاً، بل يزول بتأمّل.

التنبيه السادس: قد تقدّم أنّه لو أتى بالعمل قبل دخول الوقت بظنّ دخول الوقت، ثمّ تبيّن له الخلاف، لكن مع وقوع جزء من عمله في الوقت ولو كان الجزء الأخير منه يقع صحيحاً، من غير فرق في ذلك بين وقوعه في خارج الوقت كالظهر الواقع قبل الزوال، أو وقوعه في الوقت المختصّ كالعصر الواقع في الوقت المختصّ بالظهر. فلو صلّى العصر في الوقت المختصّ بالظهر مع نسيان الظهر وقبل السلام من العصر دخل وقت المشترك، تقع صحيحاً، وذلك لإطلاق خبر ابن رياح، قال: «إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك»[1]، فإنّه بإطلاقه يشمل المقام.

لا يقال: إطلاق الخبر منصرف إلى ما كان الدخول قبل الوقت رأساً؛ وذلك لأنّهم يقيّدون الخبر بما إذا كان الدخول بعد الفحص وحصل له الظنّ بالدخول، وهذا المعنى غير جارٍ في الفرض، لأنّ المفروض أنّه عالم بدخول الوقت المختصّ بالظهر وعدم دخول الوقت المشترك، لكنّه نسي عن إتيان الظهر وتخيّل إتيانها، فدخوله في العصر من جهة نسيان الظهر، لا من جهة الظنّ بدخول الوقت المشترك، فلا يشمله الخبر.

لأنّه يقال: تقييد الخبر في ذلك المورد بالفحص لا ينافي الأخذ بإطلاقه في المقام، لا من جهة القطع باتحاد الملاك حتّى يمنع عنه، بل من جهة أنّ قوله (عليه السلام):

---

١. *الوسائل* ٤: ٢٦٦ ب ٢٥ من أبواب المواقيت ح ١.

«وأنت ترى أنّك في وقت» تقتضي الشمول في المقام، لأنّ المكلّف بعد ما تخيّل أنّه أتى بالظهر، فقهراً يرى أنّه دخل عليه وقت العصر بخلاف قبل الوقت، لأنّه ما لم يتفحّص لا يصدق في حقّه أنّه يرى كونه في الوقت كما لا يخفى. والمراد بقبل الوقت أيضاً أعمّ من قبل الوقت، أو قبل وقت الفريضة الفعليّة ولو من جهة عدم وقوع صاحبة الوقت.

بقي الكلام في معرفة الزوال، فنقول: عبّروا الأصحاب[1] في غالب المتون بأنّه يُعلَم الزوال بزيادة الظلّ بعد نقصانه أو حدوثه بعد انعدامه، وهذا الترديد إنّما هو لاختلاف الأمكنة بحسب العرض من كونها واقعة على نفس الخطّ الاستواء، أو فيما بينه وبين الميل الكلّي، أو كون عرضها مطابقاً مع الميل الكلّي كمدينة الرسول (صلّى الله عليه وآله) تقريباً، أو ما كان أزيد من الميل الكلّي، وتفصيل ذلك مذكور في الهيئة، وهذه العلامة لا يعرف بها الزوال، إلّا بعد مضيّ نصف ساعة من الزوال تقريباً؛ لأنّ أوّل حدوث الظلّ أو أوّل شروعه في الزيادة ممّا لا يمكن معرفته بالحسّ غالباً.

والأولى هو الرجوع في معرفته إلى الدائرة الهندية، وطريق استخراج الزوال من تلك الدائرة هو أن يوضع سطحاً مساوياً خالياً عن الانخفاض والارتفاع، وتدير فيها دائرة بأيّ قطر كانت، ثمّ ينصب في مركزها مقياس مخروط محدّد الرأس يكون ارتفاعه بقدر ربع قطر الدائرة تقريباً نصباً مستقيماً، بحيث يحدث عن جوانبه زوايا قوائم، ويُعرف ذلك بأن يقدّر ما بين رأس المقياس ومحيط الدائرة من ثلاثة مواضع أو أزيد، فإن تساوت الأبعاد فهو عمود، فإذا طلعت الشمس يحدث لذلك المقياس ظلّ إلى جهة المغرب من الدائرة ممتدّاً من قاعدته إلى خارج الدائرة، ثمّ كلّما ترتفع الشمس ينحطّ ذاك الظلّ إلى أن يبلغ رأسه محيط الدائرة، فيعلم موضع تلاقي رأسه

---

١. *الجواهر* ٧: ١٦٦. *جامع المقاصد* ٢: ١٢. *الدروس* ١: ١٣٨. *منتهى المطلب* ٤: ٤٢.

مع محيط الدائرة بنقطة، ثمّ يصبر إلى أن يرجع الظلّ من جهة الغرب ويصير شرقيّاً، وذلك بسبب ميل الشمس عن جانب الرأس إلى المغرب وتجاوزه عن دائرة نصف النهار، فكلّما بَعُدت عن سمت الرأس يزداد الظلّ إلى أن يبلغ رأسه إلى محيط الدائرة من طرف المشرق، فيعلم ذاك الموضع أيضاً بنقطة، ثمّ تتصل النقطتين بخطّ قطريّ على مركز الدائرة، وينصّف الدائرة بنصفين، وهذا هو خطّ المشرق والمغرب، ثمّ ينصّف كلّ نصف من الدائرة بخطّ آخر، بحيث يقطع الخطّ الأوّل في مركز الدائرة، ويحصل من تقاطعهما أربع زوايا قائمة متساوية عند المركز، وأربع اقسام متساوية من محيط الدائرة يكون مقدار كلّ قوس منهما تسعين درجة، وهذا الخطّ الثاني هو خطّ نصف النهار، وكلّما بلغ الظلّ المقياس في ذلك الخطّ وانطبق عليه فهو أوّل الزوال.

هذا وربما يجعل ميل الشمس إلى الحاجب الأيمن لمن يكون مسامتاً إلى القبلة أيضاً علامة للزوال، ولكنّه بإطلاقه ممنوع، بل إنّما يصحّ علامة بالنسبة إلى من كان قبلته نقطة الجنوب وهو الذي يجعل الجدي في غاية ارتفاعه أو انخفاضه خلف كتفيه، وأمّا من يكون قبلته منحرفاً عن الجنوب إلى المغرب وهو من يجعل الجدي في إحدى حالتيه خلف أُذنه اليمنى كبلاد العراق وما والاها، فيحصل الزوال بالنسبة إليه بأقلّ من ذلك، كما لا يخفى.

المسألة الثالثة: قد تقدّم إجمالاً أنّ وقت المغرب والعشاء يدخل بمجرّد الغروب ويختصّ المغرب من أوّله بمقدار أدائها، ويختصّ العشاء من آخر وقتهما بمقدار أدائها، فالكلام في أصل الاختصاص وفي معناه وفي تنبيهاته بعينه هو الكلام في الظهرين فلا نعيده، وإنّما الكلام في المقام في تعيين وقت العشائين من حيث الأوّل والآخر.

أمّا من حيث الأوّل، فلا إشكال ولا خلاف في أنّه عباره عن الغروب، بل الكلام في أنّ الغروب بماذا يتحقّق؟

فقيل[١]: بأنّه يتحقّق باستتار القرص عن أُفق المصلّي بحيث لو لم يكن حائل كان غائباً عن النظر.

وقيل[٢]: بأنّه يتحقّق بذهاب الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرأس، وهذا هو المشهور، بل كاد أن يكون إجماعاً، بل من شعائر الشيعة، والأخبار من الطرفين بالغة حدّ الاستفاضة، لكن مقتضى الصناعة العلميّة هو ما عليه المشهور المستفيض، وتوضيحه يتوقّف على رسم أُمور:

الأوّل: إنّ تقييد المطلق لا ينحصر بما إذا كان المقيّد من أفراد المطلق مثل: «**الرقبة المؤمنة**» بالنسبة إلى مطلق الرقبة، بل يجري فيما إذا كان للّفظ إطلاق وورد مقيّد، بحيث يعدّ مقيّداً له عرفاً ولا يرى بينهما تعارضاً تباينيّاً، بل يجمع بينهما بالجمع العرفي وذلك مثل: «اشتريت الدار» أو «جاء الأمير» فإنّهما بإطلاقهما يدلّان على شراء الدار من حيث هي دار، ومجيء الأمير من حيث هو هو، وإذا قيّد الأوّل بقول القائل مع لواحقها، والثاني بقوله مع أتباعه وخدمه، لا يكون التقييد المذكور معارضاً للإطلاق الأوّل، بل يجمع بينهما بالإطلاق والتقييد.

وممّا مثّلنا يظهر أنّ المقيّد كما يكون مضيّقاً ربما يكون معمّماً، وأنّ الإطلاق إذا كان موجباً للتعميم يكون التقييد موجباً للتضييق، وذلك مثل الرقبة، والرقبة المؤمنة، وإذا كان موجباً للتضييق يكون التقييد موجباً للتوسعة وذلك كما في قولهم في البيع: إنّ إطلاق العقد يقتضي تعجيل الثمن إلّا أن يشترط تأجيله، أو أنّه يقتضي كون الثمن من نقد الغالب إلّا أن يشترط كونه من غيره، فإنّ الإطلاق فيه مضيّق أي موجب لاختصاص الثمن بفرد مخصوص، أنّ التقييد يوسعه ويعمّمه.

---

١. *المعتبر* ٢: ٤٠، *منتهى المطلب* ٤: ٦٣، *الخلاف* ١: ٢٦١ م ٦، *الغنية*: ٦٩.

٢. *غاية المرام*: ١٠، *مجمع الفائدة والبرهان* ٢: ٢٢، *الحبل المتين*: ١٤٢، *كشف اللثام* ٣: ٣٣.

الأمر الثاني: إذا كان الشيء من الأُمور المشكّكة كالكثرة والإقامة ونحوهما الصادق على مراتب متعدّدة، وورد التحديد الشرعي بالنسبة إلى بعض مراتبه أي جعل حدّ معيّن منه موضوعاً لحكم شرعي وأُخذ ببعض مراتبه موضوعاً، ليس تحديده منافياً لمعناه العرفي، بل هو تعيين بعض مراتبه المشكّكة لموضوع الحكم فيكون دليل التعيين مقيّداً لما ورد من الإطلاق الشامل لجميع المراتب فيما لم يكن للّفظ ظهور بالنسبة إلى بعضها، أو موجب لانصراف اللفظ عمّا كان له ظهور عرفيّ فيه إلى بعض المراتب الأُخر التي ليس للّفظ ظهور بالنسبة إليها، وعلى كلا التقديرين فليس من باب التعارض التباييني، بل إنّما هو من باب التقييد والإطلاق.

الأمر الثالث: إنّ تقديم دليل المقيّد على المطلق إنّما هو بمناط الحكومة، فيقدّم عليه ولو كان المقيّد من أضعف الظهورات والمطلق من أقواها، ولا يلاحظ الأقوائيّة بينهما.

الأمر الرابع: إنّ التعارض التباييني إنّما يتحقّق فيما إذا كان كلّ من المتعارضين مجرى للأُصول لاحهتيّه والسنديّة، فلو لم تجز الأُصول الجهتيّة في أحدهما إمّا لكونه محفوفاً بقرينة دالّة على صدوره تقيّة، أو انكشف كونه كذلك من القرائن العامّه النوعيّة، فلا تصل النوبة إلى التعارض وإعمال المرجّحات من الأخذ بالأعدل والأشهر وما يخالف العامّة ونحوها.

إذا ظهر ذلك، لنقول: إنّ في المقام طوائف من الأخبار:

إحداها: ما تدلّ على أنّ وقت المغرب هو الغروب[1].

---

١. *الوسائل* ٤: ١٧٩ ب ١٦ من أبواب المواقيت ح ٢١.

والثانية: ما تدلّ على أنّه هو استتار القرص عن النظر فيما إذا لم يكن حجاب[١].

والثالثة: ما تدلّ على أنّه ذهاب الحمرة[٢].

والرابعة: ما تدلّ على أنّه استتار القرص ولو كان بسبب الحجاب بحيث لو اطّلع على جبل أبي قبيس لرآه كما في بعض الأخبار[٣].

أمّا بين الطوائف الثلاث الأُولى - أعني ما دلّ على أنّه الغروب وما دلّ على أنّه استتار القرص وما دلّ على أنّه ذهاب الحمرة - فليس بينها تعارض تباينيّ؛ وذلك لأنّ للغروب مراتب، فمرتبة منها تحصل بغروب نفس الشمس ولو بقي ضوؤها، ومرتبة أعلى من تلك المرتبه وهي غروب الضوء أيضاً مع غروب نفس الشمس، ومرتبة ثالثة تحصل بذهاب الحمرة معهما أيضاً.

والطائفتان الأوليان - أعني ما دلّ على أنّه الغروب وما دلّ على أنّه استتار القرص - تدلاّن على الغروب مطلقاً سواء ذهبت الحمرة أم لا.

والطائفة الثالثة - أعني ما تدلّ على أنّه ذهاب الحمرة -، يحدّد الغروب إلى مرتبة تغيب معها الحمرة أيضاً، كما قال (عليه السلام): «فإذا ذهبت الحمرة فقد غابت الشمس عن شرقها وغربها»[٤]، وإلاّ فمن المعلوم حصول غروبها عن الشرق والغرب بواسطة ميلها عن دائرة الأُفق، فالمراد من غروبها عن الشرق والغرب غروبها عن الشرق والغرب مع لواحقها، فتكون تلك الطائفة حاكمة وشارحة للطائفتين الأوليين، فوزانها وزان: «جائني الأمير مع أتباعه» بالنسبة إلى «جائني الأمير»، الذي بيّنّا في الأمر الأوّل تحكيمه على مثل: «جائني الأمير»، وعدم انفهام المعارضه بينهما، ومع

---

١. *الوسائل* ٤: ١٧٨ ب ١٦ من أبواب المواقيت ح ١٦ و ١٧ و ١٨.

٢. *الوسائل* ٤: ١٧٢ ب ١٦ من أبواب المواقيت ح ١، ٣، ٧، ١١.

٣. *الوسائل* ٤: ١٩٨ ب ٢٠ من أبواب المواقيت ح ٢.

٤. *الوسائل* ٤: ١٧٥ ب ١٦ من أبواب المواقيت ح ٧ مع اختلاف يسير.

حكومة الطائفة الثالثة على الطائفتين الأوليين تتقدّم عليهما ولوكانتا في الكثرة إلى الحدّ الأعلى ولم يكن الحاكم إلّا واحداً، إذ ليس ملاك التقديم هو المعارضة حتّى يؤخذ بالأكثر سنداً.

وأمّا الطائفة الرابعة، فهي وإن كانت تعارض مع الطائفة الثالثة؛ لكون الثالثة تحدّد الغروب بذهاب الحمرة، وهذه الطائفة بنفس استتار القرص، لكن بإحدى القرينتين المذكورتين في الأمر الرابع يستعلم كون الطائفة الرابعة صادرة تقيّة، وذلك إمّا لقرائن فيها كما في خبر عليّ بن الحكم عن أحدهما (عليهما السلام) أنّه سُئل عن وقت المغرب، فقال: «إذا غاب كرسيّها». قلت: وما كرسيّها؟ قال: «قرصها». وقال: «إذا نظرت إليه فلم تره... اه»[1]، حيث يعلم أنّ الإمام(عليه السلام) لم يكن في مقام الجواب وأراد دفع السائل بما لا يكون جواباً، فلمّا ألحّ السائل في السؤال، قال(عليه السلام): «هو بحيث إذا نظرت إليه لم تره»، فيكون الجواب عن تقيّة بعد الحاجة إليها، وإلّا فلو كان الجواب هو قوله: «إذا نظرت إليه الخ» لما كان وجه لما ذكره أوّلاً بقوله(عليه السلام): «إذا غاب كرسيّها».

وكما في خبر أبي الجارود حيث يقول(عليه السلام): «يا أبا جارود، ينصحون فلا يقبلون، وإذا سمعوا بشيء نادوا به أو حُدِّثوا بشيء أذاعوه، قلت لهم: مسّوا بالمغرب قليلاً، فتركوها حتّى اشتبكت النجوم، فأنا الآن أُصلّيها إذا سقط القرص»[2].

وإمّا لكون ذهاب الحمرة علامة للغروب من شعار الشيعة بحيث يُعرَفون به، كما يُعرَف المخالفون بخلافه.

وكيف كان، فلا يتمّ أصالة عدم التقيّة في الطائفة الرابعة بعد هاتين القرينتين،

---

١. *الوسائل* ٤: ١٨١ ب ١٦ من أبواب المواقيت ح ٢٥.

٢. *الوسائل* ٤: ١٧٧ ب ١٦ من أبواب المواقيت ح ١٥. وفيه: «جارود» بدل: «أبي جارود».

فحينئذٍ لا تصل النوبة إلى التعارض، ومراعاة علاج المعارضة بينها وبين الطائفة الثالثة.

فالمتحصّل ممّا ذكرناه هو عدم وقوع المعارضة فيما يتوهّم معارضتها مع الطائفة الثالثة إمّا لمحكوميّتها بها كما في الطائفتين الأوليين، أو لعدم جريان الأُصول الجهتيّة فيها كما في الطائفة الرابعة، أو لكلا الأمرين.

هذا ومع الغضّ عن جميع ذلك لو فرض وقوع التعارض، وانتهاء الأمر إلى إعمال قواعد باب التعارض يكون الترجيح للطائفة الثالثة، لكون العمل عليها، والإعراض عن غيرها، ومخالفتها مع العامّة، وموافقة غيرها معهم؛ فالمتعيّن هو ما عليه المشهور، والحمد لله.

ثمّ ليعلم أنّ المراد من ذهاب الحمرة من جانب المشرق هو تجاوزها عن قمّة الرأس إلى ناحية المغرب، كما هو صريح مرسل ابن أبي عمير عن الصادق (عليه السلام)، وفيه: «فإذا جازت قمّة الرأس إلى ناحية المغرب، فقد وجب الإفطار وسقط القرص»[1]، وبه يقيّد الأخبار المطلقة الواردة في ذاك الباب.

هذا تمام الكلام في أوّل وقت المغرب، وأمّا آخره فمقتضى فتوى المشهور أنّه يمتدّ إلى وقت المختصّ بالعشاء وعليه أخبار كثيرة، وفي مقابل المشهور وإن كان أقوال أُخر من أنّه ثلث الليل أو ربعه وغير ذلك، إلّا أنّ العمدة بحسب الدليل هو القول بكون وقته ممتدّاً إلى غروب الشفق فيكون آخر وقته غروب الشفق، وبعد غروبه يصير قضاءً.

وقد استدلّ لهذا القول بأخبار ظاهرها ذلك وهي الأخبار الدالّة على أنّ جبرئيل أتى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) لكلّ صلاة بوقتين إلّا المغرب فإنّ

---

١. *الوسائل* ٤: ١٧٣ ب ١٦ من أبواب المواقيت ح ٤.

لها وقت واحد ووقتها وقت وجوبها[١]، وهذه الأخبار بظاهرها تدلّ على أنّ وقت صلاة المغرب مقدار أدائها فقط، وهي تعارض مع بعض الأخبار الواردة على أنّ جبرئيل أتى لصلاة المغرب بوقتين: أوّل الغروب وقبل غروب الشفق كخبر ذريح[٢]، والجمع بينهما هو أن يحمل على أنّ المغرب في أوّل الشرع كان لها وقت واحد في قبال سائر الصلوات التي لها وقتان، ثمّ جعل لها وقت آخر بما هو وقت ثان كسائر الصلوات.

فالأولى التكلّم في جميع الصلوات من أنّ لها وقتاً واحداً اختياريّاً يمتدّ في الظهرين إلى الغروب، وفي العشائين إلى انتصاف الليل، وفي الصبح إلى طلوع الشمس، وأنّ الوقت الآخر المضروب لكلّ منها على حسب الأخبار الآتية مع الاختلاف في تعيينه هو الوقت الفضلي كما ذهب إليه المشهور، أو أنّ هذا الوقت الفضلي عند المشهور هو الوقت الاختياري وأنّ التأخير عنه بلا علّة عصيان، وأنّ ما بقي من الوقت بعد انقضاء الوقت الفضلي وقت اضطراري كما ذهب إليه جمع من الأصحاب[٣].

والحاصل أنّ الوقت في هذه الصلوات تنقسم إلى وقت فضيلة وإجزاء عند المشهور، وإلى وقت اختياري واضطراري عند آخرين[٤].

والتحقيق هو ما عليه المشهور؛ وذلك من جهة صريح أخبار كثيرة دالّة على امتداد وقت الظهرين إلى مغيب الشمس وقد تقدّم جملة منها، وعلى امتداد وقت العشائين إلى انتصاف الليل، وذلك كخبر عبيد بن زرارة عن الصادق (عليه السلام)،

---

١. *الوسائل* ٤: ١٨٩ ب ١٨ من أبواب المواقيت ح ١١.
٢. *الوسائل* ٤: ١٩٠ ب ١٨ من أبواب المواقيت ح ١٣.
٣. *المبسوط* ١: ٧٢. *المقنعة*: ٩٤، الوسيلة: ٨١.
٤. *المهذب البارع* ١: ٢٨٤. *كشف اللثام* ٣: ٢٢. المختلف ٢: ٤.

قال (عليه السلام): «إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل، إلّا أنّ هذه قبل هذه»[١].

ومرسل داود بن فرقد عن الصادق (عليه السلام) قال: «إذا غربت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتّى يمضي مقدارما يصلّي المصلّي ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء حتّى يبقى من انتصاف الليل مقدارما يصلّي المصلّي أربع ركعات، فإذا بقي مقدارذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»[٢]، وفي معناهما غيرهما من الأخبار.

وهذه الأخبار ظاهرة الدلالة في امتداد الوقت الاختياري في الظهرين إلى الغروب، وفي العشائين إلى نصف الليل، ولا يعارضها إلّا ما ورد من الأخبار الدالّة على أنّ لكلّ صلاة وقتين، وأنّه لا يجوز التأخير عن الوقت الأوّل إلّا لعذر أو علّة من سفر أو مرض ونحوهما، وبها يقيّد تلك الأخبار المطلقة، ويحمل تلك الأخبار على امتداد الوقت الاضطراري؛ وذلك كخبر ابن مهران قال: كتبت إلى الرضا (عليه السلام): ذكر بعض أصحابنا أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر، وإذا غابت دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة، إلّا أنّ هذه قبل هذه في السفر والحضر، وإنّ وقت المغرب إلى ربع الليل. فكتب (عليه السلام): «كذلك الوقت غيرأنّ وقت المغرب ضيّق وآخروقتها ذهاب الحمرة، ومصيرها إلى البياض في أُفق المغرب»[٣].

---

١. *الوسائل* ٤: ١٨١ ب ١٦ من أبواب المواقيت ح ٢٤.

٢. *الوسائل* ٤: ١٨٤ ب ١٧ من أبواب المواقيت ح ٤.

٣. *الوسائل* ٤: ١٨٦ ب ١٧ من أبواب المواقيت ح ١٤؛ وأورد ذيله *الوسائل* ٤: ١٨٨ ب ١٨ من أبواب المواقيت ح ٤. *الكافي* ٣: ٢٨١ ح ١٦. *التهذيب* ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٧.

وخبر إسماعيل بن جابر عن الصادق (عليه السلام) قال: سألته عن وقت المغرب؟ قال: «**ما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق**»[١].

وخبر بكر بن محمّد وفيه بعد بيان أوّل وقت المغرب: «**وآخر ذلك غيبوبة الشفق**»[٢].

وفي صحيحة زرارة والفضيل عن الصادق (عليه السلام): «**وقت فوتها سقوط الشفق**»[٣].

وفي رواية أُخرى لزرارة عن الباقر (عليه السلام): «**وآخر وقت المغرب إياب الشفق**»[٤].

وفي صحيح الحلبي عن الصادق (عليه السلام) قال: «**لا بأس أن تؤخّر المغرب في السفر حتّى تغيب الشفق، ولا بأس أن تعجّل العتمة في السفر قبل أن يغيب الشفق**»[٥].

وفي صحيح عليّ بن يقطين قال: سألته عن الرجل تدركه صلاة المغرب في الطريق أيؤخّرها إلى أن يغيب الشفق؟ قال: «**لا بأس بذلك في السفر فأمّا في الحضر فدون ذلك شيئاً**»[٦].

وفي خبر عمر بن يزيد عن الصادق (عليه السلام) عن وقت المغرب؟ قال: «**إذا كان أوفق بك، وأمكن لك في صلاتك، وكنت في حوائجك فلك أن تؤخّرها إلى ربع الليل**»[٧].

---

١. *الوسائل* ٤: ١٩٠ ب ١٨ من أبواب المواقيت ح ١٣.
٢. *الوسائل* ٤: ١٩٢ ب ١٨ من أبواب المواقيت ح ٢١.
٣. *الوسائل* ٤: ١٨٧ ب ١٨ من أبواب المواقيت ح ٢.
٤. لعله أراد ما في *الكافي* ٣: ٢٨٠، ذيل ح ٩. و*الوسائل* ٤: ١٨٧ ب ١٨ من أبواب المواقيت ح ٣.
٥. *الوسائل* ٤: ١٩٤ ب ١٩ من أبواب المواقيت ح ٤.
٦. *الوسائل* ٤: ١٩٧ ب ١٩ من أبواب المواقيت ح ١٥.
٧. *الوسائل* ٤: ١٩٥ ب ١٩ من أبواب المواقيت ح ٨.

وخبر داود بن صرمي «قال: كنت عند أبي الحسن الثالث (عليه السلام) فجلس بحيث حتّى غابت الشمس، ثمّ دعا بشمع وهو جالس يتحدّث، فلمّا خرجت من البيت نظرت وقد غاب الشفق قبل أن يصلّي المغرب، ثمّ دعا بالماء فتوضّأ وصلّى»[١].

وفي خبر آخر عن الرضا (عليه السلام) كذلك[٢].

وموثّق عمّار بن موسى عن الصادق (عليه السلام) قال: سألته عن صلاة المغرب إذا حضرت، هل يجوز أن تؤخّر ساعة؟ قال: «لا بأس، إن كان صائماً أفطر وإن كان له حاجة قضاها»[٣].

هذا ولكن لا يخفى عدم ظهور تلك الأخبار في كون الوقت الأوّل - أعني من أوّل الغروب إلى آخر الشفق - هو الوقت الاختياري بل في بعضها شهادة على إرادة الفضيلة، كما في بعضها من التعبير بكون أوّل الوقتين أفضلهما كما في صحيحة ابن سنان: «لكلّ صلاة وقتان وأوّل الوقتين أفضلهما»[٤]. وكقوله (عليه السلام): «لا أُحبّ التأخير»[٥] في بعض آخر.

بل لو نظر بعين الدقّة يعلم أنّ النزاع ليس إلّا لفظيّاً؛ ضرورة أنّ القائل بكون الوقت الفضلي هو الوقت الاختياري الذي لا يجوز التأخير عنه إلّا لعذر، لا يحدّد العذر المجوّز للتأخير بشيء مخصوص، بل يعمّمه بالنسبة إلى كلّ أمر فيه داع عقلائي، مثل الكتابة والحديث مع الإخوان في المطالب الأُخرويّة والدنيويّة التي لها جهة عقلائيّة.

---

١. *الوسائل* ٤: ١٩٦ ب ١٩ من أبواب المواقيت ح ١٠؛ وفيه: داود الصرمي.
٢. لم نعثر عليه في مظانه.
٣. *الوسائل* ٤: ١٩٦ ب ١٩ من أبواب المواقيت ح ١٢. مع اختلاف يسير.
٤. *الوسائل* ٤: ١١٩ ب ٣ من أبواب المواقيت ح ٤.
٥. لم نعثر على هذا النص، وإن كان بمضمونه كثير.

وبالجملة ففي نفس هذه الأخبار التي يوهم كونها مقيّدة لتلك الأخبار المطلقة قرينة على كون المراد من الوقت الأوّل هو الوقت الفضلي، وأنّ التعبير في بعضها بما يوهم خلاف ذلك محمول على شدّة التأكّد، وهذا لا إشكال فيه. وعلى فرض تسليم ظهورها في كون الوقت الأوّل هو الاختياري فهي مطروحة بإعراض المشهور عنها، بل ادّعي الإجماع على خلافه في جملة من العبائر[1].

وبالجملة فلا ينبغي الارتياب في هذا الحكم. هذا بالنسبة إلى آخر وقت المغرب.

وأمّا آخر وقت العشاء، فالمشهور أنّه نصف الليل، وعليه جملة من الأخبار الكثيرة التي ادّعي استفاضتها، وقد تقدّم جملة منها، وفي قبالها جملة أُخرى من الأخبار الدالّة على بقاء وقتهما إلى الفجر لمن نام عنهما فاستيقظ قبل الفجر، وذلك كصحيح ابن سنان عن الصادق (عليه السلام) قال: «إن نام رجل أو نسي أن يصلّي المغرب والعشاء فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيهما كلتيهما فليصلّهما، فإن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء. وإن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح، ثمّ المغرب، ثمّ العشاء قبل طلوع الشمس»[2].

وكرواية عبيد بن زرارة عن الصادق (عليه السلام) قال: «لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة، ولا تفوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتّى يطلع الفجر، ولا صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس»[3].

وكرواية داود الزجاجي عن الباقر (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «إذا كانت المرأة حائضاً، فطهرت قبل غروب الشمس صلّت الظهر والعصر، وإن طهرت من

---

١. *الغنية*: ٦٩. *السرائر* ١: ١٩٦. *المعتبر* ٢: ٢٦.

٢. *الوسائل* ٤: ٢٨٨ ب ٦٢ من أبواب المواقيت ح ٤، ذيله. *التهذيب* ٢: ٢٧٠ ح ١٠٧٦، مع اختلاف يسير.

٣. *الوسائل* ٤: ١٩٥ ب ١٠ من أبواب المواقيت ح ٩. *التهذيب* ٢: ٢٥٦ ح ١٠١٥.

آخر الليل صلّت المغرب والعشاء الآخرة»[١].

ورواية عمر بن حنظلة وفيها قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب والعشاء»[٢].

وفي معنى هذه الأخبار غيرها.

وهي كما ترى، بين ما تدلّ على امتداد وقت العشائين إلى طلوع الفجر مطلقاً، وذلك كخبر عبيد بن زرارة المتقدّمة[٣]، وبين ما تدلّ على امتداد وقتهما في صورة النسيان والعذر والاضطرار، وذلك كسائر ما ورد منها في هذا المضمار[٤].

لكن خبر عبيد بن زرارة مجمل من حيث عدم تعيين كون المراد من صلاة الليل المذكورة فيه، هل هي فريضة للعشائين، أو نافلة الليل مع أنّه ضعيف السند، مع أنّه لو سُلِّم تماميّته دلالة وسنداً يقيّد بما دلّ على كون الحكم ببقاء الوقت في غير صوره الاختيار فلا وجه للاعتماد به، والفتوى ببقاء وقتهما الاختياري إلى طلوع الفجر مع عدم قائل به معروفاً بين الأصحاب.

فيبقى احتمال امتداد وقتهما إلى الفجر في خصوص مورد النوم والنسيان والحيض، لكون تلك الثلاثة مورد هذه الأخبار، ولكن بعد القطع بعدم خصوصيّة فيها يمكن استفادة جامع أعمّ منها وهو مطلق الاضطرار، فتدلّ على أنّ المضطرّ يمتدّ وقته إلى طلوع الفجر. وقد أفتى بذلك جماعة من الأصحاب[٥].

ولكن يشكل عليهم بورود الأخبار الكثيرة الصريحة على صيرورة العشائين

---

١. *الوسائل* ٢: ٣٦٤ ب ٤٩ من أبواب الحيض ح ١١، وفيه: «داود الدجاجي».

٢. *الوسائل* ٢: ٣٦٤ ب ٤٩ من أبواب الحيض ح ١٢.

٣. *الوسائل* ٤: ١٥٩ ب ١٠ من أبواب المواقيت ح ٩.

٤. *الوسائل* ٤: ٢٨٨ ب ٦٢ من أبواب المواقيت ح ٣.

٥. كما في *المعتبر* ٢: ٤٣ (في مواقيت الصلاة). و *الخلاف* ١: ٢٧٣ المسألة ١٤. و *المبسوط* ١: ٧٥.

قضاء بالنوم عنهما إلى نصف الليل[١]، وبما دلّ على وجوب أن يصبح صائماً عقوبة[٢]، وبما ورد في تفسير الآية الكريمة وهي قوله تعالى: ﴿إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾[٣]؛ بنصف الليل[٤]، وبما دلّ على أنّ آخر وقت العشاء نصف الليل[٥] من دون فرق بين المضطرّ والمختار.

ولا يقال: بأنّها مطلقة فيقيّد بما تقدّم من الأخبار الدالّة على امتداد الوقت إلى الصبح للمضطرّ؛ وذلك لعدم قابليّة تلك الأخبار لأنْ تكون مقيّداً من جهة إعراض الأصحاب عن العمل بها، فلا يصحّ الاعتماد بها في قبال ما ذكر من الأدلّة الدالّة على خروج وقت العشاء بمجيء نصف الليل، قال الأُستاذ: وهذا هو مقتضى القواعد.

أقول: ولكن يشكل مع قوّة دلالة تلك الأخبار وصحّة سند بعضها، فالاحتياط بعدم تأخير العشائين عن النصف الأخير لو تأخّرنا عن النصف الأوّل عصياناً أو لعذر مع عدم التعرّض فيهما للأداء والقضاء، لا ينبغي تركه.

بقي الكلام في مدار النصف من الليل، وأنّه هل يلاحظ بالنسبة إلى طلوع الفجر أو بالنسبة إلى طلوع الشمس؟

فاعلم أنّ في ذلك احتمالين ناشيين من كون بين الطلوعين من النهار، أو خارجاً عنه وعن الليل معاً، أو كونه من الليل، فعلى الأوّلين يكون آخر الليل هو الفجر ويلاحظ النصف بالقياس إليه، وعلى الأخير يكون آخر الليل هو طلوع الشمس فيكون تحديد النصف به.

وتحقيق الحقّ في المقام متوقّف على تحقيق الحقّ من بين تلك الاحتمالات،

---

١. لاحظ *الوسائل* ٤: ١٨٤ ب ١٧ من أبواب المواقيت ح ٨.

٢. لاحظ *الوسائل* ٤: ٢١٦ ب ٢٩ من أبواب المواقيت ح ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و غيرها.

٣. سورة الإسراء ١٧: ٧٨.

٤. لاحظ *الوسائل* ٤: ١٧٥ ب ١٠ من أبواب المواقيت ح ٤ و ١٠.

٥. *الوسائل* ٤: ٢٠١ ب ٢١ من أبواب المواقيت ح ٥.

فنقول: الحقّ احتساب بين الطلوعين من النهار، لا من الليل ولا خارجاً عنهما؛ وذلك من جهة اتفاق أكثر اللغويّين والمفسّرين والفقهاء والمحدّثين على ذلك، بل يستفاد من السيّد الداماد ثبوت الإجماع عليه[١]، بل ذهاب تمام الحكماء والرياضيّين قبل الإسلام إليه، بل المنساق من أبواب الفقه عدم الشكّ في ذلك عند العرف واللغة، ولم يحتمل غيره في أبواب الصوم والحجّ والاعتكاف والتراويح والقسم بين الزوجات وغير ذلك من الأبواب التي جعل النهار والليل فيها موضوعاً لحكم شرعيّ.

ويدلّ على ذلك أيضاً الآيات الواردة في ذكر الليل أو النهار بضميمة تفسيرها بالأخبار[٢] وكذا الآيات الواردة في ذكر الصبح بضميمة تفسيرها أيضاً بالأخبار[٣]، ويدلّ على ذلك أيضاً الأخبار المتكاثرة التي عدّها في البحار إلى المائة[٤]؛ فالأمر واضح - الحمد لله - قولاً ومدركاً.

وليس للخاصّة قول بكونه محسوباً من الليل إلّا ما ينقل عن الأعمش[٥] لكنّه مسبوق بالإجماع وملحوق به.

نعم، ربّما يحسب بين الطلوعين أو بعضه عند العرف من الليل في بعض أعمالهم، كما في باب الإجارة ونحوها ممّا علّق على اليوم المأخوذ من طلوع الشمس، ولكن من المعلوم أنّ ذلك لأجل قرينة عندهم، فليس في البين ما ينافي ذلك، إلّا ما عن القاموس في تفسيره اليوم بقوله: من طلوع الشمس إلى غروبها[٦]،

---

١. راجع *بحار الأنوار* ٨٣: ٨٤ ب ١٠ من كتاب الصلاة.

٢. راجع *الوسائل* ٤: ١٠ ب ٢ من أبواب اعداد الفرائض ح ١. وكذا *الوسائل* ٤: ١٧٤ ب ١٦ من أبواب المواقيت ح ٦.

٣. راجع *الوسائل* ٤: ٢١٠ ب ٢٧ من أبواب المواقيت ح ٤.

٤. *البحار* ٨٣: ١٣٤ و ١٤٤.

٥. حكاه في *الجواهر* ٧: ٣٥٧. وكذا حكاه العلامة في *التذكرة* ٢: ٣٨٦.

٦. لم نجده في *القاموس المحيط* في كلمة: «اليوم» ٤: ١٩٤. و تردّد في كلمة «الليل» ٤: ٤٨. نعم ورد في *كتاب العين*، *تهذيب اللغة*، *مفردات الراغب* و*لسان العرب* ذلك. بمعنى أنّ اليوم من طلوع الشمس إلى غروبها.

وإلّا بعض الأخبار الواردة في السؤال عن الساعة: «التي ليست من الليل ولا من النهار»[١].

وإلّا الأخبار التي جعل فيها لليل علامة مثل ما للنهار، التي يعرف بها الزوال من أنّ زوال الشمس كما هي علامة لانتصاف اليوم، كذلك انحدار بعض النجوم يعرف به انتصاف الليل يعبّر عنها في علم النجوم بالكواكب النظيرة[٢].

هذا ولا يخفى ما في الاستدلال بالجميع:

أمّا ما نقل عن القاموس فبأنّه اشتباه منه من جهة أنّه رأى بناء العرف على جعل طلوع الشمس مبدأ لليوم في بعض أعمالهم.

وأمّا الخبر الأوّل؛ فبأنّه محمول على أنّ الإمام (عليه السلام) أجاب السائل بما رآه في كتابه مع اعتقاده أنّه كتاب الله الواقعي.

وأمّا الخبر الثاني؛ فبأنّه مجمل من حيث عدم تعيين المراد من النوم التي يكون انحدارها علامة لانتصاف الليل، لاحتمال أن تكون النجوم الطالعة قبل الغروب بزمان ينطبق انحدارها عن دائرة نصف النهار على نصف الليل بالإضافة إلى الفجر، وحمله على النجوم الطالعة عند غروب الشمس لا دليل عليه، مع أنّه يمكن دعوى بعده من جهة عدم إمكان تمييز طلوع الكواكب عند استتار القرص لنوع الناس، مع أنّه لو نوقش فيما ذكرنا في الخبرين وادّعي تماميّة دلالتهما في كون المدار في النصف على طلوع الشمس، فيجب طرحهما، أو حملهما على التقيّة، لعدم مقاومتهما مع ما تقدّم من الأدلّة.

وتحصّل ممّا ذكرنا أنّ العبرة في نصف الليل إلى طلوع الفجر الثاني، لا طلوع الشمس وهو المختار.

---

١. *دلائل الإمامة* - ط مؤسسة البعثة - الطبري الصغير محمّد بن جرير ١: ٢٣٨.

٢. *الوسائل* ٤: ٢٧٣ ب ٥٥ من أبواب المواقيت ح ١.

[وقت صلاة الصبح]

وأوّل وقت صلاة الصبح هو طلوع الفجر الثاني الموسوم بالفجر الصادق، لا الفجر الأوّل الكاذب؛ وذلك للإجماع من الأصحاب، بل من كافّة العلماء[1]، وتظافر الأخبار عليه التي لا حاجة في نقلها لكثرتها[2]، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الكلام في آخره، فالمشهور أنّ آخره طلوع الشمس.

وعن جماعة[3] أنّ لها أيضاً وقتان: اختياريّ وهو إلى طلوع الحمرة المشرقيّة، واضطراريّ وهو إلى طلوع الشمس.

والأقوى هو ما عليه المشهور؛ وذلك لجملة من الأخبار الدالّة عليه:

منها: خبر زرارة عن الباقر (عليه السلام) قال: «**وقت صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس**»[4].

ومنها: موثّق الساباطي، وفيه: «**فإن صلّى ركعة من الغداة ثمّ طلعت الشمس فليتمّ، وقد جازت صلاته ...**»[5].

ومنها: خبر عبيد بن زرارة، وفيه: «**لا تفوت الصلاة** - إلى أن قال - **ولا صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس**»[6].

وفي معين تلك الأخبار جملة أُخرى دالّة على امتداد وقتها إلى طلوع الشمس.

ولا يعارضها شيء إلّا ما بظاهره يدلّ على امتداد وقتها في غير صورة العذر إلى طلوع الحمرة المشرقيّة؛ وذلك كصحيح الحلبي عن الصادق (عليه السلام)،

---

١. *الغنية* (الجوامع الفقهية): ٤٩٤، *السرائر* ١: ١٩٥.

٢. *الوسائل* ٤: ٢٠٧ ب ٢٦ من أبواب المواقيت.

٣. *المبسوط* ١: ٧٥. *النهاية*: ٨٩. *الوسيلة*: ٨٣. و*التهذيب* ٢: ٣٨ ذيل ح ٧٠.

٤. *الوسائل* ٤: ٢٠٨ ب ٢٦ من أبواب المواقيت ح ٦.

٥. *الوسائل* ٤: ٢١٧ ب ٣٠ من أبواب المواقيت ح ٣.

٦. *الوسائل* ٤: ٢٠٩ ب ٢٦ من أبواب المواقيت ح ٨. و كذا ٤: ١٥٩ ب ١٠ من أبواب المواقيت ح ٩.

قال (عليه السلام): «وقت الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل[١] الصبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، لكنّه وقت لمن شغل أو نسي أو نام»[٢].

وصحيح ابن سنان عنه (عليه السلام) قال: «لكلّ صلاة وقتان وأوّل الوقتين أفضلهما، ووقت صلاة الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، لكنّه وقت لمن شغل أو نسي أو سها أو نام ...»[٣].

وصحيح ليث المرادي عن الصادق (عليه السلام)، وفيه: قلت: أفلسنا في وقت إلى أن يطلع شعاع الشمس؟ قال: «هيهات، أين تذهب بك! وتلك صلاة الصبيان»[٤].

وصحيح أبي بصير المكفوف، وفيه بعد قول السائل: ألست في وقت من تلك الساعة إلى أن تطلع الشمس؟ فقال (عليه السلام): «لا، إنّما نعدّوها صلاة الصبيان». ثمّ قال: «لم يكن يحمد الرجل أن يصلّي في المسجد ثمّ يرجع فينبّه أهله وصبيانه»[٥].

وفي معنى هذه الأخبار غيرها.

لكن شيئاً منها لا يصلح لتقييد ما تقدّم من المطلقات، فإنّ في نفس تلك الأخبار قرائن شاهدة على أنّ ذاك المقدار هو وقت الفضيلة، مثل كلمة: «لا ينبغي» كما في الصحيحين الأوّلين، و«أوّل الوقتين أفضلهما» كما في الثاني، و«لم يكن يحمد الرجل» كما في الأخير، فلابدّ من حملها على وقت الفضيلة، مع أنّه لو سُلّم تماميّة دلالتها على وقتَي الاختيار والاضطرار، لكانت معرضاً عنها غير قابلة للاستدلال بها.

وكيف كان، فالمتعيّن ما عليه المشهور.

---

١. تجلّله: علاه وفي الحديث: «إلى أن يتجلّل الصبح السماء» أي يعلوها بضوء ويعمّها. مجمع البحرين ٥: ٣٤٠ ماده: «جلل».

٢. *الوسائل* ٤: ٢٠٧ ب ٢٦ من أبواب المواقيت ح ١.

٣. *الوسائل* ٤: ٢٠٨ ب ٢٦ من أبواب المواقيت ح ٥.

٤. *الوسائل* ٤: ٢٠٩ ب ٢٧ من أبواب المواقيت ح ١.

٥. *الوسائل* ٤: ٢١٣ ب ٢٨ من أبواب المواقيت ح ٢.

هذا تمام الكلام في بيان أصل الأوقات، فلنشرع في وقت الفضيلة:

أمّا في الظهرين، فقد وقع الخلاف في تحديد وقت فضيلتهما من جهة ورود الأخبار المختلفة في ذلك، فإنّها بين طوائف:

فمنها: ما ورد في تحديدها بالقدمين للظهر، وأربعة أقدام للعصر المنطبق عليها الذراع والذراعين المفسّر بسبعي الشاخص وأربعة أسباعه، والمراد بذلك صيرورة في ء الحادث أو الموجود على حسب اختلاف الأمكنة بقدر القدمين أو أربعة أقدام[١].

ومنها: ما يحدّد خصوص الظهر بأربعة أقدام، وبعد ذلك يدخل وقت العصر، ولم يعيّن مقدار وقت العصر، كقوله: متى يدخل وقت الظهر؟ قال (عليه السلام): «إذا زالت الشمس». قلت: ومتى يخرج وقتها؟ قال: «بعد ما يمضي من زوالها أربعة أقدام، وإنّ آخر وقت الظهر أوّل وقت العصر». قلت: فمتى يخرج العصر؟ قال: «وقت العصر إلى أن تغرب الشمس وذلك من علّة»[٢]. ومثله غيره، لكن مع تحديد آخر وقت العصر بستّة أقدام[٣].

ومنها: التحديد بالمثل والمثلين[٤].

ومنها: التحديد بفعل النافلة من أوّل الزوال ثمّ الفريضة، ثمّ نافله العصر ثمّ فريضتها[٥].

وعلى طبق كلّ من الطوائف الأربع قول.

لكن المنصف لو راجع إلى نفس تلك الأخبار ونظر مضامينها على اختلافها

---

١. راجع *الوسائل* ٤: ٢٣٩ ب ٣٦ من أبواب المواقيت.

٢. *الوسائل* ٤: ١٤٩ ب ٨ من أبواب المواقيت ح ٣٢.

٣. *الوسائل* ٤: ١٥٢ ب ٩ من أبواب المواقيت ح ٢.

٤. *الوسائل* ٤: ١٤٤ ب ٨ من أبواب المواقيت ح ١٣.

٥. *الوسائل* ٤: ١٣٢ ب ٦ من أبواب المواقيت ح ٣ و ١١.

يفهم منها أنّ هذا الاختلاف كلّها راجع إلى مراتب الفضل بأن يكون منتهى فضيلة الظهر هو بلوغ الظلّ مثل الشاخص بأن كان بعده وقت إجزاء لها، ومنتهى فضيلة العصر هو بلوغ الظلّ إلى مثلين بحيث يكون بعده وقت إجزاء لها؛ لأنّ مفاد هذه الطائفة المحدّدة بالمثل في الظهر والمثلين في العصر هو تعيين آخر الوقت لا أوّله، وهذه درجة في الفضيلة.

ثمّ الأفضل من ذلك هو بلوغ الظلّ أربعة أقدام في الظهر، وبلوغه ستّة أقدام في العصر، وهذه درجة أُخرى في الفضيلة.

ثمّ الأفضل من ذلك تقدّمهما على ذلك وهو القدمان في الظهر وأربعة أقدام في العصر، بحمل تلك الطائفة على هذه المرتبة من الفضل، ويحمل الأخبار التي جعل المناط في دخول الوقت فيها بفعل النافلة على ذلك أيضاً بأن يقال: إنّ الغالب لمّا كان الفراغ من النافلة لو شرع فيها بعد الزوال، مطابقاً لبلوغ الظلّ سُبع الشاخص في الظهر، وسُبعيه في العصر، اكتفى في التحديد بفعلها عن ذكر الوقت.

والشاهد على هذا الجمع مع الغمض عن ظاهر نفس هذه الأخبار، صريح بعض الأخبار التي سأل الراوي عن بلوغ أخبار متعارضة في تحديد الوقت بأنّه جاء عنكم القدمان، وأربعة أقدام، والمثل، والمثلان والذراع، والذراعان، فكتب (عليه السلام): «لا القدم ولا القدمان، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين وبين يديهما سبحة، فإن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت، ثمّ صلّ الظهر. فإذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة ثمان ركعات، فإن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت، ثمّ صلّ العصر»[1].

وكذا ما ورد في أنّه: «أتدري لِمَ أُخّر الفريضة عن أوّل الزوال»؟ قال: لا. قال (عليه

---

١. *الوسائل* ٤: ١٣٤ ب ٦ من أبواب المواقيت ح ١٣.

السلام): «**لصلاة الأوّابين**»[١] يعني النافلة، ومقتضى ذلك أفضليّة أوّل الوقت لمن لا يتنفّل.

ويشهد بذلك ما دلّ على أفضليّة أوّل الوقت في السفر والجمعة[٢] لعدم النافلة فيهما، إلّا أن يحمل ذلك على حكمة تشريع التأخير لا علّته.

ولكن مع ذلك في بعض الأخبار حدّد أوّل وقت فضيلة الظهر بالقدم، والعصر بالقدمين المعتبر بالسُبع في الأوّل والسُبعين في الثاني.

فالأولى أن يقال: أفضل الأوقات صيرورة الظلّ الزائد بمقدار قدم في الظهر، وقدمين[٣] في العصر، كما أنّ المستفاد من مجموع الأخبار الواردة في الباب أفضليّة تفريق الصلاتين عن الجمع بينهما وكون الجمع من باب التسهيل، فالقول: بدخول وقت فضيلة العصر بالخروج من الظهر لا وجه له.

فتحصّل من مجموع ما ذكرناه أنّ أوّل وقت فضيلة الظهر هو الزوال لمن لا يتنفّل، وآخره هو بلوغ الظلّ الحادث مثل الشاخص مع ما في هذا المقدار من الوقت من التفاوت في الفضل من القدم والقدمين وأربعة أقدام، وإذا انتهى إلى المثل ينتهي وقت الفضيلة ويكون بعده وقت الإجزاء إلى الغروب، فعلى هذا، فيكون للظهر وقت إجزاء واحد وهو بعد وقت الفضيلة.

وأوّل وقت فضيلة العصر هو بلوغ الظلّ الحادث بقدر القدمين، وآخره بلوغه إلى مثلَي الشاخص وبينهما مراتب من الفضل فيكون قبل القدمين وقت إجزاء للعصر، كما يكون كذلك بعد البلوغ إلى المثلين، فعلى هذا، فللعصر وقتا إجزاء: أحدهما قبل وقت الفضيلة والآخر بعده. هذا في الظهرين.

---

١. *الوسائل* ٤: ٢٣٠ ب ٣٦ من أبواب المواقيت ح ٣ مع اختلاف.
٢. *الوسائل* ٤: ١٤٤ ب ٨ من أبواب المواقيت ح ١١ و ١٧.
٣. *الوسائل* ٤: ١٤٦ ب ٨ من أبواب المواقيت ح ٢٢.

وأمّا في المغربين، فأوّل وقت فضيلة المغرب هو زوال الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرأس الذي هو وقت دخول صلاة المغرب، وآخره ثلث الليل بمعنى انتهاء وقت فضيلتها بانتهاء ثلث الليل فيكون بعده وقت الإجزاء، وبين الوقتين وقت فضيلة مع ما فيه من الاختلاف في الفضل حيث إنّ بين ربع الليل وثلثها أدون في الفضل ممّا إذا لم ينته إلى الربع، كما أنّه ما لم يبلغ إلى سقوط الشفق الذي هو ذهاب الحمرة المغربيّة أفضل، فلوقتها الفضلى درجات أعلاها من المغرب إلى سقوط الشفق، ثمّ بعده إلى ربع الليل، ثمّ بعده إلى ثلثه، كلّ ذلك لما تقدّم من الأخبار المختلفة الموهمة لكون هذه الأوقات وقتاً اختياريّاً، المحمولة على الفضيلة، وعلى هذا، فيكون للمغرب وقت إجزائيّ واحد كالظهر.

وأوّل وقت فضيلة العشاء هو سقوط الشفق، وهذا ظاهر من الأخبار المتقدّمة الموهمة لكون وقتها الاختياري من حيث سقوط الشفق، المحمولة على الفضيلة، كما ينطبق على ذلك جمع النبيّ (صلّى الله عليه وآله) والأئمّة (عليهم السلام) بين المغرب والعشاء قبل سقوط الشفق من غير عذر ولا علّة، في السفر والحضر، وإنّما فعل ذلك ليتّسع على الأُمّة[1].

وأمّا آخر وقتها الفضلى، ففي استفادته من الأخبار غموض؛ لأنّ قوله (صلّى الله عليه وآله): «ولولا أن أشقّ على أُمّتي لأخّرت العتمة إلى ثلث الليل»[2] لا يدلّ على أنّ الثلث هو آخر الفضيلة وإن كان ليستشمّ منه ذلك، بل في رواية معاوية بن عمّار: «إنّ وقت العشاء الآخرة إلى ثلث الليل»[3] دلالة عليه، فلا مانع حينئذٍ من القول: بكون آخر وقتها الفضل هو ثلث الليل. ولا ينافيه قوله (صلّى الله عليه وآله): «لولا أن أشقّ

١. راجع *الوسائل* ٤: ٢٠٢ ب ٢٢ من أبواب المواقيت ح ٢ و غيره.
٢. *الوسائل* ٤: ٢٠٠ ب ٢١ من أبواب المواقيت ح ٢.
٣. *الوسائل* ٤: ٢٠٠ ب ٢١ من أبواب المواقيت ح ٤.

على أُمّتي لأخّرت العتمة الخ» لحمله على صيرورة المشقّة سبباً لعدم جعل الثلث أوّل الوقت فيكون أوّله قبل الثلث.

ولا منافاة بين صيرورة المشقّة منشأ لعدم جعل الثلث أوّلاً، وبين كونه آخراً، كما أنّ ما ورد في بعض الأخبار: «ولولا أن أشقّ على أُمّتي لأخّرت العتمة إلى نصف الليل»[1]، يراد به أيضاً عدم جعل أوّل وقتها النصف، وإلاّ فقد تقدّم أنّ آخرها النصف من غير إشكال.

والمتحصّل من ذلك أنّ للعشاء وقت فضيلة وهو من سقوط الشفق إلى ثلث الليل، ووقتا إجزاء: أحدهما قبل سقوط الشفق، والآخر بعد ثلث الليل.

وأوّل وقت فضيلة الصبح هو أوّل وقتها أعني طلوع الفجر الثاني، وآخره هو طلوع الحمرة من ناحية المشرق المعبّر عنه بالتجلّل أو بالاصفرار ونحو ذلك؛ وذلك لما تقدّم أيضاً من حمل ما ربما يتوهّم دلالته على ثبوت الوقت الاختياري للصبح على الفضيلة، وبين الوقتين درجات والأفضل هو الغلس بمعنى إتيانها قبل الضياء، بل في ظلمة من الليل المختلطة بضياء النهار، ويدلّ على ذلك جملة من الأخبار المستشهد فيها بقوله تعالى: ﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾[2] المفسّرة بشهادة ملائكة الليل والنهار[3].

ثمّ الأفضل في كلّ صلاة هو التسارع بها مطلقاً في وقتها الفضلي والإجزائي، فكلّ جزء من أجزاء السابق من الوقت الفضلي والإجزائي ممّا يمكن إيقاع الصلاة فيه يكون أفضل من لاحقه؛ وذلك للأمر بالمسارعة إلى الخير، واستحباب المراقبة

---

١. *الوسائل* ٤: ٢٠١ ب ٢١ من أبواب المواقيت ح ٥.

٢ سورة الإسراء ١٧: ٧٨.

٣. *الوسائل* ٤: ٢١٢ ب ٢٨ من أبواب المواقيت.

بفعل الصلاة وعدم التواني فيها، وبعض ما ورد من التوبيخ على تأخيرها والتعبير بكونه وقت صلاة الصبيان ونحو ذلك ممّا لا يخفى.

هذا تمام الكلام في بيان أوقات الفرائض ووقت فضيلتها وإجزائها.

وأمّا النوافل، ففي أوقاتها خلاف؛ أمّا نافلة الظهرين، فالمشهور على أنّ وقت نافلة الظهر من الزوال إلى بلوغ الظلّ قدمين الذي هو سُبعا الشاخص، ووقت نافلة العصر من حين الزوال أيضاً إلى بلوغ الظلّ أربعة أقدام الذي هو أربعة أسباع من الشاخص، وفي مقابله قولان آخران:

أحدهما: امتداد وقت النافلتين إلى آخر الوقت الإجزائي؛ وليس لهذا القول قائل معروف.

وثانيهما: امتداد وقتهما بامتداد وقت فضيلة الظهرين فيكون آخر نافله الظهر المثل، وآخر نافلة العصر المثلان.

والأقوى ما عليه المشهور للأخبار الكثيرة؛ وذلك كصحيح زرارة عن الباقر (عليه السلام) وفيه بعد أن ذكر الذراع والذراعين: «أتدري لمن جعل الذراع والذراعان»؟ قلت: لِمَ جعل ذلك؟ قال: «لمكان النافلة للفريضة فإنّ لك أن تتنفّل من زوال الشمس إلى أن يمضي الفيء ذراعاً، فإذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة، وإذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة»[1] وفي معناه غيره[2].

وأمّا القول الأوّل، فلا يعتنى به، لعدم قائل به ولا دليل عليه.

وأمّا القول الثاني، فقد استدلّوا له بوجوهٍ غير نقيّة عن المناقشة، أحسنها الأخبار الدالّة على أنّ المدار فعل النافلة، طالت أم قصرت، وقد تقدّم بعضها.

---

١. *الوسائل* ٤: ٢٢٩ ب ٣٦ من أبواب المواقيت ح ١.

٢. *الوسائل* ٤: ٢٣٠ ب ٣٦ من أبواب المواقيت ح ٣.

ولكن يرد عليه أنّ المراد من فعل النافلة ولو على طولها، فعلها بحسب المتعارف، ومعلوم أنّ النافلة لا تطول بمقدار صيرورة الظلّ مثل الشاخص بحسب المتعارف، فلو قيل: بدلالة تلك الأخبار على خلاف هذا القول لكان أقرب.

نعم، ما يمكن تطبيقه على المثل في الظهر، والمثلين في العصر لو تمّ دلالته، هو خبر أبي بصير وفيه: كم القامة؟ فقال: «ذراع، إنّ قامة رحل رسول الله كانت ذراعاً»[1]. والخبر الدالّ على أنّ حائط مسجد رسول الله كان ذراعاً[2]، فيدلّان على أنّ المراد من الذراع في كلّ مورد يطلق، وكذا القدمين هو المثل.

ولكن يرد على الاستدلال بهما أيضاً أنّ لسانهما ليس لسان الحكومة حتّى يقدّم على جميع ما ورد فيه لفظ الذراع والقدمين، بل يردّه الأخبار الدالّة على مواظبة النبيّ (صلّى الله عليه وآله) في فعل الظهر بالقدمين، والعصر بأربعة أقدام من قامة الإنسان، بل في بعض الأخبار تصريح بأنّ المراد من الذراع هو ذراع الفيء الحادث بعد الزوال من قامة الإنسان كخبر زرارة عن الباقر (عليه السلام) وفيه: سألته عن وقت الظهر؟ قال (عليه السلام): «ذراع من زوال الشمس، ووقت العصر ذراع من وقت الظهر فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس». ثمّ قال: «أتدري لِمَ جعل الذراع والذراعان»؟ قلت: لِمَ جعل ذلك؟ قال (عليه السلام): «لمكان النافلة، لك ان تتنفّل من زوال الشمس إلى أن يمضي ذراع، فإذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة، وإذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة»[3]، فإنّه صريح في كون المراد من الذراع بالنسبة إلى قامة الإنسان.

وأصرح من ذلك هو ما ورد عن الصادق (عليه السلام) وفيه: سألته عن صلاة

---

١. *الوسائل* ٤: ١٤٥ ب ٨ من أبواب المواقيت ح ١٦.

٢. *الوسائل* ٤: ١٤٧ ب ٨ من أبواب المواقيت ح ٢٧، وفيه: «قامة» بدل «ذراعاً».

٣. *الوسائل* ٤: ١٤١ ب ٨ من أبواب المواقيت ح ٣ و ٤.

الظهر؟ فقال (عليه السلام): «إذا كان الفيء ذراعاً». قلت: ذراعاً من أيّ شيء؟ قال (عليه السلام): «ذراعاً من فيئك ...»[1].

وكيف كان فلم يبق لهذا القول وجه معتدّ به؛ فالمشهور هو المنصور.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: ظاهر النصوص السابقة اختصاص النافلة بالقدمين وأربعة أقدام، بمعنى وقوع الفريضة بعد القدمين والأربعة، لا اختصاص آخر القدمين بمقدار أداء الفريضة بالفريضة، واختصاص آخر أربعة أقدام بمقدار أداء الفريضة بها، فلا يخرج وقت النافلة إلّا بعد تماميّة القدمين وأربعة أقدام.

نعم، يستحبّ التعجيل والتخفيف بالنافلة ما استطاع محافظة على أوّل الوقت.

ولمكاتبة محمّد بن الفرج: «إذا زالت الشمس فصلّ سبحتك، وأُحبّ أن يكون فراغك من الفريضة على قدمين، ثمّ صلّ سبحتك، وأُحبّ أن يكون فراغك من العصر والشمس على أربعة أقدام»[2].

الثاني: هل يجوز فعل نوافل الظهرين في غير وقتها المضروب لها بأن يؤتى بها جميعاً - أي جميع ستّة عشر ركعة - قبل أداء الظهرين، أو بعد أدائهما بعنوان الأداء، فيكون المراد من الوقت المضروب لها حينئذٍ أفضل الأوقات، أو لا يجوز تقديمها على الزوال مطلقاً، ولا تأخيرها عن وقتها بعد الزوال إلّا قضاء بعد انقضاء وقتها؟ وجهان بل قولان.

وعن جماعة القول بالأوّل واستدلّوا بأخبار كثيرة انعقد لها باباً في *الوسائل* وهي على طوائف:

منها: ما تدلّ على جواز فعلها في أيّ وقت شاء لكونها هديّة، وذلك كخبر عمر

---

١. *الوسائل* ٤: ١٤٥ ب ٨ من أبواب المواقيت ح ١٨.

٢. *الوسائل* ٤: ١٤٨ ب ٨ من أبواب المواقيت ح ٣١.

بن يزيد عن الصادق (عليه السلام) قال: «اعلم أنّ النافلة بمنزلة الهديّة متى ما أتى بها قبلت»[١].

وخبرابن عذافرعنه (عليه السلام) قال: «صلاة التطوّع بمنزلة الهديّة متى أُتي بها قبلت، فقدّم منها ما شئت وأخّرما شئت»[٢].

وخبرسيف بن عبد الأعلى عنه (عليه السلام): عن نافلة النهار؟ قال: «ستّ عشرة متى ما نشطت، إنّ عليّ بن الحسين كانت له ساعات من النهاريصلّي فيها، فإذا شغله ضيعة أوسلطان قضاها، إنّما النافلة مثل الهديّة متى أُتي بها قبلت»[٣].

ومنها: ما يدلّ على جواز فعلها في غيروقتها لوكان له شغل، وذلك كخبر محمّد بن مسلم عن الباقر(عليه السلام) عن الرجل يشتغل عن الزوال، أيعجّل من أوّل النهار؟ فقال: «نعم، إذا علم أنّه يشتغل، فيعجّلها في صدرالنهاركلّها»[٤].

وصحيح إسماعيل بن جابرعن الصادق (عليه السلام)، وفيه: إنّي اشتغل؟ قال: «فاصنع كما نصنع، صلّ ستّ ركعات إذا كانت الشمس في موضعها صلاة العصريعني ارتفاع الضحى الأكبر، واعتدّ بها من الزوال»[٥].

ومنها: ما يدلّ على التصريح بكون الوقت المضروب لها من باب أفضل الأوقات، وذلك كخبرقاسم بن الوليد عن الصادق (عليه السلام) قال: قلت له: جعلت فداك، صلاة النهار صلاة النوافل كم هي؟ قال: «ستّ عشرة أيمّ ساعات النهارشئت أن تصلّيها صلّيتها، إلّا أنّك إذا صلّيتها في مواقيتها أفضل»[٦].

---

١. *الوسائل* ٤: ٢٣٢ ب ٣٧ من أبواب المواقيت ح ٣.
٢. *الوسائل* ٤: ٢٣٣ ب ٣٧ من أبواب المواقيت ح ٨.
٣. *الوسائل* ٤: ٢٣٣ ب ٣٧ من أبواب المواقيت ح ٧، وفيه: «سيف عن عبد الأعلى».
٤. *الوسائل* ٤: ٢٣١ ب ٣٧ من أبواب المواقيت ح ١.
٥. *الوسائل* ٤: ٢٣٢ ب ٣٧ من أبواب المواقيت ح ٤.
٦. *الوسائل* ٤: ٢٣٣ ب ٣٧ من أبواب المواقيت ح ٥. وفيه: «ست عشرة في أيّ ساعات».

وهذه الطوائف كما ترى بين ظاهرو بين مصرّح بجواز فعلها في جميع النهار مطلقاً، قبل الزوال أو بعده، في الوقت المضروب لها أو بعده، لكنّها غير معمول بها بل معرض عنها بين الأصحاب.

ويدلّ على القول الثاني أُمور:

منها: أخبار الواردة في تحديد وقت النافلة بالذراع والذراعين[1].

ومنها: الأصل وتقريبه: أنّ الصلاة وظيفة شرعيّة تتوقّف شرعيّتها على التوظيف، والقدر المتيقّن من شرعيّتها هو في الوقت المحدّد لها - أعني الزوال إلى الذراع في الظهر والذراعين في العصر -، ولم يثبت في ما عدا هذا الوقت بعنوان الأداء.

ومنها: ما ورد من الأخبار، وذلك كصحيح ابن أُذينة عن الباقر (عليه السلام) يقول: «**كان أمير المؤمنين (عليه السلام) لا يصلّي من النهار حتّى تزول الشمس، ولا من الليل بعد ما يصلّي العشاء حتّى ينتصف الليل**»[2].

وخبر زرارة عنه (عليه السلام) قال: «**كان عليّ (عليه السلام) لا يصلّي من الليل شيئاً، إن صلّى العتمة حتّى ينتصف الليل، ولا يصلّي من النهار شيئاً حتّى تزول الشمس**»[3].

وخبر آخر عن زرارة عنه يقول: «**كان رسول الله (صلّى الله عليه وآله)**»[4] الحديث.

أقول: الإنصاف عدم مقاومة شيء من هذه الأدلّة لما يدلّ على القول الأوّل؛ أمّا الأخبار الواردة على التحديد فلإطلاقها القابل للتقييد، ولا يخفى أنّ الطوائف المتقدّمة من الأخبار الدالّة على القول الأوّل قابلة لأنْ تكون مقيّدات لها، خصوصاً

---

١. *الوسائل* ٤: ١٤٧ ب ٨ من أبواب المواقيت ح ٢٧ و غيره.

٢. *التهذيب* ٢: ٢٦٦ ح ١٠٦٠، *الوسائل* ٤: ٢٣٠ ب ٣٦ من أبواب المواقيت ح ٥.

٣. *التهذيب* ٢: ٢٦٦ ح ١٠٦١، *الوسائل* ٤: ٢٣١ ب ٣٦ من أبواب المواقيت ح ٦.

٤. *الوسائل* ٤: ١٥٦ ب ١٠ من أبواب المواقيت ح ٣. وكذا *الوسائل* ٤: ٢٣١ ب ٣٦ من أبواب المواقيت ح ٧.

ما صرّح فيه بكون الوقت المضروب من باب أفضل الأوقات، إذ هو يقدّم على تلك المطلقات من باب الحكومة كما لا يخفى.

ومن ذلك يظهر فساد الوجه الثاني؛ لأنّ تلك الأخبار كافية في إثبات التوظيف بها.

وأمّا الأخبار المستدلّ بها فهي لا تدلّ إلّا على عدم فعل النبيّ وعليّ (عليهما السلام) لها قبل الزوال؛ وذلك لا يدلّ على عدم جوازها لإمكان أن يكون عدم فعلهما (عليهما السلام) من جهة المرجوحيّة، كما يدلّ الدليل على أفضليّة فعلها في الوقت المضروب لها.

ويؤيّده بل يدلّ عليه مرادفه نقل عدم فعله لصلاة النهار قبل الزوال مع عدم فعله لنافلة الليل قبل انتصاف الليل، مع أنّه يجوز التعجيل بها قبل الانتصاف - كما سيأتي - ولم يدلّ على القول الثاني، إلّا دعوى عدم جواز الاستدلال بهذه الأخبار من جهة إعراض المشهور عنها، فتأمّل.

الثالث: إذا بلغ آخر وقت النافلة بحيث لا يدرك ركعة منها في الوقت المضروب لها، فمقتضى الأخبار الدالّة على توقيتها بذاك الوقت المضروب لها عدم مشروعيّة الدخول فيها قبل أداء الفريضة.

ولو أدرك من وقتها ركعة، فالأقوى جواز الإتيان بها ولو أزاحم بها الفريضة حينئذٍ؛ وذلك لموثّقة عمّار عن الصادق (عليه السلام): «**للرجل أن يصلّي الزوال ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي قدمان، فإن كان قد بقي من الزوال ركعة واحدة أو قبل أن يمضي قدمان أتمّ الصلاة حتّى يصلّي تمام الركعات، وإن مضى قدمان قبل أن يصلّي ركعة بدأ بالأُولى، ولم يصلّ الزوال إلّا بعد ذلك، وللرجل أن يصلّي من نوافل العصر ما بين الأُولى إلى أن يمضي أربعة أقدام، فإن مضت الأربعة ولم يصلّ من النوافل شيئاً**

فلا يصلّي النوافل، وإن كان قد صلّى ركعة فليتمّ النوافل حتّى يفرغ منها، ثمّ يصلّي العصر»[1].

وظاهر هذا الخبر فيما إذا صلّى ركعة من النافلة في وقتها من دون تعرّض لحال المكلّف من كونه قبل الروع محرزاً لبقاء الوقت، أو غافلاً عن بقائه، أو عالماً بعدم بقاء الأزيد من الركعة، وليس له إطلاق يتمسّك به على جواز الدخول بمجرّد إدراك الركعة حتّى مع الشكّ في بقاء وقت النافلة، أو العلم بعدم بقاء الزايد من الركعة، بل القدر المتيقّن ما إذا كان معتقداً لبقاء الوقت، ثمّ بعد الروع ظهر عدم بقائه إلّا بمقدار الركعة، فحينئذٍ بناء على عدم جواز النافلة في وقت الفريضة لا يجوز له الشروع في النافلة، مع العلم بأنّه لا يدرك تمامها في وقتها فضلاً عمّا إذا علم أنّه لا يدرك إلّا مقدار جزء من الركعة.

هذا ولكن يمكن استفادة الإطلاق من صدر الخبر - أعني قوله: «**فإن كان قد بقي من الزوال ركعة واحدة**» - يعني بقي من وقت نافلة الزوال ركعة واحدة قبل أن يمضي قدمان أتمّ الصلاة؛ وذلك بقرينة بعده: «**وإن مضى قدمان قبل أن يصلّي ركعة**»، ولا ينافي الاستشهاد بقوله: «وإن مضى قدمان» ذكر لفظة «أو» في بعد قوله: «أو قبل أن يمضي قدمان أتمّ الصلاة»؛ لأنّ الظاهر أنّ لفظة «أو» يكون غلطاً من سهو النسّاخ أو من سوء تعبير عمّار، كما لا يسلم غالب مرويّاته عن سوء التعبير مثل هذا الخبر، لما فيه من الإجمال والتشويش من جهات أُخرى. ولكن لا يضرّ في الاستدلال به فيما هو المقصود. فالأولى أن يقال: إنّ مجرّد درك ركعة من وقت النافلة موجب للمزاحمة ولو علم بذلك قبل الشروع. وفي بعض نسخ *الوسائل*: «وإن صلّى من الزوال ركعة قبل أن يمضي قدمان» ودلالته على ما ذكرناه أظهر، بل يمكن التمسّك

---

١. *الوسائل* ٤: ٢٤٥ ب ٤٠ من أبواب المواقيت ح ١.

بخبر: «من أدرك ركعة من الوقت»[١]؛ فإنّ المراد منه إدراك ركعه من وظيفة الوقت سواء كانت فريضة أو نافلة.

هذا تمام الكلام في وقت نافلة الظهرين.

وأمّا نافلة المغرب، فأوّل وقتها بعد صلاة المغرب في أوّل وقتها، وآخره - على المشهور - انتهاء وقت فضيلة المغرب بسقوط الشفق.

واستدلّ الأُستاد (دامت إفاداته) بالإجماع المدّعى على خروج وقتها بسقوط الشفق، وبإمكان استفادة ذلك من مجموع الأخبار المتفرّقة في أبواب أوقات الصلاة من أنّ وقت المغرب ضيّق يخرج بسقوط الشفق[٢]، ومن المعهود من فعل النبيّ (صلّى الله عليه وآله) وعدم معهوديّة فعلها عنهم في غير ذلك الوقت.

أقول: والسرّ في ذكر هذه التقريبات عدم ورود روايه محدّدة لآخر وقتها كما في نافلة الظهرين، فالعمدة حينئذٍ هو الإجماع إن تمّ، وإلّا ففي الحكم بانتهاء وقتها بانتهاء وقت فضيلة المغرب تأمّل، وإن كان مخالفة المشهور أيضاً مشكل؛ فالأولى حينئذٍ عدم الإتيان بها بعد سقوط الشفق، إلّا قضاء أو مع عدم التعرّض للأداء والقضاء، كما أنّه لو زاحم بها الفريضة يتمّ ما بيده ولو كان الأوليين منها ولا يأتي بالأخيرتين؛ أمّا إتمام الأوليين؛ فلعموم «من أدرك»، وأمّا الاقتصار على ما بيده إذا كان الأوليين؛ فلعدم الدليل على وقوع المزاحمه لتمام النافلة مع الفريضة فيقتصر فيه على ما بيده.

لكن يمكن أن يقال: على تقدير تماميّة دلالة «من أدرك» بجواز الإتيان بتمام الأربع حيث إنّها تُعَدّ صلاة واحدة، ولذا استدلنا بحديث «من أدرك» لإتمام تماميّه الظهر أو العصر لو أدرك وقت ركعة منها.

---

١. *الوسائل* ٤: ٢١٨ ب ٣٠ من أبواب المواقيت ح ٤. وفيه: «من الصلاة».

٢. انظر *الوسائل* ٤: ١٨٧ ب ١٨ من أبواب المواقيت ح ٢.

وكيف كان، فالمسألة غير صافية، فالاحتياط بالاقتصار على ما بيده لا ينبغي تركه.

وأمّا نافلة العشاء، فيتمدّ وقتها بامتداد وقت فريضتها بلا خلاف ظاهر بينهم، بل عن *المنتهى*[1] الإجماع عليه، ويدلّ على ذلك إطلاق ما ورد من تحديد وقتها بما بعد العشاء[2] كما لا يخفى.

وأوّل وقت نافلة الصبح طلوع الفجر الأوّل - أعني الفجر الكاذب - لدلالة الأخبار عليه، بل التصريح في بعضها بأنّ الأمر بهما بعد الفجر الثاني يكون من باب التقيّة، وآخر وقتها هو آخر وقت فضيلة الصبح - أعني طلوع الحمرة المشرقيّة - على ما هو المشهور، وإن كان استفادته من الدليل مشكلة جدّاً لوقوع التعارض في الأخبار في المقام، وغاية ما يمكن أن يستدلّ لذلك هو الاستدلال ببعض الأخبار مثل رواية أبي بكر الحضرمي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام): متى أُصلّي ركعتي الفجر؟ قال (عليه السلام): «**حين يعترض الفجر وهو الذي تسمّيه العرب الصديع**»[3].

وخبر أبي العلاء قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يقوم وقد نوّر بالغداة؟ قال: «**فليصلّ السجدتين اللتين قبل الغداة ثمّ يصلّي الغداة**»[4].

ويدلّ على ذلك أيضاً الأخبار الدالّة على الأمر بها بعد الفجر الظاهر في الفجر الثاني، بل في بعضها لا يمكن إرادة الفجر الأوّل مثل ما ورد في غير واحد من الأخبار: «**صلّهما قبل الفجر وبعده ومعه**»[5].

---

١. *المنتهى* ٤: ٩٧.

٢. *الوسائل* ٤: ٩٤ ب ٢٩ من أبواب اعداد الفرائض.

٣. *الوسائل* ٤: ٢٦٨ ب ٥١ من أبواب المواقيت ح ١٠.

٤. *الوسائل* ٤: ٢٦٧ ب ٥١ من أبواب المواقيت ح ٤.

٥. *الوسائل* ٤: ٢٦٨ ب ٥٢ من أبواب المواقيت.

قال الأُستاذ: فلا إشكال في هذه الجهة.

أقول: والمسألة عندي في غاية الإشكال، والاحتياط بعدم قصد الأداء بها في ما عدا القريب من الفجر الثاني الذي يصدق عليه عنوان بُعَيد الفجر (بالتصغير) لا ينبغي تركه.

ثمّ إنّ هاهنا مسائل مهمّة:

الأُولى: اختلفت الكلمات في جواز التطوّع في وقت الفريضة مع عدم الإتيان بها على قولين؛ وذلك لاختلاف الأخبار فيها، وذهب المشهور على الجواز، وذلك للأخبار الكثيرة الواردة في أبواب متفرّقة في موارد متعدّدة من دون أن يكون هناك خصوصيّة طارية موجبة لجوازها، مثل ما ورد في استحباب صلاة الغفيلة، والوصيّة، والصلوات المندوبة بين الظهرين، وما ورد في بعض الأزمنة كيوم الجمعة، وشهر رمضان، وصلاة الحاجة، والاستخارة، والزيارة، وغير ذلك ممّا لا يحصى مورداً، مضافاً إلى عموم الأخبار المتكثّرة الدالّة على جواز التنفّل والتطوّع في أيّ وقت من أوقات الليل والنهار، وخصوص ما دلّ منها على جواز التطوّع في أوقات الفرائض مع عدم إتيانها، كموثّقة سماعة المرويّة في *الكافي* عن الصادق (عليه السلام): «عن الرجل يأتي المسجد وقد صلّى أهله، أيبتدأ بالمكتوبة أو يتطوّع؟ فقال (عليه السلام): إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوّع قبل الفريضة، وإن كان خاف الفوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة - وهو حقّ الله - ثمّ يتطوّع بما شاء، ألا هو موسّع أن يصلّي الإنسان في أوّل دخول وقت الفريضة النوافل، إلّا أن يخاف فوت الفريضة. والفضل إذا صلّى الإنسان وحده أن يبتدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أوّل الوقت للفريضة، وليس بمحظور عليه أن يصلّي النوافل من أوّل الوقت إلى قريب من آخر الوقت»[1].

---

١. *الوسائل* ٤: ٢٢٦ ب ٣٥ من أبواب المواقيت ح ١. و*الكافي* ٣: ٢٨٨ ح ٣. و*التهذيب* ٢: ٢٦٤ ح ١٠٥١.

وهي تدلّ على المقصود من وجوه، خصوصاً ذيلها دالّ بالصراحة على أنّ الابتداء بالفريضة في وقتها الفضلى أفضل، وأنّ النافلة ليس لها فضل مع جوازها، ومع ورود تلك الرواية لا مجال لتوهّم أن يقال: بالحرمة من جهة ظهور عدّة أخبار في النهي مثل: «لا تطوّع في وقت الفريضة»[1]، أو النهي مثل: «لا تصلّ النافلة في وقت الفريضة»[2]، أو الأمر بالمكتوبة قبل النافلة، فإنّ ظاهر النفي أو النهي وإن كان هو التحريم وكان ظهورهما مقدّماً على الأخبار الدالّة على «أنّ الصلاة خير موضوع» و«قربان كلّ تقيّ» و«معراج المؤمن».

ولكن المفروض أنّ الأخبار الخاصّة قد دلّت على الجواز في خصوص مورد تلك الأخبار مثل الخبر المتقدّم الصريح في الجواز في وقت الفريضة.

ومثل موثّق أبي بصير عن الصادق (عليه السلام): «إن فاتك شيء من تطوّع النهار والليل فاقضه عند زوال الشمس، وبعد الظهر عند العصر، وبعد المغرب وبعد العتمة ومن آخر السحر»[3]. ودلالته لنفي جواز النافلة في وقت الفريضة واضحة.

وخبر عليّ بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: سألته عن رجل نسي صلاة الليل والوتر، ويذكر إذا قام في صلاة الزوال؟ قال: «ابتدأ بالظهر، فإذا صلّى صلاة الظهر صلّى صلاة الليل، وأوتر ما بينه وبين صلاة العصر أو متى أحبّ»[4].

وصحيح سليمان بن خالد: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل دخل المسجد وافتتح الصلاة، فبينما هو قائم يصلّي أذّن المؤذّن وأقام الصلاة؟ قال:

---

١. انظر *الوسائل* ٤: ٢٢٨ ب ٣٥ من أبواب المواقيت ح ٩.

٢. انظر *الوسائل* ٤: ٢٢٨ ب ٣٥ من أبواب المواقيت ح ١٠ مع اختلاف يسير.

٣. *الوسائل* ٤: ٢٧٧ ب ٥٧ من أبواب المواقيت ح ١٠.

٤. *الوسائل* ٤: ٢٦٣ ب ٤٩ من أبواب المواقيت ح ١. مع اختلاف.

«فليصلّ ركعتين ثمّ ليستأنف الصلاة مع الإمام، ولتكن الركعان تطوّعاً»[١].

فحينئذٍ لابدّ من حمل تلك الأخبار النافية والناهية على الكراهة بمعنى عدم الفضل ونفي الكمال المساوق لأقلّيّة الثواب، والأخبار الآمرة بالبدء بالمكتوبة على أفضليّة ذلك.

ثمّ إنّ المروي عن حبل المتين عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): أُصلّي نافلة وعَلَيّ فريضة أو في وقت فريضة؟ قال (عليه السلام): «لا إنّه لا يصلّي نافلة في وقت فريضة، أرأيت لو كان عليك من شهر رمضان كان لك أن تتطوّع حتّى تقضي»؟ قال: قلت: لا. قال: «فكذلك الصلاة». قال: فقايسني (عليه السلام) وما كان (عليه السلام) يقايسني[٢]. لا يدلّ على أنّ النافلة في وقت الفريضة تكون حراماً، بل نظر الإمام (عليه السلام) ليس تفهيم الحكم بزرارة بالقياس وإلّا فهو باطل، بل أفهمه أصل الحكم بقوله: «ولا يصلّى نافلة في وقت فريضة»، وإنّما تمام النظر بعد بيان الحكم، وإنّه لا فضل للنافلة في وقت الفريضة، تعليم القياس بزراره في مثل ذلك المورد حتّى لا يبقى بلا جواب في قبال المخالفين الذين لا يقولون بالفرق في شيء من الأوقات ويقولون بمساواة جميع الأوقات، وإبطال مذهبهم بمقتضى ما التزموا به من القياس. ويدلّ على ذلك قول زرارة: «فقايسني الخ» أي علّمني القياس، لا أنّه علّمني الحكم بطريق القياس.

ويشهد على ذلك صحيحه الآخر الوارد في صلاة الفجر عن الباقر (عليه السلام) قال: سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: «قبل الفجر، إنّهما من صلاة الليل، ثلاث عشر ركعة صلاة الليل، أتريد أن تقايس؟ لو كان عليك

---

١. *الوسائل* ٨: ٤٠٤ ب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة ح ١.

٢. *المستدرك* ٣: ١٦٠ ب ٤٦ من أبواب المواقيت ح ٣. *روض الجنان*: ١٨٤.

من شهر رمضان أكنت تتطوّع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟ فابدأ بالفريضة»[١]. فإنّ المتعيّن فيه حمله على نفي تعيين كون نافلة الفجر بعد طلوع الفجر الثاني، كما يقوله العامّة لا عدم جواز إتيانها بعده.

فتلخّص انّ مقتضى القواعد حمل أخبار المنع على الكراهة، كما أنّه لا وجه لحمل أخبار الجواز على التقيّة؛ لإباء حمل موثّقة سماعة المتقدّمة عليها، كما لا يصحّ حمل صحيحة ابن مسلم عليها أيضاً، وفيها: قال (عليه السلام): «إذا دخل وقت الفريضة أتنفّل أو أبدأ بالفريضة؟» قال: «إنّ الفضل أن تبدأ بالفريضة»[٢]؛ وذلك لأنّ العامّة لا يقولون بفضل البدء بالفريضة.

وأصرح من ذلك في الإباء عن الحمل على التقيّة صحيح عمر بن يزيد: سُئل الصادق (عليه السلام) عن الرواية التي يروون أنّه لا ينبغي أن يتطوّع في وقت الفريضة، ما حدّ هذا الوقت؟ قال (عليه السلام): «إذا أخذ المقيم في الإقامة». فقال له: إنّ الناس يختلفون في الإقامة؟ قال (عليه السلام): «المقيم الذي تصلّي معه»[٣]. حيث إنّ الظاهر منها كون المنع عن التطوّع في وقت الفريضة لا بعنوان التحريم، بل بعنوان تعبّر عنه بـ «لا ينبغي»، كان أمراً مركوزاً في ذهن أصحاب الأئمّة وذلك بناء على أن يكون المراد من «يروون» هو الرواية عن الخاصّة لا العامّة، لعدم منع عندهم أصلاً، والإمام صدّق السائل في أصل ورود الرواية وقرّره بأنّ المنع الثابت ليس تحريميّاً، فهو صريح في كون الجواز ليس من جهة التقيّة؛ لأنّ الجواز بهذا المعنى ليس موافقاً لمذهبهم، بل هو مخالف لهم.

هذا، ويدلّ على أصل المدّعى فعل صلاة الاحتياط المردّدة بين كونها فريضة

---

١. *الوسائل* ٤: ٢٦٤ ب ٥٠ من أبواب المواقيت ح ٣.

٢. *الوسائل* ٤: ٢٣٠ ب ٣٦ من أبواب المواقيت ح ٢.

٣. *الوسائل* ٥: ٤٥٢ ب ٤٤ من أبواب الأذان والإقامة ح ١.

جابرة أو نافلة على تقديري الاحتياج إليها وعدمه، بل تمحّضها للنافلة فيما إذا ظهر الاستغناء عنها في أثنائها، وقد التزم صاحب *الرياض*[1] بتخصيص التحريم به وبنظايره ممّا ورد فيه دليل الترخيص بالخصوص، وهو كما ترى مستلزم لتخصيص الأكثر المستهجن.

ثمّ إنّ ما ذكرنا كلّه من احتمال الحرمة أو الكراهة بترجيح أخبار الحرمة على الكراهة أو بالعكس، إنّما هو فيما إذا كان فعل النافلة في وقت فضيلة الفريضة، أو وقت الإجزائي بعد الفضيلة.

وأمّا بالنسبة إلى وقت الإجزائي قبل وقت الفضيلة، كوقت صلاة العشاء قبل سقوط الشفق فلا ينبغي التوهّم في المنع عن التطوّع فيها ولو على القول بالمنع؛ وذلك لأنّ الظاهر من أدلّة المنع على القول به هو من جهة أهمّيّة الفريضة، والأمر بالابتداء بها لإدراك فضل أوّل الوقت، والمفروض رجحان تأخير الفريضة لإدراك الفضيلة، فالأمر بتأخير الفريضة لإدراك فضلها الوقتي مع النهي عن إتيان التطوّع لأجل الابتداء بالفريضة لا يجتمعان.

وخلاصة الكلام في هذه المسألة هو جواز التطوّع في وقت الفريضة مع عدم الإتيان بالفريضة، خصوصاً قبل مجيئ وقت الفضيلة.

أقول: عندي في إتيان النافلة في وقت الفضيلة أو الإجزاء بعدها تأمّل؛ فالأحوط عدم التطوّع قبل الإتيان بالفريضة، إلّا قبل مجيء وقت الفضيلة.

المسألة الثانية: في جواز التطوّع لمن عليه فريضة ولو لم يكن في وقت الفريضة، كما إذا كان عليه قضاء الفريضة وأراد التطوّع بالنافلة قبل الزوال.

واعلم أنّ القول: بالمنع في هذه المسألة يلازم القول به في المسألة السابقة،

---

١. رياض المسائل ٢: ٢٣٥.

لكن القول به في تلك المسألة لا يلازم القول به في هذه المسألة، ولهذا جماعة من القائلين بالمنع عن التطوّع في وقت الفريضة ذهبوا إلى جوازه في هذه المسألة.

وكيف كان، فقد وقع الخلاف فيها أيضاً على قولين:

واستدلّ للجواز بالإطلاقات الدالّة على جواز التطوّع مع عدم دليل على المنع قابل للاعتماد عليه، إلّا ما روي مرسلاً من أنّه: «لا تطوّع لمن عليه فريضة»[1]، وما في خبر زرارة السابقة المرويّة عن الحبل المتين[2].

وكلاهما لا يصلحان للاستناد إليهما في إثبات المنع؛ أمّا المرسل، فلأنّه مرسل ذكره الشيخ في *مبسوطه*[3] و*خلافه*[4]، لا في كتب أخباره، ولا اعتماد على ما أرسله في غير كتب الأخبار. وأمّا خبر زرارة فقد مرّ الجواب عنه بحمله على الكراهة.

وبالجملة فبعد البناء على عدم الحرمة في المسألة السابقة، فلا إشكال في عدمها في هذه المسألة؛ والأقوى في هذه المسألة هو القول بالجواز وإن قلنا: في تلك المسألة بالحرمة.

وهاهنا أمر يجب التنبيه عليه وهو أنّ القول بحرمة التطوّع أو كراهته على اختلاف القولين في المسألتين، إنّما هو فيما إذا لم يعرض على عنوان التطوّع عنوان ثانوي مقتضي لوجوبه، وإلّا فمع طروّه فلا يبقى القولان على إطلاقهما، بل فيهما تفصيل؛

---

١. انظر *الوسائل* ٤: ٢٢٨ ب ٣٥ من أبواب المواقيت ح ٩.

٢. تقدم تخريجه في ص: ٨٣.

٣. لم نعثر عليه في مظانه.

٤. لم نعثر عليه في مظانه. وإن ورد في *المستدرك* ٣: ١٦٠، ب ٤٦ من أبواب المواقيت ح ٢. وفيه: «لا صلاة لمن عليه صلاة» وأضاف: لا يريد أنّه لا نافلة لمن عليه فريضة».

لأنّ العنوان الطاري قد يكون من قبيل النذر والعهد واليمين، وقد يكون من قبيل أمر الوالد والزوج والسيّد.

أمّا في القسم الأوّل، فقد يكون النذر - مثلاً - مطلقاً عن خصوصيّة الوقت، كأن ينذر صلاة ركعتين من دون أن يكون نظره إلى وقت خاصّ أصلاً من وقت الفريضة أو غيره، ولا ينبغي الإشكال في انعقاد النذر حينئذٍ لكون متعلّقه - وهو صلاة التطوّع - أمراً راجحاً ذاتاً، وبعد انعقاده تصير الطبيعة واجبة بما هي طبيعة بحيث لو انطبقت على كلّ واحد من مصاديقها اتصف ذاك المصداق بالوجوب، فلو كان في وقت الفريضة فقهراً يصير الفرد المنطبق عليه الطبيعة واجباً، فيخرج عن موضوع التطوّع في وقت الفريضة؛ لعدم كونه تطوّعاً، بل واجباً برأسه في قبال الفريضة، إلّا أنّ الفريضة طرأها الوجوب بعنوانها الأوّلي، وهذا طرأ عليه الوجوب بعنوانه الثانوي الطاري عليه، والحكم بالحرمة أو الكراهة متوقّف على بقاء التطوّع على عنوانه التطوّعي كما لا يخفى. هكذا أُفيد.

لكنّه لا يخلو عن المنع؛ لأنّ النذر متعلّق بالطبيعة الجامعة بين الأفراد الراجحة والمرجوحة - أعني فردها الواقع قبل وقت الفريضة وفردها الواقع في وقت الفريضة - المتيقّن مرجوحيّته من جهة كونه حراماً أو مكروهاً، والكلام في انعقاد مثل هذا النذر، وذلك بعد اشتراطه بكون متعلّقه راجحاً في ظرف تحقّقه، ولا يعقل انعقاد ما تعلّق بالجامع بين الراجح والمرجوح، لعدم رجحان الجامع بين الراجح والمرجوح بما هو جامع بينهما، فلا يعقل أن يصير الفرد الحرام أو المكروه متصفاً بالوجوب، بل لو تعلّق النذر إلى الكلّي بلا نظر إلى مصاديقه من الأفراد الراجحة والمرجوحة تتضيّق دائرة الطبيعة المنذورة بغير الأفراد المرجوحة، فتخرج الأفراد المحرّمة والمكروهة عن دائرة الطبيعة بما هي منذورة، وإن كانت من أفرادها بما هي طبيعة، وهذا التضييق ينشأ

عن رتبة تعلّق النذر بها، كما أنّها تتضيّق بالأفراد المقدورة من قبل تعلّق النذر بها في تلك الرتبة أيضاً، فلا يمكن انطباق الطبيعة بما هي منذورة على الأفراد المحرّمة أو المكروهة، وإذا لم يكن انطباقها على الفرد الواقع في وقت الفريضة، فكيف يمكن القول بخروج ذلك الفرد عن التطوّع ودخوله في عنوان الفريضة؟

قال الأُستاد (دام علاه): ولابدّ في المقام من تنقيح أصل المسألة، فنقول: لا إشكال في اعتبار الرجحان في متعلّق النذر، وفي اعتبار عدم المرجوحيّه في متعلّق العهد واليمين، ويجب أن يكون الرجحان ثابتاً في المتعلّق مع قطع النظر عن تعلّق النظر به وفارغاً عن تعلّقه.

والقول بكفاية الرجحان الناشي من قبل إيجاب الوفاء بالنذر، غير معقول؛ لتوقّف وجوب الوفاء بالنذر على انعقاده في الرتبة السابقة عن وجوب وفائه، والمفروض توقّف انعقاده على وجوب الوفاء به، فما لم يكن في الرتبة السابقة على انعقاده للمتعلّق رجحان لا يكاد ينعقد لكي يجب الوفاء به، مضافاً إلى أنّ الاكتفاء بمثل ذلك الرجحان الجائي من قبل النذر مستلزم لتجويز نذر كلّ محرّم، كشرب الخمر والزنا، وهو كما ترى. مع أنّه لا معنى لكون إيجابه موجباً لرجحانه مع كون النذر مكروهاً شرعاً؛ لكونه التزاماً بما لا يجب من قبل الله تعالى.

وبالجملة فلا محيص من أن يكون متعلّق النذر راجحاً في نفسه مع قطع النظر عن تعلّق النظر به، ولابدّ مع ذلك أن يكون رجحان المتعلّق في ظرف تحقّقه لا ظرف تحقّق النذر؛ وذلك لأنّ النذر إنّما تعلّق بالفعل المخصوص، فما هو متعلّق النذر ليس إلّا هذا الفعل المخصوص، وغير هذا الفعل من الأفعال المخصّصة بخصوصيّات أُخر ليس متعلّقاً للنذر، فلابدّ من أن يكون الرجحان في خصوص ذاك الفعل الذي تعلّق به النذر في ظرف تحقّقه، فلو نذر زيارة الحسين (عليه السلام) في يوم عرفة، وكان

إيقاع النذر في شهر رمضان، فهاهنا فردان من الزيارة: أحدهما زيارة الحسين (عليه السلام) في شهر رمضان الذي ظرف إيقاع النذر، وثانيهما زيارته (عليه السلام) في يوم عرفة الذي تعلّق بها النذر، والفرد الواقع في شهر رمضان ليس متعلّق النذر وإن كان في ظرف إيقاع النذر بمتعلّقه وهو الفرد الواقع في عرفة، ونتيجة اعتبار الرجحان في متعلّق النذر هو اعتباره في الفرد المتعلّق به النذر وهو الفرد الواقع في يوم عرفة، لا فيما هو أجنبيّ عن متعلّق النذر، وهذا ظاهر.

ومن هنا يعلم أنّه لو نذر زيارته (عليه السلام) في يوم عرفة قبل أشهر الحجّ، فحصلت الاستطاعة في أشهره أو بقيت الاستطاعة السابقة إلى أشهره لم ينعقد نذره ويصير منحلاً؛ وذلك لعدم رجحان متعلّقه في ظرف تحقّقه وهو يوم عرفة مع قطع النظر عن تعلّق النذر به.

إذا عرفت ذلك، فنقول: لو نذر صلاة ركعتين ينعقد مطلقاً سواء كان المنذور مطلقاً غير مقيّد بوقت، أو كان مقيّداً بخصوص وقت الفريضة؛ وذلك لأنّ النذر لا يكون متعلّقاً بالركعتين بعنوان كونها تطوّعاً حتّى يكون عنوان الاستحباب الفعلي موضوعاً للنذر ومتعلّقه، وإلّا لا يعقل وجوب الوفاء به سواء كان المتعلّق مقيّداً بوقت الفريضة أو مطلقاً عنه؛ لأنّه إذا فرض الأمر الإلزامي مع وجود الأمر الاستحبابي لزم اجتماع الأمرين بالنسبة إلى ذات العمل وهو محال، فلابدّ من أن يكون النذر متعلّقاً بذات الصلاة بما هي ذاتها من دون النظر إلى الأمر.

وإذا كان موضوع النذر هو الصلاة بما هي هي، لا بما هي مستحبّة، فلابدّ حينئذٍ من أن يكون الأمر المتعلّق بالوفاء متعلّقاً بنفس ما تعلّق به النذر وهو الصلاة بما هي هي، فتصير الصلاة بما هي هي واجبة من جهة تعلّق النذر بها، وبعد وجوبها من قبل النذر لا يبقى مجال للأمر الندبي الذي كان متعلّقاً بها لولا النذر، لإشغال الوجوب

الجائي من قبل النذر موضوع الأمر الندبي، فليس له محلّ حتّى يطرأ عليه، فحينئذٍ يخرج تلك الصلاة عن تحت عنوان التطوّع في وقت الفريضة لصيرورتها واجبة.

لا يقال: كيف ينعقد هذا النذر مع كون متعلّقه - أعني الصلاة في وقت الفريضة - مرجوحاً من جهة الحرمة أو الكراهة؟ ومع مرجوحيّة المتعلّق لا ينعقد النذر حتّى يصير المتعلّق واجباً، لكي يخرج بذلك عن عنوان التطوّع في وقت الفريضة؟

لأنّا نقول: الكراهة أو الحرمة ليست متعلّقة بذات الصلاة في وقت الفريضة بما هي صلاة واقعة في وقت الفريضة، وإلّا يلزم أن تكون حراماً أو مكروهاً ذاتاً ولو لم تؤت بها بعنوان التعبّد، ولم يقل به القائل بالكراهة والحرمة، بل المكروه أو الحرام هو الصلاة بعنوان التطوّع - بمعنى أنّ النهي متعلّق بالتطوّع في وقت الفريضة -، ومعنى التطوّع هو إتيان العمل بداعي أمره الندبي، فموضوع النهي هو التطوّع، وموضوع النذر هو ذات الصلاة بما هي هي التي هي موضوع للتطوّع، فالتطوّع والنذر في رتبة واحدة، ووجوب الوفاء بالنذر والنهي عن التطوّع أيضاً في رتبة واحدة، فذات الصلاة بما هي لا تكون تطوّعاً، فإذا تعلّق بها النذر تصير واجبة، وبعد وجوبها لا يبقى محلّ للتطوّع، ففي رتبة وجوب الوفاء يسقط النهي عن التطوّع بسقوط موضوعه.

فإن قلت: موضوع النذر حينئذٍ يكون ذات الصلاة في رتبة تكون موضوعاً للأمر، لا هي بما تعلّقت بها الأمر، وهي بما هي، وإن كانت ذات مصلحة، ولو لم يكن أمر في البين، لكن الأمر الجائي من قبل النذر توصّليّ، لا يكون امتثاله موقوفاً على قصد التعبّد به، وحينئذٍ يلزم أن تصير ذات الصلاة مأمورة بالأمر التوصّلي النذري، ويترتّب عليه الحكم بصحّتها ولو لم يؤت بها بعنوان التعبّديّة، وهذا باطل قطعاً؛ ضرورة أنّ النذر تعلّق بالصلاة العبادي الواقعة في وقت الفريضة بعنوان كونها عبادة، وإلّا لم يكن لها رجحان، فيصير النذر باطلاً من هذه الجهة.

قلت: النذر متعلّق بذات الصلاة، وعنوان الصلاتيّة بذاتها تكون عبادة، فإذا تعلّق الأمر النذري بذات تكون بنفس ذاتها عباديّاً يصير الأمر به عباديّاً - أي يكتسب العباديّة من ناحية متعلّقه -، فلا يسقط إلّا بعد إتيان الصلاة عباديّاً، إمّا بقصد التقرّب بها، أو بقصد امتثال ذلك الأمر المتحقّق بالنذر، كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ التحقيق صحّة نذر الصلاة المقيّدة بكونها في وقت الفريضة، فضلاً عمّا إذا كان المتعلّق مطلقاً. وأمّا المقيّد بكونها في غير وقت الفريضة، فخارج عن محلّ الكلام موضوعاً - أعني بالقياس إلى المسألة الأُولى وهي وقوع التطوّع في وقت الفريضة - وإن كان داخلاً في موضوع المسألة الثاني - أعني وقوع التطوّع ممّن عليه الفريضة - هذا غاية ما استفدناه من الأُستاد (دامت بركاته) في غير مقام.

ولا يخفى ما فيه: **أمّا أوّلاً:** فبالنقض بالإجارة حيث إنّه (دامت إفاداته) ملتزم بوقوع الإجارة على العمل المعنون بعنوان التطوّع، وإيجاب الوفاء الجائي من قبل عقد الإجارة يتعلّق بما تعلّق به عقد الإجارة وهو العمل المعنون بعنوان الاستحبابي، فيلزم اجتماع الأمرين في موضوع واحد، مع أنّه (دام بقاؤه) صرّح غير مرّة ببقاء الأمرين على حالهما من غير اكتساب الأمر الندبي لون الوجوبي، ولا الأمر الوجوبي الجائي من قبل الإجاره لون التعبّدي لكي يصير الأمران بعد اكتساب كلّ منهما لون الآخر أمراً واحداً.

وما أفاده في موضع من الخلل من التفرقة بين النذر والإجارة بكون الأمرين في النذر من آمر واحد، بخلاف الإجارة، أو أمر الوالد والزوج والسيّد، لا يرجع إلى محصّل، مضافاً إلى ما فيه حيث إنّ إيجاب الوفاء بعقد الإجارة كالنذر كلاهما من قبل الشارع، وكذا وجوب إطاعة أمر الوالد والزوج والسيّد، وقد فرّق (دام بقاؤه) بينهما في مبحث اجتماع الأمر والنهي من الأُصول بأنّ النذر حقّ إلهيّ جعله الناذر

على نفسه، فيكون مستحقّه الله، تعالى فيكون متعلّقه نفس الصلاة بما هي، لا بما هي مأمور بها، بخلاف الإجارة حيث إنّ مستحقّ العمل هو المستأجر ويكون العقد واقعاً على عمله وهو الصلاة المأمور بها بوصف كونها مأموراً بها بوصف كونها مأموراً بها، ولا يخفى أنّ هذا الفرق أيضاً لا يثبت تعلّق الأمر النذري بذات الصلاة بما هي، بل إنّما هو تابع لما قصده الناذر.

وثانياً: بالحلّ وهو بعين ما ذكره في الأمر الإجارة، وحاصله: أنّ الأمر التطوّعي موضوع للأمر الجائي من قبل الإجارة، فليس الأمران إلى ذات واحدة لكي يلزم اجتماع الأمرين، بل الأمر الاستحبابي متعلّق بذات المتعلّق، والأمر الوجوبي الجائي من قبل النذر أو الإجارة متعلّق بالعمل الندبي بعنوان كونه مندوباً، فيكون الأمر الوجوبي في طول الأمر الندبي، ولا يعقل أن يكون ما في طول الشيء مزاحماً معه.

وثالثاً: إنّ الصلاة إذا كانت بنفسها عبادة، ولأجلها اكتسب الأمر النذري المتعلّق بها لون التعبّديّة، لا يحتاج في صحّتها إتيانها بداعي التقرّب بها. أو بقصد أمرها النذري، بل يكفي نفس قصد إتيانها لكونها بنفس ذاتها عبادة، وقصدها لا ينفكّ عن قصد العبادة، مع أنّه لا محيص عن عباديّتها، إلّا بإتيانها بأحد القصدين: من قصد التقرّب بها أو قصد أمرها النذري.

وبالجملة فما أفاده في صحّة نذر الصلاة في وقت الفريضة شيء لا يمكن الالتزام به، وإن أصرّ عليه في مواضع عديده في الفقه والأُصول فراجع وتأمّل.

قال (دامت بركاته): وأمّا أمر الزوج والوالد والسيّد بالصلاة في وقت الفريضة، ففي أصل صيرورة الصلاة واجبة بأمرهم ولو كان متعلّق أمرهم إتيان الصلاة في غير وقت الفريضة إشكال؛ وذلك لعدم الدليل على وجوب متابعة الزوجة زوجها في غير حقوق الزوجيّة، والعبد سيّده في غير ما يكون للسيّد فيه نفع، والولد والديه في غير

ما يتأذّيان عنه بالمخالفة. وعلى فرض تسليم لزوم المتابعة، فلا يجب الصلاة في المقام بمجرّد أمرهم، أمّا إذا أمروا بالتطوّع في وقت الفريضة، فلكونه أمراً بالمحرّم بناء على حرمة التطوّع في وقت الفريضة، ولا طاعة للمخلوق في معصية الخالق، أو أمراً بالمكروه ولم يعلم لزوم متابعتهم في المكروهات.

وأمّا إذا أمروا بذات الصلاة بما هي، لا بعنوان التطوّع؛ فلعدم إمكان قصد التقرّب بالصلاة بدعوة هذا الأمر، لعدم كونه أمر الله، فلا يمكن التقرّب إلى الله بقصد امتثال هذا الأمر، ولو أتى بها بداعي أمرها الأصلي تصير تطوّعاً في وقت الفريضة.

لا يقال: إذا أمروا بالصلاة يكون امتثال أمرهم واجباً من قبل الله تعالى، فيقصد التقرّب بأمر الله تعالى المتعلّق بامتثال أمرهم، ولا محذور فيه.

لأنّا نقول: وجوب متابعتهم فرع صحّة أمرهم، فلو كانت صحّة أمرهم أيضاً ناشية من قبل وجوب متابعتهم في أمرهم لزم الدور، كما مرّ نظيره في دفع توهّم الاكتفاء برجحان متعلّق النذر الناشي من قبل النذر.

أقول: ما أفاده في المقام أيضاً لا يخلو عن المنع؛ لمنافاته مع ما أفاده في الأمر النذري من صحّة الصلاة إذا أتى بها بداعي التقرّب بها ولو لم يكن أمر في البين، فصحّة الصلاة غير متوقّفة على الأمر بعد إمكان إتيانها بداعي التقرّب بها، فلا مانع عن أمرهم بها بعنوان أنّها عبادة على القول بوجوب متابعتهم؛ لعدم توقّف العباديّة على أمرهم حتّى يمنع عن كون أمرهم ملاكاً للتعبّديّة. وكذا ما في طول أمرهم -أعني أمر الله المتعلّق بامتثال أمرهم- فتأمّل.

المسألة الثالثة: لا إشكال في استقرار وجوب الصلاة بإدراك مقدار أداء الفريضة بشرائطها، ووجوب القضاء عليه لو لم يفعلها في هذا الوقت، ثمّ طرأ العذر عن إتيانها.

كما لا إشكال في عدم وجوبها إذا حصل أحد الأعذار المانعة عن التكليف بالصلاة مع استيعاب العذر للوقت بحيث لا يدرك شيئاً منها أصلاً.

وأمّا لو لم يكن مستوعباً، ولم يمض مقدار أدائها بجميع شرائطها، بل أدرك مقداراً من الوقت الواسع لإتيانها مع إحراز بعض شرائطها، فالكلام تارة يقع بالنسبة إلى أوّل الوقت، كما إذا فاجأه العذر بعد مضيّ ذاك المقدار، وأُخرى بالنسبة إلى آخره، كما إذا زال العذر وقد بقي من الوقت هذا المقدار.

أمّا بالنسبة إلى أوّل الوقت، ففي وجوب القضاء وعدمه أقوال:

الأوّل: عدم الوجوب مطلقاً سواء أدرك مقدار تمام الصلاة مع الطهارة الحدثيّة أم لا، وهو المشهور بين الأصحاب.

والثاني: وجوب القضاء إذا مضى من الوقت مقدار تحصيل خصوص الطهارة المائيّة لو لم يكن واجداً لها، مع مضيّ مقدار أداء تمام الفريضة ولو لم يمض مقدار تحصيل سائر الشرائط لفاقدها.

والثالث: وجوب القضاء إذا مضى مقدار أداء الفريضة مع تحصيل مطلق الطهارة ولو ترابيّة، ولا يعتبر مضيّ مقدار تحصيل خصوص المائيّة، ولا سائر الشرائط.

والأقوى ما عليه المشهور وذلك لدلالة جملة من الأخبار عليه:

منها: خبر عبيد بن زرارة عن الصادق (عليه السلام) قال: «**أيّما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على أن تغتسل في وقت الصلاة، ففرطت فيها حتّى يدخل وقت صلاة أُخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها، وإن رأت الطهر في وقت صلاة، فقامت في تهيئة ذلك، فجاز وقت صلاة ودخل وقت صلاة أُخرى، فليس عليها قضاء وتصلّي الصلاة التي دخل وقتها**»[1].

---

١. *الوسائل* ٢: ٣٦١ ب ٤٩ من أبواب الحيض ح ١.

وهذا الخبر وإن كان بصدره ربما يؤمي إلى القول الثاني حيث جعل المناط فيه على التفريط في الغسل بلا ذكر عن بقيّة الشرائط، ولكن ذيله يدلّ على المطلوب، وهو قوله (عليه السلام): «فقامت في تهيئة ذلك»؛ فتأمّل.

ومنها: صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: قلت: المرأة ترى الطهر عند الظهر، فتشتغل في شأنها حتّى يدخل وقت العصر؟ قال (عليه السلام): «تصلّي العصر وحدها، فإن ضيّعت فعليها صلاتان»[1]، بناء على أن يكون الضمير في «شأنها» راجعة إلى الظهر بمعنى تحصيل مقدّماتها، لا إلى المرأة لكي يكون المراد باشتغالها بشأنها نفسها هو الاشتغال بغير ما له دخل في الصلاة.

ومنها: رواية الحلبي عن الصادق (عليه السلام) في المرأة تقوم في وقت الصلاة، فلا تقضي ظهرها حتّى تفوتها ويخرج الوقت، أتقضي صلاة التي فاتتها؟ قال: «إن كانت توانت قضتها، وإن كانت دائبة[2] في غسلها فلا تقضي»[3]، بناء على أن يكون المراد من التواني هو المسامحة في تحصيل مقدّماتها، لا التواني في خصوص الغسل، كما هو الظاهر منه بقرينة قوله: «وإلّا كانت دائبة الخ».

لكن الإنصاف أنّ هذه الأخبار لا يدلّ على اعتبار أزيد من الطهارة المائيّة في وجوب القضاء، ولا يمكن الاستدلال بها للقول المختار، وإن أمكن الاستدلال بها في نفي القول الثالث، وكون مورد بعضها آخر الوقت، لا يوجب توهّم الفرق بين آخر الوقت وأوّله بعد القطع بأنّ ملاك الوجوب شيء واحد.

ولدعوى الإجماع بعدم الفرق بينهما، إلّا من جهة خصوص إدراك ركعة واحدة

---

١. *الوسائل* ٢: ٣٦٣ ب ٤٩ من أبواب الحيض ح ٥.

٢ أي: جاهدة ومجدّة.

٣. *الوسائل* ٢: ٣٦٤ ب ٤٩ من أبواب الحيض ح ٨.

في خصوص آخر الوقت، ومقدار أداء تمام الفريضة في أوّله، فالقول بالتفصيل بين الآخر والأوّل باعتبار إدراك مقدار ركعة مع تحصيل الطهارة المائيّة في آخر الوقت، واعتبار إدراك مقدار جميع الشرائط في أوّل الوقت لا وجه له.

هذا، ولكن هذه الأخبار لا تنفي اعتبار سائر الشرائط أيضاً، غاية الأمر عدم دلالتها على اعتبارها، لا أنّها تدلّ على عدم اعتبارها، وحينئذٍ نقول: الذي يمكن أن يستند إليه في عدم اعتبار مضيّ مقدار تحصيل سائر الشرائط هو سقوطها في حال الاضطرار، بخلاف الطهارة الحدثيّة حيث إنّه بعد تعذّرها تسقط الصلاة، لا أنّه تسقط شرطيّة الطهارة، وذلك بخلاف باقي الشرائط حيث إنّ الساقط عند التعذّر هو شرطيّة الشرط المتعذّر وإتيان الصلاة فاقدة للشرط؛ وذلك لعموم ما يدبّ على عدم سقوط الصلاة بحال المخصّص بالطهارة الحدثيّة الجامعة بين المائيّة والترابيّة، حيث إنّه بتعذّر الجامع تسقط الصلاة، ومقتضاه عدم سقوطها لتعذّر غير الطهارة من بقيّة الشرائط، ولازم ذلك هو أنّه لو مضى عليه من الوقت بمقدار يمكنه تحصيل الطهارة مع أداء الصلاة، ثمّ طرأ العذر المانع عن التكليف كان تكليفه الواقعي هو الصلاة الفاقدة للشرائط سوى الطهارة، ومع ثبوت التكليف بها واقعاً يجب القضاء، لصدق الفوت الموجب لوجوب القضاء. هذا غاية ما يمكن تقريره وجهاً لاعتبار إدراك مقدار خصوص الطهارة المائيّة مع أداء الصلاة.

ولا يخفى ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّه لو تمّ لاقتضى اعتبار إدراك مقدار تحصيل الطهارة الأعمّ من المائيّة والترابيّة - كما هو القول الثالث -؛ إذ هي التي يوجب إمكان تحصيلها ثبوت التكليف بالصلاة، لا خصوص المائيّة منها، مع أنّك قد عرفت بطلانه بدلالة الأخبار المتقدّمة، مع أنّه لا قائل به معتدّاً به أيضاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الأدلّة الدالّة على سقوط غير الطهور من الشرائط في حال الاضطرار لا تجري فيما نحن فيه - أعني مورد أُولي الأعذار -؛ وذلك لأنّ عدم التمكّن في المقام ليس راجعاً إلى ناحية المكلّف، وليس وجهه عجزه عن تحصيل الشرائط - كما في سائر المقامات - لكون المكلّف تامّ القدرة والاختيار، بل وجه عدم توجّه التكليف إليه مانعيّة مثل تلك الحالة الحيضيّة ونحوها عن توجّه التكليف إليها، فبعد دلالة أدلّة سقوط الصلاة عن الحائض ونحوها من ذوي الأعذار على سقوط القضاء عنها أيضاً من جهة الحيض ونحوه يستكشف أنّ كلّ ما استند عدم إدراك التكليف الواقعي بما له المقدّمات إلى هذا المانع لا قضاء فيه، وليس بعد منع الحيض عن التكليف الواقعي الاختياري تكليف اضطراريّ حتّى يكون وجوب القضاء ناشياً عن فوته.

وبعبارة أوضح في سائر المقامات ملاك التكليف الواقعي الاختياري موجود، و إنّما المانع عجز المكلّف، فينتهي إلى التكليف الاضطراري بسبب قيام الدليل عليه، وفي المقام ليس للتكليف الاختياري ملاك حتّى يقوم اضطراريّ موقعه بسبب العجز عنه، وأدلّة ثبوت الاضطراري إنّما يدلّ عليه فيما كان للاختياري ملاك ولم يتمكّن المكلّف من تحصيله، لا فيما لا يكون له ملاك أصلاً.

لا يقال: مقتضى عموم عدم سقوط الصلاة بحال هو لزوم الإتيان بها ولو فاقدة للشرائط، فيدلّ على ثبوت التكليف بها إذا أدرك من الوقت مقدار أدائها.

لأنّه يقال: الأدلّة الدالّة على سقوط الصلاة وقضائها عن الحائض يدلّ على عدم جعلهما في حقّها أصلاً، فإذا حصل لها الطهر في وقت لا تقدر على إدراك ما لها من الشرائط والأجزاء، فلا يمكن توجّه التكليف الواقعي الاختياري إليها، وعدم سقوط الاضطراري عند عدم التمكّن من الاختياري فرع تشريع التكليف الاختياري عليها، و إلّا لا معنى لعدم سقوط الاضطراري بسقوط الاختياري.

وبالجملة مقتضى الأدلّة أنّه كلّما استند ترك شيء من المقدّمات إلى مثل الحيض من موانع ثبوت التكليف فلا تكليف أصلاً، فلا قضاء حينئذٍ.

ونزيدك إيضاحاً أنّه قد علم من الأدلّة أنّ الصلاة في حال الحيض لا مصلحة لها أصلاً، ولذا لا يوجب قضاء ما فات منها في حال الحيض لعدم فوت مصلحة عنها، فحينئذٍ نقول: إذا زاحم الحيض الصلاة مع جميع الشرائط الاختياريّة، فليس للصلاة الاختياري حينئذٍ مصلحة أصلاً، فينتفي وجوبها بانتفاء ملاكها.

وأمّا الصلاة الاضطراري - أعني الصلاة متطهّراً مع فقدان سائر الشرائط فهي و إن لم يزاحمها الحيض، ولكن ليس دليل على وجوبها أيضاً، ومثل: «**الصلاة لا تسقط بحال**» أو «**إذا دخل الوقت فقد وجب الصلاة والطهور**» ليس دليلاً للمقام؛ لعدم العلم بجعل صلاة في حقّها في مثل تلك الحالة، بل المعلوم عدم جعل الصلاة الأوّليّة بالنسبة إليها. ومثل «**إذا دخل الوقت فقد وجب الصلاة**» يخصّص بأدلّة الحيض لو كان المراد منه الصلاة الواقعي الاختياري، و إرادة الاضطراري بعد تعذّر الاختياري بمقتضى إطلاقه متوقّف على كونها ذات مصلحة في المقام وهي غير معلومة، بخلاف الاضطرار الناشي عن عدم القدرة من سائر الجهات، فإنّ المصلحة موجودة معه، ولكن لا يمكن استيفائها إلّا بالمرتبة النازلة وهي الاضطرار.

وعلى كلّ حال، فلا دليل على وجوب الاضطراري، ومع فرض الشكّ أيضا يرجع إلى البرائة، فإذا لم يجب الأداء فلا قضاء يقيناً كما لا يخفى، إذ وجوب القضاء متوقّف على فوت الأداء المتوقّف على ثبوت التكليف من ناحية تماميّة ملاكه، ومع فرض أن نقول: بوجوب أداء الاضطراري، فلو فات منه الاضطراري، فلا يجب القضاء أيضاً؛ لأنّ القضاء ليس بالنسبة إلى الاختياري لعدم فوت مصلحة فيه من جهة عدم مصلحة له، ولا بالنسبة إلى الاضطراري للإجماع على عدم وجوب قضاء الاضطراري.

أقول: هذا تمام الكلام بالنسبة إلى أوّل الوقت. ولو زال العذر وقد بقي من الوقت مقدار تحصيل الشرائط لفاقدها، وإدراك ركعة من الصلاة فالأقوى وجوبها الموجب لوجوب القضاء على تقدير عدم الإتيان بالأداء، والفرق بين أوّل الوقت وآخره باعتبار ثبوت القضاء في الأوّل عن إدراك مقدار تمام الصلاة، وفي الثاني بالاكتفاء بمقدار إدراك الركعة منها هو الإجماع المدّعى، وما ورد من الأخبار المعمول بها الدالّة على أنّ «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت»، فلا يُعبأ بالمناقشة في سندها تارة بأنّها عاميّة، وأُخرى في دلالة ما بطرق أصحابنا من جهة ورودها في خصوص صلاة الغداة فلا عموم فيها.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: لو أدرك من الوقت ركعة أو أكثر بحيث وقع بعض الصلاة في خارج الوقت، فهل هي أدراك من جهة التوسعة في الوقت بدليل تنزيل إدراك مقدار الركعة منزلة إدراك جميع الوقت، أو أنّها قضاء من جهة وقوعها جميعاً في خارج الوقت؟ أمّا ما عدا الركعة منها فواضح، وأمّا الركعة الواقعة منها في الوقت فلوقوعها في غير موضعها، لأنّه إذا بقي إلى الغروب مقدار أربع ركعات - مثلاً - يختصّ مقدار إدراك الركعة الأُولى بالأُولى، والثانية بالثانية وهكذا، فتختصّ مقدار إدراك الركعة الرابعة بالركعة الرابعة، فإذا أتى فيه بالركعة الأُولى تكون قضاء لكونها في خارج الوقت، أو انّها ملفّقة من الأداء والقضاء لوقوع بعضها في الوقت وبعضها في خارجه وجوه، وأقوال:

أقواها الأوّل؛ وذلك للتنزيل المذكور المستفاد من دليل «من أدرك» كما لا يخفى.

الثاني: لا إشكال في ذهاب وقت الظهر لو بقي من الوقت مقدار أداء العصر محضاً، ولا في وجوبهما معاً لو أدرك مقدار خمس ركعات، ولا في وجوب العشائين

أيضاً لو أدرك من وقتهما مقدار خمس ركعات. وأمّا لو أدرك مقدار أربع ركعات في الحضر ففي وجوبهما معاً من جهة إمكان إدراك العشاء بركعة منها الموجب لأدائها بحكم «من أدرك»، أو اختصاص تمام الوقت بالعشاء وجهان:

أقواهما الأخير، بل لم ينقل فيه خلاف، إلّا من العامّة؛ وذلك لما دلّ على اختصاص ذاك المقدار من الوقت بالعشاء.

الثالث: المراد بالركعة التي يحكم بأداء الصلاة إذا أدرك من الوقت مقدار أدائها هو ما ينتهي بانتهاء الذكر الواجب من السجدة الثانية، لا بالركوع فقط، ولا بالدخول في السجدة الأُولى، ولا بالرفع منها، ولا بالدخول في الثانية قبل تمام ذكرها كما لا يحتاج في تحقّق الركعة إلى رفع الرأس من الثانية؛ وذلك لما أوضحناه في مباحث الخلل من هذا الكتاب، فراجع.

الرابع: العبرة في إدراك الوقت هو إدراك مقدار الواجب من الصلاة والطهارة مخفّفة، ولا عبرة بالمندوبات؛ وذلك لصدق اسم الفوت بسبب إدراك هذا المقدار لو لم يأت بها فيه ولو لم يسع الوقت لإدراك المندوبات من الصلاة أو من شرائطها.

الخامس: هل العبرة في أماكن تخيير المكلّف بين القصر والإتمام إلى صلاة التمام، فلو أدرك مقدار أربع ركعات من آخر الوقت لا يجب قضاء الظهر مطلقاً، أو العبرة إلى صلاة القصر مطلقاً فيجب الصلاتان معاً في الصورة المفروضة، أو يراعى ما اختاره المكلّف من القصر أو الإتمام؟ وجوهٌ:

ثانيها أقواها، لكون المناط هو إدراك أقلّ الواجب وهو يحصل بالقصر، كما إذا وسع الوقت لإدراك الركعة منع التسبيحة ولم يسعها مع الفاتحة، فإنّه يحكم بإدراكها ووجوب القضاء عند عدم إتيانها؛ لصدق الفوت المحقّق بسبب إدراك أقلّ الواجب كما لا يخفى.

السادس: العبرة في وجوب القضاء هي بإدراك ركعة من الوقت بالنسبة إلى آخر الوقت، أو تمام الصلاة بالنسبة إلى الوقت مطلقاً ولو كان ممنوعاً عن الأداء، فلو كان فرضها التيمّم - مثلاً - لعدم الماء وقلنا: بالمضايقة ووجوب الانتظار، فأخّرت بانتظار ذلك، ثمّ فاجأها الحيض يجب عليها القضاء لصدق اسم الفوت ولو لم تكن عالمة بوجوب الأداء، لكن المناط في وجوب القضاء هو ثبوت التكليف الواقعي ولو لم يعلم به، وعدم العلم إنّما يرفع الإثم فيما إذا لم يكن مقصّراً.

وهذه الأُمور أشياء سنحت بالخاطر.

المسألة الرابعة: إذا تطوّع الصبي بوظيفة الوقت ثمّ بلغ في الوقت، فتارة يكون بلوغه في أثناء العمل بما لا يوجب بطلانه، وأُخرى يكون بعد الفراغ منه.

وعلى كلّ حال فإمّا أن نقول بشرعيّة عباداته أو نقول بكونها تمرينيّة. وعلى كلّ تقدير، فإمّا أن يكون الوقت باقياً ولو بمقدار أداء ركعة من الصلاة، أو لم يبق من الوقت مقدار الركعة.

لا إشكال في عدم وجوب الإعادة ولا القضاء فيما إذا لم يبق من الوقت مقدار درك الركعة، بل يصير من هذه الجهة كما لم يبلغ في الوقت أصلاً؛ وذلك لأنّ التكليف الإيجابي عليه موقوف على أن يكون قادراً للامتثال والقدرة منتفية بالفرض، لعدم إدراك الوقت واقعاً، ولا تنزيلاً، كما هو ظاهر.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن نقول بشرعيّة عباداته أو تمرينيّتها.

نعم، في وجوب الإتمام عليه وحرمة قطعها كلام آخر سيأتي التعرّض له.

وأمّا إذا بقي من الوقت ولو مقدار إدراك ركعة، فإن قلنا: بتمرينيّة عباداته فلا إشكال في عدم جواز الاكتفاء بما أتى به سواء بلغ بعد الفراغ أو في الأثناء، لعدم كون المأتي به مأموراً به ولا واجداً للملاك، ومن حين بلوغه يتوجّه إليه الأمر الناشي

عن الملاك. والمفروض عدم إتيانه بشيء من المأموربه بدعوة أمره المتوجه إليه، ولا بدعوة ملاك ذلك الأمر فلابدّ من استيناف العمل وإتيانه بداعي أمره أو بما في حكمه ممّا هو مصحّح العمل.

وإن قلنا: بشرعيّة عباداته - كما هو المحقّق - فإن قلنا: بأنّ ملاك الأمر الشرعي المتوجّه إلى الصبي غيرما هو ملاك الأمرالإيجابي المتوجّه إلى البالغ - كما قيل من أنّ من أمرالأولياء بأمرهم بالصلاة يستفاد أنّ في عملهم ملاك الأمر الاستحبابي، فيكون عملهم مأموراً به بالأمرالاستحبابي - فلا يجزي أيضاً بما أتى به عن الإتيان به بعد البلوغ، لأنّ إتيان العمل لأجل دعوة الأمرالمتعلّق به من جهة ملاك مخصوص لا يكتفى به عن امتثال أمرآخرناش عن ملاك آخرمغاير مع الأوّل ملاكاً وخطاباً.

وإن قلنا: بأنّ ملاك الأمرالاستحبابي المتوجّه إلى عمل الصبي هو بعينه ملاك الأمرالإيجابي المتوجّه إلى البالغ، وكذلك الخطاب المتوجّه إليه المثبت شرعيّة عباداته هو بعينه الخطاب المتوجّه إلى البالغ، غاية الأمرهذا الخطاب الواحد بالنسبة إلى البالغين يفيد الإلزام دون الصبي من جهة رفع القلم عنه، وأمّا أصل المطلب الملازم مع الاستحباب فهو باق، لعدم كون رفعه منّة، وأنّ ما في رفعه الامتنان هو الإلزام فقط، فيكون الخطاب المتوجّه إليه حال كونه صبيّاً عين الخطاب المتوجّه إليه حال كونه بالغاً، غاية الأمرتغيّرلونه وصفته بلون آخروصفة أُخرى، فقبل البلوغ كان غيرالزامي، وبعده يصيرالزاميّا، فيجزى بما أتى به، ولا يلزم عليه الاستيناف مطلقاً سواء بلغ في الأثناء أو بعد الفراغ؛ وذلك لانطباق المأتي به على المأموربه خطاباً وملاكاً، والمفروض أنّه قصد بعمله امتثال نفس ذاك الخطاب الواحد أو شخص ملاكه، والخطاب والملاك باقيان على ما هما عليه، وإنّما المتغيّرهو لون الخطاب

ولا باس بتغيّره، وهذا وإن كان مخالفاً مع المشهور، لكنّه هو الاقوى كما ذهب إليه الشيخ في *المبسوط*[١] والعلّامة في *المختلف*[٢] وجماعة من محقّقي المتأخّرين[٣].

وقد اتضح سبيله بما قرّرناه، وحاصله أنّ الظاهر من حديث رفع القلم كونه وارداً مقام الامتنان، وما يناسب رفعه مع الامتنان هو الإلزام، ومعه فلا دليل على عدم ثبوت الملاك في عبادات الصبي، بل إطلاق الخطابات الأوّليّة تدلّ على ثبوت الملاك في عباداته، لأنّها وإن صارت مقيّدة بحديث رفع القلم عن الصبي، لكن المقيّد لا يدلّ على رفع الأزيد من الإلزام، ولا يدلّ على رفع الطلب برأسه، وحينئذٍ يستكشف من ثبوت الطلب ببركة الإطلاق ثبوت الملاك كما لا يخفى.

وتوهّم أنّه إذا بلغ في أثناء الصلاة يتوجّه إليه خطاب إيجابيّ بإيجاد الصلاة بما هي مركّبة من الأجزاء، لا بإتمام ما بيده من الصلاة، ولا يمكن تطبيق المأمور به بهذا الأمر الإيجابي على ما بيده من الصلاة، لاستلزامه طلب الحاصل بالنسبة إلى الأجزاء التي أتى بها منها مع لزوم اجتماع وصفَي الاستحباب والوجوب فيها أيضاً، ولا فرق في ذلك بين القول: بكون حصول امتثال المركّب آنيّاً يحصل بإتيان الجزء الأخير منه أو قلنا: بكونه تدريجيّاً يحصل بإتيان كلّ جزء منه مشروطاً بتعقّبه ببقيّة الأجزاء.

وعلى كلّ حال الخطاب الإيجابي وإن كان هو ذاك الخطاب الأوّلي بما هو، ولكن بعد صيرورته إيجابيّاً يقتضي إيجاب أصل الصلاة بما هي مركّبة من جميع الأجزاء، ولا يمكن امتثاله إلّا بما هو مأمور به بهذا الإيجاب، وهو ليس إلّا صلاة مستقلّة، لا إتمام هذه الصلاة، مع بُعد أن يكون عمل واحد في نفسه بعضه واجباً وبعضه مستحبّاً.

مدفوعٌ بأنّه بعد تسليم وحدة الملاك والخطاب، لا وجه لهذا التوهّم؛ فإنّ

---

١. *المبسوط* ١: ٧٣

٢. *المختلف* ٢: ٥٦

٣. كالمحقّق الثاني في *جامع المقاصد* ٢: ٤٧ و الشهيد الثاني في *المسالك* ١: ١٤٧.

الخطاب بسبب البلوغ في الأثناء وإن صار إيجابيّاً متوجّهاً إلى أصل الصلاة، لكنّه متوجّه إلى إيجاب الطبيعة الكلّيّة التي لها الملاك، لا إلى أشخاص أفرادها، والمفروض عدم قصور هذا الفرد منها الذي قد أتى ببعضه عمّا هو الملاك في تعلّق الأمر بالطبيعة، فلازم ذلك حكم العقل بالتخيير بين إتمام هذا الفرد حتّى تحصل طبيعة الصلاة بتحقّقه، أو رفع اليد عنه واختيار فرد آخر بحسب القاعدة الأوّليّة، ومع ملاحظة حرمة قطع العمل لو قيل بها في المقام يتعيّن الإتمام.

وعلى كلّ حال، لابدّ من الإجزاء بحكم العقل لو أتمّه ولم يقطعه.

نعم، على قول من يرجع جميع شروط التكليف إلى قيود الموضوع في دخلها في الملاك لابدّ من القول بعدم الاكتفاء؛ لتعدّد الموضوع فيكشف تعدّده عن تعدّد الخطاب، فلا يكتفى باحدهما عن الآخر، لكن هذا القائل أيضاً ملتزم في المقام بوحدة الملاك، والتزامه هذا دليل على بطلان مبناه في إرجاع شروط التكليف إلى قيود الموضوع في الدخل في الملاك كما لا يخفى.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر ما لو حدث البلوغ في أثناء الطهارة أو بعد الفراغ منها، فإنّه على القول بالتمرينيّة أو الشرعيّة وتعدّد الملاك والخطاب، لا اعتناء بتلك الطهارة، بل يجب الاستيناف.

وعلى القول بالشرعيّة ووحدة الملاك والخطاب يكتفى بها، بل يمكن الاكتفاء بها بناء على الشرعيّة ولو مع تعدّد الملاك والخطاب؛ لأنّ الطهارة حينئذٍ تقع على جهة الاستحباب ويصحّ الدخول في الصلاة معها، كما لو أتى البالغ بها على وجه الاستحباب مثل ما إذا توضّأ لقرائة القرآن فإنّه يكتفى به في صحّة الصلاة، وكذا لو أتى الجنب بغسل الجنابة قبل وقت الصلاة فإنّه يكتفى به ولا يجب عليه إعادته بعد الوقت إجماعاً؛ والسرّ في ذلك كلّه أنّ الطهارة أمر معنويّ دائر أمرها بين الوجود

والعدم، فإذا فرض تحقّقها تبقى إلى أن يرفعها ناقض، وليس البلوغ من إحدى النواقض، فلابدّ أن يكتفى بها.

ويمكن أن يناقش فيما ذكرناه بأنّ هذا يتمّ لو لم يمكن أن يكون للطهارة مراتب مختلفة بالشدّة والضعف، وأمّا مع إمكانه فيحتمل أن تكون طهارة الصبي ناقصة من حيث الملاك من طهارة البالغ، ولذا يتبدّل أمره الندبي بالإيجابي، فلا تكون المرتبة الحاصلة للصبي في حال الصبا كافية لما هو شرط صلاة البالغ، لاحتمال كون المرتبه الشديدة منها هو الشرط للصلاة.

ولكنّه يدفع بأنّ الطهارة الحدثيّة ليست ذات مراتب متفاوتة، بل أمرها دائربين الوجود والعدم، فإذا فرضتم حصولها من الصبي، فلابدّ أن يصحّ معها الصلاة، ولذا لو اغتسل الصبي عن الجنابة في حال الصبا لم يقل أحد بلزوم الغسل بعد البلوغ أيضاً على القول بالشرعيّة، ولذا كلّ من قال بالشرعيّة لم يقل في خصوص الطهارة بعدم الاكتفاء بها، بل كلّهم متفقون بالاكتفاء، وهذا من أكبر الشواهد على صحّة صلاته أيضاً على القول بالشرعيّة مع القول باتحاد الملاك والخطاب.

المسألة الخامسة: إذا كان للمكلّف طريق إلى العلم بالوقت إمّا بالمشاهدة، أو غيرها لم يجز الاكتفاء بالظنّ، من جهة قيام الأدلّة العامّة على جواز العمل به، بل مقتضى القواعد الأوّليّة هو حرمة العمل بالظنّ، بل يكفى في عدم اعتباره نفس الأدلّة الدالّة على اعتبار الوقت في صحّة العمل، فإنّ مقتضاها لزوم إحرازه بنحو القطع، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الكلام في المقام في ورود دليل خاصّ يدلّ على جواز الاكتفاء بالظنّ مع التمكّن من العلم إمّا مطلقاً، أو في خصوص بعض الظنون.

فقد يستدلّ لجواز الاعتماد به مطلقاً بخبر إسماعيل بن رياح عن الصادق

(عليه السلام) قال: «إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل وانت في الصلاة فقد أجزأت عنك»[١].

وتقريب الاستدلال أنّ قوله(عليه السلام): «ترى» بمعنى تظنّ، بل لا يمكن إرادة العلم منه في خصوص المقام؛ لأنّه لوكان بمعنى «علم»[٢]، لم يكن له دليل شرعيّ على جوازالدخول في العمل؛ لأنّه لا يكون له أمريمكن قصد امتثاله، فحصول الإجزاء حينئذٍ مستلزم للالتزام بحصوله بلا قصد امتثال الأمر، وهذا بخلاف الظنّ فإنّه يمكن أن يكون حجّة شرعيّة في مقام الظاهر، فكان الدخول في الصلاة معه على وجه شرعيّ، فيكون إتيان العمل على طبق الأمر الشرعي الظاهري.

ويرد عليه أنّ كلمة «ترى» وإن كانت تستعمل بمعنى الظنّ ولكن لمّا كان مأخوذاً من الرؤية بمعنى الإبصاريكون عند الإطلاق ظاهراً في العلم، لكونه أنسب إلى الإبصار حيث إنّه إبصارقلبيّ، فلا وجه لحمله في المقام على الظنّ.

وأمّا ما ذكرمن عدم إمكان حمله في المقام على العلم من جهة أنّه على ذلك لم يكن وجه مصحّح للإجزاء، ففيه أنّ ملاك الإجزاء هودخول الوقت في الأثناء مع أنّ الشروع في العمل بوجه صحيح، وهوالعلم بدخول الوقت، وقد مرّت الأخبارالدالّة على صحّة الصلاة الواقعة بعض أجزائها في الوقت إذا كان الدخول فيها على وجه صحيح، وهذا الخبرأيضاً منها، فلا إشكال في عدم جوازالاعتماد على مطلق الظنّ عند التمكّن من العلم الناشي من غيرناحية تأخيرالصلاة، ولم يعلم قائل صريح بجواز الاعتماد عليه في هذه الصورة، مع أنّه ورد في المقام أخبارخاصّة دالّة على عدم جواز الدخول في الصلاة إلّا مع التيقّن بدخول الوقت، وقد عقد لذلك باباً في *الوسائل*[٣].

---

١. *الوسائل* ٤: ٢٠٦ ب ٢٥ من أبواب المواقيت ح ١.

٢. الصحيح ما أثبتناه وإن كان في المطبوع: «تعلم».

٣. *الوسائل* ٤: ٢٧٩ ب ٥٨ من أبواب المواقيت.

نعم، قد استثني من هذه الكلّيّة موارد قد ذهب إلى كلّ منها قائل:

فمنها: الظنّ المستفاد من أذان الموثّق بأذانه من حيث الاطمئنان بكونه عارفاً بدخول الوقت ومواظباً على الوقت ولوكان من العامّة، ويدل عليه أخبار كثيرة، مثل قوله (عليه السلام): «**صلّ الجمعة بأذان هؤلاء، لأنّهم أشدّ مواظبة على الوقت**»[1].

وفي خبرآخرقال له: إنّي أخاف أن أُصلّي الجمعة قبل أن تزول الشمس؟ فقال: «**إنّما ذلك على المؤذّنين**»[2].

وقول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «**المؤذّن مؤتمن، والإمام ضامن**»[3].

وأمرالنبيّ (صلّى الله عليه وآله) أهل المدينة باعتمادهم على أذان بلال، ونهيهم عن الاعتماد على أذان ابن أُمّ مكتوم، لكونه أعمى لا يعرف الوقت[4].

وغيرذلك من الأخبارالظاهرة - في أعلا مرتبة الظهور- في جوازالاعتماد على أذان من يكون عارفاً بالوقت، وثقة في أذانه وإن لم يفد العلم واليقين.

إلّا أنّها معارضة بخبرعليّ بن جعفرعن أخيه (عليه السلام) في الرجل يسمع الأذان، فيصلّي الفجرولا يدري أطلع الفجرأم لا، غيرأنّه يظنّ لمكان الأذان أنّه طلع، قال: «**لا يجزيه حتّى يعلم أنّه طلع**»[5]، فإنّه صريح في عدم الاكتفاء بالظنّ المستفاد من الأذان، والتعارض بينهما بالإطلاق والتقييد، فلابدّ أن يحمل تلك الأخبارالسابقة على ما إذا حصل العلم من الأذان، كما هو الغالب فيما إذا كان المؤذّن عاماً عارفاً

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٧٨ من أبواب الأذان والإقامة ح ١. مع اختلاف يسير. الفقيه ١: ١٨٩ ح ٨٩٩.

٢. *الوسائل* ٥: ٣٧٩ ب ٣ من أبواب الأذان والإقامة ح ٣.

٣. *الوسائل* ٥: ٣٧٨ ب ٣ من أبواب الأذان والإقامة ح ٢.

٤. راجع *الوسائل* ٥: ٣٨٩ ب ٨ من أبواب الأذان والإقامة ح ٢ و ٣ و ٤.

٥. *الوسائل* ٤: ٢٨٠ ب ٥٨ من أبواب المواقيت ح ٤.

بالوقت ومواظباً عليه، ولذا لم يعمل الأصحاب بإطلاقها، وبعضهم حملوها على ما إذا لم يتمكّن من تحصيل العلم بالنظر كالأعمى.

وعلى كلّ حال، فليست تلك المطلقات معمولاً بها إلّا لقليل من المتأخّرين، ولم يعمل بها القدماء، ولا أكثر المتأخّرين في صورة التمكّن من العلم.

ولكنّه يردّه إباء بعض تلك الأخبار عن الحمل على العلم، كخبر المتقدّم وهو قول الراوي: إنّي أخاف أن أُصلّي يوم الجمعة قبل أن تزول الشمس الخ. فإنّه صريح في جواز الاعتماد على الأذان فيما إذا لم يحصل منه العلم، وظاهره آب عن الحمل على صورة تعذّر العلم أيضاً كما لا يخفى.

وخبر عليّ بن جعفر (عليه السلام) المروي في *قرب الإسناد*، قال: سألته عن رجل صلّى الفجر في يوم غيم، أو في بيت وأذّن المؤذّن وقعد واطال الجلوس حتّى شكّ، فلم يدر هل طلع الفجر أم لا، فظنّ أنّ المؤذّن لا يؤذّن حتّى يطلع الفجر؟ قال: «أجزأهم أذانهم»[1]، فإنّه صريح في الإجزاء في صورة عدم العلم. وذكر الغيم فيه لا يدلّ على الاختصاص بصورة تعذّر العلم الموجب لجواز الاعتماد على الظنّ حسب ما يأتي؛ وذلك لأنّه يكفي للاستدلال لإثبات الإطلاق عطف لفظة «أو في بيت» على «الغيم»؛ فالإنصاف صحّة الأخذ بمضمون تلك الأخبار، وحمل خبر عليّ بن جعفر (عليه السلام) المتقدّم الدالّ على عدم جواز الاعتماد على المؤذّن على ما إذا لم يكن موثّقاً، ولم يثبت إعراض الأصحاب عن تلك الأخبار حتّى تصير موهونة فعلهم حملوها على صورة تعذّر العلم من جهة الجمع بينها وبين خبر عليّ بن جعفر (عليه السلام) المتقدّم.

ومنها: الظنّ المستفاد من قول العدل الواحد؛ وذلك للخبر الحاكي عن

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٧٩ ب ٣ من أبواب الأذان والإقامة ح ٤. وفيه: «أجزأه».

عمل الكاظم (عليه السلام) في الحبس على قول من يخبره بدخول الوقت[١].

وفيه: إنّه لا دليل على حجّيّة الخبر الواحد في الموضوعات ما لم يحصل منه العلم في صورة التمكّن من تحصيله، والخبر الحاكي لفعل الكاظم (عليه السلام) لا ربط له بالمقام لكون مورده صورة تعذّر العلم بسبب الحبس، مع أنّه مردود قطعاً من جهة القطع بعدم جواز الاتكال على مجرّد إخبار غلام موكّل به من طرف فضل بن الربيع كما لا يخفى.

وبالجملة الوجه في حجّيّه الخبر الواحد في الموضوعات منحصر بآية النبأ[٢] وقد تبيّن في محلّه عدم تماميّة الاستدلال بها لإثبات حجّيّه الخبر الواحد في الأحكام فضلاً عن الموضوعات، وعمدة أدلّة حجّيّة الخبر الواحد هو السنّة، وشيء منها لا تدلّ على جواز العمل به في الموضوعات، فليس لجواز العمل بالخبر الواحد في الموضوعات دليل خصوصاً لو قلنا: بعدم حجّيّة البيّنة أيضاً لغير الحاكم وإن كان القول به ضعيفاً جدّاً، وذلك لإطلاق قوله (عليه السلام) في رواية مسعده بن صدقة: «**والأشياء كلّها على ذلك إلّا أن تستبين أو تقوم بها البيّنة**»[٣].

بل لو سلّمنا تماميّة دلالة آية النبأ على حجّيّة الخبر الواحد بنحو الإطلاق لابدّ أن يقيّد إطلاقه في الموضوعات بما إذا ضمّ إلى العادل عادل آخر حتّى تحصل البيّنة بمقتضى روايه مسعدة؛ فالخبر الواحد ما لم يفد العلم لا يجوز العمل به.

ومن ذلك يعلم حكم صياح الديك وغيره ممّا يفيد الظنّ بالوقت، فإنّه لا دليل على جواز العمل به مع التمكّن من العلم، وسيأتي محمل الأخبار الواردة في جواز الاعتماد عليه.

---

١. *الوسائل* ٤: ٢٨١ ب ٥٩ من أبواب المواقيت ح ٢.

٢. الحجرات ٤٩: ٦.

٣. *الكافي* ٥: ٣١٣ ح ٤٠. *الوسائل* ١٧: ٨٩ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤، مع اختلاف يسير.

ومنها: الظنّ المستفاد من البيّنة على القول بحجّيّتها لغير الحاكم أيضاً في غير باب القضاء كما أشرنا إليه آنفاً، وهذا ممّا لا إشكال فيه على الظاهر.

إلّا أن يقال: إنّه على تقدير عموم حجّيّة البيّنة حتّى عند غير الحاكم أيضاً يكون المتيقّن من دليل حجّيّتها هو في موضوع يكون له حكم تكليفيّ نفسيّ له امتثال ومخالفة بما هو هو، وأمّا الموضوعات التي ليس لها حكم نفسيّ مستقلّ، كالقبلة والوقت وغير المأكول من الحيوان ونحو ذلك من الموضوعات التي لها حكم غيريّ من جهة شرطيّتها أو جزئيّتها للغير وليس لها حكم نفسيّ، فلا تندرج تحت إطلاق دليل الحجّيّة؛ وذلك لأنّ دليل حجّيّة البيّنة في الموضوعات هو رواية مسعدة بن صدقة ومورِدها هو مورد الشكّ في الحلّيّة والحرمة التكليفي، كما يستفاد من الأمثلة المذكورة فيها مثل الثوب والعبد والزوجة.

وقوله (عليه السلام): «**والأشياء كلّها على ذلك**» يعني على الحلّيّة والإباحة التكليفيّين، إلّا أن تقوم بها البيّنة، فبالنسبة إلى غير الحلّيّة التكليفيّة لا تدلّ الرواية على حجّيّة البيّنة فيه، فليس لحجّيّتها دليل فيما سوى الموضوعات التي لها حكم تكليفي.

ولكن الجواب عنه أنّ المراد [من] قوله (عليه السلام): «**الأشياء كلّها على ذلك**» أنّ الأشياء كلّها على حالها الأصلي الذي يقتضيه أصل كلّ شيء، وكون مورد الرواية الحلّيّة التكليفي من قبيل «**إسماعيل يشهد أن لا إله إلّا الله**» من باب ذكر المورد لا لخصوصيّة فيه، فحينئذٍ تدلّ الرواية على أنّ كلّ شيء على حاله الذي يقتضيه الأصل فيه إلّا إذا قامت البيّنة على خلافه فيشمل جميع الموضوعات.

هذا كلّه حال التمكّن من العلم بغير التأخير، وأمّا مع تعذّره فتارة لا يمكن تحصيله ولو بالتأخير والانتظار وإن كان ذلك نادراً، وأُخرى لا يمكن تحصيله إلّا بالتأخير

والانتظار؛ فعلى الأوّل فلا إشكال في جواز الاعتماد على مطلق الظنّ عند تعذّر البيّنة أو الرجوع إلى المؤذّن أيضاً، وذلك من جهة تشكيل دليل الانسداد في المقام حيث لا يكون شيء أقرب من الظنّ حينئذٍ حتّى يمكن الرجوع إليه.

وعلى الثاني فمقتضى القاعدة أيضاً عدم جواز الاعتماد على الظنّ؛ ووجهه التأخير حتّى يحصل العلم، ولو قلنا: بجواز البدار لذوي الأعذار، لأنّ جواز البدار على القول به إنّما هو فيما إذا ثبتت البدليّة المضطرّ إليه عن الواقع الاختياري في الجملة من قبل الشارع، والمفروض في المقام كون بدليّة الظنّ عن لاعلم بعد تعذّره بحكم العقل، ومع فرض إمكان تحصيله بالتأخير لا يحكم العقل بجواز العمل بالظنّ، بل يحكم بعدم جوازه من جهة التمكّن من العلم.

ولا يتوهّم دلالة بعض الأخبار على خلاف تلك القاعدة مثل خبر سماعة: سألته عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم تر الشمس والقمر ولا النجوم؟ فقال (عليه السلام): «**تجتهد رأيك وتعمد القبلة جهدك**»[1].

وخبر إسماعيل بن جابر عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «**إنّ الله إذا حجب عن عباده عين الشمس التي جعلها دليلاً على أوقات الصلاة فموسّع عليهم تأخير الصلاة، ليتبيّن لهم الوقت بظهورها ويستيقنوا أنّها قد زالت**»[2] باعتبار إشعار التوسعة في التأخير إلى جواز العمل بدون اليقين في أوّل الوقت.

وذلك لأنّ مورد الخبر الأوّل هو الشكّ في القبلة ولا ربط له بالمقام، وأنّ المراد من التوسعة في التأخير في الخبر الثاني في قبال الأخبار الدالّة على التأكيد في حفظ الوقت هو رفع التأكيد المستفاد من تلك الأخبار يعني أنّهم موسّعون في ترك درك

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٠٨ ب ٦ من أبواب القبلة ح ٣.

٢. *بحار الأنوار* ٨٢: ٣٥٩ باب أوقات الصلوات ح ٤٤، واستخرجه عن تفسير النعماني باسناده عن الصادق (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) عن أمير المؤمنين (عليه السلام).

الفضل الثبات لأوّل الوقت والقاعدة تقتضي لزوم التأخير حتّى يحصل العلم، ولا فرق في ذلك بين ما كان التعذّر عن العلم لأجل حادثة عامّة بالنسبة إلى جميع الناس كالغيم - مثلاً - أو لأجل عارضة مختصّه بالنسبة إلى المكلّف، كالحبس والعمى وغيرهما من العوارض والحوادث.

نعم، في خصوص ما إذا كان التعذّر عن العلم بدون التأخير من جهة الغيم قد ورد بعض الأخبار على جواز الاعتماد على خصوص صياح الديك إذا توالت ثلاثاً وأجابتها سائر الديوك، كما في رواية عن الصادق (عليه السلام): ربّما اشتبه علينا الوقت في يوم غيم؟ فقال: «**تعرف هذه الطيور التي تكون عندكم بالعراق ويقال لها: الديوك**»؟ فقال: نعم. فقال: «**إذا ارتفعت أصواتها وتجاوبت فقد زالت الشمس**»[1].

ومرسل ابن مختار وفيه: «**إذا صاح الديك ثلاثة أصوات ولاءً فقد زالت الشمس**»[2].

وهذه الأخبار ممّا لا مانع من العمل بها كما عمل بها الفقهاء، ولكن في خصوص ما إذا كان الاشتباه من جهة الغيم وكانت الأمارة أيضاً خصوص صياح الديوك.

ويؤيّدها الأخبار الواردة على أنّ في العرش ديكة تصيح عند الزوال فيتبعها الديوك، فيدلّ على أنّ صياح الديوك عند الزوال يكون من لوازم متابعتها لربّ نوعها الذي يكون من لوازم سنخيّتها قهراً، ومن ذلك ربما يوجب ذلك العلم إذا علم ذلك من عادتها.

وأمّا في غير الغيم من الحبس والعمى وغيرهما، أو غير صياح الديوك فلا دليل على جواز الاعتماد على الظنّ إذا أمكن تحصيل العلم بالتأخير، وخبر حكاية موسى بن جعفر (عليه السلام)[3] قد مرّ ما يقطع بعدم الاعتماد عليه.

وبالجملة لا يجوز التعويل على الظنّ في غير ما ذكرناه، إلّا إذا تعذّر العلم ولو بالتأخير

---

١. *الوسائل* ٤: ١٧١ ب ١٤ من أبواب المواقيت ح ٥. وفيه: «الديوكة».

٢. *الوسائل* ٤: ١٧٠ ب ١٤ من أبواب المواقيت ح ١.

٣. تقدم تخريجه في ص: ١٠٨.

عن أوّل الوقت. ودعوى الإجماع على الاكتفاء بالظنّ ممّا لا يصغى إليه بعد أن لم يكن محصّلاً، فلابدّ من تحصيل العلم بدخول الوقت وجداناً، أو تحصيل الظنّ بإحدى الطرق التي ذكرناها، وإن لم يمكن العلم، ولا إحدى الطرق فيكتفى بمطلق الظنّ.

ثمّ إنّه إذا شرع في الصلاة بمقتضى وظيفته من إحراز الوقت إمّا بالعلم، أو بالإمارة المعتبرة، أو بسبب الظنّ عند تعذّر العلم والعلمي، ثمّ انكشف إنّه كان قبل الوقت دخل في العمل، فمقتضى القاعدة الأوّليّة هو البطلان مطلقاً، سواء دخل الوقت في الأثناء أولا، وسواء كان دخوله في العمل عن علم، أو عن علميّ، أو عن ظنّ، أولا، وذلك لكون الوقت شرطاً لجميع أجزاء العمل، فإذا وقع جزء منه قبل الوقت وقع باطلاً وعلى غير وجه الصحّة.

نعم، على القول بإجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، لابدّ من التفصيل بين صورة العلم وبين صورتي العلمي والظنّ بالقول بعدم الإجزاء في الأُولى وبالإجزاء في الأخيرتين حتّى فيما إذا دخل الوقت بعد الفراغ عن العمل، فلا يحتاج الإجزاء على هذا القول إلى دليل خاصّ فيما إذا دخل الوقت في الأثناء، بل المحتاج إلى الدليل هو عدم الإجزاء إذا دخل الوقت بعد الفراغ عن العمل، كما أنّ الأمر على ما هو التحقيق من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء يكون بالعكس، حيث إنّ عدم الإجزاء فيما إذا دخل الوقت بعد الفراغ لا يحتاج إلى الدليل، وإنّما المحتاج إليه هو الإجزاء فيما إذا دخل الوقت في الأثناء، فحينئذٍ نقول: ربما يستند للحكم بالصحّة فيما إذا دخل الوقت في الأثناء برواية إسماعيل بن رياح المتقدّمة المرويّة في الكتب الأربعة، وقد تقدّم أنّ قوله (عليه السلام) فيها: «وأنت ترى أنّك في وقت»[1] لا ظهور فيه لخصوص الظنّ، بل ظاهر «ترى» أنّه من الرؤية بمعنى العلم، فيدلّ على أنّه لو كان

١. *الوسائل* ٤: ٢٠٦ ب ٢٥ من أبواب المواقيت ح ١. وفيه: «ابن رياح».

داخلاً في العمل من جهة العلم يكفيه لو دخل الوقت في الأثناء، ولا يكون دليلاً على حكم الظنّ بالخصوص، ولو سُلِّم ظهور «ترى» في الظنّ وأنّه بمعنى «تظنّ» فنقول: المتعارف في العلم المستكشف خلافه التعبير عنه بمثل: «تزعم» و«تظنّ» و«ترى»، فلا يكون أيضاً دليلاً على الاختصاص بصورة الظنّ بدخول الوقت كما لا يخفى.

نعم، الظاهر كون المراد من قوله: «ترى» أنّك في وقت إحراز الوقت، يعني: و إنّك تحرز الوقت، سواء كان الإحراز بالعلم الوجداني، أو بالإمارة المعتبرة، أو بالظنّ في صورة عدم التمكّن من العلم، وحينئذٍ؛ تكون الرواية دالّة على الإجزاء حيثما دخل الوقت في الأثناء إذا كان دخوله في العمل على طبق وظيفته من إحرازه الوقت بما هو طريق إحرازه مطلقاً، بخلاف ما إذا وقع تمام العمل قبل الوقت؛ فإنّ مقتضى شرطيّة الوقت فساد العمل حينئذٍ لعدم ما لا يقتضي الإجزاء في هذه الصورة بناء على ما هو التحقيق من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء.

هذا كلّه فيما إذا دخل في العمل قبل الوقت مع الإحراز، وأمّا لو كان دخوله بلا إحراز فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك من جهة جهله بالحكم، كما إذا كان جاهلاً بشرطيّة الوقت، وإمّا أن يكون من جهة العمد بأن علم شرطيّة الوقت، ولكن تعمّد في ترك الإحراز وشرع في الصلاة بدون تحصيل الشرط بما هو وظيفته من العلم أو ما بحكمه، وإمّا أن يكون من جهة نسيانه عن الفحص أو عن كون الوقت شرطاً. وعلى جميع التقادير فإمّا أن يقع جميع العمل في الوقت، وإمّا أن يقع جميعه قبله، و إمّا أن يصادف بعضه في الوقت وبعضه في خارج الوقت.

أمّا في صورة مصادفة وقوع جميعه، في الوقت ففي صورة ترك المراعاة عمداً مع علمه باعتباره لا إشكال في بطلان عمله؛ لعدم تمشّي قصد القربة منه بهذا العمل مع التفاته بشرطيّة الوقت، وأنّه لابدّ من اعتباره وكونه تعمّداً في ترك مراعاته.

وفي صورة الجهل بالحكم، أو نسيانه، أو نسيان الفحص فالحقّ هو الصحّة والإجزاء؛ لتمشّي قصد القربة منه بهذا العمل، لعدم التفاته بشرطيّة الوقت، أو كونه واجداً للشرط واقعاً، وليس الوقت إلّا من قبيل سائر الشرائط التوصّليّة التي لا يعتبر في شرطيّتها للعبادة إلّا نفس وجودها بحسب الواقع من دون اعتبار قصد امتثال الأمر بها، والمفروض أنّه حاصل بحسب الواقع.

هذا وربما يقال في هاتين الصورتين - أعني صورة الجهل بالحكم، وصورة نسيانه، أو نسيان الفحص -: بالبطلان أيضاً، وغاية ما يمكن أن يقال في تقريبه: أنّ الشرط ليس هو الوقت بحسب الواقع، بل إنّما هو إحراز الوقت المنتفي في الصورتين أيضاً.

وفيه: إنّ هذا ممّا يقطع بعدمه؛ وذلك للقطع بأنّ ما هو الشرط نفس الوقت بحسب واقعه وأنّ إحرازه معتبر من باب الطريقيّة.

أو يقال: بأنّ الشرط هو الوقت بما هو عباديّ كالوضوء، فيتوقّف تحقّقه بما هو شرط على قصد امتثال أمره المتوقّف على الالتفات إلى اعتباره، فإذا لم يكن المكلّف ملتفتاً إلى اعتباره فلا يقصد امتثال الأمر المتعلّق إلى الصلاة المقيّدة بالوقت، بل يقصد امتثال الأمر بالصلاة الغير المقيّدة، والصلاة الغير المقيّدة لا أمر لها، والأمر المتعلّق إلى الصلاة المقيّدة بالوقت ما قصد امتثاله، فما وقع - وهو الصلاة المقيّدة بالوقت واقعاً - لم يقصد امتثال أمرها، وما قصد لا أمر لها.

وفيه: إنّ ذلك من باب الخطأ في التطبيق، فإنّ المكلّف في مقام الامتثال يقصد امتثال الأمر بإيجاد ما هو المأمور به واقعاً، غاية الأمر يتخيّل انطباقه على ما يراه مصداقاً له فيأتي بالمصداق، ففيما نحن فيه يقصد امتثال الأمر المتعلّق بما هو واقع الصلاة بما يأتي به على ما هو عليه من الأجزاء والشرائط، غاية الأمر يتخيّل تطبيقه على هذه الصلاة التي لم يلتفت إلى كونها في الوقت مع كونها مصداقاً لها

بحسب الواقع أيضاً، فعدم قصده امتثال الأمر بخصوص هذه الصلاة بما هي مقيّدة بالوقت لا ينافي قصده امتثال الأمر بما هو المأمور به بذاك الأمر كما لا يخفى.

هذا اذا وقع تمام العمل في الوقت، وأمّا إذا وقع تمامه قبل الوقت فلا إشكال في البطلان في تمام الصور؛ لانتفاء الشرط وهو وقوع العمل في الوقت، وأمّا إذا دخل الوقت في أثناء العمل فمقتضى القاعدة أيضاً بطلان العمل في جميع الصور؛ لانتفاء الشرط ولو بالنسبة إلى بعض أجزاء العمل، مع عدم ما يدلّ على الصحّة، لعدم شمول رواية إسماعيل بن رياح للمقام[1]، بل يمكن التمسّك للبطلان بمقتضى صحيحة «لا تعاد»[2] التي عدّ الوقت فيها من الخمسة التي تعاد الصلاة لها؛ ولذلك لعدم إتيان تمام أجزاء العمل في الوقت، وما فعل بعضه في الوقت وبعضه في خارجه لا يصدق عليه أنّه فعل في الوقت.

وممّا ذكرناه يظهر أنّ المكلّف إذا دخل في الصلاة ساهياً أو غافلاً عن مراعاة الوقت، وفي الأثناء تنبّه وشكّ في دخول الوقت حين الشروع، مع كونه شاكّاً في دخوله حينئذٍ أيضاً تصير صلاته باطلة وليس له الإتمام برجاء أنّ الوقت يكون داخلاً حينئذٍ، وذلك من جهة أنّه لابدّ من أن يقصد امتثال الأمر بهذه الأجزاء التي يأتي بها، ومع عدم علمه بدخول الوقت لا يمكنه قصد الامتثال.

ويمكن أن يقال: بإمكان الإتمام بالرجاء، وبعد الإتمام إن ظهر وقوع ما أتى به بعد التنبّه في الوقت تكون صحيحة وإلّا فيعيده.

نعم، عند الشكّ في دخول الوقت حين التنبّه يجري استصحاب عدم دخوله، ومقتضاه هو الحكم بوقوع الأجزاء المأتيّة بها في خارج الوقت، فتصير محكومة بالبطلان ظاهراً بحكم الاستصحاب، ولكن الحكم بالبطلان ظاهراً لا ينافي مع

---

١. *الوسائل* ٤: ٢٠٦ ب ٢٥ من أبواب المواقيت ح ١.

٢ *الوسائل* ٥: ٤٧ ب ١ من امنال الصلاة ح ١٤.

إتمامها باحتمال الصحّة واقعاً، فيأتي ببقيّة الأجزاء برجاء الصحّة، والاستصحاب لا يثبت وجوب القطع حتّى لا يكون متمكّناً معه من الإتيان برجاء الواقع، ودليل اعتبار العلم بدخول الوقت مختصّ بأوّل العمل فيما كان المكلّف ملتفتاً، والمفروض كونه غافلاً من أوّل الأمر، وفي حال التنبّه في الأثناء لا يدلّ الدليل على اعتبار إحراز الوقت في جواز الإتيان بالباقي، لأنّ الدليل على اعتبار العلم بدخول الوقت الأخبار الدالّة على أنّك إذا استيقنت فصلّ، وهي ظاهرة في اعتبار اليقين في أوّل العمل لا مطلقاً.

ثمّ إنّه بناء على اعتبار الظنّ بدخول الوقت عند تعذّر العلم لا يفرّق بين الفريضة والنافلة في ذلك؛ لأنّ قوله: «إذا صاح الديك فقد زالت الشمس»[1] ظاهر في الحكم بجواز الاتكال على صياحه في كلّ أثر مترتّب على زوال الشمس، وكذلك غيره من الأخبار مع إمكان دعوى القطع باتحاد المناط في الفريضة والنافلة.

بل الظاهر جريان حكم الفريضة إلى غير النافلة من الآثار الأُخر المترتّبة على دخول الوقت، كما إذا نذر إتيان الركعتين بعد الزوال، هذا بالنسبة إلى الظنّ بدخول الوقت.

وأمّا الظنّ بخروجه فيما لا يمكن تحصيل العلم بالخروج ففي حجّيّته إشكال؛ لأنّ الأخبار الدالّة على جواز الاتكال على الظنّ بدخول الوقت لا يمكن أن يستنبط منها مناط قطعيّ مشترك بين الدخول والخروج، لإمكان أن يكون المناط في جواز الاتكال على الظنّ في الحكم بالدخول هو تفويت وقت الفضيلة لولا غالباً؛ لأنّه يجب حينئذٍ عليه التأخير حتّى يعلم بدخول الوقت، فيزول وقت الفضيلة، وهذا المناط ليس في آخر الوقت فكيف يمكن رفع اليد عن الاستصحاب بمجرّد الظنّ على خلافه؟ فيكون جواز الاتكال على الظنّ بخروج الوقت في غاية الإشكال.

المسألة السادسة: المشهور كراهة النوافل المبتدئة في الأوقات الخمسة وهي:

---

١. *الوسائل* ٤: ١٧ ب ١٤ من أبواب المواقيت ح ١.

عند طلوع الشمس، وعند غروبها، وعند الزوال، وبعد صلاة الصبح، وبعد صلاة العصر. والدليل على ذلك الأخبار المتعدّدة الناهية عن الصلاة في تلك الأوقات[١]، المعلّلة في غالبها بأنّ الشمس تطلع وتغرب على قرني الشيطان، ولكن يعارضها التوقيع المروي عن الحجة (أرواحنا فداه ورزقنا لِقاه) وفيه: «وأمّا ما سألت عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها فلأنْ كان كما يقول الناس إنّ الشمس تطلع بين قرني الشيطان وتغرب بين قرني الشيطان فما أرغم أنف الشيطان بشيء أفضل من الصلاة، فصلّها وأرغم أنف الشيطان»[٢] انتهى. فإنّ ظاهره نفي جميع هذه الأخبار الناهية، كما يظهر من قوله: «فلأن كان كما يقول الناس»، كما أنّ غالب تلك الأخبار عاميّة، وبعضها منقولة عن عائشة عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، فيدلّ التوقيع المذكور على عدم جواز الاتكال على هذه الأخبار إمّا من جهة كونها عاميّة وإمّا من جهة كونها واردة للتقيّة بالنسبة إلى ما ليس منها بعاميّ؛ فارجع إليها.

ولا يخفى أنّ مضمون التوقيع هو نفي البأس عن الصلاة في وقتَي طلوع الشمس وغروبها لا تمام الأوقات الخمسة المكروهة، ومقتضى ذلك هو القول بنفي الكراهة في الوقتين وثبوتها في الثلاثة الباقية، كما هو المحكي عن الصدوق[٣]، ولا يرد المنع عن التمسّك بالأخبار الدالّة على الكراهة بدعوى كونها عاميّة غير قابلة للتمسّك بها؛ وذلك لأنّها وإن كانت كذلك، إلّا أنّ المشهور عملوا بها وإن حملوها على الكراهة.

وعلى كلّ حال لا ثمرة في هذا النزاع بعد كون المراد من الكراهة هو قلّة الثواب، وعدم العمل بظاهر تلك الأخبار الظاهرة في التحريم.

---

١. *الوسائل* ٣: ١٠٨ ب ٢٠ من أبواب صلاة الخيار ح ١ و ٥. وكذا *الوسائل* ٤: ٢٤٢ ب ٣٩ من أبواب المواقيت ح ٨. و *صحيح النسائي*: ٥٦٠ و ٥٦١. *صحيح الجامع*: ٦٦٣.

٢. *البحار* ٣٥: ٢٨١ ح ١١.

٣. *الفقيه* ٤: ٠١ ح ٨٦٩٤ (باب ذكر جمل من مناهي النبيّ ﷺ) وكذا في *الفقيه* ١: ٨٩ ح ٧٢٤١ (باب قضاء صلاة الليل).

ثمّ على القول بالكراهة إمّا مطلقاً أو في خصوص الأوقات الثلاثة - أعني عند الزوال وبعد صلاتي الصبح والعصر- يختصّ الكراهة بالمبتدئة لا ذوات الأسباب، والمراد بذوات الأسباب هو كلّما ورد في استحبابها دليل بالخصوص مثل صلاة جعفر ونحوها، سواء كان استحبابها لأجل سبب مخصوص مثل الزيارة ونحوها أم لا، وبالمبتدئة المقابلة لها كلّما ثبت استحبابها بالأدلّة العامّة مثل: «الصلاة خير موضوع»[١].

ووجه استثناء ذوات الأسباب أمّا في بعضها، فلأجل دلالة نصّها على التعميم في جميع الأوقات مثل صلاة الغدير الواردة قُبَيل الزوال[٢]، وصلاة تحيّة المسجد الواردة قبل الجلوس في المسجد عند الدخول فيه[٣]، وصلاة الحاجة والاستسقاء[٤] وقضاء النوافل اليوميّة[٥] وغيرها.

وأمّا بالنسبة إلى ما لا يكون لدليلها عموم بحسب الزمان - وإن كانت النسبة بين دليلها وبين دليل كراهة الصلاة في تلك الأوقات عموماً من وجه -، لأعمّيّة دليل الكراهة لذوات الأسباب والمبتدئة، واختصاص دليل هذه بذوات الأسباب وإطلاق دليل تلك الدالّ على الاستحباب في جميع الأوقات، واختصاص أدلّة الكراهة بالأوقات المخصوصة.

ولكن الظاهر أنّ دليل الكراهة في تلك الأوقات يكون مخصّصاً لعموم ما دلّ على استحباب الصلاة في كلّ وقت بعنوان أنّها صلاة بما هي هي، وبالدليل العام الأوّلي.

وبعبارة أوضح: الظاهر من دليل الكراهة النهي عن الصلاة في تلك الأوقات بما هي صلاة وبما أنّها خير موضوع، ومن المعلوم أنّ مصبّ الأدلّة العامّة المثبتة

---

١. *بحار الأنوار* ٨٢: ٣٠٧ ب ٤، باب أنّ الصلاة أربعة آلاف باب ح ٣.
٢. *الوسائل* ٨: ٨٩ ب ٣ من أبواب بقية الصلوات المندوبة ح ١.
٣. *الوسائل* ٥: ٢٤٧ ب ٤٢ من أحكام المساجد ح ١.
٤. *الوسائل* ٨: ٥ ب ١ من أبواب صلاة الاستسقاء.
٥. راجع *الوسائل* ٤: ٢٤٠ ب ٣٩ من أبواب المواقيت.

لاستحباب الصلاة في كلّ وقت إنّما هو إثبات الاستحباب لها بما هي صلاة، لا بما ندب إليها بالخصوص، فإذا لم تندرج الصلاة المندوبة بالخصوص تحت تلك الأدلّة العامّة فلا تشملها الأدلّة الدالّة على الكراهة في الأوقات المخصوصة، لكونها ظاهرة في الاستثناء عن الأدلّة العامّة، فتكون الصلاة الخاصّة المندوبة بالنصوص الخاصّة خارجة عن الأدلّة الناهية بالتخصّص لا بالتخصيص، ولئن فرض أنّ الأدلّة العامّة لا ظهور لها في الصلوات المبتدئة، بل تشمل بإطلاقها لذوات الأسباب أيضاً، فلابدّ من حملها على المبتدئة؛ لأنّه لولا حملها على المبتدئة وإبقائها على الإطلاق، ثمّ استثناء الأوقات المكروهة عنها بمقتضى الأدلّة الناهية، لكان اللازم الحكم بتخصيص الأدلّة الناهية بذوات الأسباب التي تستحبّ حتّى في الأوقات المكروهة بالإجماع وهي كثيرة، ويلزم من تخصيصها تخصيص الأكثر المستهجن، لأنّها على كثرتها ما خرجت عن تحت دليل الكراهة بعنوان عامّ واحد حتّى يكون مخصّصاً واحداً مشتملاً على أفراد كثيرة، بل كلّ واحد منها على كثرتها خرجت بدليل يخصّها، وكون جميعها مندرجة تحت عنوان ذات السبب لا يوجب أن يكون التخصيص باعتبار النوع حتّى يقال نوعها نوع واحد، إلّا إذا أُحرز كون الملحوظ هو النظر إلى النوع ولم يحرز ذلك، بل علم خلافه من جهة قيام الدليل على كلّ واحد من هذه المخرجات من ذوات الأسباب بالخصوص، فلابدّ من أن يقال: بعدم إطلاق للعامّ المستثنى منه - أعني الأدلّة العامّة المثبتة للاستحباب - فراراً عن لزوم التخصيص، ولئن أغمضنا عن ذلك وقلنا: بالعموم والخصوص من وجه بين الأدلّة الناهية والأدلّة المرغبة بالخصوص، فلا أقلّ من أن يصير ما ذكرناه من قبيل المرجّح لترجيح الثاني على الأوّل، وتقديمه عليه في مورد التعارض ويوجب أظهريّته بالنسبة إليه.

فتلخّص أنّ التحقيق خروج جميع الموارد التي ورد فيها نصّ خاصّ على الندب

عن مصبّ الحكم بالكراهة وفاقاً للمشهور لوجوب الثلاثة المتقدّمة.

المسألة السابعة: لو اشتغل بالصلاة اللّاحقة للقطع أو الظنّ المعتبر بإتيان السابقة، ثمّ ظهر عدم الإتيان بها، فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك في الظهرين، أو يكون في العشائين، فإن كان في الظهرين فإمّا أن يكون الاشتغال بالثانية في الوقت المختصّ بالأُولى، أو يكون في الوقت المشترك، وعلى كلا التقديرين فإمّا أن يكون التنبّه بعدم الإتيان بالسابقة في أثناء اللّاحقة ولو قبل التسليم منها، أو يكون بعد الفراغ عنها، فهنا صُوَر:

الأُولى: ما إذا كانت اللّاحقة في الوقت المختصّ بالسابقة، وحكم هذه الصورة هو بطلان اللّاحقة مطلقاً، سواء كان التذكّر في الأثناء، أو بعد الفراغ، وذلك لوجوه:

منها: الأصل - أعني أصالة عدم جواز العدول عن صلاة إلى أُخرى - إلّا فيما ثبت جوازه بالدليل، وليس هنا دليل يدلّ على جوازه، لأنّ القدر المتيقّن من حسنة الحلبي وصحيحة زرارة ما إذا كان التذكّر في الأثناء فيما إذا كان الاشتغال باللّاحقة من أوّل الأمر في الوقت المشترك.

ففي حسنة الحلبي الذي سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل أمّ قوماً في العصر فذكر - وهو يصلّي - أنّه لم يصلّ الأُولى، قال (عليه السلام): «فليجعلها الأُولى التي فاتته ويستأنف بعد صلاة العصر وقد قضى القوم صلاتهم»[1].

وتقريب دلالتها على المدّعى هو بقرينة قوله: «فليجعلها الأُولى التي فاتته» فإنّ فوت الأُولى لا يصدق إلّا بعد مضيّ زمان من وقتها، فالقدر المتيقّن منه هو ما إذا مضى من الوقت مقدار أداء الأُولى، خصوصاً مع ندرة فرض نسيان الظهر، أو القطع بأدائها، أو الظنّ بها في أوّل الوقت.

وفي صحيحة زرارة: «فإن نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر، فذكرتها وأنت في

---

١. *الوسائل* ٤: ٢٩٢ ب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ٣.

الصلاة، أو بعد فراغك منها فانوها الأُولى، ثمّ صلّ العصر لأنّها أربع مكان أربع»[١].

وتقريب دلالتها هو بقرينة: «حتّى صلّيت» فإنّه ظاهر فيما إذا كان الشروع في العصر بعد مضيّ زمان من أوّل الوقت.

وكذا خبر صيقل قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل نسي الأُولى حتّى صلّى ركعتين من العصر[٢]. وتقريبه أيضاً كما تقدّم.

فهذه الأخبار - كما ترى - لا تدلّ إلّا على ما إذا كان الشروع في العصر في الوقت المشترك، ولا تشمل ما إذا كان الشروع فيها في الوقت المختصّ بالأُولى، فحينئذٍ مقتضى الأصل الأوّلي عدم جواز العدول في الأثناء مع عدم صيرورة الأجزاء السابقة ظهراً بسبب العدول، إلّا فيما قام الدليل على جوازه؛ لأنّ ما وقع من الأجزاء وقع على ما قد وقوعه، فإذا قصد وقوعها عصراً فلا ينقلب عمّا قصد وقوعها، فإذا لم يمكن العدول فلابدّ أن يصير باطلاً؛ لعدم إمكان تتميمها عصراً أيضاً، لوقوع الأجزاء السابقة في غير وقتها، فصارت تلك الأجزاء باطلة، لأنّه معين الوقت المختصّ.

هذا إذا كان التذكّر في الأثناء، وأمّا لو كان بعد الفراغ، فكذلك للإجماع على اختصاص العدول بما إذا تذكّر في الأثناء -كما هو ظاهر الأصحاب-، وأمّا ذيل خبر زرارة المتقدّم الدالّ على جواز العدول بعد الفراغ، فهو ممّا لم يعمل به ويكون معرضاً عنه عند الأصحاب. وكذلك خبر ابن مسكان وفيه: سأله عن رجل نسي أن يصلّي الأُولى حتّى صلّى العصر؟ فقال: «فليجعل صلاته التي صلّى الأُولى، ثمّ ليستأنف العصر، الحديث»[٣]. فحينئذٍ إذا لم يمكن العدول، فلابدّ من الالتزام بالبطلان؛ لأنّه لازم وقوعها في الوقت المختصّ، بل من ذلك يظهر أنّه لو بنينا على جواز العدول

---

١. *الكافي* ٣: ٢٩١ (باب من نام عن الصلاة أو سهى عنها)، ح ١. *الوسائل* ٤: ٢٩٠ ب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ١. وفيه: «فإنّما» بدل «لأنّها».

٢. *التهذيب* ٢: ٢٧٠ ح ١٠٧٥. *الوسائل* ٤: ٢٩٣ ب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ٥.

٣. *الكافي* ٣: ٢٩٢ (باب من نام عن الصلاة أو سهى عنها)، ح ٢. *الوسائل* ٤: ٢٩٢ ب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ٤.

في الوقت المشترك، فلا مجال له هنا، لعدم كون ما وقع بعنوان صحيح حتّى يمكن العدول، وذلك لعدم صحّة العصر بعنوان العصر في الوقت المختصّ بالظهر.

ومنها: صحيحة «**لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة**»[1] التي منها الوقت، والمفروض عدم وقوع الأجزاء السابقة، أو تمام الصلاة في الوقت فيجب إعادتها.

ولايقال: إنّ «لاتعاد» لاتشمل ما إذا كان التذكّر في الأثناء، لكونه ظاهراً فيما بعد الفراغ.

لأنّا نقول: لا اختصاص لمجرى «لاتعاد» بما بعد الفراغ، بل تجري في الأثناء أيضاً.

ومن ذلك ظهر حكم ما لو اشتغل بالعصر قبل دخول الوقت رأساً وتذكّر في الأثناء، مع دخول وقت الاختصاص، فإنّه أيضاً تصير باطلة بمقتضى عموم «لاتعاد» ووقوع الأجزاء في غير وقتها، والدليل الدالّ على صحّة الصلاة إذا وقعت بعض أجزائها في وقتها، لا يشمل المقام كما لا يخفى؛ لأنّه مختصّ بما إذا وقع بعض أجزائها في غير وقتها الصالح، لأن يقع العمل فيه مع عدم اشتغال الذمّة بوظيفة صاحبة الوقت - كما مرّ سابقاً - وهو منفيّ في المقام. هذا كلّه حكم الصورة الأُولى.

الصورة الثانية: ما إذا كان الاشتغال بالثانية في الوقت المشترك، فإن تذكّر في الأثناء، فلا إشكال في أنّه يعدل إلى الظهر ويتمّها ظهراً ثمّ يستأنف العصر؛ وذلك للإجماع وصريح الأخبار السابقة. وإن تذكّر بعد الفراغ، فمقتضى صحيحة زرارة وخبر ابن مسكان المتقدّمان وإن كان هو العدول إلى السابقة، لكن قد عرفت أنّهما غير معمول بهما، وقد أعرض عنهما الأصحاب. والعجب من صاحب *الجواهر*[2] (قدّس سرّه) مع اعترافه بعدم عامل بهما إلّا شاذّاً منهم، قوّى الفتوى بمضمونهما، فحينئذٍ يجب عليه أن يأتي بالظهر ولا مجال للعدول هنا.

الصورة الثالثة: ما إذا اشتغل بالعشاء ظانّاً، أو قاطعاً بإتيان المغرب، فإن كان

---

١. *الخصال* ١: ٢٨٤. *الوسائل* ٤: ٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة ح ١.

٢. *الجواهر* ٧: ٥١١.

في الوقت المختصّ بالمغرب، فحكمه حكم السابق من البطلان مطلقاً سواء تذكّر في الأثناء أو بعد الفراغ، وإن كان في الوقت المشترك عدل إلى المغرب إن كان التذكّر في الإثناء مع بقاء محلّ العدول بعدم الدخول في ركوع الركعة الرابعة، أو مطلق واجبها على الخلاف في محلّ العدول، ولا يعمل بذيل خبر الصيقل[1] من إتمامه عشاء ثمّ استيناف المغرب، لعدم عامل به مع إجماله وإمكان انطباقه على ما في الأخبار الأُخر. وإن كان التذكّر بعد الفراغ فيبني عليه، ثمّ يستأنف المغرب.

ثمّ إنّه مع تجاوز محلّ العدول فيما إذا كان التذكّر في الأثناء قد يقال: بالبطلان بعد عدم إمكان العدول، لأنّ الترتيب بالنسبة إلى الأجزاء السابقة و إن سقط بالنسيان، ولكنّه باق بالنسبة إلى الأجزاء الباقية لكونه متذكّراً وهو لا يمكن مع عدم الإتيان بالمغرب، إلّا باستيناف العشاء.

وفيه: **أوّلاً**: بعد وقوع الأجزاء السابقة على نحو الصحّة يكون مقتضى صحيحة «لا تعاد» سقوط الترتيب بالنسبة إلى الأجزاء الباقية أيضاً، فيجب إتمامها عشاء.

وثانياً: إنّ الترتيب لا يستفاد إلّا من قوله (عليه السلام): «إلّا أنّ هذه قبل هذه»[2]، ولا يدلّ إلّا على وجوب الترتيب بين مجموع الأُولى ومجموع الثانية، والمفروض سقوط الترتيب بالإضافة إلى الأجزاء السابقة، فبالنسبة إلى الأجزاء الباقية لا دليل على وجوب ترتيبها مع أجزاء الأُولى.

نعم، لو كان الترتيب بين الصلاتين على نحو العامّ الاستغراقي بأن يكون كلّ جزء جزء من أجزاء الصلاة السابقة يجب تقديمه على أجزاء الصلاة اللاحقة لكان لهذا القول وجه، ولكنّه ينافي مع ارتباطيّة الأجزاء.

---

١. ثمّ تخريجه في ص: ١٢٢.

٢. *الوسائل* ٤: ١٢٦ ب ٤ من أبواب المواقيت ح ٥.

المبحث الثاني
في القبلة

وفيه مسائلُ:

الأُولى: في ماهيّتها

وقد وقع الخلاف فيها على أقوال، والمتحصّل منها ثلاثة:

الأوّل: إنّها عين الكعبة لجميع أهل الدنيا من القريب والبعيد، والمشاهد وغيره[1].

الثاني: كونها نفس الكعبة للمشاهد وجهتها لغيره[2]، والجهة عبارة عن الخطّ الممتدّ من الكعبة من طرف الفوق إلى عنان السماء، ومن طرف التحت إلى تخوم الأرض، بحيث لو امتدّ من موقف المصلّي خطّ إلى تلك الجهة عند استقبال المصلّي إليها لتقاطع ذلك الخطّ الممتدّ من موقف المصلّي مع ذلك الخطّ الممتدّ من الكعبة

---

١. وهو خيرة السيد في جُمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٢٩، *المبسوط* ١: ٧٧، *السرائر* ١: ٢٠٤، *المعتبر* ٢: ٦٥، المختصر النافع: ٢٣ وغيرهم.

٢. *التذكرة* ٣: ٦، المسالك ١: ١٥١، *المدارك* ٣: ١١٩، *المنتهى* ٤: ١٦٢، *الذكرى* ٣: ١٥٨، *الدروس* ١: ١٥٨، التنقيح الرائع ١: ١٧٣ و غيرهم.

إلى جانب السماء في جانب فوق الكعبة بكثير، لكون الأرض كرويّة ولازم الكرويّة ذلك، أو من جانب تحتها على اختلاف الأمكنة متصاعدة عن محلّ الكعبة أو متنازلة عنه.

وعلى هذا، فالقبلة عبارة عن المكان الخاصّ الممتدّ من تخوم الأرض إلى السماء لجميع الناس، غاية الأمر للقريب يحصل بمشاهدة الكعبة، لا أنّ للقريب خصوصيّة.

الثالث: القول بأنّها قبلة لأهل المسجد، والمسجد قبلة لأهل الحرم، والحرم قبلة لأهل الدنيا[١]. وزاد بعضهم: الكعبة [قبلة لأهل المسجد و][٢] كون المسجد قبلة أهل مكّة، ومكّة قبلة لمن في الحرم[٣].

والأقوى هو القول الثاني لدلالة خبر عبد الله بن سنان، وفيه: سألته عن رجل قال: صلّيت في جبل أبي قبيس العصر، فهل يجزي ذلك والقبلة تحتي؟ قال: «نعم، إنّها قبلة من موضعها إلى عنان السماء»[٤].

وكذلك المروي عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) في الاحتجاج بإسناده إلى العسكري (عليه السلام) وفيه: «فلمّا أمرنا أن نعبده بالتوجّه إلى الكعبة أطعناه، ثمّ أمرنا أن نعبده بالتوجّه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فأطعناه، فلم نخرج في شيء من ذلك عن أمره»[٥].

ونحوهما غيرهما من الأخبار، وحينئذٍ يمكن حمل باقي الأخبار على ذلك كلّ ما ورد من أنّ المسجد قبلة لأهل الحرم، وذلك باعتبار أنّ التوجّه إلى المسجد لأهل

---

١. *النهاية*: ٦٢، *مصباح المتهجّد*: ٢٤، اصباح الشيعة: ٦١، *المهذب* ١: ٨٤ وغيرهم.
٢. تنسيقاً للعبارة.
٣. الشرايع ١: ٦٥ والمراسم: ٦٠، *النهاية*: ٦٢، *والخلاف* ١: ٢٩٥ م ٤١.
٤. *الوسائل* ٤: ٣٣٩ ب ١٨ من أبواب القبلة ح ١. مع اختلاف يسير.
٥. *الوسائل* ٤: ٣٠٢ ب ٢ من أبواب القبلة ح ١٤.

الحرم عين التوجّه إلى جهة الكعبة، وكذلك كون الحرم قبلة لأهل الدنيا باعتبار أنّ التوجّه إلى الحرم لمن كان بعيداً عين التوجّه إلى جهة الكعبة، كما أنّ معنى الآية وهي قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[1] باعتبار أنّ التوجّه إلى المسجد لمن كان في المدينة عين التوجّه إلى ما هو جهة الكعبة، وإلّا لا إشكال في أنّ المسجد ليس قبلة بمقتضى آية ﴿جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَاماً لِلنَّاسِ﴾[2] وإلاّ يلزم التناقض بين الآيتين.

وبالجملة مقتضى الجمع بين الأدلّة أن يقال: إنّ القبلة نفس الكعبة للمشاهد وجهتها لغيره، ولا يرد على كون الجهة قبلة للبعيد شيء أصلاً، ولا النقض بالصفّ المستطيل الذي يكون أطول من بناء الكعبة فيكون أطول من الجهة، ولا بشخصين يصلّي أحدهما متوجّهاً إلى سمت الكعبة في مكان ويصلّي الآخر متوجّهاً إلى هذا الجانب بعينه في مكان آخر مع فصل بينهما بفرسخ - مثلاً - أو أكثر؛ وذلك لأنّ الواجب في الاستقبال هو الاستقبال بمقاديم البدن إلى جهة الكعبة، ويتحقّق بتوجّه طرف مقدّم رأسه بمقدار سدس الدائرة المحيطة على رأسه وهو مقدار أربع أصابع من الجهة والجبين بناء على ما قيل: من أنّ دائرة رأس الإنسان المستوي الخلقة مقدار أربع وعشرين إصبعاً متصلاً، فسدسه أربع أصابع بمعنى كون جزء من أربع أصابع من مقدّم الرأس الذي هو سدس دائرة الرأس إلى سمت الكعبة بحيث لو أُخرج من جهة الكعبة خطّ لوصل إلى جزء من هذا القوس مطلقاً سواء كان التلاقي في وسطه أو إلى أحد جانبيه.

فعلى هذا، فيتحقّق توجّه الشخصين اللذين يكون الخطّ الخارج عن الكعبة

---

١ سورة البقرة ٢: ١٤٤.

٢ سورة المائدة ٥: ٩٧.

منتهياً إلى جانب يمين قوس دائرة رأسه، والآخر إلى جانب يسار قوس دائرته مع كون الخطّين خارجين عن نقطة واحدة من الكعبة، فيتحقّق مثلّث يتشكّل ضلعاه من الخطّين الخارجين عن نقطة واحدة من الكعبة، وقاعدته الخطّ الواصل بين منتهى الخطّين من جانب يمين قوس دائرة رأس أحدهما إلى جانب يسار قوس دائرة الآخر، فيكون كلاهما متوجّهاً إلى الكعبة مع أنّ ما بينهما من التباعد بفرسخ أو أكثر.

وإن شئت زيادة إيضاح ذلك فنقول: لمّا كان الرأس كرويّاً والأرض أيضاً كرويّة، فإذا فرضنا دائرة الرأس محاطة بدائرة أُخرى مماسّة بها، وتلك الدائرة المماسّة أيضاً محاطة بدائرة ثالثة مماسّة بالثانية، وهكذا حتّى ينتهي إلى دائرة الأُفق، وتكون إحدى تلك الدوائر مارّة على الكعبة، فإذا توجّه الإنسان نحو الكعبة يكون قوس من دائرة رأسه وهو مقدار السدس منها محاذياً لسدس الدائرة المحيطة بها، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الدائرة المارّة على سطح الكعبة، فقهراً يكون سدس دائرة الرأس محاذياً مع سدس الدائرة المارّة على الكعبة، ولمّا كان محيط الدائرة المحيطة بدائرة الرأس أوسع من دائرة الرأس؛ ضرورة كونها محيطة ودائرة الرأس محاطة، وهذه النسبة محفوظة بين جميع تلك الدوائر إلى أن تنتهي إلى الدائرة المارّة على الكعبة، فلاجرم تكون تلك الدائرة المارّة على الكعبة محيطها أوسع من محيط دائرة الرأس بكثير، بحيث لو فرضنا كون سدس دائرة الرأس أربع أصابع يكون سدس الدائرة المارّة على الكعبة أزيد من عشرين فرسخاً بكثير، ولازم ذلك أنّه إذا توجّه الإنسان إلى جانب الكعبة يكون مقدار أربع أصابع من مقدّم رأسه محاذياً لمقدار عشرين فرسخاً أو أزيد من الدائرة المارّة على الكعبة، بحيث لو أخرج من كلّ جزء من هذا القوس من دائرة الكعبة خطّ على الاستقامة لوصل إلى جزء من قوس دائرة رأسه حقيقة لا بالمسامحة العرفيّة، فحينئذٍ لا يضرّ الفصل بين شخصين متوجّهين إلى جانب

واحد، ولو كان الفصل بينهما أزيد من عشرين فرسخاً ما لم يخرجا عن الموازاة إلى المسامتة.

وبعبارة ثالثة نقول: للكعبة أربعة أضلاع، مقدار كلّ ضلع أربع وعشرون ذراعاً، فإذا ارتسمنا على أضلاعها الأربعة دائرة يكون مركزها وسط الكعبة بحيث يقع كلّ ركن من الكعبة في جزء من تلك الدائرة، ويكون البُعد بينه وبين الجزء الآخر المارّ على ركن آخر ربع تلك الدائرة، تنقسم تلك الدائرة على حسب مرورها بالأركان الأربعة إلى أقسام أربعة كلّ قسم منها يكون ربع الدائرة، ويكون الخطّ الواصل بين كلّ ركن وركن آخر على نحو الاستقامة أيضاً ربع الدائرة كهذا الشكل.

ثمّ إذا فرضنا دائرة محيطة بتلك الدائرة يصير كلّ ضلع من الكعبة محاذياً لقوس من تلك الدائرة المحيطة، والمفروض أنّ مقدار قوس المحيط يكون أزيد من القوس المحاط أعني قوس الدائرة المارّة على أركان الكعبة، ولو ارتسمنا دائرة ثالثة محيطة بالدائرة الثانية تصير أضلاع الكعبة محاذية لقوس من تلك الدائرة أيضاً، وهكذا إلى أن ينتهي أرض المصلّي، فإذا فرضنا تباعد أرض المصلّي عن مكّة بعشرة فراسخ يصير قطر الدائرة المارّة على رأس المصلّي في تلك الأرض المرسومة حول وسط الكعبة عشرين فرسخاً، حيث إنّ نصف قطرها هو مقدار بُعد هذه الأرض عن الكعبة، ولمّا كانت نسبة قطر كلّ دائرة إلى محيطها نسبة سبعة إلى اثنين وعشرين يكون محيط تلك الدائرة نيّف وستّين فرسخاً، فيكون ربعها المحاذي لربع دائرة الكعبة - أعني القوس المحصور بين الركنين الذي يتوجّه إليه ذلك المصلّي - خمسة عشر فرسخاً وشيئاً زائداً، فالكعبة بضلعها المقابل لأرض المصلّي تحاذي تمام ذلك القوس، فحينئذٍ فلو ارتسمنا خطّاً مستقيماً بين المشرق والمغرب على مقدار خمسة عشر فرسخاً، وكان شخص يصلّي

على طرف منه، وآخر على طرف آخر منه يكون كلاهما متوجّهين إلى ذاك الجانب من الكعبة أعني ربعها المحصور بين هذين الركنين المسامت مع هذا الخطّ.

هذا فيما إذا كان بُعد البلد عن الكعبة عشرة فراسخ، ولا يخفى أنّه يتفاوت سعة قوس دائرة البلد وضيقه من حيث تفاوت البلد قُرباً وبُعداً، فكلّما كان البلد أبعد يكون قوس دائرته - أعني ربعها المحاذي لربع دائرة الكعبة - أوسع.

وممّا ذكرنا يعلم أنّه يجوز التيامن أو التياسر للمصلّي إذا فرض كون جهة الكعبة محاذية لوسط جبهته إذا لم يوجب خروجه عن المحاذات بتمام جبهته، بل يبقى جزء من أحد جبينيه محاذياً ولو بطرف أحد جبينيه.

و«بيان ذلك» هو أنّه تلاحظ نسبة مقدار جبهته إلى تمام دائرة رأسه - كما مرّ - أعني سدس دائرة رأسه مع سدس دائرة مرسومة حول موقفه على بُعد مسافة ما بين موقفه ومسجده أعني دائرة يكون نصف قطرها بمقدار البُعد بين موقف المصلّي ومسجده وهي الدائرة المارّة على مسجده إذا رسمت حول موقفه، ولمّا أنّ البُعد بين الموقف والمسجد أربعة أشبار يكون قطر تلك الدائرة ثمانية أشبار، فمحيطها حينئذٍ أربعة وعشرون شبراً وسبع شبر، فسدس تلك الدائرة أربعة أشبار، وشيء يسير، وهذا المقدار محاذ مع ربع دائرة الكعبة التي يجب التوجّه إليها بأيّ جزء منها اتفق، فإذا فرض كون جبهة المصلّي محاذية مع وسط هذا السدس يجوز له التمايل إلى الجانبين بشبرين لا أزيد، وإذا كان على شبر من طرف يمينه يجوز له التمايل إلى جانب اليسار بثلاثة أشبار وهكذا.

ثمّ هاهنا مسائلُ:

الأُولى: هل الواجب الاستقبال بالوجه فقط أو بتمام مقاديم البدن، بحيث لو كان الوجه إلى طرف القبلة دون الصدر أو القدم لا يكون مجزياً؟ وجهان:

قد يقال: بالأوّل لأنّ الملاك في المواجهة ليس إلّا المقابلة بالوجه، كما في المكالمات والمخاطبات، وإنّ الكتاب الكريم - أعني قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[1] - لا يدلّ على اعتبار مواجهة ما زاد عن الوجه.

ولكن الأقوى هو الأخير؛ وذلك للفرق بين باب المكالمات وبين المقام، فإنّ في باب التكلّم لمّا كان قوامه بخصوص الوجه، فالمحقّق للمخاطبة والمشافهة ليس إلّا المقابلة بالوجه، وهذا بخلاف المقام فإنّ استقبال المكلّف لمّا كان مطلوباً منه، فلابدّ أن يكون محقّقه جسم بدنه ومواجهة الجسم لا تحصل إلّا بمقاديم البدن.

نعم، لا يعتبر في تحقّق استقبال المقاديم استقبال جميع المقاديم حتّى الأجزاء الغير المعتدّة بها منها، بل يكفي الاستقبال بالعمدة منها.

وأمّا ذكر الوجه في الآية فلعلّه باعتبار غلبة مواجهة سائر المقاديم عند المواجهة بالوجه، فالآية تدلّ على اعتبار التوجّه نحو الترتيب الطبيعي وهو بذاك الترتيب يلازم مع المواجهة بمقاديم البدن.

الثانية: هل الواجب هو الاستقبال بتمام ما يجب الاستقبال به من مقاديم البدن أو الوجه، أو يكتفى فيه بالاستقبال ولو جزء ممّا يعتبر الاستقبال به، فتكفي المقابلة بنصف البدن ولو كان نصفه الآخر خارجاً عن حدّ الكعبة؟ وجهان، وتحصل الثمرة في خصوص مشاهد الكعبة؛ لأنّ البعيد لا يمكنه إخراج بعض وجهه أو بدنه عن القوس الذي فيه جهة الكعبة، إلّا بانحرافه عن ذلك القوس الموجب لخروجه عن المواجهة رأساً، وهذا بخلاف المشاهد حيث إنّه يمكنه استقبال الكعبة بجزء من بدنه مع إخراج باقي أجزائه عن المقابلة، ومقتضى ظهور الوجه في الآية الكريمة في تمام العضو هو الاستقبال بالتمام كما لا يخفى.

---

١ سورة البقرة ٢: ١٤٤.

الثالثة: قد مرّ أنّ البعيد قبلته جهة الكعبة أعني الفضاء الممتدّ من الكعبة إلى عنان السماء صاعدة، وإلى تخوم الأرض نازلة، والقريب المشاهد قبلته الكعبة أو فضائها بحيث لو كان مقابلاً لها في جميع حالات صلاته يحصل الاستقبال وتصحّ الصلاة، وأمّا إذا صلّى في جوف الكعبة متوجّهاً إلى بابها المفتوحة وان مسجده منتهى بناء الكعبة بحيث لا يقع شيء من الكعبة مواجهاً له في حال السجود، أو صلّى في سطح البيت كذلك، فهل يكفي ذلك في الاستقبال أم لا؟ وجهان:

أقواهما عدم الاكتفاء؛ لأنّ الاستقبال شرط لجميع العمل، وفي جميع الحالات، والمفروض أنّه في حال السجود لا يكون مستقبلاً لشيء من القبلة كما لا يخفى.

الرابعة: لا إشكال في خروج حجر إسماعيل (عليه السلام) عن القبلة، فلا يكفي الاستقبال إليه، ودخوله في الطواف من جهة دليل خاصّ لا يدلّ على كونه من الكعبة حتّى يجوز الاستقبال إليه، والشاهد على أنّه ليس من الكعبة ضيق محلّ الطواف من جانبه، فكونه من الكعبة مقطوع العدم، والأدلّة إنّما تدلّ على وجوب الاستقبال إلى الكعبة أو إلى جهتها، مضافاً إلى أخبار خاصّة دالّة على اختصاصه بدخوله في الطواف مع عدم كونه من القبلة، ففي صحيح معاوية بن عمّار: سُئل الصادق (عليه السلام) عن الحجر أمن البيت هو أو فيه شيء من البيت؟ فقال: «لا، ولا قلامة ظفر، ولكن إسماعيل (عليه السلام) دفن أُمّه فيه فَكَرِهَ أن يوطئ، فجعل عليه حجر، وفيه قبور الأنبياء»[1]، وفي معناه غيره[2]، فلا يعبأ بخلاف من توهّم كونه من الكعبة من جهة بعض التواريخ، مع وجود مثل هذه الأخبار على خلافه وفيها الصحاح وغيرها.

المسألة الخامسة: بعد تبيّن ما يجب الاستقبال إليه نقول: إن علمت الجهة فهو وإلّا يجب الرجوع إلى ما يحصل منه العلم إن أمكن، وفي أمثال زماننا من

---

١. *الوسائل* ١٣: ٣٥٣ ب ٣٠ من أبواب الطواف ح ١.

٢. راجع *الوسائل* ١٣: ٣٥٣ ب ٣٠ من أبواب الطواف ح ٢ و غيره.

وجود التلغراف يمكن تعيين القبلة بتعيين ساعة الزوال في يوم يعدم فيه ظلّ أهل مكّة ويعيّن في النجف الأشرف - مثلاً - ساعة زوال الشمس في مكّة في ذلك اليوم بسبب التلغراف، ثمّ يعلم موضع رأس الظلّ من الشاخص في النجف في هذه الساعة التي عدم ظلّ أهل مكّه فيها، فموضع بلوغ رأس ظلّ شاخص النجف هو خطّ قبلة أهله بالنسبة إلى موقف ذي الظلّ؛ وذلك لأنّ الشمس في موقع انعدام الظلّ عن أهل مكّة تكون على دائرة نصف النهار من مكّة، وتلك الدائرة هي التي ينتهي رأس ظلّ أهل النجف إليها في تلك الساعة.

ووجه ذلك - على ما يستنبط من تذكرة المحقّق الطوسي[1] (قدّس سرّه) -: أنّ الشمس تكون تاره بسمت رأس مكّة حين كونها في الدرجة الثامنة من الجوزاء والدرجة الثالثة والعشرين من السرطان وقت انتصاف النهار، والفضل بين نصف نهارها ونصف نهار سايرالبلدان هو بقدر التفاوت بين الطولين، فليؤخذ التفاوت ويؤخذ لكلّ خمسة عشر جزء منه ساعة، ولكلّ جزء أربع دقائق، فيكون المجتمع ساعات البُعد عن نصف النهار، وليرصد في ذلك اليوم ذاك الوقت قبل نصف النهار إن كانت مكّة شرقيّة، وبعده إن كانت مكّة (زادها الله تعالى شرفاً) غربيّة فسمت الظلّ حينئذٍ سمت القبلة، انتهى.

ولا يخفى أنّ الحاجة إلى أخذ الفضل بين نصف النهارين إنّما هو لمكان الحاجة إلى تعيين سعة نصف النهار في مكّة وهو لا يتيسّر في عصر المحقّق الطوسي إلّا بهذا التدبير، وأمّا في هذه الأعصار الشايع فيها التلغراف والراديو، فلا يحتاج في تعيينه إلى ما ذكره، بل تتعرّف ساعة نصف نهار مكّة بواسطة الآلتين كما لا يخفى، وهذا أقرب العلامات في تعيين القبلة في هذا الزمان.

---

١. لم نعثر على تذكرة النصيرية للمحقّق الطوسي، ولم نجد من نقل هذه العبارة فيه والله العالم.

ومنها: المحاريب التي عُلِم بصلاة المعصوم، فيها كمحراب مسجد المدينة والكوفة والبصرة والمداين، ولكن العلم بكون المحاريب الموجودة الآن هي التي صلّى فيها المعصومون (عليهم السلام) بعيد، بل معلوم العدم؛ وذلك للتغييرات الفاحشة في تلك المساجد من جهة التخريب والتعمير والتوسعة والتضييق كما لا يخفى، فهذه العلامة ليست متحقّقة في هذه الأزمنة.

وأمّا باقي العلامات التي ذكروها لكلّ أرض وإقليم، فلا يكون شيء منها خالياً عن الخلل، ولكنّه لا بأس بها؛ لاغتفار الانحراف الجزئي إن لم يكن مستلزماً للانحراف الكلّي، فكأنّ المراد منها بيان علامة قوس لا تخلو القبلة عن ذاك القوس إذا توجّه المصلّي إليه، أو كان المراد بيان علامة من كان متحيّراً في سمت وقعت فيه القبلة في أنّه في سمت الجنوب أو غيره، وإلّا لو كان المراد بيان العلامة للقبلة حقيقة بحيث لو عمل بتلك العلامة لكان مستقبلاً لعين جهة الكعبة بتمام وجهه حقيقة فلا يخلو من الإشكال.

ومنها: الجدي، وقد ذكروا أنّه علامة لأهل العراق ومن في سمتهم، كقم وخراسان وكرمانشاه.. واعلم أنّ ما ورد في كونه علامة خبران:

أحدهما: ما ورد في جواب السؤال عن القبلة بقوله (عليه السلام): «**ضع الجدي في قفاك**»[1].

وثانيهما: الجواب عن آخر: إنّي أكون في السفر ولا أهتدي إلى القبلة بالليل، فقال (عليه السلام): «**أتعرف الكوكب الذي يقال له الجدي**»؟ قال: نعم. قال (عليه السلام): «**اجعله على يمينك، وإذا كنت في طريق الحجّ فاجعله بين كتفيك**»[2].

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٠٦ ب ٥ من أبواب القبلة ح ١.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٠٦ ب ٥ من أبواب القبلة ح ٢.

وهذان الخبران مع ما فيهما من الاختلاف كما ترى حيث جعل في الأوّل وضع الجدي على القفاء، وفي الثاني على اليمين، ولا تعرّض فيهما لكونه علامة أهل العراق ومن في جهتهم، فيمكن أن يكون المراد منهما تمييز القطب الشمالي بذاك الكوكب ويكونان في مورد تحيّر السائل في أصل السمت - أعني طرف الجنوب والشمال - مع علمه بكون جهة الكعبة في طرف الجنوب قطعاً، كما يمكن حمل الأخبار الواردة في بيان تفسير المراد من النجم المذكور في قوله تعالى: ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾[1] بالجدي على ذلك أيضاً يعني فيما إذا كان الشخص متحيّراً في أصل سمت الجنوب والشمال وغيرهما، فله أن يميّز ذاك الطرف بالجدي لكونه علامة قطب الشمال، مع أنّ المراد لو كان بيان قبلة أهل العراق ومن في جهتهم لم يمكن تطبيقه على ما استنبطه أهل الهيئة من طول أرض العراق وعرضها؛ وذلك لأنّ مقتضى تلك القاعدة المستنبطة هو جعل الجدي خلف المنكب الأيمن لا على القفاء وبين الكتفين، حيث إنّ قبلة العراق منحرفة بتلك القاعدة عن الجنوب نحو المغرب باثنتي عشرة درجة أو أربع عشرة أو خمس عشرة على الخلاف في تعيين انحرافها بين قدماء أهل الهيئة ومتأخّريهم، وجعل الجدي على القفاء يلائم كون القبلة نفس الجنوب كما لا يخفى.

وعلى ذلك، فيمكن حمل ما ورد في كون الجدي علامة على وجوه، وذلك بعد حمله على كون ذلك في أرض العراق بقرينة كون السائل - وهو محمّد بن مسلم - عراقيّاً على تأمّل في استفادة ذلك حيث إنّه لم يعلم من كونه عراقيّاً أنّه يبيّن القبلة له فيما إذا كان في العراق كما لا يخفى.

الأوّل: أن يكون المراد من القفاء مطلق الوراء أعمّ من المنكب الأيمن أو الأيسر

---

١ سورة النحل ١٦: ١٦.

أو بين الكتفين، وبناء على هذا الاحتمال يكون مفاده مفاد خبر زرارة عن الباقر (عليه السلام)، قال: «لا صلاة إلّا إلى القبلة». قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «**ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه**»[1].

وبناء على ما ذكرناه سابقاً من لزوم استقبال جهة الكعبة على ما تقدّم بيانه لا يمكن التوسعة بهذا المقدار لو كان المراد كفاية الاستقبال إلى كلّ جزء من أجزاء ما بين المغرب والمشرق، فإنّه على ما بيّنّاه وإن جاز الانحراف عن سدس المفروض من الدائرة المارّة على مركز الكعبة، ولكن لا مطلقاً بحيث يخرج عن المواجهة لذلك السدس رأساً، فحينئذٍ لابدّ من حمل خبر زرارة على ما إذا اجتهد أوّلاً في تعيين القبلة بمقدار تكليفه فصلّى إلى ما ظنّ أنّه جهة الكعبة، وبعد الفراغ علم بأنّ تلك الجهة ما كانت جهة الكعبة، فحينئذٍ المراد أنّه أين حدّ القبلة التي لو تجاوز عنها تجب عليه إعادة الصلاة مطلقاً، لا أن يكون المراد بيان حدّ الكعبة التي يواجهها المكلّف عند الدخول في الصلاة، وإن كان هذا الحمل خلاف الظاهر - إنصافاً -، ولكنّه لا مانع منه بعد قيام الدليل على اعتبار المواجهة بنحو ما ذكرناه سابقاً، فحينئذٍ هذا الوجه الذي احتملناه في خبر ابن مسلم ليس بمراد جدّاً؛ لأنّ الإمام (عليه السلام) في مقام بيان تكليف المصلّي في حال يريد الصلاة إلى القبلة.

الثاني: أن يكون المراد من القفاء وسطه الحقيقي وهو ما بين المنكبين، وقد علمت أنّه لا ينطبق على غالب بلاد العراق مع كون محمّد بن مسلم كوفيّاً، وحمله على خصوص ما يكون من العراق واقعاً في محاذاة نقطة الجنوب بعيد جدّاً؛ لأنّ ما يكون محاذياً لنقطة الجنوب البعض النادر من العراق مثل الموصل، بل على وجه ليس من العراق رأساً، فلا ينطبق على شيء من بلاد العراق.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة ح ٢.

الثالث: أن يكون المراد بجعله على القفاء جعله على بعض القفاء الذي ينطبق على انحراف البلد بمقدار يطابق القواعد المستخرجة، وهذا المعنى وإن كان صحيحاً في نفسه، لكن لا يساعده إطلاق الخبر، مع أنّه لا يحتاج إلى خبر حينئذٍ، لكون العلامة المستخرجة كافية في تشخيص القبلة.

وبالجملة فهذا الخبر مجمل لا يعلم المراد منه.

نعم، يمكن أن يكون المراد منه بيان عدم كون التمايل اليسير من نقطة فيها الكعبة الغير الموجب لخروج مواجهة جميع الوجه عن الكعبة مضرّاً بالاستقبال، كما قلنا سابقاً بكفاية محاذاة جزء من الوجه إلى الكعبة في صدق الاستقبال بحيث لو خرج خطّ من جزء الوجه إليها لوصل ذاك الخطّ إلى تلك الجهة، وهذا يساعد مع جواز التمايل اليسير عن نقطة فيها الكعبة، فحينئذٍ جعل الجدي على القفاء لو كان المراد جعله بين الكتفين في أواسط العراق مثل الكوفة - مثلاً - يمكن تصحيحه بما ذكر، ولكن مع ذلك كلّه لا ظهور للخبر في ذلك المعنى.

هذا كلّه في الخبر الأوّل وهو خبر محمّد بن مسلم الذي اعتبر فيه جعل الجدي على القفاء.

وأمّا الخبر الثاني وهو مرسل الصدوق الذي اعتبر فيه جعله على اليمين، وإذا كان في طريق الحجّ فبين الكتفين، فالأمر فيه أشكل؛ لأنّه لا يعلم منه أنّه (عليه السلام) جعله علامة لأيّة أرض، ولم يعلم أنّ الراوي كان سفره من أيّة جهة إلى أيّة جهة، ولعلّ الإمام (عليه السلام) كان عالماً بجهة كانت مطابقة مع هذه العلامة، فهذا الخبر في غاية الإجمال.

وبالجملة فلو أُريد تعيين قبلة أهل العراق بالجدي، فلابدّ من الرجوع إلى القواعد المستخرجة من تعيين طول البلد وعرضه، ولا يخفى اختلاف العراق في

ذلك جدّاً فإنّ أعاليه وأواسطه وأسافله مختلفة في الطول والعرض كما قرّر في محلّه، فمقتضى تلك القاعدة هو جعل الجدي في أواسط العراق، كالكوفة ونحوها خلف المنكب الأيمن، بل خلف الأُذن اليُمنى ممّا يلي العضد لمطابقته مع تحديد المتأخّرين من أهل الهيئة في انحرافها بأربع عشرة أو خمس عشرة درجة.

ثمّ لا يخفى أنّ الجدي إنّما يكون علامة إذا كان في غاية ارتفاعه أو انخفاضه لا مطلقاً، لكونه في هاتين الحالتين على دائرة نصف النهار المارّة على نقطتي الجنوب والشمال، فجعله حينئذٍ بين الكتفين يقتضي الاستقبال إلى نقطه الجنوب، وعلى المنكب الأيمن يقتضي الانحراف إلى المغرب، وأمّا إذا كان في طرفي القطب يمينه أو يساره فلا ينطبق على الاستقبال، لا بجعله خلف الكتفين، ولا خلف المنكب الأيمن، هذا تمام الكلام في هذه العلامه.

ومنها: جعل المشرق على المنكب الأيسر والمغرب على الأيمن لأهل العراق أيضاً.

ولا يخفى أنّ المراد بالمشرق والمغرب إن كان هو العرفي منهما أعني الأعمّ من الاعتدالي، فهو يوجب الاختلاف الكثير الموجب للخروج عن القبلة قطعاً، بل يوجب انطباق قبلة العراق على قبلة الشامي تارة وعلى غيره أُخرى.

وإن كان المراد منهما مغرب كلّ يوم ومشرقه، فلازمه المواجهة إلى نقطة الجنوب الغير المنطبق على غالب العراق، ومع أنّه لا يطابق بجعل المشرق على المنكب الأيسر مطلقاً والمغرب على الأيمن كذلك؛ لأنّه في بعض الفصول لو جعل المشرق على المنكب الأيسر لابدّ من أن ينحرف من نقطة الجنوب إلى طرف المغرب، ولو جعل المغرب على المنكب الأيمن يخرج من نقطة الجنوب إلى طرف المشرق، فيلزم أن يكون لشخص واحد جهتان للقبلة لا يطابق مع العلامة الأُولى كما لا يخفى.

كما أنّه لو أراد منهما المشرق والمغرب الاعتداليّين الموجب لمحاذاة نقطة الجنوب دائماً لا يطابق مع العلامة الأُولى أيضاً.

اللهمّ إلّا أن يراد الاستقبال إلى الجهة مع تمايل يسير المتحقّق من جعل المشرقين على المنكبين على نحو لا يستلزم الخروج عن الاستقبال رأساً.

ومنها: ما ذكر بعضهم[1] من جعل القمر ليلة السابع عند الغروب، وليلة الاحدى والعشرين عند الفجر، وليلة الرابع عشرة عند انتصاف الليل بحذاء الجانب الأيمن؛ وذلك من جهة أنّ القمر يسير في كلّ أُسبوع ربعاً من الفلك لكون تمام دوره في ثمانية وعشرين يوماً وثماني وأربعين دقيقة.

ولا يخفى أنّ هذه العلامة أيضاً موجبة للاختلاف الفاحش الناشي من كسر الشهور وتمامها.

ومنها: جعل الشمس عند الزوال على الحاجب الأيمن.

وهذه العلامة أيضاً لا تنطبق مع العلامة الأُولى من جعل الجدي محاذياً لخلف المنكب الأيمن، فيصير المصلّي منحرفاً عن نقطة الجنوب إلى المغرب بيسير؛ وذلك لأنّ الشمس في أوّل الزوال تقطع محاذية لحاجب الأيمن بالنسبة إلى من كانت قبلته نقطة الجنوب، لأنّ الشمس في أوّل الزوال تزول عن محاذاة القطب الجنوبي، وأمّا بالنسبة إلى من كانت قبلته منحرفة عنها إلى المغرب كأواسط العراق، فمحاذاة الشمس للحاجب الأيمن لا تحصل إلّا بعد مدّة من الزوال كما لا يخفى.

المسألة السادسة: حكي عن المشهور استحباب التياسر للعراقي.

وفيه إشكال مشهور أورده المحقّق الطوسي حين وروده على المحقّق صاحب

---

١. لم نعثر على قائله. ولم نعثر على من ينقل ذلك.

الشرايع[١] (قدّس سرّهما)، ومحصّله أنّ التياسر إن كان إلى القبلة فيكون واجباً، وإن كان عن القبلة فيكون حراماً، وعلى كلا التقديرين فما معنى الاستحباب؟ وأجابه المحقّق: بأنّه من القبلة إلى القبلة[٢].

وهذا الجواب منه مبنيّ على مذهبه من كون الحرم قبلة لأهل الآفاق؛ وذلك لأنّه قد ورد في بعض الأخبار أنّ الحرم من طرف يسار الكعبة يكون ثمانية أميال، ومن طرف يمينها أربعة، فطرف يسار الحرم ضعف طرف يمينه، فالمصلّي المحرز لقبلته لو توجّه إلى اليمين بقليل يخرج عن استقبال الحرم، بخلاف ما إذا تياسر قليلاً فإنّه لا يخرجه عن الاستقبال؛ لأوسعيّة يسار الحرم عن يمينه، فحينئذٍ الأولى والأحسن هو التياسر، وعلى هذا ينطبق ما في *الكافي* عن عليّ بن محمّد مرفوعاً عن الصادق (عليه السلام) قال (عليه السلام) في الجواب عن الرجل: لم صار ينحرف في الصلاة إلى اليسار؟ «**للكعبة ستّة حدود، أربعة منها على يسارك واثنان منها على يمينك، فمن أجل ذلك وقع التحريف إلى اليسار**»[٣].

وما رواه الصدوق عن مفضّل بن عمر أنّه سُئل الصادق (عليه السلام) عن التحريف لأصحابنا ذات اليسار عن القبلة وعن السبب فيه؟ فقال: «**إنّ الحجر الأسود لمّا أُنزل من الجنّة، ووُضِع في موضعه، جعل أنصاب الحرم**[٤] **من حيث يلحقه نور الحجر الأسود فهي عن يمين الكعبة أربعة أميال وعن يسارها ثمانية أميال كلّه اثنا عشر ميلاً، فإذا انحرف الإنسان ذات اليمين خرج عن القبلة لقلّة أنصاب الحرم، وإذا انحرف الإنسان**

---

١. شرايع الإسلام ١: ٦٦.

٢. نقل في *المهذب* البارع ١: ٣١٢ - ٣١٧، الرسالة التي ألّفها المحقّق الحلّي جواباً على اشكال المحقّق الطوسي.

٣. *الوسائل* ٤: ٣٠٥ ب ٤ من أبواب القبلة ح ١. *الكافي* ٣: ٤٨٧ ح ٦.

٤ أي حدود الحرم.

ذات اليسار لم يكن خارجاً عن حدّ القبلة»[1].

هذا وفيه[2] أوّلاً: إنّ هذا لا يتمّ على قول من لم يجعل الحرم قبلة للبعيد كما هو المختار، وقد تقدّم تحقيقه.

وثانياً: إنّ مقتضى ذلك أولويّة التياسر عن التيامن، لا استحبابه حتّى بالنسبة إلى الاستقامة، والمفروض أنّ كلامهم مطلق، بل مصرّح بالاستحباب على الإطلاق.

وأمّا الأخبار الواردة في ذلك كالخبرين المتقدّمين، فيمكن حملهما على أنّ الأمر بالتياسر من جهة أنّ القبلة في العراق عند المخالفين كانت في غاية التيامن حتّى أنّ محراب مسجد الكوفة بني على التيامن، فلأجل ذلك أُمر بالتياسر، وعلّل بما علّل خوفاً عن أذاهم، مع أنّ العامل بتلك الأخبار ليس إلّا قليل من الأصحاب، وإلّا فأكثرهم لم يعملوا بها، ولذا ذهبوا بأنّ قبلة البعيد هي الكعبة لا الحرم.

ومن ذلك يُعلَم ما في دعوى الشهرة في هذا الحكم، وعلى كلّ حال لا دليل على استحباب التياسر.

نعم، لا بأس بالتياسر اليسير الغير الموجب للخروج عن حدّ الاستقبال كما تقدّم، لكنّه غير الحكم باستحبابه كما لا يخفى.

المسألة السابعة: لا إشكال في وجوب تحصيل العلم بالقبلة عند التمكّن من تحصيله؛ للزوم إحراز الشرط بما هو طريق الإحراز عند العقل، والعقل لا يجوّز الاكتفاء بغير العلم مع التمكن منه، إلّا إذا ورد من الشارع دليل خاصّ دالّ على الاكتفاء بغيره، وهذا ظاهر.

وإنّما الكلام في تشخيص ما يحصل به العلم، وما ورد على حجّيّته دليل بالخصوص، وكانت حجّيّته من باب الظنّ الخاصّ حتّى مع التمكّن من العلم، وما

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٠٥ ب ٤ من أبواب القبلة ح ٢. *الفقيه* ١: ١٧٨ ح ٨٤٢.

٢ أي فيما ذكره المحقّق في مقام الجواب.

يكون حجّة من باب الظنّ المطلق في صورة تعذّر العلم، فنقول:

قد تقدّم أنّ من طرق تحصيل العلم في أمثال هذه الأزمنة هو تشخيص ظهر مكّة في يوم انعدام ظلّ أهله فيه حسب ما تقدّم شرحه.

وأمّا المحراب الذي صلّى فيه المعصوم (عليه السلام) فلا طريق لنا إلى إحرازه؛ وذلك للعلم بخراب تلك المحاريب قطعاً، مع أنّها لو كانت باقية لا يحصل منها العلم بالقبلة، إلّا مع العلم بأنّ المعصوم (عليه السلام) لم يصل فيها متياسراً أو متيامناً، ولا على وجه التقيّة، وكلّ ذلك متعذّر في أمثال هذه الأزمنة.

هذا حال المحاريب، وكذا قبور المعصومين (عليهم السلام)؛ فإنّها وإن كانت على جهة القبلة قطعاً من جهة ما ورد من مباشرة المعصومين لدفنهم، حيث إنّ الإمام لا يقبره إلّا الإمام، لكن لم تعلم كيفيّة نصب الضرايح المقدّسة والشبابيك المطهّرة المنصوبة على قبور الطاهرة، واحتمال عدم كون نصبها محاذياً مع القبلة خصوصاً في سامرّاء التي ورد أنّها على خلاف جهة القبلة، فدعوى العلم بالقبلة من نصب هذه الضرايح ضعيفة جدّاً.

وأمّا العلامات المنصوبة مثل الجدي فيما إذا كان مطابقاً مع مستخرجات أهل الهيئة، فلا يبعد حصول العلم منها ولو ما يسمّى علماً عند العرف المعبّر عنه بالاطمئنان الذي لا يعتنون على خلافه في أفعالهم، بل لا يحتملون الخلاف إلّا بعد تأمّل وتفكّر؛ وذلك من جهة بُعد تلك القواعد عن الخطأ غايه البُعد خصوصاً بالنسبة إلى من يكون ماهراً في ذلك العلم.

هذا، وعلى تقدير عدم حصوله فلا إشكال في جواز الاعتماد عليه ولو مع التمكّن من تحصيل العلم؛ وذلك للأخبار الخاصّة الواردة في الجدي[1]، وإن امكن

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٠٦ ب ٥ من أبواب القبلة.

منع إطلاقها بالنسبة إلى من يتمكّن من العلم، ولكن الظاهر عدم الإشكال منهم في جواز الاعتماد عليه، بل إجماعهم على ذلك، وإن كان يمكن دعوى كونه من جهة كون تلك العلامة مفيده للعلم عندهم، وعلى تقدير المنع عن كونها من الظنون الخاصّة فلا إشكال ولا كلام عند احد في تقديمها على مطلق الظنّ والاجتهاد حتّى على فرض تأخّرها عن العلم، فلا تكون تلك العلامة وما يشابهها ممّا يكون منطبقاً على القواعد المستخرجة داخلة فيما يفيد الظنّ وفيما يكون الاتكال عليه من جهة الاجتهاد والتحرّي، بل يمكن دعوى الإجماع على ذلك، كما تراهم يستشكلون في تقديمها على الصلاة في اربع جهات، مع إشكال بعضهم في تقديم الاجتهاد الظنّي عليها، بل قوّى تقديم الصلاة في أربع جهات على الاجتهاد الظنّي، وهذا دليل على تقديم رتبة تلك العلامة وما يضاهيها من القواعد المستخرجة على الاجتهاد.

وأمّا مثل جعل المشرق والمغرب على اليسار واليمين، أو الشمس محاذية للحاجب الأيمن أو القمر في الليالي الثلاث المتقدّمة عند الغروب والانتصاف والفجر محاذياً معه، فقد عرفت الكلام فيها مفصّلاً، وأنّ شيئاً منها لا يكون علامة، فليست مفيدة للعلم، ولا من الظنون الخاصّة التي يمكن الاعتماد عليها مع التمكّن من العلم، فلابدّ من أن تكون داخلة في الظنّ المطلق وفيما يحصل به الاجتهاد والتحرّي.

وأمّا البيّنة، فلا إشكال في جواز الاعتماد عليها حتّى مع التمكّن من العلم؛ وذلك لما تقدّم في مبحث الوقت من عموم حجّيّتها لغير الحاكم في الموضوعات.

نعم، في اعتبارها في خصوص المقام إشكال وهو أنّ البيّنة إنّما تكون حجّة فيما إذا كانت مستندة إلى الحسّ، لأنّها بحكم الخبر الواحد، فكما أنّ حجّيّة الخبر الواحد مختصّة بما إذا كان عن الحسّ لا عن الحدس، وإلّا يلزم التقليد، لأنّ معنى حجّيّة الحدس ليس إلّا لزوم الأخذ برأي الغير واعتقاده وليس ذلك إلّا تقليداً،

والمفروض عدم حجّيّة رأي المخبر وحدسه لمن يجب عليه الاجتهاد، فكذلك البيّنة حجّيّتها منحصرة بما إذا كان إخبارها مستنداً إلى الحسّ دون الحدس، وإلّا يلزم التقليد، ففي مثل المقام لمّا لم يكن للبيّنة العلم الحسّي بالقبلة، لأنّها إنّما يحرزها بالعلامات وهي لا تفيد إلّا الظنّ، وعلى فرض حصول العلم منها للبيّنة يكون علمها منها حدسيّاً غير مستند إلى الحسّ، فلا يجوز الاتكال عليها، وإلّا يلزم التقليد، ولازم ذلك منع حجّيّتها في المقام.

وممّا ذكرنا يظهر المنع عن الخبر الواحد في المقام - ولو قلنا: بحجّيّته في الموضوعات على خلاف التحقيق.

هذا ولكن يمكن الجواب عنه: أنّ الملاك في باب حجّيّة البيّنة وإن كان من باب الشهادة، وهي أيضاً عبارة عن الإخبار المستند إلى الحسّ، لكن الملاك في كون الشهادة هي الإخبار الحسّي ليس إلّا كون المخبر به أمراً محسوساً مدركاً بالحسّ ولو بالرجوع إلى مقدّمات تنتهي بالأخرة إلى الحسّ، ولا يلزم في محسوسيّة المخبر به أن يكون محسوساً بإحدى الحواسّ بلا واسطة، وغالب الأمارات التي ثبتت حجّيّتها في باب القبلة من هذا القبيل، كالجدي، والقواعد المستخرجة من الهيئة، وكون الشمس محاذية مع الحاجب الأيمن - لو قيل به -؛ فإنّ ذلك كلّه أمارات حسّيّة أو قريبة إلى الحسّ في بُعدها عن الخطأ.

وبعبارة أُخرى الملاك في اعتبار الحسّ في الشهادة هو بُعد المحسوس عن الخطأ، وكون احتمال الخطأ فيه ملغى بعد إلغاء احتمال التعمّد على الكذب أيضاً، وهذا الملاك بعينه متحقّق في المقام من جهة بُعد تلك القواعد المستخرجة عن الخطأ، فاحتمال خطأ البيّنة من جهة احتمال الخطأ في تلك القواعد بعيد، فحينئذٍ يصير المشهود به إمّا حسّيّاً، وذلك فيما إذا كان المستند إحدى الأمارات المحسوسة

مثل الجدي والشمس ونحوهما بناء على أمارتيّتها، وإمّا كالحسّ في بُعده عن الخطأ، وذلك فيما إذا كان المستند القاعدة المستخرجة.

ثمّ لمّا انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلا بأس في بيان المائز في إدراج الخبر في باب الشهادة، أو إدخاله في باب الاجتهاد والتحرّي، ثمّ الفرق بين العمل بالتقليد والعمل بالخبر حتّى يتبيّن بذلك حكم الأعمى ومن بحكمه ممّن لا يتمكّن من إحراز القبلة إلّا بالرجوع إلى الغير أو الصلاة إلى الجوانب الأربعة، فنقول: الظاهر اشتراك اعتبار كلّ من الشهادة والاجتهاد بالإدراك عمّا يخبر به، ولكن كلّ شيء كان إدراكه بإحدى الحواسّ الخمس كان الإخبار عنه داخلاً في باب الشهادة والإخبار، والمدار على كون الشيء مُدركاً بالحسّ بعد كون مَدرك جميع الأشياء هو العقل أنّ كلّ أمر لا يحتاج إدراكه إلى إعمال النظر والفكر في مقدّماته كان داخلاً في المحسوسات وإن كان له ألف مقدّمة حسّيّة، سواء كان ذلك الأمر بنفسه محسوساً بإحدى الحواسّ أو كان من قبيل النسبة بين المحسوسين أيّة نسبة كانت، كالمقابلة والمحاذات بين الشيئين، أو كالأُبوّة بين الشخصين ونحو ذلك؛ لأنّ النسب القائمة بالطرفين تابعة لهما في الإدراك، فلو كان الطرفان محسوسين كانت النسبة أيضاً محسوسة بإحساسهما تبعاً، فلا ينحصر المحسوس في خصوص ما يدرك بالحسّ ابتداء واستقلالاً، بل لو أدرك شيء بالحسّ كالحموضة والحلاوة وكان امتياز موضوعها عن الغير محتاجاً إلى إعمال نظر وفكر لا يخرج ذلك عن كونه محسوساً، لأنّ النظر كان في امتياز موضوع المحسوس عن غيره، لا في أصل إدراكه بلا واسطة، فحينئذٍ يكون الإخبار عن مثل ذلك داخلاً في باب الشهادة.

والتعبير الجامع عن باب الشهادة هو: كلّما لا يكون إدراكه محتاجاً إلى إعمال فكر ونظر وإن كان للعقل دخل فيه، لبداهة إرجاع جميع الإدراكات إلى العقل

إمّا بلا واسطة، أو بواسطة إحدى الحواسّ، ولو لم نجعل موضوع باب الشهادة هذا الجامع الأعمّ، بل خصصناه بما يكون محسوساً ابتداءً وبالاستقلال يلزم عدم سماع الشهادة في مثل الأُبوّة والبنوّة والمحاذات والمقابلة ونحو ذلك ممّا يكون محسوساً بالتبع، وهذا بعيد عن الفقاهة، ومستلزم لتأسيس فقه جديد، وكذا يلزم عدم حجّيّة الخبر المنقول بالمعنى، مع أنّه باطل جدّاً، والتعبير الجامع عن الاجتهاد هو: كلّما كان إدراكه متوقّفاً على مقدّمات نظريّة فكريّة، بحيث كان إدراك المدرك نتيجة تلك المقدّمات النظريّة ومترتّباً عليها، والأخذ بالأوّل فيما إذا قام الليل على حجّيّته كالبيّنة في الموضوعات، والخبر الواحد في الأحكام لا يكون تقليداً؛ لأنّه في الحقيقة يرجع إلى إحراز الواقع بهذا النقل، بما هو نقل يحرز به الواقع، فإذا فرضنا حرمة التقليد في باب القبلة فلا يشمل مثل البيّنة القائمة على تعيينها، وكذا العمل بالخبر الواحد لا يكون من باب التقليد، بل المنع عن العمل به في المقام من جهة عدم شمول دليل حجّيّته للموضوعات، لا من جهة كون العمل به تقليداً، كما أنّ في الاجتهاد لا يجوز العمل به لغير المجتهد، إلّا إذا جاز التقليد على ذلك الغير.

وبذلك يعلم الفرق بين الأخذ بالخبر والشهادة والأخذ باجتهاد الغير- أعني الأخذ بالنتيجة التي استنتجها من المقدّمات النظريّة من دون النظر إلى مقدّماته -، فحينئذٍ نقول: إذا فرضنا أنّ الشارع في باب القبلة أوجب الاجتهاد على من لا يتمكّن من إحراز الواقع إذا تمكّن من الاجتهاد، والصلاة إلى الجوانب الأربعة عند عدم التمكّن من الاجتهاد، فلا يجوز له تقليد الغير والأخذ باجتهاده تعبّداً؛ لحرمة التقليد والأخذ بذلك الاجتهاد ما لم يكن هناك دليل، ففي مثل الأعمى ومن بحكمه إذا رجع إلى الغير في تعيين القبلة فلا يخلو عن أنحاء:

الأوّل: أن تكون جهة القبلة محرزة لديه، فيرجع إلى الغير في تسديده واستقامته، فربما يحصل له القطع بالاستقبال كما هو مورد الأخبار الواردة في جواز الائتمام بالأعمى إذا كان هناك من يواجهه ويسدّده إلى القبلة، فلا تشمل تلك الأخبار مورد الجهل عن جهة القبلة أصلاً، وتكون ساكتة عن حكم ما لو لم يتمكّن من إحراز القبلة أصلاً حتّى بالنسبة إلى الجهة.

الثاني: أن لا تكون الجهة محرزة لديه، بل كانت مردّدة بين الجهات، ففي مثل ذلك يرجع إلى الغير لأنّ يستكشف بإخباره الواقع إذ أخبر به لا لأنْ يعمل بخبره تقليداً، بل من جهة الاطمينان باجتهاده يحصل له الظنّ بالواقع، فيكون ذلك داخلاً في الاجتهاد؛ لأنّ الاجتهاد في القبلة لا ينحصر بالرجوع إلى الأمارات، بل هو عبارة عن إحراز القبلة بالتحرّي ويحصل بالظنّ الحاصل من الرجوع إلى إخبار الغير، فيجوز له العمل بذلك الظنّ من باب كونه اجتهاداً، لا من باب كونه تقليداً عن الغير أو تعبّداً بخبره.

الثالث: أن يرجع إليه لأجل أن يحرز اجتهاده ليقلّده من دون حصول ظنّ عن قوله، وهذا هو الذي لا يجوز له العمل به في باب القبلة؛ لأنّ الشارع جعل المدار إحراز القبلة بإحدى الوجوه السابقة.

ثمّ بعد عدم إمكان الإحراز بواحد من الوجوه المتقدّمة يكون المدار على الاجتهاد والتحرّي، وبعد عدم إمكانه لا يمكن الأخذ بقول الغير بعد جعل التكليف هو الصلاة إلى الجوانب الأربعة في صورة التحيّر، إلّا أن يقوم دليل على جواز التقليد، وهو أيضاً في المقام غير ثابت، وكذلك حجّيّة خبر العدل في الموضوعات إذا كان إخباره عن الحسّ أيضاً، فيتعيّن حينئذٍ الصلاة إلى الجوانب الأربعة مع الإمكان كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما إذا تمكّن من تحصيل العلم بالقبلة أو أحرزها بطريق علميّ.

والمتحصّل من جميع ما ذكرناه انحصار طريق العلم بالقبلة في هذه الأزمنة بإحراز زوال مكّه في يوم انعدام ظلّ أهلها، وبالقواعد المستنبطة في علم الهيئة، وانحصار الطريق العلمي بالبيّنة.

ولو لم يتمكّن من إحرازها بالعلم ولا بطريق علميّ، فهل يجوز الاعتماد على مطلق الظنّ الحاصل من التحرّي والفحص بالرجوع إلى ما يفيد الظنّ أم لا، بل تجب الصلاة إلى الجوانب الأربعة لو أمكنت ، وإلّا يعتمد على ما ظنّه؟ وبعبارة أُخرى بعد قطع اليد عن العلم بالقبلة، والطريق العلمي بها، هل المتعيّن هو العمل بالظنّ وأنّه يقدّم على الصلاة إلى الجوانب الأربعة، أو يتعيّن الثاني وأنّه يقدّم على العمل بالظنّ؟

احتمالان: [أحدهما:] احتمال الصلاة إلى أكثر من الجوانب الأربعة، فليس في كلامهم عين منه ولا أثر بل مقتضى إطلاق كلماتهم الإجماع على عدم هذا الاحتمال، كما أنّ مقتضى الأخبار ذلك أيضاً.

ثانيهما: مقتضى قاعدة عدم جواز الاكتفاء بالظنّ في امتثال التكليف اليقيني، مع إمكان امتثاله بالعلم الإجمالي.

ولكن التحقيق في خصوص المقام هو الاحتمال الأوّل - أعني جواز الاكتفاء بالظنّ الحاصل من الاجتهاد وعدم وجوب الإتيان بأربعة جوانب -، بل نقل عن كثير منهم الإجماع على تقدّم الاجتهاد.

ويدلّ عليه أيضاً صحيح زرارة عن الباقر (عليه السلام): «**يجزي التحرّي أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة**»[1].

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٠٧ ب ٦ من أبواب القبلة ح ١.

وموثّق سماعة: سألته عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم يرالشمس والقمر ولا النجوم؟ فقال (عليه السلام): «اجتهد رأيك وتعمّد القبلة جهدك»[١].

وغيرهما من النصوص الواردة في باب الأعمى ومن بحكمه[٢]؛ فإنّ ظاهرهذه الأخبار أنّ الحكم ليس إلّا تحصيل الاجتهاد والظنّ بالنسبة إلى من لم يعلم وجه القبلة، ولا ينتهي إلى الصلاة إلى الجوانب الأربعة ولو مع عدم إمكان تحصيل العلم.

والظاهر أنّ المخالف الصريح في هذا الحكم هو صاحب *كشف اللثام*[٣] و إن نسب إلى غيره، واستدلّ له بخبر خراش، قال للصادق (عليه السلام): جعلت فداك، إنّ هؤلاء المخالفين علينا يقولون إذا أطبقت السماء علينا أو أظلمت فلم نعرف السماء كنّا وأنتم سواء في الاجتهاد. فقال: «ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصلّ لأربع وجوه»[٤].

وتقريبه: إنّ الراوي لمّا ابتلي بالتكلّم مع العامّة الذين يقولون بكفاية الاجتهاد مطلقاً وهو ليس قائلاً به، أورد عليه هذا المخالف بما أورد، وحاصل إيراده أنّه إذا جاز التعويل على الاجتهاد في صورة الغيم ونحوه فليكن جائزاً مطلقاً، والراوي عجز عن الجواب ورجع إلى الإمام، فأجابه (عليه السلام) بأنّا لا نقول بالاجتهاد في صورة تعذّر العلم بالقبلة، بل عند عدم إمكان إحراز القبلة لابدّ من الصلاة إلى أربع جهات، فعلى هذا فالخبر بظاهره الغير القابل للإنكار دالّ على عدم جواز التعويل على الظنّ.

هذا، ولكنّه مدفوع أمّا أوّلاً: فبأنّه على فرض تماميّة الخبر سنداً ودلالة لابدّ من طرحه، لكونه معرضاً عنه عند الأصحاب.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٠٨ ب ٦ من أبواب القبلة ح ٢.
٢. *الوسائل* ٤: ٣١٠ ب ٧ من أبواب القبلة.
٣. *كشف اللثام* ٣: ١٧٨.
٤. *الوسائل* ٤: ٣١١ ب ٨ من أبواب القبلة ح ٥.

وثانياً: يمكن تأويله بالمنع عن عملهم بالاجتهادات التي لا ينبغي العمل بها، لعدم كونها من أسباب الظنّ عادة، كما هو عادتهم من العمل بمطلق الخبر ولو كان صادراً عن الصبي والفاسق، وبمطلق الاستحسانات ولو لم تكن موجبة للظنّ أصلاً.

وثالثاً: يمكن أن يكون المراد منعهم عن العمل بالاجتهاد مطلقاً حتّى فيما لم يكن له دليل شرعيّ من دون الرجوع إلى الاحتياط أصلاً، ولكن بخلاف الشيعة فإنّ عملهم أوّلاً على طبق الاحتياط وإنّ عملهم على الاجتهاد بعد ورود الدليل الخاصّ على جواز العمل به.

وعلى كلّ حال، فلا مقاومة لهذا الخبر مع الأخبار السابقة، بل لابدّ من العمل على طبقها.

فالمتحصّل ممّا ذكرناه هو تعيّن الرجوع إلى الاجتهاد فيما إذا لم يتمكّن من العلم ولا العلمي، ولا يجب عليه الاحتياط.

هذا، ومع عدم التمكّن من الاجتهاد أيضاً، فهل يتعيّن عليه الاحتياط بالصلاة إلى الجوانب الأربعة، أو يجوز له التقليد؟ احتمالان، وتقدّم أنّ الأقوى هو تعيّن الاحتياط لعدم دليل على جواز التقليد في المقام.

فذلك المقام: أنّ في إحراز القبلة مراتب:

الأُولى: إحرازها بالعلم من أيّ سبب حصل، وقد عرفت انحصار سببه في أمثال هذه الأزمنة بما تقدّم، وتقوم مقام العلم البيّنة حيث إنّها يجوز العمل بها ولو مع التمكّن من العلم وأنّها حجّة في عرض العلم لا في طوله.

والثانية: الاجتهاد والتحرّي والعمل بمطلق الظنّ وذلك عند العجز عن العلم، وما بحكمه كالبيّنة[1] والعلامات المنصوصة لو منع عن حصول العلم بها، وهذه

---

١. إنّه كيف يمكن أن تكون البينة في المرتبتين مع أنّ المرتبة الثانية بعد عدم تحقق المرتبة الأولى.

متأخّرة الرتبة من العلم وما بحكمه، ومن ذلك يظهر أنّه لا موقع للتعارض بين البيّنة وبين الاجتهاد فيما إذا قامت البيّنة على خلاف الاجتهاد، بل لابدّ من العمل على البيّنة؛ لأنّ حجّيّة الظنّ الاجتهادي مقيّدة بعدم إمكان إحراز الواقع بالطريق المعتبر عقلاً أو شرعاً، والبيّنة طريق معتبر شرعاً، فكما يكون حجّيّة الظنّ الاجتهادي في طول العلم الوجداني، فكذلك لابدّ أن يكون في طول ما يكون في عرض العلم، لأنّ ما جعل حجّة في عرضه بمنزلة توسعة دائرة العلم المعتبر في مقام إحراز الواقع، فحينئذٍ لابدّ أن يصير ما يكون حجّة في طول العلم متأخّراً عن البيّنة أيضاً.

والثالثة: مرتبة إحراز الواقع بالاحتياط، وذلك بعد تعذّر الاجتهاد كما في الأعمى ومن بحكمه ممّن يتعذّر عليه التحرّي، وهي متقدّمة على التقليد كما تقدّم، كما أنّ الاجتهاد الظنّي متقدّم على الاحتياط حتّى في حقّ الأعمى ومن بحكمه.

ولكن قد يقال: عدم جواز العمل بالاجتهاد في حق الأعمى، وذلك لاختصاصه بمن يكون متحيّراً في أصل جهة القبلة مع عدم إمكان إحرازها إلّا بالرجوع إلى الأمارة إذا فرض عدم حصول العلم منها، فإذا فرض أنّ جهة القبلة لا قصور في إحرازها في نفسه، بل المانع إنّما هو من قبل المكلّف لعمى ونحوه، ولم يكن الرجوع إلى الأمارات أيضاً ممكناً في حقّه فيتعيّن عليه الصلاة حينئذٍ إلى الجوانب الأربعة، ولا يجوز له الاكتفاء بمطلق الظنّ الحاصل من رجوعه إلى غيره؛ لأنّ التحرّي والاجتهاد لا يشمل مثل ذلك، لما ذكره من كونه مختصّاً بالفحص الحاصل من الرجوع إلى الأمارة وهو منتف في حقّ الأعمى ومن بحكمه، فتكليف الأعمى أوّلاً تحصيل العلم إن أمكن، أو الميل بما يكون حجّة شرعاً كالبيّنة، وإلّا يتعيّن عليه الصلاة إلى الجوانب الأربعة.

وأمّا الأخبار الواردة في الائتمام بالأعمى إذا كان هناك من يسدّده، فقد عرفت

أنّ موردها معلوميّة الجهة وأنّ بتسديد الغير يحصل له العلم بالقبلة، فلا ربط لها بالمقام، فينحصر التحرّي بالظنّ الحاصل من الفحص عن جهة القبلة إذا كان بالنظر إلى الأمارة المميّزة للقبلة عند المكلّف، كالنظر إلى الشمس أو القمر أو غير ذلك ممّا لا يفيد للمكلّف علماً، المنتفية في حقّ الأعمى ومن بحكمه.

هذا، ويندفع بأنّ الاجتهاد عن الشيء عبارة عن الفحص عنه والجهد فيه سواء كان بالنظر إلى الأمارة كمن يتمكّن من ذلك، أو بالرجوع إلى الناس والسؤال عنهم حتّى يحصل له الظنّ، فليس وجه لتخصيصه بخصوص الفحص بالرجوع إلى الأمارة.

نعم، ظاهر خبر سماعة: سألته عن الليل والنهار إذا لم ير الشمس والقمر والنجوم؟ قال: «اجتهد رأيك»[1]، أنّ موردها من لم يكن عنده من يعلم القبلة حتّى يسأل عنه، ولكن ذلك لا ينافي المدّعى، فإنّ المناط في وجوب الاجتهاد عدم إحراز جهة القبلة للمكلّف وعدم إمكان تحصيل العلم بها بالرجوع إلى الأمارة أو الظنّ الحاصل من خصوص الأمارة وهو أعمّ من أن يتمكّن من الاجتهاد بالنظر إلى ما يحصل معه الظنّ أو الرجوع إلى الناس والفحص عنهم كما لا يخفى، فلا وجه للتخصيص بالرجوع إلى الأمارة.

بقي في المقام أمران:

الأوّل: إنّ حجّيّة قول أهل الخبرة من باب بناء العقلاء في الرجوع إليهم، هل هي من باب الشهادة والإخبار عن الحسّ حتّى يعتبر فيها ما يعتبر في حجّيّة الخبر في الموضوعات من العدالة والتعدّد، أو من باب التقليد وأنّ إخبارهم إخبار عن اجتهادهم فيما يكون المخبر من أهل الاجتهاد فيه؟ وجهان.

ثمّ قولهم بأنّ القدر المسلّم من حجّيّته هو ما إذا جمع فيه ما يعتبر في قبول

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٠٨ ب ٦ من أبواب القبلة ح ٢.

الشهادة، وذلك كاشف عن كونه داخلاً في الخبر وأنّ حجّيّته من باب الشهادة، ومن تمسّكهم في باب التقليد برجوع كل جاهل بأمر إلى أهل خبرة ذاك الأمر، وذلك كاشف عن كونه ممّا يجب الأخذ به من باب التقليد لا من باب الشهادة.

فعلى الأوّل يعتبر فيه ما يعتبر في الشهادة من التعدّد والعدالة، وعلى الثاني فربما يقال: كذلك أيضاً؛ لأنّ الموضوعات الخارجيّة لا تثبت إلّا بالبيّنة، ولكن يمكن منع ذلك بناء على كون الرجوع إليهم من باب التقليد، إذ لا يعتبر التعدّد في المجتهد كما لا يخفى.

وكيف كان، فلا ثمرة لقول أهل الخبرة في المقام؛ لما تقدّم من لزوم الاجتهاد على المكلّف في المقام بعد تعذّر العلم والبيّنة إن تمكّن منه والرجوع إلى أربع جهات لو لم يتمكّن.

الثاني: في جواز الرجوع إلى قبلة البلد بالسؤال عن أهله أو بالنظر إلى قبورهم ومحاريبهم، فإن حصل العلم بسبب الرجوع إلى ذلك فلا إشكال؛ لأنّ العلم بالقبلة طريقيّ لا يعتبر فيه سبب مخصوص، وإنّما الكلام فيما إذا لم يحصل العلم، فهل يجوز الاكتفاء بذلك أم لا؟ وجهان:

وعن بعضهم دعوى الإجماع[1] على جواز الرجوع إلى قبلة البلد، ولكن لم يعلم الإجماع في المسألة، كما أنّ التمسّك بالسيرة في مثل ذلك لا وجه له؛ لعدم إحراز سيرة المتديّنين بذلك فيما إذا لم يحصل العلم لهم، مع أنّ السيرة ما لم يعلم انتهائها إلى المعصوم ولم يردع عنها لا اعتبار بها كما لا يخفى، فالرجوع إلى قبلة البلد بما هي لا دليل عليها.

---

١. *التذكرة* ٣: ٢٥.

اللهمّ إلّا أن يدّعى حصول العلم بالرجوع إلى قبلتهم للعلم بأنّهم أحرزوا القبلة، و إلّا يلزم بطلان صلاة كافّه أهل هذا البلد وهوكما ترى.

وأمّا ما قيل[١]: في عدم جواز الرجوع إلى قبلة أهل البلد لإحراز اختلاف قبلة بعض البلاد مع القواعد المستخرجة - كما نقل - فيمكن الجواب عنه؛ بأنّه غير مضرّ بعد اغتفار مقدار قليل من الانحراف كما تقدّم.

وبالجملة لو حصل العلم أو الاطمئنان، كما لا يبعد حصوله خصوصاً الظنّ الاطمئناني الملحق بالعلم عرفاً فهو، وإلّا فإن ثبت إجماع في المسألة فهو، وإلّا كان جواز الاعتماد مشكلاً خصوصاً مع إمكان الرجوع إلى الأمارة، وإن كان دعوى السيرة القطعيّة ليست بكلّ البعيد، بل يمكن دعوى القطع بأنّ حكم القبلة ليس بهذا النحو من الضيق كما لا يخفى من بنائهم على الاعتماد بمقابر بلاد المسلمين ومحاريبهم وبالسؤال عنهم من دون التفات إلى الأمارة، بل يعدّون الراجع إليها - والحال هذه - من أهل الوسواس، وعلى هذا فيمكن الفتوى بجواز الاعتماد عليهم وعلى مقابرهم ومحاريبهم؛ فتأمّل.

ثمّ إنّ هاهنا فروعاً:

الأوّل: قد تقدّم أنّه مع عدم التمكّن من العلم وما بحكمه والاجتهاد لا يجوز عليه التقليد، بل يتعيّن عليه الصلاة إلى الجوانب الأربعة. وهذا الحكم - أعني وجوب الصلاة إلى الجوانب الأربعة - مشهوربين القدماء والمتأخّرين، بل كثيرمنهم ادّعى الإجماع عليه.

ويدلّ عليه خبرخراش المتقدّم ذكره[٢]، ومرسل *الكافي*[٣]، وفيه: وروي: «إنّ

---

١. الحدائق ٦: ٤٦.

٢. *الوسائل* ٤: ٣١١ ب ٨ من أبواب القبلة ح ٥.

٣. *الوسائل* ٤: ٣١١ ب ٨ من أبواب القبلة ح ٣. *الكافي* ٣: ٢٨٦ ح ١٠.

المتحيّر يصلّي إلى أربع جهات»، ومرسل *فقيه*[١]، وفيه: «قد روي فيمن لا يهتدي إلى القبلة في مفازة[٢] أن يصلّي إلى أربعة جوانب»، وإن كان من المحتمل قريباً أن يكون المراد من المرسل فيهما هو خبر خداش، والمناقشة فيه من حيث السند موهونة بعد الانجبار بعمل الأصحاب، كما أنّه لا وجه للمناقشة في الحكم بأنّه لا وجه للصلاة إلى أربعة جوانب، لأنّه إن كان اعتبارها من باب تحصيل اليقين فمعلوم أنّ اليقين لا يحصل بالأربع، بل يجب الإتيان بما يحصل معه اليقين وهو موجب للعسر الموجب لسقوط تحصيل العلم، ولازم ذلك الاكتفاء في الصلاة إلى جهة واحدة أيّة جهة كانت لسقوط الاستقبال رأساً؛ وذلك لأنّه اجتهاد في مقابل النصّ وبعد ورود النصّ على الصلاة إلى تلك الجهات يستكشف أنّ المعتبر في حقّ المتحيّر تحصيل اليقين بما بين المشرق والمغرب الذي هو قبلة لمن أخطأ وصلّى إلى غير جهة القبلة، ثمّ انكشف له خطائه بعد الصلاة، والمقام من هذا القبيل، لأنّ المفروض أنّه لا يقدر على تحصيل جهة القبلة فتكون قبلته بين المشرق والمغرب وهي تحصل بالصلاة إلى أربع جهات.

والقول بأنّ إحرازاً بين المشرق والمغرب يحصل بالصلاة إلى جهات ثلاث؛ وذلك لإمكان حصوله بالخطوط الثلاثة المتقاطعة[٣]، مدفوعٌ بأنّه اجتهاد في مقابل النصّ، ويمكن أن يكون النصّ به من جهة أن لا ينحرف كثيراً، وأنّ المصلّي بعد إلغاء

---

١. *الوسائل* ٤: ٣١٠ ب ٨ من أبواب القبلة ح ١. الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٥٤.

٢. المفازة: الغلاة لا ماء بها، *القاموس المحيط* ٢: ١٨٦ (فوز).

٣. وتوضيحه أنّه إذا صلّى إلى جهات ثلاث على وجه يقتسم به الفضاء مثلّثاً أي بأن يقع الفصل بين كلّ صلاة منها بقدر ثلث الدائرة - أعني مأة وعشرين درجة - حصل القطع حينئذٍ بعدم بلوغ الانحراف عن القبلة، و إلّا فإمّا أن تكون القبلة الواقعيّة واقعة في نقطة متوسّطة بين النقطتين اللتين صلّى إليهما أو لا، فعلى الأوّل فلا يكون الانحراف عنها إلّا بقدر ستّين درجة وهي لا تبلغ حدّ اليمين أو اليسار *المعتبر* فيه كون الانحراف بقدر ربع الدائرة وهو تسعون درجة، وعلى الثاني فلا محالة يكون الفصل بين القبلة وبين أحد جانبيها اللذين صلّى إليهما معاً أقلّ من ستّين درجة، حيث إنّ بعد القبلة إلى أحد الجانبين إذا كان سبعين - مثلاً - يكون إلى الجانب الآخر خمسين إذا الفصل بينهما هو مائة وعشرون ما لا يخفى.

اثنتين من جهاته الستّ - أعني الفوق والتحت - تبقى له جهات أربع، ففي نظر العرف لا تخلو القبلة عن تلك الجهات، فتأمّل.

هذا وقد نقل الخلاف في هذا الحكم عن جماعة منهم الصدوق[١] (قدّس سرّه) من القدماء القائلين بجواز الاكتفاء بصلاة واحدة إلى أيّة جهة كانت، ونفى عنه البُعد في محكي *المختلف*[٢]، ومال إليه في محكي *الذكرى*[٣]، واختاره في الحدائق[٤] ناسباً له إلى جماعة من محقّقي متأخّري المتأخّرين، واستدلّ لهم بأخبار:

منها: صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم عن الباقر(عليه السلام) أنّه قال: «**يجزي المتحيّر أبداً أينما توجّه إذا لم يعلم أين وجه القبلة**»[٥].

ومنها: صحيح ابن أبي عمير عن الباقر(عليه السلام) أيضاً عن قبلة المتحيّر، فقال (عليه السلام): «**يصلّي حيث شاء**»[٦].

ومنها: صحيح معاوية بن عمّار قال: قلت: الرجل يقوم في الصلاة ثمّ ينظر بعد ما فرغ، فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يميناً وشمالاً؟ فقال: «**قد مضت صلاته، فما بين المشرق والمغرب قبلة**»[٧]. ونزلت هذه الآية في قبلة المتحيّر: ﴿**وَلِلهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**﴾[٨]، بناء على أن يكون قوله: «**ونزلت هذه الآية الخ**» من تتمّة الخبر لا من كلام الصدوق، وإلّا فلا دلالة للخبر على المدّعى.

والجواب عن الاستدلال بهذه الأخبار بعد الفراغ عن صحّة التمسّك بخبر

---

١. الفقيه ١: ٢٧٦ ح ٨٤٦.
٢. مختلف الشيعة ٢: ٦٨.
٣. ذكرى الشيعة ٣: ١٨٢.
٤. الحدائق ٦: ٤٠٠.
٥. *الوسائل* ٤: ٣١١ ب ٨ من أبواب القبلة ح ٢.
٦. *الوسائل* ٤: ٣١١ ب ٨ من أبواب القبلة ح ٣.
٧. *الوسائل* ٤: ٣١٤ ب ١٠ من أبواب القبلة ح ١.
٨. سورة البقرة ٢: ١١٥.

خراش المتقدّم[١] أنّه لابدّ من الجمع بينه وبين هذه الأخبار، ولا يخفى أنّ مورد خبر خراش إنّما هو في سعة الوقت، وذلك بقرينة الأمر بالصلاة إلى الجوانب الأربعة، وهذه الأخبار أعمّ منه من حيث إطلاقها لصورتي الضيق والسعة، فتحمل تلك الأخبار على صوره ضيق الوقت، ولو فرض عدم إمكان الجمع بينهما بما ذكر من جهة عدم كون الجمع بهذا الطريق جمعاً عرفيّاً كما لا يخفى؛ فلابدّ من ترجيح الأوّل؛ لمخالفته مع العامّة وموافقة هذه الأخبار معهم.

الثاني: الظاهر من الجهات الأربع هو ما بحسب العرف يكون كذلك، ولا يحتاج إلى الدقّة بحيث تكون كلّ صلاة واقعة على خطّ من الخطوط الأربعة التي يحدث من تقاطع الخطّين على موقف المصلّي، بحيث تكون كلّ صلاة واقعة على خطّ من الخطوط الأربعة التي يحدث من تقاطع الخطّين على موقف المصلّي، بحيث يحدث منهما زوايا قوائم أربع، بل يكفي ما كان بحسب العرف كذلك؛ وذلك لأنّ الخطابات الشرعيّة منزّلة على المتفاهم العرفي، فالصلاة إلى أربع جهات متحقّق بما هو عند العرف كذلك.

الثالث: هل الواجب في الصلاتين المترتّبتين كالظهرين والعشائين إتيان الثانية منهما بعد إتمام جميع محتملات الأُولى فيأتي بالعصر بعد الفراغ عن الظهر في الجوانب الأربعة، أو يصحّ الإتيان بالعصر في كلّ جانب بعد الفراغ عن الظهر في ذاك الجانب ولو قبل إتيان الظهر في الجوانب الأُخر؟ وجهان:

ربما يقال[٢]: بالأوّل؛ وذلك بناء على عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي مع إمكان الامتثال القطعي؛ حيث إنّه بعد إتيان الظهر إلى أحد الجوانب لو أتى

---

١. تقدّم تخريجه في ص: ١٥٤.

٢. المسالك ١: ١٧. الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٦٦.

بالعصر في ذاك الجانب يصير الإتيان بصلاة العصر قبل القطع بالفراغ عن الظهر، وهذا مخالف مع وجوب الترتيب بينهما، وذلك بخلاف ما إذا أتى بتمام جهات الظهر، فإنّه يعلم في مقام الإتيان بالعصر في كلّ جانب من جوانبها أنّه واقع بعد الفراغ الواقعي عن الظهر.

ولكن التحقيق هو الثاني؛ وذلك لأنّ وجوب كلّ صلاة من الصلوات الواقعة في الجوانب الأربعة مقدّميّ تجب من جهة إحراز الصلاة إلى القبلة، وإذا وقع في كلّ جانب صلاتان مترتّبتان، فإن كانت تلك الجهة هي جهة القبلة واقعاً فتكون الصلاة الثانية واقعة بعد الأُولى قطعاً، إذ كما أنّ الثانية تقع في هذا الفرض إلى جهة القبلة واقعاً، كذلك كانت الأُولى أيضاً واقعة إليها، فيقع بينهما الترتيب واقعاً. وإن لم تكن تلك الجهة هي القبلة، فالثانية وإن لم تكن واقعة بعد الأُولى قطعاً، لعدم الفراغ عن الأُولى حقيقة، لكن هذه الثانية أيضاً ليست بصلاة واقعاً لكون المكلّف به الواقعي منها هي الواقعة إلى القبلة الواقعيّة وهذه ليست واقعة إليها.

وبالجملة مع الإتيان بالصلاتين المترتّبتين في كلّ جهة يحصل القطع بوقوع الثانية عقيب الأُولى واقعاً كما لا يخفى.

الرابع: لو كان الوقت مضيّقاً غير واف بجميع المحتملات من الصلاتين، كما إذا بقي من الوقت مقدار لا يفي بإتيان ثمان صلوات إلى الجهات الأربع، فلا يخلو إمّا أن لا يبقى إلّا مقدار أربع صلوات، أو يبقى بقدر خمس صلوات، أو أكثر إلى سبع صلوات.

وعلى كلّ حال، قد يقال: باختصاص مقدار أربع صلوات بالعصر، فلو أمكن الإتيان بالزائد من الأربع يأتي بالزائد ظهراً سواء كان الزائد بمقدار صلاة واحدة أو أزيد، وإلّا يختصّ الوقت بمحتملات العصر، وذلك من جهة اختصاص العصر من آخر الوقت بمقدار أدائها بما لها من المقدّمات، فإذا كان إحراز الإتيان بالعصر إلى

القبلة متوقّفاً على الإتيان بأربع صلوات، فلابدّ أن يختصّ الوقت القابل لإتيان الأربع بالعصر، فحينئذٍ لو كان الوقت كافياً لإتيان جميع محتملات الظهر أيضاً يجب عليه الإتيان بهما جميعاً لإحراز الإتيان بهما إلى القبلة، وإن لم يكن كافياً لهما بأن كان مقدار خمس صلوات فيكون شرطيّة القبلة ساقطة بالنسبة إلى الظهر، كما أنّه إذا كان بقدر ستّ أو سبع صلوات يجب الإتيان بمحتملات الظهر بقدر الإمكان.

ولكن لا يخفى ما فيه؛ لأنّ ما ذكر متوقّف على كون الوقت المختصّ بالعصر مقدار الإتيان بها بما لها من المقدّمات حتّى بالنسبة إلى مقدّمات لا تكون مقدّمة لأصل الوجود بل مقدّمة للعلم بإتيان الواجب؛ فإنّ إتيان الزائد عن الجهة الواحدة ليس إلّا من باب المقدّمة العلميّة وقد مرّ فيما سبق أنّ الأدلّة الدالّة على اختصاص آخر الوقت بالعصر كأوّله بالظهر لا يدلّ إلّا على كون مقدار ما يسع للصلاة نفسها مختصّاً بها، فالمقدّمات كلّها خارجة عن هذا الحكم، وعلى فرض تسليم دخول المقدّمات في ذلك من باب كونها من لوازم نفس الصلاة، فالدليل الدالّ على اختصاص العمل بهذا الوقت ظاهر في كونه بما له من اللوازم مختصّاً به ولا يلزم منه الالتزام بدخول المقدّمات العلميّة منها؛ لعدم كونها من لوازم العمل ولا من مقدّماته بحسب الواقع، بل هي مقدمة للعلم بإتيان الواقع، فلا ربط لها بنفس الواقع، فحينئذٍ لا وجه للالتزام باختصاص مقدار أداء أربع صلوات بالعصر.

بل مقتضى القاعدة هو أن يقال: باختصاص آخر الوقت بمقدار صلاة واحدة بالعصر ووجوب صرف باقي الوقت في محتملات الظهر؛ لأنّ الخطاب بالظهر إلى القبلة، فعلى [هذا] يقتضي لزوم صرف القدرة في الصلاة إلى القبلة عقلاً، وما لم يحرز الإتيان بالصلاة إلى القبلة بإتيانها إلى أربع جهات لم يخرج عن عهدة الخطاب

بالنسبة إلى الظهر، فيجب بمقتضى ذاك الخطاب بضمّ حكم العقل الذي يكون من متمّماته صرف القدرة في إحراز ما هو المطلوب بهذا الخطاب.

ثمّ بعد الفراغ عمّا هو مقتضى الخطاب بالظهر إن بقي مقدار من الوقت يمكن معه إحراز إتيان العصر إلى القبلة، فيجب بمقتضى شرطيّة القبلة للعصر، وإن لم يبق إلّا مقدار الإتيان بصلاة واحدة، فلابدّ أن تكون شرطيّة القبلة ساقطة، لعدم التمكّن من إحرازها، فيأتي بالصلاة إلى أيّة جهة شاء، كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[1] فإنّه محمول على مورد لا يمكن إحراز القبله من جهة ضيق الوقت أو جهة أُخرى بناء على تعميمه بالنسبة إلى الواجبات وعدم اختصاصه بالمسنونات، وإن بقي أزيد من الصلاة الواحدة، فيجب الإتيان بالمقدار الممكن من المحتملات بناء على عدم سقوط القبلة حينئذٍ رأساً.

وإنّ الحكم بالإتيان بأربع جهات في مورد اشتباه القبلة لم يعمل فيه تعبّد بالنسبة إلى الإتيان بالأربع، بل التعبّد فيه باعتبار عدم وجوب ما زاد منها، فإنّه لولا الخبر لكان لزوم إحراز الصلاة إلى القبلة ربما يقتضي الإتيان بأكثر من عشر جهات كما لا يخفى.

وبالجملة لمّا كان المكلّف قبل الاشتغال بالصلاتين غير قادر لأنْ يأتي بهما معاً إلى القبلة على نحو يقطع بالإحراز، لا يجب عليه الإحراز بالنسبة إليهما معاً بالكيفيّة المعتبرة شرعاً وهي الإتيان بأربع جهات؛ لكونه تكليفاً بغير المقدور، فحينئذٍ لابدّ من سقوط إحراز الشرط من إحداهما، إمّا من الأُولى أو الثانية، وحيث إنّ لزوم الإتيان إلى القبلة بالنسبة إلى الثانية مشروط بكون المكلّف قادراً على ذلك حين الشروع فيها، وذلك موقوف على عدم وجوب صرف القدرة في إتيان الظهر إلى أربع جهات، بخلاف الإتيان بالظهر إلى أربع جهات، حيث لا شاغل مولويّاً عنه؛ لأنّ وجوب العصر

---

١ سورة البقرة ٢: ١١٥.

إلى أربعة جوانب لا يعقل أن يكون شاغلاً عن الظهر، لتأخّره عنها، والمفروض عدم شاغل مولويّ آخر.

والحاصل إنّ إتيان الظهر إلى الجوانب الأربعة قابل لأنْ يكون شاغلاً مولويّاً عن العصر دون العكس، وجب صرف القدرة في إتيان الظهر كذلك، ثمّ إتيان العصر بما أمكن، وتمام الكلام في ذلك في باب التزاحم من الأُصول.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه بناء على اختصاص مقدار أربع صلوات من الوقت بإحداهما - إمّا الظهر أو العصر - لا يبقى مجال للقول بتتميم بقيّة الجوانب قضاء، وذلك لسقوط شرطيّة الإحراز بالنسبة إلى ما لا يمكن فيه، ومع سقوطها فلا وجه للحكم بمراعاتها بالإتيان بها قضاء، فلا وجه لما قال به بعضهم[1]: من التتميم قضاء إمّا مطلقاً أو في صورة عصيان التأخير كما لا يخفى.

الرابع: لو لم يتمكّن من الإتيان إلى الجوانب الأربعة بأن لم يتمكّن إلّا من جهة واحدة، فيكتفي بها؛ وذلك للآية الشريفة: ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[2]، مضافاً إلى الأخبار المتقدّمة الدالّة على أنّ المتحيّر يصلّي إلى أيّة جهة يشاء، المحمولة على صورة التعذّر عن الإتيان بالجوانب الأربعة.

وأمّا إذا تمكّن من الإتيان إلى جهتين أو ثلاث جهات، فهل يجب عليه الإتيان بجميع ما يمكن من الجهتين أو ثلاث جهات؟ لأنّ القاعدة في العلم الإجمالي بعد تنجّزه هي أنّه لو سقط بعض محتملاته عن الوجوب يجب بحكم العقل الإتيان بالباقي بمقتضى نفس ذاك العلم الإجمالي، أو يجوز الاكتفاء بالصلاة إلى جهة واحدة لسقوط الصلاة إلى القبلة بالإتيان إلى أربع جهات، فيأتي بأيّة جهة شاء؟ وجهان:

---

١. *نهاية الأحكام* ١: ٣٩٧.

٢ سورة البقرة ٢: ١١٥.

أقواهما الأوّل؛ وذلك لما مرّت الإشارة إليه من أنّ الدليل الدالّ على أنّه يصلّي إلى أربع جهات وإن كان فيه جهة تعبّد بالنسبة إلى نفي الزائد عن الأربع مع التمكّن منه، لأنّ مقتضى شرطيّة القبلة لزوم إحراز الصلاة إليها مهما أمكن ولو في ضمن الأكثر من الأربعة. فعلى هذا، فالخبر الوارد في وجوب الصلاة إلى الأربع على المتحيّر ليس فيه مخالفة لقاعدة العلم الإجمالي بالنسبة إلى إيجاب الإتيان بالأربع، فبعد نفي الزائد عن الأربع مقتضى العلم الإجمالي فيما إذا لم يتمكّن من تمام الأربع هو لزوم الإتيان بما أمكن منها من جهة اقتضائه الإتيان بتمام الأربع لو أمكن.

نعم، لو كان وجوب الأربع من جهة التعبّد، لا بمقتضى العلم الإجمالي كان اللاّزم جواز الاكتفاء بجهة واحدة عند عدم التمكّن من تمام الأربع، لكنّه خلاف التحقيق.

الخامس: إذا كان عدم التمكّن من تمام الأربع لأجل ضيق الوقت، ففيه الوجهان المتقدّمان في الفرع السابق، وظهر أنّ المختار منها هو وجوب الإتيان بما أمكن، وهذا هو القدر المتيقّن من كلام الأصحاب.

وأمّا إذا كان لأجل شيء آخر كخوف السبع واللصّ ونحوهما، فهل الحكم فيه أيضاً كالحكم في ضيق الوقت من وجوب الإتيان بما أمكن، أو الواجب في حقّه هو الأربع، غاية الأمر يأتي في هذا الحال ببعض الجهات، وبعد زوال العذر يأتي بباقي الجهات أداء إذا بقي الوقت، وقضاء لو خرج الوقت مع بقاء الاشتباه، أو يأتي إلى القبلة لو كشف جهتها وتبيّن أنّه لم يصل إليها؟ وجهان:

قد يقال بالثاني؛ لأنّ القدر المتيقّن من الأخبار الدالّة على الاكتفاء بالواحدة أو بما أمكن من المحتملات هو مورد ضيق الوقت، وعدم التمكّن من جهة عدم سعة الوقت، ففي غير هذه الصورة لابدّ من العمل بما يستفاد من الأخبار الواردة فيمن صلّى إلى جهة، ثمّ تبيّن كونها إلى دبر القبلة من أنّه يعيد إذا انكشف الحال في

الوقت، ويقضي إذا كان الانكشاف في خارج الوقت، أو بما يقتضي القواعد من لزوم إحراز الإتيان إلى القبلة أداء أو قضاء إذا بقي على الاشتباه.

ولكن الحقّ هو الأوّل، وأنّه لا فرق بين ما إذا كان عدم التمكّن من جهة ضيق الوقت أو غيره من الموانع؛ وذلك لإطلاق ما دلّ على أنّ المتحيّر يصلّي إلى أيّة جهة شاء، وليس فيه ما يُشعر باختصاصه بمورد دون مورد، بل لو كنّا وإطلاقه لقلنا بجواز الاكتفاء بجهة واحدة وإن كان متمكّناً من الأربع أو أقلّ أو أكثر؛ غاية الأمر يصير مخصّصاً بخبر الأربع، لكونه أخصّ مورداً من حيث اختصاصه بصورة التمكّن - كما تقدّم -. وعلى هذا، فالتنزيل من الأربع إلى غيرها لا ينحصر بعدم التمكّن الناشي من جهة ضيق الوقت، بل يعمّه وما كان من جهة أُخرى.

السادس: إذا أتى بالصلاة إلى أربع جهات عند التمكّن منها، أو إلى ما يتمكّن منها عند عدم التمكّن من الإتيان بها إلى تمامها، ثمّ انكشف انحرافه عن الكعبة، فهل تجب الإعادة في الوقت، خصوصاً إذا كان الانحراف على وجه الاستدبار أو القضاء في خارجه في خصوص ما إذا كان الانحراف كذلك أم لا؟ وجهان:

أقواهما الأخير، لعدم تحقّق انكشاف الخلاف في المقام، وذلك لأنّ التكليف بالصلاة إلى الجوانب الأربعة أو إلى ما يتمكّن منها ليس من جهة بقاء التكليف بالصلاة إلى نفس الكعبة حتّى يتصوّر فيها الخطاء، بل شرطيّة الاستقبال إليها ساقطة رأساً فيما إذا لم يتمكّن إلّا من جهة واحدة، فيكون تكليفه حينئذٍ هو الإتيان بالصلاة إلى أيّة جهة اتفقت ولو إلى دبر القبلة، وأنّ الشرط هو التوجه إلى ما يكون البُعد بينه وبين الكعبة أقلّ من تسعين درجة إذا تمكّن من الإتيان إلى الجهات الأربع.

وعلى كلا التقديرين فما يأتي به من الصلاة إلى جهة واحدة أو إلى الجهات الأربع هو نفس ما أُمر بإتيانه واقعاً، فلا يتصوّر فيه خلاف حتّى ينكشف، فلا وجه

للإعادة أداء أو قضاء ولو انكشف كونه مستدبراً عن الكعبة. وما يدلّ على وجوب القضاء في صورة ظهور الاستدبار لا يشمل المقام، بل هو مختصّ بما إذا كان التكليف بالصلاة إلى الكعبة واقعاً، فأُحرزت الكعبة بالعلم أو بطرق أُخرى، ثمّ انكشف الخلاف وهو غير مرتبط بالمقام كما لا يخفى.

السابع: ذكر بعضهم: أنّه لو كان المتحيّر قادراً على الإتيان بأربع جهات، فأخّر اختياراً إلى أن ضاق الوقت عن الإتيان بتمام الأربع بأن بقي مقدار ثلاث أو اثنتين أو واحدة يجب عليه الإتيان ببقيّة الأربع قضاء؛ لأنّه إذا حصل له القدرة على إحراز القبلة فصار الواجب في حقّه الصلاة إلى القبلة، فالصلاة إلى غير القبلة في حقّه لا تكون صحيحة، بل الصحيح هو الصلاة إلى القبلة، ولا يمكن إحرازها في الوقت بإتيان الأقلّ من ثلاث صلوات وركعة من الرابعة بناء على إجراء «من أدرك ركعة» في المقام أيضاً، فإذا لم يتمكّن من ذلك لضيق الوقت، فيجب القضاء لعدم العلم بإتيان الفريضة، مع كون الاستصحاب أيضاً يثبت عدم إتيانها، فيثبت وجوب القضاء بالنسبة إلى الجهة التي لم يأت بها في الوقت.

ولكن فيه - ما مرّ سابقاً - من أنّ الدليل الدالّ إلى أنّ الصلاة لا تسقط بحال بعد ما دلّ على أنّه يجب الإتيان بالصلاة ولو لم يمكن الإتيان بما هو شرطها، فلازم ذلك سقوط شرطيّة استقبال الكعبة على الوجه الذي مرّ في الوجه السادس، فإذا سقط شرطيّتها فالواجب في حقّه ليس إلّا ذات الصلاة إلى أيّة جهة اتفقت، أو إلى جهات يتمكّن من الصلاة إليها، فإذا أتى بذلك فقد أتى بما هو وظيفته، فلا وجه للقضاء بتتميم باقي المحتملات، ولا فرق في ذلك بين أن يكون التأخير عن تقصير أو من جهة رجائه استكشاف جهة الكعبة، كما إذا كان تحيّره ناشئاً عن الغيم الذي يرجو زواله بالتأخير، فلا وجه للفرق بينهما في وجوب القضاء في الأوّل وعدمه في

الثاني كما نسب ذلك إلى بعضهم، كالمقاصد العليّة[١] والتذكرة[٢].

الثامن: إنّه إذا علم بأنّ الكعبة مردّدة بين الجهتين فلا يجب عليه الصلاة إلى أربع جهات، بل يصلّي إلى جهتين، وكذلك لو كانت مردّدة بين الجهات الثلاث، وأمّا لو ظنّ بكونها بين الجهتين فبناء على الاكتفاء بالظنّ في صورة عدم التمكّن من العلم، فهل يجوز له الاكتفاء بالصلاة إلى هاتين الجهتين المظنونتين، أو يجب الجمع بين الجهات الأربع؟ وجهان:

فربّما يقال: بجواز الاكتفاء بهاتين الجهتين؛ لأنّه وإن لم يكن له الظنّ التفصيلي بالنسبة إلى عين جهة الكعبة، ولكنّه بواسطة هذا الظنّ الإجمالي يحصل له الظنّ بنفي جهة أُخرى، فيكون ظانّاً بانتفاء القبلة عن الجهتين الأُخريين، والمفروض كون الظنّ حجّة، فيصلّي إلى الجهتين اللتين ظنّ كون الكعبة في إحداهما.

ولكن فيه: انّ الدليل الدالّ على الاكتفاء بالظنّ وهو قوله: «اجتهد رأيك وتعمّد القبلة جهدك»[٣] لا يعلم منه حجّيّة الظنّ بنفي القبلة عن جهة، بل غاية دلالته هو جواز العمل بالرأي بالنسبة إلى استكشاف القبلة، فيكون مورده منحصراً بما إذا استكشف القبلة بالظنّ التفصيلي؛ لأنّه مع كون الظنّ إجماليّاً لا يكون ظانّاً بكون الكعبة في جهة معيّنة، ويكون حاله من هذه الجهة، كحال من لم يحصل له الظنّ أصلاً، فيجب عليه الجمع بين الجهات الأربع.

التاسع: لو قلنا: إنّ التعبّد بالخبر الدالّ على أنّ المتحيّر يصلّي إلى الجوانب الأربعة إنّما هو في نفي الزائد - كما تقدّم - وإنّ وجوب الأربع من جهة كون القبلة في حقّه ربع الفلك في جهة وقعت فيها الكعبة، ثمّ بضمّ ما دلّ على أنّ بين

---

١. المقاصد العلية: ١١٧، ذيل المصنف: «ولو ضاق الوقت إلّا عن جهة أجزأت».

٢. لاحظ *التذكرة* ٣: ٢٨.

٣. *الوسائل* ٤: ٣٠٨ ب ٦ من أبواب القبلة ح ٢.

المشرق والمغرب قبلة، نستشكف أنّ من لم يتمكّن من إحراز ربع الفلك، قبلته ما بين المشرق والمغرب، فحينئذٍ لو تمكّن من الإتيان إلى الجهات الثلاث يجب عليه كذلك؛ لأنّه يمكنه بهذا الوجه إحراز ما بين المشرق والمغرب الذي هو قبلة في حقّه، فتأمّل.

العاشر: يجوز أن يصلّي العصر- مثلاً- إلى جهات أربع غير الأربع التي صلّى إليها الظهر، والقطع بعدم إتيان إحدى الصلاتين إلى القبلة غير جار في المقام؛ لما قلنا: من أنّ المستفاد من الدليل هو كون القبلة في حقّه ربع الفلك وهو حاصل على هذا الترتيب أيضاً.

المسألة الثامنة: لا إشكال في أنّ مقتضى شرطيّة القبلة للصلاة عدم سقوطها بالنسبة إلى جميع الحالات وإلى جميع الأشخاص، إلّا أن يكون هناك دليل على سقوطها كضرورة ونحوها، فعلى هذا يجب الاستقبال على المسافر في جميع حالات صلاته كما يجب عليه غير الاستقبال من سائر الشرائط إجماعاً، إلّا إذا اقتضت الضرورة سقوطها، فحينئذٍ لو كان المسافر على الراحلة أو في المحمل فلا يجوز له صلاة الفريضة مع إمكان النزول والإتيان بها مجتمعة لجميع الشرائط، ويجوز له النافلة مع كونه في المحمل أو على الراحلة وإن استلزم ذلك سقوط الاستقبال أو غيره من الاستقرار والقيام وغيرهما.

وتفصيل الكلام في هذا المقام أنّ المسافر إذا كان على الراحلة أو في المحمل إن لم يمكنه النزول، فيجوز له الصلاة على الراحلة مطلقاً، سواء كانت فريضة أو نافلة، وسيأتي تفصيله.

وإن أمكن النزول، فلا إشكال أيضاً بمقتضى الاخبار والإجماع في أنّه لا يجوز له الفريضة إذا كان ترك النزول مفوّتاً للقبلة أو غيرها من الأُمور المعتبرة في الصلاة.

ولكن الكلام في الجهة الأُولى - أعني كونه مفوّتاً للقبلة -، وأمّا تفويته لغيرها، فسيأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

ولكن يجوز له النافلة، وهذا المقدار في الجملة مسلّم، وعليه الإجماع والأخبار.

إنّما الكلام فيما إذا صارت النافلة فرضاً بالعرض كالمنذورة، أو بالعكس كالمعادة، فهل يجب إجراء حكم أصلها مطلقاً، أو يجري فيهما حكم العرض الطاري مطلقاً، أو يفصل بينهما فيجري في الصورتين حكم الفرض؟ وجوهٌ وأقوالٌ:

أقواها الأخير فلا يجوز له الصلاة في المحمل أو على الراحلة، لا في الفريضة الأصليّة ولا في الطارئة، خلافاً لصاحب *الجواهر*[1] حيث ذهب إلى مراعاة حالهما الأصلي، فقال: بالجواز فيما طرأ عليه الفرض، وبعدمه فيما طرء عليه النفل، واستدلّ على ذلك بوجوه:

منها: الأصل أي استصحاب حالهما الأصلي الثابت لهما قبل طروّ الطاري.

وفيه: إنّه لا موقع للتمسّك بالأصل مع عدم بقاء الموضوع السابق؛ وذلك من جهة كون الموضوع في القضيّة المتيقّنة هي النافلة والفريضة بعنوان كونها فريضة ونافلة، لا ذات الفريضة والنافلة.

وبعبارة أُخرى حيثيّة الفرض والنفل تقييديّة لا تعليليّة، وذلك كعنوان الكلبيّة في الكلب إذا صار ملحاً، والمفروض عدم بقاء هذا العنوان وصيرورة الفرض نفلاً، والنفل فرضاً.

ووجه استظهار كون حيثيّة النفليّة أو الفرضيّة تقييديّة، لا من الحالات الطارئة على الموضوع: هو استفادة التضييقات من الأدلّة في الفريضة من اعتبار القبلة والاستقرار وغير ذلك من الشرائط، والتسهيل في النافلة بالنسبة إلى غالب ما يعتبر

---

١. *الجواهر* ٨: ٤.

في الفريضة، فمن هذه التضييقات والتسهيلات بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع يستفاد أنّ اعتبار القبلة وغيرها من الشرائط في الفريضة من جهة كونها فريضة، وبعنوان كونها فريضة، وإذا صارت نافلة من جهة المعادة، فليس هذا الموضوع هو الموضوع الأوّل، فلا يبقى مجال لسراية أحكامه إليه، إلّا إذا دلّ دليل بالخصوص عليها، أوكان الحكم مترتّباً في حال كونه فرضاً على الذات بما هي هي، لا بما هي فرض، كما في الحكم بعدم وقوع الشكّ في المغرب والصبح حيث إنّ الحكم مترتّب على ذات المغرب أو الصبح لا بعنوان كونها فرضاً.

وكذلك في النافلة إذا ورد الدليل على عدم اعتبار القبلة أو الاستقرار ونحوهما فيها، فبمقتضى المناسبة المذكورة يستفاد منه عدم الاعتبار فيها بعنوان أنّها نفل، فإذا بدّل عنوان النفليّة بالفرضيّة فلا مجال لسراية حكم النفل إليها لتغاير الموضوعين، فلا مجال للاستصحاب، بل مقتضى مناسبة الحكم والموضوع أنّ كلّ حكم ثبت للفريضة بما هي فريضة وإن كان وجوب الاستقبال يسري إلى المنذورة أيضاً وإن كانت بذاتها نافلة، ولذا أفتى المشهور بعدم جواز الإتيان بالمنذورة على الراحلة.

نعم، لو دلّ دليل بالخصوص على عدم الإلحاق وبقائها على حالها قبل تعلّق النذر حتّى بعد النذر يؤخذ به ولا دليل في المقام، إلّا رواية عليّ بن جعفر (عليه السلام): سألته عن رجل جعل لله عليه أن يصلّي كذا وكذا، هل يجزيه أن يصلّي ذلك على دابّته وهو مسافر؟ قال: «نعم»[1].

والمناقشة في سندها ضعيفة.

وإنّما الكلام في دلالتها من جهة معارضتها مع أخبار كثيرة دالّة على أنّه لا يجوز أن تصلّى الفريضة على الراحلة، والتعارض بينهما بالعموم من وجه؛ لكون هذه الرواية

---

١. *التهذيب* ٣: ٢٣١ ح ٥٩٦. *الوسائل* ٤: ٣٢٦ ب ١٤ من أبواب القبلة ح ٦.

وإن كانت أخصّ من حيث كون الفريضة خصوص المنذورة، لكنّها أعمّ من حيث الاختيار والاضطرار، وليس لأحدهما أظهريّة على الأُخرى.

فإن قيل: أخبار الفريضة منصرفة إلى الأصليّة فلا تشمل المنذورة.

قلت: هذا الانصراف بدويّ ناشٍ عن أُنس الذهن بالفريضة الأصليّة فلا وجه للاتكال عليه.

فإن قلت: نعم، لكن خبر عليّ بن جعفر (عليه السلام) منصرف إلى حال الاختيار، فلا يشمل حال الاضطرار، فيكون أخصّ ممّا ورد في عدم جواز الفريضة على الراحلة، وذلك لكون جهة سؤال السائل عن حيثيّة تعلّق النذر به مع قطع النظر عن حالتَي الاختيار والاضطرار، وليس جهة سؤاله من حيث الاضطرار والاختيار حتّى يقال: بإطلاقه لكلتا الحالتين، فيكون حاله حال ما دلّ على عدم جواز الفريضة على الراحلة في انصرافه إلى صورة الاختيار.

قلت: هذا الانصراف أيضاً بدويّ لا يوجب منع شمول الخبر لحالة الاضطرار فيستقرّ التعارض، ومعه يجب تقديم أخبار الفريضة لمطابقتها مع فتوى المشهور وإعراضهم عن العمل بهذا الخبر.

هذا تمام الكلام في النافلة الطارئة عليها الفرض.

وأمّا الفريضة الطارئة عليها النفل - كالمعادة - فهي على قسمين؛ لأنّها إمّا تعاد من باب الاحتياط الاستحبابي من جهة احتمال فوت جزء أو شرط إذا كان احتمالاً غير معتدّ به، فلا إشكال حينئذٍ في عدم الاكتفاء بإتيانها على الراحلة، لعدم إمكان إحراز الاحتياط المقصود من إعادتها، إلّا بالإتيان بها مستقبلاً مستقرّاً، ولا يمكن تحصيل الاستقبال والاستقرار على الراحلة.

وإن كانت الإعادة من جهة مجرّد استحبابها كما في الجماعة، فمقتضى ما

ذكرنا من كون التضييق في الفريضة بعنوان الفريضة وإن كان جوازها على الراحلة، ولكن نفس دليل مشروعيّتها يدلّ على عدم الجواز على الراحلة؛ لأنّه يدلّ على أنّ الله سبحانه يختار أحبّهما إليه، ومن المعلوم أنّ هذا الدليل لا يفي بمشروعيّتها، إلّا في مورد يعلم أو يحتمل كونها أحبّ، والمعادة إذا أتى بها على الراحلة لا تكون تامّة الأجزاء والشرائط، فيقطع بعدم كونها أحبّ، فتنحصر مشروعيّتها بأن يؤتى بها مع الشرائط والأجزاء وهو لا يمكن على الراحلة.

وأمّا صلاة العيدين بناء على استحبابهما في حال الغيبة بعد ما كانتا واجبتين بالأصل فهما أيضاً بحكم الأصل في اعتبار الأجزاء والشرائط من جميع الجهات؛ لأنّ نفس الأدلّة دالّة على اعتبار شرائطها وأجزائها، فلا دليل على خلافها، إلّا بالنسبة إلى أصل حكمها وهو الوجوب بتبديله إلى الاستحباب، فتكفي تلك الأدلّة على اعتبار الاستقبال والاستقرار وغيرهما فيهما.

ثمّ إنّ عدم جواز الفريضة على الراحلة ونحوها ممّا يوجب فوت الاستقبال والاستقرار مختصّ بحال الاختيار. وأمّا مع الاضطرار إلى الصلاة عليها فلا إشكال في جوازها وإن فات ما يعتبر فيها من الاستقبال أو غيره من الشرائط؛ وتدلّ على الجواز في هذا الحال أيضاً الأخبار الكثيرة، كما ورد في بعضها: «ما غلب الله على عباده فهو أولى بالعذر»[1]، وتقييد الضرورة في توقيع الحجّة (أرواحنا فداه) بالشديدة[2] ليس من جهة بيان لزوم انتهائها إلى التعذر العقلي، بل المراد منه بيان كونها موجبة للحرج.

والمستفاد من تلك الأخبار الدالّة على الجواز في حال الضرورة هو كون الجواز

---

١. *الوسائل* ٨: ٢٥٩ ب ٣ من أبواب قضاء الصلوات ح ٣ و٧ و٨ و١٣ مع اختلاف يسير.
٢. *الوسائل* ٤: ٣٢٧ ب ١٤ من أبواب القبلة ح ١١.

من باب الرخصة لا العزيمة، فيجوز النزول عن الدابّة والصلاة على الأرض ولو مع المشقّة الشديده.

ويُشعر بذلك ذيل خبر منصور بن حازم قال: أنا كنت مريضاً شديد المرض فكنت آمرهم إذا حضرت الصلاة فينيخوا بي، فأحتمل بفراشي فأُوضع وأُصلّي، ثمّ أحتمل بفراشي فأُوضع في محملي[1]، انتهى. بناء على أنّ عمله ذلك كان بأمر الإمام (عليه السلام).

ويلحق بالراحلة والدابّة كلّ ما يكون مثلهما ممّا لا قرار له، أو ما يفوت به القبلة من السيّارات، إلّا السفينة - كما سيأتي - فلا تجوز صلاة الفريضة ماشياً أيضاً في حال الاختيار؛ وذلك لأنّ الأخبار وإن وردت في خصوص الدابّة والمحمل والراحلة، وظاهر تعليق الحكم على عنوان كون ذلك العنوان تمام الموضوع فلا يجوز التعدّي عنه، ولكن ذلك فيما لم يعلم الملاك.

وأمّا في المقام، فنقطع بأنّ الملاك ليس إلّا فوت ما يعتبر في الصلاة من الاستقبال أو الاستقرار وغيرهما ممّا يعتبر فيها، فحينئذٍ لابدّ من التعدّي إلى كلّ ما يكون كذلك، إلّا في خصوص السفينة لدليل خارجيّ، كما سيجيء على إشكال فيها، مضافاً إلى دلالة أخبار جواز النافلة ماشياً بالمفهوم على عدم جواز الفريضة ماشياً، مع أنّه قد نقل في *الوسائل* عن المقنعة رواية مضمرة عمّن يجدّ به السير أيصلّي على راحلته؟ قال: «لا بأس بذلك ويومي إيماء، وكذلك الماشي إذا اضطرّ إلى الصلاة»[2].

كما أنّه لا إشكال في جوازها ماشياً مع الاضطرار بمقتضى الأخبار والإجماع أيضاً.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٢٧ ب ١٤ من أبواب القبلة ح ١٠. وفيه: «ينيخوني».

٢. *الوسائل* ٤: ٣٣٦ ب ١٦ من أبواب القبلة ح ٧.

ولو دار الأمر في حال الاضطرار بين الصلاة على الدابّة أو ماشياً يجب عليه اختيار ما يكون أحفظ في إحراز الأجزاء والشرائط. فلو كان في حال المشي متمكّناً من الركوع والسجود وغيرهما من الأجزاء والشرائط ما عدا الاستقرار، وكان في حال الركوب غير متمكّن من شيء منها مع عدم الاستقرار، يقدّم المشي عليه، لأنّه وإن كان مستلزماً لفوت الاستقرار، ولكنّه مشتمل على القيام والركوع والسجود، وسايرما يعتبر في الصلاة بخلاف الركوب.

وأمّا إذا تساوى كلّ من المشي والركوب في مقدار ما يفوت بكلّ منهما فيما يعتبر في الصلاة، فلا وجه لترجيح أحدهما على الآخر بمجرّد كون عدم الاستقرار في حال الركوب عرضيّاً، حيث يكون عدم الاستقرار أوّلاً وبالذات صفة الراحلة، وفي المشي ذاتيّاً، بل لابدّ من التخيير عقلاً.

وأمّا الآية الكريمة - أعني قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَاناً﴾[1] - الواردة في صلاة الخوف، فلا تدلّ على التخيير، بل معناهما أنّه كلّ من كان على حال، فليصلّ على تلك الحال لو كان خائفاً عن إتيان الصلاة التامّة.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بتقدّم الركوب؛ لكون المصلّي مستقرّاً بذاته وإن كان غير مستقرّ عرضاً، كما في السفينة التي وردت الأخبار في جواز الصلاة[2] فيها.

هذا كلّه فيما إذا استلزم الصلاة على الدابّة ونحوها فوت شيء من أجزائها أو شرائطها.

ولو لم تستلزم ذلك كالصلاة في المعلّقات على الهواء أو على الراحلة المعقولة والسفينة المربوطة، ففي جواز الصلاة فيها تفصيل لا بأس بالتعرّض له، فنقول: لو

---

١. سورة البقرة ٢: ٢٣٩.

٢. راجع *الوسائل* ٤: ٣٢٠ ب ١٣ من أبواب القبلة.

تمكّن من الإتيان بجميع ما يعتبر في الصلاة من الركوع والسجود والقبلة والقيام والاستقرار وغير ذلك ممّا يعتبر في الصلاة، فهل يجوز الصلاة اختياراً على الدابّة، أو المحمل، أو الرفّ المعلّق في الهواء بالمسمار، أو الأُرجوحة المعلّقة بالحبال، أو غير ذلك من المعلّقات المستقرّة بالفعل والدوابّ المستقرّة بالعقال، أم لا يجوز؟ قولان:

واستدلّ لعدم الجواز بإطلاق الأخبار الواردة في النهي عن الصلاة على الدابّة ونحوها، وذلك كخبر ابن سنان عن الصادق (عليه السلام) قال: قلت له: أيصلّي الرجل شيئاً من المفروض راكباً؟ فقال: «**لا إلّا من ضرورة**»[1].

ومكاتبة عبد الله قال: كتبت إلى أبي الحسن (عليه السلام): روى - جعلني الله فداك - مواليك عن آبائك أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله) صلّى الفريضة على راحلته في يوم مطير، وتصيبنا المطر ونحن في محاملنا والأرض مثله، والمطر يؤذي، فهل يجوز لنا - يا سيّدي - أن نصلّي في هذه الحال في محاملنا، أو على دوابّنا الفريضة إن شاء الله تعالى؟ فوقّع (عليه السلام): «**يجوز ذلك مع الضرورة الشديدة**»[2]، فإنّ مفهومه عدم الجواز في غير الضرورة مطلقاً.

وخبر آخر لابن سنان أيضاً عن الصادق (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «**لا تصلّ شيئاً من المفروض راكباً، إلّا أن تكون مريضاً**»[3].

وغير ذلك من الأخبار.

وتقريب الاستدلال بتلك الأخبار أنّ الحكم علّق في الأخبار على نفس الدابّة والراحلة ونحوهما، وظاهر تعليق الحكم على عنوان أن يكون نفس العنوان تمام الموضوع لذلك الحكم من دون دخل شيء آخر فيه من فوت استقرار أو قبلة أو ركوع

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٢٦ ب ١٤ من أبواب القبلة ح ٤. وفيه: «من المفروض».

٢. *التهذيب* ٣: ٢٣١ ح ٦٠٠/١٠٩. *الوسائل* ٤: ٣٢٦ ب ١٤ من أبواب القبلة ح ٥.

٣. *الوسائل* ٤: ٣٢٦ ب ١٤ من أبواب القبلة ح ٧.

أو شيء آخر ممّا يعتبر فيها، فبإطلاقها تدلّ على عدم جواز الصلاة مع الاختيار على الدابّة ونحوها، ويلحق بها سائر المعلّقات للقطع بعدم الفرق.

ولكن فيه: أنّ الظاهر من تعليق الحكم على عنوان وإن كان هو ما ذكر، ولكن ذلك فيما إذا لم يكن المعلوم من سياق الدليل النظر إلى فوت ما يكون معتبراً في الصلاة، ومن المعلوم أنّ سوق الأخبار الواردة في الراحلة والمحمل هو النظر إلى فوت ما هو معتبر في الصلاة من القرار والقبلة والركوع والسجود ونحوها كما هو الغالب، ويشهد على ذلك ذكر جملة من الأحكام فيما إذا كان مضطرّاً إلى الصلاة فيها من أنّه يومي للركوع والسجود، ويستقبل بما يمكن الصلاة أو بالتكبيرة، وليس ذلك إلّا من جهة غلبة الاحتياج إلى ذلك، فحينئذٍ لا يمكن دعوى ظهور العنوان في الأخبار المذكورة في الموضوعيّة وإن كانت مطلقة، بل الظاهر المنصرف منها ولو من جهة الغلبة هو كون عدم الجواز من جهة خصوص فوت ما يعتبر في الصلاة من الأجزاء والشرائط، فلو كان متمكّناً من الصلاة فيها بدون تفويت شيء من الأجزاء أو الشرائط، فمقتضى القاعدة وإطلاقات أدلّة جواز الصلاة على كلّ شيء هو الجواز، مضافاً إلى صحيح عليّ بن جعفر (عليه السلام) أنّه سأل أخاه عن الرجل، هل يصلح له أن يصلّي على الرفّ المعلّق بين النخلتين؟ فقال (عليه السلام): «إن كان مستوياً يقدر على الصلاة عليه فلا بأس»[1] انتهى.

ومن المعلوم عدم الفرق بين الرفّ المعلّق، وبين المحمل المنصوب على الدابّة، أو على ظهر الدابّة، كما لم يفرّق أحد بينهما أيضاً، وحمله على النافلة بعيد جدّاً، وذلك من جهة تقييد الجواز فيه بما إذا كان مستوياً يقدر على الصلاة عليه مع

---

١. *الوسائل* ٥: ١٧٨ ب ٣٥ من أبواب مكان المصلّي ح ١.

جواز النافلة بلا شرط، كما أنّ حمله على الاضطرار أيضاً لا معنى له من جهة التقييد المذكور؛ ضرورة جواز الصلاة عليه في حال الاضطرار بلا شرط.

هذا كلّه في حكم الصلاة في غير السفينة، كالمحمل والرفّ وظهر الدابّة ونحوها.

وأمّا حكم السفينة السائرة، فلا إشكال في صحّة الصلاة فيها في حال الاضطرار، والأخبار بها كثيرة.

وأمّا حال الاختيار ففيها قولان.

وليعلم أنّه لا ينبغي النزاع في عدم الجواز مع الاختيار إذا كانت موجبة لفوت ما يعتبر في الصلاة ما عدا الاستقرار، كالقبلة والقيام وإن قال: بالجواز بعض من جهة توهّم إطلاق بعض الأخبار، ولكن يدفع بلزوم تقييده بمورد الضرورة أو النافلة من جهة صريح الأخبار الأُخر الدالّة على عدم الجواز إذا كانت موجبة لفوت شيء من الأفعال أو القبلة.

فما ينبغي النزاع فيه هو التكلّم في الجواز وعدمه فيما إذا استلزم فوت الاستقرار مع حفظ ما عداه من الأجزاء والشرائط، فنقول:

الحقّ إنّه تجوز الصلاة فيها في حال السير اختياراً إذا كان متمكّناً من استيفاء جميع ما يعتبر في الصلاة؛ ويدلّ على الجواز ما روي عن تفسير العيّاشي عن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الصلاة في السفر في المحمل وفي السفينة سواء؟ قال: «النافلة كلّها سواء تومي إيماء أينما توجّهت دابّتك وسفينتك، والفريضة تنزل لها عن المحمل إلى الأرض، إلّا من خوف، فإن خفت أومأت. وأمّا السفينة فصلّ فيها قائماً توجّه القبلة بجهدك، فإنّ نوحاً قد صلّى الفريضة فيها قائماً متوجّهاً إلى القبلة»[1] الخ.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٢٤ ب ١٣ من أبواب القبلة ح ١٧.

فإنّ هذا الخبر صريح في جواز الإتيان بالفريضة في حال الاختيار مع الإتيان بجميع ما يعتبر في الصلاة، وبقرينة كون زرارة عراقيّاً وسفره في السفينة كان غالباً في الشطّين، والصلاة في السفينة في حال وقوفها بعيد جدّاً، يكون مورد السؤال السفينة السائرة، ولا أقلّ من ترك الاستفصال، فيدلّ على الجواز في حال السير، وبهذا الخبر يجمع بين بعض الأخبار المطلقة الدالّة على الجواز بحملها على مورد التمكّن من استيفاء جميع ما يعتبر في الصلاة، وبين بعض المطلقات الظاهرة في عدم الجواز مطلقاً، بحملها على مورد لا يمكن استيفاء جميع ما يعتبر من جهة اضطراب في السفينة، أو المصلّي، أو عدم التمكّن من إحراز القبلة في جميع أفعال الصلاة لأجل دورانها، فحينئذٍ المستفاد من مجموع الأخبار الفارقة بين الدابّة السائرة والسفينة السائرة والمحمل والراحلة أنّ المصلّي لو كان قادراً من استيفاء جميع أفعال الصلاة مع كون محلّها غير مضطرب ولا متحرّك بحركة يوجب سلب الاستقرار عن المصلّي، يجوز الصلاة فيه، سواء كان المحلّ من قبيل السفينة، أو من قبيل المحمل الموضوع على الدابّة المعقولة، أو كان من قبيل الرقّ المشدود بالنخلتين بحيث لا حركة له إلّا بمتحرّك خارجيّ.

ومن ذلك يظهر حكم السفينة الواقفة المربوطة، فإنّها ممّا يجوز الصلاة فيها بطريق أولى، وأمّا لو لم يكن قادراً على جميع الأفعال، أو كان قادراً ولكنّه لم يكن له قرار، بل كان محلّه متحرّكاً بحركة يوجب حركة المصلّي، فلا يجوز له الصلاة في حال الاختيار ويجوز في حال الاضطرار.

نعم، يبقى الكلام فيما إذا صلّى على الدابّة الواقفة والمحمل المشدود على الدابّة الواقفة واحتمل حركة الدابّة في الأثناء بحركة موجبة لسلب قرار المصلّي، فإنّه ربما يقال: بعدم جواز الصلاة حينئذٍ من جهة عدم حصول الجزم بالنيّة، فإنّ

المصلّي لابدّ له من الجزم في النيّة ولا يفيده الإرادة التعليقيّة، ومع احتمال حركة الدابّة وغيرها ممّا يكون محلاً للمصلّي لا يتمكّن من الجزم بالنيّة، فتبطل صلاته من هذه الجهة.

ولكن فيه: أوّلاً: كلامنا في المقام ليس من هذه الجهة، لأنّه بفرض مورد يقطع بعدم عروض ما يوجب سلب القرار.

وثانياً: ليس مطلق احتمال عروض العارض موجباً للترديد في النيّة، مضافاً إلى كفاية الإتيان بها رجاء، وسيأتي تفصيل الكلام فيه في مبحث النيّة.

بقي الكلام في جهتين:

الأُولى: من كان تكليفه الصلاة على الدابّة للاضطرار يجب عليه استيفاء ما يمكنه من الأفعال والشرائط، فلو لم يتمكّن من الركوع والسجود يكفي بالإيماء بهما، ويجعل إيماء السجود أخفض منه للركوع، كما ورد بذلك النصّ في صلاة المضطجع، فلا إشكال في هذا المقدار.

ولكن الكلام في أنّه لو لم يتمكّن من الركوع والسجود، وتمكّن من مرتبة من الانحناء، فهل يجب ذلك أو لا يجب بعد عدم التمكّن من أصل الركوع والسجود إلّا الإيماء؟ احتمالان:

ووجه الثاني أنّ الانحناء في مورد وجوبه ليس من أجزاء الصلاة حتّى يقال: بوجوب مرتبة منه بعد العجز عن جميع مراتبه بقاعده الميسور، بل وجوبه مقدّميّ لأصل وجوب الركوع والسجود، فإذا سقط وجوب ذي المقدّمة من جهة العجز فلا يعقل بقاء وجوب مقدّمته.

وهذا الوجه لا يتمّ في الركوع لما حقّقناه في مبحثه من كونه عبارة عن أوّل الانحناء عن القيام إلى أن يبلغ إلى حدّ الركوع، فحينئذٍ يكون الانحناء من أجزاء

الركوع، والأخبار الدالّة على وجوب الإيماء للركوع والسجود موردها هو صورة عدم التمكّن من شيء من مراتب الركوع والسجود، وأمّا مع التمكّن من بعض مراتبهما، فيجب بمقتضى قاعدة الميسور بعد كون الانحناء من أجزاء الركوع في حال الاختيار، ولا نحتاج إلى أخبار الإيماء، بل يكفي قاعدة الميسور منضمّة إلى الأدلّة الأوّليّة.

نعم، لا يتمّ ذلك بالنسبة إلى السجود بناء على كون حقيقته نفس وضع الجبهة على الأرض وأنّ الانحناء مقدّمة له؛ لأنّ المفروض سقوط أصل السجود وقاعدة الميسور لا تثبت بقاء وجوب المقدّمة بعد سقوط الوجوب عن ذيها.

ولكن التحقيق وجوب الانحناء بما يمكن عند العجز عن السجود أيضاً، وذلك لخبر البصري المروي عن الصادق (عليه السلام): «**لا يصلّي على الدابّة إلّا مريض يستقبل به القبلة، وتجزيه فاتحة الكتاب، ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، ويومي في النافلة إيماء**»[1].

وللأخبار الواردة في المريض الذي لا يتمكّن من السجود بالأمر به ولو برفع المسجد على مقدار يصير متمكّناً من وضع جبهته عليه، كما في خبر أبي بصير، قال: سألته عن المريض، هل تمسك له المرأة شيئاً يسجد عليه؟ قال (عليه السلام): «**لا إلّا أن يكون مضطرّاً ليس عنده غيرها، وليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه**»[2].

ولعدم القول بالفصل بين الإتيان بما يمكن من الانحناء في الركوع وبين ما يمكن منه في السجود، وإذا قلنا: بوجوبه في الركوع لابدّ من القول به في السجود أيضاً، ويمكن استفادة تلك الملازمة من وجوب أخفضيّة إيماء السجود عن الإيماء للركوع كما تقدّم.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٢٥ ب ١٤ من أبواب القبلة ح ١، والخبر مروي عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله وهو صحيح، وليس عن البصري كما في المتن.

٢. *التهذيب* ٣: ١٧٧ ح ٣٩٧.

فالمتحصّل هو وجوب الانحناء لهما بما أمكن بعد تعذّرهما، ومع العجز عن الانحناء رأساً يجب الإيماء لهما مع أخفضيّة الإيماء للركوع عنه للسجود.

الجهة الثانية: يجب الاستقبال في جميع أفعال الصلاة لو أمكن، ومع تعذّر مراعاته في الجميع يجب فيما أمكن ولو في تكبيرة الإحرام منها، ولو لم يتمكّن من الاستقبال في شيء من أفعالها وتمكّن من إتيان الصلاة ما بين المشرق والمغرب، فهل يجب مراعاة الأقرب فالأقرب إلى القبلة فيما بين المشرق والمغرب، كما يظهر من بعضهم أولا يجب كما عن آخرين؟ وجهان: أقواهما الثاني.

واستدلّ للأوّل بأنّ مقتضى أدلّة وجوب الاستقبال هو كون ربع الفلك قبلة لمن لم يتمكّن من مراعاة عينها، وكون المشرق والمغرب قبلة لمن لم يتمكّن من مراعاة ربع الفلك، فمن ذلك يستفاد تفاوت القبلة بتفاوت المكلّفين بحسب التمكّن وعدمه، فإذا لم يتمكّن المصلّي على الدابّة من الاستقبال إلى القبلة الاختياريّة يجب عليه ما دونه وهو ربع الفلك، وإذا لم يتمكّن منه أيضاً يجب عليه الاستقبال إلى ما بين المغرب والمشرق.

وفيه: إنّ الأدلّة الدالّة على أنّه يصلّي إلى أربع جهات المستفاد منها كون ربع الفلك قبلة مختصّة بالمتحيّر ومن لا يعلم جهة القبلة، وهي لا ربط له بالمقام بالنسبة إلى من يعلم عين القبلة ولكن لا يتمكّن من الاستقبال إليها، واستفادة أنّ المناط في المتحيّر هو عدم التمكّن لا غير، وهو موجود في المقام ممنوع.

وأمّا أخبار ما بين المشرق والمغرب قبلة فهي أيضاً مختصّة بمن صلّى إلى جهة باعتقاد أنّها قبلة، ثمّ ظهر خلافه، وهو غير مربوط بالمقام أيضاً؛ فالأقوى حينئذٍ سقوط القبلة رأساً للاضطرار.

ثمّ إنّ هذا كلّه في الفريضة، وأمّا النافلة فقد اختلف في جواز الإتيان بها على

غير قبلة في حال الاختيار والاستقرار على قولين مشهورين، أشهرهما عدم الجواز، واستدلّ له بأُمور عمدتها المطلقات الدالّة على شرطيّة الاستقبال على الإطلاق من غير فرق بين الفريضة والنافلة، وذلك كخبر زرارة وغيره من قوله (عليه السلام): «لا صلاة إلّا إلى القبلة»[١]، حيث إنّ ظاهره اشتراط طبيعة الصلاة بما هي هي بالقبلة من دون اختصاص بالفريضة.

وكخبر ابن سنان عن الصادق (عليه السلام): «إنّ لله حرمات ثلاث، منها بيته الذي جعله قياماً للناس لا يقبل من أحد وقوعها إلى غيره»[٢].

وكخبر احتجاج النبيّ (صلّى الله عليه وآله) على المشركين، وفيه: «فلمّا أمرنا أن نعبده بالتوجّه إلى الكعبة أطعناه، ثمّ أمرنا أن نعبده بالتوجّه إلى نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فأطعناه»[٣] انتهى.

حيث قد قرّر في محلّه أنّ الأمر المتعلّق بما له دخل في المركب يدلّ على جزئيّة متعلّقه أو شرطيّته لطبيعة ذاك المركب بما هي طبيعته من غير فرق بين أن تكون فريضة أو نافلة، مضافاً إلى ظاهر الآية الكريمة ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[٤] حيث إنّ ظاهرها العموم بالنسبة إلى كلّ صلاة.

نعم، ورد في بعض الأخبار ما يدلّ على الاختصاص بالفريضة كخبر زرارة عن الباقر (عليه السلام): «استقبل القبلة بوجهك ولا تقلّب وجهك عن القبلة فتفسد صلاتك، فإنّ الله عزّوجلّ يقول لنبيّه (صلّى الله عليه وآله) في الفريضة: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٠٠ ب ٢ من أبواب القبلة ح ٩.
٢. *الوسائل* ٤: ٣٠٠ ب ٢ من أبواب القبلة ح ١. وفيه: «وبيته»، «توجّهاً».
٣. *الوسائل* ٤: ٣٠٢ ب ٢ من أبواب القبلة ح ١٤.
٤ سورة البقرة ٢: ١٤٤.

شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ>[١]»[٢].

ولكن يمكن الجواب عنه بعدم منافاته لما قلناه؛ فإنّ ظاهره ورود الآية الكريمة في حال كون النبيّ (صلّى الله عليه وآله) في الفريضة لا أنّه مختصّ بها، وخصوصيّة المورد لا ينافي عموم الحكم؛ فالأصل في كلّ صلاة أن تكون إلى القبلة، فكلّ مورد ثبت عدم اعتبار الاستقبال لابدّ له من دليل معتبر، ففي النافلة لو قيل: بعدم اعتباره لابدّ له من التماس دليل.

وما يمكن أن يستدلّ به في قبال المطلقات المتقدّمة أُمورٌ- عمدتها -: الأخبار الواردة في تفسير الآية المباركة: ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[٣] [٤]، والأخبار الدالّة على جواز النافلة إلى غير القبلة إذا كان راكباً أو ماشياً أو في السفينة[٥].

أمّا الأخبار الواردة في تفسير الآية الكريمة فإنّها وإن دلّت على كون الآية وردت في النافلة، ولكنّها مقيّدة بالسفر، كالمروي عن تفسير عليّ بن إبراهيم في قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾: «إنّها نزلت في صلاة النافلة، فصلّها حيث توجّهت إذا كنت في سفر، فأمّا الفرائض لا تصلّيها إلّا إلى القبلة»[٦].

والمروي في *الوسائل* في قوله تعالى «الآية»: «هذا في النافلة خاصّة في حال السفر»[٧].

---

١ سورة البقرة ٢: ١٤٤.

٢. *الوسائل* ٤: ٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة ح ٣.

٣ سورة البقرة ٢: ١١٥.

٤. راجع *الوسائل*: ٣٢٤ ب ١٣ من أبواب القبلة ح ١٧.

٥. راجع *الوسائل* ٤: ٣٢٠ و ٣٢٥ ب ١٣ و ١٤ من أبواب القبلة.

٦. تفسير القمّي ١: ٥٨.

٧. *الوسائل* ٤: ٣٣٢ ب ١٥ من أبواب القبلة ح ١٩.

والمروي عنهما في هذه الآية: «إنّها ليست منسوخة، وإنّها مخصوصة بالنوافل في حال السفر»[١].

وبهذه الأخبار تقيّد ما ورد في تفسير تلك الآية من أنّها نزلت في النافلة من غير تقييدها بالسفر كما هو مقتضى الصناعة.

وأمّا أخبار السفينة والدابّة والصلاة ماشياً فما كان منها في حال السفر، فلا ربط لها بالمقام؛ لأنّ الكلام الآن في حال الاختيار والاستقرار على الأرض، لا في حال المشي؛ إذ لا كلام في جواز النافلة في حال المشي اختياراً ولو إلى غير القبلة، كما نطقت به الأخبار المستفيضة[٢]، فيجوز إلى غير القبلة مطلقاً حتّى في حال تكبيرة الإحرام، كما صرّح به في خبر العيّاشي عن الصادق (عليه السلام): عن الصلاة في السفر في السفينة والمحمل سواء؟ قال (عليه السلام): «النافلة كلّها سواء، تومي إيماء أينما توجّهت دابّتك وسفينتك». إلى أن قال الراوي: فالتوجّه نحوها في كلّ تكبيرة؟ قال (عليه السلام): «أمّا في النافلة فلا إنّما تكبّر على غير القبلة الله أكبر». ثمّ قال (عليه السلام): «كلّ ذلك قبلة للمتنفّل ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾»[٣][٤].

ونحوه غيره.

وظاهر هذه الأخبار جواز الاكتفاء بالإيماء للركوع والسجود وإن أمكن إيجادهما على نحو المختار.

نعم، الأفضل التوجّه إلى القبلة وذلك لحمل الأخبار المشتملة على التوجّه إليها على الأفضليّة بقرينة الأخبار المصرّحة على عدم اللزوم.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٣٢ ب ١٥ من أبواب القبلة ح ١٨.

٢. راجع *الوسائل* ٤: ٣٢٠ ب ١٣ من أبواب القبلة.

٣. سورة البقرة ٢: ١١٥.

٤. *الوسائل* ٤: ٣٢٤ ب ١٣ من أبواب القبلة ح ١٧.

وأمّا صلاة النافلة على الدابّة في الحضر مع الاختيار ولو إلى غير القبلة، فالأقوى صحّتها أيضاً، لورود الأخبار على جوازها كرواية عبد الرحمن بن الحجّاج عن الصادق (عليه السلام) عن الرجل يصلّي النوافل في الأمصار وهو على دابّة حيث ما توجّه به؟ قال: «لا بأس»[١].

وفي خبر آخر منه عن أبي الحسن (عليه السلام): عن الصلاة النافلة في الحضر على ظهر الدابّة إذا خرجت قريباً إلى أبيات الكوفة، أو كنت مستعجلاً بالكوفة؟ فقال: «إن كنت مستعجلاً لا تقدر على النزول وتخوّفت فوت ذلك إن تركته وأنت راكب فنعم، وإلّا فصلاتك على الأرض أحبّ إليّ»[٢].

نعم، هذا الخبر يدلّ على أفضليّة وقوعها على الأرض ولا بأس بها، ويستفاد جوازها ماشياً في الحضر ولو إلى غير القبلة من إطلاق ما يدلّ على جوازها ماشياً، وذلك كخبر يعقوب بن شعيب عن الصادق (عليه السلام)، وفيه: قلت له: يصلّي وهو يمشي؟ قال (عليه السلام): «نعم، يومي إيماء، وليجعل السجود أخفض من الركوع»[٣].

ودعوى انصرافه إلى حال السفر ممنوعة، كما أنّه لا ينافيه ما ورد من جوازها في حال السفر مثل قوله (عليه السلام): «لا بأس بأن يصلّي الرجل صلاة الليل في السفر وهو يمشي»[٤]، وذلك لعدم دلالته على ثبوت البأس به في غير السفر.

فالمتحصّل من جميع ما ذكرناه صحّة النافلة أينما وقعت مطلقاً ولو على غير القبلة، إلّا في حال الاستقرار على الأرض فيعتبر فيها القبلة حينئذٍ.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٢٨ ب ١٥ من أبواب القبلة ح ١.
٢. *التهذيب* ٣: ٢٣٢، ح ٦٠٥. *الوسائل* ٤: ٣٣١ ب ١٥ من أبواب القبلة ح ١٢.
٣. *الوسائل* ٤: ٣٣٥ ب ١٦ من أبواب القبلة ح ٤.
٤. *الوسائل* ٤: ٣٣٤ ب ١٦ من أبواب القبلة ح ١.

الكلام في أحكام الخلل الواقع في الصلاة من جهة القبلة

وفيها مسائل:

الأُولى: قد تقدّم الكلام في الأعمى من أنّ حكمه في إحراز القبلة حكم غيره في لزوم الاجتهاد عليه بتحصيل الظنّ إليها، إمّا بتحصيله لأمارة حصل منها الظنّ إليها، كمحراب مسجد وجدها بلمسه أو قبر كذلك، وإمّا بالرجوع إلى قول الغير و إخباره ليحصل منه الظنّ، أو لزوم تقليده للغير، وقد تقدّم أنّ الأقوى هو الأوّل و إنّه يجب عليه الاجتهاد في تحصيل الظنّ، فلو حصل له الظنّ من أمارة عنده فيجوز له الاكتفاء به، ولا يجب الرجوع إلى الغير لحصول الاجتهاد في حقّه بنفس هذا الظنّ الحاصل من هذه الأمارة.

نعم، لو رجع إلى الغير فحصل له ظنّ أقوى من الظنّ الأوّل يجب عليه متابعة الثاني، لكونه حينئذٍ هو اجتهاده. وإن لم يكن له أمارة موجبة للظنّ، فيجب عليه الرجوع إلى الغير لوجوب التحرّي عليه. فلو لم يرجع إلى الغير وعوّل على رأيه من دون ظنّ إلى جهة، بل صلّى إلى جهة اختراعاً تجب عليه الإعادة ما لم تنكشف مطابقة صلاته مع القبلة، لعدم العمل بما هو وظيفته من الرجوع إلى الغير، وجهله بوقوع صلاته إلى القبلة ولو كانت في الواقع كذلك، كما أنّه فيما إذا عمل بوظيفته لا تجب عليه الإعادة ما لم ينكشف الخلاف، والحكم بالصحّة في الصورة الأُولى عند انكشاف موافقة القبلة مشروط بعدم ورود الخلل على صلاته من ناحية قصد القربة بأن تمشّى منه قصدها لغفلته، وإلّا فتبطل، لا من جهة الإخلال بالقبلة، بل من جهة الإخلال بالقربة، وعلى ذلك ينزّل إطلاق كلام من حكم بالبطلان ولو مع ظهور الموافقة يعني فيما إذا لم تتمشّ منه القربة، كما أنّ

إطلاق الحكم بالصحّة في صورة ظهور الموافقة أيضاً مقيّدة بصورة تمشّي القربة.

وما ذكرنا من البطلان في صورة عمله اختراعاً ما لم ينكشف الوفاق، والصحّة في صورة إتيانه بالوظيفة ما لم ينكشف الخلاف هو مراد المحقّق (قدّس سرّه) في *الشرايع* حيث يقول: «فإن عوّل على رأيه لأمارة عنده مع وجود المبصر، وإلّا فعليه الإعادة»[1]، يعني مع التعويل على الأمارة تصحّ صلاته ما لم ينكشف الخلاف لعمله بوظيفته وإن لم يرجع إلى الغير، ومع عدم تعويله على الأمارة وعدم رجوعه إلى الغير تجب عليه الإعادة، لعدم عمله بالوظيفة من الاجتهاد والرجوع إلى الغير، وعدم علمه بالموافقة، وليس مراده عدم وجوب الإعاده في الأوّل حتّى بعد ظهور الخلاف، ووجوبها في الثاني حتّى بعد ظهور المطابقة لكي يرد عليه بما في *المدارك*[2] من أنّ عدم وجوب الإعادة في الأوّل بعد ظهور الخلاف مخالف مع نصّ الأخبار، ووجوبها مع ظهور المطابقة في الثاني مبنيّ على القول ببطلان عمل الجاهل المقصّر المطابق مع الواقع حتّى مع تمشّي القربة منه وهو خلاف التحقيق، فتدبّر.

المسألة الثانية: لو اشتغل بالصلاة من كان تكليفه التحرّي والاجتهاد بعد اجتهاده، ثمّ تمكّن في أثناء صلاته من تحصيل العلم بسبب زوال عذره، فهل يجب عليه إتمام هذه الصلاة مطلقاً، أو قطعها مطلقاً، أو يجب عليه الفحص في حال الصلاة إن أمكن، وإلّا فيجب القطع؟ وجوهٌ، بل أقوالٌ: أقواها الأخير.

وجه الأوّل: هو دعوى حرمة الإبطال.

وهي مدفوعةٌ: لأنّه إن لم تكن الصلاة إلى القبلة فهي باطلة واقعاً، ومصحّح

---

١. *الشرايع* ١: ٦٧.

٢. *المدارك* ٣: ٥٥١.

عمله إلى زمان التمكّن من تحصيل العلم هو تكليفه الظاهري الفعلي وهو العمل بالظنّ، وقد زال بسبب إمكان تحصيل العلم، ولا دليل لإبقائه على ما كان.

ووجه الثاني: هو لزوم تحصيل العلم بالقبلة من جهة شرطيّتها للصلاة، وقد خرج منه الغير المتمكّن من تحصيله، وبعد زوال العذر والتمكّن من تحصيله يجب عليه التحصيل حفظاً للشرطيّة.

ولا يخفى ما فيه حيث إنّ لزوم قطع الصلاة لتحصيل العلم إنّما يتمّ فيما إذا توقّف تحصيله على القطع، وأمّا مع التمكّن من تحصيله بدون القطع فلا وجه للقطع، بل يجب عليه الفحص في حال الصلاة بدونه، فإن ظهر كونها إلى القبلة يتمّها، لكون الأجزاء المأتيّة منها واقعة على طبق الواقع مع قصد القربة لإتيانه على طبق وظيفته الظاهريّة، وظهور مطابقتها مع الواقع وإن ظهر خلافه يستأنف، ولو لم يتمكّن من الفحص إلّا بالفعل المبطل كالاستدبار - مثلاً - يقطع ويتفحّص ثمّ يستأنف.

لا يقال: إنّه مع عدم إمكان الفحص إلّا بالإبطال يكون القطع حراماً بدليل حرمة الإبطال، فيجب عليه الإتمام، ثمّ بعده إن ظهر كونه على القبلة فهو، وإلّا يجب عليه الاستئناف على ما سيأتي.

لأنّا نقول: لا يصحّ التمسّك بدليل حرمة الإبطال في المقام للشكّ في صحّة العمل وبطلانه بعد التمكّن من الفحص بالإبطال، فيكون التمسّك بدليل حرمة الإبطال مع الشكّ المذكور تمسّكاً بالعموم في الشبهة المصداقيّة، وليس في البين شيء يقتضي جواز الإتمام، وذلك لرفع جواز الاعتماد على الظنّ الاجتهادي من جهة زوال العذر، مضافاً إلى أنّ شمول دليل حرمة الإبطال للمقام متوقّف على الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي مع التمكّن من الامتثال القطعي، والاكتفاء به معه متوقّف على

حرمة الإبطال، وإلّا فيجب عليه القطع بالامتثال، وعدم التمكّن من الامتثال القطعي من ناحية حرمة الإبطال مستلزم للدور الظاهر.

المسألة الثالثة: قال في *الشرايع*: إذا صلّى إلى جهة لغلبة الظنّ أو لضيق الوقت، ثمّ تبيّن خطائه فإن كان منحرفاً يسيراً، فالصلاة ماضية، وإلّا أعاد في الوقت[1]، انتهى.

وقبل الشروع في تحقيق الكلام لابدّ من بيان موضوع الحكم في هذه المسألة، فنقول: في كلام المحقّق (قدّس سرّه) نظر من جهتين:

الأُولى: في إلحاقه ضيق الوقت إلى الظنّ، وقد مرّ أنّ المتيقّن من الخبر المتقدّم الدالّ على جواز الصلاة في المتحيّر إلى أيّة جهة يريد هو المتحيّر مع ضيق الوقت، و إنّ القبلة ساقطة في حقّه رأساً، وحينئذٍ فلا معنى لتبيين الخطأ في حقّه، ولا لوجوب الإعادة إذا كان منحرفاً عن جهة القبلة، كما لا يخفى.

والثانية: تخصيصه بالظنّ وعدم التعميم بالنسبة إلى القطع، مع أنّ تمام الملاك في وجوب الإعادة في صورة الانحراف وعدمه في صورة عدم الانحراف هو الصلاة إلى جهة باعتقاد كونها قبلة، سواء كان الاعتقاد قطعيّاً أو ظنّيّاً.

فالأولى أن يقال: من صلّى إلى جهة في سعة الوقت بزعم أنّها القبلة، عن اجتهاد أو قطع، فبعد الصلاة إمّا أن لا ينكشف الخلاف أصلاً، أو ينكشف انحرافه بمقدار يجوز الانحراف بهذا المقدار اختياراً، ولا كلام في الصحّة في هاتين الصورتين، أو ينكشف انحرافه بمقدار لا يجوز في حال الاختيار، فحينئذٍ فإمّا ينكشف كون الانحراف إلى ما بين اليمين أو اليسار الذي هو عبارة عمّا بين المشرق والمغرب لمن

---

١. الشرايع ١: ٦٧.

يكون في طرف الشمال من مكّة أو على جنوبها، وما بين الجنوب والشمال لمن كان على طرف مشرقها أو مغربها.

وإمّا ينكشف كونه إلى نفس النقطتين أي نقطتي المشرق والمغرب لمن كان على شمال مكّة أو جنوبها.

وإمّا ينكشف كونه ما بين المشرق والمغرب إلى دبر القبلة.

وإمّا ينكشف كونه إلى نفس دبر القبلة بحيث يكون مستدبراً عنها واقعاً.

فيها هنا صُوَر:

الأُولى: فيما إذا كان الانحراف بين المشرق والمغرب، والحكم في هذه الصورة هو الصحّة مطلقاً، فلا تجب الإعادة في الوقت، ولا القضاء في خارجه، ويدلّ على ذلك جملة من الأخبار:

منها: المطلقات الدالّة[1] على أنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه، فإنّ القدر المتيقّن منها هو هذه الصورة كما تقدّم.

ومنها: ما عن نوادر الراوندي في خصوص المقام، وفيه: «**من صلّى على غير القبلة فكان إلى غير المشرق والمغرب فلا يعيد الصلاة**»[2].

ومنها: المروي عن *قرب الإسناد*: «**من صلّى على غير القبلة وهو يرى أنّه على القبلة ثمّ عرف بعد ذلك، فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق والمغرب**»[3].

ومنها: صحيح ابن عمّار عن الصادق (عليه السلام): عن الرجل يقوم في الصلاة، ثمّ ينظر بعد ما فرغ، فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالاً؟ فقال

---

١. *الوسائل* ٤: ٣١٤ ب ١٠ من أبواب القبلة ح ١ و٢ و٥.

٢. *البحار* ٨٤: ٦٩ ب ٣٢، ح ٢٦، *المستدرك* ٣: ١٨٤ ب ٧ من أبواب القبلة ح ١.

٣. *الوسائل* ٤: ٣١٥ ب ١٠ من أبواب القبلة ح ٥. قرب الإسناد: ٥٤.

(عليه السلام): «قد مضت صلاته، وما بين المشرق والمغرب قبلة»[١].

ومنها: موثّق عمّار عنه (عليه السلام) أيضاً: رجل صلّى على غير القبلة، فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته؟ قال: «**إن كان متوجّهاً فيما بين المشرق والمغرب، فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة، ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتتح الصلاة**»[٢].

ولا يقال: الإعادة في هذه الأخبار محمولة على الفعل في خارج الوقت، فلا دلالة فيها على عدم الإعادة بعين الفعل في الوقت؛ وذلك لأنّه مخالف مع صريح خبر عمّار، وما هو كالصريح في خبر ابن عمّار، مضافاً إلى أنّ لفظ الإعادة مطلقاً لا يكون قابلاً للحمل على الفعل في خارج الوقت، فإنّ تعبيره المطلق هو القضاء مع أنّه مناف للجمع بين هذه الأخبار وبين ما يأتي في الصورة الآتية كما سنوضّحه.

وأمّا خبر معمّر بن يحيى الذي سأل الصادق (عليه السلام) عن رجل صلّى على غير القبلة، ثمّ تبيّنت القبلة وقد دخل وقت صلاة أُخرى؟ قال (عليه السلام): «**يعيدها قبل أن يصلّي هذه التي دخل وقتها، إلّا أن يخاف فوت التي دخل وقتها**»[٣]، فهو لو أُخذ بإطلاقه، فلابدّ من القول بوجوب الإعادة مطلقاً، سواء كان الانحراف على نحو لا يصل إلى اليمين واليسار، أو يصل إليهما، أو كان على نحو الاستدبار، وسواء انكشف الخلاف في الوقت أو في خارجه، وهذا مخالف لجميع النصوص السابقة والآتية مع عدم مقاومته لها، فلابدّ من طرحه، مضافاً إلى أنّه يمكن حمله على ما

---

١. *الوسائل* ٤: ٣١٤ ب ١٠ من أبواب القبلة ح ١. *التهذيب* ٢: ٤٨ ح ٢٥.

٢. *الوسائل* ٤: ٣١٥ ب ١٠ من أبواب القبلة ح ٤.

٣. *التهذيب* ٢: ٤٦ ح ١٨ وهو عين خبر عمرو بن يحيى وهو حديث ١٧ من *التهذيب*، *الوسائل* ٤: ٣١٣ ب ٩ من أبواب القبلة ح ٥.

إذا كان الانحراف على نحو الاستدبار، أو على كون المراد من قوله: «دخل وقت صلاة أُخرى» هو الوقت الفضلي للصلاة الثانية إذا كان الانحراف إلى نفس النقطتين أو أزيد.

الصورة الثانية: ما إذا كان منحرفاً بمقدار يصل إلى اليمين أو اليسار، أو متجاوزاً عنهما إلى دبر القبلة، لكن لا إلى حدّ الاستدبار، بل بين دبر القبلة وبين نقطة اليمين أو اليسار، فإن انكشف الخطأ في الوقت فتجب عليه الإعادة، وإن انكشف الخطأ بعد خروج الوقت فلا يجب القضاء وفاقاً للمشهور، بل ادّعي عليه الإجماع على ما حكي عن *كشف اللثام*[1] وغيره، للأخبار المستفيضة المفصّلة بين خروج الوقت فلا تجب الإعادة يعني القضاء، وعدم خروجه فتجب الإعادة، ومضمون تلك الأخبار بجملتها: «إذا صلّيت وأنت على غير القبلة واستبان لك أنّك صلّيت، وأنت على غير القبلة، وأنت في وقت فأعد، وإن فاتك الوقت فلا تعد»[2].

ومقتضى الجمع بين هذه الأخبار والأخبار السابقة هو حمل هذه الأخبار على ما إذا كان الانحراف أزيد ممّا بين المشرق والمغرب، لكونها أعمّ مطلقاً بالنسبة إلى السابقة - كما مرّ - فحينئذٍ تكون مفادها وجوب الإعادة إذا انكشف الخطأ في الوقت دون خارجه إذا كان الانحراف بأزيد ممّا بين المشرق والمغرب وهو ما إذا بلغ اليمين أو اليسار أو تجاوز عنهما.

والتفصيل بين كشف الخطأ في الوقت وبين كشفه في خارجه بوجوب الإعادة في الأوّل وعدم وجوبها في الثاني، لا يكون من باب كون عدم كشف الخطأ بعد العمل إلى آخر الوقت من قبيل الشرط المتأخّر لصحّة العمل من حين وقوعه بأن يكون عدم كشف الخطأ إلى آخر الوقت كاشفاً عن كون الصلاة وقعت صحيحة حين

---

١. *كشف اللثام* ١: ١٨٠. *المدارك* ٣: ١٥١، *الخلاف* ١: ٣٠٤ م ٥١.

٢. راجع *الوسائل* ٤: ٣١٥ ب ١١ من أبواب القبلة.

وقوعها، وكشف الخطأ قبل خروجه يكون كاشفاً عن كونها واقعة فاسدة - كما توهّمه بعض[1] - بل مرجع هذا التفصيل إلى أنّ الجهل بالقبلة واعتقاد خلاف جهتها من قبيل سائر الأعذار، غاية الأمر أنّ الشارع اعتبر في خصوص هذا العذر بالنسبة إلى التكليف الاضطراري استيعابه لجميع الوقت، فحينئذٍ إذا انكشف الخطأ برفع الجهل في خارج الوقت يكشف عن تحقّق موضوع التكليف الاضطراري الذي كان تكليف المكلّف في الوقت منحصراً به من دون تكليف له بالنسبة إلى الواقعي الاختياري، والمفروض امتثاله لذلك التكليف فلابدّ من الإجزاء، فلا يكون عدم وجوب الإعادة حينئذٍ إلّا على القاعدة.

وإن انكشف خطأه ورفع جهله قبل خروج الوقت يكشف ذلك عن عدم تحقّق موضوع التكليف الاضطراري وإنّه ما كان مكلّفاً إلّا بالواقع الاختياري المقدور امتثاله في الوقت، والمفروض عدم امتثاله، فتجب الإعادة امتثالاً لذلك التكليف، فهو أيضاً على طبق القاعدة بلا التزام بالشرط المتأخّر، فلا يكون هذا الباب من قبيل الإجازة في باب الفضولي.

الصورة الثالثة: ما إذا كان مستدبراً عن القبلة بأن كانت صلاته واقعة على الطرف المقابل للقبلة، فإن كان في الوقت وجب عليه الإعادة من غير إشكال، وإن كان في خارج الوقت وجب عليه القضاء على الأصحّ الأقوى، لمرسلة الشيخ في *النهاية*[2] المنجبرة بعمل الأصحاب بشهادة الشيخ عليه، فيقيّد بها إطلاق ما دلّ على عدم وجوب الإعادة في خارج الوقت لمن صلّى على غير القبلة.

والمناقشة فيها باحتمال كونها هي موثّقة عمّار[3] المذكور فيها حكم الاستدبار

---

١. *الجواهر* ٨: ٥٠.

٢. *النهاية*: ٦٤.

٣. *الوسائل* ٤: ٣١٥ ب ١٠ من أبواب القبلة ح ٤.

المختصّة بما إذا تبيّن الخطأ في أثناء الصلاة أو رواية ابن يحيى[1] التي نوقش في دلالتها، مع المنع من العمل بها لضعف سندها، مدفوعةٌ بأنّ الظاهر كون المرسلة مرسلة عند الشيخ لا أنّها كانت مسندة عنده وأرسلها بالنسبة إلينا لبُعد هذا المعنى عن التعبير بقوله: «رويت رواية»، كما أنّ قوله في ذيل عبارته: «وعليه العمل» دالّ على كون المرسلة معمولاً بها عند الأصحاب، لا أنّه أراد عمل نفسه فقط، وعلى هذا، فكلامه ظاهر بظهور غير قابل للمنع بأنّ مراده من المرسلة غيرهاتين الروايتين، وأنّه ممّا عليه عمل الأصحاب، فتصير حجّة بجبرها بعمل الأصحاب وصالحة لتقييد الإطلاقات، كما أنّ التمسّك بقاعدة الإجزاء ضعيف جدّاً؛ لعدم اقتضاء الأمر الظاهري له على ما هو التحقيق عندنا.

ثمّ إنّ المشهور بين القدماء شهرة محقّقة عندهم بحيث لا يكون المخالف منهم إلّا شاذّاً ناقضيّة الالتفات إلى الاستدبار مطلقاً ولو كان ببعض أكوان الصلاة، ويدلّ عليها إطلاق أخبار كثيرة دالّة على انقطاع الصلاة بالالتفات به.

ولا يخفى الملازمة بين القول ببطلانها بالالتفات وبين القول ببطلانها إذا كانت إلى جهة الاستدبار من أوّل انعقادها؛ ضرورة أنّ الصلاة إليها مستلزمة للالتفات إليها بالنسبة إلى الكون الصلاتي قطعاً.

والحاصل أنّه وإن أمكن التفكيك بين القول بالبطلان عند الالتفات في أفعال الصلاة وعدمه عند الالتفات في أكوانها، لكن يستحيل التفكيك بين القول ببطلانها عند الالتفات في أكوانها وعدمه عند الالتفات في أفعالها؛ ضرورة استلزام الالتفات عند الأفعال للالتفات عند الأكوان قطعاً، فبين المسألتين ملازمة من أحد الطرفين.

ثمّ لا يرد إن جعل شرطيّة الاستقبال مناف لجعل قاطعيّة الاستدبار كما في

---

١. *الوسائل* ٤: ٣١٥ ب ٩ من أبواب القبلة ح ٥.

المانعيّة، حيث لا يمكن جعل شيء شرطاً وجعل ضدّه مانعاً؛ لكون البطلان عند وجوده مستنداً إلى عدم الشرط، لا إلى وجود المانع، لكونه أسبق رتبة من المانع في التأثير من جهة كونه من أجزاء مقتضى وجود الشيء، وذلك لإمكان استناد البطلان إلى وجود القاطع، كما وقع في مثل الحدث والطهارة؛ فإنّ الأوّل قاطع للهيئة الاتصاليّة المعتبرة في الصلاة بالنسبة إلى أكوانها، والثاني شرط بالنسبة إلى أفعالها، ولولا قاطعيّة الحدث لما كان وقوعه في أثناء الصلاة موجباً للبطلان إذا كان متمكّناً من تحصيل الطهارة في أثنائها بلا فعل كثير كالوضوء ارتماساً، إذ نفس وقوعه فيها لا يضرّ بشرطيّة الطهارة إذا لم يقع بعض أفعال الصلاة مع الحدث، وهذا كاشف عن كون البطلان بعد قاطعيّته مستنداً إلى نفسه، لا إلى فوت الشرط وهو الطهارة.

ثمّ إن اتفق السلس وكان متمكّناً من تجديد الطهارة في اثناء الصلاة بلا حرج، فببقاء التكليف بالصلاة بالإجماع على عدم جواز تركها في حال من الأحوال لابدّ من رفع اليد عن قاطعيّة الحدث في الأثناء، فحينئذ فإذا تمكّن من تجديد الطهارة بلا فعل كثير يجب تجديدها ولو كان فعلها مستلزماً للفعل الكثير، فهل يقدّم شرطيّة الطهارة ويقال: باغتفار الفعل الكثير فيها بمقدار تجديد الطهارة، أو يقدّم قاطعيّة الفعل الكثير ويقال: بعدم شرطيّة الطهارة، أو يراعى ما هو الأهمّ منهما، ومع التساوي فالتخيير بين الإتيان بالطهارة مع الفعل الكثير أو إتمام الصلاة بلا تجديدها، أو بالاحتياط بتجديدها فيها، ثمّ إعادتها بوضوء آخر؟ وجوهٌ:

لا يخلو الأخير منها عن وجه، لعدم دليل على تقديم أحدهما على الآخر وعدم إحراز الأهمّ منهما مع الشكّ في التساوي.

ثمّ إنّه لا وجه للجمع بين المطلقات الواردة فيمن صلّى على غير القبلة وبين الواردة فيمن التفت عن القبلة إلى الاستدبار، بحمل الأُولى على الظانّ بالقبلة عن

اجتهاد خطائي، والثانية على صورة العمد بالالتفات حتّى يكون الناسي والغافل خارجَين عن كلتا الطائفتين؛ ضرورة أنّه لا وجه لهذا الجمع أصلاً، مضافاً إلى أنّ الناسي والغافل لابدّ لهما من حكم في المسألتين؛ إمّا البطلان فيهما أو البطلان في مسألتنا دون المسألة الآتية - أعني الالتفات - أو القول بالصحّة فيهما، أو البطلان في مسألة الالتفات والصحّة في مسألتنا.

أمّا الأخير فقد عرفت ما فيه؛ ضرورة أنّ وقوع الالتفات المبطل لا يجتمع مع الصحّة إذا كان مستمرّاً عند الأفعال؛ ضرورة أنّه بأوّل وجوده كان مبطلاً، فكيف يعقل أن يقال بالصحّة باستمراره بعد الحكم بالبطلان بأوّل وجوده؟

وأمّا الالتزام بالثالث فهو كالثاني ممّا لا يلتزم به هذا القائل؛ فيتعيّن الأوّل، كما لا وجه للجمع بينهما بحمل مطلقات الباب على من صلّى على غير القبلة وكان مستمرّاً في خطائه إلى آخر الصلاة.

ومطلقات باب قاطعيّة الالتفات إلى مستمّى الالتفات الحاصل بالالتفات المتعقّب بالرجوع بدعوى عدم صدق الالتفات مع الاستمرار، وهذا كما ترى؛ ضرورة صدق الصلاة على غير القبلة إذا أتى ببعضها على غيرها من ركعة أو ركعتين، وعدم اعتبار الرجوع عن الالتفات في صدقه كما لا يخفى.

فالانصاف تماميّة دلالة تلك المطلقات الواردة في باب الالتفات على البطلان في مسألتنا إذا وقعت الصلاة على جهة دبر القبلة؛ وذلك لأنّها مطلقات دالّة على بطلان الصلاة بالالتفات عن القبلة مطلقاً، سهواً وعمداً، سواء كان الالتفات عنها إلى ما بين المشرق والمغرب، أو إلى نفس النقطتين، أو إلى دبر القبلة، فيقيّد بالدليل الحاكم عليها، وهو ما ورد في ذاك الباب من تنزيل ما بين المشرق والمغرب بمنزلة القبلة المستلزم لعدم البطلان إذا لم يكن الالتفات إليها

عن عمد أو جهل بالحكم، كما يكون حاكماً على الإطلاقات الواردة في هذا الباب أيضاً الدالّة بظاهرها على وجوب الإعادة على من صلّى على غير القبلة.

ثمّ بعد تحكيم كلتا الطائفتين بأخبار ما بين المشرق والمغرب يكون كلّ طائفة أخصّ من الأُخرى من وجه غير وجه أخصّيّة الأُخرى، فيخصّص عموم كلّ طائفة بالأُخرى، فأخبار ذلك الباب - أعني باب الالتفات - أعمّ من المطلقات الواردة في هذا الباب، لدلالتها على وجوب الإعادة والقضاء مطلقاً سواء كان إلى دبر القبلة أو إلى نفس النقطتين، وأخبار الباب أخصّ منها لدلالتها على عدم وجوب القضاء إذا كان الالتفات إلى نفس النقطتين، وأخبار الباب أعمّ منها من حيث دلالتها على عدم وجوب القضاء حتّى فيما إذا كان الالتفات إلى دبر القبلة، ومطلقات ذلك الباب أخصّ لدلالتها على البطلان فيما إذا كان الالتفات إلى دبر القبلة الموجب للإعادة في الوقت والقضاء في خارجه، فيخصّص كلّ منهما بالأُخرى فيصير الحاصل بعد التقييدين عدم وجوب القضاء إذا كان الالتفات إلى نفس النقطتين، ووجوبه إذا كان إلى دبر القبلة، فحينئذٍ لا يحتاج إلى التمسّك بالمرسلة المتقدّمة.

نعم، هي تصير شاهدة على ما قلناه؛ فالمسألة صافية والحمد لله.

ثمّ إنّ هاهنا أُموراً يجب التنبيه عليها:

الأوّل: إنّه هل المدار في تحقّق الاستدبار هو توجّه النقطة المقابلة للقبلة بحيث تقع الصلاة في طرف خطّ مستقيم خارج من القبلة إلى دبرها، وعليه فيكون ما بين دبر القبلة إلى اليمين أو اليسار ملحقاً بهما فلا يجب القضاء، كما عن الشهيد الثاني[1] وجماعة، أو مطلق ما يكون متجاوزاً عن اليمين أو اليسار إلى طرف دبر القبلة ولو لم ينته إلى حدّ الاستدبار الحقيقي، كما يترائى من ظاهر عبارة *الجواهر*[2]،

---

١. المسالك ١: ١٦١ و*المدارك* ٣: ١٥٤.

٢. *الجواهر* ٨: ٥٥.

أو يفصل في نصف الدائرة الواقعة في خلاف القبلة بين ما يصدق عليه الاستدبار عرفاً وبين غيره؟ وجوهٌ:

أقواها الأخير؛ وذلك لأنّ مطلقات الباب - كما عرفت - دالّة على عدم وجوب القضاء مطلقاً حتّى مع الاستدبار، غاية الأمر خروج الاستدبار عنها بكم أخصّيّة مطلقات باب ناقضيّة الالتفات، فيبقى الباقي تحت تلك المطلقات، سواء كان الانحراف إلى نفس اليمين أو اليسار أو عنهما إلى جهة الاستدبار ما لم يصل إلى حدّ يصدق معه الاستدبار عرفاً. والظاهر أنّ حدّ صدقه عرفاً هو التوجّه إلى الجهة المقابلة للقبلة، بحيث تكون القبلة واقعة خلفه مطلقاً سواء كانت بين كتفيه، كما إذا استقبل النقطة المقابلة لها، أو على منكبه الأيمن أو الأيسر، فعلى هذا يكون حدّ الاستدبار التوجّه إلى قوس من دائرة الأُفق تكون نسبته إليها قريباً من الثلث.

الثاني: إنّ الانحراف في الصورة الأُولى - أعني ما إذا كان بين المشرق والمغرب - قد يكون من جهة اعتقاد المصلّي بأنّ القبلة في جهة خاصّة، ثمّ ينكشف خطأه، فهذا هو القدر المتيقّن من الأخبار السابقة في تلك المسألة. وقد يكون من جهة العمى، وحينئذٍ فقد يقال: بأنّه تجب عليه الإعادة بمقتضى صحيحة الحلبي عن الصادق (عليه السلام): في الأعمى يؤمّ القوم وهو على غير القبلة؟ قال: «**يعيد ولا يعيدون فإنّهم قد تحرّوا**»[1].

ولكنّه فاسد ولابدّ من حمل الرواية على ما إذا كان شروع الأعمى في الصلاة من دون التحرّي والمأمومين بالتحرّي، وذلك لصحيح عبد الرحمن أنّه سأل الصادق (عليه السلام) عن رجل أعمى صلّى على غير القبلة؟ فقال (عليه السلام): «**إن كان**

---

١. *الكافي* ٣: ٣٧٨ ح ٢. *الوسائل* ٤: ٣١٧ ب ١١ من أبواب القبلة ح ٧.

في وقت فليعد، وإن كان قد مضى الوقت فلا يعد»[١]. ومثله خبر أبي بصير[٢]، وهما صريحان في أنّ الأعمى إذا صلّى على غير القبلة يعيد إن كان تبيّن الخطأ في الوقت، ولا يعيد إن كان في خارجه، وبعد كون سياق الخبرين سياق الإطلاقات السابقة يعلم أنّه لا فرق بين الأعمى وغيره، فحينئذٍ يحمل الخبران على ما إذا كان الانحراف أزيد ممّا بين المغرب والمشرق بأن كان على نفس النقطتين أو متجاوزاً عنهما إلى دبر القبلة، وأمّا إذا لم يبلغ النقطتين، فلا يجب عليه الإعادة أصلاً، بمقتضى عموم قوله (عليه السلام): «**ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه**»[٣].

الثالث: من كان عالماً بأنّ جهةً ليست هي القبلة فنسي ذلك وصلّى إليها، ثمّ تذكّر أنّها كانت بين المشرق والمغرب، فقد يقال: بأنّه تجب عليه الإعادة؛ وذلك لعموم قوله: «**لا تعاد الصلاة إلّا من خمس الخ**»[٤] التي منها القبلة، مع دعوى ظهور النصوص السابقة الدالّة على عدم الإعادة في غير الناسي بشهادة ذكر الغيم واستبانة أنّه على غير القبلة وأنّهم قد تحرّوا ونحو ذلك.

ولكن الأقوى عدم وجوب الإعادة وإن سلّم ظهور بعض النصوص السابقة في غير الناسي؛ وذلك لشمول بعض الأخبار الأُخر له مثل قوله: أين حدّ القبلة؟ قال: «**ما بين المشرق والمغرب كلّه**»، فإنّ المراد منه وإن لم يكن جعل ما بين المشرق والمغرب قبلة مطلقاً حتّى للعالم بجهة القبلة، ولكنّه لا مانع من شموله لكلّ من دخل في الصلاة مع كونه معذوراً في الجهة التي صلّى إليها مع كونها بين المشرق والمغرب، فحينئذٍ يكون الناسي داخلاً في عموم الخبر.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣١٨ ب ١١ من أبواب القبلة ح ٨.
٢. *الوسائل* ٤: ٣١٨ ب ١١ من أبواب القبلة ح ٩.
٣. *الوسائل* ٤: ٣١٤ ب ١٠ من أبواب القبلة ح ١ و٢ و٥.
٤. *الوسائل* ٤: ٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة ح ١.

وكذا قوله (عليه السلام): «إذا صلّيت على غير القبلة واستبان لك أنّك صلّيت وأنت على غير القبلة وأنت في وقت فأعد، وإن فاتك الوقت فلا تعد»[1].

ومن ذلك يعلم عدم شمول مثل «لا تعاد» للمقام، فإنّه يثبت وجوب الإعادة لمن صلّى إلى غير القبلة، وقوله «ما بين المشرق والمغرب قبلة» يكون حاكماً ومثبتاً إنّه صلّى إلى القبلة، كما لا يخفى.

الرابع: الجاهل بالحكم إن كان مقصّراً فحكمه حكم العامد؛ لأنّه حينئذٍ مكلّف بالصلاة إلى عين القبلة، وجهله لا يمنع عن التكليف، ولذا نقول: بكونه معاقباً، فهو حينئذٍ مكلّف بنفس الصلاة إلى عين القبلة والمفروض عدم إتيانه بها، فتجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه، وإن كان قاصراً فهو وإن لم يكن له مانع عن التكليف بالواقع؛ لأنّ جهله بالقبلة لا ينافي تمكّنه من الصلاة إليها، فلا مانع من صحّة خطابه بالصلاة إلى القبلة، ولكن مقتضى عموم قوله (عليه السلام): «ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه»[2] شموله للجاهل القاصر أيضاً وهو حاكم على الأدلّة الأوّليّة.

فتحصّل أنّ العامد والجاهل المقصّر خارجان عن الحكم، وغيرهما داخل في الحكم بعدم وجوب الإعادة إذا كانت الصلاة واقعة فيما بين المشرق والمغرب، وإن انكشف الخطأ في الوقت.

هذا ولكن يمكن أن يفرّق في القاصر بين ما إذا كان جاهلاً بالموضوع فلا تجب عليه الإعادة، سواء اعتقد جهة أنّها القبلة ثمّ ظهر خلافه، أو صلّى إلى جهة غفلة فظهر أنّها ما كانت القبلة، وبين ما إذا كان جاهلاً بالحكم لو تصوّر الجهل بالحكم عن قصور فتجب عليه الإعادة كالعامد.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣١٥ ب ١١ من أبواب القبلة ح ١.

٢. تقدّم تخريجه في ص: ١٩٧.

أمّا الأوّل؛ فلما مرّ من حكومة الأخبار السابقة الدالّة على كون ما بين النقطتين قبلة.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ الخطاب الواقعي لا يسقط بمجرّد الجهل به، غاية الأمر معذوريّة المكلّف من جهة جهله، فإذا كان التكليف الواقعي باقياً، فيقتضي لزوم امتثاله بعد تبيّن عدم امتثاله، والأخبار السابقة لا يمكن أن تكون حاكمة في هذا الفرض؛ لأنّها في مقام توسعة القبلة التي تكون في طول القبلة الأوّليّة بحسب الجعل الأوّلي، لا في مقام توسعة القبلة الأوّليّة، كيف وإلّا يلزم تعميم الحكم بالنسبة إلى العامد والجاهل المقصّر أيضاً؟، وهو كما ترى، وهذا كاشف عن كونها في مقام بيان القبلة لمن لا يمكن أن تشمله الخطابات الأوّليّة لنسيان أو غفلة، أو على فرض الشمول كانت له جهة مجوّزة بحسب الظاهر كالعلم والاجتهاد، والجامع بين الجميع أن لا يكون انحرافه عن اختيار إمّا من جهة العقل أو الشرع، والجاهل بالحكم سواء كان قاصراً أو مقصّراً هو مثل العالم بالحكم والموضوع في كونه عامداً في الانحراف عن القبلة، فلا تشمله الأخبار السابقة.

المسألة الرابعة: لو كان تبيّن الخلاف في أثناء الصلاة، فإن كان في سعة الوقت، فحكمه حكم ما إذا كان التبيّن بعد الصلاة في جميع صورها المتقدّمة، فيستقيم في موضع التبيين إذا كان الانحراف دون اليمين أو اليسار، ويستأنف إذا كان الانحراف إلى النقطتين أو أزيد؛ ويدلّ على ذلك عموم ما دلّ على الحكم في المسألة السابقة، مضافاً إلى موثّقة عمّار المتقدّمة الدالّة على وجوب المضيّ فيما إذا كان الانحراف دون النقطتين، والاستئناف إذا كان إلى دبر القبلة.

وإن كان في ضيق الوقت بأن دخل في الصلاة في وقت لم يبق من وقتها إلّا مقدار ركعة ثمّ تبيّن له في أثنائها بعد خروج الوقت أنّه منحرف عن القبلة، فإن

كان الانحراف دون النقطتين، فيستقيم ويتمّ صلاته، كما أنّه لو كان على دبر القبلة، فالأقوى هو البطلان ووجوب الاستئناف، وإن كان الأحوط باحتياط خال عن الوجه إتمامها بعد الاستقامة ثمّ الاستئناف.

وإن كان الانحراف إلى نفس النقطتين أو متجاوزاً إلى حدّ غير بالغ إلى دبر القبلة، فهل يجب عليه الاستئناف لكون الكشف في أثناء الصلاة، فيشمله ما يدلّ على وجوب الاستئناف لو ظهر الخطأ في الأثناء، أو يجب عليه الإتمام لكون الاستكشاف بعد الوقت، فيشمله ما يدلّ على عدم القضاء لو ظهر الخطأ في خارج الوقت؟ وجهان:

أقواهما الثاني؛ لا لما ذكر لعدم شمول ما يدلّ على عدم وجوب القضاء لمثله بدعوى الانصراف، بل لفحوى ما دلّ على عدم وجوب القضاء؛ ضرورة عدم الفرق في الحكم بالصحّة لو ظهر الخطأ في خارج الوقت بين تمام الصلاة وبعضها، فالركعة من تلك الصلاة المفروضة يصدق عليها أنّها وقعت منحرفة عن القبلة مع تبيّن الخطأ فيها في خارج الوقت.

المسألة الخامسة: لو ظهر خطا اجتهاده بالاجتهاد، فمقتضى طريقيّة الأمارة وأنّ العمل على طبقها لا يفيد الإجزاء؛ لعدم اقتضاء الأمر الظاهري الطريقي للإجزاء هو إلحاق ظهور خطائه بالاجتهاد بظهور خطائه بالعلم؛ لأنّ المفروض كون مفاد الاجتهاد الثاني الدالّ على كون القبلة إلى الجهة التي أُحرزت به خطأ اجتهاده الأوّل، وأنّ القبلة ليست في تلك الجهة، والمفروض أيضاً كون الاجتهاد الثاني حجّة فعليّة، فلابدّ من ترتيب الأثر على طبقه من حين تحقّقه، فحينئذٍ لو كان اختلافه مع الاجتهاد الأوّل يسيراً، بمعنى كون المتبيّن بالاجتهاد الأوّل دون اليمين واليسار ممّا تبيّن بالاجتهاد الثاني فلا يجب شيء من الإعادة والقضاء، وإن كان الاختلاف إلى مرتبة اليمين أو اليسار فيجب الإعادة دون القضاء، وإن كان إلى مرتبة الاستدبار فيجب القضاء أيضاً.

ولا يتوهّم قياس المقام بباب اختلاف المجتهدين في الفتوى لو رجع المقلّد إلى أحدهما بعد فوت الآخر، فإنّ عدم وجوب الإعادة هناك بواسطة قيام الإجماع على عدم وجوبها المنتفي في المقام، وإلّا فمقتضى القاعدة الأوّليّة في باب الإمارة هو وجوب الإعادة بمجرّد كشف الخلاف على ما هو لازم الطريقيّة المحضة، وتحقيقه في الأُصول.

المسألة السادسة: إذا اجتهد لصلاة ودخل فيها مع إحراز القبلة بالاجتهاد، فإن زال اجتهاده وحصل له الشكّ في جهة القبلة، فإن كان ذلك بعد الفراغ عن العمل فلا أثر له بالنسبة إلى العمل المأتي به؛ لإتيانه بما هو مقتضى تكليفه من دون ظهور خطائه فيه، ويجب عليه الاجتهاد ثانياً بالنسبة إلى صلاة أُخرى.

وإذا حصل له الشكّ في الأثناء، فقد يقال: بجواز الاكتفاء بالاجتهاد السابق، فيبني عليه ويتمّ صلاته.

ولكن فيه: أنّ القبلة كما هو شرط في الابتداء، كذلك شرط إلى آخر الصلاة، فلو حصل له الشكّ في الأثناء وبنى على اجتهاده السابق يكون ذلك إتماماً للعمل مع الشكّ وهو غير مجوّز، فلا محيص عن إحراز القبلة حينئذٍ، فإن أمكن الفحص عنها من دون إبطال العمل يتفحّص، فإن حصل له الظنّ بالقبلة على طبق الاجتهاد السابق الزائل بسبب الشكّ فهو، وإن اختلف اجتهاده الثاني مع الأوّل فيدخل في المسألة السابقة من تبدّل الاجتهاد، فيكون حكمه حكمها. وإن لم يتمكّن عن الفحص في الصلاة تصير صلاته باطلة، فيستأنفها بعد تجديد الاجتهاد في سعة الوقت، ومع ضيقه يتمّها على ما هو عليه.

هذا كلّه فيما إذا حصل له الشكّ. وإن بقي على ظنّه السابق عند إرادة الدخول في صلاة أُخرى، فإن علم أنّه لو اجتهد ثانياً لا يحصل له العلم، ولا ظنّ أقوى من

الظنّ الفعلي جهة ولو بتلك الجهة المظنونة فعلاً، ولا ظنّ إلى جهة أُخرى غير ما ظنّه أنّه جهة لقبلة فلا يجب الاجتهاد للصلاة الأُخرى قطعاً؛ للقطع بأنّه ليس في إيجاب الاجتهاد جهة موضوعيّة، إلّا إحراز القبلة بالعلم أو الظنّ وهو حاصل حسب الفرض.

وإن احتمل حصول العلم أو الظنّ الأقوى بأنّ القبلة في غير تلك الجهة، فمقتضى إطلاق ما دلّ على وجوب الاجتهاد هو وجوبه عند إرادة الدخول في الصلاة، فإنّ من الواضح أنّه ليس المراد إيجاب طبيعة الاجتهاد ولو في تمام العمر مرّة واحدة، بل المراد أنّ المصلّي كلّما أراد الدخول في الصلاة ولم تكن القبلة محرزة له يجب عليه إحرازها بالاجتهاد، فحينئذٍ إذا فرضنا أنّه يحتمل أنّ القبلة ليست في الجهة التي ظنّ كونها جهة القبلة، ويحتمل أو يعلم أنّه مع الاجتهاد يحصل له العلم بجهة القبلة أو الظنّ على خلاف الجهة التي حصلها باجتهاده أو يحصل له ظنّ قويّ، لم يصدق عليه حينئذٍ أنّه اجتهد في القبلة، فليس له الشروع فيها.

المسألة السابعة: إذا اختلف المجتهدان فأدّى اجتهاد أحدهما إلى جهة غير ما أدّى إليه اجتهاد الآخر، فهل يجوز اقتداء أحدهما بالآخر أم لا؟ وجهان:

يمكن أن يقال بالعدم، لعلم المأموم ببطلان صلاته حينئذٍ إمّا من جهة بطلان صلاته أو بطلان صلاة الإمام أو صلاة كليهما، ولا يقاس المقام بالمصلّين المقتدين بعضهم ببعض مع اختلاف الجهات في حال شدّة الخوف لو قلنا: بمشروعيّة الجماعة في هذه الصورة ولو مع الاختلاف الكثير لكون القبلة ساقطة عنهم برأسها، بخلاف المقام؛ فإنّ القبلة شرط للصلاة، غاية الأمر مع عدم التمكّن من الإحراز العلمي يكتفي بالظنّ، فيكون الاجتهاد في حقّ المجتهد عذراً وهو حجّه له مادام العذر، فيكون له أمر ظاهريّ وهو لا يفيد الإجزاء، ولا يوجب سقوط التوجّه إلى القبلة الذي هو شرط لصحّة الصلاة واقعاً.

ويمكن أن يقال: بصحّة الاقتداء؛ لكون صلاة كلّ منهما صحيحة في حقّه، والصحيح عند أحدهما ظاهراً موضوع لترتيب آثار الصحّة الواقعيّة عند الآخر، فيكون مقتدياً بمن يكون صلاته صحيحة عند نفسه، كما لا يخفى.

ويمكن أن يقال: بالتفصيل بين ما إذا كان المأموم عالماً بأنّ جهته وجهة الإمام ليستا على جهة استدبار القبلة، بل احتمل كونه أو الإمام منحرفاً عن القبلة إلى حدّ لم يبلغ الاستدبار، فيصحّ له الاقتداء، بخلاف ما إذا احتمل كونه أو الإمام مستدبراً، فإنّه لا يجوز الاقتداء. أمّا صحّة الاقتداء في الأوّل؛ فلأنّه بالنسبة إلى صلاة نفسه قد أتى بما هو تكليفه الفعلي من التوجّه إلى الجهة المحرزة، وأمّا اقتدائه بالإمام الذي يحتمل كونه إلى غير القبلة، فيمكن له إحراز كون صلاة الإمام صحيحة واقعاً ولو كانت إلى غير القبلة بمقتضى استصحاب بقاء الإمام على حاله من عدم كشفه الخطأ إلى آخر الوقت، ولا يحتاج الاقتداء إلّا إلى إحراز كون صلاة الإمام صحيحة واقعاً، والمفروض إحراز صحّتها بالاستصحاب، ومجرّد احتمال كون الإمام إلى غير القبلة لا يلازم بطلان صلاة الإمام لتكون صلاة المأموم أيضاً باطلة.

وأمّا عدم الصحّة في الثاني؛ فلأنّه لا يمكنه إحراز صحّة صلاة إمام، لاحتمال كونه مستدبراً عن القبلة، فحين الاقتداء وإن لم يعلم بطلان صلاة إمامه لاحتمال كونه إلى القبلة أو إلى جهة لا يكون معها بطلان صلاة إمامه ولا بطلان صلاة نفسه، ولكنّه لمّا لم يكن طريق لإحراز صحّة صلاة إمامه فلا يمكن له الاقتداء مع الشكّ، وكون صلاة الإمام صحيحة عنده لا يكفي في الاقتداء به، مع احتمال عدم صحّتها الواقعيّة، لاحتمال كونه مستدبراً، وقد مرّ أنّ مجرّد الاجتهاد لا يوجب إلّا الأمر الظاهري، وكونه معذوراً في عد امتثال التكليف مادام بقاء العذر.

فتلخّص أنّ الحكم مطلقاً بالصحّة أو عدم الصحّة كذلك ليس في محلّه، ومن

ذلك يعلم حكم ما إذا كان أحدهما عالماً بجهة القبلة والآخر محرزاً بالاجتهاد؛ فإنّ فيه أيضاً هذه الاحتمالات الثلاث.

هذا تمام الكلام في القبلة.

المقدّمة الثالثة من مقدّمات الصلاة
في البحث عن لباس المصلّي

ويعتبر فيه أُمور:

[الأمر] الأوّل: أن لا يكون نجساً

والبحث عنه موكول إلى كتاب الطهارة.

[الأمر] الثاني: أن لا يكون من أجزاء الميتة

وهل التذكية شرط فيه أو كونه ميتة مانع؟ وجهان:

مختار صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) هو الأوّل كما أنّه (قدّس سرّه) يقول: بشرطيّة المأكول لا مانعيّة غيره، ولا ثمرة مهمّة في تحقيق شرطيّة التذكية أو مانعيّة الميتة بناء على كون الميتة عبارة عن أمر عدميّ وهو عدم وقوع الذبح الشرعيّ على الحيوان القابل له؛ وذلك لعدم إمكان إحراز عدم المانع حينئذٍ بالأصل عند الشكّ

---

١. *الجواهر* ٨: ٨٣.

فيه - كالشرطيّة -، بخلاف باب المأكول، فإنّه على القول: بكون غير المأكول مانعاً يمكن إحراز عدمه بالأصل، دون ما إذا كان المأكول شرطاً، فإنّه لا أصل لإحرازه.

وكيف كان، فالظاهر من النواهي الغيريّة الواردة في المنع عن الصلاة في الميتة مانعيّتها؛ وذلك لما هو المقرّر من أنّ الأمر الغيري كما يكون مفيداً للشرطيّة، كذلك النهي الغيري مفيد لمانعيّة متعلّقه عن تحقّق المأمور به، فهذه قاعدة كلّيّة، فطبع النواهي الغيريّة دائماً يقتضي مانعيّة متعلّقها، كما أنّ ذيل موثّقة ابن بكير: «إلّا أن يكون ذكيّاً ذكّاه الذابح»[1]، وموثّقة ابن أبي حمزة[2] ظاهران في شرطيّة التذكية.

والتحقيق يقتضي الأخذ بظهور النواهي في المانعيّة، وصرف ذيل الموثّقتين عن الشرطيّة بجعل صدرها قرينة على بيان المانعيّة ويكون التعبير بما يوهم الشرطيّة لكون الميتة والمذكّى من قبيل ما لا ثالث لهما، فيصحّ في مقام التعبير أن يعبّر عن مانعيّة أحدهما بشرطيّة الآخر من غير أن يكون شرطاً حقيقة.

ووجه صحّة ذلك هو أظهريّة النواهي الغيريّة في المانعيّة عن ذيل الموثّقتين في الشرطيّة بسبب وقوع ذلك الاحتمال المتقدّم في ذيلهما احتمالاً ظاهراً بقرينة صدرهما دون النواهي الغيريّة، حيث لا قرينة على إرادة خلاف الظاهر منها، وهو المانعيّة وإن لم تكن خالية عن أصل الاحتمال.

ثمّ إنّه إن أُحرزت التذكية بالعلم الوجداني أو بالبيّنة فهو، وإلّا فيرجع إلى الأمارات التي جعلت طريقاً إلى إحرازها وهي أُمور:

الأوّل: يد المسلم.

والثاني: سوق المسلمين.

والثالث: المطروحيّة في أرض المسلمين إذا كان على المطروح أثر استعمال المسلم.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ١، مع اختلاف يسير.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٤٨ ب ٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٣.

ومع إحدى هذه الأمارات يحكم بالتذكية وترفع اليد عن استصحاب عدمها - لو قيل: بصحّة جريانه - ويكون تقديم هذه الأمارات عليه من باب حكومة الأمارة على الأصل العملي.

وهل يختصّ الحكم بجواز الصلاة فيما شكّ في تذكيته بما إذا وجد فيه شيء من هذه الأمارات أو يحكم بجوازها فيه وإن لم يكن فيه شيء منها؟ وجهان: أقواهما الأوّل.

وتوضيح ذلك أنّ في المقام مطلقات دالّة على نفي البأس عن الصلاة فيما يشكّ في تذكيته مثل موثّقة سماعة أنّه سُئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن تقليد السيف في الصلاة، وفيه الغراء والكيمخت؟ فقال (عليه السلام): «لا بأس ما لم تعلم أنّه ميتة»[1].

وخبر عليّ بن أبي حمزة: عن الرجل يتقلّد السيف ويصلّي فيه؟ قال (عليه السلام): «نعم». فقال الرجل: إنّ فيه الكيمخت. قال: «وما الكيمخت»؟ فقال: جلود دوابّ؛ منه ما يكون ذكيّاً ومنه ما يكون ميتة، فقال: «ما علمت أنّه ميتة فلا تصلّ فيه»[2].

وخبر الحلبي عنه (عليه السلام): عن الخفاف التي تباع في السوق؟ فقال: «اشتروصلّ فيها حتّى تعلم أنّه ميّت بعينه»[3].

وهذه الأخبار - كما ترى - تدلّ على جواز الصلاة فيما يشكّ في تذكيته ولم يعلم أنّه ميّت.

وربما يتوهّم شمول إطلاقها لما لم يوجد فيه شيء من الأمارات الثلاث المتقدّمة.

---

١. *الوسائل* ٣: ٤٩٣ ب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ١٢.
٢. *الوسائل* ٤: ٤٥٦ ب ٥٥ من أبواب لباس المصلّي ح ٢.
٣. *الوسائل* ٤: ٤٢٧ ب ٣٨ من أبواب لباس المصلّي ح ٢.

لكن يندفع: **أوّلاً**: بمنع إطلاقها، لكونها واردة في مقام جواب السؤال عن جواز الصلاة فيما يشكّ في تذكيته، ومنشأ شكّ السائل أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ: إمّا اختلاط أهل الذمّة بالمسلمين في السوق، أو غلبة العامّة في أسواقهم المستحلّين لذبائح أهل الكتاب، والقائلين بجواز استعمال الميتة في الصلاة بالدباغ، فيكون الجواب منصرفاً إلى مورد سؤالهم، لوجود القدر المتيقّن في مورد التخاطب المانع عن انعقاد مقدّمات الحكمة، فلا يتمّ الإطلاق.

وأمّا ما شكّ في تذكيته مع العلم بكونه مجلوباً من بلاد الكفّار ومأخوذاً منهم المورد لابتلائنا في هذه الأعصار والخارج عن محلّ ابتلائهم فهو خارج عن مصبّ تلك الأخبار، وهذا المعنى وإن لم يمكن استفادته من اللفظ، إلّا أنّ دعواه ليس ببعيد.

وثانياً: إنّ تلك الأخبار على تقدير تسليم إطلاقها وشمولها للمشكوك الذي لا يوجد فيه شيء من الأمارات الثلاث، مقيّدة بما دلّ على جواز الصلاة في المشكوك فيه إذا قامت فيه شيء من تلك الأمارات الدالّة بالمنطوق أو بالمفهوم على عدم جوازها فيما لم يوجد فيه شيء منها، كخبر إسماعيل بن موسى، وفيه: قال (عليه السلام): «**عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم المسلمين يصلّون فيه فلا تسألوا عنه**»[1]، الدالّ بمنطوقه على وجوب الفحص عنه وعدم جواز الصلاة فيه إذا علم بأنّه خرج من أيدي المشركين، ولم يعلم بأنّ المسلمين يعاملون معه معاملتهم مع المذكّى من الصلاة فيه، فيدلّ بمنطوقه على عدم جواز الصلاة فيه إذا فقدت فيه الأمارات الثلاث.

وخبر إسحاق بن عمّار، وفيه - في الجواب عن السؤال عن الصلاة في

---

١. *الوسائل* ٣: ٤٩٢ ب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ٧.

المأخوذ من السوق إذا شكّ في تذكيته -: «إنّه إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»[١]، الدالّ بمفهومه على ثبوت البأس فيما لم يكن كذلك.

وغير ذلك من الأخبار، فيقيّد بها تلك المطلقات، ويصير الجواز بعد التقييد مختصّاً بما قامت فيه الأمارة، وتدلّ المقيّدات إمّا منطوقاً أو مفهوماً على ثبوت البأس في المشكوك فيه إذا لم يوجد فيه شيء من الأمارات، ولا يحتاج في إثبات البأس فيه إلى التمسّك بأصالة عدم التذكية لكي يرد عليه بالمنع عن صحّته حسبما تقرّر في محلّه.

وبالجملة فالأقوى عدم جواز الصلاة فيما يشكّ في تذكيته مع عدم تحقّق شيء من الأمارات الثلاث، وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه في الجملة.

إنّما الكلام في أُمورٍ:

الأوّل: هل أرض المسلمين أمارة على التذكية - كسوقهم - ولو لم يكن على المطروح فيها أثر استعمال المسلم، أو تختصّ أماريّتها بما إذا كان عليه أثره؟ وجهان: ظاهر *الجواهر*[٢] هو الأوّل، واستدلّ له بخبر إسحاق بن عمّار المشار إليه آنفاً الدالّ على نفي البأس عن الصلاة فيما يصنع في أرض المسلمين، وفيه: «إنّه لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام». قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال (عليه السلام): «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»[٣].

وخبر السكوني عن الصادق (عليه السلام) وفيه: «إنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) سُئل عن سفرة وُجِدت في الطريق مطروحة يكثر لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيه سكّين؟ فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): يقوّم ما فيها ثمّ يؤكل، لأنّه يفسد

---

١. *الوسائل* ٣: ٤٩١ ب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ٥.

٢. *الجواهر* ٨: ٩٠، ٩٢.

٣. *الوسائل* ٤: ٤٥٦ ب ٥٥ من أبواب لباس المصلّي ح ٣.

وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن. قيل له: يا أميرالمؤمنين، لا يُدرَى في سفرة مسلم أم سفرة مجوسيّ؟ فقال (عليه السلام): هم في سعة حتّى يعلموا»[1].

مضافاً إلى أنّ أرضهم بما هي أرض لهم يكون مثل دارهم، فيشمل حكم دارهم لأرضهم أيضاً.

ولكن التحقيق هو الأخير؛ وذلك لعدم الدليل على أماريّة الطرح في أرضهم ما لم يكن على المطروح أثر استعمال المسلمين الذي يدلّ على كونه تحت يده.

والاستدلال بالخبرين المذكورين مردود:

أمّا خبر إسحاق بن عمّار، فلأنّه يدلّ على أنّ المصنوعيّة في أرض المسلمين أمارة على التذكية، ولا دلالة فيه على حكم المطروح أصلاً.

وأمّا خبر السكوني فلأنّ فيه احتمالين:

أحدهما: أن يكون مسوقاً لحكم البرائة والإباحة عند الشكّ في الحلّيّة من دون نظر إلى كون المطروحيّة أمارة كما هو الظاهر من ذيله، حيث قال (عليه السلام): «هم في سعة حتّى يعلموا»، وعلى هذا الاحتمال يصير دليلاً على أنّ الحكم في المشكوك فيه مطلقاً هو الإباحة، لا أنّ الأرض أمارة.

وثانيهما: أن يكون مسوقاً لبيان كون الأرض أمارة.

والاحتمال الأوّل اظهر، ومعه فلا يكون الخبر ممّا عمل به، بل هو مطروح بهذا المعنى؛ إذ لم يذهب أحد إلى الإباحة عند الشكّ في حلّيّة المطروح إذا لم يكن في البين أمارة، فحينئذٍ يشكل استنباط أماريّة الأرض منه بحمله على الاحتمال الأخير، ولو منع من أظهريّة الاحتمال الأوّل فلا أقلّ من تساويه مع الأخير المانع من الاستدلال به للمدّعى، إذ لا إشكال في عدم أظهريّة الاحتمال الأخير.

---

١. *الوسائل* ٣: ٤٩٢ ب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ١١.

وأمّا ما ادّعي من أنّ أرضهم تكون كدارهم فلم يقم عليه دليل.

ثمّ إنّه على القول الأوّل والبناء على عدم اعتبار أثر استعمال المسلم على المطروح، فلا إشكال في اعتبار أن يكون عليه أثر استعمال إنسان فيما إذا احتمل كونه ميتة أكلتها السباع، فإنّ ما لا أثر عليه من استعمال إنسان لا يكون بحكم المذكّى حتّى عند القائل بأمارية المطروح مطلقاً؛ وذلك لاختصاص دليل أمارتها بما ذكر، كخبر السفرة حيث يكون مورده اللحم المشكوك كونه من مال المسلم أو المجوسي، وكذا نفس السفرة وما فيها من الخبز والبيض والسكّين الدالّة على استعمال الإنسان.

وأمّا اشتراط أمارية المطروحيّة بكون المطروح ممّا أُجري عليه يد المسلم - كما في *حاشية النجاة* للشيخ الأكبر[1] (قدّس سرّه) - ففيه أنّ إجراء يد المسلم عليه ليس شرطاً للعمل بخبر السفرة، بل هو في الحقيقة التزام برفع اليد عنه ورجوع إلى أمارية اليد.

الأمر الثاني: إنّه كما يكون يد المسلم أو سوقه أو أرضه - إذا كان المطروح فيها عليه أثر استعمال المسلم - أمارة على التذكية، فهل تكون يد الكافر أو سوقه أو المطروح في أرضه أمارة على عدمها أو يكون من باب عدم الأمارة عليها، لا الأمارة على عدمها؟ وجهان:

أقواهما الثاني؛ وذلك لعدم استفادة أمارية يده على عدم التذكية من أخبار الباب، إذ الظاهر منها كون يد المسلم - مثلاً - أمارة، كما لا يخفى على من لاحظها، مثل: «**إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس**»[2] الدالّ بمفهومه على ثبوت البأس

---

١. راجع *نجاة العباد*: ٧٨. ولم نعثر عليه على حاشية من الشيخ الأنصاري ﷺ. بقلم ميرزا حسين اليزدي سنة ١٣١٨ من شهر ذي القعدة ١٩ وكذا في الحجري سنة ١٣٢٧ ص: ٩٢ وكذا في الحجري سنة ١٢٩٩ ص: ٧٥ و كذا الحجري سنة ١٢٩٤ في مبحث الساتر وليس له أرقام الصفحة.

٢. *الوسائل* ٤: ٤٥٦ ب ٥٥ من أبواب لباس المصلّي ح ٣.

فيما إذا لم يكن الغالب عليها كذلك الناشي من جهة الشكّ، لا من جهة كون عدم غلبة المسلم أمارة على عدم التذكية.

الأمر الثالث: إنّ يد المسلم، هل هي أمارة على التذكية مطلقاً حتّى فيما لو علم بمسبوقيّتها بيد الكافر، أو تكون أمارة فيما لم يكن كذلك، أو لم يعلم الحالة السابقة لها؟ وجهان:

قد يقال: بالأوّل، لإطلاق ما دلّ على جواز الصلاة فيما يؤخذ منها أو من سوقهم.

لكن الأقوى هو الثاني؛ لمنع الإطلاق، وبيان ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمتين:

الأُولى: إنّه قد علم في محلّه: أنّ القضيّة الخارجيّة وهي التي حكم فيها بالأفراد المحقّقة خارجاً يكون مورد الحكم فيها منحصراً بما في الخارج من الأفراد المحقّقة الموجودة، ولا يشمل ما يوجد بعد الحكم أصلاً، ولو أُريد إثباته لها لكان بدليل آخر دالّ على إلحاقها بالأفراد الموضوعة للحكم، وليس من موارد التمسّك بالإطلاق، إذ لا إطلاق لدليل الحكم حينئذٍ أصلاً. ولذا لم تكن متعارفة في العلوم، ولا يكون شأن العلوم هو البحث عنها، لكونها في قوّة الجزئيّة وإن كانت مسورة بكلمة «كل» مثل: «كلّ من في البلد مات» أو «كلّ من في العسكر قُتِل»، وذلك بخلاف الحقيقيّة وهي التي حكم فيها بالأفراد مطلقاً ولو كانت مقدّرة.

الثانية: إنّه قد يستفاد الإطلاق من ترك الاستفصال فيما إذا لم يكن اللفظ بإطلاقه شاملاً للمورد، وكان سؤال السائل ناظراً إلى الجهة التي لا يكون اللفظ شاملاً لها، ولم تكن الجهة مغفولة عنها، فحينئذٍ يكون ترك الاستفصال دليلاً على شمول الحكم لتلك الجهة أيضاً.

وبعد تمهيد هاتين المقدّمتين نقول: لا إطلاق في تلك الأخبار حتّى تشمل ما إذا كانت يد المسلم مسبوقة بيد الكافر، لا من اللفظ، ولا من جهة ترك الاستفصال:

أمّا الأوّل: فلكونها قضايا خارجيّة وردت في محلّ الحاجة، وهي الجواب عمّا وقع عنه السؤال من الأيدي والأسواق الخارجيّة في تلك الأزمنة.

وأمّا الثاني فلما تقدّم من أنّ المنشأ للشكّ في كون المأخوذ مذكّى هو غلبة العامّة على أسواق المسلمين المستحلّين لذبائح أهل الكتاب والقائلين بطهارة الميتة بالدباغ، لاكون أيديهم مسبوقة بأيدي الكفّار؛ إذ لم يكن جلب الجلود من بلاد الشرك معمولاً في ذلك الزمان، وإنّما ذلك أمر حدث في هذه الأعصار، كما لا يخفى على من تتبّع سيرة السابقين، فليس إطلاقها من جهة ترك الاستفصال بعد كون تلك الجهة مغفولاً عنها بالكلّيّة عند أذهان السائلين.

هذا، مضافاً إلى دلالة خبر إسحاق المتقدّم[1] الدالّ على عدم البأس فيما صنع في أرض الإسلام حيث جعل الملاك مصنوعيّته في أرض الإسلام، فيكون المصنوع في أرض الكفّار خارجاً عنه ولوكان بيد المسلم. فعلى هذا، فيشكل في الجلود المعمولة في بلاد الكفر من الخُفّ ونحوه المجلوبة إلى بلادنا.

اللهمّ إلّا أن يحتمل الفحص ممّن جلبها من بلاد الكفر، فيحكم بنفي البأس عنه حملاً لفعله على الصحّة.

لكن الإنصاف انتفاء هذا الاحتمال، للقطع بعدم الفحص غالباً، فالأقوى عدم جواز استعمال تلك الجلود ولو أُخذت من يد المسلم أو سوقهم.

التنبيه الرابع: هل مانعيّة الميتة عن الصلاة معها، إنّما هي لأجل نجاستها حتّى يختصّ المنع بما إذا كانت من حيوان ذي النفس، أو لأجل كونها ميتة بما هي ميتة وإن كانت طاهرة، فيشمل ما كانت من غير ذي النفس أيضاً؟ وجهان بل قولان: أقواهما بالنظر إلى الأدلّة هو الأوّل، وإن كان الاحتياط لا ينبغي تركه؛ وذلك لأنّ

---

١. تقدّم تخريجه في ص: ٢٠٩.

مورد السؤال في أكثر الأدلّة الدالّة على مانعيّتها هو المنع ممّا يصنع منها، كالجلد والفرو والخُفّ ونحوها، ومن المعلوم بحسب الارتكاز أنّ مثل هذه إنّما تصنع من جلود ذي النفس ولم يكن صنعها من جلود غير ذي النفس معهوداً مرتكزاً، كما يكون اليوم أيضاً كذلك، فإنّه لم يسمع اصطناع شيء من الثوب من جلود السمك ونحوه، ولو كان لكان نادراً جدّاً خارجاً عن مرتكز المخاطب، بحيث يكون حمل لفظ المصنوع من الميتة عليه بعيداً جدّاً، لكون المتيقّن منه ما هو المرتكز عند المخاطب، وقد قرّر في الأُصول أنّ من شرائط التمسّك بالإطلاق فقد القدر المتيقّن.

نعم، لو كان في روايات الميتة ما يدلّ على المنع من الصلاة في الميتة بأن كان لفظ «الميتة» مأخوذاً فيه بأن ورد: «لاتصلّ في الميتة» لكان للقول بإطلاقها لغير ذي النفس وجه.

لكن الظاهر بعد التتبّع عدم ورود مثل ذلك، ورواية ابن أبي عمير- وفيها: «لا تصلّ في شيء من الميتة»[1] - ظاهرة أيضاً فيما يصنع منها بجعل الشيء كناية عنه، خصوصاً مع تأييده بقوله (عليه السلام): «ولا تسع منها»[2]، ولو سُلِّم دلالتها على المنع عن الميتة بقول مطلق لكان حملها على المصنوع منها المتعارف عند السائل أمراً ممكناً بقرينة باقي الأخبار، مضافاً إلى تأيّد ذلك القول بالإجماع المنقول عن *المعتبر* حسب ما حكاه المحقّق الثاني[3]، وعدم وجدان ذلك في *المعتبر*[4] غير قادح بصيرورته إجماعاً منقولاً بعد ما كان ناقله مثل المحقّق الثاني، فيمكن أن يكون اشتبه في تعيين الكتاب واستنده إلى *المعتبر* لكن مقتضى جلالته (قدّس سرّه) هو أنّ المنقول منه كتاب معتبر عنده وإن لم يكن كتاب *المعتبر*.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٤٣ ب ١ من أبواب لباس المصلّي ح ٢. مع اختلاف.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٤٣ ب ١ من أبواب لباس المصلّي ح ٢. مع اختلاف يسير.

٣. *جامع المقاصد* ٢: ٧٧.

٤. وقد وجد في *المعتبر* ٢: ٨٤.

وأمّا ما ذكره في *الجواهر*[١] من تعليل اختصاص المنع بميتة ذي النفس بالسيرة القطعيّة في نحو القمّل والبقّ والبرغوث، ففيه: أنّه لو قيل: بعدم الاختصاص لم يشمل مثل القمّل ونحوه قطعاً؛ ضرورة أنّه بناء على التعميم يشمل ميتة ما لا نفس له إذا كان ممّا يقع عليه الذكاة دون مثل الحشرات الغير القابلة للتذكية؛ لعدم صدق كونها ذات لحم.

ثمّ إنّ هذا كلّه بناء على مانعيّة الميتة، وكذا الكلام بناء على شرطيّة التذكية؛ إذ الظاهر من الموثّقتين المتقدّمتين أيضاً كونهما في مقام بيان الحكم في ما هو المتعارف ممّا يصنع من الميتات، وهو المنحصر بما تكون من ذي النفس، فراجع.

وموثّقة ابن بكير[٢] وإن لم تكن في مقام الجواب عن المصنوع من الميتة، لكن ذكر الوبر والشعر فيها أيضاً مُشعر على الاختصاص بميتة ذي النفس، لعدم تحقّقهما في المأكول من غير ذي النفس، لاختصاصه ظاهراً بالسمك والجراد، وليس لهما شَعر ولا وَبَر.

ثمّ إنّه مع الشكّ في شمول الإطلاقات المانعة عن الصلاة مع الميتة لميتة غير ذي النفس يرجع فيها إلى البرائة، لكون الشكّ في مانعيّتها، فيصير من موارد الشكّ بين الأقلّ والأكثر عند الشكّ في المانعيّة، وقد قرّر في الأُصول أنّ المرجع فيها هو البرائة، كما في الشكّ في الشرطيّة.

التنبيه الخامس: هل أمارية يد المسلم على التذكية، إنّما هي من جهة كونها أمارة على الملكيّة، وأنّ ثبوت الملكيّة مستلزم لثبوت التذكية من جهة عدم قابليّة الميتة للتملّك، فحينئذٍ فكلّ يد تكون أمارة على الملكيّة مثبتة للتذكية أيضاً وإن لم

---

١. *الجواهر* ٨: ١٠٤.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ١.

تقترن مع التصرّف الممنوع منه شرعاً في الميتة، أو تكون أماريّتها من جهة كشفها عن نفس التذكية، فيعتبر فيها زائداً عن دلالتها على الملكيّة أن تكون دالّة على تصرّف المسلم - المتديّن المبالي بالدين - فيها تصرّفاً سائغاً في غير الميتة؟ وجهان.

وبعبارة أُخرى هل أماريّتها على التذكية أخصّ من أماريّتها على الملكيّة، أو يثبت التذكية بما تكون أمارة على الملكيّة، وذلك بعد وضوح أنّه ليس المراد من اليد هو الجارحة، بل هي كناية عن التصرّف، فحينئذٍ يقال: هل التصرّف الكاشف عن الملكيّة ككونه في بيته - مثلاً - كاشف عن تذكيته، أو لابدّ في كشفها عن التذكية من تصرّف زائد على التصرّف الكاشف عن الملكيّة بأن يتصرّف فيه تصرّفاً لا يفعله المسلم في الميتة، كأن يصلّي فيه، أو يلبسه إذا كان جلداً، أو يعرضه في مقام البيت - مثلاً -؟

أقواهما الثاني؛ وذلك لما هو المستظهر من أخبار الباب، كما هو الظاهر من خبر إسماعيل بن موسى، وفيه: «**عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون** ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»[1] الدالّ على ترتيب آثار التذكية بتصرّف المسلم فيه بالصلاة، ووجوب الفحص مع عدمه ولو مع تحقّق الأمارة على الملكيّة كما هو الظاهر من قوله (عليه السلام): «**عليكم أنتم الخ**»، كما لا يخفى.

وكذا أخبار الاشتراء من السوق حيث إنّ نفس المعرضيّة للبيع كاشفة عن التذكية، لكونها من التصرّفات التي لا يفعله المسلم في الميتة، ومع الشكّ فالقدر المتيقّن من تلك الأخبار هو أماريّتها بالمعنى الأخصّ، فيرجع في المشكوك منها إلى الأصل.

التنبيه السادس: قد تقدّم أنّ يد الكافر لا تكون أمارة على عدم التذكية، فحينئذٍ

---

١. *الوسائل* ٣: ٤٩٢ ب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ٧.

فلو تقارنت اليدان كأن يكون بتصرّف المسلم والذمّي معاً بأن يكونا شريكين فيه، فيحكم بالتذكية بناء على كون يد المسلم أمارة عليها، كما إذا تصرّف فيه بالتصرّف الغير السائغ في الميتة، وكذلك بناء على كونها أمارة على الملكيّة وكون الملكيّة مستلزمة لها؛ وذلك لعدم الفرق بين الملكيّة المختصّة والمشتركة في استلزامها التذكية؛ ضرورة أنّه كما لا يملك المسلم للميتة بالاختصاص، لا يملكها أيضاً بالاشتراك.

ولو تلاحقت اليدان وكان يد المسلم أسبق من يد الكافر أو بالعكس، فكذلك يحكم بالتذكية مع كونه في صورة تأخّريده ممّن يتعبّد بأحكام الدين ولا يكون ممّن لا يبالي بها حتّى يجري في حقّه أصل الصحّة.

وأمّا بناء على كون يد الكافر أمارة على عدم التذكية، فإن كان المراد بأمارّيتها أنّها تحرز بها كونه ميتة، كما أنّ يد المسلم تحرز بها التذكية، فحينئذٍ يقع التعارض بين الأمارتين في صورة الاقتران ولابدّ من الحكم بأسبقهما عند التلاحق.

لكن استفادة كونها أمارة على عدم التذكية بهذا المعنى مشكل جدّاً، وغاية ما يمكن أن يدّعى استفادته من الأخبار- لو سُلِّم كونها أمارة على عدم التذكية - هي عدم التذكية بمقدار ما يستفاد من الأصل وهو المعنى اللاّاقتضائي بالنسبة إلى التذكية، لا اقتضاء العدم، فحينئذٍ فمع التقارن يحكم بتقديم يد المسلم لكونها محرزة للتذكية، ويد الكافر لا تكون أمارة لإحراز عدمها، فيكون تعارضهما من قبيل تعارض بيّنة النفي مع الإثبات حيث تقدّم بيّنة الإثبات، ومع التلاحق وكون يد المسلم أسبق يحكم أيضاً بتقديم يده، لأنّه أحرز بها التذكية، فبإخراج ما حكم بتذكيته باليد عن يده ودخوله تحت يد الكافر لا تخرج عن محكوميّته بكونه مذكّى، ولا ينقلب عمّا هو عليه من كونه محكوماً بالتذكية، إذ يد المسلم ليست أمارّيتها على التذكية المقيّدة

بكونها في ظرف بقاء اليد، بل ثبوت اليد كاشف عن التذكية مطلقاً بلا اعتبار فيتقيّدها، بل لا يعقل التقييد، كما لا يخفى.

نعم، لو كانت التذكية ثابتة بالأصل لكان ثبوتها متحدّداً ببقاء الأصل المتوقّف على بقاء الشكّ، فلو لم يجر الأصل بأن زال الشكّ لم يبق الحكم بالتذكية - كما هو واضح -، بل مع فرض ارتفاع الشكّ إمّا يحصل العلم بالتذكية أو بعدمها. وعلى كلا التقديرين لا يبقى مجال للأصل المتقوّم بالشكّ، وكذا إذا كانت يد المسلم متأخّرة، وكان ممّن يحتمل فيه أنّه أحرز التذكية، فإنّه ما دام كونه بيد الكافر ممّا لم يحرز تذكيته وبعد صيرورته بيد المسلم المبالي بالدين المتصرّف فيه تصرّفاً ممنوعاً في الميتة الموجب لاحتمال إحرازه للتذكية يحكم بتذكيته.

التنبيه السابع: هل يد المسلم أمارة على التذكية مطلقاً ولو مع العلم بكونه مستحلاً للميتة بالدباغ، أو لا يكون أمارة مطلقاً، إلّا إذا علم بأنّه ليس بمستحلّ لها به، أو يفصّل بين ما لم يعلم باستحلاله فتكون يده أمارة عليها وما علم بكونه مستحلاً فلا تكون أمارة مطلقاً ولو أُخبر بكونه مذكّى، أو يفصّل بين ما إذا أُخبر بالتذكية ولو كان مستحلاً وبين ما إذا لم يُخبَر فتكون يده أمارة في الأوّل دون الثاني؟ أقوالٌ:

أوّلها مشهورها؛ وذلك للمطلقات المتقدّمة التي قد عرفت ظهورها في كون المنشأ للشكّ الموجب للسؤال فيها هو غلبة غير العارف من المسلم على الأسواق، مع كونهم مستحلّين للميتة بالدباغ، ولذبيحة أهل الكتاب والزجر الوارد فيها عن السؤال بأنواع من التأكيد، كما في خبر ابن الجهم، وفيه: «**أترغب عمّا كان أبو الحسن (عليه السلام) يفعله**»[1]؟ وصحيح البزنطي، وفيه: «**ليس عليكم المسألة، إنّ ابا جعفر**

---

١. *الوسائل* ٣: ٤٩٣ ب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ٩.

(عليه السلام) كان يقول: إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم، وإنّ الدين أوسع من ذلك»[١]، وخبر إسماعيل بن موسى الوارد فيما يشترى من المسلم الغير العارف، وفيه: «إذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»[٢]، وخبر البزنطي وفيه: «ليس عليكم المسألة»[٣].

وقد استدلّ للثاني بخبر أبي بصير الدالّ على أنّ زين العابدين (عليه السلام) كان ينزع للصلاة ما يُبعَث إليه من العراق من الفرّاء وينزع ما يليه، وكان (عليه السلام) يقول في ذلك: «إنّ أهل العراق يستحلّون لباس جلود الميتة ويزعمون أنّ دباغه ذكاته»[٤]، ودلالته على عدم أماريّة يد المسلم إذا كان الشكّ في كونه مستحلّاً حينئذٍ ظاهرة؛ ضرورة أنّه لم يعلم منه ظاهراً علمه بكونه مأخوذة من يد المستحلّ، ولتعليله (عليه السلام) بأنّه مصنوع من العراق كذا، مع أنّ من المعلوم أنّ أهل العراق لم يكونوا جميعاً كذلك.

هذا وفيه: **أوّلاً**: الطعن فيه بضعف سنده.

وثانياً: ظهوره بقرينة لبسه (عليه السلام) إيّاها في كون نزعه احتياطاً منه في مقام العمل، لا في مقام الفتوى، كيف ولو كان ممّا لا يجوز الصلاة فيه لما جاز لبسه في غيرها أيضاً؟! ضرورة حرمة استعمال الميتة مطلقاً من غير تفصيل في حال الصلاة وغيرها.

والقول بالتفصيل في المشكوك منها إذا أُخذ ممّن لا يعلم بكونه مستحلاً بين لبسه في حال الصلاة وغيرها، بالمنع في الأوّل والجواز في الثاني تمسّكاً بهذا

---

١. *الوسائل* ٤: ٤٥٥ ب ٥٥ من أبواب لباس المصلّي ح ١.
٢. *الوسائل* ٣: ٤٩٢ ب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ٧.
٣. *الوسائل* ٤: ٤٥٥ ب ٥٥ من أبواب لباس المصلّي ح ١.
٤. *الوسائل* ٤: ٤٦٢ ب ٦١ من أبواب لباس المصلّي ح ٢.

الخبر كما نُسِب إلى إيماء *الذكرى*[١]، ضعيفٌ في الغاية للإجماع على عدم الفرق، فيكون الخبر بصدره دليلاً على الجواز، وإنّما كان الاحتياط منه في مقام العمل الغير المخالف للفتوى، هكذا قيل، محاذياً لما في *الجواهر*[٢].

لكن لا يخفى ما فيه، لبُعد لبسه منه (عليه السلام) في حال غير الصلاة أيضاً إذا كان الاحتياط في مقام العمل مقتضياً لنزعه في حال غير الصلاة، مضافاً إلى أنّ صدر الخبر دالّ على اضطراره (عليه السلام) بلبسه لكونه صرداً - أي متألّماً من البرد: لكونه نحيفاً لا يتحمّله مع فرّاء الحجاز فلبسه حينئذٍ في غير الصلاة لا يدلّ على الجواز مطلقاً، بل هو على عدم الجواز بمناسبة ذكر الاضطرار مع ما كان من نزعه في حال الصلاة أدلّ؛ فالأولى أن يُطرَح الخبر لضعف سنده أو يُجاب.

ثالثاً: بأنّه معارض مع ما تقدّم من المطلقات الصريحة في الجواز ولو مع العلم بكون مَن في يده مستحلاً.

ودعوى أنّها لا تدلّ بالخصوص على كون من بيده مستحلاً وإن دلّت على كونه من العامّة، واهية بعد العلم بكونهم في زمان صدور تلك المطلقات الصادرة أكثرها في زمان الصادق (عليه السلام) من أتباع أبي حنيفة القائل بطهر الميتة بالدباغ لشيوع مذهب الشافعي بعده بزمان، مع أنّ استحلالهم لذبائح أهل الكتاب من اتفاقيّاتهم.

وأمّا دليل القول الثالث - وهو المحكي عن جملة من الكتب *كالمنتهى*[٣] و*نهاية الأحكام*[٤] وغيرهما - فهو إجراء أصالة الصحّة في من لم يعلم أنّه مستحلّ، وعدم جريانها فيمن يعلم أنّه كذلك ولو أُخبر بالتذكية، لأنّه غير موثوق به.

---

١. *الذكرى* ٣: ٢٩.
٢. *الجواهر* ٨: ١٠٠.
٣. *المنتهى* ٤: ٢٦٦.
٤. *نهاية الأحكام* ١: ٣٧٤.

هذا في من يعلم بكونه مستحلاً. بل وفي *المبسوط*[١] لا بجواز شرائه ممّن يستحلّ الميتة أو كان متّهماً فيه. واستدلّ فيه بما ذكر فيمن يعلم باستحلاله، ويخبر ابن الحجّاج، وفيه دلالة على جواز الشراء بعد السؤال عن كون ما في يد البايع مذكّى، وعدم جواز أن يشترط على نفسه عند بيعه أنّه مذكّى، بل يقول عند البيع: قد شرط الذي اشتريتها منه أنّها ذكيّة، فإنّ ثبوت البأس في الاشتراط بكونه مذكّى مع إخبار البايع بأنّه مذكّى دليل على عدم إثبات التذكية بخبره، خصوصاً مع تعليله باستحلال أهل العراق الميتة وزعمهم أنّ دباغ الجلد ذكاته.

ويرد على ما ذكره، أوّلاً: عدم جريان أصالة الصحّة في حقّهم [وثانياً] أنّه خروج عن حكم المطلقات المتقدّمة من غير مقيّد.

وأمّا الخبر، فالظاهر أنّ عدم جواز الاشتراط إنّما هو لعدم إحراز التذكية وجداناً، ولابدّ في الاشتراط من أن تكون محرزة كذلك، ولا يكفي إحرازها بحكم الأمارة، كما هو في كلّ شرط يشترط، والذي يدلّ على ذلك جواز اشتراطه منهم، مع أنّه لو لم تكن أمارة في البين وكان ما في أيديهم محكوماً بالميتة، لاستحلالهم لما كان لجواز الشراء منهم وجه، ولا لبيعه بعد الاشتراط ولو قلنا: بجواز اشتراط المشتري كونه مذكّى عند بيعه.

وأمّا القول الرابع؛ فقد استدلّ له بخبر الأشعري الوارد في السؤال عن الفرو المشترى من السوق، وفيه: «إذا كان مضموناً فلا بأس»[٢]، الدالّ بمفهومه على ثبوت البأس فيما إذا لم يكن مضموناً، بناء على أن يكون المراد من المضمون ضمان البايع ذكاته، كما ورد مثله فيما لا يؤكل من أنّه إذا أكل وضمن فلا بأس[٣].

---

١. *المبسوط* ١: ٨٣.

٢. *الوسائل* ٤: ٤٦٣ ب ٦١ من أبواب لباس المصلّي ح ٣.

٣. *الكافي* ٦: ٤٥٠ باب [لبس الصوف والشعر والوبر] ح ٣.

وفيه: إنّ غايته كونه دالّاً بمفهومه على البأس فيما لا يضمن البايع، الظاهر في الحرمة، والمطلقات المتقدّمة صريحة في الجواز حسب ما تقدّم، فلابدّ من حمل هذا الخبر على الكراهة.

التنبيه الثامن: هل المنع عن لبس الميتة في الصلاة مختصّ بالساتر، أو يعمّ ما لا يتمّ الصلاة به منفرداً أيضاً؟ وجهان:

الأقرب الأقوى هو الثاني؛ وذلك لإطلاق ما تقدّم من الروايات الدالّة على المنع من الصلاة في الميتة، مثل قوله (عليه السلام): «لا يلبس في الصلاة ولو دبغ سبعين مرّة»[1]، وما ورد من عدم جواز تقليد السيف إذا علم بكون جلده ميتة[2].

ولا ينافيه ما ورد في خبر الهاشمي[3] من جواز الصلاة في النعال والخفاف إذا كانتا في غير أرض المسلمين، وذلك لمعارضته مع ما دلّ على عدم جواز الصلاة مع السيف المقلّد من الميتة إن قلنا: بظهوره في كون الجواز فيهما من جهة كونها ممّا لا تتمّ الصلاة به - كما هو الظاهر -، فلا وجه لحمله على المعلوم تذكيته كما في *الجواهر*[4]، وتخصيص الجواز بهما والالتزام بالمنع في غيرهما ممّا لا تتمّ به الصلاة، ممّا لم يذهب إليه أحد، فالخبر حينئذٍ إمّا مطروح لو أُريد اختصاص الجواز بهما، وإمّا معارض بخبر تقليد السيف لو أُريد التعميم بالنسبة إلى كلّ ما لا يكون ساتراً.

وكذا ما في المرسل المعلّل لأمر موسى (عليه السلام) بخلع نعليه[5] بأنّهما كانتا من جلد الميتة، لما فيه من ضعف السند **أوّلاً**.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٤٣ ب ١ من أبواب لباس المصلّي ح ١، مع اختلاف.

٢. *الوسائل* ٤: ٤٥٦ ب ٥٥ من أبواب لباس المصلّي ح ٢.

٣. *الوسائل* ٤: ٤٢٧ ب ٣٨ من أبواب لباس المصلّي ح ٣.

٤. *الجواهر* ٨: ١٠١.

٥. *الوسائل* ٤: ٣٤٣ ب ١ من أبواب لباس المصلّي ح ٣.

ومعارضته بما حكي عن الحجّة (أرواحنا فداه) من تكذيبه لهذا الخبر[1] و إنكاره (عليه السلام) له غاية الإنكار **ثانياً**.

وكون فعل موسى (عليه السلام) غير حجّة لنا ولو قلنا: بصحّة استصحاب أحكام الشرايع السابقة - كما هو الأقوى -، لكونه قبل نبوّته، ولا يدرى أنّه (عليه السلام) بماذا أن يعمل قبل بعثته **ثالثاً**.

وعدم دلالة الأمر بالخلع على عدم جواز لبسه حال المناجاة مع الربّ - جلّ وعلا - الذي منه حال الصلاة، فلعلّ ذلك من جهة حرمة المكان، وفي الآية إشارة إلى ذلك **رابعاً**؛ فلا وجه لتوهّم جواز لبسه بالخصوص متمسّكاً بهذا المرسل الذي عرفت حاله، فالمسألة صافية بحمد الله.

---

١. كمال الدين وإتمام النعمة: ٤٦٠ باب ٤٣، ح ٢١؛ *البحار* ٨٣: ٢٣٦ ح ٣٦.

[الأمر الثالث: أن لا يكون من جلود ما لا يؤكل لحمه]

[الأمر] الثالث: ممّا يعتبر في اللباس أن لا يكون من جلود ما لا يؤكل لحمه.

لا يجوز الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه إذا كان مذكّى بلا خلاف فيه، بل في *الجواهر*[1] الإجماع بقسميه عليه، وسيأتي تحقيق الكلام في مسألة ما لا يؤكل لحمه.

وأمّا جواز الانتفاع به، فهو متوقّف على إثبات كون غير المأكول قابلاً للتذكية.

فنقول: قد اختلف في ما يقع عليه الذكاة على أربعة أقوال:

أحدها: اختصاص قبولها بما يؤكل.

وثانيها: تعميمه بالنسبة إلى غير المأكول حتّى السباع إذا لم يكن مسخاً، والمنع عن وقوعها في المسوخ.

وثالثها: تعميمه بالنسبة إلى المسوخ أيضاً، والمنع عن وقوعها في المسوخ[2].

ورابعها: تعميمه بالنسبة إلى الحشرات أيضاً.

---

١. *الجواهر* ٨: ١٠٦.

٢. هذا القول ليس بتام إذ بين شقي التفصيل تعارض بيّن.

وأمّا بالنسبة إلى الكلب والخنزير، فعدم الوقوع إجماعيّ، بمعنى أنّهما لا يطهّران بالتذكية، كعدم وقوعها على الإنسان إجماعاً، بل ضرورة كما ادّعي.

واستدلّ للقول الأوّل بالأصل، وتقريره: إنّ المتيقّن ممّا يكون قابلاً للتذكية من الآية الكريمة: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[1]، والأخبار الدالّة على جواز أكل المذكّي هو المأكول[2]، ولا يكون إطلاق يستدلّ به على وقوعها في غيره، فيرجع في غيره إلى أصالة عدم التذكية، للشكّ في كون المحلّ قابلاً لها.

ولا يخفى أنّ التمسّك بالأصل مبنيّ على أن تكون قابليّة المحلّ جزء للتذكية لكي تكون مركّباً ممّا يفعله المذكّي ومن قابليّة المحلّ.

فإذا شكّ في تحقّق هذا المركّب - ولو بالشكّ في تحقّق جزء منه - يرجع إلى الأصل، ولكن ذلك ممنوع؛ ضرورة أنّ المحلّ القابل هو موضوع للتذكية، فلا يعقل أن يكون مأخوذاً فيها، مضافاً إلى دلالة موثّقة ابن بكير على كون التذكية فعل المذكّي، حيث يقول (عليه السلام): «ذكّاه الذابح»[3]، فإنّ القابليّة لو كانت مأخوذة فيها لما استند إلى المذكّي، فعلى هذا، فلو شكّ في التذكية بعد وقوع فعل المذكّي عليه لا يجري الأصل في عدمها.

أقول: الظاهر أنّ التذكية تارة تطلق بالمعنى المصدري، وهي لا تكون إلّا فعل المذكّي وليست القابليّة داخلة فيها بهذا المعنى، كما هو أوضح من أن يخفى.

وقد تطلق على المعنى الاسم المصدري أعني الأمر البسيط الوجودي الحاصل من التذكية المصدري على المحلّ القابل، وهذا المعنى وإن كان أمراً بسيطاً وجوديّاً، لكنّه ينتزع من منشأ مركّب، وتكون القابليّة داخلة في منشأ انتزاعها كالميتة.

---

١. سورة المائدة ٥: ٣.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ١، وغيره.

٣. تقدّم تخريجه في الصفحة السابقة.

فعلى هذا، فجريان الأصل فيها لإثبات عدمها أيضاً مشكل؛ لكون الأصل فيها نفسها معارضاً مع الأصل في عدم كونها ميتة، وجريانه في منشأ انتزاعها لإثبات عدم المنتزع يكون من قبيل الأصل المثبت.

ثمّ لو سُلّم جريان الأصل في نفسه، فنقول: إجرائه في المقام ممنوع، لدلالة ذيل موثّقة ابن بكير على قابليّة التذكية فيما لا يؤكل، وفيها: «فإن كان غير ذلك ممّا نهيت عن أكله وحرم عليك أكله، فالصلاة في كلّ شيء منه فاسدة، ذكّاه الذابح أم لم يذكّه»[1]، الظاهر في قبول النهي عن أكله لها كما هو واضح، فيندفع بها الأصل.

وموثّقة سماعة الواردة في السؤال عن جلود السباع المنتفعة بها، ففيها: «إذا رميت وسمّيت فانتفع بجلده»[2].

وموثّقه الآخر في جواب السؤال عن لحوم السباع وجلودها: «أمّا اللحوم فدعها، وأمّا الجلود فاركبوا عليها ولا تصلّوا فيها»[3].

وبهما يضعّف قول من اختصّ المنع في غير المأكول بالسباع.

ومنه يظهر فساد توهّم أنّ المتيقّن من الأخبار هو المأكول.

ومن ذلك أيضاً ظهر وجه الاستدلال للقول الثاني؛ فإنّه أيضاً مستظهر بالأصل، ويندفع بتصريح قابليّة بعض المسوخ للتذكية من بعض الأخبار، فيتمّ في الباقي بعدم القول بالفصل، كما في صحيحة ابن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عن لباس الفرّاء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود؟ قال: «لا بأس بذلك»[4]، إذ الظاهر أنّ نفي البأس عن لبسها إنّما هو بملاحظة قابليّتها للتذكية، وإلّا فمع عدم

---

١. تقدّم تخريجه في الصفحة السابقة.

٢. *التهذيب* ٩: ٧٩ ح ٧٤. وفيه: «رميته». *الوسائل* ٣: ٤٨٩ ب ٤٩ من أبواب النجاسات ح ٢.

٣. *التهذيب* ٩: ٧٩ ح ٧٣، مع اختلاف يسير. *الوسائل* ٤: ٣٥٣ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ٣ و ٤.

٤. *الوسائل* ٤: ٣٥٢ ب ٥ من أبواب لباس المصلّي ح ١.

جواز استعمالها في الصلاة لتقيّدها بما تقدّم من المطلقات الدالّة على مانعيّة جلد غير المأكول، بل المذكور فيها: «وجميع الجلود» يشمل جميع أنواعها ممّا يؤكل وما لا يؤكل من المسوخ وغيره، بعد أن يصدق عليه الجلد الملبوس عادة أو ما يكون صالحاً للبس، إلّا ما كان من نجس العين الخارج بالإجماع، ولموثّقي سماعة المتقدّمين الدالّين على جواز الانتفاع بجلود السباع الظاهر في كون بعض المسوخ فيها كالذئب والثعلب؛ فالأقوى هو القول الثالث أعني تعميم القابليّة بالنسبة إلى الحيوانات مطلقاً حتّى المسوخ والسباع.

وأمّا القول الرابع - أعني سريانها إلى الحشرات أيضاً - فلا يظهر له وجه معتدّ به.

إلّا توهّم شمول لفظ الجميع في الصحيحة المتقدّمة بالنسبة إليها أيضاً، وهو مدفوعٌ بعدم صدق الجلد في أكثرها، وعدم صلاحيّة بعضها للبس أصلاً، وعدم تعارف ذلك في البعض الآخر؛ فالأقوى عدم قبولها للتذكية كما عن الأكثر[1]، وإن كانت ميتتها في الغالب محكومة بالطهارة، لكونها ممّا لا نفس لها غالباً.

---

١. لم نعثر على من تعرض إليها. راجع *الجواهر* ٨: ١١١.

[الأمر الرابع: أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه]

[الأمر] الرابع: ممّا يعتبر في لباس المصلّي أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، عدا ما استثني ممّا يأتي، وهذا الحكم في الجملة ممّا لا إشكال فيه، بل الإجماع بقسميه قائم عليه.

وإنّما المهمّ بيان أُمور:

الأوّل: إنّه لا اختصاص في المنع فيما لا يؤكل بما كان من السباع بل يعمّ غيره أيضاً.

وربّما يتوهّم اختصاصه به؛ معلّلاً بذيل خبر ابن أبي حمزة وفيه: «لا بأس بالسنجاب فإنّه دابّة لا تأكل اللحم وليس هو فيما نهى رسول الله (صلّى الله عليه وآله)، إذ نهى عن كلّ ذي ناب ومخلب»[1].

وخبر مقاتل، وفيه في الجواب عن الصلاة في السمور والسنجاب والثعلب، قال (عليه السلام): «لا خير في ذا كلّه ما خلا السنجاب، فإنّه دابّة لا تأكل اللحم»[2].

ويمكن أن يقرب الاستدلال بهما على الاختصاص بوجهين:

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٤٨ ب ٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٣.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٤٨ ب ٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٢. و في نسخة بدل: «ذا»، «ذلك».

الأوّل: تعليل جواز الصلاة في السنجاب بكونه «لا تأكل اللحم»، فيدلّ على أنّ كلّ ما لا يأكل اللحم يجوز الصلاة معه.

الثاني: تعليل المنع بكون الحيوان ممّا يأكل اللحم، فيدلّ بسبب تضييق العلّة على اختصاص الحكم بمورِدها وعدم شموله لغير ما يكون آكل اللحم أعني ما عدا السباع ولو كان ممّا لا يؤكل لحمه.

وكلا التقريبين فاسد وذلك **لوجوه:**

الأوّل: إنّ ظهور التعليل في انحصار العلّة بما ذكر إطلاقيّ يرفع اليد عنه بما يكون نصّاً في التقييد، وهو الخبر المروي عن *العلل*[1]، وفيه بعد الحكم بعدم جواز الصلاة في شَعر ما لا يؤكل لحمه ووبره يعلّل (عليه السلام) بأنّ أكثرها مسوخ وهو نصّ في كونه علّة لتشريع عدم جواز الصلاة في غير المأكول؛ لأنّ جعل العلّة هي أكثريّة كونها مسوخاً تدلّ على أنّ العلّة ليست نفس المسوخيّة، وإلّا كان ذكر الأكثريّة لغواً، ومن المعلوم أخصّيّة هذه العلّة من العلّة المذكورة في الخبرين؛ لأنّ هذه موجبة لثبوت الحكم في غير ما يثبت فيه بالعلّة الأُولى، فيقيّد بها إطلاقها الدالّ على كونها علّة منحصرة، فبعد التقييد تكون العبرة بتلك العلّة.

وبعبارة أوضح: يستفاد من مفهوم تعليل جواز الصلاة في السنجاب «بأنّه لا يأكل اللحم» انحصار علّة التحريم بكون الحيوان من السباع، ومن تعليل عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل بكون أكثرها مسوخاً تعميم الحكم للسباع وغيره، والتعليل الأوّل ظاهر في الاختصاص، والثاني نصّ في التعميم، فيرفع اليد عن ظهوره في الاختصاص بقرينة نصوصيّة التعليل الثاني في العموم.

الثاني: إنّه لو سُلّم أنّ التعليل بأكثريّة المسوخ في ما لا يؤكل يكون من قبيل علّة

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٤٧ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ٧.

الحكم، لا علّة التشريع[1]، فنقول: توهّم اختصاص المانعيّة فيما لا يؤكل بالسباع يندفع أيضاً:

أمّا أوّلاً: فلأنّ تلك العلّة في مقام دفع وهم السائل كون السنجاب من السباع، فكأنّه توهّم من شبهه بالسنّور في أنّ له السبلة كونه من السباع التي لا تجوز الصلاة فيها، فدفع الإمام (عليه السلام) توهّمه، وقال (عليه السلام) «بأنّه لا يأكل اللحم»، فليس التعليل في مقام بيان أنّ كلّما لا يأكل اللحم يجوز الصلاة فيه ولو كان ممّا لا يؤكل، بل هو لبيان أنّ السنجاب لا يكون من السباع، فلا يجيء فيه المانعيّة من جهة كونه منه حسبما توهّمه السائل، فتأمّل.

وثانياً: لو سُلِّم التعميم، فعموم التعليل يدلّ على جواز الصلاة في كلّ ما لا يأكل اللحم، سواء كان من المسوخ أم لا، لكن تعليل عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل بكونه من المسوخ يكون أخصّ منه فيقدّم عليه؛ لأنّه وإن كان في مقام تعليل الحكم، لكنّه لا يكون في مقام بيان جميع ما يكون علّة، إذ العلّة في عدم جواز الصلاة، كالعلّة في عدم جواز الأكل، إمّا كون الحيوان من السباع، أو كونه من المسوخ، أو كونه من الحشرات، وذلك للملازمه بين عدم جواز الصلاة وبين حرمة الأكل، كما يظهر من الأخبار المذكورة هاهنا، وما هو مذكور في باب الصيد والذباحة؛ فالتعليل بكونه من المسوخ تعليل بإحدى العلل التي هي علّة للحكم.

وكيف كان، فهو أخصّ من التعليل المذكور في رواية السنجاب - كما بيّناه - هذا حال خبر السنجاب بحسب منطوقه الدالّ على جواز الصلاة في السنجاب المعلّل

---

١. وذلك لأنّ علّة التشريع بمعنى عدم إناطة الحكم بمورد ثبوت العلّة، بل ثبوته ولو في غير موردها أيضاً إنّما تصحّ فيما إذا كان الموضوع المعلّل مشتبهاً غير متميّز عند المكلّف وكان أكثره ممّا أُثبت فيه المناط، فيثبت الحكم في المورد النادر الذي لم يتحقّق فيه المناط تحفّظاً عن تفويته فيما يتحقّق فيه، وهذا المعنى غير يتحقّق في المقام، لعدم الاشتباه في أفراد المسوخ مع بيان الشارع لها، فلا يصحّ جعل العلّة فيه علّة للتشريع بهذا المناط، فالصواب كونها علّة للحكم، ولكنّها ليست علّة منحصرة ويكون وجه الانحصار في الذكر هو الأكثريّة بالنسبة إلى غيرها من العلّتين الأُخريين أعني السباع والحشرات اللتين هما علّتان لحرمة الأكل أيضاً.

بأنّه لا يأكل اللحم، مع الخبر الدالّ على عدم جوازها فيما لا يؤكل المعلّل بانّ أكثرها المسوخ. وأمّا مفهومه الدالّ على عدم جواز الصلاة فيما يأكل فلا معارضة بينه وبين التعليل بالمسوخ؛ وذلك لأنّه يثبت المنع في السباع وهو يثبته في المسوخ؛ هكذا أُفيد.

لكن في أخصّيّة التعليل بالمسوخ تأمّل، لكونها أيضاً أعمّ ممّا لا يأكل اللحم، فالنسبة بينهما عموم من وجه، ودعوى انحصار المسوخ بما لا يأكل اللحم كما ترى.

لكن ما ذكرنا كلّه مبنيّ على أن يكون خبر السنجاب هكذا: «قلت: وما لا يؤكل من غير الغنم الخ» مع ضبط كلمة «لا» قبل قوله «يؤكل» كما في بعض نسخ *الوسائل*[1]، لكن في نسخة *الكافي*[2] *والتهذيب*[3] *والوافي*[4] وبعض نسخ *الوسائل* ضبطه مع ترك كلمة «لا» في قوله: «ما لا يؤكل من غير الغنم»، وعليه فيكون السؤال عن الفرّاء المصنوع من المأكول من غير الغنم، فأجابه (عليه السلام) بعدم البأس بالسنجاب لأنّه لا يأكل اللحم، وعلّل (عليه السلام) حلّيّة أكله بأنّه ليس من السباع المتوهّم كونه منه بعد الفراغ عن كونه ليس من المسوخ والحشرات، فيصير الخبر حينئذٍ أجنبيّاً عن دلالة اختصاص المنع بالسباع ولو من جهة اضطراب متنه لو لم نقل برجحان النسخ المتروكة فيها كلمة «لا» مع اختلاف نسخ *الوسائل*.

وأمّا خبر ابن مقاتل، وفيه في جواب السؤال عن السؤال في السمور والسنجاب والثعلب، قال (عليه السلام): «لا خير في ذا كلّه ما خلا السنجاب، فإنّه دابّة لا تأكل اللحم»[5] فلا دلالة فيه أيضاً على الاختصاص لاحتمال أن يكون نفي الخير في غير السنجاب من جهة كونه ممّا لا يؤكل، وإثبات الخير في السنجاب باستثنائه مع

---

١. راجع *الوسائل* ٤: ٣٤٨ ب ٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٣.

٢. *الكافي* ٣: ٣٩٧ ح ٣.

٣. *التهذيب* ٢: ٢٠٣ ح ٥؛ وفيه: «ما لا يؤكل».

٤. الوافي ٧: ٤٠٢ ح ٢ [٦١٩٣].

٥. راجع *الوسائل* ٤: ٣٤٨ ب ٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٣.

التعليل بكونه دابّة لا تأكل اللحم من جهة كونه مأكول اللحم، فيصير كالخبر المتقدّم.

وأمّا خبر قاسم الخيّاط، عن موسى بن جعفر (عليه السلام)[1] الدالّ على عدم البأس بالصلاة في ما يأكل الورق والشجر الشامل بعمومه لغير المأكول، فيخصّص بالعمومات الدالّة على المنع من غير المأكول.

الثالث: منع دلالة الخبرين المتقدّمين على اختصاص المانعيّة بالسباع.

أمّا خبر ابن مقاتل؛ فبيان المنع عن دلالتها على الاختصاص يتوقّف على ذكر مقدّمة، وهي أنّه إذا ورد عموم ثمّ خصّص باستثناء وعلّل المستثنى بعلّة، فمقتضى عموم التعليل سريان حكم المخصّص في كلّ مورد تحقّقت العلّة فيه إذا كان المورد من المستثنى منه لا مطلقاً، فإذا ورد: «أكرم بني تميم إلّا زيداً؛ لأنّه ضارب عمرو»، يستفاد منه عدم وجوب إكرام كلّ من كان ضارب عمرو من بني تميم، لا كلّ من كان ضاربه ولو من غيرهم، فإذا ورد: «اكرم بني فضّال» وكان أحدهم ضارب عمرو، لا يمكن إخراجه من حكم العامّ بسبب تلك العلّة في ذلك الاستثناء لاحتمال أن يكون لضارب عمرو، إذا كان من بني تميم خصوصيّة اقتضت إخراجه، ولم تكن تلك الخصوصيّة لضاربه إذا كان من بني فضّال.

إذا تحقّق ذلك، فنقول: مدلول تلك الرواية أنّه لا خير في السمور والسنجاب والثعلب إلّا السنجاب؛ فإنّه دابّة لا تأكل اللحم، فمقتضى التعليل أنّ كلّ ما لا يأكل اللحم من تلك المذكورات يثبت له حكم المخصّص بسبب التعليل، لا مطلق ما لا يأكل اللحم ولو من غيرها.

أقول: الظاهر ثبوت الفرق بين المثال المذكور وبين المقام؛ وذلك لعدم كون المقام من قبيل المستثنى والمستثنى منه، إذ لم يذكر عنوان عامّ في الرواية أوّلاً، بل

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٥٤ ب ٦ من أبواب لباس المصلّي ح ٢.

ذكر إخراج السنجاب بعد قوله: «لا خير في ذا كلّه» والمشار إليه بكلمة «ذا» ليس إلّا المذكورات - أعني السمور والسنجاب والثعلب - لا بعنوان جامع لها، فإخراج السنجاب منها معلّلاً بعدم كونه آكلاً للحم لا يحتمل فيه اختصاص العلّة بالمذكورات؛ وذلك لعدم اجتماعها في الرواية تحت عنوان عام، وهذا بخلاف المثال؛ إذ يحتمل أن يكون لعنوان « بني تميم » المأخوذ في المستثنى منه دخل في الاستثناء.

فالصواب في الجواب هو ما تقدّم من أنّ الظاهر في استثناء السنجاب أن يكون من جهة كونه مأكول اللحم كما تقدّم تقريبه.

هذا، وأمّا رواية ابن أبي حمزة، فقد ذكرنا أنّ المعوّل عليه هو نسخة *الكافي* وفيها مذكورة بإسقاط كلمة «لا»، ولو فرض صحّة نسخة *الوسائل* أيضاً فهي لا تدلّ على الاختصاص؛ وذلك لأنّ مفادها لو كان منحصراً بعدم جواز الصلاة فيما يكون آكل اللحم أو منحصراً بجواز الصلاة فيما لا يكون كذلك، لكانت النسبة بينها وبين الرواية المعلّلة لعدم الجواز بكون أكثرها مسوخاً، عموماً من وجه، لكنّها لتعرّضها لكلا الحكمين تصير أعمّ لدلالتها على الجواز فيما لا يأكل، وعلى عدمه فيما يأكل مطلقاً، فيخصّص بما إذا كان مسوخاً، لعدم الجواز في المسوخ بكلا قسميه - أعني ما كان آكلاً وما لم يكن -، ولو سُلّم كون النسبة بينهما مع ذلك عموماً من وجه، فنقول: لا يمكن الأخذ برواية ابن مقاتل وإخراج المسوخ الآكل اللحم بسببها عن الرواية المعلّلة بكونه مسوخاً؛ وذلك لأنّ القاعدة في باب العموم من وجه هي أنّه لو كان تقديم أحد العامّين على الآخر في مورد الاجتماع موجباً لطرح الآخر رأساً دون العكس وجب تقديم ما لا يلزم من تقديمه طرح الآخر بالمرّة، ففي المقام لو قدّمنا رواية مقاتل لزم عدم العمل بالتعليل بالمسوخيّة؛ لأنّ ما كان من المسوخ آكل اللحم يكفي في ثبوت الحكم فيه كونه آكل اللحم، وما لم يكن آكل اللحم لم يكن مشمولاً للحكم أصلاً، فذكر المسوخيّة حينئذٍ مستدرك.

وأمّا العكس - أعني تقديم رواية المسوخيّة - فلا يلزم منه اللغويّة في التعليل بكونه آكلاً وإن كان موجباً لرفع اليد عن ظهور هذه العلّة في الانحصار، لكن دلالتها على الثبوت عند الثبوت باقٍ بعده وهي كافية في ارتفاع اللغويّة.

أقول: فرض كون النسبة بين الخبرين العموم المطلق ولو مع تعرّض خبر ابن أبي حمزة لكلا الحكمين مشكل جدّاً، فالصواب في الجواب عنها أيضاً ما تقدّم من إجمال خبر ابن أبي حمزة بسبب اختلاف النسخ الموجب لسقوط الاستدلال به لو لم نقل برجحان نسخة *الكافي* التي هي الأصل في هذا الباب، فلا يمكن تخصيص العمومات المانعة به، مضافاً إلى عدم الفتوى بمضمونه وإعراض المشهور عن الإفتاء به - كما هو واضح -، فأصل المسألة لا إشكال فيها وإن كان التقريبات المذكورة غير وافية بالمراد، والحمد لله.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى حرمة لبس غير المأكول مطلقاً في الصلاة وبطلانها معه ولو لم يكن من السباع.

الأمر الثاني: هل المنع عن لبس ما لا يؤكل في حال الصلاة يختصّ بما يكون ذا نفس سائله أو يعمّ ما لا نفس له أيضاً؟ وجهان:

أقواهما الثاني، وإن قلنا: في الميتة بالاختصاص؛ وذلك لعدم جريان ما قلنا في باب الميتة في المقام.

وتفصيل ذلك أنّ وجه انصراف عمومات الميتة إلى ذي النفس من الحيوان إمّا دعوى دلالة ما دلّ على المنع من الصلاة فيها على الملازمة بين نجاستها ومانعيّتها، بدعوى أنّ مورد السؤال في تلك العمومات ظاهر في أنّ جهة السؤال عنها هي حيثيّة نجاستها، وإلّا فلولا نجاستها لم يكن وجه عند السائل عن مانعيّتها حتّى يسأل، ويدلّ على ذلك مسلّميّة عدم البأس بالصلاة فيها مع الجهل بكونها ميتة،

مع أنّها لو كانت مانعة من حيث كونها ميتة، لا من حيث النجاسة لما كان لصحّة الصلاة فيها مع الجهل وجه، وذلك بخلاف ما لو قلنا: بكون مانعيّتها من حيث النجاسة؛ ضرورة دلالة كلّ ما يدلّ على صحّة الصلاة مع الجهل بالنجاسة على عدم البأس بالصلاة فيها مع الجهل بها، فمسلّميّة صحّة الصلاة معها جهلاً مع عدم دليل بالخصوص على صحّتها مع الجهل بها يدلّ على أنّ مانعيّتها ليست إلّا لأجل نجاستها، فلا يشمل ميتة ما لا نفس له لعدم نجاستها؛ فتأمّل.

أو لأجل دعوى انصراف العمومات المانعة فيها بما يكون مصنوعاً من ذي النفس، لعدم معهوديّة اصطناع المسئول عنه في تلك العمومات عن غير ذي النفس - كما قدّمناه - ولو قلنا: بطهارة الميتة من ذي النفس أيضاً؟

وعلى كلا التقديرين، فهذا الانصراف غير متحقّق في المقام، بل صدر موثّقة ابن بكير[1] حيث ذكر فيها الروث ونحوه كالنصّ على خلافه، مضافاً إلى عموم ذيلها الدالّ على عدم جواز الصلاة في كلّ شيء ممّا لا يؤكل، وما ورد في جواز الصلاة في الخزّ حيث إنّ استثنائه بالخصوص من الحيوانات البحريّة دالّ على عموم المنع بالنسبة إلى غيره من الحيوانات البحريّة الغير المأكول لحمه، فيدلّ عى عموم المنع بالنسبة إلى ما لا نفس له بقرينة نقل الشهيد الثاني (قدّس سرّه) بأنّ الحيوانات المائيّة كلّها ممّا لا نفس لها إلّا التمساح[2]، ولو كان المنع مختصّاً بذي النفس لما كان لاختصاص الاستثناء بالخزّ وجه، بل كان ينبغي حينئذٍ عموم الجواز بالنسبة إلى ما يؤخذ من الماء.

والإيراد على الشهيد الثاني (قدّس سرّه) بأنّ الظاهر منه أنّه لم يستند في نقله إلى الأخبار، وإنّما نقله عن علماء علم الحيوان ولا حجّيّة في نقلهم، مدفوعٌ بأنّ بيان تشخيص ذي النفس عمّا لا نفس له ليس وظيفة الشارع، بل إنّما وظيفته بيان

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ١.

٢. لم نعثر عليه في كتبه وحواشيه.

حكم القسمين، والتشخيص إنّما هو وظيفة العرف، ولا إشكال في حصول الاعتماد بأقوال الماهرين في فنّ علم الحيوان ويكون قولهم حجّة في ذلك، وعدم استقصائهم لجميع الحيوانات البحريّة، فيحتمل أن يكون في البحر المحيط حيوان ذو نفس غير مضرّبما ادّعيناه للاعتماد باستقصائهم بالنسبة إلى ما يكون مورداً للابتلاء.

فإن قلت: قوله (عليه السلام) في ذيل موثّقة ابن بكير: «ذكّاه الذابح أولم يذكّه»[1] يدلّ على اختصاص المنع بذي النفس، وأنّه هو المقسم لما يجوز لبسه في الصلاة وما لا يجوز؛ وذلك لعدم وقوع الذبح على غير ذي النفس.

قلت: أمّا أوّلاً: فيمكن أن يكون المراد من قوله (عليه السلام): «الذابح» أو «الذبح» - على اختلاف النسخ - كناية عن المذكّى، ومن المعلوم وقوع التذكية على غير ذي النفس، وإن لم تكن بالذبح.

ودعوى أنّ الحوت ميتة يجوز أكله، لا أنّه بإخراجه من الماء يصير مذكّى، ممنوعة جدّاً ضرورة بُعد ذلك عن سياق الأخبار الواردة في ذكاته بإخراجه حيّاً من الماء، مع ما فيه من الشرائط من إسلام المخرج وموته خارج الماء ونحوهما.

وأمّا ثانياً: فلو سُلِّم اختصاص التذكية بالذبح، فالتعبير بالذابح يمكن أن يكون لغلبة الابتلاء بما يقع عليه التذكية، وبيان عدم الجواز في غير المأكول الذي يقع عليه التذكية، فلا دلالة فيه على الجواز في غير المأكول الذي لا يقع عليه المذكّاة.

فتخلّص أنّ الأقوى في المقام عموم المنع بالنسبة إلى غير ذي النفس ممّا لا يؤكل وعدم الاختصاص بذي النفس منه.

الأمر الثالث: هل المنع مختصّ بما يكون له اللحم ممّا لا يؤكل أو يشمل ما لا لحم له أيضاً كالبقّ والقمّل ونحوهما؟ وجهان:

---

١. *الوسائل*، ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ١.

أقواهما الأوّل؛ وذلك لانصراف العمومات المانعة إلى ما يكون له اللحم، كما يظهر من قوله (عليه السلام): «**لا تصلّ في وَبرٍ ممّا لا يؤكل لحمه**»[١] ونظائره الظاهرة في المنع عمّا يكون له اللحم وكان حراماً.

وتوهّم دلالة صدر موثّقة ابن بكير[٢] حيث عبّر (عليه السلام) فيه بكون الحيوان ممّا يحرم أكله بدون ذكر اللحم فيه الشامل -لما يؤكل بنحو البلع ممّا لا لحم له، ووجود لفظ اللحم في غيره- لا يقتضي تقييده به بعد فرض شمول ذلك لذي اللحم وغيره، غاية الأمر عدم دلاله غير الموثّقة ممّا ذكر فيه اللحم على ذلك، مدفوعٌ بأنّ الظاهر- ولو بقرينة السياق - كون المقسم في الموثّقة أيضاً هو الحيوان الذي يكون له اللحم، وهو المقسم لما يؤكل وما لا يؤكل، كما يشعر به قوله (عليه السلام): «إذا علمت أنّه ذكيّ»، وقوله (عليه السلام): «ذكّاه الذابح»، وقوله (عليه السلام): «و إن كان ممّا يؤكل لحمه الخ» حيث عبّر بأكل اللحم في هذا القسم الذي هو قسيم لما يؤكل، فيكون الظاهر في أنّ القسم الآخر هو أيضاً ممّا يكون له اللحم، مضافاً إلى السيرة القطعيّة[٣] في الصلاة مع القمّل ونحوه من هوامّ البدن حيث لم يسمع المنع من أحد ولو لم يكن الاجتناب عنه حرجاً، فضلاً عمّا يلزم معه الحرج.

وعلى ما دلّ[٤] على الجواز مع الصلاة في الحرير الممتزج مطلقاً والخالص منه للنساء مع كونه ممّا لا يؤكل، وما دلّ[٥] على الجواز مع اللؤلؤ مع كونه أيضاً محرّم الأكل الذي لا لحم له.

---

١. لم نعثر على نص بهذا التعبير، واقربه *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ١.
٢. *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ١.
٣. راجع *الجواهر* ٨: ١١١.
٤. *الوسائل* ٤: ٣٧٩ ب ١٦ من أبواب لباس المصلّي.
٥. *الوسائل* ٤: ٤٦١ ب ٦٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٢ و٣.

قيل: بل وما دلّ على جواز تبليد[١] الشعر بالشمع للمحرم الدالّ على جواز الصلاة فيه[٢] أيضاً مع كونه من فضلات النحل الممنوع أكلها وهي ممّا لا لحم لها، لكن في دلالته تأمّل بل منع كما لا يخفى.

وكيف كان ففيما تقدّم غنى وكفاية، فالمسألة صافية والحمد لله.

الأمر الرابع: لا إشكال في جواز الصلاة مع الفضلات الطاهرة من الإنسان إذا كان للمصلّي نفسه من شَعره وظُفره وسنّه ولعابه المنفصلة عنه المحمولة معه في الصلاة؛ وذلك للسيرة القطعيّة التي لا ينبغي الارتياب فيها، وأمّا إذا كانت من غيره، فالأقوى أيضاً الجواز؛ لانصراف العمومات المانعة عن الصلاة فيما لا يؤكل إلى غير الإنسان، مضافاً إلى ما دلّ على جواز وصل الشَّعر بشَعر غيره، وعلى جواز أخذ سنّ الميّت وجعلها مكان السنّ[٣]، وجواز الصلاة في الثوب المستعار مع عدم انفكاكه غالباً من عرق لابسه أو لعابه ونحوه خصوصاً في الصيف[٤].

لكن في دعوى الانصراف تأمّل، فحينئذٍ لو عمل من شَعر الإنسان ما يصدق عليه اللباس عرفاً ففي صحّة الصلاة معه إشكال.

وفي *الجواهر* حكم بالمنع عن الصلاة فيه بعد تسليم الانصراف نظراً إلى دعوى شرطيّة المأكوليّة في ما يصلّى فيه. قال (قدّس سرّه): فخروج الإنسان ممّا لا يؤكل لا يقتضي تحقّق الشرط - إلى أن قال - فاللباس المنسوج من شَعر الإنسان - مثلاً - يمنع، لا لتحقّق المانع، بل لانتفاء الشرط[٥].

---

١. التبليد: أن يجعل في شعره شيء من صمغ أو خطمي وغيره عند الاحرام لئلا يشعث ويقمل اتقاء. مجمع البحرين ٣: ١٤٠، مادة: «لبد». *النهاية* (لابن الأثير) ٤: ٢٢٤، مادة «لبد».

٢. راجع كشف الغطاء: لباس المصلّي: ٢٠١.

٣. مكارم الأخلاق: ٩٥. *الوسائل* ٤: ٤١٧ ب ٣١ من أبواب لباس المصلّي ح ٤.

٤. لم نعثر على رواية في ذلك وإن كان يستفاد من المطلقات.

٥. *الجواهر* ٨: ١١٦.

وفيه - مضافاً إلى ما سيأتي من فساد جعل المأكوليّة شرطاً؛ لظهور الأدلّة في مانعيّة غير المأكول، وامتناع اجتماع مانعيّة غير المأكول مع شرطيّة المأكول ملاكاً وخطاباً واثراً كما سيأتي تحقيقه - أنّه لا فرق بين اعتبار الشرط واعتبار المانع من هذه الجهة، إذ الانصراف على تقدير تسليمه ثابت ولو على الشرطيّة[1] بمعنى أنّ الشرط هو المأكوليّة إذا كان من أجزاء غير الإنسان، والمقسم هو الحيوان فمنصرف عن الإنسان، فهذا المقسم حلاله شرط وحرامه مانع، وأمّا إذا لم يكن اللباس منه بأن كان من النبات، أو من الإنسان، أو غيرهما، فلا يدخل في القسمين، فالصواب هو ما ذكرنا من التأمّل في أصل الانصراف؛ فتأمّل.

الأمر الخامس: لا إشكال في عموم المنع بالنسبة إلى ما لا يكون ساتراً بالفعل إذا كان ممّا تتمّ الصلاة معه كالقباء المأخوذ من غير المأكول الملبوس فوق الثوب المصنوع من المأكول.

وهل يعمّ المنع بالنسبة إلى ما لا تتمّ معه الصلاة كالجورب والتكّة والقلنسوة أم لا؟ وجهان بل قولان:

أقواهما الأوّل؛ لإطلاق العمومات ومعاقد الإجماعات، بل ظهور موثّقة ابن بكير في العموم المستظهر من قوله (عليه السلام): «**إذا كان ممّا لا يؤكل فالصلاة في وَبَره وشَعره وصوفه وروثه وبوله وكلّ شيء منه فاسدة**»[2] حيث يظهر من ذكر الروث والبول والتعميم بعدهما بلفظة الكلّ، عدم اختصاص المنع بما تتمّ معه الصلاة، ولخصوص خبر ابن مهزيار[3] ورواية ابن إسحاق[4]، وفيها: كتب (عليه السلام) في

---

١. *الوسائل* ١٤: ١٣٥ ب ١٠١ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٢.
٢. *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ١.
٣. *الوسائل* ٤: ٣٥٦ ب ٧ من أبواب لباس المصلّي، ذيل ح ٥.
٤. *الوسائل* ٤: ٣٥٦ ب ٧ من أبواب لباس المصلّي ح ٥.

الجواب عن الصلاة في الجورب المعمول من وَبر الأرانب: «إنّه لا يجوز الصلاة فيها»، وما دلّ[1] على عدم جواز الصلاة في الخزّ المغشوش بوبر الثعالب مطلقاً مع العلم باصطناع ما لا تتمّ الصلاة به منه أيضاً كالقلنسوة ونحوها.

فلا يضرّ بالقول بعموم المنع ما أرسله في *كشف اللثام* عن الرضا (عليه السلام) الدالّ على جواز الصلاة فيما لا تتمّ الصلاة معه إذا عمل من السنجاب والفنك والحواصل ونحوهما؛ وذلك لكونه أخصّ من المدّعى، لاختصاصه بالمعمول من السنجاب والسمور والفنك والحواصل مع أنّ المدّعى أعمّ، وإرساله الغير المنجبر بالعمل، وإعراض المشهور عنه.

فتلخّص أنّ الأقوى في هذه المسألة هو عموم المنع بالنسبة إلى ما لا تتمّ الصلاة معه.

الأمر السادس: هل المنع عن غير المأكول يختصّ بما يكون لباساً ولو كان ممّا لا تتمّ به الصلاة، أو يشمل ما يقع على اللباس أو الجسد كالشَعَرات الملقاة عليهما؟ وجهان بل قولان:

أقواهما الثاني، وتنقيح ذلك يتمّ ببيان صُوَر:

الأُولى: فيما يلقى في اللباس قبل نسجه ثمّ ينسج بحيث يصير غير المأكول مستهلكاً في المأكول، كما إذا ألقى شَعر من الهرّة في الخيط ثمّ خاط به الثوب.

الثانية: هي بعينها الصورة الأُولى لكن مع عدم استهلاكه بل عدّه جزء من اللباس.

الثالثة: أن يلقى على لباسه شَعرة أو شَعَرات منه.

الرابعة: أن يلقى على جسده أو تلطّخ البدن بفضلاته.

أمّا الصورة الأُولى فلا ينبغي الإشكال في جواز الصلاة معه؛ لأنّه بسبب

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٦١ ب ٩ من أبواب لباس المصلّي ح ١.

الاستهلاك لا يُعَدّ ملبوساً عرفاً، ووجوده الواقعي العقلي بالنظر الدقيق غير مضرّ بعد عدم صدق لبسه ولا الصلاة فيه عرفاً، لوضوح كون المناط في الخطابات ما هو المتفاهم في العرف، كما أنّه يجوز أكل ما استهلك من أجزاء غير المأكول إذا وضع في المأكول كالترياق، ولو فرض استهلاك الأجزاء المأكولة المحلّلة أيضاً؛ فإنّ ذلك غير مضرّ بعد فرض استهلاك الأجزاء الغير المأكولة.

نعم، لا يكفي الاستهلاك في باب الطهارة والنجاسة، فلو أريقت قطرة خمر في الماء واستهلك تنجّس الماء ولا يؤثّر في طهارته الاستهلاك فلا يجوز شربه، وكذلك لو أُريقت في الترياق - مثلاً - فكلّ مستهلك يرتفع حكمه بعد الاستهلاك إلّا النجس.

فتلخّص أنّه لا يصدق على اللباس الذي خيط بما استهلك فيه شَعر من غير المأكول، أنّه ممّا فيه أجزاء ما لا يؤكل عرفاً، فلا مانع من الصلاة فيه.

وربما يقال: بمنع الاستهلاك في المقام؛ إذ هو عبارة عن تبدّل الصورة النوعيّة التي بها شيئيّة الشيء بصورة أُخرى الذي لا يكون متحقّقاً في المقام؛ للقطع ببقاء تلك الشَعَرات في اللباس بهويّتها الشخصيّة وإن لم تكن متميّزة بالحسّ، مضافاً إلى ما ورد من عدم جواز الصلاة في الخزّ المغشوش[1] الشامل بإطلاقه صورة عدم تميّز وبر الثعلب.

وأمّا جواز شرب الماء المخلوط بالتراب فلا يمكن أن يكون من باب استهلاك التراب فيه قطعاً لبقائه بلا إشكال، كيف وقد يصير منشأ للشكّ في صدق الماء عليه؟ بل لابدّ من الالتزام بتخصيص المنع عن أكله بغير مورد اختلاطه بالماء.

هذا ولكن لا يخفى ما في منع الاستهلاك في المقام، والمنع عن الخزّ المغشوش مختصّ بما يصدق عليه الغشّ الغير الصادق بالتفاف شَعر إلى وبره حتّى صار غير متميّز. وممّا ذكرنا، ظهر حكم **الصورة الثانية** وهي صورة اختلاط غير المأكول بالمأكول مع

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٦١ ب ٩ من أبواب المصلّي ح ١.

عدم الاستهلاك، وأنّه لا تجوز فيها الصلاة، لصدق الصلاة في غير المأكول وهو واضح.

وأمّا الصوره الثالثة، وهي الصلاة مع الشَعَرات الملقاة على اللباس، ففي جواز الصلاة وعدمه معها وجهان:

ففي *الجواهر*[1] كصريح *المدارك*[2] هو الأوّل.

والأقوى عدم الجواز.

وتنقيح هذا المقام بحيث يظهر منه حكم **الصورة الرابعة** -وهي الصلاة مع الشَعَرات الملقاة على البدن- أن يقال: إنّ موثّقة ابن بكير قد ذكر فيها عدم جواز الصلاة في الروث والبول والألبان ممّا لا يؤكل لحمه، ولا يمكن إرادة الظرفيّة الحقيقيّة من كلمة «في» في هذه الفقرات، وإن أمكن ذلك في غيرها - أعني قوله: «في صوفه وشَعره ووَبَره» -، إذ لا معنى لوقوع الصلاة في الروث والبول على نحو الظرفيّة الحقيقيّة، فيحتاج فيها إلى ارتكاب أحد أُمور:

الأوّل: أن يقال: باستعمال لفظة «في» في معنى «مع» مجازاً وهو المنقول عن الوحيد البهبهاني (قدّس سرّه) في حاشيته على *المدارك*[3].

الثاني: أن يلتزم بالإضمار في الروث والبول والألبان، فالتقدير: إنّه لا تجوز الصلاة في اللباس المتلطّخ بها، وهو مختار صاحب *الجواهر*[4] (قدّس سرّه)، فخصّص الإضمار بالروث والبول والألبان، وجعل كلمة «في» في باقي الفقرات على معناها الحقيقي مسندة إلى نفس المذكورات بلا إضمار، وبهذا صحّح الصلاة في الشَعَرات الملقاة على اللباس، لعدم صدق الصلاة فيها على نحو الظرفيّة الحقيقيّة، وقال: إنّ الإضمار

---

١. *الجواهر* ٨: ١٣٠.

٢. *المدارك* ٣: ١٦٥.

٣. *حاشية المدارك*: لباس المصلّي ذيل قول المصنف: «وسيجي الكلام فيها عند ذكر المصنف لها» ورقة: ٩٥ (مخطوط).

٤. *الجواهر* ٨: ١٢٧.

أولى ممّا ذكره الأُستاد في حاشيته على *المدارك* من جعل «في» بمعنى «مع».

الثالث: أن يقال: ببقاء كلمة «في» على معناها الحقيقي مع الالتزام باتساع الظرفيّة.

وهذا هو التحقيق، لضعف الأوّلَين.

أمّا جعلها بمعنى «مع»، فلأنّه إن أُريد جعلها في جميع الفقرات بمعنى «مع» ففيه: أنّه لا وجه للحمل على المعنى المجازي مع إمكان إرادة المعنى الحقيقي على نحو الظرفيّة التوسعيّة.

وإن أُريد جعلها في خصوص الروث ونحوه بمعنى «مع» ففيه: - مضافاً إلى ما ذكر - أنّه يلزم اختلاف السياق وهو خلاف الظاهر؛ ضرورة أنّ المنساق إلى الذهن كون استعمالها في الجميع على نسق واحد لظاهر العطف الدالّ على الاتحاد، بل في خصوص المقام يلزم استعمال كلمة «في» في أكثر من معنى واحد، لذكرها في أوّل الفقرات فقط.

نعم، لو ذكرت في بقيّة الفقرات أو في خصوص الروث والبول وشبههما مكرّرة لكان للالتزام بالمجازيّة في خصوص الروث ونحوه وجه وإن كان بعيداً، لكنّه ليس كذلك في الرواية.

وأمّا الالتزام بالإضمار ففيه: - مضافاً إلى أنّه خلاف الأصل بعد إمكان إرادة المعنى الحقيقي التوسّعي - أنّه يلزم منه اختلاف السياق. مع أنّ حقيقة الإضمار ليس هو ما يتوهّم من تقدير مضاف يكون مدخولاً لكلمة «في» أو متعلّقاً للفعل في مثل: «اسأل القرية»، بل التحقيق أنّه من باب الإشراب بمعنى إشراب القرية معنى الأهل ثمّ إسناد السؤال إليها حقيقة، ويشهد بذلك عدم انسباق تقدير المضاف إلى الذهن في المحاورات، كما في «اسأل البلد» ونحوه.

وكيف كان فالإضمار معنى بعيد لا يصار إليه إلّا بقرينة قطعيّة وهي عدم صحّة

المعنى إلّا بتلك العناية وهي مفقودة في المقام، لصحّة المعنى بلا حاجة إلى الإضمار بأن يلتزم بالأمر الثالث، فيجعل لفظة «في» على حقيقتها وهي الظرفيّة في جميع الفقرات مع اتساع في الظرفيّة؛ وهذا هو المتعيّن.

وتوضيح ذلك أنّ المعاني الحرفيّة عبارة عن ربط خاصّ بين المرتبطين وضعت تلك الحروف للدلالة عليه، فخصوصيّة كلّ ربط منشأ لوضع حرف للدلالة عليه في مقام الإفادة، فالربط الخاصّ الذي هو مدلول كلمة «في» هو الربط القائم بين الشيء وظرفه، سواء كان من مقولة الأين مثل: «جلست في المسجد»، أو من مقولة «متى» مثل: «نصرفت زيداً في يوم الجمعة»، ثمّ الظاهر منها هو الظرفيّة الحقيقيّة فإذا لم يمكن ذلك لزم حملها على الاتساعيّة.

فنقول: للظرفيّة الاتساعيّة درجات:

منها: أن يجعل الظرفيّة أعمّ من الأصليّة والتبعيّة نظير تبعيّة المعاني التبعيّة للمعاني النفسيّة الأصليّة وتبعيّة توابع الدار لها في البيع ونحوه، فالشَّعَرات الملقاة على اللباس ظرف لوقوع الصلاة فيها تبعاً لوقوعها في اللباس، فيصحّ إسناد الظرفيّة إليها حقيقة بتلك الإضافة الاتساعيّة، ولا يخفى أنّه لا تجري هذه الدرجة من التوسّع في الشَّعَرات الملقاة على البدن، إذ لا تكون تبعاً لما هو ظرف، كما هو واضح.

ومنها: أن تجعل الظرفيّة بمعنى تشمل مطلق الملابسة، ويسند الظرفيّة بأدنى ملابسة ولو بأن كان معه، لا بأن تستعمل لفظة «في» في معنى المصاحبة، بل باتساع الظرفيّة بحيث تشمل ذلك، فتعمّ الموثّقة الشَّعَرات الملقاة على البدن وتلطّخ البدن بالروث والبول، بل والمحمول من كلّ منهما إذا كان محمولاً بلا واسطة، وأمّا إذا كان محمولاً بواسطة شيء آخر، كما إذا وضع في قارورة، ووضعت القارورة في جيبه فلا تعمّه، لعدم الملابسة حينئذٍ.

ومنها: أن تجعل الظرفيّة أوسع من ذلك بحيث تشمل المحمول بواسطة أيضاً بأن تعمّ معنى المصاحبة مثلاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: بناء على المختار من الظرفيّة الاتساعيّة، فهل تحمل الظرفيّة على الدرجة الأُولى أو الثانية أو الثالثة؟ وجوهٌ:

أقواها أوسطها؛ وذلك لبُعد المعنى الثالث لخروجه عن معنى الظرفيّة رأساً، وأمّا عدم كون المراد للدرجة الأُولى، فلقوله (عليه السلام) بعد ذكر المذكورات من الروث والبول وغيرهما: «وكلّ شيء منه»، ولا إشكال في شموله لمثل العظم وإنّه لا يمكن إرادة الظرفيّة التبعيّة فيها، فاللاّزم هو حمل الظرفيّة في جميع الفقرات على ما يعمّ حملها معه في الصلاة ولوكان على البدن، أوكانت محمولة معه حفظاً لوحدة السياق.

فإن قلت: إنّما يلزم حمل الظرفيّة على هذه الدرجة من التوسّع لمكان عموميّة قوله: «كلّ شيء» لمثل العظم، فَلِم لا يجعل صدر الموثّقة الظاهر في الظرفيّة الحقيقيّة أو الاتساعيّة التبعيّه قرينة على تخصيص الذيل بما يكون قابلاً لإحدى الظرفيّتين، وحينئذٍ فلا تشمل الرواية مثل الشَّعَرات الملقاة على البدن ولا العظم المحمول؟

قلنا: المقام من قبيل تخالف الصدر والذيل، كما في قوله: «لا تضرب أحداً» حيث إنّ الفعل ظاهر في اختصاصه بالأحياء والمتعلّق ظاهر في العموم:

فقيل: إنّه يؤخذ بظهور الفعل ويخصّص به المتعلّق.

وقيل: بالأخذ بظهور عموم المتعلّق ويجعل ذلك قرينة على تعميم الفعل.

وقيل: إنّه يؤخذ بظهور الصدر مطلقاً سواء كان الفعل أو متعلّقه ويجعل قرينة على التصرّف في الذيل.

لكن الإنصاف عدم اطّراد شيء منها، بل تختلف باختلاف الموارد، ففي المثال،

الأظهر هو تخصيص المتعلّق، لأظهريّة اختصاص الفعل بالأحياء، وفيما نحن فيه يؤخذ بعموم كلمة «كلّ شيء» وتجعل قرينة على اتساع الظرفيّة في جميع الفقرات حفظاً لوحدة السياق؛ وذلك لأظهريّة كلمة «كلّ شيء» في العموم الشامل لمثل العظم ممّا لا يمكن فيه الظرفيّة التبعيّة عن ظهورکلمة «في» في خصوص الظرفيّة التبعيّة.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الظاهر عدم جواز الصلاة مع الشَعَرات من غير المأكول - سواء كانت واقعة على اللباس أو البدن -.

والفرق بينهما بالقول بالجواز في الثاني دون الأوّل كما هو قول في المسألة ضعيف جدّاً، لما تقدّم من شمول الظرفيّة الاتساعيّة لكلا القسمين، مضافاً إلى إباء الذهن السليم عن القول بالفرق بينهما، ويُعده عن مذاق الفقهاء (رضوان الله تعالى عليهم).

وظهر أيضاً عدم الجواز مع المحمول من غير المأكول إذا كان محمولاً بلا واسطة كالعظم إذا كان في جيبه.

وأمّا المحمول مع الواسطة، فشمول الموثّقة له مشكل، لعدم صدق الظرفيّة رأساً، بل الربط بينه وبين المصلّي ربط خاصّ يكون مدلولاً لباء المصاحبة الذي لا يكون مدلولاً لـ «في»، وقد قلنا: أنّ كلمة «في» لا تكون مجازاً في الرواية في معنى المصاحبه، وذلك لعدم الداعي إلى الحمل على المعنى المجازي بعد إمكان المعنى الحقيقي، فدلالة «في» على الشمول للمحمول مع الواسطة ممنوع.

فإن قلت: قوله: «كلّ شيء» كما أنّه عامّ بالنسبة إلى العظم ونحوه، كذلك له عموم بالنسبة إلى ما كان محمولاً مع الواسطة، فيجعل هذا العموم قرينة على التصرّف في مفاد كلمة «في» بحيث يشمل معنى المصاحبة.

قلنا: لقوله (عليه السلام): «وكلّ شيء منه» عموم أفراديّ مستند إلى الوضع، وإطلاق أحواليّ مستند إلى الإطلاق فهو بعمومه يشمل مثل العظم ونحوه، وبإطلاقه

يشمل المحمول مع الواسطة، فشموله له إنّما هو بالإطلاق، لا بالعموم، ولا موجب لتقديم الإطلاق على ظهور كلمة «في» في الظرفيّة، كما كان في تقديم ظهور عمومه على ظهوره، بل الأمر في هذا المورد بالعكس؛ لأنّ ظهور «في» في الظرفيّة وضعيّ، وظهور المتعلّق إطلاقيّ، وقد عرفت أنّه يقدّم الأوّل على الثاني.

ثمّ إنّه ربما يتوهّم معارضة الموثّقة مع صحيحة ابن عبد الجبّار الدالّة على جواز الصلاة فيما لا تتمّ معه الصلاة من غير المأكول، وفي الوَبر منه الملقى على اللباس. ففيها: كتبت إلى أبي محمّد (عليه السلام): هل يصلّى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكّة حرير، أو تكّة من وبر الأرنب؟ فكتب: «**لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوَبر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه**»[1].

لكنّه مندفع بمعارضتها مع مكاتبة الهمداني الدالّة على عدم جواز الصلاة في الثوب الملقى عليه الوَبر والشَعر من غير المأكول[2]، وخبر عليّ بن مهزيار[3] وابن إسحاق[4] الدالّين على عدم جوازها فيما لا تتمّ به الصلاة ممّا لا يؤكل.

وتوضيح ذلك أنّه إذا ورد عامّ مثل: «**أكرم العلماء**»، ثمّ ورد مخصّص مثل: «**لا تكرم فسّاقهم**»، فالنسبة بينهما تكون بالعموم المطلق المقتضي لحمل العامّ على الخاصّ من غير تأمّل، فإذا ورد خاصّ آخر مثل: «**لا تكرم عدولهم**» انقلب الحكم، لعدم إمكان ملاحظة كلّ واحد من المخصّصين منفرداً مع العامّ؛ لأنّ تخصيصه بكلّ واحد منهما مستلزم للتخصيص المستوعب المستهجن؛ ضرورة أنّه بعد إخراج الفسّاق والعدول لا يبقى فرد للعامّ أصلاً، فلابدّ من ملاحظتهما معاً مع العامّ، وغير خفيّ أنّ نسبتهما معاً معه تكون بالتعارض التباييني، فلابدّ من إعمال المرجّحات.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٦٨ ب ١٤ من أبواب لباس المصلّي ح ٤.
٢. *الوسائل* ٤: ٣٤٦ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ٤.
٣. *الوسائل* ٤: ٣٥٦ ب ٧ من أبواب لباس المصلّي ح ٥، ذيله.
٤. *الوسائل* ٤: ٣٥٦ ب ٧ من أبواب لباس المصلّي ح ٥.

وهكذا فيما نحن فيه؛ فإنّ صحيحة ابن عبد الجبّار مشتملة على حكمين:

أحدهما جواز الصلاة في اللباس الملقى عليه شيء ممّا يؤكل.

والثاني جوازها في ما لا تتمّ الصلاة معه ممّا لا يؤكل.

ويعارضها في الحكم الأوّل مكاتبة الهمداني، وفي الثاني الخبران المذكوران، فلو خصّص عمومها بكلّ واحد منها لم يبق لعمومها فرد، فاللاّزم ملاحظة النسبة بينها وبين المكاتبة والخبرين معاً، فمع تعارضها معهما ووصول النوبة إلى إعمال المرجّحات يكون الترجيح مع المكاتبة والخبرين؛ لموافقة الشهرة وعموم النصّ المعمول به معهما، ومخالفة الصحيحة مع الشهرة وإن عمل بها في الجملة، لكنّه لم يبلغ إلى مرتبة الشهرة، ولما في الصحيحة من احتمال التقيّة، لما فيها من اشتراط التذكية في حلّيّة الصلاة في الوَبر، فإنّه مع كونه خلاف الإجماع موافق - على ما قيل - لمذهب أحمد بن حنبل المعاصر مع الرضا، واشتهار مذهبه في زمان العسكري (عليه السلام) المسئول عنه في الصحيحة، واحتمال التقيّة في مكاتبة الهمداني والخبرين بعيد؛ وذلك لاستدعاء السائل فيها الجواب من غير تقيّة، ولو فرض تساويها في ذلك، فالمرجع هو عموم النصّ المعمول به مثل موثّقة ابن بكير ونحوها الدالّة على عموم منع الصلاة فيما لا يؤكل.

الأمر السابع: إنّه استثني من عموم مانعيّة ما لا يؤكل لحمه شيئان: السنجاب والخزّ، وقد وردت الأخبار في استثنائهما - كما مرّ عليك بعضها في الأمر الأوّل - أمّا السنجاب فلا إشكال في تبيّن موضوعه وإنّه ما هو معروف في زماننا بهذا الاسم، لكن يقع النظر في حكمه من جهة كون الأخبار الواردة في استثنائه غير معمول بها عند القدماء، لقيام الشهرة منهم على خلافها - كما يظهر من التصفّح في كلماتهم - فيشكل الاعتماد عليها من هذه الجهة، لكون مخالفتهم موهنة للعمل بها، وعلى هذا، فالأحوط هو الاجتناب عن لبسه في حال الصلاة.

وأمّا الخزّ، فجواز الصلاة فيه إجماعيّ، وقد تظافرت الروايات به، ولكن يقع الكلام في موضوعه، والظاهر من الروايات الدالّة على الجواز أنّه حيوان بحريّ يصطاد من البحر ويعمل من وَبَره ألبسة نفيسة من العمامة وغيرها، ووَبره ألطف من وَبر الأرانب، ولذا قد يغشّ به ويدسّ فيه، ولهذا كان يقع الاشتباه في حكمه وكانوا يسألون عن حكم المغشوش منه، وقد يؤخذ اللباس من جلده أيضاً كالفرو، ففي المروي في *الكافي* عن ابن أبي يعفور قال: كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) إذ دخل عليه رجل من الخزّازين، فقال له: جعلت فداك، ما تقول في الصلاة في الخزّ؟ فقال (عليه السلام): «لا بأس بالصلاة فيه». فقال له الرجل: جعلت فداك، إنّه ميّت وإنّه علاجي وأنا أعرفه، فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): «أنا أعرف به منك». فقال الرجل: إنّه علاجي وليس أحد أعرف به منّي! فتبسّم أبو عبد الله (عليه السلام) ثمّ قال: «أتقول إنّه دابّة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج، فإذا فقد الماء مات»؟ فقال الرجل: صدقت جعلت فداك هكذا هو، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «فإنّك تقول إنّه دابّة تمشي على أربع وليس هو في حدّ الحيتان، فتكون ذكاته خروجه من الماء»؟ فقال له الرجل: إي والله هكذا أقول، فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): «فإنّ الله تعالى أحلّه وجعل ذكاته موته، كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها»[1] انتهى.

وهو نصّ في كونه حيواناً بحريّاً يصطاد من الماء، وظاهره كونه ممّا يؤكل لحمه، لكن قال في *الوسائل*[2]: ذكر جماعة من علمائنا أنّه ليس المراد هنا حلّ استعمال لحمه، بل حلّ استعمال جلده ووَبَره والصلاة فيهما.

والمروي في *الكافي* أيضاً عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سأل أبا عبد الله

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٥٩ ب ٨ من أبواب لباس المصلّي ح ٤.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٦٠ ب ٨ من أبواب لباس المصلّي، ذيل ح ٤.

رجل - وأنا عنده - عن جلود الخزّ؟ فقال (عليه السلام): «ليس به بأس». فقال الرجل: جعلت فداك إنّها علاجي وإنّما هي كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء»؟ فقال الرجل: لا، قال: «ليس به بأس»[1].

والمحكي عن حبل المتين[2] أنّه لا خلاف بين الأصحاب في جواز الصلاة في وبر الخزّ، والمشهور في جلده أيضاً ذلك، ونسب إلى ابن إدريس المنع منه[3] وكذا العلاّمة في *المنتهى*[4].

وقد اختلف في حقيقته، فقيل: إنّه دابّ بحريّة ذات أربع، إذا فارقت الماء ماتت.

وقال في *المعتبر*: حدّثني جماعة من التجّار أنّه «القندس» ولم أتحقّقه[5].

قال في *الذكرى*: لعلّه ما يسمّى في زماننا بمصر «وَبر السمك» وهو مشهور هناك[6]، انتهى.

ولا يخفى أنّ هذا المصداق غير موجود في زماننا لشهادة التجّار بأنّ ما هو المعمول في هذا الزمان الموسوم بالخزّ حيوان برّيّ يقع عليه الذبح، وأنّ ما هو المعروف الآن بالخزّ ليس ممّا يصنع من وبره الألبسة، وشمول حكم الخزّ لما هو الآن موسوم به مشكل، بل هذا ممّا يشكّ في كونه مأكولاً فيشمله حكم المشكوك في كونه ممّا يؤكل، ولا يصحّ التمسّك بأصالة عدم النقل في إثبات كون الموسوم بالخزّ في هذه الأزمنة من مصاديق الخزّ في زمان صدور الروايات؛ لأنّ مورد التمسّك بها

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٦٢ ب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ح ١.

٢. حبل المتين: ١٨٦.

٣. *السرائر* ١: ٢٦١.

٤. *المنتهى* ٤: ٢١٨.

٥. *المعتبر* ٢: ٨٤.

٦. *الذكرى* ٣: ٣٦.

إنّما هو فيما إذا علم المعنى اللغوي، ثمّ استعمل اللفظ في معنى لا يعلم أنّه هو المعنى اللغوي، فيتمسّك بالأصل ويثبت به كون المعنى المستعمل فيه هو المعنى اللغوي. وهذا الملاك لا يوجد في المقام؛ وذلك للقطع بكون المراد من اللفظ غير ذاك المعنى في زماننا، وإثبات استعمال لفظ الخزّ في هذا المعنى الموجود في زماننا أيضاً مثل استعماله فيما يصطاد من البحر بالاستصحاب القهقرائي فاسدٌ لعدم الدليل على حجّيّته، فحينئذٍ لا يمكن التمسّك في جواز الصلاة في الخزّ والإجماع المنعقد عليه، فيكون الحكم باستثنائه مشكلاً، كما في السنجاب.

الأمر الثامن: إنّهم قد ذكروا في باب الخزّ أن يكون خالصاً من وَبر الأرانب، فيقع الكلام في المراد من الخلوص، هل هو حقيقيّ بحيث لو اختلط معه شيء يسير منه غير معتدّ به لكان مضرّاً أو يكفي فيه كونه خالصاً عرفاً؟

ولابدّ في تحقيق ذلك من تمهيد مقدّمة وهي أنّ التسامح العرفي قد يكون في مفهوم اللفظ، وقد يكون في مصداقه.

والأوّل: - كمفهوم الماء - حيث إنّ العرف يطلقونه على ماء الزاج والكبريت بمعنى أنّ المفهوم منه عندهم أوسع ممّا هو معناه واقعاً، فماء الزاج - مثلاً - ليس بماء حقيقة، لكنّه عندهم ماء؛ لأنّهم يفهمون من لفظ الماء معنى أشمل ممّا هو معناه حقيقة.

والثاني: - كأسامي الأوزان كالمنّ - فإنّه موضوع للوزن المعيّن والمفهوم منه عندهم هو ذاك القدر المخصوص، إلّا أنّهم يتسامحون فيما كان أقلّ منه أو أزيد بيسير، فيطلقون عليه لفظ المنّ بلحاظ كون هذا المقدار من التفاوت عندهم، كالعدم فكان الناقص أو الزائد عندهم هو القدر المعيّن المفهوم من اللفظ.

ثمّ إنّ لازم كون الخطابات واردة على طبق المتفاهم عند العرف هو حجّيّة تسامحهم في المفهوم، فإذا ثبت للماء حكم يشمل ما يطلق عليه الماء عندهم ولو لم يكن كذلك حقيقةً.

وأمّا تسامحهم في المصداق فلا دليل على حجّيّته بعد تبيّن المفهوم عندهم، وكون إطلاقه على ما ليس بمصداق عندهم بلحاظ تنزيلهم إيّاه منزلة المصداق، وذلك بعين ما قلنا - في حجّيّة مسامحاتهم في المفهوم -: من أنّ الخطابات واردة على طبق متفاهماتهم، والمفروض أنّهم لا يفهمون من هذا اللفظ معنى يشمل الذي لا يرونه مصداقاً، ويكون المصحّح عندهم في إطلاقه عليه تنزيله منزلة المصداق، ولا دليل على اعتبار هذا التنزيل.

وإذا ظهر ذلك فنقول: إذا علم أنّ المورد من قبيل ما يتسامح فيه العرف مفهوماً أو مصداقاً فهو، ومع الشكّ فيه، فالمرجع هو الأصل العملي لصيرورة اللفظ مجملاً، فهل المفهوم من «الخالص من الشيء» بعد العلم بصحّة إطلاقه على المختلط بغيره اختلاطاً يسيراً محكوماً بالعدم، من قبيل ما يتسامح فيه مفهوماً كمفهوم الماء، أو من قبيل ما يتسامح فيه مصداقاً كمفهوم المنّ، أو يكون مشكوكاً فيه لا يدرى من أيّ القسمين؟

الأقوى بالنظر هو الثاني؛ وذلك لعدم انسباق الذهن عند إطلاق «الخالص» إلى معنى غير ما هو معناه حقيقة - كما في الذهب الخالص ونحوه -، فيكون إطلاقهم إيّاه على المختلط بغيره إذا كان يسيراً إنّما هو من جهة كون اليسير عندهم في حكم العدم، فيكون عندهم كالخالص، لا أنّهم يرونه خالصاً حقيقة.

وعلى هذا، فالخرّ المختلط بوبر الأرانب - ولو كان يسيراً - محكوماً بالعدم لا تجوز الصلاة فيه بعد فرض عدم صدق الخالص عليه عرفاً.

نعم، لا يبعد دعوى صدق الخالص فيما إذا كان الخليط مستهلكاً غير متميّز ولا محسوس؛ ضرورة أنّ المفهوم من الخالص هو ما لم يكن مع الخليط، وما كان من الخليط غير محسوس لا يضرّ في صدق الخلوص عليه.

لكن الأُستاد في الدرس تنظّر فيه وذهب إلى عدم جواز الصلاة في المستهلك

منه، وفرّع عليه عدم جوازها في الألبسة المعمولة في بلاد الكفر ولو من القطن - بناء على القول بعدم جوازها في اللباس المشكوك فيه - لطرق الشكّ غالباً في التفاف شَعَرات من غير المأكول معها عند نسجها.

أقول: وفيما ذكره نظر واضح، فإنّه - مضافاً إلى نفي البأس عنه مع الاستهلاك - إنّ دعوى الشكّ الغالبي ممنوع جدّاً كيف ولا يحصل الوهم أيضاً؟ للقطع عادة أو الظنّ المتآخم به بعدمه، مضافاً إلى حصول الغفلة غالباً، فيدخل في مسألة الجاهل بالموضوع وسيأتي حكمه.

الأمر التاسع: الأقوى عدم جواز الصلاة في الخزّ المغشوش بوبر الأرانب، وما ورد في جوازها فيه من الروايتين مطروح بإعراض الأصحاب عن العمل بهما، وهذه المسألة أيضاً غير مورد للابتلاء بعد ما تقدّم من عدم شمول حكم الخزّ للموسوم به في هذا الزمان.

الأمر العاشر: إنّه قد ورد بعض الروايات[1]، في استثناء أُمور أُخر من غير المأكول سوى الخزّ والسنجاب كالثعالب والأرانب والفنك والحواصل الخوارزميّة، لكنّها مطروح بإعراض الأصحاب عنها وكونها واردة في مقام التقيّة، لكون الجواز فيها من مذهب العامّة، ومعارضتها بروايات أُخر دالّة على المنع[2]، وقد حمل بعض روايات الجواز على مورد الضرورة بمعنى انحصار اللباس فيه ولو لم يكن في لبسه اضطرار وكان متمكّناً من الصلاة عارياً.

وفيه: إنّه مخالف لما عليه الأصحاب من وجوب الصلاة عارياً حينئذٍ، وحملها على ما إذا كان مضطرّاً في اللبس لبرد ونحوه أبعد، لعدم اختصاص الجواز بالمذكورات في حال الضرورة، بل يجوز لبس كلّ محرّم اضطرّ إلى لبسه حتّى الحرير والمغصوب، فالأقوى حملها على التقيّة.

---

١. راجع *الوسائل* ٤: ٣٥٨ ب ٧ من أبواب لباس المصلّي ح ٩ و١١ و١٠ وغيرها.

٢. لاحظ *الوسائل* ٤: ٣٥٦ ب ٧ من أبواب لباس المصلّي ح ٣ و٥ و٦ و٧ وغيرها.

الأمر الحادي عشر: هل مانعيّة أجزاء ما لا يؤكل عن الصلاة فيها مختصّة بما إذا كانت الحرمة ذاتيّة أو تعمّ العرضيّة أيضاً؟

قال الأُستاذ (دام بقاؤه): لم أرمن تعرّض للمسألة من الأصحاب، إلّا العلاّمة[1] (قدّس سرّه) في بعض كتبه، والمحقّق القمّي[2] (قدّس سرّه) في بعض أجوبة مسائله بالنسبة إلى الموطوئة وشارب لبن الخنزيرة.

وتحقيق الكلام أن يقال: إنّ الحيوان المحرّم أكله عرضاً على أربعة أقسام:

١- الموطوئة.

٢- شارب لبن الخنزيرة.

٣- الجلاّل.

٤- المحلوف على ترك أكله.

أمّا الأوّلان، فالظاهر دخولهما في الأدلّة الدالّة على المانعيّة، وذلك لأنّ المحتملات في أدلّتها ثلاثة:

الأوّل: أن يكون عنوان محرّم الأكل فيها أُخذ عنواناً للحكم بعدم جواز الصلاة، وعليه فكلّما يكون أكله حراماً ولو بالعرض تكون أجزائه مانعة.

الثاني: أن يكون العنوان المذكور أُخذ معرّفاً إلى الأنواع المحرّمة كالأرنب والثعلب ونحوها، ومقتضى ذلك عدم البأس بالصلاة في ما يحرم عرضاً كالموطوئة من الغنم، لعدم كونها من الأنواع المحرّمة، وظاهر جملة من الأدلّة المانعة هو الأوّل مثل الدليل الدالّ على النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل[3]، وظاهر جملة منها هو الثاني مثل الدليل الدالّ على النهي عن الصلاة في وَبر الأرانب والثعالب[4]، ومقتضى الجمع

---

١. لم نعثر عليه في كتبه التي بأيدينا.

٢. جامع الشتات ٢: ٧٧٥.

٣. *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

٤. تقديم تخريجه في ص: ٢٥٢.

بين الأدلّة هو المعنى المحتمل الثالث وهو أن تكون الأنواع الخاصّة من الحيوان مع وصفها بالحرمة موضوعاً، وهذا هو الظاهر المطابق للجمع بين أدلّة الباب، فإذا فرض انقلاب الحيوان الذي يحلّ أكله وصار محرّم الأكل إلى الأبد تكون أجزائه مانعه، كما هو الشأن في الموطوئة وشارب لبن الخنزيرة حيث إنّهما ينقلبان بالوطئ وشرب لبنها عمّا كانا عليه من الحلّيّة ودخلا فيما يحرم أكله ذاتاً بعد ما كانا محلّلَين، ولهذا تسرّى حرمة الأكل إلى نسلهما إلى الأبد.

وإن كان قد يقال: باختصاص سراية الحرمة في الموطوء بالأُنثى، وأمّا الفحل الموطوء فلا تسري الحرمة إلى نسله، لكون المدار في التبعيّة في الحيوانات على الأُمّ دون الفحل عند العرف.

ولكن الظاهر عدم الفرق في ذلك، كما ربّما يدلّ على التعميم إطلاق ما دلّ على الأمر بإحراق الموطوء[1]، ولفحوى ما دلّ على حرمة نسل الفحل المتغذّي بلبن الخنزيرة[2]، وانتفاء التبعيّة غير مضرّ بعد دلالة الأخبار على حرمة نسله. هذا في الموطوء والمتغذّي بلبن الخنزيرة.

وأمّا الجلّال، فحيث إنّ الحرمة فيه ليست دائميّة ولم تنقلب ذاته عمّا كانت عليه من الحلّيّة، وإنّما عرضته الحرمة موقّتة قابلة للإزالة بالاستبراء، فمقتضى القاعدة هو القول بعدم المانعيّة في صوفه وغيره ممّا لا تحلّه الحياة؛ وذلك لأنّه كان قبل الجلل محكوماً بالحلّيّة وجواز الصلاة في صوفه، وقد خرج بسبب الجلل عن حكم حلّيّة لحمه ولا مخرج للحكم بجواز الصلاة فيما لا تحلّه الحياة من أجزائه، وذلك كما أنّ الحلّيّة العرضيّة العارضة للشيء المحرّم - كما في الأكل في المخمصة - لا يوجب خروجه عن مانعيّة أزائه عن الصلاة فيها، كذلك الحرمة العارضة للشيء المحلّل لا

---

١. *الوسائل* ٢٨: ٣٥٧ ب ١ من أبواب نكاح البهائم ووط الاموات والاستمناء، ح ١ و ٢ و٤.

٢. *الوسائل* ٢٤: ١٦١ ب ٢٥ من أبواب الاطعمة المحرقة، ح ١ و ٢ و ٣ و٤.

يخرجه عن تحت الحكم بجواز الصلاة في صوفه، بل النظر الدقيق يفضي إلى القول بأنّ المنع من أكل لحم الحيوان الجلّال إنّما هو لقذارته المكتسبة عن أكل العذرة حيث لم يحصل للعذرة في بدنه مكان الاستحالة، ولعلّ عدم حصولها إنّما هو لخصوصيّة في عذره الإنسان دون سائر العذرات وبقيّة النجاسات، ولذا اختصّ الحكم بها من بينها.

فعلى هذا، فيتّضح الفرق - كما الاتضاح - بين الحرمة العارضة من الجلل وبين الحرمة الناشئة عن الموطوئيّة أو شرب لبن الخنزيرة، ويعلم تمام المقايسة بين الحرمة الحاصلة من الجلل والحلّيّة العارضة للحيوان المحرّم بسبب المخمصة.

هذا، وأمّا الصلاة فيما تحلّه الحياة منه كالجلد فهو أيضاً كذلك وإن لم يكن الحكم فيه بذلك الظهور، وأخفى منه حكم جواز الصلاة في لحمه بحمله معه في الصلاة، ومقتضى القاعدة في الجميع وإن كان هو الحكم بالجواز - لما ذكرنا - لكن لمّا لم يكن الفرع المذكور معنوناً في كلام الأصحاب ولم ينقل إلينا من أحد منهم فتوى بالجواز، فالأولى الاحتياط عنه فراراً عن التفرّد بالفتوى، والله العالم.

وهل الأصواف الموجوده على ظهر الموطوئة والمتغذّي بلبن الخنزيرة قبل صيرورتهما كذلك ملحقة بأجزائهما الحادثة بعد ذلك أو لا؟ وجهان:

الظاهر من المحقّق القمّي[1] (قدّس سرّه) في بعض أجوبته هو الثاني.

ولكن الأقوى هو الأوّل لصدق كونها من أجزاء ما يحرم أكله كسائر أجزائه، ولا يوجب عدم حلول الحياة فيها عدم صدق الاسم بعد كونها من أجزائه عرفاً، بل حقيقة.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ الأقوى عدم الفرق في مانعيّة ما يؤكل بين أن تكون الحرمة ثابتة له بعنوانه الأوّلي، أو بعنوانه الثانوي الطاري عليه إذا كان دائميّاً، من غير فرق بين ما تحلّه الحياة منه وغيره، وبين أن تكون الأجزاء موجودة قبل طروّ العنوان المحرّم

---

١. *جامع الشتات* ٢: ٧٧٦.

أو حادثة بعده، وإنّ مقتضى القاعدة عدم مانعيّة ما كان محرّماً أكله بسبب الجلل من غير فرق بين صوفه وجلده، بل ولحمه، وإن كان الاحتياط يقتضي الاجتناب عنه مطلقاً.

هذا، وممّا ذكرنا ظهر عدم تطرّق الإشكال في الجواز في المحلوف على ترك أكله أو المنذور كذلك، والله العالم.

الأمر الثاني عشر: إنّه قد ظهر من مطاوي ما تقدّم من الأمور إثبات التلازم بين حرمة أكل لحم الحيوان وبين فساد الصلاة في أجزائه، وهذا أصل في باب الصلاة يعتبر عنه بأصالة التلازم بينهما في الجملة المستفادة من الأدلّة المتقدّمة، إلّا ما خرج بالدليل، كالخزّ والسنجاب على إشكال قد عرفته سابقاً.

ثمّ إنّ تفصيل الكلام في فساد الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه يحتاج إلى بسطه في طيّ مطالب:

الأوّل: إنّه هل فساد الصلاة في غير المأكول مستند إلى مانعيّته، أو إلى فقدان شرطها الذي هو المأكوليّة؛ لتحقّق التضادّ بينهما وإنّه عند وجود أحد الضدّين يكون الآخر معدوماً لا محالة قضاء للضدّيّة، أو أنّه مستند إليهما معاً بكون المأكول شرطاً وغير المأكول مانعاً؟ وجوهٌ:

ذهب صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) إلى الأخير.

توضيح ذلك أنّ العلّامة[2] (قدّس سرّه) استدلّ على فساد الصلاة في الساتر المشكوك في أنّه من المأكول، بأنّ المأكوليّة شرط والشكّ في الشرط شكّ في المشروط.

والظاهر منه كون الشرط منحصراً بالمأكوليّة بالساتر فلا تفسد الصلاة في غير المأكول إذا كان ممّا لا يتمّ به الصلاة، ويحتمل أن يكون مراده اختصاص الشرطيّة بالساتر؛ وتعميم المانعيّة بالنسبة إلى غيره لوكان قائلاً بالجمع بينهما، كما هو مختار

---

١. *الجواهر* ٨: ١٣٣.

٢. *المنتهى* ٣: ٢٣٦؛ تحرير الأحكام، الخلل الواقع في الصلاة ١: ٤٩.

صاحب *الجواهر*[١] (قدّس سرّه) كما يأتي، لكن الأوّل أظهر.

ثمّ إنّه أورد على العلاّمة (قدّس سرّه) في *المدارك*[٢] بما حاصله أنّ المستفاد من الأدلّة هو مانعيّة غير المأكول لا شرطيّة المأكول.

وأورد عليه الوحيد البهبهاني[٣] (قدّس سرّه) في *الحاشيّة* بما حاصله: نفي الفرق بين شرطيّة المأكول ومانعيّة غيره، فكما أنّ الأوّل يحتاج إلى الإحراز. فكذا عدم الثاني، لكون الشكّ في وجود المانع شكّاً في المحصّل بعد القطع بالاشتغال، فلابدّ من إحراز الفراغ، ومع الشكّ في وجود المانع لا يكون عدمه محرزاً.

وأورد عليه صاحب *الجواهر*[٤] (قدّس سرّه) - بعنوان المحاكمة بينهما - بأنّ عدم المانع يمكن إحرازه بالأصل ولو لم يكن له حالة سابقة، والظاهر أنّ مراده من أصالة العدم هو جريانها في نفسها مع قطع النظر عن الاستصحاب، وإلّا فلا معنى لجريانها ولو مع عدم العلم به في السابق، فأصالة العدم عنده أصل برأسه في مقابل الاستصحاب.

ثمّ قال: لكن المستفاد من الأدلّة هو شرطيّة المأكول أيضاً، والمتراءى من عبارته هو استفادة الشرطيّة من الأدلّة، لكن بالنسبة إلى اللباس فقط دون المحمول والشَعَرات الملقاة والفضلات، وأمّا المانعيّة فظاهره (قدّس سرّه) أنّها غير مختصّة باللباس بل تعمّ المحمول ونحوه.

فالمتخلّص من فتواه (قدّس سرّه) هو شرطيّة المأكول في اللباس فقط، ومانعيّة غير المأكول مطلقاً، ولذا أفتى في *النجاة*[٥] بعدم جواز الصلاة في الساتر المشكوك

---

١. *الجواهر* ٨: ١٣٢.

٢. *المدارك* ٣: ١٦٧.

٣. *حاشية المدارك*: لباس المصلّي ذيل قول المصنّف: «ويمكن أن يقال أنّ الشرط العروة»: ٩٦ (مخطوط).

٤. *الجواهر* ٨: ١٣٣، ١٣٥.

٥. *نجاة العباد*: ٧٨.

فيه، بل مطلق الملبوس إذا كان مشكوكاً فيه، وبصحّتها فيما إذا شكّ في كون ما على اللباس من الرطوبة ونحوها من المأكول، وذلك لثبوت الشرطيّة في الأوّل المقتضي للشكّ في المشروط عند الشكّ في الشرط، وعدم الشرطيّة في الثاني. وأمّا المانع فيحرز عدمه بالأصل عند الشكّ فيه. هذا خلاصة ما أفاده (قدّس سرّه) في المقام.

لكن لا يخفى أنّ إبقاء ظاهر الأدلّة الدالّة على الشرطيّة والمانعيّة على حالهما واستفادتهما معاً منها متوقّف على إمكان الجمع بين شرطيّة شيء ومانعيّة ضدّه، وأمّا مع امتناع ذلك بجميع مراتبه من حيث الخطاب والملاك والأثر، فلابدّ من رفع اليد عن أحد الظهورين، لوقوع التعارض بينهما، فإنّ التعارض يتحقّق بين الدليلين عند امتناع الجمع بين مفاديهما إمّا ذاتاً - كما إذا دلّ أحد الدليلين على وجوب شيء والآخر على حرمته -، أو من دليل خارجيّ - كما إذا قام دليل على وجوب الظهر في يوم الجمعة وآخر على وجوب الجمعة فيه، وقام الإجماع على عدم وجوبهما معاً -، وما نحن فيه من قبيل الأوّل بعد ثبوت امتناع الجمع بين شرطيّة شيء ومانعيّة ضدّه، والحقّ هو امتناع الجمع مطلقاً ملاكاً وخطاباً وأثراً، وقبل الشروع في الاستدلال على ذلك لابدّ من بيان أمرين:

الأوّل: إنّه لا شبهة في أنّ مثل الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة أُمور انتزاعيّة غير قابلة للجعل - لا استقلالاً ولا تبعاً - سواء كانت منتزعة عن تعلّق الحكم بموضوعه وهو المكلّف، أو بمتعلّقه وهو فعله، أو عن الأسباب التي جعل المسبّبات الشرعيّة الوضعيّة أو التكليفيّة عندها؛ فالأوّل كشرطيّة البلوغ والعقل ونحوهما بالنسبة إلى المكلّف، وكمانعيّة الحيض ونحوه بالنسبة إليه. والثاني كجزئيّة شيء للمأمور به أو شرطيّته له، والثالث كالماضويّة التي هي شرط للعقد الذي هو سبب لحصول الملكيّة والزوجيّة - مثلاً - وكالقبول الذي هو جزء له وعدم تقدّمه على الإيجاب الذي هو مانع - مثلاً -.

والدليل على عدم قبولها للجعل هو أنّ الجزئيّة - مثلاً - تنتزع ممّا هو جزء للمأموربه، ويستحيل صيرورة شيء جزء للمأموربه، إلّا إذا تعلّق الأمربعدّة أُموريكون هو أحدها، فمع عدم تعلّقه بها لا يصيرهذا الشيء متصفاً بكونه جزءً للمأموربه أصلاً، ومع تعلّقه بها لا يمكن أن يسلب عنه ما دام الأمرباقياً، فليس في البين معنى يكون قابلاً لأن تناله يد الجعل رفعاً أو إثباتاً، لا بالجعل الاستقلالي ولا التبعي؛ لأنّ المجعول ولوكان تبعيّاً لابدّ وأن يكون له ما بإزاء بحسب ما له من الوجود، إن كان أصيلاً فبالوجود الذي يليق به، وإن كان اعتباريّاً فبما له من الوجود في عالم الاعتبار، وذلك كالملكيّة والزوجيّة ونحوهما حيث إنّهما قابلتان للجعل، لأنّهما من الأُمور الاعتباريّة التي من الخارجيّات وإن لم يكن لهما وجود متأصّل في الخارج، لكنّهما من الخارجيّات التي لها حظّ من الوجود في عالم الاعتاربحسب ما يليق بهما في ذلك العالم، وهذا بخلاف الشرطيّة والجزئيّة ونحوهما، فإنّهما ليس لهما ما بإزاء أصلاً - لا في العين ولا في عالم الاعتبار- سوى منشأهما الذي ليس إلّا الأمروالتكليف فإنّه إذا تعلّق بعدّة أُمورانتزع عن كلّ واحد منها الجزئيّة، وإذا تعلّق بأمرمقيّد بوجود شيء آخرانتزع عنه الشرطيّة، أوبأمرمقيّد بعدم أمرآخرينتزع عنه المانعيّة، وإذا كان تعلّقه عند تحقّق ما يكون لتحقّقه دخل في تعلّقه واقعاً - كالتكليف بالصلاة عند دلوك الشمس وكالملكيّة المجعولة عند البيع مثلاً - ينتزع عنه السببيّة، وإذا لم يكن له ما بإزاء لا يعقل تعلّق الجعل به ولو تبعاً؛ إذ المجعول تشريعاً كالمجعول تكويناً لابدّ وأن يكون له ما بإزاء بعد الجعل في الوعاء المناسب له ولو في عالم الاعتبار، ولوكان جعله تبعيّاً كوجوب المقدّمة حيث إنّه مع كونه لازماً لوجوب ذيها يكون له في الوعاء المناسب له ما بإزاء خارجاً؛ ضرورة أنّ وجوبها صار متحقّقاً بعد أن لم يكن، ولوكان بتبع وجوب ذيها، كما أنّ وجوب ذي المقدّمة أيضاً

كذلك، فإنّه يصير متحقّقاً بالجعل بعد ان لم يكن كذلك حقيقة، غاية الأمر يكون جعل وجوبه أصليّاً وجعل وجوبها تبعيّاً، لكنّهما بعد الجعل كذلك وجوبان مجعولان أحدهما متعلّق بالمقدّمة والآخر بذيها، وهذا بخلاف ما نحن فيه إذ ليس وراء جعل الوجوب للكلّ أو المقيّد بالأمر الوجودي أو العدمي شيء آخر يكون قابلاً للجعل أصلاً.

هذا بالنسبة إلى متعلّق التكليف، وكذا بالنسبة إلى موضوعه فمن توجيه الحكم إلى البالغ العاقل الخالي عن موانع التكليف ينتزع الشرطيّة والمانعيّة، وكذا بالنسبة إلى الأسباب، فمن ترتّب الطهارة على الغسلتين اللتين يقع بينهما العصر بالماء الطاهر- مثلاً- ينتزع جزئيّة كلّ واحدة من الغسلتين، وشرطيّة العصر ومانعيّة النجاسة - مثلاً- فالمجعول فيه عبارة عن الطهارة عند الغسلتين بذلك الوصف، والشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة منتزعات من ذلك الجعل وليس شيء منها قابلاً للجعل إذ لو أراد جعل جزئيّة إحدى الغسلتين أو شرطيّة العصر بلا جعل الطهارة المترتّبة عليهما لكان محالاً، وبعد جعلها يستحيل جعل الجزئيّة والشرطيّة لانتزاعهما من نفس جعل الطهارة بلا حاجة إلى جعلهما، فجعلهما تحصيل للحاصل.

وهكذا القياس في الملكيّة المترتّبة على العقد؛ فإنّ المجعول تأسيساً أو إمضاء هو الملكيّة عقيب العقد المركّب من الإيجاب والقبول المشروط بالماضويّة.

هذا في الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة.

وأمّا السببيّة فمعنى كون الشيء سبباً لشيء هو أن يترشّح منه الشيء المسبّب ويكون هو جاعله، وهذا المعنى ممّا يستحيل أن يجعل للأسباب الشرعيّة، لعدم كونها علّة فاعليّة، فالدلوك - مثلاً- ليس علّة وجاعلاً للوجوب بحيث يصير بسبب جعله سبباً للوجوب مشرعاً وجاعلاً له، كما لا يمكن ذلك في الجعل التكويني بأن يجعل له تعالى شريك في الإيجاد، فمعنى سببيّة الدلوك كونه مقتضياً لإيجاب

الشارع للصلاة عنده، وهذا الاقتضاء إنّما هو مستند إلى نفس ذاته من غير مدخليّة للجعل التشريعي فيه ولو فرض استناده إلى جعله التكويني، فليس في البين أمر قابل للجعل التشريعي كما هو واضح.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ هذه الأُمور منتزعة إمّا من تعلّق التكليف بالمكلّف به أو من ترتّبه على المكلّف، أو من ترتّب المسبّبات على أسبابها وأنّها غير قابلة للجعل - لا استقلالاً ولا تبعاً -، ولا يكون بينها ترتّب في الانتزاع، بل تنتزع عن التكليف في مرتبة واحدة.

فإن قلت: إذا تردّد الأمر بين إحراز الجزء وإحراز الشرط، كما إذا دار الأمر بين أن يصلّي بصلاة ناقصة الأجزاء في الوقت أو بها تامّة مع وقوع بعضها في خارجه، فإنّهم ذكروا: أنّ الأقوى تقديم إحراز الجزء على الشرط، فيؤتى بها تامّة ولو وقعت بعضها في خارج الوقت، واستدلّوا عليه بتقدّم الجزء على الشرط عند لحاظ الآمر، فإنّ أوّل ما يكون ملحوظاً من المأمور به هو نفس الأجزاء التي يريد أن يتعلّق بها الأمر ثمّ يلاحظ تقييدها بأمر وجوديّ ثمّ أمر عدميّ، فلحاظ الشيء في نفسه مقدّم على لحاظه مقيّداً بأمر خارج عنه؛ ضرورة أنّه ما لم يلحظ هو بنفسه لم يمكن ملاحظته مقيّداً بأمر خارج، فهذا برهان على تقديم مرتبة الجزئيّة على مرتبة الشرطيّة والمانعيّة.

قلت: مضافاً إلى ما ذكر أمر استحسانيّ لا يكون دليلاً ومعارض بالأجزاء نفسها حيث إنّ لحاظ الأجزاء بعضها مقدّم على بعض فيلزم تقديم رتبة الجزء الأوّل على الثاني وهكذا حتّى ينتهي إلى الأخير، إنّ هذا تقدّم في عالم التصوّر واللحاظ وهو خارج عن محلّ الكلام، لأنّ انتزاع الجزئيّة وأخواتها ليس إلّا من تعلّق الحكم بالمركّب المقيّد لا من تصوّر متعلّقه المقدّم على إنشاء الحكم له.

الأمر الثاني: إنّ من المتبيّن في محلّه أنّ مرتبة تأثير وجود المانع متأخّرة عن

وجود المقتضي والشرط، فإنّ عدم المعلول مع عدم المقتضي ليس مستنداً إلى وجود المانع - لو فرض وجوده - بل مستند إلى عدم المقتضي، فلا يصحّ استناد عدم إحراق الجسم المرطوب إلى الرطوبة مع عدم مجاورته للنار، بل عدم الإحراق حينئذٍ مستند إلى عدم المجاورة لاشتراط الإحراق بمجاورة يلاحظ ولعلّه بمجاورتها لجسم لها، والسرّ في ذلك أنّ المانع عبارة عمّا يمنع عن تأثير المقتضي في ظرف اقتضائه للتأثير الذي هو ظرف تحقّق شرطه، وليس كلّما يمتنع اجتماعه مع شيء آخر مانعاً عنه، كيف والضدّان ممّا يمتنع اجتماعهما وجوداً لرجوع اجتماعهما إلى اجتماع النقيضين؟ ومع ذلك ليس وجود أحدهما مانعاً عن الآخر - كما عليه المحقّقون -، بل صار في هذه الأعصار من البديهيّات، وليس منشأ ذلك إلّا ما عرفت من أنّ وجود أحدهما ليس بدافع للآخر ولا سادّاً له عن أن يوجد، بل عدم وجوده كوجوده ذلك، كلاهما مستندان إلى علّتهما من غير أن يكون بينهما استناد في العلّيّة والمعلوليّة، لا من طرف العدم، ولا من طرف الوجود، وما ذكر في منع المقدّميّة بين الضدّين من لزوم الدور وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ العمدة وتمام المناط في ذلك هو ما ذكرنا.

فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الشيء إنّما يتّصف بالمانعيّة ويكتسب لونها بعد إحراز المقتضي والشرط، أمّا مع عدم إحرازهما فاستناد عدم المعلول إلى وجود المانع غير معقول، بل هو مستند لا محالة إلى عدم الشرط أو عدم المقتضي، ولا منافاة بين ما ذكرناه وبين كون وجود المعلول مترتّباً على وجود العلّة بجميع أجزائها بحيث لا يتخلّل بينهما إلّا فاء واحدة؛ وذلك لأنّه في طرف الوجود يكون تحقّق المعلول مترتّباً على تحقّق العلّة التامّة بما لها من الأجزاء والشرائط، وعدم الموانع، وأمّا في طرف العدم فيكفي في عدم المعلول عدم بعض أجزاء علّته فإذا لم تكن إعدامها في مرتبة واحدة فعدم المعلول يستند لا محالة إلى أسبقها عدماً، ولا يمكن استناد وجوده إلى

أسبقها وجوداً؛ ضرورة فرض دخل كلّ واحد من أجزائها في وجود المعلول وكفاية عدم واحد منها في العدم وهذا ظاهر جدّاً.

إذا تبيّن ذلك فنقول: أمّا استحالة جعل أحد الضدّين شرطاً والضدّ الآخر مانعاً ملاكاً؛ فلأنّ الفساد عند عدم الشرط إنّما يستند إلى عدمه لا إلى وجود المانع، ولمّا كان وجود أحد الضدّين في مرتبة عدم الآخر لا متأخّراً عنه، فجعله مانعاً في ظرف جعل الآخر شرطاً مستلزم لكون عدم المعلول مستنداً إلى عدم الشرط ووجود المانع الذي هو في مرتبة عدم الشرط، وقد قلنا: إنّه لابدّ من أن يكون مانعيّة المانع متأخّراً عن مرتبة وجود الشرط؛ هذا خلف، وهذا في التكوينيّات واضح، وكذا التشريعيّات بعد ما تقدّم من كون ملاك مانعيّة المانع وشرطيّة الشرط الشرعيّين هو بعينه ملاك مانعيّة المانع وشرطيّة الشرط التكوينيّين.

وتوضيح ذلك: أنّه بناء على قول العدليّة من كون الأحكام الشرعيّة تابعة للمناطات الواقعيّة في نفس الأمر لابدّ أن يكون جعل الشيء مانعاً أو شرطاً بلحاظ أن تقيّد المطلوب بعدم الأوّل، ووجود الثاني له دخل فيما هو المناط واقعاً؛ فلعدم المانع كوجود الشرط ربط تكوينيّ بالمطلوب غير مرتبط بالتشريع قد صار منشأ لتعلّق الخطاب إلى المطلوب المأخوذ مقيّداً بعدم الأوّل ووجود الثاني، وهذه المناطات هي الدواعي إلى إنشاء الأحكام وتعلّقها بالمتعلّقات وتكون الخطابات خطابات نفسيّة متعلّقة بنفس المتعلّقات بتلك الدواعي، لا أنّها خطابات غيريّة مقدّميّة، وإنّ المطلوب بالأصالة عبارة عن تلك الدواعي؛ وذلك لوضوح الفرق بين باب الدواعي وباب المقدّمات؛ فالأوّل عبارة عن ترتّب أمر غير اختياريّ على وجود شيء آخر كترتّب السنبل على الزرع؛ فإنّ صيرورة الحَبّ سنبلاً أمر غير مقدور للمكلّف، ولذا لو شرط في البيع يكون باطلاً، فإذا أمر بالزرع لا يكون الأمر به غيريّاً مقدّميّاً، بل هو أمر نفسيّ

أصليّ متعلّق بنفس الزرع، لكن يكون داعي الآمر في الأمر به هو صيرورة الحبّ بعد الزرع سنبلاً، وهذا بخلاف المقدّمة، فإنّ الأمر ابتداء متوجّه إلى ذيها وهو الواجب الأصلي النفسي وهو مقدور للعبد، فيترشّح من وجوبه وجوب شرعيّ متعلّق بمقدّماته.

إذا تحقّق ذلك، اتضح لك أنّ تحقّق ملاك المانعيّة في أحد الضدّين مع تحقّق ملاك الشرطيّة في الضدّ الآخر غير معقول بعد الفراغ عن تأخّر مرتبة المانع عن مرتبة الشرط، وكون أحد الضدّين في مرتبة الضدّ الآخر لا متأخّراً عنه.

وأمّا امتناع الجمع بينهما خطاباً، فلما عرفت من أنّ المانعيّة والشرطيّة أمران منتزعان عن تقييد المطلوب بأمر عدميّ أو وجودي، وتشريع الشيء مقيّداً بعدم شيء يكون لغواً بعد تشريعه مقيّداً بوجود ضدّه؛ ضرورة أنّه يحصل انتزاع مانعيّته بنفس اشتراطه بالآخر.

وأمّا امتناع الجمع بينهما أثراً؛ فلأنّ أثر الخطاب هو البعث بالنسبة إلى أمر مقدور للمكلّف بحيث لولا البعث يكون فاعلاً أو تاركاً بالاختيار، وهذا المعنى غير متحقّق في المقام؛ ضرورة أنّ الخطاب المنتزع منه شرطيّة أحد الضدّين موجب لانتفاء القدرة شرعاً عن الإتيان بالصلاة مع الضدّ الآخر.

وبعبارة أُخرى امتثال الخطاب الدالّ على شرطيّة المأكول هو بإتيان الصلاة فيه الموجب لانتفاء كونها في غير المأكول لمكان المضادّة، فلا يعقل مع امتثاله بقاء القدرة على امتثال الخطاب الدالّ على مانعيّة غير المأكول، فيصير الخطاب الدالّ على المانعيّة لغواً وتحصيلاً للحاصل، وإنّما يخرج عن اللغويّة لو فرض أنّه إذا تحقّق الشرط أمكن للمكلّف إيجاد المانع وعدمه حتّى يحتاج إلى الزجر عن وجوده أو طلب عدمه، ومع استحالة وجوده بعد تحقّق الشرط يكون نفس دليل الشرط كافياً للتحريك بالنسبة إليه.

وإذا ثبت امتناع جعل أحد الضدّين شرطاً، وأخذ ضدّه مانعاً في مرحلة الثبوت ملاكاً وخطاباً وأثراً، ففي مقام الإثبات هل يقدّم ما يدلّ على شرطيّة المأكول أو يقدّم ما يدلّ على مانعيّة غير المأكول، أو يقال بتعارضهما وتساقطهما والرجوع إلى الأصل العملي؟

لا سبيل إلى الأخير في المقام وإن كان هو الأصل في باب التعارض لولا الترجيح، فلابدّ من أن ينظر أوّلاً في الأخبار الدالّة على الشرطيّة والمانعيّة حتّى يعرف ما هو المقدّم منهما، فيؤخذ به ويطرح الآخر.

فنقول: أمّا ما يدلّ على المانعيّة فطوائف:

منها: ما هو مشتمل على النهي مثل قوله: «**لا تصلّ في وَبرما لا يؤكل لحمه**»[1] وهي كثيرة.

منها: ما يدلّ على فساد الصلاة فيما لا يؤكل[2].

ومنها: ما يدلّ على عدم جواز الصلاة فيه[3].

وتقريب دلالة الأُولى أنّه لا إشكال في أنّه إذا تعلّق الخطاب بأمر مركّب من أجزاء، وقد قيّد بأمر وجوديّ وعدمي، فإنّ لكلّ واحد من أجزائه وقيوده سهم من ذلك الخطاب، فكأنّه خيط ممتدّ منبسط على ذلك المركّب المقيّد، فيقع كلّ جزء وقيد منه تحت حصّة من ذلك الخيط بحيث لو أُريد التصريح والتعبير عن تلك الحصص المتعلّقة بكلّ جزء أو قيد وجوديّ قيل - مثلاً -: «اقرأ، **اركع**، اسجد، **تطهّر**» ونحو ذلك، فكلّ من هذه الخطابات هي الحصص من الخطاب بالكلّ المقيّد المعبّر عنه بلفظ «صلّ»، هذا في الأجزاء والقيد الوجودي.

وأمّا في القيود العدميّة، فلو أُريد التعبير عمّا يخصّه من الخطاب كان اللّازم

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب النجاسات ح ١ و ٢ و غيرهما.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٤٧ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ٤ و ٧.

٣. *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ٣ و ٤.

هو التعبير بصورة النهي، فيقال: «لا تتكتّف»، و«لا تصلّ في غير المأكول»؛ ضرورة أنّ التكليف المتعلّق بعدم الشيء إنّما هو بصورة النهي لكونه عبارة عن طلب الترك، فالنواهي الغيريّة المتعلّقة بالصلاة في «ما لا يؤكل» حصّة من خطاب «صلّ» المقيّد متعلّقه بأُمور عدميّة، فالنهي الغيري عبارة عن تلك الحصّة المتعلّقة بالمانع، غاية الأمر أنّها تنقلب إلى النهي إذا أُريد التصريح بها، فثبت بذلك أنّ الطائفة الأُولى المشتملة على النهي عمّا لا يؤكل دالّة على المانعيّة.

وظهر بذلك دلالة الطائفة الثانية المتضمّنة لفساد الصلاة فيما لا يؤكل على المانعيّة أيضاً.

وأمّا ما دلّ منها على عدم الجواز في «ما لا يؤكل»، فتقريب دلالتها على المانعيّة أن يقال: إنّ الجواز بمعناه اللغوي والعرفي عبارة عن مضيّ الشيء المعبّر عنه بالفارسيّة بـ «گذرا» المقابل لعدم المضي والوقوف، وهذا المعنى كثيراً ما يتداول استعماله في مضيّ الجسم وانتقاله عن مكان إلى مكان آخر، لكنّه لا يبعد عدم اختصاصه به، بل المضيّ والنفوذ بمعنى واحد وهو في كلّ شيء بحسبه، فيستعمل في كلّ مورد بمعناه المناسب لذلك المورد، وإنّما الاختلاف فيما يتحقّق به مصاديقه؛ فالجواز في الجسم هو الانتقال في المكان، وفي الحكم هو النفوذ والقطع للخصومة، يقال: فلان حكمه جائز أي نافذ، وفي الأفعال في مثل «الصلاة» إذا كانت مأموراً بها عبارة عن صحّتها وعدم لزوم إعادتها ولا قضائها، فعدم جوازها عبارة عن وقوفها، وعدم نفوذها إلى مورد القبول والصحّة.

فإذا قيل: لا تجوز الصلاة في «ما لا يؤكل» فيكون عدم مضيّها وفسادها إنّما هو من جهة وقوعها فيه بحيث لولا وقوعها فيه لكانت ماضية، فيدلّ على أنّ وقوعها في «ما لا يؤكل» مانع عن مضيّها وصحّتها وهو معنى المانعيّة، وكذا الأخبار المعلّلة

بكون أكثرها مسوخاً أو أنّها تأكل اللحم، فإنّها صريحة في استناد الفساد إلى تلك الجهة الوجوديّة - أعني حرمة الأكل - فتكون حرمة الأكل مانعة.

ثمّ إنّ بعض الأعاظم - وهو صاحب *البدايع*[1] (قدّس سرّه) - سلك في تقرير دلالة النواهي الغيريّة على المانعيّة مسلكاً آخر، فقال ما حاصله: إنّ الحرمة أمر عدميّ؛ لكونها عبارة عن عدم جواز الأكل، والنهي عن الصلاة في «ما لا يجوز أكله» في معنى تقييدها بأمر عدميّ وهو مساوق للمانعيّة.

ولا يخفى ما فيه: إذ لم يتوهّم أحد أنّ الحرمة أمر عدميّ، وإن قيل -به في الحلّيّة والإباحة-: بتوهّم أنّها عبارة عن عدم المنع عن الشيء، وأنّها ليست من الأحكام التكليفيّة.

ولذا استشكل في عدّها خمسة مع ما فيه أيضاً؛ ضرورة أنّ الإباحة ليست عبارة عن عدم المنع محضاً، بل هي عبارة عن أمر وجوديّ وهو الرخص بمعنى الإرسال والإذن في الاقتحام في مقابل المنع والحبس، كما يعلم ذلك في حبس الدابّة وإرسالها؛ فإنّها قد تحبس عن الأكل، وقد ترسل إليه، وقد لا تحبس ولا ترسل، بل هي بطبعها تذهب وتأكل؛ فالإرسال بمعنى الإباحة وهي عبارة عن أمر وجوديّ.

هذا، مضافاً إلى أنّ كون الحرمة أمراً عدميّاً أو وجوديّاً لا ربط له بالمانعيّة؛ فإنّ المانع في المقام ليس نفس حرمة الأكل حتّى يعتبر كونها أمراً وجوديّاً أو عدميّاً؛ ضرورة أنّها عبارة عن تقيّد الطبيعة المطلوبة بعدم تخصّصها بخصوصيّة وجوديّة، كما أنّ الشرطيّة عبارة عن تقيّدها بتخصّصها بها من غير فرق في تلك الخصوصيّة بين أن تكون محكومة بحكم أو لا، ولا بين أن يكون حكمها الوجوب أو الحرمة، ولا بين أن تكون الحرمة أمراً وجوديّاً أو عدميّاً؛ وذلك لأنّ كون أكل اللحم حراماً في العالم ليس بمانع عن الصلاة ما لم تكن له إضافة إلى الصلاة، وتلك الإضافة

١. لم نعثر عليه في مظانّه.

عبارة عن مدلول كلمة «في» أعني ظرفيّة أجزاء غير المأكول لوقوع الصلاة، فما لم تقيّد الصلاة بعدم كونها فيها لا تكون حرمتها مانعة، فالمانع نفس تلك الخصوصيّة الوجوديّة التي قيّد المطلوب بعدمها سواء كان حكمها أمراً وجوديّاً أو عدميّاً، ومنشأ انتزاع المانعيّة هو تقيّد الصلاة بعدم وقوعها فيها من غير اعتبار لخصوصيّة حكمها في ذلك وأنّ حكمها وجوديّ أو عدمي.

هذا ما يمكن أن يستفاد منه المانعيّة، وقد ظهر أنّه يستفاد ذلك من أكثر الروايات الواردة في الباب.

وأمّا ما يمكن أن يستفاد منه الشرطيّة فروايتان:

إحداهما: رواية عليّ بن أبي حمزة المتقدّمة، وفيها: سألت أبا عبد الله و أبا الحسن (عليهما السلام) عن لباس الفرّاء والصلاة فيها؟ فقال (عليه السلام): «**لا تصلّ فيها إلّا ما كان منه ذكيّاً**». قال: قلت: أوليس الذكّي ممّا ذكّي بالحديد؟ قال: «**بلى، إذا كان ممّا يؤكل لحمه**». قلت: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم - بناء على نسخة *الوسائل* - وما يؤكل لحمه من غير الغنم - بناء على نسخة *الكافي* و*التهذيب* -؟ قال: «**لا بأس بالسنجاب فإنّه دابّة لا تأكل اللحم**» إلى آخر الرواية[1].

وتقريب دلالتها على شرطيّة المأكول أنّ قوله (عليه السلام): «**إذا كان ممّا يؤكل لحمه**» يرجع إلى صدر الكلام - أعني الاستثناء المدلول عليه بقوله (عليه السلام): «**إلّا ما كان منه ذكيّاً**» - فيصير حاصل المعنى: إلّا ما كان منه ذكيّاً وكان من المأكول، وهذا مساوق للشرطيّة، ويكون قول الراوي: «**أوليس الذكّي الخ**» وجواب الإمام (عليه السلام): «**بلى**»، جملة معترضة بين الجواب عن السؤال الأوّل حرصاً للراوي في السؤال الثاني، فكأنّه قطع على الإمام (عليه السلام) كلامه ولم يمهله إلى أن ينتهي

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٤٨ ب ٣ عن أبواب لباس المصلّي ح ٣. *الكافي* ٣: ٣٩٧ / ٣. *التهذيب* ٢: ٢٣ / ٧٩٧.

إلى آخر الجواب، فبادر إلى السؤال، وهو (عليه السلام) بعد جوابه عمّا سأله ثانياً عاد إلى ما كان من جواب السؤال الأوّل، فقال: «**إذا كان ممّا يؤكل**». هذا غاية التقريب.

ولا يخفى ما فيه: من ارتكاب خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر كون قوله (عليه السلام): «**إذا كان الخ**» من تتمّة الجواب الثاني، ومرتبطاً بقوله (عليه السلام): «بلى»، فيكون دليلاً على انحصار قبول التذكية بالمأكول - كما هو أحد الأقوال في المسألة - فتكون معارضة بما يدلّ على قبول غير المأكول لها أيضاً - كما تقدّم - وما تمحّل في تقريب دلالتها بعيد غايته، ولا أقلّ من كون الاحتمالين متساويين فيتحقّق الإجمال فيها.

فإن قلت: مع كونه من تتمّة الجواب عن السؤال الثاني يتمّ تقريب الشرطيّة أيضاً؛ لدلالته على اعتبار المأكوليّة في التذكية وكونها شرطاً للصلاة بظهور قوله: «**إلّا فيما كان منه ذكيّاً**» في الشرطيّة.

قلت: بعد تسليم كون قوله: «**إذا كان ممّا يؤكل**» قيداً في الجواب عن السؤال الثاني تصير الرواية مطروحة لمخالفة الأصحاب (رضوان الله عليهم)، وذهابهم إلى قبول «**ما لا يؤكل**» للتذكية، ومعارضتها مع ما يدلّ على قبولها في «**ما يؤكل**»، مضافاً إلى أنّه لا يتمّ أيضاً، إذ المسلّم حينئذٍ شرطيّة المذكّى المأكول للصلاة، لا المأكول بما هو مأكول؛ إذ لم يشترط أحد في «**ما لا تحلّه الحياة**» من المأكول أن يكون من المذكّى.

وربّما يُجاب بأنّ تعليله في ذيل هذه الرواية لنفي البأس عن السنجاب بأنّه ليس ممّا نهى عنه رسول الله (صلّى الله عليه وآله)، يدلّ على أنّه الأصل في هذا الحكم، وأنّ المأكوليّة إنّما اعتبرت فيها لمكان المضادّة لما نهي عنه لا لتقوم المطلوبيّة به، فحينئذٍ يتحد مفادها مع ما تقدّم من أدلّة المانعيّة.

لكنّه مدفوعٌ بأنّ هذا مبنيّ على أن يكون المذكور فيها مضبوطاً مع كلمة «لا» كما في نسخة *الوسائل* وقد عرفت أنّ المعوّل هو نسخة *الكافي* وليست فيها كلمة «لا»،

فلا دلالة في الذيل على المانعيّة لكي يجعل قرينة على صرف الصدر عن الشرطية.

وثانيتهما: موثّقة ابن بكير، قال: سأل زرارة أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة في الثعلب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر؟ فأخرج كتاباً وزعم أنّه إملاء رسول الله (صلّى الله عليه وآله): «**إنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشَعره ولده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسدة، لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّى في غيره ممّا أحلّ الله أكله**». ثمّ قال: «**يا زرارة، هذا عن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وشَعره وبوله وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائزة إذا علمت انّه ذكيّ قد ذكّاه الذابح، وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كلّ شيء منه فاسدة، ذكّاه الذابح أم لم يذكّه**»[1].

وظهورها في الشرطيّة ممّا لا ينكر؛ إذ هي ليست بمثابة الرواية المتقدّمة.

لكنّه يبعّد الشرطيّة أنّه لو كانت المأكوليّة شرطاً للزم عدم جواز الصلاة في مثل القطن والكتّان، مع أنّ الضرورة قائمة على جوازها فيهما، ولذا التجأ القائل بالشرطيّة إلى تقييدها بصورة كون اللباس من أجزاء الحيوان، كما ذهب إليه العلاّمة الطباطبائي (قدّس سرّه) في منظومته[2] ومن تبعه.

وأُخرى إلى جعل المأكوليّة كناية عن أحد الأضداد الوجوديّة بمعنى أنّ الشرط في اللباس أن يكون إمّا من المأكول أو من غير الحيوان كالقطن والكتّان.

لكن لا يجدي شيء من الوجهين في تصحيح الشرطيّة؛ أمّا الأخير فواضح؛ وذلك لعدم قيام دليل على الشرطيّة بهذا المعنى، إذ لم يدلّ دليل على اشتراط كون اللباس من غير الحيوان حتّى يجعل ذلك عدلاً للماكوليّة.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ١. وفيه: «ذكّاه الذبح».
٢. الدرة النجفية: ١٠٢.

وأمّا الأوّل؛ فلأنّه خلاف ظاهر الاشتراط، فإنّ التقيّد والإطلاق يتقابلان تقابل العدم والملكة، فالتقييد إنّما يصحّ في مورد يصحّ فيه الإطلاق لولاه، كما أنّ الإطلاق لا يصحّ إلّا في مورد يمكن فيه فرض التقييد، فإنّ صحّة الإطلاق إنّما هي في مورد يكون الحكم شاملاً للموضوع بالنظر إلى حالتي وجود المحمول وعدمه مع تحقّق الموضوع، لا بالنظر إلى عدم المحمول بعدم موضوعه على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، فزيد - مثلاً - في حال وجوده يمكن تقييده بالقيام لإمكان قيامه وقعوده مع فرض بقاء موضوعه، فمن جهة إمكان فرض الإطلاق يصحّ التقييد أيضاً، وفيما نحن فيه لا معنى لتقييد الشرطيّة بصورة كون اللباس من الحيوان؛ ضرورة أنّه في غير تلك الصورة لا يصحّ فرض الإطلاق، لانتفاء الموضوع رأساً، مع أنّك عرفت أنّ معنى الإطلاق هو عدم الاشتراط في مورد يصحّ فيه فرض الاشتراط، ومن الواضح عدم صحّة فرضه في صورة عدم وقوع الصلاة في أجزاء الحيوان، وسيأتي لهذه الجملة بسط للكلام في المقام الأوّل من المطلب الثالث عند البحث عن البرائة، فراجع.

هذا، مضافاً إلى المنع من دلالة ذيل الموثّقة - أعني قوله: «لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله»[1] - على الشرطيّة، بل هو مسوق لبيان حكم تأسيسيّ وهو عدم الإجزاء إذا وقعت الصلاة في غير المأكول نسياناً.

وتوضيح ذلك أنّ المشهور بين الفقهاء - على ما نسب إليهم - هو بطلان الصلاة في غير المأكول نسياناً، ولا دليل ظاهراً على بطلانها معه في حال النسيان لكي يخصّص به العموم المستفاد من «لا تعاد»[2]، لكن عدالتهم تأبى عن الإفتاء من غير دليل، فيمكن أن يكون مستندهم فيه هو ذاك الذيل.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ١.
٢. *الوسائل* ٦: ٣١٣ ب ١ من أبواب الركوع ح ٥.

وتقريب دلالته على الفساد أنّ المستفاد من «لا تعاد» هو صحّه الصلاة عند نسيان غير الخمسة المذكورة في مستثناه مطلقاً، سواء كان المنسي من الأجزاء أو من الشرائط، بل والموانع على إشكال سيأتي الإشارة إليه.

وتوهّم اختصاصه بالأجزاء ضعيف لجعل المستثنى فيه مثل القبلة التي هي من الشرائط، فمقتضى عموم المستثنى منه عدم البطلان في غير موارد المستثنى، ومقتضى المستثنى هو الحكم بالبطلان في موارده، لكن المستثنى قد خُصِّص بالنسبة إلى القبلة إلى ما كان الانحراف بما بين المشرق والمغرب، وإلى نفس النقطتين بالنسبة إلى الوقت وخارجه، وقد تقدّم في باب القبلة أنّ الأخبار الواردة في ذلك تخصّص الاستثناء الواقع في صحيحة «لا تعاد».

وأمّا نسيان الوقت والطهور فالاستثناء الواقع في «لا تعاد» متعرّض لحكمهما، وأمّا نسيان أصل الساتر بأن يصلّي عرياناً نسياناً، فالأقوى صحّة الصلاة معه؛ وذلك لعموم صحيح «لا تعاد»، وعدم ما يدلّ على تخصيصه بغير نسيان الساتر مع فرض شموله للشرائط كالأجزاء.

وأمّا نسيان ما يعتبر في الساتر من عدم كونه غصباً، ولا نجساً، ولا حريراً للرجال، ولا غير مأكول اللحم، فحكمه أنّ الغصبيّة مانعة عند العلم قبلها؛ وذلك لاختصاص مانعيّتها بحال الذكر على ما تبيّن في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

وأمّا النجاسة، فمانعيّتها أيضاً في صورة العلم، للأخبار الواردة في ذلك، مضافاً إلى صحيحة «لا تعاد» بناء على اختصاص الطهور في مستثناها بالطهارة الحدثيّة.

وأمّا الحرير، فيشكل الحكم بصحّه الصلاة عند النسيان فيه من جهة صحيح «لا تعاد»؛ وذلك لإمكان اختصاصه بالقيود الوجوديّة وعدم شموله للقيود العدميّة، وكذا الحكم في الذهب على ما سيأتي تفصيل الكلام فيهما.

وأمّا غير المأكول، فمقتضى صحيحة «لا تعاد» - مع قطع النظر عن الإشكال المتقدّم في الحرير والذهب - هو صحّة الصلاة عند النسيان فيه إلّا أنّ فتوى المشهور بالبطلان يمكن استفادته من ذيل الموثّقة - أعني قوله (عليه السلام): «لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره» - لدوران الأمر فيه بين أن يكون تأكيداً للحكم المستفاد من الصدر وهو مانعيّة غير المأكول، وبين أن يكون تأسيساً لبيان حكم آخر بأن كان الغرض من الصدر بيان أصل المانعيّة، ومن الذيل بيان البطلان ووجوب الإعادة حتّى في صورة الجهل والنسيان.

والثاني أظهر؛ فإنّه مضافاً إلى أنّ التأسيس خير من التأكيد، يمكن جعل كلمة «تلك» قرينة عليه إذ الظاهر أنّها إشارة إلى الصلاة الواقعة في الخارج في غير المأكول خصوصاً بقرينة قوله (عليه السلام): «حتّى يصلّي في غيره»، إذ لو لم تكن الصلاة في الخارج لما كان للتعبير بالإشارة وجه، بل كان الأولى أن يقال: لا تقبل الصلاة، كما قال في الصدر: «الصلاة فاسدة». ولمّا كان الحكم بعدم القبول مغيّى بوقوعها في غير المأكول، بل الحكم بعدم القبول أبديّ ما لم ينسخ، فالتعبير بـ«تلك» وجعل الوقوع في غير المأكول غاية لعدم القبول قرينتان على أنّه (عليه السلام) في مقام بيان حكم آخر وهو عدم إجزاء ما وقع في غير المأكول، وحينئذٍ نقول: العموم المستفاد من «لا تعاد» مختصّ بصورة النسيان، لما تقدّم من أنّ مورد نفي الإعادة مختصّ بما إذا أمكن الأمر بالإعادة والأمر بها مختصّ بما إذا لم يمكن تعلّق الأمر الواقعي، وإلّا فمع الأمر الواقعي لا يحتاج إلى الأمر بالإعادة، لكونه بنفسه محرّكاً نحو العمل، وما لا يمكن فيه تعلّق الأمر الواقعي يختصّ بصورة النسيان، فلا يشمل الأمر بالإعادة للعامد ولا للجاهل بقسميه.

أمّا العامد فواضح، كالجاهل المقصّر حيث إنّ الأمر متوجّه إليه ويكون منجّزاً في حقّه أيضاً. وأمّا الجاهل القاصر فهو وإن لم يمكن في حقّه تنجّز الأمر، إلّا أنّه لا

مانع من تعلّق الأمر به، كما لا يخفى؛ فالأمر بالإعادة مختصّ بالناسي، وهذا بخلاف الحكم بعدم الإجزاء المستفاد من قوله (عليه السلام): «لا تقبل تلك الصلاة» حيث إنّه لا ضرورة لحمله على الناسي فيعمّ الجاهل أيضاً. فعلى هذا، يكون النسبة بينهما عموماً من وجه، لكون ذيل الموثّقة شاملاً للجاهل والناسي، واختصاص «لا تعاد» بالناسي، وعموم «لا تعاد» بالنسبة إلى غير نسيان غير المأكول كنسيان بقيّة الشرائط واختصاص الموثّقة بنسيان غير المأكول، لكن عموم ذيل الموثّقة قد خصّص بما يدلّ على عدم البطلان في صورة الجهل وهو صحيحة عبد الرحمن[1] الدالّة على عدم لزوم الإعادة على من صلّى في عذرة إنسان أو كلب أو سنور وهو لا يعلم بذلك، حيث إنّها تدلّ بالفحوى على عدم الإعادة في الأجزاء الطاهرة من السنور أيضاً، إذ القول بعدم البطلان إذا كانت في الأجزاء النجسه من غير المأكول وبالبطلان إذا كانت في الطاهرة منه بعيد في الغاية ولو قيل به، ولكنّه شاذّ لا يُلتفت إليه.

وبعد خروج صورة الجهل عن عموم ذيل الموثّقة تنقلب النسبة بينه وبين «لا تعاد» فتصير النسبة بينهما عموماً مطلقاً، ورفع اليد عن ذيل الموثّقة في صورة النسيان مستلزم لعدم العمل به رأساً وإسقاطه بالكلّيّة، فيعمل به، ويخصّص به عموم «لا تعاد» فيختصّ بغير نسيان غير المأكول.

ومع الغضّ عن ذلك والالتزام بكون قوله: «لا تقبل» في مقام التأكيد، فاستفادة الشرطيّة منه أيضاً ممنوعة، لتوقّفها على كون كلمة «من» في قوله: «ممّا أحلّ الله أكله» جيء به لتقييد القبول بكون الصلاة في المأكول وهو ممنوع، لإمكان أن يكون بياناً لأحد أفراد ذلك الغير بلا دخل له في القبول. ومع الإباء إلّا عن ظهوره في الشرطيّة، فيتعارض الذيل الدالّ على الشرطيّة مع الصدر الدالّ على المانعيّة بعد ما تقدّم من عدم إمكان الجمع بينهما، فيسقط دلالة الموثّقة على الشرطيّة من هذه الجهة.

---

١. *الوسائل* ٣: ٤٧٥ ب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٥.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى عدم إمكان الجمع بين شرطيّة أحد الضدّين ومانعيّة الضدّ الآخر، واستحالة ذلك ملاكاً وخطاباً وأثراً في مرحلة الثبوت، وعدم ما يدلّ على الشرطيّة في مرحلة الإثبات، بل الأخبار الواردة في الباب دالّة على المانعيّة، والله العالم.

المطلب الثاني: في أنّ مانعيّة غير المأكول هل تختصّ بما إذا علم اتخاذه منه حتّى يكون الحكم في صوره الاشتباه هو الجواز واقعاً، فلا يؤثّر انكشاف الخلاف، أو يكون المانع هو وجود غير المأكول واقعاً، ويكون الجواز في صورة الشكّ - لو قيل به - حكماً ظاهريّاً؟ وجهان:

أقواهما الثاني، وقد استدلّ للأوّل بأُمور:

الأوّل: دعوى كون الألفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لا مطلقاً.

وفيه: إنّ هذه الدعوى سخيفة جدّاً وقد حقّق في الأُصول خلافها.

الثاني: دعوى انصرافها إلى المعاني المعلومة.

وهذه الدعوى أيضاً سخيفة لا ينبغي الإصغاء إليها.

الثالث: ما عن المحقّق القمّي[1] (قدّس سرّه) وهو أنّ الأدلّة الدالّة على مانعيّة غير المأكول وإن لم تكن مقيّدة بصورة العلم من جهة دعوى الوضع أو الانصراف، لكن المستفاد من صحيحة عبد الرحمن[2] الدالّة على عدم لزوم الإعادة على من صلّى في أجزاء ما لا يؤكل جهلاً هو اختصاص المانعيّة بصورة العلم، لعدم معقوليّة الجمع بين القول بالمانعيّة المطلقة والقول بالإجزاء في صورة الجهل؛ ضرورة أنّ مقتضى إطلاق المانعيّة هو عدم حصول الامتثال بإتيان المأمور به مقترناً مع ما هو المانع، فاعتبار الشيء مانعاً مع الحكم بالإجزاء - بأن

١. جامع الشتات ٢: ٧٧٦، س: ٢٦.

٢. تقدّم تخريجها في الصفحة السابقة.

يقول المولى: إنّ طبيعة المأتي بها مع تلك الخصوصيّة الوجوديّة ليست مطلوبة لي، ثمّ لو أتى بها مع تلك الخصوصيّة، يقول المولى: إنّها مطلوبة لي - يرجع إلى التناقض الصريح، فبعد الحكم بالإجزاء لابدّ أن تقيّد دائرة المانعيّة بغير مورد الإجزاء، يستفاد منه أنّ المورد المحكوم عليه بالإجزاء خارج عن دائرة تقييد المطلوبيّة بعدم تلك الخصوصيّة الوجوديّة، وبعد إخراج المورد المحكوم عليه بالإجزاء الذي هو مورد الجهل عن دائرة المانعيّة يختصّ موردها بصورة العلم، وهذا البيان يجري بناء على شرطيّة المأكول أيضاً، فمقتضى إطلاق دليل الشرطيّة هو عدم حصول الامتثال بفاقد الشرط لولا قيام الدليل على حصول الإجزاء به.

وبما ذكرنا ظهر أنّ الإجزاء خلاف الأصل وإنّه يحتاج في إثباته إلى دليل، فلو ورد الدليل عليه في الجملة أثبته في مورد خاصّ لا يمكن التعدّي عنه والالتزام به مطلقاً، هذا غاية التقريب لهذا الوجه.

ويرد عليه: أنّه أخصّ من المدّعى؛ لأنّ المورد المحكوم عليه بالإجزاء هو وقوع الصلاة في «ما لا يؤكل» جهلاً، فيعتبر في مورده أمران: أحدهما: وقوع الصلاة فيه، والثاني: كونه عن جهل مركّب أو بسيط مع الغفلة، وهذا غير مرتبط بما نحن فيه، إذ المقام، مقام فرض الشبهة قبل إيقاع الصلاة، والغرض إثبات عدم المانعيّة حينئذٍ من غير أن يرجع إلى أصل عمليّ، بل يصرف الشكّ في المانعيّة.

ومن المعلوم انتفاء كلا الأمرين اللذين حكم في موردهما بالإجزاء حسب مدلول الصحيحة، فالقول باستفادة اختصاص المانعيّة بصورة العلم من تلك الصحيحة فاسد، بل لو بنى في المقام على جواز الصلاة في المشتبه فصلّى فيه على ذلك المبنى مع الالتفات إلى كونه مشتبهاً، ثمّ تبيّن أنّه من غير المأكول لم يمكن الحكم بالإجزاء بتلك الصحيحة، لعدم شمولها له، لعدم تحقّق الغفلة في

حال الصلاة، بل لابدّ في الحكم بالصحّة والإجزاء هنا من التماس دليل آخر - سيأتي بيانه - فإنّ الإجزاء من جهة كونه خلاف الأصل لا يمكن التعدّي عن مورد ثبوته إلى مورد آخر.

وممّا ذكرنا ظهر ما في دعواه (قدّس سرّه) من أنّ ما يدلّ على مانعيّة غير المأكول بين صريح أو ظاهر في اختصاصها بالمعلوم، إذ لو كان مراده من النصّ أو الظاهر هو تلك الصحيحة، فقد عرفت المنع عن دلالتها فضلاً عن كونها ظاهرة في ذلك أو نصّاً، وليس في أدلّة المانعيّة شيء آخر يمكن أن يُدّعى كونه نصّاً أو ظاهراً فيما ادّعاه[1].

---

١ وتقرير هذا الجواب بوجه آخر: أنّ الإجزاء المحكوم عليه في تلك الرواية هو إجزاء الصلاة الواقعة في غير المأكول جهلاً عن امتثال ما هو الواقع، وهذه الصلاة التي حكم فيها بالإجزاء لا محالة تكون في طول الواقع؛ ضرورة كون إجزائها عن الواقع متأخّراً عنه، فحينئذٍ لا يمكن أن تجعل فرداً من الصلاة الواقعي، وقد حقّق في الأُصول انّ الإجزاء عن امتثال الشيء بما لا يكون فرداً لا يوجب التنويع، وهذا الإجزاء مخالف للأصل لا يمكن القول به إلّا بدليل لكونه أمر معقول.

وبيان صحّة هذا المعنى من الإجزاء هو أنّ الظاهر من الخطاب بشيء مقيّد بأمر وجودي الذي ينتزع منه الشرطيّة - أعني تقيّد المطلوبيّة بإيقاعها بتلك الخصوصيّة -، أو بأمر عدمي الذي ينتزع منه المانعيّة - أعني تقيّد المطلوبيّة بإيقاعها مع عدم تلك الخصوصيّة - هو انحصار المصلحة أيضاً بذاك المقيّد بحيث لا تكون دائرة المطلوبيّة أوسع من دائرة المصلحة لكي يشمل الخطاب ما لا مصلحة فيه، ولا أضيق من دائرتها بحيث يشذّ عنها ما يكون فيه المصلحة، فمقتضى ذاك الظهور هو أنّ كلّما هو داخل في الطبيعة المطلوبة ذو مصلحة، وكلّما هو ذو مصلحة داخل في الطبيعة المطلوبة بما هي مطلوبة، فكلّ ما هو خارج عن الطبيعة المطلوبة بما هي كذلك، فلا مصلحة فيه، سواء أمكن تعلّق الأمر به أم لا.

لكن يرفع اليد عن مقتضى ذاك الظهور بسبب الحكم بالإجزاء، بإتيان ما ليس من أفراد الطبيعة المطلوبة بما هي كذلك؛ وذلك بعد حكم العقل بأنّ تفويت مصلحة الواقع مع إمكان تداركه بالإعادة لولا التدارك قبيح، والحكم بالإجزاء موجب لتفويتها، فإذا دلّ الدليل على الإجزاء يستكشف عقلاً كون المأتي به نسياناً أو جهلاً شريكاً مع الطبيعة المطلوبة في المصلحة، ولكن لم يتعلّق به الطلب لامتناع تعلّقه به؛ لأنّ تعلّق الطلب بموضوع مقيّد بالنسيان أو الجهل موجب لخروج المكلّف عن موضوعه بنفس ذاك الخطاب، فمن الحكم بالإجزاء يكشف أنّ دائرة المطلوب أضيق ممّا فيه المصلحة، ولذلك صحّ الاكتفاء بالمأتي به مع عدم تعلّق الطلب به، لكن إثبات ذلك يحتاج إلى الدليل ولا يمكن التعدّي عن مورده.

فتلخّص أنّ الحكم بالإجزاء في المأتي به جهلاً لا يصيّره فرداً لما هو المكلّف به واقعاً لكي يقال: أنّه مطلوب واقعي.

الرابع: ما عنه[1] (قدّس سرّه) أيضاً من ادّعاء ظهور الإطلاقات الدالّة على المانعيّة بصورة العلم، وعبارته في ذاك المقام مجملة جدّاً لا يعلم أنّ ادّعائه للظهور مبنيّ على دعوى الانصراف أو على التقييد العقلي.

وقد تقدّم فساد الأوّل، والمراد من الثاني هو كون حسن التكليف عقلاً مقيّداً بصورة العلم به قياساً على القدرة، لكونه مثلها من الشرائط العامّة، بمعنى أنّه لو امتنع العلم به لكان التكليف قبيحاً، لأنّ حسن صدوره من الأُولى إنّما هو من جهة ترتّب أثره الذي عبارة عن البعث وحمل العبد على الحسن وزجره من القبيح، وهذا الملاك لا يتحقّق مع امتناع علم العبد بالتكليف، فيكون حسنه عند العقل متوقّفاً على إمكان العلم به، ففي المشتبه الذي لا يكون للمكلّف طريق إلى العلم به لا يكون التكليف حسناً، فلا يكون تكليفاً، فيكون جواز الصلاة في المشتبه حينئذٍ جوازاً واقعيّاً، لتقييد دائرة المانعيّة بصورة العلم بحكم العقل.

وهذا التقريب وإن لم يكن صريح المستفاد من كلامه (قدّس سرّه) لا في القوانين ولا في جامع الشتات، إلّا أنّ بعض مشايخ أُستادنا نسبه إليه، ويمكن حمل كلامه عليه.

وكيف كان لو كان مراده ذلك يرد عليه أنّ تقييد حسن التكليف بصورة العلم و إن كان في الجملة مسلّماً إلّا أنّه على إطلاقه ممنوع.

وتوضيح ذلك أنّ حسن التكليف يتوقّف على كون العبد قادراً على الامتثال، ففي كلّ مورد يتمكّن من الامتثال ولو لم يكن التكليف معلوماً، فيحسن فيه التكليف، كما في موارد العلم الإجمالي حيث إنّ العبد يتمكّن من الامتثال بالاحتياط. وكلّ مورد لا يتمكّن من الامتثال إلّا مع العلم بالتكليف، كما في موارد الشبهة الغير المحصورة، أو ما إذا علم بوجود تكليف متعلّق بشيء من الأشياء فلا يحسن فيه التكليف.

---

١. لم نعثر في كتابيه [القوانين و جامع الشتات] كما صرّح الماتن بذلك، بل لم نعثر على بعض مشايخ أساتذته على ذلك.

فبالحقيقة ما هو شرط لحسنه هو التمكّن من الامتثال لا معلوميّة متعلّق التكليف، و إلّا فليس العلم مثل القدرة في كونها شرطاً لتعلّق التكليف، بل هو شرط لتنجّزه وإن كان في ذلك أيضاً منع على إطلاقه كما يظهر في الجاهل المقصّر.

فظهر سقوط دعوى تقييد إطلاقات الأدلّة الدالّة على المانعيّة بصورة العلم بغير المأكول؛ وذلك لإمكان الاجتناب عن لبس غير المأكول في حال الصلاة في حقّ الجاهل، فلا يكون عاجزاً عن الامتثال.

الخامس: ما عنه (قدّس سرّه)[1] أيضاً من دعوى الفرق بين ما استفيدت المانعيّة من لسان الوضع أو لسان التكليف، وعدم اختصاص الأوّل بصورة العلم وتعميمه لصورة الجهل، بخلاف الثاني.

ومنشأ هذا التفصيل هو ما ذكر أُستاده أُستاد الكلّ الوحيد البهبهاني (قدّس سرّه) بالنسبة إلى القدرة التي هي إحدى الشرائط العامّة، فقال: كلّ جزء استفيد جزئيّته من خطاب الوضع مثل: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[2] فهو جزء مطلقاً من غير اختصاص بحال القدرة، ولازمه سقوط وجوب الكلّ بالعجز عن إتيانه، وكلّ جزء استفيد من خطاب تكليفيّ غيريّ، فجزئيّته مختصّة بحال القدرة؛ وذلك لتوقّف الخطاب التكليفي على القدرة التي هي من الشرائط العامّة دون الوضع[3].

فاقتفى أثره تلميذه المحقّق قياساً للعلم على القدرة، فإنّ العلم عنده كالقدرة من الشرائط العامّة للتكليف، فحكم فيما نحن فيه بعدم المانع من الصلاة في المشكوك فيه لكون مانعيّة غير المأكول مستفادة من النواهي الغيريّة، لا من خطاب الوضع.

---

١. *جامع الشتات* ٢: ٦٧٧: س: ٩٢.

٢. *المستدرك* ٤: ١٥٨ ب ١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٥ و ٨. *عوالي اللآلئ* ١: ١٩٨ ح ٢. *تفسير أبي الفتوح الرازي* ١: ١٥.

٣. لم نعثر عليه في مظانّه. لاحظ *مفاتيح الشرائع* للكاشاني / مفتاح ١٢١/١: ١٠٨.

ويرد عليه: **أوّلاً:** فساد ما ذكره الأُستاد البهبهاني (قدّس سرّه) في المقيس عليه، فإنّ التفكيك بين الأجزاء - كما ذكر - مستلزم للالتزام بكون كلّ واحد منها مقدوراً مستقلاً وهو باطل؛ لأنّ لحاظ كلّ واحد مستقلاً مستلزم لكون كلّ واحد مأموراً به مستقلاً، فيخرج وجوبها عن الارتباطي ويصير وجوبها استقلالياً، فمقتضى كون الأجزاء واجبات ارتباطيّة لا استقلاليّة هو اعتبار كونها مقدورة بقدرة متعلّقة بجميعها، وعليه فلا يحصل الفرق، بينما كان جزئيّته ثابتة بخطاب وضعيّ أو تكليفيّ غيري.

والسرّ في ذلك بعد مسلّميّة توقّف حسن الخطاب على القدرة عقلاً هو ثبوت الفرق في ذلك بين الخطاب النفسي والغيري، إذ الخطابات الغيريّة كلّها إرشاد إلى بيان جزئيّته متعلّقها، فيكون حالها حال الوضع في ذلك، فكما أنّ الجزئيّة الثابتة بالوضع لا يفرق فيها بين تعلّق القدرة بها وعدمه، فكذلك في الثابتة بالتكليف الغيري، فمنشأ الخلط هو عدم التفكيك بين الخطاب النفسي والغيري، فتوهّم من توقّف حسن الأوّل على القدرة كون الثاني أيضاً كذلك، وهو توهّم فاسد.

وممّا ذكرنا يظهر فساد المقيس أيضاً مضافاً إلى ما فيه.

ثانياً: من أنّ العلم ليس ممّا يتوقّف عليه حسن التكليف ولو في الخطاب النفسي أيضاً، بل هو شرط لتنجّزه، مع منع إطلاقه أيضاً؛ وذلك لحكم العقل باستحقاق الجاهل المقصّر العقاب على مخالفة الواقع.

نعم، هو شرط لتنجّز التكليف في الموضوعات الخارجيّة قطعاً، فإنّ الجاهل بالموضوع معذور عقلاً.

السادس: ما عن الفاضل النراقي (قدّس سرّه)[1] من دعوى اختصاص الحرام الذي لا يجوز الصلاة في أجزائه بالمعلوم.

---

١. لم نعثر عليه في كتابه ولا من نقله عنه.

وفيه: إنّه إن كان وجه الاختصاص هو دعوى وضع الألفاظ للمعاني المعلومة أو انصرافها إليها، فقد عرفت ما فيها من الفساد.

وإن كان دعوى ظهور الحرام في الحرمة المنجّزة التي تتوقّف على العلم بها، ففيه أنّه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر من الموثّقة هو ابتناء الفساد واقعاً على الحرام الواقعي، لأنّها مسوقة لبيان الحكم الواقعي، وقد سيقت لبيان الوضع الغير المتوهّم فيه مدخليّة التنجّز.

ومع الغضّ عن ذلك فما ذكره إنّما يتمّ فيما إذا كان المشتبه هو الحيوان في الخارج إذا لم يعلم أنّه من الحلال أو الحرام، لا ما نحن فيه الذي هو ما إذا علم بحرمة حيوان معيّناً كالأرنب، وحلّيّة آخر كذلك كالشاة، وشكّ في صوف معيّن أنّه من الأرنب أو الشاة، فإنّ القول بكون الحرام غير منجّز لعدم العلم به غير مسموع؛ ضرورة العلم به وانّه الأرنب معيّناً، وإنّما الشكّ في كون الصوف مأخوذاً منه أو من الحلال فهو على تقدير كونه من الأرنب يكون ممّا يحرم أكله بالحرمة المعلومة المنجّزة.

السابع: ما عن الفاضل المذكور[1] أيضاً من دعوى دلالة الإطلاقات الدالّة على اعتبار ستر العورة مثل ما هو معنى قوله (عليه السلام): «**يكفيك من اللباس ما يستر به عورتك**»[2] ونحوه على عدم مانعيّة المشتبه.

وتقريب ذلك أنّها تدلّ على جواز الصلاة في كلّ لباس وهو شامل بإطلاقه المأكول، والمعلوم كونه غير المأكول والمشتبه، خرج عنه المعلوم قطعاً وبقي الباقي تحتها.

وفيه: أوّلاً: إنّ تلك الأخبار لا إطلاق لها بالنسبة إلى ما رامه، إذ هي مسوقة لبيان اعتبار الستر من غير نظر إلى بيان ما يعتبر في الساتر أصلاً.

وثانياً: لو سُلِّم إطلاقها يكون التمسّك بها في المورد من قبيل التمسّك بالعموم

---

١. لم نعثر عليه في مظانّه.

٢. هذا الكلام مصيادة من مجموعة من الروايات وليس نص قول المعصوم ﷺ. ولذا صرّح بأنّه ما هو معنى قوله ﷺ.

في الشبهة المصداقيّة، لكون المورد ممّا يعلم أنّه من أفراد مصاديق المطلق أو المقيّد.

الثامن: ما عن الفاضل المذكور[١] أيضاً مِن دعوى إطلاق الأخبار المسوقة لجواز الصلاة في الخزّ وأنّها مطلقة بالنسبة إلى الخالص والمغشوش سواء كان الغشّ ظاهراً أو خفيّاً، معلوماً أو غير معلوم، وقد خرج عنها ما إذا علم بالغشّ وكان ظاهراً، بحيث لا يصدق عليه الخزّ، ويبقى الباقي تحت إطلاقها.

وفيه: أوّلاً: إنّها مقيّدة بما دلّ على اشتراط كونه خالصاً عن وبر الأرانب وقد تقدّم.

وثانياً: لو سُلِّم عدم تقييدها، فالتمسّك بها أيضاً في المورد من قبيل التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة.

التاسع: ما عن الفاضل المذكور[٢] أيضاً مِن التمسّك لخروج المشتبه عن دليل المانعيّة باليد والسوق.

وفيه: إنّ الملاك في حجّيّة اليد في باب التذكية هو كونها أمارة على الملكيّة وأنّ المسلم لا يملك الميتة، فتكون الملكيّة المستكشفة باليد دليلاً على عدم كون ما في يده ميتة، وهذا الملاك غير موجود في المقام، لصحّة تملّك المسلم لما لا يؤكل، فلا يمكن جعل يده أمارة على كونه من المأكول، وكذا الكلام في السوق فإنّ أمارتيّته في باب التذكية إنّما هي من جهة أصالة الصحّة في فعل المسلم وأنّه لا يبيع ولا يشتري ما لا يجوز فيه ذلك، وهذا الملاك غير جارٍ في المقام، لجواز استعمال غير المأكول في غير الصلاة والتجارة به.

العاشر: ما عنه أيضاً[٣] - وهو أوهن من الكلّ - وهو التمسّك برواية حفص وفيها: «**وإلّا لما قام للمسلمين سوق**»[٤].

---

١. لم نعثر عليه في مظانه في كتابه و من نقله عنه.

٢. لم نعثر عليه في مظانه في كتابه.

٣. لم نعثر عليه في مظانه في كتابه.

٤. *الوسائل* ٢٧: ٢٩٢ ب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوي ح ٢. وفيه: «الم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق».

وفيه: إنّه لم يعلم من أيّ وجه يلزم اختلال النظام من منع الصلاة في المشتبه مع جواز جميع أنواع الاستعمال فيه غير الصلاة من بيعه وشرائه ولبسه والركوب عليه وغير ذلك، وهذا ظاهر.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّه لا دليل على اختصاص المانعيّة بصورة العلم حتّى يكون المشكوك ممّا يجوز الصلاة فيه واقعاً، وإنّ مقتضى الإطلاقات ثبوت المانعيّة فيما يكون من غير المأكول واقعاً وإن لم يعلم به.

المطلب الثالث: في مفاد الأُصول العمليّة بعد الفراغ عن عدم دلالة الأدلّة الاجتهاديّة على الجواز.

فنقول: لابدّ من تشخيص كون المورد من مجاري قاعدة الاشتغال أو البرائة، وعلى الثاني فهل تجري في المقام قاعدة الحلّيّة أو أنّ المقام من مجاري أصالة البرائة فقط، والفرق بينهما أنّ أصالة الحلّ مختصّة بموارد الشبهات التحريميّة إذا كان الدوران بين الحرمة والإباحة على كلام في جريانها في الشبهة الحكميّة، وأمّا أصالة البرائة فتعمّ الشبهات الحكميّة قطعاً، كما تعمّ غير الشبهة التحريميّة ممّا كان الشكّ في التكليف، كالشبهة الوجوبيّة وغيرها.

ثمّ بعد الفراغ عن هذين المقامين يقع الكلام في جريان الاستصحاب وأنّه هل يجري مطلقاً، أولا يجري كذلك، أو يفصل بين الموارد، فالكلام يقع في مقامات:

الأوّل: في أنّ المورد هل هو من موارد قاعدة الاشتغال أو البرائة؟

وقبل تنقيح البحث لابدّ من تمهيد مقدّمتين:

الأُولى: إنّ الحقّ - كما قرّر في محلّه - جريان البرائة عند الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين وأنّ ملاك جريانها هو فرض كون متعلّق الخطاب الغيري متعلّقاً للخطاب المستقلّ بحيث لو كان متعلّقاً للخطاب الاستقلالي النفسي كان عند الشكّ

فيه مجرى للبرائة، فإنّ الضابط في تنجّز الخطاب الارتباطي هو أن يكون نفس تعلّقه بكلّ واحد من أجزاء متعلّقه وقيوده كافياً في التنجّز بحيث لو فرض تكليفاً استقلالياً لكان منجّزاً، وإلّا يلزم أن تكون الارتباطيّة مؤثّرة في التنجّز، وأنّه لولاها لم يكن منجّزاً وهو كما ترى، فكلّ خطاب غيريّ يكون منجّزاً، إذ فرض كونه جامعاً لشراط التنجّز على فرض كونه خطاباً استقلالياً، وإذا كان مجرى للبرائة على تقدير كونه استقلالياً يكون مجراها إذا كان غيريّاً، ومن المعلوم أنّ مبنى جريان البرائة في الارتباطيّات هو الالتزام بانحلال الخطاب بالمركّب المقيّد بالقيود الوجوديّة والعدميّة إلى خطابات متعدّدة حسب تعدّد أجزائه وشرائطه وموانعه.

فدعوى المنع عن إجراء البرائة هنا للعلم الإجمالي بوجود خطاب مردّد بين أن يكون متعلّقاً بالمقيّد بعدم هذا المشكوك أو المطلق الغير المقيّد به، رجوعٌ عن القول بالبرائة في الارتباطيّات والتزام بدليل القائل بالاشتغال فيها، مع أنّ الكلام هنا بعد الفراغ عن القول بالبرائة هناك، وبعد التسالم على ما ذكرناه يقع البحث في أنّ ما ينتزع منه المانعيّة هل يجري مجرى وجوب قضاء الفريضة أو حرمة شرب الخمر في كونها بالنسبة إلى آحاد الفرائض الفائتة ومصاديق الخمر المنحلّين إلى خطابات متعدّدة، أو أنّ مرجع الأمر في باب القيود العدميّة مطلقاً إلى أمر بسيط وعنوان عدميّ لا يقبل التعدّد بتعدّد الوجودات ويكون الشكّ دائماً في محقّق ذلك العنوان، فيكون المورد من مجاري قاعدة الاشتغال، فما يهمّنا في هذه المسألة هو تنقيح هذا البحث ويتّضح هذا في:

المقدّمة الثانية: وهي أنّ متعلّقات التكاليف على قسمين:

الأوّل: أن يكون العلم بالتكليف مع تبيين مفهوم متعلّقه كافياً في حكم العقل بالتنجّز.

والثاني: أن يحتاج إلى زيادة تشخيص المصداق أيضاً.

والبحث عن هذه المقدّمة هو المهمّ في المقام لتميّز مورد الشكّ في الامتثال الذي هو مجرى الاشتغال عن مورد الشكّ في التكليف الذي هو مجرى البرائة؛ ضرورة أنّه لابدّ من المائزبين الموردين لوقوع الاشتباه بينهما كثيراً إذ يمكن تقرير مورد كلّ منهما بما ينطبق على مورد الآخر مثلاً إذا شكّ بعد انقضاء ساعات من الزوال في إتيان الصلاة، فكما يمكن أن يقرّر هذا الفرض بحيث يدخل في الشكّ في الامتثال، كذلك يمكن تقريره بحيث يدخل في الشكّ في أصل التكليف:

فيقال: إنّه إذا اعتبر انحلال الوقت إلى ساعات فبالنسبة إلى الساعة التي يشكّ فيها يرجع شكّه في أصل التكليف، فاللاّزم هو تعيين ضابط لذلك حتّى يتبيّن منه حال ما نحن فيه.

فنقول: إنّ متعلّق الحكم إمّا أن لا يحتاج في تنجّز الخطاب به إلى أمر آخر غير الشرائط العامّة للتكليف مثل القدرة والعقل والبلوغ ونحوها، وذلك كما في التكلّم والنوم ممّا لم يؤخذ في متعلّقه موضوع خارج عن فعل المكلّف، وإمّا أن يحتاج في تنجّزه إلى شيء خارج عن فعل المكلّف، كالأمر بشرب الماء والنهي عن شرب الخمر، وكمانعيّة غير المأكول والحرير بالنسبة إلى الصلاة.

أمّا القسم الأوّل: فيكفي في تنجّز خطابه بعد اجتماع شرائط التكليف العلم به مع تبيّن مفهوم متعلّقه.

نعم، بالنسبة إلى القدرة التي هي أحد شرائط التكليف يحصل الفرق بين ما تؤخذ شرطاً في لسان الخطاب أيضاً وبين ما كانت شرطاً عند العقل فقط، ففي القسم الأوّل كما في قوله: «إن استطعت فتكلّم» يستظهر من أخذها في الخطاب دخلها في ملاكه ومصلحة متعلّقة دون القسم الثاني.

والسرّ في ذلك أنّ ما هو قيد للمطلوب بما هو مطلوب بحيث تكون المطلوبيّة مقيّدة به يكون من قيود الموضوع، والآخر لابدّ أن يلاحظ الموضوع أوّلاً ثمّ يحكم عليه، وفي لحاظه لابدّ من أن يلاحظه بما هو موضوع، فالقيود التي لها دخل في موضوعيّته لا محالة ملحوظة قبل الحكم، وذلك واضح بعد وضوح تقدّم ذات المطلوب في عالم اللحاظ على الطلب، وإن كان وصف المطلوبيّة متأخّرة عنه، فما هو شرط شرعيّ متقدّم على رتبة الطلب، وذلك بخلاف الشرط العقلي حيث إنّه في مرتبة الطلب، وذلك لأنّ الآمر إذا لاحظ موضوع الحكم بما فيه من المصلحة ثمّ وجّه إليه الخطاب فالعقل من جهة قبح خطاب العاجز يعتبر القدرة في حسنه في مقام توجيهه، وذاك الاشتراط جاء من مقام توجّه الخطاب الذي هو متأخّر عن مرتبة لحاظ موضوعه، والشرط الشرعي يعتبر في مرتبة لحاظ موضوعه المتقدّمة على مرتبة توجيهه، فإذا لم يؤخذ القدرة قيداً في ظاهر الخطاب يكون اعتبارها بحكم العقل في مقام توجيهه. وإذا أُخذت قيداً في الخطاب وإن كان يمكن حمله على كونه إرشاداً وبياناً لحكم العقل، لكنّه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر من جعل الشيء قيداً بعد كونه ممّا يعلم قيديّته بحكم العقل لولا أخذه أن يكون أخذه من جهة دخله في المصلحة لا من باب الإرشاد فقط، فمقتضى ذاك الظهور هو إناطة ملاك الأمر به، وبهذا يفرّق بين كونها شرطاً شرعيّاً أو عقليّاً.

وبينهما فرق آخر وهو أنّ ما هو شرط شرعيّ هو القدرة العرفيّة دون الشرط العقلي، فإنّها عبارة عن القدره العقليّه التي يقابلها العجز العقلي عن الامتثال، فإذا تعلّق الخطاب بالحجّ - مثلاً - بلا تقيّده بالقدرة يحكم العقل باشتراطه بالقدرة العقليّة، وأمّا إذا قال: «يجب عليك الحجّ إن استطعت» فما هو شرط هو القدرة العرفيّة المعبّر عنها بالاستطاعة؛ وذلك لكون الشرط حينئذٍ ما هو المفهوم من لفظ القدرة عرفاً، لكون الخطابات منزّلة على ما هو المتفاهم من معانيها عرفاً.

والحاصل أنّ في مثل التكلّم ونحوه لا يحتاج التنجّز إلى أزيد من تحقّق الشرائط العامّة للتكليف، لكن بين تلك الشرائط فرق من حيث طرق الشكّ في تحقّقها، ففي مثل القدرة يجب الفحص عنها عند الشكّ فيها إذا لم تكن مأخوذة في الخطاب شرعاً، وذلك لما عرفت من أنّ حكم العقل باعتبارها إنّما هو في مرتبة توجّه الخطاب، وتلك المرتبة متأخّرة عن مرتبة العلم بالمصلحة التي عرفت أنّها عبارة عن مرتبة لحاظ موضوع الحكم، فمع العلم بالقدرة يعلم بتعلّق القدرة بما علمت فيه المصلحة، ومع العلم بعدمها يعلم بعدم تعلّقها بما علمت فيه المصلحة، ومع الشكّ فيها فإنّما الشكّ في تعلّق القدرة بما يعلم تحقّق المصلحة فيه بحيث لو كان قادراً وتركه لترك ما علم بتحقّق المصلحة فيه، والعقل لا يحكم بمعذوريّته في تركه لو كان قادراً لعلمه بالمصلحة، بل يوجب عليه الفحص عن القدرة لكي ينتهي إلى العمل أو يحصل له اليأس. وهذا هو السرّ في وجوب الفحص عن القدرة عند الشكّ فيها إذا كانت شرطاً عقليّاً غير مأخوذ في الخطاب شرعاً؛ لأنّه إذا ترك الفعل من غير فحص عن تحقّق القدرة فقد ترك ما يعلم بتحقّق المصلحة فيه، ولا يكون في تركه عند العقل معذوراً.

وهذا بخلاف ما إذا كان قيداً شرعيّاً حيث إنّ الشكّ فيها حينئذٍ شكّ في أصل تحقّق المصلحة، ومع الشكّ في تحقّقها يكون الشكّ في أصل التكليف بسبب الشكّ في تحقّق ملاكه، فيرجع إلى البراءة من غير فحص، لكون الشبهة موضوعيّة، وليكن هذا مائزاً بين الشكّ في التكليف والشكّ في الامتثال.

فإن قلت: فعلى هذا فاللاّزم عدم وجوب الفحص عن الاستطاعة لو شكّ فيها عند الشكّ في وجوب الحجّ، وكذا الفحص عن بلوغ النصاب عند الشكّ في بلوغه في الزكاة، مع أنّ المشهور عند أصحابنا هو وجوب الفحص فيهما.

قلت: التزامهم بوجوب الفحص فيهما ليس من جهة أنّ الاستطاعة الشرعيّة في الحجّ والنصاب في الزكاة من قبيل شرطيّة القدرة عقلاً، بل هما شرطان شرعيّان يكون وجوب الحجّ والزكاة مشروطاً بالنسبة إليهما، وإنّما التزموا بوجوب الفحص من جهة أنّهما ممّا لا يعلم بتحقّقه غالباً إلّا بالفحص والحساب، وكلّما يكون كذلك يجب فيه الفحص عند الشكّ، وإلّا يلزم فوت الواجب عند تحقّق شرطه غالباً وهو مناف لجعله وتشريعه؛ ضرورة أنّ معرفة مقدار المال وبلوغه إلى مرتبة الاستطاعة، وكذا معرفة مقدار النصاب من غير فحص ولا حساب نادر جدّاً كما يعلم ذلك من حال التجّار.

فإن قلت: حقيقة البلوغ أيضاً ممّا يتوقّف معرفته على معرفة تاريخ الولادة، فاللاّزم حينئذٍ وجوب الفحص عنه عند الشكّ، مع أنّ وجوبه عليه عند الشكّ في البلوغ دوريّ؛ إذ هو الشكّ في وجوب الفحص أيضاً، لكون وجوبه متوقّفاً على البلوغ.

قلت: لا ضير في الالتزام بوجوب الفحص عليه، ويندفع الدور بالمنع من اشتراط وجوب الفحص بالبلوغ، بل يكفي في وجوبه قابليّة المحلّ للتكليف الحاصلة بكونه مراهقاً.

فقد ظهر من جميع ما ذكرناه أنّه إذا لم تؤخذ القدرة قيداً في الخطاب لا تكون دخيلاً في مصلحة المتعلّق، بل هو تامّ المصلحة لولا القدرة عليه أيضاً، إلّا أنّها شرط في حسن الخطاب إلى ما فيه المصلحة التامّة، وهذا بخلاف ما إذا أُخذ قيداً في الخطاب، فإنّها حينئذ تكون دخيلاً في مصلحة المتعلّق.

وهاهنا إشكال وهو أنّه إذا لم تؤخذ قيداً في الخطاب يمكن أن تكون دخيلاً في المصلحة، لكن عدم أخذها قيداً كان من جهة الاعتماد على حكم العقل بعدم التكليف عند عدمها، ففي صوره عدم القدرة لا طريق إلى استكشاف تماميّة المصلحة

مع ذاك الاحتمال، وعليه فيقع الإشكال في إتيان الضدّ المبتلى بالأهمّ بداعي رجحانه، لاحتمال أن تكون مصلحته منوطة بالقدرة عليه، ومع وجوب الأهمّ لا يكون مقدوراً، وكذا لو التزم في صحّة الضدّ بالترتّب؛ فإنّ صحّة الترتّب لو قيل به متوقّف على إحرازتماميّة مصلحة المهمّ في ظرف عصيان الأهمّ، ومع قيام هذا الاحتمال لا يكون تماميّة مصلحته محرزة، وسيأتي دفع هذا الإشكال في محلّ يناسبه.

ثمّ اعلم أنّ مصلحة المتعلّق تارة لا تكون منوطة بما هو خارج عن اختيار المكلّف كمصلحة التكلّم الغيرالمنوطة بكونه في وقت معيّن، وقد تكون منوطة بأمر غيراختياريّ مثل كونه في وقت معيّن بحيث لا يكون قبله ذا مصلحة؛ فالمتعلّق للطلب في الثاني لا يعقل أن يكون التكلّم المطلق حتّى الواقع منه قبل ذاك الوقت؛ لعدم مصلحة فيه والطلب معلول للمصلحة، ولا يعقل أن يكون الطلب بالقياس إليه من قبيل الواجب المطلق بحيث يجب تحصيل مقدّمته التي هي الوقت لعدم القدرة على تحصيله لكونه خارجاً عن الاختيار.

بل التكلّم في الوقت واجب بنحو الواجب المشروط بمعنى أنّ إحرازالمصلحة منوط بشيئين: أحدهما: الوقت، والثاني: إيقاع التكلّم فيه. والأوّل غيراختياريّ خارج عن تحت الطلب، فيتعلّق الطلب بالثاني لا مطلقاً، بل في ظرف تحقّق الأوّل اتفاقاً، وهذا هو السرّ في إنكار الواجب المعلّق؛ إذ لا يعقل في الذهن وجوب سوى القسمين - أعني المشروط والمطلق أي ما يوجب وجوبه وجوب مقدّماته - حتّى يكون هو الواجب المعلّق.

وفي هذا القسم - أعني ما لم يؤخذ في متعلّق التكليف موضوع خارج عن فعل المكلّف - لو شكّ في تحقّقه، وأنّ المتعلّق هل هو مصداق له أولا؟ يكون مرجع الشكّ إلى الشكّ في امتثال ذاك الخطاب لو كان إيجاباً، وفي مخالفته لو كان

تحريميّاً، وذلك فيما إذا شكّ في مصداقيّة شيء لمتعلّق التكليف بعد الإتيان به، وأمّا الشكّ في مصداقيّة شيء له حال الإتيان به فهو غير متصوّر إلّا بأن يرجع إلى الشكّ في المفهوم، وأمّا مع تبيّن المفهوم فانطباقه على ما يأتي به أو عدمه لا محالة يكون معلوماً، وهذا بخلاف ما إذا فرغ عن إتيانه فإنّه مع تبيّن المفهوم يصحّ الشكّ في أنّ الذي أتى به هل كان من مصاديق ذا المفهوم المبيّن أو لا؟ لاحتمال وقوع السهو والنسيان، لكنّه - كما ترى - يرجع إلى الشكّ في الامتثال. هذا كلّه إذا لم يؤخذ في متعلّق التكليف موضوع خارج عن فعل المكلّف.

وأمّا القسم الثاني وهو ما أُخذ في متعلّق الحكم موضوع خارج عن فعل المكلّف، كما في الأمر بشرب الماء وأكل اللحم وإكرام العالم وإهانة الفاسق ونحو ذلك حيث إنّ الماء واللحم والعالم والفاسق ونحوها أُمور خارجة عن فعل المكلّف، فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك الموضوع الخارجي منشأ لملاك الأمر ومصلحة متعلّقه بحيث لولاه لما كان للمتعلّق مصلحة كما في التيمّم بالتراب والوضوء بالماء حيث إنّ اتصافهما بكونهما ذا مصلحة متوقّف على وجود التراب والماء، وكما في قضاء الصلوات حيث إنّه لا يكون ذا مصلحة إلّا بعد الفوت في الوقت، لا أنّها بفعلها في الوقت تفوت منه مصلحة فعلها في خارج الوقت.

وإمّا أن لا يكون ذلك الموضوع الخارجي ممّا ينشأ منه المصلحة، بل المصلحة مترتّبة على نفس الفعل، لكن تحقّقها وإحرازها في الخارج منوط بوجود ذلك الموضوع، وذلك كالصلاة مع الطهارة حيث إنّ أصل مصلحتها غير ناشئة من وجود الطهارة، بل هي ذات مصلحة سواء وجدت الطهارة أم لا، ولكن إحرازها منوط بالطهارة.

والحاصل أنّ فوت الموضوع الخارجي في الأوّل لا يوجب فوت المصلحة من

المكلّف؛ لأنّ فوت الفعل حينئذٍ لا يكون موجباً لتفويت المصلحة، لعدم المصلحة رأساً في هذا الظرف، وفي الثاني إذا فات منه الفعل بسبب فوت الموضوع الخارجي كان ذلك موجباً لفوت المصلحة المترتّبة على الفعل.

ولازم القسم الأوّل هو أن يكون تعلّق الخطاب موقوفاً على وجود ذاك الموضوع، إذ هو لا يتعلّق إلّا بما فيه المصلحة، والمفروض إناطتها بوجوده، فيصير الخطاب بالنسبة إليه مشروطاً، ولا يكون ذلك الخطاب موجباً لوجوب ذاك الموضوع الخارجي، بل يؤخذ ذاك الموضوع مفروض الوجود في الخارج، وهذا الخطاب لا يقتضي حفظ وجود ذاك الموضوع؛ ضرورة أنّ وجوب الخطاب إنّما هو في ظرف وجود الموضوع، فيستحيل اقتضاء ذاك الخطاب حفظه، فالخطاب بالنسبة إليه مشروط كاشتراطه بالشرائط العامّة سواءً كان وجوده أمراً اختياريّاً أو خارجاً عن اختياره، فعقد الوضع في كلّ قضيّة علّق الحكم على موضوع خارجيّ مثل: «أكرم العالم» - مثلاً - ينحلّ إلى قضيّة شرطيّة يكون شرطها موضوع تلك القضيّة وجزائها عنوان محمولها، فيقال: كلّما وجد في الخارج وكان عالماً فهو ممّا يجب إكرامه، وهذا معنى ما ذكره أهل المنطق من أنّ القضايا الحقيقيّة منحلّة إلى قضيّة شرطيّة يؤخذ شرطها من موضوع تلك القضيّة وجزائها من محمولها، ففي مثل: «كلّ جسم بسيط فهو على شكل الكرة» ينحلّ عقد وضعها إلى شرط وهو: «كلّما تحقّق في الخارج شيء وكان جسماً بسيطاً»، وعقد حملها إلى جزاء هو: «فهو على شكل الكرة». ولا فرق بين هذه القضيّة الشرطيّة المستفادة من القضيّة الحمليّة الحقيقيّة وبين الشرطيّة المستفادة من مثل: «إذا وجد العالم فأكرمه»، إلّا أنّ الشرط في الأوّل ضمنيّ وفي الثاني صريح، وبذلك يظهر فساد جعل مثل: «صلّ في الوقت» واجباً معلّقاً، ومثل: «إذا دخل الوقت فصلّ» واجباً مشروطاً؛ ضرورة أنّ مرجع الأوّل إلى الثاني.

ثمّ إنّ هذا القسم على أنحاء:

الأوّل: أن يكون نفس الوجود المرسل من الموضوع الخارجي - أعني مرتبة تقرّروجوده الخارجي - منشأ لاتصاف المتعلّق بالملاك، بحيث كلّما تحقّق من ذلك الموضوع وجود يكون دخيلاً في تحقّق ملاك المتعلّق، فإذا فرض الخمر - مثلاً - في أيّ مرتبة من مقام تقرّروجودها تحقّقت يكون وجودها في أيّ مرتبة كان - سواء كان أوّل الوجود أو لم يكن - ممّا فيه المفسدة، ولزم ذلك أمران:

أحدهما: تعلّق خطاب مستقلّ إلى شخص هذا الوجود المتحقّق منه الدائر ثبوته مدار تحقّق ذاك الوجود وانتفائه، كان في الخارج وجود آخر من ذاك الموضوع أو لم يكن، أمّا دوران ثبوته مدار تحقّق ذاك الوجود، فلأنّه لو لم يكن موجوداً يكون تركه غير مقدور، إذ القدرة على الترك إنّما هي في ظرف القدرة على الفعل وهذا واضح جدّاً.

واستحالة تعلّق الطلب بغير المقدور غنيّ عن البيان، فكما أنّ «إكرام العالم» متوقّف على وجوده، بحيث لو لم يكن موجوداً لكان إكرامه مستحيلاً، كذلك ترك إهانته يتوقّف على وجوده، لعدم القدرة على إهانته في حال عدمه، بل هي متروكة قهراً، وأمّا انتفائه بانتفائه، فلأنّ شخص هذا الوجوب الثابت لهذا الوجود لا يعقل ثبوته لوجود آخر من ذاك الموضوع؛ لتقيّده بهذا الوجود من جهة تقيّد كلّ حكم بوجود موضوعه، مضافاً إلى ما فيه من المحاذير الأُخر مثل بقاء العرض بلا موضوع لو قيل: ببقائه بنفسه، أو انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر لو قيل: بانتقاله إلى وجود آخر من الموضوع؛ فنسبة كلّ وجوب إلى كلّ وجود من الموضوع كنسبة الوجوب إلى الصلاة والصوم، أو وجوب الصلاة بالنسبة إلى شخصين.

وبما ذكرنا يظهر استحالة الشرط المتأخّر أيضاً؛ ضرورة أنّ وجوده لو كان دخيلاً

في ترتّب الأثر، لاستحال ترتّبه بلا وجوده بمقتضى دخله في التأخير، كما أنّه يستحيل تحقّق الحكم بلا تحقّق ما له دخل في مصلحة متعلّقه، ولو لم يكن دخيلاً في مرتّب الأثر يكون وجوده المتأخّر كعدمه، فلم يكن حينئذٍ شرطاً.

اللهمّ إلّا أن يوجّه بكون التعقّب به شرطاً أو بوجوه أُخر مذكورة في محلّه.

واللّازم الثاني - وهو في طول اللّازم الأوّل - انحلال خطاب «لا تشرب الخمر» إلى خطابات متعدّدة حسب تعدّد وجودات الخمر في الخارج بحيث يكون لكلّ واحدة منها إطاعة مستقلّة وعصيان مستقلّ، فكلّ وجود من الخمر منشأ لفعليّة الخطاب، ومعنى فعليّته هو صيرورته كبرى لصغرى وجدانيّة يتشكّل منهما قياس فيقال: هذه خمر، وكلّ خمر يحرم شربها؛ فهذه يحرم شربها، فترتّب تلك النتيجة متوقّف على إحراز الصغرى ولا يكفي في ترتّبها محض تحقّق الكبرى - أعني إنشاء حرمة الخمر في ظرف وجودها - وليس لفعليّة الحكم معنى آخر إلّا ما ذكرنا من استنتاج النتيجة المذكورة من ضمّ الصغرى الوجدانيّة إلى تلك الكبرى.

الثاني: أن يكون لصرف وجود ذاك الموضوع دخل في ملاك متعلّق التكليف من غير تكرّر الملاك بتكرّر وجوده، بل المنشأ له هو صرف وجوده الذي هو في قوّة الجزئيّة، كما في تقوّم مصلحة شرب الماء على صرف وجوده بحيث لو وجد منه فرد ينشأ منه المصلحة ولا يقوم المصلحة بتقرّر وجوده الخارجي حتّى يلزم منه تكرّر المصلحة بتكرّر تقرّره، ولازم هذا القسم هو عدم انحلال التكليف بحسب تعدّد افراد متعدّده في الخارج؛ لكونه تكليفاً واحداً منوطاً بتحقّق صرف الوجود ممّا له دخل شرعاً في متعلّقه إناطة ناشئة من دخله بنحو الصرف في الملاك، أو عقلاً من ناحية دخله في حسن الخطاب من جهة عدم تمكّن المكلّف به في ظرف عدمه فيكون حينئذٍ كالشرائط العامّة.

الثالث: أن يكون لمجموع الوجودات من الموضوع دخل في مصلحة المتعلّق، بحيث يتقوّم المصلحة بها من حيث المجموع حتّى لو شذّ منها واحد لما ترتّب على الباقي مصلحة.

الرابع: ان يكون لوجوده الانبساطي الساري على الوجودات دخل في الملاك، فكأنّ الوجودات المتكثّرة من أفراد الموضوع لوحظت وجوداً واحداً ممتدّاً من أوّل أفراده إلى آخره، ويكون ذاك الواحد المنبسط على تلك الأفراد دخيلاً في المصلحة، فيجري كلّ واحد من تلك الأفراد مجرى الجزء من الموضوع.

ولازم القسمين الأخيرين أيضاً عدم الانحلال.

ثمّ إنّ هذه الأقسام الأربعة إنّما تتصوّر في الأحكام الوجوديّة أعني ما يتعلّق منها إلى متعلّق يكون وجود الموضوع الخارجي دخيلاً في مصلحته، وأمّا إذا كان عدمه دخيلاً في مصلحته فلا يتصوّر فيه صرف العدم؛ فالأقسام المتصوّرة فيه في ثلاثة:

الأوّل: أن يكون وجود الشيء بنحو الوجود المطلق دخيلاً في مفسدة المتعلّق ولازمه تعلّق النهي بكلّ وجود يتحقّق منه.

الثاني: أن يكون وجوده بنحو مجموع الوجودات دخيلاً في المفسدة.

الثالث: أن يكون بنحو جميع الوجودات بحيث لوحظت وجوداً واحداً ممّا يترتّب عليه المفسدة.

ولازم هذين القسمين تعلّق الطلب بالترك أعني مجموع التروك في الأوّل، والترك الواحد المنبسط على جميع التروك في الثاني، وامّا إذا كانت المفسدة مترتّبة على صرف الوجود، فلازمه تعلّق الطلب بنقيض صرف وجوده، ونقيض صرف الوجود هو السلب الكلّي.

وما يتوهّم من إمكان تصوير صرف الوجود في العدميّات - أعني فيما إذا كان متعلّق الطلب عدم الشيء - فإنّما هو من جهة الخلط بين صرف العدم والسلب الكلّي.

وتوهّم أنّ نقيض صرف الوجود هو الأوّل وهذا فاسد؛ لأنّ صرف الوجود في قوّة الموجبة الجزئيّة التي نقيضها السالبة الكلّيّة، وصرف العدم ليس سلباً كلّيّاً، بل هو أيضاً في قوّة السالبة الجزئيّة، فلازم مبغوضيّة أحد الوجودات بنحو الموجبة الجزئيّة هو مطلوبيّة جميع أعدامها بحيث لا يشذّ واحد منها عن دائرة المطلوبيّة، وهذا معنى السلب الكلّي.

نعم، السلب الكلّي تارة: يلاحظ بحيث ينحلّ إلى أعدام متعدّدة ويكون كلّ واحد منها مطلوباً مستقلاً.

وأُخرى: يلاحظ من حيث المجموع على نحو العام المجموعي.

وثالثة: يلاحظ كأنّه عدم ممتدّ من أوّل الأعدام إلى آخرها كما في طرف الوجود.

وحاصل الكلام من أوّل الأمر أنّه بعد ما أشرنا إجمالاً إلى انقسام التكاليف الشرعيّة باعتبار اختلاف متعلّقاتها إلى ما يتنجّز بعد اجتماع شرائط التكليف بنفس العلم بالجعل والانشاء الشرعي وإلى ما يتوقّف تنجّزه مضافاً إلى ذلك على العلم بموضوعه الخارجي.

فالمهم تحرير الفارق بين القسمين، وبيان الضابط في رجوع الشبهة المصداقيّة إلى الشكّ في التكليف:

فنقول في القسم الأوّل: بعد وضوح أنّ متعلّق التكليف لابدّ أن يكون عنواناً اختياريّاً داخلاً تحت قدرة المكلّف، واختياره إمّا بنفسه أو بتوسّط ما يجري منه مجرى العلّة والمحصّل، ففي الفعل المباشري لا يعقل الشكّ في المصداق في

الأثناء، إلّا بأن يرجع إلى الشبهة المفهوميّة، وبعد العمل يرجع إلى الشكّ في الامتثال لو كان التكليف وجوبيّاً، كما لو وجب عليه التكلّم وشكّ بعد العمل في كون الصادر منه تكلّماً، فلابدّ من إتيان المكلّف به خروجاً عن عهدة التكليف، كما أنّه يرجع إلى الشكّ في المخالفة لو كان تحريميّاً، ولا ثمرة له.

وأمّا في الفعل التوليدي فيتصوّر الشكّ في الأثناء كما يتصوّر الشكّ بعد العمل، وذلك لإمكان الشكّ في أنّ ما يأتي به ويشتغل بفعله هل هو ممّا يترتّب عليه الأثر أولا؟ فيرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في المحصّل لو كان وجوبيّاً.

وأمّا لو كان تحريميّاً فقد يتوهّم فيه جريان البرائة من جهة عدم العلم بتعلّق خطاب منجّز تحريمي على ما هو مشغول به، لاحتمال أن لا يكون مؤثّراً فيما هو المبغوض، لكنّه فاسد لحصول العلم بالخطاب وأنّ المفروض عدم اشتراط تنجّزه بشيء آخر سوى شرائطه العامّه، فاحتمال مؤثّريّته موجب لحكم العقل بلزوم الاحتراز عنه، فما لم يحرز عقلاً ونقلاً الأمن من العقوبة عليه لو كان في الواقع حراماً لا يكون الإتيان به مرخّصاً من العقل فلا مجرى لأدلّة البرائه لا عقلاً ولا نقلاً.

وأمّا القسم الثاني - أعني ما إذا أُخذ في متعلّق التكليف موضوع خارجيّ - فهو على قسمين؛ لأنّ هذا الموضوع إمّا أن يكون عنواناً كلّيّاً ذا أفراد محقّقة الوجود ومقدّرته، وإمّا أن يكون جزئيّاً خارجيّاً متحقّقاً في الخارج. وفي القسم الأوّل منه إمّا أن يكون التكليف وجوديّاً أو عدميّاً، ففي التكليف الوجودي إمّا أن يكون المأخوذ صرف الوجود أو مطلق الوجود على نحو العام الاستغراقي، أو مطلق الوجود على نحو العام المجموعي الحقيقي، أو مطلق الوجود على نحو العام المجموعي الحكمي.

والفرق بين هذه الأقسام أنّ المأخوذ بنحو صرف الوجود في قوّة الجزئيّة، بمعنى تحقّق الملاك بوجود واحد منه بحيث لو وجد منه فردان لما كان الملاك متقوّماً إلّا

بواحد منهما لا بهما معاً، وذلك كالماء بالنسبة إلى الوضوء، فإنّ أفراد الماء على كثرتها لا تتقوّم مصلحة الوضوء إلّا بواحد منها لا بكلّ واحد، وأمّا المأخوذ على نحو العام الاستغراقي فهو الذي يتحقّق الملاك بكلّ فرد الموجب لتعلّق تكليف مستقلّ به مع قطع النظر عن الأفراد الأُخر، وذلك كالتكليف بالقضاء المترتّب على الفوت؛ فإنّ تحقّق فوت كلّ فريضة في الوقت مستتبع لمصلحة في فرد من القضاء قائمة به غير مرتبط بفرد آخر، ويلزمه تكليف مستقلّ بالنسبة إليه غير مرتبط بالتكليف المتعلّق بالفرد الآخر، ولازم ذلك انحلال التكليف المنشأ بإنشاء إجماليّ إلى تكاليف مفصّلة بالقياس إلى كلّ فرد من ذلك الموضوع الكلّي.

والمأخوذ بنحو العام المجموعي الحقيقي هو أن يلاحظ كلّ فرد من أفراد ذلك الموضوع مع خصوصيّته الفرديّة شيئاً واحداً، ويكون مجموع الأفراد كذلك دخيلاً في مصلحة المتعلّق بحيث لو شذّ عنها ولو واحد لم تتحقّق المصلحة، ويكون كلّ فرد جزء حقيقيّاً بالنسبة إلى موضوع الحكم ودخيلاً في المصلحة ضمناً.

وأمّا المأخوذ على نحو العام المجموعي الحكمي فهو كالمجموعي الحقيقي، لكن مع إلغاء الخصوصيّات الفرديّة، بل يلاحظ الكلّ بوجود سعي منبسط على جميع الأفراد من أوّلها إلى آخرها، ويكون كلّ فرد كالجزء بالقياس إليه.

هذا في الأحكام الوجوديّة، وأمّا في الأحكام العدميّة فلا يتصوّر فيها أخذ الموضوع بنحو صرف الوجود؛ لما عرفت من كونه في قوّة الجزئيّة، وطلب عدم الشيء بنحو القضيّة المهملة غير معقول، لكون الطلب العدمي ناشئاً عن مبغوضيّة الوجود، ونقيض صرف الوجود هو السلب الكلّي لا صرف العدم.

ثمّ إنّ مقتضى الأصل في الأوامر أن يكون موضوعها مأخوذاً بنحو صرف الوجود، وفي طرف النواهي هو جميع الأعدام بنحو العام الاستغراقي، وقد خرج عن هذا الأصل

في طرف النواهي باب النذر حيث إنّه لو نذر ترك إهانة العلماء - مثلاً - يحصل الحنث بإهانة واحد منهم، وبعد حصول ذلك يسقط النذر، وسرّ ذلك وبيان كون الأصل في الأوامر هو صرف الوجود كلاهما موكولان إلى محلّ آخر وسيأتي توضيحه.

والقسم الثاني - منه -: هو الذي يكون الموضوع المأخوذ فيه أمراً متحقّقاً في الخارج، والفرق بين هذا القسم والقسم الأوّل لا يكاد أنْ يختفي؛ ضرورة أنّ هذا القسم برزخ وواسطة بين ما لم يؤخذ فيه موضوع خارجيّ وبين ما أُخذ فيه على نحو الواجب المشروط بنحو الانحلال، فمتعلّق التكليف في هذا القسم ليس الأمر الاختياري المحض، ولا مضافاً إلى الأمر الخارجي المفروض الوجود على نحو القضايا الحقيقيّة التي لازمها إناطة الحكم بوجوده، بل الموضوع الخارجي الموجود الشخصي المتحقّق متعلّق لإضافة الفعل الذي تعلّق به الحكم، كوجوب استقبال القبلة في حال الذبح وحرمته حال التخلّي، وكوجوب الوقوف بعرفات والبيتوتة في منى، حيث إنّ متعلّق الحكم في جميع ذلك مضاف إلى موضوع خارجيّ شخصيّ محقّق الوجود، وتصوّر الشبهة المصداقيّة هاهنا ممكن فيما إذا تردّد ذلك الموضوع الخارجي بين المتبائنين كاشتباه القبلة بين جهتين أو أكثر، أو تردّد بين الأقلّ والأكثر كما إذا اشتبه حدّ الموقف وشكّ في كون مكان معيّن داخلاً فيه أو خارجاً عنه، فهذا القسم من هذه الجهة يفترق عن الأمر الاختياري المحض، حيث عرفت عدم إمكان وقوع الشكّ في المصداق هناك في أثناء العمل، وإمكان وقوع ذلك في هذا القسم.

نعم، لا تأثير لإضافة الفعل إلى الموضوع الخارجي في حكم الشبهة؛ لعدم انحلال التكليف بهذه الإضافة، فالمرجع عند الشبهة هو قاعدة الاشتغال لرجوع الشبهة إلى الشكّ في الامتثال سواء كان الحكم وجوبيّاً أو تحريميّاً، ففي مورد اشتباه

القبلة يجب الاحتياط مع إمكانه، ومع تعذّره وعدم إمكان الفحص وتعذّر حصول العلم فالتخيير.

نعم، يمكن أن يقال: - في صورة اشتباه الموضوع بين الأقلّ والأكثر- بالفرق بين التكليف الوجوبي والتحريمي، فيقال: - في الأوّل - برجوع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال فيلزم الاحتياط، وفي الثاني برجوع الشكّ إلى الشكّ في التكليف فتجري فيه البرائة.

ففي مسألة الوقوف والبيتوتة لا يجوز الاكتفاء بالمكان المشتبه، لكون الحكم فيهما وجوبيّاً، ولو فرض تعلّق التحريم هناك كحرمة الإفاضة قبل الغروب، أو حرمة خروج المعتكف يوم الثالث من المسجد، وكحرمة اجتياز الجنب من المسجدين، فيمكن القول باختصاص تنجّز الحرمة بالمكان المعلوم كونه من الموقف أو المسجد، وإن كان لا يخلو عن إشكال في مثال الإفاضة عن الموقف وخروج المعتكف عن المسجد، لكون اللبث والوقوف أيضاً واجبين، فمن هذه الجهة يرجع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال.

ثمّ إنّ تفصيل المائز بين الأقسام المذكورة، وتشخيص كون أيّ واحد منها من قبيل الشكّ في التكليف وأيّ واحد منها من قبيل الشكّ في الامتثال هو أن يقال: إنّ كلّ مورد يكون الشكّ في وجود الموضوع بحيث لو كان المشكوك وجوده متحقّقاً واقعاً لما اوجب تحقّقه زيادة في التكليف، بل كان وجوده منشأ لزيادة دائرة الامتثال، وذلك كالشكّ في وجود فرد من الماء بالقياس إلى الوضوء؛ فإنّه على تقدير وجوده لا يوجب وجوده تكليفاً مستقلاً بالوضوء منه، بل يكون الوضوء منه موجباً لامتثال التكليف به، فالشكّ فيه يرجع إلى مرحلة الامتثال، وكلّما شكّ في شيء وكان على تقدير وجوده واقعاً منشأ لزيادة التكليف، لا لسعة دائرة التكليف الواحد، فالشكّ فيه

يرجع إلى الشكّ في التكليف، وهذا هو الضابط لتميّز مورد الشكّ في الامتثال عن الشكّ في التكليف.

إذا ظهر ذلك فنقول: في القسم الأوّل الذي لا يكون الموضوع الخارجي مأخوذاً في متعلّق التكليف إذا شكّ في إتيانه يكون الشكّ في الامتثال، كما إذا شكّ بعد الفراغ عن فعل في كونه مصداقاً للمأمور به، أو شكّ في أثنائه فيما هو من قبيل الفعل التوليدي، وهذا ظاهر، وفيما أُخذ الموضوع الخارجي بنحو صرف الوجود في متعلّق التكليف لو شكّ فيه يكون المرجع أيضاً إلى الشكّ في الامتثال؛ لما عرفت من أنّ المشكوك لا يكون وجوده على تقديره واقعاً موجباً لزيادة التكليف، وفيما أُخذ بنحو العامّ الاستغراقي يكون مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ [في] التكليف؛ وذلك لكون وجوده على تقديره منشأ لزيادة تكليف مستقلّ.

وفي القسمين الآخرين - أعني العام المجموعي الحقيقي والحكمي - كلاهما يكون مرجع الشكّ إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، لكون كلّ فرد جزء حقيقيّاً في الأوّل منهما وحكميّاً في الثاني، فيكون الشكّ فيهما في التكليف بناء على ما هو المختار في مسألة الأقلّ والأكثر.

ولا فرق فيما ذكرنا بين ما كان التكليف وجوديّاً أو عدميّاً، مثلاً لو نهي عن شرب ماء مخصوص، فإن كان الماء مأخوذاً بنحو التقرّر الخارجي بحيث يكون كلّ وجود منه متعلّقاً لنهي مستقلّ، فإذا شكّ في فرد من الماء أنّه من ذلك الماء أو لا، يكون الشكّ من قبيل الشكّ في التكليف، فيرجع إلى البرائة، ولو أُخذ بنحو العام المجموعي بأحد قسميه - أعني إمّا بنحو جميع وجودات المياه مع ملاحظة خصوصيّاته، أو بنحو وجوده السعي من أوّله إلى آخره - ففي مورد الشبهة المصداقيّة يكون الشكّ في كونه جزءاً للمنهي عنه أو كالجزء منه، فيكون شمول النهي بالنسبة إليه مشكوكاً.

ولا يخفى أنّ في الشكّ في الأقلّ والأكثر يكون الأكثر متيقّناً إذا كان التكليف عدميّاً كالحرمة؛ وذلك بخلاف الوجوب فإنّ الأقلّ فيه متيقّن، فلو شكّ في كون الواجب مركّباً من تسعة أجزاء أو عشرة، فالمتيقّن وجوبه هو التسعة وما زاد عنها مشكوك، ولو شكّ في كون الحرام هو المركّب من عشرة أو من تسعة، فالعشرة هي المتيقّن كونها حراماً والتسعة حرمتها مشكوكة.

ثمّ ليعلم أنّ متعلّق التكاليف العدميّة في عالم التصوّر يتصوّر على أقسام ثلاثة:

الأوّل: أن يكون كلّ عدم مستقلاً متعلّقاً للطلب، فكلّ وجود من الخمر إذا تحقّق في الخارج يتعلّق إليه تكليف عدميّ أعني طلب ترك شربه.

الثاني: أن يكون السلب الكلّي متعلّقاً له بحيث يسقط التكليف بمخالفته بانتقاض السلب الكلّي، ويحصل ذلك بإتيان وجود واحد.

الثالث: أن يكون التكليف العدمي هو الإيجاب المشتمل على السلب العدولي بنحو الموجبة المعدولة المحمول.

وتوضيح الفرق بين هذه الأقسام أنّ صدق القضيّة الموجبة المعدولة محمولها مثل: «زيد لا شارب الخمر» يتوقّف على عدم تحقّق فرد من الشرب منه بالنسبة إلى الزمان الذي أخبر بأنّه ليس بشارب لها فيه، فأوّل ما يتحقّق من مدلولها هو عدم كلّ فرد من أفراد الشرب من الأفراد العرضيّة والطوليّة، ثمّ ينتزع من هذه الأعدام عنوان السلب الكلّي بنحو السلب المحصّل، ثمّ يحصل بعد ذلك عنوان آخر وهو ثبوت المحمول المعدول للموضوع، وهذه مراتب طوليّة كلّ مرتبة لاحقة مترتّبة على مرتبة سابقتها، وهذا هو الفرق بين السالبة المحصّلة والموجبة المعدولة المحمول في عالم الثبوت.

وأمّا الفرق بينهما في مقام الإثبات، فالمستفاد من أهل المنطق هو الفرق

بتقديم حرف السلب على الموضوع وتأخيرها عنه، وهذا ليس بفارق، بل التحقيق أنّ الفرق بينهما هو بتقييد المحمول بالسلب وجعل النسبة ثبوتيّة، فتصير القضيّة موجبة معدولة المحمول، أو يجعل السلب متعلّقاً بالربط فتكون سالبة محصّلة.

إذا تحقّق ذلك فنقول: هل التكاليف العدميّة تتعلّق بموضوعاتها ومتعلّقاتها بنحو الموجبة المعدولة المحمول حتّى يكون معنى «لا تشرب الخمر»: اجعل نفسك لا شارب الخمر، أو بنحو السلب المحصّل منحلاً إلى تكاليف متعدّدة بالنسبة إلى كلّ سلب، بحيث لو خالف واحداً منها لم يسقط التكليف عن الآخر، أو لا يكون منحلاً إليها، بل المطلوب بالنهي هو الترك الواحد الممتدّ المنبسط على جميع الأعدام بحيث لو عصى وخالف ارتفع موضوع التكليف وسقط النهي وكان الإتيان بالباقي غير منهيّ عنه؟

الظاهر أن يكون من قبيل السلب المحصّل المنحلّ إلى تكاليف متعدّدة، لا من قبيل السلب الكلّي الواحد الممتدّ إلّا في باب النذر، ولا من قبيل الموجبة المعدولة المحمول؛ وذلك لأنّ تعلّق التكليف بترك شرب الخمر - مثلاً - إنّما نشأ من جهة مبغوضيّه وجوده، لا من جهة مطلوبيّة عنوان «لا شارب»، فتعلق التكليف بهذا العنوان الذي هو مفاد الموجبة المعدولة المحمول يحتاج إلى ثبوت مطلوبيّة نفس ذاك العنوان مع قطع النظر عن مبغوضيّة الوجود، وإثبات مطلوبيّته يحتاج إلى مؤونة منتفية.

ومن هذا البيان ظهر أيضاً وجه الانحلال؛ لأنّ مبغوضيّه الوجود إذا استتبعت تعلّق التكليف بنقيضه يكون كلّ عدم من أعدامه مطلوباً، ومطلوبيّة السلب الكلّي الملحوظ بلحاظ وحداني، بحيث يرى أمراً بسيطاً ممتدّاً مستتبع لمؤونة زائدة و إثباتها يحتاج إلى الدليل.

وبهذا يندفع الإشكال الوارد على الفرق بين متعلّقات التكاليف الوجوديّة والعدميّة حيث إنّ المسلّم في باب الأوامر أنّ الأصل في متعلّقها هو صرف الوجود، وفي التكاليف العدميّة هو العدم الساري المنحلّ بحيث يكون لكلّ تكليف إطاعة مستقلّة وعصيان مستقلّ، مع أنّ مقتضى المقابلة وكون نقيض صرف الوجود هو السلب الكلّي الممتدّ أن يكون متعلّق النواهي هو كلّي المسلوب بلحاظ وحدانيّ بحيث يسقط النهي بالمخالفة.

بيان دفع الإشكال أنّ في طرف الأمر يكون الظاهر من تعلّقه بالطبيعة أن تكون الطبيعة بلحاظ صرف وجودها مطلوبة، وإثبات مطلوبيّته كلّ وجود منها يحتاج إلى مؤونة أُخرى، ومع فقدها كان الظاهر تحقّق الامتثال بأوّل وجودها فيكون الوجود الثاني من قبيل الامتثال عقيب الامتثال.

وأمّا في طرف النهي فالظاهر من تعلّقه بالطبيعة أن يكون نفس جميع أعدامها مطلوباً، ويحتاج إثبات مطلوبيّة السلب الكلّي اللازم من تحقّق جميع الأعدام إلى مؤونه أُخرى، ومع عدمها كان الظاهر تحقّق الامتثال بالنسبة إلى كلّ عدم، والمخالفة بتحقّق نقيض كلّ واحد منها، ولازمه ثبوت الإطاعة والعصيان بالنسبة إلى كلّ واحد من الأعدام.

فتحقّق أنّ متعلّق التكاليف العدميّة لا يكون بنحو الموجبة المعدولة المحمول، ولا بنحو السلب الكلّي الممتدّ، بل يكون منحلاً إلى تكاليف متعدّدة حسب تعدّد أعدام متعلّقها.

ومن هذا، يظهر فساد الجمع بين البرائة والاستصحاب فيما إذا شكّ في كون المايع الخارجي مصداقاً للخمر بتوهّم جريان الاستصحاب وأنّ المكلّف قبل شرب المايع المشكوك لم يكن شارب الخمر فيستصحب ذلك بعد شربه.

وجه الفساد أنّ استصحاب حال المكلّف متوقّف على تعلّق التكليف بعنوان: «لا

شارب الخمر» بنحو الموجبة المعدولة، وجريان البرائة متوقّف على تعلّقه بكلّ واحد من الأعدام على نحو الانحلال أو بالسلب الكلّي الممتدّ، والجمع بين نحوي التعلّق محال، فظهر أنّ تعلّق التكليف العدمي بنحو الموجبة المعدولة المحمول الذي هو الملاك في جريان استصحاب حال المكلّف فاسدٌ من جهة عدم الملاك والخطاب؛ أمّا ملاكاً، فلما تقدّم مِن أنّ الملاك في التكاليف العدميّة هو مبغوضيّة الوجود لا مطلوبيّة عنوان: «لا شارب الخمر» - مثلاً - وأمّا خطاباً، فلعدم تعلّق الخطاب بنحو الموجبة المعدولة نحو: «كن لا شارب الخمر».

ثمّ إنّه لو فرض كون التكاليف العدميّة من قبيل الموجبة المعدولة المحمول أو من القسمين الأوّلين يحصل الافتراق عند الشبهة المصداقيّة في الرجوع إلى البرائة أو الاشتغال؛ وذلك لأنّ المطلوب في الموجبة المعدولة هو العنوان المنتزع ويكون الأعدام محصّلاً لذلك العنوان، فإذا شكّ في خمريّة مايع فشربه يكون موجباً للشكّ في حصول ذاك المطلوب، فلابدّ من الاحتياط.

وأمّا في السلب الكلّي الممتدّ، فالملحوظ أمر واحد فيكون الشكّ في خمريّة المايع موجباً للشكّ في تعلّق الخطاب إلى اجتنابه ضمناً وأنّه هل هو جزء لمتعلّق الخطاب أولا، ولا يكون ذاك السلب الكلّي متحصّلاً من عدم الإفراد بل عين عدمها، وإنّما يتوسّع أو يتضيّق بتكثّر الأفراد أو قلّتها.

وأمّا في السلب الكلّي المنحلّ إلى أعدام متعدّدة، فيكون الشكّ في المصداق موجباً للشكّ في تعلّق تكليف مستقلّ بالاجتناب عنه.

فظهر أنّ مرجع الشكّ في الموجبة المعدولة إلى الشكّ في المحصّل، وفيما يكون بنحو السلب المحصّل الغير المحلّ إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، وفيما ينحلّ إلى التكاليف المتعدّدة إلى الشكّ في التكليف المستقل.

إذا تحقّق ذلك وظهر تلك الانقسامات في التكاليف النفسيّة، فاعلم أنّ جميع تلك الانقسامات يمكن تصوّرها في قيود متعلّق الحكم كالأجزاء والشرائط والموانع، و إن كان بعضها غيرواقعة خارجاً، ولمزيد التوضيح نعيد تلك الأقسام في القيود فنقول: إنّ قيد الواجب على أقسام:

الأوّل: أن يؤخذ فعلاً بسيطاً للمكلّف من دون إضافة وتعلّق إلى موضوع خارج عن فعله كالقرائة التي هي جزء للصلاة، وكالتكلّم والقهقهة ونحوهما من موانعها حيث لا تعلّق لشيء من ذلك بموضوع خارج عن فعل المكلّف وقد تبيّن حكمه سابقاً من حيث الشبهة المصداقيّة، وأنّه لا يمكن فرضها في هذا القسم حال العمل مع الالتفات إذا كان من قبيل الفعل المباشري، إلّا بإرجاع الشكّ إلى الشكّ في المفهوم، وأنّه بعد العمل يمكن فرض الشبهة المصداقيّة وحكمها الرجوع إلى قاعدة الاشتغال لكون الشكّ في الامتثال، إلّا أن يجري هناك أصل حاكم عليها كقاعدة الفراغ - مثلاً -، وهذا في الجزء والشرط واضح حيث إنّ التكليف الضمني المنحلّ من التكليف إلى المركّب المشروط بالنسبة إليهما تكليف وجوديّ لابدّ من إحراز امتثاله، فإذا شكّ فيه فالمرجع هو قاعدة الاشتغال.

وأمّا في الموانع كالقهقهة والتكلّم والبكاء للأمر الدنيوي، فإذا شكّ في تحقّقها في الصلاة من جهة الشكّ في المصداق، كما إذا شكّ في أثناء الركعة الأخيرة أنّه هل صدر منه القهقهة في الركعة الأُولى أو لا، فالظاهر أيضاً هو الرجوع إلى قاعدة الاشتغال لو لم يوجد أصل حاكم، وإن كان ربما يتوهّم هنا الرجوع إلى البرائة، ولكنّه توهّم فاسد؛ لعدم تحقّق ملاك البرائة فيه وهو كون التكليف بالنسبة إليه انحلالياً، إذ التكليف الغيري المتوجّه إلى مثل التكلّم والقهقهة في الصلاة من جهة عدم تعلّقهما بموضوع خارجيّ ليس منحلاً إلى التكاليف المتعدّدة حسب تعدّد أفرادهما، بل

متعلّق التكليف الغيري عبارة عن ترك التكلّم - مثلا - بنحو السلب الكلّي الممتدّ إلى آخر الصلاة وهو عنوان بسيط يحصل من ترك جميع أفراد المانع في جميع حالات الصلاة، فالشكّ هنا يرجع إلى الشكّ في المحصّل والمرجع فيه هو الاشتغال.

والحاصل أنّ في هذا القسم لا يتوقّف تنجّز التكليف الغيري إلى غير العلم بالتكليف مع تبيّن مفهومه.

القسم الثاني: أن يكون قيد الواجب متعلّقاً إلى موضوع خارجيّ جزئيّ متشخّص، كاستقبال القبلة الذي هو شرط للصلاة واستدبارها بل مطلق الانحراف عنها الذي هو قاطع لها.

ولا فرق بين هذا القسم مع القسم الأوّل سوى إمكان تصوير وقوع الشبهة المصداقيّة هنا في أثناء العمل دون القسم الأوّل؛ فإنّ متعلّق التكليف الغيري من جهة تعلّقه بأمر خارجيّ يتصوّر هنا فيه الشكّ في المصداق من جهة إمكان الشكّ في متعلّقه كالشكّ في كون هذه الجهة قبلة، وقد تقدّم أنّ الحكم في متعلّقات الأحكام النفسيّة في هذا القسم هو الرجوع إلى قاعدة الاشتغال، وهكذا فيما نحن فيه، فلابدّ من الفحص وتعيين القبلة إذا تمكّن منه، والاحتياط مع عدم التمكّن - من غير فرق بين الشرط والمانع -؛ وذلك لعدم انحلال التكليف هنا وعدم تأثير إضافة متعلّقه إلى موضوع خارجيّ هنا في الانحلال، لكون الموضوع الخارجي جزئيّاً.

القسم الثالث: أن يكون قيد الواجب متعلّقاً إلى موضوع خارجيّ كلّيّ مأخوذ على نحو صرف الوجود والعام البدلي، لا الشمولي الاستغراقي، كالنحر والذبح في الحجّ حيث إنّهما من أجزائه، وكالوضوء الذي هو من شرائط الصلاة ومقدّماتها، فمتعلّق النحر والذبح هو الحيوان كالإبل والبقر والغنم المأخوذ على نحو صرف الوجود، وكذلك في الوضوء متعلّقه هو الماء المأخوذ كذلك.

وقد عرفت حكم هذا القسم في التكاليف النفسيّة، وإنّه إنّما يتصوّر ذلك في التكاليف الوجوديّة كالوجوب دون التحريميّة؛ فإنّ مبغوضيّة الفعل المتعلّق بأمر كلّي مقتضية لحرمة كلّ فرد منه المتعلّق إلى كلّ فرد من ذلك الكلّي على نحو الاستغراق، وهذا بخلاف التكليف الوجودي حيث إنّه يمكن أن يكون المطلوب هو صرف الوجود الحاصل بأوّل فرد منه، وهذا واضح.

كما أنّك قد عرفت أنّ مرجع الشكّ في المصداق في هذا القسم أيضاً إلى الشكّ في الامتثال، وإنّ زيادة المصاديق ونقصانها لا تأثير لهما في توسعة دائرة التكليف وضيقها، وإنّما التوسعة والضيق في دائرة الامتثال، وهكذا الكلام في باب القيود والأجزاء، إذ لا تأثير في استقلاليّة التكليف في ذلك، فالمرجع هنا أيضاً عند الشكّ هو الاشتغال، كما إذا شكّ في كون الحيوان من أفراد الغنم فلا يجوز الاكتفاء به في الهدي، وكذا لو شكّ في مايع أنّه ماء مطلق أو مضاف فلا يجوز الوضوء به.

وقد ظهر ممّا ذكرنا عدم تصوّر هذا القسم في باب الموانع، وأنّ الموانع المتعلّقة إلى الموضوعات الكلّيّة الخارجة عن فعل المكلّف، ككون اللباس حريراً أو ذهباً للرجال، أو غير المأكول لا يمكن أن تكون مانعة على نحو صرف الوجود؛ إذ التكليف الغيري المتوجّه إلى المانع إنّما هو بصورة النهي الموجب؛ لعدم كون متعلّقه مأخوذاً في نحو صرف الوجود، فإنّ متعلّق الطلب في النهي هو عدم الفعل، ولا يتصوّر طلب صرف العدم، وهذا واضح.

القسم الرابع: أن يكون قيد الواجب متعلّقاً إلى موضوع كلّيّ مأخوذ على نحو الانحلال، وهذا لا يتصوّر في باب الشرائط والأجزاء، إلّا إذا كان أفراد متعلّقهما محصورة قابلة لتعلّق الأمر بجميعها.

نعم، يمكن تصوير ذلك في باب الموانع، كما في مسألة مانعيّة غير المأكول والحرير ونحوهما؛ لوضوح إمكان كونهما مأخوذين على نحو الانحلال، فيقع البحث في أنّ باب الموانع المتعلّقة بموضوع كلّيّ هل هو من هذا القبيل أولا؟ وهذا هو العمدة في هذا الباب.

وأمّا على فرض تسليم كون الموانع المذكورة في قبيل الانحلاليّات، فقد عرفت عدم الإشكال في كونها من موارد البرائة، وأنّ كونها من قبيل الارتباطيّات لا أثر له في المنع من جريان البرائة بعد البناء على جريانها في الأقلّ والأكثر؛ فالعمدة حينئذٍ إثبات الانحلاليّة فيما نحن فيه، وهو متوقّف على إثبات كون التكليف متعلّقاً إلى كلّ عدم من أعدام الموانع، لا على نحو السلب المحصّل الكلّي بنحو مجموع الأعدام أو العدم المستمرّ، ولا على نحو الموجبة المعدولة المحمول، وقد تقدّم في التكاليف النفسيّة إثبات ذلك وإبطال الأخيرين، ونزيده هنا توضيحاً فنقول:

أمّا فساد أخذها على نحو الموجبة المعدولة فلبطلانه ملاكاً وخطاباً، ولم نظفر في كلمات القائلين بالاحتياط في المسألة على تصريح منهم بالالتزام بذلك، ولكن الظاهر منهم رجوع الشبهة المبحوث عنها إلى الشكّ في الامتثال وهو موقوف على أخذ المانعيّة على نحو الموجبة المعدولة وهو باطل؛ أمّا خطاباً فواضح، فإنّ مدلول روايات الباب ليس كذلك كقوله (عليه السلام): «لا تصلّ في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه»[1]، ولو كانت على نحو المعدولة، فاللازم هو التعبير هكذا: صلّ لا في غير المأكول - مثلاً -.

وأمّا ملاكاً، فلأنّ لازم كونها على هذا النحو هو مطلوبيّة العنوان البسيط المتحصّل من الأعدام كما عرفت في باب التكاليف النفسيّة وأنّ أخذها على هذا النحو معناه

---

١. *الوسائل* ٤: ٦٤٣ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ٦.

هو مطلوبيّة العنوان البسيط ككونه «لا شارب الخمر»، فيكون ترك كلّ شرب مطلوباً من باب المقدّميّة لذلك العنوان لا مطلوباً نفسيّاً.

وقد تقدّم بطلان ذلك؛ أمّا أوّلاً: فللعلم بكون ملاك حرمة شرب كلّ خمر هو المفسدة القائمة به، لا من جهة كون تركه محصّلاً لعنوان ذي مصلحة، أو كون شربه مفوّتاً لذلك العنوان.

وأمّا ثانياً: فللعلم بأنّه لو ترك شرب جميع أفراد الخمر وفرض محالاً عدم ترتّب ذلك العنوان عليه لحصل الامتثال وخروج العهدة عن التكليف، فيعلم من ذلك أنّ ترتّب ذاك العنوان الذي هو لازم قهريّ على ترك جميع الأفراد أجنبيّ عن متعلّق التكليف.

وهكذا الحال في باب الموانع، فإنّ ملاك المانعيّة - مثلاً - في غير المأكول إنّما هو في كلّ فرد من أفراد غير المأكول، لا من جهة كون عدم وقوع الصلاة فيها محصّلاً لعنوان عدميّ بسيط، ولذا لو فرض محالاً عدم ترتّب العنوان البسيط - أعني كونه مصلّياً لا في غير المأكول - مع فرض ترك جميع أفراد غير المأكول لكانت الصلاة صحيحة، وكون هذا العنوان دخيلاً في الملاك يحتاج إلى مؤونة زائدة.

وأمّا بطلان أخذ المانعيّة على السلب المحصّل الكلّي على نحو العام المجموعي أو السلب المستمرّ فقد علم ممّا ذكرنا في بطلان الموجبة المعدولة من احتياجها إلى مؤونة زائده، فإنّ لحاظ العام المجموعي أو السلب المستمرّ أيضاً محتاج إلى مؤونة زائدة.

وقد يتوهّم أنّ لازم كون المفسدة في لبس غير المأكول في الصلاة بنحو صرف الوجود كون متعلّق الطلب الغيري هو السلب الكلّي؛ لكونه نقيض الإيجاب الجزئي الذي هو مفاد صرف الوجود كما تقدّم سابقاً في التكاليف النفسيّة من أنّ لازم مبغوضيّة الوجود هو تعلّق الطلب بالسالبة الكلّيّة، وهذا ظاهر.

وأمّا كون صرف الوجود دخيلاً في المفسدة؛ فلوضوح بطلان الصلاة بمجرّد لبس غير المأكول فيها من غير حاجة إلى لبس آخر، فحينئذٍ يرتفع ما يوجب الانحلال والتعدّد ويرجع الأمر إلى مطلوبيّة نفس السلب الكلّي وهو بهذا الاعتبار لا تعدّد ولا تكثّر فيه أصلاً، ولا يترتّب على انطباق عنوان الموضوع على كلّ واحد من مصاديقه في الخارج، إلّا لزوم التحرّز عنه عقلاً من حيث توقّف تحقّق العنوان المذكور عليه، لا أنّ كلّ فرد يترتّب عليه خطاب عليحدة.

لكنّه توهّم فاسد بل مغالطة ظاهرة؛ **أمّا أوّلاً**: فلأنّ لازم ذلك إرجاع جميع القيود العدميّة ولو لم تكن من أفراد نوع واحد إلى السلب الكلّي؛ ضرورة أنّ فساد الصلاة من جهة لبس الحرير مستند إلى لبسه، ولا يعقل بعد ذلك استناد فسادها إلى غير المأكول لو فرض - مثلاً - لبس غير المأكول بعده بعين ما توهّم في فردين من نوع واحد، وهو كما ترى.

ولو فرض تصوير ذلك في القيود العدميّة بتصوير جامع بينها وهو السلب الكلّي المتحقّق بعدم جميعها ولو كانت مختلفة الأنواع.

فنقول: ذلك البيان بعينه جار في الشروط أيضاً؛ ضرورة أنّ فقدان الشرط مستلزم للفساد، وبعد استناد البطلان إليه لا يبقى مجال لمانعيّة الموانع مع وضوح عدم تصوير الجامع بين الشرائط والموانع حتّى يقال بأنّه هو المطلوب؛ وذلك لأنّ الشرط منتزع من تخصّص المطلوب بالخصوصيّة الوجوديّة والمانع منتزع من تخصّصه بعدم خصوصيّة وجوديّة، ومن البديهي عدم تصوّر جامع بين الوجود والعدم.

وأمّا ثانياً: فلأنّ حاصل التوهّم يرجع إلى أمرين:

أحدهما: إنّ نقيض الموجبة الجزئيّة وصرف الوجود هو السلب الكلّي، فمتعلّق الطلب هو ترك لبس جميع افراد ما لا يؤكل في حال الصلاة.

الثاني: إنّ ما هو الملاك في الفساد هو صرف وجود غير المأكول وعدم تأثير ما هو المبسوق بمثله في الفساد، ولازم ذلك مطلوبيّة السلب الكلّي الحاصل بترك جميع الافراد الموجب لسقوط نهيه بالعصيان بأوّل الوجود؛ لعدم كون لبسه ثانياً منهيّاً عنه لعدم استناد الفساد إليه.

ولا يخفى ما فيهما؛ **أمّا الأوّل**: فلأنّ نقيض الإيجاب الجزئي هو السلب الكلّي وهو لا ينافي الانحلال، فنقيض بعض الحيوان حجر عبارة عن قولنا: «لا شيء من الحيوان بحجر»، وهو سلب الحجريّه عن جميع أفراد الحيوان، وهذا كما أنّه يجتمع مع السلب الكلّي بنحو العام المجموعي، كذلك يجتمع مع السلب الكلّي الانحلالي وهو سلب الحجريّة عن كلّ فرد، وهكذا فيما نحن فيه؛ فإنّ مطلوبيّه ترك جميع الأفراد إنّما نشأت من مانعيّتها للصلاة وهي تجتمع مع فرض الانحلال أيضاً بحيث يكون كلّ فرد من غير المأكول مانعاً.

وأمّا الثاني: ففيه: أنّ هذا مغالطة، فإنّ عدم تأثير فرد من المانع في فساد الصلاة بعد فسادها بفرد قبله أجنبيّ عن كون المانع هو صرف الوجود، بحيث يسقط المانعيّة بتحقّق أوّل الأفراد، ولا تكون الأفراد الأُخر مانعة، فإنّ القيد إنّما اعتبر بالنسبة إلى طبيعة الصلاة المأمور بها، وما فرض سقوطه عن الصلاحيّة للتأثير إنّما هو الفرد المختلّ أحد قيوده قبل اختلال القيد المفروض، ومن المعلوم أنّ اختلال المأتي به لا يوجب سقوط المانعيّة رأساً حتّى عن بقيّة أفراد الصلاة، بحيث لا يكون لبس غير المأكول مانعاً أصلاً، بل يجب إتيان الصلاة في ضمن فرد آخر مع مراعاة المانعيّه، فالنهي المنتزع عنه المانعيّة بعد باق بحاله، فالقول: بكون متعلّق النهي هو السلب الكلّي الساقط بالعصيان بأوّل الوجود - كما في باب النذر - من جهة سقوط الفرد المأتي به مع فرد من المانع عن تأثير فرد آخر منه في الفساد، سفسطة ظاهرة.

نعم، لو قيل: - في مسألة الاضطرار إلى لبس ما لا يؤكل - إنّه إذا اضطرّ إلى لبس فرد منه يسقط المانعيّة عمّا ليس بمضطرّ إليه، فيجوز لبس الزائد من مقدار الاضطرار حينئذٍ في الصلاة، لكان ذلك شاهداً على ما توهّم في خصوص مسألة الاضطرار، لكنّه ممّا لم يلتزم به متفقّه فضلاً عن الفقيه، بل الظاهر منهم هو اختصاص جواز اللبس بما تحقّق الاضطرار إلى لبسه وعدم التعدّي إلى غيره كما في بقيّة الموانع من لبس الحرير والذهب، وهذا دليل على انحلال المانعيّة والنهي الغيري بالنسبة كلّ فرد من أفراد المانع[1].

هذا، مضافاً إلى ما أوردنا عليه من أنّه لو سُلِّم سقوط المانعيّة رأساً في حال الاضطرار، فإنّما يلزم من ذلك أخذ المانعيّة على نحو السلب الكلّي والعام المجموعي في خصوص حال الاضطرار، فلا يوجب ذلك سقوط المانعيّة بالعصيان بأن صلّى اختياراً في المأكول أو الحرير ونحوهما نظير باب النذر؛ وذلك لظهور الفرق بين النواهي النفسيّة والقيود بأنّ المسقط للتكليف في الأوّل قد يتحقّق بالعصيان وقد يتحقّق بالاضطرار، بخلاف القيود، لانحصار المسقط فيها بالاضطرار؛ ضرورة أنّه لو عصى بإتيان الطبيعة المأمور بها مع المانع لم يسقط النهي الغيري المتعلّق بذلك المانع، بل الإتيان بهذا الفرد من الطبيعة موجب لخروج المأتي به عن كونه مصداقاً لتلك الطبيعة المأمور بها المقيّدة بعدم المانع، فالأمر بها بعد

---

١ لا يخفى عدم اختصاص ما ذكرنا في مسألة الاضطرار بباب الموانع، بل يطّرد في الشروط أيضاً، مثلاً لو اضطرّ إلى الصلاة مع نجاسة شيء من البدن أو اللباس، فالظاهر المتسالم عندهم هو عدم سقوط شرطيّه طهارة البدن واللباس رأساً حتّى يلزم منه جواز تنجيس بقيّة البدن أو اللباس والصلاة مع النجاسة، فيستكشف من ذلك أنّ شرطيّة الطهارة إنّما لوحظت بالنسبة إلى كلّ جزء من اللباس والبدن على نحو العام الاستغراقي لا العام المجموعي.

نعم، لا يطلق عليه الانحلال المصطلح اللازم منه كون شرطيّة الطهارة منحلّة بالنسبة إلى كلّ جزء على نحو الواجب المشروط، وذلك لكون أجزاء البدن موجودة متحقّقة في الخارج لا تأثير لها في الانحلال.

باق على حاله حتّى فيما كان الإتيان بذلك الفرد في آخر الوقت فيما يجب فيه القضاء، فإنّه لعدم إتيان الطبيعة المقيّدة بعدم المانع وعدم تطبيق المأمور به على المأتي به يجب القضاء فلا يسقط الأمر بالطبيعة رأساً، وبما ذكرنا سقطت المغالطة بحذافيرها.

ونظير هذه المغالطة مغالطة أُخرى في المقام وهي الفرق بين ما إذا وجد فرد من المانع كغير المأكول في الخارج معلوماً مشخّصاً وشكّ في غيره، فيقال: بعدم انحلال التكليف وإنّ الشكّ راجع إلى الشكّ في الامتثال، وبين ما إذا لم يكن في الخارج فرد من المانع سوى ما يشكّ في مانعيّته فيقال: برجوع الشكّ حينئذٍ إلى الشكّ في أصل التكليف وأنّ المرجع فيه البرائة، بتوهّم أنّ التكليف في الأوّل قد تنجّز بوجود فرد من المانع فلا يشترط فيه العلم بالأفراد الأُخر دون الثاني، حيث إنّ الشكّ في أصل وجود المانع فلا ينجّز التكليف.

ولا يخفى ما فيه: ضرورة أنّه بعد ما ثبت كون كلّ فرد من المانع موضوعاً مستقلاً لتقيّد الطبيعة المأمور بها بعدمه كما هو مقتضى الانحلال، فلا فرق في ذلك بين الصورتين، وتحقّق فرد من المانع لا يوجب انقلاب التكليف عمّا كان عليه من الانحلاليّة، كما أنّ تحقّق الشرط والقيد لا يوجب ارتفاع الشرطيّة والتقيّد بالنسبة إلى ما تحقّق منهما، فالصلاة مشروطة بدخول الوقت حتّى بعد دخوله ولا ينقلب عن كونه مشروطاً إلى الإطلاق، كما أنّه في القيود الوجوديّه اللّازم تحصيلها أيضاً كذلك كما في القبلة والستر، فكون المكلّف في أوّل الوقت مستقبلاً للقبلة مستور العورة لا يوجب ارتفاع تقيّد صلاته بالقبلة والستر، بل التقيّد باق وإن كان لا يجب تحصيل الشرط لحصوله بالفعل.

والسرّ في ذلك أنّ الآمر لاحظ الطبيعة المأمور بها مع ما له دخل فيها من القيود

الوجوديّة والعدميّة، ثمّ أمر بملحوظه على نحو ما تعلّق به لحاظه، وحصول القيود وعدمه لا ربط ولا تأثير له بما هو متعلّق تكليفه عند لحاظه.

وبالجملة فهذه المغالطة أوهن من الأُولى، فظهر أنّه لا محيص عن الالتزام بالانحلال في باب الموانع التي تعلّقت بالموضوع الخارجي، ولا يمكن الالتزام بكونها من قبيل السلب الكلّي والعام المجموعي بوجه.

ثمّ إنّه لو سُلِّم كونها من هذا القبيل وأنّ متعلّق التكليف الغيري فيها مجموع الأعدام على نحو السلب الكلّي، فنقول: إنّ ذلك لا يوجب رجوع الشبهه في المقام إلى الشكّ في الامتثال، بل مرجع الشكّ إلى الشكّ في التكليف، ولو لم نقل بالانحلال؛ وذلك لما تقدّم في بيان الملاك والمائز بين الشبهتين - أعني الشكّ في التكليف والشكّ في الامتثال - وحاصل ما تقدّم في بيان المائز بينهما أنّه كلّما كان المشكوك على تقدير تحقّقه واقعاً موجباً لسعة دائرة التكليف بحيث يكون القطع به موجباً للقطع بها، فالشكّ فيه يكون شكّاً في التكليف، وكلّما كان المشكوك على فرض وجوده سبباً لسعة دائرة امتثال التكليف المحدود المعيّن لا لسعة دائرة التكليف، فيكون الشكّ فيه شكّاً في الامتثال، والقيود العدميّة من قبيل الأوّل، ولو قلنا: بأنّ متعلّق الطلب الغيري فيها هو السلب الكلّي وجميع الأعدام على نحو العام المجموعي؛ وذلك لأنّ بزيادة فرد آخر غير الأفراد المعلومة وجوده تزيد دائرة التكليف وينقصانه تتضيّق دائرته، فمرجع الشكّ فيه بالأخرة إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر.

والسرّ في ذلك هو ثبوت الفرق بين التكليف الوجودي والعدمي، وإمكان أخذ صرف الوجود متعلّقاً للأوّل، واستحاله ذلك في الثاني.

والحاصل إنّه لا فرق في كون مرجع الشكّ إلى الشكّ في التكليف بين الالتزام بالانحلال أو بكون متعلّق التكليف هو السلب الكلّي وإن كان في الأوّل أظهر، لكن

ذلك لا يوجب إرجاع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال، فإذا شكّ في شيء إنّه ممّا يؤكل أو لا، وقلنا: إنّ الطلب الغيري تعلّق بجميع التروك على نحو السلب الكلّي بأن كان المطلوب في الصلاة هو عدم لبس جميع ما يكون غير مأكول، فمرجع هذا الشكّ إلى أنّ المطلوب، هل هو الأقلّ وهو ترك غير هذا المشكوك، أو الأكثر وهو ترك جميع أفراد غير المأكول بضميمة هذا المشكوك، فيرجع الشكّ إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر، غاية الأمر أنّ الشبهة هنا مصداقيّة لا حكميّة، ولا تأثير في ذلك بعد تماميّة ملاك جريان البراءة أعني كون الشكّ راجعاً إلى سعه دائره التكليف - على ما سيأتي بيانه في كبرى المسألة - فينحصر الالتزام برجوع الشكّ في المقام إلى الشكّ في الامتثال وخروجه عن موارد الأقلّ والأكثر بالالتزام بكون التكليف متعلّقاً بالعنوان البسيط المنتزع عن جميع التروك لتكون القضيّة بنحو الموجبة المعدولة، وقد عرفت أنّه لا مجال للالتزام به لفساده ملاكاً وخطاباً، وقد تقدّم بيان الفساد بالنسبة إليهما مفصّلاً.

ونزيد في بيان الأخير أنّ النواهي الغيريّة في المقام على أقسام:

منها: ما هو من قبيل: «لا تصلّ في غير المأكول»[1] من غير تعليله بشيء.

ومنها: ما هو معلّل بكونه من المسوخ[2].

ومنها: ما هو معلّل بكونه آكل اللحم[3].

وجميعها مشتركة في أنّه لا يستفاد منها مطلوبيّة العنوان المنتزع من جميع السلوب؛ أمّا المعلّلة منها فذلك فيها واضح؛ ضرورة عدم المناسبة بين التعليل بما ذكر وبين مطلوبيّة ذاك العنوان، بل العلّة هي وجود المفسدة الموجبة لمبغوضيّه

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٤٧ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ٧.

٣. *الوسائل* ٤: ٣٤٨ ب ٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٣. و فيه: «فإنّه دابّة لا تأكل اللحم». و كذا ح ٢.

نفس غير الماكول وعدم تناسبه مع الصلاة. وأمّا غير المعلّلة منها فلظهور النهي عن الشيء في كون المنشأ له هو المفسدة المترتّبة على نفس متعلّقه، لا أنّه ناش من جهة مصلحة مترتّبة على العنوان المنتزع من جميع تروكه، وهذا ظاهر.

وفقد تلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الشكّ في كون الشيء من أفراد غير المأكول بناء على الانحلال والسلب الكلّي يرجع إلى الشكّ في التكليف، وعلى تقدير الموجبة المعدولة يرجع إلى الشكّ في الامتثال، وظهر أنّ التحقيق يقتضي أن يكون التكليف انحلاليّاً لا على نحو السلب الكلّي ولا الموجبة المعدولة، هذا كلّه بناء على ما هو التحقيق من مانعيّة غير المأكول، وسيأتي بيان كبرى المسألة وأنّ التحقيق هو جريان البرائة هنا، وأنّ كون الشبهة مصداقيّة لا تأثير له في ذلك، وبيان ضابط الفرق بين الشبهات الحكميّة والمصداقيّة؛ فانتظر.

ثمّ إنّ الأُستاد تطفّل في الدرس بذكر ملاك المانعيّة وأقسامها في الوضع والتكليف، وأنّها تارة: تتصوّر بالنسبة إلى نفس التكليف، فيكون المانع مانعاً عن تحقّق ملاكه.

وأُخرى: بالنسبة إلى متعلّق التكليف - أعني المكلّف به - فيكون مانعاً عن تحقّق المكلّف به.

وثالثة: بالقياس إلى موضوع التكليف وهو المكلّف.

ورابعة: بالقياس إلى ترتّب المسبّبات على أسبابها في باب الأسباب كالعقود.

أمّا المانعيّة بالنسبة إلى التكليف فهي أمر عقليّ غير مرتبط بعالم التشريع أصلاً، فالملاكات الواقعيّة الناشئة عنها الأحكام غير مرتبطة بالمكلّف بوجه، وإنّما هي الباعثة على صدور التكاليف من المولى، فالمانع عن بعثه وزجره يكون كسائر الموانع التكوينيّه المانعة عن تحقّق ممنوعها تكويناً، ففي هذا القسم لا مجال لتوهّم كون

المانعيّة مجعولة للشارع، ولا للبحث عن أنّ مقتضى الشكّ فيها هو الرجوع إلى أيّ أصل من الأُصول، لعدم ارتباطها رأساً إلى المكلّف.

نعم، لو رجع الشكّ فيها إلى الشكّ في التكليف فلا بأس بجريان البرائة.

وأمّا المانع عن المكلّف به فما يتصوّر في معنى المانعيّة فيه أُمور:

الأوّل: أن تكون منتزعة عن مرتبة لحاظ كون ترتّب المصلحة على المأمور به متوقّفاً على تقيّده بعدم وجود شيء.

الثاني: أن تكون منتزعة عن مرتبة تقيّد المأمور به بعدم خصوصيّة وجوديّة عند الأمر به.

الثالث: أن تكون منتزعة عن خطاب مستقلّ بالمأمور به مقيّداً بعدمه بعد صيرورته متعلّقاً للخطاب على نحو الإطلاق.

الرابع: أن تكون من المجعولات المستقلّة غير منتزعة عن شيء بأن يقول المولى بعد الأمر بشيء مطلقاً: جعلت هذا مانعاً.

وجميع هذه الاحتمالات غير صحيحة إلّا الثاني:

أمّا فساد الأوّل؛ فلأنّ مورد البحث هو المانع عن المأمور به، والمانع عنه بما هو مأمور به متأخّر رتبة عن الأمر المتأخّر عن لحاظ المولى ترتّب المصلحة على الفعل، فكيف يمكن انتزاع المانعيّة للمأمور به من هذه المرتبة؟

وأمّا فساد الثالث؛ فلأنّ الأمر لا يخلو إمّا أن يجعل متعلّق أمره حين الأمر به مطلقاً غير مقيّد بعدم تلك الخصوصيّة الوجوديّة أو يجعله مقيّداً بعدمها، ولا ثالث؛ إذ إهماله عن التقييد والإطلاق في مقام الثبوت غير معقول، وإن كان في مقام الخطاب بمكان من الإمكان، كما إذا لم يكن في مقام بيان المانع واتكل في بيانه إلى بيان آخر.

ووجه استحالة الإهمال عن المولى الملتفت في مقام الثبوت هو أنّ تلك الخصوصيّة إمّا أن يكون لعدمها دخل في ترتّب المصلحة على المأموربه أو لا يكون، فعلى الأوّل فلابدّ من أن يؤخذ المتعلّق مقيّداً بعدمها حفظاً للمطلوب، وعلى الثاني فيكون المتعلّق مأخوذاً بنحو الاطلاق.

وعلى التقديرين لا معنى للخطاب المستقلّ بالمقيّد، إذ هو على التقدير الأوّل لغو بلا ملاك لتقيّد المأموربه بعدم تلك الخصوصيّة في حال الأمر به فمن نفس الأمر بالمقيّد تنتزع المانعيّة من غير حاجة إلى خطاب آخر.

وعلى التقدير الثاني - أعني كون المتعلّق مطلقاً في مقام الثبوت - فلا يعقل إثبات المانعيّة بالخطاب الثاني؛ ضرورة عدم تعقّل تقييد الشيء بعد لحاظه مطلقاً، وهل هو إلّا التناقض؟

اللهمّ إلّا أن يكون من باب النسخ، والعبرة حينئذٍ بالخطاب الثاني لارتفاع الخطاب الأوّل بالنسخ، وبهذا ظهر استحالة كون المانعيّة مجعولة بالاستقلال سواءً قيل بجعلها عند إيجاب المكلّف به أو ببيان آخر.

نعم، يمكن تحريم شيء في الصلاة - مثلاً - بعد جعل وجوبها مطلقاً، لكنّه ليس بمانع عنها حينئذٍ، بل هو حرام في الواجب، ولا يترتّب على فعله بطلان الصلاة، كما لو أمر بفعل شيء في الصلاة، فإنّه لا ينتزع منه الشرطيّة، بل هو من قبيل واجب في واجب.

فتلخّص أنّ الحقّ هو كون معنى المانعيّة وملاكها ثبوتاً هو تقيّد المأموربه بعدم خصوصيّة وجوديّة، سواءً كان بيان ذلك والكاشف عنه في مقام الإثبات متصلاً بإيجاب المأموربه أو كان ذلك ببيان آخر مستقلّ.

هذا حال المانع بالقياس إلى متعلّق التكليف.

وهكذا الكلام فيه بالقياس إلى موضوعه، فمانعيّة الحيض تنتزع عن مرتبة تعلّق التكليف بالمكلّف الخالي عنه المجتمع فيه شرائط التكليف من العقل ونحوه، فالمجنونة في حال الحيض ليس عدم وجوب الصلاة عليها مستنداً إلى الحيض، بل مستند إلى عدم الشرط لوضوح تقدّم رتبة الشرط على المانع كما تقدّم بيانه سابقاً.

وكذا الكلام بالنسبه إلى المانع عن ترتّب المسبّبات على أسبابها، فحكم الشارع بالملكيّة عند إنشائها بالإيجاب والقبول موجب لانتزاع السببيّة لها بالنسبة إلى الملكيّة، فإذا قيّد الشارع حكمه بها بعدم خصوصيّة وجوديّة، كتقدّم القبول على الإيجاب فحينئذٍ تنتزع المانعيّة، ولا يعقل انتزاعها من مرتبة متقدّمة على الحكم بالملكيّة، إذ هي مرتبة المانعيّة في عالم اللحاظ التي تقدّم أنّها غيرمحكومة بحكم ولا أثرلها أصلاً، كما لا يعقل انتزاعها عن مرتبة متأخّرة عنه لاستحالة جعل المانعيّة مستقلّة بخطاب تكليفي أو وضعي مع فرض عدم تقيّد حكمه بعدم المانع عند إنشائه، ومع التقيّد بعدمه عند إنشاء الحكم يكون الثاني لغواً.

فالتحقيق أنّ المانعيّة الشرعيّة بأقسامها ليست مجعولة، بل إنّما هي منتزعة عن مقام تقيّد المكلّف به أو نفس التكليف أو الوضع، فظهرأنّ مانعيّه غيرالمأكول منتزعة عن الأمربالصلاة المقيّدة بعدم كونها في غيرالمأكول، وقد تقدّم أنّ الأحكام الضمنيّة بالنسبة إلى الأجزاء، والتكاليف الغيريّة بالنسبة إلى الشرائط تكون بصورة الأمرمثل: «اركع» و«اسجد» و«تطهّر» و«استقبل القبلة»، وبالنسبة إلى الموانع تكون بصورة النهي مثل: «لا تصلّ في غيرالمأكول والحرير»، ولا فرق بين هذا النهي والنهي عن شرب الخمرغيركون الأوّل غيريّاً والثاني نفسيّاً، ومعنى الخطاب النفسي كونه داعياً إلى نفس متعلّقه، ومعنى الخطاب الغيري كونه داعياً إلى أمرآخر.

هذا تمام الكلام بناء على مانعيّة غير المأكول.

وأمّا بناء على شرطيّة المأكول، فقد تقدّم أنّ القائلين بها لمكان قيام الإجماع والضرورة على جواز الصلاة في القطن والكتّان لابدّ لهم من الالتزام بأحد أمرين كلّ منهما خلاف الظاهر:

أحدهما[1]: تقييد شرطيّة المأكوليّة بما إذا كان اللباس حيوانيّاً، كما اختاره العلاّمة الطباطبائي[2] (قدّس سرّه) وتبعه صاحب *الجواهر*[3] (قدّس سرّه).

وثانيهما. الالتزام بكون الشرط أحد الأضداد لغير المأكول لا خصوص المأكوليّة.

وقد تقدّم بُعد كلا الوجهين؛ **أمّا الأوّل**؛ فلأنّ اشتراط الشرطيّة بما إذا كان اللباس حيوانيّاً إنّما هو من قبيل اشتراط تحقّق المحمول بوجود الموضوع، كما في «إن رُزِقت ولداً فاختنه» حيث إنّه مسوق لبيان الموضوع، وقد تقرّر في مبحث مفهوم الشرط من الأُصول أنّ مثل هذه القضايا لا مفهوم له؛ وذلك لأنّ المفهوم الاصطلاحي إنّما يتحقّق من تقييد الحكم بالشرط في مورد لو لم يقيّد به لكان ثابتاً على نحو الإطلاق، والتقيّد إنّما يصحّ فيما إذا أمكن الإطلاق لا فيما إذا لم يمكن تحقّق الحكم أصلاً بدون القيد، فتقييد شرطيّة المأكول بكون اللباس حيوانيّاً غير معقول، فإنّه لا يمكن لبس المأكول في صورة عدم كون اللباس حيوانيّاً حتّى يقيّد اشتراط لبسه بكونه حيوانيّاً.

---

١ لا يخفى أنّ تقيّد الشرطيّة بشيء ليس ببدع من الكلام، فإنّ تقيّدها واشتراطها بشيء متصوّر معقول على حذو تقيّد الأحكام النفسيّة واشتراطها كتقيّد وجوب الحجّ بالاستطاعة، واشتراط وجوب الصلاة بدخول الوقت، فكما يتصوّر الحكم المطلق والمشروط، كذلك تتصوّر الشرطيّة المطلقة والمشروطة، فالأُولى كشرطيّة ستر العورة في الصلاة الغير المقيّدة بكون المصلّي رجلاً أو أُنثى، والثانية كشرطيّة ستر جميع البدن عدا ما استثني المقيّد بكون المصلّي امرأة، وهكذا ستر الرأس فإنّه شرط بالنسبة إلى المرأة الحرّة وما في حكمها كالمعتضة دون الأمة أو الصبيّة، وأمثلة ذلك كثيرة في جميع أبواب الفقه؛ فتبصّر.

٢. *الدرة النجفية* (الستر والساتر): ٥٠١.

٣. *الجواهر* ٨: ١١٦ اشارة.

فإن قلت: اشتراط كون اللباس حيوانيّاً لازم على المانعيّة أيضاً؛ لكونه موضوعاً لها، ووضوح اشتراط كلّ حكم بتحقّق موضوعه.

قلنا[1]: اشتراط المانعيّة بتحقّق موضوعها يقتضي اشتراطها بوجود غير المأكول

---

١ ونزيد في ذلك توضيحاً فنقول: تقييد المانعيّة بكون اللباس حيوانيّاً غير معقول، لعدم ملاك في تقييدها بذلك زائداً على تقييدها بتحقّق موضوعها - أعني غير المأكول - إذ بعد تقييدها واشتراطها بوجود غير المأكول، لما عرفت من كونه موضوعاً لها وكلّ موضوع شرط للحكم كما أنّ كلّ شرط له راجع إلى الموضوع، فلو أُريد مع ذلك تقيّدها واشتراطها بكون اللباس حيوانيّاً الذي هو جنس بالنسبه إلى غير المأكول، فلا يخلو إمّا أن يراد تقييد المانعيّة بالحيوانيّة المتحصّلة في ضمن غير المأكول، أو بالحيوانيّة المتحصّلة في ضمن المأكول الذي هو ضدّ غير المأكول. وكلاهما فاسدان، أمّا الأوّل؛ فللزوم اللغويّة، فإنّ تقيّد المانعيّة بوجود غير المأكول الذي هو بمنزلة الفصل للحيوان هو عين تقييدها بالحيوان الحاصل في ضمن ذلك الفصل، فاعتبار تقييدها بالحيوانيّة زائداً على تقيّدها بغير المأكول لغو مستدرك.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ تقييد المانعيّة بالحيوانيّة المتحصّصة في ضمن فصل آخر ما عدا غير المأكول موجب لتقييد مانعيّة غير المأكول بوجود فرد من المأكول، ولازم ذلك عدم مانعيّته، إلّا فيما كان لباس المصلّي من المأكول، ويترتّب عليه عدم مانعيّة غير المأكول إذا كان جميع لباس المصلّي منه، وهو كما ترى واضح الفساد.

وتوهّم أنّ قيد المانعيّة هو الحيوان بما هو حيوان من غير اعتبار تحصّله في ضمن أيّ فصل، فاسد لما تقرّر في محلّه من أنّ الجنس لا تحصل له بدون الفصل، لا خارجاً ولا ذهناً، وأنّ الذي يتصوّره الذهن فارغاً عن الفصل إنّما هو مادّة ذهنيّة لا جنس، بل الجنس في الذهن لا يتصوّر إلّا بالفصل، وقد صرّح بذلك أساطين الحكمة في مقامات شتّى منها باب اعتبارات الماهيّة؛ فراجع.

فتلخّص أنّ اشتراط المانعيّة بكون اللباس من الحيوان زائداً على اشتراطها بموضوعها وهو غير المأكول من الحيوان غير معقول. ولا فرق في استحالة ذلك بين أن يكون الخطاب المستفاد منه المانعيّة مثل: «لا تصلّ في غير المأكول» انحلالياً أو مأخوذاً على نحو السلب الكلّي أو الموجبة المعدولة:

أمّا على الانحلال؛ فلأنّ كلّ خطاب من الخطابات المنحلّة بالنسبة إلى أفراد الموضوع وهو غير المأكول إنّما يتوقّف على وجود موضوع خارجيّ حتّى يعرضه ذلك الفرد من الخطاب المختصّ به، فلا يتوقّف زائداً على ذلك على كون اللباس حيوانيّاً.

وأمّا بناء على السلب الكلّي؛ فلضرورة توقّف تحقّق السلب الكلّي على مجموع آحاد السلوب المتوقّف على عدم لبس منبسط على جميع أفراد غير المأكول من أوّلها إلى آخرها من دون توقّف على الحيوانيّة زائداً على ذلك بمعنى أنّ الحيوانيّه حاصلة بنفس اشتراط تحقّق أفراد غير المأكول في الخارج.

وأمّا على الموجبة المعدولة؛ فلأنّ ذلك الأمر المنتزع البسيط المطلوب إنّما ينتزع من جميع السلوب المتعلّقة بجميع أفراد غير المأكول من غير اعتبار الحيوانيّة زائداً على ما ذكر.

وممّا ذكرنا ظهر بطلان اشتراط شرطيّة المأكول بكون اللباس حيوانيّاً بعين ما ذكر في المانعيّة، إلّا أن يرجع ذلك إلى اشتراط أحد أضداد غير المأكول، وقد عرفت أنّ هذا أيضاً ممّا لا يرجع إلى محصّل؛ فالحقّ الحقيق بالتصديق هو مانعيّة غير المأكول، والله العالم.

في الخارج قضاء لحقّ الانحلاليّة، لا اشتراطها بكون اللباس حيوانيّاً بمعنى أنّه لو لم يكن حيوانيّاً لم يكن هذا التقيّد أعني تقيّد مطلوبيّة الطبيعة بعدم الخصوصيّة الوجوديّة.

وبعبارة أُخرى ليست المانعيّة مشروطة إلّا بوجود موضوعها، وليس ذلك مشروطاً بشيء زائد وهو كون اللباس حيوانيّاً، كما أنّ النهي عن شرب الخمر على نحو الانحلال يقتضي اشتراط الحرمة بوجود الخمر، لا اشتراطها بأمر زائد وهو كون الشيء مايعاً، فيقال: إنّه إذا كان الشيء مايعاً فيحرم شربه إذا كان خمراً حتّى يكون الشكّ في كون الشيء جامداً أو مايعاً، وعلى تقدير كونه مايعاً في كونه خمراً أو خلاًّ راجعاً إلى الشكّ في تحقّق شرط أصل الخطاب زائداً عن الشكّ في تحقّق موضوعه، وهذا بخلاف القول بشرطيّة المأكول، فإنّه لو قيل: باشتراط المأكول في الصلاة مطلقاً لزم منه عدم جواز الصلاة في القطن والكتّان، ولو قيل: بتقييد الشرطيّة بكون اللباس حيوانيّاً لزم منه ما تقدّم من تقييد الحكم بوجود موضوعه الذي عرفت الكلام فيه.

وأمّا الثاني: وهو الالتزام بشرطيّة أحد أضداد غير المأكول فلا يرجع إلى محصّل خصوصاً على ما تقدّم من عدم اشتراط ذلك بكون اللباس ساتراً، سواء قلنا: بالشرطيّة أو المانعيّة، وأنّه لا تصحّ الصلاة مع الشَّعَرات الملقاة على البدن واللباس فضلاً عمّا لا تتمّ الصلاة معه كالجورب؛ لسعة دائرة أضداد غير المأكول حينئذٍ، فمرجع شرطيّة المأكول حينئذٍ هو شرطيّة وجود شيء ممّا عدا غير المأكول الذي هو عبارة أُخرى عن اشتراط عدم كون الصلاة في غير المأكول وهو معنى المانعيّة، إذ معنى مانعيّة غير المأكول - كما تقدّم - هو تقيّد الصلاة بعدم كونها فيه.

إذا عرفت ذلك وعلمت أنّه لابدّ للقائل بالشرطيّة من التزام أحد الوجهين، فنقول: لازم الوجه الأوّل هو التفصيل عند الشكّ في اللباس بين ما إذا علم كونه

من أجزاء الحيوان وكان الشكّ في كونه من المأكول أو غيره، وبين ما إذا كان شكّه في كونه من الحيوان بأن احتمل كونه غير حيواني، فيقال في الأوّل بالاشتغال، وفي الثاني بالبرائة؛ فإنّ الشرطيّة في القسم الأوّل محرزة، وإنّما الشكّ في الامتثال بخلاف القسم الثاني فإنّ الشرطيّة لتقيّدها على هذا القول بكون اللباس حيوانيّاً غير محرزة لعدم إحراز موضوعها، فيرجع الشكّ إلى الشكّ في تكليف زائد، ويؤول الأمر إلى الدوران بين الأقلّ والأكثر في مقام ثبوت التكليف لا في مقام امتثاله وسقوطه.

ولازم الوجه الثاني - أعني القول بكون الشرط هو أحد أضداد غير المأكول - هو الرجوع إلى الاشتغال مطلقاً، إذ الشرطيّة على هذا ليست مقيّدة بشيء وإنّما الشرط هو كون اللباس شيئاً ممّا عدا غير المأكول وهو غير محرز في مقام الامتثال بعد العلم بأصل الشرطيّة وهذا واضح، هذا على الشرطيّة.

وأمّا بناء على المانعيّة فلا فرق في جريان البرائة بين الصورتين، لما عرفت من الفرق بين الشرطيّة والمانعيّة من كون الشرطيّة موجبة لتعلّق التكليف الوجودي الغيري بالشرط وهو مقتض لأخذ موضوعه على نحو صرف الوجود، والعام البدلي المقتضي لكون الشكّ عند الشبهة المصداقيّة شكّاً في الامتثال بخلاف المانعيّة، فإنّها موجبة لتعلّق التكليف التحريمي الغيري بالمانع، وقد عرفت أنّه بالنسبة إلى موضوع متعلّقه مأخوذ على نحو الانحلال المقتضي، لكون كلّ فرد من الموضوع موضوعاً مستقلاً لذلك التكليف، فيرجع الشكّ إلى أصل التكليف وسعة دائرته لا في امتثاله.

نعم، لو قلنا: بتقيّد المانعيّة بكون اللباس حيوانيّاً ففي الصورة الثانية يكون الشكّ في التكليف من جهتين وهو مؤكّد لجريان البرائة، وقد عرفت عدم إمكان تقيّدها بذلك، فلا فرق بين الصورتين من هذه الجهة أيضاً.

ثمّ إنّه بعد ما نقّحنا من رجوع الشكّ في المقام - بناء على المانعيّة - إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر فلا بأس بالبحث عن كبرى المسألة وأنّ الأصل في باب الأقلّ والأكثر الارتباطيّين هل هو البرائة أو الاشتغال؟ وأنّه هل يوجد في ذلك فرق بين الشبهة الحكميّة والمفهوميّة والمصداقيّة أو لا؟

فنقول: قد يقال: بالرجوع إلى الاشتغال في الأخيرتين دون الأُولى، وقد يقال: بالرجوع إليه في خصوص الشبهة المصداقيّة فقط، وتوهّم التفصيل بكلا الوجهين جار في الشبهات الوجوبيّة والتحريميّة في التكاليف النفسيّة أيضاً.

وتوضيح ما ذكر في المقام في توهّم التفصيل بالوجه الأوّل أنّ ملاك الحكم بالبرائة - على ما توهّم - عقلاً ونقلاً هو عدم تماميّة البيان من الشارع فيكون العقاب على ما لم يتمّ بيانه منه قبيحاً عقلاً، ويكون منشأ العقاب - وهو الحكم الشرعي - مرفوعاً في مرحلة الظاهر شرعاً، ومن المعلوم عدم تماميّة البيان في الشبهة الحكميّة المحضة لفقدان النصّ، وأمّا في الشبهة المفهوميّة - أعني مورد إجمال النصّ - فما هو وظيفة الشارع من البيان موجود كما في إجمال الغناء المحرّم وتردّده بين الصوت اللهوي أو المطرب منه، وهذا الإجمال غير مضرّ بتماميّة بيان الشارع، بل يكون رفع هذه الشبهة من وظيفة المكلّف بالرجوع إلى العرف واللغة في تشخيص ما هو المراد، ومع تماميّة البيان من الشارع لا يبقى مجال لجريان البرائة، لعدم تحقّق ملاك جريانها لا عقلاً ولا نقلاً.

وأمّا توهّم عدم جريان البرائة في الشبهة الموضوعيّة، فبيانه ظهر - ممّا تقدّم - حيث إنّه بعد كون ملاك البرائة هو عدم تماميّة البيان، فلو قلنا: بتحقّق هذا الملاك في صورة إجمال الخطاب والشبهة المفهوميّة وكون الإجمال فيها مضرّاً بتنجّز الخطاب فلابدّ في التنجّز من تبيّن مفهومه، ففي الشبهة الموضوعيّة نقول: بتماميّة

البيان وعدم تحقّق ملاك جريان البرائة، سواء كانت الشبهة تحريميّة كما في تردّد المايع بين الخمر والخلّ، أو وجوبيّة كما في الشكّ بين فوت الأداء وعدمه؛ وذلك لكون الخطاب حينئذٍ معيّناً، وإنّما الشكّ في الأُمور الخارجيّة، فما هو وظيفة المولى من البيان تامّ لا قصور فيه أصلاً، وليس من وظيفته تشخيص موارد موضوع حكمه ورفع الشبهة الخارجيّة عن المكلّف، فالشكّ حينئذٍ راجع إلى الشكّ في الامتثال، والمرجع فيه هو الاحتياط.

ولا يخفى عليك فساد كلا التوهّمين:

أمّا الأوّل: فلأنّ الملاك في جريان البرائة ليس ما ذكر من عدم تماميّة البيان من المولى، بل الملاك فيه هو عدم تماميّة البيان الواصل إلى المكلّف إمّا بنفسه أو بطريقه.

وتوضيحه أنّه ليس مجرى البرائة فيما لم يعلم حكم المولى لعدم البيان واقعاً وعدم صدوره منه إمّا من جهة فقد شرطه أو وجود مانع عنه، كما في الأحكام التي أُودع بيانه عند الحجّة (عجّل الله تعالى فرجه)، أو من جهة احتمال تفويت المولى بنفسه لملاك الحكم كما في الموالي الجزافيّة، فإنّ هذا كلّه أجنبيّ عن مورد جريان البرائة، بل هو في الأحكام الشرعيّة من قبيل ما سكت الله تعالى عنه لحكمة، ففي مثله يعلم بعدم فعليّة الحكم، والمكلّف قاطع بعدم التكليف فيه ولو من جهة المانع عن جعله.

وبالجملة ليس المراد من فقدان النصّ هو العلم بعدم جعل الحكم وسكوت المولى عنه واقعاً، بل مورد جريان البرائة في فقدان النصّ هو العلم بتكليف واقعيّ مجعول مردّد بين الإباحة والحرمة أو بينها وبين الوجوب، ويكون منشأ الشكّ احتمال صدور النصّ من الشارع وعدم وصوله إلى المكلّف من جهة الموانع الخارجيّة.

فما ذكر في توجيه التوهّم من أنّ الملاك في جريان البرائة هو عدم تماميّة البيان ممنوع، بل الملاك هو عدم وجود البيان الواصل إلى المكلّف، لا عدم تماميّة وظيفة الشارع في بيانه، فإنّ مورده هو ما عرفت من عدم التكليف من الشارع أصلاً، وحكم العقل بالأمن من العقاب من جهة عدم تماميّة وظيفة الشارع في البيان مختصّ بهذا المورد ولا ربط له بمسألة البرائة، فالملاك في جريان البرائة أنّ الخطاب بوجوده الواقعي غير مؤثّر في تنجّز التكليف، بل العقل حاكم بلزوم وصوله إلى المكلّف إمّا بنفسه كما في صورة العلم ومورد قيام الأمارات، بل والأُصول التنزيليّة بناء على ما هو التحقيق من مجعوليّة الوسطيّة في الإثبات فيها على ما أوضحناه في محلّه، وإمّا بطريقه كما في مورد الأُصول الغير التنزيليّة كأصالة الاحتياط؛ وذلك لأنّ العقل يحكم بمعذوريّة العبد بعد الفحص عن حكم المولى بمقدار ما هو وظيفته في ذلك، وعدم ظفره ببيان من المولى، بحيث يرتفع جهله بالحكم وخصوصيّات متعلّقه وموضوعه ولو كان ذلك بمعونة إيجاب الاحتياط حيث إنّه من قبيل البيان الواصل بطريقه الموجب لتنجّز التكليف، ولذا يقدّم أدلّة الاحتياط على أدلّة البرائة لو قيل: بكونها مولويّة لا إرشاديّة، إذ هي وإن لم تكن موجبة للعلم بالواقع، ولكنّها موجبة للعلم بالطريق إلى حفظ الواقع، ومنشأ لوصوله إلى المكلّف بطريقه.

والحاصل إنّ المراد من البيان هو ما يوجب قاطعيّة العذر وتنجّز الواقع على المكلّف وإن لم يكن بيانه وظيفة الشارع.

إذا تحقّق ذلك فنقول: في الشبهة المفهوميّة ليس البيان بالمعنى الذي ذكرناه تامّاً، ولا يجدي تماميّة البيان بالمعنى المتقدّم - أعني بمعنى العلم بصدور الخطاب - ولو كان مجملاً، والعقل يحكم بمعذوريّة الجاهل بخصوصيّات متعلّق الحكم وموضوعه إذا كان بعد الفحص عن مفاده، ومعناه بالرجوع إلى العرف واللغة واستقرار

الإجمال في الخطاب؛ وذلك لما عرفت من عدم كون الحكم الشرعي بنفس وجوده الواقعي كافياً للتنجّز واستحقاق العقاب على المخالفة، فلو قلنا: بجريان البرائة العقليّة في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين فلا فرق عند العقل بين الشبهة الحكميّة والمفهوميّة؛ لما عرفت من اشتراكهما في عدم تماميّة البيان بالمعنى الذي ذكرناه، وكذا بالنسبة إلى البرائة الشرعيّة، لعموم ما دلّ على رفع كلّ حكم مجهول ممّا تناله يد الجعل الشرعي وضعاً ورفعاً.

فظهر بما ذكرنا بطلان التوهّم الأوّل وهو عدم جريان البرائة في الشبهات المفهوميّة[1] سواء كان في الأحكام النفسيّة أو في باب الأقلّ والأكثر.

وأمّا بطلان التوهّم الثاني - وهو توهّم عدم جريانها في الشبهة المصداقيّة في باب الأقلّ والأكثر - فظهر ممّا ذكرنا أيضاً، ولذا لم يختلف أحد في التكاليف النفسيّة في جريان البرائة في شبهاتها الموضوعيّة، وجوبيّة كانت أو تحريميّة - وإن خالف الأخباريّون في الشبهات الحكميّة التحريميّة زعماً منهم قيام أدلّة خاصّة على وجوب الاحتياط فيها، لا من جهة عدم تماميّة أدلّة البرائة عند مجهوليّة التكليف واقعاً وظاهراً، وإلّا لم يعقل التفصيل عندهم.

---

١ ونزيد في ذلك بياناً بأنّ المفهوم بما هو مفهوم لا يكون متعلّقاً للحكم، وإلّا كانت قضيّة «لا تشرب الخمر» تعلّق التكليف بالمنتزع من مجموع المسلوب، فترجع القضيّة حينئذٍ إلى الموجبة المعدولة التي عرفت بطلانها في النواهي الشرعيّة ملاكاً وخطاباً، فمتعلّق الأحكام هو نفس الواقع المحكي عنه بذلك المفهوم ويكون المفهوم حاكياً، فالغناء المحرّم هو نفس واقع الغناء خارجاً، لا أن يكون الطلب متعلقاً بتحصيل عنوان عدم الغناء في الخارج، فإذا تردّد بين كونه مطلق الصوت أو خصوص المطرب منه فالشكّ في غير المطرب منه راجع إلى أصل التكليف، لدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، وكون الأكثر في باب النواهي متيقّن الحرمة دون الأقلّ، وفي باب الأمر بالعكس؛ فالنهي عن الغناء لا يكون تكليفاً فعليّاً، إلّا بعد ضمّ صغرى وجدانيّة إلى الكبرى الكلّيّة حتّى ينتج القياس المركّب منهما فعليّة الحكم، وقد عرفت أنّ الحكم المنشأ بالإنشاء الأُولى إنّما يصير فعليّاً بمقدار تحقّق أفراد موضوعه وتنجّزه أيضاً بمقدار ضمّ الصغريات الوجدانيّة المعلومة إلى الكبرى الكلّيّة، والله العالم.

والحاصل أنّه لا إشكال في مسلّميّة جريان البرائة في الشبهات الموضوعيّة في الأحكام النفسيّة.

وتوضيح الوجه في ذلك بحيث يظهر منه جريان البرائة فيها في الأقلّ والأكثر أيضاً ويندفع ما بيّنّا في وجه توهّم الفرق بينها وبين الشبهات الحكميّة: أنّه وإن أورد الشيخ (قدّس سرّه) في رسالة البرائة في المسألة الرابعة من الشبهات التحريميّة والوجوبيّة كليهما وجهاً لدفع ذلك التوهّم[1]، إلاّ أنّه غير حاسم لمادّته، والحاسم لها هو ما قدّمناه من أنّ الخطاب إذا تعلّق بشيء منوط بموضوع خارجيّ، وكان ذلك الموضوع الخارجي مأخوذاً على وجه الانحلال، لا بنحو صرف الوجود كان مقتضى انحلاليّة الحكم تعدّده بتعدّد أفراد الموضوع، بحيث يخصّ كلّ فرد منه بخطاب مستقلّ، ويكون كلّ خطاب مشروطاً بتحقّق متعلّقه المختصّ به على نهج القضايا الحقيقيّة، فيكون العلم به موجباً للعلم بحكمه وخطابه المختصّ به، وكذا العلم بعدمه أو الشكّ فيه منشأ للعلم بعدم الحكم المذكور أو الشكّ فيه، سواء في ذلك الخطابات النفسيّة أو الغيريّة، فيستحيل العلم بالتكليف المختصّ بكلّ فرد مع الشكّ في تحقّق ذلك الفرد، للزوم تحقّق الحكم وفعليّته قبل تحقّق شرطه وموضوعه، فلا يكفي إنشاء الحكم في العلم به ولا في تنجّزه مع عدم العلم بموضوعه، إلّا أن يقوم دليل خاصّ على وجوب الاحتياط بمجرّد الاحتمال، كما لو كان المحتمل وجوده ممّا يهتمّ به عقلاً وشرعاً، كما قيل في باب الفروج والدماء.

وبالجملة فإنشاء الحكم غير كاف في فعليّته إلّا بعد تحقّق موضوعه، ولا في تنجّزه إلّا بعد العلم بتحقّق ذلك الموضوع، فيصير ذلك الحكم الكلّي كبرى لقياس مؤلّف من صغرى وجدانيّة وينتج تطبيق الحكم على الفرد من موضوعه، فما لم

---

١. فرائد الأصول (الرسائل) ٢: ١٢٢.

تحرز صغرى هذا القياس لا سبيل إلى إحراز النتيجة، كما لا سبيل إلى إحرازها إلّا بعد العلم بالكبرى أيضاً، ولكن تتكثّر النتيجة بتكثّر الصغرى، فمعنى فعليّة الحكم هو وجوده بتحقّق موضوعه الذي فرض وجوده عند إنشاء الحكم، فإنّ الحاكم لمّا أنشأ حكمه منوطاً بذلك الموضوع فجعله مفروض الوجود عند إنشاء حكمه، فيستحيل وجود الحكم في وعائه المناسب له - أعني عالم الاعتبار - إلّا بتحقّق ذلك الموضوعه، ووجوده قبل تحقّق الموضوع خلف؛ لأنّ المفروض جعل الحكم منوطاً به فليس معنى الفعليّة إلّا تحقّق الحكم في الوعاء المناسب له، وليس لها معنى سوى ذلك؛ فما قيل: في تفسيرها من كونها عبارة عن بلوغ الحكم إلى مرتبة البعث والزجر، وجعل هذا المعنى مرتبة ثالثة بالنسبة إلى الحكم، فاسدٌ لا محصّل له ولا لسائر المراتب التي توهّم وجودها للحكم، كما حقّق ذلك في محلّه.

فتحصّل أنّ تنجّز الحكم فيما علّق على موضوع خارجيّ - على نحو يوجب انحلاله إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد تحقّق أفراد ذلك الموضوع - لا يمكن إلّا بعد العلم بتحقّق الموضوع في ضمن فرد خارجيّ، ومع الشكّ لا تنجّز لذلك الحكم، سواء في ذلك الأحكام النفسيّة التحريميّة كانت كحرمة شرب الخمر، أو وجوبيّة كوجوب قضاء الفوائت، أو الأحكام الغيريّة، غاية الأمر أنّك عرفت سابقاً أنّ فرض انحلاليّة الحكم لا يمكن في الارتباطيّات، إلّا فيما هو من قبيل الموانع ممّا تعلّق به التكليف العدمي إذا كان منوطاً بموضوع خارج عن فعل المكلّف، كلبس غير المأكول والحرير والذهب وأمثال ذلك، وسقط بذلك التوهّم المذكور وهو أنّه بعد العلم بالتكليف وتبيين مفهومه ومفهوم متعلّقه يكون الشكّ راجعاً إلى الشكّ في الامتثال، فاللّازم الرجوع إلى الاشتغال؛ وذلك لما عرفت من عدم كفاية العلم بالحكم في حكم العقل بالتنجّز وتوقّفه على العلم بتحقّق موضوعه.

وتوهّم الفرق بين الشبهة الموضوعيّة والحكميّة في الارتباطيّات، وعدم جريان البرائة فيها في الشبهات الموضوعيّة موجب لسدّ باب الرجوع إلى البرائة في التكاليف النفسيّة في الشبهة الموضوعيّة أيضاً وهو واضح البطلان؛ لما عرفت من قيام الإجماع على خلافه.

نعم، لا انحلال للخطاب فيما تعلّق بفعل غيرمتعلّق بموضوع خارج عن فعل المكلّف أومتعلّق به، لا على نحو الانحلال بان يكون شخصيّاً محقّقاً كالقبلة، أوكلّيّاً مأخوذاً على نحو صرف الوجود، فيرجع الشكّ في الشبهة الموضوعيّة إلى الشكّ في الامتثال على تفصيل تقدّم بيانه مستقصى.

فظهرممّا ذكرنا كلّه أنّه بعد البناء على الرجوع إلى البرائة في التكاليف النفسيّه لا يبقى مجال لتوهّم عدم جريانها في الارتباطيّات فيما تحقّق فيه ملاك جريان البرائة لو فرض متعلّقاً للتكليف النفسي، وهذا معنى ما تقدّم منّا في صدرالمبحث من أنّ ملاك جريان البرائه في الارتباطيّات هو فرضها نفسيّة، وكون كلّ من القيود مشتملاً على خطاب مستقلّ وجوبيّ أو تحريميّ، فينظرإليه هل يوجد فيه ملاك البرائة لوكان نفسيّاً أولا، وقد عرفت الضابط لذلك، والله العالم وله الحمد.

ثمّ إنّ في المقام كلاماً لا بأس بالتنبيه عليه، وهو أنّ الشيخ (قدّس سرّه) مع حسن تبويبه لمسائل الشبهات من تقسيمها إلى الشكّ في التكليف، والشكّ في المكلّف به بأقسامهما من التحريميّة والوجوبيّة، ودوران الأمربين المحذورين، ثمّ تقسيم كلّ واحد إلى مسائل أربع، فشكرالله تعالى سعيه حيث إنّه أحسن وأجاد فيما أفاد بما لم يسبقه إليه أحد قبله، إلّا أنّه لم يأت في الشكّ في المكلّف به بما يزيح الأوهام عن الأفهام، ولم ينقّح الكلام في ذلك المقام لخلطه بين ما إذا كان في الترديد في الأقلّ والأكثرفي متعلّق التكليف أو في محصّله، حيث إنّه في

المسألة الرابعة[1] - بعد أن عقدها بما يكون الدوران بين الأقلّ والأكثر من جهة الأُمور الخارجيّة - مثّل لها بمثالين:

أوّلهما: من قبيل دوران متعلّق التكليف بين الأقلّ والأكثر مثل ما إذا وجب صيام شهر هلاليّ وهو ما بين الهلالين فشكّ في أنّه ثلاثون أو أنّه ناقص، فإنّ متعلّق وجوب الصوم هنا مردّد بين الأمرين من جهة الأُمور الخارجيّة.

وثانيهما: من قبيل دوران محصّل المكلّف به بين الأمرين مثل ما إذا أمر بالطهور لأجل الصلاة - أعني الفعل الرافع للحدث أو المبيح للصلاة - فشكّ في جزئيّة شيء للوضوء أو الغسل الرافعين، فإنّه يكون من موارد تردّد محصّل متعلّق التكليف بين الأقلّ والأكثر لا نفس المتعلّق.

ثمّ قال: واللاّزم في المقام الاحتياط، واستدلّ على لزومه بما يرجع إلى أنّ الشكّ راجع إلى الشكّ في المحصّل، مع أنّ مثاله الأوّل أجنبيّ عنه؛ لكونه من قبيل الشكّ في متعلّق التكليف.

وحقّ التحرير أن يعنون أوّلاً باب الشكّ في المحصّل، وتقسيمه إلى الشبهة الحكميّة والمفهوميّة والمصداقيّة، وبيان الحكم المشترك بين جميعها من كون المرجع فيها الاشتغال، وبيان الأحكام المختصّة بكلّ منها، وذلك مثل الطهارة المأمور بها لأجل الصلاة إذا شكّ في بعض شرائط محصّلها كالغسل إمّا لأجل فقد النصّ أو إجماله، أو شكّ في إتيان الغسل بجميع أجزائه وشرائطه كما لو شكّ في غسل جزء من البدن، ثمّ بعد ذلك ينبغي بيان أقسام المحصّل من الشرعي والخارجي والعقلي، وتقسيم الشرعي منه إلى ما كان محصّلاً لمتعلّق حكم تكليفي، أو لحكم وضعي، أو ما يكون من الأسباب كالعقود بالنسبة إلى ما يترتّب عليها من الآثار وبيان أحكام كلّ

---

١. فرائد الأصول (الرسائل) ٢: ٣٥٢.

منها، ثمّ عنوان مسألة الشكّ في متعلّق التكليف كذلك، وتقسيم الشبهة الموضوعيّة فيها إلى الشكّ في الأجزاء والشرائط، وإلى الشكّ في الموانع، وتقسيم المانع إلى ما يتعلّق بموضوع خارجي وغيره على ما تقدّم تفصيله حتّى لا يختلط أحكام الأقسام المذكورة ويشتبه الأمر والله العاصم.

ثمّ إنّه قد تقدّم أنّ ما نُسِب إلى المشهور من القول بالاحتياط في مسألتنا لا وجه له، إلّا ما يتوهّم من كون قيديّة غير المأكول من قبيل الموجبة المعدولة، وأنّ المطلوب الغيري هو العنوان السلبي المنتزع الحاصل بترك لبس جميع أفراد غير المأكول، فيرجع الشكّ إلى الشكّ في المحصّل، أو يقال بشرطيّة المأكول لا مانعيّة ضدّه على الوجهين المتقدّمين، وقد عرفت بطلان جميع ذلك تفصيلاً.

والحاصل أنّ توهّم القضيّة الموجبة المعدولة وإن لم يكن صريحاً محرّراً في كلامهم، لكن يمكن أن يكون نظرهم في القول بالاحتياط إلى اعتبارها في مسألة غير المأكول، لبُعد أن يكون نظرهم في ذلك إلى منع جريان البرائة رأساً في الارتباطيّات بملاك مشترك بينها وبين النفسيّات، كما بيّنّا تفصيل التوهّم المذكور مع بطلانه.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ في المسألة هو جريان البرائة وجواز الصلاة في المشكوك وأنّ الارتباطيّة غير مانعة عن ذلك.

هذا كلّه بناء على ما هو التحقيق من كون الأحكام الوضعيّة من قبيل الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، منتزعة لا مجعولة.

وأمّا بناء على كونها مجعولة، فيشكل جريان البرائة العقليّة ولو قلنا: بجريانها في الارتباطيّات؛ لرجوع الشكّ إلى الشكّ في المحصّل.

بيان ذلك أنّ معنى جعل الأحكام الوضعيّة في باب الشرائط والموانع هو جعل شرطيّة شيء أو مانعيّته لمتعلّق التكليف، بحيث يكون ذلك الشيء بعد الجعل

شرطاً أو مانعاً له على حذو الشرط والمانع العقليّين، ويكون الفرق بينهما في كون التأثير في العقلي بنفس ذاته، وفي الشرعي بالجعل؛ فالأسباب العقليّة غير محتاجة في تأثيرها، إلّا إلى جعلها البسيط، لا جعلها مؤثّرة على نحو الجعل المركّب، بخلاف الأسباب الشرعيّة، فإنّها محتاجة إلى جعلها كذلك بالجعل التركيبي، وأمّا بعد جعلها كذلك فهي مؤثّرة على طبق جعلها كالأسباب العقليّة، فكما أنّه لو أُمر بالإحراق وشكّ في تحقّق شرطه العقلي كالمجاورة مع النار أو في عدم مانعه كذلك كالرطوبة، كان مرجع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال، لكونه شكّاً في محصّل متعلّق التكليف، كذلك فيما نحن فيه بعد القول بمجعوليّة المانعيّة، فإذا شكّ في كون الملبوس من غير المأكول بعد العلم بجعله مانعاً، يكون مرجع الشكّ في تحقّق الصلاة وامتثال الأمر بها إذا وقعت في المشكوك لاحتمال كونه مانعاً عنها على حذو مانعيّة الرطوبة بالنسبة إلى الإحراق، فالعقل يحكم بلزوم العلم بتحقّق المأمور به وحصول الامتثال، فلابدّ من إتيانها في غير المشكوك حتّى يحصل العلم بذلك.

والسرّ في ذلك أنّ الحكم الشرعي الذي تعلّق بالمانع بناء على مجعوليّة الحكم الوضعي ليس إلّا المانعيّة المجعولة وهي من الأحكام الوضعيّة، لا ثواب، ولا عقاب عليها، وإنّما الثواب والعقاب على امتثال المأمور به ومخالفته، والمفروض أنّ إتيان المأمور به مع المشكوك المانعيّة كالصلاة في اللباس المشكوك فيه موجب للشكّ في تحقّق المأمور به وامتثاله، والعقل يحكم بلزوم البرائة اليقينيّة؛ للزوم الأمن من العقاب المترتّب على ترك المأمور به، وهذا بخلاف القول بانتزاعيّة المانعيّة، فإنّه يمكن تقريب البرائة العقليّة بناء عليه بأن يقال: إنّ المجعول الشرعي حينئذٍ هو الحكم التكليفي المنحلّ من الأمر بالمقيّد بعدم المانع حسب ما تقدّم بيانه من أنّ الأمر المتعلّق بالشيء المركّب المقيّد بالقيود الوجوديّة والعدميّة ينحلّ إلى التكاليف

الضمنيّة حسب ما أُخذ في متعلّقه من الأجزاء والشرائط والموانع، غاية الأمر أنّ التكليف الضمني المتعلّق بالأجزاء والقيود الوجوديّة وهي الشرائط تكليف وجوديّ مثل اقرأ وتوضّأ، والتكليف الضمني المتعلّق بالقيود العدميّة بصورة النهي مثل: «لا تصلّ في غير المأكول» وهو حكم تكليفيّ له عقاب وثواب، وله امتثال وعصيان، وقد عرفت أنّ مقتضى هذا التكليف في المقام إذا كان انحلاليّاً هو رجوع الشكّ في الشبهة المصداقيّة إلى الشكّ في سعة دائرة التكليف، وأنّ المرجع فيه إلى البرائة لا الاشتغال؛ فافهم. هذا في البرائة العقليّة.

أمّا البرائة الشرعيّة بناء على مجعوليّة الأحكام الوضعيّة فلا بأس بها وإن كان المنقول عن القائلين بمجعوليّتها هو الاشتغال في المقام كالمحقّق الداماد[1] وصاحب *المناهج*[2] (قدّس سرّهما)، إلّا أنّ الظاهر عدم استناد التزامهم بالاحتياط إلى ما ذهبوا إليه من مجعوليّة الأحكام الوضعيّة، فلعلّ ذلك من جهة أنّهم جعلوا المأكوليّة في المقام شرطاً لا غير المأكول مانعاً، وقد عرفت أنّ مقتضى الأصل حينئذٍ هو الاشتغال.

وأمّا بناء على مجعوليّة المانعيّة مع القول: بكون غير المأكول في المقام مانعاً، فمقتضى عموم حديث الرفع جريان البرائة الشرعيّة، لكون المرفوع في الحديث كلّ حكم شرعيّ مجعول قابل للوضع والرفع الشرعيّين، ومانعيّة هذا المشكوك من هذا القبيل، لانحلال المانعيّة المجعولة لمطلق غير المأكول بالنسبة إلى أفراده، إذ هي و إن كانت حكماً وضعيّاً، إلّا أنّها بعد القول بمجعوليّتها كالحكم التكليفي في انحلالها إلى الأحكام المتكثّرة حسب تكثّر أفراد موضوعها الذي أُخذ فيها مفروض الوجود على نهج القضايا الحقيقيّة، فلكلّ فرد من غير المأكول مانعيّة مجعولة غير مرتبطة

---

١. لم نعثر عليه في مظانّه.

٢. *المناهج*: ٢٥.

بالمانعيّه المتعلّقة بالأفراد الأُخر، فإذا شكّ في كون هذا اللباس من غير المأكول، فيرجع الشكّ إلى مانعيّتها، فترفع بحديث الرفع من غير محذور.

نعم، لمّا كانت المانعيّه حكماً وضعيّاً، لا ثواب، ولا عقاب، ولا طاعة، ولا عصيان لها، فلا مجال للبرائة العقليّة بناء على مجعوليّتها حسب ما عرفت، وأمّا البرائة الشرعيّة فلا مانع من إجرائها أصلاً، والله العالم.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل أعني تنقيح البحث عن أنّ المرجع هنا هل هو الاشتغال أو البرائة؟

المقام الثاني: في تحرير أنّ الشبهة هل هي من موارد جريان أصالة الحلّ أو لا؟

فنقول: المنقول عن صاحب *المدارك*[1] هو التمسّك بها في المقام، وتبعه على ذلك المحقّق القمّي[2] (قدّس سرّهما) وإن كانت عبارته هنا مغلقة جدّاً، والمستظهر منها بعد التدقيق أنّه مهّد لجريان قاعدة الحلّ هنا أُموراً:

الأوّل: اختصاص القاعدة بالشبهات التحريميّة سواءً في ذلك فعل المكلّف أو الموضوع الخارجي وإن كان متعلّق التحريم أوّلاً وبالذات هو الفعل، والموضوع الخارجي ممّا تعرضه الحرمة بواسطة تعلّق الفعل به.

الثاني: عدم اختصاص القاعدة بما لا يكون فيه جهة محلّلة كالخمر، لحرمة جميع تقلّباتها ومنافعها المقصودة منها، بل تجري قاعدة الحلّ في ما يشكّ في حرمته وإن كانت حرمته بوجه خاصّ وكان حلالاً بوجوهه الأُخر كغير المأكول الذي تعلّق به التحريم من جهة حرمة الصلاة فيه لا مطلقاً.

---

١. *المدارك* ٣: ١٥٨ - ١٦١.

٢. *جامع الشتات* ٢: ٧٧٧ / السطر ٤١.

الثالث: عدم اختصاصها بما كان التحريم فيه نفسيّاً، بل تجري ولو كان الحرام على تقدير حرمته غيريّاً[١].

وتحقيق الكلام يتوقّف أوّلاً على بيان مورد جريانها، ثمّ بيان ما هو الحقّ، فنقول: أمّا مورد جريانها وامتيازها عن البرائة فأمران:

الأوّل: كون موردها خصوص الشبهة التحريميّة وعدم اختصاص البرائة بها، بل تجري في الشبهة الوجوبيّة أيضاً.

الثاني: إنّ موردها خصوص ما كان متعلّق التكليف منوطاً بموضوع خارجيّ كشرب الخمر إذا شكّ في مايع أنّه خمر أو خلّ، بخلاف البرائة، لعدم اختصاصها بذلك كالغناء.

والدليل على اختصاص قاعدة الحلّ بما ذكرنا استفادة ذلك من أدلّة اعتبارها وهي روايات:

منها: رواية عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر (عليه السلام) في جواب سؤاله عن الجُبن المشتبه: «**كلّ ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال**»[٢].

ومنها: صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): «**كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال**»[٣].

ومنها: موثّقة مسعدة بن صعدقة وفي صدرها: «**كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه**»، وفي ذيلها: «**والأشياء كلّها على ذلك**»[٤].

---

١ قد اختار جريان القاعدة في المقام السيّد العلاّمة المجدّد الشيرازي قدّس سرّه و إن أطال أصحابه الاعتراض عليه (منه قدّس سرّه).

٢. *الوسائل* ٢٥: ١١٧ ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ح ١.

٣. *الوسائل* ١٧: ٨٧ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ١.

٤. *الوسائل* ١٧: ٨٩ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤. و فيه: حتّى تعلم أنّه حرام» و فيه: «على هذا».

ووجه استظهار الأمرين منها:

أمّا الأوّل، فلأنّ حرمة الشيء عبارة عن حرمان المكلّف عنه بمقتضى حكم الشارع، ومنه سمّي الحرام حراماً، فالحرمة التشريعيّة كالتكوينيّة في أصل إطلاق اللفظ ومناسبة المعنى. غاية الأمر أنّ الحرمان في التكوينيّة خارجيّ فعليّ، وفي التشريعيّة بجعل الشارع، كما أنّ معنى الوجوب هو ثبوت الفعل على المكلّف والتصاقه به كثبوت العوارض اللّازمة له الغير المنفكّة عنه تكويناً، فإطلاق الحرمة والوجوب في الشرعيّات إنّما هو بهذا الاعتبار، وعليه فمتعلّق الحرمة أوّلاً وبالذات هو الفعل، لأنّه الذي يكون المكلّف محروماً عنه وإن استلزم ذلك كون نقيض الفعل واجباً، لكنّه ليس حكماً مجعولاً في الحرام، وإنّما يحكم العقل باستلزام حرمة الفعل لوجوب تركه، فلا يوجب ذلك إدراج ترك الحرام في الواجبات الشرعيّة.

وكذلك متعلّق الوجوب أوّلاً هو الفعل، لأنّه الذي يثبت على المكلّف، وأمّا تعلّق النهي والتحريم بتركه فهو من باب الاستلزام العقلي ولا يوجب ذلك إطلاق لفظ الحرام على ترك الواجب؛ لأنّ الحرمان لغة وعرفاً إنّما يتعلّق بالفعل والأمر الوجودي، لا بالترك والأمر العدمي، فيقال: فلان محروم من أكل الحامض - مثلاً - ولا يقال: إنّه محروم من ترك شرب الدواء، ولمّا كان مورد الروايات هو الشكّ في حرمة الشيء وحلّيّته فلا يشمل ما يشكّ في وجوبه، لما ذكر من عدم إطلاق الحرام على ترك الواجب.

وأمّا استظهار الأمر الثاني: فمِن ظهور الشيء في الروايات بقرينة مواردها في الموضوع الخارج عن فعل المكلّف كالثوب والزوجة من الأشياء الخارجيّة، لا هو من قبيل الأفعال كالغناء.

والحاصل إنّ الظاهر من الشيء فيها هو الذوات لا الأفعال.

وربّما يتوهّم اختصاص القاعدة بالشبهات الموضوعيّة؛ لاختصاص رواية مسعدة بها بالنظر إلى الأمثلة فيها مثل المرأة والعبد ونحوهما.

ولكنّه فاسد لإطلاق رواية ابن سليمان[1] وعدم اختصاصها بها كما لا يخفى.

إذا ظهر لك ذلك فنقول: ربما يقال - في تقريب جريان قاعدة الحلّ في المقام -: بأنّ الشكّ في مانعيّة المشتبه مسبَّب عن الشكّ في حلّيّة المأخوذ منه وحرمته، فتجري قاعدة الحلّ في الحيوان المأخوذ منه ويكون جريانها فيه مغنياً عن الأصل في نفس الصوف المشتبه قضاء لحكم السببيّة والمسبّبيّة، لإغناء الأصل في السبب عن الأصل في المسبّب.

وفيه: إنّ القاعدة في الحيوان المأخوذ منه إمّا غير جاريّة وإمّا إنّها على تقدير جريانها غير مغنية عن الأصل في نفس اللباس.

توضيح ذلك أنّ تردّد مثل الصوف المشتبه بين ما تجوز الصلاة فيه وما لا تجوز يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يكون من جهة تردّده بين أن يكون مأخوذاً ممّا يحرم أكله كالأرنب أو ما يحلّ كالغنم.

الثاني: أن يكون من جهة تردّد الحيوان المعيّن بين أن يكون حراماً أو حلالاً بعد العلم بأخذ الصوف منه كالمتولّد بين الحيوانين.

ففي القسم الأوّل لا مجال لإجراء الأصل في المأخوذ منه للعلم بحلّيّة أحدهما وحرمة الآخر وإنّما الشكّ في كون أخذ هذا الصوف من المحلّل المعيّن المعلوم أو المحرّم كذلك.

وتوهّم جريان الأصل في الحيوان بعنوان كونه مأخوذاً منه، فإنّه بهذا العنوان

---

١. تقدّم تخريجها في ص: ٣٣٧.

مشكوك الحلّيّة وإن لم يكن مشكوكاً فيه بالعنوان الذاتي الأوّلي، مدفوعٌ بأنّ هذا لاعنوان لو أُخذ مجرى للقاعدة على نحو يكون مرآتاً إلى ما في الخارج من غير أن يكون دخيلاً في الحكم، فيرجع إلى إجراء القاعدة في نفس المشار إليه بذلك العنوان، وقد عرفت أنّ الحيوان المأخوذ منه بعنوانه الواقعي ليس مشكوكاً فيه، بل هو إمّا معلوم الحرمة أو معلوم الحلّيّة.

وإن أُريد أخذ العنوان موضوعاً بما هو هو، لا بما هو مشير إلى ما في الخارج، ففيه: أنّ موضوع الحرمة والحلّيّة هو الحيوان بعنوانه الأوّلي، لا بهذا العنوان المنتزع الثانوي، والمفاهيم الانتزاعيّة الذهنيّة لا تصلح للحكم عليها بالحلّيّة والحرمة - إذا لوحظت من حيث هي هي، لا بما هي مرآة إلى ما في الخارج - كما لا تصلح للاندراج تحت أدلّة قاعدة الحلّ، لانصراف الشيء والموصول الواردين فيها إلى العناوين الأوّليّة الواقعيّة، فلا جدوى لهذا الأصل في هذا القسم في إحراز الاتخاذ من الحلال.

وأمّا القسم الثاني - أعني ما كان الشكّ في الصوف ناشياً من الشكّ في حلّيّة المأخوذ منه بعنوان الأوّلي بعد العلم به وتشخيصه خارجاً - فالتحقيق أنّه وإن قلنا: بجريان أصالة الحلّ فيه وأنّها قاضية بحلّيّه الحيوان المشتبه عند ترتّب أثر شرعيّ على حلّيّته ولو مع عدم الابتلاء بأكل لحمه، لكنّه مع ذلك لا يجدي في إغناء الشيء المسبّبي عن الأصل.

وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان أمرين:

الأوّل: إنّ الأصل الجاري في السبب إنّما يكون مغنياً عن الأصل في المسبّب بعد إحراز أُمور:

الأوّل: أن يكون بين مجرى الأصلين ترتّباً بحيث يكون أحدهما في طول الآخر،

ولا يجدي في ذلك مجرّد الملازمة في الوجود من غير ترتّب بينهما كما في معلولَي علّة واحدة.

الثاني: ان تكون السببيّة شرعيّة، لا عقليّة، ولا عادية.

الثالث: أن يكون الأصل السببي متكفّلاً لإلغاء الشكّ في طرف السبب أو في طرف المسبّب.

وبانتفاء أحد هذه الأُمور لا يغني الأصل السببي عن الأصل المسبّبي.

أمّا اعتبار الأمر الأوّل فواضح؛ ضرورة أنّ إغناء الأصل في أحد المتلازمين عن الآخر متوقّف على القول بالأصل المثبت حيث إنّ ثبوت أحد المتلازمين لازم عقليّ لثبوت علّته، وثبوت علّته ملزم لثبوت الملازم الآخر، هذا في مقام الثبوت.

وكذا في مقام الإثبات فإنّ وجود أحد المتلازمين كاشف عن وجود علّته وبوجودها المستكشف عن وجود معلوله يستكشف المعلول الآخر، فوجود أحد المتلازمين ممّا يدلّ على وجود الآخر بواسطتين.

وأمّا الأمر الثاني: فقد ظهر اعتباره من اعتبار الأمر الأوّل وإن كان يفرق بينهما بأن السبب بنفسه كاشف عن وجود مسبّبه بلا واسطة، وفي باب المتلازمين يكون دلالة كلّ منهما على الآخر بواسطتين، إلّا أنّ هذا الفرق ليس بفارق فيما هو المهمّ في المقام لكون الأصل الجاري في السبب غير مُجدٍ عن الأصل في المسبّب مع كون السببيّة عقليّة أو عادية، إلّا على القول بالأصل المثبت، كما أنّ في مسألة استصحاب الكلّي لا يترتّب به الآثار الشرعيّة للخصوصيّة الفرديّة، وإنّما يترتّب به الآثار التي لنفس الكلّي وهو واضح.

وأمّا الثالث: فلما هو المعلوم من أنّ الأصل السببي إذا لم يكن متكفّلاً لإلغاء الشكّ في ناحية السبب أو في ناحية المسبّب، فليس جريان الأصل في السبب

مغنياً عن إجرائه في المسبّب لكون الشكّ في المسبّب باقياً بحاله وجداناً، وعدم ما يوجب إلغائه تشريعاً وتعبّداً، فلابدّ من كون الأصل السببي متكفّلاً لإلغاء الشكّ إمّا في ناحية السبب، وذلك كما في الماء المستصحب الطهارة الذي غسل به ثوب نجس، حيث إنّ الاستصحاب من الأُصول المحرزة - كما قرّر في الأُصول - وهي متكفّلة لإلغاء الشكّ في مجراه تعبّداً، فاستصحاب الطهارة في الماء رافع تعبّديّ للشكّ فيها بالنسبة إليها طهارة الماء، ورفع الشكّ في ناحية السبب ولو تعبّداً بالأصل المحرز موجب لرفع الشكّ في المسبّب ولا تصل النوبة إلى جريان الأصل في المسبّب.

وامّا في ناحية المسبّب كما في الماء المشكوك الطهارة في الفرض إذا لم تكن له حالة سابقة معلومة، حيث إنّه محكوم بالطهارة بمقتضى قاعدتها في خصوص الماء أو مطلقاً، لكن قاعدة الطهارة وإن لم تكن من الأُصول المحرزة المتكفّلة لإلغاء الشكّ في موردها، إلّا أنّ معنى معاملة الطهارة مع الماء هو الحكم بطهارة الثوب المغسول به، لكون طهارته من آثار طهارة الماء؛ فافهم.

الأمر الثاني: إنّ الأحكام الشرعيّة المترتّبة على المحرّمات الشرعيّة كالنهي عن الصلاة فيما يحرم أكله، أو محلّلاتها كجواز الصلاة فيما يحلّ أكله تتصوّر على وجوهٍ:

الأوّل: أن يكون عنوان الحرمة - مثلاً - مشيراً إلى الذوات الخارجيّة من دون أن يكون لاتصافها به دخل في موضوع الحكم فيكون اخذه في لسان الدليل من جهة كونه معرّفاً للموضوع، ويكون عروض كلا الحكمين على الموضوع في مرتبة واحدة بلا ترتّب بينهما أصلاً، بل يكونان من المتلازمين المترتّبين على شيء ثالث هو العلّة والملاك لهما معاً.

الثاني: أن يكون العنوان المذكور بنفسه موضوعاً للحكم لا مشيراً إلى الذوات

الخارجيّة مع كون وصفَي الحلّيّة والحرمة مأخوذَين بما هما مجعولان لذوات الأنواع المحلّلة والمحرّمة في حدّ ذواتها مع قطع النظر عن طروّ الطواري عليها المعبّر عنها بالأحكام الواقعيّة الأوّليّة المحفوظة عند طروّ ما يوجب المنع كالغصب، أو الرخصة كالاضطرار ونحوه، وذلك كحلّيّة الغنم بعنوانه الذاتي المجتمعة مع حرمته إذا كان مغصوباً، وكحرمة الأرنب المجتمعة مع الرخصة عند الاضطرار.

الثالث: كون موضوع الحكم هي الحلّيّة والحرمة بحيث يكون لهما دخل في الموضوع - لا بلحاظ كونهما مرآتاً إلى ما في الخارج - على حذو ما ذكر في الوجه الثاني، إلّا أنّ الحكمين هنا قد أُخذا باعتبار كونهما فعلين ثابتين للمكلّف فعلاً سواء كان ذلك ثابتاً لمتعلّقهما بعنوانه الأوّلي أو بعنوانه الثانوي العرضي، فيشمل هذا الوجه للرخصة الفعليّة والمنع الفعلي المنافي كلّ منهما مع الآخر بهذا الوصف - أعني كونه فعليّاً - وإن اجتمع فعليّة كلّ منهما مع الآخر بالعنوان الواقعي الأوّلي.

وبعد ما عرفت هذه الوجوه الثلاثة فنقول: لازم الوجه الأوّل خروجه عن باب الأصل السببي والمسبّبي، ولا يكون الشكّ في الحكم مسبّباً عن الشكّ في الحرمة أو الحلّيّة؛ لما عرفت من عدم السببيّة في البين، وكون الحكمين متلازمين لا ترتّب بينهما أصلاً، وإنّما يتسبّبان عن الشكّ في موضوعهما. فيتبع الحكم فيه عند الشكّ لجريان الأصل الموضوعي الموجب لتنزيل نفس الموضوع، فإن كان هناك ما ينقّح به ذلك فهو، وإلّا فالأصل الجاري في أحد الحكمين لا يكون مغنياً عن الآخر إلّا على القول بالأصل المثبت سواء كان ذلك الأصل ممّا يتكفّل لإلغاء الشكّ في مجراه أم لا.

ولازم الوجه الثاني هو عدم إغناء الأصل السببي عن الأصل المسبّبي، إلّا إذا كان الأصل الجاري في السبب من الأُصول المتكفّلة لإلغاء الشكّ، وامّا إذا لم يكن كذلك فلا يغني الأصل السببي عن الأصل المسبّبي، فإنّه وإن كان بين الحكمين سببيّة

وترتّب - على ما عرفت - إلّا أنّ موضوع الحكم الثاني لمّا كانت الحرمة أو الحلّيّة الواقعيّة الأوّليّة الثابتة لموضوعها بعنوانه الأوّلي، فالأصل الجاري في ناحية السبب إذا لم يكن متكفّلاً لإلغاء الشكّ، لا في طرف السبب، ولا في طرف المسبّب كأصالة الحلّ فلا ينقّح به موضوع الحكم ولا يرفع به الشكّ حتّى يقال: بعدم جريان الأصل المسبّبي؛ وذلك لأنّ غاية ما يستفاد من أدلّة أصالة الحلّ إنّما هو الرخصة الفعليّة في المشكوك بما هو مشكوك الحكم من غير استفادة إلغاء الشكّ فيه والبناء على أنّه الحلال واقعاً وأنّ حكمه الواقعي هو الحلّيّة على ما هو مقتضى الأُصول التنزيليّة كالاستصحاب.

ولازم الوجه الثالث هو جريان الأصل السببي وإغنائه عن الأصل المسبّبي مطلقاً، إذ المفروض أنّ موضوع الحكم هو الحكمين من الحلّيّة أو الحرمة الفعليّة أعني ما هو وظيفة المكلّف فعلاً لا خصوص الحكم الواقعي والأصل الجاري في السبب ينقّح به ذلك ولو لم يكن أصلاً متكفّلاً لتنزيل مورده منزلة الواقع كأصالة الحلّ.

إذا عرفت هذين الأمرين وعلمت شرائط حكومة الأصل السببي على الأصل المسبّبي وتبيّن لك أقسام أخذ الحرمة والحلّيّة في موضوع حكم آخر، فنقول: ظاهر الأدلّة الدالّة على مانعيّة غير المأكول هو أخذ ذوات الحيوانات التي يحرم أكلها موضوعة للحكم بعدم جواز الصلاة على الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة، ومع الغضّ عن ذلك فالظاهر هو أخذ الحرمة الواقعيّة الذاتيّة موضوعة على الوجه الثاني من الوجوه المتقدّمة، وأمّا أخذها على نحو الوجه الثالث - أعني الحرمة الفعليّة - فخلاف ظاهر الأدلّة رأساً.

«بيان ذلك» أنّ أدلّة المانعيّة في المقام على طائفتين:

الأُولى: ما تعلّق النهي فيها بنفس الأنواع المحرّمة بلا أخذ عنوان الحرمة في

الموضوع مثل النواهي الواردة في المنع عن الصلاة في الفنك والأرنب والسمور والثعلب ونحوها.

الثانية: ما علّق المنع فيها على عنوان «**ما يحرم اكله أو ما لا يؤكل**» وذلك مثل موثّقة ابن بكير: «**إنّ الصلاة في وَبركلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره - إلى قوله - وكلّ شيء منه فاسدة**»[1]، وفي ذيلها: «**وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله، فالصلاة في كلّ شيء منه فاسدة**».

ثمّ إنّ الظاهر من أخذ شيء عنواناً لموضوع حكم هو دخل ذلك العنوان في الموضوع، إلّا أن يقوم دليل على كونه معرّفاً ومرآتاً إلى شيء آخر، فعند دوران الأمر بين موضوعيّة العنوان وكونه معرّفاً فالأصل الأوّلي المستفاد من ظاهر أخذ العنوان في الموضوع هو الأوّل، إلّا مع قيام القرينة على الثاني، فنقول: ظاهر اخذ عنوان محرّم الأكل في موضوع الحكم في الطائفة الثانية وإن كان مقتضاه كونه بعنوانه موضوعاً لا مرآتاً ومعرّفاً، إلّا أنّ الطائفة الأُولى بضميمة التعليلات الواردة في المقام قرينة على صرف الطائفة الثانية عن ظهورها. كالتعليل للمنع بكون أكثرها مسوخاً، أو كونها دابّة تأكل اللحم - على كلام فيه قد تقدّم فراجع - ونحو ذلك، فإنّ ذلك يدلّ على أنّ المعروض للحكم بعدم جواز الصلاة هو نفس الأنواع المحرّمة لا بعنوان حرمة أكلها.

ولا يقاوم ذلك ظهور الطائفة الثانية في كون ما علّق عليه هو عنوان محرّم الأكل، وإن كان ربّما يتوهّم ذلك بالنسبة إلى صدر الموثّقة بملاحظة التفريع الوارد فيها بقوله: «**فإنّ الصلاة في وبره وروثه وألبانه الخ**» بعد ذكر عنوان محرّم الأكل.

ولكن الأقوى أظهريّة الطائفة الأُولى مؤيّدة بالتعليلات؛ إذ رفع اليد عن هذه التعليلات يوجب لغويّة ما دلّ عليها، وقد عرفت أنّ حمل أخبار الباب على

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ١.

موضوعيّة عنوان حرمة الأكل مستلزم لرفع اليد عن التعليل بكون أكثرها مسوخاً ونحوه، إذ التعليل حينئذٍ يكون بعلّة بعيدة وهو لغو مستبعد مع وجود العلّة القريبة، فمن لزوم هذا المحذور في حمل الأخبار المعلّلة على عنوانيّة الحرمة وعدم لزوم محذور في حمل الموثّقة على المعرّفيّة لابدّ من حملها على ذلك وإبقاء الطائفة الأُولى على ظهورها في كون العناوين الأوّليّة موضوعة للمنع من الصلاة في أجزائها.

وعلى هذا، فحرمة الأكل والمنع من الصلاة فيها كلاهما حكمان مترتّبان على تلك العناوين الأوّليّة من غير ترتّب، ولا سببيّة بينهما، بل هما متلازمان في مرتبة واحدة عارضان على شيء واحد فيرتفع حينئذٍ حديث السببيّة والمسبّبيّة بالكلّيّة، وعليه فلا مجال لجريان أصالة الحلّ في نفس الحيوان لأجل إثبات جواز الصلاة في أجزائه وإن كان لا مانع من إجرائها لإثبات حلّيّة لحمه فيما إذا كان لحمه محلاً للابتلاء وهو أجنبيّ عمّا نحن بصدده.

ومع الغضّ عن ذلك وتسليم ظهور الأدلّة في ترتّب المانعيّة على وصف الحرمة، فغاية ما يسلّم إنّما هو ترتّبها عليه على القسم الأوّل - أعني ترتّبها على الحرمة الواقعيّة - لا الأعمّ منها ومن الفعليّة العارضة للأشياء بالعنوان الثانوي المجتمعة مع الأحكام الواقعيّة.

وتوضيح ذلك أنّ الأحكام العارضة للأشياء بالعنوان الثانويّة قسمين:

أحدهما: ما يكون جعله رافعاً للحكم الأوّلي الذي كان ثابتاً للموضوع، وذلك كحرمة الغنم الموطوئة حيث إنّها تعرض للغنم بعد الوطئ دائماً وتسري إلى نسلها وتنقلب عمّا كان عليه من الحلّيّة الواقعيّة، وقد تقدّم منّا سابقاً أنّ الظاهر شمول أخبار الباب للغنم الموطوئة وشارب لبن الخنزيرة من جهة انقلابهما عمّا كان لهما من الحلّيّة الذاتيّة إلى الحرمة بحيث لا تعود إليهما الحلّيّة أصلاً.

القسم الثاني: ما يكون ثبوته للشيء بالعنوان الثانوي غير موجب لانقلاب حكمه الواقعي، بل يجتمع معه كالحرمة العارضة للحيوان لأجل الجلل على إشكال قد تقدّم، أو الحلف على ترك أكله، أو الحرمة العارضة للصيد من جهة الإحرام، وهكذا الحلّيّة العارضة لأجل الاضطرار ولو كان الاضطرار عامّاً - كما في المخمصة - حيث إنّ هذه الأحكام لا تضادّ مع الحكم الواقعي الثابت بالعنوان الأوّلي، ومن الواضح أنّ الحلّيّة والحرمة العارضة بهذا الوجه ليستا موضوعين في أدلّة مانعيّة غير المأكول، فكما أنّ الحرمة العارضة للحيوان لأجل الحلف أو الإحرام لا تأثير لها في المنع عن الصلاة في أجزائه، كذلك لا تأثير للحلّيّة العارضة لما يحرم أكله كالسنّور لأجل الاضطرار في رفع المنع عن الصلاة في وبرها، وهذا واضح لا خفاء فيه، فيستفاد منه كون الموضوع في المنع هو التحريم الذاتي لا ما يعمّ الفعلي العرضي المجتمع مع الحلّيّة الواقعيّة، وكذا موضوع الجواز هو الحلّيّة الواقعيّة لا ما يعمّ الترخيص الفعلي لأجل الاضطرار.

نعم، لو فرض حلّيّة الحيوان بحيث توجب انقلابه عمّا كان له من الحلّيّة كما ثبت الانقلاب في عكسه - أعني الغنم الموطوئة وشارب لبن الخنزيرة - لكان لشمول أدلّة الباب لها وجه، ولكن لم نعثر على ذلك في الحيوانات المحرّمة.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا خفاء في أنّ الحلّيّة الثابتة بأصالة الحلّ من قبيل القسم الثاني من قسمَي الأحكام الثانويّة؛ ضرورة أنّها ثابتة بعنوان الشكّ وأنّها تجمع مع الحرمة الواقعيّة، وليس مفاد أدلّتها تنزيل الواقع بمعنى التعبّد بكون المشكوك حلالاً واقعاً، كما هو مفاد الأُصول التنزيليّة كالاستصحاب، بل غاية ما يستفاد منها هو الترخيص الفعلي حال الشكّ لا البناء على كون المشكوك حلالاً واقعيّاً، فالحلّيّة الثابتة بقاعدة الحلّ كالحلّيّة العارضة بعنوان الاضطرار لا تأثير لها في تنقيح موضوع

جواز الصلاة وارتفاع موضوع المنع، بل هي أضعف من الحلّيّة للاضطرار؛ وذلك لكونها حكماً ظاهريّاً لا يوجب ارتفاع الحكم الواقعي، إلّا على مذهب المصوّبة.

وأمّا على ما هو الحقّ من التخطئة واجتماع الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي - على ما حقّقناه في الأُصول بلا لزوم محذور اجتماع المثلين أو الضدّين - فلا إشكال في كون الترخيص المستفاد من قاعدة الحلّ لا يعارض الحرمة الواقعيّة ولا يوجب ارتفاعها ولو موقّتاً كما في باب الاضطرار، ولذا نقول: في الأحكام الاضطراريّة بالإجزاء دون الأحكام الظاهريّة، وحينئذٍ يتّضح لك عدم تأثيرها في رفع موضوع المانعيّة عند القائل بعدم تأثير الحلّيّة لأجل الاضطرار في ذلك - كما هو المسلّم عند الأصحاب - بطريق أولى كما لا يخفى.

فظهر ممّا ذكرنا عدم جريان قاعدة الحلّ هنا في الحيوان المأخوذ منه الصوف أو الوَبر لإثبات عدم مانعيّه وقوع الصلاة في أجزائه، وأنّه لا يثبت بها ذلك حتّى يقال: بإغنائها عن جريان البرائة في نفس الصوف أو حكومتها على الأصل الجاري في الصوف بناء على القول بالاشتغال، وأنّ حديث السببيّة والمسبّبيّة هنا غير جار إمّا لأجل عدم كون وصف الحرمة موضوعاً للمانعيّة، وإمّا لكون الموضوع على تقدير تسليمه هو التحريم الواقعي لا المنع الفعلي المضادّ مع الرخصة الفعليّة.

وبالجملة بعد عدم الإشكال في عدم ارتفاع المانعيّة بالاضطرار إلى أكل لحم الحيوان وأنّه لا قائل بذلك بين الأصحاب، بل لا ينبغي احتمال القول به من متفقّه فضلاً عن الفقيه.

اللهمّ إلّا أن يكون لبس غير المأكول أيضاً كأكله مورداً للاضطرار وهو خارج عن مفروض الكلام، فالقول بجريان أصالة الحلّ هنا وجعل الحلّيّة الظاهريّة الثابتة بما

موجبة لرفع المانعيّة ولو ظاهراً أظهر فساداً من جعل الحلّيّة في حال الاضطرار رافعة لها كما عرفت بيانه.

هذا تمام الكلام في إجراء أصالة الحلّ في الحيوان الذي أُخذ منه الصوف.

وأمّا إجرائها في الصلاة في أجزائه المشكوكة بأن يقال: إنّ الأصل حلّيّة الصلاة فيها، فيتوقّف على إثبات كون حرمة الصلاة في غير المأكول ذاتيّة أو تشريعيّة، وأنّه هل تجري قاعدة الحلّ في الحرمة التشريعيّة أولا؟

فنقول: أمّا الكلام في إجراء القاعدة في الحرمة التشريعيّة عند الشكّ، فالتحقيق عدم صحّة التمسّك بها.

وبيان ذلك يتوقّف على توضيح مقدّمة وهي أنّه لا إشكال في كون الحرمة التشريعيّة من الأحكام العقليّة، لاستقلال العقل بقبح التشريع، وقد تحقّق في موضعه أنّ المستقلّات العقليّة على قسمين:

الأوّل: ما يكون موضوع حكم العقل فيه هو الواقع، فيتحقّق حكمه عليه في صورة العلم بملاك في حكمه، ثمّ في صورة الشكّ يحكم بحكم ظاهري بملاك حفظ ذلك الحكم الأوّلي، فيكون له في صورتَي العلم والشكّ حكمان بملاكين: أحدهما مترتّب على الواقع، والثاني مترتّب على المشكوك بملاك حفظ الواقع. مثاله حكم العقل بقبح الظلم والعدوان، فإنّ موضوعه - مثلاً - هو التصرّف في ما يكون ملكاً للغير واقعاً، فإذا اعتقد كونه للغير، فالتصرّف فيه قبيح إذا كان كذلك واقعاً، وأمّا مع كونه ملك نفسه واقعاً فقبح التصرّف فيه ليس من جهة الظلم، بل لكونه تجرّياً، كما أنّه لو اعتقد كونه لنفسه وكان ملكاً للغير واقعاً، فحكم العقل بقبح هذا التصرّف باق، غاية الأمر أنّه معذور ولا يكون هناك قبح فاعلي، فملاك حكم العقل بقبح الظلم وموضوع حكمه بذلك هو ما يكون ظلماً واقعاً.

ثمّ إنّه في صورة الشكّ في كونه ملكاً للغير أو لنفسه يحكم بحكم آخر طريقيّ بملاك حفظ الواقع، فإلزامه بالتحرّز عن المشكوك إنّما هو لأجل أن لا يقع في القبيح الواقعي، فيقال: إنّ العقل يكون ذا حكمين في هذا القسم.

القسم الثاني: ما لا يكون للعقل في صورتَي العلم والشكّ إلّا حكم واحد بملاك واحد، كما في حكمه بقبح الكذب، فإنّ موضوع حكمه بالقبح هو الإخبار عمّا لم يعلم كونه مطابقاً للواقع، فإذا قطع بكون خبره مطابقاً للواقع مع مخالفته له في نفس الأمر، فلا قبح في إخباره عند العقل حينئذٍ، لا أنّه قبيح ولكن فاعله معذور -كما في باب حكمه بقبح الظلم-، وأمّا إذا اعتقد كونه خلاف الواقع، فالعقل يحكم حينئذٍ بقبح إخباره واقعاً ولو كان مطابقاً للواقع.

وكذا فيما لم يحرز ذلك وكان شاكّاً فملاك حكمه في الكلّ شيء واحد وليس حكمه بالقبح في صورة الشكّ في طول حكمه في صورة العلم، فيقال - في هذا القسم -: أنّ للعقل فيه حكم واحد، ومن هذا القبيل حكم العقل بعدم جواز العمل بما يشكّ في حجّيّته، فحكمه بعدم الجواز فيما يعلم أنّه ليس بحجّة وفي المشكوك الحجّيّة حكم واحد بملاك واحد وهو قبح سلوك طريق لم يحرز كونه طريقاً للواقع.

وبعد ما تبيّن أنّ للأحكام العقليّة قسمين، نقول: إنّه على القول بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع كما هو التحقيق في المستقلّات العقليّة في غير ما يرجع إلى طريق امتثال الأحكام ووظيفة العبد مع المولى، فما يحكم العقل بقبحه يحكم الشرع بحرمته، ولكن لمّا كان الطريق إلى كشف حكم الشرع هو حكم العقل كان الحكم المكشوف مطابقاً لما حكم العقل به من حيث الموضوع والخصوصيّات الأُخر، فإن كان حكم العقل من قبيل القسم الأوّل من القسمين المذكورين كان حكم الشرع أيضاً كذلك، وإن كان من قبيل القسم الثاني كان الحكم المكشوف الشرعي أيضاً هكذا.

ولازم القسم الأوّل - أعني ما كان العقل فيه ذا حكمين - هو ما أشرنا إليه من أنّ العقل في حكمه متكفّل للوظيفة في حال الشكّ وهو لزوم الاحتراز لئلاّ يقع فيما هو قبيح واقعاً، ولا مجال فيه لأصل البرائة أو قاعدة الحلّ، لأنّ حكم العقل بالقبح فيما هو موضوعه واقعاً كحكمه بقبح الظلم والعدوان متعقّب لتعيين وظيفة الشاكّ وهي لزوم الاحتراز حفظاً للواقع، واحترازاً عن الوقوع في القبيح، فلا مجرى للبرائة ولا لقاعدة الحلّ، لأنّ الحكم المكشوف بذلك الحكم العقلي مطابق معه فيما يستتبعه من الحكم الظاهري في حقّ الشاكّ في خصوص هذا الحكم، كما أنّه مطابق معه في حدود موضوع الحكم وسائر القيود والخصوصيّات. هذا في القسم الأوّل - أعني ما كان للعقل فيه حكمان: حكم واقعيّ وحكم ظاهري -.

وأمّا في القسم الثاني، فعدم جريان الأصل الحكمي فيه كالبرائة أو قاعدة الحلّ - بل ولو كان مثبتاً للتكليف كقاعدة الاحتياط في الشبهة التحريميّة بناء على قول الأخباريّين - أوضح؛ إذ قد عرفت أنّ موضوع حكم العقل فيه ما يشمل صورة الشكّ بملاك عامّ واحد وليس موضوعه الواقع حتّى يحتاج في صورة الشكّ إلى حكم آخر، فنفس الشكّ موضوع لحكم العقل، فلا يحصل بالنسبة إلى الحكم العقلي شكّ واحتمال حتّى يكون مجرى للأصل، مثلاً إذا شكّ في مطابقة الخبر مع الواقع فلا سبيل إلى إجراء البرائة ولا قاعده الحلّ، فيقال: بالحلّيّة الظاهريّة للإخبار به؛ وذلك لأنّه ليس للعقل شكّ وترديد في حكمه بقبح هذا الإخبار، لأنّ موضوع حكمه بالقبح شامل لصورة الشكّ أيضاً.

وكذلك فيما شكّ في حجّيّته لا سبيل إلى إجراء استصحاب عدم الحجّيّة، إذ الاستصحاب إنّما يجري فيما كان الأثر مترتّباً على المشكوك لا فيما كان موضوع الأثر هو نفس الشكّ، وحكم العقل في ما لا يعلم حجّيّته من هذا القبيل، لما عرفت من

أنّ موضوع حكمه بعدم الحجّيّة هو ما لم يحرز حجّيّته سواء أُحرز عدم حجّيّته أو شكّ فيه، فعدم الحجّيّة محرز بالوجدان بنفس الشكّ، فالتعبّد به بالاستصحاب بعد إحرازه الوجداني من أردء أنحاء تحصيل الحاصل القبيح، بل المحال.

والحاصل أنّ كلا القسمين مشتركان في عدم جريان الأصل الحكمي سواء كان مثبتاً للتكليف كقاعدة الاحتياط عند القائلين بها أو كان نافياً له كقاعدة الحلّ.

نعم، يمتاز القسمان بجريان الاستصحاب الموضوعي فيما كان للعقل فيه حكمان دون ما لم يكن له فيه إلّا حكم واحد، فإذا شكّ في انتقال المال عن مالكه إليه فلا بأس باستصحاب ملكيّته للغير ليتحقّق موضوع عدم جواز التصرّف فيه لكونه غصباً وعدواناً، إذ قد عرفت أنّ الحكم الأوّلي بعدم جواز التصرّف وقبح العدوان مترتّب على الواقع وهو كون المال لغيره، فإذا شكّ في انتقاله إليه فلا مانع من إحراز الموضوع بالاستصحاب.

وأمّا في مسألة الإخبار عن الواقع فلمّا كان موضوع حكم العقل بالقبح هو عدم إحراز الواقع، فليس حرمة الإخبار المكشوفه بحكم العقل إلّا مترتّبة على ما هو موضوع للحكم العقلي الكاشف، والمفروض أنّ موضوعه ليس مخالفة الخبر مع الواقع في نفس الأمر، بل الموضوع هو ما لم يحرز مطابقته معه فليس للواقع حكم لا عقلاً ولا شرعاً حتّى يجري فيه الاستصحاب.

ويتفرّع على ما ذكرنا عدم جواز الإخبار الجزمي عن بقاء ما يشكّ في بقائه ولو كان حدوثه معلوماً كما لا يجوز الشهادة عليه ولا يجدي استصحاب بقائه في جواز الإخبار به.

وهكذا الحال فيما شكّ في حجّيّته فلا يجري فيه الاستصحاب الموضوعي أيضاً، لما عرفت من أنّ الشكّ بنفسه موضوع للحكم بعدم الحجّيّة ولا أثر للواقع

حتّى يترتّب بالاستصحاب، وبقاء الشك وجدانيّ فموضوع الحكم متحقّق لا يرتفع بالاستصحاب، مضافاً إلى أنّ الاستصحاب إنّما يجري فيما كان الأثر مترتّباً على المشكوك لا على نفس الشكّ، وقد عرفت موضوعيّة الشكّ في حكم العقل بعدم الحجّيّة.

فإن قلت: بناء على ذلك يلزم عدم صحّة التمسّك بالأمارات أيضاً في إثبات عدم حجّيّة شيء مع أنّ المسلّم عندهم جواز ذلك، بل لا وجه لحكومة الأمارات على الأُصول لبقاء الشكّ الوجداني - الذي هو موضوع الأُصول - مع قيام الأمارة أيضاً.

قلت: الفرق بينهما - أي بين الأمارات والأُصول - في ذلك متوقّف على بيان الفرق بينهما كلّيّاً وهو موكول إلى محلّه، إلّا أنّه لا بأس بالإشارة إلى ما حقّقناه في ذلك، وحاصله أنّ الأمارة حجّة بلحاظ كونها طريقاً إلى الواقع بلا لحاظ أخذ الشكّ في موضوعها - وإن كانت في ظرف الشكّ - والأُصول حجّة بلحاظ كونها وظائف عمليّة في ظرف الشكّ فيكون الشكّ مأخوذاً في موضوعها.

ثمّ إنّ للعلم ثلاث درجات يتبعها ثلاثة أحكام:

الأُولى: مرتبة كونه صفة قائمة بالنفس كسائر الكيفيّات النفسانيّة.

الثانية: مرتبة كشفه عن الواقع على ما هو عليه عند العالم به، وهذا شأن طريقيّة العلم.

الثالثة: مرتبة كونه موجباً للجري العملي على طبقه كالفرار من الشيء الذي يعلم أنّه أسد مثلاً.

وحكم المرتبة الأُولى أنّه إذا أُخذ العلم بتلك المرتبة وباعتبارها موضوعاً للحكم فلا تقوم الأمارات مقامه ولا الأُصول بأقسامها.

وإذا أُخذ بالمرتبة الثانية موضوعاً فتقوم الأمارات مقامه دون الأُصول مطلقاً، لعدم جهة طريقيّة في الأُصول بخلاف الأمارة لحصول جهة طريقيّة فيها ذاتاً وقد جعلت حجّة بهذا الاعتبار.

وأمّا إذا أُخذ العلم موضوعاً بالاعتبار الثالث أعني إيجابه للجري العملي، فلا بأس بقيام الأُصول أيضاً مقامه فيما كان مفاده تنزيل مجراه بمنزلة الواقع كالاستصحاب واصالة الصحّة وقاعدتَي الفراغ والتجاوز، فالمجعول في الأمارات هو طريقيّتها التي هي المرتبة الثانية للعلم، وفي الأُصول التنزيليّة هو البناء على كون ما قام عليه الأصل هو الواقع في مقام العمل وهو الأثر الحاصل للعلم ومرتبة ثالثة له، فاندفع بذلك الإشكال، فإنّ قيام الأمارة على عدم حجّيّة شيء موجب لكشفها عن عدم الحجّيّة وحصول الطريق إليه، بخلاف استصحاب عدم الحجّيّة، حيث إنّ مفاده البناء العملي على عدمها وهو حاصل بحكم العقل فالتعبّد به تعبّد بما هو حاصل بالفعل وتحصيل للحاصل، بل من أردء أنحائه كما تقدّم.

وممّا ذكرنا ظهر السرّ في حكومة الأمارات على الأُصول حيث إنّ المجعول في الأمارات هو الكشف والطريقيّة، وهذه مرتبة متقدّمة على حيثيّة البناء العملي والجري في مقام العمل الذي هو المجعول في الأُصول، وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه.

فإن قلت: لو لم يجز إحراز عدم الحجّيّة بالاستصحاب لم يجز التمسّك باستصحاب الطهارة في مورد قاعدتها بعين ما ذكر، لعدم أثر عمليّ للاستصحاب مع جريان القاعدة وحصول الشكّ الذي هو موضوع لقاعدة الطهارة.

قلت: الفرق بينهما أنّ عدم الحجّيّة لمشكوك الحجّيّة لمّا كان بحكم العقل فهو حاصل بالوجدان بمجرّد الشك في الحجّيّة فالتعبّد به بمعونة الاستصحاب تعبّد بما هو حاصل وجداناً.

وأمّا الطهارة التي هي مفاد قاعدتها فهي أمر مجعول شرعيّ ظاهريّ تعبّديّ كالطهارة الثابتة بالاستصحاب، فمفاد الاستصحاب والقاعدة هو الطهارة الظاهريّة المقرّرة في ظرف الشكّ، إلّا أنّ الاستصحاب لكونه بلسان إبقاء الواقع يكون رافعاً لموضوع القاعدة حكماً لا وجداناً، فيكون حاكماً عليها، فهو من قبيل إثبات أمر بدليل تعبّديّ حاكم على دليل تعبّديّ آخر.

فظهر أنّه لا مجال للتمسّك بالاستصحاب في إثبات عدم الحجّيّة، لكونه تعبّداً بحصول ما هو حاصل وجدانيّ، مضافاً إلى ما عرفت من أنّ موضوع حكم العقل بعدم الحجّيّة إنّما هو عدم إحرازها، وما ثبت بالاستصحاب - على تقدير جريانه - إنّما هو إحراز العدم فلا ينقّح بالأصل موضوع الحكم.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من المائز بين الأمارات والأُصول هو الملاك في حجّيّة مثبتات الأمارة دون الأُصول، فإنّ المجعول في الأمارة لمّا كان الكشف والطريقيّة فلازمه حصول الطريق إلى الواقع، ومن لوازم الطريقيّة التي هي من مراتب العلم ثبوت مثبتاتها سواء كان بواسطة أمر عقليّ أو شرعيّ، فكما أنّه في العلم الوجداني يثبت لوازم المعلوم مطلقاً لأجل حصول الكشف وثبوت الطريق إلى الواقع الملزوم لتلك اللوازم عقليّة كانت أو شرعيّة، كذلك في الطريق المجعول، وهذا بخلاف المجعول في الأُصول، فإنّ المجعول فيها كان هو الحكم القائم مقام ترتّب العمل على العلم ولزوم الجري العملي فلا محالة يحتاج في مقام العمل إلى وجود أثر عمليّ مرتّب على مصبّ الأصل، والأثر العملي المترتّب عليه بواسطة ليس من الآثار العمليّة المترتّبة عليه، بل هو أثر لتلك الواسطة التي لا تكون بالفرض من الآثار الشرعيّة المترتّبة عليه.

وقد ظهر لك بطلان ما توهّم من أنّ ملاك الفرق بين الأمارة والأُصول في حجّيّة مثبتات الأُولى دون الثانية هو قصور دليل حجّيّة الأُصول عن إثباتها وعدم إطلاق

لدليل حجّيّتها بحيث يشمل الآثار المترتّبة على مجرى الأصل بواسطة عقليّة وثبوت الإطلاق في دليل الأمارة.

وجه البطلان ما عرفت من أنّ ملاك الفرق هو الفرق بين أدلّة اعتبار الأمارة والأُصول من حيث المدلول والمجعول فيهما، لا من جهة إطلاق الدليل في الأُولى والإجمال في الثانية.

إذا عرفت جميع ما ذكرنا وعرفت القسمين في المستقلّات العقليّة والفرق بينهما، فاعلم أنّ حكم العقل بحرمة التشريع من قبيل القسم الثاني منهما، لكون التشريع عبارة عن الكذب على المولى الذي هو أقبح أنواع الكذب، وقد عرفت أنّ حكم العقل بقبح الكذب من قبيل القسم الثاني - أعني ما لا يكون للعقل فيه في صورتَي العلم والشكّ إلّا حكم واحد بملاك واحد - فموضوع الحرمة التشريعيّة عبارة عن إسناد ما لم يعلم أنّه من المولى إليه.

وبعبارة أوضح: الإسناد إلى المولى ما لم يحرز أنّه منه سواء علم أنّه ليس منه أو شكّ في ذلك، وقد بيّنّا أنّ لازم هذا القسم عدم جريان الأصل فيه سواء كان من قبيل قاعدة الحلّ نافياً للتكليف أو من قبيل قاعدة الاحتياط الشرعي مثبتاً له، لما عرفت من أنّ حكم العقل بمجرّد الشكّ وجدانيّ لا شكّ فيه، فلا يصحّ نفيه بقاعدة الحلّ، ولا إثباته التعبّدي بالأصل بعد إحرازه وجداناً، وهذا واضح لا خفاء فيه.

وأمّا الكلام في أنّ حرمة الصلاة فيما لا يؤكل، هل هي تشريعيّة أو ذاتيّة، فتوضيح الكلام فيه أنّ الأدلّة الدالّة على اعتبار الأجزاء والشرائط وعدم الموانع في الصلاة، لا دلالة فيها على الحرمة الذاتيّة للصلاة الفاقدة لشيء معتبر فيها أو الواجدة لشيء من الموانع - ولو كانت أدلّة اعتبارها بلسان التكليف -؛ لوضوح كونها إرشاداً إلى الوضع، فلا يترتّب على الإخلال بها سوى ترك الصلاة المأمور بها

فلا دليل على العقاب حينئذٍ سوى العقاب على ترك الصلاة لو لم يأت بها ثانياً في الوقت.

نعم، قد ورد في بعض الروايات ما يدلّ على التهديد على من صلّى على غير وضوء أو مع بعض النجاسات، فربّما يستدلّ به على الحرمة الذاتيّة للصلاة على غير طهارة، ولو سُلِّم ذلك فلا يعمّ الإخلال بسائر ما يعتبر في الصلاة، فالنهي عن الصلاة في غير المأكول لا يدلّ إلّا على تقيّد الصلاة المأمور بها بعدم وقوعها فيه، لا على حرمتها الذاتيّة إذا صلّى في غير المأكول، فليست الحرمة حينئذٍ إلّا الحرمة التشريعيّة بمعنى أنّه لو صلّى في غير المأكول بقصد أنّها هي الصلاة المأمور بها شرعاً، فإنّه إنّما يعاقب على إسناده ذلك إلى الشارع، وكذا لو صلّى في المشكوك مع القصد المذكور سواء كان الشكّ من جهة الشبهة المصداقيّة أو الشبهة الحكميّة كالمتولّد من الحيوانين مع عدم وجود نظير له في الحيوانات لما عرفت من أنّ موضوع التشريع المحرّم - عقلاً وشرعاً - هو ما لم يعلم انتسابه إلى الشرع لا خصوص ما علم عدم انتسابه إليه، ولا ما ليس منسوباً إليه واقعاً، كما يدلّ عليه قوله تعالى في مقام التوبيخ: ﴿أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1]، ففي صورة الشكّ لا يمكن التمسّك بقاعدة الحلّ لرفع الحرمة التشريعيّة، وقد عرفت عدم الدليل على الحرمة الذاتيّة.

ثمّ إنّه لو قلنا: بالحرمة الذاتيّة للصلاة في غير المأكول، فالثابت بقاعدة الحلّ ليس إلّا نفي العقاب على نفس الصلاة في غير المأكول. وأمّا انطباق المأمور به على المأتي به والحكم بالصحّة والإجزاء فلا يترتّب على جريان أصالة الحلّ، إلّا على الأصل المثبت؛ فإنّ الحكم بالصحّة موقوف على عدم مانعيّة المشكوك، وعدم

---

١ سورة البقرة ٢: ٨٠.

مانعيّته ليس من آثار رفع الحرمة الذاتيّة كما أنّ مانعيّته للصلاة ليست من آثار حرمتها فيه، بل غاية ما يسلّم أنّها متلازمان على شيء ثالث هو الملاك لهما معاً، وهذا ظاهر لا خفاء فيه.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّه لا سبيل لإجراء قاعدة الحلّ لإثبات صحّة الصلاة في المشكوك لا من ناحية إجرائها في الحيوان المأخوذ منه، ولا من ناحية إجرائها في نفس الصلاه لنفي حرمتها فيه ذاتاً أو تشريعاً، فلابدّ في تقريب إجراء أصالة الحلّ هنا من تأسيس آخر وسيأتي توضيحه.

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا - من عدم جريان قاعدة الحلّ في الحيوان المأخوذ منه لإثبات صحّة الصلاة في صوفه وخروج المقام عن مسألة الشك السببي والمسبّبي تارة، وعدم إغناء الأصل السببي عن الأصل في المسبّب أُخرى - عدم إغناء أصالة الحرمة في الحيوان في موارد جريانها فيه لإثبات حرمة الصلاة في المشكوك.

وتوضيح ذلك أنّه إذا شكّ في حلّيّة حيوان وحرمته من جهة الشبهة الحكميّة ففي جريان أصالة الحلّ فيه خلاف، والقائلين بالمنع بين من يقول: بالاحتياط في الشبهة التحريميّة مطلقاً وهم الأخباريّون.

وبين من يقول: بأنّ الأصل في الشبهات التحريميّة وإن كان هو الحلّ، إلّا أنّ الأصل في خصوص المطعومات هو التحريم نظراً إلى تعليق الحكم بالحلّيّة في الآية الشريفة على الأمر الوجودي وهو عنوان «الطيّب» في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾[1]، فمع الشكّ في تحقّقه يحكم بعدمه بحكم الأصل، كما أنّ الأصل في خصوص باب الدماء والفروج والأموال هو الاحتياط نظراً إلى شدّة الاهتمام فيها، وقد

---

١ سورة المائدة ٥: ٥.

يستظهر هذا القول من المحقّق[١] والشهيد الثانيين[٢] وشارح الروضة[٣] (قدّس الله أسرارهم)، وإن كان يرد عليهم:

أوّلاً: بالمنع من كون الطيّب أمراً وجوديّاً.

وثانياً: بترتّب الحرمة أيضاً على الأمر الوجودي وهو عنوان «الخبيث» في قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[٤]، فبأصالة عدم كون المشكوك طيّباً لا يثبت كونه خبيثاً.

وبيّن[٥] من يقول: بحكومة أصالة عدم التذكية على أصالة الحلّ بناء على جعل قابليّة المحلّ جزءً للتذكية.

وعلى كلّ من هذه الأقوال والمسالك الثلاثة لا يوجب إجراء أصالة الحرمة في الحيوان إثبات عدم جواز الصلاة في إجزائها:

أمّا على المسلكين الأوّلين؛ فلأنّ مفاد أصالة الحرمة بعينه مفاد أصالة الحلّ، فكما لا يثبت بأصالة الحلّ إلّا حلّيّة ظاهريّة، وترخيص عند الشكّ من سنخ الحكم الثابت في حال الاضطرار، فكذا أصالة الحرمة؛ إذ ليس مفادها إلّا الاحتياط إمّا مطلقاً أو في خصوص المطعومات، ومن الواضح أنّ مفاد أصالة الاحتياط - عقليّة كانت أو شرعيّة - ليس تنزيل موردها بمنزلة الحرام الواقعي، وإنّما مفادها المنع الفعلي حذراً من الوقوع في الحرام.

وأمّا على المسلك الثالث؛ فلأنّ أصالة عدم التذكية إنّما تثبت حرمة ما يشترط

---

١. لم نعثر على في *جامع المقاصد*. راجع ٢: ٨١.

٢. *مسالك الأفهام* ٢١: ٨.

٣. لم نعثر عليه في *الروضة البهية* لا في باب الستر منها ١: ٤٢٥ و لا في كتاب الأطعمة و الأشربة ٧: ٣٦٢.

٤. سورة الأعراف ٧: ١٥٧.

٥. اشارة إلى قوله: «و بين من يقول»، سابقاً.

في حلّيته التذكية مثل أكل لحمه أو الصلاة في جلده وغيره ممّا تحلّه الحياة، دون ما لا يتوقّف على التذكية كالصلاة فيما لا تحلّه الحياة مثل الصوف والوبر- التي هي العمدة في المقام - لوضوح جواز الصلاة في مثل ذلك من الميتة المعلومة أيضاً فلا يثبت بأصالة عدم التذكية حرمة الصلاة في الصوف من الحيوان المشكوك في حلّية لحمه وإن قيل بثبوت حرمة لحمه بها.

فظهر أنّ ما ذكره بعض[1] من جعل الصوف المأخوذ من الحيوان المشتبه خارجاً عن حريم النزاع، وأنّ الحكم فيه تابع للحكم في نفس الحيوان المشتبه المأخوذ منه - سواء قلنا: بأصالة الحلّية فيه أو بأصالة الحرمة - قضاء لحقّ السببيّة والمسبّبيّة، فاسدٌ وأنّه لا ربط للتمسّك بالأصل السببي في المقام على كلّ تقدير، والحمد لله على كلّ حال.

وقد ظهر من جميع ذلك عدم صحّة تقريب جريان أصالة الحلّ في المقام بما ذكر من جريانها في الحيوان المأخوذ منه تارة، وفي نفس الصلاة لنفي حرمتها الذاتيّة أو التشريعيّة في المشتبه أُخرى.

ولكن الحقّ مع ذلك كون المقام من مجاري أصالة الحلّ.

والتحقيق في تقريب التمسّك بها في المقام إنّما هو من ناحية الانحلال، وتوضيح الكلام بحيث يرتفع به غواشي الأوهام يتوقّف على مقدّمات:

الأُولى: إنّه هل يختصّ مورد قاعدة الحلّ بما إذا كان دوران الأمر بين الحرمة وبين ضدّها الوجودي - أعني الحلّيّة - أو يعمّ الدوران بين الحرمة وعدمها ولو لم يكن طرف الشبهة خصوص الحلّيّة التي هي من الأحكام الخمسة؟

الظاهر هو الأوّل وإن كان ربما يتوهّم الثاني من جهة إطلاق قوله (عليه الصلاة

---

١. لاحظ *المنتهى* ٤: ٢٣٤. وما أفاده العاملي في مفتاح الكرامة ٥: ٤٩١.

والسلام) في رواية مسعدة بن صدقة: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام الخ»[١].

بتقريب أنّه قد جعل غاية الحكم بالحلّيّة في الرواية العلم بكونه حراماً، ولولم يجعل فيها هذه الغاية لكان المستفاد منها الحلّيّة الواقعيّة العامّة للأشياء، لا الحلّيّة الظاهريّة والترخيص الفعلي في صورة الشكّ، وكان ما دلّ على حرمة المحرّمات مخصّصاً لها، ولكن من جهة الغايه المذكورة يكون مفاد الرواية هي الحلّيّة الظاهريّة، لا عند الشكّ في الحرمة الواقعيّة، سواء كان طرف الشبهة خصوص الحلّيّة الشرعيّة، أوكان الترديد بين الحرمة وعدم الحرمة؛ لعدم ما يدلّ على الاختصاص في الرواية.

ولكنّه توهّم فاسد، فإنّ هذه الرواية وإن كانت مطلقة ولكن يجب تقييدها بروايتَي عبد الله بن سليمان[٢] وابن سنان[٣]، حيث إنّ المستفاد من قوله (عليه السلام): «فيه حلال وحرام» كون طرف الشبهة للحرمة خصوص الحلّيّة الشرعيّة فيكون مفادها بعد التقييد بعينه مفاد الروايتين.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّه لابدّ في جريان قاعدة الحلّ في المقام من إثبات كون طرف الشبهة هو حلّيّة الصلاة في المشتبه بأن يكون دوران الأمر بين كون الصلاة في هذا الفرد المشتبه حلالاً شرعاً أو حراماً.

فربّما يتوهّم عدم تحقّق الدوران كذلك في المقام؛ لأنّ الأمر هنا دائر بين تقيّد مطلوبيّة الطبيعة بكونها مع عدم تلك الخصوصيّة الوجوديّة المشكوك كونها من أجزاء غير المأكول، وبين إطلاق مطلوبيّتها عن كونها مع عدمها، وذلك التقييد وإن كان أمراً وجوديّاً، إلّا أنّ الطرف الآخر للترديد أمر عدميّ وهو إطلاق مطلوبيّتها عن كونها مع عدم هذا المشكوك على ما هو التحقيق من كون التقابل بين الإطلاق

---

١. *الوسائل* ١٧: ٨٩ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

٢. *الوسائل* ٢٥: ١١٧ ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ح ١.

٣. *الوسائل* ١٧: ٨٧ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ١.

والتقييد تقابل العدم والملكة، وأنّ مفاد الإطلاق هو عدم تقييد المهيّة بما لها قابليّة التقييد به، فيكون المطلق عبارة عن المهيّة لا بشرط شيء - لا الملحوظة فيها تقيّدها باللاّشرطيّة كما نسب إلى المشهور ليكون الإطلاق أمراً وجوديّاً وهو تقيّد الطبيعة بلا بشرطيّة، فيكون معنى «أعتق رقبة» عندهم: أعتق رقبّة أيّة رقبة، بمعنى جعل «أيّة رقبة» في مدلول اللفظ -، وحينئذٍ فإذا كان الترديد بين المطلق والمقيّد فلا يكون الترديد بين الضدّين الوجوديّين، فيخرج المورد عن مجرى أصالة الحلّ؛ لما عرفت من عدم شمولها للترديد بين الوجود والعدم، وأنّ أدلّتها تختصّ بما كان طرف الشبهة خصوص الحلّيّة التي هي أمر وجوديّ كالحرمة، ولازم شمولها للمقام كون الإطلاق أمراً وجوديّاً وقد عرفت فساده.

لكن هذا توهّم فاسد؛ ضرورة أنّ الإطلاق وإن كان كما ذكر أمراً عدميّاً، لكن المتحصّل منه في المقام أمر وجوديّ وهو حلّيّة الصلاة في هذا الصوف المشكوك فيه على تقدير عدم تقيّدها بكونها مع عدمه، فيكون الترديد بين الحرمة الشرعيّة والحلّيّة الشرعية المستفادة من الإطلاق على ما سيأتي بيانه في المقدّمة الثانية، فيتحقّق موضوع جريان أصالة الحلّ.

المقدّمة الثانية: في إثبات كون الدوران هنا بين الحرمة والحلّيّة الشرعيّتين بعد ما تقدّم من نفي الحرمة الذاتيّة للصلاة في غير المأكول وعدم كون الحرمة التشريعيّة مجرى لقاعدة الحلّ.

فنقول: الحرمة هنا وإن لم تكن ذاتيّة نفسيّة، إلّا أنّها ضمنيّة غيريّة على ما تقدّم في بيان ملاك المانعيّة، وحاصله أنّ المانعيّة منتزعة من التكليف بالمقيّد بعدم خصوصيّة وجوديّة، فينحلّ هذا الخطاب إلى خطابات بالقياس إلى الأجزاء والشرائط والموانع، وهذا الانحلال موجب لتعلّق حصّة من الخطاب إلى ذلك الأمر

الوجودي المعبّر عنه بالمانع، غاية الأمر أنّ تلك الحصّة من الخطاب المتعلّقة بـ «لا» لمانع تكون تكليفاً عدميّاً منكشفاً بخطاب غيريّ عدميّ تحريميّ مثل قوله: «لا تصلّ في غير المأكول»، ومدلول هذا الخطاب الغيري الكاشف بعينه هو مدلول ذلك الخطاب النفسي النفس الأمري باعتبار حصّته المتعلّقة بالمانع، فالمانعيّة منتزعة من هذه المرتبة من التكليف، لا عن مرتبة متقدّمة عليها، ولا متأخّرة عنها.

وقد تقدّم أنّ هذا التكليف العدمي ينحلّ باعتبار وجودات أفراد غير المأكول في الخارج إلى تكاليف متعدّدة كلّ واحد منها متعلّق بفرد من تلك الأفراد ويكون كلّ فرد موضوعاً لذلك التكليف المختصّ به، ويكون ممّا يتوقّف فعليّة حكمه عليه، لا أنّ التكليف متعلّق بأمر بسيط عدميّ يكون ترك آحاد الوجودات محصّلاً له كما تقدّم بما لا مزيد عليه، وعليه كان مبنى جريان البراءة.

فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ التكليف العدمي المتعلّق بكلّ فرد من أفراد المانع عبارة عن حرمة شرعيّة مجعولة بنفس جعل التكليف المتعلّق بالصلاة المقيّد بعدم المانع، وهذا التكليف العدمي الذي هو حصّة من ذلك التكليف بالمقيّد منكشف من خطاب تكليفيّ مثل خطاب: «لا تصلّ في غير المأكول»، ومن خطاب الوضع مثل: «الصلاة في غير المأكول فاسدة»؛ فمرجع الشكّ في مانعيّة الفرد المشكوك إلى الشكّ في تعلّق تكليف عدميّ تحريميّ بذلك الفرد، غاية الأمر أنّ التكليف العدمي المذكور ليس نفسيّاً استقلاليّاً بل هو ضمنيّ حاصل من انحلال التكليف بالمقيّد إلى تكاليف ضمنيّة هو من جملتها، وهذا التكليف الضمني أيضاً منحلّ إلى تكاليف حسب تعدّد وجودات أفراد موضوعه.

ثمّ نقول - في توضيح كون الدوران في المقام بين الحرمة والحلّيّة الشرعيّتين -: أنّ المحتملات في أدلّة أصالة الحلّ ثلاثة:

الأوّل: أن يكون المراد من الشيء المشكوك في حلّيّته وحرمته هو الأعيان الخارجيّة والذوات المتأصّلة مثل الماء والجُبن والخبز ونحوها، وعليه فيكون المراد بالحلّ والحرمة المتعلّقة بها هو الحلّيّة والحرمة بالمعنى الوضعي العارض لنفس الموضوعات الخارجيّة باعتبار تعلّق أفعال المكلّف بها.

وهذا هو الظاهر من لفظ «الشيء» المذكور في روايتَي مسعدة وابن سنان[1] و إن كان لفظ «الشيء» من الألفاظ العامّة المساوق للوجود الشامل بعمومه لكلّ ما له حظّ من الوجود - كما تقرّر في محلّه -، لكن المتفاهم منه عند العرف هو الأشياء الخارجيّة في قبال الأفعال.

ويؤيّد إرادة ذلك ما ذكر في رواية مسعدة من التمثيل بالزوجة والثوب ونحوهما من الأشياء الخارجيّة.

وهكذا الحال في لفظة «ما» الموصولة في رواية ابن سليمان، مؤيّدة بكونها جواباً عن سؤال الجُبن الذي هو من الموضوعات الخارجيّة.

الثاني: أن يكون المراد به ما يعمّ الأعيان الخارجيّة والأفعال المتعلّقة بها -أعني الأفعال التي تتعلّق بها أحكام - باعتبار دخل الأعيان الخارجيّة في موضوعيّتها لها كشرب الماء والخمر ونحو ذلك.

الثالث: أن يكون المراد به ما يعمّ الأفعال الغير المتعلّقة بالموضوعات الخارجيّة كالقرائة والجهر والإخفات، فيشمل ما إذا دار الأمر بين حرمة الجهر وجوازه، سواء كان من جهة الشبهة الموضوعيّة أو الحكميّة. وعلى الاحتمالين الأخيرين فيكون المراد من الحلّيّة والحرمة هو الحكم التكليفي المتعلّق بأفعال المكلّفين.

---

١. تقدّم تخريجهما مراراً، لاحظ ص: ٣٦١.

ثمّ إنّ الاحتمال الثالث بعيد جدّاً لا يعبأ به، وقد عرفت أنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل، ومع الغضّ عنه فالاحتمال الثاني.

ثمّ إنّه على كلّ من تلك الاحتمالات قد يكون الشيء حراماً شرعاً - بمعنى ثبوت المنع الشرعي عن جميع تقلّباته - بحيث لا يكون له منفعة محلّلة مقصودة أصلاً، وقد يكون حراماً باعتبار المنع عن بعض منافعه المقصودة عند العقلاء؛ ضرورة أنّ الشيء الممنوع شرعاً باعتبار بعض منافعه يصدق عليه الحرام، إذ الحرام - كما تقدّم سابقاً - عبارة عمّا يحرم منه العباد باعتبار منع الشارع منه، فحرمانهم من الشيء عبارة عن الحرمة، ومنع الشارع عن شيء الموجب لحرمانهم عنه عبارة عن التحريم، والشيء الذي منع الشارع منه عبارة عن الحرام.

وكذا الحلال في الحلال الذي هو مقابل للحرام، فإنّه قد يكون حلالاً بجميع ما يُعَدّ من منافعه المقصودة عند العقلاء، وقد يكون حلالاً باعتبار بعضها فيختلف حكمه باعتبار منافعه والأفعال المتعلّقة به، فالتحليل عبارة عن إرسال العباد إلى الشيء الحلال، والحلّيّة عبارة عن المجعول الشرعي والأثر الحاصل بذلك الإرسال في مقابل المنع، والحلال عبارة عن الذات المعروضة للحلّيّة.

ومن هنا يظهر أنّ الحلال إنّما يقابل الحرام لا الواجب وإن كان فيه جهة ترخيص في مقابل الواجب، إلّا أنّ استعمال لفظ الحلال ليس بتلك الجهة والعناية.

وظهر أيضاً وجه كون الحرام حراماً والحلال حلالاً، وأنّهما مأخوذان من المعنى اللغوي والعرفي الذي هو في الأوّل عبارة عن الحرمان، وفي الثاني عبارة عن الإرسال والحلّ والفكّ مثل فكّ قيد الدابّة وإرسالها إلى المرعى، فكما انّ الحرمان الخارجي عن الشيء قد يكون عامّاً وقد يكون مختصّاً ببعض منافعه كذلك التحريم الشرعي.

نعم، لا يصدق الحرام على ما يحرم بعض منافعه التي لا يقصد عند العقلاء ويكون من منافعه النادرة جدّاً التي هي عندهم بحكم العدم.

إذا ظهر ذلك فكلّما شكّ في حرمته وحلّيته من الموضوعات الخارجيّة - بناء على اختصاص إجراء أصالة الحلّ بها - أو من الأفعال المتعلّقة بها بناء على الأعمّ أو مطلق الأفعال بناء على الاحتمال الثالث فهو مجرى للأصل المذكور، سواء كانت حرمته المشكوكة على تقدير ثبوتها الواقعي عارضة له من جميع جهاته، بحيث لا تكون له منفعة محلّلة مقصودة أصلاً، أو كانت محرّمة من جهة دون أُخرى.

وبعد وضوح هذا الذي تلوناه نقول: إذا اشتبه الصوف بين أن يكون ممّا تجوز الصلاة [فيه] أو لا تجوز، فالصلاة فيه من المنافع الشايعة له بحيث لو كان حراماً واقعاً لصدق عليه التحريم الشرعي حقيقة لمكان تحقّق الحرمان الشرعي المتعلّق بهذا الفرد من الصوف حقيقة، أمّا تحقّق الحرمان الشرعي فمن الخطاب المنتزع عنه المانعيّة حيث قلنا: إنّه تكليف عدمي، وأمّا تعلّقه بهذا الفرد فلما تقدّم من الانحلال؛ فظهر أنّ هذا الفرد المشكوك فيه ممّا يكون أمره دائراً بين كونه حراماً شرعاً بمعنى الحرام الوضعي المتعلّق بالذوات باعتبار تعلّق الأفعال بها، او بمعنى الحرمة التكليفيّة باعتبار تعلّقها بالفعل المضاف إلى الذات الخارجي، وبين كونه حلالاً بالحلّيّة الشرعيّة المقابلة للحرمة، وظهر أنّ إطلاق الحرمة على الصوف المأخوذ ممّا لا يؤكل أو على الصلاة فيه كإطلاقها على الخمر أو على شربها، فلا فرق بينهما إلّا أنّ النهي هناك استقلاليّ وفي المقام ضمنيّ منحلّ عن الخطاب بالصلاة المتقيّدة بعدم كونها في غير المأكول.

وهذا ما أردنا إثباته في هذه المقدّمة التي هي بمنزلة الصغرى وهي إثبات أنّ الدوران هنا بين الحلّيّة والحرمة الشرعيّتين.

المقدّمة الثالثة: في إثبات أنّه لا اختصاص في أدلّة اعتبار أصالة الحلّ بما إذا كانت الحرمة المشكوكة فيها استقلاليّة، بل يعمّ الحرمة الضمنيّة من جهة تقيّد المأمور به بعدم شيء؛ وذلك لإطلاق لفظ الحرام على جميع ذلك على حدّ سواء لغة وعرفاً وشرعاً.

أمّا لغة، فواضح بعد ما عرفت من أنّه مأخوذ من الحرمان، ولا فرق في الحرمان عن الشيء بين أن يكون من جهة مبغوضيّته في نفسه أو لكون موجباً لتفويت مطلوب، فالحرمان عن الأكل والشرب ولبس غير المأكول في حال الصلاة كالحرمان عن سائر المحرّمات المنهي عنها مطلقاً.

وأمّا عرفاً، فلصحّة إطلاق لفظ الحرام عندهم على ما يكون الإنسان محروماً عنه لأجل حفظ مطلوب نفسيّ كصحّة إطلاقه على ما يكون محروماً عنده لمفسدة في نفسه.

وأمّا شرعاً، فلاستعمال الحرام والحلال في ذلك في الأخبار وهي بين ما أُطلق فيه الحرام على خصوص الحرام الغيري كما في باب الموانع، وبين ما أُطلق فيه على الأعمّ منه ومن النفسي بلا رعاية علاقة ولا ارتكاب تجوّز.

فمن الطائفة الأُولى ما ورد في الخرّعن أبي عبد الله (عليه السلام) وفيه: «فإنّ الله أحلّه وجعل ذكاته موته كما أحلّ الحيتان»[1]، فإنّ المراد من الحلّيّة فيه هو حلّيّة الصلاة فيه؛ ضرورة حرمة لحمه قطعاً؛ هكذا قيل، فتأمّل.

ومنها: ما ورد في الخرّأيضاً عن الرضا (عليه السلام) وفيه: «إذا حلّ وَبره حلّ جلده»[2].

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٥٩ ب ٨ من أبواب لباس المصلّي ح ٤.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٦٦ ب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ح ١٤.

ومنها: مكاتبة محمّد بن عبد الجبّار قال: كتبت إلى أبي محمّد (عليه السلام): هل يصلّى في قلنسوة حرير أو قلنسوة ديباج؟ فكتب (عليه السلام): «**لا تحلّ الصلاة في حريز محض**»[1]. فإنّ المنع عن الصلاة فيه غير حرمة لبسه ذاتاً.

ومنها: مكاتبة محمّد بن عبد الجبّار السابقة وفيها: كتبت إلى أبي محمّد (عليه السلام): هل يصلّى في قلنسوة عليها وَبَر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير محض أو تكّة من وَبَر الأرانب؟ فكتب (عليه السلام): «**لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض، و إن كان الوَبَر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه**»[2].

والمناقشة بعدم العمل بذيلها غير قادحة فيما أردنا استظهاره كما لا يخفى.

ومنها: ما عن أبي عبد الله (عليه السلام): «**عن رجل ليس معه إلّا ثوب ولا تحلّ الصلاة فيه**»[3]، فإنّ ظاهر السؤال إنّما هو استناد عدم حلّ الصلاة فيه إلى مانعيّته، لا لكونه حراماً نفسيّاً، ولفظ الحلّيّة وإن كان من كلام الراوي، إلّا أنّ الظاهر أنّ إطلاق الحلّيّة في المقام كان أمراً مسلّماً بينهم وظاهراً في عرفهم من غير نكير.

ومنها: ما في التوقيع المبارك، وفيه في الجواب عن سؤال الروايتين الواردتين عن العسكري (عليه السلام) المتعارضتين في مسألة الصلاة في الخزّ المغشوش: «**إنّما حرم في هذه الأوبار والجلود، وأمّا الأوبار وحدها فكلّها حلال**»[4]، فإنّ الظاهر من الحرمة والحلّيّة فيها تعلّقهما بالصلاة فيها بقرينة لفظة «في» الدالّة على الظرفيّة.

والمناقشة فيه بكونه مجملاً، لعدم تبيّن المراد من المشار إليه بلفظة «هذه»،

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٦٨ ب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٣.
٢. *الوسائل* ٤: ٣٧٧ ب ١٤ من أبواب لباس المصلّي ح ٤.
٣. *الوسائل* ٣: ٣٩٢ ب ٣٠ من أبواب التيمم ح ١.
٤. *الوسائل* ٤: ٣٦٦ ب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ح ١٥. وفيه: «فاتّا»، «فحلّ».

ولذلك أشكل فقه الحديث، مدفوعة بأنّ ذلك غير مضرّ بما نحن بصدده، لعدم الإجمال من هذه الجهة أي من جهة دلالته على كون الحرمة من جهة المانعيّة.

ومنها: ما في التوقيع الآخر منه (أرواحنا فداه) وفيه: «وسألت ما يحلّ أن تصلّي فيه من الوَبر والسمور والثعلب والفنك والدلق والحواصل؛ فالسمور والثعالب فحرام عليك وعلى غيرك الصلاة فيه، ويحلّ لك جلود المأكول»[1]، والتقريب نحو ما تقدّم.

وأمّا الطائفة الثانية:

فمنها: ما عن *الفقيه*: وفيه في جواب السؤال عن الثوب المشترى المصاب به الخمر وودك الخنزير، قال: «إنّ الله حرّم أكله وشربه ولم يحرّم لبسه ومسّه والصلاة فيه» حيث أسند فيه قوله: «ولم يحرّم» على اللبس والمسّ والصلاة، فيكشف عن كونه مستعملاً في الجامع.

والمناقشة فيه بعدم العمل به وضعفه وكونه محمولاً على التقيّة، غير مضرّة بما نحن بصدده.

ومنها: ما عن الخصال في حديث: «ويجوز أن تتختّم - أي المرأة - بالذهب وتصلّي فيه وحرم ذلك على الرجال»[2].

ومثله في حديث آخر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «وجعل الله تعالى الذهب في الدنيا زينة للنساء، وحرّم على النساء لبسه والصلاة فيه»[3]. فإنّ إسناد الحرمة إلى اللبس والصلاة مع كونها في اللبس استقلاليّة، وفي الصلاة ومن جهة المانعيّة دالّ على استعمال الحرمه في القدر المشترك.

وهذه جملة من الروايات الدالّة على إطلاق الحرام في لسان الأئمّة (عليهم

---

١. *البحار* ٨٣: ٢٢٧ ب ١٧ باب ما تجوز الصلاة فيه ح ١٦. الخرائج: ٢٤١.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٨٠ ب ١٦ من أبواب لباس المصلّي، ذيل ح ٦.

٣. *الوسائل* ٤: ٤١٤ ب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، ح ٥. وفيه: «وحرّم على الرجال لبسه».

الصلاة والسلام) والرواة على الحرمة الضمنيّة، ولعلّ المتتبّع يعثر على غير ذلك ممّا يدلّ على ما ذكرناه، وفيما أوردناه غنى وكفاية، فثبت بذلك ما أردنا إثباته في هذه المقدّمة التي هي بمنزلة الكبرى، لما ذكر في المقدّمة السابقة التي بمنزلة الصغرى.

هذا كلّه بالقياس إلى الحرام وإطلاقه على الحرام الضمني، وأمّا إثبات كون الحلّيّة شرعيّة وإطلاق الحلّيّة على المعنى المقابل للحرمة الضمنيّة المستفادة من جهة المانعيّة، فقد اتضح وجهه ممّا تقدّم؛ أمّا من حيث الصغرى - أعني إثبات الحلّيّه الشرعيّة - فلكون الحلال في مقابل الحرام عبارة عن إرسال العبد وجعله في فعل شيء وتركه له موكولاً بإرادة نفسه واختياره وميله، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى أمر وجوديّ محتاج إلى الجعل وليس عبارة عن نفس عدم حكم اقتضائي حتّى تكون الأحكام التكليفيّة أربعة وتكون الإباحة والحلّيّة عبارة عن عدم الحكم لا عن الحكم بهما كما توهّم، وقد مرّ تحقيق ذلك.

كما أنّه قد مرّ في المقدّمة الأُولى اندفاع توهّم عدم جريان أصالة الحلّ من جهة عدم كون الدوران بين الأمرين الوجوديّين لكون التقابل بين الإطلاق والتقييد بالعدم والملكة، لا التضادّ، كما هو مذهب المشهور بجعل الإطلاق أمراً وجوديّاً.

وجه اندفاعه أنّ التقابل بينهما وإن كان بما ذكرلا بالتضاد ولا بالسلب والإيجاب، لاشتراط قابليّة التقييد في تحقّق الإطلاق، ولذا لا إطلاق للأحكام بالنسبة إلى الانقسامات الثانويّة كما في قصد القربة ونحوه، ولكن الإطلاق - ولو بالمعنى العدمي - كاشف في المقام عن إرسال العبد الذي هو معنى الحلّيّة، كما أنّ التقييد كاشف عن الحرمان الذي هو معنى الحرمة، وكون التقابل بين الكاشفين العدم والملكة لا يوجب كون التقابل بين المنكشفين أيضاً كذلك بل التقابل بينهما بالتضادّ.

هذا، مضافاً إلى إمكان المناقشة في ما تقدّم منّا من اختصاص مورد جريان

قاعدة الحلّ بما إذا كان الترديد بين الوجوديّين، وإنّ إطلاق رواية مسعدة لا مقيّد له، وإنّ قوله (عليه السلام) في روايتَي ابن سليمان[1] وابن سنان[2]: «فيه حلال وحرام» لا دلالة فيه على التقييد، لاحتمال كون ذكره مبنيّاً على الغالب أو تمهيداً لفرض حصول الشكّ في حرمة الشيء، لا لأجل تقييد موضوع القاعدة بما كان طرف الترديد خصوص الحلّيّة التي هي أمر وجوديّ.

وكيف كان فنحن في سعة من ذلك كما عرفت بيانه.

المقدّمة الرابعة: وهي بمنزلة النتيجة لما تقدّم من الصغرى والكبرى في بيان ترتّب الصحّة والإجزاء على الصلاة المأتي بها في المشكوك فيه، وبيان أنّ جريان أصالة الحلّ في إثبات حلّيّته الصلاة في المشكوك فيه مستتبع لصحّتها وإجزائها، وتوضيح هذه المقدّمة يتوقّف على بيان أمرين:

الأوّل: إنّ الأُصول الجارية عند الشكّ في القيود الوجوديّة والعدميّة على قسمين:

أحدهما: ما يكون مفاده هو البناء على تحقّق الشرط أو عدم المانع، كاستصحاب الطهارة عند الشكّ فيها، وقاعدة الطهارة فيما إذا شكّ في طهارة البدن أو اللباس حيث إنّه يحرز الشكّ - وهي الطهارة - بذلك ظاهراً فيحكم بكون المكلّف واجداً للطهارة في مرحلة الظاهر، وكاستصحاب عدم وقوع شَعرة من غير المأكول على لباسه أو بدنه فيما إذا شكّ في ذلك - بناء على جريان الاستصحاب هنا - حيث يحرز به عدم المانع ظاهراً.

الثاني: ما يكون مفاده نفي التقيّد رأساً في مرحلة الظاهر، لا الحكم بوجود الشرط أو عدم المانع، كما يستفاد ذلك من بعض أدلّة قاعدتَي التجاوز والفراغ مثل

---

١. *الوسائل* ٢٥: ١١٧ ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ح ١. وتقدّم تخريجها في ص: ٣٦٠.

٢. *الوسائل* ١٧: ٨٧ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ١. وتم تخريجها في ص: ٣٦١.

قوله (عليه السلام): «**كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه**»[١] بناء على أنّ الأمر بالمضيّ معناه رفع اليد عن تقيّد الصلاة بما يشكّ في إتيانه، وإن كان مفاد بعض أدلّتها هو البناء على إتيان ما يشكّ في اعتباره كقوله (عليه السلام): «**هوحين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ**»[٢].

ومن هذا القسم أصالة البرائة الشرعيّة المستفادة من حديث الرفع عند الشكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته أو مانعيّته.

وأمّا مفاد قاعدة الحلّ في المقام فإن قلنا: بجريانها في الحيوان المأخوذ منه اللباس، فيكون من قبيل القسم الأوّل إذ يثبت بها عدم وجود المانع وأنّ الحيوان المأخوذ منه ممّا يؤكل لحمه، وقد تقدّم عدم صحّة جريانها في ذلك.

وأمّا بناء على كون مجراها هو الشكّ في حرمة الصلاة في المشكوك فيه، فيكون مفادها من قبيل القسم الثاني حيث إنّ الثابت بها هو الترخيص في الصلاة في المشكوك، لا البناء على عدم كون المشكوك من أفراد المانع.

الأمر الثاني: إنّه قد تقدّم أنّ الحقّ كون المانعيّة وأمثالها من الأحكام الوضعيّة منتزعة لا مجعولة، وأنّ منشأ انتزاعها هو الأمر بالمقيّد بعدم خصوصيّة وجوديّة فليس في البين حكم مجعول سوى الأمر بالمقيّد المستتبع لانحلاله إلى التكليف الضمني المتعلّق بذلك القيد، وقد عرفت أنّ هذا التكليف الضمني في باب المانع يكون بصورة النهي الضمني المتعلّق بوقوع المأمور به مع ذلك القيد، وأنّ هذا النهي مجعول ضمناً بعين الأمر بالمقيّد، فانتزاع المانعيّة دائر مدار تحقّق هذا النهي الضمني المتولّد من التكليف النفسي الأمري المتعلّق بالطبيعة المقيّدة بعدم ذلك المانع، فإذا دلّ

---

١. *التهذيب* ٢: ٣٤٤، في أحكام السهو، ح ١٤.

٢. *التهذيب* ١: ١٠١، في صفة الوضوء والفرض منه، ح ١١٤.

دليل على عدم هذا النهي واقعاً يكشف عن عدم تقيّد المأموربه وإطلاقه بالنسبة إلى ذلك الأمر الوجودي واقعاً، فترتفع المانعيّة بارتفاع منشأ انتزاعها في الواقع.

وكذا إذا دلّ الدليل على ارتفاع هذا النهي الضمني في مرحله الظاهر عند الشكّ يكون هذا كاشفاً عن إطلاق المأموربه في الظاهر الموجب لارتفاع المانعيّة ظاهراً بارتفاع منشأ انتزاعها كذلك - أي ظاهراً -. وهكذا الكلام في الشرطيّة والجزئيّة ونحوهما من الأحكام الوضعيّة المنتزعة عن تقيّد المأموربه بأمر وجوديّ. غاية الأمر أنّ التكليف الضمني المنحل من الأمر بالمقيّد بوجود قيد وجودي يكون بصورة التكليف الوجودي، ويكون الكاشف عنه بصورة الأمر، كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية[1]، وقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[2]، كما انّ الكاشف عن التكليف العدمي الضمني المتعلّق بالمانع يكون بصورة النهي كقوله (عليه السلام): «لا تصلّ في وَبَرٍ ما لا يؤكل لحمه»[3]، ولا فرق بين الشرط والمانع في أنّ رفع وصفيهما يكون برفع منشأ انتزاعهما، فإذا دلّ دليل على عدم الأمر بذلك القيد في المأموربه يكون هذا الدليل كاشفاً عن إطلاق المأموربه بالنسبة إلى ذلك الأمر الوجودي، فيرتفع وصف الشرطيّة عنه بارتفاع منشأ انتزاعه، فإن كان ذلك الدليل ظاهريّاً كان ارتفاع الشرطيّة في مرحلة الظاهر، وإن كان دليلاً واقعياً كان ارتفاعها في مرحلة الواقع، وعلى هذا الأساس بنينا البرائة الشرعيّة في الارتباطيّات - على ما هو المختار عندنا من انتزاعيّة الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة - سواء كانت الشبهة حكميّة أو موضوعيّة فيما يكون الشكّ راجعاً إلى الشكّ في التكليف كما أوضحناه سابقاً.

---

١. سورة المائدة ٥: ٦.

٢. سورة البقرة ٢: ١٤٤.

٣. راجع *الوسائل* ٤: ٣٤٧ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ٧ و غيره.

والحاصل أنّ المرفوع بحديث الرفع لمّا كان هو المجعول الشرعي، ففي مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين يكون المرفوع هو التكليف الضمني المشكوك تعلّقه بما يشكّ في جزئيّته أو شرطيّته أو مانعيّته، ويكشف ذلك عن كون المأمور به مطلقاً غير مقيّد بالمشكوك، ويرتفع بذلك الجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة عند الشكّ فيها ارتفاعاً ظاهريّاً بموجب ارتفاع منشأ انتزاعها في مرحلة الظاهر.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: إنّه بعد ما عرفت في المقدّمة السابقة صحّة إطلاق الحلّيّة والحرمة الشرعيّتين على الحلال والحرام الضمني بحسب الروايات، وأنّ المنع من الصلاة في غير المأكول من قبيل الحرمة الضمنيّة، وعرفت أيضاً عدم الفرق بين التكليف النفسي والضمني في صحّة جريان قاعدة الحلّ عند الشكّ فيه، يتّضح لك كيفيّة الاستنتاج من المقدّمتين وإثبات صحّة الصلاة في المشكوك وإجزائها عن الواقع إجزاء ظاهريّاً، فإنّ مقتضى أصالة الحلّ هو حلّيّة الصلاة في المشكوك ظاهراً، اللّازم لإطلاق الصلاة بالنسبة إلى هذا المشكوك وعدم تقيّدها بعدم وقوعها فيه، فترتفع مانعيّة هذا المشكوك بارتفاع منشأ انتزاعها، وذلك بعد ملاحظة ما تقدّم منّا مراراً من انحلاليّة التكليف العدمي الضمني المتعلّق بغير المأكول بالنسبة إلى آحاد وجودات أفراده المقتضي لتعلّق تكليف مستقلّ بكلّ فرد منه غير مرتبط بالتكليف المتعلّق بالفرق الآخر، فالتكليف المتعلّق بالصلاة المقيّدة بكونها في غير المأكول له انحلالان:

أحدهما: انحلاله إلى التكليف العدمي الضمني وهو النهي عن الصلاة في غير المأكول.

الثاني: انحلال هذا النهي الضمني بحسب تعدّد وجودات أفراد غير المأكول إلى نواهي مستقلّة متعلّقة بكلّ فرد منه، فالشكّ في اللباس إنّه من المأكول أو من

غيره موجب للشكّ في تعلّق نهي بهذا الفرد المشكوك فيه، فيشكّ في أنّ الصلاة فيه حرام أو حلال، وتشمله قاعدة الحلّ، فيقال: إنّ هذا الفرد المشكوك فيه حلال من حيث الصلاة فيه، أو يقال: إنّ الصلاة فيه حلال على الاحتمالين المتقدّمين في موضوع قاعدة الحل.

فتبيّن ممّا ذكرنا عدم الفرق بين جريان القاعدة فيما يشكّ في حرمته النفسيّة - كالمايع المشكوك كونه خمراً -، وبين جريانها في ما يشكّ في حرمة الصلاة فيه التي هي حرمة ضمنيّة غيريّة، وجريانها في الموردين بجامع واحد وهو الشكّ في الحرمة والحلّيّة، غاية الأمر أنّ نتيجة جريانها في النفسيّات عبارة عن عدم العقاب على اقتحام المشكوك، وفيما نحن فيه عبارة عن إطلاق المأموربه بالنسبة إلى هذا المشكوك المستلزم لتطبيق المأموربه على المأتي به وإجزائه عنه.

فاندفع بذلك توهّم لزوم تعدّد اللحاظ في استعمال واحد حيث إنّ الثابت بأدلّه الحلّ فيما كان الدوران بين الحلّيّة والحرمة الاستقلاليّتين هو نفس الرخصة الظاهريّة، وفيما كان من جهة الشكّ في المانعيّة هو الصحّة والإجزاء، فيلزم أن يكون المنشأ بتلك الأدلّة حكمين مختلفين، وذلك غير معقول في إنشاء واحد.

وجه الاندفاع ما تقدّم من أنّ الثابت في الصورتين هو الحلّيّة المنطبقة على الحلّيّة الاستقلاليّة والضمنيّة، وإنّما الاختلاف في لازم كلّ منهما؛ إذ لازم الاستقلاليّة هو عدم العقاب، ولازم الضمنيّة بعد ثبوت إطلاق المأموربه ظاهراً هو الإجزاء ظاهراً مادام الشكّ باقياً - على ما هو التحقيق من قصور الإجزاء الثابت بالأمر الظاهري على صورة الشكّ وعدم بقائه بعد ارتفاع موضوع الشكّ على ما هو مذهب أصحابنا المخطئة - فيكون دليل قاعدة الحلّ كأدلّة الاستصحاب، فكما أنّ مفاد: «لاتنقض»[1]

١. لاحظ *الوسائل* ١: ٢٤٥ ب ١ من أبواب نواقض الوضوء ح ١.

في كلّ مقام بحسبه، ولا يلزم من ذلك تعدّد اللحاظ في استعمال واحد، فكذلك في أدلّة أصاله الحلّ.

والحاصل إنّ الثابت بقاعدة الحلّ في كلّ مقام يكون من سنخ الحلّيّة المشكوكة، فإن كان الشكّ في الحلّيّة الضمنيّة كان الثابت بالقاعدة أيضاً الحلّيّة الضمنيّة، فالمانع من جريان القاعدة هنا لابدّ له إمّا من المنع ممّا تقدّم في المقدّمة الثانية من الصغرى - وهي كون الدوران في المقام بين الحرمة والحلّيّة الشرعيّتين -، أو من منع ما تقدّم في المقدّمة الثالثة من الكبرى وهي عدم الفرق بين الحرمة النفسيّة والضمنيّة في شمول قاعدة الحلّ -، وقد عرفت بما لا مزيد عليه إثبات كلتا المقدّمتين.

كما أنّك بعد الإحاطة بما قدّمناه من الفرق بين التكاليف العدميّة والوجوديّة في الارتباطيّات، يتبيّن لك الجواب عمّا أورده بعض الأعلام[1] من أنّه لو قيل: بجريان القاعدة فيما نحن فيه لزم منه القول بجريانها في الشكّ في إتيان الشرائط والأجزاء، فيقال: إنّ الأصل حلّيّة الصلاة مع الشكّ في فقد جزئها أو شرطها وهو مستلزم لتأسيس فقه جديد.

والجواب هو ما تقدّم من أنّ الثابت في الموانع هو التكليف التحريمي، وفي الشرائط والأجزاء هو التكليف الوجوبي، وأنّ قاعدة الحلّ مختصّة بالشبهة التحريميّة، كما أنّك عرفت الفرق بين الموانع والشرائط من جهة جريان أصل البرائة عند الشكّ، وذلك من أجل كون التكليف التحريمي في الارتباطيّات في مثل المقام انحلاليّاً دون باب الشرائط حيث إنّ التكليف الوجوبي فيها متعلّق بصرف الوجود ولا انحلاليّة فيها.

---

١ وهو المحقّق الميرزا الأشتياني صاحب كتاب بحر الفوائد في شرح الفرائد (قدّس سرّه)، وقد أورده في رسالته المعمولة في هذه المسألة.

وظهر لك أيضاً عدم جريان قاعدة الحلّ هنا من جهة الشكّ في الحرمة الذاتيّة أو التشريعيّة، وإنّ التحقيق أنّ جريانها هنا وإثباتها للصحّة والإجزاء من جهة الشكّ في الحرمة الضمنيّة.

وربّما يتوهّم أنّ إثبات صحّة الصلاة بقاعدة الحلّ مبنيّ على الأصل المثبت، وفساده ظاهر؛ فإنّ الآثار العقليّة للمجعول الشرعي تثبت في مجاري الأُصول، وإلّا لزم عدم جريان البرائة في الارتباطيّات رأساً سواء كانت الشبهة حكميّة أو موضوعيّة، فاللوازم العقليّة للأحكام الشرعيّة تترتّب بالأصل كحكم العقل بوجوب الإطاعة وحرمة العصيان وإجزاء المأتي به عن المأمور به وغير ذلك من اللوازم العقليّة وهو واضح.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني وهو إثبات كون المقام من مجاري قاعدة الحل.

المقام الثالث: في البحث عن جريان الاستصحاب في المقام، فنقول: ربّما يتوهّم الاستدلال لنفي المانع عند الشكّ في وجوده ولو لم يكن له حالة سابقة بأصالة العدم إمّا لأجل السيرة على البناء على العدم عند الشكّ، وإمّا من جهة قاعدة أولويّة العدم في الممكن؛ لافتقاره في الوجود إلى العلّة، لا في العدم؛ لكفاية عدم العلّة في عدمه من غير احتياج إلى علّة أُخرى.

ولكنّه فاسد لمنع تحقّق السيرة على ما ذكر مطلقاً في جميع الموارد وإن سلّمناه في بعض الموارد، كما لا يبعد ذلك في باب الأنساب، فإنّه مع عدم الحالة السابقة المعتبرة فيها فالظاهر استقرار السيرة على البناء على عدم النسب بين شخصين مع الشكّ إلّا أن يقوم دليل عليه.

وأمّا حديث أولويّة العدم في الممكن الوجود فكاذب لتحقّق افتقار الممكن في طرفَي الوجود والعدم وتساويه بالنسبة إليهما، فكما أنّ تحقّق علّة الوجود يحتاج إلى

دليل، كذلك عدمها أيضاً محتاج إلى الدليل، فعند الشكّ في وجود الممكن وعدمه لا دليل على الحكم بعدم علّته، كما لا دليل على الحكم بتحقّق علّته، ولا أولويّة في أحد الطرفين.

وأمّا التمسّك بأصالة العدم فيما له حالة سابقة، فحيث إنّه يصحّ في بعض الموارد ولا يصحّ في بعضها فاللاّزم تشخيص موارد جريانها عن غيرها؛ فإنّ مرجع الأصل المذكور إلى استصحاب العدم الأزلي، وجريانه في بعض الموارد موقوف على الأصل المثبت الباطل عندنا، وتحرير الكلام وتمييز مورد المثبت منه عن غيره يتمّ برسم أُمورٍ:

الأوّل: إنّه قد تقدّم أنّ للعلم اعتبارات ثلاثة:

أحدها: كونه صفة قائمة بالنفس.

وثانيها: كونه منشأ لانكشاف المعلوم وملزوماته ولوازمه وملازماته.

وثالثها: كونه ممّا يترتّب عليه العمل ولزوم الجري على وفقه.

وتقدّم أنّه من حيث كونه قائماً بالنفس لا يقوم مقامه شيء، ومن حيث انكشاف المعلوم به تقوم مقامه الأمارات، ومن حيث ترتّب العمل عليه تقوم مقامه الأُصول فيما كان المجعول فيه البناء على كون مؤدّاه هو الواقع في مقام العمل تعبّداً، وبيّنّا أنّ المجعول في الأمارات هو طريقيّتها إلى الواقع، وبهذا الاعتبار قلنا بحجّيّة مثبتاتها دون مثبتات الأُصول، وأنّ ذلك ناشٍ من اختلاف المجعول فيهما، لا من جهة إطلاق دليل الأمارة وإجمال دليل الأصل كما توهّم.

ثمّ إنّ جريان الأصل إنّما هو بلحاظ الأثر العملي على مورده ومجراه، ولا فرق في ذلك بين ما كان الأثر مترتّباً على وجوه أو على عدمه، ففي الاستصحاب إنّما يحتاج إلى ترتّب أثر على أحد النقيضين لا على كلّ منهما، فإذا كان الأثر مترتّباً على وجوده

يجري استصحاب عدمه لنفي الأثر الشرعي المترتّب على وجوده، ولا يحتاج في صحّة استصحاب العدم ترتّب أثر شرعيّ على عدمه زائداً على الأثر المترتّب على وجوده، كما أنّه لا فرق في جريان الاستصحاب بين ما كان في مرحله ثبوت التكليف أو في مرحلة امتثاله وسقوطه.

الأمر الثاني: إنّ موضوع الأثر إذا كان مركّباً من أمرين أو أُمور فأخذ ذلك موضوعاً للأثر يكون على وجوهٍ:

الأوّل: أن يكون الأثر مترتّباً على نفس ذاك المركّب بحيث لا يحتاج في ترتّبه عليه بعد إحرازه إلى إحراز أمر آخر ممّا يكون لازمه أو ملزومه؛ وذلك كالطهارة والصلاة، فإنّه بعد إحرازهما معاً بالوجدان أو إحراز أحدهما به وإحراز الآخر بالأصل لا يكون له حالة منتظره في إثبات ما يترتّب عليه، ففي هذا القسم يصحّ الاستصحاب بالنسبة إلى بعض أجزاء المركّب إذا كان له حالة سابقة من غير ابتنائه على الأصل المثبت. ولهذا، لا يفرّق في استصحاب الطهارة بين ما كان الشكّ قبل الشروع في الصلاة وبين ما كان في أثنائها أو بعد الفراغ بأن شرع في الصلاة غفلة أو باعتقاد كونه متطهّراً، ثمّ عرضه الشكّ في انتقاض الطهارة.

وتوهّم أنّ الأصل غير جار بعد الفراغ لعدم إثباته وقوع الصلاة متطهّراً وإنّما يثبت بها الطهارة إلى زمان الشكّ ولا أثر لها بعد الصلاة، فإنّ الأثر الشرعي إن كان هو الجواز التكليفي وعدم الحرمة الذاتيّة للصلاة - بناء على ما تقدّم من إمكان القول بالحرمة الذاتيّة للصلاة على غير وضوء - فالمفروض إنّه قد صلّى غفلة أو باعتقاد الطهارة ولا عقاب له -على كلّ حال-؛ لكونه معذوراً. وإن كان الأثر هو الصحّة والإجزاء فهو مترتّب على وقوع الصلاة متطهّراً وإثباته باستصحاب الطهارة موقوف على الأصل المثبت، فاسدٌ لا يُلتفت إليه، فإنّ شرطيّة الطهارة للصلاة مرجعها إلى لزوم اجتماعهما

في زمان واحد من غير مدخليّة للعنوان الحاصل من ذلك وهو وقوع الصلاة متطهّراً أو مقارنتها مع الطهارة أو غير ذلك من العناوين المنتزعة، فإذا أُحرز إحداهما بالوجدان فلا مانع من إحراز الآخر بالأصل فينطبق المأتي به على المأمور به تطبيقاً قهريّاً.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ ما ذكره المتوهّم من كون جريان استصحاب الطهارة قبل الصلاة لأجل إثبات جواز الدخول في الصلاة جوازاً تكليفيّاً، لا يُجدي في إثبات صحّه الصلاة لو فرض كون الأثر مترتّباً على العنوان المنتزع - كما هو مفروض المتوهّم - لعدم إثبات هذا العنوان بالاستصحاب سواء كان قبل الصلاة أو بعدها، فإثبات الجواز التكليفي عند الشروع فيها لا يثبت صحّتها والاجتزاء بها إلّا على الأصل المثبت.

فالتحقيق هو ما ذكرنا من أنّ الموضوع هو نفس وجود الطهارة في زمان الصلاة وهو ثابت بالأصل من غير إشكال، وسيأتي لهذا مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: أن يكون الأثر مترتّباً على العنوان البسيط المنتزع من المركّب - كما في استصحاب بقاء الشهر السابق بالنسبة إلى يوم الشكّ -، فإنّهم وإن التزموا بإلحاق يوم الشكّ بالشهر السابق بالاستصحاب، ولكن لم يلتزم أحد بإثباته أوّليّة يوم لاحقة للشهر اللاّحق، فعنوان أوّل الشهر عندهم عنوان بسيط منتزع من المركّب من الوجود اللاّحق والعدم السابق، لا نفس هذا المركّب حتّى يثبت جزئه بالوجدان والآخر بالأصل.

الوجه الثالث: أن يكون الأثر مترتّباً على ما هو من لوازم المركّب اللزوم الخارجي لا الشرعي، كما ذكروا في استصحاب بقاء الرطوبة في أحد المتلاقيين لإثبات تنجّس ملاقيه، فإنّ الأثر - وهو التنجّس - مترتّب عندهم على سراية الرطوبة من أحد المتلاقيين إلى الآخر وهي من لوازم تلاقيهما ورطوبة أحدهما، فالأثر ليس مترتّباً على

نفس المركّب - أعني رطوبة أحدهما وملاقاتهما - بل على ما هو لازم ومعلول لهذا المركّب.

الوجه الرابع: أن يكون الأثر مترتّباً على العنوان الحادث من تحقّق أمر، أو أُمور كعنوان التقدّم، أو التقارن، أو التأخّر، وهذا كما في استصحاب بقاء الإمام راكعاً إلى حين وصول المأموم إلى حدّ الركوع لإثبات إدراك الجماعة بناء على كونه في لسان الدليل من آثار ركوع المأموم قبل رفع الإمام رأسه من ركوعه، لا على نفس اجتماعهما في حال الركوع، ففي هذه الأقسام الثلاثة لا مجال لجريان الاستصحاب، إلّا على الأصل المثبت، لاشتراكها في عدم كفاية إحراز المركّب في ترتّب الأثر وافتقاره إلى ترتّب شيء آخر على ذلك المركّب من ملزومه أو ملازمه أو لازمه أو ما هو منتزع منه، وهذا بخلاف القسم الأوّل حيث لا يحتاج في ترتّب الأثر عليه إلى أزيد من إحراز المركّب، فإذا أُحرز بعضها بالأصل بعد إحراز البعض الآخر بالوجدان يترتّب الأثر، بل ولو كان إحراز جميع الأجزاء بالأصل كما لا يخفى.

الأمر الثالث: إنّ القيود المعتبرة في المأمور به - كالصلاة - قد يرجع اعتبارها إلى اعتبار أمر وجوديّ كالطهارة من الحدث والخبث، وكالتستّر وغيره، وقد يرجع إلى اعتبار أمر عدميّ كما في القواطع والموانع، ولكلّ من هذه الأُمور نحو إضافة إلى الفاعل، فإذا كانت الإضافة من مقولة «متى» يعبّر عنها بالوقت ككون الصلاة بعد الزوال أو بعد المغرب - مثلاً -. وإذا كانت من مقولة «الأين» يعبّر عنها بالمكان كمانعيّة المكان الغصبي، وهذه الأُمور يعبّر عنها في ألسنة النُّحاة بالمفعول فيه أو معه أو له ونحوها، وفي ألسنة علماء المعاني والبيان بملابسات الفعل وأحوال متعلّقاته، ولا يخفى أنّ لهذه الأوصاف محلّ تتقوّم به لا محالة، كما أنّ محلّ الطهارة وموضوعها المتقوّمة به هو المصلّي فلها إضافة أوّليّة إلى محلّها، وتنشأ منها إضافة أُخرى إلى

الصلاة، فالمعتبر قيداً يمكن أن يكون هو ذاك الأمر الوجودي أو العدمي باعتبار نفس إضافته الأوّليّة التي اعتبرت بينه وبين المصلّي، ويمكن أن يكون باعتبار إضافته الثانويّة التي اعتبرت بينه وبين الصلاة.

وبعبارة أُخرى القيديّة تارة: راجعة إلى اعتبار الوصف الوجودي أو العدمي في المصلّي في ظرف فعل الصلاة.

وأُخرى: إلى اعتباره فيما يصلّي فيه أو عليه.

وثالثة: إلى اعتباره في نفس الصلاة.

فالأوّل كاعتبار كون المصلّي طاهراً من الحدث والخبث حال الصلاة.

والثاني كاعتبار كون الوقت الواقع فيه الصلاة بين الزوال إلى الغروب.

والثالث ككون الصلاة متصفة بكونها في غير المأكول - مثلاً - على ما سنبيّن إن شاء الله تعالى.

والمائز بين الاعتبارات الثلاثة مصداقاً وتشخيص كون القيود من أيّ واحد من هذه الأقسام يتوقّف على لحاظ ادلّتها، وسنوضّح - إن شاء الله تعالى - أنّ المسألة المبحوث عنها من قبيل الثالث.

والذي يهمّنا في هذا الأمر هو تشخيص مجاري الأصل من بين هذه الأقسام، فنقول: لا إشكال في صحّة الاستصحاب لإحراز القيد فيما يكون راجعاً إلى القسمين الأوّلين، ويكون موضوع الأثر فيهما مركّباً يصحّ إحراز جزء منه بالوجدان والآخر بالأصل، كما في استصحاب الطهارة، حيث إنّ الموضوع مركّب من الصلاة والطهارة، وكما في استصحاب بقاء الوقت حيث يحرز به كون الصلاة فيه، وليس الأصل في الموردين من الأُصول المثبتة؛ لعدم ملاحظة اعتبار وصفيّة الطهارة والوقت بالنسبة إلى الصلاة، بل الطهارة عنوان للمصلّي وبقاء الوقت المخصوص عنوان لما يقع فيه

الصلاة - أعني الزمان -. وقد تقدّم اندفاع التوهّم المنقول عن بعض الأعلام (قدّس سرّه)[1] في الفرق بين إجراء الأصل قبل الصلاة وبعدها في الشكّ في بقاء الطهارة بما لا مزيد عليه.

وأمّا القسم الثالث - أعني ما كان باعتبار الإضافة الثانويّة للقيد التي بينه وبين نفس الصلاة - فلا يخلو إمّا أن يكون القيد حاصلاً من أوّل الشروع في الصلاة فيشكّ في زواله في الأثناء، وإمّا أن يكون الشكّ في حصوله من أوّل الأمر.

فعلى الأوّل، فالمختار عند شيخنا العلاّمة الأنصاري[2] (قدّس سرّه) هو الفرق بين المانع والقاطع بجريان الاستصحاب في الثاني دون الأوّل من غير فرق فيهما بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة.

وتوضيح ما أفاده من الفرق بين المانع والقاطع يتوقّف على تمهيد مقدّمة وهي أنّ المركّبات التكوينيّة على قسمين:

أحدهما: المركّب الحقيقي وهو الذي يكون له وحدة حقيقيّة وصورة نوعيّة واحدة وتكون أجزائها في الخارج باقية بموادّها لا بصورها النوعيّة؛ فالمركّب منها واحد حقيقيّ في الخارج ومتكثّر عند العقل، يطرأه التكثّر والتركيب بالتحليل العقلي.

الثاني: المركّب الاعتباري وهو الذي تكون أجزائه محفوظة بصورها النوعيّة ولا تكون الوحدة له إلّا بالاعتبار فهو متكثّر حقيقي وواحد اعتباري، كما أنّ الأوّل واحد حقيقي يقرأه تكثّر اعتباري. والمائز بين القسمين هو ترتّب أثر مغائر مع آثار الأجزاء على المركّب في الأوّل كالياقوت، فإنّه عندهم مركّب حقيقيّ حيث إنّ أثره وهو كونه مفرّحاً للقلب - مثلاً - مغائر مع آثار كلّ واحد من عناصره، بخلاف الثاني، فإنّ الأثر

---

١. وهو المحقّق المهذّب الميرزا الأشتياني (قدّس سرّه). وتقدّم في ص: ٣٧٦.
٢. فرائد الأصول (الرسائل) ٣: ٢٥٥.

المترتّب عليه عبارة عن مجموع آثار أجزائه، كالعدّة المجتمعة من العسكر. وقد يقع الشكّ في بعض المركّبات أنّه من أيّ القسمين كالسكنجبين عند القدماء، حيث وقع الخلاف بين أطبّائهم في أنّه من المركّبات الحقيقيّة أو الاعتباريّة.

وهكذا الكلام في المركّبات الشرعيّة:

فمنها: ما يسمّى بالمركّب الحقيقي وهو الذي اعتبر فيه جزء صوريّ محيط بأجزائه التدريجيّة المتصرّمة، يوجد ذلك الجزء الصوري شيئاً فشيئاً بابتداء وجود أوّل جزء من المركّب وينتهي بانتهاء آخر أجزائه، وذلك كالصلاة.

ومنها: ما يسمّى بالمركّب الاعتباري وهو الذي لم يعتبر فيه جزء صوري، ويكون هو نفس ذوات الأجزاء المتكثّرة الخارجيّة وذلك كالوضوء.

ففي القسم الأوّل: تارة يؤخذ أمر وجوديّ أو عدميّ قيداً للأجزاء المادّيّة، وأُخرى قيداً للجزء الصوري، فالقيود العدميّة المأخوذة في الجزء المادّي يعبّر عنها بالموانع، والمأخوذة في الجزء الصوري يعبّر عنها بالقواطع، فالمانع عبارة عمّا يوجب الإخلال بالأجزاء المادّيّة، والقاطع ما يوجب الإخلال بالجزء الصوري.

وحكم حدوث المانع في الأثناء يختلف باختلاف الموارد، مثلاً في النجاسة التي هي من موانع الصلاة لا يخلو الأمر إمّا أن يكون حصولها عن عمد، كما لو تنجّس بدنه أو لباسه في أثناء الصلاة مع الالتفات إلى ذلك وحكمه البطلان بلا إشكال، وإمّا أن يكون عن جهل بالموضوع كما لو تنجّس البدن أو اللباس في الصلاة من غير التفات، وحينئذٍ فإمّا أن يلتفت إليه في الأثناء، وإمّا أن لا يلتفت إليه إلّا بعد الفراغ، فعلى الأوّل فإمّا أن يكون الالتفات بعد إتيان جزء من الصلاة مع النجاسة، وإمّا يكون قبله كما لو تنجّس بدنه في السكوت المتخلّل بين الأجزاء، ثمّ التفت إليه قبل الشروع في الجزء.

وفي صورة الالتفات بعد إتيان الجزء فإمّا أن يكون الالتفات بعد الإتيان بما لا يمكنه التدارك معه، أو يكون بعد الإتيان بما يمكنه ذلك، فالأوّل، كما لو التفت بعد الركوع إلى تنجّس لباسه قبله. والثاني، كما لو علم بعد القيام إلى الركعة الثالثة بوقوع النجاسة في أثناء التشهّد.

وحكم هذه الأقسام:

أمّا فيما كان الالتفات بعد الفراغ، فالمسألة خلافيّة ذات قولين:

أحدهما: إلحاقها في الحكم بالصحّة بما لو صلّى في النجس جهلاً بالموضوع.

وثانيهما: القول بالبطلان هنا وإن قيل بالصحّة في تلك المسالة - أعني ما كان الجهل من الابتداء -.

وهكذا الحال فيما كان الالتفات في الأثناء بعد إتيان ما لا يمكنه التدارك معه.

وأمّا إذا كان الالتفات قبل الاشتغال بالجزء أو بعده مع إمكان التدارك، فالظاهر صحّة الصلاة إذا أمكنه الإزالة بلا صدور مناف فيأتي بما أتى به مع المانع ثانياً بعد الإزالة بلا إشكال؛ هذا في صورة العلم بالمانع.

وأمّا في صورة الشكّ، فإذا شكّ في حدوث المانع في الأثناء فلا يجري الاستصحاب لعدم بقاء الموضوع؛ وذلك لأنّ الأجزاء المتغايرة المتباينة إذا كانت السابقة منها غير مقترنة بالمانع فلا ربط، لعدم اقترانها بعدم اقتران سائر الأجزاء به، فإذا شكّ في اقتران الركوع بالمانع فلا يصحّ استصحاب عدم المانع لإثبات عدم اقترانه به ولو كان قاطعاً بعدم اقتران القرائه به؛ لكونه اجنبيّاً عنه، فهو من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، ولا مجال لهذا الأصل حتّى على القول بالأصل المثبت؛ لأنّ ما هو متيقّن ليس بمشكوك، وما هو مشكوك ليس له حالة سابقة متيقّنة فهو أجنبيّ عن الاستصحاب رأساً.

وأمّا حكم حدوث القاطع في الأثناء فهو أنّه مبطل للصلاة ولو وقع بين الجزئين، لإخلاله بالجزء الصوري وانقطاعه بحدوثه في أثنائه، هذا مع العلم به.

وأمّا مع الشكّ في حدوثه فيصحّ استصحاب الطهارة عند الشكّ في ناقضيّة المذي لها. هذا توضيح ما أفاده (قدّس سرّه).

ولكن التحقيق عدم الفرق بين المانع وبين ما يسمّى بالقاطع في أنّه لا يجرى الاستصحاب قطعاً، فإنّه يرد عليه:

أوّلاً: بالمنع من اعتبار الجزء الصوري؛ لعدم ما يدلّ عليه سوى التعبير عن بعض الموانع بالقاطع وهو غير مفيد لذلك، بل قصارى ما يستفاد منه هو تقيّد الصلاة بعدم ذلك الشيء الذي يعبّر عنه بالقاطع، كتقيّدها بسائر ما يعتبر فيها من غير نظر إلى صفة القطع، وحينئذٍ فلا دلالة فيه على اعتبار الجزء الصوري رأساً.

وثانياً: إنّه لو سُلّم اعتبار الهيئة الاتصاليّة من جهة كشف التعبير بالقاطع عنها فلا دليل على اعتبارها جزء متعلّقاً للتكليف الضمني، وإنّما المتعلّق للتكليف هو نفس الأزاء المتباينة المقيّدة بعدم تخلّل المانع في أثنائها، فباستصحاب الهيئة الاتصاليّه لا يمكن إثبات عدم وجود القاطع أو عدم قاطعيّة الموجود إلّا على القول بالأصل المثبت، والمفروض عدم ترتّب أثر على بقاء الهيئة الاتصاليّة، لعدم الدليل على تعلّق التكليف بها، فيكون جريان الاستصحاب في المقام بالعكس بالنسبة إلى جريانه في الشكّ في ناقضيّة المذي حيث إنّ موضوع الأثر هناك هو نفس الطهارة فباستصحابها يترتّب الأثر ولو لم يثبت به عدم ناقضيّة المذي؛ لأنّ ما هو شرط للصلاة هو نفس الطهارة، وهذا بخلاف المقام بعد ما عرفت من عدم تعلّق حكم تكليفيّ ولا وضعيّ بالهيئة الاتصاليّة، وإنّما الذي تعلّق به التكليف هو عدم

هذا الذي يعتبر عنه بالقاطع، فإذا شكّ في قاطعيّة هذا الموجود فلا يثبت عدمها باستصحاب بقاء الهيئة الاتصاليّة إلّا على الأصل المثبت.

ويمكن أن يكون مراده (قدّس سرّه) من اعتبار الجزء الصوري هو اعتبار الوحدة الاتصاليّة لنفس الأجزاء بدليل التعبير بالقاطع بمعنى أنّ الشارع اعتبر الصلاة من أوّلها إلى آخرها - مع تكثّر أجزائها - شيئاً واحداً متصلاً متدرّج الوجود يطرأه الانفصال بسبب وجود القاطع في أثنائه كسائر الموضوعات المتصلة المتدرّجة في الوجود، كالزمان، والحركة، وجريان الماء، وسيلان الدم، فإذا شكّ في القاطع يستصحب عدم انفصال أجزاء الصلاة بعضها عن بعض.

وفيه: إنّه لا يجدي أيضاً، فإنّه وإن كان وجهاً للتعبير بالقاطع في لسان الدليل إلّا أنّه لا يدلّ على أنّ الشارع اعتبر الصلاة شيئاً واحداً من حيث قيديّة عدم هذا المسمّى بالقاطع بحيث لا تلاحظ أجزاء الصلاة متباينة في إخلاله بها حتّى يفرّق بينه وبين بقيّة القيود العدميّة التي لم يعتبر فيها بالقاطع.

وبالجملة لا دليل على ملاحظة الصلاة شيئاً واحداً متدرّج الوجود قابلاً للبقاء عند الشكّ حتّى تستصحب عند الشكّ في بطلانها، واعتبارها كذلك تصحيحاً للتعبير بالقاطع لا يدلّ على كون الصلاة المأمور بها ملحوظة كذلك، وحينئذٍ فلا مجال لاستصحاب بقاء الصلاة وعدم انفصال أجزائها ولا لاستصحاب عدم وجود القاطع أو عدم قاطعيّة الموجود - سواء كان الشكّ من جهة الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة -؛ لكون عدم اقتران كلّ جزء بالقاطع أجنبيّاً عنه بالنسبة إلى جزء آخر بعد ما عرفت من عدم ثبوت لحاظ أجزاء الصلاة شيئاً واحداً في مرحلة موضوعيّتها لما يسمّى بالقاطع فيكون ما عبّر عنه بالقاطع حاله كحال سائر القيود التي بيّنّا حكمها في شرحه كلامه (قدّس سرّه).

هذا فيما إذا شكّ في ارتفاع ما أُخذ قيداً للصلاة بعد تحقّقه من أوّل الشروع، وأمّا إذا شكّ في تحقّقه من أوّل الأمر ففي القيود الوجوديّة لا جدوى لاستصحاب عدمها، إلّا بطلان الصلاة لو فرض جريانه، مع أنّ عدم إحرازها كاف في عدم جواز الاكتفاء بهذه الصلاة، فليس في جريانه ثمرة مهمّة.

وأمّا في القيود العدميّة فلا يجري الاستصحاب بالنسبة إلى اتصاف الصلاة بعدمها، لعدم تحقّق حالة سابقة له، وأمّا عدمه الأزلي السابق على الصلاة ففي صحّة استصحابه كلام، والذي يظهر من العلّامة الأنصاري[1] (قدّس سرّه) في غير موضع هو صحّة استصحابه، مثل ما أفاده في مسألة الشكّ في مخالفة الشرط الواقع في ضمن العقد للكتاب من جهة الشكّ في كون الحكم على وجه لا يقبل التغيير.

وأمّا في مسألة كرّيّة الماء وحيضيّة الدم فجعل جريانه في العدم السابق لإثبات العدم المقارن مبنيّاً على كون الأثر مترتّباً على العدم المقارن أو على العدم النعتي، وبنى في تلك المسألة على عدم الجريان[2]. وفي آخر التنبيه الأوّل من تنبيهات الاستصحاب قال: إنّ المعيار عدم الخلط بين المتصف بوصف عنواني وبين قيام ذلك الوصف بمحلّ، فإنّ استصحاب وجود المتصف أو عدمه لا يثبت كون المحلّ مورداً لذلك الوصف العنواني[3]، انتهى، وسيأتي تحقيق ما هو الحقّ منهما إن شاء الله تعالى.

ولنقدّم ما قيل أو يمكن أن يقال في تقرير الاستصحاب في المقام بما يتوهّم التفصّي به عن الأصل المثبت الباطل بلا كلام، وذلك بوجوه:

---

١. *فرائد الأصول* ٣: ٢٨١.

٢. *فرائد الأصول* ٣: ٢٠١.

٣. *فرائد الأصول* ٣: ٢٠٢.

الأوّل: ما يرجع محصّله إلى دعوى أنّ العدم النعتي وإن كان موضوعاً للأثر في أدلّة غير المأكول، إلّا أنّه لا ينافي جريان الاستصحاب بالنسبة إلى العدم الأزلي بلحاظ كونه داخلاً في عموم ما دلّ على وجوب الصلاة، وتوضيحه يتوقّف على بيان مقدّمتين:

الأُولى: إنّ العالم يكون موضوعاً للحكم بلحاظ الحالات الطارية عليه، فمعنى عموميّه العام هو ملاحظته مع كلّ من تلك العوارض والحالات، فمرجع قوله: «**اكرم العلماء**» إلى قوله: «**أكرم العلماء سواء كانوا عدولاً أولا**»، و«**أكانوا هاشميّين أولا**»، «**سواء كانوا من أهل هذا البلد أولا**»، إلى غير ذلك من الصفات والعوارض، فكلّ واحدة من تلك الصفات والحالات مع نقيضها ملحوظة في مقام الحكم بوجوب الإكرام، فموضوع الحكم هو العام مع ملاحظة تقيّده بأيّ واحد من عوارضه أو نقيضه.

المقدّمة الثانية: إنّه إذا دلّ الدليل على خروج بعض تلك العوارض عن حكم العام يكون بقيّة العوارض والعناوين داخلة في حكمه بلا لزوم تعنونه بعنوان كونه غير ذلك العنوان الخاص الخارج عنه، فإذا شكّ في صدق عنوان الخاص على فرد ولم تكن له حالة سابقة وكان لبعض عناوينه الأُخر حالة سابقة، فيستصحب ذلك العنوان المشكوك ويترتّب عليه حكم العام.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فنقول: في مثل قوله: «**كلّ امرأة ترى الدم يكون دمها حيضاً إلى خمسين**» يكون مفاده ثبوت الحكم بكون الدم حيضاً، سواء كانت المرأة التي ترى الدم قرشيّة - أي التي تحقّق بينها وبين قريش انتساب بالولادة - أو كانت غير قرشيّة - أي التي تحقّق بينها وبين غير قريش انتساب بالولادة - على نحو مفاد كان الناقصة، أو كانت المرأة التي لم توجد بينها وبين قريش نسبة، أو لم توجد بينها وبين غير قريش نسبة - على نحو مفاد ليس التامّة - وذلك بحكم المقدّمة

الأُولى حيث قلنا: إنّ العام موضوع للحكم بلحاظ كلّ من عناوينه العارضة عليه ونقائضها، ومن الواضح أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، ونقيض مفاد كان الناقصة إنّما هو رفعها الشامل لمفاد ليس التامّة لا خصوص ليس الناقصة، وحينئذٍ فإذا دلّ الدليل على خروج القرشيّة عن حكم هذا العام، وأنّها تتحيّض إلى ستّين لم يكن خروجها موجباً لتعنون العام بكون غير هذا العنوان، بحيث لا يشمل العناوين الأُخر التي كان يشملها قبل التخصيص، فيكفي في ترتّب حكم العام إحراز أيّ عنوان من العناوين الثلاثة الباقية.

فإذا شكّ في كون المرأة قرشيّة أو غير قرشيّة، فإنّه وإن لم تكن حالة سابقة لانتسابها إلى قريش أو إلى غير قريش على نحو مفاد كان الناقصة، فلا يمكن إحراز شمول العام لها بشيء من هذين العنوانين، ولكن لا ينافي ذلك إمكان إحراز شموله لها بعنوان أنّه «ما تحقّق بينها وبين قريش انتساب» - على نحو ليس التامّة -؛ لما عرفت من شموله لها قبل التخصيص بحكم المقدّمة الأُولى، وعدم خروج هذا العنوان عنه بالتخصيص بحكم المقدّمة الثانية، والمفروض تحقّق الحالة السابقة لهذا العنوان الذي هو مفاد العدم الأزلي، فيترتّب على ذلك صحّة استصحاب هذا العنوان، ويثبت به كون تحيّض هذه المرأة إلى خمسين بحكم العام.

وتوهّم معارضته مع استصحاب عدم تحقّق انتسابها إلى غير قريش مردودٌ بخروج هذا العنوان أيضاً عن حكم العام بالملازمة، مع ما دلّ على تخصيصه بالقرشيّة؛ فإنّ انتساب المرأة إلى قريش على نحو مفاد كان الناقصة ملازم مع عدم تحقّق انتسابها إلى غير قريش، فهذا العنوان خارج عن حكم العام وليس موضوعاً لحكم الخاصّ فهو خارج عن الحكمين معاً، فلا يجري فيه الأصل حتّى يعارض مع الأصل في عدم كونها قرشيّة على نحو ليس التامّة.

وهكذا الحال فيما نحن فيه؛ فإنّ عموم ما دلّ على وجوب الصلاة شامل للصلاة في المأكول وغير المأكول على نحو كان الناقصة. وللصلاة التي ما تحقّقت لها نسبة إلى المأكول، وللصلاة التي ما تحقّقت لها نسبة إلى غير المأكول على نحو ليس التامّة. وأدلّة مانعيّة غير المأكول دالّة على خروج الصلاة الواقعة في غير المأكول على نحو كان الناقصة. ويبقى في عموم العامّ العناوين الثلاثة الباقية، فإذا صلّى فيما يشكّ في كونه غير مأكول؛ فإنّه وإن لم يمكن استصحاب عدم وقوع الصلاة في غير المأكول على نحو ليس الناقصة والعدم النعتي - لعدم تحقّق الحالة السابقة لهذا العنوان -، إلّا أنّه يمكن استصحاب عدم وقوعها فيه على نحو ليس التامّة، ويثبت به صحّة الصلاة؛ وذلك لبقاء مفاد ليس التامّة في عموم العام.

هذا غاية تقريب هذا الوجه، وقد أجاب عنه الأُستاذ (دامت إفاداته) بمنع كلتا المقدّمتين:

أمّا المقدّمة الأُولى: فإنّه إن أُريد ممّا ذكر فيها تقييد العامّ بالنسبة إلى كلّ عنوان من العناوين المتضادّة ونقيضه، ففيه: منع واضح؛ لبداهة عدم تعقّل تقييد الشيء في اعتباره موضوعاً للحكم بكلّ من العناوين ونقيضه معاً بأن يقال: - مثلاً - إذا كانت المرأة قرشيّة فحكمها التحيّض إلى خمسين، وإذا لم تكن قرشيّة فحكمها التحيّض إلى خمسين، فإنّه لو كان لعنوان القرشيّة دخل في الحكم فلا يمكن تقييده بنقيضه، وهل هذا إلّا تناقض واضح؟!

وإن أُريد أنّ الحكم في العام شامل له في جميع حالاته - سواء كان مع هذا القيد أو مع نقيضه - فهذا لا يجدي في صحّة استصحاب العدم الأزلي، فإنّ اللّازم في صحّة الاستصحاب ترتّب الأثر العملي الشرعي على المستصحب ولو بكونه جزء الموضوع لذلك الأثر، ومن الواضح أنّه بعد ما عرفت من عدم إمكان تقييد الشيء

بعوارضها المتضادّة والمتناقضة، فليس الحكم إلّا لنفس عنوان العام من غير دخل لعوارضه فيه، فليست هي لإتمام الموضوع للأثر ولا جزء له، بل تمام الموضوع هو نفس العام، وليس معنى شمول العام لحالاته وعوارضه تقيّده بكلّ واحد منها، بل معناه عدم تقيّده بشيء منها، فاستصحاب عدم القرشيّة غير جار- ولو كان على نحو ليس التامّة - لعدم كونه موضوعاً للأثر في عموم ما دلّ على أنّ التحيّض إلى خمسين، بل الموضوع التامّ فيه عنوان «المرأة» الغير الملحوظ فيه شيء من العوارض على وجه التقييد، وهكذا الكلام في استصحاب عدم وقوع الصلاة في غير المأكول.

والحاصل أنّ منشأ التوهّم فيما ذكر في المقدّمة الأُولى هو الخلط بين شمول العام للعناوين الطارئة عليه ونقائضها الذي معناه عدم تقيّده بشيء منها وبين اعتبار تقيّده بكلّ من تلك العوارض ونقيضه، وقد عرفت بطلان التقييد؛ فانهدم ما أسّسه في تلك المقدّمة.

وأمّا المقدّمة الثانية: فالجواب عنها هو المنع من عدم تعنون العام بعد ورود المخصّص سواء كان منفصلاً أو متصلاً، وسواء كان المتصل على نحو التوصيف أو على نحو الاستثناء بـ «إلّا» أو بغيرها من أدوات الاستثناء، بل التخصيص موجب لخروج العامّ عن كونه تمام الموضوع للحكم وصيرورته جزء الموضوع بتقييد العام بعدم عنوان المخصّص، وإلّا لزم جواز التمسّك بالعام في الشبهات المصداقيّة مع أنّ هذا المتوهّم لا يقول به.

ومنشأ هذا التوهّم هو الخلط بين مفاد القضايا الخارجيّة والحقيقيّة، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى توضيح الفرق بينهما، فنقول: إنّه قد استشكل على البراهين التي تقام في إثبات المسائل في العلوم بأنّ جميعها راجعة إلى الشكل الأوّل من

القياس بادّعاء كونه بديهيّ الإنتاج، مع أنّه ليس بمنتج أصلاً، لتوقّف العلم بالكبرى فيه على الإحاطة بجميع صغرياتها التي منها نفس النتيجة، فيتوقّف العلم بالكبرى على العلم بالنتيجة، مع أنّ تأليف القياس مقدّمة للعلم بها، وهذا إشكال مشهور في باب الأقيسة لهدم أساس علم المنطق الذي هو أساس الاستدلال في العلوم.

وقد أُجيب عنه بالإجمال والتفصيل، وانّ العلم التفصيلي بالنتيجة موقوف على العلم بالكبرى وهو إنّما يتوقّف على العلم الإجمالي بالنتيجة بمعنى العلم بها في ضمن الكبرى إجمالاً لا تفصيلاً.

ولا يخفى عليك عدم تماميّة هذا الجواب في حسم مادّة الإشكال، بل الحاسم له هو الفرق بين القضايا الخارجيّة والحقيقيّة، وأنّ قضايا العلوم المأخوذة في الأقيسة كلّها من القضايا الحقيقيّة.

والفرق بينهما أنّ القضيّة الخارجيّة عبارة عن الحكم على الأفراد المحقّقة الوجود في الخارج من غير اعتبار ملاك واحد في اجتماعها تحت الحكم، بل كلّ واحد منها مشمول للحكم بملاك مختصّ به، فلابدّ في حصول العلم بالقضيّة الكلّيّة من الإحاطة بجميع تلك الأفراد، سواء كان الحكم إنشائيّاً أو إخباريّاً، فالمتكلّم في مقام الإنشاء أو الإخبار بعد الإحاطة بتلك الأفراد يكتفي عن ذكر كلّ واحد من الأفراد الخارجيّة تفصيلاً، بأخذ عنوان عامّ عرضيّ غير دخيل في الحكم كما يقول الأمير لغلامه: «اقتل من في هذا السجن»، مع كون قتل كلّ واحد منهم بسبب خاصّ به، وكما يقال: «قُتِل من في العسكر» مع عدم اشتراك الجميع في علّة واحدة واختصاص كلّ بقاتل مخصوص، فإنّ إنشاء الحكم في الأوّل والإخبار في الثاني يتوقّف على الإحاطة، والعلم بجميع مَن في السجن أو العسكر، ويعلل الحكم في كلّ منهم حتّى يصحّ الإنشاء أو الإخبار، فليس العنوان المأخوذ في كلّ من المثالين ممّا

له دخل في موضوع الحكم، وإنّما أُخذ ذلك في موضوع الحكم للاكتفاء به عن ذكر الأفراد تفصيلاً إمّا للاختصار أو لغرض آخر.

وأمّا القضيّة الحقيقيّة، فهي عبارة عن الحكم على الأفراد المحقّقة والمقدّرة بجامع واحد هو الملاك للحكم في الجميع، فلا يتوقّف الحكم على تلك الأفراد إلّا على العلم بكون الجامع الكلّي ملاكاً للحكم لا على العلم بجميع أفراده؛ ضرورة أنّ العلم بالأفراد الخارجيّة - لو أمكن - غيركاف في الحكم على جميع الأفراد المحقّقة والمقدّرة، والعلم بالأفراد المقدّرة مستحيل للممكن؛ لاستحالة استحضار الأُمور الغير المتناهية، فالذي لابدّ منه في الحكم - سواء كان إنشاء أو إخباراً - هو ملاحظه دخل ذلك العنوان الكلّي الجامع في الحكم لا ملاحظة الأفراد.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ القضيّة الخارجيّة لا يمكن جعلها كبرى للقياس، وإلّا لزم عين ما ذكره المستشكل من توقّف العلم بالكبرى على الإحاطة بجميع مصاديقها التي منها النتيجة، ولهذا قيل: إنّ القضايا الخارجيّة كالقضيّة الشخصيّة لا تكون كاسبة ولا مكتسبة، بمعنى أنّها لا تقع طريقاً لإثبات المطالب في الأقيسة ولا يحصل العلم بها من طريق القياس، بل الطريق إلى العلم بها منحصر في الاستقراء التامّ لجميع الأفراد الخارجيّة حتّى يحصل العلم بأسبابها وملاكاتها المختصّة بها، ولهذا لا تكون متداولة في العلم؛ فالعلم بأنّ زيداً - مثلاً - (ممّن قُتِل في العسكر) لا يحصل من طريق القياس، لاحتياج العلم بالكبرى الكلّيّة على العلم بقتله، كما أنّ العلم بالكبرى الكلّيّة على نحو القضيّة الخارجيّة أيضاً لا يحصل إلّا بالاستقراء لا من طريق القياس. وهذا هو السرّ في عدم تداول الاستقراء في العلوم؛ فإنّه مضافاً إلى عدم إمكان الإحاطة بالأفراد الخارجيّة غالباً لتكثّرها وخروجها عن علم البشر فلا يكون هناك استقراء تامّ، لا يجدي في القضايا المتداوله في العلوم لكونها على

نحو القضيّة الحقيقيّة، والعلم بها من طريق الاستقراء متوقّف على العلم بالأفراد الغير المتناهية؛ لكون موضوع الحكم فيها ما يعمّ الأفراد المقدّرة وهي غير متناهية، فينحصر العلم بها بطريق القياس، حيث إنّ العلم بها غير متوقّف على العلم بصغرياتها، بل على العلم بكون العنوان الكلّي الجامع ملاكاً للحكم، فإن كان ذلك بديهيّاً فهو، وإلّا يتوقّف على تشكيل قياس آخر إلى أن ينتهي إلى كبرى بديهيّة هي أوّل الأوائل في التصديقيّات.

فانحسم بما ذكرنا مادّة الإشكال، وظهر أنّ منشأ الغفلة عن الفرق بين اعتبار القضايا على نحو الحقيقيّة أو الخارجيّة، وليس ذلك بأوّل أثر لهذه الغفلة، بل الخلط بينهما صار سبباً للخبط والاشتباه في كثير من المسائل:

منها: ما وقع لغير واحد في مسألة الواجب المشروط.

ومنها: ما ذكره بعض[1] من جعل مرتبة فعليّة الحكم عبارة عن كون المولى في مقام البعث [و] الزجر، وجعل مراتب الحكم أربع.

ومنها: ما توهّم من جواز التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة؛ وذلك بتخيّل أنّ الموضوع في مثل: «**أكرم العلماء**» هو كلّ فرد من أفراده الخارجيّة، فإذا ورد التخصيص بمثل: «**لا تكرم الفسّاق**»، فحيث إنّ هذه أيضاً قضيّة خارجيّة يكون الخارج بها عن العام عبارة عن آحاد الفسّاق ويبقى الباقي تحت حكم العام وتكون الأفراد الباقية تحته تمام الموضوع لحكم العام، كما كان قبل التخصيص أيضاً كذلك؛ لما عرفت من عدم تأثير العنوان الجامع - في القضايا الخارجيّة - في ملاك الحكم، بل الحكم مترتّب على كلّ فرد بملاك مختصّ به، فالتخصيص لا يؤثّر في ما هو الملاك والعنوان للحكم في العام، فإذا شكّ في فسق فرد بعد القطع بكونه عالماً

---

١. *الكفاية*: ٨٥٢ قوله: «ثمّ لا يذهب عليك أن التكليف إلخ».

يكون اندراجه في العام قطعيّاً، ويكون الشكّ في قيام حجّة أقوى على خلافه ولا يجوز رفع اليد عن الحجّة المعلومة بمجرّد الشكّ المذكور.

وهذا التقريب بناء على كون قضيّة العموم على نحو القضايا الخارجيّة تامّ لا محيص عنه، لكن الشأن في المبنى، وإنّ التحقيق ما عرفت من كون القضايا المتداولة في العلوم من قبيل القضيّة الحقيقيّة، وليس في الاحكام الكلّيّة مورد يكون على نحو القضيّة الخارجيّة من عموماتها ومخصّصاتها، ففي مثل: «أكرم العلماء» يكون الموضوع للحكم هو عنوان العالم، كما أنّه في مثل: «لا تكرم الفسّاق» يكون عنوان الفاسق، فلولا ورود التخصيص لكان تمام الموضوع للحكم هو عنوان العالم، ولكن بعد وروده يصير الموضوع هو العالم المقيّد بكونه غير فاسق، فينقلب العالم عمّا كان من كونه تمام الموضوع وصار جزء الموضوع، ولا فرق في ذلك بين الإطلاق والعموم، بل هما مشتركان في أنّ مدلولهما تمام الموضوع قبل التخصيص أو التقييد، وجزء الموضوع بعدهما.

نعم، يفترقان في أنّ دلالة العام - على ما ذكرنا - تكون بالدلالة اللفظيّة، وفي المطلق بمعونة مقدّمات الحكمة، كما أنّه لا فرق فيما ذكرنا من انقلاب العام بعد التخصيص إلى كونه جزء الموضوع بين أقسام المخصّص وإن كان في المتصل يسري إجماله إلى العام بخلاف المنفصل، لكنّه غير مرتبط بما نحن بصدده، وحينئذٍ نقول: إذا شكّ في فسق فرد مع العلم بكونه عالماً لا يمكن التمسّك بعموم العام إذ الثابت بعموم العام هو أحد جزئي الموضوع ولا يكون العام متكفّلاً لإثبات جزئه الآخر - أعني كونه غير فاسق - وهذا هو السرّ في عدم جواز التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة فيما كان من جهة الشكّ في عنوان الخاص الذي هو محلّ الخلاف.

إذا ظهر ذلك فنقول: لو سلّمنا المقدّمة الأُولى وأنّ العام قبل التخصيص متقيّد بكلّ من عوارضها مع نقيضه، فمقتضى ما عرفت من كون القضيّة في العام والمخصّص على نحو القضيّة الحقيقيّه هو كون عنوان الباقي بعد التخصيص هو المقيّد بكونه غير عنوان الخاص، فبأصالة بقاء ذلك العنوان لا يمكن إثبات اتصافه بكونه غير عنوان الخاص إلّا على الأصل المثبت.

فظهر سقوط التوهّم بسقوط المقدّمتين كلتيهما، وتبيّن عدم صحّة الاستصحاب عند الشكّ في كون اللباس من أجزاء غير المأكول بهذا التقريب الذي كان محصّله أنّه لم توجد اتصاف الصلاة بكونها في غير المأكول قبل الشروع فيها، وبعد الشروع يشكّ في تحقّق هذا الاتصاف فيستصحب عدمه، وهذا الوجه محصّل ما يستفاد من *الكفاية*[1] مع توضيح منّا قد استفدناه من غير واحد من الأساتيد.

الوجه الثاني في تقريب الاستصحاب أن يقال: إنّ المصلّي كان قبل لبس المشكوك بحيث لو صلّى لم تكن صلاته واقعة في غير المأكول، وبعد لبسه يشكّ في بقاء هذه القضيّة التعليقيّة فيستصحب بقائها، ولا يخفى أنّه من عجائب الاستصحابات؛ فإنّه مضافاً إلى ما في الاستصحاب التعليقي من الفساد لا يصحّ في المقام بوجه من الوجوه.

وتوضيح ذلك أنّه إذا أُخذ شيء في موضوع حكم كالغليان في حرمة ماء العنب:

فإمّا أن يقال: إنّ المجعول الشرعي هو نفس الحكم على تقدير تحقّق الموضوع، أو الشرط كالحرمة على تقدير الغليان على نحو الواجب المشروط بمعنى أنّ الشارع ينشأ الحرمة لكن لا مطلقة، بل في ظرف وجود الغليان، ويترتّب على

---

١. *الكفاية*: ٩١٢.

جعلها كذلك انتزاع سببيّة الغليان للحرمة كما هو مختار الشيخ[1] (قدّس سرّه) في الأحكام الوضعيّة.

أو يقال: بأنّ المجعول بالذات هو نفس الملازمة والسببيّة بين الحكم وشرطه كالحرمة والغليان بمعنى أنّ الشارع جعل الغليان سبباً للحرمة؛ فعلى الأوّل لا مجال للاستصحاب التعليقي؛ ضرورة أنّ الملازمة ليست مجعولة شرعيّة حتّى تستصحب، والحكم المجعول غير ثابت قبل شرطه وموضوعه حتّى يقال ببقائه، فالحرمة المنشأة في ظرف الغليان غير موجودة في عالم الاعتبار إلّا بعد تحقّق الغليان، والمفروض عدم تحقّقه إلى أن صار زبيباً، فأيّ شيء يستصحب؟!

وعلى الثاني فالملازمة وإن كانت مجعولة شرعية إلّا أنّ استصحابها لا يجدي في إثبات الحرمة لماء الزبيب المغلي؛ إذ الثابت بالاستصحاب هو بقاء الجزء المحرز بالوجدان - أعني ماء العنب بعد مسامحة العرف وكون ماء الزبيب عندهم هو ماء العنب بعينه - على ما كان عليه من أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر- وهو الغليان - لتحقّق موضوع الحرمة فتترتّب عليه بعد تحقّقه، وهذا ممّا لا يثبت بالاستصحاب، إذ المستصحب لابدّ أن يكون إمّا حكماً شرعيّاً أو موضوعاً للحكم الشرعي وليس شيء منهما متحقّقاً في المقام، وإنّما المستصحب هو بقاء الجزء للموضوع على الحالة التي كان عليها من أنّه لو انضمّ إليه الغليان يصير المركّب منهما تمام الموضوع.

نعم، يجري الاستصحاب التعليقي عند الشكّ في النسخ من غير فرق بين القول بمجعوليّة الحكم في ظرف وجود الموضوع وبين القول بجعل الملازمة.

---

١. *فوائد الأصول* ٣: ٢٢٢.

ومن هنا ظهر أنّ ما ذهب إليه الشيخ[1] (قدّس سرّه) من صحّة الاستصحاب التعليقي ليس في محلّه، سيّما على مبناه من إنكار جعل الملازمة.

هذا ومع الغضّ عمّا ذكرنا، فيرد على الاستصحاب التعليقي في مسألة غير المأكول:

أوّلاً بالفرق الواضح بين ما كانت الملازمة بين المعلّق والمعلّق عليه شرعيّة وبين ما كانت عقليّة أو خارجيّة، فلو سلّمنا جريان الاستصحاب في الملازمة الشرعيّة فلا يمكن تسليمه في العقليّة ونحوها لوضوح عدم كون المستصحب مجعولاً شرعياً ولو قلنا: بمجعوليّة الملازمة في الأسباب الشرعيّة، وما نحن فيه من قبيل التلازم الخارجي لا الشرعي، فإنّ وقوع الصلاة في المأكول أو غير المأكول ليس أثراً شرعياً حتّى يقال: إنّه قبل لبس هذا المشكوك كان بحيث لو صلّى لكانت صلاته غير واقعة في ما لا يؤكل فيستصحب، والملازمه بينه وبين الصلاة التعليقيّة التقديريّة ليست مجعولة للشارع، بل خارجيّة، إذ لم يدلّ دليل على جعل الملازمة هذه الشرطيّة وهي: إنّ من لم يلبس غير المأكول فهو بحيث لو صلّى لكانت صلاته غير واقعة في ما لا يؤكل كما هو واضح، وهذا بخلاف الاستصحاب التعليقي في مسألة ماء الزبيب، فإنّ الملازمة بين الغليان والحرمة في ماء العنب شرعيّة فإذا سُلِّم مجعوليّة الملازمة وأغمضنا عمّا تقدّم من المناقشة أمكن استصحاب الملازمة.

وثانياً: مع الغضّ عمّا ذكرنا، فالاستصحاب التعليقي في المقام غير مُجدٍ لأنّ الأثر مترتّب على الصلاة المقيّدة بعدم كونها في غير المأكول، ومن الواضح أنّ اتصاف الصلاة بذلك الذي هو مفاد كان الناقصه لا يثبت بإثبات كون المصلّي بحيث لو صلّى لم تكن صلاته في غير المأكول الذي هو مفاد ليس التامّة، وسيجيء لهذا مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

---

١. *فرائد الأصول* ٣: ٢٢١.

الوجه الثالث: في تقريب الاستصحاب أن يقال: إنّ الصلاة في غير المأكول ما كانت موجودة قبل وجود هذه الصلاة وبوجودها يشكّ في انقلاب العدم الأزلي إلى الوجود فيستصحب بقائه.

وفيه: إنّ مبنى هذا التقريب على الخلط بين العدم النعتي والعدم المحمول، و إثبات حكم العدم النعتي باستصحاب العدم المحمول فاسد.

وتوضيح ذلك أنّه لا إشكال في صحّة الاستصحاب بالنسبة إلى العدم الأزلي في المأكول فيما كان جزء من موضوع ذي حكم أو قيداً من قيوده أو كان نقيضه مأخوذاً في موضوع كذلك جزءاً أو قيداً كما لا اشكال في عدم صحّته في غير ذلك في الجملة، وحينئذٍ فلابدّ من بيان المائزبين هذه الموارد، وتنقيحه يتوقّف على بيان مقدّمات:

الأُولى: إنّه لا ينبغي الإشكال في صحّة الاستصحاب إذا كان المستصحب عدميّاً، كما لا إشكال في صحّته فيما كان وجوديّاً، كما لا فرق بين ما كان المستصحب عدم حكم شرعيّ أو عدم موضوع لحكم شرعي، ولا بين ما كان المستصحب عدمه، تمام الموضوع أو جزء للموضوع، وهذا هو المطابق لمختار الشيخ[1] (قدّس سرّه) أيضاً، وإن كان ربما يتوهّم خلافه من بعض عبائره الموهم لعدم جريانه في العدميّات، ولكنّه توهّم فاسد، كيف؟! وكلماته (قدّس سرّه) مشحونة في الفقه والأُصول بالتمسّك بالاستصحاب في العدميّات، فوجه إنكاره في بعض المقامات إنّما هو لخصوصيّة في ذلك المورد.

وربّما يستشكل جريانه في العدميّات بأنّ الأعدام الأزليّة مطلقاً - سواء كان عدم الحكم، أو عدم الموضوع، أو ما يكون له دخل في موضوع الحكم - غير قابلة للجعل، مع أنّ الثابت بالاستصحاب لابدّ من كونه قابلاً له.

لكنّه مندفع: بأنّ ما لا يقبل للجعل إنّما هو العدم الأزلي السابق، وهو ليس

---

١. *فرائد الأصول* (مبحث الاستصحاب) ٣: ٣٠.

مورداً للاستصحاب، وإنّما الثابت بالاستصحاب استمراره وبقائه، وهو قابل للوضع والرفع، فوضعه عبارة عن عدم جعل نقيضه، ورفعه عبارة عن جعل نقيضه، فالتعبّد بعدم الحكم في مرحلة البقاء بمكان من الإمكان، كإمكان التعبّد بنفس الحكم؛ ضرورة أنّ ما لا يمكن رفعه لا يمكن وضعه، فإذا سلّمنا إمكان جعل الحكم ووضعه فلا سبيل إلى إنكار إمكان رفعه، وهذا التوهّم نظير ما توهّمه بعض العامّة من عدم كون متعلّق النهي «أن لا يفعل» وأنّ متعلّقه هو الكفّ الذي هو أمر وجوديّ بتوهّم عدم تعلّق القدرة بالعدميّات. والجواب الجواب.

المقدّمة الثانية: إنّه لا فرق في صحّة الاستصحابات العدميّة بين ما إذا كان العدم بنفسه مصبّاً للحكم ومعروضاً له وبين ما كان نقيضه الذي هو الوجود معروضاً له، فكما يصحّ الاستصحاب فيما كان الأثر مترتّباً على نفسه باعتبار كونه تمام الموضوع أو جزءه منه لإثبات الأثر المترتّب عليه، كذلك يصحّ لرفع الأثر المترتّب على نقيضه وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا التعميم[1].

والسرّ فيه أنّ القدر اللاّزم في صحّة الاستصحاب هو كون التعبّد بالمستصحب ممّا يترتّب عليه الأثر الشرعي في مقام العمل، أمّا كون الأثر من آثار نفس المستصحب وكونه بنفسه مصبّاً له فلا، وهذا واضح لا خفاء فيه، وهو أيضاً مطابق لمختار الشيخ (قدّس سرّه)[2] وإن كان ربما يُنْبُ إليه خلافه، وإنّه قائل باشتراط كون الأثر الشرعي مترتّباً على نفس المستصحب، ولكنّه توهّم فاسد ناشئ من قلّة التدبّر في كلماته.

المقدّمة الثالثة: إنّه بعد ظهور كفاية ترتّب الأثر على نقيض المستصحب في صحّة الاستصحاب بحكم المقدّمة الثانية نقول: إذا ورد عامّ مثل: «**أكرم العلماء**» أو مطلق مثل: «**أعتق رقبة**»، وورد خاصّ أو مقيّد، فكلّ من المخصّص والمقيّد على قسمين:

---

١. لاحظ ذلك في ص: ٣٨٠ وما بعدها.

٢. *فرائد الأصول* ٣: ٢٣٤.

أحدهما: أن يكون متكفّلاً لرفع الحكم الثابت بالعام أو المطلق من غير إثبات حكم آخر مترتّب على كلّ من عنواني الخاصّ والمقيّد، كما إذا قال: «**لا يجب إكرام الفسّاق**» أو «**لا يجب عتق الرقبة الكافرة**»، وليس مفاد هذا القسم إلّا رفع الحكم الثابت بالعام أو المطلق عن مورد الخاص أو المقيّد، وجعل العنوان المأخوذ في العام أو المطلق جزء لموضوع حكمه بعد ما كان تمام الموضوع.

وثانيهما: أن يكون متكفّلاً لإثبات حكم آخر مضادّ مع حكم العام أو المطلق كما إذا دلّ الدليل على حرمة إكرام فسّاقهم أو حرمة عتق الكافرة، وهذان القسمان مشتركان في جعل موضوع العام أو المطلق جزء لموضوع حكمه، وأنّه لا يمكن التمسّك بالعام أو المطلق في الشبهة المصداقيّة، كما لا يصحّ استصحاب العدم الأزلي لعنوان المخصّص أو المقيّد لإثبات حكم العام أو المطلق؛ لما تقدّم من عدم كفاية إحراز عنوان العام أو المطلق فقط في ترتّب حكمهما، لكون عنوانهما جزء الموضوع بعد ورود الخاصّ والمقيّد.

نعم، في القسم الثاني لمّا كان الثابت بدليل الخاص حكم آخر مضادّ حكم العامّ، ففيما شكّ في عنوان المخصّص لا يجوز التمسّك به لترتيب هذا الحكم الذي تكفّل بإثباته، وأمّا إجراء أصالة بقاء عدم عنوان المخصّص لرفع الحكم الثابت به، لا لإثبات حكم العام فلا بأس به، فإذا شكّ في كون زيد - مثلاً - فاسقاً فلا بأس باستصحاب عدم فسقه الأزلي لرفع حرمة إكرامه الثابتة بدليل الخاصّ وإن كان لا يثبت به حكم العام أعني وجوب إكرامه.

وتوضيحه: أنّ القسم الثاني لمّا كان المخصّص متكفّلاً لحكم آخر، ففي صورة الشكّ يمكن استصحاب عدم العنوان المأخوذ فيه لرفع حكمه بوجهين:

أحدهما: استصحاب عدم ما أُخذ بجملته عنواناً لحكم الخاصّ مثل: «**العالم**

الفاسق» فيقال: «العالم الفاسق ما كان»، والأصل بقاء عدمه - أي عدم مجموع العنوانين -؛ وذلك لما عرفت في المقدّمة الثانية من كفاية ترتّب الأثر الشرعي على نقيض المستصحب من غير حاجة إلى ترتّب أثر على نفسه، فمجموع العنوانين لمّا كان موضوعاً لحرمة الإكرام فلا بأس باستصحاب عدم هذا المجموع لرفع الحرمة ولو كان أحد العنوانين قيداً للآخر، فإنّ عدم المقيّد ولو بعدم قيده موجب لرفع الحكم المترتّب على المقيّد لا محالة.

الثاني: إجراء الاستصحاب في نفس عدم القيد على نحو العدم المحمولي فيقال: «إنّ فسق زيد ما كان»، والأصل بقاء عدمه ولو بعدم موضوعه الذي هو زيد.

وربما يقال: إنّ الأصل على الوجه الثاني أصل سببيّ مقدّم على الأصل الجاري على الوجه الأوّل، لكون عدم الجملة بعدم بعض أجزائها أو بعض قيودها، فالشكّ في انتفاء الجملة دائماً مسبَّب عن الشكّ في انتفاء الجزء أو القيد، فلا يصحّ جعل الأصل في الجملة معارضاً مع الجاري في جزئها أو قيدها ولا معاضداً له لاختلاف رتبتهما.

وفيه: بعد تسليم السببيّة والغضّ عن أنّ عدم الجزء عين عدم الكلّ لا علّة لعدمه، إنّ السببيّة عقليّة لا شرعيّة، وقد تقدّم في المقام الثاني اشتراط كون السببيّة شرعيّة في تقدّم الأصل السببي على المسبّبي.

المقدّمة الرابعة: إنّ تركّب موضوعات الأحكام أو متعلّقاتها يتصوّر على وجوهٍ:

الأوّل: أن يكون التركيب من العرض وموضوعه يعني أن يكون أحد الجزئين عارضاً للآخر.

الثاني: أن يكون التركيب من الأجزاء المتباينة بحيث لا يكون بعضها عارضاً للآخر، وهذا يتصوّر على أنحاء:

أحدها: أن يكون كلّ منها أمراً جوهريّاً.

الثاني: أن يكون كلّ منها عرضاً عارضاً لموضوع واحد كالطهارة والصلاة حيث إنّهما عرضان لمعروض واحد وهو المصلّي.

الثالث: أن يكون كلّ منها عرضاً عارضاً لموضوع غير موضوع الآخر كما في ترتّب الإرث على موت المورث وإسلام الوارث حيث إنّ الموت عارض لموضوع وهو المورث، والإسلام عارض لموضوع آخر وهو الوارث.

الرابع: أن يكون أحد الجزئين جوهراً والآخر عرضاً عارضاً لموضوع آخر غير هذا الجوهر.

ولا يخفى أنّ مرجع القيديّة في القسم الثاني بأنحائه إلى اعتبار وحدة اعتباريّة بين الشيئين المتبائنين الغير المرتبط أحدهما بالآخر إلّا من حيث الزمان، وتلك الوحدة الاعتباريّة الطارئة من لحاظ الزمان يمكن أن تكون من جهة اقترانهما في الزمان بأن كان ظرف زمان وجودهما واحداً وذلك كالطهارة والصلاة.

ويمكن أن تكون من جهة تقدّم أحدهما على الآخر وتأخّره عنه بالزمان، وذلك كالوحدة الطارية لأجزاء الصلاة حيث إنّ شيئاً منها ليس عرضاً بالقياس إلى الآخر، بل كلّ منها عرض للمصلّي، وملاك وحدتها هو اعتبارها بنحو يكون بعضها مقدّماً على بعض مترتّبة بحيث يكون لأوّل أجزائه تقدّم على الكلّ ولآخرها تأخّر كذلك وللمتوسّطات تقدّم وتأخّر بالنسبة.

ثمّ إنّ القسم الأوّل - أعني ما كان تركّب الموضوع من العرض ومحلّه - فالعرض منه بحسب الوجود متقوّم بوجود موضوعه، لكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، لكنّه مع ذلك قابل لأنْ يلاحظ على نحوين:

أحدهما: بما هو شيء في حدّ ذاته وأمر وراء معروضه، كما في مثل الحكم بمغايرة السواد مع البياض، فبهذا اللحاظ يكون أمراً مبايناً مع موضوعه غير محمول

عليه ويطلق عليه العرض، ووجوده أو عدمه بهذا الاعتبار هو المحمول المقارن للموضوع في الزمان كسائر مقارناته.

ثانيهما: اعتباره بما هو حاصل في موضوعه نعتاً محمولاً عليه ويطلق عليه العرضي، والفرق بينهما هو الفرق بين المشتقّ ومبدء اشتقاقه كالأبيض والبياض، فهل المعروض للحكم هو الموضوع الذي لوحظ جزئه العرضي على النحو الأوّل أو على النحو الثاني أو على كلا الاعتبارين معاً؟

فنقول: لا محيص عن الالتزام باعتباره على النحو الثاني أعني كونه ناعتاً دون الأوّل والثالث؛ وذلك لانحصار القيديّة المنكشفة بالمخصّص أو المقيّد بكونها على هذا النحو في مرحلة الثبوت والإثبات معاً.

وتوضيح ذلك:

أمّا في مرحله الثبوت فيتوقّف على بيان أمرين:

الأوّل: إنّ الحاكم بحكم إذا كان عالماً بدخل وجود شيء أو عدمه في موضوع حكمه أو عدم دخله فيه في نفس الأمر، مع عنايته والتفاته إلى ذلك، فلا محالة لابدّ له إمّا من لحاظ تقيّد مطلوبه به أو لحاظ إطلاقه، فلا يعقل الإهمال النفس الأمري من العالم الملتفت الحكيم الذي له عناية إلى خصوصيّات حكمه.

الأمر الثاني: إنّ مرتبة اعتبار الإطلاق والتقييد في موضوع الحكم ومتعلّقه بالنسبة إلى العوارض الطارئة عليه متأخّرة عن اعتبارات تلك العوارض وانقساماتها في نفسها؛ ضرورة أنّه ما لم تلاحظ تلك العوارض مع اعتباراتها لم يعقل اعتبار الإطلاق والتقييد بالنسبة إليها، وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ اعتبار العرض في نفسه متقدّم رتبة على اعتبار وجوده لمعروضه وإن كان وجوده لنفسه عين وجوده لمعروضه خارجاً، إلّا أنّه ليس كذلك اعتباراً، فملاحظة الإطلاق والتقييد في الموضوع بالنسبة

إلى عرضه باعتبار مقارنة كلّ من وجوده وعدمه لموضوعه في الزمان متقدّمة رتبة على إطلاقه وتقييده بالنسبة إلى الوجود النعتي.

وبعد وضوح هذين الأمرين يتّضح لك عدم إمكان اعتبار تقييد العرض لموضوع الحكم إذا كان الموضوع مركّباً من العرض ومحلّه إلّا على نحو النعتي، سواء كان المأخوذ في الموضوع هو وجود العرض أو عدمه؛ وذلك لأنّه بعد ما عرفت في الأمر الأوّل من عدم إمكان الإهمال في نفس الأمر ومحفوظيّة رتبة اعتبارات مصبّ الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى كلّ منهما، كما عرفت ذلك أيضاً في الأمر الثاني، فلابدّ حينئذٍ إمّا من ملاحظة إطلاق الموضوع بالنسبة إلى كلّ من الوجود النعتي للعرض وعدمه كذلك، وإمّا من ملاحظة تقييده بوجوده لانعتي أو عدمه؛ لما عرفت من عدم إمكان الإهمال، ولمّا كانت رتبة الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى الوجود المقارن أو عدمه كذلك متقدّمة على رتبتهما بالنسبة إلى النعتي - كما تبيّن لك في الأمر الثاني - فلابدّ من مقايسة صور الإطلاق والتقييد في المقارن مع كلّ واحدة من صورهما في النعتي، فنقول: الصورة المفروضة في المقارن ثلاث:

الصورة الأُولى: أن يكون الموضوع مقيّداً بوجود العرض باعتبار تقارنه مع معروضه في الزمان، ولا إشكال في أنّه لو كان موضوع الحكم مأخوذاً على هذا النحو فلابدّ من تقييد الحكم بوجود العرض على نحو النعتي أيضاً لوضوح عدم إمكان تقييده بالعدم النعتي للزوم التناقض، فإنّ وجود العرض مقارناً مع معروضه مناقض مع عدمه نعتاً له، وهكذا الكلام بالنسبة إلى إطلاق الموضوع لكلّ من وجوده النعتي وعدمه النعتي؛ فإنّ مرجعه أيضاً إلى التناقض.

مثلاً إذا كان الموضوع في مسألة حيضيّة دم المرأة بعد الخمسين مقيّداً بانتسابها إلى قريش على نحو الوجود المقارن، فبعد ما عرفت من عدم إمكان

الإهمال فلا يمكن إلّا تقييد الموضوع بانتسابها إلى قريش على نحو النعتي أيضاً، إذ لو لم يقيّد الموضوع بذلك فلابدّ إمّا من تقييده بعدمه النعتي أو إطلاقه بالنسبة إلى كلّ من الوجود والعدم النعتيّين وكلاهما مع فرض التقييد بالوجود المقارن محال؛ أمّا الأوّل، فلوضوح التناقض فيه، وأمّا الثاني، فلأنّ مرجعه إلى أن يقال: المرأة المقيّدة بانتسابها إلى قريش تتحيّض إلى ستّين سواء كانت قرشيّة أو غير قرشيّة، فإذا ثبت الملازمة بين التقييد بالوجود المقارن مع التقييد بالنعتي فبعد التقييد بالوجود النعتي يكون التقييد بالمقارن لغواً، لتضمّن الوجود النعتي ملاحظة المقارن أيضاً كما عرفت في الأمر الثاني.

وممّا ذكرنا ظهر الكلام في **الصورة الثانية**: وهي فرض تقييد الموضوع بعدم العرض المقارن؛ إذ لا يخفى عليك أنّه لا محيص عن تقييده بعدمه النعتي أيضاً للزوم التناقض من تقييده في هذه الصورة بوجوده النعتي أو إطلاقه بالنسبة إلى كلّ من وجوده وعدمه النعتيّين.

مثلاً إذا كان الموضوع في عدم حيضيّة دم المرأة بعد الخمسين مقيّداً بعدم انتسابها إلى قريش على نحو العدم المقارن، فلا يمكن إلّا تقييده بعدمه النعتي أيضاً؛ للزوم التناقض الواضح من تقييده بانتسابها إلى قريش على نحو النعتي كلزومه أيضاً من إطلاقه، إذ مرجع الإطلاق في هذه الصورة إلى أن يقال: المرأة المقيّدة بعدم انتسابها إلى قريش لا تتحيّض بعد الخمسين سواء كانت قرشيّة أو غير قرشيّة، ولزوم اللغويّة في التقييد بالعدم المقارن مع التقييد بالعدم النعتي في هذه الصورة كما بيّناه في الصورة الأُولى.

الصورة الثالثة: إطلاق الموضوع بالنسبة إلى كلّ من تقارن العرض وعدمه، ولا يخفى عليك أنّه لو فرض مع ذلك تقييده بالوجود النعتي أو العدم النعتي كان ذلك

مناقضاً مع الإطلاق بالنسبة إلى المقارن، وإن فرض إطلاقه بالنسبة إلى النعتيّين كان إطلاقه بالنسبة إليهما مغنياً عن ملاحظة الإطلاق بالنسبة إلى المقارن، لتأخّر مرتبة النعتي عن المقارن كما عرفت في الأمر الثاني، فالإطلاق بالنسبة إلى النعتي متضمّن له بالنسبة إلى المقارن أيضاً، فاعتباره ثانياً لغو مستدرك.

والحاصل إنّ ملاك الحكم لو اقتضى تقييده بمقارنة وجود العرض أو بمقارنة عدمه للمعروض كان ذلك مستلزماً للتقييد بالوجود النعتي في الأوّل، وبعدمه النعتي في الثاني وإلّا لزم التناقض، ومعه فالتقييد بالمقارن لغو، وإن كان الملاك مقتضياً لإطلاق الحكم بالنسبة إلى مقارنة الوجود والعدم كان ملاحظة الإطلاق بالنسبة إلى النعتي مغنياً عن ملاحظته بالنسبة إلى المقارن فيكون الثاني لغواً مستدركاً.

هذا تمام الكلام في إثبات أنّه لو كان الموضوع مركّباً من المعروض مع وجود عرضه أو عدم عرضه فلا محيص عن كون اعتبار العرض وجوداً أو عدماً على نحو النعتي في مرحله الثبوت، فإذا دلّ الدليل على مجرّد اعتبار عدمه كان ذلك الدليل بنفسه كافياً في دلالته على كون ذلك على نحو النعتي، وسيجيء مزيد توضيح لهذا في الكلام في مرحله الإثبات إن شاء الله تعالى[1].

وأمّا بالنسبة إلى مقام الإثبات فنقول: إنّ القضيّة المتكفّلة لبيان دخل وجود العرض أو عدمه في موضوع الحكم لا تخلو من أنحاء:

الأوّل: أن تكون بنحو النسبة التقييديّة، مثل: «**أكرم العلماء العدول**».

---

١ ثمّ إنّ الوجود النعتي لا ريب في تأخّره عن وجود موضوعه، و إن كان ربما يقال: باتحادهما وجوداً في الخارج وكون وجود العرض بعين وجود الموضوع خارجاً، وأنّ الوجود يعرض للموضوع أوّلاً وبالذات، ولعرضه ثانياً وبالعرض، وهل العدم النعتي أيضاً متأخّر عن وجود الموضوع فيحتاج اعتباره إلى وجود موضوع العرض، أو يصدق مع عدم الموضوع أيضاً؟

الأقوى هو الأوّل خلافاً لما اشتهر من صحّة السالبة بانتفاء الموضوع، وسيأتي توضيح ذلك عنقريب إن شاء الله تعالى.

الثاني: أن يكون الحكم ثابتاً لنفس المعروض، لكن قام دليل لُبّيّ من إجماع ونحوه على دخل العرض وجوداً أو عدماً في الحكم بلا تكفّل لبيان كونه نعتيّاً أو من قبيل المقارن.

الثالث: أن يقوم دليل متصل أو منفصل على إخراج عنوان خاصّ عن حكم العام مثل قوله: «إلّا الفسّاق» أو «لا تكرم الفسّاق».

أمّا القسم الأوّل، فلا شبهة في كونه بمدلوله المطابقي دالّاً على اعتبار دخل العرض بوجوده النعتي أو عدمه النعتي في الحكم؛ لأنّ هذا المعنى هو عين مفاد التوصيف والتقييد.

وأمّا الثاني، فبعد وضوح مباينة كيفيّة اعتبار النعتي في وجود العرض أو عدمه مع اعتبار المقارنة فيهما، فإذا دار الأمر بينهما كان الدوران بين المتباينين، لا الأقلّ والأكثر بتوهّم أنّ العدم النعتي هو العدم المقارن مع شيء زائد، فنقول: بعد ما ثبت عدم إمكان دخل العرض المقارن وجوداً أو عدماً في موضوع الحكم في مقام الثبوت - كما عرفت - فيكون الدليل الدالّ على مجرّد دخل العرض وجوداً أو عدماً دالّاً على اعتباره على النحو النعتي لا المقارن، ومع الغضّ عن ذلك وتسليم إمكان دخل اعتبار المقارن أيضاً فالنتيجة هو الإجمال، ولمّا كان الأمر دائراً بين المتباينين فليس في البين قدر متيقّن، ويترتّب على ذلك عدم صحّة استصحاب العدم المقارن لإثبات الموضوع لعدم إحراز ذلك به، إلّا بعد إمكان إجراء استصحاب العدم النعتي أيضاً حتّى يحرز به الموضوع المردّد بين النعتي والمقارن، وهذا واضح.

وأمّا القسم الثالث - أعني ما إذا ثبت دخل عدم العرض في موضوع الحكم بإخراج العرض عنه بالاستثناء أو بدليل منفصل -، فقد عرفت أنّ مقتضاه تنويع العام وجعله جزء الموضوع بعد ما كان تمام الموضوع، فمدلول دليل المخصّص بالمطابقة

هو نفي حكم العام عن مورده، ومدلوله الالتزامي هو تقيّد موضوع العام بعدم ذلك العرض وجعله جزء الموضوع للحكم، ومن المعلوم أنّ عنوان المخصّص المنفي عنه حكم العام هو الوجود النعتي كعنوان العالم المتصف بوصف الفسق، وبملاحظة تنويع العام وصيرورة الموضوع الواجد للوصف مع فاقده نوعين إذا كان أحد النوعين هو الوجود النعتي، لا الوجود المقارن كان النوع الآخر المحكوم بحكم العام أيضاً هو المتصف بالعدم النعتي لا العدم المقارن.

وبعبارةٍ أُخرى مقتضى تناقض ثبوت الحكم في الموضوع المقيّد بالعدم مع نفيه عن الموضوع المقيّد بالوجود هو ثبوت التباين الكلّي بين ما ثبت له الحكم وبين ما نفي عنه، وإلّا يلزم اجتماع النقيضين، ومن المعلوم أنّ التباين الكلّي بين الموضوعين لا يتحقّق إلّا بكون المأخوذ قيداً في أحدهما نقيضاً لما أُخذ في الآخر، والمفروض أنّ المأخوذ في طرف الوجود الخارج عن حكم العام بدليل المخصّص هو الوجود النعتي، فلابدّ من أن يكون الباقي تحته هو الموضوع المقيّد بالعدم النعتي لكي يتحقّق التباين الكلّي لئلّا يلزم محذور اجتماع النقيضين، والعدم المقارن ليس نقيضاً للوجود النعتي، بل هو لازم له كما سنبيّن إن شاء الله تعالى.

فتلخّص أنّ في مقام الإثبات أيضاً لا طريق إلى استكشاف أخذ العدم المقارن موضوعاً للحكم، وأنّ الدليل المثبت لقيديّة العدم يكون مثبتاً لقيديّة العدم النعتي في القسم الأوّل والثالث، ومجملاً في القسم الثاني، وإنّ إجماله مقتضى لعدم ترتّب أثر على استصحاب العدم المقارن.

فإن قلت: لابدّ لك من الالتزام بأحد أمرين: إمّا تحقّق العدم النعتي قبل وجود موضوع العرض أو عدم تحقّقه، لا سبيل إلى الثاني؛ لأنّ عدم تحقّقه إنّما هو بتحقّق نقيضه الذي هو الوجود النعتي، ومن المعلوم استحالة تحقّق الوجود النعتي قبل

موضوعه؛ لاستحالة وجود العرض قبل تحقّق موضوعه، فلابدّ من الالتزام بتحقّق العدم النعتي قبل وجود الموضوع، فإذا شكّ بعد وجود الموضوع في بقائه يجري الاستصحاب من غير إشكال.

قلنا: هذه مغالطة، منشأها توهّم كون التقابل بين الوجود النعتي والعدم النعتي بالسلب والإيجاب، وهو فاسد، بل التقابل بينهما بالعدم والملكة، فقبل تحقّق الموضوع يكون كلاهما منتفيين من غير لزوم ارتفاع النقيضين؛ لما عرفت من عدم التناقض بينهما بحيث لا يمكن ارتفاعهما، كما في انتفاء العمى والبصر عن الموضوع الغير القابل للبصر كالجماد من غير استحالة.

فإن قلت: ما ذكرته من سلب العدم النعتي عند عدم الموضوع مخالف لما قرّره علماء الميزان من التفصيل بين سلب الربط وربط السلب، حيث قالوا: إنّ الأوّل لا يحتاج إلى وجود الموضوع كما في السالبة المحصّلة، دون الثاني كما في الموجبة المعدولة، وهل هذا إلّا الالتزام بتحقّق العدم النعتي في السلب المحصّل قبل وجود الموضوع؟

قلت: ما ذكروه من الفرق بين سلب الربط وربط السلب كلام شعري لا أصل له، بل السالبة المحصّلة محتاجة إلى وجود الموضوع كالمعدولة، والفرق بينهما إنّما هو من جهة أُخرى.

وتوضيح هذه الجملة يحتاج إلى بسط في الكلام، فنقول: الأقدمين من الفلاسفه ذهبوا إلى عدم اشتمال القضايا السلبيّة على نسبة سلبيّة وقالوا: بأنّ السلب إنّما يرد على النسبة الثبوتيّة المتحقّقة في القضيّة الموجبة، فمفاد القضيّة السالبة ليس إلّا رفع تلك النسبة الإيجابيّة وليس فيها ربط ونسبة أصلاً، بل هي سلب الربط وقطع الربط. وعلى هذا فيمكن الفرق بين سلب الربط وربط السلب

فيقال: بكون السالبة المحصّلة من قبيل الأوّل، وكون الموجبة المعدولة من قبيل الثاني.

لكن المتأخّرين منهم ذهبوا إلى فساد هذا القول من جهة أنّ النسبة الثبوتيّة بما هي نسبة معنى حرفيّ غير مستقلّ بالمفهوميّة، وإسناد السلب إليها مستلزم للحاظها الاستقلالي، مضافاً إلى لزوم عدم المادّة المشتركة بين السوالب والموجبات، لكون السلب واقعاً في طول الإيجاب وهو مخالف للوجدان. ولهذا التزم المتأخّرون بتربيع أجزاء القضيّة ووجود المادّة المشتركة، وقالوا: بأنّها عبارة عن النسبة التقييديّة أعني نفس النسبة الحاصله بين الموضوع والمحمول التي هي جزء ثالث للقضيّة مجرّدة عن الثبوت واللاّثبوت، وأنّها صالحة للوقوع واللاّوقوع، فبإسناد الوقوع إليها تصير القضيّة موجبة، وبإسناد اللاّوقوع إليها تصير سالبة، فتلك النسبه هي المادّة المشتركة.

ولا يخفى أنّ لازم هذا القول أيضاً حصول الفرق بين سلب الربط وربط السلب، لالتزامهم بكون السالبة هي تعلّق اللاّوقوع بالنسبة التقييديّة ولازمه عدم احتياج السالبة المحصّلة إلى وجود الموضوع بخلاف الموجبة المعدولة.

وأنت خبير بفساد هذا القول فإنّهم وإن أصابوا في لزوم المادّة المشتركة بين القضيّتين، إلّا أنّهم أخطأوا في جعلها عبارة عن النسبة التقييديّه، وفي الالتزام بتربيع القضيّة؛ وذلك للزوم مفاسد عليهم من وجوه:

منها: حكم الوجدان بعدم جزء رابع في القضيّة، وعدم ما يدلّ عليه في القضيّة الملفوظة، مثلاً في قولنا: «زيد هو قائم» إن جعلوا كلمة «هو» ممّا استعير للدلالة على النسبة الحكميّة فلم يكون لوقوع النسبة دالّ يدلّ عليها.

وتوهّم دلاله الهيئة على وقوع النسبة أولا وقوعها وضعاً، فاسدٌ كما أنّ ما أجاب

به صاحب المحاكمات في الشمسيّة[١] وشرح المطالع[٢] مِن انّ النسبة ما لم يعتبر معها الوقوع أو اللاّوقوع لم تكن رابطة، فلا حاجة إلى الدلالة على النسبة التي هي مورد الإيجاب والسلب، فإنّ اللفظ الدالّ على وقوع النسبة دالّ على النسبة أيضاً؛ لأنّ الدالّ على الخاصّ دالّ على العامّ أيضاً، فالجزآن من القضيّة يتأدّيان بعبارة واحدة ممّا لا يرجع إلى محصّل.

ومنها: إنّ النسبة - كما تقدّم - معنى حرفيّ غير ملحوظة بالاستقلال ولابدّ في تعلّق الوقوع واللاّوقوع إليها من لحاظها بالاستقلال وهما متنافيان.

ومنها: إنّ حقيقة النسبة التي هي عبارة عن الربط ليست من مقولة المهيّات، بل هي نحو وجود موسوم بالوجود الرابط المقابل للوجود الرابطي الذي عبارة عن وجود الأعراض، فهي بما هي حقيقة النسبة ليست ماهيّة يتعلّق بها الوقوع تارة واللاّوقوع أُخرى، ولهذا التزم المحقّقون من المتأخّرين بتثليث أجزاء القضيّة مع الالتزام بثبوت المادّة المشتركة وأنّها عبارة عن نفس المحمول، وجعلوا النسبة التي هي جزء ثالث للقضيّة منقسمة إلى نسبة ثبوتيّة ونسبة سلبيّة، وجعلوا الأُولى جزء للموجبة والثانية جزء للسالبة، وعلى هذا فينطبق القضيّة الحاكية مع المحكيّة عنها أعني الواقع، وهذا هو الحقّ الذي لا محيص عنه، وعليه فيكون مفاد القضيّة السالبة هو ربط السلب لا سلب الربط؛ لتحقّق النسبة السلبيّة فيها، فليس حديث الفرق بين ربط السلب وسلب الربط إلّا حديثاً شعريّاً وزخرفاً من القول.

ولكن هؤلاء المحقّقون من المتأخّرين القائلين بتثليث القضيّة غفلوا عن ما يلزمهم من كون السالبة من قبيل ربط السلب، فنسجوا على منوال القدماء في جملة

---

١. *شرح الرسالة الشمسية* (لقطب الدين محمود بن محمد الرازي البويهي): ١٧٦ (مطبعة بيدار، سنة ١٣٨٤هـ ش).
٢. *شرح المطالع* (لقطب الدين الرازي البويهي) ٢: ٩٩ (منشورات ذوي القربى).

من كلماتهم من جعل السالبة مستغنية عن وجود الموضوع، لعدم تحقّق النسبة فيها، وهل هذا إلّا غفلة عن ما أفادوه من تثليث أجزاء القضيّة، حتّى أنّ المحقّق السبزواري (قدّس سرّه) مع إنكاره في حاشية الأسفار لعدم احتياج السوالب إلى وجود الموضوع تبع القوم في منظومته في المنطق، قال في حاشية الأسفار: إنّ السالبة لها اعتباران: اعتبار أنّها سلب وهي بهذا الاعتبار لا تستدعي وجود الموضوع، بل يصحّ السلب بما هو سلب عن غير الثابت بما هو ثابت، واعتبار أنّها قضيّة وحكم من الأحكام، وهي بهذا الاعتبار لا تصحّ إلّا مع اعتبار وجود الموضوع فلا مورد يصحّ فيه السلب إلّا ويصحّ فيه إيجاب العدول أو إيجاب سلب المحمول، فليس كما هو المشهور يصحّ السالبة بانتفاء الموضوع في نفسه دونهما؛ إذ لابدّ من تقرّر لموضوع السالبة في الأذهان العالية والسافلة حتّى تصحّ وتستقيم، فإذن تصحّ وتستقيم الموجبة المعدولة والموجبة السالبة المحمول أيضاً في ذلك المورد بعينه[1]، انتهى.

وعبارته صريحة في عدم الفرق بين السالبة المحصّلة والموجبة المعدولة في الاحتياج إلى الموضوع، ولكنّه قال في المنظومة تبعاً لمقاله المشهور:

سالبة المحمول إيجاباً تعد ... إذ ربط سلب ليس سلب الربط حد
فكان الإيجاب أخصّ، إذ لزم ... وجود موضوع له والسلب عم

وقال في شرح قوله: «والسلب عم» لصدقه بانتفاء الموضوع[2].

وممّا يلزم الأقدمين ما ذكروه في غير واحد من الموارد مِن أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، فإنّ هذا لا يستقيم في السوالب بناء على ما التزموا به من عدم تحقّق النسبة فيها، فإنّ لازم سلب الربط في السالبة وقطع الربط فيها هو عدم تحقّق

---

١. *الأسفار* ١: ١٧٣ (الحاشية) بيروت، مطبعة دار إحياء التراث العربي / ١٨٩١م.
٢. *شرح المنظومة*: ٥٢ (الحجرى).

الوصفيّة لمرحلة ما بعد العلم بها، إذ الوصفيّة متوقّفة على وجود الموضوع مع عدم التزامهم به في السالبة، والعلم بها وعدم العلم لا يصلح فارقاً بعد عدم اشتراط وجود الموضوع عندهم في السوالب.

وممّا يلزمهم أيضاً التزامهم بتلازم الموجبة المعدولة محمولها مع السالبة المحصّلة، مع أنّه لو صدقت السالبة المحصّلة مع انتفاء الموضوع لم تتحقّق الموجبة المعدولة؛ قطعاً لاشتراطها عندهم بوجود الموضوع، وهذا الإلزام وارد على القائلين بتربيع القضيّة أيضاً.

بقي الكلام فيما هو التحقيق من ملاك الفرق بين الموجبة المعدولة وبين السالبة المحصّلة، وقد بيّنّاه في المقام الأوّل مِن أنّ الفرق بينهما هو تأخّر مرتبة الموجبة المعدولة عن السالبة المحصّلة؛ ضرورة أنّ أوّل ما يتحقّق في نفس الأمر هو انتفاء المحمول المنتزع عنه النسبة السلبيّة، ويترتّب عليه عنوان عدميّ يجعل محمولاً في المعدولة، فمفاد السلب المحصّل هو انتفاء المحمول عن الموضوع وتحقّق النسبة السلبيّة بين المحمول والموضوع، ومفاد المعدولة هو ثبوت عنوان عدميّ للموضوع، فالمحمول في السالبة هو العنوان الوجودي، وفي المعدولة هو العنوان العدمي المنتزع من النسبة السلبيّة بين الموضوع والمحمول في السالبة المحصّلة، وهذا هو السرّ فيما تقدّم منّا في المقام الأوّل من رجوع أدلّة المانعيّة إلى السلب المحصّل لا الموجبة المعدولة، وأنّ مقتضى كونها على النحو الأوّل هو جريان البرائة، ومقتضى كونها على النحو الثاني هو الرجوع إلى قاعدة الاشتغال، فليس ما ذكرناه هنا من اشتراط وجود الموضوع في السالبة وأنّ مفادها تحقّق النسبة السلبيّة بين الموضوع والمحمول رجوعاً عمّا ذكرناه هناك كما ربّما يتوهّم فتبصّر.

إذا عرفت هذه المقدّمات الأربع فنقول: إنّ الموضوع المركّب من العرض وموضوعه

إذا كان متعلّقاً لتكليف عدميّ مثل: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة بمحضر من عمرو عند قيام خالد»، ونحو ذلك من القيود المأخوذة في موضوع الحكم أو متعلّقه، فالإكرام المقيّد بالقيود المذكورة كما يصدق عدمه بعدم تلك القيود، كذلك يصدق بانتفاء موضوعه وهو زيد، كما أنّه يصدق بانتفائه مع وجود موضوعه وتحقّق جميع قيوده.

وأمّا إذا كان متعلّقاً للتكليف الوجودي مثل: «أكرم زيدا يوم الجمعة الخ» فامتثال هذا التكليف وتطبيق المأتي به على المأموربه يتوقّف على تحقّق ما هو الموضوع بتمام القيود المأخوذة فيه، فلو كان أحد القيود عدميّاً لم يمكن إثباته باستصحاب عدمه الأزلي؛ وذلك لأنّه لا يخلو إمّا يقال: بتقرّر الماهيّات - كما هو مذهب بعض - وأنّ الماهيّات قبل وجودها متقرّرة على ما هي عليها في صقع العلم الربوبي، أو يقال: بعدم تقرّرها وأنّها لا شيء محض، وإنّما هي أُمور منتزعة عن الوجودات وأنّها كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، كما هو الحقّ بناء على أصالة الوجود.

فعلى الأوّل، فلو شكّ في اتصاف تلك الماهيّة بعدم عرض سواءٌ كانت متعلّقة للحكم التكليفي كالصلاة أو موضوعاً لمتعلّقه كالعالم الغير الفاسق أو متعلّقة للحكم الوضعي مثل حيضيّة دم المرأة القرشيّة بعد الخمسين، فلا يعقل جريان الاستصحاب في عدم اتصافها الأزلي بأن يقال: كانت تلك الماهيّة قبل وجودها غير متصفة وبعد وجودها عند الشكّ في اتصافها يستصحب عدم اتصافها الأزلي؛ وذلك لأنّ حالها في موطن تقرّرها أيضاً مشكوكة في اتصافها بالمشكوك وعدمه؛ ضرورة أنّ الماهيّات بناء على تقرّرها قبل وجودها متقرّرة على طبق حالاتها وعوارضها بعد الوجود، فليس لعدم الاتصاف حينئذٍ حالة سابقة حتّى يثبت بقائها بالأصل، فالمرأة المشكوكة في أنّها قرشيّة كما أنّها مشكوكة في كونها قرشيّة بعد وجودها، كذلك قبل وجودها وفي مقام تقرّرها الماهوي.

وأمّا على الثاني، فليس قبل وجود الماهيّة موضوع حتّى يصحّ السؤال بأنّه هل هو متصف بالعرض أم لا؟ وأنّ الوجود النعتي قبل وجود الموضوع هل هو متحقّق أم لا؟ وذلك لما تقدّم من أنّ مرتبة العدم النعتي كوجوده متأخّرة عن وجود الموضوع، وقبل وجوده لا موطن لأحدهما أصلاً، فكما لا يصحّ أن يحكم بوجود العرض قبل موضوعه على نحو النعتي، كذلك لا يصحّ ذلك بالنسبة إلى عدم العرض على نحو النعتي أيضاً، وهذا ليس من ارتفاع النقيضين في شيء، بل هذا معنى قولهم بجواز ارتفاعهما في المرتبة.

وسرّ ذلك ما قدّمناه من كون التقابل بين الوجود النعتي وعدمه بالعدم والملكة لا بالإيجاب والسلب، ومن المعلوم أنّ أحد المتقابلين بتقابل العدم والملكة إنّما يكون في مرتبة تحقّق وجود القابل لهما، وأمّا قبل وجوده فلا موطن لشيء منهما أصلاً.

ونزيد هنا توضيحاً بأنّ صدق القضيّة عبارة عن مطابقة القضيّة الحاكية للمحكي عنه وهو الواقع المخبر به والوعاء المناسب لتحقّق مدلول القضيّة الثابت في نفس الأمر سواء تصوّره متصوّر أم لا، تكلّم به أحد أم لا، فقبل وجود الموضوع في نفس الأمر لا رسم له ولا اسم ولا حقيقة له، فكيف يمكن أن يقال: باتصافه بعدم عرض، وليت شعري فما المراد بمرجع الضمير في اتصافه، فمع كونه عدماً محضاً كيف يعقل أن يرجع إليه الضمير ويشار إليه ويخبر عنه باتصافه بالعدم؟ وهل المعدوم يمكن أن يخبر عنه؟!

وأمّا الوجود الذهني فهو وإن كان يمكن باعتباره الإخبار عن المهيّة، ولهذا جعل صحّة الإخبار عن المعدوم دليلاً على الوجود الذهني للمهيّات، إلّا أنّه غير مفيد لما نحن بصدده؛ لما عرفت من أنّ مناط صدق القضيّة ليس إلّا مطابقتها مع الواقع

المحكي عنه، والوعاء المناسب لتحقّق مفادها سواء تصوّره متصوّر أم لا، لا ذاك الوجود التصوّري.

قال المحقّق السبزواري في حاشية الأسفار عند قول المصنّف: «وأيضاً يجوز نفي كلّ ما هو غير الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت، ما لفظه: يجوز نفي ما هو غير الثابت كالعدم والامتناع فإنّه يصحّ أن يقال: ليس المعدوم البحت له العدم وليس الممتنع له الامتناع؛ لأنّ المعدوم ليس له ذات وحقيقة حتّى يثبت له شيء، فاللاّشيء المحض يصحّ سلب ذاته وأحواله حتّى العدم والامتناع عنه، ومن هنا يقال: سلب الشيء عن نفسه في حال العدم جائز.

إن قلت: إذا سلب العدم عن المعدوم - مثلاً - فهو موجود.

قلت: سلب العدم شيء وإثبات الوجود شيء آخر، والمغالطة نشأت من اشتباه الحمل الأوّلي بالشايع، فعدم العدم نفسه بالأولى وإن كان وجوداً بالشايع.

وأيضاً لو فرض اقتضاء الوجود لم يكن بسلب العدم مقتضياً له، بل إنّما اقتضاء عدم خلوّ الواقع عن النقيضين، بل نقول: كما ليس له العدم ليس له الوجود، وكما ليس له الامتناع ليس له الإمكان - مثلاً - إذ ليس هنا شيء حتّى يثبت له شيء، انتهى كلامه رفع مقامه[1]، وهو صريح فيما ذكرناه.

فإن قلت: ما ذكرته من منع جريان الاستصحاب لإثبات العدم النعتي منافٍ مع تسالم الفقهاء إلّا من شذّ منهم في الحكم بالضمان باليد عند الشكّ في إذن المالك، وفي الحكم بعدم النسب عند الشكّ في تحقّقه، وهل هذا إلّا من جهة أصاله عدم تحقّق الإذن الثابت قبل اليد في الأوّل، وأصالة عدم تحقّق النسبة بالولادة - مثلاً - بين شخصين في مورد الشكّ بالعدم الأزلي في الثاني؟

---

١. انظر الأسفار ١: ١٧٣ (الحاشية) بيروت، مطبعة دار إحياء التراث العربي/١٨٩١م.

قلت: أمّا في مسألة الضمان فوجه القول به مع الشكّ في إذن المالك هو ما أشرنا إليه سابقاً في تقسيم موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها من أنّ الموضوع إذا كان مركّباً من عرضين لمعروضين لم يكن اعتبارهما في موضوعيّة الحكم إلّا باعتبار تقارنهما في الزمان، فيصحّ إحرازأحدهما بالأصل والآخربالوجدان، ففي هذه المسألة بعد فساد القول بالتمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة وعدم إمكان التمسّك بعموم أدلّه الضمان مع الشكّ في إذن المالك، وبعد بطلان قاعدة المقتضي والمانع، نقول: لا مانع من جريان استصحاب عدم الإذن من المالك، وليس ذلك من قبيل استصحاب العدم الأزلي، فإنّ موضوع الضمان مركّب من استيلاء الإنسان على مال الغيرمع عدم إذنه، فالاستيلاء عرض قائم بالمستولي، [و][1]عدم الإذن قائم بالمالك، وليس عدم الإذن من عوارض الاستيلاء ونعوته وصفاته، وإنّما اعتبارها في موضوع الضمان بملاحظة تقارنهما زماناً، فإذا كان عدم الإذن من المالك له حالة سابقة فلا مانع من الحكم ببقائه بالأصل، فيثبت به جزء الموضوع، والمفروض ثبوت جزئه الآخروهو تحقّق اليد بالوجدان فيحكم ظاهراً بالضمان، وهذا الوجه هو المترائي من عبائرالفقهاء سيّما *جامع المقاصد*[2] في حكمهم بالضمان في هذه المسألة، ولا إشكال فيه لما ذكرنا، ويكون من قبيل استصحاب عدم موت المورث إلى زمان إسلام الوارث لإثبات إرثه منه فيما علم تاريخ موت الوارث فقط، كما لا يخفى.

وأمّا في مسألة الشكّ في النسب فالظاهرمن الشيخ[3] (قدّس سرّه) وإن كان تسالمهم على البناء على عدم النسب عند الشكّ، وعليه بنى الحكم بعدم حيضيّة دم المرأة التي يشكّ في قرشيّتها بعد الخمسين، ولكن الملاك في تسالمهم يمكن

---

١. اثبتناه لاستقامة العبارة.

٢. *جامع المقاصد* ٦: ٢٠٨.

٣. *المبسوط* ١: ٤٢، لاحظ كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ٣: ١٤٨..

أن يكون من جهة بناء العقلاء على عدم الانتساب بين شخصين إلّا مع العلم بثبوته بينهما، وهذه السيرة ثابتة بينهم لأصل حفظ الأنساب، ولا ربط له باستصحاب العدم الأزلي، مضافاً إلى إمكان جريان الاستصحاب من غير توقّف على صحّة الاستصحاب في العدم الأزلي في بعض موارد الشكّ في النسب.

وتوضيح ذلك أنّ من عمدة موارد الشكّ في النسب هو باب الميراث، وفي كثير من موارده يكون الأثر مترتّباً على الوجود أو العدم المحمولي لا النعتي، فإنّ أرباب الإرث ينقسمون إلى الفروع -وهم الأولاد-، والأُصول -وهم الآباء والأُمّهات-، والحواشي - وهم الإخوة والأخوات والأعمام والأخوال ونحوهم-، ولا شبهة في إجراء الاستصحاب عند الشكّ في النسب في القسم الأوّل في الجملة كما إذا شُكّ في كون زيد ولداً للميّت مع وجود أولاد معلومين له، فإنّ الأثر هنا مترتّب على أصل وجود ولد سوى الموجودين، فإنّه على تقدير وجوده ينقص سهامهم، وهذا من آثار أصل وجود الولد لا كون هذا ولداً على نحو كان الناقصة فيصحّ استصحاب عدم الولد للميّت سوى الموجودين لإثبات عدم نقص في حظّهم من الإرث.

نعم، لا يثبت به عدم كون المشكوك ولداً للميّت لإثبات عدم إرثه منه، لكنّه لا حاجة إلى ذلك ولا ثمرة مهمّة فيه، فإنّ العمدة هو إثبات عدم نقصان حظّ الموجودين وهو ثابت باستصحاب عدم الولد على نحو ليس التامّة وإن كان منشأ الشكّ كون الموجود ولداً، ومن هذا القبيل ما إذا شكّ في كون الموجود ولداً لإثبات عدم الحجب عن الطبقة الثانية، فإنّ إرث الإخوة متوقّف على عدم وجود ولد للميّت، لا على عدم كون الموجود ولداً له. وكذا فيما كان للميّت أبوان وشكّ في كون الموجود ولداً له، فإنّه لا بأس بأصالة عدم الولد له لإثبات الثلث للأُمّ.

وأمّا في طرف الحواشي فلا بأس بالاستصحاب فيما كان المشكوك ممّن

يحتمل ولادته بعد ولادة الميّت وكونه على تقدير قرابته معه أصغر منه؛ إذ يتصوّر حينئذٍ حالة سابقة لعدم تحقّق الحاشية، مثلاً لو شكّ في كون الموجود أخاً للميّت مع كونه أصغر من الميّت، فيقال: كان الميّت ولم يكن له أخ، فيستصحب عدم وجود الأخ له لإثبات عدم حجب الأُمّ عن الثلث الذي هو النصيب الأعلى لها أو لإثبات عدم حجب الأعمام عن أصل الإرث، ويقال للأوّل: حجب النقصان، وللثاني: حجب الحرمان، فإنّ كلا الحجبين من آثار أصل وجود الإخوة لا كون الموجود أخاً.

نعم، لا وجه لإجراء الاستصحاب عند الشكّ في كون الموجود من الأُصول كالمشكوك كونه أباً للميّت إلّا بناء على صحّة استصحاب العدم الأزلي الذي عرفت فساده.

والسرّ في الفرق بين الأُصول وبين الفروع وبعض الصور في الحواشي - على ما عرفت - هو وجود الأُصول قبل وجود الإنسان دائماً، فلا يمكن فرض الحالة السابقة للعدم المحمولي ومفاد ليس التامّة، بخلاف الفروع والحواشي، لوجود الحالة السابقة في الفروع وإمكان فرضها في الحواشي كما تقدّم بيانه. وعلى هذا فيشكل الحكم في المشكوك كونه من الأُصول من جهة الميراث، إلّا أن يثبت ما تقدّم من بناء العقلاء في خصوص باب النسب مطلقاً.

إذا تمهّد ذلك فلنعد إلى ما كنّا فيه من مسألة اللباس المشكوك فيه، وتشخيص أنّ الحكم في ما لا يؤكل من أيّ قبيل؟

فنقول: قد تقدّم سابقاً أنّ كلّ عرض إذا أُخذ قيداً لموضوع ذي حكم فله إضافة أوّليّة إلى محلّه وموضوعه، وإضافة ثانويّة بالقياس إلى ملابسات الموضوع، وذلك كالطهارة الحدثيّة، فإنّ لها إضافة أوّليّة إلى المصلّي الذي هو محلّها ويلزمها إضافة ثانويّة إلى الصلاة؛ ضرورة أنّ لازم كون المصلّي في حال الصلاة طاهراً كون

صلاته واقعة في حال الطهارة، فجميع القيود المعتبرة في الصلاة يتحقّق فيها هاتين الإضافتين كما تقدّم بيانه.

وإنّما الكلام هنا في أنّه يمكن اعتبار القيد في الصلاة باعتبار إضافته الأوّليّة التي بينها وبين المصلّي، ويمكن اعتباره باعتبار الإضافة الثانويّة بينها وبين نفس الصلاة، فعلى النحو الأوّل يمكن جريان الاستصحاب فيه، كما في اعتبار الطهارة في الصلاة حيث إنّها معتبرة باعتبار إضافتها الأوّليّة إلى المصلّي، ولهذا الإشكال في صحّة استصحابها، وعلى الثاني فلا يجري الاستصحاب إلّا على القول بالأصل المثبت، لعدم تحقّق الحالة السابقة، إلّا على نحو العدم الأزلي، فهل المقام - وهو مسألة ما لا يؤكل - من قبيل الأوّل أو من قبيل الثاني؟ وهذا ما وعدنا بيانه سابقاً، فنقول:

إنّ لوصف «ما لا يؤكل لحمه» إضافة إلى اللباس لكونه من أجزائه، وإضافة إلى المصلّي لكونه لابساً له، وإضافة إلى الصلاة لكونها واقعة فيها، فهل مقتضى أدلّة المانعيّة هو بلحاظ الإضافة الأُولى أو الثانية أو الثالثة؟

ظاهر جملة من الأدلّة هو كونه قيداً للصلاة مثل قوله (عليه السلام) في الموثّقة: «لا تجوز الصلاة في شيء من غير المأكول وأنّ الصلاة فيه فاسدة»[1]. وهكذا النواهي الغيريّة الواردة في المقام المنتزعة عنها القيديّة مثل: «لا تصلّ في شيء من غير المأكول»[2]. وكذا ما ورد في موارد خاصّة ممّا لا يؤكل مثل النهي عن الصلاة في الفنك[3] [4] ونحوه، فإنّ ظاهر الجميع كون «ما لا يؤكل» منهيّاً عنه باعتبار وقوع الصلاة فيه ومرجعه إلى كون عدم ما لا يؤكل مأخوذاً قيداً للصلاة ونعتاً وظرفاً لها،

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ١. والعبارة مذكورة بالمعنى.

٢. لاحظ *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

٣. لاحظ *الوسائل* ٤: ٣٥٠ ب ٤ من أبواب لباس المصلّي.

٤. الفنك -كعسل-: دويبة بزيّة غيرمأكولة اللحم يؤخذ منها الغرو، ويقال: إن فروها: طيب من جميع أنواع الفراء يجلب كثيراً من بلاد الصقالبة ... *مجمع البحرين* ٥: ٢٨٥ (فنك)، *القاموس المحيط* ٣: ٣١٦ (فنك).

أمّا كونه قيداً للمصلّي فلم يحتمله أحد، وأمّا كونه قيداً للباسه فيمكن استظهاره من كلّ من عبّر بشرطيّة المأكول وهو الظاهر من *المنتهى*[1] لكن مع اختصاص الشرطيّة بالساتر، وقد تقدّم ما فيه من الإشكال من وجوه:

منها: إرجاع المانعيّة إلى الشرطيّة، وقد تقدّم فساده ثبوتاً وإثباتاً.

ومنها: اختصاص الشرطيّة بالساتر وقد تقدّم عدم الاختصاص به.

ومنها: جعل القيد قيداً للباس مع ظهور الأدلّة في كونه قيداً للصلاة.

نعم، ربّما يتوهّم من المروي عن الرضا (عليه السلام) كونه قيداً للملبوس، وفيه: «**لا تلبسون ما لا يؤكل فتصلّون فيه**»[2]. وجه التوهّم أنّ النهي تعلّق بلبس غير المأكول في حال الصلاة، فيكون المعتبر فيها عدم كون اللباس في حالها من غير المأكول.

وفيه منع واضح؛ **أمّا أوّلاً**؛ فلأنّ الظاهر بقرينة قوله (عليه السلام): «فتصلّون فيه» هو كونه مثل سائر النواهي في أدلّة الباب دالّاً على اعتبار عدم كون الصلاة فيها، ومع الغضّ عن دعوى ظهوره في ذلك فلا أقلّ من كونه موجباً لإجمال صدر الرواية وانهدام ظهوره.

وأمّا ثانياً؛ فلأنّه لو سلّمنا ظهوره في ذلك فهو معارض مع ما تقدّم من النواهي الغيريّة العامّة، وظاهر النهي في الموثّقة، وما ورد في الموارد الخاصّة كما تقدّم، ولا ريب في أنّ الترجيح للثاني؛ لأكثريّتها وأقوائيّة ظهورها، فلا محيص عن الالتزام بكونه قيداً للصلاة. وعليه فلو شكّ في وقوع الصلاة من أوّلها في ما لا يؤكل، فلا يصحّ التمسّك لإثبات صحّة الصلاة بالاستصحاب بتقريباته المتقدّمة كما أوضحناه.

---

١. *المنتهى* ٤: ٢٣٦، الفرع الثالث.

٢. لاحظ *المستدرك* ٣: ٢٠٠ ب ٥ من أبواب لباس المصلّي ح ١. وفيه: «ولا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه»، والخبر عن أبي عبد الله وأبي الحسن (عليهما السلام).

وكذا لو شكّ في وقوعها في الأثناء كما لو شكّ في وقوع شعرات من السنّور على لباسه في أثناء الصلاة، فإنّك بعد ما عرفت من عدم الفرق بين القاطع والمانع على ما فرّق بينهما الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه)[1] فعدم المانع إنّما يلاحظ بالنسبة إلى أجزاء الصلاة من غير اعتبار وحدة لها ولا اعتبار جزء صوريّ، فكلّ جزء من الأجزاء يعتبر المانعيّة بالنسبة إليه مستقلاً، وقد تقدّم أنّ استصحاب عدم وقوع المانع حينئذٍ يكون من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، واستصحاب الهيئة الاتصاليّة غير جارية، لعدم ترتّب الأثر عليها - كما تقدّم بيانه - وإن كان سليماً عمّا يتوهّم من عدم جريانه لكونها تدريجيّة غير قابلة للبقاء؛ وذلك لأنّ حالها في ذلك حال سائر التدريجيّات في كونها قابلة للاستصحاب كما قرّر في محلّه.

هذا مضافاً إلى تسليم الشيخ (قدّس سرّه) عدم كون غير المأكول من قبيل القاطع فلا وجه لاعتبار الهيئة الاتصاليّة بالنسبة إليه.

هذا تمام الكلام في المقام الثالث، وقد ثبت فيه عدم جريان الاستصحاب، وبه تمّ الكلام في البحث عن اللباس المشكوك فيه، وقد فرغ من تسويده وتقريره مؤلّفه الفقير إلى رحمة ربّه محمّد تقي بن محمّد الآملي (آتاه الله ما يؤمّله في الدنيا والآخرة) في شهر جمادى الأُولى سنة ألف وثلاث مأة وأربع وأربعين من الهجرة في بلدة الغري السري، والحمد لله أوّلا وآخراً.

---

١. *فرائد الأصول* (الرسائل) ٣: ٢٥٥ و تقدّم في ص: ٣٨٣..

[الأمر الخامس: أن لا يكون ذهباً للرجال]

[الأمر] الخامس: ممّا يشترط في لباس المصلّي أن لا يكون ذهباً للرجال،

وهذه المسألة في الجملة إجماعيّة، بل ممّا قامت الضرورة عليها، لكن مع قطع النظر عن ذلك يقع الكلام في مقامات:

المقام الأوّل: في صحّة الاستدلال عليها بحرمة لبسه وجعلها موجبة لفساد الصلاه فيه.

وهذا توهّم فاسد؛ ضرورة عدم استلزام حرمة شيء في الصلاة لبطلانها ما لم يرجع إلى النهي عن نفس الصلاة.

[المقام] الثاني: الاستدلال على الفساد من ناحية وجوب الستر بأن يقال: إنّ التستّر من الشرائط المعتبرة في الصلاة، ومع حرمة الستر بالذهب فالتستّر به إتيان للشرط المأمور به على الوجه المحرّم، فتكون الصلاة منهيّاً عنها بشرطها، والنهي عنها موجب لبطلانها.

وفيه ما لا يخفى؛ ضرورة أنّ وجود الشرط على النحو المنهي عنه غير موجب لتعلّق النهي بالمشروط حتّى يوجب بطلانه، فإنّ اللّازم من الاشتراط هو لزوم إتيان

الأجزاء المأموربها في حال وجود الشرط، وأمّا إنّ الشرط يعتبرأن يكون محلّلاً أو محرّماً فهو أجنبيّ عن الاشتراط.

نعم لوكان الشرط في نفسه عباديّاً يكون النهي عنه في نفسه موجباً لفساده، فيلزم فساد المشروط من جهة الإخلال بالشرط، لا من جهة استلزام النهي عنه فساد المشروط، وقد حقّقنا البحث عن ذلك في الأُصول، ولا يقتضي عباديّة المشروط كون شرطه أيضاً عباديّاً لا حدوثاً ولا بقاءاً كما هو واضح، إلّا أن يدلّ دليل على عباديّته بالخصوص كما في الطهارات الثلاث.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الساترمنحصراً بالذهب أوكان على المصلّي ثياب متعدّدة بعضها حلال وبعضها حرام، فإنّه لو قيل بالبطلان لأجل حرمة التستّر لم يكن وجه للفرق؛ لكون التستّرفي صورة تعدّد اللباس مستنداً إلى الجميع على حدّ سواء، إذ ليس استناد الستر إلى بعضها أولى من بعض حتّى يقال: إنّ الستروقع بالمحلّل دون المحرّم أو بالعكس، لكنّك عرفت فساد أصل الاستدلال.

[المقام الثالث]: الاستدلال على الفساد بقاعدة عدم جوازاجتماع الأمروالنهي بأن يقال: إنّ التستّرواجب ولبس الذهب حرام، فإذا اجتمع المأموربه مع المنهي عنه وقلنا: بعدم جوازاجتماعهما وغلبة جانب النهي كان الستر المأتي به حراماً، فتبطل الصلاة حينئذٍ من جهة فساد شرطها.

وأمّا تحقّق ملاك باب اجتماع الأمروالنهي في المقام فممّا لا يخفى، فإنّ ملاكه تعلّق الأمروالنهي بعنوانين بينهما عموم من وجه المقتضي لاجتماعهما في مورد الاجتماع وهذا الملاك متحقّق في المقام؛ ضرورة أنّ لبس الذهب المحرّم شامل لغير الساتر كالقلنسوة والجورب، والسترمطلق بالنسبه إلى غيرالذهب فيجتمعان في التستّربالذهب.

وفيه: إنّه بناء على امتناع اجتماع الأمروالنهي إمّا من جهة عدم إجداء تعدّد

الجهة بناء على كون التركيب في مجمع العنوانين اتحادياً كما في الجنس والفصل، و إمّا من جهة عدم القدرة على الامتثال بناء على كون التركيب انضمامياً كما في المادّة والصورة حيث إنّه بناء عليه وإن لم يكن مانعاً عن الاجتماع من الجهة الأُولى، إلّا أنّه لا يصحّ الإتيان بالمجمع من الجهة الثانية؛ ضرورة أنّ المجمع لكونه منهيّاً عنه غير مقدور عليه شرعاً، والممتنع الشرعي كالعقلي، فإطلاق الأمر بالعنوان المأمور به لا يشمل الفرد المنهي عنه، لسلب القدرة عنه ولو مع المندوحة، وتفصيل الكلام موكول إلى الأُصول.

ولكن ذلك لا يوجب فساد الصلاة في المقام، لما عرفت من عدم كون حرمة الشرط موجباً لفساد المشروط، وهذا بخلاف ما لو كان متعلّق النهي بنفسه متعلّقاً للأمر العبادي كما في الصلاة في المكان المغصوب حيث إنّ الكون الصلاتي ممّا تعلّق به النهي.

[المقام] الرابع: في الاستدلال للفساد بالأخبار الواردة في المقام:

فمنها: خبر موسى بن أكيل عن الصادق (عليه السلام): «**جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه**»[1].

ومنها: موثّق عمّار عنه (عليه السلام): «**لا يلبس الرجل الذهب، ولا يصلّي فيه، لأنّه من لباس أهل الجنّة**»[2].

ومنها: خبر جابر الجعفي عن أبي جعفر (عليه السلام): «**يجوز للمرأة لبس الديباج - إلى أن قال - ويجوز أن تتختّم بالذهب وتصلّي فيه، وحرّم ذلك على الرجال**»[3].

وفي معناها روايات أُخر[4]، فلابدّ من التكلّم فيها وفي مقدار دلالتها، فنقول: أمّا

---

١. *الوسائل* ٤: ٤١٤ ب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥.

٢. *الوسائل* ٤: ٤١٣ ب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٤.

٣. *المستدرك* ٣: ٢١٨ ب ٢٤ من أبواب لباس المصلّي ح ٥.

٤. راجع *الوسائل* ٤: ٤١٢ ب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي.

اعتبارها سنداً فممّا لا ينبغي الارتياب فيه؛ لأنّ فيها الموثّقات، مع الاطمئنان بما رواه جابر مضافاً إلى عمل الأصحاب عليها من غير خلاف ظاهر.

وأمّا من حيث الدلالة فيقع الكلام في جهات:

الأُولى: في مقدار دلالتها فنقول: قد تقدّم في مبحث «ما لا يؤكل» عدم جواز الصلاة فيه ولو كان محمولاً؛ وذلك بدلالة موثّقة ابن بكير[1] المذكورة فيها العظم والروث، وتقدّم هناك اختيار الاتساع في الظرفيّة، ولكن في المقام لا موجب للالتزام به، فاللّازم من حرمة الصلاة في الذهب هو بطلانها إذا وقعت فيه بنحو يصدق معه اللبس.

نعم، لا يشرط كونه ساتراً، فيشمل مثل الخاتم والسيوف والخناجر والسكّين، بل والسلسلة التي تعلّق عليها الساعة ونحوها إذا كان لابساً لها على ما هو المعمول عند العرف لا حاملاً لها على أيّ نحو، وقد استثني ممّا ذكرنا السيوف والخناجر ونحوهما من أنواع السلاح بما ورد من نفي البأس عنها فيبقى الباقي تحت عموم المانعيّة.

الجهة الثانية: إنّ الظاهر عدم الفرق في بطلان الصلاة بلبس الذهب بين ما كان مطرّزاً أو مموّهاً أو مفتولاً منه أو مصنوعاً منه؛ لأنّ المعيار هو صدق لبس الذهب عرفاً وهو صادق في الجميع، بل المتعارف منه هو المموّه منه والمطرّز به، فالمناقشة في التمويه به ممنوعة.

الجهة الثالثة: لو صلّى فيه جاهلاً أو ناسياً فهل تصحّ صلاته أو تجب الإعادة؟ فالمشهور على عدم الوجوب في صورة النسيان.

وتحقيق ذلك يحتاج إلى بسط في الكلام، فنقول: أمّا جواز الصلاة في المشكوك منه مع الالتفات بكونه مشكوكاً فالأقوى جواز الصلاة فيه لعين ما تقدّم في المشكوك من غير المأكول من البرائة وقاعدة الحل.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي ح ١. وتقدّم تخريجها مراراً.

وأمّا الكلام في وجوب الإعادة بعد تبيّن كونه ذهباً مع تحقّق الشكّ في حال الصلاة والاعتماد على أصالة البرائة وقاعدة الحلّ فالأقوى وجوبها كما تجب في المشكوك في كونه غير المأكول أيضاً؛ وذلك لما تقرّر في الأُصول من عدم إجزاء الأمر الظاهري عن الواقع.

وأمّا الحكم في ما لو صلّى ناسياً في الذهب فالأقوى أيضاً وجوب الإعادة وإن كان المشهور - كما عرفت - على عدم الوجوب سواء قلنا: بكون النهي عن الصلاة فيه غيريّاً كاشفاً عن مانعيّة الذهب وتقيّد مطلوبيّة الصلاة بعدمه - كما في غير المأكول - أو قلنا: بكون النهي فيه نفسيّاً وأنّ الفساد إنّما هو من جهة النهي في العبادة.

أمّا على الأوّل فواضح؛ ضرورة أنّه بعد التذكّر يتبيّن أنّه ما أتى بما هو المطلوب فيجب عليه الإتيان به.

وأمّا على الثاني فربما يقال: بعدم وجوب الإعادة من جهة أنّ البطلان مستند إلى النهي النفسي عن العبادة، ومن المعلوم عدم صحّة تعلّق النهي بالناسي فلا موجب للبطلان.

ولكن الأقوى وجوب الإعادة على هذا المبنى أيضاً؛ لأنّ البطلان حينئذٍ ليس معلولاً للنهي بل متلازم معه، فيكفي في الحكم به وجود ملاك النهي وإن ارتفع خطاباً.

نعم، لو كان النهي مرتفعاً عن الناسي ملاكاً وخطاباً لكان لما ذكر وجه.

وتوضيح ذلك أنّ فساد الصلاة وحرمة لبس الذهب كلاهما ناشيان عن ملاك واحد وهو المبغوضيّة الذاتيّة المستتبعة لهما، فهما معلولان لعلّة واحدة وليس بينهما سببيّة ومسبّبيّة، فزوال النهي بسبب النسيان لا يوجب انتفاء الفساد.

وأمّا القول بصحّة الصلاة اعتماداً على صحيحة «لا تعاد» فمشكل من جهة

الإشكال في شمولها للقيود العدميّة؛ لانصرافها إلى القيود الوجوديّة مثل الأجزاء والشرائط كما ذكر جملة منها في المستثنى كالوقت والقبلة والطهور، وتحقيق الكلام في ذلك في باب الخلل.

[الأمر السادس: أن لا يكون حريراً محضاً للرجال]

[الأمر] السادس: ممّا يشترط في الساتربل في مطلق لباس المصلّي أن لا يكون حريراً محضاً للرجال، والحكم فيه في الجملة إجماعيّ، والجهات المتقدّمة في الذهب تأتي هاهنا من عدم إمكان استفادة البطلان من حرمة اللبس ذاتاً، ولا من النهي في العبادة، ولا من باب اجتماع الأمر والنهي، وانحصار دليل البطلان بالأخبار الواردة في المقام، [و] وقوع البحث في الأخبار من الجهات المتقدّمة في بطلان الصلاة في الذهب، ونزيد هنا البحث في جهات:

الأُولى: المستفاد من جملة من الأخبار فساد الصلاة في الديباج أيضاً. قال الأُستاد (دامت بركاته): إنّ موضوع الديباج منتف في هذه الأعصار وكان من نبات شبيه بالقطن أرقّ من الحرير وأغلا منه، يعمل منه الثياب سابقاً قد انقطع بذره، وقال: كان لانقطاعه تاريخ عجيب من حيل الإفرنج.

أقول: لم نطلع على هذا التاريخ العجيب ولكن ما ذكره أهل اللغة مخالف مع ما أفاده، فعن المغرب[1]: الديباج الثوب الذي سداه أو لحمته إبريسم، وعندهم اسم للمنقّش.

---

١. *المغرب* ١: ٣٧١: مادة «ريح».

وعن مجمع البحرين[١] بعد أن ذكر أنّ الديباج ثوب سداه أو لحمته إبريسم، قال: وفي الخبر: «لا تلبسوا الحرير والديباج» يريد به الاستبرق وهو الديباج الغليظ.

وقال في *الوافي*[٢]: الديباج يقال للحرير المنقوش، فارسيّ معرّب، وكان الحرير يطلق على ما لا نقش له، ويقابله الديباج، انتهى.

وكيف كان، فلو كان المراد منه ما ذكره أهل اللغة فلا ينبغي الارتياب في بطلان الصلاة فيه، لورود النصّ عليه بالخصوص مع كفاية ما دلّ على البطلان في الحرير لكونه قسماً منه.

وأمّا ما ذكره الأُستاد فلو كان هو المراد من الديباج فلا يترتّب عليه ثمرة مهمّة لعدم ما يسمّى بالديباج بذلك المعنى في هذه الأعصار.

الجهة الثانية: اختلف الأصحاب (رضوان الله عليهم) في ما لا تتمّ الصلاة فيه من الحرير؛ فعن المشهور صحّتها فيه، وعن القدماء كالمفيد[٣] والصدوق[٤] وابن الجنيد[٥] الحكم بالمنع.

ويدلّ على الجواز رواية الحلبي عن الصادق (عليه السلام) قال: «**كلّ ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكّة الإبريسم والقلنسوة والخفّ والزنّار[٦] يكون في السراويل ويصلّى فيه**»[٧].

وتضعيفها سنداً بوجود أحمد بن هلال في سندها ضعيفٌ باعتماد الأصحاب على رواياته وإن لم يعتمدوا على رأيه، وأمّا من جهة الدلالة فقد قال الأُستاد أنّ فيها احتمالين:

---

١. *مجمع البحرين* ٢: ٦٩٢.

٢. *الوافي* ٧: ٣٢٤ مع اختلاف.

٣. *المقنعة*: ٧٢ وهو مخالف لما ذهب إليه الماتن، ولكن في موضع آخر بالمنع: ١٥٠.

٤. *الفقيه* ١: ٢٦٤ ذيل ح ٨١٤.

٥. نقله عنه العلّامة في *المختلف* ٢: ٨٠..

٦. الزنار والزنارة: ما يلبسه الذمي يشدّه على وسطه (لسان العرب ٤: ٣٣٠).

٧. *الوسائل* ٤: ٣٧٦ ب ١٤ من أبواب لباس المصلّي ح ٢.

الأوّل: أن يكون المراد بما لا تجوز الصلاة فيه هو الأجناس التي منعت الصلاة فيها كغير المأكول والذهب والحرير.

الثاني: أن يكون المراد به ما لا تتمّ الصلاة فيه فيكون قوله (عليه السلام): «**مثل التكّة**» بياناً له.

وعلى الثاني فجنس ما لا تتمّ الصلاة معه وإن لم يكن مذكوراً في الرواية، إلّا أنّ القدر المسلّم شموله للحرير بقرينة المثال.

أقول: كأنّه (دام بقاؤه) لاحظ الرواية في نسخة *الجواهر*[1] بحذف كلمة «وحده» فذكر فيها الاحتمالين، وأمّا مع وجودها في الرواية فلا مساغ للاحتمال الأوّل كما هو واضح.

ويدلّ على المنع صحيحة محمّد بن عبد الجبّار قال: كتبت إلى أبي محمّد (عليه السلام) أسأله: هل يصلّى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب (عليه السلام): «لا تحلّ الصلاة في حرير محض»[2].

ومثلها صحيحته الأُخرى إلّا أنّ فيها ذكر السؤال عمّا لا تتمّ الصلاة فيه من غير المأكول مع الجواب بأنّه: «إذا كان ذكيّاً فلا بأس»[3].

قال الأُستاذ: الظاهر أنّهما رواية واحدة إلّا أنّه لمكان تقطيعها يذكر كلّ فقرة منها في الموضع المناسب لها، والمنقول عن بعض السادة من أهل أصفهان وجود أصل نسخة المكاتبة عنده الذي كان الجواب فيها بخطّ العسكري (عليه السلام) وأنّه ذكر فيها نحو من خمسة عشر إلى عشرين سؤالاً.

وكيف كان فهي من حيث السند صحيحة ودلالتها على المنع ظاهرة، وقد ذكر

---

١. *الجواهر* ٨ : ٢٠٣.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٦٨ ب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٢.

٣. *الوسائل* ٤: ٣٧٧ ب ١٤ من أبواب لباس المصلّي ح ٤، مع اختلاف.

في *الجواهر*[١] في تأويلها بما يمكن الجمع بينها وبين رواية الحلبي[٢] وجوه كلّها مخدوشة كما يظهر ذلك من التأمّل فيها، مثل قوله (قدّس سرّه): المراد بقوله: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» هو الثوب الحرير، لا ما لا تتمّ به الصلاة، بل ادّعى أنّ المنصرف من الحرير المحض هو الثوب الساتر[٣].

وهذا كما ترى مع أنّه دعوى ممنوعة، فاسد؛ ضرورة عدم صحّة السؤال عمّا لا تتمّ به الصلاة، والجواب بعدم صحّة الصلاة في الساتر لكون الجواب أجنبيّاً عن السؤال.

وقد يناقش في صحيحته الأُخرى باشتمالها على الحكم الصادر تقيّة - أعني حلّيّة الصلاة في غير المأكول إذا كان ذكيّاً - وهو لا يجامع الحكم بالبطلان فيما لا تتمّ به الصلاة المخالف للتقيّة؛ إذ لو كان المقام مقام التقيّة لكان اللّازم إعمالها في الجميع، فيصير هذا منشأً لقدح الرواية.

وفيه: ما لا يخفى، لحصول التقيّة باختلاف القول وشتات الرأي وهو يحصل بذكر حكم موافق لهم وحكم مخالف، وهذا المعنى غير عزيز في الأخبار.

وكيف كان فالإنصاف عدم طروّ الخدشة في الصحيحة، فلو صحّ في رواية الحلبي عموم لكي يشمل ما لا يتمّ من الحرير والذهب وغير المأكول لالتزمنا بتخصيص عمومها بصحيحة ابن عبد الجبّار في مورد الحرير، وبما دلّ على فساد الصلاة فيما لا تتمّ به من غير المأكول لكونها أخصّ، وإن كان يشكل ذلك لصريح رواية الحلبي في الحرير من جهة المثال المذكور فيها، فلا يمكن أن يعامل معها معاملة العام، بل يقع المعارضة بينها وبين الصحيحة، وترجيح رواية الحلبي بكونها مشافهة والصحيحة مكاتبة مشكل، كترجيح أحدهما على الآخر بعمل القدماء؛ إذ لم يثبت كون عملهم

---

١. *الجواهر* ٨: ٢٠٤.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٧٦ ب ١٤ من أبواب لباس المصلّي ح ٢.

٣. *الجواهر* ٨: ٢٠٦ والعبارة هكذا: بل يمكن منه دعوى ارادة الثوب ونحوه من الحرير في الصحيحين.

على وفق أيّ واحد منهما، فالمسألة لا تخلو عن إشكال.

مسألة: استثني من عدم الجواز لبس الحرير عند الضرورة لبرد أو حرّ ونحوهما.

وقد استدلّ له بعمومات الأخبار الدالّة على ثبوت الترخيص في المحرّمات عند الاضطرار، مثل قولهم (عليهم السلام): «ليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»[1]، وقوله (عليه السلام): «كلّما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر»[2]، وحديث الرفع المشتمل على «ما لا يطيقون»[3].

لكنّه يقع الإشكال في أنّ الاضطرار الموجب لجواز لبس الحرير عرفيّ، فيكفي حينئذٍ في الجواز كون المكلّف في ضيق من تركه، وليس المراد البالغ إلى مرتبة العجز العقلي.

هذا مع أنّه لا يلتزمون بهذا المقدار من الاضطرار في جواز الإقدام على ما يخالف الأحكام الواقعيّة، فلو كان المكلّف في ضيق من ترك شرب الخمر - مثلاً - لم يجز له شربها ولم يفت فقيه بالجواز، فلابدّ من بيان ميزان للاضطرار جامع لجميع الأفراد وهو في غاية الإشكال.

وأمّا التمسّك بقوله (عليه السلام): «ما غلب الله عليه الخ»، فغير مفيد؛ ضرورة أنّ مورده هو ما إذا لم يكن للعبد اختيار في إتيان المكلّف به من جهة النسيان أو الإغماء الغير الاختياري ونحوه كالحيض الغير الاختياري المانع من الصلاة، فلا يصحّ الاستدلال به لجواز لبس الحرير بهذا المقدار من الاضطرار الغير البالغ إلى حدّ سلب الاختيار.

---

١. *الوسائل* ٥: ٤٨٢ ب ١ من أبواب القيام ح ٦ و ٧، وهذه قاعدة كلية وليست منحصرة بالروايات بل هناك آيات: كآية ٣٣ من سورة الأحزاب وآية ١١٩ من سورة الأنعام، وروايات، منها: *الوسائل* ٢: ٥١٥ ب ١٩ من أبواب غسل الميت ح ١. وكذا ٣١: ٤٨٥ ب ٤٥ من أبواب النجاسات ح ٧، وكذا ٤: ٣٣٦ ب ١٦ من أبواب القبلة ح ٧. وغيرها.

٢. هذا الحديث وارد في موارد متعددة منها: *الكافي* ٣: ٤١٣ ح ٧، وكذا *الوسائل* ٨: ٢٦٠ ب ٣ من قضاء الصلوات ح ٧ و ٨، وغيرها.

٣. *الخصال*: ٤١٧ ح ٩، *والبحار*: ٣٠٣ ح ١٤، *الكافي* ٢: ٤٦٣ ح ٢ و ١، *الوسائل* ١٥: ٣٦٩ ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ح ١.

وحاصل الكلام أنّ هاهنا أُموراً ثلاثة طوليّة:

أحدها: الحرج وهو بمعنى المشقّة.

وثانيها: الاضطرار العرفي المدلول عليه بحديث الرفع ونحوه وهو المشقّة البالغة إلى درجة لا تتحمّل عادة.

وثالثها: الاضطرار العقلي وهو البالغ إلى درجة لا يتمكّن المكلّف من امتثال التكليف بسبب سلب القدرة عنه.

أمّا الحرج فالقدر الموجب منه لترك الواجب هو ما حدّد في الوضوء في باب المسح على المرارة، ومن المعلوم أنّ هذا القدر غير مبيح لفعل المحرّمات، فيقع الإشكال في كيفيّة اختلافه قدراً في المقامات بعد مفروغيّة حكومة أدلّته على أدلّة الأحكام الواقعيّة مطلقاً من غير فرق بين الواجبات والمحرّمات.

والحاصل أنّ هنا أُموراً لابدّ من التوفيق بينها:

الأوّل: تحكيم أدلّة الحرج على أدلّة الأحكام مطلقاً.

الثاني: تحديد حدّه في أدلّته بما يوجب انتقال التكليف من المسح على البشرة إلى المسح على المرارة.

الثالث: بداهة عدم كفاية هذا المقدار في إباحة المحظورات.

ويمكن الجمع والتوفيق بين هذه الأُمور بملاحظة أهمّيّة الأحكام الواقع فيها الحرج، كما سيأتي بيانه في الاضطرار العرفي وإن كان لا يخلو عن إشكال.

وأمّا الاضطرار العرفي، فيقع الإشكال المذكور فيه أيضاً؛ ضرورة أنّ المشقّة البالغة إلى درجة لا تتحمّل عادة لو صارت موجبة لاستباحة لبس الحرير، فمن المعلوم أنّ تلك الدرجة من المشقّة غير مبيحة لشرب الخمر ولو كان الرافع لها منحصراً بشرب الخمر. ويمكن التفصّي هاهنا باختلاف الأحكام من حيث الاهتمام بها عند الشارع،

فتختلف درجات الاضطرار باختلاف أنواع ما وقع فيه الاضطرار كما هو كذلك عند العرف، فلو منع الطبيب أحداً من شرب الماء فالاضطرار إلى شربه عبارة عن مشقّة لا تتحمّل عادة، ولكن هذه الدرجة المبيحة عندهم لشرب الماء ليست مبيحة عندهم لشرب السمّ لو فرض وقوعها بالنسبة إليه؛ وذلك لشدّة الاهتمام بالاحتراز عنه من الاهتمام بالاحتراز عن شرب الماء، فربّما تتحمّل في ترك شرب السمّ مشاقّ لا تتحمّل عادة في ترك شرب الماء، ولكن مع ذلك يبقى الكلام في تشخيص الموارد باعتبار شدّة الاهتمام وعدمها وهو مجهول غالباً.

وأمّا الاضطرار العقلي فلا إشكال في رفعه للأحكام التي وقع الاضطرار بهذا المعنى في متعلّقاتها، لكون القدرة العقليّة شرطاً لحكم العقل بامتثال التكاليف.

مسألة: لابدّ في جواز الصلاة في الحرير من وقوع الاضطرار إلى لبسه في حال الصلاة، فلو تمكّن من نزعه حالها لم تصحّ الصلاة فيه وإن جاز لبسه في غير الصلاة بمقدار وقوع الاضطرار؛ وذلك لدوران جوازها فيه مدار حصول الاضطرار المفقود في المقام.

مسألة: هل يجب على المصلّي في صورة الاضطرار إلى لبس الحرير في الصلاة تحصيل ساتر غيره ممّا تباح الصلاة فيه مع التمكّن من ذلك أولا يجب ذلك ولو كان متمكّناً منه، فله الاقتصار على الحرير مطلقاً؟ وجهان:

اختار الأوّل في *الجواهر*، قال (قدّس سرّه): لأنّ الضرورة رافعة لمانعيّته لا أنّها مثبتة لصلاحيّته، لتحقّق الساتر المأمور به الذي علم من الأدلّة كونها بغير الحرير[1].

ولكن الأقوى هو الثاني؛ وذلك لأنّ مقتضى دليل مانعيّة الحرير في حال الصلاة ليس مانعيّته لخصوص الساتر، بل هو مانع بالنسبة إلى مطلق اللباس وقد فرض ارتفاع المانعيّة بالاضطرار، فلا فرق بين الساتر وغيره.

---

١. *الجواهر* ٨: ١٩٣.

وتوهّم أنّ الساتر قد تعلّق به الأمر فيجب تحصيله من غير الحرير، مدفوعٌ بأنّ مقتضى شرطيّة الستر في الصلاة ليس إلّا لزوم التستّر، لا تعلّق وجوب آخر بالساتر زائداً على أصل وجوب التستّر، والمفروض أنّ المانعيّة ليست لخصوص الساتر حتّى يكون الواجب في الصلاة هو التستّر بغير الحرير، بل إنّما المانعيّة ثابتة لمطلق اللباس دون خصوص الساتر.

مسألة: لو اضطرّ إلى لبس ما لا تحلّ فيه الصلاة ودار الأمر بين لبس أحد الموانع من النجس وغير المأكول والذهب والحرير والمغصوب، فلا إشكال في كونه من باب التزاحم، لتحقّق الملاك في الجميع فيكون من قبيل الدوران في إنقاذ الغريقين في تماميّة الملاك في كلّ منهما، فاللاّزم مراعاة الأهمّ وتقديمه لو كان هناك أهمّ وإلّا فالتخيير.

أقول[1]: لو دار الأمر بين لبس المغصوب وغيره فلا إشكال في مراعاة ترك المغصوب؛ للزوم رعاية جانب حقوق الناس فيما دار الأمر بين حقوقهم وحقّ الله سبحانه، فينحصر الاضطرار الرافع لمانعيّة المغصوب بما إذا كان مضطرّاً في لبسه بالخصوص.

ولو دار الأمر بين لبس الذهب أو الحرير وبين لبس النجس أو غير المأكول فالأهمّ هو ترك لبس الذهب والحرير؛ وذلك لأنّ فيهما جهتين من الحرمة إحداهما حرمتهما ذاتاً، والأُخرى مانعيّتهما من الصلاة، فيقدّم ما فيه جهتان على ما فيه جهة واحدة.

ولو دار الأمر بين لبس الذهب والحرير فالظاهر هو التخيير بينهما لعدم أهمّيّة أحدهما على الآخر.

ولو دار الأمر بين لبس النجس وغير المأكول، ففي *الجواهر*[2] مراعاة غير المأكول، فيجب تركه ولبس النجس، لأنّ مانعيّة غير المأكول ذاتيّة، ومانعيّة النجس عرضيّة.

وفيه: إنّ الأمر لو كان دائراً بين لبس النجس كالميتة وبين لبس غير المأكول فالمانعيّة فيهما ذاتيّة. وإن كان دائراً بين لبس المتنجّس وبين لبس غير المأكول،

---

١. الصحيح ما أثبتناه. وفي المصدر: «فنقول».

٢. *الجواهر* ٨: ١٩٤ و ١٩٥.

فالمانعيّة في الثاني وإن كانت ذاتيّة دون الأوّل، إلّا أنّ المانعيّة الذاتيّة غير موجبة لأهمّيّة غير المأكول؛ لاحتمال أهمّيّة مانعيّة النجاسة ولو بالعرض؛ فالأقوى التخيير.

مسألة: يجوز لبس الحرير للنساء في الصلاة وغيرها؛ أمّا جوازه لهنّ في غير الصلاة فإجماعيّ.

وأمّا في الصلاة فلم ينقل الخلاف في جوازه لهنّ إلّا عن الصدوق[1] (قدّس سرّه)، ويدلّ على الجواز من الأُصول العمليّة أصالة البرائة وقاعدة الحلّ حسبما تقدّم تقريبهما في غير المأكول.

وأمّا الأدلّة اللفظيّة فالمستفاد من بعضها عموم المانعيّة بالنسبة إلى المرأة - حتّى مثل مكاتبة محمّد بن عبد الجبّار[2] - فإنّ ذكر القلنسوة في السؤال فيها المخصوصة بالرجال لا يوجب تنزيل عموم الجواب باختصاصه بهم، فإنّ العبرة بعموم الجواب، لا بخصوص السؤال فيرتفع حكم الأصل بسبب تلك الأخبار المانعة ولابدّ من التماس مخصّص في النساء، فنقول:

لا إشكال في دلالة إطلاق ما يدلّ على جواز لبسه عليهنّ على جواز صلاتهنّ فيه، فإنّه لولا ذلك لوجب على المتكلّم استثناء لبسه عليهنّ حال الصلاة، وهذا الإطلاق ممّا لا إشكال فيه، إنّما الكلام في ثبوت المقيّد له، فقد ورد جملة من الأخبار ممّا يمكن أن تكون مقيّدة له:

منها: خبر جابر الجعفي وفيه: «**ويجوز للمرأة لبس الحرير والديباج في غير صلاة أو إحرام**»[3].

ومنها: صحيح زرارة قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) ينهى عن لباس

---

١. الفقيه ١: ٢٦٣ ذيل ح ٨١١.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٦٨ ب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٢.

٣. *الوسائل* ٤: ٣٨٠ ب ١٦ من أبواب لباس المصلّي ح ٦. مع اختلاف يسير.

الحرير للرجال والنساء - إلى أن قال - «إنّما يكره الحرير المحض للرجال والنساء»[١].

ومنها: خبر عمّار: عن الثوب الذي يكون علمه ديباجاً؟ قال (عليه السلام): «لا يصلّى فيه»[٢] بناء على قرائة الفعل مجهولاً.

لكن الأقوى عدم ثبوت التقييد بها بعد إعراض القدماء عنها فتصير موهونة بإعراضهم، مضافاً إلى عدم دلاله صحيح زرارة على ذلك حيث لم يثبت استعمال الكراهة في الأخبار في الحرمة أو الكراهة المصطلحة، بل المتعارف استعمالها في الجامع بينهما القريب إلى معناها اللغوي؛ إذ هي في اللغة بمعنى التنفّر المجامع مع الحرمة والكراهة المصطلحة.

وأمّا خبر عمّار فبناء على قرائة المجهول يدلّ بالإطلاق على منعهنّ عن الصلاة فيه، فيتعارض مع الإطلاقات الدالّة على الجواز بالعموم من وجه، والترجيح مع تلك المطلقات بإعراض القدماء عن العمل بالمطلق الدالّ على المنع؛ فتأمّل.

وهل تصحّ صلاة الصبي الغير البالغ في الحرير المحض أولا؟ وجهان:

والكلام فيه تارة في وجوب منعهم عن لبسه، وأُخرى في عدم جواز إلباسهم بناء على عدم وجوب منعهم عنه، وثالثة في صحّة صلاتهم فيه.

أمّا الأوّل فالضابط الكلّي فيما يجب على الأولياء بل مطلقاً منعهم عنه، هو كون الفعل مع قطع النظر عن فاعله قبيحاً في نظر الشارع كقتل النفس، ففي مثله يجب منعهم عنه على من تمكّن من ذلك وليّاً كان أو غيره، فضلاً عن حرمة إقدارهم عليه، وفي كلّ فعل يكون قبحه من حيث صدوره عن الفاعل لا بما هو هو فلا يجب منعهم عنه، لعدم ثبوت التكليف في حقّهم. وحينئذٍ فهل يجوز إعانتهم عليه - كإطعامهم الطعام المتنجّس - أولا؟

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٧٤ ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٦٩ ب ١١ من أبواب لباس المصلّي ح ٨.

قد يقال: بالمنع؛ لأنّهم في الفعل بمنزلة الآلة للآمر فيكون الفعل فعله.

ولا يخفى ما فيه، بل الظاهر عدم ثبوت المنع عنه، لعدم منع الفعل عليهم وعدم ثبوت حرمة إطعام الغير مطلقاً، وإنّما الثابت هو حرمة المتنجّس على المكلّفين أو إعانتهم على ذلك؛ فتأمّل.

وأمّا جواز صلاتهم فيه بناء على مشروعيّتها في حقّهم فهو مبنيّ على كون المانعيّة ذاتيّة أو مستكشفة من النهي الذاتي؛ فعلى الأوّل لا تصحّ صلاتهم فيه، وعلى الثاني فقد يقال بالصحّة، لعدم ثبوت النهي في حقّهم.

وفيه ما تقدّم من ثبوت ملاكه وهو كاف في الحكم بالبطلان، وقد تقدّم عدم تسبّب البطلان عن النهي، بل كونهما معاً مسبّبين عن مبغوضيّة الصلاة فيه؛ فراجع.

ولكن الظاهر عدم تحقّق ملاك النهي أيضاً في حقّ الصبي بعد فرض كون الفعل مبغوضاً من حيث صدوره من الفاعل لا بما هو فعل، وتحقيق ذلك زيادة على ما ذكرنا موكول إلى باب عبادات الصبي.

مسألة: يجوز لبس الخليط والصلاة فيه بلا إشكال، وإنّما الكلام في مواضع:

الأوّل: في بيان مقدار ما يكفي في صدق الخليط، فنقول: إنّ الاختلاط تارة يكون بحيث يستهلك غير الحرير في الحرير، وهذا على قسمين:

الأوّل: أن يكون العرف مع علمهم بوجود الخليط فيه يعدّونه كالعدم، لقلّته ويطلقون على المختلط اسم الحرير المحض تسامحاً كإطلاقهم لفظ المنّ على الناقص منه بقليل.

الثاني: أن يكون الخليط لقلّته بحيث لا يحكم العرف بوجوده، فيطلقون عليه اسم المحض حقيقة.

ثمّ إنّ الاستهلاك حقيقيّ وعرفيّ؛ فالأوّل كاختلاط المايع القليل - كاللبن -

بالماء الكثير وامتزاجه به الموجب لزوال صورته النوعيّة وانقلابها إلى الصورة المائيّة.

والثاني كاختلاط الماء بالماء وامتزاجه به، فإنّه وإن كانت الصورة النوعيّة ذلك تلفاً كاختلاط كأس من الماء في البحر، وقد يحكم ببقاء الخليطين وحصول الشركة كامتزاج الحنطة بمثلها سواء كانتا متساويتين في المقدار أو كان أحدهما أكثر ولو بأضعاف مضاعفة ولكن مع تأثير الآخر في زيادة ماليّة ما اختلط منه.

إذا عرفت ذلك فالخليط في المقام لا يحكم العرف باستهلاكه، إلّا إذا لم يكن موجباً لازدياد وزن أو قيمة في المختلط، ومعه فالاستهلاك عرفيّ لا حقيقيّ لبقاء الخليط على صورته النوعيّة، وهذا في مورد الاستهلاك.

وأُخرى لا يكون غير الحرير مستهلكاً، وهذا أيضاً على قسمين:

الأوّل: أن يكون الخليط مساوياً مع الحرير أو أكثر، كأن يكون سدى الثوب أو بعضه حريراً ولحمته من غير الحرير أو بالعكس.

الثاني: أن يكون الحرير أكثر كأن يكون بعض سداه من الخليط والباقي مع لحمته حريراً، ولا إشكال في بطلان الصلاة فيما يُعَدّ حريراً محضاً عرفاً كصحّتها فيما كان الخليط مساوياً أو أكثر، وإنّما الإشكال في الأخير.

وتوضيح ذلك أنّه قد وردت روايات بجواز الصلاة في الخليط بنحو القضيّة الشرطيّة المعلّق جوازها بما إذا كان سدى الثوب أو لحمته من غير الحرير الدالّ بمفهومها على البطلان فيما إذا لم يكن سداه أو لحمته من الخليط[1]، ووردت رواية أُخرى بجواز الصلاة في الخليط[2] بلا تقييد بكيفيّة الاختلاط فهي تدلّ بإطلاقها على جواز الصلاة فيما كان الحرير أكثر، فمقتضى الصناعة هو تقييد إطلاق ما دلّ على جواز الصلاة في الخليط بما يدلّ عليه مفهوم الشرط كما في بعض الأخبار

---

١. *الوسائل* ٤: ٣٧٤ ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٧٤ ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٤.

مثل قوله (عليه السلام): «لا بأس بلباس القزّ[1] إذا كان سداه أو لحمته من قطن أو كتّان»[2]، أو مفهوم الحصر كما في بعض آخر كقوله: «إلّا ما كان من حرير مخلوط بخزّ لحمته أو سداه خزّ أو كتّان أو قطن»[3]، إلّا أن يرفع اليد عن المفهوم، وما يمكن أن يستند إليه في رفع اليد عنه أمران:

أحدهما: دعوى كون ذكر السدى واللحمة من باب أحد أفراد الخليط، لغلبة ذلك في الثوب المختلط.

وثانيهما: رفع اليد عنه بقرينة مقابلته في رواية زرارة بالحرير المحض، ففيها: قال: «سمعت أبا جعفر (عليه السلام) ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء إلّا ما كان من حرير مخلوط بخزّ لحمته أو سداه خزّ أو كتّان أو قطن، وإنّما يكره الحرير المحض للرجال والنساء»[4]، فإنّ مقابلة المخلوط المذكور بالحرير المحض قرينة على أنّ ذكر اللحمة والسدى من باب المثال، وأنّ الحكم يدور مدار الخلط في الجملة.

ويدفع الأوّل بأنّ غلبة كون الخليط بتمام السدى أو اللحمة ممنوعة، ولو سُلِّم فليست الغلبة بمثابة يكون غير الغالب كالنادر الملحق بالمعدوم حتّى يوجب الانصراف المانع عن الأخذ بالمفهوم، ولو سُلِّم فهذا الانصراف يمنع عن أخذ الإطلاق في الرواية المطلقة أيضاً؛ ضرورة انصراف إطلاقها إلى ذلك الفرد فلا يبقى دليل على جواز الصلاة في مطلق الخليط.

ويدفع الثاني بكون المحضيّة قابلة للتشكيك، ويكون المراد من الحرير المحض بقرينة مقابلته مع ما كان سداه أو لحمته من غير الحرير هو ما لم يكن كذلك، فيشمل

---

١ قال في الوافي: القزّ بالفتح والتشديد نوع من الحرير فارسيّ معرّب.

٢. *الوسائل* ٤: ٣٧٤ ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٢.

٣. *الوسائل* ٤: ٣٧٤ ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥.

٤. *الوسائل* ٤: ٣٧٤ ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٥.

ما كان كلّه حريراً أو سداه مع بعض لحمته أو لحمته مع بعض سداه حريراً؛ هكذا أُفيد.

ولا يخفى ما فيه، بل الظاهر من المحض هو الخالص من الشيء عرفاً، فالحرير المحض عبارة عن الخالص بحيث لا يكون مختلطاً مع شيء آخر موجب لخروجه عن صدق الخلوص عليه.

فالإنصاف أنّ التقابل المذكور يدلّ على ترتّب المنع على كون الحرير محضاً فيكون قرينة على كون ذكر اللحمة أو السدى من باب ذكر أحد المصاديق.

الموضع الثاني: إنّه لا فرق في الاختلاط - بعد كون الخليط ممّا تصحّ فيه الصلاة - بين أن يكون قطناً أو خزّاً أو كتّاناً أو غيرها.

وتوهّم اختصاصه بأحد المذكورات لذكرها في الأخبار، مدفوعٌ بكون ذكرها فيها كعبائر الفقهاء من باب المثال لا من جهة خصوصيّة فيها.

الموضع الثالث: الأقوى أنّ المحشوّ بالقزّ يجوز الصلاة فيه؛ لعدم صدق اللبس عليه فلا يشمله الأخبار المانعة، ومع فرض صدق اللباس فيدلّ على الجواز أخبار دالّة على نفي البأس عن الصلاة فيه.

واحتمال إرادة قزّ المعز منها - كما عن الصدوق[1] (قدّس سرّه) -، لعدم معهوديّة غيره إلّا من مترف جاهل، مدفوعٌ بأنّ من القزّ ما لا ينتفع به إلّا بالحشو، مضافاً إلى كونه مانعاً عن البرد أكثر من قزّ المعز فيكون لباساً شتويّاً.

وكيف كان فلا إشكال في المسألة بحمد الله.

ولو كان بطانة الثوب أو ظهارته حريراً فالأقوى حرمة لبسه وبطلان الصلاة فيه، لصدق الحرير المحض عليه، ولا يصدق عليه الخليط، لعدم الاختلاط سيّما بناء على اعتبار السدى واللحمة كما تقدّم.

---

١. الفقيه ١: ٢٦٣ ذيل ح ٨١١.

مسألة: يجوز الركوب على الحرير وافتراشه، بل كلّ استعمال لم يعدّ لبساً مثل التدثّر والالتحاف به ممّا لا يصدق عليه اللبس بخلاف ما إذا صدق اللبس كالتدثّر به بمثل الدثار المعمول في أهل الهند، وكالالتحاف به فيما إذا كان مجرّداً تحت اللحاف، وعلى هذا فلا يكون صلاة المريض الملتحف بالحرير إذا كان عرياناً تحت اللحاف، لصدق الساتر عليه حينئذٍ.

نعم، لا بأس به إذا كان عليه ثوب غيره فالمدار في جواز الصلاة متدثّراً أو ملتحفاً بالحرير هو عدم صدق اللبس أو الساتر عليهما.

السابع: ممّا يشترط في لباس المصلّي أن لا يكون مغصوباً؛ فلا تصحّ الصلاة في الثوب المغصوب سواء كان ممّا تتمّ به الصلاة أو لا، وسواء كان الستر متحقّقاً به وحده بأن لا يكون معه الثوب المباح أو لا، والذي يدلّ على ذلك - مضافاً إلى الإجماع في الجملة - هو كون المسألة من صغريات باب اجتماع الأمر والنهي، وعليه فربّما يقرّر الاستدلال بأنّ الأمر بالستر في حال الصلاة مع النهي عن الغصب ممّا لا يجتمعان، وبعد غلبة جانب النهي يحكم بالبطلان، وعليه فالبطلان مختصّ بما إذا كان المغصوب ساتراً، فتصحّ الصلاة في ما لا تتمّ معه الصلاة كالتكّة والقلنسوة.

ولا يخفى ما فيه، لما عرفت مراراً من أنّ المأمور به هو التستّر في الصلاة وهو عبارة عن إضافة خاصّة بين المصلّي والساتر، وتلك الإضافة حاصلة من التصرّف في المغصوب بجعله ساتراً، لا أنّها عبارة عن نفس الستر به، فما هو منهيّ عنه عبارة عن نفس التصرّف الستري وما هو مأمور به هو الأثر الحاصل من الفعل المنهي عنه، وقد تقدّم أنّ الأمر بالتستّر لا يقتضي تعبّديّة الستر بحيث لو أتى بالمنهي عنه لم يسقط الأمر به.

فهذا التقريب في جعل المقام من صغريات باب الاجتماع غير سديد، بل الحقّ في تقريبه أن يقال: إنّ الحركات الركوعيّة والسجوديّة المأمور بها يجتمع مع

التصرّف في المغصوب بمعنى كون الحركة الخاصّة مأموراً بها، لكونها من أفعال الصلاة، ومنهيّاً عنها، لكونها تصرّفاً في الغصب، فيجتمع الأمر والنهي.

وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان حقيقة الركوع والسجود وأنّهما من مقولة الفعل أو الوضع بمعنى أنّ ما هو منهما جزء للصلاة هل هو عبارة عن الانحناء والتقوّس الخاص أو عبارة عن الوصول إلى مرتبة خاصّة من الانحناء في الركوع ووضع الجبهة على الأرض في السجود، فنقول:

أمّا الركوع فلكون القيام المتصل به ركناً وهو القيام المتعقّب بالركوع، فمن أوّل انهدام القيام إلى البلوغ إلى حدّ الركوع يكون كلّها من أفعال الصلاة؛ ضرورة أنّ تعقّب القيام بالركوع المحصّل للقيام المتصل بالركوع هو بأن يركع عن قيام، فما يقع بين القيام والركوع لا يكون حينئذٍ خارجاً عن أفعال الصلاة[1].

أمّا السجود فهو عبارة عن وضع الجبهة على الأرض بحيث يكون أوّل جزء من الوضع بنيّة سجود الصلاة، فلو وضع جبهته على الأرض بلا نيّه السجود لم يجز الاكتفاء به، بل قيل: إنّه لو وضع ثمّ نوى سجود الصلاة كان ذلك موجباً لزيادة السجدة؛ لأنّه بمجرّد الوضع تحقّق السجود، وحيث لم يكن بنيّة الصلاة لم يكن معدوداً من أفعالها فهو سجود خارج عنها، وهذا معنى الزيادة.

---

١ للمحقّق الشيخ محمّد تقي صاحب الحاشية على المعالم (قدّس سرّه) كلام في الفرق بين صورتي قصد الركوع وعدمه فيما إذا نسي الركوع إلى أن تجاوز حدّه وتذكّر قبل البلوغ إلى السجود، فقال: إذا كان قاصداً له فنسيه إلى ان تجاوز عنه وجب عليه الرجوع منحنياً إلى حدّ الركوع ولا يجوز له القيام، وذلك لتحقّق القيام المتصل بالركوع الذي هو ركن، فلو قام والحال هذه لزاد الركن، ولو نسي الركوع في حال القيام وانحنى إلى أن تجاوز حدّه وجب عليه القيام ثمّ الركوع.

وفيما أفاده (قدّس سرّه) إشكال، فإنّ القيام الركني هو المتعقّب بالركوع لا ما قصد به الركوع سواء تحقّق بعده أم لا. حينئذٍ فلو تحقّق بعده الركوع فلا يجوز له القيام والركوع معاً، إذ الفائت منه هو الطمأنينة لا نفس الركوع لتحقّق الانحناء بمقداره، ولو قيل: بعدم تحقّق الركوع بلا حصول الطمانينة فلا محاله لم يتحقّق منه القيام المتصل به، فيجب عليه القيام ثمّ الركوع.

وكيف كان فلابدّ من النيّة قبل وضع الجبهة حتّى يكون أوّل جزء منه مع النيّة، ومن المعلوم أنّ المقدار المتصل بالوضع من الحركة المتصلة به المحقّقة له حينئذٍ يكون من أفعال الصلاة، فالمراد من الحركات الركوعيّة والسجوديّة عبارة عن الهويّ من القيام إلى الركوع، والهويّ الذي هو متصل بوضع الجبهة، وأمّا رفع الرأس منهما فليس معدوداً من أفعال الصلاة، وحينئذٍ نقول: تلك الحركة الخاصّة التي عرفت أنّها من افعال الصلاة لكونها منها تكون مأموراً بها، ولكونها تصرّفاً في اللباس المغصوب تكون منهيّاً عنها فيجتمع الأمر والنهي في وجود واحد شخصي.

وممّا ذكرنا يظهر عدم الفرق بين كون المغصوب ساتراً أو غيره، ولا بين أن يكون ممّا يتمّ به الصلاة وعدمه حتّى المحمول المغصوب إذا كانت الحركة ممّا تعدّ تصرّفاً فيه كما إذا تحرّك بتلك الحركة دون ما إذا لم يكن تصرّفاً فيه، بل لا فرق بينه وبين الثوب من هذه الجهة، ففي مثل الجورب المغصوب ممّا لا يوجب حركة الركوع تصرّفاً فيه لا يوجب البطلان من جهة اجتماع الأمر والنهي في تلك الحركة وإن كان يوجبه بالنظر إلى الكون الصلاتي حسبما يأتي توضيحه، وهذا بخلاف حركة السجود إنّه لابدّ فيها من حركة الرجلين الموجبة للتصرّف في الجورب.

ثمّ إنّه لو قلنا: أنّ مورد الاجتماع - أعني الحركة الخاصّة - يكون من قبيل الطبيعتين الموجودتين بوجود واحد كالمادّة والصورة على قول، فيكون التركيب بينهما - أعني طبيعة الغصب والحركة الصلاتيّة - انضماميّاً، وهذا وإن لم يكن موجباً لاستحالة اجتماع الأمر والنهي في غير المقام، إلّا أنّه في المقام لا يكون التركيب الانضمامي مصحّحاً للاجتماع، وذلك لكون المأمور به عباديّاً، والأمر العبادي إذا كان متحد الوجود مع الحرام لا يكون مقرّباً فلا يصلح لأن يتعبّد به، وهذا بخلاف ما لو كان توصّليّاً أو عباديّاً غير متحد الوجود مع الحرام كالضدّين المضيّقين إذا كان أحدهما أهمّ، وكالمضيّق والموسّع، وكالمقدّمة وذيها.

فتحصّل أنّ العمدة في إثبات فساد الصلاة في المغصوب هوكونه من صغريات باب الاجتماع على التقريب الذي ذكرناه.

وربّما يستدلّ عليه بوجوه أُخركلّها مخدوشة:

منها: التمسّك بالإجماع.

ولا يخفى أنّ المحصّل منه غيرحاصل، والمنقول منه غيرمفيد، مضافاً إلى مخالفة فضل بن شاذان من القدماء[1] وجماعة من محقّقي متأخّري المتأخّرين[2] كما في *الجواهر*[3].

ومنها: التمسّك باقتضاء النهي للفساد في العبادة.

ولا يخفى ما فيه؛ لما تقدّم من أنّ النهي متعلّق بأمرخارج عن العبادة وهو التستّر، وليس متعلّقاً بنفس العبادة ولو باعتبار جزئها.

ومنها: التمسّك باقتضاء الأمربالشيء للنهي عن ضدّه، فالأمربوجوب ردّ المغصوب إلى صاحبه مقتض للنهي عن الصلاة.

وفيه: ما تقرّر في الأُصول من عدم الاقتضاء في الضدّ الخاص.

ومنها: التمسّك بأخباريتوهّم دلالتها على الفساد، مثل خبرابن جابروفيه: «لو أنّ الناس أخذوا ما أمرهم الله به فأنفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم، ولوأخذوا ما نهاهم عنه فأنفقوه فيما أمرهم الله به ما قبله منهم»[4].

ومثل ما ورد من وصيّة أمير المؤمنين (عليه السلام) لكميل: «يا كميل، انظر فيما تصلّي وعلى ما تصلّي إن لم يكن من وجهه وحلّه فلا قبول»[5]، ونحوهما غيرهما.

---

١. نقله عنه الكليني في *الكافي* ٦: ٩٤ في كتاب الطلاق، باب الفرق بين من طلق على غير سنة....

٢. كالحدائق ٧: ١٤ - ١٠٧.

٣. *الجواهر* ٨: ٢٣٧.

٤. *الوسائل* ٥: ١١٩ ب ٢ من أبواب مكان المصلّي ح ١. *الكافي* ٤: ٣٢ ح ٤.

٥. *الوسائل* ٥: ١١٩ ب ٢ من أبواب مكان المصلّي ح ٢. تحف العقول: في وصيته (عليه السلام) لكميل ص ١٢٢.

وفيه: إنّ الظاهر منها هو سوقها لإفادة معنى آخر ولا دلالة فيها على الفساد، مضافاً إلى ما في الأوّل من عدم الارتباط بباب الصلاة أصلاً.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّه بناء على ما اخترناه من فساد الصلاة في المغصوب من جهة اجتماع الأمر والنهي، فالقدر الثابت هو بطلانها بالتصرّف في المغصوب بحركة الركوع والسجود فقط لا مطلقاً، ولازمه صحّة الصلاة فيما لم تكن حركة الركوع والسجود موجبة لتحريك المغصوب كما لو ألقاه قبل الركوع ثمّ لبسه بعد النهوض إلى القيام. كما أنّه لا فرق فيما يوجب تحريكه والتصرّف فيه بين اللباس الساتر وغيره وبين المحمول - كما تقدّم بيانه -.

ولا يقاس ما نحن فيه بالمكان المغصوب؛ ضرورة أنّ القيام الصلاتي في المكان المغصوب أيضاً تصرّف كسائر أفعال الصلاة مثل الركوع والسجود، بل والذكر والقرائة، لكون ذلك كلّه شاغلاً وتصرّفاً في الهواء والفضاء، وهذا بخلاف اللباس فإنّ لبسه في حال القيام وإن كان منهيّاً عنه، إلّا أنّه ليس متحداً مع القيام حتّى يلزم الاجتماع، وقد تقدّم أنّ كون نفس اللبس تصرّفاً لا يوجب كون المقام من باب الاجتماع، لتوهّم الأمر المقدّمي بالستر في الصلاة؛ فالأقوى هو ما ذكرناه وإن كان الأحوط ترك الصلاة في المغصوب مطلقاً حتّى في ما لم يتحرّك بحركة الركوع والسجود.

مسألة: قد صرّح الأصحاب (رضوان الله عليهم)[1] بصحّة الصلاة إذا كان جاهلاً بالغصب أو ناسياً، وكذا إذا كان جاهلاً بحكمه التكليفي مع عدم تقصير منه بخلاف الجاهل بالحكم الوضعي، فإنّ المصرّح به في كلامهم هو البطلان.

وتنقيح الكلام يتوقّف على زيادة بسط فيه، فنقول: أمّا الجاهل بالغصب فالحكم بالصحّة فيه مبنيّ على كون المقام من باب التزاحم لا التعارض، وإلّا فلا وجه للحكم بالصحّة مع الجهل بالموضوع، فلابدّ من بيان المائزبين التزاحم والتعارض.

---

١. *الجواهر* ٨: ٢٤٧.

فاعلم أنّ باب التزاحم هو فيما كان ملاك الحكم في كلا الطرفين متحقّقاً وكان المانع عن وجوب امتثالهما معاً عجز المكلّف عن الجمع بينهما، وقد تحقّق في المباحث السابقة في باب غير المأكول أنّ القدرة شرط عقليّ في مرحله تعلّق الخطاب، لا في مرحلة تحقّق ملاكه، فالعجز مانع عن تعلّق الخطاب في ظرف تحقّق ملاكه، ولهذا قلنا: بوجوب الاحتياط عند الشكّ في القدرة حتّى يحصل القطع بالعجز، لكون الشكّ في القدرة شكّاً في تعلّق خطاب قد علم بتحقّق ملاكه، فالخطابان اللذان يعجز المكلّف عن الجمع بينهما كلّ واحد منهما تامّ الملاك، وإنّما المانع من قبل المكلّف لا من قبل إرادة المولى.

وأمّا باب التعارض فهو عبارة عن عدم تحقّق الملاك إلّا في احدهما الموجب لتقييد أحدهما بغير مورد الآخر تقييداً واقعيّاً، فإذا ورد: «أكرم العالم»، وورد: «لا تكرم الفسّاق»، ففي مورد الاجتماع لو قلنا: بتقديم جانب النهي فليس ذلك من جهة إقوائيّة جانب النهي كما يكون عند التزاحم بناء على الامتناع، بل من جهة تقديم العام الأصولي على الإطلاق الشمولي كما يقدّم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي.

وتوضيحه: إنّ العام الأُصولي إنّما يدلّ بلفظه على شمول الحكم لجميع أفراده من غير توقّف في دلالته على العموم على عدم قيام دليل آخر على خلافه، والإطلاق الشمولي يدلّ بقرينة الحكمة على العموم، ومن مقدّماتها عدم وجود ما يصلح للبيان، والعام الأُصولي صالح للبيان، فدلالة المطلق على الشمول متوقّف على عدم دلالة العام على العموم، ولا يكون دلالة العام على العموم متوقّفاً على عدم دلالة المطلق على الشمول، فبهذا يقدّم العام الأُصولي على الإطلاق، فتضيّق دائرة المطلق بغير هذا الفرد المشمول للعام واقعاً، ويحكم بعدم ملاك وجوب إكرام العالم في الفاسق منه واقعاً بحيث لو أتى به لم يأت بما هو المأمور به واقعاً، وهذا بخلاف باب

المتزاحمين حيث إنّه لو أتى بالمهمّ عند مزاحمته مع الأهمّ لكان آتياً بما فيه ملاك الوجوب، ثمّ لو قيل: بصحّة الأمر الترتّبي لكان المأتي به مأموراً به أيضاً، ولو لم نقل به لكان المأتي به ذا ملاك للأمر بلا تحقّق أمر به، وهذا هو التحقيق في باب التزاحم.

وإن أنكر صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) وجود الملاك في الفرد المزاحم بالأهمّ أيضاً، لكنّه مدفوع.

وكيف كان، فغير خفيّ أنّ القول بالترتّب متوقّف على الالتزام بتحقّق الملاك؛ ضرورة أنّه ما لم يلتزم به لم يكن وجه للالتزام بالأمر الترتّبي وإن ثبت إمكانه، فإنّ صرف إثبات إمكانه غير كاف في الحكم بوجوده، وإنّما الكاشف عنه هو العلم ببقاء ملاكه.

وأمّا تقديم الإطلاق الشمولي مثل: «لا تكرم الفاسق» على الإطلاق البدلي مثل: «اكرم عالماً» فبعين ما تقدّم في وجه تقديم العام الأُصولي على الإطلاق الشمولي؛ وذلك لأنّ دلالة الإطلاق البدلي على كلّ فرد على التبادل وشموله لتمام الأفراد كذلك متوقّف على مساواة تلك الأفراد في كونها مشمولة لما هو المراد من حكم الإطلاق وهو متوقّف على عدم بيان لتفاوت تلك الأفراد، والإطلاق الشمولي بيان لإثبات تفاوتها، وهذا بخلاف العكس فإنّ شمول إطلاق «لا تكرم الفاسق» لجميع الأفراد و إن كان متوقّفاً على عدم البيان، لكن الإطلاق البدلي لا يصلح أن يكون بياناً؛ لدلالته على وجوب إكرام فرد ما، ولا منافاة بين وجوبه وحرمة إكرام جميع أفراد الفاسق بخلاف العكس؛ ضرورة صلاحيّة الإطلاق الشمولي لأنْ يكون بياناً لعدم اندراج الفرد الفاسق من العالم تحت وجوب الإكرام.

والحاصل إنّ باب التعارض هو ما يكون موجباً لتقييد أحد الدليلين بالآخر بحسب الملاك الواقعي.

---

١. *الجواهر*، ٨: ٢٥٠.

إذا عرفت ذلك فنقول: بناء على دخول باب اجتماع الأمر والنهي في باب التعارض يلزم الحكم بتقديم النهي؛ لأنّ دلالة النهي عن الغصب على حرمة جميع أفراد الغصب من باب الإطلاق الشمولي ودلالة الأمر بالصلاة على وجوب أيّ فرد منها من باب الإطلاق البدلي، وقد عرفت تقديم الأوّل على الثاني، وصيرورة الثاني مقيّداً بغير مورد الأوّل تقييداً واقعيّاً بحسب ملاكه، فحينئذٍ فمع الجهل بالغصب لابدّ من الحكم ببطلان الصلاة؛ لأنّ في حال الجهل وإن لم يكن الخطاب التحريمي منجّزاً، إلّا أنّ ملاك الصحّة ليس بموجود، لتقييد ملاكها واقعاً بما لم يكن مع الغصب، سواء علم المكلّف به أو لا، إذ التقييد الواقعي غير منوط بعلم المكلّف وجهله.

ولو كان من باب التزاحم لا التعارض فالملازم الحكم بالصحّة في صورة الجهل بالغصب، لتحقّق ملاك الصحّة واقعاً، وإنّما المانع كان عجز المكلّف عن الإتيان مع الغصب من جهة سلب القدرة شرعاً بسبب النهي، ومن الواضح أنّ إشغال النهي للمكلّف عن الصلاة مع الغصب إنّما هو فرع إشغاله بنفسه بأن يكون منجّزاً عليه وهو متوقّف على العلم به؛ إذ النهي بوجوده الواقعي لا يصرف المكلّف عن الفرد المنهي عنه، فلا يؤثّر في سلب القدرة عنه شرعاً، فيبقى ملاك الصلاة بلا مزاحم.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ ملاك امتناع اجتماع الأمر والنهي ليس من جهة امتناع اجتماع الحبّ والبغض بشيء واحد سواء علم المكلّف أم لا، بل إمكان هذا في المقام كأنّه مفروغ عنه من جهة كون التركيب في المجمع تركيباً انضماميّاً لا اتحاديّاً، بل ملاك الامتناع هو عدم القدرة على الجمع بينهما في مقام الامتثال، ولذا لو جهل بالنهي يحكم بالصحّة، وليس ذلك إلّا مع تحقّق ملاكها في ناحية المولى، فمِن تسلّم الأصحاب على صحّة صلاة الجاهل بالغصب يستكشف أنّ تسلّم جواز الاجتماع عندهم من الجهة الأُولى، وإنّما البحث عنها والحكم بالامتناع من هذه الجهة شيء أحدثه المتأخّرون.

وممّا ذكرنا يظهر صحّة صلاة الناسي للغصب إذا كان الناسي غير الغاصب بطريق أولى؛ وذلك لأنّ الخطاب بوجوده الواقعي متحقّق مع الجهل، لكنّه غير منجّز لمكان الجهل، بخلاف صورة النسيان لاستحالة تعلّق الخطاب بالناسي، فلو حكمنا بالصحّة مع وجود النهي واقعاً فالحكم بالصحّة مع عدم تعلّق الخطاب التحريمي أولى.

هذا إذا كان الناسي غير الغاصب، وأمّا لو كان هو الغاصب فالمصرّح به في جملة من كلمات الأصحاب هو الحكم بالبطلان[1]، والظاهر أنّ مرادهم هو الذي طرأ عليه النسيان من جهة عدم مبالاته بالغصب وفرض المغصوب من أمواله واتفق له النسيان حال الصلاة من جهة ترك التحفّظ، وأمّا لو كان تائباً وعازماً على ردّ المال إلى مالكه متحفّظاً لعدم التصرّف فيه فعرضه الغفلة، فبعض ما استدلّوا به على البطلان غير شامل له، فقد استدلّ له بوجوهٍ:

الأوّل: انصراف دليل رفع التكليف عن الناسي عمّا كان النسيان ناشياً عن ترك التحفّظ.

الثاني: دعوى توجّه التكليف التحريمي بالغاصب بتركه التصرّف في المغصوب في حال تذكّره قبل طروّ النسيان، نظير التكليف بعدم التصرّف في الأرض المغصوبة لمن توسّطها قبل دخوله فيها.

الثالث: استصحاب بقاء التكليف الثابت قبل النسيان بعد طروّه.

والكلّ فاسد؛ **أمّا الأوّل**، فبمنع الانصراف، وغاية ما يمكن الالتزام به هو كون التحفّظ واجباً يعاقب على تركه، لكنّه بعد طروّ النسيان ولو لترك التحفّظ يصير مشمولاً لدليل الرفع، بل يمكن منع وجوب التحفّظ - كما قيل - من أنّه المرفوع عن هذه الأُمّة، وأمّا الناسي المتحفّظ الذي عرضه النسيان من غير تقصير فربّما لا يكون

---

١. كما عن العلّامة في *قواعد الأحكام*: الصلاة / في لباس المصلّي ١: ٢٧ وكذا في *التذكرة* ٢: ٤٧٧. وكذا في *الإيضاح* ١: ٨٤ و *الموجز الحاوي* (الرسائل العشر): ٦٩. و روض الجنان: ٢٠٥ و غيرهم.

رفع عقابه من خصائص هذه الأُمّة، بل العقل مستقلّ بعدم العقاب فيه مطلقاً.

وأمّا الثاني، فبفساد الدعوى في المقيس عليه أعني المتوسّط في الأرض المغصوبة أوّلاً، ولو سلّم صحّته فيه فبمنعه في المقيس ثانياً.

وتوضيح ذلك أنّ توجّه النهي عن التصرّف بالخروج للمتوسّط في الأرض المغصوبة إن كان قبل دخوله فيها فلا يتصوّر ذلك إلّا على النحو المشروط؛ ضرورة عدم صحّة توجّه النهي الفعلي بالخروج لمن لا يكون داخلاً فيها، فلابدّ من فرض النهي مشروطاً بأن يقال: إن دخلت الأرض المغصوبة فلا تخرج منها، والمفروض أنّ الخروج واجب على فرض الدخول، ومع تكليفه بالخروج يمتنع تعلّق النهي به؛ لاستلزامه اجتماع الأمر والنهي، وهكذا الكلام لو توجّه النهي بعد الدخول على نحو الإطلاق.

فإن قلت: لمّا كان كلّ خطوة من الخطوات عند الدخول مقدّمة للخروج، فالخطوات الخروجيّة قبل الدخول مقدورة بتوسّط القدرة على مقدّماتها، فيصحّ تعلّق النهي المطلق بها منجّزاً قبل الدخول من غير حاجة إلى اشتراط النهي.

قلت: لا يصحّ ذلك:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الخروج حينئذٍ لو كان واجباً على تقدير الدخول - كما هو المفروض - فاللّازم من توجّه النهي - سواء كان مطلقاً أو مشروطاً - اجتماع الأمر والنهي على كلّ تقدير، ولا يؤثّر ذلك في رفع المحذور المذكور.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ذلك لا يصحّ في المقام - أعني مسألة نسيان الغاصب للغصب - فإنّ ترك التحفّظ ليس سبباً للتصرّف في المغصوب بعد طروّ النسيان، بل هو سبب لطروّ النسيان، والنسيان ليس سبباً للتصرّف في المغصوب؛ لأنّ الناسي قد يتصرّف وقد لا يتصرّف.

فتحصّل أنّ النهي عن التصرّف في المغصوب في حال النسيان قبل طروّه على

نحو التكليف المطلق غير معقول، وعلى نحو المشروط بأن يقال: «إن نسيت فلا تتصرّف في الغصب»، أيضاً محال؛ ضرورة أنّه غير مكلّف في حال النسيان؛ لاستحالة توجّه التكليف بالناسي على نحو التعليق بالنسيان. ولا يمكن تصحيح التكليف المطلق بنحو التكليف في المتوسّط في الأرض المغصوبة، لكون الخروج هناك مقدوراً بتعلّق القدرة بسببه وهو الدخول بخلافه هاهنا وإن كان تصحيح ذلك هناك أيضاً فاسداً؛ لما تقدّم من لزوم اجتماع الأمر والنهي على كلّ تقدير، وتفصيل الكلام في الأُصول.

وأمّا الثالث: ففساده غنيّ عن البيان؛ ضرورة انقطاع التكليف بحكم العقل قطعاً؛ لاستحالة التكليف بالنسبة إلى الناسي، ومعه فلا مجال للاستصحاب.

ثمّ إنّ الأدلّة المتقدّمة لو تمّت لكان مقتضاها الفرق بين عدم المبالي في ترك التحفّظ وغيره من غير فرق فيهما بين الغاصب وغيره، مع أنّ المدّعى هو إثبات الفرق بين الغاصب الناسي وبين الناسي الغير الغاصب.

وممّا ذكرنا ظهر الكلام في صحّة صلاة الناسي الغاصب إذا لم يكن نسيانه عن ترك التحفّظ وعدم مبالاته بالغصب.

فتلخّص أنّ الأقوى عدم الفرق في صحّة صلاة الناسي بين الغاصب وغيره سواء كان النسيان عن ترك التحفّظ أولا، إلّا أنّ الاحتياط فيما إذا كان الناسي هو الغاصب لا ينبغي تركه سيّما في صورة ترك التحفّظ.

وأمّا الجاهل بالحكم الوضعي - أعني البطلان - فالمصرّح به في جملة من الفتاوى[1] هو بطلان صلاته وهو الحقّ الموافق للقاعدة؛ إذ بعد تنجّز الحرمة التكليفيّة في حقّه يحكم العقل بعدم صحّة توجّه التكليف بهذه الصلاة؛ لامتناع اجتماعهما، وجهل المكلّف بما يحكم به العقل لا يوجب له عذراً حتّى تصحّ صلاته، فالمانعيّة هنا

---

١. العلامة في *القواعد* ١: ٢٧، *الجواهر* ٨: ٢٤٨.

مستفادة من حكم العقل لا من حكم الشرع حتّى يقال: بجريان حديث الرفع فيها مع الجهل بها كما في الجهل بجزئيّة شيء أو شرطيّته، وإن كان حديث الرفع هناك أيضاً غير مثبت للصحّة واقعاً بعد ارتفاع الجهل وتبيّن الحال؛ لعدم إجزاء الحكم الظاهري عن الواقع، إلّا في حال بقاء الشكّ والجهل، لا بعد زوالهما كما قرّرناه في الأُصول.

والحاصل أنّ المانعيّة هاهنا غير مشمولة لحديث الرفع لكونها هنا من الأحكام العقليّة، وعلى تقدير شموله لها فلا يوجب ذلك الإجزاء بعد ارتفاع الجهل.

وتوهّم شمول حديث «لا تعاد»[1] لما نحن فيه قد عرفت فساده في مسألة الحرير والذهب من الإشكال في شمول الحديث للقيود العدميّة.

وأمّا الجاهل بالحكم التكليفي إذا كان قاصراً في جهله فالتحقيق هو صحّة صلاته؛ لما تقدّم من أنّ النهي بوجوده الواقعي غير مانع، لعدم تأثيره في سلب قدرة المكلّف عن الفرد المنهي عنه، لعدم إشغاله له بنفسه فكيف يسلب القدرة عن غيره؟ بل لابدّ من تنجّز النهي، ومن المعلوم عدم تنجّز النهي في حقّ الجاهل به إذا كان قاصراً.

وأمّا الجاهل المقصّر فالأقوى بطلان صلاته؛ لتنجّز التكليف في حقّه بتقصيره في ترك التعلّم.

فإن قلت: إذا كان الملاك في الحكم بالبطلان عدم تمشّي قصد القربة عن الفاعل فالجاهل المقصّر ممّن يمكنه قصد التقرّب وإن كان الملاك عدم مقرّبيّة الفعل؛ لكونه منهيّاً عنه، ففي الجاهل القاصر أيضاً لابدّ من الحكم بالبطلان، لكونه فعله متعلّقاً للنهي، غاية الأمر معذوريّته في مخالفته لجهله به، فالفرق بينهما بالحكم بالصحّة في القاصر دون المقصّر لا وجه له.

قلت: ليس ملاك البطلان عدم إمكان قصد التقرّب، ولا عدم قربيّة الفعل كلّيّاً

---

١. *الوسائل* ٤: ٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة ح ١.

بحيث يدور مدارهما، بل الملاك هو مانعيّة النهي عن اشتغال المكلّف بغيره بسبب إشغاله له بنفسه، وقد تقدّم أنّه منوط بتنجّزه وهو ثابت في المقصّر دون القاصر.

نعم، قد يكون البطلان مستنداً إلى عدم تمشّي قصد القربة أيضاً كما في العالم بالحكم والموضوع، لكن البطلان به ليس مطّرداً، وإنّما المعيار الكلّي هو ما ذكرنا الساري في العالم ومن بحكمه.

وأمّا الناسي للحكم فهو الجاهل للحكم، إذ بعد نسيانه يكون جاهلاً به، فيرجع حكمه إلى حكمه بقسميه من كونه مقصّراً أو قاصراً، وهذا حكم كلّيّ في جميع الأبواب.

وهاهنا إشكال وهو أنّا قد أشرنا سابقاً إلى اختلاف المسالك في باب الضدّين المتزاحمين إذا كان أحدهما أهمّ، وأنّ مختار صاحب *الجواهر* (قدّس سرّه) هو بطلان المهمّ إذا أتى به وترك الأهمّ، لعدم الأمر به وعدم ملاك الصحّة فيه، ومختار المحقّق الأوّل (قدّس سرّه) وجماعة من المحقّقين هو الصحّة بسبب تحقّق ملاكها وإن امتنع الأمر به من جهة ابتلائه بالأهمّ كما هو الحقّ[1]. ومختار أساتيدنا (دام بقاؤهم) هو الصحّة أيضاً بتصحيحهم الأمر الترتّبي، فيقع السؤال بناء على الصحّة، كما هو مختار الشيخ والقائلين بالترتّب عن الفرق بين الضدّين وبين المقام حيث يحكم هناك بصحّة المهمّ دون المقام، مع أنّ ملاك الصحّة في المقام أيضاً موجود؛ لأنّ المفروض كون الحكم بالامتناع من الجهة الثانية - أعني من جهة عجز المكلّف عن الجمع بينهما في مقام الامتثال - مع تحقّق ما هو الملاك في التكليفين من الجهة الأُولى وعن ناحية الآمر، فالقائل بالصحّة هناك لِمَ لا يقول بها هاهنا؟ وكذا القائل بالأمر الترتّبي هناك لِمَ لا يصحّح العمل بالأمر الترتّبي هاهنا؟

قلت: إنّ التزاحم يقع في موارد:

---

١. تقدّم البحث عنه واستخراجاته في ص: ٩٤٤ فليراجع.

الأوّل: في الضدّين.

الثاني: في المقدّمة وذيها كأن تكون المقدّمة واجبة وذيها حراماً أو بالعكس.

الثالث: في المتلازمين كما لو كان استقبال القبلة واجباً واستدبار الجدي حراماً مع كون استقبال الأُولى مستلزماً لاستدبار الآخر.

الرابع: فيما اتحد وجود المأمور به والمنهي عنه كالصلاة والغصب.

الخامس: في الأجزاء والشرائط المعتبرة في المركّب مثل القيام والركوع والسجود ونحوها كما إذا دار الأمر بين السورة ودرك الوقت، أو بينه وبين الطهارة المائيّة، والقائل بالصحّة إمّا بملاكها أو بتصحيح الأمر الترتّبي إنّما يقول بها في الضدّين، ولا يلزمه القول في المتلازمين فضلاً عن المتّحدين في الوجود.

وبيان ذلك يتوقّف على مقدّمة وهي أنّ القائل بجواز الاجتماع من الجهة الأُولى لابدّ له من إثبات أمرين:

الأوّل: كون تركيب المجمع من العنوانين انضماميّاً لا اتحاديّاً؛ ضرورة أنّه على الثاني يكون المتعلّق للأمر بتمامه متعلّقاً للنهي.

الثاني: تعلّق الأحكام بالطبايع لا الأفراد؛ ضرورة أنّه لو كانت الأفراد متعلّقة لها للزم اجتماع الأمر والنهي أيضاً، باعتبار أنّ الخصوصيّة الصلاتيّة من مشخّصات هذا الفرد من الغصب، والخصوصيّة الغصبيّة من مشخّصات هذا الفرد من الصلاة، فتصير كلّ واحدة من الخصوصيّتين منهيّاً عنها ومأموراً بها وهو محال.

وبعد إثبات هذين الأمرين يثبت الجواز من الجهة الأُولى وينتهي النوبة إلى الكلام عن الجهة الثانية وهي عدم تمكّن العبد من الامتثال بما هو مبغوض، وصرف الأمر بالطبيعة إلى الفرد الغير المنهي عنه من جهة إشغال النهي للمكلّف بترك هذا الفرد الموجب لعجزه عن الإتيان به؛ لممنوعيّته شرعاً، والمنع الشرعي كالمنع العقلي.

إذا ظهر ذلك فنقول: الموارد التي يقع فيها التزاحم بعضها ممّا يكون ملاك الأمر متحقّقاً فيه ويصحّ الأمر الترتّبي فيه أيضاً، وذلك كالضدّين والمقدّمة وذيها.

وبعضها يتحقّق فيه الملاك لكن لا يصحّ فيه الأمر الترتّبي جزماً، وذلك مثل باب الاجتماع.

وبعضها يكون الملاك متحقّقاً فيه، لكن لا يصحّ فيه الأمر الترتّبي على إشكال وهو باب المتلازمين، وكلّما لا يمكن فيه الأمر الترتّبي بناء على صحّة الترتّب فلا يصحّ الإتيان بداعي ملاك الصحّة أيضاً، وكلّما يصحّ فيه الإتيان بداعي الملاك يصحّ فيه الأمر الترتّبي بناء على إمكانه، وهذا مجمل الكلام.

وتفصيله امّا في الضدّين فيما إذا كان أحدهما أهمّ كالإزالة والصلاة، فحيث لا يكون بينهما اتحاد في الوجود أصلاً، وإنّما التزاحم من جهة عدم إمكان الجمع بينهما في مقام الامتثال، مع تماميّة الملاك في كليهما، فيصحّ الإتيان بالفرد المهمّ بداعي الملاك أو بداعي الأمر الترتّبي.

وأمّا طريق استكشاف بقاء الملاك في المهمّ مع سقوط أمره بابتلائه بالأهمّ، فبنفس الأمر المتوجّه به كطبيعة الصلاة؛ فإنّ انطباقها على الفرد المبتلى بالأهمّ كانطباقها على غيره من غير فرق بينهما، إلّا حيثيّة ابتلاء ذاك الفرد دون غيره، وهذا المقدار من الفرق لا يوجب خروج ذلك الفرد المنطبق عليه الطبيعة عن كونه ذا ملاك.

نعم، تتضيّق دائرة مطلوبيّة الطبيعة بغير هذا الفرد بمعنى إشغال الأمر بالأهمّ عن صرف قدرة العبد في المهمّ، ولازم ذلك عدم انطباق الطبيعة عليه بما هي مأمور بها، لا عدم انطباقها عليه بما هي هي.

وممّا ذكرنا، يظهر فساد ما أفاده صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) من حكمه بالبطلان من جهة عدم الملاك. هذا حال الضدّين.

---

١. تقدّم تخريجه في ص: ٤٥٠.

وأمّا في باب الأجزاء والشرائط، كما إذا دار الأمر بين ترك ركن في الصلاة وترك جزء غير ركن فلا إشكال في تقديم الركن وإنّه يجب الإتيان به، فلو تركه وأتى بغير الركن بطلت الصلاة ولا يصحّ الإتيان به بداعي ملاكه؛ لعدم ملاك فيه بعد بطلان الصلاة بترك الركن، وهذا من جهة ارتباطيّة أجزاء الصلاة وأنّ ملاك الصلاة متقوّم بأجزائها في حال انضمام بعضها إلى بعض، فإذا سقط الأمر الضمني بغير الركن لابتلائه بمزاحمة الركن يكشف ذلك عن تقوّم ملاك الصلاة في صورة المزاحمة بسائر الأجزاء، فإذا ترك الركن وأتى بغيره لم يكن فيما أتى به ملاك أصلاً، ولذا لا يمكن تصحيحها بالأمر الترتّبي.

وأمّا التزاحم في باب الاجتماع، فحيث قد عرفت في ما مهّدناه من المقدّمة ثبوت الأمرين عند القائل بالجواز من الجهة الأُولى، فملاك الأمر متحقّق في المجمع؛ ضرورة أنّ الأمر متعلّق بعنوان الصلاة والنهي متعلّق بعنوان الغصب بلا سراية من الطبيعة المأمور بها والطبيعة المنهي عنها إلى الخصوصيّات، لكن لا يصحّ الأمر الترتّبي كما لا يصحّ الإتيان بالمجمع بداعي الملاك؛ وذلك لأنّ إرادة العبد المتعلّقة بالمجمع متعلّقة بما هو مبغوض ومنهيّ عنه؛ ضرورة استحالة تفكيك إرادته للمجمع مع التفاته بمبغوضيّته عن إرادة ما هو مبغوض، فالجهة المحبوبة والجهة المبغوضيّة تتعلّق بهما إرادة العبد بعين إرادته للمجمع، فإذا كان متعلّق الأمر عباديّاً فالعقل مستقلّ باستحالة التقرّب والتعبّد بمثل هذا الذي يكون إرادته بعين إرادة ما هو مبغوض للمولى، وهذا من المستقلّات العقليّة التي لا شبهة فيها، وعليه فالتمسّك بإطلاق الأمر غير مجدٍ في تصحيح العبادة لخروج المجمع عن صلاحيّة التقرّب به فلا يصحّ الأمر الترتّبي، كما لا يصحّ الإتيان بداعي الملاك أيضاً.

وأمّا باب المتلازمين، فلو كان المتلازمان - أعني الوجودين المتّصلين - ممّا

يمكن التفكيك بينهما في الإرادة بأن يتعلّق الإرادة بالمحبوب منهما دون الآخر، فيكون حالهما حال الضدّين ويصحّ الإتيان به بداعي الملاك كما يصحّ الأمر الترتّبي، ولو قلنا: بعدم إمكان التفكيك بينهما فيها، بل كان إرادة المحبوب منهما بعين إرادة المبغوض، فيصير حالهما كحال مجمع العنوانين في باب الاجتماع فلا يصحّ الإتيان بداعي الملاك ولا بالأمر الترتّبي، ولمّا كان إمكان التفكيك في الإرادة فيهما عندنا غير واضح ولا مقطوعاً به فلهذا قلنا: إنّ الأمر فيهما مشكل.

فإن قلت: ما ذكرته في باب الاجتماع من دعوى القطع بكون إرادة المجمع بعين إرادة المبغوض المستلزم لعدم إمكان التقرّب، وكذا ما استشكلته في المتلازمين، ينافي مع ما هو المسلّم من إمكان تفكيك إرادة الفرد عن إرادة المشخّصات الفرديّة فكيف التوفيق؟!

قلت: فرق بين انقسامات المهيّة بالنظر إلى العوارض الطارية على نفسها مثل الزمان والمكان، وبين العوارض اللاّحقة لها من حيث كون وجودها مستلزماً لها، فما ذكرنا من استحالة انفكاك الإرادة عنه إنّما هو بالنسبة إلى القسم الأوّل، فإنّ الصلاة إذا كان وقوعها في جميع آنات الوقت متساوية، فكما أنّها في أصل وجودها مسبوقة بإرادة الفاعل لها، فكذا في وقوعها في آن معيّن لابدّ من إرادة الفاعل وقوعها فيه وإلّا كان وقوعها فيه دون غيره ترجيحاً بلا مرجّح، وكذا بالنسبة إلى المكان فكما أنّ أصل حدوثها مسبوق بالإرادة، فكذلك وقوعها في هذا المكان دون ذاك محتاج إلى إرادة الفاعل؛ لاستحالة تخصّصها بمكان دون مكان بلا مخصّص به، فإنّ إرادة الفاعل للصلاة من غير تخصيصها بمكان إنّما هي سبب لوقوعها في مكان ما، مع أنّ هذا محال؛ إذ الواقع في الخارج لابدّ وأن يكون في مكان معيّن، كما أنّه لابدّ من أن يكون في زمان معيّن، والمعيّن لهما هو إراده الفاعل في الأفعال الاختياريّة.

وأمّا سبب تخصيص الإراده بهذا الزمان أو المكان فمع العلم بالمرجّح لهما عند الفاعل فهو وجود المرجّح المعلوم، وأمّا مع عدم العلم به فهو محلّ النزاع بين الأشاعرة والعدليّة من إمكان الترجيح بلا مرجّح وعدمه، ومثّلوا له بقدحي العطشان ورغيفي الجائع.

والحقّ أنّه بعد الحكم القطعي من العقل باستحالة الترجيح من غير مرجّح فالجواب عن الأشاعرة هو الالتزام بوجود المرجّح ولو لم يعلم به الفاعل، ووجوده الواقعي كاف في الترجيح به.

وأمّا القسم الثاني - أعني لوازم وجود المهيّة وملازماتها اللاّحقة لها من حيث كون وجودها مستلزمة لها - فهو المسلّم إمكان تفكيك إرادة المهيّة عن إرادته، فإنّ لوازم الشيء ليست ممّا يجب تعلّق الإرادة بها عند إرادته، والخلط بين القسمين صار سبباً لما ذكر من الإشكال.

ثمّ إنّ هنا فرعين ينبغي التنبيه عليهما:

الأوّل: إذا صبغ الثوب بصبغ مغصوب فربما يقال: بعدم جريان حكم المغصوب عليه، لدعوى صدق التلف على الصبغ، ومثله لو خيط الثوب بخيط مغصوب لا يمكن إخراجه منه إلّا بتقطيعه.

وفيه ما لا يخفى؛ لأنّ عدم إمكان الردّ لا يوجب كونه معدوداً بحكم التالف، مضافاً إلى أنّ دعوى التلف في المقام مخالف لما ذكره الأصحاب.

وتوضيح ذلك انّهم ذكروا في مسألة خيار الغبن، وكذا في باب الفلس: أنّه لو أوجد أحد في عين مال الغير صفة أوجبت زيادة قيمته عمّا كانت عليه فلا يخلو أنّه إمّا أن لا يوجب تلك الصفة زيادة عينيّة وذلك مثل قصارة الثوب، أو توجب زيادتها عيناً وذلك مثل صبغه، وعلى كلا التقديرين فإمّا أن يكون إيجاد تلك الصفة من غاصب العين أو من غيره، فحكموا في الأوّل بعدم استحقاق شيء للموجد إذا كان

غاصباً، وفي الثاني بقدر تفاوت قيمة الثوب الناشي من تفاوت زيادة العين لا الصفة، فلو كانت قيمة الثوب عشرة دراهم وكانت قيمة الصبغ درهماً وصارت قيمة الثوب بعد الصبغ أربعة عشر درهماً فيلقي ثلاثة دراهم التي هي بإزاء الصفة ولا يستحقّها الغاصب ويصير الغاصب شريكاً مع المالك في الثوب بنسبة درهم إلى مجموع قيمته.

وأمّا في غير الغاصب فحكموا بتشريك الموجد في كلتا الصورتين مع المالك بمقدار تفاوت القيمة الحاصله من القصارة أو الصبغ، هذا هو المستظهر منهم في ذاك الباب.

ولا يخفى أنّ حكمهم بشركة غير الغاصب مطلقاً وشركة الغاصب بمقدار قيمة عين الصبغ مناف للحكم بتلفه، مضافاً إلى ما فيه من عدم صدق التلف عليه، لا حقيقة ولا حكماً؛ ضرورة أنّ ملاك الأوّل هو ارتفاع وجود الشيء في الخارج بالكلّيّة، وملاك الثاني هو انتفائه في الخارج وزواله عرفاً مثل القطرة الواردة في البحر فإنّها موجودة فيه لكنّها محكومة بحكم التالف.

ولا يخفى أنّ شيئاً من الملاكين لا يتحقّق في المقام؛ ضرورة وجود الصبغ والخيط في الثوب حقيقة وحكماً، إلّا أنّه لا يمكن استرداده إلى مالكه، وذلك لا يوجب صدق التلف عليه.

فإن قلت: لا إشكال في ضمان غاصب الصبغ لقيمته أو مثله لعدم إمكان ردّ عينه، فلو قيل: ببقائه على ملك مالكه المغصوب منه، لزم الجمع بين العوض والمعوّض، وكذا في الخيط المغصوب، كما ذكر ذلك في بدل الحيلولة مثل ما إذا غصب خلاًّ ثمّ صار في يد الغاصب خمراً، وكذا في كسر ما لا قيمة لمكسوره، فإنّه يجب على الغاصب ردّ المثل أو القيمة إلى المالك، ولابدّ من الحكم بانتقال حقّ أولويّة الخمر والمكسور إلى الغاصب فراراً من لزوم الجمع بين العوض والمعوّض، فلو انقلب الخمر خلاًّ ولو بعلاج أو عولج المكسور فصار ممّا ينتفع به كان ذلك للغاصب

لا للمالك كما ذكره في القواعد[١] وجهاً وأصرّ عليه في المقابيس[٢].

قلت: ما ذكرته فاسد لفساده في المقيس عليه أوّلاً، ووجود الفرق بينه وبين المقام ثانياً.

وتوضيح ذلك أمّا في المقيس عليه؛ فلأنّ الحقّ كون إضافة حقّ الأولويّة للمالك لا للغاصب؛ وذلك لأنّ إمّا أن نقول: بكون حقّ الأولويّة مرتبة من مراتب الملكيّة وأنّ التفاوت بينهما بالشدّة والضعف، وإمّا أن نقول: باختلاف حقيقتهما.

أمّا على الأوّل: فاختصاص ذلك الحقّ بالمالك أولى من الغاصب، لأنّه كان ثابتاً للمالك في ضمن المرتبة الشديدة، وارتفاع تلك المرتبة لا يوجب ارتفاع هذه المرتبة الضعيفة، فيحكم ببقائها ولو بالاستصحاب، كما ذكروا ذلك في سائر الكلّيّات المقولة بالتشكيك كالخطّ والنور والألوان، فالحكم ببقاء الضعيف بعد زوال القوي، وكذا الخطّ القصير بعد زوال الطويل ليس حكماً بحدوث الضعيف أو القصير، بل هو حكم ببقاء الكلّي في ضمن هذا الفرد على ما حقّق في محلّه، ففي المقام نقول: بأنّ وجود حقّ الأولويّة للمالك عبارة عن بقاء الملكيّة له بهذه المرتبة؛ لأنّها كانت مندكّة في ضمنها في المرتبة الشديدة موجودة بوجودها، وبزوال الماليّة عن متعلّقها بصيرورته خمراً - مثلاً - إنّما زالت الملكيّة بمرتبته الشديدة وبقيت مرتبة ضعيفة تسمّى بحقّ الأولويّة.

وتوهّم لزوم الجمع بين العوض والمعوّض واضح الفساد بناء على هذا المبنى، فإنّ المثل أو القيمة عوض عن زوال تلك المرتبه الشديدة، ولا مانع من الجمع بين استحقاق المالك للعوض وبقاء حقّ أولويّته للمعوّض.

وأمّا على الثاني: فثبوت حقّ الأولويّة للمالك وإن لم يكن من مراتب ثبوت الملكيّة له، إلّا أنّ محذور لزوم الجمع بين العوض والمعوّض أيضاً غير لازم؛ لما عرفت

---

١. *القواعد*.

٢. المقابيس.

من أنّ استحقاقه للعوض إنّما هو لأجل فوت ملكيّته عن المال بفوت ماليّته، فإذا قلنا: بثبوت حقّ الأولويّة له لم يكن ذلك موجباً للجمع بين العوض والمعوّض؛ إذ لم يجمع بينهما في الملكيّة، فإنّ الملكيّة متعلّقة بالعوض فقط لا بالمعوّض، وإنّما الذي تعلّق به عبارة عن حقّ الأولويّة المغاير للملكيّة على هذا المبنى.

وأمّا ثبوت حقّ الأولويّة للمالك دون الغاصب فلأولويّته منه، لسبق المال في يده وكونه ملكاً له سابقاً وانتفاء ذلك بالنسبة إلى الغاصب، ولا وجه لاختصاص الغاصب بتلك الإضافة.

إلّا توهّم الانتقال القهري إليه بسبب الضمان بأن يقال: كون الغاصب ضامناً للمثل أو القيمة موجب لانتقال المبيع على تقدير صيرورته خلاًّ ثانياً، أو الإناء بعد عوده صحيحاً إليه انتقالاً قهريّاً، ولا دليل على إثباته، ومع عدم الدليل عليه لا يمكن الالتزام به.

وأمّا فساده في المقيس؛ فلأنّه لو سلّم صحّته في المقيس عليه فإنّما ذلك لأجل زوال الماليّة عن المغصوب بالكلّيّة، كما هو واضح في الخلّ المنقلب إلى الخمر، لعدم ماليّة لها أصلاً، وذلك بخلاف ما نحن فيه، لعدم زوال الماليّة عن الصبغ والخيط في الثوب، وعدم إمكان استردادهما لا يوجب سلب الماليّة عنهما كما هو واضح.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى بطلان الصلاة في الثوب المصبوغ بالصبغ المغصوب أو المخيط بالخيط المغصوب ولو لم يمكن ردّهما إلى المالك.

الفرع الثاني: حكم صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) بصحّة صلاة الغاصب لو توقّف حفظ المغصوب على لبسه لخوف لصّ ونحوه.

وهو بإطلاقه مشكل، وتوضيحه انّ يد الغاصب قد تكون مسبوقة بالأمانة كما

---

١. لاحظ *الجواهر* ٢: ٢٤٧.

إذا كان المال في يده بنحو الإجارة أو الوديعة أو العارية، ثمّ فرّط فيه بحيث صارت يده يد ضمان، وقد تكون من أوّل الأمر يد عدوان كما إذا غصبه من المالك.

ولا إشكال في وجوب حفظ المال في القسم الأوّل، لوجوبه عليه في حال كون يده أمانة، والتفريط غير موجب لسقوطه عنه، فإذا توقّف حفظ المال على لبسه وجب لبسه ولا يكون حراماً فتجوز الصلاة فيه.

وأمّا في القسم الثاني، فهل يجب حفظه عليه أولا؟ وجهان:

من ثبوت يده - ولو عدواناً - على المال المقتضي لضمانه، ومعنى الضمان هو وجوب حفظه وردّه إلى المالك مع بقائه وردّ مثله أو قيمته مع تلفه.

ومِن أنّ وجوب الحفظ من آثار اليد التي تكون أمانة شرعيّة أو مالكيّة لا مطلق اليد، كما لا يجب حفظ المال الذي لا يكون مسبوقاً باليد أصلاً مثل ما إذا رأى مالاً في البيداء وكان معرضاً للتلف، فقبل وضع يده عليه لا يجب عليه حفظه، وكذلك فيما نحن فيه، فإذا لم يجب على الغاصب حفظ المال فلا يكون لبسه جائزاً، ولو توقّف حفظه عليه فهو إنّما يلبسه لمصلحة نفسه فراراً عن ضمان مثله أو قيمته بتلفه، فينبغي حينئذٍ الحكم ببطلان الصلاة.

لكن الأقوى هو الأوّل، فإنّ مقتضى شمول قوله (صلّى الله عليه وآله): «على اليد ما أخذت»[1] ليد الغاصب هو كون المال في عهدته ومعناه وجوب الحفظ مادام باقياً، وردّه إلى مالكه ووجوب ردّ مثله أو قيمته مع تلفه فليس وجوب الحفظ مختصّاً بما كانت اليد أمانة مالكيّة أو شرعيّة، وهذا بخلاف ما لم تثبت يد على المال أصلاً لعدم ما يدلّ على وجوب حفظ مال الغير مطلقاً حتّى قبل وضع اليد عليه.

فتحصّل أنّ الأقوى وجوب حفظه على الغاصب، فمع توقّفه على لبسه لا يكون

---

١. *المستدرك* ١٤: ٧ ب ١ من كتاب الوديعة ح ١٢.

هذا النحو من التصرّف حراماً، إمّا من جهة تزاحم جهة الحرمة مع جهة الوجوب وغلبة جهة الوجوب، لكونها أهمّ، وإمّا من جهة أنّ الموضوع الواحد كالغصب إذا صار محكوماً بأحكام مختلفة كالحرمة ووجوب الحفظ لم يمكن ثبوت التدافع بين حكمين منه، إذ التدافع وغلبة الأهمّ إنّما يتصوّر في موضوعين لا في متعلّق أحكام متعدّدة، ولازم ذلك ثبوت أحد الحكمين في غير مورد ثبوت الآخر، فتكون الحرمة مختصّة بغير مورد وجوب الحفظ، ولكن المسألة لا تخلو عن إشكال وإن كان ما ذكره صاحب *الجواهر* (قدّس سرّه) قويّاً لما ذكرناه.

مسألة: تجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم ولو لم يكن له ساق مطلقاً، سواء كان ساتراً لجميع ظهر القدم او لبعضه على الأقوى؛ لعدم دليل يدلّ على المنع سوى مرسلة ابن حمزة[1] المدفوعة بالإرسال، مضافاً إلى مكاتبة الحميري[2] عن الحجّة (أرواحنا فداه) الدالّة على الجواز في البطيط[3] الذي لا يغطّي الكعبين بناء على كونهما العظمين النابتين على طرفي الساق فإنّه يستر تمام الظهر مع عدم ستره للساق، وكذا لو قلنا: بكون المراد منهما قبّتا القدمين لو كان موضوع البحث في المقام هو ما يستر ظهر القدم ولو بعضه.

وربّما يستدلّ على المنع بعدم إمكان الاعتماد على الإبهامين وهو ضعيف أوّلاً، لعدم اختصاص ذلك بما لا يستر الساق، وثانياً، لأنّه يمكن فرض ما لا يستر الساق على وجه لا يكون مانعاً من اعتماد الإبهامين.

مسألة: لا إشكال في وجوب ستر العورة في الصلاة على الذكر والأُنثى، وحدّ العورة

---

١. *الوسائل* ٤: ٤٢٨ ب ٣٨ من أبواب لباس المصلّي ذيل ح ٦.

٢. *الوسائل* ٤: ٤٢٧ ب ٣٨ من أبواب لباس المصلّي ح ٤.

٣ عن القاموس: البطيط رأس الخفّ بلا ساق، ٢: ٣٥١.

في الرجل معلوم، والواجب ستربشرتها فلا بأس بظهور الحجم كما في بعض الأخبار[١] كما أنّه لو كان الساتر رقيقاً بحيث يكون حاكياً للون البشرة لم تصحّ معه الصلاة.

وأمّا المرأة فقد قيل: بثبوت الملازمة بين ما يحرم النظر إليه من بدنها وبين ما يجب ستره في الصلاة، وكذا بين ما يجوز النظر إليه بلا ريبة وما يجوز كشفه في الصلاة.

لكن هذه الملازمة ممنوعة، لعدم ما يدلّ عليها، فلابدّ أوّلاً من تأسيس الأصل في المسألة، ثمّ التكلّم في وجود ما يخالفه من الأدلّة الاجتهاديّة.

فنقول: لا إشكال في أنّ الأصل يقتضي البرائة عن وجوب ستر الزائد عن المقدار المعلوم وجوب ستره بناء على ما هو التحقيق من رجوع الشكّ في الشرطيّة إلى الدوران بين الأقلّ والأكثر، وأنّ المرجع فيه البرائة.

وأمّا الأدلّة الاجتهاديّة فقد يتمسّك بعموم قوله (عليه السلام): «نساؤكم عورات»[٢].

وفيه: منع دلالته على وجوب ستر جميع بدنها، إذ لم يعلم المراد من العورة من أنّها بمعنى السوأة، أو بمعنى ما يجب تحفّظه، والظاهر هو الثاني وذلك بقرينة قوله تعالى: ﴿إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾[٣]، حيث إنّ المراد منها أنّها يلزم تحفّظها علينا فيكون المراد من الخبر وجوب تحفّظهنّ على الرجال وهذا لا ربط له بما نحن بصدده.

والأقوى هو التمسّك بالإطلاقات الواردة في المقام ممّا ورد في جواز الاكتفاء بما يستر جميع بدنها، وما ورد من كفاية الثوبين متستّرةً بأحدهما رأسها وبالآخر بدنها حيث إنّها تدلّ على وجوب ستر جميع البدن لكن على النحو المتعارف.

ولا يخفى أنّ ما يدلّ على جواز الاكتفاء بالثوبين دالّ على جواز كشف الوجه

---

١. *الوسائل* ٢: ٥٣ ب ١٨ من أبواب آداب الحمام ح ١ و ٢.

٢. لاحظ *الوسائل* ٢٠: ٦٦ ب ٢٤ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ح ٤، مع اختلاف.

٣. الأحزاب ٣٣: ١٣.

واليدين وظاهر القدمين؛ لأنّ المتعارف من الثوب الساتر للرأس أنّه لا يكون ساتراً للوجه، وإنّما المتعارف ستره للشَعر الأعمّ من الموصول وغيره، وستر العنق ونحوه، كما أنّ المتعارف ممّا يستر البدن هو غير الكفّين، لأنّهما ممّا به يقع الستر وليس المتعارف سترهما بالثوب الواحد.

وأمّا ظهر القدمين فمع جرّ الذيل وإن كان ممّا يقع استتاره بالثوب الواحد، لكن لدلالة بعض الأخبار على جواز رفعه وأنّ الجرّ علامة للتكبّر فيدلّ على جواز كشفهما.

والحاصل أنّ غاية ما يدلّ عليه الأخبار هو وجوب سترما عدا الوجه والكفّين والقدمين، فيرجع فيها عند الشكّ إلى أصالة البرائة، كما أنّ المستفاد منها اختصاص وجوب ستر الرأس بالحرّة البالغة[1].

مسألة: هل المعتبر من الساتر كونه ساتراً من جميع الجهات أو يكفي الاستتار ممّا عدا جهة التحت؟

الظاهر هو التفصيل بين ما إذا كان على شبّاك أو سطح دار بحيث لو كان في جهة التحت أحد لرأى عورته، وبين ما إذا كان على سطح الأرض، فيجب رعاية جهة التحت في الأوّل دون الثاني، فإنّ مقتضى أدلّة وجوب الستر في الصلاة هو وجوبه بحيث لو كان الناظر موجوداً لكان مستوراً منه، لا عن الناظر الفعلي بمعنى دوران وجوبه مدار وجود الناظر كما هو الواجب في غير حال الصلاة، ففي الصورة الأُولى لمّا كان الستر متوقّفاً عرفاً على الاستتار من جهة السفل كان الواجب هو الاستتار من تلك الجهة أيضاً، بخلاف الصورة الثانية حيث إنّ الاستتار محقّق فعلاً وهذا واضح.

مسألة: الستر بالحرير المغزول والملبّد والجلد والحشيش والطين، وهل الخمسة المذكورة في عرض واحد في صحّة الصلاة عند الستر بها، أو يقدّم الأوّلان على

---

١. *الوسائل* ٤: ٤٠٥ ب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي.

الجلد ويقدّم الجلد على الحشيش وهو على الطين كما عن *المسالك*[١] *والمدارك*[٢]، أو تكون الثلاثة الأُوَل في عرض واحد وتقدّم على الحشيش؟ وجوهٌ:

أقواها الأخير؛ لظهور الأدلّة في وجوب الستر بما يكون ساتراً عرفاً ولم يظهر منها كون الساتر مقدّمة للستر عن الناظر كما في غير الصلاة، بل الظاهر شرطيّة نفس الساتر وهو صادق مع الثلاثة الأُوَل في عرض واحد دون الحشيش والطين، فلابدّ في جواز الستر بهما من دليل آخر، وغاية ما يستفاد من صحيحة عليّ بن جعفر[٣] إنّما هو جواز الستر بالحشيش مع عدم التمكّن من ساتر غيره لا في حال الاختيار.

مسألة: الظاهر من الأمر بالستر في حال الصلاة هو شرطيّته لها لا مجرّد وجوبه فيها؛ لظهور الأوامر والنواهي في المركّبات في كونهما غيريّة لا نفسيّة، وهذا ظهور ثانويّ لهما، وإن كان ظهورهما الأُولى في النفسيّة.

وعلى هذا فهل الشرط عبارة عن الستر في خصوص حال أفعال الصلاة كما في شرطيّة الطهارة الخبثيّة، أو يعمّ حال السكون أو السكوت المتخلّل بينها كما في شرطيّة الطهارة الحدثيّة؟ وجهان:

لا يبعد الثاني، لمناسبة الحكم والموضوع؛ ضرورة قبح كشف السوأة عند حضور المولى، وكون العبد مادام لم يخرج من الصلاة في حضوره تعالى.

مسألة: لا إشكال في بطلان الصلاة بترك الستر عالماً عامداً، وأمّا مع الجهل أو النسيان أو الاضطرار يقع الكلام تارة في طرقها في الأثناء، وأُخرى في عروضها من أوّل الصلاة، فهنا صور:

الأُولى: إذا صلّى مكشوفاً مع الجهل بذلك، فالأقوى صحّة صلاته، لصحيحة

---

١. المسالك ١: ١٦٧.

٢. *المدارك* ٣: ١٩٢.

٣. *الوسائل* ٤: ٤٤٨ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي ح ١.

عليّ بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام): في الرجل يصلّي وفرجه خارج لا يعلم به، هل عليه الإعادة؟ قال (عليه السلام): «لا إعادة عليه وقد تمّت صلاته»[1]، ودلالتها على المدّعى واضحة.

الثانية: إذا صلّى ناسياً للستر، فالأقوى أيضاً صحّة صلاته، وقد استدلّ لها بالصحيحة المذكورة، ودلالتها على عدم وجوب الإعادة مطلقاً في جميع صور النسيان ممنوعة، فإنّ النسيان تارة يكون بالنسبة إلى شدّ الإزار ونحوه، ويكون ذلك موجباً لخروج الفرج من حيث لا يعلم، وأُخرى يكون بالنسبة إلى اصل الستر والساتر كما إذا صلّى عارياً نسياناً؛ ففي الأوّل يكون النسيان السابق موجباً لخروج الفرج جهلاً فتشمله الصحيحة. وأمّا الثاني فحيث إنّ المفروض فيه هو الصلاة عارياً بلا ساتر أصلاً فلا يصدق عليه خروج الفرج الذي هو موضوع السؤال في الصحيحة، فإنّ الخروج إنّما يصدق فيما لو كان عليه ساتر في الجملة.

اللهمّ إلّا أن يتمسّك بتنقيح المناط وهو موقوف على القطع بالمناط ولا قطع به في المقام.

وربّما يستدلّ لها بحديث الرفع.

وفيه: **أوّلاً:** عدم صحّة الاستدلال به في نسيان الأجزاء والشرائط كما قرّرناه في محلّه، فإنّ المستفاد من الحديث هو رفع الحكم الثابت لموضوعه لولا النسيان، لا إثبات امتثال المأمور به الذي هو المهمّ في المقام.

وثانياً: لو سُلِّم شمول الحديث لنسيان الجزء والشرط بأن يقال: إنّ المرفوع بالحديث عبارة عن الجزئيّة والشرطيّة، وسلّمنا كونهما من الأحكام المجعولة، فالتمسّك بالحديث إنّما يصحّ في صورة تحقّق النسيان وهو إنّما يتحقّق باستمراره

---

١. *الوسائل* ٤: ٤٠٤ ب ٢٧ من أبواب لباس المصلّي ح ١. وفيه: «أو ما حاله؟» بعد قوله: «الاعادة».

في جميع الوقت، فلو تذكّر في الوقت لم يصدق نسيان الجزء والشرط لبقاء وقتهما.

فالتحقيق هو التمسّك لإثبات الصحّة بعموم صحيحة «لا تعاد» الشاملة للشرائط لذكر بعضهما في المستثنى.

ودعوى عدم صحّة التمسّك بها من جهة خروج أكثر الشرائط عنها بالمخصّص، فتصير موهونة بكثرة التخصيص، فإنّ الظهور الوارد في المستثنى لوكان شاملاً للطهارة الخبثيّة كان خروجها بنفس الاستثناء، وإن لم نقل بشموله لها فخروجها بالمخصّص المنفصل، فاسدة؛ فإنّ الباقي تحت العام بضميمة الأجزاء أكثر من الخارج عنه وهو كاف في عدم لزوم تخصيص الأكثر كما لا يخفى.

الصورة الثالثة: ما لو انكشفت العورة في أثناء الصلاة سهواً أو بسبب قهريّ كالريح، وحكمها الصحّة ايضاً؛ وذلك لدلالة عموم صحيحة «لا تعاد» على الصحّة في هذه الصورة أيضاً، لأنّ الضابط في عدم وجوب الإعادة هو كون الإخلال بالشيء جزءاً أو شرطاً بحيث لا يصحّ الأمر بتركه في تلك الحال كما في النسيان حيث يكون الأمر بالتحفّظ عليه غير معقول، فالمعقول في حقّه هو الأمر بالإعادة، وفي كلّ مورد لا يمكن الأمر بالشيء إلّا بنحو الإعادة، فصحيحة «لا تعاد» تدلّ فيه على نفيها، وكما لا يمكن التحفّظ من الإخلال بالشرط عند النسيان، كذلك لا يمكن التحفّظ من الريح العاصف، لخروجه عن الاختيار.

وأمّا الإجماع المدّعى في *الجواهر*[1] على بطلان الصلاة في صورة نسيان الستر - كما نقله عن جملة من الكتب[2] - فمع أنّه منقول، موهون بذهاب جملة من الأفاضل على خلافه[3].

---

١. *الجواهر* ٨: ٢٩٧.

٢. *التذكرة* ٢: ٤٤٤. *المنتهى* ٤: ٢٦٥. *الذكرى* ٣: ٥.

٣. *المدارك* ٣: ١٩٠. رياض المسائل ٣: ٢٢٩. مصابيح الظلام (مخطوط) ٢: ٤٥.

ثمّ إنّه نقل عن الشهيد (قدّس سرّه) في *الذكرى*[١] التفصيل بين الصلاة عارياً مع التمكّن من الستر فحكم فيه بالإعادة، وبين عروض الكشف في الأثناء بغير قصد فيما لو كان مستوراً من أوّل الصلاة فحكم فيه بعدم الإعادة.

أمّا الصورة الأُولى - أعني صورة صدور الصلاة عارياً مع التمكّن من الستر - فالظاهر اختصاصها بحال النسيان، لعدم إمكان فرض صدورها عارياً مع الجهل بالموضوع، إلّا على نحو بعيد، وقد تقدّم حكم الناسي وأنّ مقتضى عموم صحيحة «لا تعاد»[٢] عدم وجوب الإعادة عليه.

وأمّا الصورة الثانية - أعني عروض التكشّف في الأثناء - فلا يخلو عن صور؛ لأنّه إمّا أن يتبيّن له التكشّف في الأثناء، وإمّا أن يبقى الجهل مستمرّاً إلى آخر الصلاة، وعلى كلّ تقدير فإمّا أن يكون حدوثه عن نسيان أو عن جهل أو بسبب قهريّ، وقد تقدّم شمول حديث «لا تعاد» للتكشّف لا عن عمد سواء تبيّن الحال في الأثناء أو بعد الصلاة، فإنّ ما مضى من الصلاة مع التكشّف يكون معذوراً بالنسبة إليه، وأمّا في حال التبيّن إذا توقّف التستّر على مضيّ زمان يكون فيه مكشوفاً ولو قليلاً، فهل يمكن تصحيح الصلاة من هذه الجهة باغتفار هذا المقدار من التكشّف أولا؟ وجهان.

والتحقيق أنّه لو كان دليل بالخصوص على صحّة الصلاة عند التبيّن في الأثناء لكان لازمه اغتفار هذا المقدار من التكشّف، وحيث لا دليل على صحّتها في هذه الصورة بالخصوص، وإنّما الذي يمكن الاستدلال به هو حديث «لا تعاد»، فشموله للمورد يكون متوقّفاً على إثبات لازمه، فيدخل في المسألة السارية في مطلق العمومات، وهي أنّه لو كان للعامّ أفراد متواطئة وكان شموله لبعض أفراده متوقّفاً على

---

١. *الذكرى* ٣: ١٦.

٢. *الوسائل* ٤: ٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة ح ١.

إثبات لازم لذلك الفرد دون بقيّة الأفراد، فهل يحكم بالشمول وإثبات ذلك اللّازم، أو يحكم بخروج ذلك الفرد عن العامّ وعدم إثبات ذاك اللّازم؟

التحقيق هو الثاني؛ لعدم دلالة العامّ على إثبات ذاك اللّازم، لا مطابقة، ولا تضمّناً، ولا التزاماً؛ أمّا الأوّلان فواضح، وأمّا الأخير؛ فلأنّ دلالة العامّ على شمول ذلك الفرد ليس بالمطابقة حتّى يلزمه إثبات اللّازم بالالتزام للزوم اللغويّة في الكلام و إنّما شموله له بالعموم، فلو لم يشمله لم يلزم كون العامّ لغواً لوجود أفراد له غير هذا الفرد يكون شموله لها غير متوقّف على إثبات لازم، وهذا حكم سار في جميع العمومات والمطلقات كعموم «لا تنقض» وحديث الرفع ونحوهما، وحينئذٍ فلا يمكن إثبات الصحّة فيما تبيّن الحال في الأثناء بعموم «لا تعاد»، لكون شموله متوقّفاً على إثبات الاغتفار بالنسبة إلى الكشف الواقع بعد التبيّن في الأثناء وهو ممنوع.

نعم، في صورة التكشّف عن جهل في الأثناء أو من الابتداء مع تبيّن الأمر في الأثناء ربّما يقال: بدلالة صحيحة عليّ بن جعفر[1] على الصحّة، فإنّ ظاهرها وإن كان في ما كان التكشّف مستمرّاً إلى آخر الصلاة، إلّا أنّها تدلّ على ما نحن فيه بطريق أولى؛ لكون ما بقي من الصلاة في المقام واقعاً مع الستر، فالصحّة فيه أوضح ممّا كان جميع الصلاة في حال الكشف.

وفيه: إنّ الفارق بينهما هو ما تقدّم من توقّف صحّة الصلاة فيما تبيّن الحال في الأثناء على اغتفار الكشف الواقع بعد التبيّن، وهو - كما عرفت - متوقّف على دلالة العموم على إثبات هذا اللّازم، فإنّ دلالة الصحيحة على الصحّة في المقام لو سُلِّم، فإنّما هي بالعموم كدلالة صحيحة «لا تعاد»[2] وقد عرفت ما في دلالتها.

---

١. تقديم تخريجه في ص: ٤٧١.

٢. تقديم تخريجه في ص: ٤٧٣.

فتلخّص أنّه لا دليل على الاغتفار من التكشّف الواقع بعد التذكّر، ومع عدم الدليل فالمتجه هو الحكم بالبطلان؛ لاقتضاء دليل اشتراط التستّر بطلان الصلاة مع عدمه، وليس هنا دليل على سقوطه، لكن الاحتياط بالإتمام بعد التستّر ثمّ الإعادة، خصوصاً فيما إذا لم يطل زمان التستّر وكان ممّا لا يعتدّ به لا ينبغي تركه[1].

ثمّ إنّه لا فرق فيما يحكم بالصحّة بين كشف العورة بتمامها أو بعضها، ولا بين كشف كلتا العورتين أو إحداهما، لعموم صحيحة «لا تعاد» وإطلاق صحيحة عليّ بن جعفر، ولا حاجة إلى التكلّف في تصحيح إطلاقها بإرادة الجنس من الفرج ونحو ذلك ممّا ذكر في هذا المقام؛ لأنّ ذلك كلّه تمحّلات لا حاجة إليها بعد دلالة الصحيحة بحكم العرف على ما ذكرناه.

مسألة: قد تقدّم أنّ الأقوى صحّة الصلاة مع الستر بالحشيش بعد تعذّره بالثوب، وأنّ الستر به حينئذٍ ستر صلاتي، فلا يجوز مع التمكّن من الحشيش الإطلاء بالطين والستر بالماء الكدر، أو التستّر بالحفيرة، وهل التستّر بالمذكورات - بعد تعذّر الحشيش - ستر صلاتي أو ستر عن الناظر، أو يفصّل بين الحفيرة وغيرها؟ وجوهٌ:

---

١ لكن الإنصاف دلالة صحيحة «لا تعاد» على الصحّة بالنسبة إلى الكشف الواقع في حال التذكّر مع عدم التمكّن من الستر، لما تقدّم من بيان الضابط في مفاد الصحيحة من عدم اختصاصه بحال النسيان، بل يشمل كلّ مورد لا يمكن توجّه الأمر فيه إلّا بالإعادة، ومن المعلوم أنّ مورد عدم التمكّن من الستر من هذا القبيل.

لا يقال: فلا فرق في مشموليّة حال التذكّر لمفاد «لا تعاد» بين كون التكشّف من أوّل الأمر عن نسيان أو عن جهل، إذ يصحّ حينئذٍ الحكم بالصحّة بعد الجهل بالنسبة إلى التكشّف الواقع بعده، غاية الأمر أنّه يثبت الصحّة في حال الجهل بصحيحة عليّ بن جعفر، وفي حال الذكر بـ«لا تعاد».

فإنّه يقال: المفروض عدم دلالة صحيحة عليّ بن جعفر على إثبات صحّة هذا الفرد أعني ما حصل العلم بالتكشّف في الأثناء، لاستلزامه الصحّة في حال الذكر أيضاً، وقد عرفت عدم إمكان استفادته من العموم. فدلالة صحيحة عليّ بن جعفر على الصحّة في حال الجهل متوقّفة على ثبوت الصحّة بـ«لا تعاد» في حال الذكر فليسا دليلين مستقلّين حتّى يثبت كلّ منهما صحّة الصلاة بالنسبة إلى حال منها.

وتفصيل القول من حيث المدرك أنّه ليس في المقام إلّا رواية واحدة دالّة على وجوب دخول العاري في الحفيرة والصلاة فيها مع الركوع والسجود، وهي مرسلة أيّوب بن نوح عن الصادق (عليه السلام): «**العاري الذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها وسجد فيها وركع**»[1].

ثمّ إنّ هاهنا طائفتين من المطلقات:

إحداهما: تدلّ بإطلاقها على أنّ غير المتمكّن من الستر يجب عليه الصلاة بالإيماء للركوع والسجود من غير تفصيل بين التمكّن من دخول الحفيرة وعدمه كصحيحة عليّ بن جعفر- على ما سيأتي نقلها[2] - ورواية زرارة في رجل خرج من سفينة عرياناً أو سُلِب ثيابه ولم يجد شيئاً؟ فقال (عليه السلام): «**يصلّي إيماء**»[3] الحديث.

الثانية: ما تدلّ بإطلاقها على وجوب الجلوس في الصلاة على من لم يأمن من الناظر المحترم من غير تفصيل أيضاً بين وجود الحفيرة وعدمها كرواية ابن مسكان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام): في الرجل يخرج عرياناً فتدركه الصلاة؟ قال: «**يصلّي عرياناً قائماً إن لم يره أحد وإن رآه أحد صلّى جالساً**»[4].

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في مرسلة أيّوب بن نوح على تقدير الإغماض عن إرسالها، فهل مقتضاها هو جعل الحفيرة ساتراً صلاتيّاً حتّى يترتّب عليه وجوب الإتيان بالصلاة مع الركوع والسجود من غير إيماء، فتكون المرسلة حينئذٍ مقيّدة لإطلاق الطائفة الأُولى وإنّ وجوب الإيماء إنّما هو في حال عدم التمكّن منه الحفيرة، أو مقتضاها مجرّد الستر عن الناظر في حال الصلاة ويترتّب على ذلك كون المرسلة

---

١. *الوسائل* ٤: ٤٤٨ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٢.
٢. *الوسائل* ٤: ٤٥٢ ب ٥٣ من أبواب لباس المصلّي ح ٣.
٣. *الوسائل* ٤: ٤٤٩ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٦.
٤. *الوسائل* ٤: ٤٤٩ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٣.

مقيّدة لإطلاق الطائفة الثانية وأنّه مع التمكّن من الحفيرة يجب الصلاة فيها قائماً للأمن فيها من الناظر؟

ظاهر *الجواهر*[1] هو الثاني، ولكن التحقيق هو الأوّل، وعليه فيصير حاصل الطائفة الأُولى بعد التقييد بالمرسلة هو أنّ غير الواجد للساتر يجب عليه الصلاة إيماء، إلّا المتمكّن من دخول الحفيرة، فيجب عليه الدخول فيها والإتيان بصلاة المختار، فتكون الحفيرة له ساتراً صلاتيّاً والذي يدخل على ما اخترناه أمران:

أحدهما: شمول إطلاق قوله (عليه السلام) في المرسلة: «العاري الذي ليس له ثوب»[2] لصورة الأمن من الناظر وعدمه، ومع هذا الإطلاق لا يمكن جعلها مقيّدة للطائفة الثانية، إلّا أن يقيّد إطلاقها بوجود الناظر المحترم، ولا مقيّد في البين، ولا يمكن جعل الطائفة الثانية مقيّدة لإطلاقها من هذه الجهة ثمّ جعلها مقيّدة لها من حيث إطلاقها لحالتي التمكّن من الحفيرة وعدمه.

والحاصل أنّه مع أعمّيّة المرسلة من حيث شمولها لمورد عدم الناظر المحترم لا يمكن أن تجعل مقيّدة للطائفة الثانية المطلقة من حيث حالتي التمكّن من دخول الحفيرة وعدمه، إذ إطلاق الأمر بدخول الحفيرة حتّى في حال عدم وجود الناظر يقتضي أن تكون الحفيرة ستراً صلاتيّاً ومع وجود الستر الصلاتي لا محالة يكون الستر عن الناظر موجوداً، فحفظ الإطلاق لا يجتمع مع جعل الحفيرة لمجرّد الستر عن الناظر المحترم اللازم من جعل المرسلة مقيّدة لإطلاق الطائفة الثانية، فبتلك القرينة يرجّح جعلها مقيّدة لإطلاق الطائفة الأُولى.

الأمر الثاني: أنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «سجد فيها وركع» هو أنّ

---

١. *الجواهر* ٨: ٣٣٠.

٢. ثم تخريجها في الصفحة السابقة.

صلاته في الحفيرة صلاة المختار، فلا يجوز له الإيماء للركوع والسجود، وقد عرفت أنّ الطائفة الأُولى دلّت على أنّ العاري يومي لهما، فتدلّ المرسلة على أنّ الحفيرة ستر صلاتي، وإلّا لوجب الإيماء فيها أيضاً؛ لعدم خروج المكلّف بدخولها عن كونه عارياً المقتضي لوجوب الإيماء. فبهاتين القرينتين الواضحتين يرجّح جعلها مقيّدة للطائفة الأُولى والحكم بكون الحفيرة ستراً صلاتيّاً لا ستراً عن الناظر المحترم.

وربّما يوجّه كلام *الجواهر* بجعل المرسلة بنفسها دليلاً على وجوب صلاة المختار على العاري مع الأمن من الناظر وذلك بعد إثبات أمرين:

الأوّل: إنّ مورد المرسلة الآمرة بدخول الحفيرة بمناسبة الحكم والموضوع هو عدم الأمن من الناظر، فإطلاقها لصورة الأمن منه ممنوع.

الثاني: إنّ كون الحفيرة ستراً صلاتيّاً بعيد جدّاً، لعدم الفرق بينها وبين الجحرة الخالية، مع أنّه لا إشكال في عدم صدق الستر الصلاتي عليها، فليس الأمر بدخول الحفيرة إلّا لأجل حصول الأمن من الناظر المحترم فيصلّي حينئذٍ قائماً صلاة المختار، وهذا هو الذي ذهب إليه صاحب *الجواهر* من وجوب الصلاة قائماً مع الركوع والسجود بلا إيماء على العاري إذا أمن من الناظر، وبهذه المرسلة يقيّد إطلاق ما ورد من وجوب الصلاة قائماً والإيماء على العاري كذيل صحيحة عليّ بن جعفر: «وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ وهو قائم»[1] ونحوها موثّقة سماعة: «يصلّي عرياناً قائماً ويومي»[2] بناء على نسخة *الكافي*[3]، وإن كان في *التهذيبين*[4] عوض «قائماً» «قاعداً»، ولكن المعمول عليه هو نسخة *الكافي*.

---

١. *الوسائل* ٤: ٤٤٨ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي ح ١.

٢. *الوسائل* ٣: ٤٨٦ ب ٤٦ من أبواب النجاسات ح ٣. وفيه: «يؤمي ايماءاً».

٣. *الكافي* ٣: ٣٩٦ ح ١٥، وفيه: «قاعداً يومي ايماءاً».

٤. *التهذيب* ١: ٤٠٥ ح ١٢٧١، الاستبصار ١: ١٦٨ ح ٥٨٢، وفيها: «قائماً يومي ايماءاً عكس ما أفاده المقرر».

وبالجملة يقيّد إطلاق الأمر بالإيماء قائماً بصورة عدم الأمن من الناظر بمعونة المرسلة فإنّ دخول الحفيرة موجب للأمن من الناظر، فيصلّي صلاة المختار، وبعد تقييد صحيحة عليّ بن جعفر وموثّقة سماعة بالمرسلة وجعل موردهما خصوص ما لم يأمن من الناظر تكونان موجبتين لتقييد ما أُطلق فيها وجوب القيام على العاري - من غير تعرّض للإيماء وعدمه - بالإيماء في صورة عدم الأمن من الناظر، ووجوب صلاة المختار مع الأمن منه.

وتوهّم أنّ المرسلة مطلقة أيضاً من جهة الإيماء وعدمه، فاسد؛ لظهور قوله (عليه السلام): «سجد فيها وركع»، بل كونه نصّاً في صلاة المختار، فهي بنفسها دالّة على وجوب الإتيان بصلاة المختار مع الأمن من الناظر.

وفيه: إنّ ما استظهره من المرسلة من كون موردها هو خصوص عدم الأمن من الناظر ممنوع؛ لما عرفت من إطلاقها بالنسبة إلى ذلك، كما أنّ استبعاده لكون الحفيرة ستراً صلاتيّاً لا يوجب ظهور المرسلة في كون الحفيرة للستر عن الناظر ولا أقلّ من الإجمال، فلا تصلح لتقييد صحيحة عليّ بن جعفر التي أُطلق فيها الأمر بالإيماء للعاري.

والذي يسهّل الخطب كون المرسلة ممّا لا ينبغي الاعتماد عليها لضعفها بالإرسال وعدم انجبارها بعمل القدماء، فإنّ العمل بها منقول عن الشهيد[1] ومن تأخّر عنه، والشهرة بين المتأخّرين غير جابرة لضعف السند؛ فالأقوى حينئذٍ عدم جواز التمسّك بها أصلاً، لا لإثبات كون الحفيرة ستراً صلاتيّاً، ولا لإثبات وجوب صلاة المختار على العاري عند الأمن من الناظر.

---

١. *الدروس* ١: ١٤٩. *الذكرى* ٣: ٢٢.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه يجب على العاري مع الأمن من الناظر أن يصلّي قائماً مع الإيماء للركوع والسجود، وذلك لما تقدّم من أنّ هنا طائفتين من الأخبار:

الأُولى: ما يدلّ على وجوب القيام والإيماء على العاري كصحيحة عليّ بن جعفر.

الثانية: ما يدلّ على وجوب القيام مع الأمن من الناظر والجلوس مع عدم الأمن منه من غير تقييد للقيام في صورة عدم الناظر بالإيماء مثل ما تقدّم من رواية ابن مسكان، وفيها: «يصلّي عرياناً قائماً إن لم يره أحد، وإن رآه أحد صلّى جالساً»[1]، ومقتضى الصناعة تقييد الطائفة الثانية بذيل صحيحة عليّ بن جعفر، إنّ الصلاة قائماً تكون مع الإيماء، لا على نحو صلاة المختار، كما أنّه يجب تقييد صحيحة عليّ بن جعفر بصورة الأمن من الناظر؛ لدلالة الطائفة الثانية على التفصيل؛ فالأقوى هو وجوب الإيماء قائماً مع الأمن من الناظر وإن كان الاحتياط إعادتها مع الركوع والسجود. وأمّا مع وجود الناظر فلا إشكال في وجوب الإيماء جالساً إذا بدت عورته بالركوع والسجود، وأمّا مع عدم ظهورها فالأقوى أيضاً أنّه كذلك يجب الإيماء كالقائم في صورة عدم وجود الناظر؛ وذلك لإطلاق ما يدلّ على وجوب الإيماء جالساً مع وجود الناظر.

وتخلّص ممّا ذكرنا أنّ الأقوى عدم ستر صلاتي بعد مرتبة الحشيش، لعدم ما يدلّ عليه؛ لأنّ الدليل كان منحصراً برواية الحفيرة وقد عرفت ضعفها بالإرسال.

وربّما يتمسّك لتحقّق الستر الصلاتي بالماء بذيل رواية زرارة، ففيها: «وإن كانا - أي الرجل والمرأة - في ماء أو بحر لجّيّ لم يسجدا عليه، وموضوع عنهما التوجّه فيه، يوميان في ذلك إيماء الخ»[2].

وفيه: منع ظاهر، لكونها مسوقة لبيان وجوب الإيماء في الماء للسجود، لا لبيان

---

١. *الوسائل* ٤: ٤٤٩ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٣.

٢. *الوسائل* ٤: ٤٤٩ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٦.

كون الماء ستراً صلاتيّاً، وإلّا لكان المناسب أمرهما بدخول الماء للتستّر به مع أنّه لا دلالة فيها على وجوبه.

وهل الواجب مع التمكّن من التستّر بالطين أو الماء أو الحفيرة هو التستّر بها والصلاة قائماً لصدق الأمن من الناظر، أو ينتقل مع وجود الناظر إلى الجلوس ولو مع التمكّن من التستّر منه بإحدى المذكورات؟ وجهان:

قد يقال: بأنّ مقتضى رواية الحفيرة[1] هو الأوّل بضميمة عدم الفصل بينها وبين غيرها ممّا يحصل به التستّر عن الناظر.

لكن الأوجه هو الثاني فإنّه مضافاً إلى ضعف رواية الحفيرة، إنّ لازم الوجه الأوّل حمل المطلقات الآمرة بالجلوس مع وجود الناظر على النادر، فإنّ الغالب إمكان التستّر بشيء من المذكورات.

وأمّا التمسّك بما ورد من وجوب التباعد في الصلاة على العراة[2] على وجوب التستّر في الجملة والصلاة قائماً. ففيه: أوّلاً: عدم دلالته على التعدّي إلى وجوب التستّر بالطين ونحوه، وثانياً: ما سيأتي إن شاء الله تعالى في حكم صلاة العراة جماعة من عدم العمل برواية التباعد في نفسها.

وهل المراد بالناظر هو مطلقه ولو كان غير محترم، فيجب الجلوس عند عدم الأمن ولو من زوجته أو أمته أو الصبي والمجنون الغير المميّزين، أو يختصّ بالناظر المحترم، فيجب القيام مع وجود الناظر الغير المحترم؟ وجهان:

أقواهما الثاني؛ لمناسبة الحكم والموضوع، وظهور ما يدلّ على عدم الأمن عن الناظر في المحترم منه.

---

١. *الوسائل* ٤: ٤٤٨ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٢.

٢. *الوسائل* ٤: ٤٥١ ب ٥٢ من أبواب لباس المصلّي ح ١.

ولو أتى من وظيفته الركوع والسجود إيماءً بهما تماماً على نحو صلاة المختار- سهواً أو عمداً -، فهل تبطل الصلاة بإتيانهما كذلك أولا؟ وجهان:

المستظهر من *الجواهر*[1] هو الثاني، واستدلّ له بأنّ من فرضه الإيماء للركوع والسجود يكون الركن في حقّه هو الإيماء، فالركوع التامّ ليس ركناً في حقّه، وكذا السجود التامّ، ومع انتفاء الركنيّة عنهما في هذا الحال لا يكون الإتيان بها عمداً أو سهواً موجباً للبطلان، لعدم تحقّق الزيادة حينئذٍ، كما أنّ من فرضه الركوع والسجود التامّين لو أتى بهما إيماءً لم تبطل صلاته، لعدم كون الإيماء بهما ركناً في حقّه.

ولكن الأقوى هو الأوّل؛ وذلك لأنّ عدم وجوب الركوع والسجود التامّين على من فرضه الإيماء لا يخرجهما عن حقيقتهما، ونفس تحقّق زيادة تلك الحقيقة موجب للبطلان، لا خصوص الصحيح منهما، وإلّا يلزم عدم تحقّق زيادتهما في مورد أصلاً؛ ضرورة عدم كون الزائد مأموراً به.

وأمّا المقايسة بمن فرضه الركوع والسجود التامّين، ففيها أنّ الإيماء إنّما هو بدل من الركوع والسجود لا أنّه حقيقتهما، وكونهما بدلاً إنّما هو مع العجز عنهما، فمع عدم العجز لا يكون الإتيان بالإيماء بهما مبطلاً، لعدم تحقّق زيادتهما حقيقة ولا زيادة البدل منهما؛ لما عرفت من اختصاص البدليّة بصورة العجز، وهذا بخلاف المقام إذ الإتيان بهما تماماً ممّن فرضه الإيماء بهما موجب لزيادة حقيقتهما.

وهل الانتقال إلى الإيماء في مورده يكون من باب الرخصة أو العزيمة؟ احتمالان:

والتحقيق أن يقال: بعدم موقعيّة لأصل الاحتمال؛ وذلك لكون الإيماء بهما والإتيان بهما تماماً تكليفين إلى صنفين متغايرين نظير التيمّم والوضوء بالنسبة إلى الفاقد للماء والواجد له، فلا يمكن أن يقال: إنّ سقوط الوضوء عن الفاقد للماء

---

١. *الجواهر* ٨: ٣٦٢.

رخصة أو عزيمة؛ ضرورة أنّ المكلّف بالوضوء غير المكلّف بالتيمّم ولا اشتراك بينهما، وهذا معنى ما قيل: من أنّ التفصيل قاطع للشركة، ومع عدم الاشتراك لا يبقى مجال للبحث عن كون الانتقال إلى الإيماء هل هو رخصة أو عزيمة.

مسألة: تجوز الصلاة جماعة للعراة، وهل الأصل الأوّلي هو عدم مشروعيّتها لهم، فيحتاج في إثباتها إلى دليل خاصّ - كما سيأتي - أو أنّ الأصل هو مشروعيّتها إلّا أن يدلّ دليل على المنع؟ وجهان:

الأقوى هو الأوّل؛ وذلك لأنّ في الجماعة لابدّ من الجلوس بدل القيام لوجود الناظر وعدم الأمن منه، وهو تكليف اضطراريّ ثابت في ظرف العجز فلا ينقل إليه في حال الاختيار إلّا بدليل، فالأصل الأوّلي يقتضي ترك الجماعة والتباعد في الصلاة بحيث لا ينظر بعضهم إلى بعض، فيصلّي كلّ منهم بحيث لا يراه أحد قائماً.

ثمّ إنّ الدليل الدالّ على جواز الجماعة لهم روايتان: إحداهما صحيحة ابن سنان قال: سألته عن قوم صلّوا جماعة وهم عراة؟ قال: «**يتقدّمهم الإمام بركبتيه ويصلّي بهم جلوساً**»[1].

والأُخرى: موثّقة إسحاق بن عمّار، وفيها قال: «**يتقدّمهم إمامهم فيجلس ويجلسون خلفه، فيومي إيماء للركوع والسجود وهم يركعون ويسجدون خلفه على وجوههم**»[2].

والكلام هاهنا في جهات:

الأُولى: ربّما يتوهّم كون النسبة بين الروايتين وبين ما تقدّم - من التفصيل بين الأمن من الناظر وعدمه بالصلاة قياماً في الأوّل وجلوساً في الثاني - هو العموم من

---

١. *الوسائل* ٤: ٤٥٠ ب ٥١ من أبواب لباس المصلّي ح ١.

٢. *الوسائل* ٤: ٤٥١ ب ٥١ من أبواب لباس المصلّي ح ٢.

وجه؛ وذلك بتوهّم دلالة الروايتين على وجوب الجلوس في جماعة العراة مطلقاً حتّى مع الأمن من الناظر، وما تقدّم تدلّ على وجوب القيام مع الأمن من الناظر مطلقاً حتّى في حال الجماعة، فيقع التعارض بينهما.

ولكنّه توهّم فاسد، لندرة فرض الأمن من الناظر في حال الجماعة، لكون مورده إمّا في صورة كون العراة المصلّين جميعاً عمياناً أوكان اجتماعهم جناحي الإمام لا خلفه بحيث لا يشاهد بعضهم بعضاً فيكون الإطلاق منصرفاً عنه وتصير هذه الصورة النادرة داخلة في الإطلاقات الدالّة على التفصيل، فتكون النسبة حينئذٍ بين الروايتين وبين ما تقدّم عموماً مطلقاً.

الجهة الثانية: إنّ الصحيحة المتقدّمة نصّ في كون صلاتهم جناحيّة بمعنى كون المأمومين عن جناحي الإمام لا خلفه حيث يقول (عليه السلام): «يتقدّمهم بركبتيه»، والموثّقة ظاهرة في كونهم خلف الإمام، فهل يعمل لكلتيهما ويحكم بالتخيير أو يقال بلزوم العمل بالصحيحة وتأويل الموثّقة لكون الأُولى نصّاً في عدم تقدّم الإمام إلّا بركبتيه، وكون الثانية ظاهرة في كونهم خلفه؟ وجهان:

والأقوى هو الثاني.

الجهة الثالثة: إنّ ظاهر قوله (عليه السلام) في الموثّقة: «**وهم يركعون ويسجدون خلفه على وجوههم**» هو وجوب الركوع والسجود الاختياريين على المأمومين، وهو معارض مع ما تقدّم من وجوب الإيماء بهما في حال الجلوس والمعارضة بينهما بالعموم المطلق، فتخصّص الإطلاقات المتقدّمة بالموثّقة.

وتوهّم منع قابليّتها لتخصيص الإطلاقات المتقدّمة بدعوى قصورها سنداً تارة، ومنع ظهورها في الركوع والسجود الاختياريين أُخرى بدعوى دلالتها على الإيماء بهما، غاية الأمر كون إيمائهم أخفض من إيماء الإمام، فاسد لكون الرواية موثّقة، وقوّة

ظهورها في الركوع والسجود الاختياريّين، فالتشكيك فيها بحملها على الإيماء ضعيف غايته.

وربّما يستشكل في وجوب الجلوس على المأمومين مع إتيان الركوع والسجود بلا إيماء، بأنّه إن كان مع الأمن من الناظر، فيجب عليهم الإيماء، فالجمع بين الجلوس وبين عدم الإيماء غير مستقيم.

وأجاب عنه العلاّمة (قدّس سرّه) في *المنتهى*[1] بأنّ الإيماء بهما إنّما هو ثابت عند الخوف من المطلع وهو غير حاصل في حال جلوسهم؛ لأنّ المفروض كون الناظر منحصراً بهم وهم في حال الجلوس غير متمكّنين من النظر إلى عورات من يليهم من جماعتهم بخلاف حال القيام، لكونها ظاهرة في تلك الحال، فعدم جواز القيام إنّما هو لعدم الأمن من النظر.

وأورد عليه في *الذكرى*[2] بأنّ لازمه وجوب الركوع والسجود التامّين على المنفرد الجالس مع الأمن من النظر مع عدم التزامهم به.

ولا يخفى ما فيه، لأنّ وجوب الركوع والسجود بلا إيماء على الجالس في الجماعة إذا كان بعلّة الأمن من الناظر لا يلازم وجوبهما كذلك على المنفرد لكون العلّة المستنبطة لا منصوصة ولا دلالة على التعميم.

ثمّ إنّه ربّما يتوهّم وقوع المعارضة بين الموثّقة وبين التعليل الوارد في رواية زرارة لوجوب الإيماء جالساً بقوله (عليه السلام): «فيبدو ما خلفهما»[3] حيث إنّ المستفاد من إطلاق التعليل هو عدم جواز الركوع والسجود ولو مع الأمن من الناظر، لحرمة إبداء العورة في الصلاة، وهذا مخالف مع ما في الموثّقة من كون الركوع

---

١. *المنتهى* ٤: ٢٩٥.

٢. *الذكرى* ٣: ٢٣.

٣. *الوسائل* ٤: ٤٤٩ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٦.

والسجود في صلاة المأمومين كصلاة المختار، فإنّ المفروض وإن كان الأمن من الناظر لانحصار الناظر بهم، إلّا أنّ مقتضى التعليل هو عدم جواز إبداء العورة ولو مع الأمن من الناظر.

لكنّه مندفع أوّلاً بما قيل: من إمكان حمل التعليل على صورة عدم الأمن من الناظر، ولذا أوجب في الرواية المعلّلة أن يكون الإيماء في الركوع والسجود عن جلوس مع أنّ تكليف المنفرد في صورة عدم الناظر هو الصلاة قائماً.

وثانياً: إنّه ليس كلّ علّة يمكن التعدّي بها عن موردها، بل فيما كانت من قبيل العلّة المنصوصة لا العلّة المستنبطة.

وتوضيح الفرق بينهما؛ أمّا في مقام الثبوت فهو أنّ العلّة المنصوصة عبارة عمّا كانت واسطة في العروض، بحيث كان الحكم أوّلاً وبالذات ثابتاً للعلّة، ومنه يثبت للموضوع، لكونه من مصاديقها فلا يحسن التعليل بها إلّا بكونها كبرى كلّيّة، ويكون ثبوت الحكم للموضوع من صغرياتها، كما في مثل «الخمر حرام، لأنّه مسكر»، فإنّ الحرمة إنّما هي للمسكر وتعرض للخمر بواسطة كونه مسكراً، ولا يحسن التعليل به إلّا لوقوعها كبرى كلّيّة على نحو القضيّة الحقيقيّة، بحيث يكون الحكم ثابتاً لعنوان العلّة ويكون هو الموضوع للحكم حقيقة، فليس للحكم إضافة حقيقيّة إلى الخمر إلّا بواسطة إضافته إلى العلّة، ففي مثله يتعدّى عن مورد التعليل إلى غيره من مصاديق العلّة.

وهذا بخلاف العلّة المستنبطة، حيث إنّ الحكم ثابت للموضوع أوّلاً وبالذات، غاية الأمر إنّ العلّة واسطة في ثبوته له، لا في عروضه، كما في تعليل وجوب الصلاة بكونها تنتهي عن الفحشاء والمنكر حيث إنّ تشريع الوجوب إنّما هو للصلاة حقيقة، والعلّة إنّما هي للتشريع، لا أنّ الواجب أوّلاً وبالذات هو النهي عن الفحشاء بحيث يكون وجوب الصلاة لأجل كونها من مصاديقها، ولذا يحسن التعليل من غير أن تقع العلّة

كبرى كلّيّة، وفي مثله لا يصحّ التعدّي عن مورد العلّة إلى غيره، إلّا بعد حصول القطع بوجود العلّة وعدم وجود مانع عن الحكم، هذا هو الفرق بينهما في مقام الثبوت.

وأمّا في مقام الإثبات فمن علائم العلّة المنصوصة هو إسناد الحكم إلى العلّة من غير إضافتها إلى الموضوع كما يقال: «الخمر حرام، لأنّه مسكر»، فيكون في قوّة التعليل بالكبرى الكلّيّة، فلو كان الحكم المضاف معلّلاً بعلّة كأن يقال: «علّة حرمة الخمر هو الإسكار»، أو كان للعلّة إضافة إلى الموضوع كأن يقال: «إسكار الخمر علّة للحرمة»، لخرجت العلّة عن كونها منصوصة، فلا يصحّ التعدّي عن موردها إلّا بالقطع بالمناط، وهذا كما فيما نحن فيه، حيث إنّ التعليل في رواية زرارة قد ورد هكذا: «ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما»، ومورده في غير الجماعة، وإسناد التعليل إلى الموضوع بإرجاع الضمير في قوله «ما خلفهما» يخرج التعليل عن كونه علّة منصوصة، لاحتمال كون بدوّ الخلف في خصوص المورد علّة لتشريع وجوب الإيماء، فإنّ حسن التعليل به لا يتوقّف على وقوع العلّة المذكوره كبرى كلّيّة حتّى يصحّ التمسّك بها في غير المورد، وعلى هذا فيسقط التوهّم المذكور لعدم وقوع التعارض من جهة عدم عموم التعليل كما عرفت.

ثمّ إنّه قد يقع الشكّ في كون العلّة واسطة في الثبوت حتّى تكون علّة للتشريع أو واسطة في العروض حتّى تكون من العلّة المنصوصة، فهل الأصل الأوّلي كونها من قبيل القسم الأوّل أو الثاني؟

الظاهر أن تكون من قبيل الأوّل؛ لظهور كون الموضوع في كلّ قضيّة بما هو هو موضوعاً لا بما هو من أفراد كلّيّ آخر، فيكون المحمول ثابتاً له بنفسه، لا أن يكون ثابتاً في الكبرى الكلّيّة لموضوع كلّيّ ويكون ساريا منه إلى هذا الموضوع، لكونه من أحد مصاديقه.

ومن علائم كون العلّة واسطة في العروض أن تكون ممّا يحسن إلقائه إلى المخاطب كحرمة المسكر التي هي علّة لحرمة الخمر، لا ممّا لا يحسن ذلك فيه كالنهي عن الفحشاء والمنكر حيث لا يصحّ إيجابه على المكلّف، لكونه ممّا لا يعلم به، فهذا داخل في مناطات الأحكام التي جعلت الأحكام لأجلها، ولا ربط له بالعلّة المنصوصة التي يصحّ التمسّك بها في غير موردها، وإذا ثبت أنّ الأصل في العلّة هو كونها علّة للتشريع، فالخروج عن هذا الأصل يتوقّف على ثبوت أمرين:

أحدهما: عدم إضافة الحكم إلى المورد ولا إضافة العلّة إليه.

الثاني: كون العلّة بحيث لو لم تكن كبرى كلّيّة لكان التعليل بها لغواً حتّى تدلّ بدلالة الاقتضاء على كونها علّة كلّيّة، ومع عدم تماميّة هذين الأمرين ولو بانتفاء واحد منهما تخرج العلّة عن كونها كلّيّة، ولابدّ في إثبات ذلك حينئذٍ إلى تخريج المناط وتنقيحه.

وقد عرفت كون المقام من قبيل علّة التشريع لإضافة العلّة إلى المورد، فتكون حرمة بدوّ الخلف في مورد الرواية علّة لتشريع وجوب الإيماء لا كلّيّاً، بل في خصوص المنفرد.

هذا، مضافاً إلى عدم حسن التعليل في المقام بنحو الكبرى الكلّيّة، فإنّ حرمة كشف العورة ليست كبرى كلّيّة لوجوب الإيماء في الصلاة لاختلاف الحكمين والموضوعين، فإنّ العلّة هي حرمة كشف العورة والمعلول هو وجوب الإيماء، ولا تقع هذه العلّة كبرى كلّيّة للحكم المعلول كوقوع حرمة المسكر علّة لحرمة الخمر، فلا يكون المقام إلّا من قبيل علّة التشريع من جهتين:

الأُولى: ما تقدّم من إضافة العلّة إلى المورد في قوله (عليه السلام): «فيبدو ما خلفهما».

الثانية: عدم حسن التعليل على نحو الكبرى الكلّيّة؛ فثبت أنّ الواجب في صلاة المأمومين هو الجلوس والركوع والسجود بلا إيماء.

ثمّ إنّ هنا أُموراً ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل: إنّ شرطيّة الستر في حال الصلاة هل هي باعتبار الستر عن الناظر بمعنى أنّ الستر عنه ولو شأناً شرط، أو أنّ الشرط هو الستر لله تعالى بمعنى أنّ كشف العورة عند الحضور عنده والعبادة له قبيح مع قطع النظر عن وجوب الستر عن الناظر؟ وجهان:

مختار *الجواهر*[1] هو الأوّل، ولازمه وجوب الإتيان بالركوع والسجود تماماً على العاري القائم إذا أمن الناظر، وعلى العاري الجالس إذا لم يأمن الناظر في حال القيام وأمن منه في حال الجلوس، وقد أفتى (قدّس سرّه) بذلك أيضاً.

لكن يمكن أن يقال بالثاني؛ لظهور صحيحة عليّ بن جعفر[2] في ذلك للأمر فيها بالإيماء في حال القيام، وكذا رواية زرارة[3] الناهية عن الركوع والسجود في حال الجلوس معلّلاً بأنّه يبدو ما خلفه، فيفهم من ذلك كون وجوب الستر تعظيماً لله لا عن الناظر، غاية الأمر أنّه لا يجب حفظ الستر بجميع مراتبه حتّى في حال القيام، بل العالم بمناطات الأحكام لعلمه بها وأنّ أيّها أهمّ حكم بوجوب القيام، لكونه أهمّ في نظره فأوجبه مع الأمن من الناظر، وحكم بأهمّيّة الستر بالنسبة إلى الركوع والسجود، فأوجب الإيماء قائماً في الصورة المذكورة، وأمّا مع عدم الأمن من الناظر فقدّم الستر عن الناظر على القيام وأوجب الجلوس، ثمّ لرعاية الستر لله أوجب الإيماء للركوع والسجود، إلّا في الجماعة حيث تقدّم وجوب الإتيان بهما تماماً؛ وذلك لورود

---

١. *الجواهر* ٨: ٣٣٠.

٢. *الوسائل* ٤: ٤٤٨ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي ح ١.

٣. *الوسائل* ٤: ٤٤٩ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٦.

المخصّص كما عرفت سابقاً، وما اختاره (قدّس سرّه) موجب لرفع اليد عمّا تقدّم من الإطلاقات من غير دليل؛ فالأقوى هو ما ذكرنا.

ويترتّب على ما اختاره (قدّس سرّه) صحّة الصلاة لو كشف العورة في حال الجلوس عن حدّ ينبغي أن تكون مستورة في تلك الحال مع الأمن من الناظر؛ لأنّ التستّر حينئذٍ ليس عنده ستراً صلاتيّاً، بل هو واجب عن الناظر والمفروض هو الأمن منه فلا يكون الكشف مخلاً بالشرط، وذلك بخلاف ما اخترناه حيث إنّه بناء عليه يوجب البطلان لتعمّد الإخلال بالشرط.

الأمر الثاني: هل الستر في حال العرى في الصلاة واجب عن الناظر إذا كان محترماً أو يجب عن الناظر مطلقاً؟ وجهان:

مقتضى ما اخترناه في الأمر الأوّل هو وجوبه مطلقاً سواء كان هناك ناظر أو لم يكن، كان الناظر محترماً أو لم يكن كالزوجة والأمة والصبي الغير المميّز، وهذا هو الأقوى، وإن تقدّم منّا اختيار الأوّل؛ لعموم قوله (عليه السلام): «إذا لم يره أحد»[1] الشامل للمحترم وغيره، وعلى مختار *الجواهر* فالّلازم عدم وجوبه عن الناظر الغير المحترم، ويردّه العموم المتقدّم، فليكن هذا دليلاً آخر على ما قوّيناه في الأمر الأوّل.

الأمر الثالث: ذهب السيّد عميد الدين[2] وجماعة من المتأخّرين[3] إلى وجوب الجلوس ثمّ الإيماء للسجود إذا كان يصلّي قائماً، واستدلّ لهم بحسنة زرارة، وفيها: «**ثمّ يجلسان فيوميان إيماء**»[4].

---

١. *الوسائل* ٤: ٤٤٩ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٣ و٥.

٢. لم نعثر على كتابه وهو «كنز الفوائد في حلّ مشكلات *القواعد*» المتوفى سنة ٧٥٤ هـ‌ق.

٣. *القواعد* ١: ٤٦ في الجماعة. البيان: ٦١ في لباس المصلّي. مدارك الأحكام ٣: ١٩٨ في لباس المصلّي. و٤: ٣٤٠ في صلاة الجماعة.

٤. *الوسائل* ٤: ٤٤٩ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٦٦.

لكن الأقوى عدم جواز الجلوس، بل يجب الإيماء به قائماً، فإنّ الجلوس للسجود بما هو جلوس غير واجب على المختار وغير العاري فضلاً عن العاري.

نعم يجب على غير العاري هدم القيام مقدّمة لوضع الجبهة على الأرض، فإذا سقطت ذلك ووجب الإيماء فالأصل الأوّلي هو الإيماء قياماً، كما هو مقتضى إطلاق صحيحة عليّ بن جعفر الآمرة بالصلاة قائماً مع الإيماء.

وأمّا رواية زرارة فليست من هذه الجهة معمولاً بها ولا يجدي في تصحيحها عمل من تقدّم من المتأخّرين بعد إعراض غيرهم من القدماء عن العمل بها.

الرابع: لو خالف مَن وظيفته الإيماء فأتى بالركوع أو السجود تماماً؛ فالأقوى بطلان صلاته، لعدم إتيانه بما هو المأمور به في تلك الحال، كما أنّ المكلّف بالتيمّم لو خالف وأتى بالوضوء لم يأت بما هو وظيفته.

وتوهّم الصحّة بدعوى كون القيد حينئذٍ هو الجامع بين الطهارتين أو الجامع بين الركوع والسجود وبين الإيماء بهما، مدفوعٌ باستحالة تصوير الجامع بين الطوليّين ضرورة، لعدم كون التكليف بالبدل في مرتبة التكليف بالمبدل منه حتّى يتوجّه إلى الجامع بينهما.

الأمر الخامس: لو لم يجد إلّا ساتراً لإحدى العورتين فهل يقدّم ستر القبل أو الدبر أو يتخيّر؟ وجوهٌ:

من كون كشف القبل أقبح.

ومن كون ستر الدبر أهمّ، كما يستفاد من حسنة زرارة من التعميم بقوله: «فيبدو ما خلفهما» كما استدلّ بها الأُستاد.

ولكن الظاهر عدم دلالتها على ما استفاده منها، فإنّ المفروض فيها عدم ساتر للمصلّي أصلاً، فإذا سجد كان سجوده موجباً لكشف العورتين مضافاً إلى تعميم ما

خلفهما في حال السجود للقبل أيضاً كما لا يخفى، فالتخيير لعلّه أظهر.

الأمر السادس: الأقوى جواز البدار لذوي الأعذار عند اليأس من زوال العذر إلى آخر الوقت فيجوز للعاري الذي يأس عن الستر في الوقت أن يصلّي في أوّل الوقت.

والأقوى كون اليأس تمام الموضوع لجواز البدار، لا كونه طريقاً، ولا جزء الموضوع، فلو صلّى مع اليأس عارياً ثمّ بدا له التمكّن من الستر صحّت صلاته ولا يجب عليه الإعادة.

ولو وجد الستر في أثناء الصلاة فمقتضى موضوعيّة اليأس هو صحّة ما مضى من صلاته فيجب عليه الستر في الأثناء وإتمامها مع التمكّن من ذلك بلا إتيان ما ينافي الصلاة، ومع عدم التمكّن من ذلك يتمّها كذلك في ضيق الوقت، وإلّا استأنف.

وربّما يشكل الصحّة بالنسبة إلى مقدار من الزمان الذي يتوقّف عليه الستر، كما تقدّم مثل هذا الإشكال فيما لو حصل التكشّف بسبب قهريّ أو نسياناً في أثناء الصلاة والتفت فيها فبادر إلى الستر.

لكن تقدّم أيضاً الجواب عن هذا الإشكال باغتفار هذا المقدار من الكشف، لكونه اضطراريّاً فيشمله حديث «لا تعاد»، لما عرفت من شموله للإخلال بالشرط أو الجزء فيما كان تداركه متوقّفاً على إعادة الصلاة، والمقام من هذا القبيل فإنّ عدم اغتفار هذا المقدار من الستر بعد وجود الساتر يستتبع وجوب الإعادة ولا يتداركه شيء غيرها، فيحكم بعدم وجوبها بقاعدة «لا تعاد».

وقد استدلّ الأُستاذ - دامت بركاته - على الصحّة باستلزام الحكم بصحّة ما مضى من الصلاة؛ لكون اليأس تمام الموضوع لاغتفار هذا المقدار من التكشّف في الأثناء. ولكنّه غير مستقيم، لعدم الملازمة بينهما.

نعم، الحكم بالستر والصحّة في هذا المورد بالخصوص مستلزم له، ولكن الشأن في إثباته، وعموم ما دلّ على الصحّة لا يثبت ذلك، كما تقدّم نظيره فيما كان للعامّ أفراد وتوقّف شموله لبعض أفراده ثبوت لازم لذلك الفرد، والله العاصم[1].

الأمر السابع: لو دار الأمر بين إتيان الصلاة عارياً مع إدراك الوقت في جميع الركعات وبين إتيانها مع الساتر وإدراك ركعة من الوقت، فهل الواجب مراعاة الستر فيؤخّر الصلاة إلى أن يأتي بها مع الساتر - ولو كان التأخير موجباً لوقوع غير الركعة الأُولى خارج الوقت - أو الواجب مراعاة الوقت فيجب المبادرة والصلاة عارياً؟ وجهان:

قال الأُستاذ: الأقوى هو الأوّل، لكن لا لما يتوهّم من تقديم ما لا بدل له على ما له البدل بتوهّم كونه أهمّ، ليرد عليه باحتمال كون الفائت من مصلحة المبدل منه الذي يكون بسببه أكمل من بدله في نفسه أهمّ من جميع مصلحة ما لا بدل له، فمجرّد كون الشيء ممّا لا بدل له لا يوجب كونه أهمّ ممّا له البدل حتّى يحكم بتقديمه عليه بتوهّم كونه ممّا يمكن إدراكه ولو ببدله، بل من جهة عدم التزاحم بين ما لا بدل له وبين ما له البدل.

وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمتين:

الأُولى: إنّه لا يعقل وقوع التزاحم بين الواجب المشروط قبل حصول شرطه وبين الواجب المطلق، فإذا كان أحد الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً كالحجّ، والآخر

---

١ وربّما يستدلّ لعدم جواز البدار فيما نحن فيه بما رواه في قرب الإسناد عن الصادق عليه السلام عن أبيه (عليه السلام) قال: «من غرقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلّي حتّى يخاف ذهاب الوقت يبتغي ثياباً، فإن لم يجد صلّى عارياً الخ». *الوسائل* ٤: ٤٥١ ب ٥٢ من أبواب لباس المصلّي ح ١. ولا يخفى أنّه محمول على صورة عدم اليأس من وجدان الساتر بقرينة قوله (عليه السلام): «يبتغي ثياباً»، فإنّ طلب الشيء يستلزم عدم اليأس منه وإلّا كان لغواً.

مطلقاً بالنسبة إليها، فإنّه وإن كان مشروطاً بها عقلاً، إلّا أنّ الشرط الشرعي يستلزم اشتراط ملاك الوجوب بالقدرة دون الشرط العقلي، فإنّه لا يستلزم إلّا اشتراط الخطاب دون الملاك، فوجوب المشروط بالقدرة شرعاً متوقّف على عدم وجوب المشروط بها عقلاً، وهذا بخلاف العكس حيث إنّ الواجب الغيرالمشروط بها شرعاً غيرمتوقّف في وجوبه على عدم وجوب ذلك الواجب المشروط، وإلّا يلزم الدور.

فمن جملة شرائط وجوب المشروط بالقدرة شرعاً عدم وجوب أمرآخرعليه غيرمشروط بها شرعاً ولوكان ملاك الوجوب فيه أضعف من ملاك الوجوب في الواجب المشروط، لكون صرف وجوب الواجب المطلق شاغلاً للمكلّف بنفسه، وتعجيزاً شرعيّاً له عن إتيان ذلك الواجب المشروط، فلا يتحقّق شرط وجوبه، ولمّا كان ملاكه أيضاً مشروطاً بالقدرة فلا تأثيرله بعد توقّفه على عدم وجوب الواجب المطلق، فيقدّم المطلق على المشروط مطلقاً، ولوكان ملاك الثاني أهمّ.

الثانية: إنّ كلّما له البدل يكون مشروطاً بالقدرة شرعاً، وما لا بدل له يكون مشروطاً بها عقلاً؛ وذلك لاستفادة التنويع من ثبوت البدل، كما في باب الوضوء حيث إنّ الأمربالوضوء في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا﴾[1] الآية - وإن لم يؤخذ مشروطاً بالقدرة ابتداء كما في الحجّ، إلّا أنّ مقتضى الأمربالتيمّم عند عدم وجدان الماء هوكون الأمربالوضوء مشروطاً بوجدانه، ومن هذا يستكشف التنويع بجعل المكلّف نوعين: واجد الماء وفاقده، وتكليف الأوّل بالوضوء والثاني بالتيمّم.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الوقت ممّا له البدل لجعل الشارع إدراك الركعة الواحدة من الوقت بدلاً عن إدراك جميع الصلاة فيه، بخلاف السترحيث إنّه مع عدم التمكّن منه ساقط، لا أنّ العاري إذا أومأ للركوع والسجود يكون واجداً لمرتبة من

---

١ سورة المائدة ٥: ٦.

الستر أو لبدله الاضطراري، فوجوب إدراك جميع الصلاة في الوقت مشروط بالقدرة عليه شرعاً، ووجوب تحصيل الساتر تعجيزٌ شرعيّ عن إدراك ذلك، فينتقل إلى بدله وهو إدراك الركعة الواحدة، وهذا بخلاف ما لو كان كلاهما ممّا لا بدل له حيث إنّهما يتزاحمان، فمع أهمّيّة أحدهما تقدّم الأهمّ وإلّا فيتخيّر.

قال (دامت بركاته): ولهذا كان سيّدنا الأُستاد (قدّس سرّه) يفتي في جمله من الزمان بتقديم إدراك جميع الصلاة في الوقت على الطهارة المائيّة، ويقول: بوجوب التيمّم وإدراك الوقت في جميع الصلاة، ثمّ رجع عن هذه الفتوى وكان رجوعه لما ذكرناه من كونهما ممّا له البدل وإن كان الحقّ هو ما أفتى به أوّلاً لما سيأتي إن شاء الله تعالى.

أقول: بناء على ما اختاره من كون الستر واجباً لله لا عن الناظر، مع اختياره لوجوب الإيماء في حال القيام أو الجلوس حتّى مع الأمن من الناظر، فيكون الستر أيضاً ممّا له البدل فلا يتمّ ما أسّسه في رجحان تقديم التستّر على إدراك الوقت، فلابدّ من التماس أهمّيّة في أحدهما، وإلّا فيحكم بالتخيير، والحمد لله وحده.

المقدّمة الرابعة
في مكان المصلّي

لا شبهة في معلوميّة المراد من المكان بمعنى ما يشترط طهارته - ولو كان يابساً - فإنّه إمّا عبارة عن خصوص موضع الجبهة كما هو التحقيق وسيأتي إن شاء الله تعالى، أو عبارة عن مطلق محلّ قرار المصلّي وهو سطحه الظاهر على مذهب المرتضى[1] (قدّس سرّه)، كما إنّه سيأتي بيان ما هو المراد من المكان بالنسبة إلى اشتراط عدم تقدّم المرأة أو مساواته للرجل واشتراط عدم التقدّم على قبر المعصوم (عليه السلام) أو مساواته، وإنّما المهمّ هنا بيان المراد من المكان بالنسبة إلى اشتراط إباحته، فنقول:

المنقول عن الإيضاح[2] أنّه في عرف الفقهاء عبارة عمّا يستقرّ عليه المصلّي ولو بوسائط وما يلاقي بدنه وثيابه.

---

١. لم نعثر على كلامه في كتبه.

٢. ايضاح الفوائد ١: ٨٦.

وقال في *الجواهر*[١] وهو قريب إلى ما عن بعض الحكماء[٢] من «أنّه سطح الباطن للجسم العلوي الممّاس للسطح الظاهر من الجسم المحوي».

وتحقيق الكلام أنّ هذا التعريف المنقول في *الجواهر* عن بعض الحكماء هو مختار طائفة المشّائين منهم، وقد قيل فيه بأقوال أُخر:

أحدها: القول المنسوب إلى المتكلّمين وهو الاعتماد الذي يسمّيه الحكيم ميلا وهو قريب من معناه العرفي.

وثانيها: كونه عبارة عن البُعد الموهوم.

وثالثها: إنّه عبارة عن البُعد المجرّد الموجود.

وهذه الثلاثة مع قول المشّائين والمكان العرفي تصير خمسة أقوال.

ثمّ الحقّ عند المحقّقين كونه عبارة عن البُعد المجرّد الموجود وهو عبارة عن الفراغ الموجود المشغول بالشاغل بحيث يكون الشاغل بتمامه فيه، كالهواء في الكوز بحيث يكون الهواء بجميع أجزائه في ذاك الفراغ الموجود، وهذا من الأعراض اللّازمة للجسم؛ ضرورة امتناع خلوّ الجسم عنه، كما أنّه يمتنع خلوّه عن الجسم أيضاً؛ لبرهان امتناع الخلا.

إذا تحقّق ذلك فنقول: المراد من المكان - أعني ما يشترط إباحته - هو ذلك المعنى الحقيقي أعني الفراغ الموجود المشغول بالمصلّي في حالات صلاته من قيامه وقعوده وركوعه وسجوده، وعلى هذا فالبحث عمّا يستقرّ عليه المصلّي ولو بوسائط يكون تبعيّاً مشتركاً مع المكان في الحكم، لا أنّه من المكان موضوعاً، فالبحث هنا في مقامين:

الأوّل: في شرح تحقّق الغصب بالنسبة إلى الفراغ والفضاء، وتحقيق ذلك

---

١. *الجواهر* ٨: ٤٦١.

٢. انظر الشفاء (الطبيعيات): ١٣٧. وكشف المراد: المسألة التاسعة من الفصل الأوّل من المقصد الثاني: ١١١.

يتوقّف على بيان الأقوال في ملكيّة الفراغ، فنقول: قد اختلف فيها على أقوال:

الأوّل: إنّ كلّ من يملك أرضاً مالك لفراغها إلى عنان السماء ولقرارها إلى تخوم الأرضين، وقد ادّعي عليه الإجماع، لكنّه ممنوع لوجود بقيّة الأقوال.

الثاني: إنّه مالك لمقدار من الفراغ الذي يتوقّف عليه تصرّفاته في أرضه بعين ملكه للأرض ولمقدار آخر منه بتبعيّة الأرض بمنزلة الحريم لها.

الثالث: هو القول الثاني لكن مع القول بأولويّة مالك الأرض بالنسبة إلى المقدار التابع لا ملكيّته له.

ثمّ إنّ الحقّ هو بطلان القول الأوّل؛ لعدم دليل عليه بعد منع الإجماع، وأمّا تعيين أحد القولين الآخرين فيتوقّف على تعيين الحقّ في توابع الملك مثل الحريم ونحوه مِن أنّه حقّ أو ملك، ولو قلنا فيه بالملك، فيكون الفراغ التابع أيضاً ملكاً.

وعلى كلّ حال فلا يثمر تعيين أحدهما في المقام بناء على التحقيق من أنّ التصرّف في الحقّ أيضاً منوط بإذن من له الحقّ.

فظهر من ذلك أنّ المكان المغصوب عبارة عن الفراغ الموجود الذي يكون ملكاً للغير بعين ملكه للأرض أو ما يكون تابعاً له عرفاً سواء قلنا: بكونه حقّاً أو ملكاً، مع عدم إذن صاحبه في التصرّف فيه.

وأمّا التصرّف فيما زاد عن المقدار التابع للأرض كالطيران في الفضاء المسامت لأرض الغير الذي لا يعدّ من توابعها عرفاً فليس منوطاً بإذن صاحب الأرض.

ثمّ إنّ التصرّف في الفضاء قد يكون بتبع التصرّف في الأرض، وقد يكون مستقلاً كإحداث الأجنحة في ملك الغير، وكلاهما موقوفان على إذن مالك الأرض.

المقام الثاني: في البحث عمّا يستقرّ عليه المصلّي ولو بوسائط.

فالتحقيق فيه أنّ إطلاق القول بكون الاستقرار على الشيء ولو بوسائط تصرّفاً

ممنوع، بل المدار على الصدق العرفي، فلو كان بعض أساس الدار مغصوباً فربّما يمنع من كون التصرّف في أعالي الدار غصباً باعتبار ذلك الأساس المغصوب وإن كان التصرّف العقلي محقّقاً، إلّا أنّ المعتبر هو صدق التصرّف عرفاً، فالتعميم المذكور في بعض العبائر ليس على ما ينبغي.

ومن هذا القبيل الركوب في السفينة إذا كان بعض ألواحها مغصوباً ولو كان بحيث يتوقّف بقائها في البحر على ذلك اللوح إذا لم يكن متصرّفاً لذلك اللوح وكان جالساً في غير ناحيته، فالحكم بكون مجرّد الركوب غصباً مشكل؛ لعدم صدق التصرّف في اللوح المغصوب بمجرّد ذلك.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ بطلان الصلاة في المكان المغصوب إنّما هو من جهة كون المسألة من صغريات باب اجتماع الأمر والنهي، بتقريب أنّ التصرّف في المكان المغصوب متحد مع القيام والركوع والسجود والجلوس التي هي أجزاء للصلاة، فإنّ هذه كلّها تصرّف عرفاً في المكان، مضافاً إلى أنّ كلّ واحد منها مركّب من كون يكون من مقولة الأين، ووضع خاصّ أو انحناء مخصوص يكونان من مقولة الوضع، فالكون الذي هو جزء من كلّ واحد منها إذا صار متحداً مع عنوان منهيّ عنه يصير منشأ للبطلان، فإذا كان جميع بدنه في المكان المغصوب في حال الصلاة ولو كان باستقراره على الفرش المغصوب فلا محالة تكون أكوان قيامه وركوع وسجوده وجلوسه غصباً، وقد تقدّم في اشتراط الإباحة في اللباس بيان ذلك فراجع.

كما أنّه تقدّم هناك الاستدلال على البطلان ببعض الروايات مع جوابه، وأنّ الدليل على البطلان منحصر في ما ذكرنا من كون المسألة من باب الاجتماع مؤيّداً بالإجماع المدّعى في جملة من العبائر، وإن نقلوا الخلاف عن الفضل بن شاذان[1]

---

١. تقديم تخريجه في ص: ٤٤٧.

-ولوكان بعض بدنه واقعاً في المكان المغصوب - فهل تبطل صلاته لاتحاد الكون الصلاتي مع الغصب أو لا؟

الأقوى هو التفصيل بين ما كان وقوع البعض من البدن في الفضاء المغصوب موجباً لاتحاد بعض أكوان الصلاة مع الغصب، وبين ما لم يكن كذلك - مثلاً - لو كان رأسه ورقبته في الفضاء المغصوب كما لو صلّى مستلقياً وكان موضع رأسه في المكان المغصوب، فقد يقال: ببطلان الصلاة من جهتين:

الأُولى: كون القرائة التي هي من أجزاء الصلاة، وكذا سائر الأذكار الواجبة تصرّفاً في الهواء المغصوب فيتحد الغصب مع القرائة والذكر اللذين تتركّب منهما الصلاة.

الثانية: كون وضع الرأس والرقبة على المكان المغصوب محقّقاً للاستلقاء الذي هو بدل من القيام وهو جزء للصلاة في هذا الحال، فيتحد الغصب مع الكون الصلاتي من هذه الجهة أيضاً. وكذا الكلام فيما لوكان وظيفته القيام وكان صدره إلى رأسه واقعاً في الفضاء المغصوب - لو فرض إمكان ذلك - لاتحاد الغصب مع أجزاء الصلاة من كلتا الجهتين؛ لكون القرائة تصرّفاً في الهواء والفضاء أوّلاً، ولكون وقوع الصدر والرأس في ذلك الفضاء محقّقاً للقيام الذي هو جزء للصلاة ثانياً.

ولكن يمكن خدشه في كلتا الجهتين:

أمّا الجهة الأُولى؛ فلأنّ القرائة والذكر وإن كانا يستلزمان التصرّف في الهواء والفضاء عقلاء، إلّا أنّ الملاك هو صدق التصرّف عرفاً وهو ممنوع.

وأمّا الجهة الثانية، فلأنّ وقوع الرأس والرقبة في الفضاء أو المكان المغصوب إنّما هو شرط لتحقّق الجزء وهو القيام في حال الاختيار أو الاستلقاء في حال الاضطرار، لا أنّه عين ذلك الجزء بحيث يكون متحداً معاً، ولا دليل على بطلان الصلاة فيما لوكان شرط الجزء متحداً مع الغصب من غير أن يكون نفس الجزء

متحداً معه، فالحكم بالصحّة في مفروض المسألة هو الأقوى وإن كان الاحتياط لا ينبغي تركه.

وأولى بالصحّة ما لو كانت يده - فقط - واقعة في الفضاء المغصوب، لعدم تأثير ذلك في تحقّق القيامي، وإنّما هو من لوازمه لا من شرائطه.

وكذا لو كان بعض الرأس واقعاً في المغصوب - وهو ما فوق الفم والأنف - بحيث لا يكون الذكر والقرائة تصرّفاً في الهواء المغصوب ولو عقلاً.

ولو كان بعض لباسه واقعاً في المكان المغصوب كذيل الرداء للرجل أو ذيل الجلباب للمرأة، فإن كان الذيل طويلاً بحيث لا يتحرّك بحركات الصلاة فلا إشكال في عدم البطلان، وإن لم يكن كذلك وكانت الحركات الصلاتيّة موجبة لتحريكه، فهل يوجب ذلك بطلان الصلاة أولا؟ وجهان:

الأقوى العدم، لعدم الدليل على سراية التحريم من أحد المتلازمين إلى الآخر، والاحتياط مع ذلك لا ينبغي تركه.

ولو أتى بجزء مستحبّ في المكان الغصبي عمداً، كما لو صلّى في ملك الغير ولم يرخّص له إلّا في الإتيان بواجبات الصلاة فأتى بالقنوت الطويل - مثلاً - فلا إشكال في بطلان ذلك القنوت، وهل يسري منه إلى أصل الصلاة أولا؟ الأقوى العدم، إلّا إذا صار ذلك موجباً لعدم رضاء المالك بإتمام الصلاة لمضيّ الوقت الذي رخّصه بالكون في أرضه مثلاً.

وربّما يفرق بين الصلاة الواجبة والمندوبة في البطلان في المكان المغصوب، فيقال: بالصحّة في المندوبة، لعدم جزئيّة الكون من القيام والركوع والسجود للصلاة المندوبة من جهة جواز الإتيان بها في حال المشي مع الإيماء للركوع والسجود، فحقيقة الصلاة المندوبة عبارة عن نفس القرائة والذكر.

ورُدّ بأنّ القرائة والأذكار أيضاً موجبة للتصرّف في الفضاء فتبطل من هذه الجهة.

ولا يخفى ما في كليهما من النظر:

أمّا الأوّل؛ فلأنّ جواز الإتيان بالنافلة في حال المشي لا يوجب انتفاء جزئيّة الكون لها فيما إذا أتى بها في حال الاستقرار، فإنّ الجزء لها هو الجامع بين القيام والمشي، والجامع بين الركوع والسجود وبين الإيماء بهما، فإذا أتى بكلّ من ذلك فقد أتى بما هو جزء لها، سواء صلّى مستقرّاً أو ماشياً بالإيماء بالركوع والسجود.

وأمّا الثاني؛ فلما تقدّم من منع كون الذكر والقرائة تصرّفاً في الفضاء عرفاً وإن كان متوقّفاً عليه عقلاً، لكن المدار على الصدق العرفي.

مسألة: لو دخل في ملك الغير بإذنه ثمّ أمره بالخروج، فهاهنا صور:

الأُولى: أن يكون رجوع الآذن عن إذنه قبل تلبّس المأذون بالصلاة وكان الوقت متّسعاً، فلا إشكال في وجوب الخروج عليه فوراً، وعدم جواز الاشتغال بالصلاة، وبطلانها لو صلّى فيه.

الثانية: الصورة مع كون الوقت مضيّقاً بحيث لو أخّر الصلاة إلى أن يخرج من ذلك المكان لخرج الوقت وفاتت عنه الصلاة، وسيأتي حكمه إن شاء الله تعالى.

الثالثة: أن يكون رجوعه عن الإذن بعد التلبّس بالصلاة المندوبة، ولا إشكال في وجوب قطعها والخروج فوراً، أو إتمامها في حال الخروج.

الرابعة: أن يكون رجوعه بعد التلبّس بالصلاة الواجبة في سعة الوقت، فهل يؤثّر رجوعه في المنع أولا، فيجوز البقاء في ملكه بمقدار إتمام الصلاة ثمّ الخروج؟ قولان: وجه الأوّل عموم دليل السلطنة[1]، وإنّه لا يحلّ مال امرئ إلاّ بطيب نفسه[2] ونحو

---

١. *البحار* ٢: ٢٧٣ ح ٧.

٢. *البحار* ٥٣: ١٨٣، مع اختلاف يسير.

ذلك ممّا دلّ على عدم جواز التصرّف في مال غيره، أو في متعلّق حقّه إلّا بإذنه.

واستدلّ للثاني بأُمور:

الأوّل: إنّ مقتضى حرمة إبطال الصلاة هو عدم تأثير الرجوع في المنع؛ ضرورة صيرورته بسبب النهي عن الإبطال حراماً.

وفيه: ما لا يخفى؛ لأنّ عدم التأثير متوقّف على حرمة الإبطال، وحرمته موقوفة على صحّة الصلاة الموقوفة على عدم تأثير الرجوع، فيلزم الدور، مضافاً إلى أنّ حرمة الإبطال تكليف متوجّه إلى المصلّي في ظرف قدرته على الإتمام، ولا دليل على حرمة الإبطال على الآذن برجوعه عن الإذن، فإنّه لو سلّم حرمة الإبطال في غير المقام بالنسبة إلى غير المصلّي - كما لو أوجب ضحكه فأبطل صلاته قهراً - ولكنّه غير مسلّم فيما نحن فيه ممّا يكون موجباً لقصر سلطنة المالك سيّما فيما كان بقاء المصلّي موجباً للحرج على المالك.

والحاصل إنّ رجوع الآذن إنّما هو من قبيل تصرّف المالك في ملكه، غاية الأمر أنّه يوجب انتفاء شرط صحّة الصلاة لمن أذن له، ولم يقم دليل على حرمة ذلك للمالك، مضافاً إلى أنّ حرمته لا يوجب صحّة الصلاة على تقدير الرجوع، فلا تأثير للحرمة في سقوط أثر رجوعه، بل حرمة رجوعه إنّما هي من أجل تأثيره في بطلان الصلاة، فلو لم يؤثّر فيه لم يكن حراماً، فنفس حرمته دليل على أنّه لو فعل ورجع لأثّر رجوعه في بطلان الصلاة وهو المطلوب.

الثاني: الاستدلال عليه بقاعدة: «**أنّ الإذن في الشيء إذن في لوازمه**»، فإذا أذنه في الصلاة مع العلم بأنّ من لوازمها حرمة إبطالها، فقد أذنه في فعل ما يكون مضطرّاً إلى إتمامه شرعاً، فلا يؤثّر رجوعه، للزم تفكيك اللازم عن الملزوم، فإذنه في الصلاة وإن كان ممّا يجوز الرجوع فيه في حدّ نفسه إذا كان بعقد جائز، إلّا أنّ ترتّب الحكم

الإلزامي عليه - أعني حرمة الإبطال - يخرجه عن العقود الجائزة ويدخله في العقود اللازمة بالعرض، فلزومه ناش من لزوم لازمه المترتّب عليه.

وفيه: - أيضا ما لا يخفى - فإنّه بعد تسليم إطلاق ما ذكره من أنّ الإذن في الشيء إذن في لوازمه لا ربط له بالمقام، فإنّ تلك القاعدة مقتضية لكون الإذن في الصلاة ملازماً مع الإذن في إتمامها، لا أنّها مقتضية لعدم جواز رجوعه عن إذنه.

والحاصل إنّه إن كان المدّعى هو الملازمة بين الإذن في الصلاة وبين الإذن في إتمامه فهو مسلّم، إلّا أنّه لا يجدي في إثبات عدم جواز الرجوع عن الإذن، فإنّ الملازمة بين الإذن فيها وبين الإذن في إتمامها إنّما هي في مرحلتي الحدوث والبقاء كليهما، فكما أنّ حدوث الإذن في الإتمام لازم لحدوث الإذن في أصل الصلاة، فكذلك بقائه لازم لبقائه، فإذا رجع عن الإذن في أصل الصلاة فليس هناك إذن بالنسبة إلى الإتمام.

وإن كان المدّعى هو الملازمة بين الإذن في الصلاة وبين الالتزام ببقاء المأذون إلى آخر الصلاة تمسّكاً بقاعدة حرمة الإبطال، ففيه: أنّ وجوب الإتمام وحرمة الإبطال من أحكام الصلاة الصحيحة المتوقّفة على بقاء الإذن وفي طوله ومرتبة محموله، ولا يعقل أن يكون المحمول حافظاً لموضوعه، كما لا يعقل كون العلّة متقوّمة بمعلولها.

الثالث: ما ارتضاه الأُستاذ (دام بقاؤه) من أنّ حرمة الإبطال من آثار الدخول في الصلاة على الوجه الصحيح، ورجوع الإذن وتأثيره في رفع حرمة الإبطال موجب للتفكيك بين الحكم وموضوعه مع تحقّقه، لا أنّه رافع للموضوع، فإنّ الدخول في الصلاة الصحيحة كافية في حرمة الإبطال، ولا يتوقّف على بقاء وصف الصحّة حتّى يكون الرجوع عن الإذن رافعاً له.

وتفصيل ذلك أنّ للمقام أشباهاً ونظائر لا بأس بذكرها ليتضح الحال فيما نحن فيه:

فمنها: رجوع الآذن - في الرهن - عن إذنه بعد وقوع الرهن.

ومنها: رجوع الآذن - في دفن الميّت في أرضه - عن إذنه بعد الدفن.

ومنها: رجوع الآذن - في الغرس أو الزرع أو البناء في ملكه - عن إذنه بعد وقوع أحد هذه الأُمور.

ومنها: رجوع الباذل عن بذله بعد إحرام المبذول له.

أمّا في باب الرهن فالأقوى عدم تأثير رجوعه في بطلان الرهن؛ **أمّا أوّلاً:** فلأنّ إذنه في الرهن تعهّد ضمنيّ للدين المرتهن بماله وإن لم يكن تعهّداً في ذمّته، فيشمله ما دلّ على وجوب الوفاء بالعهد وعدم جواز نقضه؛ وذلك لأنّ لازم رهن المال عند المرتهن هو اختصاص المال المرهون لصرفه في أداء الدين لو امتنع الداين أو أُفلس، فأذن المالك في رهن ماله وإقباضه بهذا العنوان تعهّد لمال المرتهن.

وأمّا ثانياً: فلمنافاة أصل وضعه للجواز للزوم الرهن بمجرّد انعقاده، فلو قلنا: في بقيّة الفروع بتأثير الرجوع لم نقل: في باب الرهن بتأثيره.

وأمّا مسألة رجوع الآذن في باب الدفن والغرس والزرع فالأقوى أيضاً عدم التأثير في جميع ذلك بملاك واحد جار في المقام أيضاً؛ لأنّ تأثيره موجب للتفكيك بين الحكم وموضوعه، فإنّ حرمة النبش في الدفن وحرمة إبطال الصلاة من آثار نفس حدوث الدفن والشروع في الصلاة على الوجه الصحيح، فلو كان رجوعه مؤثّراً، للزم تأثيره في رفع الحكم مع تحقّق موضوعه، لعدم الإشكال في عدم تأثير رجوعه في الإذن بالنسبة إلى التصرّف السابق.

وتوضيحه أنّه لا إشكال في جواز رجوع الآذن بالنسبة إلى المنافع الغير المستوفاة المأذونة فيها، كما لا إشكال في عدم صحّة الرجوع بالنسبة إلى ما مضى من المنافع

التي استوفاها الماذون فلا معنى للتضمين بعد الإباحة، فلو أباح له أكل طعام ثمّ أراد تضمينه بعد أكله بسبب رجوعه عن إذنه لم يصحّ.

وهكذا الكلام بالنسبة إلى ما كان من لوازم التصرّف السابق المأذون فيه ولو كان التلازم بينهما شرعيّاً، كالتلازم بين الدفن وحرمة النبش، وكذا التلازم بين الشروع في الصلاة على الوجه الصحيح وبين حرمة إبطالها، فإنّه كما لا يصحّ الرجوع بالنسبة إلى ما مضى من التصرّفات المأذونة فيها، كذلك لا يصحّ بالنسبة إلى لوازمها، فحينئذٍ نقول: إذا ترتّب على التصرّف المأذون فيه فيما مضى حكم بالنسبة إلى ما سيأتي بحيث يكون فعليّة ذلك الحكم مانعة عن المنع من المنافع الغير المستوفاة اللاّزمة لذلك التصرّف، فذلك الحكم يقتضي عدم جواز الرجوع وعدم تأثيره من غير لزوم الدور؛ وذلك لأنّ فعليّة الحكم متوقّفة على الإذن بالنسبة إلى ما مضى من التصرّف والمفروض كونه مأذوناً فيه وإنّ الرجوع غير مؤثّر في رفعه بلا إشكال كما عرفت، ففعليّة الحكم غير متوقّفة على عدم تأثير الرجوع، فبعد كون فعليّة الحكم من آثار نفس ذلك التصرّف السابق المأذون فيه - الذي لا يمكن الرجوع بالنسبة إليه - فتأثير الرجوع في رفع فعليّة الحكم موجب للتفكيك بين الحكم وموضوعه وهو غير معقول؛ لأنّ ذلك إنّما هو بيد الشارع برفع اليد عن حكمه بالنسبة ونحوه لا بيد غيره.

وهكذا الكلام في الغرس والزرع والبناء؛ فإنّ نفس الإذن في هذه الأُمور وحدوثها بالإذن موجب لحدوث حقّ في إبقائها للمأذون، فرجوع الآذن عن إذنه لا يؤثّر في رفع هذا الحقّ الثابت بالإذن السابق وتصرّف المأذون، وإلّا يلزم رفع الحكم مع تحقّق موضوعه وهو محال كما عرفت.

نعم، لا ينافي ذلك مطالبته لأُجرة الغرس والبناء ونحوهما بالنسبة إلى بقاء ذلك

في ملكه لا بالنسبة إلى ما مضى، فإنّ ما ذكرنا من تحقّق حقّ للمأذون في إبقاء غرسه ونحوه إنّما هو بالنسبة إلى مجرّد الإبقاء لا الإبقاء مجّاناً، ويترتّب على ما ذكرنا أنّه لو قلعه المالك كان عليه الأرش، وهذا بخلاف الغالب الغير المأذون في الغرس فإنّه لا يستحقّ ارشاً فإنّه ليس لعرق ظالم حقّ كما ورد في الخبر.

وأمّا رجوع الباذل في مسألة الحجّ بعد إحرام المبذول له، فإن قلنا: بوجوب الإتمام على من أحرم بنيّة حجّة الإسلام، ثمّ زالت عنه الاستطاعة، وإنّ ذلك لا يجزي عن حجّة الإسلام، كان المقام نظير الرجوع في باب الدفن والصلاة وإنّه لا يجوز الرجوع في البذل؛ لكون رجوعه مفوّتاً لحجّة الإسلام عن المبذول له، و إن قلنا: بوجوب الإتمام عليه وإنّه يجزي عنها، فلا وجه لعدم جواز الرجوع؛ لأنّ المبذول له لم يفت منه الحجّ أصلاً.

نعم، يبقى الكلام في أنّه يجب عليه مؤونة رجوع المبذول له إلى وطنه، وهو أمر آخر ثابت على الباطل سواء رجع قبل الإحرام أو بعده، ومختار الأُستاد في كتاب الحجّ هو عدم جواز الرجوع بعد الإحرام، كما أنّ مختاره الإجزاء عن حجّة الإسلام مع زوال الاستطاعة بعد إحرامه، والجمع بينهما مشكل.

أقول: هذه خلاصة ما استفدته من تقريراته (دام بقاؤه)، وما أفاده مع كونه حسناً في نفسه لا يخلو من النظر، والأولى هو الفرق بين الرجوع عن الإذن في الدفن والرجوع عن الإذن في الصلاة بالقول بعدم تأثيره في المنع في الأوّل دون الثاني؛ وذلك لأنّ الحكم اللاّزم - أعني حرمة النبش - مترتّب على حدوث الدفن صحيحاً من غير توقّف على بقاء وصف الصحّة، ولا اختصاص للحرمة بالولي ونحوه، بل تعمّ المالك الآذن أيضاً، وصيرورة الأرض غصباً بعد الدفن لا يوجب إحداث تصرّف من الدافن فيها خصوصاً إذا لم يكن وليّاً، ولا يعقل توجّه الخطاب إلى الميّت نفسه

بعدم التصرّف لو صدق عليه كونه متصرّفاً، ومخاطبة الأولياء بإخراجه من الأرض بعد وقوع الدفن صحيحاً مع رضاء المالك ابتداء لا وجه له.

نعم، مع جهلهم بالغصب أو اعتقاد الإذن فلا يجب على المالك إبقائه في ملكه لعدم صدور إذن منه، فلو لم يرض ببقائه في أرضه وجب على من دفنه إخراجه من غير أن يتوجّه عليه عقاب في النبش؛ لكونه جاهلاً بالغصب ومعذوراً في ذلك.

وهذا بخلاف الرجوع في الإذن في مسألة الصلاة، فإنّ حرمة الإبطال مختصّة بالمصلّي وهي مترتّبة على بقاء صحّة الصلاة لا حدوثها فقط، ولذا لو عرض بعض المبطلات في أثنائها كما لو أحدث أو عرضه الرعاف من غير اختيار لم يجب على المصلّي إتمامها، فمجرّد الدخول في الصلاة على وجه الصحيح غير كاف في الإبطال، بل حرمته دائرة مدار الصحّة حدوثاً وبقاء؛ فالأقوى جواز رجوع الآذن عن إذنه، فيجب على المصلّي في سعة الوقت قطعها والصلاة في غير ذلك المكان.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرين كون الإذن عامّاً أو كان لخصوص الصلاة.

وقد يقال: بالتفصيل بجواز الرجوع في الأوّل دون الثاني، والظاهر أنّه لا وجه لهذا التفصيل، فإنّ العموم في الإذن مقتضى لجواز التصرّفات التي تكون من أفراد طبيعة الكون ومن جملتها الصلاة، فالكون الصلاتي مأذون فيه من جهة انطباق الطبيعة عليه فيجيء فيه الكلام حينئذٍ من غير تفاوت.

ثمّ إنّه بناء على عدم تأثير الرجوع في المنع عن إتمام الصلاة، فهل يستحقّ المالك أُجرة الأرض بمقدار بقاء المصلّي في أرضه إلى أن يتمّ صلاته؟ وجهان.

وكذا الكلام في مسألة الدفن.

ومختار الأُستاد (دام بقاؤه) هو عدم الاستحقاق؛ ووجهه بأنّ المالك قد أقدم

على الإذن مجّاناً، والمفروض عدم تأثير رجوعه في المنع، فهو بإقدامه فوّت منعة أرضه بمقدار الصلاة أو بمقدار بقاء جسد الميّت فيها حتّى يبلى فلا يستحقّ شيئاً.

لكن الأقوى استحقاقه لها؛ لأنّ المانع عن تأثير رجوعه على ما ذكره هو ترتّب الحكم التحريمي على نفس حدوث الدفن أو الصلاة على الوجه الصحيح، ومن المعلوم عدم مانعيّة بقاء الحرمه عن استحقاق الأُجرة، فإنّ حرمة الإبطال وجواز بقاء المصلّي حال الصلاة في ملك الآذن ولو مع الرجوع غير مناف لوجوب الأُجرة عليه. وهكذا في باب الدفن كما أنّ جواز اكل مال الغير في المخمصة، بل وجوبه لحفظ النفس لا ينافي وجوب بذل عوضه، فكما أنّ الأكل جائز هناك ولو مع منع المالك، ولكن يجب على الآكل إعطاء القيمة إلى المالك، كذلك يجب إعطاء الأُجرة هاهنا.

والحاصل أنّه لا دليل على سقوط الأُجرة، ومجرّد عدم تأثير منعه في وجوب قطع الصلاة وإخراج الميّت لا يوجب سقوط حرمة ماله بالكلّيّة.

وتلخّص أنّ الفرق بين باب الإذن في الصلاة وبين باب الإذن في الغرس أو البناء أو الزرع مع كون الآذن مقدّماً على الإذن مجّاناً، بعدم استحقاق العوض في الأوّل واستحقاقه في الثاني مشكل جدّاً.

ولو رجع عن إذنه قبل اشتغال المأذون في الصلاة فلا إشكال في وجوب الخروج عليه فوراً مع سعة الوقت. وأمّا مع ضيقه فهل تجب الصلاة في حال الخروج والإيماء للركوع والسجود، أو تجب صلاة المختار فلا يؤثّر رجوعه عن إذنه في ذلك، أو يفصّل بين ما لو أذن لخصوص الصلاة أو على نحو العموم أو الإطلاق، فيقال: بجواز البقاء وصلاة المختار في الأوّل دون الثاني؟ وجوهٌ:

أقواها عند الأُستاد (دام بقاؤه) هو الأخير؛ وذلك أمّا فيما كان الإذن خاصّاً فلنظير ما ذكر فيما كان الرجوع في الأثناء، إذ رجوعه حينئذٍ أيضاً تفويت لصلاة المختار عن

المأذون، وهذا بخلاف ما كان الإذن عامّاً، لعدم نظر الآذن إلى خصوص الصلاة، فالتفويت ليس مستنداً إليه، ومقتضى ما قوّيناه هو وجوب الخروج والصلاة إيماء مطلقاً؛ لأنّ تعيّن الفرد الاختياري للصلاة في هذا الحال دائر مدار إذن المالك حدوثاً وبقاء، فلا يعقل أن يكون حدوث الإذن موجباً لبقاء تعيّن الفرد الاختياري، ولا دليل على سقوط حقّ المالك بمجرّد الإذن، فالرجوع عن الإذن ليس تفويتاً لصلاة المختار، بل هو سبب لانتفاء موضوعها وهو بقاء إذن المالك وليس تفكيكاً للحكم عن موضوعه.

[حكم صلاة المحبوس في المكان المغصوب]

مسألة: المحبوس في المكان المغصوب إمّا يكون حبسه عن حقّ أو يكون عن باطل، وعلى الثاني إمّا يكون الحابس هو المالك أو غيره. وفرض كون الحبس عن حقّ مع كونه في المكان المغصوب هو بأن يكون المكان مغصوباً واقعاً مع جهل الحاكم به.

وفرض كون الحبس عن باطل مع كون الحابس هو المالك وإن استشكله الأُستاد، إلّا أنّه بمكان من الإمكان، كما إذا كان الحابس هو المالك واقعاً مع اعتقاد المحبوس كونه غاصباً.

وكيف كان فهل يجب عليه الاقتصار في الصلاة على الكيفيّة التي حبس عليها في ذلك المكان، أو يجب عليه صلاة المختار؟

وقد حكي عن بعض[1] القول: بالأوّل.

ولكن الأقوى هو الثاني؛ لكونه مضطرّاً إلى طبيعة الغصب، والمفروض عدم ازدياد تصرّف بالانتقال من الحالة التي حبس عليها إلى حالة أُخرى؛ ضرورة عدم تفاوت المكان الشاغل للجسم الواحد زيادة ونقصاناً بسبب تبدّل اشكال الجسم،

---

١. لم نجد ذلك في المصادر المتوفرة لدينا. وقد ذكر في *الجواهر*: «ومن الغريب ما صدور عن بعض متفقهة العصر» ٨: ٤٩٧.

إذ بقدر ما يزيد في أحد أبعاده ينقص عن البُعد الآخر، فلو حبسه قائماً في ذلك المكان مع كون المكان مغصوباً لم يكن تكليفه الصلاة قائماً بالإيماء، بل يجب عليه صلاة المختار بالركوع والسجود والجلوس، لعدم كون هذه موجباً لزيادة التصرّف بعد كونه بالنسبة إلى أصل التصرّف في ذلك المكان مضطرّاً.

[حكم صلاة الرجل مع المرأة]

مسألة: لا إشكال في مرجوحيّة الصلاة مع قيام المرأة بحذاء الرجل أو أمامه مع عدم الحائل أو بُعد عشرة أذرع، وإنّما الخلاف في أنّ ذلك هل هو على وجه التحريم أو الكراهة؟

والثاني هو المختار عند أكثر المتأخّرين، بل عامّتهم عدا النادر كالعلاّمة[1] وصاحب الحدائق[2] (قدّس سرّهما) كما في *الجواهر*[3]، وهو الذي يقتضيه الصناعة في الجمع بين أخبار الباب.

وإجمال الكلام أنّ الأخبار الواردة في المقام على طوائف ثلاث:

منها: ما يدلّ على نفي البأس عن صلاتهما كذلك مطلقاً.

ومنها: ما يدلّ بظاهره على عدم الجواز مطلقاً.

ومنها: الأخبار المحدّد للجواز بما إذا كان بينهما مسافة أو مع تقدّم الرجل، وهي أيضاً مختلفة؛ فبين ما جعل الحدّ فيه الشبر أو الذراع، وما يحدّد بقدر المحمل، وما يحدّد بعشرة أذرع، هذا بالنسبة إلى المسافة[4].

---

١. تلخيص المرام (سلسلة الينابيع الفقهية) الفصل الأوّل ٢٧: ٥٦٠.

٢. الحدائق ٧: ١٧٧ وما بعدها.

٣. *الجواهر* ٨: ٥٠٦.

٤. يأتي التعرّض إليها بعد قليل.

وكذا الأخبار الدالّة على اعتبار تقدّم الرجل، إذ هي أيضاً بين ما يحدّد تقدّمه بقدر الشبر، وما يحدّد بقدر الركبة، وما يحدّد بقدر الذراع، وما يحدّد بقدر الصدر، وما يحدّد بقدر موضع السجود[1].

ومقتضى الصناعة هو حمل الأخبار الظاهرة في التحريم على الكراهة بقرينة الأخبار التي هي نصّ في نفي البأس كما هو مقتضى الجمع الدلالي في كلّ مقام.

وأمّا الأخبار المحدّدة لبُعد المسافة بينهما أو تقدّم الرجل، فتحمل على الفضل ويكون اختلافها في التحديد لأجل اختلاف درجات الفضيلة.

وتفصيل هذا الإجمال يتوقّف على نقل كلّ طائفة من تلك الأخبار ثمّ التكلّم في مقدار دلالتها، فنقول:

منها: صحيح ابن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام): عن المرأة تزامل الرجل في المحمل يصلّيان جميعاً؟ فقال: «**لا ولكن يصلّي الرجل فإذا صلّى صلّت المرأة**»[2]. ونحوه رواية أبي بصير[3] عن الصادق (عليه السلام)، ودلالتها على المنع غير واضحة؛ لأنّ هناك مسألتين:

الأُولى: عدم جواز صلاة كلّ من الرجل والمرأة إذا كانا متحاذيين، أو كانت المرأة أمام الرجل.

الثانية: استحباب تقدّم الرجل على المرأة في الصلاة إذا كانا في موضع واحد، بأن يصلّي هو أوّلاً ثمّ تصلّي المرأة، ومع احتمال ورود الخبر لبيان المسألة الثانية لا يبقى له ظهور في المدّعى.

ومنها: صحيح زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «**إذا كان بينها وبينه**

---

١. يأتي التعرّض إليها بعد قليل.

٢. *الوسائل* ٥: ١٢٤ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٢. وكذا في باب ١٠ منه ح ١.

٣. *الوسائل* ٥: ١٣٢ ب ١٠ من أبواب مكان المصلّي ح ٢.

قدر ما يتخطّى أو قدر عظم الذراع فلا بأس»[١]؛ وهو نصّ في نفي البأس فيما إذا كانت المسافة بينهما بمقدار أحد الأمرين. وحمله على ما إذا كان الرجل مقدّماً بمقدار أحد الأمرين، بعيدٌ غايته، ويدلّ بالمفهوم على ثبوت البأس فيما إذا لم تكن المسافة بينهما بمقدار أحدهما.

ولكن في ظهور البأس في الحرمة منع واضح، لإمكان حمله على الكراهة والمرجوحيّة حملاً غير بعيد سيّما في المقام؛ لعدم استقامة تحديد الحرمة بالأقلّ والأكثر؛ ضرورة كون مقدار عظم الذراع أقلّ ممّا يتخطّى، فالتحديد بها قرينة على إراده المرجوحيّة التي لها مراتب تختلف باختلاف البُعد بينهما.

ومنها: صحيح ابن وهب عن الصادق (عليه السلام) أنّه سُئل عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد؟ فقال: «**إن كان بينهما قدر شبر صلّت بحذاه وحدها وهو وحده فلا بأس**»[٢].

وهذا أيضاً نصّ في نفي البأس فيما إذا كانت المسافة بينهما بمقدار الشبر، وفي دلالته على الحرمة في الأقلّ من ذلك ما تقدّم من عدم كون ثبوت البأس ظاهراً في الحرمة.

ومنها: صحيحة عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أُصلّي والمرأة إلى جنبي تصلّي؟ قال: «**لا إلّا أن تتقدّم هي أو أنت**»[٣].

ولا يخفى ظهور الاستثناء فيها على تقدّم أحدهما على الآخر في الصلاة لا تقدّمه في المكان.

---

١. *الوسائل* ٥: ١٢٥ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٨، وفيه: «ما لا يتخطى» و«عظم الذراع فصاعداً».
٢. *الوسائل* ٥: ١٢٥ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٧.
٣. *الوسائل* ٥: ١٢٤ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٥.

فالخدشة في دلالتها بتوهّم كون كلّ من تقدّمها أو تقدّمه هو التقدّم بحسب المكان في حال صلاتهما، فتكون دلالة على الجوازكما نسب إلى *المدارك*[1]، في غير محلّها.

لكن يبقى الكلام في دلالة «لا» على الحرمة، والاستدلال بها تارة باعتبار المتعلّق بدعوى ظهورها في كونه الصلاة، فيصير المعنى «لاتصلّ» وهو نهي دالّ على الفساد، وأُخرى باعتبار نفس كلمة «لا» بدعوى ظهورها في مقام الجواب عن السؤال عن فعل شيء في النهي عن فعله.

وفي كليهما نظر:

أمّا الأوّل؛ فلإمكان تقدير الفعل «يصلح» أو «ينبغي»، وليس ظاهراً في أنّ المقدّر خصوص «تصلّ»؛ فتأمّل.

وأمّا الثاني؛ فلمنع ظهورکلمة «لا» في النهي التحريمي، إلّا مع احتفاف الكلام بما يدلّ عليه مثل كيفيّة التأدية كخشونة الصوت وصلابته ونحو ذلك، وعلى تقدير ظهورها في التحريم فهي مطلقة لابدّ من تقييدها بما تقدّم ممّا هو نصّ في نفي البأس إذا كان بينهما شبر أو ذراع أو قدر ما يتخطّى.

ومنها: صحيحة زرارة أيضاً عن الباقر(عليه السلام) قال: سألته عن المرأة تصلّي عند الرجل؟ فقال: «**لا تصلّي المرأة بحيال الرجل، إلّا أن يكون قدّامها ولو بصدره**»[2]. وهي تدلّ على نفي المنع إذا كان الرجل مقدّماً عليها ولو بصدره، وإنّه لا يعتبر تأخّرها عنه بجميع بدنها في جميع حالات الصلاة.

ومنها: صحيحة ابن مسلم عن الباقر(عليه السلام) في المرأة تصلّي عند

---

١. *المدارك* ٣: ٢٢٢.

٢. *الوسائل* ٥: ١٢٧ ب ٦ من أبواب مكان المصلّي ح ٢.

الرجل؟ فقال: «**إذا كان بينهما حاجز فلا بأس**»[١]. وفي دلالتها على إرادة الحرمة من ثبوت البأس عند عدم الحاجز ما تقدّم.

ومنها: صحيحة ابن مسلم أيضاً قال: سألته عن الرجل يصلّي في زاوية الحجرة وامرأته أو ابنته تصلّي بحذائه في زاوية أُخرى؟ فقال (عليه السلام): «لا ينبغي ذلك **وإن كان بينهما ستر أجزأه**»[٢]. بالسين المهملة والتاء المنقوطة نقطتين فوقها على نسخة *الكافي*[٣]. وفي نسخة *التهذيب* مذكورة بالشين المعجمة والباء الموحّدة[٤].

ولكنّه بعيد، إذ الراوي قد فرض كون أحدهما في زاوية البيت والآخر في زاوية أُخرى، فالجواب **أوّلاً** بعدم الجواز، ثمّ الاستدراك بكفاية البُعد بينهما بمقدار شبر بعيد غايته، مضافاً إلى أنّ نسخة *الكافي* هي المعمول بها عندهم إذا اختلفت مع غيرها؛ فالأولى هو المنع عن دلالة كلمة «لا ينبغي» على الحرمة، بل هي ظاهرة في الكراهة.

والخدشة في دلالتها على الكراهة بالمنع عن ظهورها في عرفهم (عليهم السلام) فيها وإن كان ظهورها في عرف الفقهاء مسلّماً كما في الحدائق، ممنوعة ولو سلّم عدم ظهورها في الكراهة فهي مجمله لا تدلّ على الحرمة أيضاً فيصحّ حمل الأجزاء عند الستر على نفي الكراهة عنده.

ومنها: صحيحة حريز عن الصادق (عليه السلام) في المرأة تصلّي إلى جنب الرجل قريباً منه؟ فقال (عليه السلام): «**إذا كان بينهما موضع رحل فلا بأس**»[٥]، وهي أيضاً نصّ في نفي البأس فيما كانت المسافة بينهما بقدر موضع الرحل، وفي

---

١. *الوسائل* ٥: ١٢٩ ب ٨ من أبواب مكان المصلّي ح ٢.
٢. *الوسائل* ٥: ١٢٣ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ١.
٣. *الكافي* ٣: ٢٩٨ ح ٤.
٤. *التهذيب* ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٥.
٥. *الوسائل* ٥: ١٢٦ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ١١، وفي *الوسائل*: «رجل» وفي نسخة «رحل».

دلالتها على المنع فيما إذا كان الفصل بينهما بأقلّ من ذلك المقدار ما تقدّم من أنّ نفس اختلاف التحديدات كاشف عن عدم الحرمة، وإلّا فيقع التعارض بينها وبين النصوص المتقدّمة الدالّة على نفي البأس فيما كان البُعد بينهما بقدر الشبر أو أعظم الذراع إذا كانا أقصر من الرحل لو كان التحديد بطول الرحل.

وعلى هذا القياس بقيّة الأخبار الأُخر الواردة في التحديد.

وأمّا الأخبار الدالّة على نفي البأس مطلقاً:

فمنها: صحيحة جميل عن الصادق (عليه السلام) قال: «**لا بأس أن تصلّي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلّي، فإنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) كان يصلّي وعائشة مضطجعة بين يديه وهي حائض، وكان إذا أراد أن يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتّى يسجد**»[1].

ودلالتها على الجواز في خصوص ما إذا كانت المرأة متقدّمة مع عدم البُعد بينهما وعدم الحائل بقرينة التعليل واضحة فلا يمكن حملها على صورة تقدّم الرجل.

والخدشة في عدم استقامة التعليل بفعل النبيّ (صلّى الله عليه وآله) حيث إنّ عائشة لم تكن في حال الصلاة، والمدّعى هو المنع عن تقدّم المرأة في الصلاة، ولذا قيل بالتصحيف في الرواية وأنّ الصحيح: «ان تضطجع المرأة» بدل «تصلّي» فيخرج مدلولها عن ما نحن فيه، ممنوعة جدّاً باستقامة التعليل بتقريب أنّ تقدّمها مضطجعة في حال الحيض إذا لم يكن مانعاً عن صلاة الرجل فتقدّمها في حال الصلاة أولى بعدم المانعيّة، مضافاً إلى أنّ الجهل باستقامة التعليل لا يوجب التجرّي بحمل الخبر على التصحيف، فإنّ ذلك رافع للوثوق بالأخبار المضبوطة في الكتب المدوّنة.

---

١. *الوسائل* ٥: ١٢٢ ب ٤ من أبواب مكان المصلّي ح ٤.

ومنها: خبر جميل أيضاً عن الصادق (عليه السلام): في الرجل يصلّي والمرأة تصلّي بحذائه؟ قال: «لا بأس»[1].

وهذا بإطلاقه يدلّ على الجواز، ولو كان في أخبار المنع ما يكون ظهوره في التحريم أقوى لأمكن كونه مقيّداً له.

فمنها: موثّقة عمّار الساباطي عن الصادق (عليه السلام) أنّه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلّي وبين يديه امرأة تصلّي؟ قال (عليه السلام): «**لا يصلّي حتّى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع، وإن كانت عن يمينه أو عن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك، وإن كانت خلفه فلا بأس، وإن كانت تصيب ثوبه**»[2].

وهذه الرواية هي العمدة في اعتبار الأصحاب أن يكون البُعد بينهما عشرة أذرع في صورتَي تقدّم المرأة ومساواتها للرجل.

والخدشة فيها بأنّ لفظ «يستقيم» المذكور في السؤال ليس بظاهر في التحريم، مدفوعة بأنّ العمدة هي قوله (عليه السلام): «لا يصلّي» في الجواب وهو ظاهر في التحريم؛ فالحقّ في الجواب هو حملها على الكراهة بقرينة أخبار الشبر والذراع، فإنّها صريحة في نفي البأس في ما دون العشرة أذرع، مع أنّه على تقدير التحريم يكون الظاهر منه نفي التحريم فيما إذا كان البُعد أكثر من عشرة أذرع وهو لا يطابق فتواهم؛ إذ الفتوى على كفاية العشرة، وحمله على إرادة عشرة أذرع فما فوق حمل على خلاف الظاهر من غير قرينة.

فالمتحصّل من تلك الأخبار بعد حمل بعضها على بعض آخر هو كراهة تقدّم المرأة على الرجل وقيامها على أحد جانبيه في حال الصلاة والله الهادي.

---

١. *الوسائل* ٥: ١٢٥ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٦.
٢. *الوسائل* ٥: ١٢٨ ب ٧ من أبواب مكان المصلّي ح ١.

وهاهنا أُمور لابدّ من التنبيه عليها:

الأوّل: إنّه يزول المنع أو الكراهة بأُمور:

أحدها: أن يكون بينهما فصل ومسافة، وقد اختلف في تعيين ذلك، فالمشهور القائلون بالحرمة على اعتبار الفصل بعشرة أذرع، ومقتضى أكثر الأخبار المحدّدة هو اعتبار ذراع أو شبر أو قدر ما يتخطّى، فيقع التعارض بينها وبين موثّقة عمّار الدالّة على اعتبار عشرة أذرع. فعلى ما تقدّم من حمل الأخبار على الكراهة وحمل اختلافها في التحديد على اختلاف درجات المرجوحيّة فلا إشكال.

وأمّا على القول بالتحريم، فالصواب هو تقديم تلك الأخبار على الموثّقة؛ لكثرتها وكونها أصحّ سنداً، فإنّ فيها الصحاح مع أنّ عمل الأصحاب بما ينفرد عمّار بروايته غير معروف، ولازم ذلك طرح الموثّقة والعمل بسائر التحديدات، فتصل النوبة إلى علاج التعارض بينها، فيمكن حينئذٍ حملها على اختلاف درجات الفضيلة بعد اتفاق تلك الأخبار على كفاية مقدار الخطوة، لكونها أكثر ما ذكر فيها فيكون التحديد الأقلّ بالشبر، والتحديد الأكثر بالخطوة، فيؤخذ بصراحة ما دلّ على نفي البأس في الفصل بالشبر، ويحمل ما دلّ على التحديد بالذراع أو الخطوة على اختلاف درجات الفضيلة.

وأمّا اعتبار عشرة أذرع فبعد طرح الموثّقة لا يمكن الاستدلال بها على الكراهة فيما دون العشرة، إلّا بقاعدة التسامح بناء على شمولها للكراهة أيضاً.

[الأمر] الثاني: أن يكون بينهما حائل، وهل المعتبر فيه كونه بمقدار القامة بحيث يكون مانعاً عن المشاهدة في جميع أحوال الصلاة، أو يكفي وجود الحائل في الجملة؟ وجهان:

والمنقول عن بعض القائلين بالتحريم هو الأوّل.

ولكن الأقوى هو الثاني سواء قلنا: بالتحريم أو الكراهة؛ وذلك لأنّ ما يدلّ على اعتبار الحائل في نفي البأس، منها ما عبّر فيه بالحاجز، ومنها ما عبّر فيه بالستر وظهورهما لو سُلِّم في ما كان مانعاً عن المشاهدة في جميع الحالات، لكون ذلك أكمل.

لكنّه مندفع بأظهريّة كفاية ما كان بمقدار الذراع المدلول عليها في ذيل خبر أبي بصير، وفيه بعد اعتباره التباعد بينهما بالشبر أو الذراع، قال (عليه السلام): «كان طول رحل رسول الله (صلّى الله عليه وآله) ذراعاً وكان يضعه بين يديه إذا صلّى يستره ممّن يمرّ بين يديه»[1].

وأصرح منه صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه الكاظم (عليه السلام) قال: سألته عن رجل هل يصلح له أن يصلّي في مسجد قصير الحائط وامرأته قائمة تصلّي بحياله وهو يراها وتراه؟ قال (عليه السلام): «إن كان بينهما حائط قصير أو طويل فلا بأس»[2].

ومنه يظهر كفاية رفع المنع تحريماً أو تنزيهاً بوجود الحائل ولو لم يكن مانعاً عن المشاهدة كالشبّاك كما يدلّ عليه خبره الآخر أيضاً عن أخيه (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلّي في مسجد حيطانه كوى[3] كلّه قبلته وجانباه، وامرأته تصلّي حياله يراها ولا تراه؟ قال (عليه السلام): «لا بأس»[4]. وكوى كقرى جمع كوّة بالتشديد والضمّ الشبكة في الحائط.

---

١. *الوسائل* ٥: ١٢٤ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٣.

٢. *الوسائل* ٥: ١٣٠ ب ٨ من أبواب مكان المصلّي ح ٤.

٣. في المصدر: كواء، الكَوَّة بالضم والفتح والتشديد: النقبة في الحائط غير نافذة، وجمع المفتوح كَوّات كحيّة وحَيّات وكِواء أيضاً مثل طُباء. ومنه: لا بأس بالصلاة في مسجد حيطانه كِواء، وجمع المضموم كُوىً بالضم والقصر. (مجمع البحرين ١: ٣٦٤).

٤. *الوسائل* ٥: ١٢٩ ب ٨ من أبواب مكان المصلّي ح ١.

[الأمر] الثالث: أن يكون الرجل متقدّماً على المرأة، وهل المعتبر في تقدّمه عليها أن يكون مسجدها متأخّراً عن موقفه أو يكفي تأخّرها في الجملة؟ وجهان:

أقواهما الثاني، لدلالة جملة من الأخبار المتقدّمة عليه، فإنّها وإن اختلفت أيضاً، لكونها بين ما عبّر فيه بالتقدّم ولو بالصدر، وبين ما عبّر فيه بكون سجودها مع ركوعه، إلّا أنّ مرجع الجميع إلى عدم اعتبار تأخّرها في حال السجدة بحيث لا تكون محاذية لها في شيء من الحالات حتّى موثّقة عمّار، فإنّ المعبّر فيها وإن كان بلفظ الخلف، إلّا أنّه شامل لكونها ورائه ولو في حال القيام، ولو سُلِّم ظهورها في كونها ورائه في جميع الحالات، فلابدّ من رفع اليد عنه بأظهريّة ما تقدّم في عدم اعتبار ذلك وكفاية تقدّم الرجل ولو بصدره ونحو ذلك.

التنبيه الثاني: إنّه قد تقدّم أنّ المستفاد من مجموع الروايات هو حمل ما يدلّ على اعتبار كون الفصل بينهما زائداً على الشبر على الاستحباب، وأمّا ما دلّ على اعتبار نفس الشبر فليس في البين ما يوجب حمله على الفضيلة؛ فإنّ المطلقات النافية للباس قابلة للتقييد به، وخبر عيسى القمّي[1] وصحيحة عليّ بن جعفر[2] - الواردة في صلاة المرأة المحاذية مع الإمام - لا صراحة فيهما على عدم الفصل حتّى بمقدار الشبر.

وتوهّم التمسّك بالإجماع المركّب، فإنّهم بين المجوّز مطلقاً وبين من اعتبر الفصل بعشرة أذرع، فاسدٌ؛ **أمّا أوّلاً:** فلعدم تحقّق هذا الإجماع، لبُعد فتوى الفقهاء بالجواز فيما صلّت المرأة بجنب الرجل من غير فصل أصلاً، وعدم تصريحهم بعدم الجواز في هذه الصورة لا دلالة فيه على فتواهم بالجواز فيها.

---

١. هذا الخبر منقول عن *كشف اللثام*، كتاب الصلاة، في المكان ١: ١٩٥.

٢. *الوسائل* ٥: ١٣٠ ب ٩ من أبواب مكان المصلّي ح ١.

وأمّا ثانياً؛ فلأنّ خرق الإجماع المركّب إنّما يكون محذوراً فيما رجع الإجماع المركّب إلى الإجماع البسيط وهو إنّما يكون في المتباينين لا في الأقلّ والأكثر؛ **فالأوّل** كما إذا قام الإجماع على وجوب الجمعة أو الظهر، بأن قالت طائفة بوجوب الجمعة، وطائفة أُخرى بوجوب الظهر، فالقول بعدم وجوب شيء منهما خرق للإجماع، **والثاني** كما في المقام حيث إنّ القائل باعتبار الفصل بعشرة أذرع يقول بعدم، لا جواز في الفصل بأقلّ من مقدار شبر أو ذراع أيضاً، لكون هذا المقدار موجوداً في العشرة، فالقول بعدم الجواز حينئذٍ ليس مخالفاً لكلا القولين؛ فافهم.

وكيف كان فالأقوى اشتراط التباعد بمقدار الشبر أو كون الحائل بينهما بهذا المقدار سواء كان الرجل مقدّماً أو مؤخّراً أو مساوياً للمرأة، وإن اختار الأُستاد (دام بقاؤه) استحباب التباعد حتّى بمقدار الشبر، ولكنّك بعد التأمّل في الأخبار تستخرج منها ما ذكرنا، والله العالم.

التنبيه الرابع: لو افتتحا الصلاة معاً ثمّ تبيّن فساد صلاة أحدهما من غير جهة هذا الشرط، فهل يحكم بصحّة صلاة الآخر أولا؟ وجهان بل قولان:

أقواهما الأوّل، لتحقّق ما هو شرط للصحّة واقعاً مع فرض عدم الإخلال بما يعتبر فيها غير هذا الشرط، فلا يرد على الحكم بالصحّة استلزام الإتيان بها الإخلال بقصد القربة من جهة عدم التمكّن من قصدها مع العلم بالمانع، لإمكان فرض تمشّي قصدها بالغفلة عن المانعيّة أو عدم العلم بصلاة الآخر ثمّ العلم بها في أثناء الصلاة مع العلم بفساد صلاته.

وفي الحدائق[1] ابتناء المسألة على أنّ الصلاة الصحيحة واقعاً والفاسدة ظاهراً هل يحكم بفسادها من جهة تقديم فسادها الظاهري أو بصحّتها من جهة تقديم

---

١. الحدائق ٧: ١٨٦.

صحّتها الواقعيّة؟ ثمّ ذكر أنّ المشهور على الأوّل، وأنّ عليه يتّجه حكم الأصحاب بفساد صلاة المتأخّر، وإن تبيّن بعد الفراغ فساد صلاة المتقدّم.

وهذا كلام عجيب، لعدم عين ولا أثر منه في كلام الأصحاب، مع أنّ هذا البحث أمر غير معقول، فإنّه لا معنى للحكم بالفساد مع تبيّن الصحّة الواقعيّة، ولا وجه لتقديم الفساد الظاهري، والعجب أنّه نسب ذلك إلى المشهور.

ولو كانت الصلاتان صحيحتين لولا ذلك المانع، ثمّ عرض ما يوجب البطلان لإحداهما، فلا يكون عروض البطلان موجباً لصحّة الآخر، لانعقادها باطلة من أوّل الأمر ولا تنقلب إلى الصحّة.

نعم، لو كان كلّ منهما غافلاً عن صلاة الآخر ثمّ التفت أحدهما إلى أنّ الآخر يصلّي بحذائه فأبطل صلاته أمكن الحكم بصحّة صلاة الآخر بناء على اغتفار النسيان والغفلة بالنسبة إلى هذا الشرط.

وهل يجب على كلّ منهما الفحص عن صحّة صلاة الآخر أو يكفي صحّتها ظاهراً؟ الأقوى هو الثاني، لقاعدة الصحّة، وعدم قيام دليل على وجوب الفحص.

ولو أخبر أحدهما بفساد صلاته فهل يقبل قوله في ذلك؟ الظاهر هو القبول؛ إمّا لأنّ المتيقّن من أدلّة أصالة الصحّة في فعل الغير هو ما لم يخبر نفسه بالفساد، وإمّا لقاعدة قبول قول من يخبر بما لا يعلم إلّا من قبله غالباً، هذا في غير صورة حصول الاطمينان بإخباره، وإلّا فلا إشكال في قبول قوله، لبناء العقلاء على العمل به.

التنبيه الخامس: هل مانعيّة التقدّم أو المحاذاة واقعيّة مثل سائر الموانع المعتبرة عدمها في الصلاة كغير المأكول ونحوه، أو المانع هو تعمّد التقدّم أو المحاذاة في حال الاختيار؟ وجهان:

ويترتّب على الأوّل بطلان الصلاتين مع الجهل أو حصول المحاذاة ولو من غير اختيار، سواء تقارنت صلاتهما أو كانت إحداهما متقدّمة على الأُخرى.

ويترتّب على الثاني اختصاص البطلان بالصلاة المتأخّرة فيما لو تعمّد بالشروع فيها في حال الاختيار، وكذا تبطل صلاتهما لو تعمّد الافتتاح بهما في زمان واحد فلا تبطل الصلاة المتقدّمة، لكون عروض المحاذاة من غير اختيار المفتتح أوّلاً، والأقوى هو الثاني.

وتوضيح ذلك أنّه لا إشكال في أنّ الخطابات الواردة موضوعة بموادّها للمعاني الواقعيّة، وبهيئاتها للنسبة الحاصلة بين الفاعل وبين تلك الموارد بلا دخل في اختياريّة تحقّق الموادّ من الأفعال، لا من حيث المادّة، ولا من حيث الهيئة، ولهذا نقول ببطلان الصلاة بزيادة الركن ولو سهواً، لعدم مدخليّة التعمّد والاختيار في تحقّق عنوان الزيادة. ولا إشكال أيضاً في أنّ مناسبة الحكم والموضوع ليست دليلاً برأسها، لكنّها قد تصلح لانصراف الدليل والمقام من هذا القبيل، فإنّ الأدلّة الدالّة على النهي عن المحاذاة والتقدّم إمّا تحريماً أو تنزيهاً منصرفة إلى حال الاختيار، لظهور الأسئلة فيها في تعمّد ذلك بضميمة استبعاد كون الصلاة المتأخّرة موجبة لبطلان المتقدّمة بحيث يحتاج في إثبات ذلك إلى دليل قويّ، ولا يكفي إطلاق الأخبار لو سُلّم.

وعلى هذا فلو تقارنا في الصلاة عالمين كانت صلاتهما باطلة، ولو كان كلّ منهما جاهلاً بصلاة الآخر فلا تبطل صلاتهما، ولو كان أحدهما عالماً والآخر جاهلاً اختصّ البطلان بالعالم دون الجاهل، هذا في صورة التقارن، وأمّا لو كانت إحداهما متأخّرة اختصّ البطلان بها دون المتقدّمة.

والسرّ في ذلك أنّ المحاذاة والتقدّم في المكان في حال الصلاة من الأُمور

الإضافيّة القائمة بالطرفين فمع علمهما معاً يكون تحقّق الإضافة مستنداً إليهما معاً، ومع علم أحدهما يكون تحقّقها بالاختيار مستنداً إلى العالم دون الجاهل، ولو كانا جاهلين ولم يتبيّن لهما الحال إلّا بعد الصلاة، فلا إشكال في صحّة صلاتهما، لما ذكرنا.

وأمّا لو تبيّن في الأثناء، فهل يحكم ببطلان صلاتهما مطلقاً، أو صحّتهما كذلك، أو يفصل بين ما لو تمكّنا أو تمكّن أحدهما من رفع المانع وبين ما لم يتمكّنا أصلاً، فيقال: بالصحّة في صورة عدم تمكّنهما لضيق مكانهما ونحوه، ويقال: في صورة تمكّن أحدهما بالصحّة إذا رفع المانع بتقدّمه لو كان رجلاً أو التأخّر لو كانت امرأة فتصحّ حينئذٍ صلاتهما. وأمّا لو تعمّد المتمكّن من رفع المانع ولم يرفعه بالتقدّم أو التأخّر كان البطلان مختصّاً به ولم تبطل صلاة الآخر الغير المتمكّن، ولو تمكّنا ورفعا أو أحدهما المانع بالتقدّم أو التأخّر فوراً صحّت صلاتهما، ولو أهملا بطلت صلاتهما، ولو بادر أحدهما إلى التقدّم أو التاخّر سقط عن الآخر؟

والاقوى هو الأخير ويظهر وجهه بالتأمّل؛ وذلك لعدم تحقّق المانع في صلاتهما مع عدم تمكّنهما أصلاً؛ أمّا بالنسبة إلى ما مضى من صلاتهما، فلعدم علمهما. وأمّا بالنسبة إلى ما بقي من صلاتهما، فلعدم تحقّق الاختيار بسبب عدم التمكّن من رفع المانع إلّا بإبطال الصلاة.

وهكذا الكلام لو كان أحدهما غير متمكّن من رفع المانع وتعمّد الآخر بعدم رفعه مع تمكّنه من ذلك حيث إنّ غير المتمكّن معذور بالنسبة إلى ما بقي من صلاته، لعدم تمكّنه من رفع المانع، إلّا بإبطال الصلاة.

فإن قلت: عدم التمكّن من الرفع متوقّف على حرمة إبطال الصلاة، وهي متوقّفة على عدم مانعيّة هذا الحال من المحاذاة أو التقدّم، إذ مع مانعيّة ذلك لا يبقى موضوع لحرمة الإبطال لبطلان الصلاة بنفسها بسبب وجود المانع، فيلزم الدور.

قلت: بعد ما أثبتنا كون المحاذاة والتقدّم الاختياريّين مانعين عن صحّة الصلاة، فحرمة الإبطال بنفسها تعجيزعن رفع المانع، والمفروض كون حدوث المانع من أوّل الأمرلا عن اختيار، فيكون دليل حرمة إبطال الصلاة رافعاً لموضوع المانعيّة، لكونه موجباً لسلب الاختيارالذي هو جزء للموضوع في المقام فلا دور.

نعم، لوكان موضوع المانعيّة نفس المحاذاه أوالتقدّم من غيراعتبارالاختياريّة فيهما كان بطلان الصلاة في هذه الصورة موجّهاً ولم يكن مجال لدليل حرمة الإبطال.

التنبيه السادس: هل يعتبرالتباعد بعشرة أذرع بناءً على اعتباره، وكذا بالخطوة والذراع أوالشبرعلى ما اخترناه بين موقفيهما، أويعتبرمن موضع سجوده إلى موقفها؟ احتمالان:

والظاهرهو الأخيرفي صورة تقدّمها دون محاذاتهما، لأنّ المعتبرهو تباعدهما بما هما مصلّيان لا بما هما واقفان، ومقتضى ذلك هوكون التباعد المذكورفي جميع حالات صلاتهما، وحينئذٍ فيعتبرعند محاذاتهما الفصل بين الموقفين، ومع تقدّم المرأة يعتبربين موضع جبهة الرجل وبين موقفها، كما أنّ الأمركذلك في حدّ التباعد بين الإمام والمأموم، فيعتبرأن لا يكون بين مسجد المأموم وبين موقف الإمام أكثر من خطوة مثلاً، فما في *الجواهر*[1] من اعتبارالتباعد بين الموقفين في المقام ممّا لا وجه له.

نعم، يبقى الكلام في أنّ التباعد المذكورهل يجب مراعاته مطلقاً حتّى في حال القيام أو يختصّ اعتباره في حال السجود؟

ويترتّب على الأوّل لزوم تحقّق البعد المذكور- أعني بين موضع سجوده إلى موقفها - من أوّل الصلاة. ويترتّب على الثاني ارتفاع المنع بتحقّق ذلك المقدار

---

١. *الجواهر*٨: ٥٤٠.

من البُعد في حال سجوده وإن لم يتحقّق في حال قيامه، كما إذا تقدّم في حال القيام وتأخّر في حال السجود، أو تأخّرت المرأة في حال قيام الرجل وتقدّمت في حال سجوده بحيث كان البُعد في حال قيامه بين موقفيهما وفي حال سجوده بين مسجده وموقفها بذلك المقدار من غير نقصان. ولا إشكال في أنّ أحوط الاحتمالين هو الأوّل وإن لم يكن الثاني أيضاً بكلّ البعيد.

التنبيه السابع: إذا كان موقف أحدهما أعلى وموقف الآخر أسفل، فهل يجب رعاية البُعد أو الحائل مع محاذاتهما أو تقدّم المرأة أو لا؟

الظاهر هو التفصيل بين ما كان مقدار العلو كثيراً بحيث لا يصدق المحاذاة أو التقدّم، وبين ما كان قليلاً يصدق معه أحد الأمرين، ومع الشكّ في صدق ذلك، فالظاهر هو الرجوع إلى البراءة؛ لكون ذلك موجباً للشكّ في مانعيّة الحالة الموجودة بينهما.

ولو فرضنا صدق المحاذاة مع اختلاف سطح موقفهما بمقدار عشرة أذرع، فهل يكفي ذلك في البُعد المعتبر بينهما؟

الظاهر ذلك؛ لإطلاق موثّقة عمّار[1] في اعتبار ذلك بينهما المتحقّق في الفرض المذكور، وأمّا لو كان البُعد بالمقدار المزبور ملفّقاً من البُعد الحاصل من جهة اختلاف سطح الموقفين ومن البُعد العرضي فهل يكفي ذلك في صدق البُعد بينهما أولا؟ وجهان:

وتوضيح ذلك أنّ المرأة - مثلاً - إذا وقف على السطح الفوقاني الذي يكون ارتفاعه عن سطح الأرض بثلاثة أذرع، ووقف الرجل على سطح الأرض في مكان يكون بين مسجده وبين ضلع الدار - في الجهة التي تصلّي المرأة - سبعة أذرع، فلا محالة يحدث مثلّث يكون أحد أضلاعه هو الخطّ الخارج من موقف الرجل إلى أساس البناء الفوقاني، والضلع الآخر من أساس البناء إلى موقف المرأة، والضلع

---

١. *الوسائل* ٥: ١٢٨ ب ٧ من أبواب مكان المصلّي ح ١.

الثالث هو الخطّ المستقيم الخارج من موقفه إلى موقفها، وحينئذٍ نقول: إذا كان المناط في البُعد نفس الخطّ الحادث من موقف الرجل إلى الأساس فيكون المانع متحقّقاً فيما فرضناه - أعني في فرض كون الخطّ المذكور سبعة أذرع -، وإذا كان المناط مجموع الضلعين - أعني ذاك الضلع والخطّ الخارج من الأساس إلى موقف المرأة - فيكون المانع مرتفعاً؛ لكون بعد مجموع الخطّين عشرة أذرع، وإذا كان المناط هو الخطّ الخارج من موقفه إلى موقف المرأة فيكون أقلّ من عشرة أذرع في الفرض المذكور لا محالة، لكونه وتراً للمثلّث، فهل المعتبر هو ملاحظة الخطّ الأوّل أو مجموع الخطّين أو الوتر؟ وجوهٌ:

وقد اختار الشهيد الثاني[1] (قدّس سرّه) الوجه الأخير، وأورد على الوجهين الأوّلين بعدم تماميّتهما في بعض الموارد.

وتوضيح ما أفاده أنّ الزاوية الحاصلة من الخطّين - أعني الخطّ الخارج من موقف الرجل إلى الأساس والخطّ الخارج من الأساس إلى موقف المرأة - إمّا أن تكون قائمة إذا كان البناء قائماً على الأرض، وإمّا أن تكون حادّة كما إذا كان البناء مائلاً إلى جهة سطح الدار الذي فيه موقف الرجل، وإمّا أن تكون منفرجة كما إذا كان البناء متمائلاً إلى خلاف تلك الجهة.

فإذا اعتبرنا الوجه الأوّل وأنّ المعتبر هو الخطّ الخارج من موقف الرجل إلى الأساس فهو إنّما يصحّ فيما إذا كانت الزاوية قائمة. وأمّا لو كانت منفرجة فاعتبار البُعد بذلك الخطّ موجب لإسقاط مقدار من التباعد الحاصل من تمائل البناء إلى خلاف جهة موقف الرجل، مثلاً إذا كان البُعد من موقف الرجل إلى الأساس سبعة أذرع، فلكون البناء منحدراً يكون بعد موقفهما أكثر من سبعة.

---

١. *روض الجنان* (في مكان الصلاة): ٢٢٦.

ومن هذا ظهر الإشكال فيما لو كانت الزاوية حادّة، فإنّ تمايل البناء إلى جهة موقف الرجل موجب للزوم إسقاط مقدار من البُعد الحاصل بين موقف الرجل وبين أساس البناء.

وأمّا الوجه الثاني فهو أيضاً إنّما يصحّ فيما لم تكن الزاوية حادّة، وأمّا فيها فلا يصحّ هذا الاعتبار للزوم أقربيّة الفصل بين موقفيهما عن بُعد مجموع الخطّين، مثلاً لو كانت بعد مجموعهما عشرة أذرع كان البُعد الحقيقي بينهما حينئذٍ أقلّ منها لتمائل البناء إلى جهة موقف الرجل.

ثمّ قال (قدّس سرّه) ما حاصله: إنّ الأقوى كون الاعتبار بالخطّ الوتري مطلقاً سواء كانت الزاوية قائمة أو حادّة أو منفرجة، لعدم الاختلاف في شيء من الحالات. هذا محصّل ما أفاده (قدّس سرّه)؛ وهو الأقوى.

وقال في *الجواهر*[1]: إنّ الأقوى اعتبار التباعد بالخطّ الوتري ولو لم يحدث زاوية أصلاً. ومراده ما لو كان ابتداء الارتفاع من موقف الرجل وكان الارتفاع على وجه يحدث منه قوس بين موقفيهما إمّا محدّباً أو مقعّراً فيكون الخطّ المستقيم بين الموقفين وتراً لذلك القوس.

فما أُورد عليه من عدم تحقّق الخطّ الوتري مع عدم وجود الزاوية ممّا لا وجه له.

نعم، يرد عليه أنّ العبرة بنفس ذلك القوس والخطّ المنحني المنطبق على المسافة بينهما لا على الخطّ المستقيم الموهوم المسمّى بالوتر؛ فإنّ المعتبر في ذلك هو المتفاهم عند العرف والتفاهم عندهم في هذه الصورة هو اعتبار المسافة لا الخطّ الوتري، وهذا بخلاف ما كان العلوّ دفعيّاً بحيث يحدث من الخطّين زاوية فإنّ الخطّ الوتري هناك أيضاً وإن كان موهوماً، إلّا أنّ التفاوت بين مجموع الخطّين وبين الخطّ الوتري هناك أكثر بحيث لا يتسامح العرف فيه، كما يتسامحون في التفاوت بين القوس ووتره؛ فافهم.

---

١. *الجواهر* ٨: ٥٣٧.

التنبيه الثامن: هل يعمّ الحكم ما لو كان أحدهما غير بالغ أو كانا صبيّين أو يختصّ ذلك بالبالغين؟ وجهان:

والكلام يقع تارة في مانعيّه صلاة الصبي، وأُخرى في مانعيّه صلاة البالغ لصلاة الصبي.

وتوضيح ذلك إنّه لا إشكال في أنّ ما يشترط في صحّة صلاة البالغ شرط في مشروعيّة صلاة الصبي والصبيّة، إلّا ما خرج بالدليل، مثل عدم شرطيّة ستر الرأس بالنسبة إلى الصبيّة. وأمّا في غير ذلك كالطهارة الحدثيّة والخبثيّة والقبلة والوقت وغير ذلك فهما مشتركان. فعلى القول بمشروعيّة عبادات الصبي لا فرق في الشرائط بينه وبين البالغ إلّا ما استثني. وعلى هذا فلا إشكال هاهنا بناء على المانعيّة في مانعيّة صلاة الرجل أو المرأة بالنسبة إلى صلاة الصبيّة أو الصبي، فلو شرع الرجل في الصلاة لم تصحّ صلاة الصبيّة المحاذية له أو المتقدّمة عليه إذا شرعت في الصلاة بعده. وكذلك لو شرعت المرأة البالغة في الصلاة لم تصحّ صلاة الصبي إذا شرع في الصلاة بعدها محاذياً لها أو متأخّراً عنها.

وأمّا مانعيّة صلاة الصبي لصلاة المرأة البالغة أو الصبيّة، وكذا مانعيّة صلاة الصبيّة لصلاة الرجل أو الصبي فلابدّ في إثباتها من النظر في أدلّة المسألة، والمستفاد منها بملاحظة ذكر الرجل والمرأة في جملة منها هو اختصاص المانعيّة بهما دون الصبي والصبيّة.

نعم في صحيحة ابن مسلم[1] قد ذكر في السؤال لفظ البنت، ولكنّها أيضاً منصرفة إلى البالغة، ومع الشكّ وإجمال الروايات، فالمرجع هو البرائة.

التنبيه التاسع: لو كانا محبوسين في مكان بحيث لا يمكن لهما إلّا الصلاة

---

١. *الوسائل* ٥: ١٢٣ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ١.

متحاذيين أو مع تقدّم المرأة ولم يتمكّنا من التباعد بالمقدار المعتبر ولا من تحصيل الحائل، فمع سعة الوقت يصلّيان على التعاقب بأن صلّي أحدهما بعد فراغ الآخر من صلاته.

وهل يجب أن يصلّي الرجل أوّلاً ثمّ تصلّي المرأة وجوباً تكليفيّاً أو وضعيّاً بمعنى بطلان صلاة المرأة قبل الرجل، أو يستحبّ ذلك، أو يتخيّران في ذلك؟ وجوهٌ:

وخير الوجوه أوسطها، جمعاً بين رواية المحمل الظاهرة في تقدّم الرجل في الصلاة وهو قوله (عليه السلام): «**ولكن يصلّي الرجل فإذا صلّى صلّت المرأة**»[1]، وبين صحيحة ابن أبي يعفور التي هي نصّ في التخيير وهو قوله (عليه السلام): «**إلّا أن تتقدّم هي أو أنت**»[2]، فتحمل رواية المحمل على استحباب تقدّم الرجل، كما أنّ الظاهر هو كون ذلك مراد من أطلق بتقديم الرجل كالشيخ وغيره، فإنّ الظاهر منهم كون تعبيرهم بذلك تبعاً لرواية المحمل التي عرفت لزوم حملها على الاستحباب، فيجيء في كلامهم أيضاً ذلك، ومقتضى ما اخترناه من الاستحباب أن يكون الحكم مشتركاً بين الرجل والمرأة، فيستحبّ على الرجل أن يصلّي أوّلاً، ويستحبّ للمرأة أن تتأخّر الصلاة حتّى يصلّي الرجل وعدم سبقتها عليه في الصلاة، هذا مع سعة الوقت.

وأمّا مع ضيق الوقت فمقتضى عدم سقوط الصلاة بحال من الأحوال هو سقوط جميع القيود المعتبرة فيها عند عدم التمكّن - إلّا الطهورين على كلام - فيسقط اعتبار هذا الشرط أيضاً فيأتيان بالصلاة كيفما اتفق.

وعن المحقّق الثاني (قدّس سرّه)[3] عدم سقوط هذا الشرط في ضيق الوقت

---

١. *الوسائل* ٥: ١٢٤ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٢. مع اختلاف.

٢. *الوسائل* ٥: ١٢٤ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٥.

٣. حاشية *الإرشاد*: الصلاة / في المكان ذيل قول المصنف: «ويكره أن يصلي و إلى جانبه ...»: ٥٢ و ٥٣ (مخطوط). لاحظ *الجواهر* ٨: ٢٤٥.

أيضاً وإنّه لو كان المكان لأحدهما تعيّن عليه الصلاة وسقط عن الآخر، فيجب عليه القضاء ولو لم يكن لأحدهما خاصّة فالقرعة.

وما أفاده (قدّس سرّه) عجيب، إذ لا ربط لكون المكان لأحدهما في ما ذكر، اللهمّ إلّا أن يرجع إلى لزوم منع صاحب المكان عن صلاة الآخر، وإنّه يجب عليه الاستيثار بالمكان ويحرم عليه إيثار الآخر.

وفيه: إنّ حكمه لا يزيد عن حكم المحبوس في المكان المغصوب حيث عرفت سابقاً سقوط اشتراط إباحة المكان بالنسبة إليه، فلو قلنا: بوجوب منع صاحب المكان عن صلاة الآخر ومنعه عنها لم تبطل صلاة الآخر؛ لاضطراره إلى الصلاة في هذا المكان.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ وجوب منعه لغو، إلّا أن يقدر على منعه من الصلاة تكويناً بمنعه من تحصيل الطهارة حتّى الترابيّة، وأمّا منعه التكويني من بقيّة الشرائط والأجزاء فغير متصوّر لسقوطها بالاضطرار أو الانتقال إلى بدلها بسببه، والله الهادي إلى الصواب.

التنبيه العاشر: إنّه قد تقدّم أنّ المستظهر من الروايات هو الاكتفاء في رفع المانع بتأخّر المرأة ولو بأن يكون مسجدها عند موقفه، وهل يستحبّ تأخّرها عنه حتّى بمسجدها، كما في موثّقة عمّار[1] التي وقع التعبير فيها بالخلف الظاهر في كونها ورائه في جميع الحالات، أو لا يستحبّ ذلك؟

لا يخفى أنّ الوجهين آتيان على كلّ من القول بالتحريم والكراهة، غاية الأمر أنّ من يقول باستحباب التأخّر في جميع الحالات مع القول بالكراهة في أصل المسألة يرجع كلامه إلى أنّ للكراهة في المقام درجتين، فالمؤكّدة منها في صورة محاذاتهما

---

١. *الوسائل* ٥: ١٢٨ ب ٧ من أبواب مكان المصلّي ح ١.

أو تقدّمها، والمخفّفة في صورة تأخّرها في غير حال السجدة، وأمّا مع تأخّرها حتّى في حال السجدة فلا كراهة أصلاً، وهذا هو الأقوى وإن كان ظاهر الأُستاد (دام بقاؤه) خلافه نظراً إلى أنّ موثّقة عمّار المعبّرة بالخلف مذيّلة بقوله (عليه السلام): «إن كانت تصيب ثوبه»؛ لعدم تصوّر إصابتها ثوبه مع كونها خلفه في حال السجدة.

وفيه: - مضافاً إلى إمكان ذلك في حال سجودها مع قيام الرجل، لإمكان إصابتها برأسها حينئذٍ لذيل ثوبه، بل يتصوّر ذلك حتّى في حال سجوده أيضاً إذا كان ذيل ثوبه طويلاً كالرداء - إنّه لا ينحصر التعبير بالخلف بالموثّقة المذيّلة بما ذكر، فيتمسّك بإطلاق الخلف الوارد في غيرها، والله العالم.

[في شرطية المكان بالطهارة]

مسألة: لا إشكال في بطلان الصلاة في المكان النجس إذا كانت النجاسة مسرية إلى البدن أو اللباس في الجملة، وأمّا مع عدم السراية ففيه أقوال:

الأوّل: اشتراط طهارة المكان مطلقاً؛ وهو المنقول عن علم الهدى (قدّس سرّه)[1].

الثاني: اشتراط طهارة مواضع السجدة السبعة؛ وهو المنقول عن أبي الصلاح[2].

الثالث: عدم اشتراط الطهارة مطلقاً؛ وهو المنقول عن الراوندي[3].

الرابع: اشتراطها في خصوص مسجد الجبهة وعليه المشهور[4].

ثمّ إنّه في صورة سراية النجاسة، فهل المانع هو نفس نجاسة المكان أو سرايتها إلى اللباس أو البدن؟

---

١. نقله عنه الشهيد في *الذكرى* ٣: ٨١، و*الجواهر* ٨: ٥٤٩.

٢. *الكافي* في الفقه: ١٤٠، الشرط الثامن من شروطها.

٣. ذكره في *الجواهر* ٨: ٥٤٧.

٤. *المبسوط* ١: ٨٧، *السرائر* ١: ٢٦٤، *القواعد* ١: ٢٨.

وتظهر الثمرة في النجاسة المعفوّ عنها، فعلى الأوّل لا تصحّ الصلاة، لأنّ العفو عنها إنّما هو في البدن أو اللباس لا في المكان، وعلى الثاني تصحّ الصلاة من غير إشكال، وعن فخر المحقّقين[١] اختيار الأوّل، والمشهور على الثاني.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الأقوى في كلا المقامين ما ذهب إليه المشهور.

أمّا في النجاسة الغير المسرية، فلعدم نقل الخلاف في اشتراط طهارة موضع الجبهة إلّا عن الراوندي، ومن الواضح عدم كون قوله مضرّاً بالإجماع، هذا بضميمة أنّ ما عليه المشهور هو الذي يقتضيه الجمع بين أخبار الباب.

وتفصيل ذلك أنّ هاهنا طوائف من الأخبار:

فمنها: الأخبار النافية للبأس عن الصلاة في المكان النجس إذا كان يابساً، وهي كثيرة وفيها الصحاح والموثّقات، وفيها - بعد السؤال عن الصلاة في البيت أو الدار أو على البارية أو الشاذكونة[٢] إذا كانت نجسة مع جفافها - الحكم بصحّة الصلاة وعدم البأس بها[٣].

ومنها: الأخبار الدالّة على جوازها فيما جفّفته الشمس[٤].

ومنها: الأخبار الدالّة على ثبوت البأس في الصلاة على المكان النجس الشاملة بإطلاقها لصورة الجفاف كموثّقة ابن بكير، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الشاذكونة يصيبها الاحتلام أيصلّي عليها؟ فقال: «لا»[٥]. ومثلها رواية *قرب الإسناد* عنه أيضاً الواردة في خصوص اليابس[٦] كصدر موثّقة عمّار الساباطي،

---

١. ايضاح الفوائد ١: ٨٦ و ٩٥، وكذا في شرح الارشاد: ذيل قول المصنّف: «في المكان»: ٤٠ (مخطوط).

٢ عن الوافي: الشاذكونة بالفارسي الفراش الذي ينام عليه.

٣. *الوسائل* ٣: ٤٥٣ ب ٣٠ من أبواب النجاسات.

٤. *الوسائل* ٣: ٤٥١ ب ٢٩ من أبواب النجاسات.

٥. *الوسائل* ٣: ٤٥٥ ب ٣٠ من أبواب النجاسات ح ٦.

٦. *الوسائل* ٣: ٤٥٣ ب ٣٠ من أبواب النجاسات ذيل ح ٢، وهو عكس المطلوب.

وفيها: سُئل - يعني الصادق (عليه السلام) - عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس ولكنّه قد يبس الموضع القذر؟ قال: «**لا تصلّ عليه، وأعلم موضعه حتّى تغسله**»[1].

هذه طوائف الأخبار الواردة في المسألة، ومقتضى إطلاق الطائفة الأُولى هو عدم مانعيّة النجاسة في المكان إذا كان يابساً مطلقاً فهي دليل على قول الثالث.

فإن قلت: لا دلالة فيها على جواز نجاسة موضع الجبهة؛ لأنّ الطائفة الأُولى بين ما عبّر فيها بلفظة «في» كصحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) أنّه سأله عن البيت والدار لا يصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة، أيصلّى فيهما إذا جفّا؟ قال: «نعم»[2]. وبين ما عبّر بلفظة «على» كالأخبار الواردة في السؤال عن الصلاة على الباريه والثاذكونة؟

أمّا الأُولى، فلا دلالة لها على جواز السجود على الموضع المتنجّس، لأنّ الجواب عن الصلاة في الدار أو البيت النجس بعدم البأس لا يدلّ على جواز السجود عليه أيضاً.

وأمّا الثانية، فلتعارف السجود على التربة الحسينيّة (على مشرّفها الصلاة والسلام)، وتربة حمزة سيّد الشهداء (عليه السلام) في تلك الأعصار الموجب لانصراف الحكم في غير السجود لصرف السؤال عنه.

قلت: لم يظهر لنا ما ذكرته من الفرق بين التعبير بـ«على» أو بكلمة «في» من هذه الجهة؛ وذلك لأنّ غاية الفرق بين هاتين الكلمتين هو اختصاص استعمال كلمة

---

١. *الوسائل* ٣: ٤٥٢ ب ٢٩ من أبواب النجاسات ح ٤.

٢. *الوسائل* ٣: ٤٥٣ ب ٣٠ من أبواب النجاسات ح ١.

«في» بما كان الظرف محيطاً بالمظروف كإحاطة الكوز بالماء، ومورد استعمال كلمة «على» في الاستعلاء ولو كانت الظرفيّة على غير نحو الإحاطة.

ويشهد على ما ذكرنا صحّة قولك: «جلست في البيت أو في الدار»، وعدم صحّة قولك: «جلست في الفرش أو في الدابّة» ونحو ذلك. وعلى هذا فكما تدلّ الأخبار المعتبرة فيها بلفظة «على» على جواز السجود على المتنجّس، كذلك تدلّ الأخبار المعتبرة فيها بلفظة «في» بإطلاقها على جواز ذلك.

وأمّا دعوى الانصراف في تلك الأخبار التي وقع التعبير فيها بلفظة «على» من جهة تعارف السجود على التربة الحسينيّة ونحوها فعلى مدّعيه.

وأمّا الطائفة الثانية: فهي تدلّ بمنطوقها على جواز الصلاة فيما جفّفته الشمس، وبمفهومها على عدم الجواز فيما لم يحصل الجفاف بها، فتعارض الطائفة الأُولى.

وأمّا الطائفة الثالثة: فهي تدلّ على مذهب المرتضى (قدّس سرّه).

وأمّا ما ذهب إليه الحلبي فليس عليه دليل من الأخبار.

ومقتضى الجمع بين تلك الأخبار أن يقال: إنّ الطائفة الثانية لا دلالة لها بالمفهوم على المنع، كما لا يخفى على من تأمّلها مثل قوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة - في الجواب عن السؤال -: «عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلّى فيه؟ إذا جفّفته الشمس فصلّ عليه فهو طاهر»[1]، فإنّ المتراءي منه في بادي النظر و إن كان دلالته بالمفهوم على عدم جواز الصلاة عليه إذا لم تجفّفه الشمس ولو يبس هو بنفسه، لكن بعد التأمّل يظهر خلافه؛ ضرورة إمكان دعوى إطلاق قوله (عليه السلام): «فصلّ عليه» الشامل لما إذا صار رطباً بعد الجفاف بالشمس، خصوصاً بقرينة قوله (عليه السلام): «فهو طاهر» الدالّ على عدم المنع عن الصلاة عليه

---

١. *الوسائل* ٣: ٤٥١ ب ٢٩ من أبواب النجاسات ح ١.

مع الرطوبة، فالرواية حينئذٍ تكون في مقام الحكم بطهارة المكان بالشمس وصحّة الصلاة عليه مطلقاً من غير دلالة على عدم جواز الصلاة عليه إذا كان نجساً يابساً، فارتفعت المعارضة بينها وبين الطائفة الأُولى.

وأمّا الطائفة الثالثة: فموثّقة ابن بكير ورواية *قرب الإسناد* إنّما تدلّان على عدم الجواز من غير تصريح بصورة الجفاف.

نعم، تدلّان بإطلاقهما على ذلك، فيمكن تقييدهما بقرينة الطائفة الأُولى بصورة عدم الجفاف، وإن أبيت إلّا عن انصرافهما إلى صورة الجفاف لبُعد السؤال عن الصلاة على الثوب الذي أصابه الاحتلام مع بقاء الرطوبة المسرية، فنقول: مقتضى القاعدة هو الأخذ بالطائفة الأُولى، لكونها أصحّ سنداً، لأنّ فيها الصحاح، وأكثر عدداً، ومع فرض التكافئ فالتقديم لها، لكونها نصّاً في الجواز، وهاتان الروايتان ظاهرتان في التحريم، فيرفع اليد عن ظهورهما بنصوصيّة تلك الطائفة، وتحملان على الكراهة.

وأمّا صدر موثّقة عمّار فالإنصاف عدم دلالته على المنع بقول مطلق، بل أمره دائر بين كونه دليلاً لمذهب ابي الصلاح أو دليلاً لمذهب المشهور، بل المجمع عليه من المنع عن نجاسة موضع الجبهة ولو كان يابساً، وذلك لأُمور:

الأوّل: انّ مورد السؤال هو الموضع القذر من البيت لا المواضع المتعدّدة.

الثاني: ظهور كون ذاك الموضع النجس قليلاً لا يمكن وقوع بدن المصلّي بتمامه عليه؛ وذلك بقرينة قوله (عليه السلام) في ذيلها: «**وأعلم موضعه حتّى تغسله**»، فإنّ الموضع الكثير معلوم لا يحتاج إلى العلامة.

الثالث: إنّ الموثّقة أمرها دائر بين أُمور أربعة:

(١) أن يكون موردها خصوص وضع الجبهة على الموضع النجس.

(٢) أن يكون موردها وضع الجبهة وغيرها من المواضع السبعة التي يسجد عليها.

(٣) أن يكون موردها كون ذلك الموضع النجس محلّ أعضاء السجدة وغيرها من موضع القدم عند القيام ومحلّ الجلوس في حال التشهّد وغيره.

(٤) أن يكون موردها كون مطلق ذلك الموضع محلّ صلاته ولو لم يكن في حال صلاته مستقرّاً عليه.

فعلى الاحتمال الأخير تدلّ على اشتراط طهارة مطلق مكان المصلّي كما هو مذهب المرتضى (قدّس سرّه)، لكن يبعّده كون التعبير في الجواب بكلمة «على» مع كون التعبير في السؤال بكلمة «في»، فالعدول عن التعبير بالظرفيّة إلى التعبير بالاستعلاء دليل على اختصاص المنع بالصلاة عليه لا الصلاة فيه، ولا يصدق الاستعلاء إلّا بوقوع البدن في حال الصلاة على ذلك المكان، فيدور الأمر بين الاحتمالات الثلاثة الأُوَل، والمتيقّن من بينها هو المنع عن نجاسة محلّ الجبهة، لاتفاق تلك الاحتمالات على إثبات ذلك، لكن الاحتمال الثالث منها منفيّ بعدم القائل به، فيدور الأمر بين الاحتمالين الأوّلين ولا معيّن لأحدهما في البين، فلا يمكن جعلها دليلاً لقول أبي الصلاح، لكن لمّا كانت دلالتها على اعتبار مسجد الجبهة متيقّنة، فيقيّد بها الإطلاقات الدالّة على الجواز، ويصير الحاصل بعد التقييد هو عدم اعتبار الطهارة في المكان مع جفافه، إلّا موضع الجبهة، وهذا هو المختار الموافق للمشهور.

ولو نوقش فيما استظهرناه من الموثّقة، وقيل: بظهورها في ثبوت البأس مطلقاً، فيكون حالها حال روايتي ابن بكير، فتقدّم الطائفة الأُولى عليها بملاك تقدّمها عليهما، وحينئذٍ فلابدّ من تقييد إطلاق الطائفة الأُولى بالإجماع على عدم جواز السجود بمعين وضع الجبهة على المتنجّس ولو كان يابساً، فالمطلقات بضميمة الإجماع المذكور مثبتة للمدّعى، فالمسألة صافية بحمد الله.

بقي الكلام فيما اختاره الفخر (قدّس سرّه) من اشتراط طهارة المكان عن النجاسة المسرية مطلقاً حتّى عن المعفوّة في اللباس والبدن.

وما يمكن استدلاله له هو قوله (عليه السلام) في صحيحة عليّ بن جعفر: «إذا يبست فلا بأس»[1]، وقوله (عليه السلام) في موثّقة عمّار: «إذا جفّت فلا بأس بالصلاة عليها»[2].

وتقريب الاستدلال أنّ نفي البأس في كلامه (عليه السلام) وقع مشروطاً باليبس والجفاف، ومقتضى مفهوم الشرط ثبوت البأس عند عدم الجفاف مطلقاً، سواء كانت النجاسة معفوّاً عنها أم لا، واختصاص مورد السؤال بالنجاسة الغيرالمعفوّ عنها لا يوجب خصوصيّة في الجواب.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ صحّته موقوفة على كون اعتبار الجفاف واليبس موضوعيّاً لا طريقيّاً لأجل عدم السراية إلى اللباس والبدن، وهو ممنوع، لظهورها في الطريقيّة ولولأجل ارتكازذلك وكون الموضوعيّة بعيدة عن مصاغها. ولوفرض الشكّ في كون ذلك على وجه الموضوعيّة أوالطريقيّة فالمرجع في النجاسة المعفوّة عنها هو البرائة، لإجمال الدليل في اعتبار الجفاف موضوعيّاً المقتضى لحصول الشكّ في مانعيّة هذه النجاسة، فيحكم بعدمها بمقتضى البرائة؛ فالأقوى ما عليه المشهور من كون اشتراط الجفاف من جهة عدم سراية النجس إلى ما يشترط فيه الطهارة.

[حكم الصلاة بين القبور]

مسألة: اختلفوا في كراهة الصلاة بين القبور وحرمتها، كما أنّهم اختلفوا في

---

١. *الوسائل* ٣: ٤٥٣ ب ٣٠ من أبواب النجاسات ح ٢.

٢. *الوسائل* ٣: ٤٥٤ ب ٣٠ من أبواب النجاسات ح ٥.

تحديد ذلك، وأنّه هل الموضوع للحرمة أو الكراهة هو كون القبور على الجوانب الأربعة للمصلّي، أو كونها على جانب واحد له، أو يعتبر كونها على جانبيه أو أزيد؟ على أقوال.

وتحقيق الكلام أن يبحث أوّلاً فيما هو الموضوع للحرمة أو الكراهة، ثمّ بعد تشخيصه يبحث عن حكمه، ثمّ تعقيبه بما يتفرّع عليه، فنقول: إنّ هاهنا عناوين كلّها وقعت موضوعة للحكم:

أحدها: الصلاة إلى القبر بأن يجعل القبر في جانب قبلة المصلّي.

وثانيها: الصلاة بين القبور، والظاهر هو الاكتفاء في صدق هذا العنوان بكون القبور على جانبيه اليمين واليسار أو الأمام والخلف، لا بأن يكون القبور على أحد جانبيه وقدّامه فقط أو على أحدهما وخلفه كذلك.

نعم لا يتوقّف صدق هذا العنوان على كون القبور في جميع جوانبه، ولعلّ من اعتبر فيه ذلك قد اشتبه ذلك بالعنوان الثالث الآتي وهو وهم، كما أنّه لا يصدق على ما إذا كان القبر في جانب واحد، ومنشأ توهّم الاكتفاء به هو الخلط بينه وبين العنوان الأوّل.

وثالثها: الصلاة في المقابر، والمراد بها المكان المعدّ لدفن الأموات فيه مع فعليّة الدفن في الجملة، لا مجرّد إعداده للدفن ولو لم يدفن فيه أحد.

وقد تجتمع العناوين الثلاثة كما إذا صلّى في المقابر مع كون القبور على جوانبه أو كونها أمامه وخلفه حيث يصدق الصلاة إلى القبور بين القبور.

وقد يتحقّق العنوان الأوّل دون الأخيرين كما إذا كان قدّام المصلّي قبر في غير المقابر.

وقد يتحقّق العنوان الثاني فقط كما إذا صلّى في غير المقابر مع وجود قبر عن يمينه وقبر عن يساره.

وقد يتحقّق العنوان الثالث فقط كما إذا صلّى في المقابر بحيث كانت القبور عن يمينه فقط أو على يساره فقط أو خلفه، ولكن بحيث لم يخرج عن حدود المقابر يعني صدق وحدة المكان.

هذا تمام الكلام في بيان الموضوع. وأمّا حكمه فنقول: المشهور بين الأصحاب هو الكراهة في جميع العناوين الثلاثة؛ وذلك لورود أخبار مطلقة دالّة على نفي البأس إمّا مطلقاً كخبر عليّ بن يقطين عن أبي الحسن (عليه السلام) وفيه السؤال عن الصلاة بين القبور هل تصلح؟ قال (عليه السلام): «لا بأس»[1].

وإمّا مقيّداً بعدم جعل القبر قبلة مثل صحيحة ابن خلّاد عن الرضا (عليه السلام) وفيه: قال (عليه السلام): «لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة»[2].

وصحيحة زرارة عن الباقر (عليه السلام) قال: قلت له: الصلاة بين القبور؟ قال: «صلّ بين خلالها ولا تتخذ شيئاً منها قبلة»[3]. والظاهر كون المراد من اتخاذ القبر قبلة المنهي عنه هو جعله بمنزلة الكعبة لا مجرّد كونه أمامه؛ لظهور الفرق بين التعبير بما في الروايتين وبين التعبير بجعل القبر أمامه، وحينئذٍ فهذان الخبران أيضاً يدلّان على جواز الصلاة مع تحقّق العناوين الثلاثة المتقدّمة.

فما عن الحدائق[4] من القول بالحرمة إذا كان القبر أمامه بدعوى ظهور الخبرين في مجرّد كون القبر أمام المصلّي، فيقيّد بهما إطلاق خبر عليّ بن يقطين المتقدّم، واضح الضعف.

---

١. *الوسائل* ٥: ١٥٩ ب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٤.

٢. *الوسائل* ٥: ١٥٩ ب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٣.

٣. *الوسائل* ٥: ١٦١ ب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي ح ٥. وفيه: «بين خللها».

٤. الحدائق ٧: ٢٢٦.

ثمّ إنّ هاهنا أخبار أُخر دالّة على النهي عن الصلاة بين القبور إمّا مطلقاً أيضاً، مثل ما في حديث المناهي[1]، أو مقيّداً بما إذا لم يكن بينه وبين القبور عشرة أذرع، مثل موثّقة عمّار قال: سألته عن الرجل يصلّي بين القبور؟ قال: «لا يجوز ذلك إلّا أن يجعل بينه وبين القبور إذا صلّى عشرة أذرع»[2] الحديث. فيقع التعارض بينهما بعد حمل إطلاق حديث المناهي على التقييد الثابت بموثّقة عمّار.

لكن الأقوى - كما عليه المشهور - هو حمل الأخبار الناهية على الكراهة بقرينة الأخبار النافية للبأس.

فإن قلت: لا مجال لما ذكرت؛ وذلك لكون نفي البأس مطلقاً بالنسبة إلى ما إذا كان البُعد بعشرة أذرع أو أقلّ أو أكثر، وموثّقة عمّار تثبت الحرمة في ما إذا كان البُعد أقلّ من عشرة، فمقتضى القاعدة هو تقييد إطلاق عدم البأس بما إذا لم يكن البُعد أقلّ من العشرة، لا رفع اليد عن ظهور «لا يجوز» في الحرمة بواسطة إطلاق عدم البأس، وذلك كما إذا ورد مطلق مثل: «أعتق رقبة» ومقيّد مثل: «أعتق رقبة مؤمنة»، فيدور الأمر بين إبقاء ظهور الأمر في المقيّد على الوجوب وجعله مقيّداً لإطلاق المطلق وبين إبقاء المطلق على إطلاقه ورفع اليد عن ظهور أمر المقيّد في الوجوب وحمله على الاستحباب، لكن الأوّل مقدّم لكون المقيّد قرينة على المطلق، ففي كلّ مورد دار الأمر بين حفظ ظهور القرينة ورفع اليد عن ظهور ذيها وبين حفظ ظهور ذي القرينة ورفع اليد عن ظهور القرينة يكون ظهور القرينة حاكماً على ظهور ذيها وهو محكوم، ومن المعلوم تقديم الحاكم على المحكوم، ووجه الحكومة فيما إذا كانت القرينة متصلة واضح، كما في «رأيت أسداً يرمي» حيث إنّ «يرمي» قرينة على إرادة خلاف الظاهر من الأسد، ولكلّ منهما ظهور، فالأسد ظاهر في معناه الحقيقي

---

١. الفقيه ٤: ٣ ح ١.

٢. *الوسائل* ٥: ١٥٩ ب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٥.

و«يرمي» ظاهر في رمي النبل، ولا يمكن حفظ الظهورين معاً، فيحتمل إبقاء ظهور «يرمي» في رمي النبل، ورفع اليد عن ظهور الأسد في الحيوان المفترس، ويحتمل العكس بحمل يرمي على رمي التراب وإبقاء الأسد على معناه الحقيقي، لكن ظهور «يرمي» حاكم، لكونه قرينة مبيّنة للمراد من الأسد، فمعه لا يستقرّ للأسد ظهور، لكونه معلّقاً على عدم قيام القرينة المتصلة على خلافه، وهذا بخلاف ظهور القرينة فإنّه تنجيزيّ غير معلّق على عدم ظهور ذيها، بل هو رافع لظهوره.

وأمّا في القرينة المنفصلة فالأمر وإن لم يكن بتلك المثابة، لكونها منفصلة غير موجبة لارتفاع ظهور ذيها، لكنّها أيضاً حاكمة عليه، لأنّ معنى التعبّد بظهور القرينة هو رفع اليد عن ظهور ذيها، فظهور القرينة بمدلولها اللفظي لو كانت لفظاً شارح ومفسّر للمراد في طرف ذيها، وذلك بخلاف ظهور ذي القرينة، فإنّه بمدلوله اللفظي لا يدلّ على شرح المراد من القرينة.

وممّا ذكرنا ظهر فساد تخيّل كون التعارض بين المطلق والمقيّد من تعارض الظاهر والأظهر، وإنّ تقديم المقيّد على المطلق إنّما هو من جهة تقديم الأظهر على الظاهر، ولذا يقدّم المطلق على المقيّد لو كان هو الأظهر.

وجه الفساد أنّ المقيّد حاكم على المطلق ولو كان من أضعف الظهورات، وكان المطلق من أقوى الظهورات، كما هو الشأن في كلّ دليل حاكم مع الدليل المحكوم؛ وذلك لكون المقيّد قرينة على المراد من المطلق، ففي المقام مع كون خبر عمّار مقيّداً وأخبار نفي البأس مطلقة لا يمكن رفع اليد عن ظهور المقيّد في عدم الجواز بحمله على الكراهة، وإبقاء إطلاق المطلقات على حالها، بل لابدّ من العكس برفع اليد عن إطلاق نفي البأس وتقييده بما في رواية عمّار من كون البُعد بين المصلّي وبين القبر عشرة أذرع مع إبقاء عدم الجواز فيها على ظهوره في الحرمة.

قلت: ما ذكرته من كون المقيّد قرينة على المراد من المطلق حقّ لا سترة فيه، لكن انطباق ذلك على المقام ممنوع:

أمّا أوّلاً: فلعدم جريان حديث الإطلاق والتقييد بين موثّقة عمّار وبين صحيحة زرارة المعبّر فيها بلفظ: «صلّ بين خلالها»[1] لعدم صدق هذا العنوان - أعني الصلاة بين خلال القبور - فيما كان الفصل بين المصلّي وبين القبور من كلّ الجوانب الأربعة عشرة أذرع كما لا يخفى، بل سياق الصحيحة يأبى عن تقييدها بالموثّقة فهي صريحة في عدم البُعد من القبور واشتراط عدم البأس بمجرد عدم اتخاذ القبر قبلة، وحينئذٍ فتكون هي قرينة على التصرّف في موثّقة عمّار بحملها على الكراهة.

وأمّا ثانياً: فبمنع كون الاستثناء في موثّقة عمّار متصلاً، بل الظاهر أنّه منقطع وأنّه قد ذكر لبيان تحديد معنى «البين» المذكور في السؤال، كما في مثل تحديد الكثرة في الماء بكونه كرّاً أو تحديد الخروج عن عنوان المسافر بإقامة عشرة أيّام مع القصد وبثلاثين يوماً مع عدمه.

وتوضيح ذلك أنّ الحكم الشرعي في مسألة المسافر مترتّب على المسافر الواقعي، ولكن لمّا لم يعلم تحديده، وأنّه هل يبقى هذا العنوان بإقامة عشرة أيّام في مكان أولا، كان بيان الشارع تحديداً له وإنّ إقامة العشرة مخرجة عن عنوان المسافر كمضيّ ثلاثين يوماً، وهذا كما في تحديده تحقّق السفر بثمانية فراسخ. وهكذا الكلام في الكثرة الموضوعة لعدم انفعال الماء حيث إنّ الشارع حدّدها بمقدار الكرّ، فجعل الكثير في مرتبة الكرّ موضوعاً لعدم الانفعال. وكذا فيما نحن فيه يكون الحكم مترتّباً على الصلاة بين القبور، ورواية عمّار قد حدّد فيها هذا الموضوع بأقلّ من عشرة أذرع، ولا يصدق هذا العنوان فيما كان الفصل بالعشرة، لا أنّه تجوز الصلاة مع صدق

---

١. قد مرّ الحديث في ص: ٥٤٠، والوارد فيه: «خللها».

ذلك العنوان، وحينئذٍ فلا يتمّ حديث الإطلاق والتقييد من هذه الجهة أيضاً؛ لأنّ الموثّقة تدلّ على عدم الجواز مع صدق عنوان «البين» مطلقاً، غاية الأمر إنّ الحدّ المذكور فيه حدّ لتحقّق ذلك العنوان، والأخبار المجوّزة دالّة على الجواز مع صدق هذا العنوان فتكون النسبة بينها وبين الموثّقة التباين لا الأطلاق والتقييد، ولمّا كانت الأدلّة المجوّزة نصّاً في الجواز وجب رفع اليد لأجلها عن ظهور الموثّقة في التحريم.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكرت من تحكيم ظهور القرينة على ظهور ذيها وإن كان مسلّماً، إلّا أنّ الكلام في تشخيص الصغرى وتعيين أنّ نفي البأس في الأخبار المجوّزة هل هو القرينة على تعيين المراد من عدم الجواز في الموثّقة أو الأمر بالعكس؟ فنقول: إنّ هاهنا جملات واردة في أخبار الباب:

أحدها: الجملة الدالّة على عدم البأس.

وثانية: الجملة الدالّة على عدم الجواز أعني قوله (عليه السلام): «لا يجوز ذلك».

وثالثها: جملة الاستثناء.

فلابدّ حينئذٍ من ملاحظة الجملتين الأوليين وتعيين أنّ الأُولى قرينة على الثانية أو بالعكس؟ فإذا كانت الأُولى قرينة على الثانية وجب حمل الثانية على الكراهة فيكون الاستثناء حينئذٍ استثناء عن حكم الكراهة، فكأنّه قيل: تكره الصلاة بين القبور إلّا أن يجعل بينه وبين القبور عشرة أذرع، وإذا كانت الثانية قرينة على الأُولى كان اللّازم حمل نفي البأس على معنى لا يعارض إبقاء عدم الجواز في معنى الحرمة، فيكون الاستثناء حينئذٍ استثناء عن حكم الحرمة، وفي كلتا الصورتين لا يخرج الاستثناء عن معناه من الإخراج عن الحكم السابق، غاية الأمر حصول الفرق في المستثنى منه وأنّه في الأُولى حكم تنزيهيّ وفي الثانية حكم تحريمي.

إذا عرفت ذلك فلا إشكال في كون جملة: «لا بأس» قرينة لتعيين المراد من جملة: «لا يجوز»؛ وذلك لعدم بقاء معنى لعدم البأس مع إبقاء عدم الجواز على ظهوره في التحريم بخلاف العكس، ومنشأ ذلك هو ما ذكر في أصل الإشكال من أنّ التعبّد بظهور القرينة بنفسه دليل على رفع اليد عن ظهور ذيها، وهذا المعنى ينطبق في المقام على جملة: «لا بأس» فإنّ التعبّد بظهوره بمدلوله اللفظي يدلّ على رفع اليد عن ظهور عدم الجواز في التحريم.

وأمّا التعبّد بظهور عدم الجواز فليس دليلاً على رفع اليد عن ظهور عدم البأس، لعدم صلاحيّته لذلك، بل إرادة ظهوره واقعاً ملازم لعدم إرادة ظهور عدم البأس، وهذا غير كاف في ملاك كونه قرينة؛ فظهر أنّ الأقوى هو القول بالكراهة، وأنّ القول بالتحريم ضعيف.

وهل التحريم على القول به نفسيّ أو غيري؟ الظاهر هو الثاني؛ لما تقدّم مراراً من ظهور الأوامر والنواهي الواردة في المركّبات في كونها غيريّة وأنّ المهيّة المطلوبة مقيّدة بوجود متعلّقاتها أو بعدها، فيستفاد المانعيّة من النهي في المقام.

ثمّ إنّ الكراهة بناء على المختار ترتفع بوجود حائل بين المصلّي وبين القبور لارتفاع معنى «البين» بوجود الحائل، ولا نحتاج في رفع الكراهة معه إلى قيام دليل غير ما ذكرنا.

تنبيهٌ: لا يخفى أنّ هذا كلّه في غير قبور المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين)، وأمّا في قبورهم (صلوات الله عليهم) فالأقوى عدم الكراهة بالنسبة إلى عنوان الصلاة إلى القبر؛ وذلك لما ورد من الرخصة في الصلاة خلف قبورهم بحيث يكون القبر بين يديه بل وفضيلة ذلك، لكن تلك الأخبار المرخّصة مطلقة لابدّ من تقييدها بما لم يتّخذ القبر قبلة كالكعبة، وإلّا كان ذلك حراماً، فهاهنا طوائف من الأخبار:

الأُولى: المطلقات الدالّة على كراهيّة الصلاة إلى القبر.

الثانية: ما يقيّد تلك المطلقات بغير قبور المعصومين (سلام الله عليهم).

الثالثة: ما يقيّد الطائفة الثانية بما إذا لم يتّخذ القبر قبلة، وقد ورد في بعض أخبار المسألة - بدل جعل القبر قبلة -: «**جعل القبر مسجداً**»، وفيه احتمالات:

الأوّل: أن يكون المراد أن يجعل القبر موضعاً للجبهة عند السجود، وهذا الاحتمال بعيد؛ لعدم الإشكال في جواز السجود على التربة الحسينيّة (على مشرّفها صلوات الله) ومع جوازه فلا فرق بين كون التربة على نفس القبر أو اتخذت منه للسجدة عليها في موضع آخر، وإذا جاز السجود عليه جاز ذلك في غيره، لعدم الفصل، وللإطلاقات الدالّة على جواز السجود على الأرض، بل وخصوص ما ورد من فضل السجود على تربة قبورهم أيضاً.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد منه أن يجعل القبر محلاً للصلاة بأن يصلّى عليه كالمساجد، وهذا ممّا لا إشكال في حرمته، لكونه موجباً لتوهين القبر.

الثالث: أن يكون المراد منه ما يسجد عنده، وهذا ممّا لا إشكال في جوازه بل رجحانه، لكون قبورهم من البيوت التي أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه.

الرابع: أن يكون المراد منه أن يسجد إليه، وهو أيضاً يحتمل وجوهاً:

فمنها: أن يكون القبر بين يديه ممّا يلي القبلة من غير التفات من المصلّي إليه.

ومنها: أن يكون للمصلّي عناية إليه بأن يتبرّك بالصلاة إليه ويجعله وسيلة إلى قبول صلاته.

ومنها: أن يجعل القبر قبلة بأن يتوجّه إليه وإلى الكعبة معاً فيكون جعله ممّا يلي القبلة ليصلّي إليهما.

ومنها: أن يجعل القبر قبلة كيفما كان من غير أن يجعل الكعبة قبلة فيصلّي إليه ولو مستدبراً للكعبة.

ولا إشكال في جواز الأوّلَين من هذه الاحتمالات، وعلى الأخيرين فينطبق على رواية: «لا تجعلوا قبري قبلة»[1]، وهذا هو المتعيّن.

وأمّا احتمال كون المراد من المسجد هو الأعضاء السبعة التي يقع السجود عليها فهو أجنبيّ عن المقام كما لا يخفى.

وكيف كان فالأقوى جواز الصلاة خلف قبورهم (صلوات الله عليهم) بلا كراهيّة فيها، إلّا أنّ الأفضل هو الصلاة عند الرأس كما دلّت عليه الأخبار، وعليه يحمل ما في الرواية المنقولة عن الأمالي، وفيها بعد السؤال عن جعل قبر الحسين (صلوات الله عليه) قبلة عند الصلاة، قال (عليه السلام): «تنحّ هكذا ناحية»[2].

مسألة: اختلفوا في جواز التقدّم على قبر المعصوم (عليه السلام) في حال الصلاة أو مساواته على قولين، والمشهور على الجواز، بل اعترف في الحدائق[3] بعدم وقوفه على القائل بالتحريم سوى البهائي[4] (قدّس سرّه) وجمع ممّن تأخّره منهم المجلسي[5] (قدّس سرّه)؛ والأقوى ما عليه المشهور؛ وذلك لعدم ما يدلّ على التحريم إلّا روايتين للحميري المرويّة إحداهما في *التهذيب* بسند صحيح وفيها: «أمّا الصلاة فإنّها خلفه يجعله الإمام ولا يجوز أن يصلّي بين يديه، لأنّ الإمام لا يتقدّم عليه ويصلّى عن يمينه وشماله»[6].

---

١. *الوسائل* ٥: ١٦١ ب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي ح ٣. وفيها: «لا تتخذوا قبري قبلة».
٢. *الوسائل* ١٤: ٥١٩ ب ٦٩ من أبواب المزار وما يناسبه ح ٦.
٣. الحدائق ٧: ٢٢٢.
٤. جبل المتين: ١٥٩.
٥. *البحار* ١٠٠: ١٢٤ ب ٣ من كتاب المزار.
٦. *الوسائل* ٥: ١٦٠ ب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي ح ١ و٢.

والأُخرى: هي المرويّة في الاحتجاج للطبرسي في التوقيع عن الحجّة (عجّل الله فرجه)، وفيها: «أمّا الصلاة فإنّها خلفه ويجعل القبر أمامه، ولا يجوز أن يصلّي بين يديه ولا عن يمينه ولا عن يساره؛ لأنّ الإمام لا يتقدّم ولا يساوى»[1].

وفي دلالتهما على التحريم تأمّل بل منع، وتوضيح ذلك أنّ الأصحاب قد استدلّوا بقوله (عليه السلام) «لأنّ الإمام لا يتقدّم» تارة لإثبات حكم المقام، وأُخرى لعدم جواز تقدّم المأموم على الإمام في صلاة الجماعة، وهذا مشكل حيث إنّ المراد من الإمام إن كان هو الإمام المعصوم (عليه السلام) كان التعليل أجنبيّاً عن إمام الجماعة، وإن كان المراد منه إمام الجماعة كان أجنبيّاً عن المقام، اللّهمّ إلّا أن يكون المراد منه معناه الأعمّ الشامل للإمام المعصوم وإمام الجماعة وليس ببعيد[2].

وكيف كان فالرواية صريحة في إرادة الإمام المعصوم (عليه السلام) من التعليل إمّا بالخصوص أو بحيث يشمل إمام الجماعة.

ثمّ إنّ التقدّم على الإمام يتصوّر على وجهين:

الأوّل: التقدّم المعنوي بإنكار إمامته وعدم متابعته وهو المراد من قوله تعالى: ﴿لاَ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾[3]، وهذا المعنى لا يناسب وقوع التعليل به في المقام.

الثاني: التقدّم في المكان بالمشي أو الجلوس أو الوقوف مقدّماً عليه أو على قبره في الصلاة وغيرها، وهذا هو المراد في الروايتين.

---

١. *الوسائل* ٥: ١٦٠ ب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي ح ١ و٢.

٢. لا يخفى أنّ هذا الكلام مبنيّ على كون «الإمام» في رواية التهذيب في قوله عليه السلام: «يجعله أمامه» بفتح الهمزة بمعنى القدّام، ولكن يحتمل قويّاً كونه بكسر الهمزة وعليه فالمراد بجعل القبر إماماً هو جعله بمنزلة إمام الجماعة فيحسن التعليل بناء على أن يكون المراد من الإمام في التعليل خصوص إمام الجماعة، فالمعنى: اجعل القبر بمنزلة إمامك في الجماعة فلا تتقدّم عليه؛ لأنّ إمام الجماعة لا يتقدّم عليه؛ فافهم.

٣. سورة الحجرات ٤٩: ١.

ولا يخفى أنّ نفس هذا التعليل لظهوره في كونه من الآداب كسائر ما ورد عنهم (عليهم السلام) في آداب زيارتهم (صلوات الله عليهم) لا يستفاد منه التحريم؛ لكونه حكماً أدبيّاً[1]، فيبقى إطلاق ما دلّ على الصلاة في كلّ مكان من غير معارض، كما أنّ استفادة عدم جواز تقدّم المأموم على الإمام من الروايتين غير ممكنة وإن ثبت ذلك في باب الجماعة بأدلّة أُخرى.

وممّا ذكرنا ظهر عدم تحريم مساوات قبورهم (عليهم السلام) في الصلاة؛ لعدم ما يدلّ عليه سوى رواية *الاحتجاج*، وهي مضافاً إلى ما تقدّم من كون الحكم أدبيّاً، لا يمكن التمسّك بها:

أمّا أوّلاً: فلكونها مرسلة غير مذكورة في المجامع الأربع مع عدم انجبارها بعمل الأصحاب، وهذه المناقشة سارية في مطلق المراسيل المذكورة في كتابَي الاحتجاج ومكارم الأخلاق.

اللّهمّ إلّا أن تكون مطابقة مع إحدى المجامع الأربعة أو كانت منجبرة بعمل الأصحاب.

وأمّا ثانياً: فلمعارضتها مع التوقيع للحميري في نسخة *التهذيب*، وكذا غيره من الروايات الكثيرة الدالّة على استحباب الصلاة عند رأس الإمام الصريحة في جواز الصلاة مع التساوي[2]، وحينئذٍ فلابدّ من طرح رواية الاحتجاج، والله العاصم.

---

١ لا يخفى أنّ مجرّد كون الحكم وارداً في مقابل الأدب لا يوجب عدم كونه إلزاميّاً فإنّ من الأحكام الأدبيّة ما يجب مراعاته، كحرمة رفع الصوت على صوت النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، والجهر بالقول له المنهي عنهما في الآية الشريفة، وكذلك الآداب التي يكون عدم رعايتها موجباً للهتك بالنسبة إليهم (صلوات الله عليهم)، وحينئذٍ فلا دليل في كون الحكم في المقام أدبيّاً على رفع اليد عن ظهور «لا يجوز» في التحريم؛ فتبصّر.

٢ لا يخفى أنّ رواية الاحتجاج لا دليل على كونها مرسلة لاحتمال كون الطبرسي قد نقلها عن كتاب الحميري. وأمّا معارضتها مع ما دلّ على استحباب الصلاة عند الرأس، ففيه أنّه لا صراحة في تلك الأدلّة على جواز التساوي للقبر الشريف، لصدق ذلك مع التأخّر قليلاً، بل الأمر بالعكس فإنّ عنوان التساوي المنهي عنه

ثمّ إنّه على القول بالتحريم فالظاهر بطلان الصلاة؛ لظهور النواهي في المركّبات في الغيريّة كما تقدّم مراراً.

وهل الحكم تحريماً أو تنزيهاً شامل للصندوق المنصوب على القبر الشريف أو لا؟ الظاهر هو الشمول لصدق القبر عليه أوّلاً، ووجوده في زمن العسكري (عليه السلام) - على ما قيل - ثانياً، بل ربما يقوى صدق القبر على الشبّاك المنصوب على القبر إمّا لصدق ذلك عرفاً وإمّا لقيام السيرة على معاملتهم معه معاملة القبر في آداب الزيارة كوضع الخدّ عليه ونحوه.

وكيف كان فالحكم إنّما هو مع عدم الحائل أو البُعد المخرج عن صدق التقدّم أو المساواة اللذين هما الموضوع للحكم في المقام.

[حكم المسجد في الصلاة]

مسألة: يعتبر في موضع الجبهة - بعد ما تقدّم من اعتبار طهارته - أن يكون أرضاً أو نباتاً أو قرطاساً.

فالكلام هنا يقع من جهات:

الأُولى: إنّه لا إشكال في صحّة السجود على الأرض إذا لم تكن معدناً ولم تخرج عن اسم الأرض بالطبخ كالخزف.

وأمّا المعدن ففيه تفصيل يتوقّف على بيان معنى المعدن، فنقول: أمّا عند علماء علم الطبيعة، فالظاهر أنّ اصطلاحهم على كون الحجر مطلقاً أوّل درجة المعدن، إذ هو عندهم مركّب من الماء والتراب مع إحداث الحراره استمساكاً فيه.

في رواية الاحتجاج غير قابل للحمل على معنى آخر بخلاف الصلاة عند الراس أو الصلاة عن يمين القبر أو عن شماله المذكور في رواية التهذيب لما عرفت من انّه قابل للحمل على التأخر بمقدار لا يصدق المساواة. وأمّا حديث كون الحكم أدبياً فقد تقدّم عدم كونه موجباً لرفع اليد عن ظهور النهي في التحريم.

وأمّا عند العرف فليس المعدن بهذه التوسعة؛ ضرورة أنّ مطلق الحجر لا يطلق عليه المعدن عندهم، وإنّما يطلق على بعض الأحجار كحجر المرمر ونحوه، والأحجار الكريمة كالياقوت والفيروزج والزبرجد ونحوها، وقد يشتبه عندهم إطلاقها على بعض الأحجار، ولكن لا يخفى عليك أنّه ليس في أدلّة المسألة ما يدلّ على المنع من السجود على المعدن بعنوان كونه معدناً، بل الوارد فيها هو المنع عن بعض مصاديقه كالملح والقير.

فنقول: إنّ من المعدن ما يكون خارجاً عن اسم الأرض عرفاً، ومنه ما لا يكون كذلك، وما ورد في الأخبار من المعادن التي لا يجوز السجود عليها كلّها خارجة عن اسم الأرض، بل قد يشهد بعض الأخبار بأنّ هذا هو الملاك في عدم الجواز فيها، مثل ما ورد في الصحيح عن أبي الحسن (عليه السلام) أنّه كتب إلى بعض أصحابه: «**لا تصلّ على الزجاج، وإن حدّثتك نفسك أنّه ممّا أنبتت الأرض ولكنّه من الملح والرمل وهما ممسوخان**»[1].

فلابدّ أوّلاً من بيان المراد من الأرض التي رتّب جواز السجود عليها. وثانياً من بيان المراد من المسخ المذكور في الرواية، وثالثاً من بيان أنّ المرجع عند الشكّ هل هو البرائة أو الاشتغال؟

أمّا الأرض فإذا أُطلقت في مقابل السماء فهي عبارة عن مجموع هذه الكرة من بسائطها ومركّباتها، ولكنّها بهذا الاعتبار ليست موضوعة للحكم في المقام، لأنّها بهذا المعنى تطلق على النباتات والحيوانات وغيرها أيضاً، ولا إشكال في أنّها خارجة عن موضوع الأرض في أخبار الباب، فموضوع الأرض في المقام عبارة عن الموادّ الأوّليّة في هذه الكرة القابلة للتغيير إلى المعادن والنباتات والحيوانات، وتلك الموادّ عبارة عن التراب والحجر والرمل والحصى وهي المتيقّن إطلاق الأرض عليها، وأمّا حجر

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٦٠ ب ١٢ من أبواب ما يسجد عليه ح ١.

المرمروطين الغسل والأرمني فهي من موارد الشكّ، كما أنّ القيروالملح وامثالهما لا يطلق عليه الأرض بلا إشكال.

ثمّ إنّ المعادن بعضها بارزة فوق الأرض كالملح، وهذا خارج عن اسم الأرض بلا شبهة، وبعضها غيربارزة لابدّ في إخراجه من حفرالأرض، وهذا على قسمين:

أحدهما: ما يكون الجوهرالمعدني مباناً فيه، وهذا كالملح في عدم جواز السجود عليه.

الثاني: ما لا يكون الجوهرمباناً، بل يستخرج منها بعلاج، وذلك ممّا يشكّ في جوازالسجود عليه، والشبهة راجعة في هذا القسم وفي حجرالمرمروطين الغسل ونحوه إلى الشبهة المفهوميّة، لرجوع الشكّ إلى الشكّ في سعة دائرة معين الأرض وضيقه كما في الماء حيث يشكّ في إطلاقها على بعض المايعات كماء الزاج والكبريت - مثلاً - وسيأتي أنّ المرجع في هذه الشبهة في المقام هو البرائة لا الاشتغال.

وأمّا معنى المسخ الوارد في الرواية فهل هو عبارة عن تبدّل الصورة النوعيّة أو عبارة عمّا يعمّ تغيّرالصورة العرضيّة مع بقاء الحقيقة كما في الخزف؟ الظاهرإيكال ذلك إلى العرف.

وأمّا الحكم في موارد الشكّ ففي كلّ مورد رجع الشكّ إلى الشبهة المفهوميّة في عنوان العام كان الحكم فيه في المقام هو البرائة، كما أنّه لا إشكال في أنّه إذا كان الشكّ في عنوان المخصّص المنفصل على نحو الشبهة المفهوميّة فالمرجع هو عموم العام، كما لو قلنا: بأنّ الأرض اسم لمجموع كرة الأرض بما فيها وما عليها وكان ما خرج بالدليل عن حكم جوازالسجود عليه تخصيصاً لا تخصّصاً، ففي مورد الشكّ في المخصّص كان المرجع هو الدليل الاجتهادي - أعني عموم ما دلّ على جواز السجود على الأرض - وأمّا في الشبهة المصداقيّة فلا إشكال في عدم جوازالسجود

عليه، لعدم جواز التمسّك بعموم العام، وحينئذٍ فالعمدة هو البحث في موضعين:

الأوّل: في حجر المرمر وطين الغسل ونحوه.

الثاني: في الطين المطبوخ.

أمّا البحث في الأوّل فالظاهر - كما عرفت - هو رجوع الشكّ فيه إلى الشبهة المفهوميّة والمرجع فيها هنا البرائة، بتقريب أنّ مرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في الشرطيّة للمأمور به من جهة إجمال النصّ، والقدر المتيقّن ممّا جعل شرطاً في صحّة الصلاة هو السجود على غيرها، خرج عن اسم الأرض قطعاً كالبلّور والذهب والفضّة وأمثال ذلك، فيرجع في ما سوى ذلك إلى البرائة.

فإن قلت: الشكّ هنا في الفراغ بعد القطع بالاشتغال، فالمرجع فيه هو الاحتياط؛ وذلك لقيام الدليل على اشتراط السجود على الأرض، فإذا شكّ في مثل المرمر أنّه منها أو لا، فلا يجوز السجود عليه، لعدم القطع بالفراغ عمّا ثبت التكليف به من السجود على الأرض.

قلت: هذا إنّما يصحّ في الشبهة المصداقيّة كما لو شكّ في كونه من الأرض لظلمة ونحوها، وأمّا في المقام ممّا فرض وقوع الشكّ فيه لأجل إجمال معنى الأرض وتردّده بين الأقلّ والأكثر، فالعقل يحكم بالاكتفاء بما علم شرطيّته، وذلك كما إذا اشترط العدالة فيمن يجب عتقه - مثلاً - وتردّد العادل بين خصوص مجتنب الكبائر أو الأعمّ منها والصغائر، فلكون التكليف متعلّقاً بالمفهوم المردّد بين الأقلّ والأكثر، فالقدر المتيقّن شرطيّته هو خصوص مجتنب الكبائر وأمّا اجتناب الصغائر أيضاً فشرطيّته مشكوكة فيرفع اعتبارها بأصالة البرائة.

والسرّ في ذلك أنّ مفهوم العدالة ليس معتبراً بما هو مفهوم حتّى يكون الشكّ في سعة دائرتها وضيقها إلى الشكّ في المحصّل، بل إنّما هو مأخوذ بما هو منطبق

على أفراده المحقّقة والمقدّرة، والشكّ فيها سعة وضيقاً راجع إلى الشكّ في سعة دائرة المأخوذ شرطاً وضيقها فيرجع فيه إلى البرائة.

وهكذا الكلام فيما نحن فيه، فإنّ الأرض شرط في صحّة السجود بما هي مرآة إلى أبعاضها وأجزائها، فإذا تردّد شيء بين كونه جزءً منها وعدمه، فمرجع الشكّ إلى أنّ الشرط هل هو خصوص غير هذا المشكوك أو الأعمّ الشامل له؟ فيقال: إنّ شرطيّة الجامع بين هذا المشكوك وغيره معلومة، وشرطيّة خصوص غير هذا المشكوك مشكوكة، فيرجع في شرطيّة المشكوك إلى البرائة، كما هو الشأن في كلّ ما يشكّ في شرطيّته من جهة الشبهة المفهوميّة.

فإن قلت: ما ذكرته من جريان البرائة فيما إذا شكّ في الشرطيّة من جهة الشبهة المفهوميّة أمر مسلّم لا كلام فيه، لكن الإشكال في المقام في جريانها من وجه آخر وهو أنّ القيد المأخوذ في الشيء مطلقاً سواء كان وجوديّاً أو عدميّاً إمّا أن يكون قيداً ذهنيّاً متحد الوجود مع المقيّد في الخارج، وإمّا أن يكون قيداً له في الخارج غير متحد معه فيه، فالأوّل كالجنس والفصل، وضابطه ما لا يحتاج في بيان القيد إلى مؤونة زائدة، بل يكفي في التعبير عن المقيّد في إثبات القيد، كما يعبّر عن الحيوان الناطق بالإنسان، لاتحاد القيد والمقيّد خارجاً.

وضابط الثاني هو ما يحتاج في بيان القيد على تقدير دخله في المكلّف به إلى مؤونة زائدة كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة، فالقيد هنا كما أنّه ثبوتاً متغاير الوجود في الخارج مع المقيّد، كذلك في مقام الإثبات كما أنّ مقام الثبوت مطابق مع مقام الإثبات في القسم الأوّل أيضاً.

إذا ظهر ذلك فنقول: لا إشكال في جريان البرائة في القسم الثاني، لكون اعتبار الخصوصيّة أمراً زائداً عن اعتبار أصل الطبيعة، فمع الشكّ في اعتبارها يحكم بعدمه

بالأصل عقلاً ونقلاً، وأمّا في القسم الأوّل فلا مجرى للبرائة، لأنّ اعتبار القيد فيه ليس اعتباراً زائداً ثبوتاً ولا إثباتاً حتّى يقال: بأنّه يحتاج إلى مؤونة زائدة فيرفع بالأصل.

وما نحن فيه من قبيل الأوّل، لأنّ المفهوم من الأرض لوكان بمعنى لا يشمل مثل المرمر ونحوه لا يكون خصوصيّة كونه غير المرمر ممّا يحتاج إلى مؤونة زائدة في اعتبارها، بل هي معتبرة بعين اعتبار مفهوم الأرض، إذ المفهوم منها متحد الوجود مع تلك الخصوصيّة، كما أنّه لوكان بمعنى يشمل المرمر ونحوه لا يحتاج في صدقه عليه إلى اعتبار زائد.

نعم، لو قلنا: بأنّ مفهوم الأرض عامّ يشمل جميع أجزائها من المعادن وغيرها وإنّ خروج بعض المعادن إنّما هو خروج حكميّ لا موضوعيّ أمكن كون المقام من قبيل القسم الثاني لو قلنا: بعدم جواز التمسّك بالعموم في الشبهة المفهوميّة للمخصّص وإنّ المرجع هو الأصل العملي فيكون المقام مجرى البرائة، لكون خروج ما خرج عن العام باعتبار زائد ومؤونة زائدة، ولكن قد تقدّم أنّ خروج ما خرج ليس إلّا خروجاً موضوعيّاً لا حكميّاً.

قلت: الجواب؛ **أمّا أوّلاً:** بالنقض بغير واحد من موارد الشبهة المفهوميّة، إذ كثيراً ما تكون من قبيل القسم الأوّل، كما في قوله: «أكرم عالماً عادلاً»، وتردّد العدالة بين اجتناب خصوص الكبائر أو الأعمّ منها ومن الصغائر، حيث إنّ اعتبار اجتناب الصغائر في معنى العدالة لا يحتاج إلى مؤونة زائدة عن اعتبار أصل العدالة، فيختصّ موارد الشبهة المفهوميّة على هذا بما إذا كان الإجمال في طرف الحكم لا الموضوع بأن لم يكن المولى في مقام بيان تمام ما له الدخل في المأمور به وكان في مقام الإهمال، وهذا كما ترى لا يلتزم به أحد من القائلين بالبرائة.

وأمّا ثانياً: فبالحلّ، فإنّ المفاهيم الحاكية عن الأفراد الخارجيّة ليست على وتيرة واحدة في حكايتها عنها؛ **فإنّ منها** ما يكون أمراً بسيطاً مجرّداً منتزعاً عمّا هو

منشأ انتزاعه في الخارج وذلك كالصعيد؛ فإنّ مفهومه أمر بسيط وجدانيّ منتزع عن منشأه سواء كان منشأه مطلق ما على وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص، فعلى تقديركونه منتزعاً عن مطلق ما على وجه الأرض فالذي ينسبق إلى الذهن عند الاستعمال هو ذلك المعنى المجرّد البسيط المنتزع، إلّا أنّه منحلّ بالتحليل العقلي إلى المتعدّد فيكون وزانه وزان الجنس والفصل والنوع.

ومنها: ما يكون الحاصل منه في الذهن مطابقاً مع محكيه في الخارج بمعنى أنّه لوكان مركّباً من أمرين أو أُمور فالذي ينسبق منه في الذهن عبارة عن نفس ذلك الأمر المركّب على نحو تركيبه الاعتباري أو الخارجي كالعدالة حيث إنّها لو كانت بمعنى الاجتناب عن الكبائر فقط كانت الصورة الحاصلة منها عند الذهن هي المفهوم المطابق مع الاجتناب عن الكبائر، ولوكانت عبارة عن الاجتناب عنها وعن الصغائر كانت الصورة الحاصلة منها في الذهن أيضاً عبارة عن الاجتناب عنهما.

ففي القسم الأوّل: يتمّ ما ذكر في الإشكال من عدم جريان البراءة؛ لكون الأجزاء تحليليّة، ومتعلّق التكليف فيه أمر بسيط، والشكّ في سعة دائرته وضيقها يرجع إلى الشكّ في المحصّل لا في أصل التكليف لكون متعلّقه أمراً مجرّداً وعنواناً بسيطاً.

وأمّا القسم الثاني: فالمرجع فيه البراءة، لتركّب المتعلّق في الذهن فيكون الشكّ في اعتبار جزء زائد أو قيد زائد شكّاً في أصل التكليف لا في الامتثال، وقد تقدّم ما يناسب ذلك في مسألة اللباس المشكوك.

إذا عرفت ذلك فهل المقام من قبيل الأوّل أو الثاني؟ الظاهر كونه من قبيل الثاني؛ لأنّ مفهوم الأرض على تقديركونه بمعنى لا يشمل المرمر ونحوه فلابدّ في عالم الوضع والاستعمال من اعتباره بمعنى مقيّد بعدم كونه من المرمر ونحوه، وكلّ

تقييد بأمر عدميّ لابدّ في اعتباره إلى اعتبار زائد عن اعتبار المقيّد، إذ لا يمكن تصوير جامع بين الوجود والعدم حتّى يكون المتصوّر في عالم الوضع والاستعمال هو ذلك الجامع بلا نظر إلى قيوده، بل لابدّ من اعتبار الشيء المقيّد بالعدم بمعنى تعلّق اللحاظ إلى ذلك المجموع، وحينئذٍ فيصير المقيّد مع قيده العدمي ملحوظاً في الذهن، فإذا شكّ في تقيّد الشيء بأمر عدميّ فيكون لحاظ اصل الشيء معلوماً، وإنّما الشكّ في لحاظ ذلك القيد العدمي معه، فيرجع الشكّ إلى أصل اللحاظ والتكليف، فيكون من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين والمرجع فيه البرائة. هذا كلّه حال الشكّ بالنسبة إلى المرمر وطين الغسل ونحوه.

وأمّا الأحجار المعدنيّة كحجر الذهب والفضّة، فما كان الجوهر المعدني فيه بارزاً بحيث يصدق عليه ذلك المعدن، لا عنوان الحجر، ولا عنوان الأرض فلا يجوز السجود عليه، وما لم يكن كذلك بل كان الجوهر المعدني فيه كامناً لا يتبرّز إلّا بالعلاج فيصحّ السجود عليه.

والضابط في تمييز القسمين هو ما أفاده صاحب *المناهج*[1] (قدّس سرّه) من أنّ ذلك الحجر المعدني إذا كان بحيث لو فرض كرة عظيمة بقدر الأرض يقال عليها: أنّها كرة أرض أُخرى فهذا ممّا يصحّ السجود عليه، وإذا كان بحيث لو فرض فيه ذلك لم يصحّ إطلاق كرة الأرض عليه أصلاً بل يقال: إنّها كرة الذهب أو الفضّة أو الفيروزج مثلاً، فهذا ممّا لا يصحّ السجود عليه.

وأمّا الكلام في جواز السجود على الطين المطبوخ، فلا ينبغي الإشكال في عدم الجواز على مثل الزجاج والبلّور والظروف الصينيّة المموّهة بلعاب مخصوص، وكذلك ما يسمّى بالكاشي، لخروجها عرفاً عن اسم الأرض، ولصدق المسخ فيها الوارد في

---

١. المناهج: ٦٠، ولم يتعرض لهذا الضابط المنقول عنه في المتن.

عنوان الحديث المتقدّم، ولعلّ النورة بعد الطبخ أيضاً، كذلك كما ورد النهي[١] في الحديث عن السجود على الصاروج[٢].

وأمّا الخزف والآجُر ممّا لم يزد فيه إلّا كونه مطبوخاً ولا تركيب فيه من الأجزاء المعدنيّة كالملح ونحوه، فمع الشكّ في صدق اسم الأرض عليه واحتمال خروجه عن صدقها عليه من جهة الشكّ في تحقّق الاستحالة المعتبرة في عنوان المسخ في الرواية، فقد يقال: بجريان الاستصحاب هنا فإنّه كان قبل الطبخ من أجزاء الأرض وكان ينطبق عليه عنوانها ويشكّ بعده في زوال هذا العنوان عنه، فيحكم ببقائه بالاستصحاب.

لكنّه فاسد فإنّ الصدق العرفي أمر وجداني غير قابل للتعبّد، والمفروض أنّ العرف شاكّ في الصدق فلا سبيل إلى العبّد به بالاستصحاب، مضافاً إلى أنّ الأثر الشرعي إنّما هو مترتّب على نفس بقاء حقيقة الأرض، وإنّما الصدق العرفي طريق إلى إثباته، لا أنّ الأثر مترتّب على نفس الصدق العرفي، فاستصحاب الصدق عرفاً لا أثر شرعيّ له.

وإن كان المراد إثبات الطريقيّة للتسمية العرفيّة المستصحبة، ففيه ما عرفت من عدم وقوع التعبّد بما هو من الأُمور الوجدانيّة، فيصير الكلام نظير استصحاب الحجّيّة الذي ثبت في محلّه عدم جريانه، لعدم كون الشكّ فيها قابلاً لوقوع التعبّد فيه، وهذا بخلاف ما لو شكّ في استحالة حقيقة الشيء، كما لو شكّ في استحالة الكلب ملحاً، فيستصحب فيه بقاء عنوان الكلب بلا إشكال. والفرق بينه وبين المقام أنّ الشكّ هناك في أصل التبدّل والاستحالة بخلاف المقام، فإنّ الشكّ في صدق الاسم بعد القطع بالتبدّل إجمالاً، فالتحقيق هنا عدم صحّة الاستصحاب الموضوعي.

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٥٣ ب ٦ من أبواب ما يسجد عليه ح ١.

٢. في الحديث: «لا تسجد على الصاروج» هو النورة واخلاطها. (مجمع البحرين ٢: ٣١٣).

وأمّا الاستصحاب الحكمي - أعني جواز السجود عليه - فالظاهر جريانه، فيقال: كان هذا المطبوخ ممّا يجوز السجود عليه فيستصحب جوازه.

فإن قلت: الاستصحاب الحكمي مع الشكّ في بقاء الموضوع غير معقول؛ لأنّه لو أُجري الأصل في الموضوع كان الأصل الجاري فيه مغنياً عن إجرائه في الحكم، ولو لم يجرِ في الموضوع فلا سبيل إلى إجرائه في الحكم أيضاً، وذلك لاشتراط صحّة إجرائه بإحراز الموضوع، وهذا بخلاف الأصل السببي والمسبّبي حيث إنّه يجري الأصل في المسبّب إذا لم يجرِ في السبب.

قلت: الموضوع محرز في المقام وهو هذا الموجود الخارجي، فإنّ عنوان الأرض إنّما هو موضوع باعتبار حكايته عن الخارج، فنفس ذلك المحكي عنه الخارجي المتحد مع عنوان الأرض المعلوم انطباق ذلك العنوان عليه قبل الطبخ كان ممّا يجوز السجود عليه، فمع الشكّ يصحّ استصحاب الجواز وحينئذٍ فلا ينتهي الأمر إلى إجراء البراءة حتّى يستشكل عليه بما قدّمناه.

فتلخّص أنّ الأظهر جواز السجود على مثل طين الغسل وحجر المرمر والخزف والآجُر ونحو ذلك ممّا يشكّ في صدق اسم الأرض عليه، ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه.

الجهة الثانية: في البحث عن جواز السجود على ما تنبت في الأرض، ولا إشكال في جواز السجود عليه في الجملة؛ لورود ذلك في الأخبار المستفيضة[1]، و إنّما الكلام في مسائل:

الأُولى: هل الحكم شامل لما ينبت على وجه الماء كالخضرة التي تعلو المياه الراكدة في البركة، ومثل ما تنبت على وجه الماء على الأجزاء الأرضيّة التي تقع

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٤٣ ب ١ من أبواب ما يسجد عليه.

على الماء بسبب الريح - على ما قيل - أو يختصّ ذلك بما ينبت على الأرض دون الماء؟ وجهان:

من إطلاق بعض الأخبار الدالّه على جواز السجود على النبات من غير إضافة إلى الأرض كخبر ابن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): «لا بأس بالصلاة على البوريا والخصفة وكلّ نبات إلّا الثمرة»[1]. ومن إضافته في غير واحد من الأخبار إلى الأرض الظاهرة في التقييد.

الثانية: إنّما يجوز السجود على النبات إذا لم يكن مأكولاً ولا ملبوساً، وهل المراد من المأكول هو المأكول الفعلي بمعنى ما لا يحتاج في أكله إلى علاج، أو المراد المأكول بالقوّة القريبة من الفعل، أو ما أعدّه الله تعالى للأكل ولو لم يؤكل؟ وجوه:

لا سبيل إلى الأوّل بقرينة ورود التعبير بالحنطة والشعير فيما لا يجوز السجود عليه في حديث الأربعمائة[2].

كما أنّه لا محصّل للوجه الثاني؛ لاختلاف درجات القرب إلى فعليّة الأكل باختلاف الأنظار؛ فالمتعيّن هو الوجه الأخير، فكلّ ما أعدّه الله سبحانه لأكل عباده ولو عند المرض فهو مأكول، فيشمل العقاقير التي تجعل في الأدوية ومثل الثمار قبل أوان قطافها ولو كانت في الأكمام.

وربّما يستشكل في الطلع، لعدم إعداده للأكل، بل هو معدّ لأن ينقلب إلى ما يعدّ للأكل.

وإن كان ربّما يجاب عنه بكون الطلع بنفسه مأكولاً للتداوي.

وكيف كان فلا إشكال في عدم شمول المأكول لما يؤكل في المخمصة ممّا ليست معدّة لأكل الإنسان، فلا يقاس بباب عقاقير الأدوية التي ليست الحكمة في

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٤٥ ب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ٩.

٢. *الوسائل* ٥: ٣٤٤ ب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ٤.

خلقها إلّا لأجل أكلها بعنوان الدواء عند المرض، وهذا بخلاف علف الدوابّ فإنّها خُلِقت لحكمة تعليفها وإن اتفق أكلها للإنسان عند الضرورة، فالعقاقير عند المرض إنّما تصرف فيما خلقت لأجله، وعلف الدوابّ في حال المخمصة تصرف في غير ما خلق لأجله، لعدم خلقها لأكل الإنسان في المخمصة.

وبالجملة فالضرورة لا توجب صدق اسم المأكول على ما يؤكل عندها، كما أنّ الميتة وما يحرم أكله لا تصير مأكولة بمجرّد جواز أكلها عند الضرورة.

وهل يشترط في تحقّق عنوان المأكول كونه ممّا يؤكل في جميع البلدان، أو يكفي ذلك في بعض البلدان؟ الظاهر هو الثاني بعد ما عرفت من كون معنى المأكول هو ما أعدّه الله لذلك.

نعم، لا اعتبار بأكل بعض الناس ما يتنفّر عنه طباع عامّتهم نظير اللحم التي المأكول عند بعض حيث لا يصحّ بذلك عدّه في ما يأكله الناس.

المسألة الثالثة: مقتضى ما تقدّم من خبر ابن مسلم[1] الذي ورد في استثناء الثمار عدم جواز السجود عليها حتّى غير المأكول منه، وقد مثّلوا له بثمرة الحنظل، و إن كان ربّما يناقش في هذا التمثيل بكون الحنظل ممّا يتداوى به.

وكيف كان فالظاهر تقييد الخبر المتقدّم بما يدلّ على الجواز في غير المأكول، مضافاً إلى ظهور كون الثمار الواردة في الخبر هي الثمار المعهودة التي تؤكل عند الناس.

المسألة الرابعة: قد ورد في الأخبار استثناء الملبوس عمّا يجوز السجود عليه من نبات الأرض ففي بعضها التعبير بعنوان «ما لبس»[2] وفي بعضها بعنوان «القطن والكتّان»[3]، وقد اختلفوا فيه، فالمشهور على عدم الجواز في الملبوس مطلقاً.

---

١. *سائل* ٥: ٣٤٥ ب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ٩.

٢. *الوسائل* ٥: ٣٤٣ ب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ١ و كذا ح ٢.

٣. *الوسائل* ٥: ٣٤٤ ب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ٦.

وذهب المرتضى[١] (قدّس سرّه) إلى الجواز مطلقاً، ومال إليه المحقّق[٢] (قدّس سرّه) في المعتبر على كراهيّة.

وقيل[٣]: بالتفصيل بين المنسوج وغيره، فمنع في الأوّل دون الثاني.

والأقوى ما عليه المشهور؛ لكونه مقتضى الجمع بين أخبار المسألة، فلا بأس بنقل الأخبار الواردة في المقام وتوضيح ما يستفاد منها، فنقول وبالله التوفيق:

منها: صحيح حمّاد بن عثمان عن الصادق (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «**السجود على ما أنبتت الأرض إلّا ما أُكِل أو لُبِس**»[٤].

ومنها: صحيح هشام بن الحكم عنه (عليه السلام) قال له: أخبرني عمّا يجوز السجود عليه وعمّا لا يجوز السجود عليه؟ قال (عليه السلام): «**السجود لا يجوز إلّا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلّا ما أُكِل أو لُبِس**». فقلت له: جعلت فداك، ما العلّة في ذلك؟ قال (عليه السلام): «**لأنّ السجود هو الخضوع لله عزّوجلّ فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل ويلبس؛ لأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون**»[٥] الحديث.

وربّما يتوهّم دلالة الروايتين على خصوص الملبوس بالفعل وهو المنسوج للتعبير فيهما بصيغة الماضي، وهو توهّم فاسد لما سيأتي من الروايات التي وقع التعبير فيها بالقطن والكتّان الشاملين لما قبل النسج، مضافاً إلى أنّ الظاهر انسلاخ الفعل هنا عن معنى الماضي، بل المعنى المقصود هو صرف إسناد الملبوسيّة إلى الشيء، ولذا ورد التعبير في ذيل حديث هشام بصيغة المضارع؛ فراجع.

---

١. المسائل الموصليات (رسائل المرتضى) المسألة الثالثة ١: ١٧٤.

٢. *المعتبر* ٢: ١١٩.

٣. كالكركي في *جامع المقاصد* ٢: ١٦١، والشهيد الثاني في *روض الجنان*، مكان الصلاة: ٢٢١.

٤. *الوسائل* ٥: ٣٤٤ ب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ٢.

٥. *الوسائل* ٥: ٣٤٣ ب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ١.

وبالجملة فالاقتصار على الملبوس الفعلي كالمأكول الفعلي لا وجه له.

ومنها: خبر الفضل قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «لا يسجد إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلّا القطن والكتّان»[1]. وفي معناه خبر الأعمش[2]، إلّا أنّه زاد فيه استثناء المأكول أيضاً.

ولكن هنا روايتان تدلّان بظاهرهما على جواز السجود على القطن والكتّان:

إحداهما: خبر داود الصرمي قال: سألت أبا الحسن الثالث (عليه السلام): هل يجوز السجود على القطن والكتّان من غير تقيّة؟ فقال: «جائز»[3].

والثانية: مكاتبة ابن كيسان قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث (عليه السلام) أسأله عن السجود على القطن والكتّان من غير تقيّة ولا ضرورة؟ فكتب إليّ: «ذلك جائز»[4].

ودلالتهما على مذهب المرتضى (قدّس سرّه) ظاهرة، لكنّهما متروكان بضعف سندهما ومعارضتهما مع ما تقدّم من الأخبار المانعة، وقد عرفت أنّ فيها الصحاح سيّما خبر هشام الذي ورد التعليل فيه الموجب لقوّة ظهوره في التحريم؛ فلابدّ من حملهما على التقيّة، لموافقتهما للعامّة لو وصلت النوبة إلى إعمال المرجّحات.

فإن قلت: لا مجال للحمل على التقيّة مع ما في السؤال من تصوير المسألة في غير حال التقيّة.

قلت: فرق بين الفتوى عن تقيّة وبين الأمر بالتقيّة، والمقام من قبيل الأوّل، فإذا اقتضى المقام الفتوى بما يوافقهم للتقيّة منهم كان الحكمة في موافقتهم، ولو سأل

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٤٤ ب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ٦.
٢. *الوسائل* ٥: ٣٤٤ ب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ٣.
٣. *الوسائل* ٥: ٣٤٨ ب ٢ من أبواب ما يسجد عليه ح ٦.
٤. *الوسائل* ٥: ٣٤٨ ب ٢ من أبواب ما يسجد عليه ح ٧.

السائل بيان الحكم من غير تقيّة، بل ربّما يكون الجواب حينئذٍ بما يوافق العامّة أنسب، فإنّ الجواب بما يوافقهم مع طلب السائل الجواب من غير تقيّة أبلغ في التباس الأمر على العامّة وتعميتهم الذي هو نوع من التقيّة عنهم، بل لعلّ الغالب في استعمالهم (عليهم السلام) التقيّة منهم كونها من هذا القبيل - أعني من قبيل التباس الأمر -.

هذا مضافاً إلى التقييد في خبر عليّ بن يقطين بحال التقيّة، قال (عليه السلام): «لا بأس بالسجود على الثياب في حال التقيّة»[1].

وكيف كان فهذان الخبران لا يصلحان لمعارضة ما تقدّم من الأخبار المانعة خصوصاً مع إعراض الأصحاب عن العمل بهما.

وأمّا رواية تحف العقول عن الصادق (عليه السلام): «كلّ شيء يكون غذاء الإنسان في مطعمه أو مشربه أو ملبوسه فلا تجوز الصلاة عليه ولا السجود، إلّا ما كان من نبات الأصل من غير تمر أو من غير ثمرة قبل أن تصير مغزولاً، فإذا صار غزلاً فلا تجوز الصلاة عليه إلّا في حال الضرورة»[2] فغير صالحة للاستدلال بها على التفصيل بين المغزول وغيره، لإرسالها وعدم ورودها في المجامع الأربعة وعدم العمل بها عند الأصحاب، ولمعارضتها مع ما هو أقوى منها كما تقدّم.

وهنا فروعٌ لا بأس بالتنبيه عليها:

الأوّل: إنّه لا ينبغي الإشكال في عدم جواز السجود على قشر الثمار في حال اتصالها بها ولو لم تكن القشور مأكولة ولو بتبع أكل الثمار كقشر البطّيخ والرقّي واللوز والرمّان، كما أنّ الأحوط الأظهر عدم السجود على القشور التي تؤكل بتبع الثمرة كقشر

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٤٩ ب ٣ من أبواب ما يسجد عليه ح ١.

٢. *الوسائل* ٥: ٣٤٦ ب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ١١.

الخيار والتفّاح فلا يسجد عليه حتّى بعد الانفصال. كما لا إشكال في عدم الجواز في ما يؤكل مطلقاً حتّى بعد الانفصال.

وإنّما الكلام في حال انفصالها عنها فيما لم تكن مأكولة تبعاً كما تقدّم من الأمثلة، وهكذا الكلام في نواة التمر ونحوه ممّا لا يؤكل نواة.

ومنشأ الإشكال أنّ مثل القشر والنواة، هل يشملها الحكم بعدم الجواز تبعاً بحيث يكون الحكم الثابت للمأكول ثابتاً لهما ولو بعد الانفصال، فيكون حكمهما نظير الحكم في مفتاح باب الدار الداخل في المبيع تبعاً فيجب تسليمه إلى مشتري الدار ولو لم يتوقّف تسليمها عليه؛ وذلك لكون الحكم الثابت للمفتاح وهو الانتقال إلى المشتري ثابتاً له حتّى مع فرض انفصاله عنها أو لا يشملهما، لعدم كون العلّة المحدثة هنا علّة لبقاء الحكم، بل الحكم ثابت لهما للتبعيّة حدوثاً وبقاء بمعنى أنّ التبعيّة ما دامت باقية خارجاً فهي تابعة لأصل الثمار في الحكم، فإذا زالت التبعيّة خارجاً ارتفع الحكم، لعدم صدق عنوان المأكول عليها بوجه من الوجوه، وكونها جزء من المأكول في زمان اتصالها به لا يوجب ثبوت حكمه لها بعد الانفصال؟

والأقوى هو الثاني؛ ضرورة معلوميّة دوران الحكم مدار المأكول، كما يظهر من استثناء المأكول في أخبار الباب بعد ما عرفت من أنّ معنى المأكول هو ما أُعدّ لأكل الإنسان، ووضوح عدم إعداد قشر اللوز بعد الانفصال لأكله مطلقاً فلا دليل على المنع من السجود عليه.

الثاني: إذا كان القشر ممّا يؤكل في بعض مراتب وجوده كقشر اللوز المأكول في أوّل بروزه دون ما إذا يبس ففي جواز السجود عليه في حال انفصاله مطلقاً، أو عدم جوازه كذلك مطلقاً، أو التفصيل بين الحالة التي يكون مأكولاً فيها وبين غيرها فيجوز السجود في خصوص الحالة التي يكون مأكولاً فيها بشرط انفصاله عن اللُبّ؟ وجوهٌ:

ولعلّ الأظهر هو التفصيل، إذ لا وجه للمنع مطلقاً حتّى بعد الجفاف بتوهّم استصحاب عدم الجواز الثابت له قبله؛ لأنّ المستظهر من الأدلّة هو كون المنع عن السجود على النبات دائراً مدار كونه مأكولاً، فلا بأس بتبدّل الحكم بسبب تبدّل الموضوع، ولا دليل على كون المأكوليّة آناً ما موجباً لبقاء حكمه إلى الأبد، فإذا فرض كون القشر مأكولاً - أي ممّا أعدّه لأكل العباد - في بعض حالاته، فاللّازم الاقتصار على عدم جواز السجود عليه في تلك الحالة.

هذا إذا كان أكله في بعض حالاته رائجاً، لا لمجرّد عدم الاستقذار عن أكله، و إلّا فالظاهر عدم الحكم بالمأكوليّة؛ لوضوح عدم استقذار بعض الناس عن أكل غير واحد ممّا لم يُعَدّ لأكل الناس ممّا أُعدّ لأكل الحيوانات، ولعلّ قشر اللوز في أوّل بروزه من هذا القبيل، فإنّ أكله ليس رائجاً ولا ممّا أُعدّ لذلك، فيمكن فيه القول بالجواز بعد الانفصال حتّى في هذه الحالة، لكنّه مشكل فالأظهر هو التفصيل، والله العالم.

الثالث: قد عرفت أنّ الأقوى هو المنع عن السجود على القطن والكتّان مطلقاً سواء كان قبل غزلهما أو بعده. وهل يجوز السجود على غيرهما من النباتات التي قد تصير ملبوسة كخوص النخل والقنب وأمثالهما؟ وجهان:

قد يقال: إنّ مقتضى الخبر المروي عن تحف العقول المتقدّم[1] هو التفصيل بين ما قبل الغزل وما بعده؛ لأنّ مورده هو الملبوس لا خصوص القطن والكتّان، وحينئذٍ فيقع التعارض بينه وبين ما دلّ على المنع من السجود على القطن والكتّان مطلقاً[2] بالعموم من وجه، وقد تقدّم أنّ الحكم في مورد اجتماعهما - أعني القطن والكتّان قبل الغزل - هو الأدلّة المجوّزة؛ لكونها أرجح سنداً وأقوى دلالة، وأمّا في غير

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٤٦ ب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ١١.

٢. *الوسائل* ٥: ٣٤٦ ب ٢ من أبواب ما يسجد عليه.

مورد التعارض فلا بأس بالعمل بخبر تحف العقول، فيحكم في غير القطن والكتّان بالتفصيل بين المغزول وغيره.

لكنّه ضعيف لكون الخبر مرسلاً، ولم يعلم عمل الأصحاب به إن لم يعلم عدمه، فلا ينهض لإثبات ذلك؛ فالأقوى هو المنع في الملبوس من غير القطن والكتّان أيضاً مطلقاً؛ لإطلاق ما دلّ على المنع من السجود على الملبوس.

نعم، يبقى الكلام فيما لا يكون قابلاً للغزل والنسج ولا مستعدّاً للبس الإنسان، إلّا بعلاج وإعمال صنعة كبعض المنسوجات في زماننا حيث يحتاج في إعداده لذلك إلى فنون من الصنائع، فهل يجوز السجود عليه قبل إعمال الصنعة أو لا يجوز مطلقاً؟ وجهان:

ولعلّ الأقوى هو الثاني فيما لا يكون له منفعة مقصودة إلّا النسج واللبس للآدمي، فيدخل فيما تقدّم من الضابط وهو كونه ممّا أعدّه الله للبس الإنسان، وأمّا مجرّد قبوله للنسج من غير أن يكون معدّاً للبس الإنسان كالخوص فلا إشكال في الجواز فيه. وأمّا القنب فالظاهر كونه من الملبوس لإمكان لبسه في هذا الزمان بإعمال الصنعة والعلاج، والله العالم.

الجهة الثالثة: في البحث عن جواز السجود على القرطاس الذي لا إشكال ولا خلاف في جواز السجود عليه في الجملة، ويدلّ عليه صحيحة عليّ بن مهزيار قال: سأل داود بن فرقد أبا الحسن (عليه السلام) عن القراطيس والكواغد المكتوبة هل يجوز السجود عليها أم لا؟ فكتب (عليه السلام): «يجوز»[1].

وصحيحة جميل عن الصادق أنّه كره أن يسجد على قرطاس فيه كتابة[2].

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٥٥ ب ٧ من أبواب ما يسجد عليه ح ٢.

٢. *الوسائل* ٥: ٣٥٦ ب ٧ من أبواب ما يسجد عليه ح ٣. وفيه: «عليه كتابة».

وصحيحة صفوان قال: رأيت أبا عبد الله (عليه السلام) في المحمل يسجد على القرطاس[١].

ومقتضى إطلاقها جواز السجود عليه سواء كان متخذاً من القطن أو الكتّان أو الصوف أو الحرير أو غير ذلك.

خلافاً للمحكي عن العلاّمة (قدّس سرّه) في التذكرة من المنع عن المتخذ من الحرير، قال: «لأنّه ليس بأرض ولا من نباتها»[٢].

ولا يخفى ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الظاهر منه إرادة إبقاء الاستثناء في قوله (عليه السلام): «لا يجوز السجود إلّا على الأرض أو ما ينبت منها»[٣] على حاله وعدم جعل روايات القرطاس مخصّصة لذلك الاستثناء، وهو ممنوعٌ بل الحقّ كون روايات القرطاس مخصّصة له، لخروج القرطاس عن كونه ممّا تنبت الأرض لتبدّل صورته عرفاً، فلو كان المناط في صحّة السجود عليه هو كونه من الأرض أو من نباتها للزم عدم جواز السجود عليه مطلقاً، لعدم صدق الأرض ولا نباتها عليه، وقد تقدّم أنّ الأظهر أنّ دائرة خروج الشيء عمّا كان يصدق عليه المانع عن جواز السجود عليه أوسع من الاستحالة المعتبرة في التطهير؛ ضرورة اختصاص الاستحالة بتبدّل الصورة النوعيّة حقيقة لقيام النجاسة بها، فالصورة النوعيّة للكلب ما دامت باقية يحكم عليه بالنجاسة لكون شيئيّة الشيء بصورته.

وثانياً: إنّه لا وجه لاستثناء خصوص الحرير، بل اللّازم استثناء المتخذ من الصوف، بل والقطن والكتّان؛ لكونهما ممّا لا يجوز السجود عليهما من جهة كونهما من الملبوس كما تقدّم، فما ذكره (قدّس سرّه) تقييد للإطلاقات من غير دليل.

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٥٥ ب ٧ من أبواب ما يسجد عليه ح ١.

٢. *التذكرة* ٢: ٤٣٧.

٣. *الوسائل* ٥: ٣٤٣ ب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ١. مع اختلاف.

نعم ربّما يستشكل في القرطاس المصنوع في هذا الزمان بعدم العلم بكونه متخذاً ممّا كان يتخذ منه في زمان صدور الروايات، وهو ضعيفٌ بعد اشتراك الاسم، بل والحقيقة؛ لكون حقيقته عبارة عمّا هو المعمول في كلّ عصر وإن اختلفت أجناس ما يتخذ منه، مضافاً إلى كون القضايا الشرعيّة على نحو القضيّة الحقيقة لا الخارجيّة، وإلّا لتطرّقت الشبهة في كلّ موضوع، والله العاصم.

مسائلُ

الأُولى: يعتبر في مسجد الجبهة أن يكون ممّا يستقرّ عليه؛ ويدلّ عليه موثّق عمّار، قال: سألته عن حدّ الطين الذي لا يسجد عليه ما هو؟ قال: «**إذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الأرض**»[1].

الثانية: إذا عجز عن السجود على الأرض من جهة وجود الطين وجب عليه الإيماء للسجود ولو قائماً؛ لموثّقة عمّار قال: سُئل الصادق (عليه السلام) عن الرجل يصيبه المطر وهو في موضع لا يقدر أن يسجد فيه من الطين ولا يجد موضعاً جافّاً؟ قال (عليه السلام): «**يفتح الصلاة فإذا ركع فليركع كما يركع، فإذا رفع رأسه من الركوع فليؤمّ بالسجود إيماء وهو قائم، يفعل ذلك حتّى يفرغ من الصلاة ويتشهّد وهو قائم، ويسلّم**»[2].

ودلالتها على سقوط وضع الجبهة على تلك الحالة ظاهرة، إنّما الكلام في أنّ سقوط الجلوس للسجدة أيضاً، هل هو من جهة عدم التمكّن من الجلوس كما أنّه حكم بسقوطه في التشهّد أيضاً، أو أنّ سقوطه عند سقوط الوضع بمقتضى القاعدة

---

١. *الوسائل* ١٤٣ ب ١٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٩.
٢. *الوسائل* ٥: ١٤٢ ب ١٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٤.

حيث إنّ الجلوس كان مقدّمة للوضع، ومع سقوط ذي المقدّمة لا معنى لوجوب المقدّمة، وتظهر الثمرة فيما إذا تمكّن من الجلوس، فإنّه حينئذٍ هل يجب عليه الإيماء جالساً أو يجوز الإيماء في حال القيام؟ والأقوى هو الأخير.

الثالثة: يجوز السجود في حال الاضطرار أو التقيّة على غير ما يصحّ السجود عليه في حال الاختيار؛ للعمومات النافية للحرج وتكاثر الأخبار الخاصّة[1] الدالّة على تجويز السجود في حال التقيّة والضرورة على ما لا يصحّ السجود عليه في حال الاختيار، وهذا الحكم في الجملة ممّا لا إشكال فيه. وإنّما الكلام في مسائل:

الأُولى: في أنّه بعد سقوط ما يصحّ السجود عليه، فهل جعل الشارع بدلاً له في حال الضرورة والتقيّة، أو حكم بسقوطه لا إلى بدل؟ فعلى الثاني يتخيّر المكلّف تخييراً عقليّاً بين السجود على المعدن أو ظهر الكفّ أو الثوب أو غيره من غير فرق بين ذلك. وعلى الأوّل فيقع الكلام في تعيين البدل المجعول في تلك الحالة، فلابدّ من التكلّم في مقامين:

الأوّل: في أنّ السقوط هنا، هل هو إلى بدل أو لا إلى بدل؟ ولابدّ من نقل الأخبار الواردة في المقام ثمّ التكلّم فيما يستظهر منها، وهي على طوائف:

منها: ما لا يستفاد منها إلّا السقوط من غير إثبات بدل؛ كصحيحة عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن الماضي (عليه السلام) عن الرجل يسجد على المِسح والبساط؟ قال: «لا بأس»[2]. والمسح بالكسر بمعنى البِلاس.

وقريب منها رواية أبي بصير[3]، ورواية عيينة قال: قلت لأبي عبد الله (عليه

---

١. راجع *الوسائل* ٥: ٣٤٩ ب ٣ وب ٤ من أبواب ما يسجد عليه.

٢. *الوسائل* ٥: ٣٤٩ ب ٣ من أبواب ما يسجد عليه ح ١.

٣. *الوسائل* ٥: ٣٤٩ ب ٣ من أبواب ما يسجد عليه ح ٣.

السلام): أدخل المسجد في اليوم الشديد الحرّ فأكره أن أُصلّي على الحصى فأبسط ثوبي فأسجد عليه؟ قال (عليه السلام): «ليس به بأس»[١].

وهذه الأخبار - كما ترى - لا دلالة فيها على بدليّة المسح والثوب، فإنّ السجود عليهما إنّما ورد مورداً للسؤال في كلام الراوي، فأجاب الإمام (عليه السلام) بعدم البأس. ومقتضى إطلاقها جواز السجود على الثوب وإن كان من صوف فلا يتعيّن القطن والكتّان.

ومنها: ما ورد الأمر فيها بالسجود على الثوب كرواية أبي بصير عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: قلت له: أكون في السفر فتحضر الصلاة فأخاف الرمضاء على وجهي كيف أصنع؟ قال: «تسجد على بعض ثوبك»[٢] الحديث. وخبره الآخر وفيه: إنّه سأل الصادق (عليه السلام) عن الرجل يصلّي في حرّ شديد يخاف على جبهته الأرض؟ قال (عليه السلام): «يضع ثوبه تحت جبهته»[٣].

ولا يخفى أنّ الأمر فيهما بالسجود على الثوب لا دلالة فيه على كون الثوب بدلاً في حال الاضطرار سيّما إطلاق الثوب بالنسبة إلى ما يكون من الصوف وغيره، لاحتمال كون ذلك من جهة كون الثوب مانعاً عن حرارة الرمضاء لا من جهة البدليّة.

ومنها: ما ورد الأمر منه بالسجود على خصوص ما كان من القطن والكتّان كصحيحة منصور عن الباقر (عليه السلام) وفيه بعد السؤال عن السجود على الأرض الباردة التي فيها الثلج، قال (عليه السلام): «لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتّاناً»[٤].

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٥٠ ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه ح ١.
٢. *الوسائل* ٥: ٣٥١ ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه ح ٥.
٣. *الوسائل* ٥: ٣٥٢ ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه ح ٨.
٤. *الوسائل* ٥: ٣٥١ ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه ح ٧.

وخبر عليّ بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): عن الرجل يؤذيه حرّ الأرض وهو في الصلاة ولا يقدر على السجود، هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتّاناً؟ قال (عليه السلام): «**إذا كان مضطرّاً فليفعل**»[1].

وتقريب الاستدلال بهما على البدليّة واضح؛ أمّا رواية منصور، فلأنّه لو لم يكن للقطن والكتّان عند الاضطرار خصوصيّة لما كان لتعيينهما بعد الإبهام بذكر الشيء فائدة.

وأمّا خبر عليّ بن جعفر فذكر القطن والكتّان وإن كان في كلام السائل، إلّا أنّ ذكرهما في السؤال قد ورد بنحو القضيّة الشرطيّة، فتكون هذه الشرطيّة بضميمة الشرطيّة الواردة في الجواب، وهي قوله (عليه السلام): «إذا كان مضطرّاً» في قوّة أن يقال: إذا كان قطناً أو كتّاناً وكان مضطرّاً فليفعل، فيقيّد بهما إطلاق ما تقدّم من الأمر بالسجود على الثوب من غير تقييد بالقطن والكتّان.

ومنها: ما يستفاد منها الأمر بالسجود على ظهر الكفّ عند الضرورة وعدم إمكان السجود على الثوب مثل ذيل خبر أبي بصير المتقدّم، قال: قلت: ليس عَلَيّ ثوب يمكن أن أسجد على طرفه ولا ذيل؟ قال (عليه السلام): «**اسجد على ظهر كفّك فإنّها أحد المساجد**»[2]. ومثله خبره الآخر المروي في *العلل* قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): جعلت فداك، الرجل يكون في السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عرياناً في سراويل ولا يجد ما يسجد عليه يخاف إن سجد على الرمضاء أحرقت وجهه؟ قال: «**يسجد على ظهر كفّه فإنّها أحد المساجد**»[3].

والاستدلال بهما على بدليّة ظهر الكفّ عند تعذّر الثوب في حال الاضطرار واضح سيّما بضميمة التعليل الوارد فيهما الذي مرجعه إلى أقربيّة ظهر الكفّ لأن

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٥٢ ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه ح ٩.
٢. *الوسائل* ٥: ٣٥١ ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه ح ٥.
٣. *الوسائل* ٥: ٣٥١ ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه ح ٦.

يسجد عليه، لكون الكفّ إحدى المواضع السبعة عند السجود فإذا سجد عليه فكأنّه سجد على الأرض بتوسّطه، كما فسّره بذلك في *الوافي*[1].

فمقتضى الجمع بين هذه الطوائف من الأخبار هو حمل إطلاق ما دلّ على اعتبار الثوب على ما قيّد فيه بالقطن والكتّان، ومع تعذّر السجود عليهما فيتعيّن ظهر الكفّ. هذا غاية تقريب إثبات البدليّة في المقام من الأخبار الواردة في هذا الباب.

لكن الإنصاف عدم دلالتها على البدليّة؛ أمّا رواية منصور بن حازم؛ فلظهور أنّ الغرض فيها بيان ترخيص أن يجعل بين الجبهة وبين الأرض شيئاً، وإنّما ذكر القطن والكتّان من جهة كون الغالب على المصلّي هو إمكان تحصيلهما، لكونهما الغالب في الألبسة، فدلالة لفظ «شيئاً» على العموم الذي لازمه السقوط لا إلى بدل أظهر من دلالة ذكر القطن والكتّان على التقييد، ولو منع الأظهريّة فلا أقلّ من التساوي والإجمال، فلا يمكن الاستدلال بها لإثبات البدل.

وأمّا خبر عليّ بن جعفر، فلكون القطن والكتّان مذكورين في كلام السائل، فيحتاج الحمل على البدليّة إلى تكلّف جعل الشرط المذكور في كلام الإمام (عليه السلام)، مع المذكور في كلام الراوي بمنزلة شرطيّة واحدة - كما تقدّم بيانه - وهو كما ترى تكلّف من غير دليل، مع احتمال أن يكون ذكرهما في كلام السائل أيضاً من باب ذكر أحد الأفراد التي لا يجوز السجود عليها فيكون ذكر الشرط بعد ذكر الثوب من قبيل بيان الموضوع كقولك: «إن رُزِقت ولداً فاختنه» لا للاحتراز حتّى يتوقّف على فرض الثوب المذكور في قوله: «أن يضع ثوبه» عامّاً شاملاً لغير القطن والكتّان ثمّ تقييدهما بالشرط، ولا يبعد أن يكون هذا الاحتمال أظهر، ومع المنع فلا أقلّ من التساوي فلا دلالة في الخبر على البدليّة.

---

١. الوافي ٨: ٧٤٠.

وأمّا ما دلّ على الأمر بالسجود على ظهر الكفّ مع التعليل بأنّها إحدى المساجد فلما فيه من لزوم ارتكاب خلاف الظاهر في التعليل لو أُريد إثبات البدليّة - كما ذكره في *الوافي* -؛ لأنّ الظاهر أنّ التعليل إنّما جيء به لدفع توهّم عدم جواز السجود عليه بالخصوص في حال الاضطرار، لمكان كونه من أجزاء بدن المصلّي فأراد (عليه السلام) دفع هذا، لا توهّم بأنّ الكفّ إحدى المساجد، فلا مانع من السجود عليها في هذا الحال، ولو دار الأمر بين ما ذكرنا من توجيه التعليل وبين ما تقدّم نقله من *الوافي*، وقلنا: بعدم ترجيح ما ذكرنا فلا أقلّ من التساوي.

هذا مضافاً إلى أنّ الأمر بالسجود على ظهر الكفّ في مفروض السائل غير دالّ على البدليّة رأساً؛ لعدم وجود ما يسجد عليه أصلاً مع فرضه الخوف على وجهه من الرمضاء وتأثيرها في وجهه، فيدور الأمر حينئذٍ بين ترك السجدة والاكتفاء بالإيماء لها، وبين السجود على الرمضاء واحتراق وجهه، وبين السجود على ظهر الكفّ، فأمره (عليه السلام) بالأخير من جهة عدم سقوط السجود هنا، وإرشاداً إلى أنّ الكفّ حائل بين جبهته وبين الرمضاء، لخشونة الكفّ بالنسبة إلى الوجه، ثمّ دفع استبعاد السجود على بعض البدن بكون الكفّ إحدى المساجد.

فظهر ممّا ذكرنا عدم وجود دليل قاطع على ثبوت البدليّة في المقام أصلاً، إلّا أن يثبت الإجماع عليها وهو ممنوع، لعدم كون المسألة معنونة في كتب القدماء.

وأمّا المقام الثاني: فهو في أنّه بناء على البدليّة فهل البدل المجعول هو القطن والكتّان ثمّ مع تعذّره ينتقل إلى ظهر الكفّ، أو أنّ البدل هو مطلق الثوب ثمّ ظهر الكفّ، أو خصوص القطن والكتّان ثمّ غيرهما من مطلق الثوب ثمّ ظهر الكفّ، أو أنّ البدل بعد الثوب هو المعدن ثمّ ظهر الكفّ؟ وجوهٌ:

والمشهور - كما نسبه إليهم في *الجواهر*[١] - هو الوجه الثاني.

ومقتضى الجمع بين الروايات هو الوجه الأوّل أو الوجه الثالث.

وأمّا الوجه الرابع فقد أورده بعض السادة الأجلّة (قدّس سرّه) وافتى به في رسالته *العروة الوثقى*[٢] ولم يظهر لنا وجهه إلّا التمسّك بالروايات الدالّة على جواز السجود على القبر بحملها على حال الضرورة والتقيّة؛ لكون موردها الصلاة في السفينة التي لا تخلو في تلك الأعصار عن وجود من يتقى منه، بل وفي هذه الأعصار غالباً، ولمّا كان القير من المعادن فيقال: بعدم الفرق بينه وبين غيره من جنس المعدن في تقديمه على ظهر الكفّ.

وفيه: **أوّلاً**: إنّ أخبار السجود على القير لا يستفاد منها سوى جوازه عليه المحمول على صورة التقيّة لا بدليّة القير عمّا يصحّ السجود كما لا يخفى على من لاحظها مثل خبر عليّ بن جعفر، قال: سألته عن الرجل هل يجزيه أن يسجد في السفينة على القير؟ قال (عليه السلام): «لا بأس»[٣]. فإنّه - كما ترى - ظاهر في أنّ المصلّي لكونه في السفينة لا يتمكّن إلّا من السجود على السفينة وهي مقيّرة، وجواب الإمام (عليه السلام) بالسجود على القير من جهة أنّه لا يتمكّن إلّا منه، لا لكونه بدلاً عمّا يصحّ السجود عليه، بل لسقوط شرطيّة ما يصحّ السجود عليه وجواز السجود على كلّ ما يتمكّن منه، وأمّا ترك الاستفصال بالنسبة إلى وضع شيء ممّا يصحّ السجود عليه على القير والسجود عليه فإنّما هو للتقيّة.

ومثله خبر معاوية بن عمّار، قال: سأل المعلّى بن خنيس أبا عبد الله (عليه

---

١. *الجواهر* ٨: ٧٢٦. وفيه: «لا أجد فيه خلافاً صريحاً بينهم».

٢. العروة مسألة ١٣٧١، فصل في مسجد الجبهة من مكان المصلّي ٢٣٤.

٣. لم نعثر عليه والموجود في *الوسائل* ٥: ٣٥٥ ب ٦ من أبواب ما يسجد عليه ح ٧، وهو عن إبراهيم بن ميمون.

السلام) - وأنا عنده - عن السجود على القفر[١] وعلى القير؟ فقال: «لا بأس»[٢]. المحمول على الضرورة أو التقيّة، وعدم دلالته على البدليّة واضح لا يحتاج إلى البيان، وفي معناه خبره الآخر عنه (عليه السلام) في السجود على القار[٣].

وثانياً: إنّه لو بنى على استفادة بدليّة القير من تلك الروايات، فيقع التعارض بينها وبين ما تقدّم ممّا يدلّ على بدليّة الثوب وظهر الكفّ، بناء على استفادة ذلك منها. ولا وجه لتقدّم الثوب على القير والمعدن ثمّ تقديم المعدن على ظهر الكفّ، وكما أنّ ما دلّ على بدليّة الثوب لم يستفصل فيه بين إمكان المعدن وغيره، فكذلك ما دلّ على السجود على القير لم يستفصل فيه بين التمكّن من الثوب وعدمه، بل والأغلب هو التمكّن من السجود على الثوب في فروض الأسئلة في اخبار القير، فتأخير رتبة القير عن الثوب لا وجه له.

وثالثاً: إنّ التعليل بقوله: «القير من نبات الأرض» لا يدلّ على أنّ الحكم بتجويز السجود عليه من جهة كونه معدنيّاً، بل الظاهر أنّه من جهة كونه من النباتات إمّا تنزيلاً أو لكونه من قبيل حجر الفحم المتكوّن من الأشجار المستترة في الأرض في سالف الزمان المركّبة مع الأجزاء الأرضيّة.

وعلى كلّ حال فلا دليل على التعدّي عنه إلى سائر المعادن؛ فالأظهر - بناء على ثبوت أصل البدليّة - هو أنّ الواجب أوّلاً عند الضرورة هو السجود على الثوب إذا كان من القطن والكتّان، ثمّ مع عدم التمكّن منه هو السجود على مطلق الثوب، ثمّ مع تعذّره هو السجود على ظهر الكفّ.

---

١ في الحديث: «لا يُسجد على القَفر» كانه ردي القير المستعمل مراراً، وفي عبارة بعض الأفاضل القَفر شيء يشبه الزفت ورائحته كرائحة القير (مجمع *البحرين* ٣: ٤٦٣).

٢. *الوسائل* ٥: ٣٥٤ ب ٦ من أبواب ما يسجد عليه ح ٤.

٣. *الوسائل* ٥: ٣٥٤ ب ٦ من أبواب ما يسجد عليه ح ٥.

هذا بناء على حمل إطلاق ما دلّ على السجود على الثوب على ما قيّد فيه بالقطن والكتّان، وإلّا كان السجود عليهما كالسجود على غيرهما من الثوب سواء كان من الصوف أو الشَعر أو غيرهما.

وقد يتوهّم كون الثلج أيضاً بدلاً عند الاضطرار وهو فاسد لا وجه له.

الثانية: إنّ موضوع الضرورة في أخبار المسألة ليس البالغ إلى درجة التعذّر أو العسر الشديد، بل مطلق المشقّة، كما يدلّ عليه قول السائل في رواية عيينة: «**فأكره أن أُصلّي على الحصى**»[1] وهكذا بقيّة الأخبار بعد عدم استفصال الإمام (عليه السلام) فيها بين إمكان تبريد الأرض في الرمضاء وعدمه، ولا بين إمكان تأخير الصلاة أو فعلها في غير المسجد وعدمه مع كون الغالب إمكان ذلك، فيستفاد من ذلك أنّ موضوع الضرورة هو ما ذكرنا.

الثالثة: لا يخفى أنّ موضوع الروايات المذكورة هو وجود ما يصحّ السجود عليه مع تحقّق المشقّة في السجود عليه لأجل الحرّ أو البرد، فلو سلّمنا البدليّة في مفروض الروايات فلا وجه للتعدّي عنه إلى ما لا يتيسّر ما يصحّ السجود عليه أيضاً اصلاً، كما لو كان محبوساً في مكان لا يمكن له السجود إلّا على المعدن أو الصوف أو الشَعر أو غير ذلك ممّا لا يصحّ السجود عليه، فالتعدّي عن مورد أخبار المسألة إلى ما ذكرنا مشكل.

والأظهر بناء على عدم ثبوت البدليّة هو السجود على ما أمكن، ولكن الاحتياط هو تقديم القطن والكتّان، والله العالم.

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٥٠ ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه ح ١.

الكلام في الأذان والإقامة

والكلام فيهما يقع في مواضع:

الأوّل: إنّه لا إشكال في رجحانهما في الصلوات اليوميّة، بل هو من ضروريّات الدين؛ والأقوى استحباب الأذان مطلقاً إلّا في موارد سقوطه كما سيأتي بيانها.

وقيل: بوجوبه في الجماعة كما عن السيّد[1] والمفيد[2] والشيخ[3] وجماعة[4] من المتقدّمين.

وهل الوجوب بناء على قولهم نفسيّ أو شرطي؟ وعلى الثاني، فهل هو شرط في صحّة أصل الصلاة أو أنّه شرط لصحّة الجماعة؟ وجوهٌ:

والذي ينبغي حمل كلام القائلين به هو الوجوب الشرطي للجماعة، لا لأصل الصلاة؛ لبُعد احتمال الوجوب النفسي في باب المركّبات، ومنافاة الشرطيّة لأصل الصلاة مع جملة من كلمات هؤلاء الأساطين المصرّحين في جملة من كلماتهم

---

١. جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٢٩.

٢. *المقنعة*: ٩٧ و٩٩.

٣. *النهاية*: ٦٤، *المبسوط* ١: ٩٥.

٤. *كشف اللثام* ٣: ٣٥١، الوسيلة: ٩١، *المهذب* ١: ٨٨.

بأنّه متى صلّيت جماعة بغير الأذان ولا إقامة لم تحصل فضيلة الجماعة والصلاة ماضية، ولأنّهما ليسا بأزيد من سائرما يشترط في الجماعة من عدم التباعد الزائد عن المقدّربين الإمام والمأموم، وعدم علوّ مكان الإمام مع وضوح أنّ الإخلال بها لا يوجب فساد أصل الصلاة لو أتى بما هو وظيفة المنفرد بناءً على كون اختلاف الصلاة جماعة وفرادى صنفيّاً لا نوعيّاً.

وتوضيح ذلك أنّه وقع الخلاف في أنّ حقيقة الصلاة تختلف بإتيانها جماعة أو فرادى، أو أنّ حقيقتهما واحدة، وعلى الأوّل فيكون التخييربينهما مع كون الجماعة أفضل تخييراً شرعيّاً كالتخييربين خصال الكفّارة، وعلى الثاني فالتخييرعقليّ؛ لكون الإتيان بها جماعة أو فرادى من مشخّصات الفرد لا من مقوّمات النوع كالصلاة في المسجد والدار؟

والحقّ هو الثاني كما يأتي - إن شاء الله تعالى - في باب الجماعة، من غير أن يكون موجباً لفساد الصلاة بشرط أن لا يكون انتفاء الجماعة مخلاً بشرائط أصل الصلاة، كما لوكان الإخلال بالجماعة في الركعتين الأخيرتين، لعدم تحمّل الإمام فيهما القرائة عن المأموم؛ فإنّ بطلان الجماعة فيهما غيرمضرّبصحّة الصلاة، وهذا بخلاف الركعتين الأوليين فإنّه بعد بطلان الجماعة فيهما لا تصحّ الصلاة منفرداً، لعدم إتيان المأموم بالقرائة فيهما فعلى هذا فالإخلال بالأذان والإقامة ليس موجباً لبطلان الصلاة فيما لم يكن موجباً للإخلال بما يعتبرفي أصل الصلاة.

إذا ظهرموضوع البحث وتحريرمحلّ أقوالهم فنقول: استدلّوا على مختارهم بأخبار:

منها: خبرأبي بصيرعن أحدهما (عليهما السلام) قال: سألته أيجزي أذان واحد؟ قال: «إن صلّيت جماعة لم تجزإلّا أذان وإقامة، وإن كنت وحدك تبادرأمراً

تخاف أن تفوتك يجزيك إقامة، إلّا الفجر والمغرب، فإنّه ينبغي أن تؤذّن فيهما وتقيم»[1] الحديث.

ومنها: صحيحة ابن سنان عن الصادق (عليه السلام) قال: «**يجزيك إذا خلوت في بيتك إقامة واحدة بغير أذان**»[2]، الدالّة بالمفهوم على عدم الإجزاء إذا لم تكن الصلاة فرادى.

ومنها: موثّقة عمّار عن الصادق (عليه السلام) قال: سُئل عن الرجل يؤذّن ويقيم ليصلّي وحده فيجيء رجل آخر فيقول له: نصلّي جماعة، هل يجوز أن صلّيا بذلك الأذان والإقامة؟ قال: «**لا، ولكن يؤذّن ويقيم**»[3].

ودلالة الأوّلَين على عدم الإجزاء في الجماعة بغير الأذان ظاهرة، وأمّا الأخيرة فتوضيح دلالتها أنّه لا ينبغي الإشكال ظاهراً في أنّ القائلين بوجوبهما في الجماعة إنّما يقولون به في غير مورد سقوطهما مثل اكتفاء المأموم بأذان الإمام وإقامته، أو اكتفاء الإمام بأذان المصلّي وإقامته ولو كان منفرداً، وإلّا فلو قالوا: بالتعميم بالوجوب حتّى في موارد السقوط لكانت الأخبار الدالّة على السقوط في موارده كافية في ردّهم، فلابدّ أن يكون محلّ كلامهم هو وجوبهما في غير مورد السقوط، فنقول: مورد السؤال في رواية عمّار عن الرجل الداخل المستدعي للصلاة جماعة عامّ يحتمل أن يكون الداخل مأموماً مستدعياً لإمامة مَن أذن وأقام لنفسه ويحتمل العكس، فعلى الأوّل فلا قائل بوجوبهما حينئذٍ بعد الإتيان بهما أوّلاً، إذ الإتيان بهما بنفسه ليس بأقصر من سماعهما من غيره، بل هو أولى منه فلابدّ حينئذٍ من حمل الرواية على ما إذا كان الداخل إماماً؛ لعدم سقوطهما عنه من جهة عدم سماع الإمام في هذا

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٨٨ ب ٧ من أبواب الأذان والإقامة ح ١، وأورد ذيله في ب ٦ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧.
٢. *الوسائل* ٥: ٣٨٤ ب ٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٤.
٣. *الوسائل* ٥: ٤٣٢ ب ٢٧ من أبواب الأذان والإقامة ح ١.

الفرض، لأنّ مفروض السؤال هو أنّ الأذان والإقامة كانتا قبل دخول الداخل، وعلى هذا فتدلّ الرواية على عدم جواز الصلاة جماعة بلا أذان ولا إقامة وهو المطلوب.

والجواب أمّا عن الأوّلين فبأنّ الإجزاء وعدمه تابعان للحكم الذي أُسندا إليه، فعدم الإجزاء في هذين الخبرين لا دلالة فيه على الوجوب، مضافاً إلى ما في ذيل الخبر الأوّل من التعبير بلفظ «ينبغي» الظاهر في الاستحباب الموجب لكون الحكم في الجماعة أيضاً كذلك لوحدة السياق.

وأمّا عن الأخيرة فبأنّ عدم الجواز في مرحله سقوط التكليف وامتثاله يكون بمعنى عدم الإجزاء فيجري فيه ما قلنا في الأوّلين، ويؤيّده أنّ الجواز بمعنى الإباحة التي هي إحدى الأحكام الخمسة إنّما هو من اصطلاح الفقهاء، وأمّا في الأخبار فإنّما يطلق على النفوذ والمضي، فعدم الجواز عبارة عن عدم مضيّه وإجزائه، و إطلاق الجواز على المضيّ شايع في الأخبار مثل: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»، و«حكم الحاكم جائز»[1].

ثمّ إنّه لا وجه لحمل الرواية على ما إذا كان الداخل إماماً؛ لعدم دليل على السقوط لو أذن للصلاة فرادى ثمّ بدا له في الصلاة بالناس جماعة، لأنّ أدلّة السقوط إنّما تدلّ عليه فيما إذا سمع الإمام أذان المنفرد.

ودعوى الأولويّة ممنوعة؛ إذ لعلّ سقوطه في مورد سماع الإمام إنّما هو لكون سماعه لأذان الغير بمنزلة تحمّله عن المأمومين المفقود في المقام؛ لكون الأذان

---

١ لا يخفى عدم تماميّة هذا البيان في منع دلالة الموثّقة على وجوب الأذان في الجماعة، فإنّه وإن سلّمنا كون الجواز فيها بمعنى الإجزاء، لكنّه حيث أُضيف إلى الصلاة يكون مقتضاه عدم إجزاء الصلاة بلا أذان وإقامة فيصير مثل التعبير بعدم جواز الصلاة في غير المأكول والحرير، فكما أنّه يستفاد بطلان الصلاة فيهما من هذا التعبير، كذلك في المقام.

نعم لابدّ من حمل الرواية على عدم صحّة الجماعة لا عدم صحّة الصلاة؛ لما تقدّم من أنّ القائلين بالوجوب في الجماعة إنّما يقولون باشتراط انعقاد الجماعة بهما لا صحّة أصل الصلاة.

والإقامة منه بلا نيّة للجماعة لا إماماً ولا مأموماً، كما أشار إليه الشهيد (قدّس سرّه) في *الذكرى*[١]، كما أنّ دعوى الإجماع على السقوط في هذا المورد ممنوعة أيضاً، بل ادّعى في الحدائق[٢] عدم الخلاف بين الأصحاب في إعادته.

وعن الشهيد (قدّس سرّه) أنّ فتوى الأصحاب على مضمون الموثّقة[٣]، ولا رادّ لها سوى المحقّق[٤] (قدّس سرّه) فإنّه ضعّف سندها بكون عمّار فطحيّ المذهب، واستقرب الاجتزاء بما أتى به من الأذان والإقامة أوّلاً مستدلاً بأولويّة سقوطها في مورد الرواية عن سقوط الأذان بسماعه عن الغير.

ثمّ قال الشهيد (قدّس سرّه): قلت: ضعف السند لا يضرّ مع الشهرة في العمل والتلقّي بالقبول والاجتزاء بأذان غيره؛ لكونه صادف نيّة السامع للجماعة فكأنّه أذّن للجماعة، بخلاف الناوي بأذانه الانفراد، انتهى.

والصواب في الجواب أن يقال: إنّ الرواية معارضة بما هو أظهر دلالة منها في نفي وجوب الأذان في الجماعة؛ وذلك مثل رواية *التهذيب* عن الصادق (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «إذا كان القوم لا ينتظرون أحداً اكتفوا بإقامة واحدة»[٥].

وصحيحة عليّ بن رئاب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) قلت: تحضر الصلاة ونحن مجتمعون في مكان واحد، تجزينا إقامة بلا أذان؟ قال: «نعم»[٦].

مضافاً إلى الأخبار الدالّة على جواز الاجتزاء بالإقامة وترك الأذان في السفر وفي غير المغرب والغداة الشاملة بعمومها للجماعة؛ فتأمّل فإنّه يمكن منع العموم، لكون

---

١. *الذكرى* ٣: ٢٢٩.
٢. الحدائق ٧: ٤٣١.
٣. *الوسائل* ٥: ٤٣٢ ب ٢٧ من أبواب الأذان والإقامة ح ١.
٤. *المعتبر* ٢: ١٣٧.
٥. *الوسائل* ٥: ٣٨٥ ب ٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٨. *التهذيب* ٢: ٤٦١/٠٥.
٦. *الوسائل* ٥: ٣٨٥ ب ٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ١٠.

النسبة بينها وبين الموثّقة بالعموم من وجه، لدلالة الموثّقة على الوجوب في الجماعة سواء كان في الحضر أو في السفر وسواء كانت الصلاة صلاة الغداة والمغرب أو غيرهما، ودلالة تلك الأخبار على سقوطه في غير المغرب والغداة أو في السفر سواء كانت الصلاة جماعة أو فرادى، لكن الروايتين المذكورتين كافيتان في نفي الوجوب فيؤخذ بهما؛ لكونهما أظهر.

الموضع الثاني: إنّ المشهور على استحباب الإقامة مطلقاً في الصلاة اليوميّة، والمنقول عن المرتضى[١] (قدّس سرّه) وجماعة من المتقدّمين[٢] هو وجوبها على الرجال، ومال إليها جماعة من المتأخّرين كالمحدّث المجلسي[٣] وفقيه عصره[٤] وجزم به في الحدائق[٥].

ثمّ القائلون بالوجوب بين مطلق وبين مصرّح بكون وجوبها شرطيّاً تبطل الصلاة بتركها عمداً، وليعلم أنّه ليس في أخبار الباب ما يكون صريحاً أو ظاهراً في الترخيص في تركها كما ورد في الأذان، وإنّما الكلام في أنّها هل هي ظاهره في وجوبها أو لا بحيث لو سُلِّم ظهور واحد منها في الوجوب لم يكن له معارض؟

إذا ظهر ذلك فاعلم أنّ الأخبار هنا على طوائف:

فمنها: أخبار كثيرة[٦] وردت في مقام الترغيب في الأذان والإقامة مثل ما دلّ على أنّ من صلّى بأذان وإقامة صلّى خلفه صفّان من الملائكة، ومن اجتزى بالأقامة صلّى خلفه صفّ واحد أو ملكان عن يمينه وشماله، أو ملكاه اللذان معه،

---

١. قاله في المصباح كما في *كشف اللثام* ٣: ٣٥٠.

٢. قاله الحسن بن عيسى كما نقله العلّامة في المختلف ٢: ١٢٠، وكذا ابن جنيد نقله العلّامة.

٣. *البحار* ٨٤: ١٠٨ ح ٧.

٤. *حاشية المدارك*، ذيل قول المصنّف: «واختلف الأصحاب...»: ١٧٤.

٥. الحدائق ٧: ٣٥٧.

٦. *الوسائل* ٥: ٣٨١ ب ٤ من أبواب الأذان والإقامة.

وهذه الطائفة وإن لم تكن ظاهرة في وجوب الإقامة لكنّها ليست ظاهرة في ترخيص تركها أيضاً وليس مفادها في قوّة أن يقال: ومن صلّى بلا إقامة لم يصلّ خلفه أحد من الملائكة وصحّت صلاته، كما ربّما يستأنس ذلك منه، ولا يمكن رفع اليد بسبب هذا الاستيناس عن ظهور ما دلّ على وجوبها لو ثبت ذلك.

وأمّا ما روته العامّة من أنّ من صلّى بدونهما صلّى وحده[1]، فلا يمكن الاستناد إليه في نفي الوجوب لو دلّ عليه دليل.

ومنها: الأخبار الدالّة على جواز الاقتصار على الإقامة بغير أذان إمّا مطلقاً أو في خصوص السفر أو في غير المغرب والغداة[2] وهي بكثرتها تدلّ على الاجتزاء بالإقامة وترك الأذان.

ومنها: الأخبار الدالّة على جزئيّة الإقامة للصلاة دون الأذان، كخبر ابي هارون قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «**يا أبا هارون، الإقامة من الصلاة**»[3].

وخبر الشيباني عن الصادق (عليه السلام) وفيه: قال (عليه السلام): «**إذا أقمت الصلاة فأقم مترسّلاً فإنّك في الصلاة**»[4].

وخبر سليمان بن صالح عنه (عليه السلام) وفيه: «**وليتمكّن في الإقامة كما يتمكّن في الصلاة، فإنّه إذا أخذ في الإقامة فهو في الصلاة**»[5].

وقد استدلّ لوجوبها بالطائفتين الأخيرتين، أمّا تقريب الاستدلال بالأخيرة منهما فواضح حيث إنّها تدلّ على جزئيّة الإقامة للصلاة فتشملها أدلّة وجوبها.

---

١. فتح العزيز ٣: ١٤٥.

٢. راجع *الوسائل* ٥: ٣٨٤ ب ٥ و٦ من أبواب الأذان والإقامة.

٣. *الوسائل* ٥: ٣٩٦ ب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة ح ١٢.

٤. *الوسائل* ٥: ٤٠٣ ب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة ح ٩.

٥. *الوسائل* ٥: ٤٠٤ ب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة ح ١٢.

وأمّا الطائفة الأُولى منهما فبأن يقال: إنّ التعبير بالإجزاء وكون الإقامة أدنى ما تجزي دالّ على الوجوب بدعوى أنّ الإجزاء لا يستعمل إلّا في مقام امتثال الأمر الواجب. وفيه ما لا يخفى كما تقدّم في بحث الأذان.

ويرد على الاستدلال بما دلّ على جزئيّتها للصلاة بأنّها معارضة مع الأخبار الكثيرة الدالّة على أنّ الصلاة أوّلها التكبير وآخرها التسليم[1]، وهي أظهر في نفي جزئيّة الإقامة، فتحمل تلك الطائفة على إرادة تنزيل الإقامة منزلة الجزء في شدّة ارتباطها بالصلاة، ولو سُلِّم عدم معارضتها أيضاً فغاية ما يستفاد منها هو كونها جزءً، أمّا كونها جزءً واجباً فلا، لإمكان أن تكون من الأجزاء المستحبّة كالقنوت والاستعاذة.

وأمّا الاستدلال بالطائفة الثانية، فلما عرفت في مبحث الأذان من أنّ عنوان الإجزاء تابع للأمر الذي يسند إليه، ولا يدلّ بنفسه على كونه وجوباً، فلا دلالة في التعبير بالإجزاء على وجوبها.

فإن قلت: إجزاء الإقامة عن الأمر بها قطعيّ سواء كانت مع الأذان أو منفردة عنه، ولا معنى لإجزائها عن الأمر بالأذان لكونهما متبائنين، فإنّ امتثال كلّ أمر إنّما هو بإتيان متعلّقه وليست الإقامة من شرائط الأذان حتّى يرجع معنى الإجزاء هنا إلى عدم صحّة الأذان إلّا بالإقامة، فلابدّ أن يكون الإجزاء بالنسبة إلى الصلاة بمعنى أنّ الإتقان بالإقامة مجزفي ما هو الشرط للصلاة وإنّه لا تجزي الصلاة بلا إقامة مطلقاً، وكذا لا تجزي بلا أذان في موارد وردت في ما تقدّم من الطائفة الثانية.

قلت: لا ينحصر معنى الإجزاء فيما ذكرت، إذ يمكن أن يكون المراد هو الإجزاء عمّا هو حريم الصلاة ومقدّمتها المستحبّة، وذلك بتنزيل الأذان والإقامة بمنزلة حريم الصلاة الذي هو موجب للاستعداد للحضور بين يدي الله عزّوجلّ وهو أمر واحد

---

١. راجع *الوسائل* ٦: ٩ ب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح.

يحصل المرتبة العليا منه بالأذان والإقامة كليهما ويجزي عن حصوله الإقامة فقط إذا كان القوم مجتمعين متهيّئين للصلاة إلّا فيما ورد في الروايات كصلاة الغداة والمغرب، وكذا يسقط تأكّد استحباب تحصيل تلك المرتبة العليا في حال السفر كما تسقط فيها الإتيان بالركعتين الأخيرتين.

والحاصل أنّ ما وقع الإجزاء بالنسبة إليه أمر واحد يحصل تارة بالأذان والإقامة كليهما، وأُخرى بالإقامة فقط، فليس ذلك من باب إجزاء فعل عن الأمر المتعلّق بفعل آخر حتّى نلتجئ إلى الالتزام بكون الإجزاء هنا بالنسبة إلى الصلاة كما ذكرت.

ثمّ إنّ في الطائفة الثانية روايات وقع التعبير فيها بما يدلّ على اللزوم مثل المروي في *العلل*، وفيه: «**لابدّ في الفجر والمغرب من أذان وإقامة في الحضر والسفر - إلى أن قال - وتجزيك إقامة بغير أذان في الظهر والعصر والعشاء الآخرة، والأذان والإقامة في جميع الصلوات أفضل**»[1].

وما رواه الشيخ (قدّس سرّه) عن الصادق (عليه السلام) قال: «**تجزيك في الصلاة إقامة واحدة إلّا الغداة والمغرب**»[2].

وما رواه أيضاً عنه (عليه السلام) قال: «**لا تصلّ الغداة والمغرب إلّا بأذان وإقامة، ورخّص في سائر الصلوات بالإقامة، والأذان أفضل**»[3].

فقد يقال: بدلالة تلك الأخبار على وجوب الأذان والإقامة معاً في الغداة والمغرب؛ وذلك لدلالة كلمة «لابدّ» في الخبر الأوّل، والاستثناء في الثاني، والنهي في الثالث، كما هو أحد الأقوال في المسألة حيث نقل القول بوجوبهما في الغداة والمغرب عن جماعة.

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٨٦ ب ٦ من أبواب الأذان المغرب ح ٢.
٢. *الوسائل* ٥: ٣٨٧ ب ٦ من أبواب الأذان والمغرب ح ٤.
٣. *الوسائل* ٥: ٣٨٧ ب ٦ من أبواب الأذان والمغرب ح ٥.

لكنّه مردود بأنّ تلك الأخبار إنّما هي في مقام التفصيل بين المغرب والصبح وبين غيرهما بأهمّيّة الأذان فيهما دون سائر الصلوات من غير دلالة فيها على وجوبهما في الصبح والمغرب ووجوب الإقامة فقط في غيرهما، سيّما مع ذيل الخبر الأوّل من الحكم بأفضليّة الأذان والإقامة في جميع الصلوات.

وأمّا الخبر الثاني فالاستثناء فيه إنّما هو عن الإجزاء فيكون مفاده عدم إجزاء الإقامة في المغرب والصبح، لا عدم إجزاء صلاتهما بلا أذان - كما تقدّم بيانه - وإنّ عدم الإجزاء هنا لا يدلّ على الوجوب.

لكن الإنصاف ظهور الخبر الأخير في وجوبهما في الموردين، لورود النهي فيه عن الصلاة إلّا بأذان وإقامة، بل ظاهره اشتراط صحّة الصلاتين بهما على حذو سائر النواهي الواردة في باب الصلاة كالنهي عن الصلاة في الحرير أو غير المأكول، والنهي عن الصلاة إلّا مع الطهارة، فكما أنّ النهي في هذه الموارد غيريّ يستفاد منه المانعيّة أو الشرطيّة، فكذلك في هذا النهي الوارد في المقام.

فالصواب في الجواب عنه أنّه معارض بالنسبة إلى وجوب الأذان في المغرب بما هو أظهر منه الدالّ على عدم وجوب الأذان فيهما، وذلك مثل صحيح عمر بن يزيد، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الإقامة بغير أذان في المغرب؟ فقال: «ليس به بأس وما أُحبّ أن يعتاد»[1]، الدالّ على مرجوحيّة ترك الأذان والاهتمام بفعله، فيحمل النهي في ذلك الخبر على مرجوحيّة الترك، هذا بالنسبة إلى المغرب.

وأمّا في الصبح فيكفي في إثبات جواز تركه فيها ما دلّ على الرخصة في ترك الأذان مطلقاً الشامل للصبح أيضاً؛ فتأمّل.

مضافاً إلى أنّه بعد أن ثبت أنّ النهي في المغرب تنزيهيّ، والمفروض أنّ الوارد

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٨٧ ب ٦ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦.

في الخبر هو نهي واحد بصيغة واحدة وقد أُسند إلى الغداة والمغرب، فلا يمكن استفادة النهي التحريمي منه بالنسبة إلى الغداة أيضاً؛ هذا حكم الأذان.

وأمّا الإقامة فلا معارض لما دلّ على وجوبها في الغداة والمغرب، وقد تقدّم إمكان استفادة وجوبها في الجماعة مطلقاً ولو في غير الصبح والمغرب من موثّقة عمّار المتقدّمة، ولكن مع ذلك كلّه مخالفة المشهور مع كون تلك الأخبار بأيديهم موهنة للاستدلال بها على الوجوب، فالفتوى به لا تخلو من إشكال، كما أنّ ترك الإقامة أيضاً اعتماداً على فتواهم مشكل في غير موارد سقوطها.

وربما يستدلّ على استحبابها بروايتين من الروايات المتقدّمة:

إحداهما: ذيل رواية أبي بصير المعبّر فيه بقوله (عليه السلام): «فإنّه ينبغي أن تؤذّن وتقيم»[1]، بناء على ظهور «ينبغي» في الاستحباب.

الثانية: صحيحة صفوان وفيها: «والأذان والإقامة في جميع الصلوات أفضل»[2].

والجواب عن الأُولى أنّه لو سُلِّم ظهور «ينبغي» في عصرهم (عليهم السلام) في الاستحباب فلا يكفي ذلك في إثبات الاستحباب، إلّا بعد إثبات أظهريّته من ظهور ما تقدّم ممّا دلّ على الوجوب بحيث تطمئنّ النفس بحمل ما تقدّم على الاستحباب.

وأمّا عن خبر صفوان فبأنّه إنّما يثبت أفضليّة الأذان والإقامة مجتمعاً، لا أفضليّة كلّ واحد منهما بالنسبة إلى تركه.

وبالجملة لم يظهر لي وجه قاطع للحكم بترخيص ترك الإقامة وإن كان المختار عند الأُستاذ (دام بقاؤه) هو الاستحباب.

الموضع الثالث: هل يشترك الحكم بمشروعيّة الأذان والإقامة بين الرجال والنساء أو يختصّ بالرجال؟ وجهان:

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٨٧ ب ٦ من أبواب الأذان والإقامة ح ٧؛ وفيه: «ان تؤذن فيها وتقيم».

٢. *الوسائل* ٥: ٣٨٦ ب ٦ من أبواب الأذان والإقامة ح ٢.

أقواهما الأوّل؛ للإجماع المدّعى على مشروعيّتهما للنساء أيضاً، مضافاً إلى ما ورد من استحباب الأذان لهنّ كصحيح ابن سنان[1]، وفيه بعد السؤال عن المرأة تؤذّن للصلاة، قال: «حسن إن فعلت»، ويدلّ على مشروعيّة الإقامة لهنّ بطريق أولى.

وأمّا ما ورد من أنّه ليس عليهنّ أذان ولا إقامة ولا جمعة ولا جماعة فلا يدلّ على نفي المشروعيّة؛ ضرورة استحباب الجماعة لهنّ قطعاً.

وأمّا الجمعة فالمراد نفي تعيّنها عليهنّ؛ وذلك لأنّ الواجب في يوم الجمعة بحسب أصل التشريع هو الظهر أو الجمعة تخييراً بينهما، ولكن تتعيّن الجمعة عند انعقادها بالإمام (عليه السلام) أو المنصوب منه على الرجال ويبقى حكمها التخييري بالنسبة إلى النساء، ومِن ثمّ لو صلّتها المرأة كانت مسقطة عن الظهر لها، كما أنّ الأمر كذلك في العبيد والمسافر وكلّ من لا تجب عليه الجمعة، فليس المراد من نفي الجمعة نفي أصل مشروعيّتها لهنّ، فيكون الأمر كذلك في الأذان والإقامة أيضاً، هذا مضافاً إلى ما تقدّم من التصريح على استحباب الأذان لهنّ في الصحيح المتقدّم.

الموضع الرابع: إنّه لا إشكال في عدم ثبوت الأذان والإقامة في شيء من النوافل ولا في شيء من الفرائض غير اليوميّة، وعن المعتبر[2]، أنّه مذهب علماء الإسلام، كما لا إشكال في ثبوت مشروعيّتهما في اليوميّة في الجملة، إنّما الكلام في أنّهما ثابتان لها مطلقاً - أداء وقضاء - أو يختصّ الأذان بالأداء، فلا أذان في القضاء مطلقاً - واحداً كان أو متعدّداً - في أوّل وروده أو في البواقي، أو يستحبّ فيه مطلقاً، أو يفصل بين القضاء الواحد والمتعدّد فيقال: بثبوته في الواحد وفي أوّل الورود من المتعدّد وسقوطه في بقيّة الصلوات من الورود الواحد؟ أقوالٌ:

---

١. *التهذيب* ٢: ٥٨ ح ٢٠٢. *والوسائل* ٥: ٤٠٥ ب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة ح ١.
٢. *المعتبر* ٢: ١٣٥.

والذي يُنسَب إلى المشهور أو الأشهر هو عدم سقوطه في القضاء الواحد، وعن أوّل الورود المتعدّد، وسقوطه مع بقاء مشروعيّته في بقيّة الورود، فهذه الدعوى تنحلّ إلى أُمور:

الأوّل: ثبوت استحبابه في القضاء الواحد، وهذا ممّا لا إشكال فيه؛ لدلالة الأخبار على استحبابه في أوّل الورود من المتعدّد كما سيأتي.

الثاني: استحبابه في أوّل الورود في المتعدّد، والذي يدلّ عليه روايات، كصحيحة محمّد بن مسلم وصحيحة زرارة أو حسنته وغيرهما[1]، ولا معارض لها إلاّ مكاتبة موسى بن عيسى، قال: كتبت إليه: رجل يجب عليه إعادة الصلاة أيعيدها بأذان و إقامة؟ فكتب (عليه السلام): «يعيدها بإقامة»[2]، بدعوى عدم الفرق في الحكم بسقوط الأذان بين كون الفائتة واحدة أو متعدّدة بالنسبة إلى أوّل الورود.

ولا يخفى قصورها عن المعارضة مع تلك الأخبار:

أمّا أوّلاً: فمن جهة معارضتها مع رواية عمّار الساباطي، قال: سُئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن الرجل إذا أعاد الصلاة هل يعيد الأذان والإقامة؟ قال: «نعم»[3]. الدالّة على ثبوت استحباب الأذان.

وأمّا ثانياً: فلكونها كرواية عمّار أجنبيّة عن المقام من جهة ظهوركون السؤال فيهما

---

١ المراد من صحيحة ابن مسلم ما رواه الشيخ - قدّس سرّه - في الصحيح عنه، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل صلّى الصلوات وهو جنب اليوم واليومين والثلاثة ثمّ ذكر بعد ذلك؟ قال: «يتطهّر ويؤذّن ويقيم في أوّلهنّ ثمّ يصلّي ويقيم بعد ذلك في كلّ صلاة، فيصلّي بغير أذان حتّى يقضي صلواته». *الوسائل* ٨: ٢٥٤ ب ١ من أبواب قضاء الصلوات ح ٣.

وأمّا رواية زرارة فهي ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نسيت صلاة أو صلّيتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولاهنّ فأذّن لها واقم، ثمّ صلّها، ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكلّ صلاة». الحديث *الوسائل* ٥: ٤٤٦ ب ٣٧ من أبواب الأذان والإقامة ح ١. وأورده بتمامه في: ٢٩٠ ب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ١.

٢. *الوسائل* ٥: ٤٤٦ ب ٣٧ من أبواب الأذان والإقامة ح ٢.

٣. *الوسائل* ٨: ٢٧٠ ب ٨ من أبواب قضاء الصلوات ح ٢.

عن إعادة الأذان والإقامة من حيث وقوع الفصل بينهما وبين الصلاة المعادة بوقوع تلك الصلاة الفاسدة، فلا ربط لهما بما نحن فيه من استحباب الأذان لما يقضي من الفوائت التي لم يأت بها في وقتها أصلاً أو أتى به على فرض الإتيان بها فاسدة لم يكن محلاً للسؤال عن الاكتفاء بأذانها من جهة تخلّل الفصل الطويل بينه وبين الأذان بيوم أو أكثر.

وأمّا معارضتهما في نفسهما، فمندفعة بأنّ المكاتبة تدلّ على سقوط الأذان دون الإقامة من جهة كون الفصل بمقدار الصلاة الأُولى الفاسدة مضرّاً، ورواية عمّار لا تدلّ إلّا على جواز الأذان معه، ولا منافاة بين سقوطه رخصة مع بقاء استحبابه.

الثالث: سقوط الأذان في غير الفرض الأوّل من الورود، ولا إشكال فيه من حيث دلالة الأخبار المتقدّمة على سقوطه.

وتوهّم معارضتها مع ما تقدّم من رواية عمّار، مدفوعٌ بما تقدّم، مضافاً إلى ظهورها في وحدة الصلاة وكون المفروض في المقام هو صورة التعدّد.

والمراد بالرخصة في الترك في المقام هو تأدّي وظيفة حريم الصلاة بإتيان الإقامة وحدها - كما تقدّم بيانه - لا صرف الترخيص في الترك، إذ المستحبّ مرخّص في تركه مطلقاً كما أنّ المراد بعدم الرخصة في غير موارد سقوطها هو توقّف اداء وظيفة التهيّؤ للحضور بين يدي الله تعالى على الأذان والإقامة معاً.

الرابع: بقاء مشروعيّة الأذان في بقيّة الصلوات غير الفرض الأوّل من الورود مع ما عرفت من سقوطه فيها، فيكون المراد من السقوط هو الرخصة مع بقاء أصل المشروعيّة، واستدلّ له بالإطلاقات والعمومات:

منها: قوله (عليه السلام): «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت»[1]، بناء على إرادة المشابهة في الكيفيّة وإن كانت خارجة عن أفعال الصلاة وأجزائها كالطهارة ونحوها.

---

١. عوالي اللئالي ٢: ٥٤ ح ١٤٣. *التهذيب* ٣: ١٦٤ ح ١٤.

ومنها: موثّقة عمّار: «لا صلاة إلّا بأذان وإقامة»[١].

ومنها: قوله (عليه السلام) في رواية صفوان: «والإقامة في جميع الصلوات أفضل»[٢].

وغير ذلك ممّا يدلّ بعمومه أو بإطلاقه على مشاركة القضاء مع الأداء وثبوت استحبابه لكلّ صلاة.

واستدلّ أيضاً باستصحاب بقاء مشروعيّته بالنسبة إلى تلك الصلوات الفائتة الثابتة مشروعيّتها لها لو أتى بها أداء.

ويرد على الأوّل: أنّ العمومات مخصّصة والمطلقات مقيّدة بما يدلّ على سقوطه في غير الفرض الأوّل من الورود على وجه يظهر منه عدم المشروعيّة أصلاً، كصحيح ابن مسلم المتقدّم حيث قال (عليه السلام): «ثمّ يصلّي ويقيم بعد ذلك في كلّ صلاة بغير أذان»[٣]، فإنّ ظاهره عدم ثبوت الأذان إلّا في الفرض الأوّل من الورود.

ويرد على الاستصحاب بأنّ مرجعه إلى الاستصحاب التعليقي حيث إنّ مفاده - كما عرفت - يرجع إلى أنّ تلك الصلوات الفائتة كانت بحيث لو أتى بها في أوقاتها أداءً لكان الأذان لها مشروعاً، فمع خروج وقتها يشكّ في بقاء مشروعيّته لها، ولا يصحّ تقريب غير التعليقي؛ ضرورة عدم الحالة السابقة لمشروعيّة الأذان لتلك الفوائت حتّى يستصحب، والاستصحاب التعليقي ليس بحجّة على مختار الأُستاذ (دام بقاؤه)، مضافاً إلى عدم اتحاد موضوع القضيّة المتيقّنة مع موضوع القضيّة المشكوكة، لكون موضوع القضاء غير الأداء، هذا مع أنّه لا تصل النوبة إلى الاستصحاب مع وجود الدليل الاجتهادي وهو صحيح ابن مسلم المتقدّم.

---

١. *الوسائل* ٥: ٤٤٤ ب ٣٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٢.
٢. *الوسائل* ٥: ٣٨٦ ب ٦ من أبواب الأذان والإقامة ح ٢.
٣. تقدّم تخريجه في ص: ٥٩٠ في الحاشية.

ثمّ إنّ الحقّ كون البحث في ثبوت الأذان في غير أوّل الورود وعدمه من صغريات البحث عن السقوط في موارد الجمع، فيقع فيه ما وقع هناك من الكلام في كون السقوط لرخصة أو عزيمة، وسيأتي تحريره إن شاء الله تعالى.

الموضع الخامس: في بيان موارد سقوط الأذان:

فالأوّل: ما تقدّم في البحث السابق من سقوطه في غير أوّل الورود من القضاء المتعدّد.

الثاني: أذان صلاة العصر من يوم الجمعة وسقوطه هنا في الجملة ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه بحيث يعتدّ به، كما في *الجواهر*[1].

وإنّما الكلام في جهات:

الأُولى: في سقوطه عمّن جمع بين الفريضتين وقد أتى بالجمعة.

الثانية: في سقوطه ممّن جمع بينهما وقد أتى بالظهر.

الثالثة: في سقوطه عمّن فرّق بينهما سواء أتى بالجمعة أو بالظهر.

أمّا الأُولى: فالظاهر أنّ المتيقّن هو سقوطه في هذا المورد - أعني فيما أتى بالجمعة وأراد الجمع بينها وبين العصر - وذلك بعد استحباب الجمع بين الجمعة والعصر، وما يأتي من سقوطه في ما جمع بين الصلاتين مطلقاً، كما يأتي إن شاء الله تحقيق الكلام في أنّ السقوط فيه رخصة أو عزيمة.

وقد استدلّ لسقوطه في محلّ الكلام برواية حفص بن غياث عن الباقر (عليه السلام) حيث يقول (عليه السلام): «**الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة**»[2]، بناء على أن يكون المراد به هو أذان صلاة العصر باعتبار كونها ثالثة للصلوات من اليوم، فالأذان الأوّل أذان صلاة الصبح، والثاني أذان صلاة الجمعة، والثالث أذان صلاة العصر.

---

١. *الجواهر* ٩: ٤٧.

٢. *الوسائل* ٧: ٤٠٠ ب ٤٩ من أبواب صلاة الجمعة ح ١.

ولا يخفى ما فيه: فإنّ من المحتمل أن يكون المراد من الأذان الثالث هو ما أبدعه عثمان من الأذان بين الخطبة وصلاة الجمعه بعد أن كان المؤذّن يؤذّن أوّلاً للإعلام، وثانياً أذان الصلاة قبل الخطبتين، وقد يعبّر في بعض الأخبار عن الأذان الثالث الوارد في خبر حفص بالأذان الثاني، ووجهه هو إسقاط أذان الإعلام وجعله ثانياً بالنسبة إلى الأذان الصلاتي.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من الاحتمال أقرب ممّا ذكر في الاستدلال لوجهين:

الأوّل: من جهة ورود التعبير عنه في بعض الأخبار بالأذان الثاني - كما عرفت - وهو لا يناسب مع حمله على أذان صلاة العصر مع أنّ الظاهر وحدة الأذان المحكوم عليه بالبدعة، وإن عبّر عنه تارة بالثاني وأُخرى بالثالث، لا أنّهما أذانان كلّ واحد منهما بدعة[1].

الثاني: إطلاق البدعة عليه؛ لأنّ البدعة عبارة عن التشريع المحقّق، فالفرق بينها وبين التشريع إنّما هو بالعموم والخصوص المطلق، فالتشريع عبارة عن إدخال ما ليس من الدين في الدين سواء فعله أحد أو لم يفعله. والبدعة عبارة عن فعل ذلك الصادر من أحد كصلاة التراويح التي ابتدعها الثاني، فإذا وصف الأذان الثالث بكونه بدعة فحصول هذا الوصف له متوقّف على أن يكون ذلك - أعني جعله وأمر الناس به - صادراً من أحد، وهذا المعنى ينطبق على ما ذكرنا من الاحتمال دون ما ذكر في الاستدلال من كون المراد منه أذان صلاة العصر؛ إذ الأمر به لم يصدر من أحد حتّى يصحّ إطلاق البدعة عليه، بخلاف ذلك الاحتمال حيث عرفت إنّه من بدع

---

١ لا يخفى أنّه يمكن أن يكون الأذان الثاني والثالث عبارة عن أذان صلاة العصر، لأنّه ثالث للأذان الإعلامي للظهر أو الجمعة والأذان الصلاتي لها، وهو بعينه ثان للأذان الصلاتي للظهر أو الجمعة أيضاً؛ فالوجه الأوّل لا ينهض لإثبات كون المراد من الأذان الثالث أو الثاني هو الأذان لصلاة الجمعة بعد الخطبة وقبل الصلاة. وأمّا الوجه الثاني فلا بأس به لو ثبت لغة وشرعاً اختصاص إطلاق البدعة بالتفسير المذكور، كما لا يبعد ذلك.

عثمان، فالاستدلال بخبر حفص غير تامّ، والعمدة ما ذكرنا من كونه من صغريات السقوط في مطلق الجمع بين الصلاتين.

ومن هذا ظهر الكلام في **الجهة الثانية**: وهي البحث عن سقوط أذان العصر ممّن جمع بين الصلاتين يوم الجمعة مع كونه آتياً بصلاة الظهر، إذ هذا أيضاً من مصاديق مطلق الجمع بين الصلاتين، وسيأتي بيان سقوط الأذان فيه.

كما أنّك عرفت ممّا ذكرنا حكم **الجهة الثالثة** التي كانت في البحث عن حكم أذان العصر لمن فرّق بين الصلاتين وأنّه لا وجه لسقوطه؛ لعموم ما دلّ على ثبوت الأذان لكلّ صلاة وعدم ما يدلّ على سقوطه في عصر يوم الجمعة بقول مطلق حتّى في هذا المورد.

بحثٌ وتحقيق [حول السقوط]

هل السقوط في موارد الجمع رخصة أو عزيمة؟

فعن المشهور الوجه الأوّل، بل قالوا: بكون الإتيان بالأذان في غير أوّل الورود في قضاء الصلوات أفضل من تركه.

وتحقيق القول يتوقّف على تقديم أُمور:

الأوّل: إنّ الرخصة في ترك المستحبّ تطلق على معانٍ:

أحدها: بمعنى أنّ ترك المستحبّ جائز، فتركه مرخّص فيه من هذه الجهة.

الثاني: تركه لحصول مرتبة من الوظيفة بفعل غير هذا المستحبّ أو بفعله نفسه في غير ذلك المورد، كما في الترخيص في ترك الأذان في غير الغداة والمغرب؛ كما يدلّ عليه قوله (عليه السلام): «أدنى ما يجزي من الأذان أن يفتتح الليل بأذان و إقامة، ويفتتح النهار بأذان وإقامة، ويجزيك في سائر الصلوات إقامة بغير أذان»[1]، فإنّ الظاهر من التعبير بأدنى الأجزاء هو كونه مجزئاً في حصول ما هو الوظيفة.

---

١. *الوسائل* ٥: ٣٨٦ ب ٦ من أبواب الأذان والإقامة ح ١.

الثالث: بمعنى سقوطه، وتصوير الرخصة بهذا المعنى في غاية الإشكال، وما يمكن أن يقال في تصويره أُمور:

الأوّل: أن يكون بمعنى الكراهة في العبادة.

وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان المراد من كراهيّة العبادة فيما لا بدل لها، فنقول: إجمال القول فيها هو طروّ خصوصيّة للعبادة بعد الفراغ عن كونها عبادة موجبة لنقص فيها مع بقاء رجحانها الموجب لعباديّتها وذلك كصوم يوم عاشوراء، والتنفّل في الأوقات المخصوصة، فإنّ خصوصيّة التشبّه بأعداء آل محمّد (عليهم السلام) في الأوّل وبعبدة الشمس في الثاني قد صارت منشأ لنقص فيهما مع بقائهما على ما هما عليه من العباديّة، وإنّما قلنا بطروّها للعبادة بعد الفراغ عن العباديّة، لئلّا يوجب المزاحمة مع عباديّتها، إذ لو كان الطريان على الذات بعنوانها، لا بما هي عبادة لصارت مرجوحة، فيستحيل حينئذٍ رجحانها لامتناع اجتماع المتضادّين من حيثيّتين تعليليّتين، الذي أظهر مصاديقه ذلك، هذا خلاصة ما يمكن أن يقال في كراهيّة العبادة التي لا بدل لها، فيقال - في المقام أيضاً -: بطروّ خصوصيّة للأذان في موارد الجمع موجبة لنقصانه مع بقاء رجحانه.

ويرد عليه بعدم العلم بتلك الخصوصيّة في المقام، إذ ليس كلّما يحتمل أن يكون موجباً لذلك منشأ للجزم بنقصانه ما لم يدلّ دليل قطعيّ عليه.

الثاني: أن يقال: بمنع استفادة عدم المشروعيّة من الأخبار الدالّة على سقوطه؛ لأنّ أقصى ما يدلّ عليه هو عدم صدور الأذان من النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أو منهم (عليهم السلام) في تلك الموارد، وهذا لا يدلّ على عدم المشروعيّة، فلعلّه كان تركاً للمستحبّ إعلاماً بأنّه مستحبّ.

ويرد عليه انّ الأخبار مختلفة؛ ففي بعضها ما يدلّ على السقوط وعدم المشروعيّة

وهو كلّ مورد دلّ على النهي عن الأذان كما في الفوائت بالنسبة إلى غير أوّل الورود، وفي الجمع بين ظهري عرفة وعشائي ليلة المزدلفة، وفي بعض موارده تدلّ على عدم فعل النبي (صلّى الله عليه وآله)، وهذا أيضاً ظاهر في نفي المشروعيّة؛ ضرورة بُعد حمله على بيان الترخيص في ترك المستحبّ، إذ هو يحصل بالبيان القولي؛ فتأمّل.

الثالث: أن يقال: بوضوح أنّ الأصل فيما شكّ في كون السقوط رخصة أو عزيمة هو كونه عزيمة، إلّا ما ثبت بالدليل كونه رخصة فلابدّ من تتبّع الموارد، فكلّ مورد ثبت جواز فعله بدليل أو إجماع ونحوه فنلتزم به، وكلّ مورد لم يثبت جوازه فيه نلتزم بكونه عزيمة، ونقول فيما ثبت كونه رخصة أنّ معناها ارتفاع مرتبة من الرجحان مع بقاء درجات أُخر كافية في عباديّته، وهذا الوجه هو المعتمد.

والفرق بينه وبين الوجهين السابقين أنّ الغرض من الأوّل إثبات كون السقوط رخصة بمقتضى صرف الإطلاقات الدالّة على الثبوت، والغرض من الثاني التشكيك في مخصّصيّة الأخبار الدالّة على السقوط فيتمسّك حينئذٍ بالإطلاقات، والغرض من الوجه الثالث هو تقييد تلك المقيّدات بما دلّ على جواز الأذان في المورد الذي قام الدليل على جوازه فيه، بمعنى انّ هاهنا أدلّة ثلاثة:

أحدها: الإطلاقات الدالّة على استحباب الأذان الدالّة بإطلاقها على استحبابه في مورد الجمع.

وثانيها: المقيّدات الدالّة على سقوطه في موارد السقوط، ولا يخفى أنّ مقتضى الأُولى لولا تقييدها بالثانية هو استحباب الأذان في موارد السقوط، ومقتضى الثانية سقوطها وعدم مشروعيّتها في موارد السقوط.

وثالثها: المقيّدات للطائفة الثانية الدالّة على ثبوت المشروعيّة فيما تدلّ على ثبوتها، فبتلك المقيّدات يرفع اليد عن إطلاق الطائفة الثانية الدالّة على السقوط

وعدم المشروعيّة، وتصير نتيجة ذلك هو الحكم ببقاء مرتبة من الرجحان مقتضية لكونه عبادة.

فتحصّل أنّ الأصل الأوّلي يقتضي كون السقوط عزيمة، إلّا إذا دلّ الدليل على كونه رخصة[1].

هذا غاية ما يمكن أن يقال في معنى كون السقوط رخصة، وأمّا تعيين موارد قيام الدليل على ذلك فسيأتي إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل.

الأمر الثاني: من الأُمور التي ينبغي تمهيدها في هذا البحث، أنّ المراد من الجمع بين الصلاتين ماذا؟ فنقول: إنّ الجمع كالتفريق هنا يحتمل وجوهاً:

الأوّل: أن يكون المراد بالتفريق بين الصلاتين إيقاع كلّ صلاة في وقت فضيلتها، فعلى هذا فلو وقع صلاة الظهر في آخر وقت فضيلتها، وصلاة العصر في أوّل وقت فضيلتها فلا جمع ولو لم يفصل بينهما بزمان لوقوع كلّ منهما في وقت فضيلته.

ويظهر من ذلك المراد من الجمع وأنّه عبارة عن إتيان الصلاتين في وقت فضيلة واحدة منهما سواء فرّق بينهما بالزمان أو صلّاهما من غير تراخي، وهذا الوجه

---

١ لكن الإنصاف أنّ الوجه الثالث عين الالتزام بما منعه من كون المقام من قبيل النهي في العبادة فيما لا بدل له؛ ضرورة أنّ مورد العبادة المكروهة فيما لا بدل له أيضاً إنّما يلتزم بالكراهة بالمعنى الذي تقدّم بعد ورود الدليل على كون النهي تنزيهيّاً لا تحريميّاً، فإذا ورد نهي عن عبادة ولم يقم دليل من إجماع ونحوه على كونه تحريميّاً، فلابدّ من الحكم بعدم مشروعيّة تلك العبادة، كالنهي عن الصلاة في أيّام الحيض، والنهي عن صوم العيدين، ولا يبقى للعبادة حينئذٍ رجحان بمقدار يمكن بقائها على وصف العباديّة، فبقاء المشروعيّة والرجحان بعد ورود النهي موقوف على ورود الدليل على كون النهي تنزيهيّاً، وهذا بعينه هو مفاد الوجه الثالث الذي مرجعه إلى لزوم قيام الدليل على مشروعيّة الأذان بعد الدليل على سقوطه.

نعم، لو كان مرجع الوجه الأوّل إلى كون المقام من قبيل الكراهة في العبادة قياساً من دون لزوم قيام الدليل على ذلك، لصحّ المنع بما ذكر من لزوم قيام الدليل على كون السقوط رخصة.

والحاصل أنّ المقام من العبادة المكروهة كفرسَي الرهان في عدم إمكان الالتزام ببقاء الرجحان إلّا بدليل خارج.

هو الظاهر من المحقّق[1] (قدّس سرّه) في جوابه عن تلميذه جمال الدين الشامي حين سأل عنه أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) إن كان يجمع بين الصلاتين، فلا حاجة إلى الأذان الثاني، إذ هو للإعلام، وإن كان يفرّق فلم جعلتم الجمع أفضل؟ فأجاب المحقّق (قدّس سرّه) بأنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) كان يجمع تارة ويفرّق أُخرى، وإنّما استحببنا الجمع في الوقت الواحد إذا أتى بالنوافل والفرضين فيه؛ لأنّه مبادرة إلى تفريغ الذمّة، انتهى موضع الحاجة من كلامه، وهو صريح في أنّ الجمع إنّما هو بإتيان الفرضين في وقت واحد ولو فصّل بينهما بالنافلة.

الثاني: أن يكون المراد من الجمع والتفريق معناهما العرفي، فالتفريق عبارة عن الفصل بين الصلاتين بما يعدّ معه تفريقاً عند العرف سواء أوقعهما في وقت واحد أولا، وسواء كان الفصل بينهما بالنافلة أوبغيرها، والجمع عبارة عن ما يقابله، ولا خفاء في اختلاف مصاديقهما، فإنّه ربما يكون الفصل بمقدار لا يقطع عند العرف بكونه محقّقاً للتفريق.

الثالث: أن يكون المراد من الجمع عدم الفصل بينهما بالنافلة، سواء وقعتا في وقتهما أو وقعتا في وقت واحد فيكون المراد من التفريق ما يقابله.

وهل المعتبر حينئذٍ في التفريق هو الفصل بنفس النافلة بحيث لو حصل الفصل بمقدارها لم يكن تفريقاً أو يكفي الفصل بمقدار أدائها؟ وجهان.

إذا ظهر ذلك فنقول: هل المعتبر في تحقّق التفريق هو المعنى الأوّل أو الثاني أو الثالث على كلا احتماليه؟ وجوهٌ:

وتحقيق الكلام يتوقّف على تمهيد مقدّمة وهي أنّه قد تقرّر في بحث الوقت أنّ الجمع والتفريق يختلف حكمهما بحسب الموارد، فقد يكون الجمع أفضل، وقد يكون التفريق أفضل، وقد يكونان متساويين في الفضيلة، وموارد أفضليّة الجمع ثلاثة:

---

١. لاحظ *التذكرة* ٣: ٩٥ وكذا المنتهى ٤: ٦١٤ ولم نعثر على سؤال التلميذ، ولعلّه ذكره في بعض الحواشي، كما لاحظنا في مظانه من *الجواهر* و *مفتاح الكرامة* لم نعثر على نقله عنه

الأوّل: عصر يوم الجمعة، فإنّ الجمع بينها وبين الفريضة الأُولى أفضل سواء كانت هي الجمعة أو الظهر.

الثاني: الظهر والعصر يوم عرفة.

الثالث: المغرب والعشاء ليلة المزدلفة.

وفي غير هذه الموارد فالتفريق أفضل.

وأمّا تساوي الجمع والتفريق في الفضيلة فهو في قضاء الفوائت، فإنّه وإن استحبّ التعجيل في قضائها أو يجب على اختلاف في ذلك، إلّا أنّ ذلك غير عنوان الجمع وإن كان قد يلازمه.

وبعد ما ظهر لك ذلك فنقول: إنّ الكلام يقع في مواضع ثلاثة:

الأوّل: فيما يستحبّ فيه الجمع، والمراد بالجمع الذي هو موضوع الاستحباب هو المعنى الأوّل من المعاني الثلاثة المتقدّمة أعني الجمع بين الفرضين في وقت واحد سواء تحقّق الجمع العرفي أم لا، وسواء حصل بينهما الفصل بالنافلة أو بمقدارها أم لا، وإن كان يختلف وقت الجمع في موارد استحبابه، ففي عصريّ الجمعة وعرفة يكون الاستحباب بتقديم العصر عن وقت فضيلتها في سائر الأيّام وإتيانها في وقت فضيلة الظهر، أمّا في الجمعة فبملاك سقوط نافلة الظهرين فيها فيكون وقت صلاة الظهر والجمعة أوّل الزوال، فإذا صلّى الظهر في أوّل الزوال والمفروض عدم النافلة للعصر أيضاً، فيقع صلاة العصر حينئذٍ في وقت صلاة الظهر في سائر الأيّام، بل في وقت نافلتها حيث إنّ الظهر في سائر الأيّام تؤخّر عن الزوال بمقدار ثمان ركعات نافلتها، وفي يوم الجمعة لمكان سقوط النافلة تقطع في أوّل وقت نافلتها، فتقع العصر في وقت الأربعة الأخيرة من وقت نافلة الظهر، وهذا هو الجمع المستحبّ يوم الجمعة، لا تأخير الظهر إلى وقت فضيلة العصر في سائر الأيّام.

وهكذا الحكم في يوم عرفة، ولكن العلّة في الجمع فيه هو الاهتمام بالاشتغال بالدعاء.

وأمّا ليلة المزدلفة فيكون الأمر بالعكس حيث إنّه يستحبّ تأخير المغرب إلى وقت العشاء والجمع بينهما في المشعر.

وبعد ما اتضح لك معنى الجمع في موارد استحبابه، فاعلم أنّ معنى التفريق في موارد استحبابه أيضاً ذلك بمعنى إتيان كلّ من الفرضين في وقت فضيلته سواء أتى بالنافلة بينهما أم لا، فلا يتحقّق التفريق المستحبّ بمجرّد إتيان النافلة، وما يستفاد من الروايات في حكم الأذان لو جمع بينهما بجمع غير مستحبّ هو كون سقوطه رخصة لا عزيمة كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

الأمر الثالث: إنّه بعد ما تبيّن في الأمر الأوّل معنى الرخصة والعزيمة، وفي الأمر الثاني معنى الجمع والتفريق، فلابدّ من التكلّم في كلّ مورد من موارد الجمع حتّى يظهر حكمه من حيث كون السقوط رخصة أو عزيمة، فنقول: هنا مسائل:

الأُولى: في حكم الأذان لعصر يوم عرفة، وقد تقدّمت الإشارة إلى صور هذه المسألة، فالأولى أن يجمع بين الظهر والعصر بلا تخلّل النافلة بينهما، وحكم الأذان في هذه الصورة هو سقوطه عزيمة لا رخصة؛ وذلك لما يدلّ على النهي عن الأذان الكاشف عن عدم مشروعيّته، كصحيحة ابن سنان عن الصادق (عليه السلام): «**السنّة في الأذان يوم عرفة أن يؤذّن ويقيم الظهر، ثمّ يصلّي، ثمّ يقوم فيقيم للعصر بغير أذان، وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة**»[1].

الثانية: أن يجمع بينهما مع تخلّل النافلة، وحكم الأذان حينئذٍ هو سقوطه رخصة لا عزيمة؛ وذلك لخبر زريق[2] الوارد في الجمع بين الظهرين كذلك في يوم الجمعة، وفيه: إنّه - يعني الصادق (عليه السلام) - ربما كان يصلّي يوم الجمعة ستّ ركعات إذا ارتفع النهار، وبعد ذلك ستّ ركعات أُخر، وكان إذا ركدت الشمس في السماء قبل

---

١. *الوسائل* ٥ : ٥٤٤ ب ٦٣ من أبواب الأذان و الإقامة ح ١.

٢. *أمالي* الطوسي ٢ : ٣٦. *الوسائل* ٧ : ٣٢٨ ب ١٣ من أبواب صلاة الجمعة و آدابها ح ٤.

الزوال أذّن وصلّى ركعتين، فما يفرغ إلّا مع الزوال ثمّ يقيم للصلاة ويصلّي الظهر ويصلّي بعد الظهر أربع ركعات ثمّ يؤذّن ويصلّي ركعتين، ثمّ يقيم ويصلّي العصر، فإنّه (عليه السلام) مع جمعه بين الفرضين بمعنى إتيان العصر في وقت الظهر- أذّن (عليه السلام) لصلاة العصر بعد الفصل بينها وبين الظهر بأربع ركعات من نوافل الجمعة، فيدلّ على استحباب الأذان في صورة الجمع مع الفصل بينهما بثماني ركعات، وهي تمام النافلة بطريق أولى.

الثالثة: أن لا يجمع بينهما، بل يأتي بكلّ من الصلاتين في وقتها، ولا يسقط الأذان في هذه الصورة أصلاً.

الرابعة: أن يجمع بينهما على غير الوجه المستحبّ، كأن يؤخّر الظهر إلى وقت العصر، وفي هذه الصورة يسقط الأذان رخصة لا عزيمة، وسيأتي وجهه.

المسألة الثانية: في حكم أذان عشاء ليلة المزدلفة وفيها أيضاً أربع صُوَر:

الصورة الأُولى: أن يجمع بينها وبين المغرب بلا تخلّل النافلة، وحكمها سقوط الأذان فيها عزيمة؛ وذلك لما تقدّم في ذيل صحيحة ابن سنان من قوله (عليه السلام): «**وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة**»[1].

وصحيحة منصور بن حازم عن الصادق (عليه السلام) قال: «**صلاة المغرب والعشاء بجمع**[2] **بأذان وإقامتين، ولا تصلّ بينهما شيئاً**». وقال: «**هكذا صلّى رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)**»[3].

وفي معناهما أخبار أُخر[4].

وحكم بقيّة الصور حكم الصور المتقدّمة في المسألة السابقة.

---

١. *الوسائل* ٥: ٤٤٥ ب ٣٦ من أبواب الأذان والإقامة ح ١.

٢. جمع: من أسامي المشعر الحرام.

٣. *الوسائل* ٤: ٢٢٥ ب ٣٤ من أبواب المواقيت ح ١.

٤. راجع *الوسائل* ٥: ٤٤٥ ب ٣٦ من أبواب الإذان والإقامة ح ٣. و*المستدرك* ٤: ٥٠ ب ٢٨ من أبواب الأذان والإقامة.

ولا يخفى بأنّ مشروعيّة الأذان في الصورة الثانية من المسألتين مختصّة بما إذا تخلّل خصوص فعل النافلة، ولا يكفي تخلّل مقدار النافلة ولو لم يأت بها واشتغل بغيرها من التعقيب ونحوه؛ وذلك لعدم استفادة المشروعيّة ممّا تقدّم من خبر زرارة إلّا في صورة الإتيان بالنافلة بعد ثبوت أصل السقوط.

وممّا ذكرنا في حكم الصورتين الأوليين من المسألتين يظهر ما في كلام الشهيد[1] (قدّس سرّه) من الحكم بالكراهة حيث إنّ المستفاد من الدليل فيهما عدم المشروعيّة أو عدم الدليل على المشروعيّة، وليس الدليل على عدمها أو عدم الدليل عليها دليلاً على الكراهة، ولا يمكن حملها على الكراهة في العبادة، لأنّ الحمل عليها إنّما هو بعد ورود نهي عن العبادة مع قيام دليل على جوازها مع النهي، وليس في لسان تلك الأدلّة إلّا نفي الأذان في الصورتين، لا النهي عنه حتّى يلتزم بحمله على الكراهة، مع قيام الدليل على عدم بقائه على ظاهره من الحرمة، وقد تقدّم أنّ في مورد كراهة العبادة لابدّ من الالتزام بكون النهي متعلّقاً بالعبادة بعد الفراغ عن عباديّتها، لا بما هي هي؛ ضرورة لزوم اجتماع الأمر والنهي لو كان كذلك كما أوضحناه، وهذا المعنى أيضاً ليس ممّا يستفاد من أدلّة سقوطه في الصورتين، ولو فرض كونها بصورة النهي.

وخلاصة القول أنّ الحمل على الكراهة والقول بها يحتاج إلى دليل منتف في الصورتين.

المسألة الثالثة: في حكم أذان عصر يوم الجمعة، ولا إشكال في استحباب الجمع بين الفرضين في يوم الجمعة سواء أتى بالجمعة أو بالظهر؛ وذلك لتكاثر الأخبار على أنّ وقت صلاة العصر في يوم الجمعة وقت الظهر في سائر الأيّام، والكلام في هذه المسألة أيضاً في صُوَر:

الأُولى: أن يجمع بين الفرضين بالجمع المستحبّ مع عدم الفصل بينهما

---

١. *الذكرى* ٣: ٢٣٢.

بالنافلة، ولا إشكال في سقوط الأذان في هذه الصورة، للإجماع المدّعى في غير واحد من العبائر.

وقال في مفتاح الكرامة[١]: إنّه لم يخالف فيه أحد من المتقدّمين والمتأخّرين، ولما يدلّ على سقوطه في موارد الجمع مطلقاً ولو لم يكن جمعاً استحبابيّاً.

إنّما الإشكال في كونه عزيمة أو رخصة، والذي قوّاه الأُستاد (دام بقاؤه) هو العزيمة وهو مختار جماعة منهم صاحب *الجواهر*[٢] (قدّس سرّه)، واستدلّ (دامت إفاداته) لمختاره بما يدلّ على السقوط في مورد الجمع المستحبّ مع عدم ما يدلّ على مشروعيّته في ذلك المورد، فيكون حكم هذه الصورة كالصورة الأُولى من المسألتين المتقدّمتين.

هذا، مضافاً إلى أنّه يدلّ على السقوط في الصور الثلاث في المسائل الثلاث، ما روي عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سمعته (عليه السلام) يقول: «إذا جمع بين صلاتين فلا تطوّع بينهما»[٣].

وما روي أيضاً قال: سمعت أبا الحسن (عليه السلام) يقول: «الجمع بين الصلاتين إذا لم يكن بينهما تطوّع، فإذا كان بينهما تطوّع فلا جمع»[٤].

فإنّهما - بعد ما عرفت ممّا تقدّم من تحقّق الجمع بإتيان الصلاتين في وقت واحد ولو مع تخلّل النافلة بينهما - لا بد أن يحمل نفي الجمع مع التطوّع على نفي حكمه - أعني عزيمة سقوط الأذان -.

أقول: وفيما أفاده إشكال حيث لم يدلّ دليل مطلق على سقوط الأذان في مورد الجمع المستحبّ حتّى يتمسّك بإطلاقه على نفي المشروعيّة، ولم يرد دليل خاصّ على سقوط الأذان في عصر الجمعة التي هي إحدى موارد الجمع المستحبّ،

---

١. مفتاح الكرامة ٦: ٣٨٦.

٢. *الجواهر* ٩: ٥٨.

٣. *الوسائل* ٢٢٤ ب ٣٣ من أبواب المواقيت ح ٢، وفيه: «إذا جمعت».

٤. *الوسائل* ٤: ٢٢٤ ب ٣٣ من أبواب المواقيت ح ٣.

وإنّما الدليل على سقوطه هو الإجماع والأخبار الدالّة على سقوطه في مطلق الجمع. أمّا الإجماع فالمسلّم منه لو ثبت إنّما هو بالنسبة إلى أصل السقوط.

وأمّا كونه عزيمة فلا إجماع عليه، لكون المسألة خلافيّة، والمنقول عن جماعة كالشيخ في *المبسوط*[١]، والشهيد في *الذكرى*[٢]، والعلّامة في جملة[٣] من كتبه هو عدم التحريم حتّى أنّ المحكي عن *الدروس* أنّه: «بالغ من قال بالتحريم»[٤].

وأمّا الأخبار الدالّة على السقوط في مطلق الجمع، فسيأتي عدم دلالتها على نفي المشروعيّة في مبحث ما يستحبّ فيه التفريق.

الصورة الثانية: أن يجمع بين العصرويين الجمعة بالجمع المستحبّ مع تخلّل النافلة بينهما، ولا يخفى عدم الإشكال في أصل السقوط؛ وذلك لما تقدّم من الأخبار الدالّة على سقوطه في مطلق الجمع، وخبر أبان الدالّ على أذان الصادق (عليه السلام) للعشاء ليلة المزدلفة مع إتيانه (عليه السلام) بالنافلة[٥].

وأمّا كون السقوط هنا عزيمة أو رخصة، فالأقوى هو الثاني؛ لما تقدّم من جواز الأذان مع تخلّل النافلة كخبر زريق[٦] ونحوه.

الصورة الثالثة: أن يجمع بين الظهر والعصر بالجمع المستحبّ مع عدم الفصل بينهما بالنافلة، ومختار الأُستاد (دام بقاؤه) هنا أيضاً هو السقوط عزيمة، وتردّد في *الجواهر*[٧] في كونه عزيمة أو رخصة. والذي يختلج بالبال عدم العزيمة، حيث

---

١. *المبسوط* ١: ١٥١.

٢. *الذكرى* ٣: ٢٣٢.

٣. *النهاية* ٢: ٥٤.

٤. *الدروس* ١: ١٦٥.

٥. *الوسائل* ٤: ٢٢٤ ب ٣٣ من أبواب المواقيت ح ١. وفيه: «ثمّ اقام فصلّى العشاء الآخرة» وليس فيه أذان.

٦. تقدّم تخريجه في ص: ٦٠٢.

٧. *الجواهر* ٩: ٥١.

إنّا لو قلنا: في الصورة الأُولى بالرخصة، فالقول بها في هذه الصورة بطريق أولى، لتحقّق الإجماع في الصورة الأُولى على أصل السقوط دون هذه الصورة، لنقل القول بعدم السقوط عن جماعة من القدماء والمتأخّرين كالمفيد[١] والحلّي[٢] وابن البرّاج[٣] والشهيد[٤] والأردبيلي[٥] وصاحب *المدارك*[٦]، وكذا عن *الكفاية*[٧] *والمفاتيح*[٨]، لكن السقوط فيها رخصة ممّا لا ينبغي الإشكال فيه؛ لدلالة ما دلّ على السقوط في مطلق الجمع.

الصورة الرابعة: هي الصورة السابقة مع تخلّل النافلة، والحكم فيها أظهر، لثبوت أصل السقوط بما دلّ على السقوط في موارد الجمع المطلق، وكونه رخصة لخبر زريق المتقدّم من إتيان الصادق (عليه السلام) به بعد إتيانه بأربع ركعات من نافلة الجمعة بين الظهر والعصر.

الصورة الخامسة: أن يأتي بالفرض الأوّل ظهراً أو جمعة في وقته ويؤخّر العصر إلى وقتها في سائر الأيّام، وهذا التفريق وإن لم يكن مستحبّاً في يوم الجمعة، إلّا أنّ الظاهر عدم سقوط الأذان معه، لعدم الدليل على السقوط، فحكمه حكم التفريق في سائر الأيّام، لإطلاق ما دلّ على استحباب الأذان لكلّ صلاة.

الصورة السادسة: ان يجمع بين الظهرين على غير الوجه المستحبّ كالإتيان بهما في وقت العصر، وحكمها يأتي في حكم مطلق الجمع.

---

١. *المقنعة*: ١٦٢.
٢. *الجامع للشرايع*: ٧١.
٣. *المهذّب* ١: ١٠٢.
٤. *الذكرى* ٣: ٢٣٢.
٥. *مجمع الفائدة والبرهان* ٢: ١٦٤. وهو عكس ما أفاده الماتن.
٦. *المدارك* ٣: ٢٦٤.
٧. *الكفاية*: ١٧ السطر ١٠.
٨. *المفاتيح* ٣: ٢٦٤.

هذا تمام الكلام فيما يستحبّ فيه الجمع.

أمّا ما يستحبّ فيه التفريق فإذا جمع بين الفرضين فيه فلا إشكال في أصل السقوط؛ لدلالة الأخبار المتكاثرة على عدم إتيان النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) والأئمّة (عليهم السلام) به فيما إذا جمعوا بين الصلاتين، لعذر كالليلة الباردة التي تمطر السماء فيها أو غير ذلك، وقد وقع التصريح في بعض تلك الأخبار بأنّ الجمع لم يكن لعذر ولا علّة، فأصل سقوط الأذان حينئذٍ ممّا لا إشكال فيه.

وأمّا إنّه رخصة أو عزيمة فوجهان:

واستدلّ للأوّل تارة بالإجماع المنقول في مجمع البرهان[1] على عدم التحريم، وأنّه قد اعترف الشهيد الثاني في الروض[2] بعدم القائل بالتحريم.

وأُخرى باستبعاد كون السقوط عزيمة مع كونه من توابع الجمع الذي قد رخّص فيه من غير استحباب. والظاهر كون الجمع بما يتبعه من ترك الأذان مرخّصاً فيه.

ولا يخفى ما في الدليلين من الضعف، والمسألة لا تخلو من الإشكال، لعدم التجرّي على الفتوى بخلاف الإجماع المدّعى، وعدم دليل على تخصيص ما دلّ على مشروعيّة الأذان في كلّ صلاة، والاحتياط فيها حسن، هذا مع عدم التخلّل بالنافلة. وأمّا معه فالأقوى كون السقوط رخصة كما قوّيناه فيما يستحبّ فيه الجمع، فهنا أولى، ولا أقلّ من اشتراكه مع ما سبق من بقاء إطلاق ما دلّ على أصل مشروعيّة الأذان من غير مخصّص ولا مقيّد.

وأمّا فيما يتساوى الجمع والتفريق كالفوائت المتعدّدة فقد تقدّم حكم الأذان في الفرض الأوّل من الورود، وأمّا في غيره فمقتضى الأخبار الواردة فيها هو السقوط

---

١. *مجمع الفائدة والبرهان* ٣: ١٦٦.

٢. *روض الجنان*: ٢٤٠.

عزيمة، فلو ثبت إجماع على كونه رخصة فهو، وإلّا فنفس كون الجمع غير مستحبّ كالتفريق غير دالّ على الرخصة، إذ لم يدلّ دليل على كون السقوط رخصة في غير مورد استحباب الجمع، كما أنّنا لم نجد دليلاً على كونه عزيمة في موارد استحبابه بنحو العموم حتّى فيما إذا لم يأت بالنافلة كما تقدّم.

لكن المشهور - كما قيل - على استحباب الأذان في بقيّة الصلوات غير أوّل الورود من الفوائت، بل على أنّه أفضل من تركه، فالاحتياط في تركه أو الإتيان به رجاء.

فتلخّص من جميع ما تقدّم أنّ المسلّم كونه رخصة هو الجمع في عشائي ليلة المزدلفة وعصري عرفة مع عدم تخلّل النافلة، كما أنّ المسلّم كونه رخصة هو الجمع مع تخلّل النافلة، سواء كان الجمع مستحبّاً أو لم يكن، ومورد الإشكال في كونه رخصة أو عزيمة هو الجمع الغير المستحبّ مع عدم تخلّل النافلة.

بقي هنا شيء وهو أنّه بعد ما حرّرت المسألة الثالثة - أعني حكم الأذان للعصر من يوم الجمعة - عثرت على المحكي عن المقنعة[1] بما لفظه: «ووقت صلاة الظهر في يوم الجمعة حين تزول الشمس، ووقت صلاة العصر منه وقت الظهر في سائر الأيّام؛ وذلك لما جاء عن الصادق (عليه السلام) أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كان يخطب أصحابه في الفيء الأوّل فإذا زالت الشمس نزل عليه جبرئيل (عليه السلام) وقال: يا محمّد، قد زالت الشمس فصلّ، فلا يلبث أن يصلّي بالناس، فإذا فرغ من صلاته أقام بلال للعصر فجمع بهم العصر»[2]. وهو ظاهر في سقوط الأذان للعصر في يوم الجمعة إذا جمع بينها مع الجمعة، فحينئذٍ لو نوقش في الأخبار الدالّة على السقوط في مطلق الجمع أمكن التمسّك بهذه الرواية على السقوط، بل ظاهرها كونه عزيمة.

---

١. *المقنعة*: ١٦٤ - ١٦٥.

٢. *الوسائل* ٧: ٣٣٤ ب ١٥ من أبواب صلاة الجمعة ح ١ مع اختلاف.

لكن يشكل ذلك أيضاً بسبب اختلاف نسخ المقنعة كما قيل أنّ في نسخة منها «أذّن بلال» بدل «أقام».

وكيف كان فبناء على استظهار العزيمة من الأخبار الدالّة على السقوط في مطلق الجمع يمكن القول بكونه كذلك في الجمع بين العصرين الجمعة أو الظهر في يوم الجمعة، بل ربما يقال - كما تقدّم -: بأولويّة سقوطه عزيمة في يوم الجمعة من غيره.

فرعٌ: هل يختصّ استحباب الجمع بين الظهرين في يوم عرفة بمن كان في عرفات أو يعمّ سائر البلدان؟

قد يتوهّم الأوّل للقياس بعشائي ليلة المزدلفة، ولكن الظاهر أنّ ذلك إنّما هو من جهة الاهتمام بالدعاء في يوم عرفة كما أنّ كراهة صومه أيضاً لمن يضعف عن الدعاء، ومن الواضح عدم الفرق في ذلك بين من كان في عرفات وبين غيرهم، كما أنّه لا يبعد اختصاص استحباب المنع بين من يريد الدعاء، لما ذكرنا من كون الملاك هو الاهتمام به، ولكن لعلّ المسألة محتاجة إلى مزيد التتبّع والتأمّل في الأخبار.

مسألةٌ: لا إشكال في سقوط الأذان والإقامة معاً عن المأموم إذا دخل في الجماعة بعد أن أذّنوا للصلاة وأقاموا، سواء سمعهما أو لم يسمع، كما أنّ الظاهر هو سقوطهما بإتيان واحد من الجماعة بهما، سواء كان هو الإمام أو واحد من المأمومين.

نعم، لا بأس بالإتيان بالأذان من المتعدّد منهم عرضاً في زمان واحد وإن كان الأفضل هو الاكتفاء بأذان واحد مع استماع الباقين له وحكايتهم له.

وإنّما الكلام في غير المأموم ممّن يريد أن يصلّي منفرداً في مكان أُقيمت الجماعة أو يريد الصلاة جماعة بعد فراغ الجماعة الأُولى من صلاتهم مع عدم تفرّقهم، والكلام فيه يقع في جهات:

الأُولى: في الكلام في أصل السقوط وهو في الجملة ممّا لا إشكال فيه، لتظافر

الأخبار به المعتضدة بعمل الأصحاب مع أنّ فيها الصحاح، بل في سند بعضها من هو من أصحاب الإجماع، ولا معارض لها سوى روايتين:

إحداهما: موثّقة عمّار عن الصادق (عليه السلام) أنّه سُئل عن الرجل أدرك الإمام حين سلّم؟ قال: «**عليه أن يؤذّن ويقيم ويفتتح الصلاة**»[1].

والأُخرى: رواية معاوية بن شريح وفيها: «**ومن أدركه وقد رفع رأسه من السجدة الأخيرة وهو في التشهّد، فقد أدرك الجماعة وليس عليه أذان ولا إقامة، ومن أدركه وقد سلّم، فعليه الأذان والإقامة**»[2].

ولا يخفى عدم معارضتهما للطائفة الأُولى؛ لإمكان حملهما على الإتيان بالأذان والإقامة في محلّ آخر، أو الصبر حتّى تتفرّق الجماعة، وإن استبعده في الحدائق[3] من جهة فرض الراوي إدراك الإمام حين سلّم، وبعد الحمل على صورة تفرّقهم بعد الصلاة بلا فصل بلا أداء تعقيب لعدم معهوديّته، لكن هذا الاستبعاد لا يخرج الروايتين عن الإطلاق القابل للتقييد بما عرفت من الصبر إلى أن تتفرّق الجماعة ولو بذهاب الإمام.

وتوهّم عدم إمكان تقييدهما، لكونهما واردين في مقام التحديد، خصوصاً الثاني منهما ضعيفٌ بمنع كون موثّقة عمّار واردة في مقام التحديد أصلاً أوّلاً، واحتمال كون التحديد لا للأذان والإقامة، بل لإدراك الجماعة ثانياً، فلو فرض عدم إمكان تقييدهما فيما وردا للتحديد له وهو إدراك الجماعة فلا يقضي ذلك عدم إمكان ذلك بما لم يردا للتحديد له أعني الأذان والإقامة.

هذا مضافاً إلى أنّه لو سُلّم أظهريّتهما في احتمال التحديد لما توهّم فلا

---

١. *الوسائل* ٥: ٤٣١ ب ٢٥ من أبواب الإذان والإقامة ح ٥.

٢. *الوسائل* ٨: ٤١٥ ب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة ح ٤.

٣. الحدائق ٧: ٣٨٧.

يصلحان للمعارضة مع ما تقدّم من ما دلّ على السقوط لأكثريّتها وإنّ فيها الصحاح واعتضادها بما تقدّم من عمل الأصحاب.

وأمّا توقّف صاحب *المدارك*[1] (قدّس سرّه) في الحكم فالمنقول عنه أنّه لم يتعرّض في دليل القول بالسقوط إلّا الروايتين: إحداهما: رواية أبي بصير المروي في *التهذيب*، والأُخرى: رواية أبي علي المرادي، ثمّ ناقش في الأُولى باشتراك أبي بصير بين الثقة والضعيف، وفي الثانية بجهالة الراوي، وقال: فلا يسوغ التعلّق بهما.

ولا يخفى ما فيه؛ **أمّا أوّلاً**: فلعدم انحصار المدرك للحكم بالسقوط بالروايتين، لدلالة غيرهما عليه[2].

---

١. *المدارك* ٣: ٢٦٧.

٢. لا بأس بالتبرّك بنقل روايات المسألة، فنقول: منها: خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليهم السلام أنّه كان يقول: «إذا دخل الرجل المسجد وقد صلّى أهله فلا يؤذّنَ ولا يقيمنّ ولا يتطوّع حتّى يبدأ بصلاة الفريضة» الحديث. (*الوسائل* ٥: ٤٣١ ب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٤).

ومنها: خبر زيد بن عليّ (عليه السلام) أنّه دخل رجلان المسجد وقد صلّى عليّ (عليه السلام) بالناس، فقال (عليه السلام) لهما: «إن شئتما فليؤمّ أحدكما صاحبه ولا يؤذّن ولا يقيم». (*الوسائل* ٨: ٤١٥ ب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة ح ٣) [وكذا في ٥: ٤٣٠ ب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٣.]

ومنها: ما عن كتاب زيد النرسي عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا أدركت الجماعة وقد انصرف القوم ووجدت الإمام مكانه وأهل المسجد قبل أن يتفرّقوا أجزأ أذانهم وإقامتهم، فاستفتح الصلاة لنفسك، وإذا وافيتهم وقد انصرفوا عن صلاتهم وهم جلوس أجزأك إقامة بلا أذان، وإن وجدتهم وقد تفرّقوا وخرج بعضهم من المسجد، فأذّن وأقم لنفسك». (*المستدرك* ٤: ٤٦ ب ٢٢ من أبواب الأذان والإقامة ح ١.)

ومنها: ما رواه في التهذيب عن أبي عليّ قال: كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام فأتاه رجل فقال: جعلت فداك، صلّيت في المسجد الفجر وانصرف بعضنا وجلس بعض بالتسبيح، فدخل علينا رجل المسجد، فأذّن فدفعناه ومنعناه عن ذلك، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «أحسنت ادفعه عن ذلك وامنعه أشدّ المنع». فقلت: فإن دخلوا وأرادوا أن يصلّوا فيه جماعة؟ قال: «يقومون في ناحية المسجد ولا يبدو بهم إمام». (*الوسائل* ٨: ٤١٥ ب ٨ من أبواب صلاة الجماعة ح ٢.)

ومنها: ما رواه في التهذيب أيضاً عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت: الرجل يدخل المسجد وقد صلّى القوم أيؤذّن ويقيم؟ قال: «إن كان دخل ولم يتفرّق الصفّ صلّى بأذانهم وإقامتهم، وإن كان تفرّق الصفّ أذّن وأقام». (*الوسائل* ٨: ٤١٤ ب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة ح ١.)

ومنها: ما رواه في الكافي عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل ينتهي إلى الإمام حين يسلّم؟ فقال: «ليس عليه أن يعيد الأذان فليدخل معهم في أذانهم، فإن وجدهم قد تفرّقوا أعاد الأذان». (*الوسائل* ٥: ٤٢٩ ب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ١.)

وأمّا ثانياً: فلمنع ما ذكره من المناقشة فيهما؛ أمّا الرواية الأُولى، فبمنع كون اشتراك أبي بصير قادحاً للتمسّك بها في المقام؛ لوجود القرينة على كونه الثقة، وهي رواية أبان عنه - على ما قيل - مضافاً إلى أنّ الثابت في محلّه هو كون كليهما ثقة.

وأمّا الرواية الثانية، فلكون ابن أبي عمير في سندها وهو ممّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه، وأنّ مراسيله كالمسانيد، فلا يضرّ جهالة أبي علي في صحّة السند.

وأمّا ما أفاده صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) مِن انّ في أحد طريقَي الحديث الحسين بن سعيد وأنّه من أصحاب الإجماع، فقد استغربه الأُستاد (دام بقاؤه)، لعدم معهوديّة عدّ الحسين بن سعيد من أصحاب الإجماع في كتاب الرجال، فراجع.

وكيف كان فيكفي ما قلناه من وجود ابن أبي عمير في سند الحديث ولو بأحد طريقيه.

وأمّا ثالثاً: فباعتضاد الروايتين بعمل الأصحاب واعتمادهم عليهما.

فظهر أنّه لا وجه لتوقّفه في الحكم أصلاً، كما أنّه لا وجه لما أفاده الأُستاد الوحيد البهبهاني (قدّس سرّه) في حاشيته على *المدارك*[2] من حمل الأخبار الدالّة على السقوط على التقيّة، لبُعد إقامة الجماعة من الشيعة في زمان صدور الروايات في المساجد من جهة كونها في تلك الأعصار مشغولة بجماعتهم، فليس الأمر بالاكتفاء باذانهم للوارد في المسجد بعد فراغهم من الصلاة، إلّا من قبيل الأمر بالتقيّة أو من قبيل الفتوى عن تقيّة.

وعلى كلّ تقدير فلا يشمل الوارد في المسجد مع كون الجماعة من الشيعة؛ وذلك لما فيه؛ **أوّلاً:** من عدم تطرّق ذلك في خبر زيد بن علي (عليه السلام)؛ لكون الجماعة المذكورة فيه من أفضل الجماعات من حيث الإمام، لكون عليّ

---

١. *الجواهر* ٩: ٦٩.

٢. *حاشية المدارك*: الصلاة / الأذان والإقامة، ذيل قول المصنّف: «وهذا الحكم ذكره الشيخ...» ص ١٧٦.

(عليه السلام) هو الإمام فيها، وهو (عليه السلام) بنفسه قد أمر الرجلين الواردين في المسجد بترك الأذان والإقامة[1].

وثانياً: من منع عدم وجود الجماعة من الشيعة في تلك الأعصار؛ إذ لم يظهر من الأخبار كون المسجد في مورد السؤال من المساجد التي في أيدي العامّة في ذلك الزمان، بل إطلاقه شامل للمساجد التي كانت في أيدي الشيعة، كمساجد القبائل في الكوفة وغيرها ممّا كانت الشيعة فيها أكثر.

وثالثاً: من بُعد احتمال التقيّة في الروايات بعد اعتماد الأصحاب عليها وفتواهم على وفقها.

وتوهّم أنّ الغالب في تلك الأعصار كون الجماعات للعامّة، فاللّازم إمّا حمل الأخبار على الشاذّ النادر وهو جماعه الشيعة، وإما الفتوى بسقوط الأذان والإقامة عند جماعة العامّة ولو من غير تقيّة، وكلاهما - كما ترى - فلا محيص من حمل الأخبار على التقيّة، مدفوعٌ بعدم المانع من القول بالسقوط عند جماعتهم، كما قيل: بعدم جواز انعقاد الجمعة في البلد مع إقامة الجمعة منهم، فاشتراط صحّة الجماعة في السقوط بإطلاقه ممنوع بحيث يلزم منه عدم السقوط في المورد الأغلب من مفروض السؤال في الأخبار.

والحاصل إنّ القول بالسقوط هنا عند جماعتهم والاكتفاء بأذانهم وإقامتهم ليس ممّا انعقد الإجماع على خلافه، كما أنّ القول بعدم جواز انعقاد الجمعة مع انعقادها منهم في البلد أيضاً ليس مخالفاً للإجماع، فيمكن العمل بإطلاق الأخبار هنا، ولا يلزم حملها على خصوص جماعة الشيعة حتّى يلزم منه الحمل على الفرد النادر.

فتلخّص أنّ الأقوى في المسألة هو السقوط في الجملة من غير إشكال.

الجهة الثانية: إنّه يعتبر في السقوط اتحاد المكان عرفاً، لاختصاص الأدلّة

---

١. *الوسائل* ٥: ٤٣٠ ب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٣.

بذلك، فإن أُحرز ذلك أو عدمه فلا إشكال، ومع الشكّ فالاحتياط في ترك الأذان والإقامة بناء على القول بكون السقوط عزيمة لا رخصة، كما سيأتي الكلام في ذلك؛

في **الجهة الثالثة** من أنّ السقوط هل هو عزيمة أو رخصة؟ وفيه قولان:

مقتضى ما تقدّم في السقوط في عصري الجمعة وعرفة، وعشاء ليلة المزدلفة هو كون السقوط عزيمة؛ وذلك لكون أدلّة السقوط مخصّصة لعموم ما دلّ على مشروعيّتهما واستحبابهما في كلّ صلاة، وليس في البيان ما دلّ على تقييد تلك الأدلّة المخصّصة، فلا يدلّ على مشروعيتهما في المورد دليل أصلاً.

نعم ربما يفرّق بين المقام وبين ما تقدّم من عصر عرفة وعشاء ليلة المزدلفة بورود الدليل هناك على نفي المشروعيّة وعدم ورود هذا الدليل في المقام.

ولكن هذا الفرق غير فارق بعد اشتراك المقامين في عدم ورود الدليل على إثبات المشروعيّة؛ لما عرفت من عدم إمكان العمل بالعمومات بعد ورود الأدلّة المخصّصة لها.

وقد يقال: بالثاني - كما ربّما ينسب إلى المشهور - ولعلّ وجهه عدم نهوض الأخبار الدالّة على السقوط عندهم، لتخصيص العمومات الدالّة على المشروعيّة، وأنّهم إنّما فهموا منها مجرّد السقوط لا نفي المشروعيّة؛ إذ من البعيد اطلاعهم على دليل مرخّص بحيث يقيّد الأدلّة الدالّة على السقوط في المقام.

ولكن الذي يظهر من الأدلّة - كما عرفت - نفي المشروعيّة رأساً، كما هو المصرّح في رواية أبي علي، وهو قوله (عليه السلام): «ادفعه عن ذلك وامنعه أشدّ المنع»[1]، وكذا النهي في خبر زيد بن عليّ (عليه السلام) «ولا يؤذّن ولا يقيم»[2]، وكذا في خبر السكوني «ولا يؤذّنّ ولا يقيمنّ»[3].

---

١. *الوسائل* ٨: ٤١٥ ب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة ح ٢.

٢. *الوسائل* ٥: ٤٣٠ ب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٣.

٣. *الوسائل* ٥: ٤٣١ ب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٤.

وربما يقال: بالرخصة بدعوى أنّها مقتضى الجمع بين تلك الأخبار الظاهرة في العزيمة وبين ما تقدّم من روايتي عمّار ومعاوية بن شريح الدالّتين على عدم السقوط رأساً بحمل الأخبار الظاهرة في المنع على مجرّد الرخصة في الترك بقرينة الروايتين، بل قال في الحدائق[1]: وحملهما على ما بعد التفرّق بعيد حيث إنّهما اشتملتا على أنّه أدركه حين سلّم، وتفرّق الناس حين التسليم خلاف المعهود بين الناس، والموظّف شرعاً من الجلوس للتعقيب ولو قليلاً.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ الروايتين المذكورتين ظاهرتان في عدم سقوط الأذان والإقامة، وكونهما على ما هما عليه من الوظيفة المقرّرة لهما شرعاً، ومطلقتان بالنسبة إلى ما بعد التفرّق وما قبله، فلابدّ فيهما من أحد التصرّفين:

أحدهما: الحمل على ما بعد التفرّق بتقييد إطلاقهما بالأخبار المفصّلة بين الحالتين.

وثانيهما: صرفهما عن ظاهرهما في نفي أصل المشروعيّة إلى بيان الرخصة في الفعل.

ولا ريب في تعيّن الأوّل؛ وذلك لما تقدّم في مبحث مكان المصلّي من أنّه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن ظهور هيئة المقيّد وإبقاء المطلق على إطلاقه، وبين رفع اليد عن إطلاق المطلق وإبقاء المقيّد على ظاهره، فالثاني متعيّن؛ لكون الظهور في المقيّد قرينة على تعيين المراد من المطلق، وتقدّم أنّ ظهور القرينة حاكم على ظهور ذي القرينة. ومعنى حكومته كونه بمدلوله اللفظي وظهوره الفعلي التنجيزي مفسّراً وشارحاً لمقدار مدلول ذي القرينة، بمعنى أنّه لو كان لفظاً لكان شارحاً ومفسّراً، فلا يرد أنّ الظهور أمر وجداني وهو كون اللفظ قالباً للمعنى بحيث يكون هو هو، وليس له لفظ لكي يكون بمدلوله حاكماً وشارحاً.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه يدور الأمر بين إبقاء الروايتين على إطلاقهما بالنسبة إلى ما بعد التفرّق وما قبله، فيرفع اليد عن ظهورهما في كون الإتيان بالأذان

---

١. الحدائق ٧: ٣٨٩.

والإقامة من حيث الوظيفة المقرّرة، وبين إبقاء الظهور المذكور ورفع اليد عن الإطلاق بالحمل على كون تلك الوظيفة بالنسبة إلى ما بعد التفرّق لا قبله، والظهور المذكور حاكم، لكونه كالقرينة، فيقدّم على الإطلاق[1].

الجهة الرابعة: إنّه لا إشكال في عدم السقوط فيما بعد التفرّق، لكن الكلام في المراد من التفرّق وأنّه هل هو عبارة عن تفرّق الصفّ جميعاً، وأنّه إذا بقي ولو واحداً منهم لم يصدق التفرّق، أو أنّ المدار في عدم التفرّق على بقاء الجميع، فلو ذهب واحد من أهل الصفّ صدق التفرّق، أو أنّ المدار على بقاء الأكثر، أو أنّ المدار في صدق التفرّق على ذهاب الأكثر، أو أنّ المدار هو الصدق العرفي فيختلف باختلاف الموارد؟ وجوهٌ بل أقوال:

والظاهر أنّ اختلاف هذه الأقوال إنّما هو لاختلاف النظر في صدق التفرّق عند العرف لا لورود دليل على تعيين المدار في تفرّق الجماعة، والظاهر هو القول الأخير

---

١. لا يخفى ظهور الفرق بين المقام وبين تحكيم ظهور المقيّد على المطلق؛ وذلك لأنّ الدوران هناك إنّما هو بين رفع اليد عن ظهور المقيّد وإبقاء المطلق على إطلاقه، وبين رفع اليد عن الإطلاق وإبقاء ظهور المقيّد، كما في: «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» حيث إنّه يدور الأمر بين إبقاء ظهور المقيّد في وجوب كون الرقبة مؤمنة، فيرفع اليد عن إطلاق المطلق، وبين إبقاء المطلق على ظهوره وحمل المقيّد على بيان أفضل الأفراد مثلاً، فيقال: - حينئذٍ - بتحكيم ظهور المقيّد ولو كان من اضعف الظهورات، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، لكون الظهورين - اللذين يدور الأمر بين رفع اليد عن أحدهما - في نفس المطلق، وذلك لأنّ الأمر دائر في المقام بين رفع اليد عن ظهور الروايتين المطلقتين في الإطلاق بحملهما على صورة ما بعد التفرّق، وبين رفع اليد عن ظهورهما في كونهما في مقام بيان الوظيفة المقرّرة بحملهما على بيان الرخصة في الفعل، فكلا الظهورين في نفس المطلق لا أنّ أحدهما في المطلق والآخر في المقيّد، كما في: «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة»، فما ذكر من تحكيم ظهور المقيّد على المطلق، وأنّه قرينة على صرف المطلق عن الإطلاق غير جار في المقام.

اللهمّ إلّا أن يوجّه بأنّ الأمر دائر بين رفع اليد عن ظهور ما دلّ على التفصيل بين ما بعد التفرّق وما قبله في كون السقوط عزيمة قبل التفرّق، وبين رفع اليد عن ظهور الروايتين في الإطلاق بحملهما على ما بعد التفرّق، فيبقى ظهور تلك الأدلّة المفصّلة في العزيمة.

وبهذا التقرير يكون أحد الظهورين في المطلق والآخر في المقيّد فيقال: بتحكيم ظهور المقيّد على ظهور الروايتين في الإطلاق، فيصير ما نحن فيه بعينه من قبيل ما تقدّم. وهذا التوجيه حسن ولكن ظاهر تقرير الأُستاذ (دام بقاؤه) هو ما عرفت، والله العالم.

وأنّ المدار على الصدق العرفي؛ وذلك لقوله (عليه السلام) في خبر أبي بصير المروي في *الكافي*: «فإن وجدهم قد تفرّقوا أعاد الأذان»[١]، وقوله (عليه السلام) في رواية زيد النرسي: «إذا أدركت الجماعة وقد انصرف القوم - أي من صلاتهم - ووجدت الإمام مكانه وأهل المسجد قبل أن يتفرّقوا أجزأك أذانهم وإقامتهم»[٢].

وتقريب الاستدلال بهما أنّ التفرّق قد أُسند فيهما إلى ضمير الجمع، والظاهر من تفرّق الجميع إنّما هو باعتبار تفرّق المجموع بحيث لا يصدق عنوان المجتمعين، لا أنّه بتفرّق كلّ واحد منهم عن الآخر الذي كان معه في حال الصلاة، فيسقط حينئذٍ القول بكفاية بقاء واحد في صدق عدم التفرّق، كما أنّه يسقط بذلك القول الآخر وهو كفاية صدق التفرّق على ذهاب واحد منهم، لما عرفت من أنّ إسناده إلى ضمير الجمع يقتضي تفرّق عنوان الاجتماع الذي لا يكفي فيه ذهاب الواحد، كما أنّه لا يتوقّف على قيام الجميع من مكانهم، بل يكفي ما يصدق معه تفرّق الاجتماع وعدم صدق عنوان المجتمعين عليهم.

وربّما يقال بمنافاة ما ذكرنا مع ما في خبر أبي عليّ الذي تقدّم نقله من قوله في السؤال: «وانصرف بعضنا وجلس بعض بالتسبيح»[٣]، وحكم الإمام (عليه السلام) في هذه الصورة بسقوط الأذان بدعوى أنّ انصراف البعض مطلق يشمل انصراف واحد من أهل الصفّ، كما يشمل بقاء واحد أيضاً، فيدلّ الخبر على كفاية بقاء واحد في سقوط الأذان.

ولكنّه ضعيف، لظهور قوله: «وجلس بعض بالتسبيح» بضميمة قوله: «فدفعناه» على كون الباقي أكثر من واحد، مضافاً إلى أنّ مقابلة جلوس البعض مع انصراف البعض دالّة على كون البعض الباقي مساوياً مع الذاهب.

---

١. *الوسائل* ٥: ٤٢٩ ب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ١.
٢. *المستدرك* ٤: ٤٦ ب ٢٢ من أبواب الأذان والإقامة ح ١.
٣. *الوسائل* ٨: ٤١٥ ب ٨ من أبواب صلاة الجماعة ح ٢.

فتلخّص أنّ المدار على ذهاب الاجتماع عرفاً وهو لا يتوقّف على ذهاب الجميع، ولا على ذهاب الأكثر، بل ربّما يصدق مع تفرّق النصف إذا كان ذلك موجباً لذهاب الهيئة الاجتماعيّة كما سيأتي.

ويؤيّده التعبير في رواية المرويّة[1] في *التهذيب* بتفرّق الصفّ الذي هو عبارة عن الهيئة الاتصاليّة، ولذا اعتبر في *كشف اللثام*[2] تفرّق الصفّ لا تفرّق أهله، وفرّق بينهما بذهاب الهيئة الاتصاليّة بقيام بعض كما لو قام من كلّ اثنين واحد، بحيث يفصّل بين كلّ واحد من الباقين مكان جلوس واحد، إذ يصدق بذلك تفرّق الصفّ وإن لم يصدق معه تفرّق أهله، لبقاء الأكثر منهم في الفرض كما لا يخفى.

وقد أورد عليه في *الجواهر*[3] بأنّ مرجع تفرّق الصفّ إلى تفرّق أهله، وأنّ المراد من الصفّ هو المصطفّ.

والظاهر عدم ورود هذا الإيراد عليه، لما عرفت من أنّ الصفّ هو الهيئة الاتصاليّة التي تنعدم بالتفرّق بما ذكرناه.

ثمّ إنّه ربّما لا يتحقّق التفرّق عرفاً ولو بذهاب الأكثر، كما لو كانت الجماعة كثيرة بحيث كان أكثرهم قد صلّوا في السوق، لعدم مكان لهم في المسجد، فافترق الذين صلّوا في السوق مع بقاء من في المسجد جالسين، وحينئذٍ لا يصدق التفرّق عرفاً مع ذهاب الأكثر وهذا دليل آخر على ما اخترناه من إيكال صدق التفرّق إلى العرف من غير خصوصيّة الأكثر أو الأقل.

وهل العبرة في التفرّق هو تفرّقهم عن المكان بخروجهم عن المسجد، أو تفرّقهم عن الصلاة والتعقيب ولو بانقلاب هيئتهم إلى هيئة مجلس الوعظ والدرس مثلاً؟ وجهان:

---

١. *الوسائل* ٥: ٤٣٠ ب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٢.

٢. *كشف اللثام* ٣: ٣٦١.

٣. *الجواهر* ٩: ٧٩.

والظاهر هو الثاني، كما يستفاد من خبر أبي علي[١] من فرض السائل كون البعض مشتغلاً بالتسبيح، وحكم الإمام (عليه السلام) بسقوط الأذان، وعليه يحمل إطلاق التفرّق في غيره.

وأمّا ما في رواية زيد النرسي[٢] من الحكم بسقوط الأذان دون الإقامة فيما إذا انصرفوا عن الصلاة مع كونهم جالسين الظاهر في كون المراد خروجهم عن حال الاستقبال والتعقيب - فممّا لم يعمل به الأصحاب - مع ما فيه وفي كتابه من المناقشة، والله العاصم.

الجهة الخامسة: إنّه هل السقوط مختصّ بالمسجد أو يعمّ غيره؟ وجهان:

قد يقال: بالثاني بحمل ما ذكر فيه المسجد سؤالاً وجواباً على الغالب، مضافاً إلى إطلاق خبر أبي بصير[٣] المروي في *الكافي* الخالي عن ذكر المسجد، وإن كان ربّما يناقش في ذلك بكون اللّام في قوله: «ينتهي إلى الإمام» للعهد لا للجنس، والمعهود هو الإمام الراتب في المسجد.

وتفصيل الكلام أنّ هاهنا صُوَر:

الأُولى: أن تكون انعقاد الجماعه في المسجد بالإمام الراتب، وهذه الصورة هي المتيقّن شمول الأخبار لها.

الثانية: أن تكون الجماعة في المسجد مع كون الإمام غير الإمام الراتب، والأقوى فيها عدم سقوط الأذان والإقامة؛ لظهور الأخبار في اختصاصه بما إذا كان الإمام راتباً مثل خبر أبي بصير المتقدّم، وخبر زيد بن علي، ورواية السكوني، وخبر النرسي، ولا إطلاق في شيء من الأخبار بحيث يشمل غير الإمام الراتب.

---

١. *الوسائل* ٨: ٤١٥ ب ٨ من أبواب صلاة الجماعة ح ٢.

٢. تقدّم تخريجها في ص: ٦١٢.

٣. ثمّ تخريجه في ص: ٦١٨.

الثالثة: أن تكون الجماعة في غير المسجد من الأمكنة المعدّة للصلاة فيها مع كون الإمام هو الإمام الراتب فيها، كالصحن الشريف والرواق والحضرة الشريفة، ويمكن إلحاق هذه الصورة بالصورة الأُولى، والاحتياط هو الإتيان بهما سرّاً برجاء المطلوبيّة، وأمّا ما قيل من الإتيان بقصد مطلق الذكر فلا يخفى ما فيه؛ لعدم كون الحيعلات منه.

الرابعة: أن تكون الجماعة في غير المسجد ولم يكن المكان معدّاً للصلاة جماعة، كما لو انعقدت في الدار، ومثله ما كان في المكان المعدّ للصلاة مع عدم كون الإمام هو الإمام الراتب، والظاهر عدم الإشكال في عدم السقوط، لانصراف الأخبار عن هذه الصورة قطعاً.

الجهة السادسة: إنّه هل يعتبر في السقوط اتحاد صلاتهما أداء وقضاء ومن حيث نوع الصلاة أو لا؟ وتفصيل الكلام فيهما بذكر صُوَر:

الأُولى: أن تكون صلاتهما متّحدة من جميع الوجوه، كما لو كانت صلاة الجماعة هي صلاة الظهر أداء، وأراد الداخل في المسجد أن يصلّيها، ولا إشكال في السقوط في هذه الصورة.

الثانية: أن تكون صلاة الداخل في المسجد متحدة مع صلاة الجماعة في الوقت فقط، كما لو أراد أن يصلّي الظهر بعد فراغهم من صلاة العصر، أو أراد أن يصلّي المغرب بعد فراغهم من العشاء.

وربّما يقال: بعدم السقوط هاهنا؛ لكون المعمول في مورد الأسئلة في الأخبار في تلك الأعصار هو تفريق الصلاتين، كما هو المعمول عند العامّة في هذه الأعصار، مع أنّ تصوير هذه المسألة متوقّف على جمع الجماعة الأفول بين صلاتهما، أو على جمع الداخل في المسجد بينهما وهو خلاف الظاهر المنساق من الروايات.

ولكن لا يخفى ضعف هذا الكلام وقوّة ظهور الأخبار في الإطلاق؛ فإنّ فرض الجمع

بين الصلاتين وإن كان بعيداً في تلك الأعصار بالنسبة إلى الجماعة، إلّا أنّه غير بعيد بالنسبة إلى الشخص الداخل في المسجد، فالأقوى في هذه الصورة هو السقوط.

الثالثة: أن تكون صلاة الجماعة الأُولى هي العصر وصلاة الداخل في المسجد هي المغرب بأن أُقيمت الجماعة في آخر الوقت بحيث دخل وقت المغرب مع بقاء الجماعة على حالهم، والأقوى فيها عدم السقوط، لانصراف الأخبار عن مثل هذا الفرض، وظهورها في كون صلاة الجماعة مؤدّاة في وقتها مع بقاء الوقت، وأظهر من هذه هي:

الصورة الرابعة: وهي ما إذا لم تكن صلاة الجماعة أدائيّة، سواء كانت صلاة الداخل أدائيّة أو قضائيّة، وسواء كانت مثلها في النوع أو لا، وكذا إذا كانت صلاة الداخل قضائيّة ولو مع كون صلاة الجماعة أدائيّة؛ فالأقوى في الجميع عدم السقوط، لكون المتيقّن من الأخبار هو اتفاق الصلاتين في الوقت وكونهما أدائيّتين.

الجهة السابعة: إنّه هل يعتبر في السقوط إتيان الجماعة بالأذان والإقامة أو لا يعتبر مطلقاً أو يفصّل بين ما إذا كان تركهم لهما من جهة سقوطهما عنهم فيقال: بالسقوط، وما إذا كان ذلك لجهة أُخرى فيقال: بالعدم؟ وجوهٌ، وتفصيل الكلام هنا أيضاً يتمّ ببيان صُوَر:

الأُولى: أن تكون الجماعة منعقدة مع الأذان والإقامة، ولا إشكال في السقوط في هذه الصورة مع العلم بذلك، وأمّا مع الشكّ فالاحتياط في إتيانهما برجاء المطلوبيّة.

الثانية: أن تكون الجماعة تاركين لهما من جهة اكتفائهم بالسماع من الغير، ومقتضى إطلاق بعض الأخبار وإن كان السقوط في هذه الصورة كرواية السكوني، بل ورواية أبي علي، إلّا أنّ مفاد خبري أبي بصير كرواية زيد النرسي هو فرض كون الجماعة آتين بالأذان، لقوله (عليه السلام) في أحد خبري أبي بصير: «صلّى بأذانهم وإقامتهم»، وفي خبره الآخر: «فليدخل معهم في أذانهم»، وفي رواية النرسي: «أجزأك

أذانهم وإقامتهم». وأمّا رواية زيد بن علي فهي قضيّة شخصيّة مجملة، وإن كان ربّما يستبعد تركُ عليّ (عليه السلام) للأذان والإقامة في جماعته (عليه السلام)[1].

وكيف كان، فالمتيقّن منها خصوص صورة الإتيان بالأذان فلا يصحّ التعدّي إلى صورة عدم الإتيان به، والإنصاف أنّه لا إطلاق في الأوّلين أيضاً، ومنه يظهر الحكم في **الصورة الثالثة**: وهي ما إذا كان تركهم للأذان والإقامة من غير عذر، بل هذه الصورة أولى بعدم السقوط فيها، والله العالم.

الجهة الثامنة: إنّ الظاهر عدم اختصاص السقوط بما إذا كانت صلاة الوارد جماعة، بل يعمّ المنفرد أيضاً، لإطلاق المنع في خبر أبي عليّ وغيره، ولا مفهوم في رواية زيد بن علي بحيث يصلح لتقييد غيرها.

مسألة: ومن موارد سقوط الأذان والإقامة ما إذا سمع المصلّي أذان الغير وإقامته، فإنّه يجتزي بما سمعه، وهذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه، ويدلّ عليه من الأخبار خبر أبي مريم الأنصاري، قال: صلّى بنا أبو جعفر (عليه السلام) - إلى أن قال - بلا أذان ولا إقامة، فقال (عليه السلام): «إنّي مررت بجعفر وهو يؤذّن ويقيم، فلم أتكلّم، فأجزأني ذلك»[2].

وخبر عمرو بن خالد عن الباقر (عليه السلام) قال: كنّا معه (عليه السلام) فسمع إقامة جار له في الصلاة، فقال: «قوموا»، فقمنا فصلّينا معه بغير أذان ولا إقامة، وقال: «يجزيكم أذان جاركم»[3].

وصحيح ابن سنان عن الصادق (عليه السلام): «إذا أذّن مؤذّن فنقص الأذان وأنت تريد أن تصلّي بأذانه، فأتمّ ما نقص هو من أذانه»[4].

---

١. تقدّم تخريجها في ص: ٦١٢.

٢. *الوسائل* ٥: ٤٣٧ ب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة ح ٢.

٣. *الوسائل* ٥: ٤٣٧ ب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة ح ٣.

٤. *الوسائل* ٥: ٤٣٧ ب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة ح ١.

وتفصيل الكلام يتمّ ببيان أُمور:

[الأمر] الأوّل: إنّه هل يعتبر في الاجتزاء بسماع الأذان أن يكون الأذان للصلاة، أو يعتبر كونه للإعلام، أو يكفي سماعه مطلقاً ولا يختصّ بشيء منهما؟ وجوهٌ:

قد يقال: أنّ ظاهر الأخبار المتقدّمة هو الأوّل بدعوى أنّ خبر أبي مريم ظاهر في أنّ أذان الصادق (عليه السلام) كان أذان الصلاة بقرينة مرادفته سمع الإقامة، وكذا خبر عمرو بن خالد، مضافاً إلى التأمّل في جواز الاكتفاء بأذان الإعلام للمؤذّن نفسه، بل عليه أن يؤذّن للصلاة فكيف يجتزي بسماعه الغير؟

ولكن ظاهر الأصحاب هو التسالم على جواز الاكتفاء بسماع أذان الإعلام، بل عن بعض نفي الخلاف فيه[1]، بل عن الشهيد الثاني[2] دعوى اختصاص الاجتزاء بكون المسموع هو أذان المصر أو المسجد الظاهر في كونه أذان الإعلام، وإن كان ما أفاده لا يخلو عن غرابة، لعدم الدليل عليه.

والتحقيق يقتضي عدم الفرق بين أذان الصلاة وأذان الإعلام في المقام في جواز الاكتفاء به؛ وذلك لدعم الإشكال في إطلاق صحيح ابن سنان، فإنّ قوله (عليه السلام): «إذا أذّن مؤذّن» مطلق شامل لهما.

الأمر الثاني: إنّه لا فرق في السقوط بين أن يكون الأذان والإقامة لصلاة الجماعة أو للمنفرد، سواء كان السامع مريداً للجماعة إماماً أو مأموماً، أو مريداً للصلاة منفرداً. أمّا إذا كان المؤذّن منفرداً والسامع مريداً للجماعة، فلظاهر الخبرين المتقدّمين حيث إنّ ظاهر الأوّل منهما دالّ على كون الصادق (عليه السلام) يريد الصلاة منفرداً، وكذا الثاني، فإنّ المنساق المتبادر إلى الذهن كون أذان الجار لصلاة نفسه منفرداً.

---

١. كما ادّعاه العلّامة في *التحرير* ١: ٣٥. وكذا العاملي في *المدارك* ٣: ٢٦٨.

٢. *المسالك* ١: ١٨٥.

وأمّا الاكتفاء بسماعه ممّن يؤذّن للجماعة أو لنفسه إذا كان السامع مريداً للصلاة منفرداً، فللقطع بإلغاء خصوصيّة الجماعة في هذا الحكم.

هذا، مضافاً إلى إطلاق صحيح ابن سنان المتقدّم وهو العمدة.

[الأمر] الثالث: إنّه لا فرق في الحكم بين سماع الأذان وسماع الإقامة، لدلالة الخبرين المتقدّمين على سقوط الإقامة أيضاً بسماعها، فسماع كلّ منهما إنّما يكون مجزياً عن الإتيان به لا مجزياً عن الآخر؛ فلو سمع الأذان فقط لم يسقط الإقامة عنه، وأمّا لو سمع الإقامة فقط فلا يبقى مورد للاكتفاء بها، والإتيان بالأذان بعدها للإخلال بالترتيب، فلو أراد الاجتزاء بسماع الإقامة فلازمه ترك الأذان. وهكذا الكلام لو سمع بعض فصول الإقامة - مثلاً - مع عدم سماع الفصل الذي قبله للإخلال بالترتيب. وأمّا لو انعكس بأن سمع الفصل المتقدّم فقط، فالاكتفاء جائز مع الإتيان بالمتأخّر.

[الأمر] الرابع: إنّه لا يعتبر في سقوطهما في الجماعة سماع المأمومين، بل يكفي سماع الإمام فقط، لدلالة خبر أبي علي حيث إنّ ظاهره عدم سماع المأمومين أذان الصادق (عليه السلام) وإقامته، وهل يكتفى بسماع المأمومين أو بعضهم مع عدم سماع الإمام؟ وجهان:

ظاهر قوله (عليه السلام) في خبر عمرو بن خالد: «**يجزيكم أذان جاركم**»[1] هو الأوّل، وإن كان ربّما بمنع ذلك، لكون الإمام (عليه السلام) قد سمع إقامة الجار، فلا إطلاق في الخبر، فالمسألة محلّ إشكال، ولعلّه يأتي الكلام فيها في باب الجماعة إن شاء الله تعالى.

[الأمر] الخامس: إنّه هل المعتبر في السقوط سماع كلّ فصل منهما أو يكفي سماع بعض من كلّ منهما؟ قولان:

---

١. تقدّم تخريجه في ص: ٦٢٤.

فالمحكي عن *النفليّة* للشهيد (قدّس سرّه) هو الثاني[1]، واستدلّ له بخبر أبي مريم المتقدّم، لظهور قوله (عليه السلام): «مررت بجعفر(عليه السلام)» أنّه اكتفى بسماع البعض؛ ضرورة بُعد سماعهما من أوّل الأذان إلى آخر الإقامة في حال المرور، ولو كان السقوط متوقّفاً على سماع الكلّ لكان الأولى أن يعبّر هكذا: فوقفت على جعفر(عليه السلام) لا مررت به.

ويمكن دفعه بأنّ قضيّة مروره (عليه السلام) بجعفر(عليه السلام) وسماع أذانه وإقامته إنّما هي حكاية عن قضيّة شخصيّة، لا إطلاق فيها حتّى يؤخذ به، ولم يعلم كيفيّة مروره به (عليهما السلام) من أنّه كان متأنّياً أو مستعجلاً، وأنّ الصادق (عليه السلام) هل كان مسرعاً في الأذان والإقامة أو غير مسرع، بل الظاهر من قوله (عليه السلام): «مررت بجعفر وهو يؤذّن ويقيم» أنّ المرور كان في حال أذانه وإقامته، ولا يخفى أنّه يصدق المرور مع الوقوف قليلاً لسماعهما.

وبالجملة فالقضيّة مجملة - إن لم تكن ظاهره في أنّه (عليه السلام) سمعهما جميعاً - فلا دلالة فيها على الاكتفاء بسماع البعض.

نعم، لو لم يكن خبر أبي مريم متضمّناً لنقل قضيّة شخصيّة، بل كان مضمونه هكذا: إذا مررت بمن يؤذّن ويقيم أجزأك أذانه وإقامته، لكان التمسّك به ممكناً.

وربّما يؤيّد عدم الاكتفاء بسماع البعض ما في صحيح ابن سنان من الأمر بإتمام ما نقص المؤذّن حيث إنّه لو كان سماع البعض كافياً لما كان لإتمام ما نقص منه وجه.

ولكنّه ضعيف لاحتمال اختصاص كفاية سماع البعض بما لو أتى المؤذّن بهما تماماً، لا ما كان عدم سماع الجميع، لأجل نقص أصل الأذان، فالتأييد في غير محلّه.

---

١. النفلية: المقدّمة العاشرة من الفصل الأوّل ص: ١٠٨.

وكيف كان، ففي ما ذكرنا غنى وكفاية، فإنّه بعد إجمال الأخبار يرجع إلى إطلاق ما دلّ على ثبوت الأذان والإقامة، والله العالم.

[الأمر] السادس: إنّه هل السقوط في المقام رخصة أو عزيمة؟ وجهان:

فالمنسوب إلى نفليّة الشهيد (قدّس سرّه) هو الثاني[1]، لكن الأُستاد قد اختار الأوّل بل في *الجواهر*[2] عدم وجدان قائل بالعزيمة هاهنا وأنّ تعبير *النفليّة* بالسقوط أعمّ منها، فلا يدلّ على اختياره العزيمة، كما فهمه شارحها الشهيد الثاني (قدّس سرّه).

قال الأُستاد (دامت بركاته): والذي يدلّ على الرخصة هو التعبير في الخبرين المتقدّمين بالإجزاء حيث قال (عليه السلام) في خبر أبي مريم: «فأجزأني عن ذلك»[3]، وفي خبر عمرو بن خالد: «يجزيكم أذان جاركم»[4]، فإنّ الإجزاء يجتمع مع بقاء مرتبة من الفضل كافية في ملاك العباديّة، كما تقدّم بيانه في الأخبار الدالّة على الإجزاء بإقامة من غير أذان.

وما أفاده (دام بقاؤه) لا يخلو عن اشكال، بل الظاهر من الإجزاء هو حصول المطلوب بحيث لا يبقى مورد للإتيان به ثانياً، إلّا أن يدلّ دليل على جواز الإتيان، فيحمل حينئذٍ على ما أفاده؛ وذلك كما في الأخبار المتقدّمة الدالّة على الاجتزاء بالإقامة من غير أذان في غير المغرب والغداة حيث وقع التصريح في بعضها أنّ الأذان والإقامة في جميع الصلوات أفضل، فيستفاد منه أنّ الإجزاء والاجتزاء ليس عن أصل المطلوب، بل عن درجة منها.

وربّما يستدلّ للرخصة في المقام بصحيح ابن سنان المتقدّم من قوله (عليه

---

١. تقدّم تخريجه في ص: ٦٢٦.

٢. *الجواهر* ٩: ٧٣.

٣. تقدّم تخريجهما في ص: ٦٢٤.

٤. تقدّم تخريجهما في ص: ٦٢٤.

السلام): «وأنت تريد أن تصلّي بأذانه»[١]، حيث إنّ التعبير بالإرادة دالّ على تخيير المكلّف وإنّه يجوز له أن يؤذّن.

وهو ضعيفٌ، لاحتمال كون الترخيص المستفاد من التعبير بالإرادة من جهة نقص الأذان، فيتخيّر السامع له حينئذٍ بين إتمامه واستينافه، ولا دلالة فيه على ثبوت الترخيص بعد سماع الأذان التامّ أو بعد إتمام ما نقصه المؤذّن؛ فالمسألة لا تخلو من إشكال.

ولقد أجاد الشهيد (قدّس سرّه) في *الذكرى*[٢] حيث توقّف في الحكم، قال في المحكي منها: وهل يستحبّ تكرار الأذان والإقامة للإمام السامع أو لمؤذّنه أو للمنفرد؟ يحتمل ذلك، وخصوصاً مع اتساع الوقت. ولعلّ مراده (قدّس سرّه) من خصوصيّة اتساع الوقت هو تأخير الصلاة بما يخرج سماعهما عن أن يحتسبا لصلاته وإلّا فليس في خصوصيّة سعة الوقت وجه.

والعجب من صاحب الحدائق (قدّس سرّه)[٣] حيث ذهب في المقام إلى القول بالرخصة قياساً له على المنفرد المؤذّن لصلاته إذا أراد الجماعة بعد الأذان حيث إنّ موثّقة عمّار المتقدّمة سابقاً دالّة على إعادة الأذان، قال (قدّس سرّه): والفرق بينه والسامع غير ظاهر. مع أنّه (قدّس سرّه) قبل هذه العبارة بأسطر أورد على *المدارك*[٤] - حيث استدلّ على كون المنفرد كالإمام في الاجتزاء بسماع الأذان بأنّه إذا ثبت اجتزاء الإمام فالمنفرد أولى - بما لفظه: فحمل المنفرد عليه قياس محض، والتستّر بكونه أولى وإنّه من باب التشبيه على الأدون بالأعلى لا يجدي نفعاً.

وأعجب منه حمله إطلاق صحيح ابن سنان على التقييد في الروايتين

---

١. تم تخريجه في ص: ٦٢٤.

٢. *الذكرى* ٣: ٢٢٨.

٣. الحدائق ٧: ٤٢٩.

٤. *المدارك* ٣: ٢٩٩.

المذكورتين، وهوكما ترى؛ ضرورة عدم التعارض بينه وبينهما لكي يحتاج إلى الحمل، بل الخبران حاكيان عن قضيّتين من غيردلالة فيهما على عدم السقوط في غير مورد الجماعة، والله العاصم.

مسألة: الظاهر- كما عليه جماعة - عدم الخلاف في عدم جوازأخذ الأُجرة على الأذان. وتحقيق الكلام في هذه المسألة برسم أُمور:

الأوّل: إنّ صحّة الإجارة في كلّ مورد سواء تعلّقت بالأعيان أو بالأعمال يتوقّف على تحقّق أمرين:

أحدهما: أن يكون متعلّق الإجارة ملكاً للموجروتحت سلطنته.

وثانيهما: أن يكون قابلاً لأن يتملّكه المستأجر.

الأمرالثاني: إنّ العمل إذا صار متعلّقاً لإلزام عقليّ أو شرعيّ على فعله أو تركه يخرج بذلك عن سلطنة عامله؛ لأنّه يصيرمقهوراً على فعله أوتركه، وملاك السلطنة هو القدرة على الفعل والترك بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك، أمّا فيما إذاكان الإلزام على أحد طرفَي العمل عقليّاً فواضح، وأمّا إذاكان شرعيّاً فكذلك؛ لأنّ العجزالشرعي كالعجزالعقلي.

الثالث: إنّ الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بالأعمال على أقسام:

أحدها: أن يكون حكماً تعبّدياً مولويّاً.

وثانيها: أن يكون حكماً نظاميّاً منشأ لحفظ نظام نوع الإنسان بما هم إنسان.

ومرجع الأوّل إلى الأمر بإيجاد العمل مثل «صلّ» في التعبّديّات بالمعنى الأخصّ، أو «اغسل ثوبك» في التوصّليّات، ومرجع الثاني إلى الأمر ببذل العمل و إيجاب عدم حبسه واحتكاره بلا تعلّق غرض في إيجاده بما هو عمل.

وثالثها: أن يكون حكماً نظاميّاً أيضاً منشأه حفظ نظام نوع الإنسان، لكن بما

هم مسلمون، فيكون متعلّق الحكم ممّا يتقوّم به نظام أُمور المسلمين، كالأمر بالقضاء والجهاد والأذان والولاية ونحوها.

الأمر الرابع: إنّ الحكم الشرعي المتعلّق إلى فعل شيء إمّا أن يكون إلزاميّاً أو ندبيّاً، وعلى كلا التقديرين إمّا أن يكون عينيّاً أو كفائيّاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: مقتضى الأصل الأوّلي عدم صحّة الإجارة في الواجبات التي يكون وجوبها عينيّاً تعبّديّاً بالمعنى الذي ذكرناه وإن لم يكن تعبّديّاً بالمعنى الأخصّ؛ وذلك لفقد الأمرين اللذين يتوقّف صحّة الإجارة على تحقّقهما فيها.

أمّا الأمر الأوّل: فواضح، لخروج العمل بسبب وجوبه الشرعي عن سلطان العامل.

وأمّا الأمر الثاني: فلأنّه بعد إتيانه إتّما يحسب لفاعله والمستأجر لا يملكه بسبب الإجارة أصلاً. وكذا الواجبات الكفائيّة، بل والمستحبّ مطلقاً من العيني والكفائي، فإنّهما وإن كان للعامل بهما سلطان على العمل من حيث الفعل والترك مع قيام من به الكفاية في الواجب، ويتحقّق فيهما الأمر الأوّل من ملاكي صحّة الإجارة، لكن الأمر الثاني مفقود حيث إنّه بعد إتيانه يحسب من العامل، ولا يكون المستأجر مالكاً له في شيء، وهذا أصل أوّليّ في الواجبات والمستحبّات التعبّديّة بالمعنى المتقدّم، ولا يخرج عنه إلّا بدليل قويّ، ففيما دلّ الدليل على جواز الاستنابه فيه بالخصوص لابدّ في تصحيح صحّة الإجارة فيه من تصوير كون الأمر المتعلّق بذلك الشيء متعلّقاً به بنحو يوجب إيجاده عليه بالأعمّ من المباشرة والتسبيب بحيث لو تسبّب إلى إيجاده ببذل العوض كان العمل محسوباً له وكان ذلك امتثالاً منه، كما قيل في باب الجهاد من أنّه لو استناب أحد شخصاً في الجهاد كان الجهاد بجميع شؤونه محسوباً من المستنيب، ولا يستفاد ذلك إلّا من دليل صحّة الإجارة إذا ورد في عمل واجب أو مستحبّ بالخصوص، وإلّا فمقتضى وجوب العمل أو استحبابه - كما عرفت - هو عدم صحّة الإجارة؛ هذا في الأحكام التعبّديّة.

وأمّا الأحكام النظاميّة التي عرفت أنّها عبارة عن الأمر بالبذل والمنع عن احتكار العمل فلا مانع من صحّة الإجارة فيها، إذ المطلوب من العامل فيها هو بذل العمل وعدم حبسه واحتكاره لا بذله مجّاناً فيكون سلطنة العامل على العمل باقيّة مع الأمر أيضاً، إذ له البذل مخيّراً بين أخذ العوض أو مجّاناً، وإن كان في أصل البذل ممّا لا اختيار له، لكونه واجباً عليه، كما أنّ المستأجر يمكن أن يملك عمله بالإجارة؛ لأنّ المطلوب من العامل شرعاً ليس نفس العمل بما هو عمل حتّى يقال باحتسابه من المستاجر، وهذا هو الوجه في عدم الاستشكال فيها؛ وذلك لأنّ الممنوع من وقوع الإجارة فيها هي متعلّقات الأحكام التعبّديّة دون النظاميّة كما عرفت.

هذا تمام الكلام في القسمين الأوّلين من أقسام متعلّقات الأحكام أعني ما كان متعلّقاً للحكم التعبّدي أو النظامي لنوع الإنسان.

وأمّا القسم الثالث - أعني ما كان واجباً لحفظ نظام المسلمين بما هم مسلمون - فهو أيضاً حكم تعبّديّ لا يجوز أخذ الأُجرة عليه إمّا لفقد الملاكين كما في واجبات العينيّة منه، أو لفقد الثاني منهما كما في الواجبات الكفائيّة، أو المستحبّات منه سواء كانت عينيّة أو كفائيّة، لكن يجوز للعامل بها الارتزاق من بيت المال، إذ هو ممّا أُعدّ لتلك المصارف، ومن المعلوم أنّه لابدّ للعامل من الإعاشة، فلو منع من الارتزاق منها، للزم اختلال نظام المسلمين، لعدم التمكّن من القيام بأُمورهم، لكن الارتزاق من بيت المال لا ربط له بمسألة الأُجرة، لعدم لزوم الملاكين المذكورين في الإجارة من باب الارتزاق.

إذا تحقّق ذلك فنقول: لا إشكال في عدم صحّة الإجارة في أذان الصلاة كالإقامة؛ لأنّهما مثل الصلاة أو مثل القنوت في الصلاة في عدم جواز الاستنابة فيها من غير ارتياب.

وإنّما الكلام في أذان الإعلام، فاعلم أنّ مقتضى ما قدّمناه هو عدم جواز الإجارة

فيه لدخوله فيما عرفت من ملاك عدم الجواز مع عدم ورود دليل بالخصوص على الجواز، مضافاً إلى قيام الدليل على عدم الجواز من دعوى نفي الخلاف، والأخبار الدالّة على المنع منها. ولو منع من قيام الدليل على عدم الجواز بمنع الإجماع والخدشة في دلالة الأخبار، فنفس عدم الدليل على الجواز كاف في المنع عنها، كما أنّه لا إشكال في جواز ارتزاق المؤذّن من بيت المال؛ لأنّ الأذان ممّا يقوم به نظام المسلمين، فيجوز ارتزاق القائم به ممّا أُعدّ لحفظ نظامهم.

وإنّما الكلام في جواز الأُجرة عليه من بيت المال، ففي *الشرايع* - كالمحكي عن جملة من المتون - هو الجواز[1]، ومختار صاحب *الجواهر* هو المنع[2]، قال (قدّس سرّه): لا وجه للجواز ظاهراً، فإنّه إن جاز أخذ الأُجرة عليه منه فأولى أن يجوز من غيره، وإن لم يجز من غيره فأولى أن لا يجوز عنه.

لكن الحقّ هو القول بالجواز، لمنع الملازمة بين جواز أخذ الأُجرة من بيت المال وبين أخذ الأُجرة من غيره.

وتوضيح ذلك أنّه لا إشكال في جواز الارتزاق من بيت المال فلابدّ من توضيح ملاك جوازه، فنقول: إنّ بيت المال مُعَدّ لصرفه في حفظ المصالح العامّة التي يتوقّف حفظ نظام المسلمين على حفظها، وذلك كالولاية والكتابة والقضاء وإجراء الحدود، ولا إشكال في أنّ أذان الإعلام من هذا القبيل، فيكون صحّة الارتزاق منه من جهة كونه مصرفاً له وصالحاً لصرفه فيه، فالمؤذّن يستحقّ الارتزاق منه؛ لكونه أحد مصارفه المقرّرة، وحينئذٍ نقول: لا إشكال في أنّ صيرورة المؤذّن مصرفاً لبيت المال ليس من جهة أنّه أحد المسلمين، بل المنشأ له إنّما هو حيثيّة صدور الأذان منه، فاستحقاقه

---

١. الشرايع ٢: ٥.

٢. *الجواهر* ٩: ١١٨.

من بيت المال ناشٍ من جهة قيامه بعمل الأذان، لكونه من مصالح المسلمين العائد نفعه إلى عامّتهم، فهو إنّما استحقّ الأخذ من جهة إتيانه بتلك الوظيفة.

ثمّ إنّ مرجع الارتزاق في مقابل الأذان يرجع إلى أنّ الوالي يعطيه شيئاً من بيت المال مجّاناً بإزاء عمله الذي يكون به قوام نظام النوع فيأتي به مجّاناً، فهذا عبارة عن الهبة المعوّضة بمعنى تمليك مجّانيّ بإزاء تمليك مجّاني، فإذا ثبت جوازإعطائه من بيت المال مجّاناً بإزاء عمله الذي فيه انتفاع النوع يجوزاستيجاره على ذلك العمل الذي فيه انتفاع النوع، وهذا عبارة عن الملازمة بين جوازارتزاقه من بيت المال وبين جوازأخذ الأُجرة عليه؛ فكما أنّ معطي رزقه من بيت المال لابدّ أن يكون وليّه ولا يجوزلغيره إعطائه؛ لأنّ التصرّف فيه إنّما هو وظيفة النوع ولا يجوزللأشخاص بما هم كذلك أن يتصرّفوا فيه، إذ هو مال لهم بما هم نوع لا بما هم أشخاص، وتصرّف النوع إنّما هو بتصرّف وليّ النوع، كذا إعطاء الأُجرة عليه من مال النوع لابدّ أن يكون صادراً من وليّه، لأنّه إنّما يبذل بإزاء ما يرجع إلى النوع، فالمستأجرفي ذلك العقد هو النوع لا الشخص، وهذا إمّا أبطلناه من دعوى الملازمة بين جوازأخذ الأُجرة عليه من بيت المال وبين جوازأخذها من غيره، فإنّ جوازها من بيت المال إنّما ثبت بعين الدليل الدالّ على جوازارتزاقه منه، وهذا الدليل مفقود بالنسبة إلى غيره؛ ضرورة أنّ غيرالوالي لو أراد استيجاره، فإمّا أن يستأجره من جهة منافعه التي ترجع إلى النوع فيوقع قبول الإجارة من النوع، أو يستأجره من جهة منفعته العائدة إليه من جهة شخصه بنفسه كانتباه المستأجربأذانه مثلاً، وعلى كلا التقديرين تكون الإجارة باطلة؛ أمّا على الأوّل، فواضح؛ ضرورة أنّ الاستيجار لمصالح العامّة ليس وظيفة غيروليّ النوع، وأمّا على الثاني؛ فلأنّه ليس كلّ منفعة ملاكاً لوقوع الإجارة والمعاوضه عليها، بل لابدّ أوّلاً من إحرازماليّتها عرفاً، وليس مثل انتفاع المستأجر

من أذانه منفعة مصحّحة لبذل الأُجرة بإزاء الأذان بحيث يصير المستأجر مالكاً لأذانه ولو فرض ماليّة الأذان من هذه الجهة، فيدخل فيما أتسناه أوّلاً من أنّ الأصل عدم جواز الأُجرة على مثله، إلّا أن يقوم الدليل على الجواز ولا دليل على جواز أخذها من غير الولي، إذ الدليل على جواز أخذها كان مختصّاً بالأخذ من الولي، لما عرفت من أنّه كان عين الدليل على جواز الارتزاق من بيت المال الذي كان مخصوصاً بكونه بتوسط الولي. فظهر الفرق البيّن بين جواز أخذ الأُجرة من بيت المال وبين جواز أخذها من غيره، وأنّ الدليل إنّما دلّ على الأوّل دون الثاني.

وممّا ذكرنا يظهر المنع عن الملازمة بين حرمة الأخذ من غير الولي وبين حرمة أخذه من الولي، لثبوت الفرق بينهما من حيث الدليل وأنّ الحرمة في الأخذ من غير الولي إنّما هي من جهة عدم الدليل على الجواز دون الأخذ من الولي، فإنّ الدليل على جواز الارتزاق بعينه يدلّ على جواز أخذ الأُجرة منه.

وممّا ذكرنا أيضاً ظهر فساد قياس الأذان بالواجبات الكفائيّة، بل والمستحبّات الكفائيّة أو العينيّة، وانّ المسلّم فيها عدم جواز ارتزاق القائم بها من بيت المال ولا أخذ الأُجرة عليها منه وأنّه لو جاز ذلك في الأذان للزم جوازه فيها أيضاً، مع أنّ المسلّم عندهم عدمه.

وجه الفساد هو ما عرفت من الفرق بين الواجبات أو المستحبّات الكفائيّة وبين ما يجب أو يستحبّ لحفظ نظام المسلمين؛ إذ ليس كلّ واجب أو مستحبّ كفائيّاً ممّا يكون من الأحكام النظاميّة وإلّا لزم جواز الارتزاق من بيت المال لكلّ واجب كفائيّ كردّ السلام - مثلاً - فارتزاق المؤذّن منه ليس بملاك صرف الاستحباب الكفائي -مثلاً -، بل إنّما هو لملاك كون أذان الإعلام ممّا يقوم به مصالح المسلمين.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أُمور:

الأوّل: جواز أخذ الأُجرة على كلّ واجب نظامي، وضابطه ما يكون المطلوب فيه هو العمل بالمعنى المصدري أعني حيثيّة صدوره من العامل بمعنى عدم احتكاره بالعمل، وكذا كلّ حرام كان المبغوض فيه هو العمل كذلك، لا العمل بالمعنى الاسم المصدري، وذلك كالبيع وقت النداء، فإنّ نفس المبادلة من حيث إنّها عمل من الأعمال ليس فيها مبغوضيّة، بل المحرّم إنّما هو إيجادها من حيث صدورها من المكلّف وقت النداء. ووجه جواز أخذ الأُجرة فيها واضح، لأنّ الإجارة إنّما تقع دائماً على العمل بالمعنى الاسم المصدري ليس متعلّقاً للإجارة.

الثاني: عدم جواز أخذ الأُجرة على كلّ مطلوب تعبّديّ بالمعنى المقابل للنظامي ولو لم يكن تعبّدياً بالمعنى الأخصّ أعني ما يعتبر فيه قصد القربة.

وضابطه ما يكون العمل أو تركه مطلوباً بالمعنى الاسم المصدري، ووجه عدم الجواز إمّا من جهة انتفاء كلا الملاكين فيه أعني مالكيّة الموجر وقابليّة تمليك المستأجر وإمكان حصوله له بسبب الإجارة كما في الواجبات العينيّة، وإمّا من جهة انتفاء الثاني من الملاكين كما في غير الواجب العيني من الواجب الكفائي والمستحبّ مطلقاً، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المستأجر هو الوالي أو غيره، ولا بين أن تكون الأُجرة من بيت المال أو غيره.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ الإشكال في أخذ الأُجرة على الواجبات ليس مختصّاً بما يعتبر فيه قصد القربة، بل يشمل التوصّليات أيضاً وإن كان في التعبّديات يجري الإشكال بملاك قصد القربة أيضاً.

نعم، إذا دلّ دليل بالخصوص على جواز الاستنابة في مورد نستكشف منه توجّه الأمر إلى الفعل الأعمّ من المباشري والتسبيبي، ولكن ذلك على خلاف الأصل الأوّلي من ظاهر الأوامر، وأنّه إنّما يتعلّق بمباشرة الفعل لا الأعمّ منها ومن النيابة.

الثالث: جواز أخذها على كلّ ما هو راجع إلى شؤون المسلمين، ولكن من خصوص الوالي ومن خصوص بيت مال المسلمين، وهذا كالأذان الإعلامي، فيفرّق فيه بين أخذ الأُجرة من غير الوالي وبين أخذه منه لما تقدّم.

وأمّا الأخبار التي يستدلّ بها على عدم جواز أخذ الأُجرة على الأذان مطلقاً فهي بين ما هو محمول على الكراهة؛ لكون مساقه ذلك، وبين ما هو محمول على غير أخذ الأُجرة من بيت المال؛ للإجماع على جوازها منه، مضافاً إلى أنّ الخبر الذي قد عبّر فيه بكون الأُجرة سحتاً الذي هو العمدة في الباب مرسل غير قابل للاستدلال به على التحريم، فراجع.

مسألة: لو دخل في الصلاة من غير أن يأتي بالأذان والإقامة، فإن تركهما عن عمد، فيدور صحّة الصلاة وعدمها حينئذٍ مدار القول بشرطيّتهما أو شرطيّة الإقامة وعدمه.

وأمّا لو تركهما أو ترك الأذان فقط أو الإقامة كذلك نسياناً فإمّا أن يتذكّر بعد الركوع أو قبله، فهل يجوز قطع الصلاة لتدارك المنسي مطلقاً أو لا؟ فيه تفصيل:

فعن المشهور هو التفصيل بين ما قبل الركوع وما بعده، فلا يجوز القطع بعد الركوع مطلقاً، وأمّا قبل الركوع فإن نسي كليهما فيجوز، وإن نسي أحدهما فلا يجوز، ولابدّ في ذلك من ملاحظة أخبار المقام، ثمّ التكلّم في مقدار دلالتها، فنقول - مستعيناً بالله تعالى -:

منها: صحيح زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل نسي الأذان والإقامة حتّى دخل في الصلاة؟ قال (عليه السلام): فليمض في صلاته فإنّما الأذان سنّة»[1].

وظاهر الأمر بالمضيّ فيه هو عدم جواز القطع، وإطلاقه يدلّ على عدم الفرق بين التذكّر قبل الركوع وبعده.

---

١. *الوسائل* ٥: ٤٣٤ ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة ح ١.

وفي قوله: «الأذان سنّة» احتمالان:

أحدهما: أن يكون بمعنى المستحب.

وثانيهما: أن يراد بالسنّة ما سنّه النبيّ (صلّى الله عليه وآله) لا ما فرضه الله تعالى.

ويؤيّد الأخير إطلاق السنّة على ذلك في كثير من الأخبار مثل إطلاقها في ذيل حديث «الاتعاد» على القرائة وغيرها، وكذا على الركعتين الأخيرتين في حديث آخر.

ومنها: صحيح الحلبي عن الصادق (عليه السلام) قال: «إذا افتتحت الصلاة فنسيت أن تؤذّن وتقيم ثمّ ذكرت قبل أن تركع فانصرف وأذّن وأقم، واستفتح الصلاة. و إن كنت قد ركعت فأتمّ على صلاتك»[1]. وهذا يدلّ على التفصيل بين التذكّر قبل الركوع وبعده، ويعارض مع الخبر الأوّل بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، فيقيّد به إطلاق الخبر الأوّل الدالّ على وجوب المضي وعدم القطع مطلقاً. ويمكن أيضاً أن يجعل الأمر بالانصراف في خبر الحلبي - بعد القطع بعدم إرادة الوجوب منه - قرينة على حمل الأمر بالمضيّ على الاستحباب أو على مجرّد بيان جواز المضي وصحّة الصلاة، لكن الحمل الأوّل هو المتعيّن فيحكم ظهور الهيئة في الوجوب على الإطلاق كما تقدّم.

ومنها: صحيح محمّد بن مسلم[2] وخبر الشحّام[3] عن الصادق (عليه السلام) أنّه قال في الرجل ينسى الأذان والإقامة حتّى يدخل في الصلاة؟ قال: «إن كان ذكر قبل أن يقرأ فليصلّ على النبيّ (صلّى الله عليه وآله) وليقم، وإن كان قد قرأ فليتمّ صلاته».

وخبر الحسين بن أبي العلاء عنه (عليه السلام) وفيه: «وإن ذكر أنّه لم يقم قبل أن يقرأ فليسلّم على النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، ثمّ يقيم ويصلّي، وإن ذكر بعد ما قرأ بعض السورة فليتمّ على صلاته»[4]. والمراد من السلام في الخبر الأخير هو الإتيان

---

١. *الوسائل* ٥: ٤٣٤ ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة ح ٣.

٢. *الوسائل* ٥: ٤٣٤ ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة ح ٤.

٣. *الوسائل* ٥: ٤٣٦ ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة ح ٩.

٤. *الوسائل* ٥: ٤٣٥ ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة ح ٥.

بصيغة السلام فإنّ من الآداب في قطع الصلاة فيما جاز قطعه اختياراً هو أن يسلّم أوّلاً على النبيّ ثمّ ينصرف عنها.

وأمّا الصلاة في الخبر الأوّل فيمكن أن يراد بها السلام فيطابق الأخير، ويمكن أن يراد بها معناها الحقيقي وهو الظاهر فيجمع بين الخبرين بالتخيير بين الوظيفتين.

ثمّ إنّه يقع التعارض بين الخبرين وبين ما تقدّم في صحيح الحلبي؛ لأنّهما يدلاّن على جواز القطع قبل القرائة وعدم جوازه بعدها، مع أنّ صحيح الحلبي فصّل فيه بين ما قبل الركوع وما بعده فيقع التعارض فيما بعد القرائة قبل الركوع حيث إنّ مقتضى الخبرين هو وجوب المضيّ، ومقتضى صحيح المتقدّم هو جواز القطع.

وفي *الجواهر*[1] جمع بينهما وبينه بأنّ الشرطيّتين في الصحيح المتقدّم كلّ واحدة منهما متضمّنة لحكم، فإنّ قوله (عليه السلام): «إذا افتتحت الصلاة - إلى قوله - واستفتح الصلاة» متكفّل لجواز القطع قبل الركوع، وقوله: «وإن كنت قد ركعت الخ» متكفّل لحكم آخر وهو عدم جواز القطع بعد الركوع، وكذا في الخبرين جعل الشرطيّة الأُولى فيهما متعرّضة لحكم جواز القطع قبل القرائة، والشرطيّة الثانية متعرّضة لعدم الجواز بعدها.

ثمّ إنّه (قدّس سرّه) قد لاحظ النسبة بين الشرطيّة الثانية في الخبرين وبين الشرطيّه الثانية في صحيح الحلبي وقال: إنّ الشرطيّة في الصحيح أخصّ مطلقاً من الشرطيّة في الخبرين؛ وذلك لكون مدلول الشرطيّة في الصحيح هو وجوب المضيّ بعد الركوع ومدلولها في الخبرين هو وجوب المضيّ بعد القرائة سواء كان بعد الركوع أو قبله، فقيد إطلاق الشرطيّة في الخبرين بما في الصحيح.

ثمّ لاحظ النسبة بين الشرطيّة المذكورة في الخبرين وبين الشرطيّة الأُولى في الصحيح، وقال: إنّ الشرطيّة في الخبرين أخصّ من الشرطيّه في الصحيح؛ وذلك

---

١. *الجواهر* ٩: ١٠٧ - ١٠٩.

لدلالة الشرطيّة في الصحيح على جواز القطع قبل الركوع سواء كان بعد القرائة أو قبلها، فيقيّد إطلاقها بما في الخبرين من وجوب المضيّ بعد القرائة.

ولا يخفى ما فيه: **أمّا أوّلاً**: فلأنّ الشرطيّة الثانية في الصحيح وفي الخبرين ليست قضيّة مستأنفة، بل هي تصريح بمفهوم الشرطيّة الأُولى، فإذا لوحظت الشرطيّة الثانية من الخبرين وهي شرطيّة المضيّ مع الشرطيّة الأُولى من الصحيح وقيّد إطلاقها بشرطيّة المضيّ من الخبرين فلا يبقى مفهومها - أعني الشرطيّة الثانية - بحاله لكي يلاحظ نسبتها مع شرطيّة المضيّ من الخبرين ويحكم بأخصّيّتها من شرطيّة المضيّ منهما؛ ضرورة أنّ الشرطيّة الأُولى من الصحيح إذا قيّدت بما قبل القرائة يصير مفهومها وجوب المضيّ بعد القرائة لا بعد الركوع، ولو لوحظت نسبة شرطيّة المضيّ من الصحيح مع شرطيّة المضيّ من الخبرين وقيّدت شرطيّة المضيّ من الخبرين بشرطيّة المضيّ من الصحيح، يصير مفادها بعد التقييد هو وجوب المضيّ بعد الركوع وعدم وجوبه قبله ولو بعد القرائة، فلا يبقى بعد التقييد على دلالتها على جواز الانصراف قبل القرائة لكي يكون أخصّ من الشرطيّة الأُولى في الصحيح.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المطلق إذا كان وارداً في مقام التحديد يكون معارضاً مع المقيّد ولا يصحّ تقييده به، كما في مسألة الكرّ فإنّه يمكن تقييد ما ورد في تحديده بالمساحة بالدليل الدالّ على تحديده بالوزن، لمنافاة ذلك مع كون الدليل في مقام التحديد، ففي المقام لا مجال لتقييد جواز القطع الذي ورد التحديد في الصحيح بكونه قبل الركوع بما في الخبرين من كونه قبل القرائة، وهكذا الحال في الشرطيّتين الأخيرتين فإنّ الشرطيّة الثانية من الصحيح جعل الحدّ في وجوب المضيّ هو التذكّر بعد الركوع، وفي الخبرين جعله بعد القرائة، والعرف لمكان كون المقام هو مقام التحديد يرى التعارض بين الدليلين بحيث لا يقبل الجمع بحمل المطلق على المقيّد.

ومنها: خبر زكريّا بن آدم، قال: قلت لأبي الحسن الرضا (عليه السلام): جعلت فداك، كنت في صلاتي فذكرت في الركعة الثانية وأنا في القرائة أنّي لم أقم، فكيف أصنع؟ قال: «اسكت موضع قرائتك وقل: قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة، ثمّ امض في قرائتك وصلاتك وقد تمّت صلاتك»[1].

وهذا الخبر وإن كان صريحاً في مدلوله، وقويّاً من حيث السند، ومطابقاً مع ما في الفقه الرضوي، إلّا أنّه من الشواذّ، لعدم عمل الأصحاب به، ولا يمكن التوفيق بينه وبين ما تقدّم من الأخبار، لعدم قدر مشترك بينه وبينها، فردّ علمه إلى أهله أولى.

ومنها: خبر نعمان الرازي قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) وسأله أبو عبيدة عن رجل نسي أن يؤذّن ويقيم حتّى كبّر ودخل في الصلاة؟ قال: «إن كان دخل المسجد ومن نيّته أن يؤذّن ويقيم فليمض في صلاته ولا ينصرف»[2].

والكلام في فقه هذا الحديث الشريف يقع تارة في شرطيّته، وأُخرى في حكمه بوجوب المضيّ.

أمّا من حيث الشرطيّة، فربّما يقال بل قيل: بأنّ المراد منها إنّه إن كان من نيّته أن يؤذّن ويقيم، ثمّ عرضه النسيان فليمض، وإن كان قد تركهما عمداً بأن لم يكن من نيّته الإتيان بهما من الأوّل فلينصرف، وحاصله ثبوت المفهوم للشرطيّة وإنّه احترازعن صورة العمد.

ولا يخفى ما فيه من البُعد؛ فإنّ موضوع السؤال بعد ما كان خصوص صورة النسيان، فلا وجه لحمل الجواب على إرادة بيان صورة العمد أيضاً.

وقيل: إنّ الشرطيّة لا مفهوم لها وإنّما سبقت لبيان موضوع النسيان وإنّه إنّما يتحقّق موضوعه فيما إذا كان عازماً على الفعل، وأمّا إذا لم يكن عازماً عليه سواء كان عازماً على الترك أو متردّداً أو غافلاً من أوّل الأمر فلا يتحقّق موضوع النسيان.

---

١. *الوسائل* ٥: ٤٣٥ ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦.

٢. *الوسائل* ٥: ٤٣٦ ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة ح ٨، وفيه: «عن حديث رجل».

ولا يخفى ما فيه أيضاً، فإنّ سوق الشرطيّة لبيان تحقّق الموضوع خلاف ظاهر الشرط لا يصار إليه إلّا بدليل، سيّما بعد أن فرض السائل بنفسه صورة النسيان، بل الظاهر هو حمل الشرطيّة على ظاهرها من كونها في مقام انحصار الحكم بالمضيّ بهذه الصورة الموجب لانتفائه عند انتفائها، كما إذا لم يكن من عزمه الإتيان بهما إمّا لغفلته عنهما عند دخول المسجد، أو مع عزمه على تركهما ولكن عرضه الغفلة عند الدخول في الصلاة بحيث لم يتوجّه إلى تركهما في تلك الحال، ومن الواضح صدق النسيان في جميع هذه الصور على الشرط حينئذٍ مسوقاً لبيان موضوع النسيان، فيصير حاصل مفاد الخبر هو: إن كان عازماً على الأذان والإقامة ثمّ عرضه النسيان مضى في صلاته وكان عزمه على الإتيان بهما بمنزلة فعلهما، وظهور الخبر فيما ذكرنا غير قابل للمنع، لكنّه غير معمول به، ولا يمكن جمعه مع ما تقدّم من الأخبار، لعدم قدر مشترك بينه وبينهما، فهذا موضع ثالث ممّا وقع فيه الإشكال في المقام.

وامّا فقه الحديث من حيث حكمه بوجوب المضيّ مع قطع النظر عن الشرطيّة فيمكن أن يقال: إنّه مطلق من هذه الجهة، فيقيّد بما تقدّم ممّا يدلّ على التفصيل، كما قيّدنا خبر زرارة المتقدّم.

ومنها: خبر عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل ينسى أن يقيم الصلاة وقد افتتح الصلاة؟ قال (عليه السلام): «**إن كان قد فرغ من صلاته فقد تمّت صلاته، وإن لم يكن قد فرغ من صلاته فليعد**»[1].

وظاهر هذا الخبر الشريف هو بيان أصل حكم الانصراف فيما إذا كان التذكّر في الأثناء، لا تحديد الانصراف بما إذا كان في الأثناء؛ وذلك لأنّ التحديد بالشيء إنّما يصحّ فيما فرض فيه طرفان من الأقلّ والأكثر، لكي يجعل أحدهما حدّاً، والانصراف عبارة

---

١. *الوسائل* ٥: ٤٣٣ ب ٢٨ من أبواب الأذان والإقامة ح ٣.

عن قطع ما بيده من الصلاة وهو لا يتصوّر إلّا إذا كان في الصلاة، فإنّ الانصراف عنها بعد الفراغ منها غير معقول، فهذا الخبر في دلالته على جواز الانصراف قبل التسليم بعد إتيان بقيّة الأجزاء يكون بالإطلاق - كخبر زرارة المتقدّم[1] -، فيقيّد بما عرفت من التفصيل.

فتلخّص أنّ الأخبار الواردة في المقام على طوائف ستّ:

الأُولى: ما دلّ بإطلاقها على وجوب المضيّ حتّى قبل القرائة كخبر زرارة.

الثانية: ما دلّ بإطلاقها على جواز الانصراف حتّى بعد الركوع كخبر عليّ بن يقطين.

الثالثة: ما دلّ على التفصيل بين ما قبل الركوع وبعده كصحيح الحلبي.

الرابعة: ما دلّ على التفصيل بين ما قبل القرائة وما بعدها كالخبرين المتقدّمين.

الخامسة: ما دلّ على التفصيل بين ما كان من نيّته الإتيان بهما وبين ما لم يكن، بالمضيّ في - الأوّل -، والانصراف في الثاني كخبر نعمان.

السادسة: ما دلّ على جواز قطع القرائة وقول: «قد قامت الصلاة» مرّتين ثمّ المضيّ في الصلاة كخبر زكريّا بن آدم.

وما لا يمكن الجمع بينها من تلك الطوائف ثلاث:

إحداها: رواية زكريّا بن آدم حيث لا يمكن جمعها مع شيء من الأخبار المتقدّمة، وقد قلنا: بلزوم ردّ علمها إلى أهلها، لما عرفت من إعراض الأصحاب عن العمل بها.

الثانية: شرطيّة خبر نعمان وهي أيضاً مثل خبر زكريّا في عدم إمكان الجمع بينها وبين بقيّة الأخبار، وفي إعراض الأصحاب عنها.

الثالثة: صحيحة الحلبي بالنسبة إلى الخبرين الدالّين على التفصيل بين ما قبل القراءة وما بعدها، فمقتضى الصناعة طرح الخبرين لإعراض الأصحاب عن العمل بهما والعمل بصحيح الحلبي، فيقيّد به إطلاق ما دلّ على وجوب المضيّ فيصير

---

١. تقدّم تخريجه في ص: ٦٣٧.

حاصل مفاد الخبر بعد التقييد هو وجوب المضيّ إذا كان التذكّر بعد الركوع، وكذا يقيّد به إطلاق خبر عليّ بن يقطين الدالّ على جواز الانصراف في الأثناء مطلقاً، فيكون جواز الانصراف مقيّداً بما كان التذكّر قبل الركوع، وهذا هو فتوى المشهور المنصور هذا في نسيان الأذان والإقامة معاً.

ويمكن حمل صحيحي ابن مسلم والشحّام[1] على نسيان الإقامة فقط دون الأذان، ويقال: حينئذٍ في نسيانها بالتفصيل بين التذكّر قبل القرائة وبعدها؛ وذلك بقرينة عدم التعرّض في الجواب إلّا للإقامة وإن كان المذكور في السؤال نسيان كليهما معاً، مؤيّداً بخبر ابن أبي العلاء[2] المذكور فيه خصوص الإقامة سؤالاً وجواباً، ولا وجه لحمله[3] على نسيانهما معاً وجعله معارضاً مع صحيح الحلبي، مضافاً إلى قوّة سنده وعدم إعراض الأصحاب عنه لنقل الشهرة على جواز الرجوع في نسيان الإقامة فقط، كما أنّ الفتوى به هو المنقول عن *المنتهى*[4] و*الدروس*[5] و*النفليّة*[6] و*الموجز*[7] و*كشفه*[8] و*الروضة*[9] و*شرح النفليّة*[10].

فإن قلت: إنّ المنسوب إلى هؤلاء هو جواز الرجوع في نسيانها قبل الركوع، ومضمون الخبر هو جوازه قبل القرائة فهو بمضمونه غير معمول به، وحينئذٍ فلو قلنا: بجواز الرجوع في نسيانها، فلابدّ من القول به مع التذكّر قبل الركوع، لعدم القول بالفصل.

---

١. تقدّم تخريجهما في ص: ٦٣٨.

٢. تقدّم تخريجه في ص: ٦٣٨.

٣. الصحيح ما أثبتناه وفي المصدر: «حمله».

٤. *المنتهى* ١: ٢٦١.

٥. *الدروس* ١: ١٦٥.

٦. *النفلية*: ١١٠.

٧. *الموجز* (الرسائل العشر): ٧١.

٨. *كشف الالتباس*: ذيل قول المصنّف: «ويتداركهما ناسٍ لم يركع»: ١٠٧ (مخطوط).

٩. *الروضة* ١: ٢٤٢.

١٠. *شرح النفلية* (الفوائد الملية) في الوقت: ٥٩، وكذا في الأذان: ٣٨.

قلت: الغرض من العمل بالرواية هو الاعتماد عليها في مقام الفتوى دون اتّباع فهم المعتمدين عليها في استنباط الحكم، والخبر المذكور معمول به بهذا المعنى، لكونه المستند في فتوى المشهور على ما نسب إليهم، وأمّا ذهابهم إلى عدم الفرق بين تذكّر نسيانها قبل القرائة وبين التذكّر بعدها قبل الركوع فهو من جهة اجتهادهم بفهم المعارضة بينه وبين صحيح الحلبي وليس نظرهم في فهم المعارضة حجّة لنا، بل الذي ينفعنا هو مجرّد اعتمادهم في مقام العمل به.

والمتحصّل ممّا ذكرنا هو جواز الرجوع في نسيان الأذان والإقامة معاً، وفي نسيان الإقامة فقط، أمّا في نسيانهما فبالنسبة إلى قبل الركوع، وأمّا في نسيان الإقامة فبالنسبة إلى قبل القرائة، والدليل على الأوّل صحيح الحلبي، وعلى الثاني خبر ابن أبي العلاء وصحيحا ابن مسلم والشحّام بعد حملهما على نسيان الإقامة فقط بقرينة خبر ابن أبي العلاء، وهذا جمع صحيح لا يحتاج فيه إلى تكلّف طرح الصحيحين ولا مانع من الالتزام بالفرق بين نسيانهما ونسيان الإقامة وحدها، لما عرفت من عدم التعارض بين خبر ابن أبي العلاء وبين صحيح الحلبي.

أقول: هكذا أُفيد وهو جيّد بالنسبة إلى الجمع بين صحيحي ابن مسلم والشحّام وبين صحيح الحلبي، لكن يبقى الكلام في انعقاد الإجماع المركّب على خلاف مضمون خبر ابن أبي العلاء؛ فإنّ الأصحاب (رضوان الله عليهم) في مسألة نسيان الإقامة وحدها بين قائل بعدم جواز الرجوع مطلقاً - كما حكي عن *جامع المقاصد*[١] و*تعليق النافع*[٢] و*حاشية الميسي*[٣] و*المسالك*[٤] - وبين قائل بجواز

---

١. *جامع المقاصد* ٢: ١٩٩.

٢. *تعليق النافع*: ٢٣٣ (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٤٠٧٩).

٣. *حاشية الميسي*، نقله عنه العاملي في *مفتاح الكرامة* ٦: ٥٤١.

٤. *المسالك* ١: ١٨٥.

الرجوع قبل الركوع - كما حكي عمّن تقدّم - فالقول بجواز الرجوع فيما قبل القرائة وعدم جوازه بعدها خرق للإجماع.

نعم، حكي عن ابن الجنيد[1] التفصيل بين ما قبل القرائة وبين ما بعد الفراغ منها، لكنّه أيضاً غير مطابق مع الخبر، لكون مدلول الخبر هو التفصيل بين ما قبل الشروع فيها وبين ما قرأ بعض السورة، اللهمّ إلّا أن يقال: أنّ المضرّ في خلاف الإجماع المركّب إنّما هو مخالفة القدر المشترك بين القولين الغير اللّازمة في المقام؛ ضرورة أنّ القول بالتفصيل بين ما قبل الدخول في القرائة وما بعده ليس مخالفاً لكلا القولين في مقام العمل؛ لأنّ القائل به يشارك مع القائل بجواز الرجوع قبل الركوع بالنسبة إلى جوازه قبل القرائة، لكون القائل بالجواز قبل الركوع قائلاً بالجواز في هذه الصورة أيضاً، كما أنّه يشترك مع القائل بعدم الجواز مطلقاً بالنسبة إلى ما بعد الدخول في القرائة، فهو في طرفَي التفصيل موافق مع أحد القولين، وقد مرّ نظير ذلك في المباحث السابقة؛ فتأمّل.

وكيف كان فلو سُلِّم عدم جواز مخالفة مثل هذا الإجماع، فموافقة القول بجواز الرجوع في الإقامة وحدها قبل الركوع مشكل جدّاً؛ إذ لم يدلّ دليل على جوازه قبله، لانحصار التفصيل المذكور بصحيح الحلبي المذكور فيه نسيانهما معاً، وعدم جواز إحداث قول ثالث لا يوجب الالتزام بالقول المذكور من غير دليل، فما في *الجواهر*[2] من الالتزام به متمسّكاً بعدم القول بالفصل، غير مستقيم؛ فالإنصاف عدم المانع من الإفتاء بجواز الرجوع في نسيانها وحدها قبل القرائة، لدلالة خبر ابن أبي العلاء وعدم مخالفته للإجماع المركّب لو تمّ، وأمّا بالنسبة إلى عدم الجواز بعد الدخول في القرائة فالفتوى به مشكل وإن كان الفتوى بالجواز أشكل.

---

١. نقله عنه العلامة في مختلف الشيعة ٢: ١٢٧.

٢. *الجواهر* ٩: ١١٦.

فالمتحصّل من جميع ما ذكرنا من أوّل المسألة هو التفصيل بين جواز الرجوع قبل الركوع وبعده في نسيان الأذان والإقامة معاً، وجواز الرجوع قبل الشروع في القرائة في نسيان الإقامة فقط، والاحتياط بترك الرجوع بعد الدخول فيها في نسيانها.

وأمّا نسيان الأذان فقط ففي *المسالك*[1] أن الأكثر فيه على جواز الرجوع كنسيانهما معاً، لكن عن الإيضاح[2] هو نسبة خلاف ذلك إليهم.

وكيف كان فليس في الأخبار ما يدلّ على جواز الرجوع فيه، اللهمّ إلّا أن يرجع نسيانه إلى نسيانهما بتوهّم أنّه مع نسيانه لو أتى بالإقامة وحدها ففي الزمان المتخلّل بين الإقامة وبين الصلاة يكون مأموراً بالأذان والإقامة فيصدق عليه أنّه نسيهما.

ولكن هذه الحيلة لا تنفع في صدق النسيان عرفاً بالنسبة إلى الإقامة أيضاً، وإن كانت على تقدير تسليم صحّتها نافعة في صدق ذلك بالدقّة العقليّة.

أقول: ما ذكر من الحيلة غير صحيحة من أصلها، فإنّ توجّه التكليف في الزمان المتخلّل بين الإقامة والصلاة بالأذان والإقامة معاً ممنوع، إذ المفروض انّه قد أتى بوظيفة الإقامة وإنّما هو مأمور بالأذان الذي لم يأت به.

نعم، لو أتى بالأذان حينئذٍ تصير الإقامه باطلة إمّا من جهة لزوم الترتيب بينهما وإمّا من جهة فصل الأذان بينهما وبين الصلاة.

وممّا ذكرنا ظهر عدم جواز الرجوع فيما إذا كان المنسي بعض فصولهما أو بعض فصول أحدهما أو بعض الشرائط المعتبرة فيهما، فإنّه وإن كان يصدق النسيان بالنسبة إلى ما هو الوظيفة لكن لا يصدق النسيان عنهما عرفاً.

ثمّ إنّ المدار في عدم جواز الرجوع هو الدخول في الركوع أو الدخول في القرائة،

---

١. *المسالك* ١: ١٩٨.

٢. *الايضاح* ١: ٩٧.

فلو سها عن الركوع فهوى إلى السجود وتذكّر قبل الوصول إلى حدّ السجدة أنّه لم يركع وتذكّر في هذه الحالة أنّه نسي الأذان والإقامة أيضاً جاز له قطع الصلاة، وهكذا لو نسي القرائة فهوى للركوع وتذكّر قبل الوصول إلى حدّه، فما في *الجواهر*[1] من حمل الركوع والقرائة على محلّهما والمنع عن الرجوع فيما فرضناه لا وجه له.

وهل يختصّ جواز الرجوع بالمنفرد أو يعمّ الإمام؟ وجهان، ولا وجه للاختصاص بالمنفرد إلّا مجرّد دعوى الانصراف، وفيه ما لا يخفى.

وهل جوازه فوريّ بحيث لو عزم على عدم الرجوع بعد التذكّر أو تردّد فيه لم يكن له الرجوع، أو أنّه يجوز له ذلك مادام محلّه باقياً؟ وجهان:

أقواهما الثاني؛ وذلك لا من جهة التمسّك بإطلاق جواز الرجوع لمنع الإطلاق من جهة المنع عن كون الأخبار واردة في مقام بيان حالات الرجوع، بل من جهة الاستصحاب، كما في نظير المقام من الشكّ في كون الخيار فوريّاً.

هذا تمام الكلام في مقدّمات الصلاة وبه تمّ الجزء الأوّل ممّا كتبناه من تقريرات أُستاذنا العلّامة (أدام الله أيّامه) مع التعرّض لبعض ما سنح لنا في بعض المسائل، ويتلوه إن شاء الله تعالى الجزء الثاني وأوّله الكلام في مبحث نيّة الصلاة، والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً، كان إتمامه في سنة أربع واربعين بعد الألف وثلثمائة من الهجرة في النجف الأشرف على من شرّفها آلاف التحيّة والتحف.

---

١. *الجواهر* ٩: ١١٧.

الفهرس

مقدمة مجمع الإمام الحسين عليه السلام العلمي ٥

ترجمة المؤلّف ٧

أساتذته ٧

تلامذته ٨

مؤلّفاته ٨

أولاده ٨

نحن والكتاب ٩

كتاب الصلاة ٩

شكر وتقدير ١٠

كلمة المقرّر ١١

كتاب الصلاة

المقدّمة الأُولى: في بيان ما يُراد من هذه اللفظة إذا وردت مطلقة في الكتاب أو السنّة ١٥

المقدّمة الثانية ١٧

المقصد الأوّل
في الصلاة اليوميّة بما لها من اللواحق المسنونة المترتّبة من النوافل

الفصل الأوّل: في المواقيت ٢٣
الأُولى: في ذكر أعداد اليوميّة من فرائضها ونوافلها ٢٣
فرعان: ٢٧
الجهة الثانية ٣٠
الجهة الثالثة ٣٢
الأمر الأوّل ٣٤
وقت صلاة الصبح ٧١

المبحث الثاني: في القبلة ١٣١
الأُولى: في ماهيّتها ١٣١
الكلام في أحكام الخلل الواقع في الصلاة
من جهة القبلة ١٩٠

المقدّمة الثالثة: في البحث عن لباس المصلّي ٢١١
الأمر الأوّل: أن لا يكون نجساً ٢١١
الأمر الثاني: أن لا يكون من أجزاء الميتة ٢١١
الأمر الثالث: أن لا يكون من جلود ما لا يؤكل لحمه ٢٣٠
الأمر الرابع: أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ٢٣٤

الأمر الخامس: أن لا يكون ذهباً للرجال ٤٣١
الأمر السادس: أن لا يكون حريراً محضاً للرجال ٤٣٧

المقدّمة الرابعة: في مكان المصلّي ٥٠٢
حكم صلاة المحبوس في المكان المغصوب ٥١٦
حكم صلاة الرجل مع المرأة ٥١٧
في شرطية المكان بالطّهارة ٥٣٨
حكم الصلاة بين القبور ٥٤٤
حكم المسجد في الصلاة ٥٥٦
مسائلُ ٥٧٥

الكلام في الأذان والإقامة ٥٨٤
بحثٌ وتحقيق حول السقوط ٦٠١