مركز مديريت حوزه هاى علميه

كتاب الصلاة

الجزء الأول

تقرير بحوث الأستاذ المحقق

المبرز أحمد حسين الغروي النائيني

تأليف

العلامة الشيخ موسى الخوانساري

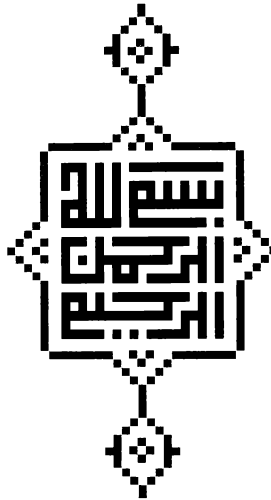
تحقيق

الشيخ مهدي الآرياني القمي

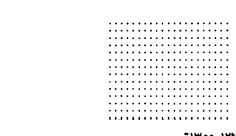
الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

٣٠

موسوعة الفقه الإسلامي



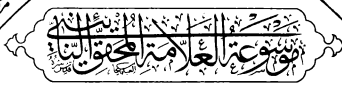
شبكة الفكر
alfeker.net



سرشناسه: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷۶-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پدیدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائیني / تألیف: میرزا محمدحسین الغرویّ النائیني.
مشخصات نشر: قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱٤٤٦ق.= ۱٤۰۳ -.
مشخصات ظاهری: 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
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشکوك. ج: ۲. وسیلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوی ج: ۸. استفتائات فارسی. ج: ۹. کتاب‌الحج و أحکام‌العبادات والمعاملات. ج: ۱۰. حاشیة العروة الوثقی ج: ۱۱. تنبیه الأمة و تنزیه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقریرات. ج: ۱٦ - ۲۰. فوائد الأُصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقریرات الأصولیة. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵- ۳۷. منیة الطالب في شرح المکاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المکاسب والبیع. ج: ٤۰. رسائل فقهیه
موضوع: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- کتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ایران -- کتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علمیهٔ قم. مرکز مدیریت
شناسه افزوده: ناشر همکار (مشارك)؛ دار العتبة الحسینیة للطباعة والنشر.
رده بندی کنگره: Z ۸۸٤۹ / ٤
رده بندی دیویی: ۰۱٦ / ۲۹۷۹۸٤
شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

مركز مديريت حوزه‌هاى علميه

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة



(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

(٣٠)

كتاب الصلاة

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

المبرز محمد حسين الغروي النائيني

الجزء الأول

تأليف

العلامة الشيخ موسى الخوانساري

تحقيق

الشيخ مهدي الباقري السياني

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة





موسوعة العلامة المحقق النائيني

رقم المجلّد ■ ..... ■ الثلاثون

عنوان الجزء ■ ..... ■ كتاب الصلاة/الجزء الأوّل

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ

تأليف■ ..... ■ الشيخ موسى الخوانساريّ ﷺ

تحقيق■ ..... ■ الشيخ المهدي الباقري السياني

الناشر■ ..... ■ الإدارة العليا للحوزات العلمية

الناشر المشارك■ ..... ■ دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر

الطبعة ■ ..... ■ الأُولى / قم المقدّسة

سنة الطبع ■ ..... ■ ١٤٤٦ هـ‌ق

عدد النسخ■ ..... ■ ٥٠٠ نسخه

شابك الدورة ■ ..... ■ ٢-١٦٣-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

شابك الجزء ■ ..... ■ ٦-١٩٤-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

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

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com

مقدمة المحقّق

الحمد لله ربّ العالمين، بارئ الخلائق أجمعين مفضّل العلماء العاملين والمثني عليهم في كتابه المبين بما يغني عن مدح المادحين ووصف الواصفين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمّد خاتم النبيّين وعلى آله الطيّبين الطاهرين المعصومين.

أمّا بعد، فإنّ لعلم الفقه مكانة خاصّة متمايزة بين العلوم الإسلاميّة باتّفاق الفريقين وقد أجاد العلّامة التقيّ الورع السيّد محمّدمهدي الطباطبائي المعروف بـ«بحرالعلوم» ﷺ.

و إنّ علم الفقه في العلوم كالقمر البازغ في النجوم[1]

وكان قسم عظيم من التراث الإسلامي المكتوب يختصّ بهذا العلم المبارك ومن الممكن أن نتقسّم كلّ ما وصل إلينا من الفقه إلى المأثوروالشرح والتعليق نحو: الكتب الأربعة الأوائل، وشروحها ووسائل الشيعة وغيرها وكذا نجد رسائلَ مستقلّةً في

---

١. الدرّة النجفيّة، ص٥.

موضوع خاصّ نحو الرضاع والصلاة ومنها التقريرات المحرّرة بيراعة العلماء العظام والفقهاء الكرام.[١]

عقد العلّامة المحقّق الشيخ آقا بزرگ الطهراني (قدّس الله نفسه الزكيّة) في موسوعته الفاخرة الخالدة المسمّاة بـ«*الذريعة*» عنواناً خاصّاً بالتقريرات وذكر ما يتعلّق بها من العناوين والفصول التي تتعلق بالفقه الشيعي على ضوء مكتب أهل البيت عليهم السلام ويبلغ عددُها إلى المأة وسقط ذكر هذا الكتاب التي قمنا بتحقيقه عن الذريعة وهذا ممّا يستدرك عليه. وكان مدار مقدّمة تحقيقنا على المباحث التالية:

المبحث الأوّل: التقريرات واختلافها مع الأمالي.

المبحث الثاني: ترجمة المحقّق النائيني وكلمة حول تقريرات أبحاثه العالية.

المبحث الثالث: ترجمة المقرّر الشيخ موسى الخوانساري.

المبحث الرابع: التعريف بالكتاب.

المبحث الخامس: النسخ المعتمدة في التحقيق.

المبحث السادس: عملنا في التحقيق وكلمة الشكر في الختام.

---

١. لمزيد البيان راجع ما كتبناه سابقاً في مقدّمة رسالة في بعض أحكام المياه (وهي تقريرٌ لما أفاده الآية الشيخ محمدرضا أبي المجد النجفي الإصفهاني بقلم الآية السيّد أحمد الحسيني الزنجاني) المطبوع في ميراث حوزه اصفهان، ج٤، ص٢٥-٢٦.

المبحث الأوّل: التقريرات واختلافها مع الأمالي

أفاد شيخ الباحثين العلّامة الطهراني في تعريف كلمة التقريرات وفرقها مع الأمالي:

«التقريرات عنوان عامّ لبعض الكتب المؤلَّفة من أواخر القرن الثاني عشر وبعده حتّى اليوم، وهو نظير "*الأمالي*" في كتب الحديث للقدماء، والفرق أنّ الأمالي كانت تكتب في مجلس إملاء الشيخ الحديث عن كتابه أو عن ظهر قلبه، وكان السامع يصدر الكتاب باسم الشيخ، ويعدّ من تصانيف الشيخ، بخلاف "*التقريرات*" فإنّها مباحث علميّة يلقيها الأُستاذ على تلاميذه عن ظهر القلب ويعيها التلاميذ في حفظهم، ثمّ ينقلونها إلى الكتابة في مجلس آخر، ويعدّ من تصانيفهم؛ ولذلك لاحظنا الترتيب في "*الأمالي*" على حسب أسماء المشايخ، وفي "*التقريرات*" حسب أسماء التلاميذ، والذي لابدّ من ذكره هو أنّ كتب التقريرات أكثر من أن يستقصيها أحد، ولا سيّما التقريرات الأُصوليّة التي كتبها تلاميذ شريف العلماء، وصاحبي "*الضوابط*" و "*الفصول*" في كربلا، وتلاميذ العلّامة الأنصاري ومن بعده في النجف الأشرف وسامرّاء ومشهد الرضا وقم وغيرها فقد أنهيت المشاهير الأفاضل من تلاميذ آية الله

سيّدنا المجدِّد الشيرازي في كتابي "*هدية الرازي*" إلى نيّف وخمسمأة، وقد سمعت ممّن أحصى تلاميذ شيخنا الأستاذ الأعظم المولى محمّد كاظم الخراساني في الدورة الأخيرة في بعض الليالي بعد الفراغ من الدرس أنّه زادت عدّتهم على الألف والمأتين، وكان كثير منهم يكتب تقريراته، وجمع منهم كانوا أصدقائي ورأيت تقريراتهم الكثيرة في الكراريس والمجلّدات، وتوجد تقريرات كثيرة لم يشخص مقرّرها أبداً. وبالجملة ما نذكره من التقريرات أُنموذج ممّا كتب بعنوان "*التقريرات*" لئلّا يخلو الكتاب عن هذا العنوان...».[1]

١. الذريعة، ج٤، ص٣٦٦-٣٦٧.

المبحث الثاني: ترجمة المحقّق النائيني وكلمة حول تقريرات بحوثه

الأوّل: التعريف بالمحقّق الميرزا محمّد حسين النائيني

وقد أغنانا ما كتبه حفيدُهُ سماحة الشيخ جعفر النائيني﴿ﷺ﴾ عن الغور في سرد الترجمة لجدّه الفقيه المحقِّق النائيني فلنكتفي بما كتبه، وسيجيء نصّه إن شاء الله تعالى؛ ومع هذا أودّ أن أذكر ترجمة ذاتيّة للمحقّق النائيني بقلمه الشريف بما هو نصّها:

«ولد أفقر البريّة إلى رحمة ربّه الغنيّ محمّد حسين الغروي النائيني في بلدة نائين يوم دحو الأرض من سنة بضع وسبعين ومأتين بعد الهجرة المقدّسة، على هاجرها وآله أفضل الصلاة والتحيّة، وقرأت العلوم العربيّة والمنطق عند علمائها، وقد أكملتها وفرغتُ منها ولما أبلغ. وفي أوائل بلوغي هاجرتُ إلى اصبهان، وقرأتُ السطوح الفقهيّة والأُصوليّة عند أساتيدها. ولمّا استغنيتُ عنها حضرت بحث العالم العامل، الوحيد في زهده وورعه وتقواه، حضرة الآغا الميرزا أبي المعالي الكلباسي﴿ﷺ﴾ صاحب كتاب *بشارات الأُصول* وغيرها من الرسائل الأُصوليّة والرجاليّة.

وكان﴿ﷺ﴾ ذا فكر عميق و نظر دقيق، قد آثر الانزواء على العشرة، والخمول على

الشهرة، وكان يفرّ عن القضاء والإفتاء وسائر مناصب الفقهاء حتّى عن الاقتداء به والصلاة معه فراره عن النار. وكان بحثه منحصراً بالأُصول، وفي كلّ تعطيل يباحث مسألة مهمّة رجاليّة. وقد حضرتُ عليه قريباً من عشر سني إقامتي باصبهان.

وقد حضرت على غيره من الأساطين فحصاً واختباراً؛ ولكن معظم تلمّذي واستفادتي كان من الحبر المحقّق الفريد والبحر الزاخر الوحيد، من قلّ أن يسمح الزمان بمثيله أو يرعينه بعديله، شيخي العلّامة الشيخ محمّد حسين، سبط المحقّق التقيّ صاحب التعليقة الكبرى على *المعالم* قدّس سرّهما.

وكان فيمَن أدركتُه ورأيتُه حائزاً في علمه وعمله وزهده وورعه وطول باعه في العلوم العقليّة والنقليّة ما يبهر العقول.

وقد أكمل جميع ذلك ولم يبلغ الأربعين من عمره، ومع أنّه كان من ذوي الفنون الذين قلّ أن يعهد الدهر بأمثالهم؛ ففي كلّ واحد منها كان أبا عذرته والوحيد فيه.

وكان له في علم الهيأة مسلك بين المسلكين، به يتّضح رموز الأخبار وينحلّ مشكلاتها. ولم يبرز من تصانيفه التي أخبرني بها إلّا اليسير من تفسيره الذي لم يعمل مثله، وقد أودع فيه ما ينبئ عن كمال تبحّره وطول باعه.

وكان ﷺ من أظهر مصاديق من وصفه أمير المومنين عليه وآله أفضل الصلاة والسلام في خطبتي همام المرويّة إحداهما في *الكافي* والأُخرى في *النهج*: يذكر الله تعالى برؤيته ويدعو إليه برويته.[1] وقد أثّرت مواعظه الشافية في سني إقامته باصفهان من التقوى في نفوس الخواصّ والعوامّ ما لا يوصف. وقد انقطعتُ به واعتكفتُ عليه، وكنتُ أحضر جميع أبحاثه الفقهيّة والأُصوليّة والكلاميّة، وأكتبها في مجلس

---

١. أنظر: الكافي، ج٢، ص٢٢٦، ح١ و نهج البلاغة، ص٩٥، خ١٩٣؛ لم ترد هذه العبارة في خطبة الهمام وورد قريباً منها في الكافي، ج١، ص٣٩، ح٣، باب مجالسة العلماء.

البحث بكمال السرعة، مترجماً لها بالعربيّة، وأعرض عليه كراريسي، ويتعجّب هو وجميع من يحضره من عدم فوت شيء ممّا كان يفيده، ويستنسخها الحاضرون.

وقد طلبها منّي أخوه الفقيه البارع الزكيّ، حضرة الآغا الشيخ محمّدتقيّ المعروف بآقا نجفي ﷺ ليطبعها، فلم يرض هو طاب رمسه بذلك، ومنعني عن دفعها إليه.

وكان نوّر ضريحه أشفق بي من الوالد لولده، وكثيراً ما يرغّبني ويحثّني على الحضور معه بحث والده الفقيه العلّامة، حجّة العصابة ووجهها الزاهر، حضرة الآقا الشيخ محمّدباقر، قدّس سرّه الزكيّ، ولكنّي كنت أرغب عن ذلك؛ لعدم بلوغي من العمر مبلغاً يليق بي الحضور في ذلك المجلس العظيم الذي كان يحضره أعاظم العلماء البارزين، وكنت أنا ابن تسعة عشر أو العشرين، إلى أن أخذني ذات يوم بعد الفراغ عن بحثه معه وأحضرني ذلك المحضر وأجلسني بجنبه وأظهر من جميل الصنع ما أسكن روعتي وأذهب خجلتي.

فكنتُ أحضر بعد ذلك بحثه وبعد الفراغ نحضر جميعاً بحث والده، واستمرّ ذلك قريباً من خمسة أعوام، وكان عنوان بحثه حينئذٍ كتاب البيع، وقد أدركت بحثه من مبحث المعاطاة إلى الخيارات، وشاهدت من تبحّره وفقاهته وطول باعه في تنقيح قواعد المعاملات وتفريع الفروع عليها، مع ابتلائه بتلك الرئاسة العظمى واستغراق أوقاته بشؤونها، ما لا يكاد ينقضي عجبي عنه مهما أتذكّره. وكان تهجّده ومناجاته بالأسحار وكثرة بكائه فيها يقلّب القلوب القواسي ويزيل الجبال الرواسي.[1]

---

١. لمزيد البيان أكثر من هذا وللعثور على حالات النفسية النفيسة للآية الشيخ محمّدباقر الإصفهاني راجع ما كتبناه سابقاً في تقدمتنا على شرح هداية المسترشدين بما تعريبه: «كتب والدي - المرحوم الشيخ عبد الرحيم شيخ الإسلام النائيني - إلى المرحوم الشيخ محمّد باقر الإصفهاني إنّي أُريد أن ارسل ولدي إلى محضركم ليستفيض منكم، فقبل الشيخ ذلك.

وكان عمري في هذه الأونة قريباً من ١٦ سنة حيث وصلت إلى خدمة الشيخ، فدعاني إلى السكنى في منزله وكان في بزّاني منزله عدّة غرف يسكن فيها المشتغلون بأُموره فسكنت في إحداها وفي صباح كلّ يوم كنت

وإذ شرع في مبحث الخيارات اختار الله تعالى له داركرامته ونعي إليه نفسه المقدّسة».[1]

لمحةٌ عن حياة المجدّد النائيني

بقلم حفيده آية‌الله الشيخ جعفر النائيني.

شخصيّته ومشايخه ومكانته العلميّة

هو الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني ابن الميرزا عبدالرحيم، ينحدر من أُسرةٍ معروفةٍ في نائين، عريقةٍ في العلم والأدب، وآباؤه وجوهٌ ومشاهير هناك، وكان والده شيخ الإسلام فيها وكذلك أجداده.

ولد ﷺ يوم دحو الأرض (٢٥ ذي القعدة الحرام) سنة ١٢٧٦هـ، ونشأ وترعرع في نائين، وبدأ دارسته فيها، فقرأ العلوم الأدبيّة والمنطق وبعض المتون الفقهيّة عند المهرة من علماء نائين.

وفي أوائل بلوغه هاجر إلى إصبهان، وأكمل السطوح الفقهيّة والأُصوليّة عند كبار أساتذتها، وبعد ما استغنى عنها حضر في الأُصول - حسبما صرّح به هو ﷺ في مذكّرةٍ وجيزةٍ كتبها حول دراسته في هذه الحاضرة العلميّة التي كانت يومذاك أكبر حاضرةٍ علميّةٍ في إيران - على المحقّق الورع التقيّ الميرزا أبي المعالي الكلباسي

أذهب إلى المدرسة طلباً للحضور في محضره ومحضر غيره من السادة المدرّسين و قد سكنت هناك مدّة من الزمن ثمّ انتقلت بعدها إلى إحدى المدارس العلميّة في مدينة إصفهان.

وكان الشيخ يأتي في أشهر رمضان المباركة إلى بزّاني منزله قبل طلوع الفجر بساعتين أو ثلاث ساعات ليقوم بما أخذه على عاتقه من التهجّد وقراءة الدعاء المعروف بأبي حمزة الثمالي مصلّياً باكياً قائماً على رجليه»؛ شرح هداية المسترشدين، ص ٥٢-٥٣.

١. وأصل هذه الترجمة عند حفيده الآية الشيخ جعفر النائيني واستفدنا منها وهي طبعت في كتاب آراء الفقهية، ج٥، ص ٤٠٦-٤٠٧.

صاحب «البشارات في الأُصول» وقد حضر على غيره من الأساطين حضور فحصٍ واختبار - كما عبّر هو ﷺ به - لكن معظم تلمّذه وتعويله - كما كتبه ﷺ - كان على المحقّق الوحيد والبحر الفريد الشيخ محمّد حسين الإصبهاني - سبط المحقّق التقيّ صاحب التعليقة الكبرى على المعالم - وقد أكثر ﷺ في الثناء على أُستاذه هذا، وقال عنه ما ملخّصه: «إنّه حاز في علمه وعمله وزهده وورعه وطول باعه في العلوم العقليّة والنقليّة ما يبهر العقول، وقد أكمل جميع ذلك ولم يبلغ الأربعين من عمره، ومع أنّه كان من ذوي الفنون ففي كلّ واحدٍ منها كان أبا عذرته، وكان له في علم الهيأة مسلكٌ متوسّطٌ بين المسلكين به ينحلّ مشكلات الأخبار، وقد صنّف في علومٍ شتّى لكن لم يبرز منها إلّا اليسير من تفسيره الذي لم يعمل مثله».

وكان ﷺ - كما صرّح به فيما كتب - يحضر أبحاثه الفقهيّة والأُصوليّة والكلاميّة، ويكتب في مجلس البحث كلّ ما يفيده الأُستاذ بكمال السرعة مترجماً له بالعربيّة من دون أن يفوته شيء، وكان يتعجّب الأُستاذ والحاضرون من ذلك.

وكان أُستاذه هذا يحثّه كثيراً على أن يحضر معه بحث والده المحقّق الفقيه المتبحّر الشيخ محمّدباقر، وهو يمتنع عن ذلك، لعدم بلوغه من العمر مبلغاً يليق به الحضور في ذلك المجلس العظيم - حسب تعبيره ﷺ - لأنّه بعدُ لم يبلغ العشرين، لكن الأُستاذ صنع من الجميل ما أذهب خجلته فأخذه معه إلى ذلك المجلس وأجلسه بجنبه، وهكذا استمرّ على الحضور على أُستاذه هذا - الشيخ محمّدباقر - قريباً من خمسة أعوام وقرأ عنده كتاب البيع والخيارات، وقال ﷺ - فيما كتب - عن شيخه هذا ما ملخّصه: «إنّه كان من تبحّره في الفقه واقتداره على تنقيح قواعد المعاملات والتفريع عليها - مع استغراق أوقاته بالمرجعيّة الكبرى - ما يتعجّب منه».

وهكذا أقام ﷺ في إصبهان عشر سنين مكبّاً على الأخذ من أعاظم حوزتها

العلميّة الغنيّة وأساطينها في المعقول والمنقول إلى أن نال الدرجة العليا ورأى نفسه مستغنياً مكتفياً.

ولم يبق له في البلوغ إلى الغاية والإحاطة التامّة بنظريات أعاظم عصره سوى الحضور في عالي مجلس المحقّق الأوحد المجدّد الشيرازي والتقاط ما لديه من الدرر الثمينة والدقائق العلميّة القيّمة التي احتواها في مدرسة الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ والاطلاع على ما يراه هو من أنظار سامية، وهذا ما دعاه إلى الهجرة إلى العراق، فورد سامرّاء سنة ١٣٠٣هـ حيث يحلّ فيها زعيم الطائفة السيّد المجدّد، ويحيط به كبار تلامذته، فانضمّ إليهم في حلقات درسه، وتعرّف به الأُستاذ المعظّم، فشاهد من نبوغه وعبقريّته ما أعجبه، فقرّبه إلى نفسه واهتمّ برعايته اهتماماً بالغاً حتّى أصبح من خواصّ أصحابه وحواريّيه ونخبة تلامذته وحملة أسراره وهو بعدُ شابٌّ لم يبلغ الثلاثين.

قال الحجّة الكبير الشيخ محمّدحسين كاشف الغطاء في كلمته التأبينيّة عنه ﷺ: «عرفتُ تلك النفس التي هي إلى صقع عالم الملكوت أقرب منها إلى صقع عالم الملك، ويأفق عالم الأرواح المجرّدة ألصق منها بعالم الأرواح المتعلّقة بالمادّة... ثمّ قال: عرفتُ الميرزا النائيني في سامرّاء وهو يومئذٍ مطمح الأنظار ومسرح الأفكار وموضع إشارة الأنامل... وكانت له المنزلة التي يُغبط عليها عند المرجع الأعلى - السيّد الشيرازي - إذ كان يَعدُّه من ذوي الرأي والمشورة، ويُحضره في المهمّات التي يَحضرها أهل الحلّ والعقد... إلى أن يقول: وكانت كلّ أحواله وأعماله وعلومه تدلّ على نفسٍ كبيرة ذات قدسيّةٍ كريمة قليلة النظير أو معدومة المثيل».

أجل، كان ﷺ أثناء ملازمته لأبحاث أُستاذه الكبير يحضر - تلبيةً لطلب الأُستاذ في أُخريات حياته من شباب تلامذته أن يحضروا أبحاث الكبار المتقدّمين منهم

-مجالس بعض أعيان العصر كالعَلَمَين السيّد محمّد الفشاركي، والسيّد إسماعيل الصدر حضور بحثٍ ومذاكرة لا حضور تلمّذٍ واستفادة، وكان السيّد المجدّد أُستاذه الوحيد الذي كان يعظّمه ويبجّله في حياته وبعد وفاته ويعبّر عنه في مؤلّفاته - كرسالة الصلاة في المشكوك وغيرها - بـ «سيّدنا الأُستاذ الأكبر» ويعبّر عن غيره من مشايخ ذلك العصر بـ «بعض مَن عاصَرناهم» أو نحوه - كما يظهر بالمراجعة.[1]

وهكذا استمرّ ﷺ على الإقامة في سامرّاء إلى أن أجاب الأُستاذ الأكبر داعي ربّه سنة ١٣١٢هـ، فآثرَ أن يبقى بعده هناك أُسوةً بكثيرٍ من أقرانه من العلماء ليقيموا نظام تلك المدرسة العالية، وينهجوا منهج زعيمهم، لكنّ الظروف حالت دون استمرارهم في ذلك وألجأتهم إلى الهجرة، فهاجَر ﷺ سنة ١٣١٤هـ إلى كربلاء المقدّسة بصحبة السيّد الصدر ﷺ - إذ كانت بينهما رابطةٌ وثيقة - وبقي هناك مدّةً قصيرة ثمّ انتقل إلى النجف الأشرف عازماً على الإقامة فيه، ولم يحضر فيه بحث أحدٍ بل استقلّ بالتدريس والتحقيق والتعميق وتجديد المباني الأُصوليّة وتأسيسها على أُسسٍ قويمة وتنقيحها بدقّةٍ فائقة وإتقانٍ عديم النظير، ولأجله عُدَّ مجدِّداً لعلم الأُصول.

قال العلّامة الطهراني في طبقاته: «كان له ﷺ تضلّعٌ وبراعةٌ في الآداب اللغويّة فارسيّة وعربيّة، ورسوخٌ في الكلام والفلسفة، وتوحّدٌ في الفقه، أمّا هو في الأُصول فأمرٌ عظيم، لأنّه أحاط بكلّياته، ودقّقه تدقيقاً مدهشاً، وأتقنه إتقاناً غريباً، وقد رَنَّ الفضاء بأقواله ونظرياته العميقة كما انطبعت أفكار أكثر المعاصرين بطابعٍ خاصّ من آرائه حتّى عُدّ مجدّداً في هذا العلم»، ثمّ قال: «وكان لبحثه ميزةٌ خاصّة، لدقّة مسلكه وغموض تحقيقاته، فلا يحضره إلّا ذووا الكفاءة من أهل النظر، ولا مجال فيه

---

١. وجدير بالإشارة إليه هنا أنّ ما جاء في بعض التراجم من حضوره ﷺ على بعض كبار المدرّسين في النجف الأشرف عارٍ عن الصحّة.

للناشئين والمتوسّطين، لقصورهم عن الاستفادة منه، لذلك كان تلامذته المختصّون به هم الذين تعلّق عليهم الآمال، وهكذا برز فيهم أفذاذٌ أصبحوا اليوم قادة الحركة العلميّة والفكريّة والمدرّسين المشاهير»[1].

وكان ﷺ - إلى جانب تحقيقه وتدريسه - ساهراً على نصرة الدين، مُجدّاً في إعلاء كلمة المسلمين وإصلاح شأنهم، فكان لا يدّخر من آرائه السديدة شيئاً إلّا أبداه، ففي نهضة المشروطة كان أقوى ساعدٍ لزعيمها آية‌الله المحقّق الخراساني يعينه بفكره الصائب ورأيه الثاقب، وكانت الرسائل المهمّة المرسلة إلى رجال الدين والسياسة في إيران والمرتبطة بهذه الحركة الإصلاحية تصدر منه، لتفوّقه في هذه الشؤون، وقد ألّف في هذا الموضوع رسالته الشهيرة «تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة» التي أدهشت عقول الساسة المتفكّرين.[2]

وفي أوايل تصدّيه ﷺ للزعامة الدينيّة وبعد ما مَنَحَت القوى الأجنبيّة المحتلّة - نتيجة ما تحمّلتها من الضغوط إبّان ثورة العشرين - الاستقلال الشكلي للعراق وعيّنت له مَلِكاً عربيّاً، تقرّر إجراء انتخابات لمجلس وضع الدستور، فعارَضها المترجم له ومَن عاصَره من العلماء، وحَرّموا المشاركة في الانتخابات احتجاجاً على التدخّل الأجنبيّ، فقامت السلطات بنفي الشيخ الخالصي من البلاد ممّا أدّى إلى حدوث اضطرابات واحتجاجات، فقرّر الميرزا النائيني - ووافقه على ذلك السيّد الإصفهاني - مغادرة البلاد إلى إيران، فغادرها - ومعه جمعٌ من أكابر تلامذته - واستقرّ في مدينة قم المقدّسة حيث استقبله لدى وروده زعيمها ومؤسّس حوزتها العلميّة آية‌الله الشيخ عبدالكريم الحائري، واحتفى به احتفاءاً بالغاً، وأمر تلامذته بالحضور عليه والاستفادة

---

١. طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر في القرن الرابع عشر): ٥٩٤-٥٩٥.

٢. وقد وقعت الرسالة من الإمام الحجة عجل‌الله‌تعالى‌فرجه موقع الرضاء والقبول في رؤيا صادقة رآها ﷺ أثناء التأليف، وقد نقل شطراً منها في أوائل الفصل الثاني من الرسالة والبقيّة عند ختمها.

منه، فكانت له مجالس تدريسٍ حافلة، وبعد برهةٍ من الزمن دامت تسعة أشهر وباقتضاء الظروف الدينيّة والاجتماعيّة يومذاك عاد﵀ إلى النجف الأشرف مداوماً على واجبه الدينيّ التعليميّ والتربويّ وزعامته الروحيّة للشيعة.

سجاياه ومآثره

إنّ من العسير- في هذا الموجز- استيعاب الجوانب الخُلقيّة والسلوكيّة للمحقّق النائيني﵀ وإشباع الكلام عن سجاياه الكريمة ومآثره السامية، إلّا أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، وليس بوسعنا سوى الإشارة الإجماليّة إلى ما ثبت بالتواتر وسمعناه ممّن شاهده وحضر مجلسه من الشيء الكثير في هذا المضمار، وكذلك ما ذكره غير واحدٍ من أجلّة معاصريه وتلامذته في خطبهم ومقالاتهم التي أُلقيت في مجالس تأبينه﵀ ونشرت وقتئذٍ في الصحف والمجلّات العراقيّة، فإنّها بأجمعها تفصح عن نفسيّته القدسيّة الكبيرة وأخلاقه المحمّديّة الرفيعة ووقاره المنقطع النظير وهيبته الفائقة وهمّته العالية إلى جانب تواضعه - وسماحته ولطف عشرته ولين عريكته، كما وتنبئ عن منازل عرفانه وتوجّهه التامّ إلى الله تعالى وانقطاعه إليه وفنائه في ذاته وخوفه الشديد منه وعدم تمالكه في أداء المسؤوليّة الشرعيّة بلا اكتراثٍ للوم لائم، وقد شاهد الكثيرون ما كان يعتريه حال وقوفه للصلاة وعند ذكر الموت والآخرة من الرعدة والوجل والبكاء، يقول العلّامة الطهراني في طبقاته: «كان إذا وقف للصلاة ارتعدت فرائصه وابتلّت لحيته من دموع عينيه»[1] فكانت عبادته عبادة المخلصين وخُلُقه خُلُق الصدّيقين وصفاته صفات المتّقين، يذكّر الله تعالى برؤيته ويدعو إليه بعمله، وكذا ما كان منه من التوجّه التامّ بكلّ وجوده والانقطاع عن الناس لدى زيارته لمراقد الأئمّة﵈ وحال مثوله أمام أضرحتهم المقدّسة، كما وسمعنا الكثير عن جوانب أدبه

١. طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر في القرن الرابع عشر): ٥٩٤.

وتأديبه وسلوكه وتهذيبه في مجالسه ومحاضره ومنابر درسه واهتمامه الشديد بتربية الأكابر والأماثل والعناية التامّة بتهذيبهم وتزكيتهم وبثّ روح الجدّ والاجتهاد فيهم لبلوغ الكمال المطلوب علماً وعملاً وتقوىً وسلوكاً، والكلام في تفاصيل ذلك كثيرٌ لا مجال هنا لإيراده فإنّ له مقاماً آخر ولا يناسب هذا المختصر. نسأل الله التوفيق للاقتداء به والاستضاءة بنوره، آمين.

هذا، وقد كان ﷺ ممّن شملته العناية الإلهيّة وحظي بالتشرّف بلقاء الحجج الطاهرة ﷺ وتكريمهم، ففي سني الحرب العالميّة الأُولى التي أصبحت إيران مسرحاً لهجمات القوى الأجنبيّة وأحدقت بها المخاطر ممّا كادت أن تقضي على كيانها وبالتالي على كيان المذهب الجعفري وبعد ما طال تضرّعه ﷺ إلى الله تعالى وتوسّله بهم ﷺ في هذا الأمر تشرّف بمحضر أمير المؤمنين ﷺ - وهو في الضريح المبارك والنور الساطع منه يمنع عن مشاهدة شخصه المقدّس - فسلّم على الإمام ﷺ وبعد أن سمع ردّه ﷺ خاطبه سائلاً إيّاه ﷺ العناية بشأن إيران واصفاً لها بأنّها مأوى شيعتكم فكرّمه الإمام ﷺ واطمأنّه بدوام عنايته ورعايته لها، وتشرّف أيضاً بلقاء الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف فخاطبه الإمام ﷺ مشيراً إلى أنّ إيران دار شيعتنا وإن كانت تصيبها المكاره لكنّا نحافظ على كيانها، نسأل المولى ﷻ أن يحرسها بعينه التي لا تنام ويدفع عنها كيد الأعداء الطامعين.

تلامذته

حضر دروس المجدّد النائيني عددٌ كبير من أفاضل الحوزة النجفيّة، فربّاهم تربيةً علميّةً راقية، وتخرّج على يده ثلّةٌ من أكابر الفقهاء والمحقّقين كان لهم بعد رحيله دورٌ كبير في مسيرة الحركة العلميّة والزعامة الدينيّة إذ أصبحوا مدرّسين كباراً ومراجع في التقليد، من أشهرهم:

١- السيّد جمال الدين الگلپايگاني.

٢- الميرزا مهدي الإصفهاني.

٣- الشيخ موسى الخوانساري

٤- الميرزا أبوالفضل الخوانساري الإصفهاني.

٥- الشيخ محمّدعلي الكاظمي الخراساني.

٦- السيّد محمود الشاهرودي.

٧- السيّد أبوالقاسم الخوئي.

٨- الشيخ حسين الحلّي.

٩- السيّد محسن الحكيم.

١٠- الميرزا حسن البجنوردي.

١١- الميرزا باقرالزنجاني.

١٢- الشيخ علي محمّد البروجردي.

١٣- السيّد علي مدد القائني.

١٤- السيّد هادي الميلاني.

١٥- الميرزا حسين السبزواري.

١٦- الميرزا مهدي الشيرازي الحائري.

١٧- ١٨- الميرزا محمّد نجل الآخوند الخراساني وأخوه الميرزا أحمد.

١٩- الشيخ محمّدتقي الآملي.

٢٠- ٢١- الميرزا أحمد الآشتياني وولده الميرزا باقر.

٢٢- الميرزا عبدالله الطهراني.

٢٣- السيّد محمّدتقي الخوانساري.

٣٤- السيّد صدرالدين الصدر.

٣٥- السيّد محمّد الحجّة.

٣٦- السيّد محمّدحسين القاضي الطباطبائي.

٣٧- السيّد مرتضى اللنگرودي.

٣٨- الشيخ آغابزرگ الأشرفي الشاهرودي.

٣٩- الشيخ آغا حيدر الهمداني.

٣٠- الشيخ أبوالقاسم الشاهنجري الهمداني.

٣١- السيّد نصرالله بني صدر.

٣٢- الشيخ أبو عبدالله الزنجاني مؤلف «تاريخ القرآن».

٣٣- الشيخ بهاء الدين المحلّاتي.

٣٤-٣٦- الشيخ محمّد حسن المظفر وأخواه الشيخ محمّد حسين والشيخ محمّد رضا.

٣٧- السيّد محمّدتقي آل بحرالعلوم.

٣٨- السيّد علي نقي النقوي.

٣٩- السيّد موسى المازندراني.

٤٠- الشيخ محمّد الكوهستاني.

٤١- الشيخ عبدالرزاق القائني.

٤٣- السيّد حسن بحرالعلوم الرشتي.

٤٣- الشيخ عبدالنبي العراقي.

٤٤- الشيخ محمّدتقي البروجردي.

٤٥- الشيخ حسين الهمداني.

٤٦- الشيخ إبراهيم الكلباسي.

٤٧- الشيخ حميد الناجي.

٤٨- الشيخ محمّد حسين الشهير بالإمام ابن الشيخ جمال الدين المحقّق الإصفهاني.

وغيرهم من الأساتذة والفحول الذين تزعّموا الحوزات الدينيّة، ونشروا آراء أُستاذهم السديدة، وأنظاره العالية، وقادوا الحركة العلميّة وقاموا بواجبهم المقدّس أحسن قيام، جزاهم الله عن الإسلام وأهله خير جزاء.

ومن هؤلاء الأكابر مَن ترك أثراً خالداً عن أُستاذه العظيم بطبع ما قرّره من أبحاثه القيّمة وتقديمه إلى الجوامع العلميّة، وهُم:

١. الشيخ موسى الخوانساري، كتب تقرير بحث المكاسب «منية الطالب». وكتب أيضاً تقرير بحث الصلاة وهو هذا الكتاب الماثل بين يدي القارئ الكريم.

٢. الشيخ محمّدعلي الكاظمي الخراساني، كتب تقرير بحث الأُصول «فوائد الأُصول» وتقرير بحث الصلاة المطبوع أخيراً.

٣. السيّد أبوالقاسم الخوئي، كتب تقرير بحث الأُصول «أجود التقريرات».

٤. الشيخ محمّدتقي الآملي، كتب تقرير كلٍّ من بحثي الصلاة والمكاسب.

مؤلّفاته

إنّ المجدّد النائيني - على الرغم من استغراق أوقاته الثمينة بشؤون الزعامة الكبرى من التدريس والتحقيق وتربية الفضلاء وحلّ المشكلات العلميّة والإجابة على المسائل الدينيّة الفرديّة والاجتماعيّة والسياسيّة وجهاده في الله بفكره ولسانه وقلمه وقدمه - قد صدرت من رشحات قلمه المتين كُتب ورسائل هي آيةٌ في الدقّة والإتقان، فذّةٌ في إقامة البرهان، فريدةٌ في أُسلوب البيان، وليس الخبر كالمعاينة، و إليك أسماؤها:

١- «رسالة الصلاة في المشكوك» طُبعت في النجف الأشرف سنة ١٣٥٨هـ

ملحقةً بكتاب «منية الطالب» وأُعيد طبعها مستقلّةً في قم سنة ١٤١٨ق من قِبل مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، وعليها شرح حفيده ﷺ الشيخ جعفر النائيني.

٢- «تعليقة على العروة الوثقى» طُبعت مستقلّةً سنة ١٣٤٠ق ومع المتن سنة ١٣٤٥ق.

٣- «وسيلة النجاة» متنٌ فقهيٌّ جليل يبرهن على تبحّر مؤلّفه العظيم في الفقه، صدر منه مسائل الاحتياط والتقليد وكتاب الطهارة بكامله وكتاب الصلاة إلى صلاة العيدين، طبع في النجف الأشرف سنة ١٣٤٢هـ، وطبع أخيراً طبعة ثانية ملحقة به «الرسائل الأُصوليّة» الثلاث الآتي ذكرها في قم سنة ١٤٣٩ق.

٤- «الفتاوى» الصادرة بقلمه الشريف جواباً على مسائل المستفتين، وهي مجموعةٌ كبيرة مشحونة بالدقائق الفقهيّة، جمعها واستنسخها تلميذه الأجلّ المحقّق الفقيه الشيخ حسين الحلّي ﷺ، وتقع في ثلاثة أجزاء.

٥- «رسالةٌ في المعاني الحرفيّة».

٦- «رسالةٌ في الترتّب».

٧- «رسالةٌ في التعبّدية والتوصّلية». وطبعت هذه الرسائل الثلاث للمرّة الأُولى ملحقة بالطبعة الثانية من «وسيلة النجاة» السابقة الذكر.

٨- «وسيلة النجاة» رسالةٌ عمليّة تشتمل على أبواب العبادات والمعاملات إلى كتاب الإرث.

٩- «مناسك الحجّ» وقد علّق عليها تعليقاً استدلالياً وجيزاً الفقيه الكبير الإمام السيّد محسن الطباطبائي الحكيم ﷺ في كتابه «دليل الناسك».

١٠- «ذخيرة العباد» رسالةٌ عمليّة فارسيّة بصورة السؤال والجواب.

١١- «تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة» في وجوب إقامة النظام الدستوري، طُبعت في بغداد سنة ١٣٢٧هـ، وأُعيد طبعها في إيران مكرّراً.

١٢- «رسالة لاضرر» طُبعت هذه السنة و يليها تقرير بحثه ﷺ بقلم الشيخ الخونساري و تعليقات الشيخ حسين الحلّي على الرسالتين ﷺ.

هذا، وقد رشحت من قلمه الشريف كتابات شتّى في قواعد ومسائل فقهيّة وأُصوليّة، لكنّها - مع الأسف - غير كاملة.

أمّا محاضراته ﷺ فقد ألقى في الأُصول ابتداءاً من سنة ١٣٣٠ق ثلاث دورات كاملة استغرقت كلّ دورةٍ سبع سنين، وفي الفقه ألقى محاضراته حول مكاسب شيخنا الأعظم الأنصاري ﷺ في دورتين توسّطهما محاضراته حول كتاب الصلاة.

وفاته ومدفنه

ابتلي ﷺ في أواخر عمره الشريف ببعض أعراض الشيخوخة ونهكت قواه فكان يعاني آلامها برهةً إلى أن وافاه الأجل المحتوم، فالتحق بالرفيق الأعلى يوم السبت السادس والعشرين من شهر جمادى الأُولى سنة ١٣٥٥هـ، وشيّع جثمانه الطاهر في النجف الأشرف تشييعاً عظيماً ودفن في الحجرة الخامسة على يسار الداخل إلى الصحن العلوي الشريف من باب السوق الكبير.

وأقيمت له مجالس تأبينيّة حافلة في معظم البلدان الإسلاميّة، وأبّنه الحجّة الكبير الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء بكلمةٍ قيّمة نُشرت في جريدة الكرخ البغداديّة في عددها الخاصّ بتأبينه، وكذلك صنع جملةٌ من تلامذته ومعاصريه ﷺ كالسيّد عليّ نقي النقوي، والشيخ محمّد حسين المظفّر والشيخ عبدالحسين الحلّي، والسيّد محمّد علي الشهرستاني، وغيرهم.

ورثاه بقصائد شعريّة رائعة جمعٌ كبيرٌ من الأُدباء، منهم: الشيخ عبدالحسين الحلّي، والشيخ محمّد علي اليعقوبي، والشيخ محمّد رضا المظفّر، والشيخ عبدالمنعم الفرطوسي، والسيّد محمود الحبوبي، والسيّد مسلم الحلّي، والسيّد مهدي الأعرجي.

وقد أثبت العلّامة الكبير السيّد محسن الأمين في موسوعته «أعيان الشيعة»[١] قسماً من هذه القصائد.[٢]

الثاني: المحقّق النائيني وتقريرات تلامذته

وللمحقّق النائيني ﷺ تراث علمي فاخر إمّا بقلمه الشريف، كرسالة «*في حكم اللباس المشكوك*» أو بأقلام تلاميذه الأجلّاء رضوان الله عليهم أجمعين ولكنّه نجد أكثر آرائه وأنواره الفقهيّة والأُصوليّة بأقلام تلاميذه الأفاضل في ثنايا تقريراتهم من أبحاثه العالية التي أفادها في بحوث الخارج وبعضها مطبوع وبعضها الآخر مازال مخطوطاً في زوايا المكتبات العامّة أو الخاصّة ونحن نذكر في ما يلي قائمة لنموذج من التقريرات المطبوعة وكذا نسرد أسماء بعض مقرّري بحوثه ﷺ، بترتيب حروف المعجم:

أ: التقريرات المطبوعة:

التقرير الأوّل: «*اجتماع الأمر والنهي*» بقلم الآية الشيخ موسى النجفي الخوانساري (١٢٩٣ - ١٣٦٣ق).

أوّله: «و بعد فيقول العبد المحتاج إلى رحمة ربّه الباري موسى بن محمّد الخوانساري هذا ما استفدته ممّن انتهت إليه رئاسة الإماميّة الإثنى عشريّة في القرن الرابع عشر، حجّة الإسلام وكهف الأنام، آية الله الملك العلّام، الشيخ ميرزا محمّد حسين النائيني متّع الله العلماء ببقائه في اجتماع الأمر والنهي فحرّرته على طبق ما أفاده إلّا ما فاته منّي لقصور الباع فقال مدّ ظلّه العالي».

آخره: «وبالجملة فالأقوى ما اختاره استاد الأساتيد ﷺ وظهر ممّا ذكرنا أنّ مبناه دخول المورد في كبرى حسن ردّ مال الناس إلى مالكه وليس من صغرويات الامتناع بالاختيار.

---

١. أعيان الشيعة، ج٦، ص٥٦-٥٥.

٢. الفتاوى، ج١، ص١٨-٧.

هذا تمام الكلام في اجتماع الأمر والنهي نقلاً عن النسخة التي كتبها أخ المقدّس الشيخ حسين المشهدي[1] في جوار مولانا وسيّدنا عليّ بن موسى الرضا عليه السلام عن نسختها الأصليّة بيد الأحقر الشيخ عبد الحسين المعماري الأُرومي وكان ذلك في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٤٧ق.

ثمّ إنّي أجد في هذه النسخة الشريفة والتقريرات الرشيقة بعض عبارات لايخلو من اضطراب أو غلط وقع فيها ومع ذلك لم أتصرّف فيها أصلاً بل كنت بصدد نشر هذه النسخة حتّى لا يضيع أجر العاملين من دون استناد الاشتباه إلى أحد [و] الحمد لله على أوّله وآخره».

هذا التقرير مطبوع في مجلّد واحد بمكتبة الفقيه بقم المقدّسة في سنة ١٣٧٥ق.

التقرير الثاني: «*أجود التقريرات*» بقلم المرجع الديني الأَعلى السيّد أبو القاسم الخوئي (١٣١٧ـ١٤١٣ هـ) في جزءين وهذا من أشهر التقريرات من مباحث المحقّق النائيني.

أوّله: «وبعد فيقول المفتقر إلى رحمة ربّه الغنيّ أبو القاسم بن عليّ أكبر الموسوي الخوئي غفر الله تعالى لهما انّي كرّرت النظر فيما كتبته سابقاً من تقريرات بحث شيخنا الأُستاذ، علم التحقيق ومنبع الفضيلة والتدقيق، من إليه ألقت الرياسة العلميّة زمامها وبفضل أبحاثه القيّمة تمّ للعلوم الدينيّة نظامها، حضرة المولى الميرزا محمّد حسين النائيني قدّس الله تعالى أسراره فغيّرت بعض عباراته توضيحاً للمراد مع التحفّظ على عدم الإخلال بالمفاد وأضفت إليها بعض المطالب الّتي خطرت ببالي القاصر بمقدار لايخرج عن عنوان التعليقة على نحو الاختصار مستمدّاً من الله ومتوكّلاً عليه في جميع أُموري وهو وليّ الأمر».

---

١. لعلّه الشيخ حسين بن يوسف بن حسين المقدّس المشهدي الخراساني (١٣١٢-١٤٠٨ق) والد الشيخ محمّدباقر الساعدي الخراساني؛ للعثور على ترجمته راجع: تراجم الرجال، ج١، ص٣١٩-٣٢٠، الرقم ٦١٨ ومشاهير مدفون در حرم رضوى، ج١، ص٤٣١-٤٣٢، الرقم ٢٨٩.

آخره: «إلى هنا انتهى بحث حضرة شيخنا الأستاذ العلّامة أدام الله ظلّه في هذه الدورة التي نسبتها إلى ما تقدّمها من دورات بحثه نسبة الشمس إلى غيرها من الكواكب المضيئة وكم عدل فيها عمّا كان بانياً عليه سابقاً وقد بقيت أبحاث طفيفة لم يعتدّ بها ولعلّ أنظاره المقدّسة فيها تظهر ممّا أفاد في ضمن المباحث - السابقة - وقد تمّت هذه الدورة في شهر رجب من شهور سنة ألف وثلاثمائة و إثنين وخمسين بعد الهجرة النبويّة على مهاجرها آلاف التحيّة والسلام والحمد لله أوّلاً وآخراً».

وهذا التقرير مطبوع مكرّراً و منها ما طبع في:

١- المطبعة المصطفويّة سنة ١٣٤٨ق بطهران (ج١).

٢- مطبعة العرفان سنة ١٣٤٨ق بصيدا (ج١).

٣- مطبعة العرفان سنة ١٣٥٤ق بصيدا (ج٢).

٤- المطبعة المرتضويّة سنة ١٣٥٧ق بالنجف الأشرف.

٥- المطبعة المصطفويّة سنة ١٤١٠ق بقم المقدّسة.

٦- مؤسسة المطبوعات الدينيّة (= مطبوعات ديني) سنة ١٤١١ق بقم المقدّسة (ج١ و ٢).

٧- مؤسسة صاحب الأمر في سنة ١٤١٩ق بقم المقدّسة (٤ ج).

٨- مطبعة «ستاره» في سنة ١٤٣٠ق بقم المقدسة.

٩- مطبعة «مهر» (ج١ و ٢) بقم المقدّسة.

١٠- مكتبة الفقيه بقم المقدّسة (ج٢).

التقرير الثالث: «*شذرات من إفادات المحقّق النائيني*» بقلم صهره الآية السيّد محمّد الحسيني الهمداني المعروف بـ«الآقا نجفي» وهذا التقرير مطبوع في مجلّد

واحد بتحقيق العلّامة الشيخ محمّدرضا الأنصاري القمي في مطبعة «اقليم دانش» بهمدان في سنة ١٤٤٠ق.

التقرير الرابع: «*كتاب الصلاة*» بقلم الآية الشيخ محمّدتقي الآملي

التقرير الخامس: «*كتاب الصلاة*» بقلم الآية الشيخ محمّدعلي الكاظمي

التقرير السادس: «*فوائد الأُصول*» بقلم الآية الشيخ محمّدعلي الكاظمي (١٣٠٩-١٣٦٥ق) في أربعة أجزاء.

أوّله: «وبعد: فيقول العبد المذنب الراجي عفو ربّه، محمّدعلى الكاظمي ابن المرحوم الشيخ حسن الكاظمي: إنّي لمّا حضرت مجلس بحث المولى خاتمة المجتهدين، فريد عصره وفقيه زمانه، من إليه انتهت الرياسة العامّة، شيخنا وملاذنا، آية الله حضرة الميرزا محمّدحسين الغروي النائيني، متّع الله المسلمين ببقائه، رأيت أنّ بحثه الشريف ذو فوائد جليلة، بحيث ينتفع منه المنتهي من أهل العلم فضلاً عن المبتدئ، ويستفيد منه من كشرباعه فضلاً عمّن قصر؛ فأحببتُ تزيين هذه الأوراق بما استفدته من إفاداته الشريفة حسبما يسعني ويؤدّي إليه فهمي القاصر»؛

وآخره: «وقد تمّ بحمد الله الجزء الرابع من الكتاب ووقع الفراغ من تسويده في ٣١ شهر الصيام سنة ١٣٤٥. وأنا العبد الآثم محمّدعلي ابن المرحوم الشيخ حسن الكاظمي الخراساني عفى الله تعالى عن جرائمهما».

وهذا التقرير مطبوع في ثلاث مجلّدات في مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي بقم المقدسة في سنة ١٤٠٤ق.

التقرير السابع: «*قاعدة لا ضرر*» بقلم الآية الشيخ موسى الخوانساري وهو طبع بضميمة *منية الطالب*.

أوّله: «... ثمّ لمّا لبّى شيخنا المعظّم قدّس الله تعالى سرّه داعي الحقّ وجاور

ربّه الكريم طلب منّي جماعة من العلماء والأعاظم من إخواني المؤمنين بل أمروني بطبعه ونشره ليكون تذكرة لاسمه وينتفع به أُولو العلم من بعده فامتثلت أمرهم وأحببت أن أُلحق به ما استفدته منه في قاعدة الضرر... فيقول موسى بن محمّد النجفي الخوانساري لما كانت قاعدة نفي الضرر من أهمّ القواعد الفقهيّة فينبغي تحريرها على وجه يتبيّن المراد منها ويظهر كيفيّة الجمع بينها وبين سائر الأحكام الشرعيّة والقواعد الكلّيّة».

آخره: «قد وقع الفراغ منه بيد مؤلّفه موسى بن محمّد النجفي الخوانساري في ليلة نيروزوهي ليلة الثالث والعشرين من شهر ذي قعدة الحرام من سنة ألف وثلاثمأة وواحد وخمسين من الهجرة المباركة النبويّة على هاجرها و أهل بيته الطاهرين آلاف السلام والتحيّة».

التقرير الثامن: «*المكاسب والبيع*» بقلم الآية الشيخ محمّدتقيّ الآملي.

أوّله: «وبعد فيقول الضعيف الراجي رحمة ربّه محمّدتقيّ بن محمّد الآملي، عفى الله عنهما: هذه جملة ممّا استفدته في أبواب المكاسب والمعاملات من مباحث شيخنا وملاذنا ومن إليه في العلوم النقليّة سنادنا واعتمادنا، مولى الأنام، مرجع المجتهدين الأعلام، آية الله الملك العلّام، الميرزا محمّدحسين النائيني، طيّب الله تعالى رمسه، وشكر سعيه وجزاه عنّا خير جزاء أُستاذ عن تلامذته، وقد أوردته علي نهج التعليقة علي مكاسب الشيخ الأكبر أُستاذ الأساتيذ، الآية الكبرى من الله الباري، الشيخ مرتضى الأنصاري، نوّرالله مضجعه الشريف. ولقد قال الأُستاذ ﷺ عند شروعه فيها لجهابذة تلامذته، شكّرالله مساعيهم الجميلة: تعلّموا منّي المكاسب؛ فإنّي رجل مقبوض. تشويقاً لهم في التلقّي والحفظ، ولعمري لقد أجاد فيما أفاد، وكأنّما كان ما أودعه الشيخ الأكبر ﷺ مخزوناً علمه عنده، وأعطيت مفاتحه بيده، وكان

هو المخصوص في كشف حقائق أسراره، كما هو الظاهر من آثاره التي منها أثبتناه في هذه الصحائف».

وآخره: «وهذا آخر ما وفّقنا على تحريره ممّا حصلناه من مباحث شيخنا وأُستاذنا العلّامة أدام الله إفاداته على قدر ما تمكّنت أوعيتنا لحفظه ثمّ لتحريره بعد ضبطه مع ما سنح بخواطري الفاتر في بعض المواضع وبذلت جهدي في تأدية المطالب بأسهل العبارات الخالية عن الإعضال والغلق على حسب ما تفضّل عليّ الله العظيم واهب العلم والفضل ونشكر آلائه حامداً له سبحانه و مصلّياً على نبيّه سيّد المرسلين محمّد ﷺ وآله الطاهرين وأرجو من الناظرين الصفح عن الزلل والنقصان فإنّ ما سنح منّي هي بضاعتي المزجاة وكلّ إناء يترشّح بما فيه وكلّ ميسر لما خلق له وكان اختتامه في شهر صفر الخير من شهور سنة ١٣٥٣ ثلاث وخمسين وثلاثمأة بعد الألف من الهجرة النبويّة القمريّة في النجف الأشرف على ساكنه السلام والتحيّة والحمد لله. اللّهمّ اختم لنا بالخير والسعادة ويكون ختام طبعه في يوم الخميس السادس والعشرين من شهر ذي حجّة الحرام من شهور ١٣٧٣ق».

وهذا التقرير مطبوع في مجلّدين في طباعة جامعة النشر الإسلامي بقم المقدّسة في سنة ١٤١٣ق.

التقرير التاسع: «*منية الطالب في حاشية المكاسب*» في جزءين بقلم العلّامة الشيخ موسى الخوانساري (١٢٩٣ - ١٣٦٣ق).

أوّله: «وبعد: فيقول أفقر العباد إلى رحمة ربّه الباري، موسى بن محمّد النجفي الخوانساري: هذا ما استفدته ممّن انتهت إليه رئاسة الإماميّة في القرن الرابع عشر -شمس سماء التحقيق، وقطب رحى التدقيق، شيخ الفقهاء والمجتهدين، أُستاذ الجهابذة الأساطين، حجّة الإسلام والمسلمين، آية الله في العالمين، شيخنا وملاذنا،

الميرزا محمّدحسين الغروي النائيني، متّع الله العلماء ببقائه- في حكم المكاسب، وحيث إنّ الفقهاء، جزاهم الله عن الإسلام وأهله خيرالجزاء، أفادوا في هذا الباب بما لا يخلوعن خلط وتخليط وإيجازوتطويل، وإن كان بعضهم أتى بما لا مزيد عليه، ولكنّه لم يدخله تحت جامع...»؛

وآخره: «هذا آخرما وفّقني الله تعالى لضبطه ممّا استفدت من تحقيقاته ﷺ فيما يتعلّق بالمكاسب المحرّمة وكتاب البيع والخيارات والحمد لله أوّلاً وآخراً وصلّى الله على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين...».

وطبع هذا التقريرفي مجلّدين في المطبعة المرتضويّة بالنجف الأشرف في سنة ١٣٥٧ق وفي ثلاثة مجلّدات في مطبعة مؤسّسة النشرالإسلامي بقم المقدّسة في سنة ١٤١٨ق.

والتقرير العاشر: *كتاب الصلاة* الذي سمحت به يراعة المحقّق الشيخ موسى الخوانساري - وهوالكتاب الماثل بين يدَيَ القارئ الكريم - فبهذا الكتاب أتممناها بعشروتلك عشرة كاملة والحمدلله ربّ العالمين.

ب: فهرس مؤلّفي تقريرات المحقّق النائيني[1]

١- الشيخ إبراهيم الكلباسي الحائري.

٢- الميرزا ابوالفضل الإصفهاني الواعظ الآبي النيماوردي[2] (الاصول - تزاحم الحكمين).[3]

٣- الميرزا أبوالفضل النجم آبادي الطهراني (الفقه والاصول).[4]

---

١. استفدنا كثيراً في هذا القسم من كتاب «محقّق نائيني مجدّد مربّى و مؤسّس»، ص٦٦-٦٧ وكلّما لم نذكر المأخذ فهو من ذلك الكتاب.

٢. نحن نكتب عبارة «الإصفهاني» بالشكل الذي كان مرسوماً عندنا بكسر الألف؛ «وأهل مكّة أعرف بشعابها».

٣. درّة الصدف، ج٤، ص٣٥١.

٤. تربت پاكان قم، ج١، ص٣٥٥.

٤- الشيخ أبوالقاسم الربّاني الشاهنجريني الهمداني (الفقه والاصول).[١]

٥- السيّد أبوالقاسم الموسوي الخوئي صاحب *أجود التقريرات* (الاصول مطبوع والفقه مخطوط).

٦- السيّد أحمد المستنبط التبريزي.

٧- الميرزا أحمد الأهري التبريزي.

٨- الميرزا محمّدباقر الزنجاني(١٣١٢-١٣٩٤ق) (الاصول).

٩- السيّد جعفر الجزائري.

١٠- الشيخ جمال الدين النائيني.

١١- السيّد جمال الدين الگلپايگاني.

١٢- الميرزا حسن البجنوردي.

١٣- السيّد حسن السيادتي السبزواري.

١٤- السيّد حسن الطباطبائي القمي (*تقريرات الأُصول*).[٢]

١٥- السيّد حسن اللواساني.

١٦- السيّد حسين الخادمي الإصفهاني.

١٧- الشيخ حسين الحلي.

١٨- السيّد حسين الفقيه السبزواري.

١٩- الشيخ صفرعلي العراقي.

٢٠- السيّد عبدالأعلى السبزواري.

٢١- السيّد عبدالحسين الطيّب الاصفهاني.

---

١. توبت پاکان قم، ج١، ص٢٦٨.

٢. اختران فضيلت، ج١، ص٥٤٤.

٢٢- الشيخ عبدالرحيم سامت القزويني(فقه - خيارات).[١]

٢٣- السيّد عبدالرزاق الموسوي المقرّم.[٢]

٢٤- الشيخ عبدالله المظفر.[٣]

٢٥- الشيخ عبدالله الجوادي الأبهري (الاصول).[٤]

٢٦- الميرزا عليّ اكبر المرندي.[٥]

٢٧- السيّد عليّ السرابي.

٢٨- الشيخ عليّ المشكور.

٢٩- الشيخ عليّ الخراساني.

٣٠- السيّد عليّ الطباطبائي.

٣١- الميرزا عليّ النائيني(١٣٢٩-١٣٩٧ق) (الأُصول).

٣٢- السيّد عليّ الخلخالي.

٣٣- الميرزا عليّ الغروي العلياري التبريزي(الفقه - الصلاة، البيع والخيارات).[٦]

٣٤- السيّد علي الفال اسيري الشيرازي.

٣٥- الشيخ عليّ محمّد البروجردي.

٣٦- السيّد عليّ مدد القائيني.

٣٧- الشيخ فاضل اللنكراني.

٣٨- الميرزا كاظم الدينوري التبريزي.

---

١. اختران فضيلت، ج١، ص٤١٣.

٢. المفضل في تاريخ النجف الأشرف، ج١٠، ص١٣٣.

٣. المفضل في تاريخ النجف الأشرف، ج١٠، ص١٧٦.

٤. تربت پاكان قم، ج٣، ص٢٠٧.

٥. - گلشن ابرار آذربايجان، ج٣، ص١٦١.

٦. اختران فضيلت، ج١، ص٥٤٤.

٣٩- السيّد محسن الجلالي الحائري.[١]

٤٠- الميرزا محمّد الأردبيلي.

٤١- الشيخ محمّد بن محمّدحسين الفقيه الإشكوري.

٤٢- السيّد محمّدباقر عبدالباقي.

٤٣- السيّد محمّدتقي بحرالعلوم.

٤٤- الشيخ محمّدتقي الآملي.

٤٥- السيّد محمّد الحجّة الكوه كمرى (الأُصول - الأقل والأكثر).[٢]

٤٦- السيّد محمّدحسين الميردامادي الخوزاني الإصفهاني (الأُصول - قاعدة اليد).[٣]

٤٧- السيّد محمّد الحسيني آقا نجفي الهمداني (*شذرات من إفادات المحقّق النائيني*، مطبوع، الفقه والأُصول).[٤]

٤٨- السيّد محمّدرضا العلوي.

٤٩- الشيخ محمّدطاهر الأردبيلي (الفقه والأُصول).[٥]

٥٠- الشيخ محمّدعليّ الشهير بـ«الحاج الشيخ آقابزرگ الشاهرودي» (١٣٠٧-١٣٩٤ق) (الأُصول).[٦]

٥١- الشيخ محمّدعليّ الكاظمي الخراساني.

٥٢- السيّد محمّد القائيني.

---

١. المفضل في تاريخ النجف الأشرف، ج١٠، ص١٣٣.

٢. فهرست كتب خطى كتابخانه سيّد محمّد حجّت كوه كمرى، ص٥١، ش ٥٧/١٠ و گلشن ابرار آذربايجان، ج١، ص٣٥٥.

٣. درة الصدف، ج٤، ص٤٥٥.

٤. اختران فضيلت، ج١، ص٢٨.

٥. تربت پاكان قم، ج٣، ص٣٨٠.

٦. مستدركات أعيان الشيعة، ج٣، ص٢٤٨.

٥٣- السيّد محمّد المدرّسي اليزدي (الفقه والأُصول).[١]

٥٤- السيّد محمّد المقدّس البيدآبادي الإصفهاني(فقه - الصوم).[٢]

٥٥- السيّد محمود الشاهرودي.

٥٦- السيّد مرتضى اللنگرودي.

٥٧- السيّد مرتضى المرعشي النجفي(الفقه - الخيارات - والأُصول).[٣]

٥٨- السيّد مصطفى امام زاده.

٥٩- الشيخ موسى الخوانساري (منية الطالب، كتاب الصلاة واجتماع الأمروالنهي).

٦٠- السيّد موسى الفقيه المرتضوي (فقه - الطلاق، الصلح والوصية).[٤]

٦١- الميرزا مهدي الآشتياني.[٥]

٦٢- الشيخ نجفعلي الأسترآبادي.

٦٣- الشيخ نصرالله الإشكوري (الفقه والاصول).[٦]

٦٤- الشيخ هادي زين العابدين.

٦٥- السيّد هاشم الأنواري الأردبيلي.

٦٦- السيّد هاشم الميردامادي النجف آبادي.

٦٧- السيّد يحيى المدرّسي اليزدي.

٦٨- الشيخ يوسف الحائري الخراساني.

٦٩- السيّد يوسف الحلو الجزائري.[٧]

---

١. طبقات أعلام الشيعة، ج١٧، ص٢٥٤.
٢. درة الصدف، ج٤، ص٣٥١.
٣. اختران فضيلت، ج١، ص٧٨٣.
٤. گلشن ابرار آذربايجان، ج٣، ص٢٦٣.
٥. طبقات أعلام الشيعة، ج١٧، ص٤٣٥.
٦. تربت پاكان قم، ج٣، ص٣٥٧.
٧. أعلام اسرة آل الحلو، ص٨٢.

الثالث: كلمة حول كتاب الصلاة ومنية الطالب

وممّا صُنِّفَ في هذا المجال، *كتاب الصلاة* بقلم آية الله العلّامة الشيخ موسى الخوانساري النجفي تقريراً لبحوث شيخ الفقهاء والمجتهدين آية الله الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني (رضوان الله تعالى عليهما)، ومن منن الله تعالى عليّ القيامُ بإحياء هذا الأثر النفيس.

ونكتفي هنا بذكر كلام الفقيه المجدّد الإمام الخميني (رضوان الله تعالى عليه) في شأن هذا الكتاب الماثل بين يدي القارئ الكريم: «*صلاة* المرحوم الحاجّ الشيخ موسى الخوانساري من أفضل المؤلَّفات في الصلاة».[١]

يكفيك في شأن المقرّر ما قاله الفقيه المحقّق أُستاذ المراجع آية الله السيّد أبوالقاسم الموسوي الخوئي (رضوان الله تعالى عليه) في *التنقيح*،[٢] بما هو نصّه: «... أنّ المقرّر كان كثير الاهتمام بضبط كلام شيخنا الأُستاذ ﷺ...»[٣].

ونكتفي أيضاً بكلام سيّد الطائفة، المرجع الديني الأعلى، آية الله المحقّق السيّد البروجردي بشأن كتاب منية الطالب بما هو نصّه: «إنّ *منية الطالب* هو من أفضل تقريرات النائيني».[٤]

---

١. منية الطالب، ج١، ص١٠.

٢. تنقيح العروة الوثقى.

٣. التنقيح في شرح المكاسب - البيع (موسوعة الإمام الخوئي) - تقرير بحث السيّد الخوئي للغروي، ج٣٧، ص٤٣٤-٤٣٥؛ وإليك قسم من نصّ كلامه أوردناه لمزيد الفائدة: «... ومن العجب أنّ شيخنا الأُستاذ ﷺ نسب إلى شيخنا الأنصاري ﷺ في بحث الخيار تسلّم ما حكي عن العلّامة من عدم وجوب دفع الثمن أو المثمن في مدّة الخيار واستظهره من عبارة شيخنا الأنصاري ﷺ في بحث الخيار "لو قلنا بوجوب التقابض في عقد الصرف والسلم فثمرة الخيار واضحة وهي عدم وجوب التقابض" حيث عبّر بـ"لو" الظاهر في أنّ خيار المجلس يمنع عن وجوب دفع الثمن والمثمن وتقابضهما، هذا. ولكن ذلك ممّا ينبغي أن يعدّ من غرائب كلام شيخنا الأُستاذ ﷺ على تقدير صحّة ما في التقريرات كما هو المظنون، لأنّ المقرّر كان كثير الاهتمام بضبط كلام شيخنا الأُستاذ ﷺ...».

٤. منية الطالب، ج١، ص١٠.

المبحث الثالث: ترجمة المقرِّر الشيخ موسى الخوانساري

ولنذكر ترجمة مختصرة لمقرِّر هذه الأبحاث، العلّامة المحقّق الآية الشيخ موسى الخوانساري(١٢٩٣-١٣٦٣ق)[1] بما يلي:

الأوّل: مولده واسرته:

هو الشيخ موسى ابن الميرزا محمّد النجفي الخوانساري ولد في خوانسار سنة ١٢٩٣ق (المصادف لـ: ١٠/٧/١٢٥٤) في اسرة كريمة مشهورة بالورع والتقى وينتهي نسبه إلى الشيخ أبي عدنان من أصحاب الكرامات وله بقعة تزار وتعرف بـ «بقعة پير».

وأمّا والده الميرزا محمّد فكان رجلاً وجيهاً، وكبير طائفتهم وشيخها، ولهذا أُطلق عليه (شيخ الطائفة) وكان من المعمّرين والمكثرين في العلم والمال والأُولاد، وكان معروفاً بالصلاح والتقوى، خادماً لمجتمعه في خوانسار يومذاك.

الثاني: نشأته العلميّة وأساتذته:

شرع في دراسة العلوم التمهيديّة والمقدّمات في اللغة والأدب في مدرسة (مريم

---

١. استفدنا كثيراً في هذه الترجمة من ضياء الأبصار (ج٢، ص٥٣٤-٥٤١)؛ مقدمة منية الطالب (نبذة عن حياة المقرِّر، ج١، ص٥-١٢) و كتاب يادنامه اى ازآية الله العظمى حاج شيخ موسى نجفى خوانسارى.

بيگم) في مسقط رأسه خوانسار ثمّ شدّ رحله وانتقل إلى إصفهان ودرس فيها مرحلة السطوح ثمّ هاجر إلى النجف الأشرف وحضر في حلقات بحث الخارج في الفقه والأُصول على جهابذة الحوزة العلميّة وأعلامها البارزين، وإليك قائمة بعض أساتذته في خوانسار وإصفهان والنجف الأشرف، وهم الآيات والحجج:

١- السيّد أبوتراب الخوانساري صاحب *شرح نجاة العباد* (نجف)

٢- الشيخ جمال الدين ابن الشيخ محمّدباقر الإصفهاني (طهران)؛[1]

٣- الشيخ الميرزا حسين [داورپناه] (خوانسار)؛[2]

٤- الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني (نجف)؛

٥- الشيخ آقا ضياء الدين العراقي (نجف)؛

٦- السيّد كاظم اليزدي صاحب *العروة* (نجف)؛

٧- الملّا محمّدعلي الخوانساري (نجف)؛

٨- الملّا محمّدكاظم آخوند الخراساني صاحب *الكفاية*، (نجف)؛

٩- السيّد الميرزا محمود ابن الرضا الخوانساري (خوانسار) أعلى الله مقامهم الشريف.

ومن المعروف أنّ المترجم له كان على علاقة وطيدة بكبير أساتذته المرحوم النائيني، وكان هو من أبرز تلامذته وأقربهم عنده، إذ حرّر التقريرات المهمّة لأبحاث الميرزا النائيني في شرح *المكاسب* والصلاة والأُصول.

---

١. وذُكر في كتاب يادنامه اى ازآية الله العظمى حاج شيخ موسى نجفى خوانسارى عالم اسمه «السيّد جمال» ولكن الصحيح في نسبه ما يلي: «الشيخ جمال الدين ابن الشيخ محمّدباقر ابن الشيخ محمّدتقي الرازي النجفي الإصفهاني قدّس سرّهم»، فسبحان الذي لا يسهو.

٢. كلّ من بادر بترجمة الآية الشيخ موسى الخوانساري اقتصر في ذكر أساتذته بالميرزا حسين وما تعرّض لمزيد منه ولكنّه حصل لنا الظنّ المتاخم باليقين - بعد أن تكلّمنا مع صديقنا الحجّه السيّد محسن ابن الرضا الخوانساري سلّمه الله تعالى - بأنّ المراد منه هو الآية الميرزا حسين داورپناه (المتوفّى ١٣٠٨ق) الذي دفن في «مقابر پاقلعه» من مزارات خوانسار، وذكرت ترجمته في ضياء الأبصار (ج١، ص٦٢٩-٦٣٠) وكان من معاصري الآية السيّد محمود ابن الرضا ﷺ ومن مدرّسي مدرسة «مريم بيگم» بمدينة خوانسار.

الثالث: مشايخه والمجازون منه:

صرّح ﷺ في إجازته للآية الميرزا محمّد الدشتي والاستاذ آقا حسين عمادزاده الإصفهاني بأنّه يروي عن العالمين العاملين الحجّتين الآيتين:

- الآقا ميرزا حسين النائيني
- السيّد أبي تراب الخوانساري.

وأجاز - فيما نعلم - لجمع من الأعلام والحجج:

١- الميرزا أحمد الدشتي (١٣٣٠-١٤٣٢ق) (الاجتهاد والرواية).

٢- الاستاذ آقا حسين عمادزاده الاصفهاني (١٣٢٥-١٤١١ق) (الرواية).

٣- الشيخ عباس بن عوّاد الخويبراوي الناصري (١٣١٠-١٣٨٦ق) (الاجتهاد والرواية).[١]

٤- الشيخ عبدالرحمان ناصر الإسلامي الكمره اي (١٣٢١-١٤٠٦ق) (الرواية).[٢]

٥- الشيخ عليّ أصغر الأبرسجي الشاهرودي (الاجتهاد).[٣]

٦- الشيخ عليّ الغفّاري الخوانساري الملقّب بـ«المتفقّهي» (١٣١٢-١٣٦٩ق) (الامور الحسبيّة).[٤]

٧- الدكتور علي نقي المنزوي (الرواية).[٥]

الرابع: منزلته العلميّة وسجاياه الأخلاقيّة:

كان ﷺ مثال العلم والتقى السامي ونموذج الزهد والعمل الصالح النامي.

ولتحلّيه بالخصال الكريمة مضافاً إلى مرتبته العلميّة المرموقة خلّف مرجع العصر

---

١. مجلّة الموسم، الرقم ١٨، ص٢٢٥.

٢. بهارنيكوكاران يا كلزار ناصري، ص٣.

٣. كنجينه دانشمندان، ج٥، ص٣٦٠.

٤. تربت پاكان قم، ج٢، ص٤٢١.

٥. الذريعة، ج١١، ص٢٥.

السيّد ابوالحسن الإصفهاني - قدّس الله روحه - في إقامة الجماعة في أكبر مساجد النجف الأشرف وهو المسجد الهندي، وذلك بعد أن عجز السيّد الإصفهاني بسبب الشيخوخة وكبر السنّ عن إقامة الجماعة والتدريس. فقد كان ﷺ موضع ثقة تامّة من قبل مرجع الشيعة السيّد أبوالحسن[1] الإصفهاني في أمر الاستفتاءات وصدور الإجازات.[2]

---

١. «هذا اسمه وليس كنيته ولذلك لا تجري عليه أحكام الأسماء الخمسة، على أرجح القولين ولو كان كنيته لقلنا...»؛ لاحظ كلام سيّدنا المجيز العلّامة الأديب السيّد عبدالستّار الحسني ﷺ بتمامه في طريق الوصول، ص ٣٠٣، الهامش الأوّل.

٢. لإثبات ذلك وبغية التعرّف على إنشائه الجميل باللغة العربيّة نثبت نصّ الإجازة التي منحها إلى الاستاذ عمادزاده ﷺ وهو أوردها في مقدّمة كتاب الإمام الحسن العسكري ﷺ ويقول المرحوم عمادزاده قبل الإجازة: (.. المرحوم الشيخ موسى بن محمّد الخوانساري من مدرّسي الحوزة العلميّة المبرّزين في النجف الأشرف، كان موضع ثقة آية الله الإصفهاني ﷺ وقد طلبت لدى تشرّفي بحضوره من الشيخ موسى النجفي الخوانساري أن يكتب لي إجازة بخطّه، فكتب إجازة من جانبه وأُخرى من جانب آية الله [نصّ إجازة آية الله الإصفهاني ومصوّرتها موجودتان في كتابي «إجازات آية الله العظمى السيّد ابوالحسن إصفهاني»، ص١٩٦، الرقم ٧٧ فراجع] وأصلها محفوظ في كتاب الإجازات، وفيما يلي نصّ الإجازة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رفع بالعلم درجات العلماء العاملين، وجعل مدادهم أفضل من دماء الشهداء الصالحين، والصلاة والسلام على مؤسّس قواعد الدين والأئمّة الهادين المهديّين، واللعنة الدائمة على أعدائهم إلى يوم الدين.

وبعد، فإنّ جناب الفاضل الكامل والعالم العامل، صاحب المصنّفات البديعة والمؤلّفات اللطيفة، عماد الإسلام وثقة الأعلام، الآقا ميرزا حسين المعروف بعماد زاده دامت تأييداته ممّن استجازني رواية كتب الأخبار ومصنّفات الأخيار فأجزت له أن يروي عنّي جميع ما صحّت لي روايته بحقّ إجازتي عن العالمين العاملين، الحجّتين الآيتين، فقيهي عصرنا ووحيدي دهرنا، الآقا ميرزا حسين النائيني والآقا السيّد أبو تراب الخوانساري بطرقهما الكثيرة المنتهية كلّها إلى آية الله، أُستاذ الكل، الآقا الوحيد البهبهاني والفقيه المحدّث الشيخ يوسف البحراني - نوّر الله ضريحيهما - بأسانيدهما المفصّلة المنتهية إلى أرباب الجوامع العظام والكتب والأُصول ومنهم إلى أهل بيت النبوّة ومهبط الوحي ومعدن العصمة صلوات الله عليهم أجمعين. وأُوصيه بملازمة التقوى والتحذّر من أن تغرّه الدنيا وأرجو منه أن لا ينساني من صالح دعواته إن شاء الله تعالى، والسلام عليه ورحمة الله وبركاته.

كتبه بيمناه الدائرة موسى النجفي الخوانساري في إثني عشر من شهر ربيع المولود سنة ثلاثمأة وثلاث وستّين بعد الألف من الهجرة المباركة» (كتاب الإجازات، ص٣٩).

وبعد توقّف السيّد أبوالحسن الإصفهاني عن الجماعة والتدريس قام بهذه المهمّة مدرسو تلك المرحلة ومعظمهم من تلامذة المحقّق النائيني. واستمرّت حوزة النجف العلميّة تشقّ طريقها بكلّ قوّة وصلابة واستقامة، وكان على رأس المجموعة التدريسيّة الحاجّ الشيخ موسى ﷺ، فكان يدير حلقة دراسيّة مكتظة بالحضور على فترتين في الصباح وبعد الظهر. وقد اتّسمت طريقته في التدريس بالأُسلوب الواضح الذي يشدّ المستمع إليه، مضافاً إلى حسن خلقه وتسلّطه العلمي الكامل.

وعن علاقته الوثيقة بالميرزا النائيني، يقول الشيخ آقا بزرك الطهراني في كتابه القيّم نقباء البشر:

«الشيخ الفاضل الورع التقيّ الشيخ موسى ابن شيخ المشايخ الميرزا محمّد الخوانساري النجفي من الفضلاء المبرزين، وهو صهر العلّامة الميرزا محمّدعلي الخوانساري، ورأيت بخطّه جملة من النسخ التي استكتبها له في سنة ١٣٢٢ق في النجف الأشرف وهو اليوم من خواصّ أصحاب مولانا الميرزا محمّدحسين النائيني وكتب كثيراً من تقريراته وطبع بعضها مثل منية الطالب في حاشية المكاسب في جزءين في سنة ١٣٥٨ق.[1]

وصار مرجع التدريس بعد وفاة شيخه النائيني ويصلّي في الجامع الكبير الشهير بالمسجد الهندي».[2]

وقد كان مستيقناً لدى علماء تلك الفترة أنّه ﷺ سيخلف السيّد الإصفهاني في مرجعيّة الشيعة لولا أن امتدّت إليه يد الأجل وتوفّي قبل السيّد بعامين.

---

١. الصحيح أنّ منية الطالب طبع للمرّة الأُولى سنة ١٣٥٧ق. وقد كتب الشيخ آقا بزرك الطهراني في ج ٢٣، ص ٢٠٥ من الذريعة ما يلي: منية الطالب في شرح المكاسب للشيخ موسى بن محمّد النجفي، من تقريرات أستاذه الشيخ الحجّة ميرزا محمّدحسين النائيني، أُبرز للطبع سنة ١٣٥٧ وأشرنا إليه في (٦: ٢٢١) بعنوان الحاشية على المكاسب.

٢. طبقات أعلام الشيعة، ج ١٧، ص ٤٠٩، رقم ٥٤٩.

واشتهر الشيخ ببساطة العيش وحسن المعاشرة الاجتماعيّة وكثرتها حتّى نقلت عنه مواقف وقصص كثيرة ما زالت تتداولها ألسنة العلماء والفضلاء.

وكان الشيخ ﷺ جميل الخطّ، كتب بيده نسخة من القرآن الكريم بخطّ النسخ مع تذهيب في الحواشي وفاتحة الكتاب، إلّا أنّها فقدت وللأسف.

نقل العلّامة الآية السيّد مصطفى الصفائي الخوانساري ﷺ أنّه كتب قرآناً بخطّه الجميل، ولما سئل عن سبب ذلك رغم كثرة مشاغله العلميّة قال: لكي أمتلك كلّ وسيلة للنجاة غداً يوم القيامة عند الحساب.[1]

وكان للشيخ حضور سياسي أيضاً في الميادين المختلفة، منها مشاركته في موكب الآخوند الخراساني نحو الكوفة أثناء ثورة الدستور (المشروطة) في إيران فمرض هناك وربّما دسّ إليه السمّ ثمّ التحق بالرفيق الأعلى فاختلّ الموكب وعاد من حيث أتى.

الخامس: تلامذته

تتلمذ على يديه عدد كبير من الطلبة والفضلاء وعثرنا بعد التفحّص في المصادر والكتب على ٤٥ علماً منهم وهم الآيات والحجج:

١- الشيخ أبوالفضل المحدّثي (١٣٢٨ -١٤٠٣ق).[2]

٢- الشيخ أبوالفضل النجفي الخوانساري (١٣٣٤-١٤٢٣ق).[3]

٣- السيّد أبوالقاسم الهرندي الإصفهاني (١٣٣٨-١٤١٣ق).[4]

---

١. نقلناه من هامش مقدّمة منية الطالب، ج١، ص٩-١٠.

٢. معجم رجال الفكر، ج٣، ص١٠٨٨.

٣. اختران فضيلت، ج١، ص٣٤٩.

٤. أعلام اصفهان، ج١، ص٣٥٨.

٤- السيّد أحمد اللواساني (١٣٢٧-١٤٢٣ق).[١]

٥- الشيخ أحمد الدشتي النجفي(١٣٣٠- ١٤٣٢ق).[٢]

٦- الشيخ بهاء الدين الفقيه المازندراني(١٢٨٦-١٣٨٠ش).[٣]

٧- السيّد جعفرالحسيني الإصفهاني الغضبان (١٢٧٧ش).[٤]

٨- الدكتورالسيّد جعفرالشهيدي البروجردي (١٣٣٧-١٤٣٩ق).[٥]

٩- الشيخ جمال الدين النائيني النجفي (م ١٤ محرم ١٣٩٧).[٦]

١٠- الشيخ حسين خويبر(الخويبراوي).[٧]

١١- الشيخ حسين الوحيد الخراساني دام ظلّه العالي.[٨]

١٢- الشيخ حسين عليّ الراشد التربتي(١٣٢٤-١٤٠٠ق).[٩]

١٣- الشيخ رحيم السامت القزويني (١٣٢١-١٤٢٠ق).[١٠]

١٤- الشيخ صدرا البادكوبي النجفي (١٣١٦-١٣٩٢ق).[١١]

١٥- الشيخ طاهرابن الشيخ حسن عليّ ابن الشيخ عبدالله البدرالقطيفي (١٣٢٤-٢٥ ذي حجّة ١٣٧٧ قطيف).[١٢]

---

١. يادنامه اى ازآية الله العظمى حاج شيخ موسى نجفى خوانسارى، ص٨٨ نقلاً عن كتجينه دانشمندان.

٢. اختران فضيلت، ج٢، ص٢٩٧.

٣. يادنامه اى ازآية الله العظمى حاج شيخ موسى نجفى خوانسارى، ص٨٨.

٤. مولفين كتب چاپى، ج٢، ص٣٢٩.

٥. اختران فضيلت، ج٢، ص٣٨٥.

٦. تراجم الرجال، ج١، ص١٣٣؛ معجم رجال الفكر، ج٣، ص١٢٦٣ ومحقّق نائيني مجدّد مرتبي ومؤنّس، ص١٢٠، ش٤٤.

٧. المنتخب الفتاوي، ص١١٢.

٨. المنتخب الفتاوي، ص١٢٢.

٩. نقباء البشر، ج٢، ص٦٧٢.

١٠. اختران فضيلت، ج١، ص٤٢٣.

١١. المحقّق الطباطبائي في ذكراه السنوية الأولى، ج١، ص٢٨٦ ومحقّق نائيني مجدّد مرتبي ومؤنّس، ص١٦٠، ش٨٥.

١٢. الإجازة الكبيرة، ص١٩٦.

١٦- الشيخ عباس بن عوّاد الخويبراوي الناصري (١٣١٠ - ١٣٨٦ نجف).[١]

١٧- الشيخ عباس المحمودي الدشتي.[٢]

١٨- الشيخ عباس المظفّر(١٣٢٠-١٤١٣ق).[٣]

١٩- الشيخ عبدالحسين الأميني التبريزي (١٣٢٢- ١٣٩٠ق).[٤]

٢٠- الشيخ عبدالله بن الشيخ ذبيح الله الإمامي التربتي (محرم ١٣٢٠- ١٤٠٤ق).[٥]

٢١- الشيخ عليّ أصغرالأبرسجي الشاهرودي (مولود ١٣٢٤ ابرسج).[٦]

٢٢- الشيخ عليّ أكبرالتسخيري الجيلاني.[٧]

٢٣- الشيخ عليّ التوسّلي النجفي (ح ١٢٩٥ش).[٨]

٢٤- الشيخ عليّ الغفاري الخوانساري الملقّب بـ«المتفقّهي» (١٣١٢ق خوانسار- ١٣٩٦ق تهران).[٩]

٢٥- الشيخ الحاجّ الميرزا كاظم القاروبي التبريزي (١٣٤٠-١٤١٦ق).[١٠]

٢٦- الشيخ مجتبى القزويني (١٣١٦ - ١٣٨٦ق مشهد).[١١]

---

١. مجلّة الموسم، رقم ١٨، ص٢٢٥.
٢. اختران فضيلت، ج٢، ص٦١٩.
٣. اختران فضيلت، ج١، ص٧٩٩.
٤. ضياء الأبصار، ج٢، ص٥٣٩.
٥. گنجينه دانشمندان، ج٣، ص٣٣.
٦. گنجينه دانشمندان، ج٥، ص٣٦٠.
٧. منية الطالب، ج١، ص١٢.
٨. گنجينه دانشمندان، ج٣، ص٢٨٢.
٩. تربت پاكان، ص٢، ص٤٢١.
١٠. اختران فضيلت، ج١، ص٢٢٣.
١١. آموزگار علوم وحيانى، ص٤٠.

٢٧- الشيخ محمّدباقر الأميني النطنزي الإصفهاني (م١٤١٣ق. اصفهان).[١]

٢٨- الشيخ محمّدباقر الشريعتي الإصفهاني (١٣٢٥-١٤٠٦ق).[٢]

٢٩- الشيخ محمّدباقر العرفاني البيهودي القائيني (١٣٢٨-١٤٢١ق).[٣]

٣٠- الشيخ محمّدتقي الإيرواني النجفي (١٣٣١-١٤٢٦ق).[٤]

٣١- الشيخ محمّدتقي الهرندي الإصفهاني (١٣٣٣-١٤١٧ق).[٥]

٣٢- السيّد محمّدجعفر المروّج الجزائري التستري (١٣٢٨-١٤١٩ق).[٦]

٣٣- السيّد جعفر المرعشي التستري النجفي (١٣٢٦-١٤٠٧ق).[٧]

٣٤- الشيخ محمّدحسين پايين خيابابي الخراساني (١٣٣٦ - ١٤٠٦ق).[٨]

٣٥- السيّد محمّد الحسيني الروحاني القمّي (١٣٣٨-١٤١٨ق قم).[٩]

٣٦- الشيخ محمّد شريف النوري (المعروف بالشاهرودي).[١٠]

٣٧- السيّد محمّدصادق الحسيني الروحاني القمّي دامت بركاته.[١١]

٣٨- الشيخ محمّدطاهر الخاقاني آل شبير(١٣٢٨-١٤٠٦ق).[١٢]

٣٩- الشيخ محمّدكاظم بن عليّ أكبر المهدوي الدامغاني(١٣١٦-١٤٠١ق مشهد).[١٣]

---

١. يادنامه‌ای ازآية الله العظمى حاج شيخ موسى نجفى خوانسارى، ص٨٨.
٢. يادنامه‌ای ازآية الله العظمى حاج شيخ موسى نجفى خوانسارى، ص٨٨.
٣. يادنامه‌ای ازآية الله العظمى حاج شيخ موسى نجفى خوانسارى، ص٨٨.
٤. بلوغ الأماني في حياة الإيرواني، ص٣٢٠ و گلشن ابرار آذربايجان، ج٢، ص٣٠٤.
٥. اختران فضيلت، ج٢، ص٨١٣.
٦. اختران فضيلت، ج١، ص٢٣٩.
٧. يادنامه‌ای ازآية الله العظمى حاج شيخ موسى نجفى خوانسارى، ص٨٩.
٨. تربت پاكان، ج٣، ص١٠٥و گنجينه دانشمندان، ج٧، ص١٩٥.
٩. يادنامه‌ای ازآية الله العظمى حاج شيخ موسى نجفى خوانسارى، ص٩٠.
١٠. گنجينه دانشمندان، ج٤، ص٤٨٩ و منية الطالب، ج١، ص١٢.
١١. يادنامه‌ای ازآية الله العظمى حاج شيخ موسى نجفى خوانسارى، ص٨٩.
١٢. يادنامه‌ای ازآية الله العظمى حاج شيخ موسى نجفى خوانسارى، ص٨٩.
١٣. مشاهير مدفون درحرم رضوى، ج١، ص١٨٧ و يادنامه‌ای ازآية الله العظمى حاج شيخ موسى نجفى خوانسارى، ص٦٠-٦١.

٤٠- الشيخ محمّد الكفعمي النجفي(١٢٨٩-١٣٦٢ش مشهد).[١]

٤١- الشيخ محمود الآشتياني الطهراني(مؤلّف كتاب الصلاة) (١٣٠٤-١٤٠١ق تهران).[٢]

٤٢- السيّد مرتضى النجفي الخوانساري(١٣٣٤-١٤٢٢ق).[٣]

٤٣- السيّد مصطفى المهدوي الهُرِستاني الإصفهاني (١٣٢٩ - شوال ١٤٠٩ اصفهان).[٤]

٤٤- السيّد مهدى الحسيني الإشكوري النجفي (١٣٣٧-١٤٣١ق).[٥]

السادس: مؤلَّفاته

وهي كثيرة بعضها مخطوط وبعضها مطبوع، والمخطوط منها بعضها كامل وبعضها ناقص وهي كما يلي:

١- *منية الطالب في شرح المكاسب* (مطبوع)

٢- *كتاب الصلاة*

٣- *كتاب الطهارة*

٤- *كتاب الصوم*

٥- *كتاب القضا*

٦- *كتاب في الأُصول*

٧- *رسالة في اجتماع الأمر والنهي*

وقد كتب المرحوم آية الله السيّد مصطفى الصفائي الخوانساري ﷺ في مذكّراته

---

١. منية الطالب، ج١، ص١٢ و يادنامه‌اى ازآية الله العظمى حاج شيخ موسى نجفى خوانسارى، ص٨٩.

٢. تراجم الرجال ج٢، ص٨٠٢.

٣. يادنامه‌اى ازآية الله العظمى حاج شيخ موسى نجفى خوانسارى، ص٨٨.

٤. گنجينه دانشمندان ج٩، ص٣٧٢ و تربت پاكان قم، ج٤، ص١٠٥.

٥. اختران فضيلت، ج٢، ص١٠٤.

أنّ الحاجّ الشيخ موسى ألّف بعد سفره إلى المشهد الرضوي وإقامته فيه مدّة قصيرة، *رسالة في اجتماع الأمر والنهي* وطبعها أيضاً وأضاف أنّه كانت بحوزته نسخة منها لكنّه أعارها أحد الأشخاص ولم يعدها إليه.

ولشيخنا الاستادي مقالة تحقيقيّة حول الشيخ الخوانساري وتأليفاته كتبها باللغة الفارسيّة وطبعت في مجلّة *كتاب شيعه* (الرقم ٦، ص٣٨٨-٣٩٩) وفيها الفوائد والنكات والدرر فنذكرها بأسرها في الهامش.[1]

---

١. «... اما آنچه موجب تنظيم اين مقاله شد اين بود كه در هيچ كدام از شرح حال هايى كه تاكنون براى ايشان نوشته شده، تأليفات و مكتوبات ايشان به طور صحيح و كامل نيامده است، و چون اخيراً تمام آثارى كه از ايشان، در بيت ايشان موجود بوده به ضميمهٔ برخى اطلاعات ديگر در اختيار قرار گرفت، اينجانب به فكر افتادم كه فهرستى كامل از اين آثار ارائه دهم تا شايد برخى از عزيزان به چاپ بخش هايى از آن اقدام نمايند:

اجمالاً آنچه از تأليفات اين بزرگوار سراغ داريم ١١ يا ١٢ كتاب ورساله است به اين شرح:

١- رساله اجتماع امر و نهى، چاپ شده. نسخه خطى آن را سراغ نداريم.

٢- حاشيه رسائل كه در كتابخانه آية الله فاضل خوانسارى است. البته احتمال است كه به خط ايشان باشد نه تأليف ايشان.

٣- لباس مشكوك. چاپ شده و نسخه خطى آن در ضمن كتاب الصلاة جلد اول است.

٤- لباس مشكوك ديگر كه در ذريعه ياد شده و نسخه آن را نديده ايم.

٥- منية الطالب، چاپ شده.

٦- صلاة در دو جلد. نسخه خطى جلد اول آن در كتابخانه يكى از علماى اصفهان است.

٧- حاشيه رسائل در سه جلد.

٨- كتاب الصوم.

٩- كتاب القضاء.

١٠- قاعده من ملك.

١١- مباحث الفاظ.

١٢- كتاب الطهارة.

نسخه خطى از شماره ٥ تا ١٢ به ضميمهٔ جلد دوم صلاة و بخشى از كتاب منية در بيت ايشان نزد فرزند گرامىشان بوده، كه در سال ١٣٨٠ عكس همه آنها را در شش جلد صحافى و به برادر عزيزمان حضرت آقاى انصاريان اهدا كرده است؛ اين مجموعه فعلاً در اختيار اينجانب مى باشد.

گويا اصل اين نسخه ها و يا عكس آنها نيز توسط حجّة الاسلام و المسلمين حاج شيخ محسن نجفى

خوانساری (فرزند حاج شیخ موسی) به کتابخانه شخصی رهبر بزرگوار انقلاب حضرت آیة الله خامنه ای اهدا شده است.

از این رو با درخواست حقیر و موافقت آقا، عکس این مجموعه هم توسط آقازاده ایشان حجة الاسلام حاج آقا مسعود به ضمیمهٔ نسخه چاپی لباس مشکوك در اختیار ما قرار گرفت که از ایشان تشکر می کنم.

پیش از معرفی کتاب‌ها و رساله‌ها لازم است چند مطلب را یادآوری کنم:

در جزوه یاد نامه آیة الله حاج شیخ موسی نجفی خوانساری (ص ۱۹) از مرحوم آیة الله حاج سید مصطفی صفایی خوانساری نقل شده:

حاج شیخ موسی خوانساری اعلی الله مقامه تألیفات بسیاری دارند که اکثر آنها به خط خود ایشان نزد من هست، حاشیه مکاسب، تقریرات مباحث اصول، کتاب صلاة، رساله لباس مشکوك، حاشیه رسائل، رساله لا ضرر و مباحث استصحاب [حاشیه] فرائد الأُصول شیخ انصاری...

اما پس از وفات ایشان که کتابهای خطی ایشان را اینجانب فهرست کردم هیچ کدام از این نسخه ها موجود نبود همانطور که خواهم گفت اینها نزد ایشان امانت بوده و به صاحبش (که ظاهراً همان حاج شیخ محسن بوده) برگردانده است.

مطلب دوم.. آنچه در کتاب ضیاء الأبصار(ج۲، ص۵۳۸) آمده و از آنجا در جزوه یادنامه نقل شده که: نزدیك به چهل رساله از تألیفات حاج شیخ موسی به خط او نزد آیة الله صفائی امانت بود؛ عدد چهل ظاهراً اشتباه است.

آثار حاج شیخ موسی خوانساری:

۱- کتاب طهارت، از آغاز تا بحث وضوء، و مقداری از تیمّم؛

شرح شرایع و به خط ایشان در ۱۹۰ صفحه است.

آغاز: «الحمد لله ربّ العالمین.. وبعد، فیقول العبد المحتاج إلی رحمة ربّه الباري موسی بن محمّد النجفي الخونساري».

همانطور که در آغاز رساله گفته، برخی از اصدقاء (فضلا) از ایشان خواسته اند که کتاب طهارت را به ترتیب شرائع الاسلام محقق حلی مورد بحث قرار دهد. ایشان می نویسد:

با اینکه فقهاء مقصود محقق را به خوبی توضیح داده اند اما تکرار آن اشکالی ندارد با اینکه این نوشته هم برای خودم تذکره است و هم برای برادرانی که فهم جواهر و مصباح الفقیه و مسالك و مدارك برایشان سخت و صعب است توضیح خواهد بود.

انجام: «قول المحقّق ﷺ: الفرض الرابع مسح الرأس و الواجب منه ما یسمّی مسحاً [أقول] کون أصل المسح فرضاً من فروض الوضوء.. انّ المسح علی بعضهما ثمّ فتر ذلك رسول الله ﷺ فضیّعوه».

رساله ناقص مانده و از بحث مسح الرجلین به بعد را ندارد.

بحث تیمّم هم شرح شرایع و ظاهراً تتمه رساله قبل است.

آغاز: «الرکن الثالث في التیمم الذي لاشبهة».

این بحث ۲۰ صفحه و تا شرح این عبارت محقق را دارد: «الثالث الخوف من استعماله أو تحصیله...».

انجام: «وليس مفادهما أنّ الوضوء شرط لمن يدرك الوقت أو بعضه والتيمّم شرط لمن يدرك شيئاً من الوقت لو توضّأ».

معلوم است که بحث ناقص مانده است.

۲- کتاب الصلاة = تقریرات درس مرحوم آقای نائینی (جلد اول)

آغاز: «بسم الله.. وبعد، فيقول أفقر العباد إلى رحمة ربّه الباري موسى بن محمّد النجفي الخوانساري: هذا ما استفدته ممّن انتهت إليه رئاسة الإماميّة في القرن الرابع عشر حجّة الإسلام و كهف الأنام شيخ الفقهاء الأعلام وآية الله الملك العلّام الشيخ ميرزا محمّدحسين النائيني متّع الله العلماء بإفاضاته في أحكام الصلاة».

این نسخه که ۵۴۸ صفحه وزیری است (علاوه بر رساله لباس مشکوک که پس از این معرفی می شود) شامل این مباحث است:

معنى الصلاة، أعداد الصلاة، وقت، قبله، لباس مصلّى، مكان مصلّى، اذان و اقامه، نيّت، تكبيرة الاحرام، قيام، قراءت و ركوع.

انجام نسخه: «وبعبارة أخرى نفس تحقّق الجزء هنا يتوقّف على القصد لاجزئيته للصلاة حتى ينفعه النيّة الاجماليّة و هذا التوهّم مدفوع بما تقدّم نظيره في تعيين البسملة».

این نسخه در کتابخانه یکی از علمای اصفهان [=کتابخانه آیة الله نجفی] موجود است و عکس آن در اختیار ما است.

۳- کتاب الصلاة (جلد دوم) در ۳۰۰ صفحه شامل ۷ بخش است: صلاة جمعه، جماعت، مسافر، قضاء، سجدتي السهو، شك در افعال صلاة و شرح ١٤ مسأله.

همه این ها به خط مرحوم خوانساری است که یك یك را معرفی می کنیم:

۲/۱: صلاة الجمعة که شرح شرائع الإسلام است.

آغاز: «بسم الله.. وبعد، فيقول العبد الذليل موسى بن محمّد النجفي الخونساري حيث إنّ حكم صلاة الجمعة في عصر الغيبة».

انجام: «فإذا كانت هذه المطلقات صريحة في التخيير فلا تعارضها إلّا رواية أبي بصير والرضوي.. فيطرح ظاهرهما».

این رساله ١٤ رساله صفحه است و ناقص مانده.

یاد آوری: تقریرات مرحوم آقا شیخ محمد تقی آملی که چاپ شده، بحث صلاة الجمعه را ندارد.

۲/۲: صلاة المسافر. تقرير بحث مرحوم آقای نائینی است.

آغاز: «المقصد السادس في صلاة المسافر و تنقيح البحث فيه يتمّ برسم مباحث».

انجام: «وبعد ما عرفت من أنّ الأداء يدور مدار وقت الفعل فالتفصيل بين الأداء والقضاء لاوجه له و عليك بالتأمّل التامّ».

این بخش ۱۲۰ صفحه و ظاهراً کامل است. تقریرات مرحوم آقای آملی هم همین اندازه را دارد.

٢/٣: صلاة الجماعة
آغاز: «بسم الله.. المقصد الرابع في الجماعة و النظر فيها يتمّ برسم مباحث».
انجام: «لأنّ المناط في وجوب ترك القراءة إدراك الركوع و هو يتحقّق بإدراك آخر جزء منه».
این بخش ١١٠ صفحه است.
٢/٤: بحث قضاء الصلوات، فقط سه صفحه است.
٢/٥: بحث سجدتي السهو (تقريرات مرحوم آقای نائینی)
مرحوم حاج شیخ موسی خوانساری بخشی از تقریرات بحث صلاة به قلم مرحوم شیخ محمد علی کاظمینی را استنساخ کرده و در پایان آن نوشته: «هذا آخر ما استنسخ من تقريرات العالم ثقة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّدعليّ الكاظميني دامت افادته».
سپس در نسخه ای که عکس آن در اختیار ما است، بحث سجده سهو در ده صفحه آمده است.
آغاز: «المبحث الثالث في سجدتي السهو، وفيه مقامات: الأوّل في الموارد التي يجب فيها سجدتي السهو؛ والثاني في كيفيتهما؛ والثالث في أحكامه».
شاید این بخش تألیف مرحوم خوانساری باشد و احتمال اینکه دنباله بحث سابق تألیف مرحوم کاظمینی باشد نیز منتفی نیست.
انجام: «وأمّا أحكامهما.. فالإخلال بهما عمداً لا يوجب فساد الصلاة فضلاً عن السهو».
٢/٦: رسالة في الشكّ في أفعال الصلاة.
بعد از بحث یاد شده، بحث شک در افعال صلاة در ٣٤ صفحه آمده که این قسمت هم شاید تألیف مرحوم خوانساری باشد و نیز احتمال اینکه از مرحوم کاظمینی بوده و ایشان استنساخ کرده باشد، منتفی نیست.
آغاز: «المبحث الثالث (كذا) في الشكّ في أفعال الصلاة وفيه جهات من الكلام».
انجام: «ومنها ما إذا اشتركا (الإمام والمأموم) في السهو فلا شبهة أنّه يعملان بمقتضى سهو هما.. وأمّا القراءة فيأتي بها رجاءاً أيضاً بناءً على حرمة القراءة في الصلاة الإخفائيّة».
بحث ناقص مانده است.
٢/٧: شرح ١٤ مسأله از عروة الوثقی در ٨ صفحه.
آغاز: «بسم الله الرحمن الرحيم، في توضيح ما أفاده في العروة من المسائل المتفرّقة المذكورة في ختام المسائل المتعلّقة بالشكّ: قال ﷺ: الأُولى إذا شكّ في أنّ ما بيده ظهر أو عصر».
یادآوری: صلاة مرحوم شیخ محمدتقی آملی که تقریر بحث آقای نائینی است و چاپ شده، بحث نماز جمعه را ندارد. و صلاة مرحوم آقای خوانساری نماز جمعه را دارد اما بخشی از مباحث افعال الصلاة را ندارد.
٤- رسالة في اللباس المشكوك [١].
مرحوم حاج شیخ موسی خوانساری هنگامی که به بحث لباس مشکوک رسیده، رساله ای که دربارهٔ لباس مشکوک به عنوان تقریر بحث مرحوم آقای نائینی تألیف کرده بود را به این بحث ضمیمه کرده، و در مقدمه آن گفته است:

با اینکه مرحوم آقای نائینی رساله ای دربارهٔ لباس مشکوك تألیف کرد ه و با بودن آن رساله، تألیف رساله ای دیگر به عنوان تقریرات وجهی نداشت؛ اما با توجه به عمیق بودن آن رساله و اینکه فهم بخشی از مباحث آن - به ویژه برای کسانی که در درس استاد حاضر نبوده اند - مشکل است، مناسب بود که بحث ایشان به صورت واضح تری تقریر شود تا مورد استفاده برادران مؤمن قرار گیرد...

آغاز رساله: «بسم الله.. وبعد، فيقول العبد المحتاج إلى رحمة ربّه الباري موسى بن محمّد الخوانساري: هذا ما استفدته ممّن انتهت إليه رئاسة الإماميّة.. في حكم اللباس المشكوك و هو - دام ظلّه - و إن صنّف في المسألة رسالة لم يكتب في الإماميّة مثلها فلم يكن لتقريرنا بالعبارات السخيفة الركيكة وقع بعد ما حرّره هو بنفسه ما أفاده بعبارات وجيزة رشيقة».

انجام رساله: «فالشكّ في الغصب لاستتبع الشكّ في المانعيّة».

این رساله در سال ۱۴۲۴ق در ۱۵۰ صفحه چاپ شده است. نیز رساله مرحوم آقای نائینی در سال ۱۳۵۷ق ضمیمه منیة الطالب در ۷۸ صفحه چاپ شده است.

۵- [رسالة في اللباس المشكوك (۲)].

در ذریعه علامه طهرانی (۱۸/۲۹۵) آمده:

رساله لباس مشکوك تألیف شیخ موسی خوانساری این کتاب را ایشان بعد از بازگشت از نجف به اصفهان (و یا طهران) و حضور در درس حاج آقا جمال اصفهانی نوشته و در متن فقط بحث استاد را تقریر و در حاشیه نظرات خود را نوشته است.

آغاز: «الحمد لله الذي نوّر قلوبنا بنور شرائع الإسلام».

نسخه ناقص این رساله را علامه طهرانی نزد مرحوم سید محمد جزائری (کتابشناس معروف) دیده است. و متاسفانه فعلاً محل نگاهداری نسخه برای ما معلوم نیست.

واضح است که در این مطلب اگر اشتباهی رخ نداده باشد این رساله غیر از رساله لباس مشکوك چاپ شده است. بنابراین، باید ایشان دو رساله لباس مشکوك داشته باشند.

٦- منیة الطالب تألیف حاج شیخ موسی خوانساری و به خط او.

این نسخه شامل چند صفحه از بحث خراج در مکاسب محرمه، و قطعه هایی از منیة الطالب تا بحث احکام القبض و نیز رساله لاضرر تألیف حاج شیخ موسی خوانساری (ناتمام)

بخشی از این نسخه خط خوردگی دارد و نیز با منیة الطالب چاپ شده، تفاوت هایی دارد. شاید بخشی از این نسخه تحریر اول و اصلاح نشده باشد.

۷- مباحث الفاظ، ظاهراً تقریر درس مرحوم آقای نائینی تألیف حاج شیخ موسی خوانساری در ۲۱۲ صفحه به خط او.

در ص۵: «...على ما نقله شيخنا الأستاد مدّ ظلّه عن أستاده الكبير الميرزا الشيرازي ﷺ.. وكيف كان فالأقوى.. ما أفاده شيخنا الأستاد مدّ ظلّه...

ص ۱۱: وما أفاده المحقّق السيّد محمّد الإصفهاني ﷺ هو الحقّ.

در ص ٩٢: قد أشبعنا الكلام.. في كتاب القضاء وحاشية المكاسب.
ص ١٠١: هذه المسأله و إن كانت مذكورة في تقريرات شيخنا الأنصاري ﷺ مفصّلاً لكن حيث إنّ وظيفتنا تحرير ما أفاده شيخنا الأُستاد مدّ ظلّه فلا بأس بذكرها إجمالاً...
کتاب شامل این مباحث است:
ص ١٣: المسألة الثالثه لا إشكال في أنّ وجوب المقدّمة يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدّمة.
ص ٢٠: المسأله الرابعة في حكم صورة الشكّ بين كون الواجب مطلقاً ومشروطاً.
ص ٢٤: الفصل الثاني في تقسيم الواجب إلى كونه نفسيّاً أو غيريّاً.
ص ٣٥: الفصل الثالث في تقسيم الواجب إلى التعييني والتخييري.
ص ٤٠: الفصل الرابع في تقسيم الواجب إلى الكفائي و العيني.
ص ٤٢: الفصل الخامس في تقسيم الواجب إلى الموقّت وغيره.
ص ٤٥: المبحث السادس عدم دلالة الأمر على المرّة والتكرار.
ص ٤٦: المبحث السابع الإجزاء.
ص ٦٠: المبحث الثامن هل الأمر بالأمر.. أمر به؟
ص ٦١: المبحث التاسع لو نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز.
ص ٦١: المبحث العاشر أمر الأمر مع العلم با نتفاء شرطه.
ص ٦١: المبحث الحادي عشر معلّقات الأحكام هل الطبائع أو الأفراد؟
ص ٦٢: المبحث الثاني عشر وجوب مقدّمة الواجب.
ص ٩٧: المبحث.. في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضدّ؟
ص ١٨٩: المقصد الثاني في النواهي - تا ص ٢١٢؛ ناقص است.
٨- رساله اجتماع امر و نهی.
تقریرات درس مرحوم آقای نائینی است. در فهرست کتب چاپی خان بابا مشار با عنوان «تقریرات في اجتماع الأمر والنهي» معرفی شده.
در ٤١ صفحه رقعی در قم در سال ١٣٧٥ چاپ شده است.
آغاز: «بسم الله.. وبعد فيقول العبد المحتاج.. هذا ما استفدته ممّن انتهت إليه الرئاسة.. الميرزا محمّد حسين النائيني ... في اجتماع الأمر والنهي».
٩- حاشیه رسائل (فرائد الأُصول) شیخ انصاری[(١)]
تقریرات درس مرحوم آقای نائینی به قلم حاج شیخ موسی خوانساری در سه جلد ٢٧٠ +٢٨١+٣٠٢ صفحه به خط مؤلف.
آغاز جلد اول: «بسم الله.. و بعد فيقول أفقر العباد إلى رحمة ربّه الباري موسى بن محمّد الخوانساري: هذا ما استفدته ممّن انتهت إليه الرئاسة الإماميّة في القرن الرابع عشر حجّة الإسلام وكهف الأنام، آية الله الملك العلّام شيخ الفقهاء وعماد العلماء، الشيخ ميرزا محمّد حسين النائيني الغروي متّع الله المسلمين ببقائه

في الأدلّة الاجتهاديّة وحيث كان عنوان بحثه ما اشتمل عليه كتاب الفرائد فالأولى تحرير ما استفدنا منه مدّ ظلّه على نحو الحاشية على الكتاب».

جلد اول شامل قطع و ظن.

جلد دوم شامل برائت.

جلد سوم شامل استصحاب و تعادل و ترجیح به ضمیمه بحث اجتهاد و تقلید است که در فرائد نیست.

اجتهاد و تقلید و هر کدام از این دو دارای مقدمه و فصول است.

آغاز: «أمّا الخاتمة ففيها مقامان: الأوّل في الاجتهاد و الثاني في التقليد».

همانطور که ملاحظه می کنید این بحث خاتمه کتابی بوده است که نمی دانیم اصل آن چه کتابی بوده، احتمال اینکه خاتمه حاشیه و رسائل باشد، بعید نیست.

در صفحه چهار این عبارت را می بینیم: «وأمّا نفوذ قضائه فقد أوضحنا في كتاب القضاء...» و چون کتاب قضاء از مرحوم آقای نائینی و یا تقریرات بحث اوست (چنانکه پس از این در ذیل معرفی «کتاب القضاء» خواهیم گفت) پس رساله اجتهاد و تقلید هم یا تألیف مرحوم آقای نائینی و یا تقریر بحث ایشان است.

علی ایّ حال رساله به خط مرحوم حاج شیخ موسی خوانساری است.

مقام اول ده صفحه است. از ص۱۱ تا پایان (ص۲۴) مقام دوم است.

پایان رساله: «ولامو جب للأخذ لفتوى الأوّل و إن كان أحوط...» نام کاتب در پایان نیامده و نیز احتمال اینکه تتمه‌ای داشته؛ یعنی بحث ناتمام مانده باشد، بعید نیست.

۱۰- [حاشیه رسائل (فرائد الأُصول) شیخ انصاری (۲)].

در کتابخانه آیة الله فاضل خوانساری (ج۱، ص۱۱۰) کتابی به عنوان حاشیه فرائد الأُصول به خط مرحوم حاج شیخ موسی خوانساری معرفی شده که غیر از حاشیه رسائلی است که معرفی شد.

آغاز: «بسم الله قال المصنّف ﷺ فاعلم أن المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي، مراده ﷺ من المكلّف ليس الذي ينجز عليه الخطاب...».

این حاشیه که تا تعادل و ترجیح است فقط ۲۵۶ صفحه است.

احتمال اینکه تألیف مرحوم خوانساری باشد منتفی نیست؛ اما تا اصل نسخه دیده نشود نمی‌توان نظر قطعی داد. نیز نسخه ای که در فهرست کتابخانه آیة الله حجّت یاد شده باید دیده شود تا معلوم گردد با آنچه در اختیار ما است متحد است یا نه.

۱۱- کتاب الصوم

بخط مؤلف. تقریر مرحوم آقای نائینی است.

آغاز: «بسم الله.. وبعد فيقول أفقر العباد إلى رحمة ربّه الباري موسى بن محمّد الخونساري هذا ما استفدته من إفادات من انتهت إليه الرئاسة.. شيخنا الشيخ ميرزا محمّد حسين النائيني متّع الله المسلمين بإفاضاته».

شامل مقدمه و مباحث در ۵۹ صفحه امّا ناقص مانده است.

۱۲- کتاب القضاء

تقریر درس مرحوم آقای نائینی خوانساری به خط خود او.

السابع: وفاته ومدفنه

توفّي ﷺ في ليلة الخميس السابع والعشرين من ذي الحجّة الحرام سنة ١٣٦٣ق المصادف ١٣٢٣/٩/١٢ش (حسبما أرّخها الشيخ آقا بزرك الطهراني).

ودفن في جوار أُستاذه الميرزا النائيني في صحن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

ونقل أنّ جسده الشريف ظهر حين دفن العلّامة الآية الكاظمي - صاحب التقريرات - فوجدوه نقيّاً طريّاً بليّ كفنه فكفن مجدّداً.

آغاز: «بسم.. هذا ما استفدته من بيان.. الشيخ ميرزا محمّد حسين الغروي النائيني دامت إفاضاته».

شامل مقدمه و چند مقصد. در ٦٩ صفحه. ناقص مانده است.

١٣- قاعده من مَلِك

ظاهراً تألیف مرحوم حاج شیخ موسی خوانساری بخط او در ٧ صفحه است.

آغاز: «بسم.. و بعد إنّ من القواعد المسلّمة عند الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم قاعدة من ملك شيئاً ملك الإقرار به والتكلّم فيها من جهات ثلاثة: الأُولى في بيان معنى القاعده والثانية في مدركها والثالثة في الفروع المتفرّعة عليها».

رساله ظاهراً کامل است.

در ص ١ آن آمده است: «وقد ذكرنا في المكاسب...».

از این عبارت بر می آید که قاعدهٔ تألیف مرحوم خوانساری است؛ البته شاید تقریر درس استادش باشد»؛ مجلّة كتاب شيعه، ج٦، ص٢٩٠ - ٢٩٧.

المبحث الرابع: التعريف بالكتاب

١- بحث المحقّق النائيني كتاب الصلاة دورةً واحدة. والظاهر أنّ المقرِّر الخوانساري قررها في أيام حياة استاذه جلسة بعد جلسة.

٢- ترتيب الكتاب على أساس كتاب *شرائع الإسلام* للمحقّق الحلّي إلّا أنّ المحقّق الحلّي يعبّر عن الفروع في الشرائع بـ«الركن» والمقرّر عنها هنا بـ«الفصل».

٣- في الشرائع سبع مقدّمات للصلاة أوّلها الأعداد وآخرها الأذان والإقامة ولكن المقرِّر يبحث عن الأعداد في ذيل المبحث الثاني، فالمقدّمات هنا ستّ أوّلها المواقيت وآخرها الأذان والإقامة، ويبحث في المقصد الثاني عن النيّة وتكبيرة الإحرام والقيام والقراءة وشطر من مباحث الركوع.

٤- تابع في المجلّد الثاني في التبويب عن الشرائع بخلاف المجلّد الأوّل بحيث عبّر عن الفروعات بالركن.

٥- للمؤلِّف ﷺ بعض التعابير الخاصّة في ذكر الأعلام كـ«سيّد المحقّقين» و «استاد الأساتيد» والمراد من الأوّل «الميرزا المجدّد الشيرازي» ومن الثاني «الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري» قدّس سرّهما.

المبحث الخامس: النسخ المعتمدة في التحقيق

الأوّل: التعريف بالنسخ المعتمدة

أ- المجلّد الأوّل

كان المجلّد الأوّل من الكتاب موجوداً في مكتبة آية الله الشيخ هادي النجفي في إصفهان بالرقم «١٠٤» وفي ٢٧٣ ورقة[1] كتب في عصر المؤلّف وصحّحها الكاتب ونرمزها بـ«ن».

وحصلت في أواخر التحقيق على نسخة أُخرى من الكتاب الموجودة في دار الكتب الوطنيّة - كتابخانه ملّى - في طهران بالرقم الإلكتروني «٣٣٩٥٦» ونرمزها بـ«م» وفي ٢٧٥ ورقة - ونظن أنّها مستنسخة من نسخة «ن» حيث رأيت في نسخة «م» سقطت بعض الأسطر وسقوطها ناشٍ عن ضياعها في نسخة «ن» والله العالم. وكذا هي شبيهة بنسخة «ن» من حيث نوع الخطّ والهوامش ولا اختلاف بينهما إلّا في مواضع قليلة من الشروع والختام في الأوراق وتلك الاختلافات ليست باختلاف كثير فأعدت صراح النظر فيها ولاحظتها ونظرت فيها بالمقايسة بينها وبين نسخة مكتبة آية الله النجفي

---

١. فهرست نسخه هاى خطى كتابخانه هادى نجفى (اصفهان) بقلم سيّد المفهرسين الأُستاذ السيّد أحمد الحسيني الإشكوري (اوراق عتيق، ج٢)، ص٣٢٧.

فأعرضت عن الإشارة إلى الاختلافات بينهما لما سبق؛ ومع هذا جئت بمطلع ونهاية تلك النسخة ليعلم القارئ الكريم أنّ النسخة المذكورة كانت موجودة تحت أيدينا.

واستفدنا أيضاً من نسخة مكتبة آل الحجّة المحفوظة في مؤسسة كاشف الغطاء و من مميّزاتها وجود قسم ساقط في جميع النسخ و رمزنا عنها بـ«ك» وأخذناها من العتبة العباسيّة.

ومن الجدير بالذكر أنّه يوجد لقسم اللباس المشكوك من هذا المجلّد، نسخة أُخرى في ١٩ ورقة بخطّ الميرزا أحمد الأهري التبريزي[1] الذي كتبها إجابةً لطلب

---

١. «الميرزا الشيخ أحمد الأهري التبريزي (١٣٠٧- ١٣٨٨ق)

الآية الحاج الميرزا أحمد بن حسين الأهري، ولد في سنة ١٣٠٧ق (١٢٦٩ش) - وقيل في سنة ١٣٠٥ ق - في مدينة أهر التابعة لمحافظة آذربايجان الشرقية (تبريز) و نشأ فيها و قرأ المقدّمات و شطراً من السطوح بها ثمّ هاجر إلى تبريز سنة ١٣٢٧ق.

أساتذته:

الآيات والحجج:

١: السيّد أبو الحسن الأنگجي التبريزي.

٢: الشيخ حسين عليّ الواعظ.

٣: الشيخ عبد الرحيم الأنصاري الكليبري التبريزي (والد العلّامة الشيخ مهدي السراج الأنصاري الخطيب المشهور) في قراءة الرسائل والمكاسب.

٤: عمّه الميرزا على أكبر آقا الأهري.

ثمّ هاجر في سنة ١٣٣٨ق - إلى النجف الأشرف وحضر دروس خارج الفقه والاصول عند الآيات:

١: السيّد أبو الحسن الإصفهاني.

٢: الشيخ ضياء الدين العراقي.

٣: الميرزا عليّ آقا الشيرازي.

٤: الشيخ عليّ أصغر الختائي.

٥: الشيخ فتح الله شيخ الشريعة الإصفهاني.

٦: الشيخ محمّد حسين الغروي الإصفهاني.

٧: الميرزا محمّد حسين النائيني.

ووفّق لأخذ إجازة الاجتهاد من أساتذته الثلاثة: «العراقي والنائيني وشيخ الشريعة الإصفهاني»

وفي سنة١٣٧٠ق بعد دعوة جماعة من الأعلام ارتحل إلى مدينة تبريز وسكن في محلّة راسته كوچه، وأقام الجماعة وشرع بتدريس المكاسب والكفاية و الخارج.

مؤلّفاته

١: تقريرات الفقه (من بحوث أُستاذه المحقّق النائيني).
٢: حاشية على الرسائل.
٣: حاشية على المكاسب.
٤: رسالة عمليّة.
٥: قاعدة لا ضرر ولا ضرار.
٦: كتاب الاجتهاد والتقليد.

تلامذته

تتلمذ على يديه جمع من الطلبة والفضلاء ومنهم الآيات والحجج:
١: الشيخ رضا التوحيدي التبريزي.
٢: الشيخ عبدالحسين الغروي التبريزي.
٣: الشيخ عبدالحميد البنابي.
٤: السيّد عبدالكريم الموسوي الأردبيلي (نزيل قم).
٥: السيّد عليّ مير غفاري الآذرشهري.
٦: الشيخ عيسى الأهري (نزيل طهران).
٧: الميرزا كاظم التبريزي (نزيل قم).
٨: الميرزا محسن كوچه باغي.
٩: الشيخ محمّدتقى الجعفري التبريزي (نزيل طهران).
١٠: الشيخ محمّد الغروي القزويني.
١١: الميرزا محمود الأنصاري.
١٢: مجيزنا الشيخ مرتضى فرج پور الخوئي.
١٣: السيّد مصطفى مولانا التبريزي.
١٤: الشيخ يوسف الباقري البنابي.

وفاته ومدفنه

توفّي المترجم له يوم الخميس ١٨/ صفر/١٣٨٨ق (١٣٤٨/٢/٢٦) في مدينة تبريز عن ٨١ عاماً، وحمل جثمانه إلى مدينة قم المقدّسة ودفن في مقبرة «أبو حسين (مقبرة العلماء)».

وكتب على لوحة قبره الشريف: «قد توفّى هذا المضجع العلّامة الزاهد الورع التقيّ، المعرض عن الدنيا والمستوْنس بربّه، آية الله في العالمين، فضيلة الشيخ أحمد الأهري نزيل تبريز وزعيم الشرع في آذربايجان وكان من تلاميذ الآيات الباهرات الشيخ ضياء الدين العراقي والحاجّ الشيخ محمّدحسين الإصفهاني والسيّد أبوالحسن الإصفهاني وغيرهم توفّى من ١٨ صفر١٣٨٨ق».

تربت پاكان قم، ج١، ص٣٠٤-٣٠٧؛ گلشن ابرار آذربايجان ج١، ص١٣٧-١٣٩، الرقم٢٩، سرگذشت آية الله حاج ميرزا أبوالحسن انگجى، ص١٤٥-١٤٧.

آية الله السيّد جواد الحسيني الخامنئي[1] (رحمهما الله) كما أفاد الكاتب الأهري في نهاية النسخة: «تمّ الكلام ولله الحمد» وأيضا كتب السيّد الخامنئي في هامش كلام الكاتب: «اين نسخه شريفه تمام شد به خط جناب شريعتمدار المحقّق الفاضل، الصفيّ الوفيّ، آقاى آقا ميرزا احمد اهرى ساكن تبريز دامت افاضاته. كتبها اجابة لالتماس الأحقر جواد الحسيني الخامنئي في النجف الأشرف في سنة ١٣٤٨ تقريباً، لله درّه». ورمزناها بـ«خ».

وطبع القسم المذكور مستقلاً بعنوان «*الصلاة في اللباس المشكوك*» في قم المقدّسة، وفيه أسقاط وأغلاط، فقمنا بتصحيحها اعتماداً على المخطوطتين المعتمدتين في التحقيق.

ب- المجلّد الثاني

وأمّا المجلّد الثاني من الكتاب فهو مشتملٌ على عدّة رسائل متفرّقة، وهي:

---

١. السيّد جواد الحسيني الخامنئي التبريزي الخراساني (١٣١٣-١٤٠٦ق)

الآية السيّد جواد ابن الآية السيّد حسين الخامنئي (م١٣٢٥ق) ولد في شهر جمادى الآخرة سنة ١٣١٣ق في النجف الأشرف في أسرة علميّة كريمة ثمّ هاجر في صباوته مع أبيه إلى التبريز وكان أبوه من أعلام تبريز و إمام الجماعة في المسجد الجامع.

وبعد وفاة والده هاجر سنة ١٣٣٦ق إلى المشهد المقدّس الرضوي وحضر محاضر الأعلام الآيات الميرزا محمّد الكفائي الخراساني والحاجّ آقا حسين القمي والحاج فاضل الخراساني.

وبعد تسع سنوات - اى سنة ١٣٤٥ق - لأجل تكميل تحصيلاته ارتحل إلى النجف الأشرف واستفاد كثيراً من محضر العلمين الآيتين الميرزا حسين الغروي النائيني والسيّد أبو الحسن الإصفهاني. وبعد ذلك رجع إلى المشهد المقدّس الرضوي واشتغل بتدريس الفقه والأصول وإقامة الجماعة في مسجد گوهر شاد ومسجد صديقي ها الواقع في سوق المشهد.

له ﷺ آثار في الفقه والاصول ما زالت مخطوطةً.

وهو والد الزعيم القائد للثورة الإسلاميّة سماحة آية الله السيّد عليّ الخامنئي حفظه الله وأبقاه وتوفّي بعد عمر مبارك طويل ينهاز تسعين (٩٠) عاماً في ٢٨ شوّال ١٤٠٦ق وبعد أن صلّى عليه وشيّع بتشييع حافل دفن في الروضة الرضويّة.

للعثور على ترجمته راجع: گنجينه دانشمندان، ج٧، ص١٢٧-١٢٨؛ مشاهير حوزه خراسان، ج٣، ص١٢٩-١٣٧؛ كتاب شرح اسم، ص١٠-٢٤ و مشاهير مدفون در حرم رضوى، ج١، ص١٧٦-١٧٧.

- رسالة في صلاة الجمعة.
- رسالة في الشكّ في أفعال الصلاة.
- المسائل المتفرّقة من العروة.
- رسالة في سجدتي السهو
- رسالة في القضاء.
- رسالة في الجماعة.
- رسالة في صلاة المسافر.

هيّأ لنا الحاجّ محمّد تقي أنصاريان الخوانساري هذه النسخة، مع عدم ذكره محلَّ حفظها، ولعلّها من عند أُسرة المقرّر الخوانساري، فجزاه الله خير الجزاء ورمزنا عنها بـ«ص» وأشار الشيخ الاستادي أنّ نجل المقرّر أهدى النسخة إلى الحاجّ انصاريان المذكور.

وأمّا قسم صلاة المسافر فاستنسخها عالمان فاضلان:

الأوّل: آية الله السيّد حسين العلوي الخوانساري ﷺ (١٣٦٨.١٣٧٨ش) بخطّه الشريف، وبعد وفاته طبع في سنة ١٤١٥ق بقم المقدّسة تحت عنوان «*صلاة المسافر*» تقريراً لبحوث آية الله السيّد أبوالحسن الموسوي الإصفهاني بقلم السيّد العلوى المذكور(رحمهما الله)،[1] مع أنّها من تقريرات بحوث المحقّق النائيني بقلم الشيخ موسى الخوانساري.[2]

---

١. وكنّا في غنى عن ترجمة الآية السيّد حسين العلوي الخوانساري بما جاء في ترجمته في مقدّمة صلاة المسافر، ص٥-١٨ وضياء الأبصار، ج١، ص٦٣٧-٦٤٦.

٢. ونظير هذا الخطأ وقع لحاشية الآية الشيخ آقا ضياء الدين العراقي على الكفاية وطبع خطأ في مطبعة حبل المتين في اصفهان بعنوان تقريرات الآية السيّد محمّد النجف أبادي من بحوث الآخوند الملّا محمّد كاظم الخراساني ووقع هذه الخطأ بواسطة ولده بعد وفاة أبيه السيّد محمّد النجف أبادي ويمكن الدفاع عنه حيث كانت النسخة بخطّ والده وهو من أعظم مدرّسي الكفاية باصفهان.

الثاني: آية الله الشيخ محمود الآشتياني ﷺ (١٣٠٤/١٤٠١ق)[1] بخطّه الجميل

١. كتبت ابتداء ترجمة له ﷺ ثمّ عثرت على الترجمة التي أخذها الأُستاذ الشيخ عبدالحسين جواهر كلام هاتفياً عن آخر أولاد المترجَم له، الأُستاذ عبدالحسين الآشتياني فانصرفت عمّا كتبته سابقاً واكتفيت بما كتبه الأُستاذ جواهر كلام وهو كما يلي:

«الميرزا محمود الآشتياني (١٣٠٤-١٤٠٩ق)

الميرزا محمود نجل الشيخ مرتضى وحفيد آية الله الميرزا محمّدحسن بن الميرزا جعفر بن الميرزا محمّد الآشتياني.

من علماء طهران المنزوين. كان والده (١٢٨١-١٣٩٥ق) من كبار علماء طهران، ثمّ مشهد الرضا

وكان جدّه الشيخ محمّدحسن (١٢٤٦-١٣١٩ق) من أعاظم الفقهاء. جاءت ترجمته في نقباء البشر ص٣٨٩.

وأما والدة المترجم له فهي بنت آية الله السيّد محمّد بن السيّد صادق بن السيّد مهدي بن السيّد عليّ بن السيّد منصور الحسيني الحائري، الشهير بالطباطبائي السنگلجي.

وكان السيّد صادق سبط السيّد محمّد الطباطبائي الحائري «صاحب مفاتيح الأُصول»، وهو سبط الشيخ الوحيد البهبهاني.

ولد الميرزا محمود أواسط / جمادي الأول / ١٣٠٤ق في طهران، وقد نقل غير ذلك.

أساتذته

أنهى المقدّمات في حوزة طهران، ثمّ استفاد من:

١: والده، شطراً من السطوح.

٢: المير شهاب الدين النيريزي، شطراً من المعقول.

٣: الميرزا هاشم الإشكوري، شطراً من المعقول أيضاً.

٤: الميرزا حسن الكرمانشاهي، كذلك شطراً من المعقول.

هاجر حدود سنة ١٣٤٣ق إلى النجف الأشرف وحضر دروس الخارج عند:

٥: الميرزا محمّد حسين النائيني.

٦: الشيخ موسى الخوانساري.

وبعد ثلاثة أعوام (حدود ١٣٤٩ق) عاد إلى إيران وهبط مدينة قم المقدّسة، وحضر فيها فقهاً وأُصولاً بحوث:

٧: الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي.

وفي حدود عام ١٤٠٠ق عاد إلى طهران، واهتم بالتأليف والمطالعة. وكان يذهب إلى مشهد ليكون جوار والده.

مؤلفاته

١: كتاب الصلاة (تقريرات الحائري اليزدي)، ٣ أجزاء.

٢: كتاب النكاح (تقريرات الحائري اليزدي أيضاً).

٣: شرح درر الفرائد في أصول الفقه، والدرر من تأليفات أستاذه الحائري اليزدي، جزءان.

٤: شرح كتاب الإجارة من شرائع الإسلام (تقريرات درس والده).

٥: تعليقة شريفة على منية الطالب في شرح المكاسب، والمنية من تأليفات أستاذه الشيخ موسى الخوانساري.

الشريف، مع حواش وتصحيحات في هامش النسخة، وكانت النسخة محفوظة في المكتبة المرعشيّة بالرقم «٧١٤٣»، في ١٥٣ ورقة.

وكانت مكتوبة الشيخ الآشتياني مجموعة تحتوي على ثلاث رسائل وهي:

الرسالة الأُولى: *صلاة المسافر* (٣-٨٠).

الرسالة الثانية: *صلاة الجماعة* (٨١-١٧٥).

الرسالة الثالثة: *كتاب الصلاة* من مبحث القيام إلى مبحث الخلل (١٥٦-١٩١).

والرسالة الأولى والرسالة الثانية من هذه المجموعة للمحقِّق الخوانساري والرسالة الثالثة للشيخ محمّدعلي الكاظمي الخراساني التي ورد نصّها في تقريرات كتاب الصلاة.

وكانت المجموعة بخط جميل ذات أهمّيّة؛ حيث كانت أصحّ النسخ التي بين أيدينا مع الإشارة بحواش قصيرة أو طويلة في الهامش إلى ما هو الصحيح والمضبوط برمز «ظ» علامةً للظاهر، ومع مراعاة الأمانة العلميّة بالنسبة إلى متن المقرّر الخوانساري ورمزنا عنها بـ«ش».

وأمّا رسالة صلاة الجماعة التي استنسخها الشيخ محمود الآشتياني مرّ ذكرها ورمزنا عنها أيضاً بـ«ش».

واستفدنا أيضاً من طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة لهذه التقريرات، ولاسيّما في القسم الساقط من جميع النسخ سوى نسخة مكتبة آل الحجّة في النجف الأشرف، ونقدّم بالشكر الجزيل والثناء الجميل لسماحة السيّد أحمد الصافي المتولّي الشرعي

٦: حاشية على كتاب القضاء، تأليف جدّه الشيخ محمّدحسن الآشتياني وكلّها مطبوعة، وبعضها قد طبع عدّة مرّات.

وفاته ومدفنه

توفّي المترجم له يوم الإثنين ٢٩/ ذي القعدة ١٤٠١ق بعد تعرضه العارض القلبي وتقدمه بالعمر في أحد مستشفيات طهران عن ٩٧ عاماً، وحمل جثمانه إلى مشهد الرضا ودفن في الحرم الرضوي الشريف؛ أعلام أُسرة الوحيد البهبهاني، ص٥٦٧-٥٧٠.

للعتبة المقدّسة العباسيّة حيث أمر بطبع الكتاب في خمس مجلدات في العتبة العباسيّة واستفدنا منها.

الثاني: المقارنة بين نسختنا المحقّقة والمطبوعتين:

ولكلّ من النسخ المذكورة امتيازات وتحقيقات وتعاليق وحواش ممتازة فلذلك حرصنا - على قدر بضاعتنا المزجاة - على ضبط عباراتها وكلّ ما فيها مع الإشارة إلى اختلافاتها مع المطبوعتين المذكورتين والإشارة إلى الأسقاط والأغلاط الموجودة فيهما وإليكم نموذج من الأسقاط والأغلاط التي توجد في المطبوعتين:

أ. اختلافات المطبوعة الأُولى[1] مع تحقيقنا:

١:

- «... فإذا أنكرتم الحالة السابقة للعدم النعتي مع انتفاء الموضوع فمُفاده أنّ السالبه المحصّلة كمُفاد المعدولة، ولازمه إنكار جريان أصالتي الحلّ والبراءة».[2]

- «... فإذا أنكرتم الحالة السابقة للعدم النعتي مع انتفاء الموضوع فمُفاده أنّ السالبه المحصّلة كالموجبة المعدولة يتوقّف على وجود الموضوع، أي مفاد السالبة المحصّلة كمُفاد المعدولة، ولازمه إنكار جريان أصالتي الحلّ والبراءة».

٢:

- «... وقد يقال بأنّ السلب والإيجاب يردان على مورد واحد. وهم بين

---

١. والمراد منها الصلاة في لباس المشكوك، طبع في سنة ١٤٣٨ق بقم المقدّسة في طباعة مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت.

٢. الصلاة في لباس المشكوك، ص١٢٠.

طائفتين: فرقة يجعلون المادّة المشتركة هي النسبة التقييديّة وعدم تحقّقها، وهم القائلون بتربيع أجزاء القضيّة».[١]

- «... وقد يقال بأنّ السلب والإيجاب يردان على مورد واحد. وهم بين طائفتين: فرقة يجعلون المادّة المشتركة هي النسبة التقييديّة المجرّدة عن الإيجاب والسلب، ويرجع مفاد القضيّة إلى الحكم بتحقّق النسبة التقييديّة وعدم تحقّقها، وهم القائلون بتربيع أجزاء القضيّة».

٣:

- «... لأنّ الاشتباه في مورد التطبيق وإتيان غير المأُموربه مقام المأُموربه والجامع بين المقدوروغيره كفعل المكلّف وفعل غيره أو المباح والحرام لا يمكن أن يتعلّق به التكليف».[٢]

- «... لأنّ الاشتباه في مورد التطبيق وإتيان غير المأُموربه مقام المأُموربه لايمكن أن يكون مجزئاً عنه؛ لأنّ الجامع بين المأُموربه وغير المأُموربه والجامع بين المقدوروغيره - كفعل المكلّف وفعل غيره أو المباح والحرام - لا يمكن أن يتعلّق به التكليف»؛

وهذا من باب المثال.

ب. اختلافات المطبوعة الثانية[٣] مع تحقيقنا

- «... لما عرفت سابقاً أنّ مجرّد الخروج إلى ما دون المسافة لا يُبطِل الإقامة،

---

١. الصلاة في لباس المشكوك، ص١٢١.

٢. الصلاة في لباس المشكوك، ص١٣٤.

٣. والمراد منها صلاة المسافر وطبع في سنة ١٤٣٨ق في قم المقدّسة في مؤسسة النشر الإسلامي؛ ولعل الأسقاط ناشئة من عدم عثور محقّق كتاب صلاة المسافر على النسخة الأخرى منها.

لاسيّما في البلد - فإنّ المتوطّن لا يصير مسافراً بمجرّد الخروج إلى ما دون المسافة فلا يضرّ».[1]

- «... لما عرفت سابقاً أنّ مجرّد الخروج إلى ما دون المسافة لا يُبطِل الإقامة، لاسيّما في البلد - فإنّ المتوطّن لا يصير مسافراً بمجرّد الخروج إلى ما دون المسافة وكذا الناوي في غير بلده - نعم المبيت ليلتين أو أزيد في خارج البلد يضرّ بصدق بقاء عشرة أيّام وأمّا مجرّد الخروج إلى ما دون المسافة فلا يضرّ».

الثالث: الصلة والتكملة

وفي هامش نسخة «ص» بعض الفوائد والنكت التي اختصّت بها وأظنّ بالظنّ المتاخم باليقين أنّها كانت من المقرّر الشيخ موسى الخوانساري، وإليكم نموذج منها:

- «وما يدلّ على خلافه - كخبر زرارة عن أبي جعفر ﷺ قال: لا بأس بأن تصلّي خلف الناصب ولا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه؛ فإنّ قراءته تجزئك إذا سمعتها؛ وهكذا خبر بكير ونحوهما من الروايات الدالّة على كفاية قراءتهم عن قراءة المأموم - محمولة على التقيّة ويشهد له خبر الفضيل الذي حكاه عليّ بن سعدٍ البصري[2].

- «ثمّ الظاهر عدم وجوب إعادة الصلاة؛ لحكومة هذه الأخبار على الأدلّة الدالّة على أنّ الصلاة بلا فاتحة الكتاب ليست بصلاة. نعم، من مجموع الأخبار يستفاد أنّه يعتبر عدم التمكّن من أداء الواجبات حال الفعل وإلّا وجب إتيانها على نحو ما تعتبر في الصلاة الواقعيّة، فالفرق بين التقيّة وسائر الضرورات هو أنّه لا يعتبر في التقيّة عدم مندوحة في مجموع الوقت.

---

١. صلاة المسافر، ص١٦٩.

٢. راجع المجلد الثالث من الكتاب، ص ١١٥.

[فروع]

ثم إنّ هاهنا فروعاً ينبغي الإشارة إليها.

[الفرع] الأوّل: أدلّة التقيّة لا تشمل التقيّة من فسّاق الشيعة ومن الكفّار غير المخالفين.

[الفرع] الثاني: إجزاء ما أُتي به تقيّةً، بل كفاية الوضوء في حال التقيّة لجميع ما يعتبر فيه الوضوء ولو لم يكن تقيّة.

[الفرع] الثالث: عدم وجوب القراءة حال الركوع وإن تمكّن منها في هذا الحال، ولا يقاس بالتشهّد حال القيام؛ لورود النصّ فيه، مضافاً الى أنّه يلزم خلاف التقيّة لو أتى بالركوع ثانياً، أو إسقاطُ القيام المتّصل بالركوع.[1]

وسقطت هذه العبارة بأسرها عن النسختين المذكورتين: (نسخة الآشتياني والعلوي الخوانساري) مع أهمّيتهما.

---

١. راجع المجلد الثالث من الكتاب، ص ١١٦-١١٧.

المبحث السادس: عملنا في التحقيق وكلمة الشكر في الختام

الأوّل: عملنا في التحقيق

قمنا برعاية الأُمور التالية:

١- كان المجلّد الأوّل من الكتاب مرتّباً منقّحاً، وأمّا المجلّد الثاني كان مشتملاً على رسائل متفرّقة وإنّا نظمناها بترتيب كتاب الشرائع وابتدءنا بـ «صلاة الجمعة» وختمناها بـ «صلاة المسافر».

٢- حقّقنا الكتاب مراعياً لقواعد التحقيق مع ضبط الكلمات بالرسم المرسوم وتبويب الأبواب وغيرهما.

٣- خرّجنا الآيات الكريمة والروايات الشريفة.

٤- عزونا الأقوال إلى المصادر الأصليّة.

٥- صحّحنا الأخطاء الأدبيّة الواضحة الموجودة في نصّ الكتاب نحو التعريف والتنكير والتذكير والتأنيث.

٦- أضفنا الإضافات اللازمة بين معقوفتين [ ].

٧- على هوامش بعض النسخ علامات اختصاريّة غير مقروءة وغير واضحة وحيث إنّها غير ضارّة بالنسبة الى قراءة و فهم النصّ المحقَّق، أعرضنا عن الإشارة إليها.

٨- كانت شرذمة العبارات الواردة في هامش النسخ غير مقروءة فجعلنا مكانها ثلاث نقط بالشكل التالي: «...».

الثاني: شكر وتقدير

وفي الختام يجب علينا أن نشكر جميع من ساهمنا في إحياء هذا التراث العلمي القيّم ونخصّ بالذكر منهم الآيات والحجج والأساتذة:

١- أستاذنا الشيخ هادي النجفي وله حقّ كبير عليّ؛ حيث أرشدني إلى تحقيق هذا الكتاب وهيّأ لي النسخ - لا سيّما النسخة الفريدة من مخطوطات مكتبته العامرة - واتحفني بإرشاداته القيّمة من بداية التحقيق إلى نهايته وكذا سعى في سبيل ظهوره إلى عالَم الطبع، فجزاه الله عنّي خير الجزاء.

٢- سماحة الشيخ جعفر النائيني حفيد المحقّق النائيني الكبير حيث استفدنا من مقالته الّتي كتبها عن حياة جدّه ﷺ.

٣- الأُستاذ الحاج محمّدتقي أنصاريان الخوانساري مدير منشورات أنصاريان بقم المقدّسة؛ وهو أوّل من دلّنا على نسخ هذا الكتاب وتحقيقه ثمّ أعطانا مصوّرة نسختي «ص» و «ش».

٤- الأُستاذ الشيخ رضا المختاري حيث استفدنا من إرشاداته.

٥- الشيخ روح الله ملكيان الشهرضائي؛ حيث لاحظ التحقيق وراجعها وأفادنا ببعض ملاحظاته المفيدة.

٦- الشيخ حسن المظاهري نجل المرجع الديني وزعيم الحوزة العلميّة بإصفهان أُستاذنا آية الله الشيخ حسين المظاهري؛ حيث شوّقنا في طريق إنجاز العمل.

٧- صديقنا الشيخ وحيد الشَوَندي الذي أعاننا في تنظيم شطر من المقدّمة.

٨- السيّدة تهمينه نصر آزاداني؛ حيث نضّد شطراً من الكتاب وتحمّلت إنجاز بعض الأُمور الفنّيّة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

ليلة القدر الحادي والعشرون من شهر الله ١٤٤١ق[1]

إصفهان - مهدي الباقري السياني

١. جدّدنا النظر في هذه المقدّمة في ٢١ محرّم الحرام ١٤٤٧ق.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف انبيائه محمد وآله الطاهرين و
لعنة الله على اعدائهم اجمعين وبعد فيقول افقر العباد الى رحمة ربه الباري موسى بن محمد
المحنائي هذا ما استفدته من انبيته اليه رياسة الامامية في القرن الرابع عشر الهجري
وكهف الانام شيخ الفقهاء الاعلام وآية الله الملك العلام الشيخ ميرزا محمد حسن النائيني
متع الله العلماء بفاضاته احكام الصلوة وتوضيحها برسم مقدمة ومقاصد وخاتمة
اما المقدمة ففي بيان امرين الاول انه لا اشكال في ان الصلوة موضوعة لهذه الوظيفة التي
شرعت لاظهار العبودية وان المقصود بها في لسان الشرع والمتشرعة هو هذا الامر لا معناها
اللغوي سواء قلنا بان هذه الوظيفة كانت في الامم السابقة ام لم تكن وسواء كانت مسماة
بهذا الاسم في لسان العرب قبل شرعنا او لم تكن لانها على اي حال معلوم من اديانهم
والتاريخ انها اذا اطلقت مطلقا يراد منها هذه الوظيفة في حضرة معبوده جزاء
وقد يحتج على العباس عم النبي صلى الله عليه وآله فراى رجلا يصلي وعلاما وامرية
يتعبد لله بكيفية مخصوصة فسئل العباس عن هذه العبادة فقال يصلون و
قال ليس في وجه الارض غير هذه الثلثة يتعبدون بهذه الكيفية والثلثة هم النبي والوصي
والحجة الكبرى سلام الله عليهم وعلى اولادهم المعصومين فسئله عن امامته رض
فقال ننتظر امر الشيخ اي ابو طالب عليه السلام فاذا ثبت انها في عرف الشرع اسم لهذه
الوظيفة فلا يمنع اثبات ان هذه كانت قبل الشريعة المطهرة بهذه الكيفية وهذا
الاسم ولا مع ان اثبات كونها بهذه الكيفية في غاية الاشكال بل يظهر الاباحيل
انها كانت قبل الشريعة على نحو الدعاء، ولم يكن فيها ركوع وسجود مع ان كونها مسماة
باسم الصلوة في لسان العرب قبل الشريعة المطهرة ممنوع وبالجملة كان لهذه اللفظة
في العرف العام قبل الشريعة المطهرة المقدسة معنى ولم يكن معناها الا الدعاء او
العظم

تصوير بداية نسخه «ن»

المقدار من الانحناء مربوطا به وميسورا منه كما اعترف به في الجواهر تبعا لم يكن وجه لما ذكره على الاصحاب ثم لا يخفى ان لازم ما ذكرناه ليس كون القصد والالتفات مقتضيا الى ان انحنائه للركوع لا دخل له بتحقق عنوان الركوع كما في الجواهر عن كاشف الغطاء توهم ان النية الاجمالية التي هي اول الصلاة انما تؤثر فيما لا يقع الا على وجه واحد بخلاف مثل انحناء الركوع الذي يمكن ان يقع لوجوه وعبادة اخرى فمن تحقق الجزء هنا يتوقف على القصد الاخير الذي للصلاة حتى ينفعه النية الاجمالية وهذا التوهم مندفع بما تقدم نظيره في تعيين البسملة

تصوير نهاية نسخه «ن»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف انبيائه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين وبعد فيقول افقر العباد الى رحمة ربه الباري موسى بن محمد الخونساري هذا ما استفدته ممن انتشت اليه رياسة الامامية في القرن الرابع عشر هجرة الاسلام وكهف الانام شيخ الفقهاء الاعلام وآية الله الملك العلام الشيخ مرتضى الحائري متع الله الحلال باقاضاته في احكام الصلوة وتوضيحها برسم مقدمة ومقاصد ولواحق اما المقدمة ففي بيان امرين الاول انه لا اشكال في ان الصلوة موضوعة لهذه الكيفية التي شرحنا لاظها والمعبودية وان المقصود بها في لسان الشرع والمتشرعة هو هذا الامر الا معناها اللغوي سواء قلنا بان هذه الوظيفة كانت في الامم السابقة ولم تكن وسواء كانت مسماة بهذا الاسم في لسان العرب قبل شرعنا او لم تكن لانها على اى حال معلوم من الاخبار والتواريخ انها انما اطلقت مطلقة وبريد منها هذه الوظيفة في مقدور عنه انه قد بعثني على العباس عم النبي صلى الله عليه وآله فرأى في منزل رجل وغلام وامرأة يتعبدون الله بكيفية مخصوصة فسأل العباس عن هذه العبادة فقال يصلون وقال لا يزيد وجد الامر عن هذه الثلثة يتعبدون بهذه الكيفية والثلثة هم النبي والوصي والخديجة الكبرى سلام الله عليهم وعلى اولادهم المعصومين فسئله عن ايمانهم فقال ينتظر امر الشيخ اى ابو طالب عليه السلام فاثبت انها في عرف الشرع اسم لهذه الوظيفة فلا يهمنا اثبات ان هذه كانت قبل الشريعة المطهرة هذه الكيفية وهذا الاسم او لا مع ان اثبات كونها هذه الكيفية في غاية الاشكال بل يظهر الاجمال انها كانت قبل الشريعة على نحو الدعاء ولم تكن فيها ركوع وسجود مع ان كونها مسماة باسم الصلوة في لسان العرب قبل الشريعة المطهرة ممنوع وبالجملة كان لهذه اللفظة في العرف العام قبل الشريعة المقدسة معنى او لم يكن معناها الا الدعاء او العظم الذي عليه الالية ان او اللين العرباني معناها في لسان

يخفى بقدر ما تمكن منه فان الركوع لو كان بنفس الهيئة لم يكن هذا المقدار من الانحناء مرتبطا به وميسورا منه كما اعترف به الجواهر فلم يكن وجه لما نا م عليه الاصحاب ثم لا يخفى ان لازم ما ذكرناه ليس كون القصد والالتفات التفصيلي الى الانحناء للركوع لازما في تحقق عنوان الركوع كما في الجواهر عن كاشف الغطاء نعم ان النية الاجمالية التي من اول الصلوة انما تؤثر فيما يقع الاعلى وجه واحد بخلاف مثل الانحناء للركوع الذي يمكن ان يقع لوجوه وبعبارة اخرى نفس تحقق الجزء هنا يتوقف على القصد لا جزئيته للصلوة حتى ينفعه النية الاجمالية وهذا لا ينافي ما تقدم نظيره في تعيين البسملة

تصوير نهاية نسخه «م»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا أشرف الأنبياء محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين وبعد فيقول العبد المحتاج إلى رحمة ربه الباري

موسى ابن محمد الخوانساري [illegible] هذا ما استفدته من [illegible] انتهت إليه رئاسة الإمامية الاثني عشرية في القرن الرابع عشر حجة الإسلام وكهف الأنام [illegible] الملك العلام الشيخ

ميرزا محمد حسين النائيني [illegible] في حكم اللباس المشكوك [illegible] في المسألة رسالة لم يكتب في الإمامية مثلها [illegible]

[illegible]

1

تصوير بداية اللباس المشكوك من نسخه «خ»

تصوير نهاية اللباس المشكوك من نسخه «خ»

ان الترجيح مع المانع لان الجواز مذهب العامة واما الفناء فلم يرد المنع عنه بالخصوص ولكنه مقرون مع الاضرار المحولة على القيء ولم يرد في خبر جواز الصلوة فيه بالخصوص حتى يكون مخصصا للاخبار المانعة فيبقى الحكم كما اختاره المحقق والاوزاعي والثعالبي للعموم ثم لا دليل على الاخبار المجوزة على الضرورة يختص جوازها بما لا يحل الحمر لا يوجب جواز الصلوة فيما لا يؤكل لعدم الضرورة الى لبس لشدة البرد والحر ونحوها يوجب جواز الصلوة فيها ولكنه هذا لبس رخص في الباب فان الضرورة بهذا المعنى تسوغ كل محظور وحرام ولذا يجوز الصلوة في المكان المغصوب للضطر على اللبس وبالجملة الصلوة لا تسقط لفقد ما يؤكل والمباح

[redacted] الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا اشرف [redacted] الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين وبعد فيقول العبد المحتاج الى رحمة ربها الباري موسى بن محمد المخفاوي هذا ما استفتيته من [redacted] الميرزا ستة الامامية الاثني عشرية في القرن الرابع عشر حجة الاسلام وكهف الانام آية الله الملك العلام الشيخ ميرزا محمد حسين النائيني دام ايده العلي، بقائه على حكم لباس المشكوك وهو دام ظله وان صفي السئلة وسائلة لم يكتب في الاماميته مثلها فلم يكن لتقرير بنا بها وانما السخيفة الركيكة وقع بعد ما حرره هو بنفسه ما افاد بعبارات وجيزة رشيقة ولكنها حيث كانت صعب التناول لاسيما لها على امهات مسائل الاصول واحتوائها على دقائق قواعد الفروع والمعقول لاسيما على من لم يحضر مجلس بحثه ولم يستفد من افاداته درهم ولذا سلك كل من دقق النظر فيها مسلكا او ينصب الى استخراج المودعات فيها مذهبا فلا بأس من تسويد هذه الاوراق لتوضيح مطالبها وتشييد قواعدها بمقدار فهمي القاصر لكي ينتفع منها اخواننا المؤمنون ويكون ذخيرة لي يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون وعلى الله سبحانه اتوكل وعلى باب مدينة العلم

بداية اللباس المشكوك من نسخة «ن»

وترك جميع الجهات المحتملة لكونها نقطة اليمين والشمال ودبر القبلة فليس من قبيل التكليف
المشكوك حرمة كما لو علم بحرمة أحد الشيئين يمكن أن يكون من أطراف العلم الحصر الناس
أن القبيح إنما شيء عن المزاحمة كما في الغصب في الصلاة لا اشكال في صحتها عن عموم
هذا التكليف لأن المبغوضية المصداقية بعد تسليم العلم بعدم الغصب لا تنافي المزاحمة في مورد
الشك في أن المكان أو اللباس غصب غير متصور فالشك في الغصب لا يستتبع الشك
في المانعية المسألة الثالثة الحرير والذهب من القيود المستقرة في الصلاة فان لا
لبس الرجل حريرا وذهبا لا اشكال في فساد الصلوة بهما للجملة وانما الكلام في
منشأ الفساد وقد ذكروا لذلك وجوها الاول أن حرمة لبس الحرير والذهب على
الرجال ما نطقت به الاخبار والحرمة ولو كانت نفسية لا تجتمع مع العبادة وفيه أنه
لا يصح لفساد الصلوة بجر داجتماعها مع الحرام فان حرمة اللبس في حال الصلوة مزاحمة
النظر إلى الجنبة واستيلاء الغيبة والغفلة وحالها في ذلك حال نظر فان النهي وان كان العبادة
مع اختلافهما حقيقة لا يوجب فساد العبادة الثاني فسادها من حيث اشتمالها في العين
لان الاخبار دلت على النهي عن الصلوة فيها والنهي يقتضي الفساد وبعبارة أخرى
الحرمة النفسية في لبس الحرير والذهب حال الصلوة مع شرطية الساتر لا يجتمعان فلا بد
ان يقيد اطلاق الساتر بغيرهما فيحرم ثم انه بناء على هذا تدفع الفصل بين ما اذا انحصر
لباس ساتر بثوب واحد وما اذا لم ينحصر فيقال بالبطلان في الأول والصحة في الثاني لان
اللباس اذا كان منحصرا بالحرير مثلا فيكون لبس هذا الحرير محرما ويكون ستر العورة
شرطا فالشرط يصير منهيا عنه فيخرج هذا الفرد عن اطلاق الساتر وأما اذا لم ينحصر
اللباس بالحرير فالامر بالساتر يتوجه الى المطلق ويخرج الحرير عن كونه ساترا فلا مانع عن
مع الستر يكون من قبيل النظر الى الاجنبية حال الصلوة ولكنه لا يخل فانه في هذا القبيل
لان كلا من الحرير وغيره ساتر فان الستر يتحقق بالمجموع ولا موجب لارتفاعه في الخارج
الى

نهاية اللباس المشكوك من نسخة «ن»

في اللباس المشكوك

اعضاء اللباس فيها لان الحصر لا يوجب جوازا لصلوة فيما لا يؤكل لحمه الضرورة في لبس
لشدة البرد والحر ونحوهما يوجب جوازا لصلوة فيها ولكنه هنا ليس من هذا القبيل
فان الضرورة بهذا المعنى تسوغ كل محظور وحرام ولذا يعبر الصلوة في المكان المغصوب
للضطر على الحبس وبالجملة الصلوة لا تسقط بحال فقد ما يؤكل وما يباح بسلم الله اكمل
الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا اشرف الانبياء محمد وآله الطاهرين
ولعنة الله على اعدائهم اجمعين وبعد فيقول العبد المحتاج الى رحمة ربه الباري جعفر
بن محمد الحسيني هذا ما استفدته من اشتاذي دياسة الامامية الاثني عشرية
في القرن الرابع عشر هجرة الاسلام وكيف لا وانا مأية الله الملك العلام الشخير زيا عجيبا من
الماشية متع الله الاسلام ببقائه وصك لباس المشكوك وهو دام ظله وان صنف في
المسئلة رسالة لم يكتب في الامامية مثلها ولم يكن لتقريرنا بالعبارات السخيفة
الركيكة وقع بعض ما هو رفيع وهو نفسه ما افاده بعبارات وجيزة وشيقة ولكنها حيث
كانت صعبة لتناول لا سيما على المبتدئين في مسائل الاصول واحتياجها على دقة وقوع
الفروع والمعقول لا سيما على من لم يحضر مجلس بحثه ولم يتفرض عن ارادات درسه فلذا
يسلك كل من دقق النظر اليها مسلكا وعر يذهب الى استخراج الموضوعات فيما نحن فيه طالبا
من تسويد هذه الاوراق لتوضيح مطالبها وتشييد قواعدها مجددا وتهيئ الفاضر لكي
ينتفع منها اخوانا المؤمنون ويكون ذخيرة لي يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون ويتهيأ لهم
ان يكمل فيطالعوا بعد مدة العلم اقوى فاقول الجهة الخامسة في بيان حكم المشكوك
والاقوال فيه اربعة الجواز مطلقا والمنع كذلك والتفصيل بين اللباس بعوارض
من الشعرات الملقاة والعرق ما لم يتغير اللباس فالجواز الا العرق والتفصيل بين
ما اذا علم كون اللباس حيوانيا وعلم بانه احتمل كونه قطنا او كتانا فالمنع في
الاول والجواز في الثاني والحق هو الجواز مطلقا وقبل الخوض في المقصد يجب ام

اصور

بداية اللباس المشكوك من نسخة «م»

شك في ان المطلوب بالخطاب حصل ام لا فيرجع الشك فيه الى مرحلة الخروج عن العهدة واما في طرف الحرام فحيث ان المطلوب بالخطاب هو ترك ما لو تعلق الامر به لكان التطبيق واجبا اى الحرام هو تطبيق العمل على هذا العنوان الذي هو كذلك في المصداق الخارجي من اطراف الشبهة المحصورة كما انا شك في ان محرم الاناء اى واحد منهما الباعث يجب ترك المشكوك من حيث العلم الاجمالي ولكنه لا يجب ان نظر البحث ليس الى العلم الاجمالي والافلا شبهة ان التكليف الانحلالي لا يقتضي تحريم شرب الخمر اذا صار مصداق منها من اطراف العلم الاجمالي يجب الاجتناب عنه نعم يمكن ان يقال البحث عن جريان البراءة في القيد المعلوم كما لو دار الامر بين نقطة اليمين وعدم جريانه لان القيد لو كان مصداقه في الخارج منحصرا في جهة فمعلوم انها لا بوجودها بين الجهات التي يجب الاحتياط وترك جميع الجهات المحتملة لكونها نقطة اليمين او الشمال او دبر القبلة فليس من قبيل التكليف المشكوك لجهة الكون بل الشبهة يمكن ان يكون من اطراف الغير المحصور الا ان الكلام ان القيد يرتبط بالشارع حتى يكون المرجع فيه البراءة او الاشتغال في مورد الشك في ان المكان او اللباس مغصوبا فان الشك في الغصب لا يستتبع الشك في المانعية المسألة الثالثة الحرير والذهب من القيود المعتبرة في الصلوة ان لا يكون لباس الرجال حريرا وذهبا ولا اشكال في فساد الصلوة فيها في الجملة وانما الكلام في مناط الفساد وقد ذكر وا لوجوهها الاول ان حرمة لبس الحرير والذهب على الرجال مما تعلقت به الاخبار والحرمة ولو كانت نفسية لا تجتمع مع العبادة وفيه انه لا وجه

نهاية اللباس المشكوك من نسخة «م»

الاصل حمله على علة التشريع لان الظاهر من كل عنوان جعل عليه حكم معلل ان يكون نفس هذا العنوان
هو تمام الموضوع لا العلة بل العلة واسطة في الثبوت فاذا كانت واسطة في الثبوت كان الامر
في كل ما كان هذا العلة غير موجودة لانها علة للتشريع فجعل العلة واسطة في العروض بحيث
يكون نفس موضوع الحكم هو العلة وتشريعه غير هذا الموضوع بواسطة انطباق هذه العلة
عليه خلاف الاصل وبالجملة اذا علم ان عنوان الاستطاعة هو تمام الموضوع وكان وجوب
الحج على ذي مال ذاهب انطباق هذا العنوان عليه فهذا العلة سطرة لانها واسطة في العروض
واما اذا لم يعلم ذلك فالظاهر ان العلة واسطة في الثبوت فجعل العلة على انها واسطة في العروض
يتوقف على امرين احدهما ان لا يكون الحكم المجعول على الموضوع في الكلام اضافة الى المولى
الى هذا الموضوع الخاص وفيه انه لا يكون للعلة ايضا اضافة الى المورد بل كل
من المحمول والعلة مرسلتين كقوله الخمر حرام لانه مسكر ان الخمر متعلق الحرمة
دون اضافته اليه وهكذا العلة اذا قيل هذا الخمر حرام او قيل الخمر حرام لانه مسكر
فالمطروح هنا العلة الغير هذا المورد لان المناط هو ان يكون العلة منضوطة
التي يقال لها تحريج العلة ان تكون على نحو لولا اطرادها كان التعليل بها لغوا
كقوله لانه مسكر فانه لولا هر مسكر كل مسكر وكون المسكر كبرى كلية تام صح التعليل
فكون العلة علة مطردة يتوقف عليه يكون موضوع الحكم المعلل عنزلة الصغرى
والعلة عنزلة الكبرى والنكتة [illegible] قوله فيجب وخلفها هو عليه الكبرى
الا ان تذكر فانه [illegible] هذا مع ان الجعل الانشائية كالمقام وقوله
لا تشرب الخمر [illegible] لا يكون ان يكون الحكم المعلل الوارد فيها مطردا الان ترتيب
الشكل الاول [illegible] قوله الخمر حرام لانه مسكر فجعل العلة مطردة في الجعل
الانشائية يتوقف [illegible] خصوصية المورد ويدور عدما لقطع بعدم الفرق وتنقيح
المناط فيصير من مستنبط العلة لا منصوصها فتدبر فان الاول بناء على جواز

حمله على علمنا لتشريع لان انظاهر من كل ما ورد ان جعل عليه حكم معلل ان يكون نفس هذا العنوان هو تمام الموضوع لا العلة بل العلة واسطة في الثبوت فاذا كانت واسطة في الثبوت ثلاثة تطرد في كل ما كان هذه العلة فيه موجودة لانها علة للتشريع فجعل العلة واسطة في العروض بحيث يكون موضوع الحكم هو العلة وثبوته لغير هذا الموضوع بتوسعة انطباق هذه العلة عليه خلاف الاصل والحجة اذا علم ان عنوان الاستطاعة هو تمام الموضوع وكان وجوب الحج على زيد مثلا انطباق هذا العنوان عليه فهذه العلة مطردة لانها واسطة في العروض واما لو علم بذلك فالظاهر ان العلة واسطة في الثبوت فحمل العلة على الواسطة في العروض يتوقف على امرين احدهما ان لا يكون الحكم المجعول على الموضوع في الكلام لداعاً فانه لو كان لداعي الحصة الموضوع الخاص فقد يتفق ان لا يكون للعلة ايضا اضافة الى المورد بل كان كل من المجعول والعلة مرسلتين كقولهم الخمر حرام لانه مسكر فان الخمر جعلت على الخمر من دون اضافة اليه وهكذا العلة فاذا قيل هذا الخمر حرام او قيل الخمر حرام لانه مسكر فلا يطرد هذه العلة الى غير هذا المورد لان المناط فيكون العلة منصوصة لا مستنبطة التي يقال لها تخريج العلة ان يكون على نحو لولا طرادها كان التعليل بما انها كقولك لانه مسكر فانه لولا حرمة كل مسكر وكون المسكر بما هو كبرى كلية لما صح التعليل فكون العلة علة مطردة يتوقف على ان يكون المجعول موضوع الحكم المعلل عنوانا الصغرى والعلة عنوانا الكبرى المسئلة ان قلت هذا خلاف ظاهر كلية الكبرى الآتي الحكم ظاهر

قلت هذا مع ان الجعل الانشائي كما تقدم لا تشريع في قوله لانه مسكر لا يمكن ان يكون الحكم المعلل الوارد فيها مطردا لا بعد تنقيح الشكل الاول قوله الخمر حرام لانه مسكر تجعل العلة مطردة في الجعل الانشائي ثبوتا خصوصية المورد وعدم القطع بعدم الفرق او تنقيح المناط فيصير من مستنبط العلة لا منصوص

١

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وآله
الأئمة الطيبين الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين أبد الآبدين وبعد فيقول العبد الذليل سوكن
بن محمد النجم الغزنوي الرازي حيث ان حكم صلوة الجمعة في عصر الغيبة على مغيبه وابانه أفضل السلوم والتحيّة
هو وان نظر الى عدم وأحتا وجوبها ليعني طائفة من الفقهاء والعزيزي فهاهنا أخرى وحرمتها فرقة منهم
فلهذا بس مستعرض له وقوضيح الحق في ذا قوال فيقول عبارة شرايع الاسلام قال قدس سره الركن الثاني
في بقية الصلوات وفيه فصول الفصل الاول في صلوة الجمعة وهي الى ... وصلوة الجمعة ومن
فيجب عليه واداؤها الجمعة وكفان كان للصبح ولتسقط صحتها الظهر ويستحب فيها الجهر وقضاه
بزوال الشمس ويخرج وقتها اذا صار ظل كل شيء مثله ولو خرج الوقت وهو فيها اتمها
جمعة كذا ثبوت الجمعة بثوابت الوقت لا تقضي جمعة وانما تقضي ظهرا لانه ان كان ظاهرا فانما يجب
وجوب الجمعة فيها لا الذهب ولم يثبت اجماع الامامية على الذهب لان من اول من صرح به هو المحقق
المعتبر فانه جماع من تأخر عنه الله سبحانه يجب لا يوجب صرف النصوص عن ظواهرها فوجب الجزم بمن
اقوى فلا ريب فيه انه احوط ثم ان وقتها من حيث البدء بوقت الظهر ساير الايام والزوال وقبل
قبل الزوال بقدر يسع فيه الخطبتان وان قلنا بواجبية المعلق لانه على فرض صحته فيجوز ان يكون الواجب
على ان وقتها عند الزوال ولا مع ان الالتزام بما كان الوجوب قبل الزوال على ما مر من ان الوجوب
لان الشأن بالمعلق يعترف بان وقت شرط الصحة وكيف كان فمثل هذا لا يكون مسيئة وغير سيئة من
اكرم العالم على ان ابتنى على ان الواجب عليه كان يجب قبل الزوال فيترك بعد الزوال فيجب الالتزام بقضاء
ان اول وقتها الزوال مع ان فعل ما يلزم اتيانه جزما بعد ما ثبت حيث استقر بالاولوية يجب الالتزام به كما ذهب
الى ابن ادريس والشهيد من انه اول وقتها بانقضاء الوقت الظهر في ساير الايام لان الاخبار المتضمنة
الدالة على ان صلوة الجمعة من الامور المضيقة لا بد من حملها على الندب وذلك لتعذر التعيين عن المراد من صلوة
الجمعة هو صلوة يوم الجمعة سواء كانت ظهرا او جمعة وان بعد ذلك قولهم في صحيحة اسحق بن عمار قال ان
جعل الله لكل صلوة وقتين الا الجمعة في السفر فظهر قولهم في صحيحة حريز اما ان زالت الشمس يوم جمعة
بدأت بالفريضة وأخرت الركعتين وقوله في رواية الكليني عن ابن بكير اما اذا زالت الشمس يوم الجمعة
بدأت بالفريضة قبل الخطبة لان الاول صريحة في انهم لان الجمعة غير مشروعة في السفر وهذه اشارة الى ان قبل
يخرج قبل الخطبة ان كان الاول صريحة في انهم لان الجمعة غير مشروعة في السفر وهذه اشارة الى ان قبل
وقت الظهر لا يدخل الجمعة في زمان المنصور وكان في نوبة التقية فان كان المراد هذا والعروض
انه اوقت الظهر لو لم يوم الجمعة الى قبيل العصر به فلا بد من حمل الاخبار على التقية بيان ان التعيين على
قوله قدس وثبوت الجمعة بثوابت الوقت بمعنى ما تشارد من خروج وقتها او صار ظل كل شيء مثله

وان



تصوير نهاية صلاة الجمعة من نسخة «ص»

١



تصوير بداية «الشكّ في أفعال الصلاة» من نسخة «ص»

٣٥

قد اخر وهو اشكل اشتراك بين الدوام والماموم فلو شك المنفرد لم يجز الاقتداء بغيره ولو وقع الشكان في صورة الظهر ولكن الاقوى عدم جواز الاقتداء مطلقا سواء قلنا بانها واجب مستقل و تتدارك بلاكها نقصان الركعة من الصلوة ان قصة او قلنا بانها من توابع الناقصة وسواء وقع الشك مشتركا في الجماعة اذ في غير الحد الصورة الشكوك فيها واختلفت للدعوى الانصراف فانه جلد موجب ذلك نقول بجواز الاقتداء في المذكورة بل لانه دعوى فيها جواز النفل بالكيفية و التسليم وقرائة الحمد بالخصوص بناء على انه لو لم تجب في اصل الصلوة فكيف يجوز الاقتداء في حضور صلوة الاحتياط ولو قلنا بانها اجزاء الصلوة فان المصلي منفردا لم يجز ان يقتدي في اثناء صلوته بغيره سواء كان الغير في اول صلوته او في اثنائها نعم لو قلنا بان النفل هي الناقصة فما ليس بعض للاكتساب بل بمعنى الزيادة وقلنا ايضا بان زيادة بعض المخصوصات لا تدل على انها صلوة مستقلة بل يمكن ان يكون الحكم الواقعي من اول الامر التقديب بالحكم الاخر فقط فلا يبعد ان يقال بجواز الاقتداء في الركعات المشكوكة متصلة ومنفصلة مع التكبير بهذه الخصوصية ولو كانت في الواقع غير محتاج اليها كانت هذه جزء مستحبي مع انه لا يمكن القول بجواز الاقتداء او فيما لو شرك الماموم مع امامه في الشك فالاقتداء بجماعة في هذا المورد رجاء لدرك ما يدرك من المزدوج بين النفل والفرض لا بأس بالاقتداء فيه رجاء واما القرائة فلا يجوز بها رجاء ايضا بناء على حرمة القرائة في الصلوة الاخفاتية

تصوير نهاية «الشكّ في أفعال الصلاة» من نسخة «ص»

بسم الله الرحمن الرحيم

في توضيح ما اورده في العروة من المسائل المتفرقة المذكورة في خاتم المسائل المتعلقة بالشك فإنّ قوله
الاولى اذا شكّ في ان ما بيده ظهر او عصر فان كان قد صلى الظهر بطل ما بيده وان كان لم يصلها او
في انه صلاها او عدل به ايها اشتغل في الثاني اذا تحقق نيّة الصلوة وشكّ في ان نوى ظهرا او عصرا
فرضا او نفلا يستأنفها لا يخفى ان الكلام على اطلاقه ثم بل يجب التفصيل لانه تارة يقع الشك
في اثناء الصلوة واخرى بعد الفراغ عنها وعلى التقدير ين تارة يقع الشك في الوقت المختص واخرى في
الوقت المشترك فلو وقع الشك في الوقت المختص فان قوى نحو الصلوة التي تختص الوقت بها كان شكّه في
الاثناء او بعد الفراغ لقاعدة التجاوز او الفراغ فان المضيّ في الوقت المختص بالظهر شاهد لعدم نيّ
الصلوة وشكّ بانه نوى الظهر او العصر فرجع شكّه الى الشك في انه نوى صحيحا او فاسدا والقاعدة ما
تقتضيان الصحة وانه نوى الظهر ولو شكّ في الوقت المشترك فتارة يقع الشك في الاثناء واخرى بعد
الفراغ وعلى التقدير ين فتارة يعلم بانه صلى الظهر واخرى يعلم بانه لم يصلها او شكّ فان زاد وقع الشك في
الاثناء مع علمه بانه صلى الظهر بطل ما بيده لانه لا يعلم عنوان محلّ تجدد هذا العنوان وليس انه اتى عصرا
رجاء مع تكلّفه عن الطاعة التفصيلية بالاستيناف نعم بناء على ان الاحتمال الاقتراني في عرض الاحتمال
التفصيلي او شكّ فيه لطوله ام لا فالاحوط ان يتم عصرا ثم يعيده لانه على هذا لم يحرز بطلان العصر
لتيقن شبهة حرمة القطع فتضرر بها يتم عصرا ثم يعيده واما لو لم يعلم بانه صلى الظهر او علم بانه لم يصلها
فعن جماعة كفاية العدول الى الظهر ولكن ضعيف بان اخبار العدول تختص بما اذا كانت سنة
المعدول عنه معلومة لكن نوى العصر تحمل انه صلى الظهر فتبين له في الاثناء انه لم يصلها فيعدل نحوها
فهو جازم بانه في جازم بعدم اتيانه بالمعدول اليه فيتم المقام اتيح لهذا الجزء ان اوجد وادعى
اولوية المقام عن مورد اخبار العدول مستوعبة وبالجملة الاخبار ليست بشمول المقام ولا مانعا طها تشمل
المقام عن مورد اخبار العدول مستوعبة وبالجملة الاخبار ليست بشمول المقام ولا مانعا طها تشمل
الحاكم ثم الحاكم فظهر صحة الحلي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اتم قرائة العصر فذكر انه
يصلّ بهم انه لم يكن صلى الا ركعتين فليجعلها الاولى فاتته وصلاته العصر وقد تمّ الامام صلوتهم
وصحيحة زرارة اذا دخلت الظهر تمّ صليت العصر فقد كرتها وانت في الصلوة او بعد فرغت منها فانما
الاولى ثم صلّ العصر فانما هي اربع كان اربع وان ذكرت انك لم تصلّ الا ركعتين فصلوة العصر
وقد صليت ركعتين فانوها الاولى ثم صلّ الركعتين الباقيتين وتم فصلّ العصر وغير عبد الرحمن عن
ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يذكر انه لم يصلّ الا ركعتين من الظهر انه يتمّ ركعتين ثم يصلي العصر
ابي عبد الله عليه السلام جيدا اذا كان جازما بانه لم يصلّ المعدول عنه وانما تنبغي المناط تكونه قلبه عند كلّ
هذا اذا وقع الشك في الاثناء واما اذا شك بعد الفراغ في انه نوى العصر او الظهر فيبنى على اذا علم

٨

و ان كان على تقدير النقص لم يبطلان صلوته لفوات الركن الا ان هذا التقدير حيث لا يكون فعلا مانعا من اتيان صلوة الاحتياط الثالثة عشرة اذا كان قائما و هو في الركعة الثانية من الصلوة و علم انه اتى في الصلوة بركوعين و لا يدري انه اتى بهما في الركعة الاولى حتى تكون الصلوة باطلة او اتى فيها بواحد و اتى بالزائد في هذه الركعة فالظاهر بطلان الصلوة لانه شاك في ركوع هذه الركعة و محله باق فيجب عليه ان يركع مع انه اذا ركع لم يعلم بزيادة ركوع في صلوته و لا يجوز له ان لا يركع مع بقاء محله فلا يمكنه تصحيح الصلوة اذ لا يخلو ان مرجع هذا الشك مع علمه بانه في الركعة الثانية الى ان هذا القيام هو القيام قبل ركوع الركعة الثانية حتى اتى بركوعين في الركعة الاولى او القيام بعد ركوع الركعة الثانية حتى لم يأت بواحد منهما في الركعة الاولى و بنائها في الركعة الثانية و حينئذ انه يجب عليه ان يمضي في مثل هذا الشك بان هذا القيام قيام قبل الركوع فلا علاج لرفع المقام كما لا يخفى الرابعة عشرة اذا علم بعد الفراغ من الصلوة انه ترك سجدتين و لكن لم يدر انهما من ركعة واحدة او من ركعتين وجب عليه لا عادة و لكن الاحوط قضاء السجدة مرتين و كذا لو علم السهو مرتين اولا ثم الاعادة و كذا يجب الاعادة اذا كان ذلك قبل اتمام الصلوة و الاحوط اتمام الصلوة و قضاء كل منهما و سجود السهو بعدهما ثم الاعادة اذ لا يخلو انه تارة يعلم ذلك مع بقاء محل التدارك و اخرى يعلم ذلك بعد العلم الاجمالي كما لو علم بفوات سجدتين اما من هذه الركعة او من الركعة السابقة و هو جالس قبل دخوله في التشهد و اخرى يعلم ذلك مع فوات المحل

تصوير نهاية «المسائل المتفرقة من العروة الوثقى» من نسخة «ص»

زء الأوّل

١١٨ ٥٥ صفحة بحث كجده ٥ سهو



١٢٧

فبعده ولكن لايخفى ان المتعين وجوبها بعد التسليم مطلقا لدلالة الاخبار الدالة على وجوبها بعده مطلقا فوق هذه الدستفاضة بل يمكن دعوى تواترها فلا يمكن ان يعارضها هذان الخبران فلا يحكم عن الذخيرة من قوله ويمكن الجمع بين الاخبار بالتخيير لا يمكن الالتزام به لان التخيير فرع التكافؤ سندا ودلالة وجهة مع ما فيها من موافقة كل منهما لمذهب كثير من العامة الثالثة يجب اتيانها بعد الصلوة فورا لظاهر عدة من الاخبار واصرح منها رواية الفداح ثم رواية المفيد فان قوله ثم اذا تسلم بعد كبر تين ظاهر في التوقيت ثم الاخبار المشتملة على لفظ ثم وبالجملة لا وجه للمناقشة في اعتبار الفورية نعم لا يستفاد من الاخبار شرطية الفورية لسجود السهو بحيث لو اخل بها لم تجب بعد ذلك ولا شرطيتها للصلوة فالدخول بها بعدا لا يوجب فساد الصلوة فضلا عن السهو

نهاية «سجدتي السهو» من نسخة «ص»

في قضاء الصلوات وفيها مسائل الاولى لا يجب قضاء ما فاته الصغير والمجنون سكر وكان المجنون شجه انسان فالصغير نظير ذلك فيه على الظاهر واما المجنون فان رشيد وان اتجه الفكري وجوب قضاء ما فاته اذا كان قد السبب لجنونه بعد استظهر شيخنا مع وجوبه على اولياء سكر والمرتد ان كل منهما ربما زوال عقله بعيب عليه القضاء والا ان حديث رفع القلم عنه بالطلاق شهد لعدم وجوب عليه منع ان وجوبه عليه بالدليل وقوله من فاتته فريضة فليقضها كالنائمة عام بقدر ورود في مقام بيان وجوب الطهارة الكيفية شرطه الحق مع منع لان كونه من حيث آخذ لتحصيل الصلوة موجب لعدم صدق الموت بالنسبة اليه فهو من هذه الجهة كالصبي هذا مع ان الاقوى كون القضاء بالامر الجديد وهو سلمك ولا على الصبي عليه اذا استوعب جنونه فاته جميع الوقت واما اذا افاق وقام فصلى فالاقوى وجوبه عليه لصحيحة الحلبي عن قال سئلته عن المريض هل يقضي الصلوة اذا فاتني عليه قال لا الا الصلوة التي فاتك فيها وهو يعقل الاطلاقات الدالة على عدم وجوب القضاء وعليه سلمك كما ان بها يجهل الاجزاء والامر على وجوب القضاء عليه سلمك الا ان يكون بعيد على مراعاة الدلالة على وجوب قضاء ما فاته الذي افاق فيه وليلة اتى افاق فيها اربعة ايام من ايام افاقته وما بعدها الى تمام ثلاثة ايام على ما اخترناه في باب الاغلاط من الاجزاء ما يدل على عدم وجوب القضاء سلمك وشيء ما يدل على وجوبه سلمك وفي ثالثة الاجزاء المقتضي وهي من اطلاقات شيء التفصيل بين الصلوة التي افاق في وقتها وغيرها شيء التفصيل بين الصلوات التي افاق في وقتها وغيرها شيء التفصيل بين ثلاثة ايام من صلوات وغيرها وحديث ان الاجزاء الدالة على وجوب القضاء سلمك شاقة على ما منه يوضح ما لك المتقدم الاستصحاب كرواية ابي بصير حيث قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ايما تارك من الصلوة قال ما اراد والذي واطلاقه فتشمل ذلك ورواية منصور بن حازم عن سئلته عن المجنون يفيق ثم يذهب عقله قال ان شئت اخبرتك بما آمر نفسي ووالدي ان تصنع كما تأمر فعلي عليه من وضع مصاديق الجمع الدولة مع ان هذا هو المتفق الجمع بين الاخبار الدالة بالصراحة على عدم وجوب القضاء وبين هذه الاخبار الدالة على وجوبه حمل الاخبار المتضمنة على التقية مع امكان حملها على مراتب الندب حالا وجيدا فان الترجيح بالجهة فرع مشاورة الاخبار من حيث الدلالة ومع امكان الجمع الدلالي لا تصل النوبة الى الجمع الجهتي ثم ان مقتضى القاعدة الاولية ايضا وجوب القضاء ومع من افاق في الوقت ولم يصل كما هو كذلك بالنسبة الى الصبي الذي اتم الاقوى وكذا سائر الاعذار اذا ارتفعت في الوقت بعد اداء الصلوة مع شرائطها فما فاته فالاقوى في جميع الاعذار والموجبة لسقوط التكليف من اول الامر كان الحق هو الصبي بشرط ان كان باقية تهر تيقن وجود كونه عاصيا في تفويت الواجب على نفسه فعليه وجوب القضاء والتفصيل في بعض الاعذار بان غائب الرجل فهو اولى بعدم لزوم الجهل لكن السقوط دائر مدار الحجة فاذا لم يكن لك حجة والبينة المعتضدة بوجوه رجال المقدس على باب الله غلبا الى الصبي والناس لا وجه له لانه وان ادخل نفسه في موضوع من حرم عليه الصلوة الا ان حرمة الدخول لا ترتبط به بوجوب القضاء ومن الصلوة التي وجب تركها بحيث يرتفع عنه تمام الصلوات فلا يستدلال لوجوب القضاء عليه بتوقفه من فاتته فريضة فليقضها فما فاتته فاتته حيث قد عليه الوقت مع تحقق شيء ان ان ثبت في الوقت وان طرد الملاتع دلالتها ان لم

تصوير بداية «في قضاء الصلاة» من نسخة «ص»

تصوير نهاية «في قضاء الصلاة» من نسخة «ص»

١



تصوير بداية صلاة الجماعة من نسخة «ص»

١١٠

السلام عن علي عليه السلام انه قال اذا سبق الامام احدكم بشيء من الصلوة فيصنع
مايركع مع الامام اول صلوته ويقرء فيما بينه وبين نفسه ان اعطاه الامام
وعنه ايضا عن ابي جعفر محمد بن علي الذي تقدم في باب التاخر من قوله
او ما ادركت ان عمرا وراوي الكتاب وان قيل بكونه زيدا ولكن الظاهر
كونه اثني عشريا وقد كنا به قرائن على ذلك فانه يروي عن الجواد عليه السلام
بحيث يوهم انه محمد بن علي الاول فهم لا يجوز له تركه القراءة لادراك اول
ركوع الامام بل يقرء الى متى يركع الامام لان المناط في وجوب تركه
القراءة هو ادراك الركوع وهو يتحقق بادراكه اخر جزء منه

تصوير نهاية صلاة الجماعة من نسخة «ص»

١

فصل في صلاة الجماعة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف أنبيائه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين المقصد الرابع في الجماعة والنظر فيها يتم ببحث الأوّل الأشكال في استحباب الجماعة وافراد الصلاة بل وجوبها في بعضها كالجمعة والعيدين من غير فرق في ذلك بين اليومية والآيات وغيرها من افراض كصلوة الطواف ثم تقدم الاشكال في صلوة الخسوف في كتاب الخلل وكان منشأه احتمال كونه نفلا وكيف كان فيدل على استحباب الجماعة في جميع افراض صحيحة زرارة الدالة على فضل الصلوة في جماعة

فريضة هو قال الصلوة فريضة وليس الاجتماع بفرض في الصلوات كلها ولكنه سنة من تركها رغبة عنها وعن جماعة المؤمنين فرغب جلّ وعزّ له فان تولد ع ولكنه سنة يدل على استحباب الجماعة في كل ما نفى وجوبها فيه لقوله ان تولد ع وليس الاجتماع بفرض في الصلوات كلها لا ينافي وجوب الجماعة في الجمعة والعيدين لدلّ الظاهر ان المراد بالصلوات في قوله وليس الاجتماع بفرض في الصلوات كلها الصلوات اليومية بقرينة مقام عموم السلب لان مفاده انها لا يجب كلية وعلى وجوب الكل ينافي وجوبها وعلى افراض فعلى هذا خروج الجمعة ونحوها ليس من باب التخصيص وعلى اى حال دلالة استحباب الجماعة في كل فريضة لا يكون الجماعة قاتلة فيها الاشكال فيها فتشمل افراض اليومية وقضائها وصلوتها لكسوف فكذلك علمت وعيتها فيها بالخصوص رواية عبد الرحيم الصائغ ورواية علي بن الرضا عليه السلام المطلق صلوة الآيات وصلوة الميت معلل بانها

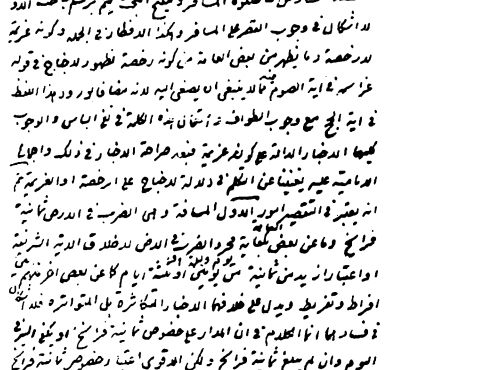
تصوير بداية صلاة الجماعة من نسخة «ش»

١٥٠

الانفراد بل الخبر الذي رواه محمد بن مسلم عن علي عليه السلام قال إذا سبقك الإمام بركعة فلا تقرأ خلفه في شيء من الصلوة فليجعل ما يقرأ مع الإمام أول صلوته وليقض فيما بينه وبين نفسه ما فاته وعنه أيضا عن أبي جعفر محمد بن علي الذي تقدم في باب التخيير من قوله عليه السلام وإذا أدركت أن تقرأ وراء الكتاب في إن قيل كونه زيديا ولكن الظاهر كونه إماميا وفي كتاب قرب الإسناد عن علي عليه السلام بعد ورود هذا الخبر عن محمد بن علي الأول نعم لا يجوز له ترك القراءة لأدراك أول ركوع الإمام بل يقرأ إلى متى ركوع الإمام لأن المناط كل المناط في وجوب ترك القراءة هو أدراك الركوع وهو يتحقق بأدراك جزء منه

تصوير نهاية صلاة الجماعة من نسخة «ش»

١



تصوير بداية صلاة المسافر من نسخة «ص»

١٢١

التكليف في زمان نعم لو كان خزانة الوقت بين القصر والتمام كما في عرض الاختيار لصح القول بالتخيير بل لوقلنا بالتخيير طوليا على فرض المجال كما قيل به في العروة في بعض فروض التخيير بين الوضوء والتيمم لصح القول بالتخيير في القضاء وادا مع عدم القول بالتخيير لداخل ولكن طوليا بل قبل تبدل التكليف من القصر الى التمام او العكس فلا معنى للتخيير في القضاء وتعليله بان الفائت هو التكليف في مجموع الوقت والمفروض كونه متمكنا بالقصر في بعضه بالتمام لم يتسنى الامن قبيل الصفة بحال متعلق الموصوف بدعوى كون التكليف فائتا في مجموع الوقت انما هو باعتبار جزئه الاخير فهذا الكلية القواعد الكلية وانما يجب بمخصوص الخاصة فليس في البين دليل يدل على ان العبرة بحال المتمكن في الاداء والتخيير في القضاء لان صحيحة زرارة في قوله فمضى حين قدم الى اهله من الاخبار الدالة على ان العبرة بحال الوجوب فقد تمّ يصليها ركعتين لان الوقت دخل وهو مسافر لا يدل على انه كان الفائت هو التمام ويتبع قضائه قصرا لان اول الوقت كان مكلفا به وقد لجهله بالمراجعة الى الاخبار يظهر انه لا وجه لما افاده في العروة ثم انه بناء على ما حققناه صحيحة زرارة لا يصلح للقول بان المدار في الاداء على وقت الفعل وفي القضاء على وقت الوجوب وبين كما اختاره في السرائر حاكيا في باب جملة من القاعدة وتقدم ان تمشي القواعد انما كان في القضاء واما بناء الكم للاداء وجدانا عرفت من ان الاداء يدور مدار وقت الفعل فالتفصيل بين الاداء والقضاء لا وجه له وعليك بالتامل التام

تصوير نهاية صلاة المسافر من نسخة «ص»

١

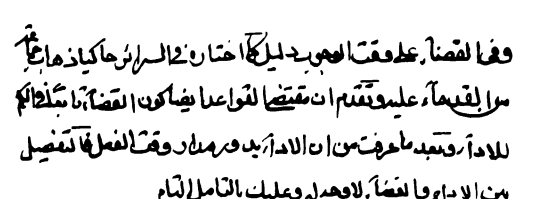
فصل في المسافر

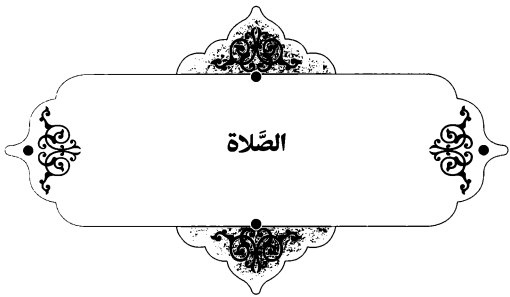
بسم الله الرحمن الرحيم

فيه المقصد السادس في صلوة المسافر وتنقيح البحث فيه برسم مباحث الاول
لا اشكال في وجوب القصر على المسافر وهكذا الافطار في الجملة وكونه عزيمة
لا رخصة وما يظهر من بعض العامة من كونه رخصة لظهور الاجتزاء في قوله
عز اسمه في آية الصوم فيه جاز لا ينبغي ان يصغى اليه لانه مضافا الى وجود هذا
اللفظ في آية الحج مع وجوب المطواف واستعمال هذه الكلمة في اللابس والاوجه
كلها الاختيار دالة على كونه عزيمة فصحت صلاتها الاخيار في ذلك واجماع
الامامية عليه يغنينا عن الكلام في دلالة الاجتزاء على الرخصة او العزيمة ثم
انه يعتبر في القصر امور الاول المسافة وهي الضرب في الارض ثمانية فراسخ
وما عن بعض العامة من كفاية مجرد الضرب في الارض الاطلاق الآية الشريفة في
اعتبار ثمانية من يوم وليلة او من يومين او ثلثة ايام كما عن بعض
احتمالهم بين اوراط وتفريط قيد لخلافها الاخبار المكاثرة بل المتواترة
فلا اشكال في فسادها انما الكلام في ان المدار على خصوص ثمانية فراسخ
السير في اليوم وان لم يبلغ ثمانية فراسخ ولكن الاحوى اعتبار خصوص ثمانية
فراسخ فان سير يوم وان ورد في الروايات انه موجب للتقصير الا ان الكل
في جميعها يوجب القطع بانه سير اليوم تحديدا بثمانية لا انه موجب للتقصير
عرفا فيكون سير يوم يظهر من عشرة فراسخ وان تقطع يوم وليلة فانها تختلف
عن اثنتي اللهم فتشد العظم الذي هو الموجب للمشقة والكلفة وان كان ظاهر
بعض الاخبار ان نفس سير اليوم موجب للقصر مهما بلغ فهو لو عرضها الا

ان

١٥٧




الصَّلاة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

وبعد، فيقول أفقر العباد إلى رحمة ربّه الباري، موسى بن محمّد الخونساري: هذا ما استفدته ممّن انتهت إليه رئاسة الإماميّة في القرن الرابع عشر، حجّة الإسلام وكهف الأنام، شيخ الفقهاء الأعلام، وآية الله الملك العلّام، الشيخ ميرزا محمّد حسين النائيني (متّع الله العلماء بإفاضاته) في أحكام الصلاة.

وتوضيحها برسم مقدّمة ومقاصد ولواحق.

[المقدّمة]

أمّا المقدّمة ففي بيان أمرين:

[الأمر] الأوّل: [فيما وضعت له الصلاة]

إنّه لا إشكال في أنّ الصلاة موضوعة لهذه الوظيفة الّتي شُرّعت لإظهار العبوديّة، وأنّ المقصود بها في لسان الشرع والمتشرّعة هو هذا الأمر، لا معناها اللغوي، سواءٌ قلنا بأنّ هذه الوظيفة كانت في الأمم السابقة أو لم تكن، وسواءٌ كانت مسمّاةً بهذا الاسم في لسان العرب قبل شرعنا أو لم تكن؛ لأنّها على أيّ حال معلوم من الأخبار والتواريخ أنّها إذا أُطلِقت مطلقةً أُريد منها هذه الوظيفة، ففي مضمون خبر أنّه وفد يمنيّ على العبّاس عمّ النبي صلى الله عليه وآله فرأى في منزله رجلاً وغلاماً[1] وامرأة يتعبّدون الله بكيفيّة مخصوصة فسأل العبّاس عن هذا العبادة؟ فقال: يصلّون. وقال: ليس في وجه الأرض غيرُ هذه الثلاثة يتعبّدون بهذه الكيفيّة، والثلاثة هم النبي والوصي والخديجة الكبرى (سلام الله عليهم) وعلى أُولادهم المعصومين. فسأله عن إيمانه

---

١. في المخطوطة: «رجل و غلام».

به ﷺ، فقال: ننتظر أمر الشيخ، أي أبوطالب ﷺ[١]. فإذا ثبت أنّها في عرف الشرع اسم لهذه الوظيفة فلا يُهمّنا إثبات أنّ هذه كانت قبل الشريعة المطهّرة بهذه الكيفيّة وبهذا الاسم أولا. مع أنّ إثبات كونها بهذه الكيفيّة في غاية الإشكال، بل يظهر من الأناجيل أنّها كانت قبل الشريعة على نحو الدعاء ولم يكن فيها ركوع وسجود، مع أنّ كونها مسمّاة باسم الصلاة في لسان العرب قبل الشريعة المطهّرة ممنوع.

وبالجملة، كان لهذه اللفظة في العرف العامّ قبل الشريعة المقدّسة معنى أو لم يكن معناها إلّا الدعاء أو [الف/٢] العظم الّذي عليه الأليان[٢] أو اللِّيَن[٣]؛ للعلم بأنّ معناها في لسان الشرع من أوّل البعثة هذه الوظيفة التعبديّة، سواءٌ كانت - بناءً على عدم كونها مسمّاةً باسم الصلاة قبل الشريعة - مأخوذةً بهذا المعنى في شرعنا بمناسبة الدعاء أو رفع الصَلوَة - وهو العظم - في السجود أو لينيّة قلب المصلّي وخشوعه أو غيرها من المناسبات، ففي مورد تعارض العرف واللغة يُقدَّم العرف، بل لا تعارض غالباً أو دائماً؛ لأنّ إرادة المعنى اللغوي منها من دون نصب قرينة لم نظفر بمورد منها[٤].

[الأمر] الثاني: في أعداد الصلاة

والصلاة على ضربين: مفروض ومسنون؛ والمفروض على قسمين: أصلي وعارضي. أمّا المفروض الأصلي فأربعة: اليوميّة والعيدين والآيات والطواف.

أمّا الجمعة فهي داخلة في اليوميّة؛ لأنّ فرض الله سبحانه كان في الصلاة

---

١. أنظر: مناقب الإمام أمير المؤمنين ﷺ، ج١، ص٢٧١، الرقم ١٨٣ والآحاد والمثاني، ج٥، ٢٨٤-٢٨٥، رقم ٢٩٩٩.

٢. في المخطوطة: «الأليتان».

٣. راجع: مجمع البحرين، ج١، ص٢٦٦-٢٦٧، «صلا».

٤. لمزيد البيان أنظر: مدارك الأحكام، ج٣، ص٦-٨؛ جواهر الكلام، ج٧، ص١٠.

ركعتان ركعتان فأضاف رسول الله ﷺ إلى الركعتين ركعتين وإلى المغرب ركعة، ففي زوال يوم الجمعة الفرض ركعتان، كما في غيره من الأيّام وإن أُضيف إلى غيره ركعتان أخريان ولم تُضَف إليه. وهذا بخلاف العيدين؛ فانّهما متباينتا[ن] في الكيفيّة والماهيّة مع اليوميّة فلا تدخلان في اليوميّة. وأمّا الكسوفان والزلزلة فهي داخلة في الآيات، كما هو واضح؛ لأنّ كلّها من ذوات الأسباب والمكيّفة[1] بكيفيّة واحدة فلا وجه لجعل كلٍّ قسماً على حدة. وأمّا صلاة الاحتياط فهي من اليوميّة؛ لأنّها من ركعاتها المفصولة. وأمّا القضاء فيمكن إدراجه في اليوميّة، لاسيّما إذا كانت المقضيّة من نفس القاضي. ويمكن إدراجه في المفروض العارضي. والأولى الأوّل؛ لأنّ القضاء هو التكليف الأدائي سُرّع في غير وقته.

وبعبارة واضحة: التكليف إذا سقط عنه قيديّة الوقت فيجب استيفاؤه على أيّ حال. وبناءً على ما جمعناه في الأصول بين القول بأنّه بالأمر الأوّل أو بأمر جديد بأنّ الأمر الجديد كاشف عن بقاءِ المصلحة وإمكان استيفاء مصلحة الأمر الأوّل يرجع القضاء إلى الأداء بسقوط قيديّة الوقت، إمّا للنسيان أو العصيان.

وأمّا صلاة الأموات فهي خارجة عن حقيقة الصلاة؛ لأنّها - على ما عرفت - هي الوظيفة الّتي شرّعت لإظهار التذلّل والعبوديّة [ب/٣] وما ليس فيه ركوع ولا سجود فلا يدخل تحت هذا العنوان. ومجرّد اشتمالها على التكبير لا يُوجب عدّها من الصلاة بالمعنى الموظَّف فهي أولى بأن تكون داخلة في معناها اللغوي من عدّها من الأمر التعبّدي.

وأمّا المفروض العارضي فهو ما يلتزمه الإنسان على نفسه بنذر وشبهه، فيدخل في هذا العنوان الإجارة والعهد واليمين، بل القضاء عن النفس أيضاً يمكن إدراجه فيه؛ لأنّه

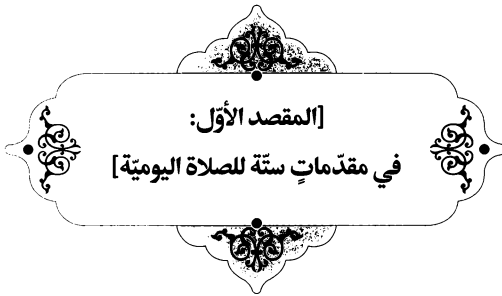
---

١. في المخطوطة: «الكيفيّة».

ممّا التزمه الإنسان على نفسه بتركه في وقته، عصياناً أو نسياناً. وأمّا القضاء من الولي فالصواب إدراجه في اليوميّة.

وكيف كان فالأمر في الأعداد سهل؛ لأنّ الصلاة إمّا واجب أو مندوب. وأمّا المندوب فكثير، وأمّا الواجب فأربعة؛ لأنّ الواجب العارضي ليس إلّا الواجب الأصلي أو المسنون؛ لأنّ النذر مثلاً إمّا متعلّق بإحدى الواجبات فلا يخلو منها وإمّا بإحدى المسنونات فهو مندرج فيها. **نعم**، بعد تعلّق النذر بالمسنون يختلف حكمه من حيث الشرائط - كالقبلة والاستقرار- ومن حيث الشكّ مع ما هو المسنون بأصل فيمكن من هذه الجهة عدّه قسماً خامساً من الواجب.


المقاصد



[المقصد الأوّل:
في مقدّماتٍ ستّة للصلاة اليوميّة]

وأمّا [المقاصد]:

فالأوّل منها في الصلاة اليوميّة، وحيث إنّها مشتملة على مقدّمات ومقارنات ومنافيات ولواحق، فتوضيح البحث عنها يقع في طي مباحث.

المبحث الأول في المقدّمات [المتعلّقة بالصلاة] وهي عبارة عمّا يجب معرفتها وتحصيلها أو حصولها قبل الشروع في الصلاة وهي أُمور، منها:

[المقدّمة الأُولى]: في الوقت

وتنقيحه يتوقّف على معرفة الموقّت[1] وهو فرض ونفل، وعدد الفرض وعدد ركعاتها، حضراً وسفراً، أمناً وخوفاً غير محتاج إلى البيان وإنّما الكلام في عدد النوافل وفي أنّها من لواحق الفرائض أو أنّها مستحبّات مستقلّة موقّتات بأوقات خاصّة وفي ثبوتها مطلقاً أو في الحضر خاصّةً.

ففيها مسائل.

[مسائل ثلاث]

[المسألة] الأُولى في عددها

والمشهور- بل كاد أن يكون إجماعاً - أنّه أربعة وثلاثون[2]، أمام الظهر ثمانٍ، وقبل العصر مثلها، وبعد المغرب أربع، وبعد العشاء ركعتان من جلوس يُعدّان بركعة تسمّى وتيرة، وإحدى عشرة[3] صلاة الليل مع ركعتي الشفع وركعة الوتر، وركعتان للفجر. وبعضهم أسقط الوُتيرة فعدّ المجموع ثلاثة وثلاثين[4]، وبعضهم أسقط

---

١. في المخطوطة: «الوقت».

٢. أُنظر: جواهر الكلام، ج٧، ص١٤-١٥٥.

٣. في المخطوطة: «إحدى عشر».

٤. في المخطوطة: «ثلاثون».

ركعتين[١] من نافلة المغرب وأربع ركعات من نافلة العصر مع الوُتيرة فجعل المجموع سبعةً وعشرين[٢]. [الف/٣] وبعضهم أسقط الوُتيرة وأربعَ ركعات من نافلة العصر فجعله تسعة وعشرين[٣].

ويدلّ على الأوّل طوائف: **منها** الأخبار المستفيضة أنّ النبي ﷺ كان لا يصلّي بعد العشاء شيئاً حتّى ينتصف الليل[٤].

ومنها خبر يحيى بن حبيب سألت الرضا ﷺ عن أفضل ما يتقرّب به العباد إلى الله تعالى من الصلاة، قال: «ستّة وأربعون ركعةً، فرائضه ونوافله»[٥]؛ فإنّه يدلّ على أنّ النوافل تسعة وعشرون فيدلّ على سقوط الوتيرة وأربع ركعات العصر.

ومنها خبر ابن أبي عمير سألت[٦] أبا عبدالله ﷺ عن أفضل ما جرت به السنّة؟ فقال: «تمام الخمسين»[٧].

ومنها: صحيح زرارة الّذي لم يُعدّ فيه الوتيرة من النوافل[٨].

ويدلّ على الثاني صحيح ابن سنان قال: سمعت أبا عبدالله ﷺ يقول: «لا تصلّ أقلّ من أربع وأربعين ركعة»[٩]، فانّه يدلّ على أنّ النوافل سبع وعشرون بعد ضمّ سبعة عشر فرضاً.

ويدلّ على الثالث خبر يحيى بن حبيب[١٠].

---

١. في المخطوطة: «ركعتان».
٢. في المخطوطة: «عشرون».
٣. في المخطوطة: «عشرون».
٤. أنظر: وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٤٨، الباب ٤٣ من أبواب المواقيت، ح١ و ٤.
٥. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٦، ح١٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٦٠، الباب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض، ح٥.
٦. في المخطوطة: «سئل».
٧. الكافي، ج٣، ص٣، ح٤٤٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٦، الباب ١٦ من أبواب أعداد الفرائض، ح٥.
٨. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٧، ح١٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٥٩، الباب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض، ح١.
٩. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٦، ح٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٦٠، الباب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض، ح٤.
١٠. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٦، ح١٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٦٠، الباب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض، ح٥.

والجواب عن الجميع - بعد فرض تماميّة دلالتها - أنّها لاتقاوم الأخبار الأُخَر الدالّة على أنّها أربع وثلاثون دلالةً وسنداً وعملاً فلابدّ من طرحها، مع أنّ دلالة أغلبها ممنوعة؛ لأنّها لا تدلّ على عدم استحباب الزائد، بل أقصى الأمر عدم تأكّد استحبابه. مع أنّ الأخبار الدالّة على إسقاط الوُتيرة لا تدلّ على سقوطها رأساً، بل بعضها يحمل على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله [كان] لايصلّي بعد العشاء شيئاً من نافلة الليل، أو على أنّ صلاة [ال]وتر غير الوُتيرة لم يكن يصلّيها، كما تفعله العامّة؛ فإنّهم يصلّون وتراً بعد العشاء وإن استيقظوا آخِر الليل أعادوها، أو على أنّ الوتيرة لم تكن مسنونةً عليه صلى الله عليه وآله، كما يشهد به الخبر المعلّل على أنّ جهة التشريع عدم علم المكلّف بالموت وحيث إنّه صلى الله عليه وآله كان يأتيه الوحي وكان يعلم أنّه هل يموت أم لا وغيره لا يعلم فمِن أجل ذلك لم يصلّها وأمر بها[1]، أو على أنّ الوتيرة ليست من صلاة الليل، ونحو ذلك من المحامل، كتخصيص الأدلّة النافية بالأدلّة المثبتة.

وأمّا الخبر الدالّ على سقوط ركعتين من نافلة المغرب فغاية دلالته سقوط اتصاله عن المغرب والركعتين الأُوليين، كما يشهد عليه خبر البزنطي؛ حيث إنّه في تَعداد النوافل قال: «وركعتين بعد المغرب وركعتين [ب/٣] قبل عشاء الآخرة»[2].

وبالجملة، ما يُستحَبّ اتّصاله أو ما يكون موقَّتاً بوقت المغرب هو الركعتان الأُوليان لا الأخيرتان فيمكن - بلا نقص في الثواب - تأخيرها إلى بعد الرجوع عن التعشّي وإرادة صلاة العشاء، كما كان كذلك في الصدر الأوّل، أو أنّهما موقّتتان بوقت العشاء لا المغرب.

ومن هنا يظهر الجواب عمّا دلّ على سقوط أربعة من نافلة العصر؛ لإمكان

---

١. أُنظر: علل الشرائع، ج٢، ص٣٣٠، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٩٦، الباب٣٠ من أبواب أعداد الفرائض، ح٦.
٢. الكافي، ج٣، ص٤٤٤، ح٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٧، الباب١٣ من أبواب أعداد الفرائض، ح٧.

حمله على أنّ الأربع من ملحقات الظهر، كما في خبر البزنطي قال ﷺ: «[أمسك -وعقد بيده-] الزوال ثمانيةً وأربعاً بعد الظهر وأربعاً قبل العصر»[١].

وبالجملة المعمول به بين الأكثر- بل شذّ من خالف وندر- هو مضمون خبر البزنطي قال ﷺ: «أصلّي واحدة وخمسين ركعة»، مع أنّ الحق ما أجاب به عنها *المدارك* و*الذخيرة* و*الرياض* بأنّه ليس في شيء منها عدم استحباب الزائد كي تحصل المنافاة، بل أقصاه تأكّد استحباب ذلك[٢].

وما أورد عليهم في *الجواهر* بأنّ خبر يحيى بن حبيب ومثله يدلّ على عدم استحباب الزائد[٣] **غير وارد**؛ لأنّ سؤاله عن أفضل ما يتقرّب به، لا عن عدد النوافل والفرائض، وهكذا غيره، كما لا يخفى. فعدم كون النوافل أقلّ من أربع وثلاثين لا إشكال فيه وإنّما الكلام في الزائد عنها ففي صحيح ابن سنان قال: «رأيته - أي أبا عبدالله ﷺ - يصلّي بعد العتمة أربع ركعات»[٤]. وفي *مصباح* الشيخ وفلاح السائل زيادة «صلاة الغفيلة»[٥]، وفي *المصباح* زيادة «صلاة الوصيّة» الّتي يقرء في الركعة الأولى الحمد وإذا زلزلت ثلاث عشر[ة] مرّة وفي الثانية الحمد و﴿قُل هو الله أحد﴾ خمس عشرة[٦]، وغير تلك من الصلوات الّتي رواها فيه أيضاً.

وكيف كان، فلا إشكال في استحباب الغفيلة والوصيّة وإن كان الأُولى تقديمهما على ذهاب الشفق الّذي هو وقت فضيلة العشاء حتّى لا يستشكل بأنّ التطوّع في

---

١. نفس المصدر.
٢. مدارك الأحكام، ج٣، ص١٢ - ١٣؛ ذخيرة المعاد، ص١٨٤ ورياض المسائل، ج٣، ص٢٤ - ٢٥.
٣. جواهر الكلام، ج٧، ص١٧.
٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٦، ح٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٦٠، الباب١٤ من أبواب أعداد الفرائض، ح٤.
٥. مصباح المتهجّد، ص١٠٦ و فلاح السائل، ص٤٣٠، ح٢٩٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص١٢١، الباب٢٠ من أبواب بقية الصلوات المندوبة، ح٢.
٦. مصباح المتهجّد، ص١٠٧.

وقت الفريضة لا يجوز؛ لأنّه لو قيل به فانّما هو عدم جوازه في وقت فضيلتها، لا وقت إجزائها، وإلّا لزم عدم جواز النوافل المبتدأة في هذا الوقت.

وبالجملة استحباب ما ذكره شيخ الطائفة ﷺ في *المصباح*، بل استحباب أربع ركعات بعد العتمة ولاينافيها حصر النوافل الرواتب في الأخبار الكثيرة في أربع وثلاثين، كما لا ينافي الحصر زيادة أربع ركعات في يوم الجمعة؛ لأنّ المقصود في الأخبار الكثيرة حصر النوافل [الف/٤] الخاصّة الّتي تعدّ من متمّمات الفرائض في كلّ يوم وليلة في أربع وثلاثين فزيادة أربع ركعات في يوم الجمعة وزيادة غيرها في كلّ ليلة - كالأربع بعد العتمة والغفيلة والوصيّة - لا تضرّه الحصر. فلا وجه لإنكار شيخنا الأنصاري ﷺ صلاة الغفيلة والوصيّة ولا لما تخيّله بعضهم من أنّ المراد من الغفيلة والوصيّة هو نافلة المغرب لا غير، لما عرفت أنّ كيفيّتهما كيفيّة مخصوصة لم يرد في نافلة المغرب هذه الكيفيّة، بل ورد فيه قراءة غير ذلك[1].

ثمّ إنّه لا وجه للمناقشة في ثبوت هذه الصلوات بالأدلّة المعتبرة وإثباتها بأدلّة التسامح. **أمّا أوّلاً** فلأنّ ما في *المصباح* معتبر سنداً والأربع بعد العتمة ثابتة بالنصّ الصحيح وهو صحيح ابن سنان[2]. **وأمّا ثانياً** فلما أثبتنا في التسامح في الأُصول بأنّ الاستحباب الشرعي يستفاد من أخبار «من بلغه»[3].

ثمّ إنّه لا وجه لما عن *الذكرى* من أنّ ركعتي الغفيلة غير ركعتي الغفلة[4]، ولا وجه لما دعاه إلى ذلك إلّا رواية وهب [أو السكوني] عن رسول الله ﷺ: «تصلّوا[5] في

---

١. أُنظر: كتاب الصلاة (للنائيني)، ج١، ص١٦.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٦، ح٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٦٠، الباب١٤ من أبواب أعداد الفرائض، ح٤.

٣. راجع: وسائل الشيعة، ج١، ص٥٩ - ٦١، الباب١٨ من أبواب مقدّمة العبادات.

٤. ذكرى الشيعة، ج٢، ص٣١٣.

٥. في المصدر: «تنفّلوا» بدل «تصلّوا».

ساعة الغفلة ولو بركعتين خفيفتين»[١]؛ فإنّ رواية *المصباح* تدلّ على أنّ الغفيلة مشتملة في الركعة الأولى على آية ﴿وَذَاالنونَ إذ ذهَبَ...﴾، وفي الثانية على آية ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾[٢]. **ولكنّه لايخفى** أنّ رواية وهب لا تدلّ على المباينة؛ لأنّ قوله ﷺ: «ولو» ظاهر في أنّه لا يعتبر في ساعة الغفلة الآيتين ورواية *المصباح* لا تدلّ على التقييد بالآيتين، بل غايتها كون الآيتين مستحبّتين في الصلاة الّتي هي مستحبّة في ساعة الغفلة.

[المسألة] الثانية: [في لحوق الرواتب بالفرائض وعدمها]

هل هذه الرواتب من لواحق الفرائض أو موقتات مستقلّة؟ الحقّ كونها من لواحقها ومتمّماتها، كالتعقيب؛ لأنّ ظاهر بعض الأخبار الناسبة إيّاها إلى الأوقات - كقوله ﷺ: «نافلة الزوال» أو «الظهر» وأمثاله - وإن كان استحبابها مستقلّةً في أوقات خاصّة إلّا أنّ ظاهر الأكثر أنّها من اللواحق، كما يظهر أيضاً [من] سقوطها في المقصورة تبعاً لها. وعلى هذا النزاع يمكن أن يبتني سقوط الوتيرة وعدمه في السفر وإن كان الحقّ خلافه؛ لأنّ النزاع فيه، بل وسقوط غيره من جهة اختلاف الأخبار، كما سنشير إليها.

[المسألة] الثالثة: [في اختصاص الرواتب بالحضر]

في اختصاص هذه الرواتب المعروفة بالحضر، وأمّا في السفر فلا خلاف [ب/٤] في سقوط نافلة الظهر والعصر[٣] وإنّما الخلاف في سقوط غيرهما وفي أنّ سقوطها هل يختصّ بالسفر الّذي يقصّر فيه أم تسقط مطلقاً؟

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٤٣، ح٣٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص١٢٠، الباب١٤ من أبواب بقية الصلوات المندوبة، ح١.

٢. الأنعام (٦): ٥٩.

٣. الخلاف، ج١، ص٥٨٧؛ السرائر (موسوعة ابن ادريس الحلّي)، ج٨، ص٢٩٧؛ الروضة البهيّة، ج١، ص١٧١ و أنظر: جواهر الكلام، ج٧، ص٤٤.

وتوضيح ذلك يتوقّف على رسم أُمور:

[أُمور ثلاثة]

[الأمر] الأوّل: في سقوط نافلة الجمعة وعدمه

والحقّ عدمه؛ لأنّ الأخبار الدالّة على سقوط النوافل في السفر ناظرة إلى غيرها وإن كان بينها وبين الأخبار المثبتة عمومٌ من وجه؛ فإنّ قول الصادق عليه السلام في خبر أبي بصير «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء إلّا المغرب، فإنّ بعدها أربع ركعات لا تدعهنّ في سفر ولا حضر وليس عليك قضاء صلاة النهار وصلّ صلاة الليل واقضِه».[1]

وهكذا قوله عليه السلام في خبر الحنّاط السائل عن صلاة النافلة بالنهار في السفر فقال عليه السلام: «يا بني لو صلحت النافلة بالنهار في السفر تمّت الفريضة»[2].

وهكذا في غير هذين الخبرين عامّ يشمل كلّ نافلة نهاريّة، جمعة كانت أو ظهراً أو عصراً، والأخبار المثبتة لصلاة نافلة الجمعة عامّة تشمل السفر والحضر، إلّا أنّ مادّة الاجتماع - وهي نافلة الجمعة في السفر - تدخل في الأخبار المثبتة لا المسقطة، لما عرفت من أنّها ناظرة إلى النافلة المرتّبة في كلّ يوم. إلّا أن يقال: الأخبار النافية أظهر في الإطلاق؛ لوقوع النكرة في سياق النفي فيها وظهور قوله عليه السلام: «لو صلحت النافلة بالنهار في السفر تمّت الفريضة» في جنس النافلة ولو كانت مختصّةً ببعض الأيّام، مضافاً إلى أنّ الأخبار المثبتة كالعناوين الأوليّة والنافية كالثانويّة فتكون النافية حاكمة.

---

١. **الكافي**، ج٣، ص٤٣٩، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٨٣، الباب٢١ من أبواب أعداد الفرائض، ح٧.

٢. **تهذيب الأحكام**، ج٢، ص١٣، ح٣١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٨٢، الباب٢١ من أبواب أعداد الفرائض، ح٤.

[الأمر] الثاني: [في سقوط الوتيرة و عدمه]

لا إشكال في عدم سقوط نافلة المغرب ولا نافلةِ الليل ولا الفجرِ الملحق بالليل، وإنّما الكلام في سقوط الوتيرة. وادُّعي الإجماع على الطرفين فالحلّي ادّعى الإجماع على السقوط[١] والشيخ على الثبوت[٢]. والأخبار أيضاً متعارضة، فمثل خبر أبي بصير والحنّاط المقدّمين[٣] وخبر الفضل بن شاذان - المشتمل على العلل - ظاهرةٌ[٤] في السقوط، والسؤال عن ثبوت خصوص نافلة المغرب مشعر أيضاً في السقوط، ومثل خبر ابن الضحّاك الراوي طريقه[٥] الرضا ﷺ من المدينة إلى مرو،[٦] والخبر المعلّل على عدم ترك ركعتي نافلة العشاء - بأنّها زيادة في الخمسين تطوّعاً ليَتِمّ بها بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتان من التطوّع - ظاهرةٌ[٧] في عدم السقوط. [الف/٥] والحقّ سقوطها؛ لأنّ عمل الأكثر عليه، مضافاً إلى أظهريّة أدلّته كما لا يخفى عن من راجع الطرفين.

نعم، في خبر الفضل بن شاذان عن الرضا ﷺ: «إنّما صارت العشاء مقصورةً وليس تُترك ركعتاها؛ لأنّها زيادة في الخمسين تطوّعاً؛ ليتمّ بها بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتان من التطوّع». وهذا الخبر وإن كان صريحاً في عدم السقوط إلّا أنّ راوي هذا الخبر هو بنفسه روى خبر السقوط - كما تقدّم - فلا يبقى وثوق بالثبوت مع الإطلاقات الكثيرة الدالّة على السقوط، مضافاً بالإجماعات.

---

١. السرائر (موسوعة ابن ادريس الحلي، ج٨)، ص٢٩٨.
٢. الخلاف، ج١، ص٥٨٦ - ٥٨٧.
٣. في المخطوطة: «المقدّمان».
٤. كذا في المخطوطة و الأصح: «ظاهرٌ».
٥. كذا في المخطوطة.
٦. عيون أخبار الرضا، ج٢، ص١٩٤ - ١٩٥، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٨٣، الباب٢١ من أبواب أعداد الفرائض، ح٨.
٧. كذا في المخطوطة و الأصح: «ظاهرٌ».

[الأمر] الثالث [حكم النوافل في مواضع التخيير]

لا إشكال في عدم سقوط النوافل عن المسافر الّذي يجب عليه التمام، كالعاصي بسفره وكثير السفر؛ لما دلّ عليه خبر الحنّاط وغيره من مساواة سقوط النافلة والقصر وثبوتها والتمام، وإنّما الكلام في مواضع التخيير. والأقوال فيه أربعة: الثبوت والسقوط مطلقاً، والتفصيل بين فعل الفريضة تامّةً أو قصراً[1] في الأماكن المخيّر فيها فالثبوت وفعلها تامّة في خارجها فالسقوط، والتفصيل بين فعلها قصراً فالسقوط ولو صلّاها في الأماكن وفعلها تامة فالثبوت. ومنشأ الأقوال أنّ سقوط النوافل هل تابعة لعدم وجوب التمام أو لعدم جوازه؟ فلو قلنا بأنّه تابع لعدم جوازه فكلّما جاز التمام استُحبّت النوافل إمّا مطلقاً أو إذا صلّى الفرض تاماً، ولو قلنا بأنّه تابع لعدم الوجوب فلو لم يجب فلا يُستحبّ النفل وإن صلّى الفرض تامّاً. والأقوى السقوط مطلقاً؛ لأنّ استحبابها إنّما ثبت في المورد الّذي قُيّد فرض الله سبحانه بالركعتين الأخيرتين اللتين هما فرض النبي صلى الله عليه وآله فإذا انتفت القيديّة فيشكّ في ثبوت النافلة وليس هناك إطلاق يتمسّك به. نعم، خبر الحنّاط لا يخلو عن الإشعار إلى هذا؛ لأنّه جعل وجه السقوط عدم صلاحية الفريضة للإتمام فيظهر منه أنّ كلّ مورد يصلح للإتمام يُستحبّ النافلة.

[المواقيت]

[أُمور أربعة]

إذا عرفت الموقّتات فالكلام بعد في المواقيت، والبحث عنها يقع في طيّ أُمور:

---

١. في المخطوطة: «قصر».

[الأمر] الأوّل: [في وقت العشاءين]

إنّ من زوال الشمس إلى مَغيبها وقتٌ للظهر والعصر، ويختصّ الظهر من أوّله بمقدار أدائها ويختصّ العصر من آخره كذلك [ب/٥] وبينهما فمشترك. ومن مَغيب الشمس إلى نصف الليل وقتٌ للمغرب والعشاء ويختصّ الأوّل بأوّله والثاني بآخره، ومن طلوع الفجر الثاني إلى طلوع الشمس وقت للصبح؛

وهذا الكلام في الجملة لا إشكال فيه وإنّما البحث في أنّ نصف الليل غايةٌ للصلاتين مطلقاً أو يختصّ بالمختار، كما سيجيء البحث فيه.

والمقصود من عنوان هذا الأمر أنّ خلاف الشيخ ﷺ وغيره في وقت العشاء وأنّه لا يدخل قبل ذهاب الشفق - كما عليه العامّة - ليس ناشئاً عن دليل معتبر؛ لأنّه لو دلّ عليه دليل كذلك أيضاً فحيث إنّه معارض لأخبار كثيرة دالّة[1] على دخول وقته بغروب الشمس أو بذهاب الحمرة المشرقيّة فيأوّل أو يُطرح أو يحمل على التقيّة. كما أنّ الأخبار الدالّة على أنّ وقت العصر بعد المثلين ولا يدخل وقته قبل ذلك محمولة على التقيّة؛ لأنّ السيرة القطعيّة من زمان المعصوم ﷺ إلى زماننا هذا على الجمع بين الصلاتين، كما صار هذا من شعار الشيعة وامتازوا به عن العامّة، مع أنّ الأخبار الواردة في العصر غير معمول بها أصلاً.

[الأمر] الثاني: في تنقيح معنى الاختصاص المتداول في ألسنة الأصحاب

والأقوال فيه ثلاثة: قول بأنّه لا يدخل وقت العصر إلّا بعد خروج وقت الظهر، وهكذا في العشاء والمغرب. وقول في مقابل هذا وهو أنّ أوّل الزوال وقت للعصر أيضاً إلّا أنّه يجب الترتيب بينهما، أي لا وقت اختصاصي للصلاتين، فلو نسي وصلّى

---

١. في المخطوطة: «الدالّة».

العصر أوّل الزوال صحّت صلاته ويجب عليه قراءة الظهر بمقتضى حديث لا تعاد؛ لأنّ منه يستفاد أنّ غير الخمسة -وفيه الترتيب- شرط ذكري. وقول بين هذين وحاصله اختصاص أوّل الوقت بأُولاهما ولكنّه لا بمعنى أنّه لا يدخل وقت الثانية إلّا بعد خروج وقت الأُولى، بل بمعنى أنّ الثانية لا تزاحم شريكها في الوقت فلو صلّى الشريكة - أي صاحبة الوقت - بنحو صحيح يصحّ فعل الثانية في وقت الأُولى، كمن صلّى غفلةً أو جهلاً مركباً ركعاتٍ من الظهر قبل الزوال وأدرك ركعةً منها بعد الزوال فيصحّ أن يصلّي العصر بلا فصل.

ومنشاء الاختلاف اختلاف الأخبار وهي على طوائف أربع:

[الطائفة] الأُولى مثل رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام [الف/٦] قال: «**إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب والعشاء الآخرة**»[1].

[الطائفة] الثانية مثل مكاتبة ابن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: ذكر أصحابنا أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر وإذا غربت دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة إلّا أنّ هذه قبل هذه في السفر والحضر؛ فإنّ وقت المغرب إلى ربع الليل. فكتب: «**كذلك الوقت غير أنّ وقت المغرب ضيّق**»[2]. وهكذا رواية عبيد بن زرارة الآتية بناءً على تعدّده.

[الطائفة] الثالثة مثل رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً إلّا أنّ هذه قبل هذه، ثمّ أنت في وقت

---

١. الفقيه، ج١، ص٢١٦، ح٦٤٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص ١٢٥، الباب٤ من أبواب المواقيت، ح١ س٤.

٢. الكافي، ج٣، ص٢٨١، ح١٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٣٠، الباب٥ من أبواب المواقيت، ح٢٠ (وفي المخطوطة زيادة كلمة «الفريضة» بين كلمتي «الوقت» و «الظهر».

منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس»[١]. وهذه الرواية مرويّة بطرق متعدّدة، وفي بعضها أُسقط قوله: «ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً...»[٢]. والظاهر وحدة الرواية والاختلاف في إسقاط الذيل في بعض دون الآخر. وكذا الاختلاف في بعض الألفاظ في الصدر لا يضرّ بالوحدة؛ لأنّ المتعارف بين الرواة غالباً هو النقل بالمعنى.

[الطائفة] الرابعة مثل مرسلة داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضي مقدارُ ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّي المصلّي 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، وإذا بقي بمقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء إلى انتصاف الليل».[٣]

هذا تمام الأخبار الواردة في هذا الباب المختلفة المضمون ظاهراً. ولا يخفى أنّ الأظهر دليلاً من الأقوال هو القول الثالث الّذي نسبه الأُستاذ [ب/٦٧] (دام ظلّه) إلى المشهور؛ لأنّ الجمع بينها يقتضي أن لا يصحّ العصر في أوّل الزوال إلّا بعد أداء الظهر صحيحاً، كالعكس أي بأن لا يصحّ الظهر صحيحاً في آخر الوقت إلّا بأن يؤدّي العصر صحيحاً قبله أو بعده. وهكذا في المغرب والعشاء. وأمّا القول بصحّة العصر في أوّل

---

١. الكافي، ج٣، ص٢٧٦، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٣٠، الباب٥ من أبواب المواقيت، ح٢٢.

٢. اُنظر: وسائل الشيعة، ج٤، ص١٣٠، الباب٥ من أبواب المواقيت، ح٢١.

٣. الفقيه، ج٢، ص٢٥، ح١٧٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٢٧، الباب٤ من أبواب المواقيت، ح٧ و ص١٨٤، الباب١٧ من أبواب المواقيت، ح٢.

الزوال ولو لم يؤدّ الظهر بمعنى أن لا وقت اختصاصي[1] أصلاً، بل لا يجب إلّا الترتيب وكذا القول بعدم دخول وقت العصر إلّا بعد مضي مقدار أربع ركعات من الزوال فلا دليل لهما بملاحظة مجموع الأخبار؛ لأنّ الطائفة الأولى مطلقات ولولا غيرها لاقتضى تقديم العصر على الظهر عمداً، ولكن الطائفة الثانية تُقيّدها[2] بلا إشكال وتجعل وقت العصر بعد الظهر، لا بمعنى أنّه يدلّ على أنّ المراد من الأُولى دخول الوقتين على التوزيع - فإنّ هذا خلاف ظاهر قوله: «دخل الوقتان»؛ فإنّ ظاهره أنّه إذا زالت الشمس دخل وقت العصر أيضاً فأوّل الزوال مشترك بين العصر والظهر- بل بمعنى أنّ وقت فعل الظهر قبل وقت فعل العصر فتقيّد هذا الإطلاق الّذي دلّ على صحّة فعل العصر قبل فعل الظهر.

ثمّ بعد تقييد الأُولى بالثانية يقع البحث في أنّ الثانية هل تدلّ على مجرّد الترتيب أو على أزيد من ذلك؟ والحقّ أنّها ليست ناظرةً إلى مجرّد الترتيب؛ لأنّ الاستثناء المنقطع خلاف الظاهر، مع أنّ في بيان أوقات الصلاة ذكر اعتبار الترتيب دون سائر الشرائط بعيد عن مساق الأخبار، بل الظاهر أنّه استثناء متّصل وناظر إلى الوقت، فتقيّد إطلاق قوله عليه السلام: «دخل الوقتان» ويجعله بمنزلة قوله: «أوّل الوقت وإن اشتركت الصلاتان فيه إلّا أنّ الثانية لا تزاحم الأُولى فيه» فينتج أنّه لو سقطت الأُولى بوجه تصحّ الثانية في أوّل الزوال؛ لأنّ موضع قوله عليه السلام: «إلّا أن هذه قبل هذه» إنّما هو مع بقاء الفرضين لا مع سقوط أحدهما.

وإن أبيت عن ذلك واستظهرتَ من الطائفة الثانية خصوصَ الترتيب إلّا أنّ بملاحظة الثالثة لابدّ وأن تحمل الثانية على ما ذكرنا؛ لأنّ قوله عليه السلام: «ثمّ أنت في

---

١. في المخطوطة: «اختصاص».

٢. في المخطوطة: «تقييدها».

وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس» صريح فيما ذكرنا؛ لأنّ الثانية لو كانت دالّة على [الف/٧] مجرّد الترتيب لا على اختصاص أوّل الوقت بالأُولى لو لم يؤت بها فلم يكن معنى لقوله ﷺ: «ثمّ أنت في وقت منهما»؛ لأنّ مفاد قوله ﷺ: «ثمّ أنت في وقت منها» مع مفاد «دخل الوقتان» متناقضان؛ فإنّ قوله: «دخل الوقتان» معناه أنّ أوّل الزوال الوقتُ المشترك ومفاد قوله: «ثمّ أنت...» أنّ الاشتراك يتحقّق بعد قراءة الأُولى فمبلاحظة مجموع الثلاثة[1] ينتج أنّ [في] أوّل الوقت من دون أداء الظهر لا يصحّ العصر ولو نسياناً. نعم، إذا أدّى الظهر على وجه صحيح يصحّ، مثل ما إذا وقع ركعة منه - بل ولو تسليمة منه - في الوقت.

نعم، يقع هنا نزاع آخر، وهو أنّ وقوع الشريكة صحيحةً مع أداء صاحبة الوقت بوجه صحيح هل هو مع أداء الشريكة في مقدار من وقت الاشتراك أو مطلقاً؟ فعلى الأوّل لا يصحّ المغرب إذا بقي مقدار أربع ركعات من وقت العشاء؛ لأنّ العشاء وإن صحّت إذا وقع جزء منها في وقته ولكن المغرب يقع في غير وقت الاشتراك. وعلى الثاني يصحّ فيكون كما إذا صلّى الظهر قبل الزوال بقليل وأدرك بعضاً منه في الوقت

---

١. بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: «فبملاحظة مجموع الثلاثة»، انتهى.

وذلك لأنّ ظاهر قوله ﷺ في الطائفة الثالثة: «إلّا أنّ هذه قبل هذه»، «ثمّ أنت في وقت منهما». انتهى هو أنّ الاشتراك إنّما يتحقّق بعد أداء الأولى، ومقتضاه عدم صحّة العصر في أوّل الوقت ولو نسياناً من دون أداء الظهر صحيحة قبله، فتأمّل جيّداً، فإنّه لا معنى لاشتراك الوقت بعد أداء الأولى، كما هو واضح، فلا بدّ أن يكون المراد هو تحقّق الاشتراك بعد مضيّ مقدار أداء الأولى، وعليه لا بدّ أن يعتبر ذلك المقدار بالنسبة إلى كلّ نوع من المكلّفين على حسب حال المتعارف من أفراد ذلك النوع، وحينئذٍ فتتّحد هذه الطائفة مع الطائفة الرابعة المحدّدة لوقت الظهر إلى مضيّ مقدار أربع ركعات؛ ضرورة مع أنّ التحديد بالأربع فيها ليس لخصوصيّة فيه، لعدم كونه تكليفاً بجميع أصناف المكلّفين، بل التحديد به إنّما هو لكونه الغالب، والمجعول أوّلاً، فالمقصود منه مقدار أداء الظهر المختلف على حسب اختلاف حالات المكلّفين حضراً وسفراً وغيرهما؛ كيف؟! ولو لم يكن المراد بالأربع المثاليّة، بل كان له خصوصيّة وموضوعيّة لزم فيما لو أتى المسافر بالظهر في أوّل الزوال أن لا يصحّ منه الشروع في العصر إلا بعد مضيّ مقدار أربع ركعات، وهذا ممّا لم يقل به أحد.

فيصحّ العصر، وكما إذا بقي من آخر الوقت خمس ركعات فيصحّ الظهر والعصر؛ لأنّ المناط في الصحّة إذا كان وقوع صاحبة الوقت في مقدار من الوقت فيصحّ المغرب أيضاً إذا بقي مقدار أربع ركعات.

والحقّ أنّ المناط ليس مجرّد ذلك، بل لابدّ أن يشمل الأدلّة الدالّة على أنّ من أدرك ركعة من الوقت كمن أدرك تمامه هذا[1] الّذي يقع مزاحماً لشريكه؛ فالظهر إذا وقعت ركعة منها في وقتها يمكن أن يزاحم ثلاث ركعات[2] من العصر، لأنّ دليل «من أدرك» بالنسبة إلى العصر يجعل وقت العصر إلى ثلاث ركعات[3] من الغروب فيشمول «من أدرك» للظهر وشموله للعصر يمكن المزاحمة. وأمّا في العشاء والمغرب [فـ]لا يمكن أن يقال: إنّ المغرب يزاحم العشاء؛ لأنّ دليل من أدرك وإن عمّ العشاء إلّا أنّه لا يشمل المغرب حتّى يزاحم العشاء.

وبالجملة، ما لم يشمل دليل من أدرك الصلاة الأُولى لا يمكن أن يزاحم الصلاة[4] الثانية وإن شملها دليل «من أدرك» إذا اتّفق تأخيرها لعذر. وأمّا بعد [ب/٧] أوّل الوقت فيصحّ العصر قبل الظهر نسياناً؛ لأنّهما يشتركان بعد الوقت وليس هناك شيء إلّا الترتيب الساقط بالنسيان. وبعد استفادة هذا المعنى من المجموع يُقيّد إطلاق رواية داود؛ لأنّ غايته أنّها بالإطلاق تدلّ[5] على أنّ وقت العصر لا تدخل إلّا بعد مضيّ أربع ركعات فيحمل على ما إذا لم يأت بالظهر، لا على اعتبار مضي هذا المقدار.

---

١. في النسخة «في هذا».

٢. في المخطوطة: «ثلث ركعة».

٣. في المخطوطة: «ثلث ركعة».

٤. في المخطوطة: «صلاة».

٥. **قوله: «لأنّ غايته أنّها بالإطلاق تدلّ»**. انتهى.

ودعوى: أنّ دلالتها على اعتبار مضيّ هذا المقدار في دخول وقت الاشتراك وإن كانت بالإطلاق، إلّا أنّها حيث تكون نصّاً في الإطلاق لا ظاهرة فيه فلا يصحّ تقييدها بما ذكر.

مدفوعة: بضرورة صحّة السؤال وعدم استهجانه - بعد قوله ﷺ: «فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر

وبعبارة أُخرى، وإن كان ظاهرها أنّ العصر لا يصحّ في أوّل الزوال في حال من الأحوال إلّا أنّه بعد التقييد بما[1] ذكر يختصّ بما إذا لم يؤدّ الظهر على وجه صحيح. ويشهد لهذا رواية مسمع: «إذا صلّيت الظهر دخل وقت العصر»[2]، والمروي في *العلل* و*العيون*: «ولم يكن للعصر وقت معلوم مشهور مثل هذه الأوقات الأربعة فجعل وقتها عند الفراغ من الصلاة الّتي قبلها»[3]. *والرضوي*: «وأوّل وقت العصر الفراغ من الظهر»[4].

وبالجملة، وإن كان مقتضى إطلاق رواية داود أنّه لا يدخل وقت العصر إلّا بعد مضي أربع ركعات ولكنّه بملاحظة قوله ﷺ في الطائفة الثالثة «دخل الوقتان إلّا أنّ هذه قبل هذه ثمّ أنت في وقت منها...» إلى آخره، وبملاحظة أنّه لو سقطت هذه فيصلح الزوال لوقوع العصر فيه يختصّ مورده بما إذا لم يصلّ الظهر، فعلى هذا لا موجب لطرح رواية داود؛ للمناقشة في سندها أو لكونها غير معمول بها عند الأكثر؛ لأنّ سندها إلى [آل]حسن بن [عليّ بن] فضّال صحيح، وهو إمّا ممّن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه[5] بناءً على كون عدد الإجماع أزيد من ثمانية عشر وإمّا من الأبدال بناءً على الاقتصار مع أنّ روايات بني فضّال ليس كآرائهم، كما يظهر من العسكري ﷺ[6]. وكونها غير معمول بها - بعد ما ذكرنا من الجمع - ممنوع.

والعصر» [تقدّمت ص ١٥٥]- بقولنا: هل يعتبر مضيّ ذلك المقدار مطلقاً ولو فيما أدّى الظهر على وجه صحيح قبل مضيّه، أم يختصّ مضيّه بما إذا لم يؤدّ الظهر بعد؟ ومن المعلوم أنّه لو كانت نصّاً في الإطلاق لم يكن وقع لهذا السؤال، وكان مستهجناً. هذا.

١. في المخطوطة زيادة «إذا» هنا.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٢٧٧، ح ٨؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٣٢، الباب ٥ من أبواب المواقيت، ح ٤.

٣. علل الشرائع، ج ١، ص ٢٦٣ و عيون أخبار الرضا ﷺ، ج ١، ص ١١٦؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٦٠، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ١١.

٤. فقه الرضا ﷺ ص ١٠٣؛ مستدرك الوسائل، ج ٣، ص ١١٤، الباب ٧ من أبواب المواقيت، ح ٦.

٥. اختيار معرفة الرجال، ص ٤٥٩، الرقم ١٠٥٠.

٦. «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا». انظر في هذا المجال: الغيبة للطوسي، ص ٢٣٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٧٩.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ معنى الاختصاص ليس عدم وقوع صلاة أُخرى غير صاحبة الوقت، بل عدم وقوع الشريكة معه في صورة المزاحمة، ففي غير صورة المزاحمة تصحّ الشريكة. وأمّا غيرها من سائر الصلوات من الفرائض والمندوبات فتصحّ مطلقاً حتّى قضاء شريكة من اليوم السابق.

ثمّ إنّ هذا حكم وقوع العصر في أوّل الزوال مع أداء الظهر قبله على وجه صحيح، وأمّا صحّة الظهر في وقت العصر مع أداء العصر على وجه صحيح - كما عليه المشهور[الف/٨] أيضاً - فيستفاد من مضمرة الحلبي[1] قال: سألته عن رجل

---

١. **قوله: «فيستفاد من مضمرة الحلبيّ»**، انتهى.

وقد يحتمل كون هذه الرواية من أدلّة المضايقة في قضاء فائتة اليوم ولزوم إتيانها قبل الحاضرة، بحمل قوله عليه السلام فيها: «ثمّ ليصلّ الأولى بعد ذلك على إثرها» على عدم الفصل بين العصر وبين الأولى بالمغرب مراعاةً للترتيب المعتبر بين فائتة اليوم والحاضرة، ويؤيّد ذلك بأنّه لو كانت هذه الرواية بصدد ما نحن فيه لكان مقتضى إطلاقها هو وجوب الإتيان بالظهر عقيب العصر بلا فصل ولو فيما انكشف بعد الفراغ من العصر بقاء الوقت بمقدار ساعة مثلاً، وهذا ممّا لم يلتزم به أحد، هذا.

وفيه: أنّ قوله عليه السلام: «ثمّ ليصلّ الأولى بعد ذلك على إثرها» حيث يكون -لمكان إطلاقه- ظاهراً في عدم الفصل بينهما بشيء أصلاً فيكون له ظهور عرفي في وجوب التعجيل بإتيان الظهر بعد الفراغ من العصر، لا مجرّد عدم الفصل بينهما بصلاة المغرب، ولذا لم يذكر القائلون بالمضايقة في قضاء الفوائت هذه الرواية في عداد الروايات التي زعموا دلالتها على هذا القول.

وشمولها بإطلاقها لما إذا انكشف بقاء الوقت بمقدار ساعة مثلاً لا يوجب رفع اليد عن ظهورها العرفي فيما ذكرنا، غايته أنّه إن ثبت هناك إجماع على عدم لزوم التعجيل بإتيان الظهر عقيب العصر في هذا الفرض نرفع به اليد عن إطلاقها بالنسبة إليه، كما نرفع اليد عن إطلاقها بالنسبة إلى ما إذا انكشف عدم الوقت رأساً بما دلّ على التوسعة في القضاء مطلقاً.

هذا مع أنّ الظاهر من قول السائل: «ثمّ ذكر ذلك عند غروب الشمس» أنّ خوفه فوات الوقت كان ناشئاً عن احتمال عدم تمكّنه من إتيان الصلاتين فيما بقي من الوقت المعلوم مقدارها، لا عن الجهل بما بقي من الوقت، وأنّه هل بمقدار يسع للصلاتين أم لا؟

وعليه فيكون ذاك الفرض خارجاً عن هذه الرواية موضوعاً، كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى حمل الرواية على ما ذكر هو حمل قوله عليه السلام: «ليصلّ الأولى» على الوجوب الغيري إرشاداً إلى اعتبار الترتيب بين الحاضرة وفائتة اليوم وهو خلاف ما هو ظاهر إطلاق الأمر، من كون متعلّقه مطلوباً نفسياً على ما قرّر في محلّه.

نسي الأُولى والعصر جميعاً ثمّ ذكر ذلك عند غروب الشمس، فقال: «إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصلّ الظهر ثمّ يصلّي العصر، وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخّرها فتفوته فيكون قد فاتتاه جميعاً ولكن يصلّي العصر فيما بقي من وقتها ثمّ يصلّي الأُولى بعد ذلك على أثرها»[1]؛ فإنّ قوله ﷺ «ثمّ ليصلّ الأُولى بعد ذلك على أثرها» بإطلاقه يدلّ على ما إذا انكشف بعد الفراغ من العصر أنّ الوقت بمقدار أداء صلاة الظهر جميعاً أو بعضها باقٍ فيدلّ على أنّه يصحّ وقوع الظهر في وقت شريكته مع وقوع شريكتها[2] صحيحةً؛ ولا يضرّ إضمارها بعد كونها معمولاً بها.

نعم، قد يتوهّم أنّ مقتضى المضمرة صحّة الظهر بعد الفراغ من العصر وأمّا وقوعه أداءً إذا بقي مقدار من الوقت فلا، ولكنّه فاسد؛ لأنّ ظاهر قوله ﷺ: «ثمّ

ثمّ لا يخفى أنّ خوف فوت الوقت كما أشرنا إليه آنفاً تارةً يكون من جهة احتمال عدم التمكّن من إتيان الصلاتين فيما بقي من الوقت مع العلم بمقدارها، وأُخرى يكون من جهة الجهل بما بقي من الوقت، وأنّه هل بمقدار يسع للصلاتين أم لا؟

ولا بدّ أن تحمل الرواية على خصوص الصورة الأولى لو لم تكن بنفسها ظاهرة فيها كما استظهرناه منها؛ وذلك لأنّ مقتضى الاستصحاب في الصورة الثانية هو الحكم ببقاء الوقت للصلاتين، ومعه لا يبقى مجال لشمول الرواية لهذه الصورة؛ لارتفاع موضوعها وهو خوف فوت الوقت حكماً وتعبّداً ببركة هذا الاستصحاب ضرورة أنّ خوف فوته في هذه الصورة مسبّب عن الشكّ في بقاء الوقت بمقدار أداء الصلاتين، فإذا دلّ الاستصحاب على بقائه بهذا المقدار يرتفع الخوف حكماً وإن كان باقياً حقيقةً وجداناً، كما هو الشأن في كل حاكم ومحكوم.

ومن هنا أفتوا بوجوب تقديم الظهر على العصر في هذه الصورة، وهذا بخلاف الصورة الأولى، فإنّه لا مجال فيها لجريان الاستصحاب في نفس الزمان المعلوم مبدؤه ومنتهاه، كما لا يخفى، فيجب فيها تقديم العصر على الظهر بمقتضى الرواية، بل قد يدّعى وجوب تقديمها على الظهر في هذه ولو مع قطع النظر عن الرواية بتوهّم أنه مقتضى استصحاب بقاء الاشتغال بالعصر، وعدم الفراغ منه إلى آخر الوقت.

وفيه -مضافاً إلى أنّ الشكّ في المقام من قبيل الشكّ في المقتضي- أنّ هذا الاستصحاب لا يجدي في إثبات ضيق الوقت واختصاصه بالعصر، إلّا على القول بالأصول المثبتة؛ ضرورة أنّ ضيق الوقت عن إتيان الصلاتين فيه من اللوازم العقليّة لبقاء الاشتغال بالعصر إلى آخر الوقت.

اللّهمّ إلّا أن يدّعى خفاء الواسطة، فتأمّل.

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٦٩، ح١٠٧٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٢٩، الباب٤ من أبواب المواقيت، ح١٨.

٢. في النسخة «شريكه صحيحاً».

ليصلِّ الأُولى بعد ذلك على أثرها» هو وجوب التعجيل مطلقاً، وبعد ثبوت التوسعة بالأدلّة المخصوصة في القضاء يُقيَّد إطلاقها بغير مورد القضاء فيختصّ بالأداء فيُقيَّد بها أدلّة الإختصاص، فدوران الأمر بين أن يُحمَل الأمر في قوله: «ليصلِّ» على الاستحباب وأن يقيّد إطلاق أدلّة الاختصاص بما إذا بقي من الوقت مقدار أداء الظهر حتّى يمكن إبقاء الأمر على ظاهره، وفي كلّ مورد دار الأمر بين التصرّف في المقيّد بحمله على الاستحباب والتصرّف في المطلق بحمله على المقيّد التقييدُ هو المتعيّن؛ لأنّ المقيّد يصلح للقرينيّة على المطلق دون العكس.

وتوضيح ذلك أنّ مثل رواية داود يدلّ على أنّ مقدار أربع ركعات من العصر يختصّ بها ولا يصحّ وقوع الظهر فيه، لا أداءً ولا قضاءً، وسواء أدّى العصر على وجه صحيح أم لا، وهذه الرواية تدلّ على صحّة الظهر بعد العصر مطلقاً، أداءً وقضاءً، بمعنى أنّ الظهر تصحّ، سواء بقي مقدار العصر أم لا؛ ثمّ إنّها تدلّ على وجوب إتيان الظهر بلا فصل وهذا ينافي أدلّة التوسعة، فإمّا أن يُحمَل الأمر على الاستحباب ويُجعَل مورده بعد الوقت حتّى لا ينافيَ أدلّة التوسعة ويبقى إطلاق رواية داود على حاله، وإمّا أن يُحمَل على الوجوب ولازمه أن يُجعَل مورده مخصوصاً بما إذا كان [ب/٨] الظهر أداءً فإذا صار مخصوصاً بهذا المورد فيُقيَّد به إطلاق رواية داود وتُحمَل على ما إذا لم يؤدّ صاحبةَ الوقت، وعلى هذا لا نحتاج إلى دعوى إنصراف أدلّة الاختصاص.

وبعبارة أُخرى لنا أدلّة تدلّ على التوسعة في القضاء ومضمرة الحلبي تدلّ على التضييق في الأداء والقضاء فتقيّد بأدلّة التوسعة ويخرج مورد القضاء عنها، فإذا اختصّ موردها بالأداء فتُقيَّد بها أدلّة الاختصاص؛ لأنّها مطلقة من الجهتين: من جهة أداء صاحب الوقت وعدمه و[جهة] وقوع شريكه فيه قضاءً وأداءً، والمفروض أنّ المضمرة تدلّ على أنّ الظهر بعد أداء العصر - كما هو المفروض فيها - تصحّ أداء.

وبالجملة ما يُسنَد إلى المشهور أمتن الوجوه وأظهرها دليلاً؛ لعدم المنافاة بين

دخول وقت الفعلين أوّل الوقت وعدم صحّة الثاني إلّا بعد الأوّل؛ إمّا لاعتبار الترتيب وإمّا لاختصاص الأوّل به بالمعنى المتقدّم. ولا يُسمَع برهان *المختلف*[١] من أنّه لو لم يختصّ أوّل الوقت لزم إمّا خرقُ الإجماع أو التكليف بما لا يطاق؛ إذ التكليف إمّا يكون بالفعلين أو بالعصر أو بواحد تخييراً؛ لما فيه من النقض بالصلاة الواحدة فيقال: أوّل الزوال مخصوص بالظهر أو[٢] بالجميع أو مخيّر بين إتيان كلّ جزء، مع أنّ الاختصاص بالمعنى المتقدّم لا ينافي الاشتراك، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: في تحديد مقدار الاختصاص

ويظهر من صاحب *الجواهر* ﷺ أنّ المراد منه نصّاً وفتوى مقدارُ أداء الظهر صحيحةً[٣] فالكلام في بيان استفادة ما قدّره ﷺ من الأخبار.

فنقول: من بعض الأخبار يستفاد أنّ مقداره مضي أربع ركعات، كما في مرسلة داود، ومن بعضها يستفاد أنّ مقداره مضي وقت الظهر بشرائطه، كقوله ﷺ في رواية مسمع: «إذا صلّيت الظهر دخل وقت العصر» في[٤] *العلل والعيون* فجعل وقتها عند الفراغ من الصلاة الأُولى وهكذا *الرضوي*؛ لأنّ الظاهر من الفراغ هو الفراغ الفعلي أي على وجه صحيح وهو يحصل بأن يؤتى الظهر جامعاً لجميع الشرائط، وحمله على ما إذا كان المصلّي محصّلاً لجميع الشرائط قبل الوقت بحيث إنّه شرع في أوّل الزوال في الظهر ففرغ منه بعد مضي أربع ركعات فينطبق مع ما جعل المقدار أربعاً، حملٌ على فردٍ نادر. وبالجملة لا إشكال في تعارض الأخبار فكيف يقال: إنّ المراد من المقدار نصّاً وفتوى مقدار أداء الظهر

---

١. مختلف الشيعة، ج٢، ص٧.
٢. في المخطوطة: «أي».
٣. جواهر الكلام، ج٧، ص٨١.
٤. في المخطوطة: «وفي».

ثمّ لايخفى أنّ الإشكال بأنّ الأربع ليس تكليفاً للكلّ - لأنّه مختلف بالنسبة إلى المسافر والحاضر والآمن والخائف ويطيع اللسان وسريعه - فغير وارد؛ لأنّ من المعلوم أنّ التحديد بأربع ليس لخصوصيّة فيه، بل لأنّه الغالب وهو المجعول أوّلاً، فالمقصود منه مقدار أداء نفس المكلّف به [الف/٩] وهو الفرض فكلّ مكلّف على حسب حاله نوعاً وقتُ صلاته الأُولى بمقدار أداء نفس الفرض وبعده مشترك بين الصلاتين. فعلى هذا يؤخذ مقدار أداء الفرض بالنسبة إلى المتعارف من الناس من حيث البطء والخفّة ومن حيث اشتمال الصلاة على المستحبّ وعدم اشتماله ومن وقوع السهو والنسيان وعدمه في أجزائه ومن حيث الشكّ في عدد ركعاته وعدمه. **نعم**، لو لم يُفهَم المثاليّة من الأربع فإذا شرع المسافر في العصر نسياناً بعد مضي مقدار ركعتين تبطل صلاته.

هذا. ولكنّه يمكن أن يوجّه ما استظهره ﷺ من جهة أظهريّة الأخبار الدالّة على أنّ وقت الاشتراك بعد الفراغ من الأُولى - لظهور الفراغ في الفراغ الفعلي المشتمل على جميع الشرائط - عن الأخبار الدالّة على أنّ وقت الاختصاص مقدار أداء نفس الفرض؛ لدوران الأمر بين ارتكاب المجاز في الكلمة - بأن يُحمَل الفراغ على إمكان الفراغ بأداء نفس الفرض - وارتكاب المجاز في الإسناد بأن يجعل اسناد المعنى إلى الأربع إسناده إليه بتوابعه من المقدّمات والشرائط وارتكاب الثاني أولى، بل لا مجاز حقيقةً حتّى في الإسناد - لعدّ العرف توابع الشيء داخلةً فيه، كتوابع المبيع - وهذا بخلاف التصرّف في الفراغ؛ فإنّه بعيد أن يراد منه إمكان الفراغ منه بأن يحمل على أداء مقدار نفس الفرض. **ولكنّ الإنصاف** أنّ الأظهريّة مختلفة، فقد يصل إلى حدّ لا يرى العرف بين الأظهر والظاهر تعارضاً، بل يجعل الأوّل قرينةً للثاني من حيث طبعه وجبلّته، وقد لا يصل إلى هذا الحدّ، بل يحكّم الأظهر على الظاهر بتعمّل وتصرّف، والمقام من هذا القبيل.

ثمّ إنّ الثمرة تظهر في مورد النسيان؛ فإنّه بناءً على كفاية مضي مقدار أصل الفرض تصحّ الشريكة بعد هذا المقدار، وبناءً على عدم الكفاية فلا. وأمّا في مورد الذكر فبملاحظة شرطيّة الترتيب يجب تقديم الظهر ثمّ يصحّ منه العصر على كلّ تقدير.

ثمّ إنّ هذه الثمرة مترتّبة وتامّة على تقدير تسليم أظهريّة الفراغ في الفراغ الصحيح المشتمل على جميع الشرائط عن مضي الأربع في نفس الفرض، ولكنّها ممنوعة جدّاً. **أمّا أوّلاً** فلأنّ قوله عليه السلام [ب/٩]: «حتّى يمضي مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات» ظاهر في أنّ التحديد ناظر إلى المقدار- أي زمان ما يصلّي المصلّي أربع ركعات - لا إلى الفعل حتّى يُوسّع فيه ويدخل فيه شرائطه، فإرادة مقدار الصلاة بجميع شرائطها خلاف الظاهر. وبعبارة أُخرى "زمان أربع ركعات" ظاهر في زمان نفس الأربع. **وأمّا ثانياً** فلمنع ظهور الفراغ وما هو بمضمونه في الفراغ عن الفريضة على وجه صحيح، أي على المشتمل على جميع الشرائط؛ لأنّ هذه الأخبار ليست ناظرةً[١] إلى بيان وقت الاشتراك وتحديد مقدار الاختصاص، بل ناظرة[٢] إلى ردّ العامّة القائلين بأنّ وقت العصر لا يدخل إلّا بمضي ذراعين أو أربع.[٣] ويشهد له السؤالات الواردة في هذه الباب كقول زرارة: قلت لأبي جعفر عليه السلام بين الظهر والعصر حدّ معروف؟ فقال: «لا»[٤].

وبالجملة فالظاهر من التحديد بمضي مقدار أربع هو أنّ وقت الاشتراك يدخل بعد مضي هذا المقدار ولا يعتبر مضي أزيد منه. فعلى هذا يظهر الثمرة بين التحديد بنفس الفرض والتحديد بالفرض ومقدّماته فيمن شرع في العصر نسياناً بعد مضي

---

١. في المخطوطة: «ليس ناظراً».

٢. في المخطوطة: «ناظر».

٣. أنظر: المجموع (للنووي)، ج٣، ص٢١ و منتهى المطلب، ج٤، ص٤٣ - ٤٤.

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٥٥، ح١٠١٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٢٦، الباب٤ من أبواب المواقيت، ح٤.

أربع ركعات، وأمّا من أتى بالفرض الأوّل فلا يختلف فيه الأقوال؛ لأنّه على أيّ تقدير يصحّ العصر سواء قلنا بالأربع بالخصوص أو بنحو المثاليّة أو قلنا بمضي الصلاة مع شرائطه. **نعم**، لو نسي من صلاة الاحتياط وشرع في العصر بعد الظهر يقع الإشكال ولكن الحقّ عدم دخوله في وقت الاختصاص، أي ليس له نصيب من الوقت، بل هو كسائر الأجزاء المنسيّة فلو شرع في العصر فيدخل في المسألة الآتية في محلّه من حيث توسيط الصلاة بين ركعات الاحتياط والصلاة المشكوك فيها، لا من حيث عدم دخول وقت العصر.

وبالجملة بالنسبة إلى الشرائط وتفاوت الفرائض في القصر والإتمام لا يتفاوت الأقوال في من صلّى الأُولى وشرع في الثانية؛ لأنّه على أيّ تقدير دخل وقت المشترك. **وأمّا بالنسبة** إلى اللواحق - أي إلى ما يجب تداركه بعد الصلاة، كالأجزاء المنسيّة الّتي يجب تداركها وصلاة الاحتياط وسجدتي[1] السهو - فيختلف الأقوال نتيجةً. **والحقّ** عدم دخولها في وقت الاختصاص؛ لظهور[الف/١٠] التحديد في تحديد ما هو الفرض من حيث الطبع، لا ما إذا وجب مستقلّاً بعد الفرض أو صار جزءاً في بعض الأحوال، لاسيّما بالنسبة إلى ما إذا وجب مستقلاً، كسجدتي السهو.

ثمّ إنّه لم يعلم ممّن جعل للمقدّمات أيضاً وقتاً اختصاصيّاً بأنّه يلتزم به مطلقاً ولو كان المقدّميّة ساقطة عنها بالنسبة إلى الفريضة الثانية أم لا. أي لو شرع في القصر[2] نسياناً بعد مضي مقدار أربع ركعات ومقدار الشرائط الّتي لا تسقط بحال -كالطهور- من دون مراعاة مضي مقدار الشرائط الساقطة حال النسيان - مثل ما يصحّ السجود عليه والستر وطهارة البدن والساتر- فهل تبطل العصر على أنّ هذه

---

١. في المخطوطة: «سجدتاه».

٢. في نسختي «ن» و«م» (القصر) وفي غيرها (العصر).

الشرائط غير معتبرة فيها؟ أو لا تبطل؟ مع أنّ هذه الشرائط لم تسقط عن الظهر؛ لأنّه لم يأت بها حتّى تصحّ.

وبعبارة أُخرى هل يجعل للشرائط مطلقاً وقتاً واقعيّاً أو يجعل للشرائط المطلقة دون المخصوصة بحال التمكّن؟ والأقوى على هذا القول عدمه، سواءٌ كان منشأ نسيان المقدّمات نسيان الظهر بحيث لو لم ينسه لم ينسَ المقدّمات أم لم يكن كذلك، كما هو المتعارف؛ لأنّه لو جعل للمقدّمات أيضاً وقتاً فمقتضاه أنّ في مقدار المقدّمات أيضاً لا يصحّ الشروع في العصر؛ لأنّ نسيان المقدّمات إنّما يوجب السقوط إذا أتى بذي المقدّمة أي ببقيّة الواجب على ما هو مقتضى «لا تعاد» وإلّا نفس النسيان بنفسه لا يوجب سقوط الجزء أو الشرط. ولذا نحكم ببطلان [صلاة] من أحدث بعد التشهّد إذا نسي التسليم من حيث وقوعه في أثناء الصلاة؛ لأنّ تسليم السلام بنفسه غير موجب لسقوطه فلا يمكن أن يقال: وقع الحدث بعد الصلاة.

وبالجملة الفاقد للشرائط والأجزاء الغير الركنيّ[ة] كالواجد بحكم «لا تعاد» بحيث لو لم يكن حديث «لا تعاد» لوجب إعادتها، لا من نسي من أصل الصلاة ومن جهة نسيانها نسي المقدّمات؛ فإنّ هذه المقدّمات غير ساقطة.

الأمر الرابع:

إنّ مقتضى ما تقدّم من إثبات وقت الاختصاص للفرائض أنّه لو نسي عن إتيان الظهر وشرع في العصر في أوّل الزوال تبطل صلاته ولا تقع عن [ب/١٠] العصر - لوقوعها في وقت الظهر - ولا عن الظهر - لعدم قصده إيّاها - سواءٌ نواها عن الظهر بعد الفراغ أو لا، وسواءٌ تذكّر في الأثناء وعدل إلى الظهر أم لا. وأمّا لو شرع بعد مضي مقدار فإذا تذكّر في الوقت المختصّ فتبطل ولا يفيد العدول، ولو تذكّر في وقت الاشتراك فيصحّ العدول. ولو التفت بعد الفراغ تقع عصراً.

[فروع حادي عشر]

فهنا فروع:

[الفرع] الأوّل

ما إذا التفت بعد الفراغ بأنّه وقع تمام العصر في الوقت المخصوص للظهر. والأقوى بطلان الصلاة؛ لأنّ نتيجة إثبات وقت الاختصاص عدم صحّته عصراً ولا ظهراً. أمّا عصراً فواضح، وأمّا ظهراً فلأنّه وإن يقع في وقت اختصاصه - لو حكم بإلقاء نيّة العصر واحتسابه للظهر تعبّداً - إلّا أنّه ينافي هذا الاحتساب جعلَ وقت الاختصاص؛ لأنّه لم يسبق مورد له؛ لأنّ الشروع في العصر أوّل الزوال عمداً لا يصحّ بمقتضى أدلّة الترتيب، بل لا يصحّ مطلقاً ولو بعد مضي ساعتين فيبقى ثمرة الاختصاص في الشروع فيه سهواً. فإذا قيل: إنّه يقع ظهراً فجعلُ الوقت للظهر لغوٌ؛ لأنّه جعل له وقت أو لم يجعل إذا شرع في العصر عمداً قبل الظهر يبطل من جهة الترتيب، وإن شرع سهواً ففي غير أوّل الوقت يقع هو بنفسه - بمقتضى الاشتراك وسقوط الترتيب - وفي أوّل الوقت يقع ظهراً فلا يبقى فائدة للاختصاص، بل مقتضى وقوعها في أوّل الزوال ظهراً وقوعُها ظهراً مطلقاً. فما ذهب إليه جماعة -منهم السيّد ﷺ في *العروة*[1] - بوقوعها ظهراً لا وجه له. والعجب منه من ذهابه إلى أنّه يقع ظهراً قهراً ولو لم ينوها بعد الفراغ خلافاً لغيره من وقوعها عنه بالنيّة ولا مدرك لهم سوى بعض الأخبار الغير المعمول بها، وأصحّها سنداً الرواية الطويلة المفصّلة عن زرارة عن أبي جعفر ﷺ المرويّة في *الكافي* بسند صحيح قال زرارة وقال - أي أبو جعفر ﷺ - «إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد

١. العروة الوثقى، ج١، ص٥٢٠.

فراغك فانوها الأُولى ثمّ صلّ العصر؛ فإنّما هي أربع مكان أربع»[١].

ولا يخفى ما فيه.

أمّا أوّلاً فلأنّ الصحيحة لا تدلّ على وقوع العصر في وقت الظهر؛ لأنّ ظاهر كلمة "حتّى" أنّ النسيان استمرّ إلى أن صلّى العصر، أي وصل النسيان إلى أن دخل وقت العصر[الف/١١٧] الّذي يتعارف إتيان الصلاة فيه فصلّى العصر بتخيّل أنّ الظهر قد أتاها قبلها. ولو كان المراد من وقوع العصر نسياناً وقوعَها أوّل الزمان لكان المناسب أن يقال: "إذا نسيت الظهر وصلّيت العصر هي"، أو: "إذا نسيت فصلّيت"، مع أنّ نسيان الظهر أوّل الزوال خلاف المتعارف، كما لا يخفى.

وأمّا ثانياً فلأنّ مقتضى هذه الصحيحة وقوع ما صلّاه ظهراً إذا نوى الظهر بعد الفراغ، وأمّا وقوعه قهراً وبلا نيّة فلم يدلّ عليه دليل. **وبالجملة** لو قلنا بأنّ «ما قصد لم يقع وما لم يقصد وقع» فإنّما هو بعد دلالة الدليل على العدول في الأثناء أو الاحتساب عنه بعد الفراغ لا وقوع غير المنوي قهراً.

وأمّا ثالثاً فلأنّ إعراض المشهور عن هذا الحكم مع فتواهم على طبق سائر الأحكام المتضمّنة هذا الخبر لها مع صحّته سنداً -بل في أعلى درجات الصحّة- كافٍ في الوهن، فلعلّهم فهموا منه ما هو غير ظاهره بقرينة اختفت علينا. هذا مع ما عرفت من منافاته لما أوضحناه سابقاً من ثبوت وقت الاختصاص.

[الفرع] الثاني

ما إذا شرع في العصر في أوّل الزمان من الظهر نسياناً وتذكّر في الأثناء، وحكمه حكم أحد شقّي الفرع الآتي.

---

١. الكافي، ج٣، ص٢٩١، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٩٠، الباب٦٣ من أبواب المواقيت، ح١.

[الفرع] الثالث

ما إذا شرع في العصر بعد مضي مقدار من الزمان ثمّ تذكّر في الأثناء، فإن تذكّر وهو بعدُ في وقت الاختصاص فتبطل صلاته ولا يفيد العدول، خلافاً *لجامع المقاصد*[١] *والبيان*[٢] *والمقاصد العليّة*[٣]؛ لأنّ العصر إلى زمان التذكّر باطلة والعدول لا يجعل الباطل صحيحاً؛ لأنّ أدلّة العدول مسوقة لتصحيح الترتيب فمن غير جهة الترتيب لابدّ أن يكون المعدول عنه صحيحاً حتّى بالعدول ينقلب إلى المعدول إليه فجعل الباطل صحيحاً بالعدول يتوقّف على دليل قوي. ورواية زرارة المتقدّمة في الفرع الأوّل قد عرفت أنّ ظاهرها مضي مقدار معتدٍّ به فقوله: «فذكرتها وأنت في الصلاة» لا يشتمل التذكّر في وقت الاختصاص. وإن تذكّر في وقت الاشتراك فتصحّ صلاته ويجب عليه العدول إلى الظهر. أمّا العدول فلأدلّته، وأمّا صحّة الصلاة فللأدلّة الدالّة على أنّ الدخول في وقت الفريضة ولو بمقدار تسليمه موجب لصحّة الفرض.

ولا يقال: [ب/١١] إنّ صحّة الصلاة إنّما هي فيما لو دخل في الوقت ظانّاً بدخول الوقت وأمّا فيما لو غفل عن الوقت فدخل فيه من غير مراعاة لها فلا دليل على الصحّة. ولذا أفتوا بأنّه لو صلّى الظهر غافلاً قبل الوقت تبطل ولو دخل عليه الوقت في آخر الصلاة؛ **لأنّا نقول**: ليس المدار على الظنّ، بل على إحراز الوقت بوجه والشروع في الظهر لا يمكن إلّا بحصول الظنّ أو اليقين. ولذا أفتى المشهور بأنّه لو ظنّ بدخول الوقت ولم يكن الظنّ مطابقاً للواقع ولكنّه دخل عليه الوقت وهو في الصلاة صحّت صلاته. وفي المقام أيضاً لا يمكن لمن نسي عن الظهر ودخل

---

١. البيان، ص١١.

٢. المقاصد العليّة، ص١٧٨.

٣. جامع المقاصد، ج٢، ص٣٢.

في العصر إلّا كونُه ملتفتاً إلى دخول الوقت ومتيقناً له أو ظانّاً؛ لأنّ المفروض أنّه عالم بوجوب الترتيب وبوجوب الصلاة في الوقت وإنّما هو ناسٍ عن إتيان الظهر لا عن الوقت، فبالنسبة إلى دخول وقت العصر ملتفت إليه ويرى دخوله فيدخل تحت أدلّة الإجزاء، مثل رواية ابن رياح عن أبي عبدالله ﷺ قال: «**إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك**»[1].

وبالجملة لو كان الدليل مختصّاً بالظنّ بالوقت لما كان شاملاً في المقام، وأمّا إذا دلّ على الصحّة فيما إذا رأى المصلّي أنّه في وقت فلا وجه للاقتصار في الإجزاء بالنسبة إلى الدخول في صلاة الظهر قبل الزوال.

ثمّ إذا شمل الدليل ما إذا شرع في العصر في وقت الظهر نسياناً ودخله وقت الاشتراك فلا وجه لدعوى صحّتها بالأولويّة -بدعوى أنّ الصلاة إذا صحّت في خارج الوقت فصحّتها في الوقت أولى قطعاً، مع أنّ الأولويّة ممنوعة- لاحتمال أن يكون للظنّ بالوقت خصوصيّةٌ لا تجري في غيرما اشتمل عليها، مع أنّ الوقت وإن كان للعصر أيضاً في الجملة إلّا أنّه إذا لم يؤدّ الظهر فبالنسبة إلى العصر كخارج الوقت بالنسبة إلى الظهر.

[الفرع] الرابع

لو تذكّر بعد الفراغ وعلم بوقوعها تماماً أو بعضاً منها في وقت الاشتراك فتصحّ عصراً ويجب عليه إتيان الظهر؛ لسقوط شرطيّة الترتيب بالنسيان. وأمّا لو شكّ في وقوعه كذلك واحتمل وقوعها تماماً في وقت الاختصاص فمقتضى استصحاب بقاء الوقت - بناءً على جريان الاستصحاب فيه كما هو [الف/١٢] المختار- بطلان الصلاة.

ولا يقال: كيف ولو شكّ المصلّي في أنّه وقع صلاته في الوقت أو قبله

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٥، ح١١٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٠٦، الباب٦ من أبواب المواقيت، ح١.

يحكم بصحّة صلاته لو كان حين الشكّ عالماً بدخول الوقت، للفرق بين المقامين فإنّ الشاكّ في تلك المسألة يحكم بصحّة صلاته لقاعدة الفراغ الحاكمة على الاستصحاب. وفي المقام لا تجري القاعدة؛ لأنّ موردها ما إذا كان[1] الشكّ للشكّ فيما يرجع إلى المصلّي من إحراز الشرط وعدمه وأمّا في المقام فيقطع المصلّي بعدم التفاته إلى الوقت ولذا نشأ عنه نسيان صلاة الظهر، واحتمال مصادفة الصلاة مع الوقت قهراً لا يصحّحه قاعدة الفراغ. ولذا لو قطع المتوضّئ بعدم تحرّيكه خاتمه وشكّ في أنّ الماء وصل تحته اتّفاقاً أو لا؟ فلا يجري القاعدة ففي تلك المسألة أيضاً لو قطع بعدم إحرازه الوقت وشكّ في أنّ الصلاة وقعت قبل الوقت أو بعده قهراً فلا تجري القاعدة.

وكيف كان، فمورد القاعدة في تلك المسألة ما إذا كان الشكّ في الوقت حين الصلاة واقعاً بعد دخول الوقت، وأمّا لو كان حين الشكّ أيضاً شاكّاً بدخول الوقت بحيث لا تصحّ الصلاة الّتي يريد أن يفعلها فيه فلا تجري القاعدة بلا إشكال؛ لأنّ مورد القاعدة ما إذا احتمل إحراز الوقت وعدمه مع العلم بأنّه لو أحرزه أحرزه مصادفاً، وإذا كان بعد الصلاة شاكّاً في دخول الوقت فكيف يحتمل إحراز الشرط حين الشروع؟ فهو نظير من شكّ في أنّه حرّك خاتمه أم لا، وعلى فرض التحرّيك يصل الماء تحته أو لا. فإنّ الفراغ وإن أحرز فعله إلّا أنّه لا يحرز الأمر الخارجي غير الراجع إلى المكلّف.

---

١. **قوله: «لأنّ موردها ما إذا كان»**، انتهى.

كما هو مقتضى تعليل الحكم في بعض الأخبار بقوله ﷺ: «لأنّه حين العمل أذكر» [أنظر: تهذيب الأحكام، ج١، ص١٠١، ح٢٦٥]؛ فإنّه يدلّ على أنّ إلغاء الشكّ بعد الفراغ المسبّب عن احتمال الإخلال بالجزء أو الشرط حين العمل نسياناً إنّما هو لأجل قضاء العادة بأنّ في المكلّف الذي يكون بصدد الخروج عن عهدة ما كُلّف به يكون لا محالة حافظاً لنفسه الأثناء عن نسيان ما له دخل في المكلّف به شطراً أو شرطاً، فيكون متذكّراً له في الأثناء غالباً، وهذه الغلبة أمارة نوعيّة على أنّ المصلّي كان متذكّراً في الأثناء للأجزاء والشرائط، وأتى بكلّ منهما في محلّه المقرّر له، ومن المعلوم عدم تحقّق هذه الكاشفيّة النوعيّة مع العلم بغفلته، وعدم التفاته إلى الجزء أو الشرط الكذائي حين العمل، وإنّما يحتمل تحقّقه قهراً من باب الاتّفاق، هذا.

وعلى أيّ حالٍ ففي المقام من حيث عدم جريان القاعدة فاستصحاب بقاء وقت الاختصاص مقتضٍ للبطلان. وعلى هذا فلو التفت في أثناء العصر بأنّه ما صلّى الظهر وشكّ في دخولِ الوقت المشترك وعدمه فالبطلان هنا أظهر؛ لعدم جريان القاعدة في الأثناء فلا حاكم على الاستصحاب.

الفرع الخامس

هل للظهر والمغرب وقتان اختصاصيّان أو وقت واحد؟ حكى في *الجواهر*[1] عن *كشف اللثام*[2] أنّه قال: قيل باختصاص الظهر عن آخر الوقت - كأوّله أيضاً - بمقدار أدائها، ولازمُه عدم صحّة العصر نسياناً لو وقعت في مقدار ثماني [ب/١٢] ركعات من آخر الوقت إذا لم يؤدّ الظهر. والأقوى عدم ثبوت وقتين لهما؛ لأنّه لا مقيّد لإطلاق قوله ﷺ في رواية داود بن فرقد: «فقد دخل وقت الظهر والعصر حتّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات» وهكذا غيرها من الروايات، لاسيّما مضمرة الحلبي المتقدّمة الشامل إطلاقها لما إذا صلّى العصر في مقدار ثماني ركعات الّتي هي البقيّة من وقتها الممتدّ من بعد الزوال بمقدار أداء الظهر إلى أن تغيب الشمس.

الفرع السادس

لو شكّ في بقاء الوقت للظهر والعصر وكذلك المغرب والعشاء وعدم بقائه فهل هنا مورد استصحاب الوقت؟ أو من صغريّات مضمرة الحلبي المتقدّمة الدالّة على أنّه لو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر؟ الأقوى هو التفصيل، بمعنى أنّه لو شكّ في أصل مقدار الوقت لغيم ونحوه فلم يعلم مقداره فهنا مورد الاستصحاب وبجريانه يُرفَع موضوع المضمرة؛ لأنّ الخوف إذا أُلغي بحكم التعبّد فوجوده كالعدم. وأمّا لو علم

---

١. جواهر الكلام، ج٧، ص٩٢.
٢. كشف اللثام، ج٣، ص٧١.

مقدار الوقت ولكنّه شكّ في أنّ هذا المقدار من الوقت هل يسع لفعل الصلاتين أو لا؟ فهنا مورد المضمرة. ولايقال في هذه الصورة أيضاً يجري استصحاب بقاء الوقت إلى الفراغ من الصلاتين؛ لأنّ الوقت فعلاً باقٍ ونشكّ في ارتفاعه إلى آخر الفعلين وبقائه فنستصحب بقاءُه نظير من تيقّن بأنّ الإمام راكع فعلاً ويشكّ في بقائه على هذه الحالة حتّى يلحقه المأموم وعدمه فيستصحب بقاؤه. وذلك لما ظهر في محلّه من عدم جريانه كذلك، مضافاً إلى الفرق بين المثال والمقام؛ فإنّ في المثال منتهى الوقت غير معلوم فيمكن استصحابه وفي المقام المبدأ والمنتهى معلومان والشكّ يرجع إلى مقدار زمان الفعل في هذا الوقت المعلوم المحدود فلم يكن هناك حالةٌ متيقّنة.

ثمّ في مورد الخوف إذا تبيّن الخلاف يقع صلاته صحيحة؛ لأنّ الخوف لا يمكن أن يُجعَل طريقاً للواقع؛ لعدم جهة الكشف والإراءة فيه فلا يمكن أخذه موضوعاً لحكم إلّا على وجه الموضوعيّة، فإذا كان كذلك لا يتصوّر كشفُ الخلاف فيه فلا يقاس بالظنّ الّذي يمكن أن يكون مأخوذاً طريقيّاً أو موضوعيّاً. فعلى هذا لو انكشف [الف/١٣] بعد الفراغ من العصر أنّ زمان شروعه في العصر كان بمقدار ثماني ركعات صحّت صلاته ويقع عصراً لا ظهراً. أمّا عدمُ وقوعها ظهراً فلما عرفت من أنّه لا دليل له، بل قام الدليل على خلافه. وأمّا وقوعها عصراً فلانّه لا موجب للبطلان إلّا أن يكون الترتيب شرطاً واقعيّاً أو اختصاص قُبَيل وقت العصر بالظهر أو تماميّةُ ما في *المختلف*[1] من الدليل العقلي. وحاصله أنّ الزمان الواحد لا يمكن أن يكون وقتاً لفعلين. وكلّها باطلة، لاسيّما الأخير؛ لاقتضائه عدم ثبوت وقت الاشتراك أصلاً فصحّة العصر لا إشكال فيها. هذا مضافاً لها في مضمرة الحلبي المتقدّمة فلا نحتاج إلى مسألة الافتراض.[2]

---

١. مختلف الشيعة، ج٢، ص٧.

٢. **قوله: «فلا نحتاج إلى مسألة الافتراض»**. انتهى.

الظاهر أنّ مراده من تلك المسألة هو ما أشار إليه من أنّ بطلان العصر في الفرض إنّما لكون الترتيب شرطاً

إنّما الكلام في الظهر فقد يقال بعدم جواز فعله بعد فعل العصر، لا أداءً ولا قضاءً، بل يجب عليه الصبر إلى خروج وقت العصر. وهذا مبني على الاختصاص بالمعنى الّذي لا نلتزم به وهو عدم وقوع الشريك في وقت شريكه، سواءٌ أدّى صاحبة الوقت على وجه صحيح أولا، وسواءٌ أُدّي الشريك أداءً أو قضاءً. أمّا أداءً فواضحٌ؛ لخروج وقت الظهر. وأمّا قضاءً؛ [فـ]لأنّ ثمرة الاختصاص بهذا المعنى عدم وقوع شريكه فيه مطلقاً وإلّا لغا جعل الاختصاص في المورد الّذي أُدّي صاحب الوقت على وجه صحيح وخرج وقت شريكه.

وبعبارة أُخرى الاختصاص المطلق معناه أنّه مع أداء صاحب الوقت وخروج وقت شريكه لا يجوز وقوع الشريك فيه، ولازمه عدم صحّة الظهر مطلقاً، فالوقت في المقام نظير الوقت في شهر رمضان من حيث عدم وقوع غيره فيه. وقد يقال بعدم جواز فعله أداءً لا قضاءً. أمّا الأداء فلخروج وقته، وأمّا القضاء فلأنّ الاختصاص لا يوجب إلّا بطلان الشريك فيه أداءً لا قضاءً وإلّا لم يصحّ فعل غير الشريك فيه أيضاً ولا الشريك من[1] غير هذا اليوم. والأقوى صحّة الصلاة أداءً، لما عرفت من دلالة مضمرة الحلبي.

واقعيّاً، أو لاختصاص قُبيل وقت العصر بالظهر، أو لتماميّة الدليل العقليّ الذي ذكره في المختلف، وحيث إنّ كلّاً من هذه باطلة فصحّة العصر ممّا لا إشكال فيه.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ الظاهر من قوله: «فلا نحتاج إلى مسألة الافتراض» هو أنّ تلك مع قطع النظر عن المضمرة تكون كافية في إثبات صحّة العصر، وهو كما ترى في محلّ المنع جدّاً ضرورة أنّ الترتيب وإن لم يكن شرطاً واقعيّاً، بل كان ذكريّاً بمقتضى عموم حديث «لا تعاد»، لكن المفروض في المقام هو كونه عالماً بعدم الإتيان بالظهر والعصر، ومتذكّراً لاعتبار الترتيب بينهما ما لم يتضيّق وقت العصر، غاية الأمر أنّه يحتمل سقوط الترتيب في المقام، من جهة احتمال اختصاص ما بقي من الوقت بالعصر، ومجرّد ذلك لا يوجب سقوطه، إلّا بناءً على شمول «لا تعاد» لغير العامد سواء كان ناسياً أو شاكّاً، والظاهر أنّهم لا يلتزمون بذلك.

١. من هنا يبدأ سقط في نسخة «م» وينتهي عند قوله: «إدخال توابع الشيء في الشيء» في ص ١٩٠.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ في كلّ من العصر والظهر أقوال أو احتمالات ثلاثة: وقوع العصر صحيحاً، كما هو المختار؛

ووقوعها باطلاً وانقلابها إلى الظهر ووقوع الظهر أداء، هو المختار؛

وعدم صحّتها [ب/١٣] لا أداءً ولا قضاءً وصحّتها قضاءً.

وهنا احتمال رابع في الظهر وهو صحّتها من دون تعرّض للأداء أو القضاء، اختاره شيخنا الأنصاري ﷺ في الرسائل العمليّة[1]؛

والإنصاف أنّ كلّ احتمالٍ أو قولٍ لا يوجب حسن الاحتياط - للخروج عن شبهة الخلاف - وإلّا لانسدّ باب الفتوى في أغلب الفروع، كما لا يخفى على من راجع الفروع الفقهيّة.

[الفرع] السابع: في معرفة الأوقات المذكورة

ويعلم الزوال بزيادة الظلّ للشاخص المنصوب على الأرض المسطّح [ـة] بعد نقصانه أو حدوثه بعد عدمه، فإذا كان بلد المصلّي بحسب الفرض مخالفاً للميل الأعظم للشمس وهو أربعة وعشرون درجة - كالبلاد البعيدة عن خطّ الاستواء - فلا يعدم الظلّ الحادث للشاخص بعد طلوع الشمس إلى جهة المغرب، بل ينقص كلّما ارتفعت الشمس إلى أن ينتهي مقدار نقصه، فإذا زاد بعد النقص ورجع الفيء من طرف الغرب إلى الشرق فهذا أوّل الزوال. وإذا كان بلد المصلّي موافقاً للميل الأعظم بحيث كان عرضه أربعة وعشرين أو أقلّ فيُعدَم الظلّ في يوم واحد أو يومين على ما هو مذكور في محلّه. وهذا العلامة لا خطأ فيها أصلاً. إنّما الإشكال في تحقّق العلم بالزيادة بعد النقصان أو الحدوث بعد الانعدام والعلم بهما لا يحصل إلّا بمقدار ربع الساعة أو أزيد. نعم، يحصل العلم بها بلا انتظار من الدائرة الهنديّة المعروفة.

---

١. أُنظر: «صراط النجاة» المحشّى للشيخ الأنصاري، ص١٠١، م٣٤٤.

وأمّا ما جعله صاحب *الجواهر* ﷺ أسهل الطرق[١] فهو وإن كان أسهلها إلاّ أنّه لا يعلم الزوال عند تحقّقه، بل بعد مضي مقدار من الزمان؛ لأنّ البلاد السهلة الّتي لا جبل فيها يتّفق الطلوع أو الغروب للشمس مع عدم تحقّق الظلّ له إلّا بعد ارتفاعها من طرف الشرق وإلّا بعد بقائها مقداراً من الزمان قبل الأُفول عن الأُفق من طرف الغرب فأتقنُها هو الدائرة الهنديّة.

ثمّ إنّ هنا علاماتٍ أخرى مخصوصةً ببعض البلاد، مثلاً من كانت قبلته نقطة الجنوب فإذا استقبل القبلة ومالت الشمس إلى الحاجب الأيمن فيعرف الزوال؛ لأنّ كلّما دارت الشمس وانحرفت عن دائرة نصف النهار انقسم النهار إلى قسمين.

هذا حال معرفة الزوال الّذي هو الدلوك. وأمّا معرفة غيبوبة الشمس الّتي هي [الف/١٤] وقت صلاة المغرب فقد اختلف فيها الأقوال

فأكثر العامّة وجماعةٌ من الخاصّة على أنّها تتحقّق باستتار القرص عن أُفق المصلّي. وجماعة من أتباع أبي الخطّاب لعنه الله على أنّها تتحقّق بغيبوبة الشفق أي بذهاب الحمرة عن الغرب[٢]. وأكثر العدليّة - بل عامتهم إلاّ جماعةً قليلةً - على الاعتدال أي بين الوقتين فتتحقّق بذهاب الحمرة المشرقيّة ووصولها إلى قمة الرأس[٣].

ثمّ إنّ منشأ الاختلاف بين الخاصّة اختلاف الأخبار ولكن الأظهر ما ذهب إليه المشهور.

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج٧، ص١٠٣.

٢. أُنظر: الفقه على المذاهب الخمسة، ص٨٠ - ٨١.

٣. لمزيد البيان أُنظر: جواهر الكلام، ج٧، ص١٠٦-١٢٤.

[تنبيهات أربعة]

وقبل ذكر الأخبار لابدّ من التنبيه على أُمور واضحة:

[الأمر] الأوّل

إنّ حمل المطلق على المقيّد لا يختصّ بما إذا كان المقيّد من بعض أفراد المطلق، بل يشمل كلّ ما كان منشأ الإطلاق عدم ما يوجب التعيين، فإذا قام قرينة على التعيين فلا يُعامَل معاملة التعارض، بل يصير من الجمع العرفي.

وبعبارة أُخرى مقدّمات الحكمة مختلفة في الاقتضاء ولذا يقال: "مقتضى إطلاق الأمر أن يكون تعيينيّاً عينيّاً نفسيّاً" و"إطلاق العقد يقتضي نقد البلد والتعجيل والسلامة من العيوب" مع أنّ كلّ واحد من هذه المقتضيات يوجب التضييق لا التوسعة. فمنشأ الإطلاق أنّ عدم ما يوجب مطلق النقد يقتضي أن يكون نظر المتعاطيين إلى نقد البلد فمطلق النقد يحتاج إلى مؤونة زائدة فإذا لم تكن فيُحمَل العقد على إطلاقه. وأمّا لو قام قرينة على التوسعة فلا معارضة بين الإطلاق وهذه القرينة، بل يُرفَع اليد عن الإطلاق بلا إشكال؛ لأنّ منشأه عدم ما يوجب التعيين فإذا عيّن الثمن وجعل أعمّ من نقد البلد وغيره لم يبق موضوع للإطلاق.

فعلى هذا إذا أُطلِق اللفظ ولم يُقيَّد بما يوجب[1] إدخال توابع الشيء في الشيء فيحمل اللفظ على أنّ الموضوع نفس الشيء. وأمّا إذا قام قرينة على أنّ المراد من الشيء الشيء بتوابعه فلا يُعامَل معاملة التعارض، بل يحمل على أنّ المراد من الشيء هو الشيء مع لوازمه. فلو دلّ دليل على أنّ الغروب يتحقّق باستتار نفس القرص ودلّ دليل آخر على أنّه يتحقّق باستتار ضوئه وشعاعه فلا تعارض بينهما؛ لأنّ الأخذ بظاهر الأوّل وبإطلاقه إنّما كان لعدم ما يوجب إدخال توابع الشيء

---

١. إلى هنا ينتهي السقط في «م» والذي بدأ من قوله «غير هذا اليوم» ص ١٤٢.

في الشيء [ب/١٤] وبعد ما قام دليل على التعيين وأنّ المراد من "القرص" القرصُ مع توابعه فلا تعارض.

[الأمر] الثاني

إنّ عناوين الموضوعات إذا كانت من الماهيّات المشكِّكة ولكن عدّدها الشارع على مرتبة خاصّة فلا يحمل موضوع الحكم على ما هو ظاهر العنوان بدواً أو على ما هو المتيقّن خارجاً. مثلاً "الكثير من الماء" ماهيّة ذات مراتب يطلق على "ماء القِربة" وعلى "ماء البحر المحيط" فإذا عدّده الشارع بمقدار الكرّ فلو ورد دليل على أنّ الكثير لاينجّسه شيء ودليلٌ آخر على أنّ الكرّ لاينجّسه شيء وفرضنا أنّه لو لم يكن التحديد كان الكثير ظاهراً فيما اختاره أبو حنيفة[1] - وهو الماء الّذي إذا حرّك جنب منه لم يتموّج الجنب الآخر - فلا يعامل معاملة التعارض، بل يحمل الكثير على الكرّ وهكذا في مسألة الإقامة والسفر وكلّ عنوانٍ مشكّكٍ عدّده الشارع بمقدار خاصّ. فعلى هذا لو حدّد الشارع غيبوبة الشمس الّتي هي ذات مراتب[2] المرتبة الأُولى منها استتار القرص - بل قبله إذا تمّ ظلّه وضوؤه - والمرتبة الأعلى منها استتار ضوئه عن المغرب أي غيبوبة الشفق بالمرتبة الخاصّة وهي ذهاب الحمرة المشرقيّة فلا يُعامَل بين ما دلّ على استتار القرص وما دلّ على ذهاب الحمرة

---

١. أُنظر: شرح فتح القدير، ج١، ص٧٠؛ بدايع الصنائع، ج١، ص٧٢؛ الهداية (المرغيناني)، ج١، ص١٩ و عمدة القاري، ج٣، ص١٩٥.

٢. **قوله: «غيبوبة الشمس التي هي ذات مراتب»**، انتهى.

فيه: أنّ غيبوبة الشمس حقيقة وعرفاً ليست إلّا عبارة عن استتار نفس القرص، وإطلاقهم لها على ما إذا تمّ ظلّه وضوؤه كما قبل استتاره إنّما هو على نحو المجاز بالمشارفة، كما أنّ إطلاقهم لها على استتار ضوئه عن المشرق أو المغرب أيضاً بنحو المجاز بعلاقة الأثرية والمؤثّرية وكون الضوء من آثار الشمس.

فدعوى أنّ غيبوبة الشمس من الماهيات المشكّكة التي تكون ذات مراتب ممّا تكذبه المراجعة إلى العرف.

وعليه فلا بدّ أن يعامل بين ما دلّ على استتار القرص وما دلّ على ذهاب الحمرة معاملة التعارض، لولا ما سيجيء منه بيانه في مقام ذكر أخبار الباب من حكومة بعض من الطائفة الثانية على الأولى.

معاملة التعارض، بل يُحمَل ما دلّ على استتار القرص مقداراً يَتبعَه ضوؤه إلى قمّة الرأس، لا على ظاهره وهو استتار نفس الجرم عن نظر الناظر أو عن أفق المصلّي.

[الأمر] الثالث

إنّ مورد إعمال الأصول الجهتيّة وحمل الأحكام على الأحكام الواقعيّة النفس الأمريّة - لا على التقيّة - إنّما هو فيما لم يكن في الأخبار قرينة على صدورها للتقيّة. **وبعبارة واضحة** أصالة كون الإمام عليه السلام بصدد بيان الحكم الواقعي تامّة فيما لو شُكَّ في صدور الحكم لبيان الحكم الواقعي أو التقيّة، وأمّا لو علم صدورها تقيّةً - بقرائن موجودةٍ في قوله أو فعله أو مورد السؤال والجواب - فلا يُعمَل بهذا الأصل. فعلى هذا لا تصل النوبة إلى المرجّحات الجهتيّة حتّى يقع البحث في تقديمها على المرجّحات الصدوريّة أو تأخيرها، بل لابدّ من حملها على التقيّة ولو كان راويها أعدل وأصدق، فضلاً عمّا كان مساوياً مع معارضها.

[الأمر] الرابع

إن كثرة العدد ليست[1] من مرجّحات الصدور أصلاً[2]، فضلاً عن معادلته [الف/١٥] مع ما هو المعمول به.

---

١. في المخطوطة: «ليس».

٢. **قوله: «الرابع: إنّ كثرة العدد ليست من مرجّحات الصدور»**. انتهى.
إن قلت: كيف لا تكون من مرجّحاته مع كونها موجبة لشدّة الوثوق الذي هو الملاك في حجّيّة الخبر الواحد على ما بيّناه في الأصول؟!
قلت: إنّا وإن بنينا في الأصول على حجّيّة خبر الثقة لكن كثرة العدد لأحد المتعارضين لا توجب إلّا شدّة الوثوق بصدوره، لا سلب الوثوق عمّن أخبر بالآخر، وإلّا لكان المقام من قبيل تعارض الحجّة واللاحجّة لا من قبيل تعارض الحجّتين وترجيح إحداهما - لمكان كثرة عددها - على الأخرى، كما هو المدّعى.
نعم، لو بنينا على الترجيح بكلّ مزيّة لكان لجعل كثرة العدد من مرجّحات الصدور وجه، لكنّا بيّنّا في محلّه أنّ الأقوى بحسب الأدلّة وجوب الاقتصار على المرجّحات المنصوصة، وعدم جواز التعدّي عنها إلى كلّ مرجّح وإن كان مقتضى الأصل هو الأخذ بكلّ ما يحتمل كونه مرجّحاً لأحد المتعارضين؛ للشكّ حينئذٍ في حجّيّة الآخر، والأصل عدمها، هذا.

إذا عرفت ذلك فلنذكر بعض الأخبار الدالّة على اعتبار ذهاب الحمرة تيمّناً.

ففي [كافي] الكليني مسنداً إلى أبي جعفر ﷺ قال: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب - يعني من المشرق - فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها»[١]؛ فإنّ الخبر دالّ على أنّ غيبوبة الشمس بتوابعها - أي ضوؤها من الشرق والغرب - تتحقّق بغيبوبة الحمرة.

وفي خبر آخر عن أبي عبدالله ﷺ يقول: «وقت المغرب إذا ذهبت الحمرة من المشرق، وتدري كيف ذلك؟» قلت: لا، قال: «لأنّ المشرق مطلّ على المغرب هكذا - ورفع يمينه فوق يساره - فإذا غابت هاهنا ذهبت الحمرة من ها هنا»[٢]. وقوله ﷺ: «لأنّ المشرق مطلّ» أي مشرف، معناه أنّ الشمس وإن غابت عن النظر إلّا أنّ شعاعها في المشرق باقٍ؛ لأنّ المشرق الحقيقي مشرف على محلّ غروب نفس الشمس فالمشرق بمنزلة اليمين والمغرب بمنزلة اليسار الّتي تحت اليمين فإذا تحرّك الفوق يتحرّك بحركته ما هو في جوفه، فتحرّك الحمرة من المشرق علامة لنزول الشمس عن افق المصلّي إلى تحت الأرض. وبالجملة معنى الخبر أنّ ذهاب الحمرة علامة لغيبوبة الشمس؛ لأنّهما متلازمان.

وفي خبر آخر عنه ﷺ أيضاً «فإذا جازت - أي الحمرة - قمّة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار وسقط القرص»[٣]. ولا يخفى صراحة هذا الخبر في أنّ السقوط محدود بمرتبة خاصّة وهي تجاوز الحمرة عن أعلى الرأس.

وفي خبر آخر عنه ﷺ أيضاً بعد ما سأله[٤] السائل عن وقت المغرب فقال ﷺ: «إنّ الله يقول في كتابه لإبراهيم: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾[٥]،

---

١. الكافي، ج٣، ص٢٧٨، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٧٢، الباب١٦ من أبواب المواقيت، ح١.
٢. الكافي، ج٣، ص ٢٧٨، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص ١٧٣، الباب١٦ من أبواب المواقيت، ح٣.
٣. الكافي، ج٣، ص٢٧٩، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٧٣، الباب١٦ من أبواب المواقيت، ح٤.
٤. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج١، ص ١٩٥، الهامش١.
٥. الأنعام (٦): ٧٦.

وهذا أوّل الوقت»[1]. ومعنى هذا الخبر أنّ الليل الّذي هو متّصل بالنهار- وهو أوّل وقت الفريضة الليليّة - وقت رؤية الكوكب، ومعلوم أنّ رؤية الكواكب للمتعارف من الناس من حيث حدّة البصر وخلافها هو وقت ذهاب الحمرة المشرقيّة.

وبالجملة الأخبار الدالّة على اعتبار ذهاب الحمرة على طوائف أربع.

منها ما كان لسانه لسان الحكومة[2] بالنسبة إلى ما دلّ على غيبوبة الشمس أو استتار القرص؛ فإنّ قوله عليه السلام: «إذا غابت الحمرة غابت [ب/١٥] الشمس» في الخبر الأوّل، وقوله عليه السلام: «إذا جازت قمّة الرأس سقط القرص» في الخبر الثالث مفسّر لغيبوبة الشمس وسقوط القرص، فلو فرضنا ورود ألف خبرٍ دالّ على أنّ الغروب يتحقّق بغيبوبة الشمس أو سقوط قرصها فلا تُعارِض مع الأدلّة الحاكمة ولو كانت واحدة.

ومنها ما كان ظاهراً في بيان موضوع الحكم الواقعي من دون نظر إلى غيره،

---

١. الفقيه، ج١، ص٢١٩، ح٦٥٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٧٤، الباب١٦ من أبواب المواقيت، ح٦.

٢. **قوله: «ومنها ما كان لسانه لسان الحكومة»**. انتهى.

وحملُ التحديد بذهاب الحمرة في تلك الأخبار على كونه من باب المقدّمة العلميّة؛ حيث لا يعلم غالباً بتحقّق الاستتار إلّا بعد ذهاب الحمرة، كي يرتفع التنافي بينها وبين ما دلّ على استتار القرص، بعيدٌ عن ظاهر تلك الأخبار؛ فإنّ قوله عليه السلام: «إذا غابت الحمرة فقد غابت الشمس» [أنظر: الكافي، ج ٣، ص ٢٧٨، ب وقت المغرب والعشاء، ح ٢] ظاهر -من حيث تفريع غيبوبة الشمس على ذهاب الحمرة- في أنّ ذهاب الحمرة علامة لنفس غيبوبة الشمس، لا أنّه سبب للعلم بتحقّقها، وأظهر منه في ذلك قوله عليه السلام: «فإذا غابت هاهنا ذهبت الحمرة من هاهنا» [الكافي، ج ٣، ص ٢٧٨، ب وقت المغرب والعشاء، ح ١] فإنّه ظاهر في أنّ جعل ذهاب الحمرة علامة لغيبوبة الشمس إنّما هو لما بينهما من التلازم، وكون غيبوبة الشمس علّة لذهاب الحمرة، وكذا قوله عليه السلام: «إذا جازت قمّة الرأس ... سقط القرص» [الكافي، ج ٣، ص ٢٧٨، ب وقت المغرب والعشاء، ح٤] فإنّه ظاهر في أن سقوط القرص يتحقّق في ظرف تجاوز الحمرة عن قمّة الرأس وحينه، لا أنّ تجاوزها كاشف عن تحقّقه من قبل.

هذا مضافاً إلى ما في حمل تلك الأخبار الكثيرة على الإرشاد إلى ما تحكم به بديهة العقل، من لزوم تحصيل العلم بتحقّق قيود المأمور به تحصيلاً للعلم بفراغ الذمّة عنه ما لا يخفى من البعد، سيّما بعد وجود أسباب أخرى لحصول العلم بغيبوبة الشمس، كالصعود على الأمكنة المرتفعة، كالمنارة والسطح ونحوهما، هذا وتدبّر.

كالخبر الرابع ورواية شريح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن وقت المغرب فقال: «إذا تغيّرت الحمرة في الأُفق وذهبت الصفرة»[١].

ومنها ما كان ظاهراً في بيان الحكم الواقعي على وجه لا ينافي التقيّة كقول أبي الحسن موسى عليه السلام في جواب مكاتبة ابن وضّاح: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك»[٢].

ومنها ما يدلّ على أنّ وقت الصلاة بعد غيبوبة الشمس واستتار القرص مع دلالته على أنّ ما ورد منهم في كفاية سقوط نفس الشمس إنّما هو للتقيّة، كقول أبي عبدالله عليه السلام: «يا جارود! يُنصَحون فلا يقبلون وإذا سمعوا بشيء نادَوا به أوحُدِّثوا بشيء أذاعوه، قلت لهم: مَسّوا بالمغرب قليلاً فتركوها حتّى اشتبكت النجوم، فأنا الآن أُصلّيها إذا سقط القرص»؛[٣] فإنّ قوله عليه السلام: «قلت لهم مَسّوا» يدلّ على أنّ الحكم الواقعي هو هذا، ولكنّه حيث أذاعوه فصار المحلّ محلاً للتقيّة فالآن يصلّي الصلاة إذا سقط القرص فيدلّ على أنّ صلاته عليه السلام بمجرّد سقوط القرص كان للتقيّة وعلى[٤] أنّ ما ورد منهم قولاً أو عملاً - كصلاتهم وقت استتار القرص - وكان دالّاً على أنّ الوقت هو وقت الاستتار فهو محمول على التقيّة، كما لا يخفى.

وأمّا الأخبار الدالّة على الاستتار فطوائف أيضاً.

منها ما يدلّ على أنّه يدخل الوقت بغياب الشمس أو بسقوط القرص.

ومنها ما يدلّ على ذلك مع صراحته بأنّه كان المغروس في أذهان الشيعة خلاف ذلك، كالرواية الحاكية عن حال جماعة قالوا: أقبلنا من مكّة حتّى إذا كنّا

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٥٧، ح١٠٢٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٧٦، الباب١٦ من أبواب المواقيت، ح١٢.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٥٩، ح١٠٣١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٧٦، الباب١٦ من أبواب المواقيت، ح١٤.
٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٥٩، ح١٠٣٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٧٧، الباب١٦ من أبواب المواقيت، ح١٥.
٤. في المخطوطة: «إلى».

بوادي الأخضر إذا نحن برجل يصلّي ونحن ننظر إلى شعاع الشمس فوجدنا في أنفسنا فجعل يصلّي ونحن ندعو عليه ونقول: هذا[١] من شباب[٢] أهل المدينة [الف/١٦]. فلمّا أتيناه إذا هو أبوعبدالله جعفربن محمّد عليه السلام فنزلنا وصلّينا معه وقد فاتتنا ركعة فلمّا قضينا الصلاة قمنا إليه فقلنا له: جعلنا فداك! هذه الساعة تصلّي؟! فقال: «إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت»[٣].

ومنها ما كان في نفس الخبر قرائن تدلّ على التقيّة كقول أحدهما عليهما السلام حين سئل عن وقت المغرب فقال: «إذا غاب كرسيّها»، قلت: وما كرسيّها؟ قال: «قرصها»، فقلت: متى يغيب قرصها؟ قال: «إذا نظرت إليه فلم تره»[٤]؛ فإنّ مضمون الخبر مشعر بأنّه عليه السلام كان في مقام الفرار عن بيان الحكم الواقعي وعن خلافه وكان بصدد الجواب الإسكاتي فلمّا أصرّ عليه السائل وكرّر السؤال فأجاب تقيّةً.

وعلى هذا فالطوائف الأولى محكومة بما تقدّم والطائفة الثالثة حيث إنّها تدلّ على أنّ هذا الحكم صدر تقيّةً فلا تعارض الأخبار المتقدّمة. مع أنّه لو أغمضنا النظر عن الحكومة وعن وجود القرائن على التقيّة في نفس الأخبار فلا أقلّ من كونها موافقة للعامّة فبعد تكافؤ الأخبار من حيث السند - لوجود جميع المرجّحات السنديّة في الطرفين ولو في بعض منها - فتصل النوبة إلى المرجّحات الجهتيّة فليُحمَل الأخبار الموافقة للعامّة على التقيّة. فالمسألة - بحمدالله - في غاية الوضوح، فما لم تذهب الحمرة لا يدخل وقت صلاة المغرب، وهذا لا إشكال فيه. إنّما الاشكال في جهتين:

---

١. في المخطوطة: «هو شابّ» بدل «هذا».

٢. في المخطوطة وردت كلمة «شاب» بين كلمتي «هذا» و «من».

٣. أمالي الصدوق، ص١٤، مجلس١٨، ح١٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٨٠، الباب١٦ من أبواب المواقيت، ح٢٣.

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٧، ح٧٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٨١، الباب١٦ من أبواب المواقيت، ح٢٥.

[الجهة] الأُولى: إنّ ذهاب الحمرة عن المشرق في الجملة كافٍ أولاً؟ والحقّ اعتباره عن سمت الرأس - أي قمّته - كما في الخبر؛ لأنّ الامام ﷺ بعد أن حدّد الغروب في هذا الخبر بتجاوز الحمرة عن قمّة الرأس فالتحديد بمطلق ذهاب الحمرة لا يعارضه. ثمّ إنّ من عبّر عن قمّة الرأس بربع الفلك - كصاحب *الجواهر*[1]. فغرضه التفنّن في العبارة، غاية الأمر بيّن الحكم بعبارة مشكلة؛ فإنّ الفلك إذا قُسِم على قسمين وجُعِل نصفه فوق الأرض فربعه هو النصف من النصف المرئي فيتّحد مع قمّة الرأس. وكيف كان فيعتبر ذهاب الحمرة عن سمت الرأس ولا يكفي أقلّ من هذا.

[الجهة] الثانية: هل ذَهاب الحمرة طريقيّ أو موضوعيّ؟ قد يقال: إنّ المناط هو استتار الشمس عن الأُفق الحقيقي للبلد لا الأُفق الحقيقي النوعي الّذي هو المقابل لمركز العالم الّذي هو [ب/١٦] مركز الأرض، أي إذا وصل الشمس إلى نقطة مقابلة لنصف البلد من حيث ما يرى فهو أوّل الليل، فذهاب الحمرة طريق لإحراز وصول الشمس إلى مقابل مركز البلد. والأقوى أنّه موضوعي. **أمّا أوّلاً** فلأنّ التحديد بهذا المقدار مخالف لما يستفاد من أهل الرصد وهو أنّ التفاوت بين الأُفق الحسّي - الّذي هو موافق عرفاً للأفق الرسمي - وبين الأُفق الحقيقي ليس بمقدار ذهاب الحمرة من طرف المشرق إلى سمت الرأس، بل أقلّ قطعاً، بل قيل: إنّه دقيقة واحدة فكيف يجعل طريقاً إليه. **وثانياً** يلزم إمّا التفكيك بين غروب الشمس وطلوعها بأن يكون في طرف الغروب طريقيّاً وفي طرف الطلوع موضوعيّاً، **وإمّا القول** بوجوب تقديم صلاة الصبح على طلوع الشمس بمقدار ذهاب الحمرة من المشرق إلى قمّة الرأس الّذي يتحقّق غالباً بمقدار عشر دقائق. **وبالجملة** المناط هو الذهاب - على ما هو ظاهر الأخبار - لا الوصول إلى مقابل الأُفق الحقيقي.

---

١. جواهر الكلام، ج ٧، ص ١٢٠.

هذا تمام الكلام في وقت الظهر والمغرب بحسب الابتداء. وأمّا وقتها بحسب الانتهاء فقد يقال: إنّ منتهى وقت الظهر ليس إلى مقدار أربع ركعات إلى الغروب ومنتهى وقت المغرب ليس إلى مقدار أربع ركعات إلى نصف الليل، بل يمتدّ إلى الوقتين للمضطرّ لا المختار. وهذا القول في طرف الظهر قليل القائل، وأمّا في طرف المغرب فقد ذهب إليه جماعة فقالوا: إنّ منتهى وقت صلاة المغرب إلى الشفق[1].

والحقّ أنّ ما توهّموه من التفصيل بين المضطرّ والمختار لا دليل عليه وأنّ ما تخيّلوه أنّه وقت للمختار هو وقت الفضيلة لا وقت الإجزاء، وأمّا وقت الإجزاء فهو الوقت الّذي دلّ عليه رواية داود بن فرقد ونحوها من الروايات.

وتوضيح ذلك أنّ الأخبار الدالّة على وقت المغرب على طوائف ثلاث.

منها ما يدلّ على امتداده إلى نصف الليل[2].

ومنها ما يدلّ على أنّ لكلّ صلاة وقتين إلّا المغرب؛ فإنّ وقتها واحد ووقتها وجوبها[3].

ومنها ما يدلّ على أنّ جبرئيل عليه السلام أتى النبي صلى الله عليه وآله في الوقت الثاني في المغرب قبل سقوط الشفق[4]. والأخبار الثانية والثالثة لا تعارض بينهما - لأنّ [الف/١٧] الثالثة تدلّ على أنّ الوقت الأوّل الّذي كان وقت وجوب المغرب وكان وقت أدائه في أوّل نزول جبرئيل عليه السلام وُسِّع ثانياً إلى سقوط الشفق - فبقي التعارض بين الطائفتين الدالّتين على إنتهاء وقت المغرب بسقوط الشفق والطائفة الأولى الدالّة على بقاء الوقت بعد الشفق إلى انتصاف الليل. ومن فصّل بين المختار والمضطرّ قيّد الأخبار

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج٧، ص١٥٧-١٦٠.

٢. وسائل الشيعة، ج٤، ص١٨١، الباب١٦ من أبواب المواقيت، ح٢٤.

٣. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٤، ص١٨٧ - ١٩٣، الباب١٨ من أبواب المواقيت.

٤. وسائل الشيعة، ج٤، ص١٥٨، الباب١٠ من أبواب المواقيت، ح٨.

الدالّة على بقاء الوقت إلى انتصاف الليل بالأخبار الدالّة على انتهائه إلى الشفق بعد الجمع بين مطلقاتها ومقيّداتها.

وتوضيح ذلك أنّ الأخبار المحدِّدة للوقت إلى الشفق على قسمين:

قسم يدلّ بإطلاقه على أنّه الوقت، كرواية ابن مهران المتقدّمة، فإنّ فيها بعد قوله ﷺ: «**وإنّ وقت المغرب ضيّق**» قال: «**وآخر وقتها ذهاب الحمرة ومصيرها إلى البياض في أفق المغرب**»[1]، وموثّقة إسماعيل بن جابر عن وقت المغرب قال: «**ما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق**»[2]، ورواية زرارة: «**وآخر وقت المغرب إياب الشفق فإذا آب الشفق دخل وقت العشاء الآخرة**»[3].

وقسم يدلّ على أنّه الوقت لغير ذوي الأعذار من المسافر والمريض وعلّة أُخرى كقول أبي عبدالله ﷺ: «**وقت المغرب في السفر إلى ربع الليل**»[4]، وقوله ﷺ: «**لا بأس إن كان صائماً أفطرتم صلّى وإن كانت له حاجة قضاها ثمّ صلّى**»[5]، وقوله ﷺ في جواب جميل بن درّاج قلت لأبي عبدالله ﷺ: ما تقول في الرجل يصلّي المغرب بعد ما يسقط الشفق؟ فقال: «**لعلّة لا بأس**»، قلت: فالرجل يصلّي العشاء الآخرة قبل أن يسقط الشفق؟ قال: «**لعلّة لا بأس**»[6].

فالقسم الأوّل يدلّ بإطلاقه على أنّ الوقت قبل سقوط الشفق، والقسم الثاني - لاسيّما الخبر الأخير - صريح في أنّ ذوي العلّة يجوز لهم[7] تأخير الصلاة عن الشفق،

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٢٨١، ح ١٦؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٨٨، الباب ١٨ من أبواب المواقيت، ح ٤.
٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٥٨، ح ١٠٢٩؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٨٢، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٩.
٣. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٥، ح ٧٢؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٥٦، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ٣.
٤. الكافي، ج ٣، ص ٢٨١، ح ١٤؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٩٤، الباب ١٩ من أبواب المواقيت، ح ٣.
٥. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣١، ح ٩٣؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٩٦، الباب ١٩ من أبواب المواقيت، ح ١٢.
٦. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٣، ح ١٠١؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٩٦، الباب ١٩ من أبواب المواقيت، ح ١٣.
٧. في المخطوطة: «له».

فبعد إخراج ذوي الأعذار عن الإطلاق فيختصّ بالمختار، فإذا اختصّ به فيقيّد به الأخبار الدالّة على بقاء الوقت إلى نصف الليل؛ لأنّ ظهور المقيّد حاكم على ظهور الإطلاق؛ لأنّ الأخبار الدالّة على الشفق بعد تخصيصها بذوي الأعذار واختصاصها بالمختار نصٌّ في عدم جواز تأخير المختار صلاته عن الشفق، والأخبار المحدِّدة إلى نصف الليل ظاهر في جواز التأخير، فيجب حمل الظاهر على النصّ وتقييد الظاهر بالمختار وإخراجه منه وحمله على المضطرّ.

وأمّا من حمل [ب/١٧] الأخبار المقيّدة على الفضل لا الإجزاء - كالمشهور - فوجهه خروج المقيّد عن النصوصيّة بالأخبار الصحيحة الصريحة في جواز تأخير المغرب عن الشفق وتقديم العشاء عنه من دون عذر، كخبر داود الصرمي قال: «كنت عند أبي الحسن الثالث عليه السلام يوماً فجلس يحدّث حتّى غابت الشمس ثمّ دعا بشمع وهو جالس يتّحدث فلمّا خرجت من البيت نظرت فقد غاب الشفق قبل أن يصلّي المغرب ثمّ دعا بالماء فتوضّأ وصلّى»[1]. ورواية إسماعيل بن جابر الدالّة على تأخير الصادق عليه السلام صلاته عن أوّل الوقت إلى مسير ستّة أميال[2]. والرواية الدالّة على أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان في الليلة المطيرة يؤخّر من المغرب ويعجّل من العشاء فيصلّيهما جميعاً ويقول: «من لا يَرحم لا يُرحم»[3]، ورواية زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «صلّى رسول الله صلى الله عليه وآله بالناس المغرب والعشاء قبل الشفق من غير علّة في جماعة وإنّما فعل ذلك ليتّسع الوقت على أُمّته»[4].

ولا يخفى صراحة الأخبار في جواز التأخير والتقديم من غير علّة. أمّا التقديم من

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٠، ح٩٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٩٦، الباب١٩ من أبواب المواقيت، ح١.
٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٣٤، ح٦٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٩٥، الباب١٩ من أبواب المواقيت، ح٧.
٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٢، ح٩٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٩٧، الباب١٩ من أبواب المواقيت، ح١٦.
٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٦٣، ح١٠٤٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٠٢، الباب٢٢ من أبواب المواقيت، ح٢.

غير علّة فهو صريح الأخير وإذا جاز تقديم العشاء جاز تأخير المغرب[١]. وأمّا التأخير في المغرب فلأنّ ظاهر رواية إسماعيل بن جابر عدم وجود موجب للتأخير إلّا السير، وصريح خبر داود أنّ التأخير كان لمجرّد التحدّث والتكلّم. واحتمال كون هذا عذراً لا يرفع[٢] النزاع؛ لأنّ العاقل من دون جهة لا يؤخّر الصلاة.

وبالجملة بعد ظهور الأخبار، بل صراحتها في جواز التأخير من غير عذر فلابدّ من حمل الأخبار الدالّة على انتهاء الوقت بذهاب الشفق على انتهاء وقت الفضيلة لا الإجزاء. **هذا مضافاً** بأنّ في بعض الأخبار دلالةً على أنّ أوّل الوقت أفضل أو أحبّ، كقوله ﷺ في صحيحة عبدالله بن سِنان: «**لكلّ صلاة وقتان وأوّل الوقتين أفضلهما**»[٣].

هذا تمام الكلام في وقت المغرب. وأمّا وقت الظهر فقد عرفت أنّ القائل بخروج وقت صلاة الظهر عن التحديدات الواردة في الأخبار الظاهرة بدواً في تحديد وقت الإجزاء قليل. **وكيف كان** فالأظهر بحسب الأدلّة هو بقاء وقتها إلى مقدار أربع ركعات العصر إلى الغروب. وذلك لأنّ بعض هذه التحديدات محمول على التقيّة؛ لأنّه مخالف لإجماع الشيعة، كخبر الفضل في الحائض المروي عن أبي الحسن ﷺ قال: «**إذا [الف/١٨] رأت الظهر بعد ما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام فلا تصلّي إلّا العصر؛ لأنّ وقت الظهر دخل عليها وهي في الدم وخرج الوقت وهي في الدم**»[٤]؛ لأنّ القائل

---

١. **قوله: «وإذا جاز تقديم العشاء جاز تأخير المغرب».**

وذلك لأنّ القائلين بأنّ الوقت الاختياري للظهر إلى أربعة أقدام، وللمغرب إلى الشفق يقولون بعدم دخول وقت العصر والعشاء إلّا بعد خروج الوقت الاختياري للظهر والمغرب، فيلزمهم أنّه إذا جاز تقديم العشاء على الشفق للجمع أن يجوز تأخير المغرب عنه لذلك أيضاً؛ لأنّه إذا جاز إتيان الصلاة في غير وقتها للجمع توسعة على الأمّة لم يفرق بين كونها عشاء ومغرباً، ولا بين تقديمها على الوقت أو تأخيرها عنه، فتدبّر.

٢. في المخطوطة: «يرفع».

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٩، ح١٢٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١١٩، الباب٣ من أبواب المواقيت، ح٤.

٤. الكافي، ج٣، ص١٠٢، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٢، ص٣٦١، الباب٤٩ من أبواب الحيض، ح٢.

بخروج الوقت عن هذا المقدار يخصّصه بالمختار دون ذوي الأعذار. وبعضها ظاهرة في أنّ التحديد إنّما هو لدرك فضيلة النافلة، كقول أبي جعفر عليه السلام على ما في كتاب حريز قال: «إنّما جُعِلَت القدمان والأربع والذراع والذراعان وقتاً لمكان النافلة»[1]، وقول أبي عبدالله عليه السلام: «وإنّما أخّرت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجل صلاة الأوّابين»[2].

وبالجملة مع قطع النظر عن الاختلاف بين هذه الأخبار المحدِّدة الكاشف عن أنّ التحديد ليس في الوقت بلحاظ الإجزاء، بل بلحاظ الفضل واختلاف مراتبه نقول: إنّ هناك أخباراً دالّة على اتّساع الوقت، كقول أبي الحسن عليه السلام بعد ما كتب إليه الراوي - وهو أحمد بن محمّد أو أحمد بن يحيى -: رُوِيَ عن آبائك القدم والقدمين والأربع والقامة والقامتين وظلّ مثلك والذراع والذراعين، فكتب: «لا القدم ولا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»[3].

وفي مكاتبة أُخرى في *الوسائل* أيضاً عن عبدالله بن محمّد قال: كتبت إليه: جعلت فداك! روى أصحابنا عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام أنّهما قالا: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلّا أن بين يديها سبحة، إن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت»، وروى بعض مواليك عنهما أنّ وقت الظهر على قدمين من الزوال ووقت العصر على أربعة أقدام فإن صلّيت قبل ذلك لم يُجزِك، وبعضهم يقول يجزي ولكن الفضل في انتظار القدمين والأربعة أقدام وقد أحببتُ جعلت فداك أن أعرف موضع الفضل في الوقت، فكتب: «القدمان والأربعة أقدام صواب جميعاً»[4].

---

١. مستطرفات السرائر (موسوعة ابن أدريس الحلّي، ج١٤)، ص١٣١، ح٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٥١، الباب٨ من أبواب المواقيت، ح٣٥.

٢. الكافي، ج٣، ص٢٨٨، ذيل الحديث ٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٣٠، الباب٣٦ من أبواب المواقيت، ح٣.

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٤٩، ح٩٩٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٣٤، الباب٥ من أبواب المواقيت، ح١٣.

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٤٩، ح٩٨٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٤٨، الباب٨ من أبواب المواقيت، ح٣٠.

ولايخفى أنّ هاتين[١] المكاتبتين لاسيّما الأولى حاكمتان[٢] على جميع الروايات الدالّة على التحديد؛ لأنّ مفادهما أنّ هذه التحديدات ليست باعتبار أصل الوقت؛ لأنّ الوقت مشترك والجميع صواب فلابدّ من حملها على مراتب الفضل.

وبهذا الوجه أيضاً يجمع بين أنفسها؛ فانّها لا تخرج عن **طوائف ثلاث. منها** ما تدلّ على انتهاء وقت فضيلة العصر[ب/١٨] بوصول الظلّ إلى قامتين وانتهاء وقت فضيلة الظهر بوصول الظلّ إلى قامة. **ومنها** ما تدلّ على القدم في الظهر والقدمين في العصر. **ومنها**: ما تدلّ على [ما] بين الوقتين أي على الذراع - أي القدمين - في الظهر والذراعين -أي أربعة أقدام- في العصر أو على ثُلثي القامة للظهر أو على أربع للظهر وثمانٍ للعصر وغير ذلك؛ وكيف كان فليس أقلّ من القدم في الفضل والأكثر من القامتين.

وأمّا الأخبار الدالّة على أنّ وقت فضيلة العصر إنّما هو بعد الفراغ عن الظهر فلا تدلّ على أنّ انتهاء وقت فضل الظهر أقلّ من القدم؛ لأنّ الظهر مع نافلتها تسع مقدار القدم للمتعارف من الناس. **وكيف كان** فالأقوى أنّ اختلاف هذه التحديدات باختلاف مراتب الفضل.

ثمّ إنّ الأفضل من هذه المراتب هو القدم والقدمان، وأدونه الذراع والذراعان، وأدونهما القامة والقامتين. ويشهد لما ذكرنا كثير من الأدلّة الدالّة على التحرّيض والترغيب في إتيان الفرائض أوّل أوقاتها. هذا مضافاً بأنّ الاعتبار يشهد له وإن كان لا اعتبار به.

وكيف كان فليس هناك دليل تامّ الدلالة وباقٍ[٣] على ظهوره حتّى يُقيَّد الأخبار

---

١. في المخطوطة: «هذين».
٢. في المخطوطة: «حاكمة».
٣. في المخطوطة: «باقياً».

الدالّة على صلاحية جميع الوقت لمجموع الصلاتين مطلقاً من غير فرق بين الاختيار والاضطرار فلم نجد في الأدلّة ما يقيّد قوله عليه السلام: «ثمّ أنت في وقت منهما إلى أن تغيب الشمس». **هذا مضافاً** بالأخبار الدالّة على جواز الجمع بين الصلاتين اختياراً؛ توسعةً للأمّة. مع أنّ اختلاف الأخبار المحدِّدة لو لم تكن لبيان مراتب الفضل فلابدّ من حملها على التقيّة، كما تشهد له قرائن في نفس الأخبار[1] وأنّ التفريق كان مرتكزاً في أذهان العامّة.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه أنّ آخِر وقت فضل العصر مثلان وبعده وقت إجزاء، وأوّل وقت فضله قدمٌ وقبله وقت إجزاء فللعصر وقتا إجزاء؛ ويشهد على هذا فضل التفريق في الجملة فلا يدخل فضل العصر إلّا بعد مضي مقدار من الزمان.

[التنبيه على أُمور أربعة]

وإنّما بقي أُمور لابدّ من التنبيه عليها.

[الأمر] الأوّل

إنّ المراد من المثلين والمثل [هل المثلان والمثل] من رجوع الفيء بعد نقصانه وحدوثه بعد انعدامه، أو المثلان والمثل من الشاخص؟ وهكذا يقع النزاع في القدم والقدمين والذراع والذراعين في أنّ المناط منهما هل هو بعد رجوع [الف/١٩] الفيء لابدّ أن يصل بهذا المقدار؟ أو نفس الظلّ إذا صار هذا المقدار هو وقت الفضل والإجزاء؟ ظاهر بعض الأخبار هو الثاني؛ لقول الصادق عليه السلام: «**إذا كان ظلّك مثلك**

---

١. **قوله: «كما تشهد له قرائن في نفس الأخبار»**.

كقوله عليه السلام في خبر أبي خديجة بعد قول السائل: ربّما دخلت المسجد وبعض أصحابنا يصلّي العصر، وبعضهم يصلّي الظهر: «أنا أمرتهم بهذا لو صلّوا على وقت واحد عرفوا فأخذوا برقابهم» [الكافي، ج٣، ص٢٧٧، ح٦] فإنّه يدلّ على أنّ ما صدر منه عليه السلام من التحديدات المختلفة إنّما هو لأجل أن لا يكون لصلاة شيعته عليه السلام وقت مضبوط كي يعرفوا بذلك، فيؤخذ برقابهم، هذا.

فصّل [الظهر وإذا كان ظلّك مثليك فصّل] العصر»[١]. وهكذا قوله عليه السلام: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلّي الظهرَ على ذراع والعصرَ على نحو ذلك»[٢]؛ فإنّ ظاهرهما أنّ مجموع الظلّ إذا وصل بهذا الحدّ فهو الوقت. ولكن الأقوى هو الأوّل؛ لظاهر الأخبار الأُخر المعتَبر فيها بالفيء، والفيء ظاهر في رجوع الظلّ، فالمناط هو زيادة الظلّ بعد النقصان أو حدوثه بعد انعدامه بهذا المقدار. هذا مع أنّ لازم القول الثاني الاختلاف في الأوقات بحسب البلدان؛ فإنّ البلد الّذي لا ينعدم فيه الظلّ إذا صار مجموع الظلّ بمقدار ذراع مثلاً يختلف مع البلد الّذي ينعدم فيه الظلّ؛ فإنّ في الأوّل إذا صار الظلّ بهذا المقدار في نصف ساعة فلا محالة يصير الظلّ في الثاني بهذا المقدار في ساعة. ثمّ يلزم عليه أيضاً أن يكون الوقت في نهاية القلّة ولو بناءً على القامة والقامتين؛ لأنّ ظلّ الشاخص في غالب البلاد في أوّل الزوال بمقدار الشاخص، كما هو واضح.

ثمّ هنا نزاع آخر وهو أنّ المثلين في العصر هو المراد منه بلحاظ انضمامه بالمثل للظهر أو المثلان بعد المثل فيصير منتهى العصر ثلاثة أمثال؟ الظاهر - بل المتيقّن - هو الأوّل؛ لأنّ ظاهر الأخبار هو المثلان مجموعاً. ويدلّ على ذلك خبر مجيء جبرئيل عليه السلام في يومين إلى النبي صلى الله عليه وآله ففيه أنّه «أتاه حين زالت الشمس فأمره فصلّى الظهر ثمّ أتاه حين زاد الظلّ قامةً فأمره فصلّى العصر - إلى أن قال - ثمّ أتاه من الغد حين زاد في الظلّ قامةً فأمره فصلّى الظهر ثمّ أتاه حين زاد في الظلّ قامتان فأمره فصلّى العصر»[٣]؛ فإنّ ظاهره أنّ التفاوت بينهما قامة واحدة.

نعم، في الخبر المروي في أمر علي عليه السلام أُمراءَه أن يصلّوا العصر في وقت يكون

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢١، ح٦١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٤٤، الباب٨ من أبواب المواقيت، ح١٣.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٤٨، ح٩٨٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٤٧، الباب٨ من أبواب المواقيت، ح٢٤.
٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٥١، ح١٠٠١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٥٧، الباب١٠ من أبواب المواقيت، ح٥.

بعده بمقدار سير فرسخين[١] شهادة على الثاني. ولكنّه لا يخفى ما فيه، بل لا وجه لاحتماله أصلاً؛ لأنّ صريح الأخبار أنّ التفاوت بينهما قامة. وأمّا أمره عليه السلام أُمراءَه فلأنّ مقدار سير فرسخين لا ينطبق دائماً على ثلاث[٢] قامات، [ب/١٩] بل غالباً أو في بعض الأوقات. مع أنّ القضايا الشخصيّة لا تجعل ميزاناً للأحكام الكلّيّة[٣] فلعلّه عليه السلام أمر بالتأخير إلى هذا المقدار لرعاية أمر العسكر أو لمتابعة سيرة الخليفة السابقة مع أُمرائه. هذا مع ما عرفت من أنّ ظاهر الخبرين في الأخبار الكثيرة الدالّة على أنّ وقت فضل العصر يدخل قبل هذا.

ثمّ إنّ هذا النزاع يجري في الذراع والذراعين والقدم والقدمين مع أنّ ظاهر أخبارهما هو الذراعان أو القدمان في المجموع، كما عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**كان رسول الله إذا كان في فيءُ الجدار**[٤] **ذراعاً صلّى الظهر وإذا كان ذراعين صلّى العصر**»[٥]، وعن ذريح قال: سأل أبا عبدالله عليه السلام أُناس وأنا حاضر- إلى أن قال: فقال بعض القوم: إنّا نصلّي الأُولى إذا كانت على قدمين والعصر على أربعة أقدام. فقال أبو عبدالله عليه السلام: «**النصف من ذلك أحبّ إليّ**»[٦]. وأصرح من الكلّ رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن وقت الظهر فقال: «**ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراع من وقت الظهر فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس**»[٧]. **وبالجملة** لا وجه لاحتمال أن يكون منتهى فضل العصر أو مبتدأه ثلاث قامات.

---

١. أُنظر: نهج البلاغة، ص١٣٦، رقم ٥٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٦٢، الباب١٠ من أبواب المواقيت، ح١٣.
٢. في المخطوطة: «ثلث».
٣. في المخطوطة: «كلّيّة».
٤. وردت في المخطوطة: «الفيء في الجدار» بدل «فيء الجدار».
٥. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢١، ح٥٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٤٣، الباب٨ من أبواب المواقيت، ح١٠.
٦. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٤٦، ح٩٧٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٤٦، الباب٨ من أبواب المواقيت، ح٢٢.
٧. الفقيه، ج١، ص٢١٧، ح٦٥٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٤١، الباب٨ من أبواب المواقيت، ح٣.

ثمّ إنّ هنا نزاع آخر وهو أنّ المماثلة هل بين الفيء الزائد والظلّ الأوّل، كما يُنسَب إلى الشيخ وفخر المحقّقين ﷺ؟[1] أو يعتبر أن يكون الظلّ الزائد بمقدار مثل الشاخص، كان الظلّ الأوّل بمقدار المثل أو أقلّ أو أكثر أو لم يكن هناك ظلّ أصلاً، كما ينسب إلى المشهور؟[2] الأقوى هو الثاني؛ لأنّ أخبار المثل -كخبر مجيء جبرئيل ﷺ في الوقتين وغيره- ظاهران[3] في أنّ الظلّ الراجع - أي الفيء - كان بمقدار المثل أو المثلين وهذا يشمل ما إذا كان الظلّ الناقص حين الزوال أقلّ من القامة أو أكثر أو لم يكن فيه ظلّ أصلاً. هذا مع أنّه لو كان المعتبر أن يكون الفيء - أي الزائد بعد الزوال - مماثلاً للظلّ الباقي من الشاخص للزم أن لا يكون للبلاد الّتي ينعدم فيها الظلّ وقت وأن لا يسع فعل الصلاة وقتُها في البلاد الّتي بقي ظل الشاخص بمقدار قليل وأن يختلف الأوقات باعتبار الفصول؛ فانّ في الشتاء الظلّ حين الزوال أزيد منه حينه في الصيف، كما لا يخفى.

وبالجملة ظاهر قوله ﷺ: «إلى أن يصير [الف/٣٠] الظلّ قامة» أنّ المناط في الفيء كونه بمقدار الشاخص فإذا وصل الظلّ الزائد بعد الزوال على مثل الشاخص فهو وقت كذا.

[الأمر] الثاني

هل للظهر أيضاً وقت إجزاء - كالعصر - أم لا؟ ويرجع النزاع بالآخرة إلى أنّ هذه التحديدات إنّما هو في منتهى الفصل أو في مبتدئه فلو كان في مبتداه فقبل وصول الظلّ قدماً لا يدخل وقت فضيلة الظهر فيصير قبله وقت إجزاء، كما أنّ من أخّر الوقت بعد المثل أو قبل المثل يكون وقت إجزاء له.

ويشهد لكون هذه التحديدات بملاحظة المبدأ قوله ﷺ في ذيل رواية زرارة

---

١. أنظر: المبسوط، ج١، ص١١٢؛ الخلاف، ج١، ص٨٣؛ تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٣، ذيل الحديث ٦٣ و إيضاح الفوائد، ج١، ص٧٣.

٢. أنظر: منتهى المطلب، ج٤، ص٥٣.

٣. كذا في المخطوطة و الأصح: «ظاهرة» فإنّه خبر قوله: «لأنّ أخبار المثل».

عن أبي جعفر عليه السلام ثمّ قال: «أتدري لِمَ جعل الذراع والذراعان؟» قلت: لِمَ جعل ذلك؟ قال: «لمكان النافلة، لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن يمضي ذراع فإذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة»[1]؛ فإنّ الظاهر أنّ فعل النافلة حكمة التأخير فالفضل لا يدخل إلّا بعد الذراع، ولكنّ الأظهر أنّ التحديد بملاحظة المنتهى وأنّ انتهاءه الذراع، وأمّا مبدؤه فأوّل الزوال ولم نقل ذلك في العصر؛ لاستحباب التفريق في الجملة. وذلك لأنّ ظاهر الأخبار الأُخَر أنّ التأخير لفعل النافلة لا لتشريعه فمن لم ينتفل يدرك الفضل إذا صلّى أوّل الزوال.

ويشهد له الأخبار الكثيرة.

منها قوماً عن أحمد بن عمر عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن وقت الظهر والعصر فقال: «**وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظلّ قامةً، ووقت العصر قامةٌ ونصفٌ إلى قامتين**»[2]. **وبالجملة** ظاهر قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر إلّا أنّ بين يديها سبحة»[3] أنّه لو لم يكن بين يديها سبحة يصلّي الظهر. وعن أبي جعفر عليه السلام: «أوّل الوقت زوال الشمس وهو وقت الله الأوّل وهو أفضلهما»[4]، وعن أبي بصير قال: ذكر أبو عبدالله عليه السلام أوّل الوقت وفضله، فقلت: كيف أصنع بالثماني ركعات؟ فقال: «خفّف ما استطعت»[5]؛ فإنّه لو لم يدخل وقت الفضل لم يكن منشأً للتخفيف.

ولكنّ الأظهر بحسب مجموع الأدلّة لا يدخل وقت فضيلة الظهر إلّا بعد القدم، بل لولا قوله عليه السلام: «النصف من ذلك أحبّ إليّ» لقلنا إنّ الأفضل هو الذراع، كما في

---

١. الفقيه، ج١، ص٢١٧، ح٦٥٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٤١، الباب٨ من أبواب المواقيت، ح٣.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٩، ح٥٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٤٣، الباب٨ من أبواب المواقيت، ح٩.
٣. الكافي، ج٣، ص٢٧٦، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٣١، الباب٥ من أبواب المواقيت، ح١.
٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٨، ح٥٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٢٠، الباب٣ من أبواب المواقيت، ح٦.
٥. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٥٧، ح١٠١٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٢١، الباب٣ من أبواب المواقيت، ح٩.

رواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن أفضل [ب/٣٠] وقت الظهر قال: «ذراع بعد الزوال»[1]. **وكيف كان** فوقت فضل العصر لا يدخل في أوّل الزوال؛ لظهور استحباب التفريق من فعل النبي ﷺ غالباً في أنّ منشأه كان عدمَ دخول وقت العصر لا لجهة أُخرى - فإنّها اتّفاقيّة - فسيرته ﷺ على التفريق إلّا في بعض الأيّام يدلّ على أنّ الوقت لم يدخل بعد.

الأمر الثالث

بعد ما عرفت من جواز تأخير المغرب إلى نصف الليل إلّا بمقدار أربع ركعات العشاء اختياراً وجواز تقديم العشاء عن الشفق اختياراً فلابدّ من حمل الأخبار الواردة في أنّ منتهى وقت المغرب هو ذَهاب الشفق أو إلى ربع الليل أو إلى ثلثه على مراتب الفضل، وأنّ أعلى مراتب الفضل أن لا يؤخّر المغرب عن غيبوبة الشفق، ودونه أن لا يؤخّر من الربع الّذي هو وقت ذهاب البياض المعترض في الأُفق، ودونهما أن لا يؤخّر من الثلث الّذي هو وقت ذهاب البياض المستطيل الّذي هو شبيه ذنب السِّرحان. وعلى هذا فالأفضل في وقت العشاء هو بعد ذهاب الشفق، ودونه بعد الربع، ودونه بعد الثلث إلى نصف الليل. فلكلّ وقت فضيلة ووقت إجزاء؛ لأنّ فضيلة المغرب مبدؤها المغرب ومنتهاها الثلث فبعده وقت إجزاء، وفضيلة العشاء من الشفق إلى نصف الليل وقبله وقت إجزاء. والشاهد على هذا المعنى - بعد ثبوت الاشتراك اختياراً في مجموع الوقت - هو حكومة أدلّة مراتب الفضل بعضها على بعض؛ فإنّه لولا خبر الربع لكان التحديد بالشفق ظاهراً في انتهاء وقت الفضل للمغرب، ولولا خبر الثلث لكان الترخيص إلى الربع ظاهراً في انتهاء وقت الفضل إلى هذا الحدّ.

ثمّ إنّ في باب العشاء خصوصيّةً بها تمتاز عن سائر الصلوات وهي أنّ سائر

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص ٢٤٩، ح٩٨٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٤٧، الباب٨ من أبواب المواقيت، ح٢٥.

الصلوات أوّل أوقات الفضل أفضل من تاليه وتاليه أفضل من آخر الأوقات وفي باب العشاء آخِر الأوقات أفضل من أوّلها؛ لورود خبرين من النبي صلى الله عليه وآله الدالّين على أنّه لولا المشقّة على الأمّة لأخّرت العشاء إلى ثلث الليل أو إلى نصف الليل[1]. ومنهما يستفاد أنّ درك أعلى مراتب الفضل يحصل بالتأخير. ثمّ إنّه لا يمكن حمل هذين الخبرين على أنّه لولا المشقّة لجعلت [الف/٣١] الوقت هو آخِر الليل أو بعد ثلثه؛ لأنّهما ناظران إلى عمله صلى الله عليه وآله الّذي كان مواظباً على فعل العشاء بعد الشفق، أي لولا المشقّة لأخّرتُ العشاء عن الشفق لا إلى تشريع الوقت المضروب للعشاء.

[الأمر] الرابع

قد يقال ببقاء وقت صلاة المغرب والعشاء إلى طلوع الفجر مطلقاً، وقد يقال ببقاء وقتهما للمضطر.

[الأخبار في المقام]:

وقبل تحقيق الحقّ فيه يجب أن يذكر الأخبار الدالّة على هذا المعنى. ففي الصحيح عن الصادق عليه السلام: «إن نام الرجل ولم يصلّ صلاة المغرب والعشاء أو نسي فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيهما كلتيهما فليصلّهما، وإن خشي أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة»[2]. وخبر عبدالله بن سنان: «إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصلّ الظهر والعصر وإن طهرت من آخر الليل فلتصلّ المغرب والعشاء»[3]. وخبر عبيد بن زرارة: «لا تفوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس ولا صلاة الليل حتّى يطلع الفجر ولا صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس»[4].

---

١. أُنظر: **الكافي**، ج٣، ص٢٨١، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٨٦، الباب١٨ من أبواب المواقيت، ح١٢ و ١٣.
٢. **تهذيب الأحكام**، ج٢، ص٢٧٠، ح١٠٧٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٨٨، الباب٦٢ من أبواب المواقيت، ح٣.
٣. **تهذيب الأحكام**، ج١، ص٣٩٠، ح١٢٠٤؛ وسائل الشيعة، ج٢، ص٣٦٤، الباب٤٩ من أبواب الحيض، ح١٠.
٤. **تهذيب الأحكام**، ج٢، ص٢٥٦، ح١٠١٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٥٩، الباب١٠ من أبواب المواقيت، ح٩.

وتقريب الاستدلال للتفصيل بين المختار والمضطرّ ظهور الخبرين الأوّلين في بقاء الوقت للناسي والنائم والحائض إلى طلوع الفجر وبعد إلغاء[1] الخصوصيّة وجعل النوم والنسيان والحيض من باب المثال يستفاد منهما أنّ مطلق المضطرّ يبقى الوقت له إلى طلوع الفجر فيُقيَّد بهما الأخبار الدالّة على خروج وقتها بعد انتصاف الليل. وأمّا الاستدلال لبقاء الوقت مطلقاً فلظهور خبر الأخير فيه لا يمكن حمله على الاضطرار؛ لجعل صلاة الليل قريناً لصلاة النهار وصلاة النهار يبقى وقتها اختياراً إلى غيبوبة الشمس.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا الخبر الأخير فمع ضعف سنده لا دلالة فيه صريحاً بحيث يمكن أن يعارَض به الأخبارُ الصريحة في انتهاء الوقت في النصف من الليل؛ لاحتمال أن يكون المراد من صلاة الليل مجموع الفرض والنفل. مع أنّه على فرض صراحته لابدّ من حمله على التقيّة؛ لموافقته للعامّة. هذا مع أنّه غير معمول به. وأمّا الأوّلان فلو لم يكن لهما معارض فيُقيَّد بهما الأخبار المطلقة ويُجعَل النوم والنسيان والحيض من باب المثال، وأمّا بعد ورود الأخبار- بأنّه من نام عن العشاء إلى نصف الليل يصبح صائماً أو يقضي ويستغفر الله - الصريحة في خروج [ب/٢١] وقت العشاء بعد نصف الليل فلا يمكن استكشاف المثاليّة منهما، فلو قيل بهما لابدّ من الاقتصار على النسيان والحيض دون سائر الأعذار. هذا مع أنّ خبر الحائض لا يدلّ على الأداء؛ لعدم صراحة «آخر الليل» في القريب من طلوع الفجر فليحمل على ما إذا أدركتَ وقت الصلاتين قبل الغروب ولم تصلّهما وأدركتَ قبل نصف الليل وقت الصلاتين ولم تصلّهما، وعلى فرض كونه ظاهراً في الأداء فليس ظاهراً في إدراك الوقت بعد نصف الليل.

وكيف كان فعلى فرض الدلالة فحيث إنّه لم يعمل بهما القدماء من الأصحاب

---

١. في المخطوطة: «إلقاء».

وأعرضوا عنهما فلابدّ من حملهما على التقيّة؛ لموافقتهما للعامّة. بل يمكن أن يقال: إنّ خبر الحائض في نفس مدلوله قرينة التقيّة؛ لأنّ جعل المغرب والعشاء مماثلين للظهر والعصر في بقاء وقتهما كاشف عن التقيّة؛ فإنّ الظهر والعصر يبقى وقتهما الاختياري إلى الغروب، وظاهر المقابلة أنّ المغرب والعشاء أيضاً وقتهما الاختياري باقٍ إلى الفجر، وهذا هو مذهب العامّة.

وبالجملة الأقوى بحسب الأدلّة خروج وقتهما بعد نصف الليل للمختار والمضطرّ وإن كان الأحوط أنّه لو أتى بهما بعده[1] لاينوي الأداء والقضاء، وأحوط منه أنّه لو استيقظ أو التفت يأتي بهما في هذا الوقت ولا يؤخّرهما وإن كان القضاء موسعّاً على الأظهر.

[المراد من انتصاف الليل]

ثمّ هل المدار في نصف الليل هو النصف من غروب الشمس الّذي يتحقّق بذهاب الحمرة إلى طلوع الفجر الصادق أو النصف من الغروب إلى طلوع الشمس؟ لا إشكال في أنّ الظاهر من الليل عرفاً هو المقابل للنهار عرفاً الّذي هو من الطلوع إلى الغروب ولذا يحمل عليه الأحكام المترتّبة على العقد الواقع في النهار - كالإجارة وأمثالها - على اليوم العرفي. ولكنّ الأقوى أنّ الليل عبارة عن الغروب إلى طلوع الفجر والظهور العرفي في باب الإجارة لا يوجب انصراف الليل إلى الليل المقابل للنهار العرفي؛ لأنّ الأحكام الشرعيّة المترتّبة على الليل والنهار مترتّبة عليهما بمعناهما اللغوي؛ لأنّ هذا الانصراف إنّما يتمّ في أبواب خاصّة من المجعولات العاديّة لا في الأحكام الشرعيّة، ولو ورد[2] قول من لغوي - *كالقاموس*[3] ومثله - في أنّ معنى النهار

---

١. في المخطوطة: «بعد».

٢. في المخطوطة: «لوورود» بدل «لو ورد».

٣. القاموس المحيط، ج٤، ص٤٨.

من طلوع الشمس إلى الغروب[١] لا يُعتنى به بعد ورود [الف/٢٣] خلافه من غيره والّذي هو أسبق منه وأتقن.

وبالجملة اتّفق الخاصّة غير الأعمش أنّ معنى النهار هو من طلوع الفجر إلى الغروب، وفي جملة من الآيات الشريفة صراحة في هذا المعنى وكفانا مؤونة ذكرها ذكرُ صاحب *الجواهر* ﷺ إيّاها بما لا مزيد عليه[٢]. ولا يعارضها سوى ما يدلّ على أنّ بين الطلوعين واسطةٌ بين الليل والنهار. وما عن ابن محبوب عن الباقر ﷺ: «**دلوك الشمس** زوالها **وغسق الليل** بمنزلة الزوال»[٣]. ولكنّهما غير قابلين للمعارضة. **أمّا الأوّل** فلأنّ ما بهذا المضمون إنّما ورد في جواب أهل الكتاب ومن الذين لا يُصَدِّقون غيرهم إلّا إذا أجابهم بما هو معلوم عندهم، كما يشاهد ذلك في الدراويش وفيمن يختبر أهل العلم بما يعرفه من ظهر كتاب وغيره بحيث لو أجابه العالم بغير ما هو معلوم عنده يحمله على أنّه جاهل ولو كان الجواب صدقاً. **وأمّا الأخير** فهو وإن كان مؤيَّداً بغيره أيضاً في سؤال عمر بن حنظلة أبا عبدالله ﷺ فقال له: الشمس نعرفه بالنهار، فكيف لنا بالليل؟ فقال ﷺ: «**للّيل زوال كزوال الشمس**» قال: فبأيّ شيء نعرفه؟ قال: «بالنجوم إذا انحدرت»[٤]؛ فإنّ ظاهرهما أنّ [ال]غسق الّذي هو آخِر وقت صلاة العشاء مقابلٌ للزوال الّذي هو النصف من طلوع الشمس إلى الغروب فلابدّ أن يكون الغسق هو النصف من غروب الشمس إلى طلوعها، إلّا أنّ الظاهر أنّ المقابلة إنّما[٥] [هي] تقريبيّة لا تحقيقيّة؛ لأنّه لا يمكن جعل علامة لا يتيسّر لنوع من

---

١. أنظر: المصباح المنير، ج٢، ص٥٦١ و المعجم الوسيط، ج٢، ص٨٥٠.

٢. أنظر: جواهر الكلام، ج٧، ص٢١٩-٢٣٣.

٣. مستطرفات السرائر (موسوعة ابن ادريس الحلي، ج١٤)، ص١٨٤، ح٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٧٣، الباب٥٥ من أبواب المواقيت، ح٢.

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٢٧، ح٦٧٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٧٣، الباب٥٥ من أبواب المواقيت، ح١.

٥. كذا في المخطوطة.

المكلّفين معرفتها؛ فإنّ كوكباً كان حين غروب الشمس مرئيّاً لنوع المكلّفين فيُجعَل وصولُه إلى دائرة نصف النهار علامةً لتحقّق نصف الليل بعيد في الغاية. مع أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «إذا انحدرت» - أي النجوم - أنّ أغلب ما كان على الأُفق حين الغروب إذا انحدرت فانحدارها علامة لغسق الليل، ومعلوم أنّ رؤية أغلب الكواكب في الأُفق لا يتحقّق إلّا بعد مضي مقدار من الوقت فيلزم ان لايتحقّق النصف حتّى في النصف النجومي فبهذه القرينة يحمل على التشبيه التقريبي. وحاصله أنّه إذا رأى النجوم فوق الأُفق عند الغروب فانحدارها علامة للغسق ومعلوم انّه إذا طلع النجم قبل الغروب [ب/٢٢] وتبيّن في السماء بعد الغروب فانحداره علامةٌ للنصف من الليل، وهذا ينطبق على النصف من الغروب إلى طلوع الفجر.

وعلى أيّ حالٍ لا يعارض أمثال هذه الأخبار لما دلّ على أنّ الليل من غروب الشمس إلى طلوع الفجر وأنّ النهار من طلوع الفجر إلى غروب الشمس.

[قرآن الفجر]

هذا كلّه في الأوقات للصلوات الّتي وقتها من دلوك الشمس إلى غسق الليل. وأمّا «قرآن الفجر» فالكلام فيه يقع في مقامين: **الأوّل** في ابتدائه والثاني في انتهائه.

أمّا ابتداؤه فهو الفجر الثاني - المعبَّر عنه بالصادق - لا الكاذب. والدليل عليه - مضافاً إلى الإجماعات المحكيّة، بل الإجماع المحقّق - الأخبار الكثيرة.

منها: ما في رواية أبي بصير ليث المرادي عن الصادق عليه السلام قال: «إذا اعترض الفجر فكان كالقُبطيّة البيضاء فثَمّ يحرم الطعام على الصائم وتَحِلّ الصلاة صلاة الفجر» قلت: أفلسنا في وقت إلى أن يطلع شعاع الشمس؟ فقال: «هيهات! أين يذهب بك؟! تلك صلاة الصبيان»[1].

---

١. الفقيه، ج٢، ص١٣٠، ح١٩٣٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٠٩، الباب ٢٧ من أبواب المواقيت، ح١.

ومنها مكاتبة أبي الحسن إلى أبي جعفر الثاني ﷺ فكتب ﷺ بخطّه وقرأته: «الفجر يرحمك الله هو الخيط الأبيض المعترض وليس هو الأبيض صعداً»[١].

وأمّا انتهاؤه فالمشهور بقاؤه مطلقاً إلى طلوع الشمس، والدليل عليه أخبار كثيرة. **منها** رواية عبيد بن زرارة عن الصادق ﷺ: «لا تفوت صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس»[٢]. **ومنها** رواية زرارة: «وقت صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس»[٣]. **ومنها** مرسلة *النهاية*: «لا تفوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتّى يطلع الفجر، ولا صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس»[٤].

والخلاف الّذي كان في صلاتي الظهر والعصر والمغرب والعشاء جارٍ في المقام أيضاً ولذا فصّل بعضهم بين المختار والمضطرّ فقال ببقاء الوقت إلى طلوع الشمس للمضطرّ دون المختار وأمّا هو فيبقى وقته إلى أن يتجلّل الصبحُ السماءَ[٥] - كما ورد بهذا المضمون في الأخبار[٦] - أو إلى طلوع الحمرة المشرقيّة أو ظهورها أو إلى الإسفار، كما في كلمات المفصلين. ولولا الموهنات للأخبار المقيّدة لكان مقتضى حمل الإطلاق على التقييد هو التفصيل، إلّا أنّ في أدلّة المفصّلين ما يظهر منه أنّ التفصيل إنّما هو بلحاظ الفضل والإجزاء، لا الاختيار والاضطرار، ففي رواية عبدالله بن سِنان عن أبي عبدالله ﷺ قال: «لكلّ صلاة وقتان وأوّل الوقتين أفضلهما، ووقت صلاة الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبحُ السماءَ ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً ولكنّه

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٢٨٢، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٢١٠، الباب ٢٧ من أبواب المواقيت، ح ٤.
٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٥٦، ح ١٠١٥؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٥٩، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ٩.
٣. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٦، ح ١١٤؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٢٠٨، الباب ٢٦ من أبواب المواقيت، ح ٦.
٤. ما وجدناها في النهاية و إنّما رواها الشيخ مسندةً في تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٥٦، ح ١٠١٥؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٥٩، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ٩.
٥. أنظر: مستند الشيعة، ج ٤، ص ٤٦ - ٤٨.
٦. الكافي، ج ٣، ص ٢٨٣، ح ٥.

وقت [الف/٢٣] من شُغِل أونسي أوسها أونام»[١]؛ فإنّـه] بقرينة صدر الخبر الّذي يدلّ على أنّ أوّل الوقت أفضل وبقرينة قوله عليه السلام: «لا ينبغي» الظاهر في الكراهة وبقرينة: «من شُغِل» يستفاد أنّ تجلّل الصبح غاية للفضل لا للإجزاء، ولاسيّما بناءً على ما عرفت سابقاً أنّ الشغل إذا صار موجباً لجواز التأخير فيرجع النزاع لفظيّاً.

ويشهد لهذا الجمع - أي التفصيل بين الفضل والإجزاء - رواية أبي بصير المتقدّمة: «تلك صلاة الصبيان»؛ فإنّه عليه السلام ليس بصدد بيان عدم الإجزاء مقارناً لطلوع الشمس، بل من حيث إنّ هذا الوقت وقت لمن لم يجب عليه الصلاة فالتأخير إليه مكروه. وفي ذيل خبر أبي بصير المكفوف بعد قول الصادق عليه السلام: «لا إنّما نَعُدّها صلاة الصبيان - ثمّ قال - انّه لم يكن يُحمَد الرجل أن يصلّي في المسجد ثمّ يرجع فينبّه أهله وصبيانه»[٢].

وبالجملة لا إشكال في أنّ أوّل الوقت أفضل وينتهي وقت الفضل بالانجلاء؛ لعدّة من الأخبار[٣] الدالّة على أن الغلس بها أفضل وأنّ أوّل الوقت وقت نزول ملائكة النهار وصعود ملائكة الليل وأنّه إذا انجلى أو اصفرّ ينتهي الفضل. وإنّما الكلام في دلالتها على خروج الوقت للمختار بحيث يقيّد بها الإطلاقات، ولا ظهور في الأخبار المفصّلة في هذا المعنى، كما لا يخفى. بل في بعضها صراحة في الفرق بين الفضيلة والإجزاء، كما في المحكي عن *دعائم الإسلام* عن الصادق عليه السلام: «إنّ أوّل وقت صلاة الفجر اعتراض الفجر في أفق المشرق وآخر وقتها أن يحمرّ أفق المغرب وذلك قبل أن يبدو قَرنُ الشمس من أفق المشرق بشيء، ولا ينبغي تأخيرها إلى هذا الوقت لغير عذر [أو علّة] وأوّل الوقت أفضل»[٤].

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٩، ح١٢٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٠٨، الباب٢٦ من أبواب المواقيت، ح٥.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٩، ح١٢٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢١٣، الباب٢٨ من أبواب المواقيت، ح٢.
٣. وسائل الشيعة، ج٤، ص٢١٢، الباب٢٨ من أبواب المواقيت، ح١.
٤. دعائم الإسلام، ج١، ص١٣٩؛ و فيه «إلّا لعذر» بدل «لغير عذر».

ولا يخفى صراحتها في أنّ الأوّل أفضل لا أنّ الآخر لايجزي للمختار؛ لأنّه وإن ذكر عدم جواز التأخير لغير عذر إلّا أنّه عبّر عنه بلفظ «لا ينبغي» الظاهر في الكراهة فلا يعارض الآخر الّذي عبّر عنه بأن الأوّل أفضل. نعم، في أصل مفاده إشكال، كمفاد المحكيّ عن *فقه الرضا* من «أنّ أوّل وقت الفجر اعتراض الفجر في أفق المشرق وهو بياض كبياض النهار وآخر وقت الفجر أن تبدو الحمرة في أفق المغرب»[1]، وقد رُخّص للعليل والمسافر والمضطرّ إلى قبل طلوع الشمس؛ لأنّ احمرار أفق المغرب مقارنٌ لطلوع الشمس فلايبقى بعدُ وقتٌ حتّى يكون [ب/٢٣] للعليل والمسافر والمضطرّ، كما في *الرضوي*، أو لذوي الأعذار، كما في *الدعائم*.

وبعبارة واضحة ظهور الحمرة في المغرب كظهور الحمرة في المشرق فكما أنّ الشمس إذا غابت عن طرف المغرب تظهر حمرة مشرقيّة فكذلك إذا طلعت عن الشرق تظهر حمرة مغربيّة، فلايبقى بعد ظهور الحمرة المغربيّة وقتٌ يكون بين الحمرة والطلوع حتّى يكون وقتاً للمضطرّ إلّا أن يحمل احمرار المغرب على احمرار فوق الأُفق بمقدار الفرق بين استتار القرص ووصول الحمرة المشرقيّة قُمّة الرأس، كما في أخبار المغرب.

وكيف كان فالأقوى ما هو المشهور فضلاً وإجزاءً وأنّ آخر الوقت مطلقاً هو طلوع الشمس عن أفق المشرق، ولا ملازمة بين اعتبار ذهاب الحمرة المشرقيّة - لا استتار القرص - لصلاة المغرب واعتبار نفس القرص لصلاة الصبح.

الفرع[2] الثامن: في أوقات النوافل المرتّبة

أمّا وقت نافلة الظهر والعصر ففيه أقوال، فالمشهور على أنّ للظهر من حين

---

١. الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا ﷺ، ص٧٤.

٢. في المخطوطة: «الأمر» بدل «الفرع».

الزوال إلى أن يبلغ الفيء الزائد قدمين وللعصر أربعة أقدام[١]. والمحكي عن جماعة - منهم المحقّق[٢] والعلّامة[٣] والسيّد أبوالمكارم[٤] - إلى المثل والمثلين. وقيل: يمتدُّ وقتهما بامتداد وقت الفريضة[٥]. والأقوى هو الأوّل؛ للأدلّة الكثيرة.

منها ما تقدّم من رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «أتدري لِمَ جعل الذراع والذراعان»[٦].

ومنها ما تقدّم أيضاً: «إنّما أخّرت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجل صلاة الأوّابين»[٧].

ومنها موثّقة عمّار: «[أنّ] للرجل [أن] يصلّي الزوال ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي قدمان - إلى أن قال: فإن مضت الأربعة أقدام ولم يصلّ من النوافل شيئاً فلايصلّي النوافل»[٨].

ومنها صحيحة زرارة: «حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله كان قامة - إلى أن قال في آخره: لك أن تتنفّل من زوال الشمس إلى أن يمضي ذراع فإذا بلغ فيؤك ذراعاً بدأت بالفريضة وتركت النافلة»،[٩] ويتضمّن صدرها القدمين والأربعة وهما بمعنى الذراع والذراعين، كما في كلمات الأصحاب وجملة من الأخبار.

وأمّا مدرك القول الثاني فهو النصوص المفسِّرة للذراع بالقامة، فإذا ثبت هذا

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج٧، ص١٧٠-١٧١.
٢. المعتبر، ج٢، ص٤٨.
٣. منتهى المطلب، ج٤، ص٩٥.
٤. غنية النزوع، ص٧١.
٥. لعلّه الحلبي في الكافي، ص١٣٧ و أُنظر: كشف اللثام، ج٣، ص٥٥ و جواهر الكلام، ج٧، ص١٧١.
٦. الفقيه، ج١، ص٢١٧، ح٦٥٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٤١، الباب٨ من أبواب المواقيت، ح٣.
٧. الكافي، ج٣، ص٢٨٨، ذيل الحديث ٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٣٠، الباب٣٦ من أبواب المواقيت، ح٣.
٨. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٧٣، ح١٠٨٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٤٥، الباب٤٠ من أبواب المواقيت، ح١.
٩. الفقيه، ج١، ص٢١٧، ح٦٥٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٤١، الباب٨ من أبواب المواقيت، ح٣.

التفسير فيفسّر ما ورد من أنّ حائط مسجد رسول الله ﷺ كان قامة فإذا مضى من فيئه ذراع صلّى الظهر، بأنّه إذا مضى مثل فيئه؛ لأنّ هو حاصل هذا التفسير أنّه إنّما قيل بالذراع لأنّ الشاخص كان بمقدار الذراع، «فإذا قيل: إذا بلغ الفيء ذراعاً فهو وقت النافلة» معناه إذا بلغ الفيء [الف/٢٤] مثل الشاخص، فيصير هذا الخبر حاكماً على جميع الأدلّة الّتي تحدّد وقت النافلتين بالذراع والذراعين أو القدمين وأربعة أقدام؛ لأنّ حاصله أنّ المراد من الذراع هو مثل الشاخص لا سُبعَيه، فعبّر عن مثل الشاخص بالذراع؛ لأنّ الشاخص وهو الحائط أو الرحل كان في ذلك الزمان بمقدار ذراع.

وفيه ما لا يخفى:

أمّا أوّلاً فلأنّ تفسير الذراع بالقامة - لأنّ القامة كانت بمقدار الذراع - لا يدلّ على أنّ المراد من الذراع دائماً هو القامة.

وأمّا ثانياً فلأنّ كون المراد من الذراع هو القامة في بعض الموارد ينطبق على ما لا يحتمل خلافه، وهو في خصوص مسجد رسول الله ﷺ لا يمكن أن يكون حائطه بمقدار ذراع حتّى يكون قوله ﷺ: «فإذا مضى من فيئه ذراع» يعني إذا مضى الفيء مثل الشاخص أي الجدار؛ لأنّ الحائط لو كان ذراعاً لما صحّ أن يقال: «إذا مضى من فيئه ذراع»؛ لأنّ كلمة "من" ظاهرة في التبعيض فلابدّ أن يكون الحائط أطول من الذراع.

وأمّا ثالثاً فمع بُعد بناء الحائط على مقدار ذراع يشهد التواريخ والأخبار على خلافه؛ فإنّه ورد في الأخبار استحباب جعل حائط المساجد قامة؛ تأسيّاً بالنبي ﷺ.

وأمّا رابعاً فلأنّه يقتضي أن يكون فضل الظهر بعد القامة على ما في هذا الخبر من أنّه إذا مضى من فيئه ذراعاً صلّى الظهر، وهذا قطعي العدم على ما في سائر الأخبار؛ لأنّه نعلم بأنّ النبي ﷺ لم يكن مواظباً لفعل الظهر بعد القامة.

وأمّا خامساً فلمعارضة هذا الخبر مع الخبر الّذي يفسّر «القامة» بـ«الذراع» كمرسلة يونس ففي آخره: «فصار ذراع وذراعان تفسيراً للقامة والقامتين في الزمان الّذي يكون فيه ظلّ القامة ذراعاً وظلّ القامتين ذراعين فيكون ظلّ القامة والقامتين والذراع والذراعين متّفقين في كلّ زمان»[1].

وهذا الخبر وإن كان من المشكلات - لأنّه لم يُعلَم أنّ منشأ إشكال السائل هل كان من اختلاف التحديدات الواردة عن المعصومين أو من اختلاف الفصول أو من اختلاف البلدان - إلّا انّه يدلّ على أيّ حال [على] أنّ المراد من القامة هو الذراع. وحاصل جواب الامام عليه السلام - على ما نفهمه - أنّ المدار في الظلّ الزائد على الذراع والذراع لايختلف؛ لأنّ في بعض الفصول أو بعض البلدان وإن كان الظلّ الزائد بعد النقصان أو الحادث بعد الانعدام يبلغ بمقدار الذراع في نصف ساعة [ب/٢٤] وفي بعض آخر في ساعة أو ثلاثة أرباع ساعة إلّا أنّ قِصَرَ وقت النافلة وطولَه لا يضرّ بالتحديد؛ لأنّ المدار وصول الظلّ - أي الفيء - على مقدار ذراع، كما أنّ المدار على وقت نفس أوّل الوقت على الزوال - وهو وصول الشمس إلى دائرة نصف النهار - مضى من طلوع الشمس خمس ساعات، كأيّام الشتاء، أو سبع ساعات كالصيف.

وبالجملة نسبة وقت الفضل أو وقت النافلة على نسبة أصل الوقت، فكما أنّ أصل الوقت للظهر في العصر قد يقصر وقد يطول فكذلك الذراع والذراعان قد يتحقّقان بمقدار وقد يتحقّقان بأزيد منه أو أقل، إلّا أنّ النسبة متّحدة دائماً؛ لأنّه كلّما كان النهار أقصر فوصول الفيء إلى مقدار الذراع أقلّ وبهذه النسبة في جميع الفصول، فإذا كان المدار على الذراع فالذراع ذراع لايتفاوت؛ كما أنّ الزوال هو وصول الشمس إلى دائرة نصف النهار أبداً.

---

١. **الكافي**، ج٣، ص٢٧٧، ح٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٥٠، الباب٨ من أبواب المواقيت، ح٣٤.

وكيف كان فهذا الخبر يدلّ على أنّ المراد من القامة هو الذراع، ففي آخره: «إذا كان الزمان يكون فيه ظلّ القامة ذراعاً كان الوقت ذراعاً من ظلّ القامة وكانت القامة ذراعاً من الظلّ، إذا كان ظلّ القامة أقلّ أو أكثر كان الوقت محصوراً بالذراع والذراعين، فهذا تفسير القامة والقامتين»[١].

ولا يخفى أنّ آخره صريح في أنّ المدار على الذراع من القامة أي سُبعي الشاخص فهذا يعارض التفسير السابق الّذي يدلّ على أنّ المراد تمام ظلّ الشاخص؛ لأنّ الشاخص كان بمقدار ذراع. فلو لم يكن هذا الخبر ولا الموهنات الّتي ذكرناها لكان التفسير السابق للذراع دليلاً للقول بامتداد وقت النافلتين إلى المثل والمثلين، فمع هذه الموهنات لم يبق له ظهور أصلاً حتّى يكون حاكماً على غيره؛ فإنّ الحاكم و إن لم يُعتَبر كونه أظهر من المحكوم إلّا أنّه لابدّ أن يكون في مدلوله ظاهراً ولو بأقلّ من درجات الظهور، وأمّا لو ارتفع ظهوره رأساً فلا يمكن أن يكون حاكماً على غيره.

بل نقول: إنّ القامة يطلق على ثلاثة معانٍ: أحدها قامة الإنسان، والثاني الظلّ الباقي عند الزوال من الشاخص، والثالث الذراع، كما فُسِّرت به في عدّة من الروايات. فعن علي بن حنظلة قال: قال ابوعبدالله ﷺ: «**القامة والقامتان الذراع والذراعان في كتاب علي**»[٢]، وعن علي بن أبي حمزة عن أبي عبدالله ﷺ قال: قال له أبوبصير: كم القامة؟ قال: فقال: «ذراع، إنّ قامة [الف/٢٥] رحل[٣] رسول الله ﷺ كانت ذراعاً»[٤]؛ فإنّ ظاهره أنّه يسئل عن مقدار القامة فيجيب ﷺ بأنّه مقدار ذراع، كما أنّ قامة الرحل كانت ذراعاً، ولكنّه لم يعلم أنّ قامة الرحل كانت

---

١. الكافي، ج٣، ص٢٧٧، ح٧.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٣، ح٦٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٤٤، الباب٨ من أبواب المواقيت، ح١٤.

٣. الرحل: ما يوضع على ظهر الحيوان - كالسرج - و يركب عليه؛ لسان العرب، ج١١، ص٧٤، مادة «رحل».

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص ٢٣، ح٦٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٤٥، الباب٨ من أبواب المواقيت، ح١٦.

شاخصاً فتفسير مقدار القامة بالذراع في هذا الخبر لا يدلّ على أنّ الأخبار الواردة في الذراع دالّة على المثل، بل ما في بعضها ما لا يمكن منه ذلك، كما في خبر زرارة المتقدّم[1].

ثمّ إنّه هل التحديد على الذراع والذراعين بمقدار مجموع النافلة والفريضة أو بخصوص النافلة؟ وجهان، الأظهر هو الثاني؛ فإنّ ظاهر الأخبار - خصوصاً صحيحة زرارة المتقدّمة: «أتدري لِمَ جعل الذراع والذراعان؟» قلت: لِمَ جعل ذلك؟ قال: «لمكان النافلة، لك أن تتنفّل من زوال الشمس إلى أن يمضي ذراع» - أن يخصّ جميع الوقت للنافلة، لاسيّما قوله عليه السلام بعد ذلك: «فإذا بلغ فيؤك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة». نعم، يستفاد من النصوص استحباب تعجيل النافلة، كما في ذيل رواية أبي بصير المتقدّمة «خفّف ما استطعت»[2]،

وكما في مكاتبة محمّد بن الفرج: «إذا زالت الشمس فصلّ سبحتك وأحبّ أن يكون فراغك من الفريضة [والشمس] على قدمين»[3]؛ فإنّ استحباب التعجيل والمحبّة من فراغ مجموع النفل والفرض لا ينافي بقاء مقدار وقت النافلة إلى منتهى القدم والقدمين.

وأمّا مدرك القول الثالث - لو كان له قائل؛ لأنّ من يُنسَب إليه هذا القول كالحلبي لايقول بالإجزاء للمختار إلى الغروب - فالأخبار المطلقة، كرواية سماعة ففي ذيلها: «وليس بمحظور عليه أن يصلّي النوافل من أوّل الوقت إلى قريب من آخر الوقت»[4]، ومرسلة ابن الحكم: «صلاة النهار ستّ عشر ركعة صلّها أيّ النهار شئت،

---

١. في المخطوطة: «المتقدّمة».

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٥٧، ح١٠١٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٢١، الباب ٣ من أبواب المواقيت، ح٩.

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٥٠، ح٩٩١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٤٨، الباب ٨ من أبواب المواقيت، ح٣١.

٤. الكافي، ج٣، ص٢٨٨، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٢٦، الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، ح١.

إن شئت في أوّله وإن شئت في وسطه وإن شئت في آخره»[١]، وما ورد بـ «أنّ النافلة هدية متى ما أُتي بها قُبلت»[٢].

وفيه أنّ الأدلّة الدالّة على الذراع والذراعين حاكمة على هذه الإطلاقات - لأنّ التحديد بالذراع يدلّ على أنّ المراد من الوقت هو هذا الحدّ - فما بإطلاقه يدلّ على كفاية إتيان النافلة في أيّ وقت لا يعارض التحديد بالذراع والذراعين إلّا أن يكون صريحاً في الامتداد[٣]. مع أنّ المقصود من هذه الأخبار غير مبيّن؛ لاحتمال أن يكون المراد بها صحّة إتيان النوافل [ب/٣٥] في غير وقتها قضاءً. ويشهد له رواية الغسّاني: «أيّ ساعات النهار شئت أن تصلّيها صلّيتها إلّا أنّك إذا صلّيتها في مواقيتها

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص ٢٦٧، ح١٠٦٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص ٥١، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، ح ١٧.

٢. الكافي، ج٣، ص٤٥٤، ح١٤ و فيه: «بمنزلة الهديّة»؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٣٢، الباب٣٧ من أبواب المواقيت، ح٣.

٣. **قوله: «إلّا أن يكون صريحاً في الامتداد»**، انتهى.

لا يخفى صراحة قوله ﷺ في مرسلة ابن الحكم: «صلّها أيّ النهار شئت». انتهى في الامتداد إلى آخر الوقت، ومعها لا يمكن أن يكون دليل التحديد بالذراع حاكماً عليها، بل يكون معارضاً بها، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات وهي لدليل التحديد بالذراع دلالة وسنداً.

أمّا دلالة فلما ذكره المقرّر من إجمال هذه الأخبار، واحتمال كون المراد بها صحة إتيان النوافل في غير وقتها قضاء، فتدبّر.

وأمّا سنداً فلإعراض المشهور عنها، وعدم عملهم بما هو مقتضى إطلاقها من جواز تقديم النافلة على الزوال.

هذا، وقد يستشكل في الاستدلال بهذه الأخبار على القول الثالث باحتمال كون المراد منها أوقات الفضيلة للفريضة، لا مطلق أوقاتها كي تدلّ على امتداد وقت النافلة بامتداد وقت الفريضة.

ولا يخفى ما فيه من وضوح مخالفة هذا الاحتمال لظاهر تلك الأخبار؛ إذ كيف يمكن حمل قوله ﷺ في المرسلة: «صلّها أيّ النهار شئت، إن شئت في أوّله وإن شئت في وسطه، وإن شئت في آخره» على أوقات الفضيلة للفريضة؟!

وعلى تقدير تسليم ظهورها في هذا الاحتمال وإن كانت تسقط عن صحة الاستدلال بها لهذا القول، لكن يعارضها حينئذٍ ما مرّ من الأدلّة المحدّدة لوقت النافلة إلى الذراع والذراعين؛ وذلك لما عرفت من أنّ وقت الفضيلة للظهر والعصر لا يدخل إلّا بعد الذراع والذراعين، فإذا حمل هذه الأخبار على أوقات الفضيلة للفريضة فلا محالة يقع التنافي بينها وبين تلك الأدلّة المحدّدة لوقت النافلة إلى الذراع والذراعين، كما هو واضح، هذا.

أفضل»[١]؛ فإنّ قوله عليه السلام: «إذا صلّيتها في مواقيتها» يدلّ على أنّ ميقاتها ليس جميع النهار.

ثمّ إنّ القوم كما استدلّوا بهذا الروايات على بقاء وقت النوافل ببقاء وقت الفرائض كذلك استدلّوا بجواز تقديمها على الزوال، وبناءً على تماميّته تدلّ على جواز تقديم صلاة الليل قبل النصف، بل كلّ نافلة يجوز تقديمها على فريضتها وعلى غير وقتها المحدود لها. وبعضهم يفصّل بين من له شغل أو حاجة أو ضرورة فيجوزله التقديم وبين غيره، واستدلّوا بخبر محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام عن الرجل يشتغل عن الزوال أيعجّل من أوّل النهار؟ قال: «نعم، إذا علم أنّه يشتغل فيجعلها في صدر النهار كلّها»[٢]، وبقضيّة رسول الله صلى الله عليه وآله في يوم فتح مكّة فإنّه صلى الله عليه وآله تحرّى القبلة ضحىً فركع ثماني ركعات[٣]. وبرواية إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أشتغل، قال: «فاصنع كما نصنع، صلّ ستّ ركعات إذا كانت الشمس في مثل موضعها من صلاة العصر- يعني ارتفاع الضحى الأكبر- واعتدّ بها من الزوال»[٤]. وبرواية عبدالأعلى قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن نافلة النهار؟ قال: «ستّ عشرة ركعةً متى ما نَشِطتَ؛ إنّ علي بن الحسين عليه السلام كانت له ساعات من النهار يصلّي فيها، فإذا شغله ضيعة أو سلطان قضاها»[٥]. وبقصّة أميرالمؤمنين عليه السلام في صفّين؛ فإنّه عليه السلام نزل فصلّى أربع ركعات قبل الزوال[٦].

أقول: أمّا الأخبار المطلقة - مثل «أنّ النافلة هديّة» - فلا تدلّ على أنّ المقصود

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٦٧، ح١٠٦٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٣٣، الباب٣٧ من أبواب المواقيت، ح٥.
٢. الكافي، ج٣، ص٤٥٠، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٣١، الباب٣٧ من أبواب المواقيت، ح١.
٣. الكافي، ج٣، ص٤٥١، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٣٢، الباب٣٧ من أبواب المواقيت، ح٢.
٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٦٧، ح١٠٦٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٣٢، الباب٣٧ من أبواب المواقيت، ح٤.
٥. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٦٧، ح١٠٦٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٣٣، الباب٣٧ من أبواب المواقيت، ح٧.
٦. التوحيد، ص٨٩، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٣٤، الباب٣٧ من أبواب المواقيت، ح١١.

من النافلة الرواتب فلا يمكن حمل الأخبار الموقّتة للنوافل على الفضل بسبب هذه الأخبار. أمّا المطلقة الواردة في النوافل -كقوله عليه السلام: «صلّها أيّ النهار شئت»- فمع إعراض المشهور عنها لا يمكن الاستدلال مع معارضتها للأخبار الظاهرة في أنّ المعصومين (سلام الله عليهم) لا يصلّون من النوافل شيئاً قبل الزوال. وأمّا صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله في مكّة وصلاة علي عليه السلام في صفّين فلم يعلم أنّها كانت من الرواتب. فالعمدة الأخبار المفصّلة بين من لم شغل وغيره وعمدتها خبر محمّد بن مسلم؛ لأنّ رواية عبدالأعلى لا تدلّ على جواز تقديمها على الزوال؛ لأنّ غاية ما يستفاد منها أنّه متى ما نشط المكلّف صلّاها فيمكن أن تحمل على الأيّام، أي كلّ يوم له نشاط فليصلّها، أو على الأوقات من الوقت المضروب أي آخر [الف/٣٦] الوقت وأوّله ووسطه، نعم، رواية ابن مسلم ظاهرة في تقديم [ال]نوافل اليوميّة ولكنّها أيضاً غير معمول بها.

وبالجملة الروايات الدالّة على التحديد لا يمكن حمل إطلاقها على هذه المقيّدات مع قصور سند بعضها ودلالة بعضها وإطلاق بعضها الشامل للنوافل الرواتب وغيرها. فالحقّ عدم جواز تقديم النوافل على أوقاتها ولا تأخيرها عنها إلّا قضاءً. بل يمكن أن يقال: إنّ الرواتب ليست من الأُمور الّتي امتيازها بعناوينها، أي ليس فيها عنوان قصديّ بحيث يمكن أن يقصد هذا العنوان في أيّ وقت كنفس الفرائض،

بل من الأُمور الّتي لا امتياز فيها ولا من حيث إتيانها في أوقات خاصّة، فهي كصلاة جعفر عليه السلام الّتي لا امتياز لها إلّا بالكيفيّة الخاصّة ولذا لو أُتي بها بهذه الكيفيّة تقع صلاة جعفر عليه السلام وإن لم تُقصَد بها صلاته، بل لو أُتيَ [ب]صلاة النافلة الراتبة بهذه الكيفيّة تقع صلاة جعفر. فإذا لم تكن للرواتب عنوان قصدي ولم يكن لها امتياز إلّا وقوعها بعد الزوال مثلاً فالأدلّة الدالّة على أنّ «النوافل هديّة متى أتى بها قبلت» لا

يمكن أن تدلّ على أنّ هذه هي نوافل الرواتب، بل لابدّ أن يكون بدلاً عنها أو مترتّباً عليها ثواب النوافل؛ لأنّ ما هو امتيازها وقوعها في وقتٍ خاصّ لا يمكن أن يقع هذا المعنى في غيرهذا الوقت. بل على هذا إذا ورد دليل القضاء نقول: إنّ المقضي في الحقيقة يتداركه به ثواب الفائت لا أنّه هو أتى بها في غيروقتها؛ لأنّه إذا أُتي بها في غيروقتها تخرج من كونها هي.

وبالجملة إذا قلنا بأنّ نافلة الزوال ليس إلّا عبارةً عن الصلاة الّتي يؤتى بها بعد الزوال ولا خصوصيّة فيها إلّا هذه فتقديمها وتأخيرها لا يعقل إلّا بمعنى بدليّة شيء آخرعنها. ولكن الأقوى انّها من الأُمورالقصديّة وإلّا مجرّد إتيانها في هذه الأوقات كيف يخرجها عن النوافل الابتدائيّة[1] ويدخلها في الرواتب مع أنّ الصلاة خيرموضوع ومشروع في كلّ وقت؟! فلابدّ أن يكون امتيازها عن غيرها بقصد عناوينها.

وبالجملة بعد كون جميع الأوقات صالحة لوقوع النوافل الابتدائيّة فلابدّ من أن يكون الفرق بينها وبين غيرها من الرواتب بثبوت عنوان قصديّ في الرواتب [ب/٣٦] فالحقّ عدم جوازالتقديم وعدم العمل بالأخبارالمطلقة. نعم لوتلبّس منها ولو بركعة ثمّ تبيّن دخول وقت الفريضة أتمّها أداءً. وهكذا في سائرالنوافل حتّى صلاة الليل.

---

١. **قوله: «كيف يخرجها عن النوافل الابتدائية»**. انتهى.

فيه: أنّ النوافل الابتدائيّة وإن كانت مشروعة في كلّ وقت لكن ليست الأوقات إلّا ظرفاً لها لا قيداً، وهذا بخلاف الرواتب، فإنّها بناءً على كون إتيانها بوقوعها في وقت خاص، وكونها عبارة عن الصلاة التي يؤتى بها بعد الزوال مثلاً يكون الوقت الخاصّ قيداً لها، وداخلاً في قوام حقيقتها، وحينئذٍ فيكون المخرج لها عن النوافل الابتدائيّة والمميّز لها عنها هو الإتيان بها بهذا العنوان، أعني عنوان كونها الصلاة المقيّدة بوقوعها بعد الزوال.

هذا، ولكن الأقوى مع ذلك هو كونها من الأمور القصديّة، وأنّ امتيازها عن غيرها من النوافل بقصد عنوانها، وهو كونها من لواحق الفرائض، وأنّها ممّا شرّعت لحكمة تكميل الفرائض وتتميمها، كما دلّت عليه الأخبار الواردة في حكمة تشريعها [أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٧١، ب ١٧ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها وما يناسبها، ح٢ و ٣]، ولذا تضاف إلى الفرائض، ويقال: نافلة الظهر والعصر، وهكذا.

والحكم في المقام مستفاد من موثّقة عمّاروهي وإن كانت مضطربة المتن - كما هو دأب عمّارفلم يوجد منه خبرٌ خالٍ عن الغلق والتعقيد سوى روايته في خُرء الخطّاف على ما في *المنتهى*[1] من حكايته عن نفس كتاب عمّار- إلّا أنّه على أيّ حال تدلّ على المزاحمة في الجملة وبعد تنزيل جميع الركعات منزلة صلاة واحدة في كون وقتها واحداً يدلّ على أنّه لو تلبّس بركعة يُتمّها بأجمعها ولوكانت الركعة من الركعتين الأُوليين. نعم، يقع الكلام في أنّه لوعلم بأنّه لم يبق له وقت إلّا مقدار ركعة فهل يجوزله التلبّس بها أم لا؟ وجهان، مقتضى إطلاق كلمات العلماء الجواز إلّا أنّ المدرك له غيرمعلوم إلّا أن يتمسّك بذيل «من أدرك». وهذا الكلام وإن كان وارداً في صلاة الغداة إلّا أنّ بعد إلغاء الخصوصيّة قطعاً يمكن التمسّك به في كلّ مقام، كما هو شأن الأعلام، بل في *الذكرى* مرسلاً عن النبي ﷺ: «**من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة**»[2]، بل في *الجواهر*: «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كلّه»[3]، وهذا أظهرفي إثبات جوازالإتمام ولوتلبّس بالركعة الأُولى من صلاة الليل؛ لأنّ مجموع الوقت كانّه وقت واحد. وفي نبوي آخرعلى ما في *المستند*: «من أدرك ركعة من العصرقبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»[4].

وأمّا وقت نافلة المغرب فالأقوى امتداده إلى وقت الفضل للفريضة. وأمّا امتداده إلى وقت الإجزاء فلم نجد ما يطمئنّ به النفس؛ فإنّ الإطلاقات - مثل قول أبي جعفر ﷺ: «إنّ رسول الله ﷺ صلّى المغرب ثلاثاً وبعد المغرب أربعاً»[5] وأمثال

---

١. كذا في النسخة ولكن ما وجدناها في المنتهى؛ و إنّما حكاها في مختلف الشيعة، ج٨، ص٣١٠، م ٢٥.

٢. ذكرى الشيعة، ج٢، ص٣٥٢.

٣. جواهر الكلام، ج٧، ص٩٤.

٤. لم نعثر على الرواية في مصادرنا الحديثيّة، نعم رواها الشيخ في الخلاف، ج١، ص٢٧١ وانظر: مستند الشيعة، ج٤، ص١١٥.

٥. الفقيه، ج١، ص٢٢٧، ح٦٧٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٦١، الباب١٤ من أبواب المواقيت، ح٦.

ذلك - ليست ناظرة إلى مورد تأخير المغرب عن الشفق، مع ورود مثل قوله ﷺ في ذيل الخبر المتقدّم: «لايصلّي شيئاً حتّى يسقط الشفق». مع أنّه يمكن استفادة ضابطة كلّية من الأخبار وهي أنّه لايزيد وقت نوافل الفرائض عن وقت الفضل لها إلّا الوتيرة. بل يستفاد منها أنّ نافلة الصلاة السابقة لاتزاحم وقت الفضل من الفريضة اللاحقة، بل ظاهر قوله ﷺ: «لئلّا يكون تطوّعٌ في وقت الفريضة» عدم صحّة نافلة [الف/٢٧] غير هذه الفريضة إلّا بمقدار ثبت جوازه.

وأمّا نافلة العشاء فيمتدّ وقتها بامتداد وقت الفريضة؛ لإطلاق الأدلّة من غير معارض، وادّعي الإجماع أيضاً[١].

وأمّا نافلة الصبح فأوّل وقتها هو الفجر الأوّل وآخره يمتدّ بامتداد فضل فريضة الفجر، امّا من حيث المبدأ فيدلّ عليه أخبار كثيرة، ولا ينافيها رخصةُ دسّها في صلاة الليل أو حشوها فيها، كما في كثير من الأخبار؛ لأنّه فرق بين جواز التقديم وعدم كون قبل الفجر الأوّل وقتاً له؛ فإنّ أخبار الدسّ والحشو بنفسها تدلّ على أنّ وقتها ليس قبل الفجر وإلّا لم يكن معنى للدسّ والحشو. هذا مع أنّ في بعض هذه الأخبار ما يدلّ على أنّ قبل الفجر ليس وقتاً لها، مثل ما يدلّ على أنّه لو نام بعد الصلاة يعيدها إذا استيقظ؛ فإنّ الإعادة بلا موجب لو كان الزمان الّذي أتى بها وقتاً لها. هذا مع أنّه لو كان قبل الفجر وقتاً لها لما كان وجه لجعلها آخر صلاة الليل، بل كان جائزاً أن يؤتى بها قبلها. بل يمكن أن يقال: إنّ صلاة الليل حيث إنّ أفضل أوقاتها آخر الليل فجعل صلاة نافلة الفجر آخر نوافل الليل حتّى ينطبق مع وقتها وهو طلوع الفجر الأوّل. وبالجملة لا دليل يعتدّ به يدلّ على أنّ وقته قبل الفجر.

وأمّا من حيث الانتهاء فلولا الشهرة عليه والأخبار الظاهرة في أنّه يجوز أن يؤتى

---

١. أنظر: غنية النزوع، ص٧٢ و جواهر الكلام، ج٧، ص١٨٦.

بها قبل الفجر ومعه وبعده لظاهر[١] لفظ «الفجر» فيها فيما هو المنساق منها وهو الفجر الصادق لقلنا بانتهاء وقتها بدخول الفجر الصادق؛ لخبر أبي بصير: قلت لأبي عبدالله ﷺ: متى أصلّي ركعتي الفجر؟ قال: فقال لي: «بعد طلوع الفجر»، قلت له: إنّ أبا جعفر ﷺ أمرني أن أصلّيها قبل طلوع الفجر. فقال: «يا أبا محمّد! إنّ الشيعة أتوا أبي مسترشدين فأفتاهم بمرّ الحقّ وأتوني شُكّاكاً فأفتيتهم بالتقية»[٢]؛ فإنّ ظاهره أنّ كلّ ما ورد عنهم ﷺ الدالّ على أنّ وقته طلوع الفجر الثاني محمول على التقيّة.

وهكذا صحيح زرارة عن أبي جعفر ﷺ قال: سألته عن ركعتي الفجر، قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: «قبل الفجر؛ أتهما من صلاة الليل ثلاثة عشر ركعةً صلاة الليل أتريد أن تقايس؟ لو كان عليك من شهر رمضان [أكنت تطوّع] إذا دخل عليك وقت الفريضة؟! فابدأ بالفريضة»[٣].

ولكنّه يمكن الجواب عنها.

أمّا عن الأوّل فبأنّ «الفجر» في [ب/٢٧] قوله ﷺ: «بعد طلوع الفجر» هو الفجر الصادق فقبله هو قبل الفجر الصادق المنطبق على مبدأ الوقت لا منتهاه. **وبعبارة أُخرى** ظاهر السؤال أنّ أبابصير سأل عن أوّل الوقت فقال الإمام ﷺ: أنّه بعد الفجر الثاني - كما كان هو مذهب العامّة في ذلك الزمان على ما يُحكى - فاستشكل أبو بصير بأنّ «أبا جعفر ﷺ أمرني بأن أصلّي قبل الفجر؟» أي إنّ أوّل وقتها الفجر الأوّل، فقال ﷺ: أبي ما كان يتّقي وأنا أتّقي. فحاصل الجواب أنّ أوّل الوقت على مُرّ الحقّ قبل الفجر الثاني وعلى التقيّة بعده.

وأمّا عن الثاني فبأنّ الإمام ﷺ بصدد بيان طريق المقايسة مع العامّة القائلين

---

١. في المخطوطة: «الظاهر».

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٣٥، ح٥٢٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٦٤، الباب٥٠ من أبواب المواقيت، ح٢.

٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٣٣، ح٥١٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٦٤، الباب٥٠ من أبواب المواقيت، ح٣.

بلزوم إتيانهما بعد الفجر الثاني فيُرشِد زرارة بأنّه لو ادّعوا لزوم إتيانهما بعد الفجر فقل في جوابهم: «إنّ هذا تطوّع في وقت الفريضة»، وليس بصدد بيان أنّه لا يجوز فعل النافلة[1] بعد الفجر.

ولكنّه لا يخفى أنّه لو لم يكن في هذا المقام لكان لمن يَقِيس الأحكام بأن يجيب بأنّ التطوّع في وقت النافلة على أيّ حال - أي ولو على مذهبكم أيضاً - جائز؛ لأنّه بعد جواز فعل النافلة بعد الفجر الصادق لا فرق بين أن يكون مبدأ الوقت بعد الطلوع أو قبله، فالإنصاف أنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ الوقت ينتهي بدخول الفجر الصادق.

وكيف كان فمقتضى الاحتياط أن يؤتى بهما قبل الفجر فإذا أُتِي بهما بعده لا يُنوى الأداء والقضاء.

[الفرع التاسع][2]: في جواز التطوّع في وقت الفريضة وعدمه

اختار صاحب *الرياض* - تبعاً للطبقة الوسطى - التحرّيم، والحقّ جوازه ما لم يتضيّق وقت الفريضة. وقبل ذكر الأخبار الواردة في المقام نقول: لولا الأدلّة المجوّزة الصريحة فمقتضى صِناعة الإطلاق والتقييد بعد ورود النهي عن التنفّل هو فساده؛ لأنّ الإطلاقات الواردة في استحباب الصلاة مطلقاً أو استحباب خصوص الرواتب إنّما تُقيَّد بما يدلّ على أنّه لا تطوّع في وقت فريضة، فإنّ ظاهر النهي أو النفي التحرّيم، والتحرّيم مستلزم للفساد في العبادات، كما قرّرا في محلّهما. **ولا يصغى إلى ما يُستبعَد في المقام** بأنّه كيف يجوز تأخير الفرائض بلا اشتغال بالعبادة، ولا يجوز الاشتغال بها؛ لأنّ بعد ورود النهي نقول: لا نفهم حكمة النهي. فالعمدة ذكر الأخبار الدالّة على الجواز بالخصوص.

---

١. كذا في النسخة، والصواب: «الفريضة».

٢. في المخطوطة هنا بياض.

ثمّ إنّ مسألة التطوّع في وقت الفريضة غيرُ مسألة التطوّع لمن عليه قضاء؛ فإنّه لا ملازمة بين المسألتين؛ لأنّ فورية القضاء - لو قيل بها - موجب لعدم جواز [الف/٢٨] الفريضة أيضاً لمن عليه قضاء.

ثمّ إنّه لا إشكال في أنّه لو دلّ دليل واحد صحيح على جواز التنفّل في وقت الفريضة فيخرج النهي أو النفي عن ظهورهما في الحرمة؛ لأنّ دليل الجواز نصٌّ في الترخيص ودليل النهي أو النفي ظاهرٌ في الحرمة ومقتضى حمل الظاهر على النصّ بأن يحمل النهي أو النفي على الكراهة. كما أنّه لو قام قرينة قطعيّة أيضاً على الجواز في موارد كثيرة متعدّدة الّتي لا جامع بينها فيخرج النهي أو النفي عن الظهور؛ لأنّ تخصيص الكثير مستهجن.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا موارد الاستثناء فيظهر لمن راجع كتب الأدعية في الأبواب المتفرّقة، كصلاة الغفيلة والوصيّة بين العشائين والصلوات الواردة بين الظهرين خصوصاً يوم الجمعة والركعتين الواردتين بين الأذان والإقامة والصلوات الواردة في ليالي شهر رمضان وليالي الجُمَع بين الفرضين وأمثال ذلك، كركعتين نافلةً قبل قضاء الفرائض، ولا شبهة أنّها لا تدخل تحت جامع واحد حتّى يقال: «خرج كلّها بعنوان واحد» فليس إلّا تخصيصاً واحداً.

وأمّا الأخبار فمنها ما رواه ثقة الإسلام في *الكافي* عن سماعة قال: سألته - أي الصادق ﷺ - عن الرجل يأتي المسجد وقد صلّى أهله، أيبتدئ بالمكتوبة أو يتطوّع؟ فقال: «**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 ليتطوّع ما شاء. ألا هو موسع أن يصلّي الإنسان في أوّل دخول وقت الفريضة النوافل إلّا أن يخاف فوت الفريضة. والفضل إذا صلّى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أوّل الوقت للفريضة،**

وليس بمحظورعليه أن يصلّي النوافل من أوّل الوقت إلى قريب من آخر الوقت»[١].

ولايخفى أنّ فيها موارد متعدّدة من الصدروالذيل ما يدلّ على جوازالتطوّع في وقت الفريضة، ويظهرمنه أنّه لوكان المكلّف مؤخّراً للفرض - لدرك جماعة - فيجوز له النافلة بغيركراهة وإنّما الفضل في تقديم الفريضة عدم انتظاره درك فضل آخر. والمناقشة في سنده بأنّ سماعة واقفي[٢] لا يصغى إليها بعد كونه موثّقاً[٣]. كما أنّ احتمال أن يكون قوله: «والفضل» إلى آخره من الكليني ﷺ احتمال غيرعقلائي؛ لأنّه ﷺ [ب/٣٨] أَجَلّ شأنه من أن يزيد في الرواية ما هوفتواه من دون ذكرقرينة. مع أنّ تطرّق هذا الاحتمال في أخبارمثله ما يوجب الوهن في جميع الأخبارالمدوّنة في الكتب الّتي هي معتمَد الشيعة، مع أنّ هذا الاحتمال لا يضرّبالاستدلال؛ لظهور صدره في المدّعى، كما لا يخفى.

وفي صحيح عمربن يزيد: سأل الصادق ﷺ عن الرواية الّتي يروون أنّه لا ينبغي أن يتطوّع في وقت [كلّ] فريضة، ما حدّ هذه الوقت؟ قال: «إذا أخذ المقيم في الإقامة». فقال له: أنّ الناس يختلفون في الإقامة، فقال: «المقيم الّذي يصلّي معه»[٤]؛ فإنّ الظاهرمن الرواية في قول السائل الروايةُ الواردة من أصحابنا: «إنّه لا ينبغي» فكأنّ المرتكزفي ذهن السائل كراهة النافلة في وقت الفريضة فيسأل عن حدّ هذا الوقت الّذي لا ينبغي التطوّع فيه.

ثمّ يظهرمن هذه الرواية قرينة أُخرى على أنّ النهي في الأخبارالمانعة نهيٌ

---

١. الكافي، ج٣، ص٢٨٨، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٢٦، الباب٣٥ من أبواب المواقيت، ح١.

٢. منهم شيخ الطائفة فإنّه ﷺ صرّح في موضعين من الفقيه بأنّ سماعة واقفي؛ أنظر: الفقيه، ج٢، ص١٢١ و ١٣٨.

٣. قال النجاشي: «سماعة بن مهران.. ثقة ثقة» (رجال النجاشي، ص١٩٣، رقم٥١٧) ولمزيد البيان، راجع: معجم رجال الحديث، ج٩، ص٣١٢، رقم٥٥٥٠.

٤. الفقيه، ج١، ص٣٨٤، ح١١٣٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٢٧، الباب٣٦ من أبواب المواقيت، ح٩.

تنزيهيّ بمعناه الصحيح في العبادات، أي الأقلّية في الثواب، وهي سؤال السائل عن اختلاف الناس في أوقات صلاتهم[1] وجوابه ﷺ بالإقامة في الصلاة الّتي تصلّي معهم.

ثمّ إنّه لا ينبغي الإشكال في أنّه على القول بالحرمة أو الكراهة لابدّ من جعل مورد النهي هو وقتُ الفضل للفرض لا الوقت الإجزائي وإلّا لكان الفضل أن يصلّي الظهر والعصر في أوّل أوقاتهما[2] ويترك نافلتهما. وعلى هذا يحمل قوله ﷺ في نهج

---

١. **قوله: «وهي سؤال السائل عن اختلاف الناس في أوقات صلاتهم»**، انتهى.

يمكن أن يكون الوجه في قرينيّة ذلك على كون النهي في الأخبار المانعة تنزيهيّاً هو أنّ تحديده ﷺ ذلك الوقت بالإقامة للصلاة التي تصلّى معهم، مع اختلاف تلك الصلاة بحسب الوقت كغيرها من الجماعات، كما يدلّ عليه قوله: «الناس يختلفون في الإقامة» قرينة على أنّ المراد من النهي هو النهي التنزيهيّ لا التحريميّ، وإلّا لم يصحّ تحديد وقته بأمر غير منضبط، كما لا يخفى، فتأمّل.

ويمكن أن يكون الوجه في قرينيّته على ذلك هو صراحته في جواز التطوّع بعد دخول وقت الفريضة لمن ينتظر الجماعة؛ إذ لو كان التطوّع في وقت الفريضة حراماً لم يصحّ تجويزه لمكان درك الجماعة التي لا شبهة في استحبابها، كما هو واضح.

وفي كلا الوجهين ما لا يخفى؛ إذ لا محذور في تخصيص الأخبار المانعة بالنسبة إلى خصوص من ينتظر الجماعة ما دام منتظراً لها، وهذا لا يلزم منه تحديد الوقت بأمر غير منضبط، ولا تجويز ارتكاب المحرّم لإدراك فضيلة المستحبّ، كما لا يخفى.

٢. **قوله: «وإلّا لكان الفضل أن يصلّي الظهر والعصر في أول أوقاتهما»**.

وذلك لأنّ أوّل أوقاتهما أيضاً وقت إجزاء لهما، فلو كان مورد النهي هو الأعمّ من وقت الفضل والإجزاء لزم ما ذكره دام عمره.

هذا، ولكن فيه: أنّ المراد بالنافلة في الأخبار المانعة إمّا خصوص المبتدأة، أو الأعمّ منها ومن الراتبة، وعلى أيّ حال لا يلزم من إبقائها على ظاهرها - من كون مورد النهي فيها هو الأعمّ من وقت الفضيلة - أن يكون الفضل في إتيان الظهر والعصر في أوّل وقتهما.

أمّا على الأوّل فواضح.

وأمّا على الثاني فللزوم تخصيص تلك الأخبار بالأدلّة الدالّة على استحباب الرواتب في أوّل الوقت؛ لكونها أخصّ مطلقاً من تلك الأخبار، كما لا يخفى.

فالأولى في الاستدلال على كون المراد من مورد النهي في تلك الأخبار هو خصوص وقت الفضيلة لا الأعمّ أن يقال: إنّ المراد بالنافلة في الأخبار المانعة: إمّا خصوص الراتبة، أو الأعمّ منها ومن المبتدأة، وعلى أيّ حال لا بدّ من حمل وقت الفريضة على إرادة وقت فضيلتها، لا مطلق وقتها الذي يجوز إيقاعها فيه؛ إذ لو حملناه على مطلق الوقت لزم ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الراتبة التي هي أظهر مصاديق النافلة عنها؛ لما

البلاغة: «لا قربة بالنوافل إذا أضرّت بالفرائض» وقوله عليه السلام: «إذا أضرّت النوافل بالفرائض فارفضوها»[1]؛ فإنّ المقصود منه إمّا ضررٌ فوتِ أصل الفريضة، وإمّا ضرر فوت فضلها، وعلى أيّ حالٍ تدلّ على أنّه إذا لم تضرّبها ففيها قربة. وبالجملة مجرّد صلاحية الوقت للفريضة لا يوجب كراهة التنفّل أو حرمته، راتبةً كانت أو غيرها.

ثمّ إنّه لا وجه لحمل أخبار المجوّزة على التقيّة مع عدم وجود أمارة عليها ومجرّد موافقتها لمذهبهم لا يوجب حملها عليه بعد إمكان جمعها بنحو آخر وهو حمل الأخبار الناهية - بقرينة الأخبار والمجوّزة - على نفي الكمال. وقد يقال بأنّه لا يمكن حمل النهي على الكراهة في مثل خبر أبي بصير الّذي قاس[2] الإمام عليه السلام ركعتي الفجر على من عليه شهر رمضان.

وخبر زرارة قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلّي نافلةً وعلي فريضة أو في وقت فريضة؟ قال: «لا إنّه لا تصلّي نافلةٌ في وقت فريضة. أرأيت لو كان عليك من شهر رمضان أكان لك أن تطوّع حتّى تقضيه؟» [الف/٣٩] قلت: لا قال: «فكذلك الصلاة». قال زرارة: قايسني وما كان يقايسني[3]، وخبر زرارة أيضاً المشتمل على قصّة مع الحكم بن عيينة فإنّه لمّا أخبر [الحكم بن] عيينة بأنّه لا يجوز النافلة في وقت المكتوبة ثمّ أخبره بعد

مرّ آنفاً، وهذا بخلاف ما لو حملناه على وقت الفضيلة الشائع إرادته من إطلاقات الوقت في كلمات الأئمة عليهم السلام، كما يظهر ذلك بالمراجعة إلى ما في النصوص المتواترة الواردة في تحديد أوقات الفرائض من تفسير الوقت بما بعد الذراع والذراعين، وما في بعضها من تحديده بذلك، أي بما بعد الذراع والذراعين معلّلاً بأنّه إنّما جعل الذراع والذراعان لمكان النافلة، وأن لا يكون تطوّع في وقت الفريضة الصريح في اختصاص ما قبل الذراع والذراعين بالنافلة، وأنّ وقت الفريضة بعد هذا المقدار؛ إذ حينئذٍ لا يلزم ارتكاب تخصيص في تلك الأخبار بالنسبة إلى الرواتب؛ لأنّها تكون حينئذٍ خارجة عن تلك الأخبار موضوعاً، وقد حقّق في محلّه أنّه كلّما دار الأمر بين التخصيص والتخصّص يكون المتعيّن هو الثاني، هذا وتدبّر.

١. نهج البلاغة، ص١٥٤، ح٣٩ و ص١٧٦، ح٢٧٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٨٦، الباب٦٢ من أبواب المواقيت، ح٧ و ٨.

٢. كذا في المخطوطة.

٣. لم نعثر على الرواية في مجاميعنا الحديثيّة، نعم رواها الشهيد في ذكرى الشيعة، ج٢، ص٤٢٤.

عام بنوم رسول الله ﷺ ثمّ انتباهه وقضائه النافلة أوّلاً ثمّ الفريضة قال له الحكم: نقضتَ حديثك الأوّل. فقصّ هذه القصّة لأبي جعفر ﷺ فقال: «يا زرارة ألا أخبرتهم أنّه قد فات الوقتان جميعاً»[1].

ولكنّه لا يخفى أنّ التشبّث بهذه الأخبار لإثبات صراحة النهي في الحرمة غير مستقيم. **أمّا الخبر الأوّل** فلأنّ أبا بصير لم يسأل عن التطوّع في وقت الفريضة وإنّما سأل عن وقت نافلة الفجر، ونافلة الفجر لو كان وقتها بعد الفجر الثاني لكان القائل بحرمة التطوّع في وقت الفريضة لابدّ من أن يستثني النوافل المرتّبة. فهذا الخبر إمّا في مقام بيان طريق المجادلة مع العامّة الذين يقولون بأنّ وقتها فضلاً بعد الفجر الثاني، كما ذكرناه، وإمّا في مقام بيان أنّ وقت النافلة ينقضي بدخول الفجر الثاني فيكون بعده قضاءً فيدخل في المسألة الآتية[2] أن من عليه فريضة لا يجوز أن يأتي بنافلة. مع أنّه بناءً على الملازمة بين المسألتين فمثل صاحب *الرياض* القائل بامتداد وقت نافلة الصبح بامتداد وقت الفضيلة للصبح[3] لا يمكن أن يستدلّ بهذه الرواية لمثل المقام.

وأمّا في [الخبر] الثاني فلأنّ الجواب مختصّ بصورة تعلّق القضاء ولم يُجب عن التطوّع في وقت الفريضة فيصحّ الاستدلال له بالمقام، إمّا بعدم الفرق وإمّا بحمل القضاء على مطلق إتيان الفعل. **وكيف كان** لا شبهة في ظهور السؤال والجواب عن مطلق النافلة في وقت الفريضة وبعد خروج الرواتب فلا يبقى له ظهور فلابدّ من

---

١. لم نعثر على الرواية في مجاميعنا الحديثيّة، نعم رواها الشهيد في ذكرى الشيعة، ج٢، ص٤٢٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٨٥، الباب٦٢ من أبواب المواقيت، ح٦.

٢. **قوله: «فيدخل في المسألة الآتية».**

لا يخفى أنّ الخبر بناءً على كونه في مقام بيان انقضاء وقت النافلة بدخول الفجر الثاني وصيرورتها قضاء يدخل في مسألة جواز قضاء النافلة في وقت الفريضة، فيكون من صغريات هذه المسألة بناءً على ما هو الظاهر من تعميمهم لها لقضاء النافلة أيضاً. وعلى أيّ حال جعله من صغريات المسألة الآتية لا يستقيم أصلاً. كما هو أوضح من أن يخفى.

٣. أنظر: رياض المسائل، ج٢، ص٢٠٢.

حمله إمّا على ضيق وقت الفريضة فلا يدلّ على المقصود في المقام، وإمّا على طريق تعليم القياس ونحوه.

وأمّا الخبر الثالث فغاية ما يستفاد منه أنّ الإمام عليه السلام في العامّ الأوّل نهى عن التطوّع في وقت الفريضة، وفي العامّ الثاني قال: إنّ بعد خروج الوقت يجوز أن يقضي النافلة قبل الفريضة، والنهي عن التطوّع لا يلازم الحرمة إلّا إذا لم يكن دليل على الجواز. **ولايقال:** لو كان النهي وارداً مورد التنزيه لكان المناسب أن يقول الإمام عليه السلام لزرارة: ما نهيتك حتّى ينافي قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله النافلة؛ لأنّا [ب/٣٩] **نقول:** لا فرق بين النهي التنزيهي والتحريمي في أنّ كليهما لايناسب فعل رسول الله صلى الله عليه وآله قضاء النافلة في وقت الفريضة. فالصواب هو الجواب بأنّه فرقٌ بين النهي عن التطوع وقضاء النافلة مع قضاء الفريضة، أي أخبِرِيا زرارة الحكمَ وأصحابَه بأنّه لم ينقص الحديث الثاني[1] الحديث الأوّل؛ للفرق بين الصورتين.

وبالجملة الإنصاف أنّه لم يبق نهي صريح في الحرمة حتّى يعارض الأخبار المجوّزة فتُحمَل على التقيّة؛ فإنّ ما هو صريح في الحرمة ليس صريحاً في أنّ مورده التطوّع في سعة وقت الفريضة، بل يمكن استفادة الضيق من المقايسة، وما هو ظاهر أو صريح في المورد فليس ظاهراً في الحرمة فالمطلقات - بعد معارضة الأخبار المانعة بالأخبار المجوّزة - تبقى سليمة.

الفرع العاشر[2]: [سرد بعض الأدلّة المانعة و المجوّزة]

هل تصحّ النافلة لمن عليه قضاء الفريضة أم لا؟ اختار صاحب *الرياض* المنع وادّعى التلازم بينه وبين المسألة السابقة. ويظهر من العلّامة رحمه الله حين سأله فخر المحقّقين

---

١. في المخطوطة: «التالي».

٢. في المخطوطة: «الأمر التاسع» بدل «الفرع العاشر».

هل هنا خلاف في عدم جواز النافلة لمن عليه فريضة المنع أيضاً؟ فإنّه قال في جوابه: لا؛ لعموم "لا صلاة لمن عليه صلاة"[١].

والحقّ جواز التطوّع أيضاً بمطلق النوافل، ابتدائيّةً كانت أو راتبيّةً، أدائيّةً كانت أو قضائيّةً. نعم، بناءً على المضايقة لا يجوز التطوّع - كما لا يجوز الفريضة أيضاً - والكلام في المقام بعد الفراغ عن المواسعة، بل من الأخبار في المقام الصريحة في الجواز يمكن استكشاف المواسعة أيضاً.

[الأدلّة المانعة]

وكيف كان فالأدلّة الدالّة على المنع كثيرة. **منها** المرسلة المتقدّمة. **ومنها** ما تقدّم من رواية زرارة وقوله «قايسني وما كان يقايسني». **ومنها** صحيحة زرارة عن رجل صلّى بغير طهور أو نسي صلاة لم يصلّها أو نام عنها، فقال: «يقضيها إذا ذكرها - إلى أن قال - ولايتطوّع بركعة حتّى يقضي الفريضة»[٢]. **ومنها** صحيحة يعقوب بن شعيب عن الرجل ينام عن الغداة حتّى تَبزُغ الشمس، إلى أن قال: «يصلّي حين يستيقظ». قلت: يُوتِر أو يُصلّي الركعتين؟ قال: «[لا]، بل يبدأ بالفريضة».

[الأدلّة المجوّزة]:

وأمّا الأدلّة المجوّزة فكثيرة أيضاً. **منها** رواية أبي بصير سألته عن رجل نام عن الغداة حتّى طلعت الشمس؟ قال: «يصلّي الركعتين ثمّ يصلّي الغداة»[٣]. **ومنها** ما تقدّم من قصّة زرارة مع الحكم. **ومنها**: المحكي عن ابن [الف/٣٠] طاووس في *غياث الورى*[٤] عن حريز عن زرارة قلت له: رجل عليه دَين من صلاة قام يقضيه

١. أُنظر: مفتاح الكرامة، ج٥، ص١٢٧ و جواهر الكلام، ج٧، ص٢٥٣.
٢. الكافي، ج٣، ص٢٩٢، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٥٦، الباب٣٥ من أبواب قضاء الصلوات، ح٣.
٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٦٥، ح١٠٥٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٨٤، الباب٦١ من أبواب المواقيت، ح٢.
٤. «غياث سلطان الورى لسكّان الثرى» لمزيد البيان أُنظر: الذريعة، ج١٦، ص٧٣، رقم٣٦٦.

فخاف أن يدركه الصبح ولم يصلّ صلاة ليلته تلك. قال: «يؤخّر القضاء ويصلّي صلاة ليلته تلك»[1]. **ومنها** ما ورد في استحباب ركعتين قبل الشروع في قضاء الصلاة.

ثمّ لا يخفى طريق الجمع بين هذه الأخبار؛ فإنّ بعد ورود دليل واحد صحيح على الرخصة يحمل النواهي على التنزيه؛ لأنّ هذا هو الجمع بين ما هو ظاهر في المنع وصريح في الجواز.

[إتيان النافلة المنذورة لمن عليه الفريضة]

ثمّ إنّه لو نذر النافلة فهل تخرج النافلة بسبب النذر عن عنوان التطوّع في وقت الفريضة والتطوّع لمن عليه فريضة أم لا؟ لا إشكال في أنّه لو نذر مطلقاً فيخرج عن الكراهة أو الحرمة فيجوز له الإتيان بالنذر في وقت الفريضة أو إذا كان عليه فريضة؛ لأنّ الصلاة النافلة تخرج بالنذر عن عنوان التطوّع؛ لصيرورتها واجبة. وذلك لأنّ النذر لا يُعتَبر فيه إلّا الرجحان في متعلّقه، سواءٌ اعتبرناه حين النذر أو حين الفعل؛ لأنّ الفعل لمّا كان المطلوب منه الصرف الوجودي لا مطلق الوجود، وبالنسبة إلى صرف الوجود لا يزاحم النذر الوقت للفريضة فيتحقّق شرط النذر وبعد تحقّقه يصير واجباً فلا يقاس النذر المطلق بالمقيّد ولا بمطلق الوجود، كما لو نذر صوم سنة؛ فإنّ النذر بالنسبة إلى العيدين ينحلّ. وهذا بخلافه في المقام؛ لأنّه لم ينذر النافلة في وقت الفريضة أو في وقت الفائتة ولم ينذر إتيان النافلة مكرّرةً حتّى يستحيل بالنسبة إلى زمان الواجب وإنّما نذر ركعتين والوقت الغير المزاحم للركعتين موجود فإذا نذر كذلك ينعقد فيصير واجباً[2] فيخرج عن عنوان التطوّع.

---

١. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٨٦، الباب٦١ من أبواب المواقيت، ح٩.

٢. **قوله: «فإذا نذر كذلك ينعقد، فيصير واجباً»**، انتهى.

فيه: أنّ النذر إذا كان متعلّقاً بصرف الوجود من التطوّع وإن كان ينعقد لكن لا يسري منه الوجوب إلّا إلى الأفراد المباحة من التطوّع لا المحرّمة، كالتطوّع في وقت الفريضة والفائتة؛ وذلك لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة -التي يتوقّف عليها انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق- مع كون بعض الأفراد منهياً عنه، كما حقّق في

نعم، لو أُدّعي أنّ ظاهر الأخبار هو المنع عن كلّ ما عدا الواجب أو كلّ ما كان تطوّعاً ولو بالأصل فلا يصحّ إتيان المنذورة حال اشتغال الذمّة بالفريضة، ولكنّها دعوى بلا دليل.

وأمّا لو نذر مقيّداً فقد يقال بصحّة نذره؛ لأنّ الرجحان من قِبَل النذر يكفي لصحّة النذر فيخرج بالنذر عن عنوان التطوّع. ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ هذا القائل إمّا يعتبر الرجحان حين النذر، أو حين الفعل؛ وعلى أيّ حال هذا التعليل - وهو كفاية الرجحان من قِبَل النذر - غير صحيح. أمّا لو اعتبر الرجحان حين النذر - كما يُحكى عن فعل صاحب *الجواهر* ﷺ بأنّه كان ينذر زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة لئلّا يجب عليه الحجّ[1] - فهذا [ب/٣٠] وإن كان خلاف المختار؛ لأنّ أدلّة النذر يظهر منها رجحان الفعل حين الإتيان لا حين النذر؛ لأنّ كلّ ما ينذره - وهو إتيان الفعل في وقت كذا - لابدّ أن يكون راجحاً، فالرجحان في زمان النذر لا أثر له؛ لأنّ الرجحان في النذر مثل سائر الشرائط في سائر الواجبات لا معنى لأن يعتبر حين الإنشاء، وهذا من غير فرق بين القول بالواجب المعلّق المشروط بشرط متأخّر أو لم نقل. أمّا على بطلان الواجب المعلّق - كما هو المختار - فواضح؛ لأنّ النذر لا يتعلّق إلّا بما يؤتى به حين وقته فالرجحان حال النذر لا أثر له، بل حقيقة اعتبار الرجحان إنّما هو في المنذور وإلّا نفس النذر بنفسه مكروه. وأمّا صحّة المعلّق فلأنّ النذر وإن كان فعليّاً إلّا أنّ زمان الواجب حيث إنّه متأخّر فالرجحان حال النذر - كالقدرة في حاله لا يؤثّر في الرجحان حال الفعل إلّا أنّه لو اكتفينا فلابدّ أن يُفَصِّل بين ما إذا نذر وقت تعلّق

محلّه، فإذا لم يسر الوجوب من النذر إلى التطوّع في وقت الفريضة والفائتة فلا يخرج عن عنوان التطوّع إلّا على وجه دائر؛ ضرورة أنّ خروجه عن عنوان التطوّع موقوف على شمول النذر له أيضاً، والمفروض أنّ شموله له موقوف على عدم كونه تطوّعاً، كما بيّناه آنفاً، وهذا دور واضح.

١. أنظر: كتاب الصلاة (تقريراً لما أفاده المحقّق النائيني بقلم الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني)، ج١، ص١٠٩.

الفرض عليه أو قبله فيقال بالبطلان في الأوّل والصحّة في الثاني، ففي مورد الصحّة لانحتاج إلى هذا التعليل، وفي مورد البطلان لا يفيد هذا التعليل؛ لأنّ النذر إنّما يصحّ إذا كان راجحاً فصحّته معلولة ومتأخّرة عن الرجحان، وكيف يمكن أن يكون الرجحان الناشئ من قبل النذر المتأخّر عنه كافياً فيما يعتبر فيما هو في رتبة علّته إلّا إذا أمكن أن يكون الشيء مقدّماً على نفسه. أمّا لو اعتُبِر الرجحان حال الفعل فحاله حال ما إذا نذر وقت الواجب واعتبرنا الرجحان في وقت الواجب من أنّه يمتنع أن يكون الرجحان الناشئ عن النذر كافياً في صحّة النذر فهذا التعليل لايستقيم أصلاً.

وبالجملة ما اعتبر في ناحية علّة الشيء يمتنع أن يكون ما هو في رتبة معلول الشيء كافياً فيه. ولذا يعتبر في صحّة الشرط أن يكون هو بنفسه صحيحاً حتّى يتعلّق به وجوب الوفاء، فولد الحرّ إذا امتنع أن يصير رقّاً فبالشرط لا يمكن تصحيحه وإخراجه عن الشرط المخالف للكتاب.

وبعبارة واضحة لو صحّ النذر يخرج المنذور عن كونه تطوّعاً وأمّا صحّة النذر من جهة خروجه عن التطوّع بالنذر فهذا يمتنع. فلا معنى لما يقال: إنّ الرجحان من قِبَل النذر يكفي لصحّة النذر ولا يقاس بباب نذر الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر؛ لأنّ بعد ورود الدليل على صحّته نستفيد أنّ الحرمة كانت معلّقةً على عدم النذر وبالنذر ارتفع الموضوع. وهذا بخلاف [الف/٣١] الحرمة أو الكراهة في المقام؛ فإنّه لم يرد دليل على أنّه لو نذر في وقت الفريضة يصحّ حتّى نلتزم بعد ورود الدليل بأنّ الحرمة أو الكراهة كانت مقيّدة بعدم النذر.

وبالجملة أصل الإحرام أو الصوم راجح وإنّما خرج الإحرام قبل الميقات من الرجحان لو لم يتعلّق به نذر فما تعلّق به نذر لم يخرج عن عنوان وهكذا في الصوم فلا يقاس المسألتين بالمقام. فالصواب أن يقال: بعد ما أوضحنا في محلّه أنّ النذر

لو تعلّق بالأمر العبادي يتعلّق بذات العبادة[1] لا بالعبادة المركّبة عن ذات العمل مع قصد أمره، كما في تعلّق الأمر العبادي بذات العمل لا بالمركّب. ولذا يكتسب الأمر النذري المتعلّق بصلاة الليل العباديّةَ من صلاة الليل ويكتسب صلاة الليل الوجوبَ من الأمر النذري من جهة اتّحاد متعلّقهما. فيرتفع الإشكال في المقام ولو نذر مقيّداً بوقت الفريضة أو الفائتة؛ لأنّ النذر لم يتعلّق بالصلاة بعنوان التطوّع حتّى يكون المنذور محرّماً، بل تعلّق بذات العمل وذات العمل من دون عنوان النافلة ليس محرّما؛ لأنّ نفس إتيان ركعتين في وقت الواجب ليس منهيّاً عنه - ولذا لو وجب عليه صلاة الكسوف لايستشكله أحد بصحّة إتيانها في وقت الفريضة أو الفائتة. وإنّما المانع هو عنوان التطوّع، والمفروض انّه لم يقصد هذا العنوان، بل لا

---

١. **قوله: «أنّ النذر لو تعلّق بالأمر العبادي يتعلّق بذات العبادة»**، انتهى.

فيه: أنّ دعوى تعلّقه بذات العمل لا بعنوان أنّه مأمور به ومطلوب للشارع ممنوعةٌ جدّاً، وسند المنع هو الوجدان؛ فإنّا إذا راجعنا إلى أنفسنا نجد فيما لو نذرنا عملاً عبادياً - كزيارة الحسين ﷺ أو التهجّد في الليل مثلاً- أنّه لا يكون داعينا إلى نذر ذلك العمل إلّا كونه قربيّاً ومطلوباً للشارع، بحيث لو فرضنا عدم كونه كذلك لما نذرناه أصلاً؛ إذ لا خصوصية له حينئذٍ توجب ترجيحه على سائر المباحات التي لها رجحان دنيوي.

وهذا الذي ذكرنا واضح في النذر المشروط المسمّى في اصطلاحهم بنذر [ال]مجازاة الذي يشترط فيه أن يكون الجزاء طاعة، كما دلّ عليه قوله ﷺ: «لا نذر إلّا في طاعة الله»، وقوله ﷺ: «ليس النذر بشيء حتّى يسمّي شيئاً لله صياماً أو صدقة أو هدياً أو حجّاً» [الكافي، ج ٧، ص ٤٥٥، ب النذور، ح ٢] فإنّ النذر في هذا القسم لا يكون إلّا لأجل كون الجزاء عملاً قربيّاً يصلح للتوسّل به إلى الله تعالى لإنجاح الشرط.

وأمّا ما يقال: من عدم إمكان كون عنوان التطوّع مقصوداً بالنذر؛ لأنّه ممّا يلزم من وجوده عدمه؛ ضرورة خروجه عن هذا العنوان بالنذر، فلا يقدر على إتيانه بهذا العنوان.

ففيه: أنّه إنّما يخرج عن عنوان الاستحباب بالنذر ولا يمكنه إتيانه بهذا العنوان فيما إذا كان المقصود بالنذر هو المستحبّ الفعلي، وأمّا إذا كان المقصود به ما هو مستحبّ بالذات، كما هو كذلك في مورد النذر؛ إذ كيف يمكن قصد إتيان المستحبّ الفعلي به مع العلم بأنّه يخرج بالنذر عن كونه مستحبّاً كذلك؟! فلا يلزم ذلك المحذور أصلاً. ضرورة أنّ اجتماع الاستحباب الذاتي الاقتضائي مع الوجوب العرضي الفعلي كاجتماع الوجوب الذاتي مع الاستحباب العرضي - كما في الصلاة المعادة جماعة - بوضوح من الإمكان، بل واقع في الشرعيّات فوق حدّ الإحصاء.

يمكن أن يقصد هذا العنوان بالنذر؛ فإنّه يخرج عن عنوان الاستحباب بالنذر ولا يقدر على إتيان الصلاة تطوّعاً بعد النذر فإذا لم يكن النذر إلّا متعلّقاً بذات العمل وذات الصلاة في حدّ ذاته راجح فينعقد النذر ويخرج بالنذر عن عنوان التطوّع فيخرج عن موضوع الأخبار.

وبالجملة فرق بين الأمر الإجاري والأمر النذري؛ فإنّ الأوّل يتعلّق بالعبادة - ولذا لا يتّحد الأمر الإجاري مع الأمر العبادي - والثاني يتعلّق بذات العمل فإذا كان ذات العمل راجحاً فلا إشكال في صحّة النذر. فإن قيل: وإن لم يكن ذات العمل مرجوحاً إلّا أنّه لم يكن متعلّقاً بأمر عبادي فلو صحّحنا النذر إلّا أنّ النذر لمّا كان توصليّاً[1] فلازمه عدم اعتبار القربة في المنذور. فإنّه يقال: ولو لم يكن متعلّقاً بأمر عبادي إلّا أنّ هذه الوظيفة سنخها سنخ العبادي - أي وظيفة شُرِّعت لأن يُتعبَّد بها

---

١. **قوله: «إلّا أنّ النذر لما كان توصليّاً»**، انتهى.

الوجه في كون الأمر النذري توصّلياً واضح بعد كونه متعلّقاً بما التزمه الناذر على نفسه الذي هو ذات العمل المنذور، لا العمل الذي قصد به امتثال الأمر النذري.

هذا مضافاً إلى عدم إمكان أخذ هذا القصد المتأخّر عن الأمر النذري المتأخّر عن النذر في متعلّق النذر إلّا على وجه دائر المستلزم لتقدّم الشي، على نفسه، كما هو واضح.

وأمّا ما التزمنا به من اعتبار قصد امتثال الأمر في العباديّات فهو لأدلّة خارجية من إجماع وغيره المفقودة في المقام، لا لكونه من مقتضيات نفس الأمر المتعلّق بها، كما أوضحناه في محلّه بما لا مزيد عليه.

هذا، وقد يشكل فيما ذكرنا: بأنّه لا خلاف في أنّ النذر تتوقّف صحّته مطلقاً على قصد القربة، ولذا أجمعوا على أنّه لو قال: (عليّ أن أفعل كذا) لا ينعقد نذراً، بل لا بدّ أن يقول: (لله عليّ أن أفعل كذا)، كي يدلّ على أنّ المنذور حقّ ثابت له تعالى، وأنّ النذر وقع لوجهه الكريم، فيشكل حينئذٍ فيما إذا كان المنذور أمراً مباحاً راجحاً دنيويّاً بأنّه كيف يمكن قصد التقرّب بالنذر مع أنّ أمره توصّلي، ونفسه مرجوح شرعي، كما دلّ عليه قوله ﷺ في موثّقة إسحاق بن عمّار: «إنّي لأكره الإيجاب أن يوجب الرجل على نفسه» [الكافي، ج ٧، ص٤٥٥، ب النذور، ح٥]؟

ويمكن دفعه: بأنّ غاية ما يستفاد من الأخبار هو جعل المنذور له تعالى بمعنى أنّه حقّ له تعالى، وهو المطالب به، كما في قولك: (له عليّ ألف درهم) فإن أريد بتوقّف صحّة النذر على قصد القربة هذا المعنى فهو ممّا لا شبهة فيه، وإن أريد به اشتراط كون النذر بداعي التقرّب المعتبر في العبادات فلا دلالة في الأخبار عليه، بل قد عرفت أنّ فيها ما يدلّ على مرجوحيته مطلقاً، هذا وتدبّر.

- فكلّ ما تعلّق الأمر بها و[ب/٣١] لو كان الأمر في حدّ ذاته توصّليّاً يصير عباديّاً[1].

وبعبارة أُخرى اعتبار قصد القربة فيها لا يتوقّف على مؤونة زائدة غير صحّة تعلّق الأمر به فالعمدة صحّة تعلّق الأمر وإذا لم يتعلّق إلّا بذات العمل والذات أرجح فيصحّ النذر.

ثمّ إنّه يُلحَق بالنذر العهدُ واليمينُ والإجارة فلو آجر نفسه لأن يتطوّع عن شخص فلا مانع منه؛ لأنّ ما يستفاد عن الأدلّة هو حرمة التطوّع لمن عليه واجب والأجير لا يتطوّع عن نفسه[2] حتّى يكون محرّماً، والمؤجّر وإن حرم عليه التطوّع إلّا أنّه لا يفعله

---

١. **قوله: «يصير عبادياً»**، انتهى.

وذلك لأنّه إذا كان نفس العمل من سنخ العباديّات التي شرّعت لأن يتعبّد بها لا يمكن حصول الغرض منه إلّا إذا أتي به بقصد التقرّب، كما هو واضح.

نعم، مجرّد كونه كذلك لا يجدي في حصول القرب به ما لم يتعلّق به أمر شرعي مخرج له عن عنوان التشريع ولو كان ذلك الأمر توصّلياً.

ومنه يظهر الفرق بين المقام وبين الواجبات التوصّلية التي لا يعتبر في حصول الغرض منها تعلّق الأمر بها، فضلاً عن قصد إتيانها بداعيه أو بداعي القربة، هذا وتدبّر جيداً.

٢. **قوله: «والأجير لا يتطوّع عن نفسه»**، انتهى.

إن قلت: إنّ الأجير وإن لم يكن متطوّعاً عن نفسه لكنّه بعد تنزيل نفسه منزلة المستأجر يصير وجوداً تنزيلياً للمستأجر، فيكون تطوّعه عن المستأجر تطوّعاً عن نفسه بهذا اللحاظ، فيدخل في موضوع الأدلّة المانعة عن التطوّع في وقت الفريضة.

قلت: لا مجال لهذا الكلام بعد ظهور انصراف الأدلّة المانعة إلى ما إذا كان التطوّع وظيفة لنفس المصلّي بما هو هو؛ ضرورة أنّ الأجير بلحاظ أنّه وجود تنزيلي للمستأجر وإن كان تطوّعه عن المستأجر تطوّعاً عن نفسه بهذا اللحاظ، لكن نفسه بهذا اللحاظ ملحوظ على وجه المرآتيّة، وبما هو وجود للمستأجر، لا بما هو هو، كي تعمّه تلك الأدلة.

إن قلت: سلّمنا عدم دخول الأجير بسبب دليل التنزيل في موضوع تلك الأدلة، لكن لا شبهة في دخول المستأجر بسببه في موضوعها؛ ضرورة أنّ المستأجر وإن لم يكن متطوّعاً بنفسه لكنّه بعد تنزيل الأجير نفسه منزلته يكون تطوّع الأجير بمنزلة تطوّع المستأجر بنفسه، فيلحقه أحكامه التي منها الحرمة في وقت الفريضة.

قلت:

أولاً: إنّ غاية ما يستفاد من دليل التنزيل إنّما هي مجرّد صيرورة عمل الأجير بمنزلة عمل المستأجر، وأمّا خصوصيّة كونه صادراً عنه بنفسه ومباشرة فلا تكاد تستفاد منه أصلاً، كما لا يخفى.

[ثانياً]: سلّمنا لكن نقول: إنّ المستفاد من دليل التنزيل ليس إلّا تنزيل عمل الأجير منزلة عمل المستأجر في مجرّد كونه مبرئاً لذمّة المستأجر دون مطلق الآثار، كي يدخل بسببه في موضوع تلك الأدلّة، هذا وتدبّر.

بنفسه فلا يندرج تحت الأدلّة. إلّا أن يقال: يشترط في صحّة الإجارة أن يكون المستأجر والمنوب عنه قادراً على الفعل الّذي يقع الإجارة له فإذا كان عليه محرّماً فلا يصحّ الإجارة عليه. ولكنّه أيضاً مندفع؛ لأنّ ما كان محرّماً عليه إذا كان لمانعٍ راجعٍ إلى شخص المستأجر ويرتفع بالإجارة فهذا لا مانع من صحّة الإجارة عليه. ولذا يصحّ أن يستأجر الحائض غيرها للطواف مع أنّ دخول الحرم يمتنع منها، وكذا الجنب يصحّ له أن يستأجر غيره للصلاة في المسجد. **وبعبارة أُخرى** لو كان المنع لجهة عارضيّة[1] يرتفع بالإجارة أو لخصوصيّة في المباشر - كالجهر للمرأة - فهذا لا مانع من صحّة الإجارة عليه. **وأوضح منه** شمولاً ما إذا لم يكن على المنوب عنه فريضة، بل كان عليه النوافل اليوميّة الّتي تصحّ أن يُقضى عنه بعد موته فاستأجر الولي الأجير لأداء النوافل اليوميّة، أو لم يكن على المؤجّر فريضة -لا أداء و[لا] قضاء- واستأجر غيره لأن ينوب عنه صلاة الزيارة أو الحاجة؛ فإنّه لو جازت الإجارة صحّ إتيانها من المؤجّر، فإنّ ما يحرم عليه أو يكره هو إتيانه النافلة عن نفسه لا من غيره. **وبالجملة** إذا كان موضوع الأدلّة تطوّع المصلّي لنفسه في وقت فريضة فلا مانع من أن يصلّي نافلةَ غيره تبرّعاً أو إجارة.

[إتيان النافلة المأثورة لمن عليه الفريضة]

ثمّ هل يلحق بالنذر أمر الوالد والسيّد والزوج أم لا؟ **والحقّ عدم اللحوق. أمّا أوّلاً** فلعدم قيام دليل على وجوب إطاعة الزوجة والعبد والولد لأمر الزوج والسيّد والوالد فيما يرجع إلى نفس الزوجة والعبد والولد، لاسيّما في الزوجة؛ فإنّ الدليل قام على وجوب إطاعتها فيما يرجع إلى حقوق الزوجيّة. بل الأمر في العبد والولد بهذه المرتبة من الوضوح؛ لأنّ السيّد له الأمر بما يرجع إلى أعمال العبد للسيّد وأمّا أمر السيّد بصلاة الليل للعبد فلم يقم دليل [الف/٣٢] على وجوبه عليه.

---

١. في المخطوطة: «عارضي».

وأمّا ثانياً فلأنّ الملاك الّذي صحّحنا به النذر والإجارة لا يجري فيها. أمّا ملاك صحّة النذر فلما عرفت من أنّ صحّتها كانت لتعلّق النذر بذات العمل لا بالعمل المستحبّ، وذات العمل لمّا كان فيه ملاك العباديّة وإن لم يكن مأموراً به كان راجحاً فإذا كان راجحاً فينعقد النذر ويخرج به عن موضع التطوّع. وأمّا في المقام فلابدّ أن يأمر السيّد بأن يأتي العبد ما هو نافلة له، وهذا عين متعلّق الحرمة أو الكراهة؛ لأنّه لا يمكنه أن يأمر بذات العمل من دون قصد الأمر فإنّه أَمَرَ بما ليس بصلاة ولا يمكن أن يصير أمر هذا السيّد أمراً عباديّاً - لأنّه ليس بمشرّع - ولايتّحد أمر الله أيضاً بإطاعته مع ما هو راجح؛ لأنّ الراجح ذات العبادة وفرضنا أنّ الذات لا يمكن أن يجعله السيّد مأموراً به والأمر الشرعي الوارد بإطاعة السيّد لا يتعلّق بذات العمل، بل يتعلّق بامتثال السيّد.

وبالجملة حيث يتّحد الأمر النذري وهو وافٍ بالنذر مع ما هو متعلّق للنذر فيصير المنذور واجباً شرعيّاً. وأمّا أمر السيّد مع الشارع بإطاعة السيّد فلايتّحدان، ولذا لو أمر السيّد بصلاة الليل يجب على العبد أن يأتي الصلاة بأمرها الندبي؛ لأنّ الشارع أمر بأن يمتثل ما أمره السيّد.

وحاصل الكلام أنّ السيّد لو أمر بالمباح - كالتوضّي - يصير من جهة أمر الله سبحانه بإطاعة السيّد هذا المباح واجباً أن يؤتى به بهذا العنوان، وإذا أمر بالمستحبّ الشرعي أو بالواجب الشرعي فيجب على العبد أن يأتي بالمستحبّ الشرعي أو الواجب الشرعي. وأمّا لو أمر بما ليس مستحبّاً شرعيّاً فهذا الأمر منه لايجعله مستحبّاً شرعيّاً حتّى يجب أن يأتي به بهذا العنوان ولا واجباً أيضاً حتّى يخرج عن عنوان التنفّل؛ لأنّ أمر الإطاعة لايتعلّق بما يتعلّق به أمر المولى؛ لأنّ لكلّ منهما موضوعين ومحمولين؛ لأنّ الفعل للنفس بأمر الغير، كالإجارة المتعلّقة بالنفس

لفعل الغير ولتفريغ ذمّة الغير.

وبعبارة واضحة لو كان أمر الله سبحانه متعلّقاً بما تعلّق به أمر السيّد لكان أمره عباديّاً، أي لو كان أمر السيّد جهةً تعليليّةً وصار منشأً لأن يأمر الله سبحانه بذات العمل لصار هذا الأمر عباديّاً، وأمّا بعد وضوح أنّ أمر الله لا يتعلّق إلّا بامتثال السيّد فيما يأمر به فموضوع أمره هو هذا العنوان، وهذا لا يتّحد [ب/٣٢] مع ما تعلّق به أمر السيّد فلا يمكن أن يحصل هنا أمر عباديٌ فإنّ أمر الله بإطاعة السيّد كأمره بإطاعة المستأجر، فإذا كان العمل الّذي يستأجر الأجير له لم يكن قربيّاً فلا يصير أمر الله بإطاعة المستأجر قربيّاً.

ويكشف عمّا ذكرنا الخبر الوارد في نكاح العبد؛ فإنّ قوله عليه السلام: «لم يَعصِ الله و إنّما عصى سيّده» شاهد على أنّ متعلَّقَ عصيان السيّد غير ما تعلّق به عصيان الله؛ فإنّ النهي الشرعي عن مخالفة المولى يرجع إلى غير ما نهى الله عنه سبحانه و إلّا لكان فاسداً ولما كان للتعليل وجه فظهر الفرق بين النذر وأمر السيّد؛ لأنّ «أوفِ بالنذر» معناه أنّه يجب عليك بأن يأتي بالصلاة أي بما نذرت به وأمّا «أوفِ بالإجارة» فليس معناه يجب عليك أن تأتي ذات الصلاة. وهكذا «أَطِع السيّد» ليس معناه يجب أن تأتي بالصلاة، بل معناهما أنّه يجب عليك الوفاء بما ألزمك به غيرك. وأمّا ملاك الإجارة فلا يجري أيضاً في المقام؛ لأنّ صحّتها إنّما كانت من جهة تنزيل النفس عن الغير و هنا يفعل العبد النافلة لنفسه.

ثمّ إنّ هذا كلّه إذا لم يُعمَل بعموم المرسلة «لا صلاة لمن عليه صلاة»[1] و إلاّ لابدّ من التفصيل بين من عليه صلاة وبين من هو في وقت الفريضة.

فرع

هل المراد من الفرض الّذي نقول بعدم جواز التطوّع في وقته أو لمن عليه

---

١. لم نعثر عليه في المصادر الروائيّة المتوفّرة لدينا و وجدناه في المبسوط: ج١ ص١٨٥ و كشف الرموز: ج١ ص٢٠٧.

فرض خصوص اليوميّة أو مطلق الفرائض؟ الأقوى -بل المتعيّن- هو الأوّل؛ فمن وجب عليه صلاة بإجارة أو بسبب من الأسباب -كالنذر وأخويه وأمر السيّد وأخويه- يجوز له فعل النافلة إذا لم يتضيّق وقت الواجب؛ لأنّ الأدلّة من حيث موردها ومن حيث التعليلات الواردة فيها ومن حيث صراحة بعضها لا تشمل غير اليوميّة من سائر الواجبات؛ فراجع.

الفرع الحادي عشر[1]: في أحكام المواقيت

ويقع البحث عنها في طي مسائل:

[المسائل الأربع في المقام]

[المسألة] الأُولى: [فيمن أدرك مقداراً من الوقت و لم يأت بالصلاة]

لا إشكال في أنّ المكلّف لو أدرك مقداراً من الوقت خالياً عن الموانع وتوانى في أداء الوظيفة فيه يجب عليه القضاء في الجملة. إنّما الكلام في تحديد هذا المقدار وهو أنّه هل يعتبر إدراكه الوقت لأداء الصلاة بتمامها مطلقاً مع جميع الشرائط؟ أو مع بعضها وهو الطهارة المائيّة دون سائر الشرائط؟ أو مع التراب أيضاً؟ أو يُفصّل بين أوّل الوقت وآخره في أداء الصلاة [الف/٣٣] بتمامها فيعتبر في الأوّل دون الثاني مع جريان الاحتمالات الثلاثة فيه أو بعضها؟ وقبل تحقيق الحقّ لا بأس بذكر الأخبار الواردة في المقامين. أمّا ما ورد في أوّل الوقت. **فمنها** ما رواه الكليني بسنده عن أبي الحسن ﷺ: «**إذا رأت المرأة الدم بعد ما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام فلتمسك عن الصلاة، فإذا طهرت من الدم فلتقض صلاة الظهر**»[2]. **ومنها:** ما عن أبي عبدالله ﷺ: «**إذا طهرت في الوقت فأخّرت الصلاة حتّى يدخل وقت صلاة أُخرى ثمّ**

١. في المخطوطة: «الأمر العاشر» بدل «الفرع الحادي عشر».

٢. **الكافي**، ج ٣، ص ١٠٢، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٥٩، الباب ٤٨ من أبواب الحيض، ح ١.

رأت دماً كان عليها قضاء تلك الصلاة الّتي فرّطت فيها»[1]، وقوله عليه السلام: «إذا طهرت» أي إذا كانت طاهرة ثمّ طرأ عليها الحيض أو النفاس بقرينة قول عليه السلام: «ثمّ رأت دماً». **ومنها:** ما عن أبي الورد قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن المرأة الّتي تكون في صلاة الظهر وقد صلّت ركعتين ثمّ ترى الدم. قال: «تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين، وإن كانت رأت الدم وهي في صلاة المغرب وقد صلّت ركعتين فلتقم من مسجدها، فإذا تطهّرت فلتقض الركعة الّتي فاتتها من المغرب»[2]، والتفصيل[3] بين المغرب

---

١. الكافي، ج٣، ص١٠٣، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٢، ص٣٥٩، الباب٤٨ من أبواب الحيض، ح٢.

٢. الكافي، ج٣، ص١٠٣، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٢، ص٣٦٠، الباب٤٨ من أبواب الحيض، ح٣.

٣. في هامش المخطوطة: «الاحتمال المذكور في المتن للتفصيل لا دلالة له في الخبر بوجه، كما ترى. ولكن الاحتمال القويّ - بل المتعيّن والقابل أن يُكتَب ويُدّخَر - هو الفرق في التقصير في السفر؛ لأنّ الظهر يقصّر والمغرب لا يقصّر، كأنّ الحائض إذا أتت بركعتين من الظهر أتت ما فرض الله وهو الركعتين. وأمّا إذا أتت بركعتين من المغرب ما أتت بتمام ما فرض الله؛ لأنّ ما فرض الله في المغرب هو الثلاث ركعات جميعاً. ولو كانت في الركعة الثالثة من الظهر أيضاً رأت الدم لكان اللازم عليها قضاء الركعة الرابعة أيضاً مثل الثالثة من المغرب؛ لأنّ الرباعيّة تتمّ بالركعتين لعلّة - كالسفر وكمسألتنا هذه - ولا تتمّ بالثالثة؛ لأنّ بالتلبّس بالثالثة تجب إتمامها بالرابعة ولو قضاءً؛ إذ طروء مانع من الحيض وغيره. ومن هنا يظهر وجه فتوى الصدوق رحمه الله: إن كان ما بقي من الصلاة ركعةً يجب أن يقضي الخ. من كاتبه عبدالله التبريزي غفر له».

وفي «م»: «الاحتمال المذكور في المتن للتفصيل لا دلالة له من الخبر بوجه، كما ترى. ولكنّ الاحتمال القويّ، بل المتعيّن والقابل أن يُكتَب ويُدّخر، هو أنّ ما أتت به الحائض من الركعتين أتت ما فرض الله في الظهر. وأمّا ما أتت من الركعتين من صلاة المغرب ما أتت بتمام ما فرض الله؛ لأنّ ما فرض الله في المغرب هو تمام الثلاث ركعات جميعاً، ولو كانت في الركعة الثالثة من الظهر أيضاً لكان اللازم عليها قضاء الركعة الرابعة أيضاً مثل الثالثة من المغرب؛ لأنّ الرباعية تتمّ بالركعتين لعلّة -كالسفر وكمسألتنا هذه- ولا تتمّ بالثلاث ركعات؛ لأنّ بالتلبّس بالثالثة يجب إتمامها بالرابعة ولو قضاءً إذا طرأ مانع من الحيض وغيره، ومن هنا يظهر وجه فتوى الصدوق رحمه الله: أنّ كلّما بقي من الصلاة ركعة يجب أن يقضي [لم نعثر عليها]»، انتهى.

وإن استشكل من له تتبّع في الفقه في الجملة: بأنّ ثالثة المغرب أيضاً ليست ممّا فرض الله، وعلى هذا يهدم ما ذكرنا في وجه التفصيل.

ولكن يضعّفه ما ورد من التعليل في وجه سقوط الركعتين الأخيرتين من الرباعيّة في السفر بأنّهما ممّا فرض الرسول، ومنه يظهر (يستكشف خ ل) وجه عدم سقوط الثالثة من المغرب أنّها ليست ممّا فرض الرسول، بل ممّا فرض الله.

على أيّ حال لا يهمّنا الاستقصاء في دفع الترديد؛ لأنّ عدم سقوط الثالثة من المغرب بوجه لا إشكال فيه يتمّ المطلوب به.

والظهر يمكن أن يكون للتفريط في المغرب دون الظهر، مع حمل الركعة على الصلاة مجازاً، ويمكن أن [لا] يكون؛ لأنّ كلّ ما بقي من الصلاة ركعة يجب أن يقضى نفس الركعة ولو بلغ إلى سنين متمادية، كما يحكى الفتوى به من الصدوق ﷺ. **ومنها** ما عن أبي عبدالله ﷺ: قال في إمرأة دخل عليها وقت الصلاة وهي طاهر فأخّرت الصلاة حتّى حاضت، قال: «تقضي إذا طهرت»[1]. **ومنها** مضمرة عبدالرحمن بن الحجّاج قال: سألته عن المرأة تطمث بعد ما تزول الشمس فأخّرت الصلاة حتّى حاضت. قال: «تقضي إذا طهرت»[2].

وأمّا ما ورد في آخر الوقت فمنها رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله ﷺ قال: قال: «أيّما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على أن تغتسل في وقت الصلاة ففرّطت فيها حتّى يدخل وقت صلاة أُخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة الّتي فرّطت فيها. وإن رأت الطهر في وقت صلاة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت صلاة ودخل وقت صلاة أُخرى فليس عليها قضاء»[3]. **ومنها** رواية معمّر بن عمر قال: سألت أبا جعفر ﷺ عن الحائض تطهر عند العصر، تصلّي الأولى؟ قال: «لا، إنّما تصلّي الصلاة الّتي تطهر عندها»[4]. **[ب/٣٣] ومنها** رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما ﷺ قال:

واحتمل آخر بأنّه لعلّ في الصلاة جعلت قاعدة [الـ]أكثريّة، بمعنى أنّه كلّما جاوز النصف يجب الإتيان بالباقي، وما لم يتجاوز النصف يحكم بالبطلان، كما حكم بالبطلان في المتن.

وفيه: مضافاً إلى أنّه لم يعهد قاعدة كذا في الصلاة إلّا في الشكّ في عدد الركعات [أنّه] منقوض بما ورد في صلاة الصبح، وأنا لم أذكر ألفاظ الخبر ولكن حاصله: أنّه سئل عن رجل شرع في صلاة الصبح ثمّ غفل عن صلاته [و] سلّم في الركعة الأولى، ومضى في شغله، ثمّ تذكّر بعد خروج الوقت أنّه نقص ركعة من صلاته، قال ﷺ: يقضي الركعة الثانية ولو بلغ [كلمة غير مقروءة]. ولم نعثر على الرواية] فالركعة الأولى محكومة بالصحّة ولم يتجاوز النصف وجه الفتوى تعيّن فيما قلنا لا غير. من كاتبه عبد الله الهشترودي».

١. تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٩٢، ح١٢١١؛ وسائل الشيعة، ج٢، ص٣٦٠، الباب٤٨ من أبواب الحيض، ح٤.

٢. تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٩٤، ح١٢٢١؛ وسائل الشيعة، ج٢، ص٣٦٠، الباب٤٨ من أبواب الحيض، ح٥.

٣. الكافي، ج٣، ص١٠٣، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج٢، ص٣٦١، الباب٤٩ من أبواب الحيض، ح١.

٤. الكافي، ج٣، ص١٠٢، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٢، ص٣٦٢، الباب٤٩ من أبواب الحيض، ح٣.

قلت: المرأة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل في شأنها حتّى يدخل وقت العصر. قال: «تصلّي العصر وحدها»

والروايات بهذه المضامين كثيرة ولا ينافي التمسّك بها اشتمالها على التقيّة وموافقتها للعامّة[1] من عدم دخول العصر إلّا بعد أربعة أقدام ومضي وقت الظهر، وهكذا ما ورد بعد نصف الليل من أنّها إذا طهرت صلّت المغرب والعشاء؛ لأنّ المقصود منها استظهار ما أفتى به المشهور أو غيرهم منها.

ثمّ لا يخفى أنّ الروايات وإن وردت في خصوص الحيض فقط إلّا أنّه من المعلوم عدم الفرق بينه وسائر الموانع من النفاس والجنون والإغماء.

ثمّ لا يخفى أنّ الروايات الواردة في أوّل الوقت ليست ناظرة إلى اعتبار الشرائط وعدمه مطلقاً. وأمّا ما وردت في آخر الوقت فالمتيقَّن منها اعتبار مقدار الطهارة المائيّة وأمّا الاكتفاء بالترابيّة فالأخبار تنفيه؛ لأنّ قوله عليه السلام: «إن كانت دائبة في غسلها فلاتقضي»[2] وقوله عليه السلام: «فقامت في تهيئة ذلك» وقوله عليه السلام: «فتشتغل شأنها»[3] إن لم تكن صريحة بلزوم مقدار الغسل فلا أقلّ من ظهورها فيه وإلّا لكان اللازم أن يجيب الإمام عليه السلام بأنّه يُقضى ولو كان منشأ الفوت الغسل؛ لأنّ الغسل ساقط مع الضيق. وإنّما الكلام في سائر الشرائط فلا يبعد أن يقال: إنّ ظاهر الأخبار اعتبارها أيضاً؛ لأنّ تهيئة الصلاة والاشتغال في شأنها هو تهيئتها بجميع ما يعتبر فيها. بل يمكن دعوى إشعار الأخبار الواردة في أوّل الوقت في ذلك أيضاً؛ فإنّها واردة في معنى مقدار يسع جميع الشرائط، بل ظاهر قوله عليه السلام: «فأخّرت» أو «فرّطت» اعتبار جميع الشرائط وإلّا لا يصدق التفريط لمن اشتغل بغسل الثوب أو البدن.

---

١. «أقول: هذا محمول على التقية أو...»؛ أُنظر: وسائل الشيعة، ج٢، ص٣٦٢، الباب٤٩ من أبواب كتاب الحيض، ذيل الحديث٢.

٢. تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٩١، ح١٢٠٧؛ وسائل الشيعة، ج٢، ص٣٦٤، الباب٤٩ من أبواب الحيض، ح٨.

٣. كذا في المخطوطة، ولكن تقدّم في الصفحة السابقة أنّ ذلك ورد في كلام السائل، لا كلام الإمام عليه السلام.

وكيف كان فالأخبار لايستفاد منها سقوط الشرائط فلابدّ من الرجوع إلى القواعد الأُخر[1]، ومقتضى أدلّة[2] الشروط هو الشرطيّة المطلقة وإنّما ثبت سقوطها في الموارد الخاصّة وهو من لم يتمكّن من إيجادها للعجز لا لمانعيّة الوقت وضيقه وعدم درك الصلاة لطرو المانع أو لوجودها. **وما يقال** من منع توقّف الصلاة على الشرائط في الواقع ولذا لو علمت المرأة أنّها تحيض بعد مضي الزوال بمقدار لا يسعها إزالة النجاسة وفعل الصلاة لاتجب عليها الإزالة **ممنوع**؛

[الف/٣٤] **أمّا أولاً** فلأنّ في[3] المثال أيضاً وجوب الصلاة ممنوع، كما سيجيء الشارة إليه.

وأمّا ثانياً فلأنّ خوف عدم الإدراك وإن كان قد يوجب أحياناً سقوط الشرط - كما في المثال وكما فيمن خاف الفوت في آخر الوقت لو اشتغل بتحصيل الشرائط - إلّا أنّه فرق بين ضيق الوقت والمقام، ولذا لم يقل أحد بأنّه لو أدرك مقدار الصلاة والتيمّم في آخر الوقت ولم يصلّ كذلك وجب عليه القضاء. وذلك لأنّ موارد الخوف قام الدليل على سقوط الشرط [فيها] فالخوف في هذه الموارد موضوعي وإن لم يكن في الواقع ضيق، إلّا أنّه ليس المدار مطلقاً على سقوط الشروط واقعاً بحيث كان الشرط مطلقاً غير شرط واقعاً. نعم، لو كان واجداً للشرائط ثمّ أدرك مقدار الوقت من الصلاة وتهاون فيجب عليه القضاء؛ لأنّ التكليف تعلّق به جامعاً للشرائط.

ولايقال: إنّ ظاهر قوله ﷺ: «الصلاة لاتسقط بحال» هو سقوط الشرائط أجمع

---

١. **قوله: «فلا بدّ من الرجوع إلى القواعد الأخر»**، انتهى.

فيه: أنّه لا مجال للرجوع إليها بعدما استظهر من الأخبار اعتبار الشرائط، وعدم ثبوت القضاء مع عدم إدراك الوقت بمقدار يسع لجميعها.

اللّهمّ إلّا أن يكون الرجوع إليها بعد التنزّل وتسليم عدم ظهور الأخبار في الاعتبار، هذا وتدبّر.

٢. في المخطوطة: «آلة».

٣. لفظة «في» لم تأت في المخطوطة.

وإنّما خرج منه فاقد الطهورين ويقي الباقي؛ **لأنّا نقول**: ظاهر هذه الرواية أنّ ما استقرّ وجوبه لا يسقط، والكلام في المقام في أصل الثبوت ولولا الأدلّة الخاصّة في الموارد الخاصّة لقلنا بأنّه لو دخل عليه الوقت ولم يتمكّن من الشرائط حتى مضى عليه الوقت لم يجب عليه المشروط؛ لأنّ المشروط ينتفي بانتفاء شرطه.

وبالجملة الكلام في المقام في أصل ثبوت التكليف ومقتضى البراءة عدم ثبوت التكليف، والقضاء فرع ثبوت الأداء. هذا مع أنّه لو كان العجز للشرط للعجز الخارجي لقلنا بسقوطه، وأمّا إذا فرض استناد العجز إلى طرف المانع - كالحيض - الّذي بسببه لا يجب التكليف فكيف يمكن أن يقال بسقوط الشرط بعروضه؟

وبالجملة إذا فرض اتّساع الوقت للشرط ثم طرأ عليه الحيض، أو فرض عدم القدرة على الشرط خارجاً ثمّ طرأ الحيض، أو فرض حصول الشرائط ثمّ عروض الحيض فنقول بالقضاء لتعلّق التكليف بالصلاة واقعاً؛ وأمّا لو لم تدرك إلّا مقدار أصل الفرض وكان قادراً على تطهير الثوب وتحصيل غيره فطرء الحيض الّذي هو مانع عن تعلّق التكليف فكيف هو موجب لسقوط الشرط؛ لأنّ ما يستلزم من فرض وجوده عدم ثبوت تكليف أصل الصلاة فكيف يوجب وجوده سقوط شرط الصلاة

فتحصّل أنّ الأقوى هو اعتبار مضي الوقت بمقدار جميع الشرائط [ب/٣٤] والصلاة للفاقد لها وكفاية مضي مقدار نفس الصلاة للواجد لها من غير فرق بين سائر الشرائط والطهارة.

والعجب من اكتفاء كاشف اللثام ﷺ[1] بالطهارة الترابيّة في أوّل الوقت. كما أنّ الأقوى اعتبار بقاء الوقت لجميع الشرائط لمن زال عنه العذر في آخر الوقت ومقدار ركعة؛ لأنّ الركعة هنا بالأدلّة الخاصّة قائمة مقام الصلاة.

---

١. كشف اللثام، ج٢، ص٤٨٢.

فرع

لو زال المانع في الوقت المشترك بمقدار أداء صلاة واحدة - كمن أفاق من جنونه أو غشيته بهذا المقدار ثمّ جُنّ أو أغمي عليه - فهل يجب عليه صلاة الأولى، كالظهر مثلاً أو العصر أو يأتي بصلاة واحدة من دون تعيين الظهر أو العصر، بل يقصد ما في الذمّة؟ وجوه، والأقوى هو الأوّل؛ لأنّ اعتبار الترتيب معيّن له بأن يأتي الأولى، وقد أبطلنا قول من يقول بأنّ هذه أربعٌ مكانَ أربع فلو توانى حتّى طرأ المانع أيضاً يجب عليه قضاء الصلاة الأولى، وذلك واضح إن شاء الله.

استدراك

وهو أنّ ما ذكرنا من الفرق بين الثبوت والسقوط ومن أنّ مقتضى أدلّة الشروط هو الشرطيّة المطلقة ممنوع؛ لأنّ من نفس أدلّة الشرائط يظهر اختصاصها بحال التمكّن فمن جهة إطلاق الشرطيّة لا يمكن أن يقال بعدم وجوب الصلاة على من أدرك مقداراً من الوقت للصلاة ولم يدرك الوقت للشرائط. بل الصواب في المقام أن يقال: إنّ مسألتنا هذه مبتنية على مسألة من عجز عن تحصيل الشرط في بعض الوقت مع تمكّنه عن تحصيله في البعض الآخر في أنّه لو قلنا بأنّ الفجر في زمانٍ مُوجبٌ لسقوط الشرط أي يجوز البدار لذوي الأعذار ولو عَلِم برفع عذره في ما بعد الزمان الأوّل. ففي المقام أيضاً يسقط الشرط[1] لو علمت المرأة بأنّها تحيض بعد الزوال بمقدار لا يسعها تحصيل الشرائط، فيقاس[2] غير العالم بالعالم

---

١. **قوله: «ففي المقام أيضاً يسقط الشرط»**. انتهى.
وذلك لأنّ المناط في مسألة جواز البدار لذوي الأعذار هو كون العجز حين العمل موجباً لسقوط الشرط، كما أنّ عدم جوازه منوط بكون العجز في تمام الوقت مسقطاً للشرط، ففي المقام بناءً على جواز البدار سقوط الشرط فيما لو علمت المرأة بأنّها تحيض بعد الزوال بمقدار لا يسعها تحصيل الشرائط واضح؛ لأنّ المناط للسقوط - وهو العجز حين العمل - متحقّق في الفرض، كما لا يخفى فتدبّر جيّداً.

٢. في المخطوطة: «فقياس».

ويقال بسقوط الشرائط دون المشروط بها. وأمّا لو قلنا بأنّ المناط في العجز هو العجز في مجموع الوقت ولا ينتقل من فرض إلى فرض إلّا باستيعاب العذر أو بقيام دليل، فلا وجه لوجوب الصلاة مع التيمّم وبدون سائر الشرائط على من يعلم أنّها تحيض بعد الزوال في مقدار لا يسع الوقت إلّا لنفس الصلاة مع مطلق الطهارة، وعلى هذا فمقتضى القاعدة عدم وجوب الصلاة. [الف/٣٥] ولو علم بمفاجأة المانع بمقدار لا يسع تحصيل الشرائط، بل لو شككنا في الانتقال إلى البدل ولم نقل بأنّ العجز في بعض الوقت لا يوجب الانتقال إلى المبدل فمقتضى البراءة عدم وجوب الصلاة الفاقدة فضلاً عن القضاء. بل لو قلنا بأنّه يجب عليه الأداء فالحقّ عدم وجوب القضاء. ولو قلنا بالملازمة بين الفوت والقضاء - وذلك لأنّ المفروض أنّ هذه الموانع[1] موجبة لسقوط الصلاة التامّة الاختياريّة[2] أداءً وقضاءً، والّذي فات وهو الصلاة الاضطراريّة[3] لم يقل أحد بوجوب قضائها كذلك - فلا قضاء.

وبعبارة أُخرى كلّ من ترك الصلاة الاضطراريّة عمداً يجب عليه قضاء الصلاة الاختياريّة إذا لم يطرأ عليه إلّا خروج الوقت الّذي هو غير مسقط للقضاء. وأمّا من ترك الصلاة الاضطراريّة وطرأ عليه ما يوجب[4] سقوط الصلاة أداءً وقضاءً - كالحيض

---

١. **قوله: «وذلك لأنّ المفروض أنّ هذه الموانع»**.

فيه: أنّا لو قلنا بأنّ تكليفها في الفرض هو الصلاة الاضطراريّة فلا يكون عليها صلاة اختياريّة، كي يوجب طرق الحيض سقوطها أداءً وقضاءً.

٢. في المخطوطة: «الاختياري».

٣. في المخطوطة: «الاضطراري».

٤. **قوله: «وأمّا من ترك الصلاة الاضطراريّة [و] طرأ عليه ما يوجب»**. انتهى.

فيه: أنّ طرق الحيض إنّما يوجب سقوط قضاء الصلاة التي فاتتها لأجل الحيض، وهي الصلاة التامّة، وأمّا الناقصة فلم تفتها لأجله، كي يوجب سقوط قضائها.

وعليه فلا مخصّص لعموم قوله ﷺ: «اقض ما فات» [أنظر: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٦٨، ب ٦ من أبواب قضاء الصلوات ح١] بالنسبة إلى فائتة الصلاة الناقصة، فتدبّر.

- فلا موجب للقضاء عليه. **وبالجملة** الحيض أسقط الصلاة التامّة[١] أداءً وقضاءً و إنّما ثبت الصلاة الناقصة[٢] أداءً لا قضاءً ولم يقم دليل آخر على ثبوت قضاء الصلاة التامّة فلا موجب للقضاء أصلاً. هذا كلّه في أوّل الوقت وأمّا في آخر الوقت فالحقّ أنّه كالأوّل إلّا في كفاية إدراك مقدار ركعة.

نعم، [يمكن] سقوط الوجوب أداءً وقضاءً على نحو آخر، وحاصله أنّ الانتقال إلى البدل إنّما يصحّ فيمن كان تكليفه بحسب النوع هو التكليف الاختياري ثمّ اضطرّ وأمّا من لم يكن له تكليف اختياري أصلاً - كالطفل والحائض وأمثالهما فلو بلغ الطفل في آخر الوقت أو طهرت الحائض - ولم يبق الوقت لإدراك الشرائط فانتقال تكليفه إلى البدل لا معنى له؛ لأنّه لم يكن له تكليف حتّى ينتقل إلى البدل؛ لأنّ كلّ قيد أخذه الشارع في موضوع التكاليف فله دخل في الملاك فبدون هذا القيد لا ملاك أصلاً. فإذا لم يكن للطفل تكليف فإثبات التكليف الكذائي له محتاج إلى الدليل. وذلك لأنّه لابدّ من إثبات التكليف بالبدل لهذا الصنف من المكلّف فإذا لم يجب عليه الأداء فكذلك القضاء؛ لما ذكرنا من أنّه يظهر من أدلّة عدم قضاء فوائت الحائض عدمُ وجوب تدارك مطلق ما فاتها لأجل الحيض، كان الحيض في آخر الوقت أو في أوّله. [ب/٣٥] وهكذا يظهر من أدلّة عدم قضاء فوائت الصغير عدم وجوب تدارك مطلق ما فات لأجل الصِغَر[٣].

تنبيه

أفتى المشهور[٤] بأنّه لو صار العبد حرّاً في الوقوف في المشعر يجزي عنه حِجّة

---

١. في المخطوطة: «الصلاة التام».

٢. في المخطوطة: «صلاة الناقص».

٣. جاء في هامش المخطوطة أنّ هذه العبارة حاشية منه: «بل يمكن الاستدلال بهذا الوجه لأوّل الوقت أيضاً كما يمكن الأستدلال بالوجه الأوّل لآخر الوقت أيضاً فتأمّل في وجهها فانّه ظاهر» بعد أن كتبها في المتن.

٤. أنظر: جواهر الكلام، ج١٧، ص٢٢٩.

الإسلام، كما في الخبر[١]، وألحقوا به الصغير إذا بلغ كذلك[٢]. ولكنّهم في باب الصلاة أفتوا بأنّه لو بلغ في أثناء الصلاة أو بعد الفراغ منها يجب عليه الإعادة إذا كان الوقت واسعاً بمقدار الصلاة والشرائط مطلقاً[٣] ولا بأس بالإشارة إلى جميع الصور وأحكامها.

[١] فلو بلغ ولم يبق من الوقت بمقدار ركعة مع الطهارة وسائر الشرائط فحكمه حكم الحائض[٤]، بلغ في أثناء الصلاة أو بعد الصلاة أو قبله، قلنا بأنّ عباداته تمرينيّة أو تشريعيّة.

[٢] وأمّا لو بلغ وكان الوقت واسعاً ولم يشرع في الصلاة فيجب عليه الصلاة بلا إشكال.

[٣] وأمّا لو بلغ في أثناء الصلاة أو بعد الصلاة وكان الوقت واسعاً فلو قلنا بأنّ عباداته تمرينيّة فيجب عليه الصلاة، أي لو كان في الأثناء يقطعها ويأتي بها بعد الصلاة يأتي بها ثانياً؛ لأنّ ما أتى به لم يكن واجداً لمصلحة الصلاة أصلاً فلا وجه لأن يكون مجزياً. وأمّا لو قلنا بأنّ عباداته تشريعيّة فمقتضاه أنّه لو كان في الأثناء يتمّها، ولو كان بعد الفراغ منها اكتفى بها؛ لأنّ ظاهر الآيات والأخبار المترتّبة على الماهيّات الآثار - كقوله عزّ من قائل: ﴿الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[٥]

---

١. أُنظر: وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٢-٥٣، الباب١٧ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ح١-٤.

٢. على سبيل المثال أُنظر: تذكرة الفقهاء، ج٧، ص٣٧-٣٨، م ٢٥.

٣. «.. ما يسقط معه وجوب القضاء، و هو سبعة: الصغر ما لم يبلغ مدركاً لمقدار الركعة و الطهارة و لو الاضطرارية إجماعاً محصّلاً و منقولاً مستفيضاً كالسنة، بل لعلّه من ضروري المذهب، بل الدين كما اعترف به في المفاتيح [ج١، ص١٨٢]»؛ أُنظر: جواهر الكلام، ج١٣، ص٢.

٤. **قوله: «فحكمه حكم الحائض».**

لا يخفى أنّ إلحاقه بالحائض في عدم وجوب الصلاة مع عدم بقاء الوقت بمقدار ركعة مع جميع الشرائط واضح.

وأمّا إلحاقه بها في وجوب الصلاة مع بقاء الوقت بذاك المقدار فقد يشكل فيه؛ نظراً إلى عدم شمول «من أدرك» له: إمّا بدعوى انصراف إطلاقه عنه.

و إمّا بدعوى دلالة «أدرك» مادّة على ما إذا كان الوقت في حدّ نفسه موسّعاً ولكن لم يدرك المكلّف إلّا ركعة منه لمانع خارجي. وفي كلتا الدعويين ما لا يخفى.

٥. العنكبوت (٢٩): ٤٥.

وقوله ﷺ: «الصوم جُنّة من النار»[١]. أنّ صلاةَ الصبي وصومَه مثلُ عبادة غيره في أنّها واجدة للملاك والمصلحة الّتي تجدها عبادة غيره، وإنّما الفرق بينهما في لون الطلب من الاستحباب والوجوب.

وبالجملة إذا كان الملاك والأمر والمأمور به متّحداً وكانت التفاوت في كيفيّة الطلب فلا وجه لعدم الإجزاء؛ لأنّ المأمور به قبل البلوغ هو بعينه المأمور به بعده، لا أنّه سقط تكليفه وثبت تكليف آخر. فعلى هذا لو لم يلتفت إلى البلوغ أو التفت ولم يقصد الوجوب تصحّ عبادته؛ لأنّ الوجوب والندب في المقام ليس من الأُمور المعتبرة ومن العناوين القصديّة؛ لأنّه كان بانياً على إتيان ما هو تكليفه واقعاً وتخيُّلُ أنّ تكليفه ندبي لا يضرّ[الف/٣٦] بالامتثال؛ لأنّه من الخطإ في التطبيق. وهكذا حكم العبد لو لم يلتفت إلى أنّه صار حرّاً فيجزي عنه حِجّة الإسلام بعد ما قصد ما هو تكليفه ووظيفته واقعاً.

وبالجملة بناءً على إلحاق الصبي بالعبد في باب الحجّ فلابدّ من الالتزام بالصحّة في المقام، ولكنّه لا يخفى وضوح الفرق بين المقامين. وما أفتى به المشهور فيهما هو الحقّ الّذي لا محيص عنه. أمّا باب الحجّ فلأنّ أفعال الحج ليست ارتباطيّة فلو قام الدليل في باب العبد يمكن إلغاء الخصوصيّة وإلحاق الصبي به؛ لأنّ كلّ فعل له أمر مستقّل، ولذا يجب فيه كلّ فعل على حِدَةٍ. وأمّا باب الصلاة فحيث إنّ الإجزاء ارتباطيّة[٢] فالأمر المتعلّق بالبالغ وإن لم يكن مغايراً للأمر المتعلّق بالصبي في الملاك ولم يكن بينهما تفاوت إلّا في لون الطلب، إلّا أنّه مع ذلك نقول: لمّا كان الأمر المتعلّق بالبالغ هو الأمر بتمام الصلاة - لا الأمر ببعضها - والتمام لابدّ أن يؤتى به بعد البلوغ فما أتى به ليس صلاة، سواءٌ كان الأمر المتعلّق بالبالغ تجدّديّاً

١. الكافي، ج٤، ص٦٢، ح١؛ وسائل الشيعة، ج١٠، ص٣٩٥، الباب١ من أبواب الصوم المندوب، ح٢.
٢. في المخطوطة: «ارتباطي».

أو تبدليّاً وشرعيّةً أو تمرينيّةً، وسواءٌ قلنا بأنّ الامتثال التدريجي يحصل تدريجاً أو أنّ الامتثال يحصل بعد الفراغ وأنّ الساقط بعد إتيان كلّ جزءٍ الأمرُ المتعلّق به؛ فإنّه لمّا كان المطلوب منه صرفَ الوجود لم يمكن أن يبقى باعثيّته لإتيان الجزء ثانياً؛ لأنّه كيفما كان لم يمتثل الأمر المتعلّق به حتّى بناءً على الشرعيّة والتبدّل وأن الامتثال التدريجي يحصل بالتدريج؛ لأنّ اتّحاد الملاك لايؤثّر في امتثال ما هو مرتبطٌ أجزاؤه وما أتى به حيث لم يكن واجداً للمصلحة الملزمة وإن كان واجداً لمقدار منها فقيامه مقام التامّ يتوقّف على دليل. ولذا نقول: مقتضى القاعدة أنّه لو زال العذر في أثناء الصلاة أو بعد الصلاة يجب إعادة الصلاة الاختيارية؛ لأنّ قيام الناقص مقام الواجد مع إمكان درك المصلحة التامّة متوقّف على دليل بالخصوص.

ثمّ إنّ مقتضى ما ذكرنا أنّه لو بلغ في أثناء الصلاة لم يجب عليه الإتمام وإن لم يبق من الوقت إلّا مقدار باقي الصلاة؛ لأنّ ما أتى به لم يكن واجداً للمصلحة الملزمة وما بقي من الوقت ليس وافياً بمقدار الصلاة. ولذا قالوا بأنّه لو بلغ بعد طلوع الفجر لم يجب عليه إتمام الصوم وإن نواه ندباً ولم يفطر وسِرّه ما ذكرنا من أنّ الباقي من الوقت [ب/٣٦] غيرٍ وافٍ بمقدار المأمور به وما أتى به لم يكن واجباً.

وبالجملة إذا كان الوقت وافياً بالصلاة مع الشرائط أو بدونه -على المسلكين- يجب عليه إتيان المأمور به، فإن كان في الأثناء يقطعها وإن كان بعد الفراغ يأتي به ثانياً؛ لأنّ مقتضى إطلاقات الأوامر المتعلّقة بالبالغين أن يكون ما يأتي به بعد البلوغ مشتملاً على المصلحة -لعدم تقييدها بما إذا أتى ببعض المتعلَّق أو بتمامه قبل البلوغ- فإذا وجب على البالغ أن يأتي بالصلاة والصلاةُ كانت عبارةً عن تمام الأجزاء فيجب أن يأتي به كذلك حتّى كان آتياً بالصلاة. ويستكشف من الإطلاق أنّ المصلحة الباقية ممكنة الاستيفاء.

ومحصّل الكلام أنّه بحسب الثبوت يمكن أن تكون صلاة الصبي مشتملاً على تمام المصلحة الّتي في صلاة غيره، ويمكن أن تكون مشتملة على مقدارلا يمكن مع استيفائه استيفاء غيره من المصلحة، ويمكن أن تكون مشتملة على مقداريمكن معه استيفاء الباقي، ومن ثبوت الأمرنستكشف أنّه من قبيل الأخير. نعم، لو قام دليل على الإجزاء نستكشف أحد الأوّلين.

ثمّ هل حكم الطهارة الحدثيّة حكم الصلاة من وجوب إعادتها أو حكم الطهارة الخبثيّة؟ وجهان، الأقوى - بناءً على شرعيّة عباداته - عدم وجوب الإعادة؛ لأنّ قياسها على الصلاة مع الفارق؛ لأنّه لايعتبرفي الصلاة إلّا كونها عن طهارة وهي حاصلة ولو من الطهارة الاستحبابيّة. واحتمال أن يكون للطهارة أيضاً مراتب لم يحصل للصبي إلّا الناقص منها دون التامّ فيجب عليه استيفاء التامّ مع إمكانه لايعتنى به؛ لأنّ المعتبرفي الصلاة ليس إلّا كون المصلّي متطهّراً، ولذا يكفي الطهارة المستحبّة لكلّ غاية من الغايات ولوكانت واجبة للمكلّفين.

وبالجملة كما لا يجب عليه تطهيرالبدن قطعاً إذا كان طاهراً كذلك لا يجب عليه إعادة الطهارة إذا كان متطهّراً؛ لأنّه بعد أن استُحبّ عليه الطهارة شرعاً وبعد جواز الدخول في الصلاة بالطهارة الّتي أتى بها مستحبّاً فلا وجه لإعادة الطهارة عليه. نعم، بناءً على التمرينيّة يجب عليه الإعادة، كان في الأثناء أو بعد الطهارة، وذلك واضح.

المسألة الثانية: [في الاكتفاء على الظنّ في دخول الوقت]

هل يجوز الاكتفاء بالظنّ أو أمارة أخرى في دخول الوقت أم لا؟ والكلام تارةً في التمكّن من تحصيل العلم من غير[الف/٣٧] جهة التأخير وأخرى في المعذور والعذر تارةً لغيم وظلمة وأخرى لحبس وعمىً وغيرها.

أمّا التمكّن فمقتضى القاعدة الأوليّة عدم جواز الاكتفاء بغير العلم؛ لأنّ كلّ ما أُخِذَ قيداً للمأمور به يجب إحرازه؛ لأنّ الامتثال التفصيلي العلمي مقدّم عقلاً على الامتثال الظنّي وقيامه مقام العلمي موقوف على الدليل. وهذا لا إشكال فيه، إنّما الكلام في قيام الدليل على اعتبار الظنّ أو أمارة أُخرى، والصواب ذكر الأخبار الواردة في المقام.

منها ما عن الصادق عليه السلام: «**صلّ الجمعة بأذان هؤلاء فإنّهم أشدّ شيء مواظبةً على الوقت**»[1].

ومنها خبر محمّد بن خلّاد القسري قال له أيضاً: أخاف أن أصلّي الجمعة قبل أن تزول الشمس. فقال: «إنّما ذلك على المؤذّنين»[2].

ومنها ما دلّ على النهي عن الاعتماد على أذان ابن أمّ مكتوم - حيث إنّه كان يؤذّن كلّما انتبه من النوم - والأمر بالاعتماد على أذان بلال[3]، وغير ذلك ممّا ورد في جواز الاعتماد على أذان المؤذّنين من قولهم عليهم السلام: «المؤذّن مؤتمَن»[4] و«المؤذّنون أمناء»[5]، مع أنّ حصول العلم من أذانهم دائماً لجميع المكلّفين بعيد جداً وإن كانوا ثقاةً عارفي الوقت. وهذه الطائفة تدلّ على اعتبار أذان المؤذّن، سواء حصل العلم منه أولا.

واستدلّ بخبر إسماعيل بن رباح في كفاية مطلق الظنّ وهو ما تقدّم سابقاً وفي آخره «قال: إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل وأنت

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨٤، ح١١٣٦؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٧٨، الباب٣ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨٤، ح١١٣٧؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٧٩، الباب٣ من أبواب الأذان والإقامة، ح٣.
٣. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٨٩، الباب٨ من أبواب الأذان والإقامة، ح٢.
٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨٢، ح١١٢١؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٧٨، الباب٣ من أبواب الأذان والإقامة، ح٢.
٥. الفقيه، ج١، ص٢٩٧، ح٩٠٦؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٨٠، الباب٣ من أبواب الأذان والإقامة، ح٧.

في الصلاة فقد أجزأت عنك»[١]؛ فإنّ قوله: «وأنت ترى أنّك في وقت» إمّا المراد منه أنت تظن، أو المراد منه «أنّك تعتقد اعتقاداً راجحاً»، وعلى أيّ حال يدلّ على كفاية إحراز الوقت بالظنّ في جواز الدخول في الصلاة. ولكن هذا الاستدلال ضعيف؛ لأنّ الرؤية مأخوذة من الرؤية بالعين فظاهر «ترى» أي تقطع، ولا أقلّ من الإجمال. هذا مع أنّ القطع المنكشف خلافه يعبّر عنه بـ"زعم" أو "حسب" أو "رأى".

وبالجملة فكفاية مطلق الظنّ مع التمكّن من تحصيل العلم من غير جهة التأخير لا دليل عليه، إنّما الكلام في اعتبار أذان المؤذّن الثقة [ب/٣٧] العارف بالوقت. ومقتضى ما ذكرناه من الأخبار- مضافاً إلى الأخبار الأُخر- اعتباره، بل ظاهر قوله ﷺ: «المؤذّن مؤتمَن والإمام ضامن»[٢] أنّه ليس على من اعتمد على المؤذّن وزر وتكليف.

وكيف كان فظاهر هذه الأخبار اعتبار أذان المؤذّن وأنّه كالمخبر في ما جُعِل أميناً فيه؛ سواءٌ حصل العلم منه أو لم يحصل، كان المعتمِد عليه متمكّناً من تحصيل العلم ولو من غير جهة التأخير أو لم يكن. إلّا أنّه يعارضها خبر علي بن جعفر عن أخيه ﷺ في الرجل يسمع الأذان فيصلّي الفجر ولا يدري أطَلَعَ الفجر أم لا، غير أنّه يظنّ لمكان الأذان أنّه طلع. قال: «لا يجزيه حتّى يعلم أنّه طلع»[٣]. ومقتضى قاعدة التعارض أن تُقيَّد تلك المطلقات بهذا الخبر أو تُحمَل على ما إذا أفاد الأذان العلم، أي يقال بأنّه لا إطلاق فيها يشمل صورة الظنّ.

ولكنّ الإنصاف عدم اختصاصها بما إذا أفاد العلم - لما ذكرنا من أنّه لا يفيد دائماً العلم لنوع المستمعين - فمنع إطلاقها لا وجه له، بل ظاهر بعضها عدم إفادة الظنّ أيضاً، كخبر محمّد بن خالد. فمن هذه الجهة يمكن أن يدّعى أنّ المطلقات

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٥، ح١١٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٦١، الباب٦ من أبواب المواقيت، ح١.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨٢، ح١١٢١؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٧٨، الباب٣ من أبواب الأذان والإقامة، ح٢.
٣. ذكرى الشيعة، ج٢، ص٣٩٦.

نصّ في الإطلاق فتكون النسبة بينها وبين خبر علي بن جعفر نسبة تباينيّة، أي لاتحمل على المقيّد. إلّا أن يقال: وإن كانت نصّاً في الإطلاق ولكنّه مع هذا خبر علي بن جعفر أظهر في الاختصاص؛ لأنّها ليست أقوى نصوصيّةً من الأخبار الواردة في المفطرات، كقوله: «لا يضرّ الصائم إذا اجتنب أربع خصال: الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء»[1] مع أنّها تخصّص بغيرها من الأخبار فهكذا في المقام، فمجرّد صراحتها في الإطلاق لا يوجب رفع اليد عن ظهور المقيّد. ولا يمكن حمله على أذان الغير العارف أو غير الثقة أو غير ذلك، كالأذان لصلاة الصبح؛ لعدم شاهد لهذا الحمل. نعم، لابدّ من إحراز كون المقيّد معمولاً به بين الطبقة الأولى من العلماء الذين هم المدار في العمل والطرح، فالمسألة في غاية الإشكال.

ثمّ إنّه لا ينافي اعتبار حصول العلم من الأذان شرعيّته؛ لأنّ حكمة تشريعه لاتنحصر بأن يكون الأذان معتبراً مطلقاً؛ لإمكان أن يكون وجه تشريعه تنبيه الغافلين واستيقاظ النائمين ليلتفتوا أو ينتبهوا ويتهيّؤوا للصلاة بتحصيل [الف/٣٨] مقدّماتها حتّى يعلموا بدخول الوقت. **وبالجملة** لولا خبر علي بن جعفر لم يكن وجه للتوقّف عن الأخذ بالإطلاق، ولكنّه معه إمّا يقيّد أو يتوقّف عن الفتوى.

ثمّ إنّ من الأمارات المعتبرة مع التمكّن من العلم البيّنة؛ فإنّها حجّة وبها يثبت جميع القيود المعتبرة في باب الصلاة من الوقت والقبلة وطهارة الماء ونحوها، وفي باب الحجّ من تعيين الميقات والمحاذاة وأمثالها، وفي باب الخمس والزكاة من تعيين النصاب والربح ومضي الحول وغيرها؛ لأنّ احتمال اختصاص حجّيّتها بباب المرافعات بعد حكم الحاكم - أي اختصاص حجّيّتها للحاكم دون غيره - مدفوع بإطلاق رواية مسعدةَ بن صدقةَ: «والأشياء كلّها على هذا إلّا أن يستبين [لك غير

---

١. تهذيب الأحكام، ج٤، ص ٣١٨، ح٩٧١.

ذلك] أوتقوم به البيّنة»[1]. **ودعوى** اختصاصها بباب الحِلّ والحرمة - لورودها في ذيل قوله ﷺ: «كلّ شيء [لك] حلال» - **ممنوع**؛ لأنّ قوله ﷺ: «والأشياء كلّها» ظاهر في [عدم] اختصاص حجّيّتها بهذا الباب. هذا مضافاً بورودها في هلال شهر رمضان أيضاً.

وبالجملة اختصاص حجّيّتها في باب الترافع بقيامها عند الحاكم لا ينافي حجّيّتها في غير هذا الباب مطلقاً؛ لأنّ [في] باب الترافع لا يمكن ترتيب الآثار على دعوى المدّعي إلّا بالحكم؛ لأنّ المدّعى عليه يمكنه أن يدّعي خطأ البيّنة ولا يمكنه ردّ الحكم، وأمّا في سائر الموضوعات المترتّبة عليها الآثار الشرعيّة فإطلاق دليل حجّيّتها سليم عن المناقشة.

وأمّا العدل الواحد فالأقوى عدم اعتبار قوله في الموضوعات. **منها** المقام؛ لعدم ثبوت المفهوم لآية النبأ، وعلى فرض الثبوت فالتقييد بالتعدّد لا ينحصر بباب الترافع؛ لأنّ ظاهر رواية مسعدة انحصار حجّيّة ما عدا الاستبانة بالبيّنة الّتي هي العدلان، وغير آية النبأ من سائر أدلّة حجّيّة خبر الواحد لا يشمل حجّيّة قول العدل في الموضوعات فلم يقم دليل على حجّيّته أصلاً فيها.

نعم، بناءً على استفادة حجّيّة خبر الواحد من طريقة العقلاء أيضاً، كما هو المختار، فالحقّ عدم الفرق بين حجّيّة قول من يوثق به بين الأحكام والموضوعات، ولكنّه مع ذلك التقييدُ بالتعدّد في الموضوعات [ب/٣٨] من ظاهر رواية مسعدة لا محيص عنه، وعلى فرض الشكّ أيضاً الأصل عدم الحجّيّة.

وأمّا المعذور فتارةً عذر[ة] عمومي كالغيم والظلمة، وأخرى خصوصي كالحبس والعمى. وعلى كلا التقديرين إمّا متمكّنان من تحصيل العلم بالتأخير، وإمّا لا يتمكّنان

---

١. الكافي، ج٥، ص٣١٣، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج١٧، ص٨٩، الباب٤ من أبواب ما يكتسب به، ح٤.

منه. ففي مورد عدم التمكّن من تحصيل العلم فلا إشكال في كفاية الظنّ؛ لأنّه إذا تعذّر الامتثال العلمي تفصيلاً وإجمالاً فتصل النوبة إلى الامتثال الظنّي عقلاً؛ وأمّا في مورد التمكّن فإذا كان العذر عاماً فيجوز الاكتفاء بصياح الديك بالخصوص إذا لم يعلم من عادته الكذبُ واختلاف صياحه للأخبار الواردة فيه.

منها ما في حسن الفرّاء قال: قال رجل من أصحابنا للصادق عليه السلام إنّه ربّما اشتبه علينا الوقت في يوم غيم. فقال: «تعرِف هذه الطيور الّتي تكون عندكم بالعراق يقال لها: الديوك»؟ فقال: نعم. قال: «إذا ارتفعت أصواتها وتجاوبت فقد زالت الشمس»[1]. **منها** مرسل ابن المختار قلت له: إنّي رجل مؤذّن فإذا كان يوم الغيم لم أعرف الوقت. فقال: «إذا صاح الديك ثلاثة أصوات ولاءً فقد زالت الشمس ودخل وقت الصلاة»[2].

ومنها ما ورد في النهي عن سبّ الديك معلّلاً بأنّه يوقظ للصلاة[3]. **ومنها** ما ورد في الأمر باتّباع الديك في خصاله الخمس، ومنها محافظته على أوقات الصلاة[4]؛ وغير ذلك من الأخبار الواردة في أنّ لكلّ نوع من الحَيَوانات ربّ النوع ويَتْبع هذا النوع في هذا العالم ربّه الّذي في العرش المعبَّر عنه في لسان أهل المعقول بـ«المُثُل المعلّقة» أو «الأفلاطونيّة»، وأشار إليه الحكيم الإلهي:

«وكلّ فعل ذي نما من جسم ... لديهم من صاحب الطلسم»

ثمّ قال:

«وعندنا المثال الأفلاطوني ... لكلّ نوع فرده العقلاني»[5]

---

١. الكافي، ج٣، ص٨٤، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٧١، الباب١٤ من أبواب المواقيت، ح٥.
٢. الفقيه، ج١، ص٢٢٣، ح٢٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٧٠، الباب١٤ من أبواب المواقيت، ح١.
٣. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٤، ص١٧١، الباب١٤ من أبواب المواقيت، ح٣.
٤. أُنظر: الفقيه، ج١، ص٤٨، ح١٣٩٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٧١، الباب١٤ من أبواب المواقيت، ح٤.
٥. شرح منظومة السبزواري (تصحيح: العلّامة حسن زاده الآملي)، ج٣، ص٦٩٩-٧٠٠.

وبالجملة يستفاد من المجموع أنّ الاعتماد على صياحه ولو لم يفد[1] العلم بدخول الوقت مع العذر- لظلمة وغيم - لا بأس به. نعم، لابدّ من تقييدها بما إذا لم يعلم خطؤه أو لم يكن من عادته التخلّف عن ربّه وإلّا لا يجوز الاعتماد عليه؛ لأنّ صياحه ليس تمام الموضوع، بل لأنّ الغالب حصول الاطمئنان منه ولا أقلّ من الظنّ.

وأمّا الاكتفاء بمطلق الظنّ مع الغيم ونحوه فلا دليل عليه سوى ما يُتوهَّم من دلالة موثّق سَماعةَ قال: سألته عن الصلاة بالليل والنهار إذا [الف/٣٩] لم تُرَ الشمس والقمر ولا النجوم. فقال: «تجتهد[2] رأيك وتعمّد القبلة جهدك»[3]. **ولكنّه فاسد**؛ لأنّ الظاهر أنّ مورد السؤال الشكّ في القبلة؛ فإنّ إخفاء النجوم يناسب خَفاء القبلة. **نعم، قد تقدّم** أنّ اشتباك النجوم علامة لنصف الليل. **ولكنّه تقدّم** أنّ هذه ليست علامةً تعرفها نوعُ المتكلّفين حتّى تُسأل عنها، ولا أقلّ من الإجمال.

وسوى ما يتوهّم من دلالة موثّقة ابن بكير عن الصادق ﷺ قال: قلت: إنّي ربما صلّيت الظهر في يوم غيم فانجلت فوجدتُني صلّيت حين زوال النهار. فقال: «لا تُعِد ولا تَعُد»[4]؛ فإنّه يدلّ على وقوع الصلاة مع الظنّ بدخول الوقت دون العلم لبُعد حصوله في يوم الغيم. **ولكنّه لا يخفى** أنّ الرواية ظاهرة في أنّ وجه السؤال كان عن جهة الغفلة في إحراز الوقت ومصادفة وقوع الصلاة مع الوقت - ولذا قال ﷺ: بأنّ الصلاة لا تعاد؛ لأنّه انكشف وقوعها في الوقت ولكن المصلّي لا يعيد إلى هذا العمل الّذي عَمِله؛ لأنّه دخل في الصلاة من دون إحراز- ولا يدلّ على أنّه صلّى ظنّاً أو علماً.

---

١. في المخطوطة: «لم يعد».

٢. في المخطوطة: «تجتهد» بدل «اجتهد».

٣. الكافي، ج٣، ص٢٨٤، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٠٨، الباب٦ من أبواب القبلة، ح٢.

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٤٦، ح٩٧٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٢٩، الباب٤ من أبواب المواقيت، ح١٦.

وسوى إشعار لفظ "موسّع" في خبر إسماعيل بن جابر عن الصادق عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «إنّ الله تعالى إذا حجب عن عباده عين الشمس الّتي يجعلها دليلاً على أوقات الصلاة فموسّع عليهم تأخير الصلاة ليتبيّن لهم الوقت»[1]؛ فإنّ كون التأخير توسّعاً مشعر بأنّه يجوز التقديم مع خفاء عين الشمس. **وفيه ما لا يخفى** فإنّه عليه السلام في مقام بيان الأوامر الواردة في الحثّ بأوّل الوقت والمواظبة عليه موسّع[2] مخالفتها في مورد الشكّ في دخول الوقت، أي ليس مورد الأخبار في الحثّ بأوّل الوقت إلّا في مورد تبيّن الوقت. هذا مع أنّ الإشعار لا يصير دليلاً.

وسوى خبر أبي الصباح: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صام ثمّ ظنّ أنّ الشمس قد غابت وفي السماء علّة فأفطر ثمّ إنّ السحاب انجلى فإذا الشمس لم تغب. قال: «قد تمّ صومه ولا يقضيه»[3]؛ بناءً على عدم الفرق بين الصلاة والصوم. **وفيه**: [أنّه] لا دليل على عدم الفرق، مع أنّ مقتضى صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «وقت المغرب إذا غاب القرص فإن رأيته بعد ذلك وقد صلّيت أعدت الصلاة ومضى صومك»[4] [ب/٣٩] هو الفرق بينهما في وجوب القضاء فليكن بينهما فرق في جواز الإفطار والشروع في الصلاة بأن يجوز الإفطار ولا يجوز الصلاة.

وعلى هذا فلا فرق بين الظنّ الحاصل من ورد أو درس أو صنعة أو شبهها والظنّ الحاصل من غيرها في أنّه لا يجوز الاعتماد عليه أصلاً. ولا تبتني مسألتنا هذه على جواز البدار؛ لزوال الأعذار مع العلم برفع العذر في آخر الوقت واحتماله؛ لأنّ بدليّة

---

١. رسالة المحكم والمتشابه، ص٢١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٧٩، الباب٥٨ من أبواب المواقيت، ح٢.
٢. كذا في المخطوطة، والظاهر أنّ الصواب: «فوتسع» و نحوه.
٣. الفقيه، ج٢، ص١٣٠- ١٢١، ح١٩٠١ وتهذيب الأحكام، ج٤، ص٢٧٠، ح٨١٦؛ وسائل الشيعة، ج١٠، ص١٢٣، الباب٥١ من أبواب مما يمسك عنه الصائم، ح٣؛ و في الجميع: «وفي السماء غيم».
٤. الكافي، ج٣، ص٢٧٩، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٧٨، الباب١٦ من أبواب المواقيت، ح١٧.

التيمّم أو وضوء الجبيرة وغيرهما تثبت بدليّتها في الجملة فيمكن أن يجوز الصلاة معها ولو لم يكن مأيوساً عن ارتفاع العذر، وهذا بخلاف الظنّ؛ فإنّ الكلام فعلاً في بدليّته عن العلم فمع إمكان حصول العلم بالتأخير لم يقم دليل شرعي ولا عقلي على بدليّته.

نعم، إذا علم بعدم التمكّن من تحصيل العلم فالظنّ عقلاً قائم مقام العلم، وأين هذا ممّا إذا علم أو احتمل بأنّ مع التأخير يحصل العلم؟ فالقياس من كلتا الجهتين - أي القياس بذوي الأعذار وبغير المتمكّن أصلاً - مع الفارق.

وأمّا إذا لم يكن العذر عموميّاً - كالحبس والعمى - فالأمر أوضح؛ لعدم قيام دليل على اعتبار أمارة أصلاً مع التمكّن من تحصيل العلم بالسؤال ونحوه، ونصوص الديكة لا تشمل المقام أيضاً؛ لأنّ ظاهر الجواب وإن كان عاماً إلّا أنّه حيث أثبت الإمام ﷺ الملازمة الواقعيّة بين صياح الديك وزوال الشمس فيصير إخباراً عن أمر واقعي لا إنشاءً وتنزيلاً للظنّ الحاصل من صياح الديك منزلة العلم في ترتيب الآثار، فإذا كان إخباراً فيدور مدار إحراز الملازمة.[1]

وبالجملة لو كان مفاد قوله ﷺ «فقد زالت الشمس» زوالها تعبّداً - كما في قوله: «فصلّه» في بعض الروايات - لكان دالّاً على جواز الاكتفاء بصياحه في غير يوم الغيم ولغير المشتبه من جهة الغيم، أي لكلّ معذور، ولكن كون مُفاده كذلك ممنوع

---

١. **قوله: «فيدور مدار إحراز الملازمة»**، انتهى.

فيه: أنّ الملازمة محرزة بإخبار الإمام ﷺ بالملازمة الواقعيّة بينهما غير القابلة للتفصيل فيها بين المشتبه من جهة الغيم وغيره، كما هو واضح.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ إخبار الإمام ﷺ بها لم يثبت بالقطع والأخبار المتواترة، وإنّما ثبت بالتعبّد من جهة حجّيّة أخبار الآحاد الحاكية لإخباره ﷺ بها، وحينئذٍ فلابدّ في الخروج عن مقتضى الأصل الأوّلي القاضي بعدم الحجّيّة من الاقتصار على المورد الذي ثبتت فيه الملازمة تعبّداً بين صياحه ودخول الوقت، وهو ما إذا كان العذر عامّاً، والرجوع في غيره إلى مقتضى ذلك الأصل، فتدبّر جيّداً.

فلا يجوز اكتفاء المحبوس والأعمى وغيرهما - كالجاهل - بالأوقات به، بل يجب عليهم التأخير حتّى يحصل لهم العلم. نعم، لو انسدّ باب تحصيل العلم وجرت سائر مقدّمات الانسداد في حقّهم فيصير الظنّ حجّة شرعاً، كما أوضحناهما في الأصول [الف/٤٠]، أي اخترنا حجّيّة الظنّ في كلّ مسألةٍ مسألةٍ إذا تمّت المقدّمات وأنّ حجيّته على الكشف دون الحكومة، فراجع.

وما استُدِلّ به من إخبار فضل بن ربيع عن أحوال فقيه أهل البيت موسى بن جعفر عليه السلام من اكتفائه بمعرفة الوقت من قول غلام مراقب له،[1] **فيه ما لا يخفى** من عدم حجّيّة قول الفضل أوّلاً وعدم استفادة اكتفائه عليه السلام بالظنّ الحاصل من قول الغلام ثانياً. هذا مع أنّه عليه السلام أعرف بالوقت من غيره، وانتظاره لخبر الغلام إنّما كان صوريّاً لئلّا يقال: يصلّي قبل إحراز الوقت. **وبالجملة** لا يمكن استفادة الضابطة الكلّيّة من عمل الإمام عليه السلام من عدم إحراز وجه العمل. وعلى هذا فالأقوى هو التأخير أو السؤال عن أشخاص متعدّدة ليبلغ إخبارهم حدّ التواتر.

ثمّ إنّ هذا كلّه في حكم الشروع في الصلاة، وأمّا حكمها من حيث الصحّة بعد انكشاف الخلاف فالكلام فيه تارةً فيمن أحرز الوقت علماً، وأخرى فيمن أحرزه بالحجّة الشرعيّة من البيّنة وأذان المؤذّن وصياح الديك والعدل الواحد وكلّ ما اعتبرناه شرعاً. وعلى التقديرين إمّا وقع جميع الصلاة في خارج الوقت وإمّا بعضها. ومقتضى القاعدة الأوّليّة لزوم الإعادة أو القضاء مطلقاً؛ لأنّ هذا هو مقتضى شرطيّة الوقت، ومجرّد صحّة الشروع لا يكفي للصحّة مع كشف الخلاف وعدم قيام دليل على إجزاء الأمر الظاهري ولا الأمر العقلي الظاهري، أي تخيّل الأمر بجهل[2] المركّب.

---

١. عيون أخبار الرضا، ج٢، ص١٠٦، ح١٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٨١، الباب٥٩ من أبواب المواقيت، ح٢.

٢. كذا في المخطوطة؛ والأولى «بالجهل المركّب ....».

نعم، قام الدليل على الإجزاء إذا انكشف وقوع بعض الصلاة في الوقت وهو خبر إسماعيل بن رياح[1] الّذي هو صحيح قدمائي؛ لأنّه موثوق الصدور ومعمول به وإن لم يكن صحيحاً باصطلاح المتأخّرين؛ وذكرنا أنّ مورده فيما إذا دخل في الصلاة بإحراز علمي من حجّة عقليّة أو شرعيّة لا بظن وأمارة شخصيّة من صنعة وورد وبحث وغيرها.

وبالجملة بعد ما أثبتنا في الأصول عدمَ إجزاء الأمر الظاهري -لا الشرعي ولا العقلي[2]- فمقتضى القاعدة وجوب الإعادة أو القضاء إلاّ إذا ثبت الإجزاء في المقام بدليل خاصّ. كما أنّ من يقول بأنّ الأمر الظاهري يفيد الإجزاء فلابدّ من أن يفصّل بين ما إذا [ب/٤٠] أُحرِز الوقت بالقطع وما أُحرِز بالحجّة الشرعيّة فيقول بالإعادة أو القضاء في الأوّل دون الثاني؛ لأنّ الأمر الخيالي لا يفيد الإجزاء، بل المفيد له هو الأمر الظاهري الشرعي. وعلى هذا فمثل صاحب *الجواهر* ﷺ[3] الّذي يظهر منه أنّ الأمر الظاهري يوجب الإجزاء لايحتاج في عدم وجوب الإعادة أو القضاء في المقام إلى دليل خاصّ وإنّما يحتاج إلى دليل في عدم الإجزاء بالنسبة إلى من وقع جميع صلاته خارج الوقت لو صلّى بإحراز الوقت بالحجّة الشرعيّة.

وبالجملة ظاهر رواية إسماعيل بن رياح صحّة الصلاة لمن رأى الوقت وكان بعض الصلاة واقعاً في الوقت؛ لأنّ الرؤية مأخوذة من رؤية البصر وإذا تُرِك المبدأ وأخذ بالغاية الّتي هي نتيجة الرؤية - وهي العلم - فيصير مفاد الرواية: «وأنّك تعلم الوقت.» [و من] ثمّ أُلحِق الحجّة الشرعيّة بالعلم؛ لأنّها علم شرعاً، فيصير مفادها

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٥، ح١١٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٠٦، الباب٢٥ من أبواب المواقيت، ح١.

٢. راجع: فوائد الأُصول، ج١، ص٢٤٦ - ٢٥٩.

٣. أُنظر: جواهر الكلام، ج٧، ص٢٧١.

أنّ من أحرز دخول الوقت وصلّى ثمّ انكشف وقوع بعض صلاته في الوقت صحّت صلاته، سواءٌ أحرزه بالعلم الوجداني أو بالعلم التعبّدي، وسواء كان العلم الوجداني حاصلاً من أمارة يحصل منها لكلّ واحد أو لا، كقطع القطّاع فإنّ في جميع الصور يصدق بأنّه رأى الوقت. وأمّا احتمال اختصاص الرواية بالعلم التعبّدي - أي بالظنّ الحاصل من الأمارة الشرعيّة - فهو موقوف على أن يكون رأى بمعنى ظنّ، وقد عرفت منعه، فالأقوى الصحّة في هذه الصورة، كما أنّ الأقوى البطلان لو انكشف وقوع جميع الصلاة في خارج الوقت؛ لعدم قيام دليل على الصحّة، مضافاً بقيام دليل على البطلان وهو الاستثناء في خبر "لا تعاد".

هذا كلّه حكم العالم بأنّ الوقت شرط للصلاة ودخل فيها باعتقاد دخول الوقت أو بالأمارة الشرعيّة ثمّ انكشف الخلاف. وأمّا لو كان جاهلاً أو ناسياً **ففيه تفصيل**.

أمّا الجاهل فقد يقع جميع صلاته أو بعضه في خارج الوقت فلا إشكال في فساد صلاته لو علم بأنّ الوقت لم يدخل، وأمّا لو علم بدخول الوقت وانكشف وقوع بعض الصلاة في الوقت فلا يبعد صحّته؛ لأنّه يدخل فيمن يرى أنّ الوقت قد دخل وإن اعتقد عدم شرطيّة الوقت. ولكن الأقوى الفساد؛ لأنّ رؤية الوقت بالنسبة إلى هذا من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنّه يعتقد عدم الاعتبار بالوقت، وظاهر قوله عليه السلام: «أنّك ترى الوقت» أنّك ترى الشرط، فهو مسوق لمن يعتقد [الف/٤١] الشرطيّة ويرى حصول الشرط. ولو وقع جميع صلاته في الوقت فالأقوى الصحّة مع علمه بأنّ الوقت قد دخل؛ لأنّ مجرّد اعتقاده عدم شرطيّة الوقت لا يضرّ بصحّة الصلاة بعد ما قصد الأمر وأتى بالمأمور به عن قصد إليه؛ لأنّ المفروض أنّ في تحصيل الشرائط لا يعتبر أن يكون بقصد الأمر المتعلّق بها، بل يكفي حصولها بأنفسها وما هو معتبر من قصد المأمور به بداعي أمره فهذا الشخص قصده حقيقة. **غاية**

الأمر تَوهَّم أنّ المأمور به ينطبق على الخالي عن الشرط والواجد له، وهذا اعتقاد خارجي لا يضرّ بقصد المأمور به الواقعي.

وبالجملة لو فرض أنّ جاهلاً اعتقد أنّ الصلاة منطبقة على الأعمّ وقصد أحد مصاديقه وكان هذا المصداق الّذي قصده عن المأمور به واقعاً فلم يُخِلّ بإتيان شيء ممّا اعتبر في قصد الأمر المتعلّق بالمأمور به الخاصّ؛ لأنّه قصد الصلاة في الوقت والمفروض أنّها هي المأمور بها. غاية الأمر تخيّل أنّ الصلاة في غير هذا الوقت أيضاً مأمور بها، وهذا التخيّل لا يضرّ بما قصده وأتى بها فلا منشأ للفساد. نعم، لو قصد تبديل هذا المصداق بمصداق آخر في أثناء الصلاة فالأقوى البطلان. وهذا إنّما يتصوّر في غير الوقت من الشرائط، كمن اعتقد أنّ الصلاة تصح مع لباس المأكول وغيره وقَصَد لُبس غير المأكول في أثناء الصلاة فصلاته باطلة وإن لم يلبس غير المأكول؛ لأنّه لم يقصد المأمور به وما قصده ليس مأموراً به فلا موجب للصحّة.

وحاصل الكلام أنّه لو قصد المأمور به من باب أنّه أحد مصاديق ما تخيّله أنّه مأمور به فلا وجه لفساد صلاته، فجاهل المسألة مع علمه بدخول الوقت لو صلّى وكان الوقت داخلاً تصحّ صلاته، وأمّا لو لم يعلم بدخول الوقت فحيث إنّه يقصد المصداق الّذي ليس مأموراً به فتفسد صلاته وإن كان الوقت داخلاً إلّا إذا لم يقيّد قصده بالمصداق الخالي عن الشرط بأن يقصد طبيعة الصلاة الّتي تنطبق بتخيّله على الواجد والفاقد، والمفروض دخول الوقت واقعاً وعدم اعتبار إحرازه للشرط. إلّا أن يقال: في خصوص الوقت يعتبر الإحراز ولا يكفي وجوده الواقعي وليس مثل سائر الشرائط فما لم يحرزه، بل أحرز عدمه فلا يكفي وجوده واقعاً. وبعبارة أُخرى يعتبر الإحراز موضوعيّاً لا طريقيّاً.

وكيف كان ففي صورة الإحراز لو كان الوقت [ب/٤١] في الواقع داخلاً تصحّ صلاته وإن اعتقد عدم شرطيّته، وأمّا في غير هذه الصورة فالأقوى الفساد؛ لأنّه يعتبر في العباديّات أمران: الأوّل قصد الفعل الّذي هو المأمور به. والثاني أن يكون قصده إلى الفعل ناشياً عن الأمر المتعلّق به أي يكون قربيّاً. فمن اعتقد أنّ الوقت ليس بشرط ويرى أنّ الوقت لم يدخل فهي وإن كان داعيه قربيّاً إلّا أنّه لم يَقصِد ما هو المأمور به، ومجرّدُ ثبوت الوقت واقعاً مع عدم علمه به لا يمكن أن يتعلّق بما هو الواقع؛ فإنّ الإرادة تابعة للعلم ومن لا يعلم بالشرطيّة ولا بتحقّق الشرط فلا يعقل أن يقصد ما هو المأمور به واقعاً، بل يقصد[1] هذا المصداق الّذي ليس في الواقع مأموراً به، وما أتى به خارجاً وإن كان هو المأمور به إلّا أنّه لم يقصده. ولو سلّمنا صحّة الصلاة في خصوص هذه الصورة بأن يقال شرطيّة الأمور غير الاختياريّة -كالوقت- معناها إيجاد المشروط مقارناً لها وهذا حاصل في المقام، إلّا أنّه لا إشكال في الفساد فيما لو قصد تبديل المصداق الّذي هو المأمور به بغيره في أثناء الصلاة وإن لم يبدّله؛ لأنّه على الفرض يعتقد عدم مانعيّة غير المأكول مثلاً فلو قصد التبديل في الأثناء من أوّل الصلاة أو في أثنائها فهو غير قاصد للمأمور به.

ولا يقال: هو قاصد للطبيعة وهي منطبقة على ما يأتي به؛ لأنّه لا معنى لقصد الطبيعة إلّا بقصد مصاديقها؛ فإنّها بنفسها أمر انتزاعي والمصداق الّذي قصده ليس مأموراً به فلا يمكن أن يصحّ ما أتى به بلا قصد. ولا يمكن قياس المقام بقصد الوجوب في محل الندب وبالعكس وقصد الأداء في مورد القضاء وبالعكس؛ لأنّ الوجوب أو الندب خارج عن حقيقة المأمور به فانّهما من لون الأمر وهكذا الأدائيّة والقضائيّة فإنّه ليس الأداء إلّا إتيان الفعل في الوقت وليس القضاء إلّا إتيانه خارج

---

١. في المخطوطة: «يصدق».

الوقت وهما ليسا من مقدّمات المأمور به. وعلى هذا لا فرق بين أن يقصد في أوّل الصلاة أن يأتي بالمنافي في أثنائه وبين أن يقصد في أثنائه ثمّ يقصد إتيانه فعلاً أو فيما بعد غايته[1] أنّه في الصورة الأولى لم ينعقد أصل النيّة بالمأمور به، وفي الأخيرين أبطل الاستدامة الحكميّة.

وأمّا الناسي فقد يكون ناسياً للحكم فحكمه حكم الجاهل، وأخرى ناسياً للموضوع، والنسيان قد يطلق على السهو والخطأ. [الف/٤٣] فلو نسي مراعاة الوقت وصلّى فلو وقع جميع صلاته أو بعضها خارج فتفسد صلاته؛ لأنّ هذا مقتضى الشرطيّة، مع دلالة حديث "لا تعاد" عليه أيضاً. وأمّا لو وقع جميعها في الوقت فالأقوى الصحّة؛ لدلالة موثّق ابن بكير المتقدّم عليها؛ فإنّ ظاهره دخول المصلّي في الصلاة غفلةً مع وقوعها حين زوال الشمس. وعلى هذا فلو تنبّه في أثناء صلاته بأنّه لم يراع الوقت فإذا علم بأنّه حين الشروع كان الوقت داخلاً صحّت صلاته، وإن علم بأنّه لم يدخل أو شكّ يقطع صلاته ويحرز الوقت ثمّ يصلّي. واحتمال وجوب الإتمام في صورة الشكّ - لحرمة الإبطال - لا وجه له؛ لأنّ هذا ليس إبطالاً. وأمّا لو أخطأ في مراعاة الوقت - أي اعتقد بأنّه راعاه - فلو وقع جميع صلاته خارج الوقت فلا إشكال في فسادها. وأمّا لو وقع جميعها أو بعضها في الوقت فالأقوى الصحّة؛ لشمول خبر ابن رباح له؛ لأنّه يصدق عليه أنّه رأى الوقت لأن المصلّي باعتقاد المراعاة يعتقد دخول الوقت.

وبالجملة فرقٌ بين المعتقد بدخول الوقت - ولو كان منشأ اعتقاده توهّمه مراعاة الوقت - ومن كان غافلاً، فالمعتقد ولو كان مخطئاً داخل في إطلاق رواية إسماعيل بن رباح دون الغافل، فالغافل لا يصحّ صلاته إلّا إذا علم بعد الصلاة أو

---

١. في المخطوطة: «غاية».

في أثنائه بأنّ الوقت كان داخلاً من أوّل الشروع؛ وأمّا لو علم في الأثناء بأنّه حين الشروع لم يدخل الوقت أو كان شاكّاً فصلاته باطل، سواءٌ علم بدخول الوقت فعلاً أو كان في الأثناء أيضاً شاكّاً؛

واحتمال جوازإتمامها رجاءً ثمّ كشف حاله بأنّه إن وقعت تمامها في الوقت صحّت وإلّا فلا ضعيف بعد ما ثبت في محلّه أنّ[1] الإطاعة الاحتماليّة في طول الإطاعة القطعيّة، فمع التمكّن من إحرازالوقت يجب عليه القطع ثمّ الإعادة بعد الإحراز، ولا مخصّص لما دلّ على اعتباره بالوقت. **فما في *الجواهر*** من عدم تناول ما دلّ على اعتبارالعلم بالوقت لمثل هذا البعض من الصلاة **مدفوع بجميع الأدلّة** الدالّة على اعتبارإحرازالوقت لجميع أجزاء الصلاة، فمجرّد أنّ هذا الشخص غير مشرّع ويأتي الصلاة برجاء الأمرلا يفيد إذا تمكّن من إتيانها بالإحرازالقطعي والامتثال التفضيلي.

نعم، لو طرأ في الأثناء [ب/٤٣] الشكّ في أمرلايبتلى به عامّة المكلّفين فلا يبعد أن يقال: يُتِمّ صلاته رجاءً ثمّ يستكشف. وأمّا في مثل الوقت والقبلة وسائرالشرائط المبتلى بها فيجب إحرازها وتعلّم مسائلها، فلو غفل وتنبّه في الأثناء بعدم مراعاتها وكان شاكّاً في وجودها من أوّل الصلاة فلا وجه للاحتياط بالإتمام ثمّ الاستئناف إلّا إذا كان الوقت ضيّقاً، وهذا الأمرفي المقام أيضاً لايتصوّرفلا موجب للإتمام بلا إشكال.

فرعان

الفرع الأوّل

هل حكم النافلة حكم الفريضة في جوازالاكتفاء بدخول الوقت بالأمارات المعتبرة في عرض العلم، كالأذان ونحوه؟ أو في طوله، كمطلق الظنّ المعتبرعند

---

١. في المخطوطة: «الا».

تعذّر العلم؟ الأقوى إلحاقها بها إمّا لدعوى المناط القطعي، وإمّا بها ويظهور نفس الأخبار الواردة في الفريضة؛ فانّ النوافل الرواتب من توابع الفرائض وكالأذان والإقامة، فقوله ﷺ: «إذا ارتفعت أصواتها وتجاوبت فصلّه»[1] وإن كان راجعاً إلى الظهر إلّا أن من توابع الظهر نافلته. نعم، نفس الأدلّة تشمل ترتيب[2] سائر الآثار المترتّبة على دخول الوقت فلابدّ من دعوى القطع بعدم الفرق وهي في محلّها. نعم، خصوص البيّنة من بين الأمارات يُرتَّب عليها جميع آثار دخول الوقت؛ لعموم حجيّتها.

الفرع الثاني

هل الأمارات معتبرة في خروج الوقت - كالدخول - أيضاً أم يختصّ بالدخول؟ قد يدّعى اتّحاد المناط قطعاً، ولكنّها بلا شاهد، لاسيّما مع أنّ الاستصحاب على خلافه. فلو صاح الديك في أوّل الشمس أو في النصف من الليل ولم يفد صياحه العلم فمن لم يصلّ الصبح أو العشاءين لا يجوزله التأخير؛ لأنّ الوقت قد خرج والقضاء موسّع؛ لأنّ حجّيّته إنّما هو في دخول الوقت، ولا يبعد أن يكون منشأ جعله حجّةً مراعاة درك فضيلة الصلاة في أوّل الوقت، فكيف يمكن دعوى القطع باتّحاد المناط؟! نعم، لا يبعد دعوى استفادة الملازمة بين الدخول والخروج في مثل المغرب؛ فإنّه إذا ثبت بأمارةٍ دخول المغرب وجواز الصلاة بهذه الأمارة فيثبت

---

١. انظر: الكافي، ج٣، ص٨٤، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص١٧١، الباب١٤ من أبواب المواقيت، ح٥.

٢. **قوله: «نعم، نفس الأدلّة لا تشمل ترتيب»**. انتهى.

فيه: أنّها كيف لا تشمله مع ما مرّ من ظهور قوله ﷺ فيها: «إذا صاح الديك ثلاثة أصوات **ولا** فقد زالت الشمس» في الإخبار عن الملازمة الواقعيّة بين صياح الديك وزوال الشمس؟! فإذا دلّ على زوال الشمس واقعاً عند صياحه فكيف يمكن التفكيك بين الآثار المترتّبة على زوالها بالحكم بترتّب بعضها دون بعض؟! سلّمنا أنّ مفاد قوله ﷺ: «فقد زالت الشمس» هو زوالها تعبّداً وتنزيلاً، لكن مقتضى عموم التنزيل هو الحكم بترتّب جميع الآثار المترتّبة على زوالها التي منها جواز إتيان النوافل الرواتب، هذا وتدبّر جيّداً.

بها أنّ وقت العصر قد خرج؛ لأنّ كلّما صحّ أن يصلّي المكلّف صلاة المغرب لا يصحّ أن يصلّي صلاة العصر أداءً. وهكذا إذا ثبت دخول الفجر يثبت خروج وقت العشاء؛ بناءً على القول بامتداده إلى الصبح. وأمّا ثبوت خروج وقت العشاء [الف/٤٣] بصياح الديك في نصف الليل - بناءً على خروج وقته بتحقّق النصف، وهكذا في طلوع الشمس بالنسبة إلى صلاة الصبح - مع أنّ الاستصحاب يقتضي البقاء فممنوع.

المسألة الثالثة: في الأوقات الّتي يُكرَه الصلاة فيها

يكره النوافل في خمسة مواضع: عند طلوع الشمس وغروبها وقيامها وبعد صلاة الصبح والعصر. والدليل عليها الأخبار الكثيرة، وبعضها يدلّ على الحرمة وبعضها يشمل الفريضة. ولكنّه لا يخفى أنّه لا يمكن العمل بما يدلّ على الحرمة، لأنّه[1] - مضافاً إلى ضعف سنده وموافقته للعامّة - يدلّ على خلافه الأخبار الكثيرة. بل في بعضها ما يدلّ على عدم الكراهة وأنّ ما يدلّ عليها وارد مورد التقيّة وهو التوقيع الّذي رواه الصدوق وهو قوله عليه السلام: «وأمّا ما سألت عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها فلئن كان كما يقول الناس أنّ الشمس تطلع بين قرني الشيطان وتغرب بين قرني شيطان فما أُرغِم أنفُ الشيطان بشيء أفضل من الصلاة فصلّها وأرغِم أنف الشيطان»[2]. و لا يمكن أيضاً العمل بما يدلّ على الفريضة، لخروجها قطعاً عن مورد الأخبار؛ لأنّه لا إشكال في جواز قضاء الفرائض بلا كراهة وكذا صلاة الآيات والنذر المطلق وصلاة الميّت وأمثالها فينحصر موردها بالنوافل على كراهة.

---

١. لفظة «لأنّه» لم تأت في المخطوطة.

٢. الفقيه، ج١، ص٤٩٨، ح١٤٢٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٣٦، الباب٣٨ من أبواب المواقيت، ح٨.

ثمّ إنّهم أخرجوا ذوات الأسباب والرواتب وقضاءها والمنذورة ولو كانت مقيّدة بهذه الأوقات. ولا إشكال في جميع ذلك، إنّما الكلام في وجه خروجها وانحصار مورد الأخبار بالنوافل المبتدأة فنقول: أمّا في النذر فبعد ما عرفت أنّه يكفي في صحّة النذر الرجحان في المتعلّق فإذا صحّ النذر يجب المتعلَّق فيخرج عن موضوع الأخبار؛ لانحصاره بالنافلة. وأمّا الرواتب وقضاؤها فلأنّه ورد بالخصوص جواز نافلة الجمعة عند قيام الشمس وورد بالنصوصيّة صحّة قضاء الرواتب في أيّ وقت شاء، ولما سيجيء من أنّها داخلة في ذوات الأسباب فتخرج بما تخرج هي به.

أمّا وجه دخولها في ذوات الأسباب فلأنّ ذات السبب عبارة عمّا شُرّع بعنوان خاصّ - سواءٌ كان بعد سببٍ كصلاة الزيارة، أو كان في وقت خاصّ كالرواتب، أو كان على كيفيّة خاصّة كصلاة جعفر ﷺ - في مقابل النوافل [ب/٤٣] المبتدأة الّتي شرعت في كلّ مقدار وقت يسع ركعتين ركعتان.

وأمّا وجه خروج مطلق ذات السبب فمن **وجوه**.

[الوجه] الأوّل دعوى اختصاص الأخبار الدالّة على الكراهة بالنوافل المبتدأة بمعنى كونها مخصّصة للأدلّة الدالّة على استحباب الصلاة في كلّ وقت يسع لها فتكون ناظرة إلى هذه الأخبار، فخروج ذات الأسباب عن الأدلّة الدالّة على الكراهة بالتخصّص. وهذه الدعوى ليست بكلّ البعيد وإن لم يمكن استظهارها من نفس الأخبار؛ لأنّ مذاق الفقاهة يدرك هذا المعنى. بل لا يبعد استفادتها من نفس الأخبار ولابدّ من المراجعة إليها.

[الوجه] الثاني أنّه وإن شمل إطلاقها لذوات الأسباب أيضاً فتكون النسبة بينها وبين أدلّة تشريع ذوات الأسباب العموم من وجه، ومادّة الافتراق في طرف

هذه الأخبار قراءة النوافل المبتدأة في هذه الأوقات، ومادّة الافتراق في طرف ذوات الأسباب قراءتها في غير هذه الأوقات، ومادّة الاجتماع قراءة ذوات الأسباب في هذه الأوقات، إلّا أنّه بعد خروج كثير من ذوات الأسباب بالنصوصيّة والصراحة بحيث لا يمكن معاملة العموم من وجه معها - كصلاة الطواف والاستسقاء والإحرام وقضاء النوافل وصلاة جعفر وغيرها ممّا ورد بأنّها تصلّى في أيّ وقت - فيصير إطلاق الأخبار الدالّة على الكراهة موهوناً، ويدخل مادّة الاجتماع في أخبار ذات السبب وإلّا يلزم تخصيص الأكثر بلا وجود جامع.[1]

[الوجه] الثالث أظهريّة الأخبار الواردة في ذوات الأسباب بالنسبة إلى مادّة الاجتماع من الأخبار الدالّة على الكراهة من جهة القرائن الخارجيّة فعلى فرض تسليم العموم من وجه وأنّ الحكم في تعارضها هو الرجوع إلى المرجّحات الدلاليّة لا السنديّة وإلّا يلزم التبعيض في الصدق والكذب في السند الواحد في مدلول

---

١. **قوله: «وإلّا يلزم تخصيص الأكثر بلا وجود جامع».** انتهى.

إن قلت: إن الجامع - وهو كونها ذات سبب - متحقّق، فلا يلزم من إخراجها بهذا العنوان عن عموم أدلّة الكراهة تخصيص الأكثر المستهجن.

قلت: أوّلاً: إنّ مجرد وجود الجامع ما لم يكن إخراج مصاديقه الكثيرة بعنوان ذاك الجامع لا يجدي في رفع الاستهجان، ألا ترى أنّه إذا قال: (أكرم العلماء) ثمّ قال: (لا تكرم فسّاقهم) لا يلزم منه استهجان ولو كان العدول منهم اثنين، وكان فسّاقهم ألفين، وهذا بخلاف ما إذا قال: (أكرم علماء البلد) ثمّ أخرج منهم أفراداً كثيرة بعناوينها الشخصيّة بحيث لم يبق بعد إخراجهم إلّا فردان، فإنّه يعدّ مستهجناً ولو كان الجامع بين تلك الأفراد موجوداً، بأن كانوا فسّاقاً مثلاً.

وثانياً: لو كان إخراج تلك الموارد عن أخبار الكراهة بهذا العنوان - أعني كونها ذات سبب - فاللازم حمل إخراج خصوصها على المثاليّة، وذلك لأنّه إذا أحرز أنّ الملاك والمناط في إخراجها هو كونها معنونة بهذا العنوان فلا يبقى مجال لإخراج خصوصها دون غيرها من مصاديق ذاك العنوان، مع اشتراكها في المناط، وإذا حملنا إخراج خصوصها على المثاليّة، وقلنا: إنّ المراد ممّا دلّ على إخراجها بالنصوصيّة والصراحة هو إخراج جميع ذوات الأسباب، فتكون النسبة بين أخبار الكراهة وأدلة ذوات الأسباب بحكم العموم والخصوص المطلق، فاللازم حينئذٍ تقديم أدلّتها على تلك الأخبار، هذا.

واحد وأنّه لولا الترجيح [لكان] الحكم هو التساقط أو التخيير فالحكم في المقام هو الأخذ بما هو أظهر دلالة. ودعوى الأظهريّة إذا ابتنيت على أساس - ككون أحدهما عامّاً والآخر مطلقاً، أو كون أحدهما مطلقاً شموليّاً والآخر بدليّاً، أو كون أحدهما مقروناً بقرينة خارجيّة - مسموعة بلا إشكال وإنّما لم تسمع إذا ادُّعي الأظهريّة من دون برهان. [الف/٤٤] ولا إشكال أنّ القرائن في المقام موجودة؛ لما عرفت من أن النظر في الأخبار يوجب القطع بأنّها في مقام تخصيص الأدلّة الدالّة على استحباب الصلاة في كلّ وقت يسع لها. هذا مع أنّ المسألة كأنّها مسلّمةٌ، لو لم تكن إجماعيّة.

المسألة الرابعة: في محلّ العدول

وقد ذكرنا عمدة البحث فيه في الأمر الرابع من الأبحاث الواقعة في المواقيت فالمقصود في المقام بيان حكم المغرب والعشاء؛ لاختصاصهما ببعض الأحكام الغير الجارية في الظهرين. **فنقول:** لو صلّى العشاء نسياناً قبل المغرب فلو كان في وقت الاختصاص بالمغرب والتفت في الأثناء أو بعد الفراغ فيبطل؛ لما قدّمنا وجهه في الظهر من أنّه مقتضى أدلّة الاختصاص، وهنا لا يجيء الاحتمال الّذي ذكروه في من صلّى العصر نسياناً قبل الظهر والتفت بعد الفراغ من وقوعه قهراً أو بالنيّة ظهراً؛ لأنّه صلّى أربع ركعات فلا يمكن أن يقع مغرباً لا قهراً ولا احتساباً. ولو كان في وقت الاشتراك والتفت بعد الفراغ فيصحّ ويجب عليه إعادة المغرب؛ لصحيح زرارة: «إن كنت صلّيت العشاء الآخرة فقم وصلّ المغرب»[1] ولحديث «لا تعاد»؛ فإنّ الترتيب على مقتضى الحديث في مورد النسيان ليس بشرط. ولو تذكّر في الأثناء وكان محلّ العدول باقياً - كما إذا لم يدخل في ركوع الركعة الرابعة ولو

١. انظر: **الكافي**، ج٣، ص٢٩١، ح١؛ **وسائل الشيعة**، ج٤، ص٢٩٠، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، ح١.

كان في حال القيام بعد الثالثة - فيجب عليه العدول إلى المغرب؛ للإجماع عليه وإن كان منشؤه ومدركه الأخبار الواردة فيمن تذكّر في أثناء العصر واستظهار عدم الاختصاص؛ فإنّ الاستظهار في محلّه؛ واحتمال اختصاص العدول بما إذا التفت قبل القيام إلى الرابعة لا وجه له؛ لأنّ هذا القيام لا يضرّ زيادته بعد إطلاق أدلّة العدول؛ فإنّه وقع سهواً؛ لأنّ السهو المرفوع في الصلاة هو السهو عن إيقاع الشيء في غير محلّه لا السهو عن أصل الشيء، فالملتفت في الأثناء لو كان العدول عليه واجباً فكأنّه وقع القيام منه سهواً في أثناء صلاة المغرب. ولذا يقال في الشكّ بين الأربع والخمس بصحّة الصلاة وهدم القيام ورجوع الشكّ إلى الثلاث والأربع مع أنّ القيام يقع زائداً على أيّ حال. ولو لم يكن محلّ العدول باقياً [ب/٤٤] -كما إذا دخل في الركوع في الركعة الرابعة- فلا إشكال في أنّه لا يمكن أن يقع ما وقع بالعدول مغرباً؛ لزيادة الركن وهي مبطلة ولو سهواً. **إنّما الكلام** في أنّه يصحّ ما نواه عشاءً فيُتمّه ثمّ يأتي بالمغرب أو يفسد فيجب عليه المغرب والعشاء؟ وجهان. وجه الأخير واضح وهو اعتبار الترتيب في مورد الذكر فالمصلّي وإن كان إلى حال الركوع غافلاً إلّا أنّه بعد التفاته فيقع باقي الأجزاء عمداً قبل المغرب فتفسد. ووجه الصحّة أنّه لا دليل على اعتبار وقوع جميع أجزاء العشاء على نحو العامّ الأصولي بعد جميع أجزاء المغرب أو مجموع أجزائه، بل يكفي عدم وقوع جميع أجزائه قبله.

وبعبارة أُخرى مجموع أجزاء العشاء لا يصحّ أن يقع قبل المغرب وأمّا وقوع بعضها دون بعض فلا دليل على عدم صحّته؛ لأنّ ظاهر أدلّة الترتيب وهو قوله ﷺ: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» هو عدم صحّة وقوع العشاء بتمامها قبل المغرب لا بعض أجزائها.

بتعبير آخر ظاهر أدلّة الترتيب هو العامّ المجموعي لا الاستغراقي فلايعتبر أن يقع كلّ جزء من العشاء بعد المغرب. بل لو قيل باعتبار الترتيب في جميع الأجزاء إلّا أنّه بعد شمول حديث «لا تعاد» للأجزاء الّتي أتى بها قبل الالتفات فيشمل الأجزاء الباقية؛ لأنّ ظاهر الحديث أنّه لا تعاد الصلاة الّتي هي عبارة عن جميع الأجزاء فللملازمة بين عدم إعادة الأجزاء السابقة واللاحقة نقول بصحّة هذه الأجزاء فعلاً ولو كانت واقعة قبل المغرب عن ذكر.

وبعبارة أُخرى ظاهر الحديث أنّ كلّ شرط أو جزء غير الخمسة إذا وقع الإخلال به عمداً فهذا الشرط والجزء إذا أخلّ به نسياناً لا تعاد الصلاة من قِبَله، فإذا لم يجب إعادة الصلاة من قِبَل الترتيب فلازمه صحّة الأجزاء اللاحقة ولو وقعت بدون ترتيب؛ لأنّها لو كانت فاسدة للزم إعادة الصلاة، وهذا الوجه من إفادات المرحوم آية الله الشيرازي أُستاذ أُستاذنا (دام ظلّه العالي) على ما نقله عنه الأُستاذ (متّع الله المسلمين ببقائه)، وسيجيء إن شاء الله في بحث النيّة المناقشة عليه.

[المقدّمة الثانية:] في القبلة

ومن المقدّمات القبلة، والبحث عنها يقع في طيّ فصول:

[فصول أربعة]

[الفصل] الأوّل في المراد من القبلة

التي يجب أن يتوجّه المصلّي إليها. قد يقال بأنّها الكعبة المشرّفة [الف/٤٥] لكافّة الناس[١]. وقد يقال بأنّها قبلة للمشاهد لها وأمّا غير المشاهد فقبلته الجهة[٢]. وقد يقال بأنّها قبلةٌ لمن كان في المسجد لمن كان في مكّة، ومكّة لمن كان في الحرم، والحرم إن خرج عنه[٣]. والأقوى هو الأوّل، كما هو مرتكز في أذهان المسلمين كافّةً، مع دلالة أخبار كثيرة لا يبعد وصولها حدّ التواتر[٤]، مع دلالة الآية الشريفة ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾[٥]؛ بناءً على أنّ المراد منها القيام إليها للصلاة،

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج٧، ص٣٢٠.
٢. أُنظر: كشف اللثام، ج٣، ص١٢٨ - ١٣١.
٣. أُنظر: شرائع الإسلام، ج١، ص٥٥.
٤. جواهر الكلام، ج٧، ص٣٢٣.
٥. المائدة (٥): ٩٧.

كما هو ظاهر رواية تنقل عن *قرب الإسناد*: «إنّ لله تعالى حرمات ثلاث - إلى أن قال - وبيته الّذي جعله قياماً للناس لا يقبل من أحد توجّهاً إلى غيره»[1]. ولا يعارض هذه الأخبار الأخبار الدالّة على التفصيل؛ لأنّها ليست صريحة الدلالة في الخلاف؛ فإنّ قوله ﷺ: «البيت قبلة لأهل المسجد، والمسجد قبلة لأهل الحرم، والحرم قبلة للناس جميعاً»[2] يمكن حمله على بيان توسعة المواجهة مع القبلة - على ما سيجيء تفصيلها - أو كون المسجد والحرم قبلة باعتبار بعضهما المواجِهِ مع الكعبة.

وبعبارة أُخرى لو كانت هذه الروايات الظاهرة في التفصيل ظاهرةً في أنّ من كان في الحرم يجعل المسجد قبلة ولو لم يقابل الكعبة بأن [تـ]صحّ صلاة أهل مكّة مقابل للمسجد -أيّ نقطة منه- ولم تتوقّف صحّة صلاتهم على الاستدارة حول المسجد لكانت دالّة على الخلاف، كما أنّ القائلين بالتفصيل لو أرادوا الصحّة مع عدم الاستدارة لكان النزاع معهم معنوياً. وأمّا لو أريد من الأخبار الاستدارة حول المسجد والاستدارة حول الحرم لمن كان خارجاً عنه وأراد القائل بالتفصيل هذا أيضاً فالنزاع لفظي، ولا خلاف كما لا دليل على الخلاف؛

وكيف كان فالأقوى أنّ نفس الكعبة قبلة لأهل الدنيا، لا بمعنى أنّ كلّ مكلّف لابدّ أن يتوجّه إلى عين البنيان؛ فإنّ هذا مع كُروية الأرض برهاناً، كما بُرهِنَ في محلّه. وأخصر البراهين أنّ المسافر في سطح الأرض على نحو الاستقامة إمّا ينتهي سيره إلى المحلّ الّذي سافر منه فلا محالة تكون الأرض كرويّة. وإمّا لا ينتهي إلى محل أصلاً فيلزم أن تكون الأرض لا نهاية لها. [ب/٤٥] وإمّا أن يقع في منتهى الأرض إلى السماء إلّا أن لا يمشي مستقيماً والمفروض إمكانه وجداناً، كما نرى الشخص

---

١. لم نعثر عليه في قرب الإسناد ولكن أنظر: معاني الأخبار، ص١١٧، ح١ ووسائل الشيعة، ج٤، ص٣٠٠، باب ٢ من أبواب القبلة، ح١٠.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٤٤، ح١٤٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٠٤، الباب ٣ من أبواب القبلة، ح٢.

المتوجّه إلينا من البعيد رأسه أوّلاً ثمّ صدره ثمّ رجليه من المستحيل عقلاً.

نعم، من كان قريباً إلى مكّة بحيث كان البُعد بينه وبينها أقلّ من الدرجة الّتي بحسب المساحة يقرب من واحد[1] وعشرين فرسخاً يمكن أن يستقبل نفس البنيان إذا كانت الأرض مسطّحة، وأمّا من صلّى فوق جبل أبي قبيس أو في سرداب [أ]و بئر تحت البناء أو بعد عن مكّة أزيد من واحد وعشرين فرسخاً فمن المستحيل أن يواجه نفس البنيان. فالمراد من الكعبة محلّ البيت من تُخوم الأرض إلى عنان السماء، كما في موثّقة ابن سنان: صلّيت فوق أبي قبيس العصر فهل يجزي ذلك والكعبة تحتي؟ قال: «نعم، إنّها قبلة من موضعها إلى السماء»[2]. وكما في رواية محمّد بن علي بن الحسين قال: قال الصادق عليه السلام: «أساس البيت من الأرض السابعة السفلى إلى السماء السابعة العليا»[3]. فعلى هذا لا إشكال بأنّه إذا خرج خطٌّ من محلّ الكعبة من تحتها وفوقها إلى السماء فكلّ من استقبل هذا الخط فهو متوجّه إلى القبلة، وهذا لا إشكال فيه. إنّما الكلام أنّه كيف يمكن الاستقبال نحو الكعبة لكلّ من صلّى على قطرعيّن القبلة له على جهة خاصّة، كما إذا قلنا: إن أهل أواسط العراق - كالنجف الأشرف إلى بغداد - يصلّون على طرف الجنوب، أي إلى بعد إثنى عشردرجة من نقطة الجنوب إلى طرف المغرب مع أنّ الفصل بين البلدتين أزيد من عشرين فرسخاً مع أنّه لو أخرج خطّ من جهة المصلّي في بغداد وخطّ من جهة المصلّي في النجف فلا محالة من عدم وقوع أحد الخطّين على الخطّ الخارجي من البيت إلى السماء؛ لأنّ البنيان ليس أزيد من خمسة وعشرين ذراعاً. ولو قيل: "إنّ العلم الإجمالي بأنّ أحدهما ليس مقابلاً للبيت لا أثر له" فنفرض الكلام في

---

١. في المخطوطة: «احدى».

٢. الكافي، ج٣، ص٣٩١، ح١٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٣٩، الباب١٨ من أبواب القبلة، ح١.

٣. الفقيه، ج٢، ص٢٤٦، ح٢٣١٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٣٩، الباب١٨ من أبواب القبلة، ح٣.

الصفّ المستطيل بهذا المقدار، ولكن عمدة الإشكال نشأ من اعتبار الخطّين متوازيين -أي إذا كان البعد بينهما متساوياً[١]- فلا محالة من وقوع أحدهما خارجاً عن محل البيت، ولكن[٢] اعتبار التوازي من أصله بلا موجب، بل لابدّ أن لا يكونا متوازيين.

وتوضيح ذلك أنّ حقيقة استقبال الشيء [هي] مواجهة شيء مع شيء ومعنى المواجهة أن يكون مقاديم أحد الشيئين مقابلاً لمقاديم الآخر[الف/٤٦]، فإذا كان الشيئان مربّعين فمقابلة المربّع بتقابل ربع أحدهما مع الآخر، وإذا كان أحدهما مدوّراً فالمقابلة بينهما أقل من السدس، كما يشاهد هذا في مقابلة جَوز مع جَوز وإنسان مع إنسان أو مع شيء آخر، ولو كان المستقبل له مربّعاً أو سائر الأشكال فإنّ مقابلة الإنسان مع شيء آخر يأن يكون حَدَبَةُ وجهه مقابلاً له وحُدِّدت دائرة رأس كلّ إنسان بثمانية وعشرين إصبعاً من أصابعه ونسبة حَدَبَة الوجه إلى مقدار دائرة تفرض حول الرأس مقدار السبع؛ لأنّها أربعة أصابع تقريباً. وعلى هذا فلا يعتبر في المقابلة أن يُخرَج خطّ من بين عيني الإنسان إلى خطّ خارج من بين عيني إنسان آخر، بل إذا أخرج خطّ من الحاجب الأيمن من أحدهما إلى حاجب الأيسر من آخر يصدق المحاذاة والمواجهة بينهما حقيقة. فبناءً عليه يصدق المواجهة بين إنسانين مع إنسان واحد من القريب، أي إذا كان البُعد بينهما ذراعين ووقف إنسان في جانب وإنسانان في مقابله يصدق المواجهة بينهما وبينه حقيقة، وإذا صار البُعد أزيد يتّسع المحاذاة.

والسرّ في ذلك أنّه يصير أحد الشيئين بمنزلة المركز للدائرة والأشياء البعيدة عنه بمنزلة الدائرة، ولا إشكال في أنّ الخطوط الخارجة من الدائرة إلى المركز كلّها واصلة إليه بنحو الاستقامة والمواجهة. وعلى هذا فمع فرض الأرض كرويّةً إذا فرض تعيين جهة القبلة لقطر خاصّ كنقطة الجنوب مثلاً لأهل المَوصل فكلّ شخص

---

١. في المخطوطة: «متساوه».

٢. في المخطوطة: «لكنّه».

صلّى في المَوصل وجعل نقطة الجنوب بين عينيه فلا محالة من كونه مستقبلاً للقبلة حقيقة؛ لأنّ معنى الاستقبال له أنّه إذا أُخرِج خطّ من جبهته يتقاطع مع الخطّ الّذي يخرج من محلّ البيت من جانبيه إلى عنان السماء ويَحدُث منهما زاوية قائمة؛ لأنّه إذا رُسِمت دائرة حول الأشخاص المصلّين فالقوس من هذه الدائرة الّتي في طرف مقاديم بدنهم يتقابل مع القوس من الدائرة الّتي تُرسَم في أفقهم الّتي هي أكبر الدوائر، أي سُبع الدائرة الصغيرة مقابل مع السبع من الدائرة الكبيرة؛ لأنّ الدائرة الصغيرة بمنزلة المركز، ومعلوم أنّ الدائرة الّتي تفرض من حول القطب من الرحى [ب/٤٦] يقابل كلّ قوس منه مع القوس من الدائرة الكبيرة الّتي تُرسَم حول الحجر، ولا شبهة أيضاً أنّ كلّ ما يكون بين القوسين أيضاً يكون القوسان مواجهين له فالخطّ الخارجي من البيت الّذي هو بين قوسِ دائرة المصلّين وقوسِ دائرة الأُفق يتقاطع مع كلّ خط أخرج من قوسِ دائرة المصلّين؛ فإنّ كرويّة الأرض وإن كانت مانعةً عن تقاطع الخط الخارج من جهة المصلّي أو من موقفه إلى نفس البناء - لأنّ حَدَبَة الأرض مانعة - إلّا أنّ الخطّ الخارج من فضاء البناء لامحالة يتقاطع مع الخطّ الخارج من محلّ المصلّي.

ثمّ يصير التقابل أوسع لو فرضنا أنّه يجوز اختياراً الانحراف يسيراً إلى طرف الشمال واليمين بصدق الاستقبال عرفاً، وعلى هذا فيجعل الدائرة الصغيرة الّتي فرضناها حول رأس المصلّي أكبر إذا فرضناها حول قامة المصلّي بأن يجعل مسجد المصلّي طرفاً من الدائرة وموقفه مركزاً والطرف الآخر بمقدار البُعد بين الموقف والمسجد. أي إذا كان الموقف مركزاً وكان نصف القطر الّذي من الموقف إلى المسجد أربعة أشبار فيكون تمام القطر ثمانية أشبار، ونسبة مقدار القطر إلى الدائرة نسبة الثلث تقريباً فيكون الدائرة أربعة وعشرين شبراً، ويلاحظ نسبة هذه الدائرة مع دائرة الأُفق

فكلّ خطّ خرج من قوس من هذه الدائرة يتقاطع مع قوس الدائرة الكبيرة، وإذا كانت الكعبة بينهما فيتقابل المصلّي مع الكعبة أيضاً لامحالة.

وبالجملة التعبير بالجهة والسمت للبعيد ليس الغرض منهما ما يتوهّم من بعض العبارات أنّ قبلة البعيد هي الطرف الّذي يكون فيه الكعبة - كما بين المشرق والجنوب أو الجنوب والمغرب - وإن لم يتقابل المصلّى مع الكعبة، **بل المقصود منهما أوّلاً** الإشارة إلى أنّ نفس البنية ليست قبلة، بل الفضاء الّذي يكون فيه البيت. **وثانياً** الإشارة إلى أنّه يعتبر أن يكون الخطّ الخارج من موقف المصلّي أو من جبهته واقعاً على الخطّ الخارج من محلّ البيت على نحو يحدث بينهما زاويتان قائمتان.

وحاصل الكلام أنّ المناط لجميع المكلّفين مواجهتهم في الصلاة على الكعبة المباركة، وحيث إنّ إحراز المواجهة للقريب يمكن من [الف/٤٧] دون احتياج إلى مراجعة قواعد الهيئة فعُتِبر للبعيد بالجهة - أي الجهة المستخرجة بالقواعد - لا أنّ طرفاً يكون فيه الكعبة يكون قبلة للبعيد، وعرفت أنّ المراد من الجهة هو السمت الّذي يكون مقابلاً حقيقة مع وجه المصلّى أو عرفاً؛ بناءً على جواز الانحراف يسيراً اختياراً. وهذه المقابلة صادقة حقيقةً من مقابلة وجه المصلّي مع قوس هو سُبع دائرة الفلك وصادقة عرفاً من مقابلته مع قوس هو خُمس دائرة الفلك. ولا إشكال في أنّه كلّ ما وقع بين القوسين فهو أيضاً مقابل لهما فالكعبة المشرّفة التي بين قوس من دائرة الأُفق وبين قُوس من الدائرة الّتي ترسم حول المصلّي مقابلةٌ مع وجه المصلّي فالصفّ المستطيل الّذي ينعقد في قطر خاصّ جميع أهل الصفّ مقابل للقبلة ولو وقفوا جميعاً على نحو الاستقامة. ومن تخيّل رفع الإشكال بجعل الحرم قبلة لأهل الدنيا يقع في محذور لو فرضنا الصفّ أطول من الحرم. ولكنّك عرفت أنّ الالتزام بأصل الإشكال لا وجه له. نعم، لو فرض صفّ مستطيل أطول من قطر

خاصّ فصحّته على نحو الاستقامة ممنوعة، بل لابدّ من انحراف بعض أهل الصفّ عن بعض، أي لابدّ من جعل أهل الموصل نقطة الجنوب قبلة ومن جعل أهل بغداد على بعد اثنى عشر درجة وهكذا.

فروع [ثلاثة]

[الفرع] الأوّل

هل يعتبر الاستقبال بالنسبة إلى جميع البدن أو يكفي فيه استقبال بعض البدن؟ والكلام تارةً يفرض في القريب، وأخرى في البعيد.

أمّا القريب فيتصوّر التبعيض فيه على قسمين: أحدهما أن يقف آخر البيت بحيث يستقبل نصف بدنه دون النصف الآخر والثاني أن يقف في وسط البيت ولكن يُعوج بدنه ويحرّفه عنه كما إذا جعل رجله معوّجة. وفي كلتا الصورتين تبطل صلاته. **أمّا في الأوّل** فواضح؛ لأنّه لم يستقبل البيت إلّا إذا كان غالب بدنه مقابلاً له وإنّما خرج خطّ لا يضرّ بصدق الاستقبال عرفاً. **وأمّا في الثانية** فلأنّ ظاهر الآية الشريفة: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[1] وسائر الأدلّة ورودها مورد المتعارف وهو وقوف المصلّي على طبق [ب/٤٧] طبيعته الأصليّة من تبعيّة كلّ جزءٍ من أجزاء البدن للوجه، مع أنّ الاستقبال الّذي فسّرناه بأنّه مقابلة مقاديم البدن يصدق مع مقابلة جميع المقاديم لا بعضها. نعم، لا يضرّ بالصدق لو انحرف أحد أصابعه أو انحرفت إحدى رجليه يسيراً بحيث لا يضرّ بالصدق وإن لم تكن مقابِلةً للقبلة وتابعة للوجه.

وأمّا البعيد فلا يتصوّر فيه خروج نصف البدن عن الكعبة، ولذا لو وقف في

---

١. البقرة (٢)، الآيات ١٤٤ و ١٤٩ و ١٥٠.

صفّه شخص آخر- بل أشخاص - تصحّ صلاة الجميع، وإنّما يتصوّر فيه انحراف بعض أجزائه، كالرِجل وما يمكن أن يعوج مع مواجهة الوجه، وحكمه حكم القريب في أنّه لا تصدق المواجهة إلّا مع تبعيّة سائر الأجزاء للوجه، وذلك لاختلاف الأفعال في المبادي الواقعة من فاعلها إلى المفاعيل فإنّ اللمس والأخذ والضرب ونحو ذلك صادقة بلمس بعض الجدار وأخذ بعض الشيء وضرب بعض الشخص، دون واجهت وقابلت الشيء؛ فإنّه لا يصدق إلّا مع المواجهة التامّة وما يلحق بها.

[الفرع] الثاني

لا إشكال في دخول حجر إسماعيل (على نبيّنا وآله وعليه السلام) في الطواف، وإنّما الكلام في أنّه من البيت أو خارج عنه. والتواريخ مختلفة ولكن الأخبار تدلّ على أنّه لا يكفي المواجهة معه في الصلاة، ففي صحيح معاوية بن عمّار أنّه سئل الصادق ﷺ عن الحجر، أمِنَ البيت هو؟ فقال: «لا ولا قلامة ظفر، لكنّ إسماعيل ﷺ دفن أمّه فيه فكره أن توطأ فجعل عليه حجراً وفيه قبور أنبياء»[1] وبمضمونه أخبار آخر تدلّ أيضاً على دخوله في الطواف وخروجه عن البيت[2].

[الفرع] الثالث

بناءً على ما عرفت من أنّ القبلة [ليست] خصوص البنية -بل محلّ البيت من تخوم الأرض إلى عنان السماء- فلا إشكال في صحّة الصلاة فوق جبل أبي قبيس وفي سرداب أسفل من البيت، بل وفي سطح الكعبة إذا برز[3] بين يديه شيء منها حتّى يكون حال السجود أيضاً مستقبلاً لها، بل وفي جوف الكعبة ولو في

---

١. الكافي، ج٤، ص٢١٠، ح١٥؛ وسائل الشيعة، ج١٣، ص٣٥٣، الباب٣٠ من أبواب الطواف، ح٢.
٢. أنظر: وسائل الشيعة، ج١٣، ص٣٥٣، الباب٣٠ من أبواب الطواف، ح١.
٣. في المخطوطة: «أبرز».

مقابل الباب المفتوح إذا كانت عتبة الباب خارجة عن محل سجوده. نعم، لو صلّى وكان محلّ سجدته العتبةَ فتبطل صلاته كما إذا صلّى فوق السطح ولم يبرز منه شيئاً؛ لاعتبار استقبال البيت في جميع أحوال الصلاة ومنها السجود فإذا سجد على نفس العتبة أو على [الف/٤٨] السطح من دون إبراز[1] شيء يقع من محلّ السجود إلى أعلى الرأس من غير مقابل للقبلة فتقع الصلاة على غير القبلة.

الفصل الثاني: في علامات القبلة لأهل كلّ إقليم

ولا يخفى أنّه ليس الغرض بسط الكلام فيما قيل أو يقال في قبلة البلدان؛ لأنّ معرفة قبلة كلّ بلد تحقيقاً يتوقّف على معرفة عرض البلد وطولها ونسبتها إلى عرض مكّة وطولها، وإنّما الغرض بيان أنّ ما ذُكِر علامةً في النصوص لا يمكن أخذها بإطلاقها؛ فإنّ قوله عليه السلام: «أتعرف الكوكب الّذي يقال له الجَدي؟» قلت: نعم. قال: «**اجعله على يمينك وإذا كنت في طريق الحجّ فاجعله بين كتفيك**»[2] يشهد بأنّه ليس وَضَع الجَدي على اليمين قبلةً لكلّ شخص في كلّ موضع وإلّا لم يجعل وضعه بين الكتفين قبلة له في موضع آخر. ولذا ورد عن أحدهما عليهما السلام: «**ضَع الجَدي في قفاك وصلّ**»[3]، وهذه العلامة مختصّة ببعض البلاد، أي من كان قبلته نقطة الجنوب إذا وَضَع الجَدي حال ارتفاعه أو انخفاضه - الّذي هو على نقطة الشمال أو قريب منها جدّاً - بين الكتفين فيقع مقابلاً للقبلة حقيقةً.

ثمّ لا إشكال أيضاً بأنّ العلامات المنصوصة ليست تعبديّة صرفة، بل لبيان إحراز المقابلة فمورِدها مواضع خاصّة إذا أُعمِلَت أحرزت المواجهة فلابدّ من معرفة

---

١. كذا في المخطوطة، والصواب: «بروز».

٢. الفقيه، ج١، ص٢٨٠، ح٨٦٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٠٦، الباب٥ من أبواب القبلة، ح٢.

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٤٥، ح١٤٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٠٦، الباب٥ من أبواب القبلة، ح١.

المواجهة إلى القبلة إلى الرجوع إلى سائر العلامات، كقبر جعل فيه الميّت بنظر المعصوم أو حفره ﷺ بنفسه أو محراب صلّى هو ﷺ فيه، كما في مسجد المدينة المشرفة ومسجد كوفة وبصرة ومدائن؛ بناءً على بقاء محرابها على ما كان عليه في زمن المعصوم؛ ولكن إثبات ذلك مشكل، بل عُلِم بتغير المحراب مراراً، لاسيّما في مسجد الكوفة. بل نفس ضرايح الأئمّة ﷺ ليس قطعيّاً توجّهها[1] إلى عين الكعبة المشرّفة؛ لأنّ بناء هذه الضرائح الموجودة ليس من المعصوم ﷺ. فإذا كان الأمر كذلك فينحصر طريق الإحراز بما ذكره أهل الهيئة، لاسيّما المتجدّدون؛ فإنّ تشخيص المواجهة عندهم أسهل من القدماء، بل يمكن إحراز المواجهة لكلّ أحد بتوسّط الآلات الموجودة، كالتلغراف، فإنّ اليوم الّذي ينعدم فيه الظلّ بمكّة إذا أحرز[ب/٤٨] الزوال - الّذي هو عبارة عن وصول الشمس إلى دائرة نصف النهار - ودقّ التلغراف فوراً إلى بلد كان سيم التيل متّصلاً بينه وبين مكّة فكلّ موضع وقع ظلّ الشاخص فيه فهو مقابل لمكّة؛ لأنّه إذا صار الظهر في مكّة فتقع الشمس فوق مكّة وفوق رأس كلّ من كان في مكّة مواجهاً للكعبة، واذا نُصِب شاخص في بلد فالظلّ منه مقابل للشمس وإذا اتصل من قاعدة هذا الظلّ خطّ مستقيم إلى مكّة لامحالة يقع على [الـ]كعبة، فإذا جعل الشخص وجهَه مقابلاً لقاعدة الظلّ الّذي [هو] متّصل بالشاخص -أي وقف في مقابل الشاخص من طرفه الّذي خرج منه الظلّ بأن استدبر منتهى الظلّ واستقبل مبتدأه- فهو مقابل للكعبة المعظّمة. وعلى هذا المبنى يمكن الاستخراج من دون احتياج إلى التلغراف إذا علم مقدار تفاوت البلد مع مكّة في الطول، كما استخرجه المحقّق الطوسي ﷺ[2] وأشار إليه في *المستند*[3].

---

١. في المخطوطة: «توجههما».

٢. استخرجه في التذكرة ونقل عنه الشيخ البهائي في حبل المتين، ج٢، ص ٢٤٨. -

٣. مستند الشيعة، ج٤، ص١٧١ - ١٧٢.

وحاصله أنّ اليوم الّذي يُعدَم الظلّ فيه في مكّة وهو اليوم الثامن من الجوزاء والثاني والعشرون[١] من السرطان تمرّ الشمس على سمت رأس مكّة وقت انتصاف النهار لا محالة، والتفاوت بين نصف النهار في كلّ بلد ونصف نهار مكّة بقدر الفصل بين طوليهما؛ لأنّ كلّ بلد كان طوله أقلّ من مكّة يتأخّر الظهر فيه عن مكّة وكلّ بلد كان طوله أزيد فيتقدّم الزوال فيه عن مكّة؛ لأنّه أبعد عن الغرب وأقرب إلى الشرق، فإذا عُلِم مقدار طول البلد ومقدار طول مكّة فالتفاوت بينهما بكلّ درجة مقابل لمقدار أربع دقائق؛ لأنّه لو قُسم ثلاثمائة وستّون[٢] درجةً على أربع وعشرين ساعة فلكلّ خمسَ عشرةَ درجةً ساعةٌ ولكلّ درجة أربع دقائق. وعلى هذا فلو كان طول مكّة عشرين درجة وطول البلد خمساً[٣] وعشرين فيصير زوال البلد عشرين دقيقة قبل زوال مكّة فبعد مضي عشرين دقيقة من زوال البلد إذا جعل المصلّي ذلك الشاخص بين قدميه وسجد على قاعدة الظلّ -أي توجّه إلى الشاخص- فيكون متوجهاً إلى القبلة. وإذا كان طول مكّة خمس وعشرين وطول البلد عشرين فيصير زوال البلد عشرين دقيقة بعد زوال مكّة فقبل مضي عشرين دقيقة من زوال البلد إذا وقف على ظل الشاخص على نحو ما بيّناه يكون متوجّهاً إلى القبلة؛ لأنّ بعد [الف/٤٩] مضيّ عشرين في الأوّل وقبله في الثاني هو وقت نصف نهار مكّة المعظّمة، فتدبّر جيّداً.

وبالجملة ما ذكره علماء الهيئة قد يوجب العلم ولا أقلّ من حصول الظنّ منه لو لم نقل بأنّه مفيد للاطمئنان غالباً، والظنّ إذا كان العلم متعذّراً هو الحجّة في تعيين الموضوعات فلا إشكال في صحّة الرجوع إليهم في الجملة. وما قد يُتوهَّم من اشتباههم في تعيين القبلة لذكرهم علاماتٍ لا يمكن الجمع بينها - كجعل

---

١. في المخطوطة: «العشرين».

٢. في المخطوطة: «ستّين».

٣. في المخطوطة: «خمس».

الجدي خلف المنكب الأيمن وجعل المشرق والمغرب الاعتداليين على الشمال واليمين - فإنّما هو لما ذهبوا إليه من توسعة أمر القبلة للبعيد وإلّا كيف يخفى على مثل العلّامة الّذي هو أُستاذ لهذا الفنّ أنّ جعل اليمين مقابلاً للمغرب والشمال مقابلاً للمشرق مستلزم لأن يكون القبلة نقطة الجنوب؟! فلا تجتمع هذه العلامة مع الجدي إلّا بجعله بين الكتفين، وأمّا لو جعل خلف المنكب الأيمن فيصير المصلّي منحرفاً عن الجنوب إلى طرف الغرب على بعد اثني عشر درجة أو أزيد، فمن هو من أهل الفنّ وجمع بين مثل هذه العلامات فإمّا يجوّز الانحراف يسيراً في حال الاختيار وإمّا غرضه من المشرق والمغرب ليس الاعتداليّين منهما.

وكيف كان فحيث إنّ أهل الهيئة فعلاً مختلفون مع القدماء في أغلب البلاد على مقدار عشر درجات - فإنّ أغلب القدماء يجعلون قبلة النجف الأشرف على بعد اثني عشر درجة من طرف الجنوب والمتجدّدون يجعلونها على بعد عشرين أو أزيد إلى خمس وعشرين - فالأولى أن يجمع المصلّي بين القولين بأن ينحرف عن نقطة الجنوب إلى المغرب بمقدار ثماني عشرة درجة. ولو انعكس - كما لو عيّن المتأخّرون أقلّ ممّا عيّنه القدماء - فالاحتياط يحصل بأقلّ من اثني عشر درجة.

وبالجملة لابدّ من المراجعة إلى علماء الهيئة في تعيين القبلة، لاسيّما أنّ العلامات المنصوصة لا يمكن الأخذ بإطلاقها ولا حملُها على التعبّد، طابقت الكعبة المعظّمة أولا، مع أنّ السائل عن الإمام في تعيين القبلة شخص خاصّ عراقي - كمحمّد بن مسلم - أو رجلٌ آخَرُ غير معلوم أنّه من أيّ بلد. وأمّا صحيح زرارة عن الباقر ﷺ: «لا صلاة إلّا إلى القبلة». [ب/٤٩] قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه»[1] فليس صريحاً في السؤال عن حدّ القبلة في حال الاختيار؛

---

١. الفقيه، ج١، ص٢٧٨، ح٨٥٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٤، الباب١٠ من أبواب القبلة، ح٢.

لعدم خَفاء وجوب التوجّه إلى القبلة وكونها شطر المسجد الحرام على مثل زرارة فلعلّ سؤاله عمّا إذا تبيّن الخطأ بعد الجهد، أي ما حدّ القبلة الّتي إذا صلّى المصلّي مواجهاً لها باجتهاده ثمّ كشف له الخطأ صحّت صلاته فقال عليه السلام: «ما بين المشرق والمغرب». كما أفتى بعدم وجوب الإعادة أو القضاء المشهور لو لم يكن مستدبراً وكان مواجهاً إلى طرف القبلة بين المشرق والمغرب وليس مستندهم إلّا هذه الرواية. ولا يمكن حملها على اعتقاد هذا المقدار من الانحراف والتوسعة؛ لأنّ من كانت قبلته بين الجنوب والمغرب لا تصحّ صلاته إذا صلّى بين الجنوب والمشرق؛ لأنّه لو قلنا بجواز الانحراف إلى نقطة الجنوب فلا يمكن القول بجوازه إلى ما بين الجنوب والمشرق.

وحاصل الكلام أنّه لا يمكن التمسّك بإطلاق الروايات الواردة في المقام، بل ولا يمكن الأخذ بما جعله بعض الأعلام علامةً لقبلة أهل العراق، كجعل القمر ليلة السابع عند الغروب على العين اليمنى وليلة الرابع عشر عند نصف الليل وليلة إحدى وعشرين عند الفجر؛ لأنّ هذه لاتستقيم كلّيّةً، كما ادّعى الأُستاذ (أدام الله ظلّه العالي) التجربةَ على ذلك، وأيّده أيضاً بالبرهان؛ فإنّ الشهور تختلف بحسب النقص والتمام وتوالي الأشهر فيها؛ فإنّ الشهر إذا كان ناقصاً وكان مسبوقاً بالنقص فلا يصل القمر إلى محلّ يصل إليه لو كان تامّاً ولاسيّما إذا كان قبله تامّاً. وعلى أيّ حالٍ لو كان المصلّي متمكّناً من[1] تحصيل العلم بالقبلة فلا تفيده هذه العلامات لو لم يحصل منها العلم، كما سيجيء.

كما أنّه قد يقال: إنّ ملاحظة نسبة طول البلد وعرضه إلى طول مكّة وعرضها وتعيين القبلة بها إنّما تُتِمّ إذا كانت الأرض مسطّحة، وأمّا مع كرويّتها فلا، وعليك بالمراجعة إلى قواعد الهيئة؛ فإنّ الظاهر أنّ مع كرويّة الأرض - كما قلنا: أنّها الحقّ - إذا تعيّن طول البلاد وعرضها يتعيّن القبلة.

---

١. في المخطوطة: «إلى» بدل «من».

وكيف كان، إذا تمكّن المكلّف من تحصيل العلم إلى مواجهة الكعبة المعظّمة فهو المتعيّن. ولو لم يتمكّن فهل المدار[الف/٥٠] على تحصيل الظنّ أو أنّه مترتّب على الرجوع إلى أهل الهيئة؟ أي بعد تعذّر العلم يرجع إلى قواعد الهيئة ولو لم يتمكّن فإلى الظنّ؟ وجهان والأقوى أنّ الرجوع إليه متأخّر؛ لأنّ الظنّ الحاصل للمصلّي من اجتهاده وتجربته ليس منضبطاً ومستنداً إلى أمارة منضبطة، بخلاف قول أهل الهيئة؛ فإنّه يرجع إلى أمر مضبوط فلو لم يفد العلم فلا أقلّ من كونه أقوى من اجتهاد المكلّف فيلحق بالعلم؛ لكونه علماً عاديّاً موجباً للاطمئنان. نعم، لو لم يفد الاطمئنان ولا الأقوائيّة فلا ترتّب، ولذا جعل بعضهم مرتبتين لتحصيل القبلة: الأُولى العلم والثانية الظنّ، وألحقَ قولَ علماء الهيئة إلى إحدى المرتبتين؛ لأنّه إمّا يحصل منه العلم فليحق بالأُولى وإلّا فبالثانية.

[مسائل خمس]

إذا عرفت ذلك فالكلام يقع في مسائل.

[المسألة] الأُولى

المشهور رجحان التياسر لأهل العراق إمّا وجوباً - كما يظهر عن بعضهم[١] - أو استحباباً - كما عن الآخرين[٢] - بل قيل باستحبابه لأهل الشرق جميعاً[٣]، وإشكال المحقّق الطوسي وجوابُه معروف[٤]. فالعمدة ذكر مستندهم لهذا، وهو ما رواه الكليني عن علي بن محمّد رفعه قال: قيل لأبي عبدالله عليه السلام: لِمَ صار الرجل ينحرف في الصلاة إلى اليسار؟ فقال: «**لأنّ الكعبة** ستّة حدود، أربعة منها على يسارك وإثنان على

١. أُنظر: الخلاف، ج١، ص٢٩٧ و المبسوط، ج١، ص١١٩.
٢. أُنظر: جواهر الكلام، ج٧، ص٢٧٤-٢٧٦.
٣. أُنظر: ذكرى الشيعة، ج٣، ص١٨٤.
٤. نقله في المهذب البارع، ج١، ص٣١.

يمينك فمن أجل ذلك وقع التحرّيف على اليسار»[١]. وما روي عن [ال]مفضّل بن عمر أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن التحرّيف لأصحابنا ذاتَ اليسار عن القبلة وعن السبب فيه. فقال: «إنّ الحجر الأسود لما أُنزِل من الجنّة ووُضِع في موضعه جُعِل أنصاب الحرم من حيث يلحقه النور[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 ذات اليسار لم يكن خارجاً من حدّ القبلة»[٢]. وذكر الشيخ قدس سره في *النهاية* - على ما في *الوسائل* - استحبابه لأهل الشرق مسنداً إلى الأثر المروي،[٣] وفي *الفقه الرضوي* ذكره على الإطلاق على ما في *المستند*[٤].

ثمّ إنّ القائلين بالاستحباب أو الوجوب بين من هو قائل بالتفصيل بين البعيد [ب/٥٠] والقريب بجعل الحرم قبلة للبعيد، وبين من اختار أنّ الكعبة المعظّمة قبلة لأهل الدنيا. فالطائفة الأولى لا وَقعَ لمختارهم في المقام بعد منافاة قولهم في أصل المسألة مع الأدلّة المستفيضة - بل المتواترة - من أنّ الكعبة قبلة لكافّة الناس[٥]، وغاية الأمر أنّ مستندهم يدخل في الأخبار المفصّلة، فعمدة البحث مع الطائفة الثانية وهم بين من يتوسّع في الجهة فاختار الاستحباب - لأنّ الأقرب إلى الجهة أرجح - وبين من اختار جهةً خاصّةً لقطر خاصّ فاختار الاستحباب للتعبّد.

ونحن نقول: لا يمكن الأخذ بالتعليل الوارد في الأخبار على أيّ تقدير؛ لأنّ البعيد إذا تياسر لا يحصل له العلم بتوجّهه إلى الحرم، ولا دليل على أنّ الأقرب أرجح إذا

---

١. الكافي، ج٣، ص٤٨٧، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٠٥، الباب٤ من أبواب القبلة، ح١.
٢. الفقيه، ج١، ص٢٧٢، ح١٨٤٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٠٥، الباب٤ من أبواب القبلة، ح٢.
٣. النهاية، ص٦٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٠٦، الباب٤ من أبواب القبلة، ح٣.
٤. فقه الرضا عليه السلام، ص٩٨؛ مستند الشيعة، ج٤، ص١٩٢.
٥. أنظر: الرسائل التسع (للمحقّق الحلي)، ص٣٢٨ - ٣٢٩.

أحرز الجهة بالعلامات المنصوصة أو غيرها، والأخبار لا تدلّ على التعبّد؛ فإنّها معلّلة بعلّة وهي أكثريّة حدّ الحرم عن يسار أهل الشرق إذا تواجّهوا إليه.

وبعبارة أُخرى لو علم المصلّي المواجهة مع الحرم أو الجهة الّتي هي قبلتها أو الكعبة المشرّفة فإذا تياسر عنها إلى غير قبلتها فتفسد صلاته، وإذا توجّه بالتياسر إليها فهو واجبة، كما استشكل بهذا المحقّق الطوسي. والجواب عنه بأنّه يُستحَبّ التياسر من القبلة إليها لا مستند له؛ لأنّ الأخبار تدلّ على أنّ الحرم في جهة اليسار أزيد.

وبالجملة أصل كون الحرم في طرف اليسار أزيد لا إشكال فيه - فإنّ البيت ليس واقعاً في الوسط الحقيقي من الحرم - إلّا أنّ كونه كذلك لا يوجب أن يتياسر المشرقي عن الجهة الّتي أحرزها بالعلامات أو بالرجوع إلى قواعد الهيئة أو بالاجتهاد؛ لاحتمال خروجه عن القبلة بالتياسر؛ لإمكان أن تكون العلامات مصيبةً إلى مقابل اليسار فإذا تياسر خرج عن المواجهة. هذا مع إمكان أن يراد من القبلة الّتي وردت في هذه الأخبار قبلة البلاد والمساجد الّتي كانت مبنيّة في تلك الأزمنة لا القبلة الّتي جعلها الشارع قبلة؛ فإنّ سؤال [الـ]مفضّل عن تحريف أصحابنا عن القبلة ظاهر في تحريفهم عن قبلة مساجدهم، فإذا كان السؤال عنها فيمكن أن يكون الجواب مبنيّاً على التقيّة وخوفه عليه السلام عن إظهار أنّ قبلتهم بنيت على التيامن في زمان خلفاء الجور فعلّل التياسر بأنّ الحرم في طرف اليسار أزيد. ويؤيّد ذلك [الف/٥١] ما ورد من أنّه إذا قام القائم عجّل الله تعالى فرجه الشريف سوّى قبلة مسجد الكوفة[1] وما ورد في أخبار أمير المؤمنين ببناء مسجد الكوفة من المطبوخ وتغيير قبلته[2]. **وكيف كان** فلا إشكال في إجمال التعليل فالحقّ عدم ثبوت استحباب التياسر، فضلاً عن الوجوب، لا لعراقي ولا لغيره.

---

١. أُنظر: بحار الأنوار، ج٥٢، ص٣٦٤، ح١٣٩.

٢. نفس المصدر، ص٣٣، ح٦٠.

[المسألة] الثانية

لا إشكال في الاكتفاء بالأمارات المنصوبة والبيّنة مع عدم التمكّن من العلم بتحصيل القبلة، بل ومع التمكّن أيضاً؛ أمّا الأمارات فإنّ الظاهر من بعضها وإن كان السؤال عمّن لا يهتدي إلى القبلة إلّا أنّ رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام مطلقة، فوضعُ الجَدي على القفا - بناءً على أنّ المراد منه هو بين الكتفين لمن قبلته نقطة الجنوب، كالراوي الّذي هو عراقي - كافٍ في صحّة الصلاة وإن أمكن تحصيل العلم. وأمّا البيّنة فقد عرفت في الوقت أنّها حجّة في جميع الموضوعات بعد ظهور رواية مسعدة بن صدقة في أنّ المراد من "الأشياء" بقرينة "كلّها" ليس خصوص مشتبة الحلّ والحرمة، بل كلّ شيء، فيكون هذا في العموم أظهر من لفظ "ذلك" في اختصاصه بالإشارة إلى مشتبة الحلّ والحرمة، فلو قلنا بأنّ دليل حجّيّة الأمارات المنصوبة مقيّد بعدم الاهتداء ولكن دليل حجّيّة البيّنة مطلق فمع إمكان تحصيل العلم يمكن الاعتماد على البيّنة.

وعلى هذا فلا إشكال في تقديمها على الاجتهاد والتحرّي؛ لأنّهما مقيّدان بعدم العلم، كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «يجزي التحرّي أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة»[1]، وموثّق سَماعةَ قال: سألته عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم تر الشمس والقمر ولا النجوم. فقال: «اجتهد رأيك وتعمّد القبلة جهدك»[2]. وكذا لا إشكال في تقديمها - بل تقديم الأمارات الشرعيّة مطلقاً - على الصلاة إلى أربع جهات وإن حصل من التوجّه إليها العلمُ بوقوع إحدى الصلوات[3] على القبلة؛ لما بُرهن في

---

١. الكافي، ج٣، ص٢٨٥، ح٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٠٧، الباب٦ من أبواب القبلة، ح١.
٢. الفقيه، ج١، ص٢٢٢، ح٦٦٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٠٨، الباب٦ من أبواب القبلة، ح٣.
٣. في المخطوطة: «الصلاة».

الأصول أنّ مع التمكّن من الامتثال التفصيلي - علماً كان أو علميّاً - لا تصل النوبة إلى الامتثال الإجمالي[1]. وعلى هذا فالظنّ الحاصل من الاجتهاد والتحرّي أيضاً مقدّم على الصلاة إلى أربع جهات؛ لأنّها قبلة للمتحيّر وبعد جعل الشارع الظنّ الحاصل من الاجتهاد حجّة فيرتفع التحيّر ويدخل الامتثال الناشئ [ب/٥١] من الاجتهاد في العلمي التفصيلي؛ لأنّ ظنّ المجتهد يدخل في الظنّون الخاصّة فيقدم على الاحتياط.

ولا ينافي ما ذكرنا خبر خراش عن بعض أصحابنا قال للصادق ﷺ: جعلت فداك! إنّ هؤلاء المخالفين علينا يقولون إذا أُطبِقت السماء علينا وأظلمت فلم نعرف السماء كنّا وأنتم سواء في الاجتهاد. فقال: «**ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصلّ لأربع وجوه**»[2]؛ فإنّ ظاهره ما إذا امتنع الاجتهاد لعدم وجود أمارة يظنّ منها القبلة، أو في مقام الردّ على العامّة الذين يعملون بالقياسات والاجتهادات مع وجود الدليل، وأمّا الخاصّة فلولا الدليل يعملون بالاحتياط.

وكيف كان هذا الخبر على فرض دلالته على أنّ [ـه] مع فقد الأمارات العلميّة الحكم هو الاحتياط لا الاجتهاد فمعارَض بالخبرين المتقدّمين المعمول بها دون هذا، فهو مطروح من هذه الجهة وإن كان معمولاً به مع فقد الأمارات الّتي يمكن منها تحصيل الاجتهاد.

وبالجملة العمل بالبيّنة مقدّم على الظنّ الحاصل من الاجتهاد، وهو مقدّم على الاحتياط. **أمّا الأوّل**: فلأنّ البيّنة في عرض العلم والاجتهاد في طوله، وما هو في طول الشيء لا محالة [يمتنع] أن يكون في طول ما هو في عرض الشيء. إلّا أن يناقش بأنّ البيّنة في الموضوعات وخبر العدل في الأحكام حجّتان إذا كان مستندهما

---

١. أنظر: فرائد الأُصول، ج٢، ص٧٢ و ما بعدها.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٤٥، ح١٤٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١١، الباب٨ من أبواب القبلة، ح٥؛ و فيهما: «إذا أُطبقت علينا» بدون لفظة «السماء».

الحسّ لا الحدس، والحسّ ممتنع إلّا أن يُرى توجّه المعصوم في صلاته إلى نقطة خاصّة، والمفروض أنّ مستند الشاهد ليس هذا، بل إمّا حدسيّاته واجتهاداته، وإمّا القواعد الهيئوية الّتي غير مستندة إلى الحسّ.

ولكنّه لا يخفى أنّ حجّيّة البيّنة وإن كانت مخصوصةً بما إذا انتهى مستند الشاهد إلى الحس وإلّا ليست حجّة إلّا على من وجب عليه تقليده، ولكن ابتناء القواعد الهيئوية على الحدس ممنوع؛ لأنّه ليس كلّ ما يحتاج إلى النظر والتأمّل اجتهاداً؛ فإنّ المقوّم للدار قد يخبر بقيمتها من جهة مقدار عرض سطحها وطولها ومقدار ما يرى فيها من الآلات المبنيّة، وقد يخبر بقيمتها لا لهذه الخصوصيّات، بل لأشياء يرجع إلى حدسه من ملاحظة الجيران ووقوعها في مركز كذا وهكذا لولم نقل برجوع هذه الأشياء إلى الحسّ أيضاً.

وكيف [الف/٢٥] كان كلُّ ما يرجع إلى أحد الحواسّ الظاهرة وإن انتهى إلى القوّة العاقلة فهذا داخل في الحسّ ومسألة قواعد الهيئة من هذا القبيل؛ لأنّ ما مثّلنا به من تشخيص قبلة البلد بالتلغراف أو بمعرفة طول البلد أو بوضع الجدي خلف المنكب الأيمن كلّها يرجع إلى الأُمور الحسيّة، ومجرّد أنّ معرفة الهيئة مخصوصة بطائفة خاصّة لا يوجب أن تكون قاعدتها في المقام اجتهاديّة، بل لا شبهة في أنّ جميعها محسوسة بأحد الحواس الظاهرة ومن راجعها يدري أنّها مثل معرفة الصائغ مقدار الغشّ في الذهب. نعم، لو علم بأنّ مستند الشاهد اجتهادات نفسه الّتي لا ترجع إلى أُمور محسوسة -كاستبناطه من مهبّ الرياح ومنازل القمر وسير الشمس وهكذا- فهذا ليس مقدّماً على اجتهاد نفس المصلّي. **وبالجملة** محلّ البحث هو عنوان الشهادة ولا شبهة أنّها مقدّمة على الظنّ الحاصل من الاجتهاد.

ثمّ نقول: على فرض كون القواعد في المقام راجعةً إلى الاجتهاد - كسائر

قواعدهم في الدوائر الّتي يحدُسونها من سير الكواكب من الممثّل وخارج المركز والحامل وأمثالهما ممّا يرجع جميعها إلى الحدس والاجتهاد - ولكنّه إذا تمكّن المكلّف بنفسه عن الاجتهاد فاجتهاد هؤلاء -ليس حجّة عليه إلّا إذا صار سبباً لاجتهاد نفسه. وأمّا لو يُمكِنه الاجتهاد فلمّا كان بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العارف فيما هو حرفته ولم يثبت ردع فاجتهادهم بمنزلة الخبر الحسّي، فإذا ثبت تنزيل حدس أهل الحرفة منزلة الحسّ وضمّمنا إليه شرائط الشهادة من التعدّد والعدالة تمّت الحجّيّة.

وحاصل الكلام: أنّ الرجوع إلى الهيئويّين إذا رجع إلى التقليد فقولهم ليس حجّة إلّا على من كانت وظيفته الأخذ بقولهم تعبّداً ولم يثبت حجّيّة قول المجتهد في الموضوعات الخارجيّة. وأمّا إذا رجع إلى سببيّة لاجتهاد نفس المصلّي - كما إذا صار اجتهاد شخص في الحكم الفرعي سبباً لاجتهادِ آخَرَ في الحكم الآخر- فهذا مختصّ بمن حصل له هذا الاجتهاد، ولا إشكال في حجيّته؛ لأنّ الاجتهاد والظنّ إذا صارا حجّةً ولم يُقيَّدا بما إذا حصلا من أسباب خاصّة فهما حجّتان من أي سبب حصلا. وأمّا إذا رجع إلى الشهادة بأن نزّل حدس أهل الصنعة [ب/٥٢] في صنعته منزلة إخباره في المحسوسات فإذا انضمّ إليه شرائط الشهادة من العدد والعدالة فيدخل في باب الشهادة. وكيف كان لا يمكن أن يقال: لا اعتبار باجتهاد الهيئويّين كلّيّة. **وأمّا الثاني**: فلما قلنا: إنّ الامتثال الإجمالي إنّما هو وظيفة المتحيّر، والظانّ من التحرّي والاجتهاد ليس متحيّراً.

[المسألة] الثالثة

في حكم الأعمى ومن هو بمنزلته كالمحبوس ومن هو جاهل صرف وعامّي بحت. وحيث إنّ كلمات الأعلام مضطربة في حكم الأعمى فلا بأس بالإشارة إلى

وجه الجمع بينها. فنقول: تارةً القبلة محرزةٌ ومبيّنةٌ خارجاً فيرجع الأعمى إلى غيره لتعيين القبلة المحرزة، كما في مسجد الحرام ونظيره ممّا كانت القبلة فيه معلومة، فإذا كان الأمر كذلك فلا ينبغي الشبهة في أنّه إذا حصل العلم له بقول الغير أو قامت عنده البيّنة فهو وإلّا يجب عليه الاحتياط. ولا يكفي اجتهاده؛ لأنّ صحيح زرارة وموثّق سَماعة وارداً فيما إذا كانت القبلة غيرَ معلومة خارجاً؛ فإنّ قوله عليه السلام: «إذا لم يعلم أين وجه القبلة» وقوله: «اجتهد رأيك» في جواب السائل: «إذا لم تُرَ الشمس ولا القمر ولا النجوم» ظاهرٌ فيما إذا كانت القبلة مشتبهة لعوارض راجعة إلى الأُفق لا إلى المصلّي فلا إطلاق له يشمل ما إذا كان الخَفاء من جهة نفس المصلّي. فالدليل الخاصّ لم يقم على حجّيّة ظنّه ولا يمكن اثبات حجيّته بالانسداد الجاري في شخص هذا الموضوع؛ لأنّ مِن مقدّماته عدم وجوب الاحتياط أو عدم إمكانه. وأخرى ليست القبلة محرزة وكان المورد مورد الاجتهاد والتحرّي.

ثمّ الأعمى قد يرجع إلى من أحرز القبلة بالأمارات المنصوبة أو بالقواعد الهيئوية الّتي مرجعها إلى الحسّ لتحصيل الاجتهاد، وقد يرجع إلى قول الغير تعبّداً لا[1] لحصول الاجتهاد لنفسه، ففي الثاني إذا رجع قول الغير إلى عنوان الشهادة - بأن كانت شرائطها من العدد والعدالة موجودة - فهو وإلّا لا دليل على حجّيّة قول الغير تعبّداً. والأخبار الواردة في إمامة الأعمى كقول الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي: «لا بأس أن يؤمّ الأعمى القوم وإن كانوا هم الّذين يوجّهونه»[2] وغيره من الأخبار[3] - ليست ناظرة إلى رجوع الأعمى إلى المأمومين على نحو التقليد وهو الأخذ بقول الغير تعبّداً، [الف/٥٣] بل راجعة إلى أصل إمامة الأعمى، لاسيّما قوله عليه السلام في صحيحة

---

١. في المخطوطة: «إلّا».

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٣٠، ح١٠٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٠، الباب ٧ من أبواب القبلة، ح١.

٣. أنظر: وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٠، الباب ٧ من أبواب القبلة.

زرارة: «نعم، إذا كان له من يسدّده وكان أفضلهم»[1] ومعلوم أنّ تسديد الأعمى أو توجيهه إلى القبلة تسديده وتوجيهه إلى القبلة المحرزة، ويرجع الكلام إلى أنّه لو كانت القبلة معيّنة خارجاً فحيث يحصل للأعمى العلم بها إذا وجّهه المأموم إليها فلا بأس بإمامته إذا كان أفضل.

وبعبارة أُخرى السؤال ناظر إلى إمامة الأعمى، والجواب ناظر إلى أنّ كونه أعمى لا يوجب نقصاً فيه إذا كان واجداً للشرائط - ككونه متوجّهاً إلى القبلة - فلا يدلّ على أنّ تكليفه التقليد أو الاجتهاد أو تحصيل العلم. وفي الأوّل فلا بأس من رجوعه إلى غيره لتحصيل الظنّ؛ لأنّه حيث إنّ تشخيص القبلة له - كغيره - متوقّف على الاجتهاد فاجتهاد غيره إذا صار سبباً لاجتهاده فاجتهاده حجّة عليه وهو مقدّم على الاحتياط.

غاية الأمر أنّ تحرّيه واجتهادَه إنّما هو بالرجوع إلى غيره دون سائر الأمارات، بل قد يحصل له طريق آخر، كما إذا اجتهد من مهبّ الرياح.

وكيف كان قلّة الأمارات له لا يوجب أن لا يكون الاجتهاد له حجّة وأن يكون وظيفته التقليد والأخذ بقول الغير تعبّداً، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ أدلّة التحرّي والاجتهاد مختصّة بما إذا أمكن النظر إلى الأمارات فمن لا يمكنه النظر إليها - إمّا لعماء أو لكونه مثله، كفاقد البصيرة أو المحبوس - لا يقال له: اجتهد رأيك أو يجزي التحرّي له. نعم، لو سلّم شمول الروايات له فاجتهاده وتحرّيه هو السؤال عن الغير غالباً، ولكن الكلام في شمول الروايات له؛ لأنّ الظاهر منها وجوب الاجتهاد على من له طريق إلى الاجتهاد وهو غير الأعمى ومن هو في حكمه. وعلى هذا فحكمه الصلاة إلى أربع جهات. نعم، الأولى أن يجعل إحدى الجهات الجهةَ الّتي اجتهدها من قول الغير؛ لحصول اليقين بالبراءة له على أيّ حال.

---

١. الكافي، ج٣، ص٣٧٥، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٠، الباب ٧ من أبواب القبلة، ح٢.

[المسألة] الرابعة

قد يقال بجواز التعويل على قبلة بلاد المسلمين وقبورهم ما لم يعلم أنّهما بُنيا على الغلط. ثمّ القائلين بين من عمّم الجواز حتّى في صورة التمكّن من العلم ومن خصّه بغير التمكّن من العلم وعمّمه للتمكّن من الاجتهاد والرجوع إلى البيّنة الشرعيّة، ومدركهم الإجماع وسيرة المسلمين. ونحن [ب/٥٣] نقول: لو ثبت الإجماع فهو وإلّا فنقل الإجماع مفيد لنا لو كان ناقلة الطبقة الوسطى أو المتأخّرة؛ لأنّهم لا ينقلون الإجماع إلّا إذا ثبت تحقّقه في نفس المسألة، وأمّا القدماء فغالباً دعواهم الإجماع مبتنيةٌ على الإجماع على القاعدة الكلّيّة وإدراج المسألة في القاعدة، أي يدّعون الإجماع في المسألة لوجوده في الكبرى الّتي يعتقدون أنّ المسألة من صغرياتها. وأمّا السيرة فإذا انتهت إلى عصر المعصوم عليه السلام فهو وإلّا لا دليل على حجيّتها من حيث إنّها سيرة المسلمين إلّا إذا رجعت إلى سيرة العقلاء الّتي كانت متّصلة إلى زمان المعصوم - بل قبله - ولم يثبت الردع.

وبالجملة مع رؤية الاختلاف في قبلة البلاد الّتي في قطر خاصّ - بل في بلدة واحدة - بالنسبة إلى قبورهم ومحاريب مساجدهم لا يمكن الركون إليها مع التمكّن من العلم، بل يدّعي مع التمكّن من الاجتهاد، إلّا أن يقال: إنّ هذا المقدار من الاختلاف لا يضرّ في صدق المواجهة إلى القبلة عرفاً مع أنّ أصل المسألة مفروضة فيما لم يعلم الاختلاف وفي مورد الشكّ في القبلة، ففي هذا المورد لا وجه للمناقشة؛ لأنّ مع كثرة ابتلاء المسلمين بالمسافرة وعدم تعرّض الأئمّة عليهم السلام لحكم من ورد إلى بلد لا يعرف قبلته ولا سؤال السائلين عنه يكشف عن أنّ جواز الاعتماد كان مفروغاً عنه بين المسلمين وكانت السيرة متّصلة بزمان المعصومين. فالأقوى جواز الاكتفاء بها مع التمكّن من الاجتهاد، بل مع التمكّن من تحصيل العلم، فتأمّل.

[المسألة] الخامسة

لو تعذّر تحصيل العلم وما بحكمه والاجتهاد فمع سعة الوقت يصلّي إلى أربع جهات ومع الضيق يكتفي بما يتمكّن، والدليل عليه مرسل خراش[1] المتقدّم المعمول به من هذه الجهة بين أكثر العلماء ولا يعارضه سوى مرسل ابن أبي عمير[عن بعض اصحابنا] عن زرارة: سألت أبا جعفر ﷺ عن قبلة المتحيّر؟ فقال: «[يصلي] حيث يشاء»[2]، وصحيح زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ: «يجزي المتحيّر أبداً أينما توجّه إذا لم يعلم أين وجه القبلة»[3]، والمروي في الفقيه عن الرجل يقوم في الصلاة ثمّ ينظر بعدما فرغ، [الف/٥٤] فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يميناً وشمالاً. فقال: «قد مضت صلاته، وفي ما بين المشرق والمغرب قبلة»[4]. ونزلت هذه الآية في المتحيّر: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[5].[6]

ولكنّها غير قابلة للمعارضة. أمّا الأوّلان فغاية الأمر أنّهما مطلقان، ومرسل خِراش مخصوص بصورة التمكّن من الصلاة إلى أربع جوانب؛ لأنّ مورده عقلاً لا يشمل المتعذّر؛ لأنّ الأمر بالصلاة إلى أربع وجوه لا يمكن إلّا مع التمكّن منها كذلك في الوقت، وأمّا التمكّن في خارج الوقت فغير مراد قطعاً وإلّا لم يبق مورد للتعذّر فمع إمكان الصلاة إلى أربع وجوه في الوقت لو كان مورد المرسل فيقيّد به الخبران فينحصر موردهما بالتعذّر. والعجب أنّه مع وضوح الإطلاق والتقييد كيف ذهب الأكثر في مستند فتوى المشهور إلى وجوه ضعيفة، كالمناقشة في سند الخبرين أو دلالتهما، إلّا إذا جعلوا مورد

---

١. في المخطوطة هنا وفيما يأتي: «الخداش» أو «خداش».

٢. الكافي، ج٣، ص٢٨٦، ح١٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١١، الباب٨ من أبواب القبلة، ح٣.

٣. الفقيه، ج١، ص٢٧٦، ح٨٤٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١١، الباب٨ من أبواب القبلة، ح٢.

٤. الفقيه، ج١، ص٢٧٦، ح٨٤٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٤، الباب١٠ من أبواب القبلة، ح١.

٥. البقرة (٢): ١١٥.

٦. الفقيه، ج١، ص٢٧٦، ح٨٤٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٤، الباب١٠ من أبواب القبلة، ح١.

حمل[1] المطق على المقيّد [مختصّاً] بما إذا كان المقيّد بالأدلّة اللفظيّة دالّة على التقييد دون ما إذا كان عقلاً مقيّداً؛ ولكنّه لا وجه له. وكيف كان مدرك الفتوى واضح.

وأمّا الأخير فلا يدلّ على جواز الاجتزاء بصلاة واحدة إلّا ذيل الخبر، ولكنّه بقرينة صدره وارد فيما إذا أحرز القبلة بالتحرّي ثمّ انكشف أنّه قد انحرف عن القبلة بعد الصلاة فلا يشمل ما إذا أراد الصلاة المتحيّر[2]، فهذا الخبر - كالخبر السابق الدالّ على أنّ «بين المشرق والمغرب قبلة كلّه» - منزّل على ما إذا انكشف الخلاف بعد الصلاة، فعلى هذا يحمل قوله عليه السلام: «نزلت هذه الآية في المتحيّر» على المتحيّر في أمر القبلة الّذي وظيفته الاجتهاد المقابل للتمكن من العلم لا على من لم يُمكِنه الاجتهاد أيضاً.

[فروع أربعة]

ثمّ إنّ هاهنا فروعاً.

[الفرع] الأوّل

إنّ الوجوه الأربعة لابدّ أن تكون متقاطعة على زوايا قوائم؛ لأنّ ظاهر قوله عليه السلام: «إذا كان ذلك فلتصلّ على أربع وجوه» الوجوه المتباينة لا الوجوه الواقعة في طرف واحد من ربع دور الفلك أو في ثلثين منه أو ثلاثة أرباع، فيجب أن يجعل كلّ صلاة في ربع. نعم، التقاطع الحقيقي في الزوايا لا يعتبر قطعاً، بل يكفي الوجوه المتباينة عرفاً.

ثمّ إنّ وجه جعل كلّ صلاة في ربع إنّما هو لظاهر النصّ والتعبّد به، لا لأنّها تقع على القبلة لامحالة؛ فإنّ هذا [ب/٥٤] مخالف للوجدان. وعلى هذا فلايقال: إذا لم تُحرَز القبلة بالصلاة إلى أربع جهات فلايحتاج إلى أربع، بل يكفي الثلاث؛ فإنّ

---

١. في المخطوطة: «عمل».

٢. كذا في المخطوطة، ولعلّ الصواب: «متحيّراً».

الأُفق كما إذا قسم أرباعاً فلا يخرج أحد أرباعه من حدّ اليمين أو اليسار فكذلك لو قسم أثلاثاً. وذلك لما عرفت من أنّ التعبّد يقتضي التقسيم أرباعاً، مع أنّ كلّما كانت القسمة أكثر فاحتمال الخطأ فيه أقلّ؛ لأنّ أحد الأقسام إمّا يقع على نفس القبلة أو على ما لا يضرّ الانحراف عنها، بخلاف ما إذا كانت القسمة أقل فاحتمال الخطأ فيه أكثر. وكيف كان لا يحصل اليقين بالبراءة إلّا على العمل بما ورد التعبّد به.

[الفرع] الثاني

لو كان عليه صلاتان - كالظهر والعصر- فيجب أن يقدّم جميع جوانب الظهر على العصر؛ لأنّه لو صلّى العصر قبل الفراغ عن تمام الأطراف في الظهر في الجهة الّتي صلّى الظهر عليها فهو وإن يحصل له العلم بالترتيب بينهما بعد الفراغ إلّا أنّه مع التمكّن عن إحراز الترتيب علماً تفصيلياً لا يجوز له الاكتفاء بإحرازه إجمالاً فكما لا يجوز مع التمكّن من إحراز القبلة تفصيلاً الصلاة إلى أربع جهات ولو مع العلم بأنّ إحدى الجهات هي القبلة فكذلك لا يجوز له الاكتفاء بإحراز الترتيب إجمالاً مع التمكّن من إحرازه تفصيلاً، فإذا تعذّر تحصيل العلم حين الشروع من بعض الجهات فلا يسقط تحصيله من جهات أخرى، كالترتيب وطهارة اللباس وغيرهما من الشرائط.

وما يقال بالفرق بين ما إذا زاد المحتمل -كتكرار الصلاة في الثوبين اللّذين أحدهما طاهر فيلزم مع تردّد القبلة ثماني صلواتٍ- وما لم يزد، كالترتيب. **ففيه** أنّه لو كان المانع هو التكرار لكان الفرق واضحاً، وأمّا لو كان منشأ عدم جواز التكرار فيما لم يلزم فيه التكرار هو عدم كون الإطاعة الاحتماليّة إطاعة مع إمكان الإطاعة التفصيليّة فلا فرق بين المثالين؛ لأنّه مع التمكّن من تحصيل القطع بالترتيب -وهو إتيان جميع محتملات الظهر- لا يجوز الإتيان بالعصر باحتمال حصول الترتيب قبل الفراغ عن محتملات الظهر.

وبالجملة بعد ما ظهر في محلّه[١] أنّ مراتب الامتثال طوليّة وما لم تتعذّر المرتبة السابقة لا يجوز الاكتفاء بالمرتبة اللاحقة وبعد ما ظهر أيضاً أنّ تقليل الاحتمالات مهما أمكن لازم فيجب أن يُقدَّمَ جميع محتملات الظهر [الف/٥٥] ثمّ يَشرَع في العصر؛ لأنّ مع التمكّن من تحصيل القطع بالترتيب وأنّ ذمّته فارغة عن الظهر لا يجوز الاكتفاء باحتمال الفراغ وحصول الترتيب واقعاً.

[الفرع] الثالث

لو لم يسع الوقت لمقدار ثماني ركعات إلى أربع جهات فهل يقدم جهات الظهر على العصر؟ أو يجعل أربع جهة للعصر ويصلّي الظهر بمقدار الجهات الممكنة؟ أو يتخيّر؟ وجوه. ولا وجه للأخير، والأوّلان مبنيّان على أنّ الوقت المختصّ بشمل المقدّمات العلميّة أو لا. والأقوى أنّ أدلّة الاختصاص على القول بشمولها لوقت الشرائط - اى المقدّمات الشرعيّة - لدعوى الملازمة البيّنة ولكن شمولها لما يحكم العقل بوجوبه ممنوع. فمقتضى وجوب الترتيب[٢] وتقدّم الظهر على العصر أن يأتي بمحتملات الظهر ثمّ يأتي بمحتملات العصر كلّما تمكّن. فلو كان الوقت واسعاً بمقدار سبع صلوات فيأتي الظهر على أربع جهات ثمّ يأتي العصر بثلاث جهات. ولو كان

---

١. أُنظر: فوائد الأُصول، ج ٣، ص ٧٠.

٢. **قوله: «فمقتضى وجوب الترتيب»**، انتهى.

وتوهّم: أنّ الترتيب بين الظهر والعصر لا يمكن إحرازه في المقام مطلقاً سواء جعل أربع جهة للعصر، أو قدّم جهات الظهر على العصر، أمّا على الأول فواضح، وأمّا على الثاني فلعدم إحراز وقوع العصر إلى القبلة، كي يحرز ترتّبه على الظهر.

مدفوع: بأنّ مع تقديم جهات الظهر يدخل العصر في موضوع المتحيّر الذي لا يتمكّن من الصلاة إلى أربع جوانب الذي قبلته ما بين المشرق والمغرب، أو مطلق الجهة بمقتضى صحيحة زرارة ومرسلة ابن أبي عمير المتقدّمتين.

هذا مضافاً إلى أنّ تقديم جهات الظهر موجب للامتثال العلمي بالنسبة إلى الظهر، والاحتمالي بالنسبة إلى العصر، وهذا بخلاف ما لو جعل أربع جهة للعصر، فإنّ الامتثال بالنسبة إلى كليهما يكون حينئذٍ احتمالاً؛ أمّا الظهر فواضح، وأمّا العصر فلعدم إحراز ترتّبه على الظهر، ومقتضى القاعدة في مقام الدوران بينهما هو تقديم الأوّل، هذا.

الوقت واسعاً بمقدار ستّ فللعصر جهتان، ولو كان بمقدار الخمس فللعصر جهة واحدة، ولو كان بمقدار أربع فللظهر ثلاث والعصر واحد، وهكذا للعصر واحد وللظهر اثنان، أو لكلّ واحد منها واحد. **وكيف كان** بمقدار أربع ركعات في جهة واحدة مختصّ بالعصر والباقي للظهر أو لكليهما. وعلى هذا فلو قيل بجواز إتيان العصر بالجهة الّتي أتى بها الظهر قبل الفراغ عن جميع محتملات الظهر فلا فرق بين أوّل الوقت أو وسطه؛ لأنّ أوّل الوقت وإن اختصّ بالظهر إلّا أنّ اختصاصه به معناه اختصاص الفرض به أو هو مع مقدّماته الشرعيّة دون المقدّمات العلميّة، فلو صلّى الظهر على جهة يجوز أن يصلّي العصر على هذه الجهة قبل إتيانه سائر محتملات الظهر. **وبالجملة** أوّل الوقت وآخره مختصّان بالفرضين لا مطلق محتملاتهما، كما لا يخفى. وعلى هذا فلا يمكن أن يزاحم محتملات الظهر[1] بمحتملات العصر؛ لأنّه لو لم يكن العصر مترتّباً شرعاً على الظهر بل كان بينهما ترتّب طبعي -كأيّام الصوم- لم يكن وجه لتزاحم اللاحق السابق، فضلاً عمّا كان بينهما توقّف شرعي أي من لم يقدر إلّا على صوم خمسة عشر يوماً من الشهر فليس له أن يفطر الخمسة العشر الأوّل ويصوم الخمسة العشر الثاني[ـة] مع أنّ [ب/٥٥] ترتّب الأيّام طبعي. فضلاً عن تزاحم العصر الظهرَ؛ لأنّ مزاحمة المتأخّر المتقدّم إنّما يصحّ فيما إذا كان المتأخّر أهمَّ[2] كالقيام الركني على غيره فمن لم يقدر على القيام في الفاتحة والقيام قبل الركوع كليهما، بل يقدر على أحدهما يجب أن يقعد في الفاتحة ويقوم قبل الركوع؛ لأنّ من جهة أهميّة القيام الركني يتولّد خطاب مقدّمي وهو "احفظ قدرتك" ويزاحم الخطاب المتعلّق بالقيام في القراءة؛ وأمّا لو لم يكن المتأخّر أهمّ، بل كان مساوياً للمتقدّم أو أضعف فلا موجب للتزاحم، فضلاً عمّا كان المتأخّر مترتّباً شرعاً على المتقدّم، كالمقام.

---

١. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج١، ص ٣٦٩ -٣٧٠، الهامش ١.

٢. في المخطوطة هنا وفيما يأتي: «أهمّاً».

وبالجملة فكما إذا لم يحصل شرط الوجوب للمتأخّر - كالصوم - لا يزاحم المتقدّم الّذي حصل شرط وجوبه فكذلك إذا حصل شرط الوجوب لكليهما، كالصلاتين في الوقت المشترك وكالركعتين من الصلاة اللتَين لا يقدر المكلّف على القيام إلّا في إحداهما؛ فإنّ المتأخّر مطلقاً إذا لم يكن أهمّ لا يزاحم المتقدّم؛ لأنّ السابق يجرّ قدرة المكلّف إلى نفسه ويمنع اللاحق عن صرف القدرة إلى نفسه. وتمام الكلام في باب التزاحم.

[الفرع] الرابع

لو لم يتمكّن من الصلاة إلى أربع جهات فتارة عدم تمكّنه لضيق الوقت وأخرى لغيره، فلو كان من جهة الضيق فيصلّي من الجهات ما يحتمله ولا يجوز أن يقتصر على واحدة لو تمكّن على أزيد منها، فضلاً عن سقوط الصلاة رأساً، ثمّ لا يجب عليه القضاء، ولو انكشف وقوع الصلاة على غير جهة القبلة ولو كان مستدبراً، فضلاً عن اليمين والشمال وفضلاً عمّا إذا كان مستقبلاً. أمّا عدم سقوط الصلاة رأساً [فـ] لأنّ غاية ما يتوهّم في المقام أنّه إذا لم يتمكّن من إحراز الصلاة إلى القبلة فينتفي المشروط بانتفاء شرطه. ولكنّه فاسد؛ لأنّ[1] في خصوص الصلاة نعلم بالضرورة بأنّه لو لم يتمكّن من تحصيل شرائطها سوى الطهور بمعناه الأعمّ لا تسقط الصلاة، فعلى هذا لو لم يتمكّن إلّا من صلاة واحدة فيجب عليه هذه ولا تسقط عنه الصلاة ويتخيّر في الجهات لو لم يكن بينها ما هو أرجح بنظره من كونه إلى القبلة، كما إذا ظنّ بأنّ جهته هي القبلة فإنّها متعيّنة؛ لأنّه لا يجوز التنزّل إلى الامتثال الاحتمالي مع التمكّن

---

١. **قوله: «ولكنّه فاسد؛ لأنّ»**: انتهى.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا الاستدلال لو تمّ فإنّما هو فيما إذا انتفى الشرط علماً، لا ما إذا احتمل انتفاؤه، وكان مقتضى العلم الإجمالي هو وجوب الإتيان بالمشروط مع هذا الاحتمال كما نحن فيه، كما لا يخفى.

من الامتثال الظنّي. هذا مضافاً بالأخبار المتقدّمة الّتي دلّت على أنّ المتحيّر أينما توجّه [الف/٥٦] فثَمَّ وجه الله الّتي حملناها على ما لم يتمكّن من الاحتياط.

وأمّا عدم جواز اكتفائه بالواحدة مع تمكّنه من أزيد [ف]لأنّ غاية ما يقال في وجهه: إنّ الأصل في مقدّمة اليقين سقوطها بمجرّد سقوط شيء منها؛ لعدم حصول اليقين بعد بالباقي فلا يجب؛ لأنّ تحصيل اليقين كان سبباً لوجوب المقدّمات فإذا لم يمكن تحصيله يسقط وجوبها وإنّما وجبت واحدة؛ لأنّ الصلاة لاتسقط بحال. ولكنّه فاسد؛ لما ذكر[1] في الأصول [من] أنّ الترخيص في بعض أطراف المعلوم بالإجمال لايقتضي سقوط سائر الأطراف عن الاحتياط؛ لأنّ المحظورات تُتَقَدَّر بقدرها. هذا مضافاً بأنّ الصلاة إلى الجهات الأربع في المقام ليست لتحصيل اليقين إلى نفس القبلة وإلّا لاقتضى أزيد منها، وإنّما جعل الأربع تسهيلاً للمكلّفين ومراعاةً للقبلة وما يقرب إليها. وهذا المناط يقتضي أنّه لولم يتمكّن من جهة يجب الصلاة على مقدار ما يتمكّن، لا الاكتفاء بصلاة واحدة يحتمل وقوعها على عكس القبلة، فالدليل الوارد في المقام ينفي الزائد على الأربع. وأمّا الأربع وما دونه فمهما كانا ممكنين يجب أن يؤتى بهما، ولذا قلنا سابقاً في أنّ المتمكّن من الأربع لا يجوز أن يصلّي ثلاثاً بجعل دائرة الأُفق مثلّثاً.

---

١. **قوله: «ولكنّه فاسد؛ لما ذكر»**، انتهى.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا الاستدلال لو تمّ فإنّما يتمّ في مقدّمات اليقين بامتثال المأمور به لا في مقدّمات اليقين ببراءة الذمّة عنه وعدم صحّة المؤاخذة عليه، كما في أطراف المعلوم بالإجمال؛ فإنّ مجرّد سقوط شيء منها بالخروج عن محل الابتلاء ونحوه لا يوجب سقوط الباقي بعد توقّف حصول اليقين بالبراءة حينئذٍ عليه، فإنّ بعد الإتيان بالباقي نعلم بحصول البراءة عن التكليف المعلوم بالإجمال؛ إمّا بسقوطه على تقدير كونه متعلّقاً بالساقط، وإمّا بامتثاله على تقدير كونه متعلّقاً بالباقي، وهذا بخلاف ما إذا تركنا الباقي؛ إذ كيف يمكن حصول العلم لنا حينئذٍ بالبراءة عن المعلوم بالإجمال مع احتمال تعلّقه بالباقي وكون هذا الاحتمال منجّزاً عقلاً؛ لعدم كونه بدويّاً، كما حقّق في محلّه؟!

وأمّا عدم وجوب القضاء ولو انكشف وقوع الصلاة إلى غير جهة القبلة فلأنّ ظاهر أخبار المتحيّر أنّ كلّ ما توجّه إليه فثمّ قبلته، وأنّ القبلة الواقعيّة ليست قبلة له وأنّ تخييره في جعل إحدى الجهات قبلةً تخييرٌ واقعي وليس مفاد الأدلّة إلّا[1] أنّه إذا كنت متحيّراً وتعارضَت عندك الجهات فاجعل إحداها هو القبلة الواقعيّة حتّى يكون مثل مفاد التخيير في باب تعارض الخبرين في أنّه ظاهري، وعلى هذا فلا وجه لإعادة الصلاة ولو وقعت إلى غير القبلة، فضلاً عمّا إذا وقعت على القبلة.

ثمّ إنّ هذا في غير المتمكّن عن الزائد على جهة واحدة وأمّا المتمكّن من الأربع فظاهر خبر خراش أنّ التعبّد بمقدار ربع الفلك من القبلة قبلة للمتمكن من الأربع. هذا مضافاً بما سيجيء في المتمكّن من الثلاث إذا لم يجب عليه الإعادة فعدم الوجوب لمن صلّى أربعاً بطريق أولى. [ب/٥٦] وأمّا المتمكّن من الثلاث فظاهر صحيح ابن عمّار الآتي، بل صريحه عدم الإعادة. وهذا ظاهر صحيح زرارة أيضاً؛ فإنّ أبا جعفر عليه السلام قال له: «لا صلاة إلّا إلى القبلة»، فقال زرارة: قلت له: أين حدّ القبلة؟ قال: «**ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه**»[2].

ولا يخفى أنّ كون هذا الحدّ قبلةً ليس للمختار، بل لابدّ من حمله على أنّ هذا في الجملة قبلة فبقرينة صحيح بن عمّار-الآتي الدالّ على أنّ من صلّى إلى هذا الحدّ مضت صلاته- يحمل على أنّه لو أحرز القبلة ظنّاً أو صلّى إلى الجهات -لكونه متحيّراً- فإذا لم يكن البُعد بين الجهة الّتي صلّاها على هذه الجهة والقبلة أزيد من ثلث الدائرة -وهو ما يقرب من بين المشرق والمغرب- فصلاته ممضاة، ومقتضاه عدم وجوب الإعادة والقضاء؛ لأنّ كون هذا الحدّ في الجملة قبلةً معناه كونه قبلة واقعيّة.

---

١. كذا في المخطوطة، والظاهر زيادة لفظة «إلّا».

٢. **الفقيه**، ج١، ص٢٧٨، ح٨٥٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٢، الباب٩ من أبواب القبلة، ح٢.

ثمّ لايخفى أنّ المراد من المشرق والمغرب ليس خصوص هاتين[1] النقطتين، بل هما من باب المثال، والمقصود البُعد بهذا المقدار فيشمل لمن كان قبلته نقطة الشمال أو بين الشمال والمغرب أو بينه وبين المشرق ومن كانت قبلته نفس النقطتين. نعم، من لم يتمكّن إلّا من صلاتين فمقتضى القواعد أنّه لو انكشف وقوعهما إلى غير جهة القبلة هو الإعادة أو القضاء، وأمّا لو وقع إحداهما[2] إلى القبلة في هذه الصورة ومطلقاً في غير هذه الصورة فلا يجب غير ما يتمكّن منه وأتاها صلاةٌ أخرى. **ودعوى** أنّه يجب على هذا الشخص أربع صلوات فكلّما تمكّن منها في الوقت يأتي بها وما لم يتمكّن يأتي به في خارج الوقت **لايصغى إليها**؛ لأنّ وجوب الأربع على غير المتمكّن ممنوع، كما هو صريح أخبار المتحيّر.

ثمّ لا فرق فيما ذكرنا من عدم وجوب القضاء بين أن يكون التأخير اختيارياً أو قهرياً، ولا فرق في الاختياري بين أن يكون لرجاء زوال العذر وأن يكون عمداً وعصياناً. نعم، لو لم يحتمل زوال العذر أو احتمله ولكن لا على نحو الاحتمال العقلائي فيجب عليه الصلاة إلى[3] الجهات المتمكَّنة منها ولا يجوز له التأخير وإن كان لا يجب عليه القضاء لو صلّى في آخر الوقت إلى جهة واحدة فإنّ عدم وجوب القضاء لا يلازم جواز التأخير وإنّما جوّزنا التأخير لو احتمل عقلائيّاً زوال العذر؛ للقطع بأنّه في مورد احتمال التمكّن من الامتثال القطعيّ فلا وجه لوجوب المبادرة إلى الامتثال [الف/٥٧] الإجمالي.

ثمّ المتمكّن من الجهات الثلاث هل يجب عليه أن يجعل دائرة الفلك مثلّثاً؟ أو يكفيه أن يجعلها مربّعاً كالمتمكّن من الأربع ويصلّي الصلوات الثلاث على ثلاث جهات؟ وجهان، والأقوى هو الأوّل؛ لما يستفاد من الأدلّة أنّ مراتب التوسعة مراتبُ

---

١. في المخطوطة: «هذين».

٢. في المخطوطة: «أحدهما».

٣. في المخطوطة: «إلّا» بدل «إلى».

طوليّةٌ لايتنزّل إلى اللاحقة إلّا مع تعذّر السابقة. ولذا جعل للمتمكن من الجهات الأربع أربعاً لاثلاثاً، لأنّ جعل المصلّي دائرة الفلك على أربع زوايا قوائم أقرب إلى القبلة من جعلها مثلّثاً[1]؛ فإنّ البُعد بين الأرباع أقلّ من البُعد بين الأثلاث فإذا كان كذلك فمن يتمكّن على ثلاث صلوات لو جعل الجهات الّتي يصلّي إليها الثلاث من الأربع بأن يجعل الدائرة على أربع فيحتمل أن لايقع صلاته إلى القبلة ولا إلى ما يَقرَب إليها من مقدار ثلث الفلك الّذي هو مقدار بين المشرق والمغرب. وأمّا لو جعلها مثلّثاً فلا محالة تقع إحدى صلواته[2] إلى القبلة أو إلى ما يَقرَب منها بمقدار البُعد بين المشرق والمغرب الّذي هو قبلة أيضاً في الجملة، كما يستفاد من صحيح ابن عمّار عن الصادق عليه السلام: قلت له: الرجل يصلّي يقوم في الصلاة ثمّ ينظر بعد ما فرغ فيرى انّه قد انحرف عن القبلة يميناً وشمالاً؟ فقال له: «قد مضت صلاته وما بين المشرق والمغرب قبلة»؛ فإنّ الرواية وإن قيل بأنّها واردة فيمن تحرّى القبلة ثمّ انكشف خطؤه إلّا أنّها على فرض التسليم لا يُقتصَر على موردها؛ فإنّه غير مخصّص مع أنّ ظاهرها العموم لما نحن فيه الّذي يكون متحيّراً في القبلة فيصلّي على جهةٍ أو جهات ثمّ ينكشف خطؤه ووقوع الصلاة منحرفة عنها بمقدار لا يسع نصف دائرة الفلك فيستفاد منها أنّ بين المشرق والمغرب في الجملة قبلة، فبمقتضى الجمع بين الأخبار أنّ المتمكّن من القبلة يجب عليه الصلاة إلى جهتها ولا ينحرف عنها اختياراً إلّا يسيراً بمقدار ستّة أصابع أو أقلّ؛ لأنّ بهذا المقدار من الانحراف يصدق المواجهة والاستقبال؛ لما عرفت من انّ المواجهة لاتختصّ بإخراج خطّ من بين عيني المصلّي إلى الكعبة المعظّمة، بل يصدق بإخراج خطّ من جبهته إليها. وغير المتمكّن إذا [ب/٥٧] تمكن من الجهات الأربع فيصلّي إلى أربع جهات، لخبر خِراش. وإذا تمكّن

---

١. في المخطوطة: «مثلّثاً».

٢. في المخطوطة: «صلوته».

من ثلاث صلوات فيصلّي ثلاثاً على نحو المثلّث؛ لصحيح ابن عمّار؛ فإنّ المستفاد منه أنّ الانحراف إلى الثلث لا يضرّ؛ فإنّ بين المشرق والمغرب ينطبق عليه.

وهذه الصحيحة وخبر خِراش مخصّصان لإطلاق مرسل ابن أبي عمير الدالّ على كفاية صلاة واحدة إلى أيّ جهة شاء. أمّا خبر خِراش فلما ذكرنا من اختصاصه بالتمكّن من الأربع. وأمّا الصحيحة فلأنّه لو استفدنا منها إجزاء الانحراف بمقدار الثلث لا أزيد فالمتمكّن من الثلاث لا يجوز له أن يقتصر على واحدة؛ لأنّ الاقتصار عليها قد يصادف الاستدبار ويبقى تحت إطلاق المرسل صورتان: الأولى ما إذا تمكّن من واحدة والثانية ما إذا تمكّن من اثنتين، والمتيقّن من المرسلة هو الأولى دون الثانية. **أمّا أوّلاً** فلأنّ خروج صورتين منها -وهو التمكّن من الأربع والثلاث- يوجب الوهن في عمومها. **وأمّا ثانياً** فلأنّ المناط في خروج الصورتين موجود في المتمكّن من الاثنتين؛ لأنّ من خروجهما يستفاد أنّ مورده منحصر بمن لا يتمكّن إلّا عن واحدة، أي خرجت الصور الثلاث بملاك واحد وهو التمكّن عن أزيد من واحدة. **وأمّا ثالثاً**[1] فلأنّ مقتضى العلم الإجمالي هو التبعيض في الاحتياط؛ لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها فلا يرفع الاحتياط بمجرّد تحقّق الترخيص في بعض الأطراف.

وبالجملة على مقتضى القرائن المذكورة ينحصر مورد المرسل بمن لا يتمكّن إلّا عن واحدة، وأمّا التمكّن من أزيد منها فلا يجوز له الاقتصار عليها. وعلى أيّ حالٍ لا يجب عليه الإعادة والقضاء ولو انكشف وقوعها على خلاف القبلة إلّا من صلّى

---

١. **قوله: «وأمّا ثالثاً»**، انتهى.

لا مجال لهذا الوجه بعد كونه مبنيّاً على الإغماض عن الوجه الثاني، وتسليم شمول إطلاق المرسلة للتمكّن من الاثنتين أيضاً؛ إذ حينئذٍ تكون قبلته واقعاً أيّ جهة شاء من الجهتين، ومعه لا يبقى مجال للعلم الإجمالي، كي يقتضي التبعيض في الاحتياط، كما هو واضح.

صلاتين؛ فإنّه لو صلّى وانكشف عدم وقوع إحداهما على جهة القبلة يجب عليه الإعادة؛ فإنّه لا يندرج تحت أدلّة الإجزاء إلّا إذا قيل بأنّ صحيح ابن عمّار يشمل هذا المورد أيضاً، كما استظهرنا شموله له، ولا شبهة أنّ من صلّى صلاتين إلى جهتين متقابلتين لا تخرج إحدى الصلاتين عن القبلة أو على مقدار البُعد بمقدار الثلث[1] فلا يجب عليه الإعادة أيضاً.

ثمّ المتمكّن من الأربع لو ظنّ بأنّ القبلة ليست في طرف أو المتمكّن من الثلاث لو ظنّ كذلك فهل يسقط الاحتياط بالنسبة إلى هذا الطرف أو لا؟ الأقوى [الف/٥٨] عدم سقوطه؛ لا لأنّ الظنّ بالنفي ليس معتبراً - فإنّ الظنّ بالنفي في طرف يستلزم الظنّ بالإثبات في أطراف أخرى - بل لأنّ الظاهر من الأخبار الدالّة على حجّيّة الظنّ في أمر القبلة - كقوله عليه السلام: «اجتهد رأيك وتعمّد القبلة جهدك» - اختصاصها بالاجتهاد على نفس القبلة وانحصارها في جهة، لا الظنّ بتحقّقها في جهات فيجب عليه الاحتياط بمقدار ما يتمكّن.

ثمّ إنّ هذا فيمن لايتمكّن من الأربع من جهة ضيق الوقت. وأمّا لو لم يتمكّن لجهة أخرى - كاللصّ أو ضيق، كالمحبوس في مكان ضيّق من بعض أطرافه - فالأقوى أنّ حكمه حكم الضيق لجهة الوقت؛ فإنّ كلمات الأصحاب وإن كانت ظاهرةً في مورد ضيق الوقت ولكن المناط مشترك مع عدم اختصاص الأخبار به أيضاً، فإنّ صحيح ابن عمار وكذلك صحيحة زرارة وأخبار المتحيّر تَعُمّ جميع الصور فلا يجب عليه الإعادة ولا القضاء ولا إتيان سائر المحتملات ولو تمكّن منها بعد الوقت. نعم، لو تمكّن منها في الوقت فيخرج من عنوان التعذّر.

---

١. **قوله: «أو على مقدار البعد بمقدار الثلث»**، انتهى.
ضرورة أنّه لو فرضنا أنّه صلّى على نقطتي المشرق والمغرب يكون بعده عن القبلة بمقدار الربع، ولا شبهة أنّ البعد بهذا المقدار أقلّ من البعد بمقدار الثلث كما هو واضح.

الفصل الثالث: في ما يجب أن يستقبل له وما يُستحَبّ، وسقوطه بل كلّ قيد عند الضرورة

[مسائل أربع]

والبحث عنه يتمّ في ضمن مسائل:

[المسألة] الأُولى: [في وجوب الاستقبال في الصلاة الفريضة]

يجب الاستقبال في فرائض الصلاة على كلّ مصلٍّ، حاضراً كان أو مسافراً، فلا يجوز الصلاة على الراحلة والمحمل والارجوحة[1] - بل السفينة - اختياراً إذا لم يتمكّن من الاستقبال ولو لم يَفُتِ الاستقرار - أي الطمأنينة - كالصلاة في السفينة، فمحلّ البحث فعلاً ناظر إلى جهة اعتبار الاستقبال، وأمّا مسألة الاستقرار أو القرار فهي جهة أخرى نتعرّض [لها] في محلّها إن شاء الله تعالى.

وبالجملة لا خلاف بين المسلمين في أنّه يجب الاستقبال في فرائض الصلاة مع الإمكان[2] ولا خلاف أيضاً في أنّه يسقط مع التعذّر العقلي، إنّما الكلام في سقوطه مع الضرورة، أي المشقّة والحرج. والأقوى سقوطه على مقتضى القواعد الكلّيّة من دليل نفي الحرج والضرر والأدلّة الخاصّة الواردة في المقام من قول الصادق ﷺ في جواب ابن سنان حيث سأله عن الصلاة راكباً فقال ﷺ: [«لا، إلّا من ضرورة»][3]، إلّا أن يقال: إنّ السؤال وقع من جهة الاستقرار أو القرار - أي كون المصلّي في مكان [ب/٥٨] واحد في مجموع صلاته - فالجواب ناظر إلى هذه الجهة، ومجرّد الملازمة الواقعيّة بين عدم الاستقرار أو القرار وعدم الاستقبال في الركوب على الدابّة غالباً لا يوجب

---

١. وردت في المخطوطة: «المرجوحة» بدل «الأرجوحة»، و«الأرجوحة: حبل يشدّ طرفاه في موضع عال ثمّ يركبه الإنسان ويحرّك وهو فيه: سمّي به لتحركه ومجيئه وذهابه»، النهاية لابن الأثير، ج٢، ص١٩٨، مادّة «رجح».

٢. أُنظر: جواهر الكلام، ج٨، ص٢.

٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٣٠٨، ح٩٥٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢٦، الباب١٤ من أبواب القبلة، ح٤.

أن يكون حكم المتلازمين متّحداً إلّا إذا أوقع الشارع التلازم بينهما في الحكم؛ فإيراد هذه الأخبار في هذا المقام - كما صنعه صاحب *الجواهر*[1] - في غير محلّه ونحن نتعرّض بعضها منها في المسألة الثالثة. وكيف كان فالأدلّة العامّة كافية في المقام.

[عدم وجوب الاستقبال في الصلاة الواجبة بالعرض]

ثمّ هل يجب الاستقبال في مطلق الفرائض ولو كانت عرضيّة كالنافلة المنذورة أو يختصّ بالفرائض الأصليّة؟

وبعبارة عامّة هل الأحكام الشرعيّة الواردة في الدلالة على عنوان الفرض والنفل تابعة للعنوان[2] الفعلي أو الأصلي أو التفصيل بينهما بأن يكون حكم الفريضة الأصليّة ثابتة للنفل بالعَرَض - كالمعادة جماعة أو احتياطاً - دون ثبوت حكم النافلة الأصليّة للواجب بالعرض، كالصلاة المنذورة والطواف المنذور؟ أقوال، والأقوى هو الثالث، فعلى هذا العنوان العام الّذي عنوناه يطّرد النزاع في جميع الأحكام كاعتبار الطهارة في الطواف المنذور واعتبار الاستقبال والاستقرار في النافلة المنذورة وجواز الاقتداء فيها - كما يظهر من الشهيد[3] - وجريان أحكام الخلل.

نعم، بعض هذه الأحكام معلوم من دليل خارجي ترتّبه على الأصلي والعرضي - أي دائرٌ مدار الحكم الفعلي - وبعضها معلوم منه ترتّبه على الحكم الأصلي. **فمن الأوّل** الطواف المنذور فإنّه يعتبر فيه الطهارة؛ لترتّبها على الطواف الواجب، فالإشكال العلمي من أنّه "من أين تحقّق اعتبار الطهارة؟" غير وارد؛ لأنّ [في] الطواف المنذور وإن لم يتعلّق اعتبار الطهارة بمتعلّق النذر ولا قصد الناذر تعلّقه به كذلك أيضاً إلّا أنّ دليل وجوب الوفاء بالنذر ولو جعله واجباً فيصير من مصاديق الواجب الّذي يجب

---

١. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢٤، الباب١٤ من أبواب القبلة.

٢. في المخطوطة: «لعنوان».

٣. أُنظر: ذكرى الشيعة، ج٤، ص٢٣٣ - ٢٣٩.

الطهارة فيه. وهكذا المنذورة من النوافل حكمها حكم الفرائض في الشكوك؛ لأنّ الفساد مثلاً مترتّب على الركعتين من غير النوافل فإذا لم تكن فعلاً نافلةً بل كانت واجبة حكمها حكم الواجب. **ومن الثاني** ترتّب الفساد على الشكّ في المغرب والصبح، ولو طرأ عليهما عنوان النافلة؛ لوضوح عدم خروجهما عن عنوان المغرب والصبح بطروّ [الف/٥٩] النفل عليهما فلايدور الفساد مدار العنوان الفعلي.

وبالجملة لو قام دليل على أحد الاعتبارين فهو المتّبع، كما قد يقال بأنّ النافلة المنذورة لا يجب فيها الاستقبال ولا الاستقرار؛ لصحيحة علي بن جعفر ﷺ سألته عن رجل جعل لله عليه أن يصلّي كذا وكذا، هل يجزيه أن يصلّي ذلك على دابّته وهو مسافر؟ قال: «نعم»[1].

والمناقشة في سنده[2] لا وجه له؛ لأنّ الشيخ ﷺ رواه عن علي بن جعفر ﷺ وطريقه إليه صحيح[3]. فالأقوى المناقشة في دلالته؛ لأنّ النسبة بينه وبين دليل المنع عموم من وجه؛ فإنّ المنع في موثّق ابن سنان في غير حال الضرورة يشمل الفرض الأصلي والفعلي؛ لمنع انصرافه إلى الأصلي؛ فإنّه ليس إلّا بَدوِيّاً ومن باب الأنس الذهني، مع أنّ في بعض الأخبار قوبلت "الفريضة" بـ"النافلة" فيدلّ على أنّ "الفرض" أعمّ من الأصلي والفعلي، كقول الصادق ﷺ في صحيح عبدالرحمن: «لا يصلّي على الدابّة الفريضة إلّا مريض يستقبل به القبلة وتجزيه فاتحة الكتاب، ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه في شيء ويؤمئ في النافلة إيماء»[4].

والجواز في الصحيحة يشمل حال الاختيار والاضطرار ولم يعلم أظهريّة

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٣١، ح٥٩٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢٦، الباب١٤ من أبواب القبلة، ح٦.
٢. أُنظر: رياض المسائل، ج٩، كتاب السلف، ص١٣٠.
٣. مشيخة الاستبصار (الاستبصار، ج٤)، ص٣٤٠.
٤. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٣٠٨، ح٩٥٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢٥، الباب١٤ من أبواب القبلة، ح١.

الصحيحة في شمولها لمورد الاجتماع وهو جواز النافلة حال الاختيار على الدابّة من دليل عموم المنع؛ مع أنّ إعراض الأصحاب عن العمل بها يوجب وهنها فعلى فرض تسليم أظهريّتها في الإطلاق - من حيث إنّ ظاهر السؤال اختصاص نظر السائل إلى جهة طروّ النذر على عنوان النفل لا جهة الاضطرار، بل صحّة الصلاة حال الضرورة على الراحلة كانت مسلّمة عند مثل علي بن جعفر عليه السلام - إلّا أن الإعراض يسقطها عن الحجّيّة. فالأقوى أنّ جميع شرائط الفرض الأصلي معتبرة في العَرَضي إلّا إذا قام مخصِّص غيرُ معارَض، أو لم يعلم أنّ وجه اعتبار الشرط والحكم المترتّب على الفعل هو جهة الاهتمام في الواجب أو جهة التسامح والتسهيل - كما في المستحبّ - أو جهة أخرى، كما في اعتبار الفرض في صحّة الاقتداء، فعلى هذا لو نذر النافلة لا يجوز الاقتداء فيها إلّا إذا ثبت ما ادّعاه الشهيد رحمه الله[1].

فلو لم يقم دليل على أحد الاعتبارين فهل يجري الاستصحاب في الموردين بأن يقال: الفرضُ [ب/٥٩] الأصلي ولو صار نفلاً عَرَضيّاً حكمه حكم الأصل، والنفلُ الأصلي ولو صار واجباً عَرَضيّاً حكمه حكم الأصل أو لا يجري؟ الأقوى عدم جريانه؛ لما بيّن في محلّه من اعتبار إحراز الموضوع في باب الاستصحاب، والموضوع في المقام غير باقٍ؛ لأنّ عنوان الفرض والنفل من العناوين الّتي هي تمام الموضوع للأحكام المترتّبة عليهما - كعنوان الاجتهاد والفقر اللذين[2] هما تمام الموضوع لجواز التقليد وإعطاء الزكاة - وليسا كالماء الّتي من حيث ذاته موضوع لعروض النجاسة عليه والتغيّر علّة للعروض، وإحراز كون النفل أو الفرض من حيث العنوان موضوعاً استفادته كذلك من مناسبة الحكم والموضوع؛ فإنّ الأحكام المجعولة تسهيلاً

---

١. أُنظر: ذكرى الشيعة، ج٤، ص٢٣٣ - ٢٣٩.

٢. في المخطوطة: «اللذان».

وتسامحياً -كعدم اعتبار الاستقبال والاستقرار، وعدم تأثير الشكّ- تناسب أن تكون مختصّة بالنافلة فإذا خرجت عن هذا العنوان لا تجري هذه الأحكام فيها. نعم، في مثل الجماعة المختصّة بالفريضة لا يمكن أن يقال: كلّ فريضة فعليّة يجوز الجماعة فيها؛ لأنّ عدم جواز الاقتداء في النافلة لا يمكن استفادته من الأدلّة أنّه تابع للنفل الفعلي أو الأصلي.

وبالجملة لا إشكال في اعتبار اتّحاد القضيّة المتيقَّنة والمشكوكة في باب الاستصحاب، عرفاً لا عقلاً. وبعد هذا الشرط لابدّ من لحاظ ما هو موضوع الدليل وإحرازكونه إذا كان معنوناً بعنوان في أنّ الموضوع عرفاً ومستفاداً من الدليل بنظرهم هل هو ذات المعنون أو أنّ العنوان ركن فيه. وإحراز هذا من موضوع الدليل غير استفادة الاتّحاد العرفي في القضيّتين من دليل الاستصحاب.

وكيف كان إذا أُحرز أنّ الموضوع هو العنوان فلا يمكن إجراء هذا الحكم بالاستصحاب إذا زال العنوان. ولو لم يحرز وكان مشكوكاً فلا يجري الاستصحاب أيضاً. نعم، إذا كان الحكم مرتّباً على ذات المعنون - كما في [ما] ذكرنا في الشكّ في المغرب والصبح - فلايدور مدار بقاء العنوان. فعلى هذا إذا زال عنوان النفل لا يجري عليه أحكام النفل إلّا إذا قام دليل عليه كذلك، فلو لم يجر عليه حكم النفل فيدخل في العمومات الدالّة على اعتبار الشرائط [الف/٦٠] في الفرائض.

ثمّ إنّه قد يتوهّم الفرق في أفراد النذر من جهتين:

[الجهة] الأُولى التفصيل بين ما إذا نذر في حال الركوب وغيره، ففي الأوّل يجوز له في حال الركوب دون الثاني. وهذا الكلام يحتمل أن يكون مراد المفصّل أنّه لو نذر الراكب أن يصلّي فعلاً يجوز له أن يبقى على حاله ويصلّي، وأمّا إذا كان في الأرض ونذر أن يصلّي فعلاً فلا يجوز أن يركب ويصلّي. ويحتمل أن يكون نذره مطلقاً

أي في حال كون الناذر راكباً نذر أن يصلّي في حال الركوب، وامّا لو نذر في حال المشي مطلقاً لا يجوز أن يصلّي في حال الركوب. وعلى كلا الاحتمالين لا وجه لهذا الكلام، لاسيّما على الثاني؛ لأنّ حال النذر - أي حالات المكلّف - لا مدخل لها في سقوط الشرط وبقائه. نعم، لو قيل بأنّ الناذر على الاحتمال الأوّل نذر أن يشتغل بما هو مستحبّ في ذاته - أي يأتي بصورة صلاة الليل - فلا وجه لأن يَنزِلَ من الدابّة ويصلّي على الأرض. ولكنّه على هذا الاحتمال لا وجه للتفصيل؛ فإنّه ولو كان مستقراً على الأرض يجوز له أن يركب ويصلّي. **وبالجملة** ما هو الظاهر من كلام أبي حنيفة لا وجه له أصلاً.

و[الجهة] الثانية التفصيل بين كيفيّة النذر، فإن نذر أن يصلّي في حال الركوب يجوز أن يصلّي كذلك وإن نذر أن يصلّي في حال الاستقرار على الأرض لا يجوز أن يصلّي في حال الركوب. وهذا التفصيل له وجه لو صحّ أصل هذا النذر؛ لأنّه يجب أن يأتي بالمنذور على الكيفيّة الّتي نذره أن يأتي بها. وعلى هذا فالقول بأنّه يصحّ النذر ولكنّه يجب أن يأتي به جامعاً للشرائط - ومنها الاستقرار والقرار - فغير مسموع؛ لأنّ مقصود الناذر إذا لم يكن النذر على الأرض فكيف يجب أن يأتي المنذور على الأرض.

فالأولى الإعراض عن هذه الفروع والرجوع إلى بيان وجه التفصيل بين النفل والفرض وقلنا: إنّ الأحكام التسهيليّة الثابتة للنفل لا تجري إذا طرأ عليه عنوان الفرض، بل يجب أن يراعى العنوان الفعلي. وأمّا الفرض لو طرأ عليه عنوان النفل فيجب أن [ب/٦٠] يراعى فيه العنوان الأصلي، كالمعادة جماعةً لإدراك الفضيلة، والمُعادة احتياطاً لاحتمال خلل فيما أتى به، وصلاة العيدين في زمان الغيبة وصلاة الجمعة، ووجهه في الجميع واضح.

أمّا المُعادة جماعةً فلأنّ الامتثال بعد الامتثال لإدراك الأحبّ منهما - كما في الأخبار - لا يتحقّق إلّا بأن يؤتى على جميع ما يعتبر في الامتثال الأوّل؛ فإنّ قوله ﷺ: «إنّ الله يختار أحبّهما إليه» صريح في اعتبار المماثلة بينهما، أي هذا الّذي أتى به أوّلاً فرادى أو جماعةً - على القول بالثاني أيضاً - يستحبّ أن يؤتى به جماعةً؛ لدرك الفضيلة ولأن يختار الله سبحانه أحبّهما إليه. **وأمّا المعادة احتياطاً** فأمره أوضح؛ لأنّه ليس مستحبّاً شرعيّاً. وعلى الملازمة بين حسنه العقلي واستحبابه الشرعي أيضاً وجه استحبابه هو رعاية الاحتياط والفراغ عن الذمّة[1] يقيناً، وهذا لا يصحّ إلّا بإتيان جميع ما يعتبر في ما أتى به أوّلاً - أي كلّ ما يجب في المأمور به من القيود وكلّ ما يجوز - كالجماعة - يجري في المعادة أيضاً؛ لأنّه هو باحتمال بقاء أمره فغير جهة سقوط الأمر ظاهراً لا يسقط فيه جهة أخرى، وأمّا العيدين والجمعة فسيأتي في محلّه - إن شاء الله - اعتبار شرائط الحضور.

المسألة الثانية: في استحباب الاستقبال في مطلق النوافل

بل يظهر من عدّة من الأخبار استحبابه لمطلق العبادات، ولكنّه ليس على نحو الشرطيّة المطلقة؛ فإنّ مقتضى ما يستفاد من الخبر الوارد في استحباب رفع اليدين

---

١. **قوله: «والفراغ عن الذمّة»**. انتهى.

لا يخفى ما فيه من المسامحة في التعبير؛ فإنّ ما أتى به أوّلاً:

إن كان صحّته محرزة ولو ظاهراً - بمقتضى أصلٍ كالاستصحاب، وقاعدة التجاوز والفراغ ونحوهما - فلا شبهة في فراغ ذمّته بإتيانه ومعه لا يبقى مجال لإعادته تحصيلاً لليقين بفراغ الذمّة؛ لأنّه تحصيل للحاصل. نعم، لا شبهة في حسنها عقلاً لإدراك مصلحة الواقع المحتمل.

وإن لم تكن صحّته محرزة كذلك فمقتضى استصحاب بقاء التكليف هو وجوب إعادته لا حسنه عقلاً، كما هو واضح.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ صحّة ما أتى به أوّلاً كذلك إنّما تجدي في مجرّد قبح المؤاخذة على الواقع المحتمل لا فراغ ذمّته عنه رأساً. ولذا لو انكشف بطلان ما أتى به أوّلاً يجب عليه الإعادة أو القضاء، فتدبّر جيّداً.

في حال التكبير وإن كان اعتبار شرائط الفرض في النفل أيضاً - بل هذا أيضاً مقتضى القواعد العامّة؛ فإنّ قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا إلى القبلة»[١] ظاهر في أنّ هذا الشرط من شرط طبيعة الصلاة، فرضاً كانت أو نفلاً. وهكذا سائر الأدلّة؛ فإنّ ظاهر الأوامر والنواهي الواردة في هذا المقام هو بيان الشرطيّة والمانعيّة لا الواجب المستقلّ أو الحرام في واجب حتّى يكون هذا الشرط والمانع في باب المستحبّات من المستحبّ أو الحرام في المستحبّ- ولكنّه وردت أدلّة خاصّة في سقوط هذا الشرط في النوافل في حال الركوب والمشي، بل سقوط الركوع والسجود والقيام أيضاً؛ فعن عبدالرحمن بن الحجّاج[٢] [الف/٦١] أنّه سأل أباعبدالله عليه السلام في الرجل يصلّي النوافل في الأمصار وهو على دابّته حيث ما توجّهت به. قال: «لا بأس به»[٣]، وظاهره أنّه في حال الاختيار يجوز ترك الصلاة إلى القبلة وترك القرار، بل الاستقرار إذا كان على الدابّة. وعن الحلبي أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة النافلة على البعير والدابّة. فقال: «نعم، حيث كان متوجّهاً، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله»[٤]. وعن الكليني بسنده إلى محمّد بن سنان مثله وزاد قلت: على البعير والدابّة؟ قال: «نعم، حيث ما كنت متوجّهاً»، قلت: أستقبل القبلة إذا أردت التكبير؟ قال: «لا، ولكن تكبّر حيث ما كنت متوجّهاً، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله»[٥]. وعن يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي على راحلته. قال: «يؤمئ إيماء، يجعل السجود أخفض من الركوع»[٦].

---

١. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٢، الباب ٩ من أبواب القبلة، ح٢.

٢. في المخطوطة إضافة «عن أبي الحسن» هنا، وهو موافق لما في تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٣٠، ح٥٩١؛ حيث رواه عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام.

٣. الفقيه، ج١، ص٤٤٦، ح١٢٩٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢٨، الباب١٥ من أبواب القبلة، ح١.

٤. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٢٨، ح٥٨١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢٩، الباب١٥ من أبواب القبلة، ح٦.

٥. الكافي، ج٣، ص٤٤٠، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢٩، الباب١٥ من أبواب القبلة، ح٧.

٦. الكافي، ج٣، ص٤٤٠، ح٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٣٢، الباب١٥ من أبواب القبلة، ح١٥.

وهذه الأخبار والروايات الواردة في المحمل صريحة في حال الاختيار نعم، بعضها ظاهرة في الفريضة أيضاً إلّا أنّها مطلقات قابلة للتقييد.

وعن معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله ﷺ قال: «لا بأس بأن يصلّي الرجل صلاة الليل في السفر وهو يمشي».[1]

وبهذا المضمون أخبار أخر ظاهرة في حال الاختيار.

المسألة الثالثة: [في حال الضرورة]

يسقط حال الضرورة الاستقبال والقرار والاستقرار والقيام، بل كيفيّة الركوع والسجود. أمّا القرار فقد عرفت أنّه مفاد رواية ابن سنان وصحيح عبدالرحمن المتقدّم والأخير يدلّ على كفاية وضع الجبهة على كلّ ما أمكنه. ثمّ إنّه لا يختصّ السقوط بالراحلة، بل تسقط الشرائط في حال المشي إذا اضطرّ ففي *المقنعة* قال: «سئل عن الرجل يَجدُّ به السير أيصلّي على راحلته؟ قال: لا بأس بذلك ويؤمئ إيماء وكذلك الماشي إذا اضطرّ إلى الصلاة»[2]. ثمّ ظاهر السؤال وإن كان مطلقاً إلّا أنّه بقرينة قوله ﷺ في الجواب: «إذا اضطرّ إلى الصلاة» اختصاص السؤال بالفريضة؛ لأنّ المكلّف لا يضطرّ إلى صلاة النافلة.

ثمّ إنّه قُيّد الضرورة في بعض الأخبار بالضرورة الشديدة، ومعلوم أنّه ليس المراد من الشديدة البالغة بحدّ العجز بل المقصود منها أنّ مجرّد المرض والاضطرار مع التمكّن من النزول لا يوجب سقوط القيد.

ثمّ لا يخفى أنّ مَساق هذه [ب/٦١] الأخبار هو سقوط القيام والقرار والاستقرار والركوع والسجود فالاستدلال بها على سقوط الاستقبال لا وجه له إلّا أن يُستدَلّ بذيل

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٢٩، ح٥٨٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٣٤، الباب١٦ من أبواب القبلة، ح١.
٢. المقنعة، ص٤٥٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٣٦، الباب١٦ من أبواب القبلة، ح٧.

الرواية الواردة في كثرة الثلج والمطر والوحل؛ فإنّ قوله عليه السلام: «وكلّ ما كان من ذلك فالله أولى بالعذر»،[1] يدلّ على سقوط كلّ قيد بسبب العذر، بل في أخبار الصلاة في السفينة وأخبار صلاة الخوف ما يدلّ على سقوط الاستقبال في الضرورة، فالمسألة من حيث أصل سقوط القيود - جزءاً كان أو شرطاً أو مانعاً - حال الضرورة لا إشكال، إنّما الكلام في أنّه عزيمة أو رخصة بحيث لو تحمّل المصلّي الضرر والحرج وصلّى مستجمِعاً لجميع الشرائط تصحّ صلاته؟ الأقوى كونه رخصة؛ لأنّ مَساق الأخبار ورودها في مقام الامتنان، مع أنّ رواية منصور بن حازم قال: سأله أحمد بن النعمان فقال: أصلي في محملي وأنا مريض؟ قال: فقال: «أمّا النافلة فنعم وأمّا الفريضة فلا». قال: وذكر شدّة وجعه، فقال: «أنا كنت مريضاً شديد المرض فكنت آمرهم إذا حضرت الصلاة بنيخوني فأُحتَمَلُ فراشي فأُوضَعَ وأصلّي، ثمّ أُحتمل بفراشي فأُوضع في محملي»[2]، تدلّ على أنّ تحمّل المرض والصلاة في الأرض أولى من الصلاة في المحمل لو كان ذيلُها كلامَ الإمام عليه السلام لا كلام أحمد.

وكيف كان لو قيل في بعض ذوي الأعذار بأنّ سقوط الشرائط عنه عزيمة - كما في التقيّة - إلّا أنّ مطلق العذر مع ورود الترخيص في مقام الامتنان لا يدلّ على كونه عزيمة.

[فروع ستة]

ثمّ إنّ هاهنا فروعاً لا بأس بالإشارة إليها.

[الفرع] الأوّل

إنّه لو دار الأمر بين الركوب والمشي فلو كان استيفاء الأفعال والشرائط في

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٣٢، ح٦٠٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢٥، الباب١٤ من أبواب القبلة، ح٢.

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٣٠٨، ح٩٥٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢٧، الباب١٤ من أبواب القبلة، ح١٠.

أحدهما أزيد من الأمر فلا إشكال في ترجيحه، وأمّا لو تساويا في المقدار أو في الفائت فلا وجه لترجيح أحدهما على الآخر؛ لا لاستفادة التخيير من الآية الشريفة: ﴿فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾[1] فإنّها غير ناظرة إلى أنّ شخصاً واحداً يجوز له المشي والركوب؛ لأنّها واردة في ترخيص المجاهدين الذين كانوا صنفين «رجالاً» و«ركباناً»، فهي في مقام أنّ كلّ مجاهد على حاله يجوز أن يصلّي، بل لأنّه لا دليل على ترجيح أحد القيدين على الآخر؛ فإنّ حال المشي لايفوت الاستقبال غالباً والقيام [دائماً]، وإنّما [الف/٦٣] يفوت الاستقرار[2]. **وبالجملة** لو لم يكن فوت القيود في أحدهما أزيد ولا استفدنا أهميّة أحد القيود فالحكم هو التخيير.

[الفرع] الثاني

إنّ جواز البدار في المقام مبني على مسألة جواز البدار لذوي[3] الأعذار مطلقاً ولا خصوصيّة في الاستقبال والاستقرار والقرار، ولا يمكن الفرق بين المشي والركوب فقول المحقّق ﷺ في *الشرائع*: «وكذا في المضطرّ إلى الصلاة ماشياً مع ضيق الوقت»[4] ليس تفصيلاً بين الركوب والمشي بأن يكون جواز الصلاة ماشياً في أوّل الوقت غير جائز مع جوازها راكباً في أوّل الوقت؛ لظهور رجوع القيد إلى كلتا الصورتين.

وكيف كان ففي جواز البدار لذوي الأعذار خلاف وأقوال، ثالثها التفصيل بين اليأس عن زوال العذر أو القطع بعدمه فيجوز، ورجاء الزوال فلا يجوز، والمختار ذلك. أمّا مع اليأس لأنّه لا دليل على أنّ التأخير يجب موضوعيّاً فمع القطع بعدم زوال

---

١. البقرة (٢): ٢٣٩.

٢. العبارات في المخطوطة مشوّشة، وردت كذا: «فإنّ حال المشي لايفوت الاستقبال غالباً والقيام، وإنّما يفوت القيام والاستقبال غالباً ولايفوت الاستقرار».

٣. في المخطوطة: «لذي».

٤. شرائع الإسلام، ج١، ص٥٧.

العذر أو اليأس عنه يجوز البدار، مع كون التكليف على نوعين بالنسبة إلى المختار والمضطرّ فإذا دخل المكلّف تحت عنوان المضطرّ يجوز له البدار، بل يستحبّ. إلّا أن يقال: ظاهر رواية *المقنعة* من قوله: «إذا اضطرّ إلى الصلاة» اختصاص الجواز بالضيق؛ لأنّ الاضطرار إليها لا يتحقّق إلّا مع الضيق، ويشهد لها ما في *الفقه الرضوي* في الراكب وفيه: «ليس لك أن تفعل ذلك إلّا آخر الوقت»[1]. نعم، لو انكشف الخلاف في الوقت يعيد؛ لأنّ مجموع الوقت ظرف للتكليف فإذا انكشف الخلاف انكشف أنّه لم يكن في الوقت المضروب له مضطرّاً. نعم، في خصوص التيمّم لا يبعد الصحّة؛ للأدلّة الخاصّة. بل لا يبعد له البدار ولو مع العلم بزوال العذر آخر الوقت، وتفصيله في محلّه.

[الفرع] الثالث

إنّه لا يجوز الصلاة اختياراً على الدابّة السائرة ولا ماشياً ولو مع استيفاء جميع الأفعال والشرائط؛ لأنّ استثناء الاضطرار والمرض يكشف عن عدم صحّة الصلاة اختياراً؛ لأنّ القرار - أي كون المصلّي في مكان واحد - هو بنفسه معتبر في الصلاة. **ولا يقال: إنّ** استثناء المرض [ب/٦٣] والاضطرار يكشف عن أنّ المنع إنّما هو لجهة فوت الشرائط لا لجهة القرار؛ **لأنّا نقول:** ما رواه في *المقنعة* لا يدلّ إلّا على الاضطرار إلى الصلاة، مع أنّ في بعض الأخبار لا استثناء فيه، كرواية ابن سَنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تصلّ شيئاً من المفروض راكباً».

وبالجملة من أخبار المنع إلّا في حال الضرورة يستفاد أنّ جهة المنع أمران: فوت القرار وفوت سائر الأفعال والشروط. إلّا أن يقال: إنّ رواية *المقنعة* وإن كانت واردة في مورد الاضطرار إلى الصلاة - أي في ضيق الوقت - إلّا أنّه مختصّ بالضرورة إلى

---

١. فقه الرضا عليه السلام، ص١٤٨؛ وردت في المخطوطة: «إلى» بدل «إلّا».

المشي المستلزم لفوت الاستقرار؛ لأنّ المشي وإن لم يكن كالركوب مستلزماً لفوت الركوع والسجود إلّا أنّه مثلُه في استلزامه حركة المصلّي حركةً حسيّةً غير حركته الأينيّة - أي انتقاله من مكان إلى مكان آخر - فمنشأ البطلان على الدابّة والمحمل والمشي اختياراً ليس إلّا فوت الأفعال أو تحقّق الحركة الحسّيّة في بدن المصلّي. وسيجيء تتمّة توضيح لذلك في الصلاة في السفينة.

وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في صحّة الصلاة على الدابّة المربوطة والبعير المعقولة إذا اطمأنّ على بقائهما كذلك وعلى السرير والأُرجوحة وكلّ ما كان معلّقاً على الهواء ولكنّه كان مشدوداً بالمسامير أو بالحبال بنحو لا يتحرّك إذا تمكّن من استيفاء جميع الأفعال والشروط؛ لأنّ المنع عن الصلاة على الدابّة مخصوص بالسائرة؛ للعلم بجهة المنع خصوصاً مع قيام الدليل في بعض الأمثلة مع القطع بعدم الفرق، كما في صحيح علي بن جعفر ﷺ سأل أخاه عن الرجل، هل يصلح له أن يصلّي على الرفّ المعلّق بين نخلتين؟ فقال ﷺ: «**إن كان مستوياً يقدر على الصلاة عليه فلا بأس**».[1] ومضمر أحمد بن محمّد في الرجل يصلّي على السرير وهو يقدر على الأرض، فكتب: «[لا بأس] صلّ فيه»[2]. نعم، لو قيل في خصوص الدابّة بالمنع فله وجه؛ لبعض الإطلاقات الشاملة لحالّتي الدابّة، ولكنّ المنع في مطلق الساكن المعلّق في الهواء الغير الموتّد في الأرض لا وجه [له].

[الفرع] الرابع

تجوز الصلاة في السفينة اختياراً؛ للأخبار الظاهرة فيه، فعن جميل بن درّاج [الف/٦٣] أنّه قال لأبي عبدالله ﷺ تكون السفينة قريبة من الجَدَد فأخرج وأُصلّي؟

---

١. قرب الإسناد، ص٨٦؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٧٨، الباب٣٥ من أبواب مكان المصلي، ح١.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣١٠، ح١٢٥٨؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٧٩، الباب٣٦ من أبواب مكان المصلي، ح٢.

قال: «صلّ فيها، أما ترضى بصلاة نوح؟»[١]. وعن إبراهيم بن ميمون أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام: نخرج إلى الأهواز في السفن فنجمع فيها الصلاة؟ قال: «نعم، ليس فيه بأس»، فقال: فأسجد على ما فيها وعلى القير؟ فقال: «لا بأس به»[٢]. وهذه الرواية تدلّ على صحّة الجماعة أيضاً. ثمّ إنّ ذيله يجيء في محلّه أنّه غير معمول به؛ لأنّ القير لا يجوز الصلاة عليه. وعن يونس بن يعقوب أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في الفرات وما هو أصغر منه من الأنهار في السفينة؟ فقال: «إن صلّيت فحسن وإن خرجت فحسن».[٣]

قال الشيخ [الصدوق]: «وسأله - أي يونس بن يعقوب - عن الصلاة [المكتوبة] في السفينة وهي تأخذ شرقاً وغرباً؟ فقال: إن استقبل القبلة، ثمّ كبّر، ثمّ دُرِمع السفينة حيث دارت بك»[٤]، فمن هذه الأخبار وغيره يظهر جواز الصلاة في السفينة في الجملة.

وإنّما الكلام في أنّه مختصّ بالاضطرار، كالصلاة على الدابّة والمشي، أو تجوز مطلقاً. ثمّ بناءً على الجواز ولو مع التمكّن من الخروج. فهل يختصّ بما إذا أمكن استيفاء الأفعال والشروط أم يجوز مطلقاً ولو مع فوتهما؟ أقوال، والحقّ جواز الصلاة فيها ولو مع التمكّن من الخروج إذا أمكن استيفاء الأفعال والشروط فيها. وأمّا مع الفوت فلا تجوز إلّا إذا كان غير متمكن من الخروج فليس للسفينة خصوصيّة إلّا أنّ الصلاة فيها لا تستلزم فوتَ قيد غالباً، بخلاف الدابّة والمشي. أمّا الدابّة فلفوت القيام والركوع

---

١. الفقيه، ج١، ص٤٥٦، ح١٣٢٣ وفيه «الجدّ» بدل «الجدد»؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢٠، الباب١٣ من أبواب القبلة، ح٢.

٢. الفقيه، ج١، ص٤٥٧، ح١٣٢٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢٠، الباب١٣ من أبواب القبلة، ح٤.

٣. الفقيه، ج١، ص٤٥٨، ح١٣٢٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢١، الباب١٣ من أبواب القبلة، ح٥.

٤. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٩٧، ح٢٩٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢١، الباب١٣ من أبواب القبلة، ح٧.

والسجود غالباً، بل من المستحيل العاديّ إمكان إيجادها إلّا أن يكون الراكب عليه بختياريّاً. وأمّا المشي فلملازمته[1] عادةً مع حركة المصلّي حسيّة أصليّة. وهذا بخلاف السفينة الّتي وقعت مورداً للسؤال، كالسفينة في طريق الأهواز أو الفرات وما أصغر منه؛ فإنّها غالباً لا حركة للمصلّي إلّا حركةٌ تبعيّةٌ غير متبيّنة بحيث قد يتوهّم وقوفها، فلو فرض اضطرابها بحيث لا يمكن القيام أوغيره وأمكن الصلاة في الخارج فلا يجوز.

والدليل على هذا التفصيل: أمّا بطلان الصلاة إذا استلزم الصلاة فيها فوت قيد مع التمكّن من [ب/٦٣] الخروج فلما ذكرنا أنّه لا يمكن استفادة خصوصيّة لهذه الجهة من أدلّة الباب؛ لأنّ الأخبار الواردة في صلاة نوح فمعلوم أنّها محمولة على الضرورة، وغيرها من الأخبار إمّا مختصّةٌ بالسفن الّتي لاتستلزم الصلاة فيها فوت قيد أو مطلقةٌ ومعارضة بالعموم من وجه مع الأدلّة الدالّة على اعتبار الشرائط والأجزاء مطلقاً في السفينة وغيرها. مع أنّ في بعض الأخبار دلالة على وجوب الخروج مع التمكّن منه إذا استلزم فوت قيد، كمضمر علي بن إبراهيم: «ولايصلّي في السفينة وهو يقدر على الشط» بعد قوله: سألته عن الصلاة في السفينة، قال: «يصلّي وهو جالس إذا لم يمكنه القيام في السفينة»[2]، فجعل الإمام ﷺ مورد السؤال السفينة المضطربة وقال ﷺ: «لا يصلّي». انتهى.

وعلى هذا يحمل ما رُوِي عن حمّاد بن عيسى قال: سمعت أبا عبدالله ﷺ يسأل عن الصلاة في السفينة؟ فيقول: «إن استطعتم أن تخرجوا إلى الجدد فاخرُجوا»[3]. بل لو قيل بأنّ هذين الخبرين مطلقان ولازم إطلاقهما وجوب الخروج مع التمكّن من استيفاء الصلاة بتمام قيودها إلّا أنّهما مقيّدان بما في *تفسير العياشي*

---

١. في المخطوطة: «فلملازمة».

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٧٠، ح٣٧٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢١، الباب١٣ من أبواب القبلة، ح٨.

٣. الكافي، ج٣، ص٤٤١، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢٣، الباب١٣ من أبواب القبلة، ح١٤.

الّذي هو الدليل على جواز الصلاة فيها اختياراً في مقابل المحمل الّذي لا يجوز فيه الصلاة إلّا اضطراراً. وأمّا في تفسيره وإن كان مرسلاً إلّا أنّه ممّا يعتمد هو عليه؛ لكونه مسنداً عنده على ما كتبه أوّلاً وإنّما أُرسِل للاختصار، فيروي عن زرارة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الصلاة في السفر في السفينة والمحمل سواء؟ قال: «النافلة كلّها سواءٌ تومئ إيماء أينما توجّهت دابّتك أو سفينتك، والفريضة تنزل لها عن المحمل إلى الأرض إلّا من خوف، فإن خفت أومأت. وأمّا السفينة فصلّ فيها قائماً وتوخّ القبلة بجهدك»[1]، انتهى؛ فإنّ قوله عليه السلام: «وأمّا السفينة فصلّ فيها» صريح في الإطلاق من حيث إمكان الخروج وعدمه فيدلّ أنّه لا يجب الخروج مع التمكّن في قبال المحمل الّذي يجب النزول عنه في مورد الإمكان.

وبالجملة تلخّص ممّا ذكرنا أنّه لا دليل على اعتبار القرار في مكان المصلّي فلو انتقل من مكان إلى مكان على نحو لا يظهر منه هذا [الف/٦٤] الانتقال كالمصلي في السفينة السائرة في الشطوط - كالفرات - وأمثالها مع عدم الهواء وكثرة الماء كأيّام الصيف بحيث إنّ حركته الأينيّة حركة تبعيّة غير ظاهرة - كحركة الأرض - فتصحّ صلاته ولو مع إمكان الخروج، وأمّا لو ظهر منه الحركة - كما في المشي أو الركوب على الدابّة أو على المحمل والكنيسة[2] أي التجاوة أو الشكدف وأمثال ذلك حتّى الشمندفر المعمول في العراق الآن - فلا يصحّ إلّا مع الاضطرار، فالسفينة المضطربة حكمها حكم الدابّة أيضاً لا يجوز الصلاة فيها اختياراً.

ثمّ إنّه لا دليل أيضاً على اعتبار كون مكان المصلّى أرضاً وما يُلحَق بها من السطوح والتخوت الموتَّدة في الأرض، بل يجوز الصلاة على ما كان معلّقاً في الهواء،

---

١. تفسير العياشي، ج١، ص٥٦، ح٨١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢٤، الباب١٣ من أبواب القبلة، ح١٧.

٢. «الكنيسة هي شئ يغرز في المحمل أو الرحل و يلقي عليه ثوب يستظل به الراكب و يستر به، والجمع كنائس مثل كريمة و كرائم»؛ مجمع البحرين، ج٤، ص١٠٠.

كالأُرجوحة والسرير الموضوعة على الأرض وعلى الدابّة الواقفة أو المعلّقة أو المشدودة بحبل على نحو لا يمكن لها التحرّك؛ لعدم دليل على اعتبار الأرض وما يلحق بها فيدخل تحت النزاع المعروف من البراءة والاشتغال؛ لأنّ مرجع الشكّ إلى الشكّ في قيديّة شيء في المأمور به وحيث إنّ المختار هو البراءة للأدلّة البراءة الشرعيّة - فيجوز الصلاة عليها إلّا على الدابّة؛ بناءً على أنّ إطلاقها يشمل الواقفة المطمئنة؛

نعم، لابدّ من اطمئنانه ببقاء ما يصلّي عليه مستقراً فلو كان شاكّاً فلا يجوز إذا تمكّن من الصلاة على غيرها ممّا هو مسكون؛ لأنّ الجزم في النيّة معتبر والمراد منه أن يكون قاصداً للأفعال على نحو ما يعتبر فيها من الاستقبال والاستقرار، ولذا نقول بفساد صلاة من يخاف الزحام أو مانعاً آخر يحتمله احتمالاً عقلائيّاً، كالهواء العاصف إذا تمكّن من الصلاة في غير مورد الزحام والهواء؛ لأنّه وإن كان قاصداً لإتمام الأفعال إلّا أنّه ليس قاصداً على كلّ تقدير لإتمامها على الكيفيّة المعتبرة شرعاً، بل على تقدير عدم المزاحمة وعدم الهواء، وهذا مضرّ بالنيّة؛ لأنّه مع إمكان الامتثال اليقيني لا يجوز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي. نعم، لو لم يتمكّن من الامتثال اليقيني فيجب الامتثال الاحتمالي، كالخائفة من حدوث حدث الحيض والخائف من موانع آخر كالموت والغرق في أثناء الصلاة وأمثال [ب/٦٤] ذلك؛ فإنّه يجب عليه الصلاة برجاء الإتمام؛ لأنّه لا يمكنه الجزم بالنيّة فلا وجه لاعتباره وإلّا يلزم سقوط الصلاة. فلا وجه لقياس الخائف بعروض الحيض والخائف من الزحام؛ لأنّ الخائف من عروض الحيض لا يمكنه الصلاة إلّا احتمالاً. نعم، لو كان الخائف من الزحام أيضاً ممّن لا يمكنه الصلاة في مكان آخر فيكفي منه الصلاة احتمالاً.

[الفرع] الخامس

مقتضى أدلّة المقام والأدلّة الواردة في سائر الأبواب أنّ العاجز عن استيفاء

الأفعال والشرائط ينتقل من فرضه الاختياري إلى الاضطراري على مقدار العجز فلو تمكّن من استقبال القبلة والقيام في بعض الأحوال يجب عليه استيفاؤها في هذا المورد، فالمضطرّ إلى المشي لا يسقط عنه الركوع والسجود لو تمكّن منها. وهذا مضافاً بأنّه مستفاد من القواعد الكلّيّة - يدلّ عليه خبر معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يصلّي الرجل صلاة الليل في السفر وهو يمشي، ولا بأس إن فاتته صلاة الليل أن يقضيها بالنهار وهو يمشي يتوجّه إلى القبلة ثمّ يمشي ويقرأ فإذا أراد أن يركع حوّل وجهه إلى القبلة وركع وسجد ثمّ مشى»[1].

وهذا وإن كان محمولاً على الفضيلة - لورود الأخبار في باب النوافل بأنّه يومئ للسجود والركوع - إلّا أنّه يستفاد منه أنّ مراتب السقوط مراتب طوليّة، وفي ذيل خبر سماعة «وليَكُن رأسه حيث يريد السجود أخفضَ من ركوعه»، وتقدّم منّا ذكر صحيح عبدالرحمن وفي ذيله: «ويضع وجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء».

وبالجملة لا إشكال في أنّ المتمكّن ولو في بعض الأحوال لا ينتقل إلى ما هو وظيفة العاجز المطلق. نعم، بعض الأفعال في الصلاة إنّما يجب مقدمةً لبعض آخر لا لوجوبه في نفسه في الصلاة، فلو عجز عن ذي[2] المقدّمة فلا وجه لوجوبه. ومنه الهُويّ إلى السجود؛ فإنّه ليس واجباً كالهويّ إلى الركوع في الركوع؛ فإنّ الركوع يجب أن يكون صادراً عن قيام - ولذا نقول بأنّه لو انحنى على هيئة الركوع لأخذ شيء من الأرض فلا يجوز أن ينوي في هذه الحالة الركوع، بل يجب عليه القيام والرجوع إلى الركوع - فالهويّ فيه إمّا من الركوع وإمّا واجب في الصلاة، وعلى أيّ حالٍ لو عجز

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٢٩، ح٥٨٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٣٤، الباب١٦ من أبواب القبلة، ح١.

٢. في المخطوطة: «ذكر» بدل «ذي».

عن [الف/٦٥] الركوع وتمكّن من الهوى فلا يبعد وجوبه. وأمّا لو عجز عن السجود - أي الحالة الخاصّة - وعن الهويّ المقارن لوضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه الّذي هو مقدّمة لتحقّق السجدة وداخل في قوامها - لأنّها ليست الكون الخاصّ، بل الوضع فتتوقّف على مقدار من الهويّ - وتمكّن من الهويّ في الجملة فلا وجه لوجوبه؛ لأنّ الهويّ بعد القعود لا واجب في الصلاة ولا من مقوّمات السجدة فلو تعذّرت السجدة بمراتبها لا وجه لوجوب الهويّ. ولا وجه لاستفادة الوجوب من ذيل رواية عبدالرحمن؛ فإنّه ظاهر في الراكب المتمكّن عن وضع الجبهة - أي المتمكّن من الهيئة السجوديّة، كالراكب في المحمل والكنيسة والشكدف[1] والغير المتمكّن عن وضعها على ما يصحّ السجود. ولا من الرواية الواردة في رفع الخمرة؛ فإنّها لا تدلّ على رفع وضع السجود وهويّ العاجز بمقدار منه؛ لأنّها ظاهرة في أنّه يرفع الخمرة وتوضع على الجبهة لا أنّها ترفع الأرض بمتّكإ ونحوه. وسيجيء في محلّه توضيح المسألة.

وبالجملة لا يبعد وجوب جعل إيماء السجود أخفض من الركوع فإنّه وإن ورد في النافلة إلّا أنّ المناط متّحد. وأمّا رفع محلّ السجدة والهويّ بمقدار يضع جبهته على المرفوع فلا دليل عليه، لاسيّما إذا لم يتمكّن من رفع موضع السجود، بل كان متمكّناً للهويّ في الجملة. وقاعدة الميسور[2] أيضاً لا تجري في المقام؛ لأنّها تجري فيما إذا لم يكن المتعذّر ركناً، ولذا يتوقّف في إجرائها في المركّبات الاعتباريّة على عمل الأصحاب؛ لأنّ من عملهم يُستكشَف غير الركن من الركن، على إشكال في أصل المطلب؛ لأنّه إن كان العمل من الكلّ فالمسألة إجماعيّة، ولو لم يكن كذلك فلا دليل على حجّيّة فهمهم.

---

١. كذا في المخطوطة، ولو كان صواباً فهو كالمحمل و الكنيسة معنىً.

٢. أنظر: عوائد الأيّام، ص٢٦١ - ٢٧٠، عائدة ٢٧ والعناوين الفقهيّة، ص٤٦٣ - ٤٨٠، عائدة ١٩.

وكيف كان، الراكب المتمكّن من الحالة السجوديّة يجب عليه السجدة، ثمّ إذا كان متمكّناً على وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه فيجب عليه كذلك وإلّا يسقط هذا الشرط بالخصوص، وأمّا الغير المتمكّن منها فلا يجب عليه الهويّ ولا وضع الجبهة على ما يرفع من محلّ السجود.

[الفرع] السادس

لو لم يتمكّن من القبلة فلا يجب عليه التوجّه إلى الأقرب إليها؛ لأنّ تَحرّي الأقرب إليها فالأقرب إنّما ثبت في المتحيّر دون العالم بالقبلة [ب/٦٥] العاجز عن التوجّه إليها فإذا لم يتمكّن من الاستقبال إليها فالتوجّه إلى ما يَقرَب منها من ربع دائرة الفلك وبعده الثلث وما يقرب منه لا دليل عليه. وذلك واضح؛ لأنّ البدليّة تحتاج إلى دليل وذكرنا أنّ قاعدة الميسور لا تجري في هذه الأبواب.

تذنيب

قد تقدّم في المسألة الثانية جواز النافلة اختياراً على الدابّة وفي حال المشي المستلزم لفوت الاستقبال والاستقرار والقيام والركوع والسجود، وبقيت جهات ستٌّ ينبغي التكلّم فيها.

[جهات ستة]

[الجهة] الأُولى

هل يسقط هذه الأُمور في النافلة اختياراً في غير حال الركوب أو المشي، كالمصلّي على الأرض فيجوز له أن يصلّي مستدبراً، كما قد ينقل عن الشيخ البهائي في *الجامع العبّاسي*[1] وعن غيره؟ قولان، والأقوى عدم السقوط إلّا السورة والقيام؛

---

١. جامع عباسي، ص٤٢.

فإنّه يجوز تركهما مطلقاً، كما سيظهر في محلّه. وذلك لما عرفت في صدر المسألة الثانية أنّ الظاهر من الأوامر الواردة في بيان ماهيّات العبادات هو الجزئيّة والشرطيّة. بل لا يختصّ ذلك بالأمر كقوله عزّ من قائل: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾[1] وقوله: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[2]، بل لا يجري ذلك فيما ورد بلفظ الفرض، كما عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة. فقال: «الوقت والطهور والقبلة والتوجّه والركوع والسجود والدعاء»، قلت: ما سوى ذلك. فقال: «سنة وفريضة»[3]؛ لأنّ المراد من الفرض في المقام هو الشرطيّة أو الجزئيّة.

وبعبارة أُخرى ما له دخل في تحقّق أصل الماهيّة، بل من خبر «لا تعاد» يظهر أيضاً أنّ القبلة ركن لطبيعة الصلاة.

ولا يعارض ما ذكرنا سوى ما يتوهّم من دلالة بعض الأخبار، كقول الباقر عليه السلام لزرارة: «ولاتُقَلِّب وجهك عن القبلة فتفسد صلاتك؛ فإنّ الله عزّ وجلّ يقول لنبيّه في الفريضة: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[4]»[5] انتهى. فأنّ ظاهر اختصاص الشرطيّة بالفريضة. **ولكنّه لا يخفى** أنّ هذا الخبر في بيان شأن نزول الآية الشريفة لا اختصاص وجوب التولية بالفريضة؛ لأنّ قوله عليه السلام: «في الفريضة» متعلّق بقوله: «يقول». وكقوله عليه السلام: «أنزل الله هذه الآية في التطوّع خاصّة: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[6]، وصلّى رسول الله إيماءً على راحلته [الف/٦٦] أينما توجّهت به

---

١. الروم (٣٠): ٣٠.

٢. البقرة (٢): ١٤٤.

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٤١، ح٩٥٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٩٥، الباب١ من أبواب القبلة، ح١.

٤. البقرة (٢): ١٤٤.

٥. الفقيه، ج١، ص٢٧٨، ح٨٥٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٢، الباب٩ من أبواب القبلة، ح٣.

٦. البقرة (٢): ١١٥.

حيث خرج إلى خيبر وحين رجع من مكّة وجعل الكعبة خلف ظهره»[1]؛ فإنّ قوله عليه السلام: «نزلت في التطوّع خاصّة» ظاهر في أنّ التطوّع أينما تولّى به فثمّ وجه الله.

ولكنّه لا يخفى: أنّ هذا الخبر بملاحظة ذيله منزّل على السفر ويشهد له ما في *المجمع*[2] عنه وعن ولده الصادق عليهما السلام في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ أنّها ليست بمنسوخة وأنّها مخصوصة بالنوافل في حال السفر.

وبالجملة لم يقم دليل معتبر ظاهر في عدم اعتبار شرائط الفرض وكيفيّاتها في مطلق النوافل في مطلق الأحوال فمقتضى القواعد عدم جواز الاستدبار مثلاً لمن يصلّي على الأرض.

الجهة الثانية

هل يختصّ جواز ترك ما ذكر في النافلة بالسفر فلو[3] ركب في الحضر أو مشى فيه لا يجوز عنه صلاة النافلة؟ قولان، والأقوى جواز الترك وصحّة النافلة راكباً وماشياً مطلقاً؛ لأنّ بعض الأخبار الواردة في المقام وإن كان ظاهره الاختصاص إلّا أنّ البعض الآخر صريح في الإطلاق، كصحيح عبدالرحمن بن الحجّاج المتقدّم في صدر المسألة وصحيحه الآخر عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن صلاة النافلة في الحضر على ظهر الدابّة إذا خرجت قريباً من أبيات الكوفة أو كنت مستعجلاً بالكوفة. فقال: «إن كنت مستعجلاً لا تقدر على النزول وتخوّفت فوت ذلك إن تركته وأنت راكب فنعم وإلّا فإنّ صلاتك على الأرض أحبّ إلي»[4]؛ فإنّ قوله عليه السلام: «أحبّ إلي» صريح في أنّ الصلاة على الراحلة ولو مع عدم الاستعجال أيضاً صحيحة. نعم،

---

١. تفسير العياشي، ج١، ص٥٦، ح٨٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٣٣، الباب١٥ من أبواب القبلة، ح٢٣.
٢. أنظر: مجمع البيان، ج١، ص٣٦٣.
٣. في المخطوطة: «فهو».
٤. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٣٢، ح٦٠٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٣١، الباب١٥ من أبواب القبلة، ح١٢.

الأفضل هو الصلاة على الأرض مستوفياً للشرائط؛ والأفضليّة بنفسها شاهدة على صحّة غير الأفضل، بل اشتماله على الفضيلة، فما أفاده المحقّق ﷺ من جوازها مع الكراهة المؤكّدة[1] لا نعرف لأصل الكراهة وجهاً، فضلاً عن تأكّدها.

هذا إذا كان راكباً، وأمّا المشي فلإطلاق الأخبار الواردة فيه وشمولها للحضر والسفر. نعم، بعضها مخصوص بالسفر أو ظاهر فيه، ولكنّه لا يعارض الإطلاق؛ لعدم التنافي بينهما.

[الجهة] الثالثة

هل المصلّي ماشياً أو راكباً يجب عليه السجود والركوع إذا تمكّن منهما؟ فيه قولان، والأقوى عدمه في النافلة، أمّا في الفريضة ففي حال المشي يجب دون حال الركوب. أمّا حال المشي فلأنّ الماشي لو ركع [ب/٦٦] وسجد ثمّ قام ومشى لم يتغيّر بواسطة الركوع والسجود الهيئة الصلاتيّة ولا يعدّ هذا الفعل منه فعلاً كثيراً. وأمّا الراكب لو نزل لهما ثمّ ركب تمحى صورة الصلاة بنزوله وركوبه فلو اضطرّ مصلّي الفريضة على الركوب أو المشي يختلف حكمه بالنسبة إليهما.

وأمّا مصلّي النافلة وإن كان بعض الأخبار يدلّ على لزوم الركوع والسجود في حال المشي - كذيل رواية ابن عمّار المتقدّمة وهو قوله ﷺ: «فإذا أراد أن يركع حوّل وجهه إلى القبلة وركع وسجد ثمّ مشى» - إلّا أنّ بعضها صريح في جواز الاكتفاء بالإيماء - كخبر إبراهيم بن ميمون عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إن صلّيت وأنت تمشي كبّرت ثمّ مشيت فقرأت فإذا أردت أن تركع أومأت ثمّ أومأت بالسجود؛ فليس في السفر تطوّع»[2]، وخبر يعقوب بن شعيب ففي ذيله قلت: يصلّي وهو يمشي؟ قال:

---

١. شرائع الإسلام، ج١، ص٥٧.

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٣٢، ح٦٠٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٣١، الباب١٥ من أبواب القبلة، ح١٢.

«نعم»، قال: «يؤمئ إيماءً وليجعل السجود أخفض من الركوع» فعلى هذا يحمل ما يدلّ على السجود والركوع على الأفضليّة.

[الجهة] الرابعة

إذا تمكّن في النافلة على الاستقبال في الجملة هل يجب ويُشترَط هذا المقدار -كما في الفريضة؛ فإنّ فيها الضرورة بقدرها- أو يجوز تركه مطلقاً؟ الأقوى هو الثاني، فلا يعتبر أن يكون تكبيرة الإحرام على القبلة؛ لأنّ بعض الأخبار وإن كان ظاهره الشرطيّة -كما عن عبدالرحمن بن أبي نجران قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة بالليل في السفر في المحمل؟ قال: «إذا كنت على غير القبلة فاستقبل القبلة ثمّ كبّر وصلّ حيث ذهب بعيرك»[1]. إلاّ أنّ بعضها صريح في جواز ترك الاستقبال حتّى في تكبيرة الإحرام، كما في رواية العيّاشي المتقدّمة، وكما في رواية إبراهيم الكرخي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال له: إنّي أقدر أن أتوجّه نحو القبلة في المحمل. فقال: «هذا تضييق، أما لكم في رسول الله صلى الله عليه وآله أسوة!»، وكما في رواية *الكافي* بسنده إلى ابن سنان المتقدّمة في أوّل المسألة.

وبالجملة بعد ما دلّ الدليل على عدم لزوم التوجّه إلى القبلة حتّى في التكبيرة فليُحمَل ما يدلّ على لزومه على الأفضليّة، كما هو طريق الجمع في أمثال ذلك، كما لا يخفى؛ فإنّ الظاهر لا يعارض النصّ.

[الجهة] الخامسة:

قد ذكرنا أنّ النافلة إذا صُلّيَت على الأرض يجب على المصلّي استيفاء الشروط والأجزاء غير القيام والسورة، وذكرنا [الف/٦٧] أيضاً أنّ السفينة السائرة المطمئنّة

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٣٣، ح٦٠٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٣١، الباب١٥ من أبواب القبلة، ح١٣.

حكمها حكم الأرض في أنّه يجوز صلاة الفريضة فيها مع التمكّن من الخروج، فهل مقتضى هاتين المقدّمتين أنّه إذا صلّيت النافلة في هذه السفينة يلزم الاستقبال والركوع والسجود على نحو ما يلزم على الأرض أم يجوز تركها في هذه أيضاً، كحال المشي والركوب؟

والأقوى هو الثاني؛ لأنّ الدليل اقتضى أنّ السفينة مثل الأرض بالنسبة إلى صحّة الفريضة، ولم يقم على أنّها مثلها مطلقاً، فالأخبار المطلقة الدالّة على جواز ترك الاستقبال في غير الحالة الّتي تصلّى النافلة على الأرض تبقى بحالها. ويشهد لما ذكرنا ذيل رواية العيّاشي قال الإمام ﷺ: «أمّا في النافلة فلا، إنّما تكبّر على غير القبلة الله أكبر»، ثمّ قال: «كلّ ذلك قبلة للمتنفّل: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾».

[الجهة] السادسة

هل يجب في حال النافلة على المحمل والدابّة والسفينة أن يتوجّه أينما توجّهت الدابّة والسفينة أم يجوز أن يتوجّه أينما شاء؟ **وبعبارة أُخرى** هل قبلة الراكب هي مقصده الّذي تمشي إليه دابّته وتسير إليه سفينته أو القبلة ليست شرطاً لصلاته؟ وهذا البحث يجري في الفريضة إذا لم يتمكّن من التوجّه إلى القبلة فيقال: يجب عليه التوجّه إلى مقصده. الأقوى عدم اللزوم مطلقاً، وذلك لأنّ بعض الأخبار وإن كان ظاهراً فيه، كما في رواية عبدالرحمن بن ابي نجران ويره من الأخبار- كقول أبي جعفر ﷺ في جواب زرارة حين سأله عن صلاة النافلة قال ﷺ: «يصلّي نحو رأسها» - إلّا أنّ الظاهر أنّ هذه الأخبار مسوقة للتسهيل ورفع الكلفة عن التوجّه إلى القبلة، لا اعتبار التوجّه إلى صدر السفينة ورأس الدابّة؛ فإنّ هذا الضيق ينفيه سائر الأخبار، كرواية إبراهيم الكرخي. **وبالجملة** لا إشكال في جواز الصلاة على عكس رأس الدابّة والسفينة وإلى أيّ جهة شاء، لاسيّما إذا انحرف عنهما إلى القبلة.

المسألة الرابعة

يجب الاستقبال بالمذبوح والمنحور عند الذبح والنحر، وبالميّت عند احتضاره ودفنه والصلاة عليه، وحكم الجميع موكول إلى محلّه.

الفصل الرابع: في أحكام الخَلَل

وتوضيح [ب/٦٧] البحث عنها يتمّ برسم مسائل.

[مسائل أربع]

[المسألة] الأُولى

قد تقدّم أنّ الأعمى ومن بحكمه إذا لم يتمكّن من تحصيل العلم بالقبلة - لعدم وجود من يسدّده إليها أو عدم اطمئنانه به - فيجب عليه الاحتياط أو الاجتهاد. غاية الأمر أنّ اجتهاده منحصر بالاستفسار عن الغير أو بالرجوع إلى مهبّ الرياح وأمثاله من لمس القبر والمحراب.

وكيف كان فلو عوّل على رأيه لأمارة ظنّيّة وجدها صحّت صلاته وإلّا يجب عليه الإعادة. أمّا الصحّة لو اعتمد على الأمارة؛ [ف] لدخوله في الصلاة على نحو صحيح؛ لأنّه باجتهاده أحرز القبلة. وأمّا وجوب الإعادة لو لم يعتمد على أمارة من قول المبصر وغيره فلعدم تمشّي قصد القربة منه غالباً فيجب عليه الإعادة.

ثمّ إنّ حكم كشف الخلاف فيما لو اعتمد على الأمارة حكم البصير كما سيجيء، فليس الكلام مسوقاً للصحّة مطلقاً، فما أورده *المدارك* على *الشرائع* بـ«أنّ مقتضى قوله "فإن عوّل على رأيه [مع وجود المبصر] لأمارة وجدها وإلّا فعليه الإعادة"[1]" عدم الإعادة على الأعمى مع التعويل على الأمارة مطلقاً وإن تبيّن الخطأ فالتفصيل

---

١. شرائع الإسلام؛ ج١، ص٥٧.

الآتي مخصوص بغير الأعمى، وهذا مشكل؛ لعموم الأخبار الآتية»[1] غير وارد؛ لأنّ نظر المحقّق ليس إلّا الصحّة مطلقاً طابَقَ المأتي مع الواقع أم لا، بل غرضه أنّ الجاهل بالقبلة لو اعتمد على أمارة فأتى بما هو وظيفته امتثل على ما هو تكليفه وقصد القربة بالمأتي، فلو لم ينكشف الخلاف إلى الأبد لا يجب عليه الإعادة والقضاء، وأمّا لو لم يعتمد وصلّى على جهة من غير إحراز علمي ولا ظنّي فتفسد صلاته و إن كانت على القبلة؛ لعدم تمشّي قصد القربة منه. نعم، لو كان جاهلاً محضاً[2] وغافلاً عن اعتبار القبلة وصلّى إلى جهة وتبيّن كونها قبلة فالأقوى صحّة صلاته؛ بناءً على صحّة عبادات الجاهل الغافل التارك لطريقَي الاجتهاد والتقليد، كما هو الموافق للتحقيق على ما بيّن في الأصول.

وكيف كان فلو صلّى الأعمى مقلّداً ثمّ أبصر في الأثناء أو صلّى المتحيّر لغيم الّذي وظيفته الأربع مثلاً إلى جهة ثمّ ارتفع الغيم في الأثناء فلا إشكال في أنّه لو تمكّن في الأثناء من إحراز القبلة بلا لزوم فعلٍ كثير [الف/٦٨] وإخلالٍ - كاستدبار ونحوه - يجب عليه الإحراز، ولا يجوز له القطع ثمّ الإحراز؛ لاحتمال أن يكون متمكّناً من الإتمام فيحرم عليه القطع. ولا يجوز له الإتمام بلا إحراز؛ لتمكّنه من الامتثال التفصيلي. وأمّا لو لم يتمكّن من الإحراز في أثناء الصلاة فيجوز له القطع واستكشاف القبلة. والقول بأنّه يجب عليه الإتمام ثمّ استكشاف الحال - لحرمة الإبطال - لا وجه له. **[أمّا] أوّلاً** فلأنّ رفع العذر في أثناء الصلاة وإن لم يكن كالحدث موجباً للبطلان القهري إلّا أنّه يحتمل أن يكون كذلك وأن لا يكون؛ فالشبهة مصداقيّة ولا يجوز التمسّك بعموم ﴿لَا تُبْطِلُوا﴾[3] لرفع الشكّ الكذائي. **وأمّا ثانياً** فلمنع شمول ﴿لَا

---

١. أنظر: مدارك الأحكام، ج ٣، ص ١٥٠.

٢. تكرّرت لفظة «جاهلاً» في المخطوطة.

٣. تمام الآية قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾؛ سورة محمّد (٤٧): ٣٣.

﴿تُبْطِلُوا﴾ أصلاً للمورد؛ لاختصاصه بما إذا كان المصلّي متمكّناً من الإتمام، ومع إمكان الامتثال التفصيلي لا يتمكّن من الإتمام على نحو الامتثال الاحتمالي؛ لما عرفت مراراً أنّ الامتثال التفصيلي مع إمكانه مقدّم على الاحتمالي. **ولايقال**: من جهة حرمة الإبطال لايتمكّن إلّا من الامتثال الاحتمالي فهو المتعيّن له في المقام؛ **لأنّا نقول**: يتوقّف شمول ﴿لَا تُبْطِلُوا﴾ على أن لا يتمكّن من الامتثال التفصيلي، وعدم تمكّنه منه يتوقّف على شمول ﴿لَا تُبْطِلُوا﴾ للمقام.

وبعبارة أُخرى كون وظيفته الامتثال الاحتمالي موقوف على عدم تمكّنه من الامتثال التفصيلي، وعدم تمكّنه منه موقوف على شمول ﴿لَا تُبْطِلُوا﴾ له، وشموله موقوف على أن يكون وظيفته الامتثال الاحتمالي، فعلى هذا لا إشكال في جواز القطع في المقام وأمثاله ممّا إذا عرض في الأثناء ما يشكّ في كونه مبطلاً أو لا، كبعض الشكوك الطارئة المشكوكة حكمها؛ فإنّ عدم قطع الصلاة مع الشكّ في صحّه الصلاة لا أثر له؛ لأنّ مع الشكّ لا يمكن له قصد التقرّب إلّا أن يكون وظيفته في هذا الحال الامتثال رجاءً، وهو موقوف على عدم التمكّن من الامتثال القطعي، وهو موقوف على قيام دليل خاصّ على أنّه لو عرض في الأثناء ما يشكّ في كونه مبطلاً يجب الإتمام.

ثمّ إنّه على هذا التقرير الحكم بوجوب الإتمام احتياطاً لا وجه له - لأنّه احتياط بلا موجب - فالأقوى مع عدم إمكان كشف القبلة في الأثناء [ب/٦٨] هو القطع ثمّ إحراز القبلة والبناء على الصلاة عليها. نعم، يجب الإتمام لو كان رفع العذر في ضيق الوقت بحيث إنّه لو قطعها وأحرز الحال يفوت الفرض[1] حتّى بمقدار ركعة. والوجه فيه واضح؛ فإنّه لا يمكن له الامتثال التفصيلي في الوقت فوظيفته الامتثال الاحتمالي.

وبالجملة فمع ضيق الوقت لا إشكال في أنّه يجب عليه الإتمام رجاءً ثمّ

---

١. في المخطوطة: «الفوت» بدل «الفرض».

يستكشف حاله فإن كان ما أتى به مطابقاً للواقع فهو وإلّا يعيد. ولكنّه مع سعة الوقت قد يُفصّل بين المقام والشكوك الطارئة المشكوك حكمها ففي المقام يقطع الصلاة ويحرز القبلة دون باب عروض الشكوك المشكوكة[1] حكمها.

وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان اعتبار الإطاعة التفصيليّة في العبادات، فنقول: لا إشكال في أنّ الإطاعة التفصيليّة مقدّمة على الاحتماليّة عقلاً؛ لأنّه لا أثر بعد العين، بل لو شكّ في تقديمها عليها للزم التقديم لدوران الأمر بين اليقين والتخيير، ولكن هذا كلّه مع التمكّن وأمّا مع التعذّر فلا شبهة في أنّ الإطاعة الاحتماليّة إطاعة عقلاً. فعلى هذا لو تزاحم الإطاعة التفصيليّة مع شرط أو جزء فلا يمكن الأخذ بمقالة الحلّي ﷺ من سقوط الشرط أو الجزء لرعاية قصد الوجه؛ لأنّه لا شبهة أنّ هذا مورد تعذّر الإطاعة التفصيليّة؛ لأنّ قصد الوجه وكلّ ما هو من فروع الطاعة إنّما اعتبر في العمل المستجمع للشرائط والأجزاء.

وبعبارة أُخرى أصل الطاعة وفروعها ليست في عرض سائر القيود؛ لأنّها راجعة إلى كيفيّة إتيان العمل وليست ممّا يؤتى به، وكيفيّة الإتيان لا يمكن أن يزاحم المأتيّ، هذا مع أنّ كلام الحلّي ﷺ غير معلوم الوجه؛ لأنّه لو كان منشأ تقديم مراعاة قصد الوجه أهميّته عن شرائط العمل حقّه سقوط طهارة الساتر لا الصلاة عرياناً.

وبالجملة إذا دار الأمر في ابتداء الصلاة بين إحراز[2] الطهارة أو القبلة وإحراز الإطاعة التفصيليّة فإحراز الطهارة والقبلة مقدّم. ولا يمكن أن يقال: يأتي الصلاة إلى أي جهة شاء ويقصد بها الإطاعة؛ لأنّ الصلاة إلى أيّ جهةٍ لم تكن مأموراً بها فكيف تسقط شرطيّة القبلة لرعاية الإتيان بداعي الأمر المعلوم؟!

---

١. في المخطوطة: «الشكوكة» بدل «الشكوك».

٢. في المخطوطة: «أمران».

وأمّا لو دار الأمر في وسط الصلاة بين رعاية [الف/٦٩] الإطاعة التفصيليّة وبين إتمام الصلاة الّتي يحرم قطعها فهنا مسائل ثلاث.

الأُولى ما لو شكّ في فقد شرط أو وجود مانع. ولا شبهة في هذا المورد أنّه ليس هنا مورد بالإطاعة الاحتماليّة؛ لأنّها إطاعة عند التعذّر، وتعذّر الإطاعة التفصيليّة فعلاً يتوقف على حرمة الإبطال، وحرمته تتوقّف على كون العمل في نفسه صحيحاً، وصحّته تتوقّف على كفاية رجاء الأمر مع إمكان إتيان الفعل بداعي أمره. وبعبارة أُخرى إذا احتمل أن يكون العمل باطلاً فلا معنى لحرمة إبطاله، فلا يمكن التمسّك بالعامّ مع الشكّ في المصداق.

الثانية ما لو عرض في الأثناء شيء [بحيث] لو وجب إتمام العمل لا يتنقل[1] من شيء إلى بدله، كما لو فقد ما يصحّ السجود عليه. وهنا أيضاً - كالأولى - لا يمكن بواسطة حرمة الإبطال أن يقال: ينتقل التكليف إلى السجدة على المعادن أو ظهر الكفّ؛ لأنّ حرمته تتوقّف على إمكان إتمامه، وإتمامه يتوقّف على أن يكون تكليفه السجدة على البدل، وكون تكليفه الانتقال إليه يتوقّف على حرمة الإبطال.

الثالثة ما لو عرض الشكوك[2] المشكوك حكمها في الأخيرتين، وأمّا في الأوّلتين فبعد التروّي موجب للبطلان. ثمّ إنّ هاهنا يمكن القول بكفاية الإطاعة الاحتماليّة؛ لأنّ الإطاعة التفصيليّة قلنا: إنّ مرتبتها متأخّرة عن نفس الأجزاء والشرائط، وحرمة الإبطال وإن كانت كذلك أيضاً إلّا أنّ بالنسبة إلى الإطاعة التفصيليّة مقدّمة؛ لأنّها عبارة عن إيجاد القواطع، ورتبة القواطع رتبة قيود العمل، ورتبة إتيان العمل متأخّرةٌ عن نفس رتبة العمل، فتأمّل؛ فإنّه لو قيل بأنّ حرمة الإبطال فرع التمكّن من الإتمام،

---

١. في المخطوطة: «لا تنقل».

٢. في المخطوطة: «المشكوك» بدل «الشكوك».

والتمكّن منه فرع التعذّر من الإطاعة التفصيليّة، والتعذّر منها فرع حرمة الإبطال فتصير المسألة الثالثة كالأُولتين.

[المسألة] الثانية

إذا صلّى على وجه صحيح إلى جهة ثمّ تبيّن بعد الفراغ من الصلاة خطؤه بأن كان منحرفاً عن القبلة على مقدار لايتسامح فيه اختياراً، فلو كان بين اليمين والشمال - أي كان انحرافه عن القبلة أقل من ربع الفلك - فصلاته صحيحة ولا يجب عليه الإعادة [ب/٦٩] والقضاء. وأمّا لو كان انحرافه بمقدار الربع - كما إن كانت قبلته نقطة الجنوب فصلّى إلى نقطة المشرق أو المغرب أو أزيد - فلو انكشف الخطأ في الوقت يجب عليه الإعادة، ولو انكشف خارج الوقت فلا يجب عليه القضاء.

وقبل إثبات ما ذكرناه لا بأس بالإشارة إلى ما وقع في عبارة *الشرائع* في عنوان هذه المسألة؛ فإنّه ﷺ قال: «إذا صلّى إلى جهة إمّا لغلبة الظنّ أو لضيق الوقت»[1] انتهى؛ فإنّه ﷺ أوّلاً خصّ الصلاة إلى جهة بغلبة الظنّ مع عدم اختصاص الأحكام الآتية به، بل لو علم بجهة فصلّى ثمّ تبيّن خطؤه. وبالجملة حكم جميع الأمارات من الحجّة الشرعيّة والعقليّة في الأحكام الآتية متّحد فلا يختصّ بالظنّ. ثمّ إنّه ﷺ عمّ العنوان لضيق الوقت مع أنّه ليس متّحداً في الحكم مع الظنّ؛ لما عرفت أنّ المتحيّر الّذي لا يمكنه الصلاة لضيق إلّا إلى جهة واحدة مخيّر واقعاً في جعل كلّ جهة هي القبلة، وهي قبلته واقعاً بمقتضى قوله عزّ من قائل: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ بناءً على ما في الخبر بأنّه قبلة المتحيّر، فالصواب ذكر العنوان على ما بيّناه.

والبحث فيه يقع في مقامين.

---

١. شرائع الإسلام، ج١، ص٥٧.

[هاهنا مقامان]

[المقام] الأوّل

إذا انكشف مع وقوع الصلاة بين اليمين والشمال فالأقوال فيه ثلاثة: وجوب الإعادة والقضاء وعدمهما والتفصيل بين الإعادة والقضاء. والمختار هو الوسط، واختار صاحب *الحدائق* التفصيل،[1] وحكى *كشف اللثام* عن بعض الأوّل[2].

والدليل على المختار رواية معاوية بن عمّار أنّه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم في الصلاة ثمّ ينظر بعد ما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالاً. فقال له: «قد مضت صلاته وما بين المشرق والمغرب قبلة»[3]. وتقدّمت رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا [صلاة] إلّا إلى القبلة». قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه»[4]؛ بناءً على ما حملناها على مورد كشف الخطإ إلّا على القبلة اختياراً. ورواية *قرب الإسناد* بسنده عن علي عليه السلام أنّه كان يقول: «من صلّى على غير القبلة وهو يرى أنّه على القبلة ثمّ عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق والمغرب»[5]، والإعادة [الف/٧٠] في الأخبار أعمّ منها ومن القضاء.

ولا يخفى أنّ الخبرين الأوّلين صريحان في عدم وجوب الإعادة والقضاء؛ لما فيهما من أنّ بين المشرق والمغرب قبلة. فهذان الخبران حاكمان على كلّ خبر يدلّ على أنّ من صلّى على غير القبلة يعيد؛ لأنّ بين المشرق والمغرب اللذَين يراد منهما المثاليّة - أي بين الشمال واليمين - إذا جُعِل قبلةً لمن صلّى وكان معتقداً أنّه على

---

١. الحدائق الناضرة، ج٦، ص٤٣٧.

٢. كشف اللثام، ج٣، ص١٧٨.

٣. الفقيه، ج١، ص٢٧٦، ح٨٤٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٤، الباب١٠ من أبواب القبلة، ح١.

٤. قرب الإسناد، ص٥٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٥، الباب١٠ من أبواب القبلة، ح٥.

٥. الفقيه، ج١، ص٢٧٨، ح٨٥٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٤، الباب١٠من أبواب القبلة، ح٢.

القبلة فما يدلّ على أنّ المصلّي على غير القبلة يعيد لا يمكن أن يعارض ما هو الحاكم عليه ولو كان النسبة بينهما عموماً من وجه.

ويشهد للمختار أيضاً رواية عمّار عن أبي عبدالله ﷺ: رجل صلّى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته؟ قال: «إن كان متوجّهاً بين المشرق والمغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعةً يعلم، وإن [كان] متوجهاً إلى دُبُر القبلة فليقطع الصلاة ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتتح الصلاة».[1]

وأمّا الدليل على القول الأوّل فالمطلقات الدالّة على اعتبار القبلة في الصلاة وانتفاء المشروط بانتفاء شرطه. **ولكنّه لا يخفى** أنّ مع هذه الأدلّة الدالّة على أنّ من رأى قبلة وصلّى فقبلته بين اليمين والشمال لا يصغى إلى دعوى انتفاء المشروط بانتفاء شرطه؛ لعدم انتفاء الشرط له في هذا الحال.

وأمّا دليل صاحب *الحدائق* فعمدته قاعدة الاشتغال؛ لتخيّله معارضة هذه الأخبار مع الأخبار المفصّلة بين الإعادة والقضاء، كصحيح عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن الصادق ﷺ: «إذا صلّيت وأنت على غير القبلة واستبان لك أنّك صلّيت وأنت على غير القبلة وأنت في وقت فأعد، وإن فاتك الوقت فلا تُعِد»[2] وغيره من الأخبار الآتية في المقام الثاني، والنسبة بينهما عموم من وجه؛ لأنّ الطائفة الأولى عامّ من جهة وهي شمولها لعدم وجوب الإعادة والقضاء، وخاصّ من جهة وهي وقوع الصلاة بين المشرق والمغرب دون النقطتين والاستدبار، والثانية خاصّ من جهة وهي وجوب الصلاة إذا انكشف الخطأ في الوقت لا مطلقاً، وعامّ من جهة [ب/٧٠] وهي وقوع الصلاة على مطلق غير القبلة كان بين اليمين والشمال أو على نفس النقطتين أو

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٢٨٥، ح ٨؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٣١٥، الباب ١٠ من أبواب القبلة، ح ٤.
٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٤٧، ح ١٥١؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٣١٥، الباب ١١ من أبواب القبلة، ح ١.

على دبر القبلة، فقال: «كما يمكن تقييد النصوص الآتية بما إذا لم يكن بين المشرق والمغرب يمكن تقييد هذه النصوص بإرادة عدم الإعادة في خارج الوقت»[١].

وأورد عليه صاحب الجواهر بـ«أنّ العموم من وجه إنّما يختصّ بما إذا كان بين الموضوع في الطائفتين عموم من وجه ولا يجري فيما إذا كان إحداهما عاماً بحسب الموضوع والأخرى بحسب الحكم، كما في المقام؛ فإنّ الطائفة الأولى عامّ بحسب الحكم والثانية بحسب الموضوع، فالمقام نظيرما لو قيل: "لا تكرم الجهال في الليل" الشامل موضوع الحكم لزيد وغيره، و: "أكرم زيداً الجاهل" الشامل نفس الحكم لليل والنهارمع أنّه لا إشكال في أنّه يعامل هنا معاملة العموم والخصوص المطلق. فعلى هذا يجب تقييد الطائفة الثانية العامّة بحسب الموضوع بالطائفة الأُولى الّتي هي خاصّ بحسب الموضوع وإن كانت عامّاً من حيث الحكم»[٢].

ولكنّه لا يخفى أنّ المقام ليس من قبيل المثال؛ لأنّ القيود المأخوذة في الطائفتين كلّها راجعة إلى الموضوع، فالموضوع في الطائفة الأولى هو المصلّي بين المشرق والمغرب الأعمّ من الملتفت إلى الخطإ في الوقت وخارجه والحكم هو عدم الإعادة، والموضوع في الطائفة الثانية المصلّي بين الشمال واليمين وعلى النقطتين وعلى الاستدبار الملتفت في الوقت وحكمه الإعادة.

وبعبارة أُخرى جُعل موضوع الحكم في كلتا الطائفتين من صلّى إلى غير القبلة، ثمّ قُيّد في طائفة بأنّ المصلّي على غير القبلة إذا كان متوجّهاً من القبلة إلى غيرها بأقلّ من مقدار الربع - سواء التفت في الوقت وخارجه - لا يعيد، وقُيّد في طائفة موضوع من يجب عليه الإعادة بالملتفت في الوقت العامّ بالنسبة إلى غير القبلة،

---

١. أُنظر: الحدائق الناضرة، ج٦، ص٤٣٧.

٢. أُنظر: جواهر الكلام، ج٨، ص٢٦.

فهذان الطائفتان نظير ما لو قيل: «العالم النحوي يجب إكرامه» و «العالم الفاسق يحرم اكرامه». نعم، لو كان موضوع الطائفة الأولى أنّ المصلّي بين المشرق والمغرب لا يعيد لكان الموضوع خاصّاً.

وبالجملة لا إشكال أنّ النسبة عموم من وجه إلّا أنّه لا ينبغي التأمّل في حكومة الطائفة الأُولى على الثانية - لجعل القبلة في الأُولى هي ما بين المغرب والمشرق - [الف/٧١] فالطائفة الثانية الّتي تدلّ على أنّ المصلّي على غير القبلة يعيد إذا التفت في الوقت لا يشمل من صلّى إلى القبلة. هذا مع عدم إمكان حمل الطائفة الأُولى على عدم الإعادة في خارج الوقت.

أمّا أوّلاً فلأنّ الإعادة في لسان الأخبار وإن كانت تشمل القضاء أيضاً إلّا أنّه لا يمكن اختصاصها به وإخراج الإعادة في الوقت عن عمومها.

و [أمّا] ثانياً [فـ] إنّه لو كان المراد من الإعادة هي القضاء لم يكن وجه لاشتراط عدم الإعادة بما إذا كان بين المشرق والمغرب في خبر *قرب الإسناد*، ولا تعليق الحكم بعدم الإعادة على غير النقطتين في خبر المروي في *نوادر* الراوندي: «من صلّى على غير القبلة فكان إلى غير المشرق والمغرب فلا يعيد الصلاة»[1]؛ لأنّه لو كان المراد عدم الإعادة في خارج الوقت كالأخبار الآتية لكان اللازم إبقاء قوله ﷺ: «من صلّى على غير القبلة» بحاله لا تخصيصه بغير المشرق والمغرب، والمراد منه الأقلّ انحرافاً، أي بينهما.

وأمّا ثالثاً فلأنّ قوله ﷺ في رواية ابن عمّار: «ثمّ ينظر بعد ما فرغ» كالنصّ ببقاء الوقت ولا يمكن حمله على الفرد النادر وهو انكشاف الخلاف بلا فصل عن الفراغ في خارج الوقت بأن يجعل الفرض المصلّي آخر الوقت. ويشهد له أيضاً رواية عمّار: «فليحوّل وجهه إلى القبلة»؛ لأنّه صريح في صحّة الصلاة بالمقدار الّذي أتى

١. مستدرك الوسائل، ج٣، ص١٨٤، الباب ٧ من أبواب القبلة، ح١.

به مع صراحته بانكشاف الخطإ في الوقت لبُعد حملها عن[1] من صلّى ركعة في آخر الوقت ثمّ التفت في أثناء الصلاة بالخطإ وكان الوقت منقضياً، مع أنّ ترك الاستفصال شاهد على العموم.

وبالجملة لو لم نقل بالحكومة فلا ينبغي الإشكال في أظهريّة شمول الطائفة الأولى لمادّة الاجتماع - وهي المصلّي بين المشرق والمغرب والملتفت في الوقت - عن عموم الثانية لها، فالمسألة في غاية الوضوح ولا يصغى إلى ما أفاده صاحب الحدائق رحمه الله.

[فروع ثلاثة]

بقي هنا فروع لا بأس بذكرها

[الفرع] الأوّل

أنّ الأعمى ملحق بالبصير في هذا الحكم، أي لو صلّى بين المشرق والمغرب لا يجب عليه الإعادة والقضاء؛ لحكومة هذه الأخبار على الأخبار الواردة في الأعمى و إن كانت [ب/٧١] أخصّ من أخبار المقام؛ لأنّ الحكومة موجبة للتقديم حتّى على الأخصّ. فلا يقال: قوله عليه السلام: «إن كان في وقت فليُعِد و إن كان قد مضى الوقت فلا يُعِد» لوروده جواباً عن سؤال صلاة الأعمى على غير القبلة مقدّم على أخبار الباب؛ لأخصيّته وأخصيّة غيره من الخبرين الآخرين الواردين في الأعمى؛ لأنّه لو جعل بين المشرق والمغرب قبلة لمن أحرز القبلة على وجه فلا تكون صلاة الأعمى لو كان محرزاً على غير القبلة. مع أنّ أحد الآخرين - وهو صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في الأعمى يؤمّ القوم وهو على غير القبلة؟ قال: «يعيد ولا يعيدون؛ فإنّهم قد تحرّوا» - مجمل؛ لإمكان حمله على وقوفهم على جهة واحدة وكون الأعمى

---

١. كذا في المخطوطة، والأنسب: «على».

مصلّياً من دون تحرٍّ وهذا بعيد في الغاية؛ لأنّ مع كونه إماماً لا يمكن أن لا يتحرّى، ويمكن حمله على انحرافه عن القبلة في أثناء الصلاة، كما هو ظاهر قوله ﷺ: «وهو على غير القبلة»، فمعنى التعليل أنّهم قد أتوا بما هو الحرىّ، أي الصلاة على القبلة دونه. **وكيف كان** أخبار الباب حاكمةٌ على ما ورد في حكم الأعمى فليحمل على ما إذا صلّى مستدبراً أو على نفس النقطتين.

و[الفرع] الثاني

الظاهر أنّ الناسي حكمه حكم الظانّ؛ لحكومة هذه الأخبار على خبر «لا تعاد»؛ فإنّه وإن اختصّ بالناسي -لأنّ الظاهر منه أنّ كلّ شرطٍ وجزءٍ توجب جزئيّته وشرطيّته الإعادة في صورة الإخلال بهما ففي جزئيته وشرطيّته بلسان نفي الإعادة، وهذا مختصّ بالناسي؛ لأنّه لا يمكن أن يؤمر بالجزء والشرط إلّا بعد تذكّره عن نسيانه الموجب هذا الأمر الإعادة؛ وأمّا غيره فيمكن الأمر بنفس الجزء والشرط حال الإخلال - كالعامد والجاهل، ومقتضى استثناء القبلة وإن كان البطلان في صورة الإخلال - إلّا أنّ أخبار الباب حاكمة على «لا تعاد»؛ لأنّه وإن أخذ قيد الرؤية في بعضها الظاهر في انحصاره في المتحرّي[1] الظانّ بالقبلة والعالم بها إلّا أنّ الأغلب منها أنّ موضوع الحكم كلّ من صلّى على غير القبلة. نعم، لابدّ أن يكون دخوله في الصلاة على وجه صحيح، كالمجتهد أو العالم بجهة أو الغافل عن إحراز القبلة، وناسي القبلة أيضاً كذلك، فالأقوى أنّ صلاته ماضية إذا كانت بين اليمين والشمال. **وبالجملة** لو غفل عن إحراز القبلة - لتوجّه ذهنه إلى أمر شغله عن ذلك - وصلّى بين المشرق والمغرب فصلاته ماضية؛ لشمول أخبار الباب له.

---

١. في المخطوطة: «التحرّي».

[الفرع] الثالث

الجاهل بالحكم - مقصّراً كان أو قاصراً، ابتدائياً كان أو عَرَضيّاً - كالناسي عن الحكم[1] صلاته لو وقعت على غير القبلة فاسدةٌ ولو كانت بين المشرق والمغرب؛ لأنّه كالعامد في جميع الأحكام إلّا في خصوص الجهر والإخفات والتمام بدلاً عن القصر؛ لما بُرهن في محلّه بين اشتراك الحكم بين العالم والجاهل؛ لأنّ جميع[2] ما هو شرائط لفعليّة الحكم في حقّه موجود. فلو قلنا بأنّ العالم لا يجوز أن ينحرف عن القبلة أزيد من شبر وإذا صلّى منحرفاً صلاته فاسدة فكذلك الجاهل؛ لأنّ الأدلّة الواردة في أنّ «بين المشرق والمغرب قبلة» ليست مسوقةً لحال الاختيار ومُوسّعةً للقبلة كذلك، بل أحكامٌ عذريّة فتختصّ بمن كان معذوراً - إمّا لعمىً أو حبسٍ أو اجتهادٍ أو علمٍ أو نسيانٍ وغفلةٍ - دون غيرهم ممّن هو عامد أو بحكمه.

ثمّ لا يخفى أنّ حكم الناسي في المقام الثاني أيضاً حكم الظانّ، كما أنّ الجاهل أيضاً في المقام الثاني حكمه حكم العامد، ففي جميع الصور العامد والجاهل مطلقاً إذا تجاوزا عن حدّ القبلة المعتبرة في حال الاختيار تفسد صلاتهما، والأخبار ليست ناظرةً إلى التوسعة مطلقاً، كما لا يخفى.

المقام الثاني

لو تبيّن الخطأ بأزيد ممّا بين الشمال واليمين بأن كان على نفس النقطتين أو مستدبراً فالأقوى هو الإعادة في الوقت دون خارجه. وقد يفصّل بين الاستدبار وغيره فيقال بوجوب الإعادة ولو انكشف الخطأ خارج الوقت إذا كان [الف/٧٢] مستدبراً، ولا تجب إذا انكشف الخطأ وكان مقابلاً للنقطتين. والدليل على المختار صحيح عبدالرحمن المتقدّم وخبر يعقوب بن يقطين قال: سألت عبداً صالحاً عن رجل صلّى

---

١. كذا، والأولى: «للحكم» بدل «عن الحكم».

٢. في المخطوطة: «بجميع».

في يوم سحاب على غير القبلة ثمّ طلعت الشمس وهو في وقت، أيعيد الصلاة إذا كان قد صلّى على غير القبلة وإن كان قد تحرّى القبلة حينئذٍ بجهده أتجزيه صلاته؟ فقال: «يعيد ما كان في وقت فإذا ذهب الوقت فلا إعادة عليه»[1] وغيره من الأخبار.

ولا يخفى ظهورها في الأعمّ من الاستدبار وغيره وأنّ الصلاة على غير القبلة إذا انكشف كونها كذلك خارج الوقت لا يجب الإعادة، وصحّة الصلاة مشروطة باستمرار العذر إلى آخر الوقت لا تبتني على الالتزام بالشرط المتأخّر الفاسد، فإنّ الممتنع هو ما كان الشرط بوجوده الخارجي شرطاً للمشروط المتقدّم عليه؛ كالإجازة في باب الفضولي؛ لأنّ ظاهر الأدلّة اعتبار رضا الخارجي من المالك فإذا لم يكن حال العقد لا يمكن الحكم بالملكيّة قبل تحقّقه فلابدّ من القول بالنقل أو الكشف الحكمي، ويمتنع الالتزام بالكشف الحقيقي؛ لأنّ مع اعتبار الرضا في العقد لا يمكن أن يكون العقد مفيداً للملكيّة مع عدم وجود الرضى وإلّا لزم الخلف والمناقضة. وأمّا لو كان الشرط هو الوصف الانتزاعي - كالتعقّب الّذي لا محالة هو الشرط في صحّة الأجزاء في المركّب الاعتباري؛ لمساعدة العرف والاعتبار عليه - فلا يلزم إشكال أصلاً، فيقال في المقام: إنّ الدليل دلّ على بدليّة الناقص عن الواجد إذا استغرق العذر واستمر فتصحّ الصلاة الواقعة في أوّل الوقت على غير القبلة مشروطةً ببقاء العذر إلى آخر الوقت، وأمّا لو لم يستمر فلا بدليّة؛ لأنّ الوقت المضروب للصلاة إذا لم يكن المصلّي في بعض آنائه معذوراً وانكشف الخطأ في الوقت فلا وجه للسقوط وبدليّة الناقص.

وبالجملة الصلاة على غير القبلة في علم الله على قسمين: قسم صحيح إذا لم يلتفت المكلّف بكونها على غير القبلة في الوقت، وقسم باطل إذا التفت. ويكشف عن هذين القسمين كشف الخطأ في الوقت وخارجه، فليس هناك في

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٤١، ح٥٥٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٦، الباب١١ من أبواب القبلة، ح٢.

الوقت شرط متأخّر فجعل الشارع الناقص بدلاً عن التامّ في قسم خاصّ وكشف هذا القسم الخاصّ خارجاً نحكم بالصحّة، [ب/٧٢] ولا محذور. والإشكال العلمي هنا أهون من باب [ال]صلاة المعادة مع أنّه لامحذور في هذا الباب أيضاً بأن يقال: إنّ حصول الامتثال على نحو يسقط الغرض التامّ موقوف على عدم الامتثال ثانياً، وأمّا لو أعاد المأمور به فالغرض التامّ يحصل بالمعادة دون المأتيّ [بها] أوّلاً. وعلى أيّ حالٍ المقام لا يتوجّه فيه إشكال أصلاً.

وبالجملة مقتضى إطلاق الأدلّة عدم وجوب القضاء ولو انكشف أنّه كان مستدبراً، ولا يعارضها سوى خبر معمر بن يحيى: سألت الصادق عليه السلام عن رجل صلّى على غير القبلة ثمّ تبيّنت القبلة وقد دخل وقت صلاة أُخرى. قال: «يعيدها قبل أن يصلّي هذه الّتي دخل وقتها إلّا أن يخاف فوت الّتي دخل وقتها»[1]؛ بناءً على أنّ المراد من دخول وقت صلاة أُخرى انقضاء وقت الأُولى فيكون معارضاً للأخبار المذكورة سوى رواية عمّار المتقدّمة الواردة فيمن التفت بين الصلاة بالخطإ - فإنّها صريحة في أنّ المصلّي إلى دُبُر القبلة صلاته فاسدة - وسوى المرسلة المرويّة في *النهاية*: قال الشيخ رحمه الله: «رويت رواية أنّ من صلّى [إلى] استدبار القبلة ثمّ علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصلاة»[2].

ولكن الجميع غير قابل للمعارضة إلّا المرسلة؛ فإنّ خبر مَعمَر بن يحيى غير صريح في خروج وقت الأُولى فلعلّ المراد منه دخول وقت الاشتراك أو الفضيلة[3]

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٤٦، ح١٤٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٣، الباب٩ من أبواب القبلة، ح٥؛ و فيه: «عمرو» بدل «معمر».

٢. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوي، ص٦٤.

٣. **قوله: «فلعلّ المراد منه دخول وقت الاشتراك أو الفضيلة».** انتهى.

فيه: أنّ مقتضى هذا الحمل هو التفصيل بين أوّل وقت الاشتراك أو الفضيلة وبين آخره والقول بوجوب الإعادة عند انكشاف الخطأ في الأوّل، وعدمه في الثاني، وهذا ممّا لم يقل به أحد قطعاً، فهذا الحمل بعيد احتمالاً ومحتملاً.

فيدلّ على وجوب الإعادة في الوقت. مع أنّ حمله على خصوص الاستدبار من دون شاهد لا وجه له إلّا بجعل الرواية المرسلة شاهداً للجمع بين هذا الخبر والأخبار المتقدّمة في المقام الأوّل والثاني، أي يُجعَل عدمُ وجوب الإعادة والقضاء مخصوصاً بما بين المشرق والمغرب، ووجوب الإعادة دون القضاء مخصوصاً بنفس النقطتين وما يقرب منهما زائداً، ووجوب الإعادة والقضاء مخصوصاً بالاستدبار وما يَقرَب منه ناقصاً، كما أنّه يجعل المرسلة الّتي رواها العلّامة في باب التيمّم شاهداً للجمع بين ما يدلّ على الضربة الواحدة وما يدلّ على الضربتين بحمل الأوّل على البدل من الوضوء والثاني على البدل من الغسل[1]، والشاهد لهذا الجمع المرسلة.

وبالجملة لو كانت هذه المرسلة معمولاً بها - كما يظهر من الشيخ ﷺ أنّها كذلك؛ لقوله [الف/٧٣]: «وعليه العمل» الظاهر في أنّ عمل الأصحاب عليه، لا أنّي عامل بها بقرينة «وهو الأحوط» - فالتفصيل بين الاستدبار وغيره له وجه. والمناقشة المذكورة في *الجواهر* بأنّها ليست رواية على حدة لاحتمال كونها خبر مَعمَر بن يحيى أو موثّقة عمّار[2] مخدوشةٌ بأنّ ظاهر تعبير الشيخ ﷺ أنّها بنفسها مرسلة، فهي رواية أخرى غير الخبرين اللذَين هما مسندان.

فالأولى إبقاء الخبر على ما هو ظاهره من انقضاء وقت الأولى، والجمع بينه وبين أدلّة المختار بحمله على الاستحباب، كما هو طريق الجمع في أمثال المقام؛ فإنّ الظاهر لا يعارض النصّ.

لا يقال: على ما ذكرت لا تصلح المرسلة أيضاً للمعارضة مع أدلّة المختار، فإنّها وإن اشتملت على قوله: «وجب عليه إعادة الصلاة» [ص ٤٣٩] لكن هذه الكلمة حيث استعملت كثيراً في لسان الأئمّة عليهم السلام في معناها اللغوي [أُنظر: تاج العروس، ج ٢، ص ٤٦٣] - أعني الثبوت الذي هو أعمّ من الوجوب - فلا تكون إلّا ظاهرة في الوجوب، لا نصّاً فيه كي تصلح للمعارضة مع أدلّة المختار.

لأنّا نقول: ما ذكرناه من الجمع إنّما هو فيما إذا لم يكن ما دلّ على الوجوب أخصّ مطلقاً ممّا دلّ على النفي كما في المقام، حيث إنّ المرسلة مخصوصة بما إذا صلى مستدبراً، والأخبار المفصّلة تعمّه وما إذا صلّى بين اليمين والشمال وما إذا صلّى على نفسها.

١. في المخطوطة: «الغسلة».

٢. أُنظر: جواهر الكلام، ج ٨، ص ٣١.

وأمّا موثّقة عمّار فليس شاهداً لمدّعى الشيخ ﷺ فإنّها ظاهرة في تحقّق كشف الخلاف في الوقت ونحن قلنا بأنّ غير من صلّى بين المشرق والمغرب إذا التفت في الوقت يجب عليه الإعادة، وحملها على كشف الخلاف آخر الوقت بحيث صارت الصلاة بعد الالتفات قضاء حمل بعيد جدّاً، فالعمدة هي المرسلة لو صحّ عمل القدماء بها، ولا يبعد أن يكون عملهم على طبق المرسلة، كما يسند هذا المعنى صاحب *الجواهر* في مسألة الالتفات إلى الخلف الّذي [هو] أحد قواطع الصلاة إلى مثل *الفقيه* والكليني وصاحب *الغنية* وجملة من المتأخّرين[1]. نعم، هو ﷺ يقول في مقامنا هذا: «اعلم أنّ هذه المسألة غير مسألة الالتفات الّتي يأتي حكمها مفصّلاً في القواطع إن شاء الله»[2].

وحاصل ما ذكره في الفرق بين المسألتين أنّ مفروض المقام فيمن صلّى إلى غير القبلة ابتداء وفي مسألة الالتفات هو المنحرف في الأثناء، وأنّ المقام وقع الانحراف لاجتهادٍ ونحوه وفي تلك المسألة وقع لعمدٍ أو سهوٍ أو جبرٍ، ففي المقام قاعدة الإجزاء يقتضي الصحّة لو لم يتبيّن الخطأ في الوقت، وفي تلك المسألة ليست قاعدة الإجزاء جارية فيها، لعدم الأمر الظاهري. **وحاصل ما أفاده** في تلك المسألة أنّ الاستدبار من قواطع الصلاة فلو وقع عمداً أو نسياناً أو قصراً تبطل الصلاة.

[مقدّمة تمهيديّة]

وقبل توضيح أصل الحكم في المقام يجب تمهيد مقدّمة وهي أنّ كلّ شيء جُعِل شرطاً في الصلاة لا يمكن أن يجعل ضدّه أو نقيضه مانعاً فيها، فلو جعل المأكوليّة شرطاً لا يمكن أن يجعل غير المأكول مانعاً؛ لأنّ تشريع الأوّل مغنٍ عن تشريع الثاني فتشريعه لغو؛ لأنّه إذا صلّى في غير المأكول يُسنَد الفساد إلى أسبق العلل،

---

١. أُنظر: نفس المصدر، ج٦، ص٣١.

٢. نفس المصدر، ج٤، ص٣٤٥.

وهو فقد الشرط دون وجود المانع. نعم، يصحّ أن يجعل ضدّ ما هو[ب/٧٣] شرط قاطعاً في الصلاة، كالحدث الّذي جعل قاطعاً لها مع جعل الطهارة شرطاً لها.

والسرّ في ذلك أنّ متعلّق الجعلين مختلف؛ فإنّ متعلّق الجعل الشرطي هو الأفعال ومتعلّق القاطع هو الأكوان، ولاختلاف متعلّقهما نقول: لو امتنع جعل القاطعيّة للحدث - كالمسلوس أو المبطون الّذي لا يمكنه حفظ نفسه عن طروّ الحدث وليس له فترة تسع الصلاة - فيبقى شرطيّة الطهارة بحالها، فلو أمكنه الوضوء في الأثناء ولم يكن حرجيّاً ولا مستلزماً لفعلٍ كثير- الّذي هو أحد قواطع الصلاة - يجب عليه الوضوء. نعم، لو استلزم الفعل الكثير وقلنا بأنّ الوضوء هو بنفسه فعل كثير فيدور الأمر بين سقوط الشرط بأن يصلّي بلا وضوء أو سقوط الفعل الكثير عن القاطعيّة بأن يصلّي مع الطهارة، فلو لم يكن بينهما أهميّة فالحكم هو التخيير، ولو كان بينهما أهميّة فلو كان الأهمّ معيّناً فيراعى جانب الأهمّ، وأمّا لو علم بأنّ أحدهما أهمّ ولم يعيّن فيجب عليه الاحتياط بإتيان صلاة بلا وضوء في الأثناء وصلاة مع الوضوء أو وضوءات في الأثناء.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا الفرق الأوّل فليس بفارق؛ سواء جعل الاستقبال شرطاً، أو جعل الاستدبار قاطعاً، أو جعل كليهما. **أمّا لو جعل الاستقبال شرطاً** دون جعل الاستدبار قاطعاً فهذا إنّما يؤثر ويمكن التفكيك بينهما لو لم يستدبر في ضمن الأفعال، كمن صار يده نجسة في أكوان الصلاة ولم يأت بفعل حال النجاسة؛ فإنّه يصحّ منه الصلاة إذا غسل يده، بل يصحّ أيضاً إذا كان الفعل المأتي به ممّا يمكن تداركه. وبالجملة لو لم تكن النجاسة قاطعة، بل كانت الطهارة شرطاً يمكن صحّة الصلاة إذا لم يأت بفعل معها. **وأمّا من صلّى مستدبراً** فلا يمكن أن تكون صلاته صحيحة ولو لم يكن الاستدبار قاطعاً، بل كان الاستقبال شرطاً لفقد الشرط، فلا

يمكن أن يقال: إنّ من استدبر في الأثناء بدون الفعل صلاته فاسدة، بخلاف من استدبر في تمام الصلاة؛ لأنه لو لم يكن الاستدبار قاطعاً فلا موجب للبطلان[1]. **وأمّا لو جعل الاستدبار قاطعاً** فلا [الف/٧٤] يمكن الصحّة أصلاً ولو مع عدم الفعل، فضلاً عمّا إذا صلّى مستدبراً؛ لأنّ مع حصول القاطع -كالحدث- لا يمكن أن تتّصل الأجزاء. ولو جعل الاستقبال شرطاً والاستدبار قاطعاً فكذلك أيضاً؛ لأنّ مع حصول القاطع لا يمكن العلاج أصلاً. **وحاصل الكلام** أنّ مجرّد الفرق في الابتداء والأثناء ليس بمفيد.

وأمّا الفرق الثاني وهو أنّ الصحّة في المقام إنّما هي للأمر الظاهري والفساد في تلك المسألة لعدم الأمر الظاهري فليس بتامّ. أمّا في المقام فلأنّ بعض الأخبار وإن كان ظاهره الاختصاص بالتحرّي والمجتهد والمعتقد إلّا أنّ بعضها الآخر مطلق، والاختصاص في بعض لا يوجب تقييد ما هو مطلق؛ لعدم التنافي. فأخبار المقام يشمل الناسي - بلا إشكال - الّذي ليس له أمر ظاهري وإنّما الخارج منها هو العالم ومن بحكمه، كالجاهل. وخروجهما أيضاً إنّما هو للإجماع أو لمناسبة الحكم والموضوع وهي استفادة التوسعة لمن ليس قصده الصلاة إلى غير القبلة لا لعدم شمول الإطلاق لهما. وأمّا في تلك المسألة فلعدم اختصاص أخبارها بغير من له طريق؛ لأنّ بعضها وإن كان مخصوصاً بالملتفت عمداً إلّا أنّ الآخر منها مطلق كما لا يخفى لمن راجعها. فليس الناسي خارجاً عن أخبار الباب وداخلاً في تلك المسألة، وليست تلك المسألة مختصّة بمن لم يكن له طريق أصلاً، مع أنّ اختصاص تلك المسألة بمن ليس له طريق لا يُخرِج الناسي عن أخبار الباب.

---

١. **قوله: «فلا موجب للبطلان».**

أي في الفرض الأوّل، وهذا بخلاف الفرض الثاني، فإنّه باطل مطلقاً؛ لفقد الشرط، وهو الاستقبال، هذا.

ثمّ إنّه لو كان وجه الصحّة في المصلّي بين المشرق والمغرب الأمر الظاهري لكان الناسي يجب عليه القضاء والإعادة لو صلّى بين المشرق والمغرب فإلحاقه بالمصلّي إلى جهة للأمر بها أو للضيق - كما في *نجاة العباد*[1] - لا وجه له، فضلاً عن الجاهل، فراجعها. هذا، مع أنّ الناسي في الأثناء المنحرف إلى دبر القبلة لو صلّى بعد الانحراف ثلاث ركعات من صلاته فهل يصدق في حقّه أنّه صلّى على غير القبلة أو لا يصدق عليه؟ **فلو قيل إنّه يصدق عليه** فيجب أن يقال: "يجب عليه إعادة الصلاة في الوقت دون خارجه" فيكون هو أعلى شأناً ممّن انحرف ولم يصلّ شيئاً الواجب عليه القضاء. وهذا ممّا لايلتزم به أحد وهو ﷺ أيضاً [ب/٧٤] يصرّح بأنّ الفساد مع عدم فعل من الأفعال يلازم الفساد مع الأفعال؛ فإنّ صحّة مجرّد الاستدبار بلا فعل لا يلازم الصحّة مع الفعل، وأمّا الفساد بلا فعل [فـ]يلازم الفساد مع الفعل قطعاً. **ولو قيل: "إنّه لا يصدق عليه"** فنقول: ما الموجب لعدم الصدق؟

وبالجملة الناسي يدخل في أخبار الباب بلا إشكال، فلو قيل بفساد صلاة الناسي لو التفت إلى الخلف في الأثناء يجب أن يقال بفساد صلاته لو صلّى جميع صلاته مستدبراً فيجب عليه القضاء.

فالصواب أن يقال توضيحاً لبعض ما سبق واستدراكاً لبعضه الآخر: إنّ من صلّى إلى غير القبلة، فتارةً عامدٌ أو جاهلٌ بالحكم، وأخرى لا يكون كذلك. فلو كان عامداً أو جاهلاً فتبطل صلاته مطلقاً كان بين المشرق أو المغرب أو غيرها. وأمّا لو لم يكن عامداً ومن بحكمه فإذا انحرف إلى ما بين اليمين والشمال فصلاته ماضية مطلقاً، أي سواء كان في تمام صلاته منحرفاً أو انحرف في الأثناء، ثمّ المنحرف في الأثناء صلّى على هذه الحالة بقيّة صلاته أو التفت بالانحراف ورجع كان متحرّياً أو

---

١. نجاة العباد، ص ٨٧.

كان غافلاً ولو انحرف إلى اليمين والشمال فلو التفت في الوقت يعيد، ولو لم يلتفت إلّا بعد خروج الوقت فقد مضت صلاته. وهذا أيضاً مطلق[1]، كان الانحراف من ابتداء صلاته أو في الأثناء، كان مجتهداً أو غافلاً. ولو كان منحرفاً إلى دبر القبلة أو انحرف في الأثناء فيجب عليه الإعادة والقضاء، وهذا أيضاً ظاهر.

ثمّ لا يخفى وضوح حكم الصور الثلاث لو التفت المصلّي في أثناء صلاته بالانحراف، فمن كان بين المشرق والمغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ويُتِمّ صلاته ولا شيء عليه، وغيره يقطع الصلاة ويفتتح على القبلة. والدليل للحكم الأخير - أي الالتفات إلى الانحراف في الأثناء - هو موثّقة عمّار المصرّح فيها بأنّ الملتفت في الأثناء يحوّل وجهه إذا كان بين المشرق والمغرب ويقطع إذا كان مستدبراً، فيبقى حكم القطع إذا كان على نفس النقطتين. وهو أيضاً مستفاد من الأدلّة المفصّلة بين الإعادة والقضاء، فإنّ حكم بعض الصلاة حكم الكلّ. فلو قيل بأنّ من التفت في الوقت بأنّ صلاته الّتي [الف/٧٥] أتى بها كانت على نفس النقطتين يعيد، فلو التفت في الأثناء وكان الوقت باقياً كذلك.

نعم، يبقى حكم فرع خاصّ وهو الملتفت في الأثناء بأن كان منحرفاً على اليمين والشمال مع خروج الوقت كما إذا كان مصلّياً آخِرَ الوقت ولكنّه أيضاً داخل في المستثنى منه في خبر «لا تعاد» فيجب عليه القطع والقضاء خارج الوقت.

وكيف كان فلنرجع إلى بيان المدّعى.

أمّا عدم وجوب الإعادة والقضاء لمن صلّى بين اليمين والشمال فللأخبار المتقدّمة المطلقة الشاملة للناسي. وأمّا عدم وجوبها لمن انحرف في الأثناء إلى بينهما فلأنّ هذا المقدار هو المراد من الانحراف اليسير أو غير الفاحش الّذي ورد في

---

١. في المخطوطة: «مطلقاً».

الأخبار أنّه غير مضرّ ثمّ قد يتداخل المسألتان، كما إذا انحرف في الأثناء بين اليمين والشمال لاجتهاد أو نسيان وصلّى بعد الانحراف بقيّة صلاته فيصدق عليه أنّه صلّى بين المشرق والمغرب وأنّه الملتفت في صلاته بغير الالتفات الفاحش. كما أنّ هذا التداخل في الصورتين الأخيرتين أيضاً جارٍ.

وأمّا وجوب الإعادة دون القضاء لمن صلّى على اليمين والشمال أو التفت في الأثناء كذلك فلصحيح عبدالرحمن وخبر يعقوب بن يقطين المتقدّمين وصحيح ابن سليمان المفصّل بين كشف الخلاف في الوقت وخارجه، فإنّها وإن كانت مطلقات تشمل بين اليمين واليسار ونفس اليمين واليسار والاستدبار إلّا أنّها مقيّدة بالطائفة الأُولى الدالّة على أنّ بينهما لا إعادة ولا قضاء والطائفة الثالثة مثل موثّق عمّار وأدلّة الالتفات ومرسلة *النهاية* الدالّات على أنّ المستدبر يعيد مطلقاً، فتدلّ بعد التقييدين على أنّ المصلّي على اليمين والشمال يعيدان في الوقت دون خارجه؛ لانحصار موردها بعد التقييدين بهما. فلو انحرف كذلك وصلّى مقداراً من الصلاة بعد الانحراف يشملهما[1] هذه الأخبار؛ لتداخل المسألتين. وأمّا لو انحرف ورجع من دون فعل فيدخل في موضوع الالتفات الفاحش الّذي قيل فيه: «فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً»[2].

وأمّا وجوب الإعادة والقضاء على المصلّي مستدبراً فلموثّقة عمّار والمرسلة، وعلى الملتفت مستدبراً [ب/٧٥] مع الصلاة فللخبرين أيضاً، وللمنحرف كذلك بدون الفعل فلخبر الالتفات.

وبالجملة المصلّي مستدبراً والمستدبر في الأثناء لا تصحّ صلاته.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ من صلّى بين اليمين والشمال لعذرٍ أو انحرف بدون فعل فصلاته صحيحة، ومن صلّى على نفس اليمين والشمال فصلاته باطلة إذا انكشف

---

١. في المخطوطة: «يشملها».

٢. الاستبصار، ج١، ص٤٠٥، ح١٥٤٧؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٤٢٤، الباب ٣ من أبواب التسليم، ح٤.

الخطأ في الوقت دون خارجه، وهكذا لو انحرف بهذا المقدار ثمّ رجع من دون فعل. ومن صلّى مستدبراً أو انحرف كذلك ثمّ تنبّه فصلاته فاسدة؛ لأنّ أدلّة الالتفات إلى الخلف وهكذا أدلّة حكم الصلاة مستدبراً مقيّدة للأدلّة المفصّلة بين الإعادة والقضاء، وبعد خروج الاستدبار عن الأدلّة المفصّلة تنقلب النسبة فتصير أخصّ[1] من خبر «لا تعاد» ومن الأدلّة الدالّة على أنّ الالتفات الفاحش موجب للبطلان.

ولا يقال: إنّ النسبة بين «لا تعاد» والأدلّة المفصّلة عموم من وجه ولو بعد إخراج الاستدبار منها؛ لأنّها أعمّ من جهة - وهي شمولها للنسيان وغيره - وأخصّ من جهة - وهي انحصارها بالنقطتين - ودليل «لا تعاد» أعمّ من جهة - وهي شموله للخَلف ونفس الجهتين - وأخصّ من جهة - وهي انحصاره بمورد النسيان - فلابدّ أن يعامل معها معاملة العموم من وجه؛ **لأنّا نقول**: وإن كان خبر «لا تعاد» مخصوصاً بالنسيان إلّا أنّه بالنسبة إلى المستثنى منه لا إطلاق له؛ فإنّه غير ناظر إلى المستثنى؛ وأمّا بالنسبة إلى المستثنى منه فيدلّ على أنّه موجبة جزئيّة يجب إعادته فتكون الأخبار المفصّلة أظهر[2] في مادّة الاجتماع منه. مع أنّه على فرض الإطلاق فالإطلاق يؤخذ به لو لم يكن هناك ما يوجب تقييده، والأخبار المفصّلة صالحة للتقييد[3]،

---

١. في المخطوطة: «أخصّاً».

٢. **قوله: «فتكون الأخبار المفصّلة أظهر»**.

فيه: ما لا يخفى من المسامحة في التعبير؛ فإنّه بناءً على إجمال المستثنى لا يكون له ظهور في مادّة الاجتماع، كي تكون الأخبار المفصّلة أظهر منه فيها.

٣. **قوله: «والأخبار المفصّلة صالحة للتقييد»**. انتهى.

فيه: أنّ بعد تسليم إطلاق المستثنى وأنّ النسبة بينه وبين الأخبار المفصّلة هو العموم من وجه يكون تقييد إطلاقه بالأخبار المفصّلة دون العكس ترجيحاً بلا مرجّح؛ ضرورة أنّه كما أنّ الأخبار المفصّلة صالحة لتقييد المستثنى بما إذا كان الالتفات إلى الخلف، كذلك المستثنى صالح لتقييد تلك الأخبار بما إذا لم يكن الالتفات إلى النقطتين نسياناً، فيكون تقييد إطلاق أحدهما بالآخر دون العكس ترجيحاً بلا مرجّح.

اللّهمّ إلّا أن يدّعى أظهريّة الأخبار المفصّلة في مورد الاجتماع -وهو ما لو صلّى إلى نفس اليمين والشمال نسياناً- من المستثنى فتأمّل جيّداً.

ولذا لا يعارض «لا تعاد» بالنسبة إلى الوقت مع الدليل الدالّ على الإجزاء لمن أدرك ركعة من الوقت.

وبالجملة في جميع موارد الاستثناء الحكم الثابت في المستثنى منه ليس على نحو يمكن أن يعارض مع الأدلّة الدالّة على الخلاف؛ لأنّ الدليل في طرف المستثنى منه ليس مسوّقاً لبيان جميع حالاته.

ثمّ إنّ الأخبار المفصّلة كما أنّها مقدّمة على «لا تعاد» فكذلك بالنسبة إلى الأخبار[الف/٧٦] الدالّة على أنّ الالتفات الفاحش موجب للإعادة؛ لأنّها عامّة وتشمل الاستدبار ونفس النقطتين وبعد إخراج الاستدبار عن الأخبار المفصّلة يصير موردها نفس النقطتين فتخصّص ما يشمل بعمومه الاستدبار وغيره.

ولا يقال: إنّ الأدلّة الدالّة على بطلان الصلاة بالاستدبار أو بالالتفات إلى الخلف وإن كانت أخصّ من جهة من الأخبار المفصّلة إلّا أنّها أعمّ من جهة منها - لشمولها للعمد وغيره - وأمّا الأخبار المفصّلة فلا تشمل العمد. **لأنّا نقول**: ليس أدلّة الالتفات إلى الخلف ناظرة إلى العمد؛ لأنّ قوله ﷺ: «إذا كانت فريضة والتفت إلى خلفه» وقوله ﷺ: «الالتفات يقطع الصلاة إذا كان بكلّه» ظاهر في غير العمد؛ لأنّ التقييد بالخلف وبالكلّ شاهد على أنّ العمد غير منظور فيه، فإنّ الالتفات العمدي مطلقاً موجب للبطلان؛ لنفس أدلّة اعتبار القبلة. كما أنّ مرسلة *النهاية* أيضاً مخصوصة بغير العمد، كما هو ظاهر.

ثمّ المراد بـ«الاستدبار» في المقام هل هو المقابل للاستقبال الاختياري، أي الخطّ المتقاطع على الخطّ المفروض من اليمين إلى الشمال على زوايا قوائم الموازي لنقطة الكعبة المعظّمة؟ أو المراد منه المقابل للاستقبال العذري؟ أي المقابل ما بين اليمين والشمال؟ قولان، والأقوى هو الثاني. وهذا لوجهين.

[الوجه] الأوّل أنّ مقتضى جعل الحكم للمصلّي على غير القبلة الأختياريّة[1] على أنحاء ثلاثة من عدم الإعادة والقضاء والتفصيل والإعادة مطلقاً أن يكون دائرة الفلك منقسمة على ثلاثة: قوسٍ بين اليمين والشمال وقوس لنفس اليمين والشمال -أي سدس الفلك لليمين وسدسه لليسار- وقوسٍ للاستدبار. **وبعبارة أُخرى** تجعل دائرة الفلك على أربعة أقواس: قوسان عظيمان وهما بين المشرق والمغرب من أقدام المصلّي وبينهما من طرف خلفه، وقوسان صغيران وهما بِشمال المصلّي ويساره. وهذا الوجه أمر اعتباري.

و [الوجه] الثاني استفادة ذلك من نفس الأخبار. وأمّا بين المشرق والمغرب فلصراحة الأخبار الدالّة على أنّه بكلّه قبلة. وأمّا اليمين والشمال فلأنّ [ب/٧٦] المراد منهما -وكذلك المشرق والمغرب المذكوران في بعض الأخبار- ليس النقطتين الموهمتين[2] قطعاً، بل طرف اليمين واليسار، فمقدارٌ من قريب المشرق الاعتدالي من جانبيه ملحق بالمشرق ومقدارٌ من جانبي المغرب الاعتدالي ملحق به فيبقى المقدار الآخر من الفلك داخلاً في الاستدبار؛ فإنّ بعض الأخبار- كموثّقة عمّار- و إن كان ظاهراً في الاستدبار الحقيقي - لذكر دبر القبلة فيها - إلّا أنّ الأخبار الواردة في الالتفات صريحة فيما ذكرنا؛ لقول الرضا عليه السلام في صحيحة البزنطي: «إذا كانت الفريضة والتفت إلى خلفه فقد قطع صلاته فيعيد ما صلّى ولا يعتدّ به»؛ فإنّ «الخلف» ليس خصوص «بين المنكبين» المقابل لبين العينين، وذلك واضح. مع أنّ موثّقة عمّار أيضاً ليست صريحة في الاستدبار الحقيقي؛ لأنّ ظاهر قوله عليه السلام: «إن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة» أنّ المناط هو التوجّه إلى هذا السمت لا المقابلة له.

---

١. في المخطوطة: «الأخباريّة».

٢. في المخطوطة: «الموهمتان».

وكيف كان فصحيح البزنطي يكفي للمقام، مع أنّ المرسلة أيضاً أسندت الاستدبار إلى المصلّي الظاهر في توجّهه على قريب النقطة المقابلة للكعبة المعظّمة، ولا يبعد أن يكون الاستدبار في باب التخلّي أيضاً كذلك. وكيف كان ففي المقام ما يقرب من نقطة المقابلة للكعبة المعظّمة من كلا طرفيها هو خلف المصلّي.

المسألة الثالثة

لا فرق فيما تقدّم من الأحكام في مورد كشف الخطإ بين كشفه قطعاً أو اجتهاداً، بعد الصلاة أو في أثنائها. أمّا بعد كشفه قطعاً فواضح، وأمّا اجتهاداً فلما حُرِّر في الأصول أنّ الاجتهاد طريقٌ صرف وإجزاء الأوامر الظاهريّة مخالف للطريقيّة فلو لم يقم دليل من إجماع وغيره على الإجزاء فالمدار على الاجتهاد الثاني، وكما أنّه يجب ترتيب الأحكام اللاحقة على الاجتهاد الثاني فكذلك يجب ترتيب الأحكام السابقة عليه إذا كانت بينها وبين الاجتهاد الثاني ارتباط، كمسألتنا هذه؛ فإنّه ثبت بالأدلّة القطعيّة وجوب قضاء الفرائض اليوميّة إذا ثبت خللاً فيها. فإذا تبدّل اجتهاده فلو كان في الأثناء وكان التفاوت بين الاجتهادين بمقدار ما بين اليمين والشمال فينحرف ويتوجّه إلى ما اقتضاه الاجتهاد الثاني. ولو كان بعد الصلاة فيجزي ما صلّاه باجتهاده الأوّل. وأمّا في غير هذه الصورة فليقطع الصلاة لو كان [الف/٧٧] في الأثناء، وأمّا بعدها فيفصّل بين الاستدبار والنقطتين، ففي الاستدبار يعيد مطلقاً ولو تبدّل الاجتهاد بعد خروج الوقت، وأمّا في نفس النقطتين فيعيد إذا تبدّل في الوقت.

ثمّ إنّه إذا زال الاجتهاد الأوّل ولم يتبدّل باجتهاد ثانٍ فحكمه حكم الشاكّ ابتداءً؛ فإنّه فعلاً متحيّر في أمر القبلة، فلو طرأ عليه هذا الحال في الأثناء يجب إتمام هذا والإتيان بثلاث جهات أخرى. وذلك واضح بعد ما تبيّن في

محلّه أنّ الطرق الشرعيّة - كالعقليّة - لايترتّب عليها أثر إلّا صرف الطريقيّة، ولو التزمنا فيها بالمصلحة ليست إلّا المصلحة السلوكيّة وهي وافية ما أمكن السلوك، وبعد كشف الخلاف كلّما لم يمكن تداركه نلتزم بحصول المصلحة فيها دون ما أمكن.

المسألة الرابعة

لا يجوز اقتداء مجتهد بمجتهد مع تضادّهما في الاجتهاد. وذلك واضح بعد ما تقدّم من أنّ الاجتهاد طريق للواقع لا أنّه في عرضه، وبعد عدم قيام دليل على أنّ الصحّة عند الإمام موضوع لصحّة اقتداء المأموم. ولذا لو اعتقد الإمام عدم وجوب السورة ولم يقرأها في الصلاة فلا يجوز لمأموم يعتقد وجوب السورة أن يقتدي به. فلا يقاس المقام بالاقتداء في حول الكعبة المعظمة؛ لأنّ الصف المستدير حول البيت وإن اختلف جهة الإمام والمأموم فيه - لأنّه قد يستقبل المأموم إلى طرف خلف الإمام إذا صار مقابلاً حقيقيّاً للإمام - إلّا أنّه لا مانع منه بعد أنّ كلّاً[1] متوجّه إلى البيت فالبيت قبلة واقعاً، والمفروض اجتماع سائر شرائط الاقتداء فلا مانع عنه. ولا يقاس أيضاً بصلاة الخوف؛ لورود الدليل بالخصوص في صحّة الجماعة فيه فلا بأس بأن يتوجّه الإمام إلى جهة عدوّه والمأموم إلى جهة أخرى مقابلاً للأعداء؛ لأنّ كلّ مجاهد جهة حربه قبلته، وورد تشريع الاقتداء أيضاً فلا مانع فيه؛ فلا يقاس بالمقام الّذي لم يرد دليل الاقتداء فيه بالخصوص. ولذا نقول في صلاة الخوف بأنّه يشكل الاقتداء إذا كان المأموم على جهة خلف الإمام؛ لأنّ دليل تشريع الاقتداء في صلاة الخوف وارد [ب/٧٧] مورد المتعارف وهو كون الأعداء في جهة واحدة أو

---

١. في المخطوطة: «كلّ».

على اليمين والشمال، وكونهم على جميع الجهات خلاف المتعارف ومنحصر بما إذا حوصر المسلمون.

وبالجملة وإن دلّ دليل على أنّ المتحرّي والمجتهد قبلته هو الجهة الّتي تحرّاها واجتهدها إلّا أنّ كون هذه الجهة قبلة لها لا يفيد في صحّة الاقتداء إذا لم يقم دليل على كفايتها في صحّة الاقتداء أيضاً.

[المقدّمة الثالثة: في لباس المصلّي]

ومن المقدّمات الّتي يجب البحث عنها لباس المصلّي وهو يتمّ برسم مسائل.

[مسائل خمس]

[المسألة] الأُولى أن لا يكون جلد ميتة

والنصوص فيه لو لم تكن متواترة إلّا أنّها بالغةٌ حدّ الاستفاضة، فليس المهمّ ذكر النصوص الدالّة عليه وإنّما المهم تنقيح أمرين: **الأوّل**: هل الميتة مانعة أو التذكية شرط؟ **والثاني**: أنّ الميتة هل تَعُمّ ما لا نفس سائلة له أم لا؟ وكلا النزاعين يجريان في غير المأكول أيضاً، فيقال: هل المأكوليّة إذا كان اللباس من الحَيَوان شرط أو غير المأكوليّة مانع؟ ثمّ إنّ غير المأكول هل يشمل ما لا نفس سائلة له - كالسمك - أم لا؟ فلو قيل بالتعميم في كلا المقامين فمثل الجِرّي إذا مات في الماء ففيه جهتان من المنع: كونه ميتةً وكونه غير مأكول اللحم. ثمّ لو قيل بعدم التعميم فالمناط في المقام هو نجاسة الميتة لا كونها ميتة.

والحقّ في الأمر الأوّل في كلا البابين هو أنّ الميتة وغير المأكوليّة مانعان. وذلك لأنّ

ظاهر النواهي المتعلّقة بأُمور وجوديّة في المركّب كونها مانعةً لا أنّها محرّمة نفسيّة. كما أنّ ظاهر الأوامر المتعلّقة بأُمور[١] وجوديّة في المركّب كونها شروطاً، وحيث إنّ الأدلّة الواردة في المقامين سواء[٢] فتدلّ على المانعيّة. نعم، ذيل موثّقة ابن بكير في المسألة الآتية تدلّ على أنّ التذكية شرط، وذيل خبر علي بن أبي حمزة -على ما في *الجواهر*[٣]- أو محمّد بن أبي حمزة -على ما افاده الأُستاذ (دام بقاؤه)- في المقام تدلّ على انّ المأكوليّة شرط. ولكنّه لا يخفى بعد ورود النواهي يحمل الذيل على بيان الاستطرادي والتطفّلي.

وعلى أيّ حالٍ هذا النزاع في المقام لا أثر له؛ لأنّه سواء كانت التذكية شرطاً أو كانت الميتة مانعاً ففي مورد العلم بأنّ اللباس من الميتة فلا أثر للنزاع؛ لأنّ الصلاة فيه فاسدة على كلّ حال؛ سواء كان لانتفاء الشرط أو لوجود المانع. وفي مورد الشكّ أيضاً [الف/٧٨] كذلك؛ بناءً على ما اخترناه في الأصول من أنّ الميتة ليست إلّا غير المذكّى شرعاً، كما يستفاد ذلك من قوله عزّ من قائل: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[٤] فغير المذكّى ميتة. فعلى هذا بأصالة عدم التذكية نحكم في مورد الشكّ بأنّها ميتة؛ إذ ليس المقصود من الأصل إلّا إثبات عدم ورود الذبح على الحيوان لا الموت حتف الأنف، وكلّ ما ثبت عدم ورود ذبح عليه فهو ميتة شرعاً؛ لأنّ الموضوع ليس إلّا كونه ميتة -المحرزة وجداناً- ولم يكن مذكّى الثابت بالأصل.

فما أورد على هذا الاستصحاب الفاضل التوني[٥] وغيره **تارةً** بمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف؛ لأنّ كلّاً منهما أمران وجوديّان مسبوقان بالعدم فنفي أحد الضدّين لا يُثبت الضدّ الآخر؛ لأنّه مثبت ومعارض بالمثل. **وأخرى**

---

١. في المخطوطة: «بأمر».
٢. في المخطوطة: «نراه»، ولعلّ الصواب ما أثبتناه.
٣. أنظر: جواهر الكلام، ج٨، ص٥١.
٤. المائدة (٥): ٣.
٥. الوافية، ص٢١٠.

بأنّ عدم المذبوحيّة اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحيّة المعارض للموت حتف أنفه، والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الأوّل لا الثاني، والأوّل مرتفع قطعاً، **غير وارد.**

أمّا الأوّل فقد عرفته. **وأمّا الثاني** فلأنّ العدم المحمولي الّذي كان قبل وجود الحَيَوان إذا استمرّ مع وجود الحَيَوان صار نعتيّاً، وهذا العدم النعتي له حالة سابقة حين وجود الحيوان ولم يعلم ارتفاعه؛ لأنّ تبدّل الوجدان والحالات مع أنّ الأثر مترتّب على العدم المقارن لها لا يضرّ بالاستصحاب إذا لم نرد إثبات اللازم العقلي والعنوان المنتزع، بل إثبات نفس هذا العدم الثابت لهذا الحيوان؛ لأنّه لو استمرّ هذا العدم مع تحقّق الموت وجداناً يُحرز عدم صيرورة هذا الميّت مذكّياً، فإذا أُحرز هذا المعنى - فسواء قيل بشرطيّة التذكية أو بمانعيّة الميتة - أُحرز عدم الشرط ووجود المانع وهو الميتة شرعاً. **وبالجملة** بناءً على أنّ بين التذكية والميتة لا واسطة فهذا النزاع لا أثر له.

ثمّ إنّهم اختلفوا في أنّ التذكية قوامها أيضاً بالخصوصيّة الخاصّة في الحَيَوان الّتي يعبّر عنها بقابليّة المحلّ، كما أنّ قوامها بفري الأوداج وسائر الشرائط. **وبعبارة أُخرى** هل التذكية عبارةٌ عن أمر بسيط حاصل من مجموع ما اعتبر فيها من الذبح الواقع بشرائطه على محلّ قابل، أو عبارةٌ عن نفس الذبح والنحر، والقابليّة شرط لتأثيرها في الحِلّ والطهارة؟ وجهان، والأقوى هو الثاني؛ [ب/٧٨] لظاهر قوله عزّ اسمه: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾؛ لأنّه نسب التذكية[1] إلى فعل المكلّف. وكذلك الأخبار الواردة في المقام، كقوله في ذيل الموثّقة: «إذا علمت أنّه ذُكّيَ قد ذكّاه الذبح»[2]؛ وفي خبر ابن أبي حمزة: أوليس الذكّي ما ذُكّي بالحديد؟ فقال: «بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه»[3].

---

١. **قوله: «لأنّه نسب التذكية»**. انتهى.

فيه: أنّ نسبة التذكية إلى فعل المكلّف لعلّها من باب ما هو المتعارف من نسبة الشيء إلى الجزء الأخير من علّته التامّة، فلا دلالة لها حينئذٍ على أنّ التذكية عبارة عن نفس الذبح والنحر، كما هو واضح.

٢. الكافي، ج٣، ص٣٩٧، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٥، الباب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

٣. الكافي، ج٣، ص٣٩٧، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٥، الباب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

فبناءً على الأوّل تجري أصالة عدم التذكية ولو علم بالذبح أو النحر وسائر الشرائط وشكّ في القابليّة؛ لأنّ الحيوان حال حياته كان غير مذكّى ولو من جهة عدم ورود فعل الذابح عليه فإذا شكّ بعد ورود الذبح بأنّه صار مذكّياً أو لا. يستصحب كونه غير مذكّى؛ لأنّ نتيجة جعل الموضوع مركّباً من أُمور وجعل التذكية أثراً حاصلاً منها أنّه مع الشكّ في تحقّق أحد القيود أن يبني على عدم تحقّق الأثر. وأمّا بناءً على الثاني إذا أُحرز وقوع الفعل مع كون الذابح مسلماً وكونه على القبلة لا يجري أصالة عدم التذكية ولا أصالة عدم تحقّق الشرط؛ لأنّ القابليّة وعدمها أزليّة فليس لها حالة سابقة، فإذا لم يجر الأصل السببي فيجري أصل الحلّ والطهارة إلّا بناءً على ما ذهب إليه المحقّق والشهيد الثانيان من أنّ الأصل في المطعومات[1] أو خصوص اللحوم الحرمة[2].

وكيف كان ففي مقامنا هذا لا أثر لهذا النزاع؛ لأنّ الميتة في المقام إنّما هي مانع من جهة عدم ورود التذكية عليها بعد إحراز القابليّة - كالغنم ونحوها - فأصالة عدم التذكية في الجلد إذا شكّ في ورود الذبح أو النحر عليه لا مانع عنها. **نعم، قد يُتوهَّم** أنّ مقتضى النصوص الواردة في المقام أنّ المشكوك محكوم بالتذكية إلّا إذا علم خلافها، ففي موثّق سماعة: سألت أبا عبدالله ﷺ عن تقليد السيف في الصلاة فيه الفراء والكيمخت. فقال: «لا بأس ما لم يعلم أنّه ميتة»[3]. وفي ذيل صحيح الحلبي: «ما علمت أنّه ميتة فلا تصلّ فيه»[4]. ومكاتبة [محمّد بن] يونس عن أبي

---

١. **قوله: «من أنّ الأصل في المطعومات»**. انتهى.

بدعوى تقييد حلّيتها في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤ و ٥] بالأمر الوجودي، فيجب إحرازه عند الشكّ، وإلّا فيحكم بعدم حلّيتها.

٢. أُنظر في هذا المجال ما أفاده المحقّق النراقي في المستند (ج١٥، ص٢٧٤-٢٧٩) و صاحب الجواهر في الجواهر (ج٦، ص٤٠٢).

٣. الفقيه، ج١، ص٢٦٥، ح٨١٥؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٩٣، باب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح١٢.

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٨، ح١٥٣٠؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٩١، باب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح٤.

الحسن عليه السلام يسأله عن الفرا والخفّ ألبِسه وأُصلّي فيه ولا أعلم أنّه ذكي. فكتب عليه الصلاة والسلام: «لا بأس به»[1]، **ولكنّه فاسد**؛ لأنّ هذه النصوص محمولة على مورد وجود الأمارات على التذكية، كَيَد المسلم وسوق المسلمين والمطروح في أرضهم [الف/٧٩] إذا كان عليه أثر الاستعمال، ككونه نعلاً أو خفّاً. والشاهد عليه الأخبار المقيّدة لهذه النصوص المتقدّمة، كصحيح الحلبي سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخفاف الّتي تباع في السوق فنشتريها، فما ترى في الصلاة فيها؟ فقال: «اشتروصلّ فيها حتّى يعلم أنّه ميتة بعينه»[2]. وهكذا مرسل ابن الجهم والصحيح الآخر للحلبي وصحيح البزنطي وغيرها من الأخبار[3].

وبالجملة الحكم بأنّ المشكوك في حكم المذكّى مع عدم أمارة على التذكية مع جريان أصالة عدم التذكية لا وجه له.

هذا مضافاً بأنّ الطائفة الّتي هي من حيث اللفظ مطلقة ليست كذلك واقعاً؛ فإنّها مسوّقةٌ لما هو محلّ السؤال وهو أحد أُمور ثلاثة: كون الشيعة مبتلين بالعامّة الذين يحكمون بطهارة الميتة بالدبغ ويُحِلّون ذبائح أهل الكتاب وكون أهل الذمّة في أسواق المسلمين، فمنشأ تكرّر السؤال عن المشكوك إحدى هذه الجهات. ومعلوم أنّ مورد السؤال أنّ المأخوذ من يد المسلم مع كونه مشكوك الحال - لاحتمال أخذه من الذمّي أو لبنائه على طهارة الميتة بالدبغ أو أنّ المأخوذ منه[4] يحتمل كونه ذميّاً في سوق المسلمين - هل محكوم بالتذكية أو بالميتة؟ فإذا ورد الجواب بأنّه لا بأس ما لم يعلم أنّه ميتة لا يحمل على المشكوك مع عدم وجود أمارة على التذكية، كما

---

١. الفقيه، ج١، ص٢٥٨، ح٧٩٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٥٦، باب ٥٥ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.
٢. الكافي، ج٣، ص٤٠٤، ح٣٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٢٧، الباب٣٨ من أبواب لباس المصلّي، ح١.
٣. أنظر: وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٩٠- ٤٩٤، باب ٥٠ من أبواب النجاسات.
٤. لفظة «منه» لم تأت في المخطوطة.

إذا لم يؤخذ من يد المسلم ولا من سوق المسلمين ولم يكن عليه أثر استعمال المسلم بأن أخذ من يد كافر في بلاد الكفر أو الإسلام.

وبالجملة مورد المطلقات أيضاً مورد وجود الأمارات وعمدتها يد المسلم؛ لأنّ الظاهر أنّ السوق وأرض المسلمين أمارتان على الأمارة وهي اليد، لا أنّهما أمارتان في عرض اليد. ولذا قيّدنا المطروح في أرض المسلمين بما إذا كان عليه أثر استعمال المسلم وقلنا بأنّ المأخوذ من يد الكافر في سوق المسلمين لا يحكم بأنّه مذكّى.

وبالجملة منشأ السؤالات اشتباه البائع من حيث كونه كافراً أو مسلماً، ومن حيث كونه شيعيّاً أو عاميّاً، وكون ما في يد العامّي من المذبوح بيده أو المذبوح بيد الكافر، أو كونه ميتة تطهّر بالدبغ. ففي جميع هذه الموارد يحكم بالتذكية. ولا ينافي هذا [ب/٧٩] نزع علي بن الحسين عليه السلام الفراء الّذي أجلب من العراق له؛ لأنّ الأخذ بما هو طريق الاحتياط لا إشكال في حسنه. أمّا لو كان البائع مشكوك الحال من حيث كونه مسلماً أو كافراً فلغلبة الإسلام، وأمّا في سائر الموارد فللحمل على الصحّة الواقعيّة لا الصحّة عند المأخوذ منه.

وعلى أيّ حالٍ ليس لنا دليل على أنّ مطلق سوق المسلم - الّذي هو عبارة عن البلدة الّتي فيها المسلمون - محكوم بأنّ ما[1] يؤخذ منه مذكّى ولو كان المأخوذ منه كافراً مع عدم العلم بسبق يد المسلم عليه، بل تدلّ على العدم رواية علي بن جعفر وفي آخرها: «وإن اشترى من نصراني فلا يصلّي فيه»[2]، وفي ذيل رواية *قرب الإسناد* مثله وزاد قوله عليه السلام: «فلا يلبسه ولا يصلّي فيه»[3]. ولا على أنّ أرض المسلمين

---

١. لفظة «ما» لم تأت في المخطوطة.

٢. تهذيب الأحكام، ج١، ص٢٦٣، ح٧٦٦؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٩٠، باب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح١.

٣. قرب الإسناد، ص٩٦، ح٣٦٦؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٩٠، باب ٥٠ من أبواب النجاسات، ذيل الحديث ١.

في حكم يد المسلم؛ لأنّ رواية السكوني الواردة في السفرة المطروحة[١] وإن كانت مطلقة إلّا أنّها غير معمول بها بإطلاقها، مع أنّ مَساقها مَساق أخبار الحلّ، ويشهد له ما في نوعها: «هم في سعة حتّى يعلموا». مع أنّ هذه الرواية لا تدلّ على كون السفرة مطروحة في أرض المسلمين؛ لأنّ عبارتها «أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام سئل عن السفرة وجدت في الطريق مطروحة»، فالأخذ بإطلاقها قطعاً منافٍ لسائر الأخبار. هذا مضافاً بأنّ نظر السائل إنّما كان من جهة كون السفرة ملكاً لمجوسي باشر المأكول فيها الموجب لنجاسته، ففي ذيلها: «قيل له: يا أميرالمؤمنين لا يدري سفرة مسلم أم سفرة مجوسي؟ فقال عليه السلام: هم في سعة حتّى يعلموا»، ولم يفرض كون الحكم فيها مشتبهاً بين المذكّى وغيره. **وبالجملة** هذه قضيّة في واقعة لا يمكن الأخذ بإطلاقها. ولا يدلّ عليه أيضاً ما في خبر إسحاق بن عمّار عن العبد الصالح أي موسى بن جعفر عليه السلام: «لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صُنِع في أرض الاسلام». قلت: فإن كان فيها غير أهل الاسلام؟ قال: «إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس»[٢]؛ لأنّ الظاهر أنّ المصنوع في أرض الاسلام صانعه المسلم.

وبالجملة يد المسلم ولو كان ممّن يستحلّ ذبائح أهل الكتاب ويرى طهارة الميتة بالدباغ - أمارة على التذكية، فضلاً عمّن كان مشكوك الحال؛ للأخبار المتقدّمة. وكذا [الف/٨٠] يد من شكّ في إسلامه وكفره إذا كان في سوق المسلمين وفي أرض كان الغالب عليها المسلمون[٣]. وأمّا يد الكافر في سوق المسلمين ويده في أرضهم مع عدم غلبة المسلمين فلا دليل يدلّ على كونه أمارةً للتذكية فأصالة عدم التذكية ليس عليها حاكم. كما أنّ مجرّد الشكّ في التذكية بنحو الإطلاق لا دليل على كون

---

١. الكافي، ج٦، ص٢٤٧، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٩٣، باب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح١١.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٨، ح١٥٣٠؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٩١، باب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح٥.
٣. كذا في المخطوطة والأنسب: «المسلمين».

المشكوك محكوماً بحكم التذكية حتّى يكون مخصّصاً لدليل «لا تنقض»؛ لما عرفت من أنّ الأدلّة المطلقة لا إطلاق لها أوّلاً، وعلى فرض التسليم مقيَّدةٌ بالأخبار المقيّدة الظاهرة في انحصار الحكم بالتذكية بمورد وجود الأمارة ثانياً[1].

[أمران]

ثمّ إنّه بقي هنا أمران يجب التنبيه عليهما.

[الأمر] الأوّل

إنّه ليس في الأدلّة ما يدلّ على أنّ يد الكافر أمارة على عدم التذكية، فلو فرض كون الجلد مثلاً في يديهما معاً - لشركة ونحوها - يحكم بالتذكية. وهكذا لو كانت يد المسلم مسبوقةً بيد الكافر؛ فإنّ استعمال المسلم له أمارة على التذكية؛ لأنّ المسلم لايستعمل ما لم يُحرَز تذكيته إلّا إذا علم بأنّه لم يُحرَز، كما سيجيء الإشارة في الأمر الثاني. **وبالجملة** في مورد إمكان حمل فعل المسلم على الصحّة يبنى على التذكية ولوكانت يده مسبوقةً بيد الكافر. وعلى هذا فيجوز الأخذ من يد الكافر إذا عُلِم بسبق يد المسلم عليه مع احتمال أن يكون وضع اليد عليه منه لجهة كونه مذكّىً لا ما إذا علم بأنّه أخذه لأن يبيعه على الكفار. **وبالجملة** لو لم يدلّ دليل على أنّ يد الكافر أمارة على عدم التذكية فلا يتصوّر التعارض بين اليدين، سواء كانتا عرضيّتين[2] أوكانت إحداهما مترتّبة على الأخرى.

[الأمر] الثاني

إنّه لا إشكال أنّ الأخبار الواردة في المقام أجوبة عن أسئلة متعلّقة بالأُمور الشخصيّة وبالقضايا الخارجيّة وليست في مقام السؤال عن أحكام حقيقيّة فالأجوبة

---

١. لفظة «ثانياً» لم تأت في المخطوطة.

٢. في المخطوطة: «عرضيّين».

الواردة فيها ليست قضايا حقيقيّةً واردةً على الموضوعات المقدَّر وجودها في ظرف وجودها.

وبعبارة أُخرى هذه الأخبار ناظرة إلى ما كان متعارفاً في زمان صدورها والمتعارف فيه هو مصنوعات المسلمين أو المشركين الذين كانوا في بلاد المسلمين ولم يكن جلب الجلود متعارفاً من بلاد الكفّار، [ب/٨٠] كما في أزمنتنا هذه، بل لم يكن المتعارف في تلك الأزمنة جلب الأمتعة منها رأساً ولا أقلّ من الشكّ في أنّه يجلب الجلود أيضاً. فإذا كان الحال هذه فلا يمكن الحكم بالتذكية بمجرّد الشكّ ولو أُخِذ من يد المسلم، فضلاً عن سوق المسلمين وأرضهم، إلّا إذا احتمل احتمالاً عقلائياً على أنّ أوّل من اشترى الجلد من بلد الكفّار أحرز تذكيته المسلم له، ومع القطع بأنّ التجّار ليس بناؤهم الإحراز فلا رافع لأصالة عدم التذكية. بل لو احتمل انّ هذا المجلوب[1] من بلاد الكفر كان ممّا جُلب من بلاد الاسلام أوّلاً وربّي ولُوّن في بلاد الكفر ثمّ جُلب إلى بلاد الإسلام ثانياً لا يمكن الحكم بتذكيته؛ لأنّ مع العلم بكونه في يد الكفار والشكّ في سبق يد المسلم عليه يكفي للحكم بعدم التذكية؛ لأنّ أصالة عدم التذكية لم يعلم لها رافع. هذا كلّه في تحقيق الحقّ في الأمر الأوّل.

وأمّا الأمر الثاني[2] وهو أنّ جهة المنع في جلد الميتة هي النجاسة أو الميتة بأنفسها[3] ومن حيث هي من الموانع فلو لم تكن نجسة كجلد السمك المأكول إذا

---

١. **قوله: «بل لو احتمل أنّ هذا المجلوب»**، انتهى.

لا يخفى: أنّ الحكم بجريان أصالة عدم التذكية مع هذا الاحتمال إنّما هو إذا كان بدوياً، دون ما إذا كان مقروناً بالعلم الإجمالي، كما إذا علم بأنّ بعض الجلود المجلوبة من بلاد الكفر ممّا جُلب أوّلاً من بلاد الإسلام إلى تلك البلاد، فإنّه حينئذٍ يكون من قبيل تردّد الدم بين المسفوح والمتخلّف الذي قلنا: إنّه لا مجال فيه لاستصحاب النجاسة، كما لا يخفى.

٢. الأمر الأوّل كان في أنّ الميتة مانعة أو التذكية شرط.

٣. كذا في المخطوطة ولعلّ الأنسب: «بنفسها».

مات بلا تذكية لا يجوز لبسها؛ بناءً على أنّ الميتة من حيث نفسها مانعة. وجهان، اختار الأُستاذ (مدّ ظلّه العالي) الجواز وإن جعل الأحوط المنع.[1]

وتقريبه أنّ مصبّ الأدلّة والمنساق منها هو ما كان قابلاً للذبح والنحر، لأنّ المتعارف من الجلود[2] هو جلد ما له نفس سائلة، كما هو مورد الأسئلة، والمورد وإن لم يكن مخصّصاً إلّا أنّه إذا سبق الإطلاق على ما هو المتعارف المركوز وما هو محلّ الابتلاء فلا يمكن إثبات إطلاقٍ قوي حتّى يُجعَل أحد مفسدات الصلاة مطلق جلد الميتة، ولا أقلّ من الشكّ في شمول الإطلاق لمطلق الحيوان، والمرجع هو البراءة؛ لتردّد المانع - الّذي هو الميتة - بين الأقلّ والأكثر فيشكّ في تقييد الصلاة بعدم كون اللباس فيها من الميتة الّتي لا نفس سائلة لها، وهذا من غير فرق بين كون الميتة مانعةً أو المذكّى شرطاً.

فما يقال: «لا يصدق المذكّى على ميتة غير ذي النفس» **ففيه:** نعم، لا يصدق المذكّى على الميتة إلّا أنّه ليست[3] التذكية معتبرة في أصل لباس المصلّي وإلاّ لم تجز الصلاة في القطن والكتّان، بل إنّما هي معتبرة فيما إذا أخذ اللباس من الحيوان، **فنقول:** إنّها معتبرة في الحيوان إذا كان [الف/٨١] ذا نفس سائلة. **وبالجملة** ما يستفاد منه اعتبار التذكية أو عدم كون اللباس من الميتة[4] إلاّ أنّ المناط هو

---

١. في (ح): «الأقوى قصر المنع بما كانت ذات نفس سائلة وإن كان الأحوط المنع مطلقاً بدل اختار الأستاذ مدّ ظلّه العالي الجواز وإن جعل الأحوط المنع.

٢. **قوله: «لأنّ المتعارف من الجلود».** انتهى.

هذا مضافاً إلى أنّه مقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع؛ إذ معهوديّة نجاسة الميتة من ذي النفس، ووضوح المناسبة بين النجاسة والمنع عن الصلاة موجبة لصرف الأدلّة إلى إرادة خصوصها، لا مطلق الميتة، بل هذا هو العمدة في دعوى انصرافها إلى خصوصها لا مجرّد تعارفها، وإلّا لزم عدم شمولها لغير المتعارف ممّا له نفس سائلة أيضاً، والظاهر أنّهم لا يلتزمون بذلك.

٣. في المخطوطة: «ليس».

٤. في المخطوطة زيادة: «ويستفاد منه» هنا، والعبارة لا تخلو من غموض.

نجاسة غير المذكّى، وهذا المناط غير موجود في غير ذي النفس السائلة. بل يمكن الاستئناس للمطلب بفتواهم عدم وجوب الإعادة على من صلّى في جلد الميتة جاهلاً مع أنّه لا مدرك لها إلّا أن تكون النجاسة في حال الجهل غير مانعة.

ولايقال: لو كان المنشأ هو النجاسة لكان لُبس ما لا تتمّ الصلاة به - كالقلنسوة والتكّة وأمثالهما - جائزاً، كما في مطلق النجاسات؛ **لأنّا نقول:** يمكن تخصيص بعض النجاسات ببعض الأحكام إذا دلّ الدليل عليه بالخصوص، كما في رواية محمّد بن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبدالله عليه السلام في الميتة قال: «لا تصلّ في شيء منه ولا في شسع»[1]. **ولايقال: إنّ** ظاهر الخبر شمول الميتة لكلّ حيوان فما الموجب لدعوى الاختصاص بما له نفس سائلة؟ **لأنّا نقول:** إنّ الميتة في هذه الرواية منزّلة على الميتة في سائر الأخبار، كرواية محمّد بن مسلم قال: سألته عن الجلد الميتة، أيلبس في الصلاة إذا دبغ؟ قال: «لا ولو دبغ سبعين مرّة»[2]؛ فإنّ «الدبغ» لا يناسب إلّا ما له نفس سائلة.

ولايقال: كلّ من كان قائلاً بطهارة الميتة بالدبغ قائل أيضاً ببطلان الصلاة فيها فيكشف هذا عن أنّ المناط في الفساد ليس جهة النجاسة. وبالجملة الإجماع على بطلان الصلاة في الميتة مطلقاً يدلّ على أنّ الميتة هي بنفسها عنوان خاصّ غير النجاسة. **لأنّا نقول:** إنّ المسألة و إن كانت إجماعيّة إلّا أنّ الإجماع التقييدي لا يفيد لأصل المدّعى؛ لأنّ مثل ابن الجنيد[3] القائل بطهارة جلد الميتة بالدبغ القائل ببطلان الصلاة فيه استظهر من الأخبار مانعيّة نفس الميتة لا نجاستها، وغيره استظهر منها أنّها من جزئيّات النجاسة، فالاتّفاق على المدّعى لايكشف عن وجه الدعوى.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٠٣، ح٧٩٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٣، الباب ١ من أبواب لباس المصلّي، ح١.
٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٠٣، ح٧٩٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٣، الباب ١ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.
٣. أُنظر: مختلف الشيعة، ج١، ص٣٤٢، م٢٦٢.

توضيح [أُمور ستة]

تلخّص من مطاوي ما ذكرنا أُمورلا بأس بالإشارة إليها.

[الأمر] الأوّل

إنّ جلد الميتة ممّا لا نفس سائلة له يجوز لبسها في الصلاة.

[الأمر] الثاني

إنّ أرض المسلم ليست أمارةً على التذكية فالمطروح فيها لا يحكم بالتذكية إلّا إذا كان أثر استعمال المسلم فيه، ولا يفيد مطلق الاستعمال له - كعدّه للأكل - في مقابل المطروح الّذي يحتمل كونه من بقيّة السباع؛ لعدم تماميّة إطلاق خبر السكوني.

[الأمر] الثالث

[ب٨٧] إنّ المدار في يد المسلم الّتي هي أمارة على التذكية ليس كأماريّتها على الملك بأن يكون استيلاء المسلم على الجلد كاشفاً عن كونه من المذكّى، بل من جهة حمل فعل المسلم على الصحّة، فلابدّ من إحراز صلاته فيه أو بيعه له وسائر تصرّفاته المنوطة بالتذكية، فلو احتمل أنّه أخذه للإلقاء أو للسقاية[1] به لا يجوز الصلاة فيه، وذلك لقوله ﷺ في ذيل خبر إسماعيل بن عيسى[2]: «إذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»[3].[4]

---

١. في المخطوطة: «للسعاية».

٢. في المخطوطة وردت «موسى» بدل «عيسى».

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٧١، ح١٥٤٤؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٩٢، باب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح٧.

٤. **قوله: «من قبيل البيّنة على النفي»**، انتهى.

وذلك لأنّ يد الكافر لو كانت لها أماريّة فإنّما هي على مجرّد عدم ورود التذكية على الحيوان، فتكون من قبيل البيّنة على النفي التي يكون مرجعها إلى نفي العلم، ولذا لا تقبل المعارضة لبيّنة الإثبات. نعم، لو كان لها أماريّة على الموت بلا تذكية لكانت من قبيل البيّنة على الإثبات وعارضت يد المسلم، لكن إثبات هذا النحو من الأماريّة لها في غاية الإشكال، فتدبّر جيّداً.

[الأمر] الرابع

لايستفاد من الأدلّة كون يد الكافر أمارة على التذكية، بل لو قيل بها أيضاً ففي مورد التعارض تُقدَّم يد المسلم؛ لأنّه لو قيل بها فليس من قبيل العلم بالعدم؛ لأنّ غايته أن يد الكافر من قبيل البيّنة على النفي الّتي تُقدَّم بيّنة الإثبات عليها.

وبعبارة أُخرى لولا يد الكافر كان الجلد محكوماً بأنّه غير مذكّى من باب الأصل ومع يده محكوم به من باب الدليل الاجتهادي إلّا أنّ يد المسلم أقوى أمارةً منها. نعم، لو قيل بأنّها منزّل منزلة رؤية الموت بلا تذكية فتعارض يدَ المسلم في مورد المعارضة إلّا أنّ استفادة هذا النحو من الأماريّة ممنوعة جدّاً. بل لا يمكن أن يكون يد الكافر كذلك خارجاً؛ لأنّه لا يعتبر في التصرّف كونه غير مذكّى، بل غايته أنّه لا يشترط التذكية. نعم، اليهود يحرّمون تذكية المسلمين وأمّا سائر الملل فلا يعتبرون تذكيةً خاصّةً ولذا يلبسون جلود الحيوانات الّتي يذبحها المسلم. **وكيف كان** لا يستفاد من الأخبار أنّ يد الكافر أمارة على العدم. فبناءً على هذا لو فرض كون الجلد يستعمله كلاهما - لشركة ونحوها - فيحكم بالتذكية. كما أنّه لو كان في يد المسلم أوّلاً ثمّ صار في يد الكافر فالحكم كذلك؛ لأنّ استعمال المسلم قبل هذا كان أمارة على التذكية ولا ينقلب الجلد عمّا هو عليه إلى عدم التذكية؛ لأنّ التذكية ليس كالملك قابلاً للانتقال إلى غير حاله الأوّل، وكذلك العكس؛ أي لو استعمله المسلم بعد إن كان بيد الكافر فهو محكوم بالتذكية؛ لأنّ المسلم لامحالة إذا استعمل ما يحتاج استعماله إلى التذكية يُحرز تذكيتها، وعلى هذا فيكشف استعماله عن كونه مذكّى قبل وقوعه في يد الكافر، ولا وجه لاحتمال النقل في المقام، فتدبّر جيّداً.

[الأمر] الخامس[1]

لا فرق في المسلم المحكوم بكون يدِه وسوقِه أمارةً على التذكية بين أن يكون

---

١. في المخطوطة: «السادس».

مستحلّاً للميتة[١] [الف/٨٢] بالدبغ وغيره من فرق المسلمين؛ لأنّ الأدلّة المتقدّمة تشمل إطلاقها المستحلّ أيضاً، فلا وجه لما قد يقال: «إنّه إذا علم بأنّه مستحلّ لا يباح ما يؤخذ من يده سواء أخبر بأنّه مذكّى أو لا»، ولا لما قد يُلحَق المتّهم بمعلوم الحال، ولا لما يُفصَّل بين الإخبار بالتذكية وعدم الإخبار بها؛ لعدم دليل معتدّ به لكلّ من هذه المحتملات أو الأقوال؛ فإنّ الرواية الدالّة على نزع علي بن الحسين ﷺ الفراء العراقي معلّلاً بـ«أنّ أهل العراق يستحلّون لباس الجلود الميتة ويزعمون أنّ دباغه ذكاته»،[٢] لا يدلّ على عدم إباحة المأخوذ[٣] من يد المستحلّ وإلّا لما كان ﷺ يلبسه. ومكاتبة بعض أصحاب إلى أبي جعفر الثاني ﷺ: ما تقول في الفرو يشتري من السوق؟ فقال: «إذا كان مضموناً فلا بأس»،[٤] لا تدلّ على المنع فيما لم

---

١. **قوله: «بين أن يكون مستحلّاً للميتة»**، انتهى.

لا يخفى: أنّ هذا التعميم إنّما يصحّ بناءً على كون اليد من الأصول التعبديّة، وأمّا على المختار من كونها من الأمارات، وأنّ اعتبارها من حيث كاشفيّتها النوعيّة فيشكل هذا التعميم؛ ضرورة أنّ يد المستحلّ على الجلد واستعماله له كما يمكن أن يكون لأجل كونه مذكّى كذلك يمكن أن يكون لأجل كونه مدبوغاً، فلا يكون ليده عليه كاشفيّة -ولو نوعاً- عن خصوص كونه مذكّى، فإذا لم يكن لها كاشفيّة كذلك عن خصوصه فلا يمكن أن يشملها إطلاق الأدلّة المتقدّمة؛ وذلك لما حقّقناه في محلّه من أنّ الأمارة يعتبر فيها أمران:

أحدهما: أن يكون لها جهة كشف في حدّ ذاتها؛ فإنّ ما لا يكون كاشفاً بذاته لا يمكن إعطاء صفة الكاشفيّة له؛ لاستحالة انفكاك الذات عن ذاتيّاتها وتخلفها عنها.

ثانيهما: أن يكون اعتبارها من جهة كاشفيّتها، كي يكون اعتبارها تتميماً لكشفها، فما ليس له جهة كشف أصلاً -كيد المستحلّ- لا يمكن أن يشمله ما دلّ على اعتبار اليد من جهة كشفها نوعاً عن التذكية، كما لا يخفى.

٢. **الكافي**، ج ٣، ص ٣٩٧، ح ٢؛ **وسائل الشيعة**، ج ٤، ص ٤٦٢، الباب ٦١ من أبواب لباس المصلّي، ح ٢.

٣. **قوله: «ولا تدلّ على عدم إباحة المأخوذ»**، انتهى.

فيه: أنّ نزعه ﷺ الفراء المجلوب من العراق معلّلاً بأنّ أهله يستحلّون لبس الميتة بالدباغ -بعد عدم إمكان حمله على الاحتياط المنافي لمقام العصمة والولاية الكلّيّة الإلهيّة- له دلالةٌ واضحة على عدم إباحة المأخوذ من يد المستحلّ، ولا ينافي دلالته على ذلك لبسه ﷺ للفراء قبل الصلاة بعد إمكان حمل لبسه ﷺ له قبلها على التقيّة الزائلة عند إرادة الصلاة.

٤. **الكافي**، ج ٣، ص ٣٩٨، ح ٧؛ **وسائل الشيعة**، ج ٤، ص ٤٦٣، الباب ٦١ من أبواب لباس المصلّي، ح ٣.

يخبر البائع بالتذكية فإنّ قوله عليه السلام: «إذا كان مضموناً فلا بأس» وإن كان ظاهره أنّه إذا لم يضمن ولم يخبر بالتذكية؛ ففيه البأس إلّا أنّ هذا اللباس لا يمكن حمله على الحرمة وعدم جواز الانتفاعات مع قيام الأدلّة الكثيرة الصريحة في الإطلاق[1] وفي أنّ المدار على اليد والسوق ممّن انتحل دين الإسلام، بل لو كان مشتبه الحال وكان في سوق المسلمين يجوز الانتفاع بما يؤخذ منه.

والعجب ممّن ادّعى أنّه من الإخبار بالتذكية أيضاً لايحلّ مع أنّه لا يتوهّم دلالة خبر عليه إلّا خبر عبدالرحمن بن الحجّاج قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أدخل سوق المسلمين - أعني هذا الخلق الذين يدّعون الإسلام - فأشتري منهم الفراء للتجارة، فأقول لصاحبها: أليس هي ذكية؟ فيقول: بلى. وهل يصلح لي أن أبيعها على أنّها ذكية؟ فقال: لا ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول: قد شرط لي[2] الّذي اشتريتها منها أنّها ذكيّة»، قلت: وما أفسد ذلك؟ قال: «استحلال أهل العراق للميتة، وزعموا أنّ دباغ جلد الميتة ذكاته»[3]؛ فإنّ ظاهره أنّ المشترى مع أنّه اشتراه بإخبار البائع بالتذكية لا يمكنه البناء على التذكية، ولذا لا يجوز له أن يخبر بها.

ولكنّه لا يخفى أنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ في مقام الشهادة لا يكفي إخبار البائع بالتذكية، لا أنّ المأخوذ لا يجوز الانتفاع به وإلّا كيف جاز شراؤه وبيعه ثانياً؟

---

١. **قوله: «مع قيام الأدلّة الكثيرة الصريحة في الإطلاق»**، انتهى.
فيه: ما عرفت من منع شمول تلك الأدلّة بإطلاقها لبد المستحلّ بعد عدم كونها كاشفة عن التذكية، وجواز الشراء منه وبيعه ثانياً عند إخباره بالتذكية - كما دلّ عليه رواية عبد الرحمن الآتية - إنّما هو لمكان حجّيّة إخبار ذي اليد بما في يده، لا لأجل أماريّة نفس يده على التذكية.

٢. في المخطوطة: «في».

٣. الكافي، ج٣، ص٣٩٨، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٥٠٣، الباب٦١ من أبواب النجاسات، ح٤.

[الأمر] السادس[١]

إنّه لو قلنا أنّ جهة المنع من الميتة هي النجاسة [ب/٨٢] إلّا أنّها تختصّ بأحكام لا تجري في مطلق النجاسات. **منها** أنّه لا يجوز حملها في الصلاة، بل يطّرد هذا الحكم في الأعيان النجسة أيضاً، كما سيجيء في محلّه، وإنّما لا يجري في المتنجّس. والدليل عليه موثّقة سماعة وصحيح الحلبي المتقدّمان في السيف ولا شبهة أنّ السيف محمول. **ومنها**: أنّه لا يجوز لبس ما لا تتمّ الصلاة به، ويدلّ عليه رواية ابن عمير الدالّة على أنّ النِسع إذا كان من الميتة لا تصحّ الصلاة فيه[٢]. ولا يعارضه ما في خبر الهاشمي[٣] الدالّ على صحّة الصلاة في النعال والخفاف المأخوذَين من غير أرض المسلمين؛ لإعراض الأصحاب عن العمل فهو مطروح أو محمول على معلوميّة التذكية من جهة أنّهما من عمل المسلمين في هذا العصر ثمّ إنّه لا يجوز استعمال الميتة مطلقاً ولا يصحّ لبسها ولو في غير الصلاة من غير فرق بين النعال وغيره. وما فُتِربه الآية الشريفة ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[٤] غير صحيح السند[٥] مع أنّه معارض بما ورد من الحجّة عجل الله فرجه الشريف من أنّ المراد منها فاخلع حبّ أهلك من قلبك[٦]. مع أنّ لبسه صلى الله عليه وآله لا يدلّ على أنّه كان في زمان رسالته، ولو سُلِّم فلا يمكن استفادة الجواز منه في شريعتنا.

---

١. في المخطوطة: «السابع».

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٠٣، ح٧٩٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٣، الباب١ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٣٤، ح٩٢٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٢٧، الباب٣٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.

٤. طه (٢٠)، ١٢.

٥. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٣ - ٣٤٤، الباب١ من أبواب لباس المصلّي، ح٣ و٤.

٦. اكمال الدين، ص٤٦٠، ح٢١؛ بحار الأنوار، ج٥٢، ص٨٣، ح١.

[المسألة] الثانية: أن لا يكون من غير مأكول اللحم

ولو كان قابلاً للتذكية، أي ولو كان جائزاً لبسه والركوب عليه وسائر الانتفاعات به - لطهارته - إلّا أنّه لا يجوز الصلاة فيه.

[بيان الأقوال في المسألة و القول المختار]

وقبل توضيح البحث عن المقام لا بأس بالإشارة إلى ما هو المختار في قابليّة أقسام الحيوانات للتذكية، فنقول: وإن قيل بقابليّة تذكية كلّ حَيَوان حتّى الكلب إلّا أنّه لا يعدّ قولاً في المسألة، وكما أنّ الإنسان أيضاً خارج عن الحَيوان في هذا النزاع؛

والقول المعتدّ به[1] أربعة: **الأوّل** اختصاص القابليّة بما يؤكل لحمه، كما يظهر من رواية ابن أبي حمزة المتقدّمة. **الثاني** قابليّة كلّ حيوان إلّا المسوخ والحشرات. **الثالث** خروج خصوص الحشرات. **الرابع**: قابليّة كلّ حيوان حتّى الحشرات.

والأقوى بحسب الأدلّة هو القول الثالث وإن لم يكن قولاً مشهوراً لكنّه ليس من الشذوذ فإذا ساعدت عليه الأدلّة فلا بأس بالالتزام به. ففي *الكافي* بسنده إلى سماعة قال: سئل أبوعبدالله عليه السلام عن جلود السباع. فقال: «اركبوها ولا تلبسوا شيئاً منها تصلّون فيه»[2]. وفي رواية علي بن يقطين عن [الف/٨٣] أبي الحسن عليه السلام [سألته] عن لباس الفراء والسمّور والفنك والثعالب وجميع الجلود؟ قال: «لا بأس بذلك»[3]. وعن الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام [سألته] عن لبس الفراء والسمور والسنجاب والحواصل وما أشبهها، والمناطق والكيمخت والمحشوّ بالقزّ والخفاف

---

١. كذا في المخطوطة، والصواب: «والأقوال المعتدّ بها».

٢. تهذيب الأحكام، ج٦، ص١٦٦، ح٣١١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٥٤، الباب٥ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢١١، ح٨٢٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٥٢، الباب٥ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

من أصناف الجلود؟ فقال: «لا بأس بهذا كلّه إلّا بالثعالب»[١]. والروايات الدالّة على جواز لبس الغير المأكول من السباع وغيره مستفيضة.

ثمّ إنّ في روايات أُخر عدّ جملة من السباع من المسوخ، ففي المروي عن أبي الحسن الرضا ﷺ قال: «الفيل مُسِخ كان مَلِكاً زنّاء، والدُّبّ مُسِخ كان أعرابيّاً ديّوثاً، والأرنب مُسِخ كانت إمرأة تخون زوجها ولا تغتسل من حيضها» إلى أن قال: «والفأرة وهي الفويسقة، والعقرب كان نمّاماً، [والدبّ] والوزغ والزنبور كان لحّاماً يسرق في الميزان»[٢]، فبضميمة الروايات الواردة في عدّ جملة من السباع من المسوخ[٣] إلى الروايات الدالّة على أنّ السباع يجوز لُبس جلودها في غير الصلاة[٤] وبضميمة القطع بعدم الفرق بين أفراد المسوخ يستفاد أنّ الغير المأكول اللحم - ولو كان سباعاً، والسباع ولو كانت مسوخاً، والمسوخ ولو لم تكن سباعاً - قابلٌ للتذكية؛ لأنّ اللُبس والاستعمال يتوقّف على الطهارة ولو لم يكن قابلاً للتذكية لما جاز لبسه.

[جهات أربعة]

إذا عرفت ذلك فالبحث في المقام يقع من جهات.

[الجهة] الأُولى

هل [هناك] تلازم بين حرمة أكل اللحم وفساد الصلاة في غير الخزّ والسنجاب، أم يختصّ الحكم بالسباع من الحَيَوان والصيود من الطيور؟

وبعبارة أُخرى هل فساد الصلاة يدور مدار كون الحَيَوان ذي مِخلَب أو نابٍ أو

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٩، ح١٥٣٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٥٢، الباب٥ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.
٢. الكافي، ج٦، ص٢٦٠، ح١٤؛ وسائل الشيعة، ج٢٤، ص١٠٦، الباب٢ من أبواب أطعمة المحرّمة، ح٧.
٣. أنظر: وسائل الشيعة، ج٢٤، ص١٠٩، الباب٢ من أبواب أطعمة المحرّمة، ح١٢.
٤. نفس المصدر، ص١١٤، الباب٣ من أبواب أطعمة المحرّمة، ح٤.

يَعَمّ جميع أفراد الغير المأكول عدا ما خرج؟ وجهان، أقواهما اطّراد المنع، فإنّ في بعض الروايات - كذيل خبر علي بن أبي حمزة: قلت: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ قال: «لا بأس بالسنجاب؛ فإنّه دابّة لا تأكل اللحم وليس هو ممّا نهى عنه رسول الله ﷺ إذ نهى عن كلّ ذي نابٍ ومِخلَب»[1]. وإن كان ظاهره الاختصاص إلّا أنّ هذا الظهور المستفاد من التعليل - كظهور الجملة الشرطيّة في انحصار العلّة بالشرط - ظهور إطلاقي ومن باب عدم ذكر علّة أُخرى، وهذا الظهور يرتفع بأدنى دليل دالّ على عدم الانحصار، [ب/٨٣] كالمروي عن *العلل*: «لا تجوز الصلاة في شعر ووَبَر ما لا يؤكل لحمه؛ لأنّ أكثرها مسوخ»[2]؛ فإنّ هذا التعليل نصّ في المنع عن المسوخ مطلقاً، ذي ناب كان كالذئب والدبّ، أو لم يكن كالأرنب والثعلب والفأرة، وظاهر في اطّراد الحكم في مطلق الغير المأكول؛ لأنّ هذا التعليل ليس علّة للحكم، بل لا إشكال في أنّه علّة للتشريع، أي حكمة؛ لأنّه لا معنى لأن يقال: الغير المأكول اللحم لا تجوز الصلاة في شعره؛ لأنّ أكثرها مسوخ إلّا بأن يكون كثرة المسوخيّة موجبةً لاطّراد الحكم في كلّ ما لا يؤكل كالتعليلات الواردة في العِدّة.

ويمكن أن يجعل العلّة علّة للحكم أيضاً، كما هو الظاهر في المقام؛ لأنّ علّة التشريع ما كان راجعاً إلى فعل المكلّف مع عدم إمكان تمييزه بين أفعاله الّتي [هي] مشتملة على العلّة عن غيرها، كعلّة تشريع العدّة وغسل الجمعة، لا ما كان راجعاً إلى بيان الشارع، كالمقام؛ فإنّ بيان أفراد المسوخ من وظيفة الشارع. فعلى هذا يمكن أن تكون العلّة ناظرةً إلى إخراج الحشرات ممّا لا يؤكل لحمه، وأمّا في مورد المسوخ فكونه مسوخاً علّةٌ لعدم جواز الصلاة فيه مطّرداً.

---

١. الكافي، ج٣، ص٣٩٧، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٨، الباب٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.
٢. علل الشرائع، ج٢، ص٣٤٢، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٧، الباب٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

وبعبارة أُخرى لغير المأكول في الحَيَوانات عناوين ثلاثة كليّة. أحدها كونه مسوخاً. وثانيها كونه ذي ناب ومِخلَب. وثالثها كونه حشراتٍ[1]. وقد يجتمع العناوين في بعض الأقسام، كما يقال: إنّ الضبّ مسوخ ومن الحشرات وله ناب، وفي الطيور عناوين خاصّة، ككون صفّه أكثر من دقّه. **وبالجملة** هذه إمّا علّة للحكم أو للتشريع.

وكيف كان فلابدّ من الأخذ بها لا العلّة الّتي في خبر السنجاب؛ لأنّ التعارض إمّا يلاحظ بين عموم العلّة للجواز وهو قوله عليه السلام: «لأنّه دابّة لاتأكل اللحم» وقوله: «لأنّ أكثرها مسوخ»؛ ولا شبهة أنّ الثاني أخصّ من الأوّل؛ لأنّ مُفاد الأوّل أنّ كلّ ما لا يأكل اللحم يجوز الصلاة فيه، سواءٌ كان من الأنعام وغيره أي المسوخ. **ومفاد الثاني** أنّ خصوص المسوخ لا يجوز الصلاة فيه فهذا خاصّ بالنسبة إلى كلّ ما لايأكل اللحم.

ولايقال: إنّ المسوخ أعمّ من أن يكون آكِلَ اللحم وأن لا يكون فبينهما عموم من وجه؛ لأنّ لها مادّة الاجتماع وهو المسوخ الغير الآكل للحم ومادّة الافتراق [وهو] المسوخ الآكل؛ **لأنّا نقول**: المسوخ الآكل داخل[2] في مفهوم التعليل في الأُولى وفي

---

١. في المخطوطة: «حشراتاً».

٢. **قوله: «لأنّا نقول: المسوخ الآكل داخل»**، انتهى.

وتوهّم: أنّ قلب هذا الدليل بأن نقول: غير المسوخ غير الآكل داخل في مفهوم التعليل في الثانية، فلا يبقى من أفراد غير الآكل إلّا المسوخ منه.

وبعبارة أُخرى: كلتا الروايتين متفقتان على الجواز في غير المسوخ غير الآكل، والتعارض بينهما في المسوخ غير الآكل، وهو أخص من المسوخ المطلق.

والحاصل: أنّ كلاًّ من العلّتين إذا أدخل مادّة افتراقها في مفهوم الأخرى تصير أخصّ من الأُخرى، فيكون إدخال مادّة الافتراق من خصوص إحداهما في مفهوم الأخرى وأخذ النسبة بينهما حينئذٍ دون العكس ترجيحاً بلا مرجّح، فلا بدّ أن تلاحظ النسبة بين منطوق كلّ من العلّتين مع قطع النظر عن مفهومهما، وقد عرفت أنّ النسبة بينهما عموم من وجه.

مدفوع: بأنّ الوجه في إدخال مادّة افتراق التعليل في الثانية في مفهوم التعليل في الأولى دون العكس هو وجود المفهوم للتعليل في الأولى، وعدمه في الثانية.

أمّا وجوده للتعليل في الأولى فلظهوره في العلّيّة المنحصرة، وعدم ورود علة أخرى للجواز، كي يرتفع به هذا الظهور.

قوله ﷺ: «إذ نهى عن كلّ ذي ناب ومِخلَب» فلا [الف/٨٤] يبقى من أفراد المسوخ إلّا غير ذي ناب.

وبعبارة أُخرى كلتا الروايتين متّفقتان في المنع عن المسوخ الآكل اللحم، والتعارض بينهما في المسوخ الغير الآكل وهو أخصّ ممّا لايأكل اللحم. مع أنّه لا يمكن [معاملته] معاملة العموم من وجه وادخال مادّة الاجتماع في خبر السنجاب؛ لأنّه لم يبق لبيان حكم المسوخ مورد. هذا إذا لوحظ التعارض بين عموم العلّة في الأُولى مع العلّة في الثانية. وإذا لوحظ بين مفهوم العلّة في الأُولى والمنطوق في الثانية فنقول: إنّ التعليل في رواية ابن أبي حمزة ظاهر في اختصاص الحكم بذي ناب ومِخلَب، ومعلوم أنّه إذا تعارض تعليلان متوافقان أحدهما أخصّ مورداً والآخر أعمّ يؤخذ بالأعمّ؛ لأنّه نصّ في اكتفاء العلّة العامّة لترتّب الحكم، كما لو قيل: «لا تأكل الرمّان؛ لأنّه حامض» و«لا تأكله؛ لأنّة فاكهة». وهكذا لو كان بينهما العموم من وجه يؤخذ بكلّ واحد في مورد الافتراق. ففي المقام إذا جعل المعارضة بين قوله ﷺ: «لأنّ أكثرها مسوخ» مع مفهوم «فإنّه دابّة لا تأكل اللحم» وهو أنّ ما لا يؤكل لحمه إذا كان آكل اللحم لا يجوز الصلاة فيه، أو بجعل المعارضة بين قوله: «لأنّ أكثرها مسوخ» مع قوله ﷺ: «إذ نهى عن كلّ ذي ناب [و] مِخلَب» الظاهر في أنّ بين «المسوخ» و«ذي ناب ومِخلَب» عموماً[1] من وجه -لأنّ الذئب ومثله مادّة الاجتماع ومادّة الافتراق من المسوخ الأسد ومثله؛ فإنّه ذي ناب مثل الأرنب والفأرة؛ فإنّهما مسوخان وليسا ذوي ناب، أي سبع- فلا يمكن الأخذ بإحدى[2] العلّتين؛ لأنّ

وأمّا عدمه للتعليل في الثانية فلأنّ ظهوره في العلّيّة المنحصرة إنّما هو بالإطلاق، ومع تعليل المنع بقوله ﷺ في الأولى: «إذ نهى عن كلّ ذي ناب ومخلب» يرتفع الإطلاق، فلا يبقى له ظهور في العلّيّة المنحصرة الدالّة على الانتفاء عند الانتفاء كي يكون له مفهوم هذا وتبصّر.

١. في المخطوطة: «عموم».

٢. في المخطوطة: «بأحد».

مع توافقهما في الحكم -إيجاباً أو سلباً- يؤخذ بكلّ واحد؛ لأنّ ظهوركلّ في العليّة المنحصرة إنّما هو بالإطلاق فإذا تحقّق الآخر معه يرتفع الإطلاق، فعلى هذا يسقط ظهورالتعليل الوارد في خبرابن أبي حمزة عن الاختصاص؛ لورود علّة أُخرى. هذا، مع أنّ الأخبارالدالّة على المنع في كلّ ما لايؤكل لحمه -كموثّقة [ابن] بكيرونحوها- كثيرة، ولا يمكن تخصيصها بمثل هذا التعليل الوارد في ذيل خبرابن أبي حمزة، مع أنّ أصل هذا الخبرإنّما ورد في دفع توهّم الحظرعن السنجاب.

ثمّ إنّ هذا كلّه بناءً على أن يكون الرواية على نحو ما ذكرفي *الوسائل*، وأمّا بناءً على ما يوجد في *الحدائق* و*المستند* و*الكافي* وأغلب نسخ *التهذيب* من عدم ذكر لفظة «لا» في ذيلها، أي كانت [ب/٨٤] الرواية: «قلت: وما يؤكل لحمه من غيرالغنم أو ما يؤكل لحمه من غيرالنعم» فتسقط عن صلاحية التقييد رأساً؛ لأنّ مُفادها على هذا هوالسؤال عمّا يؤكل لحمه من غيرالغنم أوالنعم من الأصناف الّتي يؤخذ منها الفراء، فقوله عليه السلام: «لا بأس بالسنجاب» أي هو محلّل الأكل؛ لأنّه دابّة لاتأكل اللحم وليس ممّا نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأنّه نهى عن أكل لحم كلّ ذي ناب ومِخلَب. ولا شبهة أنّه لو فرض احتمال أن تكون النسخة المذكورة فيها لفظة «لا» مغلوطة لسقطت الرواية عن الاستدلال بها، فضلاً عمّا إذا علم غلطها لوجوه واضحة. **الأوّل** أنّه لا يستقيم السؤال بعد الجواب عن تقييد المذكّى بالمأكول، أي بعد أن أجاب الإمام بأنّ تذكية مأكول اللحم توجب جوازالصلاة في الفراء منه وبمفهومه يدلّ على عدم جوازالصلاة في غيرالمأكول لم يكن وقع للسؤال. **والثاني** أنّه لا معنى لذكر«من غيرالغنم»؛ فإنّ ما لا يؤكل لحمه لا محالة من غيرالغنم أومن غيرالنعم. **والثالث** أنّ التعليل الأخيروهو قوله عليه السلام: «إذ نهى عن كلّ ذي ناب ومِخلَب» شاهد على أنّ سؤال الراوي كان عن الأصناف الّتي تؤخذ منها الفراء وهي مأكول اللحم وأجاب عليه السلام بـ«أنّ السنجاب لا بأس به»، أي يؤكل لحمه؛ لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم ينه

عن أكل مأكول اللحم، بل نهى عن أكل كلّ ذي ناب ومِخلَب، ولو كان لفظ «لا» لكان اللازم حمل النهي على النهي عن الصلاة في كلّ ذي مِخلَب وناب مع أنّه لم يُروَ منه ﷺ رواية تدلّ على النهي عن الصلاة في خصوص هذا العنوان، بل كلّ ما ورد عنه بهذا العنوان نهي عن أكل اللحم. ثمّ إنّه لا يمكن أن يقال إنّ التعليل في خبر مُقاتل معارض مع قوله عليه السلام: «لأنّ أكثرها مسوخ». وذلك لأنّ رواية مُقاتل يختصّ عموم العلّة فيها بما كان مشتملاً على هذه العلّة من أفراد المستثنى منه؛ فإنّ متن الحديث هكذا: «سألت أباالحسن عليه السلام عن الصلاة في السمّور والسنجاب والثعلب. فقال: «لا خير في ذا كلّه ما خلا السنجاب فإنّه دابّة لا تأكل اللحم»[1]؛ فإنّ هذا التعليل لا يمكن اطّراده في كلّ ما لا يأكل اللحم ولو من غير المشتمل منه؛ لأنّ [الف/٨٥] ظاهر التعليل الوارد بعد الاستثناء أنّه لو كان أحد أفراد المستثنى منه مشتملاً على هذه العلّة لشمله الحكم. ويظهر ذلك من مراجعة الأمثلة العرفيّة؛ فإنّه لو قيل: «أَهن بني تميم إلّا زيداً؛ فإنّه لم يؤذ أحداً» لا يطّرد هذه العلّة في[2] كلّ مَن لم يؤذ أحداً، بل لو وُجِد شخص من بني تميم لم يؤذ أحداً تشمله العلّة. هذا مع أنّك عرفت أنّه لا يمكن معاملة العموم من وجه بين العلّتين.

ثمّ إنّه قد يقال: لا يمكن أن يكون قوله: «لأنّه دابّة لاتأكل اللحم» علّةً لكون السنجاب مأكول اللحم لوجهين: أحدهما مخالفته للإجماع فإنّهم أجمعوا على كونه محرّم الأكل. وثانيهما يلزم تخصيص المورد في موثّقة ابن بكير؛ فإنّ السؤال فيها عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وجوابُ الإمام عليه السلام عن أنّ كلّ شيء حرام أكله فالصلاة فيه فاسدة بمنزلة كبرى كليّةٍ منطبقة على الصغريات المسؤولة فخروج «السنجاب» عن «محرم الأكل» تخصيص للمورد، وهو مستهجن.

---

١. الكافي، ج٣، ص٤٠١، ح١٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٨، الباب٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

٢. في المخطوطة: «من».

ولكنّه لا يخفى أنّه ليست[١] المسألة إجماعيّة، غاية الأمر أنّها مشهورة مع أنّ مخالفة الرواية للإجماع ليست شاهدة لوجود لفظة «لا» في الرواية. وأمّا تخصيص المورد فالمقام[٢] ليس من المستهجن؛ لأنّه لو كان السؤال منحصراً في خصوص السنجاب والجواب كان بنحو الكبرى الكلّيّة لكان إخراج السنجاب عن محرّم الأكل مستهجناً، وأمّا بعد عموم السؤال فإخراج أحد أفراد المسئوول عنه عن عموم الجواب لا محذور فيه.

ثمّ لا ينافي ما ذكرناه مع ما اشتهر بين العلماء بأنّ الخزّ والسنجاب استُثنِيا من غير المأكول؛ لأنّ الروايات الواردة فيهما وإن كان أكثرها تدلّ على كونهما من غير المأكول إلّا أنّها وردت روايات أيضاً على أنّهما ممّا يؤكل لحمه ووردت رواية في التفصيل بين أفراد السنجاب، كقوله ﷺ: «إن كان له سَبَلَةٌ كسَبَلَة السِّنَور والفأر فلا يؤكل لحمه ولا يجوز الصلاة فيه»، ثمّ قال ﷺ: «أمّا أنا فلا آكله ولا أُحرّمه»[٣].

وبالجملة لا إشكال في التلازم بين حرمة أكل اللحم والفساد في غير الخزّ والسنجاب وبعض ما قيل باستثنائه كالفَنَك والحواصل وأمثالهما ممّا هو مستثنى في بعض الروايات. [ب/٨٥] أمّا الخزّ والسنجاب فلو قلنا بأنّهما من مأكول اللحم فلا إشكال، ولو قلنا: بأنّهما من محرّم الأكل فكذلك؛ لخروجهما بالنصّ والإجماع. وأمّا غيرهما فالأخبار الواردة فيه إمّا محمولة على التقيّة، وإمّا معارضة[٤] بما هو أقوى سنداً وأكثر عملاً.

الجهة الثانية

هل يشمل غير المأكول لما لا نفس له أيضاً أم يختصّ بما له نفس سائلة؟ قولان، الأقوى الشمول؛ لعدم موجب لانصراف الأخبار الواردة في المنع عمّا لا يؤكل

---

١. في المخطوطة: «ليس».

٢. كذا في المخطوطة، ولعلّ الصواب: «في المقام».

٣. تهذيب الأحكام، ج٩، ص٥٠، ح٢٠٦؛ وسائل الشيعة، ج٢٤، ص١٩٢، الباب٤٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح١.

٤. في المخطوطة: «معارَض».

لحمه إلى ما لا نفس سائلة له. ويؤيّد ذلك بناؤهم الجواز في الخزّ على استثنائه ممّا لا يؤكل بالدليل مع أنّه ممّا لا نفس له، بناءً على ما ذكره الشهيد[١] في أنّ كلّ حَيَوان بحري لا نفس سائلة له إلّا التمساح على ما صرّح به الأطبّاء[٢]، وعلى ما ورد في الأخبار أنّه حَيَوان بحري. وعدم ورود دليل من الشرع على أنّ الحيوان البحري ليس له نفس سائلة لا يضرّ بدعوى الأطبّاء؛ لأنّ بيان الموضوعات ليس وظيفة الشارع.

وبالجملة إطلاقات الباب شاملة لكلّ محرّم الأكل. ولا يدلّ على الاختصاص ذيل موثّقة ابن بكير: «وإن كان غير ذلك ممّا قد نُهِيتَ عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كلّ شيء منه فاسدة، ذكّاه الذبح أو لم يذكّه»، بدعوى أنّ مورد النهي ما يكون قابلاً للذبح وما لا نفس له ليس قابلاً له. وذلك لأنّ الذبح هنا معلوم أنّه لا خصوصية فيه؛ لأنّه من باب المثال وإلّا لخرج ما يكون تذكيته النحر، فالمراد منه أنّ الصلاة في محرّم الأكل فاسدة ذُكّي بنحو ما يعتبر تذكيته - من ذبحه أو نحره أو إخراجه من الماء أو خروجه من الماء حيّاً - أو لم يُذَكَّ. ولا شبهة أنّ الجري والمارماهي وأمثالهما قابلان للتذكية. مع أنّه لو قيل بأنّ ما لا نفس له كلّه ميتة، غاية الأمر يجوز أكل لحم بعضه كالسمك ويحرم بعض آخر. لقلنا: يدخل المحرّم ممّا لا نفس له في تحت قوله «أو لم يذكّه»؛ لأنّ كونه لم يذكّ أعمّ من أن يكون قابلاً للتذكية أو لم يكن. فعلى هذا لا يقاس مسألة غير المأكول اللحم بمسألة الميتة؛ لأنّ القرائن الّتي أقمناها في تلك المسألة على الاختصاص بذي النفس هي في المقام على العكس.

نعم، ليس كلّ محرّم داخلاً في عنوان الباب، بل ما أعِدَّ [الف/٨٦] للأكل

---

١. لم نجده في مظانّه ولكن نقله عنه السيّد المحقّق اليزدي في العروة [ج١، ص ١٢٢، م ٤] وإليك نصّ كلامه: «حكي عن الشهيد أنّ جميع الحيوانات البحريّة ليس لها دم سائلة إلّا التمساح». نعم، صرّح بأنّ للتمساح نفساً سائلة في الدروس، ج١، ص ١٢٣؛ وذكرى الشيعة، ج١، ص١١١.

٢. أُنظر: تحفة حكيم مؤمن، ص ٦٤.

ويقال: إنّه في العرف قابل لكلا العنوانين، فالإنسان خارج عن محل البحث وإن كان محرّم أكل لحمه؛ لأنّ الإطلاقات المتوجّهة إلى الإنسان لا تشمل نفسه. هذا مع أنّ الأدلّة القطعيّة قائمة على الجواز، مثل ما سئل عن القراميل وهو وإن كان معارَضاً بمثله إلّا أنّ في المعارض قرينة على الكراهة وهو قول الصادق ﷺ: «يكره للمرأة أن تجعل القراميل من شعر غيرها»[1]. وفي خبر آخر: «إن كان صوفاً فلا بأس وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة والموصولة»[2]. ومثل ما عن زرارة عن الصادق ﷺ قال: سأله أبي وأنا حاضر: الرجل يسقط سنّه فيأخذ سنّ إنسان ميّت فيجعله مكانه. قال: «لا بأس»[3]، فإنّه ظاهر في جواز الصلاة فيه أيضاً. ومثل المكاتبة إلى أبي الحسن ﷺ: هل تجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الإنسان وأظفاره من قبل أن ينفضه ويلقيه عنه؟ فوقّع ﷺ: «يجوز»[4]. ونظيره ما عن ابن الصلت عن أبي الحسن الثالث عليه وعلى آبائه السلام[5].

وبالجملة لا إشكال في الجواز من غير فرق بين أجزاء نفس المصلّي وغيره، ومن غير فرق بين شعره وغيره، ومن غير فرق بين أن يجعل من شعره ثوباً وغيره، و[6]من غير فرق بين القول بمانعيّة الغير المأكول أو بشرطيّة المأكوليّة؛ لأنّ هذا الفرق لو أثّر فإنّما يؤثّر في الشبهة الموضوعيّة، وأمّا في الشبهة الحكميّة فكما أنّ أصل البراءة تجري فيما إذا شكّ في أنّ اللباس من شعر الإنسان مانع أو لا فكذلك تجري

---

١. الكافي، ج٥، ص٥٢٠، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٢، ص١٨٧، الباب١٠١ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ح١.
٢. تهذيب الأحكام، ج٦، ص٣٦١، ح١٠٣١؛ وسائل الشيعة، ج١٧، ص١٣٢، الباب١٩ من أبواب مقدمات ما يكتسب به، ح٥.
٣. مكارم الاخلاق، ج٢، ص٢١٤، ح٦٣٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص ٤١٧، الباب٣١ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.
٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٧، ح١٥٢٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص ٣٨٢، الباب١٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.
٥. الفقيه، ج١، ص ٢٦٥، ح٨١٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص ٣٨٢، الباب١٨ من أبواب لباس المصلّي، ح١.
٦. لفظة «و» لم تأت في المخطوطة.

فيما لو شكّ باشتراط عدمه في الصلاة، أي بشرطيّة غير أجزاء الإنسان، بل ما له لحم وحرم أكله.

وأمّا ما لا لحم له - كالهوام - فهي وإن كانت محرّمة الأكل إلّا أنّه لا منع من الصلاة فيها وفي أجزائها؛ لخروجها عن أدلّة الباب؛ لأنّ أغلب الأدلّة مشتملة على المنع عن غير مأكول اللحم وليس في الأدلّة ما يدلّ على ما كان محرّم الأكل إلّا موثّقة ابن بكير قال: سأل زرارة أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفَنَك والسنجاب وغيره من الوبر. [ب٨٦/] فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله»[1]، انتهى. وهذه الموثّقة لا تدلّ على كلّ محرّم الأكل. أمّا أوّلاً [فـ]إنّ قوله عليه السلام: «في وبر كلّ شيء حرام أكله» قرينة على أنّ محرّم الأكل ممّا له وبر الصلاة فيه فاسدة. وأمّا ثانياً ففي بعد هذا الكلام قال عليه السلام: «يا زرارة! وإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة»، انتهى.

وبالجملة ليست[2] الأخبار إلّا ناظرة لما له لحم فما لا لحم له خارج عن موضوع الأخبار. مضافاً للقطع بالخروج من مثل القَمّل والبرغوث والنمل والزُنبور ونحوها، بل يدلّ في الجملة جواز التلبيد في الحجّ بما فيه الشمع مع أنّه يستلزم الصلاة فيه.

وكيف كان، على فرض عدم قيام دليل على الجواز إلّا أنّه لم يقم دليل على المنع؛ لأنّ الموثّقة موردها محرّم الأكل الّذي يُتّخَذ منه الوبر وهو ليس إلّا ما فيه لحم.

[الجهة] الثالثة

هل يختصّ المنع بخصوص الجلد أو يشمل ما لا تحلّه الحياة أيضاً؟ ثمّ هل يختصّ بما تَتِمّ الصلاة به منفرداً أو يَعُمّ ما لا تتمّ أيضاً؟ الأظهر عموم المنع مطلقاً.

---

١. الكافي، ج٣، ص٣٩٧، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٥، الباب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

٢. في المخطوطة: «ليس».

أمّا شمول المنع للصوف والوبر والشعر والظفر والسن والريش من غير المأكول فلصريح الأخبار، كالموثّقة وغيرها، فلا يقاس المقام بالمأخوذ من ميتة المأكول اللحم؛ لأنّ المأخوذ من ميتة المأكول لا دليل على المنع عنه وإنّما الممنوع هو الجلد منه. بل قد ذكرنا أنّ منشأ المنع هو النجاسة وهذا لا يجري فيما لا تحلّه الحياة وفي المقام منشأ المنع ليس النجاسة. **وبالجملة** الأخبار ناطقة بعموم المنع فيما تُتَّخذ منه اللباس، بل فيما يُلطَخ به الثياب، كالروث والبول؛

وأمّا شمول المنع لما لاتتمّ به الصلاة فلأخبار كثيرة. **منها** ما يدلّ على المنع عن الخزّ إذا كان مغشوشاً بوبر الأرانب مع أنّ المتعارف اتّخاذ الجورب والتكّة والقلنسوة من الخزّ. **ومنها** مكاتبة إبراهيم بن عقبة: عندنا جورأب وتِكَكٌ تُعمَل من وبر الأرانب، فهل تجوز الصلاة في وبر الأرانب من غير ضرورة ولا تقيّة؟ فكتب عليه السلام: «لاتجوز الصلاة فيها»[1]. **ومنها** رواية الأبهري[2]. فما يدلّ على الجواز - كصحيح ابن عبدالجبّار [قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّى] في قلنسوة [الف/٨٧] عليها وبر ما لايؤكل [لحمه] أو[3] تكّة من وبر الأرانب؟ [فكتب: لا تَحِلّ الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه إن شاء الله»][4] - محمول على التقيّة.

[الجهة] الرابعة

هل يَعُمّ الحكم مطلق أجزاء غير المأكول - كالشعرة الملقاة على الثوب والمحمول - أم يختصّ باللباس؟ قولان، والأظهر عموم المنع. أمّا الملقاة على

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٠٦، ح٨٠٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٥٦، الباب ٧ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٠٦، ح٨٠٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٥٦، الباب ٧ من أبواب لباس المصلّي، ح٥.

٣. في المخطوطة: «و».

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص ٢٠٧، ح٨١٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص ٣٧٧، الباب ١٤ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

الثوب [فـ]لأنّ ظاهر الموثّقة شمولها لها؛ فإنّ قوله عليه السلام: «فالصلاة في ويره وشعره وجلده وبوله وروثه وألبانه وكلّ شيء منه فاسدة»[1] يشمل مطلق الملابسة من المصاحبة والظرفيّة؛ لأنّه لا يمكن أن يجعل كلمة «في» للظرفيّة؛ فإنّها لا تناسب البول والروث واللبن إلّا بتقدير «المتلطّخ بها»، والتقدير خلاف الظاهر؛ لأنّه ممنوع مطلقاً حتّى فيما يقال بأنّه قدّر لفظ «كذا»؛ فإنّ الظاهر أنّه إشراب وتضمين؛ لما نرى من وجداننا أنّ المتكلّم بنحو «اسأل الديار» لا يخطر بباله تقدير «الأهل» ومثله، فضلاً عن مثل المقام؛ فإنّ مدخول «في» في جميع مقتضى السياق أن يكون نفس المذكورات.

وبالجملة وإن صحّت الظرفيّة الحقيقيّة في جميع المذكورات بتصرّف في البول والروث واللبن على النحو المختار أو التقدير إلّا أنّ التصرّف المجازي في كلمة «في» أولى. بل ليس مطلق الملابسة الّتي نحن نقول أو المصاحبة الّتي اختارها أستاذ الكلّ من قبيل المجازات المصطلحة في كلمة «في»، بل هذا توسعة في الظرفيّة.

وبعبارة أُخرى الحروف النسبيّة إنّما هي وضعت لمجرّد الربط وكلمة «في» أظهر مصاديق معناها ظرفيّة بدخولها للجواهر كانت الظرفيّة «أيناً» أو «متى»، كقولك: «زيد في الدار» و«الورد في الأيّار[2]». ثمّ الدرجة النازلة ظرفيّة مدخولها للأفعال، كقولك: «صلّيت في الدار أو في اليوم». ثمّ الدرجة النازلة توسعة الظرفيّة لما يشبه المكان، كقولك: «صلّيت في ثوب كذائي»؛ فإنّ الثوب ليس ظرفاً حقيقيّاً محيطاً والصلاة محاطة. ثمّ الدرجة النازلة ما كانت جهة إحاطته أقلّ، كقولك: «صلّيت في

---

١. الكافي، ج٣، ص٣٩٧، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٥، الباب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.
٢. هو الشهر الثامن من الشهور الروميّة، بين نيسان و حزيران. والصواب «أيّار» بدون حرف التعريف.

قلنسوة كذا». ثمّ الأنزل من هذا قولك: «صلّيت في شعرما لايؤكل أو في عظمه». وجميع هذه الدرجات من مراتب الظرفيّة ويناسب الظرف في كلٍّ بحسب ما هو الميسورمنه والمشهور[ب/٨٧] عنه.

ولو قيل: إنّ هذه المراتب ليست كلّها معنى حقيقيّاً لكلمة «في» خصوصاً الأخير. **لقلنا:** إنّه على فرض المجازيّة إلّا أنّه يدورالأمربين أحد التصرّفين؛ إمّا رفع اليد عن ظهوركلمة «في» وإمّا التصرّف في بعض من مدخولها، ولا شبهة أنّ الأوّل أولى؛ لأنّ ظهورمعاني الحروف ليس ممّا يمكن أن يقابل معاني الأسماء والأفعال؛ فإنّها وضعت للربط بين الأعراض ومحلّها فكلّ وجهٍ ونحوِ ربطٍ يمكن لحاظه بين المنعوت ونعته يجب أن يؤخذ به، لا أنّه يتصرّف في النعت أو المنعوت حتّى يمكن الأخذ بالربط الخاصّ. فعلى هذا لابدّ من الالتزام بالتوسعة في الظرفيّة وأخذ الظرف في كلّ واحد من مدخولاتها على نحوما يناسبه، بناءً على أن تكون جميع المراتب مراتب حقيقيّة[1] أو الالتزام بالمعنى الواحد في الجميع وهو مطلق الملابسة والوقوع فيه، لا بأن يجعل الظرفيّة في الكلّ بالمعنى[2] الحقيقي ويتصرّف في البعض، ولا بأن يجعل بمعنى المصاحبة؛ فإنّها لا تناسب «الجلد»؛ لأنّها ظاهرة في مثله في الظرفيّة المصطلحة فإذا انحصربأن يجعل كلمة «في» بمعنىً عامّ يناسب جميع المذكورات وهو مطلق الملابسة الكافية في باب الإضافة فتشمل المصاحبة والظرفيّة وما يُعَدّ عرفاً من توابع الظرف؛ فإنّ الثوب المتلطّخ بالبول حيث إنّه ملازم مع البول وكان البول من توابع الثوب فيصحّ أن يقال: صلّى في البول. بل ويمكن التوسعة في التوابع البعيدة، كبدن المصلّي الملصق بالثوب والمصاحب معه؛ لأنّه لا يمكن أن

---

١. في المخطوطة: «مراتباً حقيقيّاً».

٢. في المخطوطة: «بمعنى».

يقال بالمنع من الثوب المتلطّخ بالبول دون البدن المتلطّخ به، فإذا لم يمكن الفرق - للقطع الخارجي - فلابدّ من تعميم المناسبة وتوسعة دائرة الظرفيّة.

وبالجملة لو قيل: إنّ «في» استعمل بمعنى «مطلق المصاحبة» أو بمعنىً عامّ شامل لها وللظرفيّة لكفى دليلاً للمنع عن الشعرة الملقاة. نعم، لو أريد منها خصوص الظرفيّة المصطلحة لم يشمل الموثّقة للشعر ولكنّه ممنوع؛ لعدم مناسبتها مع البول ونحوه. هذا مع أنّ ذيلها - وهو قوله: «وكلّ شيء منه فاسدة» - يؤيّد المدّعى. هذا مضافاً إلى خبر إبراهيم بن محمّد الهمداني: كتبت إليه: يسقط على ثوبي الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقيّة ولا ضرورة. فكتب عليه السلام: [الف/٨٨] «لا تجوز الصلاة فيه»؛ فإنّه صريح في المنع. ولا يضرّ ضعف بعض رواته؛ فإنّه صحيحٌ على طريقة القدماء ومعمولٌ به عند جملة من الفقهاء. نعم، لم يُحرَز الشهرة الاستنادية الّتي هي المناط في جبر ضعف السند؛ لاحتمال أن يكون فتوى المشهور مبنيّاً على استفادة الإطلاق من الموثّقة.

ثمّ إنّ ذيل هذا الخبر يشهد بصحّة استعمال كلمة «فيه» في الصلاة في الثوب الّذي عليه شعرة ملقاة فيشهد على أنّ الموثّقة تشمل محلّ البحث بلا كلام.

وبالجملة لا يختصّ أجزاء ما لا يؤكل باللباس، بل يشمل ما لا تتمّ به الصلاة ومطلق الجزء. نعم، إذا فرض استهلاك أجزاء ما لا يؤكل في ما يؤكل - كما إذا نُدِف الشعر والصوف بحيث صار أجزاءً صغاراً ولو لم تتبدّل عن صورته النوعيّة إلى صورة أُخرى، بل نُسِج مع المأكول بحيث لا يمكن الامتياز بينهما حسّاً - فلا يبعد صحّة الصلاة فيه؛ لأنّ الآثار الشرعيّة المترتّبة على الموضوعات الخارجيّة لا تترتّب على المستهلك الّذي عُدَّ تالفاً إلّا في باب النجاسات والخمر إلّا أن يقال: مجرّد تغيير الصفة مع بقاء الصورة - كالندف والنفش في القطن والصُوف - لا يوجب خروج الموضوع عمّا هو موضوع الحكم وإن لم يمكن التمييز بينهما؛ لأنّ المدار ليس على

بقاء الصفة، ولذا لو تغيّرت الصفة - كما إذا صارت الحنطة دقيقاً أو طحيناً - يبقى حكمها من الربا وأمثاله. ولذا ورد النهي عن الثوب المغشوش بوبر الأرنب؛ فإنّ إطلاق النهي يشمل ما إذا غُشّ على مقدار يُعَدّ تالفاً عرفاً، إلّا أن يقال: إنّ أخبار الغشّ لا يشمل إلّا ما هو المتعارف من غشّ مقدار معتدّ به من وبر الأرنب؛ لأنّ الغاشّ إنّما يَغُشّه للانتفاع؛ لغلاءِ الخزّ ورخصِ وبر الأرنب.

وبالجملة لو قلنا بأن الاستهلاك هو الاستحالة - أي تبديل الصورة بصورة أخرى كصيرورة الماء هواء وبالعكس - فلا إشكال في صحّة الصلاة في المستهلك. وأمّا لو قلنا بأنّ الاستهلاك ليس إلّا مغلوبيّة أحد المائعين في الآخر - كوقوع قطرة من الدم في حوض من الماء؛ فإنّ الدم لا تتبدّل صورته وإن قطعت أجزاؤه وصارت متفرّقة بحيث لاتمتازعن الماء - فلا يمكن [ب/٨٨] الالتزام بصحّة الصلاة في المستهلك؛ لأنّه موجود فعلاً على حاله وإن لم يمكن امتيازه وعُدّ تالفاً عرفاً.

هذا كلّه في الملقاة. وأمّا المحمول فإذا كان مثل غِمدِ السيف وعروة السكّين والبارز في الجيب ونحوه فلا يجوز الصلاة فيه؛ لما عرفت أنّ الظرفيّة المستفادة من الموثّقة هي الظرفيّة بحسب كلّ شيء. وتصدق الصلاة في عظم غير المأكول إذا كانت عروة السكّين مثلاً عظماً منه، ولا سيّما بقرينة قوله ﷺ: «فكلّ شيء منه»؛ فإنّ «كلّ شيء» ما عدا المذكورات هو العظم والعصب والريش وأمثالها من سائر أجزائه وفضلاته. نعم، إذا كان المحمول موضوعاً في كيس ونحوه - أي كان مستتراً في شيء هو كان في اللباس - ومصاحباً مع المصلّي فلا يصدق الصلاة فيه؛ لأنّ الصلاة لم تقع فيه، بل وقعت فيما هو ظرف له وظرف الظرف لا يدخل تحت عنوان الظرف. نعم، لو جعل «في» بمعنى المصاحبة فلا يجوز الصلاة حتّى في المحمول المستتر، ولكنّه خلاف الظاهر.

ثمّ إنّ هذا الكلام جارٍ في نجس العين أيضاً إذا صار محمولاً؛ فإنّ الخمر إذا كان في قارورة وكانت القارورة في الجيب فلا يبعد صحّة الصلاة فيه[1] وعلى القول بأنّ المحمول النجس كأجزاء الكلب والخنزير والعذرة لا يجوز الصلاة فيه.

وكيف كان فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما لا تَتِمّ به الصلاة - سواء كان في اللباس كالقلنسوة والتكّة أو ملقىً عليه كالشعر والوبر، أو كان من المحمول البارز كالعظم في الجيب أو عروة السكّين، سواءٌ كان فوق المِنطقة والحِزام أو كان في الجيب - لا يجوز الصلاة فيه؛ لظاهر الموثّقة ومكاتبة الهمداني ومكاتبة علي بن مهزيار والأبهرى المتقدّمة كلّها؛ فإنّ الموثّقة تدلّ على الجميع، ومكاتبة الهمداني صريحة في المنع عن الشعرة الملقاة، والأخيرتين تدلّان على المنع عمّا لا تَتِمّ به الصلاة. ولا يعارضها سوى رواية ابن عبدالجبّار؛ فإنّها تدلّ على صحّة الصلاة في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه وفي التكّة المنسوجة منه؛ لقوله ﷺ: «وإن كان الوبر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه». **وهي أولاً** ليست قابلة لمعارضة المذكورات؛ لأنّ الظاهر من الجواب اشتراط التذكية في مطلق الوبر ولو كان ممّا لا يؤكل لحمه، وهذا محمول على التقيّة؛ لأنّ فتوى أحمد بن حنبل اعتبار التذكية في طهارة ما لا تحلّه [الف/٨٩] الحياة من المأكول أيضاً. **ولايقال**: إنّ «اللام» للعهد وإشارة إلى وبر ما لا يؤكل؛ **لأنّا نقول**: هذا خلاف الظاهر؛ لأنّ «اللام» ظاهر في الجنس، مع أنّ التذكية ليست معتبرة في طهارة ما لا تحلّه الحياة من غير المأكول أيضاً فجعل «اللام» للعهد لا يفيد.

وثانياً أنّ النسبة بين هذه المكاتبة ومكاتبة الهمداني وابن مهزيار تباين؛ لأنّ هذه المكاتبة تشمل الشعر الملقى وما لا تَتِمّ به الصلاة ومكاتبة الهمداني معارضة

---

١. في هامش المخطوطة: «ليس الأمر كذلك؛ لأنّ مطلق حمل النجاسة ليس منهيّاً عنه لا في الصلاة ولا في غيرها، ولكن حمل الخمر منهي عنه على كلّ حال؛ رغماً لأنف شاربها؛ لأنّ الإنسان مأمور بعدم استعمالها وإمساكها إلّا للتخليل».

لها بالنسبة إلى الشعر ومكاتبة ابن مهزيار معارضة لها بالنسبة إلى ما لا تَتِمّ به الصلاة فإذا كان هناك عامّ وخاصّان مستوعبان له يُعامَل معهما معاملة التباين والرجحان للخاصّين؛ لأنّهما معمول بهما وموافقان للمذهب ومخالفان للعامّة.

[فروع ثلاثة]:

ثمّ إنّ هاهنا فروعاً.

[الفرع] الأوّل

إنّ السنجاب وإن اشتهر بين المتأخّرين جواز الصلاة فيه[1] إلّا أنّ الشهرة من القدماء على المنع[2] والأخبار المانعة على النحو الكلّي كثيرة [و] الأخبار الخاصّة المانعة مستفيضة، كالمروي في *العلل*: «وعلّة أن لايصلّى في السنجاب والسمور والفنك قول رسول الله ﷺ»[3]. وكرواية أبي حمزة المتقدّمة السابقة المفصّلة بين ما كان له سَبَلَةٌ وما لم يكن. وكما في *الرضوي*: «ولا تجوز الصلاة في فرو سنجاب وسمّور»[4] فمنشأ ما اختاره المتأخّرون وذهبوا إلى الجواز أنّه لم يعلم من القدماء الإعراض من الأخبار المجوّزة حتى يوجب وهنها، بل بعضهم ناقش في الدلالة وحمل «الرخصة» على «الضرورة»، وبعضهم جعل المنع أحوط.

وكيف كان فلو لم يعلم الإعراض فغاية ما يمكن القول فيه حمل الأخبار المانعة على الكراهة؛ لأنّ الأخبار المجوّزة - مع صحّة سند أكثرها وعمل جلّ من القدماء وأكثر المتأخّرين عليها - صريحة في الرخصة، وأخبار المانعة ظاهرة في الفساد والنهي، ومقتضى الجمع الحمل على الكراهة. ولا يمكن حمل الأخبار المجوّزة على

---

١. أُنظر: ذخيرة المعاد، ص٦ و جواهر الكلام، ج٨، ص٩٦-٩٧.

٢. أُنظر: روض الجنان، ج٢، ص٥٥٣ و جواهر الكلام، ج٨، ص١٠٠.

٣. أُنظر: بحار الأنوار، ج٨٠، ص٢٣٥، ح٣٢.

٤. فقه الرضا، ص١٥٧؛ مستدرك الوسائل، ج٣، ص١٩٩، الباب٤ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

التقيّة؛ لأنّ أغلبها مشتمل على النهي عن غير السنجاب من مثل الفَنَك والسمّور والثعالب الّتي تجوّز العامّة الصلاة فيها.

[الفرع] الثاني

الخزّ يجوز الصلاة فيه إجماعاً[١] والأخبار الدالّة على الجواز مستفيضة، ولا يدلّ [ب/٨٩] على المنع عن غير المأكول على النحو الكلّي القابل للتخصيص فالحكم كبرويّاً لا إشكال فيه. إنّما الكلام في الصغرى وهي أنّ الخزّ الموجود في أعصارنا ليس له وبر مع أنّ الأخبار المجوّزة ظاهرة في اختصاص الحكم بوبر الخزّ أو جلده فلعلّ الموجود في أزمنتنا ليس ما حُكِم بجواز الصلاة في جلده و وبره. وما في *الجواهر*[٢] من [التمسّك بـ] أصالة عدم النقل في المقام، كالاستصحاب القهقهرى، فإنّ إطلاق لفظ «على» معنىً في عرفنا لا يُثبِت أنّ هذا اللفظ كان في سابق الزمان موضوعاً لهذا المعنى إلّا بضميمة أصالة عدم التعدّد، بأن يقال: لا شبهة أنّ هذا اللفظ كان في زمن صدور الأخبار موضوعاً لمعنى فيحتمل أن يكون باقياً إلى زماننا وأن يكون منقولاً وأن يكون مشتركاً معنويّاً بين حَيَوان له وبر وحَيَوان لم يكن له إلّا الشعر، فبأصالة عدم النقل وحدها لا يثبت أنّ الحكم الوارد في الأخبار يعمّ الخزّ الموجود إلّا إذا علم أنّه مشترك معنوي بين الموجود والمفقود، وأمّا مع احتمال تعدّد معناه[٣] فشمول الحكم لما ليس له وبر في غاية الإشكال.

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج٨، ص٨٦.

٢. أُنظر: نفس المصدر، ص٩١.

٣. **قوله: «وأمّا مع احتمال تعدد معناه»**، انتهى.

وتوهّم: أنّه بناءً على هذا الاحتمال وإن كان شمول ما دلّ على الجواز للخزّ الموجود في زماننا في غاية الإشكال، لكن لا يمكن التمسّك فيه بعموم الأدلّة المانعة عن غير المأكول أيضاً، إلّا بناءً على جواز التمسّك بالعامّ مع الشكّ في مصداق المخصّص الممنوع عندنا، وحينئذٍ فلا بدّ من الرجوع إلى الأصول العمليّة، وسيجيء، أنّ مقتضى الأصل هو الجواز، بناءً على المختار من كون غير المأكوليّة مانعاً، والمنع بناء على كون المأكوليّة شرطاً.

وكيف كان فموضوع الحكم هو الخزّ الخالص[١] فالمغشوش بوبر الأرانب والثعالب وغيرهما لا يجوز الصلاة فيه، سواءٌ كان الغشّ بمقدار معتدٍّ به أو غيره؛ لأنّ المفهوم من الخالص عرفاً هو الخلوص الحقيقي، ولا عبرة بتطبيق العرف هذا المفهوم على مصداق مسامحةً؛ لأنّ المتّبع من العرف هو أخذ المفهوم منهم لا تعيين المصداق. نعم، قد يُتّخَذ المصداق من العرف إذا كان المفهوم عندهم أعمّ ممّا يُتخيّل أنّه هو المفهوم كإطلاقهم «الماء» على «ماء الزاج والكبريت» فنستكشف من هذا الإطلاق أنّ مفهوم الماء عامّ يشمل الماءين[٢]. وأمّا إذا علم مفهوم منهم - كالحائض - ثمّ يُرى أنّهم مسامحةً يُطلِقونه على غيره - كإطلاقهم «الماء» على «الجلّاب المسلوب رائحته» و «المرّ» و «الحُقّة» على الأقلّ منهما - فلا اعتبار بهذه المسامحة.

[الفرع] الثالث

لاتصحّ الصلاة في غير الخزّ والسنجاب من الفَنَك والحواصل وغيرهما من أفراد ما لا يؤكل. أمّا غير الفَنَك فالأخبار المجوِّزة معارضة مع الأخبار المانعة بالخصوص، ومعلوم [الف/٩٠] أنّ الترجيح مع المنع؛ لأنّ الجواز مذهب العامّة. وأمّا الفَنَك فلم

مدفوع: بأنّ الشكّ في المقام ليس في أنّ الخزّ الموجود في عصرنا الذي لا وبر له هل هو مصداق للخزّ الذي رخص في الصلاة في وبره في الأخبار أو ليس بمصداق له؟ كي يكون من قبيل الشكّ في مصداق المخصّص، بل الشكّ في المقام إنّما هو في أنّ لفظ الخزّ هل كان في ذلك الزمان موضوعاً لخصوص ما له الوبر، كي يكون إطلاقه في هذا الزمان على ما له شعر للنقل، فيكون خارجاً عن مصبّ تلك الأخبار، أو كان موضوعاً للأعمّ ممّا له وبر وما لا وبر له، كي يكون مشتركاً معنوياً بينهما، فيكون ما لا وبر له داخلاً في إطلاق تلك الأخبار، فالمقام من قبيل دوران المخصّص بين الأقلّ والأكثر الذي لا شبهة في أنّ المرجع فيه عموم العامّ بالنسبة إلى الأكثر، نظير ما لو ورد (أكرم العلماء)، ثمّ ورد (لا تكرم فسّاقهم)، وتردّد الفاسق بين خصوص المرتكب للكبيرة، والأعمّ منه ومن المرتكب للصغيرة الذي لا شبهة في أنّ المرجع فيه بالنسبة إلى المرتكب للصغيرة هو عموم (أكرم العلماء)، هذا.

١. في المخطوطة: «الخاصّ».

٢. في المخطوطة: «الماءان».

يرد المنع عنه بالخصوص ولكنّه مقرون مع الأخبار المحمولة على التقيّة ولم يرد في خبر جواز الصلاة فيه بالخصوص حتّى يكون مخصِّصاً لأخبار المنع فهو في الحكم كأخواته من الحواصل والأرانب والثعالب والسمّور. ثمّ لا وجه لحمل الأخبار المجوّزة على الضرورة بمعنى انحصار اللباس فيها؛ لأنّ الحصر لا يوجب جواز الصلاة فيما لا يؤكل. نعم، الضرورة في اللُّبس لشدّة البرد والحرّ ونحوهما يوجب جواز الصلاة فيها، ولكنّ هذا ليس من خصائص الباب؛ فإنّ الضرورة بهذا المعنى تُسوّغ كلّ محظور وحرام، ولذا يجوز الصلاة في المكان المغصوب للمضطرّ على الحبس. وبالجملة الصلاة لا تسقط لفقد ما يؤكل والمباح.

[المسألة الثالثة في اللباس المشكوك]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا أشرف الأنبياء محمّد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

وبعد، فيقول العبد المحتاج إلى رحمة ربّه الباري موسى بن محمّد الخونساري: هذا ما استفدته ممّن انتهت إليه رئاسة الإماميّة الاثني عشريّة في القرن الرابع عشر، حجّة الإسلام وكهف الأنام، آية الله الملك العلّام، الشيخ ميرزا محمّد حسين النائيني (متّع الله العلماء ببقائه) في حكم اللباس المشكوك، وهو ﷺ وإن صنّف في المسألة رسالة لم يُكتَب في الإماميّة مثلها فلم يكن لتقريرنا بالعبارات السخيفة الركيكة وَقعٌ بعد ما حرّره هو بنفسه و[1] ما أفاده بعبارات وجيزة رشيقة ولكنّها حيث كانت صعب التناول - لاشتمالها على أُمّهات مسائل الأصول واحتوائها على دقائق قواعد الفروع والمعقول، لاسيّما على من لم يحضر مجلس بحثه ولم يستفد من إفادات درسه،

---

١. لفظة «و» لم تأت في النسختين.

ولذا يسلك كلّ من دقّق النظر إليها مسلكاً ويذهب إلى استخراج المودعات فيها مذهباً - فلا بأس من تسويد هذه الأوراق لتوضيح مطالبها وتشييد قواعدها بمقدار فهمي القاصر؛ لكي ينتفع منها إخواننا المؤمنون ويكون ذخيرةً لي يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون، وعلى الله سبحانه أتوكّل وعلى باب مدينة العلم [ب/٩٠] أتوسّل. فأقول:

بيان حكم [لباس] المشكوك[1]

والأقوال فيه أربعة: الجواز مطلقاً، والمنع كذلك، والتفصيل بين اللباس وعوارضه من الشَّعَرات الملقاة والمحمول فالمنع في اللباس والجواز في العوارض، والتفصيل بين ما إذا عُلِم كون اللباس حَيَوانيّاً وما لم يُعلَم بأن احتُمِل كونه قطناً أو كتّاناً، فالمنع في الأوّل والجواز في الثاني. والحقّ هو الجواز مطلقاً. وقبل الخوض في المقصود يجب رسم أُمور.

[أُمور أربعة]

[الأمر] الأوّل [في امتناع الجمع بين الشرطيّة والمانعيّة]

قد يستفاد من صاحب *الجواهر* ﷺ أنّ المنع والجواز مبنيّان على استفادة شرطيّة المأكوليّة ومانعيّة الغير المأكوليّة من أدلّة الباب[2]، فلو قيل بالشرطيّة فيُبنى على المنع دون ما إذا قلنا بمانعيّة غير المأكول فيقال بالجواز؛ لأصالة عدم المانع بتخيّل أنّ أصالة العدم هي أصل برأسها وإن لم يرجع إلى الاستصحاب. وقد يستفاد منه أنّ الشرطيّة معتبرة بالنظر إلى الملبوس نفسه دون عوارض اللباس، كالشعرات الملقاة[3]؛ فإنّ فيها يبنى على المانعيّة وفي مورد الشكّ يبنى على الجواز، ولازم كلامه

---

١. في النسختين: «الجهة الخامسة في بيان الحكم المشكوك».

٢. أنظر: جواهر الكلام، ج٨، ص٧٧-٨١.

٣. نفس المصدر، ص٨٢.

هو استفادة شرطيّة المأكوليّة ومانعيّة غير المأكوليّة كليهما[١] من أدلّة الباب.

وهذا الكلمات أفادها بعد ما نقل عبارة *المنتهى* وإيراد *المدارك* عليه وإيراد الأستاذ على *المدارك*، فنقل عن *المنتهى* ما عبارته: «لو شكّ في كون الصوف أو الشعر أو الوبر من مأكول اللحم لم تجز الصلاة فيه؛ لأنّها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه، والشكّ في الشرط يقتضي الشكّ في المشروط»[٢]. ونقل عن[٣] *المدارك*[٤] ما حاصله: أنّ غير المأكول مانع ومع الشكّ يبنى على العدم لقوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال».

ونقل عن الآغا ما حاصله: إنّه لا فرق بين أن تكون المأكوليّة شرطاً أو غير المأكوليّة مانعاً؛ لأنّه بعد العلم بأنّ غير المأكول مانع لابدّ من إحراز عدم المانع، أي إحراز حال اللباس، ولا يرجع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال[٥].

ونحن نقول: الجمع[٦] بين الشرطيّة والمانعيّة ممتنع، جعلاً وخطاباً وأثراً، فلو دلّ دليلٌ على شرطيّة المأكوليّة ودليلٌ آخر على مانعيّة غير المأكول فيُعامَل معهما معاملةُ التعارض؛ لأنّه لا فرق في باب التعارض بين أن يرد[٧] على موضوعين نعلم بعدم صحّة الجعلين عقلاً أو شرعاً، أو ورد [الف/٩١] دليلان مثبتان على موضوعين نعلم بعدم إمكان تحقّقهما في نفس الأمر، إمّا عقلاً أو شرعاً. ولذا يُعامَل معاملة التعارض في الدليلين اللذَين أحدهما[٨] يدلّ على وجوب الظهر والآخر على وجوب

---

١. «ن»: «الغير المأكوليّة كليهما».
٢. منتهى المطلب، ج٤، ص٢٣٦.
٣. في المخطوطة: «ما عن»؛ والصواب ما أثبتناه.
٤. مدارك الأحكام، ج٣، ص١٦٧.
٥. حاشية المدارك، ج٢، ص٣٥٣.
٦. في المطبوعة: «إنّ الجمع».
٧. في «خ»: «يرد النفي والإثبات».
٨. في المطبوعة زيادة «ممّا» هنا.

الجمعة في يوم الجمعة. ففي المقام لو دلّ دليلٌ على شرطيّة المأكوليّة ودليلٌ آخر على مانعيّة الغير المأكوليّة وامتنع عقلاً الجمع بينهما فلابدّ من أن يُعامَل معاملة التعارض بينهما ويجب الأخذ بأحدهما.

توضيح الامتناع

إنّه لا إشكال في أنّ الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة لمتعلَّقات التكاليف - وكذلك السببيّة الّتي هي عبارة عن موضوع التكليف - كالدلوك لوجوب الصلاة والشرائط العامّة كالبلوغ والعقل والقدرة المعتبرة في جميع التكاليف وكذلك القيود المعتبرة في باب أسباب الوضع - كلّها منتزعات عن الجعل الشرعي المتعلّق بالمركّب، أو عن إنشاء الوجوب عند تحقّق الشرائط العامّة أو الخاصّة، أو عن الحكم بالملكيّة عند تحقّق الإيجاب والقبول، وليست كلّ واحدة منها قابلةً للجعل الاستقلالي، لا بالجعل الأصلي - كجعل الوجوب للصلاة - ولا بالجعل التَّبَعي، كوجوب المقدّمة؛ لأنّه لو لم يتعلّق الأمر بالمركّب المشتمل على جزء أو شرط كذائي، بل تعلّق بما عداه فيستحيل أن يُجعَل هذا بجعلٍ مستقلّ جزءاً أو شرطاً؛ للزوم الخلف والمناقضة أو النسخ.

وبعبارة واضحة جزئيّة السورة للصلاة عبارة عن تعلّق الأمر بالمركّب المشتمل على هذه السورة [١/b] وسائر الأجزاء، فلو تعلّق الأمر بالمركّب الكذائي فيصير السورة جزءاً قهراً، وأمّا لو تعلّق الأمر بالمركّب الخالي عن السورة فلا يمكن أن يجعل السورة جزءاً بجعل مستقل، وإلّا يلزم المناقضة أو نسخ الأمر الأوّل. فما يقال[1] من أنّ حاشيتي العقد مختلف والحكم الوضعي غير الحكم التكليفي موضوعاً ومحمولاً فهو كلام صدر من أهل التحقيق على غير وجه الحقيقة؛ لأنّ محلّ البحث في حقيقة الجعل لا في

١. حكاه عن السيّد الكاظمي الشيخ الأنصاري في فرائد الأُصول، ج٣، ص١٢٧.

مفهوم الحكم التكليفي والوضعي، ولا يعقل جعل الوضع[١] في باب الجزء والشرط والمانع الّا تبعاً للحكم التكليفي. و[ب/٩١] ليس محلّ البحث أيضاً[٢] في[٣] استفادة واقع الجعل من الخطاب؛ فإنّ استقلاليّة خطابات القيود ليست قابلة للإنكار، ولكن هذه الخطابات المستقلّة كاشفة عن [ال]مدخليّة النفس الأمريّة، وأنّ المجعول هو الصلاة المشتمل على الطهور[٤] والفاتحة.

وبالجملة لا معنى لجعل القيود إلّا جعلُ منشأ انتزاعها، فإذا جُعِل أحد الضدّين شرطاً - بمعنى أنّه أُمِر بالمركّب المشتمل على هذا والمقيّد به، أو رُتّب تكليف أو وَضعٌ على المقيّد بهذا - فيمتنع جعل الضدّ الآخر مانعاً، ملاكاً وخطاباً وأثراً. أمّا[٥] بحسب الملاك فلأنّ مدخليّة الشرائط والموانع في[٦] تحقّق ملاكات الأحكام وعدمِه كمدخليّة الشرائط والموانع التكوينيّة في حصول معلولات العلل التكوينيّة وعدمه؛ فإنّ ملاكات الأحكام وإن لم تكن مسبّباتٍ[٧] توليديّة - لأنّ الواجبات الصادرة عن المكلّف ليست علّة تامّة أو [ال]جزءَ الأخير[٨] للعلّة لترتّب المصالح، ولذا هي واجبات بأنفسها لا لكونها محصّلاتٍ[٩] للملاكات - إلّا أنّها كالمسبّبات التوليديّة ومتعلَّقات الأحكام بمنزلة العلل التكوينيّة. ولا شبهة أنّ المعلول التكويني إذا انتفى مقتضى وجوده أو شرطُ مقتضيه ينتفي بهذه الجهة لا لوجود مانعه؛ فإنّه لو لم تكن

---

١. في «ن»: «الوضعي».
٢. سقطت كلمة «أيضاً» من «ن».
٣. في «ن» إضافة «أنّ» هنا.
٤. في «ن»: «الطهر».
٥. في المطبوعة: «وأمّا» و في هامشها: «هكذا في الأصل و الصحيح: "أمّا" لأنّه يأتي الخطاب والأثر».
٦. سقطت كلمة «في» من «ن».
٧. في النسختين: «مسبّباتاً».
٨. «خ»: «جزءاً أخيراً».
٩. في النسختين: «محصّلاتاً».

النار موجودة أو لم تكن مماسّة ومقابلة للجسم الرطب لا يقال: "إنّ الجسم لم يحترق لوجود البلل"، فالمأكوليّة إذا كانت شرطاً ففساد الصلاة ينتسب إلى فقد الشرط لا إلى وجود المانع.

وبالجملة تأثير الشرائط والموانع في حصول الملاكات وعدمه من الأُمور الواقعيّة، فمع ملاكيّة أحد الضدّين للشرطيّة يمتنع أن يكون الضدّ الآخر خيلاً في حصول الملاكات، وكان وجوده مانعاً عنه. ومن هذا البرهان ظهر امتناع الجعل والخطابات أيضاً. فجعل شرطيّة أحد الضدّين يوجب امتناع تحقّق الملاك لجعل الضدّ الآخر مانعاً من الحكيم؛ لأنّ في رتبة وجود الشرط الضدُّ الآخر معدوم، وفي رتبة وجود المانع فقدُ الشرط متحقّق، ومع فقد الشرط ينتسب فقد المعلول إليه - لأنّه أسبق العلّتين - دون وجود المانع؛ لأنّه - كان المانع موجوداً أو لم يكن - إذا فُقِد الشرط يمتنع أن يتحقّق المعلول، [الف/٩٢] فوجود المانع[1] مع فقد الشرط لا أثر له.

وبالجملة قد ثبت في باب اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه وعدمه أنّ توقّف أحد الضدّين على عدم [ال]ضدّ الآخر من المستحيل. وسرّ عدم التوقّف - مع أنّ التمانع بين الضدّين كالشمس في رابعة النهار - أنّ وجود أحد الضدّين وعدم الآخر في رتبة واحدة، لا تقدّم بينهما أصلاً، ففي رتبة وجود المانع - الّذي هو أحد الضدّين - إذا انتفى الشرط - الّذي هو الضدّ الآخر - لا يمكن أن يستند عدم المعلول إلى وجود المانع؛ لأنّ في هذه الرتبة الشرط مفقود أيضاً، وإذا كان الشرط معدوماً يستند عدم المعلول إليه؛ لأنّ رتبة المقتضي من حيث النسبة مقدَّمة على نسبة المانع؛ لأنّ الشيء لابدّ أن يتحقّق مقتضيه[2] أوّلاً ثمّ يتحقّق شرط التأثير ثمّ يتحقّق

---

١. عبارة «لأنّه - كان المانع موجوداً أو لم يكن - إذا فقد الشرط يمتنع أن يتحقّق المعلول، فوجود المانع» تكرّرت في «ن».

٢. سقطت من المطبوعة كلمة «مقتضيه».

عدم المانع حتّى يترتّب المقتضى أو[1] المعلول، فإذا لم يكن المقتضي أو شرط التأثير موجوداً - كان هناك مانع أو لم يكن - لا يمكن أن يوجد المعلول والمقتضى بالفتح. فبناءً على مذهب العدليّة - من أنّ الأحكام الشرعيّة مبتنية على [ال]مصالح النفس الأمرية - فالمصلحة المقتضية لجعل شيء شرطاً هي الموجبة في هذه الرتبة لأن تكون ضدّه مانعاً قهراً من دون جعل المانعيّة في الضد؛ لأنّه ليس للضدّ الآخر ملاك جعل المانعيّة؛ لأنّ في رتبة جعل الشرط يمتنع جعلٌ آخر؛ لأنّ مدخليّة أحد الضدّين في تماميّة المقتضي موجبة لأن لا يكون أثرٌ لمانعيّة الضدّ الآخر؛ لأنّه - كان الضدّ الآخر موجوداً أو لم يكن - لا تتحقّق الصحّة للمأمور به الّذي انتفى شرطه.

وبالجملة بعد ما جعل الشارع الحكيم المأكوليّة شرطاً فيمتنع معه[2] أن يجعل الغير المأكول مانعاً؛ لأنّه تحصيل للحاصل. فكما لا يمكن في الأُمور الخارجيّة أن يكون أحدُ الضدّين شرطاً والضدُّ الآخر مانعاً - لأنّ مع مدخليّة وجود الحركة مثلاً في التأثير يمتنع أن يكون السكون مانعاً عن التأثير؛ لأنّ عدم حصول المعلول يستند إلى عدم الحركة [٣/a] لا إلى وجود السكون - فكذلك لا يمكن في الأُمور الشرعيّة، بناءً [ب/٩٣] على مذهب العدليّة.

ثمّ لا يخفى أنّ الترتّب في أجزاء العلّة - على ما ذكرناه من أنّ مرتبة عدم المانع متأخّرة[3] عن مرتبة الشرط، وأنّ مرتبة الشرط متأخّرة عن مرتبة المقتضي؛ لأنّه لو لم تكن نار فوجود الوضع والمحاذاة وعدمه لا أثر له، ولو لم يكن وضع فوجود البلل وعدمه لا أثر له - لا ينافي ما ذكره أهل المعقول، من أنّ المعلول مترتّب[4] على علّته

---

١. في - المطبوعة: «و».

٢. أضفنا لفظة «معه» من «خ».

٣. في النسخ: «متأخّر» وكذا فيما سيأتي.

٤. في «ن»: «ترتّب».

بتخلّل فاء واحد وفي رتبة واحدة؛ لأنّ كون ترتّب المعلول على أجزاء علّته في مرتبة واحدة غير الترتّب بين نفس الأجزاء.

وبعبارة أُخرى إذا لم يجتمع جميع أجزاء العلّة من وجود المقتضي والشرط وعدم المانع لا يمكن أن يتحقّق المعلول، وإذا تحقّق جميعها يتحقّق، وهذا لا ينافي أن يكون بين الأجزاء ترتّب، كما إذا كان المعلول هو الوصول إلى السطح وأجزاء علّته التدرّج. نعم، إذا كان المعلول مترتّباً على عدّة أجزاء في عرض واحد - كتحرّك حجر من تحريك جماعة - فلا ترتّب بينها[1]. ولكنّه هذا أيضاً ليس من جهة عدم الترتّب بين أجزاء العلّة، بل من جهة أنّ تحريك الجماعة بمنزلة المقتضي، فتحريك كلّ واحد بمنزلة الجزء لجزء العلّة.

وبالجملة إذا كان وجود أحد الضدّين دخيلاً في الملاك ففي هذه الرتبة عدم الآخر متحقّق، ولا يمكن أن يستند المعلول إلى وجود هذا وعدم[2] ذاك كليهما، كما أنّه لا يمكن في مورد انتفاء هذا الّذي وجوده دخيل في الملاك أن يستند عدم المعلول إلى وجود هذا الآخر المضادّ مع هذا الّذي فُقِد؛ لأنّه يستند[3] الشيء إلى أسبق علله، وأسبقها فقد الشرط لا وجود المانع. فلو لم يكن لكلا الأمرين تأثير في الأُمور الواقعيّة فكذلك في الشرعيّات على مذهب العدليّة.

ثمّ لو سلّم هذا ولكن الجعل الشرعي يمتنع بالنسبة إلى كليهما، بل يجب إمّا جعل أحد الضدّين شرطاً أو جعل الآخر مانعاً؛ لأنّ تشريع الجعلين والجمع بينهما لغو وتحصيل للحاصل؛ لأنّ الحكم الشرعي - ولو على مذهب الأشاعرة - لابدّ من جعله في محلّ فارغ عنه، وإذا قُيّد المركّب بالمأكوليّة فبنفس جعل منشإ انتزاع الشرطيّة

---

١. في «خ»: «بينهما».

٢. عبارة: «وعدم ذاك كليهما.. عدم المعلول إلى وجود هذا» من «خ».

٣. في «ن»: «يسند».

- و[1] هو تقييد المركّب بالمأكوليّة - يحصل منشأ انتزاع مانعيّة الضدّ الآخر؛ لأنّ المأكوليّة وعدمها فيما يؤخذ من الحَيَوان من الضدّين اللذَين لا ثالث لهما، فاعتبار هذا مساوق مع اعتبار[الف/٩٣] عدم الآخر. نعم، يمكن جعل الضدّ الآخر قاطعاً، كما بيّن في محلّه، وأمّا المانعيّة فتشريعها لغو، بل تحصيل للحاصل.

هذا بحسب الملاك والخطاب. وأمّا بحسب الأثر فلأنّه لو سلّم تحقّق الملاك لكون أحد الضدّين شرطاً والآخر مانعاً و إمكان الخطاب لكليهما إلّا أنّه لا أثر لكلا الجعلين؛ لأنّ الأثر المترتّب على مانعيّة أحد الضدّين حاصل بنفس جعل الضدّ الآخر شرطاً؛ لما عرفت من أنّ مع انتفاء الشرط المانع موجود، ومع وجوده المانع مفقود، فلا أثر[2] مهمّ لجعل المانعيّة بحيث ينفكّ عن جعل الشرطيّة للضدّ الآخر، فلا أثر لهذا الجعل.

الأمر الثاني: [في مانعيّة غير المأكوليّة]

بعد ما ظهر من امتناع الجعلين فهل المجعول هو شرطيّة المأكوليّة أو[3] مانعيّة غير المأكوليّة؟ وجهان، بل قولان وأقواهما الثاني؛ لأنّ الأدلّة مُطبِقةٌ إمّا على النهي عن لُبس غير المأكول في الصلاة الّذي هو منشأ انتزاع المانعيّة، و إمّا على عدم جوازه وفساد الصلاة فيه، وإمّا على بيان جهة المانعيّة وعليّتها، فكلّها ناظرة إلى جهة من جهات المانعيّة.

أمّا الطائفة الأولى - كقوله عليه السلام: «لا تصلّ»[4] - فلبيان[5] منشأ انتزاع المانعيّة على ما هو التحقيق، كما تقدّم من أنّ مثل هذه الأحكام الوضعيّة ليست أمراً اعتباريّاً

---

١. كلمة «و» من «خ».

٢. في النسخ: «أمر».

٣. في «ن»: «و».

٤. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٧، الباب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

٥. في «ن»: «بيان».

قابلاً لجعل مستقلّ كالأحكام التكليفيّة القابلة للجعل بنفس إنشائها ممّن بيده أمر جعلها؛ فإنّ الأمر المتأصّل بالجعل - الّذي نعتبر عنه بالاعتباريّات في مقابل المتأصّلات التكوينيّة، كوجود الموجودات الخارجيّة الّتي يكون الخارج ظرف وجودها، ومقابل المنتزَعات الّتي لا وجود لها أصلاً إلّا بوجود[1] منشأ انتزاعها كالفوقيّة والجزئيّة والشرطيّة ونحوها - هي الّتي وجودها التكويني عين وجودها التشريعي، وهي الّتي بنفس جعلها وإنشائها يتحقّق خارجاً.

ومعلوم أنّ المانعيّة - كأخواتها - لا ينجعل بجعل نفسها؛ فإنّه لو لم يقيّد المركّب بعدم شيء لا يمكن أن يكون عدم الشيء مانعاً، فمانعيّته منتزعة عن تعلّق المركّب بعدم هذا، فالنواهي الواردة في هذا الباب هي منشأ انتزاع المانعيّة.

وأمّا الطائفة الثانية فناظرة [ب/٩٣] إلى أنّ الفرد المتخصّص بهذه الخصوصيّة خارج عن انطباق الطبيعة المأمور بها عليه؛ لأنّ الجواز وإن كان ظاهره التعدّي عن مكان إلى مكان آخر إلّا أنّه بالعناية أو بالاشتراك المعنوي - على ما هو الحقّ - يطلق على مطلق المضي عن شيء، فعدم الجواز معناه الفساد وعدم الخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمّة به وعدم المضي.

وأمّا الطائفة الثانية - كقوله ﷺ: «لا تصلّ في ويروشعر ما لا يؤكل لحمه؛ لأنّ أكثرها مسوخ»[2].

وهكذا قوله في تعليل المنع في بعض أقسام الحيوانات بأنّه «يأكل اللحم»[3] - فناظرة إلى بيان ملاك المانعيّة ومنافاة هذه الخصوصيّة للمطلوبيّة.

وبالجملة أدلّة الباب بأجمعها ناظرة إلى جهة من جهات المانعيّة. ولا يصغى

---

١. في «خ» والمطبوعة: «الوجود».

٢. علل الشرائع، ج٢، ص٣٤٢، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٧، الباب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

٣. أنظر: نفس المصدر، ص٣٤٨، الباب٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٢-٣.

إلى ما أفاده المحقّق الآشتياني ﷺ من[١] قوله: «إلّا أنّ التأمّل الصادق يشهد بأنّ المنع فيما لا يؤكل من جهة انتفاء حلّ الأكل[٢]؛ لأنّ "غير المأكول" عنوان انتفاء حلّ الأكل حقيقة»[٣]؛ لأنّه لا وجه لإرجاع النواهي إلى شرطيّة ضد متعلّقها. ولا إلى ما ينقل عن المحقّق الرشتي ﷺ[٤] من أنّ النهي عن غير المأكول يرجع إلى الأمر بالصلاة في المأكول، من باب أنّ الأعدام لا يمكن تعلّق الطلب بها؛ لما عرفت في محلّه أنّ النواهي بأنفسها أحكام مستقلّة في مقابل الواجبات، بل لم يُسمَع إرجاع العدمي [٢/b] إلى الوجودي إلّا في الإباحة؛ فإنّه قيل: إنّها عبارة عن عدم الوجوب والحرمة. وهذا الكلام في الإباحة غير تامّ فضلاً عن الحرام، فإنّ الإباحة - الّتي هي إرخاء العنان - حكم وجودي كالحرمة؛ فإنّ «العدم» يمكن أن يتعلّق به التكليف باعتبار البقاء والاستمرار، فلا وجه لإرجاع النواهي إلى الأوامر.

هذا كلّه مع أنّ الشرطيّة في المقام لا معنى لها رأساً؛ فإنّ شرطيّة شيء في شيء عبارة عن مدخليّة أمر في مركّب بحيث يمتنع أن يترتّب الأثر على المشروط إلّا مع وجود الشرط، ولا شبهة أنّه لا يعتبر في لباس المصلّي هذه الخصوصيّة، أي كونه من أجزاء مأكول اللحم. وذلك لصحّة الصلاة في القطن والكتّان إجماعاً، فلو كانت هذه الخصوصيّة كالطهارة للزم[٥] أن لا تصحّ الصلاة بدونها. نعم، لو قيل بأنّ الشرط إحدى

---

١. «خ» والمطبوعة: «في».

٢. **قوله: «من جهة انتفاء حلّ الأكل»**، انتهى.

فيه: أنّ مقتضى التأمّل هو كون المنع فيما لا يؤكل من جهة حرمته الكاشفة عمّا فيه من النجاسة الذاتيّة غير المناسبة لوقوع الصلاة - التي هي معراج المؤمن وعمود الدين - فيه، كما يدلّ على ذلك تعليل المنع في بعض الأخبار بأنّ أكثرها مسوخ، وأنّها تأكل الميتة كما لا يخفى.

٣. رسالة «إزاحة الشكوك في أحكام لباس المصلّي المشكوك» في ضمن «الرسائل التسع»، ص١٦٧.

٤. لم نعثر عليه.

٥. في المطبوعة: «لزم».

الخصوصيّتين -إمّا كونه من أجزاء [الف/٩٤] مأكول اللحم أو كونه من القطن و[1] الكتّان- لاستقام للشرطيّة معنىً، إلّا أنّه لم يقم في الأدلّة ما كان مفاده[2] اشتراط الصلاة بالقطن أو الكتّان. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بمانعيّة غير المأكول، أي باعتبار قيد في اللباس بأن لا يكون من غير المأكول، وكون غير المأكول مشتملاً على حزازة[3] مانعة؛ فإنّه لا يستلزم محذوراً أصلاً؛ لأنّ هذه الخصوصيّة مانعة عن انعقاد الصلاة.

وبالجملة لا أظنّ أحداً يلتفت إلى معنى شرطيّة شيء ويلاحظه[4] على وجه الحقيقة ويلتزم بأنّ «المأكوليّة» شرط، مع أنّه ليس في أدلّة الباب ما يصلح للشرطيّة إلّا ظاهر ذيل خبر ابن أبي حمزة وظاهر ذيل الموثّقة مع أنّ كليهما بمعزل عن ذلك. وتوضيحه يتوقّف على ذكر الخبرين الشريفين مع أنّه تقدّم ذكرهما في حكم غير المأكول المعلوم.

فالأوّل عن ابن أبي حمزة قال: سألت أبا عبدالله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفِراء والصلاة فيها. قال عليه السلام: «لا تصلّ [فيها] إلّا فيما كان [منه] ذكياً». قلت: أوليس الذكي ما ذُكّي بالحديد؟ فقال عليه السلام: «بلى، إذا كان ممّا يؤكل لحمه». قلت: وما لا يؤكل من غير الغنم؟ قال: «لا بأس بالسنجاب؛ فإنّه دابّة لا تأكل اللحم وليس ممّا نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله إذ نهى عن كلّ ذي ناب ومِخلَب»[5]. فقوله عليه السلام: «إذا كان ممّا يؤكل لحمه» لو كان راجعاً إلى الجواب عن السؤال الأوّل لكان ظاهراً في الشرطيّة؛ لأنّه يصير مفاده: «لا تصلّ إلّا فيما كان ذكيّاً وإذا كان ممّا يؤكل لحمه». وهذا وإن كان

---

١. في المطبوعة: «أو».

٢. في «خ» والمطبوعة: «معناه».

٣. في المطبوعة: «حرازة».

٤. في «ن»: «يلاحظ».

٥. الكافي، ج ٣، ص ٣٩٧، ح ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٣٤٨، الباب ٣ من أبواب لباس المصلّي، ح ٣.

ممكناً - لأن وقوع جملة معترضة من[1] السؤال والجواب بين الجواب الأوّل وتتمّته وإن كان ليس بكلّ البُعد - إلّا أنّ كونه قيداً لمتلوّه - وهو قوله عليه السلام: «بلى» الّذي هو تقرير للسؤال الثاني - أظهر، بل كونه من تتمّة الجواب الأوّل بعيد. وبناءً على هذا فلا مساق له بالمقام؛ لأنّه يفيد اعتبار المأكوليّة في تأثير الحديد للتذكية فيكون معارضاً لما يدلّ على قابليّة بعض أفراد غير مأكول اللحم - كالسباع مثلاً - للتذكية.

ثمّ بناءً على أن يكون الرواية مشتملة للفظة «لا» - كما في بعض نسخ *الوسائل* - تصير الرواية أظهر في أنّ قوله عليه السلام: «إذا كان ممّا يؤكل لحمه» من تتمّة الجواب الثاني وليس في مقام بيان شرطيّة المأكوليّة؛ لأنّ التعليل في السنجاب بأنّه ليس ممّا نُهِيَ عنه [ب/٩٤] يدلّ على أنّ القيد المعتبر في المقام هو عدم المأكوليّة، أي نهى عن غير المأكول في الصلاة. ثمّ إنّه لو سلّم هذا كلّه فليس قابلاً للمعارضة مع الأخبار الكثيرة على فرض تماميّة دلالتها، فضلاً عن هذا التمحّل البعيد.

والثاني قوله عليه السلام: «لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله»[2]؛ فإنّ ظاهر قوله عليه السلام: «ممّا أحلّ الله أكله[3]» هو شرطيّة حليّة اللحم. **ولكنّه لايخفى ما فيه.**

أمّا أوّلاً فلأنّ ظاهر هذه القضيّة أنّها حكم تأسيسي ورد في مقام بيان عدم الإجزاء فيما لو صلّى فيما لايؤكل، جهلاً أو نسياناً؛ لأنّ التأكيد بما هو أضعف في الدلالة لا يصحّ، ومعلوم أنّ قوله عليه السلام: «فاسدة» أصرح في المقصود من مثل «لا تقبل»[4]

---

١. في المطبوعة: «في».

٢. الكافي، ج٣، ص٣٩٧، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٥، الباب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١؛ وفي النسخ وردت الرواية هكذا: «لا يقبل الله تلك الصلاة حتّى يصلّيها في غيره ممّا أحلّ الله لحمه».

٣. في المخطوطتين: «لحمه».

٤. في المخطوطتين: «لا يقبل».

-لإمكان حمله على [ال]مراتب الأخلاقية - فليس الإمام ﷺ في مقام بيان شرطيّة المأكوليّة أو مانعيّة غير المأكول، بل بعد أن بيّن مانعيّة غير المأكول وفساد الصلاة في أجزائه تصدّى لدفع ما توهّم من الإجزاء والصحّة في مورد النسيان، كما هو قضيّة «لا تعاد» في غير الخمسة. والشاهد على هذا لفظ «تلك»؛ فإنّ الإشارة دالّة على فرض وقوع الصلاة في أجزاء غير المأكول فهو يدلّ على فرض الوقوع، فـ«تلك» إشارة إلى الصلاة المقيّدة بوقوعها في غير المأكول على نحو دخول التقييد وخروج القيد، أي نوع الواقع،[1] والضمير في قوله «يصلّيها»[2] راجع إلى ذات الصلاة بدون التقييد أيضاً على نحو الاستخدام. فمجموع الكلام معناه: أنّ كلّ من صلّى في غير المأكول لا يجزي عنه إلّا أن يصلّي في غيره وهو المأكول أو القطن ونحوه، فالإمام ﷺ بصدد بيان أنّه لو وقع الصلاة في أجزاء غير المأكول فالصلاة غير مقبولة.

وهذا هو المتعيّن من مفاد الموثّقة؛ [٣/a] لأنّ فتوى المشهور بفساد الصلاة نسياناً في أجزاء غير مأكول اللحم لا مدرك له إلّا الموثّقة، والنسبة بينها وبين «لا تعاد» و إن كانت عموماً من وجه - لشمولها للجهل والنسيان واختصاص «لا تعاد» بالنسيان، وشمول «لا تعاد» لهذا القيد وغيره من سائر الموانع وفقد الشروط واختصاص هذه بغير[3] المأكول - إلّا أنّه بعد أن أُخرج منها مورد الجهل - لصحيحة[4] عبدالرحمن الدالّة على صحّة الصلاة في أجزاء غير المأكول جهلاً - لا يبقى لها مورد إلّا النسيان، فلو خصّصت هذه بـ«لا تعاد» فلا يبقى لها مورد.

ولا يقال: صحيحة عبدالرحمن مخصوصة بالأجزاء النجسة من غير المأكول،

---

١. كذا في المخطوطتين و لكن في المطبوعة: «الواقعي».
٢. قد مرّت مئا آنفاً عدم وجود الضمير فيها.
٣. في النسخ: «لغير».
٤. في المطبوعة: «بصحيحة».

فيبقى مورد الجهل في غير الأجزاء النجسة داخلاً في الموثّقة؛ **لأنّا نقول**: نقطع بعدم الفرق بينهما؛ لأنّه لا يمكن الصحّة في الأجزاء [الف/٩٥] النجسة والفساد في غيرها.

ثمّ لا يتوهّم شمول الموثّقة للعمد أيضاً؛ فإنّها ليست ناظرةً إلّا إلى مورد الجهل والنسيان، وأمّا العمد - فبعد بيان مانعيّة غير المأكول وفساد الصلاة فيه - لا يبقى وقع للتعرّض له ثانياً.

وبالجملة ظاهر الموثّقة أنّه ﷺ في بيان نفي الإجزاء المجعول للناسي ونحوه؛ لأنّ كلمة الإشارة تدلّ على فرض وقوع الصلاة في أجزاء غير المأكول. ويؤيّده - بل يدلّ عليه - كلمة «حتّى»؛ فإنّها تدلّ على أنّ مورد الكلام فرض وقوع الصلاة، ولذا يقال: لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره أو يصلّيها في غيره.

وأمّا ثانياً فلو فرض كون هذه القضيّة ظاهرة في تأكيد ما سبق فكونه بياناً للشرطيّة في حيّز المنع؛ لأنّ ظهور المصدر يمنع عن استفادة الشرطيّة منها، بل مؤكِّد لما أفاده ﷺ من فساد الصلاة لوجود المانع، فيكون قوله ﷺ: «ممّا أحلّ الله أكله[1]» بياناً لأحد أفراد الغير، كما هو ظاهر لفظة «من»، لا تقييداً للصلاة بما أحلّ الله لحمه؛

هذا مع ما عرفت من أنّ شرطيّة المأكوليّة واعتبار هذه الخصوصيّة لا معنى له[2] بعد صحّة الصلاة في القطن والكتّان، فلابدّ إمّا من جعل الشرط أحد الأمرين -وقلنا: إنّ هذا يحتاج إلى دليل وليس- وإمّا من جعل الكلام من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنّ[3] تقييد المأمور به بشيء فرع صحّة إطلاقه، والإطلاق لا يصحّ

---

١. في النسخ: «لحمه».

٢. كلمة «له» من «خ».

٣. عبارة «لأنّ تقييد المأمور به.. لا يصحّ في المقام» لم تأت في المطبوعة.

في المقام؛ لأنّ معنى الإطلاق هو تسوية وجود كلّ وصف وعدمه، والتسوية إنّما تصحّ في موضوع لا يخلو من[١] أحد هذين الوصفين، كما إذا قيل يجوز للمرأة لبس الحرير وغيره فانّ اللباس لا يخلو إمّا أن يكون حريراً أو غير حرير. وأمّا في المقام فلا يمكن أن يقال بتسوية المأكول وغير المأكول في اللباس؛ لأنّ هنا موضوعاً خارجاً عن هذين الوصفين، كالقطن والكتّان، فالتقييد بالمأكوليّة إنّما يصحّ في بعض أقسام اللباس، وغيرُه انتفاء هذه الخصوصيّة فيه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع. ولذا مثل بحر العلوم ﷺ قال في بيان شرائط الساتر:

وكونه إن كان من حيوان محلّل اللحم على الإنسان[٢]

وبالجملة لابدّ إمّا من جعل الشرط إحدى الخصوصيّتين، أو جعل الشرط هذه الخصوصيّة إذا كان اللباس حَيَوانيّاً فلو لم يكن حَيَوانيّاً كان فقد الخصوصيّة من باب السالبة بانتفاء الموضوع، أو جعل غير[ب/٩٥] المأكول مانعاً، والأوّلان بعيدان فتعيّن الثالث.

ولا يقال: إنّه بناءٌ[٣] على المانعيّة أيضاً لابدّ أن يجعل غير المأكول مانعاً إذا كان اللباس حَيَوانيّاً، فالتقييد بما إذا كان حَيَوانيّاً لازم على[٤] كلّ حال؛ **لأنّا نقول**: فرق بيّنٌ بين البابين؛ لأنّه لو قيل بالشرطيّة فحيث إنّه لا معنى لأن يكون لبس المأكول واجباً - لجواز لبس القطن والكتّان - فلابدّ أن يقال بأنّه شرط إذا كان من أجزاء الحيوان، وأمّا لو جعل غير المأكول مانعاً فالتقييد بأنّه إذا كان حَيَوانيّاً لغو؛ لأنّه لا معنى لقول: «لا تصلّ في غير المأكول» إلّا بمعنى أنّه "لا تصلّ في هذا النوع الخاصّ

---

١. عبارة «من أحد هذين الوصفين.. اللباس لا يخلو» من «ن».

٢. الدرّة النجفيّة، ص١٠٥.

٣. كلمة «بناءٌ» من «خ».

٤. «أن يجعل غير المأكول مانعاً إذا كان اللباس حيوانيّاً، فالتقييد بما إذا كان حيوانيّاً لازم على» ليست في نسخة «م».

من الحَيَوان"؛ فإنّ غير المأكول من أنواع الحَيَوان وكلّ نوع لا محالة الجنس موجود فيه، فالتقييد بالجنس ثانياً لغو.

وبعبارة أُخرى لو قيل بـ"أنّه صلّ في المأكول لحمه" فالتقيد بما إذا كان حَيَوانيّاً لغو؛ لأنّ المأكول لحمه لا محالة حَيَوان، كما في طرف النهي، لكنّ المفروض أنّه لا يجب لبس المأكول فلابدّ أن يجعل المأكوليّة شرطاً إذا لبس الحَيَواني، وأمّا في طرف النهي فيصح ابتداء أن يقال: لا تلبس غير المأكول.

وبالجملة وإن كان التقييد في طرف الشرط أيضاً خلاف الظاهر - لأنّ التقييد إنّما يصحّ إذا كان الإطلاق صحيحاً، كما في مثل المثال المذكور، وفي غيره كما لو قيل: "يجب ستر العورتين مطلقاً"، و"يجب ستر البدن كلّه إذا كان المصلّي امرأةً"، و"يجب ستر الرأس إذا كانت الإمرأة[1] حرّة" وأمثال ذلك، بخلاف المقام - إلاّ أنّ السالبة بانتفاء الموضوع ليس ركيكاً وفاسداً ولو كان خلاف الظاهر وهذا بخلاف ما إذا قيل: "لا تصلّ في غير المأكول"؛ فإنّ التقييد بما إذا كان حَيَوانيّاً فاسد.

وحاصل الكلام: أنّه لو جعل موضوع القيد هو الجنس فيمكن تقييده بنوع خاصّ منه، وهذا بخلاف العكس؛ لأنّ النوع متضمّن للجنس فالتقييد لغو.

وأمّا ثالثاً فعلى[2] فرض دلالة الذيل على الشرطيّة فيقع التعارض بين الصدر والذيل فيسقط الخبر عن دلالته على قيديّة كلّ واحد بالخصوص، فالمرجع هو سائر الأخبار، وقد ظهر دلالتها على المانعيّة.

[الأمر] الثالث [في أنّ مانعيّة غير المأكول واقعيّة]

بعد ما تبيّن أنّ القيد في المقام هو مانعيّة غير المأكول لا شرطيّة [٣/b]

---

١. في المطبوعة: «المرأة».

٢. في المطبوعة: «ففي».

المأكوليّة، فهل الحكم مخصوص بما إذا عُلِم أنّه من أجزاء غير المأكول أولا؟ قولان والأقوى هو الثاني؛ لأنّه لا وجه لدعوى [الف/٩٦] اختصاص الأدلّة بما عُلِم اتّخاذه منه إلّا أُمور كلّها واضحة البطلان. **منها** دعوى اختصاص الوضع بالمعاني المعلومة لا الواقعيّة. وهذا[1] ظهر في محلّه بطلانه.

ومنها دعوى الانصراف إلى المعلوم. وهذا كسابقه؛ لأنّ الانصراف في الجملة ممّا لا ينكر ولكنّه لا في مثل المقام؛ لأنّه بلا موجب؛ لأنّه لا تشكيك في الماهيّة ولا أكمليّة ولا أُنسَ ذهنٍ بالمعلوم ولا غير ذلك من موجبات الانصراف.

ومنها ما يظهر من المحقّق القمّي في أجوبة مسائله من أنّه ما لم يحصل العلم ليس التكليف ثابتاً؛ لأنّ الأخبار منها ما هو صريح في اعتبار العلم.

ومنها ما هو ظاهر فيه وليس فيها ما يدلّ على وجوب الاجتناب عن غير المأكول النفس الأمري؛ لأنّ أظهرها الموثّقة. ولا يخفى أنّ المتبادر من قول الامام عليه السلام: "الصلاة في وبره وشعره فاسدة" هو مورد العلم[2] إلى آخر ما أفاده. **وفيه ما لا يخفى**؛ لأنّ مرجع دعواه إلى قصور الأدلّة عن شموله لمورد الاشتباه[3]، وهذا إنّما تصحّ في العمومات الّتي وردت في مقام أصل التشريع، لا في العمومات الواردة في المقام، مثل الموثّقة وسائر الإطلاقات؛ فإنّ ظهورها في شمول الحكم للعنوان الواقعي ممّا لا يؤكل ممّا لا ينكر.

ومنها ما يظهر منه قدس سره في *القوانين*[4] على ما نقله أُستاذنا (مدّ ظلّه) عن بعض مشايخه: إنّ حكم العلم والجهل حكم القدرة والعجز، فكما يعتبر في حسن التكليف

---

١. كذا في النسخ، و الأنسب: «هذه.. بطلانها».

٢. جامع الشتات، ج٢، ص٧٧٦ - ٧٧٧؛ راجع: إزاحة الشكوك (الرسائل التسع)، ص١٣٠- ١٣١.

٣. **قوله: «عن شمولها لمورد الاشتباه»**.

أي شمولها له واقعاً على تقدير كونه ممّا لا يؤكل لا شمولها له بما هو مشكوك، كي يقال: إنّه مبنيّ على صحّة التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة الممنوعة عندنا.

٤. قوانين الاصول، ج٢، ص٢٥.

القدرة على متعلّقه، فكذلك يعتبر في حسنه العلم به؛ لأنّ العلم والقدرة عدّا في مساق واحد من[1] الشرائط العامّة. **وفيه ما لا يخفى** من الفرق؛ لأنّ الجهل بمتعلّق التكليف لا يرجع إلى العجز دائماً، بل يرجع إليه لو أُمِر بأمر مردّد بين أُمور غير محصورة، وأمّا الأمر بأحد الشئين أو الأشياء المحصورة فلا. وعدُّ العلم من الشرائط العامّة ليس في مساق عدّ[2] القدرة منها؛ فإنّ القدرة شرط في أصل التكليف وأمّا العلم فهو شرط للتنجّز.

ومنها دعوى اختصاص القيديّة المطلقة بما إذا استفيد القيد من الخطاب الوضعي دون ما إذا استفيد من الخطاب التكليفي. وهذا التفصيل منقول من أُستاذ الكلّ في التمكّن والعجز، فقال بأنّ مثل الطهور حيث استفيد من قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»[3] فيشمل حال العجز أيضاً، وأمّا مثل قوله عليه السلام: «اركع و[4] اسجد»[5] فيختصّ بحال التمكّن؛ لاعتبار القدرة في متعلّق التكليف، فقيس العلم والجهل بالقدرة والعجز. وأصل هذه التفصيل من[6] أصله ليس بصحيح، فضلاً [ب/٩٦] عن فرعه؛ لأنّه لا فرق بين الخطاب الوضعي والتكليفي؛ فإنّ التكليفي أيضاً في مقام بيان القيديّة، ولا يعتبر القدرة في كلّ قيد على حدة، وإنّما المعتبر القدرة في مجموع متعلّق التكليف؛ لأنّ الخطاب الوارد في بيان قيديّة متعلّقه منسلخ عن حقيقة التكليف ومسوق لبيان كون المركّب مشتملاً على هذا ومرتبطاً به.

ومنها ما يقال: ويمكن أن يكون وجه نظر المحقّقين أنّ ادلّة الباب وإن كانت

---

١. في «ن»: «و».

٢. سقطت من «خ» والمطبوعة: كلمة «عدّ».

٣. وسائل الشيعة، ج١، ص٣٦٥، الباب١ من أبواب الوضوء، ح١.

٤. في «ن»: «أو».

٥. وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٧٥، الباب٤ من أبواب النجاسات، ح٥.

٦. في «ن»: «في».

عامّة إلّا أنّه قيّد موضوع المانع بدليل منفصل بالعلم، كما في صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله[١]؛ فإنّها تدلّ على عدم لزوم الإعادة على من صلّى في عَذِرة إنسان أو كلب أو سِتّوروهو لا يعلم، وتقدّم منّا أنّه لا فرق قطعاً بين الأجزاء النجسة والطاهرة. **ولكنّه لايخفى:** أنّ هذه الرواية في مقام بيان الإجزاء فيما إذا وقع الصلاة في المانع جهلاً مركّباً أو غفلةً، وكلامنا في أصل جواز الشروع في المشكوك، فلا يقاس الشاكّ بالجاهل والغافل. بل على المختار من صحّة الصلاة في المشكوك لو صلّى فيه مع الالتفات بأنّه مشكوك ثمّ تبيّن كونه من أفراد المانع لا يمكن القول بصحّة صلاته بهذا الدليل؛ لعدم شموله للمتردّد[٢] في الموضوع.

وبالجملة لا يمكن أن يستفاد من هذا الدليل التخيير بين إيقاع الصلاة في أجزاء المأكول وإيقاعها في المشتبه؛ لأنّ ظاهر هذا الرواية أنّه لو قصد الامتثال بغير ما هو متعلَّق التكليف يجزي عمّا هو متعلَّق التكليف، فيكون الصحّة في المورد في طول الحكم الواقعي، وأنّ غير المأمور وقع مجزياً عن المأمور به؛ لاشتماله على ملاكه.

ومنها: ما عن *المستند* من: «أنّ قوله ﷺ في الموثّقة: "كلّ شيء حرام أكله" يتضمّن الحكم التكليفي فيقيّد بالعلم قطعاً، أي كلّ شيء علمت حرمة أكله؛ إذ لا حرمة مع عدم العلم. بل نقول: إنّ ما حرم أكله ليس إلّا ما علمتَ حرمته؛ لحليّة ما لم يعلم حرمته»[٣] انتهى.

الجزء الأوّل من كلامه راجع إلى اعتبار العلم في موضوع الحرام، والثاني[٤]

---

١. وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٧٥، الباب٤٠ من أبواب الوضوء، ح٥.

٢. في «ن» زيادة «و» هنا.

٣. مستند الشيعة، ج٤، ص٣١٧.

٤. في المطبوعة: «الباقي».

إلى أنّ المشكوك حلال بمقتضى أدلّة حلّ المشكوك، فإذا حلّ أكل لحم الحيوان المشكوك صحّ الصلاة في أجزائه؛ لأنّ الفساد متفرّع على الحرمة. **وفيه ما لا يخفى:** من أنّ كلّاً[1] من الفساد وحرمة أكل اللحم مترتّبان[2] على العناوين الواقعيّة، وليس الفساد مترتّباً على الحرمة حتّى لو انتفت الحرمة انتفى الفساد.

بعبارة واضحة لم يؤخذ عنوان الفساد [الف/٩٧] مترتّباً على الحرمة، فضلاً عن أن يكون مترتّباً على تنجّز الحرمة، بل كلاهما معلولا علّةٍ ثالثة، وهي[3] كون الحيوان أرنباً، وجريان الإباحة في أكل اللحم لا يوجب إثبات كون الحيوان غنماً. سلّمنا ولكنّ الدعوى أخصّ من المدّعى؛ لأنّ غاية ما تقتضيه أصالة الحلّ جواز الصلاة في المتّخذ من الحيوان المردّد بين أن يكون غنماً أو ثعلباً، وهكذا في المشتبه حكمه، ومحلّ البحث يشمل ما إذا شكّ في المتّخذ من أيّ الحيوانين مع امتياز كلّ واحد منهما عن الآخر في الخارج؛ فإنّه لا مجرى لأصالة الحلّ فيه.[4]

[٤/a] **ومنها** ما عنه أيضاً من معارضة الموثّقة بالأخبار الدالّة بجواز الصلاة

---

١. في «خ»: «كلّ».

٢. في المطبوعة: «مترتبة».

٣. في المطبوعة: «هو».

٤. **قوله: «فإنّه لا مجرى لأصالة الحلّ فيه»**، انتهى.

وتوهّم: أنّ في هذا القسم وإن لم يكن مجرى لأصالة الحلّ في نفس الحيوانين بعد امتياز الحلال منهما عن الحرام تفصيلاً، ولا في ما أخذ عنه هذا الجزء المردّد بين كونه الحرام أو الحلال بعد كونه كمفهوم (أحدهما) من العناوين الانتزاعيّة التي لا تدخل تحت عموم الشيء أو الموصول الوارد في أدلّة أصالة الحلّ، لكن نفس هذا الجزء المأخوذ حيث يكون مردّداً بين الحلال والحرام فلا مانع عن جريان أصالة الحلّ فيه، ومجرّد كون الشكّ فيه مسبّباً عن الشكّ في ما أخذ عنه لا يمنع عن جريانها فيه بعد عدم جريانها في ما أخذ عنه.

مدفوع: بأنّ هذا إنّما يجدي فيما كان الجزء المأخوذ من قبيل اللحم ممّا يصحّ إسناد الحلّ والحرمة إليه، دون ما لا يصحّ إسنادهما إليه من الصوف والوبر والجلد ونحوها. نعم، لو كان مفاد أصالة الحلّ أعمّ من الحلّيّة التكليفيّة والوضعيّة -كما هو المختار على ما سيجيء بيانه- لكان المجال لجريانها في مثل الصوف والجلد ونحوهما واسعاً كما هو واضح، لكن الكلام في المقام مع قطع النظر عن ذلك، هذا وتدبّر.

في الجلود الّتي تُشترى من سوق المسلمين وفيما يصنع في بلد كان غالب أهله المسلمين من غير مسألة، وتعارضهما بالعموم من وجه والأصل مع الجواز[١]. **و فيه** أنّ هذه الأخبار مسوقة لجواز الصلاة في المشكوك كونه مذكّىً أو ميتةً، وليست ناظرة إلى الشكّ في المأكوليّة وعدمها.

ومنها ما حكاه الأستاذ (مدّ ظلّه) عن المحقّق الأردبيلي من إطلاق أدلّة اللباس وسائر ما حكاه عنه المحقّق الآشتياني ﷺ[٢] من الأصل و إطلاق الأمر والشهرة في العمل ودليل الحلّ والسعة وعدم الحرج[٣]. **وفيه أوّلاً** أنّه لم نعثر على إطلاق في أدلة[٤] اللباس إلاّ في باب الخز. **وثانياً** قُيّد اللباس بأن لا يكون من أجزاء غير مأكول اللحم، ولا يصحّ التمسّك بالإطلاق في الشبهة المصداقيّة.

ثمّ [في] إنّ باب الخزّ أيضاً[٥] وإن وردت مطلقاتٌ[٦] إلّا أنّ المغشوش بغيره خرج عن تحت الإطلاق؛ وما لا يصدق عليه «الغشّ» أيضاً خرج من تقييد الخزّ بالخالص[٧]، والمعنى الحقيقي منه هو الخالي عمّا عداه ولو شعرة، فلم يبق هناك إطلاق سالم عن التقييد، فالحقّ عدم اختصاص الأدلّة بالمانع المعلوم.

---

١. مستند الشيعة، ج٤، ص٣١٦ و إليك نصّ كلامه: «ثمّ أقول: إنّ الجواب إنّما يتمّ لو لا المعارض للموثّقة، ولكن تعارضها الأخبار المصرّحة بجواز الصلاة في الجلود التي تشترى من سوق المسلمين، وفيما يصنع في بلد كان غالب أهله المسلمين من غير مسألة، وتعارضهما بالعموم من وجه، والأصل مع الجواز، فهو الأظهر».

٢. إزاحة الشكوك (الرسائل التسع)، ص١٢٧- ١٢٨.

٣. مجمع الفائدة والبرهان، ج٢، ص٩٥ - و إليك نصّ كلامه: «والأصل، و إطلاق الأمر، والشهرة في العمل، وبعض الآية الدالّة على تحليل كلّ ما خلق، والزينة، وللباس، وحصر المحرّمات وكذا الأخبار مثل الأخبار الصحيحة في أنّ كلّ ما اشتبه بالحرام فهو حلال، والسعة وعدم الحرج يدلّ على الجواز ما لم يعلم أنّه ممّا لا يؤكل».

٤. في «ن»: «على إطلاق في إطلاق أدلّة».

٥. كلمة «أيضاً» من «خ».

٦. أنظر: وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٦١، الباب٩ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

٧. في المطبوعة: «الخاصّ».

[الأمر] الرابع [في الأصل الجاري عند الشكّ في المأكوليّة]

بعد ما ثبت أنّ المانع هو المانع الواقعي ولم يقم دليل اجتهادي على صحّة الصلاة في المشكوك، فهل المرجع في المقام هو أصالة البراءة أو الاشتغال؟ ثمّ إنّه إذا ثبت كون الأصل الجاري في المقام هو البراءة، فهل يصحّ التمسّك بأصالة الحلّ والاستصحاب أيضاً - إمّا مطلقاً أو في الجملة - أم لا؟ فتوضيح البحث عنه يقع في مقامات ثلاثة.

[مقامات ثلاثة]

[المقام] الأوّل في كون مرجع الشبهة هو [ب/٩٧] أصل البراءة أو الاشتغال.

فنقول: يتوقّف كون المرجع هو البراءة على مقدّمتين إحداهما كونها مرجعاً في الارتباطيّات طرّاً. ومعنى جريانها فيها قطع الارتباط بين الأجزاء المعلومة والجزء المشكوكة وتحليل المركّب الاعتباري إلى واجبات مستقلّة وجعل تعلّق الأمر بالمركّب المشتمل على القيود الّذي يكون هذا التعلّق منشأ الانتزاع الجزئيّة أو الشرطيّة أو[1] المانعيّة بالنسبة إلى المشكوك مقصوصاً ومقطوعاً، فعلى هذا لو شكّ في مانعيّة شيء في المركّب فكأنّه شكّ في حرام مستقلّ وتكليف نفسي. **وبالجملة** محلّ البحث بعد الفراغ عن جريان البراءة الشرعيّة أو هي مع العقليّة في الارتباطي، و إرجاعه حكماً إلى الأقلّ والأكثر الاستقلالي.

وثانيهما كون القيد الثابت في المقام انحلاليّاً - أي يتعدّد القيد بتعدّد الموضوع - أو كان بحكم الانحلال، كما إذا كان انبساطيّاً. والانحلالي هو الّذي يتعلّق بما له تعلّق بالموضوعات الخارجيّة، كحرمة شرب الخمر المنحلّة بعدد وجودات الخمر في الخارج، والانبساطي هو الّذي كان مجموع الوجودات موضوعاً واحداً.

وتوضيح ذلك أنّ التكاليف على قسمين: قسم لا تعلّق لمتعلَّقه بموضوع

---

١. في «ن»: «و».

خارجي بمعنى أنّه ليس لمتعلَّقه متعلَّق، بل تمام متعلّقه تحت اختيار المكلّف، كالتكلّم والغِيبة والركوع والسجود وأمثالها، بحيث لو علم بأصل التكليف فيكفي العلم به؛ لتنجّز المتعلّق إذا كان مفهومه مبيّناً أو مردداً بين محصور، كتردّد[1] واجب بين الظهر والجمعة. وقسم لمتعلَّقه متعلَّق، أي يتعلّق بمتعلَّق التكليف، أي الفعل الاختياري الصادر عن المكلّف بموضوع خارجي - كالخمر في المثال - بحيث لا يكفي العلم بأصل الخطاب لتنجّزه، بل تتوقّف على العلم بالموضوع أيضاً. وفي الحقيقة الحكم الفعلي تابع لكبرى شرعيّة وصغرى مُحرَزة، فلو لم تنضمّ الصغرى إلى الكبرى لا يتحقّق الحكم. ولذا نقول: إنّ في الشبهة الموضوعيّة - تحريميّةً كانت كالمائع المردّد بين الخمر والخلّ، أو وجوبيّةً كالشكّ في كون زيد عالماً - التكليف المتعلِّق بحرمة الخمر أو بوجوب إكرام العلماء لا يفيد لتنجّز المشتبه، بل يصحّ إجراء البراءة عن الحرمة أو الوجوب.

والسرّ في جريان البراءة في المشتبه هو أنّه حيث جُعِل وجود [الف/٩٨] الموضوع مفروض الوجود و[2] خارجاً عن دائرة الطلب فالتكليف بالنسبة إليه مشروط، سواء كان هذا الموضوع بكلّه خارجاً عن تحت قدرة المكلّف، كالخمر والعالم اللذَين أُخذا مفروض الوجود في «لا تشرب الخمر» و «أكرم العلماء»، أو كان في حيّز قدرة المكلّف باختيار آخر، كالفائت الّذي أُخِذ موضوعاً في «اقض ما فات»؛ فإنّ «الفوت» وإن أمكن تحقّقه بالاختيار إلّا أنّه في هذا التكليف شرط لوجوب القضاء، فالشكّ في الفوت شكّ في وجوب القضاء.

وبالجملة لو كان لمتعلَّق التكليف موضوع أُخِذ خارجاً عن دائرة الطلب فالتكليف متوجّه إلى قطعة من مجموع الموضوع والمتعلّق، وهو المتعلّق. ولذا أبطلنا

---

١. في «ن»: «كترديد».

٢. كلمة «و» من «ن».

الواجب المعلّق بهذا البرهان، وهو أخذ الزمان موضوعاً للصلاة الّتي هي متعلَّق التكليف، فالوجوب بالنسبة إليه مشروط وليس التكليف إلّا متعلِّقاً بإيقاع متعلَّقة في هذا الزمان لا بمجموع المقيّد والقيد، وألّا لزم جرّ الزمان على المكلّف.

وحاصل الكلام أنّ التكليف على قسمين:

أحدهما أنّه يتوجّه إلى أمر لا ربط له بموضوع خارجي وإيجاده تحت قدرة المكلّف، كالتكلّم مثلاً، وليس له شرط إلّا الشرائط العامّة - كالبلوغ والعقل والقدرة - أو الخاصّة - كالخلوّ من الحيض والاستطاعة - فلو شكّ في أصل تحقّقه أو في انطباق المأتي به على المأمور به فهذا شكّ في الامتثال، ولو شكّ في حصول شرطه فيرجع الشكّ إلى الشكّ في التكليف.

ثمّ في الشكّ في الشرط قد يجب الفحص، كالشكّ في القدرة إذا لم يعتبرها الشارع، وقد لا يجب، كالشكّ في البلوغ على احتمال، والشكّ في الخلوّ من[1] الحيض. ومنشأ الفرق أنّ القدرة المعتبرة[2] عقلاً إنّما لها دخل في حسن الخطاب لا في الملاك، فمع إحراز الملاك يجب الفحص عن القدرة، وأمّا سائر الشرائط فلها دخل في الملاك، فمع الشكّ فيها يشكّ في التكليف مع عدم العلم [٤/b] بالملاك. نعم، إذا أخذت شرطاً شرعيّاً فلها دخل في الملاك؛ لأنّ أخذها شرعاً في رتبة قبل رتبة الطلب، فلا محالة تكون دخيلاً في موضوع الطلب. وهذا بخلاف ما إذا لم تؤخذ قيداً قبل رتبة الطلب وإنّما اعتبرها العقل في رتبة نفس الطلب؛ فإنّ العقل لا يحكم إلّا [ب/٩٨] بأنّ خطاب العاجز قبيح، لا أنّها معتبرة في المطلوب ولها دخل في الملاك. كما أنّ بين اعتبارها شرعاً وعقلاً فرقاً آخر، وهو أنّ الشارع إذا اعتبرها

---

١. في «خ»: «عن».

٢. من هنا يبدأ السقط في «م» وينتهي عند قوله «وبعبارة أُخرى: كلّ قضيّة حقيقيّة»، ص ٣٨٨.

فتعتبر بمعناها العرفي، وأمّا العقل فيعتبرها تكويناً وخارجيّاً، أي البالغ حدّ العجز خارجاً يقبح الخطاب عليه، فإذا أمكن الامتثال ولو حرجيّاً فالعقل لا يحكم بالقبح. **وبالجملة** إذا لم يعتبرها الشارع فليس لها دخل في الملاك؛ لأنّها لو كانت دخيلاً لكان اعتبارها شرعاً لازماً.

نعم، يتوجّه بهذا إشكال وهو أنّه يمكن أن تكون دخيلاً في الملاك ولم يأخذها الشارع[1]؛ لإيكاله إلى حكم العقل، كما أنّه يمكن أن لا يكون لها دخل في الملاك واعتبرها الشارع إرشاداً إلى حكم العقل. فلا من عدم أخذها شرعاً يُستكشَف عدم كونها دخيلاً في الملاك ولا من أخذها يُستكشَف دخلها فيه. **أمّا الأوّل** فلأنّ الاستكشاف إنّما يصحّ فيما إذا لزم مع دخلها واقعاً وعدم أخذها في دليل الخطاب نقضُ الغرض، كما يلزم في باب المطلقات؛ فإنّه مع كون المتكلّم في مقام البيان لو كان للقيد مدخل في موضوع الحكم ولم يقيّد لزم نقض الغرض، وحيث إنّه قبيح فيتمسّك بالإطلاق، وأمّا في المقام فلا يلزم نقض الغرض؛ لأنّ في مورد العجز لا يتوجّه الخطاب بحكم[2] العقل، فعدم الأخذ إنّما كان للإيكال إلى حكم العقل، فعلى هذا لا يمكن الالتزام بالخطاب الترتّبي، ولا تصحيح العبادة في مورد الابتلاء بالضدّ بالملاك؛ لعدم إحراز الملاك في مورد العجز ومحلّ البحث في الترتّب وجود الملاك. وكذا تصحيح العبادة مع الابتلاء بالضدّ من باب الملاك إنّما هو بعد إحرازه. **وأمّا الثاني** فمع احتمال الإرشاديّة كيف يمكن استكشاف دخلها في الملاك؟!

ولكنّه لا يخفى أنّ الإشكال الثاني موهون جدّاً؛ لأنّ الإرشاديّة خلاف الظاهر؛ لأنّ وظيفة الشارع في مقام جعل الأحكام هو المولويّة والتشريع، فلو أخذ قيداً في

---

١. في «ن»: «شرعاً».

٢. عبارة «بحكم العقل.. لا يمكن الالتزام بالخطاب» من «خ».

متعلّق التكليف فأصالة كونه صلوات الله عليه في مقام التشريع تُحرزكونها دخيلاً في الملاك. **وأمّا الأوّل** فجوابه موكول إلى بحث «الترتّب»[١] في الأصول و«النيّة» في الفقه.

وثانيهما تعلّق التكليف بمتعلَّق له تعلّقٌ وربطٌ بالموضوع الخارجي، كحرمة شرب الخمر أو وجوب قضاء ما فات. وفي هذا القسم لوكان لمطلق وجود الموضوع دخل[٢] في الملاك فالشكّ في الموضوع شكّ في التكليف؛ لما ذكرنا أنّ وجود الموضوع [الف/٩٩] شرط لفعليّة التكليف، فمع العلم بعدم تحقّقه نقطع بعدم تحقّق التكليف ومع الشكّ فيه نشكّ.

ثمّ إنّ لازم جعل الحكم مترتّباً على مطلق وجود الموضوع أمران: **الأوّل** أنّه مع عدم تحقّق الموضوع ملاك الحكم أيضاً غيرحاصل، كما أنّ نفس الحكم أيضاً غيرمتحقّق[٣].

والثاني انحلال الحكم بعدد وجودات الموضوع إلى أحكام متعدّدة.

ووجه الأمرين أنّ القضايا الحقيقيّة الّتي يرجع[٤] إليها أغلب الأحكام الشرعيّة - الّتي هي عبارة عن إنشاء الأحكام على الموضوعات المقدّرة[٥] وجودها - راجعة إلى قضايا شرطيّة، مقدّمها وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول، كما صرّح به المنطقيّون. أي يرجع قوله: «لا تشرب الخمر» إلى أنّه لو وُجِد شيء في العالم وكان

---

١. **قوله: «وأمّا الأوّل فجوابه موكول إلى بحث الترتّب»**. انتهى.
وقد بيّنه إجمالاً فيما سيجيء من مبحث النيّة فراجع [يأتي في ج ٢ ص ١١].
ويمكن أن يجاب عنه مضافاً إلى ذلك بأنّ الإيكال إلى حكم العقل لا يجدي في دفع لزوم نقض الغرض بعد كون القدرة الشرعيّة أعمّ من العقليّة، كما لا يخفى، فتدبّر.

٢. سقطت عبارة «دخل في الملاك.. أنّ وجود الموضوع» من المطبوعة.

٣. أضاف المحقق هنا كلمة «الموضوع» في المطبوعة.

٤. في «خ» والمطبوعة: «ترجع».

٥. في «خ»: «المقدّر».

خمراً فلا تشربه. وهكذا في سائر الأحكام مثلاً يرجع قوله: «المستطيع يَحُجّ» إلى أنّه لو وُجِد شخص وكان مستطيعاً يجب عليه الحج.

وبعبارة أُخرى كلّ قضيّة حقيقيّة[1] متضمّن[2] لقضيّة شرطيّة، كالعكس. غاية الأمر أنّهما في الصراحة والضمنيّة متعاكسان، فما أفاده في *الفصول*[3] من الفرق بين قوله: «صلّ في الوقت» فإنّه واجب معلّق وقوله: «إذا دخل الوقت صلّ» فإنّه مشروط غير صحيح؛ لأنّ كلّاً منهما مشروط؛ لأنّه يمتنع مع أخذ الوقت مفروض الوجود وإنشاء الحكم على فرض تحقّقه أن يتحقّق الوجوب بدون دخول[4] الوقت، فالواجب المعلّق مستحيل. كما أنّ المشروط بالشرط المتأخّر أيضاً مستحيل؛ لأنّ أخذ شيء بوجوده[5] الخارجي شرطاً لحكم أو لوضع معناه أنّه لو لم يتحقّق هذا الشيء لا يتحقّق التكليف أو الوضع، فتحقّق الملكيّة قبل الإجازة الخارجيّة مستلزمة[6] إمّا[7] للخلف أو المناقضة.

وبالجملة لا فرق بين القضيّة الحقيقيّة والشرطيّة؛ لأنّ كلّاً منهما متضمّن للآخر نعم، في مثل قوله: «صلّ في الوقت» يمكن أن يكون الملاك حاصلاً، دون ما إذا قيل: «[8]إذا دخل الوقت فصلّ» وإن لم يختلفا في عدم تحقّق الوجوب قبل الوقت. وتمام الكلام في المعلّق.

وملخّص الكلام بعد ما ظهر في محلّه أنّ الحكم قبل وجود موضوعه ليس

---

١. إلى هنا ينتهي السقط في «م» والذي بدأ من قوله «عقلاً إنّما لها دخل في حسن»، ص ٣٨٥.
٢. كذا في النسخ، والأصح: «متضمّنة».
٣. الفصول الغروية، ص ٨٠.
٤. في «خ» والمطبوعة: «دخل».
٥. في «خ»: «بوجود».
٦. في «ن»: «المستلزم».
٧. كلمة «إمّا» من «ن».
٨. في «ن» زيادة كلمة «و» هنا.

إلّا شأنياً صرفاً وليس له فعليّةٌ إلّا[١] بتحقّق موضوعه، ويستحيل أن يكون الحكم الإنشائي أعمّ[٢] أو أخصّ من الفعلي، وليس الفعلي إلّا عين [ب/٩٩] فعلية [٣] ما[٤] أنشأ الحكم على تقدير وجود موضوعه، أي إلّا عين حصول التقدير الّذي أُنشئ[٥] الحكم على هذا التقدير، فيستحيل مع الشكّ في حصول الموضوع والتقدير أن يكون الحكم ثابتاً عند الشاكّ؛ لأنّه ليس الحكم في هذا القسم مجرّد الكبرى، بل ظهر أنّ الحكم عبارة عن النتيجة الحاصلة عن ضمّ الصغرى إلى الكبرى، فلوجود كلّ موضوع مدخل لوجود الملاك ولتحقّق الحكم، وبعدد كلّ موضوع يتعدّد الحكم.

وبالجملة حيث أخذ الموضوع دخيلاً في تحقّق الحكم قبل رتبة الطلب فلا محالة ما لم يتحقّق الموضوع لم يتحقّق الملاك؛ لما عرفت أنّ كلّ ما أخذه الشارع قيداً للحكم فله دخل في الملاك والمصلحة متقوّمة به.

ثمّ لايخفى أنّ التكليف الّذي لمتعلّقه تعلّق بالموضوع الخارجي على قسمين: أمر أو نهي. وإذا كان أمراً فله أقسام.

منها ترتّب الحكم على مطلق وجود الموضوع بالعموم الاستغراقي، كقوله: «أكرم العلماء»، وهذا القسم هو الّذي قلنا: إنّ لوجود الموضوع دخلاً في الملاك ويتعدّد الحكم بتعدّد الموضوع.

ومنها ترتّب الحكم على الموضوعات بالعامّ المجموعي، أي لوصف[٦] الاجتماع دخل في تحقّق الحكم، فمجموعها بمنزلة موضوع واحد لحكم واحد.

---

١. في «خ» والمطبوعة: «و ليس الفعلي إلّا».
٢. في المخطوطتين: «أعمّاً أو أخصّاً».
٣. كلمة «فعليّة» من «ن».
٤. سقطت من المطبوعة كلمة «ما».
٥. في المطبوعة: «إنشاء».
٦. في المطبوعة: «بوصف».

ومنها ترتّب الحكم على صرف الوجود من الموضوع، كقوله: «توضّأ بالماء»، وفي هذا القسم يمكن أن يكون لوجوده أو لتحصيله أو استعماله أو لكلّ منها دخل في ملاك الحكم، ويمكن أن لا يكون كذلك، ويستكشف الأقسام من الأدلّة.

وفي خصوص باب الوضوء ثبت اعتبار القدرة على وجود الماء شرعاً من آية التيمّم؛ فإنّ قوله عزّ من قائل: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾[1] يوجب تنويع المكلّفين إلى نوعين: واجد الماء وفاقده، والفاقد تكليفه التيمّم. ولذا أفتى المشهور ببطلان وضوء من [٥/a] وجب عليه صرف الماء لرفع العطش؛ فإنّ اعتبار التمكّن من الماء شرعاً يوجب عدم تحقّق الملاك للوضوء لمن لم يجد الماء. وهذا الّذي يجب عليه صرف الماء في غير الوضوء فاقد الماء؛ لأنّ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، ولم يثبت اعتبار القدرة شرعاً على الاستعمال أو على تحصيل الماء؛ ولذا يصحّ الوضوء في ضيق الوقت للكون على الطهارة؛ لأنّه [الف/١٠٠] لم يعتبر في استعمال الماء من حيث إنّه فعل القدرة شرعاً. نعم، لو توضّأ للصلاة الّتي يتضيّق وقتها بالوضوء لا تصحّ؛ لعدم كونه قيداً للصلاة في هذا الحال، بل قيدها التيمّم.

وبالجملة في هذا القسم يمكن أن يكون وجود الماء مثلاً قيداً شرعيّاً وأن يكون قيداً عقليّاً، فإذا لم يعتبره الشارع فإنّما يعتبره العقل في حسن الخطاب لا في الملاك.

وأمّا إذا كان نهياً فلا يمكن أن يكون المنهي صرف وجود الشيء؛ لأنّه لا معنى لأن يتعلّق النهي بإيجاد الشيء في آنٍ من الآنات دون سائر الأزمنة، أي لا معنى لأن يكون المطلوب ترك الطبيعة في آنٍ من آنات زمان إمكان وجوده؛ لأنّ كلّ منهي عنه متروك في آنٍ من الآنات لا محالة، فلا وجه للنهي؛ لأنّ وجوده وعدمه سيّان. نعم، صرف الوجود بمعنى آخر يمكن أن يكون منهيّاً عنه، وهو أن يتعلّق الغرض بترك

---

١. المائدة (٥): ٦.

الطبيعة رأساً بحيث يكون[١] مجموع التروك تكليفاً واحداً، فإذا خولف بإيجاد صرف الوجود من المنهي عنه فقد سقط خطاب النهي. وسيجيء توضيحه إن شاء الله.

وأمّا سائر الأقسام فيمكن في النهي، كما في الأمر. والغالب منها هو مطلق الوجود بالعموم الاستغراقي، كالنهي عن شرب الخمر ومثله. وأمّا على نحو[٢] العموم المجموعي وما بحكمه[٣] فالمثال الواضح منه هو باب النذور؛ فإنّ الناذر إذا نذر ترك شرب ماء الفرات فغرضه عدم تحقّق شرب هذا الماء بعنوان الارتباط بحيث إذا حَنِث فلا يبقى موضوع للإطاعة ثانياً.

ثمّ إنّ العامّ المجموعي في طرف الأمر أو[٤] النهي على قسمين؛ لأنّه قد يُجعَل موضوع الحكم الطبيعة السارية في الأفراد الّتي بينها ارتباط، وقد يُجعَل موضوع الحكم نفس الأفراد بوصف الاجتماع. أي قد يقال: «أضف علماء البلد» وقد يقال: «أضِف كلّ فرد من علماء البلد» إذا أحرزنا الارتباطيّة وإلّا يكون الظاهر استقلاليّة كلّ فرد.

وبالجملة ليس البحث في المقام بالنسبة إلى مقام الدلالة والإثبات، بل في مقام الواقع والمدلول. ولذا قلنا: إنّ أنحاء الأمر ثلاثة و أنحاء[٥] النهي اثنان. [ب/١٠٠] وأمّا في مقام الاستظهار والدلالة فبين الأمر والنهي فرق من جهة أُخرى، وهي أنّ الأصل في الأمر هو أن يكون المطلوب فيه صرف الوجود، وفي طرف النهي هذا الّذي لو تعلّق الأمر به كان المطلوب صرف وجوده لو تعلّق النهي به كان المطلوب مطلق

---

١. في «ن»: «كان».

٢. في النسخ: «النحو».

٣. في «ن»: «بالجملة» بدل «ما بحكمه».

٤. في «خ»: «و».

٥. سقطت من «ن» كلمة «أنحاء».

وجوده على نحو السلب الكلّي الساري في جميع الأفراد، ووجه الاختلاف موكول إلى مباحث الألفاظ.

ويُحكى عن المحقّق الشيخ الأنصاري ﷺ[1] أنّ الطبيعة[2] إذا كانت متعلّقة[3] الأمر فالمطلوب منها رفع عدمها ونقضها، وهو يتحقّق بأوّل فرد من أفرادها، والفرد الآخر بعد الفرد الأوّل امتثال بعد الامتثال. وأمّا إذا كانت متعلّق النهي فوقوع الطبيعة في حيّز النهي يقتضي عقلاً سريان الحكم إلى جميع الأفراد وإلّا لم يتحقّق ترك الطبيعة.

ونحن نقول: وإن كانت دلالة النهي على العموم في الجملة لا إشكال فيه إلّا أنّه لو لم يكن هناك إطلاق بحسب الأزمان أو قرينة أُخرى - مثل أنّه لوحظ السلب الكلّي معنى اسمياً بحيث تعلّق النذر مثلاً بترك هذا العنوان المنتزع عن جميع الأفراد الطوليّة والعرضيّة، أو لوحظت الطبيعة عنواناً ومرآةً للأفراد الخارجيّة بحيث فُرِض وجود الموضوعات أي الأفراد في وعائه ورُتِّب الحكم عليها - فمجرّد كون الطبيعة

---

١. لم نجده في مظانّه.

٢. **قوله: «ويحكى عن الشيخ الأنصاري + أنّ الطبيعة»**، انتهى.

لا يخفى أنّ المستفاد من العبارة المحكيّة عنه + هو: أنّ الظاهر من تعلّق التكليف بالطبيعة مطلقاً - أي سواء كان التكليف المتعلّق بها أمراً أو نهياً - هو كونها بذاتها متعلّقة له، لا بلحاظ مرآتيتها للأفراد الخارجيّة، غاية الأمر أنّها إذا كانت متعلّقة للأمر فحيث إنّ المطلوب حينئذٍ هو نقض عدمها ورفعه وهو يتحقّق بإيجاد أوّل فرد من أفرادها، فلا يسري الحكم منها عقلاً إلّا إلى فرد ما من أفرادها، وأمّا إذا كانت متعلّقة للنهي فحيث إنّ المطلوب حينئذٍ هو إبقاء ها على عدمها، وهو لا يتحقّق إلّا بترك جميع أفرادها فيسري الحكم منها عقلاً إلى جميع أفرادها. ولا يخفى أنّ مقتضى هذا الكلام بظاهره هو أنّ ترتّب الحكم على صرف الوجود من الطبيعة فيما كانت متعلّقة للأمر، وترتّبه على مطلق الوجود منها فيما كانت متعلّقة للنهي إنّما هو بحكم العقل من باب المقدميّة، وتوقّف إيجاد الطبيعة الذي هو المطلوب بالأمر على إيجاد صرف الوجود، وتوقّف تركها الذي هو المطلوب بالنهي على ترك مطلق الوجود، ولازم ذلك - كما ترى - أنّه لو أوجد المكلّف فرداً من أفراد الطبيعة المنهيّ عنها أن يجوز له الإتيان بالباقي من أفرادها؛ إذ بعد فرض كون المطلوب بالنهي هو ترك الطبيعة من حيث هي وتحقّق عصيانه بإيجاد فرد منها لا وجه لحرمة إيجاد الباقي من أفرادها، إلّا أن يتعلّق بها نهي ثانياً، كي يحرم إتيان الباقي مقدّمة لامتثال هذا النهي وهذا ممّا لم يلتزم به أحد، ولا يلتزم هو ﷺ به أيضاً.

٣. في النسخ: «متعلّق».

متعلَّقةً للنهي لا يقتضي السلب الكلّي إنّما بنحو العموم المجموعي أو الاستغراقي. فعمدة منشأ الفرق[1] أنّ ظاهر جعل الطبيعة متعلّقةً للنهي أن يكون الطبيعة عنواناً للأفراد وأن تكون القضيّة حقيقيّة ومتضمّنة للشرطيّة، فكلّ فرد من الطبيعة له دخل في الملاك ويتحقّق بتحقّقه خارجاً فرد من الحكم. وأمّا في طرف الأمر فلو كانت القضيّة كذلك - كقوله: «أكرم العلماء» - فالحكم كذلك، وأمّا لو لم[2] يؤخذ الموضوع مفروض الوجود - كقوله «أكرم عالماً» أو «توضّأ بالماء» - فلا معنى للانحلال.

---

١. **قوله: «فعمدة منشأ الفرق»**. انتهى.

لا يقال: إنّ ظاهر جعل الطبيعة متعلّقة للنهي أن تكون ملحوظة على نحو الاستقلال، وتكون بذاتها متعلّقة له، لا من حيث كونها مرآة وآلة للحاظ الأفراد الخارجيّة، كي ينحلّ النهي عنها إلى نواهي متعدّدة بعدد الأفراد، فإذا كانت الطبيعة ملحوظة على نحو الاستقلال، وكانت بذاتها متعلّقة للنهي فيكون التكليف المتعلّق بها تكليفاً وحدانياً، ومرآتيته إلى المصاديق الخارجية - حيث تكون تبعيّة - لا تضرّ بوحدته الذاتيّة، فإذا كان التكليف المتعلّق بها وحدانياً فيكون الشكّ في مصداق شكّاً في تحقّق امتثال ذلك التكليف الوحداني مع ارتكاب ذلك المشكوك، ومعه لا مجال الجريان البراءة فيه، كما هو واضح.

لأنّا نقول: أوّلاً: إنّ الطبيعة من حيث هي حيث ليست إلّا هي ولا يترتّب عليها ما لها من الآثار ما لم يتحقّق لها وجود في الخارج فلا تكون من حيث هي مطلوبة ولا مبغوضة، وإنّما تكون مطلوبة أو مبغوضة ومتعلّقة للأمر أو النهي بلحاظ وجودها الخارجي، فإذا كان تعلّق التكليف بها بلحاظ الوجود الخارجي: فإمّا أن يكون تعلّقه بها بلحاظ صرف الوجود، أو بلحاظ مطلق الوجود بأقسامه من الاستغراقي والمجموعي والطبيعة السارية، وحيث إنّ لحاظ صرف الوجود فيما كان التكليف نهي لا معنى له - فتأمّل - فلا بدّ أن يكون الملحوظ في النهي هو الطبيعة بلحاظ مطلق الوجود بأحد أقسامه، وحيث إنّ لحاظ مطلق الوجود على نحو العموم المجموعي أو الطبيعة السارية يحتاج إلى عناية زائدة دون لحاظه بنحو العموم الاستغراقي، فيكون تعلّق النهي بالطبيعة ظاهراً في تعلّقه بها بلحاظ مطلق الوجود بنحو العموم الاستغراقي المستلزم لانحلال الحكم إلى أحكام عديدة بعدد المصاديق والأفراد الخارجيّة.

وثانياً: سلّمنا ظهور تعلّق النهي بالطبيعة في كونها بذاتها متعلّقة له، لا بلحاظ مرآتيتها للأفراد، لكن لا يجدي ذلك في المنع عن جريان البراءة في المصاديق المشكوكة؛ ضرورة أنّ التكليف حينئذٍ وإن كان وحدانياً لا انحلالياً، إلّا أنّ كثرة المصداق وقلّته حيث توجبان سعة دائرة ذلك التكليف الوحداني وضيقها، ويكون الشكّ في مصداق شكّاً في انبساط ذلك التكليف عليه، فالمرجع هو البراءة، كما هو واضح.

٢. سقطت من «خ» كلمة «لم».

[تقسيم التكليف إلى أقسام أربعة وبيان الضابط المائزبين الشكّ بالتكليف أو الامتثال]

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ التكاليف على قسمين: قسم يكون متعلَّقها بأجمعها تحت اختيار المكلّف، أي المطلوب هو إيجاد الشيء أو تركُه من دون أن يتعلّق المتعلَّق بأمر آخر كالتكلّم ونحوه. ثمّ إنّ متعلَّق التكليف قد يكون [الف/١٠١] بنفسه عنواناً اختيارياً للمكلّف كالتكلّم، وقد يكون مسبّباً توليديّاً. فالأقسام أربعة؛ لأنّ التكليف إمّا أمر أو نهي، وكلّ منهما[1] إمّا مسبّب توليدي - كالتطهير والتبريد - أو لا يكون.

ففيما إذا كان مسبّباً توليديّاً فالشبهة المصداقيّة تتصوّر فيه حال العمل وبعده. فإذا كان أمراً فيجب عليه الاحتياط مطلقاً، وإذا كان نهياً فالشبهة المصداقيّة قبل العمل مجرى البراءة؛ لأنّه لو نُهي عن التبريد وشكّ في حصوله بالأقلّ فيشكّ في حرمته؛ لأنّ في طرف النهي والأمر المتيقَّن حصول المسبب بالأكثر، ففي طرف الأمر يشكّ في الامتثال بالأقلّ وفي طرف النهي يشكّ في حصول المنهي عنه بالأقلّ. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه لا فرق بين الأمر والنهي في الشبهة المصداقيّة؛ فإنّ ترتّب المسبّب وإن كان على الأكثر متيقَّناً في كليهما وعلى الأقلّ مشكوكاً إلّا أنّه يجب على المكلّف الاحتياط في كليهما بما يتقضيه الاحتياط فيهما، فالاحتياط في طرف الإيجاد بإتيان الأكثر حتّى يحصل اليقين بالخروج عن عهدة المسبّب، وفي طرف الترك بترك الأقلّ أيضاً حتّى يحصل اليقين بالخروج عن عهدة النهي؛ لأنّه لو صدر منه الأقلّ وترتّب عليه المسبّب لا يأمن من العقاب عليه.

وبعبارة أُخرى لم يتعلّق التكليف بنفس السبب حتّى تجري البراءة، والحق هذا فلا مجال لإجراء البراءة، والشبهة المصداقيّة بعد العمل لا أثر له؛ لأنّا لو شكّ بأنّه تحقّق منه ما يوجب التبريد أو لا أو ما تحقّق منه[2] كان موجباً له أو لا فلا أثر لهذا الشكّ، ولا يجب عليه التوبة ولا يرتّب سائر الآثار أيضاً.

---

١. كذا في النسختين ولكن وردت في المطبوعة: «منهي».

٢. كذا في النسختين ولكن وردت في المطبوعة: «فيه».

وفيما إذا لم يكن مستبّاً توليديّاً فالشبهة المصداقيّة حين العمل لا يتصوّر. وأمّا بعد العمل فلو كان أمراً فيجب الإتيان، ولو كان نهياً فلا أثر لهذا الشكّ؛ لأنّه لو شكّ بأنّه تحقّق منه الغِيبة أم لا أو أنّ ما تحقّق منه كانت غِيبة أم لا فالأصل البراءة من الآثار، أي من وجوب التوبة والاسترضاء ونحوهما.

هذا إذا كان متعلّق التكليف غير مرتبط بالموضوع الخارجي. وقد ظهر ممّا قد قدّمنا أنّ في هذا القسم لو كان منشأ الشكّ الشكّ في تحقّق شرائطه العامّة أو الخاصّة، فالمرجع هو البراءة [ب/١٠١] ولا يجب عليه الفحص إلّا في الشرط الّذي اعتبر في حسن الخطاب لا في الملاك. وأمّا لو كان متعلّق التكليف مرتبطاً بالموضوع الخارجي فقد ذكرنا أنّه أيضاً إمّا[1] أمر أو نهي، والأمر إمّا المطلوب منه صرف الوجود أو مطلق الوجود، ومطلق الوجود إمّا أن يكون كلّ فرد موضوعاً مستقلّاً، وإمّا أن يكون مجموع الأفراد [٥/b] موضوعاً واحداً أو الطبيعة السارية في الموضوعات الخارجيّة موضوعاً واحدة. **وبعبارة أُخرى** في مطلق الوجود تارةً ينحلّ الحكم إلى أحكام متعدّدة بعدد الموضوعات، وأُخرى حكم وحداني متعلّق بمركّب ذي أجزاء أو ذي أشخاص. والنهي أيضاً إمّا انحلالي أو متعلّق بمركّب. ففي صرف الوجود من الأمر لو شكّ في موضوع خارجي أنّه من أفراد ما يمكن إيجاد الطبيعة به فليس المرجع فيه هو البراءة؛ لأنّ انطباق طبيعة المأمور به على موضوع وعدم انطباقها عليه لا يوجب إلّا توسعة دائرة امتثال المأمور به وضيقها، لا زيادةً في التكليف وضيقاً فيه، فلا يمكن أن يكون مرجع الشكّ فيه هو البراءة.

وبعبارة واضحة لو أمر بالتوضّؤ بالماء وشكّ في مصداقٍ أنّه ماء أو جلّاب فحيث لم يتعلّق تكليف على هذا الموضوع - لو كان ماء - فليس المرجع فيه هو

---

١. في «خ» إضافة «في» هنا.

البراءة؛ لأنّ التكليف ليس إلّا واحداً متعلّقاً بأحد أفراد مياه العالم، فكون المشكوك ماءً لا يوجب زيادة في التكليف أصلاً، وإنّما يوجب أن يكون للمكلّف توسعةٌ في امتثال أمر الوضوء بهذا، ومسألة التوسعة والتضييق في مقام الامتثال ليس مرجعها البراءة أو الاشتغال.

وأمّا في مطلق الوجود - فسواء كان في الأمر أو النهي، وسواء كان انحلاليّاً أو وحدانياً - فالشكّ في المصداق شكٌ في التكليف الزائد. أمّا إذا كانا انحلاليّاً فواضح؛ لأنّه لو شكّ في أنّ زيداً من العلماء أو هذا المائع من أفراد الخمر فيشكّ في تعلّق تكليف زائد على ما علم على هذا المشكوك، وجريان البراءة فيه لا يتوقّف على جريانها في الارتباطيّات؛ لأنّ كلّ مصداق موضوع مستقل. وأمّا إذا كانا[1] مجموعيّاً فبعد ما ظهر في محلّه [من] جريان البراءة في الارتباطيّات فجريانها في المقام أيضاً في كمال الوضوح؛ لأنّ الشكّ في مصداق وأنّه من أفراد الطبيعة الّتي تعلّق الأمر أو النهي بها بوصف الارتباط بين مصاديقها أو لم يكن منها شكٌّ في تعلّق الخطاب به، وأصل البراءة الشرعيّة يرفع [الف/١٠٢] تعلّق الخطاب به؛ لأنّ زيادة المصداق وقلّته يوجب زيادة انبساط التكليف وقلّته. فلو نذر ترك شرب ماء الدجلة وشكّ في مصداقٍ أنّه من المنذور أو الفرات فحيث إنّه لو كان منه يصير التكليف زائداً على المعلوم، فالمرجع هو البراءة.

وبالجملة بعد ما ظهر أنّ باب النواهي لا يخلو إمّا أن يكون الحكم متعلّقاً على الموضوعات بنحو الانحلال - كقوله: «لا تشرب الخمر» - وإمّا أن يكون بنحو العامّ المجموعي أو على نحو الطبيعة السارية فالشكّ في المصداق - على أيّ حال - شكٌ في تكليف زائد.

---

١. في المطبوعة: «كان».

نعم، لو كان القضيّة على نحو الموجبة المعدولة المحمول فالشكّ في المصداق شكّ في الامتثال. وذلك لأنّ التخصّص[١] بخصوصيّة المعدولة - أي صيرورة الأمر العدمي نعتاً - عنوان قهري متحصّل من ترك الطبيعة رأساً. كما أنّ ترك الطبيعة رأساً عنوان انتزاعي من ترك الأفراد الطوليّة والعرضيّة، أي لو ترك الإنسان شرب الخمر في مدّة من الزمان فمتعلّق الترك أوّلاً وبالذات هو الأفراد العينيّة، بمعنى أنّه لو استمرّ عدمها الأزلي فيتحقّق[٢] أوّلاً وبالذات ترك الأفراد ثمّ ينتزع منها ترك الطبيعة. ولكنّه ليس ترك الطبيعة - الّتي نعبّر عنها بالسالبة المحصّلة - مغايراً لترك الأفراد، بل ترك الأفراد منشأ لانتزاع هذا العنوان. بل حيث إنّ الطبيعي خارجاً عينُ الأفراد ففي الحقيقة ترك الطبيعة عبارة أُخرى عن ترك الأفراد ولو كان في اللحاظ مترتّباً ومتأخراً.

وعلى أيّ حالٍ يعبّر عن ترك الطبيعة - إذا كان إيجاد الطبيعة متعلّقاً للنهي - بالسلب المحصّل، أي يتعلّق التكليف بإعدام الطبيعة، فإذا امتثل هذا التكليف وأبقى الطبيعة على حالها من العدم فيتّصف الممتثل للخطاب التحريمي بأنّه منعوت بنعت عدمي. وهذا هو الموجبة المعدولة الّتي هي عبارة أُخرى عن كونه لا شارب الخمر ولا لابس الغير المأكول. فكما أنّه فرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصّلة بحسب التعبير اللفظي - لجعل حرف النفي جزءاً للمحمول في الأوّل وربطاً في الثاني - فكذا بينهما فرق في المعنى؛ لأنّ العنوان النعتي أمر حاصل من سلب الطبيعة و[٣] مسبّب توليدي عنه ومترتّب عليه ترتّب المعلول على علّته، كما أنّ عدم الطبيعة وسلبها أيضاً مترتّب ومنتزع عن ترك الأفراد.

---

١. في «خ» والمطبوعة: «التخصيص».

٢. في «خ»: «فيحقق».

٣. سقطت من المطبوعة كلمة «و».

[ب/١٠٣] فلو كان[١] المطلوب تركَ الأفراد بنحو العامّ الاستغراقي فالتكليف متعدّد بمقدار تعدّد الأفراد. ولو كان المطلوب تركَ الأفراد بالعامّ المجموعي أو الطبيعة السارية الّتي هي عبارة أُخرى عن العامّ المجموعي - وإن كان بينهما اختلاف في اللحاظ - فالتكليف انبساطي وله تعلّق بكلّ فرد و[٢] يكون الأفراد بمنزلة الأجزاء في متعلّق التكليف، فالشكّ في المصداق شكّ في زيادة البسط والتعلّق، فيجري البراءة. وأمّا لو كان المطلوب هو الاتّصاف بالأمر العدمي وصيرورته نعتاً فالتكليف عنوان بسيط ومتحصّل من تركِ الطبيعة، فمورد الشكّ ليس مجرى للبراءة[٣]؛ لأنّه شكّ في المحصِّل؛

ولكنه لايخفى أنّ ما ذكرناه مجرّد فرض لا واقع له ثبوتاً وإثباتاً. أمّا ثبوتاً [فـ]لأنّ منشأ تعلّق التكليف بإبقاء العدم الأزلي على حاله واستمراره مبغوضيّة وجوده لا محبوبيّة عدمه، فالنهي يتعلّق بإيجاده لا أنّ[٤] الأمر يتعلّق بتحصيل هذا العنوان. **وبعبارة أُخرى** اتّصاف العدم بالمحبوبيّة مجرّد تعبير وإلّا ليس العدمي أمراً يتّصف بالمحبوبيّة أو المبغوضيّة وإنّما الآثار مترتّبةٌ على الوجودات، فتارةً وجود الأشياء محبوب فيتعلّق الأمر بها، وأُخرى وجودها[٥] مبغوض فيتعلّق النهي بها.[٦] ولذا لو أمكن التفكيك بين تركِ الطبيعة وحصول هذا الإيجاب المعدولي لما كان مضرّاً بالامتثال، فيكشف هذا عن عدم مدخليّة حصول هذا العنوان النعتي في غرض المولى.

وبالجملة لا العنوان العدمي النعتي متعلّق للغرض ولا الوصف المجموعي. ويظهر

---

١. عبارة «فلو كان المطلوب.. بمقدار تعدّد الأفراد» سقطت من المطبوعة.

٢. سقطت من المطبوعة كلمة «و».

٣. في المطبوعة: «البرائة».

٤. في المطبوعة: «لأنّ».

٥. في المطبوعة: «وجوديّاً».

٦. سقطت من «ن» كلمة «بها».

هذا من فرض التفكيك؛ فإنّه وإن كان محالاً إلّا أنّه لو فرض وقوعه محالاً نرى أنّه حصل [٦/a] الامتثال في النهي، فليس مقصود الناهي عن شرب الخمر إلّا تركَ كلِّ وجودٍ وجودٍ، لا ترك المجموع الّذي هو عنوان انتزاعي من ترك الوجودات أي الأفراد، ولا العنوان البسيط المسبّب عن ترك المجموع.

وأمّا إثباتاً فلأنّ أدلّة الأحكام لم تنهض على وجوب تحصيل هذا العنوان ولا على السلب الكلّي، أي[١] على وصف الاجتماع؛ فإنّه يتوقّف على اللحاظ الموضوعي في أداة السلب،[٢] فلا أثر لهذين القسمين في باب من الأبواب، لا في باب المحرّمات النفسيّة الشرعيّة[٣] ولا في باب القيودات.

ثمّ إنّ ممّا ذكرنا ظهر أنّ في مورد الشكّ في المصداق الجمع بين التمسّك بأصل البراءة والاستصحاب لا يستقيم؛ لأنّ أصل البراءة إنّما يجري فيما [الف/١٠٣] إذا كان موضوع الحكم إمّا كلّ فرد مستقلّاً أو بنحو المجموع.

وبعبارة أُخرى أصل البراءة في طرف النواهي يجري في مثل: «لا تشرب الخمر» وفي مثل: «أُوفِ بالنذر» الّذي تعلّق بترك شرب السلب الكلّي من ماء الدجلة إذا شكّ في مصداقٍ أنّه خمر أو من ماء الدجلة. وأمّا الاستصحاب فمورده ما إذا كان متعلَّق التكليف هو العنوان المتحصّل من السلب الكلّي، فإنّ تارك شرب الخمر سابقاً لو شكّ في تبدّل عنوان نعته العدمي بنقيضه بسبب شرب المشكوك فيجري[٤] استصحاب بقاء حاله من[٥] اتصافه بالنعت العدمي، فإذا لم يكن إحراز المشكوك

---

١. في «خ»: «بل».
٢. في «خ»: «السبب».
٣. سقطت من المطبوعة كلمة «الشرعيّة».
٤. في المطبوعة: «فجرى».
٥. في «خ»: «في».

مورداً لأثر فلا مانع من الاستصحاب. نعم، لو كان الواجب إحراز حال المشكوك فالاستصحاب بالنسبة اليه مثبت. وكيف كان فمورد الاستصحاب غير مورد البراءة.

ثمّ اعلم أنّه كما يجري هذه التقسيمات في التكاليف النفسيّة الاستقلاليّة فكذلك تجري في التكاليف الغيريّة، أي في باب قيودات متعلَّقات التكاليف أو باب قيودات التكاليف أو قيودات الوضع. ففي مقامنا هذا الّذي هو باب متعلَّقات التكاليف يمكن أن لا يكون للقيد تعلّق بموضوع خارجي كالركوع والسجود، ويمكن أن يكون له تعلّق بالموضوع الخارجي كالوضوء بالماء. ثمّ ما كان له تعلّق بموضوع خارجي يمكن أن يكون المطلوب فيه صرفَ الوجود، ويمكن أن يكون مطلقَ الوجود بأقسامه المتقدّمة. نعم، في القيود الوجوديّة لا يمكن أن يكون المطلوب مطلقَ الوجود[1]، بل لابدّ أن يكون صرفَ الوجود، وأمّا باب الموانع فيمكن أن يكون المطلوب مطلق الوجود حتّى بنحو الانحلال. ووجه الفرق واضح.

[منشأ تخصّص المأمور به بالقيد العدمي]

إذا عرفت ذلك فلابدّ من توضيح أنّ منشأ تخصّص[2] المأمور به بهذا القيد العدمي هل لجهة مدخليّته في الملاك أو لجهة تقيّد[3] المأمور به به أو لجهة جعله مستقلّاً. فنقول: الوسط هو الوسط دون الأوّل والآخر.

أمّا عدم كونه مانعاً من جهة دخل عدمه في الملاك [فـ]لأنّ كونه دخيلاً في الملاك وإن كان منشأً لجعله مانعاً شرعاً - بناءً على مذهب العدليّة - إلّا أنّ ملاكات

---

١. **قوله: «لا يمكن أن يكون المطلوب مطلق الوجود».**
و ذلك لعدم تمكّن المكلّف من الامتثال بعد كون الأفراد غير متناهية، كما هو واضح.

٢. في «خ» والمطبوعة: «تخصيص».

٣. في النسخ: «تقييد»، والأنسب ما أثبتناه، كما سيأتي.

الأحكام ليست متعلّقاتٍ[1] للتكاليف، كما أوضحناه في محلّه وقلنا: إنّ ملاكات الأحكام علل للتشريع[2] وليست ممّا يتعلّق بها الطلب، وليس فعل المكلّف سبباً لحصولها حتّى تكون هي [ب/١٠٣] مسببات[3] توليديّة، بل متعلَّقات التكاليف نفس هذه الأجزاء والشرائط الصادرة منه، وهي بأنفسها واجبات نفسيّة، فكون غير المأكول مانعاً عن تحقّق مناط الحكم وملاكه وموجباً لعدم ترتّب أثر على الصلاة لا يوجب اتّصافه بالمانعيّة. **وبالجملة** قبل إنشاء الوجوب وإن كان لابدّ من لحاظ الأجزاء والشرائط والموانع وتصوّرأنّ أيّ شيء وجوده دخيل في المصلحة وأيّ شيء عدمه دخيل فيها، إلّا أنّ الجزء والشرط والمانع لا تنتزع من[4] مقام اللحاظ؛ فإنّ اللحاظ ليس حكماً شرعيّاً.

وأمّا عدم كونه مانعاً بجعل مستقل فلما ذكرنا سابقاً أنّه لو كان المأمور به في مقام الثبوت مطلقاً بالنسبة إلى هذه القيد فلا يعقل جعله ثانياً قيداً إلّا بنسخ الحكم الأوّل والجعل الثانوي، أو بكون الواقع مهملاً بالنسبة إلى وجود القيد وعدمه، والنسخ إذا كان خُلفاً والإهمال إذا كان بالنسبة إلى العالم الحكيم ممتنعاً فلابدّ أن يكون في مقام الثبوت مقيّداً بهذا القيد، فانحصر الأمر في أن يكون منشأ انتزاع المانعيّة تقييد المأمور به بهذا القيد العدمي، والكاشف عنه النهي عنه في المأمور به. وبهذا اللحاظ نقول: إنّ النهي عن الصلاة في غير المأكول نهي غيري والأمر بالركوع أو السترأو الاستقبال أمر غيري، أي وُضِعا لبيان أمر آخر وهو مدخليّة القيد العدمي أو الوجودي في المأمور به.

---

١. في المخطوطتين: «متعلّقاتاً».

٢. في «خ» والمطبوعة: «تشريعي».

٣. في «ن»: «مسبّباتاً».

٤. في المطبوعة: «في».

وبعبارة أُخرى لو خصّصنا المأمور به وقطّعناه قطعاً يقع بإزاء قطعة منه النهي ونعبّر عنه بـ«المانع»، وبإزاء قطعتين منه الأمر ونعبّر عنهما بـ«الجزء» و«الشرط»؛ لأنّه لو كان القيد كالتقييد داخلاً فهو الجزء، ولو كان خارجاً فهو الشرط، فالمانعيّة تُنتزَع من تقييد المأمور به بالقيد العدمي.

- هذا بالنسبة إلى متعلّقات التكليف[1]. وأمّا بالنسبة إلى أصل التكليف أو الوضع فهذه التقسيمات أيضاً جارية، فيقال: شرط التكليف أو الوضع أو الجزء منهما أو المانع، فَمِن حكم الشارع بتحقّق الوجوب للصلاة عند الدلوك أو بتحقّق الوجوب للحجّ عند الاستطاعة تنتزع[2] عنهما شرطيّة الدلوك لوجوب الصلاة والاستطاعة لوجوب الحجّ أو سببيّتهما لهما. وهكذا في باب الوضع تنتزع[3] من حكم الشارع بتحقّق الملكيّة [الف/١٠٤] عند الإيجاب والقبول سببيّة العقد للملكيّة وجزئيّة الإيجاب والقبول للسبب وشرطيّةُ الماضويّة ومانعيّة الفصل بين الإيجاب والقبول وهكذا. وهذا هو المعنى القابل للجعل لا السببيّة.

وبالجملة بعد ما ثبت في محلّه أنّ منشآت الشارع أحكام تعبديّة لا كاشفة صرفة فلو لم يقيّد الشارع متعلَّق التكليف بهذا القيد العدمي فلا يمكن أن يتّصف بالمانعيّة، ومجرّد كونه مانعاً لملاك الحكم تكويناً ليس سبباً لانتزاع المانعيّة عنه واتّصافه بها. فلو شكّ في تقييد متعلَّق التكليف بهذا القيد العدمي شبهة حكميّة - كالشكّ في أصل التقييد[4] - أو شبهة موضوعيّة - كالشكّ في كونه مصداقاً للمانع المعلوم - فلا يمكن أن يقال: إنّه شكّ في الامتثال؛ لكونه شكّاً في حصول الملاك

---

١. في «خ»: «التكاليف».

٢. في «ن» والمطبوعة: «ننتزع».

٣. في «ن» والمطبوعة: «منتزع».

٤. في «خ»: «التبعيّة».

مع وجود هذا المشكوك؛ لأنّ الملاك ليس مطلوباً من المكلّف وليس هو واجب التحصيل عليه، وليس فعل المكلّف [ال]جزء الأخير من العلّة لحصوله، بل إنّما هو مُعِدّ له، والجزء الأخير من العلّة خارج عن حيّز قدرة المكلّف. فالملاك في باب التكاليف نظير[1] صيرورة الزرع سنبلاً والبُسر رُطَباً في باب أفعال الزارع والغارس.

[هل المانع هو مطلق الوجود أو السلب الكلي، أو الإيجاب المعدولي]

ثمّ بعد ما ظهر أنّ منشأ اتّصاف غير المأكول بالمانع هو تقيّد المأمور به بعدمه فيقع الكلام في أنّ المانع هل هو مطلق الوجود أو السلب الكلّي أو الإيجاب المعدولي. الحقّ هو الأوّل؛ و[2] ذلك لما ذكرنا في باب النواهي النفسيّة أنّ الأصل في النهي - ثبوتاً وإثباتاً - هو الانحلاليّة دون القسمين الأخيرين.

أمّا ثبوتاً فلما ذكرنا أنّ منشأ النهي هو مبغوضيّة كلّ وجود، وأمّا مدخليّة وصف الاجتماع في المبغوضيّة أو العنوان المتحصّل من ترك المجموع فيتوقّف[3] على لحاظ آخر.

وأما إثباتاً؛ [٦/b] فلأنّه[4] لابدّ من ذكر قيد يدلّ على اعتبار الاجتماع إذا كان المقصود هو، دون كلّ وجود، كما في باب النذر وأخويه كما أنّه لابدّ من تعبير آخر إذا كان المقصود هو النعت العدمي مثل: «كن لا شارب الخمر». فإذا كانت النواهي النفسيّة متمحّضة في الانحلاليّة فكذلك النواهي الغيريّة الّتي هي منشأ انتزاع المانعيّة؛ فإنّه لو كان المراد هو الإيجاب المعدولي للزم أن يعبّر عن القيد بأنّه [ب/١٠٤] «كن لا لابس كذا»، فالتعبير عنه بأنّه «لا تصلّ في غير المأكول» - لاسيّما بلحاظ التعليلات

---

١. كلمة «نظير» من «خ».

٢. في «خ»: «التبعية».

٣. في «خ» والمطبوعة: «فليتوقّف».

٤. في المطبوعة: «لأنّه».

من[1] قوله: «لأنّ أكثرها مسوخ» ونحو ذلك - يكشف عن أنّ القيد هو كلّ فرد من الوجودات وأنّ التقييد منحلّ[2] بعدد وجودات الموضوع إلى قيود متعدّدة، لا أنّ القيد هو وصف الاجتماع أو العنوان الإيجابي، مع أنّه لو كان القيد هو وصف الاجتماع أيضاً ففي جريان البراءة الّذي هو المختار مثل الانحلاليّة. نعم، بناءً على أن يكون القيد هو العنوان البسيط المتحصّل من السلب الكلّي فالمرجع في مورد الشكّ هو الاشتغال.

ويمكن أن يكون وجه نظر بعض المانعين من الأساطين هو هذا ولكن أنّى له بإثبات هذا[3] المعنى. كما أنّه يمكن أن يكون نظرُ بعضٍ آخر منهم الى السلب الكلّي ولكن أنّى له بالمنع من جريان البراءة في الارتباطيّات؛ فإنّ السلب الكلّي لا ينتج الاشتغال، كما أوضحنا في الاستقلاليّة وسنوضحه إن شاء الله تعالى في النواهي الغيريّة.

فإن قلت: لو كان النهي الغيري انحلاليّاً فلازم الانحلال أن يكون كلّ موضوع له حكم على حدة غيرُ مربوط بالآخر مع أنّه لو خالف النهي في أفراد متعدّدة ولبس البسةً من أجناس الغير المأكول أو متعدداً من جنس واحد لكان لازمه إيجاد موانع كثيرة مع أنّ المانع يتحقّق بالمجموع لو تلبّس بها في آنٍ واحدٍ، أو بأوّل الوجود لو لبسها متعاقبةً. **وبعبارة أُخرى** لا إشكال في أنّه بمجرّد صرف وجود المانع في ضمن أحد المصاديق يخرج الزائد عن صلاحية التأثير، فهذا يكشف عن أنّ جميع وجودات الموضوع بمنزلة موضوع واحد وأنّ هناك تكليفاً وحدانياً تعلّق بترك لُبس جميع أجزاء غير مأكول اللحم. ويكشف عن هذا أنّه يتوقّف الخروج عن عهدة هذا القيد بانتفاء مجموع الوجودات. وأنّه لا يؤثّر المسبوق بمثله لفساد على حدة.

---

١. في المطبوعة: «في».

٢. في «خ»: «ينحل».

٣. عبارة «هذا المعنى.. بالمنع من جريان» من «خ».

قلت أمّا[1] **أوّلاً** فبالنقض بما لو أوجد موانعَ متعدّدة، كما لبس غير المأكول[2] والحرير والذهب واستدبر،[3] فيقال: هل كلّ واحد مانعٌ مستقلّ أو المانع مجموع الأُمور؟ مع أنّه لو فرض أخذُ جامع لهذه الموانع وجعلُه مانعاً فنفرض الكلام فيما لو أخلّ بالجزء أو الشرط وأتى بالمانع؛ فإنّه ليس بين الجزء أو الشرط وبين المانع جامع حتّى يجعل هو قيداً دون الأفراد.

وأمّا[4] **ثانياً** فبالحلّ، وهو أنّ منشأ عدم تأثير مانع آخر بعد وجود المانع أو بعد فقد الشرط أو الجزء هو ارتباطيّة الأجزاء والقيود؛ لأنّ الأمر الارتباطي [الف/١٠٥] إذا تخلّل بين أجزائه أمرٌ خارجي فبعد ذلك ليس قابلاً لأن يتّصف بالصحّة، وبعد صيرورته فاسداً لا يقبل فساداً آخر. وهذا ليس من جهة أنّ المفسد مجموعُ غير المأكول [وغيره] أو العنوان البسيط المتحصّل من التروك. هذا مع أنّ عدم تأثير مانع آخر في الفساد ممنوع؛ فإنّه لم يجعل القيد قيداً للفرد حتّى يقال: "بانتفاء القيد ينتفي المقيّد وبعد هذا ليس قابلاً للانتفاء" بل القيد قيد للطبيعة وطبيعة الصلاة بعد قابلة للتقييد بعدم وجود مانع آخر، كما[5] إذا أراد هذا المكلّف الّذي أفسد الصلاة بإيجاد المانع إعادة الصلاة أو إيجاد صلاة أُخرى في وقت آخر أو إيجاد مكلّف آخر لفرد من الطبيعة، فالطبيعة بعد أيضاً مقيّدةٌ بترك جميع أجزاء غير المأكول. نعم، لو ارتفع القيديّة عن أصل الطبيعة - كما لو اضطُرّ المكلّف إلى لُبس غير المأكول وقلنا بأنّه يجوز باضطرار لُبسه إلى أحد الألبسة لبس البسة متعدّدة، فهذا يكشف عن

---

١. لفظة «أمّا» لم تأت في النسخ.
٢. في المطبوعة: «كاللبس غير المأكول».
٣. في «خ» والمطبوعة: «و التدبّر».
٤. لفظة «أمّا» لم تأت في المطبوعة.
٥. لفظة «كما» لم تأت في المطبوعة.

أنّ مجموع السلوب قيد واحد و[1] لكن لا يفتى بالجواز فقيه - فهذا يكشف عن أنّ المانع مطلق الوجود.

وبالجملة فرق بين انتفاء القيد وارتفاع القيديّة، فانتفاء القيد يوجب رفع الأثر عن سائر الأجزاء و هذا لا يلازم المجموعيّة بل ليس إلّا من جهة الارتباطيّة، وأمّا لو ارتفع القيديّة في فرد للاضطرار إليه فلو ارتفع أصل القيديّة فهذا يكشف عن أنّ القيد أمر وحداني، وأمّا لو بقي سائر الأفراد على مانعيّته فهذا يكشف عن أنّ القيد مطلق الوجود على نحو الانحلال.

وبعبارة أُخرى توقّف الخروج عن عهدة هذا القيد بانتفاء مجموع الوجودات وعدمُ تأثير المسبوق بمثله للفساد ليسا من آثار السلب الكلّي والتكليف الوحداني، بل هذان أثران للانحلاليّة أيضاً؛ لأنّ متعلّق التكليف حيث إنّه ارتباطي فيتوقّف صحّته على إتيان جميع قيوداته الوجوديّة وترك جميع قيوداته العدميّة، فلو أخلّ بواحد منها فلا يقبل الصحّة[2]. فتحقّق صرف الوجود من المانع ليس من باب أنّ المانع مجموع الوجودات لا كلّ واحد على حدة، مع أنّ عدم تأثير المسبوق بمثله للفساد ممنوع، كما عرفت في الاضطرار.

وهكذا الحكم في باب طهارة البدن واللباس؛ فإنّه لو اضطُرّ إلى لُبس ثوب نجس لا يجوز له لبس أثواب[3] [ب/١٠٥] كذلك، وإذا اضطُرّ إلى كون بعض من بدنه نجساً لا يجوز له عدم تطهير سائر البدن ممّا ليس مضطرّاً إليه. [٧/a] **والسرّ فيه أيضاً** أنّه اعتبر طهارة البدن واللباس على نحو العامّ الأُصولي لا العامّ المجموعي في مجموع البدن واللباس حتّى إذا اضطُرّ إلى لُبس ثوب نجس جاز له لُبس غيره

---

١. كلمة «و» من «خ».
٢. في النسخ: «للصحّة».
٣. في المطبوعة: «الثوب».

وعدمُ تطهيربدنه، ولا العامّ المجموعي في خصوص اللباس وفي خصوص البدن حتّى إذا اضطرّبأحدهما جازله إبقاء البدن على النجاسة أولُبس غيرهذا الثوب من الألبسة النجسة.

وبالجملة الّذي يكشف عن وحدة القيد وتعدّده أنّه لو سقط القيد عن القيديّة للطبيعة - كالاضطرار- فلو سقط بالكليّة فهذا يكشف عن وحدة القيد، ولو لم يسقط إلّا بمقدارالضرورة فهذا يكشف عن تعدّده، والمقام من قبيل الثاني، كما عليه الفتوى. وأمّا خروج الفرد المشتمل على أحد الموانع عن الانطباق على الطبيعة المأُموربها وعدم قابليّة الفاسد لفساد آخرفهما من اللوازم المشتركة بين الوحدة والتعدّد، ولا يمكن قياس القيود بالمحرّمات النفسيّة فيقال: إنّه لوكان القيد في المقام انحلاليّاً لكان كحرمة الخمرالّذي لا يسقط حرمة شرب خمربمعصية شرب خمرآخر، فلابدّ أن يكون كباب النذرإذا سقط التكليف بمعصية ارتكاب صرف الوجود من المنهي عنه سقط التكليف رأساً. وذلك لأنّ سقوط المحرّمات النفسيّة تتحقّق بشيئين: أحدهما بالمعصية[1] وثانيهما بالاضطرار؛ فإنّ عصيان خطاب لا محالة موجب لسقوطه؛ فإنّ الخمرالمشروب لا يعقل أن يتعلّق التكليف بترك شربه، وأمّا سقوط القيود فلا يمكن إلّا بالاضطرارومثله من[2] العسروالحرج، ولا يعقل أن يتحقّق بالمعصية؛ لأنّ إيجاد المانع لا يوجب إلّا خروج الفرد عن الانطباق على الطبيعة المأُموربها - أي انتفاء القيد - لا ارتفاع القيديّة، وانتفاء القيد وفساد الفرد لا يوجب رفع القيديّة عن الطبيعة. ولذا قلنا بأنّه يجب عليه إعادة الصلاة بلا وجود هذا المانع ثانياً ولو أتى بالصلاة في آخرالوقت.

---

١. كذا في النسخ، والظاهر زيادة الباء هنا وفي «بالاضطرار».

٢. في المطبوعة: «في».

وحاصل الكلام أنّ عدم تأثير المسبوق بمثله للفساد وتوقّف الخروج عن العهدة على انتفاء مجموع الوجودات [الف/١٠٦] وأنّ صرف الوجود من[1] المانع يكفي لعدم الخروج عن العهدة، آثار مشتركة بين الانحلاليّة والسلب الكلّي.

هذا كلّه مع أنّ السلب الكلّي لا ينتج الاشتغال في مورد الشكّ؛ لأنّ غاية الفرق بينه وبين الانحلال أنّ القيد بناءً على السلب الكلّي قيد واحد ذو أجزاء، وبناءً على الانحلال قيود متعدّدة، وكما تجري البراءة إذا شكّ في قيد زائد على ما عُلِم، فكذلك يجري فيما إذا عُلِم أصل القيديّة وشكّ في كميّته؛ لأنّه يرجع الشكّ إلى الشكّ في انبساط التكليف زائداً عمّا علم. **وبعبارة أُخرى** قد يرجع الشكّ إلى أصل التقييد وقد يرجع في مقداره بعد العلم بأصله، وفي كليهما يجري البراءة. نعم، لو كان القيد هو العنوان البسيط المتحصّل من السلب الكلّي المنتزَع من ترك مجموع الوجودات لكان المرجع هو الاشتغال ولكنّ[2] أنّى له بإثباته.

[توهّم آخر وردّه]

وهنا توهّم آخر لا بأس بالإشارة إليه، وهو أنّه لو شكّ في أصل وجود غير المأكول في العالم فيشكّ في تقييد الصلاة بعدم لُبس أجزائه، وأمّا لو علم بوجوده وشكّ في أنّ هذا الموجود[3] منه أو من المأكول فيعلم بتقييد الصلاة بعدمه، فمع الشكّ في لباس فإذا صلّى فيه يشكّ في مصداق المأمور به، أي في أنّ المأتي به منطبق على المأمور به أم لا، والشكّ في الانطباق مرجعه الاشتغال لولا قاعدة الفراغ ومثله، كالشكّ في أصل الإتيان والشكّ في المحصِّل.

وفيه أوّلاً لا فرق بين وجود الموضوع وعدمه؛ فإنّ إنشاء الحكم على نحو القضايا

---

١. في المطبوعة: «في».

٢. في «ن»: «لكنّه».

٣. في المطبوعة: «الوجود».

الحقيقيّة لا يتوقّف على وجود الموضوع في الخارج، فعدم وجود الموضوع لا يُخرِج القضيّة عن الاشتراط ولا يجعله من الواجب المطلق. وأوضحنا ذلك في باب الترتّب[1] وقلنا بأنّ الواجب المشروط إذا تحقّق شرطه لا يصير واجباً مطلقاً، فمن كان متطهّراً و مستقبلاً للقبلة إذا دخل وقت الصلاة لا تصير الصلاة بالنسبة الى الطهارة والاستقبال واجبةً[2] مطلقةً، فمن[3] كان متطهّراً ومستقبلاً للقبلة إذا دخل وقت الصلاة لا تصير الصلاة بالنسبة إلى الطهارة والاستقبال واجبةً مطلقةً[4]، فصحّة الصلاة في المقام قهراً - إذا انتفى غير المأكول رأساً - لا يوجب أن لا تكون الصلاة مقيّدة، فالشكّ في وجود غير المأكول في العالم ليس شكّاً في أصل التقييد. **وثانياً** لا فرق بين الشكّ في أصل التقييد والشكّ في تقييد[5] [ب/١٠٦] زائد والشكّ في مقداره في أنّ المرجع في الجميع هو البراءة.

وحاصل الكلام أنّ مرجع الشكّ في زيادة متعلّق القيد وضيقه هو البراءة؛ لأنّه لا فرق بين التكاليف النفسيّة والقيديّة والوجوبيّة والتحريميّة، فكما أنّه إذا شكّ في مصداقٍ أنّه من أفراد ما تعلّق به[6] النذر بتركه بوصف الاجتماع أو مصداقٍ بأنّه من أفراد ما أُمِر بفعله بوصف الاجتماع - [٧/b] كإكرام طلبة مدرسة أو غَسل ظاهر البدن - فالمرجع هو البراءة فكذلك لو شكّ في مصداقٍ أنّه من أفراد ما تعلّق النهي بإيجاده في متعلّق التكليف؛ فإنّه زيادة في متعلّق التكليف. ولا يقاس المقام بالشكّ في مصداق بأنّه من أفراد ما أمر بصرف وجوده؛ لأنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ

---

١. أُنظر: فوائد الأُصول، ج٢، ص٣٣٩-٣٤٠.

٢. في المخطوطتين: «واجباً مطلقاً» وفي المطبوعة: «واجب مطلقاً».

٣. عبارة «فمن كان متطهّراً.. والاستقبال واجباً مطلقاً» من «ن».

٤. في النسخ: «واجباً مطلقاً».

٥. لفظتا «في تقييد» من «خ».

٦. كلمة «به» من «خ».

في توسعة مقام الامتثال وتضييقه، لا إلى الشك في زيادة تكليف، فتأمّل في المقام جيّداً واغتنم.

[حكم الشبهة بناءً على الشرطيّة]

ثمّ إنّ هذا كلّه على المانعيّة، كما هو المختار، وأمّا على الشرطيّة فالحقّ هو التفصيل بين ما إذا[1] علم أنّه حَيَواني وشكّ أنّه من المأكول أو من غيره وما لم يعلم بأن احتمل كونه قطناً وكتّاناً. وذلك لما عرفت سابقاً من أنّ شرطيّة المأكوليّة في المقام ليس على نحو سائر الشرائط الّتي تعتبر مطلقاً، بل المأكوليّة شرط إذا كان اللباس حَيَوانيّاً، فلو علم بأنّه حَيَواني فبمقتضى[2] العلم بالقيدية يجب إحراز القيد؛ لأنّ مرجع الشك هنا إلى الشك في الامتثال كما في سائر القيود الوجوديّة الّتي يجب إحرازها عند الشك؛ لأنّ مرجع الشك ليس إلى زيادة في التكليف، بل إلى توسعة في الامتثال.

وأمّا لو لم يعلم كونه حَيَوانيّاً فالمرجع هو البراءة؛ للشكّ في أصل التقييد؛ لأنّ شرطيّة الشرط مقصورة على ما إذا كان اللباس حَيَوانيّاً، فإذا شكّ انّه حَيَواني فيشكّ في تقييد الصلاة؛ لأنّ كون اللباس حَيَوانيّاً بمنزلة شرطيّة الاستطاعة لوجوب الحجّ؛ لما عرفت من أنّ هذا الشرط ليس شرطاً مطلقاً. فالحيوانيّة بالنسبة إلى الجهة المقتضية[3] للاشتراط بمنزلة شرط الوجوب في النفسيّات، ومعلوم أنّه مع الشكّ في حصول الشرط[4] فالمرجع هو البراءة. ونظير ذلك ما إذا قيل: «إذا كنت في بلدة كذا

---

١. سقطت كلمة «إذا» من «خ».

٢. في «ن»: «فمقتضى».

٣. في «ن»: «المقتضية المقتضية».

٤. في «خ»: «الشكّ».

فصلّ في مسجدها» وشكّ في[1] أنّ هذه البلدة هي هذه أو غيرها [الف/١٠٧] من البلاد الّتي لم تجب الصلاة في مسجدها. نعم، على ما تقدّم منّا سابقاً احتماله من أن يكون الشرط أحد الأُمور إمّا كونه من المأكول أو قطناً أو كتّاناً - ويحكى هذا المعنى من صاحب *مفتاح الكرامة* ﷺ[2]. فالمرجع هو الاشتغال مطلقاً؛ لأنّ الشكّ هنا في الامتثال مع العلم بالتقييد؛ لأنّ العلم بالتقييد بالأمر الوجودي موجب لتنجّزه؛ لأنّ وجود الموضوع في صرف الوجود ليس دخيلاً في تحقّق الحكم، كما لا يخفى.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّه بناءً على المانعيّة - كما هو مفاد أدلّة الباب - وبناءً على كون المانع هو كلّ وجود من الموضوع لا إشكال في أنّ مرجع الشبهة هو البراءة؛ لما أوضحنا في الأُصول[3] أنّه لا فرق بين الشبهات الحكميّة وبين الشبهة المفهوميّة والمصداقيّة فيما إذا كان الشكّ في التكليف في أنّ المرجع في الجميع هو البراءة. **والتوهّم المذكور** في الأخيرين بأنّه لو علم بحرمة الغناء وحرمة شرب الخمر مثلاً فيجب الخروج عن عهدة التكليف بالاجتناب عن المشتبه **مندفع** بأنّ نفس العلم بالحكم لا يكفي لتنجّزه في المشتبه. **أمّا في الشبهة المفهوميّة:** [فـ]لأنّ التكليف لم يتعلّق بمفهوم الغناء بما هو مفهوم، بل بما هو واقعه، وهو الصوت الخارجي المشتمل على قيد كذا وكذا، فالمتيقّن حرمته هو المشتمل على القيود، والفاقد لها[4] أو لبعضها مشكوك أنّه محرّم. نعم، على تقدير كونه غناءً محرّمٌ ومع الشكّ في التقدير وكونه غناء يشكّ في كونه محرّماً فالحكم المعلّق على تقدير مع الشك في المعلّق عليه لا يكفي

---

١. كلمة «في» من «خ».
٢. لم نعثر عليه فيه؛ أُنظر: مفتاح الكرامة، ج٥، ص٤٩١.
٣. أُنظر: فوائد الأُصول، ج٣، ص٣٣٠.
٤. في المطبوعة: «منها».

لتنجّز المشكوك. **وأمّا في الشبهة الموضوعيّة**؛ فلأنّ الحكم عبارة عن النتيجة الحاصلة من ضمّ الصغرى الوجدانيّة إلى الكبرى الشرعيّة، ومع الشكّ في الصغرى لا يمكن تحقّق النتيجة؛ لأنّ الحكم إذا توقّف على وجود موضوعه واقعاً فيتوقّف العلم به على العلم بوجود موضوعه.

ثمّ إذا كان هذا حال النفسيّات فكذلك حال القيود، فعلى فرض الانحلاليّة فالحكم واضح، وعلى كون القيد هو السلب الكلّي فتردّد القيد بين الأقلّ والأكثر كتردّد نفس متعلّق التكليف بينهما، وبناءً على جريان البراءة في الارتباطيّات فلا مانع من جريانها في المقام أيضاً، فالمسألة - بحمد الله - واضحة.

[عدم الفرق في جريان البراءة بين تأصّل الأحكام الوضعيّة و انتزاعيّتها]

ثمّ إنّه [ب/١٠٧] لا فرق فيما ذكرنا من أنّ مرجع الشبهة هو البراءة لا الاحتياط بين القول بتأصّل[1] مثل الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة والسببيّة في الجعل وانتزاعها؛ لأنّه بناءً على الانتزاعيّة - كما هو الحقّ - فيرجع الرفع إلى منشأ انتزاع هذه الأُمور، وبناءً على التأصّل[2] يرجع الرفع الى أنفسها؛ لأنّ المناط في البراءة الشرعيّة كون الشيء مجعولاً ومجهولاً وتناله يد الجعل وضعاً ورفعاً وكان في رفعه الامتنان. وهذا الشروط كلّها موجودة على القول بالتأصّل أيضاً، فالقائل بالتأصّل وإن بُني على الاحتياط في المقام - على ما ظفرنا به، كالمحقّق الداماد والألمعي الكلباسي ﷺ - إلّا أنّ منشأ الاحتياط ليس لاختصاص مجرى البراءة بما إذا كانت الجزئيّة وأخواتُها منتزعة، بل لعلّهما - كغيرهما - قائلان بشرطيّة المأكوليّة أو بكون القيد هو العنوان البسيط.

---

١. في «خ»: «بين التأصّل».

٢. عبارة «التأصّل يرجع الرفع... كون الشيء مجعولاً» من «خ».

وكيف كان، فلا مجال لتوهّم الفرق على القولين وإن كان تصوير التأصّل في الجعل مشكلاً[١]، فضلاً عن صحّته. نعم، بناءً على هذا القول لا يجري البراءة العقليّة؛ لأنّه لا يتصوّر هنا عقاب في مخالفة الحكم الوضعي؛ لأنّ الأمر الوضعي من حيث نفسه ليس عملاً خارجياً[٢] حتّى يمكن استحقاق العقاب على مخالفته، فإنّ جعل السببيّة لشيء ليس أمراً يمكن مخالفته إلّا من حيث عدم الالتزام به. نعم، يمكن مخالفة الحكم التكليفي المنتزع عن هذا الوضعي، فالعقاب على مخالفة ذاك، ويصير مخالفة الوضعي بمنزلة ترك المقدّمة المستلزم ترك ذيها ولا عقاب إلّا على ذي المقدّمة.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل و[قد] ظهر أنّ الشبهة من مجاري البراءة، إمّا مطلقاً أو الشرعيّة منها، على ما هو التحقيق من عدم جريان البراءة العقليّة، إمّا لعدم الانحلال أو للارتباطيّة بين قيود المركّب على ما أوضحنا تنقيحه في الأُصول.

المقام الثاني في توضيح كونها من مجاري أصالة الحلّ والإباحة

والأخبار العامّة الدالة على هذا الأصل كثيرة: ففي *الوسائل* نقلاً عن الكليني[٣] بإسناده عن عبدالله بن سليمان، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام [٨/a] عن الجبن؟ فقال: «سألتني عن طعام يعجبني» إلى أن قال عليه السلام: «سأُخبرك عن الجبن وغيره: كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه[٤]»[٥]. وفيه

---

١. في «خ» والمطبوعة: «مشكلة».

٢. في «خ» والمطبوعة: «جارحياً».

٣. وسائل الشيعة، ج٢٥، ص١١٧، الباب٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح١.

٤. في «ن»: «فتدعه بعينه».

٥. الكافي، ج٦، ص٣٣٩، ح١.

عن عبدالله [الف/١٠٨] بن سِنان مثله[١]. وفيه عن عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله ﷺ في الجبن، قال: «كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة».[٢] وفيه عن معاوية بن عمّار عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبي جعفر ﷺ فسأله رجل عن الجبن؟ فقال أبو جعفر ﷺ: «إنّه طعام يعجبني وسأخبرك عن الجبن وغيره: كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه»[٣]. وفيه أيضاً عن الشيخ ﷺ[٤] عن عبدالله بن سِنان قال: قال أبو عبدالله ﷺ: «كلّ شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[٥]. وفي موثّقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله ﷺ: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو مملوك عندك وهو حرّ قد باع نفسه أو خُدِع فبِيعَ قهراً[٦]، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»[٧].

[ما يستفاد من أخبار المقام]

ثمّ لا بأس ببيان ما يستفاد من هذه الأخبار إجمالاً وإن لم يتوقّف الاستدلال بها للمقام على جميع ما يستفاد من هذه الأخبار، فنقول: هي أُمور:

---

١. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٨٧، الباب٤ من أبواب ما يكتسب به، ح١.
٢. وسائل الشيعة، ج٢٥، ص١١٨، الباب٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح٢؛ عن الكافي، ج٦، ص٣٣٩، ح٢.
٣. وسائل الشيعة، ج٢٥، ص١١٩، الباب٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح٧؛ عن المحاسن، ص٤٩٥، ح٦٠١.
٤. تهذيب الأحكام، ج٩، ص٧٩، ح٣٣٧.
٥. وسائل الشيعة، ج٢٤، ص٢٣٦، الباب٦٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح٢.
٦. لم تأت «قهراً» في «خ» والمطبوعة.
٧. الكافي، ج٥، ص٣١٣، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج١٧، ص٨٩، الباب٤ من أبواب ما يكتسب به، ح٤.

[أُمور خمسة]

[الأمر]الأوّل اختصاصها بالشبهة التحريميّة دون الوجوبيّة؛ لصراحتها سؤالاً وجواباً فيها. وهذا من غير فرق بين اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه العامّ أو لا؛ لأنّ النهي عن الترك في الواجبات ووجوب ترك المنهي عنه في المحرّمات ليسا حكماً أصليّاً شرعيّاً وإنّما هما من اللوازم العقليّة، وتختص الأخبار بالشبهة التحريميّة الابتدائيّة. **وبعبارة أُخرى** ليس كلّ حكم مركّباً من حكمين، فإذا اختصت الروايات بالدائرين الحلال والحرام فلا تشمل الدائرين الإباحة والوجوب.

[الأمر] الثاني ظهورها في الشبهات الموضوعيّة دون الحكميّة؛ لأنّ الظاهر من الروايات الواردة فيها لفظ فيه «الحلال والحرام» كرواية ابن عمّار أو «ما كان فيه حلال وحرام» كرواية ابن[1] سليمان عن أبي جعفر عليه السلام اختصاصُ المورد بما يكون الانقسام إلى القسمين فعلاً موجوداً فيه، وهو مختصّ بالشبهة الموضوعيّة، وأمّا الشبهة الحكميّة فليس منها[2] إلاّ احتمال الحرمة والحلّيّة. وما لم [ب/١٠٨] يكن فيه هذه اللفظة كرواية ابن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام ورواية مسعدة بن صدقة فصدره وإن كان عامّاً لكلا المشتبهين - لأنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال» أو «كلّ شيء هو لك حلال» أي كلّ شيء ما اشتبه حكمه، سواء كان منشأ الاشتباه اشتباه حكمه ابتداءً أو لجهة اشتباه موضوعه - إلّا أنّ ذيلهما ظاهر في الشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ «مجيء الشاهدين» و«قيام البيّنة» يناسب الشبهة الموضوعيّة.

[الأمر] الثالث الظاهر من لفظ «الشيء» أو لفظة «ما» في عنوان الروايات هو الموضوعات الخارجيّة الّتي تتعلّق متعلّقات التكاليف بها، كالمائع المردّد ومثله

---

١. سقطت من المطبوعة كلمة «ابن».

٢. كذا في النسخ، والظاهر أنّ الصواب: «فيها».

-ويشهد له ورود الروايات سؤالاً عن هذه- فيكون المراد بـ«الحلّ» و «الحرمة» حينئذٍ[1] معناهما[2] الوضعي العارضي[3] لنفس الموضوعات، كما في قوله: «الماء طاهر» و «البول نجس» و «الخمر حرام» و «الخلّ حلال»، والموضوع بنفسه وإن لم يكن قابلاً لتعلّق الحلّ والحرمة به إلّا أنّه باعتبار ما يتعلّق به من أفعال المكلّف قابل له. وهذا هو المراد من عبارة المحقّق القمّي: «والحلّ والحرمة تابعان لما قصد من الموضوعات من جملة أفعال المكلّفين، ففي بعضها يراد الأكل وفي بعضها اللبس وفي بعضها الصلاة فيه وغير ذلك»[4]. وعلى هذا فلا يشمل لفظ[5] «ما» أو «الشيء» الأفعالَ المشتبه حكمها من حيث أنفسها كما إذا لم يكن لمتعلَّقها متعلّق، كالغيبة والتكلّم والركوع والسجود وأمثالها،[6] ولا الأفعال المشتبه حكمها من حيث تعلّقها بالموضوع الخارجي، كالشكّ في حليّة شرب المائع الكذائي وحرمته. وذلك لأنّ لفظ[7] «شيء» أو الموصول وإن كان عامّاً إلّا أنّه لم يرد في المقام معناه العامّ الشامل لكلّ جوهر وعرض، فشموله للأفعال مع ورود الأجوبة جواباً عن السؤال عن موضوعات الأفعال ممنوع. وعلى أيّ حالٍ لو كان للفعل[8] تعلّق بالموضوع الخارجي - كالأكل والشرب واللبس - فلا فرق بين دخول الفعل بلحاظ تعلّقه بالموضوع في عموم «الشيء» وعدم دخوله؛ لأنّ دخول متعلّقه - أي الموضوع الخارجي - كافٍ، وإنّما يفيد الدخول لو شكّ في حليّة ما شكّ أنّه غيبة أو لا وحرمته.

---

١. في «خ» والمطبوعة: «هو» بدل «حينئذ».
٢. في «خ» والمطبوعة: «معناه».
٣. في المطبوعة: «العارض».
٤. جامع الشتات (الطبعة الحجرية)، ج٢، ص٧٧٧.
٥. في «خ» والمطبوعة: «لفظة».
٦. في النسختين: «أمثالهما».
٧. في المطبوعة: «لفظة».
٨. في «ن»: «المتعلّق».

[الأمر] الرابع: عمومها لما إذا كانت الحرمة المحتملة على تقدير ثبوتها واقعاً عارضة للشيء من بعض الجهات وبعض الانتفاعات؛

نعم، لابدّ [الف/١٠٩] من اعتبار[١] كون المنفعة المحرّمة منفعة معتدّاً بها عرفاً، ولا شبهة أنّ جواز إيقاع الصلاة في لباس من المنافع المعتدّ بها، فلو شكّ في المنع عنه يندرج تحت الأخبار، فلا تختصّ بما إذا كان الشيء ممنوعاً مطلقاً، كما إذا احتمل كونه ميتةً أو خمراً. فلو شكّ في حلّيّة الصلاة وحرمته في هذا الموضوع تجري أدلّة الحلّ وإن لم يشكّ في جواز سائر الانتفاعات به.

[الأمر] الخامس عمومها لما إذا كان احتمال المنع والحرمان غيريّاً، أي كما يشمل لما إذا كان احتمال المنع حكماً نفسيّاً ناشئاً عن المبغوضيّة الذاتيّة - كالمائع المردّد بين الخلّ والخمر- فكذلك يشمل ما إذا شكّ في لُبس ثوب في الصلاة. وذلك لعموم[٢] لفظ «الحرام» الوارد في الأدلّة؛ لظهوره في الحرمان الّذي هو مبدأ الاشتقاق للصفة[٣] المشبهة.

[المانع عن جريان أصالة الحلّ]

ثمّ اعلم إنّه لا إشكال في انقلاب هذا الأصل في باب الدماء والأعراض والأموال؛ فإنّ المشتبه منها محكوماً بالاحتياط والحرمة، و منشأ[٤] الانقلاب وخروجها عن عموم أدلّة الحلّ تقييد حليّتها في بعض الأخبار بقيد وجودي يجب إحرازه عند الشكّ؛ للدلالة الالتزاميّة العرفيّة، كما في قوله ﷺ: «لا يحلّ مال امرئ إلّا بطيب نفسه»[٥]؛ فإنّ تقييد «الحلّيّة» بـ«طيب النفس» مستلزم عرفاً لأن يكون الشكّ في «الطيب» موجباً للحكم بعدم الحلّيّة. وعلى هذا لا يستلزم الجمع بين الحكم الواقعي

---

١. في «خ»: «اعتياد».

٢. في «ن»: «لعموم».

٣. في «خ» والمطبوعة: «للصيغة».

٤. في «ن»: «تنشأ».

٥. نيل الأوطار، ج٦، ص٦٢؛ وفيه: «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه».

والظاهري في لسان واحد.

وكيف كان فنعلم إجمالاً بخروج هذه الثلاثة عن عموم الأدلّة، وإنّما الكلام في اختصاص الخارج بهذه الأُمور أو يشمل اللحوم، بل مطلق الطعوم[1]، كما عن المحقّق والشهيد الثانيين[2]؛ لتوهّم تقييد حلّيّتها بالأمر الوجودي في الآية الشريفة وهي قوله تعالى[3]: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾[4]. **وفيه أوّلاً** قيّدت عناوين المحرّمة أيضاً بالقيد الوجودي في الآية الشريفة وهي قوله عزّ من قائل: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[5].

وثانياً ليس «الطيّب» أمراً وجوديّاً، بل ما لا يستقذره الطبع. [٨/b] **وكيف كان** فالمشهور أو الأشهر جريان أصالة الحلّ في اللحوم[6].

ثمّ على كلا القولين فهل الأصل الجاري في الحَيَوان من حيث حرمة لحمه أو حليّته يفيد لرفع الشكّ من حيث عدم صحّة الصلاة في [ب/١٠٩] أجزائه أو صحّته أولا؟ أي[7] لو قلنا بجريان أصالة الحلّ في أكل لحمه فهل اللازم الحكم بصحّة الصلاة في أجزائه أولا ملازمة بينهما؟ ولو قلنا بأصالة الحرمة في اللحوم فهل اللازم الحكم بفساد الصلاة في أجزائه أو لا ملازمة بينهما؟ والحقّ عدم الملازمة بينهما. هذا مع عدم جريان أصالة الحلّ في مطلق المشتبه.

وتوضيح ذلك أنّ منشأ الشبهة في الصوف والوبر وأمثالهما تارةً باعتبار الشكّ

---

١. في «خ» والمطبوعة: «المطعوم».

٢. حكى عنهما النجفي في جواهر الكلام، ج٣٦، ص٤٠٢؛ راجع: فوائد القواعد، ص٥٧ ومسالك الأفهام، ج١٢، ص٧ - ٩ و ص٥٣.

٣. عبارة «تعالى... وهي قوله» لم تأت في «خ».

٤. المائدة(٥): ٥.

٥. الأعراف(٧): ١٥٧.

٦. أُنظر: الدروس الشرعيّة، ج ١، ص ١٥٠؛ روض الجنان، ج ٢، ص ٥٧١؛ معتصم الشيعة، ج ٢، ص ٣٠٧ و رياض المسائل، ج ٢؛ ص ٢٩٧.

٧. عبارة «أي لو قلنا بجريان... الصلاة في أجزائه أولا» لم تأت في «خ».

في أخذها من أيّ حَيَوان مع امتياز الحلال والحرام في الخارج كما هو المبتلى به فعلاً، فإنّ «الماهوت» ونحوها يشك في أنّها أخذت من الغنم أو الأرنب. وأُخرى باعتبار الشكّ في نفس الحَيَوان المعلوم أخذها منه. فما كان من قبيل الأوّل فلا مجرى لأصالة الحلّ أصلاً؛ إذ ليس هنا حَيَوان مشتبه يشك في حلّيّته وحرمته.

ولا يقال: وإن كان الحيوانان اللّذان يشكّ في أخذ الصوف من أيّهما معلومين في نفس الأمر من حيث الحكم إلّا أنّ الشكّ في الأخذ من أيّهما مستلزم للشكّ في حلّيّة ما أخذ عنه هذا الصوف وحرمته فيجري أصالة الحلّ في المأخوذ عنه. **لأنّا نقول:** هذا العنوان الانتزاعي ليس قابلاً لتعلّق الأصل به، فهو كمفهوم أحدهما في الشبهة المحصورة.

وبعبارة أُخرى تارةً يلاحظ هذا العنوان مرآةً لما في الخارج، فالخارج لا يخلو من الحيوانَين الممتازَين الحلال منهما من الحرام فلا معنى لإجراء الأصل فيهما. وأُخرى يلاحظ مستقلاً، فمعلوم أنّ المفاهيم الانتزاعيّة لا تدخل تحت عموم «الشيء» أو الموصول الوارد في الأدلّة، فضلاً عن صحّة تعلّق حكم الحلّ والحرمة به. وما كان من قبيل الثاني فهو وإن كان أصالة الحلّ يجري فيه - بناءً على ما تقدّم في معنى الأخبار من كفاية أثر شرعي في الجملة وعدم لزوم ترتيب جميع آثار الحلّيّة - فجواز الصلاة في أجزاء الحيوان المشبهة كافٍ في جريان أصالة الحلّ وإن لم يكن نفس أكله محلّاً للابتلاء، أو شكّ[1] في أصل ورود التذكية عليه وفي قابليّته لها.

وبالجملة بالنسبة إلى صحّة الصلاة في أجزاء الحيوان إذا لم تكن ممّا تحلّه الحياة لا إشكال في جريان أصالة الحلّ وعدم حكومة أصالة عدم التذكية عليها إلّا أنّ أصالة الحلّ لا يرفع الشكّ في صحّة الصلاة وفسادها [الف/١١٠] إلّا إذا كانت المانعيّة مترتّبة على الحرمة الفعليّة.

---

١. في المطبوعة: «يشكّ».

وبعبارة أُخرى لوكانت صحّة الصلاة في الأجزاء من آثار حليّة أكل اللحم ظاهراً أو[1] من آثار الرخصة الفعليّة فأصالة الحلّ مثمرة، وأمّا لوكانت من آثار حلّيته الواقعيّة أوكان كلّ واحد من الصحّة وحلّيّة أكل اللحم - كالفساد وحرمة أكل اللحم - من آثار العناوين الواقعيّة من الغنم والأرنب فلا تفيد أصالة الحلّ أصلاً. **أمّا بناءً** على كون كلّ واحد من الحلّيّة وصحّة الصلاة من آثاركون الحيوان غنماً فواضح أنّ أصالة الحلّ لا تثبت أنّه غنم. **وأمّا بناءً** على كون صحّة الصلاة من آثار الحلّيّة الواقعيّة - أي كون أحد الحكمين مترتّباً على الآخر - فلأنّ أصالة الحلّ لاتحرز الحلّيّة الواقعيّة؛ لأنّ غاية ما يستفاد من هذا الأصل هو الرخصة في ارتكاب المشكوك، لا أنّه محلّل واقعاً؛ لأنّ الحلّيّة الواقعيّة هي مفاد الأصل التنزيلي دون الغير التنزيلي الّذي مفاده البناء العملي على أحد طرفي الشكّ مع حفظ الشكّ وعدم إلغائه تعبّداً.

وبالجملة مجرّد الترتّب ومسبّبية الشكّ في الصحّة عن الشكّ في الحلّيّة لا يفيد للحكم بالصحّة إذا لم يكن الأصل السببي ملغياً للشكّ في المسبَّب[2] - كاستصحاب الطهارة في الماء - أو ملغياً للشكّ المسبّبي - كأصالة الطهارة فيه؛ لأنّه يعتبر في زوال الشكّ المسبَّبي بإجراء الأصل في السببي - مضافاً إلى[3] اعتبار كون المسبَّبي من الآثار الشرعيّة لا العقليّة، وكون ترتّبه على السببي أيضاً شرعيّاً لا مجرّد كونه شرعيّاً - أن يكون الأصل في الشكّ السببي مفاده إلغاء المسبّب أو السبب والمسبّب، والحكم المستفاد من أصالة الحلّ[4] كالحكم الثابت في مورد الاضطرار، فكما أنّ جواز الأكل للاضطرار لا يوجب جواز الصلاة في أجزاء المضطرّ إليه فكذلك

---

١. في المطبوعة: «أو».

٢. في «ن»: «السبب».

٣. في النسختين: «على».

٤. لم تأت كلمة «الحلّ» في «ن».

جوازه من جهة أصالة الحلّ؛ فإنّ هذا العنوان - و[1] هو كون مشكوك الحلّيّة والحرمة حلالاً ظاهراً - يجتمع مع الحرمة الواقعيّة وإنّما المنافي له المنع الفعلي.

وبالجملة المنع الفعلي يجتمع مع الحلّيّة الواقعيّة وينافي مع الرخصة الفعليّة، فالرخصة الفعليّة يجتمع مع الحرمة الواقعيّة وإن لم تجتمع مع المنع الفعلي. فبناءً على هذا لو قلنا بأصالة الحرمة في اللحوم - إمّا لما ذهب إليه الأخباريون من وجوب [ب/١١٠] الاحتياط في الشبهة التحريميّة الحكميّة مطلقاً، وإمّا لما ذهب إليه المحقّق والشهيد الثانيان - فبجريان أصالة الاحتياط أو الحرمة في أكل اللحم لا يمكن الحكم بمانعيّة المأخوذ من المشتبه، بل يبقى الشكّ في المانعيّة بحاله. نعم، لو كانت المانعيّة مترتّبةً على المنع الفعلي أو الصحّة مترتّبة على الرخصة الفعليّة فبجريان الأصل في السبب يرتفع الشكّ عن المسبّب، ولكن أنّى لهم بإثبات هذا المعنى!؛ لأنّ أدلّة الباب إمّا تدلّ على عَرَضيّة الحكمين وكونهما من آثار العناوين الواقعيّة، وإمّا تدلّ على ترتّب[2] المانعيّة وعدمها على الحرمة والحلّيّة الواقعيّتين، وليس فيها ما يُشعِر بترتّبهما على الحكمين الفعليّين، فضلاً عن الدلالة.

[استظهار المعرفية للموضوع من أدلة الباب]:

وإذ قد عرفت ذلك فالأولى صرف الكلام إلى الجمع بين الأدلّة وإثبات ما يستفاد منها من العرضيّة أو الترتّب فنقول: وإن كان ظاهر الموثّقة وبعضٍ آخر هو ترتّب المانعيّة على حرمة الأكل أو على عنوان «ما لا يؤكل» الظاهر في طوليّة الحكمين وتفرّع المانعيّة على حرمة الأكل، إلّا أنّ هذا الظهور لا يعارض ظهور سائر الأدلّة في ترتّب المانعيّة على العنوان الواقعي من الأرنب والثعلب والسمّور ونحوها؛ لإمكان

---

١. لم تأت لفظة «و» في المطبوعة.

٢. في «خ»: «ثبوت».

حمل عنوان[١] «ما لايؤكل» وحرمة الأكل على المعرفيّة لا الموضوعيّة؛ فإنّ الأصل في عناوين موضوعات الأحكام وإن كان هو الموضوعيّة إلّا أنّ هذا الأصل يرتفع بأدنى درجةٍ من الظهور على خلافه، ولا إشكال في أنّ ما عُلِّق الحكم فيه على أنواع [٩/a] المحرّمات أظهر في أنّ جهة المانعيّة هو كون الحيوان أرنباً أو ثعلباً لا جهة كونه محرّم الأكل، فالمانعيّة وحرمة الأكل حكمان عرضيّان مترتّبان على الثعلب والأرنب. ويؤيّده التعليل الوارد في بعض الأخبار بـ«أنّ أكثرها مسوخ»[٢] فإنّ الظاهر منه أنّ «المسوخية» علّة لحكمين أحدهما حرمة الأكل والثاني مانعيّة أجزاء المسوخ، وعلى هذا فلا سببيّة ولا مسبّبيّة بين الشكّين أصلاً.

مع ما عرفت من أنّه لو قيل بأنّ عنوان «ما لايؤكل» هو تمام الموضوع للمانعيّة وحلّيّة الأكل هو تمام الموضوع لصحّة [الف/١١١] الصلاة - كما في قوله: «أعط الفقير الدرهم[٣]» الظاهر في أنّ «الفقير»[٤] هو تمام الموضوع إلّا أنّ مجرّد هذا لا يكفي للحكم بالفساد أو الصحّة؛ لأنّ الظاهر من هذين العنوانين هو الواقعي منهما، أي الحرمة الذاتيّة والحلّيّة كذلك المحفوظتان عند طرو ما يوجب الرخصة، كالاضطرار على المحرّم والمغصوبيّة على المحلَّل، فكما أنّ هذين العنوانين الثانويّين لا يوجبان الانقلاب من الحكم السابق بالنسبة إلى الفساد والصحّة فكذلك عنوان الرخصة للاشتباهة لا يوجب انقلاب تمام أحكامه، فجواز أكله لا يلازم صحّة الصلاة فيه. ولذا لم يفت فقيه بأنّه لو اضطرّ إلى أكل لحم محرّم الأكل يجوز الصلاة في المأخوذ منه مع أنّ الاضطرار تقييد واقعي للحرمة، فضلاً عن مثل دليل الحلّ الّذي هو حكم ظاهري غير مقيّد للواقع.

---

١. لم تأت كلمة «عنوان» في المطبوعة.

٢. علل الشرائع، ج٢، ص٣٤٢، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٧، الباب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

٣. لم تأت كلمة «الدرهم» في «خ» والمطبوعة.

٤. في المطبوعة: «الفقر».

وبالجملة طرقُ العناوين الثانويّة قد يوجب الانقلاب في جميع الأحكام، كما لو صار الغنم موطوءة؛ فإنّ هذا العنوان وإن لم يجعل الغنم أرنباً إلّا أنّه يجعله مثله، بل مثل نجس العين ولذا يحرم بيعه وينجس روثه ولبنه. وقد لا يوجب الانقلاب في جميعها، كالاضطرار الطارئ على المحرّم والمغصوبيّة الطارئة على المحلّل؛ فإنّ الاضطرار إلى الأكل لا يوجب جواز الصلاة في أجزاء المضطرّ إليه إلّا إذا اضطُرّ إلى لُبسها في حال الصلاة، وكذا غصبيّة الغنم لا توجب فساد الصلاة في صوفه إذا لم يكن الصوف مغصوباً.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ أصالة الحلّ مع جواز الصلاة إمّا لا سببيّة ومسبّبية بينهما، كما لو كان جواز الصلاة[1] في أجزاء[2] الحيوان مع حرمة أكل لحمه حكمين عَرَضيّين مترتّبين على كون الحيوان غنماً. وإمّا لا يفيد إجراء الأصل في السبب لرفع الشكّ في المسبّب، كما إذا كان فساد الصلاة مترتّباً على الحرمة الواقعيّة وقلنا إنّ الأدلّة و إن كانت مختلفة المفاد إلّا أنّ الظاهر أنّ عنوان ما «لايؤكل» أو «محرم الأكل» ليس إلّا للإشارة إلى أنواع المحرّمات في[3] الحيوانات.

نعم، لا يبعد أن يقال: إنّ هذين العنوانين ليسا معرّفين صرفاً بحيث لم يكن لهما دخل في فساد الصلاة وكان تمامُ الموضوع هو العنوان الأوّلي من أنواع [ب/١١١] الحيوانات من السبعيّة والمسوخيّة ونحوهما وإلّا يلزم جواز الصلاة في أجزاء الموطوء من الغنم وشارب لبن الخنزير والجلّال؛ لأنّها ليست داخلةً تحت عنوان من عناوين الأنواع المحرّمة، فإنّ «الغنم» بصيرورتها «موطوءة» أو «جلّالاً» لا يدخل تحت عنوان «الأرنب» ونحوه، فالأولى أن يقال: كما لا يبعد أن يكون هذا طريق جمع بين الأدلّة،

---

١. في «ن» شطب على كلمة «الصلاة».
٢. كلمتا «في أجزاء» من «خ».
٣. في المطبوعة: «في».

[فكذا لا يبعد] أنّ[1] لعنوان حرمة أكل اللحم دخلاً في الحكم بالفساد، لا بمعنى أنّها جزء الموضوع و الجزء الآخر هو الأرنب مثلاً بحيث يكون موضوع الحكم مركّباً من الأرنب وحرمة الأكل كي تجوز الصلاة في أجزاء الأرنب لو لم يكن محرّم الأكل كما في الاضطرار، وتجوز أيضاً في المحرّم الّذي لا يكون من هذا الأنواع كالموطوء ونحوه، بل بمعنى أنّ حرمة أكل كلّ حيوان كان محرّماً إمّا بعنوانه الأوّلي أو بعنوانه الثانوي هي الموضوع لعدم جواز الصلاة فيه، فموضوع الحكم هو ذات الحيوان المحرّم الأكل لا خصوص الأرنب ونحوه، فيشمل الحكم ما صار محرّماً ولو من جهة الوطء وشرب لبن نجس العين. نعم، يشترط أن يكون هذا العنوان - وهو كونه محرّم الأكل - محفوظاً فعلى هذا فالحقّ التفصيل بين الموطوء وشارب لبن الخنزيرة وبين الجلّال، بأن يقال: إنّ الموطوء وشارب لبن الخنزيرة إن[2] اشتدّ عظمه بالشرب حكمها حكم سائر أنواع المحرّمات. بل الحكم في الموطوء واضح جدّاً؛ لأنّه جعل في جميع الآثار كمحرّم الأكل، ولذا حكموا بأنّ نسله أيضاً محرّم حتّى نسل[3] الذكر، مع أنّ الأولاد في الحيوانات ملحقة بالأمّهات دون الآباء.

وبالجملة وإن كانت حرمة أكل الموطوء عارضيّاً لا أصليّاً ولا يصير بالوطء ثعلباً أو أرنباً، إلّا أنّه مثله في أنّه محرّم لا يزول هذا العنوان عنه ويصدق عليه عنوان «ما لا يؤكل لحمه»، فهو بالحمل الشائع الصناعي من مصاديق هذا العنوان وعنوان «حرام أكله». فإذا كان هاذان العنوانان موضوعين لعدم جواز الصلاة في أجزائه فلا يجوز الصلاة في كلّ مصداق كان من مصاديقهما، سواء كان أرنباً أو موطوءاً أو شارب لبن الخنزيرة. ولا فرق في الأجزاء بين ما إذا كان على الحيوان [الف/١١٢] قبل عروض

---

١. في «خ» زيادة كلمة «يكون» ثمّ شطب عليها، و في الهامش: «هكذا النسخة».

٢. في «خ»: «إذا».

٣. في «ن»: «مثل».

الوطء وما إذا تجدد بعده؛ لأنّ صوف الموطوء فعلاً «صوف ما لا يؤكل لحمه» و إن لم يكن منه قبل هذا؛ لأنّ تبعيّة الأجزاء للحيوان يوجب سريان حكم اللحم على الصوف والوبر والجلد ونحوها. وأمّا في الجلّال فحيث إنّ هذا العنوان عارضي وزائل بالاستبراء[٩/b] فلا يدخل تحت أدلّة «ما لايؤكل لحمه» و «حرام أكله» و إن كان فعلاً محكوماً بالحرمة؛ فإنّ هذا الحكم الفعلي مقابل للرخصة[١] الفعليّة العارضة على محرّم الأكل عند الاضطرار، فكما أنّ رخصة أكل محرّم لا توجب جواز الصلاة في أجزائه فكذا المنع عن أكل محلّل لا يوجب المنع عن الصلاة في أجزائه.

والسرّ فيهما ما أشرنا إليه من أنّ عنوان الطارئ الزائل يوجب عدم اندراجه تحت أدلّة «ما لا يؤكل لحمه». بل يمكن أن يقال: إنّ وجه حرمة أكل الجلّال تأثير عذرة الإنسان في اللحم، فإنّ العذرة وإن استحالت - لصيرورتها[٢] جزء البدن المحلّل، كسائر أنواع النجاسات المستحيلة، ولذا نقول بطهارة بدن الجلّال - إلّا أنّ لها تأثيراً في اللحم، بل قد يسري أثرها في بيض الجلّال من الدجاج، فوجه تحريمه الشارع اطّلاعه على بقاء أثر القذارة فيه الزائل بالاستبراء بحسب اختلاف مدّته باختلاف الحيوانات، فإذا كان وجه حرمته بقاء أثر النجاسة فلا يدخل تحت عنوان «ما لايؤكل» من غير جهة النجاسة، بل لجهة أُخرى من مضرة ونحوها ممّا اطّلع عليه الشارع الحكيم على صادع الشريعة ألف سلام وتحيّة.

وبالجملة وإن لم يمكن[٣] إثبات التفصيل بين الموطوء والجلّال ببرهان قطعي إلّا أنّ من مناسبة الحكم وموضوعه يعلم الفقيه الفرق بين العنوان الطارئ الغير القابل للزوال وبين القابل له.

---

١. في «خ» والمطبوعة: «الرخصة».

٢. في «ن»: «لصيرورة».

٣. في المطبوعة: «لم يكن».

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ أصالة الحلّ إمّا غير جارية، كما إذا كان الشكّ في الأخذ لا في الحيوان، وإمّا جارية من غير سببيّة ومسبّبيّة بينها وبين جواز الصلاة، وإمّا من سببيّة غير مقيّدة، فليس تمسّكنا بأصالة الحلّ في المقام - بناءً على ما سيجيء وتقدّم وجهه من تقرير[1] مفاد الأخبار الدالّة عليها - مبنيّاً على السببيّة والمسببيّة، ولا مبنيّاً على إحراز الإباحة التكليفيّة المقابلة [ب/١١٢] للحرمة التشريعيّة منها وإثبات الصحّة الظاهريّة بذلك، سواءٌ قلنا بشمولها للشبهة الحكميّة أو قلنا باختصاصها بالشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ الشكّ في الحرمة التشريعيّة - سواء كان لشبهة حكميّة، كالشكّ في أصل تشريع الصلاة في لباس الشهرة، أو لشبهة موضوعيّة، كالشكّ في انطباق المصداق على المشروع، كما في المقام ونظائره - هو بنفسه تمام الموضوع للحرمة التشريعيّة، فلا يبقى مجال لجريان أصالة الإباحة؛ لأنّ مجراها هو الشكّ في الحلّيّة والحرمة، وأمّا مع القطع بالحرمة فلا مجال لها، سواء قلنا بأنّ العقل يحكم بملاك واحد في المعلوم والمظنون والمشكوك بالقبح، كما في حكمه بقبح الكذب، أو قلنا بأنّه يحكم بملاكَين ففي المعلوم بملاك أنّه غير مجعول من الشارع وفي المظنون والمشكوك بملاك طريقي، كما في حكمه بقبح الظلم.

أمّا بناءً على الأوّل - كما هو المختار على ما بيّنا وجهه في حجّيّة الظنّ في الأُصول - فظاهر؛ لأنّه إذا فرضنا أنّ الشكّ في الجعل هو الموضوع الواقعي للحرمة التشريعيّة فنقطع معه بالحرمة فلا مجال لأصالة الإباحة، بل لكلّ أصل ولو كان استصحاباً مطابقاً للحرمة التشريعيّة؛ لأنّ الأُصول حيث إنّ مؤدّاها البناء العملي لا مجال لها؛ حيث إنّه ليس هناك محلّ البناء العملي مع القطع؛ لأنّ إحراز ما هو محرز وجداناً بالتعبّد من ردأ أنحاء تحصيل الحاصل؛ لأنّه تحصيل تعبّدي للحاصل

---

١. في «خ» والمطبوعة: «تحرير».

الوجداني، وقد ذكرنا في مبحث الظنّ في أصالة عدم الحجّيّة أنّه لا يمكن قياسها باستصحاب الطهارة الحاكمة على قاعدة الطهارة؛ لأنّ الشكّ في الطهارة ليس موضوعاً واقعيّاً للحكم بطهارة الشيء[1].

وبالجملة إذا حكم العقل بمناط واحد بقبح استناد ما لم يُعلَم أنّه من الشارع - سواء علم بأنّه ليس منه أو شكّ - فلا مجال لأصالة الإباحة ولا لأصالة عدم المشروعيّة. ولا يقاس أصالة العدم بما إذا قامت أمارة على العدم؛ للفرق البيّن بين الأمارات والأُصول من وجهين، **أحدهما** أنّ مؤدّى الأمارات هو إحراز الواقع - ولذا يكون مثبتاتها حجّة - ومؤدّى الأُصول هو الجري العملي فإذا لم يكن هناك أثر عملي للمؤدّي لا يكون الأصل [الف/١١٣] حجّة ولو كان للازم المؤدّى أو ملازمه أو ملزومه أثر؛ لأنّ ما هو مورد التنزيل لا أثر له وما له أثر ليس مورداً للتنزيل، فإذا كان مُفاد الأمارة مثبتيّة[2] المؤدّى فتجرى[3] في كلّ ما لم يلزم من تشريعها لغو و[4] لو كان الأثر بلحاظ لازمه أو ملزومه أو ملازمه. **وثانيهما** أنّه أُخذ الشكّ في موضوع الأُصول دون الأمارات، فمن جهة أخذ الشكّ في موضوعه لا مجال لها في باب التشريع والحجّيّة؛ لأنّ الشكّ الّذي هو الموضوع في باب الأصل موضوع واقعي لقبح التشريع ونحوه، فمع القطع بالحكم - لتحقّق موضوعه الواقعي وجداناً - لا مجال للأصل.

وأمّا بناءً على أن يكون باب التشريع - كباب الظلم - فلا يجري أيضاً أصل الإباحة؛ لأنّ مع وجود الحكم الطريقي - وهو الاحتياط في المشكوك، كوجوب

---

١. أُنظر: فوائد الأُصول، ج٣، ص١٣١.

٢. في «خ»: «مثبتة».

٣. في «ن»: «فيجترى».

٤. سقطت من المطبوعة لفظة «و».

الاحتياط في المشكوك من الأموال والأعراض والنفوس - لا مجال لأصل الإباحة. ولذا [١٠/a] ذكرنا في الأُصول أنّه لو تمّ مختار الأخباريّين بوجوب الاحتياط في الشبهات الحكميّة لكان إمّا مقدَّماً على أصالة البراءة والإباحة - إمّا وروداً أو حكومةً أو ما هو بمنزلتهما، أي تخصيصاً - أو معارضاً لهما[1]، كما إذا كانت النسبة بينهما تبايناً أو أعمّ[2] من وجه وفي المقام حيث إنّ النسبة أعمّ وأخصّ فيقدّم الاحتياط على الإباحة والحلّ[3]. نعم، لا مانع من الاستصحاب بناءً على هذا؛ لأنّه أصلٌ محرِز يرفع الشكّ ويلغيه، فمعه لا مجال للحكم الطريقي.

ولكنّه لا يخفى في أنّ المقام حيث إنّه لا مجال للاستصحاب - لاختصاص مجراه بما إذا كان الشكّ في أصل التشريع الّذي عدمه مسبوق بالحالة السابقة، والشكّ في المقام ونظائره ناشٍ عن الشكّ في الانطباق على المشروع - فالمورد مورد أصالة الاحتياط المستكشف عن حكم العقل بلزوم التحرّز وقبح تطبيقه على المشروع. مع أنّه لو قلنا بجريان أصالة الحلّ فلا يثبت بها عدم مانعيّة المشتبه؛ لأنّ غاية الأمر يفيد الأصل جواز تطبيق المشكوك على المشروع، وأمّا كونه عن أجزاء المأكول فمن اللوازم العقليّة، فمع العلم بالاشتغال يجب الخروج عن العهدة بما هو منطبق علماً أو علميّاً على ما علم الاشتغال به ولا يجوز الاكتفاء [ب/١١٣] باحتمال الموافقة.

وبالجملة ليس التمسّك بأصالة الحلّ مبنيّاً على إحراز الإباحة التكليفيّة المقابلة للحرمة الذاتيّة، كما أنّه ليس مبنيّاً على إحراز الإباحة التكليفيّة المقابلة للحرمة الذاتيّة؛ لعدم الشكّ في الحلّيّة والحرمة من هذه الجهة، بل يجوز الصلاة في المعلوم أنّه من أجزاء غير المأكول فلا يشكّ في المشكوك؛ إذ لا دليل على

---

١. في «ن»: «أعمّاً».

٢. في «ن»: «لها».

٣. في «خ»: «الحل والإباحة».

حرمة الصلاة مع فقد شرط من الشروط أو مع أحد الموانع، غاية الأمر أنّها باطلة غير مجزئة. نعم، في خصوص فقد الطهارة - إمّا مطلقاً أو لحدث الحيض - قد قيل بالحرمة الذاتيّة ولو قيل باطّراد مناط الحرمة في المقام، ولكن[1] أصالة الحلّ لا تحرز حال المشتبه؛ لأنّ الجواز في المشكوك شرعاً يلازم كونه من أجزاء المأكول عقلاً فلا جدوى للتمسّك بها؛ للشكّ في المانعيّة مع الإقرار بعدم حجّيّة الأصل المثبت.

واذا ظهر بطلان التمسّك بأصالة الحلّ للمقام على الوجوه الثلاثة المتقدّمة[2] فنقول: الحقّ والصواب في نفس الشكّ في مانعيّة المشتبه على ما عرفت سابقاً من أنّ المانعيّة -كأُختيها- منتزعة عن تقيّد[3] المطلوب بمنع هذه الخصوصيّة الوجوديّة فيه أو وجودها فيه، فالمانعيّة منتزعة عن النهي عن إيقاع الصلاة في أجزاء غير المأكول، لا أنّها مجعولة مستقلاً، ولا أنّها منتزعة عن تقيّد الملحوظ بعدم هذا، ولا أنّها عبارة عن تصوّرها قيداً في الملحوظ قبل الجعل.

وبالجملة منشأ انتزاع المانعيّة هو حصّة من الطلب النفسي وهو المنع عن إيقاع المطلوب في شيء، والمنع ليس إلّا الحرمة فالشكّ في موضوع موجب للشكّ في حرمة الصلاة فيه وحلّيّته، على ما عرفت من أنّ أصل البراءة يجري في القيود العدميّة الانحلاليّة، فبناءً على كون القيد عدمياً وانحلالياً فكلّ موضوع يستتبع قيداً في المطلوب. ولذا بيّنّا أنّ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر لشبهة خارجيّة منحصر في القيود العدميّة الانحلاليّة.

---

١. في النسخ: «ولكنّه».

٢. **قوله: «على الوجوه الثلاثة المتقدّمة»**، انتهى.
حقّ العبارة أن يقال: للوجوه بدل على الوجوه، والمراد من الوجوه الثلاثة المتقدّمة هو ما مرّ من أنّ أصالة الحلّ إمّا غير جارية، أو جارية من غير سببيّة ومسببيّة، أو معهما ولكن غير مفيدة، فراجع.

٣. في المطبوعة: «تقييد».

وبالجملة الشكّ في الموضوع يوجب الشكّ في حلّية الصلاة فيه وحرمته، فإذا دلّت الأخبار بأنّ كلّ ما شكّ[1] في حلّيّته وحرمته فهو لك حلال، فنتيجة «الحلّيّة» في المقام هو «الصحّة»؛ لأنّه يراد من «الحلّية» في كلّ مقام ما يناسبه من الأثر.

[مقدمات ثلاثة]

وعلى هذا فشمول الأخبار للمقام يتوقّف على مقدّمات [الف/١١٤] ثلاث: **الأُولى** أن يكون مرجع الشكّ في المانعيّة إلى الشكّ في منع الشارع عن إيقاع الصلاة فيه أو ترخيصه له، وأمّا إذا رجع الشكّ إلى المنع وعدم المنع أو[2] لم يرجع الشكّ إلى المنع فلا يندرج في الأخبار؛ لأنّ الظاهر منها هو دوران أمر الشبهة بين حكمين وجوديّين أحدهما الحرمة لا الوجوب والإباحة ولا الحرمة وعدمها. **الثانية** شمول الحلّيّة والحرمة للمنع القيدي والرخصة كذلك، وأمّا لو قيل باختصاصهما بالنفسي -كدوران أمر المائع المشتبه بين كونه خلّاً أو خمراً- فلا تشمل المقام. **الثالثة** إفادة الحلّيّة في المقام الصحّة، وأمّا مجرّد الترخيص الشرعي فلا يفيد، كما عرفت في الحلّيّة في مقابل الحرمة الذاتيّة أو التشريعيّة.

أمّا المقدّمة الأولى ففي[3] الحقيقة مرجعها إلى دعوى أمرين.

الأوّل كون الشبهة في الموضوع - الّتي توجب الشبهة في المانعيّة - راجعة إلى الشكّ في الحرمة الشرعيّة. **الثاني** أن يكون مقابل الحرمة المحتملة هو الرخصة والإباحة، دون عدم الحرمة.

أمّا الأوّل فقد ثبت ممّا بيّنا من كيفيّة تقريب الاستدلال وأوضحناه سابقاً؛ لما

---

١. في المطبوعة: «يشكّ».

٢. في «خ» والمطبوعة: «و».

٣. في «ن»: «في نفي».

عرفت أنّ محلّ البحث هو القيود العدميّة المنحلّة لا الوجوديّة - كالشكّ في تحقّق الجزء والشرط - ولا العدميّة الغير المنحلّة؛ لما ظهر سابقاً أنّ مرجع الشكّ في هذين القسمين إلى الشكّ في الامتثال. مع أنّ في القسم الأوّل حيث إنّ منشأ انتزاع الجزئيّة والشرطيّة الخطاب الإيجابي فلا يرجع الشكّ في الموضوع إلى الشكّ في المنع عن إيقاع الصلاة فيه؛ لأنّ مع فقد الشرط والجزء من حيث جهة الجزئيّة والشرطيّة ليس منعٌ شرعي ولو كان ممنوعاً من جهة أُخرى، ككونه محرّماً ذاتاً أو تشريعاً.

وبالجملة منشأ انتزاع كلّ قيد [١٠/b] جارٍ مجرى الخطاب النفسي فمنشأ انتزاع المانعيّة هو النهي، ومنشأ انتزاع الجزء أو الشرط هو الإيجاب، وتقدّم أنّ الشبهة الوجوبيّة لا تدخل في عموم أخبار الحلّ. ولو قيل بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العام - لأنّ هذا الاقتضاء من لوازم الخطاب، وليس كلّ حكم مركّباً من حكمين حتّى يكون الواجب محرّم الترك - فالاستدلال بالأخبار إنّما يصحّ في أمر وجودي قُيّد [ب/١١٤] المركّب بعدمه على نحو الانحلال، بأن يكون كلّ وجود يستتبع النهي عن إيجاده[١] في المركّب وكان منشأ الشكّ هو الشكّ في الحلّيّة والحرمة التكليفيّتين[٢] لا في الجواز وعدمه الوضعيّين، أي في النفوذ وعدمه اللذَين[٣] عبارة أُخرى عن الصحّة والفساد؛ لأنّه لم يستعمل في دليل ورواية «الحلّ» و«الحرمة» في الصحّة والفساد حتّى يُتمسّك عند الشكّ في الصحّة والفساد بأخبار الحلّ، فما أفاده المحقّق الآشتياني ﷺ[٤] من أنّ التمسّك بها يستلزم فقهاً جديداً[٥] - لأنّ في كلّ

---

١. في «ن»: «ايجاد».

٢. في «ن»: «التكليفيّين».

٣. في المخطوطتين: «الذان».

٤. راجع: إزاحة الشكوك (الرسائل التسع)، ص ١٤٤.

٥. في المخطوطتين: «فقه جديد».

قيد بناءً عليه في مورد الشكّ فيه[١] يصحّ التمسّك بها - غير وارد؛ لما عرفت من اختصاص الأخبار بالشكّ في الحلّيّة والحرمة، والشكّ في التقييد بعدم أمر راجع إلى الشكّ في الحلّ والحرمة دون الشكّ في تقييد المركّب بوجود شيء. نعم، لو كان «الحلال والحرام» بمعنى «الصحّة والفساد» لكان التمسّك بها في الحلّ[٢] في محلّه.

وأمّا الثاني: فالمختار[٣] في باب المطلق والمقيّد وإن كان مذهب السلطان ﷺ[٤] من أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا التقابل التضاد فيصير مرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في التقييد والإطلاق، أي إلى المنع وعدم المنع، إلّا أنّ نتيجة الإطلاق - الّتي هي عبارة عن إثبات تساوي كلّ قيد ونقيضه في موضوع الحكم - هو الحلّ والرخصة. نعم، الفرق بين المختار وما ينسب إلى المشهور من أنّ التقابل بينهما تقابل التضاد إنّما يظهر في جهة الكاشفيّة والدلالة دون المنكشف والمدلول، فعلى المختار قيد الإرسال خارج عن مُفاد المطلق وإنّما يستفاد من مقدّمات الحكمة، وعلى مذهب المشهور إنّه يستفاد من نفس الدليل، وأمّا في مقام المدلول فلا فرق بين المسلكين؛ لأنّ إطلاق «الصلاة» بالنسبة إلى إيقاع الصلاة في المشتبه معناه الرخصة في إيقاعها فيه؛ مع أنّ الدوران بين الوجوديين لم يؤخذ قيداً في جميع أدلّة الباب فإنّ موثّقة مسعدة المتقدّمة تشمل[٥] دوران الأمر بين الحرمة وعدمها.

وأمّا المقدّمة الثانية فالحلال والحرام المستعملان في ألسنة المتشرّعة وإن كانا ظاهرين في النفسيّة الاستقلاليّة، بل لا يبعد سبقها في الذهن منهما في

---

١. لم تأت في «خ» والمطبوعة لفظة «فيه».

٢. في «ن»: «الكل».

٣. في «ن»: «المختار» وفي «خ»: «فا المختار» وفي المطبوعة: «فإنّ المختار».

٤. راجع: الحاشية على المعالم، ص١٥٥.

٥. في «ن»: «يشمل» و في «خ»: «يشتمل» و في المطبوعة: «تشتمل».

كلام الأئمّة (سلام الله عليهم) إلّا أنّ التأمّل التامّ يحكم بعدم اختصاصهما بها في [الف/١١٥] ألسنة الرواة والسائلين من الأئمّة عليهم السلام وفي كلماتهم (صلوات الله عليهم)؛ لأنّهم (سلام الله عليهم) استعملوهما في كلا المعنيين بعناية واحدة من دون رعاية قرينة مجازوتوسعةٍ في الإسناد، بل الظاهر منهما في اللغة هو المعنى العامّ بلا كلام؛ فإنّ «الحرمة» مأخوذ من «الحرمان»؛ و«الحل» هو «الفكّ والإرسال وإرخاء العنان»، وإذا كان للشيء منفعة معتدّ بها وحرّم الله تعالى العباد عنه يصحّ أن يقال: إنّه سبحانه حرّمه. فالحرام - سواءٌ كان بمعناه الوضعي العارض للموضوعات بلحاظ تعلّق أفعال المكلّفين بها، أوكان بمعناه الاقتضائي التكليفي المتعلّق بأفعال العباد إمّا مطلقاً أو بأفعالهم المتعلّقة بالموضوعات الخارجيّة - يشمل كلا المعنيين. فالأُولى ذكر الروايات الدالّة على الأعمّيّة.

منها مكاتبة ابن عبدالجبّار إلى العسكري عليه السلام: هل يصلّي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض»[1]. ولا شبهة في أنّ منشأ الكتابة هو السؤال عن المانعيّة لا عن الحرمة النفسيّة؛ لأنّ حرمة لُبس الثوب الحرير مطلقاً ومانعيّته في الصلاة كانت معلومة، وإنّما الجهل كان في مانعيّة لُبس ما لا تتمّ به الصلاة، فمعنى قوله عليه السلام: «لا تحلّ» أي تفسد الصلاة ولا تحلّ من حيث إيقاع الصلاة في القلنسوة الكذائيّة.

ومنها مرسلة *الفقيه* [١٧/a] قال: سئل أبو جعفر وأبو عبدالله عليهما السلام فقيل لهما: إنّا نشتري ثياباً يصيبها الخمر ووَدَك الخنزير عند حاكتها، أ نصلّي[2] فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا عليهما السلام: «نعم، لا بأس إنّما[3] الله حرّم أكله وشربه ولم يحرّم لُبسه ومسّه والصلاة

---

١. الكافي، ج٣، ص٣٣٩، ح١٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٦٨، الباب١١ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.
٢. في النسخ: «أفنصلّي».
٣. في «ن»: «لا، نعم، إنّ» بدل: «نعم، لا بأس، إنّما».

فيه»[١]؛ فإنّ ظاهر السؤال عن الصلاة في الثوب الكذائي إنّما هو باعتبار المانعيّة لا الحرمة النفسيّة، فقولهما عليهما السلام: «ولم يحرّم» مستعمل باعتبار اللُبس والمسّ والصلاة في القدر الجامع بين الحرام النفسي والقيدي.

ومنها ما عن *الخصال* عن جابر الجعفي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «ليس على النساء أذان» إلى أن قال «ويجوز أن تتختم بالذهب وتصلّي فيه وحُرِّم ذلك على الرجال»[٢]؛ فإنّ [ب/١١٥] «الحرمة» استعملت في كلامه عليه السلام على «الأعمّ» بقرينة المقابلة، فمعنى قوله عليه السلام: «حرّم ذلك» أي حرّم التختّم نفسيّاً والصلاة فيه قيديّاً.

وهكذا استعمل «الحرمة» في الأعمّ في باب الذهب في رواية أُخرى، وهي ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن أكيل النميري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء، فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه»[٣].

ومنها مكاتبة أُخرى عن محمّد بن عبدالجبّار المتقدّمة سابقاً وفي ذيلها: «لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه»،[٤] وكون ذيلها محمولاً على التقيّة لا ينافي مقام الاستعمال.

ومنها غير ذلك من الأخبار المذكورة بعضها في الرسالة الّتي صنّفها في هذه المسألة ملاذنا وأُستاذنا (دام ظلّه وإفاداته) الّتي لم يكتب مثلها في الاماميّة ويجدها المتتبّع في أبواب الملابس.

بل ما تقدّم منّا من أنّ لفظي[٥] «الحلال والحرام» في ألسنة المتشرّعة

---

١. الفقيه، ج١، ص ٢٤٨، ح٧٥١؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٧٢، الباب٣٨ من أبواب لباس المصلّي، ح١٣.
٢. الخصال، ص٥٥٨، ح١٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٨٠، الباب١٦ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.
٣. التهذيب، ج٢، ص٢٢٧، ح٨٩٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤١٤، الباب٣٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٥.
٤. التهذيب، ج٢، ص٢٠٧، ح٨١٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٧٧، الباب١٤ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.
٥. في النسخ: «لفظ».

مستعملان في النفسيّين أيضاً غير مستقيم؛ لما في الوسائل بعد ذكر الرواية الطويلة في الخزّالّتي ذيلها قول أبي عبدالله عليه السلام: «فإنّ الله تعالى أحلّه وجعل زكاته موته كما أحلّ الحيتان [و جعل ذكاتها موتها]»[1] من[2] قوله: «أقول: وقد ذكر جماعة من علمائنا أنّه ليس المراد هنا حلّ لحمه - لما يأتي - بل حلّ استعمال جلده وويره والصلاة فيهما»[3]، فهو قدس سره استعمل «الحلّ» في النفسي وهو اللُبس، والقيدي وهو إيقاع الصلاة فيه. **وبالجملة** الحرام والحلال يشملان كليهما، فالمقدّمة الثانية في غاية الظهور، كالأولى.

وأمّا [المقدّمة] الثالثة فواضح أنّه لو ثبت الرخصة الشرعيّة والحلّيّة الظاهريّة في إيقاع الصلاة في المشتبه فتفيد الصحّة والإجزاء؛ لأنّه إذا رُفع النهي الّذي هو منشأ المانعيّة وأُثبت الإطلاق الّذي مُفاده تساوي وقوع الصلاة فيه وعدمه فيفيد الحلّيّة الصحّة، لا بمعنى استعمال "الحلال" في الصحيح، بل بمعنى أنّ الحلال في كلّ مورد يراد منه[4] ما يناسبه. فالحلّيّة في الشبهات التحريميّة النفسيّة مقابلةٌ للمنع النفسي وفي الشبهات التحريميّة الضمنيّة مقابلةٌ للمنع القيدي، وليس هذا جمعاً بين المعنيين في استعمال واحد؛ لأنّ تفاوت [الف/١١٦] المصاديق لا يوجب اختلاف المفهوم، ولذا نتمسّك بالاستصحاب في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة وفي النفسيّات والقيديّات وفي التكليفيّات والوضعيّات.

وبالجملة «الحلّيّة الشرعيّة» بالنسبة إلى القيد المشكوك تفيد عدم القيديّة، كما هو المستفاد من حديث الرفع وسائر الأُصول الشرعيّة، حكميّةً كانت أو موضوعيّةً،

---

١. الكافي، ج٣، ص٣٩٩، ح١١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٥٩، الباب٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.
٢. في المطبوعة: «في».
٣. وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٥٩.
٤. لفظة «منه» من «ن».

كالاستصحابات الجارية في إحراز القيود المشكوكة من[١] الطهارة وغيرها، فلا يقاس إثبات الحلّ في مقابل المنع القيدي بإثباته في مقابل الحرمة الذاتيّة والشرعيّة؛ لأنّ رفع الحرمة الذاتيّة والتشريعيّة لا يلازم رفع الشكّ في القيديّة، بخلاف رفع القيدية؛ فإنّه ما دام الشكّ محفوظاً يحكم بعدم قيديّة المشكوك القيديّة. نعم، إذا انكشف الخلاف فالإجزاء على خلاف القاعدة بعد ما ثبت في محلّه من أنّ مُفاد الأُصول ليس حكماً واقعيّاً في عرض الأحكام الواقعيّة.

وبالجملة بناءً على مانعيّة غير المأكول وانحلاليّة النهي المستتبع لها إلى نواهٍ متعدّدة بعدد الموضوعات الخارجيّة وشمول الحلّ والحرام لشيء كان معه شيء آخر وعدم اختصاصهما بما إذا كان المشكوك مستقلّاً في الحرمة والحلّيّة فلا إشكال في شمول أصالة الحلّ للشكّ في المقام. فالقول بأنّ الشكّ فيما نحن فيه في الوضع لا في التكليف فلا مساس[٢] لأصل البراءة وأصل الحلّ فيه غريب جدّاً؛ لما عرفت من أنّ الوضع منتزَع عن[٣] التكليف الّذي هو محلّ لجريان البراءة والحلّ. هذا مع عدم اختصاص حديث الرفع بالتكليف، بل الشكّ في الوضع - بناءً على تأصّله في الجعل - أيضاً مرجعه الحديث الشريف.

نعم، لا يصحّ التمسّك بأصالة الحلّ بناءً على تأصّل المانعيّة [١١/b] في الجعل بالنسبة إلى الشكّ السببي وهو مانعيّة المشكوك - لأنّ الحلّيّة والحرمة غير المانعيّة وعدم المانعيّة - وإنّما يصحّ التمسّك بها في الشكّ المسبّبي وهو الحكم التكليفي المنتزع عن هذا الحكم الوضعي ولكن التمسّك بالأصل في المسبّب لا يرفع الشكّ في السبب، فكون إيقاع الصلاة في المشكوك حلالاً لا يُثبِت كون المشكوك غير

---

١. في المطبوعة «في».

٢. كذا في النسختين و في المطبوعة «فلا اساس».

٣. في «خ» والمطبوعة: «ينتزع من».

مانع، [ب/١١٦] كما لا يخفى، فيبقى الشكّ في المانعيّة بحاله. إلّا أن يقال: وإن كان الأمر كذلك إلّا أنّه يمكن الحكم بالصحّة بإجراء الأصل في الحكم التكليفي المنتزع و إن بقي الشكّ في المانعيّة بحاله، كما إذا استصحبنا الطهارة فيما إذا شكّ في ناقضيّة المذي فمع بقاء الشكّ في الناقضيّه يحكم بصحّة الصلاة بالصحّة الظاهريّة. **والسرّ في ذلك** أنّه لو رخّص الشارع إيقاع الصلاة فيه فيصير مرجعه إلى قناعة الشارع في مقام الامتثال عن الواقع بالمشكوك، كقناعته بعد الفراغ عن العمل عن الواقع بالمأتي به المحتمل لأن يكون مطابقاً للمأمور به. هذا كلّه في المقام الثاني.

وأمّا المقام الثالث

وهو جريان الاستصحاب في المقام أو غيره من الأصول الموضوعيّة، كأصالة العدم. **فنقول:** أمّا أصالة العدم فظاهر مَن فرّع الجواز على المانعيّة والفساد على الشرطيّة هو المفروغيّة عن أصالة العدم في كلّ مورد شكّ في وجود المانع أو مانعيّة الموجود. **ولكنّه لا يخفى** أنّ حجّيّة أصالة العدم من دون رجوعه إلى الاستصحاب مخصوصة بباب الألفاظ وخصوص باب النَسَب؛ فإنّ العقلاء يبنون على العدم في مورد الشكّ في التخصيص ونحوه، والشكّ في كون شخص منسوباً إلى عشيرة وقبيلة كذا، بل قد يدّعى الإجماع في باب النسب أيضاً.

وكيف كان فلا دليل على حجّيّة أصالة العدم إلّا من باب مسبوقيّة الحوادث به، فلو كان هناك أثر مترتّب على العدم المحمولي - أي على نفس العدم الأزلي الّذي كلّ حادث مسبوق به - فيترتّب في مورد الشكّ في تبدّل هذا العدم بالوجود، وهذا مرجعه إلى الاستصحاب. وأمّا من غير جهة كون الحادث مسبوقاً بالعدم فلا يمكن إثبات حجيّته إلّا على ما يقال: إنّ الممكن لو قيس إلى الوجود والعدم فالعدم أولى به من جهة أنّ الوجود يحتاج إلى العلّة وأمّا العدم فيكفي عدم وجود العلّة؛ للوجود

للحكم بتحقّقه وبقائه. **وفيه ما لايخفى** من أنّ الأُولويّة - على تقدير تسليمها - لا تنهض للحكم بالعدم، مع أنّها ممنوعة؛ لأنّ الممكن لا اقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم، ولم يعلم من بناء العقلاء أنّهم [الف/١١٧] يبنون على العدم بمجرّد الشكّ؛ لأنّ العقلاء لا يُعقَل أن يبنوا على أمرٍ إلّا أن يكون ارتكازيّاً وجبليّاً لهم، بل قد يُدّعى أنّ بناء العقلاء يرجع إلى دليل عقلي إجمالي. **وكيف كان** فليس من بناء العقلاء الحكم على العدم بمجرّد الشك. بل لو قيل بأنّ العقلاء يبنون على العدم فالمسلّم من بنائهم إنّما هو فيما إذا شكّ في وجود نفس الشيء الممكن، لا في تحقّق عوارضه مع العلم بوجوده، أي في الشكّ في وجود زيد لو بنوا على العدم فلا يبنون عليه في الشكّ في تحقّق كتابته.

وبالجملة فأصالة العدم لو رَجَعت إلى الاستصحاب فهي حجّة إذا كان الأثر مترتّباً على العدم المحمولي، وأمّا إذا كان الأثر مترتّباً على العدم النعتي - فبناءً على عدم حجّيّة الأُصول المثبتة - فلا أثر لهذا الأصل؛ لأنّ ما له حالة سابقة لا أثر له وما له أثر ليس له حالة سابقة فاستصحاب ما ليس له أثر لإثبات ما له أثر مُثبِت، كما حُرِّر في محلّه. وعلى هذا فلابدّ من التكلّم في غير أصالة العدم من الأُصول الموضوعيّة.

فنقول: أمّا استصحاب العدم فلا يستقيم التمسّك به إلّا على بعض التقارير[1]. وتوضيحه يتوقّف على بيان أمرين.

[الأمر] الأوّل

قد يقال بأنّ اجراء الاستصحاب لإحراز القيود الموضوعيّة[2] كليّةً مثبت، فإمّا

---

١. في النسخ: «التقادير».

٢. لفظة «الموضوعيّة» من «خ».

لابدّ من الالتزام بحجّيّة المثبت في هذا الباب، وإنّما بعدم صحّة التمسّك به لإثباتها. وذلك لأنّ استصحاب الطهارة مثلاً لازمه مقارنة الصلاة معها، والمقارنة من اللوازم العقليّة. ولذا قد يُفصَّل بين إجرائه قبل العمل وبعده فيقال: إجراؤه قبل العمل لازمه الشرعي جواز الصلاة مع الطهارة المستصحبة، وأمّا بعد الفراغ لو شكّ في أنّ الصلاة وقعت مع الطهارة فاستصحاب المصلّي طهارته الحاصلة قبل الصلاة لازمه العقلي مقارنة الصلاة مع الطهارة، فلو لم تكن هناك قاعدة الفراغ فلا يجري الاستصحاب.

ولكنّه لا يخفى أنّ التفصيل في غير محلّه؛ لأنّه لو كان المراد من الجواز - الّذي يقال: إنّه أثر شرعي للمستصحب - الجواز التكليفي في مقابل الحرمة [ب/١١٧] الذاتيّة - بناءً على أنّ فعل الصلاة بدون الطهارة مطلقاً، كان حيضاً أو غيره - حرام فإباحة الدخول في الصلاة لا تفيد لرفع الشكّ في القيد، كما تقدّم نظيره في دليل أصالة الحلّ. ولو كان المراد الجواز الوضعي - أي صحّة الصلاة الّتي هي لازم إحراز القيد ووجوده مع باقي الأجزاء واجتماعه مع الباقي في الوجود في زمان - [١٢/a] فهذا بعينه أثر الأصل فيما لو شكّ في الطهارة بعد الصلاة، ولا يتوهّم فرق بين إحراز هذا القيد المشكوك مع إحراز سائر القيود بالوجدان [و] بين أن يكون إحراز المحرز بالأصل قبل إحراز ما هو محرَز بالوجدان أو بعده.

وبالجملة إذا كان الموضوع مركّباً وكان الأثر مترتّباً على نفس اجتماع أجزائه وقيوده في الوجود فلا شبهة في أنّه يصحّ إحراز[1] أحد[2] قيوده أو جميعها بالأصل؛ لأنّه بعد ما ظهر في محلّه أنّ حقيقة المجعول في الأُصول العمليّة هو البناء العملي على

---

١. لفظة «إحراز» من «ن».

٢. في المطبوعة: «أخذ» بدل «أحد».

مؤدّياتها وتقوم مقام القطع الطريقي من جهة الجري[1] العملي إلّا من[2] حيث إحرازها للمؤدّى؛ ولذا لا تكون مثبتاتها حجّةً؛ لأنّه لو لم يكن للمؤدّى - الّذي هو مورد التنزيل[3] - البناء العملي فلا يشمله أدلّة حجّيّة الأُصول. وهذا بخلاف الأمارات؛ فإنّها تقع مقام القطع الطريقي في جهة الإحرازفيكون مثبتاتها حجّة؛ لأنّ الخروج عن اللّغويّة يكفي لشمول دليل حجّيّة الأمارة لما يَثبُت ويُحرَز بها. فكما لا فرق في الأثر العملي الّذي لابدّ في جريان الأصل من ترتبّه على مؤدّاه بين أن يكون راجعاً إلى مرحلة توجّه التكليف وثبوته أو راجعاً إلى مرحلة الخروج عن عهدة التكليف وسقوطه - كالأُصول الجارية في مرحلة الفراغ - فكذلك لا فرق بين أن يكون ترتّبه عليه بأحد الوجهين بلحاظ كون المؤدّى تمام الموضوع للحكم الشرعي أو لكونه مأخوذاً على وجه القيديّة، جزءاً كان أو شرطاً أو مانعاً؛ لكفاية هذا المقدار من الأثر في تحقّق حقيقة المجعول بالأُصول.

وعلى هذا فلا إشكال في أنّه لو شكّ في طهارة الماء أو إطلاقه أوكليهما يصحّ إجراء الاستصحاب لإحراز[الف/١١٨] المشكوك، ولازمه صحّة الوضوء أو الغسل بهذا الماء؛ لأنّ موضوع الحكم مركّب عن فعل المتطهّرمع طهارة الماء المطلق، والتطهير حاصل بالوجدان والطهارة أو الإطلاق أوكلاهما بالأصل. وهكذا في باب الصلاة مع الطهارة؛ لأنّه ليس العنوان المركّب من مجموع القيد والمقيّد إلّا عبارة عن نفس تلك الأُمورالمحرزة ما عدا الطهارة بالوجدان وهي بالأصل، وليس عنواناً خارجاً عمّا هو محرَزبالوجدان والأصل حتّى يندرج في اللوازم الغيرالشرعيّة.

---

١. في «ن»: «جري» وفي «خ»: «جر».

٢. في «خ»: «الّا».

٣. في «ن»: «للتنزيل».

هذا إذا كان الأثر مترتّباً على نفس تحقّق المركّب المحرز بعض[١] أجزائه بالأصل وبعض أجزائه[٢] بالوجدان. وأمّا إن كان الأثر مترتّباً على عنوان بسيط هو كان معلولاً وأثراً للمجموع المركّب[٣]، كما إذا كان الأثر مترتّباً على احتراق الثوب الّذي هو معلول عن تحقّق النار ومماسّتها للجسم وعدم رطوبة الجسم، فبإحراز النار بالوجدان واليبوسة مثلاً بالاستصحاب لا يمكن ترتيب آثار احتراق الثوب.

وهكذا لو كان الأثر مترتّباً على عنوان انتزاعي عمّا يمكن إحرازه بضمّ الوجدان بالأصل لا على نفس منشأ الانتزاع - كما إذا كان موضوع الحكم عنوان المقارنة في باب الصلاة مع الطهارة لا نفس تحقّق الطهارة والصلاة، أو كان موضوع الحكم عنوان التقدّم أو التأخّر أو الأوّليّة والآخريّة، وهكذا سائر العناوين المنتزعة - فبإجراء الأصل في منشأ الانتزاع أو بعض أجزائه لا يمكن ترتيب الأثر على المنتزع. ولذا قالوا: إنّ استصحاب بقاء الشهر إلى يوم الشكّ جارٍ بالنسبة إلى الآثار المترتّبة على نفس بقائه وغير جارٍ بالنسبة إلى أوليّة اليوم التالي؛ بناءً على أن تكون الأوليّة منتزعة من تحقّق الشهر الآتي وجداناً وبقاءً الشهر السابق تعبداً[٤]، وأمّا بناءً على أن تكون عبارةً عن تحقّق الشهر الآتي و بقاءِ الشهر السابق فلا إشكال في ترتيب آثارها على استصحاب بقاء الشهر السابق.

فتحقّق ممّا ذكرنا أنّ الضابط في جريان الاستصحاب هو أن يكون الأثر الشرعي مترتّباً على نفس عنوان المركّب المحرَز بعضُ أجزائه بالأصل والآخرُ بالوجدان. والضابط في عدم [ب/١١٨] جريانه هو أن يكون الأثر مترتّباً على المنتزع عن هذا العنوان أو على المعلول منه، فلابدّ من مراجعة الأدلّة وإحراز أنّ الأثر مترتّب على

---

١. في «خ» والمطبوعة: «لبعض».

٢. في «خ» والمطبوعة: «بعض آخر».

٣. جواب الشرط لم يأت ولعلّه هكذا: فبإجراء الأصل لا يمكن ترتيب الأثر.

٤. عبارة «تعبّداً، وأمّا.. الشهر السابق» من «خ».

أيّهما مع تعيين الصغرى أيضاً؛ فإنّ منشأ الإشكال تارةً في أنّ الأثر في لسان الدليل مترتّب على أيّهما؟ وأُخرى في أنّ هذا العنوان المترتّب عليه الأثر في لسان الدليل من أيّ القسمين، هل هو عنوان انتزاعي أو عبارة أخرى عن عنوان المركّب، كالحدوث والأوّلية؟

فإنّه يقال: إنّ الحدوث عبارة عن نفس الوجود المسبوق بالعدم، فإذا استُصحِب العدم إلى زمان تحقّق الموجود فيحكم بأنّ هذا الزمان مبدأ الوجود. وهكذا الأوّلية، كما عرفت. وهذا النزاع جارٍ في ترتّب النجاسة على الجسم الملاقي للجسم النجس الرطب؛ فإنّه لو قيل: إنّ ترتّب التنجّس على نفس تماسّ الجسمين عند رطوبة أحدهما فباستصحاب بقاء الرطوبة مع إحراز الملاقاة يُحكَم بتنجّس الملاقي للنجس، وأمّا لو قيل بأنّه من أثر السراية والانتقال فبقاء الرطوبة بالاستصحاب مثبِت للسراية؛ لأنّها معلول لبقاء الرطوبة. وهكذا في باب الجماعة؛ فإنّ الاقتداء [١٢/b] لو كان مرتّباً على إدراك المأموم الإمام في الركوع واجتماعهما في هذا الحال فإذا أُحرز ركوع المأموم بالوجدان وبقاء الإمام راكعاً إلى هذا الزمان بالاستصحاب فينعقد الجماعة، ولو كان الأثر مرتّباً على ركوع المأموم قبل أن يرفع الإمام رأسه فبقاء الإمام راكعاً لازمه العقلي لحوق المأموم قبل رفع الإمام رأسه.

وبالجملة غاية ما يمكن إحرازه بالأصل إنّما هو بقاء المستصحب إلى منتهى ما يشكّ بقاؤه فيه من زمانه، دون العناوين الملازمة لذلك أو المترتّبة عليه عقلاً بحيث كان بقاؤه سبباً لتحقّقها. فالمركّب من العناوين المتباينة الّتي لا ربط بين أجزائها إلّا من جهة الاجتماع في الزمان إنّما يجدي الأصل في إحرازها إذا رجع الوحدة الاعتباريّة الملحوظة فيه إلى مجرّد اعتبار تحقّق أجزائه في جزء خاصّ من الزمان، دون ما إذا رجعت إلى اعتبار ربط ثانويّ بين الأجزاء، كعنوان المقارنة أو

الحال المقابل للتمييز؛ فإنّه [الف/١١٩] لا سبيل إلى إحراز هذا الربط بالأصل إلّا مع سبق تحقق مجموع العنوان ولا يجدي إحراز بقاء زيد بالأصل ووجود عمرو بالوجدان لإحراز كون وجود زيد في حال وجود عمرو.

[الأمر] الثاني

إنّه لا شبهة أنّه لابدّ من ملاحظة الأدلّة الواردة في اعتبار قيد وجوديّ أو عدمي في أنّه اعتبر في أيّ موضع ومورد في المركّب الاعتباري، فكلّ مورد اعتبر هذا القيد لابدّ أنّ يكون مسبوقاً بالحالة السابقة.

بعبارة أوضح: في باب الصلاة وإن كان كلّ قيد معتبر في كلّ جزء منه يرجع بالآخرة إلى الصلاة وهي بدونه فاسدة، إلّا أنّ اعتباره فيها مختلف بحسب المقامات. فتارةً جُعِل القيد في ناحية الفاعل، كالطّهارة مثلاً؛ فإنّه وإن ورد مثل قوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بطهور» إلّا أنّ هذا الخبر الشريف مجمل من هذه الجهة ويبيّنه الأدلّة الأخرى الدالّة على أنّ العبد لابدّ وأن يكون متطهّراً بين يدي ربّه، فهذه الأدلّة تدلّ على اعتبار هذا الوصف في المصلّي حال فعل الصلاة. وأُخرى اعتبر القيد في ملابسات الفعل الّتي يعبّر عنها في النحو بالمفاعيل، كاعتباره فيما يصلّي فيه أو عليه أي في لباس المصلّي والمكان الّذي يقف عليه حال الصلاة أو فراشه. وثالثةً اعتبر في نفس الصلاة، كغير المأكول مثلاً؛ بناءً على ما سيجيء من أنّ ظاهر الموثّقة أنّه قيد للصلاة وإن كانت قيديّته لها بتوسط ما يصلّى فيه، ولكنّه جُعِل في لسان الدليل قيداً لها.

وبالجملة كلّ محلّ اعتبر هذا القيد الوجوديّ أو [الـ]عدمي فيه لابدّ أن يكون مسبوقاً بالحالة السابقة، فعلى هذا إذا كان قيداً راجعاً إلى الفاعل أو إلى ملابسات الفعل فلا إشكال في تحقّق الحالة السابقة وصحّة إجراء الاستصحاب لإحراز القيد أو لفقده؛ لرجوعه إلى إحراز بعض الموضوع بالأصل والآخر بالوجدان، من غير فرق

بين عروض الشكّ قبل فعل الصلاة أو في الأثناء أو بعدها. غاية الأمر نتيجة إجرائه بعدها هو الصحّة والإجزاء أو لزوم الإعادة أو القضاء، ففيما لم تجر قاعدة الفراغ لو شكّ بعد الصلاة [ب/١١٩] في أنّه كان متطهّراً في ظرف وقوعها وكان مسبوقاً بالطهارة يجري الاستصحاب لإحراز الصحّة وسقوط القضاء أو الإعادة. وتوهّم أنّ الصحّة ليست أمراً شرعيّاً فاسد؛ فإنّ «الصحّة» في الأوامر الظاهريّة مجعولة شرعاً.[1]

وبالجملة قد تقدّم عدم الفرق بين إجراء الاستصحاب قبل الصلاة وبعدها و أنّ ما ينسب إلى المحقّق الرشتي من أنّ إجراءه بعدها مثبت - لإثباته عنوان المقارنة ونحوها - غير صحيح. وأمّا إذا كان القيد راجعاً إلى الصلاة فلا يخلو[2] إمّا أن يكون القيد حاصلاً من أوّل الصلاة ثمّ يشكّ في فقده في الأثناء - كاحتمال وقوع أجزاء غير المأكول على لباسه في الأثناء - وإمّا أن يكون مشكوك الحصول من أوّل الأمر. فلو كان من قبيل الأوّل فظاهر شيخ مشايخنا في *الفرائد*[3] التفصيل بين الشكّ في عروض القاطع والشكّ في عروض المانع أو فقد الشرط، فلو كان من قبيل الأوّل -أي شكّ في عروض القاطع أو قاطعيّة العارض- فاستصحاب بقاء الهيئة الاتّصاليّة المستفادة تحقّقها في الصلاة من أدلّة القواطع كافٍ في المقام ولو بقي الشكّ في وجود القاطع أو قاطعيّة الموجود باقياً إلى يوم القيامة. وذلك لأنّه[4] نظير استصحاب الطهارة مع الشكّ في ناقضيّة المذي؛ فإنّ استصحابها كافٍ لصحّة الصلاة ولو لم يرفع الشكّ عن حال المذي. وأمّا لو كان من قبيل الثاني فاستصحاب صحّة الأجزاء

---

١. **قوله: «فإنّ الصحّة في الأوامر الظاهريّة مجعولة شرعاً».**
وذلك لأنّ الصحّة فيها بمعنى اكتفاء الشارع عن الواقع بمؤدّى الأمارة أو الأصل، وهذا ممّا أمره بيده.

٢. في المطبوعة: «لا يخلو».

٣. فرائد الأُصول، ج٣، ص٢٥٦-٢٥٧.

٤. في «ن»: «لأنّ».

[١٣/a] السابقة لا يفيد لإحرازوجود الشرط أو فقد المانع في الأجزاء اللاحقة؛ لتعدّد متعلّق الشكّ واليقين؛ لأنّ المانع والشرط اعتبرا في كلّ جزء[١] بحياله من دون نظر إلى اتّحاده مع الجزء الآخر اعتباراً، فوجود الشرط أو فقد المانع في الجزء السابق لا يدلّ على وجوده وفقده في اللاحق.

وحاصل الفرق بين الاعتبارين - على ما أوضحنا[٢] تفصيله في الأُصول - أنّ القيود المعتبرة في الصلاة تارةً محلّ القيد هو الجزء المادّي المعتبر في المركّب، سواء اعتبر في جميع الموادّ - كطهارة البدن واللباس - أو بعض الموادّ كذكر الركوع والسجود. [الف/١٣٠] وعلى أيّ حالٍ [٣] هذا القيد المعتبر في المادّة لا يقدح عروض ضدّه في الكون الصلاتي - أي في السكونات الواقعة بين الأفعال - بحيث لو أمكن رفع النجاسة العارضة في الأثناء من دون حصول منافٍ لصحّة الصلاة. وأُخرى محلّ القيد هو الجزء الصوري الحاصل من تركيب هذه الأجزاء المتباينة في الآثار، كحصوله في المركّبات الخارجيّة مثل الترياق الفاروق. ولا شبهة أنّ هذا الجزء الصوري أمر واحد قائم بالموادّ الّتي أوّلها التكبير وآخرها التسليم، فإذا شكّ في عروض ما يقطع هذا الجزء الصوري أو قاطعيّة العارض فلا مانع من إجراء الاستصحاب، وكذا لو شكّ في فقد قيد وجودي كان محلّه هذا[٤] الجزء الصوري، كستر العورة بناءً على اعتباره في الأكوان الصلاتيّة.

وبالجملة كلّ قيد وجودي أو عدمي كان محلّه الجزء الصوري فالشكّ في فقده[٥] أو وجوده في الأثناء مع تحقّقه في أوّل العمل يجري استصحاب بقاء الهيئة

---

١. في «ن» شطب على كلمة «جزء».

٢. في «خ» والمطبوعة: «أوضحناه».

٣. كلمة «حالٍ» من «خ».

٤. كلمة «هذا» من «خ».

٥. في «ن»: «قيده».

الاتصاليّة الّتي هي عبارة أُخرى عن الجزء الصوري، ونحن أوضحنا في الأُصول عدم تماميّة هذا الاستصحاب.

وإجماله أوّلاً عدم الدليل على ثبوت هذا[1] الجزء الصوري، والتعبير بالقواطع لا يكشف عن وجوده؛ لأنّ المانع قد يكون وجوده مبطلاً في حال الفعل [تارة] وأُخرى فيه وفي حال الكون أيضاً، فيعبّر عن الأوّل بـ«المانع» وعن الثاني بـ«القاطع». كما أنّ القيد الوجودي أيضاً على قسمين: قسم اعتبر في حال الفعل - كطهارة البدن واللباس - وقسم اعتبر فيه وفي الكون الصلاتي، كستر العورة.

وبعبارة أُخرى المانع والقاطع كلّ منهما من القيود العدميّة المعتبرة في المركّب، وهما بأنفسهما من موادّ هذا المركّب الاعتباري، لا أنّ واحداً منهما معتبر في المادّة والأُخرى[2] في الصورة. ووجود جزء صوري سوى صورة الأجزاء في المركّبات الخارجيّة - كالترياق والسكنجبين - على قول لا يدلّ على وجوده في المركّبات الاعتباريّة.

وثانياً هذا الجزء الصوري ليس أمراً اختياريّاً داخلاً في حيّز قدرة المكلّف ابتداءً ومتعلَّقاً للتكليف حتّى يستصحب، بل هو من الأُمور القهريّة الحاصلة من ضمّ الأجزاء بعضها ببعض.

[ب/٥٢١] وثالثاً قياس المقام بباب استصحاب الطهارة مع بقاء الشكّ في ناقضيّة المذي على حاله مع الفارق؛ لأنّ المقام عكسُ ذاك الباب؛ لأنّ في باب الطهارة لم يتعلّق التكليف بعدم[3] وجود المذي وإنّما تعلّق بوجود الطهارة وفي المقام تعلّق التكليف بعدم إيجاد القواطع، كقوله ﷺ: «لا تستدبر»[4] أو «لا تضحك»[5] ونحوهما،

---

١. كلمة «هذا» من «ن».

٢. في «ن»: «الآخر».

٣. عبارة «بعدم وجود المذي.. المقام تعلّق التكليف» من «ن».

٤. لم نعثر عليه في المصادر الراوئيّة الّتي بأيدينا.

٥. الفقيه، ج١، ص٣٠٣، ح٩١٦؛ وفيه: «لا تضحك فإنّ القهقهة تقطع الصلاة».

فبقاء الشكّ السببي بحاله في المقام لا يستقيم.

وبالجملة ولو قلنا بأنّ الجزء الصوري متعلَّق للتكليف ويجب على المكلّف إيجاده إلّا أنّه حيث تعلّق التكليف بنفس القواطع أيضاً فلابدّ من إحرازفقدها. نعم، يمكن أن يقال: نجري[1] الاستصحاب في نفس الموادّ؛ لأنّ الموادّ وإن كانت من جهةٍ متباينةً إلّا أنّها من جهة أُخرى متّحدة؛ لأنّها عرفاً من قبيل التدريجيّات المتصرّمة المتقضيّة. فإذا كان المكلّف في حال القراءة لابساً[2] للمأكول وكانت القراءة خاليةً عن المانع فكأنّه جميع الأجزاء خاليةٌ عن المانع؛ لأنّها بمنزلة أمرواحد مستمرّ؛ لأنّ الهيئة الاتّصاليّة القائمة بموادّ أجزاء المركّب تجعل الأجزاء بمنزلة أمرواحد، كاتّصال الماء الجاري من المنبع، فإذا جعل شرط شرطاً للمركّب - ولولجميع أجزائه المتباينة حقيقة - فكأنّه جعل شرطاً لأمرواحد مستمرّ. **ولكنّه لايخفى** أنّ الوحدة المعتبرة في متعلّق الشكّ واليقين لابدّ أن تكون عرفيّة ونوع العرف يرون الأفعال متباينة فوجود الشرط في بعض الأجزاء لا يكفي للحكم ببقائه في الجزء التالي له.

هذا كلّه إذا حصل الشكّ في الأثناء. وأمّا إذا كان حاصلاً من أوّل الأمرفقد يتمسّك بالاستصحاب بتقاريرمختلفة وبالآراء المتشتّتة. **فمنها** استصحاب عدم وقوع[3] التلبّس بغير[4] المأكول حال الصلاة أوعدم وقوع الصلاة في غيرالمأكول. **ومنها** الاستصحاب التعليقي. **ومنها** عدم وقوع المجموع المركّب[5] من[6] الصلاة والتلبّس في غيرالمأكول.

---

١. في «ن»: «تجري».

٢. في «خ» والمطبوعة: «ملابساً».

٣. كلمة «وقوع» من «ن».

٤. في «خ» والمطبوعة: «لغير».

٥. في «خ» مكان كلمة «المركّب» بياض.

٦. في المطبوعة: «في».

أمّا[١] تقرير الأوّل وصحّته فهو مبني على كفاية استصحاب العدم السابق على الحوادث في إحراز[٢] عدم تخصّصها بالنعوت المشكوكة بعد وجودها، ويظهر من أُستاذ الأساتيذ شيخنا الأنصاري ﷺ في بعض إفاداته كفايته، كما في مسألة الشكّ في مخالفة الشرط الواقع [الف/١٣١] في ضمن العقد من جهة الشكّ في كون الحكم ممّا يقبل التغيير بالشرط أم لا[٣]. واتّخذ هذا المبنى آية الله الخراساني في *الكفاية*[٤] و*حاشية المكاسب*،[٥] ففي الشكّ في كون المرأة قرشيّة تَمسّك بأصالة عدم تحقّق انتساب بينها وبين القريش، ويتوسط هذا الأصل[٦] تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

ومرجع ما أفاده في الكتابين لإحراز المشتبه أُمور ثلاثة. **الأوّل** أنّ المخصّص المنفصل أو الاستثناء من المتّصل لا يُعنوِن العامّ. **الثاني** أنّ العامّ معنون بكلّ عنوان لم يكن بذاك العنوان الخاصّ. **الثالث** أنّ أصالة عدم [١٣/b]تحقّق عنوان الخاصّ يكفي لإثبات عنوان العامّ.

ولكنّه لايخفى ما في الجميع من المناقشة الواضحة. **أمّا الأوّل** فلأنّ المخصّص المنفصل وإن لم يُعَنوِن مفهوم العامّ - ولذا نتمسّك بالعامّ في الشبهة المفهوميّة في المخصّص المنفصل المردّد بين الأقلّ والأكثر- إلّا أنّه يُعَنوِنُه في المراد النفس الأمري ويقيّده ويجعل عنوانه جزء الموضوع، فإذا صار الموضوع مركّباً لابدّ من إحراز

---

١. في «ن»: «وأمّا».
٢. في «خ»، مكان كلمة «إحراز» بياض.
٣. كتاب المكاسب، ج٦، ص٣١.
٤. كفاية الأُصول، ص٢٦١.
٥. حاشية المكاسب، ص٢٣٩ -٢٤٠.
٦. في المطبوعة: «الاحتمال».

كلا الجزءين في ترتّب الحكم. ولذا لا يجوز التمسّك به في الشبهات[1] المصداقيّة، فمُعَنونيّة[2] العامّ بنقيض الخارج[3] هي عين التخصيص.

وبالجملة منشأ التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة أُمور. **أحدها** توهّم كون عنوان العامّ من قبيل المقتضي وعنوان الخاصّ من قبيل المانع، وتخيّل تماميّة قاعدة المقتضي والمانع. **ثانيها** أنّ شمول عنوان العامّ للمشتبه متيقَّن وشمول عنوان الخاصّ له مشكوك، فلا يزاحم الحجّة المحرزة بغيرها. **وجوابه** أنّ عنوان العامّ بمنزلة جزء الموضوع. **ثالثها** قياس القضيّة الحقيقيّة بالقضايا الخارجيّة، فكما إذا قيل: «أكرم هؤلاء» وأشار إلى جميع مَن في الدار ثمّ قال: «لا تكرم هؤلاء» وأشار إلى طرف منها وشكّ في أنّ «زيداً» داخل في الثاني أو باقٍ في الإشارة الأوليّة فإنّه لا شبهة في صحّة التمسّك بالإشارة الأوليّة في المشكوك.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّه لو رجع الشكّ إلى الشكّ في المفهوم وأنّ الطائفة الخارجة ثلاثةٌ أو أربعةٌ فالمقيس غير المقيس عليه. ولو رجع الشكّ إلى الشكّ في المصداق فهما متّحدان في الحكم، كما لو علم بأنّ الخارج [ب/١٣١] ثلاثة وشكّ بأنّ «زيداً» من الخارج أو الداخل فلا يصحّ التمسّك بلفظ «هؤلاء» العامّ للشبهة المصداقيّة مع أنّ القضايا الخارجيّة التخصيص الوارد عليها أفرادي ومرجع الشكّ إلى الشكّ في تخصيص زائد، بخلاف القضايا الحقيقيّة؛ فإنّ التخصيص فيها أنواعي، والخلط بين القضايا الحقيقيّة والخارجيّة موجب لشبهات كثيرة. **منها** الإشكال المعروف الوارد على الشكّ الأوّل. كما أنّ قياس الشبهة المفهوميّة بالمصداقيّة موجب لتوهّم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، مع أنّ بين البابين بون بعيد؛ فانّ الشبهة

---

١. في «خ» والمطبوعة: «الشبهة».

٢. في «ن»: «فمعنويّة».

٣. كذا في النسخ، والظاهر أنّ الصواب: «الخاصّ».

المفهوميّة يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في تخصيص زائد. **وبالجملة** أطنبنا البحث في هذا العنوان في الأُصول ومن أراد فليراجعها.

ومحصّل الكلام: أنّ من لم يجوّز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة ليس له أن يقول: إنّ التخصيص لا يُعنوِن العامّ؛ لأنّه ليس معنى «العنوان» إلّا تقييد مصبّ العموم والإطلاق وجَعلَ موضوع الحكم مركّباً.

وأمّا الثاني فلأنّ شمول العامّ لما ينطبق على مصاديقه كشمول المطلق له وكما أنّ المطلق انطباقه على مصاديقه بتوسّط مقدّمات الحكمة ليس إلّا لوضعه للماهيّة المجرّدة عن كلّ عنوان - أي يساوي كلّ عنوان ونقيضه في اندراجه تحت المطلق من جهة نفس معناه اللّابشرطي، لا من جهة اتّصافه بكلّ عنوان بحيث يكون انطباقه على مصاديقه بتوسّط تعنونه بهذه العناوين - فكذلك العامّ شموله لمصاديقه إنّما هو لعموميّة معناه وشمول نفس عنوان العامّ لها، لا من جهة تعنونه بالمعاني المتضادّة والعناوين المختلفة.

وبالجملة عدم دخل خصوصيّه في عنوان العامّ هو تمام الملاك لانطباقه[1] على كلّ أمر وجودي ونقيضه لا لتعنونه بكلّ أمر وجودي ونقيضه. ولذا بمجرّد إحراز الصغرى أنّ زيداً عالم يُرتّب حكم الكبرى عليه من دون ضمّ عنوان من العناوين المتساوية هي ونقيضها في الكبرى الكليّة. ففرق بين شمول العامّ لكلّ مصداق وتعنونه بكلّ عنوان. والظاهر أنّ مقصوده ﷺ ما ذكرناه وإلّا [الف/١٣٢] يلزم الجمع بين التعنون بالعناوين المتناقضة أو المتضادّة.

وأمّا الثالث فمبنى كلامه ﷺ على كفاية إحراز العدم المحمولي لتحقّق الجزءين

---

١. في المطبوعة: «لانطباق».

من المركّب الّذي هو موضوع الحكم وهو وجود الصلاة[1] وعدم التلبّس بغير المأكول،[2] كما في قوله: «الأصل عدم تحقّق الانتساب بينها وبين القريش». **ولكنّه لايخفى** أنّ تركّب[3] الموضوع من العرض ومحلّه لابدّ أن يكون نعتيّاً، كما سيظهر وجهه إن شاء الله تعالى[4]. ولا شبهة أنّ اتّصاف أحد الجزءين بالآخر ليس له حالة سابقة، مع أنّه لو كان العدم المحمولي كافياً لكفى إجراء الأصل في منشأ انتزاع الانتساب - وهو أنّ القرشيّة - ولم يكن وجه لتبعيد المسافة بأن يقال: الأصل عدم تحقّق الانتساب[5] بينها وبين القريش. هذا كلّه في أصالة عدم وقوع الصلاة في غير المأكول أو عدم التلبّس بغير المأكول في الصلاة.

وأمّا الاستصحاب التعليقي فتقريره أنّه لو كان المكلّف مصلّياً قبل لُبسه المشكوك لكانت صلاته واقعةً[6] في غير المأكول، فيشكّ في بقائه على هذا الحال فيستصحب كونه كذلك. **ولكنّه لايخفى** مع ما في الاستصحاب التعليقي من المناقشة الواضحة؛ فإنّ المستصحب لابدّ أن يكون حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا حكم ولو في ظرف الاستصحاب. و«الزبيب» قبل الغليان لم يكن ذا حكم؛ لأنّ الحكم مرتّب على «العنب المغلي» لا على أحد الجزءين، فالمسلّم منه استصحاب عدم النسخ واستصحاب استحقاق الجعل الثابت للسابق قبل فسخ الجاعل، [مع] أنّ الثابت في المقام وليس إلّا أمراً خارجيّاً؛ لأنّ الشرط والجزاء في قوله: «المكلّف لو

---

١. في النسختين: «صلاة».

٢. في المخطوطتين: «بالغير المأكول».

٣. في المخطوطتين: «التركب».

٤. لفظة «تعالى» من «خ».

٥. عبارة «وهو القرشيّة.. عدم تحقّق الانتساب» من «ن» والمخطوطة.

٦. في النسخ: «لكان صلاته واقعاً».

كان مصلّياً في حال تلبّسه بالقطن أو الكتّان لكانت صلاته واقعةً[١] في غير المأكول» ليس إلّا أمراً خارجيّاً، فبناءً على صحّة الاستصحاب التعليقي الموقوف على تسليم إمكان جعل السببيّة - الّتي في هذا الباب عبارة عن جعل الملازمة بين غليان العنب وحرمته - لا يمكن الالتزام به في المقام.

ثمّ هذا الّذي ذكرنا - من انّ الموضوع الّذي رتّب عليه الحكم هو العنب المغلي لا العنب وحده[٢] - ليس من باب أخذ الموضوع مركّباً في لسان[٣] الدليل، بل لو أخذ الموضوع هكذا: «العنب إذا غلى يُنَجَّس» فلا شبهة أيضاً أنّ الموضوع ثبوتاً مركّب. ولا يمكن قياس هذا التعبير بقوله: [ب/١٣٢] «الماء إذا تغيّر يُنجَّس» بأن يقال: الماء هو تمام الموضوع والتغيّر علّة للعروض؛ لأنّ في هذا المثال أيضاً لو قيل: «الماء المتغيّر ينجّس[٤]» لقلنا: إنّ الموضوع هو الماء بنظر العرف من جهة مناسبة الحكم والموضوع. مع أنّ اختلاف التعبير في المثال إنّما يؤثر بعد زوال التغيير، وفي المقام على أيّ تعبير يُعتبَر فالغليان [١٤/a] شرط لحصول النجاسة فلا يمكن تحقّقها لذات العنب.

وأمّا استصحاب عدم وقوع المجموع المركّب ولو للشكّ في أحد جزءيه، فتوضيح ما فيه وما في الاستصحاب - الّذي تمسّك به شيخنا الأنصاري وصاحب *الكفاية* ﷺ - يتوقّف على بيان أُمور[٥] مهمّة لا بأس بالتنبيه عليها وإن كان بعضها لا يتوقّف تنقيح البحث عليه.

---

١. في النسخ: «لكان صلاته واقعاً».

٢. في «ن»: «وحدها».

٣. كلمة «لسان» من «ن».

٤. في «خ» والمطبوعة: «النجس».

٥. في «خ» والمطبوعة: «أمور أربعة» ثمّ شطب في «خ» على كلمة «أربعة»؛ إذ الأُمور المذكورة هنا ثلاثة.

[أُمور مهمة في الأمر الثاني]

[الأمر] الأوّل

كما لا فرق في الاستصحاب بين أن يكون المستصحب تمام الموضوع للحكم أو جزء الموضوع - كما أشرنا إليه - فكذلك لا فرق بين أن يكون أمراً وجوديّاً أو عدميّاً.

ثمّ على التقادير: لا فرق في ترتّب الأثر على الاستصحاب بين أن يكون باعتبار موضوعيّة نفس المستصحب للحكم أو باعتبار نقيضه. وذلك لكفاية تحقّق أثرٍ مّا في صحّة الاستصحاب؛ لما عرفت من أنّ مؤداه هو[1] الجري العملي، واذا تحقّق في الجملة[2] أثر على المستصحب - سواء كان بلحاظ نفسه أو نقيضه في ظرف[3] الاستصحاب - يصحّ التنزيل والبناء العملي على مؤدّاه، فاستصحاب وجود المانع لا أثر له إلّا بلحاظ نقيضه، وهو انتفاء القيد[4]. كما أنّ اغلب موارد الاستصحابات العدميّة يترتّب الأثر بلحاظ نقيضها - أي وجودها - منشأ الآثار فإذا استصحب عدمها ينتفي الآثار بانتفاء الوجود. وما ينسب إلى شيخنا الأنصاري ﷺ من عدم كفاية الأثر بلحاظ النقيض - ولذا لا يحكم بحجّيّة الاستصحابات العدميّة - بهتان عليه؛ فإنّ إنكاره لأصالة عدم الحجّيّة وعدم التكليف ليس من هذه الجهة، بل لأمر يشترك معهما استصحاب الاشتغال، وهو عدم صحّة إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبّد[5].

وكيف كان فالأُمور العدميّة - سواء كانت أحكاماً أو موضوعاتٍ[6] - وإن لم تكن

---

١. لفظة «هو» من «ن».

٢. في المطبوعة: «الجهة».

٣. في «خ» والمطبوعة: «الطرف».

٤. في «خ» والمطبوعة: «الضدّ» بدل «انتفاء القيد».

٥. أُنظر: فرائد الأُصول، ج١، ص١٢٧.

٦. في النسخ: «موضوعاتاً».

صالحةً لأن تنالها يد الجعل فيما لم يَزَل ولكنّها صالحة للجعل فيما لا يزال، وترتّب الأثر[الف/١٢٣] على المستصحب في ظرف الاستصحاب أولى بالتعبّد عن ترتّبه في ظرف تحقّق المستصحب، ولا شبهة أنّ في ظرف الاستصحاب كلا طرفي وجود الشيء وعدمه - حكماً كان أو موضوعاً - قابل للتعبّد، فيُتعبَّد ببقاء الحكم على العدم أو بانتفاء الموضوع في ظرف الاستصحاب.

[الأمر] الثاني

بعد أن تبيّن أنّ ترتّب الأثر على الأصل يكون تارةً من حيث نفس مؤدّاه وأُخرى بعناية نقيضه فلا يخفى أنّ التخصيص الوارد على العامّ أو التقييد الوارد على المطلق مع تضييقهما لدائرة عنوان العامّ والمطلق وجعلهما جزءاً للموضوع - كما عرفت أنّ هذا هو المراد من تعنونهما بالعنوان - قد يكون مسوقاً لنفي الحكم الوارد على العنوان المأخوذ في مصبّ العموم أو الإطلاق عن مورد الخاصّ والمقيّد من دون إثبات حكم آخر على مورد الخاصّ أو المقيّد، مثل التقييدات الواردة على المطلقات في باب الصلاة؛ فإنّ دليل تقييد الصلاة بعدم كونه في غير المأكول ليس إلّا مسوقاً لنفي الحكم الوارد على المطلق عمّا إذا تقيّد بخصوصيّة كونه غير المأكول، من دون أن يتكفّل لإثبات حكم آخر على المتخصّص بهذه الخصوصيّة، أي ليس في مقام بيان أنّ نقيض حكم المطلق أو ضدّه ثابت للمقيّد، وقد يكون مسوقاً لذلك أيضاً - كما إذا قيل: «لا تكرم فسّاق العلماء» المقيّد لـ«أكرم عالماً» والمخصّص لـ«أكرم العلماء» - فانّه يفيد أُموراً[1] ثلاثة. الأوّل تضيق دائرة العامّ أو المطلق. الثاني خروج الخاصّ أو المقيّد عن حكم العامّ أو المطلق. الثالث ثبوت ضدّ حكم العامّ أو المطلق، وهو حرمة الإكرام للخاصّ أو المقيّد. فإذا كان من قبيل الأوّل - الّذي

---

١. في «ن»: «أُمور».

مفاده مانعيّة تلك الخصوصيّة، سواء كان بلسان الاستثناء أو كان بالخطاب الغيري، كقوله: «لا تصلّ فيما لايؤكل لحمه» أو غير ذلك - فنتيجته[1] إحراز عدمها؛ لكونها بنفسها هي القيد الّتي تكفّل الدليل المخصِّص أو المقيِّد لبيان دخلها في المركّب وأنّه مقيَّد بعدم وجود هذه الخصوصيّة فيه، وليس منشأ إحرازها لرعاية نقيضها؛ لأنّ المفروض أنّه لا حكم للنقيض، فإذا كان لنفس عدمها حالة سابقة يستصحب. وأمّا عدم تحقّق مجموع المركّب [ب/١٢٣] من المقيّد والقيد فلا أثر له، فأصالة عدم تحقّق الصلاة في غير المأكول لغو؛ لأنّها أصل مسبّبي ولا يرفع الشكّ السببي وهو كون هذا اللباس من المأكول أو من غيره.

وأمّا إذا كان من قبيل الثاني - الّذي مُفاده تنويع العامّ إلى نوعين: أحدهما الخاصّ والآخر نقيضه - فهو وإن كان من جهة مشتركاً مع الأوّل في أنّ الامتثال مشكوك يأتيان المشكوك إلّا أنّه من جهة إثبات نقيض الحكم المتخصّص[2] بالخصوصيّة يجري الأصل، فيقال: الأصل عدم تحقّق إكرام الفاسق بإكرام المشكوك فلا يحرم إكرامه وان لم يمكن الاكتفاء به في إكرام العادل الّذي وجب إكرامه بمقتضى قوله: «أكرم عالماً» مثلاً.

وبالجملة هذه الخصوصيّة الوجوديّة - الّتي قيّد موضوع الحكم بانتفائها فيه في هذا القسم، مضافاً على دخل عدمها في الموضوع - متّصفةٌ بنقيض الحكم الوارد على المقيّد، فيرجع نتيجة التقييد لا محالة إلى تنويع ذلك العنوان إلى نوعين: «واجب الاكرام» و«محرّم الاكرام». ونتيجة إحراز عدمها تارةً من حيث لحاظ نفسها وأنّ المشكوك لا يحرم إكرامه وأُخرى برعاية نقيضها وأنّ المشكوك يجب إكرامه، فلو

---

١. في المطبوعة: «نتيجته».

٢. في «ن»: «المخصّص».

لوحظ حكم الحرمة فانتفاء المجموع المركّب كافٍ في إثبات عدم الحرمة، وأمّا لو لوحظ وجوب الإكرام فلابدّ من إحرازعدم نفس هذه الخصوصيّة، ولا يمكن إحرازها إلّا إذا كان المشكوك عادلاً سابقاً وشكّ في بقاء عدالته، وإلّا مجرّد عدم تحقّق إكرام الفاسق لا يفيد لتحقّق امتثال «أكرم عالماً» بعد إخراج الفاسق عنه.

ثمّ إنّ إجراء الأصل في المجموع المركّب برعاية الحكم المترتّب على عدم نفس هذه الخصوصيّة إنّما يصحّ فيما إذا لم يجرالأصل في الأجزاء، إمّا لعدم الحالة السابقة لها أو لمعارضة الأصل المحرزللجزء بما هو في رتبته، كمسألة الحادثين عند الجهل بتاريخهما؛ فإنّه [١٤/b] إذا لم يجرفي الأجزاء تصل النوبة إلى الأصل المسبّبي ويقال: الأصل عدم تحقّق سبب الوراثة للمسلم المشكوك تقدّم إسلامه على موت مورّثه أوتأخّره عنه، أي الأصل انتفاء المركّب وهوتحقّق الموت عن وارث مسلم. [الف/١٣٤] وأمّا إذا جرى الأصل في الأجزاء فلا تصل النوبة إلى الأصل في المجموع المركّب، كمسألة الحادثين عند العلم بتاريخ أحدهما فانّه يجري الأصل في مجهول التاريخ بلا معارض، ويضميمة ما أُحرزبالوجدان بما أُحرزبالأصل يتحقّق المركّب. فلو عُلِم بإسلام الوارث في غرّة شعبان وشُكَّ في حياة المورّث في هذا الزمان فيستصحب حياته إلى غرّة شعبان ويتمّ موضوع الحكم وهوتحقّق الموت في زمان إسلام الوارث؛ بناءً على ما سيجيء من أنّ تركيب موضوع الحكم من عرضين لموضوعين ليس إلّا بلحاظ اجتماعهما في الزمان.

[الأمر] الثالث

إنّ تركيب متعلّقات الأحكام أو موضوعاتها - كانت الأحكام تكليفيّة أو وضعيّة - تارةً من العَرَض ومحلّه وأُخرى من غيرهما، سواء كان من جوهريَّين كـ«وجود عمرو ووجود زيد»، أو عَرَضيَّين لمحلّين كـ«إسلام الوارث وموت المورّث»، أو عَرَضيَّين

لمحلّ واحد كـ«طهارة الفاعل وصلاته»، أو مختلفين كـ«وجود زيد وعدالة عمرو». فإذا كان من قبيل الثاني فلو كان الموضوع نفس هذين الأمرين فاستصحاب أحد الجزءين - لو كان مسبوقاً بالحالة السابقة، سواءٌ كان بلحاظ أثر نفسه أو برعاية نقيضه وإحراز الآخر بالوجدان - لا محذور فيه أصلاً؛ لأنّه لا معنى لتركيب أمرين متباينين إلّا وقوعهما في عمود الزمان، إمّا مقارنة كلّ منهما للآخر أو سبق أحدهما أو تأخّره عن الآخر. وذلك لأنّ الوحدة الاعتباريّة - الّتي [هي] معتبرة في كلّ مركّب لا محالة - لا محيص إلّا أن تكون باعتبار تحقّق الأمرين في عمود الزمان. أي لو كان الأثر مترتّباً على وجود زيد وعمرو مثلاً مع تباينهما في نفس الأمر فلابدّ أن يكون بلحاظ تحقّقهما في الزمان، ولا يعقل أن يكون أحد الأمرين المتباينين نعتاً للآخر. ولذا تقدّم منّا أنّ الحادثين لو كان أحدهما معلوم التاريخ يجري الأصل في الآخر بلا معارض؛ لأنّ التقدّم والتأخّر بالنسبة إليه لا يتصوّر وإنّما يتصوّر في مجهول التاريخ، فما يُورَد على شيخنا الأنصاري من عدم الفرق [ب/١٣٤] بينه وبين مجهولي التاريخ غير وارد. **وبالجملة** لابدّ أن يكون بين المتباينات ربط حتّى يرتّب الأثر عليها بوصف التركيب، ورابطها ليس إلّا الزمان.

وأمّا لو كان الموضوع هو العنوان الانتزاعي من اجتماع الأمرين في الزمان -كعنوان الحالية والتأخّر والتقارن بناءً على كون نفس هذه العناوين موضوعاتٍ[1] للأحكام، لا لكونها إشارة إلى ما هو الموضوع وهو تحقّق الجزئين - **وبعبارة أُخرى** لو كان الموضوع هو الربط الثانوي المتحصّل من تحقّق الأمرين في الزمان فاستصحاب أحد الجزءين بلحاظ أثر المنتزع مُثبِت، كما لا يخفى. ولذا تقدّم أنّ الاقتداء لو كان مترتّباً على ركوع المأموم قبل أن يرفع الإمام رأسه فاستصحاب بقاء الإمام راكعاً لا يثبت عنوان القبليّة أو الحاليّة ونحوهما.

---

١. في «ن»: «موضوعاتاً».

وأمّا ما كان من قبيل الأوّل فلابدّ أن يكون التركيب بينهما نعتياً - سواء قيّد المحلّ بوجود العَرَض أو بعدمه - ولا يعقل أن تكون مناطاً لوحدة تقارنهما في الزمان، فإنّ العَرَض وإن أمكن أن يُلاحَظ بما هو شيء بحيال ذاته - الّذي هو مبدأ الاشتقاق في المشتقّات وملحوظ بشرط لا غير القابل للحمل - وأن يُلاحَظ بما أنّه حاصل لموضوعه - فيكون مشتقّاً وملحوظاً لا بشرط، وعَرَضيّاً محمولاً ونعتاً وجوداً أو عدماً - إلّا أنّ عرض هذا المحلّ لا يمكن أن يجعل قيداً لمعروضه على وجه المقارنة، لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

أمّا ثبوتاً فلأنّه لا شبهة أنّه لا يعقل الإهمال النفس الأمري فيما يؤخذ موضوعاً لحكم أو متعلّقاً له بالنسبة إلى الانقسامات الطارئة عليهما لو كان الآخذ ملتفتاً إلى ما له دخل في غرضه، فلابدّ أن يكونا[1] بالنسبة إلى هذه الانقسامات إمّا مطلقاً أو مقيّداً، ولا شبهة أيضاً أنّ مرتبة الإطلاق والتقييد باعتبارات مقارنات الشيء متأخّرة عن مرتبتهما باعتبارات انقسامات نفسه، فلو رُتّب أثر على وجود زيد مقارناً لعمرو فلابدّ من أن يكون الموضوع النفس الأمري بالنسبة إلى حالات زيد إمّا مطلقاً أو مقيّداً، وهذه الحالات مقدّمة في الرتبة على لحاظ مقارنته مع عمرو. [الف/١٣٥] ونتيجة هذين الأمرين أنّ اعتبار المقارنة بين زيد وعلمه لا يعقل؛ لأنّ زيد - الّذي لوحظ موضوعاً [١٥/a] للحكم - إمّا أُخذ مطلقاً بالنسبة إلى كونه عالماً فتقييده بمقارنته لعلمه تناقض[2]؛ لأنّ علمه حيث لا يمكن أن يوجد بنفسه إلّا بوجود زيد، والمفروض إطلاق الموضوع بالنسبة إليه فيقع التدافع بين هذا الإطلاق وذاك التقييد. ولو لوحظ موضوعاً بلحاظ هذه الصفة فالتقييد بكونه معها لغو؛ لأنّه تحصيل للحاصل.

---

١. في «خ» والمطبوعة: «يكون».

٢. في «ن»: «مناقض».

وأمّا إثباتاً فلأنّ ظاهر الخطابات الواردة لبيان هذا التركيب هو النعتيّة، فيقال: «أكرم زيداً العالم» و«كلّ امرأة ليست بقرشيّة فترى الدم إلى خمسين، وكلّ دم لم يكن دم حيض أوليس بحيض فهو استحاضة»، فأخذُ الموضوع «زيداً» و«علماً» أو «امرأةً» و«قرشيّةً» إنّما يمكن لو جعل التركيب بين زيد وعلم عمرو وامرأة وقرشيّة امرأة أُخرى، لا بين قرشيّة هذه المرأة مع نفسها. نعم، لوكان دليل الحكم إجماعاً ونحوه فيمكن أن يُدّعى إجماله واحتمال كلا الأمرين فيه من النعتيّة والمقارنة. بل قد يقال: إنّ قيد النعتيّة خصوصيّة زائدة على التقييد بالمقارن فترفع بأصل البراءة.

ولكنّه لايخفى أنّه بعد ما ظهر امتناع المقارنة فلابدّ من النعتيّة، مع أنّ الدوران بينهما ليس من قبيل الأقلّ والأكثر، بل هما أمران متباينان؛ لأنّ النعتيّة ليست فيها خصوصيّةٌ زائدة غير التقييد، كما أنّ «المقارنة» ليست إلّا عبارة عن «تقييد أمر باقترانه بالآخر»، وإنّما الاختلاف بينهما في كيفيّة التقييد، فإذا دار الأمر بين المتباينين فإحراز المقارن بالأصل - مع احتمال أن يكون القيد نعتيّاً - لا جدوى له. نعم، لو أُحرز النعتيّة فاحتمال أن يكون القيد على نحو الاقتران لا يضرّبه؛ لأنّه لوكان زيد مسبوقاً بالعدالة فاستصحاب عدالته يؤثّر في ترتّب[1] كلا الأثرين؛ لأنّ به يحرز المقارنة في الزمان أيضاً.

وبالجملة الخطابات الدالّة على التقييد بتقييد متّصل فلا إشكال في صراحته في النعتيّة - لأنّ «العالم العادل» لا يستفاد منه «العالميّة» مع «العدالة» - وإنّما الإشكال [ب/١٣٥] فيما إذا كان الدالّ على التقييد متّصلاً استثنائيّاً لا توصيفيّاً كـ«أكرم العلماء إلّا فسّاقهم»، أو منفصلاً كقوله: «لا تكرم فسّاقهم».

---

١. في «ن»: «ترتيب».

ولكن الحقّ كونهما[1] نعتيّاً لا مقارنيّاً. وذلك لأنّه لا شبهة أنّه لا يرتفع المناقضة بين دليل العامّ ودليل الخاصّ إلّا بجعل الباقي تحت العامّ مباينا بالتباين الكلّي مع الخارج منه، والمباينة الكليّة لا تتحقّق إلّا بجعل العامّ على قسمين - «العادل» و «الفاسق» - بحيث لا يكون ثالث[2] بينهما.

ولا شبهة أنّ الخاصّ يدلّ بالمطابقة على أنّ الخارج متّصف بخصوصيّة وجوديّة نعتيّة؛ لأنّ قوله: «لاتكرم فسّاق العلماء» يدلّ على أنّ المنعوت بنعت «الفسق» خارج فيدلّ بالملازمة أنّ الباقي هو المنعوت بنقيضه لا ما هو المقارن مع النقيض؛ لما عرفت أنّ اعتبار المقارنة اعتبار متأخّر عن الانقسامات اللاحقة باعتبار نعتيّة الموضوع بها، فنقيض المنعوت بنعت وجودي نقيض هذا النعت الوجودي، لا ما يلازم النقيض وهو المقارن مع عدم الفسق.

وبعبارة أُخرى إذا أفاد دليل المخصّص أنّ الشرط المخالف للكتاب لا يجب الوفاء به فلابدّ أن يكون الباقي تحت «المؤمنون عند شروطهم» الشرط الّذي لا يخالف الكتاب لا الشرط وعدم المخالفة. **ولا يقال**: إنّ الشرط وعدم مخالفته لا ينفكّ في الواقع عن الشرط الغير المخالف للكتاب؛ **لأنّا نقول**: في لحاظ الواقع وإن لم ينفكّ أحدهما عن الآخر إلّا أنّ المدار هو على العنوان المأخوذ في مصبّ الدليل. ولذا يختلف الأصول بحسب العنوان المأخوذ في لسان الدليل وإن كان الواقع غير مختلف، فنفس المقارنة لو فرض انفكاكها مُحالاً عن لازمه[ـها] الواقعي الّذي هو النعتي ليس نقيضاً لعنوان الخارج ويقي المناقضة؛ لأنّ ظاهر قوله: «أكرم العلماء» عمومه لما إذا كان عادلاً وفاسقاً ولما إذا كان مع العَدالة ومع الفسق، فإذا أُخرج منه

---

١. في «خ»: «كونه».

٢. في «ن»: «ثالثاً».

«الفاسق» - كما هو صريح المخصّص - فلو قيل بأنّه بقي العالم الغير الفاسق ثبت المطلوب، ولو قيل بأنّه بقي العالم مع مقارنته لعدم فسقه فنقول: العالم المتّصف بالفسق يلزم أن يكون [الف/١٢٦] باقياً مع كونه خارجاً؛ لما قد جعلتم عنوان الباقي كلّ ما لا يكون مقارناً مع الفسق والعالم الفاسق في طرف أحد[١] من الانقسامات الّتي قبل لحاظ مقارنة الموضوع مع غيره حاصلة.

ومحصّل الكلام أنّ نقيض «العالم الفاسق» «العالم الغير الفاسق» ونقيض «العالم وفسقه» «العالم وعدم فسقه»، فإذا أُخِذ التوصيف في طرف الخاصّ فلابدّ أن يكون الباقي موصوفاً حتّى لا يكون مناقضةٌ بين «أكرم» و«لا تكرم» بأن يتعلّق أحدهما بنقيض ما تعلّق به الآخر وإلّا لا يرتفع المناقضة، فعلى هذا العدم المحمولي لا يفيد أصلاً في المقام.

وبالجملة إذا جعل موضوع الحكم أو متعلّقه مركّباً من العرض ومحلّه فلابدّ أن يكون التقييد نعتيّاً، سواء كان وجود العرض قيداً أو عدمه، فإذا كان للنعتيّة حالة سابقة - كما إذا كان زيد وكان كاتباً، أو كان زيد و[٢] لم يكن كاتباً - فيُرتّب الأثر على المركّب، وأمّا إذا لم يكن لكتابته حالة سابقة إلّا بالعدم المحمولي فلا يمكن ترتيب الأثر على المركّب، لا باعتبار أثر[٣] نفسه ولا باعتبار أثر نقيضه. نعم، لو كان لنفس عدم تحقّق العرض أثر فيُرتّب باستصحاب عدمه الّذي كلّ ماهيّة ممكنة مسبوقة به. ولو أريد استصحاب العدم المحمولي لإثبات النعتي فهو مثبِت؛ لأنّ «النعتيّة» ليست أثراً شرعيّاً لبقاء العدم المحمولي، وإنّما يصير العدم المحمولي نعتيّاً إذا استمرّ العدم إلى أن تحقّق الموضوع والمعروض، أي لو استمرّ عدم الكتابة إلى زمان وجود زيد فيصير

---

١. في «خ» والمطبوعة: «واحد».

٢. عبارة «كان زيد و» من «ن».

٣. سقطت من «خ» كلمة «أثر».

زيد موجوداً غيركاتب، [١٥/b] وأمّا قبل وجود الموضوع فلا يُعقَل أن يكون العدم نعتيّاً؛ للفرق بين وجود العرض وعدمه؛ لأنّ وجوده في نفسه حيث إنّه مساوق لوجود معروضه[١] فوجوده حال وجود معروضه من صفات معروضه، وأمّا عدمه حال عدم معروضه فليس إلّا عدم المحمول[٢]؛ لأنّه ليس هنا معروض حتّى يكون عدم العرض من حالاته وحدوده ومن صفاته ونعوته، فاستصحاب العدم النعتي حال عدم المنعوت لا محصّل له؛ لأنّ المعدوم غيرقابل لأن يكون منعوتاً بأمرعدمي.

ولايقال: كيف لا يكون العدم النعتي حال عدم المنعوت متحقّقاً مع أنّه يلزم لولا تحقّقه إما الوجود النعتي أو ارتفاع النقيضين و[ب/١٣٦] كلاهما مستحيل فلابدّ أن يكون للعدم النعتي حالة سابقة قبل وجود منعوته؛ **لأنّا نقول:** التقابل بين الإيجاب والسلب لابدّ أن يلاحظ بين الماهيّات المجرّدة عن صلاحية وشأنيّة لخصوصيّة خاصّة، فيقال: الجدارإمّا موجود أو معدوم ولا يمكن ارتفاعهما عنه كما لا يمكن اجتماعهما فيه. وأمّا ما يرجع إلى خصوصيّة خاصّة - كالصفات الطارئة لما له شأنيّة الاتّصاف بها تارةً وبعدمها أُخرى - فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فلا يمكن أن يقال: الجدارإمّا البصرفيه موجود أو عدمه وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين، فلولحظ نفس العرض وماهيته فيمكن[٣] أن يقال: إمّا له الوجود أو له العدم، وأمّا لولحظ عروضه المساوق لوجوده فلابدّ أن يجعل الاتّصاف بالوجود أوالعدم في محلٍّ قابل، فالمعروض المعدوم لا معنى لأن يقال: إمّا متّصف[٤] بالعدم النعتي أوبالوجود النعتي وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين.

---

١. عبارة «معروضه، فوجوده.. عدمه حال عدمه» من «خ».

٢. في «خ» والمطبوعة: «المحمولي».

٣. في المطبوعة: «يمكن».

٤. في المطبوعة: «يتصف».

هذا كلّه بناءً على القول بعدم تقرّر الماهيّات في الأزل، وأمّا بناءً عليه فهذا الإشكال من أصله غير وارد.

توضيح ذلك أنّه بِناءً على عدم تقرّر الماهيّات فيمكن أن يقال بهذه المغالطة: إنّ العدم النعتي حال عدم المنعوت له حالة سابقة، أي يقال: حين[1] لم يكن الولد موجوداً فإمّا كانت الذكوريّة موجودة فهذا ممتنع؛ لأنّ الأمر الوجودي لا يمكن أن يعرض المعدوم، مع أنّا نعلم بأنّ الذكوريّة لم تكن[2] سابقةً[3] فلابدّ أن يكون عدم الذكوريّة له متحقّقاً وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين. **و بالجملة**: حين انتفاء الولد يدور الأمر بين واحد من أُمور ثلاثة: إمّا متّصف بالذكوريّة مثلاً أو بنقيضها أو لا يتّصف بكليهما؛ والأوّل والثالث ممتنعان فتعيّن أن يكون متّصفاً بنقيض الذكوريّة.

وأمّا لو قلنا بالأعيان الثابتة - أي بتقرّر الماهيّات في الأزل من جهة تعلّق العلم الإلهي بها - فنقول: كما أنّ الموجود الخارجي لا ينفكّ عن الذكوريّة أو نقيضها فكذلك الماهيّة الثابتة، فماهيّة الولد المتقرّر قبل وجودها لم يعلم أنّها موصوف بالذكوريّة أو نقيضها، فحال عدمها الخارجي لم يعلم حالتها السابقة؛ لأنّ هذه الماهيّة المعدومة خارجاً الثابتة عيناً وتقرّراً هي الّتي توجد، فكما أنّ حال وجودها لا تنفكّ إحدى هاتين الحالتين عنها[4]، [الف/١٣٧] فكذلك في الأزل، فلا يمكن أن يقال: إمّا نقيض هذه الصفة له أو نفسها؛ لأنّ جوابه عدم علمنا به؛ لأنّها في الأزل إمّا مع هذه الصفة أو مع[5] نقيضها، فلم يكن لانتفاء هذه الصفة في حال من الحالات حالة سابقة.

---

١. أضفنا كلمة «حين» من «خ».

٢. في «ن»: «لم يكن».

٣. في النسخ: «سابقاً».

٤. في المطبوعة: «عنهما».

٥. في «خ» والمطبوعة: «إمّا على هذه الصفة أو على نقيضها».

ثمّ إنّه يمكن النقض في الضدّين اللّذين لا ثالث لهما فنقول: عند عدم زيد هو إمّا متحرّك أو ساكن أو لا متحرّك ولا ساكن. فلو قيل: إنّ المتضادّين[1] يلاحظ في[2] الموجودات. فنقول: ليس إلّا من جهة اعتبار الشأنيّة في الموضوع المعروض بهذين المتضادّين، أي التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وأمّا لو كان التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب فلا وجه لاعتبار الوجود في المعروض.

وبالجملة وجود العرض مساوق لنعتيّته، وأمّا عدمه فعند وجود الموضوع فكذلك؛ لأنّ الموضوع يتّصف بأنّه ليس بأبيض مثلاً، وأمّا عند عدم الموضوع فالعدم لا يمكن أن يصير نعتاً والمعدوم لا يمكن أن يصير منعوتاً، فاستصحاب العدم النعتي ليس له حالة سابقة في الأزل، والعدم المحمولي الراجع إلى ملاحظة العرض من حيث إنّه أمر بحيال نفسه والراجع إلى العارض للماهيّات مسبوق، ولكنّه لو كان له أثر يستصحب. كما أنّ المجموع من العرض والمعروض مسبوق بالعدم إلّا أنّه يرتّب[3] عليه مثل حكم الحرمة المستفادة من دليل التخصيص لانطباق الفرد على المأمور به.

لا يقال: كيف يتوقّف العدم النعتي على[4] وجود الموضوع مع أنّ علماء الميزان قد صرّحوا بأنّ احتياج السوالب الخارجيّة إلى[5] وجود الموضوع وعدمه مبني على أن يكون مفادها ربط السلب - كما في الموجبة المعدولة محمولها - أو سلب الربط؛ كما في السالبة المحصّلة. فعلى الأوّل يتوقّف على وجود الموضوع؛ لأنّ إثبات النعت العدمي فرع ثبوت المثبت له. وعلى الثاني لا يتوقّف عليه؛ لأنّ سلب الربط يصدق

---

١. في «خ» والمطبوعة: «التضاد».
٢. لفظة «في» لم تأت في النسخ.
٣. في المطبوعة: «يترتّب».
٤. في المخطوطتين: «إلى».
٥. في المخطوطتين: «على».

مع عدم الموضوع ويُعبَّر عنه بـ«السالبة بانتفاء الموضوع»، فإذا أنكرتم الحالة السابقة للعدم النعتي مع انتفاء الموضوع فمُفاده أنّ السالبه المحصّلة كالموجبة المعدولة يتوقّف على وجود الموضوع، أي مَفاد السالبة المحصّلة[1] كمُفاد المعدولة، ولازمه إنكار جريان أصالتي الحلّ والبراءة، مع [ب/١٢٧] ما تقدّم من أنّ جريانهما موقوف على أن لا يرجع التقييد إلى اعتبار نعتٍ عدمي في متعلَّقات الأحكام أو موضوعاتها و إلّا يرجع الشكّ إلى الشكّ في المحصّل؛

لأنّا نقول: لو سلّم بأنّ الموجبات مطلقاً تتوقّف على وجود الموضوع دون السوالب فليس وجهه من جهة أنّ المعدولةَ ربطُ السلب والسالبةَ المحصّلة سلبُ الربط؛ لما سيجيء أنّ الربط ليس أمراً قابلاً لأن يَرِد الإيجاب والسلب عليه. مع أنّ تسليم أصل المطلب مناقض لأمرين مسلَّمَين عند علماء الميزان: **أحدهما**: أنّ السالبة المعدولة والموجبة المحصّلة متلازمان في الصدق، أي صدق «زيد ليس بلاكاتب» ملازم لصدق «زيد كاتب»، فإذا لم يتوقّف صدق السالبة على وجود الموضوع فلا يتوقّف صدق «زيد كاتب» على وجوده أيضاً، وإذا توقّف صدق «زيد كاتب» عليه فيتوقّف صدق «زيد ليس بلاكاتب» أيضاً عليه فالتفكيك غير معقول. **وثانيهما**: ما هو المسلّم عندهم أنّ الأخبار قبل العلم بها أخبار وبعد العلم بها أوصاف وبالعكس.

وبعبارة أُخرى نتيجة الحمل يرجع إلى مركّب تقييدي ووصف لموصوف[2] أو مثل الموصوف والصفة، كالمضاف والمضاف إليه، فإذا كانت نتيجة الحمل هو الوصفيّة فمُفاد الموجبة المعدولة والسالبة المحصّلة إلى أمر واحد وهو النعت العدمي، فمنعوتيّة[3] المنعوت بأمر عدمي لو توقّف على وجوده فيتوقّف في السلب

---

١. عبارة «كالموجبة المعدولة.. السالبة المحصّلة» من «خ».

٢. في المطبوعة: «الموصوف».

٣. في «خ»: «فمنوعية».

المحصّل عليه أيضاً؛ لأنّ مفاده في الحقيقة اتّصاف المنعوت بأمر عدمي، وهو بعينه مفاد الموجبة المعدولة محمولها.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى أصل الدعوى - وهي انّ السالبة المحصّلة سلب الربط - فنقول:

قد قيل بأنّ القضايا ليست فيها مادّة مشتركة يرد عليها السلب والإيجاب، بل في القضيّة الموجبة [١٦/a] تثبت نسبة المحمول إلى الموضوع وفي السالبة يَرِد السلب على هذه[1] النسبة الثبوتيّة الإيجابيّة، فقضيّة السالبة متأخّرة رتبةً عن الموجبة؛ لأنّ السلب يرد على مجموع الموجبة، فيرجع مفاده إلى سلب الحمل وقطع الربط. وقد يقال بأنّ السلب والإيجاب يردان على مورد واحد. وهم بين طائفتين: **فرقة** يجعلون المادّة المشتركة هي النسبة التقييديّة المجرّدة[2] عن الإيجاب والسلب، ويرجع مفاد القضيّة إلى الحكم بتحقّق [الف/١٣٨] النسبة التقييديّة وعدم تحقّقها، وهم القائلون بتربيع أجزاء القضيّة: الموضوع والمحمول والنسبة والوقوع واللاوقوع. **وفرقة** يجعلون المادّة المشتركة نفس المحمول، والسلب والإيجاب يردان عليه، وهم القائلون بتثليث أجزاء القضيّة.

فعلى الأوّلين هذا التعبير في السالبة المحصّلة يرجع إلى معنىً محصّل؛ لأنّ السالبة عبارة عن «سلب الربط وسلب النسبة»، وسلب الربط والنسبة يصدق مع انتفاء الموضوع، إلّا أنّ الحقّ عدم صحّة كلّ من القولين. **أمّا الأوّل** فلما نرى وجداناً أنّ الإيجاب والسلب واردان على أمر واحد، فليس السالبة موضوعها مجموع الموجبة، مع أنّ ورود السلب على النسبة الثبوتية ممتنع؛ فإنّ النسبة ليست معنى

---

١. كلمة «هذه» لم تأت في المطبوعة.

٢. عبارة «المجرّدة عن الإيجاب.. النسبة التقييديّة» لم تأت في المطبوعة.

اسميّاً و ملحوظاً استقلاليّاً حتى يرد السلب عليه، فسلب الربط لا معنى له أصلاً.

وأمّا الثاني ففاسد ثبوتاً و إثباتاً.

أمّا ثبوتاً فللمحذور المتقدّم، وهو أنّ الربط ليس أمراً يرد عليه الإيجاب والسلب، بل ليس الربط خارجاً عن حقيقتهما، فلا يمكن أن يكون هو المادّة المشتركة. هذا مع ما أوضحنا في باب المشتق أنّ مجموع القضايا أخبار عن معنى بسيط وهو تحقّق عنوان عرضي؛ لما أوضحناه[1] أنّ العرض لو لوحظ بنفسه فهو أمر غير محمول، ويعبّر عنه بـ«مبدأ الاشتقاق»، ولو لوحظ عروضه لمعروضه فيصير عرضيّاً محمولاً، ويعبّر عنه بـ«المشتقّ»، فالهيئة الحاصلة من الجسم القائم هي[2] معنى المشتق، وهذا لا يتضمّن محمولاً ونسبةً حتّى يرد السلب والإيجاب على نسبته.

وأمّا إثباتاً: فلأنّ التربيع في القضيّة المعقولة يستلزم التربيع في الملفوظة أيضاً، وليس أجزاء الملفوظة إلّا ثلاثة: المحمول والموضوع و«كان» واخواتها، وما يرادفها في كلّ لغة كـ«هست» و«نيست» في الفارسيّة وليس شيء بإزاء الوقوع واللّاوقوع.

وبالجملة فالحقّ أنّ النسبة في حاقّ حقيقتها منقسمة إلى ثبوتيّة وسلبيّة، والسلب والإيجاب يردان على المحمول؛ فإنّ النسبة عبارة عن الربط الخارجي الّذي يقع «ما» في القضيّة الملفوظة بإزائه. وهو منقسم إلى وجودي - وهو نفس وجود المقولات التسع - وإلى عدمي وهو عدمها. وهذا المحمول الّذي يرد السلب والإيجاب عليه مختلف باختلاف القضايا، فلو كان وجوداً أو عدماً فلابدّ [ب/١٣٨] أن يكون موضوعه معرّىً عن الوجود والعدم ويكون نفس الماهيّات - كـ«زيد» - موجود أو معدوم، ولو كان من مقولات التسع فلابدّ أن يجرّد الموضوع عن هذه المقولة. وأمّا

---

١. في «خ» والمطبوعة: أوضحنا.

٢. لم تأت كلمة «هي» في «خ».

من جهة الوجود فلابدّ أن يكون مفروض الوجود - كما في «زيد كاتب» أو «ليس بكاتب»؛ لأنّ المحمولات المترتّبة على الوجود والعدم لا يرد الحمل على الماهيّة المعرّاة عنهما، بل على الماهيّة الموجودة. **وبالجملة** الربط أمر في قوام ذاته لابدّ من أن يكون ربطيّاً فلا ينقلب عن حقيقته، وسلب الربط لا يرجع إلى معنى محصّل.

وأمّا احتياج الموجبة إلى وجود الموضوع وعدم احتياج السالبة إليه فوجوده التصوري على أي حالٍ محتاج إليه، وأمّا وجوده الخارجي فخصوصيّات المحمولات مختلفة فمثل قولك: «شريك الباري ممتنع» قضيّة موجبة ولا يتوقّف على وجود الموضوع، مع أنّ احتياج الموجبة إليه دون السالبة ليس مبنيّاً على ربط السلب وسلب الربط؛ لأنّه ليس بين المقولات وما تقال عليه هويّة ثالثة ربطيّة خارجيّة يوجد الربط بينهما بوجودها وينتفي بانتفائها، بل ليس مقوليّتها إلّا من ناحية وجودها وعدمها دون ماهيّتها، فعدم الكتابة الكلّي ليس أمراً نعتيّاً من صفات زيد[1] المعدوم، فالفرق بين الموجبة المعدول محمولها[2] والسالبة المحصّلة ليس إلّا ما عرفت سابقاً من أنّ من انتفاء الوجودات خارجاً ينتزع عنواناً ثانويّاً يقال: إنّ الموصوف متّصف بالنعت العدمي، فلو كان نفس هذا العنوان موضوعاً للحكم فالشكّ في مصداق موجب للشكّ في الامتثال، دون ما إذا كان الموضوع ترك الوجودات ولو بنحو الاجتماع.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ كلّ قيد اعتبر بنحو خاصّ فلابدّ أن يكون وجوده أو عدمه مسبوقاً بالحالة السابقة على طبق هذه الخصوصيّة، فالوجود المحمولي يمكن استصحابه أو استصحاب عدمه بنحو المحمولي، والوجود النعتي أو العدم

---

١. في النسخ: «الزيد».

٢. في المطبوعة: «محمولاً».

كذلك فاستصحابه يصحّ بالاستصحاب على نحو النعتي. وقد عرفت أنّ ما له حالة سابقة هو العدم المحمولي، وهو من حالات الماهيّات المجرّدة عن الوجود والعدم، فماهيّة السواد لم تكن أزلاً فتستصحب إلى زمان وجود [الف/١٣٩] الجسم، لا سواد الجسم ولا وجود السواد ولا المجموع المركّب، أي السواد الموجودة لم تكن.

وعلى هذا فلو تعلّق نهي بإيجاد عدّة أُمور فلو شكّ في تحقّق هذا المركّب - ولو للشكّ في أحد أجزائه - فيمكن أن يستصحب عدم تحقّق هذا المركّب أو عدم تحقّق بعض أجزائه، كما لو ورد النهي عن اكرام الفاسق الكذائي. وأمّا لو تعلّق أمر بإيجاد شيء مع عدم أمر آخر أو[1] مع وجود شيء آخر - كالأمر بالصلاة في المأكول أو بالصلاة في غير المأكول - فعدم تحقّق هذا الأمر العدمي أو المجموع المركّب فيقال: يستصحب عدم وقوع الصلاة في غير المأكول، فهذا الاستصحاب لا أثر له؛ لأنّ في مقام تطبيق المأتي به على المأمور به لابدّ من إحراز اتّصاف الصلاة بكونها في غير المأكول، وهكذا في المرأة المردّدة بين القرشيّة وغيرها، فأصالة عدم تحقّق المرأة القرشيّة لا تفيد بعد تنويع التخصيص العامّ إلى[2] قسمين: عنوان الخاصّ الخارج ونقيضه، فمرجع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال.

فإن قلت: لا شبهة في أنّ الأساطين من الفقهاء يبنون على أصالة عدم النسب وأصالة الضمان عند تردّد اليد على مال الغير بين أن يكون أمانيّاً أو غيره، ولا يستقيم فتواهم إلّا على أن يكون العدم [١٦/b] النعتي له حالة سابقة عند انتفاء الموضوع وهو الشخص واليد، فكيف هم يحرزون حال الحادث باستصحاب العدم السابق على حدوثه؟! فلابدّ إمّا من القول بحجّيّة المثبت أو الالتزام بتحقّق العدم النعتي عند

---

١. في المطبوعة: «و».

٢. في «خ» والمطبوعة: «على».

انتفاء منعوته. **قلت:** أمّا مسألة النسب فقد أشرنا إلى جوابه وحاصله أنّ الحكم في مورد الشكّ بعدمه ليس من باب الاستصحاب، بل هو إمّا من جهة سيرة العقلاء في حفظ أنسابهم فيُخرِجون مشكوك الحال من عشيرتهم أو من جهة إجماع تعبّدي. وأمّا مسألة الضمان فكلّ من سلك مسلكاً حمله على مختاره، فقد يقال: مبني على قاعدة المقتضي والمانع؛ فإنّ اليد مقتضية للضمان والإذن المالكي أو الشرعي مانع عنه، فبإحراز المقتضى والشكّ في المانع نبني[1] على تحقّق الضمان. وقد يقال: مبنيّ على التمسّك بالعامّ وهو على اليد ما أخذت [ب/١٣٩] في الشبهات المصداقيّة.

وقد يقال: مبنيّ على حجّيّة المثبِت؛ لأنّ لازم عدم تحقّق الإذن أن تكون هذه اليد يد عدوان. وقد يتوهّم ابتناؤه على جريان العدم النعتي عند عدم الموضوع.

ولكنّه لا يخفى أنّ مبناه ليس إلّا ما عرفت من أنّ تركيب الموضوع من عَرَضين لموضوعين ليس إلّا اعتبار المقارنة في الوحدة المعتبرة في المركّب؛ فإنّ المتحصّل من عموم «على اليد» بعد تخصيصه أو تخصّصه بما إذا لم تكن بإذن من المالك أو الشارع هو ترتّب الضمان على الاستيلاء على مال الغير عند عدم إذنه ومقارناً له، والاستيلاء محرَز وجداناً وعدم الإذن بالعدم المحمولي محرَز بالأصل فالتأم المركّب.

وبالجملة كلّ عرض بالنسبة إلى محلّه نعتي وبالنسبة إلى غير محلّه مقارناً، فكلّ موضوع كان مركّباً من نفس اجتماع هذين العرضين وجوداً أو عدماً أو من وجود أحدهما وعدم الآخر فإحراز عدم أحدهما لا إشكال فيه فيرتّب عليه إمّا أثر نفسه أو نقيضه. كما أنّه لو كان مركّباً من وجود شيء وعدم عرض بالعدم المحمولي فيستصحب العدم بعد إحراز الجزء الآخر، ولكن بعد فرض كون عدم العرض من أوصاف غير هذا الموجود وإلّا يصير المركّب ثبوتاً وإثباتاً مركّباً من العرض ومحلّه، وعلى

---

١. في «ن» والمطبوعة: «يبني».

هذا فالصفات المتضادّة الممكنة الانفكاك من وجود الموضوع - كالعدالة والفسق - فيمكن إحرازها وجوداً وعدماً بعد وجود الموضوع. وأمّا الصفات غير المنفكّة - كالذكوريّة والأُنوثيّة للمولود أو القرشيّة وغيرها - فلا يمكن إحرازها لموضوعاتها بالأصل. فإذا توقّف تماميّة الموضوع على إحرازها فيُتوقَّف عن الحكم ويُرجَع إلى الأُصول العمليّة إلّا إذا قام دليل على أنّ المشكوك محكوم بحكم النقيض. إلّا أنّ الّذي يهوّن[1] الخطب أنّ باب النسب في أغلب الأحكام المترتّبة عليه لا يحتاج[2] إلى إحراز حال المشكوك، بل يكفي عدم تحقّق الانتساب بالعدم المحمولي، كما إذا كان الشكّ في الفروع أو الحواشي، فإنّ ابن الميّت إذا شَكَّ في وجود ابن آخر له يكون مشاركاً له في الإرث أو عدمِه حتّى يرث المال، [الف/١٣٠] فبأصالة عدم تكوّن ولد من ماء أبيه يمكنه أخذ المال أجمع؛ لأنّ وراثته للجميع إذا لم يكن وارث آخر في طبقته لا يتوقّف على إحرازه عدم كون المشكوك ابناً لوالده، بل يكفيه عدم تولّد[3] ولد آخر من والده. وهكذا في طرف الحواشي، كما لو شكّ في وجود من يَمنَع عن النصيب الأعلى أي من يوجب وجوده النقصان، أو شكّ في وجود من يمنع عن أصل الإرث أي من يوجب وجوده الحرمان. فالأوّل كالزوج؛ فإنّه يرث عن زوجته النصفَ لو لم يكن لها ولد والربع لو كان لها ولد، وهكذا الأم ترث عن ابنه الثلث إذا لم يكن له أخ وإلّا ترث السدس، فالشكّ في تحقّق الولد والأخ يكفي لأخذ النصيب الأعلى ولا يتوقّف على إحراز حال المشكوك؛ فإنّ النصيب الأعلى مترتّب في أدلّة المواريث على عدم الحاجب، كما في قوله عزّ من قائل: ﴿إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾[4]

---

١. في النسخ: «يهين»؛ وليس في كتب اللغة و غيرها.

٢. في النسخ: «لا نحتاج».

٣. في «ن»: «تولده» وفي المطبوعة: «ولادة».

٤. النساء(٤): ١٧٦.

وإن لم يكن له أخ ولم يترتّب[1] على عدم كون شخص ابناً أو أخاً. والثاني كالعمّ؛ فإنّه لو لم يكن للميّت من كان في الدرجة الأُولى والثانية فهو يرث المال، فلو شكّ في وجود أخٍ للميّت أو ابن له فبأصالة عدم تكوّن ولد من ماء أخيه غير الميّت أو عدم تكوّن ولد من ابن اخيه يرث المال. نعم، في باب الأُصول لم يترتّب الأثر على العدم المحمولي، فلو ادّعى أحد كونه أباً للميت فأصالة عدم كونه أباً للميت - لو قلنا بجريانها بمعنى أنّ الأصل عدم تكوّن الميّت من مائه - لا يثبت وراثة من يشكّ مشاركته للأب أو حاجبيّته له. مع أنّ الأصل هو بنفسه غير جارٍ؛ لأنّ أصالة حياة الأب هي تقتضي بقاء وارث غير من يشكّ في كونه شريكاً أو حاجباً، وأصالة عدم كون هذا المدّعي أباً بمعنى عدم تكوّن الميّت من مائه لا ينفي عنوان «الأُبوّة»؛ لأنّها من العناوين المتكرّرة القائمة ببنوّة أحد له، فنفي «الأُبوّة» من اللوازم العقليّة لعدم تكوّن الميّت من مائه.

ثمّ إنّ هذا كلّه بحسب الكبرى، وظهر أنّ القيود المأخوذة في الفاعل في ظرف الفعل والمأخوذة في ملابسات الفعل - كاللباس والزمان [ب/١٣٠] والمكان - والمأخوذة في نفس الفعل، أيٌّ منها يمكن إحرازه بالأصل وأيٌّ منها لا يمكن، فيقع البحث في الصغرى وأنّ غير المأكول اعتبر قيداً للصلاة ابتداءً أو جعل قيداً للباس المصلّي أو لخصوص الساتر، ثمّ ثانياً وبالعرض اعتبر قيداً للصلاة. **وبالجملة** وإن كان كلّ قيد بالأخرة يرجع إلى الصلاة إلّا أنّ اعتبار التقييد في لسان الدليل مختلف. وعلى أيّ حالٍ لم يعتبر غير المأكول قيداً للمصلّي في دليل من الأدلّة، أي لا يرجع التقييد إلى اعتبار أن لا يكون المصلّي في ظرف فعل الصلاة متلبّساً به أو مصاحباً له، فاستصحاب حاله عند عدم تلبّسه بالمشكوك أو عدم تلطّخه به غير مفيد، فيدور

---

١. في «ن»: «يرتّب».

الأمر بين كونه [١٧/a] قيداً للباس - أعمّ[١] من الساتر وغيره - أو خصوص الساتر - كما عن *المنتهى*.[٢] وبين كونه قيداً للصلاة. **والحقّ** أنّه قيد للصلاة؛ لظاهر موثّقة ابن بكير - بل صريحها - وظاهر الأخبار الأُخر المتضمّنة للنهي عن الصلاة في غير المأكول، ولا يدلّ على كونه قيداً للباس إلّا رواية سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام: «ولا[٣] تلبسوا شيئاً منها تصلّون فيه»[٤]. ومثلها رواية ريّان بن الصلت عن أبي الحسن الثاني عليه السلام. ولكنّها أيضاً غير صريحة في ذلك؛ فإنّ ذيلها ظاهر في أنّ متعلّق النهي هو مانعيّة غير المأكول في الصلاة، لاسيّما بقرينة الظرف؛ فإنّه يصرف الظهور البدوي الّذي تتضمّنه الرواية. مع أنّ الأخبار الكثيرة الصريحة توجب المنع من التمسّك بهاتين الروايتين. وعلى أيّ حالٍ ليس للباس حالة سابقة. نعم، لو قلنا بأنّه قيد له ففي عوارض اللباس لو شكّ في وقوعها عليه - كالشعرات الملقاة - يمكن إجراء الأصل ولكن الروايتين مختصّتان باللباس وسائر الأدلّة تدلّ على قيديّته في الصلاة، فالتفصيل بين اللباس والعوارض ليس له مدرك.

فإذا ظهر من الأدلّة أنّ القيد راجع إلى الصلاة أوّلاً وبالذات، فلو كان الشكّ في أوّل الصلاة فلا أصل موضوعي يحرز قيد الصلاة وجوداً أو عدماً. ولو طرء في الأثناء فجريان الأصل موقوف على ما أفاده شيخنا المحقّق الأنصاري رحمه الله من استصحاب الهيئة الاتّصاليّة بناءً على كونه قاطعاً، وعلى ما اختاره الأستاذ (دام ظلّه) تبعاً لأُستاذه رحمه الله فالأثناء كالابتداء. وأمّا بناءً على أنّ غير المأكول [الف/١٣١] مانع اعتبر في الأجزاء فالاستصحاب غير جارٍ مطلقاً. أمّا في الصلاة فلأنّ فقد المانع في بعض

---

١. في «ن»: «أعمّاً».

٢. منتهى المطلب، ج٤، ص٢٣٦.

٣. لفظة «لا» لم تأت في «خ» والمطبوعة.

٤. التهذيب، ج٢، ص٢٠٥، ح٨٠٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٥٣، الباب٥ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

أجزائه لا يفيد لسائر أجزائه؛ فإنّ كلّ جزء شكّ مقارنته مع المانع ليس له حالة سابقة إلّا بالعدم المحمولي. وأمّا في نفس المانع فلأنّه مسبوق بالعدم المحمولي. ولا يثبت أنّ هذا الجزء لا يكون خالياً عن المانع.

[التنبيه على أُمور ستة]

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على أُمور:

[الأمر] الأوّل:

إنّ مقتضى مانعيّة غير المأكول أنّه لو صلّى فيه - عمداً أو جهلاً بالحكم مطلقاً، قاصراً أو مقصّراً، ابتدائيّاً أو كان مسبوقاً بالعلم - الّذي يعبّر عنه بناسي الحكم، أو نسياناً عن الموضوع وغفلة عنه، أو جهلاً به بالجهل المركّب، كما لو اعتقد كونه مأكولاً أو اعتقد عدم لصوق غير المأكول بلباسه رأساً، أو بالجهل السازج، كما لو كان شاكّاً وكان فتواه أو فتوى مجتهده على الجواز ثمّ تبيّن أنّه كان من[1] غير المأكول - أن تكون صلاته باطلة مطلقاً. ولكنّه تقدّم في صدر المبحث أنّ في مورد الجهل بالموضوع تصحّ صلاته مطلقاً، سواءٌ كان بالجهل المركّب أو البسيط، على مقتضى صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سِنّور أو كلب، أيعيد صلاته؟ قال: «إن كان لم يعلم فلا يعيد»[2]. وأمّا في غير هذا المورد فيبقى الحكم على مقتضى القواعد الأوّليّة، أمّا العالم والجاهل بالحكم فالحكم فيهما ظاهر؛ لأنّه صريح موثّقة ابن بكير من قوله ﷺ: «فاسدة».

وبالجملة مقتضى القيديّة النفس الأمريّة هو انتفاء المقيّد بانتفاء القيد، فـ«الصحّة» و«الإجزاء» يتوقّف على أحد أُمور ثلاثة: **أحدها** أن يكون القيد هو

---

١. في المطبوعة: «في».

٢. الكافي، ج٣، ص٤٠٦، ح١١؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٧٥، الباب٤٠ من أبواب النجاسات، ح٥.

المعلوم دون الواقعي كما في النجاسة الّتي هي مانعة عن الصحّة إذا كانت في بدن المصلّي ولباسه؛ فإنّ المانع منها هي المعلومة. **وثانيها** أن لا يكون القيد قيداً لخصوص شخص خاصّ كما في الناسي، فإنّ دليل «لا تعاد» يستفاد منه أنّ المنسي ليس قيداً للناسي، بل قيد للذاكر **وثالثها** - الّذي هو ليس[1] في الحقيقة إجزاء، بل شرط للوجوب - أن يكون الدليل دالّاً على أنّ المكلّف لو طبّق في مقام الامتثال غيرَ المأمور به مقام المأمور به لما وجب عليه ثانياً إتيان المأمور به، كما سيجيء مورده. وعلى أيّ حالٍ بالنسبة إلى [ب/١٣١]الجاهل بالحكم لم يقم دليل دلّ على أحد[2] هذه الوجوه فحكمه حكم العامد.

وأمّا الغافل الغير الملتفت إلى كون لباسه من المأكول أو غيره، فلدلالة ذيل الموثّقة: «لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله»[3] على بطلان صلاة كلّ من صلّى في غير المأكول على أيّ نحو كان، سواء كان غافلاً أو جاهلاً بالموضوع بالجهل المركّب أو البسيط؛ بِناءً على ما تقدّم في صدر المسألة من أنّ قوله عليه السلام: «لا تقبل»[4] في مقام التأسيس وبصدد رفع توهّم الإجزاء الثانوي فيما يحتمل توهّمه، وهو غير العامد والجاهل بالحكم الّذي ملحق به في كلّ مقام، كما هو مذهب التخطئة؛ لقيام الإجماع على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل. مع أنّه لو كان ذيل الموثّقة تأكيداً لما سبق وفي مقام بيان مانعيّة غير المأكول أو شرطيّة المأكول فمقتضى القيديّة انتفاء المقيّد بانتفاء القيد إلّا أن يجعل القيد مخصوصاً

---

١. لفظة «ليس» لم تأت في «خ» والمطبوعة.

٢. في المطبوعة: «أخذ».

٣. الكافي، ج٣، ص٣٩٧، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٤٥، الباب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١؛ وفي النسختين: «لا تقبل الله تلك الصلاة حتّى يصلّيها في غيره ممّا أحلّ الله لحمه».

٤. في النسختين: «لا تقبل الله».

بالذاكر، كما في سوى غير المأكول من سائر الشرائط، بناءً على ما يستفاد من حديث «لا تعاد»، ولكنّه حيث لا يمكن تقديم «لا تعاد» على ذيل الموثّقة - بناءً على ما تقدّم في صدر المبحث - فلا دليل على اختصاص القيد بالذاكر.

وبالجملة وإن كانت النسبة بين حديث «لا تعاد» وبين[1] ذيل الموثّقة عموماً[2] من وجه - لشمول «لا تعاد» كلّ شرط واختصاصه بالناسي، كما تقدّم وجهه، وشمول ذيل الموثّقة للجهل بالموضوع بأقسامه والغافل عنه واختصاصه بغير المأكول - إلّا أنّه بعد خروج الجهل بالموضوع بقسميه أو أقسامه عن ذيل الموثّقة - لصحيحة عبدالرحمن - تنقلب النسبة ولابدّ من تخصيص «لا تعاد» بالموثّقة؛ لأنّ العكس يوجب عدم بقاء المورد[3] للموثّقة.

ولا يقال: صحيحة عبدالرحمن تختصّ بالجهل المركّب؛ لأنّ ظاهرها إمّا عدم العلم بتلطّخ ثوبه بغير المأكول رأساً أو عدم العلم بكون الملطوخ من أجزاء غير المأكول أو الأعمّ منها، وعلى أيّ حالٍ لا يشمل الشاكّ الّذي بنى على جواز الصلاة في المشكوك باجتهاده أو تقليده ثمّ تبيّن كونه من أجزاء غير المأكول، فإذا لم تشمل الصحيحة الشاكّ واختصّت بمعتقد الخلاف فلا يبقى ذيل الموثّقة بلا مورد؛ لشموله الشاكّ أيضاً فلا ينقلب [الف/١٣٢]النسبة. هذا لو لم نقل باختصاص الصحيحة بالأجزاء النجسة من غير المأكول وإلّا عدم انقلاب النسبة أوضح.

لأنّا نقول: وإن كان الظهور البدوي في قول السائل: «الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة» اختصاصه باعتقاد الخلاف إلّا [١٧/b] أنّ جوابه ﷺ: «إن كان لم يعلم فلا يعيد» يشمل جميع صور الجهل، مع أنّ انصراف سؤال السائل إلى الجهل المركّب

---

١. أضفنا كلمة «بين» من «خ».

٢. في النسخ: «عموم».

٣. كذا في النسخ. ولعلّ الصواب: «مورد».

-سواءٌ كان الجهل بأصل الوقوع أو الجهل بأنّ الواقع ما هو- ممنوع. وأمّا احتمال اختصاص عدم المنع بالأجزاء من النجس والفساد في أجزاء الظاهر فاحتمال لا يعتنى به؛ لأنّ مجموع الأمرين لو لم يكن موجباً للفساد فأحدهما لا يوجب الفساد بطريق أولى. نعم، لو قلنا بشمول ذيل الموثّقة للجاهل القاصر بالحكم أيضاً- كشموله للغافل والجاهل بالموضوع- فبعد إخراج الجاهل بالموضوع عنه بمقتضى صحيحة عبدالرحمن فلا يختصّ مورده بالناسي فقط حتّى يُلاحَظ النسبة الحاصلة له فعلاً مع «لا تعاد»، إلّا إذا قلنا بشمول «لا تعاد» للجاهل القاصر أيضاً بدعوى أنّه لا يمكن توجيه الخطاب إليه إلّا بعنوان (أعد) كما مرّ.

ثمّ لا يخفى أنّه لو قلنا بأنّ الأمر الظاهري يوجب الإجزاء فمورده منحصر بالأوامر الشرعيّة، وأمّا تخيّل الأمر الّذي يسمّى بالأمر العقلي- سواء كان منشؤه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أو كان منشؤه القطع بأنّ اللباس من أجزاء المأكول- فلا يمكن كونه مجزئاً، كما أنّ في الأوامر الشرعيّة يعتبر كونها مجزئة إن لا ينكشف الخلاف القطعي، وأمّا مع انكشافه كذلك- فبناءً على مذهب المخطِّئة- لا يمكن القول بالإجزاء. فعلى هذا لو لم نجعل القيد هو غير المأكول المعلوم، بل جعلنا الواقعي منه مانعاً فاعتقاد الخلاف أو الشكّ في الموضوع وجواز الصلاة فيه اجتهاداً أو تقليداً لو لم تكن هذه الصحيحة لما أمكننا الحكم بالصحّة بلا إشكال؛ لأنّ الاشتباه في مورد التطبيق وإتيان غير المأُمور به مقام المأُمور به لا يمكن[1] أن يكون مجزئاً عنه؛ لأنّ الجامع بين المأُمور به وغير المأُمور به والجامع بين [ب/١٣٢] المقدور وغيره- كفعل المكلّف وفعل غيره أو المباح والحرام- لا يمكن أن يتعلّق به التكليف، فلو ورد خطاب بأنّه يسقط الواجب بامتثال غيره فلابدّ أن يكون عدم حصول الغير شرطاً لوجوب الواجب، كما لا يخفى.

---

١. عبارة: «لا يمكن أن.. وغير المأمور به» من «خ».

[الأمر] الثاني:

هل فرق بين الشكّ في أصل وجود المانع ومانعيّة الموجود[١] أم لا؟ قد يقال بالفرق بينهما؛ لأنّ الأصل الموضوعي - وهو الاستصحاب - جارٍ في الشكّ في وقوع شيء من أجزاء ما لا يؤكل على اللباس والبدن، دون ما إذا شكّ في أنّ الواقع ما هو أو[٢] أنّ اللباس من أيّ صنف من الحيوانات. **ولكنّه لا يخفى:** أنّ القيد لو كان راجعاً إلى اللباس لكان بين الموردين فرق؛ بناءً على مذهب المحقّق السبزواري في التفصيل بين الشكّ في وجود الرافع ورافعيّة الموجود من حجّيّة الاستصحاب في الأوّل دون الثاني. وأمّا لو كان القيد راجعاً إلى الصلاة فهذا التفصيل لا أثر له مع بطلانه في نفسه، كما حقّقناه في بحث الاستصحاب. فالشكّ في وجود المانع كالشكّ في مانعيّة الموجود، فلابدّ من البحث عن أنّه مجرى البراءة أو الاشتغال.

فنقول: بعد وضوح أنّ الشكّ في أصل وجود المانع لا يندرج في مجرى أصالة الحلّ؛ لأنّ ما كان لباسه فعلاً يتيقّن بحليّته وما شكّ في وقوعه لم يحرز موضوعه حتّى يشكّ في حليّته وحرمته فاحتمال وقوعه على اللباس لا يوجب احتمال حرمة ملبوسه؛ لأنّ انضمام المشكوك إلى المعلوم[٣] لا يوجب حرمة المعلوم؛ لأنّهما موجودان مستقلّان. فالحقّ التفصيل بين موارد الشكّ في الوقوع؛ لأنّ مشكوك الوقوع قد يكون مورداً للابتلاء - كما إذا رأى على فراشه شعرات غير المأكول أو له قلنسوة من وبر الأرانب فيشكّ أنّه في حال الصلاة لصق الشعر بلباسه أو إنّ ما وضعه غلامه على رأسه القلنسوة من المأكول أو من غيره - وقد لا يكون مورد للابتلاء - كما إذا شكّ في أنّ الخفّاش بال على لباسه أو أنّ الواقع على لباسه بول الخفّاش أو المطر - فعلى

---

١. في المطبوعة: «الوجود».

٢. لفظة «أو» من «خ».

٣. في «خ» والمطبوعة: «العدم».

الأوّل يندرج في مجاري الاشتغال؛ للعلم بتقيد الصلاة بعدم وقوعها في الموجود، والشكّ في الوقوع يوجب الشكّ [الف/١٣٣] في الامتثال، وهذا بخلاف الثاني؛ فإنّه يشكّ في أصل التقييد؛ لأنّ الشكّ في وجود المصداق فعلاً مع عدم تحقّقه في السابق يقيناً[١] يوجب الشكّ في تقييد الصلاة بقيد زائد على المعلوم.

ثمّ إنّه في القسم الأوّل يجب التثبّت والفحص، كما في موارد الشكّ في عروض ما ليس نفس عروضه موجباً لقطع الصلاة، كالشكّ في الثنائيّة والثلاثيّة، والشكّ في الركعتين الأُوليين من الرباعيّة، فلو حصل العلم أو الاطمئنان فهو وإلّا يقطع صلاته؛ لعدم دليل على حجّيّة الظنّ في غير عدد الركعات والأقوال. وأمّا حجّيّة الاطمئنان فلاستقرار سيرة العقلاء على حجيّته فيما ليس له طريق منضبط مخصوص، وأمّا فيما له طريق خاصّ - كظهورات الألفاظ ومورد العمل بخبر الثقة[٢] - فلا يعتمدون على الاطمئنان. ولذا لو اطمئنّوا على خلاف ظاهر اللفظ لا يعتنون بالاطمئنان إذا كان اللفظ واقعاً بين المولى والعبد ونحوهما - كالوكيل والموكّل - بل يأخذون بظاهر اللفظ. نعم، لو لم يكن اللفظ في مقام الاحتجاج، بل كان لاستخراج المراد، كمن استرق سمعه لاستفادة غرض راجع إلى نفسه فلا يكتفي بظاهر اللفظ لو احتمل وجود قرينة بين المتكلّم والمخاطب أو الكاتب والمكتوب إليه على خلاف ظاهر اللفظ. وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه.

وكيف كان ففي مثل المقام وفي مورد الشكّ في الحاجب عن وصول الماء إلى البشرة أو حاجبيّة الموجود يكتفون بالاطمئنان؛ لأنّ طريق إحراز هذه الأُمور ليس أمراً مضبوطاً حتّى يرجع إليه، فلابدّ من حجّيّة الاطمئنان وإلّا انسدّ باب معظم

---

١. في المطبوعة: «تعيّناً».

٢. في «خ» والمطبوعة: «الثلاثة».

مقاصدهم، فإذا كان حجّة عند العقلاء ولم يردع عنه الشارع فيؤخذ به بلا إشكال. نعم، كما قلنا باختصاص حجيّته فيما إذا لم يكن له طريق مضبوط فكذلك يختصّ حجيّته في مورد حجيّته بما إذا حصل من الأسباب المتعارفة لا من النوم ومثله، كالاستخارة والقرعة ونحوهما.

[الأمر] الثالث:

و إن جعلنا محلّ البحث الشكّ في المأكوليّة وغير المأكوليّة إلّا أنّه يَعُمّ البحث في الشكّ في جنس ما يصلّى فيه مطلقاً، كالشكّ في طهارة الثوب والبدن ونجاستهما، والشكّ في الحرير أو الذهب في اللباس، والشكّ في كونه من جلد المذكّى أو الميتة [ب/١٣٣] لو قلنا بأنّ «الميتة» عنوان خاصّ ليست جهة مانعيّتها نجاستَها. **ولكنّه لا يخفى** أنّ في مورد الدوران بين المذكّى والميتة لا تصل النوبة [١٨/a] إلى البراءة أو الاشتغال؛ لأنّ المشكوك إمّا مأخوذ من يد المسلم أو سوق الإسلام فمحكوم بأنّه مذكّىً وإلّا فأصالة عدم التذكية يُدرِجه في الميتة. وأمّا الشكّ في الحرير والذهب فبعد البناء على مانعيّتهما - كما هو المستفاد من رواية موسى بن أكيل المتقدّمة في باب الذهب عن أبي عبدالله ﷺ «فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه»[1] - هو اندراجهما في مسألتنا هذه، وقد تقدّم منّا سابقاً أنّ مانعيتهما ليست في طول الحرمة النفسيّة حتّى يقال: إنّ أصالة الحلّ في اللبس يغنينا عن إجراء أصالة الحلّ أو[2] البراءة في المانعيّة؛ لأنّ المانعيّة مترتّبة في لسان الأدلّة على نفس عنواني الحرير والذهب، فلهما حكمان عرضيّان، مع ما عرفت [من] أنّ أصالة الحلّ لا ترفع الشكّ المسبّبي. فما في *المدارك*[3] -

---

١. التهذيب، ج٢، ص٢٢٧، ح٨٩٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤١٤، الباب٣٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٥.

٢. في «خ» والمطبوعة: «و».

٣. مدارك الأحكام، ج٤، ص٢١٤؛ ولكن في استفادة ما نُسب إليه من العبارة تأمّل.

بعد البِناء على الجواز في المشتبه بغير المأكول - أنّ الجواز في المشتبه بالحرير والذهب أولى، لا وجه له؛ لأنّ جهة المانعيّة ليست من صغرويّات[1] النهي في العبادة حتّى ترتفع بسقوط النهي ظاهراً للشكّ في الموضوع.

وأمّا الشكّ في الطهارة والنجاسة في البدن واللباس فالمرجع فيه إمّا الاستصحاب أو قاعدة الطهارة، فلا تصل النوبة فيه إلى البراءة والاشتغال. نعم، لو أُحرز النجاسة وشكّ في أنّها من المعفوّ أو غيره كالشكّ في أنّ الدم الّذي هو أقلّ من الدرهم من الدماء الثلاثة أو من غيرها، أو الشكّ[2] في أنّ الدم الّذي أزيد منه من القروح أو الجروح أو من غيرهما، أو الشكّ في أنّ الدم [المعلوم أنّه] ليس من الدماء الثلاثة ولا من القروح أو[3] الجروح أقلّ من الدرهم أو بمقداره أو أزيد - فالمرجع فيه هو البراءة والاشتغال إلّا في الأخير لو وقع تدريجاً وقطرة قطرة ثمّ شكّ في وصوله إلى مقدار العفو أو تجاوزه عنه فالمرجع فيه[4] هو الاستصحاب في نفس الدم. وأمّا إجراء الاستصحاب مطلقاً في اللباس والبدن بأن يقال: "قبل[5] هذا كانا غير مشتملين على المانع فالآن كما كانا" فلا يفيد بعد ترتّب العفو في لسان دليله على كون الدم أقلّ من الدرهم أو من الجروح [الف/١٣٤] فلابدّ من إحراز حال نفس الدم، فإذا تردّد المصداق الخارجي عند حدوثه بين المعفوّ وغيره فلا مناص عن الجري على ما يقتضيه الاشتغال أو البراءة.

وبالجملة لو كان الدم مثل المذي[6] الّذي شكّ في ناقضيّته مع عدم ورود دليل

---

١. في المطبوعة: «صغريات».

٢. عبارة: «والشكّ في.. أو من غيرهما» لم تأت في المطبوعة.

٣. في المطبوعة: «و».

٤. لفظة «فيه» لمتأت في «خ» والمطبوعة.

٥. لفظة «قبل» من «خ».

٦. في «ن»: «لو كان المعفو مثل المذكى».

دلّ على تعلّق وضع أو تكليف به فاستصحاب حال البدن واللباس كان كافياً ولو بقي الشكّ في أمر الدم على حاله، كبقاء الشكّ في ناقضيّة المذي. وأمّا مع ورود الدليل على تعلّق العفو بالدم فيجب إحراز حال نفس المشكوك، وحيث إنّه لو حدث دفعة ليس له حالة سابقة فيجب البحث عن اندراجه في البراءة والاشتغال، ونحن بيّنّا ضابط جريان البراءة وهو ما إذا رجع الشكّ إلى أصل التقييد، إمّا لانحلاليّة القيد وتعدّده بعدد الموضوعات، وإمّا لاعتباره في موضوع خاصّ مع الشكّ في الموضوع، كما لو قلنا بشرطيّة الماكوليّة فيما إذا كان اللباس حَيَوانيّاً، فالشكّ في أنّه حَيَواني أو من القطن أو الكتّان يوجب الشكّ في أصل التقييد، وضابط الاشتغال رجوع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال.

فعلى هذا لو رجعت نتيجة الشرط إلى تضييق دائرة الشرط وتخصيص قيديّة الطهارة بما عدا مورد العفو فالمرجع هو[1] البراءة؛ لرجوعه إلى الشكّ في أصل تقييد الصلاة بهذا المشكوك، كتخصص شرطيّة المأكوليّة بما إذا كان حَيَوانيّاً؛ فكأنّه قيل في المقام: "لو زاد الدم عن الدرهم يجب تطهير الثوب والبدن عنه" فالشكّ في الزيادة شكّ في موضوع الشرط فتصير نتيجة العفو من قبيل شرط الوجوب في النفسيّات. ولو رجعت نتيجة العفو إلى تخصيص القيد بكونه هو الطهارة عمّا عدا المعفوّ لا تخصيص القيديّة فالمرجع هو الاشتغال؛ لأنّ نتيجة العفو تصير من قبيل تقييد الواجب في النفسيّات؛ لأنّه لو اعتبر الطهارة في اللباس والبدن مطلقاً ثمّ خرج عن هذا الإطلاق مورد العفو فلو شكّ في مصداق أنّه من الخارج أو الداخل فالصلاة مع هذا مشكوكة الانطباق مع المأمور به؛ لأنّ إطلاق شرطيّة الطهارة عمّا عدا ما يعفا عنه باقٍ بحاله فيجب إحراز الشرط. والأقوى هو الوجه الأوّل، بل هو المتعيّن إثباتاً

---

١. لفظة «هو» لم تأت في المطبوعة.

وثبوتاً. **أمّا إثباتاً** فلأنّ العفو ظاهر في توسعة [ب/١٣٤] الأمر على المكلّف فيناسب أن يكون القيديّة مخصوصة بما عدا مورد العفو. **وأمّا ثبوتاً** فلما هو الواضح أنّ «الطهارة» في مقابل «الحدث والخبث» أمر وجودي وضدٌّ لهما، لا أنّها عبارة عن عدم الحدث والخبث وإلّا كان مرجع قيديّة الطهارة إلى مانعيّة نقيضها، ومقتضى اشتراط الأمر الوجودي في المأمور به أن يكون مع إطلاق شرطيّته لازم[1] الإحراز؛ لرجوع الشكّ إلى الشك في الامتثال، وأمّا مع تخصيص شرطيّته بمورد خاصّ، فمع الشكّ في تحقّق مورد الشرط يصير مرجع الشكّ إلى الشكّ في الاشتراط. ووجه اختصاص الشرطيّة بمورد خاصّ هو أنّ الطهارة أمر وجودي ليس له إلّا نحوٌ واحد، وكثرة الأنحاء والأنواع إنّما هو لضدّها وهو النجاسة، ولا يسري تعدّد نوع أحد الضدّين إلى الآخر كي يرجع الترخيص في بعض أنواع ضدّه إلى تخصيص الشرط بمورد العفو وبقاء إطلاقه فيما عدا المرخص فيه،[2] فإذا كانت الطهارة أمراً بسيطاً غير متنوّعة بأنواع وكانت ضدّاً لما له أنواع فقضيّة المضادّة بعد الترخيص المذكور هي تخصيص القيديّة بما عدا مورد الرخصة. كما أنّ مرجع ما ذكروه من كون الطهارة الخبثيّة من الشروط العلميّة أيضاً إلى تخصيص شرطيّة الطهارة بمورد العلم. وحاصل التخصيصين يرجع إلى اشتراط قيديّة الطهارة بأمرين: أحدهما العلم بالنجاسة. والثاني عدم كون النجس ممّا عُفِيَ عنه.

نعم، بناءً على سراية تعدّد النوع في أحد الضدّين إلى الآخر فيمكن أن يقال: إنّ القيد هو الطهارة الخاصّة أي الطهارة عمّا عدا المعفوّ وهذه الخصوصيّة لابدّ من إحرازها؛ لأنّها من قبيل شرط الواجب؛ لأنّه - بناءً على هذا - كان في مقابل كلّ نوع من النجاسة اعتبر نحوٌ خاصّ من الطهارة. كما أنّه لو كانت الطهارة

---

١. عبارة «لازم الإحراز.. تخصيص شرطيّته» من «خ».

٢. لفظة «فيه» لم تأت في المطبوعة.

عبارةٌ عن[1] عدم النجاسة فتتعدّد نحوُ اعتبارها بتعدّد نقيضها؛ لأنّها تصير عدمَ المضاف فكلّ موضوع ونوع يوجب تعدُّدَ إضافةٍ، ولازمه إحراز عدم المضاف إلّا ما علم بأنّه خارج. **ولكنّه لا يخفى**: أنّه بناءً على كونها عدميّة ينهدم أساس البحث على أيّ تقدير؛ لأنّ النجاسة على هذا تكون مانعة والشكّ [الف/١٣٥] في المانع شكّ في زيادة [١٨/b] قيد.

[الأمر] الرابع

لو كانت المانعيّة مستفادةً من النهي النفسي - كالنهي في العبادة - فهل المانعيّة مخصوصة بما إذا كان النهي موجوداً أولا؟ ثمّ إنّ الشكّ في المانع كما يوجب اندراج المشكوك من حيث الحرمة النفسيّة تحت أصالة الحل فهل يوجب رفع القيديّة والمانعيّة أيضاً، أولابدّ من إجراء أصالة الحلّ أو البراءة في نفس القيد؟ فهنا مقامان.

[المقام] الأوّل أنّه إذا ارتفع الخطاب النفسي للاضطرار ونحوه كالنسيان فهل يرتفع المانعيّة أولا سببيّة ولا[2] مسببيّة بينهما؟ والحقّ هو الثاني.

ثمّ إنّ الكلام في المقام بعد تسليم أصل المدّعى وهي استفادة المانعيّة من النهي النفسي، وأمّا لو لم نقل بذلك، كما في الحرير والذهب؛ فإنّهما مع حرمة لُبسهما مطلقاً يكونان مانعين في الصلاة من جهة النهي الغيري المتعلّق بهما الّذي هو منشأ انتزاع المانعيّة فيصيران كغير المأكول.

وتوضيح أصل الكلام أنّه لو قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ - لمقدّميّة ترك الضدّ - لوجود الضد فلابدّ من الالتزام بسقوط القيديّة إذا ارتفع النهي.

---

١. في «خ» والمطبوعة: «من».

٢. لفظة «لا» لم تأت في «ن».

وبعبارة أُخرى لو قلنا بأنّ منشأ فساد الصلاة المنهي عنها هو تضادّ النهي مع الأمر وأنّ الحرمة لا تجتمع مع العبادة وإن كان مقتضيها موجودة وهي اقتضت المانعيّة فلازمه رجوع الأمر إذا سقط النهي. وأمّا لو قلنا: إنّ الحرمة والفساد ناشئان عن المبغوضيّة الّتي في ذات الحرير أو الذهب وهما متلازمان ومعلولان لعلّة ثالثة وارتفاع النهي لجهة مع بقاء ملاكه - وهي المبغوضيّة - لا يوجب ارتفاع القيديّة؛ لعدم سببيّته ومسببيّته بين الحكمين، وحيث إنّ المختار في باب الضدّ عدم الترتّب بين وجود أحد الضدّين وانتفاء[1] الآخر - أي لا يقتضي وجودُ أحدهما انتفاء الآخر أوّلاً، ولا انتفاء أحدهما وجود الآخر قبلاً - فارتفاع النهي لا أثر له؛ لأنّ استفادة المانعيّة من النهي لا يقتضي ترتّبها عليه؛ لأنّ النهي كاشف عن المبغوضيّة والمبغوضيّة أوجبت النهي والمانعيّة كليهما[2]، فالنهي وإن كان ضدّاً مع الأمر فلا يجتمعان في متعلَّق واحد إلّا أنّ المضادّة لا تقتضي إلّا عدم الاجتماع لا الترتّب [ب/١٣٥] والطوليّة فهما مع أنّهما لا يجتمعان في متعلَّق واحد في زمان واحد إلّا أنّ انتفاء أحدهما ووجود الآخر في رتبة واحدة وفي عرض واحد وهما مسبّبان عن تعلّق إرادة المريد بإيجاد أحدهما والصارفيّة عن الآخر.

وحاصل الكلام أنّ للشيء الواحد وإن أمكن أن تكون جهتا[3] الأمر والنهي - أي المصلحة والمفسدة - ولكنّه لا محالة تؤثّر إحداهما في إرادة المريد وتصير واحدة من الجهتين مغلوبة، سواء كانتا بالنسبة إلى مريد واحد أو إلى مريدين أحدهما يريد إيجاد هذا الضدّ والآخر الضدّ الآخر، فإذا غلب[4] أحدهما على الآخر فوجود الضدّ الصادر من الغالب وانتفاء الضدّ الّذي أحبّ المغلوب أن يوجده في رتبة واحدة،

---

١. في «ن»: «وانتفاء».
٢. في النسخ: «كلاهما».
٣. في النسخ: «جهتي».
٤. في «خ» والمطبوعة: «عقّب».

فغلبة اقتضاء أحد الضدّين إذا اقتضت الإرادة به والإرادة اقتضت الخطاب به، فالخطاب المتعلّق بأحدهما[1] مع انتفاء الخطاب في الآخر في رتبة واحدة وكلاهما معلولان لعلّة ثالثة، فإذا ارتفع خطاب أحد المعلولين مع بقاء ملاكه فلا يقتضي أن يوجد ضدّه الّذي كان معدوماً؛ لأنّ ملاك اقتضاء انتفاء الضدّ بعد موجود؛ لأنّ رفع الحرمة للاضطرار أو للنسيان لا يقتضي رفع ملاكهما، فإذا كان للملاك موجوداً وإنّما ارتفع الخطاب لانتفاء حسنه فالمانعيّة أيضاً موجودة. نعم، لو ارتفع ملاك المانعيّة - كما في الاضطرار إلى الصلاة في الحرير والذهب - فتصحّ الصلاة بلا اشكال؛ لأنّ جهة الصلاتيّة تغلب على جهة المانعيّة، كما في سائر الشروط والموانع.

المقام الثاني في أنّ اندراج الشبهة المصداقيّة في[2] تحت أصالة الحلّ من حيث الحرمة النفسيّة هل يوجب رفع الشكّ عن جهة المانعيّة أم لا، بعد تسليم الترتّب وأنّ المانعيّة معلولة عن الحرمة؟.

فنقول: لو كان رفع الحرمة بتوسط الأمارة أو الأصل التنزيلي لكانت المانعيّة أيضاً مرتفعة - بناءً على الترتّب - وأمّا أصالة الحلّ فحيث إنّها حكم مع بقاء الشكّ على حاله فلا ترتفع المانعيّة. **وبعبارة أُخرى** مجرّد السببيّة والمسببيّة لا تفيد في رفع الشكّ، بل لابدّ من إحراز عدم الحرمة واقعاً؛ لأنّه بناءً على الترتّب تكون السببيّة والمسببيّة بين الواقعي منهما، وأمّا الرخصة الفعليّة فليست موجبة لعدم المانعيّة [الف/١٣٦] كما هو واضح، فلابدّ من إجراء الأصل في نفس جهة المانعيّة. نعم، لو قلنا بأنّ منشأ فساد العبادة المنهي عنها هو انتفاء الرخصة الشرعيّة في هذا الفرد المستفادة من تعلّق الأمر بالطبيعة - كما ينسب إلى شيخنا الأنصاري ﷺ على ما في

---

١. في «ن»: «بأحد».

٢. كذا في النسخ، والظاهر زيادتها.

التقريرات - فلازمه أنّ مع الشكّ في الحرمة ترتفع المانعيّة؛ لأنّ الرخصة الشرعيّة ارتفعت بواسطة النهي فإذا ارتفع النهي رجعت الرخصة.

ولكنّه لا يخفى أنّ المبنى[1] فاسد من أصله؛ لأنّ هذا الكلام - مثل كلام المحقّق الثاني - بين إفراط وتفريط، فإنّ المحقّق يكتفي بالقدرة على أصل الطبيعة ولا يعتبر القدرة في الأفراد ويقول: انطباقُ الطبيعة على الفرد قهري والإجزاءُ عقلي، وهو يعتبر الرخصة الشرعيّة في كلّ فردٍ، فإذا صار فرداً منهيّاً عنه فيرتفع الرخصة. **ونحن نقول:** الاكتفاء بالفرد ليس إلّا من باب حكم العقل بالتخيير بين الأفراد فيما لو كانت متساوية، فلا يحكم العقل بالتخيير مع حرمة الفرد فيبطل كلام المحقّق، ولا نحتاج في انطباق الطبيعة على الفرد بالرخصة الشرعيّة فيبطل ما نسب إليه.

وبالجملة لو قيل بأنّ النهي النفسي لا يوجب التقييد، بل إنّما يوجب رفع الرخصة فلازمه رجوعها لو شكّ في النهي. [ب/١٣٦] كما أنّه لو قيل بمقالة أُخرى في فساد العبادة المنهي عنها، وهي أنّ المنهي عنه ليس قابلاً لأن يُتقرَّب به وحيث إنّ العبادة تتوقّف على قصد القربة فمع النهي لا يمكن القصد فلازمه انتفاء المانعيّة؛ للشكّ في النهي؛ لأنّ النهي لم يوجب التقييد حتّى يخرج هذا الفرد عن إطلاق الأمر بل أوجب عدم إمكان إتيانه عبادةً، واذا سقط النهي ظاهراً فلا مانع من قصد القربة.

[١٩/a] **ولكنّه لا يخفى** ما في هذا الوجه أيضاً:

أمّا أوّلاً فلأنّ لازم كلام هذا القائل اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد في التوصليّات. وأمّا ثانياً فنقول: لو أمكن الاجتماع[2] لم يوجب النهي التقييد وإخراج

---

١. في المطبوعة: «المعنى».

٢. في «ن» زيادة «و» هنا.

هذا الفرد المنهي عنه عن الإطلاق فلِمَ لا يمكن قصد التقرّب بالمنهي عنه مع أنّه لا يحتاج إلى مؤونةٍ غيركون الفرد داخلاً في إطلاق الطبيعة المأمور بها؟!

[الأمر] الخامس:

تقدّم من مطاوي [ب/١٣٦] ما ذكرنا في أوّل البحث أنّ التكاليف على قسمين: **قسم لا يتعلّق بموضوع خارجي** أصلاً، بل تمام متعلَّق التكليف تحت اختيار المكلّف، فالتكليف يتنجّزبنفس العلم به بعد تبيّن مفهومه وبعد تحقّق شرائط التكليف من البلوغ والعقل والقدرة ونحوها، ومرتبة فعليّته وتنجّزه مرتبة واحدة، سواء كان ايجابيّاً أو تحريميّاً، نفسيّاً أو قيديّاً، كالأمر بحركة اليد والنهي عن حركة اللسان والأمر بالركوع والنهي عن السجود ونحوها. وقلنا: إنّه بعد تبيّن المفهوم لا يتطرّق إليه الشبهة المصداقيّة حين العمل.

وقسم يتعلّق بموضوع خارجي. وهذا على قسمين:

قسم أُنشئ[1] الحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة بحيث أخذ الموضوع في[2] لسان الدليل عنواناً عامّاً منطبقاً على المصاديق الخارجيّة. والتكليف هنا يتوقّف على وجود الموضوع في الخارج فقبل وجوده لا يكون التكليف فعليّاً، وقبل العلم به لا يتنجّز التكليف بمجرّد العلم بالكبرى، سواء كان إيجابيّاً أو تحريميّاً، كما في مثل «اقض ما فات» و«لا تشرب الخمر» و«لا تصلّ في غير المأكول». ولا يوجد بالنسبة إلى هذا التقسيم التكليف الإيجابي في القيود؛ لأنّ في[3] هذا القسم ينحلّ التكليف بعدد وجودات الموضوع إلى تكاليف متعدّدة، والقيود الوجوديّة ليست إلّا صرف

---

١. في النسخ: «أنشأ».

٢. عبارة: «في لسان الدليل.. على وجود الموضوع» لم تأت في «خ».

٣. لفظة «في» لم تأت في المطوطتين.

الوجود منها مطلوبة.[1]

وبالجملة في هذا القسم أُخذ العامّ مرآةً للمصاديق الّتي يتحقّق في ظرف وجوداتها، وتَعلّق الحكم بهذا لكونه عنواناً للمصاديق ومرآةً لها فينحلّ التكليف إلى تكاليف متعدّدة، فالشكّ في المصداق شكّ في التكليف، وجوديّاً أو عدميّاً. نعم، لو جعل العنوان البسيط المنتزع عن تروك كلّ الأفراد متعلّقاً للحكم فيرجع الشكّ في المصداق إلى الشكّ في المحصّل، كما تقدّم سابقاً.

وقسم تعلّق الحكم بمتعلَّق له تعلّق بموضوع خارجي إلّا أنّه لم يُلحَظ وجود كلّ موضوع موضوعاً على حدة أو ليس له موضوع متعدّد.

وبعبارة أُخرى صرف الوجود من الموضوع متعلَّق التكليف، كقوله: «توضّأ بالماء» أو «أكرم زيداً» أو[2] «استقبل القبلة» فإذا كان له موضوع متعدّد ولكنّه تعلّق التكليف بصرف الوجود. **ففي طرف الأمر** الشكّ في أصل الموضوع شكّ في التكليف، ولكنّ الشكّ في المصداق بعد العلم بوجود الماء في [الف/١٣٧] محلّ الابتلاء شكّ في الامتثال.

وأمّا في طرف النهي فصرف الوجود بهذا المعنى الّذي في طرف الأمر لا يتصوّر، أي تركه آناً مّا لا يتعلّق به التكليف، بل يمكن صرف الوجود فيه بمعنى آخر وهو ما كانت[3] مخالفته موجبةً لرفع التكليف بحيث لو خالف فلا محذور في مخالفته ثانياً في مقابل ما لا يكون كذلك أصالةً فالشكّ في المصداق شكّ في التكليف. **وأمّا إذا لم يكن له موضوع متعدّد** - كما إذا وجب استقبال القبلة في الصلاة وحرم الانحراف إلى نقطة اليمين والشمال دون ما دونهما، أو تعلّق الأمر بإكرام زيد والنهي

---

١. كذا في النسخ، و الأنسب: «ليس المطلوب منها إلّا صرف الوجود» بدل «ليست إلّا صرف الوجود منها مطلوبة.»

٢. في «خ»: «و».

٣. في النسخ: «كان».

عن إكرام عمرو - ففي التكاليف الإيجابيّة لا إشكال في أنّ الشكّ في المصداق شكّ في الامتثال، سواء كان التكليف نفسيّاً أو قيديّاً. وأمّا في التكاليف التحريميّة فالشكّ في المصداق شكّ في التكليف.

والسرّ في الفرق بينهما أنّ في طرف الواجب ما تعلّق به التكليف ليس الإكرامَ المطلق أو التوجّه المطلق، بل تطبيق متعلَّق التكليف على عنوان المصداق الخارجي، أي الواجب إكرام زيد والتوجّه إلى القبلة، فالشكّ في أنّ هذا الشخص زيد أو أنّ هذه النقطة قبلة شكّ في أنّ المطالَب بالخطاب حصل أم لا، فيرجع الشكّ فيه إلى مرحلة الخروج عن العهدة. وأمّا في طرف الحرام فحيث إنّ المطالَب بالخطاب هو ترك ما لو تعلّق الأمر به لكان التطبيق واجباً - أي المحرّم هو تطبيق العمل على هذا العنوان الخارجي - فالشكّ في المصداق شكٌّ في موضوع الحرام؛ لأنّه شكّ في الانطباق. نعم، لو كان المصداق الخارجي من أطراف الشبهة المحصورة - كما إذا شكّ في أنّ محرّم الإكرام أي واحدٍ من هؤلاء الجماعة - فيجب ترك المشكوك من حيث العلم الإجمالي.

ولكنّه لايخفى: أنّ موضوع البحث ليس من حيث العلم الإجمالي وإلّا فلا شبهة أنّ التكاليف الانحلاليّة أيضاً - كحرمة شرب الخمر - إذا صار مصداق منها من أطراف العلم الإجمالي يجب الاجتناب عنه. نعم، يمكن أن يقال: البحث عن جريان البراءة في القيد العدمي - كالتوجّه إلى نقطة اليمين - وعدم جريانه لا ثمرة له؛ لأنّ القيد لو كان مصداقه في الخارج منحصراً إلى جهة فنعلم إجمالاً بوجودها بين الجهات المبتلى بها فيجب الاحتياط [ب/١٣٧] وترك جميع الجهات المحتملة لكونها نقطة اليمين أو الشمال أو دُبُر القبلة، فليس من قبيل التكليف النفسي، كحرمة إكرام عمرو؛ فإنّ المشتبه يمكن أن يكون من أطراف الغير المحصور.

[الأمر] السادس:

إنّ القيديّة الناشئة عن المزاحمة - كمانعيّة الغضب في الصلاة - لا إشكال في خروجها عن عموم هذا النزاع؛ لأنّ الشبهة المصداقيّة بمنزلة العلم بعدم الغصب؛ لأنّ المزاحمة في مورد الشكّ في أنّ المكان أو اللباس غصب غير متصوَّرة، فالشكّ في الغصب لا يستتبع الشكّ في المانعيّة.

تمّ الكلام ولله الحمد.[1]

المسألة الرابعة[2] في الحرير و الذهب

من القيود المعتبرة في الصلاة أن لا يكون لباس الرجل حريراً وذهباً ولا إشكال في فساد الصلاة فيهما في الجملة، وإنّما الكلام في منشأ الفساد وقد ذكروا له وجوهاً.

[وجوه أربعة]

[الوجه] الأوّل إن حرمة لبس الحرير والذهب على الرجال ممّا نطقت به الأخبار والحرمة - ولو كانت نفسيّة - لا تجتمع مع العبادة.

وفيه: أنّه لا وجه لفساد الصلاة بمجرّد اجتماعها مع الحرام؛ فإنّ حرمة اللُبس في حال الصلاة بمنزلة النظر إلى الأجنبيّة واستماع الغيبة والغناء حالها، فمجرّد اتّحاد زمان النهي وزمان العبادة مع اختلافهما خارجاً لا يوجب فساد العبادة.

[الوجه] الثاني فسادها من جهة النهي في العبادة؛ لأنّ الأخبار وردت بالنهي عن

---

١. عبارة «تمّ الكلام ولله الحمد» من «خ». وجاء في هامش الصفحة الأخيرة منها: «ابن نسخه شريفه تمام شد به خط جناب شريعتمدار، المحقّق الفاضل، الصفى الوفى، آقاى آقا ميرزا احمد اهرى ساكن تبريز دامت افاضاته؛ كتبها اجابة لالتماس الأحقر جواد الحسينى الخامنئى في النجف الأشرف في سنة ١٣٤٨ تقريباً، لله درّه».

٢. في المخطوطة: «الثالثة» بدل «الرابعة».

الصلاة فيهما والنهي يقتضي الفساد. **وبعبارة أُخرى** الحرمة النفسيّة في لُبس الحرير والذهب حال الصلاة مع شرطيّة الساترلا يجتمعان فلابدّ أن يقيّد إطلاق الساتربما عدا المحرم. **ثمّ** إنّه بناءً على هذا قد يُفصَّل بين ما إذا انحصرلباسه بثوب واحد وما[1] إذا لم ينحصرفيقال بالبطلان في الأوّل والصحّة في الثاني؛ لأنّ اللباس إذا كان منحصراً بالحريرمثلاً فيكون لُبس هذا الحريرمحرّماً ويكون سترالعورة شرطاً فالشرط يصيرمنهيّاً عنه فيخرج هذا الفرد عن إطلاق الساتر، وأمّا إذا لم ينحصراللباس بالحريرفالأمربالستريتوجّه إلى المحلّل ويخرج الحريرعن كونه ساتراً، فاجتماعه مع الستريكون من قبيل النظرإلى الأجنبيّة حال الصلاة.

ولكنّه لايخفى ما في هذا التفصيل؛ لأن كلّاً من الحريروغيره ساتر؛ فإنّ السَتر يتحقّق بالمجموع ولا موجب لانصرافه في الخارج [الف/١٣٨] إلى المحلّل، سواء كان الحريرقميصاً أو سروالاً، وسواء تلبّس أوّلاً بالحريرأو ثانياً؛ لأن كلّ ما هولابس له فعلاً مع قابليّته لسَترالعورة هولباس له وساترلعورته فلا فرق بين الانحصاروعدمه إلّا أنّ هذا الوجه من أصله لا يستقيم؛ لأنّ النهي عن الشرط لا يقتضي فساده إلّا في الطهارات الثلاث حيث إنّها عباديّة[2]، وأمّا غيرها من الشروط فلا دليل على اعتبار عباديّتها وليست هي معتبرة إلّا باعتباروجودها حال الصلاة أوعدمهاكما في المواقع. **وبالجملة** أجزاء العبادة عبادية، وأمّا الشروط فلا مانع من اجتماعهما مع الحرام؛ لأنّ ما هو الشرط وقوع الأجزاء حال وجود الشرط وفقد المانع، وأمّا وقوع الشرط أو عدم المانع على وجه قربي فلا دليل عليه، لا من باب بقاء إطلاق الأمرمع النهي - فإنّ اجتماعهما في موضوع واحد ممتنع - بل من باب أنّ الغرض من الأمريسقط

---

١. في المخطوطة: «أمّا».

٢. في المخطوطة هنا وما بعده: «عبادي».

بالمحرّم؛ فإنّ التطهير مثلاً إذا حصل بماء غصبي فموضوع الشرط ينتفي. هذا مع أنّ المقام ليس من قبيل النهي في العبادة؛ لأنّ موضوعه ما كان متعلّق الأمر والنهي واحداً وكانت النسبة بينهما عموماً مطلقاً، وأمّا في المقام فالنسبة بينهما عموم من وجه، كما سيجيء.

[الوجه] الثالث فسادها من جهة اجتماع الأمر والنهي في المصداق؛ لأنّ النسبة بين السَتر واللُبس عموم من وجه فمادّة الاجتماع كالسراويل - فإنّه ممّا يتحقّق به سَترُ العورة واللُبسُ - ومادّة الافتراق من طرف الستر كلُبس العِمامة وقميص قصير لا يستر العورة، ومادّة الافتراق من طرف اللُبس كستر العورة بالحشيش ونحوه من الطلاء؛ فإنّه لا يصدق عليه اللُبس مع تحقّق السَتر. فبناءً على عدم كفاية تعدّد الجهة أي الامتناع من الجهة الأُولى فتدخل مسألة الاجتماع في باب النهي عن[1] العبادة، وبناءً على كفاية تعدّد الجهة أي الامتناع من الجهة الثانية فتدخل في مسألة التزاحم وبعد غلبة ملاك النهي أو خطابه على ملاك الأمر أو خطابه فيستفاد القيديّة، كاستفادة قيديّة الإباحة من مسألة الاجتماع.

وفيه وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه إلّا أنّه بعد ما عرفت أنّ المنهي في التوصليّات لا يقتضي الفساد فكون المسألة من صغريات الاجتماع أو النهي عن العبادة [ب/١٣٨] لا أثر له.

[الوجه] الرابع فسادها من جهة الأخبار الخاصّة المستفادة منها المانعيّة.

[مقامات ثلاثة]

ونحن نجعل البحث في مقامات ثلاثة، ثالثها البحث عن حال النساء، وأمّا الأوّل ففي الذهب، والثاني ففي الحرير.

---

١. في المخطوطة: «في».

[المقام الأوّل: الذهب]

أمّا الذهب فالبحث فيه من جهات:

[جهات أربعة]

[الجهة] الأولى: في كيفيّة استفادة المانعيّة من الأخبار

وهي أنّها بعد حرمة لُبسه أو النهي عنه حرم الصلاة فيه ونُهِيَ عنها، ففي موثّق عمّار عن الصادق ﷺ: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه؛ لأنّه من لباس أهل الجنّة»[1]. وخبر موسى بن اكيل المتقدّم في اللباس المشكوك. وخبر جابر الجعفي المروي عن الخصال عن أبي جعفر ﷺ: «يجوز للمرأة لبس الديباج» إلى أن قال: «ويجوز أن تتختّم بالذهب وتصلّي فيه، وحرّم ذلك على الرجال»[2]، فلو لم يكن النهي والحرمة لبيان المانعيّة لم يكن وجه لذكرهما بعد النهي والتحريم المطلق. هذا، مع أنّ ظاهر النواهي الواردة في الأخبار المتعلّقة بالقيود هو الارشاد إلى المانعيّة كالأوامر المتعلّقة بها، فإنّها ظاهرة في أنّها سِيقَت لبيان الشرطيّة أو الجزئيّة. هذا، مع ما عرفت في البحث عن اللباس المشكوك بأنّ المانعيّة ولو كانت مستفادة من النهي النفسي لاقتضى القيديّة المطلقة وأنّها كالحرمة معلولان عن جهة المبغوضيّة. **وبالجملة** لو قيل باستفادة المانعيّة عن الأخبار فالفساد مع وجود المانع لا إشكال فيه وليس مبتنياً على مسألة النهي عن العبادة.

[الجهة] الثانية

إنّ من شمول النهي والحرمة للتختّم بالذهب يستفاد توسعة الظرفيّة في المقام،

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٧٢، ح١٥٤٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤١٣، الباب٣٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.
٢. الخصال، ص٥٨٨، ح١٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٨٠، الباب١٦ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

كتوسعتها في غير المأكول؛ لشمول النهي[1] وعمومه حتّى عن الروث ونحوه. فالصلاة في الذهب يشمل مثل لُبس إزار الذهب والطوق والمِنطَقة والقُرط والحلقة في الأنف أو الأذن والحِلَق الّتي بها يُعلَّق الساعة ونحوها، وكلّ ما هو من هذا القبيل، كالنقدة المتعارفة في هذا الزمان أي المنقّش بالخيوط الذهبيّة؛ لأنّ كلّها مثل الخاتم. نعم، في خصوص غير المأكول يشمل الظرفيّة المحمول أيضاً؛ لذكر «العظم» في موثّقة ابن بكير والعظم لا يصلّي فيه إلّا بنحو المحمول غالباً. نعم، يمكن أن يكون زرّاً للثوب، ولكنّه بعيد.

وعلى أيّ حالٍ قوله عليه السلام: «وعظمه» يشمل ما إذا كان محمولاً ولذا فُصِّل في المحمول بين أن يكون بارزاً ومستتراً. وأمّا الظرفيّة في المقام فلا تشمل المحمول [الف/١٣٩] وإنّما توسّع بالنسبة إلى كلّ ما يعدّ لُبساً للذهب. مع أنّه على أيّ حال خرج المحمول منه، سواء كان مسكوكاً وغيره؛ للأدلّة القطعيّة من السيرة وإطلاق الأمر للحاجّ بشدّ همیان نفقته على بطنه مع غلبة كونها دنانير وجواز شدّ الأسنان به. وخرج أيضاً بعض ما يعلّق، كغلاف السيف والخنجر وحلية المصحف؛ لخبر داود عن الصادق عليه السلام: «ليس بتحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضّة بأس»[2]. وهكذا رواية عبدالله بن سنان[3]. **وبالجملة** غير المستثنيات ممّا يُعدّ زينة فيحرم لُبسه وتَفسُد الصلاة به.

[الجهة] الثالثة: في حكم المشكوك من غير المأكول

ظهر أنّ المشكوك من الذهب والحرير حكمه حكمه من أنّ المرجع فيه البراءة والحلّيّة.

---

١. **قوله: «لم يكن وجه لذكرهما بعد النهي»**. انتهى.

فيه: أنّ النهي عن خصوص الصلاة فيه بعد النهي المطلق عن لبسه - ولو كان نفسيّاً- يفيد بطلان الصلاة فيه، وهذا بخلاف النهي المطلق عن لبسه أو التزيّن به، فإنّه لا يفيد بطلان الصلاة كما لا يخفى.

٢. **الكافي**، ج٣، ص٤٧٥، ح٧؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٠٥، الباب٦٤ من أبواب احكام الملابس، ح٣.

٣. **الكافي**، ج٣، ص٤٧٥، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٠٤، الباب٦٤ من أبواب احكام الملابس، ح١.

[الجهة] الرابعة

مقتضى ما ذكرنا من أنّ المانعيّة مستفادة من الأدلّة ابتداءً وأنّه على فرض استفادته من الحرمة النفسيّة ليست متفرّعة على الحرمة بل هي والحرمة حكمان عَرَضيّان معلولان عن المبغوضيّة الذاتيّة فساد الصلاة في مورد النسيان والجهل بالموضوع، كفسادها في مورد العلم والجهل بالحكم؛ لأنّ المانعيّة ليست معلولة عن النهي حتّى تَرتفِع برفع النهي، ولم يقم دليل خاصّ على صحّتها في مورد الجهل بالموضوع كقيامه في باب غير المأكول ولا في باب النسيان. نعم، لو قلنا بشمول حديث «لا تعاد» للشرايط والموانع كشموله للأجزاء فلا تصير فاسدة في مورد النسيان. وعلى فرض شموله للشرائط شموله للموانع ممنوع؛ لأنّ القيود العدميّة وإن كانت معتبرة في المركب - كالوجوديّة - إلّا أنّ ظاهر قوله: «لا تعاد الصلاة» أنّ الصلاة عبارة عمّا يُعدّ عرفاً أنّها صلاة، والعرف لا يساعد على إدخال القيود العدميّة في أجزاء المركّب. مع أنّهم لم يتمسّكوا للصحّة بالحديث المبارك وإنّما أفتى بها من أفتى لتخيّل أنّ الفساد مترتّب على الحرمة، فالصحّة في مورد النسيان في غاية الإشكال.

والمقام الثاني في الحرير

والكلام فيه أيضاً من جهات

[جهات خمسة]

[الجهة] الأُولى: في بيان موضوعه

والظاهر أنّه عبارة عن الثوب الّذي يُنسَج من الإبريسم ولا يختصّ بالقسم المخصوص منه الّذي يسمّى في عرفنا بالحرير في مقابل الأطلس والقناويزونحوهما.

كما أنّ الديباج المعطوف عليه في بعض الروايات هو القسم من الثوب المنسوج من الإبريسم وهو الغليظ الّذي يسمّى بالاستبرق. وقيل: إنّه كان [ب/١٣٩] قسماً مغايراً للإبريسم وكان يوجد في عصر الأئمّة عليهم السلام وكان منسوجاً من نبات خاصّ كان في الأهواز ونواحيه وكان أعلى وأغلى من الحرير ولم يوجد منه اليوم. **وكيف كان** فالثوب المنسوج من الإبريسم لا يجوز لُبسه للرجال ويفسد الصلاة فيه؛ للأخبار الكثيرة.

[الجهة] الثانية

حكم المشكوك منه وحكم الجهل والنسيان حكم الذهب.

[الجهة] الثالثة

في أنّه هل يختصّ الفساد والحرمة بما تتمّ الصلاة فيه منفرداً أو يشمل ما لا تتمّ به الصلاة أيضاً كالتِكّة والجورب والقلنسوة ونحوها؟ فيه قولان، ومستندهما الأخبار. ففي مكاتبة محمّد بن عبدالجبّار قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض»[1]. وفي مكاتبته الأُخرى كذلك المتقدمة في أخبار غير المأكول المشتملة على جواز الصلاة في وبر الأرانب إذا كان ذكياً[2]. وفي صحيحة الحلبي -الّتي في سنده أحمد بن هلال- عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كلّ ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة [فيه] مثل التِكّة الإبريسم والقلنسوة والخُفّ والزُنّار يكون في السراويل ويصلّى فيه»[3].

فالمكاتبتان تدلّان على المنع عنه خصوصاً، وصحيحة الحلبي تدلّ على الجواز كذلك وهما من حيث السند متكافئتان؛ فإنّ أحمد بن هلال وإن كان ضعيفاً إلّا أنّ

---

١. الكافي، ج٣، ص٣٩٩، ح١٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٧٦، الباب١٤ من أبواب لباس المصلّي، ح١.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٥٧، ح١٤٧٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٧٧، الباب١٤ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.
٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٥٧، ح١٤٧٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٧٦، الباب١٤ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

حديثه عن ابن أبي عمير - كما في المقام - متلقّى[1] بالقبول فصحيحة الحلبي كالمكاتبتين من حيث السند. وأمّا من حيث الدلالة أو جهة الصدور فلا يمكن حمل المكاتبتين على الثوب الّذي تَتِمّ به الصلاة - كما احتمله في *الجواهر*[2] وإلّا لزم عدم تعرّض الإمام ﷺ [الـ]جواب السؤال، ولا على التقيّة؛ لأنّهما مخالفتان للعامّة؛ لأنّهم يجوّزون الصلاة في الحرير فلابدّ من عِلاج التعارض بوجه آخر.

وصحيحة الحلبي وإن كانت عامّة - لشمولها جميع المواقع فمعناها أنّ كلّ جنس من أجناس الموانع إذا لم تَتِمّ الصلاة به وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل التِكّة الإبريسم ونحو الإبريسم من غير المأكول والذهب، ولأنّه إذا أريد من كلمة «ما» جميع الموانع فيشمل غير الإبريسم أيضاً ويكون قوله ﷺ: «مثل التِكّة الإبريسم» من باب المثال - إلّا أنّه لا يمكن معاملة العموم والخصوص المطلق بينهما وبين المكاتبتين. **أمّا أوّلاً** فلأنّها وإن كان عامّة إلّا أنّها بعد خروج الذهب و[الف/١٤٠] غير المأكول منها للأدلّة المتقدّمة[3] فلا يبقى تحتها إلّا الحرير، أو هو مع النجاسة بناءً على أن تكون النجاسة مانعة لا بناءً على شرطيّة الطهارة فلو خُصِّص بالحرير أيضاً، فإمّا يبقى بلا مورد أو ينحصر في النجس، ولا شبهة في استهجانه فلابدّ من معاملة تعارض التباين بينها وبين الخصوصيّات فالمرجع المرجّحات السنديّة[4]. **وأمّا ثانياً** فلأنّها وإن لم تخصّص بالذهب وغير المأكول بل بقيت على عمومها إلّا أنّها بالنسبة إلى الحرير صريحة في الجواز فلا يمكن إخراجه عنها لأخصيّة المكاتبتين.

---

١. في المخطوطة: «متلقاة».

٢. أنظر: جواهر الكلام، ج٨، ص١١٤-١١٥.

٣. في المخطوطة: «لادلّة متقدّمة».

٤. في المخطوطة: «مرجحات السندي».

وبالجملة بعد صراحتها على الجواز في أمثال ما ذكر فيها فيقع التعارض بينها[1] وبين المكاتبتين، وحيث إنّ العمل على كلتا الطائفتين فلا يمكن الترجيح بينهما، وكونها مشافهةً وهما مكاتبتين لا يوجب ترجيحاً، فالمرجع عمومات المنع. والقول باختصاصها باللباس الغير الصادق على نحو لبس القلنسوة غير مستقيم، بعد إطلاق اللبس عليه عرفاً، مضافاً بما في النبوي عن طريق العامّة: «هذان - أي الحرير والذهب - محرّمان على ذكور أُمّتي»[2]. **وكيف كان** فلا ريب أنّ المنع أحوط مع ما ينقل أنّه مذهب القدماء[3] الذين هم المدار إذا وقع الخلاف بينهم وبين المتأخّرين.

ثمّ بناءً على عدم مانعيّة ما لا تَتِمّ به الصلاة من الحرير فالمدار على عدم تماميّة الصلاة به على النحو المتعارف من لُبسه، ولذا جُعِل في الروايات القلنسوة والخفّ ممّا لا تَتِمّ به الصلاة مع أنّهما يمكن ستر العورتين بهما بشدّ خيط على طرفيهما وشدّه على الوسط أو على الرقبة. **ثمّ المراد** ممّا لا تَتِمّ أيضاً هو ما لا تَتِمّ به لمتعارف الناس فلا يُلاحَظ كلّ مكلّف بالنسبة إلى عورته وجثّته؛ فإنّ الحكم لم يرد على نحو الاستغراق بالنسبة إلى المكلّفين والمصلّين حتّى يُلاحَظ كلّ مكلّف بالنسبة إلى مقدار عورتيه، فيقال: قد يكون منديلاً خاصّاً ساتراً لأحد وغير ساتر لآخر، بل ورد بعنوان كلّ ما لا تَتِمّ، وهذا التعبير ينسبق منه عدم تماميّة الصلاة به لمتعارف الناس.

[الجهة] الرابعة

على ما يستفاد من الأخبار من حرمة اللُبس خصوصاً وفساد الصلاة في الملبوس فلا بأس بسائر استعمالاته من الركوب والافتراش عليه، بل التدثّر والالتحاف به، لعدم الدليل. مضافاً إلى ما في صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام [ب/١٤٠] قال: سألت

---

١. في المخطوطة: «بينهما».

٢. أُنظر: سنن ابن ماجه، ج٢، ص١١٨٩، ح٣٥٩٥.

٣. نقله عن ابني بابويه والجنيد والمفيد العلّامة الحلّي في مختلف الشيعة، ج ٢، ص ٨٠.

أبا الحسن ﷺ عن الفراش الحرير ومثله من الديباج والمصلّى الحرير هل يصلُح للرجل النوم عليه والتُكَأة والصلاة؟ قال: «يفترشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه»[١]، وما في رواية مسمع بن عبدالملك البصري عن أبي عبدالله ﷺ أنّه قال: «لا بأس أن يأخذ من ديباج الكعبة فيجعله غلاف مصحفه أو يجعله مصلّىً يصلّي عليه»[٢].

وبالجملة بعد ظهور الأخبار في أنّ المحرّم هو اللُبس واللُبس منصرف إلى ما هو المتعارف فلا وجه للمنع عن الافتراش والاتكاء والركوب عليه. نعم، يشكل الأمر في نحو التدثّر الّذي هو التغطّي بالحرير والالتحاف المتعارف بين أهل الهند والتردّي، لاسيّما إذا لم يكن له ثوب آخر يستر به عورته؛ فإنّ القول بجوازه مشكل؛ لأنّها نحوُ لُبسٍ بين طائفة خاصّة، والخبران المتقدّمتان اللذان استُثنِيَ الفراش والمصلّى فيهما لا يشملانها أيضاً، مع أنّه لو قيل بجواز لُبسه كذلك فالصلاة فيه مشكل؛ لأنّ أخبار المنع ظاهرها التوسعة في الظرفيّة؛ لاسيّما على ما في *العلل* قال: «وقد وردت الأخبار بالنهي عن لُبس الديباج الحرير والإبريسم المحض والصلاة فيه»[٣]. وعن الرضا ﷺ: هل يصلّي الرجل في ثوب إبريسم؟ قال: «لا»[٤]؛ فإنّ ظاهر كلمة «في» أنّ مطلق ما يصلّى فيه إذا كان حريراً لا يجوز الصلاة [فيه]، لاسيّما الخبر الأخير؛ فإنّ اللبس لو لم يصدق على التدثّر والتردّي والالتحاف إلّا أنّه يصدق على ما يقع به هذه العناوين أنّه ثوب إبريسم فالأقوى فساد الصلاة على هذا النحو من اللبس.

[الجهة] الخامسة: في ما يستثنى من لبس الحرير

وهو أُمور.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٧٣، ح١٥٥٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٧٨، الباب١٥ من أبواب لباس المصلّي، ح١.
٢. الفقيه، ج١، ص٢٦٤، ح٨١٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٧٨، الباب١١ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.
٣. الفقيه، ج١، ص٢٦٣، ذيل الحديث ٨١١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٦٩، الباب١٥ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.
٤. الكافي، ج٣، ص٤٠٠، ح١٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٦٧، الباب١١ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

[أُمور ثلاثة]

[الامر]الأوّل: حال الضرورة

فقد رُوِي «أنّ النبي ﷺ رخّص عبدالرحمن بن عوف أن يلبس الحرير حيث إنّه كان رجلاً قَمِلاً»،[1] ولا إشكال أنّ الضرورة المجوّزة في المقام ليس الضرورة العقليّة، بل ما يُعَدّ ضرورة عرفاً، وما تجاوز حدّ الحرج وبلغ حدّ الإلجاء فهو الوسط بين الحرجي وغير المقدور. ولكن الإشكال في أنّ ما يوجب الانتقال من الوضوء إلى التيمّم ليس مفيداً في المقام؛ لأنّ في باب الوضوء ثبت أنّ أدنى ضرورةٍ يوجب عدم وجوبه، وفي المقام لم يُفتُوا بجوازه على هذا المقدار فالتمسّك بنفي الحرج غير مفيد في المقام. وهذا في الحقيقة إشكال على حكومة أدلّة نفي [الف/١٤١] الحرج على الواجبات والمحرّمات؛ لأنّه مع حكومته على كلتا الطائفتين ليس له ميزان منضبط يُرفَع به كلّ حكم من الأحكام؛ فإنّهم لا يلتزمون بجواز شرب الخمر بمجرّد المشقّة على تركه، فضلاً عن مثل الزنا ونحوه. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ نفي الحرج ليس حاكماً على المحرّمات، بل يختصّ بالواجبات، وذلك لأنّ ظاهر لفظة ﴿عَلَيكم﴾ في قوله عزّ من قائل: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2]، تعلّقه بما يكون المجعول فعلاً من الأفعال الواجبة على المكلّفين، كما في قوله عزّ اسمه: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾[3]، فتأمّل.

وأمّا التمسّك بنحو «كلّ ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر»[4] ففي غير محلّه؛ لأنّ ظاهر هذا الخبر هو العجز الناشئ عن نحو الإغماء والنسيان أي ما أوجب سلب

---

١. الفقيه، ج١، ص٢٥٣، ذيل الحديث ٧٧٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٧٢، الباب١٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.
٢. الحج (٢٢): ٧٨.
٣. البقرة (٢): ٢٨٦.
٤. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٤، ص٨٠، الباب٢٠ من أبواب اعداد الفرائض، ح٢.

القدرة، والضرورة المبحوث عنها في المقام ليست بالغةً إلى هذا الحد. نعم، التمسّك بقوله ﷺ: «رفع ما اضطُرّوا» وبقوله ﷺ: «ليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّ لمن اضطُرّ إليه» لا بأس به؛ لأنّ الاضطرار أمر معلوم بحسب العرف وهو ما لا يحتمل عادةً، إلّا أنّهم مع ذلك لا يجوّزون ارتكاب المحرّمات مطلقاً لمجرّد الضرورة العرفيّة فالفتوى بالجواز لمجرّد دفع القُمل مشكل.

ثمّ في كلّ مورد جاز لُبسه لا يجوز الصلاة فيه لو لم يكن مضطرّاً إلى الصلاة فيه؛ لما عرفت من استفادة مانعيّته من الأخبار ابتداءً. مع أنّه لو قلنا بتبعيّتها للحرمة استكشافاً إلّا أنّها ليست متفرّعة عليه خطاباً، فسقوط الحرمة لا يلازم الصحّة.

ثمّ في كلّ مورد جازت الصلاة فيه للضرورة لا يجب أن يلبس فوقه أو تحته ثوباً آخر ممّا تجوز الصلاة فيه بتوهّم أنّ الستر المأمور به لا يتحقّق مع هذا المضطرّ إليه بالمحرّم ذاتاً فيجب أن يستر عورته بما تجوز الصلاة فيه؛ لما عرفت في صدر المسألة أنّ الفساد ليس من جهة اجتماع الأمر والنهي حتّى يقال: يجب ستر العورة بما عدا هذا المضطرّ إليه، بل جهة الفساد هي استفادة مانعيّته من الأخبار والمفروض أنّ الاضطرار رفع مانعيّته وستر العورة الّذي هو توصّلي حصل بالمضطرّ إليه فلا وجه للُبس غيره. وهذا البحث مطّرد في جميع الموانع، فإذا اضطرّ إلى لُبس [ب/١٤٧] غير المأكول في الصلاة لا يجب عليه لُبس غيره، وذلك واضح.

ثمّ لو وقع التزاحم بين الجهات المانعة بأن اضطرّ إلى لبس إحداها في الصلاة فهل بينهما ترتيب أو المكلّف مخيّر في لُبس إحداها، أو يُفصَّل بين الموانع؟ فنقول: لو اضطرّ إلى لُبس المغصوب أو غيره من الموانع - كالحرير والذهب وغير المأكول والنجس - فالمتعيّن هو مراعاة الغصب، أي يترك المغصوب ويلبس غيره؛ فإنّ مانعيّته وإن نشأت من جهة التزاحم ولم يقيّد الصلاة بعدمه في دليل إلّا أنّه حيث

إنّه من حقوق الناس وغيره من الموانع من حقوق الله ففي مورد التزاحم يراعى حقّ الناس، كما هو المسلّم في سائر الأبواب. ولو اضطرّ إلى لُبس غير المأكول أو النجس أو الحرير أو الذهب فمراعاة الحرير والذهب متعيّن بالنسبة الى النجس وغير المأكول؛ لأنّ الحرير والذهب مضافاً إلى مانعيّتها محرّمان أيضاً. **وأمّا الدوران** بين الحرير والذهب فلا إشكال في التخيير بينهما؛ لعدم ما يوجب ترجيحاً في أحدهما.

وأمّا الدوران بين النجس وغير المأكول فيظهر من صاحب *الجواهر*[1] أنّ مراعاة غير المأكول أولى[2]، وعلّله بأن مانعيّة النجس عرضيّة[3] بخلاف غير المأكول فإنّه ذاتي[4]. **ولكنّه لا يخفى ما فيه. أمّا أوّلاً** فلأنّه لو كان الثوب متلطّخاً بالنجس فلا يمكن أن يقال: إنّ مانعيّته عرضي، أو فُرِض دوران الأمر بين جلد الميتة من المأكول والمذكّى من غير المأكول فإنّ مانعيّة كلّ منهما ذاتيّة. نعم، الذاتيّة والعرضيّة يمكن تصويرهما في الحرير والنجس بمعنى أنّ الثوب الحرير حريريّته ذاتيّة له، وأمّا الثوب النجس فالنجاسة من العوارض، ولكن لا يمكن تصويرهما في غير المأكول والنجس لأنّ حرمة الأكل أيضاً من العوارض.

وأمّا ثانياً فلأنّ الثوب المتنجّس وإن كانت مانعيّته عرضيّةً إلّا أنّ الذاتيّة لا تقتضي الترجيح؛ لأنّها وجه اعتباري وهو ﷺ بنفسه قال: يقوى عدم اعتبار الاعتباريّات. فالحقّ التخيير بين النجس وغير المأكول - لأنّهما متساويان في المانعيّة - وعدم حرمة لُبسهما كما عرفت من التخيير بين الحرير والذهب.

ثمّ إذا دار الأمر بين أحد هذه الموانع وسقوط الستر فلا إشكال في تقديم جانب

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج٨، ص١١٨.

٢. أي يصلّي في النجس ويجتنب عن ير المأكول.

٣. في المخطوطة هنا وما بعده: «عرضي».

٤. كذا في المخطوطة، ولعلّ الصواب: «فإنّها ذاتيّة».

المغصوب والحرير والذهب فيصلّي عارياً؛ لأنّ كلّ قيد إذا انحصر في المحرّم يسقط قيديّته؛ لأنّه قيد عند التمكّن فإذا كان دليل حرمة التصرّف ودليل حرمة لُبس الحرير والذهب مطلقاً فيوجب عدم [الف/١٤٢] التمكّن من تحصيل القيد - فإنّ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي - فيدخل المكلّف في فاقد الساتر. ولا يمكن أن يقيّد إطلاق الحرمة بإطلاق دليل القيد؛ لأنّ له إطلاق بالنسبة إلى حالات وجوده ولا يمكن أن يشمل دليل الستر حال عدمه، وحال وجوده فرع بقاء قيديّة مع الحرمة ومع إطلاق دليل الحرمة لا يمكن بقاؤهما.[1]

ثمّ لا فرق فيما ذكرنا بين أن لا يكون هناك ناظر محترم بحيث ينحصر الساقط في ستر العورة وحدها أو كان هناك بحيث فاته من الأركان ما لم يَفُته لو صلّى فيه؛ لإطلاق النهي على أيّ حال إلّا إذا ثبت أهميّته للركوع والسجود فيخصّص عقلاً دليل النهي، كما فيما إذا توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في مال الغير. ولكن الظاهر اتّفاقهم لسقوط الستر لو انحصر في الحرير والذهب والغصب ولو استلزم فوت الأركان، ولذا قال في *الجواهر*[2]، بل في *الذكرى*[3] وغيرها ما قد يُشعر بالإجماع عليه -: فيصلّي حينئذٍ عارياً وإن فاته من الأركان ما لم يفته لو صلّى فيه.

هذا كلّه لو انحصر الساتر بالمغصوب والحرير والذهب. وأمّا لو انحصر بالنجس أو بغير المأكول فحيث إنّ لُبسهما ليس محرّماً فيدور الأمر بين سقوط أحد القيدين - الستر أو مانعيّة غير المأكول - أو طهارة اللباس أو مانعيّة النجاسة. ولما قلنا في محلّه إنّ طهارة اللباس ومانعيّة غير المأكول من قيود الصلاة لا من قيود الساتر فلا يمكن أن يقال: "إنّ المتعيّن سقوط قيد القيد لا أصل القيد" وهو الستر مع أنّ القيد الفاقد

---

١. و بعبارة أُخرى: لأنّه مقدّمة..... الأرض المغصوبة. ج ٢، ص ١٩٥، سطر ٩-١٣.

٢. جواهر الكلام، ج ٨، ص ١١٨.

٣. ذكرى الشيعه، ج ٣، ص ٤٧.

لقيده كالعدم فلا موجب من هذه الجهة لرعاية جانب الستر.

وفي باب انحصار اللباس في النجس وردت أخبار متعارضة وبعضها يدلّ على جواز الصلاة فيه وبعضها على وجوب الصلاة عرياناً، مع إمكان حمل الطائفة الأُولى على الضرورة إلى اللُّبس لتقييد بعض الأخبار الدالّة على الصلاة فيه بها. ولكنّه لم يرد في غير المأكول ما يدلّ على النفي والإثبات فمقتضى القواعد أنّه لو لم يثبت أهميّة أحدهما معيّناً ولا احتمل فالحكم التخيير في ضيق الوقت، أي فيما لم يتمكّن من التكرار، سواء كان عليه واجب واحد أو أزيد، كما لو كان عليه ظهر وعصر. وأمّا لو علم بأهمّيّة أحدهما معيّناً أو احتمل فالحكم هو الأخذ بمعلوم [ب/١٤٢] الأهميّة أو المحتمل؛

أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني فلدوران الأمر بين التعيين والتخيير ولو قلنا بالبراءة عن التعيين في غير المقام فلا يمكن القول به في المقام؛ لأنّ الشكّ هنا في الامتثال للشكّ في سقوط محتمل الأهميّة بغيره.

نعم، لو احتمل أهميّة كلّ منهما فالحكم كما لو علم بتساوي كلّ منهما.

ثمّ في وجوب الأخذ بمحتمل الأهميّة لا فرق بين القول ببطلان الترتّب أو صحّته لأنّ بناءً على القول ببطلانه يتساقط كلّ واحد من الخطابين ويستكشف التخيير من تماميّة الملاك بعد فرض التساوي.

وأمّا بعد احتمال أهميّة إحداهما[1] معيّناً فالساقط على أيّ حال هو خطاب المهمّ دون محتمل الأهميّة. كما أنّه بناءً على صحّة الترتّب يقيّد إطلاق المهمّ بعدم امتثال محتمل الأهميّة، وأمّا محتمل الأهميّة فيبقى إطلاقه سالماً. وأمّا لو وسع الوقت والمراد به هنا ما إذا وَسِع الوقت لصلاتين وإلّا يدخل في جواز البدار لذوي الأعذار،

---

١. في المخطوطة: «أحدهما».

وبالجملة لو تمكّن من صلاتين - صلاة عرياناً و[صلاة] مع النجس أو غير المأكول - فلو علم بتساوي كلّ منهما فالحكم التخيير؛ لأنّه لا يمكنه إتيان صلاة مشتملة على جميع القيود؛ لأنّه في كلّ صلاة إمّا يترك هذا القيد أو ذاك فلا يجب عليه إلّا صلاة واحدة مخيّربين رعاية كلّ من القيدين.

ولو علم بأهميّة إحداهما معيّناً أو احتمل فالحكم هو الإتيان بالأهم. ويمحتمل الأهمّيّة وسقوط ما علم بأنّه لا أهمّيّة فيه على أيّ حال. ومنشؤه واضح على ما بيّناه فيما إذا لم يتمكّن إلّا من فعل صلاة واحدة في كلّ صلاة وجبت عليه. وأمّا لو احتمل أهمّيّة أحدهما لا بعينه فالحكم هو الجمع بين صلاتين يحرز بإحداهما أحد القيدين وبالأُخرى الآخر؛ للعلم الإجمالي بأهميّة إحداهما فلابدّ من إحراز الأهم بتكرار الصلاة تارةً مع هذا القيد وأخرى مع الآخر، سواء قلنا في مسألة الضدّين بالترتّب أو لم نقل[1]؛ لأنّه على أيّ حال يرجع الشكّ إلى مرحلة الامتثال، إمّا للشكّ في سقوط خطاب أحدهما لا على التعيين أو للشكّ في تقييد إطلاق أحدهما. وسواء قلنا بأنّ التعيين يرفع بالبراءة أو لا؛ لأنّ الشكّ في المقام في مرحلة السقوط لا الثبوت.

[الامر] الثاني من المستثنيات [الف/١٤٣]: اللُبس حال الحرب

والأخبار الدالّة على الاستثناء مستفيضة والظاهر منها هو الحرب في سبيل الله، سواء كان جهاداً أو دفاعاً. وإطلاقها يشمل حال الصلاة أيضاً فلا وجه لنزعه حالها و إن لم يكن ضرورة في لُبسه حالها؛ لأنّ جوازه حال الحرب ليس للضرورة، والإ[طلاق الأحوالي يشمل كلّ حالة صدق أنّها حال الحرب ولو لم يكن مشغولاً به فلا يعتبر فعليّة القتال، كما أنّه لا يكفي المقدّمات البعيدة، وكلّ ذلك واضح.

---

١. لفظة «أو لا» لم تأتِ في المخطوطة.

[الامر] الثالث: كُفُّ الثوب وعَلَمُه وزِرُّه

ففي طريق يوسف بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام قال: «لا بأس بالثوب أن يكون سَداه وزِرّه وعَلَمُه حريراً، وإنّما كُرِه الحرير المُبهَم للرجال»[1]. وبسند آخر في حديث طويل عن يوسف عنه عليه السلام أيضاً: «لا نكره أن يكون سُدا الثوب إبريسم ولا زِرّه ولا عَلَمه وإنّما يكره المُصمَت من الإبريسم للرجال ولا يكره للنساء»[2].

فمقتضى هذين الخبرين[3] جواز الصلاة في هذه الثلاثة، بل مقتضى قوله: عليه السلام «وإنّما كره الحرير المُبهَم» وقوله عليه السلام: «وإنّما يكره المُصمَت» انحصار المنع في الخالص من الحرير، أي غير المنسوج بغيره، فالمنسوج بغيره ولو كان حريراً محضاً فلا بأس. فالثوب المطرَّز بالحرير وذات الطرائق لو كان بعض طرائقه من غيره وحواشي الثوب الّتي ترادهي من العلم الّذي استُثني في الخبرين أو غيرها من العلامات لاسيّما إذا كان المراد منه المَخِيط بالإبريسم كعلم العباء يجوز لُبسها والصلاة فيها، بل من اختصاص أدلّة المنع بالحرير المحض يستفاد أنّ كلّ ما خرج عن هذا العنوان ولو بأن يكون نصفُ طرائق الثوب حريراً محضاً ونصفُه الآخر ممتزجاً بالقطن أو الكتّان يجوز لبسه والصلاة فيه.

نعم، على ما رُوِي عن عُمر أنّ النبي صلى الله عليه وآله نهى عن الحرير إلّا موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع[4]. [فـ]إنّ الخارج عن المطلقات هو الحدّ الخاصّ المردّد بين أحد الأُمور الثلاثة الّتي يجب الأخذ بالمتيقَّن منها وهو الإصبعين والزائد عن الحدّ الخاصّ لا يجوز، فلو لم تكن هذه الرواية العاميّة لقلنا بأنّه لا بأس بأن يجعل كِفاف الثوب

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٠٨، ح٨١٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٨٥، الباب١٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.
٢. الكافي، ج٦، ص٤٥١، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٧٩، الباب١٦ من أبواب لباس المصلّي، ح١.
٣. في المخطوطة: «هذان الخبران».
٤. صحيح مسلم، ج٣، ص١٦٤، ح١٠.

المعبّر عنه [ب/١٤٣] بالسِجاف أزيد من إصبعين. وهكذا لو جعل عَلَمُ الثوب كذلك ولوكان طرفي العمامة على طوله وكونه ممّا تَتِمّ الصلاة به إذا اجتمع لا يضرّمع عدم كونه ممّا تَتِمّ به فعلاً.

ثمّ إنّه لا يعارض الخبرين إلّا ما رُوِي عن جرّاح المدائني أنّ الصادق عليه السلام كان يكره أن يلبس القميص المكفوف به بالديباج ويكره لباس الحرير[1]. ورواية عمّارعن الصادق عليه السلام عن الثوب يكون علمه ديباجاً قال عليه السلام: «لا يصلّي فيه»[2]؛ بناءً على أن يكون الديباج من الإبريسم وأمّا بناءً على كونه قسماً آخرلا تعارض.

ثمّ إنّه لايخفى أنّ الخبرين حيث دلّا على الرخصة بالصراحة - فإنّ قوله عليه السلام: «لا بأس» وقوله عليه السلام: «يكره» صريحان في الجواز- ومعارضاهما ظاهران في المنع فيُحمَلان على الكراهة، مع أنّ ظهور«يكره» في رواية جرّاح في الحرمة فممنوع؛ فإنّ استعماله في قوله عليه السلام: «ويكره لباس الحرير» في ذيل هذه الرواية في الحرمة لا يدلّ على اتّحاد معناهما؛ لإمكان كون «الكراهة» موضوعةً في القدرالجامع بين الحرمة والكراهة المصطلحة. هذا مع أنّ لفظ «يكره» تكرّرفي المقامين فلا بأس بإرادة الحرمة في أحدهما والكراهة المصطلحة في الآخر.

ثمّ إنّ المناقشة في سند الخبرين الدالّين على الجوازلا وقع لها بعد عمل أكثرالقدماء والمتأخّرين عليهما[3]، مع أنّ «يوسف بن إبراهيم» لا يضرّجهله بعد أن كان الراوي عنه «صفوان بن يحيى» الّذي أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه[4]، بل الخبرالمروي عن النبي صلى الله عليه وآله من طرق العامّة معتبرإذا عمل به الأصحاب.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٤، ح١٥١٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٧٠، الباب١١ من أبواب لباس المصلّي، ح٩.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٧٢، ح١٥٤٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٦٩، الباب١١ من أبواب لباس المصلّي، ح٨.
٣. منهم: شيخ الطائفة في الخلاف، ج١، ص٦٤٩ - ٦٥٠ والعلّامة الحلّي في منتهى المطلب، ج٤، ص٢٢٧.
٤. اختيارمعرفة الرجال، ص٤٥٩، ش ١٠٥٠.

ثمّ ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا بأس بالحرير الممزوج بالقطن أو بغيره ممّا حلّ فيه الصلاة؛ فإنّ المراد من «المُبهَم» أو «المُصمَت» هو الّذي كان مجموعه حريراً، مع أنّ الأخبار الدالّة على جواز الممزوج بغيره مستفيضة، ففي *الكافي* بسنده إلى أبي الحسن عليه السلام في الجواب عن الصلاة في الثوب المُلحَم بالقزّ والقطن والقزّ أكثر من النصف، قال عليه السلام: «لا بأس»[1]. وعن عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بلباس القزّ إذا كان سَداه أو لَحمُه من قطن أو كتّان»[2]، وعن إسماعيل بن الفضل عن أبي عبدالله عليه السلام في الثوب يكون فيه الحرير فقال: «إن كان فيه خلط فلا بأس».[3]

[الف/٤٤١] ثمّ لا يخفى أنّ من هذا الخبر الأخير يستفاد أنّ الخلط لكلّ ما حلّ الصلاة فيه يرفع حرمةَ لُبس الحرير ومانعيّته ولا يختصّ بأن يكون قطناً أو كتاناً. وكذلك يستفاد أنّ كون لُحمَته قطناً أو سَداه أو كون بعض طرائقه حريراً محضاً وبعض الآخر منه ممزوجاً وأنحاء ذلك كالكلبدون[4] - أي المركّب من الفضّة والحرير - يرفع الحرمة والمانعيّة لأنّ ذكر «السَدا» أو «اللُحمة» أو «القطن والكتّان» في بعض الأخبار إنّما هو على نحو المثاليّة لا الاختصاص. وكذا يستفاد منه أنّ الخلط بأيّ مقدار كافٍ إذا صدق، سواء كان أزيد من النصف أو الأقل، إلّا أن يقال: إنّ مفهوم الشرط المذكور في خبر عبيد بن زرارة وغيره من الأخبار وظاهر الحصر في التوقيع المبارك الآتي من قوله عليه السلام: «لا تجوز الصلاة إلّا في ثوب سَداه أو لُحمتُه قطن أو كتّان»[5] عدم كفاية

---

١. الكافي، ج٦، ص٤٥٤، ح١٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٧٤، الباب١٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.
٢. الكافي، ج٦، ص٤٥٥، ح١٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٧٣، الباب١٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.
٣. الكافي، ج٦، ص٤٥٤، ح١٠؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٧٤، الباب١٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.
٤. معرّب گلابتون.
٥. الاحتجاج، ج٢، ص٣١٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٧٥، الباب١٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٨.

مطلق الخلط فيقيّد هذه الأخبار الدالّة على أنّ غير المُبهَم والمُصمَت وغير المحض ومطلق الخلط كافٍ في رفع المانعيّة والحرمة، فلابدّ من الاقتصار على ما إذا كان سُدا الثوب أو لُحمَته بأجمعه غير حرير وإن كان أقلّ من النصف. وأمّا لو كان جميع سَداه مثلاً مع بعض لُحمَته حريراً وكان البعض الآخر من اللُحمَة غير حرير فلا يكفي. وحمل الأخبار المقيّدة على الغلبة يوجب عدم بقاء إطلاق الخلط على إطلاقه؛ لإمكان حمل الخلط الخارج على الغالب.

وبالجملة مقتضى صِناعة الإطلاق والتقييد الاقتصار على المقيّد وبقاء غيره على الحرمة والمانعيّة، كما أنّه لو كان الثوب بأجمعه حريراً وكان عَلَمُه - أي حاشيته - غيره ممّا تَحِلّ فلا يقيّد، كما أنّه لو كان غير الحرير مستهلكاً في سَداه أو لُحمَته فلا يقيّد فالمدار على الصدق العرفي، كما أنّ من الأخبار يظهر أنّ المحشوّ بالإبريسم والقزّ لا بأس به إذا كان الظهارة والبطانة قطنتين، والمسألة واضحة المقام.

[المقام] الثالث: في حكم لُبسه وعدم مانعيّته للنساء

أمّا لبسه لهنّ فجوازه بديهي والأخبار الدالّة عليه فوق حدّ الاستفاضة في غير حال الإحرام والصلاة، وأمّا في الإحرام فالأخبار فيه متعارضة، وأمّا في الصلاة فلم يَرِد دليل [ب/١٤٤] على الجواز بالخصوص فيها، بل إنّما ورد المنع. فعن جابر الجعفي قال: سمعت أبا جعفر ﷺ يقول: «ليس على النساء أذان» إلى أن قال «ويجوز للمرأة لُبس الحرير والديباج في غير صلاة وإحرام»[1]. وعن زرارة عن أبي جعفر ﷺ قال: «وإنّما يكره الحرير المُبهَم للرجال والنساء»[2]؛ بناءً على إرادة «الحرمة» من «الكراهة» وتقييدها بالصلاة. وفي المكاتبة المتقدّمة: «لا تحلّ الصلاة في الحرير

---

١. الخصال، ص٥٨٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٨٠، الباب١٦ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٧، ح١٥٢٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٧٤، الباب١٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٥.

المحض»؛ فإنّ سؤال محمّد بن عبدالجبّار وإن كان ظاهراً فيما يختصّ بالرجل إلّا أنّ المناط هو عموم الجواب. وعن الحجّة ﷺ في جواب مكاتبة الحميري عن الصلاة في الثياب المنسوجة من القزّ والإبريسم: «لا تجوز الصلاة إلّا في ثوب سَداه أو لَحمتُه قطن أو كتّان».

ثمّ بعد ورود دليل المنع بالخصوص لا يمكن التمسّك بأصالة عدم المانعيّة، كما في *الجواهر*[1]، فالصواب أن يقال: أمّا المطلقات فيعارضها المطلقات الدالّة على جواز لبسهنّ؛ فإنّ جواز لبسهنّ في كلّ حال يدلّ على صحّة صلاتهنّ فيه، والنسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه - فإنّ المطلقات الدالّة على المنع في الصلاة تشمل الرجال والنساء وتختصّ بالصلاة، والمطلقات الدالّة على جواز لبسهنّ تشمل حال الصلاة وغيرها وتختصّ بالنساء - ولكن الترجيح مع الجواز من وجوه غير خفيّة؛ فإنّ عموم الابتلاء بالصلاة مع غلبة ابتلاء نوع النساء بلُبسه يقتضي أن يكون الصلاة مورداً للسؤال لو كان للمسلمين فيه شبهة منع، مع أنّ عمل المسلمين من النساء في الأعصار على الصلاة فيه، ومع أنّ عمل القدماء والمتأخّرين وفتواهم على الجواز يوجب إدخال مادّة الاجتماع تحت الأدلّة المجوّزة. وأمّا رواية جابر الجعفي فبعد إعراض جلّ العلماء - بل كلّهم إلّا الصدوق وجملة من المتأخّرين - يجب طرحها أو تأويلها، أي يجوز لهنّ لُبسه بلا كراهة في غير صلاة وإحرام، وأمّا فيهما فحينئذٍ الكراهة. وعلى أيّ حالٍ لا يمكن الاعتماد في الفتوى على مثل هذا الخبر الواحد غير المعمول به.

ثمّ إنّه هل يجب على ولي الغلام أن يمنعه من لُبس الحرير أولا؟ فنقول: الحقّ هو الجواز؛ لأنّه ليس لُبس الحرير ممّا لم يرض الشارع بوقوعه في الخارج، وقول

---

١. جواهر الكلام، ج٨، ص١٢٠.

جابر: «كنّا ننزعه عن الصبيان ونتركه على الجواري»[١] لا يدلّ على أنّ وجه النزع هو وجوبه على الولي بحيث لو لم يكن للصبي وليّاً وجب حِسبةً على المسلمين، ولعلّ وجهه عدم تعوّده بلبسه. نعم، بناءً على شرعيّة [الف/١٤٥] صلاته لا تصحّ صلاته فيه؛ لأن عدم الحرمة لا يلازم الصحّة، كما تقدّم وجهه. وأمّا الخنثى فللشكّ في الحرمة والمانعيّة يجوز لُبسها وتصحّ صلاتها إلّا أن يكون هناك إطلاق على المنع من الجهتين، فراجع ما تقدّم.

المسألة الخامسة[٢]: في المغصوب

ومن القيود أن لا يكون لباس المصلّي مغصوباً من غير فرق بين الساتر وغيره، بل لا تصحّ الصلاة في المحمول منه إذا تحرّك بالحركات الصلاتيّة[٣] أمّا في الساتر منه فقد ادُّعي الإجماع عليه[٤]، وأمّا في غيره ممّا لا تَتِمّ به الصلاة والمحمول فالمسألة خلافيّة[٥]. وإن كان يظهر منّا في وجه الفساد في الساتر إلحاقهما به فيه.

ثمّ إنّه لو ثبت إجماع تعبّدي في المسألة أو تمّ دلالة الأخبار الّتي استُدِلّ بها للفساد فكفانا مؤونة وجه الفساد. وأمّا لو كان مدرك الإجماع هو الفساد من جهة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ أو من جهة اجتماع الأمر والنهي في الستر- كما استدلّوا بهما له - فلابدّ من التكلّم في إدراج المسألة تحت هذين العنوانين،

---

١. سنن ابي داود، ج٤، ص٥٠، ح٤٠٥٩.
٢. في المخطوطة: «الرابعة».
٣. في المخطوطة: «بحركات الصلاتي».
٤. روض الجنان، ج٢، ص٥٤٧ و جواهر الكلام، ج٨، ص١٤١-١٤٢.
٥. جواهر الكلام، ج٨، ص١٤٩.

ثمّ التكلّم في فساد الصلاة بعد الاندراج. أمّا مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ فبعد عدم استقامة الكبرى لا وقع للبحث عن الصغرى.

أمّا مسألة اجتماع الأمر والنهي فتارةً يجعل الاجتماع بين الستر والغصب وأُخرى بين حركات[1] الصلاة والغصب.

أمّا بناءً على الأوّل فلا يقتضي الاجتماع - ولو بناءً على الامتناع - الفساد؛ لما عرفت في الحرير من أنّ الشرط في الصلاة ليس هو الستر حتّى يقال: إنّه يقدّم النهي - لكونه شموليّاً - على الأمر - لكونه بدليّاً - فيقيّد إطلاق الأمر بالستر بما عدا المحرّم؛ لأنّ الشرط هو الأثر الحاصل من الستر وهو كون المصلّي في حال الصلاة ساتراً للعورة، وهذا العنوان ليس عباديّاً حتّى لا يحصل بالستر المحرّم. **وبعبارة أُخرى** بعد عمل المحرّم يسقط موضوع الستر، كسقوط سائر الشروط والتوصّليّات بسائر المحرّمات في سائر الأبواب، كسقوط الوصول إلى الميقات بالركوب على الدابّة المغصوبة وسقوط شرطية الطهارة الخبثيّة بالغسل بماء مغصوب ونحو ذلك.

وبالجملة يعتبر في الصلاة أن يكون حال فعل الأجزاء ساتراً للعورة وهذا المعنى [ب/١٤٥] يحصل بالمحرّم فالنسبة بين الأمر بالستر والنهي عن الغصب وإن كانت عموماً من وجه إلّا أنّ الأمر بالستر في الصلاة مقدّمي لحصول أثره، والصلاة وإن كانت لها إضافة بالستر المحرّم ولكن هذه الإضافة لم تجعل اتّحاداً بين الصلاة والغصب، ولم ينهض دليل على اعتبار حصول هذا الشرط من الصلاة على نحو قربي.

وأمّا بناءً على الثاني فالحقّ اتّحاد الحركات الصلاتيّة مع الغصب. وذلك لأنّ الصلاة حيث إنّها مشتملة على الركوع والسجود وهما ليسا عبارة عن الهيئة الحاصلة

---

١. في المخطوطة: «الحركات».

من التقوّس ووضع الجبهة على الأرض، بل مقدار من الهُويّ داخل في حقيقتهما أو أنّه واجب مستقّل في الصلاة فلذا يتّحد مع التصرّف الفعلي.

وتوضيح ذلك أمّا في مسألة السجود فلأنّ السجود ليس مجرّد كون الجبهة أو الذقن أو مطلق الوجه على الأرض حتّى يكون الهُويّ بجميع مراتبه مقدّمةً، بل هو الوضع والوضع لا يصدق إلّا بأن يكون هناك رفع، كما أنّ الضرب هو الوضع بشدّة، فمقدار من الهُويّ وهو قُبَيل وصول الجبهة إلى الأرض داخل في حقيقة السجود. ولذا قلنا بأنّ من عجز عن هيئة السجدة لكنّه تمكّن من أن ينحني إلى أن يصل إلى قُبَيل وصول الرأس إلى ما يصحّ السجود عليه ينحني[1]، ويرفع موضع السجود حتّى يضع موضع سجدته على ما يصحّ السجود عليه. وأمّا من لم يتمكّن من الانحناء بهذا المقدار فيجب عليه أن يومئ ولا دليل على وجوب وضع ما يصحّ السجود عليه على الجبهة، وبهذا يجمع بين الأدلّة الدالّة على أنّ العاجز يومئ والدالّة على أنّه يرفع محلّ السجدة.

وأمّا في الركوع فقد يقال: إنّه الهيئة الحاصلة من الهُويّ إليه، والهُويّ بأجمعه مقدّمة له، وقد يقال: إنّ المجموع ركوع. ثمّ بناءً على كون الركوع نفس الهيئة لو جعلنا القيام المتّصل بالركوع واجباً مستقلّاً في الصلاة أو من شرائط الركوع بأن يعتبر الركوع عن قيام فيصير جميع هذه الحركة الحاصلة من القيام إلى حدّ الانحناء الخاصّ حركة صلاتيّة فتتّحد مع التصرّف الغصبي. **وبالجملة** لو كانت الحركة الحاصلة قبل الوصول إلى حدّ الركوع مقدّمة له فلا يضرّ اتّحادها مع الغصب، وإلّا فيضرّ.

ثمّ لا بأس بالإشارة إلى الفرع المذكور في المقام المبتني على عدم كون الهُويّ إلى الركوع مقدّمة وهو أنّه قيل [الف/١٤٦] لو هوى المصلّي القائم إلى أن تجاوز عن حدّ الركوع بقصد أخذ شيء من الأرض ونحوه فيجب عليه أن ينصبّ قائماً ثمّ يركع

---

١. كلمة «ينحني» لم تأت في المخطوطة.

حتّى يتحقّق القيام المتّصل بالركوع أو يتحقّق منه الركوع عن قيام. وأمّا لو هوى بنيّة الركوع ثمّ نسي وتجاوز فلا يجب عليه القيام ثمّ الركوع، بل يرجع متقوّساً ويركع؛ لئلّا يلزم زيادة القيام المتّصل بالركوع الّذي هو ركن.

ولكنّا نقول: الفرع الأوّل الأمر كما قيل. وأمّا لو هوى بنيّة الركوع ففيه تفصيل وهو أنّه لو انحنى على ما يعتبر في الانحناء الركوعي ثمّ تجاوز فلا يجب عليه الركوع أصلاً؛ لتحقّق الركن وهو الركوع المعتبر في الصلاة وإنّما فات منه الطمأنينة والذكر، وتداركهما يستلزم زيادة الركوع فلا يجوز الركوع وإنّما يجب عليه القيام مقدّمة للسجود؛

وأمّا لو لم يصل[1] إلى حدّ الركوع أي تعدّ بلا تقوّس فيجب عليه أن يقوم ويركع؛ لأنّ القيام حال قصد الركوع لا يفيد لتحقّق القيام المتّصل بالركوع فيجب عليه أن يقوم حتّى يتحقّق الركوع عن قيام لأن قصد الركوع لا أثر له.

وبالجملة على أيّ تقدير لا وجه للرجوع متقوّساً، بل يجب عليه القيام إمّا للسجود أو للركوع.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ منشأ الفساد اتّحاد الحركات الصلاتيّة مع الغصب؛ لأنّ الهويّ إلى الركوع جزء للعبادة وهو بنفسه تصرّف في المغصوب؛ لأنّ تحريك الثوب هو التصرّف فيه. نعم، مثل السراويل والجورب ونحوهما لا يتحرّك بحركة الركوع فالكلام مخصوص بمثل القميص ونحوه، إلّا إذا قيل بأنّ القيام في الركعة الثانية ليس هو الهيئة، بل النهوض إليه جزء منه.

وكيف كان بِناءً على ما هو المختار في مسألة الاجتماع من الجواز من الجهة الأُولى اختصاص الفساد بمورد العلم بالغصب وحرمته وما يُلحَق به من الجاهل

---

١. في المخطوطة: «لم يحصل».

بالحكم إذا كان مقصّراً؛ فإنّه ملحق بالعامد. وهكذا ناسي الحكم؛ فإنّه أيضاً جاهل به. وهكذا الجاهل بالفساد؛ فإنّ الجهل بالحكم الوضعي لا أثر له.

وبالجملة الجاهل بالموضوع والناسي يصحّ صلاتهما، كالجاهل القاصر. أمّا الجاهل بالموضوع [ف] لأنّ الفساد من جهة عدم المقدوريّة يختصّ بما إذا كان جهة النهي مزاحماً مع جهة الأمر؛ لرجوعه إلى عجز المكلّف عن الامتثال وعن قصد التقرّب بما هو ملازم خارجاً مع المبغوض، فإذا لم يعلم المكلّف بأحد [ب/١٤٦] المتزاحمين فلا يمكن أن يُسلَب قدرته عن الآخر؛ فإنّ المجهول غير قابل لأن يكون شاغلاً عن غيره؛ فإنّ الشاغليّة عن الغير إنّما هو لجرّ قدرة المكلّف إلى نفسه واشتغاله به، والمجهول غير قابل لأن ينبعث المكلّف عنه حتّى يصرفه عن غيره.

ثمّ لا يخفى إنّ الصحّة في مورد الجهل بالموضوع - كما هو فتوى المشهور - لا ينطبق إلّا على جواز الاجتماع من الجهة الأولى.

وأمّا لو قلنا بالامتناع فيصير مسألة الاجتماع من مسألة باب التعارض؛ لورود الأمر والنهي على موضوع واحد فبعد تقديم النهي - لأنّه شمولي - على الأمر لأنّه بدلي فيخرج مورد الاجتماع عن إطلاق الأمر فيصير التقييد واقعيّاً، ويصير هذا القيد كسائر القيود، فكما أنّ غير المأكول ولو لم يعلم به مقتضى القاعدة فساد الصلاة فيه إلّا إذا قام دليل خاصّ على الصحّة فكذلك إباحة اللباس من القيود الواقعيّة ومقتضى القيديّة الواقعيّة هو الفساد مطلقاً. وما أفاده آية الله الخراساني ﷺ في *الكفاية* من وجه الصحّة في مورد الجهل لوجود ملاك الأمر ولو على القول بالامتناع، قد بيّنّا ما فيه مفصّلاً ومن أراد فليرجع إلى مسألة الاجتماع في الأصول.[1]

وحاصل ما فيه أنّ الفرق بين علم المكلّف وجهله إنّما يصحّ في باب تزاحم

---

١. أنظر: كفاية الأصول، ص ١٥٦-١٥٧؛ فوائد الأصول، ج ١-٢، ص ٤٢٩ و مابعدها.

الحكمين في خصوص القدرة لا في تزاحمهما مطلقاً ولو من غير جهة القدرة، كتزاحم الزكاتين أو تزاحم الخمس والزكاة، ولا في تزاحم الملاكين؛ فإنّ في تزاحم الملاكين - أي المصلحة والمفسدة - إنّما يؤثّر علم الجاعل وجهله في الخطاب وعدمه، ولا ربط له بعلم المكلّف وجهله، والمفروض بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي - أنّ ملاك الأمر لا يؤثّر في الخطاب ويصير مغلوباً في نظر الآمر. وهذا الملاك - الّذي هو مقتضٍ للأمر من دون أن يكون علّةً له لوجود المانع - ليس مصحّحاً للعباديّة، والملاك الّذي نقول بكفايته للعباديّة. خلافاً لصاحب الجواهر ﷺ - هو الملاك التامّ في نظر الآمر المغلوب، لعجز المكلّف عن امتثاله؛ لابتلائه بالمزاحم الّذي لا بدل له.

وحاصل الكلام أنّه لو قلنا بأنّ نفس الخطابين في نفس الأمر ممّا لا يمكن أن يجتمعا وفرضنا أنّه قدّمنا دليل النهي - لكونه شموليّاً - فالصلاة المبتلاة[1] بالغصب تصير منهيّاً عنها واقعاً [الف/١٤٧] - أي خارجاً عن إطلاق الأمر - فليس لها جهةُ صحّةٍ مطلقاً. هكذا حكم الجاهل بالغصب. وأمّا الناسي عنه فمقتضى ما تقدّم في الجاهل صحّة الصلاة منه؛ بناءً على المختار؛ لأنّ برهان الصحّة مشترك. بل بطريق أولى؛ لأنّ الناسي لا يمكن أن يتوجّه الخطاب به فإذا كان غافلاً عن الغصب فلا يمكن أن يكون خطاب الغصب رافعاً قدرته عن الصلاة، فلو قيل بعدم خروج الفرد المتّحد خارجاً مع الغصب عن إطلاق الأمر والمفروض عدم ابتلائه بالمزاحم فتصحّ صلاته بلا إشكال.

[ردّ توهّم بطلان صلاة الغاصب الغافل]

نعم، قد يتوهّم الفرق بين الغاصب وغيره فيقال بفساد صلاة الغاصب ولو كان غافلاً لوجهين، بل لوجوه. **الأوّل** انصراف أدلّة رفع النسيان عن نسيان الغاصب؛ لأنّ نسيانه ناشٍ عن عدم مبالاته بالغصب. **الثاني** إدراجه في مسألة مَن توسّط

---

١. في المخطوطة: «المبتلى».

أرضاً مغصوبة، أي إدخاله فيمن امتنع عليه امتثال النهي بسوء الاختيار فالخطاب وإن كان ساقطاً عنه إلّا أنّ مبغوضيّة الغصب باقٍ والمبغوض لا يصلُح للمقربيّة ولو قصد التقرّب به. **والثالث** انصراف أدلّة الساتر. **والرابع** الاستصحاب؛ لأنّه لمّا علم بالغصب كان حكمه المنع من الصلاة والأصل بقاؤه ولم يعلم زواله بالنسيان. ولا يخفى ما فيها من المناقشة الواضحة. **أمّا في الأوّل** فلأنّه ممنوع صغرى وكبرى. أمّا الصغرى فلأنّ النسيان ليس دائماً ناشئاً عن عدم المبالاة وترك التحفّظ، بل ولا غالباً؛ لأنّ الغاصب ربما يغصب شيئاً لكثرة حبّه به مع بنائه على إرضاء المالك أو اشترائه منه ونحو ذلك. وأمّا الكبرى فلأنّ حديث الرفع يرفع أثر النسيان الناشئ عن ترك التحفّظ، وأمّا النسيان القهريّ فرفعه ليس من خصائص الأمّة المرحومة، بل ممّا استقلّ العقل به. وبالجملة الانصراف بلا موجب.

وأمّا الثاني فلما عرفت في محلّه أنّ الحكم في المقيس عليه أيضاً ليس كذلك؛ فإنّ القول بحرمة جميع أنحاء التصرّف، دخولاً وبقاءً وخروجاً؛ [ب/١٤٧] لتمكّنه منها قبل الدخول وإنّما يسقط الخطاب حين الخروج مع بقاء ملاك الحرمة أو يبقى الخطاب أيضاً، كما هو أحد الأقوال[١]، فاسد جدّاً؛ لأنّ حرمة خروجه لا يمكن إلّا على نحو التعليق، والحكم التعليقي مع استقلال العقل بوجوب الخروج لا يجتمعان. مع أنّه لو قيل بهذه المقالة من باب أنّ كلّ خطوة مستلزم لتصرّفٍ زائد في الغصب غيرِ التصرّف الدخولي وهو التصرّف الخروجي، فقياس المقام بتلك المسألة مع الفارق؛ لأنّ في تلك المسألة يمكن دعوى سببيّة كلّ خطوة لتصرّف آخر، إمّا بقاءً أو خروجاً، وأمّا في المقام فليس ترك التحفّظ علّة للتصرّف الغصبي؛ لإمكان التفكيك وجداناً؛ فإنّ مجرّد نسيان كون شيء غصباً لا يستلزم أن يتصرّف فيه.

---

١. حكاه عن بعض متأخّري المتأخّرين الروزدري في تقريرات الفقيه المجدّد، ج ٢، ص ٦١.

وأمّا في الثالث فلأنّ دعوى انصراف أدلّة الستر بلا موجب، مع أنّ حرمة الستر لا تلازم الفساد إذا حصل الشرط وسقط قهراً.

وأمّا في الرابع فلأنّ الاستصحاب إنّما يجري في مورد الشكّ ومع العلم بأنّ منشأ الفساد هو النهي الموجب للعجز عن امتثال الأمر الساقط في مورد النسيان والغير المؤثّر في التعجيز فلا شكّ حتّى يُتمسَّك بالاستصحاب؛ فالأقوى أنّه لا فرق بين الغاصب وغيره وإن كان الأحوط - خروجاً عن شبهة الخلاف - هو الإعادة، بل القضاء بعد الالتفات.

وأمّا الجاهل بالحرمة جهلاً يُعذَر به - كغير المتنبّه بغير تقصير منه - فالأقوى أنّه في المقام كالجاهل بالموضوع في أنّه تصحّ الصلاة منه؛ لما عرفت من أنّ النهي الغير المتنجّز لا يسلب قدرة المكلّف عن الامتثال بالمأمور به. **وبالجملة** إذا كان منشأ الفساد مزاحمةَ ما هو أقوى من الأمر فيدور مدار المزاحمة ففي كلّ مقام أوجب النهي سلب قدرة المكلّف عن امتثال الواجب - لأنّ التعجيز المولوي كالعجز الخارجي - فلا يصحّ المأمور به؛ لأنّه حيث إنّه ملازم مع النهي وكلّ واحد من الأمر والنهي من مشخّصات الآخر خارجاً - لتلازم الجهتين وجوداً - فيقيَّد إطلاق الأمر وينصرف إلى ما عداه. وأمّا لو كان جهة النهي مغفولاً عنها فيتحقّق منه قصد القربة والقدرة على متعلَّق الأمر فتصحّ، والجاهل القاصر ليس النهي منجّزاً عليه لا بنفسه [الف/١٤٨] ولا بطريقه فبناءً على الجواز من الجهة الأولى يصحّ الصلاة منه.

فمن هنا ظهر وجه بطلان صلاة العالم والجاهل بالحكم الوضعي - ولو كان عن قصور - والجاهل بالحكم التكليفي إذا كان عن تقصير. أمّا العالم فلما عرفت من أنّ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي فمع الالتفات بالغصب وبحكمه يخرج المجمع عن إطلاق الأمر، ولا يمكن تصحيحه بالترتّب ولا بالملاك، وتفصيله راجع إلى باب التزاحم.

وملخّصه أنّ التزاحم الناشئ عن عجز المكلّف على خمسة أقسام. **الأوّل** أن يكون للتمانع بين الفعلين - الّذي يعبّر عنه بتضادّ المتعلَّقين - سواء كانا من سنخ واحد، كإنقاذ الغريقين لمن لا يقدر على إنقاذهما دفعة، أو من سنخين، كتزاحم الإزالة والصلاة في آخر الوقت. **والثاني** أن يكون لعجز المكلّف عن امتثال حكمين ولو كانا موقّتين، كمن عجز من القيام في ركعتين أو في تمام ركعة واحدة بحيث لو قام حال القراءة لا يقدر على القيام المتّصل بالركوع، ولو قام عند الركوع لا يقدر على القيام من أوّل الشروع في القراءة. **الثالث** أن يكون لتوقّف الواجب على المقدّمة المحرَّمة، كما لو توقّف إطفاء الحريق على التصرّف في مال الغير. **الرابع** أن يكون التلازم الاتّفاقي بين متعلَّق الأمر ومتعلَّق النهي، كمن نذر استدبار الجدي دائماً واتّفق إقامته في صنعاء الّذي يلازم استقبال القبلة حال الصلاة لمخالفة النذر. **الخامس** مسألة الاجتماع؛ بناءً على الجواز من الجهة الأُولى وإلّا تدخل هذه المسألة - كالتلازم الدائمي - في مسألة التعارض فباب تضاد المتعلَّقين - كباب الفريقين وباب المقدّمة المحرَّمة للواجب - يمكن تصحيح العبادة بالملاك وبالخطاب الترتّبي؛ لأنّ معصية الإزالة والتصرّف في مال الغير لا يصادم إطاعة الصلاة وإطفاء الحريق؛ فإنّهما مقارنان فملاك الوجوب باقٍ، بل الخطاب متحقّق؛ بناءً على صحّة الترتّب. وأمّا في الثلاثة فعلاً يمكن تصحيحها بالملاك، فضلاً عن الخطاب؛ لأنّ الخطاب الترتّبي إنّما يصحّ فيما أُحرز الملاك مع أنّ في مسألة الاجتماع وباب التلازم على فرض تماميّة [ب/١٤٨] الملاك لا يمكن الخطاب الترتّبي؛ لأنّه لو قيل: «لا تغصب، وإن غصبت فصلّ» يصير في قوّة أن يقال: «إن صلّيت فصلّ»؛ لأنّ عصيان الغصب في المجمع متّحد مع إيجاد الصلاة. وهكذا لا يمكن أن يقال لمن صار قبلته نقطة الجدي: «أوف بنذرك واستدبر الجدي، وإن عصيت فاستقبل»؛ لأنّ عصيان الاستدبار عين الاستقبال.

وأمّا عدم تماميّة الملاك في الموارد الثلاثة، أمّا في مسألة الاجتماع [فـ]لأنّ مبنى الجواز على الجهة الأُولى إنّما هو تعلّق الأحكام الشرعيّة بالطبائع وخروج الضمائم الفرديّة عن المطلوب وكون متعلّق الأمر والنهي الجهتين لا الموجَّه بهما ولكن المكلّف حيث لا يمكنه التفكيك في المجمع بأن يقصد نفس الطبيعة المعرّاة عن الضمائم، بل لا محالة بإيجاده الموجَّه بالجهتين يريد الضمائم الفرديّة؛ لأنّ مع علمه باتّحاد المتعلَّقين خارجاً فيتعلّق إرادته بمشخِّصات المأمور به ومشخِّصاته عين متعلَّق النهي فيقع الفعل الخارجي عنه مبغوضاً وليس له حسن فاعلي، فـ[ال]ملاك الفعلي غير تامّ في الملاكيّة وغير مصحّح للعباديّة فلا يمكن التقرّب به، ولو أوجد بقصد التقرّب بوجه فغير قابل للمقرّبيّة. نعم، قد يتوهّم أنّ ضميمة الغصب بالصلاة من قبيل لوازم الوجود فلا يتعلّق بها إرادة الفاعل. ولكنّه فاسد؛ لأنّ الضمائم والمشخِّصات في المقام ممّا يلحق الماهيّات مع قطع النظر عن تحقّقها في الخارج - كانقسام الحيوان إلى الفرس والغنم - وليست من قبيل وقوع الحجر الملقى[1] في مكان خاصّ فإنّ المكان[2] الّذي يقع به الحجر المرمي به لا يتعلّق به الإرادة الفاعليّة[3]. وهكذا الكيفيّات العارضة للأصوات من عوارض الوجود وتتحقّق في رتبة الإيجاد. وأمّا وقوع الصلاة في مكان خاصّ مع العلم بخصوصيّة المكان أو وقوعها في زمان خاصّ فليس من لوازم الوجود، بل قبل الإيجاد ينقسم الماهيّة المنويّة إلى القسمين فيتعلّق القصد بكلّ واحد من القسمين كتعلّقه بنفس المقسم.

وبالجملة لوازم المراد يدخل تحت الإرادة وإنّما لا يدخل تحت الإرادة ما

---

١. في المخطوطة: «الملقات».

٢. في المخطوطة: «أمكن».

٣. في المخطوطة: «إرادة الفاعلي».

يتحقّق بلا إرادة، وعين هذا الوجه يجري في المتلازمين وإن كان أخفى من الوجه في المتّحدين،كما لا يخفى.

وأمّا مسألة التمانع بين الموقّتين فلأنّ الخطاب الترتّبي وإن كان [الف/١٤٩] يصحّ في حدّ نفسه إلّا أنّ الترتّب يصحّ فيما تمّ فيه الملاك. وإذا فرضنا أنّ القيام المتّصل بالركوع أهمّ من القيام حال الحمد فيتبدّل تكليفه بالقيام حال الحمد إلى القعود أو يسقط القيام في هذا الحال. وعلى أيّ حالٍ إذا صار التكليف الواقعي من العاجزعن القيام هو القعود فلم يبق للقيام شرطيّة ولا ملاك؛ نظيرمن وجب عليه صرف الماء للعطشان فإنّه لو توضّأ يفسد وضوؤه لأنّ حكمه في هذا الحال التيمّم وليس للوضوء ملاك في هذا الحال. كما أنّ في عكس المسألة لا إشكال في بطلان صلاته وهو فيما لو عجزعن القيام في إحدى الركعتين ولم يكن أهميّة في الثانية فتكليفه هنا القيام في الركعة الأولى؛ لأنّ السبق الزماني هنا يؤثرفإذا قعد في الركعة الأولى وقام في الثانية تفسد صلاته. **وبالجملة** في باب الارتباطيات لو أخلّ المكلّف في أحد الأجزاء بما هو وظيفته من الاختيار والاضطرارتفسد صلاته، وملاك الاختيارليس موجوداً حال الاضطرارولا العكس.

هذا حال العالم. وأمّا الجاهل بالحكم التكليفي فحيث إنّه في حكم العالم من حيث تنجّزخطاب الغصب ولو للعلم بطريقه فحكمه في الفساد حكمه. وأمّا الجاهل بالحكم الوضعي فأمره أظهر؛ لأنّ الجهل به لو أثّرفي مقام فهو في مثل الجزئيّة والشرطيّة؛ حيث إنّهما ممّا تنالهما يد الجعل ولو بجعل منشأ انتزاعهما فيمكن أن ينسبا إلى الشارع فالجهل بهما يوجب دخولهما في حديث الرفع. وأمّا في المقام فحيث إنّ الفساد حكم عقلي ومن باب عدم إمكان اجتماع المأمور به مع المنهي عنه في مقام الامتثال فالجهل لا يؤثّرفيه أصلاً.

[فروع ثلاثة]

ثمّ إنّ هاهنا فروعاً لا بأس بالتعرّض لها.

[الفرعان] الأوّل والثاني

قيل بأنّه لو اضطُرّ إلى لُبس المغصوب - لحفظ نفسه أو لحفظ المغصوب عن التلف - صحّت صلاته فيه.

ونحن نقول: الفرع الأوّل في ضيق الوقت لا إشكال فيه، وأمّا لو لم يُضطَرّ إلى الصلاة، بل إلى اللُبس ففيه إشكال وإن كان الأقوى هو الصحّة؛ لأنّ منشأ الفساد كان نفس الخطاب لا ملاكه فإذا ارتفع النهي صحّت الصلاة؛ لأنّه لا تعجيز مولوي ولا قبح فاعلي.

وأمّا الفرع الثاني فلو كان منشأ [ب/١٤٩] الضمان هو التفريط في الأمانة فصار هو موجباً لدخوله تحت المغصوب فلا يبعد الصحّة؛ لأنّ وجوب الحفظ شرعي ومعه لا يمكن أن يكون التصرّف محرماً. وأمّا لو كان منشأ الضمان هو التصرّف العدواني من أوّل الأمر فوجوب حفظه أولاً ممنوع - لأنّ غاية الأمر أنّه يضمن المثل أو القيمة - إلّا أن يقال بوجوب حفظ أموال الناس مطلقاً عن التلف، مع أنّ اهميّة حفظ عين مال المغصوب عنه عن إيقاع الصلاة في الغصب غير محرزة، فالمسألة لا تخلو عن الإشكال، ولكن الأقوى صحّة الصلاة.

وتوضيح ذلك أنّه لو قلنا بأنّه يجب حفظ أموال الناس ولو لم يكن تحت الاستيلاء - كعابر السبيل فلا إشكال في أنّه إذا توقّف حفظه على لُبسه ولو لم يتوقّف على الصلاة فيه فتصحّ الصلاة فيه؛ لأنّ التصرّف إذا لم يكن منهيّاً عنه بل كان واجباً فلا مانع. وأمّا لو لم نقل بهذا العموم - لعدم قيام دليل عليه - ولكنّا قلنا بأنّ كلّ ما دخل تحت اليد - سواء كانت عادية أو أمانيةً شرعيّةً كانت الأمانيّة أو مالكيّة - فيجب حفظه فهذا أيضاً تصحّ الصلاة فيه بلا إشكال. وهذا وإن لم يقم

عليه دليل على سبيل العموم ولكنّه يستفاد من باب اللقطة وسائر موارد الأمانات والضمانات. وإن منعنا عن هذا أيضاً فلا شبهة أنّ في[1] باب الغصب يجب حفظ مال المغصوب عنه عن التلف؛ لأنّ جميع مراتب ما يملكه المالك في عهدة الضامن من العينيّة والنوعيّة والماليّة فالضامن يجب عليه ردّ العين، ولو تعذّر فالمثل، ولو تعذّر فالقيمة، فإذاً كانت الخصوصيّة تحت العهدة. ومعنى كونها في عهدة الضامن أنّه يجب حفظها حتّى يؤدّيها فلا إشكال في وجوب الحفظ فلا يمكن أن يكون التصرّف الّذي هو مقدّمة للحفظ محرّماً[2]، فلا يمكن أن يكون جميع أنحاء التصرّف حراماً؛ لأنّه لا يمكن أن يجعل الشارع لموضوع واحد أحكاماً[3] متضادّة والمفروض أنّه يجب عليه حفظ أيّ خصوصيّة تمكّن منها من العينيّة فما دونها، فإذا لم يكن لُبسه حراماً فتصحّ الصلاة؛ لما قدّمنا من أنّ[4] المانعيّة إذا كانت مترتّبة على الحرمة فلو سقطت الحرمة وارتفعت فترتفع المانعيّة أيضاً.

[الفرع] الثالث

إذا [الف/١٥٠] صبغ ثوباً[5] بصبغ مغصوب أو خاطه كذلك فقد يقال: الظاهر أنّه لا يجري عليه حكم المغصوب؛ لأنّ الصبغ يُعَدّ تالفاً، كما أنّ إخراج الخيط لو كان مستلزماً لتلفه فيُعَدّ تالفاً فلا يبقى على ملك مالكه فيستحق مالكه قيمته. **ولكنّه لايخفى** أنّا أوضحنا في مسألة بدل الحيلولة وفي مسألة خيار الغبن أنّ الظاهر بقاء الخيط والصبغ في ملك مالكه فيكون الثوب مشتركاً بين المالكين بنسبة القيمة. نعم،

---

١. لفظة «في» لم تأت في المخطوطة.
٢. في المخطوطة: «محرّمة».
٣. في المخطوطة: «أحكام».
٤. لفظة «أنّ» لم تأت في المخطوطة.
٥. في المخطوطة: «ثوب».

لو قلنا بأنّ مجرّد ضمان الضامن لمال يقتضي دخوله في ملكه - كما قيل في مورد التلف الحقيقي[1] فالصحّة لا تخلو من قوّة، إلّا أنّ الالتزام به بلا دليل إلّا في خصوص وطء الحيوان؛ لأنّ قوله عليه السلام: «يغرم ثمنه» ظاهر في الانتقال إليه. وأمّا في سائر موارد الغرامات فلا دليل على الانتقال اصلاً وليست الغرامة عوضاً حتّى لا يمكن جمعه في ملك المضمون له مع المعوّض. وبالجملة مورد الغرامة إمّا في مورد التلف الحقيقي - كاحتراق الثوب - أو التلف الحكمي - كوقوع المال في البحر - أو تلف بعض الانتفاعات في جميع الأزمنة - كتلف منافع الحيوان الموطوء في بلد الوطء - أو تلف جميع الانتفاعات - كصيرورة الخلّ خمراً وكما إذا انكسر الظروف الصينيّة - وفي جميع الموارد لا يقتضي دخول التالف في ملك المتلِف إلّا في وطء الحيوان. وعلى أيّ حالٍ في المقام ليس داخلاً في التلف وإن تعذّر الوصول إلى مالكه وإنّما هو في حكم تلف العين. نعم، لو صبّ الماء المغصوب على أعضائه فيُعَدّ تالفاً إلّا أنّه مادام الماء باقياً على الأعضاء يبقى حقّ الاختصاص لمالكه وإن لم يتمكّن الضامن من ردّه.

وكيف كان، مسألة الصبغ داخلة في مسألة تعذّر ردّ المال إلى مالك صاحبه، ومسألة الخيط ليست كذلك؛ لإمكان ردّه ذاتاً إلّا أنّه يتلف ماليّته. وعلى كلا التقديرين الأقوى وقوع الشركة القهريّة بين المالكين، كباب المزج والخلط. هذا مع ما عرفت من أنّ التلف الحكمي يقتضي بقاء حقّ الاختصاص لمالكه ولا وجه لأن يقال: لم يكن للمالك حقّ الاختصاص في عرض الملكيّة؛ لأنّ لكلّ منهما مورداً على حدة ولم يكن للمالك في المقام إلّا الملكيّة فإذا زالت وصار الخيط بمنزلة صيرورة الخلّ خمراً فيصير مثل سائر المباحات الأصليّة، ولمّا كان في يد الغاصب [ب/١٥٠] فهو أولى به؛ لأنّا نقول: ليس الحقّ أمراً مغايراً للملك، بل من شؤونه ومراتبه الضعيفة وإضافة خاصّة حاصلة للمالك ومحفوظة في جميع الحالات حتّى تنعدم العين وتخرج عن صفحة الأعيان.

---

١. حكاه الشيخ الأنصاري عن المقّق القمّي في كتاب المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٩.

[مسائل عشر]

ثمّ إنّ القوم ذكروا مسائل متعلّقةً بلباس المصلّي وغير المصلّي ولا بأس بذكر بعضها.

[المسألة] الأُولى

قيل بأنّه لا تجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم، كالشِّمشك والنعل السِّندي، وبعضهم قيّدوه بما إذا كان لم يستر القدم وأمّا ما يستر القدم أيضاً فلا بأس فيه. والدليل عليه مرسلة ابن حمزة قال: «رُوِي أن الصلاة محظورة في النعل السندي والشمشك». **ولكنّه لا يخفى** أنّه لا يمكن الاعتماد بهذه الرواية في الحكم بفساد الصلاة. **أمّا أوّلاً** فلأنّه لم يُعمَل بها عملاً يجبر سندها، مع أنّ الحظر غير ظاهر في الحرمة. **وأمّا ثانياً** فلأنّ العامل بها قد يُعلِّل الفساد بأنّه لا يمكن الاستقرار عليه والقيام على الرجلين، وقد يعلّله بأنّه لا يمكن مع لُبسهما وضع الإبهامين على الأرض بمعنى أنّه يقع الإبهامان على الهواء مع أنّهما من المساجد - أي من المواضع السبعة الّتي يجب وضعها على الأرض، بلا واسطة أو مع الواسطة.

ونحن نقول: لو كان النعل مستلزماً لهذين المذكورين فنلتزم بالفساد وإلّا فلا دليل عليه، مع معارضة هذه المرسلة بمكاتبة الحميري إلى الحجّة عجّل الله تعالى فرجه الشريف يسأله هل يجوز للرجل أن يصلّي وفي رجليه بطيط لا يغطّي الكعبين أم لا يجوز؟ فكتب في الجواب: «جايز لا بأس»[1]؛ بناءً على إرادة العظمين من الكعبين، كما فسّرهما بهما البهائي ﷺ[2]، بل بناءً على إرادة «قبّة القدمين» منهما أيضاً لو قيل بأنّ المنع يشمل ما يستر ظهر القدم كلّاً أو معظماً أو بعضاً. نعم، بناءً على أنّ المانع لا يقول بالمنع إلّا إذا ستر الجميع فلو كان المراد من الكعبين قبّة القدمين فلا معارضة بينهما.

---

١. الاحتجاج، ج٢، ص٤٨٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٢٧، الباب٣٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.
٢. أُنظر: مشرق الشمسين، ص١١٦ - ١١٧.

وبالجملة نفس لُبس ما يسترظهرالقدم ولا يسترالساقين ليس موجباً للفساد إلّا إذا استلزم محذوراً آخر، وإن كان الأحوط - خروجاً عن شبهة الخلاف[1]، لاسيّما من المحقّق وأمثاله (قدّس الله أسرارهم) - التجنّب. **وعلى أي حال** فيما يغطّي الساق يجوز الصلاة بلا إشكال؛ كالخفّ والجورب المتعارف.

[المسألة] الثانية

فيما يجب أن يسترر

يجب على الرجال سترالعورة في حال الصلاة وغيره وتفسد إذا كان مكشوف العورة، ولا إشكال في أنّه إذا سترها بما تخفى البشرة عن النظر حتّى الشبح فهو كافٍ فلا يجب سترحجمها، كما إذا لفّها [الف/١٥٧] بخرقة أو طلاها[2] بطين. وإنّما الكلام في أنّه يجب سترالشبح أيضاً فلا يجوزبالثوب الرقيق أو يكفي سترااللون؟ ظاهرمرفوع أحمد بن حمّاد: «لا تصلّ فيما شَفَّ أوصُفَّ»[3] عدم الجوازفي الثوب الرقيق؛ لأنّ «الشفيف» عبارة عن الثوب الّذي يسترااللون فلا يمكن تمييزه إلّا أنّه لا يسترالشبح. وهكذا ظاهرالشرط في خبرمحمّد بن مسلم قلت لأبي جعفرعليه السلام: الرجل يصلّي في قميص واحد، فقال: «إذا كان قميصاً كثيفاً فلا بأس»[4] انتفاء الجوازفي الثوب الرقيق. إلّا أن يقال: إنّ الشفيف هوالسخيف المقابل للصفيق أي ما يحكي ما وراءه، وبهذا المعنى جعل صاحب *الوسائل* عنوان الباب «الرقيق» فقال: «باب عدم جوازالصلاة في ثوب رقيق لا يسترالعورة»[5].

---

١. لفظة «الخلاف» لم تأت في المخطوطة.

٢. في المخطوطة: «اطليها».

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢١٤، ح٨٣٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٨٨، الباب٢١ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

٤. الكافي، ج٣، ص٣٩٤، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٨٧، الباب٢١ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

٥. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٨٧، الباب٢١ من أبواب لباس المصلّي.

وبالجملة كلّ ثوب لا يستر العورة لخفّته - أي لقلّة غزله بحيث يُرى اللون من خلال الثوب - فلا يجوز الصلاة فيه وأمّا مجرّد اللطافة والرقّة فلا يضرّ في الصلاة ولا يشمل النهي عن الصلاة فيما شفّ وفي الخفيف الّذي هو - مقابل الكثيف - الثوب الّذي لا يستر الشبح إلّا إذا قيل بأنّه لا يصدق ستر العورة، فالمسألة لا تخلو عن إشكال وان إختار الأستاذ (مدّ ظلّه) الجواز.

هذا كلّه في الرجل وأمّا المرأة الحرّة فيجب عليها في الصلاة سَتر جميع بدنها ما عدا الوجه والكفّين وظاهر القدمين؛ لا من جهة الملازمة بين وجوب ستر[1] جميع البدن في غير حال الصلاة وبين الشرطيّة في الصلاة؛ لعدم قيام دليل على الملازمة بين البابين؛ فإنّ وجوب ستر الجميع مطلقاً لا يلازم الشرطيّة وفساد الصلاة. ولا لما يقال: إنّ ستر العورة واجب بلا إشكال والمرأة[2] كلّ بدنها عورة؛ لإطلاق «العورة» عليها شرعاً وعرفاً. أمّا عرفاً فتمداول إطلاقها عليها، وأمّا شرعاً فمثل قوله ﷺ: إنّ النساء عورات[3]؛ لأنّ إطلاق «العورة» ليس بمعنى العورة المعروفة، بل بمعنى «ما يُتَحفَّظ»، كقوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾[4] وقوله: ﴿ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ﴾[5]، وظاهر أخبار العورة أنّ المراد بها ما يستقبح ذكره و يستحي كلّ واحد من إظهاره، و هما المحلّان المعروفان، فأطلق على غيرهما بالمناسبة.

بل لما يستفاد من الأخبار الكثيرة أنّها «تصلّي في ثلاثة أثواب»[6] أو «في ثوبين: درع ومقنعة»[7]. وفي صحيح علي بن جعفر عن أخيه سألته عن المرأة ليس

---

١. في المخطوطة: «الستر».

٢. في المخطوطة: «النساء».

٣. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٢٠، ص٦٦، الباب٢٤ من أبواب مقدمات النكاح، ح٦.

٤. الأحزاب (٣٣): ١٣.

٥. النور (٢٤): ٥٨.

٦. الكافي، ج٣، ص ٣٩٥، ح١١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٠٦، الباب٢٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٨.

٧. الكافي، ج٣، ص ٣٩٤، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص ٣٨٧، الباب ٢١ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

لها إلّا مِلحَفة واحدة كيف تصلّي؟ قال: «تلتفّ وتغطّي رأسها وتصلّي، [ب/١٥١] فإن خرجت رجلها وليس تقدر على غير ذلك فلا بأس»[١]، وغير ذلك من الأخبار الدالّة بمنطوقها - أو بمفهومها كالأخبار الواردة في الأمة والصبيّة - على وجوب ستر جميع البدن حتّى الرأس والعنق والشعر.

ولا يعارضها خبر ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام: «لا بأس بالمرأة المسلمة الحرّة أن تصلّي وهي مكشوفة الرأس»[٢]. وخبره الآخر عنه عليه السلام قال: «لا بأس أن تصلّي المرأة المسلمة وليس على رأسها قناع»[٣]؛ لعدم قابليّتهما سنداً للمعارضة مع الأخبار الكثيرة المعمول بها، مع أنّ الخبر الثاني يمكن حملها على الأمة. وأمّا خروج «الوجه» عن وجوب الستر فمضافاً بأنّ المتعارف من سترهنّ بثلاثة أثواب أو بثوبين خروج الوجه عمّا يستر بها أو بهما، يدلّ عليه موثّق سماعة: سألته عن المرأة تصلّي منقبة؟ قال: «إذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس به، وإن أسفرت فهو أفضل»[٤]؛ فإنّ «الأسفار» هو إبراز الوجه.

وأمّا خروج الكفّين وظاهر القدمين - بل مطلقاً - فلأنّ الظاهر من الأخبار الواردة في لباس المرأة من كفاية الثوبين أو ثلاثة أثواب خروجهما عمّا يستر بالثياب عادةً، ومقتضى البراءة - بناءً على جريانها في الأقلّ والأكثر الارتباطي، كما هو المختار - عدم لزوم سترها، فالمسألة من حيث الأصل العملي واضحة وإن لم تكن كذلك من حيث الدليل الاجتهادي؛ لعدم العلم بكيفيّة لباس النساء في عصر صدور الأخبار وإمكان أن يكون ساتراً لجميع البدن حتّى الوجه والكفّين، كما في جلباب نساء أهل الهند. نعم، طبع الثياب لا يقتضي ستر القدمين؛ لأنّ ذيولها وإن كانت طويلة بحيث يقال مثلاً: «وعلى

---

١. الفقيه، ج١، ص٣٧٣، ح١٠٨٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٠٥، الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢١٨، ح٨٥٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤١٠، الباب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح٥.
٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢١٨، ح٨٥٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤١٠، الباب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.
٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٣٠، ح٩٠٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٢١، الباب ٣٣ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

المحصنات جرّالذيول» إلّا أنّها كذلك من طرف الوراء لا من القدّام؛ لأنّها مانعة عن المشي. **وكيف كان** وجوب ستر الوجه والكفّين إلى الزندين والقدمين إلى الساقين في الصلاة لا دليل عليه، فمقتضى الأصل هو البراءة.

هذا حكم المرأة، أمّا الأمة والصبيّة فلا يجب عليهما ستر رأسهما في الصلاة، فعن أبي عبدالله ﷺ «وعلى الجارية إذا حاضت الصيام والخمار إلّا أن تكون مملوكة؛ فإنّه ليس عليها خمار»[1]. والأخبار في حكم الأمة مستفيضة، وفي بعضها ما يدلّ على عدم الفرق بين أقسامها من القِنّ والمدبَّرة والمكاتَبة. نعم، في خصوص «أُمّ [الف/١٥٢] الولد» ظاهر رواية محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله قال: قلت له: الأمة تغطّي رأسها؟ قال: «لا، ولا على أُمّ الولد أن تغطّي رأسها إذا لم يكن لها ولد»[2] بحسب المفهوم أنّه يجب عليها ستر الرأس إذا كان ولدها حيّاً، إلّا أن تحمل الرواية على غير مورد الصلاة فيبقى الإطلاق على حاله.

بل قد يقال بمعارضة رواية محمّد بن مسلم بروايته الأخرى عن أبي جعفر ﷺ قال: وسألته عن الأمة إذا ولدت، عليها الخمار. قال: «لو كان عليها لكان عليها إذا هي حاضت، وليس عليها التقنّع في الصلاة»[3]؛ بناءً على إرادة ما يشمل أُمّ الولد من الضمير. **ولكنّه لا يخفى** أنّ مصبّ السؤال هو وصول الأمة من حيث السنّ إلى حدّ الولادة، أي كان قبل البلوغ عدم الستر عليها مفروغاً عنه فسأل عن وجوبه بالولادة فقال ﷺ: الولادة متأخّرة عن الحيض ولو كان عليها ستر لكان عليها إذا هي حاضت، فمن الجواب يستفاد أنّ السؤال ليس ناظراً إلى أُمّ الولد، بل إلى ولادة الجارية.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨١، ح٨٥١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٠٩، الباب٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢١٨، ح٨٥٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤١٠، الباب٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.
٣. الفقيه، ج١، ص٣٧٣، ح١٠٨٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤١١ الباب٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

وعلى أيّ حال لا إشكال في أنّ المبعَّضة يجب عليها الستر وإن لم نقل بوجوبه على المتشبّثة بالحريّة، ويدلّ عليه سؤال حمزة بن حمران عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل أعتق نصف جاريته، إلى أن قال، قلت: فتغطّي رأسها منه حين أعتق نصفها؟ قال: «نعم، وتصلّي [و] هي مخمّرة الرأس»[1].

ثمّ إنّ منشأ صحّة صلاة الصبيّة بغير خمار ليس عدم وجوب الستر عليها؛ لما عرفت من عدم الملازمة بين البابين؛ لأنّ عدم تكليفها بالستر لا ينافي اشتراط صحّة عبادتها، بناءً على شرعيّتها به، بل للأخبار الظاهرة أو الصريحة في اختصاص هذا الحكم بالمُدرِكة وبمن حاضت، الّتي هي عبارة أخرى عن البالغة، فعن علي عليه السلام قال: «إذا حاضت الجارية فلا تصلّي إلّا بخمار»[2].

[المسألة] الثالثة

اعتبار الستر في الصلاة ليس كوجوبه في غير الصلاة؛ فإنّ وجوبه في غيرها مقيّد بما إذا كان هناك ناظر محترم فلو لم يكن ناظر أصلاً فلا يجب الستر، وكذا لو كان وكان محرّماً لا محترماً، كالزوجة بالنسبة إلى الزوج وبالعكس، وأمّا في المقام فيجب مطلقاً فالمدار فيه هو شأنيّة الستر أي يكون بحيث إذا نظره ناظر لا يرى سوأته.

وعلى هذا فيختلف اعتباره باختلاف المقامات، فلو كان واقفاً على الأرض فيكفيه لُبس القميص ولا يجب لبس [ب/١٥٢] السراويل الّتي يمنع من النظر حتّى ممّن دخل رأسه بين رجلي المصلّي؛ لأنّ القميص بحسب طبعه مانع عن النظر إليه من الجوانب الخمس ولم يُعتَد[3] خروج أحد من الأرض بين رجلي المصلّي. وإلى

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٢٨، ح٨٢٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٠٧، الباب٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح١٢.
٢. قرب الإسناد، ص١٤١، ح٥٠٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٠٨، الباب٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح١٣.
٣. في المخطوطة: «لم يقيد».

هذا ينظر الأخبار ويشمل [ـه] إطلاقه [ـا]، كما في قول الباقر ﷺ في خبر زياد بن سوقة: «لا بأس أن يصلّي أحدكم في الثوب الواحد وأزراره محلَّلة؛ إنّ دين محمّد ﷺ حنيف»[1] ولا ينافيه صحيح ابن مسلم عن الصادق ﷺ: «إذا كان عليه قميص صفيق أو قباء ليس بطويل الفرج فلا بأس»[2]؛ فإنّ «طويل الفرج» وإن كان بمعنى واسع الذيل إلّا أنّ وسعته موجب لانكشاف العورة بمجرّد عصف هواء ونحوه. هذا مع أنّ القميص المذكور في هذا الخبر محمول على ما هو المتعارف منه الّذي ليس له وسط.

وبالجملة يصدق الستر بالثوب واللباس على من كان لابساً لما ليس له وسط إذا تجاوز عن ركبتيه بحيث لا ينكشف سوأته عند السجود. وأمّا لو كان واقفاً على سطح أو شبّاك بحيث يمكن النظر إلى عورتيه لمن كان واقعاً في تحته فلا يكفيه ثوب ليس له وسط ويختلف هذا أيضاً باختلاف الثياب. **وكيف كان**، المدار في باب الصلاة هو ساتريّة الثوب من حيث نفسه شأناً أي لو كان هناك ناظر.

[المسألة] الرابعة

الظاهر من الأوامر والنواهي الواردة في باب المركّبات هو بيان القيديّة، ظهوراً نوعيّاً ثانوياً؛ فإنّ الأمر والنهي وإن كانا في حدّ أنفسهما بحسب وضعهما اللغوي ظاهران في الوجوب والحرمة إلّا أنّ هذا الظهور انقلب في باب بيان المركّبات وصار ظهوراً نوعيّاً ثانويّاً بحيث يحتاج إرادة خلاف هذا إلى قرينة، فعلى هذا يستفاد منهما الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة فيفسد الصلاة لو أخلّ بالستر عمداً، وذلك واضح.

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٣٩٥، ح ٨؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٣٩٣، الباب ٢٣ من أبواب لباس المصلّي، ح ١.
٢. الكافي، ج ٣، ص ٣٩٣، ح ٨؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٩٢، الباب ٢٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ٢.

[المسألة] الخامسة

هل بين أفراد الساتر ترتيب أو يجوز الستر بكلّ ما أمكن؟ مختار *الجواهر*[1] الثاني ومختار *المدارك*[2] هو الأوّل؛ والحقّ هو الجمع بينهما؛ فإنّ صاحب *الجواهر* اختار بأنّه لا فرق بين الثوب والحشيش فيجوز الستر بالثاني ومثله اختياراً، ومختار *المدارك* هو الترتيب. فالأوّل الثوب ثمّ الحشيش ثمّ الطين ثمّ الحفيرة ثمّ الوحل والماء الكدر، ويُنقَل عنه الترتيب بين الثياب فالأوّل المنسوج ثمّ الملبود ثمّ الجلد ولو فقدت فالحشيش إلى آخره. **وكيف كان**، المدار على استفادة الترتيب أو التخيير من الأخبار، فنقول: ظاهر الثوب وإن كان من باب المثال ولا خصوصيّة فيه [الف/١٥٣] فيكفي اختياراً غير المنسوج إذا كان ملبوساً - كاللِّبَد والفِراء، لا مطلق الجلود أي القِطَع منها؛ فإنّها في حكم الحشيش - إلّا أنّ المثاليّة تؤخذ بمقدار ما يُعَدّ نظيراً للممثَّل، فالثوب الوارد في الأخبار ناظر إلى ما هو المتعارف من الملبوس فلا يشمل الستر بالقطن والصوف والورق والحشيش؛ لأنّ المدار وإن كان هو التستّر والستر معتبر من باب المقدّمة إلّا أنّ الظاهر من الأخبار لزوم حصول هذا المعنى الاسم المصدري من لباس خاصّ. ولذا اختار صاحب *الجواهر* مع قوله بالتخيير الترتيب بين الطين وغيره وقال: «ويقوى في النظر عدم الاكتفاء به اختياراً؛ لعدم شاهد على إرادة المثال لما يشمله ممّا في النصوص، خصوصاً بعد ترك الاستفصال فيها عن وجوده وعن إيجاده بوضع الماء على التراب»[3] إلى آخر كلامه.

ونحن نقول: لو لم نفهم من الأخبار المثاليّة لما يشمل الطين فلم يفهم منها المثاليّة لما يشمل الورق والحشيش ونحوهما؛ فإنّ الظاهر منها كون الشيء بطبعه

---

١. جواهر الكلام، ج٨، ص١٨٦.
٢. مدارك الأحكام، ج٣، ص١٩٢ - ١٩٣.
٣. جواهر الكلام، ج٨، ص١٨٩.

ساتراً لا بالحيلة، كاللزق ونحوه. هذا، مضافاً بما في صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل قُطِع عليه أو غرق متاعه فبقي عرياناً وحضرت الصلاة كيف يصلّي. قال: «إن أصاب حشيشاً يستر[به] عورته أتمّ صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ وهو قائم»[1]؛ فإنّ فيه إشعاراً بأنّ «الحشيش» إنّما يُستَر به إذا لم يكن عليه ثوب وإلّا كان اللازم التنبيه على عدم الفرق.

وكيف كان الستر من حيث الفعلي خارج عن الصلاة وإنّما الشرط هو التستّر ولكن ما يستتر به الّذي به يحصل التستّر مقيّد في الأخبار بأُمور خاصّة، ومنها كونه لباساً فبين أفراد اللباس لا فرق، كما أنّ الحشيش لا خصوصيّة فيه فيجوز مع وجوده و وصول النوبة إليه التستّر بالقطن والصوف والخرق إلّا أنّ بين الحشيش واللباس ترتّب، كما أنّ الطلي بالطين لا يبعد أن يكون مترتّباً على الحشيش وبعده الحفيرة. ولا ينافيه ما روى عن الصادق عليه السلام قال: «العاري الّذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها ويسجد فيها ويركع»[2]؛ لعدم كون الخبر ناظراً إلى الستر المعتبر في الصلاة، بل ناظر إلى الستر من حيث الناظر المحترم.

وبالجملة الستر الصلاتي لا يصدق على الدخول [ب/١٥٣] في الخيمة أو القبّة الضيقة ونحوهما من الحفيرة، فمع وجود الطين لا يكفي الدخول في الحفيرة، فضلاً عمّا إذا وجد الحشيش ونحوه، بل [حتّى] لو قلنا بالتخيير بين الطلي بالطين أو الدخول في ماء الوحل وبين الدخول في الحفيرة؛ لأنّ كلّاً منها ساتر عن النظر وليس ساتراً معتبراً في الصلاة إلّا أنّ بين التستّر بالحشيش ونحوه وبين الدخول في الحفيرة ترتّب قطعاً.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٥، ح١٥١٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٤٨، الباب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح١.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٥، ح١٥١٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٤٨، الباب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

لأنّ الدخول في الحفيرة لا يصدق عليه الستر الصلاتي أصلاً؛ فإنّ الداخل فيها ليس إلّا عارياً، بخلاف المتستّر بالحشيش فإنّه ليس عارياً؛ لأنّ التستّر به من ميسور التستّر بالثوب عرفاً وإن لم يكن لابساً للباس، وسيجيء الإشارة إليه في بحث صلاة العاري.

[المسألة] السادسة

بعد ما عرفت أنّ الستر المعتبر لا يدور مدار وجود ناظر محترم، بل لو لم يكن هناك ناظر أيضاً يجب الستر، إنّما الكلام في أنّه هل يجب الستر بما لم يمكن لنفسه النظر إلى عورته أو لا يجب فيجوز الصلاة في ثوب واسع الجيب أو في ثوب واحد وأزرار محلَّلة بحيث يمكنه النظر في حال الركوع أو غيره؟ قولان، والأقوى هو الجواز؛ لصدق الستر بالمعنى الذي تقدّم أنّه شرط، والظاهر من قوله عليه السلام: «وأزراره محلَّلة»[1] في خبر زياد بن سوقة المتقدّم شموله لما ينكشف العورة لنفسه. ولو شكّ في الصدق أيضاً فيمكن التمسّك بالبراءة؛ لأنّ الشبهة مفهوميّة والستر مردّد بين الأقلّ والأكثر.

[المسألة] السابعة

هل ظاهر الأدلّة اعتبار الستر في خصوص أفعال الصلاة أو اعتباره مطلقاً حتّى في أكوانها بحيث إنّه لو انكشف عورته أو كشفها ثمّ سترها بما لا ينافي الموالاة بطلت صلاته؟ الأقوى هو الثاني؛ لأنّ ظاهر اعتباره فيها اعتباره في الهيئة الصلاتيّة فيكون حكمه حكم الطهارة من الحدث، لا الطهارة من الخبث. مع أنّه يمكن استفادة اعتباره كذلك من مناسبة الحكم والموضوع؛ فإنّ المناسب لمن يقف في حضور مولاه أن يكون مستوراً وحافظاً سوأته في جميع الحالات. والظاهر من كلمات الأعلام أيضاً اعتباره مطلقاً. وهذا وإن لم يكن إجماعاً إلّا أنّه يستفاد منهم أنّ المناسبة بين

---

١. الكافي، ج٣، ص٣٩٥، ح٨؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٩٣، الباب٢٣ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

الحكم والموضوع يقتضي اعتباره حتّى في حال السكوتات. نعم، يمكن الجمع بين اعتباره في الأفعال وبطلان الصلاة بكشفه عمداً في الأثناء من باب الجمع بين [الف/١٥٤] شرطيّة أحد الضدّين وقاطعيّة الآخر فإنّ ما لا يمكن الجمع بينهما هو شرطيّة أحد الضدّين في جميع الحالات وقاطعيّة الآخر أو شرطيّة أحد الضدّين في الأفعال ومانعيّة الآخر، كما تقدّم وجهه في لباس المشكوك.

[المسألة الثامنة][1]

مقتضى إطلاق دليل اعتبار الستر هو البطلان لو لم يستره لجهل بالموضوع أو نسيان أو غفلة، بل لو كشفها كاشف، ذو[2] شعور كان أو لم يكن كالهواء ونحوه، في جميع أحوال الصلاة أو بعضها، جميع العورة أو بعضها. إلّا أنّ الدليل الخاصّ قام للصحّة في مورد الجهل، فهل يُلحَق به سائر الأحوال أم لا؟ وحيث إنّ الفروع بأجمعها من موارد الابتلاء فلا بأس بالتعرّض لها.

أمّا مورد الجهل فيدلّ على الصحّة صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي وفرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعادة أو ما حاله؟ قال عليه السلام: «لا إعادة عليه، وقد تمّت صلاته»،[3] و إطلاقه يشمل انكشاف جميع العورة وبعضها والجهل به في تمام الصلاة أو في بعضها واستمرّ إلى الفراغ، بمعنى أنّه لو كانت أوّل الصلاة مستورةً ثمّ انكشفت ولم يعلم به إلى أن فرغ منها فهذا داخل في الصحيح، وأمّا عكسه كما لو كان جاهلاً به قبل الصلاة واستمرّ إلى أثناء الصلاة ثمّ علم به فهذا ليس داخلاً في الصحيح؛ لأنّ الظاهر منه عدم علمه بخروج الفرج في الصلاة، وسيجيء حكمه.

---

١. في المخطوطة لم يذكر «السابعة» و ذكر بدلها «الثامنة».

٢. كذا في المخطوطة، والأنسب: «ذا».

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢١٦، ح٨٥١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٠٤، الباب٢٧ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

وأمّا النسيان فله صورلا يبعد دخول بعضها في الجهل. **منها** ما كان قبل الصلاة لابساً ثوباً مخروقاً مع علمه به ثمّ نسي أن يخيطه فصلّى فيه. **ومنها** لو كان الستر في جميع الحالات احتاج إلى علاج تغيير هيئة اللُبس أو شدّ الثوب أو وضع شيء عليه من يد ونحوها فنسي أن يعمل عملاً يستر به عورته. **ومنها** ما لو صلّى عرياناً غفلةً عن التلبّس بلباس.

ولا إشكال في أنّ الصورة الأولى داخلة في صحيح علي بن جعفر؛ لصدق كونه لا يعلم بخروج فرجه حينما يصلّي. وأمّا الصورتان الأخيرتان فلا يشملهما الصحيح، لاسيّما الأخيرة؛ لأنّ الظاهر منه هو الجاهل الّذي يرى نفسه مستور العورة؛ لتخيّله بأنّ اللباس الّذي متلبّس به ساترلها فلا يشمل من غفل عن حاله ولم يلتفت إلى لباس أصلاً فضلاً عن أن [ب/١٥٤] يعتقد بأنّه ساتر.

وعلى أي حال لو دخلت الصورة الأُولى في الجاهل يطّرد الحكم في جميع الصور - للقطع بعدم الفرق بين أقسامها - فالأقوى هو الصحّة في مورد النسيان. ولم يثبت إجماع على الفساد وإن نقله صاحب *الجواهر*[1] عن *التذكرة* و *المنتهى* و عن المحكي عن *المعتبر*، مع أنّه ﷺ نقل الخلاف عن *المدارك* و *الرياض* وشرح الأستاذ فاختاروا الصحّة، مع أنّه لو سلّم عدم دخوله في الصحيح فلا وجه لمنع شمول «لا تعاد» له؛ فإنّ خروج بعض الشرائط في نفس الحديث كالطهور والوقت والقبلة وخروج بعضها بأدلّة خاصّة كالطهارة من الخبث وغير المأكول - بناءً على دلالة ذيل الموثّقة على فساد الصلاة حال النسيان - لا يوجب أن يكون عمومه للشرائط موهوناً. **والعجب** ممّن تمسّك بحديث الرفع في المقام ولم يتمسّك بـ«لا تعاد» مع أنّ حديث الرفع لا يشمل التروك الواقعة نسياناً، أي لا يشمل الأجزاء المنسيّة والشروط،

---

١. جواهر الكلام، ج٨، ص٢٠٦.

لاسيّما إذا نسيها في بعض الوقت؛ لأنّه لم يرتّب على إتيان الجزء أو الشرط أثراً[١] إلّا أنّه لو لم ينسه يجزي عنه الصلاة، والأجزاء ليست قابلة للرفع، مع أنّه خلاف الامتنان. وتفصيل المطلب وتوضيحه حرّرناه في أصل البراءة في الأُصول.

وبالجملة لا بأس بالتمسّك بحديث «لا تعاد» في المقام[٢] يدهنه عدم تمسّك المشهور به في الشرائط والموانع، وأمّا مع عدم تمسّكهم به فيهما مع أنّه بمرأى منهم ومسمع فيشكل الأمر. أوَ ليس مثل الشهيد فصّل بين نسيان الستر ابتداءً وعروض الكشف في الأثناء فحكم بالبطلان في الأوّل والصحّة في الثاني[٣]؟ فلو كان «لا تعاد» شاملاً للشرط فلم يكن للفساد وجه في الأوّل.

ثمّ إنّه قد يُوجَّه تفصيله بأنّ عروض الكشف في الأثناء مع عدم العلم به يرجع إلى الجهل ولا يمكن حمله على النسيان في الأثناء إلّا على الغفلة عنه بعد العلم به. وهذا لا يمكن أن يكون مراد الشهيد ﷺ؛ لأنّه مع حكمه بالفساد في نسيان الستر ابتداءً فلا يمكن أن يحكم بالصحّة في نسيانه في الأثناء بعد العلم به، فلابدّ أن يحمل على الجهل بالكشف في الأثناء مع استمرار الجهل إلى آخر الصلاة. كما أنّه لابدّ من حمل كلامه في الشقّ الأوّل بما إذا نسي أن يخيط الثوب أو أن يعمل عملاً يحفظ به العورة، لا على ما إذا صلّى عرياناً لغفلته عن التلبّس باللباس قبل الصلاة؛ فإنّه لا يصدق عليه النسيان، بل هذا جهل [الف/١٥٥] بالانكشاف؛ لأنّه لو استمرّ النسيان فيرجع إلى الجهل، بمعنى أنّه لو تعلّق النسيان بأمر غير ممتدّ فهو نسيان، كنسيان السورة؛ فإنّه آني وبمجرّد[٤] عروضه بعد الحمد يركع الناسي. وأمّا لو تعلّق

---

١. في المخطوطة: «أثر».
٢. في المخطوطة زيادة: «إلّا أنّه» هنا.
٣. البيان، ص١٢٦ و ذكرى الشيعه، ج٣، ص١٦.
٤. في المخطوطة: «أثر».

بأمرٍ ممتدّ بحسب الزمان فهو جهل[1]، كمن نسي لُبس الثوب من قبل الزوال أو أوّله فاستمرّ الكشف إلى الغروب فبعد الزوال يقال: إنّه جاهل لا أنّه ناسٍ. **وكيف كان** فالمسألة لا تخلو عن إشكال.

ثمّ إنّ محلّ البحث إنّما هو في النسيان المستمّر وأمّا لو التفت في الأثناء فحكمه سيجيء.

وأمّا الانكشاف القهري فلو كان من أوّل الصلاة فلا يجوزله الشروع في الصلاة في سعة الوقت. وأمّا في ضيق الوقت فحكمه حكم العاري. ولو عرض في أثناء الصلاة واستمرّ إلى الفراغ فالأقوى هو الصحّة؛ لأنّ «لا تعاد» يقتضي أن يكون كلّ شرط أو جزء توقّف بقاء شرطيّته وجزئيّته عند الإخلال به على إعادة الصلاة فهذا داخل في المنفي. وأمّا لو لم يتوقّف على عنوان الإعادة، بل أمكن أن يتعلّق الأمر به فليس داخلاً فيه وفي مقام القهر حيث لا يمكن أن يقال: «استر» إلّا بعنوان الإعادة، فـ«لا تعاد» يرفع هذا الشرط. وأمّا إذا ارتفع الاضطرار في الأثناء بأن سكن الريح العاصف مثلاً فقد يقال بألفساد؛ لأنّه ما دام[2] مقهوراً في الكشف ارتفعت الشرطيّة، ولكنّه حين ارتفع إلى زمان التستّر قد أخلّ بالشرط بدون قهر قاهر.

ولكنّا نقول: لو تسامح وستره بعد مدّة مع إمكان الستر في أقلّ منها فلا شبهة في الفساد، وأمّا لو لم يتمكّن في أقلّ منها فكلّ دليل دلّ على أنّ الستر ليس شرطاً زمان القهر يدلّ على عدم شرطيّته بين سكون الهواء مثلاً وستره؛ لأنّ المدار في سقوط الستر هو العجز حال قهر القاهر والعجز باقٍ بين ارتفاع القهر والستر؛

ومن هذا البيان يظهر أنّ المتذكّر[3] في الأثناء بعد النسيان إذا بادر إلى الستر فوراً

---

١. عبارة «فهو جهل» لم تأت في المخطوطة.

٢. في المخطوطة زيادة «كان» هنا.

٣. في المخطوطة: «التذكّر».

لا يضرّ أيضاً؛ لأنّ المناط في ارتفاع الشرطيّة حال النسيان لو كان عدم إمكان توجّه الخطاب إليه إلّا بعنوان الإعادة فهذا المناط موجود بعد رفع النسيان في هذه المدّة. نعم، لو علم بالكشف بعد ما كان جاهلاً به فلا يمكن القول بالعفو بين زمان العلم و [ب/١٥٥] زمان الستر من جهة صحيح علي بن جعفر؛ لأنّ ظاهره استمرار الجهل إلى آخر الصلاة. ولا يمكن أن يقال: إنّه لو قيل بالصحّة مع الجهل بالكشف من أوّل الصلاة إلى آخرها فحكم البعض حكم الكلّ قطعاً؛ لأنّ حكم البعض وإن كان حكم الكلّ إلّا أنّه لو كان البعض مثل الكلّ في الجهل كما لو انكشف العورة في أثناء الصلاة ولم يعلم به إلّا بعد الصلاة أو كان جاهلاً من أوّل الصلاة بانكشافها ثمّ سترت بغير علم منه في أثناء الصلاة؛ فإنّ في هاتين الصورتين لا يمكن الحكم بالبطلان مع القول بالصحّة في الكشف في جميع الصلاة؛ لأنّ حكم الجزء حكم الكلّ، بل لا يبعد شمول نفس الصحيحة لهما.

وأمّا لو لم يكن البعض مثل الكلّ - كما لو علم به في الأثناء - فالصحّة حال الجهل لا تفيد للصحّة حال العلم. **ولا يقال** زمان الجهل تصحّ الصلاة لشمول الصحيحة له، وزمان العلم تصحّ لأنّه عاجز؛ **لأنّا نقول**: لو عمّته[1] الصحيحة لأمكن أن يقال بالصحّة حال العلم للعجز إلّا أنّه لو لم تشمله - لخروج الأجزاء الواقعة في حال الجهل المتعقّبة بالعلم عن موردها واختصاصها بما إذا لم يعلم بالانكشاف حال الصلاة - فلا يفيد الدليل الدالّ على الصحّة حال العجز؛ لأنّ صحّة هذا الجزء لا تفيد مع بطلان الأجزاء حال الجهل.

فإن قلت: لو قيل بشمول الصحيحة للجهل في البعض - كما في الصورتين - فلازمه الصحّة حال العلم أيضاً وإلّا لغا الحكم بالصحّة في هذا المقدار. **قلت**: لو ورد دليل خاصّ على الصحّة في هذا المقدار فلازمه الصحّة حال العلم، وأمّا لو ورد

---

١. في المخطوطة: «عمّه».

دليل عامّ له أفراد لا يتوقّف شموله لها على الالتزام بهذا اللازم - كالصورالّتي لم يعلم بالكشف في أثناء الصلاة - فلا يمكن أن يشمل هذا الّذي يتوقّف شموله له على تنزيل اللازم أيضاً. والفرق بين الدليل العامّ والخاصّ مبيَّن في الأُصول؛ وإجماله أنّ الدليل الخاصّ إذا ورد فصوناً لكلام الحكيم عن اللغوية لابدّ من الالتزام بلازمه، وأمّا الدليل العامّ فحيث إنّ له أفراداً لا يتوقّف عمومه لها على الالتزام بهذا اللازم فيحمل على هذه الأفراد دون الفرد الّذي[1] يتوقّف شموله له على تنزيل آخر. ولذا قيل بأنّه لو ورد حديث الرفع ومفاد «لا تنقض» في مورد خاصّ ليس له أثرإلّا الأثرالعادي أو العقلي فالمثبت حجّة، وهذا بخلاف الدليل العامّ.

[المسألة] التاسعة: فيما يجب السترفيه

لا [الف/١٥٦] إشكال في وجوب السترفي الصلاة الواجبة بأقسامها - أي يشترط السترفي صحّتها - وفي صلاة الاحتياط والأجزاء المنسيّة، بل سجدتي السهو؛ لأنّ كلّها من متمّمات الصلاة[2] وتوابعها الّتي تدخل فيها لواستعملت على نحو الإطلاق، فالأدلّة الدالّة على لزومه في الصلاة تدلّ على لزومه فيها أيضاً؛ لأنّها منها. وإنّما الإشكال في النوافل. ولكنّه تقدّم منّا أنّ كلّ ما اعتبرقيدٌ في ماهيّة فيعتبرفي جميع أفرادها من غير فرق بين واجباتها ومستحبّاتها؛ لأنّ الطبيعة صادقة على القسمين بنهج واحد؛ فإنّ خصوصيّتها في[3] كيفيّة الطلب غيرفارقة إلّا أن يثبت بدليلٍ خروج بعض الأنواع فلا تصحّ النافلة مع الكشف اختياراً؛ لعدم ثبوت خروجها ممّا اعتبرفيه الستر.

---

١. في المخطوطة: «ألّتي».

٢. **قوله: «لأنّ كلّها من متمّمات الصلاة».**

في كون سجدتي السهو من المتمّمات منع، كما يؤيّد ذلك تسميتها في الأخبار بـ«المرغمتين» [الكافي، ج٣، ص٣٥٢، ح١]، فتدبّر جيّداً.

٣. لفظة «في» لم تأت في المخطوطة.

نعم، ما أُطلق عليه لفظ «الصلاة» مسامحة - كصلاة الأموات - فلا يشترط فيها [ما يشترط في][1] الصلاة؛ لأنّها ليست ممّا تشمله الأدلّة وإن قيل بالإشتراك المعنوي في لفظ «الصلاة» لأن الظاهر من سياقها - لاسيّما الأخبار الواردة في العاري - اختصاص الحكم بما يشتمل على الركوع والسجود، مع أنّ كون الصلاة مشتركاً معنويّاً بهذا المقدار من الاشتراك بحيث يصدق على صلاة الجنازة ممنوع. ولا ينافي هذا اعتبار العدالة في الإمام فيها؛ لأنّ بعد تشريع الجماعة فيها لابدّ من الالتزام بأنّ الإمام لابدّ أن يكون عادلاً حتّى في الأدعية، لأنّ منصب الإمامة منصب لا يليق به إلّا العادل. نعم، قد يكون أحد ملقّناً للآخر لا إماماً له فهذا لا يعتبر عدالته، وأمّا من كان يُقتدى به ويُؤمّ فلابدّ أن يكون عادلاً. ومن نظير هذا الفرق نقول: لو اقتدى أحد بأحد من دون أن يتصدّى الإمام للإمامة فلو لم يعتقد بعَدالة نفسه فلا يضرّ، وأمّا من وقف في محراب المسلمين وتصدّى لما هو من شؤون مراتب الولاية فيعتبر أن يكون معتقداً بعَدالة نفسه.

وبالجملة الصلاة وما يُلحَق بها من التوابع كلّها سواء في اعتبار الستر، كما في سائر الشرائط. وأمّا ما ليس من المتمّمات - كسجدتي الشكر والتلاوة - فلا يعتبر فيه ما يعتبر في الصلاة [إلّا] إذا دلّ دليل عليه غير أدلّة الستر، كما قد يقال في سجدة التلاوة، وسيجيء إن شاء الله في محلّه.

[المسألة] العاشرة: في كيفيّة صلاة العاري

وهو تارة مأمون عن الناظر المحترم وأُخرى [ب/١٥٦] غير مأمون[2] عنه، ثمّ في صورة عدم الأمن تارةً يتمكّن من حفظ عورته وأُخرى غير متمكّن عنه، فلو كان متمكّناً من التستّر عن الناظر بالطلي بالطين أو دخول حفيرة أو الدخول في ماء

---

١. عبارة «ما يشترط في» لم تأت في المخطوطة.

٢. في المخطوطة: «غير متمكّن».

الوحل ونحوها فهل يجب عليه التستّر بها ويصلّي قائماً أو يجوز له الجلوس؟ ثمّ إنّه مع الأمن عن الناظر هل يجب عليه الطلي بالطين ودخول الحفيرة ونحوهما مع التمكّن؟ أي هذا النحو من التستّر أيضاً من مراتب الستر الصلاتي أو ليس منها؟ ثمّ إنّه مع عدم التمكّن إذا كان مأموناً هل صلاته صلاة المختار فيصلّي قائماً وبركع ويسجد أو يومئ إيماء؟

أفتى صاحب *الجواهر*ﷺ في *نجاة العباد* بأنّ مع الأمن لا يجب عليه التستّر بالطين ونحوه وأنّه يصلّي قائماً صلاة المختار[1]. وأفتى شيخنا الأنصاريﷺ أنّه إذا تمكّن من الطلي بالطين ونحوه يجب عليه ولو كان مأموناً ولو لم يتمكّن فيصلّي قائماً إيماء[2]؛ ومنشأ اختلافهما في الفرعين اختلافهما في كيفيّة استفادة حكم العاري الّذي ليس له ثوب من الأخبار، **فتوضيح الحق** يتوقّف على ذكر الأخبار الواردة فيه.

[الأخبار الواردة في المقام و المناقشة فيها]

فمنها صحيح علي بن جعفر المتقدّم الدالّ على أنّ العاري إن أصاب حشيشاً فليُتِمّ صلاته بالركوع والسجود وإن لم يصب شيئاً أومأ وهو قائم[3]. **ومنها** المرسل المتقدّم الدالّ على أنّ العاري إذا وجد حفيرة دخلها ويسجد فيها ويركع[4]. **ومنها** الأخبار المفصّلة بين صورة الأمن من غيرها وهي على طائفتين:

طائفة تدلّ على التفصيل من دون إشارة إلى القيود المعتبرة في الصلاة، مثل رواية ابن مُسكان عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يخرج

---

١. نجاة العباد، ص٩٣.

٢. نفس المصدر.

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٥، ح١٥١٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٤٨، الباب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٥، ح١٥١٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٤٨، الباب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

عرياناً فتدركه الصلاة، قال: «يصلّي عرياناً قائماً إن لم يره أحد، فإن رآه أحد صلّى جالساً»[١]، ومثله رواية أُخرى[٢]. **وطائفة** تدلّ على التفصيل مع الإشارة إلى كيفيّة الركوع والسجود وأنّهما إيمائي كرواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل خرج من سفينته عرياناً أو سلب ثيابه ولم يجد شيئاً يصلّي فيه، فقال: يصلّي إيماءً، و إن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها، و إن كان رجلاً وضع يده على سوأته، ثمّ يجلسان فيوميان إيماءً ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما، تكون صلاتهما إيماءً برؤوسهما. قال: «و إن كانا في ماء أو بحر لُجّي لم يسجدا عليه وموضوع عنهما التوجّه فيه، يوميان في ذلك إيماء، رفعُهما توجّه ووضعُهما»[٣]، فهذه الرواية تدلّ على التفصيل بين صورة الأمن - كما إذا كان كلّ واحد من الرجل والامرأة منفرداً - وعدم [الف/١٥٧] الأمن - كما إذا كانا معاً - على ما هو ظاهرها من قوله عليه السلام: «ثمّ يجلسان»؛ إلّا أن يحمل على حكم كلّ واحد واحد و إنّما أتى بصيغة التثنية لبيان اشتراكهما في الحكم وليس في مقام بيان اجتماعهما.

ثمّ ظاهر الرواية أنّ وظيفتهما القيام و إنّما يجلسان للركوع والسجود، كما اختاره السيّد عميد الدين[٤]. وعلى أيّ حالٍ تدلّ على أنّ الإيماء هو تكليفهما لا الركوع والسجود، سواء أخذنا بظاهره أو قلنا بأنّ ظهوره غير معمول به، فليحمل على مورد الجلوس. **وما علّل به** ظاهره من أنّ الجلوس للإيماء أُولى من القيام موميأً؛ لأنّ بالجلوس يحرز بعض مراتب السجود، **لا يخفى ما فيه**؛ لأنّ الجلوس ليس من مراتب السجود ولا من مقدّماته؛ لأنّه يحصل بالانحدار من القيام إليه ولا يتوقّف على

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٥، ح١٥١٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٤٩، الباب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.
٢. الفقيه، ج١، ص٢٥٩، ح٧٩٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٤٩، الباب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٥.
٣. الكافي، ج٣، ص٣٩٦، ح١٦؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٤٩، الباب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.
٤. أُنظر: مفتاح الكرامة، ج٦، ص٥٨ - ٥٩ وجواهر الكلام، ج٨، ص٢١١.

الجلوس أصلاً كما هو واضح. وعلى أيّ حالٍ يستفاد من هذه الرواية أهميّة ستر الدبر، فلو دار الأمر بينه وبين ستر القبل بأن لم يجد ساتراً إلّا لإحدى عورتيه فيجب عليه ستر الدبر.

والمناقشة فيما ذكرنا وفي حكم المرأة لو دارت أمرها بينهما مذكورة في *الجواهر*[1] وبرهان الطباطبائي ﷺ فعليك بالرجوع إليهما ولا يُهمّنا ذكرها مفصّلاً؛ فانها اعتبارية لا دليل على اعتبارها[2]، وتدلّ أيضاً على أنّ الركوع والسجود يؤتى بهما إيماء على أيّ تقدير.

ثمّ إنّ صحيح علي بن جعفر بإطلاقه يدلّ على أنّ العاري وظيفته القيام ورواية في *قرب الإسناد* تدلّ على أنّ العاري ينتظر إلى أن يجد الثوب ولو لم يجد فيصلّي جالساً. ففي *الوسائل*، [عن] عبدالله بن جعفر الحميري في *قرب الإسناد* عن السندي بن محمّد عن أبي البَختري عن جعفر عن محمّد عن أبيه أنّه قال: «من غَرِقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلّي حتّى يخاف ذهاب الوقت يبتغي ثياباً، فإن لم يجد

---

١. جواهر الكلام، ج٨، ص٢٢٠-٢٢١.

قال الطهراني: «البرهان القاطع في شرح المختصر النافع في الفقه. أصله للمحقّق الحلّي وله شروح كثيرة يأتي ذكرها ومنها هذا الشرح الذي ألّفه السيّد علي ابن السيّد رضا ابن آية الله السيّد محمّد المهدي بحرالعلوم الطباطبائي النجفي المتوفّى سنة ١٢٩٨ عن أربع وسبعين سنة؛ لأنّ ولادته كانت حدود سنة ١٢٢٤ كما يظهر ذلك من قوله في آخر مسألة ميراث الزوجة الملحقة بهذا الكتاب؛ فإنّه ذكر هناك أنّ في هذا الوقت - يعني سنة ١٢٨٩ - قد أتاه نعي أخيه الشفيق البالغ إلى السبعين والأكبر منه بخمس سنين فتكون ولادة أخيه سنة ١٢١٩ وتكون ولادته بعد خمس سنين من التاريخ وهي سنة ١٢٢٤.

وطبع هذا الشرح في ثلاث مجلدات: مجلدان في الطهارة طبع أولهما سنة ١٢٩١ وألحق بآخره بعض ما كتبه من المسائل مفردة ١. مسألة الرجوع في اليوم من أقلّ من ثمانية فراسخ، ٢. مسألة البداء لتساوي الإقامة، ٣. تصرّف المريض ومنجّزاته، ٤. ميراث الزوجة، وألحقت بالمجلّد الثاني من الطهارة رسالة في القبلة ورسالة في الحياة. والمجلّد الثالث في الصلاة إلى الركوع ثمّ الصوم إلى آخر اللواحق. وفرغ منه سنة ١٢٧٣، ثمّ بعض مسائل التجارات وكتاب القضاء» الذريعة، ج٣، ص٩٩، الرقم ٣١٨.

٢. في المخطوطة: «إعتباره».

صلّى عرياناً جالساً تومي إيماء يجعل سجوده أخفض من ركوعه، فإن كانوا جماعة تباعدوا في المجالس ثمّ صلّوا كذلك فرادى»[1].

ولايخفى أنّ هذين الإطلاقين يقيّدان بالأخبار الأُخر فالقول بأنّ العاري [ب/١٥٧] مطلقاً يجلس أو مطلقاً يقوم ضعيف جدّاً، بل مقتضى الأخبار- بعد حمل مطلقها على مقيّدها - أنّه إن لم يره أحد يصلّي قائماً وإلّا فجالساً إنّما الإشكال في أنّهما يصلّيان مومياً أو راكعاً وساجداً. ثمّ في صورة الأمن هل يجب التستّر بالطلي بالطين ونحوه أو لا يجب؟ ثمّ إنّ في صورة عدم الأمن مع التمكّن عن الطلي بالطين ونحوه هل يجب التستّر بالطين حتّى يصلّي قائماً ولا ينتقل بالجلوس أو لا يجب عليه إدخال نفسه فيمن يتمكّن عن القيام؟

أمّا مسألة الإيماء ففي صورة الجلوس - كما لو لم يأمن من الناظر لو صلّى قائماً - فمقتضى رواية زرارة وجوبه؛ لقوله ﷺ: «ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما»، وليس هنا إطلاق يدلّ على أنّ الجالس يجوزله الركوع والسجود إلّا رواية ابن مُسكان المقيّدة برواية زرارة. وفي صورة القيام أيضاً، فمقتضى رواية ابن مسكان أيضاً وإن كان جواز الركوع والسجود إلّا أنّ مثل صحيح علي بن جعفر يقيّدها، فمع صحّة المقيّدات سنداً وصراحتها دلالةً لا وجه للقول بأن القائم يصلّي صلاة المختار إلّا توهّم معارضة رواية الحفيرة مع المقيّدات - فإنّها تدلّ على أنّ من دخلها يركع ويسجد - ولكنّها مرسلة ولم يعمل بها عملاً يجبر إرسالها، مع أنّ المشهور أو الأشهر عملوا بما دلّ على الإيماء.

وأمّا مسألة وجوب التستّر بالطين ودخول الحفيرة ونحوهما مع الأمن من الناظر لتوهّم أنّ التستّر بهذا النحو من التستّر الصلاتي - كما اختاره شيخنا الأنصاري ﷺ - فمدركه رواية الحفيرة المخصّصة لرواية علي بن جعفر؛ فإنّ قوله ﷺ: «وإن لم يصب شيئاً

---

١. قرب الإسناد، ص١٤٢، ح٥١١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٥١، الباب٥٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

يستربه عورته أوماً وهو قائم» عامّ أو مطلق، أي إن لم يصب الحشيش ونحوه من القطن والصوف فيصلّي قائماً سواء وجد حفيرة أولا. ورواية الحفيرة مفادها أنّه لو وجدها دخلها.

واحتمال أن يكون الدخول في الحفيرة من جهة الأمن عن الناظر كما حمله عليه صاحب *الجواهر*[1] لا من جهة ان الدخول فيها من مراتب الستر الصلاتي ضعيف، لأن قوله عليه السلام «العاري الّذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها» مطلق من جهة وجود الناظر وعدمه، فلا يمكن أن تكون [الف/١٥٨] هذه الرواية بياناً للأخبار المفصّلة بين من لم يره أحد فيصلّي قائماً، ومن رآه فيصلّي جالساً بأن يكون مخصّصاً لقوله «ومن رآه فيصلّي جالساً» أي إلّا إذا وجد حفيرة، مع أنّ في رواية الحفيرة رتّب الركوع والسجود على الدخول فيها، فلو لم تكن الدخول فيها من مراتب الستر الصلاتي، بل كان من جهة التستّر عن الناظر المحترم لم يكن وجهاً لقوله «ويسجد فيها ويركع»؛

ولكنّه لا يخفى أنّ كلّاً من الوجهين - وهو إطلاق رواية حفيرة[2] من حيث الناظر وعدمه وتفرّعُ الركوع والسجود على الدخول فيها - ليس قابلاً لأن يكون رواية الحفرة[3] دليلاً على أنّ الدخول فيها من مراتب التستر الصلاتي.

أمّا الأوّل فلأنّ الدخول في الحفيرة الواسعة الّتي يركع فيها ويسجد لا يمكن عدُّها من ستر الصلاة حتّى يقال: إطلاق الرواية يشمل صورة الأمن وعدمه وإلّا فرض وجود العاري صار بعيداً؛ لأنّ أغلب العراة يُمكِنهم إمّا الدخول فيها وإمّا الطلي بالطين ونحوه. هذا مع أنّ المناسبة بين الحكم والموضوع تشهد بأنّ هذا النحو من الستر ليس إلّا ستراً عن الناظر، وإلّا كان الدخول في الخيمة أو القبّة من مراتب الستر المعتبر في الصلاة، إمّا في عرض اللباس أو بعد فقده، وهذا شيء لا يمكن الالتزام به

---

١. جواهر الكلام، ج٨، ص١٩١-١٩٢.

٢. في المخطوطة: «حفرة».

٣. في المخطوطة: «حفرة».

[و] لعدّ العرف من دخل قبّة بلا ثوب أنّها عارٍ، فإطلاقها مسوق لبيان الحفظ عن الناظر لا لإحراز الستر المعتبر في الصلاة.

وأمّا الثاني فتفرّع الركوع والسجود على الدخول فيها شاهد على أنّ الدخول من الستر الصلاتي لمن التزم بأنّ القائم العاري يومئ. وأمّا مثل صاحب *الجواهر* الّذي يفتي بأنّ الدخول في الحفيرة موجب لأن يصلّي قائماً مختاراً - كالعاري الآمن عن الناظر - فهذا التفرّع شاهد له لا لغيره، مع ما عرفت أنّ هذه الرواية مرسلة لا جابر لها.

وعلى أيّ حالٍ إمكان كونه تقييداً للأخبار الدالّة على أنّ غير الآمن يجلس - أي إلّا إذا وجد حفيرة - أو تقييداً لمثل الخبر المروي في *قرب الإسناد*[1] الدالّ على أنّ العاري يجلس مطلقاً في ضيق الوقت يسقط الخبر عن الاستدلال به لمختار أُستاذ الأساتيذ المحقّق الأنصاري.

ثمّ إنّ المرسلة [ب/١٥٨] إذا سقط عن قابليّة الاستدلال بها فلا تصير شاهداً لمختار صاحب *الجواهر* ﷺ بأن تجعل مخصّصة[2] لقوله ﷺ: «إن رآه الناس صلّى قاعداً» أي إن لم يجد حفيرة صلّى قاعداً وإلّا فيدخل فيها ويصلّي قائماً مختاراً، فمقتضى الأخبار أنّ الآمن لا يجب الدخول فيها - لعدم كونه ستراً صلاتيّاً. ثمّ لا يجوز له صلاة المختار، بل يومئ وهو قائم.

فبقي الكلام في الفرع الأوّل وهو أنّ غير الآمن هل يجوز له الجلوس مع تمكّنه من الطلي بالطين والدخول في الحفيرة، أي لا يجب عليه تحصيل القيام؟ أو لا يجوز له الانتقال إلى الجلوس مع التمكّن من القيام؟

قد يقال: إنّ مقتضى طوليّة الجلوس وبدليّته عن القيام أنّه لا يجوز الانتقال إليه مع

---

١. قرب الإسناد، ص ١٤٢، ح ٥١١.

٢. في المخطوطة: «مخصّصاً».

التمكّن من المبدل ولو بحفر حفيرة أو الدخول في الوحل وماء الكدر ونحو ذلك، كما هو كذلك في سائر أبواب البدل والمبدل كالمتمكّن من تحصيل الماء؛ فإنّه لا يجوز له التيمّم.

ولكن الحقّ في المقام عدم لزوم تحصيل ما يوجب إدخال نفسه فيمن يتمكّن من القيام ولو قلنا بعدم جواز الانتقال إلى البدل في سائر الأبواب؛ لأنّ في سائر الأبواب ليس هناك إطلاق يدلّ على أنّ واجد الماء مثلاً يجب عليه الوضوء وفاقده يتيمّم، بل أدلّته ناظرة[1] إلى حكم الموضوعين، فمقتضى الطوليّة وجوب تحصيل الشرط، مع أنّ في أدلّة الوضوء حُدِّد الوجدان بغلوة سهم أو سهمين، وفي المقام الأدلّة المفصِّلة بين من لم يره أحد ومن رآه مطلق بالنسبة إلى لزوم إدخال نفسه فيمن لم يره أحد، بل يستفاد منه عدم لزومه؛ لأنّ الطلي بالطين ونحوه قلّما يتّفق لعارٍ لم يتمكّن منه، فمع التمكّن منه غالباً وعدم تعرّضهم عليهم السلام في الأخبار بلزوم تحصيله يكشف عن عدم وجوب تحصيله، وقوله عليه السلام: «وإن كانا في ماء أو بحر لجّي لم يسجدا عليه» لا يدلّ على وجوب الدخول فيهما.

نعم، لو كانت رواية *قرب الإسناد* معمولاً بها لكانت دالّةً[2] على وجوب تحصيل القيام، وبعد الإجماع على تشريع الجماعة للعراة وعدم وجوب التباعد وجواز الجلوس لهم فليس هناك دليل دلّ على إدخال نفسه فيمن لم يره أحد، فتأمّل.[3]

وبالجملة مقتضى ما ذكرنا من أنّ الطلي بالطين [الف/١٥٩] ونحوه ليس من الستر الصلاتي وإلّا قلّ موضوع الأخبار الدالّة على أنّ العاري حكمه كذا أن لا يكون

---

١. في المخطوطة: «ناظر».

٢. في المخطوطة: «لكان دالّاً».

٣. **قوله: «فيمن لم يره أحد، فتأمّل».**
لعلّه إشارة إلى أنّ القدر المتيقّن من الإجماع هو صورة عدم التمكّن من إدخال نفسه فيمن لم يره أحد. وحينئذٍ فلا بأس بالأخذ بالرواية، فتدبّر جيّداً.

الستر بنحوه لازماً لتحصيل القيام أيضاً؛ لأنّ الأخبار المفصّلة بين الآمن وغيره لابدّ من حملها بالنسبة إلى غير الآمن إلى الفرد النادر؛ لأنّ غير المتمكّن من التستّر بهذا النحو قليل جدّاً.

[فروع ثلاثة]

ثمّ إنّ هنا فروعاً ينبغي التنبيه عليها.

[الفرع] الأوّل

إنّ قوله ﷺ: «يصلّي عرياناً قائماً إن لم يره أحد [فإن رآه أحد] صلّى جالساً» وإن كان إطلاقه يشمل ما إذا كان الرائي غير الناظر المحترم - كالزوجة مثلاً - إلّا أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي حمله على الناظر المحترم فلا يضرّ نظر غيره؛ لأنّه بعد أن تعذّر الستر الصلاتي بقي التستّر عن الناظر واجباً مستقلّاً. والمقصود منه التحفّظ عن بُدُوّ العورة فإذا أمن من الناظر المحترم فلم يجب عليه ستر القبل، بل وجب عليه التحفّظ عن الخلف؛ بناءً على ما اخترناه من وجوب الإيماء عليه، فنظر من يجوز النظر له عليه لا يضرّ بالصلاة. إلّا أن يقال: إنّه يستفاد من مجموع الأخبار أنّ العاري وإن لم يجد ثوباً ولا حشيشاً لا يسقط عنه الستر الصلاتي، فما أمكنه الستر - ولو بأن يومئ للركوع والسجود - يجب عليه هذا المقدار من الستر، ولذا ورد قوله ﷺ: «لا يسجدان ولا يركعان فيبدو [ما] خلفهما»، ولم يفصّل في أخبار الإيماء بين أن يكون حال الركوع والسجود آمناً أو غير آمن. نعم، دلّ الأخبار بأنّ مراعاة القيام أولى من ستر العورة. وأمّا في غير جهة القيام فروعي جانب ستر العورة، فستر العورة بنحو - ولو بالأليتين أو الفخذين ونحوهما - لازم وإن لم يكن هناك ناظر محترم.

وعلى هذا فيتفرّع هنا فروع كثيرة:

الأوّل: أنّ القائم والجالس كلاهما لا يجوز لهما الركوع والسجود ولو لم يكن في حالهما ناظر. **الثاني:** إنّ الجالس لا يجوز له أن يجلس على نحو ينكشف عورته ولو لم ينظر إليه في هذا الحال، فضلاً عمّا إذا كان ناظراً؛ فإنّه محرّم مع فقد الشرط. **الثالث:** عدم الفرق بين أن يكون هناك ناظر محترم أو لا، كالزوجة ومثلها؛ لأنّ وجود الستر من الزوجة أيضاً من مراتب [ب/١٥٩] الستر المعتبر في الصلاة فكونهما محرّماً لا أثر له، وعلى هذا فيبقى المطلقات - وهي قوله ﷺ: «إن لم يره أحد، وإن رآه أحد»- بإطلاقها من أعمّيّة الرائي عن المحترم وغيره.

و[الفرع] الثاني:

إنّ من وجب عليه الجلوس لا يجوز له القيام وتفسد صلاته لو قام ولو مع عدم وجود ناظر في الواقع، كما أنّ الإيماء لا يجوز تبديله بالركوع والسجود. وذلك لما مرّ- غير مرّة - أنّ الأدلّة الواردة في بيان الأجزاء والشرائط وكيفيّتهما ظاهرة في الحكم الوضعي، فإذا صار تكليف غير الآمن الجلوس فقيامه عمداً أو جهلاً بالحكم موجب للبطلان. وعدم وجود ناظر في الواقع لا يفيد فيما إذا رتّب الحكم على اعتقاد الفاعل. ولفظ «الآمن» وإن لم يرد في الأخبار إلّا أنّ قوله ﷺ: «و إن رآه أحد» وكذا قوله «و إن لم يره» صريح في أنّ المدار هو اعتقاد المصلّي لا الرؤية الواقعيّة وعدمها، فالمدار هنا على اعتقاده. وبناءً عليه فالجهل بالموضوع لا يتصوّر في المقام؛ لأنّ كلّ مكلّف ملتفت إلى حالته الوجدانيّة من أنّه خائف أو غير خائف ولا يعقل أن يشكّ في حاله؛ لأنّ كلّ من شكّ في أنّه يراه أحد أو لا يراه فهو غير مأمون وجداناً.

وبالجملة كلّ من وظيفته الإيماء أو الجلوس لا يجوز له التبديل بوظيفة غيره، ولا

يمكن أن ينازع هنا أنّ الإيماء أو الجلوس رخصة أو عزيمة، لأنّ هذا النزاع يتصوّر في مثل جلوس العاجز عن القيام فإنّه يمكن أن لا يكون بدلاً، بل كان القيام ساقطاً؛ وفي سقوط الأذان والإقامة عند حضور الجماعة الّذي بناء الحكم [فيه] على التسهيل أو احترام الجماعة ونحوهما[1] لا في مثل المقام الّذي بناؤه على القيديّة، فالانتقال عمّا هو تكليفه فعلاً إلى غيره موجب لبطلان صلاته.

[الفرع] الثالث

لو ركع أو سجد نسياناً فتبطل صلاته، سواء تذكّر في الأثناء أو بعد الصلاة. أمّا لو لم يتذكّر في الصلاة [فـ]لأنّه نقص ركناً وزاد ركناً، وأمّا لو تذكّر في الأثناء فلأنّه وإن بقي وقت تدارك الإيماء فلم ينقص الركن إلّا أنّه زاد الركوع والسجود.

وتوهّم أنّ زيادة الركن له هو الإيماء فلو زاد فيه زاد الركن دون الركوع والسجود **فاسد**؛ فإنّ حديث «لا تعاد إلّا من خمسة»[2] يشمل المورد قطعاً؛ فإنّ زيادة الركوع والسجود ليس إلّا إتيانهما بقصد عنوانهما ولو لم يقصد بهما الزيادة ولا كان تكليفه نفسهما، بل بدلهما، [الف/١٦٠] بل زيادة البدل لا يتصوّر أن يكون مفسداً إلّا إذا رجع إلى عدم قصد الامتثال. وأمّا لو لم يرجع إليه، بل زاد إيماءً على إيماء فالاستثناء في «لا تعاد» لا يشمله. ولو زاد عمداً - فضلاً عن النسيان - كان تكليفه الإيماء أو الركوع والسجود. **وبالجملة** الركوع والسجود وإن كانا قصديّين، إلّا أنّ معنى كونهما كذلك أنّ مطلق الانحناء لا يتحقّق به الركوع والسجود. وأمّا لو قصد عنوانهما فيتحقّقان وإن لم يَقصِد بهما الزيادة ولم يلتفت بأنّ وظيفته بدلهما وهو الإيماء. وأمّا إذا نسي الجلوس فصلّى قائماً فمقتضى «لا تعاد» هو الصحّة وإن أخلّ بوظيفته؛ فإنّه ما زاد

---

١. في المخطوطة: «نحوها».

٢. تهذيب الأحكام، ج١، ص٢٧٩، ح٨٥٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٣١٢، الباب٩ من أبواب القبلة، ح١.

الأركان وما نقصهما وإنّما بدّل الجلوس بالقيام. نعم، بناءً على عدم شموله للشرائط تبطل صلاته وإن لم يكن هناك ناظر محترم؛ لما عرفت من أنّ من اعتقد أنّه يراه أحد فتكليفه الجلوس.

ولو نسي القيام فجلس فلو تذكّر وأمكنه التدارك قبل الركوع فقام صحّت صلاته، وأمّا لو لم يتذكّر إلّا بعد الركوع أو بعد الصلاة فمقتضى ركنيّة القيام المتّصل بالركوع هو البطلان؛ لأنّه لم يتحقّق الركوع عن قيام.

تكملة [في صلاة العراة جماعة]

هل مقتضى القاعدة الأوليّة تشريع الجماعة للعراة أو لا؟ قد يستدلّ بعموم الجماعة لشموعيّتها لهم. **ولكنّه لايخفى** أنّ هذا العموم لا يكفي؛ لتشريعها في المقام لاستلزامها في المقام فوت الواجب، وهو القيام مع التمكّن منه بالتباعد فمقتضى القاعدة عدم مشروعيّتها، كما هو مفاد خبر أبي البَختري المتقدّم. نعم، ليس هذا الخبر معمولاً به إلّا من الشيخين ﷺ في بعض كتبهما[1] وهذا النحو من العمل لا يجبر ضعف السند، فالأقوى تشريع الجماعة لهم بمقتضى صحيحة ابن سِنان وموثّقة إسحاق بن عمّار. **ففي الأوّل** عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله ﷺ قال: سألته عن قوم صلّوا جماعة وهم عراة. قال: «يتقدّمهم الإمام بركبتيه ويصلّي بهم جلوساً وهو جالس»[2]. **وفي الثاني** عن إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي عبدالله ﷺ: قوم قُطِع عليهم الطريق وأُخذِت ثيابهم فبقَوا عراةً وحضرت الصلاة، كيف يصنعون؟ فقال: «يتقدّمهم إمامهم فيجلس ويجلسون خلفه فيومي إيماءً بالركوع والسجود وهم

---

١. أُنظر: المقنعة، ص٢١٦ و النهاية، ص ١٣٠.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٥، ح١٥١٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٥٠، الباب٥١ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

يركعون ويسجدون على وجوههم»[1]. **والمناقشة في سند الثاني**[2] غير صحيحة؛ لما ظهر في محلّه أنّ الفطحيّين [ب/١٦٠] أغلبهم ثقاتٌ ومنهم ابن عمّار.

فشرعيّة الجماعة لهم لا إشكال فيه، إنّما الكلام في كيفيّة الجماعة بهم. والبحث فيها من جهات.

[جهات ثلاثة]

[الجهة] الأُولى

إنّه هل يجوز تقدّم الإمام عليهم تقدّماً تامّاً، كما هو ظاهر الموثّقة؟ أو لا يجوز إلّا بتقدّم ركبتيه - كجماعة الجناحيّة - الّذي هو ظاهر الصحيحة؟ الأقوى هو الثاني؛ فإنّ الصحيحة نصّ في التقدّم بمقدار الركبة[3]، والموثّقة ظاهرة في التقدّم التامّ وليس نصّاً فيه؛ لأنّ الخَلف يصدق مع تقدّمه بالركبة؛ لأنّ المأموم إذا تخلّف عن الإمام في الوقوف يصدق أنّه صلّى في خلف الإمام فالمتعيّن هو الأخذ بمضمون الصحيحة.

[الجهة] الثانية

إنّه هل يجب عليهم الجلوس مطلقاً ولو مع الأمن، كما هو ظاهر الصحيحة والموثّقة؟ أو يُفصّل بين الأمن فيجب عليه القيام وغيره فالجلوس، كما هو مقتضى الأخبار المتقدّمة المفصِّلة بين من لم يره أحد أو يراه؟ الأقوى هو الأوّل إن سلّم بأنّ النسبة بين الخبرين في المقام والأخبار المفصِّلة عموم من وجه بعد شمول الأخبار المتقدّمة للجماعة أيضاً وعدم اختصاصها بالفرادى، كما هي كذلك؛ فإنّ الأخبار المفصِّلة عامّ من جهة شمولها للفرادى والجماعة [و] خاصّ من جهة التفصيل بين الآمن وغيره،

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٥، ح١٥١٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٥١، الباب٥١ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.
٢. ناقش فيه السيّد في مدارك الأحكام، ج ٣، ص ١٩٨.
٣. في المخطوطة: «الركعة».

والخبران عامّان[١] من جهة شمولهما للآمن وغيره وخاصّان[٢] من جهة اختصاصهما بالجماعة، ففي مادّة الاجتماع - وهي الجماعة مع الأمن من الخارج ومن أنفسهم لعمىً وظلمةٍ - يقال بوجوب الجلوس عليهم؛ لأنّ شمول الخبرين لمادّة الاجتماع أظهر من شمول الأخبار المتقدّمة الدالّة على أنّ العاري لوكان آمناً يجب عليه القيام، مع أنّ فتوى الأكثر أيضاً على وجوب الجلوس[٣] فالعمل في مادّة الاجتماع على الخبرين.

وأمّا لو قيل: إنّ النسبة بين الخبرين والأخبار المتقدّمة ليست عموماً من وجه - كما هو الحقّ - فإنّ شمول الخبرين للآمن فرض بعيد بالنسبة إلى أنفسهم؛ لأنّ المنساق منهما غير الظلمة وحال العمى؛ فإنّ كون القوم بأجمعهم عُميان[٤] لا يتبادر منهما ولا يشملهما أيضاً، فهما واردان مورد المتعارف وهو عدم المانع من رؤية بعضهم بعضاً إلّا بالتباعد، فلا تنافي بينهما وبين الأخبار المتقدّمة؛ لأنّ موردهما صورة عدم الأمن وتكليف غير الآمن هو الجلوس، وعليه ينزّل إطلاق [الف/١٦١] الفتاوى، فعلى هذا لو فرض أنّهم أمنوا من الخارج ومن أنفسهم فتكليفهم القيام. **وبالجملة** لوكان مورد الفتوى والنصّ هو عدم الأمن فيبقى عموم أدلّة القيام في الصلاة مع التمكّن وعموم ما دلّ على القيام مع الأمن في صلاة العراة سليمين[٥] عن المعارض، فما اختاره *المسالك* تبعاً *للبيان*[٦] هو المتّبع.

[الجهة] الثالثة:

لا إشكال في أنّه مقتضى الخبرين وسائر الأخبار الواردة في صلاة العراة وجوب

---

١. في المخطوطة: «عامّ».

٢. في المخطوطة: «خاصّ».

٣. منهم: المفيد في المقنعة، ص٢١٦؛ المحقّق في المعتبر، ج٢، ص١٠٦ والعلّامة الحلّي في تحرير الأحكام، ج١، ص٢٠٦.

٤. في المخطوطة: «عمياء».

٥. في المخطوطة: «سليماً».

٦. البيان، ص١٢٥ و مسالك الافهام، ج١، ص١٦٧.

الإيماء على الإمام، سواءٌ كان مأموناً عن المطّلع على سوأته في حال الركوع والسجود من المأمومين ومن غيرهم أولم يكن. أمّا بناءً على ما تقدّم منّا من وجوب الإيماء على العاري مطلقاً فواضح. وأمّا بناءً على ما اختاره صاحب *الجواهر* من أنّ الآمِن عن النظر في حالّتي الركوع والسجود يركع ويسجد - كما هو مفاد رواية الحفيرة - فللروايتين في المقام. فالحكم بالنسبة إلى الإمام لا إشكال فيه، وإن توهّم بعضٌ وجوب الركوع والسجود عليه إذا كان مأموناً كما في الظلمة أو عمى المأمومين، ولكنّه فاسد، خصوصاً على ما اخترناه من وجوب الإيماء على العاري مطلقاً. وأمّا المأمومون فلو كانوا في صفّين[1] أو صفوف متعدّدة فحكم غير الصفّ الأخير حكم الإمام، ولا ينافيه الموثّقة؛ فإنّها غير ناظرة إلى صورة يمكن نظر بعض العراة إلى بعض. وأمّا لو كانوا في صفّ واحد أو الصفّ الأخير فمقتضى الموثّقة وجوب الركوع والسجود عليهم لا إيماءً فيُخصَّص بها الأدلّة الدالّة على وجوب الإيماء على الجالس.

ودعوى الإجماع على وجوب الإعادة من السيّد ﷺ مع عمل جمع بمضمونها لا توجب وهناً فيها؛

واحتمال الإيماء من قوله ﷺ: «على وجوههم» بعيد غايةَ البعد؛ لأنّ التفصيل بينهم وبين الإمام ظاهر في اختلاف حكمهم معه، وجعل الاختلاف بينهم وبين الإمام بأخفضيّة ركوعهم وسجودهم عنه لا يستفاد من الرواية، فيجب الأخذ بظاهرها وهو أنّ المأموم يجب عليه أن يركع ويسجد. **ودعوى** أنّ السجدة هي وضع الجبهة على الأرض لا الوجه فالسجود بالوجه هو الإيماء **ضعيفة**؛ لأنّ السجود هو الانكباب على الأرض بالوجه، سواءٌ كان بالجبهة أو الجبين أو الخدّ أو [ب/١٦١] الذقن، كما في قوله

---

١. في المخطوطة: «الصفّين».

عزّ مِن قائل: ﴿يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾[1]. واختصاصه في سجدة الصلاة بوضع الجبهة فإنّما هو لدليل خاصّ.

وبالجملة لا إشكال في أنّ المناقشة في سند الرواية بالضعف - إمّا بنفسه أو لإعراض الأصحاب عن العمل بها - وفي الدلالة وجه لها، فالأقوى وجوب الركوع والسجود عليهم.

ولا يبعد أن يكون الحكمة فيه أنّ كونهم في صفّ واحد - بناءً على ما حملناها عليه - أو الصفّ الأخير يوجب المأمونيّة لهم عن النظر في حال الركوع والسجود بعد ما صلّوا جلوساً. وبناءً على كون الأمن حكمةً لا علّةً لا يَرِد ما يُحكى عن *الذكرى*[2] بأنّ العمل بالموثّقة مستلزم لأحد أمرين: إمّا اختصاص المأمومين بعدم الإيماء مع الأمن وإمّا عمومها لكلّ عارٍ آمن. وذلك لأنّه لو كان الأمن علّةً للركوع والسجود لاقتضى عمومها أنّ العاري - قائماً كان أو جالساً - يركع ويسجد، فينافي مع صحيحة علي بن جعفر وغيرها من الأخبار المتقدّمة الدالّه على أنّ العاري يومئ. وأمّا لو كان حكمةً فلا ينافي ما تقدّم فنختار الشقّ الأوّل. وقوله: «الأوّل بعيد». **فنقول**: لا بُعد فيه؛ لأنّ الموثّقة مخصّصة لما دلّ على أنّ الجالس يومئ. نعم، قد يتوهّم منافاتها لرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدّم ذكرها؛ فإنّ في ذيلها قال عليه السلام: «ثمّ يجلسان فيوميان ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما»، فتعليل عدم الركوع والسجود بأن فيهما يبدو الخلف موجبٌ لاطّراد العلّة في جميع الموارد؛ لأنّ بُدُوّ الخلف بنفسه محذور لا يجوز كون المصلّي بين يدي ربّه كذلك وإن لم يكن هناك ناظر محترم. **ولكنّه لا يخفى** أنّ التعليلات الواردة في الشرع **منها** ما يكون ظاهراً أو صريحاً في علّة التشريع، كالتعليلات الواردة في مقام بيان مناطات الأحكام مثل ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى

---

١. الإسراء (١٧): ١٠٧.

٢. أنظر ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٢٦ و حكاه عنه الفاضل الإصفهاني في كشف اللثام، ج ٣، ص ٢٤٩.

عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[١] ونحو ذلك ممّا ورد في بيان منشأ تشريع العدة، وجامعها كلّ ما لا يمكن أن يُلقى إلى المكلّف ويُؤمَر بتحصيله لعدم كون فعله الجزءَ الأخير للعلّة التامّة لحصوله؛ لعدم امتيازه مورد حصول العلّة وعدم حصولها، كاختلاط المياه.

ومنها ما هو مردّد بين أن يكون كذلك أو يكون علّة للمجعول ومقتضى [الف/١٦٢] الأصل حمله على علّة التشريع؛ لأنّ الظاهر من كلّ عنوان حُمِل عليه حكم معلَّل أن يكون نفس هذا العنوان هو تمامَ الموضوع لا العلّة، بل العلّة واسطة في الثبوت، فإذا كانت واسطةً في الثبوت فلا تظرد في كلّ ما كانت هذه[٢] العلّة فيه موجودة؛ لأنّها علّة للتشريع. فجعل العلّة واسطةً في العُروض بحيث يكون موضوع الحكم هو العلّة وثبوته لغير هذا الموضوع بواسطة انطباق هذه العلّة عليه خلاف الأصل.

وبالجملة إذا علم أنّ عنوان الاستطاعة هو تمام الموضوع وكان وجوب الحجّ على زيد من باب انطباق هذا العنوان عليه فهذه[٣] العلّة مطّردة؛ لأنّها واسطة في العروض. **وأمّا لو لم يعلم ذلك** فالظاهر أنّ العلّة واسطة في الثبوت، فحمل العلّة على الواسطة في العروض يتوقّف على أمرين:

أحدهما أن لا يكون الحكم المحمول على الموضوع في الكلام له إضافة إلى المورد، أي إلى هذا الموضوع الخاصّ. **وثانيهما** أن لا يكون للعلّة أيضاً إضافة إلى المورد، بل كان كلٌّ من المحمول والعلّة مرسلتين، كقوله: «الخمر حرام؛ لأنّه مسكر»؛ فإنّ الحرمة حملت على الخمر من دون إضافة إليه، وهكذا العلّة. فإذا قيل «هذا الخمر حرام»، أو قيل: «الخمر حرام لإسكاره» فلا يطّرد هذه العلّة إلى غير هذا المورد؛ لأنّ المناط في كون العلّة منصوصة لا مستنبَطةً - الّتي يقال لها: تخريج العلّة - أن

---

١. العنكبوت (٢٩): ٤٥.

٢. في المخطوطة: «كان هذا».

٣. في المخطوطة: «هذا».

تكون على نحوٍ لولا اطّرادُها لكان التعليل بها لغواً، كقوله: «لأنّه مسكر»؛ فإنّه لولا حرمةُ كلّ مسكر وكونُ المسكريّة كبرى كليّة لما صحّ التعليل، فكون العلّة علّةً مطّردةً يتوقّف على أن يكون موضوع الحكم المعلّل بمنزلة الصغرى والعلّة بمنزلة الكبرى للمسألة وفي المقام وإن كان قوله: «فيبدو خلفهما» ظاهراً في كلّيّة الكبرى إلّا أنّ الحكم ظاهر في اختصاصه بالمورد، فتأمّل. هذا مع أنّ الجمل الإنشائيّة كالمقام وقوله: «لا تشرب الخمر» وأمثالها لا يمكن أن يكون الحكم المعلّل الوارد فيها مطّرداً؛ لأنّ ترتيب الشكل الأوّل منحصر بالجملة الخبريّة كقوله: «الخمر حرام»؛ لأنّه مسكر فجعل العلّة مطّردة في الجمل الانشائيّة يتو[قّف][1] خصوصيّة المورد. ودعوى القطع بعدم الفرق أو تنقيح المناط فيصير مستنبَط العلّة لا منصوصَها.

تذنيبان

[التذنيب] الأوّل

بناءً على جواز[ب/١٦٢] البدار لذوي الأعذار مع اليأس وكونه موضوعيّاً لا طريقيّاً لو ارتفع العذر بعد الصلاة لا إشكال في صحّة الصلاة، وإنّما الإشكال فيما لو زال في الأثناء فلو لم يتوقّف الستر على فعل المنافي وتستّر بلا تراخٍ صحّت صلاته. وذلك لأنّه يستفاد من الأدلّة الدالّة على العفو في مجموع الصلاة العفوُ في بعضها بالملازمة العرفيّة، فإذا ثبت هذه الملازمة فمقتضاها العفو فيما بين زوال العذر والتستّر؛ لأنّ صحّة بعض الأجزاء عارياً لا معنى لها إلّا العفو في هذا المقدار الّذي لا يتمكّن من التستّر في أقلّ منه.

وبالجملة المناقشة الّتي ذكرناها في مورد الجهل بالانكشاف في بعض الصلاة

---

١. في المخطوطة هنا بياض بقدر كلمتين.

مع العلم به في الأثناء لا ترد في المقام؛ لأنّ البحث فيما تقدّم إنّما هو في شمول صحيحة علي بن جعفر لما يتوقّف على ملازمة ثابتة من الخارج، وفي المقام لو ثبت الملازمة العرفيّة بين الأجزاء والكلّ من الأدلّة الدالّة على أنّ البادر إلى الصلاة عرياناً مع اليأس لو زال عذره بعد الصلاة تصحّ صلاته وقلنا: أنّ الأجزاء الّتي وقعت عرياناً تصحّ فمقتضى صحّتها أن تكون بين الوجدان والتستّر أيضاً معفوّاً، لأنّ العاريَ هو الّذي لم يتمكّن من التستّر لا من لم يجد الثوب، فمجرّد وجود الثوب خارجاً لا يوجب أن ينقلب حكمه ما لم يتمكّن من ستره.

ولا يقال إنّه وإن لم يتمكّن من التستّر بالنسبة إلى هذا الفرد من الصلاة في هذا المقدار من الزمان إلّا أنّه متمكّن عن التستّر بالنسبة إلى أصل الطبيعة، فالعجز في هذا المقدار لا أثر له. **لأنّا نقول:** لو كان المدار على القدرة على الطبيعة لكان وجدان الثوب بعد الصلاة أيضاً موجباً للبطلان، وهذا خلاف فرض جواز البدار مع كون اليأس موضوعيّاً، فإذا لم يكن المدار على الطبيعة، بل على الفرد، فإذا قلنا بصحّة الأجزاء فلازمه العفو بين الوجدان والتستّر، فعلى ما اخترناه من أنّ الستر معتبر في الأكوان - كما في الأفعال - تصحّ الصلاة أيضاً. وأمّا لو توقّف التستّر على فعل المنافي ففي سعة الوقت تبطل صلاته؛ لأنّ الملازمة بين الكلّ والأجزاء تقتضي العفو بين الوجدان والتستّر، لأنّ هذا الزمان زمان لا يتمكّن من اللُّبس فهو عارٍ بلا اختياره منه، ولا يقتضي العفو في مورد إمكان التستّر.[1]

---

١. **قوله: «ولا يقتضي العفو في مورد إمكان التستّر».**

بأن يأتي ببقية الأجزاء عرياناً.

وتوهّم: أنّ التستّر بالنسبة إلى ما بقي من الأجزاء حيث يتوقّف على فعل المنافي الموجب للبطلان، وهو ممنوع شرعاً، والممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، فلا يكون التستّر بالنسبة إلى ما بقي من الأجزاء ممكناً، فهو عارٍ بالنسبة إليها أيضاً بلا اختيار.

مدفوع: بأنّ شمول «لَا تُبْطِلُوا» [سورة محمد (٤٧): ٣٣] للمقام فرع إمكان الإتمام صحيحاً، فإثبات إمكانه كذلك بـ«لَا تُبْطِلُوا» دور واضح، فتدبّر.

[التذنيب] الثاني

لو دار الأمر بين مراعاة الستر أو الوقت - كما إذا لم يجد اللباس إلّا بمقدار أداء ركعة - فهل يصلّي عارياً في الوقت أو يؤخّر الصلاة إلى زمان إمكان الستر ويصلّي ثلاث ركعات خارج [الف/١٦٣] الوقت؟ الأقوى مراعاة الستر؛ لتزاحم ما لا بدل له مع ما له بدل فيقدّم ما لا بدل له.[1] ولا يراعى هنا مسألة الأهميّة؛ لأنّ تزاحمهما كتزاحم

---

١. **قوله: «لتزاحم ما لا بدل له مع ما له بدل فيقدّم ما لا بدل له»**، انتهى.

وما يقال: من أنّ تقديم ما لا بدل له على ما له بدل إنّما يصحّ فيما إذا كان البدل في عرض ما لا بدل له دون ما إذا كان في طوله، كما نحن فيه؛ حيث إنّ الصلاة عارياً في الوقت في عرض الصلاة متستّراً فيه وفي رتبتها، فكما أنّه لا تصل النوبة إلى قاعدة من أدرك إلّا بعد العجز عن إتيان الصلاة متستّراً في الوقت، كذلك لا تصل النوبة إليها إلّا بعد العجز عن إتيان الصلاة عارياً فيه؛ ضرورة أنّ ما هو في رتبة المتقدّم مقدّم على المتأخّر.

ففيه ما لا يخفى:

أمّا أوّلاً: فلوضوح أنّ كلّاً من الصلاة عارياً والصلاة الواقعة ركعة منها في الوقت مجعولة للمضطرّ، وتكون كلتاهما في طول الصلاة متستّراً في الوقت المجعولة للمختار.

وأمّا ثانياً: فلأنّ التقدّم الرتبي لا ينافي الجمع في الوجود، بل ربّما يستلزمه، كما في استلزام وجود العلّة التامّة لوجود معلولها.

وأمّا عدم إمكان الجمع بين البدل والمبدَل فإنّما هو لكونه مترتّباً على تعذّر المبدل، وهذا المناط غير متحقّق بالنسبة إلى غير المبدَل ممّا هو في عرضه، كي لا يمكن الجمع بينه وبين ما هو في عرض مبدَله أيضاً؛ كيف؟! وإلّا لم يصحّ فيما إذا تعذّر بعض الأجزاء أو الشرائط أن يؤتى ببدله مع سائر الأجزاء والشرائط وهو كما ترى بوضوح من الفساد.

وتوهّم: أنّ طوليّة المبدَل بالنسبة إلى ما لا بدل له أيضاً وإن لم تكن مانعة عن تقديم ما لا بدل له على ما له بدل، إلّا أنّه يشترط في تقديم الأهمّ من القيدين على الآخر - وتقديم ما ليس له بدل منهما على ما له بدل عند التزاحم - أن لا يكون بينهما ترتّب وطوليّة، كما إذا كان أحدهما بمنزلة الموضوع للآخر، كالطهارة المائيّة، فإنّ اعتبارها متأخّر رتبة عن اعتبار الوقت، بمعنى أنّ الصلاة في الوقت مشروطة ومقيّدة بالطهارة، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ حيث إنّ الصلاة في الوقت مشروطة بالستر، فإذا تمكّن من الصلاة في الوقت مع التستّر، فبها وإلّا فيسقط عنه الستر، ويصلّي عارياً.

مدفوع: بأنّ بين الأجزاء والشرائط وإن كان ترتّب وطوليّة؛ حيث إنّ الشرائط قيود للأجزاء، والقيد متأخّر رتبة عن المقيّد به، وأمّا الترتّب بين نفس الشرائط فحيث إنّ ترتّب كلّ واحد منها على الآخر مستلزم للدور، وترتّب بعضها على بعض ترجيح بلا مرجح، فيحتاج إلى دليل وليس، بل ظاهر إطلاق أدلّة اعتبارها ينفيه، لا أقلّ من عدم كونها متعرّضة إلّا لبيان أصل كلّ واحد منها في المأمور به من دون نظر إلى سائر الشرائط، فإذا لم

ما اعتُبِر القدرة فيه شرعاً وما اعتُبِر القدرة فيه عقلاً، فكما يُقدَّم ما اعتُبِر القدرة فيه عقلاً على ما اعتُبِر القدرة فيه شرعاً فكذلك يُقدَّم ما لا بدل له. والسرّ فيه أوضحناه في باب التزاحم وإجماله أنّ ما يعتبر القدرة فيه شرعاً يتوقّف وجوبه على أن لا يكون هناك وجوب وإلّا لا يقدر عليه، وهذا بخلاف ما لم يعتبر فيه القدرة إلّا عقلاً؛ فإنّ وجوبه لا يتوقّف إلّا على القدرة الخارجيّة فتقديم ما اعتبر فيه القدرة شرعاً يلزم الدور؛ فإنّ وجوب الحجّ مثلاً يتوقّف على أن لا يكون هناك واجب يزاحمه، وعدم وجوب ما يزاحمه يتوقّف على وجوب الحجّ، بخلاف العكس فإنّ وجوب ردّ السلام مثلاً

يكن بينها ترتّب وطوليّة وكان كلّ واحد منها معتبراً في المأمور به في عرض الآخر فلا بدّ عند تزاحمهما من مراعاة الأهمّ وما ليس له بدل وتقديمهما على ما ليس كذلك.

وتوهّم: أنّ تقديم الأهمّ على ما ليس كذلك وإن كان مسلّماً؛ حيث إنّ الأمر بالأهمّ لمكان أهمّية متعلّقه تعجيز مولوي بالنسبة إلى غيره، فيسقط الأمر بغيره حينئذٍ عن الفعليّة، لكن هذا لا يجدي في تزاحم ما ليس له بدل وماله بدل، سيّما إذا كان ماله بدل أهمّ؛ إذ لا يصلح الأمر بما ليس له بدل تعجيزاً مولوياً بالنسبة إلى ماله بدل مع تساويهما، فضلاً عمّا إذا كان ماله بدل أهمّ، ومعه كيف تصل النوبة إلى البدل المترتّب على العجز عن المبدل؟!

مدفوع: بأنّ تقديم الأهمّ عند تزاحمه مع غيره لا يمكن أن يكون من مقتضيات نفس الأمر به؛ ضرورة أنّ التزاحم في مقام الامتثال متأخّر رتبة عن الأمر، فلا يمكن أن يكون نفس الأمر متكفّلاً لحكمه، وإنّما يحكم العقل عند تزاحمهما حكماً استقلالياً بلزوم مراعاة الأهمّ، وصرف المكلّف قدرته إليه، أو يستكشف حكم الشارع بلزوم ذلك ولو فيما كان زماناً مؤخّراً عن غيره.

وعلى أيّ حال يصير المكلّف عاجزاً عن امتثال الأمر بغير الأهمّ؛ إمّا للتعجيز العقليّ، أو المولويّ الشرعيّ، ومعه يسقط الأمر به عن الفعليّة ولو كان زماناً مقدّماً على الأهمّ، فكما أنّ العقل عند دوران الأمر بين الأهمّ وغيره يحكم بلزوم ترك غير الأهمّ ولو مع تقدّمه زماناً إدراكاً لمصلحة الأهمّ، كذلك عند دوران الأمر بين ما له بدل وما ليس له بدل يحكم بلزوم ترك ما له بدل ولو كان أهمّ إدراكاً لكلتا المصلحتين: إحداهما بذاتها، والأخرى ببدلها.

وكما أن حكمه بلزوم ترك غير الأهمّ يكون تعجيزاً للمكلّف بالنسبة إليه، كذلك حكمه بلزوم ترك ماله بدل يكون تعجيزاً له بالنسبة إليه، وحينئذٍ تصل النوبة إلى بدله.

ويظهر صدق ما ادّعيناه بالمراجعة إلى العرف والعقلاء في تحصيل مقاصدهم، فإنّه لا شبهة -فيما إذا كان لمعجون أجزاء بعضها له بدل، وبعضها ليس كذلك، ولم يقدروا على تحصيل جميعها بأن دار الأمر بين ما له بدل وما ليس له بدل- في أنّهم يقدّمون ما ليس له بدل، ويركّبون المعجون منه ومن بدل ما له بدل، هذا وتدبّر جيّداً.

لا يتوقّف على أن لا يكون الحجّ واجباً، بل على إمكان ردّ السلام والإمكان حاصل. وبهذا الملاك يتقدّم ما لا بدل له على ما له بدل؛ لأنّ معنى «كون الشيء ذا بدل» أنّ المكلّف صار على نوعين: واجد الماء وفاقده، الفاقد حكمه التيمّم والواجد حكمه الوضوء، فإذا دار الأمر بين تطهير البدن أو الوضوء فتطهير البدن مقدّم؛ لأنّ من احتاج إلى الماء لتطهير البدن يدخل فيمن لم يتمكّن من الماء. ففي المقام حيث إنّ الوقتَ له بدل - لأنّ من أدرك بعض الوقت كمن أدرك تمامه - والسترَ ليس له بدل - فإنّ العاري السترعنه ساقط لا أنّ العرى[1] بدل عن اللُبس - فلو لاحظ المكلّف الوقت يفوت منه الستربلا بدل، بخلاف ما إذا راعى السترفإنه يدرك بدل تمام الوقت وهو بعضه. وهذا الّذي ذكرنا مطّرد في تزاحم كلّ ما لا بدل له مع ماله البدل.

وإنّما الإشكال يقع فيما لو تزاحم ما له بدل مع مثله إذا لم يحرز الأهميّة، كتزاحم الوقت والطهارة المائيّة؛ فإنّه لو توضّأ يفوت منه بعض الوقت ولو صلّى في الوقت لابدّ أن يتيمّم. وقد قيل: إنّ الطهارة المائيّة مقدّمة على مراعاة الوقت[2]؛ لأنّ المزاحمة لم تقع بين أصل الماء والوقت، بل بين الاستعمال والوقت، والاستعمال لم تؤخذ فيه القدرة شرطاً شرعيّاً، بخلاف الوقت؛ فإنّه نُوّع نوعين[3]: وقت المختار ووقت المضطرّ، ومن يجب عليه استعمال الماء للطهارة مضطرّ.

ولكنه لا يخفى [ب/١٦٣] أنّه يمكن قلب الأمر عليه فيقال: من وجب عليه الصلاة في الوقت ليس متمكناً من استعمال الماء فيجب عليه التيمّم. هذا مع أنّ اعتبار الطهارة في الصلاة متأخّر رتبةً عن اعتبار الوقت، بمعنى أنّ الصلاة في تمام الوقت أو في بعضه قيّدت بالطهارة، فإن كان المصلّي الّذي يصلّي في تمام الوقت

---

١. في المخطوطة: «العريان».

٢. أُنظر: المعتبر، ج ١، ص ٣٦٦ و مدارك الأحكام، ج ٢، ص ١٨٥.

٣. في المخطوطة: «نوعان».

قادر على الوضوء يتوضّأ ولا يتيمّم، وهكذا المصلّي في جزء من الوقت. **وبالجملة** الصلاة الموقّتة مشروطة بالطهارة لا أنّ الطهارة المائيّة لمن له حكم كذا والترابيّة لغيره.

وحاصل الكلام أنّه لو لم يكن لأحد القيدين جهةُ تقديم من جهة من الجهات فيصل الأمر إلى مراعاة الأهميّة، بل محتمل الأهميّة. وأمّا لو كان في أحدهما خصوصيّة فيقدّم هو من جهتها، كما إذا كان أحدهما بمنزلة الموضوع للآخر وكان الآخر مترتّباً عليه، كالصلاة مع الطهارة المائيّة المترتّبة على الصلاة في الوقت بمعنى أنّ الصلاة في الوقت مشروطة بالطهارة ولا عكس، فإذا تمكّن من الصلاة في تمام الوقت بالطهارة المائيّة فبها، وإلّا فينتقل إلى الطهارة الترابيّة.

وتقريب العكس بأن يقال: «إنّ دليل توسعة الوقت يُدخِل هذا المكلّف فيمن يتمكّن من الوضوء» فاسد؛ لأنّ الظاهر من الدليل هو أن يكون الوقت مضيّقاً من جهة أمر خارجي لا لتحصيل الشرائط.

[المقدِمة الرابعة: في مكان المصلّي]

[الف/١٦٤] ومن المقدّمات المكان وتنقيح البحث فيه برسم مقدّمة ومسائل. **أمّا المقدّمة** ففي تعريفه، **وأمّا المسائل** فراجعة إلى البحث عن إباحته وطهارته وتقدُّم مكان الرجُل على المرأة في الصلاة وكيفيّة وقوف المصلّي في سطح الكعبة المعظّمة وداخلها ونحوها ممّا قد يقع البحث عنه من حيث كونه مكاناً.

ثمّ قبل الشروع في تعريفه يجب التنبيه على فساد ما قد يتوهّم من أنّه في الإباحة بمعنىً وفي باب الطهارة بمعنىً آخر، حتّى قيل: إنّه مشترك لفظي بين معنيَين. وذلك لأنّه سواء قلنا بمقالة السيّد ﷺ من اعتبار طهارة جميع المساجد[1] أو لم نقل بذلك، بل باعتبار طهارة خصوص مسجد الجبهة يراد من «المكان» ما هو معناه في باب الإباحة. **غاية الأمر** يراد من «المكان» من حيث البحث عن طهارته «بعض مكان المصلّى».

[المقدمة]

وكيف كان فتعريفه لغةً واضح وهو «الفضاء الّذي يَشغَله الجسم»[2]؛ وعُرِّف في

---

١. حكاه عن السيّد المرتضى المحقّق الحلّي في المعتبر، ج ١، ص ٤٣١.

٢. أُنظر: العين، ج ٥، ص ٣٨٧.

اصطلاح الفقهاء بـ«أنّه ما يستقرّ عليه المصلّي ولو بوسائط وما يلاقي بدنَه وثيابَه وما يتخلّل بين مواضع الملاقاة من موضع الصلاة كما يلاقي مساجده ويحاذي بطنه وصدره»[1]؛ وبعضهم لما رأى أنّ هذا التعريف يقتضي بطلان صلاة ملاصق الحائط المغصوب وكذا بطلان صلاة واضع الثوب المغصوب ونحوه ممّا لا هواء له حتّى يقال: إنّه تصرّف في الفضاء بين الركبتين والجبهة - لصدق أنّه لاقى ثوبه أو بدنه في المثال الأوّل، ولصدق أنّه ما يتخلّل[2] بين مواضع الملاقاة في الثاني - عدل عنه وعرّفه إلى ما هو قريب من المعنى اللغوي وقال: «إنّه الفراغ الّذي يَشغلَه بدن المصلّي أو يستقرّ عليه ولو بوسائط»[3]. **ولكنّه لايخفى** أنّ غرض من عرّفه بهذا التفصيل والتطويل اختيارما ذهب إليه المشاؤون من تعريفه بـ«أنّه السطح الباطن للجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحويّ»[4] وهذا لا يصدق على الجدار الملاصق للبدن؛ لأنّه ليس حاوياً إلّا بعض المصلّي ولا مماسّاً باطنُه لظاهر المصلّي، بل يمسّ ظاهرُه ظاهرَه، ولا على وضع الثوب المغصوب بين الركبتين والجبهة، لأنّ غرضه [ب/١٦٤] ممّا يتخلّل بين مواضع الملاقاة هو الفضاء الّذي يتصرّف في حال الركوع والسجود؛ فإنّه لو كان محلّ الرِجل والجبهة مباحاً وبينهما غصباً ففساد الصلاة إنّما هو للتصرّف في الفضاء الّذي هو من توابع الأرض المغصوبة بين الرجلين والجبهة فلو لم تفسد إذا لم يكن الأرض بينهما غصباً، بل كان الثوب الموضوع في المكان المباح غصباً فلا يرد النقص.

وبالجملة الظاهر أنّ غرض المعرِّف هو تعريفه بما عرّفه المشاؤون وإن كان

---

١. إيضاح الفوائد، ج١، ص٨٦.

٢. في المخطوطة: «يتخل».

٣. جامع المقاصد، ج٢، ص١١٤ و مدارك الأحكام، ج١، ص٢١٥.

٤. رسائل ابن سينا، ص١٢٠ و كشف المراد، ص١١١.

الأَولى تعريفه بـ«البعد المجرّد»؛ لأنّ الجسم بكلّه في المكان لا بسطحه الظاهر، وعلى أيّ حالٍ تعريفه بـ«البعد الموهوم» غلط؛ لأنّه قابل للإشارة الحسيّة فله وجود؛ هذا كلّه في المقدّمة وأمّا المسائل

[مسائل أربع]

فـ[المسألة] الأُولى: [أن يكون مباحاً]

أنّه يشترط أن يكون مباحاً على ما ذكرنا وجهه في اللباس، أي إذا اتّحد [الـ]كون الصلاتي مع التصرّف الغصبي تبطل الصلاة. ثمّ ما يعتبر إباحته هو الفضاء الّذي يشغله بدن المصلّي والمحلّ الّذي يستقرّ عليه ولو بوسائط.

ثمّ إنّ كون الفضاء مغصوباً إنّما يكون فيما إذا كان الفضاء ملكاً للغير أو حقّاً له بأن يكون ممّا يتوقّف عليه منفعة الأرض - كالهواء الّذي يشغله الزرع والأشجار - أو يكون من توابع الملك عرفاً وإن لم يصل إليه طول الأشجار. وهذا يختلف باختلاف البقاع، فلا يبعد أن يُعَدّ إلى مائة زارع فوق الأراضي ملكاً لصاحبها أو حقّاً لها، وأمّا فوق الدار فلا يصل إلى هذا الحدّ.

وعلى هذا فكلّ من ملك ملكاً مالكيّته من تخوم الأرض إلى عنان السماء ممنوعة فلا بأس بإخراج الرواشن وحفر القنوات فوق أرض الغير وتحتها إذا خرجا عن الحدّ الّذي هو تابع للأرض. وعلى هذا نقول بجواز إحداث قناة تحت قناة الغير إذا لم يضر بالقناة الفوقانيّة كما إذا لم يجذب ماءها ولا ينقص منه شيئاً. **وبالجملة** لو بنى أحد فوق دارِ أحد أو أرضِه بناءً فالصلاة فيه صحيحة؛ لأنّ هواء الدار والأرض زائداً عمّا يُعَدّ من توابعهما ليس ملكاً لصاحبهما. وتمام الكلام موكول إلى باب حيازة المباحات.

ثمّ المدار في اعتبار الإباحة اعتبارها فيما يتّحد مع التصرّف الغصبي أي الكون

[الف/١٦٥] الصلاتي الّذي هو عبارة عن القيام والجلوس والركوع والسجود. **وبعبارة أُخرى** الأفعال الصلاتي إذا اتّحد[ت] خارجاً مع الغصب فتفسد من حيث ذات هذا الفعل بحيث لو أمكن تداركه ثانياً لا تفسد الصلاة، فلو ركع في مكان غصبي وأتى بالذكر ثمّ في هذا الحال انتقل إلى مكان مباح من دون استلزام فعل كثير فتصحّ الصلاة. وعلى هذا لو وضع يده في حال القيام أو الركوع على ملك الغير فلا مانع؛ لعدم كون هذا الوضع من الأكوان الصلاتيّة فاتّحاده مع الغصب لا يضرّ كما أنّه لو كان مقدار من رأسه واقعاً في فضاء الغير فلا يضرّ بالصلاة؛ لأنّ محلّ وقوفه إذا كان مباحاً إلى مقدار[1] من رأسه بحيث لو طأطأ رأسه لكان واقعاً في ملكه ولكنّه استقام فصار إلى ملك الغير لا يضرّ بالصلاة؛ لعدم كون هذا المقدار من أفعال الصلاة؛ لأنّه لو طأطأ رأسه اختياراً يصحّ صلاته، فوقوعه في ملك الغير لا يضرّ بالصلاة.

وبالجملة يفسد الصلاة إذا تحقّق قيدان: **أحدهما** اتّحاد الكون الصلاتي مع التصرّف الغصبي مع عدم إمكان تداركه، فاتّحاد الأجزاء المستحبّة مع الغصب لا يضرّ بالصلاة. وذلك لأنّ دليل اعتبار الإباحة في المكان لا يدلّ على اعتبارها على نحو اعتبار الطهارة الحدثيّة[ـة] بحيث كلّما وقع غصب في حال الصلاة تفسد رأساً. **وثانيهما** صدق التصرّف في الغصب عرفاً، فوقوع الأقوال في الفضاء الغصبي لا يضرّ؛ فإنّ التكلّم وإن استلزم خرق الهواء إلّا أنّه لا يُعَدّ تصرّفاً. ومن هذا القبيل لو كان محلّ الوضوء مباحاً وكان مصبّ مائه ملكاً للغير فإنّه لا مانع منه، فإنّ هذا لا يُعَدّ تصرّفاً عرفاً في ملك الغير كما أنّ كلّ ما يستقرّ عليه المصلّي ليس موجباً للبطلان لو لم يصدق [كون] الاستقرار عليه تصرّفاً فيه، فلو كان السقف الّذي على السرداب السنّ[2]

---

١. في المخطوطة: «مقداراً».

٢. السرداب السنّ هو السرداب الّذي يحفر في طبقة تحت الأرض سُمّيت بالسنّ و هي واقعة بعد الطبقة الأولى الّتي تحفر بسهولة.

مغصوباً آجره أو جصّه أو مجموعه ووقف المصلّي فوقه - أي صلّى على عرصة الدار الّتي تحتها هذا السرداب - لا يُعَدّ صلاته هذه تصرّفاً في مال الغير. وهكذا لو صلّى على أُرجوحة مشدودة على شجر الغير، أو على سقف بعض قوائمه مغصوباً، أو على سفينة [ب/١٦٥] بعض الألواح المغصوبة فيها غير ما وقف عليه المصلّي مغصوباً، ونحو ذلك، كمكان بعض ثيابه المتّصلة به. **وبالجملة** كلّ ما لا يعدّ تصرّفاً عرفاً وكلّ تصرّف لا يتّحد مع الكون الصلاتي بل ملازم معه لا يوجب فساد الصلاة. ثمّ إنّه لا فرق في فساد الصلاة في المكان المغصوب بين أن يكون واجبة أو مستحبّة. وتوهّم أنّ الصلاة المستحبّة لا كون لها إلّا [ال]كون الحيّزي الّذي كلّ جسم يحتاج إليه؛ لعدم اعتبار الركوع والسجود والقيام والجلوس فيها؛ لصحّتها ماشياً ومؤمياً للركوع والسجود **فاسد**؛ لأنّ القيام ليس ساقطاً وإنّما سقط عنه الاستقرار إذا صلّى ماشياً، أي لا يشترط وقوفه في محلّ واحد، وأمّا جلوسه أو قيامه فأحدهما معتبر فيه فيتّحد الفعل الصلاتي مع التصرّف الغصبي.

ثمّ إنّ الإباحة الّتي تعتبر في الفراغ وفيما يستقرّ عليه المصلّي أعمّ من أن يكون على وجه مالكيّة العين أو المنفعة أو الانتفاع فتحصّل - بناءً عليه - بإباحة مالك الأرض الصلاة فيها، سواء حصلت بالإذن الصريح أو بالفحوى بمعنى الأولويّة أو بشاهد الحال بمعنى الرضا التقديري بحيث لو التفت إلى فعل الصلاة فيها لكان راضياً.

واستثنى الأصحاب صحّة الصلاة في الأراضي المتّسعة، كما استثنوا الوضوء من الأنهار العظيمة فقالوا بعدم اعتبار إذن المالك فيها، بل يصحّان مع الكراهة أيضاً، وادّعوا عليه استقرار سيرة المسلمين عليه بحيث تنتهي إلى زمان الأئمّة عليهم السلام. **ونحن نقول**: تحقّقها في باب الوضوء، بل مطلق الاستعمال الّذي لا يضرّ بمالكه لا إشكال

فيه، بل هي جارية في مطلق الأنهار، بل القنوات والعيون ولا تختصّ بالأنهار العظيمة، وتحقّقها على نحو لو تأمّل متأمّل في جواز الاستعمال لعدّوه وسواسيّاً. ولا يبعد أن يكون منشؤها عدم تعارف المنع من استعمال الماء في الشرب والوضوء ونحوهما من مالكه، بل يقبّحون عليه ويوبّخونه لو منع منه.

وكيف كان، لا إشكال في تحقّق السيرة في استعمال من الآبار والأنهار والعيون والقنوات، إنّما الاشكال بالنسبة إلى الصلاة. واستقرارها فيها في الجملة لا إشكال فيه، وليس مناطها لزوم الحرج على المصلّي؛ فإنّ لزومه أوّلاً ممنوع في أغلب الموارد، وحكومته [الف/ ١٦٦] على أدلّة المحرّمات أشدّ منعاً ثانياً؛ لأنّه لا يرفع المحرّمَ إلّا الضرورة والإلجاء، وليس حكم التصرّف في الأرض كحكم التصرّف في الماء بحيث يلام المانع عن التصرّف فيها. **وبالجملة** فحكم الصلاة في الأرض يدور مدار السيرة القطعيّة من المتديّنين، ففي مورد الشكّ لا يجوز الصلاة ولو مع عدم تضرّر المالك بها؛ فإنّ مناط حرمة التصرّف في أموال الناس بدون رضاهم ليس الضرر.

ثمّ إنّ التقييد بالمتّسعة لا وجه له؛ لأنّ كلّ أرض ليس لها حائط وحاجز بناءُ الناس على التصرّف فيها بمثل الجلوس والتنزّه والصلاة وكلِّ ما لا يوجب ضرراً، سواء كانت وسيعة أم لا. وكيف [كان] فالمسألة في باب الصلاة ليست واضحة.

ثمّ ممّا تقدّم منّا في لباس المصلّي ظهر حكم العلم والجهل والنسيان في باب المكان أيضاً، لأنّ وجه الفساد في المغصوب في كليهما مبني على مسألة الاجتماع.

ثمّ إنّ حكم صلاة من توسّط أرضاً مغصوبة مبني على أن يكون مسألة من توسّط من صغريّات الامتناع بالاختيار أو من صغريات ما إذا وجب فعل بعد تحقّق حرام، فلو قيل بالأوّل فالصلاة فاسدة، ولو قيل بالثاني فصحيحة.

وملخّص الوجه الأوّل أنّه وإن لم يمكن النهي عن التصرّف في الغصب بعد

التوسط - لأنّ المتوسّط غيرقادرعلى ترك الغصب - إلّا أنّ العجزالناشئ عن الاختيار لا ينافي الاختيارولا[1] عقاباً؛ أمّا كونه ناشئاً عن الاختيار[فـ]لأنّ التصرّف البقائي أو الخروجي مسبَّب توليدي عن التصرّف الدخولي فكلّ خطوة دخوليّة تستلزم خطوة خروجيّة فاختياريّة المسبَّب باختياريّة سببه ولو لم تكن المسبَّب حين وجوده اختياريّاً، كالوقوع من الشاهق بعد إلقاء نفسه عنه اختياراً.

وأمّا عدم كونه منافياً للعقاب [فـ]لأنّ استحقاق العقاب يدورمدارصدورالفعل عن اختيارولو بتوسّط مقدّمة اختياريّة.

وبالجملة وإن كان الخروج متفرّعاً على الدخول إلّا أنّه لوكان جميع أنحاء التصرّف في ملك الغيرممنوعاً فكلّ ما يمكن تركه بلا مقدّمة يتعلّق النهي بنفسه، وكلّ ما لا يمكن تركه إلّا بترك مقدّمته - الّتي [ب ١٦٦] إيجادها علّة تامّة لوجوده - فيتعلّق النهي بالمقدّمة؛ لما ظهرفي محلّه أنّ كلّما لا يمكن استيفاء ملاك واحد بخطاب واحد يجعل وينشأ خطابان، يسمّى أحدهما متمّم الجعل، كوجوب الحجّ في الموسم ووجوب الصوم عن طهارة في أوّل الفجرووجوب الصلاة بقصد الأمر وحرمة التصرّف الخروجي، فإنّ جميع هذه التكاليف المشروطة وجوب مقدّماتها الوجوديّة لا يمكن الأمربها في وقت الوجوب فيجعل وجوب هذه المقدّمات بجعل آخرهو متمّم للخطاب المشروط. ففي المقام النهي عن التصرّف الخروجي يتوقّف على النهي عن الدخول، فلو فرض أنّ الدخول في ملك نفسه مستلزم للتصرّف الخروجي - لانحصارطريق خروجه بالتصرّف في ملك الغير - فيحرم هذا الدخول، فلو كان الدخول أيضاً محرّماً فيكون له جهتان من الحرمة: حرمة نفسيّة وحرمة تسببيّة.

وملخّص الوجه الثاني أنّ مسألة من توسّط ليست من صغريات الامتناع

---

١. لفظتا «ولا» لم تأت في المخطوطة.

بالاختيار - لانحصارها بما إذا كان الدخول علّة للخروج - مع أنّه ليس كذلك؛ فإنّه وإن كان علّة للتصرّف إلّا أنّه ليس علّة لخصوص الخروج؛ لإمكان بقائه في الأرض - فيكون من صغرويّات ما إذا وجب فعل بعد تحقّق معصية اختياراً، كما إذا توقّف إنقاذ غريق على التصرّف في ملك الغير؛ فإنّه لو لم يكن الإنقاذ أهمّ من ارتكاب الحرام يسقط وجوبه؛ لانحصاره على مقدّمة محرمة. ولكنّه لو عصى اختياراً بالتصرّف في الحرام ودخل ملك الغير للتنزّه فيجب الإنقاذ. ففي المقام حيث إنّه عصى اختياراً بالدخول في أرض الغير فيصير الخروج واجباً، فلو صلّى في هذا الحال صحّت صلاته. نعم، في سعة الوقت لا يمكن سقوط الاستقرار.

ثمّ إنّه لو رجع الآذن عن إذنه في أثناء الصلاة فهل حكمه حكم ما إذا تُوُهِّم الإذن وانكشف خلافه في الأثناء في أنّه تبطل الصلاة، كما لو رجع عن إذنه قبل الشروع أو بين البابين فرق؟ فنقول:

أمّا مسألة الجاهل بالغصب - سواء كان غافلاً عن كونه ملكاً للغير أو كان ملتفتاً إليه وتوهّم إذنه في الصلاة فيه مع عدم إذنه في نفس الأمر لأحد أو لخصوص هذا المصلّي أو لخصوص الصلاة - **فالحقّ** فسادُ الصلاة فيه [الف/١٦٧] في سعة الوقت ووجوبُ الصلاة في حال الخروج في ضيق الوقت. وذلك لأنّ اشتراط إباحة المكان في مجموع الصلاة يقتضي ذلك، ولا يمكن أن يكون حرمة إبطال الصلاة مقتضية لاعتبار الإباحة ولا موجبة لوجوب الإذن على المالك؛ لأنّ حرمته فرع إمكان إتمامها، و إمكان إتمامها فرع سقوط شرطيّة الإباحة أو وجوب الإذن على المالك، وكلاهما بلا موجب.

ومن هنا ظهر أنّه لو رجع عن إذنه قبل الشروع في الصلاة فلا إشكال في أنّه لو صلّى بعده تفسد صلاته. نعم، في ضيق الوقت يصلّي خارجاً. **وما أفاده** صاحب

الجواهر من «أنّ الأمر بالخروج بعد الإذن في الكون وضيق الوقت غير مجدٍ»[1] **لا وجه له**؛ لأنّ قياس المقام - وهو الأمر بالخروج قبل الشروع في الصلاة - وأمره به بعد الشروع قياس مع الفارق؛ لأنّه لو شرع لا يمكنه الإبطال. وفي المقام مجرّد الإذن بالكون، بل الإذن في الصلاة غير موجب لأن يكون المالك ملزَماً بإذنه وأن لا يَنفُذَ رجوعه، فلا يمكن أن يقال: في ضيق الوقت يصلّي صلاة المختار مقتصراً فيها على الواجب ومبادراً في أدائها. فمقتضى ذلك هو ما بنى عليه مَن تعرّض للمسألة بأنّه في سعة الوقت لا يجوز له الشروع فإن صلّى والحال هذه كانت صلاته باطلة، وفي ضيق الوقت يصلّي وهو خارج. وحاصل الفرق أنّه إذا شرع المأذون في الصلاة ففاتت منفعة المكان مقدار أداء الصلاة بإذن من المالك، وأمّا لو لم يشرع فيها فلم يفت شيء بإذنه حتّى لا يَنفُذَ رجوعه.

ثمّ إنّ هنا مسألة أخرى مردّدة بين دخولها في تخيّل الإذن أو دخولها في الرجوع عن الإذن وهي ما لو ادّعى الآذن أنّ ظاهر اللفظ لم يكن مراده النفس الأمري فنهيه عن اللَبث في المكان كشف لإرادة غير الصلاة أو الصلاة من غير هذا المصلّي لا أنّه رجوع عن إذنه. والظاهر أنّ حكم هذه الصورة حكم الرجوع عن الإذن؛ لأنّ ظهورات الألفاظ متّبَعة ما لم ينكشف خلافها، ومناط حجيّتها ليس جهة طريقتها محضاً بحيث يكون منشأ الحجّيّة استكشاف المراد، بل من جهة لها موضوعيّة [ب/١٦٧] بمعنى أنّه يؤخذ بها ولو مع الشكّ في المراد النفس الأمري.

أمّا مسألة الرجوع عن الإذن فقد يُفصَّل بين الإذن بالخصوص والإذن بالعموم والإطلاق فيقال بعدم نفوذ الرجوع، كالأوّل لأنّ الإذن في الشيء إذنٌ في لازمه، أي الإذن في الشروع إذنٌ في الإتمام دون الثاني؛ لأنّ الإذن في العموم إذنٌ في لازم العموم

---

١. جواهر الكلام، ج٨، ص٢٩٦.

وهو القدر المشترك بين الأفراد لا كلّ فرد بالخصوص. وفيه أنّه لا فرق بينهما أصلاً؛ لأنّ الإذن بالإطلاق والعموم يقتضي تخيير المأذون في كلّ عمل شمله العموم أو الإطلاق، ولازم شموله له شموله للوازمه، [و] منها إتمام الصلاة. هذا لو كان العموم راجعاً إلى العمل، ولو كان راجعاً إلى المصلّين فمقتضى العموم تساوي كلّ مكلّف في شموله له مع غيره، فإذا شمله لفظ «الإذن» وفرضنا أنّ لصلاته لازماً فالإذن في الملزوم إذنٌ في اللازم، فالفرق غير صحيح. فالمهمّ بيان الحقّ في المسألة.

والأقوى عدمُ نفوذ رجوعه وصحّةُ الصلاة مختاراً في سعة الوقت؛ لأنّ مسألتنا هذه كمسألة رجوع الآذن في الرهن أو في الدفن أو الباذل للمنفعة بعد الميقات كلّها بمناط واحد لا يَنفُذ رجوع الآذن به والباذل.

أمّا مسألة الإذن في الرهن [فـ]لأنّه بعد ما صحّ أن يكون ملك غير الراهن رهناً لدَينه إذا كان بإذن منه فقبل خروج المال عن كونه رهناً - بالفكّ أو الإبراء - مقتضى الرهانة وكون العين المرهونة وثيقة على الدَين أن لا يؤثّر رجوعه في إبطال الرهن؛ لأنّه هو بنفسه شدّ الوثاق. نعم، في إلزامه على الراهن بفكّ الرهن قبل حلول الأجل اختلاف بين الأعلام. أمّا إبطاله الرهانة فلا يقتضي كونُ المال عاريةً ثبوت هذا الحقّ له. بل قد قيل: إنّ مسألة الإذن في الرهن ليست من باب العارية؛ لأنّ العارية يجوز الرجوع فيها بخلاف الإذن في الرهن. والعارية تلفها من غير تفريط لا توجب الضمان في غير الذهب والفضّة أو الدرهم والدينار. وفي مسألة الرهن توجب الضمان[1]. ولذا بعضهم جعل هذا الإذن بين المعير والراهن عاريةً وبينه وبين المرتهن ضماناً[2] وبين المرتهن والراهن رهناً[3].[4]

---

١. أنظر: مصباح الفقيه، ج ٢٠، ص ٣٠٥.

٢. في المخطوطة: «ضمان».

٣. في المخطوطة: «رهن».

٤. أنظر: فتح العزيز، ج ١، ص ١١٩.

وبالجملة ليس المهمّ البحث عن أنّ الإذن في الرهن داخل في أيّ عنوان، [الف/١٦٨] بل الفرض أنّ الإذن فيه يوجب اللزوم الوضعي على الآذن وليس وجهه إلّا أنّ الإذن في الشيء إذنٌ في لازمه، ومعناه أنّ الإذن في التصرّف الّذي لا يمكن إلّا بأن يكون على وجه خاصّ بحيث لو شرع فيه لا يقدر على رفع اليد عنه فبعد الشروع لا يُعقَل أن يؤثّر الرجوع. وعلى هذا فمسألة الإذن في الدفن أيضاً كذلك؛ لأنّه هو بنفسه فوّت منفعة أرضه؛ لأنّ الميّت إذا دُفِن على وجه صحيح في مكان فلا يمكن نبشُ قبره وإخراجُه منه؛ لأنّ حرمة النبش شرعاً كالممتنع العقلي. نعم، لو لم يكن منفعة الأرض له دائماً، كالمستأجر في مدّة أو البطون الموقوف عليهم فإذنهم لا يوجب عدم تأثير رجوع مالك الأرض أو الطبقة المتأخّرة، وليس هذا إلّا من باب أنّه لم يُدفَن على طبق ما يقتضيه دفن الميّت وهو بقاؤه في محلّه إلى أن يصير تراباً.

وأمّا مسألة الباذل فقبل الإحرام لا يبعد أن يقال بجواز رجوعه؛ لأنّ المأذون لم يشرع في عمل يجب عليه إتمامه. غاية الأمر حيث إنّه أخذه إلى مكان لا يمكن للمأذون أن يرجع إلى وطنه يجب عليه إرجاعه إليه على إشكال. **وبالجملة** قبل الشروع لا يجب عليه بذل الزاد والراحلة للحجّ، وأمّا بعد الإحرام فحيث إنّه يجب إتمام العمل ولا يُحِلّ إلى أن يموت أو يُتِمّ عمرة التمتّع ويحرم عليه ما يحرم على المُحرِم من النكاح ونحوه فيجب على الباذل البذل؛ لأنّه هو بنفسه بذل على عمل لا يمكن شرعاً انقطاعه ولا يجوز على العامل قطعه فلا يَنفُذ رجوع الباذل. ولكن هذا إذا قلنا بأنّ حجّه هذا حِجّة الإسلام، ولو لم نقل به، بل قلنا بأنّ وجوب الإتمام عليه إنّما هو لأنّ كلّ من أحرم ولو كان بنحو التسكّع يجب عليه إتمامه فلا يجب على الباذل البذلُ؛ لأنّ مجرّد بذله له إلى هذا الموقف لا يصير مستطيعاً حتّى يكون وجوب إتمامه من باب كونه مستطيعاً ويكون حجّه حِجّة الإسلام. وتمام الكلام موكول إلى محلّه.

وأمّا مسألتنا هذه فكذلك أيضاً؛ لأنّ الإذن في الشروع في الصلاة يقتضي عدم نفوذ الرجوع؛ لما ذكرنا أنّ الممتنع الشرعي كالممتنع الخارجي فكما لا يؤثّر الرجوع لو أذِن أحد [لـ]أحدٍ في نزوله عن حائط داره بحيث لو نزل عن مقدار[ب/١٦٨] منه لا يمكنه أن يرجع أو يبقى، بل ينزل إلى أساس الحائط، فكذلك لو أذِن أحد في الصلاة في داره فلو شرع فيها لا ينفذ رجوعه. وذلك لأنّه لا شبهة أنّ كلّ عمل وقع بإذن المالك في ملكه فبعد وقوعه لا يمكن أن ينفذ الرجوع فيه، فإذا كان هذا العمل مستلزماً لعمل متأخّر بحيث لا يمكن التفكيك بينهما - إمّا خارجاً أو شرعاً - فالعمل المتأخّر أيضاً حكمه حكم ما مضى في عدم نفوذ الرجوع فيه، وهذا معنى قولهم: «إنّ الإذن في الشيء إذنٌ في لوازمه». أو لو أذن في أكل الطعام فبعد أن أكل لا يمكن للآذن أن يرجع عن تصرّف المأذون في ظرف الطعام بأن يأخذ أجرته مثلاً؛ لأنّه كما لا يجوز له ولا ينفذ رجوعه عن إذنه في الطعام فكذلك في ظرفه، ففي الحقيقة هو بنفسه أتلف هذا التصرّف الّذي هو تابع للتصرّف المأذون فيه. ومن هذا القبيل الإذن في الفرس والزرع والبناء في أرضه. ونحن قد أشبعنا الكلام في أحكام هذه المسألة في خيار الغبن.

ثمّ مقتضى ما ذكرنا من أنّ المالك هو بنفسه أقدم على إتلاف ماله أن لا يكون له المطالبة بالأجرة بالنسبة إلى الباقي بعد الرجوع؛ لأنّ حكمه حكم الماضي. نعم، لو استلزم بقاءُ المأذون في المكان أو صلاتُه فيه ضرراً على المالك فيَنفُذ رجوعه؛ لأنّ كونه ملزَماً بالإذن حكم ضروري فيرفعه حديث «نفي الضرار» فلو طالبه بالأجرة يجوز ويستحقّ، لا من باب أنّ الضرر يوجب الضمان حتّى يقال: إنّ شأن الحديث هو الرفع لا الوضع، بل من جهة أنّ استحقاقه الأجرة يكون مقتضى «تسلّط الناس على أموالهم» بعد عدم كونه ملزَماً بالإذن.

ثمّ مقتضى ما ذكرنا من أنّ كلّما سقط اعتباراً إذن المالك صحّت الصلاة صحّةُ صلاة المكرَه على الكون في المكان؛ لحبس بباطل من المالك أو غيره أو خوف النفس وغير ذلك من وجوه الاضطرار والإلجاء؛ لأنّه بعد ما انتفت الحرمة انتفت المانعيّة. ثمّ بناءً عليه يصلّي صلاة المختار؛ لأنّ حكمه حكم المأذون. **وما توهّمه بعض**[1] من أنّه يجب عليه الصلاة على الكيفيّة الّتي كان عليها أوّل الدخول إلى المكان **فاسد جدّاً**؛ لأنّ المصلّي لابدّ من حيّز يشغله فهو مختار في الوقوف في كلّ مكان يحويه جسمه وكلّ فضاء يشغله [الف/١٦٩] قامته، فلو انتقل من المكان الّذي كان عليه أوّل الدخول إلى مكان آخر لا يتصرّف في المكان أزيد من تصرّفه لو بقي على المكان الأوّل؛ لأنّ بقاءه أيضاً تصرّف فإذا أفرغ فضاء وأشغل فضاء أُخر لا يزيد تصرّفه في المكان من حيث الكون على ما إذا بقي على حالته الأولى. نعم، قد يستلزم تصرّفاً زائداً، كما إذا كان مكانُه الأوّل خالياً من الزرع وانتقل إلى محلّ الزراعة، وهذا خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ محلّ الكلام هو التصرّف الكوني وهذا لا يُتصوَّر فيه الزيادة. **وبالجملة** يكفي هذا المتوهَّمَ الشتمُ الّذي شتمه صاحب *الجواهر*[2] **هذا كلّه** في المكَره بغير حقّ، وأمّا المكره بالحقّ كمن حبسه الحاكم الشرعي فإذا لم يكن الحاكم عالماً بحال المكان وكان المحبوس عالماً بغصبيّته فلا يجوز صلاته فيه؛ لأنّه ليس مكرَهاً على البقاء.[3] وأمّا في غير هذه الصورة فلا يُتصوَّر كون المكان غصباً حتّى يُتكلَّم عن حكمه؛ لأنّ كلّ مكان أمر الحاكم الشرعي بأن يُحبَس المستحقّ فيه ليس البقاء فيه غصباً. **وكيف كان**، محلّ البحث هو المكرَه من دون اختيار لا غيره.

---

١. حكاه عن بعض مشايخه المعاصرين في جواهر الكلام، ج ٨، ص ٣٠٠.

٢. أُنظر: جواهر الكلام، ج٨، ص٣٠٠-٣٠١.

٣. **قوله: «لأنّه ليس مكرهاً على البقاء»**.

وذلك لإمكان تخلّصه عنه إمّا بأداء الحقّ الذي حبس لأجله، أو بإثبات فلسه وعدم تمكّنه من الأداء.

المسألة الثانية: [حكم محاذاة الرجل والمرأة]

في حكم تقدّم المرأة على الرجل حال الصلاة ومحاذاتها له

المشهوربين القدماء فساد صلاتهما إذا شَرَعا فيها معاً، سواء كانت مقتديةً به أولا، وسواء كانت مَحرَماً أو أجنبيّة[1]، فاعتبروا تقدّم الرجل عليها على اختلافهم في مقدارالتقدّم. إمّا بتمام البدن بأن يكون مسجد جبهة المرأة وراء موقف الرجل. و إمّا بتقدّمه بالصدرأو بركبتيه أو وجود حائل بينهما أو بُعد عشرة أذرع لوكانت المرأة قدّام الرجل، ولوكانا محاذيين فقيل أيضاً بعدم كفاية أقلّ منها من مقدارالخطوة أو ذراع أو شبرأو مقدارِرحل، إلّا من الجعفي فإنّه اكتفى في البُعد على مقدارالذراع[2]. والمشهوربين المتأخّرين الصحّة مع كراهية[3].

ومنشأ الخلاف اختلاف الأخبار، وهي على طوائف: **منها** ما يدلّ على المنع. **و منها** ما يدلّ على الجواز. **ومنها** ما يدلّ على التفاصيل. ونحن نذكربعضاً من الطوائف تيمّناً.

فمن الأُولى ما عن إدريس بن عبدالله القمّي قال: سألت أبا عبدالله ﷺ [ب/١٦٩] عن الرجل يصلّي وبحياله امرأة قائمة على فراشها جنبه[4]. فقال: «إن كانت قاعدة فلا يضرّك، وإن كانت تصلّي فلا»[5]. وعن عليّ بن جعفر[أنّه] سأل أخاه موسى ﷺ عن إمام كان في الظهرفقامت امرأة بحياله تصلّي وهي تحسب أنّها العصر، هل يفسد ذلك على القوم؟ وما حال المرأة في صلاتها معهم وقد كانت

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ص٣٠٢ - ٣٠٣.

٢. نقله الشهيد الأوّل عن الجعفي في ذكرى الشيعة، ج٣، ص٨٢.

٣. أُنظر: جواهر الكلام، ج٨، ص٣٠٥.

٤. وردت في المخطوطة: «جنباً» بدل «جنبه»، كما في الوافي، ج٧، ص٤٧٥، ح٦٣٨٦.

٥. الكافي، ج٣، ص٢٩٨، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٢١، الباب٤ من أبواب مكان المصلي، ح١.

صلّت الظهر؟ قال: «لا يفسد ذلك على القوم وتعيد المرأة»[١].

ومن الثانية ما رُوِيَ عن جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يصلّي والمرأة تصلّي بحذاه، قال: «لا بأس»[٢]. وعن الفضيل عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّما سمّيت مكّة ببكّة لأنّه تَبُكّ فيها الرجال والنساء، والمرأة تصلّي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك لا بأس بذلك وإنّما يكره في سائر البلدان»[٣].

ومن الثالثة ما عن عمّار عن أبي عبدالله أنّه سأل عن الرجل يستقيم له أن يصلّي وبين يديه امرأة تصلّي. قال: «لا يصلّي حتّى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع، وإن كانت عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك، فإن كانت تصلّي خلفه فلا بأس»[٤]. وعن زرارة قال: قلت له: المرأة تصلّي بحيال زوجها؟ قال: «تصلّي بإزاء زوجها إذا كان بينها وبينه قدرُما لا يتخطّى أو قدرُ عَظم الذراع فصاعداً»[٥]. وعن ابن بكير عمّن رواه عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يصلّي والمرأة تصلّي بحذائه أو إلى جانبه، فقال: «إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس»[٦]. وعن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة تصلّي عند الرجل، قال: «إذا كان بينهما حاجز فلا بأس»[٧]. وعن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن المرأة تصلّي عند الرجل. قال: «لا تصلّي المرأة بحيال الرجل إلّا أن يكون قدّامها ولو بصدره»[٨]. وعن زرارة عن

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٣٢، ح٩١٣؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٣٠، الباب٩ من أبواب مكان المصلي، ح١.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٣٢، ح٩١٢؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٢٥، الباب٥ من أبواب مكان المصلي، ح٦.
٣. علل الشرائع، ج٢، ص٣٩٧، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٢٦، الباب٥ من أبواب مكان المصلي، ح١٠.
٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٣١، ح٩١١؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٢٨، الباب٧ من أبواب مكان المصلي، ح١.
٥. مستطرفات السرائر (موسوعة ابن إدريس الحلّي، ج١٤)، ص١٣٣، ح١٦؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٢٦، الباب٥ من أبواب مكان المصلي، ح١٣.
٦. الكافي، ج٣، ص٢٩٩، ح٧؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٢٨، الباب٧ من أبواب مكان المصلي، ح٥.
٧. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٧٩، ح١٥٨٠؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٢٩، الباب٨ من أبواب مكان المصلي، ح٢.
٨. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٧٩، ح١٥٨٢؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٢٧، الباب٦ من أبواب مكان المصلي، ح٢.

أبي جعفر ﷺ قال: قلت له: المرأة والرجل يصلّي كلّ واحد منهما قبالة صاحبه. قال: «نعم، إذا كان بينهما قدر موضع رحل»[1]. وعن أبي بصير ليث المرادي قال: سألته عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد، والمرأة عن يمين الرجل بحذاه. قال: «لا، إلّا أن يكون بينهما شبر أو ذراع»[2].

ثمّ لا يخفى أنّ الطائفة الثالثة تدلّ على أنّ البُعد بعشرة أذرع ووجود الحائل يرفع المنع مطلقاً، سواء كانت المرأة قدّام الرجل أو إلى جانبيه، فالكلام يقع فيما لم يكن هناك حائل ولا البُعد بهذا المقدار. **ومقتضى** [الف/١٧٠] **الثالثة أيضاً** أنّها لو صلّت وراء الرجل يكفي تقدّمه بركبتيه، بمعنى أنّ مسجَد جبهة المرأة إذا كان مقابلاً لركبة الرجل يكفي ولا يعتبر أن تصلّي بحيث يكون مسجدَها مقابلاً لموقفه؛ لأنّ الخَلف يصدق على هذا المقدار ولا يعتبر أن يكون خلفاً حقيقيّاً. فيجب التكلّم فيما إذا صلّت قدّام الرجل المصلّي أو إلى جانبيه:

مقتضى ظهور الطائفة الأُولى المنع، أي الفساد، ومقتضى صريح الثانية الرخصة. **وغير خفي** أنّ للنصّ أو الأظهر تحكيماً على الظاهر فتُحمَل الأولى على الكراهة. هذا لو لم يكن في البين دليلٌ غيرُ الأخبار الدالّة على المنع وعلى الجواز، وأمّا مع هذه الطائفة الثالثة المختلفة في تحديد البُعد من الشبر إلى عشرة أذرع - هو صريح في بيان مراتب الكراهة - فلا إشكال في المسألة. وليس في أخبار المنع ما يدلّ على الفساد بالنصوصيّة إلّا صحيح علي بن جعفر. **وبعضهم حمله** على جهة اختلاف المأموم والإمام في الفريضة وقال: «منشأ الفساد اختلافهما في الفرض»[3] **ولكنّه فاسد. أمّا أوّلاً**

---

١. مستطرفات السرائر، (موسوعة ابن إدريس الحلّي، ج١٤)، ص١٣٢، ح١١؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٢٦، الباب٥ من أبواب مكان المصلي، ح١٢.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٣٠، ح٩٠٦؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٢٤، الباب٥ من أبواب مكان المصلي، ح٣.

٣. «فلو لم يكن في البين إلّا أخبار المنع والجواز ...إنّما مطلقاً أو إذا كان بينهما حائل» ليست في نسخة «م».

فلعدم اعتبار اتّحاد الفرض في الاقتداء. وأمّا ثانياً فلأنّ فساد صلاتها لا يوجب فساد صلاة المأمومين، فالسؤال عن فساد صلاتهم ليس إلّا من جهة تقدّمها عليهم في الموقف. **فالصواب إمّا حمله** على اختلال شرائط الجماعة؛ لكونها إمّا واقفة بحيال الإمام، وإمّا بعيداً عنه واختلالها بوظيفة المنفرد بأن لم تقرأ القراءة. **وإمّا حمله** على استحباب الإعادة؛ فإنّ ظهوره في الوجوب محكوم بالنصّ الدالّ على عدم الفساد.

وبالجملة مع أنّ هذه الاختلافات الواردة في التحديد بالبُعد بينهما والاختلافات الواردة في التحديد في الحائل لا يمكن الأخذ بظاهرها دلّ على المنع. نعم، أكثر الأخبار المجوّزة أيضاً وإن كانت صريحة في الرخصة إلّا أنّه يمكن تقييدها بما إذا كانت البُعد بينهما عشرة أذرع، أو إذا كان بينهما حائل، فلو لم يكن في البين إلّا أخبار المنع والجواز إمّا مطلقاً أو إذا كان بينهما حائل أو بُعد عشرة أذرع لكان الفتوى على طبق ما اختاره المشهور من القدماء، وأمّا مع وجود هذه التحديدات المختلفة فلا يبقى ظهور أخبار المنع على حاله.

[ب/١٧٠] هذا، مع أنّ جهة المنع في أغلب الأخبار المانعة غير معلومة. ففي مثل صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن المرأة تزامل الرجل في المحمل، يصلّيان جميعاً؟ قال: «لا، ولكن يصلّي الرجل، فإذا فرغ صلّت المرأة»[1] يمكن أن يكون جهة المنع كونهما محاذيين في الموقف، أو لعدم وجود حائل بينهما، أو لكون ابتداء الرجل بالصلاة أفضل عن شروعهما معاً أو ابتداء المرأة.

وفي مثل خبر هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام: «الرجل إذا أمّ المرأة كانت خلفه عن يمينه وسجودها مع ركبتيه»[2] يمكن أن يكون اعتبار كونها خلف الرجل من جهة الاقتداء، لا من جهة كون أحد المصلّيين رجلاً والآخر امرأة.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٣١، ح٩٠٧؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٢٤، الباب٥ من أبواب مكان المصلي، ح٢.
٢. الفقيه، ج١، ص٣٩٧، ح١١٧٨؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٢٥، الباب٥ من أبواب مكان المصلي، ح٩.

وفي مثل خبر أبي بصير سألت الصادق ﷺ عن الرجل والمرأة يصلّيان جميعاً في بيت المرأة عن يمين الرجل بحذاه. قال: «لا، حتّى يكون بينهما شبر أو ذراع أو نحوه»[1] يمكن أن يكون البُعد بينهما شبراً أو ذراعاً أو الشيء الّذي يوضع بينهما يكون قدر شبر أو ذراع، كما في خبره الآخر فقال بعد قوله: «لا، حتّى يكون بينهما شبر أو ذراع»: «كان طول رحل رسول الله ﷺ ذراعاً، وكان يضع بين يديه إذا صلّى شيئاً يستره ممّن يمرّ بين يديه»[2]. فإذا كان المراد من الروايتين أنّ الحائل بينهما يكون قدر شبر أو ذراع فيكون لفظة «لا» في بيان إفادة الكراهة وأنّها ترتفع بالحاجز الّذي يكون أقلّ مقدار منه الشبر، كما ترتفع كراهة الصلاة مع مرور أحد قدّام المصلّي بالستر بمثل الرحل ونحوه.

ثمّ إنّه قد يقال بأنّ لفظة «لا» في كلّ موضع استعملت من دون ذكر المتعلَّق لا تدلّ على الحرمة، بل كاشفة عن أنّ هذا العمل المسؤول عنه فيه حزازة ومنقصة فتجتمع مع الكراهة.

وعلى أيّ حالٍ لو فرضنا أنّ الأخبار صريحة في المنع إلّا على ما إذا كان بينهما قدر شبر أو ذراع، أو كان الحائل بينهما قدر شبر أو ذراع، أو قدر ما لا يتخطّى، أو قدر رحل فتنافي مع ما ذهب إليه المشهور من القدماء من أنّه يعتبر البُعد عشرة أذرع، أو لابدّ من سترمانع من النظر؛ لدلالتها على كفايةِ البُعد بأقلّ من ذلك حتّى الشبر وكفايةِ مطلق الحاجز ولو قدر شبر، فالمتّبَع هو فتوى المشهور من المتأخّرين من الصحّة والكراهة إلّا إذا بلغ البُعد إلى عشرة أذرع [الف/١٧١] أو كان بينهما حائل يمنع عن النظر، أو مطلقاً فلا كراهة أيضاً، واختلاف التحديدات في البُعد أو الحائل لبيان مراتب الكراهة.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٣١، ح٩٠٨؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٢٤، الباب٥ من أبواب مكان المصلي، ح٤.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٣٠، ح٩٠٦؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٢٤، الباب٥ من أبواب مكان المصلي، ح٣.

وعلى هذا فالأخبار الدالّة على أنّ مطلق الحائل - سواء كان قصيراً أو طويلاً، وسواء كان مشبّكاً بحيث يرى من يصلّي وراء الحائل أولا - لا بأس فيه في مقام بيان نفي الفساد، فلا ينافي أن يكون مكروهاً. **ولكن الأقوى** أنّ مطلق الحائل رافعٌ للكراهة أيضاً؛ لأنّ نسبة الرواية الدالّة على اعتبار الستر مع الخبرين الدالّين على كفاية الحائط القصير وكفاية الحاجز الّذي كِوىً كلُّه - أي مشبّك ومثقّب - نسبة المجمل والمبيّن، لأنّ الروايتين تفسّران الستر. هذا مع أنّ بعض الأخبار المتقدّمة الدالّة على عدم البأس إذا كان بينهما قدر شبر أو ذراع يمكن حمله على مقدار الحاجز لا البعد.

وحاصل الكلام أنّ الجمع بين الأخبار الواردة في هذا الباب يقتضي أن يكون الصلاة مع المحاذاةِ أو تقدّمِ المرأة صحيحة، مع اشتمالها على كراهة بالمعنى الّذي يجتمع مع العبادة، وترتفع رأساً بالبعد إلى عشرة أذرع أو الحائل التامّ أو مطلقاً، وتبقى في أقلّ منهما وتَخِفّ كلّ مرتبة دون مرتبة التحديدين، وتزداد إذا لم يكن بينهما ستْر ولا بُعدٌ أصلاً. وأمّا مع تقدّم الرجل على المرأة فمقتضى الأخبار المتقدّمة كفاية التقدّم في الموقف في الجملة في رفع الكراهة، ولا يعتبر التقدّم التامّ بحيث يكون مسجَد المرأة محاذياً لموقف الرجل؛ لأنّ كون سجودها مع ركوعه أو تقدّم صدره أو نحو ذلك صادقاً أنّه صلّت خلف الرجل؛ لأنّها تَخَلَّفت عنه في الموقف، مع أنّ «الخلف» الّذي في رواية عمّار عن الصادق عليه السلام قال: «إن كانت تصلّي خلفه فلا بأس» ظاهر في التخلّف في الجملة؛ لقوله عليه السلام بعد هذا: «وإن كانت تصيب ثوبه»؛ فإنّ أصابتها ثوب الرجل بحسب المعتاد من الثوب لا يتحقّق إلّا بأن تكون متأخّرة عنه في الموقف قليلاً. وعلى أيّ حالٍ الأمر سهل بعد ما ظهرت الصحّة مطلقاً، فأصل الحكم - بحمدالله تعالى - واضح جدّاً.

إنّما الاشكال في أنّه يعتبر الفصل بينهما قدر شبر أولا يعتبر الفصل أصلاً فتجوز

أن تصلّي قدّام الرجل وأن تتلاصق معه؟ قد يقال بعدم اعتباره أيضاً من جهة كونه خرقاً للإجماع [ب/١٧٢] المركّب؛ لأنّ الأصحاب بين من يقول باعتبار البُعد عشرة أذرع، ومن يقول بعدم اعتبار البعد أصلاً إلّا الجعفي المحدِّد الفصل بينهما بعظم الذراع،[1] فالطائفتان نافيتان اعتبار البعد بقدر الشبر. **ولكنّه لا يخفى** أنّ مخالفة الإجماع المركّب لا محذور فيها إلّا إذا رجع إلى المخالفة العمليّة بحيث نقطع بأنّ العمل مخالف للواقع، كما لو قيل بعدم وجوب فريضة في ظهر الجمعة، وأمّا لو قيل بالتخيير بين الظهر والجمعة فهذا وإن كان مخالفاً للقولين إلّا أنّه لا دليل على فساد إحدائه إلّا من حيث المخالفة الالتزاميّة.

وبعبارة أُخرى لو رجعت المخالفة إلى المخالفة في الأمر المشترك بين الطائفتين الذي اتّفقا عليه فهذا مخالف للإجماع، وأمّا لو رجعت المخالفة إلى ما لا يضرّ إلّا بأحد القولين فلا محذور فيها، كما في المقام؛ فإنّ المعتبِر بُعدَ عشرة أذرع لا يقول بعدم اعتبار الشبر، غاية الأمر يقول بعدم كفايته، فالقول بكفايته ليس مخالفاً لما قد أجمعوا على خلافه؛ لأنّه يوافق القول بعدم اعتبار شيء أصلاً عملاً، فالعمدة هو ملاحظة الأخبار الواردة في المقام.

أمّا الأخبار المطلقة المجوّزة فلا تفيد في المدّعى؛ لأنّها مقيَّدة بأخبار الشبر وإن لم تكن مقيَّدة بغيرها من الأخبار المحدّدة بأزيد من الشبر فالمدار على صحّة الروايتين الصريحتين في نفي اعتبار البُعد رأساً مطلقاً. **أُولاهما** هو خبر الفضيل المتقدّم بعد القطع بعدم الفرق بين مكّة وسائر البلاد. **وثانيهما** الخبر المحكي عن *العلل*[2] - كما في *الجواهر والمستند* - سأل عيسى بن عبدالله القمّي الصادق ﷺ عن امرأة صلّت مع الرجال وخلفها صفوف وقدّامها صفوف. قال: «مضت صلاتها ولم

---

١. نقل الشهيد عن الجعفي في ذكرى الشيعة، ج٣، ص٨٢.

٢. لم نعثر على الخبر في العلل ولا في سائر المصادر الحديثية.

تفسد على أحد ولا تعيد»[1]؛ فإنّهما ظاهرتان في عدم اعتبار الشبر أيضاً. وأمّا صحيح علي بن جعفر الدالّ على أنّ تقدّم المرأة لا يفسد صلاة المأمومين؛ فبناءً على حمله على فساد صلاة المرأة لا يمكن الاستدلال به في المقام؛ بناءً على ما سيجيء من أنّ الفساد إنّما ينشأ عن الصلاة الصحيحة من غير جهة المحاذاة، وأمّا الصلاة الفاسدة من أحدهما فلا توجب فساد صلاة الآخر.

[أبحاث تسعة]

ثمّ إنّ هاهنا أبحاثاً لا بأس بالتعرّض لها وإن كان لا أهميّة فيها بناءً على المختار من الكراهة.

[البحث] الأوّل:

هل المدار في المنع هو الأعمّ من الصلاة الصحيحة [الف/١٧٣] أو خصوص الصحيحة؟ بعضهم بنى المسألة على القولين في الموضوع له[2]. **ولكنّه لا يخفى** أنّه لو قلنا بأنّه الأعمّ فإنّما يفيد للتمسّك بالإطلاق في رفع الشكّ عن الجزئيّة والشرطيّة لو كان الدليل وارداً في الأمر بالطبيعة الخاصّة الّتي حُدّدت قيودها من الأجزاء والشرائط والموانع بدليل آخر، لا ما إذا كان وارداً مورد حكم آخر أو في مورد التشريع ونحوهما من الموارد الّتي ورد الدليل في بيان الآثار المترتّبة على الماهيّة كقوله عزّ مِن قائل: ﴿الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[3] وقوله ﷺ: «الصوم جُنّة من النار»[4]. وفي المقام ورد الإطلاق في بيان حكم آخر وهو اعتبار قيد في الصلاة، فلا

---

١. أُنظر: مستند الشيعة، ج٤، ص٤١٢ و جواهر الكلام، ج٨، ص٣٠٦.

٢. كالمحقّق الثاني كما سيأتي.

٣. العنكبوت (٢٩): ٤٥.

٤. الكافي، ج٤، ص٦٢، ح١؛ وسائل الشيعة، ج١٠، ص٣٩٥، الباب١ من أبواب الوم المندوب، ح١.

محالة فرض صحّة الصلاة لولا المحاذاة واعتَبَر مانعيّة المحاذاة أو كراهيتَها فيها فلا يمكن ابتناء المسألة على القولين في الموضوع له، ولا يمكن توهّم أن يكون المانع هو صورة[1] الصلاة. **فما ينقل من *جامع المقاصد*[2]** من احتمال التعميم؛ لإطلاق اسم «الصلاة» على الصور غالباً ولامتناع تحقّق الشرط عند بطلان الصلاتين ولا يجدي التخصيص بقيد لولاه **عجيب**؛ لأنّ الغلبة ممنوعة أوّلاً، وانسباق الصلاة الشرعيّة من هذه الأخبار واضح ثانياً.

وأعجب منه استدلاله له بقوله: «لامتناع» انتهى؛ لأنّ حاصل دليله أنّ اعتبار الصحّة ممّا يلزم من وجوده عدمه؛ لأنّ الصلاة بالمحاذاة تفسد، فكيف يعتبر الشرط في الصلاة الصحيحة؛ لما فيه من أنّ الفساد الناشئ من فقد قيد لا يضرّ بالصحّة ممّا عداه؛ لأنّه لا نفهم وجه قوله: لا يجدي التخصيص بقيد "لولاه"، فنسأل من جنابه أنّه لِمَ لا ينفع؟ وهل هذا القيد كسائر القيود المعتبرة في الصلاة؟ لأنّ معنى اعتبارها فيها أن تكون الصلاة واجدة لجميع الشرائط ما عدا هذا الّذي يعتبر فعلاً فيها.

وأعجب منه ما يظهر من بعضهم من امتناع اعتبار هذا القيد أصلاً، لا في الأعمّ ولا في الصحيح من قوله: المانع إمّا صورة الصلاة وهو باطل؛ لعدم اعتبار الشارع إيّاها. وإمّا الصحيحة وهو باطل وإلّا لاجتمع الضدّان أو ترجّح أحد طرفي الممكن بلا مرجّح[3]. وذلك لأنّه يمكن اختيار كلا الشقّين من دون لزوم محذور. **أمّا الأوّل** [ف] لأنّه لو جعل [ب/١٧٢] الشارع المبطل هو صوره الصلاة فأيّ محذور يرد عليه؛ لأنّه لو قيل بأنّ وقوف المرأة محاذية مع الرجل أو مقدّمة عليه مع اشتغالها بصورة الصلاة يوجب فساد صلاة الرجل فلا يلزم محذور كما يقال: إن مرور المرأة قدّام الرجل

---

١. في المخطوطة: «الصور».

٢. جامع المقاصد، ج٢، ص١٢٣. وانظر: جواهر الكلام، ج ٨، ص ٣١٣.

٣. نقله فخر المحقّقين في إيضاح الفوائد، ج١، ص٨٩.

يوجب فساد صلاته. **وأمّا الثاني** فلأنّ اعتبار هذا الشرط في الصلاة الصحيح لا يوجب اجتماع الضدّين؛ لأنّ معنى اعتباره فيها صحّتها من غير هذه الجهة لا معها، فلا نقول: إنّ صلاة الرجل والمرأة مع المحاذاة صحيحتان فعلاً وفاسدتان حتّى يلزم اجتماع الضدّين، ولا صحيحة وحدها حتّى يلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجّح، بل نقول بفسادهما[1] لاعتبار الشارع عدم المحاذاة، فالفساد إنّما هو للدليل، وهذا ليس ترجيحاً بلا مرجّح. بل أصل هذا الاستدلال في المقام ونحوه ممّا لا ينبغي صدوره من الاعلام فلنرجع إلى أصل المدّعى.

والحقّ أنّ المستفاد من الأخبار أنّ المانع هو الّذي كان صلاةً في نظر الشارع لا صورة الصلاة، فالمسؤول عنها في الأخبار هو الصلاة الواجدة لجميع القيود. كما لا شبهة في أنّ كلّ قيد اعتبره الشارع ابتداءً - أي من دون أن يكون جواباً عن السؤال في ماهيّة - هو الماهيّة الّتي اخترعها (صلوات الله عليه).

[البحث] الثاني:

هل المدار في الصحّة على الصحّة الواقعيّة، أو الصحّة عند المصلّي؟ وجهان، بل قولان، **الأقوى** هو الأوّل؛ لأنّ كلّ قيد اعتبر في ماهية ولم يجعل اعتقاد المكلّف تمام الموضوع في هذه الماهيّة فالمدار على الواقع. فقوله ﷺ: «لا يصلّي حتّى يجعل بينها وبينه أكثر من عشرة أذرع» ظاهر في أنّ الصلاة الّتي لا تصحّ منهما في البعد بأقلّ من هذا هي الصلاة الّتي تكون صحيحة واقعاً من غير جهة المحاذاة، فإذا لم تكن صحيحة - كفاقدة الطهور مثلاً - تصحّ صلاة الآخر إذا كانت واجدة للشرائط. فلو صلّى الرجل وراء المرأة المصليّة بصلاة فاسدة صحّت صلاته، سواء علم بالفساد أوّل الشروع أو في الأثناء أو بعد الفراغ، كما أنّ في العكس ينعكس

١. في المخطوطة: «بفسادها».

الحكم؛ لأنّ المدار على الواقع لا على الاعتقاد. وليست جهة البحث حيثيّة القربة حتّى يقال: إنّ [الف/١٧٣] من يعتقد صحّة صلاة الآخر كيف يقصد الصلاة فالمدار على الاعتقاد حين الشروع لا على الواقع. وذلك لأنّ اعتبار قصد القربة أمر آخر غير اعتبار عدم المحاذاة، فلو فرضنا تمشّي قصد القربة منه - كما لو كان جاهلاً بحكم المسألة وصلّى وراء امرأة صلاتها[1] صحيحة باعتقاد الرجل وانكشف فسادها له- فنقول بصحّة صلاته، كما أنّه لو صلّى وراء من كانت صلاتها باطلة باعتقاد المصلّي وانكشفت صحّتها فصلاته باطلة؛ لأنّها وقعت محاذية للصلاة الصحيحة من المرأة. **وبالجملة** إذا كان المدار على الواقع - كما هو المستفاد من أخبار الباب - فاعتقاد الصحّة والفساد لا أثر له.

ثمّ لا يخفى أنّ ما جعلناه عنوان البحث من أنّ المدار هل على الصحّة الواقعيّة أو المعتقدة هو الّذي ينبغي أن يكون محلّاً لبحث الأعلام، لا ما يستفاد من صاحب *الحدائق*[2] من ابتناء هذه المسألة على مسألة أُخرى وهي أنّ الصلاة إذا كانت صحيحة في الواقع وفاسدة في الظاهر فهل يحكم عليها بأنّها صحيحة - نظراً إلى الواقع - أو باطلة؛ نظراً الى الظاهر. ثمّ أورد على[3] *المدارك*[4] بأنّه بنى الحكم في مسألة الوقت على[5] الواقع وفي مسألتنا على الظاهر. وذلك لأنّ كون الحكم مبتنياً على الواقع أو على الظاهر غير معنون في كلمات الأصحاب حتّى يبتني مسألتنا هذه على تلك المسألة. نعم، كون العلم موضوعيّاً أو طريقيّاً له أساس فيمكن استفادة

---

١. في المخطوطة: «صلاته».

٢. الحدائق الناضرة، ج٧، ص١٨٦ - ١٨٧.

٣. في المخطوطة: «إلى».

٤. مدارك الأحكام، ج٣، ص١٠٢.

٥. في المخطوطة: «إلى».

كونه موضوعيّاً في أخبار الباب دون سائر الشرائط من الوقت والقبلة فاختلاف المدارك في الأبواب إنّما هو لاختلاف ما اسفاده منها. نعم، ظاهر الأخبار في المقام كون العلم طريقياً؛ لأنّ ترتيب الشارع الحكم على صورة الصلاة وإن كان الآخر يعتقد صحّتها بعيدٌ غايةَ البُعد يحتاج إلى قرينة قطعيّة، وينسبق من أخبار الباب هو الصلاة المشتملة على القيود.

وبالجملة إذا كانت صلاة المرأة فاسدة - سواء علم به الرجل في الابتداء أو في الأثناء أو بعد الفراغ - [فـ]صلاة الرجل وراءها صحيحة فيما لو تمشّى منه قصد القربة، كما هو مفروض البحث، وإذا كانت صحيحة فصلاة الرجل فاسدة مطلقاً أيضاً.

[البحث] الثالث

لو كان كلّ منهما شرع[1] في الصلاة جامعة لجميع الشرائط [ب/١٧٣] ثمّ طرأ لأحدهما قاطع فهل تصحّ صلاة الآخر أم لا؟ الأقوى هو الثاني وإن احتمل في *الجواهر* الأوّل[2] واختاره صاحب *البرهان*؛ لأنّ الصلاة وإن كانت ارتباطيّة إلّا أنّ سريان الارتباطيّة إلى الأحكام المترتّبة عليها يحتاج إلى دليل، وأخبار المقام لها إطلاق من هذه الجهة لصدق تحقّق المحاذاة أو تأخّر الرجل مع الصلاة الّتي كانت صحيحة حين الشروع فيها[3] فإذا

---

١. في المخطوطة: «شرعا».

٢. أُنظر: جواهر الكلام، ج٨، ص٣١٧.

٣. **قوله: «مع الصلاة التي كانت صحيحة حين الشروع فيها»**، انتهى.
فيه: أنّ صحّتها حين الشروع فيها ممنوعة جدّاً؛ إذ عروض المبطل يكشف عن عدم كونها من أفراد الطبيعة المأمور بها المقيّدة بعدم ذلك المبطل من أوّل الأمر، غاية الأمر أن المصلّي -لمكان جهله بعروض المبطل- تخيّل كونها فرداً من الطبيعة المأمور بها، ومن المعلوم أنّ الأمر التخيّلي لا يوجب انعقادها صحيحة حين الشروع، كي تكون مانعة عن صحّة صلاة الآخر.
وممّا ذكرنا ظهر: أنّ كون عروض المبطل من قبيل الشرط المتأخّر -بمعنى كونه كاشفاً عن عدم انعقاد الصلاة

كانت الصلاتان صحيحتين[1] من أوّل الأمر تحقّق المانع ففسدتا. وعروض المبطل لأحدهما لا يوجب انقلاب الأخرى الفاسدة إلى الصحّة، وكون عروض المبطل من قبيل الشرط المتأخر - أي كون بطلان الصلاتين مراعىً بإتمامهما صحيحاً من غير جهة المحاذاة - يتوقّف على دليل وظاهر الأدلّة ينفيه.

[البحث] الرابع

هل إخبار كلّ منهما بفساد صلاته حجّةٌ للآخر بحيث لا يجب عليه الإعادة بعد ما أخبره به مع تمشّي قصد القربة[2] منه - كما هو مفروض البحث - أم لا؟ لا إشكال في أنّه لو أوجب الاطمئنان والوثوق فهو حجّة؛ لما ذكرنا في حكم اللباس المشكوك أنّ الاطمئنان في الموارد الّتي ليس لإحرازها طريق منضبط عند العقلاء حجّةٌ عندهم، فمحلّ البحث إنّما هو فيما لم يوجب الاطمئنان ولا كان المخبر عادلاً وإن يدخل في النزاع المعروف وهو أنّ خبر العدل الواحد هل حجّة في الموضوعات كالأحكام أم لا؟ فإذا لم يكن المخبر عادلاً أو لم نقل بحجّيّة خبر العدل الواحد فليس وجه الحجّيّة إلّا دخول المقام في كبرى ما لا يعلم عادة إلّا من قِبَل المخبر، ولو قيل بعمومه فهو وإلّا فلا دليل على حجيّته. ونحن لم نظفر بهذا العموم، ولا يبعد أن يكون مستنبَطاً من الموارد الخاصّة كدعوى المحلّلة الإصابة، ودعوى المطلِّق عدم قصد الطلاق ودعوى المرأة فيما يتعلّق بحيضها وطهرها وحملها ففي *الوسائل* - عن

صحيحة من أوّل الأمر - إنّما هو بحكم العقل؛ من جهة استحالة تحقّق المقيّد بدون قيده، ومعه لا مجال للتمسّك بإطلاق الأدلّة لنفيه؛ إذ التمسّك بإطلاقها فرع انعقاد هذه الصلاة صحيحة حين الشروع فيها، ومع حكم العقل بعدم انعقادها إلّا فاسدة من أوّل الأمر، فلا يبقى مجال للتمسّك بإطلاق الأدلّة لنفي كون البطلان مراعى بإتمام الصلاتين صحيحاً من غير جهة المحاذاة، هذا.

١. في المخطوطة: «الصلاتين صحيحة».

٢. في المخطوطة: «القريب».

مجمع البيان - قال الصادق عليه السلام: «فوّض الله إلى النساء ثلاثة أشياء: الحيض والطهر والحمل»[1]، ودعوى المنفق قصد التضمين ودعوى المعطي الغلط في اعطاء الزائد عن الحقّ ودعوى المالك الإجارة لا العارية، والبيعَ لا الهبة، والقرضَ لا الوديعة، وغير ذلك من الموارد الّتي يتتبّعها الفقيه في أبواب [الف/١٧٤] الحدود وغيرها. وعلى أيّ حالٍ الصواب جعل عنوان البحث على طبق ما عنونّاه، لا ما يقال: هل يجب على كلّ منهما الرجوع إلى الآخر والاستفسار منه؟ ولا ما يقال: هل إخبار كلّ منهما بصحّة صلاته وفسادها حجّة للآخر أم لا؟ أمّا الأوّل فلأنّ وجوب الاستعلام لا دليل عليه. وأمّا الثاني فلأنّ الأخبار بالصحّة لا أثر له مع أنّ أصالة الصحّة تُدخِل عمله في الصحيح.

[البحث] الخامس

هل المدار على المحاذاة والتقدّم المانعين هو الواقعي منهما أو الاختياري، فلو لم يعلم أحدهما محاذاته للآخر - لظلمة أو عمىً ونحوهما - تصح صلاته؟ وجهان، بل قولان، والأقوى هو الثاني؛ لا لما يقال من دخل الاختيار في هيئات الأفعال ويصحّ سلب النسبة إذا صدر الفعل بلا اختيار، فإنّه باطل جدّاً. **أمّا أوّلاً** فلأنّه لو تمّ هذا الكلام فإنّما يَتِمّ فيما لو كان الفعل الصادر من[2] الفاعل ومبدأ الاشتقاق المنتسب إليه هو الفعل المقابل للانفعال الّذي [هو] واحد من المقولات دون ما إذا كان المبدأ سائر المقولات ولذا لا فرق بين أن يكون مادّة الأفعال من السجايا والطبائع الملازمتين لكون فعلهما لازمان وأن يكون من غيرهما مع أنّ صدورَ الفعل - في مقابل الانفعال -

---

١. مجمع البيان، ج٢، ص٥٧٤، ذيل الآية ٢٢٨ من سورة البقرة؛ وسائل الشيعة، ج٢٢، ص٢٢٣، الباب٢٤ من أبواب العِدَد، ح٢.

٢. في المخطوطة: «مع».

من الفاعل وصحّةَ النسبة إليه لا تختصّ بما إذا صدر اختياراً، ولذا حكموا في مورد الضمان بالإتلاف بملاك واحد فيما إذا صدر عمداً أو سهواً، يقظة أو نوماً. بل لظهور أخبار الباب في المقام في اختياريّة العمل؛ فإنّ قوله ﷺ: «ولكن يصلّي الرجل، فإذا فرغ صلّت المرأة» في جواب السائل «يصلّيان جميعاً» ظاهر في أنّ عنوان المقام مخصوص بالاختياري. وهكذا سائر الأخبار، كرواية إدريس القمّي وصحيح علي بن إبراهيم ورواية جميل والفضيل وعمّار وزرارة وابن بكير وأبي بصير. فالفرق بين المقام وسائر الموانع أنّ سائر الموانع رتب الحكم على عنوان الحرير وغير المأكول ونحوهما، وليس العلم بها إلّا طريقياً، فإذا لم يكن العلم إلّا طريقيّاً فالعمد إلى الصلاة فيه لا يعتبر في مانعيّة المانع، وفي المقام لم يجعل نفس المحاذاة مانعاً، بل جعل إيقاع الفعل محاذياً مانعاً فيكون [ب/١٧٤] هذا القيد كقيد القربة الّتي لها دخل في مرحلة الإيقاع.

وبعبارة أُخرى قد يكون الشيء قيداً لمتعلَّق التكليف، وقد يكون من الأحكام المترتّبة عليه، ومسألة اعتبار عدم المحاذاة وتقدّم المرأة من هذا القبيل فاعتبر في الصلاة حال صدورها عن الفاعل تقدّمُ الرجل على المرأة في الموقف. هذا، مع أنّه لو شكّ في اعتباره مطلقاً أو مع الالتفات فأصالة البراءة عن القيديّة يكفي لرفع الشكّ. نعم، لو كان هناك دليل دلّ على فساد الصلاة مع المحاذاة فالظاهر منه هو القيديّة الواقعيّة.

[البحث السادس]

ثمّ يتفرّع على هذا البحث البحث السادس وهو هل يختصّ المانع بما إذا اقترنا في الشروع أو لا فرق بينه وبين ما إذا تأخّر أحدهما؟ فبناءً على اعتبار الاختياريّة يختصّ البطلان باللاحق؛ لأنّ السابق ما أوقع الصلاة محاذياً مع صلاة

الآخر، ولا يبعد استفادة هذا المعنى من الأخبار؛ فإنّ الظاهر منها بقرينة الواو الحالية اقترانهما في الصلاة لا بمعنى شروعهما في الآن الواحد الحكمي - فإنّه فرض نادر لا يمكن حمل الأخبار عليه - بل بمعنى أنّهما يصلّيان معاً بأن شرع أحدهما مع تهيّؤ الآخر به بحيث يصدق أنّ كلّ واحد أوقع الصلاة محاذيةً في المكان مع إيقاع الآخر صلاته، فلو صلّى أحدهما من دون تهيّؤ الآخر بالصلاة ثمّ صلّى الآخر فلا تفسد صلاة المتقدّم، سواء علم به أو لم يعلم. أمّا لو لم يعلم إلى بعد الصلاة فواضح؛ لما ذكرنا من الصحّة في هذه الصورة ولو شرعا فيها مقارناً. وأمّا لو علم فلأنّ حرمة الإبطال يسلب الاختياريّة عن المكلّف؛ لأنّ المفروض أنّ القيد ليس مطلق المحاذاة، بل المحاذاة الاختياريّة، فإذا كانت القيديّة مقيّدةً بالاختيار فلا يمكن أن يعارض المعلّق حرمةَ الإبطال المطلق؛ لأنّ اعتبار القيد فرع أن لا يكون عاجزاً وعدم كونه عاجزاً فرع أن لا يحرم الإبطال. نعم، إذا كان القيد مطلقاً أو يحتمل إطلاقه ويشكّ في سقوطه - لحرمة الإبطال - فيصير الأمر بالعكس، أي يتوقّف حرمة الإبطال على سقوط القيد.

ثمّ إنّ مفروض البحث فيما لو لم يتمكّن من رفع المحاذاة إلّا بالإبطال، وأمّا لو تمكّن منه بأن يتقدّم أو تتأخّر بلا فعل كثير ولم يرفعها فتبطل الصلاة؛ لأنّ [الف/١٧٥] المحاذاة صدرت فعلاً بالاختيار. **فالحقّ التفصيل** بين مورد التمكّن وعدمه، وبين العالم بحال الآخر وعدمه؛ فإنّه لو علم أحدهما بأنّ الآخر في أثناء صلاته يقف محاذياً له لا يصحّ له الشروع في هذا المكان؛ لأنّه في بعض صلاته صلّى محاذياً لصلاة الآخر اختياراً، فمورد الصحّة فيما إذا لم يعلم بحال الآخر ولم يتمكّن من التباعد في أثناء الصلاة فيختصّ الفساد في هذه الصورة بالمتأخّر لو علم بأنّ غيره يصلّي محاذياً له.

ثمّ لا يخفى أنّه بناءً على ما استظهرنا [من] اعتبار الاختياريّة من الأدلّة فليس

منشأ الصحّة استبعاد فساد الصلاة الّتي انعقدت صحيحة حتّى يقال: الاستبعاد اعتباري لا اعتباربه. مع أنّه لولم تكن الأخبارظاهرة في اعتبارالاختياريّة يمكن أن يكون الاستبعاد موجباً لصرف الظهورعن المطلق.

[البحث السابع]

ثمّ إنّه ممّا ذكرنا من اعتبارالاختيارظهرفرع آخر- وهوالسابع من الأبحاث - أنّه يسقط هذا القيد عند الاضطرار، بمعنى أنّه لولم يتمكّنا من الصلاة في الوقت إلّا بالمحاذاة أو تقدّم المرأة - لكونهما في مكان لا يمكنهما أن يخرجا منه ولا أن يتقدّم الرجل أو يتباعدا أو يجعلا بينهما ستراً - فيسقط اعتبارالمحاذاة؛ لأنّهما ما اختاراها حتّى يفسد صلاتهما، فلا يمكن البحث في أنّ مراعاة الوقت أهمّ أوعدم المحاذاة؛ لأنّها إذاكانت مانعةً حال الاختيارفكلّ قيد لم يعتبرفيه الاختيارشرعاً يتقدّم عليها، وذلك واضح. نعم، بناءً على كونه قيداً مطلقاً ففي سعة الوقت يبتدي أحدهما بالصلاة والأفضل أن يكون هوالرجل، بل يُستحَبّ على المرأة أن تقدّمه على نفسها؛ لأنّ هذا التكليف جعل عليهما فعلى كلّ واحد أداؤه بمقدارما يخصّه. وأمّا احتمال الوجوب النفسي أوالشرطي فلا وجه له؛ لأنّ ظاهرروايةالمحمل[1] وإن كان وجوب تقديم إلّا أنّ مقتضى قول الصادق ﷺ في صحيح ابن أبي يعفور: «إلّا أن تتقدّم هي أوأنت» هوالتخييرفمقتضى الجمع بينهما حمل الأوّل على الاستحباب.

وأمّا في ضيق الوقت فيسقط اعتبارالمحاذاة بلا إشكال، فاحتمالُ سقوط صلاتهما أوبقاء وجوب صلاة من خرج اسمه بالقرعة غيرمسموع؛ لأنّ تنويع التكليف المتعلّق بالمركّب [ب/١٧٥] بالنسبة إلى اختياريّة القيود واضطراريّته لايتحقّق غالباً إلّاإذاكان مراعاة الوقت لازماً، وإلّا يتمكّن المكلّف في مدّة عمره من تحصيل كلّ قيد اعتبرفي الصلاة.

---

١. أنظر: الكافي، ج ٣، ص ٢٩٨، ح ٤.

ثمّ إنّ هذا إنّما هو حكم المسألة في حدّ ذاته، وأمّا لو فرض اختصاص المكان بأحدهما فلا يجوز له أن يأذن الآخر في الصلاة إلّا إذا لم يتمكّن الآخر عن الخروج عن هذا الموقف وإلّا يصلّي في حال الخروج، ولو لم يتمكّن منه فيسقط اعتبار الإذن، كالمحبوس.

[البحث] الثامن

يرتفع المانع بالحائل والبعد عشرة أذرع، أمّا الحائل فقد عرفت أنّه لا يختصّ بما إذا كان مانعاً من النظر، وأمّا البُعد فكفاية عشرة أذرع لا إشكال فيه، وخبر عمّار المتقدّم يراد منه العشرة وما زاد عليها، لا الزائد؛ فإنّه على حدّ قوله عزّ من قائل: ﴿كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾[1]. وإنّما الكلام في أنّ اعتبار «العشر» هل بين الموقفين أو يعتبر البُعد بهذا المقدار في جميع الصلاة فيجب أن يكون في مورد تقدّم المرأة هذا المقدار من البُعد بين محلّ سجود الرجل وموقف المرأة؟ وإذا كان هذا المقدار بين الموقفين يجب إمّا أن يتقدّم المرأة في حال سجود الرجل أو يتأخّر هو؟ الظاهر من الأخبار هو الثاني؛ لأنّه لم يعتبر البُعد بهذا المقدار بين موقفيهما، بل بينهما باعتبار صلاتهما، ففي جميع حالات الصلاة حتّى في حال السجود يعتبر بهذا المقدار، وسيجيء في باب الجماعة أنّ هذا البحث يجري فيها بالنسبة إلى ما لا يتخطّى بين الإمام والمأموم.

ثمّ إنّه هل يختصّ اعتبار البعد بهذا المقدار بينهما في الأرض المستوية أو يشمل جهة الفوق والتحت أيضاً؟ وجهان، والأقوى هو الفرق بين الموارد؛ لأنّه قد يكون الفوق أو التحت موجباً لعدّ العرف مكانَ كلّ واحد منهما مغايراً للآخر، كما لو كان أحدهما واقفاً على السطح والآخر في عرصة الدار، أو كان أحدهما في عرصة

---

١. النساء(٤): ١١.

الدار والآخر في السرداب أو البئر، ونحوهما، ففي هذا القسم ليست الأخبار ناظرةً إليه؛ لظهورها في اتّحاد مكانهما، فلو شكّ في لزوم الاعتبار فيه أيضاً فالشبهة حكميّة والأصل البراءة. وقد يكون بحيث يصدق الاتّحاد، كالأرض المنحدرة، فهذه حكمها حكم المستوية. وقد يشكّ - كما إذا كان مكان أحدهما مرتفعاً أو منخفضاً [الف/١٧٦] عن الآخر بمقدار ذراعين أو ثلاثة - فحكمه البراءة أيضاً؛ لأنّ الشبهة مفهوميّة والآخر مردّد في اعتبار المانع بين الأقل والأكثر، والمتيقّن اعتباره في غير هذا المورد.

هذا على ما يقتضيه الأصول؛ بناءً على عدم شمول الأخبار لبعض الصور، ولكن المحكي عن الشهيد في *غاية المراد*[1] أنّ في إلحاق الفوقيّة والتحتيّة بالتقدّم والمحاذاة أو بالتأخّر وجهين، ومنشؤهما استفادة المنع والجواز من الأخبار، كرواية عمّار ورواية زرارة عن أبي جعفر ﷺ: «لا تصلّي المرأة بحيال الرجل إلّا أن يكون قدّامها ولو بصدره» فاستفاد[2] كليهما من الأُولى والمنع من الثانية؛ لأنّ المنقول من عبارته في إلحاق الفوقيّة والتحتيّة بالتقدّم والمحاذاة هكذا: «إنّه محتمل من فحوى المنع، مع إمكان إلحاقه بتأخّرها وخصوصاً فوقيّتها»[3]؛ وقال عند ذكر موثّق عمّار: «ومن هنا وقع الشكّ في الفوقيّة والتحتيّة»[4]، وقال بعد رواية زرارة: «إنّه يظهر من فحواه المنع من جهتين»[5]، فيظهر منه ﷺ أنّ الأخبار تشمل ما إذا كان أحدهما واقفاً في الفوق أو في التحت، ولكنّه احتمل الوجهين للتدافع بين الصدر والذيل في رواية عمّار. وجه التدافع أنّ ظاهر الصدر اعتبار البعد في خصوص الجهات الثلاث وهو ما إذا

---

١. حكاه عنه النجفي في جواهر الكلام، ج٨، ص٣٢٣-٣٢٤. وأُنظر: غاية المراد، ج١، ص١٢٦ - ١٢٨.

٢. في المخطوطة: «فاستفادة».

٣. نقله عنه النجفي في جواهر الكلام، ج٨، ص٣٢٣.

٤. غاية المراد، ج١، ص١٢٧.

٥. نفس المصدر، ص١٢٨.

كانت المرأة واقفة في يمين الرجل أو شماله أو قدّامه دون فوقه أو تحته أو خلفه، وظاهر الذيل وهو قوله ﷺ: «فإن كانت تصلّي خلفه فلا باس» اعتباره في الجهات الخمس وانحصار الصحّة بدون البعد بما إذا كانت وراءه.

ونحن نقول أوّلاً: إنّ التدافع أيضاً حاصل في الرواية الثانية؛ لأنّ قوله ﷺ: «لا تصلّي المرأة بحيال الرجل» ظاهر في أنّ المانع مخصوص بالجهات الثلاث؛ لأنّ الحيال يطلق على اليمين والشمال والقدّام دون الفوق أو التحت، وظاهر الذيل إخراج خصوص ما كان الرجل في قدّام المرأة، فيشمل المنع الجهات الخمس فقوله ﷺ: يظهر من فحواه المنع من الجهتين - أي المسامتة في جهة الفوق والتحت وفي جهة اليمين والشمال ممنوعة- لا وجه له؛ لأنّ «الحيال» ظاهر في المقابلة في الجهات الثلاث دون الفوق والتحت. **وثانياً:** شمول الأخبار للفوق والتحت ممنوع فلا وجه [ب/١٧٦] بعد للتدافع. **وثالثاً:** أنّ الشرطيّة الثانية حيث إنّها من بعض أفراد مفهوم الشرطيّة الأولى فلا مفهوم لها.

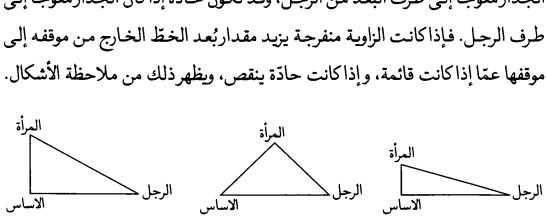
وعلى أيّ حالٍ ففيما يعتبر فيه البُعد - كما ذكرناه من الارتفاع القليل أو الهبوط كذلك كالأرض المنحدرة ونحوها، كما إذا كان الارتفاع أو الانخفاض ذراعاً - أو ما قبل باعتباره فهل المدار على البُعد هو البُعد الحاصل بين موقف المصلّي في التحت إلى أساس المرتفع خاصّةً؟ أو بانضمامه إلى مقدار الارتفاع؟ أو الحاصل بين الموقفين الّذي يعتبر عنه بضلع المثلّث ووتره؟

وبعبارة واضحة لو صلّت المرأة على حائط مقدار ارتفاعه عن الأرض ذراعان فلا شبهة أنّه لو صلّى الرجل في الأرض الواقع فيها الجدار فيحصل من قيام خطّ الارتفاع على الخطّ الخارج من مكان الرجل إلى أساس الجدار زاوية، ثمّ إذا خرج خطّ مستقيم من مكان الرجل إلى مكان المرأة يحصل زاويتان: إحداهما تحصل من

قيام رأس هذا الخطّ على الخطّ الّذي أُخرج من مكان الرجل إلى أساس الجدار.

والأُخرى تحصل من قيام منتهى هذا الخطّ على الخطّ الّذي أُخرج من مكان المرأة إلى الأساس، فالبُعد المعتبر لا يخلو من أحد المقادير الثلاثة بعد عدم اعتبار مقدار ارتفاع الجدار؛ لأنّه لو كان بقدر عشرة أذرع فيُعَدّ مكانهما مكانين، ولو اعتبر البُعد حتّى في هذا المورد فلابدّ إذا وقف الرجل تحت أساس المرتفع أن يكون البُعد بين رأس الرجل إلى موقف المرأة عشرةً. ففي غير هذا الفرض يحتمل وجوه في اعتبار البُعد: أحدها بين موقف الرجل إلى أساس الجدار، ثانيها ضمّ ارتفاع الجدار أيضاً إلى البُعد بين الموقف والأساس. ثالثها البُعد بين موقف الرجل وموقف المرأة.

ولا يخفى أنّ الخطّ الخارج من موقف الرجل إلى موقف المرأة وإن كان هو المقدار الّذي يحسبه العرف في هذا المورد بُعداً بينهما - فالمدار عليه لا على الخطّ الخارج من موقفه إلى تحت الحائط خاصّة أو بانضمام مقدار الحائط أيضاً إليه - إلّا أنّ هذا المقدار يختلف باختلاف الزاوية الحاصلة بين منتهى الخطّ الخارج من موقف الرجل إلى الأساس والخطّ القائم عليه الخارج من موقف [الف/١٧٧] المرأة إلى الأساس؛ لأنّها قد تكون قائمة إذا كان الجدار مستقيماً، وقد تكون منفرجة إذا كان الجدار مُعوَجاً إلى طرف البعد من الرجل، وقد تكون حادّة إذا كان الجدار مُعوَجاً إلى طرف الرجل. فإذا كانت الزاوية منفرجة يزيد مقدار بُعد الخطّ الخارج من موقفه إلى موقفها عمّا إذا كانت قائمة، وإذا كانت حادّة ينقص، ويظهر ذلك من ملاحظة الأشكال.



وكيف كان، إدخال ارتفاع الحائط في البُعد لا وجه له؛ لأنّ المدار إذا كان على

ما يَعُدّه العرف بُعداً بينهما فلا يحسب العرف نفس الجدار داخلاً فيما يعتبر البعد بينهما، فالأقوى هو مقدار البعد الحاصل بين الموقفين إذا كان الجدار مستقيماً، ولو كان مُعوَجاً فيحسب على مقدار الاستقامة. **وكيف كان** ففي الأرض الّتي لا تحدث من وقوفهما زوايا ثلاث - كالأرض المنحدرة - إلّا إذا خرج الخطّ المستقيم من موقف الرجل إلى داخل الأرض تحت رِجل المرأة فلا إشكال في أنّ مقدار البعد هو البعد بين نفس الموقفين، فينضمّ مقدار الارتفاع إلى البعد الحاصل من موقف الرجل إلى تحت رِجل المرأة لو فرض إخراج خطّ كذلك.

ثمّ إنّ هذا كلّه فيما إذا كان الرجل مؤخّراً عن المرأة أو محاذياً لها. وأمّا إذا كان مقدّماً عليها فقد ذكرنا أنّ مقتضى الجمع بين الروايات كفاية التقدّم في الجملة بحيث إذا سجدا يكون مسجد الجبهة مقابلاً لصدر الرجل. وأمّا اعتبار أن يكون مسجدها محاذياً لقدمه - كما في *الشرائع*[1] - أو يكون وراء الرجل فلا يظهر من الأخبار، لا وجوباً ولا استحباباً، إلّا ما روى عن فضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أُصلّي المكتوبة بأمّ علي. قال: «نعم، تكون عن يمينك يكون سجودها بحذاء قدميك»[2]. وإلّا ما رُوِي عن أبي العبّاس قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يؤمّ المرأة في بيته. فقال: «نعم، تقوم وراءه»[3]؛ فإنّ الأوّل يدلّ على مختار المحقّق، والثاني على اعتبار التأخر بكلّها. ولكن الّذي يهوّن[4] الخَطبَ أنّ الروايتين وردتا في باب الجماعة، فيمكن اعتبار هذا المقدار من التأخّر لجهة الاقتداء لا لاعتباره مطلقاً؛ فالعمدة في أخبار الباب الأخبار الدالّة على اعتبار الخلف وتقدّم [ب/١٧٧] أنّ الخلف يصدق على التخلّف في الجملة.

---

١. شرائع الإسلام، ج١، ص٦١-٦٢.

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٦٧، ح٧٥٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٣٢، الباب١٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

٣. الكافي، ج٣، ص٣٧٦، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٣٣، الباب١٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح٥.

٤. في المخطوطة: «يهين» ولم نجده في كتب اللغة وغيرها.

[البحث] التاسع

لو قلنا بشرعيّة عبادات غير البالغ المميّز أو المراهق فهل يشملهما دليل المانعيّة والممنوعيّة أو أحدهما[1] أو لا يشملها أصلاً؟ وجهان. لا إشكال في أنّ كلّ قيد اعتبر في ماهيّة الصلاة يطّرد اعتباره في الواجب والمندوب منها إذا لم يكن في الدليل قرينة دالّة على اعتباره لمصلٍّ خاصّ، كما قام الدليل في أنّ الجمعة والجماعة ليستا على النساء، فالبحث في المقام إنّما هو لعموم الأخبار أو اختصاصها. والظاهر منها اعتبار الرجوليّة والمرأة فإلغاء الخصوصيّة يحتاج إلى دليل قطعي وليس في الأدلّة ما يعمّ غير البالغ إلّا الخبر المشتمل على البنت الممكن حمله على البالغة، فمقتضى البراءة مع الشكّ في الشمول اختصاص الحكم بالبالغ فصلاتهما معاً لا تفسد. كما أنّ صلاة الرجل مع الصبيّة والمرأة مع الصبي كذلك؛ لأنّ مانعيّة محاذاة الصغير مع الكبير كممنوعيّة صلاة الصغير بالكبير غير معلومة، أي كما لا تفسد صلاة الكبير بمحاذاتها مع صلاة الصغير، فكذا لا تفسد صلاة الصغير بمحاذاتها مع صلاة الكبير فاحتمال التفكيك لا وجه له؛ لأنّه لو جعل محاذاة الكبيرين مانعةً وممنوعة فمحاذاة الصغير لا مانعة ولا ممنوعة.

هذا مقتضى الأخبار الواردة في المقام، ولكنّه يظهر في باب الجماعة ما يدلّ صريحاً على أنّ حكم الصغير حكم البالغ في جهة المحاذاة ففي ذيل رواية ابن مُسكان: إذا كان معهنّ غلمان لم يُدركوا [أ]يقومون معهنّ في الصفّ أم يتقدّمونهنّ؟ فقال: «لا، بل يتقدّمونهنّ وإن كانوا عبيداً»[2]. وعن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سأل عن الرجل يؤمّ النساء. قال: «نعم، وإن كان معهنّ غلمان فأقيموهم بين

---

١. في المخطوطة: «احديهما».

٢. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٦٧، ح ٧٥٩؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٤١، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣.

أيديهنّ وإن كانوا عبيداً»[١]، فإذا ثبت الحكم في الصبي بالنسبة إلى النساء فكذلك الصبيّة بالنسبة إلى الرجال، وكذلك بالنسبة إلى أنفسهما؛ لعدم الفرق قطعاً، فعلى الكراهة أو المانعيّة لا فرق بين الصغير والكبير.

المسألة الثالثة [في اعتبار طهارة المكان]

والأقوال فيه أربعة[٢]: أحدها عدم اعتبار طهارته مطلقاً [الف/١٧٨] حتّى محلّ الجبهة. وثانيها اعتبار طهارة مكان المصلّي مطلقاً. ثالثها اعتبار طهارة محل أعضاء السجود. رابعها طهارة موضع الجبهة بمقدار ما يعتبر وضعها على الأرض.

ثمّ إنّ هذه الأقوال كلّها بالنسبة إلى النجاسة الغير المتعديّة وأمّا المتعديّة فيعتبر خلوّ جميع مكان المصلّي منها بلا اختلاف[٣]. نعم، فيه خلاف من جهة اعتبار الخلوّ عنها تعبّداً أو لجهة سرايتها.

ويظهر الثمرة فيما لو كانت النجاسة عمّا يعفى عنها كما فيما لا تَتِمّ به الصلاة أو كانت ما دون الدرهم فسرت هذا المقدار، وفيما لو تأخّر أو تقدّم في حال السجود أو الجلوس بحيث لم تسر[٤] إليه، فبناءً على الثاني لا تبطل الصلاة. والمشهور بين العلماء هو الرابع[٥]، والثالث محكي عن الحلبي[٦]، والثاني عن السيّد،[٧]، والأوّل عن الراوندي[٨] ويشعر عليه بعض العبارات أيضاً[٩]؛ ومنشأ اختلاف الأعلام (قدّس الله

---

١. الفقيه، ج١، ص٣٩٧، ح١١٨٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٤٣، الباب٢٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح٩.
٢. أُنظر: غنائم الأيّام، ج٢، ص٢٠٧؛ مستند الشيعة، ج٤، ص٤٢٢- ٤٢٧ و جواهر الكلام، ج٨، ص٣٣٠-٣٣٢.
٣. أُنظر: جواهر الكلام، ج٨، ص٣٣٤.
٤. في المخطوطة: «لم تسري» بدل «لم تسر».
٥. أُنظر: مختلف الشيعة، ج٢، ص١٣٠، م٧٠؛ كفاية الأحكام، ج١، ص٨٣. رياض المسائل، ج٣، ص١٧.
٦. أُنظر: الكافي في الفقه، ص١٤٠ - ١٤١.
٧. حكاه الشهيد عن المرتضى في ذكرى الشيعة، ج٣، ص٨٠.
٨. نقله عنه في المعتبر، ج١، ص٤٤٦.
٩. الحدائق الناضرة، ج ٧، ص ١٩٦.

أسرارهم) اختلاف الروايات.

وقبل ذكرها لا بأس بالإشارة إلى نكتة وهي أنّ الظاهر الفرق بين أن يقال: «صلّى فيه» أو: «صلّى عليه» في أنّ الأوّل يصدق بمجرّد المناسبة بين الظرف والمظروف، وأمّا الثاني فيحتاج إلى وقوع الفاعل عليه «فصلّى على النجس» يناسب ما إذا وقع أعضاء المصلّي عليه ومجرّد الصلاة في مكان نجس مع عدم وقوع أعضاء البدن عليه لا يناسب القول بأنّه صلّى عليه.

ثمّ إنّ البحث في المقام راجع إلى اعتبار الطهارة في الصلاة وأمّا كون المطهّر ما ذا أو أنّ الحُصُر والبواري تطهّرهما الشمس أم لا فأمر آخر راجع إلى بحث المطهّرات وما يتطهّر بها في المنقول وغيره.

إذا عرفت ذلك فلنذكر الأخبار على ترتيب الأقوال. فالشاهد لقول الراوندي المطلقات، ففي صحيح علي بن جعفر عن أخيه ﷺ قال: سألته عن البواري يُبَلّ قصبها بماء قذر، أيصلّي عليه؟ قال: «إذا يَبِست فلا بأس»[1]. وعن محمّد بن أبي عمير قال: قلت لأبي عبدالله ﷺ: أُصلّي على الشاذكونه[2] وقد أصابتها الجنابة؟ فقال: «لا بأس»[3]. وعن علي بن جعفر سأل أخاه ﷺ عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبها البول، ويغتسل فيهما من الجنابة، أيصلّي فيهما إذا جفّا؟ قال: «نعم»[4].

[ب/١٧٨] والشاهد للسيّد المطلقات أيضاً، فعن ابن بكير قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن الشاذكونه يصيبها الاحتلام، أيصلّي عليها؟ فقال: «لا»[5]. وعن زرارة

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٧٣، ح١٥٥٣؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٥١، الباب٢٩ من أبواب النجاسات، ح٣.
٢. الشاذكونة: ثياب غلاظ مضرّبة تعمل باليمن؛ القاموس المحيط، ج٤، ص٢٣٩.
٣. الفقيه، ج١، ص٢٤٥، ح٧٣٦؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٥٣، الباب٣٠ من أبواب النجاسات، ح١.
٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٧٠، ح١٥٣٨؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٥٤، الباب٣٠ من أبواب النجاسات، ح٤.
٥. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٩، ح١٥٣٦؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٥٥، الباب٣٠ من أبواب النجاسات، ح٧.

قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح أو في المكان الّذي يصلّي فيه. فقال: «إذا جفّفته الشمس فصلّ عليه، فهو طاهر»[1]. ومثله خبره الآخر بزيادة الريح منضمّاً إلى الشمس وتقييد المكان بما إذا كان جافّاً[2]. وعن عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: سئل عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس ولكنّه قد يَبِس الموضع القذر. قال: «لا يصلّي عليه وأعلَمَ موضعه حتّى يغسله». وعن الشمس هل تطهّر الأرض؟ قال: «إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثمّ يَبِس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة، وإن أصابته الشمس ولم يَبِس الموضع القذر وكان رطباً فلا يجوز الصلاة حتّى يَبِس، وإن كانت رِجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصلّ على ذلك الموضع حتّى ييبس، وإن كان غير الشمس أصابه حتّى ييبس فإنّه لا يجوز ذلك»[3].

والشاهد للحلبي الأخبار الدالّة على اعتبار طهارة المساجد، كالنبوي: «جنّبوا مساجدكم النجاسة»[4] ونحو ذلك ممّا يدلّ على اعتبار طهارة محلّ السجود[5]؛ لتوهّم أنّ السجود يشمل جميع المساجد السبعة مثل صحيحة ابن محبوب عن الجصّ يُوقَد عليه بالعَذِرة وعظام الموتى يجصّص به المسجد، أيُسجَد عليه؟

---

١. الفقيه، ج١، ص٢٤٤، ح٧٣٢؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٥١، الباب٢٩ من أبواب النجاسات، ح١.

٢. الكافي، ج٣، ص٣٩٢، ح٢٣؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٥١، الباب٢٩ من أبواب النجاسات، ح٢.

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٧٢، ح١٥٤٨؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٥٢، الباب٢٩ من أبواب النجاسات، ح٤.
ولكن عبارة «حتّى يَبِس، وإن كان غير الشمس أصابه حتّى يَبِس» من رواية أُخرى في تهذيب الأحكام، ج١، ص٢٧٢، ح٨٠٢.

٤. المعتبر، ج٢، ص٤٤؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٢٢٩، الباب٢٤ من أبواب احكام المساجد، ح٢.

٥. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٥٥، ح٧٠٩؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٢٢٩، الباب٢٤ من أبواب احكام المساجد، ح١.

فكتب عليه السلام: «إنّ الماء والنار قد طهّراه»[١]؛ فإنّ ظاهر التعليل أنّه لولا التطهير لما جاز أن يسجد عليه والسجود يشمل جميع مواضع السجود.

ولكنّه لا يخفى أنّ قول الراوندي لا يمكن الأخذ به؛ لأنّ المطلقات قابلة للتقييد بموضع الجبهة أو بمطلق المساجد، مع أنّ في إحدى الروايات[٢] الواردة في الشاذكونة ما يدلّ على أنّ محلّ الجبهة خارج عن مفروض السؤال وهي رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الشاذكونة يكون عليها الجنابة أيصلّى عليها في المحمل؟ قال: «لا بأس»[٣]؛ فإنّ الشاذكونة - سواء كانت ثوباً غليظاً أو حصيراً - تفرش عادة في تحت المصلّي ومكان الجبهة هو الخشب الّذي في صدر المحمل.

وكيف كان فالمطلق قابل للتقييد [الف/١٧٩]؛ لأنّه ليس نصّاً في عدم اعتبار طهارة محلّ السجدة أيضاً، بل يمكن أن يقال ليس ناظراً إلى موضع السجود؛ لأنّ في عصر الصادق والكاظم (سلام الله عليهما) كان المتعارف - كزماننا - السجودَ على الطين المأخوذ من قبر الحسين عليه السلام أو من أرض كربلاء، بل كان قبل عصرهما محلّ السجود تربة قبر حمزة عليه السلام أو الخمرة[٤] المتداولة في عصر النبي صلى الله عليه وآله المعمولة من سعف النخل ونحوها فالأخبار الدالّة على جواز الصلاة في المكان النجس ليست ناظرة إلى موضع السجود رأساً. وعلى أيّ حالٍ قول الراوندي شاذّ.

وأمّا قول السيّد فمدركه المطلقات أيضاً وهي قابلة للتقييد بما إذا كانت النجاسة رطبة، بل [لا] شاهد له في الحقيقة إلّا خبر ابن بكير؛ لأنّ ما يدلّ على الجواز فيما

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٣٥، ح٩٢٨؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٥٢٧، الباب٨١ من أبواب النجاسات، ح١.
٢. في المخطوطة: «الرواية» بدل «الروايات».
٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٩، ح١٥٣٧؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٥٤، الباب٣٠ من أبواب النجاسات، ح٣.
٤. «الخمرة: حصيرة أو سجّادة صغيرة تنسج من سعف النخل و ترمل بالخيوط»؛ لسان العرب، ج٤، ص٢٥٨، «خمر».

إذا جفّفته الشمس فهو في مقام نفي الإجزاء في ما لم يكن جافّاً ونحن بيّنا أنّ النجاسة الرطبة لا يجوز الصلاة عليها بلا إشكال فكلّ ما ورد في مقام بيان تطهير الشمس أو تجفيفها المحلّ فليس دليلاً للمقام. وأمّا خبر ابن بكير فيمكن حمله على ما إذا كان المني رطباً، ويمكن حمله على موضع الجبهة بقرينة لفظة «على» أو مطلق المساجد. بل المتيقَّن من هذه الرواية هو موضع السجود؛ لأنّ إصابة الاحتلام على الشاذكونة بناءً على كونه حصيراً ليس إلّا على مقدار قليل والمتيقّن من السؤال هو موضع السجود. نعم، بناءً على كونه ثوباً لابدّ من حمله على الرطب. وعلى أيّ حالٍ ليس الخبر ظاهراً في ما اختاره السيّد؛ لأنّ إصابة الجنابة جميع مكان المصلّي بعيد عادة إلّا مكرّراً.

وبالجملة ظهوره فيما اختاره السيّد ممنوع مع أنّه مطلق وقابل لإخراج الرطب منه فلم يبق مدرك له إلّا خبر عمّار الساباطي وهو أظهر لأن يكون مدركاً لقول المشهور عمّا يقوله السيّد ﷺ: فإنّ ظاهر قوله «الموضع القذر يكون في البيت أو غيره» أن يكون موضع القذر قليلاً بحيث ينسى أو يشتبه إذا لم يُعلِمه. واحتمال أن يكون مقدار مكان المصلّي محتاجاً إلى جعل العلامة له بعيد جدّاً. فالأمر يدور بين أن يراد من الموضع خصوص محلّ الجبهة أو محلُّ [ب/١٧٩] أحد[1] المساجد، والقدر المتيقّن هو محلّ الجبهة فإنّه هو الّذي يُسجَد عليه.

هذا، مع أنّ الأدلّة المانعة لا يمكن أن تعارض [ال]أدلّة المجوّزة؛ فإنّها ظاهرة في الحرمة والمانعيّة و[ال]أدلّة المجوّزة صريحة في الجواز فلتحمل على الكراهة. ولكن الحقّ أنّها غير قابلة لاستفادة الكراهة منها؛ لانحصار جهة المنع في الأسئلة بموضع الجبهة أو رطوبة المحلّ.

---

١. في المخطوطة: «احدى».

وأمّا مستند الحلبي فالأدلّة الدالّة على اعتبار طهارة المسجد لا تدلّ على اعتبار طهارة جميع المساجد؛ لأنّ عمدتها الإجماع واختصاصه بمسجد الجبهة واضح، والأدلّة الأخرى استفادة طهارة مسجد الجبهة منها محلّ الإشكال فضلاً عن سائر المساجد. فالأقوى هو القول المشهور؛ لأنّ محلّ الجبهة هو المتيقَّن من الروايات الواردة في وجوب السؤال عن الصلاة في الموضع النجس أو عليه، كما في رواية ابن بكير وعمّار وصحيحة ابن محبوب.

ثمّ إنّ حمل رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام على مورد الاضطرار لا وجه له؛ لأنّ مورد السؤال و إن كان الصلاة في المحمل وترك الاستفصال يقتضي عدم الفرق بين الفريضة والنافلة وصحّة الفريضة في المحمل مخصوصة بمورد الاضطرار إلّا أنّ الاضطرار إلى الصلاة في المحمل لا يلازم الاضطرار إلى الصلاة على الشاذكونة فلابدّ من حملها على غير مسجد الجبهة.

ثمّ إنّ هذا كلّه في غير المتعدّية وأمّا المتعدّية فلا إشكال في عدم جواز الصلاة عليها ولذا قيّد جواز الصلاة على الموضع النجس بما إذا كان جافّاً في غير واحد من الأخبار، واحتمال كون المدار على الرطوبة لا على التعدّي والسراية إلى ما لا يجوز الصلاة فيه احتمال ضعيف؛ لأنّ موضوعيّة كون المكان نجساً رطباً لفساد الصلاة تتوقّف على دليل وظاهر الأخبار عكس ذلك وبيان كون المانع ابتلاء المكلّف بها لنجاسة لباسه أو بدنه بها.

المسألة الرابعة في حكم الصلاة في مكان فيه قبر

والمشهور بين العلماء و إن كان الكراهة في غير ما فيه قبر المعصوم[1] إلّا أنّ [الـ]

---

١. أنظر: الهداية، ص ١٣٩؛ المبسوط، ج ١، ص ١٢٨؛ الوسيلة، ص ٩٠، شرائع الإسلام، ج ١، ص ٥٧؛ تذكرة الفقهاء، ج ٢، ص ٤٠٤.

روايات الواردة فيه حيث إنّ ظاهرها المانعيّة فلا بأس بالتعرّض لها وإن لم يكن بناؤنا البحث عن الأمكنة المكروهة.

فنقول عنوان البحث فيه من جهات [الف/١٨٠] أربع: الأولى في الصلاة بين القبور. والثانية الصلاة في المقبرة. والثالثة جعل القبر قبلة. والرابعة الصلاة على القبر. فالأولى يتوقّف تحقّق العنوان على أنّ في طرفيه المتقابلين قبراً بأن يكون قبر قدّامه وقبر وراءه أو يكون في يمينه وشماله قبر، وأمّا إذا كان في أحد الجوانب الأربعة قبراً وكان على يمينه وقدّامه أو خلفه قبر أو كان على شماله وقدّامه أو خلفه قبر فلا يصدق عنوان بين القبور. وأمّا الثانية فيتوقّف عنوان «المقبرة» على أن يؤخذ مكانٌ مقبرةً ويدفن فيه ميّت، سواء صلّى وراء القبر أو لا. وأمّا الثالثة والرابعة فعنوانهما واضح.

هذا عنوان المسألة. وأمّا الأخبار فعن علي بن جعفر أنّه سأل أخاه عليه السلام عن الصلاة بين القبور فقال: «لا بأس به»[1]. وعن معمّر بن خلّاد عن الرضا عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتّخذ القبر قبلة»[2]. وعن علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام عن الصلاة بين القبور هل تصلح. قال: «لا بأس»[3].

وهذه هي الأخبار الصريحة في الجواز ولكنّها مطلقات قابلة للتقييد ببُعد عشرة أذرع، فعن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: سألته عن الرجل يصلّي بين القبور. قال: «لا يجوز ذلك إلّا أن يجعل بينه وبين القبور إذا صلّى عشرة أذرع من بين يديه وعشرة أذرع من خلفه وعشرة أذرع عن يمينه وعشرة أذرع عن يساره، ثمّ يصلّي

---

١. الفقيه، ج١، ص٢٤٥، ح٧٣٦؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٥٨، الباب٢٥ من أبواب مكان المصلي، ح١.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٢٨، ح٨٩٧؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٥٩، الباب٢٥ من أبواب مكان المصلي، ح٣.
٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٧٤، ح١٥٥٥؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٥٩، الباب٢٥ من أبواب مكان المصلي، ح٤.

إن شاء»[١]. وفي حديث المناهي عن الصادق عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يجصّص المقابر ويصلّي فيها، ونهى أن يصلّي الرجل في المقابر والطرق والأرحبة والأودية ومرابط الإبل وعلى ظهر الكعبة»[٢]. وعن عبدالله بن الفضل عمّن حدّثه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «عشرة مواضع لا يصلّي فيها» منها القبور[٣]. وفي حديث النوفلي قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الأرض كلّها مسجد إلّا الحمّام والقبر»[٤]. وفي حديث يونس بن ظبيان عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن يصلّى على قبره أو يقعد عليه أو يبنى عليه»[٥].

وبهذا المضمون أخبار كثيرة ومنها شاهد للمقام؛ فعن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: الصلاة بين القبور؟ قال: «[صلّ] بين خَلَلها ولا [ب/١٨٠] تتّخذ شيئاً منها قبلة؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك، وقال: لا تتّخذوا قبري قبلةً ولا مسجداً؛ فإنّ الله عزّ وجلّ لعن الذين اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد»[٦].

ثمّ إنّ الاختلاف في الأخبار صار منشأ لاختلاف الأقوال، فعن الديلمي[٧] التحريم في الصلاة بين القبور ولم ينقل الحرمة من أحد في الصلاة على القبور في المقبرة. وعن الصدوق والمفيد[٨] والحلبي[٩] التحريم في الصلاة إلى القبر، أي جعله قبلة. ثمّ

---

١. الكافي، ج٣، ص٣٩٠، ح١٣؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٥٩، الباب٢٥ من أبواب مكان المصلي، ح٥.
٢. الفقيه، ج٤، ص٣، ح٤٩٦٨؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٥٨، الباب٢٥ من أبواب مكان المصلي، ح٢.
٣. الكافي، ج٣، ص٣٩٠، ح١٢؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص ١٤٢، الباب١٥ من أبواب مكان المصلي، ح٦.
٤. المحاسن، ج٢، ص ٣٦٥، ح١١٠؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص ١٦٠، الباب٢٥ من أبواب مكان المصلي، ح٧.
٥. تهذيب الأحكام، ج١، ص ٤٦١، ح١٤٩؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص ١٦٠، الباب٢٥ من أبواب مكان المصلي، ح٨.
٦. علل الشرائع، ج٢، ص ٣٥٨، ح١ وفيه: «خلالها» بدل «خللها»؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص ١٦١، الباب٢٦ من أبواب مكان المصلي، ح٥.
٧. أنظر: المراسم، ص٦٥.
٨. المقنعة، ص ١٥١.
٩. أنظر: الكافي في الفقه، ص ١٤٠ - ١٤١.

إنّه لو قيل بالحرمة فلابدّ من الالتزام بالمانعيّة؛ لما ذكرنا من أنّ النواهي الواردة في متعلَّقات التكاليف ظاهرة في بيان المانعيّة، وأمّا التحريم النفسي فيحتاج إلى قرينة.

وعلى أيّ حالٍ المشهوربين العلماء هوالكراهة مطلقاً، وهذا هوالأظهرفي الأدلّة الواردة في المقام. أمّا بالنسبة إلى الصلاة بين القبورفلأنّ الأخبارالواردة فيها لا يمكن المعاملة معها معاملة الإطلاق والتقييد بحمل الأخبارالدالّة على الجوازبما إذا كان البعد عشرة أذرع؛ لأنّ تقديم التصرّف في المطلق بحمله على المقيّد على التصرّف في الأمرأوالنهي بحمله على الاستحباب أوالكراهة وإن لم يكن فيه إشكال - فمثل «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» أو «لا تعتق رقبة كافرة» لابدّ بحسب الصِناعة من تقييد الرقبة بالمؤمنة؛ لأنّ ظهورالقرينة وهوالوصف في هذا المثال حاكم على ظهور الموصوف في الإطلاق، فمع هذه الحكومة لا يبقى للمطلق ظهورحتّى يتصرّف في الأمرالوارد في المقيّد أوالنهي الوارد فيه بحمله على الاستحباب أوالكراهة؛ لأنّ مع هذا التقييد لا تعارُض بين الحكمين - ولكن المقام ليس من باب دوران الأمربين التصرّف في الموضوع أوالتصرّف في الحكم حتّى تكون رقبة الموضوع متقدّمة.

أمّا أوّلاً: فلأنّ تعارض خبرزرارة مع خبرعمّارتعارضٌ تباييني لا تعارضُ الإطلاق والتقييد؛ فإنّ قوله ﷺ: «صلّ بين خللها» نصّ في جوازالصلاة بين القبور؛ فإنّ «بين خللها» لا يمكن حمله على ما إذا كان بين المصلّى وبين القبورمن الجوانب الأربع بُعدُ عشرة أذرع فقوله ﷺ: «لا يجوزذلك إلّا أن يجعل» - إلى آخره - لا يمكن أن يكون مقيِّداً لقوله ﷺ: «بين خللها». بل لا يمكن معاملة الإطلاق والتقييد بينه وبين خبرمعمّر؛ فإنّ [الف/١٨١] قوله ﷺ: «لا بأس بالصلاة بين المقابرما لم يتّخذ القبرقبلة» لو قُيِّد «عدم البأس» بما إذا كان بينها بُعد عشرة أذرع فلازمه عدم كفاية هذا البُعد إذا اتّخذ القبرقبلة مع أنّه لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ المناط في جميع الصور واحد، مع أنّه لم يقل بعدم الكفاية أحد.

وأمّا ثانياً فلأنّ ظاهر خبر عمّار أنّ الاستثناء وارد لبيان تحديد البين لا لإخراج بعض الأفراد من الحكم، أي غرضه (سلام الله عليه) أنّ البُعد عشرة أذرع ليس بين القبور، بل البين هو الأقلّ من ذلك فيكون هذا التحديد - كسائر التحديدات الواردة - لبيان الموضوعات الّتي لها مراتب عند العرف؛ فإنّ كثرة الماء عند العرف ذات مراتب، لاسيّما بالنسبة إلى القذرات الّتي يتأثّر الماء منها فالشارع بيّن لها ميزاناً منضبطاً وحدّدها بالكرّ وهكذا الخروج عن المسافرة لها مراتب مختلفة فجعل الشارع في مورد العزم على الإقامة تحديد ما يخرجه عنها بعشرة أيّام وفي مورد التردّد بثلاثين، فكذا المقام؛ فإنّ بين القبور له مراتب مختلفة فحدّده الشارع بأقلّ من عشرة وجعل البالغ إلى عشرة وما زاد خارجاً عن البينيّة فبعد خروج هذا المقدار عن الموضوع فحَكَم فيما دون هذا في هذا الخبر بعدم الجواز وفي غيره بعدم البأس، فالتعارض بينهما بالتباين فيعامل فيما دون هذا بالنسبة إلى الحكمين معاملةُ النصّ والظاهر؛ فإنّ «لا بأس» صريح في الرخصة و«لا يجوز» ظاهر في المانعيّة والحرمة فيُحمَل على الكراهة، كما في سائر الموارد.

وأمّا ثالثاً ففي مورد [ال]حمل على المقيّد حيث يقع التعارض في الموضوع الحكمين فيحمل المطلق على المقيّد في المقام لو لم نقل بأنّ استثناء «البين» لتحديد الخارج، بل لإخراج بعض الأفراد إلّا أنّ التعارض هنا يقع بين نفس الحكمين أي بين «لا بأس» و«لا يجوز» في هذا الخبر؛ فإنّه ﷺ بعد السؤال عن الصلاة بين القبور قال: «لا يجوز» ثمّ أخرج هذا الفرد فبالنسبة إلى المستثنى لا تعارض بينهما؛ فإنّ كلّاً من الخبرين يدلّ على جوازه فيقع التعارض في المستثنى منه، ففي موضوع واحد لو ورد [ب/١٨١] دليل على الرخصة ودليل على المنع فلابدّ من حمل النهي على الكراهة.

وبعبارة أُخرى في مثل «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» التعارض يقع بين

الموضوعين، وهكذا في مثل «أعتق رقبة» و«لا تعتق الكافرة» النهي خاصّ والأمر مطلق فيقيّد بما عدا النهي، وفي المقام الأمر والنهي وردا في موضوع واحد ثمّ في خطاب النهي استثنى بعض الأفراد كما لو قيل: «لا بأس بعتق الرقبة» و«لا تعتق الرقبة إلّا المؤمنة» فاستثناء بعض الأفراد من عموم الثاني لا يوجب تقييد الأوّل بالثاني.

هذا على ما أفاده الأُستاذ (مدّ ظلّه) وحاصل مرامه أنّ الاستثناء لا يدلّ إلّا على إخراج المستثنى عن عموم المستثنى منه ولا يتكفّل لحكم المستثنى منه أنّه تحريمي أو تنزيهي فظهور «لا بأس» حاكم على ظهور «لا يجوز» فإذا حمل «لا يجوز» على الكراهة فيستثنى من الكراهة البُعد بمقدار عشرة أذرع فرفع اليد عن ظهور «لا بأس» بلا موجب. **ولكنّه لا يخفى** أنّ الاستثناء يجعل موضوع العامّ مقيّداً فمعناه لا يجوز فيما دون العشرة و«لا بأس» مطلق يشمل هذا وغيره فيقيّد بما دون العشر. وهكذا المعاملة في نحو «لا بأس بعتق الرقبة» و«لا تعتق الرقبة إلّا المؤمنة» ومثل «لا بأس بإكرام العلماء» «لا تكرم العلماء إلّا العدول منهم» فالعمدة هو الوجهان الأوّلان.

وكيف كان فلا إشكال في أنّه يرتفع الكراهة ببعد عشرة أذرع وبوجود الحائل في الصلاة بين القبور[1]، بل وإليها بناءً على الكراهة.

أمّا في الأوّل بالنسبة إلى عشرة أذرع فللنصّ ولكنّه يعتبر إذا كان في جوانبه الأربعة قبورٌ للبعد إلى عشرة في جميع الجوانب، وإذا كان واقفاً بين قبرين أن يكون بينهما هذا المقدار في الطرفين مع أنّ البينيّة ترتفع بالبُعد في الطرفين في الصورة الأولى وفي طرف واحد في الثانية؛ لأنّ من كان على يساره متّصلاً به قبر وكان على يمينه بمقدار عشرة أذرع وما فوقها قبر لا يصدق أنّه وقف بين القبور إلّا أنّ النصّ دلّ على اعتبار هذا المقدار من جميع الجهات. وأمّا بالنسبة إلى الحائل فيكفي حائلان أو حائل واحد

---

١. لفظة «القبور» لم تأت في المخطوطة.

ولا يعتبر أزيد منهما ولو كان في جهاته الأربع قبر؛ لأنّ البينونة ترتفع بحائلين أحدهما في طرف الإمام أو الخلف والآخر عن طرف اليمين أو اليسار. ثمّ إنّ الحائل لابدّ أن [الف/١٨٣] يكون ممّا يعدّ حائلاً فمثل وضع العصا على الأرض ونحوه فالأمر مشكل.

وأمّا في الثاني فلأنّ البُعد بمقدار العشرة أو وجود الحائل بينه وبين القبر الّذي أمامه موجب لعدم صدق الصلاة إلى القبر. وعدم ورود النصّ في هذا المورد بكفاية البُعد لا يضرّ بالمقصود، كما لا يضرّبه عدم ورود دليل بكفاية الحائل؛ لأنّ مناط الجميع ارتفاع عنوان «بينها» و«إليه» و«عليه» و«فيه»، وكلٌّ من «الحائل» و«البُعد» يرفع هذا العنوان بالنسبة إلى بين القبور وإليه. وأمّا عنوان «الصلاة على القبر» فرفعه بالتباعد عنه بحيث لا يكون عضو من أعضائه عليه. وأمّا عنوان «الصلاة فيه» فرفعه بخروجه عن المقبرة ولا يكفي التباعدُ ولا وجودُ الحائل؛ لأنّه مادام في المقبرة يصدق أنّه صلّى فيها.

هذا كلّه في حكم الصلاة بين القبور، وأمّا بالنسبة إلى العناوين الآخر. أمّا «الصلاة على القبر» و«فيه» فقد عرفت أنّه لا قائل بالحرمة فيهما فضلاً عن المانعيّة فبقي عنوان «الصلاة إلى القبر» الّذي قلنا إنّ القائل [به] من القدماء المفيد والحلبي ومن المتأخّرين صاحب *الحدائق*[1].

و«الصلاة إليه» - أي كونه في قبلة المصلّي - لا يخلو من أحد أنحاء ثلاثة: الأوّل مجرّد كونه بين يدي المصلّي ككون جدار بين يديه. والثاني أن يجعله وسيلة بينه وبين الله سبحانه. والثالث أن يتّخذه قبلة كاتّخاذ الكعبة قبلة.

أمّا الأوّل فمكروه إلّا أن يكون القبرُ قبرَ أحد المعصومين (سلام الله عليهم أجمعين) فإنّ الأخبار الواردة في الصلاة عندهم وإن دلّت على أفضليّة جعل القبلة عن يمينه وشماله إلّا أنّها تدلّ على جواز جعل القبر بين يديه والصلاة خلفه.

---

١. الحدائق الناضرة، ج ٧، ص ٢٢٦.

وأمّا الثاني فالتوسّل بقبور الأئمّة وسائر الأولياء (سلام الله عليهم) جائزٌ، كما في الأخبار الكثيرة، بل نفس الأدلّة الواردة في فضيلة الصلاة عند قبورهم عليهم السلام كافية في إثبات الجواز.

وأمّا الثالث فلا يجوز لا بالنسبة إلى قبورهم (سلام الله عليهم) ولا قبور غيرهم؛ فالأدلّة الواردة على المنع عن اتّخاذ القبر قبلة ناظرة[1] إلى المعنى الثالث، بل ورد في خصوص قبورهم عليهم السلام أيضاً، كرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام الّتي تقدّمت ذكرها. والمرسل [ب/١٨٣] في *الفقيه* عن النبي صلى الله عليه وآله: «لا تتّخذوا قبري قبلةً ولا مسجداً؛ فإنّ الله عزّ وجلّ لعن اليهود حيث اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد». والمراد من «اتّخاذ قبلةً» أي جعله كالكعبة المعظّمة، كما يُرى من العوامّ أنّهم يصلّون مقابل القبر من أيّ طرف كان. والمراد من «اتّخاذه مسجداً» السجود عليه بوضع الجبهة عليه سجدةً له صلى الله عليه وآله لا سجدةً لله، كما يُرى من العوامّ أيضاً أنّهم يسجدون ويَخِرّون على الأعتاب وعلى أساس الشبابيك.

وأمّا مجرّد السجدة على القبر بما أنّه ممّا يصحّ السجود عليه - لكونه أرضاً - فلا بأس فيه؛ لأنّه لا فرق بين أخذ التراب وجعله موضع الجبهة في سائر الأمكنة والسجود على نفس تراب القبر وقد ورد الفضل على السجدة على تربة قبر الحسين (صلوات الله عليه) ممّا لا يحصى ثوابه[2]. وأمّا ما ورد من النهي على السجود على القبر كقول الفقيه - الظاهر أنّه العسكري عليه السلام - في جواب مكاتبة الحميري: «أمّا السجود على القبر فلا يجوز في نافلة وفريضة ولا زيارة، بل يضع خدّه الأيمن على القبر»[3] فالظاهر منه السجدة للإمام بعد الصلاة بقرينة «بل يضع خدّه الأيمن»

---

١. في المخطوطة: «ناظر».

٢. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٦٥، الباب١٦ من أبواب ما يسجد عليه.

٣. تهذيب الأحكام، ج١، ص٢٢٨، ح٨٩٨؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٦٠، الباب٢٦ من أبواب مكان المصلي، ح١.

لا السجدة في الصلاة لله سبحانه. وعلى أيّ حالٍ نفس السجدة على القبر بما أنّه أحد ما يصحّ السجود عليه لا يمكن استفادة المنع منه من هذه المكاتبة.

فرع

هل يجوز التقدّم على قبور المعصومين والتساوي معها يميناً وشمالاً في الصلاة أم تفسد؟ قولان، والأقوى هو الجواز مع كراهة؛ لعدم دليل على المانعيّة إلّا مكاتبة الحميري ورواية الاحتجاج عن الحميري، بناءً على تعدّدها، ففي ذيل المكاتبة: «وأمّا الصلاة فإنّها خلفه يجعله الأمام ولا يجوز أن يصلّي بين يديه؛ لأنّ الإمام لا يُتقدَّم عليه ويصلّي يمينه وشماله»، وفي ذيل الثاني: «ولا يجوز أن يصلّي بين يديه ولا عن شماله؛ لأنّ الإمام لا يتقدّم عليه ولا يُساوى»[1]. وكلاهما غير صالحين[2] للمانعيّة.

أمّا الأوّل فلأنّ التعليل ظاهر في الكراهة، سواء أريد من الإمام خليفة الله على العباد أو أريد منه مطلق من يُقتدى به من المعصوم وإمام الجماعة، كما قيل بوجوب تقدّم إمام الجماعة لهذا الخبر[3]؛ فإنّ مساق هذا التعليل هو عنوان التأدّب لا مانعيّة التقدّم.

وأمّا الثاني فلأنّ روايات *الاحتجاج* حيث [الف/١٨٣] إنّها مرسلات فلو لم تكن معمولاً بها فلا يمكن استفادة الأحكام الشرعيّة منها إلّا على نحو التسامح في أدلّة السنن.

ثمّ إنّه ترتفع الكراهة بالبُعد إلى محلّ لا يقال: إنّه تقدّم على الإمام. وأمّا في مورد التساوي فلو صار مسجد جبهة المصلّي محاذياً لوسط القبر فهذا مورد الكراهة وترتفع بالتأخّر في الجملة، وأمّا الحائل فترتفع به الكراهة مطلقاً لكن لا مثل الصندوق المبارك والشبّاك؛ فإنّهما في حكم القبر عرفاً. نعم، شبّاك الرواق حائل بلا إشكال.

---

١. الإحتجاج، ص٤٩٠.

٢. في المخطوطة: «صالحان» بدل «صالحين».

٣. أُنظر: معتصم الشيعة، ج ٢، ص ٢٤٦ و الحدائق الناضرة، ج ١١، ص ١١٤.

المقدِّمة الخامسة[1]: فيما يصحّ السجود عليه

يعتبر أن يكون أرضاً أو ما تُنبِته الأرض غيرَ المأكول والملبوس أو قرطاساً، فتنقيح الكلام فيه يَتِمّ برسم مسائل خمس. الأولى في بيان الأرض والثانية في النبات والثالثة في المأكول والمشروب والرابعة في الملبوس والخامسة في القرطاس.

[مسائل خمس]

[المسألة الأُولى]

أمّا الأُولى فيجوز السجود على كلّ ما سمّي أرضاً فلا يضرّه كونه مسمّىً باسم آخر كأرض الجصّ والنورة والحصا والرمل ونحو ذلك وإن لم نقل بجواز التيمّم عليه؛ لأنّ الملازمة بينهما ممنوعة. نعم، ما خرج عن اسم الأرض بحيث لم يصدق عليه هذا العنوان فعلاً - كالآجر والخزف - فلا يبعد أن يقال بعدم جواز السجود عليه. وعلى هذا فالمعادن إن خرجت عن هذا العنوان فلا يجوز السجود عليها، وأمّا لو

---

١. في المخطوطة: «السادسة».

لم تخرج عنه فخروج بعض أنواعها عن هذا الحكم لا يوجب خروج الجميع إلّا أن يستفاد مناط قطعي؛ لأنّه لم يَرِد في الأدلّة المخرِجة عنوانُ المَعدِن حتّى يطّرد في كلّ ما سمّي معدناً، بل ورد في مثل القير والسبخة والذهب والفضّة والقفر والساروج والزجاج، معلّلاً في الأخير بأنّه مركّب من الرمل والملح الممسوخين. فالصواب أن يقال: لو قلنا بأنّ الأرض تطلق على مجموع الكرة من التراب وغيره فلو خرج عنها قسماً منها وتردّد مفهومه بين الأقلّ والأكثر ففي غير المتيقّن يُتمسَّك بالإطلاق إذا كان دليل التقييد منفصلاً، كما في المقام. وكذا لو كان مفهوم الخارج مبيّناً وشكّ في تقييد آخر لشبهة حكميّة. وأمّا لو قلنا بأنّ الأرض عبارة عن إحدى الأُمّهات الأربعة أي أحد[1] العناصِر الأربعة العرفيّة، أي ما [ب/١٨٣] يقابل الماء الخارجي والنار والهواء، وأمّا المواليد الثلاثة - وهي المَعدِن والنبات والحيوان - فلا يطلق عليها الأرض عرفاً. فلو علم بأنّ شيئاً خاصّاً[2] من المواليد كالذهب والفضّة والقير والعقيق والملح ونحو ذلك ممّا هو مودع في الأرض وموضوع فيها لا أنّه منها فلا إشكال في ذلك.

وأمّا لو شكّ في شيء بأنّه منها أو من غيرها، فهذا على قسمين. تارة كانت حالته السابقة من الأرض وشكّ في تبدّل حقيقته إلى حقيقة عرفيّة، كالآجرّ والخزف والجصّ والنورة بعد الاحتراق ونحو ذلك. وأُخرى يشكّ من أصله أنّه داخل في المواليد أو في الأرض، كالحجر الرخام وطين الأرمني والمفرق ونحو ذلك. ثمّ في كلتا الصورتين تارة الشك ابتدائي يزول بأدنى التفات إلى المفاهيم، كالنورة مثلاً؛ فإنّه لا يصدق عليه فعلاً الحجر بل هو أشدّ تبدّلاً من تبدّل[3] الخشب بالفحم الّذي لا يعدّ هذا خشباً وإن لم نقل بأنّه يطهر إذا كان نجساً. وهكذا في مثل طين الأرمني وحجر

---

١. في المخطوطة: «أحد».

٢. في المخطوطة: «شئ خاص» بدل «شيئاً خاصّاً».

٣. في المخطوطة: «تبديل».

الرحى، بل الرخام - أي المرمر- يصدق عليها أنّها من الأرض وإن كان فيها جهةَ امتيازعن سائروجه الأرض؛ فإنّ صلابةَ الحجرورخاءه أولون الطين من كدارته وصفائه لا يوجب خروج الموضوع عن عنوان الأرض، وليس كلّ ما له قيمة خارجاً عن الأرض.

وبالجملة تارة الشكّ ليس إلّاكالوهم. وأُخرى على نحو لا يزول بالمراجعة إلى العرف؛ لاختلافهم في مفهوم «الأرض» أو مفهوم «الخارج». فلوكان الشكّ في مفهوم «الخارج» فالمتيقّن منه لا يجوزالسجود عليه دون المشكوك، وأمّا لوكان منشأ الشكّ الشكُّ في مفهوم «الأرض» وتردّدُه بين الأقلّ والأكثرفالظاهروجوب الاقتصار على ما علم أنّه أرض؛ لأنّ الشكّ في متعلَّق التكليف نفسيّاً كان أو قيديّاً لشبهة حكميّة أو مفهوميّة أو مصداقيّة فالمرجع البراءة. وأمّا في موضوع التكليف فإذا كان التكليف انحلاليّاً فالمرجع فيه البراءة، وأمّا إذا كان المطلوب صرف الوجود فالتكليف الوجودي - سواء كان نفسيّاً أو قيديّاً، كالمقام - فالمرجع هو الاحتياط.

وعلى هذا فلوتردّد مفهوم «الماء» أو مفهوم «الصعيد» أو مفهوم «الأرض» أو مفهوم «العادل» فلا يكتفى في صحّة «الوضوء» [الف/١٨٤] و«التيمّم» و«السجدة» و«امتثال إكرام العادل» إلّا ما يُتيقَّن أنّه «ماء» أو «صعيد» أو «أرض» او «عادل». وأمّا المشكوك منه فيشكّ في خروجه عن العهدة بالامتثال به وليس التقييد بالمتيقَّن محتاجاً إلى مؤونة زائدة في مرحلة الثبوت والإثبات. مثلاً لوكان التكليف في الواقع متعلِّقاً بالتراب في مسألة التيمّم لا بمطلق وجه الأرض فلا يتوقّف تعلّق التكليف به ثبوتاً إلى ملاحظة الجنس أوّلاً ثمّ التقييد بنوع منه، بل يتعلّق التكليف بنفسه أوّلاً، كما أنّ في مرحلة الإثبات لا يتوقّف تعلّق التكليف به بأن يقال: «يتيمّم بالأرض الّتي تكون تراباً»، بل يقال: «يتيمّم بالتراب». وكلّ خصوصيّة لا يتوقّف تعلّق التكليف بها

- ثبوتاً وإثباتاً - إلى مؤونة زائدة لا تشملها أدلّة البراءة؛ لاختصاصها بما إذا كان هناك متيقّن معلوم قابل لأن يتعلّق التكليف به مستقلّاً وشكّ في تقييده بأمر زائد فالشبهة المفهوميّة في موضوعات التكاليف الصرف الوجوديّة الإيجابيّة كالشبهات المصداقيّة وكدوران المفهوم بين المتباينين.

هذا كلّه في الشكّ في المفهوم، وأمّا الشكّ في الخروج عن الأرضيّة بعد تبيّن المفهوم فهذا على قسمين، تارة يشكّ في أصل الخروج، كالشكّ في أنّ الأرض صارت ماءً أو انتقلت إلى حالة أخرى أم لا. أي لو شكّ في أنّ اللبنة صارت آجراً وأرضَ الجصّ صارت جصّاً أم لا فلا شبهة في أنّ المرجع هو الاستصحاب، كالشكّ في أنّ العنب صار زبيباً أم لا. وأُخرى: يشكّ في إطلاق اسم الأرض على المنتقل إليه، كما لو علم بأنّ التراب صار آجراً وخزفاً وصارت أرض الجصّ وحجر النورة جصّاً ونورة ولكنّه يُشَكّ في أنّه خرج من جهة طروّ هذه الحالة عن مفهوم الأرضيّة والحجريّة أم لا فهنا ليس مجرىً لاستصحاب بقاء المفهوم؛ لأنّه لا معنى لهذا الاستصحاب؛ لأنّ المفهوم غير قابل للبقاء والارتفاع إلّا من جهة الشكّ في النقل لا من جهة تردّد نفس المفهوم. نعم، يجري هنا استصحاب الحكم الثابت لهذا العنوان قبل دخوله فيه بعد صدق أنّ[1] هذا كان بحيث صحّ التيمّم به فيستصحب كونه كذلك؛ لأنّ العرف إذا رأى أنّ[2] هذا [ب/١٨٤] هو الّذي كان موضوعاً للحكم فعدم ترتيب حكمه عليه نقض له.

فرع

لو اختلطت الأرض بغيرها ممّا يُخرِجها عن اسم الأرض فلا يضرّ بالسجود فعلى هذا يجوز السجود على الوحل إذا استقرّت الجبهة عليه. نعم، لو لصق بالجبهة

---

١. في المخطوطة: «أنّه».

٢. في المخطوطة: «أنّه».

يجب إزالته للسجدة الثانية حتّى يصدق فيها وضع نفس الجبهة على الأرض. وأمّا لو لم يتمكّن لعدم الاستقرار فسيجيء حكمه.

[المسألة الثانية]

وأمّا الثانية: فالنبات هو أحد[1] المواليد الثلاثة في مقابل المعدن والحيوان وقد يستعمل[2] للإنسان كقوله عزّ من قائل: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾[3] - أي أنشأكم - فالنبات بحسب معناه الأصلي مطلق ما ينشأ، إنّما الكلام في أنّ موضوع الحكم هو نبات الأرض أو مطلق ما ينبت. والحقّ هو التعميم؛ لأنّ أغلب الأدلّة وإن كان صريحها اختصاص النبات بما تُنبِته الأرض إلّا أنّ التخصيص في هذه الأدلّة لا يوجب تقييد ما ورد عن أبي جعفر عليه السلام بجواز السجود على البوريا والخصفة والنبات[4]؛ لعدم التنافي بين المطلق والمقيّد؛ لأنّ الحكم إثباتي مع عدم إحراز أنّ موضوع الحكم متّحد،

هذا مع أنّ التقييد بما تُنبِته الأرض وارد مورد الغالب، ثمّ إنّ هذا بعد تسليم أنّ ما ينبت على الماء أو على الظروف ليس فيه أجزاء الأرض، وأمّا لو لم نقل به فهذا داخل فيما تنبته الأرض إلّا أن يقال: ظاهر الاستثناء في قول الصادق عليه السلام: «السجود لا يجوز إلّا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض»[5] انحصار الخارج عمّا لا يجوز بما تنبته الأرض فموضوع الخارج مقيّد، فيقيّد ما دلّ على الجواز بمطلق النبات، بل لا يبعد دعوى الانصراف في رواية المطلق إلى خصوص ما تنبته الأرض. ثمّ إنّ مجرّد

---

١. في المخطوطة: «هي احدى».

٢. في المخطوطة: «يستفاد».

٣. سورة نوح (٧١): ١٧.

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣١١، ح١٢٦٢؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٤٥، الباب١ من أبواب ما يسجد عليه، ح٩.

٥. الفقيه، ج١، ص٧٢، ح٨٤٣؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٤٣، الباب١ من أبواب ما يسجد عليه، ح١.

وجود الأجزاء الأرضيّة في ما ينبت فوق الماء أو في الأواني لا يوجب صدق عنوان «ما تنبته الأرض» فالأقوى عدم الجواز.

[المسألة الثالثة]

وأمّا الثالثة فظاهر هذا العنوان أنّ كلّ ما أعدّه الله سبحانه لأكل العباد أو لشربهم لا يجوز السجدة عليه، وعلى هذا فما يؤكل في المخمصة أو يشرب فيها خارج عن هذا الحكم.

ثمّ إنّه لا يعتبر في المأكول والمشروب أن يكون فعلاً [الف/١٨٥] صالحاً لأن يؤكل ويشرب؛ لأنّ مبادى هذا النحو من المشتقّات لا يعتبر فيها الفعليّة، بل قابليّة هذا المعنى فيه يكفي في اشتقاق المشتقّ منها، فعلى هذا لا يجوز السجدة على الثمار ولو قبل أوان نضجها بعد ما طلعت من طلعها وزهرها. نعم، لا بأس بالسجدة على نفس الطلع أو الزهر؛ فإنّهما لا يُعَدّان ثمرة وليستا ممّا يؤكل. كما أنّه لا بأس بالسجود على قشور الرمّان ونوى التمر بعد انفصالهما. وذلك لأنّهما حال الاتّصال وإن كانا تابعين للثمرة فمن جهة التبعيّة يحكم بعدم الجواز - كما يطّرد هذا الحكم في كلّ تابع ما دامت التبعيّة - إلّا أنّ التبعيّة لا تقتضي اطّراد الحكم دائماً؛ لأنّ الملازمة المستفادة من دليل المتبوع لا تقتضي إلّا التبعيّة مادام يقال: إنّهما رمّان وتمر، وأمّا بعد الانفصال فهما قشر ونوى. وعلى هذا فيجوز السجود على كلّ قشر بعد انفصاله عن المقشور له، كنخالة الحنطة والشعير. والعجب ممّن جوّز السجدة على الحنطة والشعير لوجود القشر عليها وهو ليس ممّا يؤكل؛ لأنّه لو كان الأمر كذلك فأغلب الحبوبات يجوز السجود عليها[1] مع أنّ في حديث الاربعمائة صرّح بعدم جواز السجود على كدس الحنطة والشعير،[2] و«الكدس» إمّا قشرهما أو السنبل الّذي هو مجمع حبوبهما.

---

١. أُنظر: تذكرة الفقهاء، ج٢، ص٤٣٧ و نهاية الإحكام، ج١، ص٣٦٢.

٢. الخصال، ج١، ص١٢٨؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٤٤، الباب١ من أبواب ما يسجد عليه، ح٤.

وبالجملة فالأقوى في القشور عدم الجواز ما دامت متّصلة. كما أنّ الأقوى جواز السجود على ثمرة الشوك والحنظل ونحو ذلك؛ فإنّ المأكول وكذا الثمرة لا يشملان ذلك، ويؤيّد ذلك التعليلُ في بعض الروايات بأنّ السجود لله[1] فلا ينبغي أن يضع جبتهه على معبود أبناء الدنيا.

وبالجملة إذا كان الشيء ممّا أعدّه الله سبحانه للأكل والشرب ممّن يمكن أن يتوجّه عليه التكليف - كالإنسان - فهذا لا يجوز السجود عليه. وهذا المعنى لا يدور مدار الاعتياد، فالحنطة إذا لم يكن مأكولة في قطر لا يخرج عن كونهما مأكولاً. فعلى هذا يمكن اطّراد الاستثناء بالنسبة إلى العقاقير - أي عروق الأدوية - المتعارفة الّتي يستعملها العباد غالباً في الأمراض ولا يمكن قياسها إلى ما يؤكل عند الاضطرار [ب/١٨٥]؛ لأنّه ليس ممّا يؤكل، بخلاف الأدوية. نعم، لو لم نقل بصدق المأكول عليها أو شكّ في ذلك فالأصل الجواز؛ لأنّ المقدار الخارج من النبات هو المتيقّن من المأكول.

وكيف كان فما لم يُعَدّ للأكل وإن أكله بعض الناس، كأُصول البردي[2] الّذي يسمّى بالعقد في زماننا، وهكذا الجمار وهو قُلب النخل[3] وبعض النباتات الّذي يؤكل في زمن الربيع كـ«ما يسمّى بالفارسي شبدراً»[4] وما يؤكل في زمن القحط فهذه خارجة عن المأكول. **والأقوى** أيضاً خروج ما له حالتان، يؤكل في إحداهما ولايؤكل في الأخرى، كقشر اللوز والجوز؛ لأنّ هذا ليس ممّا أُعِدّ للأكل، بل لا يبعد أن يقال: إنّه في الحالة الّتي يؤكل فيها إنّما يؤكل تبعاً لما فيه. وعلى أيّ حالٍ لا يبعد أن يقال: حكمه في الحالة الّتي يؤكل فيها حكم سائر القشور لا يجوز السجود عليها حال الاتّصال ويجوز حال الانفصال.

---

١. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٤٣، الباب١ من أبواب ما يسجد عليه، ح١.

٢. «البردي: نبات يعمل منه الحصر»؛ مصباح المنير، ج٢، ص٤٣.

٣. أُنظر: العين، ج٦، ص١٢٣؛ الصحاح، ج١، ص٩٨.

٤. في المخطوطة: «شفدر».

وبالجملة للقشور أنواع ثلاثة: **قسم منها** لايؤكل - سواء كانت متّصلة أو منفصلة - كقشر الرمّان وقشر الحنطة والشعير الّذي فوق السنبلة، ففي هذا القسم في حال الاتّصال لا يجوز السجود عليه؛ لأنّه في حال الاتّصال يصدق أنّه سجد على المأكول فالتبعيّة تقتضي عدم جواز السجود عليه. **وقسم منها** تؤكل مطلقاً كقشر الخيار والتفّاح، فعلى أيّ حال لا يجوز السجود عليه. **وقسم منها** تؤكل في حال الاتّصال دون حال الانفصال، كقشر البادنجان واليقطين، ففي حال الاتصال لا يجوز السجود عليه، بخلاف حال الانفصال على إشكال.

ثمّ إنّ ما يؤكل مطلقاً تارة في جميع الأحوال مأكول كقشر التفّاح، وأخرى في بعض الأحوال كقشر اللوز والجوز فحكمه حكم الحالتين لو لم نقل بأنّ هذا القشر ليس ممّا أُعِدّ للأكل.

[المسألة الرابعة]

وأمّا الرابعة فما كان صالحاً لأن يلبس فعلاً - كالمنسوج من القطن والكتّان - فلا إشكال في عدم جواز السجود عليه؛ لعدم اعتبار كونه مَخِيطاً، كما عرفت من أنّ المدار في المأكول أيضاً هو ما يصلح لأن يؤكل وإن احتاج إلى طبخ أو نضج أو طحن.

إنّما الكلام في أمرين: أحدهما في القطن والكتّان قبل الغزل وبعده، وثانيهما في القِنّب[1] الّذي لم يكن ملبوساً عاديّاً في السابق وصار الآن من ألطف الألبسة.

أمّا الأوّل ففيه [الف/١٨٦] أقوال ثلاثة: قول بالمنع مطلقاً، وهو المختار. وقول بالجواز مطلقاً. وقول بالتفصيل بين المغزول فالمنع ونفس القطن والكتّان فالجواز.

ومستند الجميع الأخبار الواردة فيها، ولكن[2] روايات الجواز مطلقاً: رواية داود

---

١. «القِنّب: نوع من الكتّان»: القاموس المحيط، ج١، ص١٢٠.

٢. كذا في المخطوطة، ولعلّ الصواب: «ولَيَكُن».

الصرّمي قال: سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام هل يجوز السجود على الكتّان والقطن من غير تقيّة؟ فقال: «جايز»[1]. ومكاتبة علي بن كَيسان إليه عليه السلام فكتب عليه السلام: «جائز»[2]. ولا يخفى أنّ السائل والكاتب وإن قيّدا على الإمام أن يجيبهم من غير تقيّة إلّا أنّ [في] مورد التقيّة تقييد السائل بغيرها لا فائدة فيه، كما أنّ في غير موردها حيث إنّ وظيفته عليه السلام بيان الحكم الواقعي فليحمل على الحكم الواقعي. وعلى هذا فلو كان الخبران صحيحي السند وكانا معمولاً بهما فلابدّ من الالتزام بالجواز على كراهة، ولكنّهما غير معمول بهما عملاً يخرجهما عن الضعف فليحملا[3] على التقيّة، بل إعراض المشهور عنهما يوجب خروجهما عن الحجّيّة وإن قيل بصحّة[4] الأوّل منها[5].

وأمّا مستند التفصيل بين المغزول وغيره فهو رواية *تحف العقول*[6]، وهي أيضاً لضعفها وعدم العمل بها، غير قابلة لتقييد الأدلّة المانعة. والنسبة بينها وبين الأدلّة المانعة و إن كانت عموماً من وجه - لشمولها لكلّ نبات قابل للغزل كالقِنّب واختصاص الأدلّة المانعة بالقطن والكتّان فرواية *تحف العقول* من جهة أعمّ ومن جهة أخصّ؛ لأنّها تدلّ على الجواز قبل الغزل والأدلّة[7] بعده واختصاصها بالقطن والكتّان فتتعارضان فيهما قبل غزلهما - إلّا أنّ مادّة الاجتماع داخلة في الأخبار المانعة لعمل الأصحاب بها. بل لا يمكن هذا التفصيل في غير القطن والكتّان أيضاً؛ لكون الرواية غير معمول بها فلو قلنا بعدم جواز السجود على القِنّب فلا فرق بين أن يكون ملبوساً ومغزولاً وغير مغزول.

---

١. تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٠٧، ح١٢٤٦؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٤٨، الباب٢ من أبواب ما يسجد عليه، ح٦.
٢. تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٠٨، ح١٢٤٨؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٤٨، الباب٢ من أبواب ما يسجد عليه، ح٧.
٣. في المخطوطة: «فليحمل».
٤. في هامش المخطوطة: «السند ظ» أي ظاهراً.
٥. أنظر: ذخيرة المعاد، ص ٢٤٠.
٦. تحف العقول، ص٢٥٠؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٤٦، الباب١ من أبواب ما يسجد عليه، ح١١.
٧. في المخطوطة زيادة «و» هنا.

وأمّا الثاني فالأقوى عدم الجواز؛ لما عرفت من أنّ المدار على المأكول أو الملبوس [و] هو ما أعدّه الله سبحانه لأكل عباده ولُبسهم، والقِنّب كذلك؛ فإنّ في سابق الزمان لمّا لم يكن المكائن لغزله [ب/١٨٦] فلذا لم يعمل منه إلّا الحبل أو الجوالق والقوتي ونحوها من الألبسة الخشنة ولكنّه في حدّ ذاته كان ممّا أُعِدّ للُبس ولذا بتوسّط الفابريقه - أي المكينة - صار اليوم من ألطف الألبسة، كالشعرى الّذي يتوهّم أنّه إبريسم. وعلى أيّ حالٍ فمثل الليف والخصاف يجوز السجدة عليهما؛ لورود النصّ بالجواز في خصوص الخَصَفة ولأنّهما لم يُعَدّا للُبس فلُبس مسكين لهما للضرورة لا يجعلها ملبوساً مع أنّ الخُمرة المعمولة سابقاً كانت من سَعَف النخل.

فرع

لو اختلط ما يصحّ السجود عليه بما لا يصحّ بحيث لا يمكن وضع الجبهة على ما يصحّ - كالحصير والخمرة المعمولتين بالسيور أي بالجلود - فلا إشكال في عدم جواز السجود عليه. ثمّ إنّه لو لم يجد ما يصحّ السجود عليه أو لم يتمكّن من وضع الجبهة - لعدم استقراره أو لتلطّخ ثيابه - كالوحل والطين - فيومئ للسجود؛ لخبر أبي بصير قال: قال الصادق ﷺ: «من كان في مكان لا يقدر على الأرض فليومِ إيماءً»[1]. ولموثّق عمّار مثل هذا[2]، ولموثّقة الآخر: سألت الصادق ﷺ عن الرجل يصيبه المطر فهو في موضع لا يقدر أن يسجد فيه في الطين ولا يجد موضعاً جافاً. قال: «يفتتح الصلاة فإذا ركع فليركع كما يركع إذا صلّى فإذا رفع رأسه من الركوع فليومِ بالسجود إيماءً وهو قائم يفعل ذلك حتّى يفرغ من الصلاة ويتشهّد وهو قائم ويسلّم»[3]. ومقتضى هذه الرواية سقوط الجلوس للتشهّد كسقوطه للسجود. أمّا سقوطه للسجود

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٧٥، ح٣٨٨؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٤١، الباب١٥ من أبواب مكان المصلي، ح٢.
٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٧٥، ح٣٨٩؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٤١، الباب١٥ من أبواب مكان المصلي، ح٣.
٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٧٥، ح٣٩٠؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٤٢، الباب١٥ من أبواب مكان المصلي، ح٤.

فلأنّ الجلوس مقدّمة له فإذا سقط السجدة سقط الجلوس لها، وأمّا سقوطه للتشهّد فلهذا الموثّق الّذي هو في حدّ ذاته حجّة، مع أنّ مضمونه مروي عن الصادق عليه السلام بسند ينتهي إلى ابن محبوب[1].

ثمّ إنّ من هذه الموثّقة يستفاد أنّ مجرّد الحرج يرفع وجوب السجدة على الأرض وإن لم يبلغ حدّ الضرورة؛ لأنّ كون الأرض مبلّلة لا يوجب إلّا تلطّخ الثياب بالطين فإذا سقط وجوب السجدة في هذا المقدار من الحرج فيسقط أيضاً لو منعه الحَرّ والبرد عن السجود على الأرض مع عدم غيرها من النبات والقرطاس، فعن ابن الفضيل قال: قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك! الرجل يسجد على كُمّه من أذى الحَرّ والبرد؟ قال: «لا بأس به»[2]، وعن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: أكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرمضاء على وجهي، كيف أصنع؟ قال: «تسجد على بعض ثوبك». فقلت: ليس علي ثوب يمكنني أن أسجد على طرفه ولا ذيله. قال: «اسجد على ظهر كفّك؛ فإنّها أحد المساجد»[3]. ثمّ من الرواية الثانية يظهر الترتيب بين الثياب وظَهر الكفّ فعند التمكّن من القطن والكتّان أو الملبوس منهما - بناءً على تقييد [الف/١٨٧] الأخبار المطلقة بما دلّ على اعتبارهما - لا يجوز السجود على ظهر الكفّ.

ثمّ إنّه لا وجه للقول بأنّ الأُولى تقديم المعادن على ظَهر الكفّ؛ لأنّ الروايات الواردة في جواز السجود على القيراطا مطلقات أو مخصوصة بما إذا كان المصلّي في السفينة، وعلى أيّ حالٍ محمولة على التقيّة، لاسيّما الأخيرة؛ فإنّ السفن قلّما يتّفق عدم وجود من يُتّقى منه فيها خصوصاً في زمان صدور الروايات فإذا كان موردها الضرورة - للتقيّة - فليس دليل يدلّ على تقديم المَعدِن على ظَهر الكفّ مع أنّه

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣١٢، ح١٢٦٦؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٤٢، الباب١٥ من أبواب مكان المصلي، ح٥.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٠٦، ح١٢٥٠؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٥٠، الباب٤ من أبواب ما يسجد عليه، ح٢.
٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٠٦، ح١٢٤٠؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٥١، الباب٤ من أبواب ما يسجد عليه، ح٥.

قلّما يتّفق عدم وجود المعادن مع المصلّي لاسيّما الذهب والفضّة وفَصّ الخاتم من العقيق والفيروزج ومع هذا لم يتعرّض الإمام ﷺ بتقديمها على ظَهر الكفّ فيستكشف أنّ السجود عليها ليس بدلاً عن السجود على الأرض. هذا مع أنّ كون القير أحد الأبدال ومقدّماً على سائرها لا يوجب اشتراك سائر المعادن معه إلّا بالقطع بعدم الفرق.

ثمّ إنّ هذا بناءً على استفادة البدليّة من الأخبار- كما هو المشهور[1] - لا سقوط ما يصحّ السجود عليه، وأمّا لو قلنا بالسقوط - كما هو الأقوى - فلا ترتيب بعد ذلك. وذلك لأنّ الأخبار بين طوائف ثلاث: **منها** ما يدلّ على جواز السجود على الثوب عند الحَرّ والبرد، ومعلوم أنّه لا تدلّ إلّا [على] أنّ الثوب أحد ما يتوقّى بها من الحَرّ والبرد. **ومنها** ما يدلّ على الثوب أوّلاً ثمّ على الكفّ أو على الكفّ ابتداء. **أمّا الأوّل** ففي بيان أنّ السجود لا يتبدّل بالإيماء بمجرّد الحرارة، بل يسجد على الثوب أو شيء آخر ومع فقده فلا يفقد الكفّ؛ فإنّه أيضاً أحد ما يسجد عليه. **وأمّا الثاني** فهو أوضح في أنّ السجود على الأرض ساقط لا أصل السجدة. وأمّا السجود على الكفّ فلأنّه قلّما ينفكّ عن المصلّي. **ومنها** ما يدلّ على خصوص القطن والكتّان، ولكنّه بالتأمّل فيه يدلّ على أنّهما ذُكِرا من باب أحد الأفراد، ففي الصحيح: قلت لأبي جعفر ﷺ: إنّا نكون بأرض باردة تكون فيها الثلج أفنسجد عليه؟ قال: «لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتاناً»[2]؛ فإنّ قوله ﷺ: «شيئاً» يدلّ على عمومه لكلّ شيء، ثمّ ذَكَر بعض الأشياء من باب المثال ولم يجز السجدة على الثلج؛ لعدم الاستقرار لا لخصوصيّة في القطن والكتّان. [ب/١٨٧] وفي صحيح علي بن جعفر ﷺ: هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتاناً؟ قال: «إذا كان مضطرّاً

---

١. أنظر: المبسوط، ج ١، ص ١٣٤ و ١٦٦؛ المعتبر، ج ٢، ص ١١٩ - ١٢٠ و الدروس الشرعيّة، ج ١، ص ١٥٧.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٠٨، ح ١٢٤٧؛ وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣٥١، الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، ح ٧.

فليفعل»[1]. والتقييد في السوال لا يدلّ على أنّ الجواب مقيّد؛ لأنّ السؤال لم يرد إلّا لفرض الموضوع لا للاحتراز عن أشياء آخر.

ثمّ بناءً على البدليّة لو أتى بالمبدل مع الاضطرار فتفسد صلاته دون ما إذا قلنا بالسقوط.

[المسألة الخامسة]

وأمّا الخامسة فالظاهر جواز السجود على القرطاس مطلقاً سواءٌ كان معمولاً من نبات الأرض أو من القطن أو الكتّان أو من الحرير أو الصوف، وإخراج بعضهم ما كان معمولاً من الحرير[2] لا وجه له بعد تعارف أخذه من غيره ممّا لا يجوز السجود عليه، كالمأخوذ من الصوف وهو أغلاه المسمّى بالترمة[3] والمأخوذ من الخرق الّتي غالباً من القطن، بل اتّخاذه من نبات الأرض في غاية القلّة، بل لو قلنا بأنّه يتّخذ منها أيضاً إلّا أنّه لا إشكال بأنّه لا يصدق عليه «النبات» عرفاً؛ لتبدّل صورته الأصليّة إلى غيرها تبدّلاً أخرجها عمّا كان عليه فالأقوى جواز السجود عليه من أيّ قسم اتّخذ، فهو الثالث لما يجوز السجود عليه وإن كان الأفضل منها هو الأرض، كما في الأخبار، ولكن الجواز مستفاد من الأخبار المستفيضة وفي بعضها يدلّ على كراهة السجود عليه إذا كان عليه كتابة.

ونحن نذكر خبراً مطلقاً وخبراً مقيّداً تيمّناً، فعن ابن مهزيار أنّه سأل داود بن فرقد أبا الحسن عليه السلام عن القراطيس والكواغذ المكتوب عليها هل يجوز السجود عليها أم لا. فكتب: «يجوز»[4]. وقال جميل بن درّاج: كره أبو عبدالله عليه السلام أن يسجد على قرطاس عليه كتابة[5]؛ ومن الأوّل يظهر أنّ جواز السجود على غير المكتوب كان مسلّماً.

---

١. قرب الإسناد، ص٨٦؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٥٢، الباب٤ من أبواب ما يسجد عليه، ح٩.

٢. اُنظر: الدروس الشرعيّة، ج١، ص١٥٧.

٣. في المخطوطة: «بتيرمه».

٤. الاستبصار، ج١، ص٣٣٤، ح١٢٥٧؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٥٥، الباب٧ من أبواب ما يسجد عليه، ح٢.

٥. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٠٤، ح١٢٣٢؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٥٦، الباب٧ من أبواب ما يسجد عليه، ح٣.

المقدّمة السادسة: في الأذان والإقامة

والبحث فيهما يقع في طيّ مسائل:

[مسائل ستّ]

[المسألة] الأُولى: [تشريع الأذان للإعلام وللصلاة مستقلّاً]

إنّ مقتضى الأخبار الواردة في تشريع الأذان كونه مشروعاً للإعلام والصلاة مستقلّاً وليس أحدهما تابعاً للآخر فمن لم يرد الصلاة أوّل الوقت يُستحَب له الأذان للإعلام، كما أنّ من يصلّي آخر الوقت أو قضاءً أو المرأة يُستحَب له الأذان للصلاة. وبالجملة شُرع الأذان للإعلام وللصلاة كما شُرع لأمر آخر، كاستحباب التأذين في أُذن المولود وغيره. ولكلّ مورد حكم على حدة، وسيجيء - إن شاء الله - في آخر الباب الأحكامُ المتعلّقة بكلّ مورد.

[المسألة] الثانية: فيما يؤذّن له ويقام

لا إشكال في شرعيّتهما [الف/١٨٨] للصلوات الخمس اليوميّة في الجملة على

الرجل والمرأة، في الجماعة والانفراد، في الأداء والقضاء، في الجهريّة والإخفاتيّة، في التامّة والمقصورة. إنّما الإشكال في أنّهما مستحبّان مطلقاً أو واجبان في بعض الموارد، ثمّ على الوجهين هل نفسي أو جزئي أو تفصيل بين الأذان والإقامة فتجب الإقامة دون الأذان على الرجال؟ والأقوى هو الاستحباب مطلقاً وإن كان يَتأكّد في بعض الموارد، خلافاً لجماعة من الأكابر فقالوا بوجوبهما على الرجال[1] أو مطلقاً في الجماعة بالوجوب الشرطي بمعنى بطلان الجماعة أو الصلاة بتركهما،[2] والآخرون فقالوا بوجوبهما مطلقاً في المغرب والغداة وصلاة الجمعة والإقامة في باقي الصلوات، أو بوجوبهما هذا التفصيل على الرجال،[3] أو بوجوبهما في الثالثة على الرجال والنساء مطلقاً وعلى الرجال خاصّةً في كلّ صلاة جماعة والإقامة عليهم خاصّةً في كلّ صلاة.[4]

وقبل ذكر أدلّتهم لابدّ من التنبيه على ما سيجيء في مبحث الجماعة - إن شاء الله - من أنّ صلاة الجماعة ليست نوعاً من الصلاة في مقابل الانفراد، كمقابلة الظهر والعصر، بل ليست الجماعة إلّا فرداً مشتملاً على خصوصيّة زائدة ليست الفرادى مشتملاً عليها، بمعنى أنّ الجماعة والفرادى من المشخِّصات الفرديّة - كالمسجديّة والبيتيّة في مكان الصلاة - فلا تحتاج عنوان الفرادى إلى قصد فلو بطلت الجماعة لجهة - كحدوث الحائل بين الإمام والمأموم أو تحقّق بُعد عن الإمام أو خروجه عن الأهليّة أو نحو ذلك - فلا تفسد الصلاة؛ لأنّها تقع فهراً فرادى فلو لم يخلّ المصلّي بوظيفة الانفراد - كما لو حدث الحادث في الركعة الثالثة أو الرابعة - فلا وجه للقول ببطلان الصلاة من رأس.

---

١. منهم السيّد المرتضى و الاسكافي؛ اُنظر: مفتاح الكرامة، ج٢، ص٢٥٧.

٢. اُنظر: الكافي في الفقه، ص ١٤٣ و جواهر الكلام، ج٩، ص٥.

٣. اُنظر: مختلف الشيعة، ج٢، ص٣٦١، م ٧٢.

٤. اُنظر: جواهر الكلام، ج٩، ص٥.

وعلى هذا فمن بنى الأمر على ما ذكرناه واعترف بأنّ الجماعة ليست إلّا كالفرادى، غاية الأمر مشتملة هي على فضيلة لا تشتمل الفرادى عليه، فلابدّ من الحكم بصحّة الصلاة لو اختلّت شرائط الجماعة لو لم يختلّ وظيفة الانفراد ولو لم يَقصِد المصلّي الانفراد؛ ولكنّ[1] صاحب *الجواهر* ﷺ في بعض الفروع أفتى ببطلان الصلاة. وعلى أيّ حالٍ ففي مقامنا لو قلنا بوجوب الأذان والإقامة للجماعة وجوباً شرطيّاً للجماعة فلا وجه للقول ببطلان الصلاة مع تركهما أو ترك أحدهما إلّا أنّ [ب/١٨٨] يقال بوجوبهما للصلاة في حال الجماعة، وإثبات هذا المعنى بالدليل مشكل.

[أدلّة القائل بوجوب الأذان و الإقامة في الجماعة]

إذا عرفت ذلك فنقول: ما يمكن أن يكون مسنداً للقائل بوجوبهما في الجماعة جملة من الأخبار.

فمنها ما عن أبي بصير: سأل أحدهما ﷺ أيُجزي أذان واحد. قال: «إن صلّيت جماعةً لم يُجزِ إلّا أذان وإقامة، وإن كنت وحدك تُبادِرُ أمراً تخاف أن يفوتك تجزيك إقامة إلّا الفجر والمغرب فإنّه ينبغي أن تؤذّن فيهما وتقيم من أجل أنّه لا يَقصُر فيهما»[2].

ومنها موثّق عمّار عن أبي عبدالله ﷺ في حديث قال: سئل عن الرجل يؤذّن ويقيم ليصلّي وحده فيجيء رجل آخر فيقول له نصلّي جماعة، هل يجوز أن يصلّيا بذلك الأذان والإقامة؟ فقال: «لا ولكن يؤذّن ويقيم»[3].

---

١. في المخطوطة: «لكنّه».

٢. الكافي، ج٣، ص٣٠٣، ح٩؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٨٨، الباب٧ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.

٣. الكافي، ج٣، ص٣٠٤، ح١٣؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣٢، الباب٢٧ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.

ومنها صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام: «أنّه كان إذا صلّى وحده في البيت أقام إقامة واحدة ولا يؤذّن»[١].

ومنها ما عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا كان القوم لا ينتظرون أحداً اكتفوا بإقامة واحدة»[٢].

ولا يخفى أنّ استفادة الوجوب من هذه الأخبار في غاية الضعف.

أمّا الأوّل فلأنّ عدم الإجزاء أعمّ من عدم الصحّة؛ لأنّه في مقام بيان عدم كفاية الأذان وحده عن المطلوب، وأمّا كون المطلوب وجوبيّاً أو استحبابيّاً فلا يستفاد منه. هذا مع أنّ لفظ «ينبغي» في ذيل الخبر يدلّ على أنّ الأجزاء المذكور فيه بمعنى الفضل.

وأمّا الثاني فلأنّ لفظ «يجوز» أو «جائز» مستعمل في كلّ مقام في المعنى المناسب له؛ لأنّه لغة في مقابل الوقوف فإذا استعمل في الوضعيّات كقوله: «الصلح جائز» أو «إقرار العقلاء جائز» فيراد أنّه مُمضى، وإذا استعمل في التكاليف ابتداءً ففي النفسيّات فهو في مقابل الحرام فـ«لا يجوز» بمعنى «يحرم»، وأمّا في باب القيود فيدلّ «لا يجوز» على الفساد. وأمّا إذا استعمل فيما يرجع إلى تكليف الغير فمعنى «لا يجوز» أنّه لا يُكتفى بهذا العمل الصادر عنه وأمّا كون العمل فاسداً أو لا فلا يستفاد منه، فإذا قيل: «لا يجوز أن يصلّي الإنسان بأذان غيره» فمعناه أنّه لا يُمضى عنه ولا يُجزِي له - سواء كان الأذان مستحبّاً أو واجباً - فلا[٣] وجه لإعادة الإمام أذانه و إقامته بعد عدم اعتبار قصد الإمامة، ولا استفصال في الخبر.

وأمّا الثالث فلأنّه وإن دلّ بالمفهوم على أنّه عليه السلام لو أمّ قوماً أذّن [الف/١٨٩] وأقام إلّا أنّ فعله كذلك لا يدلّ على وجوبهما.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٥٠، ح١٦٥؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٨٥، الباب٥ من أبواب الأذان والإقامة، ح٧.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٥٠، ح١٦٤؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٨٥، الباب٥ من أبواب الأذان والإقامة، ح٨.
٣. كلمة «لا» لم تأت في المخطوطة.

وأمّا الرابع فلأنّ عدم الاكتفاء بالإقامة فيما لو كان القوم ينتظرون إمام الجماعة لا يدلّ على وجوب الأذان في الجماعة.

ثمّ إنّ القائل بالوجوب لو أراد وجوبهما مطلقاً ولو مع سماع الإمام أذان غيره و إقامتَه فيردّه المروي عن أبي مريمَ الأنصاري أنّ الباقر ﷺ أمّ قوماً بلا أذان ولا إقامة، فسئل عن ذلك. فقال: «إنّي مررت بجعفر وهو يؤذّن ويقيم فلم أتكلّم فأجزأني ذلك»[1]. والمروي عن عمرو بن خالد عن الباقر ﷺ أنّه لو سمع إقامة جاره فقال قوموا فقمنا فصلّينا معه بغير أذان ولا إقامة، فقال: «يجزيكم أذان جاركم»[2]. كما أنّه لو قال بوجوبهما مطلقاً ولو للمؤتمّ في فرضين بفرض واحد للإمام وللجامع بين الفرضين وفي الظلمة والريح والمطر فيردّه الأدلّة الكثيرة التامّة بسقوطهما في هذه الأحوال.

[أدلّة القائل بوجوب الأذان و الإقامة في صلاة الغداة والمغرب والجمعة]

وأمّا سند القائل بوجوبهما في صلاة الغداة والمغرب والجمعة، أمّا من الجمعة فسيجيء إن شاء الله في محلّه. وأمّا من الغداة والمغرب فجملة من الأخبار.

منها ما تقدّم من رواية أبي بصير الّتي عرفت أنّ لفظة «ينبغي» ظاهرة في الاستحباب.

ومنها صحيح زرارة: «أدنى ما يجزي من الأذان أن تفتتح الليل بأذان و إقامة، وتفتتح النهار بأذان و إقامة، ويجزيك في سائر الصلوات إقامة بغير أذان»[3]، ولكن عرفت أنّ «الإجزاء» يلائم «الفضل» أيضاً.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨٠، ح١١١٣؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣٧، الباب٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، ح٢.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨٥، ح١١٤١؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣٧، الباب٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، ح٣.
٣. الفقيه، ج١، ص٢٨٦، ح٨٨٥؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٨٦، الباب٦ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.

ومنها صحيح صفوان: «ولابدّ في الفجر والمغرب من أذان وإقامة في الحضر والسفر؛ لأنّه لا يَقصُر فيهما في حضر ولا سفر، ويجزيك إقامة بغير أذان في الظهر والعصر والعشاء الآخرة والأذان، والإقامة في جميع الصلوات أفضل»[1]. **ولا يخفى** أنّ في هذا الخبر قرائن على الاستحباب، لأنّ لفظ «لابدّ» و«يجزيك» و«أفضل» كلّها ظاهرة في تأكّدهما لا وجوبهما في الصلاتين.

ومنها: خبر ابن سيابة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «لا تدع الأذان في الصلوات كلّها، فإن تركته فلا تتركه في المغرب والفجر»[2]. **ولا يخفى** أنّ النهي ظاهر في المقام في الكراهة بقرينة قوله: [ب/١٨٩] «فإن تركته» الّذي أرجع أمر الترك إلى المصلّي.

ومنها قوله عليه السلام في موثّق سماعة: «لا تصلّ الغداة والمغرب إلّا بأذان وإقامة ورُخّص في سائر الصلوات بالإقامة والأذان أفضل»[3]. **وهذا الخبر** أظهر أدلّة القول بوجوبهما فيهما فإن النهي ظاهر في فساد الصلاتين بتركهما. ولكن هذا الظهور لا يكافئ الأدلّة الكثيرة الدالّة على استحبابها مطلقاً. مع أنّه معارض بخبر عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن إقامة بغير الأذان في المغرب. فقال: «ليس به بأس وما أُحبّ أن يعتاد»[4] فيحمل النهي على الكراهة؛ لأنّ هذه الرواية نصّ في جواز الترك في المغرب، والقائل بالوجوب لا يفصّل بينه وبين الفجر.

وبالجملة مع أنّ القائل بهذا القول قليل بين العلماء ولم يُحكَ إلّا عن بعض من أوجبها في الجماعة كالسيّد وابن الجنيد والحسن وقيّده الأوّلان بالرجال، وعلى

---

١. علل الشرائع، ج٢، ص٣٣٧، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٨٦، الباب٦ من أبواب الأذان والإقامة، ح٢.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٤٩، ح١٦١؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٨٦، الباب٦ من أبواب الأذان والإقامة، ح٣.
٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٥١، ح١٦٩؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٨٧، الباب٦ من أبواب الأذان والإقامة، ح٥.
٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٥١، ح١٦٩؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٨٧، الباب٦ من أبواب الأذان والإقامة، ح٦.

أيّ حالٍ استفادة الوجوب من هذه الأخبار مع الغضّ عن معارضتها بأوضحَ منها دلالةً وأصحَّ منها سنداً وأكثرَ منها عدداً وقائلاً مشكل.

ثمّ إنّ من هذه الأخبار يُستشَمّ وجوب الإقامة في جميع الصلوات فسند القائل بوجوبها بالخصوص على الرجال أو مطلقاً هذه الأخبار والخبران الدالّان على أنّ الإقامة من الصلاة والأخبارُ الدالّة على أنّ الحدث والتكلّم يفسدان الإقامة، ولكنّك خبير بما فيها. **أمّا الأخبار المتقدّمة** فلأنّها سيقت مساق حكم آخر ولبيان تأكّد الأذان في الفجر والمغرب لا لوجوب الإقامة في جميع الصلوات، مع أنّ لفظ «الإجزاء» و«الترخيص» و«لابدّ» ونحو ذلك لا تدلّ على الوجوب كما عرفت. نعم، يستفاد من هذه الأخبار أنّ الاهتمام بالإقامة كان مفروغاً عنه وإنّما سئل عن الأذان، ولكن أين هذا من الدلالة على الوجوب. **وأمّا الخبران** فـ -مضافاً إلى معارضتهما مع الأخبار المستفيضة الدالّة على أنّ الصلاة أوّلها التكبير- [فـ]إنّ كونها من الصلاة لا يلازم وجوبها؛ لأنّ مستحبّات الصلاة كثيرة، بل يمكن أن يكونا ناظرَين إلى أنّها كالصلاة حكماً فيدلّان على أنّ الحدث والتكلّم يفسدانها، كالأخبار الثلاثة[1]، ولكنّها أيضاً [الف/١٩٠] لا تدلّ على وجوبها؛ لأنّ بطلانها بالحدث والكلام لا يلازم وجوبها كما لا يخفى. هذا مع عدم تعرّض الأخبار البيانيّة لوجوبها.

وبالجملة عمدة الأدلّة الّتي يتوهّم أنّها تدلّ على وجوب الإقامة في جميع الصلاة وهي مع الأذان في المغرب والغداة الأخبار المتضمّنة للفظ «الإجزاء».

ولا يخفى أنّ هذه اللفظة لو كانت في جواب السؤال عن أقلّ الواجب لكانت دالّةً على الوجوب، كما لو سئل عن أدنى ما يجزي في ذكر الركوع والسجود وفي التسبيحات الأربع ونحوها. وأمّا لو لم يكن أصل الوجوب مفروغاً عنه، بل أُريد استفادة

---

١. في المخطوطة: «الثالثة».

الوجوب من هذه اللفظة، كما في قوله: «أدنى ما يجزي من الأذان أن تفتتح الليل بأذان وإقامة» انتهى، فاستفادته منه في غاية المنع؛ لأنّ «الإجزاء» في كلّ مقام يراد منه ما يناسبه من الفضل أو الوجوب، بل ظهور هذه اللفظة في أنّ المسؤول عنه هو أدنى ما يُكتفى به من الوظيفة الّتي شرعت لها الأذان والإقامة - وهي التهيّؤ للحضور بين يدي الربّ سبحانه وتعالى - في غاية القوّة فيُسأل عنهم عليهم السلام في أنّ هذه الوظيفة تحصل بهما معاً أو يُكتفى[1] بالإقامة وحدها، وليس في مقام السؤال عن أدنى ما يجزي عن الواجب. بل مع هذه الأخبار الكثيرة الدالّة على استحبابهما المرويّة في *ثواب الأعمال* المتضمّنة لبيان أنّ من صلّى بأذان وإقامة صلّى معه صفّان من الملائكة ومن صلّى بإقامة صلّى معه صفّ واحد[2] كيف يمكن دعوى استفادة الوجوب من لفظ «يجزيك» و«لابدّ» ونحوهما؟! فإنّهما واردان في مقام بيان الاكتفاء بالثواب الموعود والاهتمام بهما في الجماعة والفجر والمغرب والاهتمام بالإقامة في سائر الصلاة.

ثمّ إنّ من مطلقات الباب يستفاد أنّ استحبابهما على النساء في جميع الصلوات لا إشكال فيه وإن لم يتأكّد لهنّ كالرجال، بل يستفاد الاستحباب لهنّ من الأدلّة الخاصّة، فعن عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة تؤذّن للصلاة. فقال: «حسن إن فعلت، وإن لم تفعل أجزأها أن تكبّر وأن تشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله»[3]. [ب/١٩٠] وبهذه الرواية يجمع بين ما دلّ على استحبابهما عليهنّ وما ظاهره عدم التشريع لهنّ. قال الصادق عليه السلام: «ليس على النساء أذان ولا إقامة ولا جمعة ولا جماعة»[4]. وقال عليه السلام: «ليس على المرأة أذان ولا إقامة إذا سمعت

---

١. في المخطوطة زيادة «بها» هنا.

٢. ثواب الاعمال، ص٣٣؛ و أنظر: وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٨٢، الباب٤ من أبواب الأذان والإقامة.

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٥٨، ح٢٠٢؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٠٥، الباب١٤ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.

٤. الفقيه، ج٢، ص٢٩٨، ح٩٠٩؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٠٦، الباب١٤ من أبواب الأذان والإقامة، ح٥.

أذان القبيلة وتكفيها الشهادتان، لكن إذا أذّنت وأقامت فهو أفضل»[1]؛ لأنّ الجمع بين الروايات يقتضي أن يكون تشريعهما لهنّ كتشريعهما على الرجال إلّا أنّ الاهتمام بالنسبة إليهنّ ليس كالرجال فهنّ مخيّرات بين الفعل والترك وإن كان الفعل أفضل، مع أنّ الأخبار الدالّة على أنّ ليس عليهنّ أذان ولا إقامة ليست في مقام بيان التشريع؛ لأنّ ذكر «الجمعة والجماعة» عقيبهما يدلّ أنّ حكمهما حكم الجمعة والجماعة، أي لا يؤكّدا لهنّ. وأمّا إذا حضرن الجماعة فلا إشكال في تشريعهما لهنّ وكونهما أفضل فردي التخيير بعد حضورهنّ، كما أنّ الجمعة لا تَتِمّ عددها بالنساء وبعقدها [من] مَن له ولاية العقد لا تتعيّن عليهنّ كتعيّنها على الرجال، بل تبقى بالنسبة إليهنّ على طبعها الأصلي من التخيير بينها وبين الظهر، ولكنّه لا شبهة كما سيجيء - إن شاء الله تعالى في محلّه - أنّهنّ إذا صلّين الجمعة بعد حضورهنّ يسقط عنهنّ الظهر.

وبالجملة بعد دلالة الأخبار العامّة والخاصّة على استحبابهما لهنّ فيجب حمل الأخبار الدالّة على أن [ليس] عليهنّ لا أذان ولا إقامة على عدم التأكيد أو على عدم ترتّب الأثر على أذانهنّ وإقامتهنّ من سقوطها عن الرجال إذا سمعوا منهنّ ونحو ذلك من عدم تشريع أذان الإعلام.

المسألة الثالثة في الموارد الّتي يَسقُط فيها الأذان

قيل: ومنها القضاء. وقد تقدّم أنّ تشريع الأذان والإقامة للصلوات الخمس اليوميّة لا إشكال فيه، سواء كانت أداءً أو قضاءً. إنّما الكلام في أنّ من أراد قضاء صلوات متعدّدة هل يؤذّن ويقيم لكلّ صلاة أو يؤذّن للأولى ويقيم للباقي؟ قولان، بل يحتمل سقوط الأذان مطلقاً. ومدرك الوجوه الثلاثة الأخبار الواردة في الباب، فعن زرارة عن أبي جعفر ﷺ في حديث قال: «إذا كانت عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ، فأذِّن

---

١. الفقيه، ج٢، ص٢٩٨، ح٩٠٨؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٠٦، الباب١٤ من أبواب الأذان والإقامة، ح٦.

لها وأَقِم، ثمّ صلّ ما بعدها بإقامةٍ إقامةٍ لكلّ صلاة»[١]. وفي قضيّة الخندق ما يدلّ أيضاً على سقوط الأذان للبواقي[٢]. وهكذا رواية [الف/١٩١] محمّد بن مسلم في الرجل يغمى عليه ثمّ يفيق: «يقضي ما فاته، يؤذّن في الأولى، ويقيم في البقيّة»[٣]. وفي مكاتبة موسى بن عيسى قال: كتبت إليه: رجل يجب عليه إعادة الصلاة، أيعيدها بأذان و إقامة؟ فكتب: «يعيدها بإقامة»[٤]. وعن عمّار، أنّ الصادق عليه السلام سئل عن الرجل إذا أعاد الصلاة هل يعيد الأذان والإقامة. قال: «نعم»[٥]. فبمقتضى الطائفة الأُولى ثبوت الأذان والإقامة للأُولى وسقوطه في البقيّة، ومقتضى المكاتبة سقوط الأذان مطلقاً فتُعارِضُ صدر الطائفة الأُولى، ومقتضى رواية عمّار ثبوتهما في الجميع فيعارض ذيل الطائفة الأولى. ولكنّه لا يخفى أنّ المكاتبة ورواية عمّار واردان في مورد إعادة الصلاة، والإعادة في غير المقام وإن شملت القضاء أيضاً إلّا أنّه بقرينة خارجيّة وفي المقام ليست قرينة على التعميم. وعلى هذا فاستفادة ما ينسب إلى المشهور أو الأشهر من ثبوت الأذان والإقامة لكلّ صلاةٍ مقضيةٍ مشكل؛ لأنّ رواية عمّار مخصوصة بباب الإعادة، والمطلقات أو العمومات يقيَّد أو يخصَّص بالطائفة الأولى الدالّة على سقوط الأذان لغير المقضيّة الأُولى؛ لأنّ النسبة بينهما أعمّ وأخصّ مطلق. وأمّا التمسّك بالاستصحاب - وهو أنّه لو أتى بالمقضيّة في وقتها لاستُحِبَّ فيها الأذان والإقامة فيستصحب استحبابها - فمبني على حجّيّة التعليقي منه، ونحن أثبتنا عدم حجّيّته في الأصول.

---

١. الكافي، ج٣، ص٢٩١، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٤٦، الباب٣٧ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.
٢. أنظر: ذكرى الشيعة، ج٣، ص٢٣٠.
٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٠٤، ح٩٣٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٦٥، الباب٤ من أبواب قضاء الصلوات، ح٢١.
٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨٢، ح١١٢٤؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٤٦، الباب١١ من أبواب قضاء الصلوات، ح٤.
٥. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٦٧، ح٣٦٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٧٠، الباب٨ من أبواب قضاء الصلوات، ح٢.

ثمّ إنّ الجمع بين المكاتبة ورواية عمّار مع ورودهما في الإعادة إنّما هو بحمل رواية عمّار على عدم محذور في إعادة الأذان والمكاتبة بأنّ الإقامة لمّا بطلت بوقوع الصلاة الفاسدة بعدها فلابدّ من إتيانها لإدراك الفضيلة الّتي شُرِّعت لها، وأمّا الأذان فلا يخلّ به الفصل فليس بلازمٍ إعادتها.

وبالجملة لا يبعد أن يكون منشأ السؤال في هذين الخبرين عن إعادة الأذان والإقامة الظاهرةِ في أنّهما أُتيا بهما في الصلاة الفاسدة أنّ الفصل هل يضرّ بهما أم لا؟ والجواز في المكاتبة يرجع إلى أنّ الفصل لا يضرّ بالأذان، وهذا لا ينافي تشريع [ب/١٩١] إعادته ولو لم يفسد بالفصل.

ثمّ إنّ ترك الأذان في الصلاة المقضيّة غير الأُولى ليس بمعنى ترك المستحبّ المرخّص فيه في كلّ مستحبّ، بل معناه أنّ الوظيفة الّتي شُرِّع الأذان اها تحصل بالإقامة فتركه من باب عدم ثبوت موضوع الاستحباب له من جهة الملاك فلا مانع من إتيانه رجاءً ومن حيث إنّه عبادة. **وكيف كان** فالأقوى بحسب الأدلّة هو الاكتفاء بالإقامة في غير الصلاة الأُولى إذا كانت المقضيّة متعدّدة؛ وأمّا الأُولى والمقضيّة الواحدة فباقيتان على حالهما السابق، أي هما كالمؤدّاة.

ثمّ لا بأس باستفادة ما ذكرنا أيضاً من الأدلّة الدالّة على سقوط الأذان في مورد الجمع بين الفرائض، كما أفاده الشهيد في *الدروس* وقال: «إنّ استحباب الأذان للقاضي لكلّ صلاة ينافي سقوطه عمّن[1] جمع في الأداء»[2]. ونحن نقول: إنّ من موارد الجمع يستفاد أنّه لا خصوصيّة لمورد دون مورد ومناط السقوط هو الجمع فيجيء في المقام النزاعُ في أنّ السقوط رخصةٌ أو عزيمةٌ، فما أفاده من قوله: «إلّا

---

١. في المخطوطة: «عن».

٢. أنظر: الدروس الشرعية، ج١، ص١٦٥.

أن نقول: السقوط فيه تخفيف أو إنّ الساقط هو أذان الإعلام؛ لحصول العلم بأذان الأُولى لا الأذان الذكري ويكون الثابت في القضاء الأذان الذكري وهذا متّجه»[1] غير متّجه؛ لأنّ كون السقوط في موارد الجمع تخفيفاً مرجعه إلى أنّ السقوط رخصة، وهذا احتمال يتطرّق في القضاء أيضاً.

وما أفاده ثانياً «من احتمال أنّ الساقط في موارد الجمع هو الأذان الإعلامي لا الذكري» فيه: أنّ الأذان الإعلامي هو الاذان للإعلام بالوقت لا الإعلام بالصلاة ففي موارد الجمع الساقطُ هو الذكري.

ومنها عصريوم الجمعة. وسقوطه له في الجملة لا إشكال فيه وإن خالف فيه بعض المتأخّرين، كصاحب *المستند*[2] ناقلاً [له] عن بعض القدماء أو المتأخّرين كالمقنعة والقاضي والأردبيلي والمدارك. إنّما الكلام في سقوطه مطلقاً، سواء صلّى الجمعة أو الظهر، وسواء جمع بين العصر والفرض الأوّل، وسواء جمع في محل استحباب الجمع أولا. أو مختصّ بمورد الجمع، إمّا مطلقاً أو بما إذا جمعه مع الجمعة في محلّ الجمع. وجوه على حسب عدد الصور؛ لأنّ المكلّف [الف/١٩٢] إمّا في يوم الجمعة يصلّي الظهر أو الجمعة، وعلى كلا التقديرين إمّا يَجمَع بين الفرضين أو يُفرّق بينهما. ثمّ في مورد الجمع تارة يجمع في محل الاستحباب وأخرى يجمع في غيرهذا المحلّ. والأقوى فيما لو صلّى الظهروفرّق بينه وبين العصرعدم سقوط الأذان؛ لأنّه لا خصوصيّةَ ليوم الجمعة من بين الأيّام موجبةً لسقوط أذان الفرض الثاني منه إلّا ما تُوُهّم من دلالة رواية حفص عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة»[3]؛ بناءً على جعل الأذان الأوّل أذانَ الصبح والثاني الظهرَفالثالث أذان العصر،

---

١. نفس المصدر.

٢. مستند الشيعة، ج٤، ص٥٢ - ٥٢٣.

٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٩، ح٦٧؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٤٠٠، الباب٤٩ من أبواب صلاة الجمعة، ح١.

أو جعل الأذان الأوّل الأذانَ الإعلامي والثاني الأذانَ لصلاة[١] الظهر فالثالث أذان العصر.

ولكنّه لا يخفى ضعف هذين الاحتمالين؛ لأنّ ظاهرها الإخبار عن قضيّة شخصيّة خارجيّة لا الإنشاء على الموضوعات المقدّرة وجودُها بأن تكون مُفادها أنّ كلّ من يؤذّن أذاناً ثالثاً في يوم الجمعة فهو مبدع. هذا مع أنّ البدعة أخصّ من التشريع؛ لأنّها عبارة عن إحداث أمر في الدين على سبيل جعل القانون وغرض المبدع أن يحدث أمراً يتّبعه غيره، وأمّا التشريع فهو مجرّد إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين في الدين فالرواية واردة في بيان الإخبار عمّا أحدثه الثالث أو معاوية؛ فإنّه كان يأمر بأن يُؤذَّن بعد الخطبتين.

وعن المحقّق في *المعتبر* على ما في *الوسائل* «إنّ الأذان الثاني بدعة، و[٢] بعض أصحابنا يسميه[٣] الثالث؛ لأنّ النبي ﷺ شرّع للصلاة أذاناً وإقامةً فالزيادة ثالث وسمّياه ثانياً؛ لأنّه [يقع] عقب الأذان الأوّل»، انتهى[٤]. وعلى هذا فالأذان الثالث أو الثاني هو الأذان لصلاة الجمعة لا لصلاة العصر، بل يحتمل أن يكون الثالث هو الثالث من الأذان للجمعة وأوّله الإعلامي والثاني قبل الخطبتين والثالث بعدهما. وعلى هذه الاحتمالات فلا يمكن الاستدلال بالرواية على أنّ الأذان للعصر في يوم الجمعة بدعة أو تشريع؛ سواء فرّق المصلّي بينه وبين الجمعة أو الظهر، أو لم يفرّق. وعلى هذا فلو صلّى الجمعة أوّل الوقت وصلّى العصر آخر وقته [ب/١٩٢] لم يسقط؛ لعدم خصوصيّةٍ ليوم الجمعة موجبةٍ لسقوط أذان العصر الواجب فيه.

وأمّا لو جمع بين الفرضين فهذا على صور ثلاث؛ لأنّه تارة يجمع بين الجمعة

---

١. في المخطوطة: «الأذان لصلاة».

٢. في المخطوطة زيادة «عن» هنا.

٣. في المخطوطة: «تسميته».

٤. المعتبر، ج٢، ص٢٩٦؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٤٠١، الباب٤٩ من أبواب صلاة الجمعة، ذيل الحديث ٢.

والعصر، وأخرى بين الظهر والعصر، وعلى تقدير الجمع بين الظهر والعصر فقد يجمع بينهما في غير محل استحباب الجمع، كما لو جمع بينهما وقت العصر. وعلى أيّ تقدير فلو قلنا بأنّ مطلق الجمع يوجب السقوط فالحكم في الجميع متّحد. وأمّا لو قلنا باختصاص الحكم ببعض الموارد فالمتيقّن منه هو الجمع بين الجمعة والعصر. وتوضيح أصل المسألة يتوقّف على البحث من جهات.

[جهات ثلاث]

[الجهة] الأولى

إنّ سقوط المستحبّ يتصوّر على معانٍ: **الأوّل** هو تركه المشروع في كلّ مستحبّ، وبهذا المعنى لا يمكن أن يحصل مع الترك ثواب ولا أثر كان مترتّباً على الفعل. **الثاني** سقوطه بمعنى حصول الأثر المقصود منه وإن لم يحصل للتارك ثوابه. وهذا يتصوّر في مقامنا هذا ونحوه ممّا اعتبر في الفعل كيفيّة خاصّة وسقطت لتسهيل ونحوه، والأدلّة المتقدّمة في سقوط الأذان في غير الفجر والمغرب تشير إلى هذا المعنى؛ فإنّ قوله عليه السلام: «أدنى ما يجزي أن يفتتح»[1] ظاهره بقرينة «الإجزاء» أنّ الوظيفة الّتي شُرّع لها الأذان تحصل لو أذّن في الفجر والمغرب وتركه في بقيّة الصلوات، ففي البقيّة الإقامة قائمة مقام الأذان والإقامة في الفجر والمغرب. **الثالث** سقوطه بمعنى عدم استحبابه، وعلى هذا فلو تصوّرنا معنىً رابعاً للسقوط فيمكن أن يقال في الموارد الّتي ثبت السقوط فيها: إنّ السقوط رخصة وإلّا فلابدّ من القول بأنّه عزيمة؛ لأنّه لو لم يكن الشيء العبادي مستحبّاً فيجب تركه وإلّا يدخل لو أتاه بعنوان استحبابه في موضوع التشريع.

---

١. الفقيه، ج١، ص٢٨٧، ح٨٨٥.

[الجهة] الثانية

في المراد من التفريق الّذي هو مقابل الجمع. وهو على أنحاء، فقد يكون المراد منه التفريق على الأوقات، ولازم هذا المعنى أنّه لو صلّى الظهر آخر وقت فضيلته والعصر أوّل وقت فضيلته أن لا يكون الأذان ساقطاً. وقد يراد منه التفريق العرفي فكلّ ما لم يصدق عليه الجمع عرفاً فهو تفريق. وقد يراد أنّه لو فرّق بين الصلاتين بنافلة الأولى أو الثانية فهو تفريق؛ [الف/١٩٣] وهذا على قسمين: إمّا التفريق بخصوص النافلة أو بمقدارها ولو لم يشتغل بعمل آخر.

ويدلّ على أنّ التفريق بالنافلة لا يوجب سقوط الأذان خبر زُرَيق عن الصادق ﷺ ففي ذيله: «ويصلّي بعد الظهر أربع ركعات ثمّ يؤذّن ويصلّي ركعتين ثمّ يقيم ويصلّي العصر»[١].

نعم، في بعض الأخبار يدلّ على السقوط مع التنفّل، كخبر أبان وصحيح أبي عبيدة، قال: سمعت أبا جعفر ﷺ يقول: «كان رسول الله ﷺ إذا كانت ليلة مظلمة وريح ومطر صلّى المغرب ثمّ يمكث قدر ما يتنفّل الناس ثمّ أقام مؤذّنه ثمّ صلّى العشاء الآخرة»[٢].

[الجهة] الثالثة

هل الأذان الساقط أذان الثانية أو أذان غير صاحبة الوقت؟ وجهان، يظهر من جماعة أنّه لو جمع في وقت الأُولى فالأذان لها، ولو جمع في وقت الثانية فالأذان لها فيؤذّن أوّلاً لصاحبة الوقت ثمّ يقيم للأُولى ويقيم للثانية. ولكنّ الأقوى أنّ الأذان للأُولى مطلقاً والساقط هو أذان الثانية. **أمّا أوّلاً** [ف]لأنّ لازمه أنّه لو جمع بينهما في

---

١. أمالي الطوسي، ص٦٩٥، ح١٤٨٢؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٢٨، الباب١٣ من أبواب صلاة الجمعة، ح٤.
٢. تهذيب الأحكام، ج، ص٣٥، ح١٠٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص ٢٠٣، الباب٢٢ من أبواب المواقيت، ح٣.

آخروقت فضيلة الأولى وأوّل وقت فضيلة الثانية أن يؤذّن لكلّ منهما؛ لأنّ كلّاً منهما وقع في وقته. **وأمّا ثانياً** فلأنّ مقتضى ذلك سقوط الأذان للقضاء ولو للأولى ولو للمقضيّة الواحدة، وحمل النصّ الوارد على عدم سقوط الأذان لأُولاهنّ على التعبّد الصرف خلاف الظاهر؛ لأنّ ظاهره هو الأذان المشروع بحسب الجعل الأصلي لكلّ صلاة فريضة. هذا مع عدم مدخليّة الوقت في أذان الصلاة. نعم، بناءً على ما أفاده الشهيد من أنّ الأذان لإعلام الوقت[1] ولا وقت للفرض الثاني فالساقط هو الأذان للثاني. إلّا أنّ الأقوى ما عرفت أنّه شرّع للوقت وللصلاة مستقلّاً مع أنّه ﷺ يسلّم تشريعه للصلاة، وإنّما يقول: إنّ الوقت تابع، ولذا يلتزم بمشروعيّته للمرأة والقاضي صلاته.

وكيف كان فيتوقّف ما أفادوه على دليل يدلّ كذلك وهو مفقود، وظاهر الأدلّة أنّ الأذان مطلقاً للأُولى. هذا مع أنّ مقتضى ما ذكروه أنّه لو صلّى الظهر أوّل وقتها والعصر آخروقت الظهر أن يسقط أذان [ب/١٩٣] العصر مع عدم صدق الجمع بينهما عرفاً إلّا بناءً على ما تقدّم من أنّ المدار على التفريق هو التفريق بالنافلة أو بمقدار أدائها لا التفريق العرفي.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ سقوط الأذان في الموارد الّتي نقول بسقوطه فيها لا يمكن أن يكون بمعنى ترك المستحبّ الّذي هو مشروع في كلّ مستحبّ حتّى يقال بعدم السقوط مطلقاً وبقائه على استحبابه؛ لأنّه ينافيه قول الصادق ﷺ في خبر عبدالله بن سنان: «إنّ رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين، وجمع بين المغرب والعشاء في الحضر من غير علّة بأذان وإقامتين»[2]. وهكذا خبر زرارة عن أبي جعفر وخبر صفوان عن أبي عبدالله ﷺ؛[3] فإنّ سقوط هذه الموارد

---

١. الدروس الشرعيّة، ج١، ص١٦٥.

٢. تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٥، ح١٠٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٠٣، الباب٢٢ من أبواب المواقيت، ح٣.

٣. تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٥، ح١٠٩؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٠٣، الباب٢٢ من أبواب المواقيت، ح٣.

بهذه الكيفيّة الخاصّة ليس من باب ترك المستحبّ، مع أنّه يبعد ترك المعصوم النافلة الّتي اهتمّ بها وبيّن ثوابها على مقدار لا يحصيه إلّا الله سبحانه. واحتمال أن يكون تركه إيّاها لبيان استحبابه أبعد؛ لأنّ الترك الّذي يمكن أن يكون لجهات عديدة لا يستكشف منه أنّ المتروك مستحبّ، ولا شبهة أنّ القول أبلغ في بيان المقصود وأظهر في كشف المرام. مع أنّ استحبابه ثبت منهم بأدلّة كثيرة فإذا لم يمكن حمل الترك على ترك المستحبّ الّذي هو مشروع في كلّ مستحبّ فلابدّ من أن يكون السقوط إمّا على الوجه الثاني فاحتمال كونه عزيمة لا وجه له؛ لأنّه وإن أدّى ما هو ملاك مشروعيّته بالإقامة إلّا أنّ أصل استحبابه لا يسقط. وإمّا على الوجه الثالث فاحتمال كونه رخصة لا وجه له. والظاهر من الأخبار هو الوجه الثالث؛ لأنّ ظاهرها عدم استحباب الأذان في موارد السقوط فهي مخصِّصة للأخبار الدالّة على تشريعه عموماً. واحتمال كون تركه مستحبّاً مع بقاء فعله على الاستحباب فيكون كالعبادات المكروهة الّتي لابدّ لها فيكون تركه رخصة لا عزيمة احتمالٌ لم يَقُم عليه دليل؛ لأنّ العبادات المكروهة وجه كراهتها معلوم وهو التشبّه ببني أميّة في صوم يوم العاشوراء أو بعبدة الشمس في النوافل المبتدأة، وهنا لا يمكن أن يكون جهة الترك ملازمة العبادة مع جهات خارجيّة ونفس الجمع ليس فيه جهة موجبة لرجحان ترك العبادة.

وبالجملة في العبادات المكروهة الأمر يتعلّق بذات العبادة والنهي [الف/١٩٤] بالفعل بعنوان العبادة - أي الفعل العبادي مكروه - فيختلف متعلَّق الأمر والنهي، وفي المقام ليس لعنوان العبادة جهةٌ مكروهة فإذا كانت مكروهة فتكون ذاتها كذلك فلا يمكن أن يبقى أمرها بحاله وإلّا يتّحد متعلَّق الأمر والنهي، وهذا ممتنع وإن تعدّد فيه جهتا التعليل. وعلى هذا فلابدّ من أن تكون أخبار الباب مخصِّصة لأدلّة استحبابه العامّ. نعم، لو دلّ دليل - كإجماع ونحوه - على أنّ تركه رخصة فمنه نستكشف أنّ الساقط هو مرتبة منه لا أصله. وعلى هذا فنقول: تارة يكون الجمع

مستحبّاً وأخرى يكون التفريق مستحبّاً وثالثة لا الجمع مستحبّة ولا التفريق، ثمّ إنّه قد يجمع بين الفرضين في محلّ استحباب الجمع بدون الفصل العرفي وبدون التنفّل بينهما، فعلى هذا المورد السقوط عزيمة؛ فإنّ هذا هو الجمع بجميع معانيه، ويدلّ عليه المروي عن أبي الحسن عليه السلام: «إذا جمعتَ بين الصلاتين فلا تَطَوَّع بينهما»[1]. وهكذا المروي عنه أيضاً: «الجمع بين الصلاتين إذا لم يكن بينهما تطوّع فإذا كان بينهما تطوّعٌ فلا جمع»؛[2] بناءً على أن يكون المراد منها أنّ آثار الجمع ينتفي عند التنفّل لا أنّ فعل النافلة يضرّ بالجمع؛ فإنّه ينافيه الأخبار الكثيرة. وأثر الجمع ليس إلّا سقوط الأذان، ففي مورد تركهما وعدم الفصل العرفي وإتيانهما في محل استحباب الجمع - كإتيان الظهرين في يوم الجمعة وعرفة في عرفات في وقت الظهر وإتيان المغرب والعشاء في المزدلفة في وقت العشاء - يسقط الأذان عزيمة. ولظاهر قول الصادق عليه السلام: «السنّة في الأذان يوم عرفة أن يؤذّن ويقيم للظهر، ثمّ [يقوم] يصلّي ثمّ يقيم للعصر بغير أذان، وكذلك [في] المغرب والعشاء بمزدلفة»[3].

ثمّ لا فرق في الجمع في يوم الجمعة في محلّ استحبابه بين الجمع بين الجمعة والعصر أو الظهر والعصر؛ لأنّ في عصر الأئمّة عليهم السلام كان أصحابهم يصلّون الظهر، فالجمع المستحبّ وارد على ما هو دأب الناس من الصلاة، فمنهم من يصلّي الجمعة، كالخلفاء والمنصوب منهم، ومنهم من يصلّي الظهر، كأصحاب الأئمّة عليهم السلام.

وقد يجمع بينهما بغير هذه القيود، كما لو جمع [ب/١٩٤] بين الفرضين في محل استحباب الجمع مع التنفّل، أو جمع بين الفرضين فيما كان الجمع فيه مستحبّاً في غير محلّ الجمع كما لو صلّى الظهر والعصر في يوم الجمعة في وقت العصر، أو صلّى

---

١. الكافي، ج٢، ص٢٨٧، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٢٤، الباب٣٣ من أبواب المواقيت، ح٢.
٢. الكافي، ج٢، ص٢٨٧، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٢٤، الباب٣٣ من أبواب المواقيت، ح٣.
٣. تهذيب الأحكام، ج٦، ص٢٨٢، ح١١٢٢؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٤٥، الباب٣٦ من أبواب قضاء الصلوات، ح١.

الظهر في آخر وقتها والعصر في أوّل وقتها. وهكذا يوم عرفة، أو صلّى العشاء مع المغرب في الطريق قبل الوصول إلى المشعر، أو جمع بين ما كان التفريق فيه مستحبّاً، كغير هذه الموارد الثلاثة، أو جمع بين ما لا يكره فيه الجمع والتفريق مستحبّاً، كالجمع بين قضاء الفوائت، فالظاهر أنّ السقوط رخصة ولا يكون عزيمة.

أمّا كونه رخصة لو جمع بينهما فيما كان الجمع مستحبّاً في محلّ استحبابه مع التنفّل فلخبر زُرَيق المتقدّم؛ فإنّه وإن كان مختصّاً بيوم الجمعة إلّا أنّه لا فرق بينه وبين يوم عرفة والجمع في المزدلفة فإذا ثبت تشريع الأذان في هذا الجمع وسقوطه أيضاً فيستكشف منهما أنّ السقوط رخصة وأنّه يبقى للأذان موضوع، ويمكن يأتيانه درك مرتبة من الثواب. وأمّا كونه رخصة فيما لو جمع بينهما فيما كان الجمع مستحبّاً في غير محلّ استحباب الجمع [فـ]لأنّ هذا[1] حكم ما لو جمع بينهما فيما لو كان التفريق مستحبّاً أو لا يكون الجمع والتفريق مستحبّاً، وقد ثبت في هذه الموارد سقوط الأذان بلا إشكال، سواء تنفّل بينهما أو لم يتنفّل، وقد تقدّم صحيح أبي عبيدة. ومن قضيّة أبان يظهر أنّ في سَنَةٍ ترك الصادق ﷺ النافلة في المزدلفة وفي سَنَة أُخرى صلّاها، وعلى التقديرين ترك الإمام ﷺ الأذان فأصل السقوط في هذه الموارد لا إشكال فيها. وأمّا كونه رخصة [فـ]لأنّ أصل الجمع إذا كان رخصة وكان التفريق أفضل فسقوط الأذان أيضاً يتّبع الجمع. وادّعى الشهيد الثاني أنّ في غير موارد استحباب الجمع لو جمع بين الفرضين فلا قائل بأنّ السقوط عزيمة[2]. وهذا وإن لم يكن إجماعاً - بل وإن كان أيضاً لم يفد؛ لأنّ مدركه معلوم إلّا أنّهم استفادوا من أخبار السقوط السقوطَ على نحو الرخصة.

ولكن الحقّ هو التفصيل بين ما إذا تنفّل فرخصة ولم يتنفّل فعزيمة مطلقاً. أمّا

---

١. في المخطوطة زيادة «حكمه» هنا.

٢. أنظر: الروضة البهيّة، ج٢، ص٤٦١ و روض الجنان، ج ٢، ص٦٤١.

في مورد استحباب الجمع فلما ظهر من خبر زُرَيق فإذا ثبت كونه في هذا المورد أنّ السقوط رخصة فنقول بكونه رخصة فيما إذا تنقّل فيما كان التفريق فيه مستحبّاً بطريق أولى؛ للقطع بأنّه فيما لو كان الجمع مستحبّاً لو تنقّل لم يسقط الأذان عزيمة فعدم سقوطه [الف/١٩٥] على نحو العزيمة فيما كان التفريق فيه مستحبّاً على طريق أولى. وأمّا لو جمع بدون التنقّل - فسواء جمع فيما يكون فيه الجمع مستحبّاً أو لا - فكونه عزيمة لأنّ ظاهر الأدلّة الدالّة على أنّه ﷺ جمع بين الصلاتين بأذان و إقامتين هو تخصيص الأدلّة الدالّة على استحباب الأذان، كدلالة الأخبار الواردة في الجمع بين الظهر والعصر بعرفة والجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة.

واحتمال كون سقوط الأذان تابعاً لأصل الجمع احتمال اعتباري لا اعتباربه ولم يَقُم إجماع ولا دليل آخر على مشروعيّته عند ترك النافلة حتّى يقال بأنّ الساقط مرتبة منه لا أصله.

وعلى أيّ حالٍ لا إشكال في أنّ الاحتياط ترك الأذان فيما لو جمع بين الصلاتين بدون النافلة أو مقدارها، سواء جمع كذلك فيما كان الجمع فيه مستحبّاً، كالموارد الثلاثة، أو جمع فيما كان التفريق فيه مستحبّاً، أو جمع بين ما كان بالنسبة إليهما متساوياً، كالقضاء.

ثمّ إنّه ممّا ذكرنا ظهر جميع موارد سقوط الأذان وهي خمسة: الأوّل القضاء، والثاني الأداء، والثالث والرابع والخامس في المزدلفة ويوم الجمعة ويوم عرفة. ولكنّه يسقط عزيمةً لو جمع بين الفرضين بدون التنقّل، وبدون الفصل بمقدار النافلة على إشكال في القضاء والأداء في غير الموارد الثلاثة، ويسقط رخصةً لو تنقّل أو فصل بمقدار النافلة.

ثمّ إنّ السقوط في يوم عرفة هل يختصّ بمن كان في العرفات - كاختصاص السقوط بالمشعر - أو يشمل من جمع بين الفرضين في غيرها؟ ظاهر خبر عبدالله

بن سنان المتقدّم هو الإطلاق. ولا يبعد كونه كذلك؛ لأنّ الجمع مستحبّ في يوم عرفة؛ للاشتغال بالأدعيّة المخصوصة. وظاهر مرسل *الفقيه* «إنّ رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر بعرفة بأذان وإقامتين»[1] هو الاختصاص. ولعلّه المنساق من رواية عبدالله بن سنان بقرينة المغرب والعشاء بمزدلفة[2]، مع أنّ هذا هو القدر المتيقّن والاشتغال بمطلق الدعاء أيضاً ومنه الأذان أيضاً في هذا اليوم، بل علّل كراهة الصوم فيه بأنّه يورث الضعف عن الدعاء لا الخاصّ.

المسألة الرابعة في موارد [ب/١٩٥] سقوط الأذان والإقامة

لا إشكال في سقوطهما عمّن صلّى جماعة وأُذّن وأُقيم لهذه الجماعة، إماماً كان المؤذّن أو مأموماً، سمع المأموم الّذي أراد أن يصلّي جماعة الأذانَ أو لم يسمع، وإنّما الكلام فيمن يصلّي فرادى وحضر الجماعة. والبحث فيه من جهات.

[جهات خمس]

[الجهة] الأولى

في أصل سقوطهما وعدمه أو التفصيل بين الإقامة فلا يسقط والأذان فيسقط، فعن *المدارك* التوقّف في أصل السقوط[3]. وفي *الجواهر*: «قيل من أنّه يلوح من *الارشاد* و*الموجز* وموضع من *المبسوط* قصر الحكم على الأذان»[4]. وعن المشهور سقوطهما.

ومستند المشهور الأخبار المستفيضة، ففي خبر زيد بن علي ﷺ عن آبائه (صلوات الله عليهم) دخل رجلان المسجد وقد صلّى علي ﷺ بالناس، فقال لهما:

---

١. الفقيه، ج١، ص٢٨٦، ح٨٨٥؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٤٥، الباب٣٦ من أبواب قضاء الصلوات، ح٣.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨٢، ح١١٢٢؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٤٥، الباب٣٦ من أبواب قضاء الصلوات، ح١.
٣. مدارك الأحكام، ج٢، ص٢٦٧.
٤. جواهر الكلام، ج٩، ص٤٢.

«إن شئتما فليؤمّ أحدكما صاحبه ولا يؤذّن ولا يقيم»[١]. وفي رواية أبي علي قال: كنّا جلوساً عند أبي عبدالله عليه السلام إذا أتاه رجل، فقال: جعلت فداك! صلّينا في المسجد الفجر فانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح فدخل علينا رجل المسجد فأذّن فمنعناه ودفعناه عن ذلك. فقال أبو عبدالله عليه السلام: «أحسنت، ادفعه عن ذلك وامنعه أشدّ المنع». فقلت: فإن دخلوا فأرادوا أن يصلّوا فيه جماعةً؟ قال: «يقومون في ناحية المسجد ولا يَبدُر بهم إمام»[٢]. وعن أبي بصير سألته عن الرجل ينتهي إلى الإمام حين يسلّم؟ فقال: «ليس عليه أن يعيد الأذان فليدخل معهم في أذانهم فإن وجدهم قد تفرّقوا أعاد الأذان»[٣].

ومستند المفصّل ما عن أصل زيد النرسي عن الصادق عليه السلام: «إذا أدركت الجماعة وقد انصرف القوم ووجدت الإمام مكانه وأهل المسجد قبل أن يتفرّقوا أجزأك أذانهم وإقامتهم فاستفتح الصلاة لنفسك، وإذا رأيتهم وقد انصرفوا عن صلاتهم وهم جلوس أجزأ إقامة بغير أذان، وإن وجدتهم تفرّقوا وخرج بعضهم من المسجد فأذّن وأقم لنفسك»[٤].

ومستند القائل بعدم السقوط موثّق عمّار: سئل الصادق عليه السلام عن الرجل أدرك الإمام حين سلّم. قال عليه السلام: أن يؤذّن ويقيم ويفتتح الصلاة»[٥]. وخبر معاوية بن شريح في حديث قال: «ومن أدركه وقد رفع رأسه عن السجدة الأخيرة وهو في التشهّد

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨١، ح١١١٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٥، الباب٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح٣.
٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٥٥، ح١٩٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٥، الباب٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.
٣. الكافي، ج٣، ص٣٠٤، ح١٢؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٢٩، الباب٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.
٤. بحار الأنوار، ج٨١، ص١٧١، ح٧٥.
٥. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٨٢، ح٨٣٦؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣١، الباب٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، ح٥.

فقد أدرك [الف/١٩٦] الجماعة فليس عليه أذان ولا إقامة، ومن أدركه وقد سلّم فعليه الأذان والإقامة»[1].

ولايخفى أنّ الأظهر بحسب الأدلّة سقوطهما، وتوقّف *المدارك* في مستند المشهور لا وجه له؛ لا لصحّة سند جميع الأخبار - كما في *الجواهر* لتخيّله بأنّ الحسين بن سعيد الّذي في طريق خبر أبي علي ممّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه؛ فإنّ أصحاب الإجماع ثمانية عشر وليس منهم حسين بن سعيد، إلّا أن يكون مراده منهم من لا يروي إلّا عن ثقة كابن أبي عمير ونحوه - بل لاستفاضة النصوص وصحّة سند أكثرها. وعلى أيّ حالٍ المناقشة في السند لا وجه لها، وموثّق عمّار وخبر معاوية ليس ممّا يمكن به المعارضة مع النصوص المستفيضة المعمول بها عن القدماء والمتأخّرين، مع أنّ دلالتهما لمحلّ الكلام أوّل الكلام؛ لاحتمال ورودهما لبيان سقوطهما عمّن يريد إدراك الجماعة، كما هو ظاهر الأخير، لا في مقام بيان تحديد سقوطهما عمّا يسقط[ـان] فيه على من أراد الانفراد. مع أنّ نسبة هذين الخبرين مع الأخبار المتقدّمة نسبة الإطلاق والتقييد فيقيّدان بهما؛ لأنّهما يدلّان على أنّ من أدرك الامام بعد السلام فعليه الأذان والإقامة، سواء تفرّق الصفّ أو لم يتفرّق، وهي تدلّ على أنّ قبل تفرّق الصف يسقطان.

واحتمال حملهما على بيان أنّ السقوط رخصة فيجوز إتيانهما قبل التفرّق احتمالٌ لا يُعتنى به؛ لأنّ ظاهر لفظ «عليه» أنّ على الوارد هي[2] الوظيفة الّتي كانت مشروعة له في غير مورد درك الجماعة، لا على أنّها ساقطة ولكنّه مخيّر في إتيانهما وإلّا لكان اللازم التعبير عن هذا المقصود بقوله: «وله أن يؤذّن ويقيم»، فمع إمكان

---

١. الفقيه، ج١، ص٤٠٧، ح١٢١٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٥، الباب٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.

٢. في المخطوطة: «هو».

حمل المطلق على المقيّد لا تصل النوبة إلى هذا الجمع؛ لأنّ التقييد جمع عرفي وهو عبارة عن أنّه لو أُلقِيَ هذا الكلام الصادر عن كلّ متكلّم ملتفت إلى العرف لم يفهم التنافي بين المطلق والمقيّد. وهذا بخلاف إرادة «يجوز[1] له» من لفظ «عليه»؛ فإنّ هذه الإرادة إنّما تتطرّق في كلام الحكيم، أي صوناً عن اللغويّة على هذا الحمل يُحمَل وإلّا فهو خلاف الظاهر، فتطرّق هذا الاحتمال موقوف على بقاء المطلق على إطلاقه، وبقاؤه فرع عدم التقييد، وعدمه فرع العلم [ب/١٩٦] بالإطلاق وإلّا يصير هذا التصرّف دوريّاً. **وبالجملة** مقتضى نصوصيّة الأخبار المستفيضة في سقوط الأذان والإقامة قبل التفرّق تقييد إطلاق هذين الأخيرين.

ثمّ إنّ ظاهر موثّقة عمّار وإن كان السقوط حين السلام - أي حاله - إلّا أنّ حمله على بعد السلام حمل قريب فليس نصّاً في تحديد السقوط قبل السلام ومقارناً له، فهي - كخبر ابن سُرَيح - في مقام بيان أنّه بعد السلام لا يسقطان، وظاهرهما الإطلاق فتحملهما على بَعد التفرّق لا على أنّ مبدأ عدم السقوط حال السلام حتّى يقبلا المعارضة مع الأخبار المستفيضة؛ مع أنّه على فرض كونهما في مقام التحديد فالتعارض بينهما وبين الأخبار المستفيضة بالتباين فيجب إمّا حملُهما على مريد إدراك فضيلة الجماعة وغير ناظرَين إلى جهة أخرى وهي سقوطهما عمّن لا يريد الاقتداء بهذه الجماعة، أو طرحُهما؛ لعدم كونهما معمولاً بهما. وأمّا طرح الأخبار الكثيرة أو حملهما على التقيّة - كما عن الوحيد الأُستاذ - فلا وجه لهما. أمّا الطرح فليس له وجه إلّا اعتبار التواتر في الخبر. وأمّا الحمل على التقيّة فمع موافقة مذهب أبي حنيفة لمفادها لا وجه له بعد إمكان الجمع بحسب الدلالة أو ترجيح الصدور. نعم، تقديم جهة الصدور على أصله فيه كلام في الأُصول، والأُستاذ ممّن يقدِّم المرجّحات الجهتيّة

---

١. في المخطوطة زيادة «و» هنا.

على السنديّة، فهذا يَتِمّ على مختاره مع استفادة التحديد من الخبرين. ولكنّه يرد عليه أيضاً أنّ عدم السقوط أيضاً مذهب أبي حنيفة على ما نسبه إليه في *الجواهر*[1].

وكيف كان لا إشكال في ان السقوط ولو بعد السلام أيضاً هو الّذي ينبغي ان يبني عليه، ويشهد له رواية أبي بصير، فان الراوي فرض ورود الوارد حين سلام الامام فأجابه ﷺ بأنّه ليس عليه أن يعيد الأذان الّذي هو الأعمّ منه ومن الإقامة، بل يدخل معهم في أذانهم فان وجدهم قد تفرّقوا أعاد الأذان فهو ﷺ جعل المدار في مشروعيّتها تفرّق الجماعة لا الورود قبل السلام أو حينه.

وأمّا ما أفاده الاستاد من وجه الحمل على التقيّة من جهة ندرة وجود الامام الراتب في مسجد من الشيعة في زمان الأئمّة ﷺ [الف/١٩٧] فلا وجه له، لأن خبر زيد بن علي ورد في قصّة زمان الأمير ﷺ وسائر الأخبار وردت عن الصادق ﷺ، وفي عصره كان للشيعة إمام راتب في مساجدهم الخاصّة بالكوفة.

وأمّا التفصيل فليس له مدرك سوى خبر زيد النرسي؛ فإنّ في صدره جعل المدار في سقوطهما على إدراك الجماعة حال كونهم منصرفين عن أصل الصلاة ولكنّهم باقون على التعقيب جمعاً، وفي ذيله جعل المدار في ثبوتهما على تفرّق الجماعة وخروج بعضهم عن المسجد، ثمّ في الوسط بين الأذان والإقامة فيما لو انصرفوا عن الصلاة والتعقيب مع بقائهم في المسجد لشغل آخر، وهو مع اضطرابه متناً - كما ظهر من بيان معناه من اختلاف المنصرف إليه في صدر الحديث ووسطه - لا يدلّ إلّا على أنّه لو انصرف القوم عن الصلاة بتوابعها وهم جلوس أجزأت الإقامة بغير الأذان. ويمكن أن يبنى على اعتبار بقاء الجماعة أو بعضهم على هيئة الصلاة من الاشتغال بالتعقيب. وأمّا إذا خرجوا عن هيئة الصلاة فلا يسقطان وإن لم يخرجوا عن المسجد؛ لأنّ مجرّد

---

١. جواهر الكلام، ج٩، ص٤٤.

بقائهم فيه لا يوجب سقوطهما. نعم، التفصيل بين الأذان والإقامة في هذه الصورة لابدّ من حمله على جهة، ولا يبعد أن تكون الاهتمام بالإقامة. وعلى أيّ حالٍ هذا الخبر غير قابل للمعارضة مع عدم عامل به؛ لإمكان حمل كلام *المبسوط* و*الإرشاد* و*الموجز* في قولهم: «ويسقط الأذان» على الأعمّ منه ومن الإقامة، كما هما المراد منه في كثير من الأخبار، كما لا يخفى على الناظر فيها.

[الجهة] الثانية

هل يختصّ سقوطهما بما إذا جاء جماعة وأرادوا الجماعة، كما في *الشرائع* ونحوه من المتون[1] أو يعمّ المنفرد؟ وجهان. والأقوى هو التعميم؛ لإطلاق الأخبار، وخبرُ زيد بن علي عليه السلام لا ينافيه؛ لعدم التعارض بين المطلقات وهذا المقيّد بعد تسليم ظهوره في الاختصاص؛ فإنّ حمل المطلق على المقيّد مختصّ بما إذا كان بينهما تنافٍ.

ثمّ بناءً على التعميم لا فرق بين أن يؤذّن ويقيم المنفرد سرّاً أو علانيّةً؛ للإطلاق المزبور. نعم، بناءً على ما يقال من أنّ وجه السقوط هو هتك الجماعة [ب/١٩٧] فجوازهما سرّاً لا هتك [فيه]، إلّا أنّ استفادة كون الوجه فيه ما ذُكِر بحيث يكون الحكم دائراً مداره في غاية المنع.

[الجهة] الثالثة

هل يختصّ الحكم بالمسجد أو يَعُمّ غيره؟ وجهان. ظاهر أكثر الأخبار هو الاختصاص، ولكنّا قلنا: إنّه لا تنافي بين الإطلاق والتقييد، إلّا أن يقال: إنّ حكمة السقوط مراعاة إمام المسجد الراتب، فلو لم تنعقد الجماعة في المسجد أو لم يكن للمسجد إمام راتب -كالمسجد الواقع في الحضرة الحسينيّة على مشرفها السلام-

---

١. شرائع الإسلام، ج٢، ص٦٥ و مستند الشيعة، ج٤، ص٥٣٣.

فلا وجه لسقوطهما، فالمسألة في غاية الإشكال. ومن اقتصر عليه فنظره إلى أنّ المتيقّن من تقييد المطلقات الواردة في الحثّ على الأذان والإقامة ما كان جامعاً لجميع محتملات التقييد من المسجديّة والراتبيّة والجماعة الواردة واتّحاد المكان واتّحاد الصلاة صنفاً أو نوعاً.

ولكنّه لا يخفى أنّ اعتبار اتّحاد المكان هو الأقوى فمثل سطح المسجد يعدّ خارجاً عمّا انعقدت فيه الجماعة إذا انعقد في المسجد وكذا بالعكس، بل نفس المسجد وعرصته[1] - لاسيّما في المساجد المعظّمة - يعدّان مكانين[2]. وأمّا اعتبار المسجديّة فالأقوى أنّه كذلك؛ لا لحمل المطلق على المقيّد، بل لأنّ دليل المطلق قاصر عن إثبات الإطلاق؛ فإنّه ليس إلّا خبر أبي بصير المتقدّم ويمكن أن يكون الإمام المذكور فيه هو الإمام المعهود الّذي يصلّي في مسجد البلد لا جنسَ الإمام وكلَّ من يصلّي جماعة في أيّ مكانٍ اتّفق.

ثمّ بناءً على اعتبار المسجديّة هل يختصّ بما إذا كان له إمام راتب بحيث يكون لوصف الاجتماع دخل؟ أو المدار على الراتبيّة ولو لم يكن في المسجد، كالمشاهد المشرّفة؟ بل قيل: إنّ راتبيّة إمام في مسجد يوجب فساد الجماعة الثانية، متشهّداً برواية أبي علي[3] بناءً على قراءة «لا يبدر» بالراء. **ولكنّه لا يخفى** أنّ هذه الرواية غير قابلة لإثبات هذا الحكم المخالف للقاعدة، مع أنّ في بعض النسخ[4] «لا يبدو» بالواو. نعم، المتيقّن من السقوط هو وصف الاجتماع فالمسجد الّذي ليس له إمام راتب، بل ينعقد الجماعة فيه متتالياً - كالمسجد الواقع في الحضرة الحسينيّة

---

١. في المخطوطة: «عرضه».

٢. في المخطوطة: «مكانان».

٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٥٥، ح١٩٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٥، الباب٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

٤. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٥، الباب٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، ذيل الحديث ٢.

سلام على الراقد فيها أو المشهد الغروي الّذي له إمام راتب وليس مسجداً - فعدم السقوط أقوى، [و] الأُولى إتيانهما رجاءً للمطلوبيّة لا بقصد الورود، لاسيّما في الأوّل من باب ترك [الف/١٩٨] الاستفصال مع إطلاق المسجد.

وأمّا اعتبار اتّحاد الصلاة صنفاً فلا وجه له مع إطلاق الأدلّة. نعم، لا يبعد أن يكون الاختلاف في الأداء والقضاء موجباً لعدم السقوط، كاختلاف الصلاتين نوعاً، كاليوميّة وغيرها. كما لا يبعد عدم السقوط فيما لو انعقدت الجماعة بلا أذان وإقامة، بل للأخير لا إشكال فيه؛ لظهور الأخبار واستغناء الوارد عن أذان الجماعة. **وكيف كان**، القدر المتيقّن من السقوط ما كان مجتمعاً لجميع القيود المحتملة، إلّا أن يكون هناك إطلاق ظاهر غير منصرف إلى قسم خاصّ ولا متبادر.

وممّا يُشترَط في السقوط أن يتّحد وقت الصلاتين فلو بقي الإمام وجماعته بعد صلاة العصر إلى أن دخل وقت المغرب وورد المسجد من أراد أن يصلّي المغرب فلا يسقطان؛ لأنّ نفس الجماعة لو أرادوا أن يصلّوا المغرب لا يسقطان عنهم، فضلاً عن الوارد. هذا، مع انصراف الأخبار عن هذا المورد، بل هي واردة موارد ما كانت مرسومة في تلك الأزمنة من الصلاة على حسب أوقاتها الفضلي. فعلى هذا لو اختلف الفرضان فالسقوط أيضاً مشكل إلّا أن يقال: إنّ الظهر والعصر كصلاة واحدة ولذا يسقط أذان العصر بجمعه مع الظهر، وكذا المغرب والعشاء، فتخصيص مورد السقوط باتّحادهما صنفاً - كالظهر بعد الظهر - لا وجه له. هذا، مع أنّه من المستبعد أن يقال: «إذا صلّيت الظهر والعصر جماعة وأراد الوارد عليهم أن يصلّي الظهر والعصر يسقطان عنه لصلاة عصره ولا يسقطان لصلاة ظهره». ولو قيل بسقوطهما في هذه الصورة فينكشف أنّه لا فرق بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء.

وممّا يشترط في السقوط أن تكون صلاتهم صحيحة، فلو كان الوارد معتقداً

بفسق الإمام أو عالماً باختلال شروط صلاة كلّ واحد من الإمام والمأموم فلا يسقطان، ويشهد له رواية ابن عذافر، على ما في *المستند*: «أذّن خلف من قرأت خلفه»[1].

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّهما يسقطان بشروط ستّة: الأوّل كون المحل مسجداً. **الثاني** اتّحاد المكان. **الثالث** اتّحاد الوقت. **الرابع** كون الصلاتين أدائيّتين. **الخامس** [ب/١٩٨] كون صلاة الجماعة صحيحة ولو من باب أصالة الصحّة. **السادس** وقوع صلاة الجماعة بأذان وإقامة. **[السابع]** وبناءً على اعتباركون الامام اماماً راتباً فالشروط سبعة.

[الجهة] الرابعة: في محلّ السقوط ووقته

والأقوال فيه مختلفة[2]. فقيل: المدار على بقاء واحد من أهل الجماعة. وقيل: إذا خرج واحد فلا يسقطان. وقيل: يدور السقوط على بقاء الأكثر. وقيل: يدور عدم السقوط على خروج الأكثر. وقيل: المدار في السقوط وعدمه على التفرّق العرفي وعدمه. وقيل: المدار على تفرّق الصفّ وعدمه فلو لم يتفرّق فيسقطان ولو تفرّق فلا يسقطان. ومقابل الجميع السقوط مطلقاً ولو لم يبق أحد في المسجد[3]؛ لتوهّم أنّ المدار فيه تحقّق صلاة جماعة مع أذان وإقامة في المسجد.

ولكنّه لا يخفى ضعف الأخير؛ فإنّ خبر السكوني: «إذا دخل الرجل المسجد وقد صلّى أهله فلا يؤذّنن ولا يقيمن»[4] وإن كان ظاهراً في الإطلاق إلاّ أنّه بقرينة سائر الأخبار يراد من «وقت الدخول»، «وقت الصلاة»، فالمدار على إدراك الجماعة.

---

١. الفقيه، ج١، ص٣٨٣، ح١١٢٩؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٤٣، الباب٣٤ من أبواب الأذان والإقامة، ح٢.

٢. للعثور على الأقوال والقائلين في المقام، أُنظر: مستند الشيعة، ج٤، ص٥٣٠ - ٥٣٢ و جواهر الكلام، ج٩، ص٤٧.

٣. أُنظر: المبسوط، ج١، ص٢١٧.

٤. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٥٦، ح١٩٥؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣١، الباب٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، ح٤.

ثمّ إنّ «تفرّق الصفّ» و«عدم تفرّقه» أيضاً ليس مناطاً؛ لا لما أفاده في *الجواهر* من أنّ المقصود من الصفّ المصطفّ[1]، بل لأنّ بقاءه وتفرّقه طريقي والنظر إلى بقاء أهله، ولا إشكال في أنّه يختلف هذان التعبيران وهو «تفرّق الصفّ» أو «تفرّق أهله».

ثمّ إنّ عدّ المدار على العرف في مقابل تفرّق الأكثر وبقاء الأكثر في غير محلّه؛ لأنّ تفرّق الأكثر وبقاءه هو مدرك نظر العرف في صدق البقاء وعدمه. وعلى أيّ حالٍ فالظاهر أنّ المدار في السقوط على عدم التفرّق لا أنّ المدار في الثبوت على التفرّق؛ فإنّ في أحد خبري أبي بصير وإن كان جُعِل المدارُ في السقوط على عدم التفرّق والمدارُ في الثبوت على التفرّق، إلّا أنّ المتّبع هو الشرطيّة في الأولى لا الثانية؛ فإنّها أحدُ فردي مفهوم الأولى، وليس لها مفهوم. فإذا كان السقوط مبنيّاً على عدم التفرّق فسواء كان الجميع باقياً في المسجد غيرَ مُعرِضين عن الصلاة أو الأغلب فيسقطان؛ لأنّ الحكم وارد[2] على جماعة بوصف الاجتماع فيلحظ بقاء هذا الحكم على بقاء هذا الوصف فخروج بعض الأفراد لا يضرّ بهذا العنوان؛ لعدم ورود الحكم على [الف/١٩٩] العامّ الاستغراقي حتّى يكون كلّ فرد موضوعاً مستقلّاً. فعلى هذا سيلان الجماعة في الأزقّة ليس موضوعاً للحكم إلّا إذا كان السائل أكثر من الباقي، وأمّا العكس - كما لو كان عدد الجماعة ألفاً أو أزيد وكان الخارج مائة أو أقلّ - فيصدق عدم تفرّق الجماعة مع أنّ الأزقّة مشغولة بالناس. نعم، مقتضى ما ذكرناه أنّه لو كان هناك عشرون صفّاً وتفرّق أكثرها وبقي الأقلّ - كصفّين أو ثلاثة - فلا يسقطان، ولكن الحكم مشكل؛ لصدق بقاء هيئة الصلاة.

---

١. جواهر الكلام، ج٩، ص٤٩.

٢. في المخطوطة: «الوارد».

[الجهة] الخامسة هل السقوط رخصة أو عزيمة؟

وجهان، مقتضى رواية زيد النرسي هو الأوّل؛ فإنّ ظاهر لفظ «أجزأك» أنّه لو أتى بهما فلا محذور فيه، إلّا أنّ الأقوى كونه عزيمةً؛ لأنّ الظاهر من النهي في خبر السكوني وتحسين المنع في خبر أبي علي والأمر في خبر أبي بصير من قوله: «فليدخل معهم في أذانهم» أنّ هذين الوظيفتين غير مشروعتين.

تتمّة

من الموارد الّتي يسقط فيها الأذان والإقامة سقوطهما عن سامع أذان الغير و إقامته، سواءٌ كان الأذان والإقامة من المنفرد لصلاته أو لصلاة الجماعة، وسواء كان السامع إماماً أو منفرداً. نعم، لو سمع أحد المأمومين أذان غيره فلا يسقطان عن الإمام، ففي سقوطه لصلاة الجماعة يتوقّف [على] سماع الإمام؛ لما تقدّم من موثّق عمّار الدالّ على أنّ المؤذّن والمقيم يصلّي وحده إذا جاءه رجل وقال له نصلّي جماعة لا يصلّيان بذلك الأذان والإقامة ولكن يؤذّن ويقيم[1]، ثمّ منه يظهر حكم المسألة أيضاً وهو كفاية إعادتهما مرّةً واحدة فيكتفي أحدهما بسماعهما. **وبالجملة** في الصور الأربع لا إشكال في سقوطهما في الجملة، ويدلّ عليه ما تقدّم من خبر أبي مريم الأنصاري من اكتفاء أبي جعفر ﷺ بأذان جعفر، وخبر عمرو بن خالد من اكتفائه بأذان الجار المراد منه الأعمّ منه ومن الإقامة. وإنّما الكلام في جهات أخرى.

[جهات ست]

[الجهة] الأُولى:

إنّ سماع الإمام يكفي للمأموم، كما يدلّ عليه خبر أبي مريم. ودلالة خبر عمر بن

---

١. أُنظر: الكافي، ج٣، ص٣٠٤، ح١٣ و وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣٢، الباب ٢٧ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.

خالد على سماعهما لا يدلّ على اعتبار سماع المأموم، وذلك واضح، وأمّا العكس فقد عرفت أنّه لا يفيد. **وبالجملة** المعتبر سماع الإمام لا العكس كما أنّه لو أذّن وأقام يكفي لهم ولو لم يسمعوا. [ب/١٩٩] وأمّا لو أذّن وأقام واحداً منهم فلا يكفي لصلاة الجماعة لو لم يسمعه الإمام، ففي صلاة الجماعة ليس المدار على المأموم؛ لأنّ صلاته تابعة.

[الجهة] الثانية:

هل يختصّ الأذان المسموع بالأذان للصلاة أو يَعُمّ الإعلامي أيضاً؟ قولان، والأقوى هو الاختصاص؛ لأنّ ذيل خبر عمرو بن خالد من قوله عليه السلام: «يجزيكم أذان جاركم» وإن كان ظاهره الإطلاق إلّا أنّه ناظر إلى الأذان المتقدّم وهو سماعه عليه السلام أذان جاره وإقامته، والإقامة موردها الصلاة. وخبر أبي مريم أيضاً كذلك فليس بالنسبة إلى الأذان الإعلامي دليل تامّ الدلالة يكون قابلاً لتقييد المطلقات، فالقدر المتيقّن من سقوطه هو الأذان الصلاتي.

والعجب من الشهيد الثاني من قوله[1] باختصاص الحكم بالأذان للجماعة أو الإعلامي فقال: يختصّ السقوط بمؤذّن المسجد والمصر دون المنفرد، فقال في *المسالك*: «المراد بالمنفرد في المتن المنفرد بصلاته لا أذانه، بمعنى أنّه مؤذّن للجماعة أو للبلد، فلو أذّن لنفسه لا غير لم يعتدّ به».[2]

ولا يخفى أنّه لو قيل بأنّ أذان جعفر عليه السلام كان للجماعة أو أنّه فعل وليس له إطلاق، وأذان الجار الّذي يسمعه جاره هو الأذان الإعلامي الّذي يرفع فيه الصوت لا الأذان للصلاة، إلّا أنّ إطلاق رواية ابن سنان: «إذا أذّن مؤذّن فنقص الأذان وأنت

---

١. لفظة «من قوله» لم تأتِ في المخطوطة.

٢. اُنظر: حاشية شرائع الإسلام (للشهيد الثاني)، ص٨٩ و مسالك الافهام، ج١، ص١٩٢.

تريد أن تصلّي بأذانه فأتِمَّ ما نقص هو من أذانه»[1] يكفي لما قلناه بل نقول: المؤذّن للإعلام لو أراد أن يصلّي بعد ذلك لا يكفي في صلاته الأذان الإعلامي فكيف للسامع!.

[الجهة] الثالثة:

إنّه لا يعتبر في السقوط حكاية السامع قطعاً؛ لإطلاق الروايات، بل صريح رواية عمر بن خالد أنّه ﷺ اكتفى بسماع إقامة جاره.

[الجهة] الرابعة:

إنّه يعتبر في سقوطهما سماعهما فلو سمع الأذان دون الإقامة فيقيم هو بنفسه، وأمّا لو سمع الإقامة فلو أراد أن يكتفي بها في صلاته وإلّا فيؤذّن ثمّ يقيم؛ لأنّ الترتيب بينهما يقتضي إعادة الإقامة. هذا، مع تخلّل الفصل بينها وبين الصلاة بالأذان وليس جميع فصول الأذان ذكر الله سبحانه حتّى لا يضرّ بالفصل ولا يبطل الإقامة.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ سماع كلّ واحد منهما يكفي لسقوطه عن نفسه، أي لا يعتبر في السقوط سماع الإثنين، فسامع الإقامة وحدها لو أراد أن يكتفي بها يكفيه بلا إشكال؛ لأنّ الدليل الوارد يقتضي توزيع الحكم بالنسبة إلى كلّ منهما في حدّ نفسه، ولا دخل بوصف الاجتماع في السقوط.

[الف/٢٠٠ الجهة] الخامسة

هل يعتبر في سقوط كلّ واحد منهما سماع جميع فصوله أو يجتزي بالبعض؟ وجهان، بل قولان. ولكن الأقوى اعتبار سماع الجميع؛ لظاهر رواية ابن سنان إلّا أن يقال: إنّها تدلّ على أنّه لو نقص المؤذّن فيُتِمّ السامع وأمّا لو أتمّه فلا، مع ظهور خبر أبي مريم في أنّ أبا جعفر ﷺ سمع الأذان في حال المرور، والغالب في هذا الحال

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨٠، ح١١١٢؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣٧، الباب٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.

عدم سماع الجميع. **ولكنّه لايخفى** أنّ الفعل لا ظهور فيه من هذه الجهة فلعلّ جعفراً[1] عليه السلام كان مرتفعاً صوته كما يستحب، أو أنّ أبا جعفر عليه السلام وقف مقدار السماع فالمتيقّن من السقوط هو سماع الكلّ.

[الجهة] السادسة:

إنّ الظاهر من الأخبار أنّ السقوط في المقام رخصة؛ لأنّ لفظ «الإجزاء» ظاهر فيها -بل قوله عليه السلام: «وأنت تريد أن تصلّي بأذانه»- ظاهر في أنّ السامع له اختيار الأذان بنفسه وإن سمعه من الغير، فلا يقاس المقام بالموارد السابقة.

المسألة الخامسة في جواز أخذ الأجرة على الأذان وعدمه

وتوضيح البحث فيه يتوقّف على الإشارة الإجماليّة إلى ما فصّلناه في مبحث القضاء، وهي أنّ التكاليف الشرعيّة على قسمين: نظامي وتعبّدي بالمعنى الأعمّ من العبادي والتوصّلي، فما يرجع إلى النظامي - أي ما يتوقّف عليه عيش بني آدم - فأخذ الأجرة بإزائه لا محذور فيه؛ لأنّ التكليف توجّه إلى المكلّف من حيث إصدار عمله وبذله لا إلى الاسم المصدر، أي لم يتوجّه التكليف بنتيجة فعله فله أن يأخذ الأجرة بإزاء عمله، سواء كان واجباً كفائيّاً أو عينيّاً، كما إذا انحصر الطبيب بالبلد. **وبعبارة واضحة** هذا القسم من التكليف البدني امتناعه عن العمل حرام عليه لا أخذ الأجرة، ونظيره في المأتي كالاحتكار[2]؛ فإنّ بيع الطعام واجب ولكنّه لا يخرج الطعام من ملكه.

وأمّا ما يرجع إلى التعبّدي فهو على قسمين واجب ومستحبّ، وكلّ منهما إمّا كفائي وإمّا عيني. **ثمّ إنّ التكليف** تارة يتعلّق بالمستأجر دون الأجير وأخرى بالعكس وثالثة يتعلّق بكليهما.

---

١. في المخطوطة: «جعفر».

٢. كذا في المخطوطة.

ففي القسم الأوّل لو لم يعتبر في عمل المستأجر المباشرة يصحّ الإجارة مطلقاً، تعبّدياً كان أو توصليّاً، لأنّ صحّة إجارة الأعمال تتوقّف على كون الموجر مالكاً لعمله وعلى قابليّة تملّك المستأجر العمل، وكلاهما حاصلان فيه؛ لأنّ العمل [ب/٢٠٠] لم يكن واجباً على الأجير حتّى يكون ملزماً فيكون خارجاً عن ملكه؛ لأنّ له أن يفعل وأن يترك فلا واجب عليه ولا حرام، فكلا طرفي الفعل تحت قدرته. والمستأجر أيضاً يتملّك العمل؛ لعدم اعتبار المباشرة في حقّه على الفرض.

وفي الثاني لا تصحّ مطلقاً، توصليّاً كان أو تعبديّاً، واجباً كان أو مستحبّاً، سواء انتفع به المستأجر أم لم ينتفع؛ لأنّ المناط في صحّة الإجارة كونُ العمل ملكاً للأجير وتملّكُ المستأجر ففي الواجب ينتفي الشرطان وفي المستحبّ الشرط الأخير، فلا يصحّ إجارة أجير ليأكل ويشبع، ولا لأن يصلّي صلاته الواجبة عليه ولا صلاته المستحبّة ولو انتفع المستأجر بأن تعلّم قراءته منه.

وفي القسم الثالث لو كان التكليف واجباً عينيّاً تعيينيّاً على الأجير- كصوم شهر رمضان والحجّ في سنة الاستطاعة والصلاة في ضيق الوقت ونحوها - فلا يصحّ الأجرة عليه، لخروج العمل عن تحت سلطنة العامل. وأمّا لو كان كفائيّاً أو مستحبّاً مطلقاً أو تخييريّاً فلو استأجره للنيابة عنه ولم يعتبر في عمل المنوب عنه المباشرة فتصحّ الإجارة، كما لو استأجره لأن يجاهد عنه أو لأن يزور عنه. وأمّا لو اعتبر فيه المباشرة أو استأجره لأن يعمله لنفسه فلا يصحّ، كما لو استأجر أحداً لأن يبني المسجد أو يزور لنفس الأجير الّذي هو أيضاً مكلّف بهذا التكليف فلا تصحّ الإجارة؛ لأنّ المستأجر لا يملك هذا العمل، ومجرّد انتفاعه به لا يصحّح الإجارة؛ لأنّ الإجارة من العقود المعاوَضيّة فلابدّ أن يقع بإزاء الأجرة شيء يدخل تحت ملك المستأجر، وفائدة اعتبار الانتفاع به إخراج المعاملة عن السفهيّة، وهذا شرط آخر غير الملكيّة.

ثمّ إنّ الواجب الكفائي أو المستحبّ تارة يكون التكليف راجعاً بهيئة المسلمين وجمعيّتهم، أي نظامي خاصّ وراجع إلى شعائر الله سبحانه، كالأذان الإعلامي والجهاد ونحوهما. وأُخرى يكون راجعاً إلى آحاد المسلمين، كالصلاة على الميّت ودفنه ونحوهما. فإذا كان من قبيل الأوّل فلا شبهة في أنّه يجوز لوالي المسلمين أن يرزق العامل من بيت المال، وأمّا لو كان من قبيل الثاني فحيث إنّه واجب على كلّ مكلّف فالارتزاق منه لا يجوز.

ثمّ إنّه إذا جاز الارتزاق بلا كلام فيجوز الإجارة [الف/٢٠١] على هذا العمل من والي المسلمين؛ لأنّ مناط صحّة الارتزاق وقوع الرزق بإزاء العمل لا من حيث كون المرتزق فقيراً، ولذا يصحّ إعطاء الرزق للغني، فإذا صحّ الارتزاق صحّ الإجارة؛ لأنّ الفرق بينهما لا وجه له.

إذا عرفت ذلك فنقول: تارة يقع الكلام في الأذان الصلاتي وأُخرى في الأذان الإعلامي. **أمّا الأوّل** فلا يجوز الإجارة عليه مطلقاً، سواء وقع الأجرة بإزاء أن يؤذّن المؤذّن لنفسه أو للمستأجر؛ لأنّ في الصورة الأولى وإن كان الموجر مالكاً بعمله من حيث إنّه مستحبّ إلّا أنّ المستأجر لا يتملّك العمل الواقع لنفس الأجير، سواء انتفع به بأن سمعه ليسقط أذانه أو لم ينتفع به؛ لما ظهر أنّ مجرّد الانتفاع لا يصحّح الإجارة. وأمّا في الصورة الثانية فلأنّه اعتبر المباشرة في عمل المستأجر فلا يقع عمل الغير له.

وبعبارة أُخرى لو قام الدليل على أنّ الجامع بين المباشرة والتسبيب هو متعلّق تكليف المنوب عنه لصحّ الإجارة الراجعة إلى الاستنابة، ومع عدم الدليل فظاهر تعلّق التكليف به هو المباشرة.

وأمّا الثاني فتارة يستأجره غير الوالي وأخرى يستأجره الوالي، ففي الصورة الأولى لا تصحّ الإجارة؛ لأنّه لا يتملّك عمل الموجر ولو أذّن له؛ لاعتبار المباشرة في ظاهر دليل تشريع الأذان. وأمّا الصورة الثانية فتصحّ الإجارة؛ لأنّ والي المسلمين حيث لم يعتبر فيما

يرجع إلى ولايته المباشرة قطعاً - ولذا يجوز له الاستنابة في القضاء بين الناس وإرسال الوالي إلى البلدان وأخذ الأجير لجباية الزكاة ونحوها من الأعمال النظاميّة الخاصّة، أي الراجعة إلى المسلمين بما هم مسلمون - فتصحّ الإجارة منه؛ لأنّ بيت المال وُضِع لمصارف المسلمين ولما يرجع نفعه إليهم فالوالي يملك عمل المؤجر، والمؤجر مالك لعمله - حيث إنّه مستحبّ - فيجتمع الشرطان في إجارة الأعمال فيصحّ.

نعم، هنا إشكال في أصل هذا النحو من المعارضة وهو أنّه اعتبر فيها أن يخرج العوض عن ملك من يدخل في ملكه المعوّض وفي المقام الوالي قد يعطى الأجرة من مال من لا يدخل في ملكه العمل؛ لأنّه هو يملك العمل [ب/٢٠١] لا المسلم الّذي خرج الأجرة عن ملكه.

ونظير[1] هذا فيما يشتريه متولّي الأوقاف، مثلاً لو كان بستاناً وقفاً على حصير المسجد أو سراجه فالمتولّي يشتري الحصير من منفعة الوقف فلا يدخل المعوّض في ملك من يخرج عن ملكه العوض. وعلى أيّ حالٍ هذا الإشكال لا اختصاص له في المقام مع أنّ دفعه في المقام أظهر من غيره؛ لأنّ بيت المال الّذي أُعِدّ لمصالح المسلمين إذا كانت ولايته للحاكم فالحاكم يشتري من مالهم لأنفسهم. غاية الأمر أنّ المالك هو عنوان المسلم لا شخصُ مَن أُخذ عنه هذا المال.

وكيف كان فالفرق بين إجارة الوالي وغيره في غاية الظهور، فما أفاده في *الجواهر* من أنّه «إذا جاز أخذ الأجرة عليه من بيت المال فالأولى[2] أن يجوز من غيره وإن لم يجز من غيره فأولى أن لا يجوز عنه»[3] لا يستقيم؛ لعدم الملازمة بين الموردين، فضلاً عن أولويّة غيره في الجواز وأولويّة بيت المال في المنع.

---

١. في المخطوطة: «ونظيره».

٢. في المخطوطة: «فالأولى».

٣. جواهر الكلام، ج٩، ص٧١؛ وفيه: «إن جاز» بدل «إذا جاز».

المسألة السادسة فيمن دخل في الصلاة ولم يؤذّن ولم يُقِم

فهل يجوز له إبطال الصلاة مطلقاً، سواء تركهما عمداً أو نسياناً، وسواء دخل في الركوع أم لا، وسواء كان المتروك كليّهما أو أحدهما؟ أقوال، والمشهور أنّه لو نسيهما وتذكّر قبل الركوع أعادهما، سواء شرع في القراءة أم لا.

وسند الجميع الأخبار المختلفة، فعن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي الأذن والإقامة حتّى دخل في الصلاة. قال: «فليَمضِ في صلاته؛ فإنّما الأذان سنّة»[1]، والمراد من «السنّة» إمّا مقابل الواجب وإمّا مقابل ما فرضه الله سبحانه. وبهذا المضمون رواية أخرى عنه عن الصادق عليه السلام[2]. وعن داود بن سِرحان عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل نسي الأذان والإقامة حتّى دخل في الصلاة، قال: «ليس عليه شيء»[3]. فبعضٌ أخذ بهذه الروايات وأفتى بأنّه لا يجوز إبطال الصلاة لإتيانهما، كما هو مقتضى القاعدة الأوليّة؛ بناءً على استحبابهما.

وعن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا افتتحت الصلاة فنسيت أن تؤذّن وتقيم ثمّ ذكرت قبل أن تركع فانصرف وأذّن وأقم واستفتح الصلاة، وإن كنت قد ركعت فأتِمَّ على صلاتك»[4]، وهذه الرواية مستند المشهور.

وعن ابن يقطين [الف/٢٠٣] سألت[5] أباالحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يقيم الصلاة وقد افتتح الصلاة. قال: «إن كان قد فرغ من صلاته فقد تمّت صلاته، وإن لم يكن فرغ من صلاته فليعد»[6]. فبعض أفتى بهذا المضمون وبما إذا نسي الأذان

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨٥، ح١١٣٩؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣٤، الباب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٧٩، ح١١٠٦؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣٦، الباب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٧.
٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨٥، ح١١٤٠؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣٤، الباب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٢.
٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٧٨، ح١١٠٣؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣٤، الباب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٣.
٥. في المخطوطة: «سئل».
٦. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٧٩، ح١١١٠؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣٤، الباب٢٨ من أبواب الأذان والإقامة، ح٣.

والإقامة؛ لأولويّة نسيانهما عن نسيانها[١]، كما عن *المفاتيح* على ما حكاه عنه في *الجواهر* تبعاً للشيخ،[٢] بناءً على أنّ كلّ ما ذكره في كتابي الأخبار يعمل به. **ولكنّه لايخفى** أنّ عمل الشيخ ليس بكلّ ما يودّعه في كتابيه الموضوعين لجمع الأخبار فهذه الرواية غير معمول بها، مع مخالفتها للقواعد، لاسيّما على القول باستحبابهما.

وعن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله ﷺ قال في الرجل ينسى الأذان والإقامة حتّى يدخل في الصلاة، قال: «إن كان ذكر قبل أن يقرأ فليصلّ على النبي ﷺ وليُقِم، و إن كان قد قرأ فليُتِمّ صلاته»[٣]. وبهذا المضمون رواية زيد الشحّام عنه ﷺ[٤]. ثمّ المراد بالإقامة في الجواب هي مع الأذان بقرينة السؤال أو محمول على تأكّد استحبابها، فهذان الخبران لا يدلّان على التفصيل بين الأذان والإقامة ولا على اعتبار الجمع في النسيان.

وعن ابن أبي العلاء عن أبي عبدالله ﷺ قال: سألته عن الرجل يستفتح صلاته المكتوبة ثمّ يذكر أنّه لم يقم. قال: «فإن ذكر أنّه لم يُقِم قبل أن يقرأ فليسلّم على النبي ﷺ ثمّ يقيم ويصلّي، و إن ذكر بعد ما قرأ بعض السورة فليُتِمّ على صلاته»[٥]. وهذه الرواية مخصوصة بالإقامة وحدها وتدلّ على اختصاص جواز الإبطال بما قبل القراءة، كرواية محمّد بن مسلم وزيد الشحّام، ولها فرق معهما من حيث إنّها ظاهرة في السلام على النبي ﷺ وهما في الصلاة عليه؛ ويمكن أن يراد منها معنى واحد أو تكون الجميع ظاهرة في أنّ

---

١. في المخطوطة: «نسيانهما».

٢. مفاتيح الشرائع، ج١، ص١١٩ و جواهر الكلام، ج٩، ص٦٥.

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٧٨، ح١١٠٢؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣٤، الباب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٤.

٤. الفقيه، ج١، ص٢٨٨، ح٨٩٣؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣٦، الباب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٩.

٥. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٧٨، ح١١٠٥؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣٥، الباب٢٨ من أبواب الأذان والإقامة، ح٥.

من يُبطِل صلاتَه بأحد الأُمور المجوّزة للإبطال عليه الصلاة على النبي ﷺ.

ثمّ إنّ الجمع بين ما يدلّ على وجوب المضي وجواز القطع في كمال الوضوح، **إمّا بحمل الأخبار** الدالّة على وجوب المضي على الإباحة؛ لكون الأمر وارداً في مقام دفع توهّم الحظر وتخيّل وجوب القطع لتدارك الأذان والإقامة، كما في *الجواهر*[1]. **ولكنّه** بعيد، لاسيّما مع القول باستحبابهما، بل وكذلك بناءً [ب/٢٠٢] على وجوبهما في بعض الصلوات أو وجوب الإقامة في الجميع؛ لأنّ وجوبهما أيضاً وجوب استقلالي وليس شرطاً لصحّة الصلاة فكون الأمر لدفع توهّم الحظر في غاية البعد، بل مقتضى القاعدة هو وجوب المضي في الصلاة ولذا نقول بأنّه لو ترك أحدهما عمداً أو كليهما، بل لو ترك الأذان نسياناً لا يجوز له إبطال الصلاة. **وإمّا بتقييد الأخبار** الدالّة على وجوب المضي على ما [لو] تذكّر بعد الركوع. وعلى أيّ حالٍ هذه المطلقات غير قابلة للمعارضة مع صحيحة الحلبي، **إمّا** لما أفاده في *الجواهر* ويشهد له قوله عليه السلام: «فإنّما الأذان سنّة» وقوله عليه السلام: «ليس عليه شيء»[2]. **وإمّا** لما ذكرنا، فعمدة الإشكال التعارض بين خبر الحلبي وخبري محمّد بن مسلم وزيد الشحّام؛ فإنّ ظاهر خبر الحلبي أنّ الحدّ الّذي يجوز الانصراف من الصلاة من أوّل الشروع إلى الركوع، وظاهرهما تحديد الحدّ بما قبل القراءة فيتنافيان، وإذا كانا في مقام التحديد فلا يمكن حمل المطلق على المقيّد بأن يقال: إنّ الخبرين[3] يدلّان على أنّ بعد القراءة يجب المضي، سواء ركع أو لم يركع، وصحيح الحلبي يدلّ على أنّ قبل الركوع لا يجب المضي فيقيّد إطلاقها؛ لأنّ انضمام الأكثر إلى الأقلّ إنّما يصحّ فيما لم يَرِد في مقام التحديد، وأمّا لو وردا في هذا المقام فيتنافيان. نعم،

---

١. جواهر الكلام، ج٩، ص٦٦.

٢. نفس المصدر.

٣. في المخطوطة: «الخبران».

يمكن أن يقال: إنّ صحيح الحلبي هو الّذي عليه العمل بخلافهما فيطرح ظهورهما.

ثمّ لا يخفى إنّ صاحب *الجواهر* جعل التعارض بينهما تارةً وبالنسبة إلى شرط المضي وأُخرى إلى شرط الانصراف وبني على الأوّل أنّ صحيح الحلبي مقيّد لهما؛ لاعتبارهما في شرط المضي القراءة واعتباره فيه الركوع، ولا شبهة أنّ الوصول إلى حدّ الركوع مستلزم للقراءة إلّا في فرض نادر، وهو نسيان القراءة الّذي هو غير ملحوظ. وبني على الثاني على أنّ الخبرين مقيّدان له لاعتباره؛ في شرط الانصراف الوصول إلى حدّ الركوع فهو مطلق - لأنّ مفاده أنّه ينصرف ويبطل الصلاة، سواء قرأ أولم يقرأ - وهما يقيّدان جواز الانصراف بما قبل القراءة[1].

ولا يخفى أنّ كلا اللحاظين لا يمكن إلّا بجعل الشرطيّة الثانية في كلتا الطائفتين شرطيّةً مستقلّة، مع أنّ قوله ﷺ: «وإن كنت قد ركعت فأتِمّ [على] صلاتك» في صحيح الحلبي مفهوم لقوله: «إذا [الف٢٠٣] افتتحت الصلاة» وهكذا الشرطيّة الثانية - وإن كان قد قرء «فليتمّ» - مفهوم لقوله ﷺ: «إن كان ذكر قبل أن يقرأ» فالمدار على لحاظ التعارض بين الشرطيتين الأُوليين، فلولم تكونا في مقام التحديد فلابدّ من لحاظ التعارض بين الشرطين؛ للانصراف.

وعلى أيّ حالٍ فحيث إنّ الخبرين[2] غير معمول بهما فالمختار ما هو المشهور ولا يعارضه خبر علي بن يقطين؛ لما عرفت أنّه غير معمول به مع أنّه مطلق. ويمكن تقييده بما قبل الركوع؛ لأنّه لا يمكن أن يحمل على الحدّ؛ لأنّ التحديد بين الأقلّ والأكثر ممكن وأمّا ما بين الوجود والعدم فلا يتصوّر، أي لا يمكن أن يقال حدّ الانصراف إلى آخر الصلاة وأمّا بعد الفراغ فليس بحدّ؛ لأنّه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

---

١. جواهر الكلام، ج٩، ص٦٦.

٢. في المخطوطة: «الخبران».

فإذا لم يكن في مقام التحديد فقوله عليه السلام: «وإن كان لم يكن فرغ من صلاته فليعد» مطلق - أي سواء تجاوز عن الركوع أو لم يتجاوز - فيقيّد بما إذا لم يتجاوز.

وبقي هنا خبران ظاهرهما المنافاة لما ذهب إليه المشهور، وأحدهما يمكن الاستدلال به لصورة تركهما عمداً. **فالأوّل** ما عن نعمان الرازي قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام - وسأله أبو عبيدة الحذّاء - عن حديث 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»[1]. **والثاني** ما عن زكريّا بن آدم قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك! كنت في صلاتي فذكرت في الركعة الثانية وأنا في القراءة أنّي لم أُقِم فكيف أصنع؟ فقال: «اسكت موضع قراءتك وقل: قد قامت الصلاة، ثمّ امض في قراءتك وصلاتك وقد تمّت صلاتك»[2].

وأمّا الرواية الأولى فيمكن أن تكون الشرطيّة مسوقةً لبيان تحقّق الموضوع فلا مفهوم لها فتكون الرواية كصحيحة زرارة المتقدّمة الدالّة بظاهرها على وجوب المضي بمجرّد الدخول في الصلاة فتقيّد بصحيح الحلبي. **ولكنّه لا يخفى** بُعد هذا الاحتمال؛ لأنّ السائل فرض مورد ترك الأذان والإقامة هو النسيان فيستبعد أن يكون الإمام عليه السلام في بيان الأمر [ب/٢٠٣] العادي والإخبار بأنّ النسيان هو ما إذا كان من نيّته الأذان والإقامة. ويمكن أن لا تكون لفرض وجود الموضوع فمفهومه أنّ من ليس من نيّته الأذان سواء كان غافلاً محضاً أو متعمّداً على الترك أو متردّداً إذا دخل في الصلاة فليعد. ويمكن أن تكون تفصيلاً بين أفراد الناسي. وعلى أيّ حالٍ استفادة جواز الرجوع، بل وجوبه من هذا الخبر في مورد تعمّد الترك في غاية الوهن؛ لأنّه

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٧٩، ح١١٠٧؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣٦، الباب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٨.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٧٨، ح١١٠٤؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٣٥، الباب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٦.

مجمل وفيه احتمالات، مع أنّه جعل المعنى غير معلوم القائل؛ لأنّ ما ينسب إلى الشيخ هو جواز الانصراف في صورة العمد إذا كان قبل الركوع لا مطلقاً.

وأمّا الرواية الثانية وإن كانت صحيحةَ السند صريحةَ الدلالة إلّا أنّها غير معمول بها، وعملُ صاحب *الحدائق*[1] ﷺ لا يؤثّر في المقام؛ لأنّه ﷺ من المتأخّرين، مع أنّ زكريّا بن آدم وإن كان في كمال الجلالة إلّا أنّ الراوي عنه مجهول.

وعلى أيّ حالٍ هذان الخبران لا يعارضان سائر الأخبار فالعمدة الطوائف الأربع، وقد عرفت أنّ ما دلّ على وجوب المضي مطلقاً وما دلّ في مقابل هذا على جواز الرجوع مطلقاً مطلقان قابلان للتقييد بصحيح الحلبي، فالشرطيّة الأُولى تُقَيِّد الأوّل والشرطيّة الثانية تقيّد الثاني فلم يبق إلّا الطائفة الرابعة المعارضة لنفس صحيح الحلبي، وقد عرفت أنّها غير معمول بها فالفتوى عليه.

ويمكن الجمع بين صحيح الحلبي ورواية محمّد بن مسلم وزيد الشحّام بالجمع الدلالي[2] وإن كان بعيداً بأن يقال: ناسي الإقامة والأذان إذا أراد تداركهما فله أن يرجع عن الصلاة ويقطعها ولو شرع في القراءة إلى حدّ الركوع، كما هو مقتضى صحيح الحلبي. وأمّا لو نسيهما ولكن أراد تدارك الإقامة وحدها أو نسي الإقامة وحدها وأراد تداركها فلو لم يشرع في القراءة فله إبطال الصلاة. وأمّا لو دخل في القراءة فلا.

أمّا الصورة الأُولى فلأنّ جواب الإمام ﷺ بإعادة الإقامة مع أنّ السائل فرض نسيانهما يكشف عن أنّه ﷺ بيّن صورة إرادة إعادة الإقامة فيحمل رواية ابن مسلم وزيد الشحّام على هذه الصورة، ويستكشف من هاتين الروايتين أنّ الإقامة وحدها إنّما يُتَدارَك إذا لم يشرع في [الف/٢٠٤] القراءة. ويشهد لهذا المعنى رواية ابن العلاء الّتي هي مدرك

---

١. أُنظر: الحدائق الناضرة، ج٧، ص٣٧٠ - ٣٧١.

٢. في المخطوطة: «الدلالتي».

الصورة الثانية وهي نسيان الإقامة وحدها. فيصير حاصل الجمع بين هذه الطوائف الثلاث أنّ في صورة نسيانهما في إرادة تداركهما يجوز قطع الصلاة قبل الركوع ولو بعد القراءة، وفي صورة نسيان الإقامة أو نسيانهما وإرادة تدارك الإقامة يجوز القطع قبل القراءة.

[فروع ستة]

ثمّ إنّ هاهنا فروعاً.

[الفرع] الأوّل:

قد ظهر آنّه لم يقم دليل على جواز إبطال الصلاة فيما [لو] تركهما أو ترك أحدهما عمداً. وأمّا لو ترك أحدهما نسياناً فلو ترك الإقامة فثبت أنّه يجوز أن تُتدارَك قبل الشروع إلى القراءة؛ فإنّ خبر ابن أبي العلاء يدلّ عليه وقابل لتقييد مطلقات الباب في طرفي المضي والانصراف، كقابليّة صحيح الحلبي لتقييدهما، كما عرفت. وأمّا لو ترك الأذان وحده فمقتضى القاعدة عدم جواز إبطال الصلاة لتداركه ولم يقم دليل خاصّ عليه. ولا يقال: لا شبهة أنّه لو لم يأت بالأذان وأتى بالإقامة قبل الصلاة جاز له الرجوع إلى الأذان، وإذا رجع إليه فعليه إعادة الإقامة لمراعاة الترتيب فتركه بمنزلة تركهما معاً فيدلّ عليه الأخبار الدالّة على أنّ من نسيهما يجوز له الإبطال؛ لأنّا نقول: جواز الرجوع إليه قبل الصلاة ولزوم إعادة الإقامة بعده لمراعاة الترتيب لا يدلّ على أنّ حكمه حكمهما في جميع الأحكام حتّى إذا دخل في الصلاة؛ فإنّ هذا التنزيل لم يقم عليه دليل حتّى يؤخذ بعمومه في جميع الموارد.

[الفرع] الثاني

إنّه لا يختصّ جواز الإبطال بالمنفرد وإن كان هو ظاهرُ عبارة *الشرائع*[1]؛ لأنّ

---

١. أُنظر: شرائع الإسلام، ج١، ص٦٥.

الأخبار مطلقات وتخصيصها بالمنفرد لا وجه له، بل يمكن توجيه العبارة ونحوها من المتون[1] بأنّ فرض النسيان في الجماعة بعيد.

[الفرع] الثالث

في مورد قلنا بجواز الرجوع قبل القراءة أو قبل الركوع المناط فيه هو نفسهما لا محلّهما، فمن نسي أن يقرأ وأراد أن يركع فتذكّر القراءة ثمّ تذكّر نسيانهما أو نسيان الإقامة يجوز أن يرجع إليهما؛ لصدق قبل أن يقرء عليه. [ب/٢٠٤] وهكذا من نسي أن يركع وهوى للسجود فتذكّر الركوع ثمّ تذكّر نسيانهما يصدق في حقّه أنّه لم يركع فيجوز له إبطال الصلاة.

[الفرع] الرابع

إنّ مورد النصّ هو الرجوع لنسيان جميعهما أو جميع الإقامة، وأمّا نسيان بعض فصولها أو نسيان شرطهما أو شرط أحدهما فلا يشمله النصّ. نعم، من رواية علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يُخطِئ في أذانه وإقامته فذكر قبل أن يقوم إلى الصلاة، ما حاله؟ قال: «إن كان أخطأ في أذانه مضى على صلاته، وإن كان في إقامته انصرف فأعادها وحدها، وإن ذكر بعد الفراغ من ركعة أو ركعتين مضى على صلاته وأجزأه[2] ذلك»[3]. يستفاد أنّ الخطأ في[4] الإقامة موجب لجواز الانصراف قبل إتيان ركعة من الصلاة، والظاهر من «الخطأ» تبديلُ كلام بكلام أو تقديمٌ وتأخير، وأمّا نسيان بعض الفصول فلا يطلق عليه الخطأ.

---

١. أُنظر: تحرير الأحكام، ج ١، ص ٢٢٩.

٢. في المخطوطة زيادة «على» هنا.

٣. قرب الإسناد، ص٨٥؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٤٢، الباب ٣٣ من أبواب الأذان والإقامة، ح٥.

٤. لفظة «في» لم تأت في المخطوطة.

[الفرع] الخامس

إنّ المتيقّن من الأخبار أنّه لو تذكّر فيجوز له الإبطال إذا عزم على تداركهما بمجرّد التذكّر، وأمّا لو عزم على العدم أو تردّد أو بنى على الإبطال فيما بعد التذكّر إلى آخر حدّ الجواز فيشكل الجواز، فالاكتفاء بالمتيقّن هو مقتضى الاحتياط؛ فإنّ المطلقات غير ناظرة إلى هذه الجهات. نعم، مقتضى الاستصحاب جواز الانصراف خصوصاً في الصورة الأخيرة.

[الفرع] السادس

المتيقّن منها أيضاً عدم استلزام الإبطال لفوات شرط من الصلاة - كالوقت أو الطهارة ونحوهما - وإلّا لا يجوز وإن كان للفائت بدل، بل دعوى ظهور الأخبار وسوقها في إدراك الصلاة التامّة في غاية القوّة فلا يجوز لتدارك الفضل تنقيص الفرض؛ هذا تمام الكلام في المقدّمات.

الفهرس

مقدمة المحقّق ٥

المبحث الأوّل: التقريرات واختلافها مع الأمالي ٧

المبحث الثاني: ترجمة المحقِّق النائيني وكلمة حول تقريرات بحوثه ٩

الأوّل: التعريف بالمحقّق الميرزا محمّد حسين النائيني ٩

لمحةٌ عن حياة المجدّد النائيني ١٣

شخصيّته ومشايخه ومكانته العلميّة ١٣

سجاياه ومآثره ١٧

تلامذته ١٨

مؤلّفاته ٣١

وفاته ومدفنه ٣٣

الثاني: المحقِّق النائيني وتقريرات تلامذته ٣٤

أ: التقريرات المطبوعة: ٣٤

ب: فهرس مؤلّفي تقريرات المحقّق النائيني ٣٠
الثالث: كلمة حول كتاب الصلاة ومنية الطالب ٣٥
المبحث الثالث: ترجمة المقرِّر الشيخ موسى الخوانساري ٣٦
الأوّل: مولده واسرته: ٣٦
الثاني: نشأته العلميّة وأساتذته: ٣٦
الثالث: مشايخه والمجازون منه: ٣٨
الرابع: منزلته العلميّة وسجاياه الأخلاقيّة: ٣٨
الخامس: تلامذته ٤١
السادس: مؤلَّفاته ٤٥
السابع: وفاته ومدفنه ٥٣
المبحث الرابع: التعريف بالكتاب ٥٤
المبحث الخامس: النسخ المعتمدة في التحقيق ٥٥
الأوّل: التعريف بالنسخ المعتمدة ٥٥
أ- المجلّد الأوّل ٥٥
ب- المجلّد الثاني ٥٨
الثاني: المقارنة بين نسختنا المحقّقة والمطبوعتين: ٦٣
أ. اختلافات المطبوعة الأُولى مع تحقيقنا: ٦٣
ب. اختلافات المطبوعة الثانية مع تحقيقنا ٦٣
الثالث: الصلة والتكملة ٦٤
فروع ٦٥

المبحث السادس: عملنا في التحقيق وكلمة الشكر في الختام ٦٦
الأوّل: عملنا في التحقيق ٦٦
الثاني: شكر وتقدير ٦٧

الصَّلاة

المقدّمة ١٠٣
الأمر الأوّل: فيما وضعت له الصلاة ١٠٣
الأمر الثاني: في أعداد الصلاة ١٠٤

المقاصد

المقصد الأوّل:
في مقدّماتٍ ستّة للصلاة اليوميّة

المقدّمة الأُولى: في الوقت ١١١
مسائل ثلاث ١١١
المسألة الأُولى في عددها ١١١
المسألة الثانية: في لحوق الرواتب بالفرائض وعدمها ١١٦
المسألة الثالثة: في اختصاص الرواتب بالحضر ١١٦
أُمور ثلاثة ١١٧
الأمر الأوّل: في سقوط نافلة الجمعة وعدمه ١١٧
الأمر الثاني: في سقوط الوتيرة وعدمه ١١٨
الأمر الثالث حكم النوافل في مواضع التخيير ١١٩

المواقيت ١١٩
أُمور أربعة ١١٩
الأمر الأوّل: في وقت العشاءين ١٢٠
الأمر الثاني: في تنقيح معنى الاختصاص المتداول في ألسنة الأصحاب ١٢٠
الأمر الثالث: في تحديد مقدار الاختصاص ١٣٠
الأمر الرابع: ١٣٤
فروع حادي عشر ١٣٥
الفرع الأوّل ١٣٥
الفرع الثاني ١٣٦
الفرع الثالث ١٣٧
الفرع الرابع ١٣٨
الفرع الخامس ١٤٠
الفرع السادس ١٤٠
الفرع السابع: في معرفة الأوقات المذكورة ١٤٣
تنبيهات أربعة ١٤٥
الفرع الثامن: في أوقات النوافل المرتّبة ١٧٢
الفرع التاسع: في جواز التطوّع في وقت الفريضة وعدمه ١٨٥
الفرع العاشر: سرد بعض الأدلّة المانعة والمجوّزة ١٩١
الفرع الحادي عشر: في أحكام المواقيت ٢٠٢

المقدّمة الثانية: في القبلة ٢٣٧
فصول أربعة ٢٣٧
الفصل الأوّل في المراد من القبلة ٢٣٧

فروع ثلاثة ٢٤٣
الفرع الأوّل ٢٤٣
الفرع الثاني ٢٤٤
الفرع الثالث ٢٤٤
الفصل الثاني: في علامات القبلة لأهل كلّ إقليم ٢٤٥
مسائل خمس ٢٥٠
المسألة الأُولى ٢٥٠
المسألة الثانية ٢٥٣
المسألة الثالثة ٢٥٦
المسألة الرابعة ٢٥٩
المسألة الخامسة ٢٦٠
فروع أربعة ٢٦١
الفرع الأوّل ٢٦١
الفرع الثاني ٢٦٢
الفرع الثالث ٢٦٣
الفرع الرابع ٢٦٥
الفصل الثالث: في ما يجب أن يستقبل له و ما يُستحَبّ، وسقوطه بل كلّ قيد عند الضرورة ٢٧٢
مسائل أربع ٢٧٢
المسألة الأُولى: في وجوب الاستقبال في الصلاة الفريضة ٢٧٢
المسألة الثانية: في استحباب الاستقبال في مطلق النوافل ٢٧٨
المسألة الثالثة: في حال الضرورة ٢٨٠

المسألة الرابعة ٢٩٧
الفصل الرابع: في أحكام الخَلَل ٢٩٧
مسائل أربع ٢٩٧
المسألة الأُولى ٢٩٧
المسألة الثانية ٣٠٢
المسألة الثالثة ٣٢٢
المسألة الرابعة ٣٢٣
المقدّمة الثالثة: في لباس المصلّي ٣٢٥
مسائل خمس ٣٢٥
المسألة الأُولى أن لا يكون جلد ميتة ٣٢٥
أمران ٣٣٣
توضيح أُمور ستة ٣٣٦
المسألة الثانية: أن لا يكون من غير مأكول اللحم ٣٤١
بيان الأقوال في المسألة و القول المختار ٣٤١
جهات أربعة ٣٤٢
فروع ثلاثة: ٣٥٨
المسألة الثالثة في اللباس المشكوك ٣٦١
بيان حكم لباس المشكوك ٣٦٣
أُمور أربعة ٣٦٣
مقامات ثلاثة ٣٨٣
تقسيم التكليف إلى أقسام أربعة وبيان الضابط المائز بين الشكّ بالتكليف أو الامتثال ٣٩٤

منشأ تخصّص المأمور به بالقيد العدمي ٤٠٠
هل المانع هو مطلق الوجود أو السلب الكلي، أو الإيجاب المعدولي ٤٠٣
توهّم آخر وردّه ٤٠٨
حكم الشبهة بناءً على الشرطيّة ٤١٠
عدم الفرق في جريان البراءة بين تأصّل الأحكام الوضعيّة و انتزاعيّتها ٤١٢
المقام الثاني في توضيح كونها من مجاري أصالة الحلّ والإباحة ٤١٣
ما يستفاد من أخبار المقام ٤١٤
أُمور خمسة ٤١٥
المانع عن جريان أصالة الحلّ ٤١٧
استظهار المعرفية للموضوع من أدلة الباب: ٤٢١
مقدمات ثلاثة ٤٣٠
وأمّا المقام الثالث ٤٣٧
الأمر الأوّل ٤٣٨
الأمر الثاني ٤٤٣
أُمور مهمة في الأمر الثاني ٤٥٣
التنبيه على أُمور ستة ٤٧٤
المسألة الرابعة في الحرير و الذهب ٤٩١
وجوه أربعة ٤٩١
مقامات ثلاثة ٤٩٣
المسألة الخامسة: في المغصوب ٥١٣
ردّ توهّم بطلان صلاة الغاصب الغافل ٥١٧
فروع ثلاثة ٥٢٣

مسائل عشر ٥٣٦
الأخبار الواردة في المقام و المناقشة فيها ٥٤٣
فروع ثلاثة ٥٥٠
تكملة في صلاة العراة جماعة ٥٥٣
جهات ثلاثة ٥٥٤
تذنيبان ٥٥٩

المقدِّمة الرابعة: في مكان المصلّي ٥٦٥
المقدمة ٥٦٥
مسائل أربع ٥٦٧
فـ المسألة الأُولى: أن يكون مباحاً ٥٦٧
المسألة الثانية: حكم محاذاة الرجل والمرأة ٥٧٨
أبحاث تسعة ٥٨٥
البحث الأوّل: ٥٨٥
البحث الثاني: ٥٨٧
البحث الثالث ٥٨٩
البحث الرابع ٥٩٠
البحث الخامس ٥٩١
البحث السادس ٥٩٣
البحث السابع ٥٩٤
البحث الثامن ٥٩٥
البحث التاسع ٦٠٠

المسألة الثالثة في اعتبار طهارة المكان ٦٠١
المسألة الرابعة في حكم الصلاة في مكان فيه قبر ٦٠٦
فرع ٦١٤

المقدِّمة الخامسة: فيما يصحّ السجود عليه ٦١٥
مسائل خمس ٦١٥
المسألة الأُولى ٦١٥
فرع ٦١٨
المسألة الثانية ٦١٩
المسألة الثالثة ٦٣٠
المسألة الرابعة ٦٣٢
فرع ٦٣٤
المسألة الخامسة ٦٣٧

المقدّمة السادسة: في الأذان والإقامة ٦٣٨
مسائل ستّ ٦٣٨
المسألة الأُولى: تشريع الأذان للإعلام و للصلاة مستقلّاً ٦٣٨
المسألة الثانية: فيما يؤذّن له ويقام ٦٣٨
أدلّة القائل بوجوب الأذان و الإقامة في الجماعة ٦٣٠
أدلّة القائل بوجوب الأذان و الإقامة في صلاة الغداة والمغرب والجمعة ٦٣٢
المسألة الثالثة في الموارد الّتي يَسقُط فيها الأذان ٦٣٦
جهات ثلاث ٦٤١
الجهة الأولى ٦٤١

الجهة الثانية ٦٤٢
الجهة الثالثة ٦٤٢
المسألة الرابعة في موارد ب/١٩٥ سقوط الأذان والإقامة ٦٤٨
جهات خمس ٦٤٨
الجهة الأولى ٦٤٨
الجهة الثانية ٦٥٣
الجهة الثالثة ٦٥٣
الجهة الرابعة: في محلّ السقوط ووقته ٦٥٦
الجهة الخامسة هل السقوط رخصة أو عزيمة؟ ٦٥٨
المسألة الخامسة في جواز أخذ الأجرة على الأذان وعدمه ٦٦١
المسألة السادسة فيمن دخل في الصلاة ولم يؤذّن ولم يُقِم ٦٦٥
فروع ستة ٦٧١
الفرع الأوّل: ٦٧١
الفرع الثاني ٦٧١
الفرع الثالث ٦٧٢
الفرع الرابع ٦٧٢
الفرع الخامس ٦٧٣
الفرع السادس ٦٧٣